

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

- מעלבורן -



קי"ב
חודש תמוז, חודש הגאולה
תש"ע

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

- מעלבורן -

•

גליון קי"ב

תמוז - חודש הנאולה

תש"ע - שנת "פרצת"

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה
מאה ושמונה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"
מעלבורן, אוסטרליא

•

הוכן לדפוס ע"י הת' שמואל בן חי' נחמה ראסקין

יוצא לאור ע"י
חברי המערכת
התלמידים השלוחים

הת' יצחק מאיר בן שרה בתי' איינשטיין
הת' משה ארי' בן אדל רייזל וולבובסקי

67 Alexandra st. East St. Kilda
Victoria 3183 Australia
YGHeoros@gmail.com

פתח דבר

בקשר לימי סגולה אלו – ג', י"ב וי"ג תמוז – ימי חג הגאולה של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, וימי בין המצרים, שבהם הדגשה מיוחדת בלימוד התורה בכלל, ולימוד פנימיות התורה הפרט, בתוך שאר הפעולות לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש. וכהבטחת מלך המשיח למורנו הבעש"ט שע"י "פוצו מעינותיך חוצה" – "אתי מר" דא מלכא משיחא.

ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ביחידות – האחרון לע"ע – לתלמידי הישיבות, אור לבדר"ח מרחשון ה'תשנ"ב – ש"תוסיפו עוד יותר בהתמדה ושקידה הפשטות . . . ויתירה מזו . . . שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה – "לאפשה לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק", שחידש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט, כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם את כל אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקלא וטריא אמיתית, המיוסדת על כללי התורה – פרסום בכתב, או באופן דדפוס. וכמדובר כמה פעמים בזה, בשנים הכי אחרונות . . .

* * *

הננו שמחים להוציא לאור קובץ של ביאורים והערות, הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, בתורת רבינו ובעניני גאולה ומשיח, פרי עמלם של תלמידי ישיבתינו וחברי אנ"ש דקהילתינו.

בעמדנו בימי בין-המצרים, נדרשת חיזוק והוספה בכל עניני תורה ומצוות, כלשון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בשיחת ש"פ מטו"מ תש"נ) "והיות אז אין אתנו יודע עד מה (אין דעם גלות) . . . דעריבער דארף מען אריינלייגן א השתדלות צו מוסיף זיין אין לימוד התורה וקיום המצוות בהידור בכל אופן האפשרי...".

מתחיל עם העניין ש"הזמן גרמא" – לימוד עניני גאולה ומשיח, ולכן בהמשך ל"פותחין בדבר מלכות", מביאים אנו תחילה מדור מיוחדת מוקדש להערות וביאורים בעניני גאולה ומשיח, שהרי זהו – כלשון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – "הדרך ישרה הקלה והמהירה" לפעול ביאת והתגלות המשיח (ראה שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א).

ובטוחים אנו שה"מעשה אחד" דהדפסת קובץ זה, בתוככי כל שאר מעשינו ועבודתינו ימהר ויזרז את הגאולה האמיתית והשלימה, ונזכה להתגלות משיח צדקינו, ונשמע ממנו "תורה חדשה מאתי תצא" תיכף ומיד ממש.

המערכת

ימים הסמוכים ל"ב ו"ג תמוז ה'תש"ע – שנת "פרצת"
שישים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מאתיים וחמשים שנה להסתלקות הבעש"ט
מעלבורן, אוסטרליא



מוקדש לזכות
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מהרה יגלה אבי"ר



מוקדש ע"י
התלמידים השלוחים

הת' יצחק מאיר שי' אינשטיין
הת' יעקב דוד שי' באקמאן
הת' נחום שי' גרינבערג
הת' מנחם נחום שי' גרינולד
הת' לוי יצחק שי' דיסקין
הת' ישראל שי' האלאן
הת' משה ארי' שי' וולבובסקי
הת' יהודא שי' זלצמן
הת' מנחם מענדל שי' חיימאן
הת' דוב בער שי' נעש
הת' מנחם מענדל שי' קסלמן
הת' צבי הירש שי' שפוץ

לעילוי נשמת
ר' נח בן צבי ע"ה
הערבסט

נפטר כ"ו כסלו, נר ב' רחנוכה ה'תש"ע

לזכות
ר' שלום מרדכי הלוי בן רבקה
לחירות אמיתית
וישועה קרובה

תוכן הענינים

פתח דבר

תוכן הענינים

דבר מלכות

- 10..... שמחת הצלת התורה
משיחת יום א' פ' פינחס, י"ג תמוז ה'תשי"ט

גאולה ומשיח

- 16..... "הגיע זמן גאולתכם" מקום וזמן ההכרזה.....
הת' אברהם משה שי' דיים
- 19..... בימות המשיח למה יצטרכו למלך (גליון).....
הת' לוי יצחק שי' דיסקין
- 22..... נצחיות הבטחת הגאולה ע"פ ביאור הרבי.....
הת' משה ארי' שי' וולבובסקי
- 29..... משיח בזמן הגלות.....
הנ"ל
- 31..... בענין שהלויים יהיו כהנים לע"ל ועבודה בבכורות לע"ל.....
הת' שלום שי' צירקינד

שיחות

- 38..... חטא המרגלים.....
הרב נבריאאל בנימין הכהן כהן שליט"א
- 40..... חסידותיה דר' עקיבא.....
הרב שמואל שי' לשם

נגלה

- 42..... מה ענין קדשים בכורה וטומאה אצל חיוב תשלומי כפל
הרב שמואל שי' לשם
- 52..... אחיי' לקרן בעין שגנב.....
הת' יצחק מאיר שי' איינשטיין
- 55..... בענין שינוי השם ב"טלה ונעשה איל"
הת' הירש צבי שי' גראסס
- 57..... מחלוקת רב ושמואל באבנו סכינו ומשאו.....
הת' לוי יצחק שי' דיסקין
- 62..... ביסוד החיוב במוען טענת גנב.....
הת' משה ארי' שי' וולבובסקי
- 63..... נזק ומיתה המשך אחד.....
הת' מנחם מענדל שי' קסלמן
- מחלוקת ב"ש וב"ה בשינוי קונה לשימתייהו אם אזלינן בתר כח או פועל
- 65.....
הנ"ל

חסידות

- 67..... מעלת הביטול ד"בתי" על הביטול ד"אמי"
הת' משה ארי' שי' וולבובסקי
- 68..... הערה קמנה בלקומי תורה של האריז"ל פרשת תזריע.....
הרב שבתי אשר שי' מיאר
- 70..... ב' הערות בד"ה יהי ה' אלקינו תשכ"ד.....
הת' עקיבא שי' מעלמאן
- רמב"ם
- 72..... בענין מלאכת מחשבת.....
הת' יצחק מאיר שי' איינשטיין
- פשוטו של מקרא
- 74..... קידוש השם וחילול השם.....
הרב גבריאל בנימין הכהן כהן שליט"א

הלכה

- 76..... - המשך - הרב צבי הירש פלזנר שליט"א
בענין שמיעת קריאת התורה באמצע שמו"ע - המשך -
- 81..... שינוי בקיום מצות ולמדתם אותם וגו'..... הרב גבריאל בנימין הכהן כהן שליט"א
- 85..... טעות בקריאת התורה..... הרב הנ"ל
- 85..... סחיטה בדבר מועט..... הרב שלמה שיי גאלדצוויג
- 90..... כשהאש מכוסה בבלעך..... הרב שבתאי אשר שיי טיאר
- 100..... תפילין של שמאל על יד ימין..... הת' רחמיאל עזרא שיק טראוויטץ
- 101..... כשרות כלים שבישל בהם יהודי בשבת..... ר' דוד שיי סג"ל

שונות

- 115..... תחילתו של יום השבת והרשב"ם..... ר' דוד שיי סג"ל



דבר מלכות

שמחת הצלת התורה

משיחת יום א' פ' פנחס, י"ג תמוז ה'תשי"ט
– בלתי מוגה –

א. כ"ק מו"ח אדמו"ר, בעל השמחה, התחיל פעם את ההתוועדות של י"ב-י"ג תמוז¹ בהדברים דלקמן:

ישנה שמחת התורה ושמחת בני תורה. שמחת התורה היא בהיו"ט דשמח"ת, ושמחת בני תורה היא בחג השבועות. תורה ובני תורה אינם ברי-התחלקות ("אומטיילבאַר"), הן מצד שרשם, שהתורה ונש"י הם מושרשים בהעצמות, וכמו כן בהתגלותם אי אפשר לחלק ביניהם.

והמשיך כ"ק מו"ח אדמו"ר (לאחרי הדיבור בכמה ענינים בהמשך לזה²), שבשמחת בני תורה יש כמה חילוקים: שמחה מלימוד בתורה, מהצלחה והבנה, ושמחה מהצלת התורה. החילוק בין השמחה מהשגה והבנה בתורה לשמחה מהצלת התורה הוא ע"ד ההפרש בין ההמשכה דממלא וסובב, חיוב ושליה.

[כלומר: הבנה והשגה הו"ע של חיוב – שהרי הוא מבין ומשיג את הענין, ונקלט אצלו בפנימיות, וכדאיתא בגמרא³ שהתורה "נקראת על שמו, שנאמר⁴ בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", "תורתו" דייקא, היינו, שנעשה בעה"ב על חכמת התורה שמבין ומשיג. ואילו הצלת התורה הו"ע של שלייה – הצלה מדבר שמעמיד בסכנה את הענין].

וסיים: שמחה זו (די"ב-י"ג תמוז) היא שמחה מהצלת התורה. ומה שצריכים ליקח מזה הוא – שכאן באמריקא צריך להיות לימוד התורה ללא פשרות,

והוסיף באריכות הדיבור בנוגע לחינוך, עד כמה צריך להיות גודל ההקפדה וההדגשה שהמחנכים המורים והמדריכים יהיו יראי-שמים ומקיימי התורה ומצוותי' בפועל,

- שלא כדעת הטועים שענינו של המורה הוא רק ללמד את ההבנה והשגה שבתורה, ולאחרי הלימוד, כאשר המורה הולך לד' אמותיו הפרטיים, אין נפק"מ כיצד היא הנהגתו בחייו הפרטיים -

והסביר את גודל הסכנה של שמד שיש בחינוך באופן שהמורים והמדריכים עצמם אינם לומדי תורה ומקיימי מצוותי' בפועל ובהידור וביראת שמים.

עד כאן דברי הרב.

ב. ויש לומר בדרך אפשר בביאור דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר שאי אפשר לחלק בין תורה ובני תורה:

מצינו בגמרא שתי סוגיות הפוכות, שבשניהם מודגש הקשר והשייכות שבין התורה ללומדי התורה (בני תורה):

במסכת קידושין⁵ שנינו: "מהו לעמוד מפני ספר תורה . . קל וחומר, מפני לומדי' עומדים, מפני' לא כל שכן".

ובמסכת מכות⁶ שנינו: "אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא."

כלומר: גם לפי הסוגיא בקידושין שהתורה היא נעלית יותר מלומדי', הרי, מזה גופא שלמדים "קל וחומר" מלומדי התורה בנוגע לתורה, מובן, שהתורה ולומדי' הם באותו גדר, מין וסוג, שהרי לא שייך ללמוד "קל וחומר" בנוגע לענין שאינו בגדר וסוג זה כלל.

המדה ד"קל וחומר" היא – ביחס לשני ענינים שבאותו סוג, שאחד מהם הוא קל ואחד מהם הוא חמור, וכיון שמצינו חומרא בהדבר הקל שבסוג זה, הרי בודאי שחומרא זו צריכה להיות גם בהדבר החמור שבאותו הסוג.

ונמצא, שגם מסוגיא זו למדים שהתורה ולומדי' הם באותו סוג, אלא שבסוג זה גופא ישנו החילוק בין "קל" ל"חומר", שהתורה היא ה"חומר" ולומדי' הם ה"קל".

ועד"ז מוכח מהסוגיא דמכות שהתורה ולומדי' הם באותו סוג, שלכן למדים זה מזה, אלא, ששם החילוק ביניהם הוא להיפך – שהתורה היא ה"קל" ולומדי' הם ה"חומר".

ג. ובביאור הסתירה שבין שתי הסוגיות – שכבר עמדו על זה כמה מפרשים⁷ ותירצו בכו"כ אופנים – יש לומר בפשטות:

כיון שבסוגיא דמכות נתבאר הטעם שמעלת לומדי התורה גדולה יותר ממעלת התורה: "דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא – "הרי מובן, שבסוגיא זו מדובר אודות לומדי תורה שבכחם לחדש בתורה, ועד לחידוש שמוציא את המקרא מידי פשוטו, שזהו דבר שמצינו במקומות ספורים בתורה בלבד, שהרי הכלל הוא ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו";⁸ "ואילו בסוגיא דקידושין מדובר אודות לומדי התורה שלא הגיעו עדיין לדרגא זו, ולכן הם למטה מהתורה.

ויובן ע"פ דברי הגמרא בתחילה (בתחילת הלימוד שלומד למיגרס) נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף (כשלומד לעיונא ולמיסבר) נקראת על שמו, שנאמר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", עד כדי כך, שנעשה בעה"ב על התורה, שלכן, "הרב שמחל על כבודו מחול" (דלא כ"מלך שמחל על כבודו" ש"אין כבודו מחול"⁹), כיון שה"תורה דילי היא, דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה"¹⁰.

ונמצא, שהפסוק "בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" הוא בבחינת "הכתוב השלישי" שמכריע¹¹ בין שתי הסוגיות דקידושין ומכות: כאשר "בתורת ה' חפצו", היינו, בתחילת הלימוד שעדיין התורה "נקראת על שמו של הקב"ה", והוא מקבל מהתורה, אזי גדלה מעלת התורה על הלומדה – כבסוגיא דקידושין: "מפני לומדי" עומדים, מפני לא כל שכן".

אבל כאשר הלומד מגיע לדרגא ש"בתורתו יהגה", שה"תורה דילי היא", אזי גדלה מעלת לומד התורה על מעלת התורה – כבסוגיא דמכות, שאם "קיימי מקמי ספר תורה", עאכו"כ שצריכים להיות "קיימי מקמי גברא רבה".

ד. זאת ועוד:

כיון שהתורה "ארוכה מארץ מדה"¹², ו"נעלמה מעיני כל חי"¹³, הרי מובן, שככל שתהי' לו הבנה והשגה בחלק מסויים בתורה עד שנעשה "תורתו", הרי עדיין נשאר חלק בתורה – גדול יותר שלא בערך, בלי גבול – שהוא בבחינת "נעלמה מעיני כל חי".

ולכן, גם לומדי התורה שאודותם מדובר בסוגיא דמכות, "דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא", שגדלה מעלתם לגבי מעלת התורה – הרי מעלה זו היא רק מצד החלק בתורה שכבר למדו; וכיון שבשעת מעשה ישנו חלק התורה שהוא עדיין בבחי' "נעלמה" מהם, אזי חל עליהם ה"קל וחומר" שבסוגיא דקידושין, "מפני לומדי" עומדים, מפני לא כל שכן".

ונמצא, שמב' הסוגיות מובן, שלא זו בלבד שהתורה ולומדי' הם באותו סוג, אלא עוד זאת, שתמיד יכול להיות "קל" בענין זה ו"חומר" בענין השני.

ה. וזהו שאי אפשר לחלק בין התורה לבנ"י:

כתב הרמב"ם¹⁴ (והביאו רבינו הזקן¹⁵) בהלכות תלמוד תורה: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין . . . זקן גדול שתשש כחו . . . חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה כו".

וכיון שלתלמוד התורה צריך להיות באופן של הבנה והשגה, עד שיביין וישיג את השכל על בוריו – הרי יש לו לכל-הפחות דבר אחד מדברי תורה שהוא אצלו באופן ד"תורתו", "דילי" הוא", שמצד זה הרי הוא למעלה מן התורה.

ונמצא, שמצד החיוב דתלמוד תורה שמוטל על כאו"א מישראל – ובודאי יש בכחו לקיים את החיוב, שהרי "אין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו"¹⁶ – יש בכחו להגיע לדרגא כזו שמצד ענין אחד בתורה יהי למעלה מן התורה.

וביחד עם זה, הרי, מצד הענין ד"נעלמה מעיני כל חי", ישאר תמיד ענין בתורה שהוא למעלה הימנו.

ונמצא, שהתורה וישראל יש להם מעלות זה לגבי זה, ואי אפשר לחלק ביניהם אפילו כפי שבאים בהתגלות, ועאכו"כ כפי שהם מצד שרשם בעצמות א"ס, ששם לא שייך התחלקות פרטים, כי אם אחדות ופשיטות האמיתית.

ו. ומזה מובן גם סיום השיחה – מסקנת הדברים – שהחינוך ע"פ תורה צריך להיות ללא פשרות¹⁷:

המושג של פשרות – שייך רק במקום שיש בו התחלקות, דכיון שיכולים לחלק לפרטים, הרי לא כל הפרטים הם בשוה, ובהכרח שיהיו פרטים חשובים יותר, ופרטים שחשיבותם פחותה; פרטים שהם עיקר, שבערכם, הרי שאר הפרטים הם דבר טפל, ואז, שייך לערוך חישוב, שאולי כדאי לוותר על הטפל כדי להרוויח ולהבטיח את העיקר.

אבל כאשר מדובר אודות התורה, חכמתו של הקב"ה, שמושרשת בעצמותו ית', שהוא תכלית הפשיטות [נדאף שהעצמות כולל את כל הפרטים שישנם עד סוף סדר ההשתלשלות, הרי כל הפרטים נמצאים שם באופן שאי אפשר לחלק ביניהם] – אזי לא שייך המושג של עיקר וטפל, כיון שבכל פרט ישנו העצם כולו, כמאמר הבעש"ט¹⁸ העצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס בכולו,

ובמילא לא שייך ענין של פשרות, כי, בנוגע לכל פרט שידובר אודותיו, ישנה הוראת חז"ל¹⁹ "לא תהא יושב ושוקל במצוותי של תורה", שכן, אע"פ שבנוגע לשכר ועונש יש מצוה שנקראת "קלה שבקלות" ויש מצוה שנקראת "חמורה שבחמורות", הרי מצד אמיתית הענין, כפי שהמצוות הם אצל הקב"ה, תכלית הפשיטות, לא שייך לוותר על פרט אחד כדי להרויח פרט אחר, אלא צריך לעמוד בתנועה של מסירת נפש, שע"ז מצילים את התורה בכללותה.

וע"ד החילוק שבין ממלא לסובב (כמובא בהשיחה) – כידוע ומבואר בחסידות בכ"מ²⁰ שמצד ממלא, יש התחלקות פרטים, כדברי הגמרא במסכת ברכות²¹ "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף", והרי בהגוף ישנם חילוקים: הראש הוא אבר נעלה, ואילו הרגל הוא אבר פשוט, שלכן ישנם כמה דינים בנוגע לסדר לבישת המלבושים והפשטתם, כיון שצריך לחלוק כבוד לאברים היותר נעלים²²; משא"כ מצד סובב, הרי זה כמו עיגול שלא שייך בו התחלקות פרטים.

[וע"ד שלא שייך התחלקות פרטים ב"נקודה", או כפי שנקרא לפעמים בשם "משהו". ועד"ז מצינו גם אפילו בענינים שיש להם אורך ורוחב (ושטח)].

ולכן, בענין הצלת התורה, שנמשך מצד הסובב – צריך לעמוד במסירת נפש על כל הפרטים.

וכן הוא גם ע"פ נגלה דתורה – ש"בשעת גזירת המלכות" שגוזרים על הדת, אזי אפילו על "ערקתא דמסאנא" נדרשת מסירת נפש²³ כמו על עבודה זרה בכל ד' העבודות דמשתחיה וזובח ומקטיר ומנסך²⁴, שעל זה צ"ל מס"נ בכל העתים ובכל הזמנים, והיינו, שכאשר ישנו ענין שנוגע לנקודת הנפש הקשורה עם פשיטות העצמות, אזי אין חילוק בין "ערקתא דמסאנא" לד' האופנים שבעבודה זרה.

ז. וכמו"כ מובן שכאשר נמצאים בעקבתא דמשיחא, שאז ישנו העלם והסתר ביותר בעיקר על ענינים של יראת שמים – לא כ"כ על עניני תורה ומצוות, כמו על ענינים הקשורים עם יראת שמים וקבלת עול מלכות שמים – אזי לא שייך התחלקות פרטים, ויש צורך בהצלת התורה בכל הפרטים.

ועי"ז ממשיכים מפשיטות העצמות – שממש נמשכת הצלת התורה – עד לעזה"ז הגשמי והחומרי,

ע"ד שמצינו בגלות מצרים, שמצד רוב הטומאה, "שהיתה מלאה גלולים"²⁵, הוצרכה להיות היציאה ממצרים עי"ז ש"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו"²⁶, "כמבואר בכתבי האריז"ל²⁷ שאילו הי'

בא מלאך, הנה לא זו בלבד שלא הי' יכול לגאול את בני, אלא עוד זאת, שהוא בעצמו הי' נשקע שם,

ועד"ז בשעה שישנו תוקף הגשמיות והחומריות, יש צורך לבקוע זאת ע"י אור חזק ביותר, שהו"ע של עמידה בתוקף ללא פשרות.

ועי"ז נעשית היציאה "מאפילה לאור גדול"²⁸, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

- | | |
|---|--|
| 17) ראה גם מכתב י"ד תמוז שנה זו (אג"ק חיי"ח ע' תמט ואילך). | 1) תש"ד סה"ש תש"ד ע' 153. |
| 18) ראה כתר שם טוב (הוצאת תשנ"ט) בהוספות סרכ"ז. וש"נ. | 2) ס"ו (שם ע' 155). |
| 19) תנחומא עקב ב. דב"ר פ"ו, ב. ועוד. | 3) ע"ז יט, א. |
| 20) ראה לקו"ת אמור לא, א ואילך. ובכ"מ. | 4) תהלים א, ב. |
| 21) יו"ד, א. | 5) לג, ב. |
| 22) ראה גם שו"ת תורת יקותיאל חאו"ח מהדרו"ק ס"ח. כתבי ר' אייזיק (קה"ת, תש"נ) ע' קמא ואילך. | 6) כב, ב. |
| 23) סנהדרין עד, סע"א ואילך. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ג. | 7) ראה ר"ן קידושין שם. חדא"ג מהרש"א מכות שם. הובאו באג"ק ח"ה ריש ע' ריג. |
| 24) ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ג. | 8) שבת סג, א. וש"נ. |
| 25) פרש"י וארא ט, כט. | 9) כתובות יז, א. וש"נ. |
| 26) נוסח הגש"פ פיסקא "מצה זו", ושם לפנ"ז "עבדים היינו". | 10) קידושין לב, סע"א ואילך. |
| 27) סידור הארז"ל בהגש"פ. וראה לקו"ת צו טז, א. ובכ"מ. | 11) ראה ברייתא ד"ג מדות – תו"כ ר"פ ויקרא (בסופה). |
| 28) נוסח הגש"פ פיסקא "לפיכך". | 12) איוב יא, ט. |
| | 13) שם כח, כא. |
| | 14) פ"א ה"ח. |
| | 15) פ"ג ה"ד. |
| | 16) ע"ז ג, סע"א. |

גאולה ומשיח

”הגיע זמן גאולתכם” מקום וזמן ההכרזה

הת' אברהם משה שי' דיים
תלמיד בישיבה

.א

איתא במדרש ילקוט שמעוני (ישעי' רמז תצט): ”בשנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זב”ז. מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם כו' וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומרים: להיכן נבוא ונלך, להיכן נבוא ונלך. ואומר להם: בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם, מפני בה אתם מתיארים, אל תיראו, הגיע זמן גאולתכם. . [וממשיך בילקוט:] שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם.”

והנה בשיחת ש”פ נשא תנש”א (סה”ש תנש”א ח”ב ע' 595) (ובעוד שיחות – ראה לדוגמה שיחות דש”פ חיי שרה ובלק תנש”א תשנ”ב) אומר כ”ק אד”ש שדבר זה נתקיים כבר.

וזלה”ק: ”מתחיל מה”נפלאות” שכבר ראו בפועל ובגלוי לעיני כל העמים בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: ”שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב”ה לישראל) בני אל תתיראו, כל זה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם”, ומאז (ובפרט מחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר ”בשעה שמלך המשיח בא (“הנה זה בא”)). . ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם.”

וביאר כ"ק אד"ש שנבואת המדרש התקיים עי"ז שסאדאם [מושל איראק (שבפשטות כלול הוא בפרס¹)] כבש את סאדיא אריביא והלך "מלך ערבי" ליונייטד סטייטס ("ארם", ובפסיקתא "אדום") לטול מהם עצה, והקב"ה² אמר (ע"י נביא דורנו³ – נשיא דורנו) לבני ישראל "אל תתיראו הגיע זמן גאולתכם", וכפי שראו במוחש הניסים ונפלאות שאירעו לבנ"י הנמצאים בא"י.

ובנוגע למש"כ שזה תהי' "בשנה שמלך המשיח נגלה בו", י"ל שהפשט הוא לפי מה שכתוב בהשיחה דש"פ וירא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 95) ש"קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו, כידוע ש"בכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"⁴, "אחד הראוי מצדקתו להיות גואל ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"⁵, ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו' הי' בא ומתגלה בפועל ממש. וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה הרי בימינו אלו ישנה (לא רק המציאות במשיח אלא גם) ההתגלות דמשיח..."

שמכאן רואים שלפעמים כשכ"ק אד"ש מדבר אודות "התגלות משיח", הכוונה הוא – לא לביאת המשיח – כ"א להתגלות דנשיא דורנו כמשיח.

ב.

והנה בנוגע להמשך דברי המדרש ש"בשעה שמה"מ בא עומד על גג ביהמ"ק והוא משמיע להם לישראל ואומר עונים הגיע זמן גאולתכם כו" –

(1) סה"ש תנש"א ח"א עמ' 73. ולהעיר שנדפס שם וכן בהספר "בשורת הגאולה" שפרס הוא "השטח שכולו עיראק". וראה התמים (החדש) גיליון ל"ג שטעות דפוס הוא ושכ"ק אד"ש באמת הגי' "השטח שכולל עיראק".

(2) ראה האריכות בשיחת ש"פ שופטים תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 780 ואילך).

(3) מובן בפשטות שאמירת הקב"ה לישראל "בני אל תתיראו" כו' הוא ע"י נביא או רוה"ק וע"ד מה שכתוב (תולדות כה, כק) "ויאמר ה' לה", ופירש רש"י: ע"י שליח, לשם נאמר ברוה"ק והוא אמר לה".

וע"פ שמבאר כ"ק אד"ש בהשיחות (ש"פ נשא הנ"ל ועוד) שמלך המשיח בא ומכריז כבר באותה תקופה של אמירת הקב"ה, יומתק שאמירת הקב"ה לישראל יכולה להיות (ובפשטות כן הוא) ע"י מלך המשיח – גואלן של ישראל (ולא ע"י צדיק אחר).

(4) ציטוט משו"ת חתם סופר חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח). וראה שדי חמד פאת השדה מע' האלף כלל ע'. ועוד.

(5) ציטוט מפ"י הברטנורא למגילת רות.

לכאורה קשה איך התקיים כבר בתנש"א כשעדיין אין לנו ביהמ"ק, שעליו יעמוד ויכריז שהגיע זמן גאולתכם?!

והנה התשובה על שאלה זו כבר ביאר כ"ק אדמור מה"מ בהשיחה דש"פ חיי-שרה תנש"א וביתר ביאור בקונטרס בית רבינו שבבבל בהע' 36 (סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 71). וזלה"ק: "ואולי יש לומר שמה שכתוב במדרש יל"ש ישע'י רמז תצט ש"בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם", קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ שהוא במקום המקדש שבירושלים (ש"נסע מקדש וישב שם"), כי לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי' צורך להשמיע לישראל הגיע זמן גאולתכם".

ובשולי הגליון על המילים גג בית המקדש דמקדש מעט שבחוץ לארץ כותב: "ועפ"ז יומתק הדיוק עומד על גג בות המקדש שגגות לא נתקדשו (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ז) שרומז על חו"ל בערך לקודשת א"י."

ועפ"ז אתי שפיר שהכרזת מלך המשיח הי' כבר בתנש"א כי לא מדובר על זה שהוא יכריז מהבית המקדש השלישי אלא שיכריז מהמקדש מעט שלו שהוא עומד במקום בית המקדש, שהוא "בית רבינו שבבבל"⁶ כפי שמבאר בקונטרס הנ"ל.

ג.

אבל עדיין קשה על הביאור הנ"ל – שההכרזה דמלך המשיח הוא מהמקדש מעט שלו בהיותו עדיין בגלות – שהרי מצינו בשיחה של כ"ק אד"ש שממנו לכאורה שה"גג בית המקדש" שמדובר עליו במדרש קאי על גג בית המקדש השלישי כפשוטו⁷.

והוא בהשיחה "יום זכאיי" כ"ח סיון תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 434) שכותב (תרגום חופשי ללה"ק): "ודוקא ע"י סיום העבודה בחצי כדור התחתון – "מעלין" ומגלין את כל הבנין של "מקדש אד' כוננו ידיך" כולל גם

(6) וכפי שמביא שם בהע' 92: "ולעה"ר, ש"בית משיח" בגימטריא "פרצת" (770). ודו"ק.

(7) לכאורה כך גם משמע מהשיחה דש"פ ראה תש"נ (סה"ש תש"נ ח"ב ע' 461) הפעם הראשונה שציטט כ"ק אד"ש המדרש) ש"כן תהי' לנו, אז משיח צדקינו זאל בפועל קומאן און שוין שטיין על גג הבית המקדש און מכריז ומשמיע זיין, אז משיח איז שוין קומאן!" אבל כבר נתבאר שאין זה קשה בקובץ פלפולים אהלי תורה כרך ל"ד בפילפול "עיונים בבשורת הגאולה".

הגג של הבנין, אשר "מלך המשיח" . . . עומד על גג הבית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר עננים הגיע זמן גאולתכם" כל זה "מתעלה" (נפעל) על ידי העבודה (הגבהה) על של התחתון ביותר".

כלומר, שע"י סיום עבודתנו (בחצי כדור התחתון) מגלים את בית המקדש השלישי ("מקדש אד' כוננו ידיך") כולל הגג שלה – שעליו עומד מלך המשיח ואומר הגיע זמן גאולתכם, ולא כפי שביאר במקומות הנ"ל שהכרזה זו באה מהמקדש מעט דמלך המשיח בחו"ל.

ואבקש מקוראי להעיר בענין זה.



בימות המשיח למה יצטרכו למלך (גליון)

הת' לוי יצחק שי' דיסקין
שליח בישיבה

בגליון הקודם כתבתי על המאמר ונחה תשכ"ה. שבהמאמר שואל: "דמכיון שיהיה אז (בימות המשיח) מלאה הארץ דעה את הוי' למה יצטרכו למלך" דלאורה הביאור הוא דמכיון שכל שכל ענין מלך הוא שע"י יהיו ישראל בטילים לה', וילמד את העם את המעשה אשר יעשון. ואם יהי' אז דעת בכל הבריאה כולה, למה יצטרכו למלך? (ומקורו הוא מצוות מינוי מלך להצ"צ)

ושאלתי דלכאורה ע"פ ביאור הרבי בהמאמר בפסוק "ומלאה הארץ" אינו מובן השאלה, שהרי בהמאמר מבאר שמלך המשיח עצמו הוא זה שיפעל הענין ש "ומלאה הארץ דעה", וא"כ איך שייך להקשות למה יצטרכו למלך, הרי צריכים למלך להשפיע לכל העם וכל הבריאה דעת ה' עד שיהי' ומלאה הארץ.

ולכאורה יש לבאר זאת ע"פ הביאור בהמשך המאמר (דע"י עיון בהביאור אפשר להבין הקושיא) דבמלך המשיח יהיו שני ענינים (א) שיהי' רב – השפעה בפנימיות וילמד לכל העם טוב טעם ודעת בסודות בפנימיות התורה. (ב) שיהי' מלך וישפיע להעם ענינים שאפי' בראי' שלמעלה מהשכל א"א לבא בגילוי ואעפ"כ מצד זה שמשח יהי' ג"כ מלך יגלה לישראל גם ענינים אלו אלא שהגילוי בענינים אלו תהי' בבחי' מקיף.

ולפ"ז י"ל בפשטות שזה ששאל בהמאמר למה יצטרכו למלך, פי' לשם מה זקוקים לכך שמלך המשיח יהי' מלך, והרי גם אם יהי' רק רב (ילמד לכל העם וכו') כבר יהי' ומלאה הארץ דעה את הוי', וא"כ למה יצטרכו למלך דוקא.

אלא דעפ"ז אינו מתרץ בהמאמר את הקושיא. שהרי רק מביא את החילוק בין רב ומלך ומה מוסיף בזה הרי כבר ידענו החילוק בין רב למלך, רק השאלה היתה למה צריכים למלך וזה אינו מבאר כלל?

ונראה לומר דהתירוץ נמצא בההסבר בסוף המאמר והביאור: דכללות המאמר בא לבאר איך מעשינו ועבודותינו במשך זמן הגלות הם הכנה לגאולה האמיתית והשלימה.

ומבאר דכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי, ולכן בכדי שיהי' הגילויים שלעתיד הוא דוקא ע"י עבודותינו בזמן הגלות כי הגילויים דלעתיד יהיו באופן ד"וראו כל בשר יחדיו", שמצד טבע ותכונות הבשר גופא יהי' גילוי אלקות וזה שייך דוקא ע"י שמגלים הכוונה הפנימית של הצמצום גופא, שהצמצום הוא בכדי שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות.

ועפ"ז י"ל שזוהי השאלה למה יצטרכו למלך מאחר שמשיח ילמד לכל העם, דמכיון שכל ענין הגאולה הוא שהבשר הגשמי עצמו יראה אלקות שזוהי הגילוי של אוא"ס שלפני הצמצום גם בעולמות, וכ"ז יגלה משיח בתור רב באופן פנימי שהאדם עצמו אפי' גופו ירגישו הגילוי אלקות, וא"כ הרי נפעל כל ענין הגאולה ע"י ההשפעה של משיח בתור רב, וע"כ שואל למה יצטרכו למלך.

ולכאורה י"ל שזוהו הפשט בהארה 61 לקראת סוף המאמר וז"ל: וי"ל דזה שלעתיד יהי' הראי' באלקות כמו דבר טבעי ממש, הו"ע מה שלעתיד יהי' הגילוי דאוא"ס שהאיר בגילוי קודם הצמצום גם בעולמות, והענינים שלמעלה מראי' שמשיח יגלה אותם מצד זה שהוא מלך הוא דוגמת הגילוי דפנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום.

והיינו שהגילוי שיגלה משיח מצד זה שהוא רב, הוא הגילוי אוא"ס שלפני הצמצום שיתגלה לעת"ל גם בעולמות ובאופן של ראי' ולכן יהי' ומלאה הארץ דעה את ה', עד בחי' הדומם וכ"ז הוא רק מצד ההשפעה דרב, וזוהי השאלה למה יצטרכו למלך הרי מצד הרב כבר נשלמת החידוש של ימות המשיח וע"ז מתרץ בהמשך ההארה שמשיח מצד זה שהוא מלך יגלה הפנימיות ועצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום.

ויובן בהקדם ביאור המאמר "ואתה תצוה" (קונטרס פורים קטן תשנ"ב) דמבאר שם באות ה', ב' ביאורים בהסיבה לכך שישאל הם

מאמינים בני מאמינים. א) משום שהמזל שלהם שלמעלה רואה אלקות – מזליהו חזי. ב) משום שעצם הנשמה מקושרת באלקות בהתקשרות עצמית. ומבאר דמהחילוקים שבין שני הביאורים היא דהאמונה בהנשמה המלובשת בגוף הבא מראיית הנשמה למעלה היא בבחי' מקיף, ובכדי שהאמונה תהי' בפנימיות הוא ע"י גילוי התקשרות עצמית דעצם הנשמה.

ועפ"ז יובן מה שמחדש בהתירוץ, דאה"נ ע"י ההשפעה מבחי' רב שהיא השפעה מבחי' אוא"ס לפני הצמצום, ה"ה פועל שהבשר הגשמי יראה אלקות, אבל עכ"ז הוא רק בבחי' מקיף, מכיון שזה מצד ראי' – סיבה, ואינה קשורה אם עצם מציאותו. ובכדי שהגילוי יהי' חלק ממצאות הבשר הגשמי בפנימיותו הוא ע"י גילוי עצמות אוא"ס שלא האיר גם קודם הצמצום ולכן יצטרכו להשפעה מבחי' מלך.

וזהו שבהתחלת הביאור כשמבאר בפשטות ההשפעה דמלך לפני כל הביאור מוסיף וז"ל: דע"פ הידוע שלימוד התורה דמשיח יהי' באופן דראי' למעלה מהשגה, מובן מזה דהענינים שישפע באופן דמלך הם ענינים כאלו שאינם יכולים לבא בגילוי אפי' בראי' שלמעלה מהשכל, אעפ"כ מצד זה שמשיח יהי' מלך יגלה לישראל גם ענינים אלו עכ"ל. דהיות וכל הביאור הוא שההשפעה דמלך הוא למעלה מראי' לכן היה צריך להדגיש זאת מיד בהתחלה.

אלא דלפי"ז יוצא שההשפעה דמלך הוא בפנימיות, וההשפעה דרב – ראיית אלקות הוא בבחי' מקיף. אבל בהמאמר מבאר להיפך, שההשפעה דמלך הוא מקיף, וזהו כל ענינו של מלך, ודוקא רב הוא זה שמשפיע בפנימיות.

ואולי י"ל בדרך אפשר דהא גופא מחדש בהמאמר בהערה, ובלשונו, ויש לומר דההשפעה של מלך הוא לא גילויים נעלים אלא עצם וא"כ ה"ה בפנימיות יותר מבחי' ראי'.

נצחיות הבטחת הגאולה ע"פ ביאור הרבי

הת' משה ארי' שי' וולבובסקי
שליח בישיבה

א.

הצורך בג' הראיות שמביא הרמב"ם

בהשיחה בענין "נצחיות הבטחת הגאולה" ("דבר מלכות – חידושיים וביאורים בהל' מלכים" סימן א', נדפס גם בלקו"ש חל"ד פ' שופטים) אודות הצריכותא לג' הראיות שמביא הרמב"ם (בהל' מלכים שם) להאמונה בביאת המשיח והגאולה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שבנוגע לשתי הראיות הראשונות הרי "כוונת הרמב"ם כאן (בהלכות מלכים) היא על האמונה במלך המשיח, היינו שנוסף על החיוב להאמין בכללות ענין הגאולה, שהקב"ה עתיד לגאול את ישראל (באיזה אופן שהוא), חייבים להאמין במלך המשיח, כדיוק לשון הרמב"ם "וכל מי שאינו מאמין בו"; ודבר זה אינו מפורש בפסוק "ישב ה"א את שבותך גו' וקבצך וגו' והביאך ה'", אלא רק ב"פרשת בלעם" ש"שם נבא בשני המשיחים" דוד ומה"מ וכו'.

"ולאידך לא הסתפק בהראי' מפרשת בלעם, ועוד זאת, שהביאה רק כראי' שני' – כי אין כוונת הרמב"ם כאן רק להביא ראיות מהתורה שבכתב על ביאת המשיח, אלא להוכיח ד"מי שאינו מאמין בו . . . כופר . . . בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו", והעדות הזו אינה רק ע"פ פירוש פסוקי התורה שבתורה שבע"פ וכו', אלא "אלו הדברים (ה)מפורשים בתורה" – ואילו נבואות בלעם נאמרו בדרך משל וחידה, בלשון שאי אפשר לומר ש"הדברים (ה)מפורשים בתורה"; משא"כ בפסוק הראשון שמפורש בו ע"ד הגאולה, קבוץ גליות וכו'.

ובנוגע לראי' השלישית מבאר כ"ק אדמו"ר, שבראי' זו ישנו חידוש עיקרי לגבי ב' הראיות הראשונות, בזה שציוותה תורה "אם ירחיב גו' ויספת גו'" (שבימיה"מ חייבים להוסיף ערי מקלט, כלשון הרמב"ם (הל' רוצח פ"ח ה"ד) "בימי המה"מ מוסיפין שלש אחרות על אלו השש") – נעשה הענין דביאת המשיח חלק מתנאי מצוה שבתורה. (וכמבואר בשיחה באורך הנפק"מ בין דבר שהוא רק מפורש בתורה לבין מצוות התורה. עיי"ש)

ובאות ו' מסכם וזלה"ק: "ועפ"ז נמצא, שבשלש הראיות שהביא הרמב"ם, מלמדנו, שענין מלך המשיח נאמר ונכתב בכל חלקי תורה שבכתב

– הן בסיפורי (והבטחות) התורה, כמפורש ב' נצבים; הן בנבואות שבתורה, כמפורש ב' פרשת בלעם" ש"שם נבא"; והן במצות שבתורה, כמפורש במצות ערי מקלט.

"ולכן מי שאינו מאמין במלך המשיח, נוסף ע"ז שהוא "כופר" . . בתורה ובמשה רבינו", הרי הוא כופר גם בנבואות שבתורה, וכן כופר במצות התורה, "העומדת לעולם ולעולמי עולמים".

ב.

הנראה כצ"ב בביאור הנ"ל

אבל לאחרי כל הנ"ל, לכאורה (עדיין) צ"ב בלשון הרמב"ם. שכ' "...שהרי התורה העידה עליו, שנאמר ושב ה'א את שבותך". והרי, מפסוק זה אין שום "העדה" ע"ד מלך המשיח – "עליו" – כ"א על כללות ענין הגאולה. וא"כ, אמאי "כל מי שאינו מאמין בו כו'", – במלך המשיח – נקרא כופר בדברים המפורשים בתורה?

ועוד ועיקר, לפי ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל, נמצא, שכל יסוד פס"ד הרמב"ם, שהכופר בגאולה ובמלך המשיח ה"ה כופר, הוא מזה ש(האמונה ב)משיח הוא חלק ממצוות התורה.

והרי, מלך המשיח אינו חלק ממצוות התורה, כ"א מדברי נבואה, שאינו מפורש. ואיך אפ"ל – "כל מי שאינו מאמין בו כו'" – במה"מ – ה"ה כופר? ובסגנון אחר,

לכאורה ג' הראיות שמביא הרמב"ם ה"ה – ג' ראיות שונות, שאינו ניכר הקשר והשייכות ביניהם:

1. שעתידי הקב"ה לקבץ נדחי ישראל ("ושב וגו").
2. שעתידי לעמוד מלך שיושיע את ישראל מיד צריהם (פרשת בלעם).
3. שעוד יושלם א' ממצוות התורה (ערי מקלט).

ובפשטות, כ"א מג' הראיות מגלים דבר אחר שהובטחנו בתורה שעתידים להיות. ולכל אחד מהן ישנו חומרה נוספת שאינו לחבירו. ולמה נחשבים להבטחה אחת עם ג' חומרות?

ג.

כללות הראי' מערי מקלט

וכיון דקאתינן להכי, יש לבאר תחילה כללות הראי' מערי מקלט – ש"מעולם לא הי' דבר זה וכו'" – שהרי בהשקפה ראשונה צ"ב –

מנין להרמב"ם שההוספה שעתיד להיות במצוות ערי מקלט קשור בכלל עם הגאולה ומלך המשיח – כלומר, שהכתוב אומר שעתיד הקב"ה להרחיב גבולות א"י ("כאשר נשבעת" – דהיינו שהמדובר הוא אודות הרחבת א"י ע"י הוספת ארצות קיני קניזי וקדמוני, שכבר נשבע לאאע"ה) – אך בלא כל קשר לגאולה העתידה ומלך המשיח?

אלא, לכאורה צ"ל שהוספת גבולות א"י וקביעת ערי מקלט תלו' (משום איזה סיבה) במלך המשיח. ובלאו הכי, א"א שיקויים מצוה זו, וכדלפנינו. ואולי יש לומר, שזהו ע"פ יסוד שכ' הרמב"ם אודות גדר ארץ ישראל, וההוספה לגבולותיה.

דהנה בנוגע לדין ערי מקלט כותב הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ח ה"א) "אין ערי מקלט נוהגת אלא בארץ ישראל".

וכתב הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א ה"ב) "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפי' מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא יהי' כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו".

ועפ"ז י"ל, שתנאים אלו תלויים בביאת המשיח דוקא, כיון שהמונע עתה גדרים אלו יסלקם המלך המשיח, ויש לבאר א"ז בכמה אופנים:

(א) בדוחק עכ"פ י"ל, ע"פ מש"כ ברמב"ם לקמן (פי"ב ה"ג) ש"בימי המלך המשיח כו' יתיחסו כולם על פיו ברוח הקדש שתנוח עליו, שנאמר כו' ודוחה את שאין מיחסין לישראל כו'" – וי"ל שדבר זה הכרחי הוא בכדי שיהי' מלך על רוב ישראל.

(ב) ועוד ועיקר, שמלך המשיח – "יקבץ נדחי ישראל", כולל ובעיקר עשרת השבטים שגלו, אשר בלעדם אי אפשר שיהי' מלך על רוב (ולדעת כו"כ – כל) ישראל, בכדי שנוכל להוסיף על גבולות א"י.

ועפ"ז מובן, שקיום מצוות ערי מקלט (הוספת ג' הערים) תלו' בקיבוץ גלויות ומלך המשיח. אך עדיין צריך ביאור אמאי הכופר "כו" (במה"מ)

נחשב כופר בפרטי מצוות התורה, שהרי לכאורה, עדיין אין לנו קשר מן התורה בין ג' הראיות (כ"א מן הסברא או מן הדין וכיו"ב).

ד.

ביאור הקשר בין ג' הראיות

יש לומר, שדוקא ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בביאור צורך ראי' הג' מערי מקלט – שעיי"ז נעשה הגאולה חלק ופרט מא' ממצוות התורה -, דוקא משום זה אפשר לומר שהכופר במלך המשיח נחשב כופר, ובא' מפרטי מצוות התורה – "כל מי שאינו מאמין בו... שהרי התורה העידה עליו". וכדלקמן.

והביאור בזה:

ע"פ שי' הרמב"ם בכ"מ, שפרטי המצוות המבוארים ממקום אחר בתורה נחשבים לחלק המצוה לכל דבר, לכן, עכשיו שהגאולה הוא חלק ממצוות התורה, במילא כל פרטי דיניו (המוזכרים בתורה) הוה חלק בלתי נפרד ממנו, להיות ככל חומרות המצוה עצמה.

וביאור הענין:

בנוגע לקידושי אשה, כתב הרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"ב): "ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים"

והשיג עליו הראב"ד: "זה שבוש ופירוש משובש הטעהו", ומבואר בכסף משנה ש"זה דבר קשה היאך כתב שהכסף מדברי סופרים שהרי למדו (קידושין ב, א) קידושי כסף קיחה קיחה משדי עפרון, וכל דבר הנלמד מ"יג מדות הוי דבר תורה".

והמגייד משנה מבאר שאדרבה, הרמב"ם לשיטתיה, וז"ל: "ומ"ש רבינו שהכסף הוא מדברי סופרים הוא מן השרש השני שהניח הרב בספר המצוות שאין הדברים הנדרשים בגזירה שוה או באחת מ"יג מדות נקראים דבר תורה אלא מדברי סופרים אא"כ יאמרו בהם בביאור שהם מן התורה... ודע שאף לדברי רבינו אע"פ שהכסף מדברי סופרים הרי הוא גומר בה לכל דבר כמו השטר והביאה וביאור כתב כמו שכיון שנקראת האשה באחד משלשה דברים אלו נעשית מקודשת והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד.

וכן כתב פ"ו מהלכות תרומות (ומעשרות) (ה"ג) שארוסה בת ישראל דבר תורה אוכלת בתרומה ולא חילק בין נתארסה בכסף לנתארסה בשטר וכן מתבאר בדבריו בהרבה מקומות וכו'.

והטעם לכל זה שאע"פ שהוא סבור שהכסף מדברי סופרים אינו מתקנת חכמים אלא מכלל תורה שבעל פה והוא דבר הנאמר למשה ולא נכתב

בפירוש בתורה אלא שנרמז בגזירה שוה ולזה נקרא דברי סופרים לדעתו ז"ל, וכבר כתב הוא שאף הדברים שנאמר בהם הלכה למשה מסיני נקראים דברי סופרים ומ"מ דינן ממש כדין תורה לגמרי וזה נראה לי מבואר מדבריו. עכ"ל. וכ"כ הלח"מ.

[ומיוסד הוא על מחלוקת רש"י ורבותיו בגיטין (לג, א) (ראה הגהות מיימונית קושטנטנא) ד"ה בעילת זנות].

ולהעיר, שכן מובא בכללי הרמב"ם (הנדפסים בריש ספר מדע). ועיי"ש שמבאר אמאי נקרא בשם "דברי סופרים".

ויתירה מזו, מצינו להרמב"ם שמחשיב דרשא שאינו מפורש בתורה, כמן התורה ממש. אף שישנו איזו חילוקים (בדין) ביניהם, כדלקמן.

ה.

גדר דבר המפורש בתורה להרמב"ם

והנה, גם בדברים הנלמדים מן התורה שלא ע"י י"ג המדות שהתורה נדרשת בהן, מצינו לחלק לשיטת הרמב"ם באם הדבר מפורש בתורה עצמו או לא.

שהרי, לגבי יום הכיפורים כתיב (ויקרא כג) "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש".

ואיתא בגמ' (יומא פא, א): "יכול יתחיל ויתענה בתשעה ת"ל בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מכאן שמוסיפין מחול על הקודש כו".

ובביצה (ל, א) איתא: "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין והני מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא ולא היא לא שנה בדאורייתא ול"ש בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי."

ופרש"י שם (ד"ה תוספת יוה"כ): "שצריך להתחיל ולהתענות מבעוד יום דאורייתא היא דנפקא לן (יומא פא, ב) מועניתם את נפשותיכם בתשעה".

וכשמביא הרמב"ם דין זה, כותב: "נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקדש אין ממחין בידן שלא יבואו לעשות בזדון שהרי א"א שיהי' שוטר בבית כאו"א להזהיר נשיו והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין" ומוסיף – "וכן בכל הדומה לזה". שבכל דבר הדומה לדין זה אמרי' "הנה להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", ואין מוחין בידם.

והנה, בפ"י דבר "הדומה לזה" - כ' המגיד משנה, ש"הכונה בכל דבר שאינו מפורש בכתוב ונהגו בו היתר ומסור לכל".

ומפורש יותר מהגהת הרמ"א (או"ח סי' תרח ה"ב) "והוא הדין בכל דבר-איסור אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, ודוקא שאינו מפורש בתורה אף-על-פי שהוא דאורייתא, אבל אם מפורש בתורה, מוחין בידם". וכ"כ הלבוש (שם ס"ק ג) "הוי אומר שמה שלמדנו מדרשא (ד"ועיניתם גו'") אינו נק' מפורש בתורה (לכל דבר)".

[ולהעיר מלשונו הזהב דכ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' תרח ס"ד):

נשים שאוכלות ושותות עד בין השמושות ממש, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש, אין ממחין בידן, אם הוא ידוע שבודאי לא ישמעו לנו ויעשו בזדון דמוטב שיהיו שוגגין ואף יהיו מזידין.

וממשיך:

וכן הדין בכל דבר איסור שאינו מפורש בתורה, אלא שחכמים למדוהו ממדרש הפסוקים, או שהוא קבלה בידם הלכה למשה מסיני, או שהן בעצמו אסרו דבר ואדם אחד עוסר על דבריהם בשגגה שאינו ידוע האיסור, ואף אם יודיע לו האיסור לא יקבל ממנו, אינו צריך למחות בידו, דמוטב שיהיה שוגג ולא יהיה מזיד.

ובהלכה שלאח"ז (ה):

אבל דבר שאיסרו מפורש בתורה, ואע"פ שידוע לנו שהחוטא הזה לא יקבל ממנו אף אם נודיע לו האיסור, אעפ"כ צריך למחות בידו, לפי שכל ישראל ערביין זה בזה, וע"י שמוחה בידו הוא מוציא את עצמו מהערבות [וכו'].

נמצא, שמצינו ג' גדרים במצוות הנלמדים מן התורה – תורה שבכתב:

(א) [שאפשר לקרותו] דברי סופרים – שנלמדים ע"פ דברי חכמים איך ללמוד ולפרש פסוקי התורה, ואיזה קשורים זב"ז.

(ב) מה"ת, אך אינו מפורש.

(ג) דבר הברור והמפורש בתורה.

ואולי יש לומר, שע"פ הסברת יסוד החילוק בין דבר המפורש בתורה (במצוות), לדבר שאינו מפורש – יובן למה הכופר במלך המשיח – "בו" – נחשב כופר (להרמב"ם). וכדלפנינו.

1.

ביאור בגדר דבר מפורש והמסתעף

וביאור הענין, ובהקדמה:

לגבי הוספת חול על הקודש ביוה"כ, שמחשיבו הרמב"ם כדבר שאינו מפורש בתורה, כנ"ל – הרי, החכמים גילו לנו דין זה מתוך הכתובים עצמם. דאין זה רק סמך או כיו"ב¹ כ"א שהפסוקים עצמם דורשים ביאור. והחכ' ביארו את הפסוקים בענין שנלמד ממנו דין זה. ולכאורה, אמאי נחשב אינו מפורש, – אלא, שכנראה גדר דבר מפורש בתורה היינו דוקא דבר הנלמד מהכתובים עצמם, אבל בענין שהלומד כל תורה שבכתב כולה יבוא למסקנא זו.²

כלומר, כל זמן שאופן לימוד הפסוקים אינו ממקום אחר, כ"א בהתורה עצמה – הרי"ז נחשב דבר מפורש בתורה.

ובסגנון אחר, אף שאין דבר הנלמד מפורש במקום אחד בתורה, כ"א במקום אחר, מ"מ כיון שאותו מקום הוא בתורה עצמה – דהיינו, שהתורה עצמה מגלה לנו איזה פרט (או פרטים) הנוגעים לפסוק אחר בתורה – הרי"ז נחשב דבר מפורש בתורה.

ואע"פ שהמקשר ב' הענינים בתורה הוא החכמים ומדעתנו לא היינו מקשרים ב' הפסוקים. מ"מ, כיון שעכשיו נתגלה לנו קישור הענינים, הרי, כיון שכל הפרטים כתובים בתורה – הרי"ז (נחשב) דבר מפורש.

ועפ"ז יומתק ג' ראיות שמביא הרמב"ם בנוגע לביאת המשיח והגאולה, ודוקא ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל:

כיון שהגאולה הוא פרט בא' ממצוות התורה – ערי מקלט – ממילא נעשו כל הענינים שעליהם תלויים המצוה כחלק ופרט המצוה. ולענין נצחיות המצוה – הרי מכיון שגדר מצוה הוא (כמבואר בהשיחה) ציווי להאדם, הרי כל אותם הפרטים מקבלים כל גדרי הנצחיות כבמצוה עצמה.

והיות (וכנ"ל) שמצות ערי מקלט תלוי בביאת מלך המשיח וקיובוץ גלויות, הרי הכופר בנצחיותם, בענין שמפרשם שאינו כפשוטו או כיו"ב ח"ו, הרי"ז כופר בא' ממצוות התורה.

(1) ולכאורה סמך דאורייתא היינו גדר נוסף, ואכ"מ.

(2) ומה שהתם דורש ביאור בהפסוקים עצמם – בפשטות י"ל שמ"מ אין הסברת הפסוק – דהיינו מסקנת הדין – נלמד מן הכתובים, כ"א (כל כולו) ע"פ יסוד ביאור חכמים בפי' ו"ענינים את נפשותיכם גו' מערב עד ערב".

וג' פרטים אלו [א) קיבוץ גלויות, (ב) מלך המשיח, (ג) שלימות מצוות ערי מקלט] שלשתם מפורשים מן התורה עצמה, והיינו שהתורה עצמה מגלה לנו כל פרטי המצוה. ויש לומר, שאם לא היו חלק מא' ממצוות התורה, אין מקום לקשר ג' הענינים, ובמילא הכופר במלך המשיח לא הי' כופר "בדברים (ה)מפורשים בתורה" [ולכאורה, לא הי' שייך לומר ש"התורה העידה עליו"]. ודוקא בהוספת רא"י הג' (בהלכה שלאח"ז) נעשים ג' הראיות כחומר א' לכל דבר.

[ועצ"ע, ויש להאריך, ועוד חזון למועד].



משיח בזמן הגלות

הנ"ל

בשיחת ש"פ תזריע-מצורע, ו' אייר ה'תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 490 ואילך) אומר כ"ק אדמו"ר (בס"ח – ע' 496):

"תוכנה של הגאולה הו"ע ד"מצורע" למעליותא . . . ומודגש עוד יותר בשמו של משיח (הגואל) שנקרא בשם מצורע – "מצורע של בית רבי", ש"יתיב בני עניי סובלי חלאים", "מנוגעים, והוא נמי מנוגע" – שמשיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות, ובמצב של גלות, שסובל תחלואי הגלות [כהמשך הגמרא "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש, דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה"], ומצפה בקוצר רוח ובכליון עינים להתגלות (מההעלם בזמן ומצב הגלות) . . ."

ובהערה 67 (מסומן ליד "היינו רבינו הקדוש"): "ושם (בהתחלת הסוגיא): "דבי רבי שילה אמרי שילה שמו, שנאמר עד כי יבוא שילה, דבי רבי ינאי אומרי ינון שמו (כמו ינאי, כל אחד הי' דורש אחר שמו*)", שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו, דבי רבי חנינה אמרי חנינה שמו, שנאמר אשר לא אתן לכם חנינה, ויש אומרים מנחם בן חזקי' ** שמו, שנאמר כי רחוק ממני מנחם משיב נפשי . . ."

וממשיך שם: "ואנן (חסידים) נעני' אבטרייהו (בנוגע לרבותניו נשיאינו, ובפרט כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) – יוסף שמו, שנאמר "יוסף אדני-שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל גו'", יצחק שמו, שנאמר "אז ימלא שחוק פינו."

ובשוה"ג (שני) שם כתב: "כ"ה (בן חזקיה) בדפוסים שלפנינו, ובירושלמי ואיכ"ר: "מנחם" סתם. – ולהעיר שרש"י מעתיק תיבת "מנחם", ומוסיף "בן חזקיה". וכנראה שצ"ל בפרש"י "ה"ג בן חזקיה", אלא שהבחור הזעזער "תיקן" והשמיט "ה"ג". ועצ"ע.

ולכאורה יש להעיר, שאין זה רק תיקון טעות בעלמא, כ"א בא בהתאם לתוכן פנים השיחה. דיש לומר שהכוונה הוא, שאע"פ שדבר זה – "מנחם שמו" – אינו מובא בשם "דבי" רבי מנחם או כיו"ב, כשאר הדעות שם ("דבי רבי שילה . . דבי רבי ינאי . . דבי רבי חניניה"), כ"א בשם "יש אומרים (מנחם שמו)", מ"מ היתה כוונתם (של ה"יש אומרים") ג"כ לאיש מסויים דוקא – "מנחם בן חזקיה" [ולא ששמו של משיח הוא מנחם, ואינו ידוע מי הוא].

ובפשטות י"ל, שלכן מביא בהערה זו כל אריכות דברי הגמ' – להוכיח שכוונת כל אותם הדעות בגמ' שם היתה על איש מסויים.

ועפ"ז, תיקון טעות זה מוכח הוא מצד המשך הענינים בהסוגיא שם, שהרי שאר הדעות כוונתם היתה למישהו מסויים דוקא, ולא שחולקים מהו שמו של משיח (בכדי שנוכל לזהותו וכדומה).

ועפ"ז יש לבאר ג"כ מ"ש בשוה"ג שלפני-זה: ולהעיר מדיוק לשון רש"י "כל אחד הי' דורש אחר שמו" (ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם).

שלא כראורה אין לומר שהכוונה הוא שה"רבי" דרש "אחר שמו", "ולא שהתלמידים חידשו ששמו כשם רבם", שהרי א"א לומר כן, שהרי א"כ אינו מובן המשך ההערה – "ואנן (חסידים) נעני' אבתרייהו . .". [דאין זה "אבתרייהו", כיון שאז דרשו רבם כן] ועוד ועיקר, שאינו מתאים כלל עם לשון הגמ' – "דבי רבי כו' אמרי כו'".

[וגם לכאורה קשה לומר שהכוונה הוא ש"כל אחד הי' דורש" ולא "שחידשו", דא"כ אינו מובן למה מדגיש דבר זה כאן. וכן ע"פ המובא בפנים השיחה "ודאי היינו רבינו הקדוש, דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה", שכן-הוא אף בלא "דרשה"].

ויש לומר הכוונה בזה, ע"פ הנ"ל אודות כללות תוכן ההערה:

שלא חידשו התלמידים ששמו של משיח היינו אותו שם של רבם, כ"א שדרשו (התלמידים) בפסוקים [העוסקים בגאולה ומה"מ] שם רבם. כלומר, שדעתם היתה שרבם משיח, וכן מצאו בפסוק (ג"כ). ובזה ממשיך – "אנן (חסידים) נעני' אבתרייהו כו'".

בענין שהלויים יהיו כהנים לע"ל ועבודה בבכורות לע"ל

הת' שלום שי' צירקינד¹

א.

בשיחת כ"ף מנחם אב תנש"א דיבר כ"ק אדמו"ר אודות מס"נ של הלויים עבור העבודה במשכן וביהמ"ק א' וביהמ"ק הב', וממשיך וזלה"ק (כתבתי ע"פ סרט הקלטה):

און אזוי אויך אין תקופה הראשונה אין ביהמ"ק השלישי, ס'איז דאָך דאָ די דעות וואָס לעתיד לבא אַז די כהנים וועלן זיין לויים, און אויכעט די דעה אַז וויבאַלד כל הענינים וועלן נתתקן ווערן לעתיד לבא האָט זיך אַן אָרט אויכעט צו זאָגן אַז די תיקון וועט אויך נתתקן ווערן, דער ענין אַז בכורים וועלן זיך אומקערן למעמד ומצבם אַז די עבודה איז געווען דוקא ע"י בכורים ווי ס'איז געווען קודם החטא און וואָס דערפאַר אויסגעקליבן שבט לוי דערפאַר וואָס זיי האָבן ניט געהאַט צו שייכות צום חטא העגל, וויבאַלד אַז לעתיד לבא טאָר ניט בלייבן קיין רושם פון חטא העגל איז דאָך לכאורה עפ"י פאַרשטאַנדיק אַז בכורים דארפן זיך צוריק אום-קערן און ווערן עובדים עבודת הוי' אין ביהמ"ק השלישי, וואס אע"פ וואָס שטייט דאָך בפירוש כתבי האריז"ל אַז בימים ההם איז לכהנים הלויים וועלן זיין די כהנים במקום הלויים און ניט שאר שבטי ישראל אפי' ניט שבט לוי, איז דאָך יש לעיין בזה און צי"ע בזה און מ'ווייס נאָך ניט וואָס די מסקנא איז, בפרט נאָך אַז ס'איז ניט נוגע איצטער דערוויילע האַלט מען דאָך נאָך אַ רגע פאַר ביאת משיח ובפרט נאָך פאַר תקופה שני' פון ביאת משיח, במילא גייט זיך אָן די עבודה קודם ביאת משיח דוקא ע"י כהנים בעבודתם וע"י לויים בדוכנם וישראל במעמדם, און ערשט דערנאָך וועט ווערן די שאלה ווי אזוי ס'דאַרף דערנאָך זיין צי לויים, אַדער כהנים בלייבן צי ס'קערן זיך אום צוריק בכורים ואין כאן המקום להאריך בזה. עכלה"ק בהנוגע לעניננו.

הנהגה בשיחה זו משמע שזה שמבואר² שהעבודה תחזור לבכורות מדבר על תקופה השני' דביאת המשיח (דבד"כ הכוונה הוא להתקופה שכולל

1) לע"נ זקני הרב יצחק דוד בן הרב מרדכי אברהם ישעי' ז"ל ליום היארצייט ד' תמוז.

2) מובא בכ"מ ראה לדוגמא אוה"ח הקדוש פ' יחי עה"פ (מט, כח) אשר דבר וגוי ויברך וגוי, בספר הגלגולים פכ"ג, ובספרי חסידות בכ"מ.

תחיית המתים וכו'). ועוד דבר שלכאו' משמע מהשיחה, הוא שכמו"כ מה שמובא³ הענין שהלויים יהיו כהנים יהי' בתקופה השני' דביאת המשיח⁴. והנה בפרק נו"ן בתניא כ' כ"ק אדמו"ר הזקן, "כמ"ש האר"י ז"ל ע"פ והכהנים הלויים שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד".

וכ' ע"ז כ"ק אדמו"ר (הובא ג"כ בשיעורים בספר התניא שם): מדייק ומוסיף בזה שהלויים של עכשיו יהיו כהנים דלעתיד – וי"ל דבזה מיישב הקושיא שהרי התורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם שמזה ידעינן שלא יהי' בה שינוי (רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט). ומבאר דאלה שעכשיו (ולא בזמן ההוא) הם לויים – יהיו (כי יולדו) כהנים לעתיד. וא"ת א"כ (דלעת"ל יהיו הלויים לאב כהן) מהו החידוש? וההסברה פשוטה – הלויים (בעניני תומ"צ – היינו אופן עבודתם בביהמ"ק ועד"ז בתפלה וכו') היינו מפני שנשמתם בחי' לוי (גבורה וכו'), ועד"ז הכהנים – מפני שנשמתם בחי' כהן איש החסד (כדלעיל בפירקין). ולעתיד לבא הנשמה שבבחי' לוי תהי' למעלה מהנשמה שבבחי' כהן. ולכן יולדו בדוקא לאב כהן וכו'. עכלה"ק.

והנה, בשיחה הנ"ל נראה מסגנון הדברים דנקט דזה שהכהנים יהיו לויים היינו כפשוטו, היינו שהלויים כפי שהם נשמות בגופים יהיו כהנים (דאי תימא שהפשט בהשיחה הוא כביאור הנ"ל בתניא א"כ אינו מובן מה מקשה מזה שהכהנים יהיו לויים ע"ז שלע"ל יעבדו הלויים בביהמ"ק, הלא לביאור הנ"ל ענין זה הוא רק בנשמות כו'), וזהו לא כמ"ש כ"ק אדמו"ר בפי' התניא הנ"ל.

וא"כ קשה הקושיא הנ"ל דלכאו' איך אפ"ל שיהי' שינוי במצוות התורה.

ולחידודי אפ"ל שאם אנו מדברים על התקופה השני' של ימות המשיח, (דבפשטות זה כולל התקופה דתחיית המתים כו'), הרי אמרינן דמצוות

3) ראה לקו"ת קרח נד, ב מלקו"ת להאריז"ל על יחזקאל מד, טו. הובא בריבוי מקומות בספרי חסידות ראה לדוגמא תורת חיים פ' וארא ע' פ"ו (בהוצאה החדשה) הערה 871, ובדרושי קרח.

4) ראה לעיל בלשונו הק': צי לויים אדער כהנים בלייבן צי ס'קערן זיך אום צוריק בכורים. דלכאו' הכוונה דבתקופה השני' יש כמה צדדים הם או שהכהנים ישארו כהנים [וי"ל שזה הוא משום מעלין בקדש ואין מורדין כו'], או שהלויים יהיו במקום הכהנים, או שהבכורים עובדים. ואח"כ אומר שזה שייך דוקא בתקופה הב'.

בטילות לע"ל בזמן דתחיית המתים (כמבו' בס' התניא אגה"ק סי' כ"ו), וא"כ אנו יכולים לומר שיהי' כפשוטו⁵.

וא"כ בהשיחה הנ"ל דמדבר בתקופה הב' הרי נוכל לפרש זה שהלויים יהיו כהנים כפשוטו. אבל בס' התניא א"א לומר זה, שהרי בספר התניא הולך להשיטה (המובא בראשונים) דאין מצוות בטילות אפי' בזמן תחה"מ [כ"א באלף השביעי]⁶, וא"כ צ"ל לשיטתי' שהשינוי הוא רק בנוגע להנשמות וכו'⁷.

ב.

והנה לכאורה צ"ב באם הביאור הנ"ל בתניא קאי רק על תקופה הא' של ימות המשיח קודם תחיית המתים, או גם לאח"ו. דלכאור' יש לעיין דאם נאמר דגם לאחר תחה"מ יהי' הסדר הנ"ל, יוקשה, דבתחיית המתים הרי יקומו כל הלויים כו'. ואם נשמותיהם שהיו להם מקודם נולדו לכהנים (וכביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל שנשמות הלויים עכשיו יולדו לכהנים לעתיד) צ"ע באיזה נשמה יקומו, דהרי נשמותיהם יהיו בגופים של הכהנים שיחיו אז קודם תחה"מ.

ואף שבאמת קושיא זו היא על כל הנשמות שבאו בגלגול בעוה"ז באיזה גוף יקומו⁸, הנה ע"ז כבר מבואר באג"ק ח"ב ע' ע"ג ואילך, שהנפש

(5) אבל עדיין יוקשה דלפי הפירוש בהענין דמצוות בטילות דאין הכוונה שהמצוות עצמם יבטלו ח"ו כ"א שהכוונה שההמשכות שע"י המצוות יהיו כאין לגבי הגילוי אלקות אז כו' (ראה בסה"ש תשמ"ט שם וש"נ), ובפרט ע"פ הביאור הידוע של כ"ק אדמו"ר בענין הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם (סה"ש תשנ"ב ע' 27 ואילך), שאין הפשט שהמצוות עצמם יבטלו ח"ו, כ"א שהציווי לאדם יבטל מכיון שכל מציאות האדם יהי' חדור ברצונו של הקב"ה, א"כ לא יהי' אז שייך גדר הציווי לאדם כיון שאינו מציאות בפ"ע, ואדרבה מכיון שהוא נעשה מציאות רצונו של הקב"ה אז בודאי נתקיים המצוות כפועל, עיי"ש באריכות, א"כ שוב צ"ע איך נפרש שענין זה יהי' כפשוטו, דלכאור' הר"ז ביטול מצוות התורה שדוקא זרע אהרן יעבור כו'. אבל מ"מ אנו מוצאים מקומות בהם מפורש הענין דמצוות בטילות כפשוטו ג"כ (וכבאגה"ק סי' כ"ו) ואפ"ל שבהשיחה הנ"ל קאי לפי דיעה זו.

(6) ראה בכנה"ל באג"ק ח"ב ע' ס"ט הע' 9, לקו"ש ח"ה ע' 244 ובהערה 33, חכ"ד ע' 93 הע' 50, סה"ש תשמ"ט ע' 645 הע' 33 ובכ"מ.

(7) ולכאור' הי' מקום לומר שבתניא מדבר בתקופה הא' ואין הכי נמי שלאח"ז בתקופה הב' בתחה"מ יהיו הלויים כהנים כפשוטו. אבל לא משמע כן בתניא, דא"כ הול"ל שענין זה יהי' בתקופה הב', ולא נצטרך לפרש שנשמות הלויים יולדו לאב כהן לע"ל, ועי' במשי"ת בזה לקמן בעז"ה.

(8) ומבואר בכתבי האריז"ל דכ"א מישראל צריך לקייים כל התומ"צ ואפי' מצות השייכים לכהנים ע"י גלגול או עיבור, ראה לקו"ת שלח ריש ד"ה ועתה יגדל נא. ובמקומות שנסמנו

שבאה בגלגול מתחלקת לכמה חלקים ובכל גלגול נתקנה חלק פרטי ממנה, וכל חלק פרטי של הנפש יחזור להגוף ההוא שתיקן חלק פרטי זה כו' ע"י שם בארוכה, אבל לכאורה כאן לכאו' א"א לבאר כזה כי כאן לכאורה אין זה ענין של גלגול והנפש צריך לתקן עוד חלק שלא תיקן מקודם ולכן נתגלגל עוד הפעם כו', כי אם שאותה (חלק של) הנשמה ששייך לעבודת הלוי והי' בגוף לוי יולד לגוף כהן, וא"כ כשגוף הלוי יקום בתחה"מ הרי שייך לו אותה הנשמה שהיא נשמתו שבה עבד עבודת המיוחדות ללוי כו', ואם היא עכשיו בגוף כהן א"כ איזה נשמה יהי' לו.

וא"כ אוי"ל שבזמן דתחה"מ נשמת הלוי יצא מגוף הכהן ויחזור לגוף הלוי. ואולי יש לבאר זה ע"פ מ"ש דקודם תחה"מ גם אלו שיחיו אז ימותו לרגע כמובא בזוה"ק, וע"י באג"ק ח"ב הנ"ל, אז אפ"ל שהכהנים שיהיו אז ימותו ונשמותיהם יחזרו להלויים. וצ"ע.

אבל יהי' הביאור איזה שיהי', עכ"פ בנוגע להמשך הזמן שלאחר תחה"מ א"ל לומר לכאורה הענין הנ"ל שנשמות הלויים יולדו לכהנים שהרי אז נשמות הלויים יחזרו לגופים של הלויים.

ועוד: ידוע שלאחר תחה"מ יהיו נשמות חדשות (ראה בלקו"ת פ' צו ז, ג וש"נ). וא"כ לאחר תחה"מ לכאו' א"א לומר שהכהנים שיולדו אז יולדו עם נשמות הלויים של עכשיו, כי אז יולדו עם נשמות חדשות. וא"כ לכאו' מזה ג"כ מובן לכאורה שהביאור הנ"ל בתניא הוא דוקא בתקופה הא' של ימות המשיח קודם תחיית המתים, אבל אח"כ הכהנים יולדו לא עם נשמות הלויים של עכשיו כ"א עם נשמות חדשות.

והנה א"כ לכאו' יוקשה דאם זה נכון יוצא שאם נפרש כביאור הנ"ל בתניא יוצא שלאחר תחה"מ לא יהיו הלויים כהנים, וקשה דמכיון דגם לאחר תחה"מ נשמות הלויים הם למעלה מנשמות הכהנים א"כ גם לאחר תחה"מ

בלקו"ש חלק י"ח ע' 192 ובהערות שם בארוכה, (ומזה אנו לומדים שהעבודה רוחנית דכהנים ולויים שייך לכ"א מישראל, ע"י בלקו"ש שם). אכן בפשטות יש הברל גדול בין ענין זה שכל א' מישראל יש לו העבודה רוחנית דכהן ולוי כו', למי שהוא כהן או לוי בפשטות שזהו עיקר ענינו. ולע"ל הנה אותו חלק הנשמה שהיתה בגוף כהן יעמוד לתחי' בגוף הכהן וכו'. וצ"ע. ועוד י"ל בזה, דענין זה הובא בנוגע לזה שהנשמות לא תהי' חסרה לבושים ממעשה המצוות, אבל מ"מ יש עוד ענין בנשמות כהנים או לויים דהיינו אופן עבודתה בחסד או גבורה כו', שאולי הוא ענין אחר מלבושים של מעשה המצוות דכהונה ולוי' כו', והלבושים של מעשה הצוות שייך לכל נשמה ע"י עיבור או גלגול כו', אבל מהות ואופן עבודת הלויים וכיו"ב שייך דוקא לאותה נשמה שנתלכשה בגוף הלוי. ובזה הוא החילוק בין סתם נשמה שיש לה לבושים דמצוות כהונה וכו' ע"י גלגול וכיו"ב, ונשמה שעיקר ענינה ועבודתה הוא כהן או לוי. וצריך עיין וברור וחיפוש בכהנ"ל.

נצטרך לומר שלוים יהיו כהנים, אך השאלה היא איך זה יתבטא בגשמיות לאחרי תחה"מ, אם לא שנאמר שיהי' שינוי במצוות התורה והלויים עצמם יהיו כהנים.

וצ"ע אם נוכל לומר שס"ל בתניא שיהי' שינוי במצוות התורה לאחר תחה"מ ועי' לעיל במקומות שנסמנו בהערה 6. ואי נימא דס"ל שאכך יהי' שינוי במצוות התורה לאחר תחה"מ א"כ למה צריך לפרש זה על הזמן דימוהמ"ש וכביאור הנ"ל, הרי בין כך לאחר תחה"מ יהי' זה כפשוטו, ומזה משמע קצת דס"ל בתניא דגם לאחר תחה"מ יהי' באופן הנ"ל. וצ"ע אם יש ביאור להתאים הענין המבואר בתניא עם הזמן שלאחר תחה"מ.

ולהעיר מהמבואר בחסידות על קרח שרצה שיהי' כמו שלע"ל שהלויים יהיו כהנים, והרי הוא רצה אז שהלויים עצמם יהיו כהנים, ומזה ג"כ משמע דלע"ל יהי' ג"כ באופן זה שהלויים עצמם יהיו כהנים.

ועוד דבר שיש לעיין בזה הוא דאי נימא דבתקופה השני' מצוות בטילות כו', ולכן אז יהיו הלויים כהנים כפשוטו, הרי למה נפרש זה דוקא בתקופה השני' ולא בתקופה הראשונה וזה יתקיים כאופן המבואר בתניא כנ"ל.

ולכא' דוחק לומר דאין הכי נמי דבתקופה הראשונה יתקיים זה באופן המבואר בתניא ולאח"כ בתקופה הב' יהי' זה כפשוטו, דהרי המשמעות הוא דאם נפרשים את זה כפשוטו הר"ז ענין שונה מביאור הנ"ל בתניא, ועוד דבשיחה הנ"ל משמע ג"כ שזה רק בתקופה הב'. ולכא' מהי המעלה לפרש זה כפשוטו ולא כפי המבואר בתניא שזה ענין הקשור עם נשמות הלויים כו'. וצ"ע.

ג.

עוד יש להעיר בנוגע לזה שלע"ל תחזור העבודה לבכורות, שלכא' צריך לפרש זה רק כפשוטו, וא"א לפרש בזה ע"ד פי' כ"ק אדמו"ר בתניא בענין שהלויים יהיו כהנים, ולומר שכמו"כ כאן הכוונה שנשמות הבכורים יולדו לכהנים. דהן בפשטות הענינים חשיבות הבכור תלוי בזה שהוא נולד ראשון שזהו ענין השייך בגשמיות כפשוטו, וכמו"כ ברוחניות מבואר בחסידות דהמעלה של הבכורים שמפנ"ז לע"ל תחזור העבודה לבכורות

הוא מכיון שאז יתעלה מעלת הנוקבא ויהי' אשת חיל עטרת בעלה ולכן הבכור שנוולד ראשון להאשה יש לו עליו מיוחד כו'.⁹

ולכאור' לפי ביאור הנ"ל כל מעלת הבכור קשור עם מציאות הדברים כפשוטו שהוא פטר רחם, וא"כ לכאור' א"א לפרש כאן שהבכורות עכשיו נשמותיהם יולדו לכהנים לע"ל, דא"כ שוב אין כאן מעלה בנשמה זה שהרי אינו פטר רחם בגשמיות.

והנה בכתבי האריז"ל (ס' הגלגולים פכ"ג) מבואר דזה שלע"ל תחזור העבודה לבכורות הוא ביאור על זה שלע"ל הלויים יהיו כהנים. דענין הבכורה הוא ענין הגבורה, כי נשמת קין הוא דרגת הגבורה כי הוא הי' הבכור דהיינו הראשון שבא מכח הנוקבא שהו"ע הגבורות כו', ולע"ל יחזור העבודה לבכורות היינו שאז יהי' כמו שהי' בתחילה שהגבורות היו למעלה מהחסדים ולכן יהיו אז הלויים (שהם מבחי' הגבורה, בחי' קין) הכהנים. דעפ"ז יוצא דאין הפי' שהבכורות כפשוטו יעשו העבודה, כ"א הכוונה בבכורות היינו גבורות שזהו שורש הלויים.

ולהעיר, בדבא"ח (עי' הערה 9) מובא אותו הביאור בזה שלע"ל תחזור העבודה לבכורות, שזהו משום שהוא הראשון שבא מכח האשה שהיא דרגת הגבורה כו', ולע"ל יהי' אשת חיל עטרת בעלה ויתעלו הגבורות על החסדים, אבל משמעות הענין כפי שמבואר בזה בדא"ח הוא שמשום זה הבכורות כפשוטו יעשו העבודה, ואין זה קשור עם זה שהלויים יהיו כהנים, אף שגם בנוגע לזה שהלויים יהיו הכהנים מובא הביאור ע"ז בדא"ח באותם האותיות שזהו משום עליית הגבורות על החסדים, אבל מ"מ לא משמע שזהו אותו הענין ממש. ולא מובאים ב' הענינים ביחד.

ועי' בד"ה כל פטר רחם תרכ"ז מבואר דקרח לקח הר"נ איש שהיו בכורות, וטענת קרח הי' שהגבורות הוא העיקר, ולכן הבכורות שבאו מחמת אמם שהם פטר רחם יש להם מעלת הנוקבא שהוא גבורות, וכמו"כ אותו הביאור הובא במקומות אחרים כביאור על זה שקרח רצה שהלויים צריכים להיות למעלה מכהנים, מפני שהלויים הם גבורה.

אבל מ"מ המשמעות הוא שאין זה אותו הענין ממש כ"א שהטענה שהגבורות הוא העיקר מתבטא הן בלויים או בהבכורות.

9) וכמבואר כ"ז בארוכה במאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' ש"ג ואילך, אוה"ת מקץ ע' שמ"ג ואילך, פ' בא ע' שמ"א, ובר"ה ויצא יעקב תשכ"ו יצא לאור ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ ויצא תשס"ב, והנחה אחרת נרפס בס' ילקוט משיח וגאולה פ' ויצא ע' 48, ובכ"מ.

ונראה שבאם נפרש שלע"ל יהי' העבודה בבכורות כפשוטו ולא כמבואר בס' הגלגולים הנ"ל שזה הוא דרגת הגבורות כו', אז צ"ל שזה ענין נפרד מזה שהלויים יהיו כהנים. כי ממ"נ או שהעבודה בבכורות או שהוא ע"י הלויים. ועוד, דהטעם בפשטות למה הבכורות יעבדו לע"ל הוא מפני שמצינו שהעבודה בבכורות הי' לפני חטא העגל, משא"כ הלויים מעולם לא היו כהנים כו'. רק שמצד דרגתם ראויים הם להיות הכהנים כו'.

וא"כ מצד פשוטן של הטעמים הם בלתי תלויים זה בזה. וכמו"כ בשיחה הנ"ל מבוארים להדיא כב' דברים בלתי תלויים זב"ז.

ויש להאריך בכל הנ"ל ותן לחכם ויחכם עוד.



שיחות

חטא המרגלים

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א

ראש הישיבה

הנה בענין חטא המרגלים ידוע מ"ש אדה"ז בלקו"ת ריש פ' שלח דשרש המרגלים הי' מבחי' עולם המחשבה הנקראת לאה, כי הם היו מדור המדבר שנקראו דור דעה, ועל כן לא רצו להשפיל את עצמם ליכנס לא"י שהוא מבחי' עולם הדיבור הנק' רחל, עיי"ש.

ובלקו"ש חיי"ח ע' 153 האריך לבאר בזה שאע"פ שגם המרגלים היו מודים שצ"ל מעשה המצות, וגם שהמעשה הוא העיקר, מ"מ חשבו שמספיק אופן המעשה כמו שהוא במדבר, ואין צורך בהמעשה כמו שהוא בא"י, עיי"ש.

ולכאורה יש לעיין אם ביאור הנ"ל בטעם טעותם מתאים עם שאר הביאורים שנאמרו בטעם חטאם, כמו זה שהוסיפו והסיקו מסקנה שא"א לעלות ולכבוש א"י, אע"פ ששילוחם הי' רק כדי להודיע באיזה אופן קל יותר לכבוש את הארץ (לקו"ש חיי"ג ע' 40), או זה שהלכו לרגל את הארץ, והכניסו עצמם בחיפוש עצות ותחבולות בשביל כיבוש הארץ אע"פ שלא נשלחו אלא בשביל לתור את הארץ, דהיינו שיראו את הארץ ויושבי' ויספרו לבנ"י מה שראו ותו לא מידי (לקו"ש חל"ג ע' 81), האם ביאורים כאלו הם באופן אחר לגמרי ממ"ש אדה"ז בלקו"ת הנ"ל או לא?

דלכאורה י"ל שביאורים הנ"ל בלקו"ש הם קרובים יותר לפשטות הכתובים, מבלי לבאר עפ"י טעמים נפשיים ודרכים שונים בעבודה ה', משא"כ מ"ש אדה"ז, שאין ביאורו אלא עפ"י פנימיות הענינים.

או דלמא י"ל שאדה"ז בא להסביר הטעם הפנימי והאמיתי בזה שטעו ראשי בני ישראל אלו בענינים מבהילים. והיינו דהוקשה לו דעל איזה אופן שלא נבאר את הטעות שלהם, הלא מ"מ סוכ"ס טעות היא, ואינה מובנת

האיך שייכים צדיקים עליונים לטעות בטעות כזה שגרמה בכי' לדורות?
 וע"ז מסביר אדה"ז שבאמת כסדר השתלשלות הי' כאן, דהיינו שבפנימיות
 נפשם היתה מעולם נטי' כזאת לעבוד את ה' בעולם המחשבה, וממילא גם
 להשאר במדבר, אבל היות שאין זו אלא נטי' נפשית שעדיין לא באתה לידי
 גילויי אפי' אצלם במחדו"מ שלהם, לכן לא התנגדו כלל לעצם שליחותם
 והלכו בתמימות לקייים דברי מרע"ה. ורק אח"כ פעלה נטי' והנחה זאת גם
 על מחשבתם ודיבורם וגרמה להם שיבחרו באופנים כאלו בקיום שליחותם
 שלא היו בדיוק כפי מה שנצטוו ע"י מרע"ה, וצעד אחר צעד הלכו ונתרחקו
 ממטרת שליחותם עד אשר בחזרתם אצל בני ישראל התנגדו בגלוי לכל
 הענין.

ולפי ביאור זה מובן בפשטות מש"נ (פירש"י במדבר י"ג, ג') שבאותה
 שעה כשרים היו, ר"ל שעדיין לא נתגלה אצלם שום ענין המנגד לרצונו של
 הקב"ה.

משא"כ אם נפרש דברי אדה"ז כפשוטם, שבאמת לא רצו כלל (עפ"י
 שרש נפשם) ליכנס לארץ, דא"כ גם באותה שעה כבר היתה אצלם התנגדות
 זאת לרצונו של הקב"ה, והאיך אפשר לקרום כשרים?

ועפ"י הסברה זאת אפשר לתרץ גם מה שלכאורה יש לשאול על ביאורו
 של אדה"ז (ועיי' מש"נ בזה בהערות הת' ואנ"ש מעלבורן, חוב' פ"ד ע' 20)
 דאם לפי דעת המרגלים לא הי' צורך או תועלת בכל השליחות, כיון דבלאו
 הכי לא רצו ליכנס, א"כ למה הסכימו להיות שלוחים של מרע"ה וכלל
 ישראל בענין שאין בו שום ממש?

ולפי הנ"ל שעדיין לא נתגלה אצלם רצונם האמיתי, מובן הדבר
 בפשיטות.



חסידותיה דר' עקיבא

הרב שמואל משה שי' לש"ס

ר"מ בישיבה

סנהדרין קי, ב: מאי חסידותיה [דר' עקיבא, שרגיל לזכות את ישראל], דתניא, קטני בני רשעי ישראל אין באין לעולם הבא, שנאמר כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש ולהט אותם היום הבא אמר ה' צבאות אשר לא יעזב להם שרש וענף [אלו בני קטנים שלהם], שרש בעולם הזה [שימותו נפלים] וענף לעולם הבא, דברי רבן גמליאל. רבי עקיבא אומר, באים הם לעולם הבא [שאע"פ שאבותיהם היו רשעים, הם לא חטאו], שנאמר שמר פתאים ה', שכן קורין בכרכי הים לינוקא פתיא.

ה"בניהו" הקשה איזה חסידות יש בזה, וכי ר"ע דרש דרשא זו מכח חסידות, הלא ודאי טעמא חזא ודרש הכי, ותי' שר' עקיבא ושאר עשרה הרוגי מלכות שנהרגו במיתה אכזרית מאד, הנה עונות רשעי בני דורם גרמו להם כך כמבואר בכהאריז"ל, ואעפ"כ הפך ר"ע בזכות בניהם, וזהו בודאי ממדת חסידותו, אלו דברי ה"בניהו" בקיצור.

[ואע"פ שבמדרש "אלה אזכרה" מבואר שעשרת הרוגי מלכות נהרגו בעון מכירת יוסף, וכן יסד הפייט בחרוז "אלה אזכרה" המופיע בסדר עבודה דתפלת המוספין דיוה"כ, מ"מ אין מזה טעם למיתה אכזרית מאד כ"א למיתת חנק כדין גונב נפש מאחיו ומכרו, אבל מיתתם באכזריות הי' בעון הדור, ולכאור' זהו כוונת ה"בניהו" במה שהדגיש כמה פעמים בדבריו שקושייתו הוא למה נהרגו דוקא במיתה "אכזרית מאד".]

ובלקו"ש (חכ"ה עמ' 185-184) יש תי' אחר לקושיית ה"בניהו":

די גמרא זאָגט דאָרט: "מאי חסידותי" (פון רע"ק) . . קטני בני רשעי ישראל . . ר' עקיבא אומר באים הם לעוה"ב, שנאמר שומר פתאים ה', שכן קורין בכרכי הים לינוקא פתיא".

ויש לומר – ע"ד הרמז – אז די "חסידות" פון רע"ק איז ניט נאָר אין דעם כללות הענין, נאָר אויך אין דעם וואָס ער זאָגט "שכן קורין בכרכי הים לינוקא פתיא": דערמיט איז די גמרא מדגיש, אַז אויף אַזויפיל איז געווען חסידותי' דרע"ק צו מזכה זיין אידן, אַז עס איז פאַר אים געווען כדאי די נסיעה אין "כרכי הים", אַבי צו קענען מזכה זיין את ישראל און פסק'נען אז קטני בני רשעי ישראל באים הם לעוה"ב.

ודברים אלו צריכים ביאור, למה הוצרך ר"ע ליסע לכרכי הים, דממנ"פ, אם לא הי' יודע קודם נסיעתו שיש כאלו שקורין לינוקא פתיא, א"כ מהיכא תיסק אדעתיה ליסע שם, הלא בכלל לא ידע שיש כאלו שקורין לינוקא

פתיא, ואם אכן הי' יודע מקודם דבכרכי הים קורין לינוקא פתיא, ולא נסע שם אלא כדי לפסוק די שם להם חלק לעוה"ב, (ולכאו' כן מורה לשון השיחה הנ"ל, דלא אזל שם כדי לידע הענין כ"א כדי לפסוק כך,) הא גופא צ"ב, למה לא הי' יכול לפסוק כן במקומו.

והנה, שיחה הנ"ל נאמר בשבת פ' וישלח תשל"א, וע' בשיחות קודש וישלח תשל"א, שם מבואר שהקורין לינוקא פתיא, טעמם בזה הוא משום דפתי מורה על מי שאין לו שכל, וסב"ל די ש ב' מיני פתיים, א' כפשוטו, ב' קטנים – שאע"פ שיש להם שכל במקצת עכ"פ, מ"מ אינם בני-דעת.

ור"ע הי' יודע שיש כאלו שקורים לינוקא פתיא מן הטעם שאינם בני-דעת, אך ידיעה זו לא הי' מספיק עבורו, משום דהי' מסתפק בטעמם לקראם כך, שאפשר שבאותם מקומות שבהם הורגלו לקרות לקטן "פתי", טעמם בזה לא הי' מחמת דקטנים בכלל אינם בני-דעת, אלא בגלל שאנשי המקום ההוא היו כולם בגדר "פתיים", (דמחמת העוני וכדומה לא הספיקו ללמוד כראוי,) שלכן נקראו קטניהם "פתיים" על שם מקומם ולא על שם קטנותם.

ולכן נסע ר"ע ל"כרכי הים", ערים גדולות, ערי מסחר, שהאנשים הגרים שם הם בודאי חכמים נבונים וגבירים, ונסיעתו לשם הי' כדי לבדוק ולחקור האם גם שם קורים לקטניהם "פתיים", וכשמצא כן ידע באמת דקטנים נקראים "פתיים" על שם קטנותם ולא על שם מקומם, ועי"ז פסק שקטני בני רשעי ישראל באים לעוה"ב.

וצ"ע למה הושמט כ"ז מהשיחה כפי שנדפס בלקו"ש, שלכאו' הענין כמו שהובא שם אין לו הבנה כשלעצמו, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

[ומדי דברינו בזה, דחסידותיה דר' עקיבא התבטא דוקא במה שהי' רגיל לזכות את ישראל ולפסוק שיש להם חלק לעוה"ב, (על אף שלגבי דור המדבר ועשרת השבטים לא פסק כן כמבואר בסנהדרין שם, וע' בזה בלקו"ש חל"ג עמ' 86 הע' 28, ובחכ"ז עמ' 101 הע' 60, ועוד), כדאי להעיר מגישת כ"ק אדמו"ר לזכות את כאו"א בלי יוצא דופן ולמצוא להם תקנה לעוה"ב, וכמבואר בארוכה באג"ק אג' פ"ה, שם האריך רבינו לבאר "אשר אפשר הדבר שכאו"א מישראל, יהי' מי שיהי', יזכה לתחה"מ . . [ו]מבואר בכ"מ שיהי' כן . . [ו]מוכרח הוא שיהי' כן", עיי"ש באריכות].

נגלה

מה ענין קדשים בכורה וטומאה אצל חיוב תשלומי כפל

הרב שמואל משה שי' לשם
ר"מ בישיבה

א.

בנוגע לחיוב תשלומי כפל, איתא בב"ק סב, ב: ת"ר (שמות כב, ח) על כל דבר פשע כלל, על שור על חמור על שה ועל שלמה פרט, על כל אבידה חזר וכלל, כלל-ופרט-וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון.

ועיי"ש בהמשך הסוגיא שהגמ' מקשה כל הני פרטי דבעלי חיים (שור חמור שה) למה לי, ומכח קושיא זו ר"ל דבאמת לאו כל בע"ח בכלל, ולא נתרבה עופות טמאים, וכמו שמבאר הגמ' דאי לא כתב אלא שור הייתי אומר מה הפרט (שור) מפורש קרב לגבי מזבח אף כל קרב לגבי מזבח (שור ושה), לאפוקי שאין קרב לגבי מזבח (שאר בע"ח), להכי כתב רחמנא חמור לרבות אפי' שאינו קרב לגבי המזבח, ועדיין הייתי אומר מה הפרט (חמור) מפורש דבר הקדוש בכורה אף כל דבר הקדוש בכורה (שור ושה וחמור), לאפוקי דבר שאינו קדוש בכורה (שאר בע"ח), להכי כתב רחמנא שור לרבות אפי' דבר שאינו קדוש בכורה, (ואע"פ דשור קדוש בכורה הוא, מ"מ ע"כ לא כתב רחמנא שור לגופו, דהא כבר נתרבה מכעין הפרט דחמור, ואם אינו ענין לו תנהו ענין לשאינו קדוש בכורה, כ"כ רש"י), ועדיין הייתי אומר מה הפרט (שור וחמור) מפורש דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא אף כל דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא (כל בהמה וחייה), לאפוקי כל דבר שאין נבלתו מטמא במגע ובמשא (עופות), להכי כתב רחמנא שה לרבות

אפי' דבר שאין נבלתו מטמא במגע ובמשא, (ואע"פ דשה נבלתו מטמא במגע ובמשא, מ"מ ע"כ לא כתב רחמנא שה לגופו, דהא כבר נתרבה מכעין הפרט דשור וחמור, ואם אינו ענין לו תנהו ענין לשאין נבלתו מטמא במגע ובמשא).

ומסיק הגמ' לפי"ז דעדיין יש לומר מה הפרט (שור חמור ושה) מפורש דבר שנבלתו מטמא (במגע ובמשא) אף כל דבר שנבלתו מטמא (עכ"פ בבית הבליעה), לאפוקי עופות טמאים שאין נבלתן מטמא כלל.

ב.

ויש להקשות על זה כמה קושיות:

א. הפנ"י מציין להגמ' לקמן ע"ט ע"ב המביא פלוגתת ר"מ ורבנן בטעם חיוב תשלומי ד' וה' על טביחה ומכירה: "אמר רבי מאיר, בא וראה כמה גדול כח של מלאכה, שור שביטלו ממלאכתו חמשה, שה שלא ביטלו ממלאכתו ארבעה, אמר רבן יוחנן בן זכאי, בא וראה כמה גדול כבוד הבריות, שור שהלך ברגליו חמשה, שה שהרכיבו על כתיפו ארבעה".

ולפי"ז מקשה הפנ"י ואימא דאי לאו דכתב רחמנא שה הו"א שלא חייב רחמנא כפל אלא בבעלי חיים דומיא דשור וחמור דאית בהו ביטול מלאכה, אבל שה דלית בה ביטול מלאכה לא חייבו רחמנא, א"נ הו"א דלא חייב רחמנא אלא בבעלי חיים דומיא דשור וחמור המהלכים ברגליהם, אבל בשה שהוצרך להרכיבו על כתיפו לא חייבו רחמנא, ולהכי כתב רחמנא שה, לרבות שה וכל הדומה לו, ואכתי מנ"ל לרבות עופות טהורים.

ב. ובכלל צ"ב, מה שייך הני צדדי דקרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא לחיוב תשלומי כפל, דהנה בכלל-ופרט-וכלל שאנו באים לומר מה הפרט מפורש כו', בודאי צריך לתפוס שום צד השייך לכללות הדין, וכגון בברייתא הנ"ל דקאמר מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון כו', ומובן בפשטות השייכות בין הני צדדי לכללות ענין הגניבה, משום שגניבת דבר המטלטל וגופו ממון חמור הרבה יותר מגניבת דבר שאינו מטלטל ואין גופו ממון, כיון דבגניבת דבר המטלטל הרי הגנב מכניסו לרשותו משא"כ בגניבת קרקע דא"א לו להכניסו ברשותו, (עד שתמהו התוס' ד"ה יצאו קרקעות כו' איך שייך גניבה בקרקע, עיי"ש ואכמ"ל).

וכן בגניבת דבר שגופו ממון מפסידו להדיא משא"כ בגניבת דבר שאין גופו ממון שאינו מפסידו להדיא ואין בו אלא משום דינא דגרמי, (עד שתמהו התוס' ד"ה יצאו שטרות כו' איך שייך לחייבו על גרמי, עיי"ש ואכמ"ל), וא"כ שפיר יש לנו לתפוס הני צדדי ולומר מה הפרט מפורש דבר

המטלטל וגופו ממון כו', ר"ל שיש לחייבו כפל על חומר הגניבה, שהרי גנב דבר המטלטל וגופו ממון כו', אף כל כו', למעוטי עבדים שטרות וקרקעות שאין לחייבו כפל כיון שהגניבה לא הי' חמור כל כך¹.

משא"כ הצדדין הנ"ל דקרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא, לכאור' אין בהם שום שייכות לא לכללות ענין הגניבה ולא לחיוב תשלומי כפל, ומאיזה טעם נאמר דגבי חיוב תשלומי כפל קפיד קרא דוקא שיהי' דבר

(1) וכן מצינו בשאר כללי-ופרטי-וכללי, ולדוגמא הכלל-ופרט-וכלל המובא בסוגיין אודות מעות מעשר שני: "ונתת הכסף בכל אשר תאוו נפשך כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל, כלל-ופרט-וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע, אף כל פרי מפרי וגידולי קרקע".

והגמ' בעירוובין (כו, ב) מבאר דגם בע"ח נחשבים גידו"ק כיון שניזונים מן הקרקע, וולד מולד נחשב פרי מפרי ג"כ, ולכן לא נתמעט אלא דגים שאינם לא פרי מפרי ולא גידו"ק. [ואף שכתב רש"י ביצה (כג, ב ד"ה אין נותנין) דגם דגים אוכלים שרשי עשבים וקרקע, מגדיר יפה המאירי (עירוובין שם): "גדולי קרקע הוא כל דבר שיהא מזונם או יניקתם מן הארץ לבד, ומתוך כך אין לוקחים מהם דגים מפני שאע"פ שהם פרי מפרי אינן גדולי קרקע, ר"ל שאין נזונין מן הארץ לבד".]

והנה, הני צדדי שתפסם המ' גבי מעות מע"ש, פרי מפרי וגידו"ק, בודאי שייכים לכללות מצות מע"ש, אי מטעם שמע"ש צריך לאכלו בשמחה כסיום הפסוק ושמתח לפני ה' אלקיך גו', ובודאי ישמח יותר באלו כשיתבונן על שנתברך בדברים שיש בהם ברכה שהם פרי מפרי, וכן על שנתברך בקרקע, א"נ מטעם דדבר הנקח במעות מע"ש הוי חילוף ובמקום המע"ש עצמם, ומע"ש עצמם הם פרי מפרי וגידו"ק, ולכן גם חילופו צריך להיות דומה לו, עכ"פ במקצת.

וכן גבי מצות הענקה, דכתיב ביה (דברים טו, יד) העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו, ובסוגיית הגמ' דקידושין (יז, א) אמרינן מה צאן גורן ויקב מיוחדים שישנן בכלל ברכה שפרין ורבין, אף כל שישנן בכלל ברכה, יצאו כספים א"נ פרדות (עיי"ש), ולדעת התוס' בסוגיין וכן לרוב הראשונים התם, הדרשא התם הוי כלל-ופרט-וכלל.

והנה, הצד שתפס הגמ' גבי הענקה, שישנן בכלל ברכה, בודאי משום סיום הפסוק נקט לה, דכתיב אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו, ובפרט למ"ד בקידושין שם שהטעם שמעניקין לעבד הוא רק משום שנתברך הבית בגללו, ולכן מדה כנגד מדה יש להעניקו דברים שישנן בכלל ברכה, ועכ"פ לכו"ע צד הנ"ל שייך לכללות ענין ההענקה.

ומזה הטעם מובן בפשטות למה גבי מעות מע"ש וגבי הענקה לא תפס הצדדים שבסוגיין, וכגון צד קרב לגבי המזבח, (ואע"פ דגבי חיוב תשלומי כפל הכוונה לבעלי חיים דוקא שהם קרבים לגבי המזבח כיון דהפרט מפורש בע"ח, מ"מ גבי מעות מע"ש והענקה דהפרט מפורש לא רק בע"ח אלא גם מין הצומח, אי"כ למה לא נימא דהפרט אתא לרבות כל הקרב למזבח, דומיא ד"בקר וצאן" המפורש גבי מעות מע"ש ו"צאנך" המפורש גבי הענקה שעולים למזבח לשם זבח, ודומיא ד"יין ושמן" המפורש גבי מעות מע"ש ו"גרנך ויקבך" המפורש גבי הענקה העולים למזבח, יין לנסכים ושמן למנחה), אלא ע"כ משום דצד קרב לגבי המזבח אינו ענין לא לכללות מצות מע"ש ולא לכללות מצות הענקה.

הקרב לגבי המזבח או קדוש בבכורה או נבלתו מטמא, ומה ענין שמיטה אצל הר סיני².

(2) ובאמת יש לחקור, בכל כלל-ופרט-וכלל כשיש לנו כמה צדדים לפנינו, איזה צד בדיוק יש לנו לתפוס. והענין מבואר יפה בהליכות עולם שער רביעי אות כ"ז:

כלל-ופרט-וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, פירוש לרבות כל הדומה לפרט ולמעט כל מה שאינו דומה לו, לפי שמדה זו מורכבת משתי המדות הראשונות, כלל-ופרט, פרט-וכלל, ולכך משמע שתייהן, ודנין בה כעין שתייהן, לרבות כל הדומה והיינו כעין פרט-וכלל, ולמעט כל שאינו דומה והיינו כעין כלל-ופרט, ופליגי בה תנאי, איכא מאן דאמר כללא קמא דוקא, פירוש עיקר, והוי ליה כלל-ופרט דאין בכלל אלא מה שבפרט, אלא דאהני כללא בתרא לרבות כל הדומה לו משלשה צדדים, ואיכא מאן דאמר כללא בתרא דוקא, והוי ליה כלל נעשה מוסף על הפרט ונתרבה הכל אפילו מה שאינו דומה אלא בשני צדדין, אלא דאהני כללא קמא למעט מה שאינו דומה אלא מצד אחד,

ועיקרו של דבר בסוגיא אחת פרק בכל מערבין (עירובין כו, ב) וזו היא הצעתה, תני חדא ונתת הכסף בכל אשר תאוו נפשך כלל, בבקר ובצאן פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל, כלל-ופרט-וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש פרי מפרי וגידולי קרקע ... אף כל פרי מפרי וגידולי קרקע, ותניא אידך מה הפרט מפורש ולד ולדות הארץ, פירוש דבר הנברא מן הארץ, אף כל ולד ולדות הארץ, ואסיקנא התם דעופות איכא בינייהו, מאן דאמר פרי מפרי וגידולי קרקע, עופות נמי כן, מאן דאמר ולד ולדות הארץ קסבר עופות מן הרקק נבראו, פירוש מן האגם ולא מן הארץ, ומפרש התם פלוגתייהו, דמאן דמרבה עופות קסבר כללא בתרא דוקא, ונתרבה הכל, אלא דאהני כללא קמא למעוטי כל דלא דמי ליה משני צדדין, כגון דגים שאינן גידולי קרקע ואין דומים לו אלא מצד אחד, דהיינו פרי מפרי, אבל עופות דומים משני צדדין, דהוו פרי מפרי וגידולי קרקע, הילכך נתרבו בכלל, ומאן דמעט עופות קסבר כללא קמא דוקא, ואין בכלל אלא מה שבפרט, ולא מידי אחרינא, אלא דאהני כללא בתרא לרבות הדומה לו משלשה צדדין, כגון חיה דהוי פרי מפרי וגידולי קרקע ולד ולדות הארץ, יצאו עופות שאינן דומות לו בצד השלישי דהיינו ולד ולדות הארץ, זו היא צורתא דשמעתא התם, למדנו דלמאן דאמר כללא בתרא דוקא בעינן שני צדדין, כדאמר פרי מפרי וגידולי קרקע, ומאן דאמר כללא קמא דוקא מצריך עוד צד שלישי, ולד ולדות הארץ וכל כל כיצא בזה,

ומתוך כמה סוגיות אחרות מדקדיקין בתוספות (שם ד"ה אהני כללא בתרא) ומוכח דעל כרחיך הני שני צדדין דעירובין למאן דאמר כללא בתרא דוקא, ושלשה צדדין למאן דאמר כללא קמא דוקא, לאו דוקא שנים ושלשה, דאם כן תיקשי הא דאמרין בנוזיר (לה, ב) דכל היכא דאיכא תרי כללי ופרט ביניהם מרבינן כל דמי ליה בחד צד וכו', לכך אמר ר"י דחד צד דנוזיר ושני צדדין דעירובין חדא מילתא היא, וכך המדה, כל הצדדין החשובים חשיב חד צד, ואם יש עוד צדדין שאינן חשובים כמותן נקראין צד שני, וההיא דעירובין פרי מפרי וגידולי קרקע חשובין הן ונקראים צד אחד כדקאמר בנוזיר, ולד ולדות הארץ אינו חשוב כמותם ומיקרי צד שני, ויש מקומות דאפילו כמה צדדין חשיבי כחד צד מפני שכלם חשובין, כדאיתא פרק אלו טריפות (חולין סו, א),

כללא דמילתא, למאן דאמר כללא בתרא דוקא צריך שיהיה דומה בכל הצדדים החשובים וכלם נקראים צד אחד, אבל מן הצד הגרוע אין צריך, ולמאן דאמר כללא קמא דוקא צריך שיהיה דומה אפילו מן הצד הגרוע, והדבר מסור לחכמים להכיר איזה הצד הגרוע שיחלקו בו.

ועפ"ז יתבאר דברי הפנ"י בסוגיין:

וכ"ת דאפשר לתפוס צד שאין לו שום שייכות לא לכללות ענין הגניבה ולא לחיוב תשלומי כפל, (אף שהוא נגד השכל והדעת וכנ"ל), א"כ יקשה למה באמת נקט הני צדדים דוקא ולא צדדים אחרים, וכגון במקום לתפוס צד דבר הקרב לגבי מזבח ה' יכול לתפוס צד דבר שאיסור חלב נוהג בו, והי' אפשר לומר דאי כתב רחמנא שור הייתי אומר מה הפרט (שור) מפורש דבר שאיסור חלב נוהג בו, אף כל דבר (שור ושה) שאיסור חלב נוהג בו.

[והא עדיפא, דגבי צד דבר הקרב לגבי המזבח אין הכוונה אלא שמינו קרב לגבי המזבח וכמשי"ת לקמן בקושיא הג', משא"כ גבי צד דבר שאיסור חלב נוהג בו הכוונה לא רק שצד זו נמצא במינו, כ"א שנמצא בו בפועל].

ג. אפי' אם נניח מאיזה טעם שיהי' שיש לנו לתפוס הצדדין הנ"ל דקרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא, אכתי יקשה דע"כ אין הכוונה לבע"ח שיש בהם הצדדין הנ"ל בפועל, דהא חיוב תשלומי כפל לא שייך בגונב הקדש, וכדאמר בגמ' דנתמעט מדכתיב ישלם שנים לרעהו, לרעהו ולא להקדש, וא"כ בודאי לא מיירי בבע"ח הקרב לגבי מזבח בפועל או הקדוש בבכורה (ואינו בעל מום) בפועל, אלא הכוונה לבע"ח שיש במינו קרבן או בכור, וכן הצד דנבלתו מטמא ע"כ לא הוי הכוונה דהבע"ח מטמא בפועל, דהא הפסוק מיירי בבע"ח שהם בחיים, ולא בנבילות, אע"כ הכוונה לבע"ח שיש במינו טומאת נבילה כשיתנבל.

מאי דמקשה תלמודא אי מה הפרט דבר שנבלתו מטמא במשא וכו' אבל עופות לא ... באמת הא מלתא תליא בפלוגתא בפרק בכל מערבין [דף כח, א] ... [ו]על כרחך הא דמקשה תלמודא הכא למעט עופות היינו למאן דס"ל כללא קמא דוקא ... ואף למה שכתבו שם התוספות דהא דמרבין אף על פי שאינו דומה בשני צדדים היינו היכא שהצד השני גרוע, מכל מקום נראה באמת דהיא צד גרוע מיקרי דמה ענין נבלתו מטמא לענין תשלומי כפל ודו"ק. כן נראה לי נכון.

אבל באמת יש להקשות על סוף דברי הפנ"י, ממסקנת בעל הליכת עולם שכתב:

למאן דאמר כללא קמא דוקא, צריך שיהיה דומה אפילו מן הצד הגרוע ... ונראה לי דלאו דוקא גרוע שאין למטה ממנו, אלא גרוע בערך הצדדים האחרים קאמר, אבל צד גרוע מן הגרוע אין צריך לדמות לו בו, ולכן צריכי השני כללים, שאם אתה אומר צריך שיהיה דומה לו לגמרי ואפילו אל הגרוע שבכלם, אם כן השני כללים למה, מהפרט לבדו נלמוד כל הדומה לו בבנין אב, אלא ודאי נראה כמו שכתבת.

וא"כ עדיין קושייתנו (בפנים) במקומה עומדת, דאפי' לפי דברי הפנ"י דסוגיין אזלא כמ"ד כללא קמא דוקא, אכתי קשה למה נקט הצדדים דקרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא, דלכאור' כל אלו אין להם שום שייכות כלל וכלל, לא לכללות ענין הגניבה ולא לחיוב תשלומי כפל, וא"כ כל הני צדדי הם בגדר "צד גרוע מן הגרוע", ובודאי ה"כעין-הפרט" אינו צריך להדמות להפרט אפי' ב"צד גרוע מן הגרוע", וכנ"ל מדברי ההליכות עולם.

ולפי"ז יתגדל הקושיא, מאיזה טעם נאמר דחיוב תשלומי כפל נוהג דוקא בדברים שיש במינם הצדדים הנ"ל, אע"פ שבפועל אין בהם הצדדים הנ"ל.

ג.

ואולי יש לתרץ את כל הנ"ל, ובהקדם הביאור בסוגיית הגמ' לקמן ע"ט ע"ב: שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן, אמר להן זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת, שנאמר הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם וגו', וכתוב ויאמרו לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב, וכתוב כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה.

[ועי"ש לר"מ טעם אחרת, ובלקו"ש חט"ז עמ' 261 דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי].

ובלקו"ש חט"ז עמ' 266 מקשה על דברי ריב"ז כמה קושיות, ומכללם למה מביא ריב"ז ראי' מן הפסוק כיון שסברתו פשוטה ביותר, ועוד למה מביא ג' פסוקים, ועי"ש שמבאר בהקדם עוד קושיא, דכיון שהמדובר בגנב כזה שמודה שיש עין של מעלה, א"כ איך יבוא לכלל טעות שכאלו אינו רואה. ומבאר שם שיש ג' מיני כפירה וג' דרגות ב"עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", ואלו הם:

א. שכופר לגמרי שהקב"ה נמצא בעוה"ז הגשמי, דמכיון ש"רם על כל גויים ה'" ו"על השמים כבודו" טועה לומר שמצד רוממותו אינו נמצא בעוה"ז הגשמי כלל, כיון שהוא ירידה מאתו ית', וכנגד כפירה זו מביא ריב"ז את הפסוק "כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה".

ב. שמודה שהקב"ה נמצא בעוה"ז הגשמי, כי "מלא כל הארץ כבודו", ו"את השמים ואת הארץ אני מלא", אך כופר בהשגחתו ית' על מעשי הברואים הגשמיים, שחושב דמעשי הברואים הגשמיים אינם תופסים מקום אצל ית' אלא הקב"ה רם ונשגב על כל אלו, וכנגד כפירה זו מביא ריב"ז את הפסוק "ויאמרו לא יראה י-ה ולא יבין אלקי יעקב".

ג. שמודה שהקב"ה נמצא בעוה"ז הגשמי, כי "מלא כל הארץ כבודו", ו"את השמים ואת הארץ אני מלא", וגם מודה שהקב"ה משגיח ומכיר במעשי התחתונים, אלא שחושב שאינו מתייחס אלא לדברים של אור וקדושה "שהם נוגעים לו", ולא בהיפוכו דברים של חשך וקליפות סט"א "שאינם נוגעים לו", וכנגד כפירה זו מביא ריב"ז את הפסוק "הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם וגו'".

ד.

ואכתי צ"ב אמאי יש הדגשה בכל זה אצל הגנב דוקא, הלא יש הרבה עבירות אחרות שבהם שייך הדבר שיעבור האדם עליהם בסתר כדי שלא יראהו חבריו, וא"כ גם בהם "כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", הלא ברייתא מפורשת הוא אודות ריב"ז עצמו (ברכות כ"ח ע"ב): "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו ... אמרו לו רבינו ברכנו, אמר להם יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, אמרו לו תלמידיו עד כאן, אמר להם ולואי, תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם".

וא"כ גם בשאר עבירות שייך הטעם הנ"ל ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", (וע' בעיון יעקב לקמן שם במה שכתב לתרץ, וע' בלקו"ש חי"ז עמ' 209 שמבאר בזה שיש חומר מיוחד באיסור של גניבה מכיון שפעולתה נמשכת, שבכל רגע שאינו מחזיר את הגניבה הרי הוא עובר על האיסור של גניבה.

וע"פ כל הנ"ל מבואר דחומר איסור הגניבה הוא מחמת שיש בה תרתי, א' ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", וענין זה שייך אצל שאר עבירות ג"כ, רק לא אצל גזילה, ב' שפעולתה נמשכת, וענין זה שייך אצל גזילה ג"כ, רק לא אצל שאר עבירות. ומכל זה משמע דחייב תשלומי כפל הוא רק בדעביד תרתי, א' ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", ב' שעשה כן באופן שהפעולה נמשכת.

ה.

נחזור לעניננו, שכשבאים לעשות כלל-ופרט-וכלל לענין חיוב תשלומי כפל, בודאי יש לנו לתפוס דוקא הצדדים השייכים לחיוב תשלומי כפל, ולפי המבואר לעיל י"ל שאין לנו לתפוס אלא שני סוגים של צדדים, א' צדדים השייכים להענין ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", ב' צדדים השייכים לפעולה הנמשכת של הגניבה.

ולכן בתחילה הביא הגמ' לומר מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון, שהכוונה בכל זה הוא שדוקא אם גנב דבר המטלטל וגופו ממון יש לומר שפעולת מעשה הגניבה נמשכת, כיון שבכל רגע שאינו מחזיר את הגניבה הרי הוא עובר על האיסור של גניבה, ולכן חייב בתשלומי כפל, משא"כ גבי קרקע ועבדים ושטרות דלא שייך האי טעמא:

בקרקות, דהרי שיטת התוס' (ב"מ סא, א ד"ה אלא) הוא דבגזילת קרקע אינו עובר כלל משום לא תגנוב ולא תגזול כיון דאי אפשר להזיזה ממקומה, (ונתחבטו האחרונים שם בביאור דעת התוס' ואכמ"ל), וא"כ לפי"ז פשוט דלא שייך לומר שהוא עובר בכל רגע שאינו מחזיר את הגניבה, דבאמת אינו עובר כלל.

ואפי' לדעת הרמב"ם (גנבה פ"ז הי"א, וכן משמע לכאור' מפשט דברי התוס' בסוגיין ס"ב ע"ב ד"ה יצאו קרקעות) שעבר משום לא תגנוב ולא תגזול, מ"מ הא קיי"ל דקרקע אינה נגזלת אלא לעולם בחזקת בעלים היא עומדת (ב"ק קי"ז ע"ב).

והכוונה בזה הוא שנתמעט מן הפסוקים (כלל-ופרט-וכלל דוכחש בעמיתו גו' בב"ק שם) מחיובי השבה ואונסים, ולפי"ז י"ל דבקרקה לא עבר אלא בשעת הגניבה והגזילה ממש ולא אח"כ, דהא כל הטעם לומר שעובר בכל רגע הוא מחמת שאינו מחזירו, וגבי קרקע ילפינן מן הפסוקים שאינו בכלל מצות והשיב את הגזילה, ואינו חייב להחזירו היכא דנפסד מעצמו. (ובמפסידו בידים חייב מטעם מזיק ולא מטעם גניבה.)

ובעבדים ושטרות דלכו"ע עובר בלא תגנוב ולא תגזול, מ"מ גבי עבדים הרי קיי"ל כרוב הפוסקים (רמב"ם גזלה פ"ג ה"ד וטו"ש"ע חו"מ סי' שס"ג סעיף א') שהעבדים דינם כקרקעות, ונתמעטו מחיובי השבה ואונסים, ואין אחריות ההפסדה עליו, וכן הוא בנוגע לשטרות.

(כמבואר בש"ך חו"מ סי' שפ"ו ס"ק י"ג, ועיי"ש איך שמבאר דברי התוס' בסוגיין ס"ב ע"ב ד"ה יצאו קרקעות כו', באופן דאין מדבריהם סתירה להנ"ל, ואכמ"ל).

וא"כ י"ל כנ"ל דלא עבר אלא בשעת הגניבה והגזילה ממש ולא אח"כ, דהא כל הטעם לומר שעובר בכל רגע הוא מחמת שאינו מחזירו, וגבי עבדים ושטרות ילפינן מן הפסוקים שנתמעטו מחיובי השבה ואונסים, ואינו חייב להחזירם היכא דנפסדו מעצמם (ובמפסידם בידים חייב מטעם מזיק ולא מטעם גניבה).

שבכל זה מבואר למה נתמעטו עבדים קרקעות ושטרות מחיוב תשלומי כפל, כיון שחיוב תשלומי כפל הוא מחמת שפעולת הגניבה נמשכת, ומן הפרט מרבינן כל שהוא כעין הפרט, היינו כל דבר שפעולת גניבתה נמשכת, לאפוקי הני שאין פעולת הגניבה נמשכת (עכ"פ באותו תוקף).

.1

ואח"כ מביא הגמ' מה הפרט מפורש קרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא כו', שהכוונה בכל זה הוא שבדברים האלו יותר מתבטאת החסרון ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", ובפרטיות י"ל שכל א' מהני ג' צדין מכוונים כנגד א' ממני הכפירה הנ"ל:

הצד דקרב לגבי מזבח עומד נגד הטעות ש"עזב ה' את הארץ", דענין הקרבנות הוא העלאת מ"ן להמשיך המשכת מ"ד וכמבואר בדא"ח בכמה מקומות, ובכללותו הו"ע ההתקרבות להקב"ה, ובפרטיות שגם הגשמי והחומרי יתקרב להקב"ה, היפך הטעות ש"עזב ה' את הארץ".

וא"כ, אי הוה כתב שור, הוה אמרינן מה הפרט מפורש דבר הקרב לגבי המזבח, אף כל הקרב לגבי המזבח, והוה אמרינן דאינו חייב כפל אלא היכא דגנב דוקא דברים כאלו שע"י התבוננות קלה הי' מכיר הטעות שבכפירתו, ואעפ"כ לא שת לבו לזאת.

הצד דקדוש בבכורה עומד נגד הטעות ש"ויאמרו לא יראה י-ה", ע"פ הגמ' בבבא מציעא סא, ב: "אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא".

[וע' בעיון יעקב שם שכתב שלפי"ז מבואר מה שמסיים הכתוב "אני ה'", שה' נפרע בעצמו מאלו שחוטאים בצינעא ומסתירים החטא מבני אדם אחרים עיי"ש].

ולכן, אי הוה כתב חמור, הוה אמרינן מה הפרט מפורש דבר הקדוש בבכורה, אף כל הקדוש בבכורה, והוה אמרינן דאינו חייב כפל אא"כ גנב דוקא דברים כאלו שע"י התבוננות קלה הי' מכיר הטעות שבכפירתו, ואעפ"כ לא שם הדברים ללבו.

הצד דנבלתו מטמא עומד נגד הטעות ש"הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם", דבענין הטומאה ע"י התבוננות קלה אפשר להכיר עד כמה נוגע לענין הקדושה שלא יהי' לו שום נגיעה עם היפוכו, (ולא שצד הקדושה אינו מתייחס ח"ו להפגמים הנעשים מצד ההיפוך).

וכמבואר בלקו"ש (חי"ג עמ' 68) שבענין הטומאה מצינו: א' אם נגע בטומאה אך ורק במקצת גופו אפ"ה נטמא כל גופו, ב' טומאתו באה

בתוצאת נגיעתו שאינו אלא ענין חיצוני בערך לאכילה וכדומה³, ג' נטמא אפי' אם נגע בשוגג או באונס, ד' תוצאת טומאתו הוא שנפסק מכל וכל מענין הקדשים, שנאסר לאכול בקדשים וליכנס במקדש.

ולפי"ז י"ל דאי הוה כתב שה, הוה אמרינן מה הפרט מפורש דבר שנבלתו מטמא, אף כל שנבלתו מטמא, והוה אמרינן דאינו חייב כפל אא"כ גנב דוקא דברים כאלו שבהתבוננות קלה יכיר הטעות שבכפירתו, ואעפי"כ לא עזב את טעותו.

ז.

והשתא לכאור' יתיישב כל הקושיות דלעיל, הקושיא הראשונה של הפנ"י למה לא נקט הגמ' הני צדדי דביטול מלאכה או כבוד הבריות, יש לתרץ בפשטות משום דאינם ענין לחיוב תשלומי כפל, דהרי נתבאר דכל חיוב תשלומי כפל הוא מחמת דעביד תרתי, ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", ובאופן שפעולת הגניבה נמשכת, וגבי הני תרתי דברים לא מעלה ולא מוריד הצדדין דביטול מלאכה או כבוד הבריות, ואין לנו שום סיבה לנקטם.

ויתורץ בפשטות גם הקושיא הב' מה שייך הני צדדי דקרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא לחיוב תשלומי כפל, ולפי הנ"ל י"ל דהני צדדי שייכים לזה ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", וכמו שנת"ל באריכות.

ולתרץ הקושיא הג', למה תפס הצדדין הנ"ל דקרב לגבי מזבח וקדוש בבכורה ונבלתו מטמא כיון שבפועל אין בהם הצדדים הנ"ל רק שבמינם שייך הצדדים הנ"ל, הנה בנוסף להמבואר לעיל שכל א' מהני ג' צדדין עומד לנגד א' ממיני אופני הכפירה ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", יש להוסיף שבכולם יחד יש נקודה משותפת העומד לנגד כללות כפירתו ש"כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה", והוא דגבי כולם אין מצב הבע"ח ניכר על הבע"ח במציאות, שא"א להכיר על הבע"ח אם הוי קרבן או בכור, והיכא דמת אי אפשר להכיר עליו אם נעשה נבלה (שלא נשחט כראוי) שמתמא, והעין של מטה (כפשוטו) אינו יכול להכיר ולהבדיל ביניהם אם

(3) ולפי"ז יומתק למה הגמ' מחלק בין דבר שנבלתו מטמא במגע ומשא לדבר שנבלתו מטמא בבית הבליעה, ואף מצינו שקו"ט אם הפרט דבר שנבלתו מטמא במגע ומשא יכול לרבות בכעין הפרט דבר שנבלתו מטמא בבית הבליעה, ע' בדברי הר"י בתוס' סד, א ד"ה יאמר כו', ושם ע"ב ד"ה מהיכא כו', ודוק.

לא ע"י שמכיר בהווית הדברים, וכגון שראה איך שהבעלים עשאו קרבן, או שראה איך שנולד ראשון לאמו, או שראה איך שנתנבלה, אבל על גוף הבע"ח עצמו א"א להכיר כלל וכנ"ל.

(לא כן ברוב שאר דינים השייכים לבע"ח, שהרי הם ניכרים עליו ממש, וכגון איסור אכילת טריפה או בהמה טמאה או איסור חלב, שמצבים הללו ניכרים על הבע"ח ממש, עכ"פ לבקי ומומחה).

ואעפ"כ הרי העין של מעלה בודאי יודע ומבדיל בין קדש לחול, וגם ציווה עליהם בתורתו, וכל זה הוא היפך טעות הגנב, ולכן נקט הגמ' הצדדין הנ"ל אע"פ שנמצאים רק במינם ולא בפועל, משום שאין עיקר המכוון שיש בו בפועל הצדדים הנ"ל או לא, אלא עיקר המכוון הוא ששייך בו הצדדים הנ"ל ואינם ניכרים עליו במציאות.



אחיי' לקרן כעין שגנב

הת' יצחק מאיר שי' איינשטיין
שליח בישיבה

הגמ' בב"ק (סה, א) מדיין בתשלומי גנבה כשווי בשעת הגנבה ושווי עתה בשעת העמדה בדין שונים. ואמר רב שמשלמים הקרן כשעת הגנבה והכפל וד' וה' כשעת העמדה בדין. וטעמו מדרשא דקרא, דאמאי קאמר רחמנא חיים בגנבה (דכתיב (שמות כב, ג) אם המצא תמצא בידו הגנבה..חיים..)) לומר לך אחיי' לקרן כעין שגנב (שמשלמים הקרן כשעת הגנבה).

ומקשה רב ששת מברייאת דתניא כחושה והשמינה משלם כפל וד' וה' כשעת הגנבה (והא רב אמר שמשלמים כשעת העמדה בדין). ומתרצת הגמ' דהברייאת מדבר כשהגנב השמין הבהמה בעצמו, ולכן יש לו הטענה דאנא מפטימנא ואת שקלת, ולכן אינו צריך לשלם הכפל וד' וה' אלא כשעת הגנבה. ורב מדבר ביוקרא וזולא דהיינו כשמחיר הבהמות בשוק נשתנה ולא כשהבהמה עצמה נשתנית.

והתוס' (בד"ה כחושה והשמינה) מקשים דמהי סברת ר' ששת להקשות על רב מהברייאת, הרי הברייאת מדבר כשהבהמה נתייקרה, וע"ז ודאי לא בא רב לומר שמשלם הקרן כעין שגנב, דמשלם הקרן בפחות משווי עתה, דהא לשון אחיי' (לקרן כעין שגנב) הוא לשון יפוי כח, דמשמע שמילתי' רב נאמרה דוקא כשהבהמה שוה עכשיו פחות משווי בשעת הגנבה, ואז

אמרין אחיי' (לקרן) שמיפיים כח הקרן ומשלמים כשעת הגנבה. וא"כ מאי קסבר ר' ששת להקשות על רב מכחושה והשמינה.

ומתרצים התוס' שלשון אחיי' אינו לשון יפוי כח אלא לשון תשלומים וכל דבר שמשלים החסרון קרי אחיי'.

והנה רש"י מפרש (סד, ב ד"ה אחיי') דאם הוכחשה או הוזלה הגנבה משלם כשעת הגנבה דכתיב חיים החייהו לקרן של גנבה שיהא שלם⁴. דמשמע מזה דלומד דלא כתוס', ואחיי' הוא לשון יפוי כח דוקא, וכמו שמפרש החייהו שהוא לשון יפוי כח.

והיינו שרב מדבר דוקא כשוכחשה או הוזלה. וא"כ הדרא על רש"י קושית תוס' דאם מילתי' דרב נאמרה כש"הוכחשה או הוזלה" מהי סברת ר' ששת להקשות מכחושה והשמינה.

ויש לבאר זה ע"פ ביאור בכללות מילתי' דרב, דלכאורה מהו חידושו של רב (ולמודו מהפסוק), זה שקרן משתלמת כשעת הגנבה הוא (כמו שמביא תוס' בד"ה גופא) משנה לקמן בהגוזל (צג, ב) דתנא כל הגזלנים משלמים כשעת הגנבה. וגם זה שמשלמים הכפל וד' וה' כשעת העמדה בדין הוא סברא לכאורה, דאי מודה מיפטר (וכמו שכותב הרא"ש בשמעתינן).

וי"ל דבזה חולקים רש"י ותוס'. דהנה תוס' כתב בהדיא (בד"ה גופא) דעיקר חידושו של רב הוא בנוגע להכפל וד' וה', והלימוד הוא אחיי' לקרן דוקא כעין שגנב ולא להכפל וד' וה'. ומסברא הוה אמינא למימר דלא רק הקרן משתלמת כעין שגנב אלא גם הכפל וד' וה', דלמה לי לחלק ביניהם. וזה מה שמחדש רב ולומד מהפסוק דאחיי' לקרן דוקא ולא להכפל וד' וה'.

וי"ל שרש"י חולק ע"ז ואומר שחידושו של רב הוא כפשטות הלימוד, בנוגע להקרן. אבל זה שהכפל וד' וה' משתלמת כשעת העמדה בדין אינו חידוש (כ"כ) דהא אינו חייב על הכפל וד' וה' עד שעומד בדין ואי מודה מיפטר.

ועפ"ז יש לומר דלא קשה לרש"י קושית תוס' כלל. דזה שהוקשה לו לתוס' הוא מפני שס"ל דחידושו של רב הוא בנוגע להכפל וד' וה'. והלימוד הוא אחיי' לקרן דוקא ולא להכפל וד' וה', דהיינו שמיפיים כח הקרן ומגרעים כח הכפל וד' וה' (וכמו שכותב בהדיא בד"ה כחושה והשמינה דרב בא

(4) בדרך אגב יש להעיר מלקו"ש ח"ח עמ' 129 שמביא כ"ק אדמו"ר ב' פירושים בלשון תשלומין: א. שמשלים החסרון ב. שלימות. ויש להעיר מהחילוק בלשון רש"י ותוס', שלשון רש"י הוא שיהא שלם, ולשון תוס' הוא שמשלים החסרון. ואולי יש לדייק בזה אבל אכ"מ. ולא באתי אלא להעיר.

לגרע כח הכפל וד' וה'). ושפיר קשה לי' לשיטת תוס', מהי סברת ר' ששת להקשות מכחושה והשמינה דשם מיפיים כח הכפל וד' וה' ורב בא לגרע כח הכפל וד' וה'.

וע"ז מיישב התוס' שאכן החידוש הוא שהכפל וד' וה' משתלמת כשעת הגנבה אבל לאו דוקא בא רב לגרע כח הכפל וד' וה'. ומפרשים דאחיי' אינו לשון יפוי כח – שנאמר על הכפל וד' וה' שמגרעים כחם – אלא לשון תשלומים שמשלימים החסרון. והשתא מילתי' דרב הוא אחיי' לקרן דוקא – שדוקא בנוגע לקרן מדייקים לשלם החסרון, אבל לא להכפל וד' וה' – שאין אנו מדייקים להשלים החסרון. ויכול להיות שמשלם פחות – אם הוכחשה או הוזלה -, או יותר – אם נתייקרה -, ושפיר פריך ר' ששת מכחושה והשמינה.

משא"כ רש"י דס"ל ש(עיקר) חידושו של רב הוא כפשטות הלימוד ובנוגע להקרן, לא קשיא מידי, דלא למד לגרע כח הכפל וד' וה'. דאף שלמד מילתי' דרב, דוקא כשהוכחשה או הוזלה, ולמד החייהו לקרן כעין שגנב, דמשמע שדיבור רב רק כשהוכחשה (ולא כשהשמינה), הרי זה (בעיקר) בנוגע להקרן, שמיפיים כח הקרן. אבל בנוגע הכפל וד' וה' אמר רב רק שמשלמים כשעת העמדה בדין מכל מקום בין כשוכחשה ובין כשנתייקרה.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר עוד חילוק בין רש"י ותוס'. דהנה רש"י ס"ל (בד"ה משום) דכשנתפטמה מאל' נוהגת דינו של רב שמשלמים הכפל וד' וה' כשעת העמדה בדין.

אולם התוס' ס"ל (בד"ה אנה מפטימנא) דכשנתפטמה מאל' משלם כשעת הגנבה, דאל"כ הוה מצי לאוקמי מילתי' דרב כשנתפטמה מאל'. ולכאורה יש להקשות על לרש"י דלמה לא מוקמינן מילתי' דרב כשנתפטמה מאל'.

ויש לבאר גם זה לפי הנ"ל. דלרש"י דס"ל ד(עיקר) חידושו של רב הוא בנוגע לקרן אע"פ שדינו של רב נוהג כשנתפטמה מאל', מכל מקום אין סברא לאוקמי מילתי' דרב כשנתפטמה מאל' מפני שאין זה מדגיש (עיקר) חידושו של רב שהוא ליפות כח הקרן.

משא"כ לתוס' שעיקר חידושו של רב הוא שאין אנו מדייקים לשלם החסרון בכפל וד' וה', הוי מצי שפיר לאוקמי מילתי' דרב כשנתפטמה מאל', והי' מודגש שפיר החידוש שבכפל וד' וה', דהיינו שאין אנו מדייקים להשלים החסרון. ולכן מזה הכריח תוס' דדינו של רב אינו נוהג כשנתפטמה מאל'.

בענין שינוי השם ב"טלה ונעשה איל"

הת' הירש צבי שי' גראסס

תלמוד בישיבה

איתא בב"ק (סה, ב): אמר רבי אילעא, גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור – נעשה שינוי בידו וקנאו, טבח ומכר שלו הוא טובח שלו הוא מוכר.

איתביה רבי חנינא לר' אילעא, גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור משלם תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כעין שגנב. ואי ס"ד קנייה בשינוי, אמאי משלם – שלו הוא טובח שלו הוא מוכר.

ובהמשך הגמ': מתקיף לה ר' זירא וניקנינהו בשינוי השם. אמר רבא שור בן יומו קרוי שור... דכתיב שור או גו' כי יולד... איל בן יומו קרוי איל... דכתיב ואילי צאנך לא אכלתי.

ולכאור' יש להקשות, דלכאורה אין שאלת ותירוץ הגמ' שווים. דהא, שאלת ר' זירא היתה וניקנינהו בשינוי השם, כלומר, שבני אדם קורין אותו בשינוי השם (בתחלה טלה ואח"כ איל). אבל בהתירוץ דרבא, מביא פסוקים דאיל בן יומו קרוי איל, והרי, אי"ז מתרץ שאלת הגמרא שהוא ע"פ לשון בנ"א.

ולכאור' היה אפשר לתרץ בדוחק עכ"פ, דבאמת, נקרא איל מתחילה, ורק אחר משך זמן בנ"א קראו אותו איל. אבל באמת אפי' קודם שנקרא כן בלשון בנ"א, כבר מבין יומו קרוי איל או שור. ושינוי הלשון דבנ"א אינו שינוי השם, אלא רק גילוי ההעלם.

אבל כמובן שזהו דוחק גדול, דהא סו"ס, אי"ז מתרץ איך הך תירוץ דרבא מדבר אודות לשון בנ"א.

ולכאורה יש לבאר זה בהקדם מש"כ הרא"ש (סוף סי' ב') ד"שינוי השם מעליא כגון טלה ונעשה איל קנה מדאורייתא".

והקשו באחרונים – דלכאורה מסוגיין משמע דלמסקנא אין לומר דשינוי השם ד"טלה ונעשה איל" קונה, ואיך פוסק הרא"ש דשינוי השם מעליא הוא, וקונה מדאורייתא?!

ובלשון הים של שלמה: "דבר זה אין בו שורש בתלמוד!"

וממשיך היש"ש לבאר סברת הרא"ש, וז"ל: מהא דייק הרא"ש דשינוי השם חשוב קונה לכ"ע, דאי לאו הני לא היה פריך בפשטות "וליקנינהו כו"ו... ותימא גדול בעיני, כי אף שהיה דעת המקשן ד"טלה ונעשה איל" הוה שני השם חשוב, מ"מ המסקנא אינו כך."

כלומר, אפי' אם מדייק הרא"ש בשאלת ר' זירא – דזה שפרק ר"ז בפשיטות דניקנינהו בשינוי השם. "מ"מ לפי תירוץ רבא – אין שינוי השם קונה (הכא)! וא"כ – איך פסק הרא"ש דשינוי השם מעליא הוה, וקונה מדאורייתא?

והנה התפארת שמואל כותב דאין ללמוד הרא"ש כפשוטו. וזה שכתב הרא"ש דשינוי השם מעליא קונה דאורייתא, פי', אם הוא שינוי השם מעליא – אז קונה דאורייתא. ומש"כ הרא"ש כגון "טלה ונעשה איל" הכוונה הוא למקרה הדומה לטלה ונעשה איל, אבל הא דטלה ונעשה איל עצמו, אינו נחשב שינוי השם מעליא.

אבל לכאורה אין זה ביאור מספיק, דהא א) כמוכן, דוחק גדול הוא לומר ומש"כ הרא"ש "כגון" אי"ז שינוי מעליא, כ"א רק מקרות הדומין לזה. ב) ועוד ועיקר – אי"ז מתרץ השאלה הנ"ל על הגמ' – דמהו הקשר בין שאלת ותירוץ בגמ'!?

והנה, כתב הכוס ישועות דשאלת ר"ז היתה על ר"ח לבד. דלמה אמר ר"ח דאין הגנב קונה – "ונקנינהו בשינוי השם"?

וע"ז מתרץ רבא – "שור בן יומו קרוי שור כו". משא"כ לפי ר"א אפ"ל דקונה. ולכן לא פריך ר"ז על שיטתו. ומשו"ז פוסק הרא"ש דשינוי השם מעליא קונה, דכיון שפוסקים כר"א, והאי תירוץ דרבא קאי רק לשיטת ר' חנינא. לכן פסק שפיר כר' אילעא.

ואע"פ שעפ"ז מיושבים דברי הרא"ש, מ"מ עדיין אי"ז מתרץ כלל השאלה הנ"ל על הגמ' – בהקשר בין השאלה והתירוץ.

והנה בטור (סי' שנ"ג) פוסק כהרא"ש, דבשינוי השם – שינוי מעליא קונה, וז"ל: נשתנה שם הגניבה ביד הגנב כגון שגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור, קנאה בשינוי השם. עכ"ל

והש"ך (שם) מביא שאלת היש"ש הנ"ל. וממשיך, "ולפענ"ד דברי הרא"ש ובטור כו' נכונים הם".

וממשיך לבאר, דודאי בכל מקום הולכים אחר לשון בני אדם, ולא אחר לשון התורה. והרי, לשון בנ"א אין טלה קרוי איל, ואין איל קרוי טלה. וכן בעגל ושור. ואכן משו"ז פריך ר"ז בפשיטות – "ונקנינהו בשינוי השם", כיון שכך קרוי בלשון בנ"א.

וע"ז תי' רבא, דכיון שמצינו בקרא ד"שור בן יומו קרוי שור כו" – "א"כ י"ל דבזמן ר' אילעי נמי היו קורין כן, אבל ודאי השתא אין קורין כאן, וא"כ הוי שינוי שם."

ועפ"ז אתא שפיר הא דפסק הרא"ש ששינו השם (מעליא) קונה, כיון שעכשיו דודאי היינו השם, מטלה לאיל, הרי"ז שינוי שם מעליא, וקונה. ועפ"ז מתורץ ג"כ הקושיא הנ"ל על הגמ' (דאין השאלה והתירוץ שווים) – דע"פ מש"כ הש"ך קושיית ר"ז הוא דלכאורה מהו פלוגתת ר"א ור"ח בשינוי מעשה, באם קונה או לא, הא ודאי שינוי השם איכא, וליקני? ובוזה מתרץ רבא כיון דמצינו בקרא ד"שור בן יומו קרוי שור וכו", א"כ אולי גם בזמן ר' אילעא ור"ח לא היה שינוי זה נחשב שינוי שם.



מחלוקת רב ושמואל באבנו סכיננו ומשאו

הת' לוי יצחק שי' דיסקין
שליח בשיבה

איתא במתניתין בב"ק כח, א: "נשברה כדו ברה"ר והוחלק אחד במים או שלקה בחרסית חייב. רבי יהודה אומר במתכוון חייב באינו מתכוון פטור". ועלה תני בגמ', אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא שטינפו כליו במים אבל הוא עצמו פטור דקרקע עולם הזיקתו. ופירש"י, דרב מוקי לה למתניתין כשלא הפקיר את מימיו, הלכך הוה כי שורו ולכך חייב על הכלים (דאי הוה בור הוה מפטר ל"י משום דבבור אמרינן "חמור ולא כלים").

ושמואל אמר מכדי אבנו סכיננו ומשאו מבורו למדנו וא"כ אפי' לא אפקריה הוה בור ובבור אני קורא "שור ולא אדם חמור ולא כלים". ולכן החיוב במתניתין הוא על נזקי האדם דלא אמרינן קרקע עולם הזיקתו. אבל רב ס"ל דה"מ דאבנו סכיננו ומשאו מבורו למדנו, היינו כשהפקירן אבל לא הפקירן משורו למדנו (וחייב על הכלים).

ובביאור המחלוקת (דרב ושמואל) פירש"י (ד"ה דאפקרינהו) דרב דאמר דוקא בדאפקריה, הוא משום "דסבר רב בור שחייבה עליו תורה בהפקיר רשותו ובורו הוא דחייבתו", אבל לא אפקריה ממנו הוא, ומשורו למדנו. ושמואל דאמר אפי' לא אפקריה, ס"ל דב"הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו נמי משתעי קרא" (בד"ה אבל לא אפקרינהו).

והיקשו עליו התוס' (ד"ה היכא דאפקרינהו) איך שייך ללמוד דפליגי בהפקיר רשותו ולא בורו, דרב ס"ל פטור ושמואל ס"ל חייב, הא "בשמעתין דמחזרת (לעיל כא, א) ר"ל דרב סבר בור ברשותו חייב, ושמואל סבר פטור". ופי' שם רש"י דבהפקיר רשותו ולא בורו פליגי, וא"כ ה"ז היפך

ממש ממה ששנו כאן? – ותירצו התוס', דלא קיימא מסקנא דהתם הכי ובמילא אין להקשות משם. וכן תירצו רוב הראשונים.

אלא, דעדיין דרוש ביאור לפי פירש"י איך עלה על דעת הגמ' (שם) לשנות בהיפך ממש ממשמעות רב ושמואל. דהנה בשמעתין דמחזרת פירש"י דרב ושמואל בפלוגתא דר' ישמעאל ור"ע - דפליגי (בדף מט, ב) בהפקיר רשותו ובורו - קא מיפליגי. דרב ס"ל כר"ע דמחייב, ושמואל ס"ל כר"י דפוטר.

ולכאורה נראה לומר, דהכא ג"כ ס"ל לרש"י דמחלוקת רב ושמואל הוא אותו מחלוקת דר"י ור"ע, וכן משמע נמי מלשוננו "בור שחייבה עליו תורה". וכן ממ"ש "הפקיר רשותו ולא בורו נמי משתעי קרא" – היינו, דרב ושמואל פליגי בהפקיר רשותו ולא בורו, האם חייב מן התורה. וזהו מחלוקת ר"י ור"ע (באם הפקיר רשותו ולא בורו חייב מן התורה).

ועפ"ז, איך עלה על דעת הגמרא בההו"א (לרש"י) לומר דרב ושמואל פליגי בר"י ור"ע (דרב ס"ל חייב כר"ע ושמואל ס"ל פטור כר"י) – והרי, הכא אמרי' היפך הגמור – דרב אמר פטור כר"י, ושמואל חייב כר"ע? – והיכי קא סלקא דעתך למימר איפכא?!

ועוד קשה לרש"י, דאם כל המחלוקת דרב ושמואל הוא מחלוקת ר"י ור"ע, למה לא מוזכר בגמרא כלל אודות מחלוקת ר"י ור"ע. גם אינו מובן, למה לא פי' רש"י במפורש דמחלוקת ר"י ור"ע קא מיפליגי, כמו שפי' גבי סוגיא דמחזרת?

וע"כ נראה לומר, דהא גופא דלא פי' דרב ושמואל בר"י ור"ע פליגי, היינו משום דבאמת פלוגתת רב ושמואל אין לה שייכות לפלוגתת ר"י ור"ע, אלא אליבא דנפשייהו קא מיפליגי, כדלקמן.

והענין הוא, דהנה הרמב"ן (במלחמות ה') פליג על רש"י, ומבאר, דבאמת הפקיר רשותו ולא בורו פליגי רב ושמואל בפלוגתא דר"י ור"ע, דרב סבר חייב ושמואל סבר פטור. ואעפ"כ הכא לכו"ע יהי' חייב. משום דהא דאמר שמואל בור ברשותו פטור, היינו משום דיכול המפקיר לומר "כי אפקרינהו רשותי ויהבינא משלי לרה"ר, לאו לאחיובי נפשאי עבדית". אבל הכא לא הפקיר רשותו, שהרי הכא איירי באבנו סכיננו ומשאו שהניחם ברה"ר, וא"כ ליכא האי טעמא דהא לא מפקיר ולא מידי, וע"כ יהי' חייב לשמואל.

וע"פ סברא זו, י"ל דס"ל לרש"י דכו"ע לא פליגי בהפקיר רשותו ובורו דפטור (כר"י) – דמצי אמר ל'י "כי אפקרינהו רשותי לאו לאחיובי נפשאי עבדית", ובור שחייבה עליו התורה הוא בהפקיר רשותו ובורו. וכי פליגי הכא באבנו סכיננו ומשאו היינו ברה"ר, ולא שייך למימר "כי אפקרינהו",

דשמואל סבר דבהא יתחייב משום בור, ורב ס"ל דאפי' הכא אמרינן דפטור משום בור. אלא, דהיות וממונו הוא יתחייב משום שור.

ולפי"ז יתיישבו קושיות הנ"ל על לרש"י:

א. בהא דלא מפורש דהוה מחלוקת תנאים – היינו משום דבאמת לא פליגי בפלוגתת התנאים, כ"א אליבא דר"י, דבור ברשותו פטור.

והא דמשמע מלשון רש"י דפליגי בבור ברשותו גופא, מהא דאמר אליבא דרב "בור שחייבה עליו תורה בהיפקר רשותו ובורו" – יש לומר, דאתא למימר דאפי' היכא דהוה ממונו ברה"ר, דליכא למימר "כי אפקרינהו", אמרינן דפטור משום בור.

והא דאמר גבי' שמואל "דבהפקיר רשותו ולא בורו נמי משתעי קרא", אפשר לפרש דאע"פ דהפקיר רשותו ובורו פטור, אבל מ"מ הך הפקיר רשותו ולא בורו נמי משתעי קרא, משום דא"א למימר "כי אפקרינהו".

ב. איך סלקא דעתך לשנות היפך ממה ששנו כאן – י"ל דהיה ס"ל להגמרא בההו"א (התם) דרב דאמר הכא חייב "דמשורו למדנו", ס"ל דנמי חייב משום בור, דס"ל כר"ע דאמר בור ברשותו חייב. אלא היות וכאן הוה ממונו ברה"ר נחייב אותו משום שור. ושמואל סבר דשור ברשותו פטור לגמרי כר"י, והכא חייב משום דאמר לי' "כי אפקרינהו".

ובאמת, כך היה אפשר לפרש דברי רב ושמואל הכא, והיינו, דההו"א בגמ' אינו היפך דברי רב ושמואל, אלא דלמסקנא אמרינן דלא פליגי בפלוגתא דר"י ור"ע, אלא פליגי אליבא דר"י, ורב ס"ל בור ברשותו אינו חייב רק משום שור.

והתוס' ס"ל כמו הרמב"ן דרב ושמואל אע"ג דפליגי בהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, דרב סבר דחייב משום בור, ושמואל סבר דפטור, משום דא"ל "כי אפקרינהו וכו'", אלא דרב סבר דחייב נמי משום שור – דממונו הוא.

* * *

והנה, בגמרא דף מט, ב תניא בבבביתא מחלוקת ר' ישמאל ור"ע, לגבי "בור ברה"י ופתחו לרה"ר" – חייב דברי ר"י, ור"ע אומר פטור, דר"ע הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו זהו בור האמור בתורה. אמר רבה בבור ברה"ר ר"ע לא פליגי דמחייב, כי פליגי בהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו – ר"ע סבר בור ברשותו נמי חייב, ור' ישמעאל סבר בעל התקלה. ורב יוסף אמר בבור ברה"י כולי עלמא לא פליגי דמחייב, כי פליגי בבור ברה"ר – רבי ישמעאל סבר בור ברה"ר נמי חייב, ור"ע סבר פטור.

ונראה לומר, דלפי מה שנתבאר לעיל במחלוקת רב ושמואל במשנתינו: דבין לרש"י ובין להתוס' ס"ל רב ושמואל כר"י אליבא דרבה. דכו"ע (ר"י ור"ע) לא פליגי דבור ברה"ר חייב, כי פליגי בהפקיר רשותו ולא בורו, דר"י סבר פטור, משום דמצי אמר ל' (לרש"י) "כי אפקרינהו וכו'", "תורך ברשותי מאי בעי" (לתוס'). אבל קשה דמהתוס' לקמן משמע דרב ושמואל אזלי אפי' לר' יוסף, וכדלקמן.

והענין הוא: דהנה, בפ"י רבי יהודה דמתניתין דאמר "במתכוין חייב, באינו מתכוין פטור" – פי' רבה (כח, ב), "במתכוין להורידה למטה מכתפיו", דלא הוה אונס גמור, בזה ס"ל לר' יהודה חייב, אבל לא נתכוין פטור. ופריך עליו אביי דא"כ ר"מ דמחייב, מחייב אפי' באונס גמור, והא אונס רחמנא פטרי? ! – אלא אמר אביי, בתרתי פליגי: פליגי בשעת נפילה, ופליגי לאחר נפילה. בשעת נפילה פליגי, בנתקל פושע הוא – ר"מ סבר פושע וחייב, ור"י סבר אונס הוא. והפי' במתכוין הוא, נתכוין לשבור ונפל, אע"פ דהוה אונס, מ"מ היות ונתכוין לשבור – חייב. אבל לא נתכוין לשבור ונתקל, אונס הוא ופטור. ולאחר נפילה פליגי במפקיר נזקיו – מ"ס מפקיר נזקיו חייב, ור"י סבר מפקיר נזקיו פטור.

וצ"ע מה דאביי פליג על דברי רבה ד"בתרתי פליגי" – הא למה תלוי פי' אביי ב"מתכוין" (נתכוין לשבור) בתרתי פליגי, הא אפי' רבה מצי ס"ל דבתרתי פליגי, בשעת נפילה ולאחר נפילה, ובשעת נפילה ס"ל לר"י דאם נתכוין להורידה למטה מכתפיו חייב, אע"פ דנתקל אונס הוא. ולכאורה צ"ב בלשון הגמ' – "אלא אמר אביי בתרתי פליגי" כאילו לומר דבזה חלוק הוא מרבה, דבתרתי פליגי?

דהנה התוס' ד"ה אמר רבה (כת, ב) כתב לפרש דברי הגמ' – "והתניא נשברה כדו". וז"ל: רבה לא בעי לאוקמי במתכוין לשבור כדמוקי לה אביי לקמן, משום דנשברה כדו דקאמר ת"ק משמע דנשברה מאליו, עלה קאתי ר' יהודה לחלק בין מתכוין לשאין מתכוין. עכ"ל.

ובפנ"י פי' דבא התוס' לתרץ הגמרא "היכי דמי מתכוין", דלכאורה מתכוין ישנו אופן פשוט דמחייב – מתכוין לשבור, ולכאורה הי' צריך להקשות איפכא, היכי דמי לא מתכוין, וע"ז תירץ התוס' שהגמרא ידעה שר"י על דברי ר"מ קאי, והיות ור"מ אמר נשברה כדו דנשברה ממילא, הרי כשר"י אמר מתכוין היה זה על נשברה כדו, ולכן הוקשו בגמרא "היכי דמי מתכוין". וע"ז תירץ רבה דמתכוין להורידה למטה מכתפיו.

ועפ"ז מסביר הפנ"י לשון הגמ' "אלא אמר אביי בתרתי פליגי" – דע"י שפי' "בתרתי פליגי" ממילא מתרץ קושיית הגמרא "היכי דמי מתכוין" – דהיות ובתרתי פליגי, דר"מ איירי בתרי מיני חיובי, הוצרך ר' יהודה לומר

"במתכוין חייב", פי' בין בשעת נפילה ובין לאחר נפילה לעולם אי אפשר לחייב אלא במתכוין, דבשעת נפילה לא מחייב אלא מתכוין לשבור, ולאחר נפילה לא מחייב אלא במתכוין לזכות בחרסיה.

אלא דלכאורה עפ"ז קשה, למה רבה לא פי' כאביי דבתרתי פליגי, שהרי פשוט דברי התוס' משמע דלא משמע לי' לרבה מתכוין לשבור, אבל לפי פי' הפנ"י למה רבה אינו מפורש (ג"כ) "בתרתי פליגי" ומתכוין לשבור, ולא יוקשה לו ברייתא דנשברה כדו?

ועפ"י המבואר לעיל במחלוקת רבה ור' יוסף, י"ל, דרבה לא מצי למימר "בתרתי פליגי", שהרי לפי פירש"י ותוס' ד"בתרתי פליגי" היינו תרי טעמי, דרבי מאיר ור' יהודה פליגי בתרי פלוגתות, בשעת נפילה פליגי אי נתקל פושע הוא אי לאו, ולאחר נפילה פליגי, אי מפקיר נזקיו חייב או פטור. מ"ד מפקיר נזקיו פטור ס"ל דבור ברשות הרבים פטור, דהתורה חייבה רק בור ברשותו, ורבה לא מצי לאוקמי' הכי, דהרי לרבה כו"ע לא פליגי דבור ברה"ר חייב, ולכן אי אפשר לרבה ללמוד "בתרתי פליגי", והוצרך לפרש "מתכוין להורידה למטה מכתיו".

לפי"ז, צ"ל דרב ושמואל לא פירשו המשנה כאביי, שהרי, בין לרב ובין לשמואל לכו"ע (ר"ע ור"י) בור ברה"ר חייב, כנ"ל. ולאביי דפליגי לאחר נפילה, הרי ר' יהודה אית לי' דמפקיר נזקיו פטור, משום דבור ברה"ר פטור.

אמנם כ"ז הוא לפי פי' רש"י ותוס' שפירשו דברי אביי ד"בתרתי פליגי" תרי טעמי. אבל לפי פי' הרי"ף דפי' דבחד טעמי פליגי – בנתקל פושע הוא או לא, ולא פליגי במפקיר נזקיו אי חייב (משום בור) או פטור (אלא דמ"ד פטור ס"ל נתקל אונס הוא, וא"כ האי נזק ברה"ר ע"י אונס בא לו שלכן פטור, ומ"ד חייב ס"ל דנתקל פושע הוא, ולכן אינו יכול להפקירו) אפ"ל שפיר דרב ושמואל איירי אפי' כאביי (וא"ש מה שכמה ראשונים פי' אביי כרב ושמואל).

אבל לכאורה אין זה מתיישב כל צרכו, שהרי התוס' (בד"ה והוחלק אחד במים) מביא סברא למה אביי לא רצה לאוקמי' הוחלק במים דאיירי לאחר נפילה מזה שרב פי' משנתינו בדלא הפקיר מימיו, ולכאורה לפי הנ"ל הרי בין כך אין משנתינו כרב לפי אביי, וצ"ע.

ביסוד החיוב בטוען טענת גנב

הת' משה ארי' שי' וולבובסקי

שליח בישיבה

ב"ק סג, ב: "היכן פקדוני, א"ל נגנב, משביעך אני ואמר אמן, ועדים מעידים אותך שנגנבו, משלם תשלומי כפל וכו'".

וכן פסק הרמב"ם (הל' גנבה פ"ד, ה"א): "הטוען שנגנב מביתו הפקדון, אם נשבע ואח"כ באו עדים ששקר טען, ושהפקדון זה אצלו – הרי זה משלם תשלומי כפל, שהרי הוא עצמו הגנב".

ומקור הדין בגמ' שם, מדכתיב (שמות כב, ז) "אם לא ימצא הגנב ונקרב גוי", דמשמע [לכו"ע] דבטוען טענת גנב הפסוק מדבר, כדאמר רבא "אם לא ימצא – כמה שאמר, אלא שהוא עצמו גנבו – ישלם שנים".

ומשמע, דלרבא [לכו"ע] מש"כ "הגנב" בקרא הכוונה על השומר הטוען טענת גנב ונמצא שקר. וכן משמע מפ"י רש"י ד"ה כשהוא אומר אם לא ימצא הגנב "ולקמי' מוקמינן לה בטוען טענת גנב, שנמצא הוא גנב כו'".

ולכאורה צע"ק במה שפשיטא לן דטוען טענת גנב ונמצא שקרן נקרא גנב. ועד כדי כך, דלכו"ע הא דכתיב "הגנב" בקרא היינו בטוען (השומר). שהרי, לכאורה אין הטוען טענת גנב כגנב עצמו, שהרי לא הגיע לידו באיסור. וכדאיתא בגמ' לקמן (סד, ב) "ומה טוען טענת גנב דבהיתרא אתא לידיה אמר קרא . . גנב עצמו דבאיסורא אתא לידיה לא כל שכן...".

ואולי יש לומר א' הביאורים בזה, ע"פ מ"ש אדמוה"ז בקו"א (סתמ"ג סק"ב), וז"ל: צריך לומר דמה ששומר חנם מתחייב על פשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבר ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן. אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו, חסה עליו תורה ופטורתו, דמה הי' לו לעשות. ובשומר שכר החמירה יותר, ושואל יותר, ולזה יותר.

ויש לומר הביאור בזה, דע"פ הסברא הפשוטה הי' צ"ל כל השומרים שוים (בדיניהם) - דמאי נפקא מינה אם מקבל שכר או לא, הרי הוא התחייב את עצמו לשמור הפקדון ולהחזירו בשלימות (כשיגיע הזמן)? ! – ואכן מהאי טעמא הרי הוא חייב (על פשיעתו) – לא משום הפשיעה עצמה, כ"א, משום שלא מילה את תפקידו (שהוא התחייב את עצמו) להיות שומר כראוי, שבזה פשע.

אלא, דאם נגנב או נאבד שלא מחמת פשיעתנו, הרי אע"ג שהוא התחייב את עצמו, כנ"ל (והי' צ"ל חייב בכל ענין [וכמובן, חוץ מאונס ממש שרחמנא פטרי']), מ"מ חסה עליו תורה ופטרוהו, כיון שהמאורע לא הי' באשמתו.

ואם בעל הפקדון משלם עבור השמירה, החמירה תורה עליו [על השומר] (וזאת משום התחייבות שלו). וגבי שואל – החמירה עליו יותר, ובלוה יותר.

נמצא לפי סברא זו, דהטעון טענת גנב, ונמצא ששקר טען – הרי הוא גנב [אלא שהגנב באופן זה ישנו דין מיוחד בתורה (ובכל דיני השומרים, כנ"ל), אבל מ"מ מובן שאינו חידוש כל כך לכנותו גנב]. כיון ש"אין חיובו בא מחמת הפשיעה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן".

[ובסגנון אחר, לא הגיע לידו בהיתר. כיון שנמסר לו ע"מ שיחזירו בשלימות].

אלא, שהיות ואינו גנב ממש (הרגיל), כיון שסו"ס הגיע לידו לשמירה, חסה עליו תורה, כנ"ל.

[ויומתק עפ"ז מה שמלשון הגמ' משמע שחידוש הוא לומר שהטעון טענת אבידה אינו חייב כפל, שהרי גם בטען טענת אבידה ישנו סברא לומר "שהרי הוא עצמו גנב" והי' צ"ל חייב, אלא משום דדרשי' בגמ' "הגנב" דפטור. וע"פ הנ"ל א"ש].
וכל זה בדא"פ.



נזק ומיתה המשך אחד

הת' מנחם מענדל שי' קסלמן
שליח בישיבה

איתא בגמ' בבא קמא דף סה, א: אמר רב קרן כעין שגנב כפל ד' וה' כשעת העמדה בדין. ורב ששת מקשה על זה דתניא . . שמינה והכחישה משלם כפל ד' וה' כעין שגנב? ורב מתרץ, התם נמי משום דאמרינן מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא.

ורש"י בד"ה מה לי קטלה מפרש "הלכך מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה."

ותוס' מקשה על רש"י, דלא שייך הכחשה לטביחה שאם היה הורגה כולה בעינן זה (על ידי הכחשה) לא היה בה דין ד' וה'?

ולכן מפרש התוס', שכשם שאם קטלה כולה קונה הוא ע"י שינוי, כך קטלה פלגא (הכחישה) קונה - וכיון שקנה חייב כעין שגנב.

ואולי י"ל שרש"י חולק על תוס' משום שמהיכי תיתי שקונה ע"י הכחשה, שהוכחשה חשיב שינוי. לכאורה צריכים שינוי כמו חיטין ועשאן סולת או אפי' טלה ונעשה איל אבל שינוי כ"כ קטן שרק הוכחשה קצת אינו קונה.

ואולי י"ל הביאור ברש"י, ובהקדם:

איתא במתניתין בדף ט,ב: "הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו". ומבאר בגמרא: כיצד, החופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה אחרון חייב. . ובגמרא מתקיף ותו ליכא והא איכא כמה דינים שלכ' הם גם הכשרתי במקצת נזקו וחייב בכל הנזק ובגמרא מתקיף והא איכא מסר שור לחמישה בני אדם ופשע בו אחד מהם והיזק חייב וגמרא מתרץ היכי דמי אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר פשיטא דאיהו קעביד, אלא דבלאו איהו נמי מינטר מאי קעביד.

וברש"י ד"ה פשיטא, אין זה הכשרתי מקצת נזקו אלא כל נזקו – שזה לא דמי להשלים בור לעשרה דאע"ג דקיימא לן בור ט' לא עבדי מיתה, נזקין מיהא עבדי וסייע הראשון בהגרמת מיתתו ואצטריכא למיתני דאחרון חייב, ע"כ.

דהיינו שלכ' גם באחד חפר תשעה ואחר משלים לעשרה גם פשוט שרק האחרון חייב להמיתה כיון שבור ט' לא עבדי מיתה, אלא כיון שבור ט' מיהא נזקין עבדי יכול לסלקא דעתך שגם הוא חייב ועל זה מחדש המשנה שרק האחרון חייב.

אבל רואין מרש"י שע"פ סברא, הראשון שחפר תשעה, אעפ"י שבור ט' לא עבדי מיתה, מיהו הראשון היה מסייע להמיתה. ולכאורה צריך ביאור, שכיון שבור ט' לא עבדי מיתה מהו החילוק בזה ש"נזקין עבדי". נזיקין ומיתה הם ענינים שונים ופשוט שרק האחרון חייב?

אבל באמת יש לחקור בנזקין ומיתה, אם הם המשך אחד או ב' ענינים שונים. שיש לומר בב' אופנים:

(א) שנזקין הוא ענין אחד ומיתה הוא ענין וגדר אחר לגמרי ונזיקין אינו התחלת מיתה ומיתה אינו המשך לנזקין.

(ב) שנזקין ומיתה הם המשך אחד שנזק הוא התחלת מיתה ומיתה הוא המשך לנזקין.

וכיון שלשיטת רש"י הוא כאופן הב' שנזק ומיתה הם המשך, באחד חפר תשעה ואחר השלים עשרה זהו חידוש גדול שרק האחרון חייב כיון שבור ט' "נזקין עבדי" ונזק הוא התחלת המיתה ולכאורה היו שניהם צריכים להיות חייב, וע"ז מחדש המשנה שרק האחרון חייב.

ואולי י"ל שעל דרך זה הכא (בדף סה, ב) שכוונת רש"י במה לי קטלה כולא מה לי קטלה פלגא "הלכך מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה" - שזהו ע"פ שיטת רש"י כנ"ל, שמשעת הכחשה כבר מתחיל המיתה כיון שזק ומיתה (הכחשה ומיתה) הם המשך אחד, הרי כבר התחיל המיתה. ולכן כשם שאם קטלה כולה חייב כשעת גניבה, גם קטלה פלגא חייב כשעת גנבה שזהו גם "מיתה" (עכ"פ חלק מהמיתה).

אבל לפי"ז לשון רש"י "טביחה" אינו טביחה (שחיטה) ממש, אלא מיתה. וצ"ע בזה.



מחלוקת ב"ש וב"ה בשינוי קונה לשיטתיהו אם אזלינן בתר כח או פועל

הנ"ל

הגמרא מביא (בבא קמא סה, ב) מחלוקת בגוזל ועושה שינוי ב"ש סברי שינוי לא קני וב"ה סברי קני. דתניא נתן לה באתננה חיטין ועשאן סולת זיתים ועשאן שמן . . . ב"ש אוסרינן . . . דכתיב גם לרבות שינוייהם. וב"ה מתירין דכתיב הם ולא שינוייהם. וב"ש ההוא הם ולא ולדותיהם, וב"ה תרתי שמעית מינה הם ולא שינוייהם, הם ולא ולדותיהם...

ובתוד"ה הא מני מבאר השייכות בין אתנן לשינוי בגזלה – "וי"ל דקסבר דאי שינוי קונה א"כ ראוי הוא להתיר שינוי באתנן דחשיב כאחר ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן וממאיס נמי לא מאיס".

ואולי י"ל ביאור במחלוקת (ב"ש וב"ה) לפי הביאור הידוע מכ"ק אדמור"ר בשיטת ב"ש וב"ה בכמה מקומות בש"ס [בהדרן על הש"ס תשמ"ח], ב"ש אזלי בתר כח, וב"ה אזלי בתר פועל.

[לדוגמא: המחלוקת בנרות חנוכה, שב"ש סברי שביום ראשון מדליקים שמונה נרות מכאן ואילך פוחת והולך, שביום הראשון בכח יש כל הימים הנכנסים שמונה ימים, וביום שני יש רק שבעה ימים דהיינו שאזלינן בתר כח ומדליקים כפי כמה יש בכח. אבל ב"ה סברי שביום ראשון מדליקים נר אחד ומכאן ואילך מוסיף והולך שאזלינן בתר פועל, ביום ראשון יש בפועל אחד, דהיינו שמדליקים כפי כמה יש בפועל].

ואולי י"ל, שזהו גם סברת המחלוקת ב"ש וב"ה באם שינוי קונה אם לאו. ואם שינוי באתנן מתיר אם לא: דב"ש סברי שינוי לא קני וגם אחר

השינוי האתנן אסור על דרך חיטין ועשאן סולת, כיון דס"ל דאזלינן בתר בכח, ובהחיטין ישנו סולת בכח, ולכן כבר נחשבין החיטין כסולת, והשינוי מחיטין לסולת אינו סיבה מספקת להתיר, כיון שמתחילה היה כאילו סולת ולכן הסולת הוא גם חלק מהאתנן.

ועיין בהדרן הנ"ל, דהא דס"ל לב"ש דאזלינן בתר כח, אינו רק בכח שבוודאי יביא לפועל, אלא אפילו בכח שצריך לעשי' בכדי לבוא לפועל, אזילינן בתר כח.

אבל ב"ה סברי שינוי קני, ואחר השינוי האתנן מותר, ע"ד חיטין ועשאן סולת. כיון דלב"ה אזלינן בתר פועל הרי כשנתן לה באתננה חיטין, הרי בפועל הוא רק חיטין ולא סולת, ואח"כ כשעשאן סולת הרי"ז סיבה להתיר או לקנות, כיון שאי"ז אותו הדבר שהוא נתן או גזל. ואעפ"י שבקמח ישנו כח להיות סולת. מ"מ ב"ה אזלי רק אחר הפועל, ובפועל יש רק קמח.

אך יש להקשות לפי המשך הגמ', שב"ש וב"ה סוברים שוולד האתנן מותר. ולכאורה לפי שיטת ב"ש הנ"ל שאזלינן בתר פועל, (כנ"ל) הרי הוולד צריך להיות אסור שזה הכח של הפרה, וכשם שבחיטין יש סולת שלכן הסולת אסור. הרי, בפרה מעוברת גם הי' צ"ל הוולד אסור?

ואולי י"ל, שיש חילוק בין חיטין ועשאן סולת לפרה שיולדת וולד, שהפרה והוולד שהם שני גופים, ושני מציאות חלוקים, והוולד כשהוא ברחם האם הרי זה רק (כלשון הגמ') "בבא הוא דאחידה באפה". ולכן הוולד אינו מילוי הכח של הפרה כמו חיטין ועשאן סולת שהם מציאות אחת, שאותו חיטין נעשו סולת ולכן אסור. וכיון שדעתה היתה רק על הפרה ולא על הוולד מותר [אבל בנרבעת הוולד אסור שהוולד היה חלק מהעבירה, עיין תור"ה הם ולא ולדותיהם דף סו, א].



חסידות

מעלת הביטול ד"בתי" על הביטול ד"אמי"

הת' משה ארי' שי' וולבובסקי
שלח בישיבה

בד"ה רני ושמחי בת ציון גו' תשכ"ז (קונטרס ט"ו סיון תש"נ – סה"מ מלוקט ח"ד ע' רפא) מבאר מעלת העבודה דקיום המצוות – "בתי" – על העבודה דלימוד בתורה ומסירת נפש – "אחותי ואמי" – (גם בנוגע להאדם העובד). וזלה"ק:

"שבהעבודה דאחותי ואמי [לימוה"ת ומס"נ] נרגש בדקות מציאותו של האדם העובד, גודל העילוי דהעבודה שלו [העילוי דהעבודה עצמה (העבודה דעסק התורה, ומכש"כ העבודה דמס"נ)], והעילוי שנעשה ע"י עבודתו, שנעשה אח להקב"ה ויתירה מזו שמשפיע כביכול בהקב"ה]. ובהעבודה דבתי (קיום המצוות) נרגש הביטול שלו, הן בנוגע להעבודה עצמה, שכל עבודתו היא רק לקיים ציווי הקב"ה, והן בנוגע להמשכה שע"י עבודתו כו".

וממשיך (בסעי' ד') ומקשה: "וצריך להבין, דכיון שאמי היא העבודה דמס"נ, דמס"נ הו"ע הביטול, ובפרט לפי המובא לעיל (סעיף ב) דהעטרה שעטרה כנס"י (אמו) להקב"ה הוא ע"י שהקדימו נעשה לנשמע, שהביטול דהקדמת נעשה לנשמע הוא הביטול לבעל הרצון, מהי המעלה בהביטול דבתי על הביטול דאמי."

והנה, לכאורה יש מקום להקשות "קלאץ קשיא" – דמהי קושיתו במה המעלה בהביטול דבתי (על הביטול דאמי), והרי, בקטע שלפנ"ז ביאר (כנ"ל) שבהעבודה דאחותי ואמי נרגש בדקות מציאותו של האדם העובד, "גודל העילוי דהעבודה שלו". ואף ביאר דבר זה בפרטיות, שמציאותו נרגשת בין בהעבודה עצמה, ובין בהעילוי שנעשה ע"י עבודתו (כנ"ל)?

ואוי"ל שדבר זה מבחיר כ"ק אדמו"ר במה שהוסיף (ואוי"ל שזהו עיקר קושיתו) – "ובפרט לפי המובא לעיל" דאמי הוא ע"י שהקדימו נעשה

לנשמע, שביטול זה הוא הביטול לבעל הרצון. דיש לומר שהכוונה בזה הוא, שהביטול דאמי הי' עד כדי כך שגם באם לא היו להם מעלות אלו ע"י המס"נ מ"מ קבלו על עצמם להיות בטל אליו ית'.

ובסגנון אחר קצת – שהם מצדם היו בטלים לבעל הרצון - שגם אם לא הי' הרצון כמו שהוא עתה, שישנו כו"כ עילויים להעבודה דמס"נ, מ"מ היו מוכנים למסור נפשם גם באם לא היו מקבלים עילויים אלו".

[ולהעיר שבקונטרס ר"ח סיון תש"נ (מאמר ד"ה בחודש השלישי גו', – נדפס שם ע' רנז ואילך) מבאר ענין ההקדמה דנעשה לנשמע שהו"ע קבלת עול מלכות שמים שלפני קבלת עול מצוות, ועי"ש באריכות. ומתאים ביותר (לכאורה) עם ביאור זה.]

וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר, שמ"מ בהביטול דהקדמת נעשה לנשמע (על אף גודל הביטול בזה כנ"ל) "הוא שישראל קיבלו עליהם עול מלכות שמים". כלומר, שמשום שהם קיבלו על עצמם דבר זה, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם. ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדם ("בתי").



הערה קטנה בלקוטי תורה של האריז"ל פרשת תזריע

הרב שבתאי אשר שי' טיאר

מאנ"ש דסידיני

איתא בלקוטי תורה מהאריז"ל על פרשת תזריע (לפרש ע"פ קבלה המארוז"ל נדה כה, ב) אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, ודאי כשתגבר טפת הנוקבא תהיה לה בן והבינה שקדמה והזריעה תחלה יצא ז"א גובר על המלכות. אך מלכות כשהזריעה תחלה, יצאה בריאה שהיא נוקבא, גובר על זכר שהוא יצירה".

ולא זכיתי להבין, שהרי אם המלכות מזריעה תחילה, הי צ"ל יולדת זכר דוקא, ולא נקבה. וא"כ אינו מובן זה ש"מלכות כשהזריעה תחלה יצאה בריאה שהיא נוקבא, גובר על זכר שהוא יצירה", שהוא להיפך ממש מפשטות משמעות המארוז"ל הנ"ל.

ועוד יש להקשות, דבשער הפסוקים מפורש:

"אימא עילאה הקדימה והזריעה בתחלה ולכן נולד ממנה ז"א דכורא, קודם אל הנוקבא וגבר הוא עליה. אבל נוקבא תתאה רחל, הזריעה לבסוף, ואז נולד הבריאה קודם עולם היצירה שהוא הזכר וגברה עליו, למעלה ממנו".

הרי הדגיש שנוקבא תתאה הזריעה לבסוף, ושעל כן נולד הבריאה שהיא נוקבא קודם עולם היצירה, שהוא הזכר וגברה עליו. וא"כ, צ"ע:
א. במ"ש בלקוטי תורה, שבהשקפה ראשונה אינו מובן לכאורה.
ב. לתווך מ"ש בב' המקומות.
ולא באתי אלא להעיר.



ב' הערות בד"ה יהי ה' אלקינו תשכ"ד

הת' עקיבא שי' מעלמאן

תלמיד בישיבה

א.

במאמר ד"ה יהי ה' אלקינו עמנו (מלוקט ח"ד), באות ה' כותב שבהעבודה דהאבות מודגש שני ענינים: א) שהביטול שלהם היה מצד עצמם – קיימו כל התורה עד שלא ניתנה. וגם, ב) שהביטול שלהם היה מצד שהקב"ה רוצה, ולא משום שהם רוצים והיינו ביטול דמרכבה. וכיון שבביטול יש כו"כ דרגות לכן מבקשים יהי ה' אלקינו עמנו, שהענין ד"יהי ה' אלקינו עמנו" דהיינו הביטול שלנו יהי' כאשר הי' עם אבותינו ביטול דמרכבה.

ולכאורה צריך ביאור איך מתפללים ומבקשים מהקב"ה ביטול? כל ענין הביטול הוא מהאדם עצמו כמו שנתבאר בהמאמר אות ב' שיראה נקרא אוצר והכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וזוהי אחד מהחילוקים בין אהבה ליראה ושם באות ב' מאריך בזה?

ובאות ג' מבאר שהטעם שיראה צריך להיות מהאדם הוא משום שיראה היא ביטול וביטול צריך להיות מהאדם כדי שיהי' ביטול לא רק בציור אלא בהאדם עצמו, ולפי"ז איך מבקשים יהי ה' אלקינו עמנו שהביטול שלנו יהי' כמו האבות? איך מבקשים מהקב"ה ביטול, זהו היפך כל ענין הביטול?

ב.

באות א' הרבי שאל איך שייך להרבי ריי"ץ לומר בהשיחה "הגם מיר זיינען ניט גלייך צו אבותינו שהאבות היו בעלי מס"נ בפועל" אם הרבי הריי"צ היה בעל מס"נ בפועל ואמירת שיחה זו היתה מס"נ.

ובאות ו' מתרץ וכותב שכיון שבביטול ובמסנ"פ יש כו"כ דרגות לכן שייך לומר על עצמו (מצד ענוה) שחסר לו בענין המסנ"פ דהיינו שהרבי ריי"צ אומר על עצמו (בדרך ענוה) שהוא לא בדרגת האבות בביטול ומסנ"פ והרבי ממשיך שעפ"ז יש לבאר עוד שאלה שרבי ריי"צ אמר בהשיחה יהי ה' אלקינו... שיהי הוא לשון בקשה וגם לשון הבטחה? ומבאר שבצדיק שגם בעבודתו בכח עצמו (שהוא לכאורה מציאות) אם עבודה זו היא בתכילת הביטול אזי גם בהתפילה שלו יש גם ענין הבטחה. דהיינו שהרבי ריי"צ היה בדרגת האבות שמציאותו היה בתכלית הביטול ולכן אומר תפילה ובקשה כאחת. אבל לכאורה הוא בעצמו אומר "מיר זיינען ניט גלייך

צו אבותינו" דהיינו שאין לנו דרגת הביטול של האבות וצריך ביאור, אם הרבי ריי"צ אומר לשון בקשה והבטחה ביחד שזה שייך בצדיק שהוא ביטול בדרגת האבות למה הוא אומר מיר זינען ניט גלייך צו אבותינו ? !



רמב"ם

בענין מלאכת מחשבת

הת' יצחק מאיר שי' איינשטיין
שליח בישיבה

באיסור מלאכת שבת מבואר שמלאכת מחשבת אסרה התורה, דהיינו שאינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוון לעשותה, אבל אם עשה מלאכה שלא כיוון לעשותה או כמתעסק בלבד פטור.

ועוד זאת פוסק הרמב"ם (הלכות שבת פ"א ה"ט) שאפילו כיוון לעשות מלאכות הרבה בסדר מסוים, כגון ללקוט תאנים תחלה ואח"כ ענבים ועשה בסדר אחר, פטור, הואיל ולא ליקט כסדר שחשב. וממשיך הרמב"ם (בה"י), שאם כיוון ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת חייב שהרי עשה המלאכה שכיוון לעשותה.

ולכאורה אינו מובן, הרי גם כששינה הסדר (ה"ט) עשה המלאכה שכיוון לעשותה ולמה הוא פטור, וממ"נ, אם הוא פטור מפני ששינה הרי כשליקט אחרת (ה"י) הרי גם שינה.

וי"ל בפשטות, דכשנתכוין ללקוט תאנים בתחילה ולפועל ליקט ענבים, לא עשה כוונתו כלל, שכוונתו היתה ללקוט תאנים ברגע זה וענבים ברגע שלאחריו ולא עשה. ולכן ה"ה פטור כי אי"ז מלאכת מחשבת. משא"כ כשליקט תאנה אחרת (ה"י) לא שינה מכוונתו שהוא ללקוט תאנה. וזה שליקט תאנה אחרת מאותה שנתכוין ללקוט, לא מעלה ולא מוריד בכוונתו כלל (כמובן היינו כשאין מעלה בתאנה זו על זו) ולכן ה"ה חייב.

והנה ממשיך הרמב"ם בה"י"ב שאם כיוון לעשות מלאכה ועשאה באופן יותר טוב כגון שנתכוין להוציא משא לאחוריו והוציאו לפניו, דהיינו שנתכוין לשמירה פחותה ועשה שמירה מעולה חייב. אבל אם כיוון להוציאו

מלפניו והוציאו לאחוריו שנתכוין לשמירה מעולה ועשה שמירה פחותה פטור.

ובהלכה י"ד כותב שאם לא עשה כל המלאכה שכיוון אבל עשה כשיעור כגון שנתכוין לכתוב אגרת וכתב רק ב' אותיות חייב. ולכאורה הלכות אלו צריכים ביאור ג"כ, שבהלכה י"ב אם עשה פחות מכוונתו – שהוציאו לאחוריו בשמירה פחותה – הוא פטור ובהלכה י"ד – שכתב רק ב' אותיות ולא כל האגרת – ה"ה חייב.

וי"ל ג"ז מטעם הנ"ל במלאכת מחשבת. דכמו כששינה סדר המלאכות אע"פ שעשה כל מה שכיוון לעשות ה"ה פטור מפני שלא עשה כפי כוונתו, כמו"כ י"ל כשכיוון להוציא מלפניו והוציא לאחוריו הרי השינוי מכוונתו גורע מהמלאכה, ולכן ה"ה פטור.

דכשליקט ענבים תחילה או כשהוציא לאחוריו לא עשה מלאכת מחשבת כיון שלא עשה עכשיו מה שרצה לעשות עכשיו, או שלא עשה מלאכה באופן שרצה והרי זה גרעון בעשיית המלאכה עצמה. אבל בהי"ד שכתב ב' אותיות הרי כיוון לכתבן עכשיו ובאופן כזה, אלא שכיוון לכתוב עוד אחר כך. וזה שלא כתב עוד אין זה גורע מכוונתו בכתיבת ב' אותיות הללו.

והנה עכשיו יש להבין לאידך. למה כשעושה יותר מכוונתו, כשהוציא לפניו הוא חייב (בהי"ב) לכאורה לא עשה מחשבתו? ועוד קשה, דבפרק י"ג הלכה כ"א כותב הרמב"ם דאם נתכוין לזרוק ד' והלך ח' ה"ה פטור?

וי"ל הטעם שהוא פטור כשזרק ח' הוא מפני ששינה בעצם עשיית המלאכה כנ"ל, דכל ד' אמות הוא רשות לעצמו ואין זה נחשב לעושה יותר מכוונתו אלא כעושה מלאכה אחרת כמו המתכווין ללקוט תאנים וליקט ענבים. שאף שלפועל עשה המלאכה שכיוון לעשות, דהיינו ללקוט, הרי שינה מכוונתו.

כמו"כ י"ל כאן אף שזרק מ"מ כיון שזרק לרשות אחרת (כנ"ל) הרי שינה מכוונתו. משא"כ כשהוציא לפניו אף שאמרנו ששינוי באופן עשיית המלאכה נחשב כשינוי – כשהוציא לאחוריו – מ"מ כשעושה המלאכה בצורה יותר טובה י"ל שאינה נחשבת לשינוי, בדוגמת הכותב יותר מכוונתו. ויש לעיין בכ"ז.

פשוטו של מקרא

קידוש השם וחילול השם

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א

ראש הישיבה

עיינן פירש"י עה"פ (במדבר כ, יב) יען לא האמנחם בי להקדישני לעיני בני"י וגו', שכתב: והלא הצאן ובקר ישחט קשה מזו, אלא לפי שבסתר חסך עליו הכתוב, וכאן שבמעמד כל ישראל לא חסך עליו הכתוב מפני קידוש השם, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע בזה, דאין הכי נמי שהי' זה בפני כל הקהל, הלא מ"מ לא שמעו הקהל מה שאמר ה' למשה לפני זה (שם, פסוק ז') שידברו אל הסלע, וכמפורש שם בפסוק שאמר לו שיקהל את העדה, והיינו שדיבר לו ביחידות. ולפי"ז איזה חילול השם יש כאן, כיון שהיו יכולים לחשוב שעשה משה בדיוק כפי שנצטוו מאת הקב"ה?

וי"ל דכיון דעשו את המעשה, שלא היתה כפי ציווי ה', בפני כל העדה, הרי"ז חילול השם ברבים גם אם העדה לא ידעו כלל ששינו מרצון ה', כיון דעכ"פ עשו דבר שהוא באמת לא לפי רצון ה' בפני כל העדה. ועיינן ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) דכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג בפני עשרה מישראל, הרי"ז חילול השם ברבים וביטל המ"ע של קידוש השם, עיי"ש.

ולכאורה מדבר אפי' כשאותם עשרה מישראל לא ידעו שהדין הוא ליהרג ולא לעבור, ומ"מ הרי"ז חילול השם, והוא כנ"ל.

ואולי יש לקשר זה עם מ"ש התוס' (שבת עב, ב ד"ה נתכוין) שמתעסק היינו שהי' סבור שהוא תלוש ונמצא מחובר, וידוע מ"ש רעק"א (שו"ת סי' ח') דמתעסק נקרא מעשה עבירה אלא שפטור מחטאת. ועד"ז כאן דגם אם

לא ידעו שהמעשה שרואים היא באמת אסורה, מ"מ כיון שרואים את עצם המעשה הרי"ז מספיק שיחשב לחילול השם.



הלכה

בענין שמיעת קריאת התורה באמצע שמו"ע - המשך -

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

בגליון הקודם פלפלנו בענין מי שמוצא את עצמו באמצע שמע ושמו"ע ושומע קרה"ת מהו שיפסיק או שימשיך להתפלל עיי"ש. והבאתי מחלוקת הפוסקים בענין מי שנמצא באמצע שמו"ע ושמע קדיש או קדושה מה לעשות והבאתי מחלוקת הראשונים בנידון.

והנה בשו"ע אדמוה"ז הל' תפילין מצאנו ג"כ כעין זה וז"ל בסימן כ"ה סעי' כ"א אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תש"י לתש"ר לא יפסיק לענות עם הציבור אלא שותק ושומע ומכווין למה שהציבור אומרים כמו שיתבאר הטעם בסימן (קט) [קד] ואם פסק וענה הוי הפסק בין ברכת תש"י להנחת תש"ר לצורך לברך על תש"ר ב' ברכות עכ"ל"ק

והנה רבינו הזקן נבג"מ מביא [כגירסתינו בשו"ע רבינו] ב' הלכות בענין הפסקה. האחד בסימן ק"ד סעי' ה' שפסק במפורש דאם הוא באמצע שמו"ע ישתק ויכוין למה שאמר הש"ץ ויהי' כעונה בפיו עיי"ש. ועפ"כ אין בזה משום הפסק כיון שאינו מוציא בפיו עכ"ל.

ולכן כאן בסימן כ"ה לגבי תפילין הרי פוסק כמו בסימן ק"ד דרק יפסיק ויכוין ולא יאמר כלום. אולם בסימן ק"ט סעי' ה' פסק וז"ל יחיד העומד בתפילת י"ח וכשמגיע למקום קדושה הי' הציבור אומרים קדושת ובא לציון או קדושת יוצר אינו אומר עמהם קדוש לפי שאין כל הקדושות שוות עכ"ל"ק.

ולכאורה מה ההשוואה בין סימן כ"ה בתפילין להלכה כאן בסימן ק"ד הרי כאן הוא אוחז בקדושה והשאלה היא האם הקדושה שיגיד עכשיו הוא ג"כ הקדושה שהוא מחויב להגיד אבל זה פשוט שאם הי' זה קדושה רגילה הרי הוא מחויב להגיד וכמו שאומר כאן בסעיף שלנו וז"ל ומכאן אתה למד שהיחיד כשמגיע בתפלתו לברכת אתה קדוש יכול לענית קדושה עם הציבור אע"פ שהוא לא אמר נקדש או נקדישך עכ"ל ומה זה מתאים עם הדין של הפסק בין תש"י לתש"ר אם מותר להפסיק או לא ואיזה דמיון יש ביניהם.

וגם צריך להבין דהטעם דכתב רבינו דאינו מפסיק בין ברכת תש"י לתש"ר הוא דיכול לגרום ברכה שאינה צריכה דאם יפסיק יצטרך ברכת תש"י וגם ברכת תש"ר הרי עתה הוא מחויב לענות קדושה מצד הדין של ונקדשתי כמ"ש רבינו בשו"ע סי' צ' סעי' י"ז דדוחה אפי' מ"ע של ולעולם בהם תעבודו ולמה נחשש שלאח"ז יצטרך לעשות כמה ברכות הרי החיוב עתה הוא לענות ומה איכפת לי אם יצטרך לעשות עוד ב' ברכות בכדי לענות קדושה דחביבה מצוה בשעתה.

והנה בסידורו חזר רבינו הזקן נבג"מ מפסק דין שלו בשו"ע כאן וכתב וז"ל ואעפ"כ אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תש"י לתש"ר מותר להפסיק ולענות עם הציבור ואע"פ שגורם ברכה שאינה צריכה אחרת על של ראש ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה לפי שי"א שמברכים לעולם על תש"ר אם לא שח בינתים... מ"מ לענין גרם ברכה שאינה צריכה כדאי הם לסמוך עליהם שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה עכ"ל ק."

והנה מדברי רבינו הזקן נבג"מ בסידורו רואים במקום שיש מחלוקת אם לברך ברכה על תש"ר אם לאו, ופסקינן דמברכין בכדי לא להפסיד עניית דבר שבקדושה.

ולכאורה למה פסק אדמוה"ז נבג"מ בסידורו שיברך וכ"ק אדמו"ר מה"מ באגרות קודש חט"ו דף קפ"ה כותב בפירושו דישנו חיוב לענות, דלמה לא ישתוק ויכוין כמו מי שהוא נמצא באמצע שמו"ע ואין בזה הפסק כמו שפסק רבינו נבג"מ בסימן ק"ד סעי' ה'.

והנה כשמשווים לשון רבינו הזקן נבג"מ בשו"ע בענין הפסק רואים שישנו כמה שינויים בין הל' תפילין להל' תפילה.

ראשית כל בסימן כ"ה אומר לא יפסיק, ומוסיף, "לענות עם הציבור". ובסימן ק"ד כתב לא יפסיק ומשמית המילים "לענות עם הציבור". שנית, בהל' תפילין כותב רבינו אלא שותק ושמוע ומכוין. ובהל' תפלה כותב ישתק ויכוין.

שלישית בהל' תפילין כותב רבינו נבג"מ ומכוין למה שהציבור אומרים ובהל' תפילה כותב ויכוין למה שאומר הש"ץ וטעמא בעי לכל שינוים אלו. והנה בסעי' כ' כתב רבינו נבג"מ וז"ל אבל לכתחילה לא יפסיק בין ברכת תש"י להנחת תש"ר אפילו בדברים שהן לצורך הנחת תפילין אא"כ אי אפשר באופן אחר עכ"ל.

ולכאורה מהו הפשט במילים אלו דהרי מיד לאח"ז פוסק רבינו דלא יפסיק בעניית קדושה ולכאורה הרי זה ממש במקום שאי אפשר באופן אחר דמי אמר שימצא מנין שני שיוכל לענות קדיש וקדושה.

ובאמת הט"ז בס"ק ח' כתב בפירוש דברים אלו והוא פוסק שלא כדברי רבינו דאינו צריך לחזור ולברך. ועיי"ש בפרי מגדים ובמשבצות ס"ק ח' ואשל אברהם ס"ק י"ז מחלוקת גדולה בענין זה, [ועיינן בערוך השולחן סימן כ"ה סעי' י"ז דפסק כהט"ז וכותב וכן נראה עיקר].

והנה שאלה דידן מיוסד על הגמ' במנחות דף ל"ו ע"א דאמרינן התם סח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליו מערכי המלחמה וביאר רש"י ז"ל ולא בירך על ש"ר אלא סמך על ברכה ראשונה.

ומבארים הראשונים בדברי רש"י דאם בירך על תש"ר אין לו עבירה וקיים המצוה כתיקונה. עיין שמה בתוס' ד"ה עבירה היא בידו דכתבו דאם סח ובירך אלא אדרבה מצוה ושכר ברכה עכ"ל.

אולם יש מהראשונים שסוברים שמכיון שגורם לברכה שאינה צריכה זה הוי עבירה בידו וחוזר עליו מערכי המלחמה.

[הגמ' בסוטה מ"ד ע"ב סובר דרק על עבירה דרבנן חוזרים מעורכי המלחמה ולכן להוסיף ברכה הוי רק איסור דרבנן ולכן חוזר ועיינן בס' מנחה חרבה שהאריך אם כאן ישנו רק איסור דרבנן או ישנו איסור דאורייתא עיי"ש בארוכה]

והנה מצאנו גם מחלוקת הראשונים איזה ברכה עסקינן שנקרא ברכה שאינו צריכה בנוגע לסח בין תפלה לתפלה אם הברכה על תפילין של ראש או הברכה של להניח שהוא על של יד שצריך לחזור ולברך אם סח בין תש"י לתש"ר. לפי שיטת רש"י החסרון הוא רק אם צריך להוסיף ברכה על תש"ר ולכן אם סח הרי זה חסרון אם לא בירך אולם לפי שיטת ר"ת בד"ה לא סח במנחות ל"ו ע"א ובארוכה בתוס' ברכות דף ס ע"ב ד"ה אשר, דהחסרון הוא דצריך ב' ברכות כשסח, להניח וגם על מצות תפילין.

והנה המפרשים האריכו בענין זה ותלו אותם אמרינן דתפילין הוי ב' מצוות תש"י ותש"ר או רק מצוה אחת, כדלקמן. [ועיינן בלקוטי שיחות חי"ט דף 52 הערה 27] דאם אמרינן דמצות תפילין הוא ב' מצוות ולכן לכתחלה

צריכים לברך ב' ברכות ואם חסר ברכה [לרש"י] הא לא הוי המצוה והברכה כתיקונו. לפי יתר הראשונים במצות תפילין הוי רק מצוה אחת צריכים רק ברכה אחת ולא ב' ברכות, ואם סח וגרם ברכה אחרת הוי שלא כדין ולכן עבירה היא בידו.

ונחזי אנן בענין הפסקה דאם התקנה שהתחלה היתה בתפילה לברך ב' ברכות ולא נשלמה ההנחה עד אשר יאמר ב' ברכות הרי סח הוא מפסיק את עשיית המצות ולכן הרי זה עבירה ממש. ובנוסף על זה כבר כתבו הראשונים דבהנחת תפילין ישנו שתי ענינים.

ראשית כל שמניחים תש"י לפני תש"ר ויש עוד ענין של סמיכות אחד אחר השני בלי שום הפסק אלא תיכף ומיד יניח התש"ר אחר תש"י וביחוד לפי דברי החמדת ישראל מובא בליקוטי שיחות שבאמת היו צריכים להניח את התש"ר תחלה מפני קדושתו ורק מצד גזירת הכתוב מקדימים הש"י אולם החיוב הוא להניח התש"ר בהקדם האפשרי בלי שום עיכוב כלל וכלל ולכן זה הסח הרי הוא מבטל את התכיפות שצריך להיות בתש"ר.

ולהראשונים שפוסקים דצריך לחזור גם על הברכות של יד אם סח הרי הוא מבטל את כל ההנחה הראשונה מכל וכל ועיין מה שהביא בעל העיטור בשער הראשון הלכות תפילין החלק השמיני, וז"ל ואם הפסיק אפי' בקדושה, בטלה וצריך לברך שתיים עכ"ל.

והנה בינותי בספרים ומצאתי את שאהבה נפשי בספר מגן גיבורים להני תרי גיסי מרן בעל השואל ומשיב זצ"ל וגיסו בעל מפרשי הים זצ"ל בסימן כ"ה. ואעתיק דבריהם כי הם קילורין לעינים וז"ל: ובאמת שהדבר תמוה אמאי לא יהי' אסור להפסיק [לפי שיטת רש"י ז"ל] הא אפילו איש"ר אסרו הפוסקים לענות וכו'. וכבר תמה הד"מ ע"ז [בסימן כ"ה ס"ק ו'].

והנראה בזה דהנה דעת רש"י הוא דאינו מברך [בהתחלה] רק להניח ובאם סח מברך על מצות תפילין ומעתה אהני לי' שיטתי' דבזה שפיר לא שייך ברכה שאינה צריכה דע"כ לא אמרינן דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה רק היכי דחוזר ומברך אותה ברכה עצמה אבל כשחוזר ומברך ברכה אחרת שאינו מענין הברכה שבירך לא שייך גורם ברכה שאינה צריכה ומה שהי' יכול לפטור א"ע בברכה שבירך כבר ולא פטר א"ע לא נקרא ברכה שאינה צריכה כמ"ש בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' נ"ט עיי"ש בארוכה בדבריו הנעמים.

ובהמשך דבריו כתב ג"כ ראי' חזקה דאין זה באמת ברכה שאינה צריכה כי הלא אמרינן בכ"מ דשיטת הרמב"ם הוא דברכה לבטלה הוי איסור דאורייתא דלא תשא.

וכ"כ כמה פוסקים [עיי' מג"א בסימן רט"ו ס"ק ר'] וש"ס תמורה דף ד' וכ"כ בשו"ת יכין ובוועז ח"א סימן קכ"ט דגם בברכה שאינה צריכה הוי ברכה לבטלה וא"כ ממילא סח בין תש"י לתש"ר הא הוי איסור דאורייתא והגמ' בסוטה מדבר דחזור מעורכי המלחמה הא הוי רק באיסור דרבנן אלא מוכרחים אנו לומר דכיון שהתיקנו ברכה על ש"ר לא הוי איסור דאורייתא אם סח רק עבירה [דרבנן] שגרם דבר זה.

ובהמשך דבריו כותב על מה שכתוב בשו"ע המחבר "אלא שותק ושומע" וז"ל: כן הביא הב"י בשם הרשב"א בתשובה דישתוק וישמע דאז לענין הפסק לא חשיב כדיבור ויוצא י"ח משום דשומע כעונה אבל לא יענה דיצטרך לחזור ולברך כל שהפסיק אבל במרדכי בה"ק כ' בשם ר"ת ז"ל שאם ענה אינו הפסק כיון שאינו יכול להניחם עד שיענה עם הציבור ואינו הפסק אחרי שצורך הוא זה להקדימו.

ובאמת לדעתנו הקלושה הי' נראה כדעת המרדכי דכיון דעיקר האיסור דאסור (להסית) [להסית] בין תפילה לתפילה הוא משום גורם ברכה שאינה צריכה וכל שהוא צריך להפסיק לענות עם הציבור ממילא לא חשיב גורם ברכה שא"צ בזה ובזה בודאי אין קפידא במה שאינו רוצה לפטור עצמו בברכה אחת דהא עושה כן כדי שיענה עם הציבור קדיש וקדושה וממילא כיון דיש לו לענות לא חשיב הפסק וא"צ לחזור ולברך ואף אם נימא דצריך לברך דעכ"פ הפסיק בנתיים אבל זה ודאי דרשאי להפסיק בזה אף לכתחילה.

הן אמת שהמהרי"א בפסקיו סימן ק"ז הביאו הבית יוסף כאן כתב דאפי' בחוה"מ שאין מבכין על התפילין אפ"ה אסור להפסיק דאיסור דסח בין תפלה לתפלה לא משום שגורם ברכה שא"צ אלא בלא"ה יש איסור כדמוכח באשר"י פרק בתרא דר"ה בהא דשלו מקמי ריש מתיבתא וכן באשר"י בה"ק וכן בתוס' פ' כיסוי הדם ובאשר"י שם ע"ם. עכ"ל.

וברמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"ו כתב וז"ל: מי שבירך להניח תפילין וקשר תש"י אסור לו לספר ואפילו להשיב שלום לרבו עד שיניח תש"ר ואם סח הרי"ז עבירה וצריך לברך ברכה שני' על מצות תפילין ואח"כ מניח ש"ר עכ"ל.

ותמה המעשה רוקח על הרמב"ם למה פסק הרמב"ם אם סח הרי זה עבירה, הרי הרמב"ם עצמו פוסק כר"ע דאינו חוזר מעורכי המלחמה אם בידו עבירה, ולמה כתב כל ההלכה אם סח.

ועיין במגן גיבורים הנ"ל וז"ל: ואם סח הרי"ז עבירה ולא כתב דאם שח הרי"ז עבירה וממילא דאסור להשיח כו' ולפמ"ש א"ש דלענין קדיש וקדושה וכדומה ליתן שלום לרבו דבזה ליכא משום גורם ברכה שא"צ אין

בו כלל עבירה רק איסור לכתחילה דיש לתוכפם משום דהם ענין א' ולכך כתב אסור לו לספר אפי' ליתן שלום לרבו עד שיניח ש"ר והיינו בכה"ג ליכא עבירה רק איסור בעלמא לכתחילה ואח"כ כתב אם שח הרי"ז עבירה וצריך לברך ברכה שני' דהיינו דבמקום דצריך לברך ברכה שני'.

דהיינו ע"כ בשח שיחה בעלמא שא"צ לה כמ"ש המרדכי בשם ר"ת ז"ל דאם ענה דבר הצריך לענות א"צ לברך ורק בשח שיחה בעלמא הוא דצריך לברך בזה שפיר כתב רבינו ז"ל דהרי זה עבירה משום דגרם דצריך לברך על מצות וז"ב עכ"ל.

ועיין בספר פאר המלך להרה"ג רי"ה גרינבערג שליט"א אריכות הדברים בנידון ועוד חזון למועד בעזה"י.



שינוי בקיום מצות ולמדתם אותם וגו'

הרב בנימין גבריאלי הכהן כהן שליט"א

ראש הישיבה

עיי' הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"א שהאב חייב מן התורה ללמד את בנו תורה שנא' (דברים יא, יט) ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס' וגו'. ומבאר שם שהמצוה מתחלת משהבן יתחיל לדבר, שאז אביו מלמדו תורה צוה לנו משה וגו' ונמשך החיוב עד שלימדו (או ע"י עצמו או ע"י מלמד) כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה (עיי"ש ה"ד).

ואח"כ כותב (שם, ה"ו) שבזמן הזה שכל התורה שבע"פ היא כתובה לפנינו א"צ לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ, אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות וכו' ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים עיי"ש.

ולהלן מזה (שם, פ"ב ה"ד) מביא אדה"ז מ"ש במשנה שהשוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וגם עובר בלאו של תורה שנא' (דברים ד', ט) רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך וגו'. ואח"כ כותב דגם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויכול לעיין בספרים מה ששכח אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח כו', ועוד שמצות התורה לא תשתנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים, עכ"ל אדה"ז.

וכבר עמדו (עיי' בספר ה' ת"ת עם הערות וציונים להגר"מ שי' אשכנזי) על זה דלכאורה אדה"ז סותר את עצמו, דבנוגע לשכחת התורה כתב דגם כשנכתבה תורה שבע"פ מ"מ לא תשתנה עיי"ז את הדין. אבל בנוגע למצות ולמדתם אותם יוצא ברור מדבריו שהדין ודאי נשתנה עיי"ז שנכתבה תורה שבע"פ, ושוב אין חיוב על האב ללמד את בנו כל התורה שבע"פ ממש.

וי"ל בזה (ואולי לזה נתכוין במ"ש בספר הנ"ל, אלא שקיצר שם ולא ביאר סברת הדברים) עפ"י המבואר בלקו"ש חי"ט ע' 182 בטעם הדבר שמצוות התורה הן לעד ולעולמי עולמים, שהוא משום שכל מצוה ומצוה נכללת וגם נמשכה ממה שנא' אנכי ה' אלוקיך, וכיון שאנכי פירושו ש"אנא נפשי כתבית יהבית" (גמ' שבת קה, ב) נמצא שהקב"ה נתן עצמותו לא רק בתורה בכלל, אלא כמו"כ בכל מצוה ומצוה ישנו מעצמותו ית'. וממילא שכמו דלא שייך שום שינוי בעצמותו ית' כמו"כ א"א שיהי' שינוי בהתורה ומצותי' שבהן נמצא ה"אנא נפשי" של עצמותו ית'.

ועד"ז מבאר שם שכשם שאין הקב"ה אמצעי לאיזו תכלית אחרת, כמו"כ א"א לומר על המצוות של תורה שהן אמצעי לאיזה ענין אחר, כמו קבלת שכר או לצרף בהן את הבריות וכדומה, אלא המצוה עצמה היא התכלית והמכוון, עיי"ש באורך.

ונראה דלפי"ז אפשר לומר דאם יש איזו מצוה של תורה שאין תכליתה משום עצמה אלא שצותה תורה על קיום ענין זה בכדי להגיע על ידו לאיזה ענין אחר, הנה אין שייך לומר על ענין כזה שלא תשתנה בשינוי הדורות, כיון שבלא"ה אין הענין בשביל עצמו וא"כ שוב אינו דומה לעצמותו ית' שענינו הוא רק בשביל עצמו. ואע"פ שברור שגם ענין זה הוא רצונו של הקב"ה, וגם נמשך ונכלל בה "אנכי ה' אלוקיך וגו'", מ"מ פרט זה של נצחיות אינו מוכרח להיות בו.

והנה עיי' במשנה קידושין (כט, א) שמזכיר שם מצות הבן על האב, ובגמ' מביא בפ' הדבר שהן מצות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו, כמו מה שהאב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות, עיי"ש.

והנה בכל ענינים אלו נראה לומר שעיקר כוונת התורה היא בשביל הבן, ואין פעולת האב אלא אמצעי שעל ידו יתקיים בהבן רצונו של הקב"ה.

דהנה בנוגע למצות מילה עיי' רש"י ד"ה אין בכל המצות (ב"ק פח, א) שמדמה זה שאשה חייבת במקצת מצות לזה שקטן ישנו במילה, ומשמע דר"ל שכמו שהאשה חייבת בלאווין עד"ז חייב הקטן במילה. וא"כ זה מאד תמוה, דפשיטא שאין הקטן חייב בקיום שום מצוה. ומביאים ע"ז בשם

הרוגוצובי שהפיי' הוא שבאמת הטילה תורה מצוה מילה על הבן, אלא שהאב נצטוו לעשות פעולת המצוה בכדי שהבן יוכל לקיים מצותו כיון שא"א לתינוק בן שמונת ימים למול א"ע.

ועיי' בביאור מהר"י פערלא לסהמ"צ של רס"ג (מ"ע לא - לב ע' קפ"ב) שהוכיח דבר זה מדברי האו"ז (ח"ב סי' ק"פ) עיי"ש.

ועד"ז מצינו בנוגע למצות פדיון הבן בשו"ת הרבי"ש שכתב (בסי' קל"א) דעיקר מצות פדיו' היא על הבן כשיגדיל, ומה שהטילה תורה חיוב על האב הוא משום שבקטנותו, בזמן חלות החיוב, אין הבן יכול לפדות א"ע, ולכן חייבה תורה את האב לפדותו ונכנס במקומו בחיוב זה, עיי"ש.

ועיי' בלקו"ש חיי"א ע' 44 ובהערות שם, שכבר הן באורך בנוגע לב' מצוות אלו.

אמנם בנוגע למצות ת"ת אין הדבר ברור כ"כ. כי אעפ"י שמשלשון אדה"ז בריש הל' ת"ת "אבל ת"ת מ"ע מה"ת על האב ללמד את בנו הקטן תורה אע"פ שהקטן אינו חייב" משמע שכל החיוב הוא רק על האב ולא על הבן, הלא לעומת זה מצינו מ"ש אדמו"ר הצ"צ (פסקי דינים, חי' על הרמב"ם ע' של"ט) בביאור לשון הרמב"ם שכתב (הל' ת"ת פ"א ה"ג) שמי שלא לימדו אביו חייב ללמד א"ע כשיכיר (ולא כשיגדיל) ד"כיון דת"ת מחויב האב מדאורייתא ללמד את בנו... א"כ שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא".

שהפיי' הפשוט של דברים אלו הוא דמזה שאנו רואים ששונה מצוה זו מכל שאר המצוות, דרק בזו יש חיוב על האב ללמד את בנו, משא"כ בשאר מצוות שחיוב החינוך אינו אלא מד"ס, מזה נראה לומר דסיבת הדבר נמצאת בחיובו של הבן, דבשאר מצוות אין הבן חייב כלל בקיומם כיון שעדיין קטן הוא, ולכן גם חיובו של האב אינו אלא מד"ס. משא"כ במצות ת"ת י"ל שעל הקטן יש חיוב דאורייתא ולכן גם אביו חייב מן התורה לסייעו ולהדריכו בזה ע"י זה שמלמדו כל התורה. ולפי"ז הרי מצוה זאת שוה למילה ופדה"ב בזה שעיקר חיובו של אב באה לו ע"י החיוב שעל בנו.

אמנם עיי' לקו"ש חיי"ז ע' 238 שפיי' דברי הצ"צ באופן אחר, והוא שהיות שהאב מחוייב מה"ת ללמד את בנו הקטן לכן יש להלימוד של הקטן גדר של חיוב. והיינו שמצד עצמו אין לימוד של הקטן כלום כיון שהוא לא נתחייב בזה כלל (וכדברי אדה"ז הנ"ל), ומ"מ החיוב של האב נמשך גם על הבן. ולפי אופן זה שוב אינו מוכרח לומר שפעולת האב הוא רק אמצעי בשביל חיובו של הבן, כי אדרבה עיקרו של המצוה היא על האב וא"כ מנלן שהוא בגדר אמצעי, והלא שפיר י"ל שעיקר התכלית היא בשביל האב ואין הבן אלא כמו חפצא של מצוה ולא תכליתה?

ומ"מ מצד אחר נראה שפיר מוכרח שאין מצות האב אלא בגדר אמצעי אל התכלית, והוא מזה שמצינו שיכול האב למנות שליח ללמד את בנו.

(וכן הוא באמת גם בנוגע למילה, עיי' שו"ע יו"ד סי' רס"ד בפתחי תשובה סק"א דלא פליגי אלא אם רשאי האב שהוא מוהל ליתן בנו למוהל אחר כיון דמצוה בו יותר מבשלוחו. אבל כו"ע מודו דאפשר למול ע"י שליח. ובאמת אין מזה ראי' כ"כ לנדו"ד, כו אפשר לומר דשאני מילה דאם לא מל האב חייבים ב"ד למולו (קדושין כ"ט, א') ולכן אפי' אם לא היתה דין שליחות במצות מילה, מ"מ הי' מועיל מטעם מילת ב"ד. ובנוגע למצות פדיון הבן ג"כ דעת רוב הפוסקים דיכול האב לפדות בנו ע"י שליח, עיי' שו"ע יו"ד סי' ש"ה בש"ך וט"ז סקי"א).

והנה דבר פשוט הוא שכל מצוה שהטילה תורה על גופו של אדם, כמו אכילת מצה או ישיבה בסוכה, א"א לו לעשות שליח לקיים המצוה עבורו.

וצ"ע לפי"ז למה מועלת שליחות בכמה מצוות, ובאיזו מצוות אמרו שיכול למנות שליח ובאיזו אינו יכול? והביאור בזה ידוע (עיי' שו"ת מהר"ח או"ז סי' קכ"ח ובשו"ת חת"ס חאו"ח סי' רס"ו) שיש מצות בגופו ויש מצות שעל גופו. מצות בגופו היינו שרצה הקב"ה שאיזה ענין יהי' נפעל וגם צוה שהענין יהי' נפעל ע"י אדם פרטי.

וכמו במצות מילה שרצה שיהי' בנו נמול וצוה שהאב ימול, שבזה (וכל כיוצא בו) יכול האב לעשות מצותו ע"י שליח, כיון שרצון הקב"ה הוא סוכ"ס רק שהבן יהי' נימול ומה שצוה שהאב יעשה זה ר"ל שהאב יעשה כל מה שצריך להביא דבר זה לידי פועל, וגם אם הוא בעצמו לא ימול את בנו לא איכפת לן כיון שסוכ"ס נימול בנו ע"י מי שמינה ע"ז דהיינו שלוחו.

אמנם מצות שעל גופו ר"ל מצות כזאת שרצה הקב"ה שגופו של אדם זה בדוקא יעשה מצוה זאת ויתפעל ממעשה קיומה, כמו תפילה, נטילת לולב, אכילת מצה וישיבה בסוכה, שבכל אלו כונת התורה היא על זה שגוף האדם פועל דבר זה, וא"כ האיך יקיים רצונו של הקב"ה ע"י שאחר יעשה בשבילו, כיון דסוכ"ס רצתה התורה שהוא, ולא אחר, יעשה דבר זה?

ופשוט, לפי חילוק הנ"ל, דגם זה שהאב צריך ללמד את בנו לא הוי מצוה שעל גופו אלא מצוה בגופו, כיון דעיקר כונת התורה היא שהבן ילמוד את כל התורה כולה. וכ"כ מפורש בתשובות מהר"ח או"ז הנ"ל שמתעם זה לכתחילה שוכרים מלמדים ואין האב עצמו מלמדו, והיינו דלא רק דשליחות מעולת בזה אלא שאפי' מצוה בו יותר משלוחו לא אמרינן כאן.

ולפי"ז נראה שיש אופן הכי פשוט לבאר הא דס"ל לאדה"ז דבזמן הזה אין צורך שהאב ילמד את בנו כל התורה כולה, והוא דמעולם לא הי' צורך

שהאב בעצמו ילמד את בנו אלא הסדר הי' שהאב ישכור את המלמד, שהוא שלוחו, לעשות את הדבר בפועל.

וא"כ שפיר י"ל שגם הבן יוכל להיות שלוחו של אביו בענין זה ללמד א"ע כל התורה לאחר שאביו לימדו להבין היטב בתלמוד ברוב מקומות, ולמה יגרע הבן עצמו ממלמד אחר שהי' אביו שוכר בשבילו ענין זה? ואין לומר שכיון שהבן קטן הוא לכן אינו יכול להיות שלוחו של האב, כי הלא מדברים כאן בלימוד התלמוד גם בסוגיות העמוקות (כלשון אדה"ז בהל' ת"ת שם) וא"כ פשיטא דמיירי בבן גדול, ושפיר יכול להיות שלוחו של האב.

ואל תקשה דהאיך יכול אדם אחד, דהיינו הבן, להיות שני דברים בבת אחת, דהיינו שיהי' גם במקום האב וגם במקום הבן, והלא התורה חילקם לשנים כמש"נ ולמדתם אותם את בניכם וגו'? אין קושיא זאת כלום, כי הלא עד"ז מצינו בגירושין שיכולה האשה להיות שלוחה של בעלה להביא את גיטה שבו תתגרש אח"כ, כמבואר בגמ' גיטין כד, א. אע"פ שהבעל ואשתו בודאי שני אישים נפרדים הם במעשה הגירושין, והתורה אמרה "ונתן בידה" דהיינו שהבעל יתן הגט ליד האשה, אעפ"כ יכולה האשה להיות שלוחו במעשה נתינה זאת, וכמו"כ בנדו"ד.

וכ"ז בנוגע למצות ולמדתם אותם, דשם הוא מצוה בגופו של האב (ולא על גופו) ולכן מצי משוי שליח ושוב מועיל גם מה שהבן לומד ע"י עצמו כנ"ל באורך, אבל בנוגע לשכחת התורה פשוט שזהו מצוה שהיא על גופו של הלומד עצמו, ולכן לא תשתנה מצוה זאת לעד ולעולמי עולמים.



טעות בקריאת התורה

הנ"ל

עיינ בשו"ע או"ח סימן קמ"ב סעי' א' דאם קרא וטעה אפי' בדקדוק אות אחת מחזירין אותו, וברמ"א הוסיף דאם טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו, ובמ"ב (שם סק"ד) מבאר דאין דברי הרמ"א נאמרים אלא כשאין הענין משתנה עי"ז, עיי"ש. וכן כמדומה נוהגין דאין מחזירין אם אין הענין משתנה.

והנה אירע היום (ש"ק פ' חוקת תש"ע) בבוקר שבקראו הפסוק (במדבר כ"א, ו') וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וגו' טעה הקורא ובמקום

"נִשְׁלַח" (בפת"ח תחת השי"ן) קרא "נִשְׁלַח" (בחיריק תחת היו"ד), ולא ידעתי אם צריך לחזור בשביל טעות זו או לא. דמחד גיסא י"ל דלא נשתנה הענין, דבין אם קוראים נִשְׁלַח ובין נִשְׁלַח הוי הפירוש שהקב"ה שילח את הנחשים.

אמנם לאידך גיסא י"ל שכאן כונת התורה שונה משאר מקומות, וכדמוכח מתרגום אונקלוס שתירגם "וגרי ה' בעמא וכו'" ודלא כבשאר מקומות כמו (שם, פסוק כ"א) "וישלח ישראל מלאכים וגו'" שתירגם "ושלח ישראל וכו'". ואין הכי נמי שמצינו בכמה וכמה פסוקים שאע"פ שקוראים נִשְׁלַח מ"מ הוי פירושו לשון שילוח (וכמו נִשְׁלַח את היונה, בראשית ח, ח) מ"מ לא מצינו שיאמר הפסוק "נִשְׁלַח" במקום שהפי' הוא לשון גירוי.

ולכן עיקר הספק כאן נראה שהוא אם יש לנו לילך אחר פי' המילה בלה"ק (שהוא לשון שילוח, ולכן א"צ לחזור) או אחר פי' הענין שתירגם אונקלוס (שהוא לשון גירוי, וצריך לחזור אם קרא נִשְׁלַח, שפי' שילוח). רצ"ע בזה.



סחיטה בדבר מועט

הרב שלמה שי' גאלדצוויג
משגיח בישיבה

א.

המקור בגמרא לדין מלבן הוא:

בגמרא שבת דף קכ, א טלית שאחז בו האור נותנין עלי' מים מצד אחר, ואם ככתה ככתה ומפרש ר"ת שהאיסור לתת עליו מים הוא משום שרייתו זהו כיבוסו. (משום מלבון).

(ולכאורה לא שייך בזה סחיטה כיון שוודאי לא קפיד לסוחטו).

וכמו"כ מצינו מחלוקת ראשונים בדין הבגד שיש בו משום מלבן ובזה יש כמה גדרים:

בבגד שיש בו לכלוך כו"ע מודים שחייבים עליו.

בבגד שאין בו לכלוך מובא המחלוקת בין סמ"ג סמ"ק ומ"א, עם המהר"ם (שהובא ברמ"א) אם אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, או לא אמרינן.

הרשב"ם (שבת דף קכ) והטור (סי' של"ד) כ' שלא התירו לשפוך מים על הבגד אלא בטלית שאחזו האור וג"ז אינו אלא בצידו (של הבגד) ע"כ. והרא"ש (שבת, שם) כ' שאם הוא בגד כולו נקי (שאינן ניכר הלכלוך כ"כ), או כולו שחור מחמת לבישה בלא טינוף (שאינו מלוכלך ממש) אזי מותר להניח קצת מים ואין בו משום כיבוס (מלבן). וכמו"כ הסכימו הסמ"ג והסמ"ק.

וספר יראים להרא"ם מחמיר גם בדרך לכלוך במים מרובין ומ"מ אפילו להרא"ש אסור לשרות בגד נקי במים שמא יבא (לאיסור אחר) חשש לסחיטה.

והנה דין מלבן הובא בעיקרו בשו"ע סי' ש"ב. ומ"מ בטור שם משמע שמביא היתר מים מועטין בפשיטות ולפי דעת המתירין. וכתב אדה"ז ומשנה ברורה (שם) שיש לחוש לדברי המחמירין במנגד ידיו.

והנה מצינו עוד ג' שיטות לענין שריית הטלית במים (כדי להצילו משריפה) לענין איזה פעולה יש בה משום מלבן:

(א) שאין לשרות במים כיון שאפי' גרם כיבוי אסור, (ב) מותר לשפוך משקין אחרים אך לא מים, (ג) מותר אפי' במים ובלבד שלא בידים (כגון ששופך מסביב).

והיינו ש"א שזהו רק כשאינו דרך לכלוך אך בדרך לכלוך לכו"ע לא אמרין שרייתו זהו כיבוסו וי"א שהמחלוקת הוא בין שרי' במים רבים או מים מועטין.

ועפ"ז פסקו (סמ"ג סמ"ק וכו') שאם יש עליו לכלוך לא יתן מים כלל ואם נתן חייב, אלא יקנח בסמרטוט בנחת שלא יסחוט, ואם אינו מלוכלך אין אומרים שרייתו זהו כיבוסו ויכול ליתן מים מועטין אך לא מרובין שמא יסחוט, ומהר"ם פסק שאסור בכל ענין משום מלבן.

ושו"ע פסק בסי' של"ד כדעה הב' שמותר לשפוך משקין שונים אך לא מים (כיון שחושש למלבן, אך אינו חושש לסחיטה).

וכך נפסק למעשה בשו"ע ובאדה"ז סי' ש"א לענין הליכה בתוך הנהר עם בגדיו שהותר רק לדבר מצוה, וכמו"כ בסי' שי"ט הטור פסק שמותר לענין יין או מים במשמרת שאין מדקדק על ליבונה (שחושש כנ"ל לשיטתו שיש לבון אף בבגד נקי שאינו מלוכלך, ורק במשמרת שאינו מקפיד עליו יש להקל וכמו"ש בהמשך דבריו) אבל בסודר במים אסור משום ליבון. וכן שאר פוסקים פסקו שבמים מועטין אין לחוש לסחיטה ומנגב ידיו הוי דרך לכלוך.

ב.

ובגמרא שבת דף קיא, א דן בדין סחיטה :

האי מסוכרייתא דנזייתא (פי' בגד שכורכין ע"פ חבית של שיכר) אסור להדקי'ה ביומא טבא (אפי' ביום טוב) משום סחיטה ואף שאין דרך לסוחטו מ"מ חייב משום מלבן ואף שאינו מכוין לליבון מ"מ הוא פסיק רישא ולא ימות.

וולהעיר ממש"כ הרמב"ם בהל' שבת פ"ט ה"א : "הסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו – הרי זה מכבס וחייב".

וכמ"ש הר"ן בשבת בנוגע לדבר שעשוי לסוחטו, כגון המפה שעל פי החבית של יין שהוא כיסוי העשוי לכך וע"כ אין בו משום סחיטה כיון שאינו נהנה ממנו- משום שהולך לאיבוד, ומ"מ יש בו משום מלבן (ביין לבן) ולכאורה אם מלבן הוא אותו גדר של סחיטה מדוע יהא חייב? הרי מצינו שבסחיטה הכלל הוא שאם המים הולכים לאיבוד פטור.

וה"מ רוצה לבאר שמותר כיון שהוא פסיק רישא דלא ניחא ליה (ואף זה לא התירו רק במלאכה שאינה צריכה לגופה מצד דין מלאכה שאינו צריכה לגופה שפטור בשבת).

(דא"ג זהו אחד מהמקורות בהל' שבת לגדר פסיק רישא דלא ניחא ליה).

ובזה חילק הר"ן שיש ב' גדרים בסחיטה גופא :

(א) סחיטה משום מלבן וזה שייך דווקא במשקין שיש בהם משום ליבון כגון מים ויין לבן.

(ב) סחיטה שהוא תולדה של דש (היינו מפרק) וזהו דווקא בצריך למשקין (וזה דומה לסחיטה פירות למשקין).

אמנם דין סחיטה וליבון הולכים בד בבד בהלכות שבת ומ"מ יש כמה חילוקים ביניהם.

ועפ"ז אפשר לבאר כמה חילוקי דינים שיש בין ליבון וסחיטה.

- איסור סחיטה שייך בכל בגד שאין מים עליו וכמ"ש בסי' ש"א (לעיל) לענין הליכה בבגדיו. וכן בסי' ש"ב (לענין ניגוב ידיו)
- סחיטה שייך בכל משקין או במי פירות שעשוין ליסחט למימיו, מלבן שייך רק במים שווין לבון ולא בשאר משקין ואף זה אינו אלא בדרך נקיון ולא בדרך לכלוך.
- סחיטה (סי' ש"ב) חייב רק בצריך למימיו וכדרכו, [וזה נכלל במלאכת מפרק וע"כ נלמד מדין סחיטה ספירות שהוא רק בצריך

למשקין ובכלי (שכן הי' במלאכת המשכן, וכידוע שכל מלאכות שבת נלמדו מהמשכן)].

- דין מלבן הוא מדאורייתא, וסחיטה הוא מדרבנן וגזרו רק בידים או בכלי בצריך למימיו אך בנשרה במים מועטין שאינו מקפיד עליהן לא גזרו כיון שאינו צריך למימיו.

ומלבד חילוקים אלו הרי שבד"כ שני מלאכות אלו הולכים בד בבד בהלכות שבת.

והנה לענין סחיטה כ' המג"א (סי' שי"ט, סקי"א) שהמחבר חושש במשמרת לשיטת הטור בסחיטה שאוסרין שמא יסחוט כיון שמקפיד עליו (ודווקא כשאינו מדקדק על ליבונה התירו), אך משום מלבן אינו חייב כיון שהולך אחר המ"ד שפוטר באין עליו לכלוך (והיינו שאין אומרים שרייתו זהו כיבוסו).

(וכ' אדה"ז שצ"ע במה שכתב שכן הוא דעת הטור שהרי מצינו בשיטת הטור בסי' ש"ב שמביא בפשטות דעת המתירין שאין אומרין שרייתו זהו כיבוסו במים מועטין. וזה אינו מוסכם לדעת האוסרין, ע"כ).

ופסק אדה"ז במשמרת בסי' שי"ט שיש להחמיר בשל תורה כדברי המחמירין (במלאכה שהיא מדאו', היינו לאיסור מלבן) אפי' במעט מים שלא ליתן אפי' על בגד נקי כי אם בדרך לכלוך.

וכן הביא אדה"ז מחלוקת זו בסי' ש"כ סעי' כ"ד אם התירו פס"ר דלא ניחא ליה וע"כ פסק אדה"ז דאף ששמים מים עם תולעים ומסכים ע"י מפה שיש לחוש לאיסור תורה של מלבן ומ"מ למחות ביד מקילין כיון שהוא דבר מועט ועיקר הדיעות הוא שמותר בכל ענין משום מליבון בדבר מועט.

ולהלכה פסק להחמיר אף שהאיסור אינו אלא מד"ס, אלא שכ' שהעולם נהגו בו היתר וע"כ לא רצה לפרסם איסור מפרש אלא שע"כ פנים יזהר שהמים ילכו לאיבוד.

וזה צ"ע שמשמע קודם בסי' שי"ט שדווקא במלבן שהוא מדאורי' יש להחמיר.

וע"ז יש לבאר בדא"פ (וכן משמע בסי' ש"ז במ"א) שיש לחלק בין דבר שעיקרו מדרבנן, לדבר שעיקרו מדאורייתא - אלא שבאופן זה אינו אסור אלא מד"ס, ועפ"ז ג"כ מחלק בהל' שבת שלפעמים גזרו גזירה לגזירה אף באיסור ד"ס כיון שעיקר האיסור הוא מן התורה.

במלבן יסוד האיסור הוא אם אומרים שרייתו זהו כיבוסו וזהו תלוי באופן שבו שורים את הבגד (אם הוא במים רבים, ואם הוא בדרך לכלוך).
משא"כ בסחיטה הכל תלוי בדעתו על המים שיצאו מהבד או המשמרת ואם אינו חושש לסחיטה כגון משמרת לא גזרינן, משא"כ בכד אף כשאינו חייב משום מלבן מ"מ הרי הוא מקפיד על מימיו (שאינו רוצה שהבגד יהי רטוב) וע"כ הוא עתיד לסוחטו וגזרינן בו (וכ"ז כמובן כשאינן כאן דין בורר).

ד.

ואחכ"ז יש לבאר עוד דיוק במ"ש אדה"ז בקו"א סי' ש"ב ס"א שמצינו שמחלק, בדין שרית בגד במים, בין שרי'ה במים מרובין ומים מועטין.
ולכאורה ידוע שבמלאכת שבת האיסור הוא גם בחצי שיעור וכמ"כ בגמ' שבת בתחלתו ובכ"מ ואכ"מ להאריך בזה.
ומדוע לא אסרו גם במים מועטין מדין חצי שיעור (ולא מדין גזירה לגזירה) וזה שייך גם באיסור שעיקרו מדרבנן?
(המשך יבוא בעז"ה).



כשהאש מכוסה בבלעך

הרב שבתי אשר שי' טיאר
מאנ"ש דסידני

כתב אדה"ז בשו"ע סי' רנ"ג סעיף כ"ו, וז"ל:

המשכים בבקר וראה שהקדיחה תבשילו שבקדרה שעל פי הכירה שאינה גרופה וקטומה שהשהה עליה באחד מדרכי ההיתר שנתבארו למעלה, ומתיירא פן יקדיח יותר יכול להסיר הקדרה מהכירה ולהניח קדרה ישנה ריקנית על פי הכירה [ולא] חדשה מטעם שיתבאר בסי' תק"ב ואז ישים הקדרה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדרה הריקנית ואין כאן איסור במה שמחזיר בשבת לכירה שאינה גרופה וקטומה דכיון שהקדרה הריקנית סותמת פי הכירה תחת הקדרה שהתבשיל בתוכה הרי זה כגרופה וקטומה.

וכן מותר ליתן תבשיל בשבת על פי קדרת חמין הטמונה על גבי האש (שבכירה), ע"ד שיתבאר בסי' רנ"ז אף על פי שהיד סולדת שם, ואין חוששין לחיתוי בגחלים כיון שהקדרה מפסקת בין תבשיל זה להגחלים.

ואפילו אם הסיר תבשיל זה מהכירה מבעוד יום, ולא היה בדעתו להחזירו, והניחו על גבי קרקע, ואפילו פינהו מקדרה לקדרה, ואפילו הוא תבשיל ישן ונצטנן לגמרי, אלא שהוא בענין שאין בו משום בישול כגון שאין בו מרק שאף שבכל אחד מאלו, אסור להחזירו בשבת אפילו על גבי כירה הגרופה וקטומה, מפני שנראה כמבשל לכתחלה בשבת מכל מקום כשמניחו על גבי הקדרה שעל גבי הגחלים (שבכירה) אינו נראה כמבשל לכתחלה לפי שאין דרך בישול בכך.

ולפי זה יש לומר, בתנור שלנו שיש עליו מעזיבה - שאף אם אינו גרוף וקטום, וכן תנור בית החורף שאינו גרוף וקטום, ואפילו האש בתוכו - מותר ליתן על גביו בשבת אף על פי שהיד סולדת שם כל מה שמותר ליתן על פי קדרה הטמונה על גבי הגחלים, כיון שהמעזיבה מפסקת בין האש להקדרה שהתבשיל בתוכה.

ויש אומרים, שאע"פ שאין היד סולדת שם, צריך שיניח עתה שום דבר תחת הקדרה להפסיק בינה להגחלים שבתנור כדי שיהיה לו היכר בזה, ולא יבא לחתות, אבל המעזיבה שהיא עשויה מכבר, אינה חשובה הפסק והיכר למונעו מלחתות וכן עיקר.

ומכל מקום, קודם שהוסק התנור נהגו להקל ליתן על גביו בלא הפסק, אע"פ שיתחמם אח"כ כשיוסק, ואז יהיה חשש שמא יחתה, אעפ"כ אין למחות בידם כיון שיש להם על מי שיסמוכו, ע"כ לשון אדה"ז בפנים השו"ע.

ומסביר אדה"ז בקו"א בס"ק יו"ד דאף אם תימצי לומר שאף לפי מסקנת המג"א שם בס"י ש"ח, אפילו הכי בס"ג לא שרי אלא בתנאי חזרה, משום דתוך הקדרה הריקנית גרע טפי מעל גבי קדרה הטמונה או על גבי המיחם שעל האש, ולא מהני הקדירה הריקנית אלא לענין דהוה לי כגרופה אבל לא לענין להושיב בתחלה, מכל מקום על גבי התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי לעל גבי המיחם מדדמי לתוך הקדרה הריקנית. ואף אם תמצי לומר דהא דגרע טפי בקדירה ריקנית היינו משום שהיא ככירה, שהכירה הוא מקום הראוי לבישול בתחלה ואיסור הושבה בתחלה הוא משום שנראה כמבשל לכתחלה כמ"ש רז"ה ור"ן, מכל מקום על גבי תנור פשיטא דאינו מקום הראוי לבישול כלל בתחלה ודמי ממש למיחם שעל האש, אם לא משום היכרא כמו שכתב המג"א.

* * *

והנה ראיתי רבים שהבינו מתוך שו"ע אדה"ז סי' רנג בקו"א סק"י שמכיון שבהמשך הדברים כותב בדרך "אם תמצי לומר" שיש מקום לקיים

פסק המחבר שקדירה רקנית גרע טפי מעל גבי קדירה הטמונה ומיחם שעל האש, ובפרט מדסתם בפנים השו"ע בקדירה רקנית ולא פירש אם יש לו רק דין גרופה וקטומה שמצריך תנאי חזרה (וגרע טפי מעל גבי קדירה הטמונה ומיחם שעל האש בהם מפורש להיתר), או שמותר אף להושיב בתחלה (כיון שאין דרך בישול בכך), שאכן מסתפק אדה"ז באם מועיל ע"ג קדירה רקנית שלא יצטרך תנאי חזרה. ומכח ספק זה דנו להחמיר גם בבלעך להצריך תנאי חזרה.

אבל לענ"ד אי אפשר לפרש שמה שכתב אדה"ז "אם תמצי לומר" כוונתו לומר שהוא מסתפק (קצת) בדין קדירה רקנית אם שוה היא לעל גבי קדירה הטמונה ומיחם שעל האש או שגרע טפי. וכ"ש בבלעך פשוט שאין מקום להסתפק, וכמו שאבאר בעזה"י.

גם סגנונו ומסקנתו של הרב יקותיאל פרקש בספרו שבת כהלכה (עמ' תו-תז) אינם עולים יפה לענ"ד. שאף שנוטה שם להקל ("והנה ברור למעיין שסתימת לשונו מורה שבעקרון דעתו להקל"), מ"מ מסיק שלפועל יש להחמיר כיון "שבהמשך הדברים כותב [אדה"ז] בדרך "אם תמצי לומר" שאולי יש מקום לקיים פסק המחבר ע"י שנחלוק בסברא בין קדירה ריקנית למלאה", וא"כ בבלעך (פסק בעמ' תיב) דוקא בעת הצורך ודוקא אם נטל קדירה מהכירה בשבת ניתן להקל.

אלא הנראה לענ"ד ברור שדעת אדה"ז להקל לגמרי:

א. אחרי שמביא אדה"ז בסעי' כו הדין בקדרה רקנית כתב "וכן מותר ליתן תבשיל בשבת ע"פ קדרת חמין הטמונה ע"ג האש" – דמהלשון "וכן" מוכח דכי הדדי נינהו. [ומה שמסיים שם – רק לאחרי שמביא את הדין של "קדרת חמין" – שאי"צ תנאי חזרה, י"ל דקאי אתרווייהו].

ב. מדהשמיט חומרת הב"י בשולחנו לזוהר "שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע ושתהי' רותחת", וכדיוק אדה"ז בעצמו בקו"א הנ"ל שדעת המג"א היא "שאפי' תבשיל קר שרי בדבר המפסיק, ומשמע אפי' לכתחלה, מדלא הצריך שיסירו מהכירה משחשכה", מוכח דס"ל שאין צריך לזוהר.

ג. אי אפשר לומר – לדעת אדה"ז – שס"ל להמג"א שקדירה רקנית גרע טפי והוה רק כגרופה וקטומה, שהרי א"כ הקושיא שהקשה אדה"ז בראשית דבריו בקו"א הנ"ל נגדלת פי כמה ועל "קושיא" זו לא תירץ כלום.

שבאם ס"ל להמג"א כדעת המחבר בסעי' ג דלא שרי אלא בתנאים המבוארים גבי חזרה (אף לרמ"א אם נטלה מבעוד יום), א"כ איך כתב המג"א – לדעת אדה"ז – ללמוד חידושו (בסעי' ג) מקדירה רקנית שה"ה שע"ג מעזיבה המפסקת מותר ליתן אף לכתחלה ואף בלא תנאי חזרה (אם לא משום הכירא [כמ"ש המג"א בסקל"א במסקנת דבריו]) אם התם לא שרי

אלא בתנאי חזרה? ! והו"ל ללמוד חידושו בסעי' ה לענין קדירת חמין ששם מותר אף בלא תנאי חזרה!

דבשלמא אי ס"ל להמג"א שבאמת מותר ליתן אף בתחלה, והיינו אף בלא תנאי חזרה, ע"ג קדירה רקנית, שפיר איכא לתירוצו של אדה"ז. שאע"פ ש"התם לא שרי אלא בתנאי חזרה", מ"מ, כיון שלדידי' (להמג"א) מותר אף בלא תנאי חזרה, א"כ ה"ה שע"ג מעזיבה מותר לגמרי (אם לא משום הכירא).

אבל אי ס"ל (להמג"א) כדעת השו"ע בסעי' ג שמותר אך ורק בתנאי חזרה, קשה מאוד להלום תירוצו של אדה"ז בדעת המג"א, וכמעט לא תירץ כלום.

ועכצ"ל דפשיטא ל"י לאדה"ז שדינו שוה ממש לקדרה הטמונה ומיחם שעל האש שמותר אף להושיב בתחלה, וכוונתו בדרך "אם תמצי לומר" היא להגדיל הפשיטות בהתירו להושיב בתחלה ע"ג מעזיבה (אם לא משום הכירא [כמ"ש המג"א בסקל"א במסקנת דבריו]).

והוא, דאף שיש מקום לחלוק (בדוחק) על פסקו של אדה"ז בנוגע לקדירה רקנית ותרצה להתיר רק בתנאי חסרה, מ"מ בנוגע למעזיבה אין מקום כלל לחלוק עליו. שאע"פ שלפי שטחית לשונו של המג"א בסקל"א משמע אחרת, מ"מ עכצ"ל שמותר להושיב בתחלה, אף בלא תנאי חזרה, ע"ג מעזיבת תנור (אם לא משום הכירא), כיון שמעזיבה עדיף טפי מקדירה רקנית ודמי טפי למיחם, ש"פשיטא שאינו מקום הראוי לבישול כלל בתחלה."

* * *

שו"ר שכן פסק הרב ישראל יוסף הכהן הענדל (שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק) בשם אביו להתיר ההנחה על הכירה לכתחלה על האש המכוסה (אף בלא תנאי חזרה).

[וז"ל: שאלה: האם אפשר להחזיר קדירה שעדיין חם ע"ג כיריים שמכוס עם "בלעך" פח, אם לא הקפידו על תנאי חזרה?

תשובה: אדמו"ר ז"ל פסק (ספר זכרון ויטע אשל (הוצאת מוסד הרב קוק) עמוד תר"ו, ספר זכרון תפארת יהודא קלמן ח"א עמוד 313) שאפשר להחזיר את הקדירה על הכיריים שמכוסה עם בלעך לכתחילה, אם האוכל עדיין חם בלי תנאי חזרה, עפ"י מ"ש אדמוה"ז בשו"ע סי' רנ"ג סעיף כ"ו, וז"ל:

"המשכים בבקר וראה שהקדיחה תבשילו שבקדרה שעל פי הכירה שאינה גרופה וקטומה שהשהה עליה באחד מדרכי ההיתר שנתבארו למעלה, ומתיירא פן יקדיח יותר יכול להסיר הקדרה מהכירה ולהניח קדרה ישנה ריקנית על פי הכירה [ולא] חדשה מטעם שיתבאר בסי' תק"ב ואז ישים הקדרה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדרה הריקנית ואין כאן איסור במה שמחזיר בשבת לכירה שאינה גרופה וקטומה דכיון שהקדרה הריקנית סותמת פי הכירה תחת הקדרה שהתבשיל בתוכה הרי זה כגרופה וקטומה.

וכן מותר ליתן תבשיל בשבת על פי קדרת חמין הטמונה על גבי האש (שבכירה), ע"ד שיתבאר בסי' רנ"ז אף על פי שהיד סולדת שם, ואין חוששין לחיתוי בגחלים כיון שהקדרה מפסקת בין תבשיל זה להגחלים.

ואפילו אם הסיר תבשיל זה מהכירה מבעוד יום, ולא היה בדעתו להחזירו, והניחו על גבי קרקע, ואפילו פינהו מקדרה לקדרה, ואפילו הוא תבשיל ישן ונצטנן לגמרי, אלא שהוא בענין שאין בו משום בישול כגון שאין בו מרק שאף שבכל אחד מאלו, אסור להחזירו בשבת אפילו על גבי כירה הגרופה וקטומה, מפני שנראה כמבשל לכתחלה בשבת מכל מקום כשמניחו על גבי הקדרה שעל גבי הגחלים (שבכירה) אינו נראה כמבשל לכתחלה לפי שאין דרך בישול בכך.

ולפי זה יש לומר, בתנור שלנו שיש עליו מעזיבה - שאף אם אינו גרוף וקטום, וכן תנור בית החורף שאינו גרוף וקטום, ואפילו האש בתוכו - מותר ליתן על גביו בשבת אף על פי שהיד סולדת שם כל מה שמותר ליתן על פי קדרה הטמונה על גבי הגחלים, כיון שהמעזיבה מפסקת בין האש להקדרה שהתבשיל בתוכה.

ויש אומרים, שאע"פ שאין היד סולדת שם, צריך שיניח עתה שום דבר תחת הקדרה להפסיק בינה להגחלים שבתנור כדי שיהיה לו היכר בזה, ולא יבא לחתות, אבל המעזיבה שהיא עשויה מכבר, אינה חשובה הפסק והיכר למונעו מלחתות וכן עיקר.

ומכל מקום, קודם שהוסק התנור נהגו להקל ליתן על גביו בלא הפסק, אע"פ שיתחמם אח"כ כשיוסק, ואז יהיה חשש שמא יחתה, אעפ"כ אין למחות בידם כיון שיש להם על מי שיסמוכו", עכ"ל.

וגם בספר נזר ישראל מקראי קודש (ס"ו ח"ז סעיף י"א אות י"ב) פסק, שאין חילוק בין קדרה המפסקת לבין דבר אחר המפסיק ע"ג התנור, שמותר כמו בסמוך אצל מדורת אש. ועיין ג"כ בהל' שהי' והטמנה בקצרה בסוף סי' רנ"ט בשו"ע אדמוה"ז, שמשוה דין סמוך לתנור ודבר המפסיק שעל התנור במקום האש, שההיתר שוה בשניהם משום היכר שלא יחתה, ומשום שאין דרך בישול בכך.

כללא דמילתא: דשהי' וחזרה בשבת, דהנה יש ב' ענינים שצריכים להשמר ולהזהר, והוא:

(א) ענין בישול בשבת, היינו אם אינו מבושל עדיין כל צרכו, או אפילו כשנתבשל כל צרכו, אלא שהוא דבר לח וצונן, שיש בזה משום בישול אחר בישול.

(ב) אפילו בדבר שאין בו משום בישול אחר בישול כמו דבר יבש, אפילו הוא קר או דבר לח אם הוא חם קצת. הנה אפילו על גבי כירה גרופה וקטומה אסור להחזיר, משום דמיחזי כמבשל לכתחלה בשבת.

(ג) כללות החשש דשמא יחתה.

והנה, ליתן או להחזיר ע"ג התנור בהפסק איזה דבר בין האש לקדרה, דבר שנתבשל כל צרכו והוא לח וחם קצת, או יבש אפילו קר, אז אין חשש בישול, ולא החשש דמחזי כמבשל לכתחלה, משום דאין דרך בישול בכך, ואין עוד חשש דשמא יחתה, כי הדבר המפסיק חשוב היכר שלא יבוא לחתות, ובפשיטות שההפסק פה הוא ג"כ סימן שלא יהי' מחזי כמבשל. וזה מוכח:

(א) דהלשון בשו"ע הוא שצריך להניח שום דבר תחת הקדרה ואינו מפורש שיעור העובי איך יהי',

(ב) אנו יודעים זאת מהמוחש, כי בכל שנה כשאנו בביה"ד מצווים לאלו שמכשירים התנור של חמץ על פסח, ואנו רוצים שישומו פח ע"ג כל התנור אף במקום האש, הם טוענים, כי קשה להבישול, והם רוצים דוקא לחתוך את מקום הפח שכנגד האש, הרי שאין דרך לבשל בהפסק פח ג"כ. ע"כ.

והנה עפ"ז, כשהכיריים מכוסה עם פח אין בזה חשש שמא יחתה בגחלים כיון שהוא גדול וקטום, וכך אין חשש של מיחזי כמבשל כיון שאין זה דרך בישול על הפח וגם מפריע לבישול, והיות שבתבשיל עדיין חם אין בזה משום מבשל, ולכן אפשר להחזירו על הפח אעפ"י שלא הקפידו על תנאי חזרה, אפי' לכתחילה,

והנה רבינו מביא שם ד' אופנים, (א) קדירה עם תבשיל ע"ג קדירה ריקנית, (ב) תבשיל ע"ג קדירת חמין שעל האש, (ג) תבשיל ע"ג מעזיבה שעל התנור, (ד) ע"ג תנור של בית החורף, שבכל א' מאלו אפי' אינו גרוף וקטום מותר לשים ע"ג כל מה שאין בו משום בישול, ואין חוששין למיחזי כמבשל כיון שאין דרך בישול באופנים אלו ואי"צ תנאי חזרה לכתחילה.

ובקו"א שם ס"ק יו"ד מבאר רבינו שזה עפ"י המגן אברהם שסובר שאי"צ תנאי חזרה וחולק על הב"י והרמ"א שסוברין שבקדירה ע"ג קדירה ריקנית כן צריכים תנאי חזרה.

ואח"כ ממשיך רבינו, דאף אם תימצי לומר שאף לפי מסקנת המג"א שם בסי' שי"ח, אפילו הכי בס"ג לא שרי אלא בתנאי חזרה, משום דתוך הקדירה הריקנית גרע טפי מעל גבי קדירה הטמונה או על גבי המיחם שעל האש, ולא מהני הקדירה הריקנית אלא לענין דהוה לי כגרופה אבל לא לענין להושיב בתחלה, מכל מקום על גבי התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי לעל גבי המיחם מדדמי לתוך הקדירה הריקנית.

ואף אם תמצי לומר דהא דגרע טפי בקדירה ריקנית היינו משום שהיא ככירה, שהכירה הוא מקום הראוי לבישול בתחלה ואיסור הושבה בתחלה הוא משום שנראה כמבשל לכתחלה כמ"ש רז"ה ור"ן, מכל מקום על גבי תנור פשיטא דאינו מקום הראוי לבישול כלל בתחלה ודמי ממש למיחם שעל האש, אם לא משום היכרא כמו שכתב המג"א.

כלומר, דאף אם תימצי לומר שלא כנ"ל שקדירה ריקנית דומה לקדירת חמין או מיחם שעל האש ואי"צ תנאי חזרה לדעת המגן אברהם, אלא שבקדירה ריקנית כן צריכים תנאי חזרה ואינו דומה כנ"ל יש לומר בזה שני סברות למה קדירה ריקנית שונה מהנ"ל:

(א) כיון ששם את הקדירה בתוך קדירה הריקנית הרי נראה כקדירה אחת ואין פה היכר ולכן יש לחשוש למיחזי כמבשל וצריך תנאי חזרה,

(ב) כיון שמבנה הכירה דומה לקדירה וא"כ נראה כאילו שם את הקדירה על כירה ולכן יש לחשוש למיחזי כמבשל, וא"כ אפשר להסתפק בע"ג קדירה ריקנית משא"כ בשאר האופנים.

וראיתי שיש מדייקים בזה (ראה בציונים לקו"א בהוצאה חדשה של שו"ע אדמוה"ז):

(א) היות ורבינו מסתפק בקו"א בקדירה ע"ג קדירה ריקנית אם צריך תנאי חזרה יש להחמיר בזה, וכן בקדירה ע"ג כיריים מכוסה עם פח אעפ"י שאין שום צורך בישול ע"י הפח, אבל מכיון שאין הפסק של אוכל בין הקדירה להאש כמו שיש בע"ג קדירה שעל האש או מיחם שע"ג האש יש להחמיר גם בזה שצריך תנאי חזרה, ואפשר להתיר בלי תנאי חזרה רק במניח תבשיל ע"ג קדירה מלאה או במיחם מלא שע"ג האש. כמו שסבורים הב"י והרמ"א,

(ב) שרבינו מחדש שיש 2 גדרים דרך בישול ומקום הראוי לבישול שאם המקום ראוי לבישול כלומר שאפשר לבשל בו דבר חי מהתחלה צריך תנאי חזרה, אעפ"י שאין הדרך לבשל שם וא"כ בכיריים שמכוסה עם פח אעפ"י שאין הדרך לבשל כלל אבל מכיון שאפשר לבשל ע"ז צריך תנאי חזרה,

(ג) שיש מקום הראוי לבשל דבר חי מהתחלה, ויש מקום שאפשר לגמור את הבישול אבל לא לבשל מהתחלה. ולפי"ז רוצים לחלק שע"ג קדירה מלאה א"א לבשל המתחלה ואפשר רק לגמור את הבישול ולכן אי"צ תנאי חזרה משא"כ ע"ג קדירה ריקנית וכן כיריים מכוסה עם פח אפשר לבשל דבר חי מהתחלה ולכן צריך תנאי חזרה,

(ד) א"א לומר שהפסק של פח דק בין הקדירה לאש יעזור שלא נחשוש למיחזי כמבשל, כיון שאין הדרך לבשל כך, כי הרי כל כירה שהיא גרופה וקטומה אין הדרך לבשל בו, ואעפ"כ חוששין למיחזי כמבשל.

ולפענ"ד, א"א להעמיס את זה בדעת רבינו, כי דברי רבינו מאד ברורים ומאירים כשמש וכמ"ש אאמו"ר ז"ל שבכיריים שמכוסה עם פח אי"צ תנאי חזרה וכדלהלן,

(א) בשו"ע מדמה רבינו תנור בית האוכל וע"ג מעזיבה למיחם שע"ג האש ולקדירת חמין שע"ג האש,

וכן בקו"א כותב רבינו "ע"ג המעזיבה המפסקת או דבר אחר המפסיק ע"ג התנור", "מ"מ ע"ג התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי לעל גבי המיחם מדדמי לקדירה ריקנית", "מ"מ ע"ג התנור פשיטא דאינו מקום הראוי לבישול בתחלה ודמי ממש למיחם שע"ג האש", הרי מפורש יוצא מפי רבינו שע"ג מעזיבה או ד"א המפסיק או תנור בית החורף דומים ממש לע"ג המיחם או קדירת חמין שע"ג האש, וכל השקו"ט בקו"א שמסתפק שקדירה ריקנית אם גם הוא דומה להנ"ל ובזה יש שני סברות לומר שאינו דומה להנ"ל:

(1) כיון ששם בתוך הקדירה הריקנית אין בזה היכר כי נראה לקדירה א'.

(2) כיון שמבנה הכירה נראה כקדירה וא"כ נראה ששם את הקדירה על הכירה ולכן חוששין למיחזי כמבשל אבל זה ברור שכל הספק הוא דוקא בקדירה ריקנית בגלל הצורה שלו ולכן אעפ"י שאין הדרך לבשל ע"ג קדירה ריקנית יש לחשוש למיחזי כמבשל משא"כ בכיריים מכוסה עם פח הרי"ז ממש מ"ש רבינו "או דבר אחר המפסיק ע"ג התנור" וכן אין שום שיעור בעובי דבר המפסיק וכלשון רבינו "צריך שיניח עתה שום דבר תחת הקדירה להפסיק בינה להגחלים", וכמ"ש לעיל מהנזר ישראל, משא"כ בכירה שגרופה וקטומה חוששין למיחזי כמבשל כיון שהרואה שמחזיר הקדירה ע"כ הכירה אינו יכול לראות אם היא גרופה או קטומה, וד"ל.

(ב) א"א לומר שרבינו סובר שיש שני גדרים דרך בישול וראוי לבישול כי

1) רבינו מדמה תנור בית החורף למיחם או קדירת חמין שע"ג באש, ובתנור בית החורף מוכח להדיא שזה מקום הראוי לבישול מהתחלה כמ"ש בשו"ת תרומת הדשן סי' ס"ו (הובא ברמ"א סעיף ה' ובשו"ע רבינו כאן סעיף כ"ח) שמותר לשים ע"י עכו"ם קדירה אפי' נתקרה לגמרי על תנור בית החורף לפני ההסקה, ואעפ"י שאח"כ מבערת התנור ונרתחים הקדירות כיון שהעכו"ם אינו מתכוין להדליק התנור כדי לבשל אלא לחמם הבית והוא אינו מתכוין בשבות דרבנן דמותר, הרי רואים מפורש שעל תנור בית החורף מגיע לידי רתיחה שזהו תהליך הבישול בתחילה וראוי לבשל בו דבר חי בתחילה, ואעפ"י כ"א"צ תנאי חזרה לכל הדעות.

וגם בקו"א אינו מסתפק בזה כנ"ל, וא"כ אם אומרים שמקום שאפשר לבשל בו צריך תנאי חזרה, הרי גם בזה צריך להיות תנאי חזרה, אלא ע"כ שהפ"י ראוי לבשל הוא שהדרך לבשל בו ולא שאפשר לבשל בו.

2) בקו"א בסופו כותב רבינו "ואיסור הושבה בתחלה הוא משום דנראה כמבשל לכתחילה כמ"ש הר"ה ור"ן" שהם מוסיפים לכתחילה, וא"כ הרי צ"ל שרבינו מתכוין במ"ש דרך לבשל לכתחילה ומקום הראוי לבשל לכתחילה לפי שיטת הר"נ, והר"נ פוסק שמותר לשים "פנאדיש" (פשטידת בצק עם בשר) על הכירה בשבת לחממו כיון שאין הדרך לבשלו על הכירה אלא לאפותו בתנור, ולכן אין זה דרך בישול ולא חוששין למיחזי כמבשל.

וזה לשון הר"נ (שבת י"ט סוף ד"ה ת"ר): "וכן נמי מותר לתת ע"פ קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו כגון פנאדיש בלע"ז וכיו"ב לחממן ואעפ"י שהיד סולדת בו לפי שאין דרך בישול בכך ואעפ"י שקדירה נתונה על האש ... כן כתב הרשב"א ז"ל ואפשר ג"כ דמה שאין דרכו לאפות ע"ג הכירה כגון פנאדיש וכיו"ב שמותר לחממן בשבת ע"ג כירה או ע"ג כיסוי של ברזל כל שהוא מצטמק ורע לו שהדבר מוכיח שאינו נעשה אלא בשביל שיתחמם", עכ"ל.

וזה לשון הרשב"א (שבת מ, א): "ואעפ"י שאסרו להחזיר ע"ג כירה שאינה גרופה וליתן לכתחילה אפי' בגרופה וקטומה ואפי' דבר חם ומבושיל לגמרי התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לפי שדרך בישול בכך אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בנ"א לבשל כן ברוב הפעמים אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צינה . . ומכלל דברים אלו מותר לתת ע"ג קדירה בשבת תבשיל שנתבשל בע"ש כל צרכו כגון פנאדיש וכיו"ב כדי לחממן ואפי' תהא היד סולדת בו ואעפ"י שהקדירה נתונה על האש לפי שאין דרך בישול בכך. "עכ"ל הרשב"א.

וא"כ מפורש יוצא מדברי הר"נ והרשב"א - שמה שקובע אם זה דרך בישול או לא תלוי רק במנהג בנ"א לבשל כך ברוב הפעמים, וא"כ מוכרחים

לומר בדעת רבינו שהפי' ראוי לבשל ודרך בישול, הוא כמ"ש הר"נ והרשב"א, שמנהג בני"א לבשל כך וכל שאין הדרך כך כגון בפנאדי"ש שהדרך לאפותו בתוך תנור ולא ע"ג מותר לכתחילה לשים ע"ג ולא חוששים למיחזי כמבשל לכתחילה, וכן הפי' לכתחילה הוא שזה המנהג בדרך הרגיל ולא בשעת הדחק, כי למעשה אפשר לבשל פנאדי"ש ע"ג הכירה לכתחילה אלא שאין הדרך כך.

3) המציאות הוא שאין מקום שיכול רק לגמור הבישול ולא לבשך דבר חי מהתחלה כל מקום שיכול לגמור בישול יכול גם להתחיל הבישול מהתחלה, רק שיקח יוצר זמן להתבשל, ולכן א"א לחלק כך, וד"ל.

וא"כ מכ"ז ברור שאם הכיריים מכוסה עם בלעך אין זה דרך בישול, ועוד יותר זה מפריע לבישול וכמ"ש אמו"ר ז"ל שבמטבחים ציבוריים התנגדו לשים פח על הכיריים בפסח כיון שזה מפריע לבישול.

וא"כ לדעת רבינו ברור שאי"צ תנאי חזרה על כיריים מכוסה בבלעך וכן פסקו למעשה בשו"ת זרע אמת סי' כ"ו ובשו"ת מהר"ח בריסק ח"ב סי' ע"ו (הובא בשו"ת יביע אומר ח"ו א"ח סי' ל"ב, תפלה למשה ח"א סי' ל"ב, שבת כהלכתה ח"א עמוד תי"ק).

ראיתי שיש אחרונים שכתבו לשים צלחת הפוכה על הפח וע"ז מותר לשים את הקדירה לכתחילה בלי תנאי חזרה לכל הדעות כיון שאין דרך בישול כך, אבל אינו מובן כלל מה יעזור הצלחת הפוכה הרי כתב באג"מ או"ח ח"א סי' צ"ג שאם פח א' אינו מספיק אעפ"י שהוא היכר לא יעזור לשים פח שני על הראשון, א"כ גם הפח שאין דרך בישול עליו אינו מועיל, ומה יעזור תוס' צלחת? ועוד מה יעזור הצלחת הרי מי שרואה ששם הקדירה על הכיריים אינו רואה שיש עליו צלחת הפוכה וא"כ אינו עדיף מקדירה לתוך קדירה ריקנית שרבינו מסתפק בו בקו"א, וד"ל.

ולסיכום: לדעת רבינו מותר להחזיר קדירה על כיריים מכוסה עם בלעך לכתחילה בלי תנאי חזרה.

העולה מדברי הרה"ג ר' ישראל יוסף הכהן הענדל שי' הוא שלדידי', אין מקום להחמיר בבלעך אף שיש מקום להחמיר ב(ע"ג) קדירה ריקנית. ואני בענ"ד הוספתי שלדידי', שאף ב(ע"ג) קדירה ריקנית מקיל אדה"ז ואינו מסתפק בה כלל, כנ"ל.

אבל איך שתהי', בבלעך פשוט שאין מקום להחמיר כלל וכח דהתירא עדיף ל' ויש להתיר ההנחה על הכירה לכתחלה על האש המכוסה (אף בלא תנאי חזרה) כהמפורש בשו"ת זרע אמת (רבי ישמעאל הכהן ס"ט, או"ח "להלכות שבת סי' רנג סי' כו), בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סי' עו) ושו"ת מהר"ם שיק (או"ח סע' קיז).

וכנ"ל, כל זה נראה לי ברור.

תפילין של שמאל על יד ימין

הת' רחמיאל עזרא שי' טראוויטין
תלמיד בישיבה

שכיח ב"מבצע תפילין" שפוגשים יהודי והוא איטר-יד (שכותב בשמאלו), ואין בנמצא אלא תפילין רגילים (של יד שמאל), וצריך להניח [עמו] על ידו הימנית (משום דכתיב "ידכה" – יד כהה) – הנה, יש להעיר בזה:

א.

כתב המחבר (הל' תפילין סכ"ז, ס"ב): המנהג הנכון שיהא היו"ד של קשר תפלה של יד לצד הלב, והתפלה עליו לצד חוץ. עכ"ל.
וכן פוסק כ"ק אדמוה"ז בשולחנו (שם, ס"ד).

המניח תפילין של שמאל על יד ימין (של איטר-יד), או להיפך, נמצא שהיו"ד יהי' כלפי חוץ, והתפלה לצד הלב, דלא כפס"ד הנ"ל.

וכן מובא בספר "אות חיים" (על הל' תפילין, לבמח"ס שו"ת מנחת אלעזר) סי' כ"ז, ס"ב – ששולל שם המנהג להניח תפילין של יד באופן שהקשר הוא למעלה (כלומר, לצד החוץ). ומבאר בזה, שהטעם הוא משום שא"כ יש לחשוש שמא יזוז הקשר (היו"ד) מהבית (התפלה).

ומביא ע"ז מש"כ ה"ערוך השולחן" (או"ח סי' כ"ז, ס"י), שטעמו של המחבר (הנ"ל) ש"מנהג נכון" הוא שיהא היו"ד לצד הלב, היינו מטעם הנ"ל – בכדי שלא יזוז הקשר מן התפלה.

אבל ממשיך שם (בספר "אות חיים"), ומביא שיטת ה"בעל המאור" שצריך שיהי' הקשר למעלה והתפילין למטה – היפך הגמור מפס"ד המחבר [והרמ"א]. ונמצא לפי זה, שבמקרה הנ"ל, שאין לו אלא תפילין של יד שמאל – לכאורה יניח על ידו הימנית, ואף שעיי"ז יהי' הקשר לצד החוץ, מ"מ יזהר שלא יזוז הקשר מן התפלה. [שהרי ע"פ הנ"ל, זהו יסוד מנהג נכון] זו.

ב.

אך אפשר לנהוג באופן אחר, בענין שהקשר ישאר כלפי פנים, כפס"ד הנ"ל – והיינו, שיהפוך את התפילין, בענין שהמעברתא – שבה עוברת ברצועה – תהא מונחת לצד היד, והקציצה ליד הכתף.

אבל, גם בזה יש להעיר, שאינו מתאים עם פס"ד השו"ע – שכתב כ"ק אדמוה"ז (שם, ס"ו): מנהג נכון להניח לתפילין של יד בענין שהמעברתא שבה עוברת הרצועה תהא מונחת לצד הכתף והקציצה לצד היד.

ועפ"ז, לכאורה יש למנוע מאופן זה. אף שאין בזה איסור.

כ"ז אינו אלא לרווחא דמילתא, ואין בו מסקנא להלכה, ולענין הלכה יש לשאול דעת רב מורה הוראה. ולא באתי אלא להעיר.



בשרות כלים שבישל בהם יהודי בשבת

ר' דוד שי' סג"ל
מעלבורן, אוסטרליא

מקור הדין

בדינו של מאכל שבישלו יהודי בשבת, מצאנו מחלוקת תנאים, שמקורה בתוספתא שבת פרק ב הלכה טו, ומובאת במספר מקומות, (כתובות לד, א, גיטין נג, ע, וחולין טו, א):

"המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, דברי ר"מ: ר' יהודה אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית; רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים (בשאלתות: "אלא לגויים")."

(אף שהבריייתא עוסקת רק במלאכת מבשל בשבת, הובא הקנס-איסור ה"הנאה" ממלאכה שנעשתה באיסור בשבת, גם במלאכות רבות אחרות, (ראה משנה תרומות פרק ב משנה ג, ובתוספתא שבת פרק ב, (וילנא), הלכות ג-ו, (ליברמן), הלכות טז-כא).

בכל אותן המקורות מפרש רש"י את דברי ר"מ בשינויים לשוניים והלכתיים.

בבבא קמא:

"בשווגג יאכל - אפי' הוא עצמו ואפילו בו ביום. במזיד לא יאכל - בו ביום והוא הדין לאחרים".

בכתובות:

בשווגג יאכל - אפי' בו ביום. במזיד לא יאכל - הוא לעולם אבל אחרים ישראלים אוכלים".

בחולין:

"יאכל - הוא עצמו ובו ביום ואין צריך להמתין עד הערב בכדי שיעשו, דהא דאמרינן בעלמא לערב בכדי שיעשו לית ליה לר"מ אלא היכא דעבד ישראל איסורא ובמזיד דאיכא חיובא דלא נמטייה הנאה מאיסורא אבל בשוגג לא. במזיד - דאיכא איסורא. לא יאכל - בו ביום עד שתחשך ובכדי שיעשו, והוא הדין לאחרים נמי דאסור למיכליה בו ביום, דטעמא משום דלא נמטייה הנאה מאיסורא הוא, וכי שהי לאורחא בכדי שיעשו לא מטי לו הנאה מיניה, ואידי דתנא רישא בדידיה דאשמעינן רבותא להתירא, תנא נמי סיפא בדידיה".

על השינויים הלשוניים והסתירות בפירושי רש"י במקורות שונים לאותו המאמר, ראה א. אפטוביצר: "לתולדות פירושי רש"י לתלמוד", ("ספר רש"י", מוסד הרב קוק, במהדורת תש"א עמ' צח, ובמהדורת תשט"ו ע' רפו ושם הערה 1), ובמאמרו של דוד הנשקה: "לסתירות בפירושי רש"י בתלמוד", "המעין", כרך כב גליון ד, עמ' 14-9.

אף שבמקורות שבהן מובאת מחלוקת התנאים לא נאמר כמו נפסקה ההלכה, הרי במקור שבמסכת חולין מסופר:

"כי מורי להו רב לתלמידיה, מורי להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא, (ברש"י: "בפירקא. ביום השבת כרבים"), דריש כרבי יהודה, משום עמי הארץ".

(ואף שבגמרא מוזכרים רק עמי הארץ, הרי לדרשות היו באות גם נשים, ראה את רש"י שבת ל, ב: "... מוטב תכבה נרו כו' - לאו מהכא יליף. . . אלא . . . לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ, והיו צריכין הדרשנין למשוך את לבבם", הנשים היו באות גם לדרשה של ליל שבת, ראה ירושלמי סוטה פ"ק א ה"ד, והשווה גם דברים רבה פ"ה ה"ה טו, ויק"ר פ"ט ד"ה ט, במדבר רבה פ"ט ד"ה כ).

סיפור הוראותיו של רב מובא גם בתלמוד הירושלמי (תרומות פרק ב הלכה א, שבת פרק ג הלכה א, וראה עירובין פרק ד הלכה א) אלא ששם הוראותיו של רב הן:

"רב כד הוי מורי בחברותיה, הוה אמר כרבי מאיר, בציבורא הוי מורי כרבי יוחנן הסנדלר".

אף שבמקומות אחרים בירושלמי פירש הפ"מ את "חבורתיה" כחבורתו, כך פירש בירושלמי ברכות פרק ב ה"ח:

"דלמ' ר' חייא בר אבא וחבורתיה ואית דמרין ר' יוסי ביר' חלפתא וחבורתיה ואית דמרין ר' עקיב' וחבורתיה".

ששם פירש הפ"מ את חבורתיה בד"ה דלמא: - והחבורה שלו.

וכך גם בברכות פרק ז ה"א:

"רב חונא אמר שלשה שאכלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וזה בפני עצמו ונתערבו מזמנין רב חסדא אמר והן שבאו משלש חבורות על דעתיה דרבי זירא וחבורתיה והן שאכלו שלשה כאחת".

שגם שם פירש הפ"מ: "והחבורה שלו".

הרי במקור הירושלמי של הוראותיו של רב שבמסכת שבת, שבו מפרש הק"ע את "בחבורתיה" כ"בבית המדרש", ומפרש הפני משה בשתי המקורות, (תרומות ושבת) את "חבורתיה" כ"תלמידיו", ואין ספק שפירושו של הפני משה הוא נסיון לפרש את נוסח הירושלמי כמו בנוסח הבבלי, כפי שהוא עושה במקומות רבים כשלפנינו מחלוקת בין הירושלמי והבבלי.

ההבדל בין גירסאות הבבלי והירושלמי אינו בהלכה (העקרונית), שאותה הורה רב (לחבורתו או לתלמידו), אלא בהלכה המחמירה אותה הורה בפני הארץ, שהיא מחמירה יותר בגירסת הירושלמי.

האם לפנינו מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, במה הורה רב כשדרש לרבים?

ראיתי מי שכתב שייתכן לומר שאולי אין לפנינו מחלוקת במה הורה רב בדרשותיו לציבור, אלא שבמשך שנות חייו הארוכות, (ראה סדר הדורות, מערכת תנאים ואמוראים, אות א, ערך אבא אריכא, סימן ח), הוא שינה את הדעה המחמירה, והתאימה לציבור שבא לדרשותיו (וראה שיחות קודש תשל"ט כרך א ראש עמוד 561).

אך כשבעל העיטור הביא (הלכות שחיטה, השער השני דף כב), את הירושלמי דלעיל, הוא כתב: ". . . הלכך הלכה כר"י הסנדלר . . . ואם לאו דמסתפינא מרבוותא הוה גרסינן בגמרא דילן - התלמוד הבבלי - כי דריש בפירקא דריש כר"י הסנדלר", מדבריו ניתן להבין, שהוא סובר שהירושלמי והבבלי חלוקים במה הורה בציבור, וכדי שלא תהיה מחלוקת, הוא מציע לשנות את גירסת הבבלי, ולהתאימה לגירסת התלמוד הירושלמי.

בראשונים רבים מצאנו שהם למדו מהוראותיו של רב מהי ההלכה.

בחולין דף טו ע"א בד"ה מורי כתבו בעלי התוספות:

"מורי להו כר"מ. משמע שכן הלכה..."

גם ראה ריטב"א כתובות לד, א (בד"ה מאי טעמא דר"י), בעל המאור פ"ג דשבת, הראב"ד בפירושו לב"ק עא, א, והרא"ש ב"ק פרק ז סימן ה, והרשב"א שכתב בחידושו (חולין שם):

"... ולענין פסק הלכה במבשל בשבת, יש מי שפוסק כר"מ, דהא כי מורה רב לתלמידי, כר"מ מורה להו, אבל הרב בעל ההלכות (הלכות גדולות סימן ז - הלכות שבת פרק עשרים וארבעה) ור' אחא משבחה ז"ל בעל השאילתות פסקו כרבי יהודה, וכן פסק הרמב"ם ז"ל, חדא דהא רב הכי דרש בפירקא משום עמי הארץ, והשתא ליכא לאורויי כר"מ, דהא נפיש עמי הארץ".

להלכה

ברמב"ם הלכות שבת פרק ו הלכה כג:

"ישראל שעשה מלאכה בשבת, אם עבר ועשה בזדון, אסור לו ליהנות באותה מלאכה לעולם, ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה למוצאי שבת מיד, שנאמר (שמות לא) ושמרתם את השבת כי קדש היא, היא קדש ואין מעשיה קדש, כיצד ישראל שבשל בשבת במזיד, למוצאי שבת יאכל לאחרים אבל לו לא יאכל עולמית..."

אם מתחילת ההלכה: "אסור לו לעולם ליהנות באותה מלאכה", לא ברור מהי ההנאה האסורה לו, הרי מהמשך דבריו "כיצד ישראל שבשל בשבת במזיד, למוצאי שבת יאכל לאחרים, אבל לו לא יאכל עולמית...", ניתן להבין, שהאיסור הוא ההנאה מתוצאת המעשה האסור - אכילת המאכל, אך לא כל איסור הנאה אחר.

אלא שהרב שמריהו יוסף נסים קרליץ (הובא בשמו בספר "חוט שני", ראש פרק עשרים ושנים – מעשה שבת) הבין, שקיים גם איסור ליהנות מהחפץ שנעשה בו האיסור, איסור שאינו כבשאר דברים האסורים בהנאה:

"... ולכאורה נראה דגדר איסור מעשה שבת, אינו רק איסור אכילה ממה שנתבשל באיסור, אלא איסור השתמשות בחפץ שנעשה בו איסור, ואין הוא איסור הנאה כדאמרינן בגמרא דאין מעשיה קודש, ואיסור השתמשות הוא בכל דבר לפי דרך השימוש בו, וכמו שמצינו במתניתין דתרומות (פ"ב מ"ג) דהמטביל כלים בשבת במזיד לא ישתמש בהם, והיינו לא ישתמש בהם ככלי טבול, וכה"ג כתב בטור דהמדליק את הנר בשבת אסור להשתמש לאורו, וכן אסור ליתן התבשיל שבישל לכלבו, וכן ... אך מדברי הרמב"ם משמע דגדר "מעשה שבת" אין הוא רק איסור השתמשות

וכנ"ל, אלא הוא איסור הנאה, שזה לשונו: "ישראל שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה בזדון אסור לו ליהנות באותה מלאכה לעולם, ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה למוצאי שבת מיד, שנאמר (שמות לא) ושמתם את השבת כי קדש היא, היא קודש ואין מעשיה קודש", משמע דהא דדרשינן היא קודש ואין מעשיה קודש, היינו שהחפץ שנעשה בו האיסור אין הוא כמו קודש, שאם מכרו אין כאן תפיסת דמים, ומותר ליהנות מדמיה, אלא גדר הקנסא דרבנן של "מעשה שבת", הוא איסור הנאה מהחפץ עצמו".

ותמיהני, היכן מצא בדברי הרמב"ם כל זכר ל'איסור הנאה מהחפץ עצמו", שהרי בדוגמה שאותה הביא הרמב"ם בהמשך דבריו: "כיצד, ישראל שבשל בשבת במזיד, למוצאי שבת יאכל לאחרים אבל לו לא יאכל", אין כל זכר ל'איסור הנאה מהחפץ", אלא איסור הנאה מתוצאת המעשה האסור, וגם שבפירושו למשנה (תרומות פ"ב מ"ג), לא הזכיר את האיסור ליהנות, אלא רק את איסור אכילתו של המאכל שבישל, שכתב:

"ואמרו המבשל בשבת שוגג יאכל, ר"ל למוצאי שבת הוא שמותר לו לאכול אותו התבשיל, ואסור לאכלו בשבת כלל. במזיד לא יאכל, ר"ל אותו האדם שעבר ובישל אסור לו לאכול מה שבישל לעולם, אבל אחרים מותר להם לאכול אותו התבשיל למוצאי שבת, לפי שה' אמר בשבת קדש היא, ואמרו, היא קדש ואין מעשיה קדש...".

בשולחן ערוך או"ח סימן שי"ח סעיף א:

"המבשל בשבת, (בהגהת הרמ"א: "או שעשה אחת משאר מלאכות") במזיד, אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד...".

בעוד שבדברי הרמב"ם, הבישול אינו אלא דוגמה אחת למלאכה אסורה, שתוצאת מלאכה זו אסורה, הרי הלכת השו"ע עוסקת רק במלאכת המבשל בשבת, והמלאכות האסורות האחרות, נוספו רק בהגהת הרמ"א.

מהן "שאר המלאכות" שבדברי הרמ"א?

לדברי החיי אדם (הלכות שבת כלל ט' אות יא, מובאו ב"ביאור הלכה" ראש סימן שי"ח ד"ה אחת) הם:

"... בדווקא שנעשה מעשה בגוף הדבר, שנשתנה מכמות שהיה, כמבשל וכיו"ב, אבל המוציא מרשות לרשות, שלא נשתנה הדבר, מותר אפילו לו ואפילו בו ביום... ומ"מ יש להחמיר בכל איסור תורה כמו מבשל...".

וראה רמב"ם הלכות שבת פ"ו הכ"ד:

"פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו, בשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו, במזיד לא יאכלו עד מוצאי שבת".

ממה שברמב"ם ובשו"ע, לא נאמר מהו דינו של הכלי שבו בושל המאכל בשבת, ניתן להבין שהקנס שקנסו חכמים את המבשל בשבת במזיד, היה רק שהוא לא יהנה ממלאכת האיסור, (איסור גברא), אך לא שהמאכל עצמו יהיה אסור עליו, (איסור חפצא), אלא שהמגן אברהם כתב בס"ק א: "אסור לו לעולם - משמע ברשב"א סימן קע"א [קעה] דהקדרה אסורה ג"כ".

בדברי המג"א מפורש רק שגם הקדרה אסורה, אך לא מהי "דרגת" האיסור, גם לא ניתן להבין מדבריו למה נאסרה הקדרה, אם הוא בגלל בליעת המאכל האסור שהיה בה, או שהחכמים קנסו את המבשל שגם הכלי שבישל בו יהיה אסור עליו, ואף שלא כתב על מי היא אסורה, מסתבר לומר, שכמו שהמאכל אסור רק על המבשל לבדו, כך גם הכלים אסורים רק עליו.

למה כתב המג"א "משמע ברשב"א", ולא "כתב הרשב"א"?

מפני שהרשב"א לא כתב שהכלים שבישלו בהם בשבת אסורים למבשל, אלא שהמג"א הבין כן מדבריו.

וז"ל הרשב"א בתשובתו:

"לאושקה (עיר במדינת אראגון אשר בספרד), שאלת קדרה שבשל בה ישראל לצורך חולה שיש בו סכנה אם היא אסורה מפני שבשלו בה בשבת? או מותרת מפני שאין מעשה שבת אסורין, אלא לר' יוחנן הסנדלר ולא קיימא לן כותיה. או דילמא אסורה כיון דאיכא למיגזר שמא ירבה בה לצורך בריא?"

תשובה. דבר ברור הוא זה לכולי עלמא שהיא מותרת. שאפילו התבשיל עצמו מותר לערב ואפילו לר' יוחנן הסנדלר. שלא אסר רבי יוחנן אלא בשנעשה במזיד אבל לא בשוגג. דהא קתני בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו. ודוקא בשוגג באיסור, הא לחולה שיש בו סכנה מותר, ומצוה לבשל לו, ואין כאן מעשה בישול לרבי מאיר".

לא כולם הסכימו עם הבנת המג"א בדברי הרשב"א. על דברי המג"א כתב הרב יהודה עייאש בספרו "מטה יהודה":

"... ולא ידעתי מהיכן משמע ליה מאותה תשובה, דאדרבא, מהתם מוכח דאין הקערה אסורה, אלא במזיד לרבי יוחנן הסנדלר, דס"ל מעשה שבת אסורין מדאורייתא, אבל כפי סברת ר"י דקיי"ל כוותיה דבמזיד דאסור לו לעולם, אינו אלא מטעם קנסא, כדמוכח מפירוש רש"י ז"ל בפ"ק דחולין יע"ש, ועוד דהרי קיי"ל היא קודש ואין מעשיה קודש, לא יאסר אלא התבשיל עצמו ולא פליטתו... ומ"מ לא אשכחן איסור קדרה בדבר שהתבשיל עצמו מותר לאחרים כמו"ש..."

דברים דומים כתב גם הכתב סופר (שו"ת או"ח סימן נ, עמוד מט, בד"ה אמנם):

"אמנם כן יש להקל, דבאמת בתשובת רשב"א אינו מפורש, דפליטת כלים שנתבשל בהם בשבת אסורה, אלא דמשמע להמג"א מדכתב דמבשל לחולה מותר לר"י הסנדלר, וכ"ש לר"מ ור"י, ומשמע אבל מבשל באיסור אסור, ואפשר לדחות, דרק על היתר התבשיל קאי הרשב"א, אבל בבלוע אפשר דלא אמר בו הרשב"א איסורא, אפילו בישראל באיסור..."

אף אם נבין את דברי הרשב"א כפי שהבינם המג"א-שהקדרה אסורה, אין בדבריו כל טעם מדוע הקדרה אסורה, (מלבד שהשואל חשב שהיא אסורה אם מפני שבישלו בה בשבת, (אולי שקנסו את המבשל, שגם הכלי שבו עשה את המעשה יהיה אסור) או שהיא אסורה כיון שיש לגזור במבשל בקדרה לחולה, שמא ירבה בה לצורך בריא, (שאלתם אינה מובנת אצלי, וכי למה תהיה הקדרה אסורה בגלל חשש זה), גם המג"א לא כתב מדוע הקדרה אסורה.

האדמוה"ז כתב, (שולחן ערוך אורח חיים סימן שיח סעיף א), וכך כתבו גם אחרים, שהטעם לאיסור הקדרה למבשל הוא, מפני שהיא בלועה מהמאכל שאסרו עליו, (ולא שקנסו את המבשל שגם הכלי שבישל בו יהיה אסור עליו):

"המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות במזיד, אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה משום קנס, וגם הקדרה שבישל בה אסורה לו לעולם מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו, אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד, ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישראל בשבילם..."

דברי האדה"ז אינם ברורים אצלי, מראשית דבריו ניתן להבין, שהקנס היה שלא יהנה ממלאכת שבת אסורה, ואילו בהמשכם הוא כותב, שגם הקדרה שבישל בה אסורה לו לעולם, מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו, ואף שאין לו כל הנאה מבליעה זו.

היכן ראינו בדברי המג"א שמה שהכלים אסורים הוא מפני שהם בלועים מדבר האסור לו?

האם ייתכן שיובן כן ממה שמקור המג"א הוא הרשב"א, שדעתו בתורת הבית (סוף שער שביעי, ראה הב"י סימן קיג בד"ה וכתב הרשב"א), שאסרו פליטת כלים בבישול עכו"ם, (שלא כדעת הרא"ה), וא"כ יש לומר שדעתו היא שגם בבישול בשבת הוא כן?

אלא שיש לחלק ביניהם, שיייתכן שבבישולי עכו"ם שאסרו לכולם, אסרו גם את הכלים כבכל איסור תורה, אבל במבשל בשבת במזיד, שלא

אסרו את המאכל אלא למבשל, (מטעם קנס) ייתכן שלא אסרו את הכלים. (וראה ה"לוית חן" סימן מב עמוד נ' להרב עובדיה יוסף).

כך ניתן להבין גם מדברי המחבר שאף שלגבי בישול עכו"ם כתב (יורה דעה סימן קיג ס"ק טז): "כלים שבשל בהם העובד כוכבים לפנינו דברים שיש בהם משום בישולי עובדי כוכבים, כא צריכים הכשר. ויש אומרים שאינם צריכים. ואף לדברי המצריכים הכשר, אם הוא כלי חרס מגעילו שלש פעמים, ודיו, מפני שאין לאיסור זה עיקר מדאורייתא. שהכלים צריכים הכשר", וידוע שדעתו היא כמו ה"סתם" ולא כמו ה"יש אומרים", (ראה שדי חמד, כללי הפוסקים, סימן יג אות ח), ואילו במבשל בשבת לא הזכיר את ההלכה שכלים שבישלו בהם בשבת צריכים הכשר.

מהי משמעותם של דברי האדמוה"ז: "וגם הקדרה שבישל בה אסורה לו לעולם", שהרי לא מסתבר לומר שאסור לו ליהנות לעולם מהקדרה, ושלא ניתן לו להכשירה, וכי למה תהיה חומרת האיסור הבלוע של מבשל בשבת, שאינו אלא מקנס, חמור יותר מאיסור תורה בלוע בקדרה, שכאשר מפליטים את האיסור מהקדרה, (ע"י ליבון או הגעלה) הקדרה מותרת, ובפרט כשהקנס היה שלא ליהנות מתוצאת מלאכת שבת האסורה, וכי מה הנאה יש לו לעולם מאותו בלוע האסור, ובפרט אם הוא פגום, ואולי יש לומר שפירוש "אסורים עליו לעולם" הוא, "לעולם - כ"ז שלא הכשירה", ואף שהאיסור הבלוע בה, אינו בן יומו והוא איסור פגום.

(וראה שו"ת שבות יעקב, ח"ב סימן כ"א, שכתב: "... דגם הכלי נאסר לו עולמית מהא קנסא, כמו כל איסור דרבנן שיש לו עיקר ושורש מדאורייתא, דאסרינן ג"כ הכלים הבלועים ממנו", ושו"ת בית שלמה, יו"ד סימן קפו, שהעיר על דבריו: "... ודבריו תמוהין, דמאי שורש בדאורייתא מיקרי חן איסורא, שהוא רק משום קנסא בעלמא".

על דברי המג"א "דהקדרה אסורה ג"כ", כתב הפרי מגדים, (אשל אברהם שם):

"... ומשמע לכאורה הוא הדין כאן, מהני הגעלה על כל פנים, דלית ליה עיקר מן התורה",

וכך כתב בפשיטות הבן איש חי (פרשת בא, שנה ב סעיף א).

למה יש להגעיל את הקדרה אף שאינה בת יומה, והיא נותנת טעם לפגם, ששוב אינו נהנה מ"מעשה שבת"?

את הצורך בהגעלה מסביר רש"ז אויערבך ("שולחן שלמה" הלכות שבת ח"ב, עמוד רפז ראש טור א), כך:

"... אע"ג שמצד הסברא היה יותר נראה לומר, דכמו שלאחר השבת מותר לאחרים, כך מותר גם למבשל עצמו לאחר שעבר מעת לעת, כיוון שהוא נותן טעם לפגם ואינו נהנה, אך כיוון שעשהו חכמים כמאכלות אסורות, לכן לא רצו לחלק בין מעשה שבת לשאר איסורין, ואף גם במעשה שבת גזרו על אינו בן יומו אטו בן יומו".

היה מי שאמר שאיסור הקדרה "לעולם", הוא רק "לכתחילה":

"דאף שלכתחילה צריך להגעיל את הקדרה גם אחרי מעת לעת, כמו כל קדרה שנטרף והוא אינו בן יומו, אמנם בדיעבד אם לא הגעילו מותר". (מחבר הספר "תורת המלאכות" (חלק ב עמוד רצד, טור ב), ששמע כן מהגר"נ קרליץ).

* * *

לעיל ראינו שבאיסור אכילת מאכל שבושל בשבת במזיד, ישנו הבדל בין המבשל עצמו למבשל ל"אחרים", אך לא נאמר שם מי הם האחרים, האם הם רק "אחרים" שהוא לא בישל עבורם, או אף "אחרים" שהוא בישל עבורם?

הרמב"ם כתב: ". . . ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה", היתכן שאינם כוללים את מי שבושל עבורו?

על שדבר נאסר בין אם הוא עושה את המעשה האסור עבור עצמו, ובין שהוא עושה זאת עבור אחרים, מצאנו בדין "המבטל איסור לכתחילה", שאם עבר וביטלו במזיד, בין אם הוא ביטל איסור שלו ובין אם הוא ביטל איסור של אחרים, הם אסורים.

האם ממה שבשו"ע יו"ד (סימן צט סעיף ה) כתב המחבר, שהקנס שקנסו מבטל לכתחילה, הוא בין אם הוא ביטלו עבור עצמו או ביטלו עבור אחרים, אך לא כתב כן בהלכות שבת, עלינו לומר שדעתו היא שבמבשל בשבת עבור אחרים המאכל לא נאסר עליהם, או שסמך על מה שיכתוב בשו"ע יו"ד?

מדוע שיהיה הבדל באיסור לאחרים, בין דיני "מבטל איסור לכתחילה" ומבשל בשבת?

על קנס מבטל איסור לכתחילה כתב הרמב"ם, (הלכות מאכלות אסורות פרק טו הלכה כה):

"אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה, ואם ביטל הרי זה מותר, ואעפ"כ קנסו אותו חכמים ואסרו הכל, ויראה לי, שכיון שהוא קנס אין

אוסרין תערוכת זו, אלא על זה העובר שביטל האיסור, אבל לאחרים הכל מותר".

אם בדברי הרמב"ם ישנו רק הבדל בין המבטל ואחרים, אך לא הבדל בין אם הוא ביטל עבור אחד מסויים, או אחרים שהוא לא התכווין אליהם, הרי הטור (יו"ד סימן צט) כתב:

"וכתב הרמב"ם דווקא למבטל עצמו אם הוא שלו, קנסינן לאוסרו עליו או למי שכיון לבטלו בשבילו, אבל לאחרני שרי".

היכן כתב זאת הרמב"ם?

רבי יוסף קארו כתב על דברי הטור ("בית יוסף" שם):

"... ומ"ש רבינו בשם הרמב"ם דדוקא למבטל עצמו קנסינן לאוסרו וכו', או למי שכיוון לבטלו בשבילו. אין זה מלשון הרמב"ם עצמו, שהרי בפרק ט"ו מהלכות מאכלות אסורות (הל' כה) כתב כלשון הזה: "יראה לי שכיון שהוא קנס אין אוסרין תערוכת זו אלא על זה העובר שבטל האיסור אבל לאחרים הכל מותר", עד כאן, ולא הזכיר שאסור למי שנתבטל בשבילו ... ואע"פ שהרמב"ם בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות לא כתב דאסור למי שנתבטל בשבילו, מ"מ משמע ליה להרשב"א דממילא משמע, דכיון דטעמא דקנסא כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבא לעשות כן פעם אחרת, אם אתה מתירו למי שנתבטל בשבילו איכא למיחש שמא יעשה כן פעם אחרת, ואע"ג דקיימא לן (ב"מ ה, ב) אין אדם חוטא ולא לו, וא"כ לא הוה ליה למיחש להכי, איכא למימר דשאני הכא, דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא, הילכך חיישינן, אי נמי, דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו, הילכך קנסינן ליה, ומדברי רבינו משמע דלא אסרינן לבטל עצמו, אא"כ הוא שלו, או שנתכוון לבטלו בשביל עצמו, אבל אם לא היה שלו, וגם לא נתכוון בשביל עצמו, שרי לדידיה, דכיון דלא שרינן למי שנתכוון בשבילו, וגם לא היה שלו, לא אהנו מעשיו הרעים קרינן ביה".

בדברי הב"י ישנם מספר טעמים לאיסור התערוכת עליו ועל אחרים שהוא ביטל עבורם:

"שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבא לעשות כן פעם אחרת, אם אתה מתירו למי שנתבטל בשבילו, איכא למיחש שמא יעשה כן פעם אחרת".

"דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא הילכך חיישינן".

"דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו, הילכך קנסינן ליה".

ועד"ז כתב רבי יוסף קארו בכסף משנה, (הלכות מאכלות אסורות פרק טו הלכה כה).

טעמיו אינם קנס על מה שעשה, אלא גזירה או חשש "שמה יעשה", ואף שכל הטעמים הם "טעמים מתקבלים", קשה ל"הכניסם" לתוך דברי הרמב"ם, שכתב שהוא קנס, ולא כתב שהיא גזירה שמטרתה למנוע ממנו שלא יעשה כן פעם אחרת.

בעוד שהרמב"ם מביא הבדל רק בין המבטל עצמו ל"אחרים", הרי הרדב"ז (שו"ת חלק ו סימן ב'קכג), מחלק את ה"אחרים" לשנים: אחרים שאינם תלויים בו, ואחרים התלויים בו:

"שאלת ממני עלה דהא דאמרי אין מבטלין איסורין של תורה לכתחלה, ואם עבר ובטלן מותרין לאחרים ולא למבטל, הרי שהיו אחרים סמוכין על שלחנו ומזונותם עליו אם מותר להם או לא?"

תשובה. כיון דטעמא הוי משום דקנסינן ליה משום דעבד איסורא, כל היכא דמטי ליה הנאה מיניה איכא למקנסיה, דאי לא תימא הכי, מה הועילו חכמים בתקנתם, לעולם יבטל האיסור כדי שיאכלו אותו שזונותם עליו, דהא קא משתרשא ליה. ותו דחדוש הוא מה שכתב רבינו (הרמב"ם) יראה לי כיון שהוא קנס אין אוסרין תערובת זו אלא על זה העובר וכו', משמע דסתמא היה ראוי לאסור אותו על כל העולם, אלא כיון דטעמא הוי משום קנס, אין אוסרין אותו על אחרים, ותפסת מעוט תפסת, דוקא לאחרים שאין מזונותם עליו, אבל הנך דמזונותם עליו לאו אחרים ניהו, וזה נ"ל פשוט".

האם ב"אחרים" שבהלכת המבשל בשבת, הכוונה היא רק לאחרים שהוא לא בישל עבורם?

לדברי המג"א (או"ח סימן שי"ח ס"ק ב):

"... נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו כמ"ש ביורה דעה סי' צ"ט ס"ה דה"נ טעמא משום קנסא, ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישי' שיאמר לעכו"ם לבטלו אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבישלו עכו"ם ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו עסי' רנ"ג ס"א".

האם ניתן להבין מדבריו, שהוא קיבל את דברי הב"י, אף שנראה לו שלא כב"י?

האדה"ז כתב בהלכות יו"ט (אורח חיים סימן תקג - "שלא להכין מיו"ט לחברו" סעיף יב):

"אבל אם בישל לצורך החול שתי קדרות ממין אחד שווין בטעמן אע"פ שבישל קודם אכילת שחרית על סמך היתר הערמה דהיינו שיאכל כזית מכל אחת ואחת או אפילו אכל כזית מכל אחת ואחת או שהערים לומר שמא יזדמנו לי אורחים ואצטרך לשתי הקדירות בין שאכל מהן ביו"ט בין שלא אכל הרי מאכלים הללו אסור לו ולכל אנשי ביתו לעולם, כיון שהורה היתר לעצמו להערים הערמה שאסרוה חכמים יש לחוש שמא יתיר לעצמו פעם אחרת וגם אחרים ילמדו ממנו היתר זה לכך קנסוהו חכמים אבל אחרים מותרים לאכול מהם במוצאי יו"ט מיד".

וכתב שם בקונטרס אחרון הערה ב:

"אנשי ביתו לעולם כו'. הנה בגמרא משמע בהדיא דמערים ביו"ט דינו כמזיד בשבת, ובמזיד בשבת קי"ל בסי' שי"ח דאסור לו לעולם. וכתב שם המג"א דהוא הדין מי שנתבשל בשבילו דינו כלו, ואע"פ שאח"כ כתב בשם הבית יוסף להקל בזה, מכל מקום הרי בסימן רנ"ג ס"ק י"א כתב בפשיטות דאנשי ביתו דינו כמי שנתבשל בשבילו, (במג"א שם כתב: אסור עד מ"ש - מדכתב סתם ש"מ דאסור לכל כמ"ש הטור וכ"פ בד"מ ומ"ש הגמ"ר דלאחריני שרי משום דס"ל כר"מ אבל אנן דקי"ל כר"י כמ"ש רס"י שי"ח א"כ ה"ה ה"נ אסור לכל, ולב"ב פשיטא דאסור דה"ל כמי שנתבשל בשבילו ועבי"ד סי' צ"ט ס"ה ועב"ח סס"י רנ"ד ס"ג וסי' ט"ו עס"י תקט"ו), משמע בהדיא, דמי שנתבשל בשבילו אין דינו כאחרים אלא כלו בעצמו, והוא הדין לאנשי ביתו, ובפרט במערים שסבור לעשות בהיתר, דלא שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו, כמו שכתב המג"א בסימן שי"ח סק"ב".

מדבריו אלה של האדמו"ר הזקן ניתן להבין, שאף שהמג"א הביא לגבי שבת את דעתו המקילה של הב"י, הרי דעתו שלו היא, שלגבי מבשל במזיד בשבת הדין הוא, שדינו של מי שנתבשל בשבילו הוא כמבשל עצמו.

בסימן רנג סעיף כד כתב האדה"ז:

"אם עבר והחזיר בשבת למקום שאסור להחזיר (שם לדברי הכל) בין בשוגג בין במזיד אסור עד מוצאי שבת בכדי שיעשו במה דברים אמורים במצטמק ויפה לו אבל אם מצטמק ורע לו מותר אפילו בו ביום שהרי לא נהנה מן האיסור.

ויש מסתפקין אפילו במצטמק ויפה לו אם יש לאסור כלל בדיעבד אם היה שוגג בדבר מאחר שהיה מבושל כבר כל צרכו ויש לסמוך על זה להתיר לאחרים שלא הוחזר בשבילם, ומכל מקום לבני ביתו אין להתיר שגם בשבילם הוחזר".

על אף דבריו שהובאו לעיל, הרי בדין המבשל בשבת במזיד, כתב האדה"ז (אורח חיים סימן שיח סעיף א), שישנו הבדל בין המבשל לעצמו או מבשל לאחרים, שכתב:

"... אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד, ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישל בשבילם..."

והוא הבדל שאותו מצאנו גם בדברי המ"ב, שבסימן שיח ס"ק ה כתב כדברי האדמוה"ז, שמי שנתבשל עבורו דינו כאחרים, ואילו בסימן רנג ס"ק ל"א כתב כהמג"א, שמי שהוחזר בשבילו המאכל אסור:

"אסור - לכל אדם וכ"ש לבני ביתו דאסור כיון דנתבשל בשבילם".

האם דבריהם סותרים?

שאלה זו כבר נשאלה ע"י הרב דוד אורטינגר בספרו "תהלה לדוד" (ברדיטשוב תרס"ו, סימן לו, עמ' ה טור א, הוספות לסימן רנ"ג), והסברו לשינויים:

"... והטעם פשוט לחלק, דלענין לאסור בשבת או בכדי שיעשו, דעיקר האיסור שלא יאמר לעשות, או שלא יהנה ממלאכת שבת, בזה למי שנתבשל בשבילו דינו כלו בעצמו, דגם למי שנתבשל בשבילו שייכי הני טעמי, אבל לענין לאסור לעולם דלא שייכי הני טעמי דלזה סגי, בכדי שיעשו, ועיקר הטעם משום קנס, אין לקנוס אלא את העובר".

אלא שעדיין צריך להבין, למה כתב האדה"ז באורח חיים סימן תקג סעיף יב "... או שהערים לומר שמא יזדמנו לי אחרים ואצטרך לשתי הקדירות בין שאכל מהן ביו"ט בין שלא אכל הרי מאכלים הללו אסור לו ולכל אנשי ביתו לעולם.

וראה תורת המלאכות, מלאכה יא עמוד רצו ראש טור ב.

האם ישנו הבדל בין מי שמבשל בשבת עבור אחרים רק באופן באופן ארעי, ובין מי שמבשל בשבת עבור אחרים באופן קבוע, כגון מסעדה או בית מלון?

בשאלה זו דן ה"כתב סופר" (שו"ת או"ח תשובה נ), בה נשאל על פונדקאי ישראל המבשל בכל שבת ושבת עבור לקוחותיו, המקפידים לאכול אוכל טרי, ובתשובתו הוא כותב, שאין דין מבשל זה כדין המבשל לאחרים שבהלכה:

"... אבל בנידון שלנו בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו להמבשל עצמו... ונקיטנא בקצרה דנ"ל ברור דמי שקונה מפונדק זה אחר השבת, גם מי שלא נתבשל עבורו, עושה איסור מסייע ידי עוברי עבירה לכה"פ ויש לחוש גם משום לאו דלפני עיור..."

בסוף תשובתו הוא כותב:

"... מותר ליה למי שלא נתבשל בודאי עבורו, לקנות מן הפונדקי מתבשילין שנתבשלו בכלים אלו, דהא לא נהנה הפונדקי מבליעה שיש בכלי, דבשביל זה לא יקנה ביוקר..."

לסיכום

בדין הכלים שבישלו בהם בשבת, מצאנו שתי שיטות עיקריות, אלו ההולכים בשיטת המג"א, שגם הכלים אסורים למבשל, ואלו הסוברים שהקנס היה רק על התבשיל ולא על הבליעה (דעת הרב עובדיה יוסף, ("לוית חן", עמ' נב), היא שאף שהכלים לא נאסרו אף למבשל, "מ"מ אם אפשר להחמיר בהגעלה תע"ב",

בשאלת הכשרת הכלים מצאנו דעות שונות: רוב הפוסקים סוברים שדי בהגעלה. אם כי דעת הרב דוד אורטינברג, (ה"תהילה לדוד") היא, שייתכן שלא די בהגעלה וצריך ליבון,

ואף שהאדה"ז כתב "וגם הקדרה שבישל בה אסורה לו לעולם מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו", לא מצאתי מי שכתב, שלא מועילה הכשרה (הגעלה או ליבון), לכלים שבישלו בהם בשבת.

לסיום

הנצי"ב כתב בהעמק שאלה, (שאילתא קכח סוף אות ב), שפירוש משום עם הארץ שאמרו בחולין: "כי מורי להו רב לתלמידיה, מורי להו כר' מאיר, וכי דריש בפירקא, דריש כרבי יהודה, משום עמי הארץ", היינו שלא יקלו בקדושת שבת ולא תהיה אימת שבת עליהם כלל, וזה ברור..."



שונות

תחילתו של יום השבת והרשב"ם

ר' דוד שי' סג"ל

מעלבורן, אוסטרליא

למלה "יום" ישנן משמעויות רבות, מהן: "מה שהוא יום ללא לילה, כמו שנאמר "ויקרא אלהים לאור יום", (בראשית א, ה), מה שהוא יום ולילה, ומדתו ארבע ועשרים שעות, כמו שנאמר (שם): "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". (ספר השרשים אבן ג'נאח, (ברלין תרנ"ו), ראש עמוד 192, דברים דומים כתב גם בספר השרשים לרד"ק, ערך יום).

רבי אברהם בר חייא הנשיא, כותב בראש השער התשיעי של ספרו "ספר העבור":

"היום האמור בכלל, הוא במדתו נוהג מנהג עגולה, שהיא מתגלגלת מפני שהוא מתחיל ממקום אחד וסובב והולך עד שהוא חוזר אל המקום אשר התחיל ממנו ומיד הוא חוזר ונוהג כמנהגו לסבוב ואינו עומד, ואין אתה מוצא בו מקום ידוע שהוא ראוי להקרא ראש אצל כל אדם... אלא כשאנו מעיינים בדבר היום עיון יפה אנו מוצאים ד' רגעים שהם ראויים לשום אותם ראש היום ותחילתו...

הרגע האחד מהן הוא עת זריחתה, מפני שהיא מתחלת לעלות על המקום שהיא זורחת עליו,

והרגע השני הוא עת היות בחצי השמים, מפני שהיא מגעת במקום ההוא אל סוף גבהה ועליותה על המקום אשר זרחה עליו, ומכאן ואילך היא נוטה לערוב,

והרגע השלישי הוא עת שקיעתה, מפני שהיא מתחלת לבא תחת הארץ ולהסתתר מן המקום אשר זרחה עליו,

והרגע הרביעי הוא עת היותה בחצי השמים אשר תחת הארץ מפני שהיא מתחלת משם לעלות על הארץ והולכת לזרוח על המקום אשר שקעה מעליו".

בהמשך דבריו הוא כותב, שהאומות ובעל ובעלי האומניות חשבו את תחילת היום כל אחד לפי דרכו וצרכיו, "מהן המעיינים בחשבון מהלך הכוכבים והחוקרים על מידת הליכתן . . ואלה מסרו תחילת היום או מעת היות החמה בחצי השמים על הארץ והוא מתצית היום או מעת היותה בחצי השמים תחת הארץ והוא מתצית הלילה . . אלא ששני הזמנים - השני והרביעי, הם זמנים שאינם מתאימים לתחילתו של יום לציבור הרחב, מפני שהם זמנים שאינם גלויים וידועים לרוב בני אדם, ורק שני הזמנים הנתורים - רגע השקיעה או רגע הזריחה, הם הזמנים המתאימים, הם הזמנים המתאימים לתחילתו של יום, מפני שהם ידועים לכל אדם.

"ואנו מוצאים האומה הנוצרית וכל הנוהגים מנהגה, מתחילין לחשוב ימיהן מזריחת השמש עם זריחתה, ואומרים שהיום צריך להיות תחילה, כי היום משובח מהחושך, והמשובח ראוי להקדים, ועוד כי הקב"ה ברא האור תחילה ובו פתחו כל בריותיו, ובהיות האור נמצא היום ומכאן ואילך התחילו הימים להמנות, וכן אמר הכתוב (תהלים עד טז) "לך יום אף לך לילה", היום קודם ללילה, ועוד כתיב "יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחוה דעת", (שם יט ב), כאשר היום קודם בכאן . . וכן הכתוב אומר "או יום ולילה ונעלה הענן ונסעו", (במדבר ט יא) מנה בכאן יום שלם והתחיל מן היום ותלה בו את הלילה, והרי לך מקום שהיום קודם ללילה...".

לאחר שרבי אברהם בר חייא מציין לעוד פסוק בו נזכר היום לפני הלילה, הוא מסביר מדוע בפסוקים אלה מופיע היום לפני הלילה, ובאשר לטענתם: "כי היום משובח מהחושך, והמשובח ראוי להקדים", הוא עונה: "אינה ראייה, דברים רבים יש בעולם משובחין ומוקדמין במעלה ומאוחרין בזמן, אתה מוצא את האדם (ש)יש לו מעלה על שאר בעלי חיים . . וכן כל בעלי חיים מוקדמין על העשבים, ועל העצים והם במעלה עליהן . . והם מאוחרין בזמן", (הצמחים נבראו ביום השלישי, בעלי החיים בחמישי, והאדם בשישי), ואת טענתם שיש להתחיל את היום מהבוקר, מפני שבו זורחת השמש, הוא דוחה, מפני שבבריאת העולם נברא החושך לפני האור, ומאחר והיו ארבע אפשרויות לתחילת היום והוא דחה שלוש מהן, נותר רק הרביעי שהוא תחילת הלילה.

בסיום הפרק הוא כותב:

"... ומכל מקום שתחילת היום הוא משקיעת החמה, וע"ז הסכימה דעת חז"ל אשר אנו מצוים בכל מקום לשמוע מהם ולהאזין אל דבריהם...".

ארבעת הזמנים לתחילתו מובאים גם בבית הבחירה למאירי (פסחים דף ה עמוד א):

"ורבותי פירשו שהיום כולו נחלק לארבעה חלקים, שש שעות לכל אחד, ותחלת המנין חלוק בין האומות, והוא שאנו מתחילין מתחלת הלילה, וקצת האומות מתחלת היום, וקצת האומות מנקודת חצי הלילה, מפני שמחלקין את הלילה חציו ליום שעבר וחציו ליום הבא, וחכמי האצטגנינות מנקודת חצי היום, שהשמש נגלה לכל העולם..."

רח"י בורנשטיין כותב (התקופה, ספר ששי דף 300) שכל ארבעת הזמנים לתחילת היום, היו מקובלים אצל עמים שונים:

הבבלים היו מתחילים את היום מהבוקר, היוונים מן הערב, יושבי אומבריה (גליל באיטליה) מחצות היום, והרומיים מחצות הלילה.

תחילתו של היום ה"יהודי" לגבי ההלכות התלויות בזמן, היא תחילת הלילה, לקדשים בבוקר, ולגבי קרבן פסח בחצות היום.

* * *

אילו היו כל פסוקי התנ"ך, שבהם מופיעים היום והלילה ביחד, מקדימים את הלילה, היה אפשר לומר שיש כאן "רמז" לתחילתו של היום ה"יהודי", אלא שהעובדה היא, שאנו מוצאים בתנ"ך הן פסוקים שבהם הלילה קודם ליום, ופסוקים רבים מהם שבהם היום קודם ללילה, וא"כ מהיכן הוא המקור שביהדות לרוב הדברים התלויים בזמן, תחילתו של היום הוא בערב - בתחילת הלילה.

האם ייתכן שתחילתו של היום לגבי ההלכות התלויות בזמן, תלוי במה נברא ראשון?

בפסוקי הבריאה (בראשית א, ה) אנו מוצאים את האור לפני החושך, וגם את הערב לפני הבוקר:

"ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד."

האם מפסוק זה ניתן להבין מה נברא ראשון?

האם ניתן להפריד בין תחילת היום במעשה בראשית, ותחילת היום בהלכות התלויות בזמן?

מאחר שהבוקר שביום הראשון, לא היה של אור יום שנוצר מזריחת השמש, וכתוצאה מתליית המאורות בעולם עגול, נבראו היום והלילה בזמן אחד, האם ייתכן שהשאלה, מה נברא ראשון-היום או הלילה, אינה מה היה במציאות?

האבן עזרא שהבין שישנו קשר ישיר, בין מה שקדם בעת מעשה בראשית, לזמן תחילתו של היום היהודי, חשש שלפירוש שהיום נברא ראשון, תהיה השפעה ישירה על זמן תחילתו של יום השבת, יצא נגד אלה שפירשו את פסוקי הבריאה, שהיום נברא ראשון.

בפירושו על הפסוק: "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' לא תמצאוהו בשדה". (שמות טז, כה) הוא כותב:

"... רבים חסרי אמונה השתבשו בעבור זה הפסוק, ואמרו כי חייב אדם לשמור יום השבת והלילה הבא אחריו, כי משה אמר "כי שבת היום לה'", ולא הלילה שעבר, גם אמר מחר, ופרשו ויהי ערב ויהי בקר כרצונם כי יום ראשון לא השלים עד בקר יום שני, ולא דברו נכונה, כי משה לא דיבר לישראל רק כנגד מנהגם, כאשר הזכרתי לך, כי מנהג ארצות ערלים אינו כמנהג ארץ ישראל במאכלים ובמלבושים ובנינים... ועתה יש לך להבין טפשות המפרשים ויהי ערב ויהי בקר אשר הזכרתי".

הוא אף חיבר חיבור מיוחד בשם "אגרת השבת" נגד פירוש זה, בו כתב:

"ויהי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשע עשרה שנה בחצי הלילה בליל השבת בארבעה עשר לחדש טבת ואני אברהם ספרדי אבן עזרא הייתי בעיר אחת מערי האי הנקרא קצה הארץ, שהוא בגבול השביעי מגבולות הארץ הנושבת, ואני הייתי ישן ושנתי ערבה לי, ואראה בחלום והנה עומד לנגדי במראה גבו וכידו אגרת חתומה, ויען ויאמר אלי קח זאת האגרת ששלחה אליך השבת, ואקוד ואשתחוה לה' ואברך את ה' אשר נתנה לנו, אשר כבדני זה הכבוד, ואתפשנה בשתי ידי, וידי נטפו מור, ואקראנה ותהי בראשית כפי כדבש למתוק, אך בקראי הטורים האחרונים חם לבי בקרבי, וכמעט תצא נפשי, ואשאל את העומד לנגדי מה פשעי מה חטאתי? כי מהיום שידעתי השם הנכבד אשר בראנו, ונמדתי מלותיו, לעולם אהבתי את השבת, ובטרם בואה הייתי יוצא לקראתה בכל לב, גם הייתי בצאתה משלח אותה בשמחה ובשירים, ומי בכל עבדיה כמוני נאמן? ומדוע שלחה אלי את האגרת? והיא זאת:

אני שבת, עטרת דת יקרים רביעית בעשרת הדברים
ובין השם ובין בניו אני אות ברית עולם לכל דורים ודורים
ובי כל מעשיו כלה אלקים וכתוב בראשית הספרים
ולא ירד ביום שבת אזי מן למען אהיה מופת לדורים
אני עונג לחיים על אדמה ומרגוע לעם שוכני קברים
אני חדות זכרים גם נקבות וששים בי זקנים גם נערים

ולא יתאבלו כי האבלים ובי לא יספדו על מות ישרים
 והשקט ימצאו עבד ואמה והגרים אשר הם בשערים
 ינוחון כל בהמות הם כיד איש כסוסים כחמורים כשורים
 וכל משכיל ביינו הוא מקדש וגם מבדיל חשובים כנזירים
 בכל יום ימצאו שערי תבונה ביומי נפתחו מאת שערים
 מכבד מעשות דרך וכן מן מצא חפץ ודבר כל דברים
 שמרתיך בכל ימים למען שמרתיני מאד מימי נעורים
 בזקנתך שגגה נמצאה בך אשר באו אלי ביתך ספרים
 ושם כתוב לחלל ליל שביעי ואיך תחשה ולא תדור נדרים
 לחבר אגרות דרך אמונה ותשלחם אלי כל העברים.

ויען ויאמר אלי ציר השבת, הגד הוגד לה את אשר הביאו תלמידיך
 אתמול אל ביתך ספרים פירושי תורה, ושם כתוב לחלל את ליל השבת,
 ואתה תאזור מתניך בעבור כבוד השבת להלחם מלחמת התורה עם אויבי
 השבת, ולא תשא פני איש. ואיקץ, ותתפעם רוחי עלי, ונפשי נבהלה מאד,
 ואקום, וחמתי בערה בי, ואלבש בגדי וארחץ ידי, ואוציא החוצה הספרים
 לאור הלבנה, והנה שם כתוב פירוש ויהי ערב ויהי בוקר, והוא אומר כי
 כאשר היה בקר יום שני אז עלה יום אחד שלם, כי הלילה הולך אחר היום.
 וכמעט קרעתי בגדי, וגם קרעתי זה הפירוש, כי אמרתי טוב לחלל שבת
 אחת, ולא יחללו ישראל שבתות הרבה, אם יראו זה הפירוש הרע. גם נהיה
 כלנו ללעג וקלס בעיני הערלים. ואתאפק בעבור כבוד השבת, ואדור נדר אם
 אתן שנת לעיני אחר צאת יום הקדש עד אכתוב אגרת ארוכה לבאר מתי
 ראשית יום התורה, להרים מכשול ולהסיר פח ומוקש, כי כל ישראל
 הפרושים, גם כל הצדוקים עמהם, יודעים כי לא נכתבה פרשת בראשית
 מעשה ה' בכל יום, רק בעבור שידעו שומרי התורה איך ישמרו השבת,
 שישבתו כאשר שבת השם הנכבד, לספור ימי השבוע. והנה אם היה סוף יום
 הששי בוקר יום שביעי, יש לנו לשמור הלילה הבא. והנה זה הפירוש מתעה
 כל ישראל, במזרח ובמערב גם הקרובים גם הרחוקים, גם החיים גם המתים,
 והמאמין בפירוש הקשה הזה ינקום ה' נקמת השבת ממנו, והקורא אותו
 בקול גדול תדבק לשונו לחיכו, גם הסופר הכותב אותו בפירוש התורה
 זרועו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה".

מיהו זה שפירש שהיום נברא תחילה?

מרוכ פרשני התורה לא ברור מה היא דעתם למה נברא תחילה, (אם כי
 מסתבר לומר שהם נוטים לכיוון שהלילה נברא ראשון), יוצא דופן הוא
 הרשב"ם שכתב במפורש בפירושו על התורה שהיום נברא ראשון.

בבראשית א, ד :

"ויבדל אלהים בין האור ובין החשך – ש"ב שעות היה היום ואח"כ הלילה
 י"ב. האור תחלה ואח"כ החשך. שהרי תחלת בריאת העולם היה במאמר יהי
 אור. וכל חשך שמקודם לכך דכת' וחשך על פני תהום לא זהו לילה".

ושם א, ה :

"ויהי ערב ויהי בקר - אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום, אלא ויהי ערב,
 שהעריב יום ראשון ושקע האור ויהי בקר, בקרו של הלילה, שעלה עמוד השחר,
 הרי הושלם יום אחד מן השישה ימים שאמר הקב"ה בעשרה מאמרות,
 ואחר-כך התחיל יום שני".

ב"שיחות קודש", (תשכ"ז חלק ב סוף עמוד 284) אומר הרבי בזה"ל :

"... סאיז דא די מפרשי תנ"ך וואס זיי דרש'נען בדרך הפשט אנדערש
 (ע"ד ווי דער רשב"ם טייטשט אפ בדרך הפשט, אז דער סדר פון שבת איז,
 אז פריער איז דער טאג און דערנאך איז דער נאכט, ניט ווי די הלכה אז ויהי
 ערב ויהי בקר, פריער דער נאכט און דערנאך דער טאג...")."

ולכאורה (ע"פ הנ"ל) היכן כתב הרשב"ם שתחילתה של השבת היא ביום ?

