

שערי ישיבה - מ"ז

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש - צפת

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

שערי ישיבה

מ"ז

יוצא לאור על-ידי "מערכת שערי ישיבה" שע"י תלמידי

ישיבת חסידי חב"ד ליוזבאוויטש - צפת

צפת עיה"ק, אה"ק

רח' ירושלים 17

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וחמש לבריאה

ה' תרמ"ט שנת עת הנאולה - ימות המשיח

מאה ושלוש עשרה שנים לחולדת ב"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש

... בבית – לפעול התיישבות וקביעות,

ישיבת חסידי חב"ד – שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן דהתיישבות (כנ"ל) וחסידותי, לפנים משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד – הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, "יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש,

ליובאוויטש – ע"ש ענין האהבה ("ליובא" – בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל,

צפת עיה"ק ת"ו – המפורסמת במעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה, אלי' קיווינו כל היום ומצפים, שאז ת"ו..

בבית . . התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, ה"ז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג עין יעקב ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).
דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).
יתפרנסון: תקר"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.
ליובא . . ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.
צפת . . במעלות שבה: ראה לקו"ש חיי"ז ע' 514 ואילך.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכינוס השלוחים השמיני באה"ק – ה'תשמ"ז)

כתובת המערכת:

רח' ירושלים 17 ת.ד. 355 צפת
פקס: 1534-6970810
דוא"ל: Pilpulimtz@Gmail.com



נדפס בארץ הקודש ת"ו
ה'תשע"ה • 5775

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל בן שמואל
הת' מנחם מענדל הלפרין
הת' מנחם מענדל טל
הת' מאיר נוטיק
הת' אביחי שיל' קופצ'יק

פתח דבר

בשבת והודיה להשי"ת הננו שמחים על הזכות הנפלאה שנפלה בחלקנו, למלא את רצון קודשו של אבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולהגיש לקהל חובבי התורה ולומדיה קובץ **שערי ישיבה ט"ו**, ובו חידושי תורה ופלפולים מאת תלמידי הישיבה ובוגריה וצוות הרבנים, בישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש בעיה"ק צפת תובב"א.

כידוע וכמפורסם, ענין כתיבת חידושי תורה והוצאתם לאור הוא אחד מהענינים שחידש נשיא דורנו בדור השביעי¹. כאשר הוא בעצמו עמל וטרח לייסד ולטפח את המנהג עוד מראשיתו, עד שהפך לדרך של קבע בקרב לומדי התורה בעולם בכלל ובישיבות חב"ד ליובאוויטש בפרט.

גודל מעלת כתיבת חידושי תורה והפצתם, נתבאר בארוכה בתורתו של הרבי, בשיחותיו ואיגרותיו, בהבהרת גודל ההשפעה העצומה שיש להדפסת קבצים אלו, הן בהוספה ניכרת בחיות ותענוג בין כותלי הישיבה, והן בהעלאה על נס את ישיבות הקודש תומכי תמימים, המצמיחות פירות משובחים בלימוד התורה. ועוד והוא העיקר, אשר על ידי זה מזרזים ומקרבים את קיום היעוד - "תורה חדשה מאיתי תצא" בהתגלות משיח צדקנו בקרוב ממש.

ואכן, במשך כל עשרות שנות נשיאותו חוזר מלכנו ומעודד ותובע שוב ושוב, אשר תלמידי התמימים יעלו מחידושיהם על הכתב בכל מקצועות התורה ויפרסמום בשער בת רבים.

(1) ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 249; ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 271; שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 249; וראה באריכות בהקדמה לקובץ "אהלי תורה" חוברת כג.

בראש הקובץ: שער דבר מלכות - מתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א על עניני מסכת שבת: שיחתו של כ"ק אד"ש על סיום מסכת שבת - פוקקין מודדין וקושרין בשבת, ובגדר קשר שאינו של קיימא. ושיחה נוספת על סיום מסכת עירובין בה מתבאר ענין מלאכות שבת ע"פ פנימיות הענינים.

ובהמשך לזה, פלפולי התלמידים אשר נחלקו לד' שערים:

א. שער הנגלה - ובו פלפולים בחלק הנגלה שבתורה רובם בשייכות למסכת "שבת" שנלמדו בשנת ה'תשע"ד בכל ישיבות תומכי־תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

ב. שער הלכה ומנהג - ובו שקו"ט ובירורי הלכה ומנהג למעשה בפועל, בשו"ע אדמו"ר הזקן ובמנהגים.

ג. שער גאולה ומשיח - ובו חידושים וביאורים בעניני גאולה ומשיח שבתורה, ובפרט בתורתו - מאמרים ולקוטי שיחות - של נשיא דורנו.

ידועה הוראתו של מלכנו שלימוד זה הוא הדרך הישרה לפעול התגלות וביאת המשיח בפועל, וב"ה זכינו ששיבתנו התברכה בכך שהיא "מפורסמת בהמעלות שבה, ובפרט בנוגע להגאולה שאליה קיוונו כל היום"² - בלהט המיוחד בעניני גאולה ומשיח ולימודם, הן במסגרת סדרי הישיבה הקבועים ושיעורים ברבים המוקדשים לכך, והן בלימוד התלמידים בזמנם הפנוי. ובהתאם לכך נקבע בספר שער מיוחד לענינים אלו.

בשער זה קובע ברכה לעצמו קונטרס 'התגלות ניצוץ משיח'. הקונטרס מבוסס על שיעורים שנלמדו בישיבה, ונתפרסם בחלקו בקבצים שונים, וכאן באו הדברים במרוכז ובהוספות רבות.

ד. שער חסידות - ובו ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות.

באן המקום להביע תודה לכל אלו שסייעו במלאכת ההוצאה לאור, בכתיבה ובהגהה, ובראשם: הרה"ח מאיר ווילשאנסקי, ר"מ ומשפיע בישיבתנו; הרה"ת מנחם מענדל הלפרין, נו"נ בישיבתנו; הרה"ת שלום דובער וולף, נו"נ בישיבתנו.

ובעומדנו ביום זכאי, יום הולדתו של נשיא הדור השביעי, שעל פי ההודעה שכבר נסתיימה עבודת הבירורים בדורנו זה, ובהיותנו כבר עשרים שנים! מאז ההעלם והסתר הכי גדול שלא היה מעודו כשאנינו זוכים לראות בעיני בשר את נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אשר לעת כזאת פורצת מלב כולנו הזעקה: עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו.

(2) מכתב כ"ק אד"ש לכינוס השלוחים השמיני באה"ק - ה'תשמ"ז, מופיע בתחילת הספר.

הנה ע"פ הכלל "מגלגלין זכות ליום זכאי", יה"ר שנזכה לסיום גלות זה המר
וההעלם וההסתר הכי גדול, שנזכה לראות את מלכנו, מלך המשיח שליט"א, בעיני
בשר הגשמיות, ותיכף מי"ד נזכה למימוש כל דבריו הק' ובכללם הנבואה: "לאלתר
לגאולה, ותיכף ומיד ממש, הנה משיח בא", באופן אשר "מלך ביופיו תחזינה עיניך",
והיו עיניך רואות את מורידך", "אור פני מלך חיים" בהתגלותו השלימה והמיידית
תיכף ומי"ד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

יום הבהיר י"א ניסן - מאה ושלוש עשרה שנה
יום הולדתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
הי' תהא שנת עת הגאולה - ימות המשיח
עיה"ק צפת תובב"א

מוקדש

לב"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל – בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

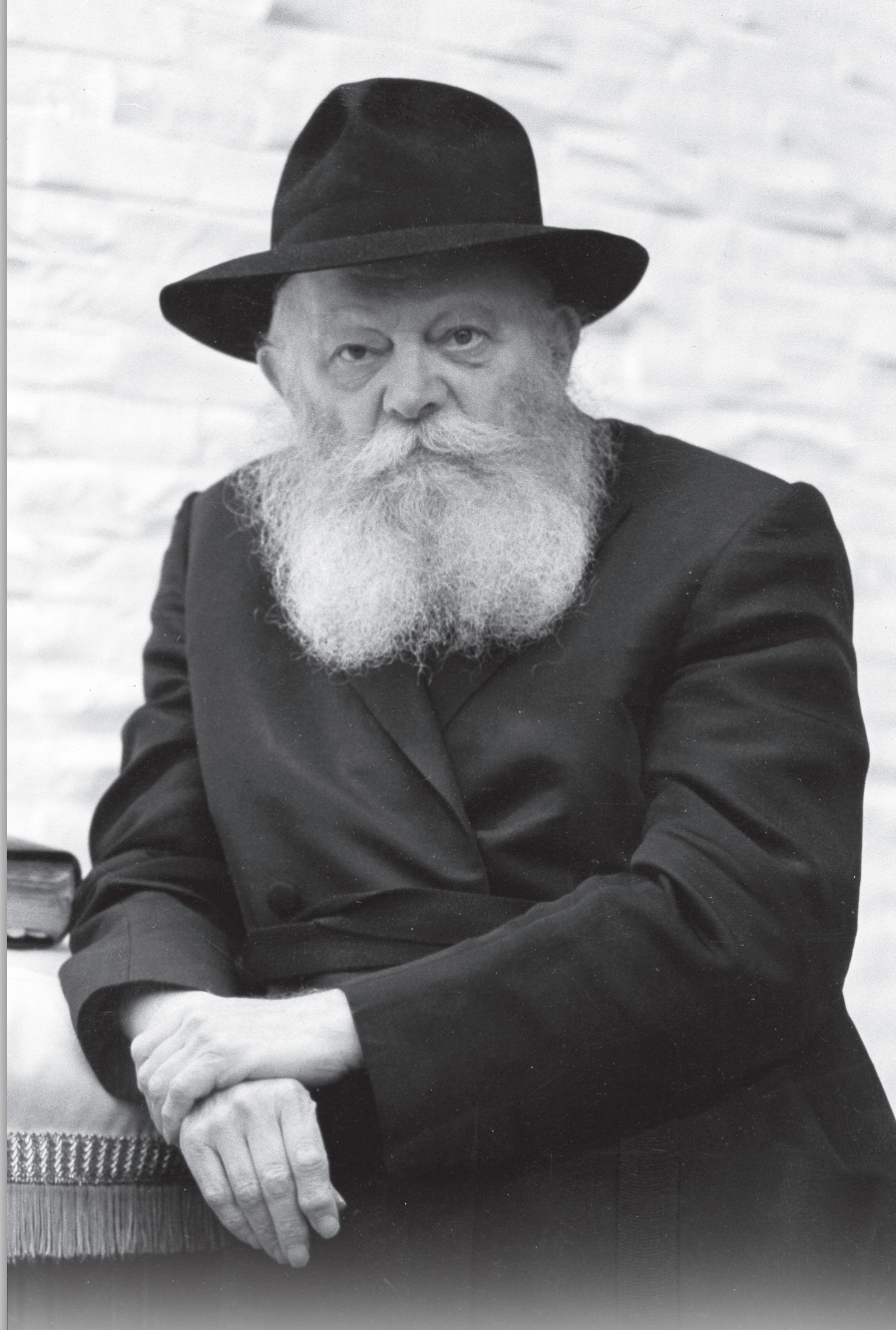
בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש



נדפס על-ידי תלמידי התמימים

ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש – צפת



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שחקב"ה בחר ומינה
בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור,
שיחי' ה"שופטייך" ו"יועציך" ונביא הדור, שזורה הוראות. . . עד
- הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לא לתר לגאולה" ותיכף ומיד
ממש "הנה זה (משיח) בא".

(משחת ש"פ שופטים ה'תנש"א - מונה - תרגום מאידית)

תוכן ענינים

שער דבר מלכות

3 סיום מסכת שבת

משיחת ש"פ שלח תשכ"ב - לקנ"ש ח"ד ע' 12 ואילך
סיום מסכת שבת: פוקקין ומודדין וקושרין בשבת. גדר קשר שאינו של קיימא

13 סיום מסכת עירובין

משיחת כ' מנ"א תשכ"ב - לקנ"ש ח"א ע' 63 ואילך
סיום מסכת עירובין וביאור מענין מלאכות שבת ע"פ פנימיות הענינים

שער נגלה

27 פתיחה למסכת שבת - בענין מלאכת הכנסה והוצאה אי הוי אב או תולדה

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, ראש הישיבה
חלק ראשון: מברר מדוע מלאכת הוצאה נקראת מלאכה גרועה / מביא מחלוקת החת"ס
ואדה"ז גבי שליחות לנכרי בשבת ומברר הטעמים / מקדים לבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש
דהוצאה הוי עיקר מלאכות שבת / מביא ביאור כ"ק אד"ש על הנ"ל / עפ"ז מבאר דעת
הרמב"ם בחיוב שמירת שבת / מבאר דאיסור שבת הוא שהעולם ינוח / עפ"ז מבאר שיטת
אדה"ז באיסור שליחות לנכרי בשבת

חלק שני: מביא מחלוקת הראשונים אי 'הכנסה' הוי אב או תולדה / חוקר בגדר 'הוצאה' אי
הוי כמלאכה רגילה או חידוש - ואין לך בו אלא חידושו / חוקר בגדר 'עיקר מלאכת הוצאה'
/ ממשיך לחקור ע"פ מכתב כ"ק אד"ש / ע"פ חקירה זו מבאר הגדר ד'הכנסה' ו'הוצאה' /
עפ"ז מבאר מחלוקת הראשונים / ועפ"ז מבאר ג"כ אי 'הכנסה' הוי אב או תולדה

36 בענין אגוז ע"ג מים

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, ראש הישיבה
מביא דברי הגמרא בענין 'אגוז וכלי ע"ג מים' / מקשה דפסק הרמב"ם שחפץ ע"ג מים הוי
הנחה / מקדים לבאר הסברא בבעיא דרבא / עפ"ז מבאר דברי הרמב"ם / מקשה ממה שכתב

הרמב"ם במק"א / מבאר שיטת הרמב"ם באו"א / ע"פ הנ"ל מבאר דברי הגמרא לשיטת הרמב"ם / עפ"ז מיישב את קושיית התוס' ומחדש דזהו מקור דברי הרמב"ם

בגדר ד' אמות ברה"ר 40

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, ראש הישיבה

חלק ראשון: מברר גדר 'מלאכת העברה' וגדר 'רה"ר' / חוקר מהו 'עיקר גורם החיוב' בהוצאה מרשות לרשות / מבאר דברי הגמרא לשיטת בעה"מ והגר"ח / מוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל כבעה"מ והגר"ח / מבאר בהקדים החקירה בענין הגדרת הרשות / תולה החקירות זה בזה / עפ"ז מבאר דעת הרמב"ם

חלק שני: מביא דברי הגמרא בענין 'המוציא מרשות לרשות' / מביא ביאור הגר"ח ליישב הקושיא על דברי הרמב"ם / חוקר מהו 'עיקר החיוב' במעביר ד"א - העברת ד"א או העקירה וההנחה / מביא קושיית האבה"א על הגר"ח / מוכיח דלדעת הרמב"ם נ"ל שהד"א הם גורמי החיוב / מבאר דשיטת הרמב"ם, לכאז, לא כשיטת בעה"מ / מקדים לבאר דברי הגמ' בהו"א ובמסקנא / מקשה בדעת הרמב"ם / מבאר דעת הרמב"ם / מבאר דעת בעה"מ / מסיק ומבאר דב' ענינים ב'מעביר ד"א ברה"ר' / עפ"ז מבאר את דברי הגמ' / עפ"ז מבאר גדר 'מהות המקום ברה"ר' / עפ"ז מבאר ג"כ את דברי הגמ' בהו"א ובמסקנא / ובה מבאר את יישובו של הגר"ח

מחלוקת רש"י והרמב"ן "לכשתכנס הרוח" 56

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, ראש הישיבה

מביא מחלוקת רש"י והרמב"ן / מבאר בהקדים דברי השטמ"ק / מביא מחלוקת תוס' הרא"ש והר"י מקורביל בגדר 'מלאכת מחשבת' / תולה המחלוקות זה בזה / מבאר שיטת תוס' הרא"ש בהקדים החקירה בגדר החיוב ב'פסיק רישא' / מיישב את קושיית רעק"א

בדין מלאכת כותב לשיטת אדה"ז 61

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי, ראש הישיבה

מביא מחלוקת רש"י והרמב"ם ב'כותב' וב'רושם' / מביא שתי דעות בדין 'עושה סימן' / מקשה על שיטת אדה"ז מדין 'חצי שיעור' / מבאר את שיטת אדה"ז

אופני ההיתר במלאכת בורר 65

הרב חיים שמרדיו הלוי סגל, ר"מ בישיבה

מביא מהלך הגמרא בדיני ברירה / מביא מחלוקת רש"י והראשונים בדין 'היתר ברירה' / מבאר סברת רש"י ועפ"י תמה בדברי הראשונים / מביא ביאור הריטב"א בסברת הראשונים ומקשה על ביאור זה / מביא דברי ר"ח בטעם אופני ההיתר בברירה / מביא דעת השו"ע בזה / עפ"ז מבאר מחלוקת רש"י ושאר הראשונים / תולה השיטות בהגדרת מלאכת בורר / עפ"ז מבאר מחלוקת נוספת דרש"י ותוס' אלו בה לשיטתם

73לשיטתיהו דרש'י ותוס' בענין עגלות

הרב מאיר ווילשאנסקי, ר"מ ומשפיע בישיבה

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בהנחת קרשים ע"ג עגלה / מקשה בדעת רש"י / מביא את דברי רש"י בהמשך הסוגיא ומקשה עליהם / מביא יישוב החת"ס, קושיית המגיני שלמה עליו ותירוצו / תמיהות בביאורו / מקדים לבאר במחלוקתם בנוגע לרוחב צידי העגלות ויציבות הקרשים על העגלות / מביא ביאור כ"ק אד"ש - ב' אופנים בגדר העגלות / עפ"ז מבאר מחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין / עפ"ז מבאר מחלוקות נוספת של רש"י ותוס'

83ביאור שיטות הראשונים בעיקר מלאכת הוצאה

הת' מנחם מענדל אקסלרוד

מביא פרש"י בטעם ההפרש בין עקירת גופו לעקירת ידו / מביא קושיית התוס' על פירושו ויישוב הראשונים / ע"פ יישובם מברר את פסק הרא"ש בדין הושיט ידו לחוץ / ממשיך להקשות לפירש"י בדין נטל מתוכה והוציא / מביא פירוש התוס' ופסק הרמב"ם ומבאר טעמם / מקדים לבאר במחלוקת רש"י ותוס' בפירוש 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת' ומביא קושיית התוס' על פירש"י / חוקר בעיקר מלאכת הוצאה ועפ"ז מבאר המחלוקת דרש"י ותוס' / עפ"ז מבאר מחלוקתם בפירוש 'קלוטה כמי שהונחה' / ובוזר מבואר סברות מחלוקות הראשונים בדין מלאכת הוצאה / מיישב פסק הרא"ש ופירש"י / מקשה בשיטת הרא"ש מ'זרזא דקני' ומחלק ביניהם / פושט הדין במקרים נוספים ע"פ הג"ל

95עקר ממקומו וקיבל - שיטות הראשונים

הת' מנחם מענדל הלפרין

מביא מחלוקת הראשונים בגירסת הגמ' והחילוק ביניהם / מקשה על פי' המל"מ בדברי הרמב"ם / מביא סתירה בדברי הרמב"ם הג"ל / מבאר ההבדל בין עמד ועקר לשיטת התוס' / מבאר החילוק ע"פ דברי הגמ' בהמשך / מביא הנפק"מ בין השיטות / עפ"ז מבאר שתי הגרסאות בגמ' / מבאר את שיטת הרמב"ם ע"פ דברי השפ"א

102.....ביסוד דין עקירה מע"ג מקום ארבעה

הת' יוסף יצחק מולוצ'ינסקי

מביא דברי הגמ' ביסוד דין עקירה מע"ג מקום ארבעה / מקשה ומבאר ע"פ דברי התוס' והרמב"ם / מקשה על ביאור זה / מבאר באו"א ע"פ דברי הריטב"א חדשים / מקשה בביאור זה / מיישב ע"פ ביאור ביסוד דין 'מקום ד' / עפ"ז מבאר דברי הגמרא בסוגיא

109.....מוציא דרך מקום פטור

הת' מנחם מענדל טל

מביא מחלוקת רבנן וכן עזאי במוציא מרשות לרשות דרך מקום פטור / מביא מחלוקת הראשונים בפסק ההלכה / מנסה לבאר דלא נחלקו ומקשה עפ"ז / מבאר בהקדים מספר תמיהות בדברי הגמ' / מביא שיטת רש"י תוס' והפנ"י / מבאר את דברי הגמ' ע"פ פירוש

הפנ"י / מיישב שיטת רש"י ותוס' בסוגיא / חוקר מהו עיקר מלאכת הוצאה ועפ"ז מבאר שיטת הפנ"י / עפ"ז מבאר דברי הגמ' לשיטת רש"י ותוס' / מבאר בזה גם מחלוקת הראשונים

חלות רשות היחיד 118

הת' מנחם מענדל בן שמואל

מביא דברי הגמרא בדין 'ד' רשויות לשבת' / מביא קושיית הפנ"י מדוע נקטה הברייתא דוגמאות ויישובו ע"ז / מביא דברי הרמב"ם בדין זה ומקשה בסדר הדברים / מקדים לבאר השיטות בעמוד רה"י ואורו - שיטת רש"י והרמב"ם / מבאר כהביאור ב'משנת השבת' דסברת הרמב"ם היא - דרה"י הוא מה שנעשה מובדל מהרבים / ובזה מבואר שיטות רש"י והרמב"ם - אם רה"י הוי הבדלה מהרבים או מחיצות / עפ"ז מבואר הקושיא בדברי הרמב"ם / מבאר להיפוך בדעת רש"י והרמב"ם / מוכיח שכן נראה מכו"כ מקומות / מבאר דעת רש"י ע"פ דברי הרשב"א / מביא דברי אדה"ז ועפ"ז מבאר את יסוד דברי הרשב"א / מבאר את שיטת הרמב"ם / מבאר דאזלי לשיטתייהו בדין גוד אסיק / עפ"ז מבאר הסדר בדברי הרמב"ם / מביא שיטת התוס' בדין מחיצות ומבאר דס"ל כהתוס' / מבאר דכן הוא בכוורת - לשיטתייהו דרש"י ותוס'

גדר רשות היחיד - שימוז הראשונים 128

הת' מנחם מענדל חרמ"ץ

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בקושיית הגמ' 'בשוגג חייב חטאת פשיטא' / מבאר את ב' השיטות / חוקר בגדר רה"י - אי הוי מחיצות או רשות נפרדת / מבאר שיטת רש"י ותוס' ע"פ החקירה / לשיטתייהו בדין 'חקק בו ד' על ד' / מקשר הנ"ל למחלוקתם אי אמרינן גוד אסיק בעמוד / מביא שיטת התוס', הרא"ש ותו"י בדין חקק בו ד' / מביא את דברי הצ"צ במחלוקת הנ"ל / עפ"ז מבאר את שיטת הראשונים בעומק יותר

הצורך בחלל י' ברה"י - שימוז הראשונים 137

הת' משה נוטיק

מביא מחלוקת הראשונים בחור דרשות הרבים ומקשה בשיטת רש"י / מקדים במחלוקת תוס' והרמב"ן בעמוד ברה"ר / עפ"ז מבאר שיטת רש"י כהרמב"ן / מקשה על הנ"ל דרש"י לא סבר כהרמב"ן / מבאר ע"פ דברי הגר"ח / תולה מחלוקתם בחקירה ביסוד דין רה"י / מקשה על הנ"ל מדין בית שאין בו י' ומיישב / מקשה מדין גוד אסיק ומיישב

"אי בעי מנח מידי ומשתמש" 144

הת' אביחי שילו קופצ'יק

בדין עמוד ברה"ר מביא מחלוקת הראשונים אי חייב באינו רחב ד' / מביא קושיית רעק"א על רש"י ומנסה לבאר ע"פ 'קיצור פסקי הרא"ש' / מקשה מדברי הגמרא בסוגיא דחוליית הבור / מנסה לבאר ע"פ דברי הגמרא בהמשך הסוגיא ודוחה זאת / מנסה לבאר ע"פ סברא ומקשה ע"ז / מקדים לבאר בחילוק הכללי בין רשות היחיד לרשות הרבים / מביא את דברי הגר"ח

- שיש ב' טעמים להצריך מקום ד' ברשות היחיד / מבאר דנ"ל שיסודו בדברי הראשונים /
עפ"ז מבאר מדוע בעמוד צריך מקום ד' להתחייב

151.....בגדר אבות ותולדות.....

הת' מנחם מענדל הכהן כהן

מביא דברי הגמרא ומברר איזה כלל גדול אמרו בשבת / מביא קושיית ויישוב התוס' גבי
קושיא זו / מביא מחלוקת המפרשים בתירוץ התוס' / מקשה בדברי הרשב"א / מבאר דברי
הרשב"א ומחלק בין איסורי אכילה לאיסורי מלאכות / מקשה בדברי הרשב"א / מביא
מחלוקת הרמב"ם והרמ"ך בענין אבות ותולדות / חוקר בביאור סברות המחלוקת / תולה
המחלוקות זה בזה / מבאר הדעות ומקשה לשיטת הרמ"ך והמהרש"א / ממשיך להקשות
בשיטתם / מבאר גדר האיסור בתולדות / עפ"ז מבאר את דברי הרמ"ך / מבאר את שיטת
התוס' ע"פ המהרש"א / ע"פ הנ"ל מבאר ענין נוסף

162.....המהלך במדבר.....

הת' אביחי שילון קופצ'יק, הת' יגון אריאל קופצ'יק

מביא דברי הגמרא והראשונים בסוגיא ד'המהלך במדבר' והתימה שבדבריהם / מביא
פלוגתת רש"י והרדב"ז ומקשה לשיטת רש"י / מקדים בביאור כ"ק אד"ש ביסוד דין שבת
לשיטת הרמב"ם בספר הי"ד ובספה"מ / מביא ב' ביאורים בשיחה ומעיין האם ניתן ליישב כן
גם בספה"מ / מדייק מלשון הרמב"ם בספה"מ משמע דלא כב' הביאורים בשיחה / מקדים
לבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש בגדר קידוש / לשיטתיה דהרמב"ם בגדר קידוש בספה"מ ובי"ד
גבי שבת ופסח / עפ"ז מבאר בספה"מ גם לתירוץ הנוסף בשיחה / מבאר ע"פ הנ"ל את שיטת
רש"י בדין 'המהלך במדבר' / ובוה מבאר גם את דברי התוס' ש'אין היכר שבת במה שיושב
ואינו הולך' / מדייק מלשון אדה"ז והרמב"ם מה החידוש בשבת להו"א ולמסקנת הגמ'

171.....המהלך במדבר - שיטות הראשונים.....

הת' צבי שמעון ריבק

מביא דברי הגמרא והתוס' בדין היה מהלך במדבר ומקשה / מביא דברי הרא"ש ותמה
בדבריו / מביא מחלוקת רש"י והרדב"ז / עפ"ז מנסה לבאר ב' התירוצים בתוס' ודוחה זאת
/ מבאר בהקדים דברי הר"ן ומעיין מאיזה טעם מתיר להלך במדבר / חוקר בדין חלל עליו
שבת אחת / עפ"ז מבאר שיטת הר"ן / עפ"ז מיישב את דברי התוס' והרא"ש / מעיין עוד
בדברי הגמרא בטעם ההיתר ד'חלל עליו שבת אחת' / מנסה לבאר השיטות שלומדים מדין
זה ודוחה זאת / מביא ביאור כ"ק אד"ש בפיקוח נפש דשבת ועפ"ז מבאר השיטות שלומדים
מהדין ד'חלל עליו שבת אחת'

180.....בענין מה שהצריכה תורה 'שמירה בכל שבת ושבת'.....

הת' מנחם מענדל דרורי, הת' מנחם מענדל פש

מביא מחלוקת רש"י ותוס' גבי 'היודע עיקר שבת' שחייב על כל שבת ושבת / מביא קושיית
האחרונים בתוס' ומיישב קושייתם / דוחה הביאור בב' טעמים / מתרץ באופן אחר ע"פ דברי

השפ"א / מבאר באופן נוסף דב' אופנים בלימוד גזה"כ / מביא ביאור כ"ק אד"ש ועפ"ז מבאר כאופן הב' / עפ"ז מבאר דברי התוס' לפי סדר המשנה / מבאר מחלוקת רבה ור"ח בהקדים לבאר מחלוקת ר"נ ורנב"י / חוקר בחילוק השבתות אם הוא מצד הגברא או מצד החפצא / עפ"ז מבאר מחלוקת ר"נ ורנב"י / עפ"ז מבאר גם מחלוקת רבה ורב חסדא

בענין זומר ואינו צריך לעצים - יישוב קושיית הגרע"א ע"פ ביאור המהר"ם 190..... הת' מנחם מענדל אקסלרוד

מביא דין הגמרא בענין 'זומר ואינו צריך לעצים' ביאור התוס' וקושיית רעק"א ע"ז / מביא יישוב האבנ"ז וראייתו מדברי הלבוש / מקשה על דבריו מדין קריעה על אביו ואמו / דוחה הראיה מדברי הלבוש / מביא ביאור הביאור הלכה בדברי התוס' / מקשה על ביאורו מדברי התוס' / מביא ביאור המהר"ם על התוס' / מסביר דבריו ומביא תמיהת הרש"ש על זה / מבאר אחרת בדברי המהר"ם / עפ"ז מיישב קושיית רעק"א / מקשה על ביאור זה / מבאר באופן אחר בדברי המהר"ם / עפ"ז מבאר את דברי התוס' ומיישב קושיית רעק"א

מחלוקת הראשונים בדין המתכוון לזרוק ח' זורק ד' 199..... הת' מנחם מענדל טל

מביא מחלוקת רש"י והרמב"ם בדין המתכוון לזרוק ח' זורק ד' / מביא את מקורם - בפירוש דברי הגמ' במסכת שבת / מביא את קושיית האחרונים בדעת הרמב"ם / מחזק הקושיא ע"פ דברי התוס' / מביא תירוץ רעק"א ע"פ דברי הרשב"א בדין קלוטה כמי שהונחה / מביא הוכחת רעק"א דרש"י ס"ל כהרשב"א / מביא קושיית רעק"א ע"פ ביאור הנ"ל / מקשה על דברי הרעק"א / מקדים לבאר דב' אופנים בדברי הרמב"ם / עפ"ז מבאר קושיית רעק"א / עפ"ז מבאר את שיטת רש"י / מיישב את דברי הרמב"ם ע"פ דברי הר"ן

איסור חל על איסור 211..... הת' שלום פופר

מביא דברי הגמרא בדין 'איסור חל על איסור' וקושיית התוס' / מביא תמיהת המהרש"א / מביא שיטת הריטב"א / מנסה ליישב עפ"ז קושיית המהרש"א ודוחה זאת / מביא דברי כ"ק אד"ש בנוגע לאיסור הנישואין לב' אחיות ומקשה ע"ז מדברי הגמרא / מנסה לבאר ע"פ דברי הפרמ"ג ודוחה זאת / ממשיך להקשות ומוכיח דשיטת כ"ק אד"ש אינה כהפרמ"ג / מבאר בדא"פ שיטת כ"ק אד"ש בענין 'איסור חל על איסור' / מבאר זאת בהקדים ג' השיטות בראשונים בנוגע ל'בעלת תנאי' / מקשה על שיטת הריטב"א / חוקר בגדר מצות יבום אם המצוה היא קנין או ביאה / מקשר זאת למחלוקת מתי פוקע האיסור / תולה החקירה במחלוקת תנאים / מקשר המחלוקת לחקירה מדוע אין הערוה מתייבמת / עפ"ז מבאר מחלוקת הראשונים ומביא הלישטטיהו שבדבריהם / עפ"ז מיישב תמיהת המהרש"א / מבאר עפ"ז גם את דברי כ"ק אד"ש

שער הלכה ומנהג

הליכת יולדת לבית הכנסת 229

הרב שבתי יונה פרידמן, נו"נ בישיבה

מברר פסק אדה"ז מדוע יולדת הולכת לבהכנ"ס אחר ד' שבועות / מנסה לבאר שזהו משום שצריכה לברך הגומל / דוחה ביאור זה / מבאר דההליכה לבית הכנסת היא משום הודי' לקב"ה / מביא טעמים נוספים להליכת היולדת לבית הכנסת אחר ד' שבועות / מביא דההליכה היא בשבת או ביום חול / מעיר כמה ענינים באופן אמירת ה'מי שברך' / מביא המנהג כיום

בענין בזנות 'אמן' 235

הת' יוחאי דניאל

מביא ב' הפירושים בתיבת אמן ומחלוקת המג"א והב"ח בברכות הראשונות דשמו"ע / מקשה בשיטת הב"ח מהמבואר בגמ' ובתוס' / מבאר מדוע המבקש בתחיית המתים נקרא 'כופר' / מקשה לשיטת המג"א מדברי הטור / מביא שיטת אדה"ז ומדייק בדבריו / עפ"ז מבאר דברי המג"א / מדייק דב' ענינים בקדיש ועפ"ז מבאר את דברי הגמ' והתוס'

שער גאולה ומשיח

קונטרס התגלות ניצוץ משיח 245

הרב שלום דובער וולף, משפיע ונו"נ בישיבה

פרק ראשון. התגלות ניצוץ משיח. 249
בדרך לגילוי משיח הכללי, יש לגלות את ניצוץ משיח שבכל אחד מישראל. בשיחות של שנת תשנ"א דיבר על כך הרבי בצורה מיוחדת. קווים כלליים להתמצאות בשיחות אותה תקופה.

פרק שני. לחיות עם הזמן דימות המשיח - המושג ומשמעותו 270
אנו אמנם לפני ביאת משיח, אך כבר בתוך תקופה מיוחדת, 'סף הגאולה'. בהגדרה החסידית 'פנימי' הוא זה שחי את ההווה בכל משמעותו, ובעניננו, זה שחווה את הרגעים של 'סף הגאולה' במלוא משמעותם המיוחדת.

פרק שלישי. לחיות עם הזמן דימות המשיח - דוגמאות פרטיות 281
כשיבוא משיח תתגלה הפנימיות של ימי התעניות והם יהפכו לששון ולשמחה. בעמדנו על סף הגאולה מודגש בימים אלו כיצד הם נהפכים לששון ולשמחה תיכף ומיד. תיאור קצר של אירועי תשעה באב שנת תשנ"א.

פרק רביעי. להעמיד עצמו במצב ורגש של גאולה..... 295
בעמדנו על סף הגאולה אפשר כבר להתחיל לטעום מעיני הגאולה. רשימת דוגמאות מתוך שיחות הרבי.

משמעות העבודה "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"..... 306

הת' מנחם מענדל אקסלרוד

מביא דמשיחות כ"ק אד"ש רואים שהעבודה כעת היא 'לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש' / מביא דמאידך רואים שהעבודה כעת היא 'לפקוח את העיניים' / עפ"ז מקשה מהי העבודה היחידה כעת / מבאר דשניהם עולים בקנה אחד / עפ"ז מבאר משמעות העבודה 'לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש' / עפ"ז מבאר גם דיוק הל' 'המשיח היחיד שבדורנו' / מקדים לבאר ב' הענינים 'משיח שבכל דור' ו'משיח היחיד שבדורנו' / מבאר שייכות העבודה לשיחה

שער חסידות

בצלם אלקים עשה את האדם - השוואה בין הגוף והנפש, בתורתו של אדה"ז..... 317
הרב שלום דובער וולף, משפיע ונו"נ בשיבה

סיכום "שורש מצוות התפילה"..... 328
הת' הוד מנחם אהרן

פיטום הנה"ב באכילה לשם שמים..... 339
הת' שמואל גינזבורג

מביא ב' מ"מ סותרים לכאורה בענין התגשמות באכילה לש"ש ומתרץ / מקשה על הביאור הנה"ל / מביא דברי כ"ק אד"ש בענין עונג שבת ומתרץ עפ"ז באו"א / מקשה על הנה"ל מאכילת משה / מביא דברי אדנ"ע בב' אכילות דמזבח וכהנים / עפ"ז מחלק בין אכילת אדם סתם לאכילת צדיק / מבאר טעם ההתגשמות באכילת צדיק / מביא תיווך כ"ק אד"ש בענין אכילת משה בהר סיני / עפ"ז מבאר טעם אחר בהתגשמות ע"י אכילת משה בהר סיני / ע"פ הנה"ל מבאר דיוק הל' "כעולה וכקרבן" באופן אחר / מוכיח דבריו מדברי אדנ"ע לעיל / מקשה מדברי אדנ"ע דאין התגשמות באכילת צדיק ויש התגשמות באכילה לש"ש סתם / מקדים ב' דיוקים במאמרים הנה"ל / מבאר הדיוקים ע"פ דברי אדה"ז ואדמו"ר מוהרי"צ בהתגשמות הבינוני והצדיק / עפ"ז מבאר הסתירה במאמרים הנה"ל באופן אחר / מקדים מכתב כ"ק אד"ש אודות אכילת שבת / עפ"ז מבאר הנה"ל באופן דומה

ביאור ב' עיקר מלאכת שבת' - ע"פ פנימיות הענינים..... 348
הת' מנחם מענדל הלפרין

מביא ביאור כ"ק אד"ש במלאכת הוצאה ומשווה הביאור לפשט הגמרא ועפ"ז שואל כמה שאלות / מנסה לבאר הביאור מהמשך השיחה ודוחה / מבאר דעיקר מלאכת שבת הוא הכנסת הקליפות לשבת ובזה גופא ב' פרטים / מדייק דכן הוא מדויק בשיחה / עפ"ז מבאר

דהכנסה הוי תולדה / מברר גדר 'הוצאה' ע"פ פשט ובפנימיות הענינים / מבאר דהוצאה הוי
בשינוי מקום / עפ"ז מבאר מהותה של מלאכת הוצאה ע"פ פנימיות הענינים



שער
דבר מלכות



סיום מסכת שבת

הטעם מה שהסדר בהמשנה הוא "פוקקין" ואח"כ "ומודדין וקושרין", י"ל בפשטות מפני דכך הוי עובדא, שמתחילה "פקקו את המאור", ואח"כ קשרו ומדדו. אבל לפ"ז הול"ל "וקושרין (ואח"כ) ומודדין" – שהרי תחלה "קשרו את המקידה" ואח"כ (ועי"ז) מדדו "לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו".

וגם את"ל דהטעם להקדמת דין ד"פוקקין" הוא [לא רק מפני דכך הוי עובדא, כ"א גם] מפני הכלל (המובן מדברי התוס' ⁷) שבשתי תיבות הסדר

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

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

וצלה"ב:

(7) קידושין מא, רע"א ד"ה האיש. וראה דרכי שלום (להרב מבערזאן) מע' זו ואצ"ל זו. שד"ח כללים ז כלל יא. ומסתימת לשון התוס' שם ד"לא זו אף זו לא שייך לשנויי כו' אלא בשני בכות אבל בשתי תיבות לא" משמע שכלל זה דבשתי תיבות לא אמרינן "לא זו אף זו", הוא לא רק בנידון שדין א' מובן מהשני בדרך ממילא ואין צורך לשנותו כלל [נע"ד קושיית הגמ' שם "השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא" – ד"כו" לא הו"ל למיתני כלל* כיון דידעינן אותו מ"בשלוחו"], אלא גם

(1) ה, יב"טו.

(2) קנו, א. וראה שבת קכה, ב ואילך.

(3) פרש"י שם ד"ה וקושרין.

(4) קנו, ב. וראה רמב"ם פכ"ד מהל' שבת ה"ה. שו"ע אור"ח סי' שו ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סעי' יח.

(5) אור"ח סי' שיו ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

(6) ד"ה מדידה. וראה שבת קכה, ב ואילך. רמב"ם פכ"ב מהל' שבת הכ"ז. שו"ע אדה"ז שט"ו ס"ב.

(*) אין לומר דקושיית הגמ' היא דהול"ל בסדר הפוך ("בשלוחו" ואח"כ "בו"), כי אז יהי' בסדר "זו ואצ"ל זו", והרי גם את"ל דבשתי תיבות אפ"ל "זו ואצ"ל זו" (תוס' שבועות ד, ב ד"ה הסול. וראה רשב"ם ב"ב קלב, א ד"ה גובה בסופו. וראה עצמות יוסף ובאר שבע שבפנים ההערה), הרי מוכח מדברי התוס' (פסחים לט, ב ד"ה לא. יומא פד, ב ד"ה מכבין. ב"ק קה, ב ד"ה ושמואל) שסדר זה הוא דוחק גדול

יתרון החידוש שבו (והיינו כיון שהתירו לפקוק אע"פ דמי לבנין – הרי מוכרח) שזהו בכל אופן גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה לא היו מתירין כמבואר בתוס'⁹) משא"כ מדידה וקשירה שהתירו רק לצורך מצוה, כנ"ל – טעם זה אינו שייך להקדמת "ומודדין" ל"וקושרין" דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין יתרון חידוש במדידה – מסתבר שהסדר במשנה צ"ל ע"פ סדרן במעשה בפועל – קשירה קודם למדידה.

ואדרבה: לכאור' בהיתר דקשירה יש חידוש יותר מבהיתר מדידה: איסור מדידה בשבת הוא "מפני שהוא מעשה חול וזולזול שבת"¹⁰, משא"כ איסור קשירה של קשר שאינו של קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא"¹¹ היינו בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

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

ב. ויובן כ"ז בהקדים מה ששינו

הוא זו ואצ"ל זו ובמילא מובן שצריכים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש יותר⁸ – ולכן בא כאן תחלה דין "דפוקקין" משום

בנידון שבכל אופן צריך לשנות הדין הב' כי אינו מובן בדרך ממילא מדין הא' (וכבנדר"ד דהדין ד"פוקקין" אינו מכריח הדין ד"ומודדין וקושרין", אלא שיש בו חידוש יותר), לא אמרין "לא זו אף זו", אלא שונה החידוש תחילה** וי"ל שהוא ע"ד "כיון דאתיא מדרשא חביבא ליי" (יבמות ב, ב). – אבל עפ"ז צע"ק דגם בשתי בבות צ"ל כן. ואפילו את"ל דהכוונה (ראה עצמות יוסף (קידושין שם), באר שבע (נסמן בגליין הש"ס שם)) דבב' תיבות צריך לשנות רק החידוש – עכצ"ל שזהו רק באם הדין השני מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין הא', משא"כ בנדר"ד דפוקקין ומודדין וקושרין.

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

(והיכא שמתירין כן בגמ' – עכצ"ל שזהו מפני שא"א לתרצו באופן אחר). ולהעיר מהשקו"ט האם גם בקרא כן הוא (נסמן בשד"ח שם).

** אבל אי"ז בכלל "זו ואצ"ל זו" (שדוחק הוא – נסמן בשנה"ג הא') – כי הדוחק דסדר-כלל זה הוא רק היכא שע"י דין הא' ידוע בדרך ממילא דין הב', וכפשטות הלשון "זו ואין צריך לומר זו". וראה הערה הבאה.

(9) קכו, ב ד"ה ומדבריהן.

(10) שו"ע אדה"ז סי' ש"ו שם. וראה תוס' שבת שם.

(11) שו"ע אדה"ז סי' ש"ז סעי' א'.

הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

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

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

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

(18) שו"ע אדה"ז שם ס"א.

(19) ואף שבשו"ע שם מבואר ש"אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת ופטור וכו' אבל מד"ס נק' זה ג"כ של קיימא כו", ובזה לכא' י"ל שהוא חצי שיעור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שיעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור – לכמה זמן ישאר,

זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי' בו שינוי (גדר מחודש) – ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א סי' ט, תיח במש"נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס'

בתחלת מס' שבת¹² שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס¹³. וידועה¹⁴ הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת¹⁵ (גם במלאכות שבת¹⁶)?

ומבואר^{16*} בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה

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

(13) וראה שו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי' שמ"ז ס"א.

(14) ראה בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ה ע' 33 הערה 31. ח"ז ע' 110 הערה 34.

(15) יומא עד, א.

(16) כ"ה דעת אדה"ז, כמפורש בשו"ע שלו סי' שמ סעי' א וסעי' ד. וראה גם בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י (שבת עד, א). מאירי (שם) ג, ב – וראה לקח טוב להגרי' ענגל כלל ט סעי' ו). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם – ראה בשד"ח שבהערה 14. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ח. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

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

ג. אבל עפ"ז צלה"ב:

במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים²⁰, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה – היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס – ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה²¹?

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת"²², מסוג הדברים, "שאסרו

חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה"²³; משא"כ טעם איסור קשירה קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות "שאסרו"²⁴ חכמים כו' מפני שהן דומים למלאכות"²⁵.

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

אבל הא גופא דורש ביאור: למה באמת לא גזרו מעיקרא דינא גם במלאכת הקשירה שאינה של קיימא – מכיון שהיא חצי מלאכה – שהרי מקום

החקירה להצ"צ לד, ב ואילך ככ, ב. עיי"ש. ולהעיר מהתואר והגדר "נצחי" ששייך גם ביש לו תחלה – וא"כ הוא בגדר זמן (יונת אלם בהקדמה. פלח הרמון שער ד' פ"ג. לקו"ת פקודי ז, ב). ואכ"מ.

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

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

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

(23) רמב"ם רפכ"א מהל' שבת.

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

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

אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמת²⁹ ואינו בגדר קשירה³⁰ שאסרה התורה³¹.

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

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

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

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

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

לחשוש שמא יבוא לעשות קשר של קיימא שהיא מלאכה דאורייתא, ולכן תהא אסורה גם לצורך מצוה?

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

ד. והביאור בזה:

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

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

(27) ראה לעיל הערה 22.

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

שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב³³. ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה³⁴, לכן לא גזרו בה³⁵ שמא יבוא ממקצתה לעשותה

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

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

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

(35) חוץ אם יש סיבה חזקה לגזור, כמו הא דבשו"ע אדה"ז סי' ש"ב – כשהוא מעשה

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

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

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

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

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

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

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

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

משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'.

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

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

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

ומטעם זה מסתבר שבמדידה, שהוא בגדר איסור מצ"ע³⁸, יש להחמיר בה יותר

כולה ויעבור על איסור מה"ת³⁶. ומעתה יובן שהטעם שאעפ"כ אסורה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה למלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

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

גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות³⁷, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלמה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה

אומן (להדיעה שמה"ת אסור רק כשהוא מעשה אומן) – שאז קרוב מאוד שיעשה קשר של קיימא*; שם ס"ה – "שרגילין לקשרו"; שם ס"ח – שקרוב שלא יחלקו בין החבלים וכו"ב; ובס"י – "שלפעמים נמלך ומבטלו".

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

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

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

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

מבואר בכ"מ⁴³ החילוק שבין ג' הזמנים דשבת: א) מעלי (ליל) שבתא; ב) יומא דשבתא; ג) זמן מנחת שבת, רעוא דכל רעוין⁴⁴ – שביליל שבת הוא עליית המלכות מבי"ע לאצילות, כי בימות החול יורדת המל' לבי"ע לברר בירורים, וכמ"ש⁴⁵ "רגלי יורדות גו'", וביליל שבת היא עולה משם לאצילות. ומכיון שהעולמות מקבלים מספירת המלכות, הרי מאיר אז בבי"ע ספי' המל' כפי שהיא באצילות. אח"כ ביומא דשבתא מאיר בחי' נעלית יותר, בחי' ז"א, מדות דאצילות. ואח"כ בזמן רעוא דרעוין הוא גילוי הבחי' ומדרי' שלמעלה מז"א ומל', שממנה בא היחוד דז"א ומל'. ולכן אומרים בתפלת ערבית של שבת "וינוחו בה" (מל'), בתפלת שחרית "וינוחו בו" (ז"א), ובתפלת מנחה "וינוחו בס" (יחוד ז"א ומל')⁴⁶.

והנה מכיון שביליל שבת יש עליית העולמות⁴⁷, ספי' המל' מאירה בבי"ע כפי שהיא באצילות, לכן מתבטלין ב(ליל)

מבקשירה (שאינן איסורה מצ"ע, כנ"ל). ולכן כשהמשנה באה להורות ששתייה הותרו לצורך מצוה, הרי בהיתר המדידה איכא רבותא יתירה, ומשו"ז נקטה (ע"פ דברי התוס' הנ"ל שהחידוש צריך להיות נשנה תחלה) "מודדין" תחילה ואח"כ "וקשרין".

ו. הביאור ע"פ פנימיות הענינים למה נשנו ג' ענינים אלו בהסדר של "פוקקין ומודדין וקשרין" – ובהקדים דיוק הלשון "פוקקין וכו'" בל' הווה ופעולה ודאית, ולא תנא "מותר לפקוק וכו'" וכיו"ב, שמזה משמע רמז שכן צריכים לעשות ושכן עושים תמיד:

נתבאר במ"א³⁹ הטעם (ע"פ פנימיות הענינים⁴⁰) מה שמסכת שבת מתחילה דוקא בדיני הוצאה – מפני שברוחניות ה"ז ענין כללי בכל איסורי שבת: ע"י עשיית המלאכות האסורות מוציאים מרשות היחיד (יחידו של עולם) לרה"ר (טורי דפרודא – עולם הקליפות)⁴¹, ולכן בא ענין ההוצאה בתור הקדמה כללית לכל דיני שבת; עד"ז הוא גם בנוגע לסיום וחיתום המסכת ש"הכל הולך אחר החיתום"⁴², שמבאר שם ענין כללי הנעשה ע"י כללות שמירת שבת (בכל פרטי) – וכדלקמן.

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

(44) זח"ב פח, ב.

(45) משלי ה, ה. נתבאר בלקו"ת שה"ש נא,

ב. ובכ"מ.

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

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

(39) ראה לקו"ש חי"א ע' 68 ואילך.

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

(41) תו"א צט, ג. לקו"ת תזריע כא, ד. מזה זו תר"ם פנ"ז.

(42) ברכות יב, א.

עושים וסותמים⁵⁶ את צד הצפון ונגמרת הבריאה. וזהו שבנ"י נעשים "שותף להקב"ה⁵⁷ במע"ב", שגם הם פועלים בבריאת העולם.

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

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

וזהו שבסיום מס' שבת – היינו שבסיום (ושמירת⁵⁸) כל הלכות (מס') שבת (שכולם נכללים בזהירות באיסור דהוצאה שבתחלת המס', כנ"ל) – באה ה"הודעה" על ג' העליות בשכרה של עבודה זו – והן הנרמזות בשלש הענינים ולפי סדר זה דוקא: "פוקקין ומורדין וקושרין":

בליל שבת פועלים עליית המל' עליית העולמות וביטול הקליפות, שעיי"ז סותמין ו"פוקקין" את החלל דרוח צפונית; ואח"כ מגיעים לגילוי בחי' המדות דאצילות – "ומורדין" (שהוא מל' מדה, כלשון רז"ל⁵⁹ "במדה שאדם מודד

שבת כל הקליפות⁴⁸: בימות החול, מכיון שמל' יורדת לברר בירורים שבעולמות בי"ע הרי שהקליפות יש להן "תפיסת מקום", לכן לא נתבטלו הקליפות בהעולמות. משא"כ בשבת, מכיון שספי' המל' עולה אז באצילות, שאין בה רע כלל וכמ"ש⁴⁹ "לא יגורך רע", לכן העולם הוא במצב כזה שהקליפות בטלים.

אמנם, מובן, שבזה (עליית המל' וביטול הקליפות וכו') שייך וקשור זה (במדה ידועה⁵⁰) לעבודת האדם⁵¹. ולכן ארז"ל⁵² (בנוגע לעבודת בני"): "נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" – שמהביאורים בזה הוא ע"פ מארז"ל⁵³ "רוח צפונית אינה מסובבת", היינו שמצד הבריאה מצד עצמה הרי צד צפון, המורה על (מקור ומקום⁵⁴) הקליפות (כמ"ש⁵⁵ "מצפון תפתח הרעה") פתוח הוא, שישנו מקום לקליפות. אבל בשבת, שע"י עבודת בני" (המל' עולה ועיי"ז) מתבטלות הקליפות, הרי זה כאילו

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

(49) תהלים ה, ה.

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

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

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

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

(54) ראה ס' הבהיר סקפ"ג.

(55) ירמ"א, א, יד.

(56) ראה זח"ג קעח, רע"ב.

(57) ועפ"ז יובן (יומתק) מרז"ל (פדר"א ספ"ג): צפון כו' ולא גמרו אמר שכל מי שיאמר שהוא אלוקה יבוא ויגמור כו' וידעו הכל שהוא אלוקה – ועפ"כ ב"ר (פצ"ח, ג) א"ל הוא ישראל אביכם מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם.

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

(59) סוטה ח, ב.

בה מודדין לו" ואח"כ עולים לבחי' "וקושרין", שמאיר האור שלמעלה מז"א ומל' המקשר ומאחד אותם, ועי"ז גם מקשר כל העולמות כולם – שנעשים כולם רשות אחד רשות היחיד⁶⁰ –

מקשרם ביחידו של עולם⁶¹.
(משיחת ש"פ שלח תשכ"ב –
לקו"ש חי"ד ע' 12 ואילך)

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

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

סיום מסכת עירובין*

וטעם זה של ר"ש נאמר באופן של כלל⁵ במשנה האחרונה של המסכת ספ"י: "ר"ש אומר מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות". ומבואר בגמ'⁶ שר"ש מפרש בזה טעמן של ב' הלכות: "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך" קאי על הדין הנ"ל ד"מי שהחשיך חוץ לתחום כו' ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס" וע"ז הוא מסביר כאן שמכיון שזהו "שלך", "שכבר הוא בתוך תחומו" – "נתנו לך", "יכנס", היינו דכל זמן שהוא נמצא בתוך ט"ו אמות הרי הוא עדיין בתוך התחום, ולכן התירו לו ליכנס.

וההמשך שאומר "שלא התירו לך אלא משום שבות קאי על דין אחר המפורש במשנה דלעיל שם פ"י: "קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה ואם בתחלה כאן וכאן אסור" – וע"ז פליג ר"ש ואומר (בברייטא, המובאה בגמ': בן לוי שנפסקה לו נימא בכנור קושרה ר"ש אומר) "עוונבה" – וטעמו הוא מבאר במשנה בסיום המס' "שלא התירו לך אלא משום שבות", היינו (כמבואר בגמ')

א. עה"פ¹ "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" ארו"ל² (והובא בפרש"י) "אלו אלפים אמה" של תחום שבת, היינו שמפסוק זה למדו האיסור³ לצאת חוץ לתחום של אלפים אמה מן העיר בשבת.

והנה דיני תחומין נחלקו ר"ש ורבנן במס' עירובין ספ"ד³, וז"ל המשנה: "מי שהחשיך חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס שאין המשווחות ממציין את המדות מפני הטועין" – פי', שר"ש סובר שכשמודדין ומסמנין את המקום שבו מסתיימין אלפים אמה מהעיר, "אין ממציין את המדות" להציב הסימן בסוף אלפים אמה, אלא מקצרים את המדה וכונסין את הסימן לפנים התחום ט"ו אמה – "מפני טועי המדה שאין מכירין את הטימן ופעמים הולכין להלן ממנו וחוזרין ולא אדעתיהו"⁴ ולכן גם מי שהחשיך חוץ לתחום אם הוא בתוך ט"ו אמה חוץ לתחום, יכול הוא ליכנס לפנים התחום, כי באמת נמצא הוא תוך אלפים אמה של התחום.

* סיום מסכת עירובין וביאור מענין מלאכות שבת ע"פ פנימיות הענינים.

(1) פרשתנו טז, כט.

(2) עירובין נא, א.

(2*) ראה לקמן סו"ס וא"ו.

(3) שם נב, ב.

(4) רש"י שם ד"ה מפני.

(5) ראה מהרש"א סוף עירובין שזהו "כלל בכל דיני מסכת עירובין".

(6) קה, א.

(7) קב, ב.

שם) "עניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת שרו לי' רבנן, קשירה דאתי לידי חיוב חטאת לא שרו לי' רבנן".

והקישור שבין ב' ענינים אלו פירש⁸: "והכי קאמר ר"ש לת"ק אע"פ שהקלתי במחשיך חוץ לתחום מחמיר אני בנימת כנור, דהתם משלך נתנו לך, אבל כאן לא התירו אלא שבות". ובתוס'⁹ כ': "דהתם לאו קולא הוא אלא משלך נתנו לך וגם כאן לא נתנו לך אלא משלך דהיינו עניבה דהוה דבר המותר", כלומר, שב' הענינים תוכן טעמם אחד הוא – "דלא נתנו לך אלא משלך".

ולכאור' אי"ז מוכן: לשיטת רש"י – מהו הקישור בין ב' דינים שונים אלו, אשר מפני זה הוצרך ר"ש להשמיענו שהוא מחמיר בדין זה אעפ"י שהקיל באידך? וכי יעלה על הדעת שקולא בדין "מי שהחשיך חוץ לתחום" מחייבת להקל גם בענין של קשירה במקדש?!

ולפי פי' התוס' בסברת ר"ש דאותו הטעם המחייב להקל הוא המכריע להחמיר כאן – קשה דלא הול"ל אלא "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך" ותו לא מיד, שהרי זהו גם הנותן טעם לחומרא בנימת כינור שנפסקה, ולמה מוסיף ר"ש לפרש "שלא התירו לך אלא משום שבות" ואינו מסתפק בטעם הראשון היסודי ("משלך נתנו"), ובפרט שלשון המשנה הוא בסגנון של "דבר

קצר הכולל ענינים רבים"¹⁰?

גם צ"ל: דברי ר"ש אלו נסדרו כסיומה של משנה העוסקת בדין "שרץ שנמצא במקדש כו'" – שלכאורה אין להם שייכות אלי' – וא"כ הו"ל לשנותם בסמיכות ממש לאחת ההלכות הנ"ל, או כאן – עכ"פ במשנה בפ"ע¹¹?

ב. והביאור בזה יובן בהקדים אחד מהטעמים ש"מצוה לחזור בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבואות"¹², שהוא: "לצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו וזה מצוה כמ"ש וקראת לשבת עונג"¹³. ומובן שכמו"כ הוא בנדו"ד, שמשום עונג שבת מצוה להימצא בתוך תחום העיר, כדי "לטייל או להביא וכו'" בכל שטח העיר (ובאלפיים אמה מחוצה לה, לכל רוחותי'), כי בשביתתו מחוץ לתחומה

(10) הקדמת הרמב"ם לפיה"מ.

(11) וחלוקת המשניות היא בדיוק. ונוסף על זה שחלוקת המשניות נוגעת לכמה לימודים שעפ"י הכללים של רישא וסיפא וכו', הרי גם מספר המשניות הוא בדיוק וגם נוגע להלכה, לפי מ"ש החלקת מחוקק (אה"ע סי' לח סק"מ) בדין המקדש את האשה ע"מ שאני יודע לשנות, די"ל שדי (וצריך ג' משניות (כדעת הטור בדין ע"מ שאני יודע לקרות דבג' פסוקים סג). ועיין מס' כלאים פ"ז משנה אחת, ובכ"ז היא מסומנת בב' מספרים – "משנה ד' וה'" (ועיין בפירוש הון עשיר, לבעהמ"ח משנת חסידים (הובא ב"תוספות אנשי שם" על המשניות) שפירש זה ע"ד הנסתר). ויש לומר, שמשנה זו נחשבת לענין דין הנ"ל (ע"מ שאני יודע לשנות) כב' משניות.

(12) טור (ושו"ע) ר"ס שצה.

(13) פרישה או"ח ר"ס שצה. וראה גם ב"י שם.

(8) שם קה, א ד"ה קושרה.

(9) שם ד"ה אמר ר"ש. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם שם.

דע"י ש"יכנס" יעבור על איסור יציאה חוץ לתחום¹⁸ באופן (ד"קום ועשה") החמור יותר מאיסור השבת עונג שבת¹⁹

בכניסתו, דאל"כ למה יתירו לו (האיסור) ליכנס (ראה לקמן הערה 18), ובפרט שיש מקום לומר שספק הוא אם נמצא בתוך התחום ללשון ראשון ברש"י (עירובין נב, ב) ש"לאו דוקא ט"ו אמה", וא"כ אין השיעור בזה בצמצום. וגם לל"א כ' המאירי "וטענות עולה לפעמים עד טו אמה . . . ונמצא שהרבה תחומין יש מן התחום המצויין ולחוץ ט"ו אמה" ובכ"ז התירו לו ליכנס תמיד ט"ו אמה.

18) שהרי גם לר"ש יש איסור בדבר, לא מיבעי להסוברים שביצא חוץ לתחום במזיד מודה ר"ש דאסור ליכנס (רבינו יהונתן ועוד, שם) אלא גם להמבואר בירושלמי (עירובין סופ"ד, וכ"כ הרשב"א (הובא בב"י ר"ס ת"ה) והמאירי, ועוד) דאפי' ביצא יכנס, הרי ודאי שלכתחילה אסור לצאת גם לר"ש.

19) ואפי' אם לא הי' האיסור דיציאה חוץ לתחום איסור חמור יותר, הרי "לא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול כו' דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים כו' אפי' הגזירות שגזרו חכמים בשבילם לסייג, פשיטא דלא דחינן להו משום מצות עונג שהיא מצוה הבאה בעבירה כו'" (קו"א לשו"ע אדה"ז או"ח סי' שא סק"ב. וראה סי' רמ"ב ס"ט בקו"א סק"ה) וגם לדעת המג"א (שם סי' שא סק"ד) קרוב יותר לומר (כדמוכח בקו"א שם) שדחינן רק האיסורים שלמדין מהכתוב "אם תשיב וגו' ממצוא חפצך גו'" (ישע' נח, יג). וראה לקמן הערה 22.

אבל באוצר הגאונים – תשובות (שבת קנא, ב. סי' תסד) (הובא בהגהות דעת שלום או"ח סי' רסו במג"א סק"ז) כ': "וישראל שהוא בדרך ופגע בו שבת ומתיירא כנפשו מן לסטין כו' ואם הי' לו בהמה לרכוב עלי' רכיבה יפה מריגלה בשבת שרכיבה מן מיני עונג וריגלה מן מיני ענוי הוא". והרי רכיבה בשבת שבות גמור הוא (ביצה

הרי הוא מוגבל מאד בענינים אלו¹⁴ וזהו ההיפך דעונג שבת. ועפ"י י"ל דזה ש"החשיך חוץ לתחום", מוטל עליו גם ענין של חיוב¹⁵ ליכנס לתוך העיר, כדי שלא יומשך איסור השבת העונג במשך כל המעת' לעת דשבת.

ועפ"י י"ל ששיטת ר"ש בדיון זה נובעת מנקודה כללית, והיא: שריבוי הכמות (במיעוט האיכות) מכריע את גודל האיכות (במיעוט הכמות)¹⁶:

דהנה לפי הנ"ל טעמו של ר"ש דס"ל "יכנס" (שהוא כעין ל' ציווי וחיוב, היינו שצריך "ליכנס" ולא רק רשות ליכנס¹⁷), הוא בכדי שלא ימשיך באיסורו. ואף

14) ומובן שהוא מוגבל הרבה יותר ממי שאין לו עירובי חצירות כו', שהרי נמצא הוא מחוץ לעיר ופשוט שאי"ז מצב של עונג כו'", וראה בשו"ע אדה"ז סי' רמט סוס"ב "שכשאינו במקום ישוב בטוח אין לו עונג שבת כלל".

15) אבל אינו חיוב גמור אלא שהוא "מצוה" (כמו בעירובי חצירות, וראה שו"ע אדה"ז שם) ש"אם הוא במקום שאינו ישוב בטוח מותר לו לילך משם וכו'" ולא נזכר שחייב (או: שצריך) לילך כו'). ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין אלא היכא ד"משלך נתנו לך"*. כדלקמן.

16) ראה בארוכה בס' לקח טוב להר"י ענגל סי' טר"ט. וראה לקמן שיחה א' לפ' בחוקותי ס"ו ואילך.

17) ובלא"ה מוכרח לומר שיש צורך ותועלת

(*) ואין סתירה לזה משו"ע אדה"ז שם שדוחין האיסור דהילוך ג' פרסאות בע"ש משום עונג שבת – שהרי שם גם האיסור דהילוך כו' הוא משום עונג שבת (שיוכל להכין צרכי שבת) דאם אינו במקום ישוב בטוח הרי אין לו עונג שבת, ואיכ' ההילוך בנדו"ז אינו שולל העונג, ואדרבה: דוקא עי"ז יהי' לו עונג.

דהנה ב' האופנים בתיקון הכנור, קשירה ועניבה, יש בכל אחד מהם חומר שאין בזולתו. החומר בקשירה הוא דאטי לידי חיוב חטאת (חומר של איכות), משא"כ עניבה שאין בזה אלא דרבנן, לפי שעלולה להינתק ואינה קשירה של קיימא. אמנם מצד זה עצמו הרי יש חומר בעניבה – כי מאחר שאינה עומדת להתקיים, יצטרך (מן הסתם) לתקן את הכינור – לעונבו – כמה פעמים (כמות) – מה שאינו בקשירה של קיימא, שאינו עובר על האיסור אלא פעם אחת. ונמצא שגם פתרונה של שאלה זו, קושרה או עונבה, תלוי בהכרעה אם כמות עדיפא או איכות עדיפא.

ונמצא דלאחר שר"ש משמינו שיטתו בדין "המחשיך חוץ לתחום – יכנס", דהכמות מכרעת, הרי הסברא נותנת שגם בדינו של נימת הכינור יצדד להתיר דוקא ע"י קשירה (המועטת בכמות) ולא ע"י עניבה (בריבוי הכמות המכריעה) – ואת סלקא דעתא זו שולל ר"ש באמרו "שלא התירו לך אלא משום שבות". כלומר: אעפ"י שהקלתי באיכות האיסור של תחומין בכדי שלא לרבות בכמות האיסור, מ"מ מחמיר אני באיכות של קשירה ואינני מתירה בכדי למעט הכמות של עניבות, לפי "שלא התירו לך אלא [דוקא כשגם האיכות כמו הכמות היא] משום שבות". ז.א. שכלל זה שהכמות מכריעה את האיכות אינו אלא במקום ששתיהן שייכות לסוג אחד של איסור – בסוג איסור דאורייתא או בסוג

ע"י שישאר במקום שביתתו (שהוא ב"שב ואל תעשה"²⁰) – בכ"ז סובר ר"ש "יכנס", היות שב"כניסה" זו (לתחומה של העיר) אינו עושה איסור אלא ברגע הכניסה, משא"כ בשהייתו חוץ לתחום הרי זה איסור הנמשך בכל רגע ורגע שנמצא שם – וריבוי הכמות, לדעתו של ר"ש²¹, מכריע את האיכות.

ג. והנה עפ"י הנ"ל דטעמו של ר"ש דס"ל יכנס הוא לפי שריבוי הכמות מכריע את האיכות, יובן הקישור שבין ב' הכללים שאמר בטעם ב' ההלכות – הכלל "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך", והכלל "שלא התירו לך אלא משום שבות".

ל. ב. שו"ע אדה"ז ר"ס שלט) אבל זהו שלא כדעת הפוסקים (עיי"ש במג"א ובשו"ע אדה"ז סי' רסו ס"ז, ובהגהות דעת שלום שם). ואולי י"ל – דכיון ושם מיירי בפקדון י"ל דס"ל (בתשובה שם) ששבת הותרה אצל פקדון (ראה הדיעות בזה בשו"ת צ"ע או"ח סי' לח. וראה שו"ע אדה"ז סי' שכח סי"ג) וא"כ לא איכפת לן באיסור רכיבה, ומאידך גיסא אם מתענג – קיים בזה מצות עונג שבת גם בפקדון.

(20) ראה משנה זבחים פ, א. עירובין ק, סע"א. לקמן הערה 26. וראה לקמן הערה 22.

(21) וי"ל שגם רבנן לא פליגי בעצם הענין דריבוי הכמות מכריע אח האיכות אלא דס"ל* שהמשוחות היו ממצין את המדות. וכדמשמע מהא דלא אישתמיט בפוסקים בדיני מדידת התחומין – לימר שכונסין את הסימן ט"ו אמה, ועכצ"ל משום דקי"ל כת"ק דר"ש (רמב"ם הל' שבת פכ"ז הי"א. טושו"ע ר"ס תה) דלא ס"ל כן.

(*) או ע"ד משנ"ת לעיל בהערה 17.

- וראי' לזה, ממ"ש רבינו הזקן בשולחנו²³: הי' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטין לו ואין אומרים נאכלנו נבילה שהיא איסור לאו ואל נחלל עליו שבת שהיא איסור סקילה. . שבנבילה עובר על כל כזית וכזית. . משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אעפ"י שהוא חמור²⁴. . אבל אם הוא צריך להרתיח לו יין ימלא ישראל ויחם כותי. . כי אעפ"כ לא יהי' בו אלא איסור מד"ס, עכ"ל. הרי מפורש שדוקא כמותו של האיסור דנבילה שהוא דאורייתא הרי הריבוי בו חמירא טפי מאיכות האיסור (סקילה) של שחיטה בשבת: משא"כ באיסור של סתם יינם שהוא דרבנן (שגם אופנו הוא בריבוי הכמות כי עושה איסור בכל שתי' ושתי') מכריע האיכות דאורייתא את ריבוי הכמות דרבנן –

ד. ועפ"י הנ"ל מובן גם הטעם, שהפיסקא "ר"ש אומר" סודרה כסיפא של המשנה (השייכת להרישא) "שרץ שנמצא במקדש כו'" ולא במשנה בפ"ע – לפי שגם תוכנה של הרישא דן באותה השאלה: כמות (בריבוי הזמן) מכריעה או איכות (בגודל הענין עצמו) מכריעה.

איסור דרבנן²². משא"כ בתיקון הכנור, שאין בכוחו של ריבוי הכמות דעניבה שמדרבנן להכריע את האיכות של קשירה שאתי לידי דאורייתא, ואדרבה – האיכות של דאורייתא מכרעת את הכמות דרבנן.

(22) ובהחשיך חוץ לתחום כו' אף את"ל שעונג שבת מה"ת (ראה הדיעות בזה בשו"ע אדה"ז ר"ס רמב) ותחומין מדרבנן (ראה להלן ס"ו. ובפרט שכאן אינו איסור גמור של תחומין שהרי "משלך נתנו לך") הרי לכאורה המצוה דעוגג שבת מה"ת הוא רק באכילה ושתי' (ראה שו"ע אדה"ז שם (מספרא אמור פ"ב. ספרי במדבר קמ"ז) "ומקרא קודש פירשו חכמים כו' ולענגו בעונג אכילה ושתי'" וראה גם בקו"א סק"א. וראה ג"כ סי' רפח ס"ג שהמתענה ת"ח אף ש"תענוג הוא לו כו' ביטל עיקר עונג שבת"). ומתני' דמי שהחשיך פשוט מיירי אפילו ביש לו מה לאכול כו' שאז אינו מבטל העונג דאורייתא. וראה לעיל הערה 15 שאינו חיוב גמור ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין*.

(*) וי"ל ע"פ הנ"ל שזהו טעמו של אדה"ז (ראה לעיל הערה 19) שלא התירו איסור מדרבנן בשביל עונג שבת (דלכאורה זהו גם אם עונג שבת הוא דאורייתא) – כי מיירי שם בעונג

(א) שאינו דאכילה וממילא אינו מה"ת, ולא דחי עונג דרבנן איסור דרבנן (ראה פרמ"ג או"ח במשב"ז סי' רסד סק"א).

(ב) שאין חיוב (גמור) ולכן לא דחי איסור (גמור) דרבנן.

ואם נאמר שאדה"ז קאי גם על עונג אכילה, וגם אם הוא דאורייתא – לכאורה זהו כמ"ש בשו"ת צ"צ (חאו"ח סי' לו. וראה שו"ע אדה"ז סי' תמו ס"ה) בשם הר"ן שהעמידו חכמים דבריהם בשוא"ת גם אם אינו שבות של ל"ת ועשה, אבל "אם נאמר שאין דברי הר"ן מוכרחים כ"כ" (לי הצ"צ שם) לכאורה תותר לעבור על איסור דרבנן בשביל עונג דאורייתא (עדמ"ש ב' פרמ"ג שם).

(23) או"ח סי' שכח סט"ז.

(24) אבל מזה לבד אין להכריח דס"ל לאדה"ז שכמות עדיפא (גם כששניהם הם מסוג אחד) שהרי הוסיף שם עוד ב' טעמים לדין זה. אמנם בתניא (אגה"ת פ"ז) כתב בפשיטות: ואף מי שלא עבר על עון כרת אלא שאר עבירות קלות אעפ"כ מאחר שהן פוגמים. . הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה. . עד"מ. . מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת ויותר.

פנימיות הענינים [ועפ"ז יתבאר טעם נוסף בזה שר"ש סובר שבמקום שאפשר להתיר לו שיכנס בחזרה לתוך התחום צריכים להתיר]:

מבואר בכ"מ²⁷ שמלאכת ההוצאה מרשות לרשות היא עיקרן של כל ה"ט מלאכות.

דהנה איתא במדרש²⁸, ששאל מין אחד מר"ע, "אם כדבריך שהקב"ה מכבד את השבת, אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב. והשיב לו משל מעירוב והוצאה, שברשות אחד אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו הוא וכו'". ולכא' תמוה: בתשובתו של ר"ע מתורצת רק הקושי' בענין מלאכת ההוצאה מרשות לרשות – והלא כל שאר המלאכות אינן תלויות בהוצאה מרשות לרשות²⁹? ועכצ"ל שמלאכת ההוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן, ושבותיהם דרבנן³⁰. ולכן, מכיון שלגבי הקב"ה לא יתכן הענין דהוצאה מרשות לרשות (כי כל העולם כולו שלו), במילא בטל היסוד

וז"ל המשנה: "שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיונו שלא להשהות את הטומאה, דברי ר' יוחנן בן ברוקה. ר' יהודה אומר, בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה". וסברת פלוגתתם היא, ד"מ"ס שהוויי טומאה (כמות) עדיף, ומ"ס אופשי טומאה (איכות)²⁵ עדיף²⁶.

ה. ולבאר בדא"פ השייכות דשני הכללים של ר"ש וההבדל ביניהם עפ"י

(25) בלקח טוב סט"ז קורא לתוכן הפלוגתא "ריבוי זמן אי מכריע את הכמות". אבל מובן שאף שבכלל "אפשי טומאה" הוא ענין של כמות, הרי ביחס לריבוי זמן (שאינן בזה התפשטות הטומאה) הנה "אפשי טומאה" הוא ענין של איכות (שבהטומאה ניתוסף ענין, הענין דלטמא אחרים בפועל).

(26) גמרא שם בירושלמי (סוף עירובין) תולה המחלוקת בטעם נוסף (ע"ש בקה"ע ופ"מ שאינו שולל טעם הבבלי, וכן משמע לשון הירושלמי שם) – אי קום ועשה עדיף (לעשות) או שב ואל תעשה עדיף (ראה בפ"ק קה"ע ופ"מ שם, וראה בבבלי ק, סע"א). וגם לפ"ז יש לבאר הקישור בין הרישא וסיפא ע"פ משנת"ל (ס"ב) בחומר איסור יציאה חוץ לתחום (איכות) לגבי איסור השבתת עונג – שהוא (יציאה חוץ לתחום) בקום ועשה. וא"כ י"ל דלהירושלמי דטעמו של ר"ש הוא (נוסף על הטעם דריבוי כמות מכריע את האיכות) דקום ועשה עדיף ה"ז בא בהמשך (להפלוגתא ברישא ו)לדעתו של ריב"ב דס"ל ג"כ דקום ועשה עדיף.

וי"ל דלהבבלי הקישור בין הרישא וסיפא הוא לא רק בענין הכרעת ריבוי הכמות אלא גם בסוג האיכות כי להבבלי טעמו של ר"ש הוא דריבוי הכמות מכריע האיכות דקום ועשה, וגם ברישא ריבוי הכמות דשהוויי טומאה מכריע (לא רק האיכות דאופשי טומאה אלא גם) האיכות דקום ועשה.

(27) תו"א צט, ד. לקו"ת תוריע כא, ג. מצה זו תר"ם פנ"ז.

(28) ב"ר פי"א, ה. וראה שמו"ר פ"ל, ט.

(29) וכן הקשה ביפ"ת (שמו"ר שם), מהרז"ו לב"ר שם. ומה שתירצו צע"ג – שהרי לא נזכר כלל בהמענה דר"ע.

(30) ועפ"ז מובן מה שהשיב לו משל מעירוב והוצאה למטה, כי זה שהוצאה היא כללות מלאכת שבת הוא לא רק לגבי הקב"ה (כביפ"ת ובמהרז"ו שם) כ"א גם במלאכת שבת בהאדם למטה.

הרי הוא ית' השליט היחידי בעולם והוא כולו תחת רשותו והשגחתו הפרטית.

זאת אומרת: הגם שהתהוות העולם (מלשון העלם והסתר) היתה באופן שיש מקום לטעות שעולם כמנהגו נוהג ואין ח"ו מנהיג יחידי לבירה; ששתי רשויות ח"ו בעולם³⁷, רשות של טוב וקדושה ורשות של רע וטומאה – הנה ע"י קיום מצות שביתה בשבת, נקבעה האמונה והידיעה האמיתית, שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם³⁸.

ומכיון שכן הרי מובן שעשיית מלאכה בשבת גורמת: א) חלישות בענין האמונה הנ"ל. ב) הגברת ההעלם והטעות הנ"ל (דשתי רשויות ח"ו) – ענין של "הוצאה" מרשות היחיד. נמצא, שנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות היא – הוצאה מרשות היחיד.

וזוהי הכוונה בתשובת ר"ע "כל העולם כולו שלו": דמכיון שלגבי ית' לא יתכן שום העלם והסתר על אמיתיות המציאות, שכל עניני העולם, גם מציאות הרע, הם רשות היחיד (וסוף סוף גם למטה תתגלה האמת – לעתיד לבא, כדאיתא במדרש³⁹ "לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת והיא צווחת ואומרת שבת היא". היינו שגם העולם עצמו ירגיש ויעיד שאין בעולם אלא אחד) – ולכן אין

ונתינת מקום גם לשארי המלאכות שאינן אלא הסתעפות ממלאכת הוצאה.

ובזה יש גם לבאר את הטעם להתחלתה של מס' שבת בענין מלאכת הוצאה (אף שמלאכה זו מנוי' בסוף כל האבות מלאכות בפ"ז, ולכאן' הו"ל לרבינו הקדוש לפרט כל המלאכות תחילה ואח"כ לפרשן על הסדר, כקושיית המפרשים³¹) – לפי שהיא הנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות. והביאור בזה:

ענינה של שבת הוא – "שבת להו"י"³². יו"ט הוא חציו להו"י וחציו לכם³³, ושבת – כולה להו"י. היינו שענין מצות השביתה בשבת הוא כדי "לקבוע" בנפשותינו אמונת חידוש העולם³⁴, שהוא ית' ברא את העולם (בששת ימי בראשית וביום השביעי שבת וינפש), ואשר כן גם עכשיו הוא בורא את העולם תמיד מאין ליש³⁵ (בששת ימי חול, ובשבת – שובת מהדיבור דעש"מ, והמשכת החיות בשבת היא מבחי' מחשבה כמו בשבת בראשית³⁶), ובכן

(31) תוס' ריש מס' שבת. פיהמ"ש להרמב"ם שם.

(32) יתרו כו, י. וראה פרשתנו טז, כג"ה. וראה פרש"י בהר כה, ב.

(33) פסחים סח, ב. שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"י. וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הי"ט. טוש"ע שם ס"א.

(34) חינוך מצוה לב.

(35) שעה"ה"א בתחלתו.

(36) לקו"ת שבת שובה סו, ג. ד"ה טוב טעם תש"ג פט"ו.

(37) ראה ב"ר פ"ח, ח.

(38) ראה תניא ספ"ג. לקו"ת במדבר טז, א.

(39) מדרש תהלים ס"פ עג. ילקו"ש ירמ' רמז שטו.

ועפ"ז יש מקום, לכאור', לקשר גם את שני הכללים בדברי ר"ש – א) "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך", שתוכנו ענין התחומין, ב) "שלא התירו לך אלא משום שבות" שיסודו (של המדובר בו – כל הל"ט מלאכות) הוא, כנ"ל, ענין ההוצאה מרשות לרשות – בשניהם נקודה אחת משותפת כנ"ל.

[ובפרט כי הצד השווה שבין תחומין ושבות מתבטא גם ב(כמות ואיכות) החילוקי דעות בנוגע לדיניהם: בתחומין ישנן ג' שיטות⁴² – א) גם אלפים אמה דאורייתא, ב) י"ב מיל מדאורייתא ואלפים אמה מדרבנן, ג) כל איסור תחומין הוא מדרבנן; - ואותן החילוקי דעות הן גם בשייכות לשבות⁴³: א) כל עניני שבות הם מן התורה שהתורה אמרה "תשבות"⁴⁴, אלא שנמסר לחכמים, ב) ישנן שבותים שהן מדאורייתא (וחכמים פירשו אותן) וישנן שמדרבנן, ג) כל עניני שבות מדרבנן ומ"ש "תשבות", אינו אלא אסמכתא].

ז. אמנם באמת – חילוק גדול^{44*} בין איסור תחומין ואיסור מלאכת שבת, ועד שהם גם הפכים זמ"ז:

האיסור דמלאכת שבת, ענינו הוא, שבעשיית מלאכה מחלל הוא את השבת

שייך אצלו ית' הענין דמלאכה העיקרית – הוצאה ובמילא גם לא הסתעפות שלה – שאר מלאכות האסורות בשבת, כנ"ל.

ו. והנה כל עניני הבריאה נחלקים לג' סוגים כלליים הנרמזים בג' סוגי הרשויות (דשבת: א) סוג של עניני קדושה, שהעבודה בהם היא באופן דועשה טוב – רשות היחיד (יחידו של עולם), ב) סוג של עניני רע ודברים האסורים (טורי דפרודא), שאופן העבודה בהם הוא בדרך סור מרע – רשות הרבים (היפך רשות היחיד), ג) סוג של עניני רשות, שהם ממוצע בין מצוה לאיסור, והעבודה בהם היא באחד משני אופנים הנ"ל: א) "קדש עצמך במותר לך"⁴⁰, ב) להעלותם ולעשותם קדושה ע"י "כל מעשיך לשם שמים ובכל דרכיך דעהו"⁴¹; ודוגמתן בהרשויות דשבת – חצר שבו כמה דיירים או מבוי, כרמלית וכדומה, שהם רשות ממוצעת בין רה"י לרה"ר. וע"י עירובי חצירות ושיתופי מבואות וכיו"ב – נעשות רשות היחיד.

ועפ"ז מובן שעירובי תחומין ועירובי חצירות נקודת ענינם אחת היא: הגדלת רשות ותחום האיש הישראלי (רשות הקדושה), שמצד עצמה מצומצמת היא בכמותה, וע"י (עבודת ו) עשיית העירוב הרי היא מתגדלת ומתרחבת.

(42) ראה שו"ע אדה"ז ר"ס שצו, ובהמצויין בתור"ש מילואים לפ' בשלח ע' שלו.

(43) ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"א ובמ"מ ולח"מ שם, וראה רמב"ן ויקרא כג, כד. (44) משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

(44*) ראה שער המצות להאריז"ל בפרשתנו ד"ב. ש' הכוונות שבת קודם ד"א.

(40) יבמות כ, א. ספרי ראה יד, כא. וראה תניא פ"ל (לט, א) שהוא מדאורייתא. וראה קונטרס ומעין מ"א פ"א ובהערות שם.

(41) אבות פ"ב מ"ב. משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סי' רלא.

[ואין נידון זה דומה לענין תוספות שבת מלפני' ומלאחר' (תוספות שבת בזמן – ולכא' למה לא נאמר שכמו"כ יש תוספות שבת במקום, ע"י היציאה חוץ לתחום?) – כי התם התורה ציוותה (ועי"ז – נתנה הכח) להוסיף מזמנו של החול (הקרוב לזמנו של השבת) ולהפכו לקדושה; משא"כ כאן ביציאה חוץ לתחום. ומכיון שמקום זה נמצא מחוץ לתחום הקדושה, מקום הקליפות, אסור להכניס בו קדושת שבת].

ומכיון שכן, הרי מובן, שאיסורה של הוצאה חוץ לתחום נמשך כל זמן שהייתו שם (היינו שהאיסור דיציאה חוץ לתחום אינה מצד פעולת היציאה עצמה כ"א מצד התוצאה שנעשה עי"ז – שנמצא חוץ לתחום – במקום שהוא אסור וקשור בידי הקליפות), ומבואר בתוס' טעם וביאור שיטתו של ר"ש – "יכנס" – שבאם מותר שיכנס חזרה לתוך התחום – צריך ליכנס, בכדי שלא תומשך שהייתו במקום הקליפות⁵⁰.

היינו שהתורה התירה מלאכה לצורך או"נ – אין ללמוד מזה תחומין שאינם בגדד מלאכה (שו"ת חת"ס או"ח סי' קמט. שו"ת מרחשת או"ח סי'). וראה מרדכי קדושין סי' תקסה).

– ולכאורה עדיין דורש ביאור במה שונה אשור תחומין מאיסור מלאכה? ועפ"י המבואר בפנים שתוכן ענין איסור תחומין שונה מאיסור מלאכה מובן.

(50) ובזה תומתק לשון המשנה: "מי שהחשיך חוץ לתחום", דלכאורה מאחר ובמקום זה קנה שביתתו הרי לגבי זה שהחשיך אינו חוץ לתחום כ"א אדרבה זהו תחומו – והול"ל "חוץ לתחום העיר"? ועפ"י המבואר בפנים מובן הל' "חוץ

– עושה חלל ומקום פנוי בשבת ובמילא מתחללת קדושתה; היינו שע"י המלאכה בשבת מכניס בה ענין בלתי רצוי – "מכניס קליפה בשבת". איסור דיציאה חוץ לתחום⁴⁵ – אין זה שהוא מכניס ענין של חול בשבת, אלא אדרבה, הוא מוציא את השבת למקום הקליפות⁴⁶. כי בכל איש מבני, גם בבור וע"ה גמור, מאיר אור קדושת שבת⁴⁷, וכשיוצא חוץ לתחום (דקדושה), ה"ה מוציא עמו⁴⁸ גם את קדושת השבת למקום הקליפות⁴⁹.

(45) ועפ"ז מובן קישור סיום מסכת זו לתחילתה*: "מבוי שהוא כו" מדבר בענין מהוצאה מרשות לרשות, תוכן כל הל"ט מלאכות (כנ"ל בפנים), וגם סיום המסכת הוא בדין כל המלאכות (לא בענין תחומין).

(46) ראה בכ"ז בטעמי המצות להרח"ו פ' בשלח. סדור האריז"ל כוונת עירוב. אוה"ת בראשית (כך ג') תעד, ב.

(47) תניא פמ"ו.

(48) וטעם האיסור במי שיצא חוץ לתחום, ליכנס לתוך התחום, י"ל לפי שע"ז מכניס מהקליפות עמו לעיר. והטעם ע"פ מדרש – כי כל עיסקא דשבתא כפול (מדרש תהלים צב, א). לקו"ת בתחלתו. ועי' שבת צו, ב.

(49) ועפ"י המבואר בפנים יש לתרץ קושיית המהרש"א (כתובות ז, א ד"ה מתוך. וראה גם חי' רעק"א פסחים צג, ב. בתוד"ה ור"י) למה לא הותר איסור תחומין לצורך אוכל נפש כמו שהותרו שאר מלאכות? ותירצו אחרונים כי להיות שבכתוב (בא יב, טז) נאמר "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש גו'" –

(*) כבר העירו באחרונים (להמנהג לקשר ב"הדרן" סיום מס' עם התחלתה) מברכות י' רע"א ובתוס' שם. וראה ספר ויהא ברכה. ולהעיר גם מס' פ"א מ"ז: נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

מלאכתך"⁵⁵. וגם בזה הוא דומה לבוראו: כשם שהשי"ת צמצם את עצמו להוות את העולמות, כמו"כ הוא, להבדיל, "אדם" (ע"ש אדמה לעליון), שנברא באופן שעליו לצמצם א"ע ולהתעסק בענייני העולם⁵⁶.

וא"כ מובן שהתעסקות בני"י בענייני חול ועולם, הוא צמצום והשפלה, אבל מהותו העצמית היא בבחי' שבת – שביטה ומנוחה מעובדין דחול. ובמילא – שני הדינים שבשבת (איסור עשיית מלאכה ואיסור יציאה חוץ לתחום) – יש בהם הוראה בכללות הנהגתו של כל אדם מישראל (גם בימות החול), כי הרי מהותו היא שבת:

האיסור ד"עשיית מלאכה בשבת", ענינו בהנהגת האדם – הכנסת מילי דעלמא ועובדין דחול לתוך מוחו ושכלו (דמוחין הוא בחי' שבת⁵⁷); הגם שנצטווה "ועשית כל מלאכתך", הרי אין לו להעסיק בעשי' זו כ"א רק את הכחות החיצונים שלו, אבל לא את כחות הפנימים והנעלים, כי כולם (כחות הנעלים) צריכים להיות מוקדשים לתורה ועבודה. וכמאמר הכתוב⁵⁸ "יגיע כפיך כי תאכל גו'", יגיע כפיך דוקא, אבל לא יגיע המוח והלב⁵⁹.

וראה שם רש"י ותוס'.

(55) יתרו כ, ט.

(56) ועבודתו לקונו – היא ג"כ ע"י צמצום

עצמו כו' (ראה תניא פמ"ט).

(57) ראה לקו"ת סו"פ בשלח.

(58) תהלים קכח, ב.

(59) לקו"ת שלח מב, ד. חקת סו, ג. ובכ"מ.

ח. בכל הנ"ל, כבכל דיני וענייני התורה, יש הוראה גם בעבודת האדם בכלל:

עיקר מציאותו של איש הישראלי היא נפשו האלקית⁵¹, שהיא חלק אלקה ממעל ממש⁵². ולכן, כמו שהקב"ה בכבודו ובעצמו מרומם הוא באין ערוך מכל שורש ומקור דהתהוות העולמות, עד כי עשרה המאמרות שבהם נברא העולם נק' לגבי "מלכא" בשם "מילין דהדיוטא"⁵³ – כן גם האיש הישראלי, מצד עצמו הוא למע' מכל ענייני העולם, אלא שהתורה ציותה⁵⁴ "ששת ימים תעבוד ועשית כל

לתחום" (סתם) – "חוץ לתחום" הקדושה.

(51) ואף שבבינונים (וכ"ש אלו שלמטה ממדרגת הבינונים) הנפה"ב "היא היא האדם עצמו" תניא פכ"ט, הרי זהו רק בחיצוניות אבל בפנימיות ובאמתית הרי כל איש ישראל אפי' קל שבקלים מוכן למסור נפשו על קידוש השם (שם פ"ח) כי נפשו האלקית היא אמתית מציאותו (וראה אגה"ת פ"ו. קונטרס ומעין מ"ד). ולכן כאו"א מחוייב בקיום מצות ואהבת לרעך כמוך ובכל זמן ובכל מקום – אף שאהבה ואחווה אמתית אפ"ל רק כשעושה נפשו עיקר (תניא פל"ב).

(52) תניא רפ"ב.

(53) זח"ג קמט, ב. וראה לקו"ת ג"פ אחרי. ובכ"מ.

(54) מכילתא הובאה בדרשות ר' יהושע אבן שועב פרשת וישב. ובספר מנחה בלולה. ובמכילתא דרשב"י (יתרו כ, ט): כשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת כך נצטוו על המלאכה. ועל פי זה מובן בפשטות מאמר רז"ל בראשית רבה פט"ז, ה (ופליג בזה על הספרי עקב עה"פ ולעבדו בכל לבבכם). וראה ג"כ אבות דר"י פ"א. רמב"ן ויקרא כה, ג. קונטרס ומעין מי"ט. ועפ"ז מיושב לשון רשארין בחולין (נד, ב).

שבמס' שבת ועירובין – בשביתת מוחו ממלאכה ובהירות שב"שבת" גם "רגליו" ימצאו בתוך התחום – בכ"ז עדיין אפשר ונמצא שרץ במקדש שלו. כי טומאת שרץ אינה טומאה היוצאת מגופו, אלא שבאה מבחוץ; ובהיות שהעולם לא נזדכך עדיין, הרי מצד חומריות העולם ישנה אפשרות של מציאות שרץ במקדשו, אף שמצדו אינו שייך לזה.

ואף שהטומאה אינה מצדו ולכאורה אינו אשם בזה, בכל זה, לית מאן דפליג, שעליו החובה להוציאה מן המקדש. אלא דפליגי באיזה אופן: אם "להוציאה בהמיונו", דהיינו להוציא את הטומאה ע"י אופן עבודה של התעסקות והתלבשות⁶³ (דלבושיו עכ"פ) תומ"י – ואף ש"המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ"⁶⁴ – כדאי הוא, בכדי שלא להשהות את הטומאה; או שהעבודה צ"ל – הזהירות שלא ליגע בשרץ אפילו בלבושיו ולחפש "צבת של עץ" ולהוציאו בה, ובל' התניא "יעשה עצמו כלא יודע כו" ו"צריך קב"ע ושעת הכושר כו"⁶⁵ שלא להרבות

63 ראה ד"ה תקעו תרס"ז (המשך תרס"ו ע' שמח ואילך) ובכ"מ, שדוקא ע"י הברור באופן של התלבשות נעשה דירה בתחתונים – אבל אין תוכן ענין "ההתלבשות" שווה בכ"מ. ואכ"מ. וראה תניא רפ"ז ש"תכלית השלימות של ימוהמ"ש ותחיה"מ (היינו ענין דירה בתחתונים המבואר בפרק שלפניו) תלי במעשינו כו" ושה נעשה בעיקר ע"י קיום המצות (שהוא באופן של התלבשות (משא"כ תורה, ראה לקו"ת ראה כ, א. ד"ה ויאמר משה תש"ד פ"כ)).

64 תניא פכ"ח (לה, ב).

65 תניא שם, ספכ"ו. ועוד. ע"ש.

וכאשר האדם מכניס עובדין דחול לתוך מוחו ושכלו (בח"י שבת שבו) הרי שנעשה בהם חלל ומקום פנוי (וכנ"ל בפירוש חילול שבת – עשיית חלל בשבת), מהרגש אלקי. דאלו ה' יודע ומרגיש את האמת אשר רק ברכת הוי' היא תעשיר, ועשיית העסק אינה אלא כלי לברכת הוי' (כמ"ש⁶⁰ "וברכך הוי' אלקיך בכל אשר תעשה"), לא ה' מכניס את ראשו בהעסק, בהמצאות ותחבולות שונות אשר ללא תועלת הן (מאחר שברכת הוי' היא תעשיר). ואדרבה, עסקיו אלו המרובים, המטרידים אותו מעניני תורה ועבודה, הם המונעים ומעכבים מלהיות כלי ראוי לברכת הוי'⁶¹.

והנה גם מי שאינו מכניס את עסקיו לתוך ה"שבת" שלו, עליו לדעת שישנה עוד אזהרה: "איסור יציאה חוץ לתחום" – אשר "בשבת" (בזמן השייך לתומ"צ) הרי גם בכוחות החיצונים שלו אסור לצאת חוץ לתחום – אסור לצאת ברגליו (כוחותיו החיצונים) חוץ לענין התומ"צ – כי התורה צ"ל ערוכה בבל רמ"ח אברים⁶², ועד"ז בזמן התפלה, עשיית מצוה וכו'.

ט. והנה משנה האחרונה שבמס' עירובין היא בדין שרץ שנמצא במקדש. פ"י שגם לאחר קיומן של כל ההוראות

60 דברים טו, ח.

61 ראה בכ"ז הקדמה לדרך חיים. ספהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע בסופה (קז, ב) קונטרס ומעין מ"ז, מכ"ה, ובכ"מ.

62 עירובין נד, א. תניא פל"ז.

בטומאה, שלא יתנוול עי"ז, אף שע"ז ישהה את התיקון.

ובכל אופן ובפרט עכשיו⁶⁶, שנמצאים אנו סמוך לביאת המשיח, וכבר כלו כל הקצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה, שהתשובה ה"ה בשעתא חדא וברגעא חדא, ותשובה מאה"ר מהפכת טמא

לטהור⁶⁷, הרי פשוט שהזכות והחובה על כל אחד לבער את רוח הטומאה מן הארץ ע"י הפצת המעינות⁶⁸ חוצה⁶⁹, ולקרב ולמהר את ה"קא אתי מר", בקרוב ממש.

(משיחת כ' מנ"א תשכ"ב – לקו"ש חי"א ע' 63 ואילך)

(67) תניא ספ"ז.

(68) עיין אגה"ת פ"ט-יו"ד.

(69) ראה לקו"ש ח"י שיחה א' לפ' וישלח, שגם בעת עסקו בה"חוצה" יוקבע בלבו שכ"ז הוא מילוי כוונתו של המשלח, ובמילא הוא וכל עניניו – גם לבושי – בהתקשרות להמשלח.

(66) ראה מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע (קונטרס ומעין ע' 22) שאין עתה סדר והדרגה באופני הבירורים והתיקונים ו"מה שאנו מוצאים שצריך תיקון צריכים אנחנו להשתדל בכהות עצומות".



שער נגלה



פתיחה למסכת שבת

– בענין מלאכת הוצאה והכנסה אי הוי אב או תולדה –

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי*
ראש הישיבה

- חלק ראשון -

א

הוצאה מלאכה גרועה היא

פתיחתה של מסכת שבת היא בדיני הוצאה מרשות לרשות. וידועה השאלה בראשונים (תוס' ד"ה 'יציאות השבת', ועוד), מדוע פתחה המשנה דוקא בדין זה, ולא ע"פ סדר הדברים (כבמסכתות אחרות) - קודם כל דיני ההכנות לשבת (לא יצא החייט במחטו וכו'), לאחמ"כ דברים הנוהגים עם חשכה (במה מדליקין) וכו', ולאחמ"כ מלאכות האסורות בשבת. ובפרט, שמלאכת הוצאה הינה האחרונה בל"ט אבות מלאכה שנמנו בפרק 'כלל גדול'?

ומתרץ ר"ת, שהיא הנותנת: מכיון שרצו לפתוח בדין 'לא יצא החייט במחטו', שמדבר על ערב שבת, לכן היו צריכים להקדים את עצם איסור ההוצאה, שממנו נובע הדין ד'לא יצא'.

ומקשה, הרי ישנם מלאכות שהמשנה מביאה את הדינים שלהם לפני שמבארת את עצם המלאכה (ולדוגמא: המשנה מלמדת את הדין 'אין מביאים בגדים לכובס' לפני שמבארת את איסור 'מלבן'). ומתרץ ר"ת, שכיון ש'הוצאה' היא מלאכה גרועה, לכן היה צריך לבאר אותה לפני שמביא את דיניה - דאילו לא היה מביאה, הלומד לא היה מבין שזו מלאכה שאסורה. משא"כ בשאר המלאכות - מובן לבד שזה מלאכה וא"צ להדגיש זאת.

וצ"ל, מדוע מלאכת 'הוצאה' נקראת מלאכה גרועה?¹

(*) מתוך שיעורים שנמסרו בישיבה. נרשמו ע"י (1) ע"כ מבאר בתוס' ד"ה 'פשט בעה"ב'. ולקמן א' מחברי המערכת. יובא ביאור בעומק יותר.

ב

שליחות לנכרי בשבת לדעת החת"ס ואדה"ז

עוד צ"ל:

באיסור שליחות נכרי בשבת לעשות מלאכה, שאסורה משום שבות (שבת קנ, א), מסביר החת"ס², דהא דנזקקו לאיסור שבות, ולא אסרו משום 'יש שליחות לנכרי לחומרא מד"ס'³, הוא מכיון שבשבת החיוב הוא על מנוחת גופו של האדם, ולא שהמלאכה לא תעשה, וכששלח נכרי, היהודי השולח לא עובד, לכן מעיקר הדין מותר לשלחו. ובלשונו:

"בכולי תלמודא דאמרינן אמירה לנכרי בשבת שבות תיפוק לי' משום שליחות. . ומאז כתבתי בחידושי וכן הוא מוסכם בדעתי בלי ספק דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו כמותו דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא אגוף המלאכה".

אך אדה"ז כתב, כי עצם ה'איסור שבות' באמירה לנכרי - הוא מצד הדין ד'יש שליחות לנכרי לחומרא מדרבנן', ובלשונו (סי' רמ"ג ס"א):

"אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת. . שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל. ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל שנאמר בתרומה כן תרימו גם אתם תרומת ה', ודרשו חכמים 'גם' לרבות שלוחכם - מכאן ששלוחו של אדם כמותו, ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית. אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה מ"מ מד"ס יש שליחות לנכרי לחומרא".

היינו, שמה שאמרו שאמירה לנכרי בשבת אסורה מדין שבות, הוא מדין שליחות לנכרי שאסורה.

וצ"ל, מהו טעמו של אדה"ז לאסור שליחות, והרי היהודי נח בעת שהנכרי מבצע את שליחותו.

כשליחו, והיהודי - המשלח - מתחייב מדרבנן (שבת עא, ב, וברש"י ד"ה "בשלמא סיפא").

(2) שו"ת חאו"ח סי' פ"ד. חו"מ סי' קפ"ה.
(3) למרות שאין שליחות לנכרי בד"כ, בכל זאת, אם יהודי מינה נכרי שליח, לחומרא הוא אכן נחשב

ג

מלאכת הוצאה הוי עיקר מלאכות שבת

ויובן זה, ובהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חי"א, ע' 68-69), שמלאכת הוצאה היא עיקר ויסוד מלאכות שבת.

ומקדים דברי המדרש (ב"ר פי"א, ה), על אותו מין ששאל את ר"ג מדוע הקב"ה לא נח בשבת, ("אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים"), וענה לו ר"ג, שכל העולם הוא רשותו של הקב"ה, ולכן אין לו ית' איסור הוצאה.

ומקשה, דלכאורה בזה תירץ רק על הענין של איסור הוצאה, ולא על שאר איסורי שבת.

ומזה גופא מוכרח לומר, שכל מלאכות שבת מגיעות מאיסור הוצאה, ולכן, כאשר אין על הקב"ה חיוב של הוצאה, אין עליו חיוב שבת.

ולכן נפתחה מסכת שבת דוקא בדין הוצאה, כיון שהיא עיקר ויסוד מלאכות שבת.

ד

ביאור כ"ק אד"ש על הנ"ל, ועפ"ז ביאור בדברי הרמב"ם מהו חיוב שמירת שבת

והנה בלקו"ש שם הביא ביאור על הנ"ל בפנימיות הענינים, שמטרתה של השבת היא לקבוע בנפשותינו ענין חידוש העולם (חינוך מצוה לב): למרות שהעולם מעלים על בוראו, ומראה שכביכול ישנם שתי רשויות, רשות הקדושה ורשות הלעו"ז, אנו נגלה בו את כחו של הקב"ה. ולכן, כשיהודי ח"ו עובר על מלאכת שבת - כל מלאכה שהיא - ה"ה מוציא מ'רשות היחיד' של יחידו של עולם' - הקב"ה.

ולכאורה עפ"ז, יש לבאר את דעת הרמב"ם בחיוב שמירת השבת.

דהנה, בריש הל' שבת כתב הרמב"ם: "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה . . . וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה". ומזה מוכיח כ"ק אד"ש מה"מ במ"א (לקו"ש חלק כ"א עמ' 71 ואילך. חל"א עמ' 193 ואילך), שלדעת הרמב"ם (מזה שהקדים את המ"ע למל"ת, למרות שרוב המלאכות בשבת הם בל"ת מוכח ש) עיקר הציווי בשבת הוא מצוות-עשה דשביתה, ולא האיסור דעשיית מלאכה.

וע"פ דברי כ"ק אד"ש הנ"ל בגדר הוצאה - שפיר, דכיון שהמטרה היא שהעולם - רשות היחיד של הקב"ה - ישבות וינוח, ולא רק שהיהודי לא יעשה מלאכה, לכן עיקר הציווי הוא על השביתה (שביתה העולם).

ה

ביאור שיטת אדה"ז באיסור שליחות לנכרי בשבת

והנה, יש שהסבירו⁴ בדברי ר"ת הנ"ל (ש'הוצאה' היא מלאכה גרועה), שזהו מכיון ש'הוצאה' אינה פועלת שום שינוי בחפצא כמו שאר המלאכות, אלא רק מעבירה את המיקום שלו, לכן צריך לחדש שגם היא מלאכה (משא"כ שאר המלאכות - שמשנה הדבר ונעשה 'חפצא' חדשה).

במילים אחרות: גדרה של מלאכה הוא - פעולה מייצרת, שמפיקה תוצאה מסויימת⁵. ולכן ב'הוצאה', כיון שאינה מייצרת, אין לה 'נפעל' בחפצא, לכן יכלנו לחשוב שהיא איננה נחשבת כמלאכה.

וע"פ הביאור הנ"ל יומתק, שכיון שהמכוון באיסור שבת הוא שהעולם ינוח (ולא רק היהודי שבעולם, אלא העולם שקשור ליהודי ג"כ), לכן, כאשר אין שינוי בחפצא, אין פעולה זאת אמורה להקרא מלאכה, כי לא עשתה שינוי בעולם.

[ואעפ"כ, כיון שע"פ המבואר בחסידות, שורש ויסוד מלאכות שבת הוא במלאכת 'הוצאה' - כיון שע"פ פנימיות הענינים הרי הוא מוציא מרשותו של 'יחידו של עולם', לכן הוי מלאכה, ובה נפתחת המסכת].

ולפ"ז יתבאר ג"כ דעת אדה"ז, שאוסר שליחות נכרי בשבת מדין 'שליחות נכרי מדרבנן לחומרא': כיון שהמטרה היא שהעולם של היהודי ינוח, לכן גם ע"י נכרי יהיה אסור, כיון שזה בשליחות של היהודי ולמענו (וע"ד הא דאיתא במדרש (מדרש תהלים ס"פ עג), דלע"ל "אדם הולך ללקוט תאנה בשבת והיא צווחת ואומרת שבת היום" (דלכאורה, מה 'אכפת' לתאנה שקוטפים אותה בשבת, וה"ז איסור של היהודי ולא שלה? אלא), כיון שהחיוב הוא שביתת העולם ממלאכה, ולא רק שביתת גופו של היהודי).

ממצב טבעי וחופשי אל תחום שלטונו של האדם, שזה גם נכלל במשמעות ה'מלאכה' המוזכרת בפנים.

4) ראה בביאורי הרש"ר הירש עה"ת, שמות לה, ב.

5) גם במלאכות 'מעמר' ו'צד', שאינם פועלים שינוי בגוף החפץ, יש להם תוצאה שהיא - מעבר

שער נגלה - חלק שני -

א

מחלוקת הראשונים ב'הכנסה' אי הוי אב או תולדה

משנתנו פותחת באיסור הוצאה והכנסה בשבת. ונחלקו הראשונים, האם הכנסה הוי תולדה של הוצאה, או שהיא נחשבת חלק מהאב של הוצאה.

תוס' (ד"ה 'פשט בעה"ב', ב, א) כתב: "ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן . . . וגבי הכנסה נמי אמרינן בפ' במה טומנין הם העלו קרשים"⁶ וכו'. משמע דלשיטתו הכנסה היא תולדה של הוצאה.

אמנם הרמב"ם (הלכות שבת, פ"ב ה"ט) נחלק עליו וכתב: "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא".

ויש לחקור מהם סברות מחלוקתם.

ב

חקירה בגדר 'הוצאה'

אי הוי כמלאכה רגילה או חידוש - ואין לך בו אלא חידוש

והנה בתוס' הנ"ל ביאר, כי יש צורך בב' פסוקים עבור מלאכת הוצאה, כיון שלולא הפסוקים לא הייתי לומד את מלאכת הוצאה מהמשכן, כיון ש"מלאכה גרועה היא".

ויש לחקור, האם לאחר שהתורה חידשה את מלאכת הוצאה, יש לה גדר של מלאכה רגילה, ממנה אפשר ללמוד על תולדות וכו', או שזהו חידוש - ואין לך בו אלא חידוש.

והנה, אדמו"ר הזקן כתב (שו"ע או"ח סי' ש"א ס"א) וז"ל: "אף על פי שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל אעפ"כ ממה שסמכה תורה פרשת שבת למלאכת המשכן ללמוד שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת מכאן אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה במשכן שנאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא הא למדת

⁶ שהכנסה איננה תולדה. אבל רש"י כתב בבירור דהכנסה הווי תולדה.

(6) אמנם צ"ע, דתוס' כתב הכנסה, לאחר שכתב "וכל אלו תולדה דהוצאה", ואולי הוא הוכחה

שההבאה שהיו מביאין מביתם שהוא רשות היחיד אל משה העומד במחנה לוויה שהיא רשות הרבים נקראת הבאה זו מלאכה".

היינו, שמהפסוקים המדברים אודות הוצאה, אנו למדים רק שהוצאה היא מלאכה, ולא שאסורה בשבת. וכיון שהיא מלאכה, ניתן ללמוד מהמשכן שהיא אסורה, כשאר אבות מלאכות.

ולפ"ז יותר מסתבר לומר כי לאחר שהתורה חידשה שהוצאה היא מלאכה, ה"ה ככל שאר המלאכות, וניתן ללמוד ולדמות ממנה.

ג

חקירה בגדר 'עיקר מלאכת הוצאה'

ידועים החקירות באחרונים במלאכת הוצאה, המתומצתות בלשון כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חי"ד ע' 17 הע' 37): "מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה".

להלן נתמקד בחקירת ה'אבני נזר' (חלק או"ח סי' רמה), האם העיקר במלאכת הוצאה זה העקירה וההנחה, או ההעברה מרשות לרשות. ובלשונו: "ראוי לבאר אם החיוב רק על עקירה והנחה או החיוב גם כן עד שעת הוצאה מרשות לרשות".

בנוסף לכך יש לחקור: דהנה ידוע, דבכל מלאכה ישנם שלושה פרטים. פעולה, פועל ונפעל.

ובמלאכת הוצאה מסביר ה'אור זרוע' (הל' שבת סי' פב), שנקראת 'מלאכה גרועה' כיון שאין בה 'נפעל'. החפץ נשאר בדיוק כמו שהיה מקודם, בשונה משאר אבות השבת.

ועפ"ז יש לחקור, האם כשהתורה קבעה כי הוצאה ג"כ נחשבת אב, התורה חידשה כי עצם פעולתו של הפועל נחשבת מלאכה גם ללא נפעל (כי הרי אין כאן נפעל בחפץ), או שהתורה חידשה, כי הנפעל לא חייב להתבטאות בחפץ (שהרי יש בהוצאה 'נפעל' מחוץ לחפץ, עצם ההעברה מרשות לרשות).

במילים אחרות: האם עיקר המלאכה זה ה'גברא', ה'פועל', או שעיקר המלאכה זה ה'חפצא', ה'נפעל'?

ונראה לומר שב' חקירות אלו (מה העיקר במלאכת הוצאה, ומהו חידוש התורה במלאכת הוצאה) תלויות זו בזו:

דאם נאמר שחידוש התורה הוא שיש 'נפעל' במלאכת הוצאה, מסתבר לומר שהעיקר במלאכת הוצאה הוא ההעברה מרשות לרשות, שהוא הנפעל.

אך אם נאמר שחידוש התורה הוא שמספיק פעולת ה'פועל' גם ללא נפעל, אזי עיקר מלאכת שבת מתבטאת בעקירה והנחה, בהם בולט פעולתו של ה'גברא'.

ד

ממשיך לחקור ע"פ מכתב כ"ק אד"ש

בענין מלאכת הוצאה, כותב כ"ק אד"ש מה"מ במכתב לר' יצחק רייטפארט (מופיע בלקו"ש חי"א ע' 248, אג"ק חכ"ג ע' קצד) שבמלאכת הוצאה יש נפעל, ובלה"ק:

"... דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה [כך חשב ללמוד הר' רייטפארט. הערת העורך] אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ... ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי' ראשונה פטור - שבת פ, א".

דהיינו, שאם הוציא חצי גרוגרת (שהיא חצי שיעור במלאכת הוצאה) ואח"כ חצי גרוגרת נוספת והחצי הראשון כבר לא קיים שם, פטור. דמזה מוכח שבמלאכת הוצאה (לא מסתכלים רק על ה'פועל', אלא גם) מתייחסים ל'נפעל'.

אך עדיין יש לחקור מהו העיקר במלאכת הוצאה, ה'פועל' או ה'נפעל'.

ה

ע"פ חקירה זו יש לבאר הגדר ד'הכנסה' ו'הוצאה'

ועוד יש לבאר, בנוגע להכנסה שדנו בה מהראשונים לחלק בין הוצאה להכנסה, שלכאורה, הרי בשתיים יש הוצאה מרשות אחת והכנסה לרשות אחרת, וא"כ מדוע זה יקרא הוצאה והשני הכנסה?

וי"ל שתלוי ג"כ בחקירה הנ"ל:

באם העיקר במלאכת הוצאה הוא ה'פועל', ואז (כנ"ל ס"ג) אנו מתייחסים בעיקר לעקירה וההנחה, אז באמת לא מתייחסים כ"כ להעברה מרשות לרשות, ובאמת אין הבדל בין הכנסה להוצאה (ולפ"ז ניתן להסביר את לשון הגמ' (צו, ב) "מה לי אפוקי מה לי עיולי" כך - מה ההבדל בין עקירה לצורך הוצאה, לבין עקירה לצורך הכנסה, והלא שתיים שווים בעקירה).

בכל חיובי שבת" משמע שבחלק מהמלאכות אפשר לומר).

(7) בעצם הענין לגבי שאר מלאכות שבת, פועל או נפעל, יש לדיוק שלכאורה יתכן ויהיה כן הבדל בין המלאכות (דמלשון כ"ק אד"ש "אין לומר כן

ובאם העיקר במלאכת הוצאה הוא ה'נפעל', ואז (כנ"ל ס"ג) אנו מתייחסים בעיקר להעברה מרשות לרשות, יותר מסתבר כן לחלק בין הוצאה להכנסה.

ו

עפ"ז מבוארת מחלוקת הראשונים

ועפ"ז ניתן להסביר את סברות מחלוקת הראשונים, האם הכנסה הוי אב או תולדה: באם יש הבדל בין הוצאה להכנסה, אז הכנסה תקרא תולדה. אך לדעות שסוברות שאין הבדל בין הוצאה להכנסה, אזי שניהם נכללים באותו אב. ונמצא דד' חקירות אלו תלויות זו בזו:

לדעות שסוברות שהעיקר במלאכת הוצאה זה ה'פועל', ממילא מתייחסים יותר לעקירה וההנחה, ואז אין הבדל בין הוצאה להכנסה, ולכן הכנסה תקרא ג"כ אב. אך לדעות שסוברות שבמלאכת הוצאה העיקר הוא ה'נפעל', שלכן מתמקדים בהעברה בין הרשויות, ממילא יש הבדל בין הוצאה להכנסה, ולכן ההכנסה תהיה רק תולדה.

[ניתן גם ללכת הפוך: מפרש שסובר שמהפסוקים מוכרח שהכנסה הוי ג"כ אב, יסבור כנראה שהעיקר זה העקירה - ה'פועל', וכן להיפך].

ז

הכנסה הוי אב או תולדה

אך אין להכריח כדברינו. ויש לבאר שגם אם סוברים שהעיקר זה העקירה וההנחה, יחד עם זאת ניתן להסביר שהכנסה הינה תולדה ולא אב.

די"ל דמחלוקת הנ"ל תלויה (לא בחקירה האם העיקר זה ה'פועל' או ה'נפעל', אלא) בחקירה האם בהוצאה מתייחסים בעיקר לשם הכללי שהתורה נתנה (מלאכת הוצאה, או הכנסה) או לפרטי המלאכה.

ובהקדים:

כ"ק אד"ש מה"מ כותב (לקו"ש חי"ד ע' 17 הע' 37) בזה הלשון: "ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או שניהם עיקריים, או שניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה - הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה".

והביאור בזה (בקצרה): לדעת כל הצדדים בחקירות, התורה כינתה את המלאכה בשם כללי, וזוהי המלאכה. לאחר מכן באים כל הפרטים בתוך המלאכה עצמה.

ולפ"ז: באם מתייחסים לשם הכללי שהתורה נתנה, מסתבר לומר שהכנסה הוי נמי אב, כיון שבכללות אין הבדל ביניהם.

אך אם מבליטים את הפרטים, יותר מסתבר לומר שהכנסה הינה תולדה ולא אב.

בענין אגוז ע"ג מים

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי*
ראש הישיבה

א

ביאור הבעיא דרבא בענין 'אגוז בכלי וכלי ע"ג מים'

במסכתין (שבת ה, ב) איתא: "מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו".

וכתב הרמב"ם (בהל' שבת פי"ד הכ"ג): "בור ברשות הרבים עמוק עשרה ורחב ארבעה מלא מים וזרק לתוכו חפץ ונח על גבי המים חייב, שאין המים מבטלין המחיצות". וזהו דינו של אביי (שבת ק, א) שכותב "זרק לתוכה חייב" (ובהחלט יתכן שמדובר בחפץ כבד שנפל לתוך המים ושקע ע"ג קרקעית הבור, דיש פה הנחה ממש ואין פה בעיה של נח ע"ג המים), אך הרמב"ם כתב "ונח על גבי המים".

ולכאורה קשה מהגמ' שלנו ש"מים ע"ג מים היינו הנחתן, אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו", שרואים א"כ שחפץ ע"ג מים זה לא נק' הנחה, וביותר קשה שהרי הרמב"ם בעצמו פוסק כך (פי"ג ה"ד) שאם א' עוקר חפץ מע"ג מים פטור, ואיך הרמב"ם כתב כאן שזה נק' הנחה כשהחפץ נח ע"ג בור מלא מים? והאריכו בזה האחרונים.

יש להקדים להסביר הטעם בבעיה דאגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו. דמלשון הגמרא "היינו הנחתו" וכו' וכן בהמשך הגמרא בבעיא דרבא "אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא נייח או בתר כלי אזלינן והא נייד", משמע שהחסרון הוא ה"נייד", זה שיש כאן ניידות, ולכן זה לא נקרא נח, ושאלת הגמרא בפשטות - האם מסתכלים רק על החפץ והרי הוא נח כי בתוך הכלי הוא כל הזמן נח באותו מקום או שמסתכלים גם על הכלי, וכאשר הכלי נייד - ממילא זה נחשב שגם החפץ שבתוכו נייד. ועפ"ז רואים שנקודת הבעיא בגמרא היא שבגלל שזה נייד לכן זה לא נחשב הנחה.

(*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

אך לגבי מים ע"ג מים נאמר בגמרא ש"מים ע"ג מים היינו הנחתן", ובביאור הדבר, הנה יש לדון בזה די"ל שזה רק במקרה שזה לא נייד - שהמים עומדים במקומם, אך מפשטות הגמרא לא משמע שהמדובר רק במים שאינן הולכין, שגם כשהמים זזים שהם ניידים והולכים עדיין לגבי המים - המים שהונחו עליהם נחשב כשזה הנחה - ראה במאירי שדן בכך.

והסברא בזה י"ל, שמים ע"ג מים מתערבים יחד, וא"א להסתכל על טיפת המים שהוספנו ולומר שהיא מונחת על גבי המים שלפנ"ז, אלא הם כבר נעשו מציאות אחת, וכמו שהמים התחתונים נחשבים כמונחים ע"ג קרקע, כך המים העליונים שהוספנו נחשבים כמונחים ע"ג הקרקע, כפי שכתב הרמב"ם (בהל' שבת פי"ג ה"ד): "היה עומד באחת משתי רשויות ופשט ידו לרשות שניה ונטל משם מים מעל גבי גומא מלאה מים והוציאן חייב, שהמים כולן כאילו הן מונחין על הארץ". וזה שהם ניידים זה לא מפריע לנו להחשיב את זה כהנחה - כי זהו המצב הרגיל של מים.

ועפ"ז באמת אם היינו אומרים שהוא מונח עליו מלמעלה זה לא הי' נקרא שיש פה הנחה כי המים כל הזמן זזים, אבל כשאומרים שהמים נכנסו וירדו בתוך המים הקודמים ונתערבו מובן שמבחי' המים - "היינו הנחתן".

וההבדל בין מים ע"ג מים ד"היינו הנחתן" לחפץ ע"ג מים ד"לאו היינו הנחתן" הוא: שמים ע"ג מים פי' - שהמים יורדים ומתערבים ונראים כמונחים למטה, ואין בעיה של נייד. משא"כ חפץ וכלי שמונחים ע"ג המים הבעיה שלהם היא שזה נייד (ולא ניח).

וביאור הספק של רבא בגמרא ב"אגוז בכלי וכלי ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא ניח או דלמא בתר כלי אזלינן והא נייד" הוא - די שסברא לומר, שאם האגוז הוא בכלי, לא מתחשבים בכך שהכלי זז, שהרי האגוז הוא כמונח בכלי, ונק' הנחה, או שאומרים שהכלי והאגוז הם כאילו קשורים יחד ומכיון שהכלי הוא נייד (ולא נח) גם האגוז שבתוכו שנייד יחד איתו לא נחשב כמונח.

ב

ע"פ הנ"ל מבוארים דברי הרמב"ם, אך קשה ממה שאינו נח במקום דע"ד

ועפ"י המבואר ממשמעות הגמ' שאגוז ע"ג המים לאו היינו הנחתן זה מפני שהוא נייד. יש שתי' הסתירה הנ"ל ברמב"ם, דמ"ש לגבי זורק כלי לתוך בור מלא מים שחייב הוא בגלל שמים המכונסים בבור הם לא ניידים, וכשמניחים חפץ (על מים יכול להיות שבגלל הרוח הוא יצוף ויזוז, אבל) בבור על המים הרי אין רוח וא"כ אין החפץ זז, ולכן לומד הרמב"ם שכאשר זרק חפץ לתוך הבור על המים, זה נקרא הנחה, כי זה לא נקרא נייד.

אבל הקשו על כך שכן הרמב"ם כותב להדיא (בפי"ג ה"ד) שהסיבה לכך שע"ג מים לאו היינו הנחתו היא מפני שזה לא נק' נח ע"ג מקום ד' על ד'. וא"כ רואים שלפי הרמב"ם א"א לומר כנ"ל, שהרי החסרון בחפץ ע"ג מים הוא מצד שאין מקום ד' על ד'. ועפ"ז לא יהי' הבדל בין אם המים נייד או מכוונסים, כי במונח על גבי מים לא מחשיבים זאת כמונח במקום ד' על ד'.

ג

ביאור שיטת הרמב"ם ד' ע"ג מים לאו היינו הנחתן

וי"ל הביאור בזה ובהקדים דיש גם להבין ולבאר דעת הרמב"ם למה נייד מהטעם הפשוט במשמעות הגמרא שהחסרון הוא משום דנייד ונקט החסרון בהנחה ע"ג מים מטעם אחר.

והנה יש לבאר מהו הטעם שבמונח ע"ג מים זה לא חשוב הנחה ע"ג מקום דע"ד, אפ"ל שזהו משום שמים זה כמו אויר ולא חשיב מקום, ולכן אין פה דין מקום דע"ד. ואפשר לומר שהסיבה היא משום שמקום דע"ד צ"ל מקום מסויים, וכפי שהיה במשכן שבודאי שמו על מקום מסויים, וכך כתב הרמב"ם (בפיה"מ) שזהו הטעם לכך שצריך מקום דע"ד.

ועפ"ז אפשר לומר שבעצם החסרון במים הוא מכיון דנייד, הרי שאין כאן מקום מסויים וזה הפשט שאין כאן מקום ד' על ד', דכשמניחים אגוז ע"ג מים זה נחשב נייד, היות והמים כל הזמן זזים וא"א לדעת להיכן זה יגיע בסוף, וגם אם כן יודעים (כשזה נמצא במקום שיש לו גבול) הרי עצם המציאות שזה נח ע"ג מים - זה נייד וזה נחשב שאין כאן מקום מסויים, ולכן אין זה הנחה על גבי מקום דע"ד.

ועפ"ז אתי שפיר שמ"ש הרמב"ם שמים אין בהם דין מקום דע"ד ה"ז על יסוד המבואר בגמרא שהמים לא נחים.

וע"פ המבואר שבאמת הענין של נייד הוא הגורם לכך שמים לא נחשבים כמקום דע"ד, א"כ אפשר לחזור ולומר כהתירוץ שייתכן ומים מכוונסים לא יהי' להם את הבעי' שמים זה לא מקום מסויים, כי הם מכוונסים במקום מסויים. ולכן פוסק הרמב"ם שאם זרק חפץ לתוך בור ונח ע"ג מים, אין פה בעיה של נייד.

ד

ע"פ הנ"ל ביאור הגמרא לשיטת הרמב"ם

ע"פ הנ"ל נבוא לבאר את הגמרא לפי שיטת הרמב"ם (ויתורץ גם קושיית התוס' והראשונים ממס' ב"מ):

"אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו", והטעם לפי הרמב"ם הוא, שזה לא נחשב מקום דע"ד.

"מים ע"ג מים היינו הנחתן" - משום שכל הבעיה בנייד היא שזה לא מקום חשוב, אבל מים ע"ג מים - היינו הנחתן - משום שהם מצטרפים ומתערבים כחלק ממש במים שע"ג הקרקע, ולכן נחשבים ג"כ כמונחים ע"ג הקרקע. וכן נהרות המושכין שהמים לא נשארים במקום א' - זה נקרא מקום הנחתן ומקום דע"ד (וכפי שנת"ל סעיף א).

"בעי רבא אגוז בכלי" בזה לומד הרמב"ם דמדובר בכלי שיש בו דע"ד, "וכלי צף ע"ג מים", דמבחי' האגוז הרי המקום שלו - דהיינו הכלי שבתוכו הוא מונח - יש לו קביעות מקום ויש בו מקום מסויים - דע"ד, רק שישנה בעיה שהכלי צף ע"ג מים ואז ישנו ספק "ביתר אגוז אזלינן והא נייח או ביתר כלי אזלינן והא נייח", שצדדי הספק הם (לא שנאמר דמכיון שהאגוז נמצא בכלי והכלי לא נייח לכן גם האגוז לא נייח, אלא דמה שהאגוז צריך להיות בכלי - מצד האגוז יש פה הנחה גמורה, אלא) דלמא "ביתר כלי אזלינן והא נייח" - דאולי אזלינן גם אחר המקום עצמו והמקום הרי לא נייח, דפי' השאלה הוא: האם כשאומרים שצ"ל נייח פי' שגם המקום עצמו יהיה נייח, דכשהמקום לא נייח - זהו חסרון, כי דין נייח משפיע גם על מקום הכלי, שלא יחשב דבר מסויים ומקום דע"ד לגבי החפץ שמונח בתוכו, או שלא, כי דין מקום הוא שצריך להיות מקום נורמלי שההנחה תהי' נורמלית, והרי יתכן להחזיק דברים בכלים גדולים שמונחים ע"ג המים ומיועדים להחזיק את הדברים וזה נקרא ההנחה שלהם.

ה

מקור דברי הרמב"ם ויישוב קושיית התוס'

ועפ"ז אפשר ג"כ לתרץ את שאלת התוס', "ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה", ששונה הדבר בדין הנחה של שבת שצריך דין של מקום דע"ד - מקום מסויים כנ"ל, יש מקום לומר שאע"פ שזה נקרא "נח" (כי ה"מיא הוא דקא ממטי לה"), אבל המים שניידים אין להם דין מקום דע"ד וע"כ אין זה הנחה המחייבת.

וי"ל שזהו מקורו של הרמב"ם לומר הביאור (אחרת ממה שניתן ללמוד ממשמעות הגמרא, ומביא הטעם למה שע"ג מים לאו היינו הנחה) שזה בגלל שאין כאן דע"ד, כי עפ"ז מתורצת הקושיא מהגמרא בב"מ, דאיה"נ "ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה", אבל עדיין יש את החסרון שאין זה מקום דע"ד, דזה שיש מצב דקא ממטי לה זה הגורם שלא יהי' לו דין מקום דע"ד וכנ"ל.

בגדר ד' אמות ברה"ר

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי*
ראש הישיבה

- חלק ראשון -

א

בירור גדר 'מלאכת העברה' וגדר 'רה"ר'

איתא בגמ' (ו, א): "ת"ר 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 כה"ג דחייב . . אלא, מידי דהוה אמעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד': התם - לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד' אמות פטור, כי מנח ליה בסוף ד' אמות חייב, ה"נ ל"ש. מי דמי, התם - לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא, לכ"ע מקום חיוב הוא. הכא - לכ"ע מקום פטור הוא."

וצריך להבין, מה ההבדל בין ההו"א למסקנא. דלכאורה פשוט כהמסקנא - שצריך שיהיה "לכ"ע מקום פטור הוא". דמכיון שהגמ' מחפשת עוד מקרה כמו ב'מעביר דרך סטיו" - ששם זה מקום פטור לכ"ע (לכל האנשים בעולם ולא רק לאדם זה המעביר), א"כ, מהי ההו"א לדמות זאת למקום שהוא לכ"ע מקום חיוב.

וכשנבין היטב את סברת ההו"א - במילא יובן גדר 'מלאכת העברה' וגדר 'רה"ר'; האם זה מציאות מקום שבד"כ חייבים בה או שישנה הגדרה אחרת לרה"ר.

ב

חקירה ב'עיקר גורם החיוב' בהוצאה מרשות לרשות

והנה הגר"ח מבריסק כתב (בחידושו על הש"ס (כתובות לא) בענין 'עקירה צורך הנחה', הובא בספר "אבן האזל" (הל' גניבה ג, ב) הביאור בדעת הרמב"ם), שיש חילוק בין מלאכת 'העברה ד"א ברה"ר' לבין מלאכת 'הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים':

(*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. (לא, א) לגמ' בב"ק (ע, ב), עיי"ש. ובתוס' (הן 1) ועפ"ז גם מתוך הסתירה בין הגמ' בכתובות בכתובות וכן בב"ק) תירצו בענין אחר, ואכ"מ.

בהעברה ד"א ברה"ר - עיקר המלאכה היא העברה. כלומר: כל אמה שמעביר היא עיקר גורם החיוב (ואף שבלעדי העקירה וההנחה אין חיוב, אינם אלא תנאי). משא"כ בהוצאה - העקירה וההנחה הם עיקר גורם חיוב המלאכה (והעברת הרשות היא רק תנאי).

[בהגדרה זו בנוגע למלאכת הוצאה יש להעיר, דלכאורה כיון ששם המלאכה (ותוכנה) הוא 'מוציא מרשות לרשות' (וזה עיקר המלאכה משא"כ אם אדם יעקור ויניח ולא יוציא כמובן שלא יתחייב), איך נאמר ש'עיקר גורם החיוב' זה העקירה וההנחה?

יובן ע"פ מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חי"ד עמ' 17 הערה 37) וזלה"ק: "כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה".

היינו, שיש הבדל בין מעשה פעולת המלאכה לענין וגדר המלאכה. ועפ"ז יובן החילוק בין העקירה וההנחה לבין ההוצאה עצמה: שעיקר המלאכה (במלאכת מוציא) הוא - העקירה והנחה והמכוון של המלאכה (וענינה) הוא ההוצאה מרשות לרשות. כלומר: למרות שזה המכוון, ולולא ההוצאה לא יתחייב, מ"מ, אין עיקר המלאכה אלא העקירה וההנחה (היינו, שענין המלאכה לא משפיע על המעשה)].

והגדרה זו של הגר"ח - לפי הרמב"ם - בהעברת ד"א ברה"ר זה שונה מראשונים אחרים שהשוו את ב' מלאכות אלו (דהכנסה והעברה), ומהם:

בעל המאור (שבת ריש פרק הזורק (לו, ב. בדפי הרי"ף), ד"ה "אלא כל ד' אמות") כתב: "וכלוהו תולדות דרה"ר נינהו, לפי שארבע אמות של אדם בכל מקום קונות לו, וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוצה להן בזורק או מעביר, כמוציא מרשות היחיד לרה"ר דמי". היינו, דמכיון שלגבי הוצאה (ותולדותיה) כתיב (שמות טז, כט) "אל יצא איש ממקומו", נמצאנו למדים שלאדם יש את מקומו ברה"ר ובהעברה ד"א הוא מוציא את החפץ ממקומו.

וכן כתב הר"ן (שם ריש פרק 'כלל גדול' (לא, ב. בדפי הרי"ף) ד"ה "המוציא"): "משום דמעביר תולדה דמוציא הוא. . . שד"א של אדם רשותו הן ומי שמוציא חוץ לד"א הוי ליה מוציא מרשות לרשות".

ג

ביאור דברי הגמ' לשיטת 'בעל המאור' והגר"ח

והנה, לפי דעת בעל המאור דלעיל - תובן היטב ההו"א של גמרתנו. דאכן גם

לגבי כ"ע ה"ה מקום פטור; דמכיון שד"א הוא רשותם - וברשות שלהם מותר להעביר ממקום למקום (ורק שזה יוצא חוץ לד"א - היינו חוץ לרשותם - אז חייב) - לכן מקום פטור הוא, וא"ש דברי הגמ' "לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד' אמות פטור כי מנח ליה בסוף ד' אמות חייב".

ועפ"ז הקשה ה'אבן האזל' שם, איך כתב הגר"ח שלא כבעה"מ.

אך לכאורה יש לומר דאדרבה, גמ' זו היא רק הוכחה לשיטת הגר"ח; דאפ"ל שרק ההו"א של הגמ' היא כשיטת בעל המאור כדלעיל, אך מסקנת הגמ' היא לפי שיטת הגר"ח וביאור הגמ' הוא כדלהלן:

"אלא, מידי דהוה אמעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד'. התם - לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד' אמות פטור כי מנח ליה בסוף ד' אמות חייב". כי כסברת בעל המאור - חיוב מעביר הוא תולדה דמוציא, ולכן: בתוך ד"א פטור - כי זה רשותו ומותר לו להניח שם, משא"כ חוץ לד"א - חייב מכיון שהוא הוציא מרשותו. "ה"נ ל"ש" - ממילא ניתן לדמות מעביר דרך סטיו למעביר דרך 'תוך ד"א' - מכיון שגם פה הוא מעביר דרך מקום פטור (הרשות שלו בתוך רה"ר). וע"ז עונה המקשן: "מי דמי, התם לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא", היינו: לגבי אותו אדם - הוא יכול להפטר ע"י שיניח באמצע ולכן זה מקום פטור בשבילו, אבל - "לכ"ע מקום חיוב הוא", מכיון שלדעת המקשן (וכ"ה למסקנא) - כל אמה שמעביר היא עיקר החיוב, לכן לכ"ע מקום חיוב הוא - כי על כל אמה שמעבירים שם מתחייבים (בצירוף עוד ג' אמות). משא"כ "הכא, לכ"ע מקום פטור הוא" - משא"כ אצלנו בסטיו; לכ"ע זה מקום פטור כי שם אין גורמי חיוב. וממילא מובן שגמרתנו אינה קושיא לדברי הגר"ח אלא היא מסייעת לדבריו.

ד

מדברי הרמב"ם יש להוכיח דס"ל כבעה"מ והגר"ח

ויש להביא הוכחה מדברי הרמב"ם דס"ל כבעה"מ הנ"ל וז"ל (הלכות שבת יב, טו): "ומפי הקבלה אמרו, שזה שנאמר בתורה (שמות טז, כט) "שבו איש תחתיו" - שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה - שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו - בו בלבד יש לטלטל". ומזה מובן דס"ל כנ"ל, שה'איסור' - הוא הוצאה מחוץ ל'מרובע זה' מכיון שהוא רשותו של האדם (ולא כל אמה ואמה).

וכן מצינו דס"ל ד'מעביר' אינה מלאכה אחרת, אלא היא תולדת מוציא וז"ל (שם ח): "וכן למדו מפי השמועה שהמעביר ברשות הרבים מתחלת ארבע לסוף ארבע הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב". והיינו: אמנם למדו העברה מפי השמועה (ויש הו"א לומר שזהו דין בפ"ע), אבל ה'מפי השמועה' הוא - שזה תולדה של מוציא (ולא

דין (נוסף) וכמ"ש בהמשך דבריו (שם י): "הזורק מרשות לרשות או המושיט הרי זה תולדת מוציא וחייב. וכן הזורק או המושיט בידו מתחלת ארבע לסוף ארבע הרי זה תולדת מוציא וחייב"².

אך עדיין צ"ע, דהנה כתב הרמב"ם (שם יג, יז): "המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השניה חייב, מפני שארבע אמות בשתי רשויות הרבים מצטרפים מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהן".

ומכאן מוכיח ה'תוצאות חיים' (להגר"מ זעמבא, סי' ז ס"ג), שגם לדעת הרמב"ם ד' אמות הם גורמי החיוב כהגר"ח, ובגלל זה, אם היה סה"כ ד"א - יש את כל גורמי החיוב, ומתחייב.

ה

חקירה בהגדרת הרשות, ותליית החקירות זב"ז

ויובן זה ובהקדים לחקור בענין הגדרת הרשות ומה מבדיל את רה"י מרה"ר³: אם הענין הוא שיש למקום זה מחיצות בפ"ע ועי"ז דגדור כולו הוא נעשה רה"י, ועי"ז דינא דרובו ככולו נחשב כולו גדור, או דעיקר שם רה"י הוא מצד מה דאינו מעורב ופרוץ עם מה שסביב, שממילא נחשב בפ"ע.

היינו, האם צ"ל מהות של רשויות (נפרדות), או שנק' רשויות רק לגבי זה שאינם מעורבים עם מה שמסביבם.

ויש לקשר ענין זה עם החקירה שהובאה לעיל בענין 'עיקר גורם החיוב'. דהיינו: אי עיקר גורם החיוב הוא העברת הרשויות - יותר נ"ל שהם 'מהות של רשויות', אך אם עיקר גורם החיוב הוא העקירה וההנחה, יותר נ"ל שכל שם הרשויות - זה רק ע"מ שיהיה מציאות לעקירה ולהנחה (דאם עקר והניח באותו מקום - אי"ז נק' עקירה והנחה), וממילא אינם צריכים להיות 'רשויות' בעצם.

ולפי אופן הב' י"ל, שד"א ברה"ר אינם 'חלק נפרד' מרה"ר ממש, אלא שלגבי אדם זה וחפץ זה הם מתנתקים מהמציאות הכללית דרה"ר ועי"ז נותנים 'שם' לעקירה - מתוכם, ולהנחה - מחוצה להם.

ולפי גישה זאת י"ל, שגם אם ס"ל להרמב"ם דחיוב ד"א הוא כדין הוצאה ממקומו - כי הד"א הם רשותו של אדם, עדיין יש נפק"מ בין בעה"מ והר"ן לבין הרמב"ם:

(2) וראה ר"ן שם, דאילולי היינו אומרים דהם תולדות הוצאה - היו פטורים משום דאין לוקים על הלמ"מ.
(3) ראה גם 'ברכת אברהם' בהבנת גדר מחיצה (סוכה טו, א. בענין 'פרוץ כעומד').

דהנה לשון הר"ן היא: " . משום דמעביר תולדה דמוציא הוא . . שד"א של אדם רשותו הן ומי שמוציא חוץ לד"א הוי ליה מוציא מרשות לרשות". ומשמע, ששם דגש ע"כ שיש פה 'רשות' ומוציאים ממנה.

משא"כ הרמב"ם כתב: "הרי זה כמוציא מרשות לרשות", "הרי זה תולדת מוציא"; והיינו שזה כביכול מוציא, ולא מוציא ממש. וכמו מה שהעמדנו לעיל - שהרשות היא רק בשביל שיהיה מציאות לעקירה ולהנחה.

ו

ביאור דעת הרמב"ם

וע"פ כהנ"ל י"ל דאיתא להא ואיתא להא: מצד אחד הרמב"ם מדגיש שזה 'מעין הוצאה', ו'כמרשות לרשות', וזה נלמד מ'אל יצא איש ממקומו' (שבו איש תחתיו), אבל מצד שני הרמב"ם לומד שזה רק מעין הוצאה וקבעו שהד"א הם אלו שמחייבים את האדם - לא העקירה וההנחה.

ובהקדים: דלכאורה, איך שייך העברה ברה"ר לפי בעה"מ - הרי המרובע והד"א שלו עוברים מקום ביחד עם החפץ ולכן החפץ לא יצא ממקומו (מהד"א של המעביר).

אלא י"ל, דכאשר האדם עוקר חפץ - מחשיבים לו ד"א שהם רשותו ממקום העקירה, וכשהולך - זה לא אז איתו, ולכן כשעבר ד"א - יתחייב על הוצאה מרשותו.

והביאור בזה הוא: תוכן האיסור של מעביר ד"א ברה"ר הוא, שהתורה רוצה שיטלטלו רק ברה"י ולא ברה"ר - התורה רוצה שיהיה מופרך הטלטול ברה"ר.

אלא, שכל עוד שלא הוציא מהד"א שעומד בהם - התורה לא אסרה עליו, אך כאשר הוציא מהם - חייב על עצם הטלטול ברה"ר, וכל אמה שמטלטל (טלטול ברה"ר ובמילא) הוא חלק מהאיסור. וכנ"ל, שהד"א הם לא מתנתקים מרה"ר אלא הם ממש חלק ממנה.

- חלק שני* -

א

המוציא מרשות לרשות דרך כרמלית

איתא במסכתין (שבת ה, ב): ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב (חנות, רה"י. פלטיא, רחבה והוא רה"ר. דרך סטיו מקום אצבעות. . . ושם כרמלית עלי' . . . חייב, הואיל ולא עמד בסטיו לפוש אין כאן הנחה אלא בפלטיא. רש"י), וכן עזאי פוטר, בשלמא כו' אלא רבנן. . . היכא אשכחנא כה"ג דחייב (כה"ג, דמיפסקא רשותא אחריתי. . . דלמא לא חייבי' רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא. רש"י)? . . . אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' (אמות מצומצמות. רש"י), התם לאו אע"ג דאי מנח לי' בתוך ד' אמות פטור, כי מנח לי' בסוף ד' אמות חייב, ה"נ ל"ש.

והיינו דהגמרא משווה דין זה דמעביר דרך מקום הפוטר למעביר ארבע אמות ברה"ר (דהלכתא גמירי לה - המעביר ארבע אמות ברה"ר חייב (שבת צו, ב)) דשם רק אם העביר ארבע אמות ברה"ר חייב דכל כמה דלא העביר כל הד' אמות לא מתחייב, ואם הניח לפני סוף ד' יהי' פטור כי לא היתה כאן המציאות דד' אמות ואין כאן הענין המחייב עד אשר יסיים להעביר כל הד"א, ואעפ"כ כאשר ממשיך להעביר הד"א ומניח בסוף הד"א הרי הוא חייב, "הכא נמי לא שנא" דאין ה"נ אם הי' מניח באמצע מקום הפוטר הי' פטור אבל מאחר והמשיך והוציא לרה"ר והניח ברה"ר הרי סיים מלאכת ההוצאה מרה"י לרה"ר וחייב.

וממשיכה הגמ' ושואלת: "מי דמי, התם לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא לכו"ע מקום חיוב הוא (אם יטלהו חוץ לד' ויניחיהו כאן, שהרי העבירו ד' שלימות. רש"י), הכא לכו"ע מקום פטור הוא".

ויש לבאר בזה מהי סברת הקס"ד שבגמ', הרי לכאורה ההבדל הוא בולט ביותר, ובמאי פליגי שתי הסברות שבגמרא, הקס"ד והמסקנא.

ב

קושיית האחרונים ברמב"ם

ולהבין זה יש להקדים הגדרת האיסור דמעביר ד"א ברה"ר שיש א. עקירה; ב-ג.

(*) לשלימות הענין נעתק כאן ממה שנדפס בזמנו בקובצי 'הערות התמימים ואנ"ש' דיישיבתינו (גליונות סא"ב) משיעורים שנאמרו אז, ויש בזה מה שאין בזה.

העברת ד"א, והוצאה למחוץ לד"א ברה"ר; ד. הנחה מחוץ לד"א; לבאר בזה מה מכלל עיקר גורמי החיוב (והאם ההעברה עצמה היא חלק מהמלאכה, כדלהלן).

והנה ידוע ביאורו של הגר"ח מבריסק (בענין זה) מ"ש לתרץ הקושיא על הרמב"ם בהל' גניבה:

הרמב"ם (הל' גניבה פ"ג ה"ב) כותב: "כיצד, זרק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע בגד חבירו בהליכתו . . . או שגנב כיס בשבת והי' מגררו עד שהוציאו מרשות הבעלים שהיא רה"י לרה"ר, ואבדו שם, הרי"ז פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כא". עכ"ל. ובמ"מ שם כתב: "דין זריקת חץ בכתובות ל"א, ופסק רבינו כרבי יוחנן דאמר כר' אבין דאמר הכי - היינו דעקירה צורך הנחה היא ופטור מתשלומין".

והקשה שער המלך על הרמב"ם מהא דב"ק (דף ע') גבי גנב ומכר בשבת דאוקמי' ר"פ באומר זרוק גניבותיך לחצרי ותיקני לי גניבותיך ופריך כמאן כר"ע דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא, דאי כרבנן כיון דמטי לאויר חצירו קנה, לענין שבת לא מיחייב עד דמטיא לארעא, ומוקים באומר לו לא תיקני לי גניבותיך עד שתנוח, ובתוס' שם הקשו דלמה צריך לזה הא עקירה צורך הנחה כר' אבין. ומכיון דהקנין בא בין עקירה להנחה אית לן למימר קלב"מ ותרצו בשם ר"ת דר"י פליג אר' אבין והסוגיא שם אליבא דר"י, ור"י תירץ דאיה"נ דהוי מצי לשנויי הכי.

ועפ"ז קשה על הרמב"ם דפסק כאן כר' אבין למה הוצרך (להלן ה"ה) לאוקמי' הדין דגנב שמכר בשבת שפטור מצד קלב"מ, באופן "שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח" שנמצא שכשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת, דהרי מכיון שעקירה צורך הנחה הי' קלב"מ גם כשהקנין בא כי מטיא לאויר חצירו, מכיון שזה בין העקירה להנחה. ודנו בזה האחרונים באריכות במה לתרץ הקושיא דשעה"מ (וראה בספר המפתח ברמב"ם הוצאת פרנקל, שציין לרשימת מחברים שדנו בזה).

ג

יישוב הגר"ח

ומטו בזה משמ' דהגר"ח ליישב הקושיא ולהסביר בדעת הרמב"ם שמחלק בין זורק ד"א ברה"ר (דבזה נאמר הדין דעקירה צורך הנחה, וקלב"מ על הנזק שבין עקירה להנחה), לבין מוציא מרשות לרשות - והובאו הדברים באבן האזל (הל' גניבה שם) ובחי' הגר"ח על הש"ס (כתובות, בענין עקירה צורך הנחה). דמוציא מרשות לרשות אין עיקר גורמי החיוב אלא עצם הענין דההוצאה מרשות לרשות ואינו חייב אלא על העקירה והנחה והם עצם גורמי החיוב, אבל מה דנגמרה המכירה מכי מטא לאויר חצירו הנה זו הרגע אינה מעיקר גורמי החיוב, ולכן לא דמי להא דפריך בכתובות על ר' אבין מברייטא דגנב כיס, דהתם שעת הגבהת הכיס זהו עיקר גרם החיוב, אבל

בזורק ד"א ברה"ר כל הד"א הם גורמי החיוב ולכן מפטר משום קלב"מ בזרק וקרע שיראין בהליכתו.

ד

'עיקר החיוב' במעביר מרשות לרשות

ובנוגע לעקירה והנחה, הנה באפיקי ים (ח"ב סי' ל"ז בתחילתו) כתב בזה שבהעברת ד"א העקירה והנחה, הנם רק מתנאי החיוב דמעביר, אבל אינם מגוף ועצם המלאכה, כי המלאכה בעצמותה אינה כ"א העברת ד"א ברה"ד לחוד [ולא כבמלאכת הוצאה מרשות לרשות, דבזה לומד האפיקי ים (והאריך בזה בסי' ד' ענף ח'), וכן הזכרנו לעיל מהגר"ח, דעקירה והנחה הם מגוף החיוב ושכל זמן שלא הניח לא נעשית המלאכה כלל - וראה אבני נזר או"ח ח"א ס' רמ"ה תוצאות חיים סי' ז, יא. וראה בלקו"ש ח"ד ע' 17 הע' 37]. ומביא מ"ש הראשונים בנוגע לגזירת שמא יעביינו ברה"ר דלמה לא כתבו שמא יוצא מרה"י לרה"ר (עי' תוס' עירובין לג ד"ה והוא, רשב"א וריטב"א שם מאירי סוכה ד' מג, וראה תוצאות חיים סי' א') וז"ל המאירי: "וגדולי המפרשים תירצו בזה שעיקר הגזירה הוא בהוצאה מרה"י שלו והכנסה לרה"י של הבקי דרך רה"ר, ואין כאן . . אלא חיוב העברה, ואע"פ . . שצריך הנחה ועקירה, מאחר שעקר מרה"י זו והניח ברה"י זו, והעביר ד"א ברה"ר חייב". עכ"ל.

ומזה משמע לכאורה דעקירה והנחה במעביר ד"א ברה"ר אינם מגוף החיוב, דאל"כ מאי טעמא מיחייב באם העקירה והנחה היו ברה"י, ואם הם מגוף המלאכה לכאור' צריכים להיות ברה"ר, אלא ודאי דסבירא לי' דבמעביר העקירה וההנחה אינם אלא תנאי החיוב.

ה

קושיית האבה"א על הגר"ח

אמנם באבן האזל שם (וההגה"ה בחי' הגר"ח שם) הקשה על תירוצו של הגר"ח דלכאורה עיקר החיוב בד' אמות הוא מה שמוציא ממקום שבתחלת ד' לסוף ד', וכמו במוציא מרשות לרשות [והיינו שבמעביר ד"א האיסור הוא לא העברת הד' אמות אלא ההוצאה למחוץ לד"א, וכמפורסם דעת בעל המאור שבת צו, ב ("וכלוהו תולדות דרה"י לרה"ר נינהו") לפי שד"א של אדם קונות לו בכ"מ וכרשותו דמיין, וכשמוציא מחוצה להן בזורק או במעביר כמוציא מרה"י לרה"ר דמיין וכן נמי בחי' הר"ן במתני' (שבת עג) "דתנא כל עקירת חפץ ממקומו הוצאה קרי לי', והיינו טעמא דמעביר ד' אמות ברה"ר (הטעם על מה שלא הוזכר להדיא במתני', כי בכלל הוצאה הוי) דהאי נמי עקירת חפץ ממקומו הוא" - וראה גם אפיקי ים שם קטע ד"ה אולם].

וממשיך האבה"א להקשות מהגמ' ומהרמב"ם, הקושיא מהגמ' היא ממה שלמדנו כאן (שבת ו, א) "מידי דהוה אמעביר חפץ מונחלת ד' לסוף ד' . . דאי מנח לי' בתוך ד' אמות פטור, כי מנח לי' בסוף ד' אמות חייב, ופריך מי דמי התם לגבי האי גברא מקום פטור הוא לכו"ע מקום חיוב הוא".

והרי מוכח מלשון הגמ' דבד' אמות ברה"ר אין כל הד"א גורמי החיוב, אלא עיקר החיוב הוא מה שמוציא ממקום שבתחלת ד' למקום שבסוף ד' כמו מוציא מרשות לרשות (דלכאורה כן מוכח גם מהסק"ד וגם מהמסקנא שבגמ', דמבואר שם הנקודה "דאי מנח לי' בתוך ד' אמות פטור - לגבי האי גברא מקום פטור הוא" שזה בפשטות שהד"א אינם מגורמי החיוב).

ו

הד"א הם גורמי החיוב

והנה הרמב"ם פי"ג הל' שבת הי"ז כתב: "המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השני' חייב מפני שארבע אמות בשתי רשויות הרבים מצטרפים, מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהם". עכ"ל. דבזה מבואר דדוקא כשיש ד"א שלימים בצירוף שני הרה"ר חייב, הא אי העביר אמה אחת בזה הרה"ר ואמה אחת בזה הרה"ר אע"פ שרה"י גדול מפסיק באמצע - פטור, דלא מהני הרה"י שבינתיים להשלים השיעור אלא דבעינן לחיובא שיהי' כל הד"א בשטח של רה"ר.

ומשמע דכל הד"א הם גורמי החיוב דלכן צריך שיהיו ברה"ר וכפי שנכתב בזה בס' תוצאות חיים (ס' ז' אות ג') ושם הביא דברי הרלב"ג פ' יתרו שחולק ע"ז, וס"ל להרלב"ג דכיון דתחילתו רה"ר וסופו רה"ר אף שהרשות בינתיים רה"י - חייב, דרה"י משלים השיעור, והביאור בזה דס"ל שהעברה שבאמצע אינו חלק מהמלאכה וענין מלאכת העברה ברה"ר מה שנעתק החפץ מתחלתו של הד"א לסופן, ומש"ה לא איכפת לן מה שבאמצע אינה ברה"ר עצמה, ע"כ מתוצאות חיים.

(ודברי הרלב"ג צריכים הבנה דלכא' דין ד' אמות הוא ד' אמות ברה"ר, וגם הדגשת הענין דמתחלתן של הד"א לסופן, שכתב הרלב"ג הרי דין זה הוא בנוגע לתחלתו וסופן של ד"א ברה"ר, וכפי שאמנם הקשה עליו בתוצאות חיים שם מהירושלמי עיי"ש (-) בנוגע לענייננו עכ"פ, מצאנו וראינו הבנתו של התוצ"ח בדברי הרמב"ם).

ז

שיטת הרמב"ם, לכא' / לא כשיטת בעה"מ

ודברי הרמב"ם אלו לכא' אינם עולים בקנה א' עם הבעל המאור, דלכא' בהעביר ב' אמות ברה"ר זה וב' אמות ברה"ר זה, ליכא סברת בעה"מ דכל ד"א מקומו ורשות

א' הוא, שהרי המה רחוקים זמ"ז הרבה, ויש מקום לדון בזה, שלא יהי' כאן האיסור
דהעברת ד"א, ומובן לכאן' רק אם נבאר דהעברת הד"א זה מעצם שיעור המלאכה.
ואין זה קשור לענין של הוצאה מתוך "הרשות - ד"א", וזה דלא כבעה"מ.

וכמו"כ לפי סברת בעה"מ ניתן לדייק לאידך דלפי סברת בעה"מ לכאן' באופן כזה
שיש רה"י באמצע הנה מכיון שכן הרי אין שם אותו הרשות דמקודם, ולכאן' יהא חייב
גם ללא ד"א שלימים בין שניהם, דסוף סוף הלא הוציא מרשות זה לרשות זה (ויש
לעיין בזה בביאור הדין לפי בעה"מ, וי"ל דס"ל כרלב"ג. אך כאן באנו לבאר שיטת
החולקים בזה וראה קהלות יעקב סי' כד כתובות שם וסוכות דוד שם).

ח

הסבר דברי הגמ' בהו"א ובמסקנא

והנה בנוגע להקושיא מהגמ' אפשר ליישב דבעצם לא רק שלא יהי' משם קושיא
אלא אדרבה דמשם ראי' לשיטתו. די"ל שילמד שזו היא הנפק"מ בין הקס"ד להמסקנא,
דבקס"ד אמנם ס"ל דהוי ענין של הוצאה מרשות לרשות ובהמסקנא ס"ל שכל הד"א
הם גורמי החיוב.

והביאור: לכאורה ילה"ב מ"ש בהמסקנא מי דמי כו' לכו"ע מקום חיוב הוא מאי
נפק"מ לגבי אדם זה מה ש"לכו"ע (לאנשים אחרים כשמקום זה הוא מחוץ לד"א
שלם) מקום חיוב הוא? אם מפרשים דהענין דמעביר הוי כהוצאה מרשות, ובתוך
הד"א הר"ז ברשותו, מאי נפק"מ לגבי זה שלכו"ע, דהיינו מי שזה יהי' בשבילו מחוץ
לד"א, זה יהי' מקום חיוב, הרי"ז מוכיח רק שישנה אפשרות שמקום זה גם יהי' מקום
חיוב, אך לגבי הרי בפועל זה בתוך הרשות של הד"א שלו והוי מקום פטור.

ולכן נראה שיש לפרש שכוונת הגמ' בהמסקנא היא ללמוד - שענין ד"א ברה"ר
הנה כל אמה ואמה מהוה גורם החיוב וזהו הפי' "לכו"ע הוי מקום חיוב", אלא שלגבי
מכיון (שכפי שנא' קודם) "דאי מנח לי' בתוך ד"א פטור" - א"כ לגבי ניתן לומר "מקום
פטור הוא" (- פי' דמ"ש "מקום פטור הוא" הכוונה מקום של פטור בשבילו היינו
שמדבר רק בנוגע לכך שבאם הי' רוצה להניח כאן הרי הי' פטור, אבל מצד עצם הענין
הוי מגורמי החיוב).

וזהו הנפק"מ בין הקס"ד, דקסבר דהוי ענין של הוצאה מרשות, ובמסקנא לומד
דהוי ענין של העברה, שהד"א הם גורמי החיוב (ושוב ראיתי במקור הלכה למס' שבת,
שכתב על דברי האבן האזל בנוגע לראי' מהגמ' דאינו מובן לו, כי אע"פ דכל הד"א הם
גורמי החיוב, כלומר שזה מעיקר המלאכה, אבל כיון דהחיוב הוא רק לאחר העברת
הד"א מכאן ולהבא, לפיכך מה שנוגע לחיוב ממש הוי קס"ד דזה דומה למקום פטור,

אך לא נחית שם לדייק ולבאר הא דלכו"ע כו', וגם לא תלה בזה את הקס"ד והמסקנא, ולדבריו גם מעיקרא סבר דהוי מגורמי החיוב - וראה להלן בדברינו).

ובזה מתורץ מה שהקשו מהגמ' על היסוד של הגר"ח, ונתבארו הסברות שבקס"ד ובמסקנא.

ט

קושיא בדעת הרמב"ם

אמנם עדיין נשאר לבאר בזה, באבן האזל שם מוסיף להביא עוד דמלשון הרמב"ם פי"ב מהל' שבת הל' ט"ו נמי משמע כדברי בעה"מ, וז"ל הרמב"ם שם: "מותר לאדם לטלטל ברה"ר בתוך ד"א על ד"א שהוא עומד בצדן כו', ומפי הקבלה אמרו שזה שנא' בתורה שבו איש תחתיו שלא יטלטל חוץ למרובע זה, במרובע זה כו' בו בלבד יש לטלטל", דמלשון זה מוכח לכאן דעיקר החיוב הוא ההוצאה מן הד"א, אבל כל הולכת חפץ במשך ד' אמות אינו עיקר גורם החיוב, וכמו כן מצאנו ברמב"ם (שם הל' ח') שכתב: "הוצאה (והכנסה) מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא כו', וכן למדו מפי השמועה שהמעביר ברה"ר מתחילת ארבע לסוף ארבע הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב". ובהל' י' שם: "הזורק מרשות לרשות כו' ה"ז תולדת מוציא וכו' וכן הזורק או המושיט בידו מתחילת ארבע לסוף ארבע ה"ז תולדת מוציא וחייב. יוצא א"כ מסתמא דלישנא דהוי ענינא ותולדה דהוצאה מרשות (וכבעה"מ והר"ן דלעיל).

וא"כ נשאר לבאר: בדעת הרמב"ם דלכאורה לפי מה דמוכח מדבריו דהוי ענין של הוצאה מרשות הד"א, א"כ אין לומר את תי' של הגר"ח, ולאידך הרי גם מהרמב"ם שהוכח לעיל סעיף ו' משמע שהד"א הם מגורמי החיוב, וא"כ יש לתווכך וליישב הסתירות בזה, ועוד קשה, דיש דוחק קצת ללמוד שיש כאן מחל' בהגדרת הענין, דמעיקרא קסבר דהוי "הוצאה" ושוב חזר מזה לגמרי, וכמו"כ הנה בעצם הביאור קצת קשה עדיין הלשון ("לגבי האי גברא) מקום פטור הוא" - דאמנם זה בנוגע להאי גברא, אבל ה"ז רק בנוגע ל"אי מנח לי' כו'" ולמה נקטה הגמ' הלשון "מקום פטור הוא" אם ס"ל (במסקנא עכ"פ) דכל הד"א הם גורמי החיוב.

י

ביאור דעת הרמב"ם

וע"כ מכל הני מילי אולי נראה מוכח דלא כמו שתפסו האחרונים דאם המעביר הוי הוצאה מרשות לרשות אז אין העברת ד' אמות מגוף המלאכה, אלא דהרמב"ם יסבור שאמנם הוי ענין הוצאה מרשות לרשות אלא דמכיון שמחוייב להיות כאן שיעור של ד' אמות (דגם כשזה ענין של הוצאה הרי הוי מתחילת ד' לסוף ד') וא"כ שיעור זה הוא

בכלל המלאכה והיינו שזה (עכ"פ) תנאי, ומעיקר גורמי החיוב (וכפי שיתבאר לקמן ההכרח בזה דהוי חלק מהמלאכה) שלכן פסק הרמב"ם בשני רשות הרבים ורשות היחיד באמצע דבעינן שיהי' ד' אמות בצירף, וכפי שנתבאר דבכל העברת ד' אמות ברה"ר - ההוצאה מרשות לרשות שברה"ר, מוכח שיהא העברת ד' אמות, וא"כ הוי חלק מהמלאכה, וע"כ גם בשני רה"ר כן יהי' הדין.

והיינו שבזה הרי שונה הדין (ההוצאה ד) מעביר ד"א ברה"ר להוצאה מרשות לרשות דרה"ר לרה"י, דשם אין שיעור של הליכה, ומה שקובע כאן הוא הענין שהשתנו הרשויות שנעקר מרשות זו והועבר לרשות זו, וכשנמצא ליד המחיצה המפסקת בין רה"ר לרה"י והעביר החפץ מרשות אחת לשני' בשיעור שטח המועט ביותר, הנה מכיון שנעתק מרשות לרשות כבר חייב.

[וכפי שמבואר בלקו"ש שם, וז"ל: "ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים אם העקירה היא העיקר או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה הרי כל השקו"ט היא רק מתי נקראת (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות אבל לכו"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה".]

משא"כ בהענין דד"א ברה"ר שגם אם לומדים דהוי ענין של הוצאה מרשות לרשות צריך ההעברה של ד"א בפועל דהרי לא יעלה על דעתינו כלל וכלל לומר שאם יעמוד ויקבע מקומו ברה"ר ונקבעו לו הד"א שלו (- ה"מרובע" שבהלכה ט"ו), שם והניח החפץ לקראת סוף הד"א, אם אח"כ ע"י דחיפה יעביר את זה אמה אחת ברה"ר ממקום קודם למקום שמחוץ לד"א שלו (ללא העברת (או זריקת ד"א) בפועל) שיחשב לו הוצאה מחוץ לד"ר, ולחייבו. הרי כל בר בי רב יבין שישתקע הדבר ולא יאמר מכיון שאין כאן העברת ד"א (וכדיוק הלשון מתחלת ד"א לסופן) והרי מובן שענין הד"א הוא ענין הכרחי, וחלק מהמלאכה כאן, או עכ"פ שיעור ותנאי בהמלאכת איסור, דזהו אופן החיוב דאם העביר כל הד"א והוציא, העברה זו הוי המעשה איסור שמצטרף להחיוב, וכך תהי' הילפותא להרמב"ם מהפסוק ד"שבו איש תחתיו" שיש שיעור של ד"א דבתוך הד"א שרי לטלטל משום דד"א מקומו וכשהעביר הד"א כל הד"א הם ביחד שיעור המלאכה - מלאכת ההוצאה מרשות לרשות, ברה"ר - דהלכתא גמירי לה.

ואע"פ שכל זמן שלא העביר כל הד"א עדיין הי' מותר לטלטל בתוכם, הנה כשגמר השיעור אז כל המעשה נחשב מעשה של איסור (וראה בקהלות יעקב כתובות שם סי' כ"ד, אלא דשם כתב בזה לפי דבריו דהרמב"ם חולק על בעה"מ).

יא

ביאור דעת בעה"מ

ויש להוסיף בזה עוד, דלכא' יש מקום לעורר בנוגע לשיטת בעל המאור וכו' דהוי הוצאה מהד"א שלו, דלכא' כשהולך עם החפץ ומעבירו לסוף ד"א, הרי תו הוי בתוך ד"א שלו (הד"א שלו החדשים - וכמוציא מרה"י לרה"י), ובשלמא בעומד במקומו וזורק ד"א הוי מוציא מרה"י ד"א שלו, לרה"ר מחוץ להד"א, אבל במעביר הרי כשזז ממקומו זזים הד"א שלו, והופך להיות שוב רה"י במקום חדש ולכן צריך לומר לכא' דגם לבעה"מ אין הכוונה דהוה ממש הוצאה מרשות לרשות מצד המציאות עצמה, אלא דמצ"ע הוי מעין הוצאה, דבשעת העקירה הוה כעוקר מהמקום שהוא נחשב רה"י ומכיון שנעקר משם ועבר ד"א ("שיעור של ד"א") הנה ההלכתא גמירי לה לדין הוצאה שעבר ויצא מתוך הד"א ההם והונח מחוץ להם, ולחייבו.

והיינו דהלכתא גמירי לה נותנת חשיבות מיוחדת לכל המציאות של הד"א, וא"כ יוצא שהד"א הם חלק ממעשה המלאכה ושפיר נקרא לזה גורמי החיוב [ויש לציין ולהעיר מהריטב"א פרק הזורק שם וז"ל: אלא כל המעביר ד"א ברה"ר גמרא גמירי לה פי' הכי גמירי שיהא בכלל מוציא, דאלת"ה הא קיי"ל דאין עונשין מהלל"מ ובגמ' מבואר דעת שמואל שהמקושש מעביר ד"א ברה"ר הוה.

וי"ל דלכך הדגישו הרמב"ם ובעה"מ למצוא דהעברה יש בזה מדין הוצאה, אך י"ל עוד דגם מפשטות משמעות הדברים דשבו איש תחתיו, ועם זאת (כפי שכבר נת' לעיל) שפיר אפ"ל דהוי גם מדין הוצאה וגם דד"א הוי מהמלאכה וגורמי החיוב].

יב

ג' הענינים ב'מעביר ד"א ברה"ר'

ולסיכום, עפ"י כהנ"ל יוצא הגדרת מלאכת מעביר ד"א ברה"ר דתרווייהו איתנהו בי, "העברה" וגם "הוצאה":

זה שנחשב הוצאה מרשות נלמד מהענין דשבו איש תחתיו וכו' (וכמשנת"ל), ושזה ענין של העברה מבואר ג"כ מהבנת הענין והמקורות ברמב"ם כדלעיל בארוכה, וכמשנ"ת דלכא' לא שייך ללמוד כבפשטות ההבנה בעה"מ דהוי מוציא מרשותו - מרשות הד"א שלו, כי הד"א שלו עוברים אתו מקום למקום ברה"ר, אלא דהאיסור הוא אמנם "העברה (ד"א)" שמהווה גם "הוצאה (מרשות)", וכנ"ל בארוכה.

ועפ"ז יוצא שהעקירה וההנחה במעביר ד"א ברה"ר מהוים ג"כ חלק מעיקר המלאכה (וע"ד כמו שלומדים בהוצאה מרה"י לרה"ר, והכרח לכא' לומר כן בנוגע לד"א ברה"ר), כי במה ואיפה יש כאן הוצאה מרשות, זה הרי בזה שהחפץ הוא זה

שנעקר ממקומו הקודם, בתחלת הד"א ונמצא עכשיו בסוף ומחוץ להד"א, בנוגע אליו (להעברתו ממקום הקודם למקום זה) הוא שמגדירים כאן את הד"א כרה"י שממנו הוציאוהו, וכפי שנת"ל בארוכה, א"כ יוצא שהמציאות של הד"א כ"רשות" (בנוגע להאיסור דהוצאה מרשות) נוצר בעת שבאים לחיובו כאן על ההעברה, וההעברה התחילה בעת העקירה ומסתיימת עם ההנחה (- ודלא נבאפיקי ים שהובא לעיל).

היינו שכשמעביר ד"א ברה"ר יש כאן א. הענין דעקר ממקומו (הקשור עם מקומו של המעביר, "מקומו של אדם" - כמו רה"י), ב. וענין מעביר ארבע אמות של איסור (- וכמש"ל הביאור דכשהעביר כל הד' אמות ה"ז ד' אמות של רה"ר שהם גורמי חיוב, וכפי שית' עוד לקמן). ג. ומניח מחוץ למקומו, הוצאה למחוץ לרשות (מחוץ לרשות ביחס להחפץ וכמשנת"ל) [ובפעולתו כאן של המעביר ניתן לראות בה גם יצירת כל הענין של הד' אמות דרה"ר וכמובן מתוך כל מה שנת"ל, ולעקירה והנחה ענין עיקרי בהפעולה, וד"ל].

יג

עפ"ז ביאור בדברי הגמרא

עפ"י כל הנ"ל יש לבאר הדיוק בהלשון מתחלת ד' לסוף ד' שדן בזה בס' אפיקי ים שם, ועיי"ש כמה ביאורים בזה, ועפ"י דברינו יובן ביותר, דהנה בל' זה יש המשמעות של ההוצאה מתוך הד' כדעת בעה"מ, ולפי ביאורנו ה"ז נעשה בעיקר ע"י זריקתו מתחלה לסוף (כאן נפעל הענין דד"א כרשות בנוגע להחפץ שיצא ממנו - משא"כ אם כותב סתם זורק ד"א ברה"ר לא נשמעת ההדגשה של ההוצאה מרשות הד"א כ"א הענין דהעברת הד"א).

ויש להוסיף בזה עוד בדיוק הל' של רבא (שבת ה, ב): "המעביר חפץ מתחלת ד' . . אע"פ שהעביר דרך עליו חייב", שגם כאן מודגש הענין דהוצאה מרשות שיש כאן, אע"פ שהעביר דרך עליו שיש לכאור' כאן ענין של פטור מ"מ חייב, ומדגיש שנפעלה כאן ההוצאה ע"י העברת ד' אמות ("אע"פ שהעביר דרך כו").

ובשני ענינים אלו דזורק ומעביר דרך עליו מודגש ביותר הענין של תחלת וסוף הד"א (של החפץ, כמשנת"ל, משא"כ במעביר יחד אתו, שהחפץ זו יחד אתו, יחד עם הד' אמות המחודשים שלו שדובר ע"ז לעיל). ותן לחכם ויחכם עוד.

יד

עפ"ז מבואר גדר 'מהות המקום ברה"ר'

ועפ"י כל הנ"ל יש להגדיר מהות המקום ברה"ר אי הוי מקום היתר ופטור (וע"ד כמו הרה"י):

דהנה בנוגע לרה"י מובן שנחשבת רשות ההיתר ואין בה עצמה איסור וחיוב, גם בנוגע להכנסה והוצאה הרי ענינו לא מצד הרה"י מצד עצמה כא' שיש בה איסור, אלא מצד הענין דהרשות האחרת מכיון שהי' העברת רשויות שזהו תוכן וגדר ענין המלאכה (וכדלעיל מלקו"ש).

אבל ברה"ר שאסרה בו התורה טלטול ביותר מד' אמות, וכל מקום ברה"ר שייך שיתחילו בו הד' אמות (בעקירת המעביר) ושיסתיימו בו הד' אמות (בהנחתו של המעביר), לכאור' יש להחשיבה כרשות של איסור וחיוב, אך יחד עם זה הרי יש הענין דהתיר טלטול בתוך הד' אמות שנלמד עפ"י הקבלה מקרא והבנת ענינו הוא דהוי כרשות היתר.

ועפ"ז י"ל או דהוי רשות היתר בתוך מקום של איסור (וחיוב) שהמקום בכללותו הוא איסור אלא שהונח שם רשות היתר כשהאדם נמצא שם, או דבעצם הוי מקום של היתר (ופטור), אלא דנשמעביר יותר מד' אמות אז מחשיבים (גם) מקום זה כמקום של (איסור ו)חיוב לגבי ענין זה.

[באם לומדים שהעקירה והנחה כ"א לחוד הוי עיקר במלאכת הוצאה מרשות לרשות הי' מקום לפרש דרה"ר הוי מקום איסור וחיוב ושהו עיקר הענין באיסור הוצאה והכנסה מרשות לרשות דרה"ר ורה"י - והיינו דרה"י הוי מקום היתר, וכל האיסור הוא בהוצאה - זה שהונח במקום איסור, ובהכנסה - זה שנעקר ממקום איסור, אבל אין מזה הכרח להכריע בעניננו].

טו

עפ"ז מבוארים ג"כ דברי הגמ' בהו"א ובמסקנא

ועפ"ז תבואר לנו הקס"ד והמסקנא בגמ' דילן (וראה לעיל), דבתחלה סבר לומר "דאי מנח לי' בתוך ד' אמות פטור" כאופן הב' דלעיל דהמקום נחשב כמקום של היתר כי זה "מקומו של אדם", ופריך ע"ז "מי דמי כו' הכא לגבי האי גברא מקום פטור הוא לכו"ע מקום חיוב הוא, והביאור אע"פ שלגבי האי גברא מקום פטור הוא כי זה הד"א שלו ובמילא ניתן לקראם כמקום פטור והיתר (וכל זמן שלא גמר ההעברה עדיין במקום פטור נמצא), אבל לכו"ע מקום חיוב הוא, היינו כאופן הא' דלעיל עצם הגדרת המקום הוא שזה מקום חיוב ואיסור וזה שלגביו זה מקום פטור זה רק היתר שהונח בתוך המשך איסור (ואמנם כל זמן שנמצא בתוך הד"א הוא במקום היתר, אבל אחרי שיצא מהד"א הרי גם לגביו כל ד"א אלו הם חלק מהמקום איסור דרה"ר, הם הם גורמי החיוב של העבירה במעביר ד"א ברה"ר. ומדויק היטב גם הלשונות בגמ', וגם הא דגם בהקס"ד וגם בהמסקנא לא חלקו במהות האיסור דד"א (ולמדו דהוי גם העברה וגם הוצאה) אלא בהגדרת מהות המקום דרה"ר עפ"י שני הענינים שיש בענין דמעביר

ד"א, והמסקנא היא שהד"א הם מעיקר גורמי האיסור במקום, דלכו"ע מקום חיוב הוא (וי"ל "דלכו"ע" כולל עכ"פ ברמז גם אותו שלגביו ה"ז - בעצם הענין - מקום איסור אלא דיש לו היתר מסויים).

טז

עפ"ז ביאור יישובו של הגר"ח

ועפ"ז יובן תירוצו של הגר"ח שאפשר לפרש בהרמב"ם דכל ד"א הם גורמי החיוב ולכן מיפטר בקרע שיראין בהליכתו מצד קלב"מ.

וע"פ כל הנ"ל יובן היטב ג"כ, דגם בקרע שיראין לאחר הד"א הראשונות באמה החמישית וכו' דהוי קלב"מ (וכפי שמובן בפשטות מזה שבגמ' לא חילקו לומר דהוי רק אם קהע בתוך ד"א המצומצמות).

מכיון שענין הב' אמות הם אמות של רה"ר דהוי מקום איסור הגורם חיוב, והשיעור של ד' אמות היינו בפשטות דין שיעור בתוך המקום דאיסורו רה"ר (וי"ל בזה שלכן צריך לפחות ד' אמות כי בפחות מזה הוי מקומו של אדם ובמילא מונח ע"ז היתר בתוך מקום האיסור וכדלעיל), אך בעצם ענין האיסור הרי כל אמה ואמה שמעביר ברה"ר הוי העברה של איסור, וגם מה שיותר מהשיעור דד' אמות הוי מעצם גוף מעשה העבירה (ובנוגע להיתר הטלטול שלו כבר יצא מזה דין היתר הטלטול, גם אם הוא עצמו זז ממקומו ולגבי חפץ אחר יש לו היתר טלטול בד"א שלו העכשויים).

וראה באפיקי ים שם, שכתב לומר דקרע שיראין באמה החמישית וכו' דלא יפטר מטעם קלב"מ, ומכריח זאת לפי דבריו דה(עקירה ו)ההנחה אין זה מעצם המלאכה, א"כ העברה ד"א כבר איתעבידא גוף המלאכה ואינו חסר רק תנאי להחיוב - ההנחה - מסתבר דאינו פוטר מטעם קלב"מ (- בענין תנאי החיוב עי' רעק"א הובא בדברי יחזקאל סי' כ"ו ושם ענף ב' תולה במחלוקת הראשונים).

משא"כ כשהנחה מגוף המלאכה וכ"ז שלא הניח עדיין לא אתעבידא המלאכה ע"כ מדבריו של האפיקי ים.

אך בנוסף למה שנת' כאן למע' דלכאו' גם מה שמעל הד"א נחשב כמעביר באיסור, הנה כבר נת' לעיל דצריך לומר שהעקירה וההנחה הם חלק מהמלאכה ובמילא כל זמן שלא נגמרה ההנחה לא נגמרה המלאכה (וכפי שכתב הוא עצמו לפי דעת בעה"מ שם בסוף קטע ד"ה אולם, ופשוט).

מחלוקת רש"י והרמב"ן "לכשתבנם לרה"ר תנוח"

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי*
ראש הישיבה

א

מחלוקת רש"י והרמב"ן

איתא בגמ' (צז, ב): "הזורק מרה"י לרה"ר ועבר ארבע אמות ברה"ר: ר"י מחייב וחכמים פוטרים". ובהמשך, מנסה הגמ' להעמיד מחלוקתם שר"י מחייב שנים (אחת על הוצאה ואחת על ההעברה) וחכמים מחייבים רק אחת (כיון שלא לומדים קלוטה כמי שהונחה), ודוחה: "לעולם אימא לך ר"י חדא הוא דמחייב ורבנן פטרי לגמרי. . כגון דאמר 'עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח', דר' יהודה סבר - אמרינן קלוטה כמה שהונחה ואתעבידא ליה מחשבתו, ורבנן סברי - לא אמרינן קלוטה כמה שהונחה ולא איתעבידא ליה מחשבתו".

והקשה הרמב"ן: מה מועיל 'קלוטה כמי שהונחה' (שהוא דין הלכתי) ע"מ להחשיב כמונח לדעתו של האדם האומר "עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח" (שהוא מציאות בפועל); דלכאורה, כוונתו של הזורק היא להנחה כפשוטה? ותירץ, דכוונתו של האדם היא ל'הנחה לענין שבת' - שיחשב שיצא חוץ לביתו.

ולכאורה צריך להבין: הלא הגמ' קאי בשוגג (כדמוכח מהמשך הגמ' דמחייבין בהו"א ב' חיובים באמר 'בכ"מ שתרצה - תנוח', ואי מזיד הוא "אטו בתרי קטלי קטלינן ליה"), ואם הזורק אכן התכוון שתנוח לענין שבת - כדברי הרמב"ן - הוי מזיד?

ולכאורה יש לומר בדעת הרמב"ן, דאכן למסקנא דסוגיא מדובר אודות חיוב מזיד, ורק בהו"א דהגמ' (דנחלקו אי מחייבים על תולדה במקום אב) מדובר אודות שוגג.

הרמב"ן - דהביא כל הפרטים ולא פירט שהוא שוגג - משמע דלא חילק איזה פרט ידע ואיזה לא.

(*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה.
1) ניתן לתרץ דהזורק לא ידע שחייב כרת, וכדברי (ר"ל ו)ר"י דהלכתא כוותיה אך מפשט דברי

אך רש"י (ד"ה "ואתעביד ליה מחשבתו") כתב: "אבל משום העברה לא מחייב . . . דהויא תולדה במקום אב", ומשמע, דגם למסקנת הגמ' מדובר אודות חיוב שוגג, ולכן צ"ל שאינו סובר כהרמב"ן דאיכוון להנחה לענין חיובי שבת, וצ"ע כיצד יתרץ רש"י על קושיא הנ"ל, ובמה נחלקו.

ב

דברי השטמ"ק

ויש לבאר זה ובהקדים:

דהנה בגמ' כתובות (לא, א) איתא: "הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא".

אך בב"ק (ע, ב) - בנוגע ל"גנב ומכר בשבת" דחייב, מעמידה הגמ' "באומר לא תיקני לי גניבותיך עד שתנוח", כיון שאם לא אמר כן - "כיון דמטיא לחצר ביתו קנה, לענין שבת לא מחייב עד דמטיא לארעא".

והקשו ע"ז התוס' (בב' המקומות, ועוד ראשונים): מדוע לא מתרצים ש'עקירה צורך הנחה' כבכתובות? ותי' התוס' דיש כאן מחלוקת אמוראים והגמ' בב"ק אזיל כשיטת רב ירמיה.

וב'שיטה מקובצת' הביא כמה תי', ואחד מהם (בשם תוס' הרא"ש) - דאיכא חילוק מהותי בין מוכר גניבה (כבסוגיא דב"ק) לבין זורק חץ ברה"ר (כבסוגיא דכתובות), ובלשונו: "דהתם נתכוון לזרוק ארבע, אבל הכא לא נתכוון אלא להקנות לו הגניבה . . . (ו)כיון דמטא לאויר חצר קנה. והוא לא נתכוון אלא להקנות לו הגנבה, ואפילו קלטתו הרוח ולא מטא לארעא - אינו חושש, ולענין שבת - לא מחייב עד שיתכוון שתנוח".

והיינו, דאין מטרתו של מוכר הגניבה שתנוח הגניבה ברשות היחיד אלא רק שהקונה יקנה אותה, וע"כ לא פוטרים אותו מטעם "עקירה צורך הנחה" כי אכן אין כאן צורך הנחה אא"כ אמר "לא תיקני לי גניבותיך עד שתנוח"; משא"כ בזורק חץ, כיון דכוונתו היא שיעבור ד' אמות, אמרין "עקירה צורך הנחה" ופוטרים אותו מטעם זה.

ג

גדר 'מלאכת מחשבת'

והנה בהמשך דברי תוס' הרא"ש (שם) כתב: "והוה ליה כמו נתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע דפטור". והיינו, שאם לא אמר "לא תקני . . . עד שתנוח" פטור לענין שבת מכיון שלא התכוון להנחה - אע"ג שהיה יודע שסוף הגניבה לנוח.

אך הר"י מקורביל כתב: "דהכא עקירה לאו צורך הנחה . . . ומ"מ מחייב בהנחה זו -

שיודע היה שסופה לנוח. ולא דמי לנתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע דפטור, דהתם היה סבור שתנוח לסוף שתיים ולא אתעבידא מחשבתו". והיינו, דמסכים עם תוס' הרא"ש דאין אומרים "עקירה צורך הנחה" ומחייבים אותו על הגניבה. אך חולק עליו וסובר דמחייבין אף לענין שבת, כיון ש"יודע היה שסופה לנוח".

ונמצא, דפליגי בגדר מלאכת מחשבת - מתי חייב: האם חייב רק אם זוהי היתה מטרתו - ואם לא היתה לו מטרה בזה יהיה פטור (כדברי תוס' הרא"ש), או שחייב כל עוד שהוא יודע בבירור שזו תהיה התוצאה.

ד

תליית המחלוקת במחלוקת רש"י והרמב"ן

ועפ"ז ניתן לומר דבזה נחלקו גם רש"י והרמב"ן בסוגיא דידן:

דמדברי הרמב"ן שהזורק מוכן שיהא מונח גם לענין הלכה משמע, שהוציא את החפץ בשביל שלא יהא בביתו ולא ע"מ שינוח בחוץ (ולכן, כאשר היתה פה הנחה כלשהי - החפץ התנתק מרשותו ואיתעבידא מחשבתו), והוי כ'זורק גניבות' - שמטרתו אינה שינוח החפץ ברשות שניה אלא רק שיצא מרשותו.

ועפ"ז א"ש דברי הרמב"ן דלא איכוון שינוח ממש אלא רק לענין שבת - כי כנ"ל (בדעת הר"י מקורביל), גם במקרה כזה חייב - כי ידע שינוח.

אך רש"י לא פי' כן, אלא פי' שאיכוון ממש להנחה עצמה, וזאת משום שס"ל כדעת תוס' הרא"ש - דכיון דמטרתו אינה ההנחה, פטור.

ה

חקירה בגדר החיוב ב'פסיק רישא'

ועדיין צריך ביאור בשיטת תוס' הרא"ש (ורש"י), דלכאורה, כיון שידע בודאי שינוח - מהיכי תיתי לפטרו (וכהוכחת הר"י מקורביל)?

ויובן זה בהקדים החקירה בגדר החיוב ב'פסיק רישיה' (כאשר עושה מלאכה כשאינו מתכוון), דיש לפרש בב' אופנים:

א. כאשר האדם עושה פעולה, ובודאי עושה חילול שבת, איננו יכולים לומר "לא איכוון" כיון שזה היה ברי לו שהפעולה תיעשה.

ב. אמנם ניתן לומר שלא נתכוון, אך כיון שהפעולה ודאי תיעשה - אנו כביכול רואים בחפץ את הפעולה שתעשה בעקבות המלאכה, ולכן מחייבים.

ויש מן האחרונים שלמדו, שהחיוב בפסיק רישיה לפי אופן הב' אינו קיים במלאכת

הוצאה; והיינו, שזורק ואינו מתכוון - אע"ג דפסיק רישיה שיצא - פטור. והסיבה לכך היא, דכל החיוב בפסיק רישיה הוא כיון שאנו רואים את הפעולה שתיפעל בחפץ, ומכיון שב'הוצאה' אין שינוי בגוף החפץ (ולכן ה"ה מלאכה גרועה - ראה תוס' ריש מסכתין) - פטור.

ועפ"ז ניתן לבאר את שיטת הרא"ש (ורש"י): דאע"ג שהחפץ ודאי יצא לרה"ר (כקושיית הר"י מקורביל) - אין כאן 'פסיק רישיה'; דהרי סיבת החיוב ב'פסיק רישיה' היא (כדלעיל) שאנו 'רואים' את הפעולה שתיעשה בחפץ, וסיבה זו אינה קיימת במלאכת הוצאה.

ו

יישוב קושיית רעק"א

ויש לבאר עוד בסוגיא זו:

רע"א הקשה בגמ' דידן: אמאי נקטה הברייתא "ועבר ד' אמות ברה"ר" דוקא, הרי ע"מ לפטור לרבנן - סגי כשעובר אפי' אמה אחת כיון ד"לא אתעבידא מחשבת", שהרי שאמר "עד דנפקא לי' לרה"ר תנוח"?

ויובן זה, בהקדים "קלאץ קשיא" בדברי הגמ' "כגון דאמר עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח": הרי סוף סוף התקיימה מחשבתו להעביר את החפץ מרה"י לרה"ר שזה עיקר המלאכה, דע"פ הביאור בנוגע למלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה - שאין נראה בהחפץ שנעשתה בו מלאכה - כי אם עצם הענין של העברה מרשות לרשות, אז איפה יש נפק"מ בענין המלאכה, ולמאי נפק"מ היכן בדיוק התכוון שתנוח.

והי' אפשר לומר דאדרבה, דוקא במלאכת הוצאה תופסת המחשבה מקום מיוחד כי זה בעיקר מלאכה מצד הגברא הפועל, ולכן מיחסים חשיבות מיוחדת למחשבתו. אך אינו כי גם במלאכת הוצאה הוכיח הרבי באגרת שבלקוטי שיחות שיש בה ענין נפעל.

ויש לתרץ זה ע"פ התוכן דהעברת ד' אמות ברה"ר, דהנה 'בעל המאור' כתב (בריש פירקין) דהחיוב הוא מדין הוצאה - שהעברה היא תולדה דהוצאה כי הד"א הם כ'רשותו' של המעביר; משא"כ הגר"ח ביאר בדברי הרמב"ם, שהאיסור הוא מחודש, וע"כ, אין עיקר החיוב על העקירה וההנחה (כבהוצאה) - אלא כל אמה שמוליק הוי חלק מהאיסור.

ויש לחבר את ב' האופנים ולומר (כמבואר בארוכה בקובץ ג (קטו) דשיבתנו, עמ' 29. ולעיל עמ' 40), דאמנם עצם החיוב הוא מדין הוצאה ותולדה דהוצאה, אך לגבי פרטי החיוב בהעברת ד' אמות - כל אמה ואמה היא חלק מגורמי החיוב.

ועפ"ז ניתן לתרץ קושיית רעק"א:

די"ל שלכן דייקו לומר 'ועבר ד"א' שכך אז נאמר כזה לא אתעבידא מחשבתו
משא"כ בעבר אמה אחת,

והוא ע"פ משנ"ת שכל ד"א הם כרשות מיוחדת בתוך רה"ר, וא"כ י"ל דמשנה לא
הניח ברה"ר - ביציאה לרה"ר (בתוך הד"א הראשונים) או אחרי הד"א, דאז אמרין לא
אתעבידא מחשבתו, מכיון שהם ב' מקומות שונים בתוך רה"ר.

משא"כ אי עבר אמה אחת אין הנחה ב'רשות נפרדת' מהמקום שרצה הזורק ואין
לומר "לא איתעבידא מחשבתיה".

בדין מלאכת כותב לשיטת אדה"ז

הרב יוסף יצחק ווילשאנסקי*
ראש הישיבה

א

מחלוקת רש"י והרמב"ם ב'כותב' וב'רושם'

איתא בגמ' שבת (קג, א): "הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד בין משני שמות . . חייב. אמר ר' יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם".

וכתב ע"כ רש"י: "בין משם אחד - שתיהן אלפין", והרמב"ם כתב (בהלכות שבת פרק יא הלכה י'): "הכותב אות כפולה פעמים והוא שם אחד כמו דד תת גג רר שש סס חח חייב", ובמ"מ שם כתב דבכותב אות כפולה חייב רק אם יש משמעות. היינו שרש"י והרמב"ם חולקים בכותב שתי אותיות שאינם משמעות מילה - לדעת רש"י חייב ולדעת הרמב"ם פטור.

ישנה מחלוקת נוספת בין רש"י להרמב"ם - בדין רושם:

לדעת רש"י, ת"ק סובר שרושם (שזה לא אותיות) פטור, ורבי יוסי חולק ואומר שרושם חייב; ולדעת הרמב"ם (שם הלכה י"ז) גם ת"ק סובר שחייב על רושם, אלא שזה תולדה, דרושם הוא תולדת כותב.

וכבר העירו בזה שטעם שני מחלוקות אלו - אחד הם, ובהקדים:

בנוגע לאיסור המלאכה בכותב, ששיעורו בשתי אותיות י"ל בב' אופנים: א. התורה אסרה לכתוב תוכן, ומאחר שבלי שתי אותיות אי אפשר לכתוב מילה - שיעור החיוב הוא שתי אותיות. ב. התורה אסרה לכתוב את תבנית האות, והשיעור לחייב הוא בכותב ב' אותיות.

שהרמב"ם סובר כאופן הא', שלכן סובר ששתי אותיות משם אחד חייב רק אם יש

(*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

לכך משמעות, ורש"י סובר כאופן הב', שלכן מחייב תמיד בכתיבת שתי אותיות ללא הבדל אם יש להם תוכן או לא.

ולפי זה נבין גם את מחלוקתם בענין רושם: הרמב"ם שסובר שהאיסור הוא בהעברת תוכן - אין הבדל אם הוא אותיות או כל סימן אחר; רש"י שסובר שהאיסור הוא בשתי אותיות דוקא - הרושם, שאינו כותב אותיות, פטור.

ב

האיסור ב'עושה סימן'

בשו"ע אדה"ז (סימן ש"מ סעיף ז') מביא שתי דעות בדין עושה סימן (המתקיים): א. שהוא איסור דרבנן בלבד, שגזרו בסימן שלא בתבנית אותיות משום סימן כתבנית אותיות; ב. שהוא איסור דאורייתא משום שכך עשו בקרשי המשכן. ומסיים "וירא שמים יחמיר בעצמו כדבריהם".

ובסעיף י' כותב: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב".

ולכאורה יש כאן סתירה: דלפנ"ז כתב בעושה סימן שאינו אותיות שיש מחלוקת ומשמעות הדברים שפוסק כדיעה הא', ואח"ז כותב דהוי תולדה וחייב.

הרמב"ם כותב: "רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות בכותל ובשטר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב".

וראינו שהרמב"ם כותב (וכך כתב אדמוה"ז בסעיף י') "כדרך שהציירים רושמים", שלפי הנ"ל מובן שהדין תולדה הוא כך ברושם סימן המוסכם ("כדרך שהציירים רושמים") שהוא איסור דאורייתא דרושם, ויש אופן ב' דרושם שעושה סימן שא"ז סימן מוסכם וידוע - שבזה יש מחלוקת וטוב להחמיר.

ג

קושיא בדעתו מדין 'חצי שיעור'

והנה, ע"פ כל הנ"ל נראה לכאורה סתירה בדברי אדמוה"ז, ובהקדים:

אדמוה"ז פסק (בסעיף ד), שהכותב אות אחת אסור מן התורה מדין חצי שיעור.

והנה בטעם איסור 'חצי שיעור' 'משום דחזי לאיצטרופי' יש לבאר בב' אופנים. הא' שאסור מחשש שיבוא אחריו החצי השני, דהינו שזה כמו גזירה. ויש לבאר באופן ב' שזה בא לבטא את העובדה שאיכות הוא אותו דבר ומה שחסר זה רק בכמות. וע"כ יש לאסור גם חצי שיעור וראה בלקו"ש חי"ד (שיחת ש"פ ואתחנן א) שם מסביר הטעם

שעקירה ללא הנחה הוא רק איסור דרבנן, דלכאורה צריך להיות איסור דאורייתא מטעם חצי שיעור, שהוא אסור מהתורה. שהטעם בכך הוא ש"חצי שיעור היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה", ועקירה ללא הנחה הוי חצי מלאכה ולא חצי שיעור.

ולפי זה משמעות דברי הגמ' "משום חזי לאיצטרופי הוא" שהוא במהותו וענינו חלק מהענין אלא בשביל שיהי' שיעור צריך לצרף עוד כמות ולאלהוסיף באיכותו ומהותו של הענין - ראה לקוטי שיחות ח"ז פ' מצורע.

ולפי ביאור זה יוצא שדין חצי שיעור בכותב תלוי בשני האופנים בהגדרת מלאכת כותב שהובאו לעיל: לפי אופן הא', שנאסר כתיבת תוכן ששיעורה הוא בשתי אותיות (כפי שהסברנו ברמב"ם), חצי שיעור אינו אסור מן התורה - שהרי יש כאן חיסרון במהות המלאכה, שהרי אות אחת לא מעבירה תוכן; ולפי האופן השני, שהתורה אסרה תבנית אותיות (כפי שהסברנו בדעת רש"י), חצי שיעור אסור מן התורה - שהרי אין חיסרון במהות המלאכה, משום שכתב תבנית אותיות.

ולפי כל הנ"ל, יוצא לכאורה סתירה בדברי אדמוה"ז, דמצד אחד נראה דסובר כאופן הא' (שהאיסור הוא בתוכן), ומצד שני פוסק שהכותב אות אחת אסור מדאורייתא.

ד

ביאור שיטת אדה"ז

ויש לתרץ שלדעת אדמוה"ז התורה אסרה את הפעולה עם התוכן, דהיינו תבנית אותיות המעבירים תוכן, היינו שגם תבנית האות אסורה וזה מעשה המלאכה (ואף שבאות אחת אין מעבירים תוכן של מילה אבל ענינה של אות זה להעביר תוכן), וע"כ האיסור הוא עשיית תבנית אות שעמה מעבירים תוכן. והשיעור לחייב הוא כשיש ב' אותיות שמעבירות תוכן בפועל.

שלכן הרושם סימן מוסכם חייב - שהוא כמו אותיות (וע"ד אותיות בשפה זרה) - שהם מעבירים תוכן משא"כ בסימן שאינו מוסכם שלמרות שהוא מעביר תוכן בשבילו, מאחר שאינו מוסכם אינו נקרא אותיות, וזה לא נכלל במעשה המלאכה שענינה כותב דהיינו יצירת תבנית שמעבירה תוכן, אין זה תבנית שנאסרה.

ומצד שני אות אחת אסורה משום חצי שיעור, שמאחר שהתורה אסרה תבנית אותיות המעבירות תוכן - הרי אין חיסרון במהות, מפני כתב אות המעבירה תוכן, דהיינו שכתב תבנית אות כזו שבכחה להעביר תוכן,

- ולפי המבואר לעיל הרי המעשה האסור הוא כתיבת האותיות (דבר שענינו הוא העברת תוכן) והשיעור הוא (שתי אותיות) העברת תוכן בפועל.

היינו שהשיעור בא לומר שהחיוב הוא כשיש העברת תוכן בפועל, וא"כ מובן היטב שכתובת אות אחת נחשבת כחצי שיעור (ולא כעקירה ולא כהנחה שנחשבת כחצי מלאכה היינו חיסרון במהות של המלאכה).

אופני ההיתר במלאכת בורר

הרב חיים שמריהו הלוי סגל*
 ר"מ הישיבה

א

מהלך הגמ' בדיני ברירה

איתא במכילתין (עד, א): "ת"ר היו לפניו מיני אוכלין - בורר ואוכל בורר ומניח, ולא יברור (לקמיה פריך מאי קאמר ברישא תנא בורר והדר תנא לא יברור. רש"י), ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמר? אמר עולא הכי קאמר בורר ואוכל לבו ביום ובורר ומניח לבו ביום, ולמחר (לצורך מחר. רש"י) לא יברור, ואם בירר חייב חטאת.

"מתקיף לה רב חסדא: וכי מותר לאפות לבו ביום? וכי מותר לבשל לבו ביום (וה"נ אב מלאכה היא כיון דאמרת ולמחר חייב חטאת. רש"י)? אלא אמר רב חסדא: בורר ואוכל פחות מכשיעור (פחות מכגורגרת. רש"י) בורר ומניח פחות מכשיעור, וכשיעור לא יברור, ואם בירר חייב חטאת.

"מתקיף לה רב יוסף: וכי מותר לאפות פחות מכשיעור (נהי דחייב חטאת ליכא, איסורא מיהא איכא. דקיימא לן - חצי שיעור אסור מן התורה בפרק בתרא דיומא (דף עד, א), והיכי קתני בורר לכתחלה. רש"י)? אלא אמר רב יוסף: בורר ואוכל ביד בורר ומניח ביד, בקנון (כלי עץ שעושין כעין צינור רחב מלאחריו וקצר מלפניו ובעלי מטבע עושים אותו והבורר בו קטנית נותן קטנית במקום הרחב ומנענעו והקטנית מפני שהוא סגלגל מתגלגל ויורד דרך פיו הקצר והפסולת נשאר בכלי. רש"י) ובתמחוי לא יברור, ואם בירר פטור אבל אסור (מותר לכתחלה לא הוי, דדמי לברירה. וחייב חטאת לא הוי, דכלאחר יד הוא, דעיקר ברירה בנפה וכברה. אבל ביד, לא דמי לבורר כלל. רש"י). ובנפה ובכברה - לא יברור ואם בירר חייב חטאת.

"מתקיף לה רב המנונא: מידי קנון ותמחוי קתני? (ה"ה נמי דפריך מידי נפה וכברה קתני אלא חדא מינייהו נקט. רש"י) אלא אמר רב המנונא: בורר ואוכל אוכל מתוך

(*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

הפסולת, בורר ומניח אוכל מתוך הפסולת (לא דרך ברירה היא. רש"י). פסולת מתוך אוכל לא יברור, ואם בירר - חייב חטאת.

"מתקיף לה אביי: מידי אוכל מתוך פסולת קתני? אלא אמר אביי: בורר ואוכל לאלתר ובורר ומניח לאלתר (לאכול לאלתר, שאין זה דרך בוררין. רש"י), ולבו ביום לא יברור, ואם בירר - נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת". עכ"ל הגמרא שם.

והיינו, דבברייטא יש ב' דינים גבי ברירה: א. שמותר לברור. ב. שאסור לברור וחייב חטאת.

הגמ' מביאה ה' שיטות לבאר את החילוק בברייטא: א. בו ביום ולמחר (שיטת עולא). ב. פחות מכשיעור וכשיעור (שיטת רב חסדא). ג. ביד (בקנון ותמחוי) ובנפה וכברה (שיטת רב יוסף). ד. אוכל מתוך פסולת ופסולת מתוך אוכל (שיטת רב המנונא). ה. לאלתר ולאחר זמן (שיטת אביי).

שיטות עולא ור"ה נדחו מפני קושיות על עצם הדין שאינו שייך - אין שייך לומר שלבו ביום יהיה מותר לברור, ואין שייך לומר שחצי שיעור יהיה מותר, מכיון שישנו איסור מהתורה;

ושיטות ר"י ור"ה נדחו מפני אי התאמתם ללשון הברייטא שלא הזכירה אופנים אלו.

ולמסקנא מביאה הגמ' את שיטת אביי - שכאשר הברירה היא לאלתר (היינו שבורר את האוכל ע"מ לאוכלו עכשיו) - מותר לברור את האוכל; אבל אם הברירה נעשית לזמן מאוחר יותר (היינו, שבורר את האוכל לאוכלו בהמשך) - אסור לברור, ואם בירר חייב חטאת.

ב

מחלוקת רש"י והראשונים בדין 'היתר ברירה'

והנה בתוס' (ד"ה 'והתניא') דייקו מתוך דברי רש"י, שס"ל שלמסקנת הגמ' (שיטת אביי) שלא לאלתר מותר - אף לברור בנפה וכברה מותר (כיון שבורר לאלתר), ואינו צריך את התנאי הקודם (שיטת רב יוסף) שיברור ביד.

תוס' עצמם נחלקו על רש"י וכתבו שאפי' אם הברירה היא לאלתר - אם זה בנפה ובכברה, יהיה חייב; ורק ע"י שנעשה ביד, יהיה מותר.

היינו שכדי להתיר לברור צריך שיהיו כאן שתי סיבות להיתר: גם ברירה לאלתר וגם שנעשה ביד; אך אם יש רק סיבה אחת להיתר, יהיה חייב.

וברבינו חננאל מצינו יתר על כן, וז"ל: "שמעינן מדברי שלשתן - כי בורר ואוכל

ביד בורר ומניח ביד שרי, ולא כל היכא דבעי שרי, אלא ברירת אוכל מתוך פסולת, אבל פסולת מתוך אוכל לא. והאוכל מתוך פסולת דשרי, היינו, לברור ולאכול, או לברור ולהניח כדי לאוכלו לאלתר על השולחן כמו שפירשנו, אבל להניח שלא לאלתר לא."

והיינו, שלשיטת ר"ח צריך את כל ג' הסיבות להיתר בכדי להתיר לברור: גם שיהיה לאלתר, גם שייעשה ביד, וגם שיוציא אוכל מתוך פסולת. ובאם יחסר אחד הפרטים - הרי זו ברירה אסורה (שחייב עליה חטאת).

(וראה בתוס' שציינו לר"ח. ונראה לומר שגם התוס' יסכימו שצריך גם את התנאי השלישי, רק שלא נחתו אלא לבאר דעת רב אשי שלא דיבר בענין זה¹).

וכן הביאו הרמב"ן והר"ן כאן, וכן כתב הריטב"א (החדשים, ד"ה 'אמרוה קמיה דרבא'). וכן נפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' שי"ט ה"א).

נמצאנו למדים מחלוקת בין רש"י לשאר הראשונים:

לרש"י - כאשר ישנו התנאי ד'לאלתר' כסיבה להיתר, אין צריך לתנאים נוספים כדי להתיר הברירה (ואף שדייקו התוס' מדבריו רק לגבי התנאי ד'ביד' ולא לגבי התנאי ד'אוכל מתוך פסולת', הנה ראה בהערה להלן דמשמע דגם זה אינו מצריך);

ולשאר הראשונים (וכן נפסק להלכה) צריך כל ג' התנאים שהובאו בסוגיה כדי להתיר הברירה.

ג

ביאור סברת רש"י, והתמיהה בדברי הראשונים

והנה בשיטת רש"י נראה לומר בפשטות, שטעמו מובן מתוך מה שמדייק להבהיר בכל מהלך הסוגיה:

בשיטת רב יוסף כתב הטעם (ד"ה 'פטור'): " . . דעיקר ברירה בנפה וכברה, אבל ביד לא דמי לבורר כלל".

כנ"ל בשיטת רב המנונא כתב (ד"ה 'אוכל מתוך הפסולת'): "אוכל מתוך פסולת - לא דרך ברירה היא".

רק מאי התאמתם ללשון הברייתא), כולל התנאי ד'אוכל מתוך פסולת' של רב המנונא - דמה טעם לחלק ולומר שתנאי זה נשאר גם למסקנא ותנאי אחר אינו.

1) דמאחר שלא הסתפקו בסיבה אחת להיתר - התנאי ד'לאלתר' שהובא במסקנא - אלא הצריכו עוד התנאי ד'ביד' שהובא קודם בסוגיה ע"י רב יוסף, מסתבר לומר שמצריך את כל התנאים שהובאו בסוגיה זו (שלא נדחו מעצם הדין, אלא

וכן כתב בשיטת אביי למסקנא (ד"ה 'ובורר ומניח לאלתר'): "בורר ומניח לאלתר . . שאין זה דרך בוררין".

היינו דמלאכת 'בורר' היא רק כשנעשה ב'דרך ברירה', אך אם נעשה באופן שאין זה 'דרך בוררין' - אין זה מלאכת 'בורר'.

ולפי זה מובן היטב שאין צריך כמה תנאים בכדי להתיר לברור, דאדרבה - רק אם יש את כל התנאים של 'דרך ברירה' לחייב יהא זה מלאכת 'בורר'; אך אם חסר אפילו פרט אחד מ'דרך בוררין', היינו שיש תנאי אחד כסיבה להיתר, שוב אין זה 'דרך ברירה' ואינו נחשב למלאכת 'בורר' (ומותר אף לכתחילה)².

אך עפ"ז צריך ביאור שיטת הראשונים:

מאחר שלשיטת אביי ולמסקנת הגמ' 'לאלתר' זהו לא 'דרך בוררין' ואין 'דרך ברירה' בכך, מה טעם שנצטרך עוד טעמים ותנאים בכדי להתיר לברור - הרי כיון שכבר אין זה הדרך, יצא לכאורה מלהיות מלאכת 'בורר'.

ומה לנו לחלק בין אם יש רק תנאי אחד (דהמסקנא) להיתר, או אם יש את כל ג' התנאים שבסוגיה - בין כך ובין כך 'אין זה דרך בוררין'. ומהיכיל תיתי שצריך עוד ועוד דרכים שיוציאו את מעשה הברירה מ'דרך בוררין'.

ד

ביאור הריטב"א בסברת הראשונים, והתימה שבדבריו

והנה הריטב"א כתב כן גם בשיטת רב המנונא - דאף שהתנאי דרב המנונא להיתר הוא 'אוכל מתוך פסולת', צריך גם התנאי ד'ביד' של רב יוסף, וז"ל: "אלא רב המנונא בורר ואוכל לשעתו אוכל מתוך פסולת, בורר ומניח אוכל מתוך פסולת - פי' בידו, דאילו בקנון ותמחוי ונפה וכברה ודאי אסור כדבר יוסף".

וכאן מוסיף הריטב"א גם ביאור בטעם הדבר: "דבעיקר דינא לא פליג רב המנונא כלל, כדמוכח מלישנא דאתקפתיה".

היינו שכיון שרב המנונא לא הקשה על עצם הדין דרב יוסף, רק על כך שאינו מוזכר בלשון הברייטא - א"כ מסתבר שאכן מסכים איתו בדין שאסור לברור ע"י כלים (אלא רק ביד), רק שהוסיף על דבריו שגם 'פסולת מתוך אוכל' אסור. ונמצא שבכדי להתיר לברור נצטרך ב' תנאים (לשיטת רב המנונא) - שנעשה 'ביד' ושמוציא 'אוכל מתוך פסולת'.

נוספים - לא התנאי ד'ביד' (כפי שדייקו התוס' להדיא) ואף לא התנאי ד'אוכל מתוך פסולת'.

(2) ובמילא משמע שלמסקנת הגמ' שההיתר בברייטא הוא ע"י ברירה 'לאלתר', אין צריך לתנאים

וכמו כן יש לנו לומר בשיטת אביי (מסקנת הגמ') - דגם הוא אית ליה כהאיסורים שנתפרשו בשיטות רב יוסף ורב המנונא ('בנפה וכברה' ו'פסולת מתוך אוכל'), רק שבא להוסיף גם איסור לברור 'לבו ביום'. ובמילא יובן הא דצריך כל ג' התנאים להיתר לשיטת הריטב"א ושאר הראשונים.

אך עדיין אינו מובן, דלכאורה היא הנותנת:

כיון שרב המנונא לא אתי לחלוק בעצם הדין על ר"י, א"כ יש לנו לומר שאית ליה כהסיבה שלו להיתר - דאם נעשה 'ביד' או שמוציא 'אוכל מתוך פסולת' הרי זה סיבה להתיר ולומר שאין זה מלאכת 'בורר' (מאחר שלא נעשה כ'דרך בוררין').

דהרי הא דה'בורר' חייב הוא דבר הפשוט בסוגיא כאן (העוסקת במלאכת 'בורר'), וכל הני אמוראים לא אתו אלא למצוא אופנים שונים להתיר הברירה ולבאר בזה הדין בברייתא - א"כ באם נאמר שכל אחד רק מוסיף על קודמו ולא חולק עליו, יש לנו לומר למסקנא שכל האופנים להיתר קיימים ועומדים, דכל ברירה שנעשתה עם אחד התנאים להיתר יצאה מלהיות מלאכת 'בורר' ומותרת. ואין אנו צריכים לכל ג' התנאים.

אלא דמשמע מדברי הריטב"א הנ"ל שס"ל דכל הני אמוראי אתו למצוא אופנים וטעמים לאיסור - דדוקא ע"י אופנים אלו ייחשב כמלאכת 'בורר' ויהא חייב (וכל אחד מוסיף על קודמו עוד אופן של איסור).

וצריך להבין מאיזה טעם למד כן.

ה

דברי הר"ח בטעם אופני ההיתר בברירה, והרחבת הביאור בשו"ע אדה"ז

ונראה לומר הביאור בזה:

דהנה, בטעם ההיתר לברור באופנים הנ"ל - הר"ח אינו מסתפק בהא דאין כאן דרך ברירה, וז"ל: "מ"ט? דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והאי לאו מלאכת מחשבת היא - דלא קמכוין במלאכה אלא לאכילה בלבד". היינו שנוסף לשלילה שאין כאן מלאכת 'בורר', מוסיף גם ענין לחיוב - שיש כאן כוונה לאכילה.

וכן מביא אדה"ז (שו"ע או"ח סי' שיט ה"א) טעם זה להלכה ומוסיף עוד בהגדרת הדברים, וז"ל: "ואם בורר (א) האוכל (ב) בידו (ג) כדי לאכול לאלתר - מותר, מפני שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאוכלו מיד, אין זה מעין מלאכה כלל, שדרך אכילה כך הוא, שהרי אי אפשר לאכול הכל - האוכל עם הפסולת".

נמצאנו למדים מושג חדש בטעם ההיתר - "דרך אכילה". היינו שעיקר טעם ההיתר

באופנים אלו הוא לא (רק) מצד שאין זה 'דרך ברירה', אלא משום שכן הוא 'דרך אכילה', ורק כשנעשה באופן כזה (דרך אכילה) הרי"ז מותר ואין כאן מלאכת 'בורר'.

וממשיך (שם): "אבל נטילת הפסולת, אין זו דרך אכילה אלא דרך תיקון האוכל שיהא ראוי לאכילה - הרי זו מלאכה גמורה".

והיינו שאם ע"י הברירה האדם יוצר אוכל ראוי לאכילה, הרי זה מלאכת 'בורר'; אך אם אינו יוצר אוכל מוכן לאכילה אלא אוכל, ובדרך אכילתו מוציא האוכל מתוך הפסולת - הרי אין זה מלאכת 'בורר'.

ו

עפ"ז ביאור מחלוקת רש"י ושאר הראשונים

ועפ"ז אתי שפיר סברת הראשונים דבעי כל שלושת הטעמים להיתר:

הראשונים ס"ל (כנ"ל בר"ח) שהאופנים להיתר המובאים בגמ' אין ענינם שאין כאן 'דרך ברירה', אלא שיש כאן 'דרך אכילה', וכדי שייחשב 'דרך אכילה' ויהיה מותר - צריך שהברירה תהיה עם כל שלושת הפרטים ש'דרך אכילה' בהם (א. אוכל מתוך פסולת. ב. ביד. ג. לאלתר), ורק כך אין כאן מלאכת ברירה אלא אכילה;

אך אם יש פרט אחד שאין 'דרך אכילה' בכך, אף שבשאר הפרטים הוי כ'דרך אכילה' ולא כ'דרך בוררין', אין זה לגמרי 'דרך אכילה' ולא הותר (וראה לקמן הסברא לומר כן).

אך רש"י ס"ל דמה שמתיר הברירה הוא זה שאינו נעשה כ'דרך בוררין' ואין 'דרך ברירה' בכך (כמו שכתב וחזר והדגיש בכל מהלך הסוגיה, ולא הזכיר כלל הענין ד'דרך אכילה'), אם יש טעם אחד להיתר, שבפרט אחד אינו לגמרי כ'דרך ברירה' - די בזה להוציאו מלהיות מלאכת 'בורר' ומותר.

וזהו שכתב הריטב"א (בשיטת הראשונים) "דבעיקר דינא לא פליג" וכל אחד בא להוסיף על קודמו אופן וטעם לאיסור - דכיון שכדי להתיר הברירה צריך להיות ב'דרך אכילה', אתי רב יוסף למימר דבנפה וכברה אין הדרך לאכול כן, ואם נעשה באופן זה כבר יצא מלהיות 'דרך אכילה' וחייב; ועלה אתי רב המנונא להוסיף דגם כשבורר פסולת מתוך אוכל אין זה 'דרך אכילה'; ועלה מוסיף אביי דגם כשבורר ע"מ לאכול לאחר זמן לא הוי 'דרך אכילה'.

ובמילא למסקנא (כשיטת אביי) - בכל אחד משלושת האופנים (לאיסור) שאינו כ'דרך אכילה' חייב משום 'בורר', ורק אם נעשה עם כל שלושת הטעמים (להיתר), שע"ז הוי לגמרי 'דרך אכילה', אין זה מלאכת 'בורר' ומותר.

ז

תליית שיטותיהם בהגדרת מלאכת בורר

אך עדיין צריך להבין הסברא בדברי הר"ח ופסק אדה"ז בשולחנו דלא סגי שאינו כ'דרך בוררין' ובעינן נמי דליהוי ב'דרך אכילה' דוקא - דלכאורה, כדי שייצא מלהיות מלאכת 'בורר' הרי"ז ע"י שעושה שלא כ'דרך ברירה', ומה טעם שצריך להיות גם 'דרך אכילה'.

אלא דיש לומר שרש"י והראשונים נחלקו בגדרה של מלאכת 'בורר':

דהנה בגדר המלאכה יש לומר בב' אופנים:³ א. (עיקר) המלאכה היא מה שבורר ומוציא את הפסולת; ב. (עיקר) המלאכה היא מה שע"י פעולתו גורם למאכל להיות מתוקן.

ונראה לומר דרש"י ס"ל (כאופן הא' הנ"ל) שהמלאכה היא ברירת הפסולת - לכן אם נעשית פעולת ברירת הפסולת כדרך המלאכה - חייב; אך אם נעשה באופן שונה מ'דרך בוררין' (באיזה פרט) - פטור, דכבר אין זה מלאכת 'בורר'.

ושאר הראשונים ס"ל (כאופן הב' הנ"ל) שהמלאכה היא מה שפועל במאכל שנעשה מתוקן, וכן נראה בפירוש מלשונו הזהב של אדה"ז (שאכן פוסק כשיטת אלו הראשונים): "אבל נטילת הפסולת אין זה דרך אכילה אלא דרך תיקון האוכל שיהיה ראוי לאכילה".

ממילא לא בעינן שיעשה כ'דרך בוררין' - דאין פעולת הברירה עיקר המלאכה ואין נפק"מ באיזה אופן נעשה, ולכן גם אם אינו כ'דרך בוררין' חייב. אלא דכיון שהמלאכה היא "תיקון המאכל שיהיה ראוי לאכילה" - היינו שיהיה מוכן ועומד אוכל מתוקן וראוי לאכילה, הנה אם אינו עושה זאת (בשום פרט) כ'דרך' . . שיהיה ראוי לאכילה" אלא (בכל הפרטים) כחלק מאכילתו, הרי"ז "דרך אכילה" ולא חשיב מלאכת בורר ומותר.

ח

רש"י ותוס' לשיטתייהו בדין ברירה

ואם כנים הדברים, יש לנו לבאר עפ"ז מחלוקת נוספת של רש"י ותוס' (והר"ח) בסוגיין דאזלו בה לשיטתייהו:

אך לכאורה יש לבאר דין זה גם אם המלאכה היא בתיקון האוכל - דגם כהאוכל נעשה מתוקן יותר, אף שאינו מתוקן לגמרי, הוי מלאכה וחייב. ויש לדון בזה עוד, ואכ"מ].

(3) ראה עד"ז ב'אגלי טל' מלאכת 'זורה' סק"א. [ועיין שם שמוכיח בשיטת הבבלי שהמלאכה היא בפסולת דוקא - מהא דגם אם נשאר קצת פסולת מעורב באוכל ואינו מתוקן לגמרי חייב.

דהנה בעצם דין הברייטא ד"היו לפניו כו" נחלקו רש"י ותוס' במאי עסקינן - רש"י כתב "היו לפניו מיני אוכלין, גרסינן. ולא גרסינן שני"; אך תוס' כתבו "היו לפניו שני מיני אוכלין גרסינן. וכן פירש ר"ח, דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ בו".

ומהדגשת התוס' דגרסינן "שני מיני אוכלין" דוקא (ודלא כרש"י שכתב שלא גרסינן 'שני'), וביאורו דשייך ברירה גם באוכל מתוך אוכל "דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ בו", משמע שהבינו בהא דלא גרס רש"י 'שני' - שהוא מטעם דס"ל לרש"י דאין לנו לומר שאוכל ייחשב כפסולת לגבי אוכל אחר⁴.

ולפ"ז נמצא שנחלקו בדיון הבורר אוכל מתוך אוכל - רש"י ס"ל דלא שייכא דין ברירה בזה; אך הר"ח והתוס' (וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' שי"ט ה"א⁵) ס"ל דהוי כבורר פסולת מתוך אוכל וחייב.

ובטעם מחלוקתם נראה לבאר דאזלו בזה לשיטתיהו בגדר מלאכת 'בורר':

דלשיטת הר"ח והתוס' - כיון שהמלאכה היא מה שפועל באוכל שיהיה מתוקן, א"כ "לגבי אותו (האוכל) שחפץ בו (ומתקנו)", "אותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת". ואף שאינו פסולת ממש כי אם אוכל, העיקר הוא מה דחשיב לגבי האוכל שחפץ בו ומתקנו, כי כך הוא כל ענין המלאכה - לפעול באוכל שחפץ בו שיהיה מתוקן;

משא"כ לשיטת רש"י - כיון שהמלאכה היא ברירת הפסולת, א"כ אין כל נפק"מ במה דחשיב לגבי האוכל שחפץ בו כפסולת, כי אין המלאכה במה שפועל באוכל שיהיה מתוקן; וכדי שיהיה חייב משום מלאכת 'בורר', צריך שיהיה הוא מצד עצמו פסולת, ואזי יש כאן 'ברירת הפסולת' באופן גמור והוי מלאכה.

(5) ולפי המבואר בפנים בסברת שיטה זו, הרי זה מתאים עם מה שנפסק להלכה באופני ההיתר בברירה כדלעיל.

(4) וכן כתב ה'פני יהושע' בהבנת התוס' את שיטת רש"י [אך ראה מה שביאר ה'פני יהושע' לפי דרכו בשיטת רש"י, וראה עוד 'דאש יוסף' כאן וב'משבצות זהב' סי' שי"ט ס"ק ב, ואכ"מ].

לשימטייהו דרש"י ותוס' בענין העגלות

הרב מאיר ווילשאנסקי*
ר"מ ומשפיע הישיבה

א

מחלוקת רש"י ותוס' בהנחת הקרשים ע"ג העגלות, וקושיא בדעת רש"י

איתא במסכתין (צח, א): "אמר רב משום רבי חייא: עגלות [שהיו במשכן לסחיבת הקרשים ממקום למקום] תחתיהן וביניהן וצידיהן רה"ר. אמר אביי: בין עגלה לעגלה כמלא ארך עגלה, וכמה ארך עגלה - ה' אמות. ל"ל, בד' ופלגא סגי? כי היכי דלא לידחקו קרשים".

פי' דברי הגמ' (לפי' רש"י) הוא¹: במשכן שבמדבר היו ארבעה עגלות לסחיבת הקרשים ממקום למקום, והיו עומדים שתיים כנגד שתיים לאורך רה"ר.

כל קרש היה רחבו אמה וחצי בעובי אמה, וא"כ ישנם ב' אפשרויות להכניס קרשים לעגלה: א. להעמידן על רוחבן, וכך כל קרש יתפוס אמה וחצי מאורך העגלה. ב. להעמידן על עוביין וכך כל קרש יתפוס אמה מאורך העגלה.

ולפ"ז אם יבוא להעמידן על רחבן הרי "בד' ופלגא סגי" - כיון שבכל מקרה יוכלו להכניס לעגלה רק שלושה קרשים (כיון שגם אם יהיה אורך העגלה חמש אמות, עדיין לא יהיה ניתן להכניס יותר משלושה קרשים שעומדים על רוחבן).

וכן אם יבוא להעמידן על חודן בד' ופלגא סגי, כיון דאף שעובי כל קרש היה אמה מ"מ היו את הברחים של הקרשים שתפסו מקום נוסף, ולא היה אפשר להכניס חמש קרשים בחמש אמות.

ותי' הגמ': "כי היכי דלא לידחקו קרשים", ופי' רש"י: "אם בא להעמידן על רוחבן".

היינו שהחשש שהקרשים ידחקו אחד את השני הוא כאשר מעמיד הקרשים על

(1) ע"פ דברי הגמ' בדף צז, איב וברש"י שם.

(*) מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

רחבן והם ממש צמודים אחד לשני, משא"כ כשמניחם על חודן יש את הפסק מקום הבריתין והם לא צמודים אחד לשני.

והקשו התוס' על פי' רש"י (ד"ה "כי היכי"): "דהא מסיק לעיל (צח, א) דמנח להו אחודן"? ולכן פירשו תי' הגמ' ("כי היכי דלא לידחקו קרשים"): "אע"ג דדי היה בארבע וחצי לטבעות [בריתים] שהן זו כנגד זו . . מכל מקום, מפני כובדן משתרבים ודוחקין זה לזה אם לא שיש ריוח גדול ביניהם ורחוקין". והיינו, דהן קושיית הגמ' והן תירוץ הוא רק אל האופן שהיו מניחים בפועל - לחודן.

וצ"ע בשיטת רש"י (כקושיית התוס'): מדוע שיבוא "לסדרן על רוחבן", הרי הסדר הוא ששמים הקרשים על חודן.

ב

דברי רש"י בהמשך והקושיא עליהם

וכגון דא ניתן להקשות על פי' רש"י בהמשך דברי הגמרא שם:

"אמר רבא: צידי עגלה כמלא רחב עגלה, וכמה רחב עגלה - שתי אמות ומחצה. למה לי? באמתא ופלגא סגיא, כי היכי דלא לידדו קרשים".

היינו שהצדדים של העגלה (האופן, עובי הדפנות, ומה שביניהם²), רוחבן שתי אמות ומחצה כרוחב העגלה עצמה. וע"ז מקשה הגמ' מדוע צריך שיהיה רוחב העגלה שתי אמות ומחצה הרי "באמתא ופלגא סגיא"?

ופי' רש"י "אם מפני שאם יצטרך להושיב מן הקרשים - לתוכה³ יכניס, [הרי] באמתא ופלגא סגי - וישכיבם בה על חודן". דהיינו שאם ירצה להכניס הקרשים לתוך העגלה (באורך העגלה ולא ברוחב), הרי הקרשים רחבן אמה וחצי ואם יניחם על רוחב לא יספיק רוחב של אמה ופלגא בדיוק (כיון שאי אפשר לדחוק למקום כזה קרש שהוא גם אמה ופלגא בגלל הדפנות), ולכן יכול להניחם על חודן באמה ופלגא.

ולכאורה גם כאן ניתן להקשות והרי לעיל (בדף צז, א) היה ברור לגמ' שהקרשים היו מונחים לרוחב העגלה ולא לאורך (בתוכה)?

(2) רש"י שם.

הדפנות הגבוהים - מעל העגלה ולא בתוכה. ב. להניח את הקרשים ארכן לאורך העגלה - ובצורה כזאת היה מכניס את הקרשים פנימה על הדפנות הנמוכים של רוחב העגלה.

(3) העגלה היתה בנויה באופן כזה שהדפנות לאורך העגלה היו גבוהות מהדפנות שלרוחב העגלה, ולכן היו ב' אפשרויות: א. להניח את הקרשים ארכן לרוחב העלה, וכך הם מונחים על

ג

תירוץ החת"ס, קושיית המגיני שלמה עליו ותירוצו

ובחת"ס כתב ליישב פרש"י, דודאי אין כוונת הגמ' שבפועל היו מניחים את הקרשים על חודן - אלא שכאשר הנשיאים תרמו את העגלות לא ידעו כיצד יהיה הציווי מהקב"ה להניח את הקרשים (אם על חודן או על רוחבן), ולכך בנו את העגלות בצורה אפשרית לב' סוגי ההנחות. וזוהי כוונת רש"י "שאם מסדרן" - שלא ידעו איך יסדרו.

ובמגיני שלמה הקשה על פי', דת' יכול להיות רק בנוגע לקושיא הא' בדברי רש"י גבי מידת אורך העגלות (אי מניחן על רוחבן או חודן), אך בנוגע לקושיא הב' בדברי רש"י גבי שאם יצטרך להושיב מן הקרשים - לתוכה יכניס - הרי ודאי ידעו הנשיאים שלא יניחו את הקרשים בתוך העגלה בערימה אחת (אורך הקרשים לאורך העגלות) כי אז הם בטוח יפלו!

[ועוד הקשה שם, שהרי עשו ה' אמות לאורך וממילא מוכח שידעו שיניחו אורכן לרוחב העגלות, אך צ"ע, שהרי את זה יש לתרץ כנ"ל - שהם לא ידעו אם יניחום לאורך העגלות או לרוחבן].

ולכן כתב, שכוונת רש"י היא כפשוטו - "שאם יצטרכו", היינו: שלפעמים היו צריכים להשתמש באופן כזה - דאף שבדרך כלל לא משתמשים כך, אבל יכול להיות שבמשך הזמן יצטרכו באופן חד פעמי להכניס כך קרשים מועטים (אורכן לאורך העגלות, או על רוחבן), ולכן בנו העגלות באופן כזה (וכן בנוגע לצורת הנחת הקרשים שלפעמים היו צריכים להניח הקרשים על חודן ולא על רוחבן).

ד

שאלות על הנ"ל

ולכאורה עדיין יש להבין מדוע חשוב לנו כ"כ מה שיכול להיות שיצרכו להניח את הקרשים באופן שונה וכדו', שלכך הרחיבו את העגלות ליותר ממה שצריך בד"כ. ומדוע שאכן יצרכו להניח את הקרשים באופן שונה מן הרגיל.

גם יש לבאר שיטת התוס' דלא סבירא ליה שהיו שמים את הקרשים גם באופן אחר אלא היו שמים רק על רחבן, וממילא אין זה תירוץ מה שאם יבוא להניחן על חודן.

ה

מחלוקתם בנוגע לרוחב צידי העגלה ויציבות הקרשים על העגלות

והנה בהמשך הגמ' נחלקו רש"י ותוס' בנוגע לרוחב צידי העגלה:

רש"י בד"ה "כמלא רחב עגלה" כתב, שכוונת הגמ' "צידי עגלה כמלא רוחב עגלה" היא שב' הצדדים יחדיו היו כרוחב העגלה, והיינו, שכל צד היה אמה ורביע והם יחדיו ב' ומחצה - כרוחב פנים העגלה. ולפ"ז, כוונת הגמ' "בין עגלה לעגלה כמלא ארך עגלה" היינו בין הגלגלים של זו לגלגלים של זו.

משא"כ התוס' כתבו (ד"ה למה לי): ". . צידי העגלה כמלא רוחב העגלה מכל צד וצד - דבין דופן העגלה עם האופן שתי אמות ומחצה".

ויש לבאר סברות המחלוקת, בהקדים מה שמקשה תוס' (ד"ה הנ"ל) על שיטת רש"י שם:

דהנה ברש"י שם כתב שהעגלות היו נפרדות אחד מהשניה, והיו שמים את הקרשים על כל עגלה ועגלה בנפרד - הגם שהעגלות היו צרות (רוחב שתיים וחצי כל עגלה), והקרשים היו ארוכים ("עשר אמות אורך הקרש האחד"), מ"מ היו שמים אותם בצורה מדויקת שלא יפלו.

והשיג התוס' על שיטתו: לשיטת רש"י ששתי עגלות היו מפורקות זו מזו, ויש הפסק ביניהם ה' אמות וכל אחת טעונה לבד משוי של קרשים, קשה: דהיאך יכולין קרשים שכל כך כבדין שאורכן עשר אמות ורוחבן אמה וחצי ועוביין אמה לעמוד על ב' אמות ומחצה רוחב . .⁴ (ומוסיף להקשות שם עוד כמה קושיות, וכדלקמן).

ולכך חלק על שיטת רש"י וביאר שכל שתי עגלות היו מחוברים בעץ רחב, והיה משכיב את הקרשים על ב' העגלות יחד, ולכך לא היו הקרשים בולטים כלל מב' צדדי העגלה (שכל עגלה רוחבה שתיים וחצי אמות, ובין עגלה לעגלה חמש אמות - וביחד יוצא עשר אמות כרוחב הקרש).

ובמגיני שלמה תירץ על שאלת התוס': דלשיטת רש"י ז"ל הא דאמר רבא צידי עגלה כמלא רוחב עגלה הכל היה לצורך הקרשים שלא יפלו, כי גם צידי העגלה היו מסייעין לדבר . . י"ל שגם צידי העגלה סמכו הקרשים שהרי עובי הדפנות מכאן ומכאן

הקרשים - לתוכה יכניס, באמתא ופלגא סגי - וישכיבם בה על חודן". והיינו שאם יעשו את העגלה ברוחב אמה ופלגא, יכניס את הקרשים לתוך העגלה באורך ולא ברוחב.

(4) ומוסיף דביותר קשה לפי שאלת הגמ' ד"באמה ופלגא סגי" - איך קרשים כ"כ כבדים יכולים לעמוד באמה ופלגא? ונראה דרש"י עצמו תירץ על שאלה זו, להסביר קושיית הגמ' ב"אמה ופלגא סגי", ד"אם מפני שאם יצטרך להושיב מן

פשיטא דשייכים לעגלה שהרי עליהן שכבו הקרשים ואפשר שהיו עוביין מכאן ומכאן אמה א"כ הן ג' אמות ומחצה ושאר צידי העגלה נוכל לומר שהיה עץ יוצא מן העץ העגול אשר האופן סובב עליה היה יוצא בראש אותו העץ עץ א' למעלה כמין יתד והיה תומך הקרשים מזה ומזה ונמצא שיש סמך לקרש' י' אמות ולא נשאר כ"א ב' אמות ומחצה מכאן וכן מכאן⁵.

והיינו דגם לשיטת רש"י העגלות יכלו להחזיק הקרשים ע"י צידי העגלה. ולכאורה יש לעיין סברות המחלוקת בין רש"י לתוס', דלרש"י היו שמים את הקרשים על עגלה אחת, באופן מצומצם שיוכל להחזיק את הקרשים, באופן שישאר מכל קרש ב' אמות ומחצה לכאן וב' אמות ומחצה לכאן; ולשיטת התוס' עמדו הקרשים על ב' עגלות באופן שלא יוכלו ליפול כלל - שלא בלטו כלל מב' הצדדים.

ו

ביאור כ"ק אד"ש - ב' אופנים בגדר העגלות

בלקו"ש (חכ"ח שיחה ב' לפר' נשא) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ הידוע שהנשיאים הביאו י"ב עגלות בשותפות, והיינו, שכל ב' נשיאים תרמו עגלה אחת, ומקשה כו"כ קושיות, ומהם: הרי היו הרבה דברים לשים על המשכן ומדוע תרמו בצמצום (כל אחד רק חצי עגלה), ועוד, רואים בגמ' (שבת צ"ט ע"א) שמנסים לצמצם כמה שיותר את העגלות (שיהיו ד' וחצי, ורוחב אחד וחצי) ומדוע, הרי אין עניות במקום עשירות.

ולבאר זה מקדים דמצינו ב' גדרים לתרומת העגלות: א. "קרבן" (כמובא בבמדבר רבה פי"ב ט"ז), ב. נדבה (כהל' בספרי נשא ז, ג. פירש"י ויקהל לה, כז. נשא ז, ג). ומבאר בארוכה החילוק שביניהם, ועפ"ז מתרץ (לשיטתייהו) את הקושיא הנ"ל:

לדעת המד"ר: המשכן לא מושלם ללא העגלות, וחלק מחנוכת המשכן - היא נתינת העגלות למשכן. ובעומק יותר שהעגלות הם חלק ממהות המשכן עצמו, כיון שענינו של המשכן הוא שהוא נד ממקום למקום (משא"כ בית המקדש בירושלים שהוא בדוקא במקום קבוע), וללא העגלות שעל ידם עובר המשכן ממקום למקום חסר בכל ענינו של המשכן - וכהל' במדרש שם "אמרו להם [בני יששכר]: משכן שעשיתם פורח הוא באורי? אלא התנדבו עגלות שתהיו נושאים אותו בהם".

ולכן: אמנם "אין עניות במקום עשירות", אך לאידך, כל פרט ופרט היה לו שימוש במשכן (דאם אין בו שימוש, הרי הוא כ'מכנים חולין לעזרה'), ולכן, מכיון שהעגלות

(5) ומסיים: ואף על גב דלא נזכר זה בתלמוד, י"ל דאין צורך להזכירו ועיקר כוונת רבא היא שצידי העגלה היה כמלא רוחב עגלה שגם הם היו עושין כמו העגלה, וממילא נודע איך היו מסייעין או באופן שכתבנו או באופן אחר, ואפשר שהיה תמונתם ידוע וכל העגלות שלהם היו כן.

היו 'קרבן' וחלק מגדר המשכן - ממילא היו העגלות בנויות באופן שכל פרט בהם מדויק ומנוצל לענינם ולכן הביאו כאו"א מהנשיאים רק חצי עגלה - כי רק את זה היו צריכים למשכן (וכן גם בגודל הזה דוקא).

ולדעת הספרי (ורש"י): ענין המשא במשכן היה שייך לבני לוי, ולכן, כל זה ש"הסכימה דעת העליונה" לכך שיהיו עגלות במשכן זה לא כדי לקחת לבני לוי את התפקיד אלא רק כעזרה ללויים (ומובן מכ"ש שהעגלות אינם חלק מגדר המשכן אלא ענין צדדי בשביל לעזור ללויים לסחוב את המשכן ממקום למקום).

ולכן, הנשיאים תרמו רק את מה שהיה מוכרח בתור עזרה ללויים אך לא יותר מכך בכדי שהעגלות לא ישמשו בתור תחליף לעבודת הלויים (ועיי"ש כל הביאור בארוכה).

ז

עפ"ז ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

וע"פ השיחה הנ"ל יש לבאר דתוס' אזיל לשיטת המד"ר שהעגלות היו חלק ממהות המשכן, ושמשו כמקום המשכן במהלך הנסיעה. אך רש"י אזיל לשיטתו כפי שפי' בפשוטו של מקרא⁶ שהעגלות היו נדבה, ונועדו רק לעזור ללויים לסחוב אך לא היוו תחליף לעבודתם.

ולפי זה י"ל שנחלקו כתוצאה מהנ"ל באופן בניית העגלות ומטרתם - דלתוס' כיון שהעגלות הם חלק מהמשכן והם הבסיס של קרשי המשכן בעת הנסיעה, הרי מובן שהעגלות היו צריכים להיות באופן חזק ויציב שימלאו את מטרתם במשכן בשלימות. ויוצא שגישת תוס' בפירושו הוא להסביר כמה שיותר כמה העגלות היו יציבות וחזקות ובנויות בצורה שהקרשים יעמדו בצורה טובה ולא יפלו.

אך לפי רש"י הוא להיפך דכיון שהעגלות הם רק ע"מ לעזור ללויים ולא מהווים תחליף לעבודתם, הרי אדרבה המטרה היא לדאוג שהעגלות לא יהיו מספיק יציבות ויוכלו לסחוב את הקרשים בצמצום, באופן שעיקר העבודה תהיה של הלויים. ויוצא שגישת רש"י בפי' היא להיפך מפי' התוס' - שהעגלות היו באופן שלא יהיה חזק ויציב אלא באופן מצומצם.

ולפ"ז יבואר מחלוקת רש"י ותוס' באופן בניית העגלות, דלתוס' העגלות היו מחוברות אחת לשניה והקרשים הונחו על ב' עגלות יחד והוא ע"מ שהכל יהיה באופן חזק והעגלות ימלאו את מטרתם בשלימות; משא"כ לרש"י כיון שהעגלות היו נדבה,

ברביבי מקומות בלקו"ש). אך כאן נראה שכן ס"ל כבפירושו על התורה.

(6) ולהעיר, דרש"י על התורה ענינו לפרש דוקא את הפשט, ולכן לפעמים מסביר אחרת מדבריו עצמו בש"ס ואין הכרח שאזיל לשיטתיה (כמובא

ונועדו רק לעזור ללויים לסחוב אך לא היוו תחליף לעבודתם - ממילא מובן שעשו את העגלות באופן שלא יעשו להם את כל העבודה אלא רק יעזרו להם⁷ ולכן הניחו את הקרשים על כל העגלה בנפרד והעגלות היו נפרדות זו מזו.

ועפ"ז יש לבאר גם מחלוקתם בנוגע לרוחב צידי העגלות - דלדעת רש"י היו אמה ורביע מכל צד, ולדעת התוס' היו שתיים וחצי מכל צד, דכיון שרש"י סבר שצידי העגלה היו מחזיקים את הקרשים, א"כ ברור שלא היה צורך ביותר מרוחב של אמה ורביע ע"מ שהקרשים יוכלו לעמוד, ולשיטתו בנו את העגלות מדויק כפי שצריך ולא יותר מכך.

אך לשיטת התוס' שהעגלות היו צריכים להיות באופן חזק ויציב כיון שהם חלק ממנהות המשכן, מסתבר יותר שכל צד היה ברוחב שתיים וחצי, וכך היתה העגלה יותר יציבה.

לפ"ז יש לבאר גם דעת רש"י שהעגלה היתה בנויה באופן כזה שיוכלו להניח הקרשים על חודן, וכן להניחם בפנים - אורכן לאורך העגלה - דכיון שהעגלות נועדו ע"מ לעזור ללויים לסחוב את הקרשים, מובן שלפעמים תהיה העזרה באופן כזה ולפעמים תהיה באופן אחר, אך אין דרך קבוע שדוקא כך העגלות היו צריכים לעזור. ולכך בנו את העגלות בצורה כזאת שבכל דרך בה יהיו הלויים צריכים עזרה בסחיבת הקרשים - בין להניח את הקרשים על רוחבן ובין על חודן, וכן אם יצטרכו להניחם לאורך העגלה וכדו' - יכלו לעשות זאת.

משא"כ לשיטת התוס' שהעגלות הם חלק מגדר המשכן והם מקום המשכן, וזוהי דרך המלאכה של סחיבת הקרשים - מובן ממילא שצריך לעבוד עבודה זו דוקא בדרך עבודתה ולא לשנות ממנה - וכיון שדרך העבודה של הנחת הקרשים הוא שמניחם על רחבן, אסור לשנות ולהניחם על חודן וכדו' (ודאי שלא בנו אותם באופן ארעי שיצטרכו להניחם גם על רוחבן).

ח

ביאור מחלוקתם בנוגע לאמתא יתירא

לפי הנ"ל בשיחת כ"ק אד"ש אפשר לבאר מחלוקות נוספות בין רש"י ותוס' בסוגיא

זו:

לסחוב. משא"כ כשלא רוצה כלל לסחוב ומעדיף שהעבודה תעשה בלעדו, מביא טרקטור או משאית שבהם החפץ יהיה יציב ויגיע בשלום ליעדו.

(7) יש לומר ע"ז משל מנוהג העולם: שכשאדם רוצה לסחוב בעצמו דבר מסויים ממקום למקום רק שקשה לו לסחובו לבדו מביא מריצה שתעזור לו

דהנה בהמשך הסוגיית שם איתא "אלא דקי"ל דרך רה"ר שש עשרה אמה, אנן דגמרינן לה ממשכן - דמשכן חמיסרי הוא?⁸ אמתא יתירא הוא, דהוה קאי בן לוי - דכי משתלפי קרשים הוה נקיט להו", עכ"ל הגמ'.

על דברי הגמ' "אמתא יתירא הוא, דהוה קאי בן לוי - דכי משתלפי קרשים הוה נקיט להו", כתב רש"י (בד"ה "אמתא יתירא הוא"): "שתתן חצי אמה לכאן וחצי אמה לכאן לשני צדדין החיצונות של ב' עגלות", וכ"ה בד"ה "הוה נקיט להו": "ודוחק עצמו לעמוד בחצי אמה עד שיחזיר הנשלפת למקומה ועל סדרה". והיינו, שהאמה התחלקה לב' הצדדין והבן לוי היה צריך להדחק בחצי אמה.

משא"כ התוס' כתבו (בד"ה "אמתא יתירא הוא") שהאמה היתה "בצד העגלה דהוי קאי בה בן לוי". והוכיחו שיטתם שהיה אמה בכל צד "דגברא באמתא יתיב כדאמר בפ"ק דסוכה גבי סוכה העשויה ככבשן". וכתבו, ד"אע"פ שפעמים היה הולך מצד זה ופעמים מצד זה, מ"מ, היה די לו באמה אחת - שמאיזה צד שהיה רוצה ליכנס היה מטה העגלה לצד אחר והיה נכנס בין האהל לעגלה ומתקנם".

ונמצא, שנחלקו רש"י ותוס' אי האמה היתה שלמה (כי "גברא באמה יתיב") והיו מטיין העגלה כל פעם לצד אחר, או שהיו ב' חצאי אמה - פלגא דאמה בכל צד (והבן לוי היה דוחק עצמו).

וע"פ הנ"ל יבואר סברת מחלוקתם:

דרש"י אזיל לשיטתיה בפשוטו של מקרא - שהעגלות היו רק נדבה אך עיקר העבודה היתה של הלויים והעגלות נועדו לעזור להם לסחוב את הקרשים, ולכן חיפשו הלויים בכל דרך שהעבודה תהיה שלהם, ולא שכל העבודה תיעשה ע"י העגלות ולכן דחק עצמו בחצי אמה; אך לפי דעת התוס' שהעגלות הם חלק מהמשכן והכל בהם צריך להיות בשלימות, דאגו שאם יקרה וישתלפו קרשים, יהיה לבן לוי הרבה מקום לעמוד כדי לסדרם.

לשיטת תוס' החשבון כך: (א) רוחב העגלה שתיים וחצי אמות (ב) צידי העגלה מכל צד הוא שתיים וחצי - יחד חמש אמות צדדים לכל עגלה ושתיים וחצי רוחב העגלה עצמה - שבע וחצי כל עגלה, ושתי העגלות יחד חמש עשרה.

8) לשיטת רש"י החשבון כך: (א) רוחב העגלה שתיים וחצי אמות (ב) שני צדדי עגלה שתיים וחצי אמות נוספים - יחד חמש אמות לכל עגלה, ושתי העגלות יחד הם עשר (ג) "בין עגלה לעגלה כמלא אורך עגלה" - חמש אמות נוספים - יחד חמשה עשר אמות.

ט

ביאור מחלוקתם בנוגע ללימוד רוחב רה"ר

בד"ה "חמיסרי הווין" כתב רש"י: "שתי העגלות ההולכות זו בצד זו רחב כל אחת ה' אמות - הרי י', וה' אמות ריוח שבין עגלה לעגלה הרי ט"ו. ואם תאמר יותר מעשרים הן, שהרי הקרשים אורכן י' אמות, והן מוטלות על גבי דופני עגלה לרחבה, נמצא אורך הקרשים הרי כ' אמה - לבד מה שצריך למשוך קרשי כל עגלה ועגלה לצד החיצון של עגלה שלא יגיעו ראשי הקרשים זו בזו ומעכבין את הילוך העגלות? [ודוחה] אין זה תשובה, שהקרשים למעלה מעשרה הן - שהעגלה גבוה י'; ולגבי רה"ר לית לן למיחשב אלא מקום העגלות וריוח שביניהן שהוא למטה מי' דכל למעלה מי' לאו רה"ר היא, הלכך לא חשיב ליה".

והקשו התוס' (ד"ה "למה לי"), ד"צריך לומר לפירושו שהקרשים היו נוטים על האהלים או על החצרות מלמעלה מי' מכל צד ב' אמות ומחצה (כמו שפי' בקונטרס בעצמו), שהרי אורך שני הקרשים הוא כ' אמה ורה"ר אינו רוחב כי אם ט"ז אמה".

ולכן פי', ש"היה משכיב הקרש על שתי דופני העגלות" ולכן הקרשים היו יציבים מאד וכן לא היו נוטים מחוץ לעגלות כלל (כי כנ"ל, כל עגלה היתה ב' אמות ומחצה, וביניהם היו ב' 'צידדי' של ב' אמות ומחצה וסה"כ היו י' אמות).

והיינו דלשיטת התוס' מודדים את רה"ר גם לפי הקרשים, ולכן מקשה דלפי רש"י (שהיו מניחים את הקרשים על כל עגלה בנפרד - וביחד היו עשרים אמות) מוכרח לומר שהיתרה של הקרשים היו נוטים על האהלים ועל החצרות.

אך הנה, רש"י עצמו כתב, שרה"ר היתה יותר מט"ז - כיון שהקרשים היו ביחד ברוחב כ' אמה (חוץ ממה שהיו מטים את הקרשים לכל צד שלא ינקשו זה בזה), אלא שלא מודדים לפי מה שהיה תחת הקרשים אלא רק לפי רוחב העגלות - כיון "שהקרשים למעלה מעשרה הן" (ולמעלה מעשרה הוא מקום פטור).

ויש להבין דלכאורה תירוצו של רש"י מובן ומבואר - שאין רה"ר למעלה מי', ומדוע לא מקבל תוס' את תשובת רש"י?

ויש לבאר ע"פ הנ"ל דתוס' סבירא ליה שהעגלות הם חלק ומקום המשכן בזמן הנסיעה, וא"כ כיון שלמדו רוחב רה"ר מהעגלות כל שכן שיש ללמוד מהקרשים שהם המהות של המשכן עצמו.

ובסגנון אחר כיון שהעגלות הם מקום המשכן - הקרשים - בזמן הנסיעה, הרי שהעגלות הם פרט בתוך הקרשים - המשכן עצמו, ומובן שכאשר לומדים רוחב רה"ר יש ללמוד מהקרשים שהם העיקר יותר מהעגלות שהם פרט.

אך לשיטת רש"י אין הלימוד דרוחב רה"ר מהקרשים והמשכן עצמו כ"א מהעגלות
שענינם לעזור ללויים שסוחבים את הקרשים. ויוצא שעיקר הלימוד של רוחב רה"ר
הוא ממקום הליכת הלויים שסוחבים את הקרשים ולא מהמשכן עצמו.

ביאור שיטות הראשונים בעיקר מלאכת הוצאה

הת' מנחם מענדל אקסלרוד

א

**שיטת רש"י בטעם ההפרש בין עקירת גופו לעקירת ידו,
קושיית התוס' על פירושו ויישוב הראשונים**

תנן (ריש מס' שבת): "ציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד? העני עומד בחוץ ובעה"ב בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה"ב או שנטל מתוכה והוציא - העני חייב ובעה"ב פטור. פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס - בעה"ב חייב והעני פטור. פשט העני את ידו לפנים ונטל בעה"ב מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורין. פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין".

ואיתא בגמ' (ג, א): "בעי מיני' רב מרבי: הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאין לחוץ מהו: עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב, או דילמא לא? אמר לי: חייב, ואינו דומה לידו. מאי טעמא? ידו לא ניח, גופו ניח".

ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש טעם ההפרש: רש"י בד"ה 'גופו ניח' כתב: "ע"ג קרקע, והויא עקירה". והיינו, דמפרש טעם ההפרש בין עקירת ידו לעקירת גופו הוא משום דידו לא נחה ע"ג קרקע כגופו¹; אך התוס' (ד"ה מאי טעמא) כתבו: "נראה לר"י כלשון אחר, דגרס, ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה, גופו לא בעי עקירה". והיינו, דמפרשים דטעם ההפרש בין עקירת ידו לעקירת גופו הוא משום דידו נגררת אחר גופו (ולכן

¹ ע"ג קרקע להפקיע את החפץ מלהיות מונח, וא"צ להגיע לזה שהוא נגרר אחר הגוף. אך מ"מ נחלקו בנוגע לפירוש הא' - דלרש"י שפיר אפשר לאומרו, משא"כ לתוס'.

(1) והנה בהמשך דבריו כתב "ל"א ידו בתר גופו גרירא ל"ג דיתירא היא", והיינו דהביא פירוש התוס' ומשמע דמסכים עמו, ורק דס"ל דמיותר הוא וא"צ בדבר (דמספיק מה שהיד לא מונחת

גם כאשר פשוטה לרשות שני' אין החפץ נחשב מונח ברשות זו, ונחשב כמונח במקום פטור².

והקשו התוס' על פרש"י: "ואין נראה, דבכל ענין שהטעינו חבירו בין על כתפו בין על ידו והוציא חייב, דהא קתני [ברישא דמתניתין] או שנטל מתוכה והוציא חייב, אלמא הנחת חפץ ביד בעה"ב שהוא וידו ברשות אחת הויה הנחה מדחייב העני שעקר מיד בעה"ב, וכיון דהויה הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה". והיינו, דהוקשה להם היאך אפ"ל כטעמו של רש"י דמשום דידו לא נחה ע"ג קרקע ל"ח עקירתה עקירה, דהא מצינו במתניתין מקרה שחייב על עקירה מיד אדם, ומשו"ז מסתבר דכן הוא הדין היכא דעקר גופו והחפץ בידו דחייב, והיאך אפ"ל א"כ דכיון דידו עצמה לא נחה ע"ג קרקע ל"ח הנחתה הנחה והעקירה ממנה עקירה?

וכתבו הראשונים ליישב³, דס"ל לרש"י דבאמת חילוק יש בין היכא דידו וגופו ברשות אחת הם (כבב' המקרים הנ"ל שהביאו התוס'), לבין היכא דהם בב' רשויות שונות (כבנדוד'): דדוקא היכא דבב' רשויות שונות הם ל"ח ההנחה ע"ג ידו הנחה והעקירה ממנה (אינה נחשבת) עקירה כיון שאינה תלויה ועומדת ע"ג רשות זו כלל, משא"כ היכא דברשות אחת הם חשיבא ההנחה ע"ג ידו הנחה והעקירה ממנה עקירה כיון שתלויה ועומדת ע"י גופו ע"ג רשות זו.

ב

פסק הרא"ש בדין הושיט ידו לחוץ, והקושי עליו

והנה עפ"ז לכאורה צלה"ב:

דהנה כתב הרא"ש (ס"ב): "פירוש, דאמר במתניתין פשט העני את ידו לפניו ונתן בעה"ב לתוכה והוציא העני פטור ולא אמר עקירת היד כעקירת חפץ דמי, מ"ט? ידו לא נייחא ע"ג קרקע, הלכך לא חשיב עקירתו כעקירת חפץ. ולא דמי להטעינו חבירו על כתיפו או על ידו ועקר רגליו ויצא דחייב, דהתם גופו נייח ע"ג קרקע, וחשיב עקירת גופו כעקירת חפץ, אף שהחפץ שנתון בידו, כיון שעקר גופו". והנראה מדבריו הוא, דס"ל כיישוב הראשונים הנ"ל בדעת רש"י, דהיכא שידו וגופו ברשות אחת הם חשיבא ידו כמונחת ע"ג קרקע - דעפ"ז דוקא א"ש מש"כ דמה שעקירת גופו כעקירת

² מ"מ המדובר כאן הוא עכ"פ להפקיעה מלהחשיבה כמונחת ברשות השני'.

³ רשב"א (ד"ה ה"ג). ר"ן (ד"ה ידו). וכן נראה בדעת הרא"ש (לקמן בפנים).

² לקמן (ג, ב) איתא: "אמר אב"י פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י", והיינו דהיכא דידו פשוטה לרשות שני' אינה נגררת אחר גופו לגמרי להחשיבה כמונחת ברשות גופו. אך

חפץ ממקומו דמי וחייב הוא אפילו היכא שהחפץ מונח בידו, משום דבכה"ג גופו וידו ברשות אחת הם.

והנה בהמשך דבריו שם כתב: "אבל אם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור, דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ". והיינו, דפסק דהיכא דעמד במקומו ברה"י והחפץ בידו והושיט ידו לחוץ והניחו ע"ג קרקע רה"ר (וכמ"ש בקרבן נתנאל (אות ב') בכוונת הרא"ש, וכפי שבאמת משמע מלשוננו) פטור.

ולכאורה אי"מ משום מה ס"ל דבכה"ג (במקרה זה האחרון) אינו חייב: דמאחר ונת"ל דאפילו לרש"י דפירש דטעם הפטור בעקירת ידו הוא משום דידו לא נחה ע"ג קרקע, לא אמרינן דפטור אלא היכא דגופו וידו בב' רשויות שונות הם, ולא ברשות אחת (וכנ"ל גם ברא"ש) - א"כ אף בכה"ג, כיון דקודם ההוצאה גופו וידו ברשות אחת הם (רה"י), חשיבא עקירת ידו עקירה, וצ"ל חייב. ומשום מה ס"ל דבכה"ג פטור.

ג

פירוש רש"י בדין נטל מתוכה והוציא, והקושי עליו

עוד צלה"ב עפ"ז:

דהנה על מה דתנן ברישא דמתניתין "פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה"ב או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעה"ב פטור", פרש"י (ב, א ד"ה או שנטל): "החפץ, והניח ברה"ר, דעביד ל' עקירה [ברה"י] והנחה [ברה"ר]". והיינו, דמפרש דמה שהעני חייב היכא דנטל מיד בעה"ב והוציא, אינו אלא במקרה דאחר ההוצאה הניח העני את החפץ ע"ג קרקע רה"ר⁴.

וכן משמע עוד מפירושו: דהנה על מה דתנן ברישא דמתניתין "פשט העני את ידו וכו' העני חייב", הקשו לקמן (ד, א): "אמאי חייב? והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' וליכא", ופרש"י (ד"ה מעל גבי): "וידו לאו מקום ד' הוא, וקתני לה מתניתין בין לעקירה בין להנחה, דקתני ונתן לתוך ידו של בעה"ב הרי הנחה, או שנטל מתוכה הרי עקירה". וממה דהוצרך לפרש הקושיא הן על היכא דתנן העני לתוך ידו של בעה"ב והן על היכא דנטל מתוכה ולא על היכא דנטל מתוכה לחוד, משמע, דבכה"ג ליכא הנחה ע"ג יד אלא עקירה ממנה בלבד. ומשמע, דמפרש דמה שהעני חייב היכא דנטל מיד בעה"ב והוציא, אינו אלא באופן שהניח ע"ג קרקע בלבד⁵.

וממה דהוצרך לפרש כן משמע, דס"ל דהיכא שאחר שנטל העני את החפץ מיד

(4) ודוחק לומר דמפרש כן רק לרווחא דמלתא. (5) ודוחק לומר דמפרש כן רק ע"מ להכריח

קושיית הגמ'.

בעה"ב והוציאו לחוץ לא הניחו ע"ג קרקע רה"ר, אלא נשאר העני מחזיק את החפץ בידו, ס"ל דפטור.

ולכאורה אי"מ משום מה ס"ל לרש"י דבכה"ג אינו חייב - וע"ד הנ"ל: דמאחר ונת"ל דאפילו לפירושו דטעם הפטור בעקירת ידו הוא משום דלא נחה ע"ג קרקע, לא אמרינן דפטור אלא היכא דגופו וידו בב' רשויות שונות הם, ולא ברשות אחת - א"כ אף בכה"ג, כיון דאחר ההוצאה גופו וידו ברשות אחת הם (רה"ר), חשיבא הנחת ידו הנחה, וגם קודם שיניח החפץ ע"ג קרקע צ"ל חייב. ומשום מה ס"ל דהיכא דנשאר העני מחזיק את החפץ בידו פטור?

ד

פירוש התוס' ופסק הרמב"ם בדין הנ"ל, וביאור טעמם

והנה התוס' כתבו (ג, א ד"ה עקירת גופו) בנוגע לספיקו של רב הנ"ל: "נראה לר"י, דהכי נמי מצי למיבעי לענין הנחה כגון שהוציא חפץ לרה"ר ועמד שם לפוש ולא הניחו ע"ג קרקע, אם הנחת גופו הוה כהנחת חפץ או לא. וממתניתין דקתני או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ליכא למיפשט, דאיכא לאוקמא שהניחו ע"ג קרקע". ומשמע מדבריהם, דאע"פ דבאמת אפשר הי' להעמיד המשנה כן (דמיירי בשהניח העני את החפץ ע"ג קרקע רה"ר, כרש"י), מ"מ מאחר ולמסקנא אין הכרח לזה (משום דממילא נפשט דעקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי), אי"ז הפירוש באמת. ונראה דפליגי התוס' על רש"י בהא, וס"ל להתוס' דבאמת אפילו היכא דנשאר העני מחזיק את החפץ בידו חייב.

וכ"כ הרמב"ם להדיא (הלכות שבת פי"ג ה"ב): "(וכן) אם הי' עומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות שני' ועקר החפץ ממנה או מיד אדם העומד בה והחזיר ידו אליו חייב, ואע"פ שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו, הואיל והוא בידו הרי הוא כמונח בארץ". ונמצא מדבריו ברור, דאפילו היכא דנשאר העני מחזיק את החפץ בידו חייב.

ושיטתם זו דבכה"ג חייב מובנים ביותר, מאחר וכנ"ל לא אמרינן דמשום דידו לא נייחא פטור אלא היכא שגופו וידו בב' רשויות שונות הם. אך בשיטת רש"י צלה"ב משום מה ס"ל דבכה"ג פטור.

ה

**מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת,
וקושיית התוס' על פרש"י**

ויוון בהקדים:

דהנה איתא בגמ' (ב, סע"ב) בנוגע ללשון המשנה "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ": "א"ל רב מתנה לאביי: הא תמני הויין? תרתי סרי הויין! [ומסיק (ד, א)] פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב".

ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת": רש"י כתב לפרש (ג, א ד"ה פטורי): "כגון עקירות, שהן תחלת המלאכה דאיכא למגזר דילמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי". והיינו, דמפרש פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת בנוגע לעקירות דוקא⁶; אך התוס' כתבו לפרש באו"א (ד"ה הנ"ל): "ומפרש ריב"א, דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה - דכוותה בבא דרישא חייב חטאת, והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה". והיינו, דמפרשים פטורי דאתי לידי חיוב חטאת לא בנוגע לעקירות או ההנחות דוקא, אלא בנוגע לפשיטות יד מרשות לרשות והחפץ בתוכה⁷.

והקשו התוס' על פרש"י: "מה שפירש"י דעקירות קחשיב אינו נראה לר": חדא, דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל" (וממשיכים ומקשים שם עוד ב' קושיות). וצלה"ב מה יתרץ רש"י על קושיית התוס' - דמאחר ועקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא, היאך מפרש פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת בנוגע לעקירות. גם צלה"ב מה הכריחו לפרש כן, דלכאורה ה' לו להעדיף לפרש כפירוש התוס' דנראה שמסתבר הוא יותר.

ו

**חקירת האחרונים בעיקר מלאכת הוצאה,
ועפ"ז וביאור סברות מחלוקת רש"י ותוס' הנ"**

ואולי יש לומר הביאור בכל זה:

דהנה ידועה חקירת האחרונים⁸ בעיקר מלאכת הוצאה - דלכאורה י"ל בזה ב'

(6) וכ"כ לפרש לעיל ב, א ד"ה שניהם פטורין. ב, 37. וראה גם המידות לחקר ההלכה ד-ט בשם הגר"ח מבריסק. פרי משה שבת ל-ב.
(7) וכ"כ לפרש לעיל ב, ב ד"ה והא יציאות.
(8) מובא (ומבואר) בלקו"ש חי"ד ע' 17 הערה

אופנים⁹: א. דעיקר המלאכה הוא העקירה מרה"י וההנחה ברה"ר; ב. דעיקר המלאכה הוא ההוצאה מאויר רה"י לאויר רה"ר¹⁰.

ולכאורה נראה לומר דבהא נחלקו רש"י ותוס': דלשיטת רש"י עיקר החיוב הוא מצד העקירה וההנחה ולא מצד ההוצאה (כהאופן הא'), ומשו"ז ס"ל דפירוש פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת הוא בנוגע לעקירות - מאחר והם עיקר גדול בהוצאה לשיטתו¹¹; אך לשיטת התוס' עיקר החיוב הוא מצד ההוצאה ולא מצד העקירה והנחה (כהאופן הב'), ומשו"ז ס"ל דפירוש פטורי דאתי לידי חיוב חטאת הוא בנוגע לפשיטות יד מרשות לרשות והחפץ בתוכה - מאחר והיא דוקא עיקר ההוצאה לשיטתם.

ועפ"ז לק"מ קושיית התוס' על פרש"י, דמאחר וס"ל דעיקר מלאכת ההוצאה הוא העקירה וההנחה, משו"ז בודאי אא"ל דעקירה בלבד אינה אלא טלטול בעלמא. גם א"ש עפ"ז מה הכריחו לפרש כן ולא העדיף לפרש כפירוש התוס', דמאחר וס"ל דעיקר מלאכת ההוצאה אינו ההוצאה עצמה, משו"ז לא ה' אפשר לו לפרש כפירוש התוס' דפירוש פטורי דאתי לידי חיוב חטאת הוא בנוגע לפשיטות יד מרשות לרשות והחפץ בתוכה.

אך לשיטת התוס', מאחר וס"ל דעיקר מלאכת ההוצאה הוא ההוצאה עצמה, משו"ז שפיר יכולים לפרש דפירוש פטורי דאתי לידי חיוב חטאת הוא בנוגע לפשיטות יד מרשות לרשות והחפץ בתוכה. וגם שפיר אפ"ל לשיטתם דעקירה בלבד אינה אלא טלטול בעלמא.

ז

מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש קלוטה כמי שהונחה, וביאור סברות מחלוקתם בהתאם להנ"ל

אם דברינו נכונים, לכאורה יש להמשיך ולבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' נוספת: דהנה איתא בגמ' (ד, א): "פשט העני את ידו": "אמאי חייב? והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' וליכא! אמר רבה הא מני ר"ע היא דאמר לא בעינן מקום

11) ואע"פ דלפי שיטתו אף ההנחה מעיקר המלאכה היא, מ"מ בודאי לא אתי בה לידי חיוב חטאת כ"כ - דדוקא בעקירה יש לחשוש שמא יגמור עתה למלאכה כולה, משא"כ בהנחה שאין לחשוש שיגמור לעשות כן אלא בפעם הבאה בלבד. ולהעיר משינוי הגרסא בגמ' - דרש"י דוקא גרס תיבת "בהו" (פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת), משא"כ התוס' שהשמיטו תיבה זו.

9) וראה קובץ יסודות וחקירות השלם עמ' 644 (ל' אחיקם קשת) עוד ג' חקירות ואופנים נוספים. 10) מן הראוי להביא כאן את המבואר בלקו"ש שם, דכל השקו"ט בענין הוא רק מתי נקרא (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכו"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה.

ארבעה על ארבעה, דתנן (לקמן צו, א) הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ע מחייב וחכמים פוטרין - ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ובפירוש סברת קלוטה כמי שהונחה לר"ע לכאורה מצינו מחלוקת בין פרש"י לדעת התוס'¹²:

רש"י כתב (ד"ה קלוטה): "הואיל ונקלט באוירה של רה"ר כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח". ובגיטין (עט, א) כתב לפרש (ד"ה כמי שהונחה) דהוא כמי שהונחה "לארץ". ומשמע, דמפרש סברת קלוטה כמי שהונחה דכמי שהונחה ע"ג קרקע הוא; אך התוס' כתבו (ד"ה דאמרינן, בתירוצ' ר"י הב' - ד, ב) דאם אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא היכא שזרק החפץ מרה"י לרה"י דרך למעלה מ' באויר רה"ר צ"ל פטור משום דכמי שהונחה במקום פטור הוא. ומשמע, דמפרשים (בתירוצ' זה¹³) סברת קלוטה כמי שהונחה דכמי שהונחה באויר הוא¹⁴. וצלה"ב מהו יסוד מחלוקתם¹⁵.

ונראה לומר הביאור בזה:

דהנה ההפרש בין ב' אופנים הנ"ל בסברת קלוטה הוא: דלאופן הא' דקלוטה כמי שהונחה ע"ג קרקע דמיא הר"ז הנחה ממש, אך לאופן הב' דקלוטה כמי שהונחה באויר דמיא הר"ז הנחה כל-דהו בלבד.

וע"פ הנ"ל דנחלקו רש"י ותוס' בעיקר מלאכת הוצאה א"ש - די"ל דאזלו לשיטתם: דלשיטת רש"י דס"ל דעיקר מלאכת ההוצאה הוא העקירה והנחה, א"א לו לפרש סברת קלוטה אלא כהאופן הא' דכמי שהונחה ע"ג קרקע דמיא דהנחה ממש היא ולא כהאופן הב' דכמי שהונחה באויר דמיא דהנחה כל-דהו היא - דמאחר וס"ל דההנחה חלק מעיקר המלאכה היא משו"ז לכ"ע בודאי צ"ל הנחה ממש; אך לשיטת התוס' דס"ל דעיקר מלאכת ההוצאה הוא ההוצאה, אפשר להם לפרש סברת קלוטה כמי שהונחה גם כהאופן הב' דכמי שהונחה באויר דמיא דהנחה כל-דהו היא ולא דוקא כהאופן הא' דכמי שהונחה ע"ג קרקע דמיא דהנחה ממש היא - דמאחר וס"ל דההנחה

בתירוצ' ב' לקושייתם. אך מ"מ שפיר י"ל כמבואר בפנים דאף בפלוגתא זו אזלו לשיטתם - מאחר ואף לביאור זה עדיין אין מוכרח לומר כן בשיטתם, אלא אפשרי בלבד.

(15) באבנ"ז שם כתב לבאר דאזלו לשיטתם לקמן ק, סע"א וע"ב בפירוש מתגלגל. וכאן יתבאר באופן נוסף.

(12) ראה אבנ"ז או"ח סימן ר"מ מערכת קלוטה כמי שהונחה באריכות.

(13) משא"כ בתירוצ' הא' בדבריהם שם. וראה הערה הבאה.

(14) וראה באבנ"ז שם, דבאמת למסקנא במקומות אחרים תברו התוס' לגזיזיהו ומפרשים סברת קלוטה כמי שהונחה כרש"י. ונראה דבאמת שפיר אפ"ל כן, משום דלא כתבו כן התוס' הכא אלא

אינה חלק מעיקר המלאכה כלל משו"ז אפשר לפרש דא"צ הנחה (כמי שהונחה ע"ג קרקע) ממש.

ח

עפ"ז מבוואר סברות מחלוקות הראשונים הנ"ל בדין מלאכת הוצאה, ומתיישב פסק הרא"ש ופרש"י הנ"ל

ועפכ"ז יש לבאר סברות מחלוקתם גם בנדו"ד - היכא דגופו וידו ברשות אחת בשעת העקירה או ההנחה - די"ל דאזלו לשיטתם:

דהנה במלאכת הוצאה ישנם כנ"ל ג' שלבים: א. העקירה מרה"י; ב. ההוצאה מאויר רה"י לאויר רה"ר; ג. ההנחה ברה"ר. והנה בד"כ כ"א מג' שלבים אלו נעשה בפ"ע - תחלה העקירה, לאחמ"כ ההוצאה, ולבסוף ההנחה. אך לעתים נמצא דא' מג' השלבים אינו נעשה בפ"ע אלא אגב שלב אחר.

ומהדוגמאות מזה הם בב' מקרים: א. היכא דאדם עומד ברה"י וחפץ בידו, והושיט ידו לחוץ והניחו ברה"ר; ב. היכא דאדם עומד ברה"ר, ועקר חפץ מרה"י והחזיר ידו לרה"ר ולא הניח החפץ ע"ג קרקע אלא נשאר בידו - והם ב' המקרים הנ"ל - דבכ"א מב' מקרים אלו א' מג' השלבים הנ"ל אינו נעשה בפ"ע אלא אגב שלב אחר:

דבמקרה הא' מאחר וכל זמן שלא הוציא ידו לרה"ר עדיין חשיב החפץ כמונח ברה"י (מאחר וגופו וידו עדיין ברשות אחת הם), נמצא דלא נעשית העקירה אלא משעה שנעשית ההוצאה משום דמשעה זו דוקא ל"ח החפץ מונח ברה"י (מאחר וגופו וידו כבר אינם ברשות אחת הם), ונמצא דלא נעשה שלב העקירה בפ"ע אלא אגב שלב ההוצאה בלבד; ובמקרה הב' מאחר ומיד שהוציא ידו מרה"י כבר חשיב החפץ כמונח ברה"ר (מאחר וגופו וידו כבר ברשות אחת הם), נמצא דנעשית ההנחה כבר משעה שנעשית ההוצאה משום דכבר משעה זו חשיב החפץ כמונח ברה"ר, ונמצא דלא נעשה שלב ההנחה בפ"ע אלא אגב שלב ההוצאה בלבד.

וא"כ לכאורה יש להסתפק בדין ב' מקרים אלו, דמאחר ובכ"א מב' מקרים אלו לא נעשה א' מג' השלבים (העקירה או ההנחה) בפ"ע אלא אגב שלב אחר (ההוצאה), יש מקום להסתפק האם בכ"ז חייב.

ולכאורה נראה להכריע, דתלוי הדבר בב' האופנים הנ"ל בעיקר מלאכת ההוצאה: דלאופן הא' דעיקר מלאכת ההוצאה הוא העקירה והנחה, הכא כיון דלאו עקירה והנחה גמורות איכא משום דלא נעשו בפ"ע אלא בדרך אגב בלבד, ל"ח ההוצאה כהוצאה שלימה ופטור - משום דנחסר בעיקר המלאכה; אך לאופן הב' דעיקר מלאכת ההוצאה הוא ההוצאה, הכא כיון דהוצאה עצמה גמורה איכא משום דנעשית בפ"ע

ולא בדרך אגב בלבד, חשיבא ההוצאה כהוצאה שלימה וחייב - משום דלא נחסר בעיקר המלאכה.

ועפ"ז א"ש שיטת רש"י והרא"ש דס"ל דבכ"א מב' מקרים אלו פטור (דממש"כ רש"י משמע דכן ס"ל במקרה הא', והרא"ש כ"כ להדיא במקרה הב'), וגם א"ש שיטת התוס' והרמב"ם דבכ"א מב' מקרים אלו חייב (דממש"כ התוס' משמע דכן ס"ל במקרה הב' והרמב"ם כ"כ להדיא, ולכאורה מסתבר לומר דבהתאם לזה כן ס"ל גם במקרה הא'¹⁶) - דהוא משום דאזלו לשיטתם בעיקר מלאכת ההוצאה: דלשיטת רש"י הוא העקירה והנחה ומש"ז בב' מקרים אלו פטור, ולתוס' ההוצאה עצמה ומש"ז בב' מקרים אלו חייב.

והיינו, דאע"פ דאפילו לרש"י דפירש דידו לא נייחא היכא דגופו וידו ברשות אחת הם חשיבא הנחה ע"ג ידו הנחה ועקירה מע"ג עקירה כנ"ל, מ"מ הכא בכ"א מב' מקרים אלו שאני, משום דלא נעשית העקירה או ההנחה בפ"ע אלא בדרך אגב (אגב ההוצאה) בלבד, וזהו טעם חדש לפטור.

ט

**קושיא על ביאור הנ"ל בשיטת הרא"ש משיטתו בדין זירזא דקני,
והחילוק בין הדברים**

אך עדיין צלה"ב:

דהנה איתא לקמן (ח, ב): "אמר רב יהודה האי זירזא דקני (חבילה של קנים ארוכים, רש"י), רמא וזקפי' רמא וזקפי' (הולכיו אמות הרבה ברה"ר כענין הזה שלא נטלו כולו מן הקרקע, אלא זקפו והשליכו וחזר וזקפו והשליכו, רש"י) - לא מיחייב עד דעקר ליי". וכתבו התוס' (ד"ה לא מיחייב): "ודוקא רמא וזקפי', דכשהניח ראשו האחד חוץ לד' אמות עדיין ראשו השני מונח בתוך ד' וכשחזר ומשליך ראשו [הב'] חוץ לד'".

ברשות השני' כהנחת חפץ במקומו דמי ג"כ - דמאחר ולא הי' אפשר לו לכלול דין זה בקיצור אם הי' נוקט המקרה דעקירת ידו בלבד מש"ז נקט למקרה דעקירת גופו דוקא. ומעתה שפיר י"ל דל"ש לשיטת הרמב"ם עקירת ידו מהנחת ידו, ובתרווייהו ס"ל דחייב. ובפשטות אדרבה מסתבר לומר כן, דמאחר ואף בעקירת ידו ע"י ההוצאה נתבטלה ההנחה הראשונה, שפיר יש להחשיב הדבר לעקירה - ומאיזה טעם לא יהי' חייב.

16) בתוצאות חיים כתב לבאר (סי' י"ז), דלא ס"ל לרמב"ם כן לענין עקירה (מקרה הא') אלא לענין הנחה (מקרה הב') בלבד. ודייק כן מהא דהוצרך הרמב"ם לכתוב (פי"ג ה"ח) מקרה דעקירת גופו דוקא ע"מ לחייב. ובטעם הדבר כתב סברא לחלק בין עקירת ידו להנחת ידו, עיי"ש באריכות. ולפענ"ד נראה דאין דבריו מוכרחים, דלכאורה שפיר אפ"ל דהא דלא נקט הרמב"ם שם מקרה דעקירת ידו בלבד, הוא משום דנתכוון לכלול במקרה דעקירת גופו דין נוסף, והוא דהנחת גופו

אמות עדיין אינו מתחייב, דהוי כמגרר החפץ עד שהוציא ראש החפץ חוץ לד' אמות והניחו דאע"פ שחוזר ומושכו לחוץ פטור שלא נעשית המלאכה בבת אחת. אבל אם מגרר זירזא דקני בבת אחת עד חוץ לד' אמות או מרה"י לרה"ר חייב, כדאמרינן (לקמן צא, ב) בגונב כיס בשבת ה' מגרר ויוצא פטור משום דאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד". וכ"כ הרא"ש (סט"ז).

ומדבריהם משמע, דמפרשים הברייתא דמגרר כיס דחייב משום שבת דמיירי במגררו ע"ג קרקע סתם. דהנה יש מן הראשונים¹⁷ דמפרשים דבברייתא זו מיירי היכא שצירף ידו למטה מג' וקבל, אך מדברי התוס' והרא"ש משמע דאינם מפרשים כן.

וע"פ הנ"ל לכאורה אי"מ: דמאחר ונת"ל דהרא"ש ס"ל כרש"י דהיכא דלא נעשית העקירה או ההנחה בפ"ע אלא אגב ההוצאה עצמה ל"ח ההוצאה כהוצאה שלימה ופטור, משום מה ס"ל דבמגרר כיס היכא שמגררו ע"ג הקרקע סתם חייב - דמאחר ואף בכה"ג אם מתחיל לגרור מסמוך ממש לסיום רה"י ומסיים לגרור בסמוך ממש לתחלת רה"ר לא נעשו העקירה וההנחה בפ"ע אלא אגב ההוצאה עצמה, משום מה לא ס"ל דאף בכה"ג פטור¹⁸?

ואולי יש לומר הביאור בזה - דהפרש יש בין מקרה זה לב' המקרים הקודמים:

דבמקרים הקודמים, מאחר ומצ"ע א"א להיות עקירה או הנחה בפ"ע אלא רק אגב ההוצאה (דהיכא דעומד ברה"י א"א שתהי' עקירה עד שיושיט ידו לחוץ, וכן היכא דעומד בחוץ א"א שלא תהי' הנחה תיכף שיחזיר ידו לחוץ), והיינו שתלויים הם בהוצאה בדוקא - אין לעקירה והנחה חשיבות בפ"ע כלל; משא"כ במקרה זה, מאחר ומצ"ע אפשר להיות עקירה והנחה בפ"ע ולא רק אגב ההוצאה (דבמגרר כיס אפשר גם שלא יהי' מונח ונגרר בסמיכות ממש לסיום והתחלת הרשויות), והיינו שאינם תלויים בהוצאה בדוקא - אע"פ דבפועל אין העקירה והנחה נעשים בפ"ע אלא בדרך ממילא, מ"מ יש להם חשיבות בפ"ע¹⁹.

מסיום והתחלת הרשויות (דאפילו בכה"ג אי"מ משום מה חייב), וכ"ש במקרה שלא היו שניהם אלא בסמוך לשם.

(19) ועפ"ז באמת צ"ל, דאף לשיטת רש"י והרא"ש מה דאינו חייב אלא היכא שהעקירה וההנחה הם בפ"ע דוקא ולא בדרך אגב, אי"ז אלא היכא שכ"ה בדוקא וא"א שיהי' מקרה זה באו"א כלל.

(17) רמב"ן (ד"ה אלא). רשב"א (ד"ה האי).
(18) ודוחק גדול לומר דלשיטת הרא"ש בכה"ג באמת פטור (ואינו חייב אלא היכא שהתחיל וסיים לגרור במרחק מסויים מסיום והתחלת הרשויות) - דמאחר שלא חילקו בכך, משמע דהמגרר מכל ולכל מרחק שהוא חייב. ולהעיר, דהקושיא היא אפילו במקרה שהי' או עקירה או הנחה עכ"פ בריחוק

י"ד

ע"פ ביאור הנ"ל מיושב הדין במקרים נוספים

אם דברינו נכונים, לכאורה יש לפשוט עפ"י הדין במקרים נוספים:

דהנה איתא לקמן (ו, א): "ת"ר: ד' רשויות לשבת, רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י? חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' - זו היא רה"י גמורה. ואיזו היא רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה. [ובסיום הברייתא תניא] אחרים אומרים איסקופה משמשת ב' רשויות: בזמן שהפתח פתוח כלפנים, פתח נעול כלחוץ" (ולקמן (ט, א) מבואר בב' אופנים היאך היא איסקופה זו).

והנה לכאורה יש להסתפק מהו הדין במקרים הבאים: א. היכא דעקר החפץ מרה"י, והניחו באותו מקום ממש אחר שנפלו המחיצות, או שנפל התל, או שנסתם החריץ והפך להיות רה"ר. ב. היכא דעקר החפץ מרה"ר, והניחו באותו מקום ממש אחר שנעמדו המחיצות, או שנעמד התל, או שנפתח החריץ והפך להיות רה"י. ג. היכא דעקר החפץ מאיסקופה המשמשת ב' רשויות בזמן שהי' הפתח פתוח והניחו באותו מקום ממש אחר שננעל, או בזמן שהי' נעול והניחו באותו מקום ממש אחר שנפתח - דבכל מקרים אלו לכאורה יש להסתפק האם בכ"ז חייב (ומיירי היכא דידע בדבר העתיד לקרות או שלצורך הוצאה סתם עכ"פ נתכוון בעקירתו - דאל"כ לאו מלאכת מחשבת היא ופטור, כדאיתא לקמן (ה, ב) גבי המפנה חפצים מזוית לזוית).

ולכאורה נראה להכריע, דאפשר (אך אי"ז מוכרח²⁰) דתלוי הדבר בב' אופנים הנ"ל בעיקר מלאכת הוצאה: דלאופן הא' דעיקר מלאכת ההוצאה הוא העקירה והנחה, הכא כיון דהוא עבד העקירה והוא עבד ההנחה - הוצאה גמורה היא וחייב; אך לאופן הב' דעיקר מלאכת ההוצאה הוא ההוצאה עצמה, הכא כיון דלא הוא עבד ההוצאה עצמה אלא נעשית ממילא (ע"י נפילת או עשיית מחיצות וכו') - לאו הוצאה גמורה היא ופטור²¹.

(20) ראה הערה הבאה.

דהכא שאני משום דהכל נעשה ע"י אדם אחד. ולפ"ז באמת צ"ל, דנפק"מ תהי' לאידך גם במקרה שנעשית העקירה או ההנחה ע"י נפילת או עמידת רשות וכו' וההוצאה נעשית בידיים (וכגון שתפס החפץ בידו ונפל או נעמד תל מתחתיו) - דלאופן הב' דעיקר המלאכה הוא ההוצאה בכה"ג יהי' חייב, אך לאופן הא' דהוא העקירה והנחה יהי' פטור. ועצ"ע.

(21) לכאורה אפ"ל דאין הדברים סותרים למבואר בלקו"ש שם (ראה לעיל הערה 10) דלכו"ע כל פרט וכל שלב של ההוצאה או ההכנסה הוא עכ"פ חלק מהמלאכה - דמאחר ואף בכה"ג נעשית ההוצאה בפועל (אם כי בדרך ממילא), שפיר חשיבא הוצאה זו הוצאה לאופן הא' דעיקר המלאכה הוא העקירה והנחה. ואין הדברים דומים להיכא שנעשית העקירה או ההנחה ע"י אדם אחר,

וע"פ הנ"ל דנחלקו רש"י והרא"ש עם התוס' והרמב"ם בעיקר מלאכת הוצאה, לכאורה י"ל, דלשיטת רש"י והרא"ש דהוא העקירה והנחה - במקרים אלו חייב, אך לשיטת התוס' והרמב"ם דהוא ההוצאה עצמה - במקרים אלו פטור. אשר נפק"מ זו היא לחומרא בשיטת רש"י והרא"ש ולקולא בשיטת התוס' והרמב"ם, והוא בהיפך מב' הנפק"מ הנ"ל במחלוקתם.

עקר ממקומו וקיבל - שיטות הראשונים -

הת' מנחם מענדל הלפרין

א

מחלוקת הראשונים בגרסת הגמ', והחילוק ביניהם

במסכתין (ה, א) "אלא אמר ר' זירא הא מני אחרים היא דתניא אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל ("זרק חפץ וקבלו אחר, עמד המקבל במקומו וקבל") - חייב, עקר ממקומו ("המקבל ממקומו ורץ לקראת החפץ וקבלו") וקיבל - פטור". והסיבה שפטור (ע"פ פרש"י לקמן ד"ה "כשני בני אדם"), היא כיון "שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחרי ועיכבו".

ובהמשך הגמ' שם: "בעי ר' 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 דמי וחייב; או דלמא כשני בני אדם דמי ופטור".

ונחלקו הראשונים בפירוש דברי ר"י (וכן בגירסת הגמ'¹), דרש"י ותוס' פי' דאיירי באדם שזרק חפץ ולא הניח לו לילך עד מקום הילוכו, אלא תפסו באמצע הילוכו. ולפ"ז, ספק ר"י הוא, בהמשך לדין ד"עקר ממקומו וקיבל" (ששם ג"כ קיבל באמצע הילוכו), ונסתפק, האם "כשני בני אדם דמי ופטור", כיון שבתפיסה באמצע הילוך "הוה ליה עקירה קמייתא בלא הנחה" וההנחה אח"כ נחשבת להנחה אצל בן אדם חדש. או שנאמר, "כאדם אחד דמי וחייב", שלמרות שנחשב להנחה חדשה, הרי אדם אחד עשה הכל ולכן יהי' חייב.

הר"ח פי', דאיירי באדם שזרק חפץ והלך הוא בעצמו וקיבלו בצד השני (ולא שתפסו באמצע הילוכו). ולפ"ז, ספק ר"י הוא, בהמשך לדין ד"עמד במקומו וקיבל"

כאדם אחד דמי ופטור; או דלמא כשני בני אדם דמי וחייב.

1) רש"י גרס (כלפנינו) "שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב; או דלמא כשני בני אדם דמי ופטור". ובר"ח גרס איפכא "שני כחות באדם אחד

(ששם ג"כ קיבל בסוף הילוכו). ונסתפק, האם "כאדם אחד דמי ופטור", כיון "דהוה כמו שנותן מימינו לשמאלו, דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור". או שנאמר, "כשני בני אדם דמי וחייב", שהעביר ד"א ברה"ר, ואינו נחשב למעביר מימינו לשמאלו.

והנפק"מ בין שתי הגירסאות², שלפי גירסת הר"ח, כל הספק זה רק במקרה שהלך וקיבל את החפץ בצד השני, אבל אם תפס תוך כדי הילוכו ולא הניח לו ללכת עד המקום שלשם הוא זרק אותו, לכו"ע יהי' פטור. לעומת זאת לשיטת רש"י ותוס', הספק יהי' רק במקרה שחטף אותו באמצע הילוכו. אבל במקרה שקיבל את החפץ בצד השני, לכו"ע חייב.

ב

הקושי על פי' המל"מ בדברי הרמב"ם

ברמב"ם³ פסק, שכאשר "זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקיבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות פטור כאילו נעקר אחר וקיבלו. שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה". והנה מלשוננו, "וקיבלו בידו ברשות אחרת", משמע דלא סבירא ליה כסברת רש"י ותוס' שמדובר שתפסו באמצע הילוכו. ובשבת של מ"י⁴ הסיק מכך דהרמב"ם ס"ל כגירסת הר"ח, שהגמ' הסתפקה במקרה שקיבלה בידו בצד השני. אבל במקרה שחטפו באמצע הילוכו, ודאי שיהי' חייב⁵.

אמנם, המגיד משנה ביאר את הרמב"ם לפי שיטת רש"י, שהספק הוא במקרה שחטפו באמצע הילוכו - האם כשני בני אדם דמי ופטור, דהוה ליה שנים שעשאוהו, שכיון שלא הניח את החפץ לילך עד מקום הלוכו ולנוח, אלא רץ אחריה ועכבה הויה לה עקירה קמייא בלא הנחה, או כאדם אחד וחייב.

ולכאורה, דברי המגיד משנה צריכים ביאור, דהרי מדברי הרמב"ם שכותב בפירוש את דינו במקרה שאדם קבלו בידו ברשות אחרת, משמע, שאינו מדבר במקרה שחטפו באמצע הילוכו אלא במקרה שקיבלו בסוף הילוכו ופוסק שפטור, ואם הרמב"ם ס"ל כרש"י, הרי לפי רש"י במקרה שקבלו בסוף הילוכו לכו"ע חייב?

(5) הסיבה שפוסק פטור ולא "תיקו" כמסקנת הגמ' שם - ראה מגיד משנה שם. שבת של מי שם. ועוד.

(2) ראה שבת של מי לר, ב. ועוד אחרונים.

(3) שבת פ"ג הט"ו.

(4) שם.

ג

סתירה בדברי הרמב"ם הנ"ל

והנה בריש העמוד שם נחלקו רש"י והר"ח בטעם הדין שעקר ממקומו וקיבל פטור: רש"י⁶ כתב שפטור כיון "דלא איתעביד הנחה מכחו", דהיינו שבזה שהמקבל עקר לקבל את החפץ ביטל הנחתו של הזורק. אך הר"ח⁷ כתב שבעמד במקומו וקיבל - חייב, כיון ש"בזה נעשתה מחשבתו". ובעקר ממקומו וקיבל - "פטור הזורק, שהרי לא נצרכה כוונתו לקבל מאותו מקום - וממילא באה לידו". והיינו שההנחה היא עדיין מכחו של הזורק, רק שלא נעשה בזה מחשבתו, ולכן פטור⁸.

ולכאורה צ"ע בדברי הרמב"ם שם, דברישא כתב "עמד חבירו במקומו וקיבלה - הזורק חייב שהרי עקר והניח", ומשמע דכאשר עקר חבירו וקיבלה - הזורק פטור, כיון שלא הניח. ובסיפא כתב: "ואם נעקר חבירו ממקומו - פטור". שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה". ולכאורה בסברא זו נוטה יותר כשיטת הר"ח - שההנחה מתייחסת לזורק, רק שכתב מ"מ דאין ההנחה גמורה?

ד

ההבדל בין עמד ועקר לשיטת התוס'

ונראה לומר בזה בהקדים ביאור סברת רש"י ותוס' שכאשר "לא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועיכבו"⁹ (ובלשון תוס', "שחטפו מהילוכו, ולא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו"), דיש צד לומר שהוא יהי' פטור.

ולפי רש"י הנ"ל מבואר טעם הדבר, דהוא משום דלא איתעביד הנחה מכח זריקת החפץ, כיון שתפסו באמצע הילוכו¹⁰.

וצריך להבין:

א. מה ההבדל בין מקרה שקיבלו באמצע הילוכו, לבין מקרה שקיבלו בסוף הילוכו, הרי בשני מקרים אלו, (א) בכח הזריקה כלול גם הנחת החפץ, ו(ב) החפץ נח בגלל המקבל, ואין נפק"מ אם קיבל את החפץ באמצע ההילוך או בסופו?

ב. אינו מובן הלשון "עמד במקומו וקיבל" ו"עקר ממקומו וקיבל", דהרי נקודת החילוק כאמור היא האם "עיכבו", או שאפשר לחפץ לנוח במקום זריקתו? ובהחלט

⁶ "דלא נתקיימה מחשבתו".

(6) ד"ה פטור.

(9) לשון רש"י כאן, ד"ה כשני בני אדם דמי ופטור.

(7) ד"ה ואמר ר' יוחנן. וכן בד"ה נעקר ממקומו. (8) ולכאורה הוא ע"ד דברי הגמרא שם דף צז,

(10) וכן משמע בלשון התוס': "דלא איתעביד הנחה מכח הזורק".

ב בזורק מרה"י לרה"ר ועבר ד' אמות, דכאשר אמר "עד דנפקא ליה לרה"ר תנוח", חכמים פוטרם כיון

יכול להיות גם ממקומו שאדם "עמד במקומו", ותפס את החפץ באמצע הילוכו, וכן לאידך, שאדם "עקר ממקומו", וקיבל את החפץ תוך כדי הליכה במקום הנחתו, וא"כ היה צריך לחלק בגמ' בין קיבלו בסוף הילוכו לבין תפס באמצע הילוכו¹¹?

ה

הביאור בזה ע"פ הגמרא בהמשך

והנה בהמשך הגמ' שם¹², "א"ר אבין א"ר יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב מתקיף לה ר' זירא מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה, לא תימא קיבל (פשט ידו וירדו לתוכה דלא עבד מעשה. רש"י) אלא קלט (כשהיה הקילוח יורד הכה בידו אחת וקבלו בחברתו דעבד ליה עקירה)".

היינו, שההבדל בין קיבל מי גשמים לקלט מי גשמים לפרש"י הוא, שכשקיבל מי גשמים "לא עבד מעשה" עקירה בגוף הטיפה שירדה אלא רק פשט את ידו, והטיפה ירדה לתוכה. ולכן חשיב "הטעינו שמים", משא"כ ב"קלט מי גשמים", שעשה מעשה עקירה בגוף הטיפה שירדה, ש"הכה בידו אחת. . דעבד ליה עקירה", הרי עי"ז עקר את המעשה שמים' ונחשב שהוא עקר את החפץ.

ועפ"ז לכאורה יש לבאר החילוק בסוגיין בין "עמד במקומו וקיבל", ל"עקר. . וקיבל", דכאשר עמד במקומו וקיבל, הרי החפץ במילא נח בידו, ולא עשה שום מעשה בגוף החפץ, ולכן ההנחה מתייחסת לזורק; משא"כ כשעקר ממקומו וקיבל, הרי תפס בידו את החפץ תוך כדי הילוכו, והוא עשה מעשה הנחה בגוף החפץ (שעקר את מעשה הזורק), ובכך עקר את מעשה ההנחה של הזורק ויצר פה הנחה חדשה (ומדוייק ג"כ בלשון הרשב"א "לפי שההנחה לא הוי מכח העקירה"¹³).

וי"ל, שזהו פי' דברי הגמ' "או דלמא כשני בני אדם דמי ופטור", וכפי שהסביר רש"י, שזה "כיון דלא אתעביד הנחה מכחו" - שכיון שתפס את החפץ באמצע הילוכו, הרי עשה מעשה הנחה בגוף החפץ ו"לא אתעביד הנחה מכחו" של הזורק, אלא מכחו של המקבל, ו"כשני בני אדם דמי ופטור"¹⁴.

נקט בפירוש הבדל בין קיבלו בסוף הילוכו לקיבלו באמצע הילוכו.

(12) ובפרש"י.

(13) ד"ה ה"ג ר"ח.

(14) ועפ"ז יומתק יותר מה שהברייתא הנ"ל בנוגע לקיבל מי גשמים מובאת בהמשך לדין של עמד במקומו ועקר ממקומו (נוסף להסבר הפשוט שזה בשביל שאלת הגמ' אח"כ והא בעינן מקום ד' על ד'), שכן לשני המקרים אותו רעיון של הבדל:

11) בפשטות יש לומר מה שנקטה הברייתא בלשון של עמד ועקר, כיון שמדובר במקרה שאחד זורק לחבירו (ולא לקרקע), ומסתברא שזרק לו בצורה כזאת שהחפץ יגיע עד אילו כדי שלא יהיה צריך לרוץ לתופסו - וא"כ כאשר עומד במקומו הרי הוא מקבל את החפץ בסוף הילוכו, ואם יעקור לקבלו יתפוס את החפץ באמצע הילוכו. והשאלה בפנים היא מכיון שכל דבר בתורה הוא מדוייק, ויש להבין מה שנקט מקרה זה של עמד ועקר, ולא

ו

סיכום השיטות ונפק"מ

לסיכום דברינו עד עתה, רש"י סובר דעקר ממקומו וקיבל פטור, כיון שהמקבל עשה הנחה בגוף החפץ ע"י ששינה מקום מנוחתו ויצר פעולת הנחה חדשה. אבל הר"ח סובר, דעקר ממקומו וקיבל פטור, כיון דאמרינן דלא נעשית מחשבתו של הזורק, אבל הנחה נפעלה פה בכחו של הזורק. וב' נפק"מ ביניהם:

- א. לפי' ר"ח, כיון שעיקר ההדגשה היא דעבד מחשבתיה, הרי כשעקר ממקומו וקיבל, הוא יכול להיות חייב גם כאשר קיבלו בידו באמצע הילוכו, כגון שסיכמו לפני כן ביניהם שיתפסו באמצע ההילוך, שאז מ"מ נעשית מחשבת הזורק, משא"כ לפי רש"י כיון שתפסו באמצע הילוכו מ"מ פעל פה הנחה חדשה ופטור.
- ב. לאידך, לפי' הר"ח, כשעמד במקומו וקיבל, יכול להיות פטור גם אם קיבלו בידו בסוף הילוכו, אלא שלא נעשתה בזה מחשבתו, כיון שחשב שינוח על הקרקע, ופטור כיון דלא אתעבידא מחשבתו. משא"כ לרש"י כיון דמ"מ קיבל את החפץ בסוף הילוכו, הרי שלא עשה פה פעולת הנחה חדשה - וחייב¹⁵.

ז

ע"פ כל הנ"ל הסברת שתי הגרסאות בגמ'

ולפי כל הנ"ל יובנו שינויי הלשונות בגמ' בין רש"י ותוס' לר"ח, דלסברת רש"י (ותוס') ש"עקר ממקומו וקיבל" פי', שעושה פעולה כדי לעקור את הנחת הראשון, הרי גם כאשר הוא עצמו זרק את החפץ, "ונעקר הוא ממקומו וחזר קבלו", יש מקום להסתפק רק באם תפס את החפץ תוך כדי הילוכו, ואזי עשה פעולת הנחה שעקרה את ההנחה הכלולה בזריקה. והספק הוא, האם "שני כחות באדם אחד, כשני בני אדם דמי, ופטור" כיון שהפעולה השניה עקרה את הפעולה הראשונה, ו"חטפו מהילוכו", או שזה "כאדם אחד דמי ופטור".

(15) ולפ"ז, י"ל בדרך אפשר, שתיבת "עקר" לפרש"י מרמזת שהוא 'עקר' את עקירת הזורק, כיון שהוא עושה כעת הנחה. ותיבת "עמד" מרמזת שעקירת החפץ קיימת ועומדת. ולפי' הר"ח, תיבת "עקר" מרמזת שנעקרה מחשבת הזורק, משא"כ בעמד.

האם עקר את מעשה הראשון או לא. ולהעיר שר' זירא שמתרץ שמשנתנו אחרים היא שמחלקים בין עמד ועקר, הוא גם מתקיף מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים. ומשמע, שר' זירא ססובר לפני כן שכדי להתחייב צריך 'מעשה', בא פה ומקשה דבעינן מעשה.

זוהי נקודת החילוק האם זה כאדם אחד או כשני בני אדם - דבאדם אחד, אף שעקר את ההנחה הכלולה בזריקה, מ"מ אדם אחד עשה את המלאכה וחייב, משא"כ אם זה כשני בני אדם, הרי כח הזורק פעל חצי מלאכה, והנחתו לא התקיימה, וכח המניח ג"כ פעל חצי מלאכה.

אבל, כאשר האדם לא תפס את החפץ באמצע הילוכו, אלא קיבלו בסוף הילוכו, כיון שהוא לא עשה פעולה לעקור את ההנחה הכלולה בזריקה, אזי אין ספק, ולכו"ע יהי' חייב.

משא"כ לסברת ר"ח, שהסיבה שעקר ממקומו וקיבל יהי' פטור היא כיון דלא אתעבידא מחשבת הזורק, הרי גם כאשר הוא חוזר וקבלו, הספק יהי' רק במקרה שנתקיימה מחשבתו, שאז מסתפקים האם כשני בני אדם דמי וחייב, כיון שעכ"פ התקיימה מחשבתו שינוח בצד השני. "או דלמא, כאדם אחד דמי ופטור", כיון שזה כמו אדם המעביר מיד ליד.

אבל כאשר לא נתקיימה מחשבתו אלא שלאחר שזרק את החפץ התחרט וחטפו חזרה באמצע הילוכו, יהיה פטור "דלא אתעבידא מחשבתיה".

ח

הביאור בשיטת הרמב"ם ע"פ השפ"א

לפי הנ"ל יש לבאר שיטת הרמב"ם בהקדים דברי השפ"א¹⁶ על הגמרא, דכתב ש"צריך עיון בפוסקים אי עקר ממש בעינן או גם פשיטת יד חשיב עקר. ומדברי הרמב"ם (פי"ג מהלכות שבת) משמע דגם עקירת היד לקבל פוטר הראשון דעיקר הטעם שקיבלו במקום שלא היה עומד ליפול מעצמו, עיי"ש.

והיוצא מדבריו, דהרמב"ם לומד דלא כפי' רש"י, ולא כפי' הר"ח. דאילו לפי רש"י גם אם פשט את ידו לאחר הזריקה, מ"מ לא פעל מעשה לעקור הנחת הזורק, וא"כ יחשב כ"עמד במקומו וקיבל. וכן לפי' הר"ח, אם חשב לזרוק ליד חברו, גם אם חברו לא פשט את ידו לקבלו עד אחר הזריקה, עדיין יחשב כ"עמד במקומו וקיבל", דהא אתעבידא מחשבתו,

משא"כ לפי הרמב"ם, שכותב ש"אין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה" משמע, שמדבר על החפץ עצמו, שאם בשעת הזריקה לא היתה יד המעכבת והחפץ אמור היה לנוח על הקרקע, ואח"כ פשט את ידו ועכבו, יהיה פטור, כיון שהחפץ לא נח במקום שהיה לו לנוח בו.

16) ד"ה עקר ממקומו וקיבל.

ובביאור שיטת הרמב"ם מבאר השפ"א¹⁷ שכיון שהשני פשט את ידו לאחר שזרק הראשון את החפץ הוי ליה כמו "שנים שעשאוה להנחה זו", היינו שסייע בהנחה, וגרם שתהיה במקום אחר ולא במקום שהיה החפץ אמור לנוח. ולכן, ההנחה שהיתה כלולה בכח הזורק אינה גמורה (כיון שהחפץ לא נח במקומו), ופעולת המקבל היא פעולה נוספת שמשלימה את ההנחה.

ולפ"ז, באדם אחד אין חילוק, בין מקרה שחזר ותפס את החפץ באמצע הילוכו, לבין מקרה שקיבל את החפץ בידו בסוף הילוכו, דמ"מ החפץ לא נח במקום שהיה לו לנוח, וחשיב כעקר ממקומו וקיבל. ולכן, לשיטת הרמב"ם הספק בגמ' הוא האם שני כחות באדם אחד כשני בני אדם דמי או לא - יהיו בשני המקרים האלה.

ומבואר ג"כ שהרמב"ם יוכל לגרוס כרש"י "כשני בני אדם דמי ופטור או דלמא כאדם אחד דמי וחייב", כיון שפעולת הקבלה עוקרת במקצת את ההנחה של הזורק, שלא תהיה גמורה, וגמר ההנחה מגיע ע"י פעולה נוספת. והספק הוא, האם כח הזריקה בצד אחד והקבלה בצד השני מצטרפים להיות כאדם אחד, וממילא, ההנחה גמורה, וחייב, "או דלמא כשני בני אדם דמי", ואז בכח הזריקה אין ההנחה גמורה, וזה שגמר את ההנחה בצד השני, זה כבר פעולה חדשה, ולכן יהיה פטור.

ולפ"ז מבואר, דאפילו אם לכתחילה היתה מחשבתו בשעת זריקת החפץ לחזור ולקבלו בצד השני, יחשב כ"עקר ממקומו וקיבל", שפטור, כי החפץ לא נח במקום שהיה לו לנוח, וההנחה לא גמורה אלא מהכח של פעולת הקבלה בצד השני.

ביסוד דין עקירה מע"ג מקום ארבעה

הת' יוסף יצחק טולוצ'ינסקי

א

תמיהות בדברי הגמ', וביאור ע"פ דברי התוס' והרמב"ם

במסכתין (ה, א): "אמר ר' יוחנן: הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב . . . והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ארבעה וליכא? אמר ר' חייא בריה דרב הונא: כגון שקלט מעל גבי כותל. כותל נמי, והא לא נח? כדאמר רבא בכותל משופע . . .".

היינו שהגמ' מקשה תחילה שהעקירה לא היתה ממקום ד', ולאחמ"כ מקשה מכך שטיפות הגשמים לא נחו קודם לעקירה¹.

ולכאורה יש להקשות - מדוע הגמ' לא שואלת מלכתחילה - 'והא לא עקר', כי הרי לא עקר מהמקום שהמי גשמים היו מונחים בו כ"א באוויר². שלכאורה שאלה זו מוכרחת יותר, שכן בלי הנחה לא נחשב עקירה כלל, משא"כ כשלא עקר ממקום ד', הרי מ"מ עקירה היתה כאן?³

לכאורה היה ניתן לתרץ, ע"פ דברי התוס' (ד, א ד"ה והא בעינן⁴) ביסוד דין עקירה מע"ג מקום ד', שהוא כיון "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן". שמזה משמע (לכאורה) דהא דבעינן מקום ד' (אינו רק פרט נוסף בעקירה, אלא) כי לולא זאת, החפץ לא נחשב מונח.

כאן בכלל עקירה, דא"כ מהו התירוצ' "לא תימא קיבל אלא אימא קלט", דהרי מ"מ לא עקר כיון שהטיפה לא היתה מונחת - אלא שלגמרא ברור שיש כאן עקירה, ומ"מ מקשה דלכאורה העקירה לא מתייחסת אליו, ד"מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים". ומתרת' "לא תימא קיבל אלא אימא קלט" - וא"כ הרי שיש פה עקירה גם מצידו. (3) ראה גם דברי דוד צפ' ג', ד"ה והא. (4) בתירוצ' הא'.

(1) יש להדגיש שאין מדובר כאן על חיוב הנחה הרגיל של מלאכת הוצאה (שמלאכת הוצאה מורכבת מעקירה, העברה, והנחה) - דזה ודאי יש כאן שנח בידו, כ"א חלק מגדר העקירה שצריך לעקור ממקום מונח.

(2) בתחילת הגמ' שם: "אמר ר' זירא מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה?" ותירצו: "לא תימא קיבל אלא אימא קלט". נראה דאין כוונת הגמ' לשאול דאין

ומבואר יותר בפי' המשניות להרמב"ם⁵, שכתב "כי מה שהוא פחות מזה השיעור לא יניחו בו, כי החפצים המונחים לא יתקיימו" ומשמע שזהו גדר בהנחת החפץ, שדוקא כאשר יש מקום ד' - יש מונחות טובה שהחפצים יתקיימו.

ולפ"ז ניתן לומר, שזוהי כוונת המקשן - "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד'" - שכוונתו ב"ע"ג מקום ד'" הוא שצ"ל מונח, וע"כ בעינן מקום ד', וכשאלת הגמרא בהמשך - 'והא לא נח'.

וע"כ מתרץ ר' חייא בר אבהו "כגון שקלט מעל גבי כותל"; שכוונתו מלכתחילה היא כדברי רבא, שמדובר בכותל משופע, וע"כ שפיר הווי נח, ומה שהקשת הגמ' "והא לא נח" הוא רק לברר את כוונתו של ר' חייא.

ב

קושיות על תירוץ הנ"ל

אך לכאורה עדיין אינו מובן:

א. מדוע לא פירש המקשן שלכך כוונתו, והקשה בלשון "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד'", שהוא לשון פחות ברורה; ובפרט שבשאלתו הוא מדגיש את שלימות ההנחה (מקום ד'), ולא את עצם ההנחה (מקום מונח)?

ב. דהנה בתוס' (שם) מתרץ ר"י באו"א, שהטעם דבעינן מקום ד' נלמד מדברי הכתוב "אל יצא איש ממקומו", שמזה למדים בגמ' (עירובין יז, ב) "אל יצא - אל יוציא", שהתורה אסרה הוצאה ממקום החפץ לרשות אחרת, "ואין מקום חשוב בפחות מד'".

ומדבריו משמע, שדין מקום ד' אינו ע"מ להחשיב הנחת החפץ, אלא ענין נפרד, שבעינן עקירה ממקום חשוב. ונמצא שבעקירה נדרשים ב' ענינים שונים: א. שהחפץ יהיה מונח קודם העקירה. ב. שהעקירה תהיה ממקום ד' על ד'.

ולפ"ז בקושיא "והא בעינן עקירה מע"ג מקום ד'" הכוונה היא על ענין הב' (שהעקירה תהיה ממקום ד') והדרא קושיא לדוכתי: מדוע הקשתה הגמ' קודם מכך שאין מקום ד', ולא מכך שהחפץ לא היה מונח?

ג

תירוץ באו"א ע"פ דברי הריטב"א חדשים

ויובן זה בהקדים דברי הריטב"א חדשים, בביאור דברי ר' זירא (לאחר דברי ר' יוחנן שהמקבל מי גשמים חייב) שהקשה "אמר ר' זירא מה לי הטעינו חברו מה לי הטעינו שמים איהו לא עביד עקירה?" ותירצו: "לא תימא קיבל אלא אימא קלט".

והיוצא מדברי הגמרא, דס"ד שגם כאשר קלט מהאויר ולא ממקום מונח, חשיב עקירה ויהיה חייב. ולכאורה קשה מה ההו"א בתירוץ "דאימא קלט", והרי לא עקר מעל גבי מקום מונח כנ"ל?

ועל כך מבאר בריטב"א חדשים⁶, דהו"א דגמרא דדמי לגט, שם "אור שסופו לנוח כמונח דמי, כל זמן שאילו נח בקרקע לא היה נשרף או נמחק".

דהיינו דהגם שהמי הגשמים לא נחו בפועל, מ"מ כיון שעומדים לנוח, נחשבים כמונחים; וכמו בגט, דאף שהגט עדיין לא נח בחצר האשה, אעפ"כ יחשב קנין לגרשה - כיון שעומד לנוח.

וזאת דוחה הגמ' "והא בעינן מקום ד"? דלא דמי לגט; "התם הוא גבי זכיה חשבינן למקום להוי כרשותו, אבל גבי שבת הנחה גמורה בעינן במקום ארבעה".

ולפי תירוץ זה ניתן לתרץ קושיא הנ"ל (אות א') מדוע לא הקשתה הגמ' בפירוש והא לא עקר ממקום מונח, ונדחקה בלשון "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד"?; שלפי הנ"ל מובן דעדיפא ליה להקשות מהא דליכא מקום ד', שכן ממקום מונח סתם הרי הו"א שמספיק מה שבהמשך יהיה מונח וכמו בגט כנ"ל, ולכן הקשתה הגמרא דבעינן מקום ד' דהיינו שיהיה מונח בפועל ובשלימות שיהיה לו מקום ד', ובלשון הריטב"א 'גבי שבת הנחה גמורה בעינן במקום ארבעה'⁷.

ד

הטעון ביאור בתירוץ זה

מ"מ מבואר מדברי הריטב"א, דהא דבעינן מקום ד', הוא בשביל שתהיה הנחה גמורה, ובלשונו "הנחה גמורה בעינן במקום ארבעה", והוא לכאורה כפירוש ר"ת בתוס' הנ"ל, שאין רגילות להניח במקום פחות מד', כיון שאין קיום לחפצים במקום זה.

⁶ קס"ד שכיון שעומד לנוח על מקום ד' אף שלא נח בפועל, נחשיב עקירתו כעוקר ממקום ד' - וכמו בגט שמספיק מה שנקלט במחיצות ועומד לנוח.

⁷ (6) ד"ה והא בעינן עקירה. (7) ולכאורה יש לומר שבתירוץ הגמרא לא התחדש דבעינן מקום ד' (דאם לא סברא זאת לפני כן, מדוע התחדש זה בתירוץ) אלא דבהו"א

אך קשה (כנ"ל אות ב'), לפי דעת ר"י בתוס', שמקום ד' נלמד מהפסוק דבעינן מקום חשוב, הרי שמקום ד' אינו נוגע להנחה, והוא רק תנאי בעקירה, ולפ"ז עדיין קשה (כנ"ל) מדוע לא הקשו קודם "והא לא נעקר ממקום מונח"⁸?

גם בגוף דברי הריטב"א תמוה, מתירוף הגמרא "כגון שקלט מע"ג כותל . . משופע", שהרי בכותל משופע אין קיום לחפצים, וממילא אין רגילות להניח טיפות ע"ג כותל משופע?

ומזה מוכרח לכאורה, שלדברי הגמ' מקום ד' אינו ע"מ שיתקיימו החפצים ("הנחה"), אלא כיון שזה מקום חשוב, והו"א שיחשב לענין עקירה.

אך לפי זה יוקשה בדברי הריטב"א לפני כן שכתב שכוונת הגמרא בשאלתה "והא בעינן . . מקום ד'", הוא שתהיה הנחה גמורה במקום ארבעה?

ה

תירוץ ע"פ ביאור ביסוד דין מקום ד'

והנראה לבאר בזה, בהקדים "קלאץ קשיא" בטעם מה שהצריכה תורה מקום חשוב לעקירה. שלכאורה, כיון ש"גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות"⁹, וא"כ, למאי נפק"מ אם החפץ מונח במקום חשוב או לא, והרי מ"מ יצא החפץ מרה"י?

ומבאר בתוצאות חיים¹⁰, דכאשר החפץ אינו מונח במקום חשוב, "אין החפץ המונח שם בטל להרשות שהוא בו ולא מיחשב עקירה להתחייב כן . . ואין הנחתו הנחה וממילא גם העקירה לאו עקירה הוא".

והיוצא מדבריו שמה שהצריכו מקום חשוב, הוא משום ההנחה - שהחפץ יחשב מונח ברשות ובטל בה, ואזי יחשב עקירתו עקירה ממקום מונח.

ועפ"ז י"ל, שגם לדעת הריטב"א (והר"י בתוס'), שמקום ד' (אינו משום שאין רגילות להניח בפחות מכן, אלא) הוא כיון שצריך מקום חשוב, אין הכוונה שצריך מקום חשוב כחלק מפרטי העקירה, אלא שללא מקום חשוב אין הנחה, וע"כ חסר עצם העקירה.

ולפ"ז יש לבאר סברת הריטב"א במה שכתב שמקום ד' הוא בשביל שיהיה הנחה

הנחה בכח?

(9) לשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש, חי"ד ע' 17.

(10) קונטרס בדיני שבת דף ה', וראה גם קונטרס בית האוצר עמ' 18.

(8) ואין לבאר פ' הגמרא דכאשר הקשתה "והא בעינן מקום ד'" סברה שמספיק הנחה בכח רק שצריך מקום ד' בפועל להיות מקום חשוב שתהיה עקירתו עקירה, דא"כ מדוע לאחר מכן חוזרת בה הגמרא ומקשה "כותל נמי הא לא נח" והרי מספיק

גמורה - דהוא גם משום מקום חשוב¹¹, דהיינו שגדר העקירה הוא שיעקור ממקום שהחפץ בטל שם, דהיינו שיש שם הנחה גמורה וחשובה, ולכן בעינן עקירה מעל גבי מקום ד', כי ללא מקום ד' לא הוי הנחה וביטול גמור.

ו

עפ"ז - הסבר הסוגיא

ולפי המבואר לעיל יש לבאר דברי הגמ': דבתחילה הו"א שמספיק הנחה בכח (דהיינו מה שהחפץ ינוח לאחמ"כ), ולכן תירצה "אלא אימא קלט" שאף הקולט מהאוויר חייב, כיון שנחשיב את הטיפה כמונחת, וכמו בגט שנקנה משהגיע לאוויר החצר.

וזאת דחתה הגמרא "והא בעינן עקירה מעל גבי מקום ד'"; דהיינו שלא דמי לגט, כיון שצריך הנחה בפועל ע"ג מקום חשוב, דהיינו מקום ד'.

ולאחר מכן תירצה "כגון שקלט מעל גבי כותל" - אף שכנ"ל הטיפה לא נחה, אלא ממשיכה לרדת כלפי מטה - כיון שהו"א, דאף שלא מספיק הנחה בכח כנ"ל, אלא צריך שיונח בפועל על גבי מקום ד', מ"מ מספיק עצם זה שנמצא ע"ג מקום ד' שהוא מקום חשוב, ולא צריך שיעמוד שם.

וע"ז הקשתה הגמרא "והא לא נח"; דהיינו שכיון שהטיפה נמצאת בצד הכותל ולא על גביו (כיון שהכותל זקוף), אינה נחשבת כמונחת ע"ג מקום חשוב, ואינה בטילה לרשות, וא"כ אינו נחשב כמונח.

ותירצה "כדאמר רבא בכותל משופע"; וא"כ נחשב המקום שעליו מונחת הטיפה כמקום מסויים - שהטיפה מונחת ע"ג. ואע"פ שעדיין הטיפה אינה עומדת, קס"ד שמספיק עצם זה שנמצאת ע"ג מקום חשוב¹².

ז

ביאור המשך דברי הגמ' ע"פ הנ"ל

ויש להוסיף ולבאר עפ"ז, את ההו"א והמסקנא בהמשך הסוגיא:

ד"ה זרק חוץ לד' אמות) - דמשמע שאף אם החפץ התגלגל על הקרקע ולא עצר כלל נחשב הנחה. עיין שם אך אולי יש לחלק כיון ששם מדובר על הנחה אך בעקירה יש יותר להחמיר וע"ד שאלת הגמרא (ד, ב) "דלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי".

11) ואע"פ דהריטב"א לא סבירא ליה הטעם דהוא משום מקום חשוב - עיין בדברי הריטב"א (ד, א) שאינו מזכיר טעם זה, מ"מ אפשר לומר דהגמרא סברה זאת רק בהו"א אך למסקנא סברה דהוא משום קיום החפצים, וראה לקמן.

12) ואולי יש לומר סייעתא להנ"ל מרש"י (ק, א

דשם העמידו שמדובר ב"כותל משופע" (כדברי רבא בנוגע להנחת ספר). ועל זה הקשו "אימור דאמר רבא בספר, דעביד דנייח; מים מי עבידי דנייחי?"

שלכאורה:

א. גם בזה ניתן להקשות (כנ"ל בהנוגע לשאלתנו בגמ' - והא לא נעקר ממקום מונח?); מדוע הקשתה הגמ' קודם "והא בעינן עקירה מע"ג מקום ד'" שהוא רק פרט בעקירה, ולא הקשתה מלכתחילה "מים מי עבידי דנייחי", שהוא לכאורה יסוד העקירה?

ב. מה היה ההו"א של הגמ' להעמיד ב"כותל משופע", והרי המים לא נחו?

ובהקדים דבהנחה ישנם שני גדרים: א. שינוח ע"ג קרקע, דהיינו עצם זה שנמצא על הקרקע כבר נחשב הנחה. ב. צריך שיעצור ויונח לגמרי ע"ג הקרקע, דהיינו שהנחה הוא מה שהחפץ אינו בתנועה.

ועפ"ז נראה לבאר דבהו"א חשבה הגמרא שמספיק הגדר הראשון, ולכן מספיק עצם זה שנמצא ע"ג הכותל. וזאת דחתה הגמרא ד"מים לא עבידי דנייחי" - היינו שצריך גם את הגדר הב' שינוח ויעצור שם. דאף שהטיפה נמצאת ע"ג מקום ד', שהוא מקום חשוב, ואינו נמצא באוויר, מ"מ כיון שאינו עוצר במקומו, אלא ממשיך לרדת, אינו נקרא הנחה, כיון שהנחה הוא דוקא כשחפץ עוצר ונח לגמרי; וא"כ לא דמי לספר שעומד ונח ע"ג הכותל¹³.

ח

סיכום

והיוצא מהנ"ל, דגם לדעת הריטב"א והר"י - שטעם מקום ד' הוא כיון שצריך מקום חשוב - אין זה חלק צדדי מגדרי העקירה, אלא כיון שרק עי"ז יחשב כמונח (וללא הנחה אין עקירה כלל).

רק דבהו"א חשבה הגמרא שמספיק שהחפץ יהיה ע"ג מקום ד' ולא צריך שינוח - יעצור - שם, ועל כן תירצה שמדובר בכותל משופע, אע"פ שהטיפה יורדת ולא מתקיימת שם.

אבל למסקנת הגמרא לא מספיק מה שהטיפה נמצאת ע"ג הכותל שהוא מקום חשוב, אלא צריך שתנוח ותעמוד שם.

13) ותייצו שם: "אלא אמר רבא כגון שקלט והחידוש בדברי ר"י הוא - ד"מהו דתימא מים ע"ג מים מע"ג גומא" - דבגומא המים נעצרים ונחים לגמרי. מים לאו היינו הנחתן - קמ"ל."

ולפ"ז יוצא כך: שלפי ר"ת, בטעם מקום ד' איכא תרתי: א. כהו"א של הגמ' שמדובר במקום חשוב. ב. כהמסקנא של הגמ' שעל החפץ לעצור, וע"כ א"ל שמקום ד' הוא כיון שאין רגילות להניח בפחות מכך.

אך לדעת הר"י שמקום ד' הוא רק מטעם מקום חשוב, ולמסקנת הגמ' צריך שיעצור שם, כיון שזהו גדר ב"מונח" (ולא בגלל שזהו א' הטעמים במקום ד').

מוציא דרך מקום פטור

הת' מנחם מענדל טל

א

מחלוקת רבנן וכן עזאי במוציא דרך מקום פטור

איתא בגמ' (שבת ה, ב) "המוציא מחנות (רה"י. רש"י) לפלטיא (רחבה והוא רה"ר. רש"י) דרך סטיו (מקום איצטבאות [ספסלי אבן] שיושבים שם סוחרים ושם כרמלית עליה. רש"י), חייב (הואיל ולא עמד בסטיו לפוש אין כאן הנחה אלא בפלטיא. רש"י). וכן עזאי פוטר (כדמפ'. קסבר מהלך כעומד דמי ונמצא נעקר מרה"י ומונח בסטיו ועוקר מסטיו ומניח ברה"ר. רש"י)".

היינו, שבהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים דרך מקום פטור, רבנן מחייבים, כיון שלא נח במקום פטור, והווי כמוציא להדיא מרשות היחיד לרשות הרבים. וכן עזאי מחייב, כיון שסובר שנחשב הנחה גם תוך כדי הליכתו, וא"כ נח במקום פטור, ופטור.

מקשה הגמ' "בשלמא לכן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, אלא לרבנן, נהי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי, היכא אשכחנא כה"ג דחייב? . . אלא מידי דהוה אמוציא מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר . . "עכ"ל הגמ'.

ובסוף הסוגיא שם (ו, ב) "א"ר יוחנן, ומודה בן עזאי בזורק". דהיינו שבזורק מרשות היחיד לרשות הרבים דרך מקום פטור, מודה בן עזאי לרבנן שחייב.

והקשו בתוס' (ד"ה מהלך כעומד דמי), כיון דלגמ' קשה לרבנן "היכא אשכחנא כה"ג דחייב", א"כ מה צריך תו לומר דטעמו דבן-עזאי הוא ד"מהלך כעומד דמי", ולכן פטור, לכאורה נ"ל דפטור כיון שלא מצינו שמחייבים במקרה כזה.

ולכא למימר דכיון דבמסקנת הגמ' אשמועינן ד'מודה בן עזאי בזורק', א"כ אא"ל דקסבר בן עזאי ד'לא אשכחנא' (כיון שגם לדעתו חייב בכגון דא), ולכן הגמ' אומרת ש'מהלך כעומד', דא"כ, "לפרוך נמי לכן עזאי אזורק ומושיט היכא אשכחן".

ז"א שלדעת התוס', הגמ' טרם ידעה את המסקנא שמודה בן עזאי, כיון שאם היתה יודעת, היתה צריכה להקשות נמי לדברי בן עזאי 'היכא אשכחן' שחייב בזורק דרך

מקום פטור. ומזה שלא הקשתה מובן דאכתי לא ידע הא דר"י, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, מה צריך לטעמא ד'מהלך כעומד'?

ומתריך התוס' שבאמת לא צריך להאי טעמא, והגמ' כתבה זאת לרווחא דמילתא, דלבן עזאי, "אפילו משכחת כה"ג במשכן, פטור. דמהלך כעומד".

ב

מחלוקת הראשונים בפסק ההלכה למעשה

והנה הרי"ף כתב "ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב וכן עזאי פטר . . . אמר ר"י מודה בן עזאי בזורק". וממשמעות דבריו שהביא דברי ר' יוחנן בהסבר דעתו של בן עזאי, משמע שפוסק כבן עזאי.

והקשה הרא"ש (וכן כתב בר"ן) על דבריו "משמע שרוב אלפס פוסק כבן עזאי, ותמיה לי אמאי פסיק כיחידא. ואי משום דרבי יוחנן קאמר ומודה בן עזאי בזורק, אין זו הוכחה, שכן דרך האמוראין לפרש דברי התנאים אע"פ שאין הלכה כמותן. ונראה דהלכה כרבנן, וכן כתב הרמב"ם ז"ל".

ועוד הקשו, דר' יוחנן עצמו (דמפרש דברי בן עזאי) סובר דמהלך אינו כעומד, כדמוכח מהא דאמר (ה, ב) "המפנה חפציו למזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך" ואילו היה סובר דמהלך כעומד, הרי נח כשנמלך, וא"כ יש עקירה נוספת, והו"ל לחייב.

ועוד הקשו באחרונים², דבפרק המצניע פסק הרי"ף כמתניתין ד"המוציא אוכלין ונתנן על האסקופה בין שחזר והוציאן . . . פטור" ובגמ' שם מסיק דמתניתין לא כבן עזאי, דהיינו שבמוציא דרך מקום פטור - פטור רק כשנח בפועל במקום פטור, והיינו כרבנן. וא"כ, היכי פסיק הכא כבן עזאי?

ג

שיטת הב"ח בדברי הרי"ף, והצ"ע לפי זה

וכתב בשלטי גיבורים וז"ל "אמנם לא ראיתי בזה הכרח לרבינו עם שאר הפוסקים לחלוק" היינו דאפשר לומר דגם לדעת הרי"ף הלכה כרבנן,

צריך לומר בזורק שעבר החפץ במקום פטור שאינו חשוב כמי שנח שם", והיינו כדעת רבנן.
(2) ראה הב"ח ועוד.

(1) הל' שבת פי"ד הט"ו. ובלשוננו: "המוציא מרשות היחיד לרה"ר ועבר על מקום פטור שהיה ביניהן בהליכתו חייב, שמהלך אינו כעומד. ואין

וכן כתב הב"ח, דאכן גם לדעת הרי"ף הלכה כרבנן, ולכן בפרק המצניע פסק כמותם דהביא המשנה כצורתה.

וביאר³ דמה שהביא הרי"ף הכא את דברי בן עזאי ור"י (אינו ע"מ לפסוק הלכה כמותו, אלא), הוא כדי להורות שמחלוקת רבנן ובן עזאי היא במהלך. שלא נאמר דלא נחלקו אלא בזורק דרך מקום פטור⁴ (ופליגי אם קלוטה כמי שהונחה או לא), אבל במהלך גם לדעת רבנן יהיה פטור (דמהלך כעומד), וע"כ הביא הרי"ף דברי ר"י, דבזורק מודה בן עזאי, ע"מ ללמדנו שמחלוקת רבנן ובן עזאי היא במעביר.

ומוסיף ד'תלמודא נמי דקאמר דפליגי במהלך לא קאמרינן הכי אלא מדחזינן דר' יוחנן קאמר דמודה בן עזאי בזורק דאלמא דלא פליגי אלא במהלך ואף במהלך ס"ל לרבנן דחייב . . .". היינו, דמה שהגמ' העמידה מחלוקתם ב'מהלך כעומד', הוא כיון דידעה דבן עזאי מחייב בזורק כרבנן, וע"כ מוכרחים לומר דפליגי אם 'מהלך כעומד' או לא.

וזה מוכרח: דאם יש סברא לומר שחולקים בזורק א"א לגמ' להעמיד מחלוקתם במהלך ורק לאחר שידע דברי ר' יוחנן דמודה בן עזאי לרבנן בזורק דחייב העמיד דחלקו במהלך.

ולפ"ז צריך להבין, דהתוס' דחו (כדלעיל אות א') את ההו"א דמתחילה ידעה הגמ' את דברי ר"י שלבן עזאי בזורק חייב, דא"כ - הקשו - מדוע לא מקשה הגמ' גם על בן עזאי איפה מצינו שבכה"ג חייב כמו שהקשו על רבנן. ולפי ביאור הב"ח, יקשה להרי"ף קושיית התוס', דהרי לדבריו, כבר בריש הסוגיא ברור שבן עזאי מודה בזורק⁵ ולמה לא הקשו אף לבן עזאי 'היכא אשכחן' שכאשר החפץ עובר במק"פ חייב?

ד

מספר תמיהות בדברי הגמ'

ויובן זה בהקדים ביאור בשיטת רש"י והתוס' בסוגיא דילן, ובביאור הפנ"י, ובהקדים מספר תמיהות בדברי הגמ':

א. הגמ' שואלת על דברי רבנן (שמעביר מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור חייב)

(3) וכן כתב הבית יוסף סי' שמ"ו. וע' בקרבן נתנאל על הרא"ש הנ"ל.

(4) דבבריייתא אינו מפורש דפליגי במהלך וא"ל דלא פליגי אלא בזורק.

(5) ולדעת התוס' אף דלא ידע שבזורק בן עזאי מודה, פשיטא דחלקו במעביר ולא בזורק ורק מה שהעמידו מחלוקתם 'במהלך כעומד' או לא ולא אם מצאנו כה"ג שחייב או לא, אינו בדוקא אלא רק לרווחא דמילתא כנ"ל.

"היכא אשכחנא דחייב". ולכאורה, מהיכי תיתי לפוטרו, הרי הוציא מרשות לרשות, וכיון שלרבנן מהלך לאו כעומד, אין חשוב הנחה במק"פ, ומהי ההו"א לפטור?

בפשטות ניתן לומר, דכיון ש'הוצאה מלאכה גרועה', אין למדים ממנה למקרים שלא היו במשכן. וכיון שבמשכן הו"א שלא היה דרך הוצאה אלא מרה"י לרה"ר ללא מק"פ ביניהם, לכן בכל מקרה אחר - אף שדומה - הו"א לפטור.

אלא שלפי זה קשה:

ב. המשך דברי הגמ', שניסתה להשוות את הדין של מעביר מחנות לפלטיא ל"מעביר חפץ ברה"ר, התם לאו אע"ג דכמה דנקיט ליה ואזיל פטור, כי מנח ל' חייב, ה"נ ל"ש".

ולכאורה, מה הדימוי, הרי זה ש'כל כמה דנקיט ואזיל פטור' במעביר ד' אמות, הוא מכיון שעדיין לא סיים את המלאכה כיון שלא עשה הנחה, משא"כ במוציא דרך סטיו, שאפי' שסיים את המלאכה עדיין יש סברא לפטור, מצד זה שעבר במק"פ. דכיון שהוצאה מלאכה גרועה לא חייב רחמנא באופן כזה. ואין זה משום שלא גמר את המלאכה.

וכן בהו"א הב', שהגמ' רצתה להשוות ל"מעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד'. התם, לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד' אמות פטור כי מנח ליה בסוף ד' אמות חייב, ה"נ ל"ש". ולכאורה גם פה, סיבת הפטור היא כיון שעדיין לא הושלמה המלאכה, שהרי לא עבר ד' אמות, ומה ההשוואה לדין שלנו, שבו סיבת הפטור היא (למרות שהיה מלאכה שלימה) כיון שהיה הפסק באמצע.

כלומר, דההו"א במוציא דרך מק"פ לפטור, אינו משום שהמלאכה חסירה, אלא מצד ענין צדדי, שגורם לפטור (דכיון דהוצאה מלאכה גרועה י"ל דפטור דלא חייב רחמנא באופן כזה), וא"כ מהי ההשוואה לב' המקרים דאיסור מעביר ד' אמות ברה"ר?

ה

המתבאר מפירש"י והתוס', ודברי הפנ"י

והנה, בשאלת הגמ' "היכא אשכחנא כה"ג פירש"י וז"ל "דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב. דלמא לא חייב רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא".

ודייק הפנ"י, שמלשון רש"י משמע דקושיית הגמ' הינה גם על זורק ומושיט.

כלומר, שכיון שסיבת הפטור למקשן היא שישינה רשות מפסקת, הו"ל לפטור גם בזורק ומושיט, כיון שגם שם איכא רשות מפסקת.

וכן מבואר משיטת התוס' (המובא לעיל אות א'), שהקשו מדוע העמידה הגמ' מחלוקתם במהלך כעומד, לימא דסברתו של בן עזאי היא שלא אשכחן כה"ג דחייב, ולרבנן אשכחן. ואי משום דבן עזאי מודה בזורק שחייב (כמשי"ת במסקנת הגמ') - שלכן א"א לומר שלא אשכחן דא"כ הו"ל לפטור גם בזורק, וכיון שחייב בזורק מוכרחים להעמיד שסברתו היא דמהלך כעומד - הא אכתי לא ידעינן דמודה בזורק שחייב, דאי ידעינן, לפרוך נמי לבן עזאי לגבי זורק ומושיט שמודה לרבנן שחייב - היכא אשכחן כה"ג דחייב.

ותירץ ר"י דבשלמא לבן עזאי פטור, דאפי' משכחת כה"ג במשכן, אעפ"כ כיון דמהלך כעומד דמי, פטור. אלא לרבנן תקשי.

ומבואר מדבריו, שהקושיא על רבנן היא גם במושיט וזורק, כיון דאפסיק רשותא (ולא הקשה לבן עזאי כיון דאכתי לא ידע מסקנת הגמ' דמודה בזורק).

והקשה ע"ז הפנ"י דלכאורה הטעם 'דאפסקא רשותא' אינו סברא לפטור, שהרי סוף סוף איתעביד מחשבתו שהוציא החפץ מרה"י לרה"ר, ומהיכי תיתי לפוטרו.

ועל כן, אפי' אם ידע המקשן דמודה בן עזאי בזורק, לא שייך כלל להקשות שיהיה פטור (לא לב"ע ולא לרבנן), שהרי הוציא מרשות לרשות?

ומכח הקושיא כותב הפנ"י דדוקא למאי דאסיק אדעתיה דבן עזאי פוטר דמהלך כעומד, דהווי כאילו הניח במק"פ, ולרבנן מהלך לאו כעומד וחייב קשיא ליה.

(ורק במוציא ומכניס אבל בזורק ומושיט לכו"ע חייב).

וזוהי קושיית הגמ', דהקשתה לרבנן שאף שאין זה הפסק ממש כמו עומד, אפי' הכי יש כאן 'מעשה הפסק', בכך ש'אפסיק הילוכא', וכמו שהעומד במק"פ פטור כיון שהמלאכה לא נעשית בבת אחת, הכי נמי במהלך דלא עשה מלאכתו בבת אחת, שהרי יש מעשה הפסק של הילוך.⁷

וע"כ הקשתה הגמ' דוקא על מוציא ומכניס ולא על זורק ומושיט, כיון שבזורק ומושיט המלאכה נעשית בב"א, ולכן פשיטא שחייב.

7 דהרי עומד גופא למדנו מסברא מקופה המונחת במק"פ (שבת צא, ב) כך נלמד מסברא למהלך דהוי מעשה הפסק ואינו בבת אחת.

ו

ביאור דברי הגמ' ע"פ הפנ"י

ולפי דבריו - שקושיית הגמ' 'היכא אשכחנא כה"ג - שיש מעשה הפסק של הילוך, ואעפ"כ - (ד)חייב, ניתן לתרץ הקושיות הנ"ל (אות ג).

דהתרצן בעי לאתויי כה"ג, דאף דאיכא מעשה הפסק דהילוך (ולא 'אפסיק רשותא') חייב, ולזאת הוכיח ממעביר ד' אמות ברה"ר, אע"פ ששם לא סיים המלאכה, כיון שגם שם 'אפסיק הילוכא' ואף דהוי 'מעשה הפסק' אינו מפסיק המלאכה וחייב.

וזאת דוחה הגמ', שאינו נחשב 'אפסיק הילוכא', דכיון שהולך במקום חיוב י"ל דאינו חשוב מעשה הפסק דההילוך הוא חלק מפעולת האיסור⁸, ולכן הו"א דאינו מפסיק

ובהו"א הב' מהד"א עצמם שאם מניח בהם פטור כמו במק"פ ואעפ"כ אין ההילוך חשיב הפסק לפוטרו ודחו שאף שלגביו אם מניח פטור אבל מצד המקום אינו מק"פ שהרי לכו"ע מקום חיוב הוא וי"ל שלכן אינו מפסיק⁹, עד שמביא הראיה מצידו רה"ר שאינו מפסיק וחייב.

ז

שיטת רש"י ותוס' - ותירוץ על קושיית הפנ"י

ונראה לי ליישב שיטת רש"י ותוס' בסוגיין. דהפנ"י הקשה, שלרש"י סיבת הפטור היא 'אפסיק רשותא', ולכאורה, כיון שאתעביד מחשבתו, מהיכי תיתי לפוטרו (כדלעיל אות ד').

ובפשטות אפ"ל, שכיון שהוצאה 'מלאכה גרועה'¹⁰, לכן הו"א שכדי לחייב על המלאכה צריך שיוציא מרשות לרשות בהדיא. וכשיש הפסק יתבטל המלאכה, ולכן, אפי' כשאין מעשה הפסק של הילוך אלא אפסיק רשותא, ג"כ יהיה פטור. ולפ"ז מובן שיש סברא לפטור גם במושט וזורק דאפסיק רשות וזבה מתורץ קושיית הפנ"י.

וע"פ שיטת הפנ"י - דהילוך הווי מעשה הפסק, שלכן הו"א לפטור את המעביר - יש לבאר לפירש"י ותוס', את דברי הגמ'.

ובהקדים, דהפטור מטעם 'אפסיק רשותא' ניתן לפרש בשני אופנים. א. כיון ד'אפסיק רשותא' הוי הפסק בין עקירה להנחה, ואע"פ שאיתעביד מחשבתו והוציא מרשות לרשות, כיון שהוצאה 'מלאכה גרועה' הו"א דפטור (וע"ד דברי הפנ"י שהילוך

(9) משא"כ במעביר דרך מק"פ דמפסיק.

(10) ב, א תוס' ד"ה פשט ועוד ראשונים.

(8) משא"כ כשההילוך הוא במקום פטור אז י"ל

דההילוך חשיב מעשה הפסק.

הוי 'מעשה הפסק' במלאכה, אע"פ שהמלאכה נעשתה). ב. 'אפסיק רשותא' הינו חיסרון בעצם מלאכת הוצאה, דכיון דהוצאה 'מלאכה גרועה', אפשר דצורת המלאכה היא רק במוציא מרה"ר לרה"ר בהדיא.

ולכאורה יש לתלות שתי דרכים אלו בהגדרת העיקר במלאכת הוצאה.

דנהג ידועה חקירת האחרונים¹¹ בגדר ועיקר מלאכת הוצאה, דיש לפרש בכמה אופנים, ומהם: א. דהעיקר הוא העברת הרשויות, מה שמעביר החפץ מרשות אחת לרשות שונה, ואילו העקירה וההנחה הם תנאים נלווים, ואינם עיקר במלאכה. ב. דהעיקר הוא העקירה מרשות אחת וההנחה ברשות אחרת, רק שבשביל זה צריך להיות העברת רשויות.

דאם עיקר המלאכה הוא ההעברה מרשות לרשות¹², ממילא כאשר מעביר דרך מקום פטור, איכא הפסק ואין זה מלאכת הוצאה. דכיון שהמלאכה היא שיעביר מרשות לרשות בהדיא, כשמעביר דרך מקום פטור, הווי חיסרון בעצם המלאכה, ולכן פטור.

אך באם עיקר המלאכה הוא העקירה וההנחה, מובן שגם כאשר 'אפסיק רשותא', הוי מלאכה, אלא דהו"א לפטור, כיון שיש הפסק בין העקירה להנחה, ואינו חייב אלא כשלא מפסיק בין עקירה להנחה במק"פ (וע"ד סברת הפנ"י הנ"ל).

ח

ע"פ הנ"ל ביאור דברי הגמ' לשיטת רש"י והתוס'

ולפי ב' האופנים הנ"ל בגדר 'הפסק הרשות' לרש"י ניתן לבאר את דברי המקשן והתרצן בהמשך הגמ'.

שהתרצן בגמ' סבר כאופן הב', דהעיקר הוא עקירה והנחה, וכשמעביר דרך מקום פטור הוי הפסק במלאכה, אך המלאכה עצמה נעשתה בשלימותה (והו"א דאינו חייב אלא א"כ סמך עקירה להנחה, ולא הפסיק ביניהם). ולכן הוכיח ממעביר חפץ ברה"ר יותר מד"א, שחייב אע"פ שהיה 'הפסק הילוכא'. ולא קשה דכאן הוי 'הפסק רשותא' וכאן הוי 'הפסק הילוכא', כיון דהעיקר הוא דהוי הפסק קצת, שלכן הו"א לפטור¹³.

שבהעברת ד"ה האיסור הוא "ההילוך" עם החפץ ד"א, א"כ ההפסק הוא בהילוך שאינו נצרך לחיוב אך בהוצאה שהאיסור זה להוציא מרשות לרשות א"כ ההפסק הוא ברשות של מק"פ ששמעביר שם הוי הפסק שאינו נצרך לחיוב.

(11) ראה לקו"ש חי"ד ע' 18 הע' 37.
(12) וראה תוס' (צג, א) "דאהכנסה והוצאה קפיד רחמנא ולא אעקירה והנחה".
(13) וכן בדברי רש"י בד"ה מידי דהוה: "ואע"ג דאפסיק הילוכא ביני וביני", שמשמע שההפסק הוא בהילוך שבין עקירה להנחה - כלומר כיון

וזאת דחה המקשן, דכיון שמעביר על מקום חיוב, בו הוא ראוי להתחייב בכל מקום שיניח, לכן אי"ז הפסק. משא"כ כשמעביר דרך מק"פ שאם יניח בו לא יתחייב, אזי יחשב כהפסק, והו"א דפטור.

ושוב הוכיח ממעביר ד"א שמפסיק בין העקירה להנחה, והו"א שיחשב הפסק שהרי אם יניח בתוך הד"א פטור, ודמיא למקום פטור, ודחו דעדיין ניתן לפרוך, דבתוך הד' אמות, לכו"ע הווי מקום חיוב, היינו שעצם המקום הינו מקום חיוב (ורק לגביו יש פטור) ולכן אין זה הפסק. משא"כ סטיו שהוא מקום פטור לכו"ע, הו"א דהווי הפסק.

וי"ל שהסברא בדחיה הוא דכיון שמעביר במקום שהוא פטור לכו"ע הו"א שלא זהו גדר המלאכה¹⁴ דצורת המלאכה הוא רק כשמוציא מרה"ר לרה"י, או הפוך, ולא כשמפסיק במקום פטור. ובמסקנא הוכיחו מצידי רה"ר שאף שזה מק"פ, חייב. וגם זה הוא גדר המלאכה אף שעובר במק"פ.

לסיכום:

הפנ"י למד שקושיית הגמ' 'היכא אשכחנא כה"ג דחייב' הוא איפה מצינו מקום שיש 'הפסק הליכה' ומחייבים בו. וכך הסביר את דברי המקשן והתרצן בגמ'.

אך הרש"י והתוס' למדו שפי' קושיא זו הוא - היכן מצינו מקום בו יש 'הפסק רשות' בו מחייבים. וסברות המקשן והתרצן הינם: האם 'הפסק הרשות' מבטל את מלאכת ההוצאה, או שהוא רק מפסיק את המלאכה, שלכן נפטור, אך עצם המלאכה קיימת.

ט

ביאור שיטת הב"ח בדברי הרי"ף - ע"פ דברי הפנ"י

והנה, באות א' הובאו דברי הרי"ף, דהביא בפסקיו את דברי ר"י דמודה בן עזאי בזורק, דמזה משמע לכאורה שפסק כבן עזאי. אך הב"ח הוכיח דהרי"ף נמי ס"ל דהלכה כרבנן, והא דהביא דברי ר"י, אינו אלא לבאר שרבנן ובן עזאי נחלקו במעביר מרשות לרשות דרך מקום פטור בלבד, ולא בזורק ומושיט.

ועפ"ז הקשינו, דאם המקשן ידע דבן עזאי נמי ס"ל דבמושיט וזורק חייב, אמאי מקשה 'היכא אשכחנא כה"ג' רק לרבנן ולא לבן עזאי (כהוכחת התוס' לשיטתו).

ולפי המתבאר לעיל בשיטת הפנ"י, שוב לא קשה מידי, דהרי"ף נמי למד בדברי הגמ' כסברת הפנ"י, דסיבת הפטור (בהו"א) הוא כיון 'דאפסיק הילוכא', וע"כ קושיית

¹⁴ שזהו גדר המלאכה, כיון שהוא מק"פ לכו"ע לכן מפסיק את המלאכה, משא"כ בד"א שלכו"ע זה מקום חיוב אינו מפסיק.

(14) ראה בספר תוצאות חיים סי' ז' ועוד אחרונים דביארו בשיטת רש"י דהעיקר במלאכת הוצאה הוא העקירה וההנחה ולפ"ז נבאר דאף

הגמ' אינו אלא על המעביר ולא על מושיט וזורק, ולכן לא הקשת הגמ' על דברי בן עזאי.

אך הרא"ש והר"ן סברו דסיבת הפטור (בהו"א) הוא כיון דאפסיק רשותא (כרש"י ותוס'), וע"כ יקשה 'היכא אשכחנא' גם בזורק ומושיט, ומדמקשה רק לרבנן מוכרחים לומר דאכתי לא ידע דבן עזאי מודה בזורק ואעפ"כ פשיטא דחלקו במעביר¹⁵, וכן למדו ג"כ בדברי הרי"ף דפשיטא דחלקו במעביר וא"כ הא דהרי"ף הביא דברי ר"י אינו אלא כדי לפסוק כבן עזאי, ולא להוכיח דחלקו במעביר, דפשיטא.

חלות רשות היחיד

הת' מנחם מענדל בן שמואל

א

דברי הגמ', קושיית הפנ"י ותירוציו

איתא בגמרא¹: ת"ר ד' רשויות לשבת: רה"י ורה"ר, וכרמלית ומקום פטור. ואיזו היא רה"י? חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר (כותל שהוא גבוה י' ורחב ד' הוי רה"י. רש"י²) שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה".

והיינו, דהגמרא מביאה את דיניה של כל רשות לענין חיוב בשבת. ולענין רשות היחיד מביאה הגמרא שני דוגמאות א. חריץ. ב. גדר.

ובפני יהושע³ הקשה שם מדוע שנינו בגמרא דוגמאות לדיני רשות היחיד. ולכאורה היה לו לשנות את הדין העיקרי ברה"י, והוא מקום המוקף ד' מחיצות?

ומתוך שם, וז"ל: " . . נראה לי דהא לא איצטריך לאשמעינן, דהא עיקר הוצאה דכתיב באורייתא בקרא ד'אל יצא איש ממקומו', ומקרא ד'ויעבירו קול במחנה' - דלא תפיקו מרה"י דיכדכו איירי מסתמא בכה"ג במקום דירה ממש, מש"ה לא איצטריך למיתני אלא הנך דקתני שיש בהם חידוש".

והיינו, דעיקר רה"י שהוא מקום המוקף מחיצות, כתוב בתורה⁴. ולא שנה התנא דין זה בגדרה של רשות היחיד מפני שהוא פשוט, ושנה רק מה שהוא חידוש דין:

והחידוש הוא:

(א) בעמוד - דהגם שאין לו מחיצות (אלא ע"י גוד אסיק); (ב) בבור - שמחיצותיו

(1) ו, א.

(2) רש"י ד"ה 'גדר'.

(3) על אתר. ד"ה 'ת"ר ארבע רשויות'.

(4) כמו שלמדו מהפסוקים מלאכת הוצאה: דבעירובין (יז, ב) למדו מהפסוק "אל יצא איש

ממקומו" ודרשו 'אל יצא' - אל יוציא. ובשבת (צו, ב) למדו מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה . . . ד"קאמר להו לישאל לא תפיקו מרה"י . . . " - שבשתי הפסוקים מדובר על האוהלים של בני" במדבר, שהיו רשות המוקפת ד' מחיצות.

הם בעומק ולא בגובה; (ג) בשניהם אינם נחשבים לבית המיוחד לדירה, ובכ"ז נחשבים לרשות היחיד.

ב. מקום ד' מחיצות לא שנה, מאחר שגם בשלש מחיצות (או שתיים ולחי) הוי רשות היחיד. ומה שלא שנה דין רה"י בג' מחיצות, כיון שמדרבנן בג' מחיצות לא הוי רה"י גמורה (שלכן הדין הוא שאינו יכול לטלטל יותר מד' אמות), ואילו אלו השנויים בברייתא הוו רה"י גמורה מדאורייתא ומדרבנן.

ב

דברי הרמב"ם וצ"ע על זה

והנה, הרמב"ם כתב⁵ וז"ל: "ארבע רשויות לשבת. רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור . . ואי זו רה"י? תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן, וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן . . כולן רה"י גמורה הן".

ויש לדייק בדברי הרמב"ם, דלכאורה קשה, דלאחר שמביא את הדינים המיוחדים של רה"י (תל [=עמוד] וחריץ) השנויים בברייתא, מביא את דין המחיצות "וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן . . כולן רה"י גמורה הן", הדבר הכי פשוט וכדלעיל מהפנ"י,

והרי קודם היה צריך להביא את הדבר הפשוט (מקום המוקף מחיצות) ואח"כ את החידוש דין (גדר וחריץ), וא"כ הסדר בדברי הרמב"ם אינו מובן?⁶

ג

השיטות בעמוד דרה"י ואוירו

ויובן זה בהקדים לבאר בדין עמוד גבוה י' ורחב ד' הוי רה"י שנחלקו בזה הרש"י והרמב"ם:

דברש"י⁷ כתב: "דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד'". ע"כ

טפחים שמקיף ארבעה טפחים' - וי"ל שבמה שהוסיף "וכ"ש היקף מחיצה" מדגיש שזהו הדין העיקרי ברה"י, אך הרמב"ם לא כתב כ"ש וקשה כפפנים.

(7) ו, ב. ד"ה 'קמ"ל'.

(5) הל' שבת פ"ד ה"א.
(6) ולהעיר מדברי הסמ"ג (לאוין ס"ה) שהביא הברייתא ד"איזו היא רה"י, חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד'". והוסיף הסמ"ג מדליה - 'וכ"ש היקף מחיצה עשרה

ומבואר מדבריו דהוי רה"י מדין גוד אסיק למחיצות⁸. וכן סובר הר"ח, בהא דאמרינן בגמרא⁹ "בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה", דאמרינן: על גגו מותר לטלטל בכולו. וכתב שם הר"ח וז"ל: "כי כרה"י הוא חשוב דאמרינן בכה"ג גוד אסיק מחיצתא".

אך הרמב"ם לא הזכיר דינא ד'גוד אסיק' בכל הל' שבת, רק כתב בסתם שתל הוי רה"י - ומשמע אפי' בלא דינא ד'גוד אסיק'. ובחידושי ר' חיים הלוי¹⁰ מבאר דעת הרמב"ם, דבעמוד מספיק המחיצות התחתונות שגודרות אותו עד לרקיע ולא צריך מחיצות הניכרות (ובזה הדין שונה בסוכה דבעי מחיצות ממש).

ד

סברת הרמב"ם - רה"י פי' הוא שנעשה מובדל מהרבים

והנה בספר 'משנת השבת'¹¹ כתב לבאר דעת הרמב"ם - דבעמוד לא אמרינן גוד אסיק, ע"פ דברי המאירי במס' סוכה¹² שכתב (על מה שאמרו בגמ' שם דבעמוד לא אמרינן גוד אסיק כיון שמחיצותיו אינן ניכרות): "וכן יש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במס' שבת בפרק הזורק¹³ שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד, אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות?"

ועלה יישב המאירי: "ואין זו שאלה, שבזו [גבי תל] אי אתה צריך בה 'לגוד אסיק' עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות. שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים, ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות. אבל בסוכה, למחיצות אנו צריכים. ואם כן הדבר צריך למחיצות ניכרות". עכ"ל

והיינו דלשיטת המאירי, ברה"י אין כלל דין מחיצות. וכל הדין הוא רק שיהא מובדל מהרבים, והוא באמצעות רשות הגבוהה י' ורחבה ד'.

ועפ"ז כתבו דאפ"ל גם שיטת הרמב"ם (שבעמוד לא אמרינן 'גוד אסיק'), דמה שעמוד הו' רשות היחיד, הוא משום שמובדל מהרבים, ולכך אין צורך במחיצות ע"י גוד אסיק.

והעמיקו שם לבאר דאפשר לומר לדעת הרמב"ם דמ"מ בעינן מחיצות לרה"י, אלא דלפי דעתו המחיצות התחתונות של העמוד גודרות את כל הרשות גם בלא דינא

(10) על הרמב"ם בהל' סוכה פ"ד הי"א.

(11) ב'עניני הוצאה', עמ' קלג. לרבנים: הרב אלעזר דוד אפשטיין, והרב איתמר גרבוז.

(12) ד, ב. ד"ה 'היתה'.

(13) ק, א.

(8) וכ"כ רש"י בסוכה כה, א. סד"ה 'ושבולות'.

ובעירובין טו, א. ד"ה 'גבוה עשרה', ובדף פט, א. ד"ה 'כו"ע לא פליגי'.

(9) לקמן ז, א.

דגוד אסיק (וכביאור הגר"ח שם¹⁴) - ומה שלא מצריך דינא דגוד אסיק, הוא לפי דעתו דעיקר ענינו של רה"י הוא מה שמובדל מהרבים, אלא שסבר דההיבדלות צריכה להיות ע"י מחיצות - וא"כ מספיק מה שהמחיצות התחתונות (שמתחת לרשות - ראש העמוד) גודרים את כל הרשות ולא צריך לדינא דגוד אסיק.

ה

מחלוקת רש"י והרמב"ם - הבדלה מהרבים או מחיצות

ולפ"ז מבארים יסוד המחלוקת בין רש"י להרמב"ם:

דלשיטת רש"י, עיקר הדין דרה"י הוא מצד זה שהרשות מוקפת מחיצות. ולכן בעי לגוד-אסיק כדי שיעשה רה"י. והיינו, דלא מספיק מה שרשות היחיד צריכה להיות מובדלת מהרבים, אלא צ"ל מחיצות ממש, וזהו עיקר ענין הרשות.

אבל הרמב"ם ס"ל, דעיקר הדין דרה"י הוא במה שמובדלת מרה"ר - אלא שזה נפעל דוקא ע"י שיש מחיצות שגודרות אותה ומבדילות אותה מהרבים¹⁵. ולכן בעמוד מספיק מה שהמחיצות התחתונות גודרות את הרשות ולא בעי לדינא דגוד-אסיק¹⁶.

ו

יישוב הקושיא דלעיל

ועפ"ז ישובו (בספר משנת שבת) הקושיא לעיל בדברי הרמב"ם¹⁷ (מדוע נקט מקום המוקף מחיצות לאחר דין גדר וחריץ).

דהוא לפי שיטתו, דס"ל שעיקר הדין מה שנעשה רה"י הוא מה שמובדל מהרבים. ולכן כתב קודם שתל וחריץ הוו רשות היחיד, שבהם מודגש (יותר) עיקר ענין רה"י שהוא מה שמובדל מהרבים. וממשיך, "וכן מקום שהוא מוקף מחיצות . . רה"י גמורה

14) וראה לקמן.

15) משא"כ שיטת המאירי היא שלא צריך שיהיה מובדלות ע"י מחיצות, אלא מספיק עצם זה שגבוה י' מהקרקע.

16) לכאורה קשה לפי ביאורם דהנה בגר"ח שם כתב ב' אפשרויות בדין דרה"י עולה עד לרקיע: א. זהו מצד דין גוד אסיק - שרואים את המחיצות כאילו עולים עד לרקיע. ב. זהו מצד עצם המחיצות גם בלי דינא דגוד אסיק שענינם שגודרות את כל הרשות עדש לרקיע. ועפ"ז ביאר שם דעת הרמב"ם

שסבר שרה"י עולה עד לרקיע גם בתל - אף שלא סובר דינא דגוד אסיק, דזהו מצד שהמחיצות התחתונות של התל (או העמוד) גודרות אותו עד לרקיע. ולכאורה לפי ביאורם שהרמב"ם סבר שעיקר רה"י הוא המובדלות מהרבים, מדוע צריך למחיצות כדי שיחשב שעולה עד לרקיע דלכאורה כיון שמודל מהרבים מבדיל את הכל עד לרקיע גם בלי מחיצות? ולפי מה שנבאר בהמשך דשיטת הרמב"ם דעיקר רה"י הוא מצד המחיצות - ניחא. 17) אות ב'.

הן" דהיינו דגם באמצעות מחיצות נחשב רשות היחיד דגם בכך הוא מובדל מהרבים¹⁸.
ע"כ תוכן דבריהם.

ז

סתירה בדברי רש"י במספר המחיצות

ולפענ"ד נראה דדבריהם אינם מוכרחים, ואפשר לפרש סברות רש"י והרמב"ם גם בהיפוך, ובכ"ז לא יוקשה מדינא דגוד אסיק. ואדרבה מסתבר יותר להגיד שסברותיהם הפוכים מהנ"ל - וכדלקמן:

דהנה לעיל הבאנו את הברייטא דרשויות: "ת"ר ד' רשויות לשבת . . ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה . . .".

וברש"י שם¹⁹ מבאר לשון גמורה: "כלומר זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה שיש לה מחיצות מכל צד כגון חריץ, וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד' . . .".

ומבואר בדבריו שרה"י היא דוקא ב"מחיצות מכל צד", היינו דלא סגי ג' מחיצות אלא בעינן ד' מחיצות שהם מכל צד.

וכן ניתן להבין זאת גם מהא דפירש רש"י בדין כרמלית²⁰ ד"כרמלית דקתני²¹ אינו אלא לאוסופי כרמלית אחריתי כגון קרן זוית שנכנס בו בית לתוכו והניח מקרקעו לרה"ר . . אי נמי בית שפניו עומד באלכסון שזויתו אחת סמוכה לרה"ר והשניה משוכה מרה"ר ולפנים זוית הבולטת מעכבת את הרבים מליכנס בהדי' בתוך כניסה של זוית האחרת".

ומשמע דבעי דוקא ד' מחיצות, דהא מבאר גדר כרמלית בקרן זוית שיש בה ב' או ג' מחיצות (לפי ב' הפירושים) ולפ"ז רה"י הוא דוקא בד' מחיצות.

ולכאורה צ"ל, דהנה ברש"י בעירובין (יב, ב ד"ה חייב) מבואר להדיא, שמספיק ג'

(19) ע"ב ד"ה קמ"ל.

(20) ז, א בד"ה לא נצרכה. לא ניהא תשמישתיה.

(21) בבריתא הביאו ארבעה דוגמאות לכרמלית:

ים, ובקעה, אסטונית והכרמלית. ובגמ' שם אמרו דכרמלית איצרכה לקרן זוית'.

(18) ליתר ביאור הסברא: תל וחריץ אינם מקום מוקף לדירה, וא"כ כל מיוחדותם הוא מה שמובדלים מהרבים; משא"כ מקום המוקף מחיצות שהוא מה שהאדם מקיף עצמו כדי לגור בפנים - ולא רק כדי להיות מובדל מהרבים.

מחיצות בלבד²², דכתב דהזורק למבוי חייב - "ואע"ג דלית ליה לחי דשלש מחיצות דאורייתא"²³?

ח

תירוץ ע"פ דברי הרשב"א וביאור היסוד בזה ע"פ פסק אדמוה"ז

ובביאור דעת רש"י, מבואר ברשב"א שכתב²⁴: "ואולי נאמר דאפילו יש לו ג' מחיצות כיון שהוא פתוח לרה"ר - כרמלית היא, וכדמוכח נמי בפרק כל גגות דקתני התם: "חצר שנפרצה לרשות הרבים, המכניס מרשות היחיד לתוכה או מתוכה לרשות היחיד - חייב, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים: מתוכה לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכה - פטור, מפני שהוא ככרמלית". אלמא, לא אמרו ג' מחיצות דאורייתא אלא בפתוח לכרמלית". עכ"ל

והיינו, דלשיטת רש"י מה שמספיק רק ג' מחיצות זהו דוקא כאשר הרה"י פתוחה לכרמלית, משא"כ כאשר פתוחה לרה"ר נצריך ד' מחיצות.

ועפ"ז י"ל דבעירובין כתב רש"י שמספיק ג' מחיצות הוא כי שם מדובר על הגדר הבסיסי והמינימלי של רה"י שצריכה לכל הפחות ג' מחיצות (כאשר היא פתוחה לכרמלית); אבל אצלנו מדובר על עמוד העומד ברה"ר, ולכן מצריך מחיצות מכל צד. וכן לגבי קרן זווית, כיון שהוא קרן זווית של רה"ר, בשלוש מחיצות עדיין נחשב כרמלית.

והנה ביאור יסוד דברי הרשב"א (שיש הבדל במספר המחיצות בין כשפתוח לרה"ר לכשפתוח לכרמלית) ניתן להבין ע"פ פסק אדה"ז²⁵, שכתב: "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' . . . הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב . . . 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".

ועפ"ז נ"ל דלפי דעת אדה"ז אין המחיצות בלבד מחילות את הגדר של רה"י, אלא

(24) עירובין ט, א ד"ה 'מקום'. ועיי"ש.
(25) סי' שמה ס"ו. וראה שם דמצויין שם לט"ז (סי' שסג ס"ק א), ששם כתב לבאר שיטה זו ע"פ מ"ש במגיד משנה על הרמב"ם (פי"ז ה"ט) בשם 'יש מחלקים'. ואולי כוונתו דה'יש מחלקים' הוא ביאור דברי הרשב"א (הנ"ל) בהסבר דעת רש"י שם.

(22) וכן איתא בשו"ע סי' שס"ג ס"א: "מקום שיש לו ג' מחיצות אסרו חכמים לטלטל בו עד שיעשה שום תיקון ברביעית". וראה ב'באור הלכה' ד"ה אסרו חכמים כו' שהוא ע"פ דברי רש"י בעירובין.
(23) כן הקשו הרש"ש והתוצאות חיים.

מה שמחיל את גדר רה"י הוא זה שהיא מובדלת מרה"ר²⁶. ולכן כאשר פתוחה לכרמלית מספיק ג' מחיצות להבדילה; אך אם פתוחה לרה"ר שהרבים יכולים להידחק שם, דרוש ד' מחיצות להבדילה²⁷.

ועפ"ז יש לבאר גם סברת רש"י בגדר רה"י, שענינה מה שנפרדת מרה"ר, ולכן משתנה מס' המחיצות לפי הרשות שבה הוא פתוח - ודלא כבדברי המשנה שבת.

ט

שיטת הרמב"ם

אך ברמב"ם כתב: "ואי זו רה"י . . . וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן . . .", ומשמע דאינו מחלק בין פתוח לכרמלית לפתוח ברה"ר, ותמיד דרוש ד' מחיצות. ולכאורה אם שיטתו של הרמב"ם הוא (כנ"ל במשנת השבת) שרה"י ענינה מה שמובדלת מהרבים - מדוע יש צורך בד' מחיצות גם כשפתוח לכרמלית והרי גם בג' מחיצות הוא מובדל מהרבים?

אלא נראה מוכח דלשיטת הרמב"ם רה"י הוא גם מצד המחיצות (ודלא כבמשנת השבת), ולכן צריך ד' מחיצות בכל מצב, גם כאשר פתוח לכרמלית.

י

מחלוקתם בדין גוד אסיק

אך לפי ביאור זה יש להבין סברות המחלוקת בדין גוד אסיק, דלכאורה הוא בדיוק ההפך מסברתם בגדר רה"י - דלפי שיטת רש"י אם עיקר גדר רה"י הוא מה שמובדל מהרבים, מדוע בעמוד מצריך מחיצות מדינא דגוד אסיק; וכן לאידך לפי שיטת הרמב"ם אם עיקר גדר רה"י הוא המחיצות, מדוע עמוד נחשב רה"י אף שאין דינא דגוד אסיק?

ונראה לתרץ בהקדים: דהנה בפ' הגר"ח שהובא לעיל כתב לפרש דעת הרמב"ם (שלא אומרים גוד אסיק מחיצתא) - דהמחיצות התחתונות של העמוד גודרות את

גר ברה"י הסמוכה לכרמלית, די לו בג' מחיצות. זוהי כוונת הגמ' 'דלא ניחא תשמישתי', שאין נוח לרבים להיכנס לשם ולכן זה משמש כרה"י. (27) ראה ברכת אברהם סוכה טו, א ענף א ס"א, ושם מסיק באופן אחר.

(26) ליתר ביאור: דין רה"י (שהיחיד דר בה), שנחשבת לרשות נפרדת, היא כאשר הרבים לא דוחקים ונכנסים לשם (כנ"ל בדברי אדמוה"ז). וכדי שהרבים לא יכנסו לשם, מעמידים מחיצות שע"י הרבים לא נכנסים לרשות זו. ולכן, ההנחה שרה"י דורשת ד' מחיצות, אינה קבועה, שכאשר האדם

הרשות עד לרקיע - ואף שאין כאן דינא דגוד אסיק, כיון שהרשות מובדלת ומגודרת מהרבים מצד המחיצות התחתונות.

ולפי דבריו נראה לבאר טעמא דרש"י שסובר דאמרינן גוד אסיק, ואינו מסתפק במה שהמחיצות התחתונות גודרות את הרשות - (ד"ל דאין מוכרח שהוא מצד שגדר הרשות הוא המחיצות, כבמשנת השבת שם - אלא משום) דלשיטתו לא נחשב כלל רה"י כ"א על ראש העמוד, ולא העמוד עצמו. וכפי שכתב שם מפורש²⁸ דבעמוד "הוי רה"י על ראשו", ומשמע מדבריו דעל העמוד עצמו אין גדר רה"י כ"א על ראש העמוד.

ולפ"ז יש לבאר הכרח רש"י לומר גוד אסיק, דכיון דסבירא ליה, דאף שרה"י ענינה מה שמובדלת מהרבים, מ"מ צריך להיות ההבדל ע"י מחיצות (כמו שהסביר שם בדעתו של הרמב"ם) - א"כ כיון שהעמוד עצמו אינו רה"ר כ"א על ראשו, אי אפשר לומר דהמחיצות התחתונות גודרות אותו עד הרקיע (כדברי הגר"ח שם) - כיון שאינם חלק מהרשות, אלא צ"ל גוד אסיק מחיצתא ע"ג ראשו.

ולפי דעת הרמב"ם י"ל דאף דסבירא ליה דהעיקר הוא המחיצות, מ"מ בשביל שיהיה רה"י אין הכרח לומר גוד אסיק על פני ראשו, ומספיק המחיצות התחתונות שע"ג העמוד - ד"ל שסבר דגם עובי העמוד נכלל ברה"י (מדין ד'חורי רה"י²⁹), ולכן המחיצות התחתונות מקיפות את הרשות עצמה.

ולפ"ז יבואר דאין כל נפק"מ מצד מה הרמב"ם מצריך מחיצות - האם מצד מובדלות מהרבים או מצד שהם מרכיבים את הרשות, דמצד שתיהם אפשר לומר דהמחיצות התחתונות גודרות את כל הרשות ונחשב גם ראש העמוד רה"י גם בלא דינא דגוד אסיק.

וא"כ אפשר לומר שפיר דהרמב"ם סבר שעיקר רה"י הוא המחיצות - וכפי שמשמע מכך שמצריך ד' מחיצות גם ברה"י הפתוחה לכרמלית כנ"ל.

י"א

סדר דברי הרמב"ם

אך מ"מ ע"פ הנ"ל הדרא קושיא לדוכתא בסדר דברי הרמב"ם - דכיון דמקום המוקף מחיצות הוא עיקר הדין דרה"י, ותל וחריץ הוא חידוש דין, הוי ליה להביא קודם דין מחיצות ורק לאחר מ"כ תל וחריץ.

ונראה לומר הביאור בזה ובפשטות: הדנה ידועה דרכו של הרמב"ם שדברים שאינם מפורשים בגמרא אינו כותבם בפירוש אלא בצורה שיהיה ניתן להבינם ע"פ דבריו.

(28) בגי' רש"י שעל הרי"ף.

(29) ראה שבת שם ז, ב.

ומזה נראה שנותן עדיפות לדברים המפורשים בבריתא, ודברים שאינם מפורשים מביאם אח"כ.

ועפ"ז יש לבאר הסיבה שמביא קודם תל וחריץ ורק לאחר מ"כ מקום המוקף מחיצות, כיון שמקום המוקף מחיצות אינו מפורש בדברי הבריתא אלא רק מובן מדברי הגמ' בהרבה מקומות ולכן מביא קודם תל וחריץ המפורשים אך כיון שמקום המוקף מחיצות - הוא עיקר דין רה"י לכן לאחר מ"כ מביא גם אותו.

ונראה להוסיף דלכאורה עדיפא ליה להרמב"ם לפי שיטתו להביא קודם דין תל וחריץ ולאחר מ"כ מקום המוקף מחיצות - די"ל שבזה בא להדגיש דגם דין תל וחריץ הוא מצד המחיצות שבהם:

דאם היה כותב קודם מקום המוקף מחיצות ולאחר מ"כ תל וחריץ, הו"א שישנם ב' אפשרויות לחלות רה"י: א. מצד המחיצות - וכגון מקום המוקף מחיצות. ב. (אף) מקום המובדל מהרבים - וכגון תל וחריץ.

ונראה דלכן הביא הרמב"ם קודם תל וחריץ ולאחר מ"כ כתב "וכן מקום המוקף מחיצות . . .", דבזה בא להדגיש שתל וחריץ שכתב אינו משום הבדלות מהרבים אלא משום מחיצות, ולכן הוסיף "וכן מקום המוקף מחיצות" דהיינו ששניהם אותו ענין - רה"י מצד המחיצות.

(ועפ"ז יומתק שהרמב"ם לא כתב: וכ"ש מקום המוקף מחיצות (אלא "וכן" וכו') - דבזה בא להשמיע ששניהם אותו ענין - רה"י מצד המחיצות, ולא שעיקר הדין זה מקום המוקף).

י"ב

שיטת התוס'

והנה, בשיטת תוס' מצינו מפורש שסובר שצריך ג' מחיצות (או ב' מחיצות ולחי), בין אם רה"י היא סמוכה לרה"ר בין אם היא סמוכה לכרמלית³⁰.

ומוכח מזה דהתוס' לא חוששים לבקיעת הרבים (כרש"י), אלא סוברים כשיטת הרמב"ם דמניין המחיצות לא משתנה והוא קבוע³¹ - כיון דגדר הרשות הוא (לא מה שמובדלת מרה"ר כ"א) המחיצות שבה - שע"י נעשית רשות היחיד אף שלא מובדלת (לגמרי) מרה"ר (כיון שהרבים נדחקים בה).

(30) עי' תוס' בעירובין ו, ב ד"ה והאמר רבה. יב, 31) אלא דפליגי (התוס' והרמב"ם) בכמות המחיצות כמה מחיצות צריך שיהיה לרשות בפני עצמה.

י"ג

רש"י ותוס' בכוורת - אזלי לשיטתם

והיוצא מכל הנ"ל דרש"י ותוס' נחלקו בגדר רה"י, האם הוא מצד המחיצות או מצד מה שמובדלת מרה"ר.

ואם כנים דברינו, יש לומר דרש"י ותוס' אזלי כל אחד לשיטתו גם בהמשך דברי הגמרא:

דהנה אמרין גבי כוורת: "אמר אביי, זרק כוורת (עגולה היא³²) לרה"ר גבוהה י ואינה רחבה ו' - חייב ("דאכתי חפץ בעלמא הוא ואינה רשות לעצמה, דלא הוי רשות דאורייתא אלא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה על ארבעה . . . ודבר עגול כי מרבעת לה מתוכו ומפקע עיגול שסביב הריבוע לא משכחת ביה ארבעה מרובעים אי לא הוי עיגולו קרוב לששה". רש"י) רחבה ו' - פטור. רבא אמר, אפי' אינה רחבה ו' - פטור. מ"ט, אי אפשר לקרומיות של קנה שלא יעלו למעלה מעשרה".

ובפירוש רש"י ביאר מהו טעמו של אביי שפוטר ברחבה ו' וז"ל: "רחבה ששה פטור - דהוי רשות לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן, שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה, ולא היו זורקין רשויות".

אך התוס' כתבו טעם אחר לפטור וז"ל: "שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתנוח, והוי כזורק מרשות היחיד לרה"י דרך רה"ר דפטור - כדאמר לעיל דלא יליף זורק ממושיט".

ונראה דאזלי לשיטתם - דלתוס' דגדר הרשות הוא המחיצות, לכן בעודו באויר ששם אין גדר מחיצות³³ אין עליו שם רשות, וכשנח בקרקע פוטר משום "דהנחה ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתו"³⁴ - היינו שבזה שנח בקרקע נעשה פה מחיצות, וא"כ נהפך המקום בקרקע לרה"י; אך לשיטת רש"י דגדר הרשות הוא מה שמובדלת מהרבים, א"כ גם כאשר הכוורת באויר, המחיצות מבדילות אותו מרה"ר - ואף שאין כאן דין מחיצות מ"מ נחשב רשות כיון שהמחיצות הם רק אמצעי להבדיל את הרשות מרה"ר - ולכן פוטר משום שבמשכן לא היו זורקים רשויות.

(34) תוס' שם.

(32) רש"י ד"ה 'כוורת'.

(33) דמחיצה תלויה מתרת רק מדרבנן.

גדר רשות היחיד – שיטות הראשונים –

הת' מנחם מענדל חרמ"ץ

א

מח' רש"י ותוס' בקושיית הגמ' "בשוגג חייב חטאת פשיטא"

איתא בגמ' (שבת ו, א) "ת"ר ד' רשויות לשבת . . איזוהי רשות היחיד? חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זוהי רשות היחיד . . אין מכניסין מר"ה זו לרה"י . . ואם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל".

והקשו בגמ' (ו, ב) "בשוגג חייב חטאת, פשיטא", ותירצו ד"במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה", לאשמועינן דהנך (מלאכת הוצאה) מהני דלא מספקי (מאותם מלאכות שודאי עונשים עליהם, כיון שלדעת איסי בן יהודה ישנה מלאכה במלאכות שבת שלא חייבים עליה).

ונחלקו רש"י והתוס' בביאור שאלת הגמ' "בשוגג חייב חטאת, פשיטא";

רש"י כתב (בד"ה חייב חטאת פשיטא) " . . ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב ואנא ידענא דשגגתו חטאת דהא שבת זדונו כרת הוא", ומדבריו משמע, דלגמ' פשיטא דבעינן לאשמועינן שחייב על מלאכת הוצאה, רק שלא צריכים לפרט שחייב חטאת, כיון שזה "פשיטא".

אך התוס' (בד"ה בשוגג חייב חטאת פשיטא) כתבו "כיון דאשמעינן דהאי הוי רה"י והאי הוי ר"ה פשיטא דהמוציא מזה לזה בשוגג חייב חטאת" ומשמע דלדעתו כל הפיסקא "בשוגג חייב חטאת" מיותרת.

ב

הסבר כללי דב' השיטות

והנה, שיטת התוס' לכאורה מובנת, דמה סברא יש לומר שבמלאכת הוצאה יהיה

פטור, והרי היא חלק ממלאכות השבת שעליהם ברור שחייב¹, וא"כ תמוה ברש"י, מדוע נדחק לכתוב "ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב"?

וביאר הפנ"י (על אתר), שרש"י סובר שכיון שגדר וחריץ המפורטים בברייתא הינם חידוש, לכן הו"א דאסור אבל לא מיחייב, ולכן פשיטא דהברייתא צריכה לכתוב שחייב, ושאלת הגמ' אינו אלא על הפירוש ש"חייב חטאת".

ולכאורה יסוד דבריו בביאורו על הברייתא בדף ו', דשם כתב: "והא דלא קתני עיקר רה"י שהוא מקום המוקף מארבע מחיצות גמורות נראה לי דהא לא איצטריך לאשמעינן דהא עיקר הוצאה . . איירי מסתמא בכה"ג במקום דירה ממש . . אלא הנך דקתני שיש בהם חידוש דאף בעמוד גבוה י' ורחב ד' שאינו מיוחד לדירה והמחיצות נמי אינן אלא על ידי גוד אסיק וקתני נמי חריץ שעמוק י' ורחב ד' דלא הוי נמי מקום דירה וכי היכי דלא נימא שאין מחיצות אלא בגובה ולא בעומק קמ"ל דאפ"ה דינו כמו רה"י גמורה".

והיינו, שלדעת הפנ"י עיקר דין רה"י הוא "מקום המוקף מארבע מחיצות" וחריץ וגדר מתווספים על העיקר אע"פ שיש בהם חידוש, ולכן היה על הברייתא לפרט.

ולפ"ז צריך לומר דתוס' חולק על הנ"ל, וסובר דהא דהברייתא לא פירטה רה"י רגילה עם ד' מחיצות, אינו מטעם הנ"ל אלא מטעם אחר, ולכן סובר דפשיטא דחייב, וכדלהלן.

ג

חקירה בגדר רה"י אי הוי מחיצות או רשות נפרדת

ויובן זה בהקדים חילוק שמצינו בין רה"ר לרה"י.

דהנה ברשות הרבים, לבד מהתנאים בגודל המקום (רחב ט"ז אמה², שאינו מקורה³ ועוד) בעינן ג"כ שימוש דרבים⁴. משא"כ ברה"י דבעינן רק מחיצות בלבד⁵; ובלשון הגמ': "איזו היא רה"י? חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה. ואיזו היא רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, זו היא רה"ר גמורה". שברשות היחיד מפרטת הגמ' את גודל הרשות, ואילו ברה"ר הגמ' מציינת למקומות מסויימים, "סרטיא ופלטיא".

(4) רש"י ו, ב. ד"ה 'בזמן שהיו ישראל במדבר', ובד"ה שלאח"ז. וראה בארוכה באחרונים.
(5) עד שאפי' חריץ שבים שאינו ראוי לשימוש אדם הווי רה"י לדעת ר"ש (שבת ק, א).

(1) עיין בשבת של מי על אתר.
(2) רמב"ם הל' שבת פ"ד ה"א.
(3) שם.

ובהסברת הענין י"ל, דרה"י דמלאכת המשכן נלמדה מב' מקורות: א. האהלים בהם גרו, שהיו שימוש (בעיקר) למגורי אדם, ועליהם היה ציווי התורה 'לא תוציאו'. ב. העגלות בהם נשאו את קרשי המשכן, שעיקר השימוש בהם היה אכסון.

ולכן ניתן ללמוד שהצד השווה שבהם הוא - מקום בפני עצמו (ולא בעינן שימוש לא למגורי אדם, שהרי בעגלות לא היה מגורי אדם, ולא אכסון, שהרי הבתים לא נועדו לאכסון), וכל רה"ר ענינו הוא שאין שימוש במקום בפ"ע.

ועפ"ז יש לחקור בגדר רה"י, דיש לפרש בב' אופנים⁶;

א. דהווי מצד המחיצות (והא דבעינן שראוי - מצד גדלו - לשימוש אדם הוא כדי לקבוע את גודל המחיצות). ב. דהווי מצד זה שהוא רשות מופרדת, שאינה מחוברת לרשות הרבים, וראויה לשימוש היחיד (והא דבעינן מחיצות הוא - כדי לשוויו רשות נפרדת⁷).

ד

ביאור שיטות רש"י ותוס' ע"פ החקירה

וי"ל דבזה פליגי רש"י והתוס':

לדעת רש"י, גדר רה"י הוא - מחיצות⁸. ולכן ס"ל דבברייתא לא מייתי רשות המוקפת ד' מחיצות כי זהו פשיטא (וכפירוש הפנ"י). ולפ"ז הו"ל לברייתא לחדש דגם גדר וחריץ הווי רשות הרבים וחייב עליהם, וקושיית הגמ' אינה אלא על כך שהברייתא מפרטת שחייב חטאת.

משא"כ לדעת התוס', גדר רה"י הוא - רשות כשלעצמה. והברייתא מייתי ב' מקרים שהם עיקר רה"י - גדר וחריץ, דשניהם הם רשות כשלעצמה. ואילו מקום המוקף ד'

(8) ויש לדייק זה מלשון רש"י, דבדברי הגמ' (שבת ו, ב) "אם היתה דרך רה"ר מפסקתן יסלקנה לצדדין" פי' רש"י (בד"ה מפסקתן) "לפסי ביראות . . דהקילו חכמים משום עולי רגלים בבור בר"ה והבור עצמה רש"ה . . והממלא מתוכה ומניח על שפתה חייב. והקילו חכמים לעשות ד' פסין וביניהן י' אמות דהוי חללו רה"י . . אם היתה דרך רה"ר מפסקתן יסלקנה מביניהן דתו רבים ומבטלי מחיצתה". שמשמע שהילוך הרבים מפסיק את המחיצה וכתוצאה מכך בטילה רה"י. משא"כ גירסת רבינו חננאל "אם היתה רשות היחיד מפסקתה" שמשמע מפסיקה לרשות ולא למחיצות, והוא לכאורה כדברי התוס'.

(6) ראה חידושי הגר"ח שבת י"ז, י"ב (שכתב דהרמב"ם אזיל כאופן הב'). 'ברכת אברהם' סוכה, טו, א. ענף א.

(7) ניתן לקשר זאת בדרך אפשר במחלוקת המובאת במאמר ד"ה 'האמנם' תרמ"ג בפ' תיבת מקום, שהביא דברי העקרים ש'המקום המקיף את הגשם נק' מקום, והוא ז"ל כתב דעתו שהמקום הממולא נק' מקום, והיינו הפנוי והריקות אשר בו יכנס הגשם נק' מקום". ולפ"ז ניתן לומר שב' צדדי החקירה תלויים בפ' הפסוק "אל יצא איש ממקומו" דדרשינן "אל יוציא" אם הכוונה ב'מקומו' למקום המובדל (רשות מופרדת) או ל'מקום המקיף את הגשם' (מחיצות).

הווי ג"כ רשות היחיד, אך אינו חידוש, כיון שהוא חיבור של ב' המקרים הנ"ל. ועפ"ז פשיטא דהמעביר מרה"י זו חייב, וע"כ קושיית הגמ' הווי על כל הפיסקה.

ה

רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו בדין 'חקק בו ד' על ד'

והנה עפ"ז יש לומר דרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו בדין 'חקק בו ד' על ד'.

דהנה איתא בגמ' (גיטין טו, ב) "אמר רב חסדא גידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין, עד שיהא או כולו במחיצ' או כולו בגידוד. דרש מרימר גידוד חמשה ומחיצה ה' מצטרפין והלכתא מצטרפין".

ובפי' רש"י שם (ד"ה גידוד חמשה) כתב "לענין שבת דבעינן מחיצה גבוהה עשרה או עמוק עשרה לרה"י ואם היה חריץ עמוק חמשה והיקיפו מחיצה חמשה אין מצטרפין להיות בתוכו רה"י . . .".

היינו, שמפרש דברי הגמ' גידוד מחצה ומחיצה מחצה, בנוגע לחריץ שעמוק בארץ חמשה טפחים, ומעל פני הקרקע ישנם עוד חמישה טפחים מחיצה, שבמקרה כזה נחלקו ר' חסדא ומרימר אי הווי רה"י או לא.

והקשו בתוס' (ד"ה גידוד חמשה, ובכמה מקומות) דלא יתכן לומר דבזה פליגי ר' חסדא ומרימר, שהרי הגמ' פסקה בכו"כ מקומות דבמקרה כזה הווי רה"ר, עיי"ש באריכות דבריהם. וע"כ העמידו דברי הגמ' ב"ב' חצרות זו למעלה מזו איירי הכא ולגבי עליונה לענין עירוב . . א"נ לענין תל ברה"ר גבוה חמשה והקיף על גביו מחיצה חמשה דלא חשיב רה"י לענין שבת".

וב'ברכת אברהם'⁹ כתב לבאר שיטת רש"י דס"ל דאיכא ג' סוגי מחיצות, וכמבואר ברמב"ם (הל' שבת, ריש פי"ד) דברה"י ישנם תל, חריץ וד' מחיצות.

ועפ"ז ביאר דבזה נחלקו ר' חסדא ואמימר: דלדעת ר' חסדא אין מצטרפין, היינו משום שסובר שג' סוגי מחיצות אלו פועלות כשיש י' טפחים, אך באם אין י' טפחים אינם פועלות ואינן מצטרפות; ואילו מרימר ס"ל דמצטרפין, ומיחזי למחיצה אף אם אין י' טפחים מסוג אחד (והא דהגמ' פסקה בכו"כ מקומות דלא כר' חסדא לא קשה מידי, דהרי הגמ' בגיטין אומרת "והלכתא מצטרפין" כדפי' הפנ"י בגיטין).

התוכן של הדברים, שכל התוכן של המחיצות הוא לעשות רשות נפרדת.
(10) גיטין שם על אתר.

(9) ניתן לומר, שרש"י מגדיר את הצד החיצוני יותר, שבמדבר היה מחיצות, ולכן גם הכא בעינן מחיצות. אך התוס' מגדיר מהצד היותר עמוק,

ועפ"ז י"ל דלתוס' פשיטא דמצטרפי בכהאי גוונא, דהרי סובר שבעינן רשות מחולקת ולא מחיצות¹¹, ולכן ליכא למימר דפליגי אי מצטרפי ג' הסוגים דמחיצות, שהרי ממה נפשך יש רשות נפרדת, וע"כ חולק על רש"י.

ו

הפלוגתא אי אמרינן גוד אסיק בעמוד תלויה בחקירה הנ"ל

ויש לקשר זה גם בפלוגתא אי אמרינן גוד אסיק בעמוד:

דהנה, רש"י כתב (שבת ו, ב. ד"ה קמ"ל): "וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין", ומשמעות דבריו דבגדר (ועד"ז בעמוד) העומד ברה"ר שנחשב כרה"י, הוא מצד דאמרינן 'גוד אסיק', ולכן נחשב שיש ד' מחיצות לרשות זו.

אך ה'מאירי'¹² (סוכה ד, ב) כתב וז"ל: "יש שואלין בשמועה זו ממה שאמרו . . . שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות. ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות". דהיינו דלשיטתו לא אמרינן גוד אסיק בתל (ועמוד), אלא הווי רה"י ללא מחיצות (ועד"ז כתב הר"ן (שבת צט, ב. ד"ה או דלמא).

(ונפק"מ בין דבריהם אי אמרינן דרה"י דעמוד עולה עד לרקיע או לא (לדעות¹³ שסוברים שהא דרשות היחיד עולה עד לרקיע הוא מצד המחיצות).

וי"ל דנחלקו ג"כ בחקירה הנ"ל:

לדעת ה'מאירי' והר"ן גדר רה"י הינה רשות מחולקת, ולכן, כאשר איכא רשות מחולקת ללא מחיצות לא בעינן מחיצות¹⁴, וע"כ לא אמרינן גוד אסיק.

14) ניתן לומר באו"א, דלדעת ה'מאירי' צידי התל הווי מחיצות (וכן משמע קצת מלשון הגר"ח (הל' סוכה פ"ד הי"א ד"ה אכן) בדעת הרמב"ם, שכתב: "המחיצות התחתונות שיש בהן עשרה גודרות את המקום עד לרקיע . . . אשר ע"כ שפיר הוי תל רה"י עד לרקיע"). אך מלשון ה'מאירי' "ודינו כרה"י אף ללא מחיצות" לא משמע הכי.

11) ובמשו"ן הגר"ח (ראה הערה 3) "בכל מחיצות רה"י . . . השיעור אינו בעצם המחיצות, כי אם בהמקום, דבעינן שגובה עשרה שבו יהא מוקף מחיצות".

12) ועוד ראשונים. עי' אנציקלופדיה תלמודית ערך גוד אסיק.

13) ראה חידושי הגר"ח הל' סוכה פ"ד הי"א. שו"ע הרב, סי' שמ"ה סעיף כ"ג.

אך רש"י אזיל לשיטתיה, שכנ"ל, גדר רה"י הינה מחיצות, ולכן מכריח דגם בתל ועמוד איכא מחיצות (אלא שהם נעשים ע"י גוד אסיק, ונחשבים ג"כ למחיצות לענין זה).

ז

שיטת הרא"ש ותו"י בדין 'חקק בו ד'

ע"פ החקירה הנ"ל, ניתן לבאר גם את סברות מחלוקת הראשונים בדין חקק בו ד' על ד' וכדלהלן:

דהנה בגמ' שבת (ז, ב) איתא: "בית שאין תוכו י', וקרויו [תקרתו] משלימו לי', על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות. אמר אב"י ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי', מותר לטלטל בכולו".

דהיינו, דבעינן חלל י' טפחים ע"מ לשוויו רה"י, ואי ליכא י' טפחים מבפנים, אע"פ שישנם מבחוץ (כגון שהתקרה מוסיפה טפח) לא הוי רה"י ואסור לטלטל שם. אכן אם חקק באדמה והשלים לי', פסק אב"י דמותר לטלטל.

והקשו בראשונים¹⁵ מהגמ' בסוכה (ג, סע"א) דשם איתא: "היתה פחותה [הסוכה] מ' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים, פסולה. פחות משלושה טפחים, כשירה."

משמע שע"מ שהחקק יצטרף לכתלים בעינן שהחקק יהיה בתוך ג' טפחים מהכתלים, ומדוע בגמ' דילן, בנוגע לאיסור שבת, ליכא לתנאי זה?

ותירץ הרא"ש (על אתר) "דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך, דאמר התם שאם הרחיק הסכך מן הדפנות ג' טפחים, פסולה. אבל גבי שבת [בעינן] רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפי' רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י. הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רשות היחיד אבל לא ע"י הפנימיות, שאין שפת החקק מצטרף עמהן, כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים"¹⁶.

ז"א, שבסוכה צריכים שהסכך יהיה קרוב לדפנות, וע"כ, כל שהחקק רחוק ג' טפחים מהדפנות, הסכך אינו מצטרף לדפנות. משא"כ בשבת בעינן שהרשות תהא שמורה, ולזאת סגיא במחיצות חיצוניות. וע"כ, בבית שקרויו משלימו לי', כיון דמבחוץ ישנם מחיצות י' טפחים, הווי רה"י (ומה שצריך חקק הוא ע"מ שיהיה שם חלל עשרה טפחים, ואינו קשור לדפנות).

16 ישנם שלמדו ברא"ש שתי אופנים, אבל מדברי הצ"צ דלהלן משמע שלומד שהוא אחד.

15 תוס'; תוס' ישנים; רא"ש ועוד.

וכן פסק ה'קרבן נתנאל' "אכן, אם אין המחיצות חיצונות גבוהין י' וע"י צירוף החקק המה י', אז כמו כן אם יש משפת חקק עד הכותל ג' טפחים, אין מצטרף עמהן". דהיינו שהחקק (כשרחוק יותר מג' טפחים מהמחיצות) לא גורם מחיצות פנימיות, אלא רק חלל יו"ד.

ח

שיטת התוס' בענין הנ"ל

והנה, התוס' במסכת סוכה (ד, ב. סד"ה "פחות משלושה טפחים"), תירצו קושיא הנ"ל באו"א, וכתבו: "וי"ל דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך". דהיינו, דלשיטתם בשבת החקק אכן מצטרף למחיצות, אע"פ שרחוק למעלה מג' טפחים.

והנפק"מ בין בית בדיני שבת, בו לא בעינן שהחקק יהיה בתוך ג' טפחים לכותל, לבין סוכה שם בעינן שיהיה סמוך לכותל, הוא דבשבת המחיצות נועדו למנוע הילוך הרבים, וכיון שכן מספיק צירוף כלשהו להחשיב מחיצה, ולכן לא משנה המרחק בין החקק לכתלים. משא"כ בסוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך, ולכן הכרחי שהחקק והמחיצות יהיו סמוכים.

במילים אחרות: הן לדעת התוס' והן לדעת הרא"ש, ע"מ שהמקום יחשב רה"י, בעינן הן חלל והן מחיצות. ונחלקו האם דברי אביי "חקק בו ד' על ד' מותר", הוא ע"מ שיהיה הן מחיצות והן חלל (כשיטת התוס'), או שהחקק יכול לפעול רק חלל (כיון שאינו מצטרף למחיצות), ולמחיצות נתחשב במחיצות החיצוניות (כשיטת הרא"ש).

ט

דברי ה'צמח צדק' במחלוקת הנ"ל

והנה, בפסקי רבינו ירוחם איתא "ואם חקק באמצעו ארבעה באורך על ארבעה ברוחב, ובאותו שחקק יש בגובה חלל עד התקרה עשרה, מותר לטלטל בכולו. ואפי' מה שהוא [חוץ] לחקק שאין בגובהו עשרה, אפי' שרחוק הרבה".

וכתב ע"ז הצ"צ¹⁷ "כ"כ תוס' שם בד"ה "ואם חקק", ובהרא"ש שם סי' י"א. ומ"ש הרא"ש שם "הלכך ע"י מחיצות החיצוניים" זהו מדברי התו"¹⁸, אבל מדברי התוס' פ"ק

(17) בחידושי על רבינו ירוחם (פסקי דינים אה"ע חו"מ).

(18) בגמ' שבת ז (בתירוץ קושיית הרא"ש והתוס' הנ"ל מהגמ' בסוכה) וז"ל: "ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אויר י', וכשחקק, דאיכא אויר י' במקום אחד, הוי רה"י. אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף".

דסוכה דף ד' ע"ב סד"ה "פחות משלשה"¹⁹ משמע, כיון דבשבת לא בעינן מחיצות סמוכות, לכן החקק עם פנימית הדפנות שבתוך הבית מצטרפין, וכ"מ בהר"ן בפ"ק דשבת²⁰ דהגידוד והמחיצה מצטרפין. וא"כ מ"ש הקרבן נתנאל . . . "אכן אם אין כו" וכן ראיתי בד' רבינו ז"ל סי' שמ"ה סכ"ב²¹ ג"כ כדברי הק"נ . . . זהו לפי דברי התו"י והרא"ש. אבל לפי ד' התוס' פ"ק דסוכה י"ל דשפיר מצטרף החקק עם המחיצות שבפנים. המשל אם החקק חצי טפח והמחיצות ט' טפחים ומחצה מצטרף אף שיש יותר מג"ט בין החקק ולכתלים . . .". עכלה"ק.

היינו, שהנפק"מ בין שיטת התוס' לשיטת הרא"ש ותו"י תהיה היכא דליכא מחיצות גבוהות י' מבחוץ, דלדעת התוס' הווי רה"י, ולדעת הרא"ש לא הווי.

,

ביאור שיטת הראשונים בעומק יותר

והנה, לכאורה קשה, כיצד ניתן לומר שלדעת התוס' (והר"ן) סגי במחיצות פנימיות ואין צורך במחיצות חיצוניות, והרי מפורש בלשונם דהא דצריך מחיצות הוא כדי "שלא יהו רבים בוקעים שם", "למנוע בקיעת הרבים", ובמחיצות פנימיות, כל שאינם כ'תל המתלקט', אינו מונע בקיעת הרבים²², וכאן משמע שמצטרף החקק למחיצות אפי' שרחוקים יותר?

והמבואר בזה²³ דבתנאי רה"י ישנם תנאים שהם חלק מגדרי הרשות, והם לעיכובא, וישנם תנאים שהם רק תנאי בעלמא, והם אינם לעיכובא.

ובזה נחלקו התוס' דסוכה והר"ן כנגד התוס' ישנים והרא"ש. דלדעת תוס' ישנים והרא"ש, גדר רה"י הוא חלל ומחיצות חיצוניות (ומחיצות פנימיות בעינן ע"מ שיהיה חלל י', וע"כ לא בעינן שיהא בתוך ג').

אך לדעת התוס' בסוכה והר"ן, גדר רה"י הוא חלל ומחיצות פנימיות. ומחיצות חיצוניות אינם אלא תנאי בעלמא, וגם בלעדס מקרי רשות היחיד דאורייתא. וע"כ כתבו, דסגי בחקק גם אם רחוק יותר מג' טפחים, אע"פ שאין מחיצות חיצוניות.

(21) וז"ל: "ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפי'

בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רשות היחיד אלא א"כ הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים, שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימו ל...".

(22) כדברי רש"י (שבת ק, א ד"ה המתלקט): "ודוקא נקט מתוך ד' אמות. דאי מתוך ה', הרי הוא כשאר רשות הרבים דניחא תשמישתי' להילוך".

(23) עי' ב'חידושי צ"צ' ע"מ שבת עם ביאורים.

(19) המובא לעיל אות ח'.

(20) וז"ל: "... לענין שבת לא בעינן מחיצות אלא כדי שלא יהו רבים בוקעים שם. וכיון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותה מבחוץ לא חיישינן אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו. וקיימא לן הכי [ד]אף על גב דהך מחיצה עשרה היא [עם] חקק ומחיצה, קיימא לן דמצטרפין".

(עפ"ז יובנו דברי אדה"ז (סימן שמ"ה קונטרס אחרון סק"ב) שכתב "דלא בעינן לרשות היחיד מחיצה המונעת בקיעת הרבים", אלא "דוקא כשנשלמו שם כל תנאי רשות הרבים". אבל כשחסר אחד מתנאיה בענין שבלאו הכי לא הוי שם רשות הרבים, "מהני מחיצה זו לעשות שם רשות היחיד מן התורה אע"ג דבקעי שם רבים", דלכאורה מהי מהני שחסר תנאי מתנאי רשות הרבים? אלא דאין תנאי זה (לדעת אדה"ז) חלק מגדרי רשות הרבים אלא תנאי בעלמא).

עפכ"ז נראה לומר, דשורש מחלוקתם הוא בחקירה הנ"ל (אות ג') בגדר רה"י: דהרא"ש ס"ל כהצד דגדר רה"י הוא מצד היותו מוקף מחיצות, ולפי זה מסתבר לומר שהמחיצות נועדו כלפי חוץ, "למנוע בקיעת הרבים"²⁴, ולכן פסק הרא"ש ותו"י דבעינן מחיצות גבוהות יו"ד מבחוץ.

אך התוס' סבר דעיקר גדר רה"י הוא רשות מחולקת²⁵, ושוב אין הכרח שהמחיצות יהיו כלפי חוץ, וסגיא גם באם יש מחיצות כלפי פנים.

(24) ואף שהתוס' עצמם נקטו לשון זה, הרי לדעתם אין זה גדר רה"י כבפנים.

(25) ואף דנתבאר לעיל (אות ד') דתוס' ס"ל כהצד השני, דגדר רה"י הוא מחיצות, נ"ל בפשטות דהוא מחלוקת בין בעלי התוס', ובפרט דהצ"צ בהביאו את שיטת התוס', לא ציין לתוס' בסוגיא דשבת, אע"פ שמדבריו קצת משמע כהתוס' בסוכה, שלכאורה הוא כיון שהתוס' דילן לומר כהרא"ש ותו"י (ובפרט שהתו"י כתב "ועוד י"ל", משמע שלא בא לחלוק על התוס').

הצורך בחלל י' ברה"י - שיטות הראשונים -

הת' משה נויסיק

א

מח' הראשונים בחור רה"ר, וצ"ע בשיטת רש"י

איתא בגמ' "אמר רב יהודה א"ר חייא, זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא, באנו למחלוקת ר"מ ורבנן, דר"מ סבר חוקקין להשלים, ורבנן סברי אין חוקקין להשלים".

והינו שאדם שזרק חפץ בשבת לחור כ"ש הנמצא בכותל (למעלה מי'), ישנו ספק האם נחשב שזרק מרשות לרשות, אף שאין בחור רוחב ד' על ד': דלעת ר"מ אומרים חוקקין להשלים, ונחשב כאילו יש בו ד' על ד', ולדעת רבנן לא אומרים חוקקין להשלים.

ובראשונים נחלקו בפ' של חור זה:

דהתוס' (וכן תוס' הרא"ש) כתבו "דאיירי בחורין . . שמפולשין לרה"ר, ובצד רה"י הם רחבים ד' אבל לא מצד רה"ר, ולכ"ע הוי חורי רה"י . . ולא פליגי אלא לשוויה מקום ד' על ד'".

והיינו דהחור נחשב רה"י כיון שהוא פתוח לרשות היחיד, אך בלא זה הוי מקום פטור.

ומוכיח התוס' דבריו - דאם לא כן יוקשה ממקור מחלוקת ר"מ ורבנן (בנוגע לפתח עגול האם מתחייב במזוזה ע"י דין חוקקים), ושם איתא: "דלא אמרינן חוקקין להשלים לר"מ, אלא ביש ברגליה ג' וגובהה י' . . אבל אין ברגליה ג', או שאינה גבוהה י' לא אמרינן, וא"כ היכי אמרינן הכא חוקקים להשלים לר"מ בחור כל שהוא?". אלא ודאי

חוקקים להשלים היינו בשביל שיחשב מקום ד', אך עצם קיום רה"י הוי כיון שחור זה פתוח לרה"י.

אך רש"י כתב (בד"ה כזורק באויר): " . . דהוה ליה גבוה י' ורשות לעצמו".

ומדבריו משמע שמספיק מה שגבוה י' שיחשב רשות לעצמו, ולא צריך שיהיה פתוח לרה"י².

ובתוס' הרא"ש הקשה על דברי רש"י (בד"ה אמאי כזורק באויר) "ולא מסתבר למימר הכי דבחור כל שהוא חוקקין להשלים לאחשובי רשות היחיד . . דאפי' עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה, אם היה עליו ג' ובין הגג לעמוד פחות מעשרה, אין העמוד קרוי רשות היחיד כיון שאין חלל עשרה עליו, הילכך היה צריך לחוק רוחב ד' על ד' בגובה עשרה", דהיינו, דלפי שיטת רש"י יהיו צריכים לחוק גם לגובה (ע"מ שיהיה בחור גובה עשרה טפחים, שהוא אחד מגדרי רה"י) "ובכולי האי לא אמרינן חוקקין".

ויש לעיין בשיטת רש"י, כיצד הוי רשות היחיד אע"ג דאין שם גובה י', וכיצד יתווק עם מחלוקת ר"מ ורבנן בדין 'כיפה'.

ב

מחלוקת תוס' והרמב"ן בעמוד ברה"ר, ועפ"ז מבואר דשיטת רש"י כהרמב"ן

ויובן זה בהקדים מחלוקת הראשונים בדברי הגמ' (צט, ב) "בעא מיניה רב מרדכי מרבה עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' וזרק ונח על גביו מהו, מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור, או דילמא כיון דממקום פטור קאתיא, לא".

דהתוס' פי' הלשון "דממקום פטור קאתיא" שכיון שע"מ שהחפץ יעלה לגובה העמוד, ע"כ חייב הוא לעלות למעלה מ' טפחים ברה"ר (כיון שהעמוד גבוה י'), ושם הוי מקום פטור, לכן נחשב שנח במקום פטור (באם נטיית החפץ כלפי מטה החלה במקום פטור), ודילמא פטור בכהאי גוונא.

אך הרמב"ן פי' דמבעיא ליה אפי' כאשר הכלי כבר מונח ע"ג העמוד, כיון שכל גופו של הכלי אגוד באויר מקום פטור (החלל שלמעלה מהעמוד), רק שמונח ע"ג רה"י (העמוד). והספק הוא האם כיון ש"עקירה באיסור והנחה באיסור", דהיינו שנח ע"ג רה"י - יהיה חייב; או כיון ש"ממקום פטור קאתיא", דהיינו שהחפץ גם עכשיו נמצא באויר מקום פטור - יהיה פטור.

תירצו "גבי מזוזה דכתיב "ובשעריך", ובעינן שער חשוב, אבל בעלמא, אפי' אין שם ד', חוקקין".

2) ניתן לתרץ דרש"י סובר כהתוס' בחולין (קכו), א ד"ה אנן בתר, צויין בגליון הש"ס בסוגייתינו, שם

והיוצא מזה, שנחלקו התוס' והרמב"ן בדין האוויר שלמעלה מהעמוד: דלדעת התוס' הוא חלק מרה"י, ולכן הספק יהיה רק במקרה שזרק ועבר דרך מקום פטור; ולדעת הרמב"ן הוא אוויר מקום פטור, ולכך כלי המונח שם איגודו במקום פטור.

ונראה דהתוס' סברי (כשיטת התוס' הרא"ש הנ"ל) שצריך ברה"י חלל י', ולכך האוויר שעל העמוד הוי רה"י; אך דעת הרמב"ן שהעמוד נחשב רה"י גם כאשר אין בו חלל י'.

ולפ"ז ניתן לומר, שרש"י סובר ג"כ כהרמב"ן שלא צריך חלל לרשות היחיד, ולכך סבר דאין צריך שיהיה חקיקה י' לגובה, כיון שלשיטתו הוי רה"י ללא חלל. ובזה סרה קושיית תוס' הרא"ש.

משא"כ לדעת תוס' הרא"ש, דבעינן חלל יו"ד ברה"י (כנ"ל בנוגע לעמוד שיש עליו גג בפחות מעשרה, ובלשונו: "אין העמוד קרוי רשות היחיד כיון שאין חלל עשרה עליו"), ע"כ לא הוי רה"י אא"כ פתוח לרשות היחיד.

ג

קושיא על הנ"ל דרש"י לא סבר כהרמב"ן

אמנם צ"ע בתירוץ זה, כיון דרש"י פי' בנוגע ל'ממקום פטור קא אתיא' כשיטת התוס', ולא כשיטת הרמב"ן, ובלשונו (בד"ה ממקום פטור קאתיא) "שאי אפשר שלא הגביה תחילה למעלה מן העמוד, שהוא מקום פטור שאינו אויר רה"ר", ומזה רואים שסובר דעל העמוד יש חלל י' של רה"י, ונמצא לכאורה שאינו מוכרח שסובר כהרמב"ן דברה"י לא בעינן חלל י' - וא"כ הדרא קושיית תוס' הרא"ש לדוכתיה: כיצד הוי החור רה"י, והרי אין חוקקים לגובה יו"ד?

וי"ל, דבגדר רשות היחיד סובר רש"י כהרמב"ן, דלא בעינן חלל, ורק בעמוד סובר שהדין שונה (ולכן יש חלל י') וכדלהלן.

ד

ביאור ע"פ דברי הגר"ח

ויש לבאר זה בהקדים דהנה ידוע הכלל בגמ' "דרשות היחיד עולה עד לרקיע"³, דהיינו שדינה שונה מדין רה"ר שתופסת עד אויר עשרה טפחים, ולמעלה מזה הוי מקום פטור; משא"כ רה"י תופסת אוירה עד לרקיע.

(3) ראה שבת ז, א. ועוד.

ולכאורה עפ"ז צ"ע בדעת הרמב"ן, דסבר שהאוויר שמעל העמוד הוי מקום פטור, דלכאורה הכלל ידוע (כנ"ל) דרה"י עולה עד לרקיע?

ובחידושי הגר"ח⁴ מתרץ דעת הרמב"ן בהקדים דניתן לבאר כלל זה בב' אופנים:

א. זהו דין ברשות היחיד. דהיינו, שהמחיצות של הרשות גודרות את המקום עד לרקיע, ובלשונו: "הא דרה"י עולה עד לרקיע. . . הוא דין בפ"ע, דהמחיצות התחתונות שיש בהן עשרה, גודרות את המקום עד לרקיע ומשוו לי' לכולי' רה"י, וזהו כללא במחיצות, דכל שיש בהן שיעורא דעשרה, גודרות את המקום עד לרקיע".

ב. הוא מצד שאומרים דין ד"גוד אסיק" [משוך ועלה', דהיינו שרואים את המחיצות כאילו נמשכים ועולים למעלה]⁵ במחיצות: שכיון שלרשות היחיד איכא מחיצות, ואמרינן בהם "גוד אסיק" ממילא מחיצות אלו עולות עד לרקיע, ולכן 'רשות היחיד עולה עד לרקיע'.

ועפ"ז כתב שם, דטעמו של הרמב"ן הוא כאופן הב', ולכן מחלק בין חצר (בה) אמרינן רה"י עולה עד לרקיע), לבין עמוד (בו לא אמרינן):

די"ל דלדעתו אין אומרים דין גוד אסיק אלא במחיצות הניכרות⁶, ובעמוד כיון שמחיצות הרשות אינם ניכרות (שהעמוד סתום מכל צד), א"כ אין בהם דין גוד אסיק, וכיון דזה שרה"י עולה עד לרקיע הוא משום דינא דגוד אסיק, ע"כ בעמוד בו המחיצות אינם ניכרות ולא אמרינן גוד אסיק ממילא אין בו את הדין של רשות היחיד עולה עד לרקיע.

ועפ"ז יש לומר, דבזה נחלקו רש"י והרמב"ן:

דרש"י כתב במפורש⁷, דבעמוד אומרים גוד אסיק מחיצתא, ובלשונו: "וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו, ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין", ז"א שלשיתו גם כשאין אלו מחיצות הניכרות, אומרים גוד אסיק.

ועפ"ז י"ל, דבעצם דין רה"י, לומד רש"י דלא בעי חלל כלל, וע"כ בחורי רה"י (או בעמוד ותקרה ע"ג) יחשב רשות היחיד. אלא שבעמוד, כיון שאומרים בו גוד אסיק, וע"כ אמרינן בו שרשות היחיד עולה עד לרקיע, במילא אינו יכול ללמוד כהרמב"ן (שהאוויר שמעל העמוד הוא מקום פטור), ולכן לומד בזה כהתוס'.

(6) ראה סוכה שם דנחלקו בזה אביי ורבא, וראה

בהגר"ח שמוכיח בדעת הרמב"ן דלא אמרינן 'גוד אסיק' במחיצות שאינם ניכרות.

(7) שם.

(4) על הרמב"ם הל' סוכה פ"ד הי"א.

(5) ראה סוכה ד, ב. וראה שבת ו, ב, ברש"י ד"ה קמ"ל.

ה

תליית מחלוקתם בחקירה ביסוד דין רה"י

ואולי יש לתלות מחלוקתם בחקירה בגדר 'רשות היחיד' שקבעה תורה, דיש לפרש בב' אופנים:

א. דיסוד הדין הוא מקום הראוי למגורי אדם, והלשון 'רשות היחיד' בא להורות על מקום הראוי למגורי אדם.

ב. גדר רשות היחיד הינו: מקום המופרד מרשות הרבים. וע"ז מורה הלשון 'רשות היחיד', שמקום זה אינו רשות הרבים.

וניתן לומר, שזהו שורש מחלוקת רש"י והרמב"ן כנגד התוס' (ותוס' הרא"ש):

דלדעת התוס', 'רשות היחיד' הינו רשות מגורי היחיד. וע"כ, כל שאין בו גובה י' אינו נחשב רשות היחיד, כיון שאין היחיד יכול לגור במקום כזה.

אך לדעת רש"י והרמב"ן, אין מגורי היחיד תנאי כלל ל'רשות היחיד', אלא בעינן מקום המופרד מרשות הרבים, שזה יכול להיות בשתי פנים: באמצעות מחיצות המקיפות את הרשות ומפרידות אותו מרשות הרבים (כגון חצר וחרץ), או ע"י שרשות זו גבוהה מרשות הרבים (כגון עמוד).

ומדויק בלשון רש"י (בהנוגע לחורי רשות היחיד): "דהוה ליה גבוה י' ורשות לעצמו", שכיון שהעמוד גבוה י' מרשות הרבים, הוי רשות לעצמו.

ו

קושיא על הנ"ל מדין בית שאין בו י', ותירוץ

אמנם ניתן להקשות על עצם יסוד זה שברשות היחיד לא בעינן חלל י', מהא דאיתא בגמ' (ז, א) "אמר רב בית שאין בתוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה . . אין מטלטלין בו אלא בד' אמות", ז"א שבית שמחיצותיו (מבחוץ) גבוהות עשרה, אך אין בו בתוכו חלל עשרה, דינו ככרמלית, ואין מטלטלין בו, דמזה נראה שחלל י' ברה"י הוא תנאי הכרחי.

וי"ל, דלדעת רש"י (והרמב"ן), הא דבית זה דינו ככרמלית, אין זה מצד זה שאין בו חלל, אלא מצד שבעינן מחיצות פנימיות בגובה י', וליכא.

ובזה יומתק לשון רש"י שכתב שאין מטלטלין בו "אלא בד'". דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית", שלא כתב הטעם שאין חלל (כיון שלשיטתו לא בעינן חלל), אלא כיון שאין מחיצה גבוה י'.

אך לכאורה ניתן להקשות בהא גופא, דכיון דלשיטתם אין צריך חלל י' מדוע יצטרכו מחיצות י' כלפי פנים ולא מספיק שגבוה י' כלפי חוץ?

ז

קושיא מדין גוד אסיק, ותירוץ

גם יש להקשות עד"ז לפי שיטת רש"י שכתב דעמוד (וגדר) נחשב רה"י כיון דאמרינן 'גוד אסיק מחיצתא', ובאם לא היינו אומרים 'גוד אסיק' לא היה נחשב העמוד רה"י (וכפי שמשמע מפשטות לשונו (ו, ב שם) דכתב: "וכן גדר [נחשב רה"י] דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו"), ולכאורה כיון דלא בעינן חלל י', והעמוד כבר מובדל מרה"ר בכך שגבוה י', מדוע נצטרך למחיצות? ובפרט דכנ"ל גבי חור רה"ר לא מצריך רש"י חקיקה י'?

ונראה לפרש שיטת רש"י (והרמב"ן): דהגם דעיקר ענינו של רה"י הוא המובדלות מרה"ר (כנ"ל), מ"מ אין מספיק עצם המובדלות וצריך שיהיה עליו שם רשות⁸ מדאורייתא⁹. ולכך בית שאין לו מחיצות י' כלפי פנים, אינו רה"י, כיון שאין עליו שם רשות (מדאורייתא) להיקרא רה"י; משא"כ בעמוד יקרא רה"י גם בלי מחיצות כלפי פנים, דכיון שגבוה י' מהקרקע מספיק זה לתת עליו שם רשות גם ללא מחיצות (משא"כ בבית אף שגבוה י' מ"מ קרקע הרשות אינה גבוה י' ולכן על גב הבית הוי' רה"י, ובתוכו אין מטלטלין בו בד' אמות).

ואולי יש לומר דלדעת רש"י בשביל שיהיה למקום שם רשות בפני עצמה צריך מ"מ שיהיה מוקף מחיצות. דאף שבעמוד מובדל מרה"ר גם ללא מחיצות (כנ"ל), מ"מ אין עליו שם רשות חשובה להיחשב רה"י אלא א"כ מוקף מחיצות; משא"כ הרמב"ן אינו מצריך מחיצות בעמוד כיון דלדעתו מיקרי שם רשות גם ללא מחיצות.

ובסגנון אחר קצת: לדעת רש"י צריך שיהיה פה ב' פרטים: א. מקום מובדל מהרבים, ב. שיהיה עליו שם רשות חשובה.

משא"כ לדעת הרמב"ן דאף שצריך שיהיה עליו שם רשות, מ"מ לא בעינן רשות חשובה.

ואולי יש לומר דלדעת רש"י אף שצריך שיהיה מוקף מחיצות מ"מ אין צורך במחיצות י' ומספיק מחיצות כל שהן שיקפו את הרשות, ולכך בחור ברה"ר אין צורך

(8) כמובן בפשטות שנקרא 'רשות היחיד'.

(9) ובכרמלית מספיק שם רשות מדרבנן (רחב ד' וגבוה ג').

בחלל י' כיון שיש מחיצות כל שהן [משא"כ בבית ממש, דשם זקוקים למחיצות י' כיון שכל המובדלות שלו מרה"ר הוא משום המחיצות כנ"ל].

ולפ"ז יש לבאר מה שרש"י מצריך 'גוד אסיק מחיצתא' בעמוד, ובחור ברה"ר אינו מצריך חקיקה י' - כיון דבעמוד מצריך גוד אסיק בשביל שיהיו מחיצות כ"ש ולא לצורך מחיצות י'. ובחור ברה"ר יש כבר מחיצות כ"ש, ולכן אין צורך שיהיה חקיקה י'.

"אי בעי מנח מידי ומשתמש"

הת' אביחי שילו קופצ'יק

א

מחלוקת הראשונים בדין עמוד

איתא בגמ' (שבת ח, א) "אמר עולא, עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו וזרק ונח על גביו, חייב".

ונחלקו הראשונים אם בעינן בעמוד זה מקום ד', או שלא בעינן.

דהראב"ד (הובא ברשב"א ובר"ן על הרי"ף) כתב דדוקא ברחב ד' הוא שחייב, אך באינו רחב ד' פטור, כיון שהוי מקום פטור.

אך רש"י¹ (בד"ה מכתפי עילויה) כתב "וכיון דצריך לרבים רה"ר הוא בין רחב בין קצר", ומזה משמע שאפי' העמוד אינו רחב ד', אעפ"כ לומד עולא שהזורק ונח על גביו, חייב.

ובטעמו כתב הר"ן "והיינו טעמא דלא בעינן בכי הא ארבעה על ארבעה, דדרך בני אדם לכתף בו אף בשאינו רחב כ"כ, והרי הוא כידו של אדם דאמרינן לעיל שהיא חשובה כארבעה על ארבעה".

ב

קושיית 'גליוני הש"ס' על רש"י, ותירוץ בד"א

והקשה ב'גליוני הש"ס' על דברי רש"י מדברי רש"י לקמן (צא, א ד"ה אי נימא), שם רש"י כתב שחייב רק כאשר "גבוה ט' ורחבה ד'", וכיצד מחייב כאן "בין רחב בין קצר"²?

לחייב משום הנחה במקום ד', בעינן מקום ארבעה. "ונפקא מינה באחשביה וכדומה". והיינו, שלדעתו רש"י מעמיד המקרה שעולא מחייב, כאשר האדם התכוון שינוח דוקא ע"ג העמוד. אך לפ"ז קצת קשה הלשון "זרק ונח" שמשמע שלא התכוון שינוח דוקא

(1) וכן דעת הרמב"ם (הל' שבת, פ"ד ה"ח), הרא"ש (על אתר), הר"ן ועוד.

(2) ב"שפת אמת" (ד, ב ד"ה באילן כו'. ורש"י שפירש וכו') תירץ, דהא שכתב רש"י "בין רחב בין קצר" היינו לשוויא רשות הרבים. ובאמת ע"מ

ולכאורה ניתן לתרץ ע"פ מ"ש ב'קיצור פסקי הרא"ש', שהעמיד שחייב אפי' כשאינו רחב ארבעה על ארבעה, "ובלבד שיהא נסר רחב ד' מונח עליו".

וע"פ דברי ה'קיצור פסקי הרא"ש' ניתן לתרץ לכאורה שכן דעת רש"י ג"כ, שאכן חייב "בין רחב בין קצר" אך בתנאי "שיהא נסר רחב ד' מונח עליו".

ג

קושיא מדברי הגמ' בנוגע לחוליית הבור

והנה מכל הנ"ל משמע, שעכ"פ לדעת הראב"ד ו'קיצור פסקי הרא"ש' (וכן ניתן להסביר בדעת רש"י), בעינן מקום ד' ע"מ לחייב בפועל.

ולכאורה קשה:

דהנה, בגמ' (שבת צא, א) איתא "חולית הבור (קרקע חפירת הבור נותנין סביבותיו להקיף כמין חומה. רש"י) והסלע שהן גבוהין עשרה ורחבן ארבעה, הנוטל מהן והנותן על גבן חייב, פחות מכן פטור".

ובגמ' "למה לי למיתני חולית הבור והסלע, ליתני הבור והסלע? מסייע ליה לרבי יוחנן דאמר ר' יוחנן בור וחוליתנה מצטרפין לעשרה".

היינו, שבמקרה שבבור אין עומק של עשרה טפחים, אך יחד עם החולייה שסביבו יש עשרה, הווי רה"י, והנותן על גבה חייב.

והקשו בתוס' (ד"ה מסייע ליה לר' יוחנן) "ומה צריך למתני' לאשמעינן, הא תנינא חדא זימנא . . בור ברה"ר וחולייתו גבוהה י' טפחים . . וקא משמע לן דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה?"

ותירצו (בתירוץ הב') "מיתורא דמתניתין שמעינן דמצטרפין לארבעה ולהשתמש על גבה מיירי".

היינו שהחידוש במשנתנו הוא, שגם במקרה שבבור אין מקום ד' (שהוא אחד מגדרי רה"י), אך יחד עם חולייתו יש מקום ד', המניח על חוליית הבור חייב, כיון "דמנח עליה מידי ומשתמש", דהיינו שאפשר להניח כיסוי על החלל, ולהשתמש במקום ד'.

אחשביה לידיה", ז"א שכאשר כתוב "נח" הכוונה שהאדם לא התכוון.

שם, וכמ"ש התוס' (קב, א. ד"ה אמר רבא) "דנחה משמע מעצמה כדא"ר יוחנן בפ"ק זרק חפץ ונח לתוך ידו של חברו חייב, ומסיק דקמ"ל אע"ג דלא

ובפשטות מיירי שחייב גם במצב שלא הניח בפועל כיסוי (כיון שאם הניח, אין כל חידוש בזה שחייב).

וכן איתא להדיא בתוס' (עירובין עח, א. ד"ה אלא מאי אית לך למימר) "דאע"ג דתוכו לאו רה"י הוא על גביו רה"י משום דאי בעי מנח עליה מידי ומשתמש".

וכ"כ רש"י (שם, ד"ה מצטרפת) "וה"ה נמי דחלל הבור ועובי היקף החוליא מצטרפין להשלים ארבעה לרוחבו לחייב הנוטל מע"ג החוליא . . וכי היכי דשמעין מינה לגובהה שמעין מינה נמי דמצטרפין לפותיא".

(ועד"ז אומרת הגמ' (עירובין עח, א) בנוגע לעמוד שמילאו יתידות, שאם יכול להניח ע"ג משהו ולהשתמש, הוי רה"י).

וצריך להבין טעם החילוק, דבעמוד פשיטא לן דצריך מקום ד' בפועל, ולא מסתפקים בזה ש"חזי למינח עליה מידי ולהשתמש", ואילו בחוליית הבור מספיק ש"חזי" ע"מ לחייבו מדין רשות?

ד

ניסיון לתירוץ ודחיה

ניתן היה לתרץ, ע"פ דברי הגמ' (ז, ב) "אמר רב חסדא, נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו אפי' גבוה מאה אמה חייב . . לימא רב חסדא דאמר כרבי (דלא בעי הנחה על גבי מקום ד'. רש"י) דתניא זרק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרים; אמר אבבי ברה"י דכ"ע לא פליגי כדרב חסדא".

וכתב רש"י (ד"ה שדי נופו) "ודרב חסדא דלא כרבי ודלא כרבנן. ל"א אמר אבבי בדרב חסדא . .".

ופי' במהרש"א, דלפי גירסא הא' גם לדעת רבי וגם לדעת רבנן בעינן מקום ד' ברשות היחיד; אך לפי גירסא הב', נחלקו בזה גופא - האם צריך הנחה ע"ג מקום ד' ברה"י או לא.

(וכן נחלקו בתוס', האם לדעת ר' חסדא בעינן מקום ד' או לא:

דהתוס' (ח, א. ד"ה אמר אבבי) כתבו "ושמא י"ל דטעמא דרב דלא בעי' מקום ד' ברה"י משום דאמר' ביתא כמליא דמי, וחשיב כמונח על גבי מקום ארבעה . .". ז"א שגם ברה"י בעינן הנחה ע"ג מקום ד';

אך במ"א (ד, א. ד"ה באילן העומד) כתבו התוס' "ומיירי אפי' אין בעיקרו ד' דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו דהויא כרה"י וחייב אע"ג דלא הוי מקום ד' כדרב חסדא . .". והיינו, שלדבריהם ברה"י לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד')

ועפ"ז נ"ל, דבחוליית הבור למדים רש"י ותוס' כהשיטה שברשות היחיד לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד', וע"כ מספיק ש"חזי למינח מידי ולהשתמש".

אך דוחק גדול הוא לפרש דהעמידו דברי הגמ' רק כמ"ד אחד, ובפרט שרש"י ותוס' לא הזכירו חילוק זה כלל בדבריהם.

ה

ניסיון לתרץ באו"א ודחיה

לכאורה ניתן לתרץ זאת ע"פ חילוק בין עמוד לחוליית הבור (וכן לתל שמיעטו ביתדות⁽³⁾):

דבעמוד אין כלל מקום ארבעה, וע"כ א"א לחייבו בלי שישם נסר רחב ד' בפועל. אך בחוליית הבור יש מקום ארבעה, רק שחסר חלל בפנים, וע"כ מספיק ש"חזי למינח עליה מידי ולהשתמש" ולא צריך להשים בפועל. אך הא גופא טעמא בעי: מדוע מספיק הטעם ש"חזי למינח" כאשר אין מקום ד' כולל?

וכן צריך להבין, שהרי לבד מהרשות צריך להיות הנחה ע"ג מקום ד'⁴, וזאת ודאי אין בחוליית הבור, וא"כ כיצד מחייבים את "הנוטל ממנה והנותן על גבה"?

ו

חילוק כללי בין רשויות השבת

ויש לבאר זה, ובהקדים חילוק כללי בין רשות היחיד לרשות הרבים:

דהנה ברשות הרבים, לבד מהתנאים בגודל המקום (רחב ט"ו אמה, שאינו מקורה ועוד) בעינן ג"כ שימוש דרבים. משא"כ ברה"י בעינן רק את גודל הרשות (גבוה - או עמוק - י' ורחב ארבעה) בלבד.

ובטעם הדבר י"ל, דרה"י (במלאכת המשכן) נלמדה מב' מקורות:

א'. הבתים בהם גרו, שהיו שימוש (בעיקר) למגורי אדם, ועליהם היה ציווי התורה "אל יצא איש ממקומו". ב. העגלות בהם סחבו את קרשי המשכן, שעיקר השימוש בהם היה אחסון.

(4) שבת, ד, א. ועי' שם בתוס' ד"ה והא בעינן.

(3) כהמקרה בעירובין עח, א.

ולכן ניתן ללמוד שהצד השווה שבהם הוא - מקום בפני עצמו (ולא בעינן שימוש לא למגורי אדם, שהרי בעגלות לא היה מגורי אדם, ולא לאכסון, שהרי הבתים לא נועדו לאכסון).

משא"כ רשות הרבים, שנלמדה מחצר אוהל מועד⁵, או מהדרך בא נסעו העגלות בהם הסיעו את המשכן, שם היה שימוש בפועל.

ז

דברי הגר"ח בטעם מקום ד'

והנה בחידושי הגר"ח הקשה, דלכאורה מצינו סתירה בדברי ר' יוחנן:

דבגמ' דידן איתא (כנ"ל) שהטעם שחוליית הבור מצטרפת הוא משום "דחזי למינח עליה מידי ולהשתמש". אך בירושלמי (פרק הזורק הלכה ב') איתא בשם ר' יוחנן, טעם הדבר הוא משום "העומד והחלל מצטרפין בארבעה" וע"כ בעינן שיהא "העומד רבה על החלל".

וכתב לחדש, שיש שתי טעמים מדוע צריך קרקע ד' ברשות היחיד:

א. כיון שצריך מקום הראוי לתשמיש, ובלא ד' אין זה מקום הראוי לתשמיש. ב. כיון שביסוד רה"י צריך קרקע ד'.

ובלשונו: "הא דבעינן ברה"י שיהא לו קרקע ד' הוא מתרי טעמי, חדא משום דבעינן מקום הראוי לתשמיש ובלא קרקע אין זה מקום תשמיש. ועוד נראה דגם בלא הך טעמא דמקום תשמיש, עוד הוי זה מעיקר דין ושם רה"י דבעינן דוקא קרקע למטה, ומשום דיסוד הדין של מקום ד' האמור ברה"י שזהו עיקרו של הר"י כל יסוד חלות דינו הוא רק עם קרקע".

ועפ"ז תירץ, דהבבלי איירי מצד הדין דהנחה, שהוא מצד מה שראוי לתשמיש, וע"כ לא סגי אלא כש"חזי למינח עליה מידי ולהשתמש".

אך הירושלמי דיבר על קיום הרשות, ולזה אכן לא מספיק הא דחזי למינח עליה מידי ולהשתמש, וע"כ בעינן דינא רובה ככולה.

(5) שבת צו, ב. וראה תוס' ד"ה הניחא למ"ד, שם צח, א.

ח

יסוד דבריו בתירוץ הראשונים

ונ"ל שיסוד זה (דבעינן ד' אמות ברה"י מתרי טעמי; א. משום דבעינן מקום הראוי לתשמיש. ב. שבעינן דוקא קרקע, ושהפטור של "אי בעי מנח עליה מידי ומשתמש" פוטר רק לענין מקום הראוי לתשמיש יסוד זה) הוא בתירוץ הראשונים על קושיית התוס' בסוגיא ד'ביצאתא דמישן'.

דהנה, בנוגע ל'ביצאתא דמישן' פוסק רב הונא (קא, א) ש"אין מטלטלין בהן אלא בארבעה . . ואי מלינהו קני ואורבני לית לן בה".

ובפי' דבריו כתב רש"י, שמדובר ב"ספינות קטנות וקצרות מלמטה עד כחודו של סכין", וכיון שבג' טפחים הראשונים אין רוחב ד', ע"כ "אפי' יש ברחבו י' גובה לא משתרי, דכיון שתחתונות לאו מחיצה נינהו הוה ליה מחיצה תלויה".

ובמקרה שמילא את תחתית הספינה ב'קני ואורבני' [קנים וערבה דקה], מותר לטלטל.

והקשה תוס' (שם בד"ה הני ביציתא דמישן): "למה לי מלינהו קני ואורבני, אע"ג דלא מלאן, כיון דיכול למלאות חשיב רה"י . . משום דאי בעי מנח עליה מידי ומשתמש גבי מלאו כולו ביתדות", ומכח קושיא זו (ועוד), לומד תוס' אחרת מרש"י בפי' 'ביצאתא דמישן'.

ובראשונים (רשב"א, ריטב"א חדשים) תירצו שיש חילוק; דב'מילאו כולו ביתדות', יש את עיקר הרשות, רק שהיתדות מעכבים תשמישו, וע"כ סגי בהטעם 'דאי בעי'.

אך ב'הני ביצאתא דמישן', שם אין את עיקר הרשות, ע"כ לא מספיק הטעם 'דאי בעי', וצריך למלאות בפועל.

ובלשון הרשב"א: "התם הוא דרחב ארבעה, אלא שהיתדות התחובות בו אינן רחבין ארבעה. וכיון שהעיקר שהן תחובין בו ישנו רחב ד', אין היתדות מבטלות הרשות, הואיל ואף בהן יכול להניח מידי ומשתמש, משא"כ בבא לעשות רשות לכתחלה".

ולכאורה היינו כדברי הגר"ח⁶, שבנוגע לקרקע הרשות, לא יועיל הטעם 'דאי בעי מנח עליה מידי ומשתמש'.

מחיצות העמוד ואע"פ שלא מלאן עדיין, משא"כ בזו דעיקר תשמישו של רה"י דהיינו קרקעיתו, אינו ראוי לתשמיש, וכיון שכן לא חשיב רשות" (ונ"ל שגם הוא לומד כהנ"ל, רק שמידת הקרקע - הגם שהיא ל'יסוד דין רשות', ולא עבור ההשתמשות - נקבע ע"פ ההשתמשות וכדברי הגר"ח).

(6) ובלשון הריטב"א חדשים משמע קצת, שגם עצם מקום ד', הוא מצד ההשתמשות. שכתב "התם הוא דבעיקר רשות היחיד דהיינו עמוד, יש בו מקום להשתמש כראוי אלא שהיתדות שהם עליו שאינם משעורו מעכבים תשמישו, וכיון שראוי להניח בהם דבר ולהשתמש בו, תו לא מבטלי

ט

תירוץ ע"פ הנ"ל

והנה זה ברור, דעקירה והנחה הם חלק מתשמיש הרשות (ולא שייכים ל'יסוד הדין' של רה"י).

וע"פ דברינו לעיל, דברשות היחיד לא בעינן תשמיש בפועל, אלא רק מקום הראוי לתשמיש, נ"ל שגם במקום הראוי לתשמיש - שכלפיו בעינן מקום ד' לעקירה - לא צריך שיהיה מתאים לשימוש ברגע העקירה וההנחה, אלא מספיק זה ש"חזי למינח מידי ולהשתמש".

במילים אחרות: לעצם קיום הרשות, בעינן מקום ד' בפועל; אך לגבי השימוש, היינו לגבי העקירה וההנחה, לא בעינן מקום ד' בפועל, אלא מספיק מקום הראוי לשימוש.

ועפ"ז ניתן לתרץ את השינוי הנ"ל בין עמוד לחוליה:

דבעמוד ברה"ר, כיון שהחיוב הוא מצד מעביר ברה"ר (שהרי מקום זה לא נעשה רה"י כיון שאינו גבוה י') ע"כ נדרש שימוש בפועל, ולא מספיק מה ש"חזי למינח מידי", אלא צריך שיהיה מקום ד' בפועל. וע"כ אינו חייב עד שישים שם נסר רחב ד'.

אך בחוליית הבור, דהווי רה"י, מספיק מה שראוי להשתמש, וע"כ גם אם אין נסר בפועל, הווי רה"י וחייב.

בגדר אבות ותולדות

הת' מנחם מענדל הכהן כהן

א

דברי הגמרא - מאי כלל גדול

בגמ' (שבת סז, ב) תנן: "כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת" וכו'.

והקשו בגמ' (סח, א): מאי טעמא תנא כלל גדול? ותירצו בג' אופנים:

א. משום דבעי למתני "עוד כלל אחר" (במשנה שלאח"ז) תנא "כלל גדול" (וכן לגבי שביעית תנן "כלל גדול" משום דקבעי למתני "עוד כלל אחר") - אך דחו תירוצי זה, כיון שגבי מעשר נמי תני "עוד כלל אחר", ואעפ"כ לא תני בכלל הראשון "כלל גדול".

ב. "א"ר יוסי בר אבין: שבת ושביעית דאית בהו אבות ותולדות, תנא כלל גדול; מעשר דלית בה אבות ותולדות, לא תנא כלל גדול" - ודחו תירוצי זה, דהרי בר קפרא (בתוספתא) שונה כלל גדול גם במעשר, למרות שאין בו אבות ותולדות¹.

ג. "אלא [משום ש] גדול עונשו של שבת יותר משל שביעית, דאילו שבת איתי בין בתלוש בין במחובר ואילו שביעית איתא רק במחובר. וגדול עונשה של שביעית יותר מן המעשר, דאילו שביעית איתא בין במאכל אדם בין במאכל בהמה, ואילו מעשר איתא רק במאכל אדם"².

והיינו, ששנו כלל גדול בדבר שעונשו גדול יותר משל חברו, כלומר שיש לו ריבוי דינים.

- גדול עונשו של מעשר יותר משל פאה דאילו מעשר איתא בתאנה (לאו דוקא תאנה, אלא כל אילן שלא נלקט כאחד. תוס') וירק (שלא שומרים אותו לזמן רב) משא"כ פאה.

(1) מה שלא תרצו לבר קפרא את תירוצי הא' - ראה ברשב"א שביאר שהגמ' חיפשה תירוצי אחד לכל הדעות.
(2) ולדעת בר קפרא דתני כלל גדול גם במעשר

ב

דברי הרשב"א ומהר"ם

והנה בתוס' הנ"ל הקשו על תירוץ הב', שלכאורה במעשר יש ג"כ אבות ותולדות, דמדאורייתא האיסור הוא בדגן תירוש ויצהר, ומדרכנן בכל מילי, ומדוע לא נאמר גם במעשר "כלל גדול"? ותרצו "דלא שייך להזכיר אבות ותולדות במילי דלית ביה איסור מלאכות"; כלומר דבשבת ושביעית יש איסור מלאכות ולכן שייך להזכיר בהם אבות ותולדות, משא"כ במעשר שהוא איסור אכילה.

ולכאורה תמוה, שהרי גבי נגעים ונזיקין שנו אבות ותולדות אף שאין בהם איסור מלאכה?

ונחלקו במפרשים ביישוב קושיא זו:

דמהרש"ל תירץ³ דהתוס' לא דיברו על איסורי מלאכות בדוקא, אלא לאיסורים הדומים לאיסורי מלאכות.

דכמו שבאיסורי מלאכות האבות הוי יותר מלאכות מהתולדות (שהרי האב הוא עיקר המלאכה, והתולדה גרועה ופחותה מן האב), כמו כן הוא באיסורים נוספים (כגון בנגעים ונזיקין), שהאב הוא עיקר ההיזק או עיקר הטומאה, והתולדות דומים לאב; משא"כ באיסורי אכילה אין שום סברא שהאב יהיה יותר אסור מהתולדות, אלא רק מגזירת הכתוב, ולכן לא שייך להזכיר במעשר אבות ותולדות.

אך המהרש"א תירץ באו"א, דבאמת שייך גם בשאר איסורים לומר אבות ותולדות, אלא שלא שייך להזכיר כלל גדול בשאר איסורים מהטעם שיש בהם אבות ותולדות, אלא רק באיסורי מלאכות.

והיינו דבמעשר אף דאפשר לומר ג"כ אבות ותולדות, מ"מ כיון שאין שם איסורי מלאכות, לכן לא שייך להזכיר כלל גדול, משא"כ בשביעית שיש בה איסורי מלאכות אומרים כלל גדול.

ג

קושיא בדברי המהרש"א

אך לכאורה יש להקשות לשיטת המהרש"א, דלכאורה לפי זה העיקר חסר מן הספר, דעיקר התירוץ בגמ' היה צריך להיות שבמעשר אין איסורי מלאכות, ובשבת ובשביעית יש איסורי מלאכות?

(3) ראה ג"כ במהר"ם בהרחבה.

ואדרבה מזה שהגמ' מתרצת שהחילוק בין שבת (ושביעית) למעשר הוא בכך שבשבת יש אבות ותולדות ובמעשר אין, משמע שלא כדברי המהרש"א, ובשתיים:

א. שמצד איסורי מלאכות (ללא אבות ותולדות) לא נאמר "כלל גדול", שא"כ הגמ' היתה מתרצת שאומרים כלל גדול משום איסורי מלאכות ולא משום אבות ותולדות (שלא כדעת המהרש"א שאיסורי מלאכות הוא הסיבה לומר "כלל גדול").

ב. שאין אבות ותולדות במעשר ("מעשר דלית בה אבות ותולדות לא תנא כלל גדול"). (שלא כדעת המהרש"א שאפ"ל אבות ותולדות במעשר).

ועוד יש להקשות בגוף דבריו, מדוע אכן מזכירים "כלל גדול" רק באיסורי מלאכות, דאיזה 'גדלות' יש באיסורי מלאכות, שלכן נאמר רק בהם כלל גדול ולא באיסורי אכילה?⁴

ד

הביאור בדברי המהרש"א והחילוק בין איסורי אכילה לאיסורי מלאכות

יש לבאר זה בהקדים חילוק בין איסורי אכילה לאיסורי מלאכות: דבאיסורי אכילה פעולת האיסור שווה בכל הפירות עליהם חל האיסור, כלומר, דאף שאיסור אכילה (מעשר) חל על ריבוי פירות, מ"מ הפעולה האסורה היא אחת - אכילה; משא"כ באיסורי מלאכות, שם יש ריבוי פעולות בענינים שונים, כלומר שהריבוי הוא הן בהחפץ בו פועלים (אדמה, זרעים, וכיו"ב), והן בפעולות עצמם (חורש, זורע, קוצר).

ועפ"ז יש לומר שגם לדעת המהרש"א שיש אבות ותולדות במעשר, ישנו חילוק יסודי בינם לבין האבות והתולדות שבאיסורי מלאכות: דבאיסורי מלאכות האבות והתולדות הם בפעולות עצמם, משא"כ באיסורי אכילה האבות והתולדות הם ב'חפצא' שבו פועלים.

והנה כלל גדול שייך לומר בכמה מצבים, ומהם:

א. כאשר לכלל יש חשיבות 'איכותית' לגבי כלל אחר.⁵ ב. כאשר כלל זה מרובה בפרטים מכלל אחר, ולכן הוא נקרא כלל גדול.⁶

(5) ראה שפת אמת (בגמ' שם) שביאר כך בדעת התוס' ד"ה 'וגבי שביעית', ובוה נחלקו עם רש"י.
(6) רש"י ד"ה 'עוד כלל אחר' (שם). וראה בלקו"ש חי"ז ע' 216, שיש עוד אפשרות לומר כלל גדול, כאשר הכלל הוא כלל של כללים.

(4) לדעת המהרש"ל שמה שמזכירים כלל גדול הוא משום אבות ותולדות (שבאיסורי מלאכות) מובן - דזה הוא חשיבות וגדלות שלכן נאמר כלל גדול, אך לדעת המהרש"א קשה כנ"ל.

וא"כ אף שאיסורי מלאכות באמת אינם חשובים יותר מאיסורי אכילה מ"מ יש בהם ריבוי פרטים, ולזה הכוונה במה שאומרים אבות ותולדות.

ועפ"ז ניתן להבין את דברי המהרש"א דבאיסורי אכילה לא אומרים כלל גדול, אף שיש בהם אבות ותולדות, כיון שבאיסורי אכילה האבות והתולדות אינם בפעולת האיסור, אלא בחפצא שבו פועלים, וכיון שפועלת האיסור היא אחת ואין בה אבות ותולדות לא שייך לומר בה כלל גדול.⁷

בסגנון אחר (ובעומק יותר):

כיון שהעבירה, האיסור התורני הינו על פעולת האדם בחפץ, ולא על החפץ עצמו, מובן דכאשר יש ריבוי בחפצים שבהם חל האיסור, אין זה גורם לחומרה באיסור עצמו,⁸ כיון דהאיסור עצמו הוא איסור אחד, וכמו במעשר שהריבוי הוא בפירות עליהם חל האיסור, אבל כלפי האדם נשאר האיסור אחד - איסור אכילה; משא"כ בשבת שיש לאדם ריבוי פעולות אסורות, זורע חורש וכו'.

ועפ"ז מובן עוד יותר שבאיסור מעשר לא שייך לומר אבות ותולדות, ולכן לא אומרים בו ג"כ כלל גדול.

וזו היא כוונת הגמ' בתירוץ הב': "שבת ושביעית דאית בהו אבות ותולדות תנא כלל גדול; מעשר דלית בה אבות ותולדות לא תנא כלל גדול". והיינו, דבשבת ושביעית כיון שיש בהם אבות ותולדות בפעולות האיסור, ה"ה מרובים בפרטים, ולכך תנא "כלל גדול"; משא"כ במעשר שאין בו אבות ותולדות בפעולת האיסור, לא "תנא כלל גדול" (אף שיש בו אבות ותולדות בחפצא שבו פועלים).

ועפ"ז מיושבים דברי המהרש"א, דמה שהגמ' אמרה דבמעשר אין אבות ותולדות (אין הכוונה שאין בו כלל אבות ותולדות, אלא) הכוונה היא שבגוף האיסור שהוא הפעולה אין אבות ותולדות, ומ"מ ודאי שבחפצא בו נפעל האיסור, יש רבות ותולדות.

ומה שאמרו אבות ותולדות הכוונה היא רק לומר שיש ריבוי של איסורים (ולא בגלל שהם אבות ותולדות).

הכוונה היא שחל על ריבוי דברים, י"ל שכאן הריבוי הוא באותו מין - מאכל אדם; משא"כ שבת ושביעית הריבוי הוא שחלים על כמה מינים - תלוש, מחובר, מאכל אדם, מאכל בהמה. ודוחק.

(7) והן אמת שאם באיסורי מלאכות יהיה רק איסור מלאכה אחת ג"כ א"א לומר כלל גדול, כמו שא"א לומר כלל גדול במעשר, דאין ריבוי פרטים.

(8) ואף שבתירוצ' הג' בגמרא, גדול עונשו -

ה

קושיא בדברי המהרש"א, ומחלוקת הרמב"ם והרמ"ך

אך א"א לומר כך:

א. דלפ"ז עיקר התירוץ היה צריך להיות שבשבת ושביעית יש ריבוי בפעולות האיסור, משא"כ במעשר שהפעולה היא אחת, ולמה מכניס כאן את הענין של אבות ותולדות?

ב. כן צ"ל למה מזכירים "כלל גדול" רק כשהריבוי הוא בפעולות ולא גם כשהריבוי הוא ב'חפצא' בו פועלים, שהרי אף שהאבות והתולדות אינם בגוף האיסור, הרי הם חלק מדין מעשר?

יובן זה בהקדים מחלוקת הראשונים בענין אבות ותולדות:

דהנה כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ז ה"ב): "כל אלו (הל"ט מלאכות שמביא בהלכה א') המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות, כיצד הוא ענינן? אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא".

וביאר המג"מ שהוא ע"פ מה שאיתא בגמ' (שם עג, ב) "תנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן". כלומר, דאף שרק ל"ט מלאכות היו במשכן, כל מלאכה שהיא מענין האב נקראת ונכללת ג"כ באב, ותולדה היא המלאכה שדומה לאב מאלו האבות (כפי שהמב"ם ממשיך שם בהלכה ה').

ובכסף משנה שם הביא דעת הרמ"ך שהקשה: "תימה הוא אם כל אלו אבות אמאי חשיב ארבעים חסר אחת, הו"ל לחשוב יותר מחמישים? ועוד דאמרינן (שבת צו, ב. ב"ק ב, א) מלאכה דהוה במשכן חשיבא קרי לה אב, דלא הוה במשכן קרי לה תולדה. וחופר וחורץ . . לא היו במשכן שלא היה צורך המשכן לחפור . . (אלא) הכי פירושו "כולן מלאכה אחת הן" - וכולן תולדה מזורע [וכן הוא לגבי חורש, חופר וחורץ שכולן תולדה מחורש⁹] ולא שמועין אתא דאינו חייב אלא אחת על שתי תולדות ועל אב ותולדה ע"ש".

ולפי זה יוצא דאף מלאכה שהיא ממש מענין האב כיון שלא היתה במשכן נחשבת תולדה (אפשרות נוספת (לגבי הוצאה כהמשך הגמ' שם) דמה שכתוב בפסוק נחשב אב, ומה שלא כתוב נחשב תולדה וכן הוא גם לגבי אבות נזיקין).

(9) וכן דעת ר"ח בגמ' שם.

ו

חקירה בביאור סברות המחלוקת

והנה בספר קונטרסי שיעורים¹⁰ כתב לבאר פלוגתתם, דיש להסתפק במה שאמרו בגמ' (שם) "אך דהוה במשכן קרי לה אב", דיש לפרשו בב' אופנים:

א. דזה גופא (מה שהיה במשכן) הוא הטעם והסיבה לשוויה אב, וממילא מוכרח שכל מלאכה שלא היתה במשכן אינה אב אלא תולדה.

ב. שעיקר הטעם לשוויה אב הוא מפני שעיקר המלאכה מקרי אב, ומה שאמרו "הך דהוה במשכן חשיבא קרי לה אב", אין זה הטעם והסיבה למקרי אב, אלא לסימן בעלמא שמלאכה כזו היא עיקר המלאכה, אבל אין הכי נמי שאם יש עוד מלאכה שהיא ג"כ ב"מדרגת" עיקר המלאכה, גם הוא מקרי אב.

וביאר, דבזה נחלקו הרמב"ם והרמ"ך: דלדעת הרמב"ם שם אב נקבע ע"פ המלאכה (כאופן הב' הנ"ל), וע"כ מפרש דברי הגמ' "החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן" שכולן אב אחד ממש, כיון שדומים זה לזה בדמיון גמור, הוי ממש אותה מלאכה עצמה (ותולדה אינה אלא מלאכה כזו שהיא פחותה במדרגה מן האב ואינה דומה לאב אלא במקצת)¹¹.

אבל הרמ"ך ס"ל כאופן הא', דהסיבה לקרות למלאכה אב הוא שהמלאכה היתה במשכן, וממילא מוכרח שכל מלאכה שלא היתה במשכן אינה אלא תולדה.

ז

תליית המחלוקת זה בזה

ועפ"ז י"ל דבזה נחלקו גם המהרש"ל והמהרש"א:

דהמהרש"ל ס"ל כהרמב"ם, דההבדל בין אב לתולדה הוא שהאב הוא עיקר המלאכה (ובמילא כל מה שפעולתו שווה הוי ג"כ חלק מהאב), והתולדה היא רק מה שדומה לאב (אבל לא ממש מענינו), ולכן שייך לומר אבות ותולדות רק באיסורי מלאכות וכיוצא בהם, שם ברור שהתולדה פחותה מהאב, כיון שהוא עיקר המלאכה; משא"כ באיסורי אכילה שאין סברה שהאב יהיה חמור מהתולדות, אלא רק מגזירת הכתוב, לא שייך להזכיר אבות ותולדות (דהתולדות הם ממש כענין האב).

וכן ל"ק איך קרי אבות גם למלאכות שלא היו במשכן, כיון שהרמב"ם מפרש דמה שהיה במשכן אין זה אלא לסימן בעלמא שמלאכה כזו היא עיקר המלאכה, ושפיר אמרינן שכל מלאכה שדומה לה בדמיון גמור הוי חלק מהאב.

10) מסכת ב"ק שיעור ג', ס' ג"ד.
11) ול"ק קושיית הרמ"ך (דהו"ל להחשיב יותר מחמישים אבות), כיון שאין אלו מלאכות נפרדות, אלא אותה פעולה עצמה ע"ד דברי הגמ' (עה, ב. בנוגע לשובט ומדקדק שהם בכלל אורג ומיסך).

משא"כ המהרש"א ס"ל כדעת הרמ"ך, שההבדל בין אב לתולדה אינו במהותם, שהאב הוא עיקר והתולדה טפלה, אלא אפי' מה שבמהותו הוא ממש כענין האב - אינו נחשב כאב אם לא הוה במשכן (או נכתב בפסוק). ולפ"ז באיסורי אכילה שפיר שייך לומר אבות ותולדות, אף שהתולדות הם ממש כענין האב, כיון שדוקא דגן תירוש ויצהר כתובים בפסוק, משא"כ שאר פירות שאינם כתובים בפסוק.

ח

ביאור הדעות וקושיא לדעת הרמ"ך והמהרש"א

והנה הלשון "אבות ותולדות" מורה שהתולדה נולדה מהאב, והאב גורם לתולדה. ומוכן דודאי מה שהתולדה היא מלאכה הוא נלמד מהאב. כלומר, שכיון שמעשה הפעולה בתולדה דומה למעשה האב לכן נחשבת מלאכה, אלא שצ"ל שלא זה (שמעשה התולדה דומה לאב וכביכול נולדה ממנו) הוא הסיבה שנקרא בשם אבות ותולדות, דאף שמעשה המלאכה נלמד מהאב אין זה נקרא שמעשה המלאכה נלד מהאב, אלא רק שהאב מגלה לנו את אופן הפעולה והמעשה.

אלא דנחלקו בגדר האיסור בתולדה, דישנם ב' אופנים בגדר האיסור בתולדה:

א. תולדה הוי איסור בפ"ע, ואינו תלוי במה שהאב אוסר (ונקרא תולדה רק מפני שהוא נלמד מהאב, אך גדר האיסור שבו אינו תלוי בהאב).

ב. כל גדר האיסור בתולדה הוא מחמת האב, ואין התולדה איסור בפ"ע אלא מצד מה שהאב אוסר.

ועפ"ז נראה שהרמב"ם והמהרש"ל סברו כאופן הב', שהאיסור בתולדה הוא מחמת האב ולכן סברתם הוא שמה שנקראו אבות ותולדות הוא מפני שהאב הוא (עיקר המלאכה, וממילא בו הוא) עיקר האיסור, והאיסור בתולדה נולד ממנו;

משא"כ הרמ"ך והמהרש"א סוברים כאופן הא', שהאיסור בתולדה הוא איסור בפני עצמו, ולכן למדים שנקראו אבות משום שהיו במשכן, והמלאכות שלא היו במשכן אינם אלא תולדות.

(והאיסור בתולדה לא נולד מהאב, דא"כ לא היה צריך שוב להטעם שלא היו במשכן. ועוד, דאם היה נולד מהאב, א"כ גם כל שהוא מענין המלאכה היה חלק מהאב).

אך אמנם צ"ל דהרי הפירוש הפשוט במושג אבות ותולדות הוא שהתולדה נולדה מהאב, כלומר שהאב הוא גורם לתולדה כנ"ל, ולדעת הרמ"ך והמהרש"א שתולדה הכוונה למה שלא היה במשכן, אינו מובן מה שייך שם תולדה בזה שלא היה במשכן, דממה נולד ונגרם כדי שנקרא לו תולדה מהאב?

ואין לומר שבמה שנקראו אבות ותולדות מלמד שאם עשה אב ותולדה בהעלם אחד חייב אחת (וכתי' הגמ' שם צו, ב): דאף אם לא היו נקראים אבות ותולדות היה לנו לחייב אחת שהרי הם מעין ודומים לאותה מלאכה (והיה אפשר לקרוא להם בשם כולל אחר ולא דוקא אבות ותולדות).

ט

קושיא נוספת בשיטת הרמ"ך והמהרש"א

עוד יש להקשות מהגמ', לשיטת הרמ"ך (והמהרש"א), במה מתבטא החומר והחשיבות ב"אית בהו אבות ותולדות", שע"כ "תנא כלל גדול".

דבשלמא לפי' הרמב"ם (והמהרש"ל), דתולדות הוא הדומה (אך לא בדמיון גמור) להאב, י"ל שהחידוש באיסורי שבת שהוגדרו כאבות ותולדות, הוא שהתורה אמרה לא תעשה כל מלאכה - ולמדנו רק את ל"ט המלאכות (ועניניהם) מהמשכן, ואעפ"כ אנו אומרים שכל מלאכה שהיא דומה לאב שהיה במשכן (אף שלא כמותו בענינו) היא אסורה כמותו מדאורייתא - כלומר דאיסור שבת הוא חמור יותר שתופס גם את מה שדומה לאיסור.

ובזה מובן תירוץ הגמ' שבשבת ושביעית אומרים כלל גדול כיון שיש אבות ותולדות - דזהו חשיבותו של האיסור, דכיון שהאיסור חמור לכן חל גם על התולדות.

אך לדעת הרמ"ך, שהאבות הם מה שהיה במשכן, ותולדות הם המלאכות שלא היו במשכן (בלי להתייחס לחשיבותם), אין כל חשיבות בזה שיש בהם אבות ותולדות, וא"כ אינו מובן מה תירץ התרצן שבשבת ושביעית "אית בהו אבות ותולדות"¹²?

[אפילו אם נאמר שאבות ותולדות מלמד שחייב רק אחת וזה הוא החידוש באבות ותולדות, הרי אין בזה שום חשיבות יותר משאר איסורים שלא נאמר בהם אבות ותולדות, ואדרבה זה בא להקל יותר, שיתחייב רק אחת ולא על כל איסור בפ"ע].

י

גדר האיסור בתולדות, ועפ"ז מתישבים דברי הרמ"ך

ונראה לומר, דלדעת הרמ"ך והמהרש"א, מה שאיסורי שבת נקראים בשם "אבות ותולדות" הוא ע"מ לשלול סלקא דעתך שהתולדות הוי מעין סייג¹³ והרחקה מאבות.

(13) ראה בספר לקח טוב (להר"י ענגיל) כלל ח', דגם בדאורייתא מצינו איסורים מטעם סייג. וראה עוד בלקו"ש חכ"ד ע' 148 הע' 22. חל"ד ע' 125 הע' 15. חט"ז ע' 90 הע' 19. חכ"ז ע' 41 ובהע' 32 שם.

(12) וא"א לומר שהחשיבות הוא מצד שהוא כלל לכללים (ראה הערה 6) שהרי האיסור בתולדה הוא בפ"ע ואינו כלול באב.

דניתן היה לומר, שאכן החפצא המתועבת הינם רק האבות; אלא שיש חשש שבאם נתיר את התולדות יבואו להתיר גם את האבות, וע"כ אסרה התורה גם את התולדות בתור סייג שלא יגיע לידי מלאכה ממש.

ובלשון "אבות ותולדות" אנו למדים, שהתולדות (אינם נפרדים בגדרם מהאבות, ונועדו רק ע"מ לשמור שלא יעברו על האבות, אלא) הם כמשל הוולד שהוא כמו האב, ואינו טפל וסייג לאיסור.

ועפ"ז מיושב דדוקא בשבת ושביעית יש אבות ותולדות. דבשבת האיסור הוא בעשיית מלאכה, וגם התולדות הוי מלאכה. וכן בשביעית האיסור הוא בעבודת הקרקע, וכל מה שהוא עבודה נכלל באיסור - בין אבות בין תולדות¹⁴; משא"כ במעשר, דהאיסור הוא על מה שכתוב בתורה, וחכמים גזרו על שאר פירות (ולא שייך לומר שהגזירה על שאר הפירות נולדה מהאיסור העיקרי, כיון שהאיסור העיקרי הוא לעשר פירות מסוימים ולא על המעשרות בכללות. אלא ודאי שהאיסור הוא רק כגזירה וטפל או סייג לעיקר האיסור).

ועפ"ז מתורצת שיטת הרמ"ך, דה"אבות ותולדות" שבשבת ושביעית, מורה על החשיבות שלהם, שהאיסור הוא באותו אופן בתולדה כמו האב; משא"כ במעשר שאין אבות ותולדות, דכל האיסור בשאר הפירות אינו כאיסור בפ"ע, אלא גזירה משום האב שכתוב בתורה בפירוש, א"כ לא שייך לומר "אבות ותולדות", ולכן גם לא שייך לשנות "כלל גדול", כיון דאין שם חשיבות כ"כ.

יא

הביאור בדברי התוס' ע"פ המהרש"א

ונמצא שהרמב"ם והרמ"ך נחלקו בב' ענינים:

א. בגדר האיסור דתולדה, אי הוי איסור בפ"ע או לא.

ב. בגדר המושג אבות ותולדות, אם הוא לגריעותא, שהתולדה הינה רק תוצאה של האב (והחשיבות הוא מצד האב, שתופס לאיסור גם את הדומה), או שהוא למעליותא, שחלות האיסור הוי בתולדה כמו באב (והחשיבות היא גם מצד התולדה).

והא בהא תליא, דאם האיסור דתולדה עומד בפ"ע, אזי המושג ד"אבות ותולדות"

האיסור הוא בין על האב בין על התולדה - רק שבתולדה הוא מדרבנן, דהתולדה נחשבת מלאכה בקרקע מדרבנן.

14) ואף שהאיסור בתולדות דשביעית (לדעת רבא במו"ק ב, ב. הובא בתוס' ד"ה 'דאית' הנ"ל) הוא מדרבנן, ואינו כסייג (מדרבנן) וגם לא משום שדומה לעיקר האיסור - אלא איסור בפ"ע, וחלות

הוא למעליותא; אך באם האיסור בתולדה נובע מהאב, א"כ הדין החלת השם ד"אבות ותולדות" מורה על גריעותא, שהתולדה היא רק תוצאה ולא עומדת בפ"ע.

ועפ"ז יש לבאר קושיית התוס' לדעת המהרש"א: דאף שבשבת ושביעית יש "אבות ותולדות", הרי גם במעשר יש "אבות ותולדות". כלומר, דהן אמת שבשבת ושביעית האבות והתולדות מורים על חשיבות, שהתולדה היא באותו גדר וחלות איסור כמו האב. אך הרי גם במעשר שייך לכאורה לומר את הגדר ד"אבות ותולדות", כיון שהתולדה נאסרה מחמת האב (ואף שהוא רק מדרבנן, עדיין זה מורה על חומרת האיסור, שלכן הוצרכו לגזור).

וע"ז תירצו התוס' (לדעת המהרש"א), דלא שייך להזכיר כלל גדול משום "אבות ותולדות", אלא רק באיסורי מלאכות, כלומר, דאף ששייך לומר במעשר ג"כ "אבות ותולדות" ה"ז רק בשם המושאל, ומה שאומרים "כלל גדול" משום אבות ותולדות, הוא רק כאשר התולדה היא איסור בפני עצמו, שרק אז מה שנקראת תולדה הוא למעליותא כנ"ל¹⁵ (משא"כ במעשר שאין האיסור בפ"ע).

וזו כוונת התוס' ב"איסורי מלאכות", דהאיסור בעשיית מלאכה הוא בין באבות בין בתולדות, וגם התולדות הם מלאכה, ז.א. דהאיסור בתולדה הוא באותו גדר וחלות איסור כמו באב; משא"כ במעשר, דעיקר האיסור הוא על מה שכתוב בתורה וחכמים גזרו על שאר הפירות.

יב

ע"פ הנ"ל מבואר ענין נוסף

ע"פ הנ"ל ניתן לבאר עוד ענין שלכאורה תמוה. דהנה בתוס' (ד"ה 'דאית' שם) הקשו על תירוץ הב' (ששנו כלל גדול בדבר שיש בו אבות ותולדות), כיצד אומרים כלל גדול בשביעית לדעת רבא, והרי הוא לומד במו"ק (ב, ב) שבשביעית "אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא"? ותירצו דמ"מ אית ביה אבות ותולדות מדרבנן.

ובתוס' ד"ה 'ולבר קפרא' (שם) ביארו על תירוץ הג' (ששנו כלל גדול בדבר שעונשו גדול מחבירו), דמה שלא שנו כלל גדול במעשר (אף שמעשר גדול מפאה דישנו בתאנה וירק כנ"ל), הוא לפי שאינו גדול מפאה אלא מדרבנן (דמה שמעשר ישנו בתאנה וירק זהו מדרבנן), אבל בשבת ושביעית החומרא הינה מדאורייתא.

המהרש"א משמע שגם בהם לא שייך לומר כלל גדול.

15) ודוחק קצת כיון שלפי הנ"ל אפשר לומר כלל גדול גם בניזקין ונגעים שגם בהם החומרה בתולדה היא באותו תוקף כמו באב, ומלשון

ולכא' אינו מובן מדוע לתירוץ הב' ניתן לומר "כלל גדול" גם בשביעית (משום שיש בה אבות ותולדות) אע"פ שהתולדות בשביעית הם רק מדרבנן (לדעת רבא), ולתירוץ הג' אף שמעשר גדול מפאה מדרבנן, לא מחשבים זאת בכדי שנאמר כלל גדול במעשר?

וע"פ כל הנ"ל מיושב בפשטות סברת החילוק (בדעת רבנן) בין תירוץ הב' בגמ' לתירוץ הג', דלפי תירוץ הב' מחשיב את התולדות אע"פ שהם רק מדרבנן (לדעת רבא בתוס' שם), ולפי התירוץ הג' אף שמעשר גדול מפאה מדרבנן, לא מחשבים זאת בכדי שנאמר כלל גדול במעשר?

אלא, שבתירוץ הב' הטעם שנקט התנא בלשון "כלל גדול" הוא מכיון שהאיסור זה חשוב, כיון שיש בו אבות ותולדות, ובתירוץ הג' הטעם שנקט התנא בלשון זה הוא כיון שהאיסור הוא גדול בכמות, שיש בו הרבה פרטים.

וא"כ מובן דבתירוץ הב', כיון שמתייחס לחומרה שבאיסור שבת ושביעית, הרי אף שהתולדות בשביעית אסורים רק מדרבנן, עדיין זה מורה על חשיבות וחומר האיסור; משא"כ בתירוץ הג', שמחפש מה שיש ריבוי פרטים, לא חשיב תולדות - פרטים שהם מדרבנן.

(אלא שבזה יש חילוק בין המהרש"א למהרש"ל בגדר החשיבות בתירוץ הב': דלדעת המהרש"א החשיבות הוא מכיון שחלות האיסור שווה בתולדות כמו באב; משא"כ לדעת המהרש"ל החשיבות הוא שאיסור שבת ושביעית חמורף כיון ש'תופס' לאיסור אף מלאכות שרק דומות לאב).

המהלך במדבר

הת' אביחי שילו קופצ'יק
הת' ינון אריאל קופצ'יק

א

תימא בדברי הראשונים בסוגיא ד'המהלך במדבר'

איתא בגמ' (שבת סט, ב) "אמר רב הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד . . אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו בר מההוא יומא. וההוא יומא לימות? דעביד מאתמול שתי פרנסות. ודילמא מאתמול שבת הואי? אלא כל יום ויום עושה לו פרנסתו, אפילו ההוא יומא. וההוא יומא במאי מינכר ליה? בקידושא ואבדלתא".

ביאור דברי הגמ' (בפשוטות): ר' הונא אומר, שכאשר יהודי נמצא במצב שהוא אינו יודע אימתי שבת, עליו למנות ששה ימים, ולשמר את היום השביעי. בשלב זה לומדת הגמ' (בפשוטות) שששת הימים שמונה, הם כחול גמור לגביו.

ע"כ בא רבא ומוסיף, שגם בימים שמונה עליו לשמר, ומותר לו לחלל שבת רק לצורך פיקוח נפש, "כדי פרנסתו". ולפ"ז מתעוררת השאלה, כמה הוא "משמר" את היום השביעי? ע"כ תירצה הגמ' בהו"א, שבשבת אינו עושה אפי' 'כדי פרנסתו', ולאחר שהכריחה שגם בשבת עושה כדי פרנסתו, תירצה שאותה שבת 'מינכר ליה' בקידוש והבדלה.

וכתבו התוס' (בד"ה עושה כדי פרנסתו): "אבל להלך יכול כל מה שירצה, רק ביום שמשמר לא . . והא דקאמר במאי מינכר (שלכאורה היה צריך להיות ניכר יום זה משאר הימים בכך שביום זה אינו הולך) משום דאין זה היכר שבת כמה שיושב ואינו הולך".

ויש לעיין מדוע אין זה היכר שבת במה שיושב ואינו הולך, ולכאורה אין היכר גדול מזה לאדם שהולך כל השבוע מתוך מגמה לצאת סכ"ס מהמדבר, ויום שלם אינו יכול ללכת.

לכאורה ניתן לתרץ בפשטות, שע"מ שיהיה "מינכר" בעינין פעולה חיובית, וע"כ במה ש"אינו הולך" אינו ניכר.

אך עפ"י יהיה קשה לכאורה דברי הגמ', שבהו"א למדה (לכאורה) שההיכר דשבת הוא מה שאינו עושה כדי פרנסתו, דהיינו שגם הימנעות ממלאכה הוי היכר¹.

ניתן לתרץ באו"א, שכיון שמותר לו להלך בתוך תחום שבת, ע"כ אין זה "ניכר"; אך (לבד זאת שעדיין כלפי האדם² הוי היכר גדול, שכיון ששאיפתו התמידית היא להתקדם ע"מ לצאת מהמדבר, גם) דוחק לפרש כן בלשון התוס', שכתבו "אין זה היכר שבת במה שיושב ואינו הולך", ולפי הסבר הנ"ל הו"ל למיכתב "אין זה היכר שבת כיון שהולך מעט" וכה"ג.

והנה הר"ן כתב "וא"ת ולימא דמינכר ליה בתחומין שאינו מהלך באותו יום חוץ לתחום? . . יש לומר דמשום הכי לא שני ליה הכי, משום דאפילו בהוא יומא נמי מותר לצאת חוץ לתחום"³.

שמזה משמע שלשיטתו באם היה אסור לצאת חוץ לתחום באותו יום שמשמר, שפיר הוי היכר. וצ"ע במה נחלקו.

ב

מחלוקת רש"י והרדב"ז והדרוש ביאור בדברי רש"י

והנה נחלקו הראשונים בגדר השבת שמשמר המהלך במדבר.

הרדב"ז⁴ כתב שחייב יום זה הוי מדאורייתא, "דלכל אחד נמסר לעשות ז' זכר למעשה בראשית" כל חד וחד כי אתריה. תדע שאח' שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן, לא חטאת ולא אשם ולא וידוי, משמע שקיים מצות שבת".

אך רש"י כתב (בד"ה בקדושא ואבדלתא): "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח שבת ממנו", דהיינו שיום זה הינו תקנת חכמים ע"מ שאותו יהודי לא ישכח את 'תורת שבת'.

ולכאורה צריך עיון בדברי רש"י, מהו החשש שמא 'תשתכח שבת ממנו', כיצד

שהוא לא ישכח את השבת כמ"ש רש"י, ולא כלפי אחרים.

(3) וכ"כ התוס' בתירוצו הב', רק שנחלקו (לכאורה) בטעם ההיתר.

(4) שו"ת הרדב"ז חלק א סימן עו.

(1) אם כי ניתן לתרץ ולומר שכיון שבכ"ז עושה מלאכה - כדי פרנסתו, שוב אם לא ילך לא הוי היכר; אך באם אינו עושה שום מלאכה, שפיר הוי היכר אף בהימנעות ממלאכה.

(2) שבפשטות תקנת היכר השבת הוא ע"מ

ישכח את השבת, והרי לאותו יהודי אסורים כל המלאכות במשך כל ימי השבוע (לבד מפקוח נפש), וכיצד יגיע למצב שישכח אודות השבת?

ולאידך גיסא, באם אנו חוששים שהוא ישכח את השבת, כיצד אותו יום שמשמר יזכיר לו אודות כך.

ג

דברי כ"ק אד"ש ביסוד דין שבת

והנה, כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה רפ"ז): "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", כמו שנאמר "זכור את יום השבת"."

והקשו המפרשים שעל אתר (ראה יד איתן שם) מה הוסיף הרמב"ם באומרו "כמו שנאמר זכור את יום השבת".

ובלקו"ש חכ"א (שיחה ג לפר' בא) מביא כ"ק אד"ש מה"מ, שבספה"מ (מ"ע קנז) כותב הרמב"ם: "מכלל שנאמר "כי ישאלך בנך", יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו', ת"ל "והגדת לבנך" - אע"פ שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו, בינו לבין אחרים מניין? ת"ל "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה" . . רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר "זכור את יום השבת"."

והיינו, שמהפס' "זכור את יום השבת" לומד הרמב"ם שמצוה לזכור יצי"מ אף אם הוא לבדו (וכמו שביאר המנ"ח מצוה כא בתחילתה).

ולפ"ז ניתן לתרץ שגם בספר הי"ד זו כוונת הרמב"ם בהקישו את זכירת יצי"מ לזכירת השבת, ללמדנו שגם בהיותו לבדו עליו להזכיר את יצי"מ.

אך דוחה כ"ק אד"ש מה"מ, שאפ"ל תירוצו זה רק בספה"מ - כיון ששם עיקר הלימוד הוא מהפסוק "כי ישאלך בנך", וע"כ צריך לשלול שגם כשאין "בנך" עליך לזכור את יצי"מ; אך בספר הי"ד, שם הלימוד הוא רק מהפסוק "זכור את היום הזה" (ואינו מביא הפסוק "כי ישאלך בנך") מדוע צריך לשלול שצריך להזכיר גם כשנמצא לבדו (ואם צריך להזכיר - מה ההוכחה מ"זכור את יום השבת" על פני "זכור את היום הזה"?).

ד

ב' תירוצים בשיחה, ועיון האם בזה מתורץ גם ספה"מ

והנה בשיחה הנ"ל מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ בב' אופנים (ראה שם בארוכה):

א. החיוב של זכירת מצרים בשאר השנה הוא במה שצריך רק לזכור שיצאנו

ממצרים⁵, אך בליל הסדר מחדש הרמב"ם, שהחזיר הוא גם לזכור את הניסים הגדולים שה' עשה; ואת זה מוכיח הרמב"ם מהפס' "זכור את היום הזה": כשם שזכירת השבת היא על הגדולה שבמעשה בראשית⁶, כך זכירת יצי"מ היא על הניסים הגדולים.

ב. בחיוב שמירת השבת יש ב' ענינים: א. להמנע מעשיה (קיום הלאו), ב. לשבות 'בעצם' (קיום העשה), ולכן התחיל הרמב"ם את הל' שבת במצות השביתה - כי היא עיקר קיום מצות שבת. וכן בזכירת יצי"מ ישנם ב' ענינים: א. ביציאת מצרים עם ישראל הפסיקו להיות משועבדים (הימנעות משעבוד), ב. ביציאת מצרים נעשו עם ישראל "בני חורין" בעצם מהותם⁷;

ובהקשת זכירת שבת ליצי"מ מחדש הרמב"ם, שכשם שבשבת עיקר הזכירה היא על עצם מהות השביתה, כך בליל פסח עיקר הזכירה היא על היותנו "בני חורין" בעצם.

ולכאורה יש לעיין האם תירוצים אלו על הרמב"ם הם רק על דבריו בספר הי"ד (ובספה"מ יתורץ כדלעיל אות א'), או שמא הם גם ביאורים על ספה"מ (בנוסף לתירוץ המובא לעיל), וכדלקמן.

ה

דיוק מלשון ספה"מ, דלא כב' התירוצים הנ"ל

והנה בספה"מ (מ"ע קנז) כתב הרמב"ם: "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב. כמו שאמרו (הגש"פ) כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח",

משא"כ בהל' חמץ ומצה כתב הרמב"ם: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן".

ולכאורה החילוק ביניהם הוא פשוט: בספה"מ כותב שמצות הזכירה היא להודות ע"כ שיצאנו ממצרים (ולא איך יצאנו ואיזה ניסים גדולים ראינו), אך בס' הי"ד כותב שמצות הזכירה היא (כנ"ל) לספר בנסים ונפלאות.

ומוכח, שתירוץ הא' הנ"ל (שמהפסוק "זכור את יום השבת" למדים שהזכירה

שבמעשה בראשית. ואולי כוננת ק' למ"ש "והגדולה - זו מעשה בראשית".

(7) ס' גבורות ה' (להמהר"ל מפראג) פרק סא. וראה לקו"ש ח"ה ע' 175.

(5) והיינו, שמצד עצם החיוב אין עלינו לדעת שה' עשה נס גדול בשביל זה ויכול להיות שהיה זה בדרך הטבע.

(6) בשיחה הנ"ל אינו מבאר במה מודגש הגדולה

צריכה להיות על הניסים), הוא רק לשיטת הרמב"ם בספר הי"ד שהמצוה היא לזכור הניסים, משא"כ בספה"מ לומד הרמב"ם שאין מצות הזכירה על הניסים הגדולים - אכן אין לתרץ כנ"ל.

וכן משמע בפשטות שגם תירוץ הב' (שמההיקש למדים שצריכים להדגיש את ענין החירות, ולא השחרור מהשעבוד) ה"ה רק לספר הי"ד, מכך שהרמב"ם אינו מדגיש את מה שעם ישראל נהיו בני חורין, אלא "מה שעשה לנו השם . . ואיך לקח השם נקמתנו מהם . . שגמלנו מחסדיו"⁸.

ו

שיחת כ"ק אד"ש בשיטות הרמב"ם בגדר קידוש

והנה בלקו"ש חל"א (שיחה ב לפר' יתרו) מביא כ"ק אד"ש מה"מ ג' אופנים בגדר החיוב דקידוש:

א. שע"כ מקדשין את השבת, ע"ד קידוש החודש (וממילא אין מעשה זה קשור ודומה כלל להבדלה).

ב. לזכרו ולהבדילו משאר הימים (וממילא אין הבדל בין קידוש להבדלה ושניהם מצוה אחת וענין אחד, אלא שקידוש פועל את הזכירה שהגיע היום המיוחד, והבדלה פועל הזכירה שיום זה נגמר, וממילא צריך להיות ב' נוסחים שונים לקידוש והבדלה).

ג. "זכרהו זכירת שבח וקידוש" באיזה אופן שיהיה (וממילא היה יכול להיות להם אפי' נוסח אחד, אלא שקבעו חכמים ב' נוסחים; ומ"מ הם ב' מצוות - אחד לזכור בשבת ואחת לזכור לאחר השבת).

ומבאר שם כ"ק אד"ש, שזהו ההבדל בין דברי הרמב"ם בס' הי"ד לדבריו בספה"מ:

בספה"מ כתב הרמב"ם: "קדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו", וממילא משמע שכוונתו כאופן הב' הנ"ל - להבדילו משאר הימים;

משא"כ בס' הי"ד כותב שמצוה לקדש את השבת ולזכרהו "זכירת שבח וקידוש", ולאחמ"כ מוסיף שיש מצוה לזכרו גם ביציאתו - בהבדלה; וממילא משמע כאופן הג' הנ"ל - שהענין הוא רק להזכיר את קדושת השבת ואמנם זה ב' מצוות שונות. ע"כ תוכן דברי כ"ק אד"ש בשיחה הנ"ל.

(8) אמנם בזה ניתן לומר שמתכוון גם לענין של הבני חורין, אך הוא דוחק.

ז

הרמב"ם לשיטתיה בספה"מ ובי"ד בגדר זכירת שבת ופסח

ולכאורה נ"ל, שהרמב"ם אזיל לשיטתיה בספה"מ ובי"ד, ושב' אופנים אלו במצות קידוש - הם הם ב' האופנים במצות זכירת שבת ויצי"מ:

דבאם מצות קידוש היא רק להבדילו משאר הימים - אכן עיקר מצות זכירת שבת היא שאין עושין בו מלאכה (דלא כשאר ימי השבוע) ולא עצם השביתה; אך באם גדר הקידוש הוא "זכירת שבח וקידוש" שפיר י"ל שאכן הזכירה היא על עצם השביתה.

ועפ"ז לכאורה מוכח, שתירוץ הב' בדברי כ"ק אד"ש (בכ"א הנ"ל) אודות הלימוד מ"זכור את יום השבת" (שהזכירה היא על השביתה בעצם) - הוא רק לשיטת הרמב"ם בספר הי"ד ולא בספה"מ, ואכן בספה"מ צריך להסביר כדברי המנ"ח לעיל (כיון שלשיטת הרמב"ם בספה"מ אין זה נכון שבשבת עיקר הזכירה הוא על "עצם המנוחה", אלא לדעתו הזכירה הינה על ה"שביתה ממלאכות").

ולפ"ז יוצא דהרמב"ם אזיל לשיטתיה בסה"מ ובי"ד בגדר זכירת השבת וזכירת הפסח:

דבספר המצוות, כיון שלומד שבשבת עיקר הזכירה הינה להבדיל בין הימים, שלכאורה (כנ"ל) הוא ההימנעות ממלאכה (ולא ה"מנוחה בעצם"), ע"כ לומד שבזכירת פסח הזכירה היא ג"כ רק על היציאה ממצרים (ולא על הניסים והנפלאות, והמעבר למצב של "בני חורין");

אך בספר הי"ד, כיון שלומד שבשבת עיקר הזכירה הינה במעלת היום כשלעצמו, ללא שייכות לימים שלפניו ולאחריו, והיינו לכאורה (כנ"ל) הדגשת ה"מנוחה בעצם", שפיר לומד שבפסח עיקר הזכירה הינו "לספר בניסים ונפלאות", וכנ"ל בשיחת כ"ק אד"ש.

ח

עפ"ז - הסבר ספה"מ גם לפי התירוץ הנוסף בשיחה

והשתא דאיתנין להכי י"ל, שאכן גם בספה"מ הביא הרמב"ם את הפסוק "זכור את היום הזה" (לא רק כתירוץ הראשון בשיחה (המובא לעיל אות א), ע"מ ללמדנו שהחויב הוא גם כשהוא בינו לבין עצמו, אלא גם) כדי ללמדנו על אופן הזכירה, וכתירוץ הג' בשיחה הנ"ל, אלא שאופן הזכירה הנלמד הוא שונה, והיינו:

בספר הי"ד ס"ל לרמב"ם שהזכירה בשבת היא על השביתה בעצם, ולכן, כאשר מביא את פסוק זה בנוגע לזכירת הפסח - מלמדנו שגם בפסח הזכירה היא על היותנו "בני חורין" בעצם;

משא"כ בספה"מ, שבו לומד הרמב"ם שהזכירה בשבת היא על הבדלתו משאר הימים (והיינו לכאורה על השביתה ממלאכות), לכן מביא פסוק זה בנוגע לזכירת הפסח - ללמדנו שגם בפסח הזכירה אינה על היותנו "בני חורין" בעצם אלא רק על הענין ה"בפועל" - שנהיינו משוחררים מעבודת מצרים.

נמצאנו למדים, כי לדעת הרמב"ם (בספר הי"ד) עיקר ענין השבת היא "לשבות בעצם" ולא רק "שביתה ממלאכה", ודבר זה מתבטא גם בציווי "זכור את יום השבת", לקדש את השבת בדברים, שצריך לזכור את עיקר ענין השבת, "שביתה בעצם".

ט

ביאור שיטת רש"י בדין המהלך במדבר ע"פ הנ"ל

ע"פ הנ"ל ניתן לבאר את שיטת רש"י לעיל אות ב':

דשם הקשינו איזה היכר שבת נחוץ כאן, וכיצד הוא נפעל ע"י הקידוש וההבדלה.

ולפי המבואר לעיל בארוכה מובן בפשטות, דאכן אין צורך להיכר שבת ע"מ שיזכור את איסור המלאכות, כיון ש(כמוסבר לעיל) במהלך כל ימי השבוע הוא ג"כ שובת ממלאכה, וא"כ אין חשש שישכח את איסורי השבת.

וה'היכר שבת' נועד לעיקר ענין השבת, שהוא - כביאור כ"ק אד"ש מה"מ - קדושת השבת והפרשתו משאר הימים. דהיינו, שרבנן חששו, שכיון שבמהלך כל השבוע אותו יהודי לא יעשה מלאכה, הוא ישכח שישנו יום אחד מיוחד אותו קבע הקב"ה כיום מנוחה עבור היהודי (לא רק מנוחה מעשיית המלאכה, אלא), "מנוחה בעצם".

וע"כ תיקנו לאותו יהודי שבת, באופן "שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים" לענין הקדושה וההפלאה של יום השביעי.

ואופן ההיכר של יום זה הוא דוקא בקידוש והבדלה, כיון ש(כמבואר לעיל אות ו') הקידוש וההבדלה נועדו לפעול "זכירת שבח וקידוש" ולא רק לציין יום נפרד משאר הימים.

ולפי זה ניתן לומר, שבתחילת דברי הגמ' היתה אכן קס"ד שהשבת נועדה ע"מ שיזכור את דיני ואיסורי השבת (כיון שקס"ד שבשאר הימים מותר לו לעסוק במלאכתו), ורק לאחר שהגמ' הכריחה ש"כל יום ויום עושה לו פרנסתו אפילו הוא יומא", ממשיך התרצן ומסביר ש"וההוא יומא במאי מינכר ליה" - למה נועד ובמה מתבטא אותו יום עליו אמר ר' הונא שעל היהודי לשמור - "בקידושא ואבדלתא" שהם (כנ"ל) מציינים את יחודיותו של היום כיום קדוש, ולא רק כיום האסור ממלאכה.

במילים אחרות: גם לולא איסור המלאכות, חלוק יום השבת משאר הימים בקדושתו. ביום זה גופו של היהודי⁹ משתנה למצב של מנוחה, דבר שנגרם כתוצאה מקדושתו של היום. וכיון שעיקר מצות השבת הינו המנוחה, ע"כ תיקנו חכמים (או מדאורייתא) שבת לנמצא במדבר, ע"מ שלא תשתכח תורת שבת, היינו עיקר השבת והוא המנוחה.

,

ביאור דברי התוס' מדוע "אין היכר שבת במה שיושב ואינו הולך"

ועפ"ז יש לבאר גם את דברי התוס', שכתב ש"אין זה היכר שבת במה שיושב ואינו הולך", כיון שאכן ה"היכר שבת" שאנו צריכים אינו לענין של שביתה ממלאכה, אלא מנוחה בעצם, וע"כ אין היכר שבת במה ששובת ממלאכה ביום זה (ואכן בקס"ד של הגמ', כיון שלמדו שההיכר הוא לענין ההמנוחות ממלאכה, ע"כ שפיר רצו לומר שההיכר הוא בזה שאינו עושה מלאכות, ולא היכר הנוגע לענין של שביתה בעצם).

ולפ"ז י"ל דבזה נחלקו תוס' והר"ן: דלדעת התוס' אכן תקנת השבת הוא (כמוסבר לעיל בהרחבה) לענין קדושת ומנוחת השבת, וע"כ לדעתו אין בחוסר ההליכה היכר שבת; אך הר"ן לומד את הסוגיא כפשטה, שההיכר הוא לענין המלאכות, וע"כ סובר שלולא שהיה הולך גם בשבת (דיליה), אכן יכל להיחשב ההימנעות מהליכה כ"היכר שבת"¹⁰.

יא

דיוק דברי הרמב"ם ואדה"ז בדין זה

והנה הרמב"ם שינה מלשון הגמ' "מונה שישה ימים ומשמר השביעי" וכתב "המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא יום שבת מונה מיום שטעה ששה ומקדש שביעי ומברך בו ברכות היום ומבדיל במוצאי שבת".

וכן הוא בשו"ע הרב "ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת מונה ז' ימים . . ומקדש

דנפה"ב (שם, הע' 24).

(10) עוד י"ל באו"א ע"פ הנ"ל, דלדעת הרמב"ן אכן בעצם זה ש"יושב ואינו הולך" ה"ז היכר לענין ה"מנוחה בעצם", כיון שזה פעולה של עצירה ומנוחה; אך לדעת התוס' גם ה"יושב" שייך יותר להימנעות ממלאכה, וע"כ לא הוי היכר.

(9) ראה לקו"ש ח"ח (ע' 60 הע' 61), שהנשמה יתירה פועלת בנפש ובהמית, ויתירה מזה בגוף הגשמי, כמו שהעיד אחד מגדולי הרופאים ש"בליל שבת ויומו יש שינוי גדול בדפק שביד הישראלי". ועד"ז מבאר כ"ק אד"ש בלקו"ש ח"ד (ע' 1038), שמה שע"ה אינו משקר בשבת, היינו משום שאור השבת מאיר בו ומשפיע עליו, ואפי' על הטבע

שביעי בקידוש והבדלה, לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח תורת שבת ממנו",

וע"פ הנ"ל מובן דיוקם, שבהו"א של הגמ' אכן החידוש ביום זה הוא ש"משמר" בו (היינו ההמנעות ממלאכה), כיון שבשאר הימים קס"ד שלא ישמרם, אך למסקנת הגמ' (ואליבא דהלכתא) משמר גם את שאר הימים, והחידוש ביום זה הוא שאותו הוא (לא רק "משמר", היינו ההמנעות ממלאכה, אלא) "מקדש" (והיינו כנ"ל בקידוש ובהבדלה, להזכיר את קדושת היום), וע"כ כתבו הרמב"ם והאדה"ז "ומקדש השביעי".

המהלך במדבר – שיטות הראשונים –

הת' צבי שמעון ריבק

א

דברי הגמרא בדין 'היה מהלך במדבר'

איתא בגמ' (שבת סט, ב) "אמר רב הונא היה מהלך (בדרך או) במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד . . כברייתו של עולם".

ובהמשך דברי הגמ' "אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו . . אפילו ההוא יומא. וההוא יומא במאי מינכר ליה? בקידושא ואבדלתא".

דהיינו, שמצד ספק שבת דאורייתא, אסורה עליו המלאכה כל ימי השבוע, וע"כ עושה רק כדי פרנסתו (רק מצד פיקוח נפש). ומתקנת חכמים¹ "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח שבת ממנו" עליו לשמור את יום השביעי, דבר שמתבטא "בקדושתא ואבדלתא".

ובתוס' שם (ד"ה עושה כדי פרנסתו) איתא: "אבל להלך יכול כל מה שירצה רק ביום שמשמר לא . . אי נמי, אפי' ביום שמשמר הולך כמו שרוצה".

וצריך להבין:

א. מאיזה טעם יכול להלך בימים שמונה 'כל מה שירצה', דבר שהוא לכאורה חילול שבת, והרי "ספק דאורייתא לחומרא".

ב. מה התחדש לתוס' בתירוץ הב', שבתחילה כתב שביום שמשמר אסור לו ללכת ולא הסתפק בזה, ולאחמ"כ כתב ש'אפי' ביום שמשמר הולך כמו שרוצה'.

(1) לדעת רש"י. אך לדעת הרדב"ז הוי שבת מדאורייתא. ראה לקמן אות ג.

ב

התמוה בדברי הרא"ש

והנה ברא"ש (על אתר) כתב ג"כ: "והולך נמי בכל יום כדי לצאת מן המדבר לבד מההוא יומא . . א"נ גם באותו היום הוא מהלך כדי למהר לצאת מן המדבר".

ז"א, שהיתר ההליכה (לדעתו) הוא 'כדי לצאת מן המדבר', אך טעם זה אינו די כדי להתיר לו ללכת ב'יום שמשמר', ולכן, לאופן ה'ב' שמביא ש'גם באותו היום הוא מהלך', מוסיף הוא 'כדי למהר לצאת מן המדבר'².

וצריך להבין מה ההיתר ב'לצאת מן המדבר' שע"כ מותר להלך ולחלל שבת, ומה כוונת הרא"ש בהוסיפו את תיבת 'למהר', שבזה ניתן היתר להלך גם ביום שמשמר.

ג

ניסיון לביאור ודחיה

והנה מצינו מחלוקת בין רש"י לרדב"ז בנוגע לדין ד"משמר יום אחד":

הרדב"ז³ כתב דמה שחייבהו לשמר את יום השביעי (יותר משאר הימים שמותר לו לעשות רק כדי פרנסתו) הוא מדאורייתא "דלכל אחד נמסר לעשות 'זכר למעשה בראשית', כל חד וחד כי אתריה. תדע שאח' שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן, לא חטאת ולא אשם ולא וידוי, משמע שקיים מצות שבת".

אך רש"י כתב⁴ דהוא מדרבנן, ובלשונו: "לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח שבת ממנו".

ולפ"ז היה נראה לבאר ב' התירוצים בתוס':

דתירוצ' הא' הוא לפי סברת הרדב"ז - דשמירת היום השביעי הוא מדאורייתא, ולכן חלים עליו גם מצוות עשה וגזירות דרבנן כולל איסור תחומין; אך תירוצ' הב' סובר כדעת רש"י - דשמירת היום השביעי הוא רק מדרבנן, וע"כ לא החמירו עליו רבנן גם באיסור תחומין (דהוא גזירה דרבנן או (עכ"פ) איסור עשה)⁵.

אך זה אינו, דבשו"ע הרב (סי' שדמ סע' א) כתב: "ההולך במדבר ואינו יודע מתי

(2) ובשו"ע הרב (או"ח סי' שדמ, סעי' א').

(3) שו"ת רדב"ז חלק א סימן עו.

(4) בד"ה בקידושא ואבדלתא.

(5) אולי ניתן לתרץ להיפך: דתירוצ' הא' בתוס' ס"ל כרש"י, שהשבת הינה מדרבנן, והם אסרו

גם את איסורי דרבנן; אך תירוצ' הב' הוא כדעת הרדב"ז, שהשבת הינה דאורייתא, וע"כ אין אסור בה אלא איסורים דרבנן. ועפ"ז לא קשה הקושיא הבאה. אך הוא דוחק קצת.

שבת מונה ז' ימים . . ומקדש שביעי בקידוש והבדלה לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו אבל מותר לילך בו אפי' כמה פרסאות כדי למהר לצאת מן המדבר . . ודברים האסורים בשבת מד"ס . . בז' שלו כיון שחל עליו שבת מד"ס אסור בכל שבות", דהיינו שלומד שמקדש שביעי מדרבנן, "לזכרון בעלמא", אך יחד עם זאת לומד שחלים עליו כל איסורי דרבנן כיון ששבת זו הוי מדרבנן.

ד

עיון בדברי הר"ן

ויובן זה בהקדים דברי הר"ן על אתר, שכתב: "וכי תימא אפי' בשאר ימים נמי אינו יוצא חוץ לתחום, דלאו פיקוח נפש הוא . . א"כ יעמוד לעולם במדבר ויחלל שבת, וימות בארץ גזירה"⁶.

ויש לעיין במשמעות לשונו, שבאם נאמר שההיתר לדעתו הוא רק מצד פיקוח נפש, שע"כ כתב "וימות בארץ גזירה" א"כ הו"ל למיכתב רק "ימות בארץ גזירה", ומדוע הוא מוסיף קודם לכן "יעמוד לעולם במדבר ויחלל שבת";

ולאידך גיסא, באם נאמר שכוונתו להיתר מטעם "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"⁷, וע"כ כתב "ויחלל שבת", א"כ מדוע הוא מוסיף "וימות בארץ גזירה", דבר שלכאורה אין לו קשר להיתר הנ"ל.

לכאורה ניתן לומר שכוונתו לב' ההיתרים:

א. "ויחלל שבת" - שבאם יהא עליו להישאר במדבר, יחלל שבת. שזה מביא את הסברא של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

ב. "וימות בארץ גזירה" - שהיתר ההליכה שלו הוי מצד פיקוח נפש, כיון שבמדבר עלול הוא למות.

אך מאידך, מזה שהביא את שתי הלשונות בהמשך אחד משמע שהוא מדבר אודות ענין אחד, וצריך להבין לפי זה מאיזה טעם מתיר הר"ן.

[לכאורה ניתן להקשות על אופן הב', שההיתר הוא מצד דין פיקוח נפש, מדברי הר"ן קודם לכן, שכתב "דלאו פיקוח נפש הוא". אכן ראיתי מתרצים, שאמנם אין הוא פיקוח נפש מיידי, אך באם ישאר במדבר יבוא לידי פיקוח נפש. וכעין מה שהתירו

(6) ומקורו בדברי הרמב"ן, בשינויי לשון קלים (7) יומא פה, ב. וראה להלן (אות ד והילך) בארוכה אודות כלל זה. ("ויחלל שבתות הרבה").

בשואה ליהודים האסורים במחנות ההשמדה לאכול מאכלי טריפה, אף דלא הוי פיקוח נפש מיידי, כיון שבאם לא יאכלו עלולים להגיע לידי פיקוח נפש].

ה

חקירה בדין "חלל עליו שבת אחת"

יש לבאר זה בהקדים ביאור בדין "חלל עליו שבת אחת":

דהנה אדה"ז פסק בשולחן ערוך שלו (סי' שו סעי' כט) שבמקרה "שנודע לו בשבת שהוציאו את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל משים לדרך פעמיו . . אפי' אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה . . שאין לך דבר שמחללין עליו השבת יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה. ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל דבר אחר שאמרה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

אך במקרה ש"אין רוצים להוציאו מכלל ישראל, אלא שאונסים אותו לעבור עבירה א' אפי' לעבוד ע"ז ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו, אין מחללין עליו שבת".

והנה מקור הלכה זו הינה במחלוקת הפוסקים:

דבתשובות הרשב"א (ח"ז, סימן רסז) כתב "עוד נשאל באשה שהוציאה מביתה בשבת בחזקה על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל, אם מותר לשלוח בעד אביה שהוא בעיר אחרת בשבת ואפי' חוץ לשלש פרסאות למאן דסבירא ליה דתחום שלש פרסאות דאורייתא . . מי הוי כספק נפשות ולהקל או לא? . . דעתי נוטה שאסור לפי שאין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות . .". והיינו שפסק בבירור דאסור לחלל שבת עבודה.

אך הבית יוסף (טור אורח חיים, סי' ש"ז ס"ק יד) כתב⁸: "לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידה עד שתשתמד . . ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי, דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת, אמרינן איסורא זוטא הוי".

יש לחקור מה יהיה הדין במקרה שאין כוונתם להוציאו מכלל ישראל, אך גם אין אונסים אותו לעבור רק עבירה א', אלא אונסים אותו לעבור מספר עבירות, או עבירה אחת משך זמן ארוך (ולדוגמא: לקיחת אנשי חיל לצבא, שם יוכרחו לחלל שבת או לעבור על איסורים אחרים במשך מספר שנים, אך ישארו בדת ישראל).

(8) ע"פ דברי התוס' (שבת ד, א ד"ה וכי אומרים לו לאדם) שכתבו שמותר לעבור על איסור שחרור עבדים ע"מ שהעבד ישרים מניין, כיון שמניין הוא "מצווה דרבים".

דבאם נאמר שהסברא של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" הינה בהיגיון של כמות כנגד כמות, יחללו שבת גם ע"מ להינצל ממקרה כזה; אך ניתן להסביר שב"שבתות הרבה" הכוונה לריבוי של שבתות באופן נצחי, ורק במקרה כזה ישנו ההיתר לחלל שבת, אך באם לא יחלל באופן נצחי, אלא יחזור סוכ"ס לשמור שבת, אין היתר לחלל.

ומסיום דברי הב", שכתב "דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת", ולא כתב בסתם "ותעבור חילול שבת" משמע יותר כאופן הב', שמותר לחלל רק באם נמנע ע"ז חילול שבת נצחי.

ו

ביאור שיטת הר"ן כאופן הב' בחקירה

וניתן לומר, שהר"ן סובר כאופן הב' הנ"ל, שההיתר לחלל שבת "כדי שישמור שבתות הרבה" הוא רק במקרה שיחלל שבת לעולם.

ועפ"ז ניתן לתרץ את הקושיות הנ"ל (אות ד):

דלעת הר"ן אכן איירי במדבר בו אין פיקוח נפש כלל בשהות שם (דבמקרה שיש פיקוח נפש, ודאי יהיה מותר לו לחלל שבת ע"מ לצאת משם, ולהלך אף ביום שמשמר), וע"כ טעם ההיתר ללכת מחוץ לתחום שבת הוא מהטעם הנזכר לעיל שמותר לחלל שבת אחת ע"מ לשמור שבתות הרבה, וע"כ כתב הר"ן "א"כ יעמוד לעולם במדבר ויחלל שבת";

ומה שהוסיף הר"ן וכתב "וימות בארץ גזירה" הוא כיון שלומד כאופן הב' דלעיל, שאין מחללים שבת גם כאשר ימנע ע"י חילול זה מחילול שבתות הרבה, אלא רק במקום בו לולא החילול הנוכחי לא ישמור שבת לעולם, וע"כ כתב, דדוקא כאשר "ימות בארץ גזירה", דהיינו שלא יוכל לשמור עוד שבת לעולם, הוי כעין שמד וע"כ מותר לו לחלל שבת, ושוב לא קשה מידי.

אותו לעבור עבירה א", שאולי יש לדייק מזה שבאם אונסים אותו לעבור מס' עבירות או מס' פעמים מותר לחלל.

(9) ובדעת אדה"ז טרם מצאתי ראייה לא' מן הצדדים, כיון שמתחילת ההלכה כתב שמשמע שדוקא באופן נצחי (או אפי' דוקא באופן של שמד) מחללים שבת, אך בסיומה כתב הוא "שאוונסים

ז

עפ"ז - תירוץ דברי התוס' והרא"ש

ולפי יסוד הנ"ל בהיתר חילול שבת אחת ע"מ לשמור שבתות הרבה, יש לבאר ג"כ את דברי התוס' והרא"ש (לעיל אות א-ב).

די"ל, דבתירוץ הא' למדו התוס' והרא"ש שאכן אין חשש פיקוח נפש כלל באם ישאר במדבר, וע"כ ההיתר הוא רק מהטעם שישמור שבתות הרבה, ולכן כתבו דבשבת ("יום שמשמר") אין לו ללכת.

דכיון שסוכ"ס יצא מן המדבר, ע"כ בשבת שתקנו לו רבנן אין לו ללכת, כיון שאין לו את הטעם "שישמור שבתות הרבה" (לעולם).

במילים אחרות: ההיתר לצאת מתחום שבת במדבר, הינו לגבי השבת דאורייתא, ומצד זה שבאם לא, לא יוכל לקיים שבת לעולם. וכאשר רבנן מחילים עליו שבת נוספת, לגבי שבת זו אין את הסברא "שישמור שבתות הרבה", כיון שע"י ההליכה בשאר השישה ימים יצא מן המדבר, וע"כ אסור לו ללכת.

אך בתירוץ הב' כתבו לפי האופן שיש פיקוח נפש בהימצאות במדבר, וע"כ כתבו שגם ביום השביעי ("יום שמשמר") מותר לו ללכת, כיון שכל רגע שהוא נמצא במדבר הוא פיקוח נפש.

ובזה יובן גם לשון הרא"ש 'כדי למהר לצאת מן המדבר', כיון שמצד פיקוח נפש עליו למהר לצאת.

ח

דברי הגמ' בהיתר ד"חלל עליו שבת אחת"

ויש עוד לעיין בכל הנ"ל, בהקדים דברי הגמ' (יומא פה, סע"א והילך) במקור היתר חילול שבת לצורך פיקוח נפש, שם איתא "מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת . . ר' שמעון בן מנסיא אומר "ושמרו בני ישראל את השבת" - אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו "וחי בהם" - ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא . . כולהו אשכחן ודאי, ספק מנא לן".

היינו שבכל הלימודים (המובאים בגמ' שם, ובכללם הלימוד דר' שמעון בן מנסיא) ניתן לומר ששבת נדחת רק מפני פיקוח נפש ודאי, לבד מהלימוד של שמואל, שממנו למדים שגם בספק פיקוח נפש מחללים את השבת.

ולכאורה עפ"ז יוקשה, כיצד אפ"ל דהר"ן לומד את היתר ההליכה במדבר מדין "חלל עליו שבת אחת", והרי "אית להו פירכא"?

אמנם מצינו להדיא, דמהלימוד "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" למדים מספר דינים למעשה, ומהם¹⁰:

א. הדין המובא לעיל (אות ה) ש"מי שנודע לו בשבת שהוציאו את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל משים לדרך פעמיו להשתדל להשיבה . . . ואפי' אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה . . . ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה" (שו"ע הרב, סי' ש"ו סעי' כט).

ב. לענין עובר הנמצא בסכנה, ש"לענין שמירת מצות מחללין עליה, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה, הלכך אפי' בהצלת עובר פחות מכן ארבעים יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו" (רמב"ן, תורת האדם, שער המיחוש).

ולכאורה אינו מובן כיצד נלמדים דינים אלו מהלימוד דר' שמעון בן מנסיא, והרי הגמ' אמרה במפורש שיש לזה פירכא?

ובנוסף יש להבין, מדוע אומרת הגמ' "לכולהו אית להו פירכא . . . בר מדשמואל דלית ליה פירכא", ולכאורה גם לדברי שמואל יש פירכא, שהרי מדבריו (שלמדים מהפסוק "וחי בהם") אין למדים את הדינים הנ"ל, והרי גם דינים אלה נוגעים לענין חילול שבת עבור פיקוח נפש שזוהי איבעית הגמ'?

(אלא שזהו פיקוח נפש מסוג קצת שונה, אבל עדיין ה"ז נכלל באיבעית הגמ').

ט

נסיון לתירוץ ודחיה

ניתן היה לומר שהצלת עובר והצלת נפש משמד אינם נקראים בשם "פיקוח נפש", כיון שנאמר ששם "פיקוח נפש" חל דוקא על אדם חי, ולא על וולד, ולענין סכנת חיים בגשמיות דוקא, ולא רק סכנת חיים רוחנית.

וע"כ לא הוי פירכא, כיון ששאלת הגמ' היא מהיכן למדים דין פיקוח נפש, וע"כ אם יש דינים אחרים הנלמדים משאר הפסוקים אין זה פירכא (כמו שלא הוי פירכא מהא שאין למדים בנוגע לבי"ד¹¹ שיכולים "לעבור על קצת מצות לפי שעה" מהפסוק "וחי בהם" כיון שלא על זה נסובה שאלת הגמ').

כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" (רמב"ם, ממרים פ"ב, ה"ד).

(10) ראה לקו"ש, חכ"ז ע' 137 הע' 44.
(11) ש"בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו [כולם]

אמנם אין לומר כן, כיון שגם פיקוח נפש רוחני, וגם ולד (לכמה מהדעות כלקמן) הוי בכלל פיקוח נפש כדלהלן.

דהנה, אחד מהלימודים בגמ' הנ"ל¹² (יומא פה, ב) הוא "נענה רבי אלעזר ואמר: ומה מילה שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת, קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת", וברש"י שם (בד"ה ומה מילה) "... לפי שחייבין עליה כרת לאחר זמן כך שנויה בתוספתא דשבת", ז"א שר' אלעזר לומד כמקור לדין ש"פיקוח נפש דוחה שבת" ממילה, שם אין פיקוח נפש ממשי, אלא שעלול לעבור על איסור כרת.

ולפ"ז ניתן ללמוד לנדו"ד, שכאשר "הוציאו את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל", כשבפשטות תעבור על כו"כ איסורי כרת, נקרא ג"כ פיקוח נפש.

ובנוגע לולד מצינו בראשונים שנחשב נפש לענין פקו"נ;

בדברי התוס'¹³ (נדה מד, סע"א והילך. בד"ה איהו מיית ברישא) שכתבו: "וא"ת אם תמצי לומר דמותר להורגו בבטן אפי' מתה אמו, ולא הוי כמונח בקופסא, אמאי מחללין עליו את השבת שמביאין סכין דרך ר"ה לקרוע האם כדמוכח בפ' קמא דערכין (ז, ב?) וי"ל דמכל מקום משום פיקוח נפש מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להורגו ...".

וכ"כ הריטב"א שם "דאע"ג דלאו נפש הוא, היינו לחייב ההורגו או לדחות נפש אמו כדי שלא יגעו בו; אבל לענין הצלתו בשבת דינו כנפש ...".

(וכן משמע גם מתירוצ' הא' ברשב"א ובר"ן שם, אלא שהם לא הדגישו שדינו כנפש, אלא שמותר להצילו מטעם "חלל עליו שבת אחת").

וא"כ גם ולד וגם פיקוח נפש רוחני הוי בכלל פיקוח נפש, וממילא בכלל שאלת הגמ' "מנין לפיקוח נפש שדוחה שבת", וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, מדוע לשמואל אין פירכא, והרי מלימודו אין נלמדים דינים אלו?

,

ביאור כ"ק אד"ש בפיקוח נפש דשבת

ויש לבאר זה בהקדים שיחת כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש חכ"ז, ע' 133 ואילך) שמקשה על הגמ' ביומא (המובאת לעיל אות ח), מדוע צריכים לימוד מיוחד שמותר

(13) אמנם אכן לדעת כמה מהראשונים אין ולד זה בכלל דין פקו"נ. ראה בריטב"א שם.

(12) בנוגע לשאלה "מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת".

לחלל שבת מפני פיקוח נפש, שלכאורה זהו כלל בכל התורה כולה ש"אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש חוץ מע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים?"

ומבאר בזה כ"ק אד"ש, בהקדים ההבדל בין הלימוד מ"חלל עליו שבת אחת" ללימוד מ"וחי בהם", שמהלימוד מהפסוק "וחי בהם" למדים חידוש מיוחד, שהצלת נפשות במקרה של פיקוח נפש, לא מיקרי חילול שבת, אלא העשי' הזו קרויה שמירת שבת, כיון שב"וחי בהם" מדובר אודות קיום המצוות, ז"א שחילול זה הינו חלק ממצוות שמירת השבת; משא"כ מהלימוד ד"חלל עליו שבת אחת" למדים רק שמותר לחלל את השבת, אך מיקרי חילול שבת (בהיתר).

ובלשונו הק"י¹⁴: "חילול שבת במקום סכנת נפשות, לא רק שאינו חילול שבת, אלא העשיה קרויה שמירת שבת, עצם מעשה החילול עבור פקו"נ - ענינו שמירת השבת".

ועפ"ז מסביר כ"ק אד"ש את שאלת הגמ' "מנין לפיקוח נפש שדוחה שבת"; שאין הכוונה למקור שפקו"נ דוחה שבת כמו בכל מקום אחר (כיון שא"כ מאי קמ"ל כנ"ל), אלא על חילול שבת באופן מיוחד, כחלק משמירת השבת.

ועפ"ז ניתן לתרץ גם את הקושיא הנ"ל (סוף אות ח), דאכן ללימוד דשמואל אין "פירכא"; ז"א, אכן ישנם דינים בפיקוח נפש עצמו שאינם נלמדים מ"וחי בהם", אלא ממקורות אחרים, אך לא זאת בא שמואל ללמדנו, אלא - כמענה על שאלת הגמ', "מנין לפקו"נ שדוחה את השבת", וכמוסבר לעיל שהכוונה שדוחה את השבת מצד מצוות שמירת שבת - שפקו"נ דוחה שבת כחלק משמירת השבת, וזה אכן נלמד בשלימות מ"וחי בהם" וכנ"ל, ואילו הדינים הנלמדים מ"חלל עליו שבת אחת" אינם מוסיפים לענין זה, כיון שמשם לא רואים שמחללים שבת כחלק משמירת שבת (אלא רק שמחללים בהיתר).

ולפ"ז יובן ג"כ דיוק לשון הגמ' "לכולהו אית להו פירכא", דלכאורה מדוע הפרט שאינם נלמדים אודות ספק פקו"נ הוי "פירכא", לכל היותר אין למדים משם דין חילול שבת בפקו"נ בשלימות, אך עצם הלימוד הוא אמיתי¹⁵; אלא שהגמ' (כנ"ל) באה ללמדנו דין מיוחד בפקו"נ דשבת, חילול שנחשב כחלק משמירת שבת כנ"ל. וכיון שאין מחללים בספק פיקוח נפש, ממילא אין בזה כדי ללמדנו שזהו חלק משמירת השבת.

ולפ"ז שוב לא קשה השאלה הנ"ל (אות ח), כיצד למד הר"ן מדין ש"אית ליה פירכא", כיון שאכן דין "חלל עליו שבת אחת" נפסק להלכה, אלא שאינו חידוש מיוחד בדין השבת, אלא בדין פיקוח נפש הכללי, ושפיר פסק הר"ן שמותר להלך מדין זה.

14) בתרגום חופשי ללה"ק. אחת" אכן נלמדים כו"כ דינים, וא"כ כיצד אומרת

15) ובפרט - כנ"ל - שמהלימוד "חלל עליו שבת" הגמ' שדין זה נפרץ?

בענין מה שהצריכה תורה 'שמירה בכל שבת ושבת'

הת' מנחם מענדל דרורי
הת' מנחם מענדל פש

א

מח' רש"י ותוס', ויישוב קושיית האחרונים

תנן במסכתין (סט, ב): "היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה ("על ידי שגגת שבת ששכח ששבת היום" - רש"י) חייב על כל שבת ושבת".

ופי' רש"י: "דאע"פ שלא נודע לו בין שבת לשבת שחטא, מ"מ אמרינן ימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק דא"א שלא שמע בנתיים שאותו היום הוא שבת אלא שלא נזכר לו במלאכות שעשה בו".

ובהמשך המשנה: "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה ומלאכה".

וכתב רש"י: "חייב על כל אב מלאכה חטאת אחת. ואף על פי שחזר וכפלה בכמה שבתות - כולא חדא שגגה היא, דהא לא נודע לו בנתיים. ולענין שגגת שבת הוא דאיכא למימר ימים שבנתיים הוין ידיעה לחלק, אבל לענין שגגת מלאכות לא אמרו הכי, דמשום הפסק ימים אין לנו לדעת אלא א"כ ישב עסק לפני חכמים בהל' שבת. . .".

ובתוס' הקשו לפי' רש"י (ד"ה "חייב על כל שבת ושבת") "דבגמרא¹ מפקינן לה מקרא, ואי כדפי' בקונטרס שאי אפשר שלא נודע לו - למה לן קרא?". ומכח קושיא זו וקושיות נוספות נחלקו על רש"י ופי' דהימים שבנתיים היא ידיעה לחלק כיון: "דגזירת הכתוב היא שתהא שמירה לכל שבת" (כפי שלומדת הגמרא לקמן (סט, ב) מהפסוקים שמירה לשבת אחת ושמירה לשבתות הרבה).

ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לכל שבת".

(1) סט, ב: "מנהגי מילי? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון תרי קראי כתיבי ושמרו בני ישראל את השבת וכת' ואת שבתותי תשמורו, הא כיצד?

ובאחרונים הקשו² לשיטת התוס': דאף בסיפא צריך להיות חייב על כל שבת ושבת, כיון שגזירת הכתוב הוא שתהא שמירה לכל שבת - א"כ הוא הדין בזדון שבת ושגגת מלאכות שהשבתות הם כגופים מחולקים?

(וע"פ שאלה זו תירצו קושיית התוס' על רש"י (שכתב "דימים שבנתיים הויא ידיעה לחלק" מכיון שאי אפשר שלא נודע לו בנתיים, ולא מסתפק בלימוד מהפסוק שיש שמירה לכל שבת) - דמהלימוד מהפסוק לבד, הו"א דאף בזדון שבת ושגגת מלאכות יהיו השבתות מחולקים, ולכן כתב שאי אפשר שלא נודע לו בנתיים, והוא גילוי מילתא שגזה"כ הוא רק בשגגת שבת וזדון מלאכות).

והנה בגמ' בכריתות (טז, א) נחלקו רבה ורב חסדא בפי' הסיפא דמשנתינו: לרבה כשעשה אב מלאכה בשבתות הרבה - חייב אחת על כל השבתות (וכפי' רש"י כאן) (דהא לא כתיב: "חייב על כל אב מלאכה שבכל שבת ושבת"), ולרב חסדא חייב אף על כל שבת ושבת, דסבירא ליה דשבתות כ'גופין דמיא'.

ולפי הנ"ל אפשר לתרץ דהתוס' סבירא ליה כרב חסדא בכריתות, וגזה"כ הוא הן על הסיפא והן על המציעתא - דכגופין דמיא, וימים שבנתיים הויא ידיעה לחלק, וחייב על כל שבת ושבת.

ב

ב' קושיות על הנ"ל

אך לכאורה (נוסף לכך שדוחק לומר שתוס' כתבו שיטתם רק לפי דעה אחת ולא לפי כל הדעות) אין לומר כן מצד ב' טעמים:

א. בכריתות שם תנן: "אמר ר' עקיבא שאלתי את ר' אליעזר בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה . . חייב אחת על כולן, או חייב על כל אחת ואחת". ובגמ' שם: "רב חסדא אמר בזדון שבת ושגגת מלאכות אפילו ר"ע סבירא ליה דכגופין דמיין, וכי בעי מיניה - שגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה, דימים שבנתיים אי הוי ידיעה לחלק . . .".

ובחתם סופר³ ביאר סברת רב חסדא: "דכגופין (מחולקין) דמיא" הוא משום גזה"כ דשמירה אחת לכל שבת ושבת, ולרב חסדא פשוט יותר דגזה"כ הוא בנוגע לזדון שבת ושגגת מלאכות - דגופין מחולקין, ומסתפק בשגגת שבת וזדון מלאכות כיון ששגג באותו ענין (שלא ידע ששבת היום) - האם אומרים שימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק או לא. וא"כ אין לומר דהתוס' יסברו כרב חסדא: שהרי הגמ' (סט, ב) לומדת

(3) על מסכת שבת שם.

(2) חתם סופר, מגיני שלמה ועוד.

מ'קרא' שמירה אחת לכל שבת ושבת - בנוגע לדין ד'היודע עיקר שבת'⁴ (שגגת שבת וזדון מלאכות) ולא בנוגע לסיפא דמתניתין (זדון שבת ושגגת מלאכות) ולפ"י משמע דבגמרא שלנו סברין כרבה ולא כרב חסדא?

ב. ועוד קלאץ קשיא: גם אם נאמר דהתוס' סברו כר' חסדא, עדיין תישאר קושיא מ"מ - מנין דגזה"כ הוא גם במציעתא וגם בסיפא דילמא גזה"כ הוא רק בסיפא שיש שמירה לכל שבת משא"כ במציעתא נאמר דשמירה אחת היא לכל השבתות? ועד"ז קושיית המגיני שלמה על התוס': דאם הוא גזה"כ נימא איפכא - שהשוכח עיקר שבת⁵ חייב על כל שבת ושבת, והיודע עיקר שבת יתחייב אחת על כל השבתות, דכיון שהוא גזה"כ מאי סברא יש בזה יותר מבזה?

ג

תירוץ באו"א ע"פ דברי השפ"א

ונראה לתרץ, בהקדים תירוץ השפ"א⁶ על הקושיא הנ"ל (מהמגיני שלמה): דלכאורה, אם הוא גזה"כ ללא שום סברא - מדוע נלמד דשמירה אחת לכל השבתות, הוא דוקא לגבי הרישא דמתניתין (השוכח עיקר שבת), והלימוד דשמירה לכל שבת ושבת, הוא דוקא לגבי המציעתא (היודע עיקר שבת) - דלכאורה נימא איפכא. דכיון שהוא רק גזה"כ, מנ"ל שהלימוד הוא דוקא באופן כזה?

ותירץ דבמציעתא איכא יותר סברא לומר חילוק שבתות מאשר ברישא, כיון, שהשכחה של שבת זו אינה מכריחה שישכח גם בשבת האחרת; משא"כ בשוכח עיקר שבת שהשכחה היא כללית על כל השבתות.

ולפ"ז מוכרח, דיש יותר סברא לומר דגזה"כ היא על המציעתא - יותר מאשר על הסיפא, כיון דבסיפא השיכחה היא כללית - דכמו ששכח השבת שמלאכה זו מותרת, כך גם ישכח בשבת הבאה (אלא א"כ ישב לפני חכמים). ולכן סברא יותר לומר דגזה"כ היא על המציעתא, דכיון ששכח שהיום שבת הרי הוא חלוק משבת הבאה, כיון שאינו מוכרח שישכח גם בשבת הבאה.

וא"כ אפשר לומר שפיר דהתוס' סברו כדעת רבה, שאע"פ שזהו גזה"כ, מ"מ זהו רק על המציעתא ולא על הסיפא. כי רבה סבר, דמצד גזה"כ יותר סברא לומר דימים מחלקים, כיון שהשכחה היא שכחה פרטית לגבי אותה שבת, ואינו מוכרח שישכח גם

חטאת אחת. ופי' ברש"י דנאמרה שמירה אחת לכל השבתות ושמירה אחת לשבתות הרבה עיי"ש.

(6) בסוגיין.

(4) ראה שם שהציטוט מהמשנה הוא "היודע עיקר שבת".

(5) רישא דמתני': "השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא

בשבת הבאה, ולכן הימים מחלקים, שיתחייב קרבן על כל שגגה בנפרד; משא"כ להגיד דהשבתות הם כגופין מחולקין (ולכן יתחייב על כל שבת ושבת גם ב"זדון שבת ושגגת מלאכות), אין מוכרח לומר, כיון, דלא מוכרח מהפסוקים שהשבתות חלוקים מצד עצמם - אלא רק שצריך להיות שמירה לכל שבת ושבת. וכיון שהשכחה היא אותה שכחה הגורמת לו גם לשבת הבאה, הרי כל השבתות נחשבים אצלו כמציאות אחת וכ"שמירה" אחת, ולא נאמר שהם כגופים מחולקים.

ד

ביאור ב' אופנים בלימוד גזה"כ

ונראה לומר תירוץ נוסף בזה: דהנה לימוד הגמרא מקרא בנוגע לשמירה לכל שבת ושבת ושמירה לשבתות הרבה, ניתן ללמוד בב' אופנים:

א. אין הפסוק בא לומר שבעצם שמירת השבת יש שני ענינים אלו, אלא זהו לימוד פרטי לחיוב חטאת - דפעמים צריך להביא חטאת אחת, ופעמים צריך להביא ב' חטאות. וזה לומדים מהפסוק מכך שלפעמים כתוב שמירה בנוגע לכל השבתות יחד - ובא ללמד שחייבים חטאת אחת על הכל, ופעמים כתוב שמירה לכל שבת ושבת, ובא ללמד שחייבים חטאת על כל שבת בנפרד.

ב. שתי ענינים אלו ישנם בעצם שמירת השבת - דהיינו שמירה כללית (לשמור על המושג שבת - ובלשון השפ"א⁷: "לשמור שיש שם שבת בעולם") ושמירה פרטית (לשמור שלא לעשות מלאכה בכל שבת ושבת). וזה מתבטא בפועל גם בכך שפעמים מביאים חטאת אחת על כל השבתות, ופעמים על כל שבת ושבת.

ה

ביאור כ"ק אד"ש בלקו"ש

ונראה לבאר כאופן השני ובהקדים מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות (ח"ח עמ' 50 ואילך) דמביא שם דברי המכילתא: "הרי הגויים שהקיפו את ארץ ישראל וחיללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרים, הואיל וחיללנו את מקצתה נחלל את כולה, תלמוד לומר מחלליה מות יומת" עכ"ל המכילתא. ומבאר שם הסברא דישאל "שלא יהו אומרים הואיל וחיללנו את מקצתה נחלל את כולה" וזלה"ק: "יום השבת, היום השביעי", הוא ענין אחד שאינו נחלק לחלקים. ולכן, אם יש רגע אחד במשך היממה שבו אינה קיימת מציאותה של השבת, היא איננה היום השביעי ברגע זה, אף

(7) בפ"י על הגמרא שם סט, ב "אר"נ אמר רבא".

כאשר רגע זה הוא באמצע היום, הרי גם שאר שעות היום אינן יכולות להיקבע כיום השביעי, כי יום השבת הוא ענין אחד, ללא חלוקה. לפיכך כאשר "גויים הקיפו את ארץ ישראל", אף שהגיעו באמצע שבת, מתבטלת למפרע המציאות של היום השביעי - גם של השעות הקודמות. . ומובן שאין בכך סתירה לאמור לעיל בסעיף ד', שכל רגע של השבת הוא ענין בפני עצמו - כי כאשר כבר קיימת מציאותה של השבת, אז חלה קדושת השבת על כל הלכותיה בכל רגע בנפרד. . .".

ומבואר דבשבת ב' ענינים: א. השבת היא ענין אחד, ומהות אחד - היום השביעי. ב. כפי שהשבת נחלקת לפרטים הרי כל רגע הוא ענין בפני עצמו.

וי"ל דעד"ז הוא בנוגע לחילוק שבתות: שיש איך שכל השבתות הם ענין אחד - כיון שענינה של שבת הוא לשמר את יום השביעי, וכל השבתות יחד נכללים בגדר זה. אך לאחמ"כ כאשר כבר קימת מציאותה של השבת בפועל, הרי שחלה קדושת השבת לכל שבת ושבת בנפרד (כמו שמתחלקת לכל רגע ורגע בנפרד) - כל שבת היא בפני עצמה.

וכמו שהוא בנוגע לשבת עצמה, כן הוא בנוגע לאדם השומר את השבת - שיש שמירה מצד השבת הכללית (שמירת שם שבת בעולם), ויש שמירה מצד השבת הפרטית - כל שבת ושבת.

ו

ביאור דברי התוס' לפי סדר המשנה

לפי הנ"ל יש לבאר דברי התוס': "דגזירת הכתוב היא שתהא שמירה לכל שבת" דאין כוונתו לומר דכלל אין סברא בזה (דא"כ יוקשה כנ"ל שתהיה הגזירת הכתוב גם על הסיפא, בזדון שבת ושגגת מלאכות), אלא בא לומר: דמצד גזירת הכתוב שתהא שמירה לכל שבת, נולד הסברא לומר דימים שבנתיים הוין ידיעה לחלק (דלולא גזירת הכתוב הו"א דכל השבתות הם מציאות אחת) - כדלקמן.

ונראה לומר ע"פ הידוע⁸: דחייב קרבן על שגגה אינו רק עונש על החטא, כ"א כפרה, שבזה נעשה מרוצה לה' כבתחילה. וא"כ מובן שהכפרה מגיע לפי מה שחטא ופגם, שאם שגג מצד שמירת השבת הכללית, הכפרה ע"כ תהיה בהתאם - קרבן אחד לכל השבתות, ואם שגג מצד שמירת השבת הפרטית - מביא בהתאם, קרבן על כל שבת ושבת.

ועפ"ז יבואר שיטת התוס', ולפי סדר המשנה:

א. "השוכח עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא

(8) אגרת התשובה פ' ב'. ובכמה דוכתי.

אחת". דהיינו שאדם ששכח על השבת וסבור ש"אין שבת בתורה"⁹, אינו חייב אלא חטאת אחת, כיון ש"קרבן השוגג קאתי"¹⁰ וכיון ששכח לגמרי על השבת, אינו ידע גם על עצם ענין השבת - השבת הכללית, ולכן קרבנו מגיע בהתאם - קרבן אחד על כל השבתות.

ב. "היודע עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל שבת ושבת". דהיינו שיודע "שיש שבת בתורה ונאסרו בה מלאכות"¹⁰, הוא זוכר על השבת הכללית שכוללת את כל השבתות; רק "ששכח ששבת היום"¹⁰, דהיינו ששכח בנוגע לשבת הפרטית הזו, כפי שנחלקת משאר השבתות (שהשכחה של השבת הזו אינה מכריחה שישכח גם בשבת הבאה¹⁰), דהיינו שמירה אחת לכל שבת ושבת - ולכן מתחייב קרבן על כל שבת ושבת בהתאם לשגגתו.

ולפ"ז מבואר, דגזירת הכתוב שתהא שמירה לכל שבת ושבת: היא גופא הסברא שמביא קרבן על כל שבת ושבת - כיון ששגגתו היא בשמירה הפרטית של השבת.

ג. "היודע שהוא שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל אב מלאכה ומלאכה". וכן"ל בפ"י רש"י דאינו חייב על כל שבת ושבת.

יש לומר, דבמה ששגג לחשוב שמלאכה פלונית מותרת, הרי בזה חסר לו בכל הכלל דשמירת השבת.

ונראה לבאר זה ע"פ המבואר בהערה 46 בשיחה שם, דכאשר הותרו מקצת מלאכות בשבת (כגון גויים שצרו על א"י, שחייבים לצאת עליהם למלחמה, ואפי' בשבת) סברא לומר שהודחו כולם, כיון שבעצם כל המלאכות הם נקודה אחת - שביתה ומנוחה בשבת, וא"כ כאשר חסר מלאכה אחת כבר אין שביתה ומנוחה מלאה¹¹.

ומבואר מכל מקום דגם כאן כיון ששגג וחשב שמלאכה פלונית מותרת הרי חסר לו בעצם השביתה והמנוחה בשבת. וא"כ השגגה הוא בשבת הכללית ("שם שבת"), ולכן יהיה חייב אחת על כל השבתות¹².

(9) רש"י שם.

(10) שפת אמת על התוס' (ד"ה חייב על כל שבת ושבת).

(11) אך ראה שם בהמשך ההערה דבפועל לא הותרו כולם, כיון דלאחר שכבר חל גדר יום השביעי הרי כל מלאכה היא בפני עצמה.

(12) ומה שחייב בנפרד על כל מלאכה ומלאכה, הוא, דשגגה במלאכה א' - שחשב שהיא מותרת, אינה אותה שגגה שבמלאכה ב' דהרי אינה דומה מלאכה זו למלאכה השניה - דאף ששניהם נקודה אחת, הרי בפועל אחת מחולקת מחברתה (גופין מחולקין) ו"קרבן השוגג קאתי" (רש"י על המשנה).

ז

ביאור מחלוקת רבה ור"ח - בהקדים ביאור מחלוקת ר"נ ורנב"י

ועתה יש לבאר (לשיטת התוס') דעת רב חסדא, דאף בזדון שבת ושגגת מלאכות - חייב על כל שבת ושבת:

בהקדם ביאור דברי הגמ' (סט, ב): "היודע עיקר שבת: מנהני מילי? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: תרי קראי כתיבי, "ושמרו בני ישראל את השבת", וכת' "ואת שבתותי תשמורו" הא כיצד? ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לשבתות הרבה, ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לכל שבת ושבת. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, אדרבה איפכא מסתברא, ושמרו בני ישראל את השבת שמירה אחת לכל שבת ושבת, ואת שבתותי תשמורו שמירה אחת לשבתות הרבה".

ולכאורה יש להבין:

א. בדעת רב נחמן, מדוע צריך להדגיש שיש שמירה אחת לשבת אחת ושמירה אחת לשבתות הרבה, דכיון שעיקר לימודו הוא מהמילה 'שבת' (שבת אחת או שבתות הרבה) הרי דאינו מחשיב כמה שמירות כתוב בפסוק (והמילה 'תשמורו' יכולה להתפרש כשמירות הרבה) וא"כ עיקר לימודו היה צריך להיות עצם זה שנאמר שבת אחת ונאמרו שבתות הרבה (דמזה לומד דיש חיוב קרבן על כל שבת ושבת ויש חיוב קרבן על הרבה שבתות), ומדוע צריך להדגיש ענין זה על שמירת השבת?

ב. בדעת רנב"י, איך לומד ד"ושמרו בני ישראל את השבת" קאי על שמירה לכל שבת ושבת - הרי נאמרה שבת אחת ('השבת') ואיך נאמר דהקב"ה ציווה לשמור רק שבת אחת?

ג. גם יש להבין סברות המחלוקת.

ח

חילוק שבתות - גברא או חפצא

ונראה לבאר דפליגי בענין חילוק שבתות האם הוא מצד הגברא או מצד החפצא:

דיש לחקור מצד מה השבתות מחולקים זה מזה: א. צד לומר דהקב"ה קבע שכל שבת הוא ענין בפני עצמו ומצווה בפני עצמה - חילוק מצד החפצא. ב. מצד השבתות עצמם הרי שהכל ענין אחד - שמירת היום השביעי. ומה שיש חילוק שבתות הוא מצד הגברא - שהאדם השומר שבת (כיון שנמצא תחת הגבלת הזמן) שומר כל שבת בפני עצמה (ולכן גם מצד התורה יש לו ציווי על כל שבת ושבת).

ולפ"ז י"ל, דרב נחמן סבר שחילוק שבתות הוא מצד החפצא. ולכן למד מהפסוק

"ואת שבתותי תשמורו" - שמירה לכל שבת ושבת, דהגם שכתוב פה שמירה אחת ולא הרבה שמירות - מ"מ אין החילוק מצד הגברא כמה שמירות הוא שומר, אלא מצד החפצא דהשבתות עצמם. וכיון שכתוב כאן שבתות הרבה הרי מוכח שכל שבת היא בפני עצמה¹³;

לעומת זאת רנב"י סבר שחילוק שבתות הוא מצד הגברא. ולכן למד מהפסוק ושמרו בנ"י את השבת - שמירה לכל שבת ושבת. ואף שלא נזכר פה שבתות הרבה, הרי הציווי פה הוא על האדם שישמור את השבת - וכיון שהאדם לא יכול לשמור את כל השבתות יחד (כיון שהוא תחת הזמן - כנ"ל), ממילא מובן שמה שאמר הפסוק "ושמרו בנ"י את השבת" - הכוונה היא על השבת הפרטית, דהיינו שבכל שבוע יש ציווי לשמור את יום השבת הפרטי הזה (ולכן אין הכוונה שיש ציווי לשמור רק שבת אחת, אלא שבשבוע זה, הציווי המוטל על האדם, הוא בנוגע לשבת הפרטית הזו).

ט

לפי הנ"ל יבואר הגמ' בכריתות

לפ"ז יש לבאר סברות המחלוקת בין רבה ורב חסדא, לשיטת התוס'. ובהקדים מהלך הגמ' בכריתות שם:

תנן: "אמר ר' עקיבא שאלתי את ר' אליעזר בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה. . . חייב אחת על כולן, או חייב על כל אחת ואחת". ובגמ' שם: "ושבתות היכי מיבעי ליה - שגגת שבת וזדון מלאכות פשיטא ליה דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק וזדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי מיניה - אי כגופין דמיין אי לא; או דלמא זדון שבת ושגגת מלאכות פשיטא ליה דכגופין דמיין ושגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה - דימים שבינתיים אי הויין ידיעה לחלק אי לא? אמר רבה: מסתברא שגגת שבת וזדון מלאכות פשיטא ליה דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, וזדון שבת ושגגת מלאכות הוא דבעי מיניה כגופין דמיין או לאו. . . רב חסדא אמר: בזדון שבת ושגגת מלאכות אפילו ר"ע סבירא ליה דכגופין דמיין, וכי בעי מיניה שגגת שבת וזדון מלאכות הוא דבעי מיניה - דימים שבנתיים אי הוי ידיעה לחלק. . .".

ונראה לומר: דהסברא דימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק הוא מצד הגברא¹⁴ - שלגביו יש ימים שבנתיים. דמצד עצם הציווי בתורה כל השבתות הם מציאות אחת

(14) לשיטת רש"י הוא ודאי מצד הגברא, דלפי פ' "ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק" היינו, כיון שבימים שבנתיים נזכר שהיה שבת ונחשבת לו ידיעה לחלק. ונראה לומר דהוא אף גם לשיטת התוס' כבפנים.

(13) ומה שכתב "שמירה אחת לשבתות הרבה" - שכן כיון שיש חילוק בשבתות מצד עצמם, הרי גם בנוגע לאדם השומר מובן שיש חילוק בשמירתו, שמתבטא בכך שצריך להביא קרבן על כל שבת ושבת.

- הציווי שנצטוונו לשמור שבת; אבל בנוגע לאדם - כיון שהימים מפרידים בין שבת לשבת - הרי כל שבת היא בפני עצמה¹⁵.

משא"כ גופים מחולקים הוא מצד עצם מציאות השבת ללא קשר לאדם - מצד החפצא.

לפ"ז יש לבאר מחלוקת רבה ורב חסדא:

לרבה פשוט "דימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק": דהיינו שיש חילוק שבתות מצד הגברא, ולכן ב"שגגת שבת וזדון מלאכות" - חייב על כל שבת ושבת. ומסתפק האם ישנו חילוק שבתות גם מצד החפצא דהשבתות עצמם¹⁶ (דבמקרה של "זדון שבת ושגגת מלאכות" אין אפשרות לומר דימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק, דכיון שטעה וחשב שהמלאכה מותרת, הרי המלאכות הם בענין הכללי השייך לכל השבתות-כמבואר למעלה).

אך לרב חסדא פשוט ד"שבתות כגופין מחולקין"¹⁷: דהיינו שיש חילוק שבתות מצד החפצא, ולכן בזדון שבת ושגגת מלאכות יהיה חייב על כל שבת ושבת (אף שטעה במלאכות שנוגעים בענין הכללי של השבת, מ"מ כמו שיש גזירת הכתוב "דאחת שהיא הנה שיש חילוק מלאכות, כן הוא בנוגע לחילוק שבתות דגזה"כ שיהיה שמירה לכל שבת ושבת).

ומסתפק האם אומרים ד"ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק": דהיינו שיש חילוק שבתות אף מצד הגברא, ונאמר ב"שגגת שבת וזדון מלאכות" דחייב על כל שבת בפני עצמה¹⁸.

מסתפק כרבה כיון שיש לו פסוק מפורש, משא"כ רבה שלמד זאת מאחת שהיא הנה שאינו פסוק מפורש גבי שבתות דבפשוט הלימוד הוא בנוגע לחילוק מלאכות.

(18) ומה שאינו מחייב בודאי לכל שבת בפני עצמה אף שיש חילוק שבתות מצד החפצא שהשבתות כגופין מחולקין, נראה לומר דשמה ששייך חילוק שבתות מצד החפצא הוא דוקא בזדון שבת ושגגת מלאכות, דכיון ששגג במלאכות, שחשב שמלאכה פלונית מותרת ומלאכה פלונית מותרת, הרי שגג בנוגע לאיסור מלאכות שבה; משא"כ כאשר שגג בשבת עצמה (בב' המקרים: הן בהשוכח עיקר שבת והן בהידוע עיקר שבת), דאז אין שייך לומר גופין מחולקים - דמה שהשבתות הם כגופים מחולקין הוא בנוגע למלאכות שבהם אך לא בנוגע לשבתות עצמם, כיון שגופין מחולקים

(15) לפ"ז יש לבאר הלשון ד"ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק", דלכאורה אינו ברור לשיטת התוס' - שהוא גזירת הכתוב, א"כ מה שייך כאן ידיעה? ולפי המבואר בפנים נראה לבאר, דבא להדגיש שחילוק זה הוא מצד האדם, ע"ד ידיעה שהוא מצד האדם.

(16) וצדדי הספק (כמבואר ברש"י שם): דבגמרא (שבת ע, א) ילפינן חילוק מלאכות מלימוד מהפסוקים: "אחת שהיא הנה, הנה שהיא אחת" - דיש אחת שהיא הנה, דהיינו זדון שבת ושגגת מלאכות שחייבים על כל מלאכה ומלאכה. ומסתפק רבה האם נאמר גם חילוק שבתות מאחת שהיא הנה.

(17) ואולי יש לומר דלמד זאת מהפסוק: "את שבתותי תשמורו שיש שמירה לכל שבת ושבת (כדעת ר"נ הנ"ל שזהו מצד החפצא). ולכן אינו

,

סיכום

בשבת יש ב' ענינים. א. השבת הכללית; ב. השבת הפרטית, כל שבת ושבת. ומזה ישנו חילוק גם בנוגע לשמירת השבת: שמירת השבת הכללית, והשבת הפרטית.

בזה גופא ניתן לומר ב' אופנים: א. חילוק שבתות מצד החפצא. ב. חילוק שבתות מצד הגברא. ובזה חלוקים ר"נ ורנב"י.

רבה הולך לשיטת רנב"י דחילוק שבתות מצד הגברא, ומסתפק האם יש חילוק גם מצד החפצא. רב חסדא הולך לשיטת ר"נ דחילוק שבתות מצד החפצא, ומסתפק האם יש חילוק גם מצד הגברא.

רש"י סובר כדעת רבה, תוס' יכול להסתדר עם ב' השיטות.

זרע וקצר", והיינו דכל מה שאפשר להגיד "גופין מחולקין" בשבתות הוא בנוגע למלאכות שבהם אבל לא בנוגע להם עצמם. ולכן, כאשר טעה בשבת עצמה, ששכח העיקר שבת, או רק שלא זכר שהיום שבת לא נאמר שהשבתות הם גופין מחולקין. אך מ"מ מסתפק האם אומרים "דימים שבנתיים הווין ידיעה לחלק" דהיינו האם יש חילוק שבתות מצד הגברא, דאם יש, נבוא ונאמר: דכיון ששגג במה ששבת היום - דהיינו מצד טעות בחישוב הימים - שהימים שבנתיים מחלקים בין כל שבת ושבת.

מתייחס לדבר פועל שיש לו מציאות שאפשר לקרא לו גוף - גופין מחולקין; משא"כ עצם השבת אין לה מציאות ברת פועל אלא הוא בגדר הזמן, והזמן מצד עצמו אינו מציאות (כפי המבואר בשיחה הנ"ל) ובעוד שיחות בנוגע לספירת הזמן דמצד עצמו אין לו מציאות, לולי שהוא מצווה (כגון ספ' העומר וכיו"ב) שאז התורה אחשביה).

ומדויק ברש"י לכריתות שם שכותב: דמה שהשבתות מחולקין הוא "דלגבי מלאכות הווין הנך שבתות כגופין של מלאכה שאינם דומין זה לזה כגון

בענין זומר ואינו צריך לעצים – יישוב קושיית הגרע"א ע"פ ביאור המהר"ם –

הת' מנחם מענדל אקסלרוד

א

דין הגמ', ביאור התוס' וקושיית הגרע"א

איתא בגמ' (שבת עג, ב): "אמר רב כהנא זומר (להצמיח הגפן. רש"י) וצריך לעצים (להסקה. רש"י) חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע (משום דצריך להם הויה תולדה דקוצר דצריך נמי לקצור. רש"י)".

וכתבו התוס' (ד"ה וצריך לעצים): "נראה, דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה¹ - בעינן צריך לעצים, דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה - מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב".

והיינו, דהוקשה לתוס' משום מה הכא היכא שזומר וא"צ לעצים ה"ה פטור לכו"ע וגם למ"ד מלאכה שאצ"ל חייב, וע"ז תירצו דהוא משום דבכה"ג ל"ח זמירתו כמלאכת קצירה. ובטעם הדבר כתבו לדמות מקרה זה לחיוב קורע ומוחק שצ"ל דוקא ע"מ לתפור ולכתוב.

והקשה הגרע"א בגליון הש"ס²: "מבואר, דס"ל דאף היכא דאינו מקלקל דצריך לאיזה דבר מ"מ פטור ואפילו לר". דס"ל שאינו ע"מ לתפור לא מקרי מלאכה חשובה. וכ"נ מדברי הכ"מ פ"י הלכה י מהלכות שבת. וק"ל מסוגיא דלקמן דף קה ע"ב".

והיינו, דמדברי התוס' שכתבו לדמות זומר וא"צ לעצים שאינו חייב משום קוצר לחיוב קורע ומוחק שצ"ל דוקא ע"מ לתפור ולכתוב, הבין, דס"ל לתוס' דחיוב קורע ומוחק הוא דוקא באופן זה, אבל באופנים אחרים גם אם יש תועלת בדבר ה"ה פטור (דעפ"ז דוקא יובן משום מה הזומר וא"צ לעצים פטור אע"פ שיש תועלת בזמירתו במה שמצמיח הגפן - כיון שאי"ז לצורך העצים עצמם).

(2) ועד"ז בתוס' חדשים על משניות.

(1) לקמן בסמוך. וש"נ.

וע"ז הקשה, דאיתא בגמ' לקמן (קה, ב) דהקורע על מתו או בחמתו אם הוא מת שחייב לקרוע עליו או שקורע ע"מ להטיל אימה על אנשי ביתו למ"ד מלאכה שאצ"ל חייב ה"ה חייב. ומזה לכאורה יש להוכיח דאף הקורע שלא ע"מ לתפור אם יש בקריעה תועלת אחרת כך של"ח מקלקל (וכגון שיצא י"ח מצות קריעה או שהטיל אימה) ה"ה חייב, והוא דלא כדבריהם שאינו חייב אלא הקורע ע"מ לתפור.

ב

יישוב האבנ"ז וראייתו מדברי הלבוש

ובאבנ"ז כתב ליישב (או"ח סי' קפו):

"אך אנהרינהו לעיינין בלבוש סימן ש"מ הביאו הטורי זהב שם דאותיות הכתובים בצד דפי הספרים או על גביהן, כשפותח יש חשש חטאת דמוחק האותיות והוא על מנת לכתוב דעומד דלחזור ולסגור. הרי דאף דאין הפתיחה כדי לכתוב רק כדי ללמוד כיון שעומד לכתוב חשיב על מנת לכתוב. ואף שאין הכתיבה שני' טובה יותר מבתחילה [ולמאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור כתבו התוס' (צד, ב) דצריך שיהי' על מנת לתקן יותר מאשר הי' בתחלה] חייב למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. ואם כן לא קשה מידי מקורע על מתו ובחמתו, דמסתמא עומד לחזור ולתפור. וכן מטין דברי התוס' גיטין הנ"ל (יט, א) דלא בעי מוחק כדי לכתוב שכתבו דמסתמא עומד לכתוב, ולא כתבו דמסתמא כתב בסקרא כדי לכתוב עליו בדיו ולא קשה מידי".

והיינו, דכתב לחדש, דחיוב קורע ע"מ לתפור אפילו היכא שאינו קורע לצורך התפירה אלא לצורך תועלת אחרת, אלא שלאחמ"כ בדעתו לחזור ולתפור. דאע"פ שאין הקריעה לצורך התפירה, מ"מ חייב מאחר שהי' בדעתו לתפור לבסוף.

והוכיח דבריו ממש"כ הלבוש דיש חשש חיוב חטאת בפתיחת ספר שיש אותיות כתובים על דפיו מן הצד או מלמעלה, דאע"פ דאין הפתיחה (מחיקה) לצורך הסגירה (כתיבה) אלא לצורך הלימוד, מ"מ חייב מאחר שהי' בדעתו לסגור לבסוף.³

ועפ"ז כתב ליישב דברי התוס', דאע"פ דבאמת ס"ל דחיוב הקורע ומוחק צ"ל דוקא ע"מ לתפור ולכתוב ולא לתועלת אחרת כלל (וכמו שהבין הגרע"א), מ"מ לק"מ מדין הקורע על מתו וקורע בחמתו שחייב, מאחר ומן הסתם בדעתו לחזור ולתפור לאחמ"כ וא"כ נכללים הם בכלל קורע ע"מ לתפור.

(סי' ש"מ ס"ד) דלא כהלבוש). אך מצד עצם דין מוחק שפיר יש להוכיח מכאן דא"צ שיהי' לצורך הכתיבה דוקא מהא שאילולא טעם זה פשיטא שחייב.

3) ואע"פ שאי"ז אלא חשש חיוב חטאת ואי"ז חיוב ודאי - זהו רק משום שהאותיות כבר כתובים ואינם מחוסרים אלא קריבה וריחוק בעלמא ואי"ז מעשה כתיבה ומחיקה חדש (וכפי שבאמת פסק אדה"ז בשולחנו

ג

קושיא על דבריו מדין קריעה על אביו ואמו

אך לכאורה יש להקשות על ביאור זה⁴:

דהנה בנוגע לקריעה הדין הוא שישנו חילוק בין הקרובים שחייב לקרוע עליהם, וכמפורש בשו"ע (יו"ד סי' ש"מ סט"ו): "על כל המתים שולל (פירוש תופר תפירה בלתי שוה) לאחר ז' ומאחה לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו שולל לאחר ל' יום ואינו מאחה לעולם". והיינו, שבנוגע לאביו ואמו אסור לו לחזור ולתפור את הקרע בשלימות כמו שהי' קודם הקריעה.

ועפ"ז לכאורה יש להקשות על ביאור האבנ"ז, דמאחר ובנוגע לחיוב הקורע על מתו לא מצינו חילוק בין המתים שחייב לקרוע עליהם אלא חייב אפילו היכא שקורע על אביו ואמו, א"כ אא"ל דחיובו הוא משום שעומד הוא לחזור ולתפור את הקרע לאחמ"כ ונכלל הוא בכלל קורע ע"מ לתפור, כיון שחייב אפילו היכא שאסור לו לחזור ולתפור.

ואע"פ שגם על אביו ואמו מותר הוא לחזור ולמלוך את הקרע עכ"פ (שפירושו תפירה בלתי שוה)⁵, מ"מ אין מסתבר לומר דמשו"ז יחשב קורע ע"מ לתפור, מאחר שזו תפירה גרועה מהתפירה הקודמת.

ובפרט, שכן יש להוכיח מדין זה גופא: דמאחר וכל מה שמותר למלוך אף שאסור לתפור הר"ז רק מחמת שאין המלילה דומה לתפירה (שפירושה תפירה שוה) אלא גרועה ממנה, הרי שאדרבה מזה גופא יש להוכיח דל"ח מה שבדעתו לחזור ולמלוך את הקרע כאילו בדעתו לחזור ולתפורו.

ד

דחי' לראייתו מדברי הלבוש ע"פ חילוק בין הנידון לראי'

ולכאורה עוד יש לדחות הראי' שהביא מדברי הלבוש:

דהנה לכאורה הפרש יש בין הקורע על מתו או בחמתו לבין הפותח ספר ומוחק האותיות הכתובות על דפיו, דהפותח ספר אע"פ שאינו פותח ומוחק האותיות לצורך הכתיבה שתהי' לאחמ"כ כשיסגור הספר אלא לצורך אחר, סו"ס אין צורך זה צורך בפתיחת הספר ומחיקת האותיות עכ"פ אלא בלימוד בו, ואי"ז צורך הפכי מסגירת הספר וכתובת האותיות שתהי' לאחמ"כ; אך הקורע על מתו או בחמתו הרי לא זו

(5) כ"כ ליישב בקהלות יעקב (שם).

(4) כן מרומז להקשות בביאור הלכה (או"ח סי' ש"מ

סי"ד).

בלבד שאין הוא קורע לצורך התפירה שתהי' לאחמ"כ אלא לצורך אחר, אלא עוד זאת, שה"ה קורע לצורך הפכי מתפירת הבגד שתהי' לאחמ"כ כיון שקורע ע"מ לצאת י"ח מצות קריעה ולהטיל אימה ע"י הקריעה.

וא"כ לכאורה אי"מ היאך יש להביא ראי' מהתם להכא: דמאחר והתם אין צורך המחיקה הפכי מצורך הכתיבה שפיר אפשר לומר דחשיב הפותח את הספר בכלל מוחק ע"מ לכתוב כיון שבדעתו לסגור הספר לאחמ"כ, משא"כ הכא צורך הקריעה ה"ה הפכי מצורך התפירה אין מסתבר לומר דחשיב הקורע בכלל קורע ע"מ לתפור רק כיון שבדעתו לתפור הבגד לאחמ"כ.

ה

יישוב הביאור הלכה וביאורו בדעת התוס'

ובביאור הלכה (או"ח סי' ש"מ סי"ד) כתב ליישב:

"אך מה שכתב שם הגרע"א, דמדברי התוס' ע"ג ע"ב ד"ה וצריך משמע דבעינן ע"מ לתפור ממש, יש לדחות, דשגרא דלשנא הוא בתוספות, וכוונתם הוא דכשצריך צריך לעצים אין שם קוצר עליו לחיוב, דאין עושה תיקון בדבר הנקצר גופא, ודומיא דקורע דבעינן ע"מ לתפור, או לתקן דהוא דומיא דלתפור, ואי לאו הכי אין חייב דאין שם מלאכה עליו כי הוא מקלקל ואינה בכלל מלאכה, הוא הדין בזה. ותדע, דהרי הרמב"ם בודאי סובר דלא בעינן ע"מ לתפור דוקא, והוא ג"כ סובר דמלאכה שאצ"ל חייב, ואפ"ה פוסק בזומר דדוקא כשהוא צריך לעצים אז חייב משום קוצר, ועל כרחק דאי לאו הכי אין שם מלאכה עליו לחיוב כי הוא כמקלקל שלא ע"מ לתקן, כן נאמר אף לדברי התוספות".

והיינו, דכתב לבאר, דלשון התוס' שהזכירו חיוב קורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב אינם בדוקא, ובאמת ס"ל דחייב אפילו היכא שקורע ומוחק רק ע"מ להשיג תועלת אחרת (כגון הקורע על מתו והקורע בחמתו). ומה שבפועל כן כתבו התוס' דוגמא זו, הוא רק ע"מ לדמות זומר וא"צ לעצים להיכא שקורע ומוחק סתם (שלא ע"מ להשיג שום תועלת) - דכשם דבכה"ג בודאי ה"ה פטור משום שהוא מקלקל (ואין ע"ז שם מלאכה), כמו"כ הכא ה"ה פטור משום שא"צ לעצים ולגבי העצים ה"ה מקלקל.

ו

קושיא על ביאורו מתוכן דברי התוס'

אך לכאורה גם על ביאור זה יש להקשות:

דהנה מאחר שהתוס' כתבו לדמות זומר לקורע ומוחק מובן שב' מקרים אלו ה"ה דומים זל"ז. ואע"פ שלא כתבו לדמותם אלא בנוגע לענין זה שאם נעשים שלא לצורך ה"ה פטור מדין מקלקל, סו"ס מסתבר לומר שבענין זה עכ"פ ה"ה דומים.

וא"כ לכאורה צ"ל, דכשם שבקורע ומוחק שלא ע"מ לכתוב ס"ל לתוס' דמה שפטור הוא דוקא היכא שעשה כן שלא לשום תועלת אך אם עשה כן לשום איזה תועלת ה"ה חייב, כמו"כ צ"ל בזומר וא"צ לעצים, דדוקא אם עשה כן שלא לשום תועלת צ"ל פטור אך אם עשה כן לשום איזו תועלת צ"ל חייב.

ועפ"ז לכאורה אי"מ: דהנה הזומר וא"צ לעצים בנדו"ד מפורש שעושה כן לשום איזו תועלת - היא צמיחת הגפן (דמשו"ז ה"ה חייב משום נוטע), וא"כ בהשוואה לקורע ומוחק ה"ה צ"ל חייב גם משום קוצר כיון שעושה כן לשום איזו תועלת ואינו מקלקל, ועפ"ז אי"מ משום מה בכה"ג ה"ה פטור.

ואע"פ שבמקרה זה כל התועלת היא בעץ בלבד (שמועיל להצמיח הגפן) ולא בעצים הנקצרים ממנו כך שלגביהם ה"ה מקלקל, מ"מ מאחר שלגבי העץ עכ"פ יש תועלת בקצירה ה"ה צ"ל חייב. דכשם שבקורע ומוחק שלא ע"מ לתפור ולכתוב די במה שבמעשיו ישנה תועלת צדדית עכ"פ להתחייב (כגון לצאת י"ח מצות קריעה או להטיל אימה - שאלו תועליות צדדיות לגמרי שאין להם שייכות לעצם מעשה הקריעה), כמו"כ צ"ל גם בזומר וא"צ לעצים דיש לחייבו אע"פ שהתועלת שבמעשיו (להצמיח הגפן) היא תועלת צדדית.

והיינו, דכשם שבקורע ומוחק ל"ח מקלקל אא"כ ליכא שום צד תועלת ותיקון בפעולה, כמו"כ בזומר וא"צ לעצים ל"ח מקלקל אלא באופן זה. וא"כ אי"מ משום מה אף הכא שמועיל להצמיח הגפן ה"ה פטור.

ז

ביאור מהר"ם בדברי התוס', ביאור דבריו בפשטות ותמיחת הרש"ש ע"ז

והנה המהר"ם כתב לבאר דברי התוס':

"ר"ל, א"כ ה"נ נימא הכא כשזומר כדי להצמיח הגפן אע"ג שא"צ לעצים וא"כ הוי הקצירה מלאכה שאינה צריכה לגופה שאין כוונתו לקצור ואינו קוצר אלא ע"מ להצמיח אפ"ה יהא חייב ג"כ משום קצירה - זה אינו, אלא אפילו לר' יהודה בעינן שיהי' צריך לעצים דאם לא צריך לעצים לא מקרי קצירה, אלא הוי דומה כקורע ע"מ

לתפור או מוחק ע"מ לכתוב דאינו חייב תרתי משום כותב ומשום מוחק אלא משום כותב לחודי', ה"נ כשקוצץ וזומר ע"מ להצמיח הגפן אינו חייב אלא משום צומח לחודי' דהיינו נוטע אבל משום קוצר לא הי' חייב כיון שאינו צריך לעצים וק"ל".

וביאור דבריו בפשטות, דהדמיון בין קוצר וא"צ לעצים לקורע ומוחק שצ"ל ע"מ לתפור ולכתוב דוקא הוא, דכשם שבקורע ומוחק אם באמת עושה כן ע"מ לתפור ולכתוב אינו חייב ב' אלא א' בלבד והוא משום תופר וכותב לחוד, כמו"כ הזומר וא"צ לעצים ואינו זומר אלא ע"מ להצמיח הגפן אינו חייב ב' אלא א' והוא משום נוטע לחוד (כן משמע לכאורה מלשונו "דאינו חייב תרתי משום כותב ומשום מוחק אלא משום כותב לחודי").

אך באמת ע"פ ביאור זה בדבריו דבריו יהיו תמוהים וא"א יהי' לאומרם, דהנה מפורש במשנה (לעיל עג, א) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת . . . והתופר שתי תפירות הקורע ע"מ לתפור [שתי תפירות] . . . הכותב שתי אותיות והמוחק ע"מ לכתוב שתי אותיות", והיינו, שמלאכות קורע ותופר וכמו"כ מלאכות מוחק וכותב ב' מלאכות שונות זמ"ז הם, וא"כ מובן אשר משו"ז צ"ל חייב עליהם ב' חטאות היכא שעשה שניהם בהעלם א', כמובן מדברי הגמ' (לקמן בסמוך - עג, רע"ב) "מנינא למה לי? אמר ר' יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחד חייב על כל אחת אחת". וכפי שבאמת השיג הרש"ש על דבריו וכתב "עיין מהר"ם שדבריו תמוהים מאוד".

ועכצ"ל דלא זהו הפירוש האמיתי בדברי מהר"ם, וצלה"ב מהו הפירוש האמיתי בדבריו.

ח

ביאור אחר בדבריו, ויישוב קושיית הגרע"א עפ"ז

ויש שכתבו לבאר דבריו⁷:

דבאמת אין כוונתו לבאר דהיכא שעשה ב' המלאכות דקריעה ותפירה או מחיקה וכתובה אינו חייב ב' אלא א' (מאחר שזהו דבר שא"א לאומר, כנ"ל), אלא כוונתו היא רק דכ"ה הדין היכא שעשה מלאכה א' מביניהם בלבד והיא מלאכת הקריעה או המחיקה - דמש"כ דאינו חייב ב' א' משום מוחק וא' משום כותב אלא משום כותב לחודי' הוא היכא שמחק בלבד (ובאמת היכא שגם כתב לאחמ"כ יהי' חייב ב').

ועפ"ז נמצא, דכוונתו לדמות זומר וא"צ לעצים דוקא לקורע ומוחק ע"מ לתפור ולכתוב והיינו קודם שתפר וכתב עדיין. וכוונתו לבאר, דכשם שבקורע ומוחק אינו

(7) מתיבתא ילקוט ביאורים ע' רעז ובהערה נח שם.

חייב עליהם ב' א' משום עצמם וא' משום התפירה והכתיבה שתהי' לאחמ"כ אלא חייב א' משום התפירה והכתיבה בלבד, כמו"כ הזומר וא"צ לעצים אינו חייב משום ב' א' משום הקצירה עצמה וא' משום הנטיעה שהצמיח הגפן אלא חייב א' משום הנטיעה בלבד.

ועפ"ז ביאור זה בדברי התוס' תתישב קושיית הגרע"א משום מה הזומר וא"צ לעצים אינו חייב משום קוצר אלא משום נטע לחודי', דמאחר ודומה הוא לקורע ומוחק ע"מ לתפור ולכתוב הרי שכל חיובו אינו אלא משום הנטיעה לחוד ולא משום הקצירה.

ט

קושיא על ביאור זה

אך לכאורה גם לביאור זה עדיין אי"מ⁸:

דהנה הפרש יש לכאורה בין הקורע והמוחק ע"מ לתפור ולכתוב לבין הזומר וא"צ לעצים, דבקורע ומוחק אין סברא לחייבו ב' חיובים א' משום עצמם וא' משום התפירה והכתיבה מאחר שאינם אלא מלאכה א' (מלאכת קורע או מלאכת מוחק) ומשום מה יתחייבו עליהם ב' חיובים כאילו הם ב' מלאכות, משא"כ בזומר וא"צ לעצים באמת יש סברא נכונה לחייבו ב' חיובים א' משום קוצר וא' משום נוטע מאחר שבאמת ישנם בפעולה זו ב' מלאכות (קצירת העצים הצמחת הגפן), ומשום מה לא יתחייב אלא משום מלאכה אחת (נוטע) בלבד.

ואע"פ שמלאכת קוצר ככה"ג ה"ה מלאכה שאצ"ל כיון שאינו קוצר אלא ע"מ להצמיח הגפן ואין הוא צריך לעצים, מ"מ מאחר שהמדובר הוא למ"ד מלאכה שאצ"ל חייב אי"ז מניעה שיתחייב גם עלי' חיוב נוסף.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, משום מה הזומר וא"צ לעצים אינו חייב אלא משום נוטע בלבד.

יך"ד

ביאור נוסף בדבריו

ואולי יש לומר הביאור בדבריו באו"א מהביאורים הנ"ל:

דהנה נת"ל עד השתא ב' אופנים בכוונת דברי מהר"ם (שכתב "דאינו חייב תרתי

(8) וראה באמת שכן הקשו שם בהמשך ההערה ("ומ"מ דבריו צ"ע"). וראה שם שכקושיא זו באמת מפרשים תמיהה הרש"ש הנ"ל בפנים על ביאור מהר"ם.

משום כותב ומשום מוחק אלא משום כותב לחודי": א. שמדבר היכא שעשה ב' המלאכות יחד (קורע ותופר וכמו"כ מוחק וכותב); ב. שמדבר היכא שעשה מלאכה אחת בלבד (קורע וכמו"כ מוחק). ונת"ל שהאופן הא' הוא אופן שא"א לאומרו (אע"פ שלכאורה נראה פשוט יותר) משום שעפ"ז אי"מ מה שכתב דאינו חייב על ב' המלאכות אלא חיוב א' - דמאחר שב' מלאכות שונות הם וצ"ל חייב על כאו"א.

אך הנה לכאורה נראה, דבאמת עדיין אפשר לפרש כוונתו באופן זה (שמתכוון לב' המלאכות יחד) - והוא בהקדים עוד שינוי קטן בכמות אך גדול באיכות בפירוש דבריו:

דהנה לשון מהר"ם היא "דאינו חייב תרתי משום כותב ומשום מוחק אלא משום כותב לחודי", ונראה, דבאמת אפשר לומר בפירוש דבריו אלו ב' אופנים: א. דבאמת אינו חייב ב' חיובים אלא חיוב א' בלבד (וכדמשמע בפשטות מהלשון "דאינו חייב תרתי" . . אלא משום כותב לחודי" - והיינו, שבאמת אינו חייב ב' חיובים אלא חיוב א'); ב. דאע"פ שבאמת חייב ב' חיובים, מ"מ אין הם נובעים מב' טעמים אלא מטעם א' (ופירוש "דאינו חייב תרתי" . . אלא משום כותב לחודי" אין כוונתו שאינו חייב ב', אלא כוונתו שמה שבאמת חייב ב' אינו משום ב' טעמים שונים אלא משום טעם א' בלבד).

וע"פ האופן הב' בפירוש דבריו שבאמת חייב ב' חיובים ורק שהם מב' טעמים שונים ולא מטעם א' בלבד, מובן דמדבר הוא דוקא היכא שעשה ב' המלאכות יחד דעפ"ז דוקא א"ש מה שבאמת חייב ב' חיובים (והיינו, דע"פ אופן זה באמת שפיר נכון הוא פירוש הא' הנ"ל בתחלה ושפיר יש לאומרו).

י"א

עפ"ז ביאור ביאורו בדברי התוס' ויישוב קושיית הגרע"א

ועפ"ז נמצא כוונת ביאור מהר"ם בדברי התוס' כך:

דכוונת התוס' שכתבו דהזומר וא"צ לעצים אינו חייב אלא משום נוטע לחודי' כיון שדומה הוא לחיוב קורע שצ"ל ע"מ לתפור ולחיוב מוחק שצ"ל ע"מ לכתוב, היא, דכשם שהקורע ע"מ לתפור ולאחמ"כ תפר וכמו"כ המוחק ע"מ לכתוב ולאחמ"כ כתב מה שחייבים עליהם ב' חיובים אינו משום ב' טעמים שונים (א' משום הקריעה והמחיקה וא' משום התפירה והכתיבה), אלא מטעם א' בלבד (משום התפירה והכתיבה דמחמתה הם מתחייבים גם על הקריעה והמחיקה שהיו לפנ"ז) כיון שאין אלו מלאכות שחייבים עליהם מצ"ע (כיון שמיידי היכא שאין שום תועלת אחרת בהם ומצ"ע יש להם דין מקלקל) אלא רק מחמת שמכשירים הם את הדרך למלאכה הבאה לאחמ"כ, כמו"כ הוא בזומר וא"צ לעצים מה שצריך להתחייב עליו ב' חיובים אינו משום ב'

טעמים (א' משום הקצירה וא' משום הנטיעה) אלא מטעם א' בלבד (משום הנטיעה דמחמתה צריכים להתחייב גם על הקצירה שגרמה לה) כיון שאין הקצירה בכה"ג מלאכה שחייבים עלי' מצ"ע (כיון שמירי היכא שא"צ לעצים ומצ"ע אין בה צורך) אלא רק מחמת שמועילה לצמיחת הגפן ג"כ.

ועפ"ז יתיישב טעם הדבר שהזומר וא"צ לעצים באמת אינו חייב ב' חיובים אלא חיוב א' משום נוטע בלבד - דמאחר שטעם ב' החיובים שהי' צ"ל חייב (א' משום הקצירה וא' משום הנטיעה) הוא טעם אחד בלבד (שהועיל להצמיח הגפן שזהו"ע מלאכת הנטיעה), משום זה שפיר מובן דבאמת בפועל א"א לחייבו אלא חיוב אחד בלבד ולא ב' חיובים.

וטעם הדבר דבקורע ומוחק בפועל חייב ב' חיובים (א' על הקריעה והמחיקה וא' על התפירה והכתיבה) ואילו בזומר וא"צ לעצים בפועל חייב רק חיוב א', הוא משום שבפרט א' אינם דומים: דבקורע ומוחק הקריעה והתפירה שלאחמ"כ וכמו"כ המחיקה והכתיבה שלאחמ"כ הם ב' פעולות שונות זמ"ז, ומשו"ז אע"פ שטעם ב' החיובים הוא טעם א', מ"מ מאחר שב' פעולות שונות הם שפיר אפשר לחייב עליהם ב' חיובים (על כל פעולה חיוב א'); משא"כ בזומר וא"צ לעצים מאחר שהקצירה והנטיעה שמטעם א' הם ה"ה גם בפעולה א', משו"ז א"א לחייב עליהם אלא חיוב א' בלבד (משום נוטע לחוד).

ועפ"ז נתתרצה קושיית הגרע"א בהבנת התוס', דע"פ פירוש וביאור זה בדברי מהר"ם נמצא שבביאורו בדברי התוס' כתב לתרץ קושיא זו באופן נפלא - דמחדש, דס"ל לתוס', דהיכא שב' החיובים שצ"ל חייב בב' מלאכות הם מטעם א' לא שייך לחייב עליהם בפועל היכא שנעשים בפעולה א' אלא חיוב א' בלבד, והמלאכה הנוספת ל"ח מלאכה.

מחלוקת הראשונים בדיון המתכוון לזרוק ח' זורק ד'

הת' מנחם מענדל טל

א

מח' רש"י והרמב"ם בדיון המתכוון לזרוק ח' זורק ד'

הרמב"ם (הל' שבת פי"ג כ"א) כותב: "המתכוון לזרוק שמונה אמות ונח החפץ בסוף ארבע - חייב, שהרי נעשה כשיעור מחשבתו, שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה. אבל אם נתכוון לזרוק ארבע ונח החפץ בסוף שמונה פטור, לפי שנח במקום שלא חשב שתעבור בו וכל שכן שתנוח. לפיכך אם חשב בעת זריקה שינוח החפץ בכל מקום שירצה - חייב". ע"כ

ובמגיד משנה שם הביא דעת רש"י: "דאפילו נתכוון לזרוק שמונה זורק ארבע, אם לא חשב בעת הזריקה שינוח החפץ בכ"מ שירצה - פטור".

היינו, שנחלקו הרמב"ם ורש"י בנתכוון לזרוק ח' זורק ד', דלדעת הרמב"ם חייב וטעמו כנ"ל; ואילו לדעת רש"י פטור וכמו שיתבאר לקמן.

ב

מקורם בפירוש דברי הגמ' במס' שבת

והנה, איתא בגמ' - מס' שבת¹: "[הזורק] מרה"י לרשות הרבים ועבר ארבע אמות ברה"ר [קודם שתנוח, דאיכא תרתי - הוצאה, וזריקה ארבע אמות. רש"י] רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרינן". וסברו לומר שם בגמ' שהפירוש "ר"י מחייב" היינו, שמחייב ב' - א' משום הוצאה וא' משום העברה. ו"חכמים פוטרינן" היינו שאינם מחייבים אלא רק א' משום הוצאה².

ובהמשך הגמ' שם: "א"ל רבינא לרב אשי, ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא דמחייב

¹ משום העברה" משום שלדעתו אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' וא"כ נחשב כמי שהונח מיד ביציאה ושוב נעקר

(1) זו, ב.

(2) כלומר שר"י מחייב "אחת משום הוצאה ואחת

היה ר' יהודה שתים [קשה שהרי] אי להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה. אי להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה [כלומר דאם רצה שתנוח לסוף ד' - לא יתחייב על העברת ד' אלא על הוצאה בלבד ו"הוצאה אריכא הוא דעבד". ואם רצה שתנוח ביציאה מרה"י לרה"ר הרי לא רצה שתנוח בסוף ד' "וליתא לזריקה ד' ולא מיחייב עלה"³], אמר ליה באומר כל מקום שתרכה תנוח".

והיינו דרב אשי ביאר דמה [שחשבנו] שר"י מחייב שתים הוא רק במקרה שאומר בכל מקום שתרכה תנוח, "כיון דלא איכפת ליה, הויה ליה קיום מחשבה בתרוויהו"⁴. אבל במקרה שרצה שהחפץ ינוח בדוקא בסמוך לכניסה, או שרצה שינוח בדוקא לאחר ד' אמות יהיה חייב רק אחת משום הוצאה.

ובהמשך הגמ' שם: "פשיטא, נתכוון לזרוק ח' וזרק ד' הרי כתב שם משמעון" [כלומר שאם נתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב כמו הכותב אותיות שם מ'שמעון' שחייב, אע"פ שנתכוון למלאכה גדולה⁵]. "[אבל] נתכוון לזרוק ד' וזרק ח' מהו, מי אמרין הא אפיק ליה [כלומר שנעשה האיסור], או דלמא היכא דבעי הא לא נח".

ותירצו שם בגמ': "ולאו היינו דא"ל רבינא לרב אשי וא"ל באומר כל מקום שתרכה תנוח" [כלומר דמתשובת רב אשי לרבינא (בדעת ר"י) שרק באומר כל מקום שתרכה תנוח יהיה חייב ב', ניתן לפשוט את הספק גם לדעת רבנן].

ופירש רש"י: "הא לא אמר הכי [כל מקום שתרכה תנוח] לא מיחייב אא"כ נחה במקום מחשבתו, הכי נמי בתרוויהו מיפטר, לא שנא נתכוון לזרוק ח' וזרק ד', לא שנא נתכוון לזרוק ד' וזרק ח' - פטור".

והיינו דדעת רש"י היא שדברי הגמ' - "ולאו היינו דא"ל רבינא לרב אשי" - קאי על ב' הדינים בגמ', הן על נתכוון לזרוק ד' וזרק ח', והן על נתכוון לזרוק ח' וזרק ד'.

דבנתכוון לזרוק ד' וזרק ח' פשטה הגמ' שפטור משום דהיכא דבעי לא נח (כדעת רב אשי דדוקא באומר כל מקום שתרכה תנוח יהיה חייב); ובנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' - חזרה בה הגמ' מדבריה שחייב (כמו הכותב שם משמעון), ופסקה שגם במקרה הזה פטור, כדעת רב אשי שדוקא באומר כל מקום שתרכה תנוח יהיה חייב, אבל כאשר חשב על מקום מסוים - אינו מתחייב על מקום אחר.

[ואין זה דומה לשם מ'שמעון' - דלמרות שהזרק ח' א"א בלא שתעבור בד', אעפ"כ

פוטרים לגמרי - ראה שם כללות המהלך.

(3) עיין ברש"י שם.

(4) רש"י שם.

(5) עיין ברש"י שם.

ונח לאחר ד' אמות. ולדעת חכמים שחייבו אחת הוא משום דלא אמרין 'קלוטה כמי שהונחה' וא"כ יש פה רק פעולה אחת - הוצאה (רש"י שם).

ולמסקנת הגמ' חזרו לומר שר"י מחייב אחת וחכמים

ודאי שאפשר בלא שתנוח בד', וא"כ, מה שהחפץ נח בד' אינו נכלל בכוונתו לזרוק ח' ולא נתקיימה מחשבתו, ופטור].

וביאר הרשב"א⁶ דרש"י והרמב"ם נחלקו בפשט דברי הגמ' שם - דלדעת רש"י תירוץ הגמ' קאי הן על מה דמספקא לה ("נתכוון לזרוק ד' וזרק ח'"), והן על מה דפשיטא לה ("נתכוון לזרוק ח' וזרק ד'") דחזרה בה הגמ' ממה שפשטה (כמבואר לעיל).

ואילו לדעת הרמב"ם תירוץ הגמ' הוא רק על מה דמספקא לה ("נתכוון לזרוק ד' וזרק ח'"), ולא חזרה בה ממה דפשיטא לה ("נתכוון לזרוק ח' וזרק ד'"), ששם הדין הוא שיהי' חייב, כיון דדמי לכותב שם מ'שמעון' - שעשה מקצת מה שחשב, וכן כאן נעשית מקצת המלאכה שחשב - ש"הדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה".

ג

קושיית האחרונים בדעת הרמב"ם

ולכאורה יוקשה לפי דעת הרמב"ם - שהמתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב כיון דדמי לשם משמעון - א"מ דעת רב אשי לגבי הוצאה והעברה - דהא דר"י מחייב ב' אינו אלא עד שיאמר "בכל מקום שתרצה תנוח", דלכאורה הי' צ"ל חייב גם כאשר נתכוון לזרוק רק לסוף ד' - כיון שאי אפשר שינוח בסוף ד' אלא א"כ עבר על פתח היציאה לרה"ר, ולדעת ר' יהודה קלוטה כמי שהונחה דמי, וא"כ הוי ככותב שם מ'שמעון', וכאשר המשיך החפץ ונח בסוף ד' הוי מלאכה נוספת דמעביר ד"א?⁷

וכן א"מ דברי הגמ' 'ולאו היינו דא"ל רבינא לרב אשי וא"ל באומר כל מקום שתרצה תנוח' - דכיון דרב אשי פליג על מה דפשיטא בגמרא (דדמי לשם משמעון), א"כ איך פשטה הגמרא את הספק במקרה של נתכוון לזרוק ד' וזרק ח' מדברי רב אשי (דאינו חייב עד שיאמר "בכל מקום שתרצה תנוח" - ומשמע שאם חשב על מקום מסויים אינו חייב), והרי זה כ'חוכא ואטלולא' - דאם פשטה הגמ' את הספק בנתכוון לזרוק ד' וזרק ח' מדברי רב אשי, לכאורה היתה צריכה לסבור כמוהו גם בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד'?

(7) דרוש וחיידוש לר' עקיבא איגר.

(6) 'חדושי הרשב"א' בסוגיין. וראה שם שתלה מחלוקתם בשינויי הגירסאות בהמשך הגמ'. עיי"ש.

ד

חיזוק הקושיא הנ"ל ע"פ דברי התוס'

והנה התוס' שם⁸ ביארו בדעת רש"י, דגם משאלת רבינא מוכח דלא סבר כה'פשיטא' בגמ' (שהמתכוון לח' וזרק ד' חייב כמו בכותב שם מ'שמעון'), דאילו סבר כהפשיטא לא היה שואל כלל, כיון דאפשר שיהי' חייב ב' בנתכוון לסוף ד', דכיון שהחפץ נח בתחילת רה"ר (מדין קלוטה כמי שהונחה) - הרי זה כמו שם מ'שמעון' דחייב, וכאשר המשיך החפץ לסוף ד' יש לחייבו עוד מדין מעביר ד"א ברה"ר - וא"כ מאי קשיא ליה ד"א להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה" - שיש לחייבו רק א'?

אלא ודאי שרבינא סבר שנתכוון ח' וזרק ד' לא הוי כשם מ'שמעון' (כיון שההנחה בד' לא נצרכת לזריקת ח' וא"כ מה שהחפץ נח בד' אינו נכלל בכוונתו לזרוק ח' ולא נתקיימה מחשבתו, ופטור כנ"ל).

ולפי זה יוקשה ביותר לשיטת הרמב"ם, דמשאלת רבינא מוכח בהדיא דלא סבר כהפשיטא וא"כ איך פסק הרמב"ם לדינא כדברי הפשיטא?⁹

ה

תירוץ רעק"א ע"פ דברי הרשב"א בדין קלוטה כמי שהונחה

והרעק"א כתב לתרוץ בזה¹⁰ בהקדים דברי הרשב"א בחידושו¹¹, דלכא' קשה:

דמהסוגיא דהכא משמע דר' יהודה ס"ל דקלוטה כמי שהונחה, ואילו בעירובין (צז, ב) תנן: "היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו . . רבי יהודה אומר אפי' אינו מסולק מן הארץ אלא מלא החוט גוללו אצלו", היינו שאפי' כשהחפץ הגיע בתוך ג' סמוך לארץ, עדיין אינו נחשב מונח ברה"ר וצריך הנחה על גבי משהו, ומכאן א"כ משמע שר"י סובר דקלוטה לאו כמי שהונחה?

(8) ד"ה 'הרי כתב שם משמעון'.

(9) מרכה"מ, לשון הזהב, ועוד. וראה במרכבת המשנה שם, דכתב דלכא' הי' אפשר לתרוץ דבאמת גם לרבינא אמרינן 'קלוטה' בתחילת רה"ר - והרי זה כהכותב שם מ'שמעון', ואעפ"כ שפיר מקשה דלהווי חייב רק א', שהרי כמו שאם נתכוון לכתוב 'שמעון' - לא נחייבו גם על מה שכתב בתחילה שם וגם על מה שכתב אח"כ 'עון', דהכל מלאכה אחת היא ואין סברא לחייבו ב' וזו היא קושייתו של רבינא - שא"א לחייבו על שני חצאי המלאכה.

וממשיך, דבאמת זו טעות, דודאי כאשר נתכוון לזרוק ח' וזרק ח' - לא מחייב ב', דאפי' אי אמרינן 'קלוטה' בסוף

ד' במקרה זה יודה רבי יהודה דלא מחייב ב' כיון דהכל מלאכה אחת. וטעמיה דר' יהודה דמחייב ב' הוא דוקא בזרוק מרה"י לרה"ר ועברה ד"א ברה"ר, דשם יש שתי מלאכות: א. דע"י קלוטה הוי אב מלאכה - הוצאה. ב. ואח"כ כשעברה ד' ברה"ר הוי מעביר ד"א שהוא תולדה מהוצאה, ור"י מחייב אתולדה במקום אב. וא"כ לא שייך לומר דהכל מלאכה א' כך שיהי' חייב א' - אלא ודאי שאלת רבינא לפטור היא משום דלא סבר דדמי לשם מ'שמעון' כנ"ל בפנים.

(10) בספרו 'דרוש וחידוש'.

(11) שבת צז, ב. ד"ה 'אתמור נמי'.

ותירץ הרשב"א, דלדעת ר"י דין קלוטה כמי שהונחה הוא רק כאשר האדם רוצה שהחפץ ינוח שם, וה"ה באומר שתנוח בכל מקום שתמצא - וכמו בסוגיא דהכא שחייב ב' (כיון שנתכוון - שהסכים - להנחה שע"י קלוטה); משא"כ בסוגיא דעירובין הוא אינו רוצה שהספר יתגלגל לרה"ר, וכיון שאינו רוצה שהספר ינוח שם - לא אומרים קלוטה כמי שהונחה, וצריך הנחה על גבי משהו דוקא. ע"כ דברי הרשב"א.

ומבאר רעק"א דלפי זה אם נתכוון לסוף ד' לא נתכוון לתחילת רה"ר ואין כאן דין קלוטה, ועפ"ז מובנת שאלת רבינא - דכיון שלא התכוון לתחילת רה"ר א"כ לא נח שם ע"י קלוטה (כמבואר לעיל) וא"א לחייבו (שתים) גם משום העברה, ולכן גם רב אשי לא העמיד כך.

וממשיך לבאר שם דלא דמי לדין דנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' - דבזה אמרינן דדמי לשם מ'שמעון', דכיון שמוכרח שיעבור על ד' כדי שיגיע לח', א"כ מובן שהתכוון גם לד' הראשונים (שיעבור שם עכ"פ), וכיון שנח שם בפועל אמרינן שעשה מקצת מלאכה - 'שם משמעון'; משא"כ בהוצאה דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, כיון שלא התכווין כלל לתחילת רה"ר, הרי שכלל לא היתה כאן העברה ד' אמות (דכיון שלא היתה הנחה בתחילת רה"ר הרי שלא היתה גם עקירה מרה"ר), אלא "הוצאה אריכה הוא דעבד"¹².

ו

הוכחת רעק"א דגם רש"י סבירא ליה כהרשב"א

וממשיך רעק"א לבאר¹³ דחילוק זה שכתב הרשב"א הוא גם לדעת רש"י:

דהנה רש"י ביאר שאלת רבינא בסוגיין¹⁴ "דאי להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה" - "דאי להכא: לסוף ד' בעי לה דתנוח . . לא מיחייב אעברת ד' אמות . . אלא אהוצאה לחודיה הוא דמיחייב והוצאה אריכה הוא דעבד".

ולכאוף תמוה דכיון שדעת ר"י דקלוטה כמי שהונחה, א"כ החפץ נח מיד כשיצא לרה"ר, ולא הוי הוצאה אריכה, והו"ל לרש"י לפרש היפכא: דמשום הוצאה לא לחייב - כיון שנעשה כמי שמונח בתחילת רה"ר והרי לא נתכוון לשם ("לא קבעי"); ונחייבו רק משום מעביר ד"א, כיון שנעקר מתחילת רה"ר (דכיון שקלוטה כמי שהונחה לכן נחשב שהחפץ נח בתחילת ד' ולאחמ"כ נעקר משם) ונח בסוף ד"א (שלשם התכוון), וא"כ אינו מובן פירש"י¹⁵?

(15) לכאוף ה' ניתן לבאר דעת רש"י (שמחייב משום הוצאה ולא משום העברה), ובהקדים מה שכתב בספר לשון הזהב ליישב דברי הרמב"ם (שסותרים לכאורה

(12) רש"י שם.

(13) ד"ה 'ולמאי דסליק' וכו'.

(14) הובא לעיל אות ב'.

אך ע"פ המבואר לעיל תובן דעת רש"י שחייב רק משום הוצאה אריכא, דכיון שנתכוון לסוף ד' ולא ניחא ליה דינוח עד לאחר שיעבור ד' - א"כ לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, כיון שלא רוצה שתנוח שם (כנ"ל מהרשב"א) - וא"כ א"א לחייבו משום מעביר, שהרי לא עקר מתחילת ד' (כיון דלא חשיב שהחפץ נח שם), וחייב רק משום הוצאה אריכא.

ז

קושיית רעק"א בדעת רש"י ע"פ הביאור הנ"ל

וממשיך שם רעק"א ומקשה דע"פ ביאור זה בדעת רש"י, קשה לשיטתו בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' דס"ל לרש"י שהגמ' חזרה בה מהא דפשטה שחייב כיון דדמי לשם משמעון, וסוברת שבמקרה כזה יהי' פטור, ולא דמי לשם משמעון. דלפי הנ"ל (דכאשר לא התכוון לתחילת ד' לא אמרינן 'קלוטה') אינו מוכח כלל דהגמרא חזרה בה ממה דפשיטא לה.

דאפשר, שמה שרב אשי העמיד באומר כל מקום שתרצה תנוח, שמזה משמע שצריך שיתכוון להנחה כדי שיהי' נחשב כמלאכה ולא מספיק שהתכוון שהחפץ יעבור שם, הוא דוקא גבי הוצאה מרה"י לרה"ר - כיון שאם לא היה מסכים שינוח בכל מקום, לא אמרינן דין 'קלוטה' להחשב כמונח.

לסתור את הפשיטא - דמה שלא נחייבו ב' גם על ההנחה בתחילת רה"ר, אין זה משום שבזריקת ח' אינו נכלל כוונת ד' (דלא כדעת הרמב"ם), אלא מצד ענין צדדי דבעי הנחה א' ולא ב', ולעולם בנתכוון לח' וזרק ד' חייב - דשם היתה רק הנחה א' (וראה בספר 'שבת של מ' דכך נראה בפשטות מדברי רש"י שס"ל שמדברי רבינא עדיין לא מוכח לסתור את הפשיטא, ורק התוס' ביארו לסתור את פשיטת הגמ' מדברי רבינא).

אך לכאורה אא"ל כך, כיון שלפ"ז נצטרך לפרש כן גם בדברי רב אשי, שרק באומר בכל מקום שתרצה תנוח - היינו שרוצה אפ' בכמה הנחות - יתחייב ב', אך כשלא אמר כן אלא רצה הנחה א' - א"א לחייבו ב', ולפ"ז יוצא דמדברי רב אשי מוכח שפטור רק בנתכוון ד' וזרק ח' (דלא רצה כלל שיהא שם כנ"ל), אבל בנתכוון ח' וזרק ד' דהיתה רק הנחה א' - יש לחייבו, והרי דעת רש"י היא דמרב אשי מוכח לסתור גם מה דפשיטא - וא"כ א"א לבאר דלרש"י לא נחייב כשנתכוון רק להנחה א'.

ודו"ק.

דברי רבינא "דאי להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה", כנ"ל - ד"ל שסבר בדעת רבינא, דכאשר התכוון לסוף ד' לא שייך לחייבו ב', כיון דחדא הנחה בעי ולא תרתי, ואי אפשר לחייב על שתי ההנחות אלא רק על אחת מהן - א"כ בנתכוון ח' וזרק ד' שהיתה רק הנחה א' יהיה חייב (אבל לפטור בנתכוון ד' וזרק ח' מוכח שפיר מדברי רבינא שהרי גם לדעתו מוכרח שתהי' כוונה למקום ההנחה משא"כ כאשר נתכוון לד' וזרק ח' הרי לא רצה כלל שינוח שם - בח').

ולפי זה ניתן לישב ג"כ מה דלרש"י סיבת החיוב היא משום 'הוצאה אריכא' ולא משום העברה, דכיון שנתכוון שההנחה תהי' בסוף ד', א"כ אף אם נאמר 'קלוטה' בתחילת רה"ר א"א לחייבו ע"ז, שהרי נתכוון להנחה אחת (בסוף ד') ולא לב' הנחות, וע"כ א"א לחייבו משום העברה - דכיון שלא נתכוון להנחה בתחילת רה"ר, במילא גם העקירה (מרה"ר) אינה בכוונתו - ונחייבו רק משום הוצאה אריכא.

אך לפי זה יוצא דגם לדעת רש"י אין מוכח מרבינא

אבל נתכוון לח' וזרק ד' שכבר נח בפועל בד', לעולם אפשר לומר דס"ל לרב אשי שחייב כיון שגם אם הי' זורק ח' א"א בלא שתעבור בד' וזריקתו לד' כלולה בכוונתו לח', ומה שצריך כוונה להנחה הוא רק כדי שיהי' דין 'קלוטה כמי שהונחה' אם עדיין לא נח, וא"כ גבי נתכוון לזרוק ח' וזרק ד', אפ"ל דרב אשי ס"ל שחייב והוא משום דדמי לכותב שם מ'שמעון' (כיון שנח בפועל בד' ולא צריך קלוטה)?

וכן לפי ביאור התוס' (שניתן ללמוד גם משאלת רבינא שהגמ' דחתה מה דפשיטא לה), הרי מה ששאל רבינא ד"אי להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה" ויהיה חייב רק א' - אין כוונתו לומר שהוא משום דלא דמי לשם משמעון, אלא משום דכאשר לא נתכוון לא אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' (דבזמן דקבעי לה לסוף ד', הרי המלאכה הנפעלת כאן היא רק הוצאה ולא מעביר ד' אמות), ובאמת לגבי נתכוון לזרוק ח' וזרק ד' כיון שכבר נח בפועל, לעולם אפשר לומר דדמי לשם משמעון ויהי' חייב¹⁶.

וא"כ מנ"ל לרש"י דהגמ' חזרה בה ממה דפשיטא לה שחייב וס"ל דפטור ולא דמי לשם משמעון?

ח

קושיא על דברי רעק"א

ונראה לתרץ קושייתו בהקדים: דהנה לעיל הבאנו שיטת רעק"א בסוגיין שכאשר התכוון שינוח בסוף ד' לא אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' בתחילת רה"ר, דלשם לא נתכוון (וכנ"ל מחידושי הרשב"א), דגם לדעת ר"י לא אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' אלא רק כאשר רוצה שינוח שם.

ואינו מובן, דהנה הרמב"ם מבאר הפשיטא בגמרא - דנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב כמו כאשר כתב שם משמעון - שהוא מכיון "שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה". והיינו, דאע"פ שלא התכוון שהחפץ ינוח אלא בסוף ח', מ"מ כיון "שהדבר ידוע וכו'", ממילא בכוונתו לח' נכלל שיגיע לכל מקום ומקום מהח', ואמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' דנחשב שנתכוון שינוח שם, ולכן גם כאשר נח בד' חשיב מלאכת דנתקיים חצי כוונתו - ודמי לכותב שם מ'שמעון', וחייב.

ולפי זה כמו שהוא בנוגע למקרה ד"חשב לזרוק ח' וזרק ד'", לכאן כן הי' צ"ל גם

(וא"כ לעולם י"ל שסוברים דאמרינן 'קלוטה' אף כאשר לא רצה שינוח שם), עיי"ש. אך עיין בתוס' ד' ק, א (ד"ה 'אחזתו הרוח') דחזרו בהם מתירין זה ותירצו כהרשב"א. עיי"ש.

16) ראה בדרוש וחיידוש שם דכתב לתרץ (עכ"פ דעת ר"י בתוס'), ד"ל דתוס' אזלי לשיטתם בד' פ, א (ד"ה 'והא אמר רבא'), שתירצו שם דעת רבי יהודה, שלא כתירוצ' הרשב"א אלא העמידו דבריו במתגלגל ברה"ר

במקרה של חפץ שיצא מרה"י לרה"ר ועבר ד' אמות ברה"ר, שאף אם נתכוון לסוף ד', אעפ"כ בכוונתו נכלל גם תחילת רה"ר, וא"כ שפיר היינו צריכים לומר 'קלוטה כמי שהונחה' בתחילת רה"ר - דכיון שיש לו מטרה ורצון בכל מקום ומקום שאליו מגיע החפץ, א"כ יחשב כמונח שם משום 'קלוטה כמי שהונחה' ויהי' חייב משום הוצאה?

ואין לחלק, דמה שבכוונת ח' נכלל ג"כ ד' כדי שיהי' מלאכת מחשבת, זהו רק כאשר כבר נח שאז י"ל שבכח כוונתו לפעול שהנחה זו בד' שכבר נעשתה - נחשבת כמלאכת מחשבת. משא"כ כשלא נח עדיין, ורק ע"י 'קלוטה כמי שהונחה' יהי' נחשב למונח, נאמר שהכוונה שינוח 'בכל מקום ומקום' אינה יכולה לפעול הנחה בפועל ממש אלא רק כוונה לענין מלאכת מחשבת, שאם כבר נח אז כוונה זו 'מתלבשת' בהנחה זו והוי' כמלאכת מחשבת.

דהרי הכוונה שנצרכת כדי לומר 'קלוטה כמי שהונחה', הוא מה שרוצה (או שאינו מקפיד) שהחפץ ינוח באותו מקום, וכן מה שחייב כאשר נח בד' הוא כיון שיש לו כוונה שינוח בכל מקום ומקום גם קודם שנח בד'. דמה ש'מלאכת מחשבת אסרה תורה' הוא שצריך להתכוון ולרצות במלאכה שנעשית, כדי שתחשב מלאכה, ולפ"ז סיבת החיוב כאשר נח בד' (אף שלא התכוון לכך) הוא כיון שיש לו כוונה ורצון בכל מקום ומקום מהילוך החפץ, ונכללת בזה גם הנחה במקום זה משום שחלק מכוונת ח' הוא אף אם ינוח שם¹⁷.

וא"כ גם כאשר לא נח עדיין (בפועל), הרי ישנה הכוונה ו'מלאכת מחשבת' בכל מקום ומקום מהילוך החפץ דנתכוון ורצה במלאכה זו במקום זה (אף אם תיגמר שם) - ולכן יש לנו לומר גם במקרה כזה 'קלוטה כמי שהונחה' ואהני כוונתו אף שלא נח בפו"מ בתחלת רה"ר ויהי' חייב משום הוצאה.

וא"כ עדיין קשה, דלפי ביאור הרעק"א דישנה לכוונתו בכל מקום שהחפץ עובר שנתכוון לכל מקום הילוך החפץ, ונחשב שרוצה בכל מקום ומקום, א"כ הזורק מרה"י לרה"ר ועבר ד' ברה"ר הו"ל להתחייב ב' מדין 'קלוטה' - א' משום הוצאה וא' משום העברה ברה"ר, ואעפ"כ רבינא ורב אשי סוברים דחייב רק אחת שמזה מובן שבכוונתו לזרוק למקום מסויים לא נכלל כל מקום ומקום מהילוך החפץ?

ואדברה מדעת רש"י - שנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' פטור - מובן, דאף שא"א בלא שתעבור הרי ודאי שאפשר ולא צריך שתנוח בד' בשביל לזרוק ח', ולכן אין זריקת ד' נכללת בכוונתו לח', ולכן הזורק מרה"י לרה"ר ועבר ד' ברה"ר כיון שלא נתכוון לכל מקום ומקום מהילוך החפץ, שלכן אין כאן דין 'קלוטה' - חייב אחת.

(17) ואף שהנחה שלא בסוף ח' מעכבת את שלימות המלאכה (שאותה רצה), מ"מ התבצעה כאן מלאכה ויש לו כוונה בזה (כמו 'שם משמעון').

יוצא א"כ שאינו מובן לדעת רעק"א מדוע בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' אמרינן שנתכוון לכל מקום ומקום ודמי ל'שם משמעון'; ואילו בזורק מרה"י לרה"ר, לא אמרינן דין זה ד'קלוטה', ופטור, משום דלא דמי לשם משמעון, שמזה משמע דלא אמרינן שנתכוון שתנוח בכל מקום ומקום?

ט

ב' אופנים בדברי הרמב"ם ועפ"ז ביאור קושיית הרעק"א

והנה מובא לעיל מהרמב"ם דנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב (כמו הכותב שם מ'שמעון'), כיון "שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה", היינו שסובר שישנה כוונה בכל מקום ומקום מהילוך החפץ.

בהסברת דברי הרמב"ם ניתן לומר ב' אופנים, והוא ע"פ החקירה בגדר איסור מלאכת הוצאה, דיש לבאר איסור זה בב' אופנים:

א. עיקר האיסור הוא בפעולה - שפועל העברת חפץ מרשות זו לרשות אחרת.

ב. עיקר האיסור הוא בהנפעל¹⁸ - דהיינו מה שהחפץ עבר מרשות זו לרשות שניה.

עפ"ז יש לבאר שיטת הרעק"א - דבפשטות יש לומר שלמד כאופן הב' הנ"ל - דיסוד המלאכה הוא בנפעל - שהחפץ עבר מרשות לרשות (ולא בפעולת ההעברה).

ולכן מבאר גם את הרמב"ם כהאופן הב' - שעיקר איסור המלאכה הוא (אינו בהפעולה, שהחפץ עובר בכל מקום ומקום מהד', כ"א) בהנפעל, מה שהחפץ עבר מתחילת ד' לסוף ד'¹⁹. וא"כ מה שהחפץ עובר על כל מקום ומקום מהד', הוא רק האמצעי שע"ז החפץ יעבור לסוף ד' אמות - אבל אינו עיקר המלאכה.

ולפ"ז יש לתרץ שיטת הרעק"א - שסבר דלא אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה' בזורק מרה"י לרה"ר - אף שמהרמב"ם משמע שיש כוונה בכל מקום הילוך החפץ, דיש לבאר כוונת הרמב"ם: דכיון שהאיסור הוא בנפעל - שהחפץ יועבר לסוף ד' - ומה שהאדם מתכוון שיעבור בכל אמה ואמה הוא רק כאמצעי - הרי כן הוא כאשר חשב לזרוק לסוף ח', דמה שיש לו כוונה (ורצון) בכל מקום ומקום מהח' הוא רק בתור אמצעי שיגיע לסוף ח'²⁰.

(19) וניתן להוכיח זאת מפשטות לשון הרמב"ם "שאיין זה החפץ מגיע לסוף ח' וכו'".

(20) ומ"מ כאשר נח בד' יהיה חייב משום 'שם משמעון' (אף שהמעבר בח' הוא רק 'אמצעי'), כיון שכאשר נח יש כאן נפעל של העברת ד', ונכלל בנפעל של העברת

(18) ולהעיר ממכתב כ"ק אד"ש (מובא בלקו"ש חי"א עמ' 248) דמלאכות שבת הוא לא רק שלא יפעל הפעולה אלא גם שלא תיעשה הפעולה, ומביא שם ראי' ממלאכת הוצאה (דהוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא עוד חצי גרוגרת - חייב).

ולכן לא תחשב כוונתו לפעול 'קלוטה' כמי שהונחה, כיון שכוונה ורצון המועילים שיהיה דין 'קלוטה' הוא דוקא כשיש לו מטרה במקום זה, אבל אם הכוונה והרצון במקום זה הם רק כאמצעי - אין זה מועיל לפעול דין 'קלוטה', שנאמר דהוי כאילו נח בתחילת רה"י ויהי' חייב משום הוצאה, אלא הדין הוא שפטור.

,

ביאור שיטת רש"י ע"פ האופן הא'

והנה לפי הנ"ל יוצא דקושיית הרעק"א על שיטת רש"י הוא רק לפי מה דסבירא ליה שהעיקר הוא הנפעל (כהאופן הב'), משא"כ אם נלמד דהעיקר הוא הפעולה (כהאופן הא') לא יקשה לן כלל בשיטת רש"י.

והביאור בזה: דבאם נלמד (כרעק"א) שהעיקר הוא הנפעל - הרי שלא יהיה כאן דין קלוטה (כמבואר לעיל בארוכה), ולכן יוקשה על רש"י דאין שום הכרח מדברי רב אשי לסתור את מה דפשיטא, דאפשר שמה שרב אשי לא תירץ שנתכוון לסוף ד', הוא לא משום דס"ל שבכוונתו לד' לא כלולה הכוונה לתחילת רה"ר, אלא משום דדוקא במקרה כגון זה לא אמרין 'קלוטה' (דמה שמתכוון לנפעל של המלאכה -) החפץ) שינוח בכל מקום ומקום, אינו מועיל שנאמר דין קלוטה כיון שלא נפעל עדיין כלום, ועדיין לא נח בפ"מ, כמוסבר לעיל) והדין בנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' ה' צ"ל כהפשיטא של הגמ' שיהי' חייב (כשם משמעון).

משא"כ אם נלמד דהעיקר הוא הפעולה (- העברת החפץ ד' אמות), הרי נצטרך לומר לפי שיטת הרמב"ם - שסובר שישנה כוונה בכל מקום ומקום מהילוך החפץ - שהכוונה בכל מהלך החפץ תגרום לכך שיהיה דין 'קלוטה' כמי שהונחה, כיון שכל אמה ואמה היא חלק מהמטרה - פעולת העברת החפץ²¹.

שיהיה דין 'קלוטה' בתחילת רה"ר שהרי אין לאדם מטרה ורצון במקום זה?

אך לכאורה התירוץ בזה נראה פשוט, דמדברי הרמב"ם הנ"ל "שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה", מוכח דאף שכוונתו שיגיע לסוף שמונה, מ"מ נכלל בזה גם האמצע - וא"כ כוונתו גם לפעולה (מעשה האיסור) ולא רק לנפעל (ואף שלגביו זהו בתור אמצעי, מ"מ לגבי כוונת האיסור הנכללת בכוונתו, הרי זה חלק מ) המטרה).

ח' - משום שא"א שהחפץ יגיע לסוף ח' בלי שיעבור ד' וא"כ נכלל בח' גם העברת ד' (וכמו בשם מ'שמעון' דאף שהמטרה היא שיהיה כתוב שמעון, מ"מ כאשר כתב שם נעשה חלק ממטרתו, ונחשב מלאכה). משא"כ כאשר לא נח עדיין לא נאמר 'קלוטה' כיון שלא נפעל עדיין כלום, והרי יש פה רק את הפעולה - 'האמצעי'.

21) בהשקפה ראשונה ניתן לפרוץ הנ"ל: דהנה גם אם נאמר שעיקר האיסור הוא בפעולה, מ"מ הרי דבר ברור הוא שכוונת האדם אינה על האיסור עצמו, כ"א שהחפץ יגיע לסוף ח', וא"כ כוונת האדם היא על הנפעל ולא שייך

אבל לשיטת רש"י - כיון שסובר שכוונה לח' אינה כוללת כוונה להנחה בד', א"כ לא נאמר דין 'קלוטה כמי שהונחה' גבי הזורק מרה"י לרה"ר ועבר ד' ברה"ר - כיון שלרש"י כלל לא התכוון להנחה בתחילת רה"ר (ולכן הקשה רבינא "דאי להכא קבעי לה, להכא לא קבעי לה", דכיון שלא נפעל דין 'קלוטה' הרי יש פה רק 'הוצאה אריכא'. ותרץ לו רב אשי כגון דאמר בכל מקום שתמצא תנוח - דאז יש גם כוונה להנחה בתחילת רה"ר).

יא

ביאור בשיטת הרמב"ם ע"פ דברי הר"ן

אך אם נלמד את הרמב"ם כהאופן הא', יוקשה שוב לשיטת הרמב"ם - דנתכוון לזורק ח' וזרק ד' חייב - דאם אמרינן 'קלוטה כמי שהונחה', הרי נצטרך לומר דזה שרבינא ורב אשי לא מחייבים ב' בנתכוון לסוף ד', הוא משום דאמרינן דבכוונתו לח' אינה כלולה הכוונה לד', ואינו כמו הכותב שם מ'שמעון'?

ונראה לבאר זה בהקדים דברי הר"ן שכתב בביאור שאלת רבינא ("אי להכא בעי לה, להכא לא קבעי לה") וז"ל: "כלומר, אי לגבי הוצאה קא בעי לה, לגבי העברת ד' אמות לא בעי לה. ואי להעברת ד' אמות בעי לה, לגבי הוצאה לא קא בעי לה. ואמאי מחייב תרתי דהא לא אתעבידא מחשבתו בחד מינייהו".

כלומר: כאשר נתכוון לסוף ד', נחייב אותו א' משום העברת ד"א (ולא משום 'הוצאה אריכא' כדעת רש"י), כיון דכוונתו היתה לסוף ד', וא"כ נתכוון רק לאיסור של העברת ד"א ולא לאיסור הוצאה, וא"א לחייבו על ההוצאה אף שודאי תיעשה כיון שכלל לא נתכוון להוצאה, אלא להעברה. וכן כאשר נתכוון לתחילת רה"ר נחייבו רק משום הוצאה כיון שכלל לא נתכוון להעברה.

ומזה מובן שתשובתו של רב אשי לרבינא - "דאמר בכל מקום שתמצא תנוח" - הכוונה בזה היא דמה שרבי יהודה מחייב ב' זהו רק כאשר נתכוון לב' המלאכות הוצאה וההעברה גם יחד.

ועפ"ז ניתן ליישב דברי הרמב"ם: דלעולם אפשר לומר דמרבינא ורב אשי לא דחינן מה דפשיטא לה להגמ', ויש כוונה בכל הילוך החפץ, וממילא כאשר נתכוון לח' ונח בד' יהיה חייב, דהווי מלאכת מחשבת, וכיון שיש כוונה בכל הילוך החפץ אמרינן דין 'קלוטה', (כדעת הרשב"א שצריך שיתכוון לקלוטה) והוי כמונח גם בתחילת רה"ר וגם בסוף ד',

ואעפ"כ קשיא ליה לרבינא דלא לחייבו ב' דכיון שנתכוון רק למלאכת העברה א"א לחייבו משום הוצאה, דאף שנח שם (כיון שנתכוון שיעבור שם, שאז י"ל 'קלוטה כמי שהונחה'), מ"מ נתכוון רק למלאכת העברה (ולא למלאכת הוצאה), ולכן א"א לחייבו ב' וע"ז השיב לו רב אשי "דאמר בכל מקום שתרצה תנוח" - דהיינו כגון שנתכוון לב' המלאכות שאז יהי' חייב על שתיהן²².

שנתכוון רק להוצאה ולא להעברה שפטור על ההעברה, ולכן גם כאן יהי' פטור דכלל לא נתכוון להעברה ח' אמות.

22) ומ"מ הוכיחה הגמ' שפיר מדברי רבינא ורב אשי דכאשר נתכוון לזרוק ד' וזרק ח' יהיה פטור - דכיון "שנח במקום שלא חשב שתעבור בו וכ"ש שתנוח" הוי כמי

איסור חל על איסור

הת' שלום פופר

א

דברי הגמ' וקושיית המהרש"א

בנוגע לציווי התורה (דברים כה, ה) "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם וכן אין לו . . יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה" נא' במשנה (יבמות יג, א) "בית שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים"; היינו, שבמקרה שאחת הנשים של המת היא ערווה על אחד האחים, נחלקו בית שמאי ובית הלל האם גם אז חלה מצוות ייבום על שאר הנשים (צרותיה של הערווה), או שבמקרה כזה כל נשות המת פטורות מייבום וחליצה, ואסורות על האחים.

ובטעמים של ב"ה מסבירה הגמ' (ג, ב), דמלשון הפסוק¹ "אשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה" למדים שצרותיה ג"כ פטורות, ובלשון רש"י (ד"ה לצרור) "צרות הרבה משמע, מדלא כתיב לצרור" (או לדעת רבי לומדים זאת ממייעוט ד"ולקח - ולקחה").

אך לב"ש לא שמיעה דרשא דלצרור², וע"כ למדו שצרותיהן מותרות.

ובטעמים של ב"ש איתא בגמ' (יבמות יג, ב):

"רבא אמר, טעמייהו דבית שמאי - דאין איסור חל על איסור" (אין איסור 'אחות אשה' חל עליה, כיון שיש כבר איסור קודם - 'אשת אח'³).

והקשו התוס' (ד"ה "דלא אתי"), דלכאורה, כיון שאיסור 'אחות אשה' לא חל עליה - כיון שאין איסור חל על איסור, ועליה חל כבר איסור 'אשת אח' - מדוע אינה יכול

(2) רש"י ד"ה "בית שמאי מתירין" (יג, א).
(3) כאן ביארנו ע"פ שיטת הראב"ד שבפשוטו תוס' אוחו כוונת' (וכן נקטו הרבה אחרונים) דאם אוחו כשיטת רש"י יהי' כל התוס' רק ע"פ ההו"א של הגמרא.

(1) שממנו נלמד הפטור של ערווה, מהיקש ד"עליה - עליה" ("לגלות ערוותה עליה בחייה" - "יבמה יבא עליה" - "מה להלן במקום מצוה אף כאן במקום מצוה ואמר רחמנא לא תקח").

להתייבם בעצמה, כיון שאיסור 'אשת אח' לא חל? ותירצו "דאיסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור 'אשת אח' אתי וחייל - הלכך לא פקע". במילים אחרות: ברגע שיפקע איסור 'אשת אח', חוזר איסור 'אחות אשה' וחל עליה, וע"כ אין איסור 'אשת אח' פוקע, ואינה יכולה להתייבם.

ב

תמיהת המהרש"א

ותמה המהרש"א (בד"ה "תוס' בד"ה דלא אתי איסור אחות אשה וכו'") "התימה מדבריהם שסתמו דבריהם כאילו מפיהם אנו חיינ וזו הקושיא בעצמה ופירוקה גמרא ערוכה היא בפ' ד' אחין, דפרכינן לר"ש כיון דאיסור אחות אשה לא חייל תתייבם, ומשני אמר רב אשי איסור אחות אשה מתלי תלי וקאי כו' ע"ש".

והיינו, דבגמ' לקמן (לב, א) נחלקו ר' יוסי ור' שמעון בשני אחים שנשאו שתי אחיות, ולאחר מות אחד האחים, בא האח החי על אשת המת; דלדעת ר"י חייב משום 'אשת אח' ומשום 'אחות אשה', ולדעת ר"ש אינו חייב אלא משום 'אשת אח' בלבד.

והקשתה הגמ' שבמ"א מחייב ר"ש רק משום 'אחות אשה', ומדוע כאן מחייב משום 'אשת אח'?

ומתרצת "כאן שנשא חי ואח"כ נשא מת (שיש רק איסור 'אחות אישה') כאן שנשא מת ואח"כ נשא חי" (שיש רק איסור 'אשת אח').

ומקשים מדוע לר"ש כשנשא מת ואח"כ נשא חי לא תתייבם, כיון שאיסור 'אחות אשה' לא חל? וע"ז מתרצים "א"ר אשי איסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור 'אשת אח', אתי איסור אחות אשה וחייל, והילכך לא פקע", והיינו (לכאורה) כדברי התוס' הנ"ל, שאמנם "אין איסור חל על איסור", וע"כ איסור 'אחות אשה' לא חל, אך ברגע שהאיסור הראשון יפקע (עקב מיתת הבעל או האח), יחזור האיסור הראשון, וע"כ אין האיסור הראשון פוקע.

ועפ"ז תמה המהרש"א: מדוע לא ציין תוס' במפורש שזהו תירוץ הגמ', והביא זאת כתירוץ הוא?

אשתו או מטעם איסור 'אשת אח', ומביא ראי' מתוס' (לב, א) ד"ה לא פקע שם אומר בדעת ר"ש אשר צרת אותה הערוה אסורה מטעם איסור 'אשת אח' כמו בצרת איילונית שאיילונית אינה אסורה אלא משום 'אשת אח' ובכל זאת יש שיטה שפוטרת צרתה. ולכן צריך התוס' לומר גם כאן שנדע שגם

4) ב"שרש יעקב' (על אתר) כתב לתרץ: שבאם תוס' לא הי' אומר כאן היה עולה על הדעת דעל כרחק בית שמאי לא סבירא להו הכי, משום דלהאי טעמא גם צרתה תהיה אסורה דאם כן (ששייך בה איסור 'אשת אח') גם צרתה תהי' אסורה כי מאי נפק"מ לצרתה אם היא אסורה מטעם איסור אחות

ג

שיטת הריטב"א ותירוץ ה'גנזי יוסף' ודיחוי

והנה הריטב"א על אתר כתב (לכאורה כ) התוס', וציין שמקורו בדברי הגמ' בפ"ד אחים, ובלשונו: " . . א"כ ערוה גופא תתייבם? הא אמרינן לקמן בפ"ד אחים אמר ר' אשי איסור אחות אשה מתלא תלי וקאי, אי פקע איסורא ד'אשת אח', [ומסביר] כלומר דשריא ליה להתייבם, אתי איסור אחות אשה וחיל, אבל לגבי צרה כיון דמחיים לא חל איסור 'אחות אשה', לאו צרת ערוה היא".

והנה מזה שלא הביא סיום דברי הגמרא שם "הלכך לא פקע", משמע דס"ל שאכן במקרה זה פוקע איסור 'אשת אח' וחל איסור 'אחות אשה' (ומציין לגמ' שם רק בכדי להוכיח שאם פקע 'אשת אח' חל 'אחות אשה'). וכן משמע גם מדמסיים "כיון דמחיים לא חל איסור אחות אשה" דמשמע דמחיים הוא דלא חל, אבל לאחר המיתה חל⁵.

וב'גנזי יוסף'⁶ רצה ליישב עפ"ז קושיית המהרש"א, דגם התוס' סבירא ליה שאיסור 'אשת אח' פקע, ומה שחל עליה עכשיו הוא איסור אחות אשה, וא"כ אין זה כדברי הגמ' בפ"ד אחים, וע"כ לא ציין התוס' לשם.

ודחה דאין לומר כן, כיון שהתוס' מסיימים (כבגמרא שם) "והלכך לא פקע". שלכן מוכרחים לומר שאיסור 'אשת אח' לא פוקע, כיון שבאם יפקע יחול איסור 'אחות אשה'.

וצ"ל מדוע התוס' אכן לא פירש כהריטב"א.

ד

קושיא בדברי כ"ק אד"ש בלקו"ש

והנה, בהנוגע לאיסור נישואין לב' אחיות כותב כ"ק אד"ש⁷ "ונוסף לזה: אפילו באם ה' משחרר אותן לאחר נשואיהן לא הוצרך . . לפרוש מהן (באם לא היו אחיות

ב"ש סוברים מטעם זה.

קושייתו היא "שסתמו דבריהם כאילו מפיהם אנו חיינן וזו הקושיא בעצמה ופירוקה גמרא ערוכה היא בפ' ד' אחין", היינו מדוע תוס' לא ציין לגמרא שם. (5) וכן משמע בדעת הרא"ש והרמב"ן והרשב"א עיי"ש.

(6) על אתר.

(7) לקו"ש ח"ה, ע' 236 בשו"ג להע' 54. בנוגע להא דיעקב נשא בלהה וזלפה דהוו אחיות.

וזה שהיא לא פוטרת צרתה הוא מסביר שב"ש סוברים שהדרשה דלצורר אינה יכולה להיות על צרת 'אשת אח' מכיון שהוא בפסוק של אחות אשתו עיי"ש באריכות, ובדרך דומה הלכו הרבה אחרונים. אך באמת אין זה מתרץ לכאורה קושיית המהרש"א, דקושיית המהרש"א אינה מדוע תוס' כותבים זאת כאן אע"פ שמוזכר להלן בגמרא, אלא

בעת הנישואין והקידשה) האיסור ד'לצרור' הוא כמפורש בכתוב 'ואשה אל אחותה לא תקח'. דמוכח מכאן שבאם לא ה' האיסור בעת הנישואין, שוב לא חל האיסור.

וצ"ל שאיסור זה (אינו בנישואין עם האחות השניה, אלא) בעת הנישואין עם הראשונה; דהיינו, שהאיסור הוא בשעת הנישואין עם הראשונה, שלא יקח את אחותה כאישה נוספת, כיון שאם האיסור הינו על הנישואין עם השניה, היה צ"ל פטור באם בא על אחות אשתו שלא בדרך ליקוחין. וברמב"ם (הל' איסורי ביאה, פ"ב ה"י) כתב במפורש "עבר ונאף עם אחת משבע נשים אלו". . . אע"פ שהוא והנאפת במיתת ב"ד או בכרת", שעכצ"ל, שהאיסור דאחות אשתו חל בשעת ה'קידשה' דהאחות הראשונה, וע"כ שפיר הוי "דרך ליקוחין". וראה חינוך מצוה ר"ו "וכן השוכב דרך זנות עם האחות אחר שנשא הראשונה או קידשה גם כן בכלל האיסור, כי בנישואי הראשונה הקפידה תורה".

ולכאורה קשה עפ"י מהגמ' דילן, שאף שבשעת הלקיחה דהאחות הראשונה לא היה עליה איסור 'אחות אשה' (כיון שהיתה 'אשת אחיו'), מ"מ אח"כ יכול לחול עליה, ואסור ליבם לקחתה?⁹

שנולד, בכל זאת אומר שם בהערה (23) "אלא שעפ"י גם עתה בגרים - צ"ל האיסור דשתי אחיות! ולא מצאתי בשום מקום לע"ע". הרי כאן שאומר בפירוש בשיחה שהוא ע"ד הפשט בכל זאת צריך זה להתאים להלכה, דאם לא כן מה ראי' מזה שלא מצינו בשו"מ שאסור לישא שתי אחיות גיורות, דהוא רק לדרך הפשט ולא להלכה.

ומה דהביא ראי' מזה שלא מצינו בשום מקום ששבוי מותר בקרוביו, תימה גדול הוא דלא שמייע ליה חילוק בין ב"נ לישראל אשר ישראל לאחר מ"ת נהיו בני חורין בעצם (ראה פירוש המהר"ל על ההגדה), אך נכרי קני ליה לנכרי בדינא דמלכותא או ביאוש, ואף לפי הדיעות דנכרי קונה ישראל לגופו (בדינא דמלכותא או יאוש) הרי בודאי מכיון שבנ"י נעשו בני חורין בעצם לא קנה לעצם מציאותו.

והוכרתי להאריך בדבר הפשוט מפני שראיתי הרבה שוגים בזה.

(8) המנויות בהלכות שלפ"ז, ובכללם אחות אשתו.

(9) עיין ב"הערות התמימים ואנ"ש" דערש"ק ויקהל תשל"ו (גליון מט) דכתב שם הרב י.א. "דבהשיחה כאן מדבר עפ"י פשש"מ - ואין להקשות מחלק ההלכה", והוכיח זה מזה "דלא מצינו דין כזה ששבוי יהי' מותר בקרוביו".

ותימה על זה שאומר ששיחה זו היא רק ע"ד הפשט, דמילא לומר שאינו ממש לפי ההלכה אבל לומר שהוא סותר ההלכה לגמרי אינו עולה על הדעת.

ויש להביא ראי' לזה מהא דבשיחת ש"פ ויצא בלקו"ש ח"ה (אשר שיחה אחת היא עם שיחה זו ובהערות בשני השיחות מציין דהביאור בענין פלוני נמצא בשיחה השני') ע' 145 קטע המתחיל "לפ"ז קומט (עפ"י דרך הפשט) (ההדגשה אינה במקור)", שאומר שם אשר איסור אחות אשה צ"ל (ע"ד הפשט) גם בגר שנתגייר אשר כקטן

ה

ביאור הפרמ"ג, והקשה מדברי התוס'

ונראה לתרץ כל הנ"ל, ובהקדם:

דהנה בטעמו של ר"י דלעיל (שהבא על אחות אשתו שהיא גם אשת אחיו חייב משום שני האיסורים) איתא בגמ' (שם בהמשך הסוגיא) "מעלה אני עליו כאילו עשה שתיים ואינו חייב אלא אחת". דהיינו שאינו סובר שאיסור חל על איסור וע"כ חייב בפועל על שתי עבירות, אלא רק שמעלה אני עליו כו' (ונפק"מ לקוברו בין רשעים גמורים (דהיינו שנחשב רשע יותר מהעובר על איסור אחד בלבד, וע"כ אסור לקברו ליד אחד שאינו רשע כמותו)).

ובפרי-מגדים¹⁰ פירש דעת ר"י דהא דאין איסור חל על איסור היינו דוקא לענין העונש אך "תרין איסורין רביע עליה", דהיינו שלענין האיסור חלים שתי העבירות.

ועפ"ז ניתן לתרץ הקושיא בלקו"ש הנ"ל (ס"ד); דאיסור 'אחות אשה' אכן חל בנישואי האחות הראשונה, אלא שאינו חל לענין החיוב (כיון שיש כבר איסור 'אשת אח'), וע"כ אמרו בגמ' (יג, ב) שיכול לחול עליה לאחר מות הבעל ג"כ.

אך בקובץ הערות¹¹ הוכיח דהתוס' לא ס"ל כהך סברא דהפרמ"ג, דהא התוס'¹² הקשו על זה שאמרו בגמרא שמשכחת לה תרי איסורין בבת אחת בקרבן העוף שנמלק לזר, דאיסור נבילה ואיסור זרות באין כאחת, והקשו על זה בתוס' דלכאורה איסור נבילה חל מיד כשנמלק ואיסור זרות חל רק בזריקת הדם. ותירצו דעד זריקת הדם לא חל איסור נבילה מכיון דאכתי ישנו עליו איסור מעילה, ובמילא ברגע שנזרק הדם ופקע ממנו איסור מעילה חל עליו איסור זרות ואיסור נבילה כאחת. ומזה מוכח לכאורה דלא כהפרמ"ג, דאי כהפרמ"ג אזי איסור נבילה חל מיד ורק שאין נענשים עליו.

ו

דברי כ"ק אד"ש - שלא כהפרמ"ג

עוד צ"ע, דהנה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ¹³ דמצוות יבום ענינה הוא הפיכת ה'לאו' של איסור אשת אחיך, ובלה"ק:

"ועד"ז ב"ערות אשת אחיך, יבמה יבוא עלי" - קיום העשה במקום לאו (שהעשה

(12) לג, א ד"ה אלא מליקה בבת אחת.
(13) סה"ש תשנ"א, ע' 311 הע' 87. ההדגשות במקור.

(10) בפתיחה כוללת להל' פסח, חלק ב' פרק ראשון סוף אות ט"ז.
(11) סי' ל ס"ק ז.

נהפך ללאו). ועפ"ז יש לבאר מ"ש בגמרא (יבמות יג, ב) שהטעם שלדעת ב"ש אין ערוה פוטרת צרתה הוא "כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה, הויא לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא", דלכאורה אינו מובן: בהמצוה לייבם אשת אחיו נוגע לכאורה רק המציאות ד'אשת אח' (גם כשאין בזה האיסור ד'אשת אח'), ומהו פירוש "כיון דלא אתי איסור 'אשת אח' כו' הויא לה כו' שלא במקום מצוה"?

"ועפ"מ"ש בפנים יש לבאר (בפנימיות הענינים), שמצוות אלו שאופן קיומם הוא ע"י פעולת הלאו, ענינם הוא הפיכת הלאו, ולכן כשלא אתי איסור 'אשת אח', הויא לה שלא במקום מצוה.

"ויש להוסיף, דע"פ המבואר במק"א (סה"ש תשמ"ח ע' 662 ואילך) שלדעת ב"ש¹⁴ "נוח לו לאדם שלא נברא כו'" הכוונה בבריאת האדם (והעולם) שיתבטלו ממציותם וכל ענינים יהי' רק לשמש את קונו, ולדעת ב"ה "נוח לו לאדם שנברא כו'" הכוונה בבריאת האדם (והעולם) היא שישארו במציאותם אלא שמציאותם תהיה ע"פ תורה - י"ל, שהפולגתא דב"ש וב"ה בענין צרת ערוה, היא לשיטתייהו, כי: זה שהעשה והלאו הם ענין אחד, הוא (בעיקר) מצד דרגת המצוות כפי שהם למעלה מהאדם והעולם, משא"כ מצד גדרי האדם והעולם הם (כמו) שני ענינים. ולכן, לדעת ב"ה - המצוה לייבם אשת אחיו היא ענין בפ"ע, גם כשאין האיסור דאשת אח, משא"כ לדעת ב"ש". עכ"ל.

והנה אם נאמר כביאור הפרמ"ג שהאיסור ישנו ורק שהעונש אינו חל, אינו מובן תירוץ כ"ק אד"ש, דהא גם במקרה שלא חל האיסור הכוונה רק שהעונש אינו חל, אך האיסור קיים, וממילא ישנו הפיכת האיסור?

ועכצ"ל שלכ"ק אד"ש שיטה שונה בענין 'אין איסור חל על איסור', וכדלקמן.

ז

ביאור בענין אין איסור חל על איסור

ונקודת הביאור בזה (בדא"פ עכ"פ), דהפירוש ב"אין איסור חל על איסור" היינו שאין האיסור חל על אותו דבר, אבל האיסור קיים בתור איסור תלוי.

ובסגנון אחר: ה'חפצא' לא נעשה חפצא של האיסור השני, אבל עצם האיסור עומד מצד ה'גברא'. ובעניננו: אשת המת אינה נחשבת ערוה מצד איסור 'אחות אשתו', אך הוא כן אסור בה משום 'אחות אשתו', ומכיון שאין האיסור חל, אי אפשר לחייבו על זה (להלן נקרא לזה "איסור תלוי").

וזוהו הפירוש בדברי ר"י (לעיל אות ה'), דכיון שרק אחד מהאיסורים חל על ה'חפצא', אינו נחשב רשע גמור לענין קבורתו אצל רשעים גמורים.

ח

ג' שיטות בראשונים בנוגע ל'בעלת תנאי'

ויובן זה בהקדים מחלוקת הראשונים בדין אשת ראובן שגרשה על תנאי שלא תנשא לשמעון, ונשאה לאחיו של שמעון ומת הלה בלא בנים, האם חל עליה דין יבום לגבי שמעון:

א) שיטת התוספות (המובא בריטב"א¹⁵) שאין דין יבום חל עליה, ופוטרת צרותיה מיבום וחליצה.

ב) שיטת הריטב"א¹⁶, שאינה פוטרת צרותיה, ואינה עולה לא ליבום ולא לחליצה.

ג) שיטת הרשב"א, שאינה פוטרת צרותיה, ועולה לחליצה אך לא ליבום.

ובכללות ההבדל בין תוספות לראשונים האחרים הוא, שלפי התוס', כיון שבאם תתייבם היא תעשה ערוה כיון שהגט של ראובן יתבטל (להלן - 'איסור שלעתידי'), נחשבת גם עכשיו ערוה גמורה¹⁷; משא"כ לשיטת הריטב"א והרשב"א, 'איסור שלעתידי' אינו מספיק בשביל לפטור הצרה¹⁸.

שלעתידי שיין) מודו דפוטרת צרתה דהוה ערוה גמורה.

18) עיין בלשון הריטב"א: "והנכון שאין ערוה פוטרת צרה אלא כשהיא אסורה מחמת עצמה ואסורה לביאה לזה קודם יבום דומיא דאחות אשה, אבל זאת מותרת היא לראובן מחמת שום ערוה קודם שיבא עליה", וברשב"א אין צריך ראי' דאם הי' סובר שאינה פוטרת צרתה רק משום שמצד איסור זה אינה נחשבת צרה, עכ"פ היא עצמה היתה צריכה להיות פטורה מחליצה ומוזה שאומר שהיא חייבת בחליצה רואים ברור שסובר שאין איסור שלעתידי נחשב איסור.

15) בתוס' שלפנינו (י, א) אומר אשר לפי זה שלמד פטור דצרה מאחות אשה הרי ודאי דאין בעלת תנאי פוטרת צרתה מכיון שאינה דומה לאחות אשה, אך לזה שלומד פטור דצרת ערוה ממיעוט ד"ולקחה" הרי בעלת תנאי פוטרת צרתה. והטעם דלא מנו אותה במשנה היינו משום דתנא דין ס"ל דגט כזה חשיב שיוור ולא הוי גט. ועיין לקמן הערה 17.

16) בחידושי ריש יבמות.

17) לכאורה י"ל כן גם לשיטת התוס' דלפנינו (לשיטת רבי דלמד מ"ולקחה"), דהא דאין התנא מחשיב בעלת תנאי היינו משום דלא ס"ל דהוי גט, אך בשאר איסור דלעתידי (עיין לקמן איזה איסור

ט

הקושי שבשיטת הריטב"א

ולכאורה צ"ע בשיטת הריטב"א דממה נפשך; באם נחשבת ערווה, תיפטר צרתה, ובאם לא שתתחייב בחליצה.

ואין לתרץ דהריטב"א סובר דזהו מפני הכלל ד"כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה", ולכן אף שאינה ערוה (ולכן צרתה מותרת), מכיון שאינה יכולה להתייבם לא תחלוץ.

דזה אינו, דבריטב"א (חולין צב, ב) מביא הדעה שאיטר פסול לחליצה, מכיון שאין לו רגל ימין ואומר "ומיהו ייבומי מייבמה ולא אמרינן בהא כל שאינה עולה לחליצה אינה עולה לייבום מידי דהוה אאלם ונקטעה רגלו שאף על פי שאין חולצין מייבמין".

והטעם על זה¹⁹ דרק מי שאינה עולה לזיקת חליצה אינה עולה ליבום אך מי שרק מחמת סיבה אינה יכולה לחלוץ, יכולה להתייבם.

ולכאורה אין לחלק בין יבום לחליצה, ועכצ"ל דגם ביבום רק מי שאינה עולה לזיקת יבום אינה עולה לחליצה, אך מי שעולה לזיקת יבום ורק מחמת סיבה (ובנדוד"ד: התנאי) אינה מתייבמת, חולצת²⁰.

,

מחלוקת האחרונים אי המצוה היא הקנין או הביאה

והקשר למחלוקת מתי פקע האיסור

והנה ידוע החקירה בגדר מצות יבום, דיש לפרש בב' אופנים:

א. המצוה הינה הקנין שקונה את יבמתו לאשה, וזה נעשה ע"י ביאה²¹.

ב. המצוה היא עצם הביאה²² (ובזה גופא שני אופנים כדלקמן).

מצותו קונה אותה, איך יקנה אותה אם הוא מצוה הבא בעבירה עיי"ש (ובעוד אחרונים. עי' בקובץ יסודות וחקירות).

(22) מנ"ח מצוה תקצח (אות ו' בהוצאת מכון ירושלים), שאומר "ולא אמנע לכתוב מה שעלה על דעתי ולא הבאתיו בכור הבחינה... וידועה דעת רוב הראשונים דמצוות צריכות כוונה ובלא כוונה לצאת לא יצא חובת המצוה... והנה הבא על יבמתו בין בזדון היינו לשם זנות, בין בשוגג בין באונס קנה. א"כ אפשר נהי דקנה אותה והוי אשתו מ"מ מצות

(19) עיין בחידושי הריטב"א הוצאת ירושלים תשס"ט בהערה 96 וש"נ.

(20) ועיין בחידושי הריטב"א הוצאת ירושלים תשס"ט במילואים סימן ב' שהאריך בזה ומביא כמה מקורות שכתוב כן בפירוש, והעדפתי לציין מקום שמשמע כך מתוך דברי הריטב"א עצמו.

(21) חי' ר' שמעון שקאפ (יבמות סי' י"ב, ד"ה ועוד יש לחקור) ומוכיח זה מנדה שקנאה אע"פ שהוא מצוה הבא בעבירה, ומוכיח מזה שהמצוה הוא הקנין, כי אם המצוה היא הביאה וכשמקיים

ונראה לתלות חקירה זו במחלוקת האם איסור 'אשת אח' פוקע במות האח, או רק כשנתייבמה בפועל.

דהנה החת"ס (בשו"ת חו"מ סי' רא) כתב "אם בא עליה בלא עדים באופן שלא נקנית לו באותה ביאה, ה"ל פוגע ב'אשת אח' שלא במקום מצוה וכתת מיחייב" ומזה מוכח שסובר שהאיסור פקע רק כשמתייבמת בפועל, דאם פקע מיד כשנפלה לפני היבם, היה צ"ל פטור, שהרי האיסור כבר פקע.

אמנם המנ"ח (מצווה תקצ"ח ס"ק א) חלק עליו וכתב "ונראה פשוט דאף דצריך עדים ולא נקנית לו בלא עדים, מ"מ לא עביד איסורא בביאה דאיסור 'אשת אח' נפקע", דהיינו שלדעתו איסור 'אשת אח' פוקע מיד במות הבעל.

וי"ל, דהחת"ס ס"ל שמצות היבום הינה בקנין, וע"כ התורה התירה לו לקנותה בביאה, וכשאינה נקנית אזי התורה לא התירה לו לבא עליה; והמנ"ח סובר²³ דעיקר מצות יבום הוא הביאה, וע"כ אין חילוק בין ביאה בה הוא מקיים מצוותו, לביאה שאינו מקיים מצוותו.

והנה הרשב"א (יבמות מא, א) כתב בפירוש דהאיסור פקע מיד כשנפלה לפניו, ובלשונו: "משום דכיון דבשעת נפילה הותרה לו שוב אי אפשר ליאסר בה משום אשת אח".

וב'ירוש' יעקב' (מג, ב) כתב להוכיח בדעת התוס', שהאיסור פוקע רק כשמתייבמה, ובלשונו: "דאיסור אשת אח אף אחר מות הבעל לא פקע, רק יבום התירה התורה ומצותה בכך" ומוכיח כן מכמה מקומות עיי"ש.

יא

מקור מחלוקת זו - בדברי התנאים

ונראה לתלות חקירה הנ"ל במחלוקת תנאים:

הראשונים שהבאתי לקמן שגם לאחר שקנאה יש עליו מצוה, וע"פ מ"ש בפנים להלן א"ש). ובנוגע לקושיית ר"ש שקאפ מנדה אפשר לתרץ באותו ענין שאמנם קנה אך המצוה לא קיים וצריך לבוא עליה שוב לקיים המצוה (כמו שמתרצים הרשב"א והריטב"א שהובאו לקמן בנוגע לאלמנה לכהן גדול בגמר ביאה).

(23) ראה בהערה הקודמת.

הש"ת לא קיים כי צריך כוונה לצאת, ונפקא מינה דחובת המצוה מוטלת עליו ולא יגרשנה תיכף עד שיבא עליה לשם מצוה, ועפ"ז ע"כ דעתו שהמצוה היא הביאה ולא הקנין, והקנין הוא רק תוצאה צדדית שמתהווית ע"י המצוה. דאם היה המצוה הקנין, מה יועיל לקיום המצוה זה שיבוא עליה אחר שכבר קנאה וקיים מצותו (ועיין שם במנ"ח הוצאת מכון ירושלים שתמהו עליו איך קיים מצותו אחרי שקנאה ופקע ממנה זיקת יבמין, ופלא שלא ראו

דהנה, ביבמות (לט, ב) איתא "דתניא אבא שאול אומר, הכונס את יבמתו לשם נוי ולשום אישות ולשום דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר; וחכמים אומרים יבמה יבא עליה, מכל מקום".

דלכאורה אבא שאול סובר שהאיסור פקע רק כשמייבמה, וע"כ צריך שיכוון למצוה ולא לדבר אחר; אך חכמים סוברים שהאיסור פקע מיד ולכן אין צריך דוקא שיכוון למצוה.

וכן משמע מפירוש המשניות להרמב"ם (סופ"א דבכורות) שכתב "ומה שאמר בכאן על החליצה והיבום על דעת האומר שהיבמה אינו מותר שיכוין היבם בבעילתה אלא לשם מצוה, אבל אם נשא אותה לשם ממון או לשם נוי הרי הוא כאילו פגע בערוה; ואין זה אמת. לפי שמאחר שנסתלק ממנה איסור הערוה כשמת אחיו בלא בנים, הרי הוא מותר, ואפילו נתכוון שלא למצוה. ולפיכך יהיה הדין על דעת זו שמצות יבום קודמת למצות חליצה בכל זמן וכן ההלכה", דמשמע מזה שטעם חכמים הוא כיון שאיסור 'אשת אח' פקע כשמת אחיו²⁴.

לומר שהוא ממזר, וע"פ האג"מ הנ"ל מובן דבנוגע לולד ספק כי אולי כאשר רק אביו אסור באמו ואמו מותרת באביו דלמא לא הוי ממזר בכהאי גוונא).

אך לכאורה ק"ק לומר דברי האג"מ לפי שיטת התוס' (זה שאומר שזהו הטעם בקטן, אך בעיקר דינו שהאיסור חל רק על היבם יש להביא כמה ראיות ואכ"מ) דלכאורה התוס' (לה, ב ד"ה אמר רב אין כופין) כתבו שהטעם על זה שהבא על יבמתו מעוברת (והפילה) אינו לוקה אף שאינו קונה הוא "מידי דהוה אקטן שבא על יבמתו גדולה דאמר לקמן דתגדלנו" ובמעוברת הרי לא שייך לומר טעמו של האג"מ דמייירי אף כשהיבם גדול?

וא"א לתרץ שמידי דהוי אקטנה פירוש שמכיון שרואים בקטנה שהאיסור רק עליו, ע"כ א"א לחייבו בקרבן דאין לחייבו קרבן אלא כשהאיסור חל על שניהם, דזה אינו דהנה בלק"ש ח"ז שיחה ד' לפרשת קדושים מבאר החילוק בין שפחה חרופה לשאר עריות דבשפחה חרופה זה שהבועל חייב קרבן היינו רק מצד איסור השפחה ולא מצד איסורו הוא משא"כ בשאר עריות וז"ל: "בא אגדרע עריות, איז דער איסור וחוב אויפן בועל ונבעלת בא יעדערן מצד עצמו, קען מען אויף א קטן ניט אַרױפלייגן קיין חיובים ועונשים (אפילו ניט קיין חיוב צוליב כפרה) און ער קען אויך ניט

24 והנה יש להקשות על מה שכתוב בפנים מהנוב"י (נוב"ק סימן נד) שמביא שם כמה ראיות שגם לפי אבא שאול קטן וכן חרש מותר לייבם על אף דלאו בר כוונה הוא להתכוון לשם מצוה, והנה לפי התוס' שפסקו שקטן אינו קונה לכאורה עובר בכל ביאה וביאה באיסור 'אשת אח', והוא ביאר שם דהיינו מפני שאבא שאול אסור רק אם נתכוון בפירוש לדבר אחר אך אם עשה בסתם בלי כוונה גם אבא שאול יודה, והביא ע"ז רא' מזה שהרמ"א פסק כהתוס' ובכל זאת אינו מעיר בדיני יבום לקטן. אך לפי מה שביארנו שהיינו משום שהאיסור לא פקע עד הקנין ולכאורה לשיטת התוס' (קידושין יט, ב) שקטן אינו קונה רק מדרבנן היאך פקע האיסור, אלא דמוכח דטעם אבא שאול אינו משום דלא פקע האיסור מיד.

והנה באג"מ (חלק ג סימן קנד) הסביר זה שקטן וחרש מותרין ליבם באופן אחר, דזה שהאיסור לא פקע מיד אלא רק כשמייבמה היינו רק ביבם דמצווה על היבום, אך היבמה דאינה מצווה על היבום אינה אסורה בו, ולכן בקטן וחרש דאינן מוזהרין אין עליהם איסור, ועל היבמה גם אין איסור דהיא מותרת בו מיד (ולהוסיף שעפ"ז מבואר יותר דברי אבא שאול דאמר בנוגע להיות הולד ממזר אומר רק "וקרוב אני בעיני" דהיינו כמסתפק ונוטה יותר

יב

הקשר של המחלוקת הנ"ל לחקירה מדוע ערוה לא מתייבמת

והנה, ע"פ החקירה הנ"ל (אות י') מהו מצות יבום, הא דאין ערוה מתייבמת ניתן לבאר בשני פנים;

דלהצד שמצות יבום הוא הביאה, הא דערוה אינה מתייבמת הוא משום שאין העשה דייבום דוחה ל"ת דביאה;

אך להצד שמצות יבום הוא הקנין, והביאה איננה אלא תנאי או פרט במצוה, י"ל הטעם דערוה אינה מתייבמת, כיון שאין קידושין תופסין בעריות, וע"כ אינו יכול לייבמה (רק שבאים עשה היה דוחה לא תעשה, לא היתה נחשבת ערוה, והיה יכול לקדשה).

ולכאורה מוכרח לומר כן (שהטעם שאין ערוה מתייבמת הוא משום שאינה נקנית בדעת הסוברים דהמצוה הוא הקנין, דאם לא כן אינו מובן הטעם על זה שאילונית אינה פוטרת צרתה²⁵, דהא דאין איילונית מתייבמת היינו משום שמיעטתה התורה ב"והיה הבכור אשר תלד". דאם נאמר שערוה אינה מתייבמת משום דאינה נקנית, היינו שעיקר המצוה אינה יכולה להתקיים בה מובן ההבדל בין ערוה - שעיקר המצוה

אומר בפירוש שהמשנה דיבם קטן (ויתירה מזו משמע משם שכל משנה שמדברת בדיני ייבום) הוא לפי משנה ראשונה ולא כאבא שאול (אך משנתנו דט"ו נשים ודאי כאבא שאול כדאיתא בגמרא שם ועיין תוס' לט, ב ד"ה אמר רב אין כופין בסופו).

והא דהוכיח הנוב"י מהרמ"א שלא הגיה בדיני ייבום דקטן י"ל שמכיון שכבר אמר שאין מניחין לייבם אא"כ ניכר שמכוונו למצוה ובקטן אין שייך זה אינו צריך להגיה שוב, או י"ל דס"ל להרמ"א כהא דהובא בתפא"י סוף פ"א דבכורות דהלכה כמ"ד מצות יבום קודמת והא דנהגין כאבא שאול הוא רק מנהג (או י"ל עד"י, שסובר שאבא שאול אמר רק מדרבנן דאסור לכונו לשום נוי או אישות או דבר אחר אך מה"ת כל היכי דבא עליה קיים מצוותו). עוד י"ל דהרמ"א ס"ל כסברת האג"מ שהובא לעיל (אלא שבתוס' א"א לומר כן).

(25) עכ"פ לשיטת רבי (עיין לעיל הערה 15 ובמצויין שם) דלמד מ"ולקחה" דזה שלומד מאחות אשה אפשר לבאר דהיינו טעמא משום דלא דמי לאחות אשה.

נגר ווערן אין דעם חיוב וואָס עס איז דאָ אויפן צווייטן, וויבאַלד פעולת הבועל איז אַ מציאות (דאיסור וחיוב) בפ"ע. ולכאורה עפ"י שאומר שהטעם שבשאר עריות אין הקטן נגרר אחרי מעשה השני היינו "וויבאַלד פעולת הבועל איז אַ מציאות (דאיסור וחיוב) בפ"ע, ורואים מכאן ברור שחיוב הקרבן הוא בכל אחד מפני האיסור שבו ולכן גם כאן אף שהאיסור הוא רק בו מ"מ יהי' חייב קרבן, ועוד דגם היבמה (המעוברת) יש לחייבה מצד איסורו הוא, כי אין פעולת הנבעלת מציאות דאיסור וחיוב בפ"ע ולכאורה יש לחייבה (עכ"פ) מצד חיוב הבועל (וא"א לומר דשיחה הנ"ל היינו לפי שיטת הרמב"ם, דבהערה 54 אומר שתוס' ס"ל כשיטת הרמב"ם, ואף שאפשר לומר שהיינו רק במה שמדובר בהערה שם (עיי"ש) אך בדין שפחה חרופה אומר שיש על הבועל איסור בפ"ע, הרי בדין גרירה ודאי מודים התוס' להרמב"ם ואף אם תאמר שבשפחה חרופה יש איסור בפ"ע ובמילא אין שייך גרירה, אך ביבמה שאין איסור בפ"ע מדוע לא יגרר).

שו"ר דבתוס' (ק"ב, א ד"ה ד"ה אמר ר' אמי)

אינה יכולה להתקיים בה, לאיילונית - שעיקר המצוה יכולה להתקיים בה ורק מצד פרט צדדי נתמעתה. אך אם נאמר שהטעם על זה שאין ערוה מתייבמת היינו משום שאסורה לו דהיינו שתנאי צדדי במצוה אינו יכול להתקיים אינו מובן ההבדל בין ערוה ואיילונית, ולמה ערוה פוטרת צרתה משא"כ איילונית, אלא מחוור שהטעם הוא מפני שאינה נקנית.

יג

ביאור מחלוקת הנ"ל ולשיטתיהו דתוס' רשב"א וריטב"א

ועפ"ז ניתן לבאר מחלוקת ראשונים הנ"ל (אות ח').

והיינו שהתוס' סוברים שעיקר המצוה היא הקנין, משא"כ הרשב"א סובר שעיקר המצוה היא הביאה, והריטב"א סובר אשר אף שאין הקנין עיקר המצוה מ"מ הוא תנאי במצוה, דהיינו שצריך להיות שבביאתו פועל הקנין.

ועפ"ז: להתוס', מכיון שעיקר המצוה הוא הקנין, לכן איסור שלעתיד נחשב כאיסור גמור, דכפי שביארנו דהטעם שאין ערוה מתייבמת אינו משום איסור אלא משום שאינו יכול לקנותה, וגם בזו אינו יכול לקנותה; ולשיטת הרשב"א שהמצוה היא הביאה (רק שהקנין נעשה בדרך ממילא), האיסור שלעתיד אינו משוויא ערוה כלל לענין יבום, מכיון שאין בה איסור לפני שמתייבמת, ורק לאחר שנתייבמה חל עליה האיסור.

ולשיטת הריטב"א שהקנין הוא פרט במצות יבום, באיסור שלעתיד תיחשב כאיילונית שאינה חולצת ואינה מתייבמת, מפני שחסר בה אחד מתנאי המצוה ("והי' הבכור אשר תלד"), וכמו"כ הוא באיסור שלעתיד שג"כ חסר בה אחד מתנאי המצוה (הקנין).

(ורואים בעוד מקומות שהולכים לשיטתיהו:

א) נחלקו הראשונים באם ייבום צ"ל בפני עדים דהתוס' (ראה תוס' קידושין יב, ב ד"ה משום פריצותא) וריטב"א (קידושין יב, ב) סוברים אשר צ"ל בפני עדים והרשב"א (שו"ת סי' חי) ס"ל דאי"צ עדים, וע"פ הנ"ל מובן דלתוס' והריטב"א בשעת הביאה פועל האדם קנין (דהיינו שהאדם הוא המחיל הקנין) ולכן צריך עידי קיום; משא"כ להרשב"א שהאדם אינו פועל הקנין אלא שכשמקיים מצוותו מקנים אותה לה מן השמים (דהיינו שכח המעשה הוא המחיל הקנין, שהוא עושה המעשה והקנין נתהווה בדרך ממילא) אי"צ עידי קיום.

ב) בדף כ, ב איתא הטעם על זה שאלמנה מן האירוסין אינה מתייבמת לכהן גדול, כי "גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני".

ובתוס' שם אומר שביאה שני' לאו דוקא שהרי יבמה נקנית בהעראה ויש גם גזירה העראה אטו גמר ביאה.

והרשב"א חלק עליו וז"ל: "אעפ"י שקנאה משעת העראה מכל מקום מצוה עד גמר ביאה איתא, דיבמה יבוא עליה גמר ביאה משמע. אי נמי משם דכתיב להקים לאחיו שם ובגמר ביאה הוא דאיכא הקמת זרע, אלא שריבה הכתוב אף העראה".

וכ"כ הריטב"א: "אע"ג דיבם קונה בהעראה כדאיתא לקמן במכילתין, מ"מ אין הקמת זרע אלא בגמר ביאה".

וע"פ הנ"ל מובן דלתוס' שעיקר המצוה היא הקנין ברגע שקונה שוב אין עליו מצוה, משא"כ להרשב"א והריטב"א שעיקר המצוה היא הביאה יכול לגמור ביאתו שעדיין מצותו עליו.

ג) הרשב"א בתשובותיו (סימן א'קס"ה) פסק כחכמים שאפילו אם אינו מתכוון למצוה יכול לייבם וכן פסק הריטב"א (לט, ב) [ויתירה מזו כתב הרשב"א שם דאף אבא שאול לא אמר רק מדרבנן, דהיינו שסובר שגם אבא שאול סובר שעיקר מצות יבום הוא הביאה, ואולי אפשר לדייק כן גם מהריטב"א ואכ"מ], משא"כ התוס' ²⁶ פסקו כאבא שאול דאסור לייבם אם אינו מכוון למצוה.

וע"פ מה שכתבנו לעיל יובן דאבא שאול סבירא ל' דהמצוה היא הקנין וחכמים סוברים דהמצוה היא הביאה, ועל כן תוס' דסבר שהמצוה היא הקנין פוסק כאבא שאול משא"כ הרשב"א דס"ל שהמצוה היא הביאה סבירא ליה כחכמים).

יד

עפ"ז - ישוב תמיהת המהרש"א

וע"פ כל הנ"ל יש ליישב את תמיהת המהרש"א על התוס', דהוא הקשה, מדוע תוס' לא ציין שדבריו "דאיסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי" הם מדברי הגמ', שבאמת אין אלו דברי הגמ', אלא "שמות שוים וגופין מחולקים":

לשיטת ר"ש הטעם שלא פקע איסור 'אשת אח' כאן הוא מטעם האיסור שלעתיד, דהיינו שאם תתייבם יפקע ממנה איסור 'אשת אח' ויחול עליה איסור אחות אשתו (עיי' לעיל דלשיטת התוס' האיסור פקע רק כשמייבמה).

משא"כ לפי בית שמאי הטעם שלא פקע איסור 'אשת אח' הוא (לא לפי שאם תתייבם יפקע ממנה איסור אשת אחיו אלא) מצד האיסור התלוי.

[והטעם ע"ז דלב"ש אין מספיק איסור דלעתיד י"ל:

א. שב"ש סבירא להו כחכמים שסוברים שהמצוה היא הביאה (ויומתק ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ (לעיל אות ו'), דמכיון שלב"ש צריך האיסור ליהפך למצוה, והאיסור אינו הקנין דזה אינו איסור דאין איסור לקנותה, רק מניעה שאינו יכול לקנותה מצד זה שהיא ערוה, והאיסור הוא הביאה, ולכן סוברים ב"ש דהמצוה הוא הביאה).

ב. באו"א קצת דאמנם סבירא להו דעיקר המצוה הוא הקנין אך סוברים דערוה אינה מתייבמת משום דאסור לו לבוא עליה, דאיסור שלעתיד אין אסור לו עתה לבוא עליה. דלעיל כתבנו להכריח דלדעת התוס' הטעם שאין ערוה מתייבמת הוא משום שאינה נקנית, משום דאם לא כן אינו מובן ההבדל בינה לבין איילונית, אך לפי ב"ש דלא מבדילים בין ערוה לאיילונית אין שום הכרח לומר שהוא משום עיקר המצוה ושפיר אפשר לומר שהוא משום תנאי. וד"ל].

ויש לדייק כן גם מלשון הגמרא בדברי ר"ש, דשם נקטה הגמ' "א"ר אשי איסור אחות אשה מיתלא תלי וקאי, אי פקע איסור 'אשת אח', אתי איסור 'אחות אשה' וחייל והלכך לא פקע" (בוא"ו המוסיף), משא"כ בתוס' מעתיק הלשון בלא וא"ו המוסיף, וע"פ המבואר לעיל יובן, כי בגמרא זה מתייחס למה שאמר לפני זה (שאם יפקע ממנה איסור אחות אשתו יחול עליה איסור 'אשת אח'), משא"כ בתוס' אינו מתייחס דוקא למשפט שאמר לפני"ז אלא לכללות הענין שיש כאן איסור תלוי.

ולכן אין התוס' מציינים לגמרא שם כי זה שלא פקע הוא מטעמים אחרים.

אך שאר הראשונים שסוברים שלשיטת ב"ש האיסור אכן פוקע טעמם הוא ששם בגמרא הוא מצד האיסור התלוי, וב"ש סוברים שבמקרה של איסור תלוי פקע איסור 'אשת אח' וחל האיסור התלוי, משא"כ ב"ה סוברים (וכן בגמרא שם) שאיסור תלוי הוא סיבה מספקת שהאיסור לא יפקע.

ומובן שתוס' אינו יכול לומר כך כי הם אומרים שלשיטת ב"ש האיסור אכן פוקע, ולשיטת התוס' הנ"ל אינו פוקע אלא כשמייבמה.

טו

ע"פ הנ"ל ביאור דברי אד"ש בלקו"ש

וע"פ הנ"ל יש לבאר גם את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקוטי שיחות, כי האיסור נתהווה בזמן הקידושין (עכ"פ כאיסור תלוי), ואם בזמן ההוא לא הי' האיסור אינו יכול לחול אח"כ.

אבל בנדו"ד האיסור שייך בזמן הקידושין ורק שאינו חל, ועל כן יכול לחול אח"כ.
משא"כ בשפחה שאינה בגדר אחות כלל²⁷ גם לא כאיסור תלוי, ואם אח"כ נהיית
בגדר אחות אין זה מועיל לייצר עכשיו איסור חדש.

אחזה" (ב"ק פח, א), וגם פירשו ברש"י חולין
(קיד, ב ד"ה עבד בן שפחה) דחוק, ועיין בהגהת
היעב"ץ על רש"י זה שלפירושו א"ש דברי אד"ש,
עיי"ש.

(27) בכללות ענין זה שאין שייך אחזה בעבדים
עיי' מנ"ח (מצוה א אות ג בהוצאת מכון ירושלים
אות יט) מה שאומר בדעת רש"י, ולא היה לפניו
השמטת הצנזור לרש"י ד"ה "יצא עבד שאין לו



שער הלכה ומנהג



הליכת יולדת לבית הכנסת

הרב שבתי יונה פרידמן
נר"נ ביישיבה

א

מדוע יולדת הולכת לבית הכנסת אחר ד' שבועות

כתב אדה"ז (סי' פ"ח ס"ב)¹: " . . יולדת שהולכין לבהכ"נ אחר ד' שבועות מותרת (להיכנס לבית הכנסת) אפי' היא נדה", עכ"ל. ויש לבאר מהו ענין הליכת היולדת לבהכ"נ שמדבר כאן, ומדוע ההליכה היא כעבור ד' שבועות דוקא².

ב

נסיון לבאר שזהו משום שצריכה לברך הגומל

והנה בהערות וצינונים לשו"ע אדה"ז (להרב לוי ביסטריצקי ע"ה), מביא בקשר להלכה הנ"ל את מ"ש אדמוה"ז³, וז"ל: "ולכן כל אשה יולדת כשתקום מחוליה תברך בבית הכנסת של נשים (ברכת הגומל) וישמעו עשרה אנשים מבפנים", עכ"ל⁴.

ולכאורה עפ"ז היה ניתן לומר שגם מ"ש אדה"ז בס' פ"ח, מדבר על אשה שהולכת לבית הכנסת ע"מ לברך ברכת הגומל אחר לידתה⁵, וזה שכתב אדה"ז שזה אחר ד' שבועות, זה משום שברכת הגומל מברכת כשתקום מחוליה⁶, והרי עד חודש ימים יש לה דין של חולה שאין בו סכנה⁷, ולכן נהגו ללכת לבית הכנסת לברך ברכת הגומל אחר ד' שבועות (שהם כחודש ימים).

(1) ומקורו ממג"א שם סק"ג.

(2) ולהעיר מלשון הערוך השלחן כאן דלא נקט ד' שבועות דוקא.

(3) בסדר ברה"נ פי"ג ה"ג.

(4) וראה פרטי דיני ברכת הגומל לאשה ב"אוצר

הברית" (פרק ב' סי' ד'), ובירורי מנהגים - שבת

עמ' 159 ושם נכתב שמנהגינו בפועל שאשה אינה

מברכת הגומל.

(5) ובספר הליכות ביתה סי' י"א הערה י"ח ג"כ

מקשר את הליכת האשה לבהכ"נ לברכת הגומל

ע"ש.

(6) סדר ברכות הנהנין שם.

(7) ראה שו"ע אדה"ז סי' ש"ל ס"ה. סי' תרי"ז

ס"ד.

ג

דחיה להנ"ל

אבל קשה לבאר כך, דהנה בכף החיים⁸ כתב שיוולדת יכולה לברך ברכת הגומל אחר ז' ימים, דאז נתרפאת לגמרי והרי היא כשאר בני אדם כמ"ש בסי' תרי"ז. ולפ"ז אם אפשר כבר לברך אחר ז' ימים אין לדחות הברכה יותר מדאי, כמ"ש אדה"ז בסדר ברכות הנהנין⁹ "ונכון שלא לאחר ג' ימים".

ולפ"ז יוצא שאשה צריכה לברך הגומל בבהכ"נ הרבה לפני ד' שבועות אם כבר הבריאה, ואם עדיין לא הבריאה, אזי גם אחר ד' שבועות לא תברך, וא"כ שוב חוזרת השאלה לגבי מה כתב אדה"ז שההליכה לבהכ"נ היא כעבור ד' שבועות (דוקא)¹⁰.

והנה אף שהובא לעיל (משו"ע סי' ש"ל ועוד) שליוולדת יש דין של חשאב"ס עד ל' יום מהלידה, וא"כ, לא נקרא שקמה מחוליה לגמרי עד ל' יום, וכיצד יתכן שתברך קודם, הנה זה שיש לה דין של חשאב"ס עד ל' יום זהו רק לגבי זה שצריכה להשמר מדברים המזיקים וכו', אבל יתכן שהיוולדת תחזור כבר לאיתנה הגמור תוך ל' יום¹¹, ואין שיוצאת מכלל סכנה כבר מתחייבת בברכת הגומל¹².

אבל לאידך ניתן לומר דממ"ש אדה"ז (שם) "לא יברך החולה עד שיחזור לבוריו לגמרי", משמע שבשביל לברך הגומל לא מספיק שיצא מכלל סכנה, אלא שיהיה ממש ככל אדם¹³, ויוולדת עד ל' יום אינה ממש ככל אדם. אלא ששוב אפ"ל שלמרות שבשביל לברך הגומל צריך לחזור לבוריו לגמרי, אין זה בסתירה לזה שיוולדת תחזור לבורי לגמרי אחר ז', למרות שנקראת עדיין חשאב"ס, וההסבר כנ"ל.

והנה, הערני חכם אחד שבשו"ת מהרש"ל (סי' מ"ה) כתב, שהאשה תברך הגומל אחר חודש מהלידה. ולפ"ז אפשר לבאר את הענין של ההליכה לביהכ"נ אחר ד' שבועות, שזהו שבביל לברך הגומל, וד' שבועות יוצא בערך כחודש ימים. אלא שקשה לבאר כך כיון ש(כל) הפוסקים לא פסקו כך (לגבי זמן ברכת הגומל), וכן"ל.

ד

ההליכה לבית הכנסת היא משום הודי' לקב"ה

ולכן צריך להגיע להסבר שיש אומרים¹⁴, שדין הנ"ל שיוולדת הולכת לבהכ"נ כעבור

(8) סי' רי"ט סק"ז (וכ"כ בשו"ת שלמות חיים ח"א ביתה סי' י"ג הערה כ"ג משו"ת שלמות חיים שם. ועצ"ע מלשון אדה"ז שם. סי' נ"א).

(9) פי"ג ס"ה.

(10) וכעין זה הקשה בס' הליכות ביתה סי' י"א (12) כמ"ש אדה"ז בסדר ברכות הנהנין פי"ג ס"ה.

(11) ראה באור בסדר ברכות הנהנין שם.

(12) ספר סוגה בשושנים (פרק כ"ז סעיף י"א),

(13) ראה אוצר הברית שם הערה י"ז, הליכות

(14) וטהרה כהלכה (פרק י"ד ס' קל"ב).

ד' שבועות, זה קשור לדין שמובא במ"א (סוף סי' רפ"ב) ובמ"ב (בה"ל ריש סי' קל"ו), שכשהיולדת הולכת בשבת לבהכ"נ, הבעל מחויב לקבל עליה לתורה, ומוסיף המ"ב (שם) שהולכת כאשר היא בריאה, אבל אם היא חולה ואינה יכולה לילך אין על בעלה חיוב עד שתלך, ואם הוא מ' יום לזכר או שמונים לנקבה, הוא חייב אף שאינה הולכת, דהוא זמן הבאת הקרבן.

ועפ"ז אפשר לבאר את דין הנ"ל שהיולדת הולכת לבהכ"נ אחר ד' שבועות, שהליכה זאת היא בשביל שבעלה יקבל עלי' לתורה, וזה במקום קרבן שהיולדת צריכה להקריב¹⁵.

וזה שההליכה היא דוקא אחר ד' שבועות ולא קודם לכן (כמו בברכת הגומל), שהרי יכולה להבריא גם קודם, הוא משום שסוכ"ס עד ל' יום (ד' שבועות) יש עלי' דין של חולה (שאב"ס) שעדיין צריכה שמירה מדברים העלולים לגרום לה היזק או חולשה, לכן מחכים עד שתבריא לגמרי ככל אדם, ואז באה להודות לקב"ה ע"י בעלה שעולה לתורה, ופה אין את הענין למהר כמו בברכת הגומל שצריך לסמוך הברכה לג' ימים שיצאו מכלל סכנה¹⁶.

ה

טעמים נוספים להליכת היולדת לבית הכנסת אחר ד' שבועות

ועוד טעם אפשר לבאר, בזה שהליכת היולדת לביהכ"נ היא רק כעבור ד' שבועות, ע"פ מ"ש בדעת תורה (סי' פ"ח) בשם הפענח רוא, שמשום דכתיב "ואל המקדש לא תבוא" (- הטמא), מקדש זה ביהכ"נ, לכן ממתינים חודש ימים או יותר מלילך לביהכ"נ (היולדת שהיא טמאה). ואף שבמחזור ויטרי (עמ' 606) דחה רא"י זאת, שא"כ היה צ"ל שלא תבוא אף פעם לביהכ"נ כ"ז שלא מביאה את קרבנה (מחוסרת כפרה), ובזמנינו אין קרבן¹⁷, אלא דמ"מ י"ל דבצירוף הטעם הקודם אפשר להבין מדוע נהגו שהאשה הולכת לביהכ"נ דוקא אחר ד' שבועות אחר לידתה.

ועוד אפ"ל שהיות ויולדת צריכה שמירה¹⁸ ולא יוצאת מביתה (יחידה), וי"א שזהו במשך חודש¹⁹, לכן נהגו שתצא מביתה רק כעבור חודש, והיציאה תהי' דוקא למקום קדוש כבהכ"נ וכדו'.

(17) ובפרט שטעם זה מבאר רק מדוע אינה

הולכת עד חודש ימים, אבל מלשון אדה"ז משמע שיש ענין שהולכת דוקא אחר חודש, וצ"ע הטעם.

(18) מ"א סי' רל"ט סק"ז.

(19) ראה אוצר הברית פ"ב סי"א ס' ט'.

(15) ראה אוצר הברית פ"ב ס"י.

(16) ואם גם אחר ד' שבועות לא הבריא לגמרי לא תלך אלא בעלה יעלה לתורה ביום המ' לזכר ופ' לנקבה (ראה אוצר הברית שם).

אבל עצ"ע בכ"ז, שהרי לאדה"ז²⁰ יוצאת מביתה הרבה לפני ד' שבועות, שהולכת לבהכ"נ לברך הגומל כנ"ל, אלא דבספר הליכות ביתה²¹ כתב, שאלו הנוהגות לברך הגומל לא נהגו המנהג של ללכת לבהכ"נ ושהבעל יקבל עלי' וכו'. ולכאורה עפ"ז אולי אפ"ל גם להיפך, שאלו שנהגו ללכת לביהכנ"ס ושהבעל יקבל עלי' לתורה, העלי' (והברכו שלפנ"ז) זה במקום ברכת הגומל²², וא"כ לא יוצאת מביתה לפני ד' שבועות (אלא שאחר כל ההסברים הנ"ל עדיין יוקשה הלשון ד' שבועות, דהיה עדיף לכתוב חודש ימים וכדו'. וצ"ע).

ו

ההליכה היא בשבת או ביום חול

והנה בדין הליכת היולדת לבהכ"נ אחר ד' שבועות הנ"ל, לא נכתב האם ההליכה היא בשבת שאחר הד' שבועות, או לאו דוקא, אבל אם מבארים את דין זה שהיולדת הולכת לבית הכנסת, שזהו מצד שהבעל מקבל עלי' כשהיולדת מגיעה לבהכ"נ (וכנ"ל), הרי שם (במ"א ובמ"ב) לגבי עליית הבעל נכתב הלשון "בשבת" (ראה לעיל), וא"כ הליכת האשה לבהכ"נ אחר ד' שבועות צריכה להיות בשבת שאחר הד' שבועות²³.

אלא שבספר הליכות ביתה (סימן י"ג הערה כ"ה) כתב שמ"ש המג"א והמ"ב "בשבת", זהו לאו דוקא וזה אפשרי גם בעלי' לתורה במשך ימות החול, אלא שמספר אוצר הברית (פרק ג' ס"א הערה ח') יוצא ששבת זה כן בדוקא, שכתב שם שאם היולדת באה לבהכ"נ בימי הקריאה של ימי החול, אין הבעל חייב לקבל עלי' כבשבת. דכיון דזה שהבעל עולה לתורה כשהיולדת באה לבהכ"נ, הוא משום דכשנודר עבודה לצדקה נחשב כהקרבת קרבן תודה, וכיון שבמדינתנו אין המנהג לנדור בחול (ואפי' שכן נהגו, עיקר התקנה לנדור לא נתקנה לחול אלא לשבת), לכן מנהג הנ"ל קיים רק בשבת.

ולכאורה י"ל שהיסוד למחלוקת הנ"ל (האם חיוב העלי' הוא דוקא בשבת או לא), זה מהו הטעם להליכת האשה לבהכ"נ, שבספר הליכות ביתה (סימן י"ג הערה כ'), כ"ה) מביא, שזהו בשביל שתשמע את אמירת "ברכו" של הבעל (שהוא השליח שלה) כשיעלה לתורה ותענה אמן על ברכתו, ומכוון הבעל (בשעת הברכו) שזוהי ההודאה

(23) וא"כ יתכן שיצא כבר חודש ימים ויותר מהלידה, ולפ"ז מתחזקת לכאורה הקושיא הנ"ל (מדוע נכתב ד' שבועות שהרי עד שבת יהי' יותר מד' שבועות).

(20) בסדר ברכות הנהנין פי"ג ס"ג.

(21) סימן י"ג הערה כ"ה.

(22) ראה אוצר הברית פ"ב ס"ד ס"ג. הליכות ביתה סי"ג ס"ח. וראה לקמן.

להשי"ת על ההצלה שלה, ובזה יוצאת ידי חובת ברכת הגומל שאינה מברכת בפ"ע²⁴. וא"כ ענין זה קיים בשלימותו גם בעלי' לתורה בימי חול.

משא"כ אם אומרים שענין ההליכה לבהכ"נ אינו רק בשביל לצאת יד"ח ברכת הגומל ע"י העלי' ושמיעת הברכו, אלא בתור הבאת קרבן יולדת ותודה (כמו חולה שנתרפא), שכך יוצא מהמ"א והמ"ב הנ"ל שפסקו שגם אם האשה לא הולכת לבהכ"נ צריך הבעל לעלות לתורה ביום המ' להולדת הבן וביום הפ' לבת, שאז זמן הבאת קרבן. די"ל שזה מתבטא גם בצדקה שנודב (כשאומר עבורה "מי שברך"), א"כ ענין זה קיים בעיקר בשבת וכן²⁵.

אבל מצד שני אפ"ל שעצם העלי' לתורה של הבעל (גם ללא שמיעת האשה והנדבה לצדקה), בזה מתבטא השליחות שלו להביא במקומה הקרבן²⁶, וא"כ ענין זה שייך גם בימי החול.

ז

אופן אמירת ה'מי שברך'

והנה יש להעיר שכאשר עושים ה'מי שברך' עבור היולדת שבאה לבית הכנסת, שבו הבעל נודר עבורה לצדקה, יש לומר את שם היולדת ושם אביה, ולא שם אמה - כמו ב'מי שברך' שעל חולה, כיון שבאה לבית הכנסת כאשר היא כבר בריאה כנ"ל, ולכן הרי על בריא ב'מי שברך' שעושין עבורו אומרים שם האב ולא שם האם.

ועוד יש להעיר שבנוסח 'מי שברך' על יולדת המופיע בסידור²⁷, לא נזכר כלל תפילה עבור חולה, והרי בדרך כלל אומרים אותו מיד אחר הלידה, והדין הוא שעד ג' ימים דינה כחולה שיש בו סכנה²⁸ וא"כ מדוע אין מתפללים ע"ז כלל, ובשור"ת אג"מ (ח"ד סי' ס"ז) כתב נוסח חדש של מ"ש עבור יולדת, שכלול בו גם מ"ש של חולה, ע"ש. וכן מהמשנ"ב (סי' רפ"ח סקכ"ח) יוצא שגם עבור יולדת אומרים המ"ש של חולה, שכתב: וכן היולדת בתוך שבוע ראשון ג"כ נראה דלכו"ע אין להחמיר (לומר עבורה

במקום קרבן תודה, שכך משמע מדברי המ"א והמ"ב הנ"ל, שהרי מדברים על מקרה שהאשה לא הולכת לבהכ"נ מפני חולי' וכדו', וא"כ אינה צריכה להביא עדיין קרבן תודה, ואעפ"כ יעלה לתורה שזהו זמן הבאת קרבן יולדת שאינה תלוי' במצב בריאותה.

(27) משער הכולל (פכ"ו סד"ה) משמע שלא חובר ע"י אדה"ז.

(28) וכן עד ז, ראה שו"ע אדה"ז סימן ש"ל ס"ה.

(24) ולכן מסיק שם שאם מברכת הגומל לא נהגו מנהג זה, וכן יוצא שאם אינה יכולה לשמוע ה"ברכו" אין ענין שיעלה.

(25) ולפ"ז שהעיקר זה נדיבת הבעל, א"כ ענין העלי' של הבעל לתורה צריך להיות גם אם מברכת הגומל בנפרד, וכן גם אם לא יכולה לשמוע הברכו מהבעל יש ענין שיעלה (ראה אוצר הברית פ"ב סימן והערה ב').

(26) ובפרט אם זה במקום קרבן יולדת ולא

בשבת ה'מי שברך' לחולה דיום חול, גם ללא הסיום שבת היא מלזעוק), שדינה כחולה שיב"ס, וכן פסק הקצוה"ש (סי' פ"ה סק"ב).

ובקונטרס הסידור (נדפס גם בהוספות לסידור תורה אור עמ' שע"ט סעיף כ"ג) מעיר ע"ז שב'מי שברך' ליולדת נכתב נוסח קצר בלא הזכרת רפואה כלל, ומציין למ"ש בקצוה"ש ולהמשנ"ב הנ"ל שכן צ"ל, וכתב שכך המנהג פשוט (לומר גם בשבת ה'מי שברך' הארוך עבור התינוק הנימול) בלי פוצה פה ומצפצף (ומוסיף שם שמנהג העולם להוסיף אחר ברכת הרפואה ויזכו אביו ואמו לגדלו כו'), וא"כ לכאורה יוצא כדברי האג"מ הנ"ל²⁹.

אלא שלגבי אמירת ה'מי שברך' בשבת, יש שכתבו (בגליון התקשרות) שעפ"י אדה"ז (סי' רפ"ח ס"ט) יוצא שהאפשרות לומר בשבת המ"ש הארוך (דיום חול) עבור חולה, בצבור, הוא רק בחולה שיש בו סכנת היום - ממקרה שנוצר היום, כמו המקשה ללדת, תינוק אחר ברית מילה וכדו', משא"כ חולה שיש בו סכנה שלא נעשה הסכנה היום (כדוגמת יולדת), אין לומר ה'מי שברך' הארוך, כיון שאפ"ל גם למחר. וא"כ גם משם לא משמע ששוללים את אמירת ה'מי שברך' של חולה עבור יולדת, אלא רק בשבת, משא"כ בחול צריך לומר, וצ"ע מדוע בפועל אין מנהגינו כן.

ח

המנהג כיום

לשלימות הענין נביא את מה שכתבו הפוסקים³⁰ לגבי המנהג של יולדת בזמנינו, שאחרי הלידה (לפני שהאשה הולכת למקומות רשות) נוהגת האשה ללכת לבית הכנסת, ועדיף שבעלה יעלה לתורה³¹ ותשמע ממנו את אמירת הברכה ותענה, אבל אין זה לעיכובא ויכולה גם לשמוע אחרים שאומרים 'ברכו' או גם שמיעת ברכו בכל תפילה אחרת.

(30) ראה פסקי תשובות סקל"ו אות ח'. סרי"ט אות י'.

(31) ובכל מקרה יעלה לתורה אחרי מ' יום לזכר ופ' יום לנקבה, ויעשה 'מי שברך' וידור לצדקה (פסקי תשובה שם).

(29) אלא שכ"ז כשהכל הולך כשורה וכדרך העולם ובמילא אין היולדת וקרוביה חוששין, אז אי"צ להוסיף שבת היא מלזעוק, כי זה נועד לחזק את דעת החולה וקרוביו ופה אי"צ, ומ"מ האומר אין מזניחין אותו.

בענין כוונת 'אמן'

הת' יוחאי דניאל

א

ב' הפירושים בתיבת אמן, ומחלוקת המג"א והב"ח בברכות ראשונות דשמו"ע
בנוגע לכוונה באמירת 'אמן', מצינו ב' פירושים: א. אמן מלשון האמנת דברים, שאנו מאמינים שברכה זו תתקיים, והיא אמת. ב. אמן מלשון תפילה, שאנו מתפללים שברכה זו תתקיים.

והנה, הטושו"ע¹ פסקו בנוגע לאמירת 'אמן' על ברכות הש"ץ: "שיכוין בלבו אמת הוא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה". והיינו כפי' הא'.

וכתב הב"ח: "פ': כוונה זו יכוין בכל י"ח ברכות. אבל באמצעיות יכוין ראשונה לומר אמת היא הברכה שבירך המברך. . ועוד יכוין לומר ויהי רצון שכך יתאמת לעינינו וכו'".

דהיינו, שמה שכתבו הטושו"ע שיכוין רק פי' הא', הוא בכל הברכות, אך בברכות אמצעיות על העונה להוסיף גם כוונה הב' הנ"ל, ש"יהי רצון שכך יתאמת".

אך המג"א כתב על דבריהם "וזהו בברכת הודאה כגון ברוך שאמר . . אבל בתפילה צריך שיכוון אמת היא ואני מתפלל שיאמנו דבריו". משמע שסובר שלא רק בברכות אמצעיות צריך לכוון כוונה הב' הנ"ל, אלא גם בשאר ברכות ש"ע.

והקשה ב'ביאור הלכה' מדוע שינה המג"א מלשון הב"ח, וכתב "אבל בתפילה" ולא "באמצעיות" (שמוסיף גם ברכות ראשונות כדלעיל)?

ותירץ, דהמג"א פליג על הב"ח וסובר "שעניית אמן הוא קאי על כל הברכה שבירך המברך שהוא גומל חסדים וקונה הכל"² וכו', ולא רק על חתימת הברכה, וממילא בב' ברכות ראשונות איכא גם שבח וגם תפילה, וע"כ יש לכוון ב' הכוונות, אך הב"ח

ובעניית אמן יש לכוון על כל הברכה, ולא רק על חתימתה.

(1) או"ח, סי' קכ"ד סעיף ו.

(2) והוא כדברי השל"ה (תמיד, סי' סא) שכתב דגם בברכות אמצעיות החתימה הינה שבח בלבד,

סובר דעניית אמן הינה רק על החתימה, וע"כ בברכות ראשונות איכא רק שבח, וע"כ מכוונים רק כוונה הא'.

ב

הקושי בשיטת הב"ח מהמבואר בגמ' ובתוס'

ולכאורה צריך להבין בשיטת הב"ח, דבברכות ראשונות ליכא בקשה, דלכאורה הוא היפך דברי הגמ':

דהנה בגמ'³ איתא: "אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי. יומא חד ריש ירחא' הוה, נגה ליה ולא אתא. א"ל מאי טעמא נגה ליה למר? אמר ליה, אדאוקימנא לאברהם ומשינה ידיה ומצלי ומגנינא ליה, וכן ליצחק וכן ליעקב.

"ולוקמינהו בהדי הדדי? סברי תקפי ברחמי ומייתי ליה למשיח בלא זמניה.

"א"ל, ויש דוגמתן בעולם הזה? אמר ליה איכא ר' חייא ובניו. גזר רבי תעניתא, אחתינהו לר' חייא ובניו. אמר משיב הרוח ונשבה זיקא, אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא. כי מטא למימר מחיה המתים, רגש עלמא". ע"כ

שמזה משמע ש'משיב הרוח ומוריד הגשם' וכן 'מחיה המתים' (דהם בג' ברכות ראשונות) אינו רק שבח, אלא גם בקשה⁵.

ובשלמא מה שב'משיב הרוח ומוריד הגשם' הינו גם בקשה - לא קשה, כיון שנ"ל שלדעת הב"ח אמירת ה'אמן' (איננה על כל הברכה, אלא) הינה על החתימה⁶.

(3) ב"מ, פ"ה, ב.

(4) ועיין בתוס' הרא"ש שהקשה דלכאורה "הלא בכל יום היה עושה ככה"? ונ"ל לתרץ בזה ע"פ דברי המהרש"א שכתב דר"ח הוא זמן מסוגל לביאת המשיח, וע"כ דוקא אז חשש שמא "תקפי ברחמי ומייתי ליה למשיח". שעפ"ז י"ל דבכל יום היה מקיץ שלושת האבות יחד, ורק בר"ח העיר אותם בנפרד (ועי' בד"מ תולדות, בביאור השייכות דר"ח דוקא לגאולה העתידה).

ולכאורה קצת קשה, דתפילת ר' חייא ובניו לא היה בר"ח (דאין גוזרים תענית גשמים לכתחילה בר"ח (שו"ע סי' תקע"ב ס"ב)), וא"כ מדוע חששו ש'מייתי ליה למשיח' בלא עת?

ואולי י"ל, דלכן גזר רבי תעניתא, ולא הסתפק בתפילה רגילה להבאת הגשמים, כיון שהתענית הוא "יום רצון לה", ובפרט בנוגע לגאולה, וכלשון כ"ק אד"ש מה"מ (ד"מ לפ' יוחי (עשרה בטבת) אות

(ג'): "יום התענית הוא "יום רצון לה" . . . "עת רצון" בנוגע לענין התשובה שעל ידה מבטלים החורבן והגלות ומביאים הגאולה - "אין ישראל נגאלין אלא בתשובה . . .", וע"כ, רצה שר' חייא ובניו יתפללו על הגאולה, "גזר תעניתא".

(5) אמנם ניתן להסביר ש'משיב הרוח' הוא אכן שבח, רק שע"י ששיבחו את הקב"ה ע"כ, נפעל ירידת הגשמים, ואין זה בקשה. וכעין המעשה ברשב"י (עי' סה"מ מלוקט ח"ב ע' שה) ש"זמנא חדא הוה צריכא עלמא למיטרא . . . וע"י שדרש להם בפסוק הנה מה טוב ומה נעים . . . ירד מטר". אך: א. ענין נעלה זה נפעל דוקא ע"י רשב"י, להיותו בדרגא גבוהה, וצ"ע אם א"ל זאת גם לגבי ר' חייא ובניו. ב. ועיקר: מדברי ה'בן יהוידע' המובא לקמן מפורש בפשטות ד'מחיה מתים' הוי בקשה, ולכאורה ה"ה לגבי 'משיב הרוח ומוריד הגשם'.
(6) וראה לקמן אות ה' בדיוק לשון אדה"ז בזה.

אך מדברי הגמ' שמשמע ש'מחיה מתים' היינו גם בקשה (שע"כ "כי מטא למימר מחיה המתים רגש עלמא"), קשה. דכיון שבחתימת ברכה הב' אומרים 'מחיה מתים', מדוע לשיטת הב"ח אין מכוונים באמירת ה'אמן' גם 'יהי רצון'?

ובפרט ע"פ דברי התוס' (שם, "ד"ה כי מטא למימר") שהקשה שלכאורה יש ברכת 'מחיה המתים' גם לפני 'משיב הרוח', ומדוע "רגש עלמא" רק לאחר שאמרו 'משיב הרוח ומוריד הגשם'? ותיירץ: א. "משום דתחיית המתים לא הוי אלא ע"י טל". ב. "דבמשיב הרוח ומוריד הגשם נשב זיקא ואתא מיטרא משום שזהו עיקר תפלת הרוח והגשם שבברכה זו, אבל תחיית המתים עיקרה היא בחתימתה".

ז"א שמה שתפילתם כמעט החייתה מתים, שלכן "רגש עלמא", היה זה בחתימת הברכה, וא"כ מתחזקת השאלה: מדוע לשיטת הב"ח אין מכוונים "יהי רצון" ב'אמן' זה?

ג

המבקש בתחיית המתים נקרא 'כופר' כיון שהקב"ה כבר הבטיח ע"ז

ונראה לומר בזה, ובהקדים דברי הפרמ"ג⁷, שכתב הטעם דבברכות ראשונות אין מכוונים "יהי רצון" כיון ש"לא מבקש שימלא משאלותינו שנראה ח"ו ככופר, שודא יחיה המתים ג"כ".

ומקורו בדברי ה'שני לוחות הברית' שכתב⁸: "במלת אמן הנאמר בשבחיו ותואריו יתברך . . הנה מי שמכוין בעניית אמן שלהם זו הכוונה הנזכרת - יהי רצון שיאמנו דברי המהלל והמשבח, ושיהא כן כמו שאומר, הנה הוא כרשע וכופר, כי הנה הוא כמסתפק ח"ו אם התוארים והשבחים הם בו יתברך, ומבקש לומר שיהא כן".

ז"א שלדעתם, לבד זאת שכוונה זו איננה נכונה (כמ"ש הב"ח) הנה עוד זאת, שהמכוון כך ה"ה כרשע וכופר.

ולכאורה יוקשה על דבריהם ג"כ מדברי הגמ' הנ"ל, דמשמע בבירור דב'מחיה מתים' מבקש שימלא משאלותינו.

וי"ל בזה ע"פ דברי ה'בן יהוידע' (להבן איש חי) שכתב (על דברי התוס' דלעיל) וז"ל: "וכוונתם לומר . . מה שאומר מחיה מתים אתה [באמצע הברכה] . . כל זה הוא דברי שבת, כי על תחיית המים אין צורך להתפלל, כי כבר הבטיח הקב"ה את ישראל בכך . . ואע"ג דמ"ש בא"י מחיה המתים גם זה שבת, כי לכן אמן שצריך לענות על ברכה זו פירושה אמת ואין פירושה כן יהי רצון, עם כל זה נכלל בברכה זו גם ענין

(8) תמיד, סי' סא.

(7) סי' נ"א.

בקשה ותפילה, שמתפלל על ניצוצי הקדושה המעורבים בקליפה דנחשבים מתים, שיחיו בסוד הברור". עיי"ש אריכות דבריו.

ומשמע, שאכן לא מבקש על תחיית המתים בגשמיות, כיון שזה "כבר הבטיח הקב"ה", ואם יבקש "נראה ח"ו ככופר", אלא על תחיית המתים רוחנית של ניצוצי הקדושה.

ועפ"ז י"ל, דהעונה אמן אינו צריך לכוון על כוונה פנימית זו, כיון שאין זו עיקר הברכה, ויש לחשוש שמא יטעה ויכוון על פשטות הברכה והוי ח"ו ככופר (ובפרט שבלשון הש"ץ לא נשמעת כוונה זו).

ד

לכאן' יש להקשות לשיטת המג"א מדברי ה'טור'

והנה, בנוגע לברכה ראשונה, 'מגן אברהם', כתב ה'טור'⁹ וז"ל: "וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו. תקנו להזכיר חסדי אבות אצל הגאולה, לומר שאף אם תמה זכות אבות, גאולתו לעולם קיימת. . . והפי' זכר חסדי אבות אצל הגאולה, לומר שאף אם תמה זכות אבות מביא גואל לבני בניהם למען שמו שהוא קיים לעולם".

שלכאורה מדבריו משמע, שזהו שבח לקב"ה, שאף אם תמה זכותם של בני"י, אעפ"כ ברוב חסדו יגאל את ישראל עם קרובו¹⁰.

ולפי הנ"ל (אותיות ג' וד') משמע, שבברכות ראשונות, גם אמצעם (ולא רק חתימתן) הם שבח לקב"ה, ולא תפילה.

ולפי זה לכאורה קשה על תירוץ ה'ביאור הלכה', שהמג"א סובר שעניינת אמן הינה גם על תוכן הברכה (ולא רק על החתימה), וע"כ בברכות ראשונות יש לכוון גם "יהי רצון", דלפי המבואר כאן בברכות אלו יש רק שבח לקב"ה, והדרא קושיא לדוכתא: מדוע שינה המג"א מלשון הב"ח?

ה

שיטת אדה"ז

והנה, האדה"ז כתב בשיטה מחודשת בענין כוונת אמן בחזרת הש"ץ, ולפי המבואר

(9) אר"ח, סי' קי"ג.

איננו ראויים עושה בשביל השכינה הקדושה. . . שבכל מקום שנזכר בשמו"ע שמו יתברך, רומז לשכינה הקדושה".

(10) וכן פי' בסידור 'חלקת יהושע', ובלשונו: "ומביא גואל זה משיח צדקנו. לבני בניהם. הם השבטים, שבכללם כל ישראל. למען שמו. באם

לעיל ניתן להבין את טעם דבריו ודיוק מילותיו, שהוא כתב¹¹: "והכוונה שיכוין בלבו אמת היא הברכה שבדרך המברך ואני מאמין בזה, כי אמן לשון האמנת דברים. ואמן שאחר שאלות ובקשות, כגון אמן שבקדיש וכיוצא בו, יכוין על העתיד שיאמנו דבריו ובקשותיו של זה ויקויימו במהרה.

"ובברכות אמצעות של תפלה, וברכת רצה ושים שלום שחתימתן היא שבח והודאה לשמו וגם ייחול וקיווי שיקוים דבר זה במהרה טוב לכוין גם כן באמן ב' הענינים שאמת הוא דבר זה ושיאמנו דבריו (של זה) ויקוים דבר זה במהרה".

ז"א שלדעתו, בברכות ראשונות יש לכוון רק "אמן לשון האמנת דברים", ובברכות אמצעיות יש לכוון מלשון "ייחול וקיווי שיקוים דבר זה במהרה" אך בב' ברכות אחרונות יש לכוון ב' הכוונות.

ולפי המבואר לעיל יובן, דכיון דבברכות ראשונות יש חשש שיראה ככופר, ע"כ פסק לכוון רק "לשון האמנת דברים", אך מחדש דבב' ברכות אחרונות איכא גם שבח וגם ייחול וקיווי, וע"כ יש לכוון ב' הפירושים.

ו

עפ"ז ביאור דברי המג"א

ולפי כ"ז נראה לתרץ דברי המג"א, שהוא לא חולק על סברות אלו, וסובר ג"כ דבברכות ראשונות מכוונים באמירת 'אמן' רק על אמיתות הדבר, ולא 'יהי רצון'.

ומה ששינה מלשון הב"ח וכתב "אבל בתפילה צריך שיכוון אמת היא ואני מתפלל שיאמנו דבריו", אין כוונתו על ג' ברכות ראשונות כמ"ש ה'ביאור הלכה', אלא על ג' ברכות אחרונות¹², דבהם פליג על הב"ח וסובר שצריך לכוון ב' הכוונות כמ"ש אדה"ז¹³.

(ולפ"ז יתורץ קושיית ה'ביאור הלכה' בהמשך דבריו מדוע לא ציין הפמ"ג (כשאומר שבברכות ראשונות אין מכוונים "יהי רצון") לדברי המג"א שחולק (לפי הבנת ה'ביאור הלכה') על הב"ח, כיון דאכן גם המג"א לומד דבברכות ראשונות אין מכוונים "יהי רצון" מטעם שכתב הפמ"ג, ולא פליג על הב"ח אלא בברכות אחרונות).

11) ובפרט דאדה"ז מציין להמג"א (בהנוגע

לפי' המילה אמן, ולכאורה הוא גם על המשך דבריו בסעיף שם).

12) או"ח, סי' קכ"ד סעיף ט.

13) ודוחק קצת, כיון שמלשונו "אבל בתפילה צריך שיכוון" וכו', משמע שבכל התפילה כן הוא, ולא רק באמצעיות ואחרונות. וצ"ע.

ז

ב' הענינים בקדיש, ועפ"ז מבוארים דברי הגמ' והתוס'

והנה, בענין כוונת עניית "אמן" על הקדיש, כתב המג"א¹⁴: "ובקדיש צריך לכוון על העתיד לבא שיאמנו דבריו".

וכן משמע מלשון האדה"ז (דלעיל), שכתב: "ואמן שאחר שאלות ובקשות, כגון אמן שבקדיש וכיוצא בו, יכין על העתיד שיאמנו דבריו ובקשותיו של זה ויקויימו במהרה" ומשמע שעל אמן שבקדיש מכוון רק כוונה הב'.

ולכאורה הוא היפך דברי הגמ'¹⁵ (ברכות ג, א), דשם איתא: "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול¹⁶ מבורך הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו". ומלשון הגמ' "שמקלסין אותו" משמע שהוא שבח.

וכן משמע מלשון התוס' (שם, ד"ה "ועונין יהא שמייה הגדול מבורך"), שכתב: "וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית, לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא, ע"כ נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו, וזה אינו נראה, שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי' וכו'".

שמדבריו מובן שסובר ג"כ שקדיש הוא "שבח גדול", אלא שחולק בטעם הדבר שתקנוהו בלשון ארמית.

וכן משמע מדברי תוס' הרא"ש (ד"ה "מיד הקב"ה מנענע את ראשו") וז"ל: "וזהו מה שאנו אומרים בקדיש תושבחתא ונחמתא שצריך כביכול תנחומים על צער החורבן" וכו'. היינו שמילים אלו אינם רק בקשה, אלא תנחומים לקב"ה, וזהו שבחו - שהוא למעלה מכל הנחמות הנאמרים בעולם.

וא"כ קשה: כיצד פוסקים המג"א ואדה"ז דבאמירת 'אמן' בקדיש יש לכוון רק "יהי רצון" שיתקיים, ולא (גם) 'אמן' מלשון האמנת דברים?

ואולי י"ל, דבקדיש אכן ישנם ב' הענינים.

דכלפי האדם המתפלל נחשב כתפילה¹⁷, שאנו מבקשים שתגיע הגאולה, שאז הקב"ה יתנחם (וכן עד"ז יתפרש כל הקדיש). וכיון שכלפי האדם המתפלל המשמעות היא תפילה, ע"כ יש לכוון הכוונה ד"הי רצון".

(14) או"ח סי' קכ"ד ס"ק י. וציין להב"ח.
(15) וכן הוא פשט לשון הקדיש, שרובו ככולו
(16) וראה בדפו"י (הובא בהגהות וצינונים) איתא
(17) ומדויק בלשון התוס' הנ"ל "לפי שהוא
תפלה נאה ושבח גדול".

אמנם כלפי הקב"ה, עצם הבקשה הינה קילוס ו"שבח גדול", בזה שאינו מתנחם אלא בנחמת הגאולה (בשונה מאדם בשו"ד המתנחם גם בנחמות קטנות¹⁸). וע"כ נקטה הגמ' (וכן התוס' ותוס' הרא"ש) לשונות אלו של קילוס ושבח.

18) וכמ"ש בסידור 'ישועת ישראל' "יתנחם בנחמות ציון יותר משאר נחמות של בני אדם".



שער
גאולה ומשיח



קונטרס התגלות ניצוץ משיח

הרב שלום דובער וולף
משפיע ונ"נ בשיבה

בפרקים הבאים ידובר בעזרת ה' על הנדרש מאתנו לעת כזאת בעבודה של בני ישראל בקשר עם ביאת המשיח, ההוראות המיוחדות של נשיא דורנו למצב המיוחד בו אנו נמצאים כעת.

ובהקדים, שכשם שנתבאר לעיל באריכות שהגאולה בעולם באה בתהליך ארוך ורב שלבי שהחל במתן תורה והקמת המשכן וכו', וכלה בהתגלות תורת החסידות ע"י הבעש"ט ואדה"ז ומוסיף והולך מדור לדור עד לדורנו, כך גם הקשר של בני ישראל עם הגאולה על ידי הציפיה לגאולה וההשתדלות לזרז אותה וכו', אף הוא הולך ומוסיף מדור לדור.

כי בכל הדורות ציפו יהודים וייחלו לביאת המשיח, וציפיה זו החזיקה אותם בכל הקשיים של הגלות, ועד שעשו פעולות מיוחדות בכדי להחיש את בואו. ועוד יותר מאז התגלות תורת החסידות שחזקה את האמונה והציפיה בביאת המשיח וכו'.

וענין זה קיבל דגש מיוחד מאז עלותו של הרבי לנשיאות, כאשר כבר מהיום הראשון לנשיאותו הציב את ביאת המשיח כמטרה המרכזית של הנהגתו, ודור שלם התחנך על ידו לאמונה וציפיה לזהות לביאת המשיח ולתחושת שליחות שכל אחד הוא חייל בצבא שמטרתו הברורה היא להביא את משיח בפועל ממש, על ידי חיזוק והפצת התורה והיהדות ומעיינות החסידות וכו'. וענין זה של ביאת המשיח נעשה היסוד הרעיוני והלהט הפנימי המניע את כל הפעולות של צבא השלוחים, וכהמנון החסידים "שלוחי אדוננו להביא את משיח צדקנו".

ובדורנו גופא מתקופה לתקופה התווסף בזה יותר ויותר. ובמדה רבה יש לציין את שנת תשמ"א שבה הוקם חיל הילדים בשם "צבאות השם" בסיסמת "אנו רוצים משיח

עכשיו", ומאותה שנה ואילך החל הרבי לעורר שוב ושוב על הצורך לזעוק ולתבוע מהקב"ה "עד מתי" לאריכות הגלות.

וכן בשנים שלאחר מכן מעלין בקודש, מזמן לזמן הנושא של ביאת המשיח הודגש בגלוי יותר ויותר, ותפס מקום מרכזי ומשמעותי יותר ויותר, עד השיא בשנת הצדי"ק (שבין י"א ניסן תנש"א לי"א ניסן תשנ"ב), שכנ"ל הרבי הגדיר אותה כ"שנה שמלך המשיח נגלה בה", "סף הגאולה", "זמן השיא". ובהתאם לכך בשיחות אותה שנה הנושא של ביאת המשיח בכלל, כולל ועיקר העבודה שבני ישראל צריכים לעשות בקשר עם ביאת המשיח, היה הנושא המרכזי והעיקרי.

וכשמתבוננים בדברי הרבי בשיחות אותה תקופה, אפשר להבחין שבתוך הנושא הכללי של ביאת המשיח אפשר למצוא בפרטיות כמה אופנים שונים של דרכי עבודה. ואפשר לסכם ולהגדיר זאת כארבעה ענינים כלליים המתמצים בארבעה ביטויים אופייניים החוזרים על עצמם באותה תקופה, שבכללות אפשר לחלק אותם לארבעה פרקי זמן:

במהלך חודש אייר תנש"א דיבר הרבי בצורה מיוחדת על המשימה של להביא לימות המשיח. בחדשים תמוז-אב-אלול תנש"א ועד לחשון תשנ"ב דיבר הרבי על הענין של לחיות עם הזמן דימות המשיח. בחדשים חשון וכסלו תשנ"ב דיבר הרבי כמה פעמים על הפסוק "ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם" וקשר אותו לענין של קבלת פני משיח צדקנו. ובהמשך חודש כסלו ובחודש טבת דבר הרבי על כך שצריך רק לפקוח את העיניים.

ואמנם לאמיתו של דבר אלו ענינים דומים וקרובים הנושקים זה לזה, ועד שלאחר ההתבוננות רואים שענינים אלו אינם אלא ביטויים שונים של אותה נקודה פנימית - התגלות ניצוץ משיח שבכל אחד מ'ישראל. וכפי שתתבאר כאן נקודת הדברים, ובפרקים הבאים יוסברו הדברים באריכות ובפרטיות.

תוכן ענינים

פרק ראשון. התגלות ניצוץ משיח249

בדרך לגילוי משיח הכללי, יש לגלות את ניצוץ משיח שבכל אחד מישראל. בשיחות של שנת תנש"א"ב דיבר על כך הרבי בצורה מיוחדת. קווים כלליים להתמצאות בשיחות אותה תקופה.

פרק שני. לחיות עם הזמן דימות המשיח - המושג ומשמעותו270

אנו אמנם לפני ביאת משיח, אך כבר בתוך תקופה מיוחדת, 'סף הגאולה'. בהגדרה החסידית 'פנימי' הוא זה שחי את ההווה בכל משמעותו, ובענינו, זה שחווה את הרגעים של 'סף הגאולה' במלוא משמעותם המיוחדת.

פרק שלישי. לחיות עם הזמן דימות המשיח - דוגמאות פרטיות281

כשיבוא משיח תתגלה הפנימיות של ימי התעניות והם יהפכו לששון ולשמחה. בעמדנו על סף הגאולה מודגש בימים אלו כיצד הם נהפכים לששון ולשמחה תיכף ומיד. תיאור קצר של אירועי תשעה באב שנת תנש"א.

פרק רביעי. להעמיד עצמו במצב ורגש של גאולה295

בעמדנו על סף הגאולה אפשר כבר להתחיל לטעום מעניני הגאולה. רשימת דוגמאות מתוך שיחות הרבי.

התגלות ניצוץ משיח

א. להביא לימות המשיח

ב'שיחה הידועה' של כ"ח ניסן תנש"א אמר הרבי שיום זה הוא "יום זכאי" באופן מיוחד להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, ובהמשך לכך החל הרבי לעורר בצורה מיוחדת שעל כל אחד מישראל לעשות כל התלוי בו להביא את הגאולה השלימה תיכף ומיד ממש. ועיקר דבריו שם:

מה עוד יכולני לעשות כדי שכל בני ישראל ירעישו ויצעקו באמת ויפעלו להביא את המשיח בפועל לאחר שכל מה שנעשה עד עתה לא הועיל... הדבר היחיד שיכולני לעשות – למסור הענין אליהם: עשו כל אשר ביכלתכם – ענינים שהם באופן דאורות רתוהו, אבל, ככלים דתיקון – להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

ובהמשך לכך ביאר הרבי בסדרה של שיחות (ש"פ שמיני, תזריע-מצורע, אחרי-קדושים ואמור תנש"א) שהדרך להבאת הגאולה ידועה וברורה, והיא על ידי הוספה בכל ענין של לימוד התורה וקיום המצוות בהידור, הפצת התורה והיהדות, הפצת החסידות, והפצת שבע מצוות בני נח בין אומות העולם. וכדבריו הידועים של אדמו"ר הזקן¹ שביאת המשיח תלויה ב"מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", כשהכוונה למעשינו ועבודתינו בקיום המצוות וכל עניני התורה.

והנה דברים אלו נכונים לגבי כל הדורות כולם, שעסקו בלימוד התורה וקיום המצוות כשהמטרה הפנימית של הכל היא להביא לימות המשיח, ובפרט בדורנו. כי הרשימה הנ"ל של כיווני הפעולה להבאת הגאולה משקפת ומתמצתת את פעולותיו המרכזיות של הרבי במשך כל שנות נשיאותו, שכולם מכוונות למטרה זו.

אך למרות זאת, יש כאן כמה חידושים משמעותיים:

א. ההדגשה המיוחדת: בכל² הדורות אמנם עסקו בלימוד התורה וקיום המצוות

שמע"צ (פח, ד) "כל השנה... השמחה גנוזה בעבודה

(1) תניא רפ"ז.

(2) בהבא לקמן, להעיר מהמבואר בלקו"ת... ועושין מהעבודה עיקר והשמחה היא שמחה של

המביאות את הגאולה, אך הדגש העיקרי היה על לימוד התורה והקיום המצוות כשלעצמו, ולא כל כך הודגשה המטרה והתכלית הפנימית, להביא לימות המשיח. אך ככל שהולכים ומתקרבים לגאולה, ועם התגלות פנימיות התורה בכלל, ותורת החסידות בפרט, המטרה הפנימית של 'להביא לימות המשיח' מתבהרת ומודגשת יותר ויותר.

ומוסיף על זה נשיא דורנו בדורנו, שבכל שיחותיו מדגיש את ענין הגאולה כמטרה הפנימית של כל הבריאה וכל הפרטים שבה, הרבה יותר מאשר בדורות הקודמים³. ובדורנו גופא בשנים האחרונות ובעיקר בשנת הצד"ק כנ"ל, הרי זה נעשה אצלו הענין העיקרי והמרכזי כפשוטו שסביבו מסתובבים כל הענינים האחרים, כפי שיכול לראות כל מעיין. וכלשון הרבי⁴: "הנקודה העיקרית שבחיי כל אחד ואחד מישראל וכללות ישראל במשך כל הדורות, "כל ימי חיך להביא לימות המשיח", ובהדגשה יתירה בדורנו זה ובתקופתנו זו".

וזאת אומר לנו הרבי בשיחות הנ"ל, לא רק שנוסיף בלימוד התורה וקיום המצוות שעל ידי זה יבוא המשיח⁵, אלא גם ועיקר, שגם אצלנו תאיר ותודגש אותה מטרה פנימית כפי שהיא מאירה אצלו, שגם אצלנו יהיה זה הענין העיקרי והמרכזי. ובמילא זה יתבטא בפועל בהוספה בכל עניני תורה ומצוות, כפי שהם חדורים בנשמה והחיות הפנימית של 'להביא לימות המשיח'. ובתורה ומצוות גופא, תהיה הדגשה מיוחדת על ענינים אלו⁶ השייכים בגלוי יותר למשיח ויש להם סגולה מיוחדת להבאת המשיח, כמו הענין של לימוד עניני משיח וגאולה בתורה, שכדברי הרבי⁷, זוהי ה"דרך ישרה קלה ומהירה מבין כל דרכי התורה לפעול התגלות וביאת המשיח".

ב. המשמעות העמוקה: זה שמזמן לזמן המטרה הפנימית של 'להביא לימות

לגאולה". . . ההדגשה על הבאת הגאולה, ועד שכל פעולה דמעשינו ועבודתנו חדורה בכוונה להביא את משיח צדקנו".

(4) ש"פ תולדות תשנ"ב.

(5) ראה לקו"ש חט"ז שיחה ליו"ד שבט (ע' 140), "אע"פ שעל ידי כל פעולה של יהודי בקיום התורה והמצוות . . . נפעלת דירה לו ית' בתחתונים . . . אבל מובן שההוראה מהענין של "נתאוו הקב"ה לעשות לו ית' דירה בתחתונים . . . היא לא רק זירוז כללי על כללות העבודה של תורה ומצוותיה, אלא הוראה מיוחדת . . . שהעבודה צריכה להעשות רק "לו ית'", שיתבצע הרצון שלו".

(6) ראה ד"ה 'והחרים', אחש"פ תשמ"ט.

(7) ש"פ תזו"מ תנש"א.

מצוה, אבל ביום טוב השמחה היא בהתגלות . . . בכל השנה צ"ל השמחה גנוזה בעבודה . . . שהיא בחי' גבוה מאד ולא יוכלו להגיע אליה לבדה . . . אכן בג' רגלים . . . שאז הוא גילוי בחי' עלמא דאתכסיא . . . לכן שם נשמחה בו ממש, דהיינו בעצמות אור א"ס ממש" (עד"ז ג"כ שש"פ תצא תשמ"ח דלקמן). ומזה אפשר ללמוד לעניננו, בנוגע להדגשת וגילוי הכוונה הפנימית של עצמותו ית' להיות דירה לו ית' בתחתונים, ודו"ק.

(3) ראה שיחת ש"פ תצא תשמ"ח, "במשך כל הדורות היתה עיקר ההדגשה על הפעולה דהפצת המעיינות חוצה, ולא כל כך על הבאת המשיח . . . משא"כ כשהגיע הזמן שבו יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בהכרזה "לאלתר לתשובה לאלתר

המשיח' מודגשת ומתגלה כענין עיקרי יותר ויותר. אין זו רק הוספה בכמות, כלומר שמדברים על זה יותר וכו', אלא גם ובעיקר הוספה באיכות, כלומר, שמדור לדור מתבאר בצורה עמוקה ופנימית יותר המשמעות המרכזית והעיקרית של ביאת המשיח כתכלית הבריאה וכל הפרטים שבה, וככל שמבינים יותר את משמעות ועומק הענין של ביאת המשיח, הרי זה מתבטא גם ב'כמות', שהענין של ביאת המשיח נעשה מודגש ומדובר יותר ויותר.

ובכללות אפשר לציין בזה את אדה"ז בתניא שכתב שימות המשיח הם הזמן בו תושלם הכוונה של דירה לו ית' בתחתונים, ולכן 'ימות המשיח' הם תכלית ושלמות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחלתו, ובהמשך לזה דברי אדמו"ר הרש"ב בהמשך תרס"ו שביאר את עומק התאווה לדירה בתחתונים בעצמותו ית', וכפי שרעיון זה נתרב ונתבאר לאורך ולרוחב וכו' בתורתו של נשיא דורנו.

ומובן, שככל שמבינים יותר את עומק הענין כפי שהוא אצל הקב"ה, כך זה 'לוקח' את האדם בצורה פנימית ועמוקה יותר, שזה נעשה אצלו ג"כ ענין עיקרי שנוגע בפנימיותו וכו'. וכדברי הרבי⁸ שהענין של להביא לימות המשיח נוגע ל"עצם מציאותו" של היהודי ולנקודה הכי פנימית שלו.

ובזה אפשר להצביע על נקודה מיוחדת, שנראה שמתחדשת בדברי הרבי בשנים האחרונות:

בתורת החסידות מדובר על בחינת ה'יחידה' שבנפש, היא הנקודה הפנימית שבנפש הדבוקה בה' בדביקות תמידית ובהתמסרות מוחלטת עד כדי מסירות נפש, מבלי שום מבוקש לעצמה. ובתורתו של הרבי משך השנים כשדיבר על הענין של 'להביא לימות המשיח', השווה וקשר זאת לביטול וההתמסרות המוחלטת של היחידה שבנפש, שאין לה שום רצון לעצמה וכל רצונה הוא שתתמלא כוונת העצמות להיות לו ית' דירה בתחתונים⁹.

אך בשנים המאוחרות יותר, בכמה הזדמנויות¹⁰, הרבי ביאר שהעבודה 'להביא לימות המשיח' היא עבודה נעלית ועמוקה יותר מאשר העבודה של מסירות נפש. כי בעבודה של מסירות נפש שמצד בחינת היחידה, היהודי הוא מציאות בפני עצמו

(8) שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב.

(9) ראה לקו"ש חט"ז שם, "העבודה לעשות לו ית' דירה בתחתונים צריכה להעשות רק "לו ית'", שיתבצע הרצון שלו, הנתאוה של עצמותו ית', לא על מנת לקבל פרס". ובהמשך הענין, "ההנהגה הנ"ל ראו בגלוי אצל בעל ההילולא... העבודה של בעל ההילולא... היתה המשך אחד של מסירות נפש

... שהעבודה של מסירות נפש מורה שהוא עושה זאת לא בשביל שכר רוחני וכיו"ב... אלא רק "לו ית'", ומציאותו העצמית אינה נמצאת כלל".
(10) ראה שיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, ש"פ תצוה תשנ"ב, קונ' פורים קטן תשנ"ב (ד"ה 'זאתה תצוה' תשמ"א).

חוץ מהקב"ה, שכל רצונו להיות דבוק בהקב"ה. אך ישנה נקודה עמוקה יותר בה "ישראל וקוב"ה כולא חד" כמציאות אחת ממש, "עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בהעצמות", שנקודה זו מתבטאת בזה שיהודי נעשה שותף להקב"ה במימוש תכלית הבריאה בהבאת הגאולה האמיתית והשלימה.

ומובן כנ"ל, שהבנה עמוקה זו במשמעות הענין, לוקחת את האדם בצורה עמוקה עוד יותר, ומדגישה עוד יותר את הענין של 'להביא לימות המשיח' כנקודה העיקרית בחייו של היהודי. וכפי שיתבאר בעזרת ה' בהמשך הפרקים.

ג. האחריות האישית: בשיחה הנ"ל של כ"ח ניסן אומר הרבי, "הדבר היחידי שיכולני לעשות - למסור את הענין אליכם: עשו כל אשר ביכלתכם. . להביא בפועל את משיח צדקנו תיכף ומיד ממש".

ובביאור יותר יומיים לאחר מכן בשיחת ש"פ שמיני, "כל יהודי, אנשים נשים ואפילו טף, יש לו את האחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו בפועל ממש. . אין כל מקום שבמקום שיפעלו בעצמם יסמכו על אחרים או יטילו את העבודה על האחרים - אלא זוהי העבודה של כל אחד ואחת".

ובמילים פשוטות, כפי הבנתנו:

עד עתה כשעשו פעולות להבאת המשיח, היה ברור שהאחריות להבאת המשיח היא על הרבי בעצמו, להיותו הנשמה הכללית שעליה מוטלת האחריות הכללית להבאת הגאולה. והחסידיים וכלל ישראל הם "הרגליים דמשה", אברי המעשה, שעל ידם הרבי מבצע בפועל את האחריות המוטלת עליו. ולכן מהחסידיים נדרש רק להתמסר להוראותיו של הרבי ולבצע אותם וכך תבוא הגאולה.

אך בשיחה של כ"ח ניסן הרבי הודיע שהוא מוסר את האחריות על הענין של ביאת המשיח לכל אחד מישראל, שעליו ליטול אחריות, לטכס עצה בעצמו ולהתעקש להביא את המשיח, לא רק כחייל הממלא את הוראות המפקד והמצביא, אלא כמצביא ו'בעל הבית' בעצמו¹¹.

ודברים ברוח זו נמצאים כבר בשיחת פורים תשמ"ז, שם דובר באריכות על כך "שמעתה הענין עבר מ"הנשיא הוא הכל" אל "הכל", היינו לכל אחד ואחד מישראל. . מעתה ההשתדלות להביא את הגאולה היא עבודת הרבים, רבים כפשוטו,

הגאולה נעשתה ענינם הפרטי של כל אחד ואחת. עיין שם באריכות.

11) וראה גם עד"ז שיחת פורים תשמ"ז, "מעתה הענין עבר מ"הנשיא הוא הכל" אל "הכל", היינו לכל אחד ואחד מישראל. . מעתה הפעולה בזירוז

אנשים נשים וטף". וכנ"ל, בשיחת כ"ח ניסן תנש"א דברים אלו נאמרו שוב¹² ובסגנון נוקב וחד משמע, והיו פתיחה לסדרת שיחות בנושא זה כנ"ל.

והנה כאשר אדם מציב לעצמו מטרה ומשימה, הוא מוצא בעצמו כחות פנימיים למלא ולהגשים אותה. וככל שהמטרה נעלית ועמוקה יותר, כך היא מעוררת באדם כחות פנימיים ועמוקים יותר, וכשמדובר על המטרה הכי פנימית והכי נעלית, היא נוגעת באדם בנקודה הכי פנימית שלו ומעוררת בו את הכחות הכי עמוקים להשלים אותה בפועל.

ועד"ז מובן בעניננו, שכאשר הרבי מוסר לכל אחד מאתנו את האחריות והמשימה להביא לימות המשיח, תוך הסברה שמדובר על הענין העיקרי שהוא תכלית כל הבריאה וכו', הרי זה אמור לעורר בנו את הכחות העמוקים והנפלאים ביותר שבתוכנו, בכדי להשלים את המשימה הזו בפועל, על ידי הוספה בכל עניני תורה ומצוות כנ"ל.

•

ואפשר לומר את כל הנ"ל במשפט אחד הכולל הכל, והוא: התגלות ניצוץ משיח שבכל אחד מ ישראל.

כי כפי שהרבי מבאר¹³, "אמיתת ענינו של ניצוץ משיח שבכל אחד" הוא זה שהוא "דבר אחד עם עצמות אין סוף", ולכן הניצוץ משיח שבכל אחד מרגיש שותף להקב"ה בכוונת הבריאה לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ואצל הניצוץ משיח מאיר בגלוי כיצד כל עניני הבריאה וכל עניני התורה מוליכים אל המטרה האחת והיחידה והתכלית של עצמות אין סוף, הגילוי של משיח צדקנו¹⁴. וכיון שבכל אחד מ ישראל יש ניצוץ משיח שהוא מעין ובדוגמת המשיח הכללי, לכן יש לכל אחד מ ישראל את הכח להיות מעין משיח ולגאול את העולם כולו על ידי מעשה אחד שלו שמכריע את הכף¹⁵, ומובן שלכן יש גם לכל אחד מ ישראל את האחריות להבאת הגאולה כנ"ל, מצד הניצוץ משיח שבקרבו, מעין ודוגמת האחריות שיש על המשיח הכללי.

כפי שיתבאר כל זה בפרטיות יותר בעזרת ה' בהמשך הפרקים.

(14) ראה שיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב (בלתי מוגה), "בכל פעולה ופעולה בעבודת השליחות צריך להיות ניכר שתוכנה הוא ההכנה לקבלת פני משיח בפועל, על ידי שמגלה בכל פעולה את הניצוץ משיח שבקרבו".

(15) ראה שיחת שמח"ת תשמ"ו.

(12) אם כי מסגנון השיחה נראה שהדברים נאמרים כדבר חדש המתרחש כעת, "הדבר היחידי שיכולני לעשות, למסור הענין אליכם", ולא כחזרה על דברים שנאמרו כבר לפני זמן רב.

(13) ש"פ תולדות תשנ"ב.

ב. לחיות עם הזמן דימות המשיח

המעין בשיחות של שנת תנש"א, יכול לראות את ההבדל הברור שבין השיחות של חודש אייר לשיחות של סוף הקיץ מש"פ בלק ואילך.

בשיחות של חודש אייר שוררת אורה ברורה של דחיפות ומשימה להביא את משיח בפועל, ואילו בשיחות של סוף הקיץ שוררת אורה אחרת, כמעט ולא לא מדובר בהם על המשימה והתפקיד להביא לימות המשיח, אלא בעיקר מדובר בהם על הדרך לחיות עם משיח כבר בהווה הנוכחי.

ומשמעות הדברים מבוארת באריכות בשיחת ש"פ בלק, שם מבאר באריכות שכבר עתה נמצאים אנו בזמן של "סוף התחלת ימות המשיח, סוף התחלת הגאולה", בזמן שכבר יש בו גילוי מסויים של משיח וכו'. ועל פי זה ממשיך שכעת יש "לחיות עם הזמן דימות המשיח". ובלשונו שם:

לחתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח, על ידי זה שהשכל נעשה ממולא וחודר בהבנה וחשנה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומחשכל מתפשט וחודר גם ברגש הלב, ועד לחנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש"הנה זה (המלך המשיח) בא".

כי כמובן, המעמד ומצב של גאולה אמיתית ושלמה הוא מעמד ומצב הכי נעלה, אזי כל יהודי יהיה באופן אחר לגמרי בכל הענינים. ועל כך בא הרבי ואומר שכבר עתה ב"סוף הגאולה", כאשר יהודי לומד ומתבונן בעניני הגאולה, ומתבונן בכך שהגאולה היא אקטואלית ואנו כבר עומדים בכניסה אליה, הוא יכול להציב את עצמו באותו מעמד ומצב נעלה כפי שיהיה לעתיד לבוא.

ורעיון זה - שיהודי צריך להציב עצמו כעת במצב ורגש של גאולה - חוזר על עצמו בתקופה שלאחר מכן בהמשך וסוף קיץ תנש"א, וגם בתחילת חורף תשנ"ב. ובכל שיחה הרבי מבאר זאת מכיוון אחר. בשיחה אחת מבאר שכשם שלעתיד לבוא תהיה אחדות ישראל אמיתית, כך יכול וצריך להיות כבר עכשיו, ובשיחה נוספת מבאר שכשם שלעתיד תהיה עבודת ה' בלי הגבלות, כך יכול וצריך להיות כבר עכשיו, וכן על זו הדרך.

.

וליתר ביאור וחדוד:

הלשון 'להביא' מורה על דבר שאיננו כאן וצריך להביא אותו, אך הלשון 'לחיות' מורה על דבר שקיים כאן בהווה וצריך רק להפנים ולהכיל אותו.

ולכן: 'להביא לימות המשיח' זוהי משימה המתמקדת בעתיד. כלומר, ימות המשיח עדיין אינם כאן, כיון שברגע ההווה אנו נמצאים עדיין בגלות, אך אנו מקיימים מצוה בהווה, כדי שהרגע הבא יהיה כבר רגע של גאולה אמיתית ושלמה.

אך 'לחיות עם הזמן דימות המשיח' זוהי משימה המתמקדת בהווה. כיון שכבר כעת אנו נמצאים במדה מסויימת בתחילתם של ימות המשיח, ועלינו לחיות ולחוות את הרגעים הנוכחיים במלוא משמעותם.

ולכאורה זה קשור למבואר בשיחת ש"פ פנחס אותה שנה (כ"ד תמוז), שבתורה וקדושה, גם דבר שהוא רק הכנה ואמצעי לדבר אחר, יש לו חשיבות עיקרית בפני עצמה ויש לעשות אותו בשלימות המלאה. ומבואר שם שזהו ענינו של 'פנימי', שהוא מונח בפנימיות בדבר בו הוא עוסק, כך שגם כאשר הוא עוסק בדבר שהוא רק הכנה למשהו אחר, הוא מונח בזה כל כולו וחווה את מלא המשמעות של הדבר.

וכפי שמסופר שם על אותם בחורים שעמדו לפני אדמו"ר הרש"ב לשמוע מאמר, ובעת ניגון ההכנה למאמר הם ניסו לזרוז את הניגון בכדי לשמוע את המאמר עצמו, והרבי נשא על כך שיחה שלימה בה ביאר כמה חשוב לעשות את ההכנה כמו שצריך ולהיות מונח בה כראוי.

וכל זה מתקשר לענינו¹⁶, בעמדנו ברגעים שהם בבחינת הכנה אחרונה לגאולה האמיתית והשלימה. שמלבד זאת שעומדים בדריכות לעתיד הקרוב, ועושים הכל בכדי להחיש את העתיד ולהביא אותו רגע אחד קודם (להביא לימות המשיח), בו זמנית יש להיות מונח לגמרי ברגעים הנוכחיים ולחוות אותם במלא משמעותם (לחיות עם הזמן דימות המשיח), מבלי הבט על הרגע הבא.

[ועל פי זה מובן, שכנ"ל, בשיחות של סוף קיץ תש"א נעלמת אורית הדריכות השוררת בשיחות של אייר תש"א, ומדובר בהם בעיקר על הדרך "לחיות עם הזמן

המשיח בא" . . . ובפרט שברגע שלאחרי זה יוצאים כבר מהגלות והולכים לארץ ישראל כפשוטה". וכן הביטוי בסיום השיחה "בעמדנו קרוב ממש לגאולה - צריך כל יהודי להתכונן לגאולה ולהציב עצמו במצב ורגש של גאולה". שביטויים אלו מזכירים את המדובר בשיחת ש"פ בלק שקדמה לה, ובפרט מצד סמיכות הפרשיות.

ולכן לכאורה אפשר לקחת את הביאור שבשיחה לא רק לעבודה בזמן הגלות בכלל, אלא גם ובפרט לעבודה בזמן 'סף הגאולה', ככפנים.

16) אמנם שם בשיחה עיקר הביאור באריכות הוא בנוגע לגלות וגאולה בכלל, שלמרות שזמן הגלות הוא בבחינת הכנה בלבד לזמן העיקרי שהוא הגאולה, אף על פי כן יהודי צריך לעשות את עבודתו בזמן הגלות בתכלית השלימות במחשבה דיבור ומעשה.

אך ראה בתחילת השיחה שם, שהשאלה אודות משמעות העבודה בזמן הגלות היא בעיקר "בפרט בדורות האחרונים ובזמנים האחרונים, ובזמן הכי אחרון - שלפי כל סימני הגאולה הרי "הנה זה מלך

דימות המשיח" בהווה. ורק 'בדרך אגב' בסיום השיחות מוזכר שעל ידי כל זה אכן תבוא הגאולה בפועל, אך כלל אין זה הנושא העיקרי בשיחה.

אך על פי הנ"ל מובן שאין זה מורה על כך שהדחיפות שהיתה בשיחות של חודש אייר פחתה או פירוש אחר כיוצא בזה, אלא אלו שני ענינים מקבילים המשמשים בו זמנית. מחד גיסא יש לחוש את מלא הדחיפות להביא את הגאולה השלימה רגע קודם, ומאידך גיסא יש להתמקד בהווה ולחיות אותו במלוא משמעותו, מבלי הבט על העתיד הממשמש ובא בכל רגע].

•

והנה, אם נרצה נוכל לומר שבמדה מסויימת הענין של "לחיות עם משיח" ו"להציב עצמו במצב ורגש של גאולה" זהו ענין שהיה קיים תמיד בעבודתם של ישראל. וגם בזה אפשר לראות מעין תהליך שהולך ומעמיק ככל שמתקרבים יותר ויותר לגאולה השלימה.

כי בעצם כל ענין של לימוד תורה וקיום מצוות, הוא מעין המעמד ומצב דלעתיד לבוא. שהרי לעתיד לבוא יהיה שלימות בלימוד התורה כאשר בני ישראל "יהיו פנויין בתורה ובחכמתה", ויהיה שלימות בקיום המצוות, כאשר "חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם", ונמצא שכשיהודי היום לומד תורה ומקיים מצוות הרי הוא בעצם מציב את עצמו במצב של גאולה.

ואפשר לראות רעיון זה בדברי הרב¹⁷ שמבאר ב' אופנים בגישה של היהודי לעבודתו בתורה ומצוות:

א. הוא מרגיש כיצד עבודתו היא זריעה שמביאה את הצמיחה, הגאולה, אבל זהו בתור דבר נוסף, שיחה בנפרד. . . שעל ידי מעשינו ועבודתנו מביאים וממחרים (ענין נפרד) ביאת משיח צדקנו. ב. אופן נעלה יותר הוא, שהגאולה העתידה היא דבר אחר עם תוכן עבודתו – בין שביאת המשיח היא הצמיחה ובמילא השלימות של הזריעה שלו. ויש לקשר זה עם כך שהענין של משיח הוא שאז יהיה השלימות בתורה והשלימות במצוות.

ובכללות, הרי האופן הא' שבשיחה הוא על דרך המדובר לעיל אודות הענין של 'להביא לימות המשיח', שיהודי עובד עבודתו ועושה כל התלוי בו בכדי להביא את הגאולה. והאופן הב' שבשיחה דומה יותר למדובר כאן אודות הענין של 'לחיות עם ימות המשיח', שיהודי בהווה מציב עצמו במצב שהוא מעין ודוגמת הגאולה.

(17) לקו"ש חכ"ב שיחה לפרשת תוריע-מצורע (ע' 77).

ועל דרך זה מבאר הרבי שכאשר יהודי מתבונן בענין הגאולה, שיבוא זמן בו כל הענינים המפריעים יתבטלו ולימוד התורה וקיום המצוות יקבלו את הערך האמיתי שלהם, הרי זה מכניס אותו כבר כעת למצב רגשי מעין הגאולה. וכדברי הרבי בשיחת ש"פ תצא תשמ"ו¹⁸:

ברי שהעבודה בכל עניני התורה ומצוותיה תהיה כדבעי – צריך להיות האדם העובד במצב של גאולה, היינו גאולה מכל הענינים המבלבלים בו. . . ולכן כאשר יהודי יודע וחושב ומתבונן בו שמצב הגלות אינו אלא ל"רגע קטן" בלבד, ותיבה ומיד ממש תבוא הגאולה האמיתית והשלימה – הרי כל ההעלמות וההסתרים דחשבת הגלות אינם מפריעים לו לעבוד עבודתו מתוך שמחה וטוב לבב, ובמילא, יכולה להיות עבודתו באופן של גאולה, מעין ודוגמת הגאולה העתידה.

ומובן שדברים אלו נכונים לגבי כל משך זמן הגלות בכלל, שבכל הדורות ובכל המצבים הקשים שבני ישראל עברו, החזיקה אותם האמונה השלימה בביאת המשיח. וכפי שאפשר לראות זאת באגרת תימן של הרמב"ם שמחזק את בני דורו לעמוד נגד השמדות והפיתויים, ומבאר להם שקושי הגלות אינו אלא הווה זמני, ועם ישראל הוא עם נצחי שהעתיד שייך לו. ועל דרך זה בכל דור ודור עד לדור האחרון בזמן השואה שבקרונות המוות שרו יהודים 'אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח'.

אך כמובן, הטעימה מהגאולה הזו אינה דומה כלל לטעימה מהגאולה המדוברת בשיחות של השנים האחרונות, ובשניים:

א. שם מדובר על התבוננות כללית "שמצב הגלות אינו אלא לרגע קטן בלבד", שזהו מצד הענין הכללי של "אחכה לו בכל יום שיבוא". ועדיין הגאולה היא בגדר עתיד, אלא שהאדם בהווה חושב אודות הגאולה העתידה וזה נותן לו כח להמשיך ולאחוז בציפיה אליה.

ואילו בשיחות דתנש"א מדובר על ענין הרבה יותר נעלה, שישנה נבואה ברורה שהנה זה משיח בא ועומדים כבר על סף הגאולה וכו', עד שימות המשיח הם כבר הווה המתגשם במציאות, והאדם מכיר ומרגיש שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח וכו'. וכמבואר בפרקים הקודמים.

ב. שם התוצאה של ההתבוננות היא רק ש"כל ההעלמות וההסתרים אינם מפריעים לו לעבוד עבודתו", ובפשטות שלומד תורה ומקיים מצוות ככל הדרישות של השולחן ערוך וכו' כפי שנדרש מאז ומתמיד גם בזמן הגלות, מבלי להתיימש מאורך הגלות ומבלי להתבלבל מהקשיים שנערמים בדרכו. אך כפי שממשיך באותה שיחה "פשיטא

(18) ודברים דומים בשיחת השבת שלאחריה, ש"פ תבוא.

שמצב ה"גאולה" ביחס לשלימות העבודה האפשרית בזמן הזה, אינו בערך כלל וכלל לשלימות העבודה שתהיה בגאולה האמיתית והשלימה".

ואילו בשיחות של השנים האחרונות מדובר על טעימה מהגאולה ממש, ש"חיי והנהגת בני ישראל בזמן הזה הם מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש", עם כל הענינים הכי נפלאים ועמוקים שיהיו בגאולה. שעבודה שכזו לא נדרשה מבני ישראל לאורך זמן הגלות וגם לא היתה אפשרית אז, ורק כעת כשמתקרבים למצב של הגאולה בפועל ועד שהגאולה נעשית מציאות מוחשית ועכשווית, אפשר לדבר על אופן עבודה שכזה¹⁹.

וכפי שאפשר לראות סגנון זה כבר בשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט, שם מדבר אודות ההנהגה בדרך של "נהגו כבוד זה לזה", ושלילת הנהגה הפכית, ומוסיף:

ובפרט בשהולכים ומתקרבים ל"אותו הזמן" (ימות המשיח) ש"לא יהי שם בו קנאה ותחרות בו". ולא עוד, אלא, שעל פי חידוע שבימות המשיח ישנם כמה תקופות, החל מהזמן ש"שעמוד מלך מבית דוד בו", ועד "בחזקת שהוא משיח", ועד ל"משיח וראי", יש לומר, שהמעמד ומצב השלילת "קנאה ותחרות" שייך כבר לימינו אלה, וכיון שבן, בודאי צריכה להיות הדגשה יתירה בהענין ד"נהגו כבוד זה לזה".

ומה שבשנת תשמ"ט בא בקיצור וכבדרך אגב, בשיחות של קיץ תנש"א בא בהרחבה וכענין מרכזי ועיקרי.

וכנ"ל, בשיחות אלו הרבי דורש בצורה הכי ברורה וישירה שיהודי יציב עצמו במצב ורגש של גאולה "מעין ודוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש". כולל גם הנקודה הכי פנימית והכי נפלאה שתתגלה לעתיד, זה שבני ישראל הם מציאות אחת עם עצמותו יתברך כמבואר בפרקים הקודמים, שגם זאת הרבי דורש מאתנו כבר כעת בהווה. ובלשונו בשיחת ש"פ תצא תנש"א:

ענין זה יכול וצריך להיות ניכר כבר בהתחלת העבודה – שעבודתם של ישראל

... וענין זה מודגש ביותר בשבת ר"ח אלול דשנה זו - כי: . . נמצאים בשנה מיוחדת שהר"ת שלה "הי' תהי' שנת נפלאות אראנו", "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", וכבר ראו בפועל כמה וכמה נפלאות".

ומובן מדבריו שכל שמתקרבים יותר לגאולה, ועד שרואים כבר את נפלאות הגאולה, אפשר יותר ויותר לאחוז בדרגות הרוחניות של הגאולה עצמה. ככפנים.

19) ראה שיחת ש"פ ראה תנש"א, לאחר שמבאר את אופן עבודת התשובה של חודש אלול כפי שנעשית מצד בחינת יחידה שבנפש, עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה, ממשיך ואומר "עבודת האדם באופן שלמעלה ממדידה והגבלה לאמיתתה ובשלימותה שייכת רק בהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, שנשמתו היא בחי' היחידה דכללות ישראל, ועל ידו מתגלית בחי' היחידה הפרטית (ניצוץ משיח דכאו"א מישראל)

בעולם אינה מתחילה במעמד ומצב ההוה . . אלא במעמד ומצב העתיד, לעתיד לבוא . . שניכר בישראל מציאותם האמיתית קודם שירדו למטה שהם חר עם עצמותו ית'.

וברוח זו ישנם עוד שיחות וביטויים רבים מאותה תקופה, וכפי שיובא בעזרת ה' בהמשך הפרקים.

•

ואם נרצה נוכל לראות גם בענין זה גופא - טעימה ממצב הגאולה ממש - תהליך מתמשך שהולך ומתגבר והולך ומתבהר:

כי לאמיתו של דבר הטעימה ממצב הגאולה התחילה כבר עם התגלותה של תורת החסידות. כי כנ"ל באריכות, מאז התגלות תורת החסידות התחיל תהליך ארוך של כניסה לימות המשיח, ובוה מתחיל להתגשם היעוד "מלאה הארץ דעה את ה'" וגילוי היחידה וכו' וכו', שלכן יהודי שלומד את תורת החסידות וחי על פי הדרכה, הרי כבר עתה בהווה הוא נמצא במצב נפשי שהוא מעין ובדוגמת מצב הגאולה ממש.

ומקום בו רעיון זה נמצא בצורה כמעט מפורשת, אפשר לראות בדברי אדמו"ר הזקן באגרת הקודש²⁰ שמבאר באריכות אודות "נקודת פנימיות הלב" הקיימת בכל יהודי, אהבת ה' שלמעלה מכל חשבון והסבר שכלי. ומבאר שם שנקודה פנימית זו תתגלה לעתיד לבוא, "ועל זה נאמר בביאת המשיח ומל ה' אלקיך את לבבך . . והוא גילוי בחינת נקודה פנימית הכללית". ומסיים שם "וכן כל ניצוץ פרטי מהשכינה שבנפש כל אחד מישראל יוצאת מהגלות והשביה לפי שעה בחיי שעה זו תפלה ועבודה שבלב מעומקא דלבא מבחינת נקודה הפנימית הנגלית מהערלה ועולה למעלה לדבקה בו בתשוקה עזה בבחינת למען חיך". כלומר, שתורת החסידות מדריכה כיצד כל יהודי בעמדו בתפלה יכול להגיע למעמד ומצב שמעין לעתיד לבוא.

אך למרות זאת, במשך הדורות של תורת החסידות לא הדגישו רעיון זה ולא התייחסו כך לתורת החסידות כטעימה וכניסה למצב של ימות המשיח.

אך ככל שהולכים ומתקרבים יותר ויותר לביאת המשיח, מדור לדור תורת החסידות מתגלה יותר ויותר, שבכל דור מתגלים ענינים פנימיים ועמוקים יותר, שיותר ויותר קרובים לענין האמיתי שיתגלה בביאת המשיח. ובמקביל לכך, מדור לדור מתבהרת יותר ויותר משמעותה של תורת החסידות כטעימה ממשית מהמצב של ימות המשיח, והאמירה "לחיות עם הזמן דימות המשיח" נעשית הרבה יותר משמעותית.

ובדורנו גופא, בשנים הראשונות אפשר למצוא רעיון זה בעיקר בשיחות של אחרון של פסח, שכמבואר באותם שיחות ביום זה מאיר "הארת המשיח", ואזי עושים סעודת משיח, ובה יהודי צריך לצייר לעצמו את מצב הגאולה בפועל, ולהציב עצמו במצב ורגש של גאולה, "לחיות עם מצב הגאולה", ומיום זה הוא מקבל כחות לעבוד עבודתו באופן של גאולה בכל השנה.

אך בכל זה מדובר על יום מיוחד בשנה יוצא מן הכלל, שבו מאיר הארת המשיח. ואף שמיום זה נמשכת הארת המשיח על כל השנה כנ"ל, הרי אין זו אלא רק 'הארה דהארה', וכפי שמוכח מזה גופא שרק פעם בשנה הרבי דיבר על כך.

אך עם השנים ככל שהולכים ומתקרבים לגאולה בפועל, ועניני הגאולה כבר נמשכו בעולם בצורה גלויה וכו' וכו', אזי הארת משיח מאירה כל השנה, וגם הרעיון של "לחיות עם הזמן דימות המשיח" מדובר כדבר הפשוט בכל השנה כולה.

•

וגם ענין זה מתקשר לנקודה הנ"ל של התגלות ניצוץ משיח²¹. כי ניצוץ משיח שבכל אחד, הוא נמצא כבר כעת במצב של גאולה, ולכן כאשר יהודי מגלה את ניצוץ המשיח שבקרבו הרי הוא מתעלה למעמד ומצב של גאולה ומתחיל 'לחיות עם הזמן דימות המשיח'.

ועד שמתעלה לענין האמיתי של הגאולה, שניכר בו מציאותו האמיתית שהוא חד עם עצמותו ית' כנ"ל, שזהו אמיתת הענין של ניצוץ משיח שבכל אחד כנ"ל.

ג. קבלת פני משיח צדקו

בשיחות של קיץ תנש"א דובר על כך שנמצאים בזמן מיוחד, זמן גילוי משיח וכו' כנ"ל. אך בכל אותם שיחות הדגש הוא על התקופה והמצב המיוחד, "זמן²² מיוחד זה שעומדים על סף הגאולה", שלכן צריך "לחיות עם הזמן דימות המשיח" כנ"ל, ולא הושם דגש וכמעט שלא הוזכר כלל מיהו אותו משיח שנגלה.

אך בסדרת השיחות של שבת פרשת וירא, חיי-שרה, תולדות, וויצא תשנ"ב דיבר

תנש"א ובכ"מ שהנשמה של בני ישראל היא למעלה מהגלות. ויש לקשר זה לידוע ש"לפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל", ומובן שעד"ז הוא בכל אחד מישראל בנקודה הפנימית של נשמתו שלפניה לא נחרב הבית.
(22) ש"פ בלק תנש"א.

21) ראה שיחת ש"פ ואתחנן תנש"א, בענין הטעימה מאהבת ישראל דלעתיד לבוא, על ידי גילוי האחדות שמצד ניצוץ משיח שבכל אחד. שיחת ש"פ ראה תנש"א אודות הכח לעבוד את העבודה בלי הגבלות, מצד בחי' היחידה, ניצוץ משיח שבכל אחד. ובכ"מ.

וראה ג"כ שיחת ש"פ שמות וש"פ במדבר

הרבי בצורה ברורה על אישיותו וזהותו של משיח, שמשיח הוא אדם הנמצא בכל דור ובדורנו הוא "כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחיד שבדורנו והמשיח היחיד שבדורנו"²³. "הנשיא דתורת החסידות"²⁴, "השליח דשלח נא ביד תשלח, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ועד"ז ההמשך דממלא מקומו שלאחרי זה"²⁵, וביאר שאותו משיח כבר נמצא בהתגלות וכבר קיבל את השליחות לגאול את ישראל וכו'.

ובהמשך ישיר לכך המשיך ואמר שכעת זהו הזמן בו צריך להיות "קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש". ולכאורה (חלק מ)משמעות הדברים הפשוטה היא שהואיל ועומדים אנו בזמן התגלות של משיח כאשר ישנו אדם ברור אשר יאמר עליו כי הוא זה המשיח שבדור, יש לנו להכיר בהתגלותו²⁶ ולקבל אותו כמלך המשיח²⁷. וכפי שאפשר לראות כל זאת בלשון קדשו בש"פ וירא תשנ"ב:

קיימת גם מציאותו של משיח בפשטו - בידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו הש"ת וישלחו בו", ואילו לא היו מתערכים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים בו, ה' מתגלה ובא בפועל ממש.

את הגילוי של נשיא הדור המשיח שבדור, קבלת פני משיח צדקנו, ככפנים.

וראה גם שיחת ש"פ משפטים תנש"א, "המינוי דדוד מלכא משיחא הרי כבר ה' . . . צריכה רק להיות קבלת מלכותו על ידי העם וההתקשרות בין המלך ובין העם בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה". שעל פי המבואר בפנים זהו ממש אותו ענין, כי המינוי של משיח היינו הך עם השליחות של משיח והגילוי של משיח שישנו כעת, ועל זה אומר שלאחר שה' מינה את מלכא משיחא כעת צריכה להיות ההתקשרות עמו, שזהו תוכן הענין של קבלת פני משיח צדקנו.

[אלא שבשיחת ש"פ משפטים לאו דוקא שהדברים באו כהוראה ומשימה, אלא כסיפור דברים היכן אנו אווזים לקראת הגאולה ומה עומד להיות השלב הבא. והמילים "צריכה להיות קבלת מלכותו על ידי העם" יכולים להתפרש על אותו משקל כאילו אומר שכעת "צריכה להיות הגאולה האמיתית והשלימה", שאין זו הוראה אלא סיפור. אך בשיחות של ש"פ וירא וחיי"ש תשנ"ב המובאות בתוך הפרק, הדברים באים במפורש כשליחות ועבודה הנוגעת אלינו כרגע].

23) שיחת ש"פ חיי"ש הנ"ל, ועד"ז שיחות שלפני זה ולאחרי זה.

24) קונ' בית רבינו שבבבל (שיצא לאור באותם ימים ממש, כ"ף חשון תשנ"ב).

25) ש"פ חיי"ש תשנ"ב. בלתי מוגה.

26) ואולי אפשר לדמות זאת לשלמה המלך, שההתקשרות של העם עם המלך התגלתה רק ביום הכתרתו כשהתגלה כח המלכות שבו, וקודם לכן אף שהיה לו כח המלכות וכו', ההתקשרות שלו עם העם היתה בהעלם. ועד"ז יש לומר בעניננו, שהמשיח שבכל דור הוא משיח בהעלם, ולכן הקשר שלו עם בני ישראל נעלם ג"כ, וכשמגיע זמן ההתגלות דמשיח, הרי זהו גם הזמן לגילוי ההתקשרות של העם עם משיח.

27) והגע בעצמך. כלל גדול בתורתו של הרבי שתורה היא מלשון הוראה, ולכן אין בתורה סיפור דברים סתם, אלא מכל ענין וענין שסיפרו לנו עליו צריך להוציא מכך הוראה לעבודתנו. ומזה אפשר להבין בנוגע לעניננו, שכאשר הרבי חוזר ומדגיש פעם אחר פעם שנשיא הדור הוא המשיח שבדור הנמצא בגלוי וכו', אין זה רק סיפור דברים אלא זוהי תורה שיש בה הוראה. ובפשטות ההוראה הראשונה היא שבני ישראל מצדם צריכים לקבל

וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו נתבטלו כל המניעות והעיכובים בו, ובין שכן, ישנה (לא רק המציאות רמשיח, אלא) גם ההתגלות רמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!

ובאותם שיחות הרבי מקשר זאת בצורה ישירה לפסוק "אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם". ולכאורה²⁸ הקשר בין הדברים הוא כפירוש המפרשים²⁹ שבקשת בני ישראל שבפסוק אינה רק בקשה כללית על חזרת מלכות דוד לישנה כפי שמבקשים ישראל לאורך כל זמן הגלות, אלא הפסוק מדבר על סוף זמן הגלות כאשר בני ישראל מתקבצים סביב אדם מסויים שהוא המלך המשיח ומבקשים אותו, שזה בעצם המצב בו אנו אוחזים, כאשר המשיח שבדור נמצא בצורה גלויה וזהו הזמן שבו בני ישראל מקבלים אותו כנ"ל.

ובשיחה של ש"פ חיי-שרה תשנ"ב - כינוס השלוחים העולמי - המשיך הרבי לדבר על ענין זה וביאר שזה הדבר היחיד שנותר כעת בעבודת השליחות וכו'. וכפי שיובאו הדברים בהמשך הפרקים.

.

ולתוספת ביאור והבהרה והתבוננות במילים 'קבלת פני משיח צדקנו':

'ימות המשיח' הם תקופת זמן, אך 'משיח צדקנו' איננו תקופה ולא מצב מופשט, אלא איש כפשוטו, וכנ"ל בשיחות שמדובר על אדם מזרע יהודה ובדורנו נשיא דורנו וכו'. וכנ"ל, הלשון 'להביא' מורה על דבר שאיננו כאן וצריך להביא אותו, אך הלשון 'לחיות' או 'לקבל' מורה על דבר שקיים כאן בהווה וצריך רק לקבל ולהכיל אותו.

ולכן: הביטוי 'להביא לימות המשיח' מורה על כך שצריך לעשות מאמצים בכדי לפעול את מצב הגאולה שעדיין איננו כאן. הביטוי 'לחיות עם הזמן דימות המשיח' מדבר על המצב וזמן של ימות המשיח, שבמידה מסויימת כבר מתרחש בהווה ועלינו לחוות אותו כראוי כנ"ל. ואילו הביטוי 'קבלת פני משיח צדקנו' מורה על כך שמשיח צדקנו כאיש מסויים נמצא אף הוא בהווה בצורה גלויה, ועלינו לקבל אותו.

[ואם נרצה לעמוד יותר על משמעות הביטוי 'קבלת פני משיח', נוכל להשוות זאת לדבריו הידועים של אדמו"ר הזקן³⁰ "משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר

אלקיהם ואת דוד מלכם - ומצאו".

(29) מצו"ד, ועד"ז כתב האברבנאל במשמיע ישועה.

(30) לקו"ת תצא (לב, ב).

(28) ובפרט שיש לומר שדברים אלו באו בעקבות פעולתם של נשי חב"ד שבאותה תקופה הביאו לרבי חתימות על קבלת מלכותו של מלך המשיח ואמרו לרבי שזהו מבצע של "ובקשו את ה'

לקראתו ומקבלין פניו בשדה", שבנמשל הכוונה היא להקב"ה המתגלה לבני ישראל ובני ישראל מקבלין פניו, כלומר מתקשרים אתו בהתקשרות פנימית³¹. ובדומה לזה אפשר להבין בענייננו, שנמצאים במצב בו מלך המשיח נמצא בגלוי לבני ישראל, ולכן זהו הזמן שאפשר וצריך לקבל פניו, להתקשר אתו בהתקשרות פנימית³²].

ולכן את 'להביא לימות המשיח' מגדיר הרבי³³ כ"הנקודה העיקרית שבחיי כאו"א מישראל וכללות ישראל במשך כל הדורות", והרעש הגדול שישנו מכך בדורנו הוא רק "הדגשה יתירה בדורנו זה ובתקופתנו זו". כיון שאכן תמיד בני ישראל עבדו להביא לימות המשיח, אלא שלא תמיד הגדירו את המטרה בצורה כה ברורה, וכעת מטרה זו מודגשת ביותר.

ולעומת זאת את העבודה של 'קבלת פני משיח צדקנו' מגדיר הרבי³⁴ כ"חידוש שנחדש בזמן האחרון" ולא היה קודם, כיון שעד עתה - עד שהגיע הזמן של "ההתגלות דמשיח" - אכן לא היה שייך מושג זה, כפשוט.

.

וליתר ביאור:

אם נרצה נוכל גם בזה למצוא שבעצם הענין של 'קבלת פני משיח' במשמעות של התקשרות עם מלך המשיח, היה במדה מסויימת בכל הדורות של עם ישראל.

כי מלכות דוד היא המלכות הנצחית של ישראל גם בזמן הגלות, שגם על זמן זה נאמר "אין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד", וגם אז ישנה ההתקשרות

משיח צדקנו בפועל ממש", ממשיך ואומר "ובסגנון דפרשת השבוע, שצריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'". . בני ישראל שמכריזים וזועקים הנה אלקינו זה".

ומכלל דבריו מובן, שכשם שקבלת ההתגלות ד"וירא אליו ה'" מתבטאת בהכרזה "הנה אלקינו זה", כך מובן שקבלת פני משיח מתבטאת בהכרזה וזעקה "הנה זה משיח צדקנו". וכפי שאכן ממשיך בסיום הענין "והעיקר, שכל זה יהיה בגלוי ובפועל ממש, מראה באצבעו ואומר זה, הנה זה (המלך המשיח) בא, והנה כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, והנה אלקינו זה ג' זה ה' קיינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

(33) ש"פ תולדות תשנ"ב בתחילתה.

(34) ש"פ חיי"ש תשנ"ב בתחילתה.

31) ובלשונו שם, "וכך הענין על דרך משל . . יוצאין להקביל אור פניו ית' . . שיהי' פנים בפנים, דהיינו שיאיר גילוי פנימיות רצונו ית' למקור נשמות ישראל, ע"י שיהיה עיקר פנימיות רצונו אליו ית' לדבקה בו בלב ונפש מעומקא דליבא במסירת נפש".

ומשל זה של קבלת פני המלך מובא ג"כ במאמרו של אדמו"ר הרי"צ "אני לדודי' ת"ש, ושם מבאר באופן שונה מעט, "דבנמשל הוא ענין דקבלת עול מלכות שמים".

והצד השווה שבדבריהם, שהנמשל של 'קבלת פני המלך' הוא ההתקשרות של העם עם המלך, אם בדרך קבלת עול המלך (כבדברי אדמו"ר הרי"צ), אם ההתמסרות הרצונית הפנימית (כדברי אדה"ז).

32) וראה גם המשך השיחה דש"פ וירא תשנ"ב, לאחר שאומר ש"עכשיו צריכים רק לקבל פני

של עם ישראל עם בית דוד. אך כיון שבזמן הגלות ישראל נתונים בפועל תחת עול זרים ואין אדם מסויים אשר יאמר עליו כי הוא זה המלך מבית דוד, אזי ההתקשרות הנצחית של ישראל עם בית דוד מתבטאת בכך שאינם מרוצים באף מלך אחר ומצפים כל היום למלך המשיח שיחזיר מלכות דוד לישנה. ולכן בסוף זמן הגלות, כאשר נעמד מלך מבית דוד, אזי כהמשך טבעי בני ישראל שתמיד חיכו לו מתקבצים סביבו ומתקשרים עמו.

ובדרך זו יובנו דברי הרבי בשיחה הידועה של ב' ניסן תשמ"ח בנוגע להכרזה 'יחי המלך':

וזהו גם מה שמרעישים בעקבתא דמשיחא על דבר הצורך להכריז "עד מתי" . . . ריש לומר שנוסף על הדגשת הציפיה הבקשה והדרישה על הגאולה ושיבוא משיח צדקנו בפועל ממש, באופן דמראה באצבעו ואומר זה, הנה המלך המשיח, בשר ודם, בפסק דין הרמב"ם "עמוד מלך מבית דוד וכו' ויקבץ נדחי ישראל", יש בהכרזה זו גם התוכן דענין ההכתרה – "יחי המלך".

ומדבריו מובנים שני ענינים. א. הזעקה עד מתי היא לא רק זעקה כללית על ביאת הגאולה בכלל, אלא גם ובעיקר זעקה להתגלות מלך המשיח "עמוד מלך מבית דוד". ולכן: ב. הזעקה "עד מתי" בפנימיותה היא בעצם זעקת התקשרות למלך, "יחי המלך". אלא שבזמן הגלות בהעדר מלך גלוי ההתקשרות למלך מתבטאת בשאלה "עד מתי" נהיה בלא מלך המשיח. אך כשמגיע הזמן המתאים, כלומר, כשישנו מלך גלוי שאפשר להצביע עליו, אזי הזעקה "עד מתי" הופכת באופן טבעי להכרזת ההכתרה "יחי המלך".

זאת ועוד:

כמבואר בפרקים הקודמים, עמידתם של רבותינו נשיאינו בדורות האחרונים לקראת ביאת המשיח, היא היא חזרת מלכות דוד לישנה, ולכן ההתקשרות של ישראל עם רבותינו נשיאינו, היא היא חידוש הברית וההתקשרות הנצחית של ישראל עם דוד וזרעו. ובזה בעצם מתחיל הענין של 'קבלת פני משיח צדקנו'. וכפי שנתבאר שם באריכות שההתקשרות של בני ישראל עם רבותינו נשיאינו היא התקשרות של יחידה ביחידה, ולמעלה מזה, התקשרות והתאחדות של עצם הנשמה, עד ש"אצל חסיד הוא והרבי והקב"ה זה דבר אחד". מעין ודוגמת ההתקשרות העמוקה של בני ישראל עם מלך המשיח.

אלא שבזה עצמו כנ"ל ישנו תהליך של בירור והתגלות המשמעות. כלומר, שבתחילה לא ברור ומודגש הקשר שבין רבותינו נשיאינו ובין חזרת מלכות דוד לישנה על ידי משיח, ועם הזמן, ובפרט כעת שישנו כבר הגילוי של משיח וכו', אזי מתברר

שההתקשרות עם נשיא הדור היא היא ההתקשרות עם מלכות דוד הנצחית ועם מלך המשיח המובטח. וזהו "החידוש"³⁵ שנתווסף בזמן האחרון בעבודת השליחות - קבלת פני משיח צדקנו.

•

וכל זה חוזר לאותה נקודה, התגלות ניצוץ משיח.

כי כמבואר בכמה מקומות, ההתקשרות האמיתית עם המשיח שבדור, היא מצד ניצוץ משיח שבכל אחד מישראל, שלהיותו ניצוץ מנשמת משיח הכללית, הרי הוא קשור ודבוק בשורש נשמתו, משיח הכללי. ולכן גילוי ההתקשרות האמיתית עם מלך המשיח היא על ידי גילוי ניצוץ משיח שבקרבו³⁶. וכן לאידך גיסא, שהכח לגלות את ניצוץ משיח שבקרבו הוא על ידי ההתקשרות עם המשיח שבדור³⁷.

ד. לפקוח את העיניים

בשיחות של חודש כסלו-טבת תשנ"ב אמר הרבי כמה פעמים שכל עניני הגאולה כבר נמשכו בעולם הזה הגשמי, וכעת צריך רק "לפקוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש", שבני ישראל מסובים יחד עם הקב"ה לסעודת שור הבר והלויתן. ובלשון הרבי בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב:

והדבר היחיד שחסר הוא - שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר את הלויתן ושור הבר ויין המזמור, ובנ"י כבר יושבים סביב השולחן - "שולחן אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו (כדאיתא בספרים שבכל דור ישנו "א" מורע יהודה שהוא ראוי להיות משיח), ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר; ולאחרי ארבעים שנה מחסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר יש כבר גם "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע",

כעת צריך רק להיות, כאמור, שיפתחו את ה"לב לדעת", ויפתחו את ה"עינים לראות", ויפתחו את ה"אזנים לשמוע", ועד"ו - שינצלו את כל רמ"ח האברים ושם"ה הגידים הגשמיים - נוסף על לימוד התורה וקיום המצוות בכלל - ללימוד פנימיות התורה בפי שנתגלתה בתורת החסידות וקיום הוראות רבותינו נשיאנו, בולל - ללימוד בעניני הגאולה, באופן שזה יפתח את הלב והעינים והאזנים - שיבינו, יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל

(36) כמבואר בשיחת ב' ניסן תשמ"ח.

(35) כלשונו בשיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב.

(37) כבשיחת שמח"ת תשמ"ו.

ממש, וללמוד תורתו של משיח (פנימיות התורה) באופן של ראי', שכל זה כבר ישנו מן המובן, צריך רק לפקוח את העינים ואז יראו זאת!

ודברים בסגנון קרוב לזה מופיעים בכמה שיחות בשבועות שלאחרי זה³⁸. וכמובן, זהו ביטוי מופלא ביותר שיש להבין את משמעותו.

ובפשטות אפשר להבין שהכוונה היא לפתוח את עיני השכל, להכיר בשכל את משמעותה האמיתית של המציאות שאנו רואים. ועל דרך האמור לעיל שיש "לידע ולהכיר שעומדים בכניסה לימות המשיח". וזוהי גם הכוונה כאן, ללמוד עניני גאולה שעל ידי זה אפשר להתבונן במציאות העולם ולראות בה את הגאולה המתממשת.

אך אולי אפשר לראות בזה משמעויות נוספות מעבר לכך. וכפי שננסה לעמוד על כך בהמשך הפרקים.

לימוד עניני משיח וגאולה

וכנ"ל בתחילת הפרק, כל הענינים הנ"ל נושקים זה לזה בנקודתם הפנימית, שבכל ענין מהענינים הנ"ל מגיעים בסופו של דבר לנקודה הפנימית של היהודי בה הוא מאוחד עם עצמותו יתברך, "ישראל וקוב"ה כולא חד", שנקודה זו היא בעצם הניצוץ משיח שבקרבו, שיש לו את הכח והאחריות להביא את הגאולה, והוא נמצא במצב של גאולה, והוא קשור ומאוחד עם המשיח הכללי וכו'.

ונקודה נוספת המשותפת לכל הנ"ל, היא לימוד עניני גאולה ומשיח.

כי המתבונן בשיחות של שנת תנש"א-ב יראה כיצד הרבי חוזר פעמים רבות ומעורר על לימוד התורה בעניני גאולה ומשיח, עד שאפשר לומר שזהו המסר המרכזי של השנה ההיא. ובהתבוננות נוספת אפשר לראות שכל הענינים המדוברים לעיל, את כולם הרבי מקשר לאותה נקודת מפתח של לימוד עניני גאולה ומשיח.

כי כאשר הרבי מדבר על הדרך להבאת הגאולה, הוא מבאר³⁹ ש"הדרך הישרה הקלה והמהירה מבין כל דרכי התורה" לפעול התגלות וביאת המשיח היא על ידי לימוד התורה בעניני גאולה ומשיח.

וכאשר הרבי מדבר על הצורך "לחיות עם הזמן דימות המשיח", הוא מבאר⁴⁰ שהדרך לזה הוא על ידי "שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח

(39) שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א.

(40) שיחת ש"פ בלק תנש"א.

(38) שיחת ש"פ וישלח, י"ט כסלו, ש"פ ויגש,

ש"פ שמות, ש"פ בא.

וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחודר גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה".

וכאשר הרבי מדבר על השליחות של קבלת פני משיח צדקנו הוא ממשיך ומורה⁴¹ "והכוונה בפשטות . . כל שליח צריך להתכונן בעצמו ולהכין את כל בני" במקומו ובעירו וכו' לקבלת פני משיח צדקנו, ע"י שהוא מסביר את ענינו של משיח, כמבואר בתושב"כ ובתושבע"פ, באופן המתקבל אצל כל אחד ואחד לפי שכלו והבנתו, כולל במיוחד - ע"י לימוד עניני משיח וגאולה".

וכאשר הרבי מדבר על פקחת העיניים הנדרשת כעת, הוא שוב אומר כנ"ל, "ללמוד בעניני הגאולה, באופן שזה יפתח את הלב והעיניים והאזנים - שיבינו, יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש".

והנקודה הפנימית של כל זה היא, שלימוד עניני גאולה ומשיח פועל⁴² "התגלות וביאת משיח שבכל אחד ואחד מישראל", התגלות הניצוץ משיח שבכל אחד, שזו הנקודה הפנימית ממנה מסתעפים כל הענינים הנ"ל.

סיכום

בדברי הרבי בשנת תנש"א-ב ישנם כמה ביטויים מיוחדים בקשר לעבודה הקשורה עם הענין של משיח. א. להביא לימות המשיח. שכל יהודי יש לו לקחת על עצמו את האחריות להבאת הגאולה. ב. לחיות עם הזמן דימות המשיח. לידע ולהכיר שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח, ומתוך כך יהודי יכול וצריך להציב עצמו במצב ורגש של גאולה. ג. קבלת פני משיח צדקנו. משיח צדקנו הוא איש בשר ודם הנמצא עמנו, ובדורנו נשיא דורנו, וכעת הוא נמצא בהתגלות, וצריך לקבל אותו. ד. לפקוח את העיניים. להכיר את המציאות האמיתית של הגאולה הנמצאת כאן.

וכשנתבונן בדברים אפשר לראות שכל ענינים אלו נפגשים בנקודה הפנימית האחת, התגלות המציאות האמיתית של ישראל כדבר אחד עם עצמות אין סוף. וכל ענינים אלו הם ביטוי והתגלות של ניצוץ משיח הקיים בכל אחד ואחד מישראל.

והדרך להגיע לכל ענינים אלו היא על ידי לימוד התורה בעניני גאולה ומשיח, שעל ידי זה מתגלה ניצוץ משיח שבכל אחד מישראל, ועל ידי זה יהודי בא לכל הענינים האמורים לעיל.

(42) שיחת ש"פ תזו"מ הע' 74.

(41) שיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב.

עיונים נוספים

משמעות הביטוי סף הגאולה

שם במפורש שהגדרה זו 'סף הגאולה' היא חידוש מיוחד של שנה זו, ובאה כהוספה על הנאמר לפני כן בכללות ש"עומדים בסמיכות לגאולה"⁴³.

וביטוי זה 'סף הגאולה' חוזר על עצמו כמה וכמה פעמים בשיחות בתקופה שלאחר מכן, עד שיחת שמח"ת תשנ"ב.

ועל פי הנ"ל אפשר לבאר מדוע ביטוי זה מופיע דוקא בשיחות אלו⁴⁴. כי בכל אותם שיחות ישנו מסר עיקרי שצריך לחיות עם הזמן דימות המשיח, היינו "הנהגה מתאימה לזמן מיוחד זה". וכהקדמה לכך מבאר באריכות את מיוחדותו של הזמן, זמן גילוי משיח, שלכן צריך להתנהג בו באופן מיוחד. ולכן מוסיף באותם שיחות ונותן לזמן זה שם מיוחד 'סף הגאולה', שזהו ביטוי המגדיר את הזמן בו אנו נמצאים בין גלות לגאולה ומייחד אותו כמושג בפני עצמו, שזה מדגיש ומבהיר עוד יותר שאנו נמצאים בזמן מיוחד, ולכן נזקקים להנהגה מיוחדת.

•

ובדומה לזה הוא גם בשיחות של חשון תשנ"ב, שגם שם ישנו דגש מיוחד שאין בכל השיחות שלפני כן.

בתוך הפרק התבארה משמעותם של הביטויים 'לחיות עם הזמן דימות המשיח' ו'קבלת פני משיח צדקנו'. ויש להוסיף עוד ולבסס זאת:

המעין בשיחות הרבי לאורך שנת תנש"א-ב, יראה שפעמים רבות הרבי שוב ושוב מבאר את המשמעות המיוחדת של תקופתנו, ואחת הנקודות העיקריות, היא שנמצאים כבר בזמן של גילוי משיח.

והנה אף שענין זה חוזר על עצמו שוב ושוב, אבל בכל שיחה הדברים באים באופן אחר, מתאים וקשור לתוכן הכללי של אותה שיחה.

ודוגמא לדבר, בשיחת ש"פ בלק תנש"א לאחר שהרבי אומר שנמצאים ב"שעה שמלך המשיח בא" וכו', מסכם ומסיים "היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח על סף התחלת הגאולה, ותיכף ומיד המשכתה ושלמותה".

והמעין שם בשיחה יראה ברור שביטוי זה 'סף התחלת הגאולה' אינו הגדרה כללית לזמן של ערב הגאולה, אלא מכוון בדיוק למצב המיוחד של שנת תנש"א, זמן גילוי משיח קודם הגאולה [וכפי שנאמר

ממש דומות לשיחה של ש"פ בלק, אך שם אינו נכנס להגדרות של "סמיכות לגאולה" ו"סף הגאולה" כמו בש"פ בלק. ועל פי המבואר בפנים מובן היטב מדוע.

(43) וכמבואר בהרחבה יותר לקמן בפרק 'לחיות עם הזמן דימות המשיח'.

(44) וראה לדוגמא שיחת ש"פ נשא תנש"א, שגם שם ישנה אריכות אודות גילוי משיח, ובמילים

שנמצאים בזמן של גילוי משיח. ובכדי להבין שנמצאים בזמן מיוחד של גילוי משיח⁴⁵, אין נפקא מינה לדעת בדוקא מיהו אותו משיח שנגלה.

אך בשיחות של חשון תשנ"ב הנושא העיקרי הוא שמשיח צדקנו נגלה וצריך לקבל את פניו ולהתקשר עמו⁴⁶, ובשביל זה מוכרחים לדעת מיהו המשיח שנגלה שאותו צריך לקבל ואילו צריך להתקשר. ולכן בשיחות אלו מדבר על זהותו של משיח בצורה ברורה.

כי בכל השיחות המדברות על גילוי משיח בשנת תשנ"א, אינו מבאר מיהו המשיח שנגלה כעת. ורק בשיחות של חשון תשנ"ב אומר זאת במפורש שיחה אחרי שיחה, "נשיא דורנו משיח שבדורנו". וכן"ל בפרקים הקודמים.

וגם זה מוכן בפשטות, על פי המבואר בתוך הפרק.

כי בכל השיחות שלפני כן, הנושא העיקרי הוא להורות שנמצאים בזמן ותקופה מיוחדת, ובכדי להבין את משמעותו המיוחדת של הזמן מקדים הרבי ומזכיר

להביא לימות המשיח, לשון רבים

המשיח באופן של הליכה מחיל אל חיל עד אין קץ".

ויש לתת טעם מדוע ביאור זה בא דוקא בשיחות אלו.

ועל פי הנ"ל מובן, כיון שבשיחות אלו מדבר מחד גיסא על 'קבלת פני משיח', ומאידך גיסא מדבר הרבה גם על 'להביא לימות המשיח' שאלו דברים שלכאורה סותרים זה את זה. לכן מבאר ואומר ש"ימות המשיח לשון רבים", ולכן אף שאנו עומדים כבר בהתחלתם ויש את הגילוי של משיח כחזקת משיח, אין זה סותר לכך שיכולים וצריכים להיות דרגות נעלות יותר בימות המשיח. ולכן לגבי הגילויים שכבר יש בהווה נכון לדבר על "קבלת פני משיח", אך לגבי שלימות הגאולה והגילויים הנעלים יותר שהיו בעתיד אנו עדיין אוחזים ב"להביא לימות המשיח".

עוד התבאר בתוך הפרק ההבדל בין הביטוי 'להביא לימות המשיח', שמורה על כך שימות המשיח טרם הגיעו וצריך להביא אותם אלינו. והביטוי 'קבלת פני משיח צדקנו' המורה על כך שמשיח צדקנו כבר נמצא כאן בהווה וצריך רק לקבל את פניו. ועל פי זה אפשר לבאר בדרך אפשר את דברי הרבי בשיחת ש"פ חיי"ש תשנ"ב, "להביא לימות המשיח לשון רבים, לא רק ההתחלה של יום אחד, אלא של ימות (לשון רבים) - ימות המשיח (ולא רק כאשר המשיח הוא "בחזקת משיח", אלא כל ימות המשיח - גם השלימות של "משיח ודאי" וכו')".

ועד"ו בשיחת ש"פ תולדות "לימות המשיח לשון רבים, דיש לומר שרומז על שתי התקופות הכלליות שבימות המשיח, ורומז גם על כל ריבוי העליות שהיו בימות

כשלעצמה.

(46) וגם בחת"ס והברטנורא המצוטטים באותם שיחות, באים לדבר בצורה ישירה על התגלות משיח כשלעצמה.

(45) וגם במדרשים אודות ה"שעה שמלך המשיח בא" ו"קול דודי הנה זה בא" המצוטטים באותם שיחות, מדברים בעיקר על בשורת הגאולה שנאמרת על ידי משיח, ולא על התגלות משיח

לחיות עם הזמן דימות המשיח

- המושג ומשמעותו¹ -

בפרק זה ידובר בעזרת ה' אודות המושג 'לחיות עם הזמן דימות המשיח', המורה על כך שכבר כעת אנו נמצאים בזמן מיוחד - "הזמן דימות המשיח", וכפי שהוא מכונה בשיחותיו של הרבי 'סף הגאולה', כמין מצב ביניים בין גלות לגאולה, ובהמצאנו בזמן מיוחד זה, עלינו לחיות ולחוות אותו במלא משמעותו, ולהתנהג בצורה מתאימה לזמן כה מיוחד.

וכפי שיתבאר בעזרת ה' לקמן.

סף הגאולה

כנ"ל, לאורך שנת תנש"א - שנת מלחמת המפרץ ושנת הצדי"ק של כ"ק אדמו"ר שליט"א - חזר הרבי שוב ושוב על המסר והבשורה שהגיע זמן גאולתכם.

והנה בשורה זו בעיקר היא בעלת משמעות לעתיד, שבעתיד הקרוב אמורה להיות הגאולה השלימה. אך בהתבוננות נוספת, יש בה משמעות גם להווה, שהרי הבשורה כשלעצמה היא גם כן דבר הכי נפלא, ועליה כשלעצמה אנו יכולים להודות לה' ולברכו "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה" לשמוע את הבשורה לה חיו אלפי שנים.

ובפרט כאשר מדגישים כנ"ל את מבשר הבשורה, שבשורה זו נשמעת על ידי מלך המשיח שהוא עצמו "עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם", וזהו בעצם מעמד ומצב של התגלות משיח, הרי מובן עוד יותר שמצב זה כשלעצמו הוא זמן הכי מיוחד והכי נפלא.

[ועל דרך שהיו ישראל במצרים בעבודה קשה, וכאשר הגיע משה ובישר להם 'פקדתי' הרי זה גופא ה' התחלה של תהליך גאולת ישראל ממצרים. ואף שלאחר מכן השעבוד נמשך בפועל, ואדרבה אז היה "תכבד העבודה על האנשים" עד שמושה

(1) פרק זה בעיקר על פי שיחת ש"פ בלק תנש"א, וכן שיחות שלאחרי זה עד שמחת תשנ"ב.

אמר "מאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה", אף על פי כן בסופו של דבר ראו הכל כיצד הגיעה הגאולה השלימה, שתחילתה היתה ביום בו משה הגיע ובישר בשם ה' פקד פקדתי.

ועד"ז בעניננו, שעצם העובדה שמלך המשיח נגלה ומבשר בנבואה שהגיע זמן גאולתנו, אף שטרם הגיעה הגאולה בפועל וחושך הגלות עדיין ממשיך, אף על פי כן עצם זה שמלך המשיח נגלה אלינו ובישר לנו את בשורת הגאולה, זה עצמו תחילת תהליך הגאולה שיושלם תיכף ומיד].

ואכן לקראת סוף שנת תנש"א אנו מוצאים בשיחות הרבי הדגשה מיוחדת על כך שהזמן בו אנו נמצאים הוא זמן בעל משמעות מיוחדת, וכפי הביטוי שחוזר על עצמו פעמים רבות באותה תקופה 'סף הגאולה'. שבהענקת שם זה לזמן זה מייחד אותו הרבי בפני עצמו ומעניק לו משמעות מיוחדת.

ועיקר הדברים נמצא בשיחת ש"פ בלק (טו"ב תמוז) תנש"א, שם הרבי מבאר באריכות עד כמה אנו קרובים ממש לגאולה, כיון שישראל כבר עשו תשובה וכבר ראויים ומוכנים לגאולה, ולכן "בודאי ובודאי ללא כל ספק וספק ספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה", ממשיך לאחר מכן ומוסיף:

וחידוש נוסף בדורנו זה גופא, בשנה זו:

נוסף לכך שנמצאים בסמיכות ממש לגאולה האמיתית והשלימה, הרי, שנה זו היא "תהא" שנת נפלאות אראנו" (בהר"ת דמנין השנה שנתפשט בתפוצות ישראל), השנה שבה יקיים ה' עויד "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", וכבר ראו בפועל "נפלאות" המעידים שזוהי ה' שנה שמלך המשיח נגלה בו", ועד² ל"שעה שמלך המשיח בא... והוא משמיע להם לישראל עניים הגיע זמן גאולתכם" (בדברי חילוקט שמעוני), ועד³ להכרזה ש"הנה זה (המלך המשיח) בא", שכבר בא, היינו, שעומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח, על סף התחלת הגאולה, ותיכף ומיד המשכתה ושלמותה.

אמור מעתה: עד עתה ידענו ש"כבר הגיע זמן הגאולה" ואנו "עומדים בסמיכות ממש לגאולה". אך כעת בשנה זו יודעים אנו "חידוש נוסף", שלא זו בלבד שהננו

(3) כי ההכרזה "הגיע זמן גאולתכם" מורה על כך שזמן הגאולה הגיע והיא צריכה כבר לבוא, אך טרם באה בהווה. ואילו ההכרזה "הנה זה בא" מורה על כך שמלך המשיח נמצא כאן ואפשר להראות עליו באצבע ולומר עליו "זה".

(2) כי באמרנו שהננו ב"שנה שמלך המשיח נגלה" יתכן שהכוונה היא שאנו נמצאים בתחילת השנה, זמן ההכנה להתגלותו, לפני ההתגלות בפועל בהמשך השנה. אך באמרנו שהננו ב"שעה שמלך המשיח בא", ברורה הכוונה שאנו נמצאים במצב ("שעה") שבו הוא כבר התגלה בהווה.

סמוכים לגאולה, אלא יתירה מזו, אנו "עומדים כבר על סף התחלת ימות המשיח סף התחלת הגאולה".

והטעם לזה כמבואר בקטע הנ"ל, כי נמצאים אנו בזמן בו מלך המשיח כבר מתגלה ובא, וישנה הבטחה ברורה שהנה הנה באה הגאולה, לכן אף שטרם הגיע הגאולה השלימה בפועל וימות המשיח בשלימותם, הרי מצב זה כשלעצמו הוא כבר התחלה ממשית של ימות המשיח והגאולה השלימה.

ובעקבות אותה שיחה בהמשכו של אותו קיץ חוזר שוב ושוב על הביטוי הנ"ל 'סף הגאולה', ובדרך כלל בהקשר הנ"ל, שהמצב של "הנה זה מלך המשיח בא" הוא המצב של סף הגאולה⁵.

הנהגה מתאימה לזמן מיוחד זה

ובכל אותם שיחות אין זו הצהרה גרידא, אלא מיד ממשיך ומוציא מזה הוראה בעבודת ה'. שהואיל ונמצאים אנו בזמן כה מיוחד, עלינו לעבוד את ה' באופן מיוחד.

וכהמשכה של שיחת ש"פ בלק תנש"א:

להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה, "לחיות עם הזמן" דימות המשיח, על

(לוח 'היום יום' ט"ו טבת) "הסכת ושמע ישראל . . . סף הגאולה", שבפשוטו כוונתו היא לומר שנמצאים בזמן סמוך וקרוב לגאולה, ויסורי השואה הם היסורים שלפני הגאולה, ואינם התחלה של הגאולה עצמה.

אך בדברי הרבי הביטוי 'סף הגאולה' לא מופיע כלל בכל תורתו הנדפסת (על פי חיפוש בתכנת 'אוצרו של משיח' ובמנוע החיפוש של ספריית חב"ד), והפעמים היחידות שהוא משתמש בהם הוא בתקופת זמן זו שבין ש"פ בלק תנש"א לשמח"ת תשנ"ב. וכנ"ל בכל פעם הוא בהקשר לזמן המיוחד בו אנו נמצאים כעת, עליו נאמר "הנה זה מלך המשיח בא".

[ומלבד לקו"ש חל"ה וישב בסיום השיחה. ושם זה אכן יכול להתפרש על דרך הנ"ל בפנים, כיון שזהו ליקוט שנדפס בחורף תשנ"ב].

ולכן ברור שבביטוי זה אין כוונתו להגדרה הכללית של "סמיכות לגאולה" כפי שזה בלוח 'היום יום', אלא להגדרה מסוימת יותר של התקופה המיוחדת של שנת תנש"א.

4) ראה שיחת ש"פ פנחס תנש"א בתחילתה, "בעמדנו על סף הגאולה האמיתית והשלימה, כמובן מכל סימני הגאולה כמדובר לאחרונה כמה פעמים", ובהמשך השיחה, "כאשר עומדים בזמן כאשר כבר "הכל מוכן לסעודה" ועומדים על סף הגאולה וחלוקת הארץ בפשטות".

וש"פ מטו"מ, "בעמדנו לאחר סיום מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, לאחר סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים", נמצאים כבר "על ירדן ירחו" (דרגתו של משיח ד"מורח ודאין"), על סף הגאולה. (ולכאורה האמירה שנמצאים בדרגתו של משיח יכולה להתפרש על דרך הנ"ל בש"פ בלק, שישנו כבר גילוי של משיח וכו').

וכן שיחת שמח"ת תשנ"ב "לפי כל הסימנים אנו עומדים כעת על סף הגאולה, כאשר "הנה זה (משיח) בא", ותיכף ומיד רגע לאחר זה - כבר בא".

5) ויש להבהיר:

הביטוי 'סף הגאולה' כשלעצמו הוא ביטוי כללי מאד שיכול להתפרש במשמעויות שונות, וכפי שמשמש בו אדמו"ר הרי"צ בדבריו הידועים

ידי זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה וחשנה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומחשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באצבע ש'הנה זה (המלך המשיח) בא'.

ועל פי הנ"ל משמעות הדברים ברורה. הואיל ו'ימות המשיח' זהו ענין השייך להווה, לכן עלינו כעת לחיות ולחוות את הזמן המיוחד ולהתנהג באופן המתאים אליו.

ודברים דומים נאמרו בשבוע שלאחר מכן, בשיחת ש"פ פנחס:

בעמדנו קרוב ממש לגאולה - צריך כל יהודי להתרגל לגאולה ולהעמיד עצמו במצב ורגש של גאולה, על ידי שעושה מיוזמו הפרטי 'יום גאולה' (פרטי), ועושה ממקומו הפרטי 'ארץ ישראל'.

וקו זה ממשיך לאורך כל התקופה שלאחר מכן, עד שיחת שמחת תורה תשנ"ב בה גם מופיע תוכן זה במילים ברורות וישירות:

העבודה של בני ישראל שנדרשת . . . במיוחד בשנה זו - עבודה שחודרה בענין של גאולה ומשיח, זאת אומרת, שהנהגתו של יהודי בכל הענינים בחיי היום יומיים גם בזמן הזה תיכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש.

וכמובן, ההגדרות הנ"ל "הנהגה באופן המתאים לזמן מיוחד זה", "מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח", הם הגדרות מאד כלליות. ובשיחות אותה תקופה ישנם דוגמאות פרטיות יותר המבארות ומבהירות את משמעות הדברים, ויבואו בעזרת ה' בפרקים הבאים.

.

והנה לעיל במבוא לחלק זה התבאר ההבדל בין העבודה של 'להביא לימות המשיח' (המדוברת בעיקר שיחות של אייר תנש"א) והעבודה של 'לחיות עם הזמן דימות המשיח' (המדוברת בעיקר בשיחות של תמוז תנש"א - תשרי תשנ"ב).

ש'להביא לימות המשיח' זוהי משימה המתמקדת בעתיד. כלומר, ימות המשיח עדיין אינם כאן, כיון שברגע ההווה אנו נמצאים עדיין בגלות, אך אנו מקיימים מצוה בהווה, כדי שהרגע הבא יהיה כבר רגע של גאולה אמיתית ושלילמה.

אך 'לחיות עם הזמן דימות המשיח' זוהי משימה המתמקדת בהווה. כיון שכבר כעת אנו נמצאים במדה מסויימת בתחילתם של ימות המשיח, ועלינו לחיות ולחוות את הרגעים הנוכחיים במלוא משמעותם.

ודוגמא הממחישה את ההבדל בין שני אופני העבודה - דברי הרבי בנוגע ללימוד עניני גאולה ומשיח:

כי כנ"ל בפרקים הקודמים, בכ"ח ניסן תנש"א עורר הרבי על כך שכל אחד מישראל צריך לעשות כל שביכלתו להביא לימות המשיח, ומסר את האחריות על הענין לכל יהודי. ובהמשך לזה בתחילת חדש אייר (ש"פ תזריע מצורע) נשא הרבי שיחה מיוחדת שנקודתה העיקרית היא שללימוד התורה בעניני גאולה ומשיח יש סגולה מיוחדת לפעול את ביאת המשיח, וזוהי ה"דרך ישרה קלה ומהירה מבין כל דרכי התורה לפעול התגלות וביאת המשיח".

ובשיחת ש"פ בלק הנ"ל שוב היתה אריכות דברים בנוגע לאותו ענין של לימוד עניני גאולה ומשיח, אך במשמעות שונה לגמרי. וכנאמר שם בצורה ברורה:

לימוד התורה בעניני גאולה ומשיח - לא (רק) בתור "סגולה" למחר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה.

וכמבואר בהמשך הענין, והובא לעיל, שהלימוד בשכל משפיע על רגש הלב להרגיש את הזמן המיוחד בו אנו נמצאים ולהתנהג בהתאם לכך.

ולפי זה נמצא שפעולת הלימוד היא לא רק על העתיד, כשמשיח יבוא (כמבואר בשיחת ש"פ תזריע מצורע) אלא כבר בהווה, ברגעים בהם אנו לומדים, כמבואר בשיחה זו. וכפי שיתבאר לקמן.

כדי לחיות צריך ללמוד

ולתוספת ביאור משמעותו של המושג 'לחיות עם הזמן דימות המשיח', והדרך להגיע לכך על ידי לימוד עניני גאולה ומשיח:

בתורת חסידות חב"ד מבואר שהמבנה הנפשי של האדם מתחלק בכללות לשלשה חלקים, שכל שבמח, רגש שבלב, ומעשה בפועל. והסדר הנכון אצל אדם שלם צריך להיות שהשכל ישפיע על רגש הלב, ושהמעשה בפועל יבטא ויהיה בהתאם להבנה שבשכל והרגש שבלב.

וכן הוא בעניננו, כאשר הרבי מדבר על 'לחיות עם משיח', שהאדם יחווה בצורה פנימית ואמיתית את משמעות הזמן שאנו נמצאים בו כימות המשיח, ישנם בזה אותם ענינים באותו סדר, להבין משיח, ועל ידי זה להרגיש משיח, ועל ידי זה להתנהג משיח. כך שכל כחות נפשו של האדם יהיו במצב של משיח.

וכדברי הרבי שהובאו לעיל, "שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני

משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחודר גם ברגש הלב. ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה.

.

ובתורת החסידות מבואר עוד, שיתכן מצב בו שכלו של האדם נמצא במקום אחד, ורגשותיו נמצאים בעולם אחר לגמרי. ולכן צריכה להיות פעולה מיוחדת של חיבור השכל והלב, המכונה בחסידות 'דעת'. שאז האדם לא רק מבין את הרעיון השכלי, אלא גם מכיר בו ומרגיש אותו, עד שמפנים אותו והופך אותו לחלק מרגשותיו ואישיותו. ולכן הדעת נקראת 'מפתח המדות', כי לפי הדעת כן הוא הרגש והמדות שבלב.

וכדברי אדמו"ר הזקן הידועים⁷ "והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה, והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק ואינו מסיח דעתו. כי אף מי שהוא חכם ונבון מאד . . . הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק, לא יוליד בנפשו . . . כי אם דמיונות שוא. ועל כן הדעת הוא קיום המדות וחיותן".

וכך מובן גם בעניננו, בכדי "לחיות עם הזמן דימות המשיח", באופן ש"חודר גם ברגש הלב" עד שהנהגתו וכל אישיותו יהיו מתאימים לזמן המיוחד של ימות המשיח, אין די ב"הבנה והשגה בעניני משיח וגאולה" לבדה, אלא מוכרח להיות לימוד באופן של "דעת" דוקא.

וכדברי הרבי בהמשך אותה שיחה של ש"פ בלק:

אף שאמרו חז"ל שמשיה בא "בהיסח הדעת", אין זה כסתירה חס ושלום למחשבה והתבוננות באופן של "דעת" ("שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק") בעניני משיח וגאולה ולכלל לראש המחשבה והתבוננות לידע ולחכיר שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח, "הנה זה בא", ביון שכבר בלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, וסיימו כל עניני העבודה בשלימות] – כי, "היסח הדעת" פירושו "למעלה מן הדעת" היינו, שלאחרי שענין זה חודר בדעתו (על ידי המחשבה והתבוננות בו), הרי זה נעשה אצלו באופן שב(היסח) למעלה מן הדעת.

והנה חוץ מהביאור כיצד מאמר חז"ל שמשיה בא בהיסח הדעת אינו סותר ללימוד והתבוננות בעניני משיח וגאולה, יש בתוך הדברים דגש מיוחד על לימוד עניני גאולה ומשיח "באופן של דעת" דוקא.

(7) תניא סוף פרק ג.

(6) לקוטי תורה ואתחנן.

וכפי שמורה בקטע הנ"ל שהלימוד צריך להיות באופן "שמקשר דעתו בקשר אמין וחזק מאד ויתקע מחשבתו בחוזק בעניני משיח וגאולה", שכנ"ל זהו ציטוט ישיר מהתניא שם אדמו"ר הזקן מבאר את משמעותו ופעולתו של כח הדעת, המחבר בין המח והלב. ועד"ז בעניננו, שעל ידי הלימוד בעניני גאולה ומשיח באופן של דעת דוקא, הלימוד שבמח ישפיע על הרגש שבלב להרגיש את ימות המשיח ולהתנהג באופן המתאים לימות המשיח.

וכמובן, שאם הלימוד הוא רק "בתור סגולה למהר ולזרז ביאת המשיח והגאולה" בכח התורה (כמדובר בשיחות של חודש אייר), בזה לא נוגע כל כך ה"דעת" והרגש שבלב אלא הלימוד כשלעצמו, שעיקרו הבנה והשגה שבמח.

אך כאשר הלימוד הוא מתוך מטרה לפעול על האדם על אישיותו ורגשותיו, אזי צריך להיות דגש עיקרי על הלימוד באופן של דעת דוקא כנ"ל.

•

וענין עיקרי נוסף שאנו לומדים מהקטע הנ"ל, לא רק בנוגע לאופן הלימוד "באופן של דעת", אלא גם בנוגע לתוכן הלימוד. שלימוד עניני גאולה ומשיח אינו רק לימוד עיוני אודות משמעותם של ימות המשיח ואשר יתרחש בהם, אלא הוא כולל גם ולכל לראש מחשבה והתבוננות אודות משמעותו של הזמן בו אנו נמצאים כעת, "לידע ולהכיר שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח"⁸.

ומובן שזהו גם כן חלק בלתי נפרד מכל הנ"ל. כי בכדי שהלימוד העיוני ישפיע על רגשותיו של האדם ויהפוך לחלק מהם, צריך שהאדם יכיר שהענין אודותיו הוא לומד אינו ענין רחוק ממנו אלא ענין שנוגע אליו ישירות.

ולכן אם האדם מתייחס לימות המשיח כענין רחוק, הלימוד עליהם לא ישפיע עליו כל כך. אך כאשר הוא מתייחס אליהם לענין קרוב שעומד לקרות בימיו הוא, אזי הלימוד משפיע עליו באופן אחר לגמרי.

וכפי הסיפור שסיפר הרבי⁹ על אותו כפרי שקבל מכתב מהעיר הגדולה, וכיון שלא ידע לקרוא נתן את המכתב למלמד שבחצירו שיקריא לו את תוכנו. המלמד הקריא את המכתב בו הודיעו שאביו של הכפרי נפטר, והכפרי התעלף מצער.

וכמובן, שאף שהמלמד הבין את הדברים היטב, בכל זאת לא התעלף. כיון שבמכתב ה' מדובר על אביו של הכפרי ולא של המלמד.

אלא "לידע ולהכיר" (דעת).
(9) שיחת יו"ד שבט תשכ"ה.

(8) וגם זה באופן של דעת דוקא, לא רק "להבין" שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח" (בינה).

ובהגדרות של תורת החסידות, שההבדל בין המלמד לכפרי הוא לא בכח הבינה שלהם, שהכפרי הבין את הדברים יותר לאשורם. אלא בכח הדעת, כח ההתקשרות וההתחברות. הכפרי התקשר עם הדבר, הענין נגע לו עד כדי התעלפות. עבור המלמד זה היה סיפור זר, הוא לא התחבר אליו וזה לא נגע לו.

ועד"ז בעניננו, לחיות עם משיח. בכדי שהלימוד שבראש ירד לרגש שבלב, צריכה להיות אצל האדם ההכרה שהענין של משיח לא זר לו, אלא ענין שנוגע אליו. לכן חשוב לידע ולהכיר שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח, לדעת שהענין של משיח נוגע לנו.

ולכן הרבי אומר כנ"ל שצריכה להיות "לכל לראש המחשבה וההתבוננות לידע ולהכיר שעומדים כבר בכניסה לימות המשיח". כי כאשר ישנה הקדמת הידיעה שימות המשיח הם ענין אקטואלי עבורנו, אזי כל הלימוד שלאחר מכן מקבל משמעות חיה ומחיה¹⁰.

.

ודוגמא לדבר, משיחה זו עצמה:

כי אותה שיחה נאמרה בשבת שחל להיות בה שבעה עשר בתמוז, יום בו הובקעה ירושלים שנקבע לצום ואבל על חורבן העיר והמקדש. והשיחה סובבת והולכת סביב ההלכה¹¹ ש"כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה".

והנה הלכה זו נכתבה ברמב"ם כבר לפני שמונה מאות שנה, ולפני זה בגמרא¹² וכו' עד לנבואת זכריה¹³ לפני יותר מאלפיים ושלוש מאות שנה. ובכל אותם דורות כאשר למדו הלכה זו, ראו זאת כ"הלכתא למשיחא", וקיוו והתפללו שאכן יבוא היום בו דברים אלו יתגשמו. אך בפועל הדגישו והרגישו בימים אלו את הצד השלילי שלהם, האבל והצער על חורבן המקדש.

גאולה ומשיח' שהיתה מוכנה כבר מקודם לכן. והורה "להוסיף עוד מכל הנ"ל דשנה זו", ובהתאם לכך נכנסו בחוברת שיחות ש"פ חיי"ש וש"פ וישב תשנ"ב.

(11) רמב"ם סוף הלכות תעניות.

(12) ראש השנה יח, ב.

(13) ח, יט.

(10) ומכאן מקור להנהגת חסידים לתת דגש מיוחד על לימוד השיחות של השנים האחרונות ממש, כיון שבהם נתבאר באר הטיב ענין זה "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח", ודוקא על ידי לימוד והפנמת שיחות אלו אפשר באמת "לחיות עם הזמן דימות המשיח".

ולהעיר שבג' שבט תשנ"ב הורה הרבי להוציא לאור חוברת (שניה) של 'לקוטי שיחות בעניני

אך בשיחה זו של ש"פ בלק תנש"א, הרבי מבאר את מעלת הדור השביעי דור הגאולה, ומעלת השנה המיוחדת שבה מלך המשיח נגלה וכו'. ומתוך דברים אלו יוצא לעסוק ולבאר את ההלכה הנ"ל אודות ימי התענית, ומגיע למסקנא שבדורנו זה בכלל, ובפרט בשנה זו "בכל ג' השבועות דבין המצרים . . מודגש ענין הגאולה, ולא רק ההכנה לגאולה, אלא שהגאולה באה בפועל ממש ביום זה . . ובמילא יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים. וחוזר על כך בהמשך הענין, "בשנה זו במיוחד מודגש רק הטוב דבין המצרים, כיון שעומדים על סף הגאולה שבאה תיכף ומיד ממש".

כי אכן כל עוד לא הכרנו את הזמן בו אנו עומדים, היתה הלכה זו בגדר 'הלכתא למשיחא', הלכה לעתיד בלבד, מבלי משמעות להווה. אך לאחר שהרבי מלמד אותנו אודות הזמן המיוחד שלנו על סף הגאולה, הרי הלכה זו מקבלת משמעות חיה ואקטואלית. כי הלימוד באופן של דעת, באופן של התחברות אלינו ולזמן שלנו, נתן להלכה הישנה משמעות חדשה. וכפי שהדברים יתבארו בפרטיות ובהרחבה בפרק הבא בעזרת ה'.

ועד"ז בכל ענין בגאולה ומשיח, שלאחר שיודעים "שעומדים כבר בהכניסה לימות המשיח", אזי כל ענין אודותיו לומדים מקבל משמעות אחרת לגמרי, משמעות חיה ומחיה¹⁴.

סיכום

הזמן בו אנו נמצאים - זמן התגלות משיח - הוא זמן מיוחד המוגדר בשיחותיו של הרבי כ'סף הגאולה', זמן הדורש הנהגה מיוחדת בהתאם לזמן מיוחד זה, ובלשון הרבי "לחיות עם הזמן דימות המשיח".

ולכל לראש, פשוט יש להיות מודעים לזמן המיוחד, להכיר ולהרגיש שהנה זה משיח בא. וזאת בעיקר על ידי לימוד עניני גאולה ומשיח בכלל, ובמיוחד התבוננות בסימני הגאולה וראיה כיצד הם מתגשמים בזמננו. כך שהלימוד התיאורטי אודות עניני הגאולה הופך להיות ענין חי ומחיה.

למשיחא", ההלכות שנוגעות לחיי בני ישראל בזמן הגאולה", ומציין לקטע המובא בפנים משיחת ש"פ בלק.

ומשמע שכוונתו לומר שמטרת הלימוד בעניני גאולה ומשיח היא בכדי להוציא ממנו ענינים הנוגעים להנהגה בזמן הזה, כפנים.

14) ראה עד"ז שיחת שמח"ת תשנ"ב, "שהנהגתו של יהודי בכל הענינים בחיי היום-יום גם בזמן הזה תיכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש". ומוסיף ומבאר "וזהו גם ההדגשה המיוחדת בתקופה האחרונה בהנוגע ללימוד "הלכתא

עיונים נוספים

סף הגאולה

וע"ד שהוא במושגים של מקום, כך הוא במושגים של זמן.

שאם נמשיל את זמן הגלות למצב בו ישראל נמצאים לרשות הרבים ואת זמן הגאולה השלימה למצב בו ישראל נמצאים בתוך הבית, הרי תקופה זו שלאחר התגלות מלך המשיח וכו', אף שבפועל הגלות עדיין ממשיכה והננו חשופים לפגעי הגלות, אך במהותה וענינה תקופתנו שייכת לגאולה עצמה ומהווה התחלה וכעין התפשטות שלה אל תוך זמן הגלות.

ולכן אף שעדיין אין זו "המשכחה" ושלמותה של הגאולה, אך עכ"פ "סף התחלת הגאולה".

או באופן אחר:

סף הבית אין לו כל חשיבות לעצמו. כל מהותו היא שהוא משמש הכנה לבית עצמו, ואת כל חשיבותו הוא מקבל מהבית אליו נכנסים דרכו.

ועד"ז בנמשל, תקופתנו אף שיש בה כמה וכמה עניני גאולה עיקריים, החל מהנבואה שהנה זה בא והתגלותו של מלך המשיח, מכל מקום ברור ופשוט שאין לה כל חשיבות לעצמה, היינו שאין בה כל מעלה ואיננו רוצים להשאר בתקופה זו עוד רגע אחד נוסף. כל חשיבותה נובעת מזה שהיא משמשת ככניסה לגאולה עצמה.

בתוך הפרק הובאו דברי הרבי שמגדיר את התקופה המיוחדת של התגלות משיח בה אנו נמצאים כעת כ'סף הגאולה', וכפי שהגדרה זו חוזרת על עצמה כמה וכמה פעמים בשיחות הקיץ של תש"א.

והנה כיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, כולל גם משלים שבתורה, מובן שיש להתבונן בהגדרה 'סף הגאולה' ובמשמעותו של המושג 'סף', ולהבין כיצד מושג זה משקף את המצב בו אנו נמצאים כעת.

ויש לומר בדרך אפשר:

הסף נמצא בין הבית לחצר או לרשות הרבים. מהותו של הבית היא מקום הראוי לדירת אדם, והחצר ורשות הרבים הינם מקום שאינו ראוי לדירת אדם.

ובבואנו להגדיר את הסף להיכן הוא משתייך, לבית או לרשות הרבים. מובן שבפועל הסף נמצא בשטחה של רשות הרבים ודומה לה, כיון שהעומד בסף חשוף הוא לפגעי השמש והרוח, בדיוק כמו ברשות הרבים. ולכן אינו ראוי לדירת אדם, כמו שרשות הרבים אינה דירת אדם. אך לאידך גיסא מצד מהותו וענינו הוא חלק מהבית פנימה ומהווה כעין התפשטות של הבית אל תוך השטח של רשות הרבים.

ולהעיר גם מדברי חז"ל¹⁵ בנוגע לסף הבית, שדינו הוא כרשות הרבים. אך כאשר דלת הבית פתוחה אזי דינו כרשות היחיד, "פתח פתוח כלפנים".

ועד"ז בעניננו, שבהמצאנו בסף הגאולה

אזי אם ה"פתח פתוח"¹⁶, היינו שיהודי מכיר ומרגיש שנמצאים על סף הגאולה ורואה כיצד זמן זה ממשיך ישירות אל תוך הגאולה, אזי דין הסף כלפנים, היינו שהוא יכול להציב עצמו כבר כעת במצב ורגש של גאולה, כנ"ל בתוך הפרק.

ואמנם שם המשל הוא שהיהודי הוא הפנים והגאולה נמצאת מחוצה לו, והיהודי צריך לפתוח את הדלת ולהכניס את הגאולה אל תוכו. ובמשל שכאן מתואר להיפך, שהגאולה היא הפנים והיהודי צריך להכנס אל תוך הגאולה.

(15) שבת.
(16) וראה גם שיחת ו' חשון תשנ"ב אמר הרבי לר"מ אליהו "שהגאולה עומדת כבר על סף הדלת ומחכה לכל אחד ואחת מאתנו שיפתח את הדלת ויסחוב את הגאולה לתוך החדר".

לחיות עם הזמן דימות המשיח

- דוגמאות פרטיות¹ -

בפרק הקודם התבאר באופן כללי משמעותו של המושג 'לחיות עם הזמן דימות המשיח', והדרך להגיע לזה על ידי לימוד עניני גאולה ומשיח. כמדובר בשיחת ש"פ בלק תנש"א ובשיחות הסמוכות לה.

ונקודת הדברים, שאנו נמצאים כעת בזמן מיוחד בו מלך המשיח נגלה לבני ישראל ומבשר להם שהגיע זמן הגאולה, ובהגדרתו של הרבי זהו הזמן של 'סף הגאולה'. ולכן נדרש מיהודי שיחוה את זמן זה במלא משמעותו, שיכיר וירגיש את מיוחדותו של הזמן, עד "להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה".

אך כנזכר בפרק הקודם, זוהי הגדרה מאד כללית, שיש לפרט אותה לפרטים ברורים יותר. ואכן אפשר למצוא בשיחות של אותה תקופה דוגמאות מסויימות לכך, הממחישות ומתארות כיצד יהודי מרגיש ונוהג בזמן מיוחד זה של ימות המשיח.

ועיקר הדברים שיתבארו בפרק זה בנוגע ליחס של יהודי לימי התעניות והאבל על החורבן, כיצד הוא היה בכל הדורות וכיצד הוא צריך להיות בדורנו זה ובזמננו זה, כמבואר באותה שיחה של ש"פ בלק תנש"א. כפי שהוזכר בפרק הקודם בקצרה, ויתבאר כאן בפרטיות. וכדלקמן.

המשמעות החיובית של ימי התענית

כנ"ל בפרק הקודם, ד' ימי התעניות נקבעו ליום אבל וצער על חורבן המקדש, אך הובטחנו שלעתיד לבוא יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים.

ובתורת החסידות² קיבלו הדברים הסברה מיוחדת. ונקודת הדברים, שאף שבגלוי

צדק על מגילת איכה, שם הצ"צ מבאר את פסוקי המגילה במשמעות חיובית של עליה וגאולה, ובלשונו "איכה לעליות".

(1) פרק זה בעיקר על פי שיחת ש"פ בלק תנש"א, ושיחות נוספות המצויינות בתוך הפרק.

(2) אור התורה מסעי א'שפד ואילך. תורת חיים בראשית מ, ג. ואילך. וראה גם ברשימות הצמח

החורבן היה בגלל חטאי בני ישראל, והוא מבטא את הכעס כביכול של הקב"ה על בני ישראל, אך בפנימיות מתבטאת בזה דוקא האהבה של הקב"ה לבני ישראל, "כמשל מלך גדול ונורא הרוחץ בכבודו ובעצמו צואת בנו יחידו מרוב אהבתו". וכמאמר חז"ל³ שבעת החורבן כשנכנסו נכרים להיכל היו הכרובים חבוקים ומעורים זה בזה, שזהו מצב המורה על אהבתו הגדולה של הקב"ה לבני ישראל.

וביאור עמוק יותר⁵, שמלכתחילה המטרה הפנימית של החורבן והגלות היא חלק מהתכנית האלקית הכללית בדרך לגאולה האמיתית והנצחית ובנין הבית השלישי שיהי' נעלה באין ערוך מהבתים הקודמים. ועל יסוד דברי חז"ל⁶ "עלה אריה (נבוכדנצר) . . והחריב את אריאל (בית המקדש) על מנת שיבוא אריה (הקב"ה) . . ויבנה את אריאל". ובסגנונו של הרבי⁷, שחורבן בית המקדש אינו אלא "סותר על מנת לבנות" בית חדש נעלה יותר.

אלא שבזמן הגלות בעמדנו במצב בו המקדש בפועל חרב וטרם הגענו למטרה של בניית הבית השלישי, שאז תהיה אהבתו של הקב"ה לבני ישראל בגלוי, הרי מה שנרגש בפועל זה רק החורבן והגלות. ולעתיד לבוא כשיבנה הבית השלישי אז יתגלה שמלכתחילה זו היתה המטרה של כל הענין, ואז יאמר בלבב שלם ובהבנה מלאה "אודך ה' כי אנפת בי".

ולפי ביאורים אלו נמצא⁹, שהששון והשמחה שיהיו באותם ימים לעתיד לבוא, אין אלו רק ששון ושמחה על סיום וביטול הגלות, אלא גם ובעיקר ששון ושמחה על גילוי המשמעות הפנימית של הגלות. שלכן אותם ימים שנחשבו בעבר לימי צום ואבל, אותם ימים עצמם ואותם מאורעות עצמם יחשבו לעתיד כששון ושמחה.

.

ובשיחות אחרות מוסיף הרבי ומבאר¹⁰, שלא זו בלבד שלעתיד לבוא תתגלה המשמעות הפנימית שבימים אלו, אלא שאפשר להתחיל לטעם מכך כבר כעת, ברגעי הגלות האחרונים.

כי הואיל וכנ"ל הששון והשמחה שבאותם ימים אין זה רק ענין שיתחדש בגאולה, אלא זהו ענין שקיים בהם מלכתחילה בהעלם, ולעתיד לבוא יתגלה. לכן בהתבוננות

(7) לקו"ש חכ"ט שם, ע' 13.

(8) ישעי' יב, א. וראה אג"ק חי"ב.

(9) אור התורה שם. וראה גם לקו"ש חט"ו עשרה בטבת ע' 415.

(10) הבא לקמן, מלקו"ש חח"י ע' 313 ואילך.

(3) פתיחתא דאיכה רבה ט. יומא נד, ב.

(4) יומא נד, א. ב"ב צט, א.

(5) לקו"ש ח"ב ע' 360 ואילך, חכ"ט דברים -

שבת חזון, ע' 12 ואילך.

(6) ילקוט שמעוני ירמיה רמז רנט.

מתאימה, אפשר להבין ולחוש מעין זה כבר כעת, ולהתייחס לימים האלו לא רק כימי אבל וצער, אלא גם כימים של הכנה לגאולה. ובלשונו:

בדרא דעקבתא דמשיחא, כאשר מתחילה כבר ה"מעימה" ו"התנצצות" של הגאולה העתידה, הגיע הזמן "למעום" גם בענין זה - שיתאפשר להרגיש כיצד הפנימיות של הצום (ובין המצרים בכלל) היא ענין חבי נעלה. . דוקא בדור זה, דרא דעקבתא דמשיחא, ישנו הגילוי של פנימיות התורה שמגלה ומפרסמת את התוכן הפנימי של ימים אלו - שבהם ישנו תוקף האהבה של הקב"ה לבני ישראל.

וזה מעודד ומחזק יחודי לעסוק בלחט בימים אלו בתוכן הפנימי של הגלות, ועל אחת כמה וכמה שהוא לא יושפע מהמרירות ונפילת הרוח של מצב הגלות -

והוא מוכרח לשמור כל דיני אבלות וכו' של בין המצרים, כפי שנדרש על פי שולחן ערוך, בכל הפרטים, אבל הוא מוצא עצות על פי התורה לעסוק בעניני שמחה גם בימים אלו - לדוגמא: על ידי עשיית סיום מסכת שנעשה "יומא טבא לרבנן" גם באותם ימים (עד שיכולים לאכול סעודה של בשר כאשר עושים סיום מסכת ב' חיים). או בכלל לעסוק עוד יותר בלחט בלימוד התורה שהיא משמחי לב, ובפרט בלימוד של הל' בית הבחירה וכו' (אודות בנין בית המקדש וכו' ב), שעל ידי הלימוד בתורה בעניני "צורת הבית" הרי "אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית" [1].

שהנהגה זו מביאה לידי גילוי את הפנימיות של בין המצרים כפי שהם יהיו לעתיד לבא - שיהפכו ימים אלו "לששון ולשמחה ולמועדים טובים".

ובשיחת ש"פ בלק תנש"א בה אנו עוסקים בפרק זה, חוזר הרבי על דברים אלו. ושם מתאר זאת כהתקדמות על ציר של זמן, שלב אחר שלב ודרגה לדרגה למעלה מדרגה.

ובתחילה הרבי אומר ש"ככל שהולכים ומתקרבים יותר לגאולה האמיתית והשלימה, פוחת והולך הרגש החורבן והגלות שבימים אלה, ומוסיף והולך הרגש ההכנה לגאולה, ה"טוב" שבי"ז תמוז ובג' השבועות".

ולכאורה, בקטע זה הכוונה בעיקר לדורות שמאז התגלות תורת החסידות, המגלה את המשמעות החיובית שבימים אלו כנ"ל.

ובהמשך השיחה מוסיף הרבי עוד יותר, ש"ענין זה מודגש במיוחד בהחידוש שבדורנו זה. . נתגלה בחודש תמוז ענין של שמחה וגאולה - גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בי"ב-י"ג תמוז. . וההסברה בזה - שכיון שעל פי כל הסימנים שבדברי חז"ל אודות דרא דעקבתא דמשיחא, דורנו זה הוא דור האחרון של הגלות ו(במילא) דור הראשון של הגאולה, לכן, גם בבוא הזמן שאירע החורבן והגלות מודגש בעיקר ה"טוב" שבדבר, שזוהי ההכנה לגאולה האמיתית והשלימה".

וכפי שרואים זאת בהנהגתו של נשיא דורנו, שבכל תענית ותענית חוזר ומדגיש¹¹ את המשמעות החיובית של ימים אלו ואת התקוה שיהפכו בקרוב ממש לששון ולשמחה. ומדי שבת חזון עושה עסק גדול מדברי רלוי"צ מבארדיטשוב¹² שבשבת זו מראים לכל אחד מישראל את המקדש העתיד. וכן עושה עסק גדול מהיום טוב דחמשה עשר באב, שמורה¹³ על העליה הגדולה שלאחר תשעה באב, העליה של הגאולה השלימה. וחזיק את המנהג הנ"ל לערוך סיומי מסכת בתשעת הימים, וחידש ותקן את המנהג ללמוד בג' השבועות את הלכות בית הבחירה וכו'.

ובהמשך הענין מוסיף עוד, שבדורנו זה גופא, לאחר כל העבודה וכו' "כבר סיימו גם "צחצוח הכפתורים", וצריכים רק לעמוד הכן ("עמדו הכן כולכם") לקבל פני משיח צדקנו . . . בודאי ובודאי ללא כל ספק וספיקא שכבר הגיע זמן הגאולה . . . הרי כיון שנמצאים בסמיכות ממש לגאולה האמיתית והשלימה, נרגש ומודגש ביותר וביותר ה"טוב" די"ז תמוז וד"בין המצרים", שעל ידי זה באים להעילוי והשלימות דגאולה האמיתית והשלימה".

שבעה עשר בתמוז שחל להיות בימות המשיח

אך גם לאחר כל הנ"ל, סוף כל סוף מדובר עדיין על זמן הגלות, כשירושלים והמקדש עדיין חרבים וישראל מפוזרים בכל העולם, ולכן בינתיים אי אפשר להתייחס לימים אלו כימי ששון ושמחה ממש. אלא שמבינים ומדגישים את המטרה והתוכן הפנימי החיובי של ימים אלו, וכהגדרתו של הרבי החוזרת ונשנית בשיחה הנ"ל שיש להתייחס לימים אלו כימי "הכנה לגאולה".

ומוסיף על כל זה בשנת תנש"א, שכנ"ל באותה שנה התקבלה ההודעה ש"הגיע זמן גאולתכם", היינו שלא זו בלבד שמצפים לגאולה שתבוא, אלא שעומדים בבטחון שהגאולה באה מיד ממש. ולכן גם בבוא ימי התענית על החורבן, חווים אותם מתוך רגש הבטחון שהגאולה באה ביום זה ממש.

וכדברי הרבי בהמשכה של שיחת ש"פ בלק הנ"ל, לאחר שמפרט את היחס החיובי לימים אלו שמתחזק מדור לדור ומתקופה לתקופה, מסיים ומוסיף על כל זה:

וחידוש נוסף בדורנו זה גופא בשנה זו . . . זוהי ה"שנה שמלך המשיח נגלה בה" . . . ובין שכן בודאי שבי"ז תמוז ובכל ג' השבועות ד"בין המצרים" בשנה זו מודגש ענין

(12) הובאו באור התורה נ"ך ע' א'צו.

(13) על פי ד"ה נחמו עת"ר.

(11) כנדפס בשיחות הקשורות לזמנים אלו בסדרת הלקו"ש, ספר השיחות, התועדויות, וכו'.

הגאולה, ולא רק ההכנה לגאולה, אלא שהגאולה באה בפועל ממש ביום הש"ק זה . . ובמילא, יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים¹⁴.

וקל להבין: כל אחד יכול לתאר לעצמו, אילו הוא קם בבוקר תשעה באב ומבשרים לו שמשיח עומד לבוא בחצות היום ולבנות את המקדש השלישי והנצחי שלא יחרב לעולם.

ואמנם ברור שכל עוד שמשיח צדקנו לא בא בפועל, הוא כנ"ל "מוכרח לשמור כל דיני אבלות וכו' כפי שנדרש על פי שולחן ערוך", אך נקל לצייר באיזה רגש ותחושה הוא יצום ויקונן, ובאיזה רגש ותחושה הוא ידבר על בית המקדש העומד להבנות.

וכך הוא ממש בעניינו. כי ההודעה "הגיע זמן גאולתכם" פירושה לא רק שמשיח יכול לבוא היום, ולא רק שהוא צריך לבוא היום, אלא שהוא אכן יבוא בעזרת ה' היום ממש, "שהיום ממש רואים בעיני בשר ברכת הגאולה האמיתית והשלימה". ואף שאינו נוקב בתאריך ושעה מסויימים, אך אצל בני ישראל שהם מאמינים בני מאמינים ומצפים בני מצפים הם מחכים ובטוחים בהתממשות ההודעה בכל רגע.

ולכן יהודי שמקבל בפשטות את דבריו של הנביא כפשוטם, מוכן שעומד הוא באותו מצב כמתואר לעיל, ומתייחס לימים אלו לא רק כימי "הכנה לגאולה", אלא כימים שעומדים להיות ברגע הבא "ששון ושמחה" כפשוטם.

•

ולתוספת חידוד ההבדל בין י"ז תמוז של "הכנה לגאולה" וי"ז תמוז שבו "הגאולה באה בפועל ממש":

משל למה הדבר דומה, לאדם שנגזרו עליו שנים רבות של מאסר. וכיון ששנות המאסר הם קצובות מיום ליום, נמצא שהיום בו הוא נכנס למאסר הוא עצמו יהיה יום יציאתו מהמאסר כעבור שנים רבות.

והנה בתחילה ברור שיום זה יהיה עבורו יום מר, שמשמעותו העיקרית היא שזהו היום בו נעשה אסיר. אך ככל שיעברו השנים ויתקרב יותר ויותר ליום שחרורו מהמאסר, הרי בכל שנה כשיגיע יום זה יהיה זה עבורו ציון דרך נוסף בדרך לגאולתו, וחזיון לתקוה שהוא עוד עתיד להגאל.

אך כשיסתיימו שני מאסריו, ויגיע היום בו הוא אמור להשתחרר בפועל, אותו יום יהיה עבורו לא רק יום של חזיון ותקוה, אלא יום בו הוא דרוך כשכל מעייניו נתונים לרגע בו כבר בפועל יצא לחירות.

ועד"ז בעניננו. שבתחילת זמן הגלות מודגש בימי התענית המשמעות השלילית שלהם, וככל שהולכים ומתקרבים לגאולה מודגש בימים אלו המשמעות החיובית שלהם כהכנה לגאולה, וכנ"ל שעל יהודי "לעסוק בלהט בימים אלו בתוכן הפנימי של הגלות". אך כאשר מגיע הזמן בו הגאולה צריכה לבוא בפועל ממש, ובפרט בימים אלו שהם ימי סגולה לגאולה¹⁵, היהודי עומד בבטחון שיום זה ממש יהפך לששון ושמחה בפועל ממש.

•

ובהמשך הענין חוזר הרבי שוב לבאר את החידוש המיוחד של שנה זו, בסגנון שונה מעט:

בשנה זו במיוחד (נוסף על ההדגשה המיוחדת שבכללות דורנו זה) מודגש רק ה"טוב" די"ז תמוז ו"דבין המצרים", בין שעומדים על סף הגאולה שבאה תיכף ומיד ממש.

יש לשים לב לסדר של 'מוסיף והולך' בלשון קדשו. שבתחילה כשמדבר על היחס לימי התעניות בדורות האחרונים בכלל, כותב "מוסיף והולך הרגש ההכנה לגאולה". ואחר כך כשמדבר על דורנו זה בכלל, כותב שבדורנו "מודגש בעיקר הטוב" שבימי התעניות. ולאחר מכן כאשר מדבר על המצב כעת בסיום העבודה של דורנו, משתמש בלשון "מודגש ביותר וביותר הטוב". ולבסוף כשמדבר על "שנה זו במיוחד", כשנמצאים על 'סף הגאולה' כנ"ל, אומר שבשנה זו "מודגש רק הטוב" שבימים אלו.

•

ובכדי להבהיר יותר את משמעותם של הדברים, אפשר להתבונן בהנהגתו של הרבי עצמו באותה שנה, שהרי מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות.

באותה שנה תשעה באב אף הוא חל בשבת קודש (פרשת דברים). והנקודה המרכזית בשיחות של אותה שבת היא שמשמעותו הפנימית והעיקרית של תשעה באב היא שביום זה נולד מושיען של ישראל¹⁶. ועל פי דברי חז"ל¹⁷ שביום הולדתו של אדם מזלו גובר, מובן שבתשעה באב גובר מזלו של משיח צדקנו, ולכן זהו יום הכי מסוגל לביאת משיח צדקנו. וכל השיחה סובבת סביב זה שתיכף ומיד בא משיח צדקנו. ובלשונו שם:

ובפשטות - שיהודי מאמין באמונה שלימה, שמשיח צדקנו, "מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כו", זכ"משיח ודאי" (על ידי זה ש"עשה והצליח ובה

(16) ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד.

(17) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח.

(15) כמבואר בשיחת ש"פ דברים תנש"א בנוגע

לתשעה באב.

מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל¹⁸) נכנס בעת ממש בבית הכנסת זה, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו.

ואזי במקום להתענות בעשירי באב (נדחה) יאכלו וישתו בו, ואזי יהיה כלשון חז"ל¹⁸ "כאילו התענה תשיעי ועשירי", כיון שבפועל יאכלו הן בתשיעי (שחל להיות בשבת) והן בעשירי. כמבואר שם באריכות.

והדבר בא לידי ביטוי גם בשמחה כפשוטה. כי בכל השנים היתה הנהגתו של הרבי לשלול שירה בתשעת הימים, ובמקרים מסויימים (כשקיימו אירועים לילדים) שלח לשאול אצל רב מורה הוראה וכו'.

אך בשנת תש"נ בראש חודש אב כשנכנס הרבי לתפילה שרר באולם שקט, והרבי מצדו הניף ידו כמעודד שירה¹⁹. ומאז נעשה הסדר שהשירה נמשכת גם בתשעת הימים (עד ערב תשעה באב).

ועל דרך זה בשנת תש"א, שההתוועדות של תשעה באב שחל בשבת היתה בשמחה גדולה והרבי ניגן בה את ניגון ההקפות של שמחת תורה. ומיד עם צאת הצום לאחר מעריב שוב החל את הניגון של שמחת תורה. וכאילו תשעה באב עצמו היתה הפסקה כפויה מהשירה עד לרגע שבו יהיה מותר לשוב ולשיר²⁰.

וכדברי הרבי באחת השיחות לאחר מכן²¹ "בתשעה באב מחפשים עצות כיצד להפטר מכל עניני תשעה באב, ועד להפיכתו ל"ששון ושמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו", כפי שהי' בתשעה באב האחרון".

ונמצא, שמה שבא בשיחה של טו"ב תמוז כהוראה והדרכה שכך יהודי צריך לחיות, בא בשיחה של תשעה באב בצורה ישירה וכ'מעשה רב' שכך הרבי לוקח את תשעה באב ואת המשמעויות שלו.

ובדומה לזה אפשר לראות את שיחת עשרה בטבת תשנ"ב, בה הרבי מתעלם לחלוטין ממשמעותו השלילית של היום ומדגיש "רק את הטוב שבדבר", ומבאר כדבר הפשוט ש"ענינו של עשרה בטבת הוא התחלת בנין המקדש העתידי בגאולה העתידה". ובהתאם לכך מבאר שה"ברזל" שבנבואת יחזקאל²² על המצור של עשרה בטבת הוא ה"ברזל" ממנו בנוי הבית השלישי. עיין שם באריכות.

וגם את שיחה זו אפשר לראות כהוראה והדרכה כיצד אפשר וצריך לקחת את ימים

חלוקת דולרים לצדקה.

(18) בנוגע ליום כיפור.

(21) ליל ב' דחג הסוכות תשנ"ב. בלתי מוגה.

(19) יומני בית חיינו, ומתועד בוידאו.

(22) יחזקאל ד, ג.

(20) וגם, שבמהלך הצום עצמו היתה ג' פעמים

אלו במשמעות הכי חיובית שלהם, וכנ"ל ש"מודגש רק הטוב שבדבר", ולא רק הטוב של "הכנה לגאולה", אלא הטוב של גאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש.

•

ולהעיר גם משיחת ערב יום כיפור תשנ"ב. שאמנם יום כיפור אינו תענית של אבל על החורבן, אלא ענין אחר לגמרי, שישאר גם לעתיד לבוא. אך באותה שיחה מבאר הרבי שכאשר משיח בא בערב יום כיפור ובית המקדש השלישי יחנך בו ביום, במילא שמחת חנוכה בית המקדש תדחה את תענית יום כיפור.

ושם הרבי מאריך לתאר זאת עם כל הפרטים, וכדבר שעומד להתרחש בהווה ממש. ובלשונו שם:

מכיון שמישיח צדקנו יבוא עוד בתשיעי בתשרי בשנת תשנ"ב, הרי תשתנה החלכה בתורה בנוגע להנהגה ביום הכיפורים. ובדוגמת יום הכיפורים בחנוכה בית ראשון, שהחלכה היתה שצריך להיות הענין אכילה ושתייה ביום הכיפורים, כמו כן נמשך מיום הכיפורים שהוא ביום הכיפורים זה.

. . . וזוהי לזה תיבה ומיד, עוד לפני הסעודה המפסקת . . . וממילא ממשיכים את הסעודה המפסקת לזמן מאוחר יותר, ככל "חסידשע סעודה" . . . וממילא מובן שהסעודה המפסקת תהיה לא "מפסקת בין ענין של אכילה לענין של צום" . . . מכיון שנאכל ונסעוד בפשטות מסעודת ליתן ושור הבר ויין המשומר . . . ונשיא דורנו בראשו, ביחד עם כל הנשיאים שלפניו.

. . . ועוד ועיקר שהמשך הסעודה יהיה בבית המקדש השלישי, ובו גופא – בקדש הקדשים שבו, שזהו המקום שבו היתה אכילת הבהנים, ואדרבה בקדש הקדשים הוא עיקר האכילה שלהם, ובמכל שכן וקל וחומר מזה שמצינו שבזמן גזירת המלכות היו בהנים שחיו בכל עניניהם – הן באכילה ושתייה והן בשאר הענינים הגשמיים – בקדש הקדשים דוקא.

וראה שם בהמשך השיחה עוד ביטויים נפלאים על ההתאחדות המוחלטת של בני ישראל והקב"ה לעתיד לבוא בקודש הקדשים באופן של "והיו לבשר אחד", ולא באופן של "הוא בבגדו והיא בבגדה", ו"לא כפי שהוא אויבערשטער - מובדל למעלה (בגלוי), אלא דוקא כפי שהוא נמצא בגלוי למטה עם כל יהודי".

שגם זה יכול להיות עבורנו דוגמא כיצד צריך להיות היחס לכל ענין וענין, שצריך להתבונן ולצייר כיצד הוא יהיה בגאולה האמיתית והשלימה, ולהכיר ולהרגיש שזה מה שעומד לקרות בקרוב ממש.

לימוד עניני המקדש כהלכה למעשה

ועל אותו רעיון ממשיך באותה שיחה ומבאר בנוגע ללימוד עניני בית הבחירה. שכפי תקנתו הנ"ל של נשיא דורנו יש ללמוד בשלשת השבועות הלכות הנוגעות לבנין המקדש. ועל יסוד דברי חז"ל²³ שעל ידי הלימוד בצורת הבית מעלה הקב"ה עלינו כאילו בנינו אותו בפועל.

ובאופן כללי, כל הענין של לימוד הל' בית הבחירה הוא חלק מהגישה הנ"ל להדגיש את המשמעות החיובית של ימים אלו ולנצל אותם להוספה בענינים הקשורים לגאולה העתידה. אך זה גופא יכול להיות בכמה אופנים. וכמבואר באותה שיחת ש"פ בלק תנש"א:

בימי בין המצרים דשנה זו צריך להיות "שמורעם" מיוחד ביתר שאת וביתר עוז בכל הקשור ללימוד עניני גאולה ומשיח ובנין בית המקדש השלישי. . ועל פי האמור לעיל שבשנה זו במיוחד (נוסף על ההדגשה המיוחדת שבכללות דורנו זה) מודגש רק ה"מוב" ד"ו תמוז וד"בין המצרים", כיון שעומדים על סף הגאולה שבאה תיכף ומיד ממש, מובן, שלימוד הלכות בית הבחירה בשנה זו צריך להיות באופן אחר לגמרי:

לכל לראש – שהלימוד הוא לא מצד התגברות רגש האבילות וההשתדלות לתקן החסרון דחורבן בית המקדש, אלא (גם לולי החורבן) מצד הכוסף וההשתוקקות להמעלה והשלימות דבית המקדש השלישי.

. . ועוד ועיקר – שהלימוד הוא מתוך ידיעה וחברה בוודאות גמורה שאין זה "הלבנתא למשיחא", כי אם הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחרי זה, כיון שמקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשובלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) יגלה ויבוא משמים ברגע במימרא!

ולכאורה עיקר החידוש של שנה זו הוא לא כל כך בענין הראשון ("לימוד מצד הכוסף וההשתוקקות"), שזה היה שייך גם בשנים קודמות²⁴. אלא עיקר החידוש הוא

(23) תנחומא צו, יד.

(24) וליתר ביאור:

בנוגע למשמעותם של ימי בין המצרים, שבהם צריך להתמקד לא רק בעבר, בחורבן ובתיקונו, אלא בעיקר בעתיד, בעליה שבאין ערוך. ועל זה ממשיך ומבאר שכלל שמתקרבים לגאולה, ובפרט בדורנו זה, מודגש יותר הצד החיובי וכו' שבימים אלו. ובהמשך לכל זה מסיים בנוגע ללימוד הל' בית הבחירה שגם בהם צריך להיות מודגש לא תיקון העבר אלא ההכנה לעילוי הגדול שלעתיד.

המעיין בשיחה יראה שהענין הא' (שהלימוד הוא לא בתור תיקון החורבן אלא כהכנה לבנין בית שלישי) בא בהמשך למבואר לפני כן בשיחה באריכות בנוגע למשמעותה של הגאולה בכלל, שבאה לא רק לתקן את הגלות, אלא להביא את בני ישראל לעליה שבאין ערוך. ולפי זה ממשיך ומבאר

בענין השני, שהלימוד הוא "הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחרי זה", שזה מצד הבטחון שהנה זה משיח בא כנ"ל. שזהו עיקר החידוש של שנה זו כנ"ל.

[ולהעיר שהלימוד "הלכה למעשה" נוגע לא רק לרגש בשעת הלימוד, אלא גם לאיכות ואופן הלימוד. וכידוע שכאשר הלימוד נוגע למעשה בפועל העיון וההעמקה והירידה לפרטי פרטים היא באופן אחר לגמרי.

ולכאורה אפשר להוסיף שהדבר נוגע גם ל'כמות' וחומר הלימוד. כי כידוע, הלימוד בהלכות בית הבחירה מקיף לא רק את עניני הבית השלישי שמופיעים בספר יחזקאל, אלא גם את מסכת מידות והל' בית הבחירה להרמב"ם, שבפשטות עיקר ענינם הוא הודעת צורת הבית השני.

אמנם כאשר הלימוד הוא מתוך כוסף והשתוקקות לבית השלישי ועוד יותר כאשר הלימוד הוא על מנת לבנות את הבית השלישי בפועל ממש, מובן מאליו שעיקר הלימוד יהי' במה שנוגע לצורת הבית השלישי. וגם הלימוד במס' מדות וברמב"ם זהו בכדי להבין מתוך זה את צורת הבית השלישי, כידוע שמה שלא נתבאר בפירוש לגבי הבית השלישי אפשר ללמוד אותו מתוך צורת הבית השני.

דוק ותשכח שאכן דברי הרבי שצוטטו לעיל פותחים באמירה שבשנה זו צריך להיות "לימוד עניני גאולה ומשיח ובנין בית המקדש השלישי". השלישי דוקא, מה שלא מצינו הדגשה כזו בשנים שלפני זה²⁵].

•

וכנ"ל, מובן שענינים אלו - היחס לימי התעניות, ואופן לימוד הלכות בית הבחירה - אמורים להיות דוגמא שיש ללמוד ממנה ולהבין דבר מתוך דבר כיצד צריכה להיות הנהגתו והרגשתו של יהודי כלפי כל ענין בו הוא עוסק, בהתאם למצב המיוחד בו אנו נמצאים 'סף התחלת הגאולה'.

פרסום בשורת הגאולה

והנה הענינים המדוברים עד לכאן הם ענינים השייכים בעיקר לחויה ורגש פנימי, כיצד יש לחוות ולהרגיש בימים אלו.

(25) וראה גם שיחת ש"פ ואתחנן תנש"א אודות "ההסתכלות בעניני הגאולה השלישית ובית המקדש השלישי".

ולכן מבואר בפנים שענין זה הוא לא כ"כ חידוש של שנה זו דוקא, כיון שזהו ענין המודגש גם קודם לכן, בדור זה בכללותו. אך הענין הב' זהו אכן חידוש של שנה זו דוקא. ודו"ק.

ובשיחות אחרות מדובר על ענין 'חיצוני' לכאורה²⁶, לפרסם את בשורת הגאולה לסביבה. וכדברי הרבי בשיחת ש"פ ראה תנש"א:

צריכים לפרסם בכל מקום ומקום שהקב"ה אומר לכל אחד ואחד מישראל על ידי עבדיו הנביאים. . שהיום ממש רואים בעיני בשר ברכת הגאולה האמיתית והשלימה.

ובשבוע שלאחר מכן, בש"פ שופטים חזר על כך שוב²⁷ ובביאור יותר:

צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל-בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופט" ו"זעזיך" ונביא הדור, שזורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בני ישראל וכל האנשים הדור זה, ככל עניני תורה ומצוות, ובנוגע להנהגת חיי היום-יום הכללית, גם ב"כל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)",

עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

אך למרות ההבדל שבין הדברים, גם ענין זה יכול להכנס תחת אותה כותרת של "הנהגה מתאימה לזמן מיוחד זה שעומדים על סף הגאולה".

כי ענין זה לא מוצג בשיחות כענין שמזרז וממהר את ביאת המשיח ("להביא לימות המשיח"), אלא כענין שמתבקש מאליו מצד המצב המיוחד בו אנו נמצאים - "לחיות עם הזמן" שבהווה²⁸. שהואיל ועומדים אנו בזמן שבו נביא ה' עומד ומבשר על הגאולה בקרוב, הרי "הנהגה מתאימה" היא להמשיך ולבשר בשורה זו לכל מי שבשורה זו מיועדת אליו.

השכר".

וכן בשיחות ש"פ נצבים וש"פ וילך תנש"א-ב, "כפי שנתקיים בפועל ממש בתקופה האחרונה שנתפרסם בכמה וכמה עיתונים בעולם כולו (ויש להוסיף ולפרסם עוד יותר) שהנה זה (המלך המשיח) בא".

(28) וראה שיחת ש"פ שופטים שם, "בעמדתנו. . בדורנו זה ובפרט בזמן האחרון, הרגעים האחרונים של הגלות - כשצריכה להיות העבודה בהתאם מדה כנגד מדה למצב הגאולה: לפרסם. . שצריכים לקבל על עצמו. . שופט דורנו ויועץ דורנו ונביא דורנו".

(26) וכהמשך הדברים בשיחת ש"פ ראה דלקמן, "שההכרזה והפרסום דכל הנ"ל צריך להיות גם על ידי אלה שטוענים שעדיין לא נקלט ענין זה (בשלימות) בהבנה והשגה והכרה שלהם. . ובודאי שעל ידי ההשתדלות המתאימה יתקבלו הדברים ויפעלו פעולתם, כולל גם אצל המכריז והמפרסם שיוקלט אצלו בפנימיות וכו'".

אך מכללות הדברים שם, וכן משיחת ש"פ תצא שבהערה הבאה, משמע שהפרסום לזולת קשור עם העבודה הפנימית באופן של גאולה וכו'. עיין שם. (27) ועד"ז בשבוע שלאחר מכן, ש"פ תצא, "לפרסם בכל מקום ומקום שעומדים בסיום וחזותם דמעשינו ועבודתינו, ובהתחלת התקופה דתשלום

עיונים נוספים

נחמת השקד

שם שמורה על נחמה בכלל ונחמת הגאולה בפרט, עד שזהו שמו של משיח. ובפרט בקשר עם חודש אב, זמן החורבן והגלות, ששמו המלא על פי מנהג ישראל הוא 'מנחם אב', שמורה על הנחמה על כל עניי אב²⁹.

וכן הוא בנוגע לשם השני 'מענדל', שפירושו בלשון הקודש הוא שקד. שקשור גם כן לחורבן ירושלים, כנבואת ירמיה³⁰ על החורבן "מקל שקד אני רואה . . . כי שוקד אני על דברי לעשותו". וגם בזה הרבי מוצא משמעות חיובית³¹, על פי דברי חז"ל ששקד תחילתו מר וסופו מתוק, והרי זה מורה על התוכן הפנימי של החורבן, שאף שבגלוי זהו ענין מר, אך בסופו של דבר תתגלה הפנימיות המתוקה שבזה.

בתוך הפרק הובאו דבריו של הרבי בנוגע למשמעות החיובית שבימי הצומות על החורבן ובג' השבועות וכו'. שזהו ענין מרכזי בתורתו של הרבי.

והנה כלל ידוע בתורתו של הרבי שכאשר מוצאים מאמר חז"ל יש להשתדל ולחפש קשר בין תוכן המאמר לשמו של בעל המאמר, כיון ששמו של האדם מורה על מהותו ושורש נשמתו, והתורה שהוא מלמד קשורה גם כן עם שורש נשמתו, ובמילא קשורה ורמוזה בשמו.

ואנן חסידים נעני אבתריה בנוגע לרבי עצמו, שזה שהוא עוסק בביאור המשמעות החיובית של אותם ימים, רמוז גם כן בשמו. והשם הראשון 'מנחם', הרי זה בפשטות

רצו אין מתענין

ושם בשיחה מבסס את הדברים על יסוד דברי חז"ל בגמרא³² אשר מעיקר הדין "יש שלום - ששון ושמחה, אין שלום - צום, אין גזירת המלכות ואין שלום - רצו מתענין רצו אין מתענין". שמזה מוכח שגם בזמן הגלות

עוד הובאו בתוך הפרק דברי הרבי בנוגע לתעניות שנקבעו על חורבן הבית, שכעת בעמדנו על סף הגאולה בימים אלו מודגשת המשמעות החיובית שלהם ושהם עומדים ליהפך לששון ושמחה וכו'.

²⁹ "מנדוליר".

³⁰ לקו"ש חל"ג בין המצרים ע' 194.

³¹ ר"ה המצויין לעיל.

³² 29) ובלקו"ש חכ"ג מטו"מ - מנ"א ע' 214, שיחה שלימה על משמעותו של שם זה. עיין שם.

³⁰ ירמיה א, יא. וראה רש"י שם שמתרגם שקד

בימים אלו בכל מצב, והעובר על כך נקרא פורץ גדר.

[אלא שתעניות אלו כיום אינם מדין הגמרא המבוסס על תקנת הנביאים המקורית, אלא רק מכח מנהג ישראל שקבלו על עצמם לצום. וכשאבותינו קבלו על עצמם תעניות אלו לא קבלו על עצמם כל חומרות התענית, אלא הקלו בענינים מסויימים. ולכן הדין הוא שבזמן הזה בכל הצומות מלבד תשעה באב עוברות ומיניקות פטורות מתענית, וכל המתענים מותרים ברחיצה ובנעילת הסנדל, והצום מתחיל מהיום ולא מהלילה. ולא כפי שה' בתחילה שכל הצומות היו שווים בחומרתם].

אך גם במקרים שדברי הגמרא אינם להלכה, מכל מקום צריך ללמוד את הגמרא ולהתבונן בדבריה, ואפשר גם להוציא מתוכה הוראות והדרכות בעבודת ה' - כמובן בלי להתנגש עם ההלכה הברורה בשולחן ערוך³⁴.

וכך גם בעניננו שהרבי בשיחה מביא את דברי הגמרא בכדי להראות בהם את הרעיון

לפני בא הגאולה השלימה ("אין שלום"), יתכן מצב שבו "נחלש תוקף הצום", כיון ש"אין גזירת המלכות".

ומזה למד בשיחה לעניננו, שבעמדנו קרוב ממש לגאולה, ובפרט לאחר התמוטטות המשטר הקומניסטי במזרח אירופה שזהו ענין של "בטלה גזירת המלכות", הרי נחלש תוקף הצום ויש להדגיש יותר את הצדדים החיוביים שלו וכו', כנ"ל בתוך הפרק באריכות.

ויש להדגיש ולהבהיר:

הלכה למעשה אין פוסקים מהגמרא ישירות, אלא מדברי רבותינו הפוסקים הראשונים והאחרונים.

וכן הוא בעניננו, שדברי הגמרא הנ"ל ש"רצו אין מתענין" אינם להלכה, כיון שבשולחן ערוך³³ נפסק בבירור "חייבים להתענות ד' תעניות ואין לפרוץ גדר". וכוונתו להדגיש שלמרות שמדין הגמרא ישנם מצבים בהם אין חייבים להתענות, מכל מקום אבותינו קבלו על עצמם להתענות

33) אורח-חיים סי' תק"ג.

34) ודוגמא פשוטה לזה, מאותה שיחה עצמה: בגמרא הובאה מחלוקת רבי יהודה הנשיא וחכמים בנוגע לתענית שחלה בשבת, שלדעת ר"י בטלה התענית לגמרי ואין מתענים כלל גם לא למחרת, אך לדעת חכמים במקרה כזה התענית נדחית לאחר השבת, וכך נפסקה ההלכה בשולחן ערוך.

ובשיחה מביא הרבי מחלוקת זו ומבאר דוקא את דעת ר"י הנשיא, כיצד הוא בהיותו משיח שבדורו ראה לעומק את הענין החיובי והגאולתי שביום התענית, ולכן ראה כיצד ביום השבת התענית נהפכת לששון ושמחה.

אך ברור שאין בזה כל כוונה לפסוק הלכה כדעת רבי יהודה בניגוד לנפסק בשולחן ערוך [וכפי שזה במקומות רבים, שהלכה בפועל נפסקת

לא לפי הדעה המדגישה את משמעות העמוקה והפנימית, אלא דוקא לפי הדעה המדגישה את המשמעות הגלויה והחיצונית, כיון שבעולם המעשה יש להתחשב דוקא עם הצורה החיצונית של הדברים]. אלא רק לבאר את דעתו וללמוד ממנה הוראות בעבודת ה'.

ועד"ז יובנו דבריו בשיחת ש"פ ראה (הערה 100) אותה שנה, בקשר לכך שתשעה באב באותה שנה חל בשבת, "ועל פי דברי רבי דאמר הואיל ונדחה ידחה, נעקרו ונתבטלו לגמרי".

וגם כאן הכוונה ברורה. לשיטתו של רבי - שאיננה להלכה - הצום התבטל לחלוטין. לפועל לא נהגנו כך, אך ודאי שמצד תשוקתנו לגאולה והפיכת הצום לשמחה, נזכור ונזכיר את שיטתו של רבי בביטול הצומות.

היסודי שיש לצום צד פנימי חיובי שיתגלה לעתיד, ועוד יותר, שגם בזמן הגלות ישנם זמנים מסויימים שבהם נחלש תוקף הצום.

ומכך הרבי מסיק בנוגע לרגש הפנימי שבמח ובלב, שבימים אלו פוחת רגש הצער והאבילות ומוסיף והולך הרגש ההכנה לגאולה, ועד שהגאולה באה בפועל ממש ביום זה, כנ"ל בתוך הפרק.

אך המתבונן בשיחה יראה ברור שבכל

השיחה אין מילה אחת המתייחסת להנהגה במעשה בפועל בתענית וכו', שהרי בשולחן ערוך כבר נפסק ברור כיצד צריך לנהוג ביום זה.

עד אשר בקרוב ממש יושלם הנצחון על כל האומות ויבנה המקדש במקומו, ואז תהי' זו גאולה שלימה וימות המשיח בשלימותם, ואז אכן תתקיים ההלכה שיהפכו ימים אלו לששון ולשמחה כפשוטה ובשלימותה³⁵.

35) ומובן בפשטות שגם בזמן בו משיח נלחם מלחמות ה' "ובכמה וכמה ענינים כבר נצח" (כפי שאומר בש"פ חיי"ש תשנ"ב) עדיין אין זו סיבה להפוך את הצום לששון ושמחה.

כיון שהנצחון עליו אנו מדברים כוונתנו לנצחון האחרון המלא והמושלם, הנצחון שמבטל את

הגלות פותח את הדרך לבנות את המקדש בפועל. וכל עוד שלא הגענו לשלב זה, אין זו גאולה ואין זה ביטול הצום.

כי ההבדל הקטן בין "כמה ענינים כבר נצח" לנצחון המוחלט והמלא בכל הענינים, זהו ההבדל הגדול שבין גלות לגאולה.

להעמיד עצמו במצב ורגש של גאולה

בפרקים הקודמים נתבארה משמעותו של המושג 'לחיות עם הזמן דימות המשיח', שעומדים אנו כבר כעת בזמן הכי מיוחד, "סף התחלת ימות המשיח", "סף התחלת הגאולה", ולכן עלינו "לחיות עם הזמן", כלומר, להיות מודעים ליחודיותו של הזמן ולהרגיש ממש שהנה זה משיח בא.

אמנם בהתבוננות נוספת אפשר למצוא בדברי הרבי באותה תקופה נקודה פנימית ועמוקה יותר. שהואיל ונמצאים אנו בזמן כה מיוחד על סף הגאולה, לכן יכולים אנו לטעום כבר ממש מעיני הגאולה, ויהודי צריך "להעמיד עצמו במצב ורגש של גאולה", "כך שהנהגתו של יהודי בכל הענינים בחיי היום-יום גם בזמן הזה תיכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש"¹.

הענין הכללי של "אחכה לו בכל יום שיבוא". ואילו בשיחות דתש"א מדובר על ענין הרבה יותר נעלה, שישנה נבואה ברורה שהנה זה משיח בא ועומדים כבר על סף הגאולה וכו', כמבואר בפרקים הקודמים.

ב. שם התוצאה של ההתבוננות היא רק ש"כל ההעלמות וההסתרים אינם מפריעים לו לעבוד עבודתו", ובפשטות שלומד תורה ומקיים מצוות ככל הדרישות של השולחן ערוך וכו' כפי שנדרש מאז ומתמיד, מבלי להתייחס מאורך הגלות ומבלי להתבלבל מהקשיים שנערמים בדרכו. אך כפי שממשיך באותה שיחה "פשיטא שמצב ה"גאולה" ביחס לשלימות העבודה האפשרית בזמן הזה, אינו בערך כלל וכלל לשלימות העבודה שתהיה בגאולה האמיתית והשלימה".

ואילו בשיחות דתש"א מדובר על טעימה ממש מכל עיני הגאולה, "מעין ודוגמת חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח ממש", כלומר, דרגות נעלות בעבודת ה' שאינם שייכות לזמן הגלות וכו', כמבואר לקמן.

1) לאמיתו של דבר אפשר למצוא רעיונות דומים של "טעימה מהגאולה" ועבודה באופן של גאולה גם בשיחות של השנים שלפני כן. וראה למשל שיחת ש"פ תצא תשמ"ו, "כדי שהעבודה בכל עיני התורה ומצוותיה תהיה כדבעי - צריך להיות האדם העובד במצב של גאולה, היינו גאולה מכל הענינים המבלבלים כו' . . ולכן כאשר יהודי יודע וחושב ומתבונן כו' שמצב הגלות אינו אלא ל"רגע קטן" בלבד, ותיכף ומיד ממש תבוא הגאולה האמיתית והשלימה - הרי כל ההעלמות וההסתרים דחשכת הגלות אינם מפריעים לו לעבוד עבודתו מתוך שמחה וטוב לבב, ובמילא, יכולה להיות עבודתו באופן של גאולה, מעין ודוגמת הגאולה העתידה". ודברים דומים בשיחת השבת שלאחריה, ש"פ תבוא. עיין שם.

אך כמובן, ה'טעימה מהגאולה' שבשיחות אלו אינה דומה ל'טעימה מהגאולה' שבשיחות דתש"א, ובשניים:

א. שם מדובר על התבוננות כללית "שמצב הגלות אינו אלא לרגע קטן בלבד", שזהו מצד

וכמובן, אלו מילים גבוהות ונפלאות שיש לתרגמם ל'כסף קטן' ולמושגים יותר מוגדרים. ואכן בשיחות של אותה תקופה אפשר למצוא היבטים שונים של ענין זה, ולראות כיצד הרבי מתעכב על כמה ענינים הקשורים לגאולה השלימה, ומראה כיצד אפשר לקחת מושגים אלו לזמננו זה.

ובפרק זה יבואו ציטוטים עיקריים מאותם שיחות, ובחלק מהענינים נעשה נסיון לבארם כפי ההשגה. וכדלקמן.

טעימה מאחדות ישראל העתידה

אחד הענינים העיקריים של הגאולה השלימה הוא אחדות ישראל. היינו לא זו בלבד שיבטל המצב שבני ישראל מפוזרים בכל העולם ויתקבצו כולם חזרה לארץ ישראל, אלא גם ועיקר, שלא יהיה עוד כפי שהיה בדורות הראשונים שבני ישראל בארץ ישראל היו מחולקים בינם לבין עצמם, אלא יתבטלו כל החלוקות ויהיו עם אחד ומאוחד בגלוי. וכדברי הנביא "ועשיתם לגוי אחד . . ולא יחצו עוד לשתי גוים", "אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים".

ובתורת החסידות מבוארת המשמעות העמוקה של אחדות ישראל. כי ה'יחידה' שבנפש היא הנקודה הפנימית שבנפשו של כל יהודי ללא יוצא מן הכלל, העומדת בדביקות מוחלטת ומתמדת בה', דביקות על שכלית. ולמרות שבגלוי ישנם חילוקים גדולים בין יהודי אחד לחבירו, אך בנקודה הפנימית של בחינת היחידה הם עומדים בשווה ממש.

ומובן שכאשר יהודי לומד חסידות ומודע לעומק הקשר שלו עם הקב"ה, והוא יודע שכל יהודי ויהודי בכל מצב שלא יהיה קשור גם כן עם הקב"ה באותו קשר, הרי זה מיד מעורר על הענין של אחדות ישראל. היינו שכאשר הוא פוגש יהודי שאינו מכיר אותו כלל ויתכן שהוא נראה גם רחוק מדרך התורה והמצוות, הרי מה שמיד 'תופס' אותו ומודגש אצלו הוא שגם אותו יהודי עומד בהתקשרות אמיתית עם הקב"ה. ובמילא הוא מבין וחש שהם קשורים באותו קשר אמיתי זה עם זה. אחדות ישראל מצד בחינת היחידה.

וכדבריו הידועים של אדמו"ר הזקן בתניא פרק לב, שגם מי שראה בחבירו שחטא שאמרו חז"ל שמצוה לשנאותו, "מצוה לאהבם גם כן . . מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם . . וגם לעורר רחמים בלבו עליה . . והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה". והרי "ניצוץ אלקות" המוזכר הוא בחינת היחידה שבנפש.

[ואולי יש לומר, על דרך המבואר בחסידות² שבשעת נסיון גם קל שבקלים מוכן

(2) תניא ספי"ח.

למסור נפשו על קידוש ה', והרי זו הוכחה לתוקף ההתקשרות עם הקב"ה הקיים בכל יהודי בכל מצב. עד"ז יש לומר בעניננו, שבשעת סכנה כל אחד מישראל מוכן למסור נפשו בשביל להציל יהודי אחר, גם אם אותו יהודי הוא קל שבקלים. והרי זו הוכחה לתוקף ההתקשרות של בני ישראל זה עם זה, הקיימת תמיד בכל מצב].

וזוהי המשמעות האמיתית של אחדות ישראל לעתיד לבוא. כי בזמן הזה רואים בגלוי רק את החיצוניות של היהודי, ואת הקשר החיצוני שבין יהודי אחד לחבירו. ולכן יכול להיות מצב שיהודים יהיו חלוקים ומפורדים זה מזה. אך בביאת המשיח כשתתגלה ה'יחידה הכללית' של משיח צדקנו וה'יחידה הפרטית' של כל אחד מישראל, אז תתגלה גם אחדות ישראל האמיתית, האחדות שמצד בחינת היחידה.

[ולשבר האוזן, אפשר להמחיש זאת בסיפור על אותו צדיק³ שנקלע לאותה עיירה שהיה שם אותו יהודי שהתחבר לגויים והיה עושה צרות לאחיו היהודים. ובאו היהודים לצדיק ובקשו ממנו שיקלל את אותו יהודי.

וכששמע הצדיק את בקשתם, החל לתאר להם את ביאת המשיח במהרה בימינו, כאשר כל האובדים והנדחים ישובו לארץ ישראל. ואז יתאספו אומות העולם לטכס עצה כיצד יוכלו לחלות את פניו של מלך המשיח שימחל להם על כל הצרות שעשו לישראל, ויגיעו למסקנא שצריך לשלוח למלך המשיח דורון ומנחה "שי למורא" לרצות אותו. אמנם מכיון שכל הכסף והזהב יחשבו לפני משיח כמאומה, יגיעו האומות למסקנא שהדבר היחיד שיכול להחשב כמנחה ראויה למלך המשיח שתשמח אותו ותהיה לו לרצון, הוא שיביאו לו במתנה יהודי.

ואז יחלו האומות לחפש יהודי להביא אותו במתנה למלך המשיח, אך כיון שכל היהודים כולל האובדים והנדחים כבר התקבצו לארץ ישראל, לא ימצאו אלא את אותו יהודי המדובר שהתחבר לגויים והתנכר לישראל, שאפילו לאחר ביאת המשיח הוא יעדיף להשאר בין הגויים. ואז יקחו אותו ויושיבו אותו על מרכבת פאר "בסוסים ובצבים ובפרדים, כאשר יביאו את המנחה בכלי טהור" כמנחה ודורון למלך המשיח. ומלך המשיח אכן יקבל אותו בשמחה גדולה.

וסיים הצדיק ואמר, וכי את אותו יהודי שמלך המשיח כה ישמח בו, רוצים אתם שאקלל?

וכמובן, הסיפור שסיפר להם לא היה רק בכדי להפטר מהם בדרך צחות, אלא לבטא נקודה פנימית ועמוקה. שאמנם בזמן הזה רואים את חיצוניותו של היהודי, ומצד חיצוניותו הוא אכן נמצא בשפל המדרגה וראוי לקללה. אך מלך המשיח יראה

(3) כמדומה שמספרים זאת על רבי זאת וולף מז'אברז', מתלמידי הבעש"ט.

ויגלה בכל יהודי את מהותו הפנימית האמיתית, נקודת היהדות שבו. ואזי תתגלה מעלתו האמיתית גם של אותו יהודי שפל. וכאשר מתבוננים כיצד יראה אותו יהודי בימות המשיח, אנו יכולים לסגל לעצמנו ראייה של משיח על כל יהודי].

ובכללות זהו חידושה של תורת החסידות בכלל, שהיא הרי טעימה מתורתו של משיח, והיא ה'יחידה שבתורה' המגלה את ה'יחידה שבישראל', ולכן היא מבארת את מהותו האמיתית של יהודי ומהותו האמיתית של הקשר של כל בני ישראל זה עם זה. כנ"ל.

ועוד יותר, אפשר לציין את דורנו זה באופן מיוחד, שכידוע אחד הענינים הכי עיקריים והכי פנימיים הנוגעים לנשיא דורנו הוא אחדות ישראל. כפי שמשתקף באין ספור שיחותיו ומאמריו על נושא זה.

וכל ההנהגה של הרבי וכל מפעל השליחות שלו מיוסד על נקודה פנימית זו, האמונה ש"ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", ולכן כל יהודי בכל מצב רצונו האמיתי הוא ש"רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות כל המצוות", מצד בחינת היחידה שבו. ומתוך אמונה זו הרבי שולח את שלוחיו לכל יהודי בכל מצב רוחני לעורר אותו לקיום המצוות וכו'.

וכפי שמשתקף גם בזה שהרבי מחנך את הצבא של השלוחים לתחושת אחריות לגורלו הרוחני והגשמי של כל יהודי ויהודי בכל פינה בעולם, ועד למסירות נפש ממש, מבלי לוותר על אף יהודי, ולעסוק גם ודוקא עם אנשים פשוטים וילדים קטנים וכו'. שכל זה מבטא את ההתקשרות הפנימית העצמית של בני ישראל זה עם זה, התקשרות שמצד בחינת היחידה.

וכדרכו של הרבי לקשר כל דבר עם המטרה הסופית - הגאולה האמיתית והשלימה, גם ענין זה של אהבת ישראל מתקשר תמיד לביאת המשיח. ובדרך כלל הביאור הוא שהואיל ואמרו חז"ל שבית שני נחרב בגלל שנאת חנם, למדים אנו מכך שגדול כחה של אהבת חנם לבנות מחדש את המקדש השלישי. כיון שבהבטל הסיבה (שנאת חנם) יבטל המסובב (החורבן).

אך ההסבר הזה מבאר רק שעל ידי אהבת ישראל יבוא המשיח ("להביא לימות המשיח"), אך בשיחת ש"פ מטות מסעי תנש"א ביאר זאת הרבי בדרך אחרת, ברוח הדברים הנ"ל של 'לחיות עם הזמן דימות המשיח', שאהבת ישראל היא טעימה מהמצב של ימות המשיח ממש. ובלשון קדשו:

ויש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה העתידה - לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא על ידי ביטול סיבת הגלות (שכא על ידי החיפך דאהבת ישראל), שהרי בעמדנו לאחר סיום מעשינו ועבודתנו כל

זמן משך הגלות, לאחר סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים", נמצאים כבר "על ירדן ירחו" (דרגתו של משיח ד"מורח ודאין"), על סף הגאולה, בודאי שכבר נתקנה סיבת הגלות, ולכן, ההרגשה דאחבת ישראל היא – בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמורגשת באחדותם של ישראל, מצד בח' היחידה שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הבללית.

.

והנה על פי האמור לעיל מובן שבעצם ככל הדורות האחרונים מאז התגלותה של תורת החסידות, ועוד יותר בדורנו זה, ישנה כבר 'טעימה' מאחדותם של ישראל לעתיד לבוא.

אך עד עתה לא הגדירו זאת כ"טעימה ועד להתחלה דהגאולה", ורק כעת הרבי בא ומגדיר זאת בכזה אופן. ומובן שעצם ההגדרה מבחירה עוד יותר את משמעות הענין ומוסיפה בזה חיות ועומק וכו'.

זאת ועוד, שבהתבוננות בשיחות נוספות של הרבי מאותה תקופה, אכן אפשר למצוא בזה נקודה עמוקה יותר שלכאורה לא היה עליה דגש לפני כן, ועל כל פנים לא כדרך חיים והוראה לרבים.

ובהקדים שלמרות שבדרך כלל מבואר ש'ניצוץ משיח' היינו בחינת היחידה שבנפש, כלומר, הדביקות וההתמסרות המוחלטת בהקב"ה. אך בשיחות דשנת תשנ"ב⁴ מעמיק הרבי ומבאר ש"אמיתת ענינו של ניצוץ משיח" הוא זה שיהודי הוא "חד ממש" עם עצמותו יתברך, וזוהי המשמעות האמיתית של הגאולה השלימה, שיתגלה שיהודי הוא "דבר אחד עם עצמות אין סוף".

ועל דרך זה מובן גם בנוגע לאחדות ישראל שמצד ניצוץ משיח. כי האחדות שמצד היחידה היא שיהודי מרגיש קשור ושייך ליהודי שני בקשר פנימי ועמוק, ועד שהוא מוכן להתמסר אליו ולמסור את נפשו עבורו וכו', כמציאות אחת המתמסרת למציאות שניה. אך אם נאמר שניצוץ משיח הוא זה שיהודי הוא "חד ממש" עם עצמותו יתברך, אזי על דרך זה מובן שאחדות ישראל שמצד ניצוץ משיח היא שיהודי יודע ומרגיש שהוא וחבירו הם מציאות אחת ממש⁵.

בזה עומדים כל בני ישראל כמו עצם אחד, שאין בו שום התחלקות".

ומה שבאותה שיחה בא כ'השכלה', בא בשיחות דתשנ"ב כהוראה פשוטה וישירה שכך אכן צריך לחוש ולחיות. ככפנים.

(4) בעיקר בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב.

(5) ראה לקו"ש חי"ט חג הסוכות א ע' 352: "בני ישראל הם בעצם כולא חד עם הקב"ה, כשם שלא שייך לחלק בין בני ישראל והקב"ה, כך אי אפשר לחלק בין יהודי אחד ושני באופן הקישור והאיחוד.

וכפי שאכן מבואר בשיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב, בה מדובר באריכות על ה'ויקהל' - ההקלה וההתאחדות האמיתית של כל יהודי עם הקב"ה, שמתגלה שהם "חד ממש". ובאותה שיחה מדובר גם על ההקלה וההתאחדות האמיתית של כל יהודי עם יהודי שני, וגם כן באותו סגנון, שמתגלה שכל ישראל הם "חד ממש". ובלשון קדשו:

החוראה מפרשת ויקהל היא, לכל לראש: שבשיחודי אחד פוגש את חבירו, או שמסתכל סביבו והוא רואה יהודי נוסף עומד לידו - הרי הוא מתאחד אתו למציאות אחת ממש, קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך", כיון שהוא מכיר ומרגיש (ועד להכרה והרגשה בפנימיות נפשו) ששניהם הם מציאות אחת ממש, "חלק אלקה ממעל ממש".

.

ונקודה נוספת בזה:

בתניא פרק ל"ב מבואר שמצד הגוף כל אחד מבני ישראל הוא מציאות בפני עצמו, ומצד הנשמות "כולן מתאימות ואב אחד לכולנה". ולכן הדרך לאהבת ישראל היא על ידי הדגשת הנשמה והפחתת ערך הגוף, "להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו".

וכמובן, שורש הדברים הוא כי אחדות אמיתית שייכת רק ברוחניות ובאלקות, ואילו גשמיות היא פירוד מעצם טבעה. ולכן גם בין בני אדם האחדות היא מצד החלק הרוחני והאלקי שבו, ולא מצד החלק הגשמי שבו שהוא מפריד בין איש לאיש.

ובהתאם לכך מובן שהאחדות האמיתית בין בני ישראל מתבטאת יותר בענייני הנשמה מאשר בענייני הגוף. כי כאשר מסייעים איש לרעהו בענייני הגוף עדיין אין זו אחדות אמיתית, ודוקא כאשר מסייעים איש לרעהו בענייני הנשמה, בלימוד התורה וקיום המצוות וכו', אזי זוהי האחדות האמיתית. וכמאמר ש"נשמה יורדת לעולם שבעים שמונים שנה, לעשות טובה ליהודי בגשמיות, ובפרט ברוחניות".

[ואף שכמובן יש לעסוק באהבת ישראל גם בענייני הגוף של השני, אך זהו טפל ביחס לאהבת ישראל האמיתית, העיסוק בענייני הנשמה].

אמנם, כאשר מדובר על התגלות עצמותו ית' בגאולה האמיתית והשלימה, שאז יתגלה הקשר האמיתי של עצמותו ית' עם כל אחד מישראל, אז יתגלה שהבחירה של הקב"ה היא דוקא בגוף הגשמי, ועליו נאמר ישראל וקוב"ה כולא חד, ולכן אחדות ישראל שלעתיד לבוא תהיה גם ודוקא מצד הגוף!

וכך מצינו בשנת תשנ"ב הכוונה והדגשה מיוחדת על עיסוק באחדות ישראל בעניינים הקשורים לגוף דוקא. ובלשונו בקונטרס פורים קטן תשנ"ב:

שהאחדות ד'ישראל ע"י עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על

מציאותם. ולכן, אחרות זו היא ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל. וע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות. . האחרות ד"שאל היא ככל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף.

וכנ"ל, שבתניא מבואר על אחדות ישראל מצד הנשמה, ועד לאחדות עמוקה ואמיתית שמצד עצם הנשמה. אך כיון שאחדות זו היא מצד הנשמה ולא מצד הגוף, הרי היא מתבטאת בעיקר בעניני הנשמה יותר מאשר בעניני הגוף. אך כאשר מדובר על מהותו האמיתית של יהודי, "עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות", אזי הקשר בין בני ישראל הוא מצד הגוף, ובעניני הגוף.

ועד"ז בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב, לאחר ביאור ארוך באותו ענין - מהותו האמיתית של יהודי - מסיים ומורה לפועל להוסיף במצוות לזירוז והבאת המשיח. ומדגיש:

וכל זה לאו דוקא בענינים נעלים הקשורים עם בחינת היחידה, כמו לימוד והפצת תורת החסידות, יחידה שבתורה, אלא גם (ובעיקר) בענינים פשוטים, כמו נתינת צרכיו הנשמיים של יהודי, הקשורים עם עצם מציאותו (נשמה בגוף).

עבודת ה' ללא הגבלות

בשיחת ש"פ ואתחנן (נחמו) תנש"א מאריך הרבי לבאר את משמעותה של הגאולה כגילוי של 'בלי גבול', שכולל את כל המעלות האפשריות. ובסיום השיחה מוציא מכך הרבי הוראה לפועל:

בין שנמצאים על סף הגאולה האמיתית והשלימה שבה יהיו כל הענינים באופן של בלי גבול - צריכה להיות ה'מעומה' (בערב שבת, ש"טוב למעום מכל תבשיל ותבשיל) מחבלי גבול הגאולה, ע"י החוספה בעניני התורה ומצוות באופן שלמעלה ממדידה והגבלה.

ובהמשך אותה שיחה נעמד על דברי המשנה בפרקי אבות "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", ומבאר בדרך הדרוש והרמז ש"שלשה דברים" שבמשנה מכוונים לגאולה השלישית ובית המקדש השלישי, ו"הסתכל בשלשה דברים" היינו העיון וההתבוננות בהעמקה בענין הגאולה השלישית. ועל זה ממשיך ומבאר:

יש לומר, שההסתכלות בעניני הגאולה השלישית ובית המקדש השלישי פועלת שלמות בכל עניני העבודה שנכללים ב"שלשה דברים" - ג' הקוין דתורה עבודה וגמילות חסדים, שקיומם ע"י ג' הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה - שהעבודה אינה באופן של התחלקות, אלא באופן של בלי גבול, ומצד העדר ההגבלה ישנה השלימות בכל הקוין.

כי כשם שהגאולה היא גילוי של בלי גבול הכולל את כל השלימויות האפשריות (כמבואר לפני כן בשיחה), כך בעבודת ה' של יהודי צריך להיות מעין זה, בלי גבול הכולל את כל השלימויות.

[ויש לומר בהסברת הדברים ו'תרגומם' למושגים פשוטים, על יסוד דברי הרבי במקום אחר⁶ ששלשת הקווים של לימוד התורה, עבודת התפילה, וגמילות חסדים, כל אחד מהם שייך ל'אופי' ומצב נפשי אחר.

ולכן עינינו הרואות שבדרך כלל האנשים המתמסרים ללימוד התורה זוהי קבוצה שתכונת נפשם מתאימה לשקידה והתמדה בעיון, והאנשים המתייחדים בעבודת התפילה זוהי קבוצה אחרת של בעלי רגש ובעלי משיכה רוחנית, ועד"ז האנשים המתייחדים בגמילות חסדים זה ג"כ קשור עם תכונות מיוחדות המתאימות לכך.

ולכן רחוק הדבר לדרוש מאדם אחד שיהי' שלם ומסור כולו הן לתורה והן לתפילה והן לגמ"ח, כיון שזה דורש ממנו להתמסר לשלשה מצבי נפש שונים זה מזה.

אך אף על פי כן מבאר הרבי שיהודי יכול לעשות את עבודתו בשלימות בכל ג' הקוין, כאשר הוא נמצא במצב של 'הנחת עצמותו', היינו שעבודתו את ה' אינה מתוך תכונות ואופי נפשו וכו', אלא מתוך ביטול והתמסרות מוחלטת לרצון ה' ככל אשר יצוה עליו, שאז אין לו חילוק אם יצוה עליו להתבונן בהשגה אלקית נעלית, או פעולה חיצונית של חטיבת עצים, ואת הכל יעשה מתוך אותה התמסרות. ולכן כאשר הקב"ה מצוה עליו ללמוד תורה להתפלל ולגמול חסד, הוא אינו רואה בזה שלשה ענינים שונים (התחלקות), אלא ענין אחד ויחיד - התמסרות בלי גבול לרצון ה'.

ואלו הדברים האמורים לעיל בשיחה, שכאשר יהודי מתבונן בענין הגאולה עד שמציב את עצמו במצב של גאולה, שכנ"ל באריכות עיקר ענין הגאולה היינו התגלות בחינת היחידה שבכל יהודי, הביטול וההתמסרות המוחלטת לרצון ה' ללא הגבלות, אזי הוא עומד במצב "שהעבודה אינה באופן של התחלקות, אלא באופן של בלי גבול, ומצד העדר הגבלה ישנה השלימות בכל הקוין".

וממשיך באותה שיחה:

ועל דרך זה בנוגע ל"סור מרע" - בהמשך המשנה "ואין אתה בא לידי עבירה" - "ואין אתה בא" דייקא, בדרך ממילא, ללא צורך להתעסק בשלילת הרע, ואפילו לא "לידי עבירה", שגם דברים שיכולים להביא לידי עבירה (כמו תאוות היתר) נעשים מושללים בדרך ממילא, מצד ההסתכלות בעניני הגאולה, מעין ודוגמת המעמד ומצב דימות המשיח, בפסק דין הרמב"ם ש"באותו הזמן. . . כל המעדינים מצויין

(6) שיחת אה"פ תשל"ו. נדפסה בהוספות ללקו"ש ח"ד.

כעפר", "כעפר" דייקא, שאין לו שום חשיבות, כיון ש"לא יחי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

[וכפי שבאחת השיחות בנושא חוק 'מיהו יהודי', דיבר הרבי על אותם חברי כנסת דתיים שאינם משתדלים בתיקון החוק כיון שקנו את שתיקתם בכספים שהבטיחו להם. ובתוך הדברים תמה הרבי כיצד כסף תופס מקום אצל יהודי שמאמין בביאת המשיח, הרי הוא מאמין שתיכף ומיד יבוא משיח צדקנו והכסף יאבד את ערכו ויהיה שווה לעפר].

.

ודברים דומים מופיעים גם בשבת שלאחר מכן, ש"פ עקב:

מצד נשמתו יש בכחו של יהודי לעשות עבודתו בדרך מלמעלה למטה, לא ללכת בסדר מן הקל אל הכבד, אלא לעשות מיד⁷ את עבודתו בתכלית השלימות. כיון שגם בדעות נשמה בנוף למטה הרי הוא "חלק אלקה ממעל". . "יהודי שמימי" – יש בכחו וצריך הוא לדרוש מעצמו לבתחילה את שלימות העבודה, עד – גדולות ונפלאות, עד – השלימות ד"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ובשבת שלאחר מכן, ש"פ ראה (ראש חודש אלול):

. . עבודת האדם היא (לא בדרגה תחתונה שלפי ערך הגבלת ומצב האדם, אלא היא מלכתחילה) בדרגה עליונה שלמעלה ממדידה והגבלה, להיותה מצד מציאותו האמיתית והפנימית דהאדם, נשמת האדם, שהוא "חלק אלקה ממעל ממש", "יחידה ליחודך", שהוא בתכלית היחוד עם הקב"ה, "ישראל וקוב"ה בולא חד".

. . כלומר: הגישה לכללות עבודת האדם, היא, מתוך ידיעה והכרה שבפנימיותו ניתן הגילוי דבחנית "אנכי מי שאנכי", ועל ידי זה נעשה כללות עבודתו באופן נעלה ביותר, ועד למעלה ממדידה והגבלה.

ובהמשך אותה שיחה מבאר הרבי שעבודה זו בעצם שייכת לימות המשיח:

עבודת האדם באופן שלמעלה ממדידה והגבלה לאמיתתה ובשלימותה שייכת רק בהגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, שנשמתו היא בחינת היחידה הכללות ישראל, ועל ידו מתגלית בחינת היחידה הפרטית (ניצוץ משיח) דכל אחד ואחד מישראל. . שחזרת בכל פרטי עניני העבודה.

(7) "מיד" דוקא, בתחילת העבודה. ועד"ז גם בשיחת ש"פ ראה, שהעבודה היא "מלכתחילה בדרגה עליונה".

אלא שכיון שעומדים אנו כבר בזמן השייך לגאולה, לכן יכולים אנו להתחיל לדבר על אופן עבודה שכזה כדבר השייך אלינו בהווה. כמבואר בהמשך השיחה שם.

מנוחה והתיישובות

ושבועיים לאחר מכן, בש"פ תצא תנש"א, מבאר הרבי את סמיכות הפרשיות 'כי תצא' ו'כי תבוא' באותה רוח, ש'כי תצא' מורה על היציאה למלחמה, ובכללות - על זמן הגלות. ו'כי תבוא' מורה על מנוחה, ובעיקר המנוחה של הגאולה השלימה. וסמיכות הפרשיות מורה שה'כי תצא' צריך להיות באופן של 'כי תבוא', שהעבודה בזמן הגלות צריכה להיות באופן של מנוחה כמו בגאולה השלימה.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי באריכות שמהותם האמיתית של ישראל היא שהם מציאות אחת עם עצמותו יתברך, וכך יהיה בגלוי לעתיד לבוא. וממשיך ומוציא מכך הוראה לעבודתנו כעת:

וענין זה יכול וצריך להיות ניכר כבר בהתחלת העבודה - שעבודתם של ישראל בעולם אינה מתחילה במעמד ומצב החוה, לאחר בריאת העולם וירידת הנשמה לעולם, אלא במעמד ומצב העתיד, לעתיד לבוא, שהוא כמו מעמד ומצב העבר, לפני בריאת העולם - שניכר בישראל מציאותם האמיתית קודם שירדו למטה שהם חר עם עצמותו יתברך, וניכר בעולם המעמד ומצב שהיה הוא לבדו ממלא כל המקום הזה שברא בו העולם, שעל ידי זה נקל יותר להשלים כוונת הבריאה על ידי מעשינו ועבודתנו לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

. . היינו, שגם עבודת המלחמה בבירור העולם היא באופן של מנוחה והתיישובות - בין שבזמן העבודה ניכר בישראל ועל ידם בעולם המעמד ומצב שלפני הבריאה, והמעמד ומצב דלעתיד לבוא.

ולכן: עבודת המלחמה היא מתוך ידיעה והכרה שלאמיתו של דבר לא שייך מציאות של מנגד - כי המצב הוא של "על אויבך", "למעלה מאויבך", ותכליתה ומטרתה "ונתנו ה' אלקיך בידך".

אין עוד מלבדו

וביטוי נוסף ברוח זו, בשיחת שמחת-תורה שנת תשנ"ב:

אחד מהענינים העיקריים לעתיד לבוא, הוא שאז תהיה השלימות של "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", שיתגלה בכל העולם כולו שאין שום מציאות אחרת זולתו ית', "אין עוד מלבדו".

והדוגמת זה נדרש גם בחייו של יהודי - שיחוש וירגיש בכל עניניו ממש, ש"אין עוד מלבדו". זאת אומרת: לא רק שהכוונה והתכלית של כל עניני העולם היא אלקות, ובמילא עבודתו היא באופן ש"כל מעשיך לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו", אבל ישנה מציאות של "חול", "מעשיך" ו"דרכיך" (רק - תכליתם היא קדושה), אלא יתירה מזו: שעניני העולם עצמם הם אלקות, ובמילא מלכתחילה כלל לא נרגשת שום מציאות אחרת, כיון ש"אין עוד מלבדו".

משמעות העבודה "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"

הת' מנחם מענדל אקסלרוד

א

העבודה כעת - "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"

בפירוש בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש (סי"ד) - זלה"ק:

"נוסף על המבואר לעיל (סי"א [בשיחה שם]) שקיימת מציאותו של משיח בניצוח משיח (בחי' היחידה) שבכאו"א מישראל, קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) - כידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ואילו לא היו מתערכים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', ה' מתגלה ובא בפועל ממש. וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות והעיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!". עכלה"ק

וכדברים האלה ממש אומר כ"ק אד"ש גם בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סי"ג) - זלה"ק [בתרגום מאידית]²:

"צריך לומר שעדיין נשאר משהו לעשות כדי להביא את הגאולה בפועל. והוא: ע"פ הידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחיד שבדורנו, המשיח היחיד שבדורנו, שכבר סיימו את כל הענינים - הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר. ומזה מובן, שהדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת

(2) שם ע' 111.

(1) ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 95.

השליחות, הוא: לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש, בכדי שיוכל לקיים את שליחותו בפועל ולהוציא את כל ישראל מהגלות!". עכלה"ק.

וידועה השקו"ט במשמעות עבודה זו שנדרשת כעת - "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש", וכבר נכתב הרבה בענין. וראיתי להעיר, אשר לכאורה יש להביא רא' משיחות כ"ק אד"ש נוספות שנאמרו באותה תקופה, לבאר עבודה זו באופן מסויים (כדלקמן בארוכה).

ב

העבודה כעת - "לפקוח את העיניים"

ויובן בהקדים קושיא:

דהנה בשיחות הנ"ל אומר כ"ק אד"ש כי העבודה שנדרשת כעת היא לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש, וכן ממשיך ואומר גם בעוד כמה שיחות נוספות, אך לכאורה בשיחות נוספות מצינו שאומר שכעת ישנה עבודה אחרת.

דהנה בשיחת ש"פ ויצא תשנ"ב (סי"ח) אומר כ"ק אד"ש - זלה"ק [בתרגום מאידית]³:

"הרי מובן שעתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונזדככו לגמרי, והרי הם "כלי" מוכן לכל האורות והענינים הרוחניים . . . והדבר היחיד שחסר הוא - שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר את הלוייתן ושור הבר ויין המשומר, ובנ"י כבר יושבים סביב השולחן - "שולחן אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו (כדאייתא בספרים שבכל דור ישנו א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח"), ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר; ולאחרי ארבעים שנה מאז הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר יש כבר גם "לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע", כעת צריך רק להיות, כאמור, שיפתחו את ה"לב לדעת", ויפקחו את ה"עינים לראות", ויפתחו את ה"אזנים לשמוע" . . . שיבינו יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש . . . שכל זה כבר ישנו מן המוכן, צריך רק לפקוח את העינים ואז יראו זאת!". עכלה"ק.

וכדברים האלה ממש אומר כ"ק אד"ש גם בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב (סי"ג) - זלה"ק⁴:

"ומזה מובן שבימינו אלה ממש צריכים רק לפקוח את העינים ולראות את המציאות בפועל ממש - היינו שיושבים יחד עם הקב"ה ("ישראל וקוב"ה כולא חד") ב"שולחן ערוך" לסעודת הנישואין, הסעודה דליתן ושור הבר ויין המשומר". עכלה"ק.

דבב' שיחות אלו וכן בעוד כמה שיחות נוספות אומר כ"ק אד"ש שכעת העבודה שנדרשת היא לפקוח את העינים ולראות את המציאות שישנה בפועל בעולם, ולכאורה נראה לומר שזו עבודה אחרת מהעבודה לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש הנ"ל, מאחר שנקראות עבודות אלו בב' שמות שונים.

ג

מהי העבודה היחידה כעת

ולכאורה אינו מובן:

דהנה המתבונן יבחין אשר בנוגע לכא"א מב' עבודות אלו אומר כ"ק אד"ש אשר עבודה זו היא העבודה והדבר היחיד שנותר כעת לעשות (בנוגע לעבודה לקבל פני משיח צדקנו אומר שזהו "הדבר היחיד שנשאר עכשיו בעבודת השליחות", ובנוגע לעבודה לפקוח את העינים אומר שזהו "הדבר היחיד שחסר"), וכן על כאו"א מהם אומר הלשון "רק" ("צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש", "צריכים רק לפקוח את העינים"), והיינו, שאין עבודה נוספת אלא זו העבודה היחידה. ולכאורה תמוה: היאך ייתכן שישנם כעת ב' עבודות שונות אשר כאו"א היא העבודה היחידה - דלכאורה הדברים עומדים בסתירה זל"ז.

לכאורה ה' אפשר ליישב, דבאמת בשיחות אלו האחרונות השתנתה העבודה וכעת הדבר היחיד שנותר לעשות אינו לקבל פני משיח צדקנו אלא לפקוח את העינים.

אך נוסף לזה שדוחק גדול לומר זאת - דמאחר שמפורש בשיחות כ"ק אד"ש הראשונות שהעבודה לקבל פני משיח צדקנו היא הדבר היחיד שנותר לעשות ע"מ להביא את הגאולה ממילא כל עוד שלא באה הגאולה לא שייך שישתנה דבר זה לדבר אחר, הנה יתירה מזו א"א לומר כן מאחר שמפורש שהעבודה כעת היא לקבל פני משיח צדקנו גם בתחילת שיחות אלו האחרונות עצמם (ראה שיחת ש"פ ויצא תשנ"ב ס"א⁵).

ד

שניהם עולים בקנה אחד

ולכאורה נראה לומר הביאור בזה:

דבאמת אין אלו ב' עבודות שונות זמ"ז, אלא הם עבודה אחת ויחידה - משום שהעבודה לקבל פני משיח צדקנו היא היינו הך עם העבודה של פקחת העינים. והדבר מוכרח לכאורה, דעפ"ז דוקא א"ש מה שעל כאו"א אומר כ"ק אד"ש שהיא העבודה היחידה והדבר היחיד שנשאר לעשות.

וכפי שבאמת משמע כן מכמה טעמים: בנוגע לב' עבודות אלו אומר כ"ק אד"ש (א) ששייכות כעת דוקא (לאחר שישנה ההתגלות והשליחות דמשיח או כל עניני הגאולה), (ב) שהדרך לפעול אותם הוא ע"י לימוד עניני משיח וגאולה (ראה שיחת ש"פ חיי שרה סי"ד והמשך שיחת ש"פ ויצא סי"ח), (ג) שעבודות אלו צריכות לחדור בכל שאר עניני העבודה (ראה ג"ז שם) - שאף מג' ענינים אלו משמע שזו עבודה אחת בלבד.

ה

עפ"ז ביאור משמעות העבודה "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש"

ועפ"ז לכאורה יש להביא ראי' לביאור מסויים במשמעות העבודה לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש - ע"פ הקדמת ההתבוננות במשמעותה של העבודה לפקוח את העינים:

דהנה משמעותה של עבודה זו (לפקוח את העינים) מובן ופשוט הוא לכאורה - אשר כשמה כן היא ענינה להכיר במציאות המתרחשת כעת בעולם שיש בו כבר את כל עניני הגאולה (בדוגמת פקחת עינים כפשוטה שכל משמעותה היא להכיר במתרחש סביב).

והנה הובאו לעיל דברי כ"ק אד"ש בשיחת ש"פ ויצא אודות העבודה לפקוח את העינים "והדבר היחיד שחסר הוא - שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה! יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר את הלויטן ושור הבר ויין המשומר, ובנ"י כבר יושבים סביב השולחן - "שולחן אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו (כדאיתא בספרים שבכל דור ישנו "א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח"), ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר" - ומדבריו אלו משמע, אשר ההכרה במציאות המתרחשת כעת בעולם כוללת לא רק את ההכרה בכך שיש בו כבר את כל עניני הגאולה סתם (וכפי שמשמע בשאר השיחות), אלא גם את ההכרה בכך שכיום ישנו משיח בעולם.

ונמצא, שמשמעות העבודה לפקוח את העינים ולראות את המציאות בפועל ממש היא, שכעת נדרש מכל יהודי שידע ויכיר בכך שכיום ישנו הגילוי של משיח יחד עם כל עניני הגאולה. אשר ידיעה והכרה זו זהו משמעות עבודה זו ממש.

וע"פ הנ"ל שהעבודה לקבל פני משיח צדקנו היא עבודה אחת עם העבודה לפקוח את העינים - לכאורה צריך לומר, שכשם שמשמעות העבודה לפקוח את העינים היא להכיר בכך שכיום ישנו הגילוי של משיח כמו"כ היא משמעות העבודה לקבל פני משיח צדקנו. מאחר שמשמעות ב' עבודות אלו צ"ל זהה זל"ז ממש.

אשר משמעות זו באמת קיימת לכאורה גם בשם העבודה לקבל פני משיח צדקנו: דהנה משמעות הלשון "לקבל" בפשטות היא, להסכים ולהאמין בדבר מסויים. וכשם שהוא פירוש הביטוי "באופן המתקבל" (שמופיע בשיחת ש"פ חיי שרה) - באופן שיוסכם אצל השומעים ויאמינו בדבר. אשר כמו"כ י"ל במשמעות העבודה לקבל פני משיח צדקנו - שכעת נדרש שכל יהודי יסכים ויאמין בכך שכיום ישנו משיח שכבר התגלה ונשלח לגאול את ישראל.

ועפ"ז א"ש משנת"ל שתוכן ב' עבודות אלו הוא אחד - שכשם שמשמעות העבודה לפקוח את העינים היא שכעת נדרש שכל יהודי יכיר וידע שכעת ישנם בעולם כל עניני הגאולה ובראשם הגילוי דמשיח, כמו"כ משמעות העבודה לקבל פני משיח משמעותה שכל יהודי יסכים ויאמין בדבר זה ממש. אשר זהו ענין לקבל פני משיח צדקנו - שיוסכם אצל יהודי שישנה ההתגלות והשליחות של משיח. והיינו, שבאמת ב' עבודות אלו הם עבודה אחת, ורק שנקראות בב' שמות שונים בלבד. וא"ש מה שבאמת כאו"א מהם היא העבודה היחידה שנותרה.

בענין "השליח היחיד שבדורנו, המשיח היחיד שבדורנו"

ו

עפ"ז מבואר דיוק הל' "המשיח היחיד שבדורנו"

והנה בהתאם להנ"ל לכאורה יש לבאר ענין נוסף:

דהנה בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב הנ"ל אומר כ"ק אד"ש (סי"ג) [בתרגום מאידית]:

"והוא: ע"פ הידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, השליח היחיד שבדורנו, המשיח היחיד שבדורנו, שכבר סיימו את כל הענינים - הרי מובן, שמתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר". עכלה"ק.

ולכאורה צלה"ב מהו החידוש בביטוי "המשיח היחיד שבדורנו" - דלכאורה, זהו דבר פשוט שמשיח הוא אדם יחיד דוקא ולא כמה אנשים, ומהו החידוש שישנו בדבר. גם צלה"ב מדוע נזכר ביטוי זה בשיחה זו דוקא ולא בשיחות אחרות.

ז

'משיח שבכל דור' ו'משיח היחיד שבדורנו'

ואולי יש לומר הביאור בזה:

דהנה בשיחת ש"פ תזריע-מצורע תנש"א אומר כ"ק אד"ש (הערה 67) וזלה"ק: "ושם [סנהדרין צח, ב] (בהתחלת הסוגיא): "דבי רבי שילה אמרי שילה שמו, שנאמר עד כי יבוא שילה, דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו (כמו ינאי, כל אחד הי' דורש אחר שמו), שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו, דבי חנינה אמרי חנינה שמו, שנאמר אשר לא אתן לכם חנינה, ויש אומרים מנחם בן חזקי' שמו, שנאמר כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי". . וראה לקוטי לוי"צ על מארז"ל ע' קו ש"כל הדעות הם ואלו ואלו דא"ח", עיי"ש. ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו (בנוגע לרבותינו נשיאינו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) - יוסף שמו, שנאמר "יוסף אדני-י שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל גו'", יצחק שמו, שנאמר "אז ימלא שחוק פיני". עכלה"ק.

ועפ"ז יש לבאר החידוש בביטוי "המשיח היחיד שבדורנו":

דהנה בשיחה זו באמת מבאר כ"ק אד"ש את האמונה בנשיא דורנו כמשיח ע"ד האמונה של תלמידי האמוראים הנ"ל ברבם. ועפ"ז לכאורה אפשר הי' לומר, דכשם שבנוגע אליהם אין אמונת תלמידי רב א' ברבם כמשיח סותרת לאמונת תלמידי רב אחר ברבם הם שהרי ר' ינאי ור' שילא ור' חנינא - כולם תלמידיו של ר"י הנשיא, והיו באותו הדור ממש (וכנ"ל מלקוטי לוי"צ אשר אלו ואלו דא"ח), כמו"כ י"ל בנדו"ד, דאין אמונתנו בנשיא דורנו כמשיח סותרת לאמונה אחרת (וכפי שבאמת לשון כ"ק אד"ש בשיחה הנ"ל "ואנן (חסידים) נעני' אבתריהו" - דאין אמונתנו זו אלא מצד היותנו חסידי נשיא דורנו, שמזה עצמו מובן שאין הדברים סותרים לאמונה אחרת שאפשרי שתהי' אצל חסידים אחרים). ועפ"ז א"ש הצורך בביטוי "המשיח היחיד שבדורנו" בנוגע לנשיא דורנו - דזהו מה ששולל כ"ק אד"ש בשיחה זו (ש"פ חיי שרה תשנ"ב).

ובטעם הדבר לכאורה נראה לומר:

דהנה הפרש יש בין המבואר בב' השיחות הנ"ל - דבשיחת ש"פ תזריע-מצורע המבואר הוא בנוגע לאמונת החסידים בנשיא דורנו כמשיח ללא קשר לחידוש המיוחד שנפעל בדורנו אלא בדומה לאמונת תלמידים ברבם שהיתה בכל הדורות (וכפי שבאמת משווה זאת להמסופר בגמ'), אך בשיחת ש"פ חיי שרה המבואר הוא בקשר לחידוש המיוחד שנפעל בדורנו - התגלות מציאותו של מלך המשיח (כנ"ל משיחת ש"פ וירא), וכן שכעת "מתחיל להתקיים ה"שלח נא ביד תשלח", השליחות של כ"ק מו"ח אדמו"ר" (כנ"ל משיחה זו). ומשמע מדבריו, שעתה נשיא דורנו כבר נתמנה ונשלח ע"י הקב"ה כמשיח לגאול את ישראל (וכדמשמע באמת מעוד שיחות כ"ק אד"ש מתקופה זו⁷). אשר זהו חידוש עיקרי שנפעל בדורנו דוקא שלא הי' בכל הדורות הקודמים.

ועפ"ז א"ש טעם הדבר שכעת נשיא דורנו הוא "המשיח היחיד שבדורנו" - דמאחר שמשיח כבר נשלח לגאול את ישראל, ממילא מובן שעתה אין הדבר דומה למה שהי' בדורות שלפנ"ז שהי' אפ"ל שיהיו כמה אנשים שיהיו ראויים להיות משיח, אלא עתה ישנו משיח אחד שזהו נשיא דורנו (מאחר שהוא כבר נשלח).

7) ראה לדוגמא סיום שיחת ש"פ משפטים תנש"א (ספה"ש תנש"א ח"א ע' 330). שיחת אור ליי"א אלול תנש"א (בלתי מוגה).

ח

שייכות העבודה לשיחה

אך הנה עפ"ז עדיין צלה"ב מדוע ביטוי זה מופיע בשיחה זו דוקא ולא בשיחות אחרות כבשיחת ש"פ וירא תשנ"ב הנ"ל, ששם ג"כ אומר כ"ק אד"ש (סי"ד) שבדורנו ישנו חידוש בכך שישנה ("לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח" (דלכאורה זהו ענין א' עם הנאמר בדבר מלכות חיי שרה שמתחיל להתקיים השליחות של נשיא דורנו), ואעפ"כ לא אומר ביטוי זה ("המשיח היחיד שבדורנו"), אלא אומר "כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו" סתם.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

דהנה אע"פ שבב' שיחות אלו אומר כ"ק אד"ש שעכשיו צריכים רק "לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש", מ"מ הפרש גדול יש ביניהם: דבשיחת ש"פ וירא אין המדובר אלא בנוגע לעבודתו הפרטית של כאו"א (שכאו"א צריך לקבל את פני משיח בעצמו), אך בשיחת ש"פ חיי שרה, שזו שיחה שנאמרה בכינוס השלוחים העולמי המדובר, הוא גם ובעיקר בנוגע לשליחות כאו"א מהשלוחים של נשיא דורנו להשפיע זאת על כל היהודים שבמקומו וסביבתו (שישפיע עליהם שיקבלו הם את פני משיח ג"כ). והיינו, שהחידוש בשיחה זו הוא, שיש לפעול כן גם עם יהודים מחוץ לליובאוויטש ועד לכאו"א מישראל ללא יוצא מן הכלל (כלשון כ"ק אד"ש בשיחה זו בסו"ס י"ד).

ועפ"ז א"ש הטעם שבשיחה זו דוקא אומר כ"ק אד"ש אשר נשיא דורנו הוא "המשיח היחיד שבדורנו" - דמאחר שבשיחה זו דוקא המדובר הוא ללכת ולהשפיע על יהודים אחרים מחוץ לליובאוויטש (שלכאורה אינם נכללים ב"אנן (חסידים) נעני' אבתרייהו") לקבל את פני משיח צדקנו, משום זה יש צורך להודיע שכעת עכ"פ אמונת החסידים בנשיא דורנו כמשיח אינה נחלת החסידים בפרט, אלא הפכה להיות נחלת כאו"א מישראל ללא יוצא מן הכלל.



שער חמידות



בצלם אלקים עשה את האדם – השוואה בין הגוף והנפש, בתורתו של אדה"ו –

הרב שלום דובער וולף
משפיע נר"נ בשיבה

הקדמה

אמרה תורה "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו . . . ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אותו". ודנו בזה חכמי ישראל לדורותיהם לפרש את משמעות הדברים, וכיצד ליישב אותם עם העקרון שהקב"ה מופשט מגוף ומצורת הגוף.

ובתורת הקבלה פירשו שהדברים כביכול כפשוטם. כלומר, שהצורה הגשמית של הגוף, מקבילה לצורה רוחנית של הספירות העליונות. שסדר ההשתלשלות בכלל, ועולם האצילות בפרט, ערוך ומסודר בצורת אדם.

כלומר, כשם שבאדם התחתון יש ראש וגוף ושאר האיברים, כך למעלה באדם העליון "חסד דרועא ימינא . . . חכמה מוחא בינה לבא" וכו'. אלא שכמובן, הדרועא ימינא שבעולם האצילות היא רוחנית ומופשטת לגמרי, רק שלאחר ריבוי ההשתלשלות נתהווה ממנה ובדוגמתה זרוע ימין של האדם הגשמי.

וכשם שהאדם ערוך בצורת 'קו' שיש בו מעלה ומטה, מהראש ועד העקב, כך כביכול למעלה הספירות ערוכות בצורת קו שיש בו מעלה ומטה. אלא שכמובן, המעלה ומטה שבספירות אינו מעלה ומטה בגשמיות, אלא באיכות ובמעלה. שהספירות המכוונות כנגד הראש (חב"ד) הם מעולות יותר מאשר הספירות המכוונות כנגד הגוף (חג"ת), וכן על זה הדרך.

.

והנה רעיון זה המקביל בין ה'מעלה ומטה' הגשמי ל'מעלה ומטה' הרוחני, מעורר אותנו על דבר פלא. כי גם בגוף הגשמי שלמטה אפשר לראות כיצד המעלה ומטה הגשמי מקביל למעלה ומטה במעלה וחשיבות. כך שככל שהאבר חשוב ועדין יותר, כך

הוא ממוקם בנקודה עליונה יותר בגוף. שלכן המח והעיניים בפסגת הגוף, תחת המח הלב ומערכת הנשימה, תחת הלב מערכת העיכול, ותחת מערכת העיכול הרגליים.

[זאת למרות שלכאורה מבחינה פיזית צורת הגוף של האדם יכלה להיות באופן אחר לגמרי].

וכאשר אנו רואים שבצורה הגשמית של האדם ישנה משמעות וסדר ערכי, הרי זה מקרב יותר להבנתנו וממחיש לנו את הרעיון ש"בצלם אלקים עשה את האדם".

.

ובתורת חסידות חב"ד שנתגלתה ונתבארה על ידי אדמו"ר הזקן וממלאי מקומו, רעיון זה התרחב והעמיק עומק לפנים מעומק.

אחד מחידושיו העיקריים של אדמו"ר הזקן הוא בשירטוט מפה מלאה של המבנה הנפשי - רוחני של האדם, המחולק בכללותו לכחות השכל - חכמה בינה ודעת, כחות הרגש (מדות) - אהבה יראה רחמים וכו', והלבושים דרכם מתגלים כחות השכל והרגש - מחשבה דיבור ומעשה. ובמקומות רבים אדמו"ר הזקן מאריך לבאר את משמעותו של כל כח נפשי והיחסים שבין הכחות וכו'.

ומבאר אדמו"ר הזקן, שמחד גיסא כחות הנפש מכוונות במדויק כנגד עשרת הספירות העליונות מהם הם נשתלשלו. ולאידך גיסא כחות הנפש מתאימות למבנה הגוף בו היא מתלבשת. שכחות השכל מתלבשים במח שבראש, כחות הרגש בלב, והלבושים דיבור ומעשה בפה ידיים ורגליים.

כך שנמצא בידינו ג' מערכות מקבילות זו לזו, המבנה הגשמי של הגוף מקביל במדויק למבנה הרוחני של הנפש, והמבנה הרוחני של הנפש מקביל במדויק למערכת הספירות העליונות. ומהתבוננות במערכת אחת אפשר ללמוד על השניה, וממנה על השלישית. וכפי שמתבאר כל זה בפרטיות במקומות רבים בתורתו של אדמו"ר הזקן.

ועל פי רעיון זה, שבכל איבר בגוף יש כח נפשי רוחני, אפשר לראות עוד יותר כיצד הצורה הגשמית של הגוף מקבילה לצורה רוחנית, ולהמחיש עוד יותר את הרעיון הנ"ל ש"בצלם אלקים עשה את האדם".

כי מעלת המח על הלב היא לא רק מבחינה גופנית שהמח מפקד על האברים, והלב מזרים להם דם. אלא גם מבחינה רוחנית שהמח הוא משכן השכל, והלב הוא משכן הרגש. וכשם שהשכל מעולה מהרגש, כך המח ממוקם למעלה מן הלב. וכן על זה הדרך.

וכיון שדברי אדה"ז בענין זה לא נאמרו כשיטה סדורה, אלא מפוזרים נקודות

נקודות בין כתביו ומאמריו, בא בזה ליקוט המאסף את דבריו בענין זה - ההקבלה בין צורת הגוף לצורת הנפש - להגישם יחד כשיטה סדורה ותמונה שלימה. וכדלקמן.

[ולהעיר: א. רשימה זו הינה חלקית בלבד, וענינים חשובים לא באו כאן (כמו הביאורים הרחבים ביחס בין פנים ואחור, מח וגולגולת, ועוד). ב. במקצת הענינים הבאים לקמן נתווספו הסברים שלא באו במפורש בדברי הרב, והקורא הנכון יבחין מה הם דברי הרב ומה היא הבנת התלמיד].

מעלה ומטה

כנ"ל, האדם בנוי בקו אנכי שיש בו מעלה ומטה, מהראש עד העקב. וה'מעלה ומטה' הגשמי, מקבילים במדויק ל'מעלה ומטה' הרוחני. שכל שהאבר ממוקם במעלה הגוף, הרי הוא חשוב יותר ורוחני יותר. וכדברי אדמו"ר הזקן¹:

הנפש מחיה את הגוף . . ומתחלק החיות המתפשט ממנה בהגוף לג' חלקים, שהוא החיות שמלוכש במוחין שבראש והחיות שבגוף והחיות שברגלים. שהחיות המלוכש בראש נעלה יותר הרבה מחיות שבגוף, כנראה בחוש שבראש הוא כל פנימיות החיות, דהיינו כח המחשבה והשכל והחושים המעולים שבפנים ראי' שמיעה כו'. והחיות שבהגוף הוא למטה מבחי' זו, דהיינו ששם משכן המדות שבלב שהם למטה מחשבל, וגם כח המעשה שבידים הוא למטה במדרגה מן החושים שבפנים ראי' ושמיעה כו'. ואח"כ ברגלים החיות יותר למטה מבחי' החיות שבגוף.

ויש לקשר זאת גם לכלל הידוע של מח שליט על הלב, ש"כך נברא האדם בתולדתו שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו". שגם זה משתקף בצורה הגשמית של הגוף, שהמח עליון על הלב.

וכשם שזה בכללות הגוף, כך הוא גם בראש גופא, שגם בו יש כמה אברים, ביניהם חוטם ופה. וכותב על כך אדה"ז², שכשם שהחוטם ממוקם מעל הפה, כך גם חוש הריח שבחוטם, מעולה ומופשט יותר מחוש הטעם שבפה. ובלשון קדשו³:

כי הנה הריח הוא מחוטם ומעם הוא בפה וחיך. הרי הריח גבוה יותר במדרגה שהחוטם יותר נעלה . . וגם אנו רואים בחוש שהטעם הוא ע"י לעיסת המאכל ואז דייקא טועם החיך והגרון וגם בשהחיך טועם שוב אינו ראי' למאכל. משא"כ כל זה בריח שתיכף ומיד מגיע לו הריח וגם כשהוא שלם ולכן אין הדבר בלה שחוזר ומריח במה פעמים.

ועל עקרון זה, אפשר להוסיף דברים דומים מכיוון אחר:

(2) לקו"ת שה"ש לג, א.

(1) לקו"ת אמור לא, א.

מעלת הראש היא לא רק בשכל שבו, אלא גם שהראש והפנים הם המקום בו ניכר כללות החיות של האדם ותוכנו הפנימי, ששכלו ורגשותיו מתגלים בעיקר בפנים.

ובזה עצמו אפשר לראות סדר מלמטה למעלה, החל מכח הדיבור שמגלה את שכלו ורגשותיו, ובאופן פנימי יותר, קולו של אדם מגלה את מה שאינו מגלה באותיות הדיבור. ובאופן פנימי עוד יותר, עיניו של אדם³ ומאור פניו (כולל ועיקר המצח⁴) מגלים גם את מה שאינו מתגלה בפה כלל. עד שאפשר לקבל מושג מסויים על תכונותיו של אדם וכשרונותיו מהתבוננות במראה פניו בלבד.

.

והנה לעיל אדמו"ר הזקן חילק את כחות הנפש לפי חלקי הגוף, כח השכל בראש, המדות בלב, וכח המעשה בידיים וברגליים. אמנם בפרטיות יותר, כל אברי הגוף כלולים זה מזה, כלומר, שגם בראש ישנו כח המעשה, שיכול האדם להניד ראשו. וגם ברגל ישנה הארה מהשכל, שסוף סוף האדם עושה בה פעולות המכוונות על פי השכל.

וגם בזה אנו יכולים לראות את אותו סדר של מעלה ומטה. כלומר, שכלל שהאיבר עליון יותר בגוף וקרוב יותר לשכל שבראש, הרי הוא יותר שכלי, ופחות יש בו את כח המעשה. וככל שהאיבר נמוך יותר, הרי הוא פחות שכלי ויש בו יותר מכח המעשה.

לכל לראש, בנוגע ללב, אף שהלב הוא מקום המדות, אך המדות הרי קרובים במהותם אל השכל ומושפעים ממנו בצורה פנימית, שכפי ההשגה שבשכל כך הוא הרגש שבלב. וברור שהשפעת השכל על המדות והארתו בהם היא יותר ויותר מהארת השכל בכח המעשה שבידיים וברגליים.

וגם בכח המעשה גופא, יש חילוק גדול בין כח המעשה שביד וכח המעשה שברגל, ובכמה רמות⁵:

א. במעשה ממש. המעשים שביד הם שכליים יותר מאשר המעשים שברגל. שברגל אין בה אלא כח ההילוך והבעיטה, אך כל מלאכה מורכבת הדורשת חשיבה והתבוננות כבנין כלי וכדומה נעשית עם היד דוקא.

ב. לא זו בלבד שפעולות היד הם פעולות שכליות (שבזה העיקר היא הפעולה, אלא שהשכל מכוון אותה), אלא שהיד יכולה גם לגלות שכל ורגש ממש על ידי כתיבה (שבזה העיקר הוא התוכן השכלי והרגשי, אלא שמתגלה על ידי מעשה בפועל). מה שאין כן ברגל.

(4) לקו"ת שיר השירים.

(5) בהבא לקמן, ראה גם ד"ה 'אני ישנה' תש"ט.

(3) ראה ברכת הבנים עיוכ"פ תשנ"ב, "שעל ידי העיניים זאגט זיך ארויס כל מציאותו של בעל העיניים".

[ובענין זה אפשר להמשיך ולראות מעלת הפה על היד, שאף ששניהם מגלים שכל ורגש על ידי דיבור וכתיבה, אינה דומה התגלות השכל בפה להתגלותו ביד. "שהשכל" יותר ניכר בדיבור מבכתב"].

ג. ובאופן עמוק עוד יותר:

הנה⁷ אנו רואים עד"מ למטה באדם שהידים יש בהן גילוי המוחין והשכל יותר מברגלים, שמתאחדין ומתקרבים יותר אצל השכל והמוחין מהרגלים. שאע"פ שהרגל ג"כ בטילה לגבי הראש ולכל אשר יחפוץ יטנו, מ"מ ביטול זה אינו ממילא אלא ע"פ צווי השכל שהרגל נשמעת לצווי זה. משא"כ תנועות הידים נעשה ממילא כפי רצון השכל וא"צ לצווי כלל.

כמו שאנו רואים הפרש בין טפוח בידיו לרקוד שברגליו. שכאשר יהיה האדם בשמחה מיד יטפח בידיו, דהיינו שיראה בידיו תנועה המורה על השמחה כמו לחכות כף ב'. משא"כ ברגלים שיהיה נמשך מזה שיהיו רוקדים, הוא אינו נעשה ממילא אא"ב יחי' צווי והמשבת מהשכל לרגליו לרקד ב'. וכן עד"ז בשארי תנועות יחי' ביד התהוות התנועה ממילא כפי המחשבה שבשכל כנראה בחוש משא"כ ברגל אינו ממילא רק ע"פ צווי.

וזה ראייה ברורה שבידים יש גילוי השכל יותר עד שנמשכין מאליהן אחר מחשבת השכל כאלו אינן דבר בפ"ע.

והנה אדמו"ר הזקן השאיר כיוון למחשבה וכתב "וכן על דרך זה בשארי תנועות". ולכאורה כוונתו היא גם לתופעה הידועה שכשאדם מדבר דברי שכל, הרי היד משתתפת בדיבור ועושה תנועות בידו, מבלי שיתכוון לזה כלל. שבזה רואים גם כן שהידיים "נמשכין מאליהן אחר מחשבת השכל"⁸.

•

ובזה גופא יש לחלק בין השפעת הרגש על היד, להשפעת השכל על היד. שכשם שבגשמיות היד קרובה יותר ללב מאשר למח, כך גם במעלתה הרוחנית, היא קרובה יותר למעלת הלב "שהלב"⁹ הוא גם כן חומרי כשאר האברים שהם כלי המעשה אלא שהוא פנימי וחיות להם". ולכן גם השפעת הלב על המעשה גדולה יותר.

לכל לראש בעצם המעשה¹⁰. כלומר, שכאשר אדם מבין שראוי ונכון לעשות מעשה

לקשר שבין הלב ליד, שהרי שמחה היא בעיקר ענין שבלב.

(9) תניא פט"ז.

(10) על פי לקו"ש ח"א פרשת וארא.

(6) לקו"ת חוקת נח, ג.

(7) תו"א משפטים עז, ב.

(8) וליתר דיוק, הדוגמא של אדה"ז משמחה

המתבטאת במחיות כף, לכאורה שייכת יותר

מסויים, עדיין הדבר רחוק ממעשה בפועל. ואילו כשהאדם מרגיש בלבו משיכה למעשה מסויים, הרי זה קרוב מאד למעשה בפועל ביד.

וגם כשהמעשה נעשה. הנה ככל שתהיה ההתרגשות שבלב גדולה, הרי זה יתבטא בחיות שביד. שהרגש שבלב מתלבש במעשה שביד¹¹. ואילו ההבנה שבמוח אינה מתבטאת בחיות שביד.

•

וככל הדברים האלו בנוגע לכח השכל, הנה להיפך ממש הוא בנוגע לכח המעשה. שעיקרו ברגל דוקא, וככל שהאבר יותר עליון, כך יש בו פחות כח המעשה¹².

כי אף שעיקר פעולות האדם הם בידיו, היינו מפני שהאדם הוא שכלי, ופעולותיו הם גם כן בעיקר פעולות שכליות שנעשות על ידי הידיים דוקא. אך בנוגע לכח המעשה כשלעצמו, ברור שכח המעשה שברגל חזק יותר מכח המעשה שבידיים. שהרי אינו דומה כדור הנזרק בכח הרגל לכדור הנזרק בכח היד. והרגל נושאת את הגוף, ומוליכה אותו מרחקים גדולים, מה שאין בכח היד לעשות.

וכמובן, אינו דומה כח המעשה שביד לכח המעשה שבראש. שאף שבראש יש גם כח המעשה שיכול האדם להניד ראשו לכל הכיוונים, אך זוהי תנועה מועטה בלבד שיש בה רק מעט כח. וכמובן, אינו דומה דבר הנזרק בכח היד לדבר הנזרק בכח הראש.

•

והעולה בידינו מכל זה כנ"ל, שמעלה ומטה בצורה הגשמית של הגוף, מקביל במדויק למעלה ומטה ברוחניות בכחות הנפש.

חיצוניות מול פנימיות

וכשנחזור ונתבונן בדברי אדה"ז בהם פתחנו לעיל אודות ג' חלקי הגוף, אפשר למצוא בזה ענין נוסף, שחיצוניות ופנימיות שבגוף, מקבילים לחיצוניות ופנימיות שבנפש.

כי כשאדה"ז מדבר על ראש האדם, הוא מחלק בין כח השכל המתלבש במוח,

(11) כמבואר בתניא שם לגבי מעשה המצוות שהאבה והיראה שבלב מתלבשים בהם. שבראש אינה כ"כ כמו פעולת הרגלים שהם מנענעים את כל הגוף ומוליכים ממקום למקום.

(12) על פי לקו"ת אחרי כו, ב. "וכמו שאנו רואים

לכחות הראיה והשמיעה המתלבשות בעיניים ואזניים. ועל דרך זה כשמדבר על גוף האדם, הוא מחלק בין כח הרגש המתלבש בלב, לכח המעשה המתלבש בידיים.

והנה כשם שבגשמיות, המח הוא פנימי יחסית לעין והאוזן. כך גם ברוחניות, כח השכל הוא פנימי יחסית לכח הראיה והשמיעה. שהרי הראיה והשמיעה תופסים בגשמיות הדברים בלבד, ואילו כח השכל עיקרו תפיסה ברוחניותם ופנימיותם של הדברים. ועד"ז, כשם שבגשמיות הלב הוא במרכז הגוף והידיים בצדדיו, כך גם ברוחניות, הרגש הוא פנימיותו של כח המעשה¹³.

.

ורעיון דומה. יחס המח ללב¹⁴. כי אף שכנ"ל המח הוא החלק העליון של האדם, אף על פי כן עיקר ומרכז האדם הוא גופו שבמרכזו לבו. עד שהוא נקרא 'גוף' סתם.

ועל דרך זה הוא גם ברוחניות, שאף שהשכל הוא החלק הנעלה של הנפש, אך עיקר האדם הוא הרגש שבלב. ולכן, כאשר אדם מבין דבר בשכלו, אך טרם חש אותו בלבו, הרי אי אפשר לומר שהדבר חדר בו אלא הוא עדיין כמו מקיף עליו. ורק כאשר הוא מרגיש את הענין בלבו, רק אז אפשר לומר שהענין חדר בו בפנימיותו. כי כנ"ל, עיקר האדם הוא הרגש שבלב.

רוחב הגוף

רוחב בגשמיות, מורה על התפשטות ברוחניות. היות הראש צר יחסית לגוף הרחב, זהו לפי שהשכל שבראש מתפשט פחות מאשר הרגש שבלב. ועל דרך זה מובן בנוגע לגרון שהוא צר יותר גם מהראש. לפי שבצואר אין לא שכל ולא רגש. ובלשון אדמו"ר הזקן¹⁵:

דהנה המדות הם בבחי' התפשטות, ויש יותר אפי' מן השכל המולידם. וכמשל המעיין שביציאתו הוא דק ואח"כ כשנמשך בהתפשטות נעשה ממנו נהר גדול כו', כך אנו רואים שהמדה מתרחבת מעצמה בבואה בלב יותר מן השכל המולידה. כמשל הבעים על חבירו מאיזה טעם, שכשמתפשט הבעם בלב מתגדל יותר מבח הטעם שהולידו, וכן באהבה כו'.

אמנם על כל פנים בעודן בראש הם ג"כ במרחב יותר מכשנמשכין בגרון שאז הן

(13) וכבפ"ז דלעיל "שהלב הוא ג"כ חומרי יודיעני.

כשאר האברים . . אלא שהוא פנימי וחיות להם". (15) תו"א וראי נח, ג. ובתחילת הענין, ש"לכן

(14) מצאתי כתוב, ואינני זוכר כעת היכן, והיודע זהו המקום היותר צר שבכל הגוף".

בתכלית הצרות, להיות שירדו ממהות שכל ועדיין לא הגיעו למהות מדה. . ולפיכך הם בתכלית הצמצום שאינן לא מהות זה ולא מהות זה.

קשר פנימי בין האברים

לעיל דובר על הקירבה הפיזית שבין האברים, כקרבת היד אל הלב והמח. שקירבה זו בגשמיות מבטאת קירבה ברוחניות בין תוכן היד ותוכן הלב והמח.

אך ישנם אברים שאמנם במקום הם רחוקים זה מזה, אך יש ביניהם קשר ישיר. ולדוגמא, הקשר בין הפה והלב, שהבל הדיבור המתגלה בפה מקורו מהלב¹⁶. וגם כאן אפשר לראות שהקשר בין הפה והלב הוא לא רק קשר גשמי, אלא גם עם תוכן רוחני.

כי לפי קולו של האדם אפשר לדעת את מצב רוחו, אם הוא שמח או להיפך. וכן אפשר לדעת את מדת השמחה אם מעטה או רבה. וטון ונימת דיבורו משתנה לפי הרגש שבלב. מה שאין כן בשכל, שאין טון ונימת הדיבור משתנה בין דברי חכמה לדברי טפשות.

הרי לנו שכשם שההבל נמשך בגשמיות מהלב, כך הוא גם מבטא את תוכנו הרוחני של הלב - הרגש שבלב.

.

וענין נוסף על דרך זה, הקשר בין הידיים והרגליים לגולגלת.

כי הידיים והרגליים יש בהם עצמות המהוות המשך והסתעפות של עמוד השדרה המתחיל בגולגולת. ואילו הלב ושאר אברים הפנימיים מחוברים למח.

וקשר גשמי זה שבין הידיים והרגליים לגולגולת, מבטא גם קשר בתוכנם הרוחני. כי כפי המבואר בכמה מקומות, הגולגולת החופה על המוח מכוונת כנגד הרצון הרוחני שלמעלה מהשכל וחופף עליו. וכח המעשה והתנועה שבידיים וברגליים מתייחס ישירות לרצון שבגולגולת [השכל אמנם מכוון את הידיים והרגליים שתנועתם תהיה תנועה בעלת משמעות, אך הרצון הוא המניע אותם].

תניא פט"ז בהגהה "שלפעמים או"א (חכמה ובינה) יורדים להיות מוחין לנוקבא (דיבור) שלא על ידי התלבשות בז"א (מדות שבלב)". וצ"ע.
עכ"פ המבואר כאן הוא מתאים לעקרון של אדה"ז, ולכאורה פשוט יותר, ואולי גם זה נמצא בחסידות.

16) ראה לקו"ת קדושים כט, ג. "כי הנה הדבור מקבל מהקול היוצא מהבל הלב דרך הקנה, והלב הוא משכן המדות. ולכן אין האדם מדבר אלא במה שלבו חפץ ומתאוה".
אמנם קביעה זו דורשת הבנה, שהרי כמבואר במ"א ישנה אפשרות שהשכל יתגלה בדיבור גם בלא רגש. וכמו דיבור של לימוד תורה. וראה

ועד"ז הלב שמחובר למח ומקבל ממנו, כך גם ברוחניות הרגש שבלב מקבל מהשכל שבמח. אך אין הרצון שולט על תנועת הלב, שאין אדם יכול להניע את הלב או שאר אברים פנימיים כרצונו¹⁷. ובלשון אדה"ז¹⁸:

אך הענין שיש בחינת אברי' הפנימי' ואברים החיצונים. והנה אברים הפנימים מקבלים חיותם מן המוחין שבראש ע"י עורקים וגידי' ב', ולכן יש להם קשר וחיבור זה עם זה, בחי' אברי' הפנימי' הוא בחי' המדות שהם לפי ערך השכל. . . שההתפארות וניצוח וכן כל המדות הוא עפ"י הוראת השכל.

משא"כ אברים החיצונים אין מתקשרים זה עם זה כמוח שבראש, אבל מתקשרים עם עצם הגולגולת שיוזרד ונמשך ומתחבר בח"י חוליות שבשדרה ומשם לגיד הנשה ושם מתפצל החוט ויורד לירכין וכמ"ש ויגע בכף ירכו, שכל האברים החיצונים מתחברים בעצם הגולגולת שבראש. . . דדוקא אברים החיצונים שיש בהן עצמות נק' אברים. . . וגם כי עיקר כח המעשה שבאדם הוא ע"י אברים החיצונים כח התנועה לעשות כל דבר ביד ובח החילוך ברגל ב'.

חומר האברים

וענין נוסף¹⁹ המתקשר לענין הקודם:

בכללות, האברים המרכזיים באדם הם גולגולת מח ולב, שענינם ברוחניות רצון שכל ורגש. אך כשנתבונן נראה שבכל אבר פרטי ישנו מעין שלשת אברים כללים אלו. כי כל אבר פרטי מורכב מעצם שבתוכה מח, ועליה בשר. ומבאר אדה"ז שהעצם הרי היא המשכה מהגולגולת, המח שבתוך העצם הרי הוא נמשך מהמח שבתוך הגולגולת²⁰, והבשר והדם שעל העצם נמשכים מהלב.

וכבר נתבאר לעיל השייכות בין התוכן הרוחני של הגולגולת לתוכן הרוחני של העצם, שהרצון שבגולגולת פועל על כח התנועה המתייחס לעצם.

ועל דרך זה אפשר לומר השייכות בין התוכן הרוחני של הלב לתוכן הרוחני של

(18) לקו"ת במדבר יז, ב.

(19) הבא לקמן, על פי לקו"ת פנחס עז, ד ואילך. לקו"ת מטות פו, ג.

(20) שהרי כשם שהעצמות מחוברות בעמוד השדרה הנמשך מהגולגולת כנ"ל, כך המח שבעצמות מחובר לחוט השדרה, המוח שבתוך העמוד, המחבר למח הדעת. כמובאר בלקו"ת בלק ע, ד.

(17) לפי זה מובן ששליטת הרצון שבגולגולת הוא על אברים שיש בהם עצמות דוקא, לפי שמהווים המשך של הגולגולת והתפשטות שלה. אך צריך עיון בנוגע לעיניים שאדם יכול לפתחם כרצונו, למרות שאין בהם עצם. ועד"ז בעת הדיבור והאכילה שהלשון והגרון מתנענעים כפי הרצון. אך כמובן, אינה דומה תנועת העיניים והלשון לתנועת הידיים והרגליים.

הבשר. כי כנ"ל כאשר ישנה התרגשות בלב הרי היא פועלת חיות באברים, שחיות זו נרגשת בעיקר בזרימת הדם העובר בתוך הבשר, ובהתרגשות גדולה הרי זה נרגש גם בבשר עצמו שמתחמם ומתפשט וכו'. מה שאין כן העצמות אין בהם שום שינוי מהתרגשות הלב.

נעוץ תחילתן בסופן

והנה, יסוד עיקרי בתורת החסידות²¹ הוא הכלל של 'נעוץ תחילתן בסופן', שהענינים העליונים ביותר מתגלים במקומות התחתונים ביותר. שלכן מדגישה תורת החסידות את מעלת מעשה המצוות בקבלת עול על ההבנה וההשגה הנעלית, ומעלתם של אנשים פשוטים מקיימי מצוות בתמימות על חכמים גדולים וכו'.

ובהתאם לזה, כשאדמו"ר הזקן מדבר על צורת האדם הגשמית והרוחנית, הוא מראה כיצד עקרון זה של 'נעוץ תחילתן בסופן' משתקף בצורת האדם. כך שלמרות שמצד אחד הרבי מבאר את מעלת הראש על הרגל, מצד שני הוא מראה כיצד במפתיע לרגל יש תכונות מיוחדות והופכות אותה לראש²².

כמו ע"ד משל שנמצא מעלה יתירה ברגל מה שאין בראש, שהרגלים הם המהלכים והם נושאים את הראש ומוליכים אותו למחוז חפצו, ונמצא הראש צריך להרגל. וגם גידי הראש וחיותו שהדם הוא הנפש, הם ברגלים, ובשמקוין דם מהרגל מתרפא הראש ומתקיים. וכן כמה רפואות יש שעושים ברגלים ומתרפא הראש²³. ובבחינה זו נקרא הרגל ראש והראש רגל שהוא למטה מהרגל במדרגה זו.

ועל דרך זה, מכיוון אחר, הביאור הנ"ל אודות הקשר שבין אברי המעשה - הידיים והרגליים - לגולגולת שהיא משכן הרצון - עצם הנפש. שגם בזה²⁴ רואים אותו עקרון של 'נעוץ תחילתן בסופן', ומכך ההוראה כנ"ל, על מעלת מעשה המצוות על ההבנה והשגה.

ומכיוון נוסף, הקשר בין כח הדיבור - התגלות חיצונית - לקדמות השכל²⁵, הוא גם כן על אותו עקרון.

(23) ואולי כוונתו לרפואה הסינית המרפאת את כל הגוף דרך כף הרגל, כך שהעקב שנראה החלק הכי מת בגוף מתגלה כ'מח' הממשיך חיים לכל הגוף.

(24) כמבואר בלקו"ת במדבר שם.

(25) כמבואר באריכות באגה"ק ס"ה, ובמקומות רבים.

(21) ראה 'היום יום' ז' תמוז, "אאמו"ר אמר: חסידות איז נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, די דרגא פון עיגולים מבלי אשר ימצא ראש וסוף".

(22) תורה אור בראשית א, ב. ובהמשך הענין, ו"כך הוא למעלה על ידי התכללות המשכות המדרגות נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן . . . שבחינת הרגל נקרא ראש".

מלאה הארץ דעה את ה'

והנה התגלות פנימיות התורה, תורת הקבלה ותורת החסידות, היא הכנה טעימה והתחלה²⁶ של קיום היעוד המקווה "מלאה הארץ דעה את ה'". לא רק במשמעות הפשוטה שכל אנשי הארץ ידעו את ה', אלא מעבר לזה שכל הנבראים שבארץ יגלו את כבוד ה', ועד שבכל דבר בעולם יהיה ניכר הכח האלקי המהווה ומחיה אותו.

וההכנה לזה עתה, כאשר מתבוננים בצורת האדם ורואים כיצד היא משקפת את הכח הרוחני אשר בה, שכח רוחני זה הוא בדוגמא של מעלה, הרי זה מקרב אותנו ומכניס אותנו למצב של "מלאה הארץ דעה את ה'" בקרוב ממש.

(26) ראה שיחת י"ט כסלו תשמ"ו, לקו"ש ח"ל שיחה לי"ט כסלו, שיחת י"ט כסלו תשנ"ב. ובכ"מ.

סיכום "שורש מצוות התפילה"

הת' הוד מנחם אהרון

תוכן המאמר בקצרה: חלק ראשון - משמעותה של מצות התפלה:

מצות תפלה בפשט ובקבלה (סעיפים א-ב). השמות הקדושים מורים על התלבשות הקב"ה בספירות (סעיפים ב-ו). לפי זה מובנת החשיבות של הכוונה בשמות בעת התפלה, שעל ידי זה הקב"ה מתלבש בספירות ומשפיע על ידם וממלא בקשת המתפלל (סעיפים ז-ט). לפי זה מובנת המשמעות של ה'יחודים' בין הספירות בכלל, ובעת התפלה בפרט, המשכת אור אלקי חדש מעצמותו ית' עד שמתמלאת בקשתו של המתפלל למטה (סעיפים י-יז).

חלק שני - ביאור פרישה ראשונה של קריאת שמע:

ביאור הפסוק 'שמע ישראל' . . ה' אחד', האמונה האמיתית שכל המציאות כולה אינה אלא ה' אחד. ובלשון הקבלה, 'יחודא עילאה' (סעיפים יח-כב). ביאור הפסוק 'ברוך שם' . . לעולם ועד', ההרגשה שהבריאה היא מציאות נפרדת ממנו יתברך, ואף על פי כן הוא מולך ומושל עליה. ובלשון הקבלה, 'יחודא תתאה' (סעיפים כג-לא). ביאור נוסף בענין ההתהוות יש מאין (לב-לט). ביאור הפסוק 'ואהבת', משמעותם של ג' האהבות "בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאדך" (סעיפים מ-מב). ביאור הפסוק 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום', היום דוקא בעולם הזה (סעיפים מג-מו). ביאור הפסוקים 'ושננתם לבניך' . . וקשרתם לאות', חשיבות לימוד התורה מול מעשה המצוות (סעיפים מז-מט).

באותיות אלו פותח אדמו"ר הצ"צ את ביאור "שורש מצוות התפילה" בהצבת מטרות התפילה, ובביאור ענינים שונים הנוגעים להבנת מהותה ופעולתה הרוחנית של התפילה.

בתחילה (אות א') מבאר אדמו"ר הצ"צ את ענינה ומטרתה של התפילה, ע"פ נגלה - החדרת הידיעה שהקב"ה הוא היחיד שיכול להושיע ולסייע ליהודי, וע"פ קבלה - (אות ב') יחוד או"א ויחוד זו"נ.

לאחר מכן מבאר שתי הפשטות הנוגעות לענין הייחודים הנפעלים ע"י התפילה. האחת, אותה מבאר בקצרה באות ב', שאין לקב"ה לא גוף ולא דמות הגוף, וכל השימוש בכינויי אברים וכדומה אינו אלא משל.

השניה, אותה מבאר בהרחבה גדולה החל מאות ב' ועד אות ט', כולל ביאורים במאמרו¹ ל שונים ותירוץ קושיות שונות ע"פ ההפשטה הזו, שכאשר קוראים לקב"ה בשם מסויים, אין הכוונה לספירות, אלא אליו, לאור האלקי, כפי שמאיר לברואים דרך הספירות, כשהמסקנא היא (אותיות י'-י"א) שמטרת ופירוש יחוד הספירות הוא להמשיך הארה חדשה שלא היה כמוה לעולמים מאוא"ס לעולמות.

אות א' - ענינה ומטרתה של התפילה ע"פ נגלה

רוב מוני המצוות פסקו שהתפילה בכל יום (וכן הנוסח) הוא מדרבנן. ומהתורה - התפילה היא לבקש צרכיו מהקב"ה בעת צרה וכיו"ב, וענינה הוא להחדיר בעצמו את הידיעה שהוא לבדו יכול להושיעו, וע"כ מצווה זו שייכת לכל אחד ואחד.

אות ב' - ב' הפשטות ע"מ להבין ענין הייחודים

ק"ש פועל יחוד או"א¹ והאדם המייחד נמצא בעולם הבריאה; תפילת שמונה עשרה פועלת יחוד זו"ן² והמייחד נמצא בעולם האצילות.

בכדי להבין ענין הייחודים, יש להקדים תחילה ב' הפשטות:

הפשטה א': כאשר משתמשים בנוגע ל'אדם העליון' (=הקב"ה) בכינויים של אברים³, אין הכוונה ח"ו כפשוטו, אלא הכוונה על פעולות של הקב"ה, שנקראו ע"ש האברים שלמטה, כיון שהם השורש והמקור שלהם, ופעולתם כהאברים למטה.

(3) כגון אלו שהזכרו בתורה "עיני ה' ותחת רגליו"; "לא שלח ידו"; "ועל הכסא . . כמראה אדם".

(1) אב ואם. יחוד ספירת החכמה עם הבינה.
(2) זכר ונקבה. יחוד ששת המידות עם ספירת המלכות.

הפשטה ב⁴: האריז"ל כתב ש"שם א-ל בחדס, אלקים בגבורה" וכדומה, שמוזה משמע שהשמות מורים על הספירות. אך א"א לומר כן כפשוטו, כיון שהשמות הרי הם שמותיו של הקב"ה בעצמו, והוא אינו מוגבל בספירה מסויימת, כמו"ש⁵ "לאו מכל אינון מידות איהו כלל".

אות ג' - השמות - האור האלקי כפי שמאיר בספירות

הענין יובן בהקדים מה שהאור האלקי הוא מעין המאור, והוא מאיר דרך הכלים, הספירות. אותו אור מאיר לעיתים בספירת החדס, ולעיתים בספירת הגבורה וכן הלאה.

ולפ"ז מובן, שבשמות של הקב"ה הכוונה לאורו ית' כפי שמתלבש בכלים.

וא"כ, ההתחלקות הינה אך ורק מצד הכלים, אך האוא"ס (אליו מכוונים בשמותיו של הקב"ה) הינו פשוט בתכלית הפשיטות (ולכן יכול להיות הענין של אחליפו דוכתייהו⁶).

ולכן לא אכפת לנו במה האור מתלבש, אם בספירה זו או אחרת, כיון שהוא עצם אחד שלא משתנה. והוא כמשל המלך, שאין נפק"מ באם נותן בידו הימנית או השמאלית, כיון שבכל מקרה המלך הוא הנותן.

אות ד' - השינוי - אך ורק כלפי המקבלים

אך לפי זה אינו מובן:

א. אם בשמות הכוונה לאור אחד פשוט אזי, א. מדוע נקרא בשמות מחולקים, ב. מדוע שם א-ל מתייחס דוקא לחדס, ואלקים לגבורה?

ב. לפי הנ"ל אין חילוק בין השמות, אלא כולם מורים על בחי' אחת. ולכאורה יש התחלקות בפעולת השמות, ששם א-ל מורה על השפעת חסד, ואלקים פירושו פעולת הדין וכו'?

וע"כ צריך לומר, שמכיון שכל מטרת הספירות היא להשפיע לעולמות בצורה

אור הגבורה בכלי גבורה, ועד"ז בשאר הספירות. ולפעמים אור החדס מתלבש בכלי הגבורה ואור הגבורה מתלבש בכלי החדס (ראה אותי' י"ד-ט"ו), וזה יכול לקרות מכיון שהוא פשוט בערך לציור הכלי.

(4) כנ"ל, הפשטה זו מתחילה פה, ומסתיימת בסוף אות ד', כשלאחר מכן מביא הוכחות להפשטה זו.

(5) תקו"ז בהקדמה (ז, ב - פתח אליהו).

(6) הסבר הענין של אחליפו דוכתייהו (בקצרה): הסדר הרגיל הוא שאור החדס מתלבש בכלי חסד,

מדודה ומוגבלת, ע"כ ההתחלקות באור בין חסד לגבורה הוא רק כלפי הירידה שלו להשפיע בעולם, ז"א שהאור אכן מצטמצם לפי ערך הספירה (א-ל בחסד ואלקים בגבורה); אך כלפי עצמו גם כשמצטמצם למידה פרטית, לא חל בו שינוי, ונשאר אור פשוט.

ולכן - המקבלים אכן מגדירים כל השפעת אור בשם שונה, אך כולם הכוונה אליו ית', הפשוט בתכלית הפשיטות.

אות ה' - הוכחה להנ"ל מאמרז"ל "לפי מעשי אני נקרא"

לפי הנ"ל יובן מאמרז"ל⁷ שהקב"ה אמר למשה "לפי מעשי אני נקרא", דהיינו שכשהקב"ה מרחם נקרא בשם הוי', וכשנלחם נקרא בשם 'צבאות' וכו'.

כיון שמצד אחד אכן "אני נקרא", הכוונה לעצמותו ית'; אך מצד שני השמות הם "לפי מעשי", לפי אופני ההשפעה בעולם, שלכן לכל ספירה יש שם בפ"ע.

אות ו' - "לפי מעשי אני נקרא" - רק לגבי האור המתלבש בספירות

הסבר הנ"ל שבשמותיו של הקב"ה הכוונה היא על עצמותו כפי שמתלבש בספירותיו, ולא על הספירות כשלעצמם⁸, אינו אלא לאחר שהקב"ה התלבש בספירות, שאז הוא קנה לעצמו שם [ובקניית שם זה אכן נדמה לנו שהוא השתנה לשם מסויים, אך באמת הוא נשאר פשוט בתכלית הפשיטות (כנ"ל אות ד)]. אך לגבי עצמותו ית' קודם שמתלבש בספירות, אין שום שם שיוכל לתארו, כיון שאינו נתפש בשום הגדרה. ולכן, המוסבר באות ה' שהקב"ה נקרא "על פי מעשי", זהו רק לאחר התלבשותו בספירות, אך לא כלפי עצמו.

אות ז' - ביאור מאמרז"ל לפי המוסבר לעיל

לפי זה ניתן לתרץ את הקושיא הידועה, שבמקום אחד כתוב "בכל קראנו אליו" ולמדים רז"ל - "אליו ולא למידותיו"⁹; ולאידך גיסא אמרו רז"ל "מפני מה ישראל צועקים ולא נענים, מפני שאין יודעים לכוון בשם"¹⁰, ולכאורה מדוע צריכים לכוין בשם, הרי כתוב אליו, ומה משנה לאיזה שם מתכוון?

(9) "אליו ולא למדותיו, לכוון בשם: סידור שער

הק"ש ד"ה איתא בספרי. אמרי בינה פתח השער פט"ז ואילך" (הערת הרבי שליט"א ב'הערות וצינונים').

(10) מדרש תהילים סי' צ"א.

(7) מדרש רבה פר' שמות.

(8) ולמשל: אדם נקרא חכם, ולא החכמה. כך בשם הוי' לדוגמא, הכוונה לקב"ה ולא לספירת החסד.

אלא שבאמת ב"מידותיו" אין הכוונה לשמותיו, אלא ל'כלים' של הספירות, וע"כ יש לכוון "אליו" - לאור שבכלים, ולא "למידותיו" - לכלים עצמם.

והחשיבות "לכוון בשם" דוקא הוא כדי שיושפע בנקל יותר, וכמו עד"מ מלך בשו"ד, שכשנמצא באוצרותיו נקל לקבל ממנו כסף, וכך גם כשיודעים לכוון בשם, אזי הקב"ה כביכול נמצא במצב ההשפעה אותו אנו רוצים להמשיך.

(ומה שכתוב "הידבק במדותיו"¹¹ הכוונה ללמוד ממעשיו של הקב"ה, דהיינו להתנהג במדת הרוממות כמו שהוא מרחם על הבריות וכו').

אות ח' - קושיית הריב"ש מדוע מכוונים לשם המורה על ספירה ולא לעצמות

והנה הריב"ש הקשה על דון יוסף, שהסביר שהמתפלל לכוון לשם המכוון כנגד השפע אותו הוא רוצה להמשיך, ולדוגמא - כדי להמשיך חסד צריך לכוון דוקא בשם הוי' בניקוד סגול (וכמשל המלך והשרים, שכשרוצים מזון צריכים ללכת דוקא לשר האופים, וכשרוצים יין יש ללכת לשר המשקים¹²), כי אע"פ שהקב"ה יכול להמשיך ע"י התלבשותו במדת החסד גם גבורה או הפוך, אבל בשביל זה צריך זכות גדולה מאוד ולכן ע"י שמכוון בשם יזכה לקבל יותר מהר.

וע"ז הקשה הריב"ש¹³, שלכאורה יש לכוון לעצמותו ית' ("אני מתפלל לדעת זה התינוק"¹⁴ שאינו מבין בשמות, ומכוון אליו ית'), והקב"ה כבר ישפיע מהספירה הנצרכת לשפע זה?

אות ט' - תירוצ קושיית הריב"ש לפי המוסבר לעיל

בהקדים הטעם לאמירת הלל, שלכאורה הקב"ה לא צריך לשבחים שלנו? (ישנו הסבר שהשבחים הם כדי לזכך את נפשותינו - שנדע להכיר טובה. אבל, ההסבר האמיתי הוא:)

שלפי המוסבר לעיל (אות ב') מטרת הספירות היא להמשיך את האור לעולמות

ממש לנמשל, אלא כוונתו שהמלך עצמו הוא המשפיע בכלל, רק צריך לכוון למקום המתאים שבו נמצא המלך.

(13) שו"ת הריב"ש סי' קנו.

(14) נתבאר בשיחת ש"פ בלק תשמ"א סעי' ע"ב (הנחה בלתי מוגה).

(11) ראה סוטה יד, א. כתובות קיא, ב. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע ו', מ"ע ח'. שו"ע הרב או"ח סי' קנ"ו, ס"ד. שם ס"ג. וצ"ע גירסא זו (סידור עם דא"ח ע' [744] 124). וראה לקו"ש חלק ל"ד ש"פ תבא (תשמ"ח) הע' 31.

(12) וראה בהרחבה במאמר. שאין המשל דומה

בצורה מדודה ומוגבלת, וא"כ ה"ז השפלה גדולה לא"ס להתלבש במדותיו, וע"כ צריך התעוררות מיוחדת כדי לפעול את ההשפלה הזאת.

והתעוררות זו נפעלת ע"י שמשבחים את פעולותיו של הקב"ה ע"י ספירותיו, שע"ז הוא ית' נמשך לתוך הספירות (וכמשל אדם חכם שכשמשבחים אותו על חכמתו ע"ז גורמים לו להתגבר במידת החכמה).

ועפ"ז מובן מדוע צריך לכוון בשם (אפי' שהקב"ה יכול להשפיע לבד), כי ע"י הכוונה בשם זה גורם התעוררות להשפיל את עצמו ולהתלבש במידותיו להשפיע לעולמות.

לאחר שהצ"צ ביאר את ההפשטה, שאוא"ס נמצא בספירות, ואליו מכוונים כאשר אומרים את השמות, מבאר הצ"צ בשתי האותיות הבאות את ענין יחוד היחודים, שענינם להמשיך הארה חדשה מאוא"ס כמו שהוא בעצמותו, עד לנבראים הגשמיים.

אות י' - ביאור ענין יחוד הספירות - המשכת אוא"ס

כשמסתכלים בקבלה ובזהר רואים שעיקר המטרה בתומ"צ הוא ליחד יחודים בין הספירות שהתהוו ע"י הצמצומים בדרך סילוק ונמשכו מהרשימו ע"י צמצומים רבים, ולכאורה הרי עיקר מגמתנו בתומ"צ הוא להתחבר ולהתקשר בא"ס עצמו.

ועפ"י הנ"ל מובן, שמכיון שבספירות שורה אוא"ס (כמוסבר בארוכה באותיות הקודמות), לכן מובן שכאשר אומרים שע"י תפילת האדם נפעל יחוד או"א¹⁵, הכוונה שהאור א"ס שנמצא בספירת החכמה (מכיון שחכמה היא כלי הביטול, ולכן יכולה לקבל את הא"ס), נמשך כמו שהוא ומתאחד בספירת הבינה, ולא שהיחוד הוא רק בכלי הספירות.

[ולכאורה אם עיקר היחוד הוא להמשיך את האוא"ס, א"כ למה צריך ליחד גם את הספירות ולא נמשיך את האור ישר לספירת הבינה (ביחוד או"א) או ישר לספירת המלכות (ביחוד ז"א)? אלא כך הקב"ה הטביע את הדבר שכל ספירה חייבת לקבל מספירה שלמעלה ממנה (כמו שבכללות העולמות בשביל שלא יתבטלו העולמות חייבים לקבל דרך הספירות ולא ישר מא"ס), ולכן אופן המשכת אוא"ס לבינה הוא ע"י חכמה (וכן בזו"ן).

וכמו עד"מ, באדם שנולד מצ"ע באופן של 'עיר פרא אדם יולד' ובשביל שאור

15) אב ואם. יחוד ספירת החכמה עם הבינה.

הנפש יומשך לזככו ולתקנו הוא רק ע"י שנמשך במוחין קודם, שע"ז גורם שיומשכו לדברים נעלים יותר].

ועפ"ז יובן גם מה הפירוש שיחוד זו"ן זה יחוד קוב"ה ושכינתא, כי קוב"ה זה האור א"ס כמו שמלובש בז"א, ושכינתא זה כמו שמלובש במלכות ויחוד קוב"ה ושכינתא הכוונה שאותו אוא"ס שנמצא בז"א מלובש במלכות.

אות י"א - האור הנמשך - מאוא"ס שלפני הצמצום, ונמשך עד למטה מטה

אך עדיין קשה, שהרי האור במדות הוא מצומצם, שנמשך ע"י ה'מקום פנוי'¹⁶ וא"כ הוא עדיין לאין ערוך מאוא"ס עצמו, וא"כ איך נאמר שמגמתנו בתפילה ליחוד והמשכת אור זה, ולא לקבלת השפע מעצמותו ית'?

אלא ודאי¹⁷ שהאור הנמצא בספירות הוא מהקו שנמשך מהאוא"ס שלפני הצמצום, ולא כמו הספירות שנמשכות מהמקום הפנוי, אבל בכל אופן המטרה של היחוד הוא להמשיך אור חדש שלא נמשך כמותו לעולמים, ממקורו בא"ס שלפני הצמצום עד למטה מטה.

והמשכת האור למטה מטה, נפעל ע"י ק"ש ותפילת ש"ע. בק"ש שהו"ע קבלת עול מלכות שמים, ממשיכים אור חדש, ובשם"ע 'מורידים' את האור לפרטים של הח"י ברכות.

(וע"ד מה שבר"ה נפעל עליית המלכות למקורה, וממשיכה משם הארה וחיות חדשה, ובשמיני עצרת נמשך המלכות מטה באופן חדש, כך גם נפעל בכל יום בק"ש ושם"ע).

ומכיון שהארה חדשה מאוא"ס עצמו מאירה דבר ראשון בחכמה, שהיא כלי הביטול לקבל את האוא"ס, לכן יחוד שבק"ש נקרא בשם או"א, מכיון שבק"ש (כנ"ל) ממשיכים את המקור לח"ע, שהיא ראשית האצילות, ומשם לבינה שהן תרין רעין דלא מתפרישן¹⁸. והיחוד שבש"ע נקרא זו"נ, כיון שבש"ע (כנ"ל) המטרה היא להמשיך את האור לפרטים.

החכמה (ברק המבריק) הוא שמתגלה בבינה - בהשכלה מיושבת. וכן הוא בבינה (ביאור והרחבה) ששלימותה הוא, שהביאור יהיה בדרך הישר והאמת, ולולא השכל יכול לפרש ולהרחיב בדרך עקלתון והוא היפך האמת. וראה בארוכה ספה"מ תש"ג עמ' 45.

16 פנוי מאוא"ס (צמצום הראשון). וראה כללים בדא"ח (נדפס בהוספות לסה"מ ענינים אדה"ז) כרך א'.

17 כיצד? אע"פ שנתהוו מהצמצום ומקו"פ, מ"מ נמשך להם ע"י הארת הקו אור נעלה שלפנה"צ. 18 דהיינו, שכל א' משלים את השני. ששלימות

סדר ההמשכה בתפילת ש"ע: ג' ברכות ראשונות הוא הבנין דזו"נ ע"י המשכת אוא"ס (המשכה מהמקור)¹⁹. ברכת שים שלום - חודר בפנימיות. ובא לציון - עולם הבריאה. שיר של יום - עולם היצירה. פיטום הקטורת - עולם העשיה.

באותיות הבאות מבאר אדמו"ר הצ"צ איזו המשכה נמשכת ע"י היחוד, לאן היא נמשכת, ומה העבודה שממשיכה את האור הזה.

הביאור נפתח (אות י"ב) בדברי אדה"ז שבק"ש וש"ע האורות החליפו כלים (אור החסד בכלי הגבורה ואור הגבורה בכלי החסד). בשביל להבין את זה מקדים (באות י"ג) שהיחוד ממשיך אוא"ס גם בעולמות שמעל אצי', ולאחר מכן מסביר איזו עבודה ממשיכה את האור, ומסביר לפ"ז את ה'אחליפו דוכתייהו' (אותיות י"ד-ט"ו). אח"כ מוסיף (אות ט"ז) את אופן העבודה הממשיכה את האור, ולסיום, מסביר כיצד ממשיכים את האור הזה לעוה"ז הגשמי (אות י"ז).

אות י"ב - שם מ"ב וע"ב אחליפו דוכתייהו. הסבר בבריאה יש מאין

בפרשת שמע מאיר שם מ"ב²⁰ שענינו גבורה, ובפרשת "והיה אם שמוע" שבק"ש מאיר שם ע"ב²¹ שענינו חסד. ולכאורה, הרי פרשת שמע קשורה לחסד²², ופרשת "והיה אם שמוע" קשורה לגבורה²³, וכיצד בכל אחד מהם מאיר שם שענינו ההיפך מהמקום בו מאיר? ומתרץ בזה אדה"ז שזהו"ע אחליפו דוכתייהו²⁴.

רק ספירת החכמה מתהווה בדרך יש מאין מהמלכות שבעולם מעליה, שלגבי העולם התחתון נקראת עתיק, כיון שהמרחק בין המלכות של העולם העליון לחכמה שבעולם התחתון הוא גדול מאד, אך שאר הספירות מתהוות מהחכמה בדרך עילה ועלול.

אמנם החכמה דאצי' הינה בריחוק הערך לחכמה דבריאה, וכל שכן לחכמה דעשייה, אך לגבי אוא"ס הכל שווה, אפי' חכמה דא"ק כנגד הדצ"ח שבעוה"ז הגשמי הוא בהשוואה אחת.

(21) שם הוי' במילוי יודי"ן, וכן ע"ב בגימטריא חסד. ראה פרדס שער ערכי הכינויים ערך חסד.
(22) שענינה הוא אהבת ה'.
(23) כגון "וחרה אף ה'" וגו'.
(24) ראה סה"מ (לאדה"ז) ענינים ע' סב.

(19) והמשכה הנ"ל בהם בבחי' מוחין.
(20) מ"ב תיבות שב"אנא בכח", וענינם גבורה. מכיון שאומרים "אנא בכח" בזמן שעולים בו. כגון: ק"ש שעל המיטה; קודם "לכה דודי"; עליות שבת; תקיעת שופר וכיו"ב. ראה פע"ח שער הק"ש פי"ח. אוה"ת ואתחנן ע' ב'רמג, ב'רלח.

אות י"ג - פעולת היחוד בעולמות שלפני אצי, והביטוי בק"ש

המוסבר לעיל, שלגבי אוא"ס חכמה דא"ק הינה בהשוואה אחת עם הדומם דעוה"ז, אינו אלא לגבי אור הסובב, אך לגבי אור הממלא יש חילוק בין מעלה ומטה, ואדרבה, באצי' מאיר יותר מבריאה (הנ"ל שייך למוזכר לעיל סי"ב).

והנה בהתחלת הבריאה, המשכת האור והחיות מהקב"ה היתה מצדו ית', "כי חפץ חסד הוא", כנ"ל שבאצי' מאיר יותר, ולאחר הבריאה ההמשכה נפעלת ע"י התומ"צ של הנבראים - באתעדל"ת תליא מילתא (כמו היחוד שנפעל ע"י ק"ש, שממשיך אוא"ס בדברים הגשמיים), אך הארה זו שממשיכים הנבראים ע"י תומ"צ היא בתוספת מרובה על העיקר, שנמשך מאור הסוכ"ע השוה ומשווה, וממנו נמשך הארה מחודשת בכל יום להתלבש בעולמות. והכלי לקבל אור הנ"ל הוא ספירת החכמה.

ולפי זה צריך לומר, שהמוסבר לעיל שבק"ש ממשיכים אור לח"ע, הכוונה רק לגבי אצי'; אך בודאי שיש כמה עולמות לפני אצי' שמקבלים את האוא"ס לפני אצי' וממשיכים אותו לחכמה דאצי'.

.

סדר המשכת האור האלקי, כפי שמתבטא בפסוק "שמע ישראל":

'הוי' - התלבשות האור בחכמה דאצי' (וקודם לכן בחכמה דא"ק), כמ"ש 'הוי' בחכמה".

'אלקינו' - התלבשות האור בבינה - עולם הבריאה, כיון ש'אלקינו' מורה על דרגא השייכת אל הנבראים.

'הוי אחד' - התלבשותו של האוא"ס בזו"נ. היות ובאצי' כל ספירה מאירה בפ"ע (מדות הפכיות) ז.א. שיש התחלקות לכן אפשר לטעות שזו התחלקות שסותרת לאחדות הפשוטה; משא"כ באוא"ס שלפנה"צ האלקות היא בפשיטות ולא שייך לטעות.

בכשמל"ז - התלבשות האור בבי"ע (שם - בריאה, כבוד - יצירה, מלכותו - עשיה).

ז"א שבפסוקים אלו ממשיכים אור נעלה ביותר מהמקור (המאציל, ובאבי"ע ח"ע) לבי"ע.

אות י"ד - "שמע ישראל" - רצוא ושוב. הסבר האחליפו דוכתייהו'

הסבר איך ממשיכים את האור, וכפי שגם מתבטא בתיבות "שמע ישראל":

ש"מ - רומז על בירור הרפ"ח ניצוצות ע"י שם ב"ן, כיון שרפ"ח וב"ן בגימטריא ש"מ.

ע' רבתי²⁵ - רומז על ההעלאת הניצוצות למדות העליונות, שם היה שורש השבירה (כל מידה כלולה מעשר בחי', יחד יוצא גימטריא ע').

ישראל - המשכה למעלה מבחי' שוב כי ישראל זה נהירו דחכמתא²⁶ (ולאחרי הרצוא ושוב של "שמע ישראל" אז נמשך אור א"ס בהוי' אלקינו כנ"ל סעיף יג).

.

בפרשת 'ואהבת' האדם פועל בעצמו (ועי"ז ממשיך למעלה) אור הגבורה בכלי החסד, כיון שכוונתו היא להכליל בעצמות, שזה בא מבחי' הגבורה, אך זה מתבטא באהבה.

אות ט"ו - המשך הסבר הטעם של 'אחליפו דוכתייהו'

ובפרשת 'והיה אם שמוע' ממשיכים אור החסד בכלי הגבורה, כיון שמדובר אודות השפעות גשמיות, שמצטמצמות (כלי הגבורה) בשביל שבני האדם יוכלו לקבל את ההשפעה (אור החסד). כמו עד"מ הגשם (חסד) שיורד בטיפות מפורדות (גבורה).

וזהו שם ע"ב שב'והיה אם שמוע'²⁷ שהוא ע"ב גשרים²⁸ שמצמצמים את החסד, כדי שהאור יוכל להיקלט בעולם.

אות ט"ז - המשכת אור בלי גבול, ע"י עבודה של בל"ג

המשכה ממקורא דכולא שע"י ק"ש, נפעלת ע"י העלאת מ"ן²⁹, דוקא בבחי' 'מאודך', למעלה ממדידה והגבלה - אהבה כרשפי אש.

שמכיון שצריכים להמשיך אורא"ס לא מוגבל, צריך שהעבודה של האדם תהיה עד"ז. ולכאורה הרי האדם הוא מוגבל, וכיצד יכול לעשות פעולה למעלה ממדידה והגבלה?

אלא שישנם ב' סוגי אהבה: א. אהבה פנימית. ב. אהבה שנגרמת כתוצאה

(28) "הנה הגשרים הם עשויים כמו חדרים חדרים מיוחדים, שהם עשויים לעכב המים שעל הנהר שלא ילכו בשטף רב כדרך, אלא שיתעכבו מחמת הגשר הנ"ל. רק יומשכו בצמצום והתחלקות דרך חדר זה כך ודרך חדר זה כך כו". וראה ב'דרך מצוותיך' קכב, ב.

(29) "מיין נוקבין", נקבה שענינה הוא מקבל, לכן עבודתה היא העלאה מלמטה למעלה.

(25) ונקראות רבתי ע"ש הגדלות שלהם בבינה. משא"כ בנ"א שהם בבחי' קטנות.

(26) אור החכמה נקרא גם א-ל וכמ"ש "השמים מספרים כבוד א-ל". ואיתא בזוהר: "מנהרין ומנצנצין" כו'.

(27) עד "ושמתם". ואולי י"ל, שעד "ושמתם" זה עיקר הדיבור של הקב"ה. ומ"ושמתם" ואילך מצווה אותם לשים את הדברים הנ"ל - "על לבבכם".

מהתבוננות בגדולה הבלי גבולית של הקב"ה, והיא בבחי' מקיף. ז"א שעבודה נקראת לפי ערך האדם היא בלי גבול, ולכן נאמר 'בכל מאודך'.

ועפ"ז מובן מדוע בק"ש (העלאת מ"ן) צ"ל דוקא 'בכל מאודך', כיון שע"י הבל"ג שבערך האדם, ממשיכים את האוא"ס הבלי גבול האמיתי.

אות י"ז - גילוי האור בהמשכת המוחין לזו"נ

ולאחרי ההמשכה שע"י ק"ש, נמשך האוא"ס בתפילת שמו"ע בבי"ע, כיון שתפילת שמונה עשרה היא יחוד זו"ן, שהוא יחוד קול ודיבור³⁰ היינו שנמשך גילוי לבי"ע.

ע"מ להמשיך אוא"ס לזו"נ, צריך שיומשך להם מוחין, ורק אז יוכל להימשך האור לזו"ן. וכך זה בשמו"ע שממשיך מוחין שהם בג"ר³¹ (מוחין שבמדות), ומשם נמשך לכל הי"ב ברכות - השפעות גשמיות.

משל להמשכת מוחין: אדם שרוצה ללמוד מלאכה חשובה וכהקדמה לזה הוא חייב ללמוד את השפה שבה לומדים את אותה חכמה נפלאה וחשובה, כך גם בנדוד"ד - אם לא היה נמשך לזו"נ המוחין, לא היו יכולים כלל לקבל את גילוי האור.

וכמו שלמעלה ז"א זה מדות, ומלכות זה דיבור, כך גם הוא יחוד קול ודיבור באדם. ובהקדים: קול הוא הברה הפשוטה שמבטאת את רגש הלב (מדות), ודיבור ענינו הוא חיתוך בשפתיים. וכשהם מתייחדים נעשה דיבור (חיתוך האותיות) בקול - בגילוי. כך למעלה הוא יחוד ז"א (מדות - קול) ומלכות (דיבור).

(31) ג' ראשונות. חכמה בינה ודעת.

30) המדות שבלב משתלשלות מז"א והדיבור שבפה משתלשל מנוקבא. לכן הקול יוצא מהלב אל הפה ומתחבר באותיות הדיבור, הוא בעצם ייחוד זו"נ.

ובתוכן הענין, על ידי יחוד קול ודיבור האדם מגלה לזולתו מה שטמון בלבו, ובנמשל למעלה, שע"י יחוד זו"נ מתגלה בבי"ע (זולת) האורות דאצילות.

ועוי"ל ע"פ מש"כ "נעשה אדם בצלמנו כדמותינו", היינו, שהאדם נברא בדמות שלמעלה,

פיטום הנה"ב באכילה לשם שמים

הת' שמואל גינזבורג

א

בירור האם האוכל לש"ש מתגשם והתירוי

בתו"א סוף פר' יתרו' מבאר אדה"ז, דאף ששורשו של המאכל הוא מאד נעלה, ועד שיכול לזון ולהחיות את האדם ע"י ניצוץ האלקות שבתוכו, מ"מ, כיון שירד לעולם הזה תחת ממשלת נוגה - "נתגשם מאד ומגשם את האדם האוכלו שמוריד את נפשו להמשיך אחר גשמיות העולם", וממשיך שם: "ואפי' הצדיק שאוכל לשובע נפשו . . מ"מ יותר היה יפה לו בלא המאכל", עיי"ש בארוכה.

ולכאורה צ"ע, דהנה כאן כותב אדה"ז דאף אכילת צדיק לשם שמים - מגשמת, ובד"ה "כל המרחם על הבריות" תש"ט, כותב אדמו"ר הריי"צ (אות ט): "ובזה יובן מה שמצינו בדברי רז"ל דהדברים הגשמיים מגשמים את האדם ומרחיקים אותו מאלקות . . והענין הוא, מפני שכל דבר הוא מעורב טוב ורע, וכשאוכל לשם שמים, היינו שבכח האכילה ההיא ילמוד ויתפלל אז אין הרע שבו מגשם אותו, ואדרבה - מוסיף כח בעבודת השם".

ולכאורה היה נראה לומר הביאור בזה ובהקדים, דהנה בלקו"א תניא פ"ז כותב אדה"ז גבי עליית הקליפת נוגה שבמאכל לקדושה: "כגון דרך-משל: האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו כדאמר רבא חמרא וריחא כו', או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט - אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וכקרבן".

ובביאור הל' "כעולה וכקרבן" כתב בספר פניני התניא (להרחלוי"צ גינזבורג שליט"א), שזהו כנגד ב' הדוגמאות באכילה לש"ש: דאכילת שבת וי"ט היא עצמה מצוה ולכן ה"ז קרבן עולה שעולה כולו לה', משא"כ אכילה להרחיב דעתו כו' אינה

(1) בד"ה "וכל העם רואים" (עד, א) בסופו.

עצמה מצוה והיא רק הכנה למצוה שתבוא לאח"ז (תפילה, לימוד וכו'), ולכן היא כקרבן שלמים² שאמנם חלקו קרב, אך חלקו האחר נאכל לכהנים ולבעלים³.

ועפ"ז י"ל, דזהו החילוק בין ב' המאמרים הנ"ל:

דכאשר מדובר אודות אכילת שבת ויו"ט, מכיון שאכילה זו כולה מצוה - לכן אינה מגשמת כלל; משא"כ אכילה בימות החול להרחיב דעתו כו' אינה כולה מצוה, ולכן מגשמת.

ב

הקושי בהנ"ל והביאור באופן אחר

אך לכאורה קשה לומר כן, כי הנה הל' במאמר "כל המרחם" הנ"ל היא "וכשאוכל לשם שמים, היינו שבכח האכילה ההיא ילמוד ויתפלל אז אין הרע שבו מגשם אותו"; והיינו, דאף אכילה בימות החול להרחיב דעתו כו' אינה מגשמת. ולאידך גיסא, הל' בתו"א שם היא "ואפי' הצדיק שאוכל לשובע נפשו", ומבואר בכ"מ⁴, דאכילה "לשובע נפשו" היא כאכילת שבת ויו"ט. והיינו, דאף אכילת שבת ויו"ט מגשמת את האדם.

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים, דהנה בשיחת ש"פ מקץ חנוכה תשד"מ⁵ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שביום השבת ישנו ענין של 'עונג שבת'; והיינו, שאין לאכול 'בשר שמן' בשבת בקבלת עול - כי קבלת עול ותענוג הם תנועות הפכיות, וצריך להיות ממש תענוג מצד הגוף (ולא רק תענוג מזה שה' מתענג ממצות עונג שבת שלנו⁶); ולכן גם צריך לאכול אוכל הכי משובח שיש (חוץ מסעודה שלישית שבה יש ענין מיוחד באכילת דגים - עיי"ש).

ומוסיף, דאעפ"כ, ידוע הסיפור שהבעש"ט הראה לתלמידיו (בחזיון הנבואה) שור עם שטריימל, והסביר להם, שאדם זה אוכל כעת בשר שור לשם עונג שבת, ולכן: מצד תוקף רצונו באכילת בשר (אף שהוא לשם מצוות שבת) - ה"ה כשור, אלא דאעפ"כ

(2) דסתם קרבן הוא קרבן שלמים.

(3) ולהעיר, דבלקוטי לוי"צ כאן כותב: "כעולה הוא חיות הבשר, וכקרבן הוא חיות היין, כמו נסכים שמייך", ואינו כבפנים.

(4) תו"א חיי"ש טו, ג. סידור עם דא"ח ("סדר תפילות לכל השנה") על הפיוט "יגלה לן טעמיה" דיום שבת, ובריבוי מקומות.

(5) נדפס בהתוועדויות תשד"מ ח"ב עמ' 694 ואילך.

(6) בענין זה שאכילת שבת ויו"ט צריכה להיות משום תענוג דוקא, ראה בארוכה בספר המצוות להצ"צ (מצות אכילת קדשים צג, א), שדוקא ע"י שישראל מתענגים למטה, נמשך התענוג - גילוי אור עתיקא - בחכמה שלא ע"י צמצומים כלל.

השטריימל שעליו נשאר - כי אכן השטריימל שעליו היה שייך למעמדו ומצבו, והיינו שהיה ממש צדיק (לפי ערך)⁷.

ועפ"ז אולי י"ל, דהביאור הוא להיפך:

דבאכילה לשם שמים, כיון שאין חיוב להתענג, יכול לאכול דברים גשמיים ולהעלותם לגמרי באופן שלא יגשמו אותו, ולכן במאמר "כל המרחם" הנ"ל (גבי אכילה לשם תפילה ולימוד) כותב שאין האוכל מגשם את האדם כלל;

אך באכילה לשם עונג שבת, כיון שגם עונג מצד הגוף מצווה היא, ממילא שייך שהאוכל יגשם אותו ולכן (כדברי אדה"ז בתו"א שם גבי אכילת שבת ("לשובע נפשו")) "יותר היה יפה לו בלא המאכל".

וכן משמע ממ"ש כ"ק אד"ש מה"מ⁸: "בימות החול אכילתו ושתייתו של האדם צריכה להיות רק במידה הדרושה לקיום הגוף, וגם אלו ללא התענוג שבהן, שהוא מגשם", והיינו, שההתגשמות היא מהתענוג באכילה ולכן כאשר אוכל לש"ש ביום חול - אינו מתגשם.

ג

קושיא מאכילת משה ויישוב הדברים - דאין אכילת צדיק כאכילה סתם

אך לכאורה עדיין צ"ע, דהנה בתו"א שם מדבר אדה"ז על משה רבינו בהר סיני - והרי משה רבינו היה שם מ' יום ללא אכילה, ואף על ימות החול שבהם - שלא היה בהם חיוב עונג שבת נאמר "מוטב לו שלא היה אוכל כלל", ולפ"ז שוב צ"ע: אם גם האכילה ביום חול מגשמת - על מה נאמר במאמר "כל המרחם על הבריות" הנ"ל שאין האכילה מגשמת כלל?

ויובן זה ובהקדים, דהנה בד"ה "וילך איש" תרס"ו⁹ ועוד מבואר שיש ב' בחי' בירור ע"י אכילה - בירור דב"ן ובירור דמ"ה; ומבאר שם, שזהו ע"ד ב' אכילות דהקרבן - אכילת מזבח (ב"ן) ואכילת כהנים (מ"ה); וממשיך שם, דב' הבירורים הנ"ל שבבית המקדש ישנם גם עתה בזה"ג בב' הבחי' דצדיקים ושאר בנ"א:

דאכילת אדם רגיל "שכופה תאוותו שלא לאכול מה שאינו מוכרח לו, וגם מה

המצוה צ"ל תענוג ותאוה גשמית, כי אחרת אינו יכול להרגיש טעם המאכל וממילא חסר לו בעונג שבת.

(8) לקו"ש ח"ד ע' 1038, תרגום מאידית.

(9) המשך "יו"ט של ר"ה" תרס"ו עמ' קמג.

(7) וראה ד"ה "פדה בשלום" תרס"ח (עמ' נט) "דכאשר פועל בנפשו שלא יתאוה אל(א) התאוה הגשמיות כ"א מפני שמוכרח להאכילה הגשמיות - אז באמת אינו מרגיש כ"כ את הטעם והתענוג הגשמי שבמאכל"; ומכאן משמע נמי, שמצד חיוב

שמוכרח ה"ה אוכל רק מצד ההכרח ולא למלאות תאוות נפשו כ"א בכוונה לש"ש - הוא בירור דב"ן, משא"כ צדיקים "צדיק אוכל לשובע נפשו" - הוא בירור דמ"ה.

ומכאן מוכח, דיש הפרש גדול בין אכילת סתם אדם לאכילת צדיק והם ב' סוגי בירורים.

ועפ"ז עדיין יש לתרץ הסתירה כדלעיל (אות ב): דבאכילת סתם אדם לש"ש אכן אין האכילה מגשמת, אך באכילת סתם אדם לשם עונג שבת, כיון שיש לאדם הנאה מצד המצוה - הרי הגוף מתגשם. וכן אכילת צדיק לש"ש, שהיא שונה מאכילת סתם אדם, מגשמת אותו.

אלא שעדיין צ"ע, דהרי מפורש בסה"מ שם דבירור דמ"ה (שע"י אכילת הצדיק) הוא הרבה יותר נעלה מבירור דב"ן (שע"י אכילת סתם אדם), וממילא אין מובן: כיצד יתכן שהאכילה הפחותה של האדם הפחות - לא תגשם אותו, אך האכילה הנעלית של הצדיק - כן תגשם אותו?

ולכאורה היה נ"ל (אך ראה לקמן), שהיא הנותנת: כשם שאכילה לשם עונג שבת, אף שהיא אכילה נעלית¹⁰ - מכיון שאין בה 'אתכפיא' יש יותר אפשרות להרגיש בה את העונג, כך גם במעלת הצדיק - כיון שאין בו את ענין ה'אתכפיא' (הבירור דב"ן) ממילא יותר שייך בו הרגשת העונג.

וע"ד המבואר בכ"מ¹¹, דאף שיש מעלה ויתרון בעבודה של "בכל דרכיך דעהו" (שנרגש איך כל דבר בעולם הוא עצמו עבודת ה') על העבודה של "כל מעשיך יהיו לש"ש" (שאין מעלה בהדבר עצמו, אלא שעל ידו יוכל לעבוד ה'), מ"מ "בכדי שעסקו בדברי הרשות (דרכיך) יהי' באופן שעניני העולם לא יפעלו בו ירידה ח"ו ואדרבה בהם עצמם יראה השגחה פרטית (דעהו), הוא ע"י העבודה דכל מעשיך יהיו לשם שמים, שכוונתו בזה שעוסק בעניני הרשות היא בכדי שע"ז יוכל לעסוק בתורה ומצוות . . ואז גם כשעוסק בעניני העולם, הוא רואה בהם גילוי אלקות, דעהו¹²."

והיינו, שאף בעבודה נעלית ביותר, כיון שעבודה זו אינה באה מצד "אתכפיא" - שייך שעניני העולם יפעלו בו ירידה ח"ו, אך יותר נ"ל באופן אחר, וכדלקמן.

(11) ראה סה"מ מלוקט ח"ג עמוד רד ואילך,

ועוד.

(10) בירור דמ"ה, ראה סה"מ להצ"צ מצות

אכילת קדשים בארוכה.

(12) לשון כ"ק אד"ש מה"מ במאמר הנ"ל.

ד

החילוק בין אכילת משה לאכילת סתם אדם ע"פ דברי כ"ק אד"ש

ויובן זה ובהקדים, דהנה גבי אכילת משה רבינו בהר סיני מצינו ב' אופנים בחסידות: דבמאמר "וכל העם" הנ"ל¹³ משמע שמשה רבינו לא אכל אפי' מהאוכל של המלאכים, משא"כ בתו"א הוספות לפר' ויקהל¹⁴ איתא, דמשה אכל מלחם המלאכים הנק' "לחם אבירים".

וכתב כ"ק אד"ש מה"מ¹⁵, דב' דיעות אלו הם כנגד ב' הדיעות בגמ'¹⁶ אם הפסוק "לחם אבירים אכל איש" קאי על משה, או שקאי על יהושע ואכן משה לא אכל בשמים אף 'לחם אבירים'.

ומתווך כ"ק אד"ש מה"מ¹⁷ בין ב' הדיעות - דקאי על ב' זמנים שונים: כאשר משה למד תורה מפי הקב"ה - היה למעלה מדרגת המלאכים ולכן לא אכל אפי' את לחמם, אך כאשר חזר ושנה לעצמו את התורה בשמים¹⁸ - היה בדרגת מלאך ויכל לאכול את לחמם של המלאכים.

והיינו, שכאשר היה בדרגת המלאכים - האוכל שלהם לא יכל לגשם אותו, אך כאשר היה למעלה מהמלאכים - ה"לחם אבירים" יכל לגשמו ולכן לא אכל אף 'לחם אבירים'.

ועפ"ז, על־כרחך צריך לומר, שההגשמה של האכילה היא לפי ערך ומהות האדם, והיינו:

א. אדם רגיל, כאשר אוכל לשם עונג שבת (שיש בו חיוב עונג הגוף, כמבואר לעיל משיחת מקץ־חנוכה תשד"מ), האכילה מגשמת אותו.

ב. אדם רגיל, כאשר אוכל לש"ש ומברר בירור דב"ן (בירור נחות), האוכל לא מגשם אותו (כמובא לעיל ממאמר "כל המרחם" תש"ט).

ג. צדיק, כאשר אוכל לש"ש (ומברר בירור דמ"ה - בירור נעלה) את אותו אוכל שאוכל האדם הרגיל - הרי זה מגשם אותו, אך כאשר אוכל יותר נעלה - אין זה מגשמו (וע"ד משה שאכל "לחם אבירים" וזה לא גישם אותו, כמובא בתו"א עג, א. ובלקו"ת במדבר ז, א).

(17) בלקו"ש שם.

(13) וכן משמע בלקו"ת במדבר ז, א.

(18) ראה יומא שם: "בשעה שמדבר עמו היה

(14) קיג, ג.

עומד, ובשעה שמסתלק ממנו היה יושב ושונה מה שלמד . . . בשעה שהיה מדבר עמו היה יודע שהוא

(15) לקו"ש ח"ד שיחה לפר' בהעלותך, בשוה"ג להערה 19.

יום, ובשעה שהיה אומר לו למוד תורתך היה יודע שהוא לילה".

(16) יומא עה, ב.

ד. צדיק, כאשר עולה ונמצא למעלה ממדרגת המלאכים (כמו בשעת קבלת התורה) - הרי גם אוכל המלאכים מגשמו ולכן לא אכל משה אף 'לחם אבירים' - לחמם של מלאכים (כמובא בתו"א קיג, א).

ה

הביאור ע"פ הנ"ל דיוק הל' "כעולה וקרבתו"

והשתא דאייתנין להכי י"ל, דזהו גם פירוש דברי אדה"ז גבי בירור המאכל ע"י אכילתו לש"ש "כעולה וקרבתו".

דהנה לעיל (אות ב) הובא הביאור ש'עולה' הוא כנגד אכילת שבת - שהאכילה היא מצוה וכעולה שקרבה כולה לה, ו'קרבתו' (שלמים) הוא כנגד אכילה 'להרחיב דעתו' - שאין האכילה מצוה וכשלמים שחלק מהקרבתו נאכל לבעלים.

ולכאורה צ"ב¹⁹, הרי סדר הדוגמאות בתניא שם הוא, שבתחילה מביא דוגמא לאוכל לש"ש מ"האוכל להרחיב דעתו" ואח"כ מביא הדוגמא מ"אוכל לש"ש עונג שבת ויו"ט"; וא"כ, מדוע אח"כ משנה הסדר וכותב בתחילה "עולה" (עונג שבת) ואח"כ "קרבתו" (אכילה להרחיב דעתו).

אך ע"פ דברינו לעיל י"ל, דאכן הביאור בזה הוא להיפך: דבתחילה מביא אכילה להרחיב דעתו ש'קרבה' כולה לה' ואינה מגשמת את הגוף, ואח"כ מביא הדוגמא דקרבת שלמים - אכילה דעונג שבת - דיש בה גם הנאה לבעלים מצד גדר וחיוב המצוה, ולכן "יותר היה יפה לו בלא המאכל".

ולכאורה יש להוסיף ולדייק בזה עוד:

דהנה לעיל הובא ממאמר "וילך איש" תרס"ו דאכילת צדיקים היא כאכילת כהנים, בשונה מאכילת אדם רגיל (לש"ש) שהיא כאכילת מזבח. ולכאורה, לפי משנת"ל (אות ב) שעולה היא כנגד אכילת שבת וקרבתו (שלמים) הוא כנגד אכילה לש"ש - ה"ז להיפך: דהקרבת שלמים (שיש בה אכילת כהנים) היא אכילת יום חול לש"ש, ואילו הקרבת עולה (שיש בה רק אכילת מזבח) היא אכילת שבת ואכילת צדיקים.

אך ע"פ דברינו א"ש:

דאכן אכילת מזבח (עולה) היא אכילת יום חול - כיון שאין האוכל מגשם אותו, משא"כ אכילת כהנים (שלמים) היא אכילת שבת - כיון שהאוכל (מגשם הצדיקים עקב

(19) בקושיית הת' ל:י.ב. בקובץ ד (קט"ו) דישיבתנו (עמ' 82 ואילך), ועיי"ש תירוצו.

היותם בדרגת בירור נעלית יותר, וכן) האוכל מגשם אדם האוכל לשם עונג שבת - כיון שיש בו חיוב עונג כנ"ל.

י

הצ"ע על הביאור הנ"ל מדברי אדנ"ע

אך לכאורה צ"ע בכל הנ"ל, דהנה במאמר "פדה בשלום" תרס"ח²⁰ מבאר אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע שבירור האכו"ש הוא בדרך מרמה, ובלשונו: "שכל היום הולך עמו כרצונו"²¹ לכאו' ואוכל ושותה ועוסק במו"מ ועי"ז לוקח מאתו הניצוצות וכשבא אל נקודת הענין בתפלה אז מתגלה הדבר שכל חפצו ורצונו הוא באלקות דוקא ואינו חפץ כלל בהדברים הגשמיים וכל כוונתו הוא רק לש"ש כו' וה"ז בבחי' ערמה ומרמה כו'".

וממשיך שם: "אמנם יש בירור שאינו במרמה, וכמו צדיק אוכל לשובע נפשו, שהאכילה היא לשובע נפשו, שגם בעת האכילה אינו מתדמה ח"ו לעשו, והיינו, שאין לו שייכות אל(א) הגשמי כלל".

ומפרט החילוק ביניהם: "ולא כמו באופן בירור הנ"ל שבשעת האכילה ה"ה עוסק בהגשם עכ"פ (וי"ל דלפי שמ"מ הוא שייך אל הגשם ונעשה דם ובשר טבעי צריך ע"ז זיכוך אח"כ כו' וכ"מ ממ"ש בשס"ב פ"ח אא"כ מי שלא נהנה כו' כרבינו הק'), אבל בצדיק האכילה היא לשובע נפשו האלקית כו' וכמו בשבת שאין המאכל מגשם כלל לפי שנכלל באלקות כו'".

ומשמע מכהנ"ל שאין הביאור הוא כדברינו, שהרי כאן איתא במפורש שהאכילה שאינה מגשמת היא אכילת שבת ואכילת צדיק, והאכילה שכן מגשמת מעט - היא אכילה לש"ש; ועדיין צ"ב בכל המאמרים הנ"ל (א. שמשה רבינו שהיה צדיק "יותר היה יפה לו בלא המאכל", ב. שאכילה לש"ש אינה מגשמת כלל, ג. שאכילת שבת מגשמת מצד חיוב העונג) בהם משמע במפורש דלא כמבואר כאן.

ז

הקדמת ב' דיוקי לשונות וביאורם

והנה לכאורה עוד צ"ל ב' דיוקי לשונות במאמרים הנ"ל:

א. בתו"א יתרו שם כותב בתחילה: "נתגשם מאד ומגשם את האדם האוכלו",

(21) של הנפש הבהמית והיצה"ר.

(20) סה"מ תרס"ח עמ' סא.

משא"כ גבי צדיק כותב "יותר היה יפה לו בלא המאכל", וצ"ל החילוק בין הל' "מגשם" לבין הל' "יותר היה יפה לו".

ב. בד"ה "כל המרחם" תש"ט כותב: "וכשאוכל לשם שמים . . . אז אין הרע שבו מגשם אותו", וצ"ל ההדגשה שדוקא הרע שבו אינו מגשם, הרי ברור לכאורה שמדובר כאן על הרע שבמאכל.

ולכאורה נ"ל הביאור בזה, דבשעת האכילה ושניה ישנם לפנינו ב' דברים המעורבים מקליפות נוגה: א. הק"נ דהמאכל, ב. הק"נ דהאדם האוכל עצמו (הגוף והנפש הבהמית) כמבואר בלקו"א תניא רפ"ז; ושם כותב, שע"י האכילה לשם שמים "נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה", ואינו מדבר שם לגבי בירור הק"נ דנפש הבהמית,

ואדרבה, בפ"ג כותב אדה"ז גבי בינוני: "יהיה בעיניו כאילו מהותו ועצמותו של הרע הוא בתוקפו ובגבורתו . . . ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן - שנשתמש בו הרבה באכילה ושניה ושאר עניני עולם הזה", והיינו, שהבירור ע"י אכילה לש"ש אינו מברר את הגוף.

ואף גבי צדיק מספר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ²², אשר הרב המגיד חלם שמשנה רבינו מסביר לילדי ישראל ש"כל הפירושים אמת הם ואין מקרא יוצא מדי פשוטו ואם תאמרו איך אפשר הדבר אשר אברהם יהי' מסתפק במאמר השם תדעו אשר זהו מצד הגוף ואשר גם גוף קדוש בשר הוא".

ומסיים שם: "כשמוע כ"ק מורי ורבי אשר מצד הגוף יכולים להיות כמה מחשבות והרהורים הבאים בדרך ממילא ומאליו הנה זה הרגיע את רוחו של כ"ק מורי ורבי נ"ע".

ועפ"ז יש לבאר דיוקים אלו:

דבלקו"ת כותב "יותר היה יפה לו" ולא שהרע ממש "מגשם" - כי אכן אין האדם מתגשם מחמת המאכל, ורק "היה יותר יפה לו" בלא המאכל כי הגוף עצמו מתגשם.

וכן במאמר "כל המרחם" כותב דוקא "אין הרע שבו", כי אכן אין ההתגשמות מחמת הרע שבמאכל אלא מחמת הגוף עצמו.

(22) קובץ מכתבים בסוף ספר התהילים "אוהל יוסף יצחק" עמ' 197.

ח

ע"פ הנ"ל מבואר באו"א הסתירה לעיל

ועפ"ז יש לכאורה לבאר הסתירה בהמאמרים הנ"ל:

דהנה במאמר "פדה בשלום" הנ"ל קאי גם על הק"נ דהגוף וכדמשמע מדבריו "אבל בצדיק האכילה היא לשובע נפשו האלקית כו'", ולכן האכילה שאינה מגשמת היא דוקא באכילת שבת ובאכילת צדיק שאף הגוף אינו מתגשם; אך מצד המאכל - אכן גם באכילה לש"ש אין הגוף מתגשם.

ומה שבאכילת שבת הגוף מתגשם מצד התענוג - לכאורה אי"ז מצד הגוף אלא מצד המאכל, שהרי יש ענין של תענוג מהמאכל.

ועפ"ז נמצא לכאורה, שב' האכילות מבררות בב' אופנים הפוכים: דבאכילה לש"ש הק"נ דהמאכל מתבררת משא"כ הק"נ דהגוף, אך באכילה לשם עונג שבת הק"נ דהגוף מתבררת משא"כ הק"נ דהמאכל.

ט

דברי כ"ק אד"ש באג"ק ועפ"ז ביאור באופן דומה

והנה באג"ק (ח"ח אגרת ב'שלה) כותב כ"ק אד"ש מה"מ:

"במ"ש בתורת חיים ס"פ לך, דף צ"ו ריש עמוד ב', אשר גם אכילה דשבת מגשם לגוף מצד התענוג הגשמי שבגוף שאינו נברר והוא מעורב טו"ר גמור מעה"ד טו"ר, שלכאורה אינו מתאים עם מ"ש בתורת חיים פ' ויקהל דף תרכ"ז ותרמ"ז, שהאכילה דשבת אינה מגשמת דפרש שבתכם לא קאמר. הנה מה שיש לפרש בזה הוא שאף שבשני המקומות אומר הלשון מגשם, אבל החילוק בזה הוא שרע אין באכילת שבת אבל מגשם כמו ענין של היתר, וזה אפשרי גם באכילת שבת, ומכש"כ וק"ו ממ"ש בתו"ח פ' לך הנ"ל שאפי' האהבה דנפה"א הבאה במורגש משתלשל מזה וכו' עיי"ש".

והיינו, דאף כאשר מגיעים לבירור הכי נעלה - עדיין תמיד יהיה ענין של התגשמות מצד תענוג של הנפש האלקית או כיו"ב שאף הוא מגשם כיון שהוא תענוג והרגשת עצמו (היפך הביטול).

ועפ"ז צ"ל באו"א קצת - דאכילה לש"ש היא אכן פחותה מאכילת שבת, והיינו, דאכילת שבת אינה מגשמת מצד המאכל ג"כ (בנוסף לק"נ דהגוף) ויש רק מעט התגשמות כנ"ל; משא"כ אכילה לש"ש אינה מגשמת מצד המאכל אך מגשמת מצד הגוף (ולא כדברנו לעיל שיש מעלה ב' על זולתו).

ועדיין יש לעיין ולהאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

ביאור ב'עיקר מלאכת שבת' - ע"פ פנימיות הענינים -

הת' מנחם מענדל הלפרין

א

ביאור כ"ק אד"ש במלאכת הוצאה, וההשוואה לדברי הגמרא

בלקו"ש חלק י"א שיחה ג' לפ' בשלח (סעיף ה') מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שמלאכת הוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, כיון ששבת ענינה "לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם, שהוא ית' ברא את העולם . . ואשר כן גם עכשיו הוא בורא את העולם תמיד מאין ליש . . ובכן הרי הוא ית' השליט היחידי בעולם והוא כולו תחת רשותו והשגחתו הפרטית".

וממשיך דהעולם נברא באופן שיש מקום לטעות ששתי רשויות ח"ו בעולם - רשות הקדושה ורשות הטומאה; וע"י קיום מצוות שבת נקבעה האמונה והידיעה האמיתית שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד - ליחידו של עולם.

"ומכיון שכן הרי מובן שעשיית מלאכה בשבת גורמת: א. חלישות בענין האמונה הנ"ל. ב. הגברת ההעלם וטעות הנ"ל (דשתי רשויות ח"ו) - ענין של 'הוצאה' מרשות היחיד. נמצא, שנקודה העיקרית של כל הל"ט מלאכות היא הוצאה מרשות היחיד¹. עכלה"ק בלקו"ש.

ולפי דברי כ"ק אד"ש ניתן לבאר מה שמלאכת 'הכנסה' (מרה"ר לרה"י) הינה רק "נספחת" למלאכת הוצאה (מרה"י לרה"ר)² - שכן עיקר מלאכת 'הוצאה' מרשות

אבל התוכן הפנימי אינו ניכר כ"כ בהוצאה מרשות לרשות בפועל, שהרי ברה"י לא ניכר איך שהוא רשות אחת ליחידו של עולם, ולכן מלאכת הוצאה כפי שהיא בפשטות היא מלאכה גרועה.
(2) שבת צו, ב.

(1) והנה בתוס' בתחילת מסכת שבת וכן בעוד ראשונים כתבו שהוצאה מלאכה גרועה היא, וכאן מבואר להיפך דהוצאה היא עיקר כל מלאכות שבת. ונראה לומר דאיך שמלאכת הוצאה היא ע"פ פנימיות הענינים הרי היא עיקר כל מלאכות שבת,

לרשות' הוא הוצאה מרה"י (האמונה ביחידו של עולם) לרה"ר (הנתינת מקום לשתי רשויות ח"ו בעולם), אך הכנסה מרה"ר לרה"י אינו נכלל בתוכן זה³.

ואולי יש ליישב ביאור זה ע"פ פנימיות הענינים - יחד עם הביאור בנגלה בפשטות - דלפי הביאור בשיחה יוצא שתוכנה של מלאכת 'הכנסה' הפוך ממלאכת 'הוצאה' - דאם בהוצאה ה"ה מוציא מרשות הקדושה (רה"י - של יחידו של עולם), הרי בהכנסה לכאורה ה"ה מכניס ומעלה מרשות הקליפות (רה"ר - טורי דפרודא) לקדושה - ולפ"ז היה צריך להיות מותר, ואדרבה.

עוד יש לבאר בזה: דהנה בגמרא שם למדו הכנסה מרה"ר לרה"י מסברא ד"מה לי עיולי מה לי אפוקי" - והיינו שאין סברא לחלק בין מוציא מרה"י לרה"ר, לבין המכניס מרה"ר לרה"י, כיון דמכל מקום ה"ה מוציא מרשות לרשות.

ולכאורה ע"פ הנ"ל הרי יש חילוק גדול בין 'הוצאה' ל'הכנסה'?

ב

נסיון לבאר הביאור מהמשך השיחה, ודחייה

ואולי יש לבאר זה ע"פ המתבאר בהמשך השיחה לגבי ההבדל בין איסור מלאכת שבת לבין איסור תחומין וזלה"ק:

"האיסור דמלאכת שבת, ענינו הוא, שבעשיית מלאכה מחלל את השבת - עושה חלל ומקום פנוי בשבת ובמילא מתחללת קדושתה; היינו שע"י המלאכה בשבת מכניס בה ענין בלתי רצוי - 'מכניס קליפה בשבת'. איסור דיציאה חוץ לתחום - אין זה שהוא מכניס ענין של חול בשבת, אלא אדרבה, הוא מוציא את השבת למקום הקליפות. כי בכל איש מבני, גם בבור וע"ה גמור, מאיר אור קדושת שבת, וכשיוצא חוץ לתחום (דקדושה), ה"ה מוציא עמו גם את קדושת השבת למקום הקליפות". עכלה"ק.

ועפ"ז יש לבאר מה שמלאכת הכנסה אסורה, שכן אין המדובר כשמברר את רה"ר, שאז אין כאן יותר רה"ר, אלא שמכניס את רה"ר לתוך רה"י. והיינו, שאינה פועלת עליה בקליפה לקדושה, אלא מכניסה את הקליפות לשבת - מחלל את השבת.

אך לפ"ז קשיא רישא לסיפא:

באות' ה' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שמלאכת הוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, ובפנימיות הוא מה שמוציא מרשות היחיד לרה"ר. וכאן מבואר להיפך, שבהכנסה מתבטא הנקודה העיקרית שבכל מלאכות שבת?

(3) אולי היה אפשר לבאר בשיחה, שלכן מלאכת הכנסה היא תולדה ממלאכת הוצאה, אולם היות ומדובר במחלוקת ראשונים, כתבנו כפנים.

והיינו, דלעיל התבאר שמלאכת הוצאה היא עיקר מלאכת שבת, וכאן מתבאר, שישנו הפרש בין הוצאה (ואיסורי תחומין) לשאר מלאכות שבת, ואדרבה - מלאכת הכנסה היא הדומה לשאר מלאכות שבת וטעמם הפנימי שווה. משא"כ, מלאכת הוצאה שאינה דומה כלל לשאר מלאכת שבת.

ולאידך, יש לבאר החילוק בין אות ה', שם מבאר כ"ק אד"ש שהוצאה מרשות היחיד (יחידו של עולם) למקום הקליפות הוא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, וכאן מבאר דהוצאה למקום הקליפות ענינו איסור תחומין? שטעמם הפנימי שונה (מלבד מה שתחומין דרבנן!).

ג

הביאור - עיקר מלאכת שבת הוא הכנסת הקליפות לשבת, ובזה ב' פרטים

והנראה לומר בזה:

דעיקר מלאכת שבת הוא - הכנסת קליפות לשבת כמבואר בשיחה; אלא שבזה גופא ישנם ב' פרטים: א. הכנסה ב. הוצאה.

והיינו שבהכנסת קליפות בשבת נכללת גם ההוצאה מרה"י⁴, אבל הוצאה זו ענינה מה שהוא מכניס קליפות בשבת. משא"כ בתחומין ענינו שמוציא אור קדושת השבת למקום הקליפות.

והביאור בזה:

דהנה לעיל (ס"ה) כתב כ"ק אד"ש שמלאכת שבת גורמת: א. חלישות בענין האמונה. ב. הגברת ההעלם והטעות.

ועפ"ז גם יתבאר סדר הדברים, שמזכיר קודם חלישות בענין האמונה, ורק אח"כ הגברת ההעלם והטעות.

והביאור בזה י"ל דשתי פרטים אלה הם כנגד הוצאה והכנסה:

ובהקדים לשון כ"ק אד"ש בשיחה שם: " . . ע"י קיום מצוות שביתה בשבת נקבעה האמונה והידיעה האמיתית, שכל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם".

דהיינו שענין רה"י הוא מה שהעולם הינו רשותו של הקב"ה, שהוא יחידו של עולם.

(4) ואדרבה זהו עיקר המלאכה, והכנסה הוא רק תולדה כנ"ל.

ולפ"ז יש לבאר עוד; דהחלשת האמונה ביחידו של עולם - הוא בדוגמת החפץ היוצא מרה"י (יחידו של עולם כנ"ל) שאינו נמצא במקומו ברה"י. ועד"ז כאן שהאמונה יוצאת ונחלשת מהדביקות ביחידו של עולם⁵.

ועד"ז לגבי רה"ר - דההעלם והסתר 'ששתי רשויות ח"ו בעולם' הוא ענין רה"ר, והטעות לחשוב דאכן ישנם שתי רשויות ח"ו - הוא ע"ד החפץ הנכנס מרה"ר, דהתגברות ההעלם והטעות להעלים ולהסתיר על האמונה, הוא הכנסת רה"ר לתוך רה"י.

ובמילים פשוטות: רה"י ורה"ר הם - רשות הקדושה ורשות הקליפה, והחפצים היוצאים הם - האמונה בה' אחד, וההיפך ח"ו.

ולפ"ז יתבאר ב' הפרטים הנ"ל: א. חלישות בענין האמונה - הוא הוצאה מרה"י, ש'מוציא' ומחליש את האמונה מיחידו של עולם⁶. ב. הגברת ההעלם והטעות - הוא הכנסת רה"ר לתוך רה"י, שמגביר ומכניס את ההעלם והטעות בשתי רשויות - לתוך רה"י.

היינו, שבשני מלאכות אלו ישנה משמעות לענינים בלתי רצויים.

ד

ביאור הנ"ל מדויק בשיחה

ויש לדייק שתי ענינים אלו גם בהמשך השיחה (אות ז') שכותב: " . . בעשיית מלאכה מחלל את השבת - עושה חלל ומקום פנוי בשבת . . היינו שע"י המלאכה בשבת מכניס בה ענין בלתי רצוי . . .".

וי"ל שזה שעושה חלל ומקום פנוי בשבת, ענינו 'הוצאה', שמחליש את האמונה בכך שעושה חלל ומקום פנוי בה; אך זה שמכניס בשבת דבר בלתי רצוי, ענינו

דחילוק גדול הוא, דהסברא דמה לי עיולי מה לי אפוקי הוא רק כשמוציא מרה"י לרה"ר או להיפך שאז מוציא בשתי רשויות שונות ומבטא הוצאה מרה"י יחידו של עולם, משא"כ מרה"י לרה"י הרי נשאר באותה רשות.

(6) ואולי יש לבאר לפ"ז בפנימיות הענינים מה שבמקדש היו זורקים מחטים ולא רשויות (רש"י ח, א) שכן זריקת רשויות אינה הוצאה וחלישות, שכן עצם זה שהקב"ה הוא יחידו של עולם אינו ניתן לחלישות ח"ו, וכשיוצא לרה"ר הרי הופך גם אותה לרה"י.

(5) ע"פ זה יש לבאר דבר הקשה לכאורה ע"פ דברי התוס' שם (דף ב') שמבאר דהוצאה מלאכה גרועה היא שכן מה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מוציא מרה"י לרה"י, וכוונתו בפשטות - כיון שבשתיים מוציא מרשות לרשות ומה ההבדל בין מוציא בשתי רשויות שונות לבין שתי רשויות דומות. ולכאורה צ"ל דהלא זוהי סברת הגמרא דמה לי עיולי ומה לי אפוקי - שהוא כיון שמ"מ מוציא מרשות לרשות, וא"כ קשה מדוע לגבי הכנסה לומדת הגמרא מחייב מסברא זו, ולא לומדת זה גם לגבי מוציא מרה"י לרה"י? וע"פ המבואר בפנים י"ל

'הכנסה', שמעלים ומסתיר על בחי' שבת (אלא שברוחניות שתיים מגיעים בחדא מחתא - שכאשר נחלשת האמונה, מתגברים ממילא הקליפות להעלים, וכן להיפך כשמתגברים הקליפות להעלים נחלשת האמונה)⁷.

ה

עפ"ז מבואר דהכנסה הוי תולדה

ולפ"ז יש לבאר מה שהכנסה היא תולדה דהוצאה:

כיון ששבת ענינה לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם (כנ"ל בשיחה מה'מנחת חינוך'), הרי עיקר מה שנוגע בחילול שבת הוא שגורם חלישות באמונה, והגברת ההעלם והטעות (מה שהקליפות מעלימים גם ברה"י) - הוא ענין צדדי, ואינו קשור לעצם המלאכה.

והנה בהוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים - מודגש בעיקר מה שנחלשת האמונה, ובהכנסה מרה"י לרה"י - מודגש בעיקר מה שמתגברים הקליפות, ולכן הכנסה היא רק תולדה דהוצאה.

אלא שמכל מקום גם בהכנסה ישנו מה שמחליש את האמונה, כי כאשר מכניס לשבת ענינים בלתי רצויים נעשה בה חלל ומקום פנוי כנ"ל, ולכן "סברא היא דמה לי עיולי מה לי אפוקי" - כי בשניהם נעשה הנפעל של מלאכת הוצאה (בפנימיות הענינים) שהוא חלישות בענין האמונה, אלא שענין זה הוא בעיקר בהוצאה שמוציא ומחליש את האמונה משא"כ בהכנסה מודגש בעיקר התגברות הקליפות, ולכן "סברא היא שתהיה הכנסה תולדה דהוצאה שהיא מעין לה"⁸.

(ולפ"ז מבואר לשון כ"ק אד"ש דעל שתי הפרטים הנ"ל כותב - שהם "ענין של הוצאה מרה"י" - שכן עיקר המלאכה הוא מה ש'מוציא' ועושה חלישות באמונה, וענין זה נמצא בשתי הפרטים⁹).

ומקום פנוי (וכנ"ל בפירוש חילול שבת - עשיית חלל בשבת), מהרגש אלקי".

(8) רש"י שם, צו, ב.

(9) ולפ"ז יומתק יותר מה "שתא הכנסה נמי הוצאה קרי לה" (שבת ב, ב).

(7) ומבואר יותר בסוף השיחה בהוראה למעשה בפועל: "האיסור ד'עשיית מלאכה בשבת', ענינו בהנהגת האדם - הכנסת מילי דעלמא ועובדין דחול לתוך מוחו ושכלו (דמוחין הוא בחי' שבת) . . . וכאשר האדם מכניס עובדין דחול לתוך מוחו ושכלו (בחי' שבת שבו) הרי שנעשה בהם חלל

ו

בירור בגדר 'הוצאה' ע"פ פשט ובפנימיות הענינים

אך עדיין נשאר להבין (כנ"ל) ההבדל בין מלאכת שבת לאיסור תחומין: דלכאורה שתיים ענינם 'הוצאה' - שמוציא ומחלל את קדושת השבת, ומה ההפרש בין מכניס קליפות בשבת לבין שמוציא את השבת למקום הקליפות?

גם יש להבין: לפי הנ"ל יוצא, שהוצאה ע"פ פנימיות הענינים - אינו כפשוטו שמוציאה למקום הקליפות, כי אם שנגרם בה חלישות ע"י שהכניס קליפות לתוכה, וא"כ לא דמי להוצאה כפשוטה - שמוציא את החפץ לרה"ר?

והביאור בזה בהקדים:

דהנה בלקו"ש (חי"ד עמ' 18) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בגדר מלאכת הוצאה וזלה"ק: "גדרה של מלאכה זו מה"ת היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה הנחה וכו'". ובהערה 37: "ואפי' לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או ששניהם עיקרים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה - הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אבל לכו"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) . . .". עכלה"ק.

ויש לחקור בזה: דהרי גם בעצם המלאכה שמוציא (או מכניס) ישנם ב' פרטים: א. מה שמוציא מרשות הראשונה. ב. מה שמכניס לרשות השניה; וא"כ מהו עיקר המלאכה?

ז

הוצאה הוי בשינוי מקום

ונראה לומר בזה בהקדים:

דהנה במכתב כ"ק אד"ש¹⁰ מבאר דבאיסור מלאכות שבת ב' פרטים: א. שלא יפעול הפעולה. ב. שלא תיעשה הפעולה (וכרגיל בלשון - איסור גברא ואיסור חפצא).

ובלשונו הק':

" . . דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתובה וכו'".

(10) ר"ח סיוון תשכ"ד, הובא בלקו"ש חי"א עמ' 248.

והיינו, שהאיסור הוא לא רק על הגברא שלא יפעול מלאכה, כ"א גם על החפצא שלא תפעל בו המלאכה.

ולכאורה צ"ל תוכן הנפעל במלאכת הוצאה: דלכאורה אין רואים שום שינוי בחפצא בהוצאת חפץ מרשות לרשות, דהשינוי הוא רק בהגברא - שעקר והניח חפץ (דבר הקשור בחוסר מנוחה), אבל בהנפעל החפץ נשאר אותו חפץ?¹¹

ונראה לבאר בזה ע"פ המבואר בדברי־מלכות (שיחת ש"פ במדבר תנש"א) דמבאר שם במה ששבת פועלת מנוחה בעולם וזלה"ק:

"הביאור בכך שמנוחה נפעלה דוקא ע"י שבת ותורה (מתן תורה וקבלת התורה): העולם מצד עצמו נברא באופן דשינוי ותנועה (היפך המנוחה, "חסר מנוחה") . .

"ולהוסיף, שגם ההתחלקות דמקום - חילוקי הדרגות דמעלה ומטה, והשינויים ממקום למקום - קשורים עם היפך המנוחה (ואדרבה - שינוי), כיון שכל מקום יש לו ענינים והנהגות שונים כו', והליכה ממקום אחד למקום אחר קשורה בטלטול ושינוי ממקומו ומצבו הקודם.

"יום השבת הביא מנוחה בעולם ("באת שבת באת מנוחה"), כיון שהבריאה נסתיימה בששת ימי בראשית . . ונרגש בכל העולם ובכל פרטי העולם - בכל השינויים וחילוקי דרגות דזמן ומקום - איך שהכל נברא מה' אחד. הכוונה אחת דהקב"ה בכל פרטי הבריאה, שהיא נעלית משינויי הזמן והמקום, ולכן הרי היא מביאה מנוחה בכל הבריאה . . "עכלה"ק.

וי"ל דכמו שהוא באדם שההליכה ממקום למקום קשורה בשינוי וחוסר מנוחה, שלוקח לו זמן להתרגל למקום החדש כיון שהוא קשור למקום הקודם, עד"ז הוא בחפץ שכאשר משנים אותו מרשות לרשות, ואזי הוא מגיע למקום חדש, נפעל בו שינוי וחוסר מנוחה - כיון שהוא עדיין קשור למקומו הקודם.

ולפ"ז יש לבאר הנפעל במלאכת הוצאה: כאשר אדם מוציא חפץ ממקום אחד למשנהו אי"ז רק שהאדם לא נח, אלא גם החפץ עצמו לא נח, כי עכשיו הוציאו ממקומו הטבעי והביאו למקום חדש, הרי שלוקח זמן לחפץ להתרגל כביכול למקום החדש.

(11) ונראה לחזק הקושיא הנ"ל:

ומבואר מדבריהם מ"מ שלמדו דהחיוב במלאכת הוצאה הוא מצד הגברא, שלכן אינו מובן ההבדל בין רשות אחת לשתי רשויות, דבשתייהם הוא אותו מאמץ של הוצאת חפץ (ולכן מחלקים בין גרוגרת אחת למשא גדול).

דהנה בראשונים בריש מסכת שבת ביארו דהוצאה מלאכה גרועה, שכן אינו מובן ההבדל בין מוציא מרשות לרשות, שחייב אפי' על גרוגרת אחת, לבין מעביר באותה רשות, שאינו חייב אפי' על משא גדול.

ולפ"ז יש לבאר דעיקר המלאכה הוא מה שמוציא את החפץ מרשותו הקודמת¹², ובכך גורם בהחפץ שינוי וחוסר מנוחה שאינו במקומו הקודם. אלא שבשביל שתהיה ההוצאה גמורה מרשות הראשונה מוכרח שיהיה הכנסה לרשות אחרת¹³.

ח

הביאור בהוצאה ע"פ פנימיות הענינים

ויש לבאר עד"ז גם במהותה של מלאכת הוצאה - ע"פ פנימיות הענינים:

עיקר האיסור דמלאכת שבת - מה שמוציא את האמונה מרה"י, 'יחידו של עולם' - הרי אי"ז באופן שח"ו האמונה נהפכת להיות כרה"ר, כ"א שנשארת במהותה - שהיא רה"י, אלא שיוצאת ונחלשת מכך ("חלישות בענין האמונה"). וע"ד החפץ שעובר ממקום אחד למשנהו, הרי שמקומו הטבעי הוא הרשות הראשונה, ועיקר הענין הוא מה שיצא מהרשות הראשונה - שע"ז נעשה בו שינוי וחלישות.

ולפ"ז יש לבאר גם ע"פ פנימיות הענינים - מה שעיקר האיסור הוא לא ההכנסה לרשות השניה כ"א ההוצאה מהרשות הראשונה:

ויש לומר עד"ד המבואר ב'דרך מצוותיך'¹⁴, שאדם שחטא בביטול מ"ע או בעברו על ל"ת פועל שתי ענינים: א. "ממעט המשכת החיות באותו מדה וספיי". ב. ממשיך מהחיות שבתוכן תוספת יניקה לעמקי הקליפות.

וההבדל ביניהם, שבענין הא' פועל בעניני קדושה ("מדה וספירה") שממעט בהם המשכת החיות; ובענין הב' פועל בקליפות - שממשיך בהם תוספת חיות ויניקה.

ועד"ז י"ל בעניננו שלהכניס לרשות האחרת - כגון הוצאה מרה"י והכנסה לרה"ר, הוא פעולה ברה"ר, דהיינו שמגביר ומוסיף חיות בעניני רה"ר ע"י שמכניס לשם מהקדושה; ולהוציא מהרשות הראשונה - וכגון המוציא מרה"י, הוא פעולה ברה"י דהיינו שמחליש ומוציא את האמונה מרה"י.

ועד"ז הוא לאידך - בהכנסה מרה"ר לרה"י שענינו הוא כנ"ל הגברת הקליפות להעלים על האמונה, הרי עיקר הענין הוא מה שמוציא את הקליפות מעניני רה"ר

(13) שאם יכניסו למקום פטור לא יצא לגמרי מרשות הראשונה (שכן מקום פטור בטל לגבי רה"י ורה"ר. רש"י שם ו, א ד"ה אדם עומד).
(14) מצוות וידי תשובה.

(12) ראה גם קובץ רשימות שיעורים במס' שבת של הרב קלמנסון עמ' 214. וראה שם דלפ"ז מבאר לשון הגמרא "כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה", שהוא משום שהוציא ממקומו הקודם. עיי"ש.

שיעלימו ויסתירו גם במקומות אחרים ('רשות היחיד'), דהיינו שפועל על הקליפות ('רשות הרבים') שיוכלו להעלים גם על האמונה ועניני רה"י.

ומ"מ עיקר הנפעל בהכנסה מרה"ר לרה"י הוא ההעלם והסתור על האמונה, ולא ההתגברות של הקליפות, ולכן הכנסה הוא תולדה של הוצאה, שכן הנפעל פה הוא הוצאה וחלישות באמונה שהקליפות מתגברים להסתירה¹⁵.

ולפ"ז יש לבאר ההבדל בין איסור מלאכת שבת לאיסור תחומין:

באיסור מלאכת שבת הפעולה היא בשבת עצמה, שמחליש את האמונה ביחידו של עולם, ובלשון כ"ק אד"ש: "שעושה חלל ומקום פנוי בשבת . . מכניס קליפה בשבת", דהיינו שגם כאשר מוציא ומחליש את האמונה הוא פועל בשבת עצמה הוא מכניס בה ענינים בלתי רצויים.

משא"כ באיסור תחומין הוא להיפך "שמוציא את השבת למקום הקליפות" דהיינו שפועל במקום הקליפות שיקבלו תוספת יניקה וחיות מהקדושה - אור קדושת השבת.

ולכן מתבאר שאיסור הוצאה הוא עיקר "מלאכת שבת", על אף הדמיון לאיסור תחומין.

(15) וגם מה שהקליפות מתגברים א"ז שהם יונקים מהקדושה ומתגברים בשביל עצמם, אלא כל הענין הוא מה שמעלימים על הקדושה.

לזכות

ראש הישיבה

הגה"ח הרב **יוסף יצחק** שי' **ווילשאנסקי**

וכל צוות הרמי"ם, הנוני"ם,

המשפיעים והמשגיחים,

וכל העוסקים במלאכה

בניהול ועשיה בענינים הגשמיים

להצלחה בעבודת הקודש

לגרום נח"ר לכ"ק אד"ש מה"מ

ולקבל פני מלכינו משיחנו תומ"י ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

חברי ההנהלה הרוחנית - ישיבה קטנה

ראש הישיבה

הגה"ח הרב **יוסף יצחק** שי' **ווילשאנסקי**

ר"מ ראשי

הרב **ישראל שניאור זלמן** שי' **ווילשאנסקי**

משפיע ראשי

הרב **לוי יצחק** שי' **ניסילעוויטש**

משגיח ראשי

הרב **מנחם מענדל** שי' **פרידמן**

וכל צוות הרמי"ם, הנוני"ם,

המשפיעים והמשגיחים,

וכל העוסקים במלאכה

בניהול ועשיה בענינים הגשמיים

להצלחה בעבודת הקודש

לגרום נח"ר לכ"ק אד"ש מה"מ

ולקבל פני מלכינו משיחנו תומ"י ממש

•

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

חברי ההנהלה הרוחנית - סניף הישיבה בחיפה

מנכ"ל המוסדות

הרב יהודה ירמי' שי' שילדקרויט

ראש הישיבה

הרב ישראל מנחם מענדל שי' ווילשאנסקי

ר"מ ראשי

הרב ישראל דוד שי' מינסקי

משפיע ראשי

הרב אסף חנוך שי' פרומער

משגיח ראשי

הרב שלום זובער יהושע שי' ליפש

וכל צוות הרמי"ם, הנוני"ם,

המשפיעים והמשגיחים,

וכל העוסקים במלאכה

בניהול ועשיה בענינים הגשמיים

להצלחה בעבודת הקודש

לגרום נח"ר לכ"ק אד"ש מה"מ

ולקבל פני מלכינו משיחנו תומ"י ממש

•

יחי אדונו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת **זלאטע** ע"ה
בת הרה"ח ר' **אלכסנדר סענדור** ע"ה **ווילשאנסקי**

ולעילוי נשמת
הרה"ח ר' **בצלאל** בן הרה"ח **רפאל** ע"ה
ורעייתו הרבנית מרת **חי'** ע"ה
בת הרה"ח **שניאור זלמן** ע"ה
ווילשאנסקי

ולעילוי נשמת
הרה"ח ר' **אלכסנדר סענדור**
בן הרה"ח **חיים אלי'** ע"ה
ורעייתו הרבנית מרת **אייזא** ע"ה
בת הרה"ח **חיים צבי** ע"ה
מענקין

ולעילוי נשמת
הרה"ח ר' **מאיר** בן הרה"ח **שניאור זלמן** ע"ה
ורעייתו הרבנית מרת **טויבע ליבא** ע"ה
בת הרה"ח **חיים אליעזר** ע"ה
אשכנזי

ולעילוי נשמת
הרה"ח ר' **חיים אליעזר** בן הרה"ח **מרדכי שמואל** ע"ה
ורעייתו הרבנית מרת **לאה** ע"ה
בת הרה"ח **נתן** ע"ה
קרסיק

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ
ר' **רחמים** ע"ה

אנטיאן

ניהל את הישיבה במשך שנים רבות
ודאג לשגשוגה ופריחתה
נלב"ע בשמחת תורה ה'תשס"ב

...

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ
הר"ר **אברהם הלוי** ע"ה

גולדברג

מהשלוחים הראשונים שבאו בשליחות כ"ק אד"ש
להתיישב ולהחזיר עטרה ליושנה בצפת עיה"ק
וממייסדי המוסדות בית לוי יצחק ובית חנה
נלב"ע י"ג ניסן תשס"ג

...

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ
אלי ארי ע"ה

פרידמן

מנהלה הראשון של ישיבתנו הק'
נלב"ע י"ז אלול תש"נ

...

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ
הר"ר **ארי לייב** ע"ה

קפלן

שליח כ"ק אד"ש מה"מ, מנהל ומייסד מוסדות חב"ד
צפת עיה"ק
נלב"ע ט"ז אייר תשנ"ח

שיזכו תומ"י לעליית הנשמה הכי גדולה
בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לעילוי נשמת
רב קהילת חב"ד תל אביב
הרה"ג הרה"ח הרב ר' **משה** בן ר' **מאיר** ע"ה
נלב"ע כ"ג טבת ה'תשס"ז

ורעייתו
הרבנית מרת **דבורה** ע"ה
בת הרה"ח **חיים אליעזר** ע"ה **קריסין**
נלב"ע ט"ז סיון ה'תשס"ה

ובניהם
הרה"ת ר' **נתן** ע"ה שו"ב
נלב"ע ט"ו סיון ה'תשס"ה

הרה"ת ר' **חיים** ע"ה
רב קהילת חב"ד תל אביב
משפיע בישיבות תורת"ל
נלב"ע במוצש"ק אור ליום י"ג בניסן ה'תש"ע

הרה"ת ר' **מרדכי שמואל** ע"ה
רב מד"א קהילת חב"ד
בכפר חב"ד
נלב"ע כ"ג טבת ה'תשע"ה

אשכנזי

ת.נ.צ.ב.ה.

שיזכו תומ"י לעליית הנשמה הכי גדולה
בהתלבשות הנשמה בגוף גשמי
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
איש החסד התומך ביד רחבה ברוח נדיבה ובספ"י
למוסדות תורה ותשובה, צדקה וחסד,
ובפרט בכל הקשור לעניני משיח וגאולה,
עוסק בצ"צ באמונה,
מסור ונתון בלו"נ לכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ
אחיעזר ואחיסמך, מעמודי התווך דישבתנו הק'
יו"ר וועד הידידים ויו"ר וועד הבנין
הרה"ח הר' **שלמה** שיחי'
ורעייתו העומדת לימינו גב' **רונית** תחי'
ובניהם יששכר דב, חנה ומנחם מענדל שיחיו

קאליש

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה, הנדיב המפורסם
איש החסד התומך ביד רחבה ברוח נדיבה ובספ"י
למוסדות תורה ותשובה, צדקה וחסד,
ובפרט בכל הקשור לעניני משיח וגאולה,
עוסק בצ"צ באמונה,
מסור ונתון בלונ"ל לכל עניני כ"ק אד"ש מה"מ
אחיעזר ואחיסמך, מעמודי התווך דישיבתנו הק'
הרה"ח הר' **שלום בער** שיחי'
ורעייתו העומדת לימינו גב' **שושנה** תחי'

דריזין

•

ניו-יארק, ארה"ב

לזכות תלמידים התמימים - קבוצה ע"ז - לרגל נסיעתם לשנת הקבוצה

עמית שמואל	ויסמן מנחם מענדל	אבצן לוי חיים אלימלך
עזרד ישראל	וישנפסקי שלום דובער	אברהם מנחם מענדל
עזנאטרוי אלעזר	ועקנץ יוסף יצחק	אברמז'ייב מנחם
פאזשער לוי יצחק	ורנאי מנחם דוד חיים	אוריאל שלום דובער
פינטל יצחק שמעון	חבר מנחם מענדל	אמאל נתנאל
פרוז הלל	חורושוין מנחם מענדל	אלטמן מאיר משה
פרטוק ניצן	חכמוב שמעון חי	אסולין ישראל
צייטקין מנחם מענדל	חסון מנחם מענדל	אסייג מנחם מענדל
צנעני מנחם מענדל	חרמ"ץ מנחם מענדל	אקסלרוד יוסף יצחק
צרפתי יוסף יצחק	חתן שמואל חי	ארבוב ישראל שנ"ז
קונסענטיני מנחם מענדל	טולוצ'נסקי ישראל אריה לייב	בטוניאשווילי מנחם מענדל א.
קורן מנחם מענדל	כהן מנחם מענדל	בלשניקוב מנחם מענדל
קטורזה אלידיו ינון	כהן אלורו דובער	בן שמואל מנחם מענדל
קינן דן	לוי אברהם אריה	בקשי שניאור זלמן
קירשנאפט נחמ'י	ליבוביץ פרנ'	ברוך ישראל נצח
קליין לוי יצחק	ליפש יוסף יצחק	בריל מנחם מענדל
קלפמן מנחם מענדל	לרנר יעקב	ברקוביץ שניאור
רונבלט יוסף חיים	מוריסון שלמה	גדסי ישראל
רונבלט מרדכי	מיפעי ישראל	גוביץ לוי יצחק
רום מנחם מענדל	מיפעי צמח דוד	גולדברג מאיר אהרון
רחימי יוסף	מישלוין מנחם מענדל	גולדשטיין בנימין אהרון
ריבר שמואל יהונתן	מנמני מנחם מענדל	גינדי זוהר חיים
רייכמיסטרובסקי רמי	מעטוף משה שי	גינדי יעקב
רייכמן מנחם מענדל	נאמן יוסף יצחק	גרזומן מנחם מענדל
שוורץ מנחם מענדל	נבון משה	גרזומן שניאור זלמן
שטיינברג מנחם מענדל	נגר שניאור זלמן	גרנשטט מנחם מענדל
שטיינמין מנחם מענדל	נוטיק יוסף	דורון יוסף יצחק
שמי מנחם מענדל	נוטיק מאיר	דיאמנט מאיר ישראל
שניאור שמואל	נימץ דובער	דרמנקוב אברהם
שניאורסאהן מנחם מענדל	נמירובסקי מנחם מענדל	הורביץ לוי
שראבני חן	נתנוב ישראל	הורוביץ משה
שרונו מנחם מענדל	סאמינסקי צבי חירש	הלפרין משה צבי
	עבאדי ינון	וילהלם יוסף יצחק

שיזכו לפעול את התגלותו המלאה לעיני כל של
ב"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש

.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד