ב"ה

קובץ

חידושי תורה

בתורת הנגלה והחסידות

גליון ג'

חג הגאולה י"ט כסלו ה'תשע"ט

יוצא לאור ע"י

תלמידי ישיבת חב"ד ליובאוויטש 'חזון אליהו' תל אביב

מאתיים ועשרים שנה לגאולת כ"ק אדמו"ר הזקן

תודת המערכת נתונה לכל אלו שסייעו
בגופם ונפשם להוצאת הקובץ לאור

חברי המערכת
הת' הלל לוינסון
הת' שלום דובער פאליטיקא
הת' מנחם שפירא

נדפס ע"י
ישיבת חב"ד ליובאוויטש 'חזון אליהו'
רח' זמנהוף 37, תל אביב 6435326
טלפון 03-5272865
אימייל ychabad@gmail.com

ב"ה

פתח דבר

בשבח ובתודה לה' יתברך, שמחים אנו להגיש בזה לפני רבנן ותלמידיהון, לומדי תורה ומחבביה, ובראשם **הרבנים ויושבי על מדין בעירנו תל-אביב-יפו**, גליון נוסף של **חידושים וביאורים בתורה**, מהם שנתחדשו בתקופה האחרונה בהיכל ישיבתינו המעטירה, **ישיבת חב"ד 'חזון אליהו' תל-אביב**, על-ידי תלמידי הישיבה וכולל האברכים, וכן דברי תורה מאת **גדולי רבני עירנו**, שזכינו להשתתפותם בבמה חשובה זו - כתב-עת מיוחד להרמת קרן התורה וחידושי התורה בעירנו תל-אביב, בשמעתתא ובהלכתא, באורייתא ובנשמתא דאורייתא.

◆

אמרו חז"ל (ברכות ח, א) **"כל העוסק בתורה מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם"**.

בישיבתנו, ישיבת חב"ד 'חזון אליהו' בתל-אביב, ניתן לראות במוחש, כיצד על-ידי היגיעה בתורה, בשקידה ובהתמדה, הרי לא זו בלבד ש**"פדאני לי"**, מגלים את אורו של הקב"ה הנראה לעיתים כחבוי ונעלם ברחובות העיר וכיכרותיה, אלא גם את **"בני"**, בנו יחידו של הקב"ה, כל יהודי שטרם זכה לאור כי טוב, ו'תינוק שנשבה' הוא בין אוירת אומות העולם השוררת לעת-עתה בחושך הגלות, נמשך ובא אף הוא, כבמטה-קסם, אחר אור ומתיקות התורה המאירים מתוך הישיבה ומזרימים סילונות אור וקדושה במבואות העיר הגדולה.

אכן, מאז הקמת ישיבתנו, ישיבת חב"ד 'חזון אליהו' תל-אביב, לפני ח"י שנים, בטבורה של העיר תל-אביב, יצא שמה כ"תל תלפיות - תל שכל פיות פונים אליו". מוקד חי ומחיה של תורה וחסידות בדרך כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שכל המבקש תורה וחסידות פונה לישיבתנו שבמרכז המגורים והעסקים בעיר, ומרווה נפשו הצמאה במעיינות תורתינו הק'.

זכתה ישיבתנו, וגם אנשי התורה שבתל-אביב, רבנים ודיינים, מרביצי תורה ותלמידי-חכמים, לא זזו מחבבה מאז הקמתה ועד עתה, ואף הם נוהגים לבקר בהיכלה ולהתבשם מקול התורה ואוירת הקדושה הפועמים בה. שעה של עונג וקורת רוח היא להם, ומנוחה מהאתגר התמידי של התמודדות עם רחובות

החולין, כאשר הם נושאים ונותנים בתורה עם תלמידי הישיבה ורבניה ומלבנים עמם את חידושי תורתם.

◆

בספר תניא קדישא (חלק אגרת הקודש סימן כו), מבאר רבינו הזקן דברים נפלאים על סוד ומעלת לימוד התורה:

"והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד, מה נעשה בשמים ממעל ע"י עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים, מה שהיה בהעלם דבר קודם העיון הלז, כי על-ידי זה מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה, **שלא היתה ידועה כלל, או שלא היתה מובנת היטב בטעמה** ... שהקליפות שולטים עליהם ומעלימים חכמת התורה מעליונים ותחתונים...

"והנה העליונים אין בהם כח לברר ולהעלות מהשבירה שבקליפת נוגה, אלא התחתונים לבד, לפי שהם מלובשים בגוף חומרי, משכא דחויא מקליפת נוגה, **והם מתישים כוחה בשבירת התאוות** ואתכפיא סטרא-אחרא ויתפרדו כל פועלי און.

"**ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה,** וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה, (לגלות) ולחדש שכל חדש, הן בהלכות, הן באגדות, הן בנגלה, הן בנסתר, כפי בחינת שרש נשמתו, ומחוייב בדבר".

בדברים אלו מגלה אדמו"ר הזקן, כי היכולת לחדש באמת ובעומק התורה, תלויה דוקא במאבק **ובהתגברות על החושך** ועל תאוות עולם-הזה. מתוך האתגר הגדול של המלחמה ביצר ושבירת מוסכמות העולם, מגיעים לעומק ההלכה ותעלומות החכמה, שאף ב"עולמות העליונים" לא היו כביכול מסוגלים להבינם, עד שיתחדשו בעיונו וביגיעתו של האדם למטה.

אכן, ישיבתינו עצמה - "חידוש תורה" גדול יש בה, חידוש בתורה ובעבודת ה'. בסגנון הישיבתי ניתן לומר, שהחידוש הוא הן ב'גברא' והן ב'חפצא': ב'גברא' - תלמידי הישיבה, ברובם, לא מספסלי התלמודי-תורה וה'חדרים' באו; המדובר בצעירים שעד לאחר שנות שירותם בצבא לא זכו להכיר את האור כי טוב של שמירת התורה והמצוות. ועתה משעמדו על דעתם, משתוקקת נפשם לגלות את צור מחצבתם, להשלים בכל מאודם את מה שחסרו בידיעת התורה והמצוה, וכ"יתרון האור מן החושך", לטבול את כל מציאותם ב"מי הדעת הטהור".

ב'חפצא' - הישיבה עצמה, בתוך שאון העיר תל-אביב היא יושבת. במקום הנדמה למביט מן החוץ כסתירה גמורה לאוירת התורה והחסידות, מעין

ישיבתו של ר' מתיא בן חרש ב"המונה של רומי". בלב מטרופולין זה עומד היכל ישיבתנו לא רק כמבצר של תורה שכל רוחות שבעולם אינן יכולות לו, אלא כמגדלור המפיץ אורו לכל עבר, מהפך חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא, ומביא חיים חסידיים ואוירה של תורה לכל סביבתו.

ומעבר לכל זאת, כדברי בעל התניא, ניתנה רשות לעין לראות, שדוקא ייחודה זה של הישיבה, הנמצאת ועולה כפורחת מתוך מעוזו ומרכזו של עולם הזה התחתון, מביאה לגילוי חידושי תורה אמיתיים, אשר מעט מזעיר מהם יוצאים לאור עולם בקובץ זה המוגש לפניכם.

◆

תודתנו נתונה ראשית חכמה למייסד ישיבתנו הק', שליח הרבי ורב קהילת חב"ד בת"א-יפו, הגה"ח **הרב יוסף שמואל גערליצקי** שליט"א, אשר יחד עם כל מפעליו הכבירים בשליחות הרבי להפצת המעיינות חוצה בעירנו, פונה הוא מכל עסקיו לעודד את הרחבת הישיבה בכמות ובאיכות כדי להוציא יקר מזולל.

שלמי תודה נתונים לידידינו היקרים, ממקימי ותומכי הישיבה, **משפחות מירון-סקורניק** שיחיו, ישלם להם ה' יתברך שכרם, בנחת בריאות ואושר, ובכולם רויחי.

ואחרונים חביבים צוות רבני ישיבתנו, בראשות ראש הישיבה הרה"ג **הרב מאיר אריה שמערלינג** שליט"א, ומגידי-השיעורים הרה"ג **הרב שאול רייצס** שליט"א, הרה"ג **הרב דב טברדוביץ** שליט"א והרה"ח המשפיע **הרב נחום קפלן** שליט"א, יחד עם המנהל הרה"ח **הרב לוי יצחק וולף** שליט"א, אשר כל אחד ואחד לא חסך מכוחותיו ומזמנו לתמוך ולסייע בהוצאת הקובץ לאור, כדבר מתוקן וראוי לעלות על שולחן מלכים.

ובעמדנו בחודש כסלו, המכונה בקרב החסידים "**חודש הגאולה**", חודש המדגיש את מעלת התורה כפי שהיא מוארת במאור שבתורה זוהי תורת החסידות, והנצחון על הרוצים "להשכיחם תורתך", ביגיעה וחידוש בתורה מתוך התבוננות והעמקה בידיעת ה' נותן התורה;

נזכה לראות בקיום בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק אדמו"ר נשיאנו זי"ע, אשר "הנה זה משיח בא", בקרוב ממש, ונזכה לשמוע את חידוש התורה האמיתי, של "תורה חדשה מאיתי תצא", בגאולה האמיתית והשלימה מיד ממש.

המערכת

יום הבהיר י"ט כסלו ה'תשע"ט

מפתח עניינים

דבר מלכות

ביאור מכ"ק אדמו"ר זי"ע בסדרן של מסכתות נזיקין - בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא - בפנימיות הענינים (רשימות חוברת לא) 8

הנהלת ורבני הישיבה

דעת אדמו"ר הזקן בתק"ש בהפסק נשימה בין שברים לתרועה 12
הרב יוסף שמואל גערליצקי שליט"א

בענין איסור בנין של עץ בעזרה 15
הרב מאיר ארי' שמערלינג שליט"א

ביאור (בדא"פ) בסוגיא ד"כיצד סדר משנה" 19
הרב שאול שי' רייצעס

צדיק רשע ובינוני ע"פ התניא 24
הרה"ת ר' נחום שי' קפלן

בזיווגם - "של האבות?" 29
הנ"ל

רבני העיר

חינוך והוראה לתלמיד שאינו הגון 32
הרב ישראל מאיר לאו שליט"א

קרבנות הרגלים - אי בעי לינה לילה אחד או כל שבעה או שמונה. 42
הרב שמעון אשר שליט"א

לשכנו תדרשו ובאת שמה סיום למסכת זבחים 48
הרב משה אברהם בר שליט"א

שאלות מעשיות בהלכות בנין בכלים (סימן שי"ד) 62
הרב משה פנחס זנדר שליט"א

הלכה ומדרש על ברכות הנהנין 85
הרב מרדכי יצהרי שליט"א

נשים בברכה על תקיעת שופר ונטילת לולב 91
הרב אפרים יהודה לנדאו שליט"א

תלמידי הישיבה ואנ"ש

שיטת הט"ז והש"ך בדין אזלינן בתר המעמיד בטבילת כלים 97
הרב שניאור זלמן שי' אהרון

כמה הערות קצרות בפשש"מ 105
הת' שלום דובער שי' אטיאס

"שמו של משיח קדם לבריאת העולם". 107
ר' יעקב שי' בן צבי

חיוב קריאת התורה 109
ר' תום שי' ורטהים

ביאור בתוד"ה גופא (ב"ק סה, א). 111
הת' אביתר שי' מליחי

שיטת רש"י בד"ה ולא ראי השן (ב"ק ד, א) 113
הת' שלום דובער שי' פאליטיקא

בביאור שיטת תוס' רי"ד ד"ה כי קאמר רב (ב"ק סה, א) 115
הת' דובער שי' פרידמאן

בענין "המפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות" 117
הנ"ל

הארות והערות בריש מס' בבא קמא 119
ר' חנוך שי' קיפר

ביאור בתוד"ה מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא (ב"ק סה, א). 120
הת' גבריאל דוד שי' קפלן

בענין אבות ותולדות. 122
א' מתלמידי הישיבה

מעלת הזריזות 123
א' מתלמידי הישיבה

דבר מלכות

ביאור מכ״ק אדמו״ר זי״ע בסדרן של מסכתות נזיקין בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא - בפנימיות הענינים

רשימות חוברת לא

הסדר דנזיקין — ופירש״י בברכות[1] **דהיינו ג׳ בבי, ושמם, ״בבא קמא״ ״בבא מציעא״ ״בבא בתרא״** (ראשונה אמצעית אחרונה) **מורה דשייכי אהדדי** (ג׳ חלקים של ענין אחד), **ובפרט למ״ד (ב״ק קב, א) כולא נזיקין חדא מסכתא הוא, ובהקדמת פיה״מ** כתב הרמב״ם **״וחלק המסכת הראשונה לג׳ חלקים״** — יש לבאר ענינו בעבודת האדם[2]:

״בבא קמא״ שמדברת **בעניני נזיקין ודין החובל**[3] — מורה על **תחלת העבודה** שצריך **להזהר מענינים חמורים.**

אח״כ ״בבא מציעא״ שהתחלתה בדיני מציאה — מורה **שמתחיל למצוא בחי׳ מ״ה שנותנים לו ושאבד ע״י שהי׳ שוטה,** כדאיתא בדרושי חסידות[4] בביאור מארז״ל[5] ״איזהו שוטה המאבד מה שנותנים לו״, ש״מה שנותנים לו״ קאי על בחי׳ מ״ה שבנפש, ו״המאבד מ״ה״ הוא ע״י הרוח שטות (״שוטה המאבד מה״), כמארז״ל[6] **שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות.**

וענין זה שמתחיל למצוא בחי׳ מ״ה, **בא אחרי שיכול לאחוז עכ״פ בכרכשתא דטלית** — כדאיתא בגמרא[7] ש״מתניתין (״שנים אוחזין בטלית כו׳״) דקתני דפלגי בהדדי ולא קתני זה נוטל עד מקום שידו מגעת .. משכחת לה .. דתפיסי בכרכשתא״ (בגרדין שבשני ראשין[8], בחוטין שבשפת הטלית[9]) — שכאשר יש לו שייכות לקיום המצוות (שזהו״ע הטלית[10]) עכ״פ באופן שיכול לאחוז בכרכשתא, אזי מתחיל למצוא מ״ה שבנפשו.

---

1) כ, א. — ושם: ״רב יהודה כולי תנויי בנזיקין״, ״בתלתא בבי שלנו״.

2) בהבא לקמן — ראה גם לקו״ש חכ״ו ע׳ 150 ואילך. סה״ש תשנ״ב ח״ב ס״ע 369 ואילך.

3) ראה פיה״מ שם: ״ענינה (של ב״ק) לדבר על נזיקין כגון שור ובור והבער ודין החובל״.

4) ראה לקו״ת מסעי צא, סע״ג. ראה לג, רע״א.

5) חגיגה ד, רע״א.

6) סוטה ג, רע״א.

7) ב״מ ז, א.

8) פרש״י שם.

9) רמב״ם הל׳ טוען ונטען פ״ט ה״י.

10) ראה קונטרס לימוד החסידות פי״ב (אגרות-קודש אדמו״ר מהוריי״צ ח״ג ע׳ שנד). סה״מ ה׳ש״ת ע׳ 75. ועוד.

ובהמשך לזה באים במסכת ב"מ דיני שומרים — כי, **אז** (לאחר שאבד וחזר ומצא בחי' מ"ה) **כבר נעשה שומר** — שלא (יחזור ו)יאבדנה[11].

ובשמירה זו — כמה אופנים[12]:

אם במדריגה היותר נעלית — שעבודתו **מאהבה רבה**, שזהו **"שומר חנם"** שעבודתו שלא על מנת לקבל פרס, כי **אינו רוצה לעצמו כלום**, ועבודתו אינה אלא מאהבת ה'[13], **ולכן פטור בכל, מלבד על הפשיעה, כי**, גם בדרגא נעלית כזו **יכול להיות** — ע"י פשיעה — ירידה גדולה ביותר, כפי שמצינו[14] ביוחנן **כה"ג** ששימש **פ' שנה** בכהונה גדולה **ובכל זאת אח"כ נעשה צדוקי**,

או עכ"פ במדריגה היותר תחתונה, **"שואל", דכל הנאה דילי'**[15], שעבודתו **על מנת לקבל פרס**, ולכן **חייב בכל**,

לבד אם מתה מחמת מלאכה[16] או שאלה בבעלים[17] — שפטור:

מתה — מורה על **ירידה מדרגי'** (מאן דנפיל מדרגי' איקרי מית[18]), ומתה **מחמת מלאכה** — מורה על הירידה ממדריגתו (מיתה) שנעשית (שלא באשמתו, אלא) מצד עצם העבודה שהוצרך לירד למטה בשביל עבודתו לקונו ("מחמת מלאכה"), **כי, אפילו צדיק גמור אוהב ה' כו' ה"ז יש מי שאוהב**[19], **משא"כ קודם שירד** שאז הי' בתכלית הביטול. וכיון שירידה (מיתה) זו מוכרחת מחמת מלאכתו (עבודתו) להקב"ה, ה"ה פטור,

או שאלה בבעלים — שאף שעבודתו היא על מנת לקבל פרס,

---

11) ראה גם ש"ך עה"ת משפטים כב, ו: "ד' שומרים .. הכל הוא רמז לאדם להזהירו על נפשו לשמרה שלא יעשה דבר שיתחייב על נפשו ויתבענו הקב"ה על אבודה".

12) בהבא לקמן — ראה גם לקו"ש חל"א ע' 115 ואילך, ובהנסמן שם.

13) ראה של"ה במס' פסחים שלו קנה, א: "שומר חנם הוא המעלה העליונה שלא על מנת לקבל פרס כלל, הוא שומר רק למען שמו יתברך". וזהו"ע עבודה מאהבה — כמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"ד) "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו, כלומר עבדו מאהבה".

14) ברכות כט, א. וש"נ.

15) ב"מ לד, א. צד, ב.

16) רמב"ם ריש הל' שאלה ופקדון.

17) שם רפ"ב.

18) כ"ה בלקו"ת חוקת נז, רע"א. וראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' רפ הערה 39. וש"נ.

19) ראה תניא פל"ה (מד, סע"א ואילך). תו"א הוספות ויקהל קיד, ד.

כל הנאה שלו, מ״מ, נרגש אצלו שנמצא תמיד **עם הקב״ה**[20] — שגם אז ה״ה פטור.

ועד שבא ל״בבא בתרא״, שהתחלתה ב״השותפין״ — שמורה **שנעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית, ע״י שדן דין אמת לאמיתו (שבת י׳ ע״א**[21]**), ואומר ויכולו (שבת קיט, ב**[22]**)**, ששותפות זו מתבטאת בכך שפעולתו של הקב״ה במע״ב היא מאין ליש, ועבודת האדם הוא הביטול **מיש לאין**[23]. **ואז** — כשנמצא במעמד ומצב דשותף להקב״ה במעשה בראשית עי״ז שעושה מיש אין — **לא יזיק לו** דבר מעניני העולם (שלילת הענין דנזיקין לגמרי),

או יכול הוא להנצל מהיזק **אם יעשה מחיצה בחצר** (״השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר״ כדי שלא יזיקו זה את זה בהיזק ראי׳[24]) — ש״חצר״ קאי על **בי״ע**[25], ששם יש מקום להיזק, ושוללים ההיזק ע״י עשיית מחיצה,

ובזה גופא — ״גויל גזית כפיסין לבינין״: **אם מאבנים** (״גויל, אבני דלא משפיא, גזית, אבני דמשפיא״[26]) שהם **בריאה בידי שמים**[27], **או מלבנים** (״כפיסין, ארחי (אריח חצי לבינה), לבינין, ליבני״ (שלימות)[28]) — **בידי אדם**[27],

20) ראה גם התוועדויות תשמ״ח ח״א ע׳ 545. שם ע׳ 565.

21) ״כל דיין שדן דין אמת לאמיתו .. נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית״.

22) ״כל המתפלל בע״ש ואומר ויכולו .. נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית״.

23) ראה תו״א בשלח סו, ב-ג. אוה״ת בראשית (כרך ג׳) תקז, א. ד״ה גדולים מעשה צדיקים תרפ״ה (ומבואר שם שהביטול מיש לאין הו״ע נעלה יותר ממע״ב מאין ליש, כמארז״ל ״גדול הי׳ נס אחרון יותר מן הראשון, דגמירי דמיהב יהבי מישקל לא שקלי״ (תענית כה, א), ולכן ״גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ״ (כתובות ה, סע״א)).

ובאוה״ת שם, מקשר זה עם הענין ד״האומר ויכולו בע״ש״. וראה גם המשך תרס״ו ע׳ תלא ואילך, השייכות ד״דין אמת לאמיתו״ עם ביטול היש לאין באופן הכי נעלה (הביטול ד״אין עוד״).

24) ב״ב ב, רע״ב. וש״נ. — וראה ברשימה שלאח״ז (לקמן ע׳ 15) שהיזק ראי׳ הוא היזק קל, ועפ״ז, אולי כוונת רבינו שע״י המחיצה יכול להנצל אפילו מהיזק קל.

25) ראה קה״י (לבעהמ״ס מלא הרועים) וערה״כ (לבעהמ״ס סדה״ד) ערך חצר. מאו״א מערכת ח אות נ.

26) ב״ב ג, א.

27) ראה תו״א משפטים עז, ג: ״באבנים יש שני מדרגות, הא׳ אבנים ממש שהן בריאה בידי שמים, והב׳ האבן הנעשה בידי אדם והיא הלבינה שנעשית מן העפר ע״י בני אדם שנעשית ג״כ חזקה וקשה .. ע״י שישרפו אותם בכבשן האש״.

28) שם ובפרש״י.

ושיעורה של לבינה הוא **החצי** משיעורם של **אבנים דלא משפי**[29] — "גויל זה נותן ג' טפחים וכו' .. בלבינין זה נותן טפח ומחצה וכו'", "עובי כותל גויל ו' טפחים .. ושל לבינים ג'"[30] — ע"ד **שנים מקרא ואחד תרגום**[31], ששיעור התרגום שאותיותיו נמשלו ללבנים שהם בידי אדם הוא החצי (אחד) משיעורו של המקרא שהוא בלשון הקודש שנמשל לאבנים שהם בידי שמים[32].

---

29) אולי י"ל שהטעם ששיעור לבינה הוא החצי משיעור של אבנים דלא משפי ("גויל") דוקא, הוא, משום שבהם ניכר ומודגש יותר הענין דבריאה בידי שמים, כיון שאינם משופות ומתוקנות ע"י אדם, אלא נשארו בצורתם כפי שנבראו בידי שמים.

30) משנה ריש ב"ב ובפרש"י.

31) ברכות ח, סע"א.

32) ראה תו"א שם, ד: "הנמשל מב' בחי' אבנים אלו יובן ג"כ ברוחניות בענין האותיות שנק' אבנים שיש בהם ג"כ ב' בחי'. הא' בחי' בריאה בידי שמים ונק' אבנים, והב' בחי' הנעשה בידי אדם ונק' לבינים, והיינו כי בחי' אותיות התורה הם נק' אבנים שהתורה היא מן השמים .. והוא נק' לשון הקודש .. אך בחי' הלבינים היינו אותיות של ע' לשון מלשונות האומות אשר כל עם ועם מדבר כלשונו .. (ועי"ז) שישראל מפוזרים בע' אומות ומדברים ג"כ כלשון עם ועם שהם דרים בתוכם בכל צרכי מו"מ, ואח"כ כשמתפללים .. ולומדים תורה .. אזי מעלים כל צירופי אותיות שדברו בהם .. חולין על טהרת הקודש .. (וגם כשמדברים בהם להבין התורה, וכמו בגמ' יש כמה מלות לשון ארמי) .. וה"ז כמשל הלבינים שהגם שהן עפר פשוט מ"מ ע"י מעשה ידי אדם נעשים ג"כ קשים וחזקים בבחי' אבן כנ"ל".

דעת אדמו״ר הזקן בתק״ש בהפסק נשימה בין שברים לתרועה

הרב יוסף שמואל גערליצקי שליט״א
שליח כ״ק אדמו״ר ורב מרכז העיר תל אביב-יפו

שו״ע אדה״ז סי׳ תק״צ סעיף ח׳: ״היבבות של תרועה וכן הג׳ שברים שהם במקום תרועה צריך לעשותן בנשימה אחת, ואם לא עשאן בנשימה אחת לא יצא . . אבל השלושה שברים ותרועה דתשר״ת אע״פ ששתיהן ביחד הן במקום תרועה אחת האמורה בתורה . . אעפ״כ אין צריך לעשותן בנשימה אחת, לפי שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת, אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה דהיינו שעושה נשימה בנתיים״. עכלה״ק. וזוהי דעת ר״ת שהובאה ברמב״ן, ומשמע שכ״ה דעת הרמב״ם בהל׳ שופר פ״ג ה״ב, כמ״ש במגיד משנה שם. ולכאו׳ יש לדייק כן גם מהמשך דברי הרמב״ם בהלכה ג׳ ״תוקע תקיעה ואחריה שלושה שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה״, ולא ״ואחריה שברים (ו)תרועה״ היינו שהתרועה אחר השברים היא באותו האופן שהשברים אחר התרועה, בהפסק נשימה ביניהן.

וממשיך אדה״ז בסעיף ט׳ שם: ״וי״א דאע״פ שאין דרך האדם לגנוח ולייל בנשימה אחת, מ״מ כיון שמה שאנו תוקעים שברים ותרועה הוא מחמת ספק דשמא זהו תרועה האמורה בתורה א״כ אין לנו להפסיק, שהרי תרועה אחת אמרה התורה ולא מופסקת לשתי תרועות, לפיכך אם עשאן בשתי נשימות לא יצא אלא יעשה אותן בנשימה אחת...״, עכ״ל, וזוהי דעת הרא״ש בפ״ד סימן י׳ וז״ל ״ושברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום גנוחי וילולי יליל והכל תרועה אחת הן . . מ״מ תרועה היא גנוחי ויליל בעינן שתהא התרועה כאחת בלא הפסק״.

ומסיק להלכה כך: ״והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה, ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת. אבל במקום שאין מנהג קבוע, יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה אחת כדי שתהיה הברכה שמברכין עליהם כהלכה לדברי הכל, שאף לסברא הראשונה יש אומרים שאם עשאן בנשימה אחת יצא, כמו התוקע תר״ת או תש״ת בנשימה אחת דיצא כמו שיתבאר. אבל בתקיעות מעומד שאין מברכין עליהם יעשה בשתי נשימות, כדי לחוש לסברת מי שאומר דלסברא הראשונה אם עשאן בנשימה אחת לא יצא״.

כלומר: אדמוה״ז נותן מקום לשתי הסברות - הן ״שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת״, והן ש״תרועה אחת אמרה תורה ולא שתי תרועות״. אך לפועל אין אדה״ז חושש לדעה שאם הפסיק בנשימה לא יצא, ולכן אין לשנות מנהג המקום (מפני המחלוקת) שמפסיקין בנשימה גם בתקיעות דמיושב וגם בתקיעות דמעומד.

והנה בהמשך הסימן שם בסי׳ ט״ו וסי׳ ט״ז כותב אדמוה״ז באופן שלכאו׳ סותר מסקנה זו: ״תוקע העומד בסדר תשר״ת ולאחר שתקע שני שברים קודם שסיים שבר השלישי טעה והתחיל להריע . . יחזור ויתקע ג׳ שברים ויריע ויגמור משם ואילך על הסדר, אבל אינו צריך לחזור ולתקוע את התקיעה הראשונה של בבא זו שכבר תקע קודם שטעה, ואע״פ שהפסיק בשני שברים ותרועה שתקע בטעות בין תקיעה ראשונה של בבא זו לשברים ותרועה של בבא זו אין בכך כלום, דכיון שהשברים תרועה שתקע בטעות הן מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו אין זה הפסק, הא למה זה דומה לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה, כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע...״

וממשיך בסי׳ ט״ז ״לא אמרו שאין צריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה אלא כשלא הפסיק בנשימה בין סיום השני שברים להתחלת התרועה שהריע בטעות, אבל אם הפסיק ביניהם בנשימה צריך לחזור ולתקוע גם תקיעה הראשונה של בבא זו, דכיון שהפסיק בנשימה בין השברים להתרועה אין שניהם נחשבים כתקיעה הא׳ [בשוה״ג ציינו שאוצ״ל ״כתרועה אחת״], ואין התרועה מצטרפת כלל עם השברים, והרי זה דומה למי שהריע תרועה לבדו בלא שברים קודם שתקע השלשה שברים בסדר תשר״ת, דצריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה של בבא זו, לפי שהפסיק בתרועה זו בין השברים לפשוטה שלפניהם...״

ומשמע מדבריו אלו, שהפסק נשימה בין שברים לתרועה ודאי הוי הפסק, ולכן אם תקע ב׳ שברים והפסיק בנשימה והריע חייב לחזור לתקיעה שלפניהם.

וכן ציינו בשוה״ג למהדורה החדשה שם שזהו ״לדעה הב׳ דלעיל ס״ט. ומזה לומדים לדין הפסיק בנשימה אחר ב׳ השברים, דהוי כלא עשה שברים כלל והתחיל בתרועה״. ולכאו׳ הדברים סותרים לגמרי את מ״ש קודם לכן בס״ט. שהרי פסק שלא לשנות מהמנהג דסברא הראשונה, ולכתחילה לעשות תמיד הפסק נשימה בין שברים לתרועה, וא״כ כשתקע ב׳ שברים ונשם והפסיק בנשימה והריע - זהו ממש ״מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו״, ומפני מה עליו לחזור לתחילת הסדר לתקיעה ראשונה?

ונראה לומר שכאן בסעי׳ ט״ז לא נחית אדמוה״ז כלל למחלוקת אם להפסיק בנשימה בין שברים ותרועה או לא. ולהלכה ודאי נשאר כמו שפסק קודם לכן שהפסק נשימה לא הוי הפסק בין שברים לתרועה. אלא כאן איירי בהגדרה אחרת בדיני טעות בתקיעות: כשטועה באמצע סדר, אין הקול שתקע מעין בבא זו (בטעות או שנתקלקל) קובע להפסק באמצע הסדר כדי שיצטרך לחזור לתחילת הסדר, אלא הנשימה שאחר הטעות היא שקובעת להפסק בסדר. ולכן אם תקע ב׳ שברים והריע בלי הפסק נשימה אינו חוזר לראש הסדר, כי אף שטעה, כל עוד לא הפסיק בנשימה, הכל הוא המשך אחד, ו״מעין ש״ת שיש לו לתקוע בבבא זו״. אבל אם הפסיק בנשימה, הרי באותה נשימה שאחר ב׳ שברים גרם להפסק בסדר, וכשיש נשימה אחר הטעות - הוי הטעות הפסק, וכבר א״א לומר שהיא ״מעין מה שיש לו לתקוע בבבא זו״.

וזהו מ״ש בסו״ס ט״ו (לגבי תקע ב׳ שברים והריע בלי הפסק נשימה ביניהם) ״הא למה זה דומה לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה, כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע״, שעכצ״ל שזהו רק כשלא היה הפסק נשימה בין הקול שהתחיל להריע שלא עלה יפה ובין התרועה שאחריה, אבל אם אחר התרועה שנתקלקלה הפסיק בנשימה ואז הריע - הוי הפסק וצריך לחזור לראש הסדר. וראיה לזה מסעיף י״ז ״אם לאחר שתקע שלשה שברים בין בסדר תשר״ת בין בסדר תש״ת הפסיק בנשימה, וחזר ותקע שברים אחרים, ואפילו לא חזר ותקע אלא שבר אחד ... צריך לחזור ולתקוע גם תקיעה ראשונה של בבא זו״ - ולכאו׳ הרי זהו ממש ״מעין מה שיש לו לתקוע בבא זו״? אלא שמאחר ו״הפסיק בנשימה״, שוב לא שייך סברא זו, כי הנשימה קובעת לענין טעות בהפסק סדר התקיעות, ואם הפסיק בנשימה כשטעה הרי זה הפסק באמצע סדר וצריך לחזור לתחילתו.

ולפי הנ״ל, נפקא לדינא שאם תקע בתשר״ת ב׳ שברים ולא הפסיק בנשימה והריע, ואחרי התרועה הפסיק בנשימה לפני שחזר לתקוע שברים כהלכתם - שצריך לחזור לראש הסדר, למרות מ״ש אדה״ז כאן בסי׳ ט״ו. כי אדה״ז

איירי דוקא כשלא הפסיק בנשימה כלל, לא בין השברים והתרועה ולא אחר התרועה, והמשיך מיד לתקוע ג' שברים כהלכתם ואחריהם תרועה, שרק אז אין צריך לחזור לראש הסדר. אבל כשהפסיק בנשימה לפני שחזר לתקוע השברים כהלכתם - צריך לחזור לראש הסדר.

בענין איסור בנין של עץ בעזרה

הרב מאיר ארי' שמערלינג שליט"א
ראש הישיבה

א.

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ט: "ואין בונין בו עץ בולט כלל, אלא או באבנים או בלבנים וסיד ואין עושין אכסדראות של עץ בכל העזרה, אלא של אבנים או לבנים". וכן מובא הלכה זו גם בהל' עבודת כוכבים פ"ו הל' ט-י: "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה . . הרי זה לוקה שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך" ובהל' י' "אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות אע"פ שהוא בבנין ואינו עץ נטוע הרחקה יתירה היא שנאמר כל עץ אלא כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכותלים שהיו במקדש של אבן היו לא של עץ. ועי' בכסף משנה בהל' ע"ז שמקורו של הרמב"ם שהאיסור הוא רק בעזרה ולא הכל הר הבית, הוא דעת רבי אליעזר בן יעקב במסכת תמיד דף כ"ח ע"ב "תניא ראב"י אומר מנין שאין עושין אכסדראות **<u>בעזרה</u>** ת"ל לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה"א, הכי קאמר לא תטע לך אשרה לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך" החולק על ת"ק בספרי שם דס"ל שהאיסור הוא בכל הר הבית.

ויש לעיין מה הפי' בכל העזרה, על איזה עזרה קאי?

ב.

והנה בהל׳ ביהב״ח שם כתב הראב״ד ״א״א והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה ובשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוזטרא אלא לא אסרה תורה כל עץ אצל מזבח ה׳ והיא עזרת כהנים (ע״י במשנה למלך שצ״ל עזרת ישראל) אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר״.

היינו שמקשה מלשכת עץ וגזוזטרא דשמחת בית השואבה. ומתרץ שאין איסור בעזרת נשים וכבר עמד במשנה למלך שם איך זה מתרץ את לשכת העץ. וכתב ״ואפשר דלשכה זו אף שהיתה בנויה בקדש לא היה לה פתח לקדש כ״א לחול וקי״ל דתוכן חול וא״כ דין עזרת נשים יש ללכשה זו ומשום הכי הותר לעשותה של עץ״.

(כ״ז הוא דעת הראב״ד, אבל בדעת הרמב״ם עי׳ בלקו״ש חכ״ח עמ׳ 220 באריכות די״ל שהיה לו קדושת עזרה ולכן דייק הרמב״ם בלשונו אין בונין על עץ בולט כלל משא״כ לשכת העץ שלא היה העץ בולט עיי״ש).

גם בהל׳ ע״ז שם משיג הראב״ד אבל מתרץ באופן אחר. ״א״א לשכת העץ בית היתה, בימה של עץ שעושין למלך בשעת הקהל לשעתה היתה. וכן גזוזטרא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה לשעתה היתה״. היינו שמקשה מלשכת העץ, מבימה של עץ ומגזוזטרא דשמחת בית השואבה, ומתרץ שלשכת העץ בית היה ומפרש בכס״מ כוונתו שמכיון שכל האיסור הוא הרחקה יתירה משום לא תטע ובית אפי׳ כולו של עץ שרי דלא דמי לאלו כלל״ עיי״ש.

ובנוגע לבימה של עץ וגזוזטרא דשמחת בית השואבה מתרץ שלשעתה הייתה, דהיינו שאין האיסור אלא כשבונה לקביעות, אבל כשבונים להשתמש ואח״כ מפרקים ליתא לאיסור.

ג.

והנה בנוסף לשוני שבין שני הביאורים ישנו גם נפק״מ להלכה. דלפי ההשגה בהל׳ ביהב״ח בנוגע לגזוזטרא, נמצא שעזרת נשים אין בכלל האיסור, משא״כ לביאור בהלכות ע״ז נמצא שהאיסור נטיעה ובניית בנין של עץ כולל גם עזרת נשים. גם מבימה של עץ בהקהל שכ׳ לשעתה היתה נראה שהאיסור כולל עזרת נשים כי בפשטות נראה שמעמד הקהל היה בעזרת נשים (וכמפורש ברמב״ם הל׳ חגיגה פ״ג ה״ד, וכדלקמן).

ויש למצוא מקור לשיטת הראב"ד שהאיסור חל גם על עזרת נשים דלשיטת ראב"י שהלכה כמותו (כנ"ל מהכסף משנה בהל' ע"ז) שהאיסור הוא רק אצל מזבח ה"א דהיינו עזרה לכאורה הכוונה הוא רק לעזרת ישראל או כהנים אבל עזרת נשים אין לה לכאורה בכלל דין עזרה אלא הר הבית.

ד.

דהנה הגמ' בסוטה (מ, ב) מביאה לענין קריאת התורה ע"י כהן הגדול ביום הכיפורים, שלשון המשנה הוא "והסגן נותנה לכה"ג וכה"ג עומד ומקבל וקורא..." ומהלשון עומד ומקבל "מכלל דיושב הוא והא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ומתרץ כדאמר רב חסדא בעזרת נשים ה"נ בעזרת נשים". וברש"י ד"ה בעזרת נשים: "היו קורין בו והיא היתה חול כשאר הר הבית שלא נתקדש אלא מן החומה ולפנים ואפילו חלל שער נקנור העולה מעזרת נשים לעזרת ישראל לא נתקדש". וכן להלן (מא, ב) לענין הקהל שהמלך עומד ומקבל מקשה בגמ' מכלל דיושב וכו', ומשני כדרב חסדא דאמר רב חסדא בעזרת נשים הכא נמי בעזרת נשים.

נמצאנו למדין א) דאין קדושת עזרה בעזרת נשים, ב) דבימה של הקהל בעזרת נשים הייתה.

והנה בירושלמי במגילה פ"א ה"ד בטעם שהקהל נדחה כשמוצאי יו"ט חל בשבת: "ר' בא בריה דר' חייא בר בא אמר מפני התקיעה ר' יצחק בי ר' חייה אמר מפני הבימה (שהיה המלך יושב עליה בשעת הקריאה . . ואי"א לעשות בשבת. קה"ע) ויעשו אותה מאתמול שלא לדחוק את העזרה, א"ר מתניה על שם לא תטע לך אשרה כל עץ (לכך לא היו עושין הבימה מערב יו"ט שנראה כאילו נוטע אשרה כיון שצריכה לעמוד שם שני ימים מערב יו"ט עד מוצאי שבת. קה"ע).

וע"פ הנ"ל שהבימה בעזרת נשים היתה, אוי"ל שבזה חולקים האמוראים בירושלמי. דלדעת ר' שנתן טעם מפני התקיעה וכן לדעת ר' יצחק מפני הבימה לפירוש הא' בירושלמי מפני הדוחק אין איסור מטעם לא תטע לך אשרה בעזרת נשים משא"כ דעת ר' מתניה היא שגם בעזרת נשים ישנו לאיסור ומותר לבנות הבימה רק לשעתה (ולפ"ז אוי"ל שלשיטתו (דר' מתניה בירושלמי) קאי הראב"ד בהל' ע"ז (ועי' בעמודי ירושלים על הירושלמי במגילה שם).

ה.

אלא שבאמת אפשר להקשות על כהנ"ל. דהנה המקור שקריאת התורה ע"י המלך ע"ג בימה היתה בעזרת נשים הוא מהסוגיא בסוטה, דאל"כ איך המלך ישב שם כנ"ל. אבל בירושלמי שם (סוטה פ"ז ה"ז) על אותה קושיא שהרי לא היתה ישיבה בעזרה ואיך תנא במשנה שקורא יושב (והרי מלכי ישראל בבית שני לא היו מבית דוד. קה"ע) מתרץ "תיפתר שסמך לו בכותל וישב לו (לאו יושב ממש אלא שסמך עצמו לכותל, וקורא התנא לסמיכה ישיבה. קה"ע) נמצא שלשיטת הירושלמי אכן היה אסור למלך לשבת בשעת הקריאה ואינו מתרץ כלל כשיטת הבבלי שבעזרת נשים הי', ואולי לשיטת הירושלמי הבימה היתה בעזרת ישראל וכן משמע מהלשון בפני משה שם "וישב לו בעמידה שיש בה סמיכה וכעין ישיבה היא ומותר בעזרה ו**בבלי** מפרק לה דבעזרת נשים הויא" דהיינו שלשיטת הירושלמי לא היה בעזרת נשים. (ומנ"ל לראב"ד שגם בעזרת נשים הי' אסור לבנות בנין של עץ של עץ שלכן גם על גזוזטרא של שמחת בית השואבה צריך לומר שלשעתו הי').

אבל במראה הפנים על הירושלמי ספ"ה דפסחים מוכיח מכאן שאדרבה, לדעת הירושלמי גם בעזרת נשים אסור לשבת. "ונראה דהאי ש"ס ס"ל דאף בעזרת נשים אין ישיבה". עיי"ש. זאת אומרת שגם הירושלמי מסכים לגמ' שלנו שהבימה והקריאה וכו' בעזרת נשים היתה, אלא דס"ל שגם שם היה איסור ישיבה (ובזה חולק על הש"ס שלנו). ועפ"ז אתי שפיר שלדעת הירושלמי (לדעת ר' מתני') האיסור דלא תיטע חל גם בעזרת נשים כנ"ל.

וא"ו.

ע"פ כל הנ"ל יומתק גם שרש"י במגילה (ה, א) מביא "ובגמ' ירושלמי מפ' דהא דלא עבדינן לי' (הקהל) בשבת מפני הבימה . . ופרכינן התם וליעבדה מאתמול ומשני דחיקא לי' עזרה" ואינו מביא המשך דברי הירושלמי שלר' מתניה הוא משום "לא תטע", כי לדעת הבבלי כנ"ל שמותר לישב בעזרת נשים, הרי יש לעזרת נשים אותו דין כ"שאר הר הבית" כנ"ל מרש"י בסוטה שם, אבל לדעת הירושלמי שאיסור ישיבה בעזרה כולל גם עזרת נשים (לדעת המ"פ) ואין לו דין כשאר הר הבית (שהיה מותר בישיבה כמפורש בתמיד) אזי גם הוא נכלל באצל מזבח ה"א, ואסור לבנות בו בנין של עץ (לשיטת ר' מתניה).

ביאור (בדא״פ) בסוגיא ד״כיצד סדר משנה״

הרב שאול שי׳ רייצעס
ר״מ בישיבה וראש כולל ׳תפארת לוי יצחק׳

בגמרא ערובין (נד, ב) שנינו: ״ת״ר כיצד סדר משנה? - משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו נסתלק אהרן וישב לשמאל משה, נכנסו בניו ושנה להן משה פירקן נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. רבי יהודה אומר לעולם אהרן לימין משה חוזר. נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקן נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקן. נמצאו ביד אהרן ארבעה ביד בניו שלשה וביד הזקנים שנים וביד כל העם אחד. נסתלק משה ושנה להן אהרן פירקו, נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקן, נסתלקו בניו שנו להן זקנים פירקן, נמצא ביד הכל ארבעה. מכאן א״ר אליעזר חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמים. וקל וחומר ומה אהרן שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כך, הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה.

ר״ע אומר מניין שחייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו שנאמר (דברים לא, יט) ולמדה את בני ישראל. ומניין עד שתהא סדורה בפיהם שנאמר שימה בפיהם. ומניין שחייב להראות לו פנים שנאמר (שמות כא, א) ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. וליגמרו כולהו ממשה? - כדי לחלוק כבוד לאהרן ובניו וכבוד לזקנים. וניעול אהרן וניגמר ממשה וליעיילו בניו וליגמרו מאהרן וליעיילו זקנים ולילפו מבניו וליזלו וליגמרינהו לכולהו ישראל? כיון דמשה מפי הגבורה גמר מסתייעא מלתיה.

אמר מר רבי יהודה אומר לעולם אהרן לימין משה חוזר. כמאן אזלא הא דתניא בשלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע וגדול בימינו וקטן בשמאלו, לימא רבי יהודה היא ולא רבנן. אפילו תימא רבנן משום טירחא דאהרן.

רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר. יומא חד בעיוה למלתא דמצוה תנא ליה ולא גמר א״ל האידנא מאי שנא א״ל

מדהיא שעתא דא״ל למר איכא מילתא דמצוה אסחאי לדעתאי, וכל שעתא אמינא השתא קאי מר השתא קאי מר א״ל הב דעתיך ואתני ליך הדר תנא ליה ד׳ מאה זימני [אחריני] נפקא בת קלא וא״ל ניחא ליך דליספו לך ד׳ מאה שני או דתיזכו את ודרך לעלמא דאתי אמר דניזכו אנא ודריי לעלמא דאתי אמר להן הקב״ה תנו לו זו וזו״. ע״כ לשון הגמרא.

לכאורה סוגיא זו מלאה קושיות כרימון ונעמוד על כמה מהם:

א. בנוסף לעצם ההסברה הנדרשת בחשיבות מקום הישיבה בכלל, הנה בענין מקום מושבו של אהרן יש להבין בזה. דמדברי הגמ׳ מובן שגם לשיטת רבי יהודה ישב אהרן לשמאל משה בתחלה, ורק כאשר סיים משה ללמד את בני אהרן אזי לשיטתו עבר לימין משה, ׳לימין משה חוזר׳, ולכאורה מדוע לא ישב שם מלכתחילה, ואז אין גם את הצורך להטריחו ׳טרחיה דאהרן׳. ויש להבין מה הוא החובה המוחלטת שלו לישב בשמאל דווקא, כנראה מל׳ הגמרא שזהו מילתא דפשיטא, ויש להבין בזה.

ב. מהו באמת שרש המחלוקת האם כן להטריחו או לא, ומהו הטירחא הגדולה בזה, שבגללה נמנעו רבנן מלהחזירו לימין?

ג. גם יש להבין הלשון ׳לימין משה חוזר׳ מהו הדיוק בתיבת ׳חוזר׳, וכי שם היה?

עוד יש להבין מהו ההבדל בין שיטת רבי אליעזר לבין שיטת רבי עקיבא ״עד שילמדנו״. האם לדברי ר״ע אין צורך ללמוד עד ד׳ פעמים אלא אפילו יותר או אולי אפילו פחות, ומה השיעור ד״עד שילמדנו״? ומהלשון ׳רבי עקיבא אומר׳ נראה שחולקים, ויש להבין בזה - במאי פליגי?

ובכלל בגוף המעשה דרבי פרידא, הוא תמוה והוא ממש מלא קושיות כרימון, ומהם: ראשית, האם הסיפור הובא כחיזוק לדעת רבי עקיבא ׳עד שילמדנו׳ או כדעת רבי אליעזר ד׳ פעמים, רק שבמקרה דנן היה זה ד׳ מאות פעמים?

ותו, מדוע באמת ובתמים לא מסר ר׳ פרידא את התלמיד ה׳מתקשה׳ בידי א׳ מתלמידיו, ומדוע היה צריך לעשות זאת בעצמו ולאבד זמן רב על ׳תלמיד שאינו רואה (לכאורה) ברכה בתלמודו׳ ?!

ומה הסוד של הסבלנות הכל כך מופלאה ללמד עוד ״ד׳ מאה זימני אחריתי״ וכי עד כדי כך היא דרכה של תורה? ומדוע כאשר נדרש לדבר מצווה לא הפסיק את ׳לימודו׳ עם התלמיד ה׳מתקשה׳ הנ״ל כדי לילך ולעסוק ב׳דבר מצווה׳?!

והביאור בכל האמור (בדרך הדרוש והחידוד) ובהקדם עוד כמה קושיות, וידוקדקו עוד כמה וכמה דיוקים בדרך אפשר, וכמובן אם שגיתי ה' יכפר:

כשמשה היה מלמד לאהרן, הרי לכאורה בעת שאהרן סיים ללמוד הוא צריך לילך לביתו, ומה לו לישב לצד משה ולראות ולהקשיב הכיצד מלמד משה את בניו? וכי החומר הלימודי עוד לא נמצא כבר 'ביד אהרן'?! וזהו באמת גם הלשון המופיעה "**נסתלק** אהרן" נסתלק משמע סיים והלך לו... וכאן 'נסתלק אהרן וישב (לשמאל משה)?! האם נסתלק או לא נסתלק? מדוע לא נאמר 'סיים אהרן וכדו'?

אלא ללמדנו שאהרן לא באמת סיים ללמוד אלא רק נסתלק בלבד (וכדלקמן).

ידועים דברי חז"ל אודות ארבעה שנכנסו בפרדס, ומבואר בארוכה בספרים על ד' שלבים עיקריים בלימוד התורה, פשט רמז דרוש וסוד ר"ת פרדס. ומרומז גם בהלשון הפותחת את הסוגיא דידן 'משה למד מפי הגבורה' גבורה דייקא, ולא משה למד מה' או מהקב"ה וכו' אלא גבורה דייקא - דענינה של 'הגבורה', גבורה דקדושה כמובן, הוא חלוקת השפע באופן מצומצם ומחולק לפרטים ופרטי פרטים. ומשה כאן למד 'מפי הגבורה' היינו דרגת התורה כפי שנחלקה לפרד"ס התורה. {ועיין גם בחדא"ג מהרש"א שגם משה עצמו למד ד' פעמים 'אז ראה ויגידה וגו' עיי"ש.}

נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו, וגם כאן יש לדייק מהו פרקו - פרקו של משה או פרקו של אהרן?!

אלא שמיד ברור הוא מהמשך המשפט הבא ש'נכנסו בניו שנה להם משה 'פרקן'. פרקו של אהרן ופרקן של בניו ופרקן של הזקנים הוא לא אותו דבר! - פרקו דאהרן הוא המצווה שמשה כעת מלמד אבל כעת הוא בדרגת סוד. כשילמד משה את בניו של אהרן זה כבר דרגה אחרת, זו אותו מצווה אבל ברובד של (דרוש או) רמז.

וכאשר לימד את בניו אזי שנה להם משה **פרקן** משהו השייך להם, וכן לזקנים וכן לכל העם - שלהם שנה משה את פרקן דידהו שזהו דרגת הפשט.

וכאן מגיע החידוש הגדול 'נסתלק אהרן וישב' מחד אהרן נסתלק.

הוא מציג את עצמו כאילו אינו נמצא. משה לא צריך כביכול 'להתרשם' מישיבתו כאן, הוא 'נסתלק' וישב לשמאל משה, והישיבה לשמאל מבטאת את נקודה זו ביתר שאת, כי מחד הוא איננו כאן כדי שמשה "ירד' לדרגת הרמז בכל עצמותו, אהרן ודרגתו - דרגת הסוד - כבר 'אינם' כאן כביכול, ומאידך

אהרן מבטל את עצמו וממשיך להיות בבחי' מקבל ולהמשיך ללמוד את שאר הדרגות הבאות.

ולכן גם לאחרי ש'נסתלק משה' היינו הלך לביתו - המשיכו כל העם כולל הזקנים והבנים ללמוד מאהרן - כדי ללמוד ממנו איך למד ממשה דרגת הסוד וכן הלאה. ובזה יובן דיוק הלשון '**ביד** אהרן **וביד** בניו וכו' דלכאורה הדיוק הוא ששמע אהרן ד' וששמעו בניו ג' וכו והול"ל 'שמע' או 'למד' ומהו **ביד**? אלא הכוונה שבהשגת התורה **ובתפיסתה** יש כמה דרגות וכנ"ל בארוכה, ולכן רק לבסוף יכולים לומר ש'ביד הכל ארבעה' שהשיגו ותפסו כמשל תפיסה ביד, את ד' חלקי התורה.

ולאחרי ש'נסתלקו בניו' אזי יש פלוגתא בין רבי יהודה ורבנן היכן ישב כעת אהרן. לדעת רבנן המשיך אהרן לישב לשמאל משה, היינו המשיך להיות באותה דרגת 'מקבל'. אבל לדעת ר' יהודה אהרן 'לימין משה חוזר' ו'חוזר' דייקא היינו שזהו מקומו האמיתי.

ומבארת הגמ' שהחילוק הוא דלרבנן משום 'טרחיה דאהרן' ישאר לישב במקומו בשמאל. ולכאורה מה טירחא יש בזה (ובפרט בהתחשב בעובדה שזהו (לכו"ע, גם לדעת רבנן) מקומו האמיתי לימין הגדול ובפרט להיותו באמת גדול בשנים מאחיו)?

אלא שזהו הטירחא הרוחנית להעבירו לימין וביחד עם זה להמשיך ולהיות בדרגת מקבל ולהמשיך להיות תלמיד הלומד בפני רבו את שאר חלקי התורה. וסבירא ליה לר' יהודה שלמרות גודל הטירחא שבזה מ"מ זהו מקומו, וצריך לחלוק לו הכבוד (שזהו הרי הסיבה ששנה קודם לאהרן 'לחלוק לו כבוד') ולכן ליימין משה חוזר'.

ומכאן למד ר' אליעזר שצריך ללמוד ד' פעמים וק"ו - באם 'אהרן שלמד ממשה שלמד מפי הגבורה - כך', היינו שהשתדל בכל מאודו להשיג שאר כל חלקי התורה אף שלכאורה בכלל מאתיים מנה ולמד את הסוד כבר - אזי הדיוט מן ההדיוט עאכו"כ שיש לו ליגע עצמו ולהשיג את כל ד' חלקי התורה.

ובא רבי עקיבא (ולא רק מוסיף על ענין אלא חולק - '**רבי עקיבא אומר**' ולא 'אמר רבי עקיבא') ומחדש שצריך הלימוד להיות 'עד שילמדנו'. ולכאורה מה יכול להיות יותר מהיגיעה על כל ד' חלקי התורה? - על זה מביאה הגמ' המעשה דרבי פרידא:

תלמיד זה לא היה תלמיד שאינו רואה ברכה בתלמודו, אלא אדרבה הוא היה חד בדריה בדרך לימודו - ובהקדמה:

מבואר בכמה מקומות אודות התכללות הכוחות, כוחות האדם - ג' כוחות השכל חב"ד וז' מדות - זה בזה. ובזה גופא כמה אופני התכללות גם בדרגת המוחין וגם בדרגת המידות, והשלימות בזה הוא במספר מאה, שזה סוד 'בן מאה כאילו עבר ובטל מן העולם' כי רק כשמגיע למספר זה העביר את ההעלם 'עולם- לשון העלם' שבנפשו. (וכמבואר בארוכה בספרים ובמאמרי דא"ח עה"פ "ויהיו חיי שרה מאה שנה" וגו' ובכ"מ).

והנה תלמיד המופלא הזה למד בכל חלק וחלק שבפרד"ס התורה ושאף להגיע לשלמות הלימוד, ולכן רק בפעם הארבע מאות יכל לומר לנפשו - למדתי "וגמר".

ולכן ר' פרידא לא הפקיד את הלימוד המשותף עם תלמיד זה ביד אחר, והוא בעצמו למד עמו, כי זהו בבחי' 'מצווה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים' והשקיע את כל אונו בתלמיד מיוחד זה. ואפילו כאשר באו אליו ואמרו 'איכא דבר מצווה' לא התרשם ולא ענה כלל והמשיך כרגיל.

(ולולי דמסתפינא נראה לומר שמפשטות הלשון הגמ' - ביקשוהו לבוא בעבור מצווה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים, שלכן 'הפריעוהו' באמצע לימודו)

[ובדרך החידוד יתכן שמודגש גם בשמו - פרידא לשון פר"ד - פשט רמז דרוש ללא ענין הסוד, ולכן סבר ששליחותו בעולם לתקן ענין זה...]

ובזה יובן ש("יומא חדא" נכנסו לדבר עם רבו ר' פרידא ו) באותו היום 'לא גמר', והוא הסביר לרבו שבכל שעתא אמינא השתא קאי מר' - והכוונה בזה: שלא היה בזה איזה פיזור הנפש, וה'ריכוז' שלו הופרע, אלא שמה שהפריע לו היה עצם הלימוד! לפתע היכתה בו המחשבה - אולי באמת לעשות כעת מצוות עדיף על הלימוד הכל כך עיוני שלו החודר לכל דרגות הנפש?! וזה בלבל את נפשו שלא יכל לירד לעומק הדברים ולכל כוחות נפשו, ובאותו היום הרגיש ש"לא גמר".

וע"ז היה המענה "תן דעתך ואתני לך", שאצלך זה באמת הרבה יותר חשוב, ותורה זו היא בגדר 'אינה יכולה להיעשות על ידי אחרים'. וע"ז היה לו השכר הגדול של עוד חיים בעולם הזה - היינו היכולת להמשיך ולעשות מצוות (שהרי 'במתים חפשי - חפשי מן המצוות') ובנוסף שכל דורו יזכו לחיי העולם הבא "תנו לו זו וזו".

צדיק רשע ובינוני ע״פ התניא

הרה״ת ר׳ נחום שי׳ קפלן
משפיע בישיבה

א.
מלחמת הנפשות

בתניא קדישא פרק ט׳ מבאר רבינו הזקן שלכל יהודי יש ב׳ נפשות, נפש אלקית ונפש הבהמית, הנלחמות על השליטה בגוף ובכל אבריו. שהנפש אלקית רוצה שתהי׳ היא המושלת בגוף ובכל האברים, שיתנהגו כולם כרצון ה׳. והנפש הבהמית רצונה להיפך ממש, שכל האברים יתנהגו כרצונה - היפך רצון ה׳ ח״ו.

ומלחמה זו נחלקת לב׳ חלקים:

א. המלחמה על האיברים הפנימיים - המוח והלב, משכן השכל והמדות, שהנפש האלקית רוצה שהמוח יהי׳ מלא בהשגת גדולת ה׳ והלב יהי׳ מלא באהבת ה׳, והנפש הבהמית רוצה להיפך שהמוח והלב יהיו מלאים בתאוות עוה״ז.

ב. המלחמה על שאר האיברים החיצוניים - שהנפש אלקית רוצה שכל האברים יהיו עסוקים במחשבה דיבור ומעשה של תורה ומצוות, והנפש הבהמית רצונה להיפך שהאברים ימנעו מקיום המצוות ויעברו על רצונו ח״ו.

ובפרקים הבאים (י-יב) מבאר שבמלחמה זו יש ג׳ מצבים:

א. צדיק - שהנפש אלקית ניצחה את המלחמה על ב׳ חלקיו. דהיינו, שלא זו בלבד שהיא שולטת על האיברים החיצוניים במחדו״מ כהוראת התורה, אלא שלא נשאר שום רע גם באיברים הפנימיים ואוהב ה׳ ומואס בתענוגי עוה״ז.

ב. רשע - שהנפש האלקית עוד לא נצחה אף אחד מחלקי המלחמה, ולנפש הבהמית יש שליטה לא רק באיברים הפנימיים דמוח ולב שמתאוה לתענוגי

עוה״ז, אלא אף באיברים החיצוניים - שהרע בא לידי ביטוי גם במחשבה דיבור ומעשה.

ג. הבינוני - מצב אמצעי. שאת החלק הראשון במלחמה, המלחמה על האיברים הפנימיים, הנפש האלקית לא ניצחה ועדיין נשאר רע בחלל השמאלי בלב שמתאוה לתענוגי עוה״ז בין בהיתר בין באיסור ח״ו. אך את החלק השני, המלחמה על האיברים החיצוניים - הנפש האלקית ניצחה ואינו נכשל ח״ו בשום איסור בפועל ומקיים כל המצוות במחשבה דיבור ומעשה.

ב.
צדיקים ורשעים

ומבאר עוד (בפרק י׳), שבמדרגת צדיק גופא יש ב׳ מדרגות: צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו.

והחילוק ביניהם: דצדיק וטוב לו הוא שהרע שבו נהפך לטוב ממש ואוהב את ה׳ בתכלית ושונא הסט״א בתכלית ולכן נקרא צדיק וטוב לו, כי לא נשאר בו שום רע. משא״כ הצדיק ורע לו הוא שאין הרע נהפך לטוב ממש אלא רק כפוף ובטל לטוב מחמת מיעוטו. ואף ששונא הסט״א, אך זה לא בתכלית שנאה, ולכן נקרא צדיק ורע לו, כי נשאר בו מעט רע שכפוף לטוב. ועל כן גם אהבתו לה׳ אינה בתכלית כי הם זה לעומת זה.

דהיינו ששניהם אוהבים את ה׳ ושונאים הסט״א, אלא שהצדיק וטוב לו אוהב את ה׳ **בתכלית** ושונא הסט״א **בתכלית**, והצדיק ורע לו שונא הסט״א שלא **בתכלית** ועל כן גם אהבתו לה׳ אינה **בתכלית**.

ועד״ז מבואר (בפרק י״א) שגם ברשע יש ב׳ מדרגות: רשע וטוב לו ורשע ורע לו.

והחילוק ביניהם: דרשע ורע לו היינו שחוטא ואין באים לו שום הרהורי חרטה על חטאיו, ולכן נקרא רשע ורע לו כי הטוב שבו נסתלק ממנו ועומד עליו רק בבחינת מקיף. ורשע וטוב היינו מי שחוטא אך מתחרט, ולכן נקרא רשע וטוב לו, כי נשאר בו טוב שממנו באים הרהורי חרטה. וברשע וטוב לו גופא ריבוי מדרגות, עד כמה חוטא ועד כמה מתחרט. דיש מי שחוטא א) חטאים קלים ביותר, ב) לעיתים רחוקים, ג) רק בא׳ מלבושי מחדו״מ, ואח״כ עושה תשובה גמורה. ויש מי שחוטא א) חטאים חמורים, ב) לעיתים קרובים, ג) בכל

ג' הלבושים מחדו"מ, ואח"כ באים לו הרהורי חרטה, אך אינו מתחרט לגמרי באופן דמודה ועוזב לפרוש מחטאיו לגמרי.

ג.
ב' קושיות

ולכאורה יש להקשות בזה ב' קושיות:

א. דהנה בתחילת פרק י"א כשמבאר מדרגת צדיק ורע לו כותב "והנה זה לעומת זה רשע וטוב לו לעומת צדיק ורע לו". דהיינו שמדרגת רשע וטוב לו היא בדיוק כמו צדיק ורע לו רק לצד ההפכי. שבצדיק וטוב לו הטוב שולט והרע כפוף אליו, וברשע וטוב לו הרע שולט והטוב כפוף אליו.

ולכאורה אף שבכללות כן הוא, אך בפרטיות הרי לא קרב זה אל זה. דבצדיק וטוב לו הטוב שולט לגמרי ואין לרע שום ביטוי לא במחדו"מ, ואפילו לא בלב! ורק שכיון שאינו שונא הסט"א **בתכלית** "על כרחך נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם". אך ברשע וטוב לו אין הפירוש שהרע שולט לגמרי. דיכול להיות שרוב ימיו עוסק בתורה ובמצוות, ורק לעיתים **רחוקים** נכשל בעבירה **קלה** רק בלבוש **אחד**, וגם אחרי שנכשל עושה תשובה **שלימה וראוי**'. ואיך ניתן לומר שזה לעומת זה[1]?!

ב. לכאורה, הרשע וטוב לו לאחר שעושה תשובה גמורה כבר הוי בינוני? ומשמע בפשטות מדברי אדה"ז שגם לאחר שעושה תשובה נחשב רשע.

ד.
ביאור מדרגת הבינוני

ויש לבאר זה בהקדים ביאור מדרגת הבינוני.

דהנה בתחילת פרק י"ב כותב אדה"ז בנוגע לבינוני "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם".

---

1) ועד"ז רשע ורע לו לעומת צדיק וטוב לו. דאף שאדה"ז לא אומר בפירוש שהם זה לעומת זה, מ"מ, לכאורה משמע שאם הרשע וטוב לו הוא לעומת הצדיק ורע לו, הרי עד"ז הרשע ורע לו הוא לעומת הצדיק וטוב לו.

וגם בזה יש להקשות, דהרי הצדיק וטוב לו ביער הרע לגמרי עד **שנהפך לטוב ממש**. משא"כ הרשע ורע לו, הרי אף שנסתלק הטוב מקרבו, מ"מ, הרי נשאר בבחי' מקיף מלמעלה, דהיינו שיש לו עדיין שייכות לטוב. ואם כן, איך שייך לומר שהם זה לעומת זה.

וידועה הקושיא בזה, דמשמע לכאורה שמי שחטא אינו יכול להיות בינוני, וזה סותר דברי אדה"ז בריש פרק י"ד "והנה מדת הבינוני היא מדת **כל אדם** ואחרי' **כל אדם** ימשוך **שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה**" ומשמע בפשטות שגם מי שחטא יכול להיות בינוני, ואיך זה מסתדר עם דבריו הנ"ל בפי"ב "ולא עבר עבירה מימיו"?

וכן קשה בדבריו "ולא יעבור לעולם": דכיצד ניתן להבטיח שלא יעבור שום עבירה כל חייו? והרי זהו היפך מאמר המשנה[2] "אל תאמין בעצמך עד יום מותך"?

וידוע ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה "והפירוש ש"לא עבר" כו' - אף שדוחק קצת (בסגנון) - שמצבו **עתה** כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר (שאין כל רושם בנפש כו')"[3] דהיינו שאין הפירוש שלא חטא בפועל, וגם אין מבטיחים שלא יחטא לעולם, אלא שכרגע נמצא במצב נפשי שמושלל ומופרך אצלו לעשות חטא אי פעם בעתיד, ואין כל רושם לחטאים שעשה בעבר.

ואם כן יוצא, שהבינוני אין פירושו רק שאינו חוטא בפועל, אלא שמושלל ומופרך אצלו לעשות עבירות. ומפורש ג"כ בדברי אדה"ז בפי"ב "אלא שבדבר איסור **אינו עולה בדעתו** לעשות האיסור" והיינו שלא רק שאינו חוטא בפועל, אלא שזה דבר המופרך ומושלל אצלו, "אינו עולה בדעתו".

ונמצאנו למדים יסוד חשוב בדרך של אדה"ז להגדיר מדרגת הבינוני. שהבינוני אינו נמדד לפי הנהגתו בחיצוניות, אם חוטא בפועל או לא, אלא לפי מצבו **הנפשי והפנימי** - האם מופרך אצלו בפנימיותו לעשות היפך רצון העליון או לא ח"ו.

וזה מתאים עם עניינו של ספר התניא לבאר המדרגות בעבודת ה' מצד נפש האדם בפנימיותו. דהרי ע"פ הלכה המדרגות דצדיק רשע ובינוני נקבעים לפי ההנהגה החיצונית. דצדיק הוא מי שיש לו רוב זכויות, רשע הוא מי שיש לו

---

2) אבות פ"ב מ"ד.

3) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק י' עמ' שמט. וראה עד"ז גם באגרות קודש חלק י"ט עמ' נג-נד, ברשימות על התניא בפרק א' ד"ה אינו במעלת ומדרגת צדיק, סה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 18 הערה 94, הערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בסה"ת פי"ב.

ולהעיר מד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה סעיף ג (ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' נו-נז) שמבאר בעומק יותר, שע"י תשובה מאהבה "נעקר עוונו מתחילתו" ובמילא "לא עבר עבירה מימיו". ע"ש.

רוב עוונות ובינוני הוא מחצה על מחצה[4]. אך אדה"ז בא לבאר המדרגות הנ"ל מצד מצבו הנפשי והפנימי של יהודי[5].

ה.
יישוב הקושיות

עפ"ז מיושבים היטב ב' הקושיות הנ"ל:

קושיא הב' מתורצת בפשטות. דאף מי שחטא חטא קל ועשה תשובה גמורה, מ"מ, אין זה ראי' שהוא בינוני. [ואולי יתירה מזו יש לומר, דאפילו מי שאף פעם לא חטא בפועל, עדיין אינו ראי' שהוא בינוני] דכל זמן שאין מופרך ומושלל אצלו בפנימיותו שיעשה אי פעם היפך רצון העליון אינו ראוי לתואר בינוני. וזה שהתחרט ועשה תשובה גמורה עדיין אינו ראי' שמופרך אצלו שיחטא שוב בעתיד וא"כ עדיין נחשב לרשע וטוב לו.

וכמו כן יש ליישב קושיא הא' הנ"ל. דאף שבחיצוניות מצד הנהגתו בפועל אין לומר שהרשע וטוב לו הוא לעומת הצדיק ורע לו, מ"מ מצד פנימיותו הרי מדובר על אדם שאין מופרך אצלו לעשות היפך רצון העליון וא"כ, אף שרוב ימיו עוסק במצוות ולא נכשל, מ"מ סוף סוף מצד **מצבו הנפשי והפנימי** מדובר באדם שחסר אצלו עול מלכות שמים ואינו מופרך אצלו לעשות היפך רצון העליון, ואם כן מובן מדוע הוא לעומת הצדיק ורע לו **שבפנימיותו** אוהב את ה' ושונא הסט"א[6].

ו.
בינוני כרשע

ע"פ יסוד זה יש לבאר עוד ענין:

---

4) גמרא ר"ה טז,ב ובפרש"י ותוס' שם. רמב"ם הלכות תשובה רפ"ג.

5) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1236 בשולי הגיליון, שאדה"ז רמז ענין זה בלשונו בפ"א "ארז"ל **במדרש** ראה הקב"ה" כו'.

6) ועד"ז רשע ורע לו לעומת צדיק וטוב לו. דיש לומר שאף שנשאר לו טוב בבחי' מקיף, מ"מ מצד מצבו הנפשי **הפנימי** נשאר רק רע רח"ל. ואם כן הוי לעומת הצדיק וטוב לו שבער הרע לגמרי ונשאר רק טוב.

דהנה בריש פ״א בתניא הקשה אדה״ז סתירה בדבר חז״ל. דבספ״ג דנדה[7] איתא ״אפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק את הי׳ בעיניך כרשע״ ובמשנה באבות נאמר[8] ״ואל תהי רשע בפני עצמך״.

ומיישב זאת בפי״ג, שבאמת מי שאינו רשע לא צריך להחזיק עצמו לרשע כמפורש במשנה באבות. והפירוש בדברי הגמרא בנדה הוא, שקאי על הבינוני, דאף שבחיצוניות מצד הנהגתו נראה כצדיק (אפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה), מ״מ עליו לזכור, שכיון שבפנימיותו נשאר לו רע, לכך אינו צדיק אלא בינוני. וזהו דיוק הלשון ״הי׳ בעיניך **כ**רשע״ ולא רשע ממש והיינו הבינוני שרק **דומה** לרשע כי נשאר לו רע בפנימיותו.

ולכאורה יש להקשות, דהנה הבינוני הוא מדרגה אמצעית, דמצד אחד דומה לרשע ומצד שני דומה לצדיק. דמצד הנהגתו בפועל במחדו״מ הרי הוא דומה לצדיק. ומצד פנימיותו - מוחו וליבו - הרי הוא דומה לרשע. ומדוע בחרה הגמרא לתארו דוקא ״כרשע״? הרי באותה מדה יכלה הגמרא לתארו ״כצדיק״ דהרי יש לו צד שדומה לצדיק?

אך ע״פ הנ״ל מבואר היטב, כי בתניא מה שנוגע בעיקר הוא הפנימיות של האדם. והבינוני (אף שאינו רשע ממש, כי אינו חוטא, ויתרה מזו שמופרך אצלו לחטוא, מ״מ) כיון שמצד **פנימיותו** הרי הוא דומה לרשע ולכן מדמים אותו יותר לרשע מאשר לצדיק.

בזיווגם - ״של האבות?״

הנ״ל

בתניא קדישא בפי״ח מבאר רבינו הזקן אשר האבות זכו להמשיך נשמה קדושה לבניהם אחריהם וזלה״ק: ״והענין כי האבות הן הן המרכבה ועל כן

7) ל׳ סע״ב.

8) פ״ב מי״ג.

זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות אבי"ע לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו".

וממשיך "ועל כל פנים אפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם נפש דנפש דמלכות דעשי' שהיא מדרגה התחתונה שבקדושת העשי'". עכלה"ק.

והיינו שהאבות זכו להמשיך נשמה קדושה לכל יהודי. אלא שיש חילוקי מדרגות בנשמות בהתאם למעשיו ומדרגתו של כל אחד, ובב' ענינים: א. מאיזו מדרגה בספירות עליונות נמשכת הנשמה, דיש מי שנשמתו ממדרגות עליונות בעולם האצי', ויש מי שנשמתו ממדרגה תחתונה שבקדושת העשי'. ב. במדרגת הנשמה עצמה - נפש, רוח או נשמה. דיש מי שמדרגת נשמתו היא נשמה שבנשמה ויש מי שמדרגתו היא נפש דנפש.

וזהו שאומר שאפילו הקל שבקלים יש בו נשמה קדושה, אלא שמושרשת במדרגה תחתונה בספירות עליונות - מלכות דעשי'. וכן מדרגת הנשמה עצמה היא נמוכה ביותר - נפש דנפש.

והנה בפירוש תיבת בזיווגם ("אפי' לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם" כו'), דיש להבין בזיווגם של מי, כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימותיו על התניא "בזיווגם (של האבות?)".

ולהבין כוונתו הק', הנה תיבת "בזיווגם" יש לפרש בג' אופנים:

א. דקאי על הקל שבקלים ופושעי ישראל עצמם. שהם ממשיכים לבנים שלהם נשמה נמוכה.

ב. דקאי על ההורים של הקל שבקלים ופושעי ישראל. שהם המשיכו לבניהם - הקל שבקלים - נשמה נמוכה.

ג. דקאי על האבות הק'.

והנה זה פשוט שאין דעת כ"ק אדמו"ר כפירוש הא' שקאי על קל שבקלים עצמו. ואולי יש לומר הטעם, דקשה בפירוש זה:

א. דמשמעות הלשון היא, שנמשך לקל שבקלים עצמו נשמה נמוכה ולא שממשיך לבניו. דהרי אומר "אפי' לקל שבקלים נמשך" וכו' והול"ל "אפי' הקל שבקלים ממשיך".

ב. דלפי זה יוצא שיש להורים השפעה על מדרגת הנשמה הנמשכת לבניהם. וזהו היפך המבואר בספ"ב שלהורים יש השפעה רק על לבושי הנשמה ולא על הנשמה עצמה.

ולכן אין לפרש כפירוש הא'.

אך עדיין יש מקום להסתפק בכוונת כ"ק אדמו"ר, אם כוונתו לאבות הקדושים או להורים של הקל שבקלים.

דהנה בפענוחים לרשימות שם פירשו כפירוש הב' הנ"ל. אך לענ"ד נראה יותר שכוונתו הק' כפירוש הג' הנ"ל מכמה טעמים:

א. דגם לפירוש הב' משמע שיש להורים השפעה על מדרגת הנשמה. דאף שאינו אומר שההורים הם קל שבקלים, מ"מ, מהלשון "נמשך בזיווגם" משמע שהזיווג עצמו (לפי קדושתו וכו') ממשיך נשמה זו. וזהו היפך המבואר בסוף פ"ב כנ"ל שלהורים אין השפעה על מדריגת הנשמה.

ב. מלשון כ"ק אדמו"ר "האבות" משמע יותר כפירוש הג'. דאם הוי כפירוש הב' הול"ל "ההורים" או "אב ואם" וכיו"ב. דסתם "אבות" בכל מקום קאי על האבות הק' ובמיוחד כאן שאדה"ז מדבר על האבות.

ג. בלשון אדה"ז שכותב "בזיווגם" סתם בלי לפרש של מי, משמע ברור שכוונתו לזיווג של מי שכבר הזכיר קודם והיינו האבות הק'. דבשלמא לפירוש הא' שקאי על הקל שבקלים עצמם, אינו צריך לפרש כי כבר הזכירם. אך באם כוונתו על ההורים של הקל שבקלים הו"ל לפרש ודוחק גדול להעמיס כן בלשונו הק'.

ד. דהנה לקמן בסוף הענין, לאחרי שמבאר שבכל נשמה, גם הנמוכות ביותר, מלובש בחי' חכמה דאצילות שבה מאיר א"ס ב"ה, כותב אדה"ז בסוגריים "ולפעמים ממשיכים פושעי ישראל נשמות גבוהות מאד שהיו בעמקי הקליפות כמ"ש בספר הגלגולים" וכתב על זה כ"ק אדמו"ר ברשימות: "צ"ע השייכות להקודם" ומבאר השייכות יעו"ש.

והנה לפירוש ב' הנ"ל אין מובן מדוע מקשה הרבי "צ"ע השייכות להקודם" דהרי דובר קודם שהורי הקל שבקלים ממשיכים להם נשמה נמוכה, וע"ז מעיר אדה"ז שלפעמים ממשיכים פושעי ישראל נשמה גבוהה.

אך לפירוש ג' הנ"ל שקאי על האבות, יוצא שכלל לא דובר קודם על השפעת ההורים על נשמות ילדיהם, אלא רק שהאבות הק' המשיכו נשמה קדושה לבניהם אחריהם. ולכן שואל הרבי מה השייכות של ענין זה "שלפעמים ממשיכים פושעי ישראל נשמה גבוהה" להמבואר קודם.

חינוך והוראה לתלמיד שאינו הגון

הרב ישראל מאיר לאו שליט"א
רב ראשי - תל אביב-יפו

בביאור דברי חז"ל בכמה מקומות בנדון שלא ללמד תלמיד שאינו הגון • ללמד תלמיד לשם התענינות גרידא או לצורך תעודה • ביאור דברי הרמב"ם ללמד רק 'תלמיד הגון ונאה במעשיו' ולא למי ש'הולך בדרך לא טובה' • ללמד מי שאינו בעל מידות טובות וישרות • גדר 'דרך טובה' ו'דרך ישרה' • בביאור מחזירים אותו למוטב • דברי הרמב"ם דמלמדים לתלמיד 'תם' והגדרתה • ללמד מי שאינו תוכו כברו • ביאור דברי המאירי שלא ללמד מי שמידותיו מגונות • תלמיד שאינו שומר מצוות ומומר • משמעות ה'אבות דרבי נתן' ללמד כל אחד והמאור שבתורה יחזירו למוטב • פסקו של ה'מנחת יצחק' בנולד מאם נכריה ומומר • תינוק שנשבה • פסקו של ה'אגרות משה' בילדי קהילות קונסברטיביות • יש ללמד תורה לכולם ולקרבם בזה ליהדות והם בגדר תינוק שנשבה • אין ללמד במוסדות שחרתו על דגלם עקירת הדת.

ביחידות הראשונה שזכיתי לה באדר תשל"ד עם כבוד קדושת האדמו"ר מלובביץ' זי"ע, שוחחנו שעתיים ועשרים דקות בעיקר בנושאי חינוך וקירוב ליהדות.

באחת ההתבטאויותיו השתמשתי בביטוי הנפוץ: "קירוב רחוקים". הרבי חייך, הפסיק אותי באמצע בעדינות ואמר לי כהאי לישנא: אני לא נוטה להשתמש בביטוי קירוב רחוקים כי מי אני לשפוט מי קרוב ומי רחוק. יש הנראה קרוב מאוד ויש הנראה רחוק מאוד ושניהם אין תוכם כברם. רק הקב"ה הבוחן כליות ולב יודע לשפוט ולקבוע מי קרוב ומי רחוק. לדידי ראוי להשתמש בביטוי "קירוב יהודים".

כבר לפני עשרות שנים לימדתי שיעור בנושא קירוב יהודים במסגרת כינוס לתורה שבע"פ שהתקיים בירושלים. שיעור זה כללתי בספרי "יחל ישראל"

חלק א' ונתתי לו שם "חינוך והוראה לתלמיד שאינו הגון" בהתבסס על דברי רב דימי ורב יהודה בשם רב במסכת חולין, (קלג, א). הריני מרשה לעצמי להביא לפניכם דברים אלה שנאמרו על ידי לפני קרוב ליובל שנים.

בברכה

◆

שנינו במסכת ברכות (כח, א), תנא אותו היום (שנתמנה בו ר' אלעזר בן עזריה לנשיא) סלקוהו לשומר הפתח וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר, כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. ההוא יומא איתוספו ד' מאה ספסלי וחד אמר ז' מאה ספסלי. הוה קא חלשה דעתיה דרבן גמליאל, אמר דלמא חס ושלום מנעתי תורה מישראל. והסיקה הגמ' דלא כרבן גמליאל.

ובאבות דר' נתן (פ"ב מ"ט) נאמר, והעמידו תלמידים הרבה, שבית שמאי אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר (וביעב"ץ גרס, ועשיר השמח בחלקו). ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים.

ואילו במכות (י, א) שנינו, תנא תלמיד שגלה מגלים רבו עימו, שנאמר "וחי" (דברים יט, ד) - עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא. א"ר זעירא מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון.

ובגמ' חולין (קלג, א) איתא על הפסוק "מעדה בגד ביום קרה חומץ על נתר ושר בשירים על לב רע" (משלי כה, כ), ואמר רב דימי לאביי דהיינו בשונה לתלמיד שאינו הגון. דאמר רב יהודה אמר רב כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגהינום, שנאמר "כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח ירע שריד באהלו", (איוב כ, כו) ואין שריד אלא ת"ח, שנאמר "ובשרידים אשר ה' קורא" (יואל ג, ה, ועי' בעין יעקב שם בביאור הענין).

ובהמשך הסוגיא שם, א"ר אמר רב כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס (לעבודת כוכבים), שנאמר "כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד". (משלי כו, ז) והביא הטור מימרא זו (יו"ד סי' רמו), ועיי"ש בפרישה שביאר שכמו הזורק אבן למרקוליס, אף שמכוון בדעתו לעשות מצוה בכך שזורק אבן על עבודת אלילים, ומ"מ עשה בכך עבירה. כך גם המלמד את התלמיד שאינו הגון, אף שמדמה בנפשו שעושה מצוה, מ"מ עבירה היא.

ובמהר"ל בחולין שם פירש, שהזורק אבן למרקוליס יוצר מצבה מאבנים, וכאשר יעברו אנשים אחרים ויראו גל אבנים יאמרו שיש כאן דבר חשוב שלכבודו הוקם הגל זה, חיסרון זה שייך במלמד תורה לתלמיד שאינו הגון מפני שהוא מכשיל את האחרים הבאים אחריו.

ובמהרש"א בחידושי אגדות שם כתב, הדמיון בזה כי התורה נמשלה לאבן יקרה, והיצר הרע בתלמיד שאינו הגון הוא נראה אבן מכשול ואבן מרקוליס, ואמר כי הזורק אבן למרקוליס אף שאין דעתו רק לבזיון הנה הוא מוסיף כבוד לעבודה זרה כיון דעבודתה בכך, ונעשית גם אבן זו לאבן שיקוץ לעבודה זרה, כן השונה תורה שהיא אבן יקרה לשאינו הגון, הנה הוא מוסיף אבני מכשול בו שאינו לומדה אלא לתכלית וכוונה רעה וכו'. וכן פירש הגר"א שהתורה נמשלה לגשם, והוא מצמיח כל מה שנזרע, ואם זרעו חיטים צומחים חיטים, ואם זרעו קוצים זורעים קוצים, וכן נמי בתורה, היא מצמיחה חיטים ולהבדיל קוצים, (וראה אבן שלמה ליקוטים מהגר"א סי' א אות יא).

מפורש א"כ שקיימת בעיה בהוראת תורה לתלמיד שאינו הגון שמא ישתמש בתורה לכוונה כלשהי, כדברי המהרש"א, או שמא לא יבין את כוונת הדברים ויכשל ויכשיל אחרים בטעותו זו (כלשון החתם סופר בתשובותיו ח"ו סי' סו).

והנה בימנו, כאשר רבים המתדפקים, בחסדי ה', על דלתות בית המדרש ומתרבים הספסלים בבתי האולפנא השונים. מאידך ישנם הלומדים רק לשם התענינות גרידא או לשם תעודה כלשהי, הופכת סוגיא זו למעשית עבור צבור הרבנים, האם למצב זה כיוונו חכמים בדברם על תלמידי שאינו הגון, ומהי ההגדרה לתלמיד שאין תוכו כברו.

◆

כתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"א), אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקים אותו, ואח"כ מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו. אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס שנאמר כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו (משלי ג, לה) עכ"ל.

הנה ראשית דבר יש לבאר מה הכוונה בהגדרה "תלמיד הגון נאה במעשיו", ומה הכוונה למי ש"הולך בדרך לא טובה". שהרי לכאורה אי אפשר לומר שאינו שומר מצוות התורה, דאדרבה בודאי צריך ללמדו תורה והתלמוד מביא

לידי מעשה, וכמבואר ברמב"ם (פ"א ה"ג) ע"פ הגמ' (בב"ק יז, א, וקידושין מ, ב).

לכן נראה שכוונת הרמב"ם היא למי שאינו בעל מידות טובות וישרות. ודבר זה מתבאר ברמב"ם בהל' דעות, שלאחר שהזכיר הדעות השונות שיש לבני אדם כתב (פ"א ה"ג וה"ד), שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו, ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן או מוכן לאחת מהן או שכבר למד אחת מה יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה. הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם וכו', עכ"ל.

הרי לפנינו מפורש שדרך טובה ודרך ישרה הוא ענין אחד. וכמו שגם מפורש בלשון הרמב"ם שכתב, "אבל אם היה בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה". הרי שפתח הרמב"ם בלשון "דרך לא טובה", והיה לו לסיים בלשון "דרך טובה", והוא סיים בלשון "דרך ישרה", ללמדך שהכל עניין אחד.

ויש להוסיף ולבאר מה כוונת הרמב"ם בכפל הלשון "מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה". דהנה יעויין בהל' דעות (פ"ב ה"ב) שכתב, וכיצד היא רפואתם מי שהוא העל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, ויך בדרך זו זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו. ואם היה גבה לב ינהיג עצמו בבזיון הרבה וישב למטה מן הכל וכו', עד שיעקור גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית שהוא דרך הטובה, ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו. ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות, אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן רב עד שיחזור לדרך הטובה וכו', עכ"ל.

ובדברים אלו מתפרשים יפה דברי הרמב"ם, דקודם מחזירין אותו למוטב, דהיינו לקצה האחר. ורק אחרי שהורגל בדרך החדשה מנהיגים אותו בדרך הישרה, והיינו בדרך האמצעית.

ולמדנו מדברי הרמב"ם שלאחר שנתבאר שהנידון הוא מידות טובות, לא סגי במה שהחזירו למוטב, היינו שנוהג בקצה האחר, אלא כל זמן שלא חזר לדרך הישרה, האמצעית, אינו נכנס לבית המדרש ללמוד תורה. (וכמובן שכל זה הוא בדרך השלילה, דהא הנוהג בקצוניות השניה, אף שאין זו דרך טובה, מ"מ אין אנו מרגילים אותו לקיצוניות הפוכה, וע"כ פשוט הוא שחיסרון ישרות באופן זה אינו מונע כניסה לבית המדרש, ודוק).

עוד יש ללמוד מדברי הרמב"ם שלא סגי במה שמנהיגים אותו בדרך הישרה, אלא צריך לבדוק אותו אם אכן כך הוא. והוא מובן, שלאחר שנדחה מפני הנהגתו הלא נכונה והלא טובה, שוב אין מכניסים אותו לבית המדרש בלי בדיקה שהנהגתו כעת היא הנהגה רצויה. וממוצא הדברים נלמד, שמה שכתב הרמב"ם שאן מלמדים תורה אלא לתלמיד הגון במעשיו, היינו שהולך בדרך הטובה והישרה במידות נכונות. וכפי המבואר בהלכות דעות, איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, כדאיתה במשנה באבות (פ"ב מ"א). ובפירוש המשנה שם כתב הרמב"ם, ברור הוא כי דרך ישרה הם המעשים הטובים אשר ביארנו בפרק הרביעי, והם המעשים הממוצעים, לפי שבהם נקנית לאדם בנפשו תכונה נעלה ותיטב התנהגותו עם בני אדם, עכ"ל. וכוונתו היא למה שהאריך בהקדמת שמונה פרקים בפרק ד', ושם מבואר ככל הדברים שנשנו בהלכות דעות.

והנה הוסיף הרמב"ם על התלמיד ההגון וכתב שמלמדים גם לתלמיד "תם", ועתה יש לבאר מהי כוונת הרמב"ם בהגדרה זו. ובכסף משנה שם כתב, כלומר שאין ברור לנו אם הוא טוב או לאו, ולמד כן מדאמרינן פרק תפילת השחר (ברכות כח, א) שהיה רבן גמליאל מכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש ואסיקנא התם שלא הסכימו על ידו. ובלחם משנה שם ביאר דבריו, שהיות שסילקו את השומר של בית המדרש ש"מ ששוב אין בודקים, וכך היא ההלכה. ולכן פסק הרמב"ם שגם להם מלמדים, והיינו שאף אם אין יודעים אם הוא טוב אם לאו אין צורך לבדוק אחריו איך הוא. (וע"ע עבודת המלך שם).

ברם עיקר פירוש זה צריך עיון רב דהיכן מצינו שמי שאין מכירים בו אם הוא טוב או לא הוא תם. ובתורה נאמר "יעקב איש תם", (בראשית כה, כז) ורש"י פירש שם שאינו חריף לרמות, (וכן פירש רבינו אברהם אבן עזרא. ובתרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל איתא שם לשון שלם). וגם התם שמארבעה בנים שבהגדה של פסח פשוט שאין הכוונה למי שאין יודעים אם הוא טוב או רע, אלא הכוונה היא שאינו חריף. ובמכילתא (בסוף פרשת בא) נאמר עליו בכמה נוסחאות לשון טפש, עיי"ש.

על כן נראה שגם כאן כוונת הרמב"ם היא למי שאינו חריף לרמות. וע"פ דרכנו הדברים מבוארים, דהנה יש לעיין עוד במה שכתב הרמב"ם שאין מלמדים תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, ומה היא כפילות הלשון "הגון ונאה במעשיו". וי"ל דהגון היינו שכך היא מדתו באמת, ונאה במעשיו היינו

שהנהגתו היא גם נכונה. וזו גם כוונת הסוגיא בברכות שם ״תוכו כברו״, עיי״ש.

נמצא איפוא, שדעת הרמב״ם היא שאין מלמדים תורה אלא למי שתוכו כברו, ומה שמלמדים גם את התם היינו, דלכל אדם לא סגי במה שרואים אותו שהוא נאה במעשיו, דאולי אין תוכו כברו, ולכן צריך לדעת אם הוא הגון. אבל אם הוא תם שאינו חריף לרמות, א״כ כאשר אנו ראאים שהוא הגון במעשיו, יש לנו לתלות שהוא גם הגון ותוכו כברו, שהרי אינו חריף לרמות.

אלא שלפ״ז צ״ע, דלדברינו עולה שאין מלמדים תורה אלא למי שתוכו כברו, ופשט הגמ׳ בברכות שם משמע שגם מי שאין תוכו כברו יכנס לבית המדרש. שהרי הבאנו בריש דברינו את לשון הגמ׳ שהביאה שנצטער רבן גמליאל שמא מנע תורה מישראל והראו לו בחלומו שמתלמידים אלו לא יצמחו פירות מעולים, והסיקה הגמ׳ שלא כן הוא אלא הראו בחלומו שלא יצטער, עיי״ש בפירוש רש״י. ומלשון הגמ׳ שנקטה ולא היא, ולא קאמר ״ודלמא״ בלשון שמא, ש״מ דפשיטא לגמ׳ דלא כר״ג, (וראה במעשה רוקח על הרמב״ם שם שדחה את דברי המקראי קודש בפירוש הסוגיא), וצ״ע איפוא, איך פסק הרמב״ם כרבן גמליאל.

אכן נראה דהוקשה להרמב״ם איך אפשר ללמד תורה לכולם, והרי המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון חשוב כזורק אבן למרקוליס. ולא ניחא להרמב״ם לפרש כפירוש הכסף משנה והלחם משנה דבספק אם הוא טוב או לאו שפיר מלמדים לו תורה, דאם יש בכך איסור של זורק אבן למרקוליס איך אפשר להקל בספק.

ועל כן נראה לו להרמב״ם לפרש דודאי אף בספק אין מכניסים לבית המדרש, אלא הנידון היה על תם שאינו חריף לרמות, דלדעת רבן גמליאל אין סומכים על החזקה שתוכו כברו אלא צריך בדיקה, ואילו אנן נקטינן לסמוך על החזקה שאינו חריף לרמות, וכיון דחזינן ליה שהוא נאה במעשיו הרי הוא בחזקת תוכו כברו, וממילא הוא נכנס לבית המדרש. ומעתה נמצא שאף לדרכנו מקורו של הרמב״ם הוא מסוגיא זו וכדברי הכסף משנה והלחם משנה, אלא שהוא מתבאר באופן אחר, ואולי יש להסיע גם כוונתם כדברינו.

הנה הבאנו בריש דברינו את מימרת הגמ׳ שהשונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זורק אבן למרקוליס, ומעתה צ״ע על הרמב״ם שהשמיט מימרא זו. וגם צ״ע על השו״ע (יו״ד סי׳ רמו ס״ז) שהעתיק את לשון הרמב״ם והשמיט את התוספת

"או תם". ומצאתי שעמד בזה בעינים למשפט בברכות (כח, א), כמו כן צ"ע על השו"ע שהשמיט את לשון הרמב"ם "נאה במעשיו".

והנה מצאתי מפורש כדברינו במאירי באבות (פ"א מ"א), "והעמידו תלמידים הרבה", ולא אמרו שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון אלא במי שמידותיו מגונות, שזה בודאי ראוי להרחיקו הרחקה יתירה, עכ"ל.

ובפשטות נראה מתוך דבריו שיש ללמוד כדברינו, שאין המניעה אלא מתלמיד שמידותיו מגונות. ברם אין דיוק זה מכריע, דהואיל וקודם לכן כתב, ולא ידקדקו יותר מדאי שלא להושיב בפניהם אלא בעלי תריסין וכו'. א"כ לא נתבאר איך הדין לפי דעתו במי שאינו שומר מצוות. ברם שפט הלשון נראה שאין למנוע אלא מי שמידותיו מגונות. (וע"ע היטיב בברכי יוסף באו"ח סי' קנו אות ג במה שתמה על הפרי חדש שכתב שיש להכניס לבית המדרש אפי' תלמיד שידוע לכל שאין תוכו כברו, ועיי"ש מה שתמה עליו. וע"ע בפירוש רבנו חננאל בעבודה זרה לה, א, בשם הירושלמי, דתניא "ואלה המשפטים" וכו', כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני תלמידים הגונים כשרים, עיי"ש).

ואכן כדברי המאירי שנינו ביבמות (סב, א) גבי מקור ההיתר של משה לשבור את הלוחות, שיבר את הלוחות, מאי דרש, אמר ומה פסח שהוא אחד משש מאות ושלוש עשרה מצוות אמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו, (שמות יב, מג) התורה כולה וישראל מומרים על אחת כמה וכמה. וכתב שם התוס', אין זה קל וחומר גמור דשאני פסח משו דקדשים, אבל כל התורה כולה אדרבה יש לו ללמדם ולהחזירם בתשובה, עכ"ל. ובספר באר שבע (קונטרס באר מים חיים סי' יד) דן בדברי התוס' וכתב לאסור לימוד תורה למומר דדמי ללימוד תורה לנכרי, ולימוד תורהלנכרי הוה נאסר מן הפסוק "מגיד דבריו ליעקב" (תהילים קמ"ז, יט), עיי"ש שהאריך (וכ"ה בשו"ת בשמים ראש סי' שכז). אבל בתוס' מוכח שלא רק למי שאינו שומר תורה ומצוות יש ללמד תורה, אלא אפי' מומר שדינו כעכו"ם לכל דבריו, נמי יש ללמדו תורה כדי להחזירו בתשובה, ואינו בכלל האיסור של לימוד תורה לנכרי.

עוד הבאנו בריש דברינו את לשון האבות דרבי נתן (נוסחא א ריש פ"ג), והעמידו תלמידים הרבה, שבית שמאי אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר, ובית הלל אומרים לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים.

ועוד איתא שם (בנוסחא ב רפ"ד), בית שמאי אומרים אין שונים אלא לכשרים לבני אבות ולבני בני אבות, בית הלל אומרים לכל אדם, משלו למה הדבר דומה לאשה שהיא מושבת תרנגולת על הביצים מתוך הרבה היא מוציאה מעט ומתוך מעט היא מוציאה כלום. (וראה גם בפירוש רבינו יונה ובנחלת אבות לר"י אברבנל על אבות שם).

ובפתח עינים להחיד"א על אבות שם עיר דלכאורה מדברי בית הלל נשמע שמלמדים לכל אדם ואפי' ידענו בו שאינו הגון, וזה לא כרבן גמליאל ודלא כרבי אלעזר בן עזריה בברכות שם, שלא נחלקו שלש במי שלא נודע לנו מה טיבו, אבל בידוע שאינו טוב לכו"ע אין מלמדים. ויעו"ש מה שהעלה לפרש שלבית הלל מלמדים כל אחד משום שהמאור שבתורה יחזירו למוטב, ועיי"ש במה שהביא מפירוש הרשב"ץ על אבות שם.

ולכאורה ע"פ דרכנו שאלתו צריכה תלמוד, דבית שמאי הזכירו מעלות המידות דהיינו חכם הלומד מכל אדם ועניו ועשיר השמח בחלקו, וכפי שביארו המפרשים, וכאמור דבאמת אין שונים לתלמיד כזה שאינו הגון. ואילו בית הלל מדברים בכל אדם והוסיפו שהרבה פושעים וכו', דזה משמע שהנידון הוא למי שאין מקיימים מצוות. ולפי הנתבאר בזה אין מחלוקת, וא"כ לא פליגי בית שמאי ובית הלל, ובודאי שפשט לשון האבות דרבי נתן הוא שיש מחלוקת. וכמובן שלפי זה תימה מדוע אין ההלכה כבית הלל, אלא אסור לשנות לשאינו הגון, וכן צ"ע על רבן גמליאל שהוא מב"ה איך לא נתן למי שאין תוכו כברו להכנס לבית המדרש.

ובשדי חמד (כללים מערכת האלף סי' רמד כרך א עמ' 65) הודיף עוד ותמה על החיד"א שהוא עצמו תמה על הפרי חדש ואסר להכניס כל תלמיד לבית המדרש, ובתירוצו על בית הלל כתב שיש להכניס כל תלמיד, וכדברי הפרי חדש. וכתב השדי חמד, ורצה לומר שאין מלמדים רק למי שמעשיו מקולקלים, עיי"ש. והנה לפי הנתבאר הוא איפכא וכמו שמוכח מלשונות הרמב"ם, וכן מלשון בית הלל שאומרים להכניס לבית המדרש הרבה פושעים לא משמע דכוונתם לבעלי גאווה, ודוחק.

ובדורנו עמד בשאלה דומה הגרי"י וייס זצ"ל (בתשובת מנחת יצחק ח"ג ס' צח) שדן גבי קבלת תלמידים שנולדו לאב יהודי ולאם נכריה ועתה הם מביעים את רצונם ללמוד במוסדות חינוך יהודיים. וכתב לאסור לקבלם הן משום דהוו כנכרים גמורים, הן בשל איסור לימוד תורה לעכו"ם, והן מן החשש שהתערבותם בבית ספר כיהודים תטעה את הרואים שיסברו שהם יהודים.

אך מסיק שם המנחת יצחק וכותב, והנה בבני מומרים יש מעלה וחיסרון. דמצד עצמם לא חטאו עוד והמה כחומר ביד היוצר שאפשר לגדלם למוטב. אבל מצד השני המה כתינוקות שנישבו ביד הוריהם אשר אינם מניחים אותם לילך בדרכי החיים של התורה הקדושה. אכן ראינו שהרבה פעמים, הבנים שנתקרבו לתורה החזירו למוטב גם אבותיהם, ובודאי יש להתאמץ לקרבם לתורה.

ויסוד דבריו הוא ע״פ הרמב״ם (הל׳ ממרים פ״ג ה״ג) המחלק בין האפיקורסים הכופרים בתורה שבעל פה לבין בניהם האוחזים בדרכי האבות שטעו והכשילו, עיי״ש. וכן הסיק מלשון הרמב״ם גם החזון איש שכתב (הל׳ שחיטה סי׳ ב סקט״ז) גבי שחיטת תינוק שנשבה, שצריך ללמדו יהדות בנועם ונחת זמן הראוי לכל אחד לפי דרגתו, ואם אז לא יקבל רק אז יחשב מומר ממש, (ועיין עוד בדבריו ביו״ד שם ובהערותיו בהל׳ דעות, וראה גם בשו״ת מהרשד״ם יו״ד סי׳ קיא ובים של שלמה בבא קמא פ״ח סי׳ יג).

ובשו״ת אגרות משה להגאון רבי משה פיינשטיין זצ״ל (יו״ד ח״א סי׳ קלט, וח״ב סי׳ קו-ז) דן בשאלה האם מותר ליהודי ירא שמים ללמד תורה לילדי קהילות קונסרבטיביות. ובתשובתו כתב שהעושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו, אך בדוחק יש להתיר בכפיפות לשלושה תנאים. א) אם מניחים ללמדם תורת השם יתברך ולהתפלל כראוי, דהיינו יש לו יד חופשית בקביעת תוכן וסדר הלימוד. ב) שהלימודים לא יתקיימו בבתי הספר שלהם. ג) שאותו מלמד לא יכהן במשרת הוראה בבית ספר חרדי, שלא יטעו לומר שגם שם טוב ללמוד כמו בישיבה שהרי המלמד הוא אותו מלמד.

ומוסיף שם (בסי׳ קז) וכותב, ואם לבחור יש רצון לעשות לשם שמים בחינוך ילדים, יש הרבה לעשות עם ילדים מבני בתי הכנסת של אלו המתנהגים כשורה. וכשישפיע על בני בית הכנסת הכשר, יתווספו ממילא גם ילדים מבני החפשים, שודאי יצטרך לקרבם כשיבואו אליו, אבל לא יקבל אצלם משרה (וראה גם להגר״מ ראטה בשו״ת קול מבשר ח״ב סי׳ יז שאסר הוראה בבית מדרש רפורמי, עיי״ש).

ויש עוד להביא את דברי מהר״י עטלינגר (בשו״ת בנין ציון החדשות סי׳ כג) שכתב, לפושעי ישראל שבזמננו לא ידענא מה לדון בהם אחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חילול שבת נעשה להם כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר, שרק קרוב למזיד הוא. ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן. והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד, מפני שהכופר בשבת

כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע״י תפילה וקידוש. ומה גם בניהם אשר קמו תחתיהם, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומים ממש לצדוקים דלא נחשבו למומרים אע״פ שמחללים שבת, מפני שמעשה אבותיהם בידיהם. והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים וכו׳. (ועיין באגרת השמד להרמב״ם שכותב בסוף דבריו שאין להרחיק מחללי שבתות אלא לקרבם ולזרזם בעשיית המצוות, ועיין גם בשו״ת היכל יצחק להגרי״א הרצוג ז״ל או״ח סי׳ ב, ועי״ע בחלק אבהע״ז סי׳ כא).

והעולה מפסקי ההלכות הוא, שאע״פ שבודאי צקיך ללמד תורה לכולם לקרבם ליהדות ולהחזירם בתשובה, מ״מ אין לפרוץ הגדרות ללמד תורה במקומות ובמוסדות חינוך שחרתו על דגליהם עקירת הדת כמו רפורמים וכיו״ב, שע״י כך יש מתן הכשר למקומות אלו. אבל בארצנו, שבה רוב הציבור מתאים להגדרת ״תינוק שנישבה״ יש לעשות כל מאמץ, בהתאם לכללים שכתבנו, ו״להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה״ (לשון הרמב״ם בהל׳ ממרים שם). ובודאי שהדרך לקרבם היא לפתוח להם בדברי תורה, וכלשון המדרש (בפיתחא לאיכה רבתי, וראה גם בירושלמי בנדרים פ״א ה״ז), הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו שהמאור שבה מחזירם למוטב. וכפי שכתב בתשובות ר׳ אליהו מזרחי (גבי הקראים, סי׳ נז, ועיין גם בתשובות הרדב״ז ח״ב סי׳ תשצו), ואיך יחזרו לאיתן התורה אם לא יודיעו להם טעמי התורה.

ואולי לנידון דידן כיוונו חז״ל שבנסחם את הסדר של התפילה קבעו כך, ״השיבנו אבינו לתורתך, וקרבינו מלכנו לעבודתיך, והחזירנו בתשובה שלימה לפניך״.

קרבנות הרגלים - אי בעי לינה לילה אחד או כל שבעה או שמונה

הרב שמעון אשר שליט"א
רבה של שכונת קרית שלום, תל אביב-יפו

במשנה תענית (פרק א מ"ג) נחלקו ת"ק ורבן גמליאל מאימתי שואלין את הגשמים, ורבן גמליאל ס"ל משבעה בחשון, חמשה עשר יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת. ע"ש.

וביאר בתוי"ט שם שלפעמים מתעכבין קצת בירושלים עד שיעבור החג כולו. ע"כ.

ומשמע שאין חיוב להשאר בירושלים עד שיעבור החג כולו, רק שלפעמים מתעכבים כן. והקשה הרש"ש (י., ד"ה כדי שיגיע) דהא חייבין בשמחה כל שמונה, ועיקרה בזמן המקדש בבשר שלמים, וא"כ מוכרח כל אחד להיות בירושלים כל שמונה וגם שמיני טעון לינה כדאמרינן בסוכה (מז, א), וכן מתבאר למסקנת התוס' (שם. ד"ה לינה). ובתוס' ר"ה (ה., ד"ה מה). ע"ש. וחיליה דהתוס' הנ"ל ממה שנתבאר בגמ' זבחים (צז.) דאמרינן מאי טעמא דר' טרפון דס"ל במתניתין התם (צו, ב) אם בישל מתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל. ומשנינן דאמר קרא ופנית בבקר והלכת לאהלך, הכתוב עשאו לכולן בוקר אחד. ע"ש. וכן מתבאר גם מדברי התוס' דזבחים (שם. סוד"ה ופנית), דקשיא להו אי לינה ברגל אינו רק יום אחד, אמאי פסח שני אין טעון לינה, מי גרע ממביא עוף או מנחה בחול דטעון לינה יום אחד, אבל אי רגל טעון לינה שבעה אתי שפיר דקמ"ל דפסח שני אין טעון לינה אלא יום אחד. ע"כ.

באמת שכדברי התוס' הנ"ל (סוכה, ר"ה, וזבחים) מתבאר גם בתוס' הרא"ש ר"ה (ה, א) וסוכה (מז, א, ד"ה לינה). וכ"ה גם בפסקי תוס' (ר"ה, אות ז). וכ"ה גם בחידושים המיוחסים לר"ן (ר"ה דף ה., ד"ה מה), שפירש ג"כ כדברי התוס' הנז"ל. וכן מתבאר גם מדברי הריטב"א בפירושו לסוכה (מז., ד"ה רגל בפני עצמו). ע"ש.

ולפי האמור אכן קושית הרש"ש קשיא טובא. וכ"כ להעיר בזה ע"ד התוי"ט הגאון תפארת ישראל (יכין אות טו). וגם הגאון יעב"ץ בספרו לחם שמים על המשנה כתב להקשות ע"ד תוי"ט הנ"ל וז"ל: נתעלמה ממנו הלכה, שתלמוד ערוך הוא בידינו (סוכה מז.) דשמיני טעון לינה בירושלים והוא מכלל פז"ר קש"ב לפירוש התוס' דשמיני רגל בפנ"ע הוא, הרי על כרחך בכ"ז הכל צריכין להיות בירושלים בשמיני עצרת, שטעון ראיית פנים כמו החג עצמו. ולכן לעולם ולכל אדם העולה לרגל אין רק ט"ו ימים אחר המועד, עד ז' במרחשון. עכ"ל. וזה כקושיה הנוספת שכתב הרש"ש הנ"ל.

אולם נראה דלאו מילתא פסיקתא היא (הן לענין שמוכרח כל אחד להיות בירושלים כל שמונה, והן דשמיני טעון לינה). דהנה התוס' יומא (ג., סוד"ה פז"ר קש"ב) מסקינן דאין חיוב לינה בכל שמונת ימי החג רק במוצאי יו"ט ראשון שבו הקריבו חובתם (וכן אם לא הקריב אלא באחד משאר ימים, טעון לינה במוצאי אותו יום). וכן הוא גם למסקנת התוס' חגיגה (יז:, ד"ה דכתיב). ע"ש. וכן מפורש בתוס' פסחים (צה:, ד"ה טעון). ע"ש. וכ"ה בפסקי תוס' (שם. אות רי). הנה כי כן לאו מילתא פסיקתא היא אף לבעלי התוס' גופיה. וגם שיטת רש"י ז"ל בזה מפורשת שא"צ לינה בכל שבעת ימי חוה"מ, וסגי ליה בלינת יום אחד שכ"כ בכמה דוכתי, סוכה (מז., ד"ה ולינה), ר"ה (ה., ד"ה טעון לינה), זבחים (צז. ד"ה ופנית בבקר), וחגיגה (יז:, ד"ה ופנית בבקר). ע"ש. וכ"ה בספרי פרשת ראה (פיסקא קלד). ע"ש.

ואחר החיפוש מצינו שכ"ה דעת הרשב"ם ז"ל בפירושו לתורה דברים (פרק טז פס' ז) וז"ל: ופנית בבקר, אינך צריך להתעכב כל ימי הפסח. עכ"ל. ומבואר להדיא דא"צ לינה כל שבעה. וכן מתבאר מדברי המלבי"ם בפירושו עה"ת שם (התורה והמצוה. סי' קפא) דא"צ ללינת כל שבעה רק עד יום טז. וכתב שם שכ"פ בז"א, ובצ"ק. ע"ש.

וא"כ מה שהקשה הרש"ש ז"ל שמחויבים בשמחה כל שמונה, ועיקרה בזמן המקדש בבשר שלמים (והקרבת קרבן בעי לינה) וא"כ מוכרח כל אחד להיות בירושלים כל שמונה שנויה במחלוקת הראשונים הנ"ל. ולכאורה אדרבה יש להקשות דלא הזכיר שר מדברי התוס' (פסחים, יומא, וחגיגה), ושיטת רש"י בזה. ומדברי הספרי הנ"ל. ובודאי דלא הוה ליה לתמוה ע"ד התוי"ט.

ולענין הקושיה השניה שהקשה הרש"ש מהגמ' סוכה (מז.) דשמיני טעון לינה, וכ"כ להקשות היעב"ץ. הנה נראה לומר דה"מ דוקא באופן שהיה בשמיני בירושלים אזי טעון לינה, אך אינו מוכרח להיות שם. ועל כן כתב התוי"ט שיש מקצת אנשים שנשארים כל החג, ומקצתם יוצאים לדרכם לאחר יו"ט ראשון.

ובחפשי מצאתי ב״ה שכ״כ להדיא המאירי ז״ל. ומדבריו מתבאר גם שדעתו כדעת רש״י ושאר בעלי התוס׳ דאין כל שבעת ימי החג טעונים לינה אלא רק מוצאי יו״ט ראשון (או מוצאי יו״ט של אחד משאר ימי החג שבו הקריב קרבנו). שכ״כ בפירושו למסכת חגיגה (דף יז.) וז״ל: עולי רגלים היו טעונין לינה ליל ט״ו בניסן וליל ט״ו של חג והוא הדין לליל יום עצרת, ואינו סגי להיפטר מירושלים אפי׳ לילך ללון תוך התחום כל לילה שעבר יו״ט ראשון שנאמר ופנית בבקר וכו׳. וי״מ עד מוצאי יו״ט האחרון ממה שדרשו בו בזבחים פרק דם חטאת לענין נותר לדעת ר׳ טרפון שאם בישל בו בתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל דכתיב ופנית בבקר (הכתוב) עשאן לכולן בוקר אחד. אלמא דמוצאי יו״ט (אחרון) קאמר. ומ״מ יש לפרש ״כיון שנשתהה עד יו״ט אחרון והקריב קרבנותיו אינו יכול לפנות ולילך עד בוקר של מוצאי יו״ט״ אלמא שכולם נעשים בוקר זל״ז ואין בהם משום נותר לדעת ר׳ טרפון ״ולעולם בוקר של י״ו יכול לילך״. עכלה״ט.

וכמה הלכתא גבירתא ילפינן מדברי המאירי הנ״ל דהנה ראה דעת הסוברים שכל שבעת ימי החג טעונים לינה וכמש״כ מקצת בעלי התוס׳ כנ״ל (ר״ה דף ה., סוכה מז:, זבחים צז.). וכ״כ תוס׳ הרא״ש, הר״ן, והריטב״א הנ״ל. ומ״מ העמיד הסוגיא דזבחים שמשם מקור הוכחתם באופן זה שנשתהה עד יו״ט אחרון בדוקא, אך באמת אין חיוב ללון כל שבעה, ויכול לילך מבוקר של י״ו. וגם מה דהוקשה לרש״ש והיעב״ץ מהגמ׳ סוכה (מז:) דשמיני בעי לינה מתורץ בזה דדוקא אם היה בירושלים ביו״ט אחרון חייב בקרבנו וחייב ללון עד מוצאי יו״ט. (ואגב מדברי המאירי בריש דבריו מתבאר דלדעתו חייב לינה ב׳ לילות, בליל ההקרבה שכתב ליל ט״ו בניסן וליל ט״ו של חג וליל יום עצרת, וגם מוצאי יו״ט). וכן מפורש להדיא במאירי סוכה (מז:) וז״ל (הנוגע לענינו) ונמצא לשיטה זו ששאר ימי הפסח ושאר ימי החג אין טעונים לינה, אלא הולך אחר יום ראשון אם רצה. ושמיני עצרת מיהא מה שאמרנו שטעון לינה פירושו שאם לא יצא עד שמיני אף הוא טעון לינה. עכ״ל. והביא שיטות המפרשים בזה, אך לדעתו ס״ל כדעה זו ודחה הוכחתם מזבחים, וכתב עלה שאינה הלכה. ע״ש. וכ״ה במאירי ר״ה (דף ה.). ע״ש.

שיטת הרמב״ם ז״ל בדין לינה ברגלים ובהקרבת קרבן

ולבד מזה הנה הרמב״ם ז״ל השמיט דין זה דלינה ברגלים. ונראה לכאורה דלא ס״ל דין דלינה וא״כ לפ״ז א״ש דברי התוי״ט. אלא שלכאורה יש להקשות דהא דרשינן על הפס׳ ופנית בבקר והלכת לאהלך (דברים טז), דקרבן בעי

לינה כמבואר בספרי. ואכן באמת כך פסק הרמב"ם גופיה בהל' ביכורים (פ"ג הי"ד) דהביכורים טעונים לינה, וכתב וז"ל: הביא ביכורים למקדש והקריב שלמיו לא יצא באותו היום מירושלים לחזור למקומו, אלא ילין שם ויחזור למחר לעירו. שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהלך. ע"כ. והמפרשים ז"ל תמהו שהרמב"ם ז"ל הביא הדין דספרי רק בהל' ביכורים ולא הביא כלל דין זה שכל המביא קרבן לביהמ"ק טעון לינה, ובכלל זה קרבנות הרגלים.

והנראה בזה די"ל דהרמב"ם ז"ל סמך עמש"כ בהל' ביכורים שכבר קדמה להל' קרבנות וחגיגה. וכמש"כ הגאון מלאכי הכהן בספרו יד מלאכי בכללי הרמב"ם (אות ו), דדרך הרמב"ם לפרש דבריו במקום אחד בספר היד ובמקום אחר סותם דבריו **וסומך על מה שכתב** במקום אחר. ע"ש. וביותר י"ל דהנה חיוב לינה בביכורים הוא אף בלתי קרבן כמבואר בלחם משנה וברדב"ז שם. וכ"ה בספרי פרשת ראה (סי' קלד) שממנו מקור דברי הרמב"ם ז"ל. וא"כ כש"כ בהבאת קרבן דבעי לינה. וע"ע בערוך לנר סוכה (מז:, ד"ה למיעוטי פסח שני) דנשאר בצ"ע על הא דהרמב"ם ז"ל לא הביא דין דלינה בפסח ראשון אלא רק בהל' ביכורים. ע"ש. ולהאמור יש ליישב כנ"ל.

ובחפשי מצאתי בס"ד שכ"כ להדיא בפירוש מעשה רוקח על הרמב"ם (פ"ג מהל' ביכורים הי"ד) וז"ל: ורבנו לא הזכיר הלינה בשום מקום רק כאן לענין ביכורים, ולהרב ל"י ז"ל ראיתי בצ"ע. ולעד"נ דרבנו נתכוון כאן לכלול גם שיבוא למקדש שיהא טעון לינה ממ"ש כל פינות שאתה פונה מן המקדש כשתבא לו, "והזכירו בביכורים" שאפילו ביכורים שאין הקרבן מעכבן ונמצא דעיקר ביאתו אינה על הקרבן, וכש"כ בהבאת קרבן, ואצ"ל ברגלים דכתיב בהו שמחה, ונכון. עכ"ל. וששתי על דבריו כמוצא שלל רב.

ויעוין במנחת חינוך (מצוה קלו) דאחר שציין לגמ' סוכה (מז.) ולתוס' (שם. ד"ה לינה) הנז"ל דמי שמביא קרבן אפילו עצים היה טעון לינה בירושלים ולא היה יוצא עד למחר. וכן ציין לרמב"ם (פ"ג מהל' ביכורים הי"ד) הנ"ל דהמביא ביכורים בעי לינה הוסיף וז"ל: א"כ כיון דכהן גדול היה מקריב מנחה בכל יום היה טעון לינה בירושלים, על כן היה צריך הכהן גדול לדור בירושלים כי היה צריך לינה. וכן הוא ברמב"ם (פ"ה מהל' כלי המקדש ה"ז) שכתב, ויהיה ביתו בירושלים ואינו זז משם. ע"ש. ועיין כס"מ (שם) שלא הראה מקום מוצא הדין ומה טעם יש בו, אך באמת הטעם דהיה טעון לינה בירושלים מפני הקרבן שמביא בכל יום, וזה אמת וברור וכו'. עכ"ל.

ומבואר דס"ל להגאון מנחת חינוך בדעת הרמב"ם ז"ל דבעי לינה בהקרבת כל קרבן. וע"ע בספר מקדש דוד. וע"ע להגאון אור שמח (פ"י מהל' קרבן פסח).

ע״ש. ועיין בשפת אמת בפירושו לסוכה (שם. ד״ה והנה) דעמד ע״ד הרמב״ם ז״ל בזה דהשמיט כל הדין דלינה ברגלים. וכתב ג״כ דסמך עמש״כ בהל׳ ביכורים. וע״ע בפירושו למסכת ר״ה (דף ה., ד״ה והנה) דהעלה שכל שלן לילה אחד יצא ידי לינה דעיקר הקפידא שלא יהיה שם דרך עראי שילך באותו יום שבא. ומ״מ סיים דעדיין צ״ע בדעת הרמב״ם. ע״ש. וכ״כ גם בפירושו למסכת זבחים (צז., ד״ה בתוס׳). ע״ש.

ברם לפי דב״ק זצ״ל, יצא איפוא דהרמב״ם פליג על שאר הראשונים ז״ל (ולא מבעיא ע״ד התוספות ר״ה (ה.), וסוכה (מז:), ותוס׳ הרא״ש בר״ה וסוכה (שם). ופסקי תוס׳ בר״ה. וכן ע״ד החידושים המיוחסים להר״ן ר״ה (ה.), והריטב״א בפירושו לסוכה (מז.), דס״ל דבעינן לינה כל שבעה. אלא יצא לדב״ק דהרמב״ם פליג אף ע״ד רש״י ז״ל בכ״ד (סוכה מז., ר״ה ה., זבחים צז., חגיגה יז:), וכן ע״ד התוספות חגיגה (שם), יומא (ג.) ופסחים (צה:), ופסקי תוספות פסחים (שם), וע״ד הרשב״ם (דברים פרק טז פס׳ ז). ומה גם שכ״כ הספרי (פרשת ראה), דס״ל דבעי לינת לילה אחת. וכן ע״ד המאירי (חגיגה יז., סוכה מז., ר״ה ה.). וכמבואר כל זה לעיל). וכבר נודע מש״כ הפוסקים ז״ל דיש לקרב דעת הרמב״ם ז״ל לדעת שאר הפוסקים, ולא לעשותו חולק עליהם. כ״כ הרדב״ז בתשובות ח״א (סי׳ ב אלפים קו). וכ״כ הגר״י ידיד הלוי בספר ברכת יוסף ח״א (סו״ס כ). והוסיף עוד דיש לעשות כן אף שיהיה זה בדרך דוחק. ע״ש. וכבר נתבאר כלל זה ביתר ביאור לעיל פ״א (אות נח, ד״ה הרי) ובפ״ב (אות כד, ד״ה ועל כן). ע״ש.

ויש לעיין עוד בדב״ק זצ״ל לפי מאי דנקטו האחרונים דהמאירי ז״ל אזיל ונקיט כשיטת הרמב״ם, ובכ״מ שדברי הרמב״ם סתומים, יש לפרשם עפ״י דברי המאירי המפורשים. כ״כ הרדב״ז בתשובותיו (סי׳ אלף רצו) שהרב המאירי ז״ל רגיל בשיטת הרמב״ם. וכ״כ הרד״ל בתשובותיו (סי׳ ג. דף ב.) שדרכו של הרב המאירי ז״ל להמשך תמיד אחר הרמב״ם ז״ל. ע״ש. וכ״כ הגרי״ד זינצהיים בספרו יד דוד שבת (מהדו״ב כט עמ׳ א, ד״ה דיעבד) שהרב המאירי ברוב הפעמים נוטה לדברי הרמב״ם ז״ל. ע״ש. וכ״כ בביאור הגרי״פ פערלא ז״ל לסה״מ של רס״ג ז״ל (ח״א עשה יט. דף קלו ע״ד) שכתב דדברי הרמב״ם הן הן דברי המאירי וכדרכו ז״ל להמשך אחר דברי הרמב״ם. ע״ש. והביאם בספר ברית יעקב (סי׳ יא. הערה ז). וכתב עוד שאם רבנו המאירי כתב בסתם ולא הביא שהרמב״ם ז״ל חולק שמעינן מינה שכן ס״ל בדעת הרמב״ם ז״ל, וכדכתב הסבא קדישא הגאון מהרש״א אלפנדרי ז״ל. ע״ש. וכ״כ האור שמח בחידושיו לנזיר (ח., דק״ה סוע״ב), וז״ל: ודע דמחיבור המאיר הזה (המאירי)

תופע נהרה להביא בזוהר דברי רבנו (הרמב"ם) בכמה מקומות. ע"ש. ואכמ"ל. וכאמור דברי המאירי מפורשים בזה שא"צ לינת כל שבעה, וכן לענין שמיני עצרת דאין חייב בלינה רק אם נמצא שם, וכנ"ל.

[וכן מש"כ שם (ד"ה אולם) דלא ראה למי שעמד בזה בדעת הרמב"ם דכתב דין לינה בביכורים בלבד ולא בדין הקרבנות ובהל' חגיגה גבי רגלים. אחר הקידה ובמחכ"ת הרמתה, אמר היתוש קצוץ הכנפיים לנשר אשר בשמים, הנה עמדו בזה במעשה רוקח (הל' ביכורים), ובערוך לנר בפירושו לסוכה, ובמקדש דוד, ובשפת אמת בכ"ד כנ"ל, וגם הגאון אור שמח הנ"ל העיר מזה. וצ"ב].

ומ"מ נמצאנו למדים בדעת הרמב"ם בדין לינת רגלים, דלשאר שיטות שכתבו ליישב דברי הרמב"ם בדבר ההשמטה בדין לינה דרגלים, הנה כתבו ליישב דבריו עפ"י מאי דפסק בביכורים, וכמו שכתב המעשה רוקח הנ"ל. וכן השפ"א בסוכה (מז, ב) כתב לצדד ג"כ דהרמב"ם סמך אמש"כ בהל' ביכורים. ובר"ה (ה, א) ובזבחים (נז, א) כתב דהרמב"ם השמיט כל דין לינה ברגלים, ומשמע דלא ס"ל לינה. ועכ"פ אי בעי לינה אינו רק לילה אחד, שלא ימהר ללכת שנראה כדרך ארעי ומקרה. ולפ"ז למרבה בדעת הרמב"ם, יצטרך לינת לילה אחד בלבד, ולא כל שבעה. וע"כ מבואר יוצא דאף לדעת הרמב"ם ז"ל א"צ לינה כל שבעת ימי החג, וכמש"כ בספרי ורש"י והרשב"ם והתוס' (חגיגה, יומא, פסחים) והמאירי.

ומעתה הנה סמך רב לדברי הגאון תוי"ט ז"ל מדברי כל הני רבוותא ראשונים ואחרונים ז"ל כנ"ל. ואדרבה יפלא על הרש"ש ז"ל דלא הזכיר שר מדברי התוס' (חגיגה, יומא, ופסחים), והרי כן הוא גם דעת הספרי. והובא בתוס' ר"ה (ה.) דממנו כתב להקשות ע"ד התוי"ט). וכ"ה דעת רש"י בכל הני דוכתי. (ואולם מדברי המאירי אין להקשות עליו, די"ל דלא היה לפניו). ויש לעיין גם בדבריו עוד במש"כ בר"ה (ה., ד"ה גמרא) דכתב שם וכן לא ראיתי להרמב"ם שהביא דין זה דלינה. ע"כ. הרי שראה שהשמיט הרמב"ם דין זה, וממילא לא ס"ל דין דלינה וכפי שנתבאר לעיל. (ואם נאמר דס"ל דין דלינה הנה כבר נתבאר דזהו עד למחרת יו"ט ראשון הנ"ל).

וגם תשובה מוצאת בזאת למש"כ הרש"ש הנ"ל והיעב"ץ, דשמיני בעי לינה. דהנה נתבאר להדיא בדברי המאירי וכן בדעת הרמב"ם ז"ל, דלא בעי לינה אלא רק בנמצא שם. ולפי המבואר תשובה מוצאת בזה למש"כ להעיר בזה גם הגאון תפא"י (יכין אות טו) ע"ד התוי"ט הנ"ל מהגמ' סוכה (מז, א), ומהתוס' (שם. ד"ה לינה), ומר"ה (ה, א) וכתב דאשתמיטיה לרבנו התוי"ט. ומאי דכתבנו בס"ד לסלק קושיות הרש"ש והיעב"ץ יכון גם ע"ד הגאון תפא"י, ואכמ"ל יותר

בזה. [ואחר זמן ראיתי שעמד בזה הגאון טורי אבן בחידושיו למסכת חגיגה (יז א, בא"ד דכתיב) ומשמע דס"ל כהרש"ש. ע"ש. ואכמ"ל].

לשכנו תדרשו ובאת שמה
סיום למסכת זבחים

הרב משה אברהם בר שליט"א
רבה של שכונת יד אליהו, תל אביב-יפו

בנוסח התפילה של שבת וראש-חודש (אשכנז), נאמר כך: "ולפי שחטאנו לפניך אנחנו ואבותינו, חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו וגלה יקרנו וניטל כבוד מבית חיינו, ואין אנחנו יכולים לעשות חובותינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו, מפני היד שנשתלחה במקדשך. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתעלנו בשמחה לארצנו ותטענו בגבולנו, ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן".

ובראשי חודשים)שם(, הודגש שוב חסרון בית-המקדש והתפילה לבניינו: "ראשי חודשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם בהיותם מקריבים לפניך זבחי רצון ושעירי חטאת לכפר בעדם, זיכרון לכולם יהיו ותשועת נפשם מיד שונא, מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו, ובעבודת בית-המקדש נשמח כולנו".

וכן בתפילת מוסף לשלושה רגלים: "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, ואין אנחנו יכולים לעלות להיראות ולהשתחוות לפניך, ולעשות חובותינו בבית בחירתך, בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו, מפני היד שנשתלחה במקדשך. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו, מלך רחמן, שתשוב ותרחם עלינו ועל מקדשך ברחמיך הרבים, ותבנהו מהרה ותגדל כבודו".

וכן בתפילת ראשי חודשים (ספרד) נאמר: "ולפי שחטאנו לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו חרבה עירנו ושמם מקדשינו וגלה יקרינו וניטל כבוד מבית חיינו, ואין אנחנו יכולים להקריב קרבן ולא כהן שיכפר בעדנו". וכן בנוסח ספרד ליום הכיפורים: "מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחק מעל אדמתנו, ואין אנחנו יכולים להקריב לפניך קרבן ולא כהן שיכפר בעדנו, אלא שיח שפתותינו. יהי רצון מלך רחמן, שתשוב ותרחם עלינו מהרה ושם נעשה את קרבנות חובותינו תמידין כסדרן". ועוד ועוד.

אנו רואים כי בכל התפילות מודגש חסרון בית המקדש - שאין אנחנו יכולים לעלות, להיראות ולהקריב את קרבנות חובותינו. גם בגמרא (תענית כז ע"ב; מגילה לא ע"ב) מתוארת חשיבות בית המקדש: "אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר: 'ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה' [בראשית טו, ח]. אמר אברהם: ריבונו של עולם, שמא ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר ליה: לאו... אמר [אברהם] לפניו: ריבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים, מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תיקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראים בהם לפניי, מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפניי ואני מוחל להם על כל עוונותיהם".

מסוף הדברים אנו למדים, שגם שאין בית-המקדש קיים, על ידי אמירת סדר הקרבנות הקב"ה מוחל לעם-ישראל על כל עוונותיהם. ועוד, הנה מצינו בגמרא (מנחות קי ע"א): "אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם' [ויקרא ז, לז] - כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: הי לעולה למנחה, עולה ומנחה מבעי ליה. אלא אמר רבא: כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה לא מנחה לא חטאת ולא אשם". מדברי ריש לקיש למדנו, שמי שלומד תורה כאילו מקריב את כל הקרבנות, ולרבא כל הלומד תורה אינו צריך להקריב קרבנות.

א. מעלת קריאת התורה וסדר הקרבנות

חז"ל שיבחו מאד את מעלת קריאת התורה, והדוגמה שהם מביאים היא דווקא מפרשת העולה, וכך אמרו (תנחומא צו, יד): "ראו כמה חביבה קריאת התורה לפני הקדוש-ברוך-הוא... שנאמר [ויקרא ו, ב]: 'צו את אהרן ואת בניו לאמר'. כלומר, שיאמרו לבני ישראל ויתעסקו בקריאת העולה, שאף-על-פי שמקריב עולה, עוסקים היו בקריאתה כדי שיזכו [גם] בקרבן עולה [וגם] ובקריאתה".

בהמשך המדרש שם נאמר עוד: "וכן אמר ר' שמואל בר אבא: אמר הקדוש-ברוך-הוא לישראל: אף-על-פי שבית-המקדש עתיד להיחרב והקרבנות בטלים, לא תשכחו עצמכם לסדר הקרבנות, אלא היזהרו לקרות בהן לשנות בהן, ואם תעסקו בהן אני מעלה עליכם כאילו בקרבנות אתם עוסקים. ואם רצונך לידע בוא וראה, כשהקדוש-ברוך-הוא מראה ליחזקאל את צורת הבית, מהו אומר? 'הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעוונותיהם, ומדדו את תכנית' [יחזקאל מג, י]. אמר יחזקאל לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו, ואתה אומר לי לילך ולהודיע את צורת הבית, וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו, וכי יכולים הם לעשות? הנח להם עד שיעלו מן הגולה, ואחר כך אני הולך ואומר להם. אמר לו הקב"ה ליחזקאל: ובשביל שבני נתונים בגולה, יהא בניין ביתי בטל? אמר לו הקב"ה: גדולה קריאתה בתורה כבניינה, ובשכר קריאתה שיתעסקו לקרות בה, אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקים בבניין הבית".

המדרש מוסיף ומספר שם בשבח קריאת התורה בכלל ובסדר הקרבנות בפרט: "ואשרי האיש העוסק בתורה והנותן ממונו ללמד תורה לבנו, כי בשביל הממון שהוא נותן ללמוד, זוכה לחיי העולם הבא, שנאמר [דברים ל, כ]: 'כי הוא חייך ואורך ימיך' - כי הוא חייך לעולם הבא, ואורך ימיך לעולם שהוא ארוך. ודע שכן הוא, אמר רב אסי: למה הם מתחילים התינוקות של בית רבן בספר ויקרא? אלא מפני שכל הקרבנות כתובים בו, ומפני שהם טהורים עד עכשיו, ואינם יודעים טעם חטא ועוון, לפיכך אמר הקב"ה, שיהו מתחילין תחילה בסדר קרבנות, יבואו טהורים ויתעסקו במעשה טהורים. לפיכך אני מעלה עליהם כאילו הם עומדים ומקריבים לפני הקרבנות, ואודיעך, שאף-על-פי שחרב בית-המקדש ואין קרבן נוהג, אילולא התינוקות שקוראין בסדר הקרבנות לא היה העולם עומד".

ומוסיף המדרש ומתאר את מעלתה החשובה של קריאת סדרי הקרבנות: "לפיכך אמר הקב"ה לישראל: בני, אף-על-פי שחרב בית-המקדש ובטלו הקרבנות, ואין קרבן עולה נוהג, אם אתם עוסקים וקוראים בפרשת העולה ושונים בפרשת הקרבנות, מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבים קרבן עולה, שנאמר: 'זאת תורת העולה' [ויקרא ו, ב]. אמרו ישראל לפני הקב"ה: ריבונו של עולם... בעוד שבית-המקדש קיים אדם חוטא ומביא קרבן ומתכפר לו, וכן מביא מנחה ומתרצה לו, ועכשיו שחרב בית-המקדש, איך אנו מכפרים את חטאתנו ואשמתנו? אמר להם הקב"ה: אם מבקשים אתם שיתכפר עליכם, היו משמרים את תורתי ואני מעלה עליכם כאילו עשיתם לפני קרבן, ומנין? 'זאת

התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים' [ויקרא ז, לז]. אל תקרי כן אלא: 'זאת התורה, לא עולה לא מנחה ולא חטאת ולא זבח השלמים' - אלא יהו עוסקים בתורה, ויהא חשוב כאילו אתם מקריבים לפני כל הקרבנות. לפיכך אמר דוד (תהלים קיט, צז): 'מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי', כי יודע אני שעסיקת תורתך מכפרת עוונות. לפיכך אהבתי תורתך".

ב. חשיבות לימוד התורה ועבודת הקרבנות

רבנו בחיי (ויקרא ז, לז) הביא את דברי המדרש הללו, וכתב בפשטות: "גדולה תורה יותר מכל הקרבנות כולן, שנאמר: 'זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם, ולמילואים ולזבח השלמים' [שם] - כל העוסק בתורה כאילו הקריב מנחה, כאילו הקריב חטאת, כאילו הקריב אשם ומילואים ושלמים" (אמנם יש לעיין מדוע הוא כותב שהתורה גדולה יותר מכל הקרבנות, שהרי לא נאמר כן בדברי חז"ל).

החתם-סופר בספרו "תורת משה" (ויקרא ז, לז), אחר שהביא את דברי רבא על הפסוק "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת" וכו', אומר כך: "הכוונה היא לא עולה ולא חטאת, [כלומר] מי שעוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא חטאת, ופליג על ריש לקיש". ובהמשך דבריו שם הוא תמה: "בריש הפרשה כתיב: 'זאת תורת העולה' ולא נאמר 'לעולה', ודרשו מיניה כאילו הקריב עולה. ולא דרשו שאין צריך עולה, והכא משמע שאין צריך קרבן".

ותירץ, "דיש לחלק בין העוסק בתורה כדי לידע ההלכות איך לקיים המצוה, אז הלימוד הוא רק הכשר מצוה, ולא עדיף מהמצוה גופא, ואין זה לשמה של תורה ממש. אך העוסקים בה לשמה ממש, שכבר בקיאים בכל המצוות והלכותיהן, וגם אינם עוסקים בפרשת העולה, ובית-המקדש אינו קיים ורק עוסקים בה לחיבת התורה, להיות עמלים בה ומעיינים בה ומחדשים בה, זאת התורה חשובה יותר מעוֹלה וכל הקרבנות. [...] והבן זה כי הוא אמת לפי עניות דעתי".

וכתב עוד בתורת-משה (פרשת צו שבת הגדול): "דמה דאיתא שהתורה שקולה כנגד כל הקרבנות, היינו עיון התורה ועוסק בה, וכן פלפול התורה שניתן למשה ומסרה לישראל, 'ולא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה-שבעל-פה' [גטין ס ע"ב]. אבל מה שנמסר לישראל [לצורך הקרבנות] קרבנות עדיפי". כלומר, לימוד התורה שקול כנגד כל הקרבנות, למעט לימוד עבודת

הקרבנות, שבזה עדיפה עבודת הקרבנות הלכה למעשה" (אמנם בדבריו לעיל נאמר דהוי כאילו הקריב).

המהר"ל (תפארת ישראל, ע) כותב וזה לשונו: "אין הטעם מה שאמר כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, שהתורה עומדת במקום המצוה עצמה, שאם כן הוי ליה למימר העוסק בתורת סוכה גם כן דהוא כאילו עשה סוכה, והעוסק בתורת לולב כאילו נטל לולב. ולמה אמרו העוסק בתורת חטאת ועולה. [...] וזה מפני שהקרבן הוא הקירוב והחיבור בו יתברך. ומפני כך האדם יוצא מן החטא אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל ה' יתברך, יש לו קירוב אל ה' יתברך. ודבר זה כי התורה היא שכלית, נבדלת מן החומר, והחטא הוא חומרי נבדל מן השכל, וכשהוא עוסק בתורה דבר זה הוא הסתלקות הגוף [=התורה מרוממת לדבקות ברוחניות ולסילוק החומריות], ואז אין נמצא חטא שהוא מצד החומר".

המהר"ל שם מוסיף ומלמד אותנו: "ועוד נאמר במדרש תהלים [מזמור קלד]: 'שיר המעלות וגו' העומדים בבית ה' בלילות. אמר ר' יוחנן: אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות, כאילו עוסקים בעבודה'. ודווקא בלילות, לפי שהלילה מיוחד להתחברות עם ה' יתברך, ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה אל ה' יתברך, שעבודה אל ה' יתברך היא התקרבות אליו, ולפיכך [נאמר בדברי ר' יוחנן] כל העוסק בלילה דווקא. עוד שם במדרש תהלים: 'אמר רב גידל אמר רב: זה מזבח בנוי, ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן, ור"י אומר: אלו תלמידי חכמים העוסקים בעבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית-המקדש בימיהם" (עיין שם באריכות דבריו, וכן בנתיבות עולם, חלק א, נתיב התורה פרק ט; וכן בחידושי אגדות למנחות).

למדנו אפוא על מעלתם הגדולה של העוסקים בתורה, ואם כן תימה, דוד המלך אומר בתהלים 'מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי' (קיט, צז), ומדברי חז"ל (תנחומא לעיל) אנחנו יודעים, שהעיסוק בתורה מכפר על כל העוונות, ודוד הוא זה שאמר 'שיר המעלות העומדים בבית ה' בלילות' - אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילות. והוא עצמו עשה כן כדאיתא בגמרא ברכות (ג ע"ב): "אמר רב שמעון חסידא: כינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד וכיוון שהגיע חצות לילה, באה רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר" (ועיין בירושלמי ברכות ה, ב). ואם כן, מדוע דוד התייגע כל כך לבנות את בית-המקדש, הרי כל העוסק בתורה כאילו הקריב את כל הקרבנות, ולרבא אף אינו צריך להקריב, לא עולה ולא מנחה וכו'.

בפשטות היה ניתן לומר, לפי דברי המהר"ל שהובאו לעיל, כי לימוד התורה מעלתו הגדולה היא דווקא בלימוד מצות הקרבנות, כי כל המטרה במצוה זו היא ההתקרבות אל ה' יתברך, ועל-ידי לימוד התורה ההתקרבות לה' וההתעלות על החומריות גבוהה יותר. אך הלימוד אינו במקום עשיית שאר המצוות, וכפי שכתב הוא, שאין לימוד הלכות סוכה במקום קיום מצות סוכה, וכך בלולב. שהרי כבר הסיקו חז"ל שגדול התלמוד שמביא לידי מעשה. ולכן, כאשר בית-המקדש בבניינו איכא מצות עליה לרגל, וכפי שהרמב"ם כותב (הלכות בית הבחירה א, א): "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגים אליו שלוש פעמים בשנה, שנאמר 'ועשו לי מקדש' [שמות כה, ח]". אם כן אין לימוד התורה במקום מצות עליה לרגל וכל הכרוך בה.

ובוודאי שכל קרבנות הציבור שאינם באים לכפרה, וכל עבודת בית-המקדש, אי אפשר לקיים אותם אלא בעת שהמקדש עומד על תיקונו. ועוד, אף כי מעלת התורה גדולה היא עד שנחשב ללומדה כאילו הקריב את כל הקרבנות, הרי לא הכל נמצאים במעלה זו של דוד המלך וכיוצא בו, ובוודאי שאנו צריכים מקום שבו יתכפרו בו כל עוונותינו.

בזוהר הקדוש (חלק א, ק ע"א) נאמר: "קד אתא רב דימי אמר: לא מצאה הנשמה תועלת לגוף אלמלא מה שרמז בכאן רמז הקרבנות, בטלו הקרבנות לא בטלה התורה, האי דלא איעסק בקרבנות ליעסק בתורה ואתהני ליה, יתרי דאמר ר' יוחנן, כשפירש הקב"ה הקרבנות, אמר משה: ריבונו של עולם, תינח בזמן שהיו ישראל על אדמתם, כיון שיגלו מעל אדמתם מה יעשו? אמר לו: משה, יעסקו בתורה ואני מוחל להם בשבילה יותר מכל הקרבנות שבעולם, 'זאת התורה לעולה ולמנחה' וגו', כלומר זאת התורה בשביל העולה, בשביל מנחה, בשביל חטאת, בשביל אשם".

למדנו אפוא, כי דווקא במקום שאין בית-מקדש, רק אז לימוד התורה מכפר כהקרבת הקרבנות כולם. אך עדיין ישנן מצוות רבות וחשובות, שאין דרך לעשותן אלא בעת שבית-המקדש בנוי על תילו.

ג. מעלתו של בית-המקדש - כי בחר ה' בציון

בזמן בית-המקדש היה שפע של חכמה, ובעיקר בעת שארון-הקודש היה במקדש, אז שרתה השכינה והייתה אורה בעולם (מנחות פו). ונראה שהכוונה לשפע החכמה ושפע הנבואה, וכפי שכתב הר"ן בדרשותיו (דרוש השמיני):

"בזמן שבית-המקדש קיים, היה המעון ההוא מקודש, מקום מוכן לחול שפע נבואה וחכמה, עד שבאמצעות המקום ההוא היה שופע על כל ישראל".

הוא מוסיף ואומר: "וכן [בזכות בית-המקדש] חל השפע הגשמי, המזון והפרנסה, ועל כן היו שם השולחן והמנורה והמזבח ולחם הפנים [והאריכו קדמאי ובתראי בעניין השפע שירד לעולם בזכות המקדש]. ואיתא בגמרא [בבא בתרא כה ע"ב]: 'שולחן בצפון שפע עושר', ובגמרא ראש השנה [טז ע"א]: 'אמר הקדוש-ברוך-הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות... הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן... נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה'".

הרי אנו רואים עד כמה מעלת בית-המקדש גדולה כי השפע הרוחני והגשמי ממנו. וכשנחרב בית-המקדש, אין יום שאין בו קללה, והטל אינו יורד לברכה, וניטל טעם הפירות (סוטה מה ע"א), וניטלה נבואה מן הנביאים (בבא בתרא יב ע"א) ונסתמו מעיינות החכמה.

ונראה להוסיף בטעם הציפייה והערגה לבנין בית-המקדש. ישעיה הנביא אומר (סב, ו): "על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו המזכירים את ה' אל דמי לכם". ופירש רש"י שם: "רבותינו דרשו כמשמעו, מלאכים המזכירים את ה' על חורבנה לבנותה". ובגמרא מנחות (פז ע"א) נאמר: "מאי אמרי? [דכתיב לא יחשו], אמר רבא בר רב שילא: 'אתה תקום תרחם ציון', רב נחמן אמר: בנה ירושלים ה' [כלומר בנה אותה עתה], ומעיקרא [בבניינו] מאי הוו אמרי? אמר רבא בר רב שילא: 'כי בחר ה' בציון איווה למושב לו'".

והמהרש"א שם אומר: "על חומותייך ירושלים - ועניין השומרים הם המלאכים המלמדים זכות על ישראל, ומתחננים לפניו יתברך על ישראל שיהיו נגאלים במהרה בימינו, מאי אמרי? 'אתה תקום תרחם ציון כי בא' וגו'. בכל יום ולילה אומרים כן, כמו שכתוב 'היום אם בקולו תשמעו' דבכל יום עת הוא ובא מועד של הגאולה. וכן מה שאומרים בונה ירושלים ה', בונה שהוא לשון הווה דכל עת ושעה הוא זמן הגאולה. ומעיקרא מאי הוו אמרי? 'כי בחר ה' בציון', דהיינו בעולם הזה בחר בציון ואיווה להיות לו למושב קבוע בעולם הבא. ואותיות איו"ה רמז לזה שיהא הכיסא שלם והשם שלם".

הרי כי מה שאמרו המלאכים בתחילה "כי בחר ה' בציון איוה למושב לו", היא תכלית המקדש, ועל כן דוד המלך משורר בתפילתו "עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" (תהלים קלב, ה), וכל רצונו הוא להקים בית

להי' יתברך בציון ומקום להשראת שכינתו, וכדבריו "כי בחר ה' בציון איוה למושב לו". וכך גם מובא בחז"ל במדרש תהלים (פרק יז): "התקינו חסידים הראשונים שיהיו מתפללים שלוש תפילות בכל יום ויום: אנא השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים". נמצא כי התכלית בבניין בית-המקדש היא להשיב את שכינתו לציון: "אנא השב שכינתך לציון", וכך אף היו המלאכים - השומרים - אומרים בעת בניין בית-המקדש "כי בחר ה' בציון איוה למושב לו".

לאחר דברי דוד המלך שם המדגישים את רצונו לבנות בית לה', מתואר גם סיום בניית בית-המקדש (קלב, יד): "זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איויתיה". וניתן לבאר את דברי דוד המלך המביעים את רצונו לבנות בית לה' לאור דברי חז"ל (ויקרא רבה ז, ב): "זבדי בן לוי ורב יוסי בן טרטס ורבנן: חד אמר, אמר דוד לפני הקב"ה: אני כבשתי את יצרי ועשיתי תשובה לפניך, אם אתה מקבלני בתשובה הרי יודע אני ששלמה בני עומד ובונה את בית-המקדש, ובונה את המזבח ומקטיר עליו את הקרבנות שבתורה".

ותמהו מה כוונת דוד באמרו: אם אתה מקבלני בתשובה יודע אני ששלמה בני עומד ובונה את בית-המקדש? ונראה לבאר מן הפסוק הפותח את פרשת עקב: 'והיה עקב תשמעון... ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך'. ורבים תמהו, לכאורה אם שומרים את המצוות ואת המשפטים לשם מה אנו זקוקים עוד להבטחת ה': "ושמר ה' אלהיך את הברית ואת החסד" וכו'. והנה, הפסוק אומר (דברים ט, ה): "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם, כי ברשעת הגויים האלה ה' אלהיך מורישם מפניך, ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב".

ד. ירושת הארץ מכוח זכות אבות

והאריכו המפרשים בעניין זה ואמרו, כי ירושת הארץ בזכות האבות. וכן כתב המהר"ל (דרך חיים ה, ט), וזה לשונו: "תדע, כי ה' יתברך נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות, שהרי לאברהם הבטיח את ישראל שייתן לבניהם את הארץ, וכן הבטיח ליצחק וכן ליעקב, ואם לא הייתה שבועת האבות, לא הייתה הארץ לישראל והארץ בפרט שייכת לאבות. וכן מוכח מן הכתוב שאמר [ויקרא כו, מב]: 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור'. ואמר כי יזכור הארץ בשביל האבות, וזה מפני שהארץ שייכת לאבות, והיה ראוי שיאמר הכתוב: ואזכור הארץ, כלומר בשביל זכות

האבות אזכור הארץ. אבל אמר 'והארץ אזכור', כלומר שתהיה זכירה לארץ כמו שתהיה זכירה לאבות".

ובמדרש ויקרא רבה (לו, ה) נאמר: "למה הוא מזכיר את הארץ עמהם, אמר ר' שמעון בן לקיש: משל למלך שהיו לו שלוש בנות ושפחה אחת מגדלתן, כל זמן שהמלך שואל בשלום בנותיו היה אומר שאלו לי בשלום מגדלתן".

וכתב המהר"ל: "וביאור עניין זה מה שאמר 'ושפחה אחת מגדלתן', כי מעלת האבות דווקא מצד הארץ, כי אם לא היתה הארץ לא הגיעו האבות אל הקדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות והאבות אל הארץ ביותר. ולפיכך, כאשר מזכיר זכות שלושת האבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ שהם עניין אחד. וכאשר ישראל דומים ומתדמים אל האבות שלהם ניתנה הארץ ולהם שייכת הארץ, אז יש להם הארץ, וכאשר הם יוצאים ממידת האבות עד שאינם דומים להם, אז אין לישראל הארץ וגולים ממנה. וכן אם אין שומרים מה שראוי לארץ מצד עצמה גולים ממנה" (עיין עוד במהר"ל נצח ישראל פרק יא, נתיב לב טוב פרק א).

ולכאורה יש לשאול, מדוע הארץ מגדלתן, וכי בלי הארץ לא היו מגיעים אל מעלתן? אלא, מעלת הארץ היא שהקב"ה הוא אלהי הארץ ולא מלאך וכו', "כי בחר ה' בציון איוה למושב לו". הווה אומר, השכינה שורה כאן, ועל כן דוד המלך ע"ה אמר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים" (שמואל א, כו). ופירש רש"י שם: "גרשוני מארץ-ישראל, שכל המניח את ארץ-ישראל [בשעת שלום (תוספתא ע"ז ה, ב)] ויוצא, כאילו עובד עבודה-זרה" (אדר"ן כו, ב). וכן נאמר בכתובות (קי ע"ב): "כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים".

וכל זאת מפני שהשכינה שורה בארץ-ישראל, "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה".

ואין ספק כי השראת השכינה היא במקום הנבחר כפי שנאמר (דברים יב, ה): "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה". ובאותו המקום כבר הקריב אברהם אבינו את יצחק בנו: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה" (בראשית כב, ב). ושם הלכו יחדיו האב ובנו, זה לעקוד וזה להיעקד, ושם התפללו. ולאותו המקום חזר יעקב והתפלל וכפי שאמר יעקב (ילקו"ש בראשית כד רמז קז; רש"י בראשית כח, יז): "אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותיי ולא התפללתי? [כיוון שהרהר בדעתו

למיזל מיד קפצה ליה ארעא ועאל וצלי, דכתיב "ויפגע במקום" ואין פגיעה אלא תפילה]. נמצא כי האבות הקריבו והתפללו במקום הנבחר, שבו הבטיח ה' להשרות את שכינתו לעתיד לבוא.

וכבר כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ב, ב), וזה לשונו: "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם מזבח ועקד עליו את יצחק, והוא המקום שבנה בו נח שיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריבו עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כאשר נברא. ואמרו חכמים ממקום כפרתו נברא".

ה. לשכנו תדרשו ובאת שמה

לאור האמור נראה לבאר אף את המשכו של הפסוק שעסקנו בו: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' מכל שבטיכם לשכנו תדרשו ובאת שמה", וכתב הרמב"ן (במדבר טז, כא), בהסבירו מדוע הייתה מגיפה בזמן דוד: "ומתו אנשים שם, ודוד אמר [שמואל ב כד, יז]: 'הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו, תהי נא ידך בי ובבית אבי'. והיה העונש ההוא על העם גם בחטאם" וכו'. ובהמשך נראה מה היה חטאם של עם-ישראל.

עוד כותב הרמב"ן שם על הפסוק (שמואל ב כד, א): "ויוסף אף ה' לחרות בישראל, ויסת את דוד בהם לך מְנֵה את ישראל": "וכתב שם רש"י 'לא ידעתי על מה', ואני אומר בדרך סברא, שהיה העונש על ישראל בהתאחר בנין בית-הבחירה. שהיה אהרן הולך מאוהל לאוהל כגֵר בארץ, ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו, כעניין שנאמר [דברים יב, ה]: 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'. עד שנתעורר דוד לדבר [לבניין בית-המקדש] מימים רבים ולזמן ארוך, שנאמר: 'ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו, ויאמר המלך אל נתן הנביא, אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה' [שמואל ב ז, א-ב]".

וממשיך הרמב"ן שם לבאר: "את דוד עצמו, מנעו ה' יתברך מלבנות את הבית מפני שאמר [דברי הימים א כב, ח]: 'כי דמים רבים שפכת ארצה לפני'. ונתאחר עוד הבניין עד מלוך שלמה, ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה, היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאול או גם בימי דוד, כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים לא היה הוא הבונה, אלא ישראל הם היו הבונים. אבל כאשר העם לא השגיחו, ודוד הוא המשגיח והמתעורר, והוא אשר הכין הכל היה הוא הבונה".

ומסיים שם הרמב"ן ואומר: "והוא [דוד המלך] איש המשפט ומחזיק במידת הדין, ולא הוכשר בבית הרחמים, ועל כן נתאחר הבניין כל ימי דוד בפשיעת ישראל. ועל כן היה הקצף עליהם. ועל כן היה המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם, נודע בעונשם ובמגיפתם. והכתוב ירמוז כל זה שנאמר [שמואל ב ז, ו-ז]: 'כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן. בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל, הדבר דיברתי את אחד שבטי ישראל אשר ציויתי לרעות את עמי את ישראל לאמור: למה לא בניתם לי בית ארזים". הרי האשים הכתוב כי השכינה מתהלכת בכל ישראל מאוהל אל אוהל וממשכן למשכן, ולא היה אחד בכל שופטי ישראל הרועים אותם מתעורר לבנות את בית-המקדש. ואמר הכתוב עוד, כי ה' רחק מהם ולא דיבר לאחד מכולם לבנות הבית, רק עתה עכשיו שנתעוררת הטיבות כי היה עם לבבך, ואצווה עתה לבנותו על ידי שלמה בנך שיהיה איש שלום".

בהמשך דבריו שוב חוזר הרמב"ן על הציווי "לשכנו תדרשו" (דברים יב, ה), וזה לשונו: "וטעם לשכנו תדרשו, שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית ה', ותאמרו איש לרעהו לכו ונעלה אל ה' אל בית אלהי יעקב [ישעיה ב, ג]... ובספרי נאמר [ראה ח]: 'תדרשו' - דרוש על פי הנביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? ת"ל 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' - דרוש ומצא ואחר כך יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד וכו'. ועל דרך האמת, לשכנו תדרשו לכבודו תדרשו, ובאת שמה לראות את פני האדון ה' אלהי ישראל. וממנו אמרו חכמים 'שכינה'". עד כאן דברי הרמב"ן.

החתם-סופר, בפירושו לפסוק הזה (דברים יב, ח), ציטט את דברי הרמב"ן בשם הספרי: "דרוש על פי נביא", וזה לשון החת"ס: "ופירש הרמב"ן: הקב"ה לא גילה את המקום אשר יבחר אלא הטיל עליהם מצוה, בהניח ה' להם ידרשו על-פי נביא שישאל את ה' יתברך בשם ישראל, שיראה להם איה מקום כבודו לשכון שם. ואמנם ישראל נתעצלו בזה עד ימי דוד המלך ע"ה".

ותמה החתם-סופר: "וצריך טעם מאי טעמא תלה מצוה זו בדרישתם, ואם לא ידרשו לעולם לא יבחר ירושלים לעולם, והוא מקום שער השמים ואבן השתיה. ומאי טעמא תלה זה ברצותם", ותירץ: "ונראה לי דהרמב"ן הקשה, אמאי נענשו כל העונשים בחורבן בית ראשון, ומאי טעמא לא טענו 'מודעא רבה לאוריתא' [מדוע לא אמרו אנוסים היינו בקבלת התורה ולכן איננו ראויים לעונש]. ותירץ [החתם-סופר בכוונת הרמב"ן]: דווקא בחו"ל יכולים לטעון כך, אבל בארץ-ישראל הלא כתיב 'ויתן להם ארצות גויים... בעבור ישמרו חוקיו' [תהלים קה, מד-מה]. לפי זה, עבודתם את ה' יתברך במדבר

הייתה טובה מעבודתם בארץ-ישראל, כי במדבר היו יכולים לטעון 'מודעא' וכו', ולא טענו לפרוק מעליהם עול מלכות שמים, וסבלו מה שסבלו, הרי זו עבודה רצונית, איש הישר בעיניו - אם ירצה יטעון מודעא רבה, אלא שלא רצה לטעון כי ישר בעיניו לעבוד את ה' יתברך.

אך בבואם אל ארץ-ישראל, הייתה עבודה הכרחית 'ויתן להם ארצות גויים... בעבור ישמרו חוקיו' - הניח להם הקב"ה המצוה הגדולה הזו והיא בניין בית-הבחירה שיהיה תלוי בחפצם, לשכנו תדרשו, אם ירצו ידרשו ואם לא ירצו לא ידרשו, כדי שיהיה הדרישה מרצון וחפץ הישר בעיניהם. והיינו אחר דאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה, אמר הטעם אשר תדרשו מרצונכם, משום כי אז [בארץ-ישראל] 'לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו' [דברים יב]. כי אם ירצה יטעון מודעא ואינו טוען כי ישר בעיניו לעבוד את ה'. [ולמה לא יוכלו לטעון?] - כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. אבל משתבואו לשם אז העבודה מוכחית [הכרחית] ויתן להם ארצות גויים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו, על כן עברתם את הירדן והניח ה' אלהיכם וגו' והיה המקום אשר יבחר וגו' ועל כן תליתי בתדרשו ובאתם שמה". עד כאן דברי החתם-סופר.

ויש להבין את דברי החתם-סופר, דהרי לכאורה יש שלוש דרגות: א) שאינם מתדמים לאבותיהם הצדיקים ואינם שומרים תורה ומצוות; ב) מקיימים את המצוות, אך אינם משתוקקים לבניין בית-המקדש; ג) שאיפת נפשם להשלים הכל ולבוא אל המקום אשר יבחר ה' לשכון שם.

ובפשטות מתי גולים מארץ ישראל, רק אם אינם שומרים תורה ומצוות, כפי שמצינו בבית ראשון: על שלוש העבירות גלו ישראל, ועל עזבם את תורתי. לכאורה יוצא, שאם אינם דורשים את בית-הבחירה ומקיימים תורה ומצוות אינם גולים. ובימי דוד המלך אף שהייתה מגיפה לא גלו מארץ-ישראל, וגלו רק לאחר שעשו את העבירות הללו שהזכרנו, לאחר 410 שנים מבניין בית-המקדש. מדוע אפוא אומר החתם-סופר דאם לא דורשים את בית-הבחירה אזי גולים? ואפשר שכוונת דבריו, שאם אין דורשים את בית-הבחירה אזי לא יכולים לשמור את כל חוקיו תורותיו ומצוותיו.

ו. בית המקדש - מקור השפע הרוחני והגשמי

נראה לעניות דעתי לבאר את דרישת בית-המקדש בעניין אחר. כבר אמרנו לעיל, כי מעלת הארץ שהיא מגדלת את האבות מפני שהשכינה שורה בה, ואם

כך על אחת כמה וכמה מעלת המקום שהשכינה שורה בו בבית-המקדש, כי שם מקור השפע הרוחני והגשמי. וכבר כתב ר' יעקב סקילי בספרו "תורת המנחה" (דרשה ד), וזה לשונו: "בית-המקדש של מטה מכוון כנגד בית-המקדש של מעלה, שהשפע העליון הוא מתאחד ומתאסף בכוח העליון הנקרא ציון, ומציון הוא נשפע אל ירושלים העליונה. כך הוא נשפע לעולם השפל, תחילה הוא נשפע על ציון ומציון הוא בא לירושלים, ועל כן מקדים ציון לירושלים. וזה השפע האלהי הנשפע על ציון וירושלים העליונים, ומן העליונים הוא נשפע לתחתונים".

והוא ממשיך ואומר: "והוא נחלק לשתי תועלות ולשתי תענוגות, לתועלת הגוף ולתענוגיו ולתועלת הנפש ולתענוגיה. תועלת הגוף ותענוגיו הם פרנסת הגוף להעמידו על בוריו כדי שיהיה בריא וחזק ומזומן למשכן הנפש, ותועלת הנפש ותענוגיה היא החכמה והתורה שבהם תקנה הנפש שלמות ותכלית. ועל חלק השפע שהוא לתועלת הגוף, הנשפע תחילה על ציון העליונה וממנה לירושלים העליונה ומן העליונה לתחתונה, נאמר על דרך האמת [תהלים קלג, ג]: 'כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם ציוה ה' את הברכה חיים עד העולם'. ועל חלק השפע שהוא לתועלת הנפש, הנשפע תחילה על ציון העליונה ומציון העליונה לירושלים ומן העליונים לתחתונים, נאמר על דרך האמת : 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' [מיכה ד, ב]". ע"כ.

והנה האבות הקדושים דבקו לא רק בארץ-ישראל אלא גם ובמיוחד במקום השכינה, וכפי שכתבנו לעיל, אברהם ויצחק בניסיון העקידה, זה לעקוד וזה להיעקד, והקריבו שם את הקרבן, וקרא אברהם שם המקום ההוא "ה' יראה". כלומר, מחד גיסא זהו מקום האמונה התמימה בה' יתברך, וכפי דאיתא בחז"ל במדרש תהלים (מזמור כט): "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אמר אברהם להקב"ה: ראה היה לי להשיבך ולא השיבותי והחרשתי. אמר לו: מה היה לך להשיב? אמר לו: אמש אמרת לי: 'כי ביצחק ייקרא לך זרע', ועכשיו אמרת לי 'קח נא את בנך' [בראשית כא, יד]" וכו'. מאידך גיסא, זהו מקום מסירות הנפש, הקרבת הקרבנות, וכפי שכתב הרד"ק בפירושו לבראשית (כב, יד): "'אשר ייאמר היום' - זה היום יסופר בהר כשייראה ה' בו, כשייבנה בו המזבח ובית-המקדש ייאמר אז ויסופר, שהעליתי בני יצחק לעולה, כי זה נאמר לו בנבואה, למה בחר ההר ההוא, כי עתידים בניו להקריב שם קרבנות".

והרמב"ן כתב: "ייראה לדורות שזכות העקידה תעמוד בכל דור ודור, וכל כך למה? כי 'פה אשב כי אויתיה' [תהלים קלב, יד], ולכאן יביאו קרבנותיהם

וישאו תפילותיהם כפי שעשו האבות". וכך אמר יעקב: עברתי על מקום שהתפללו אבותיי, ועל כן חזר והתפלל.

הרי כאשר דורשים את מקום השם ורוצים להדבק בו במקום שכינתו, דבקות זו מעלה את האדם לפסגות הגבוהות ביותר, שכן הוא דבק בשפע הרוחני היורד מציון ומירושלים של מעלה. וכאשר בית-המקדש חרב הרי כביכול אין הקב"ה במקומו, וכדברי דוד המלך אל נתן הנביא (שמואל ב ז, ב-יג): "ויאמר המלך אל נתן הנביא, ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה". ואכן הקב"ה השיב אל נתן הנביא (שם, ה-ז): "לך ואמרת אל עבדי אל דוד, כה אמר ה' האתה תבנה לי בית לשבתי? כי לא ישבתי בבית למיום העלותי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה, ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן. בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל, הדבר דיברתי את אחד שבטי ישראל אשר ציוויתי לרעות את עמי ישראל לאמר, למה לא בניתם לי בית ארזים?". ולדוד הקב"ה משיב: "והקימותי את זרעך אחריך... הוא יבנה בית לשמי" (שם, יב-יג).

נמצא, כי הרצון לבנות את הבית לשם ה' עניינו לא רק מבחינת כבוד ה' יתברך שיהיה לו בית לשמו, כי אם הרצון להדבק בה' יתברך, וכדי שיבואו שמה להיראות ולהשתחוות לפניו. ולכך הדרישה בפסוק "לשכנו תדרשו ובאת שמה", מורה על השאיפה האמתית - לבנות בית לה' על כל השפע האלהי אשר שופע ממנו.

ובדברים אלה נראה לבאר את תמיהותינו: א) מה פשר ההבטחה "ושמר ה' אלהיך" למי שממילא מקיים מצוות? ב) מה הצורך הגדול בדרישה המיוחדת שבאה לידי ביטוי בפסוק "לשכנו תדרשו" להקמת בית-המקדש?

כלומר, יש להבין את הבטחת הקב"ה בפסוקים: "ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך, ואהבך וברכך והרבך על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך. ברוך תהיה מכל העמים" (דברים ז, יב-יד), לאור דברי חז"ל במדרש תנא דבי אליהו רבה (פרק כה): "כל אחד מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותיי אברהם יצחק ויעקב, שלא קנו האבות העולם הזה והעולם הבא וימות בן דוד, אלא בשביל מעשיהם הטובים ותלמוד תורה".

ותמהו, וכי אפשר להגיע לידי מעשה האבות? והאריכו בתורת החסידות בשם הרבי מפשיסחא, שמה שכתוב "יגיעו" הוא בבחינת נגיעה בהנהגת האבות. הווה אומר, ללכת בדרכי האבות ולשאוף למעשיהם הנעלים ולדבקותם בה'

יתברך, בארץ ובמקום המקדש, ולכך זכו שהארץ מגדלתן. ועל כן, אם אכן אנו הולכים בדרכם וכל שאיפתנו להידבק בשכינה ובמקום המקדש, אף שבוודאי אין אנו עושים כמעשיהם, כלומר באותה דבקות והתעלות - הרי הקב"ה מקיים לנו את ההבטחה שהבטיח לאבות: "ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך", על כל הברכות הנלוות לכך.

הרצון להיות כאבות לעשות רצונו במקום אשר יבחר, הוא יזכה את בניהם אחריהם לברכת "הארץ מגדלתן" ולברכת ה' בפסוק: "ואהבך וברכך והרבך ברוך תהיה מכל העמים", כי דבקים אנו בה' אלהינו בארץ החיים, ובשאיפתנו לבניין בית-המקדש במהרה בימינו אמן.

שאלות מעשיות בהלכות בנין בכלים (סימן שי"ד)

הרב משה פנחס זנדר שליט"א
רב ומו"צ דחסידי גור, תל אביב-יפו

אני שולח בזה את המאמר על סימן שי"ד "הלכות בונה בשבת" כדי לחזק את הבנין החשוב של ישיבת חב"ד בתל אביב שכבר העמידה עשרות רבות של משפחות ובחורים בדרך התורה והחסידות.

ס"א. בנין וסתירה בכלים

א. מהם דעות הראשונים באיסור בנין וסתירה בכלים?

תשובה:

במשנה במס' שבת (קמו, א) מבואר ש"מותר לשבור חבית כדי לאכול ממנה גרוגרת, ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי". וכן בגמ' שם (קכב, ב) "דלת של

שידה תיבה ומגדל, נוטלין אבל לא מחזירין" (מחשש שמא יתקע), מוכח שאין איסור בנין וסתירה בכלים.

אולם בגמ' שבת (קב, ב) "עייל שופתא בקופינא דמרא. רב אמר שחייב משום בונה ושמואל מחייב משום מכה בפטיש". וכן במשנה עירובין (לד, ב) "נתנו במגדל ונעל בפניו ואבד לו המפתח ה"ז עירוב". ופירשו רב ושמואל שם שמיירי במגדל של לבנים (ללא טיט), אבל מגדל של עץ אסור לשבור ולהוציא ממנו העירוב. ונראה שיש איסור בנין וסתירה בכלים.

לדעת תוס' והרא"ש (שבת קב, ב) והרא"ש בעירובין פ"ג סי' ה'): **איסור בנין וסתירה בכלים הוא דווקא בכלי גמור** ואסור לשוברו (ולפ"ז מבואר מדוע אסור לשבור מגדל של עץ, מכיון שהוא כלי גמור), ורק בכלי גרוע, כגון מוסתקי (-חבית שדיבק שבריה), מכיון שאינה כלי גמור, מותר לשוברה (ולפ"ז מובן מדוע מותר לשבור חבית, מכיון שמיירי במוסתקי).

לדעת רש"י (שבת עד, ב) בד"ה "ואי חייטיה לפומיה", ובדף קכב, ב בד"ה "גזירה") **אין איסור בנין וסתירה בכלים אף בכלי שלם.** (ולפ"ז מבואר היטב המשנה של שובר אדם חבית). (ויעויין בגר"א ובאחרונים שדנו לפ"ז מדוע אסור לשבור דלת מגדל של עץ). אולם אם עושים פתח נאה חייבים משום מכה בפטיש אף במוסתקי (לפיכך בסוגיית "עייל שופתא בקופינא דמרא" נקטינן כשמואל שאיסורו משום "מכה בפטיש").

לדעת הר"ן (שבת סא, ב בפרק חבית) **בכלי גדול יש איסור בנין וסתירה מדאורייתא** (ולפ"ז מבואר הגמ' בעירובין במגדל של עץ) אולם בכלי קטן אין איסור בנין וסתירה (ולפיכך מותר לשבור חבית לאכול ממנה גרוגרת). כמו כן, אסור לדעת הר"ן לעשות כלי גמור, או כשצריך אומן בחזרתו, גם כשהכלי קטן, כפי שמבואר בר"ן שם.

להלכה - לדעת המחבר (ס"א) נפסק כדעת התוס' שמותר לשבור חבית שהיא מוסתקי, אולם אסור לשבור כלי שלם. ומוסיף הרמ"א שם שחבית שמחזקת 40 סאה, אסור לשוברה (אף במוסתקי), מכיון שדינה כבנין גמור. (ביה"ל ד"ה שאינה).

לדעת הגר"א אף בכלי גדול אין בו איסור בנין וסתירה, אולם אם עושה נקב יפה (העשוי להכניס ולהוציא) חייב משום מכה בפטיש (ויע"ע בחזו"א סי' נ"א סק"ו מש"כ בזה).

וכתב המ"ב (סק"א) שע"י גוי ניתן להקל אף בשבירת כלי שלם. אולם לקמן (סקל"ז) כתב המ"ב שיש שכתבו שהיתר זה הוא רק בהפ"מ או לצורך מצוה.

ב. מהם האופנים שאסור לשבור כלי אף אם הוא מוסתקי?

תשובה:

1) כלי שמחזיק 40 סאה אסור לשוברו אף אם הוא מוסתקי (רמ"א).

2) אם מתכוון לעשות פתח יפה חייב אף בכלי רעוע (-מוסתקי) - מ"ב סק"ו, וכתב שם בשם הט"ז שיש בכך איסור תורה, אם הוא נקב שעשוי להכניס ולהוציא, ויעויין בשו"ע הרב (ס"א) שכתב שאיסור זה הוא משום מכה בפטיש.

ג. לפניכם כמה מקרים. פרטו בכל דין האם מותר במקרה זה לעשות את הפעולה ע"י ישראל או נכרי! נמקו!

1) חבית רעועה (מוסתקי) אך מחזקת 40 סאה, לשוברה בשבת, כדי להוציא את האוכל שבתוכה?

2) חבית רעועה (מוסתקי) לשוברה שלא במקום שמדובקת בזפת?

3) חבית רעועה (מוסתקי) ומתיז ראשה למעלה, ומכוון לייפות השבירה שתישאר כלי?

4) חבית שלימה או רעועה, לעשות לה פתח שאינה יפה?

תשובה:

1) אסור לשוברה בשבת, אולם ע"י גוי מותר, מכיון שלדעת הרשב"א מותר בכה"ג (מכיון שלדעתו בחבית שהיא מוסתקי, אפילו מחזקת 40 סאה, אין בזה בנין וסתירה), ומאחר שהוא מקלקל, מותר ע"י גוי (ביה"ל ס"א ד"ה שאינה).

2) חבית רעועה מותר לשוברה אף שלא במקום שמדובקת בזפת (מ"ב סק"ד בשם הפמ"ג).

3) חבית רעועה, אסור להתיז ראשה מלמעלה, אם מתכוון לייפות השבירה שתישאר כלי (מ"ב סק"ד בשם רש"י).

4) חבית שלימה אסור לעשות לה אף נקב שאינו יפה (בס"א כתב המחבר שאסור לעשות אפילו נקב בעלמא) ואילו במוסתקי מותר לעשות נקב שאינו יפה (ס"א).

מקלקל לצורך שבת

ד. האם הותר לעשות איסור שהוא מקלקל לצורך שבת?

תשובה:

לדעת רש"י מותר לשבור כלי מכיון שהוי מקלקל והתירו זאת לצורך שבת, ויע"ע במג"א סק"א ובמחצה"ש מש"כ בזה (ויע"ע בפוסקים שדנו מדוע הוצרך לטעם "מקלקל", הרי לשיטתו אין בנין וסתירה בכלים). אולם התוס' והר"ן חולקים עליו ואסרו לעשות איסור אף בדרך קלקול (ביה"ל ד"ה אסור). וכתב הביה"ל שם שבשאר מלאכות, אפשר שאף רש"י מודה שאין בכך היתר של מקלקל.

פתח העשוי להכניס ולהוציא

ה. האם באופנים דלהלן חייבים על עשיית הפתח?:

1) פתח שעשוי רק להוציא בכלים?

2) פתח שעשוי רק להוציא בבנין?

3) פתח שעשוי לאיזה תשמיש, בשאר דברים?

תשובה:

1) פתח בכלי שעשוי רק להכניס או להוציא פטור מה"ת, אך אסור מדרבנן (מ"ב סק"ח בשם הרמב"ם פ"י).

2) פתח בבנין שעשוי רק להכניס או להוציא, כגון שעושים נקב בקרקע הבית שיצאו המים שבתוכו, אסור משום בונה (מ"ב שם בשם המג"א סק"ג).

3) נקב העשוי לאיזה תשמיש, בשאר דברים, אסור מה"ת, כפי שמבואר בשעה"צ שם סק"ט.

ס"ב-ד'

ו. האם מותר לנקוב נקב ישן שנסתם בחבית של יין באופנים דלהלן:

1) נקב גדול למעלה מן השמרים, שראוי להכניס ולהוציא?

2) נקב בחבית של עץ?

3) נקב למטה מן השמרים?

4) נקב למעלה מן השמרים ורוצה להרחיבו קצת?

5) לנקב במקום הברזא (שסתמו ועשאו במקום אחר)?

תשובה:

1) **למעלה מן השמרים** - מותר לפותחו, אף אם הוא גדול (מ"ב סקט"ו).

2) נחלקו הפוסקים האם מותר לפותחו **בחבית של עץ** (מכיון שמהודק יפה) והמ"ב חשש להחמיר בזה כדעת הפמ"ג והחיי"א.

3) **נקב למטה מן השמרים** - אסור לנוקבו מחדש, מכיון שכל כובד היין עליו, נחשב כפותח מחדש את הסתימה (ס"ד).

4) **אסור להרחיב**, אף במקצת את הנקב (מ"ב ס"ק ט"ז).

5) **מותר אף במקום הברזא** (ס"ג).

ס"ה. קנה חלול או ברזא

ז. האם מותר להכניס קנה חלול או ברזא בחבית, כדי להוציא יין באופנים דלהלן:

1) אם אינם מתוקנים כל צרכם ומחוסרים איזה שהוא תיקון.

2) לתוקעם בחוזקה ביתדות.

3) אם אינו יודע אם יגיעו הקנה (או הברזא) למידתם.

4) אם פותחים את הברזא רק לעיתים רחוקות.

תשובה:

1) מותר להכניס את הקנה (או הברזא), אף שאינם מתוקנים כ"צ וחסרים תיקון קל, ולא חיישינן שמא יתקנם (מ"ב סקכ"א).

2) אסור להכניסם בחוזק ביתדות, משום שהוי גמר מלאכה (מ"ב סק"כ).

3) מותר להכניסם, אף אם אינו ברור שיגיעו למידתם, ולא חיישינן שיבוא לתקנם (מ"ב סקכ"א).

4) מותר להכניס את הברזא, אף אם פותחים אותה רק לעיתים רחוקות, מכיון שאינו נראה כמתקן כלי בסתימה זו, מכיון שהדרך לעולם לסותמו בעץ זה (שו"ע הרב ס"כ).

עלה של הדס

ח. מה הטעמים לאיסור הנחת עלה של הדס בפתח החבית, ומה הנפ"מ בין טעמים אלו? ומה נפסק להלכה בכך?

תשובה:

מבואר בגמ' (שבת קמו:) "אסור להניח עלה של הדס בפתח החבית. חד אמר, שמא יעשה מרזב (- שמא יתקן מרזב ליינו) וחד אמר, שמא יקטום (אם לא ימצא עלה, יקטום עלה, ונמצא מתקן מנא).

מאי ביניהו - דקטם ומנח (-יש לו הרבה קטומים מער"ש). למ"ד א' - עדיין אסור, שמא יעשה מרזב. ולמ"ד ב' - מותר, מכיון שלא חיישינן שמא יקטום (שהרי יש לו קטומים).

לדעת השו"ע (-דעת הרמב"ם) **אסור להניח** עלה של הדס בפתח החבית, שמא יעשנו מרזב, ולכן אע"פ שיש לו הרבה קטומים - אסור. **לדעת הרמ"א** (-דעת הרא"ש) אם יש לו הרבה קטומים מותר ליתן את העלה בפי החבית (מכיון שכל החשש הוא שמא יקטום, ובכה"ג לא גזרו.) וכך נראה שנפסק למעשה במ"ב סקכ"ב ובשו"ע הרב סי"א.

אם יש לו רק ב' או ג' קטומים: לדעת הטור - מותר, מכיון שלא חוששים שיקטום (שהרי אם נתקלקל האחד יש לו שני במקומו). אבל הב"ח כתב שדווקא בהרבה מותר ולא בשנים ושלושה (שעה"צ ס"ק כ"ג).

ס"ו

עשיית נקב בחבית

ט. האם מותר לעשות את הפעולות דלהלן בחבית:

1) להתיז את ראש המגופה של חבית שלימה או גרועה?

2) להתיז את ראש החבית של חבית שלימה או גרועה?

3) לעשות נקב בחבית מצדה או למעלה?

4) לעשות נקב במגופה מצדה או למעלה?

5) לעשות נקב שעשוי להכניס ולהוציא במגופה?

6) לעשות נקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא בחבית מלמעלה?

תשובה:

1) **מותר להתיז את ראש המגופה,** אפילו החבית שלימה, מכיון שאינה חיבור לחבית (ס"ו ובמ"ב ס"ק כ"ג).

2) **מותר להתיז את ראש החבית** (למטה מהמגופה) אם **החבית גרועה** (מוסתקי), ודווקא שעושה זאת מפני האורחים (מ"ב שם סקכ"ה). אולם **אין לעשות כן בחבית שלימה,** מפני שנחשב כסתירת כלי (ס"ו).

3) **אסור לעשות נקב בחבית,** בין מצידה ובין מלמעלה (ס"ו), מכיון שמתכוונים לפתח.

4) **מותר לעשות נקב במגופה מלמעלה** (משום שאין הדרך לעשות נקב למעלה, מחשש שיפלו שם לכלוכים, אלא הדרך ליטול את כל המגופה). **אולם אסור לעשות נקב זה בצידה,** מכיון שמתכוונים לפתח (ס"ו).

5) אסור לעשות נקב במגופה (אף מלמעלה), אם עשוי הנקב להכניס ולהוציא (שעה"צ סקכ"ז).

6) אסור לעשות נקב חבית, אף שאין הנקב עשוי להכניס ולהוציא (בשעה"צ סקכ"ח הביא את דעת הט"ז להתיר בזה, אולם המ"ב שם מחמיר בזה).

נקב מגופה

י. מדוע מותר לנקב נקב בראש המגופה (מכיון שאין הדרך לעשות שם פתח), ואילו בראש החבית אסור לעשות נקב אף שהוא למעלה?

תשובה:

א) המג"א (סק"ח) ושו"ע הרב (סט"ו) ביארו, משום שבחבית, העושה בה נקב העשוי להכניס ולהוציא חייב אף למעלה, משום שהועיל לתיקון החבית, לפיכך אסרו חכמים עשיית כל נקב שהוא. אולם במגופה שאף העושה בה נקב להכניס ולהוציא אסור רק מדרבנן, כפי שמבואר בשעה"צ סקכ"ז (משום שאין הדרך כלל לעשות בה פתח, והר"ז כאילו מוציא דרך פי החבית, כלומר שגם ללא הנקב באפשרותו לפתוח את המגופה ולהוציא את היין, אין הנקב חשוב תיקון והוספה בכלי), לא החמרנו בכה"ג בנקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא.

ב) הט"ז (סק"ד) מבאר שבמגופה למעלה, הוי תרתי לטיבותא (אין הדרך לעשות פתח במגופה, אלא להסירה לגמרי, וכשמנקבה מוכח שרק רוצה להגיע למאכל ולא לפתח כוונתו, ואף את"ל שלפעמים הדרך לעשות שם פתח, מ"מ

למעלה ודאי שאין כך כוונתו שהרי יפלו שם לכלוכים). אולם בחבית שהדרך לעשות שם פתח (שהרי אין אופן אחר להגיע למאכל, אלא לנקב את החבית), אסרו אף כשעושה את הנקב למעלה.

ג) החזו"א (סי' נ"א סק"י) מבאר שמכיון שהדרך להסיר את המגופה, אין הנקב שבה נחשב בכלל בנין, שהרי כשיסירה מהחבית שוב אין צורך בנקב כלל, אולם בחבית נחשב הנקב כבנין בכלי ואסור לעשותו (ומה שאסרו לנקב את המגופה מצידה, ולא אמרינן שמכיון שמסירה משם, אינם נחשב כבונה בכלי, הוא משום "לא פלוג", שלפעמים אין למגופה צדדים כלל, ואם נתיר לנקב בצידי המגופה, יבואו לנקב אף בצידי החבית עצמה, כפי שמבואר בחזו"א).

קריעת עור שע"ג החבית

יא. מדוע מותר לקרוע עור שע"ג החבית, ואין בכך משום איסור קורע?

תשובה:

הב"י כתב שמותר לקרוע העור מע"פ חבית של יין, דין זה הוא במג"א (סקי"ד), ובמ"ב סקכ"ה, אך כתב שלא יתכוון לעשות פתח.

בפוסקים מבואר כמה דרכים מדוע אין בזה איסור "קורע":

1) בשו"ע הרב (סי' ש"מ סי"ז) מבואר שאיסור קורע הוא רק כשמפריד במקום הדבק, **אבל בדבר שהוא מגוף אחד**, כגון עור ונייר אין בו איסור קורע, מכיון שהוא גוף אחד. (אולם במ"ב פליג ע"ז, וכפי שמבואר בביה"ל סי' ש"מ סי"ג).

2) החזו"א (סי' נ"א סקי"ג) מבואר **שאיסור קורע הוא רק כשחפץ לקרוע דבר לחלקים**, אך כשקורע שקית או עור בדרך השחתה כדי להגיע לדבר המונח בה, אין בכך איסור, מכיון שאין דעתו על השקית כלל, ומוכיח שם שיטתו מדין קורע עור שע"ג החביות, שמותר לקורעו, מכיון שכל כוונתו להגיע למה שבתוך החבית. (ובביה"ל סי' ש"מ ד"ה הנייר חלק על יסוד זה, ואסר לקרוע מעטפה כדי להגיע למה שבתוכה).

ג) בשביתת השבת (יב:) מבואר שאע"ג שקורע בגד או עור גם ע"מ שלא לתפור יש איסור קורע, מ"מ אם כל **ייעודם רק לכסות אולעטוף את המאכל או את החבית**, ואין להם שימוש אחר, הרי **שהם בטלים לאוכל** ונהיו **כקליפי אגוזים** ובטל מהם שם כלי, ואין בקריעתן משום איסור קורע (ויע"ע בשש"כ פ"ט ס"ק י"ב מש"כ בזה).

עשיית נקבים בכלים

יב. האם מותר לעשות נקבים בכלים דלהלן:

1) ניקוב כיסוי גביע לבן.

2) ניקוב פקק של בקבוק תינוק.

3) ניקוב כיסויי צנצנות.

4) ניקוב קופסת שימורים (כגון קופסת תפוחץ).

5) ניקוב פקק הברגה של בקבוק.

6) ניקוב שקית שוקו.

תשובה:

1) **מותר לעשות נקב בכיסוי לבן** וכדו', כדי לשתות דרך הכיסוי או להכניס בו קשית, אך לא יעשו זאת במקום האותיות. (ההיתר בכך הוא, מכיון שנחשב **כפתח במגופת חבית**, מכיון שהפקק אינו חלק מן החבית, ומותר לעשות נקב במגופת חבית למעלה, כפי שמבואר בס"ו.

ביאור נוסף מבאר הגרשז"א זצ"ל (שו"ת מנח"ש ח"ב י"ב) שאין לחוש לאיסור עשיית פתח **בדבר ששימושו חד פעמי**, מכיון שהפחית אינה נחשבת לכלי בפנ"ע, אלא טפלה למשקה שבתוכה.

2) **אסור לעשות נקב בפקק של בקבוק תינוק**, משום איסור עשיית פתח בכלי. כמו כן, אין להרחיב פתח קיים. (ואף שמותר לעשות נקב במגופת חבית מלמעלה, פקק זה נידון ככלי, ולא רק ככיסוי הבקבוק, ולפיכך אסור לנקב בו שום נקב).

3) **מותר לנקב כיסוי צנצנות**, כגון נקב במכסה של ריבה, מכיון שזה נחשב לעשיית נקב במגופת החבית.

4) **אסור לעשות נקב בקופסת שימורים**, כגון קופסת תפוחץ וכדו', משום שאסור לעשות פתח בחבית. (ורק אם עושה בדרך קלקול, כגון שעושים שני נקבים - מותר).

5) **מותר לנקב פקק הברגה של בקבוק** (יש המחמירים שלא לפתוח פקק הברגה של בקבוק, משום עשיית כלי, לכן הם עושים נקב בפקק לפני פתיחתו, כדי שלא ייהפך לכלי בפתיחתו, וכפי שנבאר לקמן). היתר זה הוא מכיון שאין

רגילים להשתמש בו כלל. (ואף משום איסור סותר אין בזה, כפי שמבואר בשש"כ פ"ט ס"ק ס"א).

6) **מותר לעשות נקב בשקית שוקו**, או לנעוץ קשית בשקית זו, מכיון שרק עושה נקב להוצאת המשקה, ואין בפתיחתו משום עשיית נקב יפה (וכן הרגילות הוא לשתות את כל השתיה ישר ולהשליכה, ואין עליה תורת כלי כלל, מכיון ששימושו הוא חד פעמי).

פתיחת פקקים

יג. האם מותר לפתוח את הפקקים דלהלן בשבת ומדוע:

1) פקק כתר המצוי ע"ג בקבוק בירה?

2) פקק מתכת המצוי ע"ג בקבוק יין מזכוכית?

3) פקק פלסטיק המצוי ע"ג בקבוק שתיה מפלסטיק?

תשובה:

1) **מותר לפתוח בקבוק שסגור בפקק כתר**, כגון בקבוק בירה או בקבוק שסגור בפקק שעם, אפילו בעזרת כלי המיוחד לכך (-פותחן, מחלץ) אך ייזהר שלא למחוק את האותיות (מ"ב סקכ"ג).

2) **פוסקי זמנינו נחלקו בדין פתיחת פקקים אשר עם פתיחתם מתנתקת טבעת הנשארת על צוואר הבקבוק** (או נקרעת), כגון בקבוקי יין. **לדעת האוסרים** (שו"ת מנחת שלמה ח"א צ"א, שו"ת דברי משה ח"א, סי' י"ז-כ') **אסור לפתוח פקקים אלו, משום חשש "מתקן מנא"** (-כי בתחילת עשייתו בבית החרושת אינו ראוי לשימוש לפני שבירת הטבעת, ומניחים אותו בביהח"ר על הבקבוק, ועל ידי הידוק של מכונה נעשים בו חריצי ההברגה והטבעת, ונשלם תבניתו כפקק הברגה, ומכיון שא"א להשתמש בו כפקק ללא קריעת הטבעת, נמצא שע"י קריעת הטבעת נגמר ונשלם מלאכת עשיית הפקק לשימוש חוזר, ומוסיף לבאר שם, שאף אם ישבור את הזכוכית מלמטה ויקח את הפקק בשלימותו עם הטבעת, אין ראוי לשימוש לבקבוק אחר, עד שיפרידו את הטבעת).

לדעת האוסרים יש שהתירו אם זורק את הפקק מיד לאחר פתיחתו, כפי שמבואר בשש"כ (פ"ט הערה פ"א) בשם הגרשז"א זצ"ל, והוכחתו, שכמו שמותר לקטוף את הענבים מההדס אם יש לו הושענא אחריתי, ה"נ אם יש לו פקק אחר או גמר בדעתו לזרוק תיכף את הפקק ולא להשתמש בו - מותר.

ויע"ע במאור השבת ח"ב מכתב כה, ג, מש"כ בזה (ואע"פ שבשו"ת דברי משה להגר"מ הלברשטם זצ"ל הקשה, שהרי בלח"מ כתב שאם ע"י הפתיחה נעשה כלי גמור, אין את ההיתר של אינו מתכוון והחמיר אף בזרק את הפקק לאשפה. מ"מ יש לחלק ששם מדובר בכלי גמור, ואין מתחשבים בכך שאינו מתכוון, שהרי במציאות חיזק ותיקן כלי גמור, אבל הפקק אין לו שום ערך בפנ"ע, ורק אם שומר את הבקבוק לסעודה אחרת, נחשב כעשיית כלי, אבל כשגומר את הבקבוק באותה הסעודה וזורק את הפקק, נחשב כשבר כלי שזורקין אותו ואין לו חשיבות עצמית בפנ"ע, לפיכך אינו נחשב כעושה כלי בכה"ג).

ויש המתירים לפתוח פקקים אלו, גם אם אין בדעתו לזורקו מיד, ובלבד שלא יתכוון בעת פתיחתו להשתמש בפקק הזה לשימוש חוזר בבקבוק אחר. (שו"ת דבר יהושע ח"ב, מ"ה, להגרי"מ אהרנברג זצ"ל, שו"ת אבן ישראל ח"ט כ"א, להגרי"י פישר זצ"ל, שו"ת חשב האפוד ח"ג, צ"ג, שו"ת להורות נתן ח"ג, כ"א, שו"ת צי"א חי"ד, מ"ב, שו"ת אור לציון ח"ב, פכ"ז, שו"ת יחוה דעת ח"ב, מ"ב). (סברת המתירים היא, שהרי אינו מתכוון בשעת פתיחת הפקק ליצור פה פקק, אלא להוציא את המשקה מן הבקבוק, ונתבאר במג"א סי' שי"ח סקל"ו בשם המגיד משנה שב"מכה בפטיש" אין אומרים שפ"ר בדבר שאינו מתכוון אסור. סברא נוספת כתבו להיתר, שהרי הידוקו לטבעת הוא חיבור גרוע ועשוי מראש בצורה כזאת שיכולים להפרידו בכל רגע בצורה קלה, אין זה נחשב למכה בפטיש. ויע"ע בפ"ת עמ' שי"ד הערה 65 שהאריך בכך).

לדעת האוסרים יש לפתוח לפני שבת את הבקבוקים שרוצים להשתמש בהם בשבת, ואם שכחו ולא פתחו לפני שבת, יש לנקוב חור בפקק הבקבוק, בכדי שלא יהיה ניתן להשתמש שוב בפקק, ואח"כ יהיה מותר לפתוח את הפקק (שש"כ פ"ט ס"ג) (ויש האוסרים לעשות נקב בפקק משום "סתירת כלי" - מגי"ס סימן י"ד).

3) **פקקי פלסטיק** - מותר לפתוח פקק פלסטיק הנמצא על בקבוקי משקאות, גם אם בפתיחתו נפרדת טבעת (שש"כ המחודש פ"ט הערה ס"א בשם הגרשז"א זצ"ל). [טעם ההיתר הוא, מכיון שפקק ההברגה נעשה כולו לפני נתינתו על הבקבוק, וגם אחר נתינתו על הבקבוק אין אנו אומרים שבהידוקו נתבטל ממנו שם "פקק", מכיון שניכר היטב שהטבעת המחוברת בקצה הפקק, אינה מגוף הפקק, אלא היא תוספת המחוברת בו. סברא נוספת להיתרא, מכיון שהמציאות מוכיחה שאפשר לפתוח פקקים אלו בלא שתיפרד מהם הטבעת, ע"י תחיבת קיסם וסיבובו בין הבקבוק משתחרר מעט הפקק, ואפשר לסובב

את הפקק מעל הבקבוק ללא הפרדת הטבעת]. (ויש החוששים לאיסור משום "איסור מתקן מנא" וחששות נוספים - פ"ת שם הערה 75).

ס"ז. חותמות שבכלים

יד. האם מותר לעשות את הפעולות דלהלן בכלים (ע"י יהודי או גוי):

1) להתיר או לחתוך את החבל שבחותמות הכלים?

2) להתיר את קליעת החבל שבחותמות הכלים?

3) לשבור פותחת של עץ או מתכת?

4) להסיר את הצירים של הכלי?

5) לקבוע צירים במסמרים?

6) לשבור מנעול?

תשובה:

1) **מותר להתיר את החבל שבחותמות הכלים**, לפי שאין הקשר של קיימא, וכן מותר לחתוך את החבל, ולא נחשב כ"סותר", מכיון שנחשב לסתירה גרועה (ס"ז).

2) **מותר להתיר את קליעת החבל שבחותמות הכלים, ואילו להרמב"ם - אסור** (ביה"ל ד"ה חותלות, שהרמב"ם לשיטתו, שהסותר פתילת חבלים חייב משום מתיר).

3) בשו"ע (ס"ז) כתב **שאסור לשבור פותחת של עץ או מתכת** (משום סתירת כלים), והביא את דעת ר"א ממיץ שמתיר (מכיון שאין בנין וסתירה בכלים). לפיכך אסר המחבר לעשות זאת, אך ע"י גוי התיר. והביא המ"ב (סקל"ז) את דעת הרש"ל, שמותר לעשות זאת רק לצורך מצוה או הפ"מ.

4) המחבר הביא את דעת רבינו פרץ, שאסור להסיר את צירי הכלי (משום איסור סתירה) ולדעת הר"י מקינון מותר להסיר את צירי הכלי, מכיון שאינו שובר את הכלי, רק מסיר את הצירים, נחשב לסתירה גרועה (מכיון שא"צ לשבור). לפיכך אסר המחבר לעשות זאת, אך ע"י גוי מותר (ויעויין לעיל בתשובה 3 מש"כ בזה).

5) אסור לקבוע צירים במסמרים בכלי או במנעול, מכיון שנחשב כמתקן מנא, ואיסור זה הוא אף ע"י גוי (מ"ב סקל"ד).

6) שבירת מנעול של עץ או מתכת אסורה בשבת, ורק ע"י גוי מותר, כפי שהארכנו לעיל בתשובה 3. אולם שבירת מנעול של דלתות הבית או של ארונות גדולים (המחזיקים נפח של 40 סאה), יש בהם איסור בנין וסתירה לדברי הכל. ואם נאבד המפתח או נתקע המנעול (או הלשונית) - אסור לשוברו או לעקמו כדי לפתוח את הדלת. (ויעויין בפ"ת עמ' שכ"א מה שביאר בענין זה).

ס"ח. חותלות של תמרים

טו. מה ההיתר בחותלות של תמרים, ובמה שונים כלים אלו ממוסתקי?

תשובה:

המ"ב (סק"מ בשם המג"א) מבאר שהיתר המחבר בסתירת החותלות הוא מפני שהם לא כלים גמורים, אך בכלי גמור אסור לסותרו, וצריך להבין מה שונה דין זה ממוסתקי שהתיר המחבר לעיל בס"א לסותרו.

הסבר הפמ"ג (א"א סקי"ג-י"ד) - החותלות (כלי העשוי מכפות תמרים) הוא כלי שלם וחזק, אך מכיון שאינו עשוי לבית קיבול ואחסון, **אלא ייעודו לבשל את התמרים**, לפיכך הוא בטל לתמרים, ואינו נחשב ככלי. וזה הדמיון לקליפת אגוז שגם הוא רק שומר לפרי ואינו כלי. (ולהסבר הפמ"ג ההיתר בחותלות של גרוגרות הוא משום שהוי כלי גרוע, כפי שמבואר שם ובאג"מ ח"א, קכ"ב, ענף ט').

הסבר האג"מ (שם) - החותלות הם כלים גמורים, אך מכיון שעושים אותם רק לאחסון הפירות שבהם, ולאחר מכן זורקים אותם, ואין עליהם שם כלי. וזה הדמיון לקליפי אגוז, שהקליפה שייכת רק לאגוז זה, ולאחר מכן זורקים אותה, וה"נ כלי זה חשוב כמו שנעשה קליפה לתמרים ולאחר מכן זורקים אותו. ולפי הסבר האג"מ, כלי העשוי לשימוש חד פעמי מותר לשוברו (יעו"ש באג"מ שהאריך בזה).

הסבר החזו"א (סי' נ"א סקי"ג) - החותלות הם כלים גמורים, אך מכיון **שאינו עוסק בסתירת הכלי, אלא בהוצאת הגרוגרת**, נחשב כ"שימוש" ולא כמלאכה. וזה הדמיון לקליפת האגוז, שכשם שהקליפה בטלה לאוכל, והמסירה אין דעתו עליה כלל, וכל עיסוקו הוא להגיע לאגוז, ה"ה הקורע חותלות אין פעולתו בחותלות כלל, כיון שזה טפל ובטל למאכל. לפיכך אין בסתירתו משום איסור קורע (ויעו"ש שביאר ענין זה באריכות).

פתיחת קופסאות ואריזות בשבת

טז. מהם האיסורים שייתכנו בפתיחת קופסאות שימורים ואריזות בשבת?

תשובה:

בפתיחה של קופסאות שימורים, ייתכנו שלושה איסורים:

1) **איסור עשיית כלי** (שאיסורו משום "בונה" או "מכה בפטיש") - משום שעשיית הפתח הופכת את הקופסה לכלי הראוי לשימוש.

2) **איסור מכה בפטיש** - אם יעשה פתח יפה.

3) **איסור סתירה** - אם הכלי לאחר שנפתח, אינו משמש יותר ככלי אחסון, יש לדון ע"ז משום איסור סתירת כלי.

פתיחת קופסאות ואריזות

יז. לפניכם כמה סוגי פתיחת אריזות וקופסאות. מה החששות שיש לחשוש בפתיחתם, ומה נפסק להלכה בזה?

1) פתיחת אריזות שהדרך לזורקן סמוך לפתיחתן, כגון שקיות קטנות של סוכר?

2) פתיחת שקיות חטיפים, כגון שקיות במבה?

3) פתיחת אריזות שמשתמשים בהם לשימוש נוסף, כגון קופסאות שימורים, שמשתמשים בהם לבישול ביצים וכדו'?

4) פתיחת קופסאות שימורים כשבדעתו להוציא מיד את התכולה ולזרוק את הקופסה לפח, כגון פתיחת קופסת סרדינים?

5) פתיחת אריזות שהדרך לזורקן עם סיום תכולתן, כגון קופסת שימורים, אריזות מלח וסוכר וכדו'?

6) פתיחת שקיות חלב?

7) פתיחת אריזת קרטון חלב?

8) פתיחת פחיות שתיה בעזרת לשונית?

9) פתיחת "ארטיק" ו"איגלו"?

תשובה:

אריזות קטנות של סוכר

1) **מותר לפתוח אריזות שהדרך לזורקן סמוך לפתיחתן, כגון אריזות קטנות של סוכר.** אולם צריך להיזהר שלא לקרוע את האריזה במקום האותיות. **טעם ההיתר הוא,** מכיון שאריזות אלו נזרקות ישר סמוך לפתיחתן, אין בכך משום עשיית כלי או סתירתו. כמו כן, אין בכך משום איסור "קורע", שהרי דינו כדין קורע עור שע"ג החבית, שמותר לקרוע את הכיסוי, כדי להגיע למאכל שבתוכו, כפי שנתבאר בשו"ע ס"ו.

שקיות קטנות של חטיפים

2) **מותר לפתוח שקיות קטנות של חטיפים, כפי שנתבאר לעיל בתשובה לשאלה 1. ויש שהתירו אף לפותחן במקום ההדבקה. לכאורה במקום ההדבקה** יהא אסור לפתוח את השקית משום איסור "קורע", שהרי מפריד את ההדבקה. אמנם ישנם כמה טעמים להיתר:

א. לדעת הלבוש (שהובאה במ"ב סי' שי"ז סקכ"א) תפירה עד שיבוא הלוקח לביתו, אינה נחשבת כתפירה, וממילא בכה"ג יהא מותר לפתוח אף במקום ההדבקה, שהרי אין כאן כוונה שההדבקה תישאר זמן מה. ויעויין במה שביארנו בסימן שי"ז שנראה קצת שדעת המ"ב נוטה לדעה זו, וכך הבין השש"כ בזה, כפי שמבואר שם.

ב. לדעת החזו"א שביאר את ההיתר בקריעת העור שע"ג החבית (סי' נ"א סק"ג) שאין כוונתו על קריעת העור ורק כוונתו לאוכל שמתחתיו, לפיכך אין זה קורע. ולפ"ז מבאר ששפופרת של נייר הממולאת בבשר מבושל, מותר לקרוע את השפופרת ולהסירה מעל הבשר כדין קורע עור שע"ג החבית, וקריעה דאורייתא אין כאן, מכיון שלעולם אין דעת בנ"א על השפופרת, ואין כאן שום תיקון בנייר השפופרת. וכתב השש"כ (פ"ט הערה י"א) בשם הגרשז"א זצ"ל שחותכים נקניק בשבת, ואין חוששים לקריעת המעטפה, אף שמקפידים לא לקלקל את כל העטיפה. ולפ"ד יש לדון האם לדעת החזו"א יהיה מותר לפתוח שקית אף במקום ההדבקה, כי הרי כוונתו להוציא את האוכל מהשקית, ואין כוונתו לקריעת המעטפה כלל, ואף שבינתיים משתמשים קצת בשקית כדי לאכול את המאכל שבתוכה, מ"מ עיקר כוונתו בפתיחת השקית היא כדי לזורקה אח"כ, נחשב לגבה כ"מקלקל", שהרי אינה עומדת לשימוש

נוסף. אולם י"ל שאם פותח את השקית ורוצה להשתמש בפתח השקית, אסור לדעת החזו"א (ויע"ע בספר בנין שבת פל"ח מה שהאריך בזה).

ג. יש הסוברים שכל הדבקה הנועדת להדיא שיחזרו ויפתחו את ההדבקה, וגם היא קלה מאוד לפתיחה, ואף אין ההפרדה כרוכה בקריעת הדבר, דומה פתיחת ההדבקה להסרת מגופת החבית שמותרת, מכיון שאינה חיבור, מאחר ונפרדת שלימה מן החבית (שש"כ פ"ט סקי"ט, בשם הגרשז"א זצ"ל) אולם יש האוסרים לפותחן במקום ההדבקה.

ונראה שיש מקרים בהם ניתן יותר להתיר לפתוח במקום ההדבקה, כגון שהשקית מלאה ציורים ואותיות (שיש חשש למחיקתם), ועכ"פ לקטן יש להתיר בפתיחה זו (כפי שמבואר בסי' רנ"ט ס"ז שע"י קטן קיל יותר מאשר גדול שעושה), ויש אוסרים לפותחם במקום ההדבקה.

אריזות שדעתו להשתמש שימוש נוסף

3) **אסור לפתוח אריזות וקופסאות כשבדעתו להשתמש בהם שימוש נוסף**, או שרגיל הוא בכך, כגון קופסאות שימורים שמשתמשים בהם לצורך בישול ביצים וכדו'. **טעם האיסור:** איסור זה הוא משום עשיית כלי שאיסורו משום בונה או מכה בפטיש. פתיחת הקופסה אינה דומה להסרת המגופה, לפי שהמגופה אינה חיבור לחבית, ואילו מכסה השימורים מולחם היטב לקופסה ונחשב לחיבור גמור, והפותח את הקופסה נחשב כעושה כלי בשבת (חזו"א סי' נ"א סקי"א).

פתיחת קופסאות סרדינים

4) **פתיחת אריזות שדעתו להוציא מיד את התכולה ולזרוק את הקופסה לפח**, כגון קופסת סרדינים שרוצה להוציא את הסרדינים לצלחת ולזרוק את הקופסה לפח - נחלקו בזה פוסקי דורנו זצ"ל.

לדעת האג"מ (ח"א סי' קכ"ב ענף ט'), הגרשז"א זצ"ל (שש"כ פ"ט סק"ד) והמנחת יצחק (ח"ד, פ"ב) מותר לפתוח קופסת שימורים, כאשר מנהג בני המקום לזורקה. וטעמם, מכיון שבנ"א רגילים לזרוק את הקופסאות האלה, אין להם חשיבות כלי כלל, לכן אין לאסור משום עשיית פתח או עשיית כלי. (**כמו כן אין לחוש לאיסור סתירה בכה"ג**, לפי שכלי העומד לזריקה, נחשב ככלי מוסתקי, שאין בו איסור סתירה - שש"כ פ"ט סקי"י, ודעת התהל"ד סי' שי"ד סקי"ב להחמיר בכך משום איסור סתירה).

וכתב בספר בנין שבת (עמ' ר"ז) שאף קופסת שימורים שמשאירים אותה מקצת בנ"א, כדי לבשל בה ביצים, דינה כדין קופסאות סרדינים שמותר לדעת הגרשז"א זצ"ל, שהרי אף אותם אנשים בדר"כ זורקים את שאר הקופסאות שלהם, אלא שמידי פעם שומרים קופסה אחת לבשל בה ביצים. נמצא שאף לאותם האנשים דינה כ"מוסתקי", ומותר לעשות בה פתח ע"מ לרוקן את המאכל מתוכה וא"צ לחשוש שישמור קופסה זו לבישול ביצים וכדו'.

לדעת החזו"א (סי' כ"א סקי"א) יש לחשוש לשני איסורים: א) מכיון שדרך בנ"א להשתמש בהם שוב, יש לגזור שמא יכוון להשתמש בה שימוש נוסף (בזמן החזו"א היו מניחים בקופסאות סרדינים ברגים ומסמרים. טעם זה לא שייך בזמננו). ב) אפשר שאף אם בדעת האדם לזרוק את הקופסה, אין מתחשבים עם כוונתו, דמ"מ שם כלי ופתח עלה. ומכיון שהקופסה היא גוף אטום מכל צד, יש לכל פתיחה, אף שאינה נאה, חשיבות פתח נאה, ולפיכך בכל פתח חשב כעושה כלי.

אריזות שמשתמשים בהם עד סיום תוכנן

5) **אריזות וקופסאות שמשתמשים בהם עד סיום תוכנן, אך לא לשימוש נוסף,** כגון קופסת מלפפון חמוץ שמשתמשים בהם כמה ימים עד סיומן - נחלקו פוסקי זמנינו האם מותר לפותחן בשבת. **לדעת החזו"א - אסור**, מכיון שיש בעשיית הפתח משום עשיית כלי (חזו"א סי' נ"א סקי"א). **לדעת הגרשז"א זצ"ל** (הובאה בשש"כ פ"ט הערה י') מותר, מכיון שאינו מתכוין למלאותה שנית, אין זה ייעוד חשוב, והוי כלי מוסתקי שאין בו איסור בונה. ובשו"ת אג"מ (ח"א, קכ"ב, ענף ט') כתב להתיר, משום שדמי לחותלות שמותר לקרוע, וה"נ הקופסאות דינן כקליפות של אגוזים שמותר לפותחם בשבת. (אך למעשה כתב שם שמכיון שאלו שאינם בני תורה ילמדו להקל גם במקום שאסור, והדור פרוץ, לפיכך יש להימנע אלא לבן תורה, במקום צורך גדול, ובצנעה. (ויע"ע בבנין שבת עמ' קכ"ז מש"כ בשם הגרש"ז בזה). אך יש לפותחו באופן ובצורה שלא יתכוון לעשות פתח יפה לשימוש.

כדי לצאת מן הספק נהגורבים לפתוח את הקופסאות מער"ש (שש"כ פ"ט ס"א ובהערה א').

יש שהתירו לנקב את הקופסה מצידה האחד, כך שלא תהיה ראויה לשימוש, ושוב יוכל לפתוח את הקופסה מצידה השני (שו"ת מנח"י ח"ד, פ"ב, ל"ז). (באופן זה אין את חשש החזו"א של עשיית כלי, שהרי אין זה נחשב כ"כלי",

וכן אין בו משום סתירת כלי, שהרי לדעת החזו"א גוף חלול מבפנים וסתום מכל צד, אינו נחשב ככלי, וממילא אין בכה"ג סתירת כלי).

פתיחת שקית חלב

6) **פתיחת שקית חלב** - ישנם כמה אופנים להוצאת החלב מן השקית:

א) **אם קורעים את השקית** ומעבירים לכלי אחר - מותר. (וכן מותר לנקב את השקית מלמטה, ואח"כ לפותחה בצד השני, כפי שנתבאר לעיל בתשובה 5.) **טעם ההיתר:** באופן זה לא נעשה כלי ולא פתח.

כמו כן, אין איסור "קורע" בכה"ג, שהרי דומה דין זה לקורע עור מע"ג החבית, או שדומה לקריעת החותלות (אורחות שבת עמ' שע"ד).

ב) **יש המתירים לעשות פתח (נקב) בשקית החלב ולהשתמש בו עד סיום שקית החלב.** לדעת המתירים יש שהתירו רק לנקבו נקב קטן מאוד שראוי רק להוציא ולא להכניס (שש"כ פ"ט הערה י"א). ויש שהצריכו לנקב, דווקא בשינוי כדי שלא יהיה נקב יפה או שיעשה נקב גדול יותר מהרגלו בחול (אורחות שבת ס"ו והערה י"ב).

(**טעם המתירים: איסור בונה וסותר אין בכה"ג**, שהרי לדעת הרבה פוסקים כלי אשר אינו נועד לשימוש חוזר, ורק משתמשים בו עד סיום תכולתו אינו נחשב ל"כלי", כפי שנתבאר לעיל בתשובה 4. ואף אם נחמיר בכלי רגיל (כגון קופסת שימורים), י"ל ששקית חלב, שעשוי **מחומר גרוע, אינו נחשב בכלל כלי, ודינו כמוסתקי** שאין בו בנין וסתירה - שש"כ פ"ט סקי"ב בשם הגרשז"א זצ"ל. סברא נוספת להיתרא, שהרי שקית החלב אינה יכולה לשמש ככלי בפנ"ע, ורק צריך להניחה בתוך כלי פלסטיק וכדו', לפיכך י"ל סברא להיתרא שאינו נחשב עתה כעושה כלי.

כמו כן, **אין לדעתם איסור קורע בכה"ג**, כפי שמבואר בשש"כ פ"ט סקי"א בשם הגרשז"א זצ"ל, אולם **יש לדון משום איסור עשיית פתח נאה.** לפיכך **יש הסוברים שצריך לעשות את הפתח בשינוי** או לעשות קרע גדול ממה שהרגילות לעשות בימות החול, כך שלא יהיה הפתח פתח יפה. ויעויין בשש"כ [שם] שהביא בשם הגרשז"א זצ"ל, שצריך שיהיה הפתח קטן שיהיה רק ראוי להוציא ולא להכניס, ואז אין נחשב הפתח כפתח נאה.

ונראה שלדעת הגרשז"א זצ"ל, המתיר לפתוח את שקית החלב בסכין המיוחד לחיתוך פתח החלב או שפותח כרגיל את השקית (אך לא עושה נקב שראוי

להכניס ולהוציא) יש לו ע"מ לסמוך (שהרי אינו עושה מאמץ לעשות נקב יפה אלא פותח רגיל את שקית החלב, י"ל שזה אינו נחשב כעשיית פתח יפה).

ויע"ע במכתבי הגרשז"א במאור השבת (כ"ד, ה') שכתב **שבישיבות ובמקומות ציבוריים ששותים שם הרבה חלב**, וממילא אין השקית נשארת לקיום, מותר לפתוח את השקית אפי' בסכין, ואף היכא שעושה שם פתח רחב (משום שהשקית עומדת ג"כ רק להוציא תכולתה לשתיה מיידית ולזורקה, וכפי שהתיר בפתיחת פחיות שתיה). ויש האוסרים לעשות פתח כדי להשתמש בשקית החלב עד סיום תכולתו. (לדעתם יש לחשוש ל"עשיית כלי", שהרי השקית עומדת לשימוש עד סיום תכולתה, כפי שביאר בחזו"א סי' נ"א סק"ו. וכן יש לחוש לחשש עשיית פתח יפה בכלי).

7) **פתיחת פחית שתיה בעזרת לשונית - מותר לפתוח פחית שתיה אשר נפתחת בעזרת לשונית** - הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנח"ש ח"ב סי' י"ד. (סברת המתירים שבדבר ששימושו חד פעמי ותכולתו מתרוקנת מיד, אין חשיבות לפתח שבו, ואין נחשב בכה"ג כעושה פתח בשבת (אף לדעת המחמירים שבכלי שמשתמש בו עד סיום תוכנו נחשב כעושה כלי, כ"ז מיירי שמשתמש בו זמן מסוים עד סיום תוכנו. אך כאן ששותים בדר"כ השתיה מיד, אין זה נחשב כעשיית פתח בשבת). כמו כן, אין לדעתו איסור מחתך בכה"ג, מכיון שזורקים את הפחית לאחר השימוש, אין בכה"ג איסור מחתך. וסברא נוספת י"ל בזה, שהרי אין מתכוונים למידה מסוימת ורק מתכוונים להוציא את השתיה מן הפחית, ואף שהחברה הכינה כבר פתח שיהיה נוח להיפתח, אך אין זה ענין של מחתך מידה מסוימת).

ויש שאסרו לפותחם כדי לשתות מן הפחית - אורחות שבת עמ' שס"ג בשם הגריש"א זצ"ל. (לסברתם יש לאסור בכה"ג משום חשש איסור עשיית פתח, או חשש "מחתך". ויע"ע שם באורחות שבת מה שהאריך בזה).

פתיחת ארטיק

8) **פתיחת "ארטיק"** - מותר לפתוח עטיפת "ארטיק", בין אם פותחה רק מהצד העליון ומשאיר את הארטיק בתוך העטיפה עד גמר אכילתו, ובין אם פותחה מהצד התחתון ומוציא את הנייר או קורעו מע"ג הארטיק, אך ייזהר בכל זה שלא יקרע במקום האותיות. (**אין בפתיחה זו משום איסור קורע**), שהרי דינו כקורע עור שע"ג החבית שה"נ מוריד את העטיפה כדי להגיע למאכל, ואף אם יפתח קצת מן העטיפה ויאכלנה כך, ג"כ יש להתיר שהרי ג"כ נחשב כקורע עוד כדי להגיע למאכל, ויע"ע לעיל שהבאנו כמה הסברים בדין קריעת עור.

כמו כן, אין בפתיחה זו משום עשיית כלי, אף להמחמירים ששימוש חד פעמי עד שיתכלה נחשב ככלי, אף אם פותחה מלמעלה, מכיון שכל הזמן נחשבת בגדר עטיפה, ואף עתה נחשבת בתורת עטיפה).

פתיחת איגלו - משקה קפוא בתוך שקית קטנה כגון "איגלו", שעושים נקב קטן ומוצצים את גוש הקרח המתוק, **מותר לעשות בו את הנקב בו יוצא המשקה** (מכיון שהשקית נחשבת כעטיפה, ואינה נחשבת ככלי אחסון ומותר לקורעה, ובפרט שהוי רק לשימוש חד פעמי שדינה כ"מוסתקי", כפי שנתבאר לעיל בתשובה 6 בדין פתיחת שקית חלב).

ס"ט. חיתוך קשרי השפוד

יח. מדוע אין בפסיקת חוט קשר השפוד משום איסור מחתך, סותר, קורע?

תשובה:

איסור מחתך אין בזה, מכיון שאין מקפידים על המידה (מ"ב סקמ"א).

איסור סותר אין בזה, מכיון שפסיקת דבר תלוש אינו בכלל איסור סותר (ב"י סי' שי"ז, מ"ב סקמ"א).

איסור קורע אין בזה, מכיון שהחוט הוא גוף אחד (שו"ע הרב) או משום שקורעו דרך השחתה, כדי להגיע לאוכל שמתחתיו (חזו"א סי' נ"א סקי"ג) או משום שבחוט לא שייך קורע ע"מ לתפור, מאחר ואין הדרך לתופרו (ביה"ל ס"ח ד"ה חותלות).

ס"י. התרת חבל שקשור לבור

יט. האם מותר לעשות בשבת את הפעולות דלהלן:

1) התרת קשר חבל דלת של בית או בור כשעומדים להתירו במוצ"ש, כשאינם עומדים להתירם במוצ"ש?

2) פסיקת חבל דלת בית או בור כשעומדים להתירו במוצ"ש, כשאינם עומדים להתירם במוצ"ש?

3) שבירת מנעול דלת?

4) שבירת דף שמניחים לפני התנור לשרוק אותו בטיט?

תשובה:

1) התרת קשר חבל דלת של בית או בור כשעומדים להתירו במוצ״ש - מותר (לפי שאינו קשר של קיימא), אך אם אינו עומד להתרה במוצ״ש - אסור להתירו (מדין מתיר קשר). ויע״ע בחוברת לסי׳ שי״ז מה שביארנו בדין קשר העשוי ליום אחד עד שבעה ימים.

2) פסיקת חבל שמחובר לדלת (או לבור) אסורה משום סתירת בנין, לפיכך אסורה אף אם עשאה ע״ד לפותחה במוצ״ש (ס״י).

3) שבירת דלת או מנעול הדלת אסורה משום סתירה (ס״י).

4) שבירת דף שמניחים לפני התנור ושורקים אותו בטיט, לדעת המחבר (ס״י) - מותרת, ואילו בסי׳ רנ״ט (ס״ז) כתב שיש מחמירים שלא לסתור טיחה זו אלא ע״י גוי או ישראל קטן, ואם א״א, יסתור הישראל רק בשינוי. וביאר שם המ״ב, שחשש שמכיון שטוח בטיט יש בזה קצת משום סתירת בנין.

סי״א

כ. האם מותר לסתום נקב החבית באופנים דלהלן:

1) נקב שאין היין יוצא בו, ורוצה לסותמו בשעוה או בשמן עב?

2) נקב שאין היין יוצא בו ורוצה לסותמו בדברים שאין בהם חשש מירוח?

3) נקב שהיין יוצא בו ורוצה לסותמו בדברים שאין בהם חשש מירוח?

4) נקב שהיין יוצא בו ורוצה לסותמו בשעווה או בשמן עב?

5) נקב שהיין יוצא בו ורוצה ליתן בו שום דרך הערמה?

תשובה:

1) אסור ליתן שעוה משום איסור ממרח, וכן אסור ליתן שמן עב, משום שדומה לשעוה וגזרינן אטו שעוה.

2) מותר לדעת המחבר ליתן דברים שאין בהם חשש מירוח בנקב שאין היין יוצא בו, מכיון שאין נראה כמתקן והמ״ב (סקמ״ז) חשש לדעת הרמב״ם שאסור ליתן בתוך הנקב לסותמו, משום שהוי כעין בונה, ורק ע״ג הנקב מותר בכה״ג.

3) אסור לסתום הנקב שהיין יוצא בו (משום שנראה כמתקן מנא) אף בדברים שאין בהם חשש מירוח. אולם מותר לסתום בעץ (כגון בברזא) כפי שהדרך תמיד לסתום בו (מ"ב סקמ"ח).

4) אסור לסתום הנקב שהיין יוצא בו בשעווה או שמן עב משום חשש ממרח (סי"א).

5) אם רוצים ליתן שום דרך הערמה (-שי"ל שמכוין להצניעו) לדעת המחבר מותר לת"ח להערים בכך, אך לסתם אדם אסור. וכתב המ"ב (ס"ק כ') שיש מחמירים שגם בת"ח שאסור לעשות הערמה בכך (מכיון שאין לנו כיום דין ת"ח). (ויעויין בב"י שהביא את דעת הרמב"ם שמותר לכל אדם להערים בכה"ג, ואף מי שאינו ת"ח).

סי"ב-ס"א. סכין התקוע בחבית

כא. מהו חידושו של תרומת הדשן בדין "סכין התקוע בחבית", כיצד מתיישבים דבריו עם מסקנת הגמ' "דאיתותב שמואל"?

תשובה:

הב"י הביא בסוף הסימן את תשובת תה"ד (שאלה ס"ד) לאסור הוצאת סכין התקוע מער"ש בחבית, אם בהכרח ירחיב את החור, אע"ג שאין זה פתח העשוי להכניס ולהוציא, ואיסורו רק מדרבנן. מקור דבריו בגמ' שבת נ: **אמר רב הונא:** האי סליקוסתא דצה שלפה והדר דצה שריא, ואי לאו אסור. **אמר שמואל:** האי סכינא דביני אורבי (-שנועצין סכין בין שורות לבני הכותל), דצה שלפה והדר דצה ושרי, ואי לאו אסור. מכאן מוכיח התה"ד שרק אם דצה ושלפה (-שאז אין פ"ר שירחיב הגומא) מותר להוציא את הסכין מן הכותל, ואם לאו אסור (-אע"ג שהוי רק פ"ר באיסור דרבנן). ולפ"ז ביאר תה"ד את דברי המרדכי שהתיר הוצאת סכין מהחבית וציין לדברי שמואל "האי סכינא". אולם הב"י הקשה על תה"ד מהראשונים (רי"ף ורא"ש) שהתירו אף בלא דצה ושלפה, לפי שאין הלכה כשמואל, שהא איתותב בגמ'. כלומר, בהמשך הגמ': מתיב רב קטינא: הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם היו מקצת עליו מגולין, אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית, ולא משום מעשר וניטלין בשבת. תיובתא, וכתב הב"י שע"כ כוונת המרדכי בציינו לדברי שמואל, לאו למימרא דכשמואל נקטינן, דהא איתותב, אלא מסיפא דמילתא דאסיקנא דשמואל איתותב ולא קיי"ל כוותיה. ובאשר לתה"ד כתב הב"י שצריך לפרש

שהבין שהתיובתא אינה אלא על דברי ר"ה גבי סליקוסתא, ולא על דברי שמואל גבי האי סכינא.

הנפסק להלכה בדין הסכין

כב. מה דעת השו"ע והרמ"א, הט"ז והמג"א, המ"ב ושו"ע הרב בסוגיא זו של סכין התחוב בכותל או בחבית?

תשובה:

דעת המחבר - המחבר בס"א **התיר להוציא סכין מהחבית,** אם אינו מתכוין להרחיב הנקב, אף אם לא דצה ושלפה. (מכיון שהוי פ"ר בדרבנן). אולם בסי"ב **אסר המחבר להוציא סכין מכותל של עץ** אם לא דצה ושלפה מבע"י, מכיון שהוי פ"ר בדאורייתא (מכיון שמחובר לקרקע).

דעת הרמ"א - הרמ"א בס"א אסר להוציא סכין מהחבית, ורק אם דצה ושלפה מבעו"י - מותר (מכיון

שאף פ"ר בדרבנן, אסור).

דעת הט"ז - הט"ז חידש שמעיקר הדין יש להתיר אף הוצאת סכין מן הכותל, שכן אף אם מתכוון להרחיב את הנקב, נחשב כמלאכה שאצל"ג, שהרי אינו צריך את הנקב, וע"כ מותר בדבר שאינו מתכוין באיסור דרבנן אולם למעשה לא התיר הט"ז כנגד השו"ע והרמ"א בהוצאת סכין מן הכותל, **אך התיר**

בחבית בצורך גדול להוציא ממנה את הסכין.

דעת המג"א - המג"א ביאר את דברי תה"ד באופן מחודש, וס"ל דהתה"ד אסר הוצאת הסכין בפ"ר, משום שלדעתו הוי איסור תורה, מכיון שלדעתו החופר גופא וא"צ לעפרה, הוי איסור תורה (אף שאינו צריך לגומא). וע"כ אסר אף בחבית, מכיון שמיירי בחבית שמחזקת 40 סאה (דהוי דאורייתא). אולם המג"א דחה את שיטת תה"ד, לפי שהחופר גומא וא"צ לגומא הוי דרבנן) מכיון שהוי מקלקל, משאצל"ג, וגם כלאחר יד). והוסיף שם המג"א שגם תה"ד לא בא אלא לקיים את המנהג (-שנהגו לאסור בכה"ג). לפיכך **ס"ל להמג"א שמעיקר הדין מותר להוציא את הסכין מן הכותל.**

דעת המ"ב - המ"ב (סקי"א) ביאר שאף שמעיקר הדין דעת המג"א, הט"ז, הא"ר, הגר"א והרע"א שמותר מדינא אף בכותל (כפי שהבאנו סברותיהם לעיל), אלא **שלהלכה לא רוצה להתיר נגד דעת השו"ע והרמ"א בזה שאסרו בכותל. אולם בחביות** (שעיקר איסורו רק מדרבנן), יש לסמוך במקום צורך

גדול על דעת המחבר שהתיר להוציא את הסכין בשבת וכן היא דעת שו״ע הרב בסעיפים ד׳-ה׳, אלא שבשו״ע הרב לא הצריך בחבית שיהיה צורך והתיר להוציא את הסכין מן החבית בכל אופן.

הלכה ומדרש על ברכות הנהנין

הרב מרדכי יצהרי שליט״א
רבה של שכונות שבזי ונוה-צדק, תל אביב-יפו

הרמב״ם בהלכות ברכות (פ״א ה״א) פוסק מדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה, ואח״כ ייהנה ממנו היינו שחובת הברכה לפני האכילה היא מדרבנן.

מקור ההלכה הוא במסכת ברכות (לה, עא)לאחר דיון מעמיק על השאלה מנא לן שצריך לברך קודם אכילת דבר מאכל? מגיעה הגמרא למסקנה: סברא הוא דאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה רש״י על אתר מפרש סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראו

יש לברר מה תקפה של הסברא, האם מתוקף של קל וחומר, ״כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן, אם נגדיר כך, לכאורה, יש תוקף לסברא כדאורייתא, היות ולימוד זה אחד משבע מדות שהתורה נדרשת בהם.

כפי שמובא בתוספתא (סנהדרין ז, יא) שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני בתירה: קל וחומר, גזירה שווה, בניין אב וכתוב אחד, בניין אב ושני כתובים, כלל ופרט, ופרט וכלל, ודבר הלמד מענינו, מובא גם בספרא ברייתא דרבי ישמעאל בשלש עשרה מידות התורה נדרשת וכ״ו.

האם כאן יש לסברא תוקף של קו״ח, או משמעותה כאן שהגיון הפשוט מחייב להודות לבורא, על כל הנאה שאדם נהנה, יתכן גם שחובת הברכה לפני האכילה הוא מהטעם המובא בברייתא (שם) ״ת״ר אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל, או כדברי ר׳

חנינה בר פפא האומר: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאלו גזל להקב"ה וכנסת ישראל (שם ע"ב).

בלשון אחרת האם ברכות הנהנין בגדר מצוה בקום ועשה, או בגדר של איסור, משום מעילה או גזל.

בעניין זה יש כמה שיטות. הרשב"א בחידושו על ברכות מעיר, כי כאן לאו קל וחומר ממש שאם כן היו כל שבעת המינים חייבים ברכה לפניהם מן התורה, ואנן תנן גבי בעל קרי, "ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, וטעמא משום שלאחריו הוי דאורייתא, לפניו לא הוי אלא מדרבנן, משמע ש"לסברא" כאן תוקף כתוקף דרבנן.

הפני יהושע בברכות (שם) סובר אחרת. לדעתו אף דין הנלמד מסברא הנובע מחשיבה הגיונית תוקפו דאורייתא, דהא בכמה מקומות בש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי דאורייתא, ולפעמים אנו מוצאים הלשון "הא למה לי קרא סברא הוא" כלומר הגמרא מציעה לחסוך מכתיבת פסוק ולהשתמש בסברא, משמע כי תוקף הסברא אינו נופל מתוקף הפסוק, ולכן יש לומר שחיוב ברכת הנהנין היא מן התורה, כך אנו מוצאים בסוגיא (בבא קמא מו, ב) מתקיף לה רב אשי, הא בדין המוציא מחברו עליו הראיה, למה לי קרא, הרי סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, כלומר מי שכואב לו הולך לבית הרופא, וכמו כן סברא היא שמי שחושב שמגיע לו ממון עליו להביא ראיה ולא צריך לזה פסוק, וכן בכתובות (כב, א) א"ר אסי מנין לפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה, שנאמר: "את בתי נתתי לאיש הזה לאשה" - לאיש אסרה, הזה, התירה. שואלת הגמרא למה ליה קרא? סברא היא, הוא אסרה והוא שרי לה, והתשובה נכון, שלא צריך פסוק, והפסוק בא לכדרב הונא.

וכן (ביומא פב ב) ורוצח גופיה מנא לן דיהרג ואל יעבור, סברא הוא, ומעשה בההוא שבא לפני רבא אמר לו צווה עלי שליט הכפר להרוג פלוני ואם לא איהרג, ענה לו תיהרג ואל תהרוג, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי, (גם בסנהדרין עד, א) (פסחים כה, ב) ובבהירות יתרה בשבועות (כב, ב) מה שאמרו איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא מכל הנ"ל משמע שיש לסברא חיוב כמו מן התורה.

להנחה זו יש קושי משום:

א. מכל הפוסקים משמע שברכות הנהנין מדרבנן.

ב. אם לדין הנלמד מסברא יש תוקף שווה לדין הנלמד בתורה ,מדוע אם יש ספק ,אם ברך ברכת המזון חייב לברך שוב וברכה שלפני לא.

ג. מדוע בעל קרי פטור מברכת הנהנין ואינו פטור מברכת המזון.

הנודע ביהודה (הצל"ח) מעלה כמה שאלות מענינות על דברי הפני יהושע.

א) אם ניתן תוקף דאורייתא לדינים מחודשים שנובעים מהסברה מדוע כתבו אותן בתורה ולא נסמוך על סברא?

ב) אם חובת הברכה תחילה מן הסברא (הגיון אנושי) מדוע לא תחול גם על בני נח.

הצל"ח מציע להבחין בין סוגים שונים של סברות, המקרים בהם חז"ל תהו "קרא למה לי, סברא הוא?" אין הפירוש שהסברא מחדשת הלכה, אלא מטרת הסברא לדייק עיקרון משפטי שיוכל לשמש להכרעה במקרה של דיון, ולכן הדוגמה לעיל ביומא תואמת לעקרון זה, וכן הדוגמה (בבבא קמא מו, א) המוציא מחברו עליו הראיה בעניין הדין "ייהרג ואל יעבור" אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, כאן הטעם שעדיף להיהרג ולא לרצוח אדם אחר, הוא סברא ולמה? מי אומר שהחיים של אותו אדם שווים פחות, מאשר חיי האיש המאויים? כאן עדיף להישאר ב"שב ואל תעשה" אולם כאן, לא מדובר במצווה חדשה, אלא בהוראה, איך לנהוג במקרה של ניגוד בין שתי הוראות סותרות: זו של "וחי בהם ולא שימות בהם" והאיסור "לא תרצח".

הסבר נוסף של הרב מרגליות (במרגליות הים על סנהדרין עד, א אות כ) הוא עושה הבחנה שונה: בין סברא בענייני החוקים שבין אדם לחברו, ובין חוקים שבין אדם למקום, המצוות שבין אדם לחברו, אמורות להסדיר את היחסים בין בני אדם, ולעתים קרובות ניתן להגיע אליהן על פי הגיון צרוף, מה שאין כן בעניין המצוות שבין אדם למקום, הרי שם קיום מצוותיו אינם על פי הגיון האנושי, ולא שייך קיום המצווה שצווה עליה ה' יתברך שתוחלט על פי סברא כלשהי.

נשוב לשאלה הבסיסית ברכת הנהנין מנא לן? דאורייתא? או דרבנן בקום ועשה? או לברך, כדי להפטר מפני איסור גזלה? או מעילה? וזה בגדר שב ואל תעשה.

הגמרא (בברכות יב, א) מציגה שאלה.

פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא, ופתח וברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא, דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, דהא תנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא.

השאלה היא, היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה, וקסבר דחמרא הוא, פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, מאי? בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן? בעיה זו נשארה ללא פתרון, כי אם יסיים בברכת הגפן, ברור דלא ברכתיה היא, ואם יסיים בברכת שהכל נמצא שיש שני חצאי ברכה.

התוספות שם הביאו את פירוש הרי״ף, השתא דלא אפשטא בעיין, אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא, ור״י שם אומר לחומרא, שצריך לברך פעם אחרת.

המהרש״א מציין שכאן, דכיון דאסור ליהנות בלי ברכה ספיקא לחומרא, ואין זה דומה לשאר ספק ברכות, כי שם הוי ספק לברך בקום ועשה, הרי לן דנחלקו אם מצוה לברך,או דאסור ליהנות בלי ברכה. כך נראה המחלוקת בין הרי״ף והמהרש״א, הרי״ף סובר כמו רש״י דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם, ובספק נלך לקולא (בהנחה שתוקף הסברא היא מדרבנן).

המהרש״א סובר דאיסור יש כאן הוא גזל את עצם ההנאה וכלשון הריטב״א והיאך יטול אדם מה שאינו שלו ולא יטול ממנו רשות, וכך רש״י ומהרש״א יפרשו את הסוגיה בברכות (נא, א) בעו מיניה מרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך? אמר להו מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום כדי שיהא ריחו נודף, אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, רש״י פירש דהשאלה היא אם יכול לברך אחרי אכילתו?, ועל זה ענו דלא, די שאכל בלי ברכה, עוד יברך ברכה לבטלה.

המהרש״א מעמיד, שמדובר באמצע אכילתו דלאחר גמר אכילתו פשיטא דלא יברך, דעת רש״י שגם לאחר גמר אכילתו, כי אין הברכה מתירה את האיסור, אלא מצוה בעלמא להודות לשי״ת, ויש מקום לחייבו בברכה גם לאחר גמר האכילה , (הבית יוסף בסימן קנב כתב שיש שיטה דיכול לברך אחר אכילתו אם שכח לברך לפניה).

המהרש״א בפסחים (קב, א) ד״ה להודיעך דלא אמרינן ספק ברכות לקולא אלא בברכת המצות, דהברכות אינן מעכבות, מה שאין כן בברכות הנהנין, דאסור לאכול בלא ברכה שפיר צריך לחזור ולברך, משום דאל״כ יהיה אסור לו ליהנות מספק בלא ברכה, חזינן מהכא, דס״ל שעיקר חיוב הברכה הוא משום דסברא הוא, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, וכמאמרם ז״ל דחשיב כאילו גזל, או מעל, ועיקר חובת הברכה היא כדי להתיר את ההנאה.

אולם להלכה לא קיי״ל הכי, וכמבואר (בשו״ע או״ח סי׳ קס״ז סעיף ט׳) ״אם הוא מסופק אם בירך המוציא אם לאו, אינו חוזר ומברך״ וכן הוא גם (בסי׳

ר"ט סעיף ג') הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא מהתורה, ולא נזכר כלל דאסור לאכול מספק.

וכמו שניתן ללמוד מברכות (כ, ב) "בעל קרי מברך על המזון לאחריו ואינו מברך לפניו", והיינו משום דכיון דברכה שלפניו לאו דאורייתא היא, לכן לא אצרכוהו רבנן, ופשוט הוא דבכה"ג מותר לו לאכול ולשתות כמה שירצה, ולא אמרינן דעבר על איסור גזל של נהנה מן העוה"ז בלא ברכה ויאסר באכילה ושתיה עד שיטבול.

ודומה לזה, גבי אונן דפטור מכל המצוות דאינו מברך כלל לא ברכת המוציא, ולא ברכת המזון, ואפילו הכי, כתבו האחרונים (יו"ד סימן שמ"א) שחייב על כל פנים בנטילת ידים, משום דכיון דהוי גזירה משום סרך תרומה, לכן חייב בנטילה, כיון דכולהו לאוין מהתורה או מדרבנן, האונן שפיר מוזהר עליהם, מן המצוות הוא דפטור, אבל אינו רשאי כלל לעבור על איסורין, ואם כן קשה לדעת המהרש"א שעיקר חיוב הברכה הוא להתיר את האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, א"כ גם אונן אמאי אוכל בלא ברכה, די לו דפטור מן המצוות, אבל לא לעבור על איסורין, ומה טעם רשאי לאכול כמה שירצה בלא ברכה?, אלא ודאי דעיקר חיוב ברכת הנהנין, הוא משום דחייבו חכמים להודות ולהלל לד' קודם שהוא אוכל ושותה, וחיוב זה סברא הוא, משום מדת דרך ארץ, וכדמצינן שחייבו לברך בברכת המצוות, וההבדל הוא רק בזה, דאילו גבי מצוות לא אלמוהו כ"כ את החיוב עד כדי כך שיהא אסור לעשות מצוה בלא ברכה, ושפיר מותר להניח טלית ותפילין באמצע התפלה ולברך אח"כ, משא"כ גבי ברכת הנהנין אלמוהו רבנן לחיוב הברכה, ואמרו דכל זמן שלא בירך, הוי כאילו מעל או גזל, וכדאיתא בברכות (לה, א).

נמצא לפי"ז, דטעמא דחשיב גזל הוא רק משום דמחוייב לברך, אבל לא שהברכה באה להתיר את האכילה, ומשו"ה בעל קרי ואונן כיון דלא מחייבי בברכה, שפיר מותר להם לאכול ולשתות בלא ברכה, כיון שעיקר איסור הנאה בלא ברכה איננו כלל איסור עצמי, אלא מסתעף רק ממה שחייבוהו חכמים בברכה, ולכן כל שהוא פטור מן הברכה אינו עובר כלל בשום איסור.

לסיכום:

נמצאנו למדים כי להגדרת "הסברא" ישנם כמה שיטות:

ראשית, נתנה תוקף לסברא כתוקף מן התורה, ואחת החשיבה את הסברא כתוקף מן התורה בענייני משפטים וחוקים, הכרעת הדין לכאן או לכאן תלויה בהכרעת הדיינים לפי שיקול דעתם סברתם והגיונם, ודעתם מחייבת בכל דין.

הסברא אין תוקף בענייני מצוות, כי לאחר שניתנה בסיני אין אלא מה שכתוב בתורה, ואין בכח הסברא לחדש דת ומצווה, בכח הסברא לחדש דין בדיני הראיות והוכחות בדיני משפטים וחוקים שבין אדם לחברו.

להלכה! כל הפוסקים קבעו שברכות הנהנין מדרבנן משום שהם גם קבעו את נוסח הברכות, ונוסח הברכות של כל מין ומין , הם גם קבעו השיעורים של כל סוג, והם גם קבעו מתי חייבים בכל ברכה, ומתי פטורים ממנה.

הסבר נוסף, ש"הסברא" (הגיון) מחייב כל אדם להכיר בטובה שהקב"ה השפיע לכל ברואיו גם בלי שזה יהיה כתוב, וחייבים להודות לו ולשבחו, על שזמן לכל חי את מזונו, לחייו ולבריאותו, אחרת הוא יקרא כפוי טובה, ואדם שהוא כפוי טובה, עלול לבא לידי כפירה חס ושלום, על כן תקנו רבותינו כמאה ברכות, הכוללות את כל מהלך חיי האדם, כברכות הנהנין, ברכות המצוות, ברכות המאורע, ברכות הראיה, ברכות על חידושי הטבע ומעשה בראשית, ברכות הודאה הכוללות שבח הודיה ובקשה.

הברכות הן חלק מיסוד עבודת ה׳ בהכרת הטוב, זו עבודה תמידית המוטלת על האדם מידי יום ביומו, ובכל ברכה וברכה שמברך להשי"ת, עליו להכיר בטובה שעושה הקב"ה עם האדם על כל צעד ושעל, כפי שמובא בהרחבה "בחובת הלבבות שער הייחוד", ככל שיתבונן במעשה הבורא בבריאה, כך יכיר את גודל הטוב שעושה ה׳ לברואיו, ומתוך זה אפשר להגיע לשער עבודת האלוהים, עוד בשחר הבריאה בקש הקב"ה ללמד את בני אנוש יסוד נפלא זה, שהאדם ידע להכיר הטובה לנותן הטובה, ולא יחשוב שהכל בא ומגיע לו כדבר המובן מאליו, על כן השאיר בבריאה דברים שצריך להשלימם ובעת שירגיש האדם בחסר, יפנה ויבקש ממנו יתברך למלא חסרונו.

בברכה שלפני הנאה כלשהי מכיר שהכל מתת ה׳, ובכל הנאה המטרה לעשות רצונו יתברך, יתירה מזו, רק בגין החלטה כזו יש לאדם הזכות לקחת לעצמו להנאתו משהו מעולמו של הקב"ה, ובלעדי הברכה, האדם אשם במעילה בקדשי שמים, או בגזלה מעולמו של הקב"ה, "ראה ספרו של רב הירש זצ"ל", "חורב פרק קיא" בדומה לזה כותב הרב קוק בביאורו בעולת ראיה לסידור תפלה חלק א׳ וז"ל: איסור הנאה דהיינו בלי ברכה, הוא מצד העדר הכרת הטוב, שהוא יסוד בעבודת ה׳ יתברך, והנאות שבעולם ממלאות את תעודתן,

רק אם הן משמשות להנאת האושר המוסרי, היינו דעת אלוהים בארץ, וזה תפקידה של כל ברכה וברכה לפני ההנאה, ומי שנהנה בלי ברכה ומשתמש בהנאה רק לצורך הנאתו החומרית, מועל במטרה שלשמה ניתנה.

כמה עומק ומחשבה השקיעו "עזרא ובית דינו" (אנשי כנסת הגדולה) בניסוח הברכות המקיפות את חיינו, כמו ברכות השחר וברכות התפלות, על פי מהותם של היום והלילה, מקבלות תפלת השחר ותפלת הערב משמעות מקבילה מבחינת תוכנן ומגמתם, תפלת השחר וברכותיה, מוקדשות להבעת תודה על השחרור מעבותות הלילה, ועל חידוש כוחות הנפש והגוף, אחר כך שירות ותשבחות של כל הבריאה,

כך צריך להיות חיי העם היהודי, ל"הגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" ונסיים בברכה המתבקשת, ותננו לאהבה (היום ובכל יום ויום) לחן לחסד ולרחמים בעינך ובעיני כל רואינו וגמלנו חסדים טובים ברוך גומל חסדים טובים לעמו ישראל".

נשים בברכה על תקיעת שופר ונטילת לולב

הרב אפרים יהודה לנדאו שליט"א
רב ביהכנ"ס 'רמה' וצפון העיר, תל אביב-יפו

כידוע קיימת מחלוקת הראשונים אם נשים רשאות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, היינו מצוות שהן פטורות מלעשות, ורוצות לעשות האם רשאות לברך, או שברכתן ברכה לבטלה.

לדעת ר"ת המובא בתוספות מסכת עירובין (צו, א) ד"ה דילמא, נשים מברכות.

דילמא סבר לה כר' יוסי דאמר נשים סומכות רשות - מכאן אר"ת דמותר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא אף על גב דפטורות כמו מיכל בת שאול (שהניחה תפלין) שהיתה מסתמא גם מברכת אף על גב דר"מ ור' יהודה פליגי עליה כדאמר בסמוך קיימא לן כר' יוסי לגבי תרווייהו.

וכן דעת הרא"ש והרי"ץ גיאת במסכת ראש השנה פרק ד' סימן ז'.

אין מעכבין את התינוקות מלתקוע הא נשים מעכבין והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע. אמר אביי לא קשיא הא ר' יהודה והא ר' יוסי ור"ש. דתניא בני ישראל סומכין ולא בנות ישראל סומכות דברי ר' יהודה ר' יוסי ור"ש אומרים נשים סומכות רשות והיה אומר ר"ת אף על פי שסתם תנא דמתני' כרבי יהודה הלכה כר' יוסי דנימוקו עמו *ואמרי' נמי בפרק המוצא תפילין (דף צו א) דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין. ואשתו של יונה היתה עולה לרגל. ומעשה רב. וכן ההוא עובדא דפרק אין דורשין (דף טז ב) הביאוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים. וגם היה אומר ר"ת דנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. אף על פי שהן פטורות ואין כאן משום ברכה לבטלה** וכתבתי ראייתו בפרק קמא דקידושין (סי' מט) אמתני' דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. וכן כתב הרי"ץ גיאות ז"ל דהלכה כרבי יוסי דאמר רשות. וברשות יכולין לברך על כל המצות. ובעל העיטור כתב מסתברא דאין אחר תוקע להן אלא הן בעצמן. ונהגו באשכנז לתקוע לנשים יולדות קודם שתקעו בבהכנ"ס כדי שיוציא התוקע א"ע.

ועיין שו"ת הרשב"א ח"א סימן קכג' ור"ן שם בר"ה שנשים מברכות.

ויש חולקים וסוברים שאף על פי שמותרות הן לקיים המצוות שהן פטורות מהן, אבל אסורות לברך, שהיאך יאמרו אשר קדשנו במצוותיו וצונו והן אינן מצוות.

ועיין רמב"ם ציצית פרק ג' הלכה ט' שאינן מברכות ודעת הראב"ד החולק.

נשים ועבדים וקטנים י פטורין מן הציצית מן התורה, ומדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות, ונשים ועבדי' שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן, טומטום ואנדרוגינוס חייבין בכולן מספק לפיכך אין מברכין אלא עושין בלא ברכה. +/השגת הראב"ד/ נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפין בלא ברכה. כתב הראב"ד ז"ל /א"א/ דוקא בציצית שאין בה כלאים ויש שחולק ואומר אף

בברכה ואומר שגם הברכה רשות ומביא סעד לדבריו מפ"ק דקידושין מדרב יוסף דאמר מריש הוה אמינא מאן דאמר לי הלכה כר' יהודה דאמר סומא פטור מן המצות עבידנא יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנא ועבידנא ואם איתא דמאן דלא מיחייב לא חזי לברוכי א"כ איסורא קא עביד דאיהו בברכה קא עביד להו דאי בלא ברכה מאי יומא טבא איכא עכ"ל.

מחלוקת זו נמצאת בשו"ע או"ח סימן תקפט' סעיף ו' בין המחבר לרמ"א.

אף על פי שנשים פטורות, יכולות לתקוע; וכן אחר שיצא כבר, יכול לתקוע להוציאן, אבל אין מברכות ולא יברכו להן. הגה: והמנהג שהנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא על כן גם כאן תברכנה לעצמן, אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו.

כל האמור לעיל מדובר במצוות עשה מדאורייתא שהזמן גרמא שנשים הפטורות מעשיית המצוה, אם יכולות לברך.

במצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמא האם נשים יכולות לברך,

למאן דאמר שבחיוב מדאורייתא אינן מברכות ודאי שבחיוב מדרבנן אינן מברכות. אך לאומר שבחיוב מדאורייתא מברכות מה יהיה בחיוב מדרבנן.

בדין הבדלה במוצאי שבת נאמר בשולחן ערוך אורח חיים סימן רצו סעיף ח'.

נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק. הגה: ע"כ לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים.

לדעת המחבר נשים מבדילות לעצמן ולדעת הרמ"א אינן מבדילות, מחלוקת זו תלויה במחלוקת אחרת,האם האמור זכור את יום השבת לקדשו בכניסתו וביציאתו , וכשם שחייבות בקידוש מדין זכור כך חייבות בהבדלה מדין זכור וזו

דעת המחבר ויש אומרים סבור, שזכור נאמר בכניסתו ולא ביציאתו ולכן בקידוש חייבות מדאורייתא, אבל הבדלה אינו בכלל של זכור ומדאורייתא ואינן חייבות רק מדרבנן ולכן אינן מבדילות לעצמן. וזו דעת הרמ"א.

מקשה הט"ז לשיטת הרמ"א נשים רשאות לברך במצוות עשה שהזמן גרמא ואם כן למה אינן יכולות להבדיל כמו שרשאות בכל הברכות.

ט"ז על שולחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן רצו סעיף ח.

יש מי שחולק. הוא ספר א"ח שמביא ב"י שכ' וז"ל נשים אין מבדילות לעצמן דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה אקרא וע"כ סיים רמ"א

ע"כ לא יבדילו לעצמן פי' דאף באנשים אינו אלא דרבנן ע"כ הנשים לא יברכו ע"ז ול"ד ללולב ושופר דמברכות כמ"ש רמ"א סי' תקפ"ט שהמנהג שהנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא כו' שאני התם דהחיוב אצל אנשים הוא דאורייתא משא"כ כאן יש תרתי לפטור שהוא מדרבנן אפילו באנשים והוא מצות עשה שהזמן גרמא. ועיין משנה ברורה סימן יז' ס"ק ה' ההבדל בין לולב לציצית.

הט"ז מחדש שמה שרשאות נשים לברך היינו במצוה שאנשים חייבים בה מדאורייתא אף שהיא מצוה שהזמן גרמא יכולות לברך, אבל מצוה שאין חיובה מדאורייתא אלא מדרבנן גם באנשים והיא תלויה בזמן גרמא יש תרתי לפטור נשים ועל מצוה כזו אין נשים מברכות והבדלה היא כזו מדרבנן ושהזמן גרמא.

לפי דברי הט"ז יוצא דבר חדש , היינו בראש השנה שיום ראשון מדאורייתא יכולות נשים לברך על תקיעת שופר אבל ביום שני שהוא מדרבנן אין יכולות לברך. וכן בחג הסוכות ביום ראשון שמצות נטילת לולב מדאורייתא לדעת רמ"א יכולות נשים לברך ,אך ביתר הימים שנטילת לולב מדרבנן אין רשאות לברך. ולא מצאנו שהרמ"א יאסור כמו בהבדלה.

אחר זמן מצאתי שבשו"ע הרב בסימן רצו בקונטרס אחרון סעיף קטן ג העיר הנשים עצמן כו'.מ"ש הט"ז צע"ג מהלל דראש חודש ולולב בשאר הימים וממ"ש התוספות ורא"ש גבי סומא שמברך ברכת ההגדה למ"ד בזמן הזה דרבנן וצ"ע.

כמדומני שראיתי שבתולדות הדברי חיים מצאנז כתוב שאכן בבית הדברי חיים נשים ברכו על לולב רק ביום הראשון.

נדמה שהעולם לא כך נוהג ונשים מברכות גם בשאר הימים על לולב וכן על שופר ואולי ניתן להמליץ עליהם על פי האמור בשולחן ערוך או"ח סימן קפד' סעיף ד' בדין ברכת המזון.

אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה. (כשאכל לשובע).

בברכת המזון יש ארבע ברכות שלוש מדאורייתא ואחרונה הטוב והמטיב מדרבנן האם מספק מברך גם ברכה זו או רק השלוש שהם מדאורייתא מברך.

בעולת תמיד על שולחן ערוך אורח חיים הלכות בציעת הפת, סעודה, וברכת המזון סימן קפד סעיף ד.

מפני שהיא ברכה מן התורה וכו'. משמע מלשון המחבר דברכת הטוב והמטיב דאינו אלא מדרבנן דביבנה תקנוהו אין צריך לחזור ולברך, והוא הדין אם לא אכל כדי שביעה שאינו חייב לברך מן התורה כדכתיב ואכלת ושבעת וגו'. אמנם בתשובות הר"ש חיון [בני שמואל] סימן מ"ב כתוב אפילו ברכת הטוב והמטיב צריך לחזור כי היכא דלא ליתי לזלזלי ביה, וכן כתב בתשובות הר"י הלוי סימן מ"ד:

וכן הביא הדברים המגן אברהם.

כלומר יש מושג של זלזול בברכות, אם שלוש ברכות יברך והברכה הרביעית לא יברך היות ותמיד הן מחוברות זו לזו ועכשיו לא יברך, יש חשש שיבואו לזלזל בברכה הרביעית.

אולי נאמר גם בדין נטילת לולב אם יפרידו בין יום ראשון לשאר הימים שאצל אנשים הולכים ביחד ומברכים בכולם ,ואלו אצל הנשים רק ביום ראשון, עשויים לזלזל ביתר הימים. ושמא תאמר שיש הבדל בין ברכות הסמוכות זו לזו לבין ימים הסמוכים שאינם בהכרח חטיבה אחת.

בכל בו אבלות חלק א' עמוד 302 מובא בשם תשורת ש"י תנינא סימן ט' הבין בתורת אדם לרמב"ן (עמוד רטז בשם הראב"ד) לגבי אבלות שיום ראשון דאורייתא ושאר ימים דרבנן, שקנסו על יום ראשון למי שלא קיים אבלות, קנסו גם על שאר ימים כדי שלא יבואו לזלזל. הרי שגם בימים יש חשש שיבוא לזלזל ואולי גם בימי חג הסוכות אם יפרידו בין יום ראשון לשאר הימים יבואו לזלזל.

החכמת שלמה שם בסימו קפד סובר שרק בברכת המזון השוו ברכה רביעית לשלוש ברכות ולא בשאר דברים ואפילו לא בברכות שלפני קריאת שמע.

בספר פניני המועדים, מביא מהגהות של ר"א סופר על מאירי כתובות דף ז' ע"ב.

איתא בטור אבן העזר סי' סב שבת ויו"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות (לענין שבע ברכות) ושמעתי מאאמו"ר אב"ד ערלוי שהטעם משום זלזול, שאם ברכו ביום א' ולא יברכו ביום ב'יאמרו שאינו קדוש.

מכאן שגם בימים יש הענין של יבואו לזלזל ועוד יותר **יש חשש שיחשבו שאינו יום טוב אולי זה הטעם שנשים מברכות גם ביתר ימי חג הסוכות כדי שלא תבאנה לזלזל.**

אבל מצינו בחכמת שלמה (ר"ש קלוגר) אורח חיים סימן קפד סעיף ד האומר שכל החשש של שמא יבואו לזלזל שייך רק בברכת המזון ולא במצוות אחרות.

וזה לשונו. הנה בדין המבואר בשו"ע סימן קפ"ד סעיף ד' אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו צריך לחזור לברך מספק מפני שהוא מן התורה. נ"ב, עיין במג"א שכתב שם דאף ברכה רביעית יברך, דלא ליתי לזלזולי בה. ולכאורה קשה ממה דאיתא לעיל סימן ס"ז בספק קרא קריאת שמע שחוזר וקורא ומברך, ומפרש שם הט"ז הטעם מכח דעל ספק תורה נמי מברכין, והמג"א כתב הטעם בשם הרשב"א [שו"ת ח"א סימן שכ] והכסף משנה [קריאת שמע ב, יג] מכח דהכי תקנו רבנן וכו', ע"ש. ולמה לא נתן הטעם מכח דאתי לזלזולי בדרבנן, כיון דמסופק על שניהם אם יקרא קריאת שמע בלא הברכות אתי לזלזולי בדרבנן. וצריך לומר דדוקא בברכה רביעית, כיון דבלאו הכי הקילו בה לענין פועלים [סימן קצא סעיף א], ולכך תקנו דלא לענות אמן בקול רם לאחריה מכח דאתי לזלזולי בה, לכך מהאי טעמא חיישינן נמי אם יראו עוד שאין חוזרין אחריה מספק אתי לזלזולי בה, וכמו שכתב המג"א [סימן קפח ס"ק א] בשם הב"ח [שם קסו, ב ד"ה ואומר] לענין עניית אמן בלחישה דלכך הוי החשש הזלזול מכח דהקילו לענין פועלים.

היוצא מדבריו שבקריאת שמע לא חששו לאתי לזלזולי נראה שיסבור כן גם בנטילת לולב ותקיעת שופר, ואם כן חזרנו לאמור לעיל שרק ביום ראשון שהוא דאורייתא נשים מברכות, אך ביתר הימים לא תברכנה כדברי הרמ"א בדין הבדלה.

ונראה שהרב בשו"ע סובר כהחכמת שלמה ולכן נשאר בצע"ג.

יה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידנו ונעשה נחת רוח ליוצרנו.

שיטת הט"ז והש"ך בדין אזלינן בתר המעמיד בטבילת כלים

הרב שניאור זלמן שי' אהרון
מנהל ת"ת אהלי מנחם חב"ד תל אביב

הקדמה: הכלים החייבים בטבילה מן התורה[9] הם כלי סעודה שנקנו מאינם יהודים, אבל כלים של יהודים אינם חייבים בטבילה. לא כל הכלים שנלקחו מגויים חייבים בטבילה אלא רק כלי מתכות[10]. זאת לומדת הגמרא מכך שבפרשת כלי מדין[11] (המקור בתורה לחיוב טבילת כלים) מוזכרים רק כלי מתכות ("אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העופרת"). מדרבנן חייבים גם בטבילת כלי זכוכית, והטעם הוא "הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה (על ידי התכה) ככלי מתכות דמו[12]". אבל כלי עץ לא צריך להטביל גם מדרבנן.

א.

בהלכות טבילת כלים[13] סעיף י' כותב המחבר "ישראל שנתן כסף לאומן עובד כוכבים לעשות לו ממנו כלי, אינו צריך טבילה". והיינו שלמרות שהכלי נוצר על ידי גוי, עכ"ז, מאחר שהכסף שממנו נוצר הכלי שייך ליהודי - הכלי אינו צריך טבילה. וכתב על זה הרמ"א "ויש חולקין, ויש לטובלו בלא ברכה".

לאחר מכן הוסיף הרמ"א "ואם מקצת הכסף שנעשה ממנו הכלי של עובד כוכבים, צריך טבילה".

9) לדעת רוב הפוסקים טבילת כלים הוא מן התורה. פרי חדש בתחילת הסימן: מחלוקת בדעת הרמב"ם, ומפורש שמהתורה בראב"ד ברמב"ן ןברשב"א.

10) ע"ז דף ע"ה ע"ב

11) במדבר פרק ל"א פסוק כ"ב

12) גמרא שם

13) יורה דעה סימן קכ'

בדין זה האחרון נחלקו הט״ז והש״ך בהבנת דברי הרמ״א. לדעת הש״ך[14] כוונת הרמ״א שאם מקצת חומרי הגלם מהם נעשה הכלי שייכים לעובד כוכבים אז הכלי טעון טבילה בברכה. אבל הט״ז[15] למד בדברי הרמ״א שהכלי צריך טבילה בלא ברכה.

הט״ז מביא מספר הוכחות לדבריו. אחת מהוכחותיו היא מכך שמקור דין זה הוא מהמרדכי[16], והמרדכי תלה דין זה בהא ד״הכל הולך אחר המעמיד״ (כלומר שהכסף שמעמיד את הכלי הוא של עובד כוכבים) וכיון דאנן קיימא לן כהטור[17] דסבירא ליה דגבי טבילת כלים אם יש חיוב מצד ״דבר המעמיד״ צריך להטביל את הכלי בלא ברכה, א״כ הוא הדין הכא.

והנה בסעיף ו׳ כותב המחבר ״כלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל מבחוץ שמעמידים אותו, אינו טעון טבילה״, ומסתימת רמ״א משמע דסבירא ליה בזה כהמחבר. וצריך להבין: והרי הדבר המעמיד את הכלי הוא מברזל החייב בטבילה, ומדוע אינו טעון טבילה כלל, מאי שנא מהא דסעיף י׳ שצריך טבילה. קושיא זו היא הן על הט״ז (שבסעיף י׳ מצריך טבילה בלא ברכה) וכ״ש על הש״ך (שמצריך טבילה בברכה).

אמנם, הש״ך בסעיף ו׳[18] הקשה על דין זה דהמחבר, דהרי המחבר פסק בחיבורו בית יוסף שבדין זה דכלי עץ יש לטובלו בלא ברכה, ומאי טעמא פסק כאן דאי״צ טבילה כלל. ונשאר בצריך עיון.

ולפי זה אפשר לכאורה לומר שהש״ך והט״ז סבירא להו כפסק בב״י שיש לטבול כלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל בלא ברכה. אבל סוכ״ס אין זה מתרץ את דעת הש״ך שהרי הוא מבאר בדעת רמ״א בסעיף י׳ שיש לטבול את הכלי בברכה.

יתירה מזו, כד דייקת גם את דעת הט״ז אי אפשר לבאר כן. דהנה הט״ז בסעיף ו׳[19] כתב על דברי המחבר שדין זה דכלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל, הוא אליבא דכולי עלמא, ואפילו למאן דאמר דגם בטבילת כלים אזלינן בתר המעמיד מודה הכא דאין צריך טבילה. והיינו שהט״ז פסק כפסק המחבר כאן שאי״צ טבילה כלל.

---

14) ס״ק כב׳

15) ס״ק יב׳

16) סוף מסכת עבודה זרה

17) סימן קכ׳

18) ס״ק יב׳

19) ס״ק ח׳

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא: מה ההבדל בין סעיף ו' דשם אמרינן דבדבר המעמיד אי"צ טבילה כלל (להמחבר וט"ז, אבל להש"ך צריך טבילה ללא ברכה), לסעיף י' דשם בדבר המעמיד צריך טבילה (להט"ז בלי ברכה ולהש"ך בברכה)?

עוד צריך להבין, מהו טעם מחלוקתם של הט"ז והש"ך בסעיפים הנזכרים. א) בסעיף י' (אומן גוי שעושה כלי וחלק מחומרי הגלם של הגוי), דלדעת הט"ז בעינן טבילה ללא ברכה ולדעת הש"ך בברכה. ב) בסעיף ו' (כלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל), לדעת הט"ז הכלי לא צריך טבילה כלל, ולהש"ך טבילה ללא ברכה.

ועוד, מדוע להט"ז בסעיף ו' לא קשיא ליה קושייתו של הש"ך מדברי הב"י עצמו שפסק להחמיר ולטובלו בלא ברכה. ומ"ט פסק כדברי המחבר הכא ולא כדבריו בב"י.

בכדי להבין זאת יש להקדים את שורש הדין כפי שהוא מבואר בטור ובית יוסף.

ב.

כתב הטור: כלי של עץ שיש לו חישוקין של ברזל שמעמידין אותו, אין צריך טבילה אפילו למי שהולך אחר המעמיד.

בטעם הדבר כתב בית יוסף[20] "דכיון שלא משתמש במקום האבר (עופרת) או במקום הברזל לא הוי דומיא דכלי סעודה דמדין". כלומר דטבילת כלים צריך להיות דומיא דכלי סעודה דמדין, וכיון ששם השתמשו בגוף הכלי עצמו, ה"ה בכל טבילת כלים שהכלי חייב בטבילה רק אם החלק שבו משתמשים חייב בטבילה. אבל אם רק ה"דבר המעמיד" חייב בטבילה, הכלי פטור מטבילה אפילו למ"ד שבעלמא אזלינן בתר המעמיד.

אמנם זוהי דעת תוספות והרא"ש, אבל מהר"מ מרוטנבורג (רבו של הרא"ש) סבור דגם בטבילת כלים אזלינן בתר המעמיד, ולכן כל שהמעמיד טעון טבילה, הכלי צריך טבילה (בברכה). וה"ה איפכא[21].

אח"כ ממשיך הטור: כתב בספר המצוות, כוס של כסף מחובר בכלי עץ, צריך טבילה כיון שמשתמש בשל כסף, אבל מבחוץ, לא, אע"ג דמעמיד.

---

20) בד"ה ומ"ש הני מילי

21) כמבואר בב"י וכדלהלן

וביאר ב"י (בפירושו העיקרי) שהכוונה שאם הכלי כסף הוא מבפנים - צריך טבילה, ואם הכסף מבחוץ - אי"צ טבילה.

וסיים הטור: ויש מחמירין להטבילו בלא ברכה. וביאר ב"י "דאתרווייהו קאי. בין הוא של כסף ומעמידיו של עץ, בין הוא של עץ ומעמידיו של מתכת". זאת משום הספק אי נקטינן כמהר"מ דאזלינן בתר המעמיד, או שמא כדברי התוספות והרא"ש דסברי דלא אזלינן בתר המעמיד, לפיכך מחמירין לטובלו בלא ברכה. ומסיים הב"י "והכי נקטינן".

והנה יש לעיין בדברי הב"י מה כוונתו כשכתב "אתרווייהו קאי", דיש לפרש זאת בשני אופנים: א) הכוונה רק לדין האחרון של ספר המצוות (כוס של כסף מחובר בכלי עץ) ואתרווייהו פירושו בין אם הכסף מבחוץ והעץ בפנים ובין אם העץ מבחוץ והכסף מבפנים.

ב) "אתרווייהו" מתייחס גם לדין הראשון המובא בטור (כלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל), שגם בזה יש להחמיר ולטובלו בלא ברכה. וזוהי כוונת הבית יוסף "בין הוא של כסף ומעמידיו של עץ (בזה הכוונה לדין דספר המצוות כוס של כסף מחובר בכלי עץ), בין הוא של עץ ומעמידיו של מתכת (היינו הדין הראשון דכלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל שמעמידין אותו). ולפי זה מובן גם השינוי בלשון הב"י, שבתחילה כתב "כסף" ובסוף "מתכת", כי בתחילה דבר אודות כוס של כסף, ובסוף על החישוקין של ברזל.

דהנה לכאורה יש סברא לחלק בין המקרים ולומר שדברי הבית יוסף אמורים רק על הדין השני. דבדין הראשון למרות שהדבר המעמיד הוא ברזל, סוכ"ס השימוש הוא לא במקום הברזל אלא רק בצד העץ. משא"כ בדין השני אע"פ שהדבר המעמיד הוא מעץ אבל השימוש הוא במקום הכסף החייב בטבילה. ועל כן י"ל דדווקא בסיפא צריך טבילה בלי ברכה משא"כ ברישא לא צריך טבילה כלל.

אך יש לדחות סברא זו בפשטות. דהנה לפי סברא זו "אתרווייהו קאי" הכוונה גם על כלי שהעץ מבפנים והכסף מבחוץ, והרי במקרה זה השימוש הוא רק בצד העץ הפטור מטבילה, ואעפ"כ מחמירין לטובלו בלא ברכה.

לאמיתו של דבר נראה ברור שבשתי הבנות אלו נחלקו הט"ז והש"ך. כאמור לעיל, הש"ך בסעיף ו' (כלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל, אי"צ טבילה) נשאר בצ"ע על דברי המחבר שזהו בסתירה לפסיקתו בב"י שמספק צריך טבילה בלי ברכה. מכאן מוכח שהש"ך למד כאופן השני הנ"ל, שדברי הב"י "אתרווייהו קאי" מוסבים גם על הדין הראשון של הטור.

אבל מהט״ז משמע להיפך. דבסעיף הנ״ל כתב (כנ״ל) שבמקרה זה אפילו ר״מ שס״ל בשאר מקרים שאזלינן בתר המעמיד אפילו גבי טבילת כלים, מודה הכא שאי״צ טבילה ״כיון שאין התשמיש דרך אותו הצד״. מבואר להדיא שס״ל להט״ז שדברי הב״י הם רק על הדין דספר המצוות, ובדין הראשון דהטור ליכא מאן דפליג שאי״צ טבילה[22] וזאת מטעם שאין השימוש בצד הברזל, כי אם בצד העץ[23].

אלא שלכאורה דעת הט״ז צריכה ביאור, דלפי זה חייבים לומר שדברי הב״י ״אתרווייהו קאי״ הם גם במקרה שהעץ מבפנים והכסף בחוץ, ובמקרה זה השימוש הוא בצד העץ הפטור מטבילה, כנ״ל.

אמנם לשיטת הט״ז אין זו קושיא כלל. דהט״ז לשיטתו[24] דס״ל דכאן איירי בכלי תוך כלי[25], הכלי הפנימי מעץ והכלי החיצון הוא מכסף והוא בולט מעל הכלי עץ ונראה מבפנים, וממילא השימוש הוא גם בכלי כסף, ולכן צריך טבילה (בלא ברכה)[26].

ג.

והנה לפי כהנ״ל יצא נפק״מ בין דעת הש״ך ודעת הט״ז, האם מה שאנו מחמירים מספק להטביל את הכלי בלא ברכה זה דווקא במקום שמשתמשים דרך המעמיד החייב בטבילה, אבל במקום שאין משתמשים כלל דרך המעמיד - אין צריך טבילה כלל, או להיפך: כל הספק וההחמרה הם דווקא כאשר לא משתמשים במקום המעמיד ואפילו הכי צריך טבילה בלא ברכה. אבל במקום שמשתמשים דרך המעמיד יש מקום לומר שצריך להטביל את הכלי בברכה.

לדעת הט״ז מחמירים דווקא כשמשתמשים דרך המעמיד אבל כשהשימוש הוא לא דרך הדבר המעמיד אזי הכלי לא צריך טבילה כלל. לכן למד הט״ז שכלי

---

22) וממילא אין ספק כמי נקטינן ואין צורך להחמיר לטובלו בלא ברכה.

23) ועפי״ז השינוי בלשון הב״י (ברישא כסף ובסיפא מתכת), הוא לאו דווקא.

24) ס״ק ט׳

25) ומה שכתב הט״ז דהמחבר חזר בו ממש״כ בב״י, זהו רק כשהכסף מבפנים. אבל כשהכסף מבחוץ הרי אדרבא לשיטת הט״ז זהו המקרה היחיד עליו אומר הטור ״ויש מחמירין להטבילו בלא ברכה״.

26) ואף שמשמע מדברי הט״ז שמפרש זאת רק בדברי הטור ולא בדברי הב״י, הרי במסקנתו כותב שהמחבר חזר בו ״וסבירא ליה דיש מחמירין לא קאי אלא אכסף מבחוץ **וכדפרישית**״ די״ל שהכוונה היא כמו המקרה שהט״ז העמיד שהכלי כסף החיצוני בולט ונראה מעל הכלי עץ. וע״כ לומר כן, דאי לא תימא הכי אכתי תקשי קושיית הט״ז בדברי הטור לפירוש הב״י (ואי לאו הכי מ״ט חזר בו המחבר) ודו״ק.

ומ״מ מה שנוגע כאן הוא דעת הט״ז עצמו ולא דעת ב״י (אלא שאעפ״כ מוכח דדעת הט״ז ד״אתרווייהו קאי״ דהב״י לא קאי אדין הראשון דהטור. וכדמוכח מקושייתו).

עץ שיש לו חישוקין של ברזל לא צריך טבילה, ורק כלי כסף שחופה כלי עץ ובולט מלמעלה שאז השימוש הוא דרך המעמיד - צריך טבילה (בלא ברכה).

אבל הש"ך ס"ל שגם במקום שהשימוש הוא לא דרך המעמיד מחמרינן לטובלו בלי ברכה, ולכן נשאר בצ"ע על דברי המחבר בסעיף ו', כנ"ל. ולפי זה, במקום שהשימוש הוא דרך המעמיד (והמעמיד עשוי מחומר החייב בטבילה), הכלי טעון טבילה בברכה[27].

לפי זה מבוארת בפשטות דעתם של הט"ז והש"ך בסעיף י' (אומן גוי שעושה כלי וחלק מחומרי הגלם של גוי) שהיא אינה בסתירה לסעיף ו'. דבסעיף ו' השימוש הוא אינו דרך הדבר המעמיד, ולכן לדעת הט"ז אי"צ טבילה כלל, ולהש"ך טבילה ללא ברכה. משא"כ בסעיף י' השימוש הוא דרך המעמיד, ומשו"ה הט"ז סובר שצריך טבילה בלא ברכה[28] והש"ך מצריך טבילה בברכה[29].

ד.

אבל לפי זה צריך ביאור בדברי המחבר שפסק בסעיף י' "ישראל שנתן כסף לאומן עובד כוכבים לעשות לו ממנו כלי אינו צריך טבילה". והרי כאן השימוש הוא במקום המעמיד, שהרי הגוי האומן הוא המעמיד את הכלי, ומדוע לא צריך טבילה כלל.

וי"ל בפשטות שהמחלוקת בדין זה (אם צריך טבילה או לא) היא לא האם אזלינן בתר המעמיד[30], שבמקום שהשימוש הוא דרך המעמיד לכו"ע אזלינן בתר המעמיד (במידה מסוימת[31]) והכלי צריך טבילה. אלא המחלוקת היא האם מקרה זה הוא בגדר של מעמיד.

דהנה בגדר של מעמיד י"ל ב' אופנים: א) כפשוטו, שהחלק המעמיד את הכלי הוא חייב בטבילה (כלי מתכת של עובד כוכבים). ב) האדם היוצר את הכלי

---

27) ומה שכלי כסף ומעמידו של עץ צריך טבילה בלי ברכה למרות שהשימוש הוא במקום הכסף, הוא משום שהמעמיד הוא מעץ. ורק מתי שהמעמיד חייב בטבילה ומשתמשים במקום המעמיד - צריך טבילה בברכה, ופשוט.

28) אמנם הט"ז בס"ק יב' מקשה "מי יימר שאותו המעט (שנותן העובד כוכבים) בא למקום המעמיד וכו'", אבל מוכח מדבריו שם שגם באופן כזה שיש ספק אי השימוש במקום המעמיד אי לאו - הכלי צריך טבילה (בלי ברכה).

29) ושאני כלים המצופים באבר (בסעיף א') דלדעת הרמ"א יש לטובלם בלי ברכה (אע"פ שהשימוש במקום המעמיד), דשם ציפוי האבר אינו אלא לנוי (כמבואר בב"י וט"ז), וראה גם במרדכי וחידושי אנשי שם בסוף ע"ז.

30) כדמשמע בב"י כשמבאר את המחלוקת המובאת בטור, ע"ש.

31) אבל לא לגמרי. דהרי להט"ז טובלים את הכלי בלא ברכה וכותב הט"ז מפורש שהטעם הוא דלא אזלינן בתר המעמיד בטבילת כלים. אלא שכאן הא דאזלינן בתר המעמיד הוא רק בכדי להחמיר ולהטביל את הכלי, אבל לא בכדי לטובלו בברכה.

הוא נקרא מעמיד. ואם האומן הוא גוי, הרי שאם אזלינן בתר המעמיד הכלי טעון טבילה.

והנפק"מ הוא בנדון דסעיף י', יהודי שהביא לאומן גוי חומרי גלם בכדי לעשות מהם כלי. דלפי האופן הראשון כיון שכל החומרים שייכים ליהודי, הכלי לא צריך טבילה. משא"כ לאופן השני, מאחר שהגוי העמיד את הכלי, הוא צריך טבילה למרות שכל החומרים הם של יהודי[32].

ובזה פליגי הריצב"א והדיעה הראשונה המובאת בטור. דהריצב"א ס"ל כאופן השני ולכן פוסק שהכלי צריך טבילה. והדיעה הראשונה בטור (שכמותה פסק המחבר) היא כאופן הראשון, ולכן הכלי לא צריך טבילה כלל (למרות שהשימוש הוא במקום הכסף), כי אין זה בכלל בגדר של מעמיד.

אבל הרמ"א מספקא ליה אי אזלינן בתר האומן והכא אי"צ טבילה, או אזלינן בתר מי שהכסף שלו[33], ולכן פסק להטביל בלא ברכה. אבל כשמקצת הכסף של עובד כוכבים אז כבר אין ספק, שהרי גם האומן הוא גוי וגם הכסף (חלקו עכ"פ) של גוי, והרי זה בגדר של מעמיד. וכיון שכן, אזלי בזה הט"ז והש"ך לשיטתם: להט"ז צריך להטביל בלא ברכה ולהש"ך בברכה.

ה.

והנה, בסעיף ז' כתב המחבר "כוס של כסף מחובר בכלי עץ, צריך טבילה". משמע דהיינו טבילה בברכה.

ולכאורה דברים אלו סותרים את מה שפסק בב"י שיש לטבול בלא ברכה ("דאתרוייהו קאי"). וגם בביאור דבר זה נחלקו הט"ז והש"ך. הט"ז מבאר שהמחבר חזר בו וס"ל דכשהפנימי מכסף, יש להטביל בברכה[34]. והש"ך מעמיד את דברי המחבר שהכוס כסף מתוקן כהלכתו, רק שהוא מחובר בכלי עץ ולכן צריך טבילה בברכה. משא"כ בכוס כסף שכתב בב"י שיש לטובלו בלי ברכה, מדובר בכוס שלולא העץ אין הכוס שלם, והעץ מעמידו[35].

32) וה"ה להיפך: אם גוי הביא חומרים לאומן ישראל, לדעת הריצב"א הכלי לא צריך טבילה מאחר שהאומן המעמיד הוא יהודי. כמבואר בדרכי משה ס"ק י' בשם איסור והיתר הארוך.

33) ש"ך ס"ק כג'. ומה שכתב כן על הדין של אומן ישראל ולא קודם לכן, י"ל שרק מדין זה מוכח שמספקא ליה לרמ"א מהו גדר המעמיד (מאחר שלדעת הריצב"א, באומן ישראל אי"צ טבילה כלל כבהערה הקודמת), אבל מהדין הראשון (ישראל שנתן כסף לאומן גוי) שפסק שיש לטובלו בלא ברכה אין מוכח, דאפ"ל שס"ל שזהו בגדר מעמיד ואעפ"כ יש לטובלו בלא ברכה דמספקא ליה אי אזלינן בתר המעמיד או לא (כנ"ל בפנים).

34) ודברי הטור "ויש מחמירין להטבילו בלא ברכה" קאי רק על כסף מבחוץ.

35) וצ"ע לתווך זה עם מה שכתב המחבר בסעיף א' שכלים המצופים באבר מבפנים צריכים טבילה, למרות שהמעמיד אינו חייב בטבילה. וגם בדברי הט"ז צ"ב מדוע לא הוכיח שהמחבר חזר בו מהא דסעיף א'. ואוי"ל

והנה, כיון שדין זה דכוס כסף מחובר בכלי עץ תלוי בדין מעמיד, מסתבר לומר שגם במחלוקת זאת אזלי הט"ז והש"ך לשיטתייהו בדין מעמיד.

ויש לבאר זאת ובהקדים:

בהא דאזלינן בתר המעמיד יש לחקור: א) הדבר החשוב יותר הוא עיקר הכלי, ומה שאנו מתחשבים בדבר המעמיד הוא רק לחומרא. אבל גם לאחר שמחמירים והולכים אחרי המעמיד, עיקר הכלי הוא הגורם המכריע. ב) כיוון שאנו מסתפקים האם אזלינן בתר המעמיד ומחמירים מספק, ממילא לדבר המעמיד יש חשיבות בדיוק כמו לעיקר הכלי.

הט"ז נקט כעיקר כאופן הראשון, שעיקר הכלי הוא הגורם המכריע, ומה"ט כשעיקר הכלי פטור מטבילה אפילו כשהמעמיד חייב בטבילה - הכלי לא צריך טבילה. וה"ה להיפך, כשעיקר הכלי חייב בטבילה אפילו כשמעמידו פטור - הכלי חייב בטבילה. ורק כשהשימוש הוא דרך המעמיד, יש למעמיד השפעה על הכלי והכלי צריך טבילה בלי ברכה.

ולכן, בסעיף ו' כשהכלי מעץ ומעמידו של מתכת פסק הט"ז שאי"צ טבילה כלל. ובסעיף ז' בכוס של כסף ומעמידו של עץ פסק כדברי המחבר שיש לטובלו בברכה. ובסעיף י' כשאומן גוי העמיד כלי ומקצת המתכות של עובד כוכבים יש לטובלו בלא ברכה.

מאידך, הש"ך סבור כאופן השני שלעיקר הכלי אין עדיפות על הדבר המעמיד. ולכן כשהכלי מעץ ומעמידו של מתכת או איפכא צריך להטביל את הכלי בלי ברכה (מחמת הספק האם אזלינן בתר המעמיד או עיקר הכלי). אבל כשהמעמיד ממתכת ומשתמשים במקום המעמיד, סובר הש"ך שכאן החיוב הוא לא רק מצד המעמיד, כי השימוש במקום המעמיד נחשב כאילו עיקר הכלי חייב בטבילה.

ולכן, בסעיף ו' כשהכלי מעץ ומעמידו של מתכת פסק הש"ך שצריך טבילה בלא ברכה (ונשאר בצ"ע על פסיקת המחבר). ובסעיף ז' בכוס של כסף ומעמידו של עץ מבאר הש"ך דהיינו דווקא כשהכוס כסף מתוקן כהלכתו (ואחרת היה

דהציפוי הוי כגוף הכלי והעץ טפל, משא"כ בכוס של כסף המחובר בכלי עץ המדובר בטור, שאין העץ חלק מהכלי עצמו (וכמ"ש בב"י דזה דומה לכלי עץ שיש לו חישוקין של ברזל) וממילא אינו בטל.

צריך לטבול בלא ברכה). ובסעיף י' כשאומן גוי העמיד כלי ומקצת המתכות של עובד כוכבים יש לטובלו בברכה מאחר שהשימוש הוא דרך המעמיד.

כמה הערות קצרות בפשש״מ

הת' שלום דובער שי' אטיאס
תלמיד בישיבה

א. מש״כ רש״י בפ' כי תשא ע״פ קום עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו (לב, א) אלקות הרבה אוו להם עכ״ל. והוא מהגמ'. ונהי דע״ד הדרש יש מקום לומר כן, אבל בפשש״מ מה הכרחו של רש״י - והלא ע״פ דקדוק לה״ק שייך לומר אצל אלקים לשון רבים. וכמו ״אשר לו אלקים קרובים אליו[36]״, ״אשר שמע קול אלקים חיים״ וכן במ״א. וכמפורש בפירש״י בראשית כ, יג עיי״ש. ונהי אם דייק ממה שביקשו ״עשה לנו אלקים״ ולא אלוק, ניחא. ברם, זה אינו, דהרי רש״י ז״ל מעתיק כד״ה תיבות ״אשר ילכו לפנינו״. וצלע״ע.

ב. נראה להסביר החילוק בין ״נזרקה בו רוה״ק״ ל״נצנצה בהם רוה״ק״ שמצינו בפירש״י בפ' מקץ. ד״נצנצה בהם רוה״ק״ הנאמר גבי השבטים פירושו הרוה״ק שהיה בהם נצנצה. אולם לגבי יעקב שנסתלקה ממנו שכינה, נזרקה בו רוה״ק לפי שעה. כנ״ל פשוט.

ג. ״ועיני לאה רכות״ ת״א: ״ועיני לאה יאין״. ובב״ב קכג. נמצא פלוגתא בין ר״א ורב בפירוש פסוק זה. והנה ברור דדעת ר״א שם ״רכות שמתנותי' ארוכות״ לא ייתכן לת״א ועיני לאה יאין. אלא לרב שם - הלא זה פירש״י. ולפי״ז פרש״י ואונקלוס עולים בקנה אחד. ואי״צ רש״י לפרש ״רכות - לשבח״ דהרי כבר יודע הבן-חמש מפרשת נח שבגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב

36 להעיר מד״ה וידעת תרנ״ז (מוסקבא)

(וכקושיית הגמ׳ שם שמסיימת - בגנות צדיקים דיבר בתמי׳). ואף שאין רש״י שם מפרש ענין זה להדיא, הרי מוכח הוא מדברי הכתוב. ויל״ע בכ״ז עוד.

ד.בפ׳ מקץ כולנו בני איש אחד נחנו פירש״י נצנצה בהם רוה״ק וכללוהו עמהם וכו׳ ע״כ. נראה דדייק מיתור הלשון כולנו בני איש אחד נחנו וכמו שהעתיק בד״ה, והול״ל כמש״כ בפסוק שלאח״ז אחים אנחנו בני איש אחד כו׳ בלא ׳כולנו׳. וזה לך ה׳קלאץ קשיא׳: הלא ״כולנו...נחנו״ ריבוי אחר ריבוי הוא ואינו אלא למעט? ואת״ל אין ריבוי אלא אתין וגמין, זה אינו, דמצינו בדוכתי טובא ריבויים אחרים. וכמו למשל מכות ט: ״בלא ראות מיעוט בבלי דעת מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות״. וא״כ קשה עכ״פ לדעת ר״מ שם. ולכאורה אין סברא לחלק בין מיעוט אחר מיעוט לריבוי אחר ריבוי, דהרי תמצי למיקשי נמי קושיין הנ״ל דאין מיעוט אלא אכין ורקין, אלא ודאי דהיינו הך. וצע״ק.

ה.בבראשית ד,ט כתב רש״י ד״ה השומר אחי וז״ל לשון תימה הוא וכן כל ה״א הנקודה בפתח ע״כ. ותמוה, למה לעיל ג,יא כתב בד״ה המן העץ ״בתמי׳ ״ והסתפק בזה[37]2. וילע״ע מדוכתי אחריתי ולמשל בפ׳ מקץ פרש״י ב׳ פעמים דה״א בראש התיבה משמשת בלשון תמי׳, ב״הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו״ (סוף שני), וב״האמת אתכם״ (סוף רביעי), אמנם לעיל מזה בפ׳ וישלח ב״הכזונה יעשה את אחותינו״ שתק מכלום. וצ״ע. ולהעיר משיחת ויגש חלק ה׳.

ו. מה שפרש״י בראשית מד, יג ד״ה וישובו העירה ז״ל מטרופולוין היתה והוא אומר העירה אלא שלא היתה חשובה בעיניהם אלא כעיר בינונית לענין המלחמה ע״כ. קשה, מה תאמר לעיל פסוק ד׳ הם יצאו את העיר לא הרחיקו. ואצל משה רבינו כצאתי את העיר אפרוש כפי.[38] וצע״ק.

37 להעיר מבראשית ד,יג ד״ה גדול עוני מנשוא

38 ומובן מאליו דה״א בסופה אינה אלא במקום למ״ד שצריכה בתחילתה, וכפירש״י פעמים רבות בחומש, ואין לדייק ממנה כלום.

"שמו של משיח קדם לבריאת העולם"

ר' יעקב שי' בן צבי
תל אביב-יפו

א.

בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר בפרשת נשא שנת ה'תנש"א, שכל יהודי יש לו חלק ושיש לכתוב, להדפיס ולפרסם דברי תורה בין תלמידי חכמים, הנני כותב להלן הסבר לגבי שמו של משיח שקדם לבריאת העולם.

כתוב בכמה מקומות, בגמרא ובמדרש, ששמו של משיח קדם לבריאת העולם והגמרא מביאה אסמכתא - "לפני שמש ינון שמו"[39] - כלומר, לפני שהיתה שמש (בריאת העולם) כבר היה השם ינון. שמו של מלך המשיח.

בסייעתא דשמייא חקרתי את נושא שמות המשיח שבמקורות. הרבי דיבר פעם בשיחה על כך שיש במקורות שמונה שמות למלך המשיח. חקרתי ובדקתי שאכן ניתן למצוא רמזים שבעוד שמות של המשיח שבמקורות, ישנו קשר לכך ששם המשיח קדם לעולם.

הביאור שאכתוב להלן מבוסס ע"ד הגימטריה. אתחיל בשאלה והיא - מה קדם בעצם לבריאת העולם. והתשובה פשוטה - הקב"ה ואותיות התורה.

ב.

מובא בזהר פ' תרומה ד"כד ברא קוב"ה עלמא אסתכל בה באורייתא וברא עלמא". כ"ב אותיות.

39) תהילים עב, יז.

שיטת הלימוד של שמות המשיח שבמקורות, במאמר זה, יתבסס על רמזים בשמות המשיח השונים, רמזים לכך שהקב"ה והאותיות, רמוזים בכמה שמות המשיח שבמקורות.

נתחיל בשם "ינון". זהו השם אותה מביאה הגמרא כראי' לכך ששמו של המשיח קדם לבריאת העולם. "לפני שמש ינון שמו". השם ינון מקביל של הוי'. הספרות של השם ינון, כל אות במספר קטן, הם 1 5 6 5. (י = 10 = 1, נ = 50 =5, ו = 6, ן = 50 = 5).

הנה שם הוי' כסדרו (יו"ד וה"א, וא"ו וה"א) הוא ג"כ כנ"ל. 1 5 6 5. (י = 10 = 1, ה = 5, ו = 6, ה = 5).

כלומר, השם ינון מייצג את שמו של ה', שם הוי'.

נעבור לשם ידוע נוסף. "כוכב" (דרך כוכב מיעקב). כ"ק אדמו"ר כתב בהערה בשנת תנש"א שהשם "כוכב" מחולקת לשתיים. כו-כב. כ"ו כנגד שם הוי' וכ"ב כנגד האותיות.

השם כוכב = 48, יש בו ייצוג של הרעיון ששמו של השיח קדם לבריאת העולם. היינו כ"ו - הוי' = 26, וכ"ב - האותיות = 22. הנה מספר 48 או האותיות מ' וח' = 48 (=כוכב), נמצא בעוד כמה משמותיו של המשיח, כמו למשל השם "צמח". שמו של המשיח. "איש צמח תצמיח ומתחתיו יצמח", וכן "והקיומית לדוד צמח צדיק", וכמו כן "הנני שולח לכם את עבדי צמח".

בשם צמח ישנם האותיות מ' וח' = 48. והנה גם במילת משיח מופיעות האותיות מ' וח. אגב, השם "מנחם" (משיח מנחם שמו) = 138 = צמח... ובפרט שבשניהם מופיעות האותיות מ' וח'.

בחישוב הנ"ל יש רמז חזק לעניין "אלופו של עולם". הרי א' (אלף) קדמה לעולם. הבריאה מתחילה באות ב', "בראשית". א' (אלף, במילוי), רומז לאלופו של עולם. כלומר, השם צמח = 138 בעצם מקביל לאות אלף. (א = 1, ל = 30, ף = 80 = 8). מכאן רואים שהמילה "אלף" כל אות במספר קטן, היא בעצם 138 = צמח (= מנחם). וזהו גם הא' שקדם לעולם ורמוז בשמו משיח.

שם נוסף של המשיח בגמרא, "בר נפלי". (אולי י"ל המקור לשם הוא מ"סוכת דוד הנופלת" שה' יקים עם המשיח, או "שבע יפול צדיק וקם".

שבע = 372 = בן ישי = בר נפלי!!! (ובדא"ג י"ל שגמטיריה של מילת עקרב הוא גם 372. איזה צירוף מקרים. "משיח מציאה עקרב באין בהיסח הדעת").

ראינו מכמה שמותיו של מלך המשיח קשר לשם כוכב = 48, וכן קשר לאות א' (אלף), וכל זה מתחבר לעניין של מה שקדם לבריאת העולם, הקב"ה והתורה (האותיות). כאשר שמות המשיח השונים שבמקורות רומזים די בגלוי על הרעיון הזה.

ויהי רצון שיתקיים בנו שנזכה לראות דור הגאולה כדברי הרבי, שדורנו הוא דור האחרון לגלות ודור ראשון לגאולה, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

חיוב קריאת התורה

ר' תום שי' ורטהים
חבר בכולל האברכים

המחבר מביא את החיוב לקריאת התורה בסימנים קלה, סעיף א' (הלכות קריאת ספר תורה) וסימן רפב, סעיף א' (קריאת התורה והמפטיר). תקנת הקריאה בתורה בימים שני, חמישי ושבת תיקן משה רבינו בכדי שלא ילכו שלשה ימים בלא תורה כפי שמדובר במסכת בבא קמא פרק מרובה דף פ"ב.

מלשון הסימנים הללו לא נראה כי החובה היא על היחיד ואם כן מצד מה חיובו- יש שסוברים כי הקריאה היא חלק מהתפילה (כפי שמובא בשולחן מנחם ובתיקוני זהר). אך גם לא מתואר מפורשות מה היא חובתו של הציבור. מחד, מביא המחבר בסימן רפה, סעיף א' (לקרוא הפרשה שמו"ת) בפשטות כי האדם שומע כל התורה כולה כל שבת ולמרות זאת חייב לקרוא שמו"ת. מאידך, בסימן קמו, סעיף ב' (שלא לדבר בשעת הקריאה) אומר כי מותר לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה בתורה. מכאן נראה בבירור כי אפילו אם ישנה חובה על היחיד הרי שאין הקפדה לשמוע כל מילה, אחרת לא היה יכול לקרוא שמו"ת בזמן הקריאה.

את ההשלכות לשאלה ניתן לראות במצב בו בוטלה קריאת פרשה אחת בצבור.
הרמ"א בסימן קלה, סעיף ב' אומר שבשבת שאחריה יקראו אותה יחד עם הפרשה של אותה שבת והמגן אברהם מתנה זאת באם הסיבה שלא קראו היא כיוון שהייתה קטטה (כלומר אונס) וכן שלא יקראו שלש פרשות בשבת הבאה.
לפי שערי אפרים, אם התבטלה קריאה בבהכ"נ ורב הציבור שמע את הקריאה בבכ"נ אחר, אין צריך להשלים את הקריאה, וחובת ההשלמה היא דווקא כאשר הביטול היה באונס וישנם עשרה בבהכ"נ. הביאור הלכה בסימן קלה, מביא מהגר"א כי הסיבה לכך שיש להשלים את הקריאה רק בגין אונס, היא כדין תפילת השלמה שגם היא דוקא בשוגג ולא במזיד, כפי שכותב המשנה ברור בסימן קח. הפסקי תשובות מביא בסימן קלה, כי לפי רוב האחרונים וכמוכח מדברי הגמרא והראשונים שחיוב הקריאה הוא על ציבור של עשרה אנשים, אך שיש על היחיד להשתדל לשמוע קריאת התורה "ויש שהגדירו חובת השתדלות זו כעין החובה לענין תפילה בציבור", ועוד כי אם על היחיד לבחור בין תפילה בציבור ושמיעת קריאת התורה עליו לבחור בתפילה בציבור וכן כי אם אחד מהקהל לא שמע תיבה אחת אינו חייב לחזר אחר מנין כדי להשלים אפילו כשהם עשרה שלא שמעו תיבה.

לאור האמור לעיל, נראה כי יחיד שעלה מחו"ל לא"י ולהיפך ואף מנין, שתתבטל אצלם קריאת פרשה אחת, לא יהיו חייבים להשלים אותה אם הסיבה שהחסירו אותה לא הייתה באונס. במצב בו כן ישלימו, יוכלו להיעזר בבן א"י אם הקריאה בארץ ולהיפך, להשלמת המנין, כל עוד הקריאה היא ביום גם לו יש חיוב ולא בגין יו"ט שני של גלויות שאז לא יוכל להשלים (פסקי תשובות סימן קמג).

ביאור בתוד"ה גופא[40]
(ב"ק סה, א)

הת' אביתר שי' מליחי
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (סה, א) גופא אמר רב קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה כשעת העמדה בדין.

והקשו בתוס' (ד"ה גופא) וז"ל וא"ת ומאי קמ"ל מתניתין היא כל הגזלנין משלמין כשעת הגניבה? ותירצו דעיקר רב לא אתא לאשמועינן אלא תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין עכ"ל. וחולקים בזה על רש"י דכתב לעיל (סד, ב) בד"ה אחייה לקרן כעין שגנב וז"ל דאם גנב בהמה וכו' משלם כשעת הגניבה דכתיב חיים - החייהו לקרן של גניבה שיהא שלם עכ"ל ולא הזכיר מאומה מכפל וד' וה' כשעת העמדה בדין. נראה מדבריו שסובר דעיקר חידושו של רב הוא 'קרן כעין שגנב'.

ואפשר לבאר סברת רש"י ע"פ מ"ש התורת חיים בקושייתו על התוס' וז"ל לכך נראה דפשיטא לי' לרב דתשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין, דסברא הוא כמ"ש הרא"ש ז"ל כיון דאי בעי מודה ומיפטר, ועיקר רק אתי לאשמועינן הא דקרן כעין שגנב ואע"ג דמתני' היא כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה י"ל דהוא אמינא דוקא גזלן אבל גנב כיון דמשלם כפל או ד' וה' קרן נמי דומיא דכפל וד' וה' הוא דהוקשו התשלומין להדדי דכתיב שנים ישלם חמישה בקר ישלם וכי היכי דתשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין ה"נ קרן לישלם כשעת העמדה בדין דאין סברא לחלק בין התשלומין כמ"ש התוס' לקמן קמ"ל דקרן כעין שגנב עכ"ל.

והיינו, דעיקר חידושו של רב הוא על הקרן, דתשלומי כפל וד' וה' פשיטא דכשעת העמדה בדין משלם וכמ"ש הרא"ש כיון דאם מודה בקנס פטור הוא,

---

40) נרשם מתוך שיעורו של ראש הישיבה הרב מאיר ארי' שמערלינג שליט"א ועל אחריות הכותב בלבד.

ואין חיובו בכפל וד' וה' חל עד שמעידים עליו ותובעים אותו לדין. וי"ל שזוהי שיטת רש"י.

ברם, התוס' לא ניחא להו פירוש זה בגלל מתניתין בריש הגוזל, ומפרשים דאדרבה עיקר רב לא אתא לאשמועינן אלא כפל ד' וה' כשעת העמדה בדין, ולדבריהם יוצא דהיות שהתורה אמרה "שניים ישלם . . חמישה בקר ישלם" ה"א שכפל ד' וה' חייב לשלם **כשעת הגניבה** (דהא הושוו תשלומין להדדי), וקמ"ל רב החייהו לקרן כעין שגנב, ולא לתשלומי כפל ד' וה' שאותם משלם כשעת העמדה בדין. ויש להבין סברת מחלקותם, ובפרט לאור דברי הרא"ש הנ"ל שלכאורה סברא פשוטה ומקובלת היא.

ויש לבאר זאת, ובהקדם הגמ' במכות (ה, ב) וזה"ל שם: וכן לענין תשלומי קנס באו שניים ואמרו בחד בשבתא גנב וטבח ומכר ובאו שניים ואמרו בחד בשבתא עמנו הייתם אלא בתרי בשבתא גנב וטבח ומכר משלמין, ולא עוד אלא אפילו אמרו בערב שבת גנב וטבח ומכר משלמין דבעידנא דקא מסהדי גברא לאו בר תשלומין הוא עכ"ל הגמרא. כתב שם רש"י וז"ל משום דהוה מצי למיפטר נפשיה בהודאה אישתכח דאינהו הוו מפסדי ליה ודוקא קנס אבל בעדות ממון פטורין שהרי לא היו מפסידין אותו כלום אחר שהוא מחויב ועומד עכ"ל. אמנם התוס' שם פירשו בא"א וז"ל אבל ודאי לענין ממון לא וכו' דבההיא שעתא דמסהדי **גנבא בר חיובא [הוא] וכו' [ד]הוי קרוב לודאי שיבואו עדים ויעידו** עכ"ל.

והקשה ע"ז הרעק"א בגליון בש"ס וז"ל תמיהני למאי הוצרכו לזה ולא כפשוטו דממון אף דליכא עדים כלל אלא הוא בעצמו אומר לא כי אלא לויתי בע"ש או בב' מ"מ ליכא דין הזמה דהעידו בבר חיובא דאף דבלא עדים לא היה הב"ד יכולים לחייבו מ"מ הוא בעצמו שיודע האמת בר חיובא הוא ומוטל עליו לשלם משא"כ בקנס דלקושטא דמלתא אינו מוטל עליו לשלם דכל זמן שלא חייבוהו ב"ד אינו מחויב כלל וכו' עכ"ל.

ולפי כ"ז יש לבאר דהתוס' הכא לשיטתייהו דהתם אזלי, דחיוב קנסות חל **מיד בשעת מעשה** (רק דיכולת בידו לעקור החיוב ע"י דמודי) ולכן אינו יותר בר חיובא בממון אלא מטעם שיותר קרוב הדבר שחיובו יצא לידי פועל בב"ד. וכה"ד כאן, דגם חיוב קרן גם חיוב כפל ד' וה' חל בשעת גניבה, אלא דרב מחדש דכפל ד' וה' משלם כשעת העמדה בדין מדרשת החייהו לקרן. אך רש"י נמי לשיטתי' אזיל דאין חיוב קנסות חל אלא בשעת העמדה בדין, ולכן ל"ק ממתני' דגזלן דהרי אין בו קנסות, לעומת זאת גנב דבי' עסקינן יש בו קנסי כפל וד' וה' שמוטל עליו לשלם בשעת העמדה בדין, ויש ללמוד מזה שגם

תשלומי קרן ישלם רק בשעת העמדה בדין (ומיושבת הסתירה ממתני' דכל הגזלנין) אם לא שרב חידש דקרן משלם כעין שגנב.

שיטת רש"י בד"ה ולא ראי השן
(ב"ק ד, א)

הת' שלום דובער שי' פאליטיקא
שליח בישיבה

א.

איתא במסכתין (ב"ק ג' ב, ד' א): "לשמואל תנא שור לקרנו ומבעה לשינו וה"ק לא ראי הקרן כו' ולאו ק"ו הוא כו' אצטריך סד"א מידי דהוה אעבד ואמה" ע"כ. ופירש"י (וכ"כ הר"י מיגש): "וה"ה נמי דקא פריך אטעמא קמא דאי כתב קרן הוה נפקא שן מיני' בק"ו כו' עיי"ש. ודוק דלא כתב וה"ה נמי **דהוה מצי למפרך** אטעמא קמא כו' אלא מפרש דאכן קפריך (וכן משמע מלשון הר"י מיגש דכ' אטו תנא כי רוכלא כו' עיי"ש).

והקשו ע"ז האחרונים המהר"ם וההפלאה וז"ל המהר"ם: "וא"כ המתרץ דמשני אצטריך סד"א מידי דהוה אעבד ואמה מאי משני אטעמא קמא דקאמר לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו. (ותירץ) י"ל דמתורץ ממילא גם טעמא קמא דכיון דאשכחן דכוונתן להזיק פטורין הפוך מהסברא הפשוטה א"כ ה"ה נמי ביש כוונתן להזיק נוכל לומר ג"כ שהוא פטור הפוך מהסברא הפשוטה וק"ל". עכ"ל.

לכאורה יש להבין, למה נאלץ רש"י לפירוש הזה ולא הסתפק לומר דהוה מצי למיקשי אתרווייהו אלא דחד מינייהו נקט (ועי' בר"י מיגש הפירוש בזה היוצא מדבריו). עוד צ"ל מה שפירש"י ד"ה אפ"ה פטורין כמו שהקשו התוס' בד"ה

מידי דהוה. גם צ"ל מה רצה רש"י בד"ה לאו טעמא רבה אית בהו דלכאורה הוא רק חוזר וכופל מה שכתוב בפירוש בגמרא, ומה הוסיף בפירושו.

ב.

י"ל הביאור בכ"ז דברי הלשון עבד ואמה **פטורין** (בל' רבים) משמע כפי' רש"י דכוונת הגמרא להא דאיתא בדף פז העבד והאשה פגיעתן רעה כו' הם שחבלו באחרים **פטורין** שמדובר בפטור העבד (והאשה) ולא בפטור האדון (או הבעל)[41]. אך א"כ קשה וכי לא ידע האמורא הטעמא רבה שיש בזה ומה בכלל ההו"א. וגם לפנ"ז כשאמר ר' יהודה לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כו' וכי עם הארץ הי' ח"ו (ואכן בקושיא זו נתקשו כל הראשונים אך רש"י שתק מזה). אולם באמת רש"י נזהר מכל הקושיות האלו בפרשו וה"ה נמי דקא פריך אטעמא קמא וכפי' המהר"ם, דהיינו שלא רצה ר' יהודה בכלל לדמות קרן לעבד ואמה בה בשעה שנראה לעין כל שאין שום דמיון ביניהם כלל. אלא שרצה לומר שכמו שרואים בעבד ואמה שיש סברא הפוכה ה"ה נמי במשנתינו יש סברא הפוכה. ועפ"ז נחסכו כל שלושת קושיות התוס' בד"ה לאו אע"ג.

אלא שלדעת ר' אשי אין זה סברא הפוכה בעבד ואמה בלבד, אלא שטעמא רבה תומכו. ולכן אין לומר שבמשנתינו יש ג"כ סברא הפוכה הואיל ואין לנו טעמא רבא.

ג.

והואיל ומפרש רש"י שעבד ואמה בגמרין מושלך על העבד והאשה פגיעתן רעה, לכן מוכרח הוא לחזור ולפרש בד"ה לאו טעמא רבה אית בהו שלמרות שמדובר על פטור העבד עצמו מ"מ טעמא רבה אית בהו בזה שלא מחייבים את האדון דאי מחייבת **לי'** (ז"א האדון) אזי כל שעה שיכעיסנו כו' לחייב את רבו (ז"א הואיל ואין לו לשלם דהרי אין לו כלום משלו, היה הדין נותן לחייב את רבו, לכן פוטרים העבד ובנוסף לזה (בגלל הטעמא רבה) גם לא מחייבים את

41) ולא הסכימו לו התוס' בגלל הלשון העבד והאמה. ודוק שרש"י מביא כד"ה המילים אפ"ה פטורים כי זה הכרחו. ואילו התוס' מביאים כד"ה המילים העבד והאמה כי זה הכרחם. ומובן שרש"י מעדיף שהגמ' תהי' מובנת על אתר ובד"כ לא מתחשב עם קושיות ממ"א ואילו התוס' מעדיפים שלא יהיו סתירות מגמ' לגמ' וד"ל.

רבו. ואכן העבד חייב לשלם כשישתחרר כדאיתא שם. ומתורץ בזה קושיית תוספי הרא"ש המובא בשטמ"ק). ונתיישבו בזה הקושיות שהקשינו למעלה.

בביאור שיטת תוס' רי"ד ד"ה כי קאמר רב
(ב"ק סה, א)

הת' דובער שי' פרידמאן
שליח בישיבה

במסכתין (סה, א): "גופא אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין מאי טעמא דרב אמר קרא גניבה וחיים אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה אחייה לקרן כעין שגנב".

ובתוס' ד"ה "גופא" כתבו וז"ל: "דעיקר רב לא אתא לאשמועינן אלא תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין והא דקאמר מאי טעמא דרב אתשלומי כפל ותשלומי ד' וה' קא בעי, וה"פ אמר קרא גניבה וחיים אחייה לקרו כעין שגנב ומשמע ליה דוקא לקרן ולא תשלומי ד' וה'". עכ"ל. ר"ל שמה שאמר רב "אחייה לקרן כעין שגנב", לא לגופיה הוא צריך (שהקרן צריך לשלם כשעת הגניבה), כי זה לומדים מ"כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה" (ב"ק ר"פ הגוזל קמא); אלא לחדש שתשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין. וכך לומד רב: שדוקא קרן צריך להיות אחייה כשעת הגניבה משא"כ כפל וד' וה' צריך להיות כשעת העמדה בדין.

הנה התוס' רי"ד על אתר בד"ה "כי קאמר רב" כתב וז"ל: "שאלו בגזילה אם הוא בעין אומר לו הרי שלך לפניך. ובגניבה אף על גב דהוא בעין אמרינן אחייה לקרן כעין שגנב כו'. והכי גרסינן בירושלמי בריש הגוזל עצים זה הכלל שהיה רבי יעקב אומר כל גזילה שהיא קיימת בעינה ולא נשתנית מברייתו

אומר לו הרי שלך לפניך והגנב לעולם משלם כשעת הגניבה". עכ"ל. ור"ל שחידושו של רב הוא לא רק על "תשלומי כפל וארבעה וחמשה" אלא גם על "אחייה לקרן כעין שגנב" (ולא כמו התוס'). שבגזילה אם הדבר בעין אומר לו "הרי שלך לפניך" ואפילו אם הוזלה, משא"כ בגניבה אם היא נמצאת בעין והוזלה מחזיר לו הגניבה ומוסיף לו על הגניבה השווי שהיתה שווה בשעת הגניבה.

היינו שיש מחלוקת בין התוס' והתוס' רי"ד באם הגניבה בעין והוזלה משעת הגניבה עד שעת העמדה בדין; לדעת התוס' אומר לו הרי שלך לפניך, ולהתוס' רי"ד מחזיר לו הגניבה עצמה ומוסיף לו כמה שהיתה שווה בשעת הגניבה, כדי שיהיה "אחייה לקרן כשעת הגניבה".

והנה להתוס' אין חילוק בין גניבה לגזילה אם החפץ הוא בעין. בשניהם מחזיר הדבר עצמו ואינו מוסיף לו כלום. והטעם הוא משום דהן גניבה והן גזילה ילפינן מ"והשיב את הגזילה אשר גזל", והרי אם הדבר בעין הרי זה נקרא "אשר גזל", ולהתוס' רי"ד צ"ע למה לא ס"ל כהתוס', ולמה מחלק בין גניבה לגזילה הרי שניהם ילפינן מ"והשיב את הגזילה אשר גזל"?

והנה בקובץ יסודות וחקירות ערך גניבה וגזילה[42], מביא חקירה כללית בין דין גניבה לדין גזילה; שבגניבה האיסור בפעולת הלקיחה, ובגזילה האיסור בתוצאה שהממון חסר לחבירו.

ויש בזה כמה נפק"מ. א. הלוקח חפץ על מנת להחזירו או לשלם; אסור מצד דין גניבה, שהרי הלקיחה היתה באיסור אבל מצד דין גזילה מותר שהרי הממון לא יחסר לחבירו.

ב. העושק את חבירו דהיינו שלא פורע לו את חובו, עובר על איסור גזילה מפני שמפסיד ממון אחרים אבל אינו עובר על איסור גניבה כי פעולת הלקיחה היתה בהיתר.

ולפי"ז אפשר לבאר סברת התוס' רי"ד שמחלק בין דין גניבה לדין גזילה היכא דהוי בעין. דהיות שהאיסור בגניבה הוא מפני איסור הלקיחה לכן מחמיר עליו התוס' רי"ד ומחייבו להוסיף על הגניבה עצמה כדי השווי שהיתה בשעת הגניבה. שאז היתה פעולת הלקיחה האסורה. משא"כ גזילה שהאיסור הוא במה שמפסיד להבעלים, לכן אין אנו מחייבים אותו לשלם כמה שהיתה שווה בשעת

---

42) עמ' 221.

הגזילה היכא דהווה בעין, אלא מחזיר הדבר עצמו להבעלים ואע"פ שהוזלה כיון דאין כאן הפסד לבעלים.

בענין "המפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות"

הנ"ל

במאמר ד"ה ביום השני הקריב (מלוקט ה') בסעיף ד', מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין "נעוץ תחילתן בסופן", "לסוף מעשה במחשבה תחילה". ומביא על זה הדוגמה מהשפעת צדקה לעני, וזלה"ק: "וענין נעוץ סופן בתחילתן הוא, שעיקר המכוון בהתעוררות הרחמים (תחלתן) הוא שתהי' ההשפעה בפועל (סופן). ובאם לא תהיה ההשפעה בפועל (הגם שע"י הרחמים נעשה ההתעוררות דכל כחות הנעלים שבו, רצון שכל ומדות, ואפילו כשהרצון שלו להיטיב להעני מתגלה בדיבור (שמדבר דברי פיוס להעני) אבל לא בא במעשה בפועל) חסר העיקר". עכלה"ק. כלומר, שבהתעוררות רחמים על העני, עיקר הכוונה בהתעוררות הרחמים הוא שיהיה ההשפעה בפועל. וכל זמן שההשפעה לא בא בפועל, אפילו שעל ידי הרחמים נעשה התעוררות בכל הכוחות עד לכח הדיבור, שמדבר דברי פיוס להעני, חסר העיקר. כי עיקר הכוונה בהתעוררות הרחמים הוא שיהיה השפעה בפועל.

וממשיך בהערה 29 שם (ומצטט מהמשך תער"ב), וזלה"ק: "דמה שארז"ל (ב"ב ט, ב) הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות, הוא דוקא כאשר יש המעשה בפועל ממש . . אז יש יתרון בהפיוס". עכלה"ק. ר"ל דאין להקשות ממה שארז"ל שהמפייס את העני מתברך בי"א, משא"כ הנותן פרוטה לעני שמתברך רק בשש, שמשמע מזה שבפיוס לבד (שבהתעוררות רחמים הבאה רק לכח הדיבור ואינו נמשך לכח המעשה)

עדיפא ממעשה. כי זה שהמפייסו מתברך בי"א הוא דוקא כאשר יש המעשה בפועל ממש אז יש יתרון בהדיבור, אבל בלי המעשה אין שום יתרון בהדיבור.

והמקור לכל זה הוא ממאמר ד"ה אחת שאלתי (ש"פ תצא העת"ר) שבהמשך התרע"ב[43], וזלה"ק: "והגם דארז"ל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש והמפייסו מתברך בי"א, דענין הפיוס הוא התגלות הרצון והטוב שבלבו שזה מרומם את העני משפלותו כו', מ"מ כ"ז הוא דוקא כאשר יש המעשה בפועל ממש שהרי אם תשאר השפע במחשבה ודבור ולא יקיים בפועל ממש אינו נקרא חסד כלל כו', רק כאשר יש ההשפעה בפועל ממש אז יש יתרון בהפיוס כו'". עכלה"ק.

והנה התוס' בב"ב (שם) ד"ה " והמפייסו" כתב וז"ל: "יש מגיהין והנותן פרוטה לעני והמפייסו . . ולאו מילתא היא . . וע"כ לא גרסינן ליה דלההיא גירסא הוה לי למימר מתברך בי"ז הנך שש דלעיל, והני אחת עשרה". עכ"ל. דיש גורסים פה "הנותן פרוטה לעני, והמפייסו מתברך בי"א" היינו כדי להתברך בי"א צריך לעשות ב' פעולות גם נתינת צדקה, וגם פיוס. ועל זה חולק התוס' וס"ל דאין גורסין כן אלא כדי להתברך ביא' מספיק פיוס ואין צריך גם מעשה הצדקה.

ולפי זה צריך להבין מ"ש בהמשך ה'תרע"ב שכל זמן שאין ההתעוררות בא במעשה בפועל, אינו נקרא חסד כלל?

והנה המהרש"א על התוס' כתב וז"ל: "צריך לומר דמיירי באין לו ליתן לו . . אבל מי שיש לו ממון ליתן פשיטא דלא סגי ליה בפיוס בדברים ועובר על (דברים טו',ז.) לא תקפוץ ידך כו'" עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם בהלכות מתנות עניים[44] וז"ל: "שאל העני ממך ואין בידך כלום ליתן לו פייסהו בדברים". עכ"ל. ומשמע שדוקא אם אין לו מה ליתן אז אם מפייסו מתברך, אבל כשיש לו מה ליתן הנה לא זו בלבד שאינו מתברך, אלא עובר על "לא תקפוץ ידך".

ולכן אפשר לומר שבהמשך תער"ב שם מדבר במקרה שיש לו מה ליתן להעני. שהרי המדובר פה הוא בענין נעוץ סופן בתחילתן, ואם אין לו מה ליתן שאז צריך לפייסו, כנ"ל, נמצא שהפיוס הוא הסופן, ומ"מ כתוב בהמאמר שאין זה נקרא חסד כלל? לכן צריך לומר שהמדובר כאן הוא כשיש לו מה ליתן, ולכן עם רק מפייסו ואינו נותן לו הפרוטה הרי חסר העיקר, ועוד שאינו נק' חסד כלל, ועוד שעובר על לא תקפוץ ידך כנ"ל.

---

43) עמ' א'קיח.

44) פ"י, ה"ה.

וכד דייקת שפיר בהמילים שבהמשך תער"ב אולי יש לזה סמך, דכתוב שם בזה"ל: "מ"מ כ"ז הוא דוקא כאשר יש המעשה בפו"מ שהרי אם תשאר השפע במחשבה ודיבור ולא יקיים בפו"מ אינו נקרא חסד כלל". עכ"ל. ובזה שכתב "אם תישאר" משמע שיש אפשרות למעשה, רק ההתעוררות נשארה בדיבור ובמחשבה, לכן אינו נקרא חסד כלל, כנ"ל. משא"כ אם אין אפשרות למעשה (כי אין לו מה ליתן) לא נופל בזה הלשון "תישאר" כי הפיוס, זה הוא סוף הדבר וההשפעה.

הארות והערות
בריש מס' בבא קמא

ר' חנוך שי' קיפר
תל אביב-יפו

המשנה הראשונה פותחת במילים: ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער.

המפרשים שואלים: מדוע כתוב נזיקין ולא מזיקין הלא השור והבור וכו' הם מזיקין ולא ניזקין.

נציע ד' תירוצים:

1. תוס' הרא"ש מתרץ שכתוב נזיקין היות והתנא של משנתנו הוא תנא ירושלמי [כפי שאמרו להלן (ו, ב)] ולעושה הנזק קורא התנא נזיק כמו שנקרא חסיד מי שעושה החסד.

2. המאירי מתרץ שמילת מזיקין משמעה שכוונתם להזיק ואילו במשנתנו בד׳ אבות רק שניים מהארבע כוונתם להזיק קרן ואדם[45] ואילו בור ואש אין כוונתם להזיק.

3. התוס׳ יו״ט מתרץ שנזיקין היינו ניזק ומזיק ומורכב מנפעל ופועל ללמדנו שהמזיק הוא בעצם הניזוק היות ועליו לשלם את הנזק שעשה לניזוק.

4. פירוש חסידי - התנא לא רצה לומר בפה (ובכתב) מילת מזיקין היות ואמירה כזאת נותנת למזיקין כוח להזיק לכן שינה בלשון נזיקין.

ביאור בתוד״ה מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא

(ב״ק סה, א)

הת׳ גבריאל דוד שי׳ קפלן
תלמיד בישיבה

בריש מסכתין, בדינו של גנב, ובאופן שבו צריך לשלם על גניבתו, אומר רב שהדין הוא ״קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה כשעת העמדה בדין״. שואלת הגמרא באיזה מקרה דיבר רב. הגמרא מביאה ברייתא שלכאורה סותרת את דינו של רב, ״שמינה והכחישה משלם תשלומי כפל ארבעה וחמישה כעין שגנב״, והגמרא מסבירה שהטעם שהגנב משלם את הקנס כנו הקרן כעין שגנב, משום שהבעלים יאמר לגנב ״מה לי קטלה פלגה מה לי קטלה כולה״.

במשמעות המשפט ״מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא״ ישנה מחלוקת מן הקצה אל הקצה בין רש״י לתוספות באופן הבנת המקרה.

45) לשיטת רב שמבעה זה אדם.

רש"י מפרש שכבר באותו הזמן שהגנב התחיל להכחיש את הבהמה, זוהי ההתחלה של הטביחה. התוספות לאידך, חולקים על רש"י ומקשים מהי בכלל השייכות בין הכחשה לטביחה, הרי במידה והיה הורג את הבהמה בידיים כתוצאה מהכחשה לא היה מתחייב כלל בתשלומי ארבעה חמישה. אלא הם מפרשים שכמו שאצל הרג בהמה הוא לא משלם כמו שהיא עכשיו נבלה, אלא כמו שהיתה לפני המיתה, והסיבה לכך הוא, מכיון שנעשה שינוי בבהמה שהייתה חיה ועכשיו מתה, ושינוי זכה קונה ואינה של נגנב, ולכן משלם תשלומי הבהמה כמו שהייתה שווה בהתחלה, לפני השינוי, היינו לפני המיתה, כלומר כמו שהייתה שווה אצל הבעלים הראשונים, והוא אותו הדין גם כאשר הגנב הכחיש את הבהמה בידיים, שכיוון ונעשה בבהמה שינוי כלשהו לכן גם בהכחשה משלם הקנס כמו לפני ההכחשה. אולם לדעת תוס' כיוון שהשינוי של הבהמה קונה והוא גורם שהתשלום יהיה באופן כמו קודם השינוי, לכן לפי פירוש זה אין הבדל בין הוכחשה בידיים להוכחשה ממילא, וכיון שסוף סוף נעשה שינוי בבהמה, התשלום מתבצע לפי מחיר הבהמה לפני השינוי, היינו לפני ההכחשה.

לפי פירוש זה בתוספות עולה קושיא חזקה. לפי מה שתוספות הסביר, שהשינוי שנעשה בבהמה עוד מתחילת ההכחשה, יוצא, שכאשר הגנב טובח או מוכר את הבהמה, כיוון ששינוי כזה קונה, הרי את שלו הוא טובח ואת שלו הוא מוכר ולמה בכלל הגנב מתחייב בתשלומי ארבעה וחמישה? הרי הוא אמור להיות פטור!

יתירה מזו. לפי פירוש רש"י שאלה זו לא קיימת בכלל, כיוון שלפי רש"י כאשר הבהמה הוכחשה אין זה נקרא שינוי כלל, השינוי הראשון שנעשה בבהמה הוא רק כאשר היא מתה או נשחטת ולכן לפי רש"י בודאי שהוא טובח את הבהמה של הנגנב וחייב בארבעה וחמישה כמו קודם המיתה. אלא שלפי רש"י כאשר הוכחשה בידיים בלבד זוהי התחלת הטביחה ולכן כאן הוא טובח, תחייב בארבעה וחמישה כמו לפני ההכחשה.

אלא צריך לומר שלפי התוס' אין מדובר שע"י השינוי בהוכחשה מדובר בקניין גמור שאז בודאי בזמן הטביחה את שלו הוא טובח, אלא מדובר על שינוי בגוף הבהמה בלבד, בין אם הוכחשה ממילא בין שהכחישה בידיים, ומדוע שינוי זה קונה, כיוון שסוף סוף עכשיו היא לא הבהמה שהוא גנב אלא היא רזה בכמה קילוגרמים או חלשה כתוצאה ממלאכה. אבל אעפ"כ שינוי זה עדיין מחייב תשלומי ארבעה וחמישה בזמן הטביחה כיוון שכאשר הוא טובח, שינוי זה לא קונה את הבהמה לעניין שהגנב יאמר את שלי אני טובח כיוון שעדיין

הוא טובח את אותה בהמה שהוא גנב ונשאר שם הראשון עליה גם לאחר שהוכחשה, אבל לעניין תשלומים, משלם כמו לפני הכחשה כיוון שיש שינוי בכל גוף הבהמה.

ע״פ נגלה ישנה מחלוקת בין רש״י לתוס׳ בעניין פירוש המשפט ״מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא״ כפי שהובא למעלה, משא״כ ע״פ חסידות, כפי שכ״ק אדמו״ר מביא בשיחת ב׳ דחג הסוכות תשכ״ו[46], סיפור על אדמו״ר הצ״צ שבמהלך ההתוועדות קפץ על השולחן ואמר ״שאמנם אמרו רז״ל מה לי קטלא כולה מה לי קטלה פלגא, אבל קטלה פלגא צריך להיות״. הרבי מסביר שהמארז״ל מדבר על מסירות נפש שהוא עניין הרצון, מסירת הרצון לה׳. קטלא פלגא, הוא כאשר היהודי מוסר רק חלק הרצון לה׳, בזמן שיש חלקים בנפש שעדיין שייכים לרצונות האדם, וקטלה כולה ענינו כאשר האדם מוסר את כללות רצונו לה׳. וזה מה שאומר הצ״צ שקטלה פלגא צריך להיות, כיוון שמשה באים סו״ס למעמד ומצב של קטלא כולה.

בענין אבות ותולדות

א׳ התלמידים בישיבה

רש״י בב״ק ה׳ ע״א ד״ה מכלל דאיכא תולדות כתב וז״ל: ״כדפרשינן לעיל לכל חד וחד נגיפה ונשיכה לקרן נתחככה בכותל להנאתה תולדה דשן וכן לכולן עכ״ל״.

יש להבין: א) מה הוסיף בפירושו. ב) למה בתולדות דקרן נקט ״נגיפה ונשיכה״ והפסיק - בלא אפי׳ ״וכו׳״ - והרי יש עוד כמה תולדות דקרן. ג) הלשון האינו מדויק לכאורה, דלפשטות הגמרא ׳מדקתני אבות **מכלל דאיכא** תולדות׳ הו״ל לרש״י למימר - ואכן כך כתב בפירושו לעיל - תולדה דקרן נגיפה נשיכה

46) תו״מ ח״ה עמ׳ 70.

תולדה דשן נתחככה בכותל להנאתה וכו', ומה לשון האחורני הזה - נגיפה נשיכה - **לקרן**, נתחככה בכותל להנאתה - **לשן**.

ונראה לומר לענ"ד, שרש"י דקדק מאוד בלשונו ונחסכה ע"י קושיית האחרונים וז"ל החת"ס: "ויש לדקדק לעיל בריש שמעתין אבות מכלל דאיכא תולדות, מאי פסקא, דלמא לשלם ממיטב קאמר", עכ"ל. ובאמת אין זה קושיא, דהרי לעיל כדקאמרינן אבות מכלל דאיכא תולדות (וממשיך מיד תולדותיהן כיו"ב או לאו כיו"ב) קשה יקשה מה הם התולדות (כלי' הגליון, הובא בשטמ"ק ועיי"ש מה שתירץ) א"ו דכבר יודעים אנו מה הם התולדות - דהרי ברור לכל אחד שיש **מציאות** של נגיפה ונשיכה וכו', השאלה היא רק - כיו"ב או לא כיו"ב (עי' רש"י (ב, ב) ד"ה "הכא מאי". ומלשונו שם ומלשון הראשונים והאחרונים מוכח כמש"כ, שהיינו יודעים מקודם על מציאות התולדות. עי' למשל צל"ח ודוק). וכ"ז נרמז ברש"י דילן דהרי כתב נגיפה ונשיכה - **לקרן**, ז"א לא שממציאים - 'מולידים' - מ'אב' של קרן התולדות שלו - אדרבה, לוקחים את התולדות שכבר ישנם במציאות ומשייכים אותם להאבות השייכים להם ביותר. ולכך נקט נגיפה ונשיכה והסתפק בזה - כי כל תולדה הוא ענין בפ"ע, רק שהגמרא משייכת כל תולדה לאב המתאים לה, ולא שהם שלשלת תולדות נולדות מהאב, דא"כ הול"ל נגיפה ונשיכה **וכו'**.

ודבר ברור הוא שאי אפשר להגמרא להתחיל מיד כד סליק ממתניתא תולדותיהן כיו"ב או לאו כיו"ב א"ו דצריך להקדים מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות כדי להכנס בדברים. אולם כשהגיע לר' חייא ור' אושעיא קשה ע"פ האמת - תולדותיהן מאי ניהו. ולא באתי אלא להעיר.

מעלת הזריזות

א' התלמידים בישיבה

ישנם ריבוי מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר שמדברים במעלת הזריזות, ואיך שפעולת הזריזות של האדם פועלת "מדה כנגד מדה" - זריזות אצל הקב"ה,

(עי׳ לדוגמה לקו״ש ח״ד, עמ׳ 1023), ואיך ״׳הזריזות דזריזות׳ דבנ״י מביאה לה׳אחישנה דאחישנה׳ דהקב״ה״, ואיך אשר ״ה׳חפזון דבנ״י׳ הביא לחפזון דשכינה׳״ ״ובפרט אשר כהנים זריזין הן ואלוקיכם כהן הוא״, וכו׳.

ולאור הנ״ל יש לעיין בענין ה״זריזות״ דהקב״ה.

תחילה נציג שני מכתבים מרבינו בענין המקור לגודל ענין הזריזות, שניהם להחסיד ובעל צדקה הנודע ר״י הכהן כ״ץ משיקאגו, ע״ה:

אג״ק ח״ד, עמ׳ רסח: ״...דערביי וויל איך אויך אונטערשטרייכן, וואס דער אלטער רבי שרייבט אין אגרת הקדש, סימן כ״א, אז ווי גרויס א ענין פון א מצוה איז, האט די זריזות מיט וועלכע מען טוט די מצוה גאר א גרויסע באדייטונג. ובפרט, שרייבט דער אלטער רבי דאס וועגן דעם ענין פון צדקה, און דאס זיינען זיינע ווערטער: זריזותו של אברהם אבינו ע״ה היא העומדת לעד לנו ולבנינו עד עולם כו׳ און איז מוסיף, אז בפרט אין ״מעשה הצדקה עולה על כלנה כו׳ כש״כ שטוב לנו גם בעולם הזה להקדימה כל מה דאפשר״...

ולהעיר, אשר בתניא מקשר ענין הזריזות עם ענין ״השמחה וחפץ למלאות רצון קונו״, וזלה״ק: ״כי הנה מלבד הידוע לכל גודל מעלת הזריזות בכל המצות הנאמר ונשנה בדברי רז״ל לעולם יקדים אדם לדבר מצוה כו׳ וזריזותי׳ דאברהם אבינו ע״ה היא העומדת לעד לנו ולבנינו עד עולם כי העקדה עצמה אינה נחשבה כ״כ לנסיון גדול לערך מעלת א״א ע״ה בשגם כי ה׳ דיבר בו קח נא את בנך כו׳ והרי כמה וכמה קדושים שמסרו נפשם על קדושת ה׳ גם כי לא דיבר ה׳ בם רק שא״א ע״ה עשה זאת בזריזות נפלאה להראות שמחתו וחפצו למלאות רצון קונו ולעשות נחת רוח ליוצרו...״ וכמשי״ת בעז״ה.

ובאג״ק ח״ב, עמ׳ קפ״ה: ״...אויף חנוכה ווערט דערציילט אין מדרש (יל״ש מ״א רמז קפד) אז דער משכן (אין מדבר) איז געווארען פארטיג כ״ה כסלו, אבער דער אויבערשטער האט געהייסען אפווארטען מיטן אויפשטעלען עס ביז חדש ניסן, און אפגעצאלט דעם טאג האט מען אין 1200 יאר ארום מיט דער חגיגה פון חנוכה, ניט געקוקט אויף אלץ דאס, ווערען אידן געלויבט אז זייערע נדבות אויף׳ן משכן האבען זיי אפגעגעבן פאר צוויי טעג: יא-יב תשרי, אין פלוג וואס איז געווען דער נוצען דערפון אז דערנאך האט מען כלל ניט געהיילט מיט אויפשטעלען דעם משכן? נאר דערפון איז צו לערנען א) אויף וויפעל זריזות איז טייער...״

יש לעיין במכתב הנ״ל בשתים א) לכאורה איך מביא כ״ק אדמו״ר ראי׳ מהנ״ל על גודל מעלת ענין הזריזות, בעת שרואים אשר 1) לכאו׳ אצל הקב״ה אינו

חשוב מדת הזריזות "דערנאך האט מען כלל ניט געהיילט מיט אויפשטעלען דעם משכן", "אפגעצאלט דעם טאג האט מען אין 1200 יאר ארום". 2) בעת שנדבו בנ"י להמשכן הרי לא ידעו שיקח כ"כ הרבה זמן, וא"כ מה הקשר בין אי המהירות דהקב"ה להזריזות דבנ"י? ב) לכאורה מהנ"ל רואים במוחש שהזריזות דבנ"י אינה מביאה כלל לזריזות דהקב"ה.

וכמו"כ בנוגע לנסיון העקידה, הרי ידוע דאחר שא"א התנהג בזריזות וכו' האט עם דער אויבערשטער געשטעלט פיסלעך וכו' לעכב אותו, וכמבואר במדרשים, ומאחר שעיקר הגדלות דהעקידה הרי"ז "הזריזות הנפלאה", "כי העקדה עצמה אינה נחשבה כ"כ לנסיון גדול לערך מעלת א"א ע"ה...", הרי כיון שאברהם כבר ביטא זריזותו הנפלאה, לכאו' אין כאן מקום - ובפרט בהתנהגות ד"מדה כנגד מדה" בענין הזריזות - אז דער אויבערשטער זאל דאס אויסשלעפען.

ואותה השאלה הוא גם בנוגע "ה'חפזון דבנ"י הביאה לה'חפזון דשכינה'", שאף שבנ"י בקשו לצאת קודם לכן - באופן של זריזות וכו' - מ"מ עיכבן הקב"ה "כדי שלא יאמר אותו צדיק (א"א) וכו'", וכמו"כ בנוגע לטענת משה "ומאז באתי וכו'", וכמו"כ בנוגע לגאולתנו אשר כ"ק אדמו"ר אמר כ"פ שאינו מובן כלל וכלל מדוע משיח עדיין לא בא לאחר שכבר גמרו לצחצח וכו' וכו', והרי "'הזריזות דזריזות' דבנ"י מביאה לה'אחישנה דאחישנה' דהקב"ה"?

ונקודת הביאור בזה (הן בנוגע ליצי"מ והן בנוגע לביה"מ) מבאר כ"ק אדמו"ר (עי' לקו"ש ח"ג עמ' 823 ואילך, לקו"ש ט"ז עמ' 120 עיי"ש, לקו"ש ח"כ עמ' 10 ואילך, ועוד) אשר כיון שרצה הקב"ה שיצי"מ (וכמו"כ בנוגע לגאולה העתידה) יהא בתכלית השלימות, עם בירור הניצוצות וכו', הרי הי' כביכול "מוכרח" - לאמיתית טובתם של בנ"י - לעכבם עד שיושלם הכל. (ועד"ז מצינו להיפך, אשר מבאר כ"ק אדמור (לקו"ש ח"כ עמ' 77 ואילך) אשר כדי שהעבודה דבירור הניצוצות - "ביזת מצרים וביזת הים" - יהא בתכלית השלימות, עכבו בנ"י עצמם אצל הים והזירוז הי' צריך לבוא מהקב"ה (עיי"ש בהשיחה).

ונמצא לפי הנ"ל "דכל העכבה לטובה" היתה עד זמן הקץ, אבל באמת "כשהגיע הקץ לא עיכבן אפילו כהרף עין" תכלית הזריזות (ועיין בשערי אורה ד"ה "יביאו לבוש מלכות", פרקים צ"ד-צ"ו). ומובן אשר כמו"כ הוא בנוגע ליום הקמת המשכן, שהי' "מוכרח" להיות "באותו היום שנטל עשר עטרות", והתשלום שכר דוקא לאחרי 1200 שנים, בחנוכה, אבל בעת שבאו זמנים אלו "לא עיכב אפילו כהרף עין".

ולכאורה לאור הנ"ל אוי"ל אשר המעלה "דזריזות ושמחה וחפץ" אצל א) א"א ב) חפזון דבנ"י במצרים, ג) זירוז בהבאת כלי המשכן, ד) הזירוז בנוגע לגאולתנו, אינו מתבטא רק בהתחלת העבודה "כבישת האתון", "ויאמן העם וכו'", הבאת הכלים במשך ב' ימים, פעולות לזירוז הגאולה, - אלא גם - ובעיקר - "שהזירוז, השמחה והחפץ" יומשך כל הזמן, אף שלפי שכלנו נראה שהקב"ה אינו מתנהג באופן "דמדה כנגד מדה" און שלעפט דאס אויס בכל ד' ענינים הנ"ל (וכמו"כ בשאר ענינים).

ולפי משנת"ל הרי על האדם לברר ולזכך עצמו כדי ש"הזריזות ושמחה וחפץ" יוכל לימשך כל הזמן הוא צריך "לכבוש ולנצח" החמור שלו שטוען שהפעולות הטובות של האדם איננו מביאות ל"מדה כנגד מדה". והרי "הרכיבה על החמור" דא"א ע"ה זירוזו, שמחתו, חפצו ואהבתו התמידית בנוגע לכל עניני העקידה, למרות העכובים וכו' פתח את הצנור לבניו אחריו שיוכלו בייצוטראגען ה"עכוב" דהקב"ה בעת יצי"מ, "החמור שרכב עליו משה בבואו למצרים", וה"עכוב" דהקב"ה בנוגע לביאת המשיח, "הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו".

ובלשון הרב: "וזריזותי' דאברהם אבינו ע"ה היא העומדת לעד [היינו שנמשך כל הזמן ולא רק בהתחלה, וע"כ היא העומדת] לעד לנו ולבנינו עד עולם".

קובץ זה מוקדש לזכות

תלמידי הישיבה, אברכי הכולל והבוגרים

השליח הראשי לת"א יפו ורב מרכז העיר
הרב יוסף שמואל גערליצקי

ראש הישיבה
הרב מאיר אריה שמערלינג

המשפיע
הרב נחום קפלן

מגידי השיעור
הרב שאול רייצעס
הרב דב טברדוביץ

מנהל הישיבה
הרב לוי יצחק וולף

וכל צוות הישיבה

ובני משפחותיהם שיחיו

להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם
ולחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

לזכות

התמים **יהודה** שי' **גרבר**

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג

מ' **חנה** תחי' **קיוליק**

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל,
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוות

◆

לזכות

התמים **גבריאל דוד** שי' **קפלן**

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג

מ' **סיון** תחי' **אברמוב**

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל,
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוות