



ב"ה

קובץ חידושי תורה

בנגלה, חסידות, הלכה,
תורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יו"ל ע"י
אנ"ש כפר חב"ד
אה"ק ת"ו

יום הבהיר י"א ניסן
תשע"ה



שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וחמש לבריאה
שנת השישים וחמש לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

חידושי תורה ניתן לשלוח לכתובת הדוא"ל
shmuelkub@gmail.com

להערות והקדשות: 0523017770
ת.ד. 736
כפר חב"ד

חברי המערכת:
הרב מנחם מענדל אלפרוביץ
הרב שמואל מן
הרב שמואל קוביטשעק
הרב נחום רבינוביץ

תוכן עניינים

נגלה

- 25 כל הפטור מן הדבר ועושהו
הרב מאיר אשכנזי שליט"א מרא דאתרא - כפר חב"ד
- 139 מתי סומכים על הנם
הרב משה חיים חנונו
- 169 בענין בדיבורא אתעביד מעשה
הרב יעקב כץ ע"ה
- 193 דור המלך וחצות הלילה
הת' יצחק שמחה שי' מקוביציקי
- 222 בגדר גט ושטרות ממוין
הרב חנא חיים הכהן פרידמן
- 202 מצווה הבאה בחשש עבירה
הרב מאיר צבי בר"ז שיחי' סטמבלר

חסידות

- 77 חיתרון של הנפש-האלוקית בשבת
הרב זלמן גופין
- 85 נשמחה יתירה בשבת
הרב שמעון גופין
- 92 המענה בענינים גשמיים רק בבחו של נביא
הרב יקותיאל גרין
- 250 החילוק בין ממלא כל עלמין וסוכ"ע
הרב נחום דובער הלוי קפלן
- 196 בעסער עסן צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסן
הרב מאיר צבי בר"ז סטמבלר

הלכה ומנהג

- 17 עניינה של ברכת "אשר גאלנו" בסדר פסח
הרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה
- 45 טהרה במקום שאין מקוה
הרב רפאל אוטמוגין
- 56 בענין אמירת שמו"ת בעש"ק שחל ביו"ט או בחוה"מ
הרב מנחם מענדל אלפרוביץ
- 59 מכירת חמין וביטול חמין לשיטת אדה"ז
הרב ברוך בליזנסקי
- 66 דין המצקת - ככלי ראשון או ככלי שני?
הרב אליעזר יעקב הלוי ברוד
- 103 דין תבשיל שנתבשל בשבילו בשבת במזיד
הרב מנחם מענדל והבה
- 118 הנהגה בהרחקות בתשעה באב
הרב מנחם מענדל והבה
- 149 תערובת דבר חריף בחמין ובשאר איסורין
הרב דב טברדוביץ
- 154 בענין טעימה לפני בדיקת חמין
הרב שניאור זלמן טורנהיים
- 179 נוגוני חב"ד בימי ספירת העומר ובין המצרים
הרב לב לייבמן
- 214 בדיני הפרשת חלה
הרב חיים פרוס
- 234 הלכות שבת משו"ע אדה"ז או"ח סי' שיח ס"א
הרב ברוך ציקושילי
- 253 דיני עני המהפך בהררה
הרב אברהם מאיר רבינוביץ
- 266 בדין קדימה בברכות
הרב לוי-יצחק שפרינגר

תורת רבנו

- 100 שמו של משה נזכר בכל המשה הומשי תורה?
הרב ישראל שכנא דוברוסקין
- 125 שמחת נשיא הדור - שמחת כלל ישראל
הרב זושא וואלף
- 129 צורת גביעי המנורה ותפקידם
הרב ישראל זלמנוביץ

פשוטו של מקרא

- 262 שיה יעקב ולבן אודות ארבע עשרה שנה
הרב יוסף מאיר שטרסברג

שונות

- 158 סיום מעין ההתחלה בספרי היר החזקה
הרב מנחם מענדל הכהן כהן
- 183 טעמי נגינה של תהלים
הרב לב לייבמן
- 268 מעמדם וסמכותם של גדולי הדור בעניני עגונות נשואין וגרושין הנוגעים לכלל ישראל
הגאון הרב אברהם שרמן שליט"א

פתח דבר

מתוך שבח והודיה להשי"ת הננו שמחים להגיש לקהל שוחרי התורה קובץ חידושי תורה (ג), בו נקבצו ביאורים והערות בכל מקצועות התורה שנתחדשו ונכתבו ע"י תושבי כפר חב"ד.

הקובץ יוצא לאור לרגל יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שידוע עד כמה עז רצונו שיעסקו בלימוד התורה ויעלו על הכתב חידושי תורה. כמו"כ ידועים דבריו הקדושים, שהרוצים להעניק לו מתנה לרגל יום הולדתו יעשו זאת ע"י הוספה בלימוד התורה. (שיחת פורים תשל"ב).

קובץ זה בא כהמשך לקובצים שיצאו לאור לפני למעלה משלושים שנה (תשמ"ב ותשמ"ד), ע"י מערכת *קובץ חידושי תורה – כפר חב"ד. בראש החוברת הנוכחית מובא צילום ממענה כ"ק אדמו"ר לרב משה שיחי' גלבשטיין ראש מערכת קובץ חידושי תורה בו מאשר את קבלת קובץ חידו"ת הב' דכפר חב"ד.

כאן המקום להזכיר, על הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו "יש לחזק את שיעורי התורה הנלמדים בכפר חב"ד, הן בנגלה והן בחסידות כך שלא ימצא אף אחד ויחיד מתושבי כפר חב"ד שלא ייטול חלק באחד השיעורים בנגלה, ובאחד מהשיעורים בדא"ח..." (שיחות קודש תשכ"ט חלק א' ע"מ 486, תרגום חופשי מאידיש)

עפ"י הכלל "פותחין בדבר מלכות" מובאת בתחילת הקובץ שיחה מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אודות ג' השמות של חג הפסח, הקשורים עם ג' שלבים בלימוד התורה. ברצוננו להודות לכל המסייעים שנרתמו בכל המרץ לעזור בכל המצטרך, בהגהת החומר הרב, עריכתו והכנתו לדפוס. תהי משכורתם שלמה מהשמיים.

כמו כן רב תודות ליו"ר ועד כפר חב"ד הרב בנימין ליפשיץ על עזרתו ותמיכתו בכל ענין של קדושה ובהדפסת קובצי חידושי תורה של אנ"ש דכפר חב"ד

* כן הופיעו ע"י המערכת קובץ חד"ת קובץ בית מלך (תשמ"ו) חידושים וביאורים ברמב"ם וכן הספר תפארת צדיק (תנש"א) לשנת הצדי"ק

מכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בו מזכיר את קבלת קובץ חידו"ת הב'

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.

ביה, מוצאי ת"ב, יהפך בקרוב ממש (וכל הצומות) לששון
ולשמחה ולמועדים טובים,
יום רביעי פ' פניס בפניס דבר הוי' עמכם,
שנת ה'תשד"ט. ברוקלין, נ. י.

הרה"ח הו"ח אי"א נוי"נ עוסק בצי"צ כו'
מו"ה משה מנחם מענדל שי

שלום וברכה
המכ"ח נתקבל, ות"ח

עיי' מנהג ישראל אשר תורה היא לקדש הלבנה דוקא במוצאי ט"ב,

ומפורש הטעם בכי"מ, כי בשו"ט היא כי ישראל והשכינה עתידין להתחדש כמותה, וגם
כי במנחת ט"ב נולד המש"ח,

הרי הזמ"ג לחדש ההתעוררות להחלטות טובות בכל עניני תשובה והתומ"צ, שהן המבטלות
טיבת הגלות, אשר (רק) מפני חטאינו גלינו מארצנו, ובהבטל הסיבה מיד (בטל המעורב - הגלות
ו)הן נגאלין.

וכיון שגדול כח החלטות הנעשות בציבור - לקבלן בהתאסף רבים יחד בהתועדות שמחה, שמחה
באמירת דברי תורה, שהיא המשמחת לב ועינים מאירה, ושמה פורצת אדר והגבלה בלימוד התורה
והידור בקיום מצותי'.

התועודיות בפרט ביומין זכאין הסמוכין לטי"ב ועכ"פ: בחמשה עשר באב, ובשבת "שלו"
שלאחריו, ובשבת שלאחרי' שבת מברכים חדוש אלול, חודש החשבון (והתשלומין) זימות שנה זו.

ובשלש פעמים הוי' חזקה - חזקה תורה ומצותי' ומתוך שמחה וטוב לבב תמיד כל הימים.

בברכה להצלחה רבה בכהנ"ל,
והרי כ"ז גם ימהר ויחיש שבקרוב ממש יקויימו
היעודים-ההבטחות שיהפכו ימים דאזלנין מינייהו
לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו
(אהבת ישראל) וידעו כי אתה שמך הוי' לבדך עליון
על כל הארץ,
בגאולה האמתית והשלימה עיי' משיח צדקנו.

ז"ע נתקבל היקובץ חדושי תורה", ב' כפד חב"ד, ות"ח.

נ. ב.

השי"ק שלאחרי ט"ו במני"א - הוא כ"ף במני"א, יום תיא"צ וההילולא של אאמו"ר לוי' יצחק
בן הרב אא"ז ברוך שניאור-ז"ל - זה ארבעים שנה,

ועלי החוב והזכות גדול להציע ולבקש וכו' - ללמוד בהתועדות מתורתו, ולנדב ביומא
דין לז"נ,

שמטר נפשו על הפצת היהדות בתוככי בני"י "מאחורי מסך הברזל", ועיי"ז הי'
חבוש בבית האסורים ונשפט לגלות ומת בגולה ושם מ"כ,

זכותו יגן עליו ועכ"פ - שליט"א.

חייב. יהפך לששון ולשמחה: ראה פטייר פי על נהרות בבל: אין שמחה בא אלא בתשעה באב לפי שקבעו אבל בזמן הזה ועתיד לפכי הקביה לעשותו יוטיט כוי. וראה אוהית מסעי עי אישפד בסופו ואילך. לקויש חלק חיי עי 313-314. יהפך... (וכל הצומות)... ולמועדים טובים: ראה זכרי ח, יט, רמבי"ם סיום הלי תעניות. ובידמ' לא, יב: והפכתי אבלם לששון גוי. ובסליחות לייז בתמוד: הפך לנו לששון ולשמחה. וראה טושויע אויח טוף הלי תעניות. הוטפות ללקיט ואויית להתימ (הוצאת קהי"ת) סי' ח. פנים בפנים: ואמחנן ה, ד (שיעור חומש היומי). וראה לקוי"ת רי"פ ראה, אוהית ואמחנן (עי ב'א ואילך). מנהג ישראל... תורה היא: ראה תודי"ת נפטל - מנחות כ, ב. מהרי"ל הובא ברמ"א לייז סעעיו ט"ד. מנהגים ישנים מדורא עי 153. וראה ירושלמי פסחים פ"ד, ה"א. לקדש. ט"ב: באה"ט לטויע אויח סתכיו וסתקניא מהאריז"ל - והוא בפרע"ח במקומו. סי' האריז"ל. שויע האריז"ל - אייר שם. ועוד. דוקא: לבושי שרד אויח סתקניא. וראה גם בהנמון בכף החיים אויח סתכיו ט"ק כט. שם סתקניא ט"ק ק"ד. בכי"ת: כההאריז"ל שם. באה"ט ואיר שם. ועוד. ישראל... עתידין להתחדש כמותה: ברכת קידוש לבנה, מסנה' מב, א. רמבי"ם הלי ברכות פ"י, ה"ט"ז. במנחת ט"ב נולד: שער הכוונות במקומו. וראה תענית כט, א (הובא בשו"ע אויח רי"ט תקני"ח. רמ"א שם טו"ט תקני"ז) שבט' לעת ערב הציתו אש בהיכל. ובאיכ"ר (פי"א, נא) צעקה פרטו פעם שני' כוי נולד כוי. - לכאורה כצייל גם בבאה"ט ואיר שם. פרמ"ג סתקניא. ועוד. עניני תשובה: להעיר אשר ענין התעניות הוא "לפתוח דרכי התשובה" - רמבי"ם הלי תעניות רפ"ה ז' וראה צוואת הריב"ש סי' מג (הוצאת קהי"ת). התשובה והתנומ"צ: השייכות ביניהם - ובסדר זה - ראה שערי אורה עי 76. וראה סה"מ תר"ל עי שיט. ובכ"מ. מפני טמאינו גלינו מארצנו: בוטח תפלת מוסף. דש"ש רגלים וימים נוראים. מ"ד. הן בגאלין: רמבי"ם הלי תשובה פ"ד, ה"ה. החלטות הנעשות בצ"ב: ראה קונטרס "החלוצי" תרנ"ט פ"י. וראה גם שם פ"ד (סה"מ תרנ"ט עי טא. שם עי נט).

בהתועדות: ראה דברי אדמו"ר הזקן - נדפסו בקובץ מכתבים לתהלים אהל יוסף יצחק עי 199. אגרות-קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ג מכי השפד (עי"ת ג ואילך). המשמחת. מאירה: רשות לחתן תורה. וי"ל המשמחת לב - כל התורה (תענית ל, טע"א. שו"ע אויח רי"ט תקני"ד. וראה גם שו"ע אדה"ז סעי' ג, ע"ג).

ע"ג מאירה - המאור שבה, פנימיות התורה (ירוש' חגיגה פי"א סוף ה"ז ובה"ע שם). ושמחה פורצת גדר: ראה בארובה ד"ה שמח תשמח תרנ"ז עי 49 בסופו ואילך. בחמשה עשר באב: ענינו - ראה משנה וגמרא סוף מטי תענית. בי"ב קכ"א, א-ב. לקי"א להתי"ם (לא, ג - בהוצאת קהי"ת). רשימות הצי"צ לאיכה (אוה"ת נ"ך כרך ב' עי צו). ד"ה נחמו עתיר (סה"מ עתיר עי ריח ואילך). ועוד. ובשבת ישלוי: ראה לקוי"ת בהר ד"ה את שבחתי תשמרו (מ"א). אוה"ת בהר (כרך ג) ד"ה זה (עי התק ואילך). המשך תע"ב חייב עי איקח ואילך. ובכ"מ. דמו"ש אלול: שייכותו לחודש אב - ראה לקוי"ת לוי"צ עי תו ואילך. חודש החשבון (והחלומין): ראה סה"מ אידיש עי 75. ושם עי 78 בשם הבעש"ט. וראה לקוטי מהרי"ל הלי ימים הנוראים. לית להאריז"ל עה"פ (תצא כא, ג) ובכתה גוי ירח ימים. טור אויח רי"ט תקפ"א. ובשלש פעמים הוי חזקה: בי"מ קו, ב. ושינו. לששון. והאמת והשלום אהבו: זכרי' שם רמבי"ם סוף הלי תעניות. אהבת ישראל: שמקרב את הגאולה, מכיון שסיבת הגלות היא - הפך הענין דאהבת ישראל (יומא ט, ב). וראה תו"ח נח טד, א ואילך. אוה"ת נ"ך שם עי א"מ (ד"ה בעמיה"ם) וי"ד ע"ו. הארץ: תהלים סיום וחומש דמזמור פג. ארבעים שנה: ראה ע"ז (ה, ב). זח"ב (כה, א). רש"י ט"פ תבוא. לקוי"ש כרך ח' (עי 337 ואילך). והזכות גדול: עי"ן זח"ג ט"פ בתוקות. מתורתו: בסי ליקוטי לוי"צ, תורת לוי"צ: על הזוהר, השי"ט, הנה"א וכו'. שמטר נפשו: ראה הקדמתו לסי הערות על התניא, הוטפה בסופו.

(* וראה שם פי"א).

דבר מלכות

חג הפסח

הנפוץ בלשון חז"ל ובלשון בני אדם.⁴

ב. יציאת מצרים – הפיכת בני ישראל למציאות חדשה

זמן יציאת מצרים הוא, כמוסבר בנבואת יחזקאל⁵ זמן לידת עם ישראל. ענין זה מתואר בלשון „לידה“, לא רק מפני שאז נהיו בני ישראל לעם, דבר שמתאים לאומרו, להבדיל, גם על עמים אחרים, אלא מפני שעל ידי שנהיו לעם, הפכו בני ישראל⁶ ל„מציאות חדשה“⁶.

כוונת ושלמות⁷ יציאת מצרים הוא מתן תורה, כפי שנאמר⁸, „בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה“.

[זהו אחד ההסברים לכך שחג השבועות, „זמן מתן תורתנו“⁹, נקבע

(4) ראה קדושת לוי פ' בא בנוגע להשמות ההמ"צ וחה"פ.
(5) קאפיטל טו ובמפרשים שם.
(5*) שהיו כבר במציאות של „גוי גדול עצום ורב“ (תבוא כו, ה).

(6) וכן – ביצ"מ היתה התחלת הגירות דבני" ובמ"ת גמר הגירות (יבמות מו, א ואילך. כריתות ט, א), אשר „גר שנתגייר כקטן שנולד דמי“ (יבמות כב, א. וש"ג).

(7) שאז בטל המיצר (ההגבלה) שתחתונים לא יעלו למעלה (תנחומא וראא טו. שמור"פ י"ב, ג).
(8) שמות ג, יב.

(9) זוהו תוכן העיקרי דחגה"ש – ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ח ע' 21, עיי"ש.

א. שמותיו של חג הפסח וסדרם

חג הפסח מכונה בשלושה שמות: א) בתורה שבכתב¹ הוא נקרא „חג המצות“. ב) בנוסח התפלה קבעו להוסיף „חג המצות הזה...“ זמן חרותנו². ג) בלשון חז"ל (וכך גם בלשון הנפוצה) נקראים כל שבעת (או שמונת) הימים³ בשם „חג פסח“.

יש לומר שבהג זה ישנו תוכן עיקרי כללי, המכיל שלושה ענינים, שמתבטאים בשלושת השמות שהוזכרו לעיל.

וכיוון שגם סדר בתורה הוא „תורה“ – הוראה³, יוצא ששלושת השמות והוראותיהם באים לפי סדר חשיבותם:

בתחילה מופיע הענין של „חג המצות“, השם המופיע בתורה שבכתב, אחר-כך הענין של „זמן חרותנו“, מטבע שטבעו חכמים – אנשי כנסת הגדולה^{3*} – לומר בתפלה, ולבסוף – „חג הפסח“, שהוא שם

(1) משפטים כג, טו. תשא לד, יח. אמור כג, ו. ראה טז, טז.

(2) ולא רק יום י"ד וט"ו ניסן שנק' „פסח“ גם בתושב"כ (ראה השקו"ט כו' – בס' המועדים בהלכה (לרש"י זיין) ע' רטו ואילך. וראה הערה הבאה במכתב כללי לחגה"פ תשל"ז בתחילתו (נדפס – בהגש"פ (קה"ת, תשמ"ו) ע' תרסח)).

(3) דתורה מלשון הוראה (וח"ג נג, ב. ועוד).
(3*) ברכות לג, א.

„חג המצות“, „זמן חרותנו“ ו„חג הפסח“. הם מבטאים שלושה שלבים, הנדרשים (ודוקא בסדר זה) כדי ליצור מציאות חדשה.

ג. בהעברת רעיון חדש מרב לתלמיד יש שלושה שלבי-עבודה

את האמור לעיל ניתן להבין באמצעות דוגמא של רב המלמד תלמיד רעיון חדש, שהתלמיד עצמו, בשכלו שלו, לא יכול היה להגיע אליו, לגביו זהו דבר חדש¹⁶, ולא מפני שלא שמע זאת עד עתה, אלא מפני שזה מעבר לתחום שכלו של התלמיד. בלימוד זה דרושים גם-כן שלושה כיווני עבודה:

דבר ראשון צריך להיות אצל התלמיד כיוון של התבטלות עצמית, כמאמר חז"ל¹⁷, שאצל „תלמיד חכם שיושב לפני רבו“ צריך להיות „שפתותיו נוטפות מר“ („מרירות מחמת אימה“¹⁸),

[שהרי בכוהותיו ובשכלו שלו אין התלמיד יכול להגיע לרעיון החדש, הנשגב מתחומו. רק התבטלות עצמית – חוסר מציאות – מהווה „כלי“ לכך¹⁹,

על-ידי ספירת שבע שבתות ממחרת הפסח, וזאת כדי ללמד שחג שבועות, מתן תורה, הוא המשך¹⁰ ליציאת מצרים, לידת עם ישראל].

כלומר, לידת עם ישראל קשורה בכך שהם הופכים לעם-תורה¹¹ – כל מהותם של בני ישראל (גם כיחידים¹²) היא תורה.

והמציאות החדשה איננה רק מפני שבגלות מצרים היו בני-ישראל במצב שפל ביותר, ולא היו „כלים“ מתאימים לקבלת תורה, ואדרבה: בהיותם במ"ט שערי תומאה¹³, הם היו שרויים במצב המנוגד לתורה וקדושה, אלא בעיקר מפני שהתורה היא „אצלו אמון... שעשועים“¹⁴, חמדה גנוזה שגנוזה לך¹⁵ – היא נעלית לגמרי מן הנבראים, ולפיכך היא היתה לגבי בני ישראל, שהם למטה, ובנוסף לכך במצרים, דבר חדש לגמרי, שלא בתחומם.

בכך מוסברים שלושת השמות –

10 להעיר משהש"ר (פ"ו, ב (ב)), דשבועות נק' „עצרת של פסח“.

11 כמאמר הרי"ג: אומתנו איננה אומה כי אם בתורות' (ס' האמונות והדעות מ"ג פ"ו).

12 להעיר ממרו"ל (סנהדרין יט, ב. פרש"י במדבר ג, א) דכל המלמד (את) בן חבריו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. וראה לקו"ש [המתורגם] חט"ו ע' 192 ואילך. ובארוכה – לקו"ש חכ"ג ע' 11 ואילך.

13 ז"ח ר"פ יתרו.

14 משלי ה, ל. וראה אגה"ק ד"ה דוד זמירות. לקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו אמון. שהמ"צ להצ"צ מצות משא הארון בכתף. המשך תער"ב פ' קפג. ובכ"מ.

15 שבת פה, ב.

16 ראה סה"מ עת"ר ע' ג'. המשך תער"ב פרק קפח. ועוד.

17 שבת ל, ב. פסחים קיו, א. וראה אה"ת מסעי ע' א'תב. ועוד.

18 פרש"י שבת שם ד"ה נוטפות.

19 ראה המשך תער"ב פקל"ט ופקצ"ט (ושם), שע"י הביטול מקבל עצם השכל, ע"ש).

על דעת רבו²². אמנם במצבו הנכשווי אין התלמיד מסוגל להגיע ל„דעתי דרבי“²³

– לכן על הרב „לצמצם“ את הרעיון בהתאם לשכלו של התלמיד (כך שעומקו של הרעיון יהיה טמון בהנלם ברעיון הפשוט, ה„מצומצם“) –²⁴

אך יחד עם זאת צריך התלמיד לפעול בכיוון של השתחררות ממגבלות שכלו שלו, והתעלות שכלו לדרגת שכלו של הרב. באמצעות זאת הוא יוכל בסופו של דבר להיות „קאי... אדעתי דרבי“, שהוא שכל נעלה יותר.

בדומה לדברי חזו"ל²⁰: „כלי ריקן מחזיק“.

אך לאחר מכן צריך התלמיד להשתדל לקלוט את הרעיון, ולכך עליו להשתמש בשכלו שלו.

[יחד עם זאת שדוקא „כלי ריקן מחזיק“ – הרי צריך הוא להיות „כלי“ שלם, ללא נקב המבטל את ענינו²¹. ולפיכך אין די בהתבטלות, ויש צורך בהכנה מתאימה לקליטת הרעיון, באמצעות כלי מקבל ומחזיק].

מטרת הלימוד היא, שבסופו של דבר יגיע התלמיד למצב של „קאי (איניש) אדעתי דרבי“ (=אדם עומד

20) ברכות מ, א. וראה ד"ה היושבת בגנים ה'ש"ת

פ"ו (וש"נ).

21) כלים פ"ג.

22) ע"ז ה, ב.

22) ע"ז ה, ב.

23) רק אחרי „ארבעין שנין“ – ע"ז שם.

24) ראה בארוכה ד"ה וידעת תרנ"ז. ובכ"מ.

1. הפיכתם של בני ישראל למציאות חדשה כרוכה בשלושת הענינים הללו

כשם ששלושה ענינים אלו נדרשים בלימוד רעיון חדש, כך הוא גם, וקל וחומר שכך הוא הדבר, כאשר מדובר בשינוי מהותי של מציאות האדם עד להפיכתו ל"מציאות חדשה".

וכך בענינינו, בקשר לבני ישראל, ש"לידתם" כעם ישראל, שהשלמתה היא כאשר, תעבדון את האלקים על החר הזה" (כפי שהוסבר לעיל בסעי' ב), כרוכה אף היא בשלושת הענינים הללו:

א) כדי שבני ישראל יוכלו לקבל את התורה, יש צורך ב"תעבדון" – עבודה ויגיעה לביטול דמותם הקודמת המנוגדת לתורה. "תעבדון" – עבודת עבד, העובד מתוך התבטלות עצמית וקבלת עול³⁹.

שהרי כדי לקבל את תורת ה' יש צורך ב"נעשה ונשמע"⁴⁰, הקדמת⁴¹ נעשה לנשמע.

ב) מצד שני, העבודה של "תעבדון" איננה מסוג השובר את מציאותו של היהודי, אלא להיפך: זהו עצם מציאותו^{41*}, בדומה לדגים, שלדברי

39) להעיר דבמת "וינועו" – באימה וביראה וברתת ובויע" (יתרו כ, טו. ברכות כב, א ובפרש"י (שם).

40) משפטים כד, ז. (ושם, ג (ויתרו יט, כ): נעשה).

41) שבת פח, סע"א ואילך.

41*) וראה לקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 246 (ועוד)

רשב"ג הם אינם חוצצים⁴², והרי יהודים ותורה הם כדגים וים⁴³.

וכך אומרים חז"ל⁴⁴, "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (והלא לכאורה, תורה היא ענין של "תעבדון" – עבודת?) – כיוון שטבעם האמיתי של היהודים הוא קיום תורה ומצוות, כדברי המשנה⁴⁵: אני נבראתי לשמש את קוני.

ולפיכך: כאשר יהודי אינו מקיים תורה ומצוות ר"ל, הרי למרות שנראה לו שהוא "חפשי" ובלי עול, ושכך קל לו יותר מאשר לו היה מקיים תורה ומצוות, בכל זאת, כיוון שחיים שאינם לפי התורה ח"ו הם ההיפך מן הנדרש לפי מהותו וטבעו האמיתיים, הרי זהו ענין של "עבודת פן"⁴⁶.

[בדומה למאמר חז"ל⁴⁶ שמשמעותה של עבודת פן⁴⁷ היא "מלאכת נשים לאנשים" – למרות שהעבודה היא, לכאורה, קלה יותר, הרי אצל אנשים זוהי "עבודת פרך", כי זה בניגוד להרגלם וטבעם].

שמכיון שקב"ע היא מציאות האמיתית של ישראל לכן יש לו חיות ותענוג בעבודה זו.

42) משנה מקואות פ"ו, מ"ז. אלא שאין הלכה כמותו – נת' בדה וראיתי אני, תרס"ב. – אבל הרי פסקינן כוותי' בהא דובחים (כב, א). וכבר שקו"ט בזה בתויו"ט מקואות שם. והאריך בזה בס' גולות עליות שם. חיבור לטהרה הל' מקואות כלל ב' בסופו (לפענ"ד בשנייא דחיקא). ועוד, ואכ"מ.

43) ברכות סא, ב.

44) אבות פ"ז מ"ב.

45) קידושין בסופה.

46) סוטה יא, ריש ע"ב. שמו"ר פ"א, יא.

47) ולגירסת רש"י סוטה שם – נק', "עבודה קשה".

„חרותנו“ („זמן חרותנו“) מורה על כך שהביטול מתהווה במציאותו של היהודי באופן שמורגשת אצלו החרות האמיתית, כפי שהוסבר לעיל, ויש לו הנאה ותענוג מכך.

„פסח“ („חג הפסח“) הוא מלשון „דילוג“⁵⁰. דילוג הנעלה בעין ערוך ממה שהיה אצל בני ישראל⁵¹ (מצד ה„דילוג“ הנעלה שבא מלמעלה ביציאת מצרים⁵² ומתן תורה), וזוהי עבודה של השתחררות מן ההגבלות, והתעלות לדרגה גבוהה ביותר.

(50) פרש"י בא יב, יא. שם, יג. כדעת ר' יאשי' במכילתא שם.

(51) ראה פרש"י שם (יא): ואתם עשו כל עבודותיו .. דרך דילוג וקפיצה. ראה מכתב כללי לחגה"פ תשל"ו (נדפס - בהגש"פ (קה"ת, תשמ"ו) ע' תרסח). ובארוכה - שיחות ומאמרים דחודש ניסן תשל"ו.

(52) ראה לקו"ש [המתורגם] ח"ז ע' 159 וש"נ.

רק כאשר קיים אצלו הענין של „תעבדון“, הריהו בן חורין אמיתי.

ג) באמצעות מתן תורה נוצר שינוי נעלה באין ערוך בבני ישראל, עד שהענין של „תעבדון“ של בני ישראל, שהוא, לכאורה, עבודה מדודה ומוגבלת, הרי בפנימיותה זוהי עבודה הקשורה בנותן התורה⁴⁸, וכתוצאה מכך היא נעלית מכל מדידה והגבלה. וזוהו שלושת השמות - „חג המצות“, „זמן חרותנו“, ו„חג הפסח“: „מצה“ („חג המצות“) מורה על התבטלות עצמית וחוסר התנשאות⁴⁹.

(48) כמשנ"ת בכ"מ ע"פ דרו"ל (הובא לעיל הערה 7) שבמ"ת נעשה ביטול ה„גזירה“ דעליונים לא ירדו לתחתונים כו'.

(49) לקו"ת צו ד"ה ששת ימים (הא') פ"ג. ובכ"מ.

עניינה של ברכת "אשר גאלנו" בסדר פסח

הרב מרדכי שמואל אשכנזי ע"ה
מרא דאתרא - כפר חב"ד

א. "הטעם שאין ברכת "שעשה נסים" בליל פסח

ליל פסח יצא מכלל החגים שנקבעו לזכר נסי הצלה, ואין מברכים בו ברכת "שעשה נסים לאבותינו". בטעם הדבר כתב המהרי"ל¹ בתחילה, כי מברכים שעשה נסים רק בחג שנתקן מדרבנן, כמו חנוכה ופורים ולא על פסח שהוא דאורייתא. עוד מביא המהרי"ל דעה אחרת: "יש אומרים שסומכים על מה שמזכירים בהגדה בנס. וקשה, אדהיכא סומכים, אם על מה שאומר 'לפיכך אנחנו חייבים להודות ... למי שעשה לאבותינו ולנו' את כל הנסים האלו' – זה לא הוי ברכה. ואם על ברכת 'אשר גאלנו' – אין בו משום לשון 'נס' [שבברכת אשר גאלנו לא מוזכרת תיבת 'נס']. על כן טעמא כדפירשתי, שאין מברכים ברכת שעשה נסים אלא על מצוה מדרבנן".

והנה, למרות דברים אלו, כתב רבינו הזקן²: "ברכת אשר גאלנו, מברך אותה אף בלא כוס, לפי שנתקנה בנגד ברכת שעשה נסים לאבותינו שמברכים על כל הנסים בלא כוס". ועד"ז בביאורי כ"ק אדמו"ר להגדה³: "ברכה זו היא במקום ברכת שעשה נסים".

וקשה על דברי רבינו וכ"ק אדמו"ר כקושיית המהרי"ל: איך ברכת אשר גאלנו היא כנגד ברכת שעשה נסים והרי אין בה לשון "נס"?

עוד יש להבין בביאורי כ"ק אדמו"ר: כאן כתב אדמו"ר כי ברכת אשר גאלנו היא במקום ברכת שעשה נסים, ומסיים כ"ק אדמו"ר: "וראה לעיל פיסקא שהחיינו"⁴. אולם לעיל שם כתב⁵: "אין מברכים ברכת שעשה נסים, לפי שעתיד לאומרו

1. מנהגים, סדר ההגדה והובא בביאורי אדמו"ר להגדה בפיסקת שהחיינו בנוסח הקידוש.
2. סימן תפג ס"ג, לפי דרכי משה סק"א וח"י סק"ד. ובטור ריש סימן תעג (מהרוקח סימן רפג): "ואינו מברך שעשה נסים, לפי שעתיד לאומרו בהגדה". וראה לקמן מדברי אדמו"ר בפיסקת שהחיינו.
3. ד"ה ברוך כו' אשר גאלנו. ומצויין לרש"י בספר האורה ואבודרהם.
4. בנוסח הקידוש.
5. ומצויין לסידור רב עמרם גאון ושכלי הלקט ריש סימן רית.

בהגדה – למי שעשה לנו כל הנסים האלו". היינו שהתחליף לברכת הנסים הוא במה שאומר לפני ברכת אשר גאלנו "לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו' למי שעשה לנו כל הנסים האלו". והרי זה סותר למה שכתב כאן בברכת אשר גאלנו, כי הברכה עצמה היא במקום ברכת הנסים?

לכן נראה לומר כי באמת יש שתי הזכרות בהגדה הקשורות לברכת שעשה נסים – גם בפסקת לפיכך וגם בברכת אשר גאלנו. ההזכרה הראשונה צריכה להיות בלשון נס, ואילו ההזכרה השנייה בברכת אשר גאלנו, אינה צריכה להיות בלשון נס.

ב. ברכת הגומל וברכת הנס – החילוק ביניהם

להבנת העניין, ראוי להקדים יסוד שביארנו בהרחבה במקום אחר⁶: אדם שאירע לו נס הצלה מדבר סכנה, תקנו לו חכמים שתי ברכות הודאה: ברכת הגומל וברכת שעשה לי נס. ברכת הגומל מברך מיד, וברכת שעשה לי נס מברך לאחר שלשים יום מהנס אם עבר באותו מקום, וגם יוצאי ירכו עד סוף כל הדורות מברכים ברכה זו אם עוברים באותו מקום.

וביארנו בזה כי יש הבדל יסודי בין הברכות: ברכת הגומל נתקנה על הצלתו מהסכנה ויציאתו ממוות לחיים, ואילו ברכת שעשה לי נס, נתקנה על זה שנעשה לו נס ושודרו עבורו מערכות הטבע. (ולכן מברך ברכה זו, אף אם נעשה לו נס שאין בו הצלה, כמו "מי שאמר לשמן וידליק").

והנה עד"ז תקנו חכמים בניסי ההצלה הכלליים שארעו לעם ישראל, כמו חנוכה ופורים: נוסח "על הנסים ... בימי מתתיהו וכו' ... בימי מרדכי וכו'" ועוד ברכת "שעשה נסים". נוסח "על הנסים ... בימי מתתיהו וכו'" הוא במקום ברכת הגומל וענינו הודאה על ההצלה מהסכנה שעמדה על עם ישראל. ואילו ברכת שעשה נסים היא במקום ברכת "שעשה לי נס" וענינה הוא הודאה על עצם הנסים שאירעו לאבותינו (כמו נס פך השמן, שלא הייתה בו הצלה), עיי"ש בארוכה.

ויש לומר, שכן הוא בליל פסח: מוטל עלינו להודות על ההצלה ממצרים והיציאה ממוות לחיים, וכן להודות על שידוד מערכות הטבע שהיה בכל היציאה ממצרים. יתירה מכך: כל שבן וקל וחומר שזהו החיוב בליל פסח. שהרי בחנוכה ופורים הוא

6. אמנם בפשטות אפשר לומר, שרצה לבאר כי ברכת אשר גאלנו הולכת על הנסים שהזכיר לפני כן, ולכן היא 'כנגד' או 'במקום' ברכת הנסים.

7. בספרנו שערי תפלה ומנהג סימן עג.

רק הצלה ונסים "שעשה לאבותינו", אבל בליל פסח ההצלה והנסים הם לנו עצמנו, שהרי "בכל דור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"⁸ ו"אנו בפסח יצאנו מבית האסורים משעבוד מצרים".

וזהו ענין שתי ההזכרות: תחילה אומרים "לפיכך אנחנו חייבים להודות ... למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו", וכאן מודים על הנסים הגדולים ושידוד מערכות הטבע שאירע לאבותינו ולנו ביציאת מצרים ועד עתה¹⁰. אחר כך מברכים ברכת "אשר גאלנו וגאל את אבותינו", וענין ברכה זו היא כלשונה – להודות על העובדה שנגאלנו משעבוד מצרים ואנו בני חורין, כמו ברכת הגומל (וכאן זו הודאה על עצם היציאה לחרות, אפילו אם לא הייתה בדרך נס גמור, אלא באופן שיכול להתפרש כדבר טבעי¹¹).

ומובן שענין הנס הובא רק בדרך הזכרה, ואילו ההצלה מהשעבוד מובאת בלשון ברכה (כברכת הגומל): כתב רבנו בדיני ברכת שעשה לי נס¹² כי מברך ברכה זו

8. כנוסח הגדת רבנו, ובתניא פרק מ"ז: "כאילו יצא היום ממצרים".

ולכן אין זה רק ש"אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", דכן הוא גם אילו לא הוריד את המן מהשמים ולא הצילנו מגזירת המן. וכך בכל נס הצלה פרטי שנעשה לאדם, שאילו לא הצילו, הרי בניו לא היו בעולם ובכל זאת הבנים מברכים רק "שעשה נס לאבינו".

אלא ביציאת מצרים הוא חידוש מיוחד, שאנו עצמנו נגאלנו ממצרים. וראה בלקו"ש ח"ה עמוד 176 ואילך לפי דברי המהר"ל בגבורות ה' פס"א, כי יציאת מצרים חידשה בישראל דין "בני חורין" ולא יכולה להיות שוב גלות מצרים, וזהו נס המתחדש בכל רגע מחדש.

9. לשון רבנו סימן תנח ס"ה, יובא לקמן בשלימותו. ואף שלא היה במצרים סכנת נפשות, אלא רק יציאה מעבדות לחרות, הנה אחד מהארבעה שצריכים להודות הוא היוצא מבית האסורים.

10. להעיר מדברי האחרונים (ראה אוצר מפרשי התלמוד פסחים קטז, ב הערה 34) כי ליל פסח הוא שעת הנס, וכמשמעות הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו ועד"ז שוע"ר סימן תעב ס"ו, ובלקו"ש ח"ב עמוד 39 ואילך): "בכל דור ודור ... כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים", ולכן חייב מן התורה לומר הלל בתורת שירה בשעה זו. וזהו שאמרה המשנה "לפיכך אנחנו חייבים", דכיון שהוא שעת הנס, הרי אנחנו חייבים בהלל בתורת שירה.

אמנם למעשה בנוסח רבנו בהגדה הוא כמו במשנה, בלא תיבת "עתה" ואם כן העיקר חסר מן הספר. לכן נראה לומר כי לדברי רבנו, ה"לפיכך" בא להרגיש ההבדל בין לילה זה לחנוכה ופורים: שם אנו מודים על "שעשה נסים לאבותינו", וכאן הנסים אירעו גם לנו, לפיכך אנחנו חייבים להודות על הנסים שארעו לנו. (אלא שכיון שאבותינו ראו הנסים, הרי מקדימים אותנו לנו, כדלקמן בפנים).

וכך בענין הלל, שההלל בליל פסח נאמר על הנסים שארעו לנו, ואילו ההלל (בימי הפסח) ובחנוכה ופורים נאמר רק על הנסים שארעו לאבותינו.

11. ראה בארוכה שם, שהגומל נאמר על עצם ההצלה מהסכנה ואפילו אם יכולה להתפרש בצורה טבעית, כמו ריפוי ממחלה.

12. לוח ברכת הנהנין פי"ב ס"ז וסדר ברכת הנהנין ריש פרק יג ("אחר הנס מיד ... צריך לברך הגומל"), לפי הריב"ש סימן שלו (הובא בב"י סו"ס ריט) ומשמעות המ"א סימן ריט סק"ט.

לאחר שלשים יום מהנס, "אבל תוך ל' יום לא יברך, הואיל וכבר בירך ברכת הגומל שהיא גם במקום ברכת הנסים". וכך בלילה זה, כאשר מברך ברכת אשר גאלנו על ההצלה כברכת הגומל, אינו יכול לברך עוד ברכה בשביל ברכת נסים, אלא ברכת אשר גאלנו (הגומל) היא במקום ברכת שעשה נסים.

ג. עניינה של ברכת "אשר גאלנו" ומדוע נאמרת רק בפסח

יש לומר שדבר זה רמוז בדיוק לשונו של כ"ק אדמו"ר בהגדה: רבנו הזקן כתב כי אשר גאלנו הוא "כנגד" ברכת שעשה נסים, אמנם כ"ק אדמו"ר כתב: "במקום ברכת נסים"¹³. ולכאורה רמז לדברי רבנו הנ"ל בדני ברכת שעשה לי נס כי "ברכת הגומל היא במקום ברכת הנסים", וכשמברך ברכת הגומל – אינו מברך שוב ברכת הנס.

ואכן יש למצוא כל זה בלשון הפרישה¹⁴: "ורב עמרם כתב הטעם [שאינו מברך שעשה נסים בליל פסח], משום דיום ישועה הוא ועדיף מנמ"¹⁵. ולפי דברנו אפשר לומר, שהברכה המיוחדת של אשר גאלנו כנגד ברכת הגומל היא ברכה גדולה יותר ומברך על עצם ההצלה והישועה¹⁶.

יש להוסיף כי גם הדעת נותנת כן, שעניין ההצלה והגאולה ממצרים ברכת אשר גאלנו, עדיף על הזכרת נסים: ברכת "אשר גאלנו" אומרים "אשר גאלנו וגאל את אבותינו", היינו שמקדימים להזכיר את הצלתנו להצלת אבותינו. אבל לפני זה בהזכרת הנסים, מקדימים להזכיר את אבותינו: "לפיכך אנחנו חייבים להודות ... למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו". ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר¹⁷: "כנזכר לעיל אשר אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו משועבדים היינו. ואם כן אנו מרגישים הגאולה. ולכן מקדימים גאלנו לגאל את אבותינו, שזה [גאולת אבותינו] אינו אלא מה שאבותינו ספרו לנו. מה שאין כן

13. אמנם לשון זה נמצא במקור דברי רבינו שציין אליהם שם – אבורדהם.

14. ריש סימן תעג, על מ"ש הטור "ואינו מברך שעשה נסים לפי שעתיד לאומרו באגדה".

15. ולכן כתב רב עמרם כי ההזכרה היא במה שאומר "לפיכך וכו' שעשה לנו את כל הנסים האלו", דשם מוזכר "שעבוד ועבדות ונס וגאולה", וזה עדיף על סתם ברכת שעשה נסים שהיא רק על הנס. אמנם לפי דברנו תיקנו לכך ברכה שלימה של אשר גאלנו, במקום ברכת הגומל שהיא הברכה על ישועה והצלה.

16. ובכ"ז לא הסתפקו בברכת הגומל וקבעו להזכיר גם הנסים ב"לפיכך וכו'". כיון שבנס הצלה פרטי, יכול להזכיר הנס לאחר שלשים יום בכל פעם שיעבור במקום הנס, אבל בנס דחג הפסח, אם לא יזכיר הנסים בלילה זה לא יוכל עוד להזכירם.

17. בר"ה גאלנו, מחתם סופר על ההגדה.

בפיסקא לפיכך אומר: שעשה לאבותינו – ואחר כך – ולנו את הנסים, כי האבות ראו וקרובים אל הנסים”.

היינו שאת הגאולה וההצלה, אנו מרגישים בעצמנו, ואילו את הנסים איננו מרגישים בעצמנו, אלא רק שמענו עליהם¹⁸ מאבותינו¹⁹. ובמילא מובן שעדיף לברך על מה שניצלנו בעצמנו²⁰, מאשר לברך על הנסים ששמענו עליהם מאבותינו²¹. כל זה בליל פסח. אמנם בחנוכה ופורים הוא להיפך: מברכים ברכת שעשה נסים, ואילו את ההצלה מזכירים לבד בנוסח “על הנסים ... בימי מתתיהו וכו”.

וההבדל מובן: בליל פסח, אנו עצמנו ניצלנו ממצרים ולכן אנו צריכים לברך ברכת הגומל, וברכה זו דוחה כנ”ל את ברכת הנס. אמנם ההצלה דחנוכה ופורים לא קרתה לנו עצמנו, אלא רק לאבותינו²², ואנו שייכים לה רק מכח היותנו בניהם. ובמילא ברכת הגומל איננו יכולים לברך, שהרי הגומל נאמרת רק על ידי מי שקרה לו הנס ולא על ידי זרעו ואילו שעשה נסים אנו חייבים לברך, שהרי ברכת הנס מוטלת גם על זרעו של בעל הנס²³.

בזה מובנת גם השאלה השניה שהובאה לעיל (שבתחילה כתב כ”ק אדמו”ר כי ברכת שעשה נסים היא במה “שעתיד לאומרו בהגדה – [בפיסקת “לפיכך”] – למי שעשה לנו כל הנסים האלו” ואחר כך כתב כי ברכת “אשר גאלנו” היא “במקום ברכת הנסים”): בתחלה מדבר כ”ק אדמו”ר על הזכרת הנס (בשביל ברכת שעשה נסים) וזה נעשה באמת בהזכרה בפיסקת לפיכך. ומדייק כ”ק אדמו”ר לכתוב “שעתיד לאומרו בהגדה”, בלא ברכה, כיון ששם הוא הזכרת הנס בלבד.

18. ראה גם בנוסח פיסקת “לפיכך”: “למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעברות לחרות, מיגון לשמחה ... ומשעבוד לגאולה”, מרגיש את ההצלה שלנו. ומובן בזה גם מה שבעבדים היינו אומר רק “אנו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים”, אבל כאן אומר “ואותנו הוציא” (פסחים קטז,ב), רבשביל ההודאה והגומל נחוץ להדגיש שיצאנו ונגאלנו משם.

19. ואף שהובא לעיל הע’ 8 מלקו”ש כי יציאת מצרים היא נס המתחדש בכל רגע, צריך לומר שאבותינו ראו הנס, אבל לנו הוא נראה כמו טבע וצריך לימוד להבין שהוא נס המתחדש.

20. ומה שמוסיף “אשר גאלנו וגאל את אבותינו” ומאי רבותא לאחר שבירך על הצלת עצמו, כבר כתבו האחרונים כי כשמורה, צריך להודות על כל הטוב. ורצו להוכיח כן משו”ע סימן ריט כי כשמברך על הצלת עצמו, יכול לברך גם על הצלת חברו.

21. ויתכן יותר מזה, כי מסיבה זו אין מזכירים הנס כלל בתוך הברכה, כי אז יצטרך להדגיש שהנס נעשה “לאבותינו ולנו”, אבל ההצלה והגאולה היא “אשר גאלנו וגאל את אבותינו”.

22. כמו שמברכים “שעשה נסים לאבותינו” ולא מזכירים גם “לנו”. ואין לומר שנס פורים חידש בנו דין בני חורין (כמו בפסח, ראה לעיל הע’ 8), ד”אכתי עבדי אחשוורוש אנן”.

23. ומה שבא עכ”פ בהזכרה (ולא נאמר שאנו פטורים לגמרי מהגומל), הוא משום שזה נס הצלה לכל ישראל ותקנו לפחות להזכיר. והוא חלק ממצות החנוכה והפורים, שתקנו חכמים לזכר ההצלה והנסים.

ואחר כך כשמדבר רבנו על ברכת אשר גאלנו, כותב כי היא "במקום ברכת הנסים" וכוונתו שברכה זו היא כנגד ברכת הגומל ובמילא אין צורך ("במקום") לברכת הנסים²⁴.

ד. בטעם ההוספה "יגיענו למועדים ולרגלים אחרים"

אם כנים הדברים – דברכת אשר גאלנו היא במקום ברכת הגומל – ייתכן ליישב דבר פלא בברכה זו: בהמשך הברכה מבקשים: "אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור, בן . . . יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו". ויש לעיין מדוע מבקשים שנגיע לחגים אחרים, בעוד שבאף אחד מהמועדים והרגלים האחרים אין מבקשים דבר כזה?

בפשטות אפשר לומר כי כיון שבמועדים והרגלים אין מברכים ברכת שעשה נסים, לכן רומזים כאן על הנסים שארעו ברגלים האחרים – נס מתן תורה בשבועות ונס ענני הכבוד בסוכות²⁵.

אמנם אין זה נכון, כפי שכתב כ"ק אדמו"ר בביאוריו להגדה²⁶, ד"מועדים" הוא "ראש השנה ויום הכיפורים" וימים אלו אינם ימי נסים.

אולם לפי דברנו, הדבר מיושב: נוסח ברכת הגומל הוא, שהמברך אומר "הגומל וכו'" והציבור עונים "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה". ויש לומר שכן תקנו בברכה זו, שהמברך יאמר לעצמו (שהרי הוא יושב לבד בלא ציבור) "בן . . . יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו".

ולהוסיף, שיתכן כי נוסח זה ד"מי שגמלך טוב וכו'" הוא לכתחילה חלק מנוסח הברכה של המברך הגומל, ורק שתקנו חכמים בדרך האמירה, שהקהל אומרו עבורו. וזאת, על דרך שכתב בספר העיטור²⁷ לגבי זה שהאב אינו מברך על הכנסת בנו לתלמוד תורה. והוא מבאר כי בעת הברית, האב מברך על זה במה שמברך "להכניסו בבריתו" והקהל עונה לו: "כשם שנכנס לברית, כן ייכנס לתורה וכו'". ובלשונו: "לפי שהאב מצווה על בנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אישה, הוא מברך (להכניסו בבריתו כו'), כי מיום הוולדו ואילך מצווה עליו להכניסו בברית

24. ומה שכתב רבנו הזקן (וכ"ק אדמו"ר) כי היא כנגד ברכת הנסים ולא כתבו שהיא כנגד ברכת הגומל, יש לומר שבמועדים האחרים הרי לא תקנו ברכת הגומל ואין למעשה דין ברכה כזו, ולכן קיצרו בלשונם והתייחסו רק לברכת שעשה נסים.

25. ראה שולחן ערוך סימן תרכה.

26. בר"ה "למועדים", משבלי הלקט ואבורהם.

27. הלכות מילה ח"ד דף נג ע"א.

ותורה ומצות ולהשיאו אישה, וברכת הבן על האב הכול הוא". וכתב שם בפירושו שער חדש: "שרוצה לומר, שהיה צריך לברך גם כן להכניסו בברית ולתורה וחופה ומעשים טובים, רק שהעומדים שם משלימים". וכך יש לומר בנוגע לברכת הגומל, שהעומדים משלימים למברך, ולכן בברכת אשר גאלנו (שיושב לברו) אומר הכל בעצמו.

ה. מדוע אומרים ברכת 'אשר גאלנו' בסיום ההגדה

יתכן ליישב בזה קושיא נוספת: כתב רבינו כנ"ל כי ברכת אשר גאלנו היא כנגד ברכת שעשה נסים. אמנם יש לעיין כיצד מברכים אותה בסיום סימן "מגיד" ולאחרי סיפור הנס בהגדה, והרי ברכת שעשה נסים נאמרת תמיד לפני קיום המצוה²⁸? אמנם לפי דברנו, שברכת אשר גאלנו היא במקום ברכת הגומל על היציאה משעבוד מצרים, י"ל שברכה זו נאמרת כאן כדי להיות סמוכה למצה. שכן המצה היא "זכר"²⁹ ללחמי תודה, שהיוצא מבית האסורין חייב להביא תודה ואנו בפסח יצאנו מבית האסורין משעבוד מצרים, לפיכך אנו עושים זכר ללחמי תודה". וכיון שכן, מברכים לפני המצה ברכת אשר גאלנו, שהיא ברכת הודאה על היציאה לחרות מבית האסורים.

ואין להקשות לפי זה, מדוע אומרים ברכת אשר גאלנו בהגבהת הכוס, והרי ברכה זו קשורה דוקא למצה³⁰? אמנם מבואר לפי האבודרהם³¹, כי ברכת אשר גאלנו יש בה גם ברכת שהחיינו על מצוות היום – מצה ומרור וד' כוסות, וזאת במה שאומר "והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור". וכיון שמצה ומרור מזכיר במפורש ואילו את הכוס אינו מזכיר בלשונו, לכן צריך לאחזה בידו³².

28. לשון רבנו בסידור סדר קריאת המגילה: "מברכים לפניה שלוש ברכות אלו". ויתר על זה משמעות רבנו בחנוכה ("אין להדליק עד שיגמור כל הברכות"), שמברך בכל הלילות לפני התחלת ההדלקה ולא לפני הגר הנוסף.

29. שוע"ר סימן תנח ס"ה, מהרא"ש פסחים פ"י סימן ל ומרדכי סוף פסחים. וראה לקו"ש חי"ב עמוד 27 ואילך.

30. ובפרט למנהג בית הרב (ביאורי אדמו"ר ד"ה יכסה את הפת כו') להניח הכוס בפסוקי ההלל וליטלו במיוחד לברכת אשר גאלנו.

31. ברכת המצוות ומשפטיהם, הובא בביאורי כ"ק אדמו"ר להגדה ד"ה מוציא מצה.

32. עכ"פ שיטת רבנו מדויקת ביותר עם דברי האבודרהם: לפי דברי רבנו כי אשר גאלנו הוא כנגד שעשה נסים, ודברי האבודרהם כי "והגיענו וכו'" הוא במקום ברכת שהחיינו – הרי זה בדיוק כמו הסדר הרגיל בחנוכה ופורים, שמברך תחילה שעשה נסים ואחר כך ברכת שהחיינו.

לפי זה, יומתק סדר הקטעים האחרונים בהגדה: עד "לכפר על כל עוונתינו" הוא סיפור יציאת מצרים, ואז מתחיל עם "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו'" וחלקו בזה אם לא יצא בסיפור יצי"מ או שלא יצא במצה ומרור³³ ויתכן שחוששים לשתי הדעות, וקטע זה קאי גם אלמעלה וגם אלמטה והוא התחלת חיובי המצה.

אחר כך מתחיל עם "בכל דור ודור וכו' ... לפיכך אנחנו חייבים ... הללויה הללו עבדי ה' ובצאת ישראל ממצרים", שהם חיוב מיוחד של הודאה והלל³⁴ ונבאר במקום אחר כי חיוב זה שייך למצה מדין "עונין עליו דברים הרבה". ומסיים עם ברכת "אשר גאלנו" שגם היא שייכת בעיקר למצה.

33. ראה באוצר מפרשי התלמוד פסחים קטז, ב על פיסקא זו (כמה מקורות בענין זה נלקטו בלקו"ש חלק טז עמוד 216 הע' 35), ובשיטת רבינו ראה בהערות וציונים סימן תעג ס"כ אות ו ואילך ובסל"ו אות ד ובמצויין שם.

34. מתאים עם לשון רבנו בכמה מקומות (תעג סי"ז, תעה א-ב, תפד ס"ד) על חלק ההגדה שלפני מוציא מצה – "הגדה והלל", ומשמע שההלל הוא חיוב בפנ"ע.

כל הפטור מן הדבר ועושהו³⁵

הרב מאיר אשכנזי שליט"א
מרא דאתרא - כפר חב"ד

גיטין ו,ב תוס' ד"ה "אמר ר' יצחק": "אומר רבינו תם, דתפילין לא בעי שרטוט על כל שיטה ושיטה, אבל עושה שרטוט אחת למעלה וכותב תחתיו כמה שיטין. ואור"ת דאין לשרטט תפילין על כל שיטה ושיטה, כדאמר עלה בירושלמי (פ"ק דשבת ה"ב) כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. וכן משמע בהקומץ רבה (מנחות לב,ב), דקאמר התם תפילין אין צריכין שרטוט וכו', ומדלא משני הכא במאי עסקינן במשורטטין, משמע דאין רגילות לשרטט כלל לא ס"ת ולא תפילין, והיינו משום דנקרא הדיוט. ומיהו אם אין הסופר יכול לכתוב יפה בלא שרטוט, צריך לשרטט על כל שיטה ושיטה משום זה א-לי ואנוהו" עכ"ל תוס' הנוגע.

וכן פסק אדה"ז (סי' לב ס"ח) לגבי שרטוט בתפילין, שרק שיטה העליונה צריכה שירטוט אך שאר השיטות א"צ, משום שהשיטה העליונה נעשית כמו שרטוט למה שתחתיה (ויכתוב ישר על ידה). ומוסיף, ש"אין לו להחמיר ולשרטט בכל השיטות, מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אבל אם אינו יודע לישר השיטה בלא שרטוט, טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהיה הכתב מיושר ושווה משום זה א-לי ואנוהו. ואפילו אם יודע ליישר אף בלא שרטוט, ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר, אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר (שהוא הידור מצוה) עכ"ל.

מדברי אדה"ז נמצא, דאיכא ב' דרגות בעניין ההיתר לשרטט תפילין - ובדין כל הפטור כו' נקרא הדיוט: א. אם יש בפעולה שעושה תועלת של הידור גמור במצווה, אין הפעולה נחשבת ל"חומרא" בעלמא כי אם להידור גמור, ושוב "טוב" שיעשנה משום "זה א-לי ואנוהו". דאף שליכא עליה חיוב להדר במצוות, וגם אם לא יקיים "זה א-לי ואנוהו" שפיר יקיים גוף המצווה. מ"מ כיון שיש עכ"פ "מצווה" בהידור משום "זה א-לי ואנוהו", סגי בזה כדי שיהיה "טוב" שיעשה את הפעולה, ולא תיחשב ל"חומרא" בעלמא. לפי זה בנידון דשרטוט תפילין, אם בלא שרטוט כל השורות לא ידע לכתוב ישר את התפילין, ויכתוב עקום או באופן

35. נכתב ע"י אחד התמימים.

שהכתב לא יהיה שווה כו', "טוב הוא שישרטט כל השורות כדי שיהיה הכתב מיושר ושווה משום זה א-לי ואנווהו". ונמצא שבמקרה זה לא רק שלא ייקרא הדיוט אם ישרטט כל השורות, אלא "טוב" שיעשה כן.

ב. במקרה ש"יודע לישר אף בלא שרטוט, ומשרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר", אין לומר ש"טוב" שישרטט כל השורות. דכיון שגם בלא שרטוט כל השורות שפיר יכתוב ישר, ליכא בזה ל"מצווה" ד"זה א-לי ואנווהו", דאין על האדם כל מצווה להשתדל לכתוב "יותר נאה ויותר ישר". ומ"מ כתב אדה"ז, שכיון שסו"ס יש תועלת בשרטוט כל שורה, דעל ידי השרטוט יכתוב "יותר נאה ויותר ישר", תועלת זו מהניא כדי שעכ"פ לא ייקרא הדיוט. דהדיוט מקרי רק כאשר עושה את הפעולה "בדרך חומרא" בעלמא בלא כל תועלת. אך בנידו"ד שיש תועלת למעשהו דעי"ז יכתוב עכ"פ "יותר ביושר", סגי בזה כדי שאם יעשה כן לא ייקרא הדיוט.

והנה אדה"ז הוסיף בסוגריים, שהכתיבה יותר ביושר "הוא הידור מצווה". אכן א"כ יל"ע, דאם הוא הידור מצווה הרי"ז בכלל זה א-לי ואנווהו, וא"כ מאי שנא מדרגא הא' דאמרינן ש"טוב" שישרטט, ומדוע כאן אמרינן רק ש"אינו נקרא הדיוט"?

בפשטות הביאור בזה הוא, שמצד "זה א-לי ואנווהו" אין על האדם מצווה מלכתחילה להשתדל לכתוב באופן "יותר נאה ויותר ישר", דאין לדבר סוף. וסגי שיכתוב ישר ונאה. אלא שבפועל ממש ככל שיכתוב יותר נאה ויותר ישר, יהיה הדבר בכלל הידור מצווה, ויקיים בזה יותר את ה"זה א-לי ואנווהו", כיון שסו"ס הדבר נעשה באופן של נוי יותר (וע"ד מצוות עונג שבת, שמצד המצווה צריך לאכול כזית פת וי"ח עונג. אך ככל שיאכל יותר ויתענג יותר, יקיים יותר מצוות עונג. אך אין על האדם מלכתחילה מצווה לאכול יותר משום עונג שבת, דאין לדבר סוף). כוונת אדה"ז בזה היא לבאר דבריו הנ"ל, שאם יש תועלת בפעולתו, לא חשיבא "חומרא" בעלמא ואינו נקרא הדיוט. דלכאו' צ"ב איזה "תועלת" יש בכתיבה "יותר נאה ויותר ישר" – אם אין עליו "מצווה" לעשות כן אפילו משום "זה א-לי ואנווהו"? על זה מבאר שיש בזה "תועלת", משום שככל שיכתוב "יותר נאה ויותר ישר" יהיה זה בכלל הידור מצווה – גם אם ליכא על האדם מצווה להשתדל בזה משום "זה א-לי ואנווהו", ומצד "זה א-לי ואנווהו" סגי שיכתוב נאה וישר. דכיון שסו"ס כתיבה באופן "יותר נאה ויותר ישר" הוי בכלל הידור מצווה, שוב יש תועלת במעשהו ולא ייקרא הדיוט.

אכן א"כ יל"ע לאידך, מדוע כותב אדה"ז יסוד זה שכתובה באופן של "יותר נאה ויותר ישר" הוי בכלל הידור מצווה – רק בסוגריים, הא דבר זה יסודי בנדרו"ד, דבלא"ה לא חשיב תועלת כלל והיה נקרא הדיוט?

עוד יש לברר בלשון אדה"ז, שכל היכא שמשרטט כדי לכתוב "יותר נאה ויותר ישר אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר". ויל"ע בתוכן לשון זה "שאינו עושה בדרך חומרא", ומדוע לא כתב שאינו עושה סתם בלא תועלת ויש תועלת בעשייתו?

וי"ל הביאור בזה בהקדים, דהנה בהא ד"כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט", אפש"ל ב' אופנים: א. הדיוט הוא מלשון חולין, ע"ד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, והכוונה היא שמעשה האדם שעושה משום חומרא בעלמא – כמו שרטוט כל השיטות בתפילין היכא שבלא"ה כותב ביושר – לא הוי בכלל עשיית התפילין בלל. דהאדם חושב שפעולת החומרא שעושה נכנסת בכלל עשיית הכלי של המצווה וכל גם עליה גדר מעשה הכנת הכלי של המצווה, וע"ז אמרינן שכל הפטור כו' נקרא הדיוט, היינו שמעשה זה אינו בכלל מעשה הכנת המצווה כלל אלא הוא מעשה של חולין בעלמא, וכמו שאר מעשי חולין שהאדם עושה. לפי"ז, הא דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אין הכוונה ללשון שלילי כ"א ללשון של חולין. דעיקר הגדרת "הדיוט" מתייחסת למעשה, שהמעשה הוא מעשה בעלמא ואין עליו "שם" מעשה מצווה ולא הוי בכלל מעשה המצווה, וכתוצאה מכך הגברא נקרא הדיוט – מלשון חולין – באותה שעה, היינו שאינו נחשב למתעסק במצווה בשעת עשיית החומרא, משום שמעשה החומרא אינו בכלל מעשה המצווה כלל כיון שאין בו כל צורך.

ב. עוד אפש"ל, שהדיוט הוא לשון שלילי, היינו שלא רק שהוי מעשה של חולין, כי אם הוי מעשה שלילי שאין לעשותו. והנה לכאו' צ"ב מה אכפת לן שיעשנו, הא לא גרע לכאו' משאר מעשי חולין שהאדם עושה? וי"ל שלזה הוסיף אדה"ז בשוה"ג שם: "עיינן בפ"י הרמב"ם בפ"ג דסוטה (מ"ג), דמשמע דבירושלמי מיירי דמתכוין להראות הסידותו לבני אדם". דיש לומר שרצה לבאר את השלילה שבמעשה זה, דהשלילה במעשה זה היא מצד כוונת האדם במעשהו, שמתכוון ליוהרהר בלבד (מלשון "להתייחר") היינו לעשות רושם שהוא חסיד גדול, והוא מעשה של גאווה והתנשאות (והרי"ז גם הפך כל עניינה ומהותה של המצווה. דעניין המצווה הוא להתקשר עם הקב"ה, ואדם זה עושה במהלך המצווה פעולה שמבליטה את עצמו), לכן הדבר מושלל. וראה במג"א (סי' סג סק"ב) שהביא דברי היש"ש (פ"ז דב"ק סי' ס"ז).

מא) ש"מי שמחמיר בפני רבים בדבר שמותר, דאיכא למיחש ליוהרא, מנדין אותו. ואם ידוע שעושה לשם שמים אין מנדין אותו" ע"ש.

עפי"ז נוכל לתרץ קו' הנ"ל לגבי הוספת אדה"ז בסוגריים, שבכתיבה "יותר נאה ויותר ישר" איכא משום "הידור מצווה". וכן יתבאר לשון אדה"ז שבשרטוט כדי לכתוב "יותר נאה ויותר ישר אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא וכו'". דיש לומר שאדה"ז רצה לרמוז בזה לב' הדרגות שהתבארו בדין כל הפטור כו' נקרא הדיוט:

אם בכתיבה באופן "יותר נאה ויותר ישר" לא היה משום "הידור מצווה" כלל, היה נמצא שבשרטוט כל השורות בתפילין הייתה התועלת רק מצד המציאות – מצד שהשרטוט סייע למשהו ופעל משהו במציאות, דהשרטוט השפיע על הכתיבה שתהיה יותר נאה ויותר ישרה – אך לא הייתה בשרטוט תועלת כלשהי בדין, כיון שאין בכתיבה באופן כזה משום הידור מצווה. אכן א"כ התועלת הייתה מועילה רק כדי שאדם ששרטט כל שיטה בתפילין לא ייחשב כעושה מעשה שלילי, ולא ייקרא הדיוט בלשון שלילי. דהא דחומרא בעלמא נחשבת מעשה שלילי הוא רק כאשר אין בה כל תועלת אפילו מצד המציאות, ואז אמרינן שהאדם עשה כדי להתיהר. אך כל היכא שיש תועלת כלשהי בפעולה שעשה, עכ"פ תועלת והשפעה מצד המציאות, אין סיבה לחשוב שהאדם עשה כדי להתיהר דווקא, ושוב הפעולה לא תהיה בגדר מעשה שלילי, ולא ייקרא הדיוט במובן של שלילה.

– כל זה הוא לגבי צד השלילה. אך עדיין אדם זה היה נקרא הדיוט עכ"פ במובן של חולין, דהמעשה שעשה היה בגדר מעשה הדיוט – חולין, היינו מעשה שאין עליו שם מצווה ואינו נחשב חלק מהכנת המצווה כלל. דכיון שכל התועלת שבו היא רק מצד המציאות ולא הוי בכלל מצווה מצד הדין, ייחשב המעשה עכ"פ למעשה של חולין, וייקרא הדיוט מלשון חולין. לזה הוסיף אדה"ז בסוגריים שכתיבה באופן יותר נאה ויותר ישר הוי בכלל "הידור מצווה", דר"ל שא"כ לא הוי תועלת בעלמא כי אם תועלת שהיא בכלל מצווה ויש עליה שם מצווה, וא"כ שוב לא ייקרא הדיוט בלל – אפילו מלשון חולין, כיון שיש במעשהו תועלת למצווה.

הא דאדה"ז נקט זאת בסוגריים בלבד, י"ל שזהו משום שב"פנים" מתייחס אדה"ז רק להדיוט מלשון שלילי, והדיוט מלשון שלילי ליכא כל היכא שיש תועלת כלשהי במעשהו – אפילו תועלת שאינה צורך מצווה, ושוב בשרטוט כל שיטה בתפילין בוודאי לא ייקרא הדיוט מלשון שלילי – במקרה שאדה"ז מדבר בו כאן שעל ידי השרטוט יכתוב "יותר נאה ויותר ישר", וזה אפילו אם כתיבה באופן יותר

נאה כו' לא הייתה בכלל הידור מצווה. אך בסוגריים בא אדה"ז לרמוז, שיש גם עניין של הדיוט מלשון חולין, ובאופן כזה לא ייקרא גם הדיוט מלשון חולין, כיון שכתובה באופן יותר נאה ויותר ישר הוא בכלל הידור מצווה.

בזה מבואר לשון אדה"ז ב"פנים", שכש"משרטט כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר אינו נקרא הדיוט, כיון שאינו עושה בדרך חומרא אלא כדי לכתוב יותר ביושר". דיש לומר שכוונתו בלשון "שאינו עושה בדרך חומרא", היא – כגישתו ב"פנים" – שיש תועלת בלשהי בפעולתו. דאם לא הייתה תועלת בפעולתו כלל, היה נמצא שעושה את הפעולה "בדרך חומרא" בלבד, והיינו כדי להראות עודף חסידות וצדקות. די"ל שפירוש לשון "בדרך חומרא" הוא, שיש במעשהו עדות על הגברא שהוא אדם "מחמיר". דהגברא עשה את המעשה כדי להראות לאחרים שהוא איש חסיד המחמיר על עצמו. דאם הייתה תועלת כלשהי במעשהו, אפילו מצד המציאות, לא הוה אמרינן שעשה את המעשה "בדרך חומרא" כדי להעיד על עצמו שהוא איש "מחמיר", אלא הוה אמרינן שעשה את המעשה מצד התועלת שיש בו עכ"פ ביחס למציאות. אך כל היכא שאין תועלת במעשהו כלל, אמרינן שסיבת מעשהו היא כדי להעיד על עצמו כו', ושוב נקרא הדיוט מלשון שלילה. וכיון שב"פנים" אתי אדה"ז מצד הדיוט מלשון שלילה, לזה נקט ב"פנים" הגדרה זו של "דרך חומרא" וכשנ"ת.

*

והנה כתב הרמ"א (סי' תרלט, ס"ז): "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא הדיוטות". וכ"פ אדה"ז (סי' תרלט סכ"ג): "כל הפטור משיבת הסוכה ואינו יוצא מהסוכה, אינו מקבל שכר על אותו ישיבה, ואינו אלא מן ההדיוטות". ויל"ע בכפילות הלשון שאינו מקבל שכר, והוא מן ההדיוטות? ולהמבואר דאיכא ב' גדרים בהא דכל הפטור כו' נקרא הדיוט, י"ל בביאור הדבר: הלשון שאינו מקבל שכר בא לומר, שמעשהו הוא כמעשה של חולין ולא חשיב מעשה מצווה כלל, והוי כיושב בבית ולא בסוכה של מצווה. לזה אינו מקבל שכר על המשך ישיבתו בסוכה, כיון דלא חשיב למעשה מצווה כלל והוי כיושב בבית. אך בהא דהוי מן ההדיוטות מוסיפים הרמ"א ואדה"ז, שלא רק שהוי מעשה של חולין ואינו מקיים בו מצווה, אלא הוי מעשה שלילי וממילא צריך לצאת מן הסוכה. הא דהוי מעשה שלילי יש לומר עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל, שכוונת האדם להראות בזה עודף צדקות והוי יוהרה. דכיון שהמשך הישיבה בסוכה נחשבת מעשה של חולין ואין בה מצווה או תועלת כלשהי כלל, שוב כיון שהאדם מצטער בהמשך ישיבתו

בסוכה (מחמת גשמים, או יתושים וכיו"ב) ובכ"ז ממשיך ליישב – בלא כל תועלת ואינו יוצא מן הסוכה, אמרינן ששיבתו נעשית כדי להראות שהוא "מחמיר" ע"ע ולהראות עודף צדקות כו', וכיון שכן הוי מעשה שלילי וצריך להפסיק להתייחר ולקום ולצאת מן הסוכה.

יש להוסיף בזה: למנהג תלמידי הבעש"ט ותלמידי תלמידיהם כו' לשבת בסוכה גם אם ירדו גשמים, עכצ"ל שעכ"פ לא חשיב הדיוט מלשון שלילה. וי"ל הטעם בזה, דכיון שכל ההולכים בדרכיהם נוהגים כן, הרי מדובר בריבוי גדול של בנ"א (ומטרת המנהג אינה כדי להיראות "מחמיר" ולהתייחר כו'), ושוב אין בזה דבר שלילי. דכל היכא שריבוי גדול של בנ"א נוהגים כן, לא שייך בזה עניין דלהתייחר כו'. דרק לגבי יחיד שייך עניין דלהתייחר, דנוהג במנהג זה כדי להראות מעלתו וצדקותו לגבי אחרים. אך במנהג של רבים ליכא לחשש זה, דאין לומר שריבוי בנ"א מבקשים במנהג החומרא שנוהגים להראות מעלתם לגבי אחרים, וחשיב יוהרה וכו'. דכל עניין היוהרה והגאווה שייך רק ביחיד לגבי רבים, ולא ברבים לגבי רבים. לזה מותר לתלמידי הבעש"ט לישב בסוכה בזמן הגשם, ואין עליהם חיוב לצאת מן הסוכה בזמן הגשם.

בזה יש לבאר גם מנהגים שונים של חומרות במצוות ובאיסורים שנוהגים בחוגים שונים ונהרא נהרא ופשטיה, שהדבר מותר ולא אמרינן בזה כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט – מלשון שלילי. די"ל שהטעם לזה הוא משום שמדובר במנהג של ריבוי בנ"א, וכאשר ריבוי בנ"א נוהגים במנהג זה ליכא לחשש דיוהרה כו'. דרק לגבי מנהג של יחיד שייך עניין דיוהרה ונעשה מנהג שלילי, אך לגבי רבים לא חשיב כיוהרה, כיון שרבים נוהגים בזה ואין כאן אחד המתייחר ומחשיב את עצמו.

אלא שעדיין יל"ע לגבי אכו"ש בסוכה בזמן הגשם, אם מקיימים בזה מצווה, או שרק לא חשיב דבר שלילי אך עדיין הוי מעשה של חולין ולא הוי מצווה. דטעם הנ"ל שאיירי במנהג של רבים כו' מהני רק כדי שלא יחשב למנהג שלילי כשנ"ת, אך עדיין יתכן שיחשב עכ"פ מנהג של חולין ולא מצווה, כיון שהוא פטור מן הדבר ועושהו, דסו"ס אין חיוב לישב בסוכה בזמן הגשם?

ומסתבר לומר, שלאחר שתלמידי הבעש"ט נהגו במנהג זה לישב בסוכה בזמן הגשם, הרי"ז נהפך ל"מצווה" על תלמידיהם וההולכים בדרכיהם, ושוב איכא קיום מצווה באכו"ש בזמן הגשם – גם אם אינו מחוייב בזה עפ"י דין:

– דלא מבעיא שאכילה בסוכה בזמן הגשם בוודאי לא גרעה משרטוט כל שיטה בתפילין כדי לכתוב "יותר ביושר", שנת"ל שאמנם אין עליו אפילו "מצווה להשתדל" בזה – דה"מ מצווה ד"זה א-לי ואנווהו" קיימת רק כאשר בלעדי זה יכתוב עקום כו', ומ"מ כל הוספה ביושר ויפוי הכתב הוי בפועל ממש בכלל הידור מצווה, כמו שכל אכילה של דבר המענג בשבת הוי הוספה בפועל ממש במצוות עונג וכנ"ל. עד"ז י"ל לגבי סוכה, שכל אכו"ש בסוכה – גם בזמן הגשם למנהג תלמידי הבעש"ט – הויא עכ"פ הוספה בקיום מצוות סוכה בפועל ממש גם אי נימא שאין עליו "מצווה להשתדל" בזה. דלזה סגי הא דתלמידי הבעש"ט נהגו כן, כדי שאם יעשה כן, יקיים בפועל ממש מצוות סוכה בזה –

הנה לגבי סוכה אפש"ל יותר מזה, דאיכא עליו גם "מצווה להשתדל" לאכול דווקא בסוכה בזמן הגשם ולא לצאת מן הסוכה ולאכול בחוץ. דלאחר שנהגו בזה תלמידי הבעש"ט, נהפך הדבר עכ"פ ל"מצווה" להולכים בדרכיהם. דאף שאין בזה חיוב ואין זה מעיקר מצוות סוכה, ומצד עיקר מצוות סוכה מצטער פטור מן הסוכה, מ"מ גדר "מצווה" בוודאי אפשר לתת על זה. והוי על דרך שרטוט כדי לכתוב ישר ולא עקום, שאף שאין בזה חיוב וגם אם יכתוב עקום יקיים מצוות תפילין, מ"מ איכא על זה עכ"פ שם "מצווה" משום "זה א-לי ואנווהו".

*

והנה איכא שינוי לשון בדברי אדה"ז לגבי הדין דכל הפטור כו' נקרא הדיוט, בין דבריו לגבי סוכה הנ"ל, לבין דבריו לגבי הסיבה. דלגבי סוכה כתב: "כל הפטור משיבת הסוכה ואינו יוצא מהסוכה, אינו מקבל שכר על אותו ישיבה, ואינו אלא מן ההדיוטות". אך לגבי הסיבה כתב (סי' תעב סי"ג): "כל מי שפטור מהסיבה ומיסב, הרי זה נקרא הדיוט". הרי שלגבי סוכה כפל את לשונו, ש"אינו מקבל שכר", וגם שהוא "מן ההדיוטות". אך לגבי הסיבה לא כפל את לשונו, אלא כתב רק "הרי זה נקרא הדיוט". ויל"ע בטעם החילוק?

ובהמשך לדברינו הנ"ל יש לומר, שלדעת אדה"ז באמת יש חילוק בזה בין הסיבה לבין סוכה. דלגבי הסיבה הא ד"נקרא הדיוט" זהו רק לגבי זה שעושה מעשה של חולין ואינו מעשה מצווה, ואינו מקבל שכר על זה. אך לא הוי מעשה שלילי ולא חשיב יוהרה. ולא כמו מצטער היושב בסוכה בעת הגשם שמן הדין הוי גם מעשה שלילי משום יוהרה, ולא רק שהוי מעשה של חולין ואינו מקיים מצווה. זהו ביאור החילוק בין סוכה להסיבה, שלגבי סוכה כפל את לשונו וכתב גם שאינו מקבל שכר וגם שהוא מן ההדיוטות, אך לגבי הסיבה כתב רק שנקרא הדיוט. דלגבי סוכה רצה

אדה"ז להדגיש שהא דהוי הדיוט אינו רק לגבי זה שהוי מעשה של חולין, כי אם גם לגבי זה שהוי מעשה שלילי, ולזה כפל לשונו והדגיש שאינו מקבל שכר – ור"ל שהוי מעשה של חולין, והוסיף עוד שהוא "מן ההדיוטות" ור"ל שהוי מעשה שלילי. אך לגבי הסיבה ס"ל לאדה"ז שהוי רק מעשה של חולין אך לא הוי מעשה שלילי, ולזה לא הוצרך לפרט ב' לשונות, אלא כתב רק ש"נקרא הדיוט", ופירוש לשון זה הוא שהוי מעשה של חולין בלבד.

בביאור טעם החילוק בזה בין הסיבה לבין סוכה, שלגבי הסיבה הוי רק מעשה של חולין, אך לגבי סוכה הוי מעשה שלילי, יש לומר בפשטות:

הסיבה במקום שפטור ממנה כמו באישה (שו"ע אדה"ז סי' תעב ס"י), או בשמש לעניין הסיבה בכל הסעודה (שם סי"ב), אינו מבטא יוהרה. דכיון ששאר בני הבית – היינו בעל הבית ובניו והאורחים – מסכים, והאשה או השמש כו' הם היוצאים מן הכלל אם לא יסבו, שוב יש לומר שאם יסבו לא יהיה זה בגדר יוהרה ולא נימא שכוונתם להראות עצמם כמחמירים כו' כלל, אלא נימא שהם רק אינם רוצים ליצאת מן הכלל, ומבקשים לנהוג כמו שאר בני הבית ולזה הם מסכים. ועוד: כל היכא ששאר בני הבית כולם מסכים, הסיבת האשה או השמש אינה דבר "משונה" כל כך עד שנימא שכוונתם להראות עצמם כמחמירים כו'. כיון שכן, הסיבת האישה או השמש רק לא הוי מעשה מצווה ואינם מקבלים שכר על זה, אך לא הוי מעשה שלילי כיון דלא חשיב ליוהרה, ושוב יהיה מותר להם להסב אם ירצו כיון דלא הוי מעשה שלילי, ורק שלא יקבלו שכר על זה.

– רק לגבי המצטער בסוכה כתב אדה"ז שהוי מעשה של יוהרה אם ימשיך בכל זאת לישב בסוכה. דבמקרה דאיכא דין מצטער כמו בשעת הגשם, הרי כל בני הבית והשכנים וכו' אינם יושבים בסוכה כלל אלא יוצאים ממנה ואוכלים בבית, וא"כ הנהגת אדם זה לבדו להמשיך לישב בסוכה, ובאופן שמצטער, היא היוצאת מן הכלל. לזה לגבי סוכה המשך ישיבתו היא מעשה שלילי משום יוהרה, ולא הוי רק מעשה של חולין שאין עליו שכר (כל זה הוא מן הדין. אך לאחר חידוש תלמידי הבעש"ט לישב בסוכה בזמן הגשם, וריבוי גדול של תלמידיהם נהגו כן אחריהם, לא הויא הנהגה יוצאת מן הכלל לישב בסוכה בזמן הגשם, ובוודאי לא הוי כבר דבר שלילי וכנ"ל).

הא דלגבי שרטוט במקום ששרטוט כל השיטות לא יוסיף בלום ביושר ויופי הכתב כו', נת"ל ששרטוט כל השיטות הוי דבר שלילי דמעיד על יוהרה וכו' כמו שמביא אדה"ז בשוה"ג מהרמב"ם – יש לומר, שזהו משום שסתם סופרים אינם

זקוקים לשרטוט כדי לכתוב ביושר את כל השורות, "כי השיטה העליונה נעשית כמו שרטוט למה שתחתיה", ושוב סופר זה שמשרטט הוא יוצא מן הכלל, ולזה מנהגו מעיד על יוהרה והוי דבר שלילי. כן משמע מסתימת דברי אדה"ז לגבי שרטוט, שבתחילה כתב שהשיטה העליונה נעשית שרטוט למה שתחתיה כו', ורק לאחמ"כ כתב "אבל אם אינו יודע לישר" כו', ומשמע שסתם סופרים שפיר יודעים ליישר גם בלא שרטוט כל השיטות. כיון שסתם סופרים שפיר יודעים זאת, שוב אם סופר שמכירים בו שהוא וותיק ורגיל ישרטט כל השורות, יראה הדבר כיוהרה והוי דבר שלילי, כיון שסופר זה יוצא מן הכלל ושונה מכל הסופרים הוותיקים. רק אם הוא סופר "מתחיל" שאינו יודע ליישר הכתב בלא שרטוט כל השיטות, ולא סגי ליה ליישר הכתב עפ"י השיטה שלפני"ז, מותר לו לשרטט ולא הוי דבר שלילי, וגם "טוב" שישרטט וכנ"ל.

והנה לשון אדה"ז לגבי שרטוט הוא כלשונו לגבי הסיבה, ולא כפל את לשונו כו' כבסוכה. דבשרטוט כתב סתם שאם יודע לכתוב ביושר כו' "אין לו להחמיר ולשרטט בכל השיטות, מפני שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". ולהמתבאר לעיל בחילוק לשון אדה"ז בין סוכה לבין הסיבה, היה צ"ל ששרטוט יהיה כמו הסיבה שלא הוי דבר שלילי כ"א רק מעשה של חולין. אך לעיל נתבאר שהוי דבר שלילי ג"כ? ואינה קושיא, משום שאכן מצד מש"כ אדה"ז ב"פנים" לגבי שרטוט, דין שרטוט היה כמו הסיבה בלבד שהוי רק מעשה של חולין ולא הוי מעשה שלילי. לזה הוצרך אדה"ז להביא בשוה"ג את הרמב"ם, שהא דכל הפטור כו' נקרא הדיוט הוא משום שמתכוון להראות חסידותו לבני אדם כו', דמחמת זה שרטוט כל השיטות היכא שיודע ליישר כו' הוי מעשה שלילי וכנ"ל.

והנה היכא שע"י השרטוט יכתוב עכ"פ יותר נאה ויותר ישר, מותר לו לשרטט כל שיטה כיון שיש בזה תועלת להידור מצווה, והשרטוט ייחשב למצווה ולא ייחשב למעשה של חולין בעלמא, ולא ייקרא הדיוט כלל וכנ"ל בארוכה מדברי אדה"ז. אכן, לעניין הסיבה לא אמרינן כן שאם האישה או השמש יסבו, תהיה תועלת כלשהי בהסבתם ולא ייקראו הדיוטות, אלא ייקראו הדיוטות עכ"פ לעניין זה שהסבתם תיחשב מעשה של חולין ולא תיחשב מעשה של מצווה כלל (ורק שאין עליהם איפור להסב, דלא מיחשב כיוהרה) וכנ"ל בארוכה. ויש לומר בטעם החילוק בין שרטוט להסיבה:

לגבי הסיבה אין כל תועלת בהסיבת האישה או השמש, ואין בה כל הידור. דכאשר אמרו חכמים שאישה או שמש פטורים מהסיבה, כוונתם הייתה שאין כל

עניין בהסבתם, ולא רק שאין עליהם חיוב ומצווה בזה. לזה אם יסבו ייקראו הדיוטות דלא תהיה בהסבתם כל תועלת. הא דהסיבת אישה אינה כלום, מבאר אדה"ז (תעב, י), שלגבי אישה שאינה חשובה, הסיבה אינה "דרך חירות לה" כלל כיון שאינה רגילה להסב. ובימינו שכל הנשים נקראות חשובות, מבאר אדה"ז שם ש"אעפ"כ לא נהגו להסב, לפי שיש אומרים שבזמן הזה א"צ להסב כלל, כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו, אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרך. ועל דבריהם סומכות הנשים עכשיו שלא להסב". ויש לומר בביאור הדבר, דבזמנינו שאוכלים בישיבה על כסא ולא על הארץ כמו בזמן הש"ס, אין בהסיבה משום חירות כלל, ואדרבא אין זה נוח, ואין דרך מלכים להסב כאשר יושבים על כסא. כל עניין ההסיבה היום הוא רק משום זכר למנהג ההסיבה בזמן הגמ' שהיו יושבים על הארץ, שאז היה בו ביטוי לחירות ומנהג מלכים. כיון שכיום הסיבה אינה מבטאת חירות, והיא רק זכר למנהג שהיה בזמן הגמ', ממילא סגי בזה שה"זכר" ייעשה על ידי הסיבת בעל הבית, ואין עניין כלל שאלו שפטרו אותם מלהסב – יסבו, כיון שהיום כל עניין ההסיבה אינו מבטא חירות והוא רק "זכר", ושוב סגי שה"זכר" ייעשה על ידי בעל הבית.

– רק לגבי שרטוט, כאשר יש תועלת בשרטוט אם יכתוב על ידו יותר ישר, כיון שהוי תוספת בהידור מצווה של יופי הכתב, שפיר מותר לשרטט ולא ייקרא הדיוט. והנה החק יעקב (תעב, סק"י) מדייק מדברי המחבר לגבי הסיבת תלמיד לפני רבו ש"אין צריך הסיבה" – דמשמע שרק אינו חייב בהסיבה, אך אם ירצה להסב הרשות בידו ואין בזה איסור. אך מביא שמלשון הרמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ) והכלבו משמע דאסור לתלמיד להסב לפני רבו, משום מורא וכבוד רבו. והביא הח"י דברי מהרי"ל שפסק – עפ"י הירושלמי שכל הפטור וכו' מקרי הדיוט – שכן הוא גם לגבי הסיבה שכל הפטור ומיסב מקרי הדיוט, ונמצא מדברי מהרי"ל שכל הפטור מהסיבה אסור לו להסב (ואין האיסור רק על תלמיד לפני רבו שלדעת הרמב"ם איכא ביה טעם מיוחד לאסור את ההסיבה משום כבוד ומורא רבו. ולדעת המחבר גם בתלמיד לפני רבו ליכא איסור להסב). אך החק יעקב אינו נוטה לומר כן, אלא ס"ל כמשמעות דברי המחבר שעצם הפטור מהסיבה אינו אוסר להסב, דרק פטור מזה אך רשאי להסב. והביא בזה את דברי הבאר שבע (שהובא במג"א), שאינו מקבל את דברי הירושלמי שכל הפטור כו' נקרא הדיוט כ"כלל" בכל מקום, "שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירין בדבר שאנו פטורין בו" ע"ש. ואף שהרמ"א בסו"ס תרלט פסק שאם אדם אינו יוצא מן הסוכה בזמן הגשם נקרא הדיוט? מתרץ החק יעקב

דשאני התם דאיכא סיבה שלא להמשיך לישב בסוכה, "כיון דתורה פטרתו שלא יצטער גופו, כי דרכיה דרכי נועם, על כן אסור לו להחמיר ולצער גופו, וכל שכן ביו"ט וכו'. משא"כ בשאר דברים אפשר דמותר להחמיר היכא דליכא צד איסור" ע"ש. ועכ"פ מדברי הח"י נמצא, שנוטה לומר שלא כדברי אדה"ז שדברי הירושלמי דכל הפטור כו' נאמרו כ"כלל" ברור בכל מקום. אלא לדעת הח"י רק במקרה שיש סיבה לאסור את הנהגת החומרא, יהיה אסור להחמיר ולעשות את המעשה שנפטר ממנו, וכמו בסוכה בעת הגשם. אך במקום שאין סיבה לאסור את הנהגת החומרא על האדם, שפיר יהיה מותר לו להחמיר ולנהוג החומרא שנפטר ממנה, וכך מדייק הח"י מלשון המחבר לגבי הסיבה.

אך דעת אדה"ז היא, שדברי הירושלמי נאמרו כ"כלל" ברור בכ"מ שאין תועלת בעשייתו. דכל היכא שאין תועלת בעשייתו מבטאת עשיית החומרא עניין של יוהרה, ושוב זה עצמו יהיה סיבה לאסור עליו לנהוג את הדבר. לפי"ז לדעת אדה"ז אין צריך להגיע לדברי הח"י שהא דיושב בסוכה בעת הגשם נקרא הדיוט הוא משום שעובר על האיסור לצער גופו. אלא האיסור הוא משום דמחזי כיוהרה. דעצם זה שהוא פטור מן הדבר ועושהו, מחזי כיוהרא, וזה גופא סיבה לאסור את הדבר. אלא שלהמתבאר בדברי אדה"ז לגבי הסיבה, נמצא שאדה"ז מסכים לדברי החק יעקב לגבי הסיבה – עכ"פ לגבי זה שאין על הפטור מהסיבה איסור להסב, וזהו משום שבהסיבה ליכא עניין של יוהרה כשנ"ת. אלא שעדיין איכא פלוגתא בין אדה"ז לבין החק יעקב לגבי הסיבה. דלחק יעקב שכתב שמותר להפטור מהסיבה להסב, משמע דס"ל שאינו נקרא הדיוט כלל – אפי' הדיוט מלשון חולין, והיינו שאם ייסב שפיר יקיים מצווה. אך אדה"ז כתב בפירוש שהפטור מהסיבה ומיסב נקרא הדיוט. ורק שלדעת אדה"ז הא דנקרא הדיוט זהו רק לעניין שהוי מעשה של חולין ואינו מקיים בזה כל מצווה ואינו מקבל שכר על זה, אך את עצם מעשה ההסיבה מותר לו לעשות וליכא עליה איסור לעשותו, כיון שאין בהסיבה משום יוהרה וכנ"ל.

והנה יש אחרונים (הובאו באוצר מפה"ת גיטין ו,ב הע' 126) דס"ל, שהא דהמשרטט תפילין שלא לצורך נקרא הדיוט, זהו משום דהא חזינן שאע"פ שקדושת תפילין חמורה מקדושת מזוזה, מ"מ מזוזה צריכה שרטוט מהלמ"מ אך תפילין א"צ שרטוט. ושמע מינה שהא דתפילין א"צ שרטוט לא הוי קולא בעלמא, אלא איכא טעם כלשהו שלא לשרטט תפילין (שלא לצורך). לזה אין לשרטט תפילין, והמשרטט תפילין נקרא הדיוט, וע"ש. ובאמת שהנמוק"י (בהלכות קטנות) כתב שיש סיבה שלא לשרטט תפילין, משום שהעור דק ויש לחוש שמא יקרע ע"ש. וע"ע בתוס'

(סוטה יז, ב ד"ה "כתבה"), שהא דאמרינן הלכתא מזוזה צריכה שרטוט ולא תפילין, "נראה דהכי הלכתא גמירי לה דאין לו לשרטט תפילין" ע"ש. ולדבריהם נמצא, שהא דכל הפטור כו' נקרא הדיוט כמ"ש תוס' לגבי שרטוט תפילין, זהו רק משום שיש סיבה שלא לשרטט תפילין, אך בלא"ה היה מותר לשרטט תפילין ולא היה נקרא הדיוט כלל. אך מדברי אדה"ז שהביא לעניין איסור שרטוט בתפילין את סברת הרמב"ם דיוהרה כו', נמצא שלדעת אדה"ז באמת אין סיבה שלא לשרטט תפילין. אלא כל היכא שמשרטט תפילין בלא כל תועלת וצורך, זה גופא גורם את האיסור לשרטט, כיון שמחמת זה גופא נראה שעושה את הפעולה מחמת יוהרה. ויש לומר, ששיטת אדה"ז שאין סיבה מיוחדת שלא לשרטט תפילין, מיוסדת על דברי ר"ת בספר הישר (סי' קד במהדורת שלזינגר), שאין לומר שיש הלמ"מ שלא לשרטט תפילין, שהרי לא נמצא כך בגמ'. דבגמ' נאמר רק שמזוזה צריכה שרטוט (מהלמ"מ), אך לא מובאת בגמ' הלמ"מ שלא לשרטט תפילין (וע"ע בכ"ז באוצר מפה"ת לגיטין שם ע' רנז-ח באוצר, ובהע' שם).

- מובן, שלגישת אדה"ז עפ"י דברי הרמב"ם, כלל זה שכל הפטור כו' נקרא הדיוט יהיה שייך גם בשאר מצוות, דהוי "כלל" בכל מקום שאדם המחמיר בלא כל תועלת הוי הדיוט משום יוהרה. אך לדעת הנמוק"י ותוס' בסוטה לסברת הזכרון שמואל, שהא דכל הפטור כו' נקרא הדיוט לגבי שרטוט תפילין הוא רק משום שבתפילין יש סיבה לאסור את השרטוט, שוב במקרה שאין סיבה לאסור את החומרא שפיר יהיה מותר לאדם לנהוג כהחומרא ולא ייקרא הדיוט כלל, ועל דרך גישת החק יעקב הנ"ל.

והנה כתב אדה"ז (סי' תרלט סי"ב): "מותר לשתות כל המשקין חוץ לסוכה וכו', וכל המחמיר על עצמו שלא לשתות חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח". וכן הוא בשו"ע הב"י שם ס"ב. וראה בריטב"א (סוכה כה, א) על דברי הגמ' (כו, ב) שריב"ז ור"ג לא אכלו אף אכילת עראי חוץ לסוכה, שכתב ד"לא חשיב כמי שאינו מצווה בדבר ועושהו שנקרא הדיוט" ע"ש. וצ"ל שיש חילוק בין הסיבה לאלו שפטורים ממנה, לבין שתית מים בסוכה. דבשתיית מים בסוכה איכא הידור מצווה, אך בהסיבה לאלו הפטורים ממנה ליכא אפילו הידור. וכן בישיבה בסוכה בשעת הגשם ליכא אפילו הידור וכנ"ל.

וי"ל בסברת החילוק בזה: בשתיית מים בסוכה איכא הידור, משום שסו"ס יש בזה משום תשבו כעין תדורו. דאף שלא הוי שתיה חשובה, מ"מ כיון שמשום תשבו כעין תדורו צריך לעשות בסוכה כל מה שעושה בד"כ בביתו, יש עניין גם לשתות

בתוך הסוכה. לאידך, לגבי ישיבה בסוכה בעת הגשם, כיון שהוא מצטער, וגם מסתמא לא היה יושב בביתו גופא בחדר שנכנס בו גשם והיה עובר לחדר אחר, לא הוי אפילו הידור. ולגבי הסיבה של אישה ושמש כבר נת"ל הטעם שלא חשיב אפילו הידור אם ייסבו. וכל היכא שלא הוי אפילו הידור ואין בזה כל תועלת, אסור הדבר משום יוהרה כנ"ל.

אמנם, לגבי כללות שיטת אדה"ז דאמרינן לכללא דכל הפטור כו' בכל מקום, יש להעיר, שמאה דנשים יכולות לקיים מ"ע שהזמ"ג אף שהן פטורות מהן, מוכח שפטור נשים ממ"ע שהזמ"ג אינו באופן שאין כל עניין בקיומן, דא"כ לא היו יכולות לקיימן, דדינם היה צ"ל בכלל הדין דכל הפטור כו' שנקרא הדיוט. אלא שפיר יש עניין בקיומן, ורק שאינן מחוייבות בזה. ועפ"י המבואר בכ"מ שהא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג הוא משום שאצל נשים יש חביבות מיוחדת למצוות עד שיקיימו אותם גם בלא ציווי, ולזה לא הוצרכו לצוות אותן – מוכן שהן שייכות במצוות אלו בעצם כמו אנשים ואין מניעה שיקיימו אותן, ורק שתורה לא הוזהרה לצוותן על כך, ויקיימו אותן גם בלא ציווי. כן הוא גם להביאור שפטור נשים ממ"ע שהזמ"ג הוא משום שהן עסוקות ביו"ט להכיין את האוכל כו', ולזה לא הטריחו אותן בקיום מצוות היום, שגם לביאור זה נמצא שגם נשים שייכות במצוות אלו ורק שלא הטריחו אותן, ולזה אם יקיימו אותן לא מיקרו הדיוטות ואדרבא יש מעלה בקיומן.

*

והנה בהל' תפילין שם ממשיך אדה"ז וכותב את הכלל מתי אומרים כל הפטור כו' נקרא הדיוט, ומתי לא אמרינן זאת, וז"ל: "ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא (במקום שלא יבוא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו, וגם אין בה משום הידור מצוה. אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה, וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבוא לידי איסור, אינו נקרא הדיוט. וזהו טעם כל החומרות שהחמירו האחרונים – שהן אחת משתיים: או לסייג וגדר שלא יבוא לעבור על איזה לא תעשה, אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך, או משום הידור לאיזו מצוות עשה אפילו של דברי סופרים. אבל במקום שלא שייך הידור, כגון היושב בסוכה בשעת הגשמים, הרי זה הדיוט כשי"ת בסי' תרלט, וכן כל כיוצא בהן) עכ"ל.

ויש לומר, שאדה"ז מתייחס כאן לדברי הבאר שבע הנ"ל שהביא המג"א (סי' לב סק"ח. וסי' תעב סק"ו), שאינו מקבל את דברי הירושלמי שכל הפטור כו' נקרא הדיוט כ"כלל" בכל חומרא, "שהרי כמה פעמים מצינו שמחמירין בדבר

שאנו פטורין בו? ועל זה מבאר אדה"ז שאכן יש מקומות שאפשר להחמיר ולא מקרי הדיוט, ויש מקומות שאין להחמיר ונקרא הדיוט, ומבאר דאיכא ב' אופנים כלליים שבהם לא אמרינן כל הפטור כו' נקרא הדיוט: א. כאשר מעשהו פועל הידור מצווה – וכשנת"ל לגבי שרטוט כל השיטות בתפילין (אלא שבזה גופא נתבאר לעיל מדברי אדה"ז בתחילת סעיף הנ"ל ב' דרגות: 1. כאשר בלא השרטוט יכתוב עקום, איכא עליה "מצווה" משום "זה א-לי ואנווהו" לשרטט כל השיטות, וכלשון אדה"ז ש"טוב" שישרטט כל השיטות. 2. כאשר גם בלא השרטוט יכתוב ישר, אלא שהשרטוט יועיל לו לכתוב יותר ישר ויותר נאה, אמנם ליכא עליה אפי' "מצווה" לשרטט, דגם בלא"ה יכתוב ישר וסגי בזה כדי לקיים "זה א-לי ואנווהו", מכל מקום כיון שסו"ס ככל שיכתוב יותר נאה ויותר ישר תהיה בזה בפועל ממש תוספת להידור מצווה ד"זה א-לי ואנווהו", וכמו שמוסיף רבינו בסוגריים שם שאיכא גם בזה הידור מצווה בפועל ממש, שפיר מותר לו עכ"פ לשרטט כל השיטות ואינו נקרא הדיוט כלל, כיון שיש בזה תועלת למצווה וכנ"ל בארוכה).

ב. במקרה שעושה את הפעולה משום סייג וגדר שלא יבוא לעבור על איזה לא תעשה, ואפילו על איסור קל של דברי סופרים.

(בהשקפה ראשונה אפשר לחלק בין ב' האופנים, ובהקדים: כאשר החומרה היא משום תוספת הידור בקיום מצוות עשה, החומרה היא הרי בעשיית פעולה בקו"ע, כגון שרטוט כל שיטה בתפילין וכיו"ב. אך כאשר החומרה היא משום סייג שלא יבוא לעבור על איסור, החומרה היא (בד"כ) באופן של העדר ושוא"ת, וכגון שממתין שעה בין חלב לבשר ועוד. ושוב, לגבי חומרה של הידור מצווה איכא למימר דאיכא בזה ב' עניינים: א. החומרה אינה נחשבת ליוהרה ודבר שלילי, והגברא עצמו לא ייחשב להדיוט. ב. יש על החומרה גדר מצווה ואינה נחשבת למעשה של חולין בעלמא, ושוב מעשה הגברא לא ייחשב למעשה הדיוט היינו מעשה של חולין, כי אם למעשה של מצווה. אך לגבי חומרה הבאה משום סייג, כיון שמדובר על העדר ושוא"ת ולא על פעולה בקו"ע, לכאו' ליכא בזה לגדר הב' שהחומרה תיחשב מצווה ולא חולין כו', שהרי מדובר בהעדר ולא בפעולה חיובית. אלא מה ששייך בחומרה כזו הוא לכאו' רק גדר הב' שהחומרה לא תיחשב ליוהרה ודבר שלילי. וזה אומר אדה"ז, שכל היכא שיש תועלת בחומרה לגבי ציווי ה', דהחומרה היא סייג המבטיח את קיום מצוות לא תעשה של הקב"ה או אפילו איסור דרבנן, אין איסור לנהוג בחומרה זו ולא חשיב כיוהרה בלבד.

אך זה אינו. דלפי"ז לא הייתה מצווה לנהוג את מנהג החומרא, ורק שהיה מותר לנהוג בה ולא היה איסור לנהוגה משום יוהרה. אך הדין הוא שיש מצווה לנהוג חומרא של סייג לאיסור, ועכ"פ לגבי חומרות שציוו חכמים וכדלקמן. ועכצ"ל שחומרא הבאה משום סייג, לא רק שאינה נחשבת ליוהרה לרעת אדה"ז ומותר לנהוגה, אלא היא נחשבת עכ"פ ל"מעלה", ויש "מצווה" לנהוג בה. דכיון שיש בה תועלת, והתועלת היא בעניין של מצווה – דהיא באה משום סייג למצווה כדי לוודא את קיום מצוות לא תעשה, יש על החומרא גדר "מעלה" ו"מצווה" לנהוג בה, ואינה רק רשות והיתר לנהוג בה).

והנה לכאור' יל"ע, מדוע חומרא הבאה משום סייג לא חשיבא ליוהרה, הא אדם זה מראה לאחרים שהוא כל כך דואג על שמירת המצוות, עד שנמנע מהנהגות שלא נצטווה עליהם כו', ולכאור' הוי יוהרה? ובשלמא לגבי חומרות שציוו חכמים משום סייג, איכא למימר דלא שייך בהם יוהרה, וכשנת"ל שחומרא שרבים נוהגים בה לא שייך בה יוהרה, וכל שכן חומרא שכל עם ישראל או רובו נוהג בה דלא שייך בה יוהרה. דיוהרה שייכת רק ביחיד הנהוג חומרא יותר מכולם וכנ"ל בארוכה. אך משמעות דברי אדה"ז הנ"ל היא, שגם יחיד יכול לקבל על עצמו חומרא משום סייג ולא הוי יוהרה, וכלשונו: "וכן אם הוא נוהג בה לסייג וגדר שלא יבוא לידי איסור, אינו נקרא הדיוט". וצ"ב הטעם בזה?

ובמילים אחרות: תוקף ההיתר להחמיר ע"ע משום סייג, גדול מתוקף ההיתר להחמיר ע"ע משום הידור מצווה. דהחומרא משום הידור מצווה אינה חומרא פרטית של האדם, אלא בעצם היא נכללת במצווה עצמה – היינו בהידור המצווה עצמה. דכך מהודר יותר לקיים את המצווה עצמה. דגם אם כל העולם אינו נוהג להחמיר ולהדר עד כדי כך בקיום המצווה, מ"מ כיון שאם ינהג כן תתקיים המצווה עצמה יותר בהידור, שוב מעשהו נכלל בהידור המצווה עצמה ולזה מותר לו לנהוג כן. אך חומרא הבאה משום סייג אינה חומרא במצווה עצמה, אלא היא הרחקה שהאדם מרחיק את עצמו מלהגיע למצב של אפשרות שיעבור על המצווה, וא"כ החומרא היא חומרא והרחקה פרטית של האדם, והיא באה קודם המצווה – להרחקה שלא יגיע לעבור על המצווה, ושוב הוי חומרא פרטית שהאדם נוהג בעצמו ואינה חלק מן המצוות ל"ת עצמה. אכן א"כ צ"ע מדוע הרחקה גדולה כ"כ שאדם זה קובע לעצמו כדי שלא יגיע למצב של עבירה לא תיחשב ליוהרה, שמראה צדקותו וחסידותו עד ששומר את עצמו מעבירה כל כך וכו', ומדוע יהיה מותר לנהוג כן?

ובאמת, שבדברי הב"י נראה דפליג על דברי אדה"ז לגבי חומרא הבאה משום סייג, והב"י למד בדברי ספר התרומה שגם בחומרא הבאה משום סייג אמרינן כל הפטור כו' נקרא הדיוט, ואסור לאדם לנהוג בחומרא הבאה משום סייג לעבירה. דהב"י (על הטור סי' לב ד"ה "ומ"ש רבינו ואם ירצה לשרטט הרשות בידו") תמה על דברי הטור שם שבתפילין "אם ירצה לשרטט הרשות בידו", והא בשרטוט תפילין בכל שיטה נקרא הדיוט? ומבאר הב"י ד"אפשר שלמד (הטור) כן ממש"כ בספר התרומה אחר שכתב דברי ר"ת: אמנם מורי רבינו פירש דכאמיתה של תורה וכו', ודוחק לומר דמיירי בשיטה עליונה דוקא, וגם תפילין לא מיקרי הדיוט אם משרטטין, כיון שעושה השרטוטין כדי לכתוב ביושר, ולא משום חומרא על דבר שלא יכול לבוא לידי איסור, עכ"ל. ומשמע ליה (לטור) דהכי קאמר, דלא אמרו בירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אלא כשעושה אותו בדרך חומרא. אבל הכא שאינו מכוון לכך, שהרי אינו דבר איסור דשייך ביה חומרא, ואינו משרטט אלא כדי לכתוב ביושר. שאע"פ שהוא יודע ליישר השיטה בלא שרטוט, יותר נאה ויותר ישר הוא כשהוא משורטט, (ולזה) אינו נקרא הדיוט" עכ"ל הב"י.

ונראה שהב"י מבאר בדברי ספר התרומה, שהדין דנקרא הדיוט נאמר על מקרה של חומרא – והיינו לדעת הב"י בין חומרא הבאה משום סייג לאיסור, ובין חומרא בעלמא שאינה סייג לשום איסור דגם בלעדה לא יעבור על איסור. אך בדבר הבא משום הידור מצווה, כמו בשרטוט בתפילין שלא מדובר על חומרא של סייג שלא יעבור על איסור, דהא גם אם לא ישרטט את התפילין ולא יכתוב "יותר נאה ויותר ישר" לא יעבור שום איסור, אלא בתפילין מדובר על פעולה חיובית של שרטוט משום הידור מצווה כדי לכתוב יותר נאה ויותר ישר – לא אמרינן בזה לדינא דכל הפטור כו' נקרא הדיוט, ולזה פסק הטור שמותר לו לשרטט.

– וראה בשוה"ג לסי' לב סעי' ח הנ"ל, שאדה"ז מציין לב"י זה וכתב "ופירוש הב"י דחוק". ונראה שכוונתו לומר, שלדעת הב"י בדברי סה"ת בכל מצב של חומרא הבאה משום סייג אמרינן שנקרא הדיוט, ואדה"ז פליג על זה וס"ל שרק בחומרא כזו "שלא יבוא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו" אמרינן שנקרא הדיוט, אך בחומרא שתמנע את האדם מלעבור עבירה אינו נקרא הדיוט כלל. ובזה מביא אדה"ז בשוה"ג שם את מ"ש המג"א בשם הי"ש שאם "עושה משום גדר ופרישות" מאיסור אינו נקרא הדיוט.

ועכ"פ, בסברת הב"י דס"ל שגם בחומרא הבאה משום סייג אמרינן שנקרא הדיוט, יש לומר, שכיון שמדובר על חומרא משום סייג שנוהג בה אדם זה בלבד, הוי יוהרה אם ינהג כן וכדברינו הנ"ל. אך בדעת אדה"ז דס"ל שבחומרא הבאה משום סייג שנוהג בה אדם זה לבד אינו נקרא הדיוט, יל"ע בסברתו וכקושייתנו הנ"ל?

וי"ל בביאור דעת אדה"ז בזה, דס"ל שלא שייכת יוהרה כל היכא שהחומרא תמנע אותו באמת מעשיית עבירה. דאדם המגביל עצמו בהגבלות יתרות בכדי להימנע מחשש שיעשה עבירה, אינו מעיד על מעלתו שהוא חסיד המחמיר ומקפיד ע"ע כו', כי אם להפך – הוא מעיד על חלישות כוחו, עד שצריך לגדור עצמו בגדרים נוספים שלא ציוו חכמים כדי להבטיח שלא יכשל, ובלעדיהם ייכשל. לזה חומרא הבאה משום סייג לאיסור לא חשיבא ליוהרה כלל. רק חומרא שהאדם מחמיר על עצמו שלא משום סייג – וכגון אדם שלא יאכל כלום מחשש שמא יאכל דבר שאינו כשר, שהיא חומרה יתירה ולכאז' תיחשב לחומרא "במקום שלא יבוא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו" (לשון אדה"ז) – חומרא זו לא תיחשב לחומרא הבאה משום סייג, כי אם לחומרא הבאה להעיד על צדקות יתרה, וחומרא כזו תהיה אסורה משום יוהרה וייקרא הדיוט. וכן חומרא הבאה באופן של קום ועשה, כגון שיעשה משום חומרא דברים שלא ציוו חכמים ולא ציוותה תורה, ולא יהיה בהם משום הידור לאחת מן המצוות, הנה חומרות אלו ייחשבו ליוהרה ויהיו אסורות – וכמו ישיבה בסוכה בעת הגשם לעיקר הדין שמצטער כזה פטור מן הסוכה ואין בזה אפי' הידור, וכמו שמביא אדה"ז.

היוצא מדברי אדה"ז, שכל היכא שיש מן החומרא שנוהג תועלת אמיתית לגבי מצווה – בין אם החומרא היא בפעולה של קו"ע לצורך הוספה בהידור מצוה, ובין אם החומרא היא בשוא"ת משום סייג אמיתי לעבירה מסויימת – לא חשיב כיוהרה כלל, דאמרינן שעושה כן מחמת המצווה ולא ליוהרה. וגם יקיים מצווה כשינהג בחומרה, ולא ייחשב הדיוט מלשון חולין. רק כאשר אין כל תועלת אמיתית בחומרה שנוהג, דאין בה תוספת בהידור מצווה, וכן החומרא לא תמנע ממנו לעשות איסור כלשהו, דגם בלא החומרא לא היה עובר על האיסור כלשון אדה"ז: "שלא יבוא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו", במקרה כזה לא רק שהחומרא הוי מעשה של חולין כין שאין בה כל תועלת למצווה ואינה חלק משום מצווה, אלא היא גם פעולה אסורה ודבר שלילי, משום דאמרינן שכוונת האדם ליוהרה.

וז"ל הרמב"ם (בפיה"מ פ"ג מסוטה שמביא אדה"ז בשוה"ג): "חסיד שוטה אמרו בגמ', שענין זה הוא המרבה בניוול ומדקדק על עצמו עד שהוא כבד בעיני בני אדם, ויעשה מעשים שאינם מחוייבים כאילו הוא שוטה בחסידותו, ואמרו בגמ' שבת ירושלמי מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט" (ולכאו' לשון "כבד" ברמב"ם כוונתו "מכובד", היינו שעושה זאת למטרה שבנ"א יחשיבוהו ויכבדוהו. וע"ע ברמב"ם שם מהדורת קאפח (מ"ג) וז"ל: "חסיד שוטה, אמרו בתלמוד שעניינו ההגזמה בזהירות ובדקדוק עד שנמאס בעיני בני אדם, ועושה מעשים שאינו חייב בהם, וכאילו אמר שוטה בחסידותו, ואמרו בגמ' שבת ירושלמי כל מי וכו'"). ועכ"פ י"ל שזהו מקור אדה"ז לדבריו שאם יש תועלת במעשהו לא חשיב כיוהרה. דכל היכא שיש תועלת כו' לא חשיב "מעשים שאינם מחוייבים כאילו הוא שוטה בחסידותו".

הדוגמא למקרה שמחמיר ע"ע במצב שלא יבוא לידי איסור גם בלא החומרא, ציין אדה"ז בשוה"ג בהל' תפילין שם – בדבריו שהביא את המג"א בסי' רלב. דהמג"א (סי' רלב ס"ב) כתב על דברי השו"ע שם ש"לא ישב אדם להסתפר סמוך למנחה עד שיתפלל, ולא יכנס למרחץ ולא לבורסקי ולא לדין ולא לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה, ואם התחיל באחת מכל אלו, אינו מפסיק אע"פ שהתחיל באיסור". וכתב ע"ז המג"א: "וכל הפטור ומפסיק נקרא הדיוט". ומבאר אדה"ז, שהא דנקרא הדיוט במקרה זה שמפסיק לתפילת מנחה, הוא משום שבירושלמי לא מיירי שמפסיק מחמת חשש שישכח להתפלל, דגם בלא שיפסיק לא ישכח להתפלל, והוי חומרא בעלמא שלא מחמת סייג לאיסור, ולזה נקרא הדיוט. "מה שאין כן בעובדא דמהר"ם שביש"ש" (לשון אדה"ז בשוה"ג שם). וכוונתו למנהג המהר"ם שהחמיר באכילת בשר מיד אחר גבינה, מפני חשש שהשיניים לא יהיו נקיות מגבינה בעת אכילת הבשר ע"ש, דבזה שפיר החומרא הוי מחמת סייג לאיסור ומותר להחמיר בה ולא הוי יוהרה.

והנה כתב אדה"ז (סי' סג ס"ב) לגבי קריאת שמע: "מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד, נקרא עבריין, שעובר על דברי חכמים. ואף שהחכמים התירו גם מעומד, מ"מ כיון שלפי דבריהם אין מעלה כלל במעומד מביושב, שזה שנאמר ובקומך אין הכתוב מדבר כלל בעמידה אלא בזמן קימה, והוא מחמיר לעמוד, הרי נראה שאינו חושש לדבריהם ולפירושם בכתוב, וחייב מיתה. ואין דומה כלל לשאר חומרות שאנו מחמירין מאיזה טעם במה שהקילו חכמים, שאף חכמים היו מודים שיש מעלה בחומרא מאותו טעם, אלא שלא רצו

להחמיר" עכ"ל. וראיתי מי שרצה לומר, שאדה"ז הוסיף כאן היתר נוסף להחמיר – מלבד ב' ההיתרים להחמיר שהביא אדה"ז בסי' לב בדין שרטוט הנ"ל: או משום סייג וגדר לאיסור או משום הידור מצווה. דלגבי ק"ש הביא אדה"ז היכי תמצוי נוספת שמותר לו להחמיר מחמתה, וזה במקרה שחז"ל מודים שיש מעלה בחומרא זו, אלא שלא רצו להחמיר, והוא מבקש להחמיר באותה החומרה ע"ש. אך לענ"ד דוחק לומר שיש כאן היכי תמצוי נוספת להתיר להחמיר. דמרהיטת דברי אדה"ז בהל' תפילין משמע שרק בב' האוקימתות שהביא שם יכול להחמיר וליכא אוקימתא נוספת.

ונ"ל שבדבריו בהל' ק"ש ליכא אוקימתא נוספת כלל. דהא גופא ש"חכמים היו מודים שיש מעלה בחומרא, וזה מחמת ב' האפשרויות שנקט בהל' תפילין, והיינו או משום סייג לאיסור, או משום הידור מצווה כדי לקיים את גוף המצווה באופן טוב יותר.

והנה במקרים שהם מצווה על אחרים, ותורה פטרה אדם מסויים מן המצווה מסיבה כלשהי, וכגון בהשבת אבידה בזקן ואינו לפי כבודו (ב"מ ל, א), יש עניין שישביא את האבידה ולא אמרינן בזה כל הפטור כו' מקרי הדיוט. כן הוא גם לגבי הדין שאבידתו קודמת לאבידת חבירו, שמכל מקום אין לאדם לסמוך על דין זה אלא "יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם, אם לא בהפסד מוכיח. ואם תמיד מדקדק, פורק מעליו עול ג"ח וצדקה וסוף שיצטרך לבריות" (לשון רש"י ב"מ לג, א ד"ה "כל המקיים"). ויתכן לומר שמקרים אלו כלולים בדברי אדה"ז לגבי הידור מצווה. דאף שלא מדובר בהידור גרידא במצווה שהוא מחוייב לקיימה, אלא מדובר שהוא פטור לגמרי מן המצווה. מ"מ אם יחמיר ויהדר ע"ע לקיים את המצווה שפיר תהיה בזה תועלת, דיקיים מצווה גמורה בפעולתו, כיון שהפעולה דהשבת האבידה היא מצווה, ורק שאותו לא הטריחו בזה, ושוב אם ישיב את האבידה בוודאי יקיים מצווה ויקבל שכר ולא מקרי הדיוט כלל.

וע"ע בביאור הלכה למשנ"ב (ריש סי' תרנו), שכתב דמשמע בפרמ"ג, ש"באתרוג או לולב שיש בו חשש פסול (וה"ה בכל המצוות כה"ג), שתלוי בפלוגתא דרבוותא, אף שהלכה דכשר, מכל מקום יש לומר דבזה לכו"ע צריך לקיים הידור מצוה עד שליש לקנות אחר לצאת כל הדעות, ומציין בזה לבגדי ישע שהחמיר עוד יותר ע"ש.

והנה יש מקרים שנחלקו בהם הפוסקים אם הדבר מותר באכילה או לאו, ואמרינן בכ"מ שהחמיר תבוא עליו ברכה. ויש לומר שמקרים אלו כלולים באופן הב'

שמביא אדה"ז שהחומרא היא משום סייג וגדר שלא יעבור על איסור. דגם כאן החומרא נובעת מחשש שיעבור על איסור אכילת הדבר – לפי הדעות שהדבר אסור באכילה. וראה בחולין (לז,ב), שיחזקאל לא אכל בשר בהמה שנולד ספק בכשרותו, והוצרכו לשאול חכם כדי להתירו.

טהרה במקום שאין מקוה

הרב רפאל אוטמוזגין
כפר חב"ד

תיקון נטילת ידים במקום מקוה כשהוא אנוס³⁶:

מי שהוא אנוס ואינו יכול לטבול וא"א ג"כ ט' קבין, מובא בספרים הק' שיעשה סדר רחיצת (נטילת) ידים במקום מקוה, המיוחס לרבנו האריז"ל ולמרן הבעל שם טוב זי"ע.

אמנם הראשונים שתקנו סדר נטילה במקום מקוה הם רבותינו השלה"ק [ענייני תפלה וקריאה בס"ת] ו"החוקי חיים". [כמובא לקמן] גם בפוסקים האשכנזים מוזכר סדר נטילה [עיי'ן באשל אברהם מבוטשטש על שו"ע או"ח סי' פ"ח].

ספרי החסידות שהביאו את סדר הנטילה במקום מקוה:

מאתיים שנה אחר פטירת השלה"ק ומאה שנה אחר פטירת ה"חוקי חיים" אנו מוצאים תיקון שונה כמובא בסוף ס' צוואת הריב"ש [רבי ישראל בעל שם טוב] בשם האר"י הק'. ספר זה נדפס לראשונה פעמיים בשנת תקנ"ג [פעם בכ"ד אדר ופעם שניה בחודש אלול] ובסוף הספר נכתב כך: "מי שאין לו מקוה או אנוס ואינו יכול לטבול במקוה ירחץ ידיו ויאמר זה קודם רחיצה, מהאריז"ל. ובבירור הדבר מתבאר שלא היתה כוונת מדפיס ספר זה לייחסו לבעל שם טוב זי"ע. וזה בב' סיבות: א'. במה שהובא בסוף הספר [בעקבות החשיבות שראו תלמידי הבעש"ט בטבילה במקוה] וככל הנראה שלא להשאיר את הדף חלק. ב'. בשער הספר כתוב בו שהספר כולל "צוואות והנהגות ישרות בתורה ובתפלה ובשאר מדות אשר נשמע מפי ק' ה' איש אלקים בוצינא קדישא מורנו הבעש"ט וצללה"ה, ונתוספו עליהם הנהגות ישרות מאיש אלקים בוצינא קדישא מורנו דוב בער מק"ק מעזריטש, גם כוונת הרחיצה במקום מקוה מהאריז"ל". עכ"ל. וברור מדברי השער שמקור הדברים

36. בכל זה ראה קונטרס אליבא דהלכתא ח"י (חברת אהבת שלום); ס' גבורת האר"י עמ' קפ"ז; דברי המקובל ר' עזרא מנצור ראש ישיבת ברכי נפשי בהקדמת ס' ימצא חיים לרבינו ר' חיים פלאגי' זצ"ל; קובץ עץ חיים באבוב ח' י"ז עמ' רפ"ח ואילך; וברעת הרה"צ ר' אביש ציינויררט שליט"א, מובא כאן ועוד.

אינו ממרן הבעש"ט זי"ע ורבים מהמדפיסים ס' צוואת הריב"ש כך הבינו ולא הביאו במהדורותיהם את סדר הרחיצה הנ"ל [ובכלל במהדורה הנפוצה של ר' יעקב יצחק ריינערמאן ווארשא שנת תרע"ג]. ועוד הרי לא מצינו לאף אחד מתלמידיו שהזכיר סדר זה בשם הבעש"ט זי"ע.

ובהוצאה החדשה "צוואת הריב"ש עם מקורות וביאורים" בשם אבן ישראל מהרה"צ רבי אביש ציינווירט שליט"א ח"ג עמ' כ"ט נכתב על המילים "כן כתב האר"י" – בכתבי האר"י"ל שתחת ידינו ליתא, אלא רבינו הבעש"ט הק' זי"ע העיר ברוח קדשו שזהו מהאר"י"ל.

ובאמת יסוד זה שסדר זה מקורו בדברי מרן הבעש"ט בטעות הוא, שהרי הרב הצדיק הנ"ל חזר בו והודה שמקור הדברים אינו מעדות מרן הבעש"ט ברוח קדשו שזהו מהאר"י"ל כדכתב בספרו, שהרי סדר הנטילה הזה במקום מקוה נדפס שנים רבות לפני מרן הבעש"ט זי"ע.

ולפי ספר חסד לאברהם לרה"ק רבי אברהם המלאך בנו של הרה"ק המגיד ממעזריטש [שהופיע לראשונה בשנת תרי"ב כ-60 שנה אחרי צוואת הריב"ש], משמע שהרה"ק רבי מרדכי מטשערנאביל לימד את סדר הנטילה במקום מקוה בשם הבעש"ט, שמסר את סדר הנטילה במקום מקוה משמו של האר"י"ל. ויש המעריכים דבספר חסד לאברהם לא הובאו הדברים בשם מכתב של הרה"ק מטשערנאביל אלא רק כשמועה מפיו. וראיתי בהוצאה שתחת ידי ירושלים בית וגן שנת תשל"ג שבועמ' 4 למעלה מופיעה הכותרת "מכתב קדש". וע"ע בחסד לאברהם שם שנתווספה תפלה נוספת שיש לאומרה אחר רחיצת ידיו ומקורה בבעש"ט בשם האר"י"ל [כך משמע בספר מנורת זהב להרה"ק רבי זושא מאניפולי (נסתלק ב' שבט תק"ס) – שיצא לאור בשנת תרס"ב וכותר שם בשם ספר הנהגות ישרות – שכך ציוה הרב מטשערנאביל זלה"ה.

ובספר "יושר דברי אמת" קונטרס השני אות י' להרה"ק רבי משולם פייבוש מזבאריז מתלמידיו הגדולים של הרה"ק המגיד ממעזריטש שנדפס בשנת תרס"ה, סדר הנטילה הובא בשם מרן הבעש"ט, ושם לא הוזכר כלל שהוא מהאר"י הק'. ויש הכותבים שסדר נטילה זה במקום מקוה הועתק ע"י המוציאים לאור של הספר שהדפיסוהו כ-100 שנים אחר הסתלקות הרה"ק מזבאריז, ואינו מדברי הרה"ק מזבאריז זצ"ל. [כך מובא בשם ר' יוסף רייזמאן מקרית בעלזא ירושלים שהוציא ההוצאה החדשה שיצאה בשנת תשס"ד ואח"כ שוב בשנת תשס"ז, וברך וחקר ומצא שבחלק מהספרים שיצאו לאור בשנת תרס"ה נתווסף בסוף הספר "לוח טעויות"

ונכתב שם שאף שבגוף הספר הובא "סדר הרחיצה במקום מקוה", ומשמע שגם הוא הועתק מכתב יד המחבר הרה"ק מזבאריז, אין זה נכון ו"סדר הרחיצה שהוא במקום מקוה לא נמצא בכתבים". אלא הוא הנוסח שהובא בצוואת הריב"ש.

ובספר ליקוטי צבי שיצא לאור ע"י ר' יוסף הורדאצקי, מובא בעמ' 20 שהאריז"ל הוא המייסד של סדר הנטילה [כמו בצוואת הריב"ש] והבעש"ט תיקן את הלשון. וראה עוד בספר אמרי פנחס השלם (להרה"ק ר"פ מקוריץ) עמ' ק"י דבשעת הדחק שא"א גם בט' קבין יעשה מ"ב רחיצות הידים ולכוין שם ע"ב.

נמצינו למדים מספרי החסידות הנ"ל דסדר הנטילה הנ"ל מיוחס להארי הק' או למרן הבעש"ט או לשניהם יחד.

ובשולחן הטהור מהגה"ק רבי יצחק אייזיק מקאמרנא סי פ"ח ס"ב כ' דמרן הבעש"ט הזהיר מאד ... מהוא במקום שלא נמצא מקוה ... תיקן מרן הריב"ש זלה"ה רחיצה וכו' ולכוון". גם הוא כ' שסדר זה תוקן ע"י הבעש"ט ולא הזכיר כלל את האריז"ל.

וכן מובא סדר זה בס' מלכי בקודש (עמ' רס"ד) בשם הרה"ק המגיד מזלאטשוב, ובדברי יצחק להג"ר יצחק וויס שנת תרס"ו (ענינים) עמ' ל"ג, ובהוספות מבן המחבר [הרב יוסף וויס] בשם מהרצ"ה מזידיטשוב בשם מהר"ש מניקלשבורג זי"ע. ובס' אור ישע מהרה"ק ר' אשר ישעיה מראפשיץ זי"ע ענינים סי כ"ח. וכן הוא בספר טהרת הקודש ח"ג שער התפלות עמ' ע-עא ובס' טהרת התורה סי' ח' מקור הטהרה סוף אות נ"ה. וז"ל האדמו"ר מליובאוויטש באג"ק ח"י עמ' שנ"ג: "דמה שנמצא באיזה ספרים עניני נטילת ידים במקום מקוה זהו אמור להנוגע למקוה דתוספת טהרה אבל לא בטבילה מטומאה לטהרה".

סדר הנטילה במקום מקוה המובא בספרי המקובלים והפוסקים הספרדים:

הספר הראשון שהעתיק סדר הנטילה הזה במקום מקוה מספר חמדת ימים הוא הספר דרך ישרה [שהזכיר בפירושו שהוא מעתיק את דבריו מס' חמ"י] ונדפס בשנת תקמ"ה-תקמ"ו לרבי ראובן בן אברהם מירושלים (תצ"ה-תקנ"ז) עם הסכמות גדולי ירושלים המהר"י אלגאזי והמהר"ר פארדו.

והספר הספרדי שמשמש כמקור לספרים הבאים אחריו [וקודם לספרים החסידיים הנ"ל, וקודם לפירסומו של הבעש"ט ותורתו] הוא הספר אמת ליעקב לרבי יעקב שלתיאל ניניו שחי בארץ ישראל לפני כ-150 שנה (נולד בירושלים

בשנת תק"ס, ונסתלק בטבריה בשנת תנ"ט), ובסוף הספר יש קונטרס שפת אמת הנהגות ותיקונים וכוונות המיוחסות לרש"ש זצוקלה"ה. ובתיקון ו' שם הביא תיקון הטבילה וז"ל: "א"ה ראיתי לכתוב כאן ... והגם שכבר נדפס בספר ח"י [חמדת ימים שיצא לראשונה בין השנים תצ"א-תצ"ב] מ"מ כתבתי אותה כדי שתהא נמצאת ביד כל אדם ... ובהמשך העתיק התיקון שהובא בספר חמדת ימים. ובאחד הלשונות נאמר שם "... ובכתבי הקודש אשר במצרים מצאתי כתוב קבלתי ממורי ז"ל ... [שבעקבותיו ייחס האמת ליעקב את "סדר הנטילה במקום מקוה" להאריז"ל הק' - בשם "כתבי הקודש אשר במצרים" - "קבלתי ממורי" - שמדובר בהאריז"ל]

הפוסקים הספרדים שהביאו סדר הנטילה הנ"ל מספר אמת ליעקב:

בספר ימצא חיים לרבי חיים פאלגי' זצ"ל סי' ס"א מביא נוסח התפלה מספר שפת אמת (הנ"ל) דף קי"ז ע"ב וחזר עוד והזכיר את הנטילה בספרו "ובחרת בחיים" בסדר טהרה. ושם כל הנוסח המוזכר הוא המובא בס' אמת ליעקב ולא מזכיר כלל שמקור תיקון זה בחמדת ימים.

סדר הרחיצה הוזכר גם בס' שמן ששון לר' ששון פרסיאדו (נדפס בין השנים תרכ"ט-תרנ"ו). ובח"ג דף צ"ב ע"ב הביא את דברי ס' אמת ליעקב וכ' בפירוש שמקורו מס' חמדת ימים. וע"ע בס' גנזי המלך לרבינו ר' יעקב אביחצירא זצוקלה"ה שהזכיר זה הסדר בתיקון הברית אות נ"א. וע"ע בס' בית הבחירה (חמוי) בדיני נטילת ידיים שחרית דף קס"ד אות ג' ובהאח נפשינו מערכת ט' אות ו'. והבן איש חי [רבינו יוסף חיים מבגדד] זצוקלה"ה גם כן הזכיר התיקון בב' מקומות בשו"ת רב פעלים ח"ד סוד ישרים סי' ג' ובבן איש חי שנה א' פרשת נצבים אות ג'. וכתב דדבר זה של ארבעים הנטילות הוא אפילו מטומאה לטהרה כמפורש בס' אמת ליעקב (ניניו) זצ"ל בשפת אמת דף קי"ז, שהביא מכתבי מהרח"ו זצ"ל שכ' וז"ל: "קבלתי ממורי ז"ל מי שמשמש מטתו או קרה לו מקרה אשר לא טהור והוא חולה ולא יעצור כח לטבול, יעשה סדר רחיצת ידיו בסדר הזה ויאמר נוסח תפלה לפני רחיצתו ומעלין לו כאילו טבל. וסמוכות שלו מלשון הש"ס בברכות ט"ו ע"א [וז"ל הגמ' שם: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב: "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'. אמר ליה רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ ולא כתוב ארחץ, ופרש"י: "משמע ארחץ כל הגוף

ולא כתוב ארחיץ כפי, לדרשה אתא, לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפים כאילו טבל כל גופו. ומשמע משם דמדובר במי שצריך טבילה דאם לא נאמר הכי מאי מעליותא דטבילה זו כיון שהוא לא צריך כלל לטבול [דברי המלקט: אולי אפשר לומר דמדובר על דרך המנהג לטבול לתוספת קדושה]. וברב פעלים שם הביא עוד אסמכתא לזה בשם הרב יהודה נחמד ז"ל, מלשון הכתוב גבי זה דכתיב: "וידיו לא שטף במים" ופרש"י שלא טבל מטומאתו – נמצא, דאפיק קרא לטבילה בלשון שטיפת ידים, הרי כאן אסמכתא דנטילת ידים עולה במקום טבילה לאנוס. ועוד מחדש שם שאם ירצה לעשות סדר זה בטבילת ידים בבאר מים חיים, מה טוב ומה נעים. ובהמשך הביא את שאלת המתמיהים, איך יועיל טהרת ידים לכל הגוף הגם שלא אמרו זה אלא במקום אנוס, עם כל זה לא מצינו כיוצא בדבר זה בשום מקום. ומיישב כי אין זו תימה כי מצינו כיוצא בזה בענין טהרת המים דסגי בהשקת ידים בלבד. ומפורש נמי בברייתא במס' נדה דף י"ז גבי שלג דקאמר נטהר מקצתו נטהר כולו, ופירש הריטב"א פירוש נטהר מקצתו בהשקה. ע"כ דמצינו ענין דין טהרה בעולם כיוצא בזה נטהר מקצתו נטהר כולו. ולכן גם כאן במקום אנוס שהשוו זה הבעל קרי לטהרת השלג הנזכר דקי"ל נטהר מקצתו בהשקה נטהר כולו, וכן זה נטהר מקצתו שהוא הידים נטהר כולו. דבמקום אנוס נחשב כאילו גופו של אדם זה הוא כמו מים ושלג דנטהר בהשקה לבד. ומסיים שם שכל זה יועיל לאנוס, והוא חרד לבו על הדבר הזה שקרה לו, וחרדת הלב באמת נחשב בה כמים, כדכתיב בהושע ז': "וימס לבב העם ויהי למים". וכן אמר הכתוב באיכה: "שפכי כמים לבך נוכח פני ה'", ועל כן זה שהוא חרד לבו על דבר זה והוא אנוס שאינו יכול לקיים טבילת כל גופו במים, אז יחשב כל גופו כמו מים דאז נטהרים הם בהשקה לבד. ובסוף דבריו הבן איש חי מביא תפלה שתיקן וז"ל: "ואח"ז יאמר "לב טהור ברא לי אלקים ורוח נכון חדש בקרבי" ויכוין ר"ת לב טהור ברא הוא טב"ל, וס"ת אב"ר שבטבילת אבר אחד נטהרים כל אבריו. ע"כ.

[אולם ראה אג"ק לאדמו"ר מליובאוויטש ח"י עמ' שנ"ג וז"ל שם: "... דמה שנמצא באיזה ספרים עניני נטילת ידים במקום מקוה זהו אמור בהנוגע למקוה דתוספת טהרה אבל לא בטבילה מטומאה לטהרה". וע"ע בשו"ת דברי יציב או"ח סי' נ"ו אות ד' שכתב דלא שמע בענין הרחיצה שתיקן הבעש"ט בכה"ג [שהוא גם במקום טבילה מטומאה לטהרה ולא רק לתוספת קדושה], ולכן כיון [שסדר הרחיצה] תלוי בכוונות, בעוד טומאתו עליו לא יעסוק בזה, ורק בטבילה בעש"ק וכדומה קודם התפלה ולענין גדול, וא"א לטבול, בזה תיקן הבעש"ט. ע"ש. וראה עוד בס' טהרת

התורה סי' ח"י במקור הטהרה סוף ס"ק נ"ה שכ' וז"ל: "אבל לא נראה שתועיל כוונה זו לסופר שיוכל לכתוב סת"ם בטומאתו, ואפילו בדיעבד צ"ע אם לסמוך על זה, וביותר שזה נוגע לאחרים שסומכין על כתיבתו בטהרה ובוודאי שכוונתם שיכתוב תפילין בטהרה הראויה במקום הראוי, לכן מי שהוא רגיל בטבילת עזרא ורוצה לבטל מנהגו לא יסמוך על נטילה זו רק אם עושה התרת נדרים וכמו שכ' בכה"ח סי' פ"ח אות ד'.

האם התיקון הנ"ל המובא בקונטרס אמת ליעקב (ניניו) ז"ל ודעימיה, ממקור טהור חוצבו?

הנה הגם שמועתק סדר תיקון זה בספרי גדולי החסידות ג"כ [עיינ בס' בעש"ט עה"ת פ' יתרו אות כ' ובספר חסד לאברהם למהר"א המלאך ז"ל עמ' ק"ן ובספר צוואת הריב"ש אות קמ"ד, ובספר שלחן הטהור מקאמארנא סי' פ"ח ועוד, ולפעמים יחסוהו לאריז"ל, ולפעמים למרן הבעש"ט ולפעמים לשניהם כנ"ל, הרי כל מעיין ישר יראה שהביאו תיקון זה עם סדר הנטילות וכוונות השמות והבקשות אות באות כפי שנדפס בספר חמדת ימים [שמנוסח הבקשה הרי ניכרת היטב חותמו וטבעו של בעל ספר חמדת ימים, והבקשה ודאי אינו נוסח האר"י אלא נוסחת החמדת ימים, ותו לא מירי]. ראה בכל זה בחוברת אליבא דהלכתא ח"י (חברת אהבת שלום) שהרב הג' המקובל רבי יעקב הלל שליט"א האריך שם וחזר על דבריו ביתר תוקף בספרו החדש גבורות הארי עמ' קפ"ז להוכיח שמקור תיקון זה בחמדת ימים ואינו כלל מהאר"י הק' [וע"ע בהקדמת ימצא חיים שכ' בסוף דבריו בעמ' קס"א-קס"ב שאכן תיקון זה אינו מהאריז"ל ומקורו הראשון בספר חמ"י. ע"ש. ועוד אם היה תיקון זה אכן מפי האר"י, למה לא הזכירו רבינו רבי חיים וויטאל זצ"ל בכתביו בשום דוכתי, ובפרט בשער המצוות פ' כי תצא ששם הזכיר קפידת ומסירת רבו לקיים טבילת עזרא למרות שהיה מזיקו כי היה לו חולי השבר, ובמשך שנה לא טבל, לקיים מצות צוואת אמו, ולא נסתלקה ממנו רוח קדשו, ושם היה צריך רבינו חיים וויטאל זצ"ל לגלות לן מטמון יקר זה, שבאותה תקופה שלא יכל לטבול כל גופו היה האריז"ל סומך על תיקון הטבילה בנטילת ידים ארבעים פעמים, שגילה ולימד סודו וכוונותיה לתלמידו נאמן ביתו].

אלא שהטעם שבעקבותיה ייחסו את "סדר הנטילה במקום מקוה" להאריז"ל הק' נוצרה עקב כך שהחמדת ימים כותב זה הסדר דנטילה במקום מקוה בשם כתבי הקודש אשר במצרים, שנכתב בהם לדבריו "קבלתי ממורי" ובטעות חשבו שמדובר

בהאר"י הק' [דמן הסתם רגיל רבינו רבי חיים וויטאל זצ"ל לייחס שמועותיו שקיבל מרבו האריז"ל בשם "קבלתי ממורי ז"ל".]

וכן נראה שהבין הרב אמת ליעקב שכ' : "ומכאן יצא לרבינו ז"ל תיקון זה וכו' ". וכן הבין בפשטות מרן הרי"ח טוב זצ"ל [רבינו יוסף חיים, הבן איש חי] בשו"ת רב פעלים ח"ד סוד ישרים סימן ג', דכתב שתיקון זה שהביאו בס' אמת ליעקב הוא מכתבי הרבינו חיים וויטאל זצ"ל ולא הזכיר שנעתק מספר חמדת ימים. וכן העתיקו דברי האמת ליעקב בספר שמן ששון ח"ג דף צ"ב ע"ב ובספר כה"ח (סופר) סי' ע"ו אות כ"ב ובסי' פ"ח אות ה'.

והנה למעשה אין ספק שתיקון זה לא נזכר בדברי רבינו חיים וויטאל זצ"ל בשום דוכתא, שהרי נמצאים בידינו היום כתבי רח"ו בכתב יד ובדפוס ובשום אחד מספריו לא מצינו את "סדר הנטילה במקום מקוה" הזה. וגם לא בכתבי שאר תלמידי מרן האריז"ל, ולא בדברי ראשוני תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, כמו הר"י צמח זצ"ל ומהר"א אזולאי זצ"ל והרנ"ש זצ"ל ומהר"ם פאפיר"ש זצ"ל והרמ"ז זצ"ל.

והגם שנעתק תיקון זה גם בסידור הרש"ש זצ"ל שבכתבי יד שסידרו הרב היר"א [הרב ידידיה רפאל אבולעפיא זצ"ל, ראש ישיבת המקובלים בית אל] ונמצא במצולם ח"א דף תתנ"ד, אך לאחר בדיקה יסודית ברור שקטע זה הובא רק ע"י מעתיק מאוחר מאד שהעתיקו מס' אמת ליעקב שהודה כאמור שהעתיק את הסדר הזה מהחמדת ימים. שהרי בסידור הרש"ש העתיק גם פתיחת הדברים שכתב האמת ליעקב, ושם נכתב בפירוש שמקור הדברים בחמדת ימים. ועוד, הרי בתוך סדר הרחיצה שהובא בסידור הרש"ש הובאו דברי רבי יהודה נחמד כמו בסדר הרחיצה שנמצא בספר אמת ליעקב, ולא יתכן לומר שמקור הרחיצה זה בכתבי הרש"ש, שהרי רבי יהודה נחמד חי שנים רבות אחרי הרש"ש. ובוה ג"כ הרב אביש ציינווירט שליט"א חזר בו והודה שתיקון זה אינו מהרש"ש ואינו מהיר"א. וע"ע בספר אהבת שלום מאמר דברי שלום מעמ' רי"ח ואילך ובס' שו"ת "וישב הים" ח"ב סי' י"א אות י' להג' ר' יעקב הלל שליט"א, שמעתיקי הסידורים הוסיפו בהם הרבה ענינים שאינם כלל ע"פ האריז"ל, ומעולם לא סמך עליהם מרן הרש"ש זצ"ל. ובפרט שבסידורי הרש"ש המקוריים מהעתיקות קדומות לא נמצא בהם תיקון זה כלל. ועוד שם בסידור הרש"ש בתחילת לשונו כתוב: "א"ה ראיתי לכתוב כאן תיקון זה וכו' "וזהו ממש לשון האמת ליעקב, דמוכח שהעתיקוהו הסופרים לתוך סידורו של מרן זצ"ל מתוך ספר אמת ליעקב מלה במלה, באופן שודאי אינו ממרן

הרש"ש זצ"ל. ועוד דידוע דעת מרן הרש"ש שאין לסמוך על ספר חמדת ימים מפני שדרכו להביא בדבריו שמועות בלתי מוסמכות [עייין טהר שלום דף ל"ג ע"ג]. וע"ע בחוברת "היכל הבעש"ט ח"ו עמ' ל"ד ואילך שהספר חמדת ימים נידון בשלילה בעיני גדולי החסידות שהתעלמו ברובם ממנו. עי"ש. ואף שידוע שספר זה חובר על ידי אדם גדול ובקי בכתבי האריז"ל, אלא שהיתה בתוכן דעה אחת עם כת צבי מודת. וכבר יצא על ספר זה בחריפות רבה הגאון יעב"ץ בספרו "תורת הקנאות" וחיוק דבריו בספרו "מלחמת יעב"ץ", ודחה בספרו הנ"ל מה שכתב הרה"ג המקובל הירושלמי ר' מנחם מנכין זצוק"ל בספרו "כבוד חכמים". וכן העיר על מ"ש בספר "כבוד חכמים" הגאון המקובל האלקי רבי יהודה פתייה זצוק"ל בספרו "מנחת יהודה" (עמ' 122). והאריך גם הרה"ג ר' חיים אליעזר שפירא האדמו"ר ממונקאטש בספרו "חמדת מאמרות" לדחוק כמה מדברי ר' מנחם מענכין ז"ל והוכיח שהדברים ברור מללו בכוונה לצבי מודת.

הרי שלפי ברור זה מבואר, שמקור סדר הנטילה במקום טבילה מקורו בחמדת ימים [שהוא הראשון שהביאו] ולא בדברי האריז"ל, והסכימו בזה גדולי המקובלים ושני ראשי ישיבות המקובלים בירושלים הגיעו למסקנה זו בראשם הג' ר' יעקב משה הלל שליט"א ראש ישיבת המקובלים אהבת שלום, ומשנהו הג' ר' עזרא מנצור ראש ישיבת ברכי נפשי [בהקדמת ספר ימצא חיים לרבי חיים פאלגי עמ' קס"א-קס"ב], ובנוסף גם הרה"צ ר' אביש ציינווירט [שהוציא לאור ספרים רבים בתורת הקבלה, וביניהם את ס' צוואת הריב"ש] שהודה לדברים אף שהם סותרים את מה שהורפס בספרו הנ"ל.

נמצינו למדים מכל הנ"ל דברור: א'. שלא מצינו לאף אחד מתלמידי הבעש"ט שהזכיר סדר זה בשם הבעש"ט או מהאר"י הק'. ואף הרה"צ רבי אביש ציינווירט שליט"א חזר בו והודה שמקור הדברים של תיקון זה אינו מעדות מרן הבעש"ט ברוח קדשו שזהו מהאר"י כדכתב בספרו, שהרי תיקון זה נדפס שנים רבות לפני מרן הבעש"ט זי"ע. ומקורו בחמדת ימים שהוא המקור הראשון לתיקון זה. וגם לפי סברת הגר"מ מאוזו שליט"א [עלון ויהי אור גליון קנ"ה] דמלשון האמת ליעקב נראה שמקור תקנה זו בשם האריז"ל ונדפסה גם בספר חמדת ימים ומשם הגיעה לארצות אשכנז [ובטעות יחסוהו למרן הבעש"ט].

וזהו מה שהוכיח הרה"ג ר' יעקב משה הלל שליט"א בספריו שמקור סדר זה בכתבי נתן העזתי שר"י נביא השקר של ש"ץ שר"י, אשר אחד ממרכזי מבצרו היה במצרים, ו"מורי ז"ל דנקט, הוא הוא הנביא השקר שלהם שנהגו הנוהרים אחריו

לכנותו בכינויים כעין שנהג רבינו חיים וויטאל זצ"ל כלפי רבו הק' האריז"ל להתרמות בו כקוף בפני אדם, ולהטעות הבריות אחרי שקריו וכזביו הגדולים והנוראים.

אם כן סדר זה מקורו מפוקפק, דעל ספר חמדת ימים עדיף שלא להסתמך כי כשרותו נתונה כאמור בפולמוס גדול. ועל כל פנים, אין כאן תלונה על רבותינו גדולי האחרונים, וביניהם מהר"א מני זצ"ל ומרן הגרי"ח טוב זצ"ל שסמכו ע"ז, מאחר שמצאו גם תיקון זה מועתק בין התיקונים של הרש"ש זצ"ל ולא בדקו אחריו, שהרי אינם חוקרים ספרים וכתבי יד באוצרות ספרים שבעולם [מדברי הרה"ג ר' יעקב משה הלל שליט"א].

מקומות באחרונים שהביאו סדר הנ"ל וסמכו עליו שהוא ממקום טהור:

כן הוא בס' צוואת הריב"ש הוצאת אוצר החסידים שנת תשמ"ב אות קמ"ד, שמייחסים סדר זה בפשטות להאריז"ל. ובהערות וציונים לשם הביאו כמקור לתיקון זה את ספר אמת ליעקב ואת הכה"ח שהביאו בקיצור. וכן משמע מאג"ק לאדמו"ר מליובאוויטש ח"י עמ' שנ"ג [מובא לעיל]. ומצויין עוד שם, בהערות וציונים, "סדר הנטילה במקום מקוה" שמקורו ממכתב הבעש"ט הנמצא בגניזה החרסנית. והוא מכתב [מובא בהוספות לספר הרה"מ הוצאת קה"ת] ממרן הבעש"ט להרה"ק המגיד ממעזריטש זצ"ל [שכידוע לא היה יכול לטבול, עיין על זה בספר עשר אורות די"ג] [וז"ל שם: "... והנה איעצך בני בכל עת שתמצא לטהר א"ע במקוה תרחץ ידיך ומצחך במים ותכוין את כוונות המקוה שלמדתך זה כבר בבית". אולם המעיין יראה שממכתב זה משמע שסדר הנטילה והכוונות שנמסרו מהבעש"ט להרה"ק ממעזריטש הוא סדר שונה מהסדר המובא בצוואת הריב"ש הדומה ממש להנזכר באמת ליעקב.

וכן מצינו להרב המקובל הרה"ג רבי יצחק בן זיכרי שליט"א בספרו טהרת יצחק (עמ' נ"ד-נ"ז) שלדעתו מקור תיקון זה המובא באמת ליעקב מקורו טהור ומקורו מהאריז"ל, אע"פ שלא מצאנו בכתבי האריז"ל האמיתיים, נראה שבכל זאת הוא מן הרב ולא ממקור לא טהור ח"ו. וסמך על הרב המקובל רבי יצחק כדורי זצ"ל זקן המקובלים אשר אישר לעשות מ' נטילות הנזכרות [וכן מסופר גם על המקובל רבי שלום שעריב זצ"ל, דבעת זקנותו כשחלש ליבו וכשלו כוחותיו עשה סדר הנטילה דמ' פעמים]. ועוד ראה לדעתו דאיך זה שבעל רוח הקודש כמו הבעש"ט

זיע"א יטעה ויאמץ לעצמו כוונות המ' נטילות הנז' והם ממקור לא טהור. ועוד דיש להסתמך על רבינו יוסף חיים זצוקללה"ה בספריו. אבל כאמור מכל הנ"ל, כבר הוכח לעיל שתיקון הזה מקורו בספר חמדת ימים ולא ברבינו האריז"ל ולא במרן הבעש"ט. וה' יכפר בעדינו. עוד בענין זה ראה בס' שבט מוסר סוף פרק כ"ז, בשם ס' חוקי חיים להרב משה יקותיאל המכונה קופמן-כהן, דמי שאין לו מקוה, בשעת הנטילה יכולין כאילו טבל דכתיב "ארחץ בנקיון כפי" ויועיל לו כאילו טבל.

אפשרות אחרת למי שא"א לו להיות במקוה טהרה:

עיינ בספר פני דוד למרן החיד"א זצ"ל (פ' שלח אות ד') שכ' דמתניתין גימ' תתק"ס (לוגין) שהוא שיעור של מקוה טהרה, דכמו שהמקוה מטהרת את הטמאים כן מתניתין הוא מקוה טהרה להחוטאים. ובאג"ק לרבי מליובאוויטש ח"ט עמ' רנ"ג (מובא בס' תשובות וביאורים עמ' 58) כשאי אפשר לטבול טבילת תוספת טהרה יש ללמוד איזה משניות בסדר טהרות, ומה טוב במס' מקוואות [בספר נהר יוצא מעדן פרק כ"ח אות י"ד כתב דיש ללמוד במס' מקוואות פרק ז']. הרי לנו אפשרות דבמקום אונס וכיוצא בזה מחליף זה את הטבילה במקוה לתוספת טהרה (לא טבילה מטומאה לטהרה). ע"כ. ובספר שש"ק מובא שהגאון רבי אברהם מסאכטשוב זי"ע אמר בשם חותנו כ"ק אדמו"ר מקאצק זי"ע אשר דף גמרא א' מטהר כמו מקוה. ובנהר יוצא מעדן כתב על זה, כי בודאי כוונתו למי שלא אפשר לו לטבול שלא יניח הלימוד בשביל זה. וכתב עוד דלמי שאפשר לו, בוודאי שניהם באחד טובים. ע"כ. [ולפחות ט' קבין ודף גמרא].

ובספר תפארת היהודי כתוב שהיהודי הקדוש זיע"א אמר שגמרא ותוספות מטהר את המוח. ובכתבי בעל שפת אמת איתא בשם היהודי הק' שבמקום שא"א להיות במקוה ילמד דף גמרא [ראה כתבי תורה לבעל האמרי אמת מגור מכתב ע"ג ובדברי הג"ר ישראל יצחק הלוי רייזמן להסכמתו לס' טהרת יו"ט ח"ג] ויש אומרים שילמד ב' דפים גמרא עם פירוש רש"י [מבשר שלום לבעל שולחן מלכים עמ' ח' אות מ']

וז"ל הזוה"ק פ' קדושים דף פ': "וכן נשבעתי וכו'" בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא בדברי תורה [המלקט: עי' מנחות ק"י ע"א: אלא אמר רבא כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה וכו'. ופירש"י "דהרי משמע זאת התורה לעולה וכו'"]

כלומר התלמוד תורה מכפר על עוונותינו. ובברכות ט"ו, ב: "ואמר רבי חמא ברבי חנינא למה נסמכו אוהלים לנחלים דכתיב (במדבר כ"ד) כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו', לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אוהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות]. שואל הזוהר שם אמאי? [דמתכפר הוא בדברי תורה] בגין דדברי תורה סלקין על כל קרבנין דעלמא וכו' והוא עונשא אתקרע וכו' ותא חזי לא אתדני בר נש לעלמין אלא במילין דאורייתא, בגיני כך מילין דאורייתא לא מקבלי טומאה בגין דאיהו קיימא לדכאה לאילין מסאבי ואסוותא באורייתא אשתכח, דכתיב: "רפאות תהי לשרך ושיקוי לעצמותיך", ודכתיבתא אשתכח באורייתא דכתיב: "יראת ה' עומדת לעד". ובפירוש מקדש מלך שם כ': "ידוע שהטהרה הוא להעלות ניצוצי נשמתו מתוך הקליפות, אבל מועטים הם המעלים את כל ניצוציהם לגמרי, וכמ"ש בדרוש ה'שובבים' שלזה צריך טוהר ושהות, אבל סגולת התורה היא לטהר טהרה עולמית, שלא ישאר שורש הניצוצות בקליפה כו' שהיא במקוה המים ואסוותא באורייתא משתכח, ירצה לומר שהתורה מתקנת הפנימיות שהוא טהרת הנפש מחולאת החיצונים שהוא תחלואי הגוף, ותמיד נמצאת בה הרפואה, וכן הטהרה הוא תדירה כו' שאין עבירה מכבה מצוה כמו שכתוב יראת ה' כו' ויראת בגימ' תורה. ע"ע.

וע"ע בס' "דרך ה' להרמח"ל זי"ע (תד, פ"ב סק"ו) שזה סוד כח עצם התורה המקודשת במהותה ויורדת לכל מקום לטהר ולהאיר כל השוקד בה [אם אין לו כוונה רעה לגלות פנים או לקנטר ולקלקל על ידה], וכל הנוגע בתורה יקדש. וז"ל בספרו תקט"ו תפילות, תפלה נ"א: "התורה היא מקוה מים לישראל מצד אימא, שבכחה ישראל מקוים לו ית', עוררים אור יחודו להתגלות עליהם ולטהרם ... תורתך היא מקוה ... בה' מקוה ישראל מושיעו בעת צרה, וזו תורה, שבה אין שיור רק התורה הזאת ... תקיים בישראל: "זורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" שהם מקוים לך להמשיך מקוה זה עליהם ... עכל"ק. עוד מצינו, דכשא"א לטבול יתן צדקה (ס' חמדה גנוזה ח"ב עמ' צ"ג שהביא קבלה זו מהגה"ק מלובלין זצ"ל)

בענין אמירת שמו"ת

בעש"ק שחל ביו"ט או בחוה"מ
הרב מנחם מענדל אלפרוביץ
משפיע בת"ת כפר חב"ד

א. בשיחת ליל הוש"ר תשמ"ה (בלתי מוגה): "בדוגמא ווי געבראכט אויכעט פון מנהג ישראל וואס נשיא דורנו האט ארויסגעגעבן, אז בשבת ר"ח אדער עד"ז בשבת חוה"מ וכיו"ב, בגלוי זאגט מען דאך מערניט ווי די הפטורה פון חוה"מ ס'אדער די הפטורה פון ר"ח "מידי שבת בשבתו", בהנוגע אבער פאר זיך, זאל מען אויכעט זאגן די הפטורה פארבונדן מיט פרשת השבוע" [בשבת ר"ח מפטירין בציבור הפטרה הקשורה עם ר"ח - "השמים כסאי" עד "והי' מידי חודש בחדשו גו'", ולא ההפטרה דפרשת השבוע. ואעפ"כ, ידוע המנהג שנתפרסם ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, שביחיד - יש לומר גם את ההפטרה דפרשת השבוע. ועד"ז בנוגע לשבת חוה"מ, שבציבור מפטירין בהפטרה המיוחדת לשבת חוה"מ, אבל ביחיד - יש לומר גם את ההפטרה הקשורה עם פרשת השבוע].³⁷

ויש שהבינו מזה, שאע"פ שא"א שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת חוה"מ (או יו"ט) - כדלקמן - אבל כן אומרים ההפטרה דפרשת השבוע. אמנם קצת קשה לומר כך, שהרי לכאו' כל ענין אמירת ההפטרה ביחיד הוא חלק מדיני שמו"ת³⁸. ובפרט לפי המנהג הנ"ל שאומרים ההפטרה גם כשלא קוראים אותה בציבור (וא"כ לא שייך הטעם "שמא יקראוהו למפטיר בכהכ"נ"³⁹), הרי נראה שזהו ע"ד אמירת הפרשה, ש"חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור"⁴⁰. וא"כ, כאשר לא אומרים שמו"ת - מה מקום לומר ההפטרה? ולכן נ"ל שבשיחה הנ"ל הרבי דיבר לפי המנהג שאומרים שמו"ת, ולפ"ז אומרים גם ההפטרה, ומזה לקח הרבי דוגמא להענין המבואר שם. אבל למנהגנו שא"א שמו"ת, אכן אין אומרים גם ההפטרה⁴¹.

37. התוועדויות תשמ"ה ח"א ע' 2-351.

38. ענין זה מופיע בשו"ע בסימן (רפ"ה) העוסק בשמו"ת. וכן בהיום יום (ד' טבת. ל' סיון) מופיעים המנהגים דשמו"ת ודאמירת ההפטרה - משולבים זכ"ז.

39. שו"ע אדה"ז סרפ"ה ס"י.

40. ברכות ה, א. שו"ע אדה"ז סרפ"ה ס"ט.

41. וכידוע שגם מנהגים שאינם בנוסח ונוהג חב"ד - יש להם מקום, ובחסידות גופא מבוארים ענינים

ויש להביא מעין ראי' לזה: בשיחת יום ב' דחגה"ש תשמ"ו⁴² הרבי אמר "קומט צו בקביעות שנה זו (ווען שבועות איז חל בשבת) – אז לפני זמן מתן תורתנו האט מען אפגעלערנט (בהשיעור חומש) און מעביר געווען גאנץ פ' נשא" [בקביעות שנה זו (כאשר שבועות חל בשבת) מיתווסף – שלפני זמן מתן תורתנו למדו (בהשיעור חומש) והעבירו את כל פרשת נשא], היינו שבפנים השיחה הרבי נוקט בפשיטות שמעבירים הסדרה באמירת שנים מקרא בערב שבת שחל ביו"ט, ומוסיף עי"ז בהלימוד בקשר לענין המבואר בשיחה. אבל בהערה שם על אתר מבואר: "להנוהגים לקרות שמו"ת גם בע"ש שחל ביו"ט או בחוה"מ".

וי"ל שגם בשיחה דהו"ר תשמ"ה, אף שמסגנון השיחה משמע שכ"ה בפשטות גם למנהגנו, אבל באמת הרבי דיבר רק למנהג הנ"ל (להנוהגים לקרות שמו"ת גם בע"ש שחל ביו"ט או בחוה"מ), ובשיחה בלתי מוגה הרבי לא נחית לפרטים. משא"כ בשיחה המוגהת דחגה"ש תשמ"ו, כנ"ל. וילמד סתום מן המפורש.

ב.

בשיחת יום ועש"ק ערב פסח ה'תנשא⁴³: "להעיר מהשייכות דפרשת השבוע לערב שבת – שעיקר הזמן דקריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום הוא בערב שבת⁴⁴, ומזה מובן שגם בערב שבת שחל בו פסח (שאינ בו קריאת שמו"ת דפ' שמיני) מודגשת השייכות לפרשת שמיני".

ברשימת "ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנשי כפר חב"ד, בעת מסירת האתרוגים. . . ערב שבת קודש, ערב חג הסוכות ה'תשמ"ז", הרבי הוסיף בכת"ק על ההנחה: "עיין שיעור חומש דהיום ויהי בישורון מלך בהתאסף גו". ושאלו ע"ז: "שיעור זה (ויהי בישורון גו') הוא דיום א'. אולי הכוונה לשנים מקרא וא' תרגום

אלו. – ראה "קונט' שבועי לאנ"ש חסידי חב"ד לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר – התקשרות" גליון תרנט ע' 10 ואילך. וש"נ.

ויש להוסיף על המובא שם: בלקו"ש חי"ט ע' 43, בליקוט שיצא לש"פ ואתחנן תשל"ח (שבשנה זו ט"ב חל בשבת), מבואר הקשר בין פ' ואתחנן לפרקי אבות פרק ד' – לפי הדעות בפוסקים (נסמן שם הערה 53. ומשמע שלדעה זו נוטה דעתו הק' של הרבי) שלומדים פרקי אבות בשבת ט"ב (או ערב ט"ב). אף שהרבי הורה (מאוחר יותר – בשבת פ' ואתחנן תשמ"א) שגם מי שנזהג בדעה הנ"ל ואמר פרקי אבות (פ"ג) בשבת ערב ט"ב – יאמר עוה"פ פרק ג' בשבת שלאחר ט"ב, כדי שלא לחלק בין יהודים (שיחות קודש תשמ"א ח"ד ע' 6–405).

42. לקו"ש חכ"ח ע' 247.

43. לקו"ש חל"ז ע' 109 הערה 7.

44. שו"ע אדה"ז סרפ"ה ס"ו.

בעש"ק?", והרבי כ' ע"ז "הרי בעש"ק זה אינו (כ"א בערב דסיום כל הפ' בנרכה 2) בשבת (בש.ז.).". ובנוגע לעצם השאלה – הרבי תיקן במקום "דהיום" ("שיעור חומש דהיום"), וכתב: "דהג' ימים דכלבוד הם"⁴⁵.

ויל"ע טעם החילוק בין ג' המקרים: מדוע בשיחת חגה"ש תשמ"ו⁴⁶ הרבי "השתמש" בהמנהג שאומרים שמו"ת. בע"פ תנש"א לא רצה להשתמש במנהג זה, אבל בכ"ז למד שיש קשר לפרשה כיון שבדרך כלל אומרים שמו"ת ביום ו'. ואילו בערב חה"ס תשמ"ז שלל לגמרי השייכות דשמו"ת ליום זה, אף שבשביל זה נצרך להגיע להדין דלבוד, כדי לקשר את זה לשיעור חומש דיום ראשון.

ג.

עכ"פ נמצינו למדים, שהמנהג הפשוט הוא שא"א שמו"ת [אף שפשוט שגם למנהג זה הפרשה שייכת לאותו שבוע⁴⁷; דלכן: א) בשבת שלפני' במנחה, וכן בב' וה' (אם אינם יו"ט או חוה"מ) קוראים בפרשה זו. ב) בשיעורי חת"ת לומדים פרשה זו⁴⁸. ג) כנ"ל משיחת ע"פ תנש"א, בערב שבת מודגשת השייכות לפרשה זו],

וטעם הדבר מובן בפשטות, לפי מ"ש בשו"ע אדה"ז⁴⁹ שא"צ לקרות פר' יו"ט [היינו מה שקוראים בצבור באותו יו"ט] לעצמו בעיו"ט שהרי כבר קרא או יקרא פר' זו בשבתה. ולפי זה מובן שגם את פרשת השבוע א"צ לקרוא ביחיד, שהרי יקרא פרשה זו בשבוע הבא⁵⁰.

45. צילום הכתי"ק – ב"קונט' שבועי בעניני גאולה ומשיח – יחי המלך" גליון תרמג ע' 5-14.

46. וכן בהוש"ר תשמ"ה – לפי ביאור הנ"ל.

47. ויש להעיר על טעות באיזה לוחות-שנה וקבצים שבועיים, שנוהגים לציין הפרשה בכל שבוע, אבל כאשר חל יו"ט או חוה"מ בשבת – אין מציינים הפרשה! ויש שאף מציינים וכותבים "שבוע יו"ט פסח" או "שבוע דשבת חוה"מ פסח" (וכיו"ב) – אף שלכאור' לא מצינו שכל השבוע נקרא ע"ש היו"ט או החוה"מ שבשבת. משא"כ הפרשה, שודאי שייכת לכל השבוע (גם בקביעות כוון, כמפורט בפנים).

48. ואדרבא: מהלשון ב"פתח דבר" ל"מורה שיעור" (נרפס בסוף ספר התניא, ע' 328) משמע קצת שזה שלומדים פרשה זו גם בשבוע השני והשלישי הוא החידוש, ואילו לימוד הפ' בשבוע הראשון הוא דבר הפשוט.

49. סרפ"ה ס"ט.

50. ואה"נ, דלמאי דנפסק מעיקר הדין שמיום ראשון ואילך נקרא "עם הצבור" ואפשר להתחיל לומר שמו"ת – פשוט שכאשר הפרשה נמשכת ב' (או ג') שבועות, כיון שחל יו"ט או חוה"מ בשבת – אזי אפשר להתחיל לומר שמו"ת מיום ראשון דשבוע הא'.

מכירת חמץ וביטול חמץ לשיטת אדה"ז

הרב ברוך בליזינסקי
ר"מ בישיבת תורת"ל המרכזית
ורב בית הכנסת מענדל'ס שול
כפר חב"ד

א.

בסדר מכירת חמץ כותב אדה"ז, שהחמץ הנמכר הוא לא בכלל הביטול, ולכן אם המכירה היתה שלא כדת עובר עליו בכל יראה ובל ימצא. ומכך מסיק שהמכירה היא מכירה גמורה ולא הערמה בעלמא, ומפני זה צריך שיהיה גם ערב קבלן. ישנם דעות אחרות הסוברות שגם החמץ הנמכר הוא בכלל הביטול, שכ"כ בשו"ת תורת השלמים לבעל החק יעקב סי' ו', שדן באחד שצוה לאשתו למכור היי"ש שלו לנכרי, והאשה מסרה זאת לאשה אחרת ובפועל היא לא מכרה, ומשיג שוודאי אמירת "כל חמירא וכו'" מהני והוי היי"ש הפקר גמור לענין שאין עוברים עליו בב"י. וכ"כ הרעק"א בתשובות סי' ר"ג שהביטול כולל גם חמץ הנמכר, וכ"כ הבכור שור.

אך אדה"ז חולק עליהם וסובר כי החמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר, וטעמו הוא "מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח" והנה מפשטות דברי אדה"ז אפשר לכאורה לבאר שחמץ הנמכר אינו בכלל הביטול, כיון שבשעת אמירת "כל חמירא" אינו מכוון לבטל את החמץ הנמכר, ולפי טעם זה נמצא, שאם יכוון בפירוש בשעת אמירת "כל חמירא" לבטל גם את החמץ הנמכר, והיינו שיחשוב שאם המכירה לא תועיל משום מה אזי אמירת "כל חמירא" קאי גם על חמץ זה הנמכר – אפשר שיועיל.

אבל ביאור זה אינו נכון, מפני שאדה"ז כותב: "כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח" כמבואר בתשובות הרשב"א. הרי שסובר שאין החמץ הנמכר בכלל ביטול משום שדעתו לחזור לזכות בו, ולא משום שלא מתכוון עליו לבטלו.

ומפורשים הדברים בסי' תמה סעי' ב', וז"ל: "צריך שיפקירנו לגמרי בפיו ובליבו ולא יהיה ברעתו בשעת הפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדימנו אחר,

שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש כל זמן שלא זכה בו אחר כיון שהוא יושב ומצפה שמא לא יזכה אחר ויזכה בו הוא". עכ"ל.

ב.

והנה יש להבין את שיטת אדה"ז מדוע חמץ הנמכר הוא לא בכלל ביטול והפקר, הלא ישנו דין של 'הפקר לזמן' שאדם יכול להפקיר חפץ לזמן מסוים⁵¹. והדין בהפקר לזמן הוא, שבתוך זמן ההפקר אם משהו זכה החפץ שלו לעולם, ואם לא זכה בו אף אדם לאחר הזמן החפץ חוזר לבעליו. (רק שיש לדון ולחקור בדין זה, מה גדרו בתוך הזמן שעדיין לא זכה בו מישהו, האם זהו הפקר ממש שאינו בבעלותו ואינו שלו, או שזה נשאר שלו גם בתוך הזמן עד שמישהו זוכה בזה אבל ברור הדין שלאחר הזמן חוזר החפץ לבעליו (כמובן במקרה דלא זכה בו אחר בינתיים))⁵²?

והנה בקו"א סי' תמ"ה סק"א דן אדה"ז בדין זה של המפקיר ע"מ לחזור ולזכות בו לאח"ז, ומביא ג' שיטות בזה:
א: שמהתורה זה נחשב שלו⁵³.

ב: מהתורה אין זה שלו, אלא חכמים ביטלו זאת והחשיבו זאת שלו, מפני שלא רצו שייתן בהמתו לגוי ויפקיר אותה רק לשבת ע"מ שתוכל לעבוד בשבת, ולכן גזרו שגם בזמן ההפקר בשבת הבהמה היא עדיין שלו, ועובר איסור⁵⁴ וכן הוא בכל מפקיר ע"מ לחזור ולזכות.

51. עיין במסכת נדרים מג, א.

52. בפשטות היה ניתן לומר:

שאדה"ז לשיטתו שחמץ אסור בהנאה, הוא שלו, אך אינו ברשותו. משא"כ לדעת החק יעקב, החמץ (שאסור בהנאה) אפי' אינו שלו, רק שהתורה החשיבה אותו ברשותו כדי שיתחייב. ולכן ס"ל לאדה"ז צריך להפקיר היטב, היינו שאין דעתו לחזור ולזכות בזה. משא"כ הרעות שסוברת שהמכירה היא הערמה, הם סוברים שבעצם גם לולא המכירה אין החמץ שלו, ורק שהתורה החשיבה זאת שיהיה ברשותו, כדי שיעבור על ב"י וב". ולכן אי מגלה ברעתו שמבטלו, (אע"פ שברעתו לחזור ולזכות לאחר זמן סגי) משום שהבעי' היא, רק שהתורה לא תכניס את החמץ לרשותו, וע"י הביטול יכול לפעול זאת.

משא"כ לדעת אדה"ז שהחמץ נחשב שלו לא סגי בהא, אלא צריך לביטול יותר חזק, שגם יפקיע את החמץ ממנו (ולא רק שלא יהיה ברשותו).

אך עדיין ביאור זה אי"מ, מפני שמצינו שהפקר לזמן מועיל אפי' בדבר שהוא שלו לגמרי (ולא רק שחשיב ברשותו) וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי לדעת אדה"ז אין מועיל כאן הביטול? אלא ע"כ לתרץ כמו שנבאר בפנים.

53. עיין באבנ"מ סי' כח ס"ק נג.

54. ישנם דעות שמועיל תמיד להפקיר בהמתו רק לשבת. אבל אדה"ז סובר שאסור, ורק בשעת הרחק

ג: כהנ"ל אך אם אינו מתכוון להערמה זה לא נחשב שלו גם לא מדרבנן.
ולמסקנא סובר אדה"ז שמהתורה זה לא שלו, ורק מדרבנן נחשב שלו-כדעה
הב'.

ולפי"ז קשה לשיטת אדה"ז שכיוון שסובר שבהפקר לזמן לא נחשב לשלו מן
התורה, א"כ בחמץ אפילו שדעתו לחזור ולזכות בו לאחר הפסח בכ"ז שייכלל
בביטול בזמן הפסח משום שהפקירו לזמן הפסח ואף שמתכוון לחזור ולזכות בו
לאח"ז מ"מ הרי כתב בקו"א הנ"ל שבזמן ההפקר זה לא שלו ולא עובר בכ"י וב"י?
והנה הדעות הסוברות שמכירת חמץ היא רק מדרבנן, זהו משום טעם זה
שההפקר לזמן מועיל מהתורה, ורק מדרבנן גזרו שעדיין נחשב שלו, וממילא חמץ
הנמכר נכלל בביטול, ומהתורה לא עובר כלל ורק מדרבנן גזרו שההפקר לזמן
נחשב שלו כנ"ל, ולדין דרבנן מועילה מכירה אפילו שהיא לא גמורה ורק להערמה
מדין דרבנן שהם אמרו והם אמרו].

וי"ל הביאור בזה:

הנה שונה דין ביטול והפקר חמץ מדין הפקר רגיל, שבהפקר רגיל הבעלים
מוציא את החפץ מרשותו, היינו שהחפצא יוצא מהגברא ז.א. שהחפץ נותר בחשיבותו
רק שיוצא מהגברא, משא"כ ביטול החמץ פירושו שהחמץ לא נחשב כלל ונהיה
כעפר, ולכן הוא מופקר, היינו שהאדם יוצא מהחפץ (ולא שהחפץ יוצא מהאדם –
כביטול רגיל), ולכן בהפקר רגיל שבו לא צריך שאדם לא יחשיב את החפץ לכלום,
אלא סגי שהחפץ יצא מרשותו אין נוגע מה שהוא עדיין חשוב בעיניו, לפיכך אפי'
שרוצה בו בעוד זמן, אי"ז מהוה סתירה להפקר, כי בפועל החפץ לזמן מסוים יצא
מבעלותו. אך בביטול החמץ הואיל וכל גדר ביטול החמץ הוא שנחשב כעפר – היינו
שהגברא לא מחשיב את החמץ כלל, לכן אם בשעת ביטולו חושב לחזור ולזכות בו
לאחר זמן הרי רואים שהחמץ עדיין חשוב לגביו-לחזור ולזכות בו לכן מהתורה זה
לא נחשב ביטול והפקר⁵⁵.

ועפי"ז שגדר ביטול חמץ שונה מההפקר, מובן גם מש"כ אדה"ז ושאר הפוסקים
שמהתורה מועיל ביטול בלב ולא צריך שיוציא בפיו, ורק מדרבנן צריך שיוציא
בפיו. בשונה מהפקר רגיל שצריך להוציא בפיו, ואם לא הוציא בפיו אינו הפקר,
ולכאורה צ"ב מה החילוק ביניהם?

שהתנה עם הגוי להחזירה לפני שבת ולא החזירה משום הפסד התיירו.
55. לפיכך פוסק אדה"ז (בסי' תלד, י) שביטול חמץ הוא לחמץ שאינו ידוע, אבל חמץ הידוע לא מועיל
ביטול משום שדעתו עליו ואינו מופקר אצלו. שמוה נלמד שעצם הביטול תלוי ביציאת האדם מהחמץ –
שלא יהיה נחשב בעיניו כלל.

ואכן מצינו דעת הרמב"ן בריש פסחים שאכן כן גם בחמץ לא מועיל ביטול בלב מהתורה, משום שדברים שבלב אינם דברים וצריך להוציא בפיו דוקא. והמאירי (במס' ב"מ ל, ב) כתב: שהחמץ מפני חומר איסורו, עשו בו מחשבה כמעשה ומועיל בלב.

אך לפי המבואר לעיל אפשר לבאר בזה דהואיל וגדר ביטול חמץ הוא שהאדם יוצא מהחמץ, לכן נוגע מה שהחמץ לא נחשב בעניו שענין זה הוא בלב, ולכן מועיל גם מה שבלבו. משא"כ בהפקר רגיל שענינו שהחפץ ייצא מרשותו ואע"פ שמחשיב את החפץ בליבו-אין זה נוגע כאן כלל, אלא באופן ישיר מוציא את החפץ מרשותו, הרי זה ככל הקנינים שאינם מועילים בלב⁵⁶.

ג.

ובזה מובנת יותר שיטת אדה"ז בעניין מכירת חמץ, הואיל ושיטתו היא שביטול חמץ שהוא יוצא מהחמץ ורק כתוצאה מזה החמץ מופקר, לכן סובר שהחמץ הנמכר לא נחשב בכלל הביטול, כי דעתו לזכות בו-לחזור ולקנותו וזה אומר שהוא עדיין חשוב לגביו והוא היפך עניין הביטול שהחמץ לא יחשב כלל 'כעפרא דארעא'. ובה נתבארה שיטת אדה"ז שמכירת חמץ היא מהתורה, מפני שהחמץ לא נכלל בביטול. אבל הדעות האחרות סוברות שהחמץ נכלל בביטול, מפני שהם סוברים שהחמץ הוא כמו הפקר רגיל, והפקר לזמן מועיל מהתורה ורק מדרבנן לא מועיל, ולכן מועילה המכירה לעניין להפקיע איסור דרבנן אע"פ שהיא כהערמה.

56. וענין זה מדויק יותר לפי מה שכתבתי בקובץ אהלי שם (גליון מס' 2), שאדה"ז מחבר בין שיטת רש"י ותוס', שכתב "שמחשיבו כעפר" כרש"י ומצד שני כתב "ונעשה הפקר גמור" כתוס'. ולכאור', מדוע מצרף את שתי השיטות ולא לומר כאחת מהם? ועיי"ש שהביאור בזה הוא: שכרש"י בלבד אינו לומר מפני שחמץ הוא איסור חפצא, וא"א להוריד איסור חפצא ע"י שמחשיבו כעפר כי בכל זה יש פה חפצא של חמץ, ולהחשיבו כעפר מועיל רק אם נאמר שהאיסור בחמץ הוא בתואר ולהוריד את התואר מדבר מועיל מה שמחשיבו כעפר. וכשיטת התוס' בלבד שהוא הפקר רגיל לא לומר משום שביטול זה הוא ע"י שמחשיבו כעפר וכתוצאה מכך נעשה הפקר וזה הפקר יותר חזק מהפקר רגיל. ועפ"ז מתורצים כמה שאלות:

א: מדוע נקרא ביטול חמץ ולא הפקר חמץ. ב: למה לא צריך שנים או שלושה שיבטל בפניהם ככל הפקר. וזהו מפני שרק בהפקר רגיל יש חשש שיחזור בו לכן צריך לפרסם שלא יחזור בו, משא"כ בביטול חמץ שלא מחשיב את החמץ אין חשש שיחזור בו וזהו ע"ד ייאוש שלא בעי בפני ג'. ובה מתורצת הסתירה לזה מדברי אדה"ז בענין שור הנסקל עיי"ש בקובץ באריכות. הרי שההפקר שנוצר ע"י שאדם לא מחשיב את החפץ ובררך ממילא הוא יוצא ממנו זהו הפקר חזק יותר מההפקר שמפקיר בצורה ישירה, ובאיסור חמץ דורשת התורה כזה הפקר חזק ועיי"ש בקובץ באריכות.

והנפ"מ לדינא אם מכירת חמץ היא מכירה גמורה או הערמה. (חוץ ממה שכותב אדה"ז שלכן צריך ערב קבלן) יש להוסיף ע"פ מה שכותב כ"ק אדמו"ר שליט"א (מובא באג"ק חי"ט עמ' רמו) שיש עניין למכור חמץ גם לבעל חנות שיש חשש שימכור חמץ בתוך הפסח. וזה לא מבטל את המכירה, רק שמה שמכר בתוך הפסח הוא גזל והקונה עובר בב"י, אבל עצם המכירה לגוי לא נתבטלה והחמץ נשאר מותר לאחר הפסח, ומציין הרבי שכ"כ אדה"ז בסי' י"ג י"ד.

ואולי אפשר לומר שזהו לשיטתו של אדה"ז, הואיל וסובר שהמכירה היא מכירה גמורה. לפיכך מי שלוקח ממנה הוא גזול, אבל שאר החמץ נשאר בבעלות הגוי. משא"כ לפי הדעות שהמכירה היא כהערמה בעלמא, א"כ כאן י"ל שבשעה שבעל החנות משתמש בחמץ מתבטלת המכירה שהייתה כי זוהי מכירה חלשה ובזמן שלוקח את החמץ בלי רשות הגוי המכירה מבטלת (שמגלה בדעתו שלא התכוון ממש למכור והרי כבר מעיקרא אין זה מכירה גמורה) ולכן גם החמץ הנשאר יהיה אסור לאחר הפסח כדין חמץ שעבר עליו הפסח כאילו לא נמכר כלל.

ויש להעיר שאע"פ שהמכירה היא מכירה גמורה מהתורה לשיטת אדה"ז, וגם כלי החמץ נמכרים כפי שכתוב בנוסח בשטר המכירה, בכ"ז לא צריך להטבילם לאחר הפסח. משום שכפי שמביא הרבי (בלקו"ש חי"ח פ' מטות⁵⁷) שהטבילה היא משום היכולת של הגוי לאכול ולבשל בכלי, ובזה הוא ממשיך טומאה לכלי משום שבכח יש פה כבר שם של איסור. אבל בכלי חמץ שהגוי קשה לו להשתמש בכלים מפני שנמצאים בבתים אחרים, אין כאן 'בכח' של טומאה ולכן אינם צריכים טבילה. ולדעות הסוברות שהמכירה היא הערמה, הנה מובן בפשטות שאינם צריכים טבילה כי הואיל וטבילת כלים היא מדרבנן י"ל שלא תקנו זאת אלא במקום שהבעלות של הגוי היא מהתורה ובפרט שכאן היא כהערמה.

אך מ"מ יש דעות באחרונים הסוברים שאפי' שהמכירה היא לא גמורה בכ"ז הכלים צריכים טבילה.

ד.

ובזה אפשר לבאר המנהג ליתן לרב מעות במכירת חמץ, הנה במס' עירובין⁵⁸ מובא מחלוקת האם שליח עושה שליחותו. כגון: ששלחו שליח להפריש תרומה, האם

57. שיחה ב' עמ' 368 ואילך, וראה שם הערה 42.

58. לא, ב.

אפשר לסמוך על השליח שהפריש ולאכול מן הפירות. ולהלכה נפסק שבדאורייתא לא אמרינן 'שליח עושה שליחותו', אבל בדרבנן אמרינן 'שליח עושה שליחותו'. והנה לשיטת אדה"ז שהמכירה היא מהתורה מפני שאם המכירה לא תחול עוברים על בל יראה, כי החמץ הנמכר לא נכלל בביטול, א"כ קשה מי יימר לן שהרב אכן עשה שליחותו ומכר את החמץ, ולכאורה היה צריך להודיע אחרי המכירה שהרב קיים את השליחות ומכר ואם לא שמעו שכן היה יצטרכו לבער החמץ מספק שמא לא קוימה השליחות אך לפועל לא ראינו שנהגים כן? וי"ל שזה הטעם המנהג לשלם לרב בשעת המכירה. מובא בפוסקים שאם שילמו לשליח בעד שליחותו אז אמרינן 'חזקה שליח עושה שליחותו' אפי' בדין דאורייתא, מפני שהשליח נעשה כדין פועל שוודאי מקיים את השליחות מפני שמקבל שכר עבור כך. ולכן לפי אדה"ז צריכים לשלם לרב, משא"כ לפי הדעות שהמכירה היא רק מדרבנן כי החמץ נכלל בביטול, הרי בדרבנן אומרים חזקה שליח עושה שליחותו, וממילא אין ענין לשלם⁵⁹. ובזה מובן מה שמובא בספר "היום יום" שהרביים לא עשו את הרב למורשה ושליח, אלא מכרו את החמץ לרב, והרב מכר את החמץ לגוי. וי"ל שהטעם לכך הוא, שרצו להימנע משאלה זו האם חזקה שליח עושה שליחותו בדין דאורייתא, ולכן מכרו את החמץ לרב לגמרי ולא עשו אותו שליח. ועוד טעם י"ל בפשטות מפני שהרביים לא רצו שהחפצים שלהם יהיו אצל גוי כפי שמבאר הרבי (בלקו"ש חלק ט"ז פ' בא), ולכן מכרו לרב וממילא נהפכו להיות חפצים של הרב שנמכרים לגוי. וטעם מה שאנו נוהגים לעשות את הרב לשליח, ולא כמנהג הרביים שזה עדיף לכאורה כפי שנתבאר, שכך לא נכנסים לדיון האם שליח עושה שליחותו – י"ל מפני שאם יעשו כן, יצטרכו לערב קבלן לכל אחד ואחד לחוד בשביל שתהיה מכירה גמורה, כי ערב קבלן צריכים לפני מתן מעות, וזה לא שייך לעשות. ולקחת ערב אחד עבור כולם זה ממש נראה כהערמה, ולא כמכירה אמיתית. המורם מכל הנ"ל הוא ששיטת אדה"ז שמכירת חמץ היא מהתורה, וזה נובע משיטתו שביטול חמץ הוא לא כמו הפקר רגיל שהחמץ יוצא ממנו, אלא שהוא יוצא מהחמץ, וזה מתבטא שלא מחשיבו אלא כעפר שזהו סוג הפקר יותר חזק מן הרגיל.

59. ועייין ב'שרי חמד' שכותב: שלא צריך לשלם, והוא נהג שלא ליקח כסף בעת המכירה.

ויש להעיר מדברי בעל הטורים בשמות (פרק כג פסוק י"ג) שמדמה חמץ לעבודה זרה שאסור במשהו ובפרק ל"ד פסוק י"ח מדמה עבודה זרה לחמץ שכמו שחמץ אסור במשהו, כמו"כ עבודה זרה. ולכאורה מדוע חמץ יותר חמור מע"ז שלכן צריך ללמוד ע"ז מחמץ?

וי"ל לפי מה שמובא בשם אדה"ז על דברי הגמ' בע"ז שאומרת שאנשי כנסת הגדולה ביטלו את היצר לע"ז, ואומר אדה"ז שהחליפו זאת בתאוה לכסף. וסיים אדה"ז שהוא לא יודע אם זה כדאי, משום שכעת יכול לרמות את עצמו שהוא צדיק כו', ובפועל הוא מונח בכסף. משא"כ כשעובר ע"ז הרי יודע שהוא נפרד וכו'. וכן י"ל שהחמץ זהו ישות שיכול להיות גם אצל תלמיד חכם, ולכן בפרט מסוים הוא יותר חמור מע"ז, ולכן לומד לע"ז מחמץ. ולפיכך נדרש מישות זו ביטול גבוה יותר, שיתנתק לגמרי מן הישות, וזהו ע"י ביטול שחריף יותר מהפקר רגיל.

דין המצקת - ככלי ראשון או ככלי שני?

הרב אליעזר יעקב הלוי ברוד
רב הישוב כרמי יוסף
ורב בית הכנסת ישראל אריה לייב
כפר חב"ד

שאלה: כשמוציאים בשבת אוכל ע"י מצקת שמכניסים אותה לתוך כלי ראשון, האם דינה ככלי ראשון, ובמילא כשמערה ממנה לתוך הצלחת חשוב כעירוני מכ"ר, או שדינה ככלי שני, ולכן כשיערה ממנה חשיב כעירוני מכ"ש, דבשבת זהו נפק"מ לגבי כו"כ דברים שאסור לערות עליהם מכ"ר, אבל מותר לערות עליהם מכ"ש, כמבואר בשו"ע הל' שבת סי' שי"ח בארוכה. עיי"ש. ויש לברר מהי ההלכה בזה.

תשובה: הנה בטרם נשיב על שאלה זו, חשוב לציין, כי שאלה זו נוגעת לא רק להלכות שבת אלא לעוד כו"כ דינים. כמו למשל בענייני יורה דעה שמחלקים בהם בין כ"ר לכ"ש, דחשוב לברר אם המצקת דינה ככ"ר והמערה ממנה כמערה מכ"ר, או שדינה ככ"ש והמערה ממנה חשיב שמערה מכ"ש.

ועד"ז, יש לזה נפקמ"נ לגבי הגעלת כלים, שבהם יש את הכלל של כבולעו כך פולטו, ואם בלע בחום כ"ר ניתן להגעילו רק ע"י הגעלה מכ"ר, וכבשבלע ע"י עירוני מכ"ר, צריכים להגעילו לכל הפחות ע"י עירוני מכ"ר, אבל לא בחום שהוא למטה מזה כמבואר בשו"ע הלכות פסח סי' תנ"א בארוכה.

ונשאלת השאלה אם אפשר להגעיל על ידי עירוני ממצקת, כלי שצריך להגעילו ע"י עירוני מכלי ראשון, דאם דין המצקת הוא ככ"ר, המערה ממנו חשוב כמערה מכ"ר, וניתן להגעיל על ידו דבר שצריך הגעלה בעירוני מכלי ראשון. אכן, אם אין דינו ככ"ר, הרי שהעירוני ממנו לא נחשב כעירוני מכ"ר, וא"כ לא ניתן להגעיל ממנו דבר שצריך הגעלה ע"י עירוני מכ"ר.

א. הט"ז מביא ג' שיטות בשאלה הנ"ל.

ועתה ניגש בעזה"ת לבירור התשובה בזה: דהנה הט"ז ביור"ד סי' צ"ב ס"ק ל' כתב וז"ל: "כתוב במהרי"ל הלכות פסח וז"ל והמגעיל על ידי עירוני, ששופך הרותחין על הכלי מכלי ראשון, ואל ישאוב מן הכלי שבו הרותחין בכלי אחר ולערות להגעילו, יזהר שישפוך המים הרותחין דוקא מן הכלי שבשלו בו, והוא

הנקרא ממנו להגעיל, משום דכלי ששואב עמו הוא כלי שני, ונתבטל בו בשול הרותחין טרם שמגעילן. אכן, אם שוהה את הכלי ששואב עמו תוך הכלי שמבשלים בו הרותחין, ובעוד הוא שם מעלים המים רתיחות, שפיר מתקרי גם הוא כלי ראשון עכ"ל".

כלומר, לשיטת המהרי"ל, אם מכניס הכלי לתוך כ"ר ומוציא מים חמים ממנו, אם המים שבתוך כלי זה רתחו בתוכו בזמן שהכלי שהה בתוך הכ"ר דינם ככ"ר, וניתן להגעיל בהם דבר שצריך הגעלה ע"י עירווי מכ"ר. אכן, אם המים לא העלו רתיחה בתוכו, דין הכלי ככ"ש, ולא ניתן להגעיל ממנו דבר שצריך הגעלה ע"י עירווי מכ"ר.

אכן הט"ז מקשה כו"כ קושיות על המהרי"ל וז"ל: "ותמהתי מאד על זה, דהא בעודו בכלי ראשון, הכלי הזה שתוחב בו, גם הוא כלי ראשון, דהא מגעילין בכלי ראשון כלים ומפליט מהם הבלוע, וכן קי"ל בתוחב כף איסור לקדירה, דאוסר הכף אפילו אי מוציא הכף ממנו. והיאך נאמר כאן, שבמוציא הכלי ששואב מכלי ראשון נעשה כלי שני. כיון שבא עליו שם כלי ראשון, מי נותן לו אח"כ שם אחר, והלא כלי ראשון שמו עליו, אף אם נעקר מהאש, ה"ה נמי זה שנעקר מהרותחין שתוך כלי ראשון".

כלומר, מאחר שהכלי בעת שנמצא בתוך הכ"ר יש לו דין כ"ר, דהא מגעילין בתוכו כלים והמים שבתוך כלים אלו מפליטים הבלוע בהם הרי חשיב ככ"ר, א"כ, מדוע כשמוציאים אותו דינו ככ"ש, דמאחר שיש לו שם כ"ר מי נותן לו אח"כ שם אחר. ועד"ז אם מכניס כף איסור לקדירה שאוסר את כולה משמע דחשיב ככ"ר ואוסר.

עוד כתב הט"ז: "ותו, דאם שהה קצת, מודה מהרי"ל דנשאר עליו שם כלי ראשון. ואם כן, מאן מפיס כמה תהא השהייה. וכמ"ש הטור או"ח סי' תנ"ב וז"ל כתב רי"ף משהי למאני בגו יורה עד דפלטו. וכתב אבי עזרי, מי יודע לשער כו'. ה"נ נימא כך, מי יודע לשער שיעור השהייה בזה.

ועוד ראייה מפרק כירה (שבת דף מ' ע"ב): א"ר יצחק בר אבדימי, פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ, ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי, טול בכל שני (שיצטננו מעט. רש"י) ותן. שמע מינה תלת.. ושמע מינה כלי שני אינו מבשל".

וממשיך הט"ז: "ואין לטעות ולומר דהכי קאמר, שבכלי שני ישאוב מן האמבטי שהוא כלי ראשון, ונמצא למד, שבכלי ששואב הוא כלי שני. זה אינו כן, דאם כן היה לו לומר סתם, טול ותן".

אלא צ"ל דכוונתו של רבי היא, שיטול המים מהאמבטי בכלי ויעבירם אח"כ לכלי אחר, והכלי האחרון נחשב ככלי שני. אבל הכלי שבו מוציאים המים, אין דינו ככלי שני. כי אם הכוונה שיתנו השמן בכלי שבו מוציאים המים, היה לו לומר סתם טול בכלי. ועיי"ש שכתב עוד ראיות דזהו הפי' בגמ' שם. דמזה מוכח שהכלי שבו מוציאים המים דינו ככ"ר.

ומכל זה נוטה דעת הט"ז לומר דגם אם לא שהה בתוך הכ"ר דינו ככ"ר. ועיי' בט"ז שמוכיח כדבריו מכמה מקומות. עיי"ש.

אלא שהט"ז מביא, שהתוס' בע"ז דף ל"ב ע"ב ד"ה "קינסא" מסתפק האם כשמניחים קערה בתוך סיר שעומד על האש עד שהמים שבתוכו מעלים רתיחה, אי כל זה נחשב ככ"ר, ואפשר להגעיל בו דבר שצריך הגעלה ע"י עירווי מכ"ר. וז"ל התוס': "ור"י אומר, כי מצוה מן המובחר להגעיל כל נסר לבד ולזרוק עליה מאותו כלי עצמו שהוא רותח על האור, ודי בכך, אע"פ שפסקה הרתיחה כשמעבירה מן האור. ויש משימין קערה בתוך המחבת על האש, עד שהרתיחות עולות תוך הקערה ומאותה קערה מגעילין. ובזה מסופק ר"י, האם זה מועיל ככלי ראשון, אם לאו. ותלה הדבר להחמיר, ואסר בזה להגעיל דחשיב ככלי שני. ולענין מליגת תרנגולת נמי אסר, דחשיב ליה ככלי ראשון". ומסיים הט"ז דעל כן נראה להחמיר כדברי התוס'.

המורם מכל הנ"ל הוא דישנם בזה ג' שיטות:

א. שיטת המהרי"ל: אם המים שבתוכו העלו רתיחה, דינם ככ"ר בודאי לכל דבר, ואם לא העלו רתיחה דינם ככ"ש לכל דבר.

ב. סברת הט"ז עצמו: אף אם לא העלו רתיחה, דינם ככ"ר לכל דבר.

ג. דעת ר"י בתוס': גם אם העלו רתיחה יש להסתפק האם הם ככ"ר או לאו, ואוליגן תמיד לחומרא. וכן פסק הט"ז למעשה דיש להחמיר כדברי התוס'.

ועיי' בש"ך כאן בנקוה"כ. וכן לקמן בסי' ק"ז ס"ק ז' שכתב להלכה ג"כ כדעת הט"ז, שצריכים תמיד לילך בו לחומרא.

ב. ד' שיטות גבי פסק ההלכה בזה

הנה, באחרונים מצאנו שנחלקו כיצד לפסוק בזה למעשה, דישנם בזה ד' שיטות:

א. המג"א באו"ח סי' תנ"ב ס"ק ט' כתב כשיטת המהרי"ל, דאם העלה בתוכו רתיחה דינו ככ"ר ואפשר להגעיל ממנו, ואם לא העלה בתוכו רתיחה דינו ככ"ש (ועי' לקמן מ"ש עוד בשו"ת המג"א בזה).

ב. החו"ד ביור"ד שם ס"ק ל"ב פוסק כדעת הט"ז, דגם אם שהה בתוכו שיעור רתיחה אין להגעיל ממנו דבר שצריך הגעלה בעירווי מכ"ר.

ג. היד יהודה בפיה"א ס"ק ל', נוטה לומר כסברת הט"ז בעצמו, דגם אם לא העלה בתוכו רתיחה דינו ככ"ר לכל דבר, ואפשר להגעיל ממנו מה שצריך הגעלה בעירווי מכ"ר.

ד. הדרכי תשובה יור"ד סי' צ"ב ס"ק ב' מביא בשם החמודי דניאל שס"ל שאם הכ"ר שממנו מוציאים את המים עומד על האש, דין הכלי שבו הוציאו המים הוא ככ"ר, ואם אינו עומד על האש דינו ככ"ש.

ג. שיטת רבינו הזקן בהנ"ל

הנה רבנו בשו"ע הלכות פסח סי' תנ"א סעי' כ"ח כתב וז"ל: "... והוא שהגעילין ע"י עירווי מכ"ר עצמו, או שהכניס כלי ריקן לתוך כ"ר רותח, ואחר שנשאבו המים לתוך הכלי ריקן, השהה מעט את הכלי ריקן בתוך הכלי, עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בתוכו, ואח"כ הוציאו מתוך הכ"ר ועירה ממנו על הקערות, שדין עירווי זה כעירווי כ"ר עצמו (רכיון שכלי זה שהה בתוך הכלי ראשון, עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה, בודאי נתחממו דופני כלי זה חום גדול. ואף לאחר שהוציאו עם המים שבתוכו מתוך הכלי ראשון, הרי דפנותיו מעמידין את חום המים שבתוכו, ולפיכך דין כלי זה כדין כלי ראשון עצמו). אבל אם לא שהה בתוך הכ"ר כשיעור הזה, יש להסתפק בו אם דינו ככ"ר עצמו אם לאו. והולכין בו להחמיר, כמ"ש בי"ד סי' ק"ז. לפיכך, אם עירו מהרותחין שבתוכו על קערות שנשתמש בהם ע"י עירווי מכ"ר עצמו, לא עלתה להם הגעלה, ואוסרין את החמין שנשתמשו בהן בפסח". עכ"ל.

מדברי רבנו נראה שיטה חדשה בזה, והוא, דאם העלו המים שבתוכו רתיחה, חשוב ככ"ר לכל דבר (וכמ"ש המהרי"ל, וכפסק המג"א, ודלא כפסק התוס' בזה. ועי' בצמח צדק בפסקי דינים יור"ד סי' צ"ב (דף קע"ח ע"א) שהעיר בזה שרבנו לא פוסק כשו"ת התוס').

אכן אם המים לא העלו רתיחה, בכה"ג לא ס"ל לרבנו כשי' המהרי"ל והמג"א דדינו ככ"ש, אלא בזה ס"ל דזהו ספק ויש להחמיר בזה כדעת התוס', וכפסק הט"ז והש"ך.

ועי' בדרכי תשובה שהביא מהחוו"י שכתב דמ"ש המג"א שאם לא העלו רתיחה דין הכלי ככ"ש, אין כוונתו שדינו ככ"ש לגמרי כשי' המהרי"ל. אלא כוונתו שדינו ככ"ש לגבי הגעלה דוקא, שאין מגעילין בו דבר שצריך עירוי מכ"ר כשי' התוס', דלגבי הגעלה מחמירים ודנים אותו ככ"ש.

אבל לאידך גיסא, בדבר שנאסר ע"י עירוי מכ"ר כמליגת תרנגולת, גם המג"א ס"ל שהולכים לחומרא בזה כשי' הט"ז והש"ך. ולפי דבריו יוצא שרבנו פסק כשי' המג"א.

ד. דברי הצ"צ בענין זה

והנה הצ"צ שם מביא מ"ש הט"ז להקשות על דברי המהרי"ל, שמשם הוכיח הט"ז דלא כהמהרי"ל, אלא דגם אם לא העלו רתיחה בתוך המים חשיב ככ"ר. והצ"צ דוחה את כל הראיות שהביא הט"ז:

על מה שמוכיח הט"ז שדינו ככ"ר מהא דמגעילין כלי בתוך כ"ר, ולא אמרינן שהמים שבתוכו נצטננו, מיישב הצ"צ, לפי מה שכתב הרמב"ם פי"ז מהל' מאכלות אסורות הל' י"ד דאם מכניס יורה קטנה לתוך יורה גדולה להגעילה, "ממלא עליה מים עד שיצופו על הקטנה ומרתיחה יפה יפה. ואם מגעיל יורה גדולה, מקיף עד שפתה ומרתיח". וכאן לא כתב הרמב"ם ש"מרתיחה יפה יפה", כמו שכתב גבי יורה קטנה. ומבאר הצ"צ שזהו משום שאם מגעיל כלי ע"י שמכניסו לתוך כלי אחר, באמת אינו נחשב כ"ר עד שירתחו יפה יפה, ובפחות מכך לא חשיב כ"ר, וע"ד שי' המהרי"ל.

ומה שהוכיח הט"ז מהא דאם הכניס כף איסור לקדירה, דאוסרת אף שלא שהתה הרבה, מיישב הצ"צ, שזהו משום דאזלינן תמיד לחומרא, לפיכך מחמירים אפילו בלא שהה אבל ודאי שאינה ככלי ראשון לכל דבר.

ומה שכ' הט"ז ד"מי יודע שיעור השהייה", מיישב הצ"צ, דבראשונים יש בזה כמה דיעות, די"א שצריך לשהות מעט זמן ולא להוציא מיד. וי"א דסגי ברתיחה. אבל עכ"פ גם לדעה זו בפחות מרתיחה לא סגי ולא נחשב הגעלה.

לכן כשאין שיעור זה או יותר מכך ודאי שאינה הגעלה, (ועי' מ"ש רבנו הזקן שם בסי' תנ"ב סעי' ג' וד', אודות הזמן שצריך להשהות הכלי במים עיי"ש).

כמו"כ מה שהוכיח הט"ז כדבריו מהא דאיתא במס' שבת "טול בכלי שני ותן", שהט"ז מפרש שיטול מכלי ויתן לכלי אחר ושם יניח הפך, ס"ל להצ"צ, דאדרבה, מלשון הגמ' משמע שלא נאמר תן מים בכלי ותן לכלי אחר ותן הפך לתוכו אלא "טול בכלי שני ותן". דהפי' בזה הוא להיפך, שיטול המים בכלי זה ולתוך כלי זה יתן הפך. ומ"מ נחשב לכלי שני כיון שלא שהה בתוכו אלא הוציאו מיד. ועיי"ש שרוצה להוכיח כן גם מדברי הרמב"ם (ועי' גם מ"ש בחו"ד בביאורים אות כ"ו, לרחות ראיות הט"ז).

ויש להעיר גם ממ"ש הש"ך בנקוה"כ שם שראיות הט"ז הם קלושות. וכבר שקלו וטרו מפרשי הגמ' בשבת שם בפ' דברי הגמ'. ואכ"מ.

והנה מדברי הצ"צ שם (והדברים מפורשים יותר לקמן שם בפסקי ההלכות סי' צ"ב סעי' ט' הלכה ב'. (דף קפ"ג ע"א)), משמע, דכל ספק התוס' הוא דוקא אם העלו המים רתיחה אלא שלא רתחו יפה יפה, אבל אם שהו יותר עד שרתחו יפה יפה וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל, בכה"ג לד"ה חשיב ככ"ר לכל דבר.

וכשמעיינים היטב בדברי הצ"צ שם עולה שיש ד' דרגות בכהנ"ל:

א. שהה הרבה עד שרתחו יפה יפה – בזה לד"ה חשיב ככ"ר לכל דבר.

ב. לא שהה הרבה אבל שהה זמן כזה עד שהמים העלו רתיחה – בכגון דא, לדעת התוס' הולכים בו לחומרא מצד הספק אבל המהרי"ל סובר דדינו ככ"ר, וכ"פ רבנו בשו"ע (ועי' בלשון רבנו בסי' תנ"א שם דאם השהה מעט את הכלי עד שהעלה רתיחה דינו ככ"ר כשי' המהרי"ל דזהו דוקא בהשהה מעט. אבל אם רתחו יפה יפה לד"ה הוי ככ"ר וכמ"ש הצ"צ).

ג. השהה מעט את המים אבל לא הספיקו לעלות רתיחה – בזה מספקא לן אי

דינו ככ"ר או ככ"ש, ואזלינן בזה לחומרא.

ד. לא שהה כלל רק הוציא מהכלי מים רותחין והוציאו מיד – בכה"ג הוי ככ"ש

לכל דבר, כפי שמשמע מהגמ' (שבת שם) דהכלי שהוציאו בו המים מהאמבטי הוי ככ"ש לפי שלא שהה בו כלל.

אלא שהצ"צ מסיים שלמעשה צ"ע באופן האחרון אם אפשר לפסוק שדינו ככ"ש לכל דבר אף לקולא, מאחר שמסתימת הפוסקים משמע דגם בכה"ג הוי ספק שמא דינו ככ"ר.

ה. דברי הצ"צ בתשובה כשלא שהה כלל.

והנה הצ"צ בשו"ת יור"ד סי' ע"ד, דן שם גם אודות ענין זה אלא דשם כתב, דאם לא שהה כלל בתוך הכ"ר, יש לנטות יותר לומר שאינו נעשה ככ"ר מאשר להחמיר שדינו ככ"ר. ומדבריו שם שזה הי' נוגע למעשה משמע, דיש מקום להקל לפסוק כך למעשה (עכ"פ בצירוף עוד קולות כהמעשה שם. עיי"ש).

והצ"צ שם מביא ששמע מהמו"צ דעיר 'נעוול' ששמע מאדמו"ר הזקן, שיש לו הרבה ראיות נגד הסברא דאין צריך להשהות הכלי בכ"ר, אלא דאין להורות נגד פסק ר"י.

ומבאר הצ"צ דאף שאין למדים הלכה מתוך מעשה, מ"מ י"ל, דדוקא בכה"ג דר"י ששהה הכלי רק שלא העלה רתיחה מחמירים לדונו ככ"ר. אבל אם לא שהה כלל, הדעת נוטה יותר להקל ולומר שדינו ככ"ש מאשר להחמיר ולהחשיבו ככ"ר.

ויתרה מזו, הרי בתוס' שהסתפקו אם דינו ככ"ר מדובר כששהה שיעור רתיחה. אבל אם לא שהה שיעור רתיחה אף שהשהה הכלי י"ל דגם לתוס' ודאי אין דינו ככ"ר. אלא דהט"ז ס"ל בתוס' שגם בכה"ג זהו ספק (וכן סוכרים עוד אחרונים). אבל עכ"פ בלא שהה כלל ודאי פשוט יותר לומר דאין דינו ככ"ר אלא ככ"ש.

אלא דהצ"צ מסיים דמדברי רבנו הזקן (בסי' תנ"א שם) משמע, דגם בכה"ג כשלא שהה כלל, הוא ספק שקול אם דינו ככ"ר או ככ"ש וצריכים לילך בזה תמיד לחומרא.

אכן במ"ש הצ"צ דמדברי רבנו הזקן בשו"ע נראה דגם בכה"ג הוי ספק השקול יש לעיין בזה, דלשון רבנו (שם) הוא: "אבל אם לא שהה בתוך הכ"ר כשיעור הזה יש להסתפק בו אם דינו ככ"ר עצמו או לא והולכין בו להחמיר".

הרי שדיוק לשונו הק' הוא "אם לא שהה כשיעור הזה". כלומר, שלא שהה עד השיעור בו המים מעלים רתיחה דבזה מיירי לעיל מיניה, בכה"ג ס"ל דהולכין בו להחמיר. דמשמע מזה דאם לא שהה כלל אלא מיד הוציא הכלי עם המים, גם רבנו בשו"ע ס"ל דאינו ככ"ר וכמ"ש הצ"צ, וא"כ קשה אמאי בתשובה כתב הצ"צ שמדברי רבנו בשו"ע נראה שגם בכה"ג שלא שהה כלל הוי ספק שקול?

ואולי ס"ל להצ"צ דמדלא פי' רבנו בשו"ע דרגא נוספת במקרה שלא שהה כלל, ולא פסק במפורש דהוי ודאי ככ"ש לקולא ולחומרא, משמע דס"ל שאם לא שהה כשיעור רתיחה, דינו שווה לאם לא שהה כלל, דבשניהם הוה ספק ואזלינן בה לחומרא. ומה"ט ס"ל לצ"צ בשיטת רבנו דגם בלא שהה כלל הוי ספק שקול, ויש לעיין עוד בזה.

עכ"פ נמצא דבלא שהה כלל הצ"צ מדייק מדברי רבנו בשו"ע שזהו ספק השקול ואזלינן בי' לחומרא. והצ"צ בפס"ד כתב דבדלא שהה כלל נ"ל דדינו ככ"ש. אלא שסיים בצ"ע אם לפסוק כך למעשה.

אכן בתשובה שם כ' דבכה"ג הדעת נוטה יותר להקל מאשר להחמיר. ומשמע שם שזה מיירי גם לפסוק הלכה למעשה כן, עכ"פ כשיש עוד צדדים להקל (ויש גם להעיר מהשקו"ט למי מתייחסים פסקי ההלכות בפסקי דינים ואכ"מ).

ו. מדברי הצ"צ מוכח דלא כהחמודי דניאל

והנה לעיל הובא שהדרכי תשובה שם הביא מהחמודי דניאל שכתב לחלק בין אם הכלי שבו המים עומד על האש כשמוציאים ממנו המים, להיכא שאינו עומד על האש. דאם עומד על האש דינו ככ"ר גמור, וכשאינו עומד על האש דינו ככ"ש. אכן מלבד זאת שרבנו בשו"ע ועד"ז שאר הפוסקים לא חילקו חילוק זה ומשמע מכך שלא ס"ל כן, הנה מדברי הצ"צ בתשובה משמע בהדיא דלא ס"ל כדבריו, דהא השאלה דנשאלה שם היא לגבי בשר שנתבשל טריפה עם גרופין. ואחר גמר הבישול היתה הקדירה בתנור איזה זמן ללא בישול. ואח"כ לקחו הקדירה בידיים והעמידוה במקום אחר, והוציאו מחלקה העליון אוכל בכף והניחוהו בצלחת. והשאלה היא אם הצלחת נאסרת מאחר שבלעה איסור מהכף.

ושם הצ"צ דן אם הכף דינה ככ"ר דאז היוצא ממנה דינו כעירוי מכ"ר ואוסר. או שדינה ככ"ש דאין היוצא ממנה אוסר. ואי נימא כדברי החמודי דניאל דאם לא הוציאוה מתוך כלי שעומד על האש לד"ה הוי ככ"ש, הי' הצ"צ צריך להביא טעם זה להקל, דהא הקדירה לא עמדה על האש בעת הכנסת והוצאת הכף ממנה.

ומדלא כתב הצ"צ סברא זו מוכח דס"ל דגם אם אינה עומדת על האש והוציאו כף ממנה דינה ככ"ר, אם נתקיימו התנאים שבזה, וכמו שנתבאר לעיל.

ז. שיטות האחרונים בכף שהוכנסה לתוך כלי שני

אלא דעד עתה עסקנו בשאלה אודות כף שהוכנסה לתוך כ"ר אי דינה ככ"ר או לא. ועתה נבוא לדון מהו הדין בכף שהוכנסה לתוך כלי שני, האם גם אז נימא שלשיטות דס"ל שכף שהוכנסה לתוך כלי ראשון דינה ככ"ר, ה"ה הכא דדין הכף שהוכנסה לכלי שני תהא נחשבת ככלי שני. או שיש לחלק בין ב' המקרים ולומר דבכה"ג דינה ככלי שלישי. והנפק"מ תהיה גבי בישול בשבת. דישנם דברים שמתבשלים בכלי שני (מעיקר הדין או מצד החומרא, כמובאר בהל' שבת סי' שי"ח. ואכ"מ), אבל אינם מתבשלים בכלי שלישי, דיש לדון מהו דין הכף אם היא נחשבת ככלי שני או ככלי שלישי.

וי"ל בזה דהנה בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' קכ"ז אות ג' מביא דמצאנו סתירה בדברי המשנה ברורה בזה, דבהל' שבת סי' שי"ח ס"ק פ"ז כתב, שכלי שני נקרא הכלי שלתוכו שפכו החמין שנתבשלו בכ"ר, אבל אם שואב בכף ריקה מתוך כלי ראשון י"א שדינו ככ"ר. ובפרט אם השהה הכף הריקן בתוכה עד שהמים שבה מעלים רתיחה ודאי שנקרא כ"ר. הרי שהמשנה ברורה פוסק שמצקת וכיו"ב שהוכנסה לתוך כ"ר מחזיקים שדינה ככ"ר.

ומאידך, בס"ק מ"ה שם כתב המשנה ברורה שאם שואב בכף מתוך הקדירה לתוך קערה דין הקערה כדין כלי שלישי. ולפי זה יוצא שהקערה היא הכ"ר הכף היא כלי שני, והקערה היא כלי שלישי. ודבריו סותרין לכאורה למ"ש בס"ק פ"ז שדין הכף הוא כדין כ"ר.

ומבאר המנח"י שם, דמאחר שיש מחלוקת גבי כף שהוכנסה לתוך כ"ר אי דינה ככ"ר או ככ"ש. לפיכך זהו ספיקא דדינא. לכן בכף שהוכנסה לתוך כ"ר מחמירים שדינה ככ"ר. אבל כשמדובר על הקערה דאז הספק הוא אם היא כלי שני או כלי שלישי שדינם קל יותר מכ"ר, בכה"ג מקילים וסוברים שדין הקערה כדין כלי שלישי (בפרט בדברים כאלו שאסורים בכלי שני רק מצד חומרא, דאז ודאי שהקערה שהיא ספק כלי שלישי, יש מקום להקל ולא להחמיר בזה).

נמצאנו למדים מדבריו חידוש גדול. דאע"פ שאנו מחמירים שלכף שהוכנסה לתוך כ"ר יש דין כ"ר, מ"מ הקערה שמניחים בה המאכל מהכף דינה ככלי שלישי.

ולפי"ז י"ל דה"ה נמי אם מכניסים כף לתוך כלי שני י"ל דלסברת המנחת יצחק דין הכף יהיה כדין כלי שלישי, משום שמאחר שזהו ספק מה דין הכף, ובספק שבין כלי שני לכלי שלישי אנו מקילים, א"כ בכה"ג דין הכף יהיה כדין כלי שלישי (ובפרט בדברים שהם אסורים בכלי שני רק מצד חומרא, דודאי שבכף שהוצאה מכלי שני אין בזה איסור).

אלא, שבשבתת השבת מלאכת מבשל סעי' כ"א כתב, שמאחר ואנו מחמירים בכף שהוכנסה לכ"ר שדינה ככ"ר, ה"ה בכף שהוכנסה לתוך כלי שני דינה ככלי שני, ואסור ליתן בה את הדברים שמתבשלים בכלי שני. דמזה משמע שאין בזה הבדל בין כ"ר לכלי שני. ולפי"ז גם דין הקערה שהכניסו לתוכה מתוך כף שהיתה בכ"ר, י"ל שדינה ככלי שני.

ונ"ל בזה, דהיכא דלא שהה הכף כלל בכלי, דין הכף שהוכנסה לתוך כלי שני הוא כדין כלי שלישי. וכן הוא גם דין הקערה שהוכנסה לתוכה מתוך הכף הנ"ל. שהרי הצ"צ נוטה להקל שגם בכ"ר כשלא שהה שם אין דין הכף ככ"ר, וא"כ ודאי שיש להקל בכלי שני ועד"ז להקל בדין הקערה.

אכן אם הכף שהתה שם ואנו באים לדון מהו דין הקערה, י"ל רק בדברים שהם מתבשלים בכלי שני רק מצד חומרא, יש מקום להקל ולומר שהקערה דינה ככלי שלישי ומותר להניח שם דברים אלו. ועד"ז בכף שהוכנסה לתוך כלי שני יש מקום להקל ולומר שדינה ככלי שלישי.

אבל בדברים שהם אסורים מדינא בכלי ולא רק מצד חומרא, יש מקום להחמיר שלא להניחם גם בקערה לחשוש שדינה ככלי שני. וכן לא להניחה בכף שהוצאה מכלי שני, דגם שם צריכים להחמיר שדין הכף כדין כלי שני. ובפרט שבדברי רבנו בשו"ע ובדברי הצ"צ לא הוזכר חילוק זה. ולכן בדבר שאסור מדינא יש מקום להחמיר בזה וכמ"ש השביתת השבת.

ח. סיכום כל הדינים הנ"ל

נמצא לסיכום:

- א. כף שהוכנסה לתוך כ"ר ושהתה שם יפה יפה דין הכף כדין כ"ר בודאי. ולכן גם ניתן להגעיל בכלי זה דבר שצריך הגעלה ע"י עירוי מכ"ר.
- ב. כף שהוכנסה לתוך כלי ראשון ושהתה שם עד שהמים העלו רתיחה אבל לא שהתה שם יפה יפה, התוס' מסתפק בזה וס"ל שאזלינן בזה תמיד לחומרא. אבל

המהרי"ל ס"ל דהוי ככ"ר לכל דבר. ורבנו הזקן בשו"ע פוסק כמ"ש המהרי"ל דהוי ככ"ר לכל דבר.

ג. כף שהוכנסה לתוך כ"ר ושהתה שם אלא שהמים לא העלו רתיחה, המהרי"ל סובר דהוי ככ"ש. אבל האחרונים ס"ל בדברי התוס' שזהו ג"כ ספק, ורבנו הזקן בשו"ע כתב דזהו ספק ויש לילך בזה תמיד לחומרא.

ד. כף שהוכנסה לתוך כ"ר ולא שהתה שם כלל, הצ"צ סובר בדברי רבנו שזהו ספק השקול ואזלינן בזה תמיד לחומרא. אבל הצ"צ עצמו נוטה לומר שדינו ככ"ש, אלא דלא כתב שכך צריך לפסוק למעשה. אך ניתן לצרף זאת כסניף להיתר.

ה. כף שהוכנסה לתוך כלי שני אי דינה ככלי שני. דבשבת השבת כתב שאיך שפוסקים בכ"ר כך צריכים לפסוק בכלי שני. והמנחת יצחק סובר בשיטת המשנה ברורה שבכלי שני דינה תמיד ככלי שלישי.

ונתבאר בזה שאם לא שהה כלל יש להקל בזה שדינה ככלי שלישי לפי דברי הצ"צ הנ"ל. אבל אם שהתה שם, אם האיסור בכלי שני הוא רק מצד חומרא יש להקל בזה. אבל כשהאיסור הוא מדינא יש להחמיר. וכן הוא דין הקערה שהכניסו לתוכה.

היתרון של הנפש-האלוקית בשבת

הרב זלמן גופין

משפיע בישיבת תות"ל המרכזית

כפר חב"ד

א. נשמה יתירה "חי עולמים"

כידוע מידי ערב שבת נכנסת לכל יהודי "נשמה יתירה" אשר ניטלת ממנו במוצאי-שבת. כדרשת חז"ל על הפסוק "וביום השביעי שבת וינפש - כיון ששבת, וי אברה נפש"⁶⁰ (המילים: 'וי נפש' - 'וינפש').

רש"י על אתר מוסיף שזהו הטעם לתקנת חכמים להריח בשמים בכל מוצאי-שבת - כדי להשיב את הנפש שדואבת על איבוד הנשמה יתירה במוצאי-שבת, ומשמחים אותה בריח טוב. הדברים מופיעים גם בזהר והובאו להלכה בשולחן-ערוך אדמו"ר הזקן⁶¹.

ויש להבין:

א. מהי הנשמה יתירה, שכל יהודי מקבל בערב שבת, האם זו נשמה נוספת שמתעברת ונדרבקת בגופו של יהודי ביום שבת?

ב. מה קורה ביום שבת שדוקא אז מגיעה הנשמה היתירה?

ג. הצורך בבשמים נועד לשמח את הנפש בריח טוב - מעין 'ניחום' הנפש על הנשמה היתירה המסתלקת. אך לא מובן מדוע יש 'לחגוג' זאת בברכה מיוחדת, הנאמרת ברבים ובקול-רם, לכאורה, די להריח בצנעה ובלחש כדי לשמח את הנפש?

ד. ובכלל יש להבין מהו ענין ההבדלה במוצאי-שבת: אמנם בערב שבת, ראוי לעשות קידוש על כניסת השבת ועל תוספת הקדושה ביום שבת. אך מדוע יש

60. תענית כו,ב.

61. בתחילת סימן רצו.

לציין בברכת "בורא גפן" על יין, את ההבדלה בין קרושה לחולין, בין יום שבת לימות החול, וכי אנו שמחים להתנתק משבת ולחזור לעסקי החולין?

בין "חי בעצם" ל"חי להחיות"

והביאור:

בביאורו לתפילת "נשמת כל חי תברך את שמך מלכנו" הנאמרת בתפילת שחרית של שבת, מביא ארמו"ר הזקן את דברי הזהר, כי הנשמה המזכרת בתפילה זו, היא הנשמה יתירה הנקראת "נשמתא דפרחא מחי העולמים" – נשמה הנאצלת ונמשכת מבחינת "חי עולמים". על-ידי הבנת המשמעות של "חי העולמים" נבין מהי הנשמה יתרה.

בנוסף התפילה מופיעות המילים "חי עולמים" בשתי צורות ניקוד: "חי עולמים" (בצירה) – "יחיד חי העולמים מלך". ו"חי עולמים" (בפתח) "האדרת והאמונה לחי העולמים".

ראשית, זהו הברל דקרוקי: 'חי' היא מילה שלא נאמרת בפני עצמה, אלא רק בסמיכות למילה שלאחריה. 'חי' היא מילה שיכולה להאמר גם בפני עצמה, ואיננה חייבת להיות סמוכה למילה שאחריה.

הרמז בכך הוא ש"חי עולמים" – החיות סמוכה לעולמות, הנקראת בלשון חסידות "חי להחיות" זו דרגה נמוכה בחיות האלקית היורדת ומתלבשת בעולמות להחיותם, חיות זו לא ניכרת כחיות אלקית בפני עצמה, אלא באמצעות המשקפיים של העולמות.

כמו על-דרך-משל חיות הנפש המתפשטת להחיות את הגוף. זו חיות נמוכה ומצומצמת, שלא ניכרת כחיות בפני עצמה אלא רק כפי אופן השתקפותה בחיי הגוף, בהילוכו, בדיבורו, בראייתו וכו'.

מה-שאינ-כן "חי עולמים" זו חיות אלקית העומדת בפני עצמה – בחינת "חי בעצם", כי מציאותה לא תלויה בעולמות, והיא קיימת גם כשהיא לא מחיה את העולמות. כל חיותה הוא הרגשת אלקות. בחינה זו דומה לנקודת החיות הנמצאת במוחו של האדם, העומדת בפני עצמה ואיננה מחוברת לחיות הגוף. הקשר של חיות

כזאת נעלית עם הגוף הגשמי, הוא רק בזכות ה"כוח המפליא לעשות" שמקשר נפש עם גוף.

"חי בעצם" - גילוי אלקות בעולם

ויש להבין: מאחר ומדובר בחיות שאין לה שייכות לעולמות, מדוע היא נקראת "חי עולמים", מה הקשר בינה לעולמות? כמו-כן ביחס לגוף ונפש - מהי הפעולה של נקודת החיות הנמצאת במוח?

אך לאמיתו של דבר, זה עצמו החידוש של "חי עולמים" - בחינת "חי בעצם" שהיא חיות אלקית שנרגש בה אלקות - מאירה ופועלת גם בעולמות ומאפשרת שגם בעולמות ירגישו אלקות.

וזהו ההבדל בין "חי בעצם" ל"חי להחיות": "חי להחיות" ממשיך חיות אלקית מוסתרת הניכרת רק במשקפיים של העולם: כאשר רואים עולמות ונבראים חיים ומתפקדים - רואים את החיות שלהם. ואילו "חי בעצם" ממשיכה חיות אלקית גלויה לעולמות.

גם בחינת "חי בעצם" שבנפש הנמצאת במוח, פועלת ומאירה בגוף כחיות נפשית גלויה. דוגמא לכך מובאת בחסידות⁶², מהענין של "יפה תואר ויפה מראה": "יפה תואר" זהו אדם שצורת פניו יפות, הפה, האף, העיניים והמצח, מאוזנים ושונים זה לזה. "יפה מראה" זו הארת פנים המאירה על האדם ונוסכת בו עדינות, "חכמת אדם תאיר פניו", מעין הדרת פנים. הארה זו לא נובעת מצורת הפנים של איברי הגוף, היא לא קשורה לשום פעולה של איברי הפנים ואין לה משמעות לחיות הגשמית של האדם, היא רק מצביעה על חיות מסוימת שיותר נעלית מהגוף.

א. הנפש-האלקית והנפש-הבהמית

גם בעבודת ה' יש גוף ונפש - נפש-הבהמית (גוף) ונפש-אלקית (נפש), וגם בחיות שהנפש-האלקית מחיה את הנפש-הבהמית ומחדירה בתוכה אור אלקי, יש שתי דרגות חיות: "חי בעצם" ו"חי להחיות".

התבוננות אלקית המחיה את העולמות

"חי להחיות" - החיות של הנפש-האלקית כפי שהיא יורדת ומתלבשת להחיות את הנפש-הבהמית ואז היא מתבטאת לפי הענינים שלה. מאחר והנפש-הבהמית היא חלק מהעולם, והיא מרגישה את עצמה ואת מציאותה - היא מסוגלת להבין

62. המשך תש"ח.

את הקב"ה רק מתוך העולמות. לפיכך הנפש-האלקית יכולה להתבונן רק בדרגות נמוכות באלקות השייכות לעולמות, כמו בחינת 'ממלא-כל-עלמין', שהיא החיות האלקית היורדת ומתלבשת בעולמות ומחיה אותם לפי ערכם. ומאחר והנפש-הבהמית היא חלק מהעולם – קל להסביר לה שאף היא מקבלת חיות מהקב"ה, "כי הוא חייך" ועל כן כדי לה להתקרב לקב"ה ולאהוב אותו – כדי לקבל ממנו יותר חיות.

"חי בעצם" – החיות של הנפש-האלקית עצמה שלמעלה מהעולמות, וגם ההתבוננות שלה היא בקב"ה שלמעלה מהעולם, בחינת 'סובב-כל-עלמין'. על-דרך-משל: אדם זר מכיר את מעלת המלך ומחפש את קרבתו, רק כאשר הוא רואה את המפעלים הרבים שיש בממלכה, את עושר המלך ואת הצבא האדיר שהוא מחזיק, אך כל אלו הם ביטויים חיצוניים לעוצמתו של המלך. ואילו בן המלך מכיר ואוהב את אביו כמו שהוא, בלי להזדקק למוצעים כאלו ואחרים. כך הנפש-הבהמית מכירה את הקב"ה מתוך העולמות, ואילו נפש-האלקית מכירה את הקב"ה בעצמו שלמעלה מהעולמות.

חיות הנשמה מנפיהה ומדיבור

כמובן, שתי הבחינות הללו קיימות בנפש-האלקית עצמה, יש איך שהיא מרגישה מצד עצמה, ויש בה בחינה אחרת שבה היא מסבירה אלקות לנפש-הבהמית. זו עצם הנפש וזו התפשטות הנפש.

בשורות הבאות ננסה להבין את שתי הדרגות בנפש-האלקית עצמה: באופן בריאת הנשמה קיימת לכאורה סתירה: באגרת התשובה (פרק ד) בספר התניא, מבאר אדמו"ר הזקן את ההבדל בין אופן האצלת הנשמה באופן של נפיהה, "ויפח באפיו נשמת חיים", הנמשכת מהפנימיות, לבין אופן בריאת שאר הנבראים ואפילו המלאכים (שנבראו ביום השני או ביום החמישי), באופן של דיבור בלבד, "ויאמר אלקים", "בעשרה מאמרות נברא העולם" וכו' המשכת חיות חיצונית בלבד. ומבואר על כך, שכל הנבראים אינם חלק מה', אלא רק תוצאה מהכוח האלקי המהווה אותם. כמו אדם שעושה פעולה כלשהי, בונה שולחן או מצייר ציור – השולחן והציור, הם תוצאה מהפעולה, אך אין בהם את כוח האדם הבונה והמצייר. ואילו הנשמה היא "השפעה עצמית", כמו אדם שמוליד בן, שהבן הוא חלק מהאב, ויש לו את הכוחות של האבא וגם הוא יכול ללדת ילדים⁶³.

63. ראה בהרחבה לעיל עמ'.

מאידיך נאמר במפורש בתורה בששת ימי בראשית: "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" – ה'אדם' הוא נפש-האלקית, שכן "בצלם אלקים עשה את האדם" – זו הנשמה. אם-כן גם בריאת הנשמה היא על-ידי דיבור ואמירה בלבד ולא על-ידי נפיחה?

שני שורשים לנשמה

והביאור:

אכן, לנשמה יש שני שורשים: דיבור ונפיחה. האצלת והתהוות עצם הנשמה בעולם האצילות – היא באופן של נפיחה. ואולם כאשר הנשמה צריכה לרדת לעולמות בי"ע להתלבש בדרגה של בריאה, אחרי זה לרדת להיות כמו ביצירה, ואחרי זה להתגשם בעולם העשיה, עד שהיא מתלבשת בגוף ונפש-הבהמית – לשם כך נדרש שורש נוסף, שיסייע להוריד את הנשמה ולגשם אותה בהתאם לדרגה אליה היא מגיעה.

כמו על-דרך-משל, מרב תלמיד-חכם גדול שיש לו רעיון עמוק בהתאם לעומק שכלו והבנתו, שלמעלה מערכו של תלמיד קט-ערך. כדי ללמד את התלמיד, עליו להמציא לבושים, משלים וציורים מעולם הילד, בשביל להוריד את הענין לפי רמתו, שיוכל להבינו.

מובן כי ישנם שני שורשים בהשפעה לתלמיד: השורש הראשון הוא שכל הרב בעצמו, שם הרעיון נולד והתגלה. יחד עם זאת נדרש שורש נוסף, שבו הרב מייצר בשכלו, לבושים ומשלים שיכולים להוריד את הרעיון לרמת התלמיד. לכן יתכן רב גדול שבעצמו מבין את הענין היטב, אך חסר לו השורש השני המוריד את הרעיון לרמת התלמיד, ואין ביכולתו ליצור לבושים ומשלים בשביל הילד – הוא לא יכול להעביר לו את הרעיון.

ובקיצור שני שורשים: שורש הרעיון ושורש הורדת הרעיון.

כך בנשמה: שורש האצלת הנשמה בעולם האצילות הוא באופן של נפיחה מהפנימיות של הקב"ה ועל כן הנשמה היא "חלק אלקה ממעל ממש". ואולם לאחר מכן הקב"ה צריך להוריד את הנשמה שתחיה את הגוף והנפש-הבהמית, הנפרדים מאלקות ומרגישים את ישותם העצמית, על-מנת שתתקן ותעלה אותם לקדושה, שאף הם יכירו וידעו את גדולת ה', עליה להתלבש ולהתפס בהם ולהיות כערכם – ירידה והגשמה עצומות ביותר.

כמובן, שורש ההגשמה של הנשמה, צריך להיות מאותו חומר של הגשמת העולמות בכלל. וכשם שההגשמה, הפירוד והישות של העולמות נובעים מהדיבור של הקב"ה, שענין הדיבור הוא חיצוני ונועד לזולת, כך הכוח האלקי המהווה את העולם, הוא כוח (שבגלוי) נפרד מאלקות, וגם הנברא שנברא מהדיבור, נברא באופן שאינו מרגיש את המקור. כך הנשמה היורדת ומתלבשת בגוף ובנפש-הבהמית, כדי להשפיע עליהם, צריכה לעבור את אותה הגשמה. והשורש לירידה ולהגשמה היא מכוח הדיבור של הקב"ה.

משמעות ההגשמה פשוטה: הנשמה זקוקה להתעסק עם ענינים גשמיים, פרנסה, עסקים ואוכל, כדי לראות השגחה-פרטית, כדי לקבל חיות להתפלל ולעבור את ה', כי הקשר של הנשמה עם הקב"ה היא באמצעות העולמות.

לפי זה מיושבת הסתירה: האצלת הנשמה באופן של נפיחה, "ויפח באפיו נשמת חיים" – מתייחסת למהות הנשמה עצמה שנאצלה מהפנימיות של הקב"ה, ואז כולה אלקות, "חלק אלקה" ומרגישה אחרות ה' בשלמות, וגם ההתבוננות האלקית שלה היא בקב"ה שלמעלה מהעולמות.

ואילו הנאמר "ויאמר אלקים נעשה אדם" מתייחס לשורש השני של הנשמה, לדיבור של הקב"ה שבאמצעותו הקב"ה הוריד את הנשמה למטה, שתתלבש בגוף ובנפש-הבהמית לתקן אותם. אז הנשמה מגושמת וההתבוננות האלקית שלה היא בקב"ה כמו שהוא מתלבש בעולמות, וביכולתה לשכנע את הנפש-הבהמית.

שתי הבחינות בנשמה נקראות גם בשם בן ועבד: הנשמה כמו שהיא מצד עצמה, היא חלק מהקב"ה ואז היא כמו בן, בחינת "חי בעצם". והנשמה כמו שהיא יורדת למטה על-ידי הדיבור ואז היא כמו עבד, בחינת "חי להחיות".

ב. "חי בעצם" בשבת

מעתה יש לרונן מה קורה עם הנשמה בשבת, שאז הקב"ה שוכת ונח מבריא את העולמות ומפסיק לומר את עשרת המאמרות, חיות העולמות נמשכת מהמחשבה הפנימית של הקב"ה וגם העולמות מתעלים מהדרגה החיצונית של הדיבור לדרגה הפנימית של המחשבה.

כך בענין הנשמה: בשעה שהקב"ה נח מהדיבור של "ויאמר אלקים נעשה אדם", הוא שוכת כביכול משורש הירידה של הנשמה למטה, אז אין בנשמה את ההסתר

וההגשמה של הדיבור. במצב כזה, הנשמה נשארת בדרגתה הנעלית כמו שהיא אצילות – "ויפח באפיו", בלי "ויאמר אלקים".

נשמה יתירה – לא נשמה נוספת

כאשר הנשמה מתרוממת מההגשמה שלה, היא לא זקוקה להשפיע ולפעול על הנפש-הבהמית, והיא עובדת את ה' כמו שהיא מצד עצמה, מתבוננת בדרגות אלקיות שלמעלה מעולמות והקשר שלה עם הקב"ה לא נעשה באמצעות העולמות. על כך נאמר בזהר: "נשמתא דפרחא מחי עולמים" – נשמה הפורחת ונאצלת מ"חי עולמים" כי ההמשכה בשבת היא בחינת "חי בעצם", בלי "חי להחיות". לכן בשבת הנשמה עובדת את ה' בלי צורך להתעסק עם עניני עולם-הזהר הגשמי, היא לומדת חסידות, מתפללת באריכות, שרה ומנגנת ניגוני שבח לקב"ה, כי אז היא מרגישה את ה"חלק אלקה ממעל ממש" והיא דבוקה בקב"ה באופן ישיר. לפי זה אנו מבינים כי המשמעות של נשמה יתירה איננה נשמה נוספת המתלבשת בגוף באמצעות 'עיבור', 'דיבוק' או גילגול וכו'. אלא הנפש-האלקית עצמה נעשית באופן של 'יתרון', כי היא עובדת את ה' כמו שהיא מצד הנפיחה – "חי בעצם", בלי ממוצעים והגשמה של העולמות מצד הדיבור – "חי להחיות". לסיכום: נשמה יתירה – לא עוד נשמה, אלא הנשמה עצמה יותר נעלית.

המשכת קדושת השבת לימות החול

כאשר מגיע מוצאי-שבת, הקב"ה חוזר להחיות את הנשמה עם כוח הדיבור, הנשמה חוזרת להגשמתה, היא שוב נעשית עבד – בחינת "חי להחיות" את הגוף. ולכן אומרים לנשמה בסעודת מלוה מלכה: "אל תירא עבדי יעקב" – הנשמה היא בחינת עבד.

אלא שלפי זה מתעוררת שוב וביתר שאת, השאלה, מדוע 'חוגגים' את ירידת והגשמת הנשמה באמירת ברכה מיוחדת? מהי השמחה הגדולה בצאת השבת כאשר הנשמה עוזבת את דרגתה בעולם האצילות, בהיותה "חי בעצם" ודבוקה באלקות, וחוזרת להסתר ולהעלם מאלקות, עד שמברכים "המבדיל בין קודש לחול" בשמחה על כוס יין?

נבין את הדברים על-ידי ביאור אודות מהות ברכת ההבדלה במוצאי-שבת, שכן ברור שההבדלה וההפרדה בין שבת לששת ימי המעשה, לא נעשית בזכות ברכת "המבדיל בין קודש לחול" שמברכים במוצאי-שבת. אלא כשם שבשקיעת

החמה של יום שישי נכנסת קדושת השבת והעולמות מתעלים מדיבור היצוני למחשבה פנימית, כך בצאת הכוכבים במוצאי-שבת, העולם חוזר לקבל את חיותו מהדיבור היצוני.

אדרבה, ברכת ההבדלה לא נעשית כדי להפריד בין קודש לחול, אלא כדי להמשיך את הקודש לחול.

'הבדלה' מלשון מסך המבדיל, בחינת ה'פרסא', וכמו מהות המשל שרב אומר לתלמידו, שמצר אחד מסתיר על הנמשל, מאידך, כל מטרתו להסביר ולגלות את הנמשל. כך ענין ההבדלה להמשיך ולגלות את הקדושה של שבת גם בימות החול!

לפעול בלי ליפול

לכן לא אסרו לעשות מלאכה לפני ברכת ההבדלה בגלל קדושת שבת, משום שהיא כבר הסתלקה, אלא (אסרו לעשות מלאכה) מפני שכל זמן שלא עשו הבדלה – לא המשיכו את קדושת השבת ליום חול ואדם שעושה מלאכת חולין בהעדר קדושת השבת, לא רק שאינו מצליח לגלות אלקות בעולם ובנפש-הבהמית – הוא עוד עלול ליפול ולשקוע בעניני עולם-הזה.

זהו גם הטעם לסעודת מלוה-מלכה – כדי להמשיך את היוקר והחשיבות של סעודת השבת לאכילות של ימות השבוע.

לכן אומרים ברכת "בורא בשמים" כדי לשמח את הנפש: אין זה ניחום אבלים על יציאת הנשמה היתירה, אדרבה, זמן ואפשרות לקחת את הכוחות שהנשמה היתירה נתנה בשבת להמשיך אותם על כל השבוע. להשתמש בכוחות של 'בן', בחינת "חי בעצם" ששייך לאלקות מצד עצמו, גם עבודת ה' במשך השבוע באופן של עבד, "חי להחיות" את הנפש-הבהמית.

לכן אומרים בסעודת מלוה מלכה "אל תירא עבדי יעקב", כדי לחזק ולעודד את עבודת הנשמה בימות החול באופן של עבד, ולהבטיח לה שאין מה לפחד מהעיסוק בעניני עולם-הזה הגשמי ובפעולה על הנפש-הבהמית.

ולכאורה, מהיכן הבטחון שהירידה לעולם-הזה לא תגרום סכנה ליהודי העובד את ה', ולא תפילו למלתעות הרוע, ובמקום שיהודי יפעל הוא יפול?

אלא, לאחר ברכת הבדלה, ברכת בורא מיני בשמים וסעודת מלוה מלכה, הממשיכות ומגלות את קדושת השבת גם בימות החול – עם כוחות כאלו, מובטח ליהודי שהוא לא יפול ברשת הקליפות, אדרבה, הוא יצליח להשפיע, לתקן ולהעלות את הנפש-הבהמית ואת כל העולם לקדושה – "אל תירא עבדי יעקב".

נשמה יתירה בשבת

הרב שמעון גופין

רב בית הכנסת "גבעת ליובאוויטש"

כפר חב"ד

גילוי עצם הנשמה

כידוע מידי ערב שבת נכנסת לכל יהודי "נשמה יתירה" אשר ניטלת ממנו במוצאי-שבת. כדרשת חז"ל על הפסוק "וביום השביעי שבת וינפש - כיון ששבת, וי אברה נפש"⁶⁴ (המילים: 'וי נפש' - 'וינפש'). (לעיל הוסברו הדברים באופן אחד, וכאן מובא ביאור שונה על-פי עבודת ה').

רש"י על אתר מוסיף שזהו הטעם לתקנת חכמים להריח בשמים בכל מוצאי-שבת - כדי להשיב את הנפש שדואבת על איבוד הנשמה יתירה במוצאי-שבת, ומשמחים אותה בריח טוב. הדברים מופיעים גם בזהר והובאו להלכה בשולחן-ערוך⁶⁵.

ומבואר בחסידות שאין זו נשמה נוספת שמתעברת בגופו של יהודי, שכן די בשתי הנפשות האלקית והבהמית ואין צורך בנפש שלישית. אלא הנשמה היתרה היא בחינת היחידה שבנשמה המתגלית אצל יהודי במהלך השבת.

אלא שיש להבין:

א. מדוע לא כולם מרגישים את כניסת הנשמה היתרה בערב-שבת ואת עזיבתה במוצאי-שבת? ומדוע לא ניכרת אצל כולם התלהבות וחיות מיוחדות בעבודת ה' בשבת?

ב. מהי התועלת בהרחת בשמים במוצאי-שבת, כדי להשיב את הנפש, וכי בשמים יכולים להוות תחליף לנשמה?

'רצון שלמעלה מטעם-ודעת'

והביאור:

64. (תענית כו,ב.

65. (חלק אורה-חיים תחילת סימן רצו.

אודות עבודת ה' של הנשמה מביא אדמו"ר הזקן את לשון הזהר: "אית רצון ואית רצון" – יש רצון ויש רצון. אלו שני רצונות בנפש האדם: 'רצון שלמעלה מטעם-ודעת' ו'רצון שלמטה מטעם-ודעת'. רצון נפשי שבא מהנפש והוא למעלה מהשכל, ורצון שנולד כתוצאה מהתבוננות השכל.

הרצון הטבעי של הנשמה להתקשר ולהדבק עם הקב"ה עד כדי מסירות-נפש הוא 'למעלה מטעם-ודעת'. כי כל שכל, אפילו שכל אלקי, אינו מבין מדוע למסור את הנפש על השתחווה לעבודה-זרה באופן חיזוני ובלי אמונה בלב כלל. שכן מבחינה הגיונית עדיף לעשות פעולה חד-פעמית ולהישאר בחיים, ובמשך שנים רבות ללמוד תורה, לקיים מצוות בהידור ולעשות דירה בתחתונים מאשר למות פעם אחת. ואולם הרצון הטבעי שבנשמה להדבק באלקות הוא 'למעלה מטעם-ודעת', ואינו שומע לעצות השכל העורך חשבונות הגיוניים, אלא כל מטרתו להיות קשור עם הקב"ה אפילו במחיר של מסירות נפש.

על רצון זה הגובר על השכל, אמרו חז"ל⁶⁶: "לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ", כיון שהרצון הוא בעל-בית על השכל ומכוון אותו היכן ללמוד, וכאשר האדם נשמע לרצון ולומד במקום שליבו חפץ – השכל עובד והלימוד מצליח. אך אם הוא לומד במקום שאינו רוצה – השכל לא עובד והלימוד לא מצליח. בספירות של עולם האצילות זהו 'כתר עליון' – כתר שלמעלה מעולם האצילות.

רצון שלמטה מטעם-ודעת' – רצון להתענג מתענית

יש 'רצון שלמטה מטעם-ודעת', זהו רצון הנשמה להדבק באלקות שלא מצד טבע הנשמה, אלא הוא נולד ונוצר כתוצאה מהתבוננות שכלית. כלשון ספר 'עץ-חיים', 'תפארת דאמא נעשה כתר לז"א': 'אמא' היא כוח הבינה של הנפש (חכמה היא בחינת 'אבא'). 'תפארת' – השייכת לקו האמצעי רומזת לעומק הבינה. ו'תפארת דאמא' – כאשר ההתבוננות היא לא רק שכלית, אלא התבוננות עמוקה באלקות, הגורמת לאדם להרגיש את הגדולה, היופי והתפארת שבאלקות. התבוננות כזאת הופכת להיות 'כתר לז"א' – 'כתר' הוא 'רצון'. 'ז"א' – 'זעיר אנפין' אלו המידות של הנפש האלקית. ו'כתר לז"א' – רצון למידות. כי לאחר ההתבוננות העמוקה בגדולת ה' שבה רואים את היופי באלקות, מתעוררים רצון ותשוקה חזקים לאלקות. ורצון שנובע ותלוי בהתבוננות הוא 'רצון שלמטה מטעם-ודעת'.

66. (ע"ז יט, א.)

דוגמא ל'רצון שלמטה מטעם-ודעת', מובאת בתורת החסידות מהאיסור להתענות בשבת מפני המצוה לענג את השבת ותענית היא היפך תענוג. אך אם אדם חלם חלום רע בליל שבת – מותר לו להתענות בשבת. סיבת ההיתר היא, מפני שהחלום הרע בא מחמת גסות ורוע ליבו, ותחושה זו גורמת לאדם עגמת-נפש וצער גדולים. המסקנה היא להתענות, כדי לשבור את הלב ולזכך את הגוף וכך לתקן את הגסות ורוע הלב שהביאו את החלום הרע.

לאחר ההתבוננות בחשיבות התענית ובתיקון הנפש שבאה על האדם, הרי לא רק שהוא מתעורר ברצון להתענות אלא התענית גורמת לו עונג גדול. וכיון שהתענית גורמת תענוג, מותר לצום אותה בשבת, כי בשבת אין מצוה לאכול אלא להתענג⁶⁷, ואמנם בדרך כלל התענוג הטבעי בא מאכילה, אך אדם זה שמתענג מתענית – יכול לקיים את מצות עונג שבת על-ידי צום.

וזהו 'רצון שלמטה מטעם-ודעת': ההתבוננות בקושי החלום, בפגם שנגרם לנפש כתוצאה ממנו ובחשיבות התענית המביאה תיקון לנפש, האדם רוצה להתענות, ורצון זה מוליד אצלו מידה חדשה: בעוד שהמידות הטבעיות של האדם מתענגות מאכילה ולא מתענית, אדם זה הוליד אהבה ותענוג מתענית – היפך טבעו. זהו 'כתר לז"א' – רצון להתענג מתענית.

אלו שני סוגי הרצון: כתר הרגיל שלמעלה מחכמה ובינה, זה 'רצון שלמעלה מטעם-ודעת', וכתר לז"א – 'רצון שלמטה מטעם-ודעת' שנולד על-ידי התבוננות.

רצון של הנפש הבהמית: רדיפה אחרי העסקים

שני הרצונות הללו קיימים לא רק בעבודת ה' של הנפש האלקית, אלא גם בנפש הבהמית:

הרצון שלמטה מטעם-ודעת, זהו הרצון, התאוות והרדיפה של הנפש הבהמית, אחרי אוכל, כסף ושאר תענוגי עולם-הזה – המובנות על-פי שכל, הרוחף את האדם להיגרר אחרי כל התאוות.

ואולם לפעמים יש גם 'רצון שלמעלה מטעם-ודעת', זו הרדיפה אחרי עניני עולם-הזה אפילו בשעה שהשכל מתנגד להן. כמו אדם המונח בעסקיו עד הצוואר, ומשקיע את כל חייו בעסקים במרץ רב, שוהה בהם שעות ארוכות בלי יכולת להתנתק מהם. כל זה גם בשעה שהוא בעצמו יודע ש"לא לחכמים לחם" והשהות המרובה בעסקים, לא רק שאינה מניבה רווחים כספיים, כי אותו סכום כסף הוא

67. (ראה שו"ע אדה"ז סי' רמב סעי' ב.)

יכול לקבל גם אם ישהה בהם חצי זמן, אלא היא אף מזיקה לו בתחומים אחרים, היא באה על חשבון קביעות עיתים לתורה, מונעת ממנו לשבת עם בני משפחתו וכו'. יתר על כן: כל משבר שמתרחש בעסקים מציק וכואב לו עד עמקי נשמתו, ומרוב צער הוא מדבר בלי דעת והגיון, כמו אדם שיצא מדעתו, והוא אף עלול לעשות מעשים חסרי טעם.

הסיבה לקשר העמוק עם העסקים נובעת מכך שהשכל והדעת שלו קטנים וחלשים מדי להתמודד מול הרצון החזק להשקיע בעסקים, ואין לאדם כוחות להכניע את הרצון, להתנתק מהעסק ולפעול על-פי שורת ההיגיון. זהו 'רצון שלמעלה מטעם-ודעת' – בחינת חיה יחידה⁶⁸ של הנפש הבהמית, הקושרת את האדם עם עניני העולם הגשמי, כסף, עסקים וכו'.

בין אהבה טבעית לאהבה מתחדשת

יש לדרון איזה רצון יותר חזק ומלא חיות:

בפשטות מובן כי הרצון הטבעי שלמעלה מהשכל נעלה יותר. שכן בו הקשר עם הקב"ה אינו מוגבל ולא נתון לשינויים, מהסיבה הפשוטה, מאחר וזו התקשרות עצמית עם הקב"ה ואין כל מצב שיכול להזיז את הנפש מענינה העצמי. וכאמור, שאפילו אם השכל יסביר שאין טעם למסור את הנפש, כי עדיף לחיות שנים רבות ולעבוד את ה' ולא למות על פעולה חד-פעמית, הוא לא יצליח לשבור את הרצון להתקשר עם הקב"ה בלי חשבונות.

הקשר עם הקב"ה, דומה לאהבה הטבעית של אב לבנו או של שני אחים, שאינו מבוסס על טעמים שכליים, הוא קשר עצמי בלתי ניתן לשינוי.

מה-שאיין-כן ב'רצון שלמעלה מטעם-ודעת', שנולד מהתבוננות שכלית, הוא מוגבל ונתון לשינויים. שכן לא זו בלבד שאדם יכול לשכוח את ההתבוננות וההשכלה והרצון החדש ייעלם והמידה תתבטל, כך שאמנם בשעה שאדם מתבונן בגדולת ה' – יש לו רצון להדבק בה, אך כאשר הוא עוזב את ההשכלה – הרצון והאהבה מתבטלים. אלא השכל יכול אף להבין הפוך, היום הוא מתבונן בגדולת ה' והוא מתמלא באהבת ה', ולמחרת השכל עלול להבין, כי יש צורך לעסוק בעניני עולם-הזה, הוא יתרחק מאהבת ה' ויימשך לתאוות העולם.

68. (למרות שבחינת יחידה נמצאת רק בנפש האלקית, שכן "בבואה רבבואה לית להו". בכל זאת, גם לה יש מעין בחינת יחידה, כלשון הפסוק "מכפירים יחידתי". ואולם עיקר הנפש הבהמית היא בחינת חיה.

מאידיך, יש מעלה דוקא ב'רצון שלמטה מטעם-ודעת', כי האהבה הטבעית, שקטה ובלתי-מורגשת, היא מתעוררת רק במקרים קיצוניים שבהם נדרשת מסירות-נפש. ולכן אהבה זו נקראת 'אהבה מסותרת'. ואילו הרצון שנולד מהשכל – הוא רצון חדש, ועצם החידוש מביא חיות והתלהבות. על-דרך אהבת חתן וכלה (שלכן הקב"ה ובני-ישראל נמשלו לחתן וכלה) שאיננה טבעית, ואמנם מצד אחד היא מוגבלת ונתונה לשינויים והיא יודעת עליות ומורדות, אך העובדה שזו אהבה מתחדשת, יש בה יותר צימאון והתלהבות.

אך בסופו של דבר מובן, כי למרות מעלת החידוש ב'רצון שלמטה מטעם-ודעת', מאחר וזו אהבה מוגבלת ומשתנה, היא פחותה מהאהבה הטבעית והבלתי-מוגבלת מצד ה'רצון שלמעלה מטעם-ודעת'. ולכן בסיס הקשר האמיתי לקב"ה הוא דוקא מצד עצם הנשמה, שמבחינתה "יהודי לא יכול ולא רוצה להיות נפרד מאלקות" בשום מצב.

אלא מאחר והאהבה הזאת מסותרת, היא לא מאירה בנשמה. רק בשבת, כאשר נכנסת הנשמה היתרה – מתגלית עצם הנפש של יהודי, והיא מעוררת את הקשר הטבעי בין יהודי לקב"ה ואת האהבה העצמית אליו.

מובן כי הנשמה היתרה איננה נשמה נוספת, אלא נשמה ענינה חיות – ובשבת מתעוררת חיות חדשה באהבת ה' שלא קיימת כל השבוע.

טירחה בערב-שבת – עבודת ה' פנימית

לאחר שהובנה המשמעות של הנשמה היתרה, שהיא התגלות עצם הנשמה – ניתן ליישב מדוע גילוי עצם הנשמה אינו מורגש אצל כל יהודי בכניסת שבת, ומדוע אין התעוררות חזקה של אהבת בהדלקת נרות שבת: והביאור:

אמרו חז"ל "מי שטרח בערב-שבת – יאכל בשבת": לעיתים אפילו כשהסעודה מוכנה – האדם שלא טרח אליה לא יכול לאכול ממנה. לפיכך צריכים לטרוח בערב-שבת – הם כל ששת ימי השבוע, כמנהגו של שמאי הזקן⁶⁹ "כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת – מצא בהמה נאה, אומר 'זו לשבת'. מצא אחרת נאה הימנה – מניח את השניה ואוכל את הראשונה"⁷⁰.

69. (מכילתא פ' יתרו פ"ו.

70. (ביצה טז, א.

גם בעבודת ה': ביום שבת מתגלית עצם הנשמה של יהודי, אך זהו גילוי מלמעלה, שאמור להתלבש בפנימיות האדם. וכדי 'לאכול' – 'להכיל' ולהיות כלי לקבל את הנשמה היתרה, בפנימיות ולהתעורר ממנה – נדרשת הכנה וטרחת בערב-שבת ('כל ימיו'). הטרחת היא לעורר את ה'רצון שלמטה מטעם-ודעת', כלומר: להתבונן בגדולת ה', ללמוד תורה, לקיים מצוות, להתפלל בדביקות – כמוכן, לבצע את כל הפעולות הללו עם מעט רגש פנימי ותחושת קירוב לאלקות. וכך יהודי בונה את עצמו ככלי ראוי המסוגל להכיל את התגלות עצם הנשמה בשבת.

ליהודי שהצליח להוליד את ה'רצון שלמטה מטעם-ודעת' – כאשר נכנסת השבת הוא מרגיש יותר את הקדושה של שבת. כאילו שנאמר שבמשך השבוע יש לו רצון להתקרב לה', ובשבת יש לו תחושת סיפוק, שהוא קיבל משהו.

יאמר אדם לעצמו: הנה לאחר טרחת מרובה במשך השבוע, הגעתי לשבת והנשמה היתרה מפעמת בלבי ועצם הנשמה מעוררת בי אהבה טבעית לקב"ה, בלתי-מוגבלת ובלתי-משתנה. ממילא אין צורך ב'רצון שלמטה מטעם-ודעת', כבר לא נדרשת התבוננות בגדולת ה', לא נחוצה תפילה בכוונת הלב, המביאה את התבוננות השכל לרגש פנימי.

אך ברור, שמסקנה זו איננה נכונה, כי אדם הנותן לתהליכים פנימיים להתרחש בליבו בלי להיות שותף להם – הוא מתנהג כמו בעולם התוהו. ומובן כי גם בשבת אין לזרוק את הכלי המחזיק את אהבת ה', אלא נדרשת ההתעסקות ב'רצון שלמטה מטעם-ודעת', שיכיל את האהבה הטבעית לקב"ה שתבוא לביטויים מעשיים, בעבודת ה', בהתבוננות בגדולת ה', בתפילה וברגש פנימי. כך שבתוך ה'רצון שלמטה מטעם-ודעת', תאיר הנשמה היתרה.

נמצא כי בשבת באה השלמות של שני הרצונות, וכל אחד תורם את מעלתו: ה'רצון שלמעלה מטעם-ודעת' – מביא את הטבעיות וההחלטיות באהבת ה', שלא נתונה לשינויים, וה'רצון שלמטה מטעם-ודעת' שהוא הכלי המכיל את האהבה הטבעית, תורם את החידוש וההתלהבות בעבודת ה' ביום השבת.

ועל שני הרצונות נאמר "שבת שבתון לה": שתי בחינות בשבת – רצון שלמעלה מטעם-ודעת' ורצון שלמטה מטעם-ודעת'.

בשמים – כלים רוחניים להשיב את הנפש

לאחר שהוסבר כי קיים שילוב בין שני הרצונות, והרצון שלמעלה מטעם-ודעת' מתיישב בכלים ביום השבת, ניתן להבין את הצורך להריח בשמים במוצאי-שבת, כדי "להשיב את הנפש":

בסדר הרגיל, הרצון שלמעלה מטעם-ודעת', נסתר ואינו מתגלה בגוף. ואולם לאחר שבשבת הוא מתיישב כאמור בכלים, מובן כי כאשר הנשמה היתרה עוזבת את הגוף, היא לא מתנדפת ברוח וחולפת, אלא נותר רושם מסוים מעצם הנשמה שנשאר בגוף גם במשך השבוע.

במילים אחרות: העובדה שהנשמה היתרה של שבת, לא היתה בבחינת מקיף והתעוררות מלמעלה, בהעדר כלים, אלא האירה בתוך הרצון שלמטה מטעם-ודעת', בתוך ההתבוננות, הלימוד והתפילה. כך שהיהודי הצליח לבנות כלי לעצם הנשמה, הוא אוחו בה מעט ולא נותן לה לברוח, ממילא גם בשבוע החדש, כאשר ממשיכים לעבוד את ה' עם הרצון שלמטה מטעם-ודעת', ישנה הארת השבת לכל ימות החול. בחינה זו נקראת "חולין שנעשו על טהרת הקודש": גם בימי החול ממשיכים את קדושת השבת. ובלשון החסידות "לעשות לו דירה בתחתונים" – להביא את קדושת השבת, שאז מאירה עצם הנשמה הקשורה בעצמותו של הקב"ה שתאיר בימות-החול.

וזהו תפקיד הבשמים במוצאי-שבת, הגורמים הנאה רוחנית לנפש (לכן ביום-כיפור מותר להריח בשמים, משום שמצות העינוי היא לגוף בלבד, וריח הבשמים הוא הנאה לנפש), והנאה זו היא בעצם כלי ה"משיב את הנפש" – מחזיק את הנשמה היתרה שלא תברח, אלא תישאר במידה מסוימת בגוף גם במשך ימות השבוע.

[נמצא אפוא, כי בניגוד למובן בפשטות, שהרחת הבשמים נועדה 'לנחם' ולעודד את הנפש על יציאת הנשמה היתרה, אך לפי המבואר פה, מובן כי אדרבה, הרחת הבשמים נועדה להחזיק את הנשמה היתרה, שלא תסתלק לחלוטין ויישאר ממנה רושם בתוך הגוף].

המענה בענינים גשמיים

רק בכחו של נביא

(מנקודת המוצא המבוארת באגרת הקדש שבתניא פרק כב)

הרב יקותיאל גרין

מחבר ביאור התניא 'משכיל לאיתן'

וסדרת הספרים 'חסידות לעם'

הבה ונקדים, כי בפרק כב שבאגרת הקדש שבתניא, צורפו שתי אגרות⁷¹, שנכתבו זו אחר זו (כנראה, כהמשך אחד) בשנת תקנ"ג – שלשת הקטעים הראשונים המופיעים כאן, נלקחו מתוך האגרת⁷² הראשונה. ואילו הקטע הרביעי, מכיל את האגרת השניה.⁷³

*

באגרת המקורית הראשונה, מופיעים דברי פתיחה ארוכים ודברי סיום, שמהם ניתן ללמוד על הרקע לכתיבת האגרת – והוא, העומס הגדול על אדמו"ר הזקן עם ריבוי המבקרים מקרוב ומרחוק, מהם המבקשים דרך בעבודת ה', ומהם השוטחים לפניו את צרותיהם ומבקשים את עצתו בעניני העולם הזה הגשמיים.

בהקדמתו לאגרת הראשונה המקורית, מבהיר אדמו"ר הזקן לחסידים: שעל הרבה שאלות בעבודת ה', אין צורך להגיע אל הרבי ולהכנס אליו ליחידות, שכן, אפשר לשלוח את השאלה במכתב,⁷⁴ ומהמענה שישלח במכתב חוזר "לא יפול דבר וחצי דבר" מערכו של המענה הניתן במפגש היחידות. ובנוגע לעצות בעניני העולם הזה הגשמיים, הנה, מי לנו גדול ממשה רבנו שאמר "איכה אשא לבדי וגו'" – שבענינים גשמיים שאינם קשורים בדברי תורה ויראת שמים, הוא לא עסק כלל, ולא היו מוטלים עליו צרכי הצבור הנוגעים אל הכלל וגם לא נתן עצות ליחידים.

*

71. צירוף האגרת השניה לסימן זה שבאגרת הקדש, נעשה על ידי הרבי הרש"ב בהרפסת מהדורת התניא "החרשה והמתקנת", שהיתה בשנה תר"ס (כפי שניתן להבין מרשימת "דפוס התניא" אותיות ה' ול"ו).

72. מובאת במילואה ב"אגרות קודש" לאדמו"ר הזקן, אגרת כד.

73. ראה ליקוט פירושים (חיסריק) לאגרת הקדש עמ' תצח.

74. וכמבואר לעיל ב"משכיל לאיתן" על "הקדמת המלקט" לחלק א' של התניא עמ' 53, שקריאת ההצעה הניתנת בתניא בכתב יעילה כשמיעתה מהרב.

למעשה, כמקובל באגרות אחרות ששולבו ב"אגרת הקדש" שבתניא, הנה, גם באגרת שלפנינו, השמיטו את ההקדמה והסיום המופנים אישית אל מקבלי האגרת. והעתיקו רק את גוף האגרת, שיש בו הומור לימודי והוראה⁷⁵ גם לדורות הבאים.

אל מי פנו ב'מקורות' בשאלות גשמיות

בתחילת הפרק פונה אדמו"ר הזקן, אל החסידים מקבלי האגרת בשאלה: "...ואיה איפוא מצאתם מנהג זה, באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים, להיות מנהג ותיקון, לשאול בעצה גשמיות כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי, אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רז לא אנס להו ונהירין להון שבילין דרקייע".

כי אם לנביאים ממש, אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרואה, אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאברו לאביו.

כי באמת, כל עניני אדם לבד מדברי תורה ויראת שמים אינם מושגים רק בנבואה.

"איפוא מצאתם מנהג זה":

בדבריו אלו פונה אדמו"ר הזקן אל החסידים: "...אימרו, היכן מצאתם "מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים", "להיות מנהג ותיקון"⁷⁶ לבוא אל החכם "לשאול בעצה גשמית כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי":

– במנהג שהוא בגדר "מנהג ותיקון".⁷⁷

– כמנהג שהתקבל כתקנה מונהגת (= ומחייבת).⁷⁸

– כמנהג שמשולב בו "תיקון" כלשהו.⁷⁹

75. כידוע פתגמו של הצמח צדק, שכל היוצא ברפוס הוא לרורי דורות (כמובא ב"משכיל לאיתן" על הסכמות התניא עמ' 30).

76. "מנהג ותיקון" ולא "מנהג ותיקון" = שפירושו, מנהג השייך לחסידים ואנשי מעשה, כגירסא המובאת בספר "אגרות בעל התניא ובני דורו" (אגרת לט), וב"אגרת הקודש" שנרפסה בקהילה קרושה זולצבאך.

77. כמובן מדברי הרבי בהתועדויות תנש"א ח"א, ע' 228 (אודות ה"מנהג ותיקון" – המובא בסידור אדמוה"ו – לערוך הקפות ג' פעמים).

78. ראה שבסה"ת בבאורו באידיש, וכן בבאורי התניא באנגלית.

79. בספר המאמרים תשי"א (לרי"צ) ע' 98, מביא הרבי הרי"צ בשם אביו הרבי הרש"ב שאמר על הביטוי "מנהג ותיקון" (המופיע בסידור אדמוה"ו): "פעם המנהג עושה תיקון ופעם התיקון עושה מנהג", בהוסיפו, שאין זה שולל הענין של "מנהג ותיקון". מדבריו אלו ניתן לדייק: שגירסת רפוסי התניא שלפנינו "מנהג ותיקון", היא בדרוקא. וכן, שהמשמעות של "תיקון" היא כפשוטו.

שכן, לא מצינו, שיפנו לחכמי ישראל בשאלות גשמיות מחמת ה"מנהג ותיקון" המקובלים, "אף (לא) לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רו לא אנס להו (= לא נעלם מהם) ונהירין להון שבילין דרקייע =] והם בקיאים היטב בכל המערכת של שבילי השמים.

"כי אם לנביאים ממש, אשר היו לפנים בישראל כשמואל הרואה, אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' (= ולשמוע את הדעה העליונה) על דבר האתונות שנאבדו לאביו" – שההליכה אליו, היתה כ"מנהג ותיקון" המקובל ללכת אל הנביא, גם בנוגע לשאלות בעניני העולם הזה הגשמיים.

הדוגמא משמואל הנביא

- להרחבת הבאור -

כאמור, מסיפורו של שאול, שהלך אל שמואל "לדרוש ה'" אודות האתונות שאבדו לאביו, לומר רבנו על ה"מנהג ותיקון" המקובל לשאול את הנביאים בענינים גשמיים.

כמסופר בתנ"ך⁸⁰: כשנאבדו ל'קיש' אבי שאול האתונות, הורה לבנו לקחת איתו את אחד מהנערים וללכת לחפשם. לאחר שסיירו בהר אפרים, ב'ארץ שלישה' ב'ארץ שעלים' וב'ארץ ימיני' ולא מצאו, הם הגיעו לארץ "צוף" הנקראת בשם זה על שמו של הצופה-הנביא. לאחר שלשה ימי חיפושים, אומר שאול לנער "לכה ונשובה פן יחדל אבי מן האתונות ודאג לנו". אולם "ויאמר לו (= הנער) הנה נא איש אלקים (= נביא) בעיר הזאת, והאיש נכבד, כל אשר ידבר בוא יבוא, עתה נלכה שם אולי יגיד לנו את דרכנו אשר הלכנו עליה".

כתגובה להצעה זו, אומר שאול לנער, איך אפשר ללכת אל הנביא בשעה שאין בידנו שום תשורה לתת לו עבור הביקור אצלו. "ויוסף הנער לענות את שאול, ויאמר, הנה נמצא בידי רבע שקל כסף ונתתי לאיש האלקים והגיד לנו את דרכנו". והתנ"ך מציין (בדרך אגב) כי "לפנים בישראל" כל מי שהיה הולך לדרוש את דבר ה' מהנביא, היה נוהג לומר "לכו ונלכה עד הרואה", שכן היו רגילים לקרוא ל"נביא" בשם "רואה".

וסופו של הסיפור: שאול מקבל את עצת נערו, ללכת אל העיר אשר שם איש האלוקים. עוד לפני הגיעם אליו, הקב"ה מודיע לשמואל במראה הנבואה על בואו

80. שמואל א פרק ט.

של שאול. ושמואל מבשר לשאול שהאתונות כבר נמצאו, ובמקביל הוא מודיע לו שהקב"ה החליט למשחו למלך על ישראל.

*

לעניננו, נראה כי מסיפור זה ניתן לדייק:

- א. שהיה נהוג ומקובל לפנות לקבלת עצה מהנביא, גם בבעיות גשמיות.
- ב. אל הנביא מגיעים, לאחר שנעשו כל המאמצים לפתור הבעיה לבד.
- ג. אין לוותר בשום אופן, על המפגש עם הנביא ושמיעת עצתו. גם כאשר ההגעה אליו כרוכה בהליכה לעיר אחרת, ובלבטים נוספים (דוגמת החשש שהיה לשאול מהדאגה אליו בבית וכדומה).
- ד. כמבואר⁸¹ בכתבי האריז"ל, בעקבות ביקורו של שאול אצל שמואל, באו לידי ביטוי, תיקון של כמה פגמים רוחניים שהיו בעולם.

השגת הענינים הגשמיים אינם בכח החכמה

לסיום, מחזק רבנו את דעתו – שההתענינות (כ"מנהג ותיקון") "כדת מה לעשות בעניני העולם הזה הגשמי" שהם כל עניני האדם מלבד דברי תורה ויראת שמים, היא רק אצל נביאים ולא חכמי ישראל האחרים – והוא מבהיר, שענין זה אמור גם מבחינתו של השואל וגם מבחינתו של הנשאל.

*

מבחינת השואל:

- א. לפנינו כמה מקורות, שמהם מובן, שהחכמה, לא היא מקור השגת הגשמיות: הפתגם מדברי קהלת⁸² שאמר "לא לחכמים לחם" – שכן, אף על פי שהותר לאדם לעסוק בהשגת צרכי הגוף הגשמיים כנאמר "ואספת דגנך", הרי שהכוונה היא רק על המעשה בפועל וכנאמר "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך"; אבל ההתחכמות היתירה המשולבת ביגיעת המוח, היא מה'חכמה דקליפה', והינה מיותרת ואף מזיקה.⁸³
- ב. מאמר רז"ל⁸⁴ "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" – שכל הבא על האדם, כגון, עני ועשיר (ארוך וקצר, חכם או שוטה), הכל בידי שמים הוא (חוץ מיראת

81. בכתבי האריז"ל: לקוטי תורה על שמואל א' פרק י'. ספר הליקוטים, תולדות פרק כה, שופטים פרק ט' (– שם גם ישנה התייחסות אל האתונות כאל "עשר כתרין דמסאבותא").

82. קהלת ט,יא.

83. ספר הליקוטים לצמח צדק פ-קכה. וראה מצודת דוד קהלת ט,יא.

84. ברכות לג,ב.

שמים, הנתונה לבחירתו של האדם)⁸⁵. כך, שאין הדבר תלוי בחכמה שישקיע בהשגתם.

ג. מאמר רז"ל⁸⁶ שאמרו "שבעה דברים מכוסים מבני אדם", וביניהם "אין אדם יודע במה משתכר", וכן אינו יודע "מלכות בית דוד מתי תחזור למקומה" – ומדייק רבנו לומר, ששתי אמירות אלו שנאמרו כהמשך אחד "הושוו זה לזה", וכשם שאף אחד אינו יודע מתי יהיה הקץ, כמו כן, אף אחד אין בכחו לדעת במה ישתכר ויתפרנס.

*

מבחינת הנשאל:

על מהותו של האדם, שמצינו במפורש שהוא בין נותני עצות, מתייחס רבנו לשני מקורות:

א. לדברי ישעיה⁸⁷ (בקללתו לישראל), שבין האנשים שה' יסירם מירושלים, נכלל גם "יועץ וחכם חרשים".

ב. לדברי חז"ל במשנה⁸⁸, שכל העוסק בתורה לשמה, זוכה (בין השאר) ש"נהנין ממנו עצה ותושיה".

ורבנו מדגיש, שבשני מקורות אלו⁸⁹, ה"יועץ ו"העצה" (הניתנים בתור "מונהג" המקובל כנ"ל) הם רק היעוץ והעצה בדברי תורה (ולא אלו הניתנים בעניני הרשות של העולם הזה)⁹⁰. וכמאמר רז"ל⁹¹ ש"יועץ" הוא תואר הניתן למי שיודע לעבר שנים (בהוספת חודש לשנה, חודש אדר) ולקבוע (ראשי) חדשים – שסוד העיבור

85. פרש"י שם.

86. פסחים נד, ב.

87. ישעיה ג, ג.

88. אבות פ"ו מ"א.

89. כך משמע מסגנון ההבעה באגרת.

90. שבסה"ת

91. סנהדרין פז, א ובכ"מ.

קרוי בלשון התורה "עצה" ו"סוד", כדברי רש"י⁹² שכתב במפורש ש"עיבור השנה קרוי סוד ועצה".

היועץ והעצה

אם נעיין במפרשי הנ"ך⁹³, נראה שלמשמעות של "יועץ" ישנם באופן כללי שני פרושים:

א. פרושו של רש"י, האומר ש"יועץ יודע לעבר שנים ולקבוע חדשים".
ב. פרושו של הרד"ק (בתחילת דבריו), האומר, שיועץ הוא "מי שיש לו דעה ודעת בדרכי העולם ובעסקים שבין אדם חברו".
והנה, מבין שני הפירושים הללו, מתייחס רבנו כאן באגרת בצורה נחרצת, רק לפירושו של רש"י.

*

על דברי המשנה באבות⁹⁴, ש"כל העוסק בתורה לשמה, זוכה" (בין השאר) ש"נהנין ממנו עצה ותושיה". מבאר הרבי בלקוטי שיחות⁹⁵ בפשטות, שבעקבות ההתעסקות בתורה לשמה, זוכה הלומד להגבהה כללית בשכלו גם בעניני העולם, עד כדי כך שהוא יכול לתת עצה גם ב"מילי דעלמא", עצה שתורת אמת מעידה ש"נהנין ממנו"⁹⁶.

נציין שכדברי הלקוטי שיחות, מצינו גם במפרשים אחרים (המובאים ב"מעם לועז" למשנה), שכתבו על "ונהנין ממנו עצה ותושיה": שזאת, היות שכל החכמות שבעולם צפונות בתורה. וכן גם כתבו⁹⁷ על הפסוקים⁹⁸ "אשרי האיש .. כי אם בתורת ה' חפצו .. וכל אשר יעשה יצליח", שיהיו הכל צריכים לעצתו. כגון ר' אלעזר בן ערך שהיה מייעץ עצות המצליחות. ושאלוהו, האם אתה נביא? וענה להם: לא נביא אני ולא בן נביא, אלא כך קבלתי מרבתי, שכל עצה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, וכן נאמר "עצת היא היא תקום".

92. סנהדרין שם.

93. ישעיה שם.

94. שם.

95. ח"ז ע' 405.

96. להעיר, שבהערה 29 שם מובא: "ובאגרת הקדש סימן כ"ב: ונהנין ממנו עצה ותושיה, היינו בדברי תורה". ונציין, שהערה זו מובאת ללא כל הבעת תמיהה (כגון צע"ג או צ"ע).

97. ראה מדרש תהלים על מזמור א' בתהלים.

98. תהלים מזמור א'.

והנה, כפי שאנו רואים, גם בפירוש משנה זו, מתעלם אדמו"ר הזקן לחלוטין כאן באגרת, מהפירוש ש"נהנין ממנו עצה" הוא בדברי העולם.

*

מכל הנ"ל רואים, עד כמה דברי רבנו מדויקים. שכן, באופן כללי, יש עצה ויש עצה: יש בקשת עצה, שהיא בגדר הרשות, ויש בקשות עצה, שחייבים לתור אחריהן.

בתחילה מתייחס רבנו, לבקשת עצה בעניני העולם הזה הגשמי, המוגדרת כ"מנהג ותיקון" כאשר היא מנביא. [ובהתאם מובן, כי מה שמצינו בקשת עצה בענינים גשמיים גם מכאלו שאינם נביאים (כדברי הרד"ק הנ"ל, או כהנהגת אלעזר בן ערך שהובאה לעיל), הנה בקשת עצה זו נחשבת כדבר הרשות ואינה נכללת בגדר "מנהג ותיקון" המחויבים.⁹⁹]

ובהמשך הוא מוסיף, כי מה שמצינו "יועץ" ו"עצה", שנוהגים להתייעץ (כמנהג ותקנה המקובלים) עם חכמים כאלו שאינם נביאים¹⁰⁰, הרי שזה רק כאשר השאלה היא "בדברי תורה"¹⁰¹ – שאז, הוא חייב להתייעץ עם החכם המתמחה בנושא המעסיק אותו (וכפי שעולה מהמפרשים, המדגישים ש"יועץ" הוא מי שידוע לעבר שנים ולקבוע חדשים).¹⁰²

הנבואה בזמן הזה - להרחבת הבאור -

הבה ונקדים, כי מה שאמרו רז"ל¹⁰³ "משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי, נסתלקה רוח הקודש מישראל", אין הפירוש, שהנבואה פסקה או בטלה לגמרי, אלא שהיא הסתלקה בלבד, עקב כך, שבדרך כלל לא היו אנשים הראויים לגילוייה; אבל אם יהיו בני אדם הראויים לקבלתה, הרי שתשרה עליהם רוח הקודש

99. ועפ"ז תתורץ הקושיא דלעיל (הערה 26), שאין כל סתירה בין המבואר בלקוטי שיחות (שם) למתבאר כאן באגרת הקדש.

100. כך שיתכן, שאין זה בכוחם לפעול "תיקון" בפגמים רוחניים, כנפעל עקב הפגישה עם הנביא (כמובא לעיל מכתבי האר"ו"ל).

101. ראה תורת מנחם חט"ז ע' 48 הערה 52.

102. ומשהו בנימה אישית. בברכתו להגדה שהוצאתי בשנת תשמ"ז, הוסיף הרבי: "בנוגע לעלי ההגהה (= ששלחתים לרבי לפני ההרפסה), בטח יתייעץ עם רבני אנ"ש וכיוצא בזה כנהוג בכיוצא בזה (ואין דן יחיד אלא כו') וה' יצליחם" – הבהרה שממנה מובן, שכליבון דברי תורה, "כנהוג", ההתייעצות מחויבת היא.

103. יומא ט.ב. סוטה מח, ב ובכ"מ.

והנבואה גם בזמן הזה.¹⁰⁴

וכידוע שבסביבות שנת ד'תתקע"ו חזרה הנבואה, עם התגלותם של שמואל הנביא (אביו של ר' יהודה החסיד), ר' אלעזר בעל הרוקח, הרמב"ן, הראב"ד, ר' עזרא הנביא, ור' יהודה החסיד שעליו כתוב "שאם היה בתקופת האמוראים הוא היה אמורא, ואם היה בתקופת התנאים הוא היה תנא, ואם הוא היה בתקופת הנביאים הוא היה נביא". ויצוין, שכעבור כמה שנים, עם התגלותם של הבעש"ט ותלמידיו, ועד לאדמו"ר הזקן (שגם עליו נאמר הפתגם הנ"ל¹⁰⁵ שנכתב על ר' יהודה החסיד), שוב זכינו שחזרה הנבואה לישראל.¹⁰⁶

והנה, למרות שאדמו"ר הזקן מבהיר כאן באגרת, שבקשת עצה בענינים גשמיים כ"מנהג ותיקון" המקובלים היא רק מנביא (ולא משאר החכמים). הנה כידוע, גם לאחר כתיבת אגרת זו, המשיכו החסידים (וביניהם גם חסידים גדולים) להפנות אליו את שאלותיהם בנושאים אלו, כשהוא אינו נמנע מלענות עליהם – שכן, כאמור,¹⁰⁷ הוא היה נביא.¹⁰⁸

במישור הרחב יותר יצוין, שבאופן כללי, אל "רבי" באים ליחידות לבקשת עצה בשני מישורים, תיקון ופרנסה רוחנית, ותיקון ופרנסה גשמית (אבל לא חומרית) שבה נכללים "בני חיי ומזוני". והנה, הנהגה זו קיימת גם לאחר ההסתלקות של "רבי", הממשיך לענות על כל השאלות והבקשות של הפונים אליו (בדברים רוחניים ובדברים גשמיים),¹⁰⁹ בדיוק כפי שהיה בחייו לפני הסתלקותו.¹¹⁰

104. לקוטי שיחות ח"ד ע' 73.

105. וכדברי הרבי הרש"ב (בתורת שלום איריש 169: "הסבא (= הרבי ה"צמח צדק") אמר, שהרבי (= אדמו"ר הזקן) אם הוא היה בזמן האמוראים הוא היה אמורא ואם הוא היה בזמן התנאים הוא היה תנא ועוד יותר גבוה" (כשכונתו בהדגשה זו ב"בעוד יותר גבוה" היא על הנביאים).

106. לקוטי שיחות ח"ב ע' 588. ונצייין, שלהלן, בקידומת לאגרת כ"ז מתואר ר' מנחם מענדל מויטבסק בין השאר כ"איש אלקים", וכן מופיע תואר זה על ר' לוי יצחק מברדיצ'וב בקידומת לאגרת כ"ח. וכידוע שה'תרגום' (על דברים לג, ובשאר המקומות בתנ"ך) של "איש אלקים" הוא "נביא ה'". וראה בהסכמות לתניא, שנכתבו על ידי ר' זושיא מאניפולי ור' יהודא ליב הכהן, המתייחסים במפורש אל אדמו"ר הזקן (בין שאר מעלותיו) כאל "איש אלקים".

107

וכך יש לראות (כנביאים) את כל רבותינו נשיאינו הבאים לאחר אדמו"ר הזקן, שנתנו עצות בדברים גשמיים מכח היותם נביאים ממש (תורת מנחם חט"ו ע' 48).

108. ראה תורת מנחם ח"ב ע' 107. ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 790 הערה 101 (1-97).

109. ראה 'באהלי צדיקים' (בבאור ל'קונטרס ההשתטחות'): פרק י' ע' 163 אורות מעלת ההשתטחות באוהל של רבי, שהיא כמעלת ה'יחידות' בחיי הרבי. ובאור פרק ב', אודות התחושות המשותפות, בעת היחידות ובעת הביקור באוהל.

110. תורת מנחם ח"א ע' 23.

שמו של משה נזכר בכל חמשה חומשי תורה?

הרב ישראל שכנא דוברוסקין
כפר חב"ד

א.

בליל ד' דחול-המועד-סוכות תשמ"ז התייחס הרבי לאושפיזין של אותו היום -
משה רבינו, ונקודת הדברים:

הגזירה האיומה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" נגזרה בזמן לידתו של משה
רבינו, גזירה שלא רק כללה מצד עצמה את משה רבינו, אלא יתירה מזו שכל מה
שנגזרה ובאה הייתה מחמת הולדתו של משה, כדי שמושיען של ישראל ילקה
במים.

אמנם ברור הוא, שלא בכוחו ולא ביכולתו גזר פרעה - מי שהכריז "לי יאורי
ואני עשיתיני", עובד עבודת אלילים ומאמין באמונה אלילית - גזירה כזאת על
ישראל ועל משה, גזירה שהתקיימה הן לגבי ישראל והן לגבי משה (שיוכבד אמו
של משה לא יכלה עוד הצפינו, והוכרחה לזרקו ליאור). אלא הכרח לומר, שהגזירה
היא מלמעלה, ולמה עשה ה' ככה? כדי להראות שדווקא מתוך החושך הגדול ביותר,
מתוך האפלה הנוראה והאיומה, יתגלה המושיע ותתגלה הגאולה.

נקודה זאת, שהגאולה בוקעת ועולה מתוך החושך הנורא והגדול ביותר, מונצחת
לזכרון עולמים בשמו של משה - כי מן המים משיתיהו. מתוך הגזירה, מתוך
החושך, מתוך השפלות והצרות של עם ישראל הגיעה הגאולה. מן הצרה הכי גדולה
צמחה הישועה הגדולה ביותר. ולכן, הגם שעשר שמות נקראו לו למשה במדרש,
בכל התורה מוזכר תמיד משה: כדי להזכיר לנו תמיד ש"מן המים משיתיהו", מתוך
החושך הגיע האור ויתרון האור הבא מתוך החושך.

(וראה גם פירוט בשיחת י"א ניסן תנש"א)

ואז התבטא הרבי בלשון זו (בתרגום מאידיש): ש"בכל חמשה חומשי תורה
נזכר שמו משה ולא בשם אחר". (ביטוי זה נמצא גם במד"ר)

ומאליו מובן גודל הפליאה לנוכח ביטוי זה, שהרי שמו של משה נזכר רק בארבעה חומשים בתורה! (ואכן, בהנחה כתבו המניחים "בכל התורה שבכתב").

ב.

והנה, בספר הליקוטים (אות מ, ערך משה, עמ' א'תקמט) מביא כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע מהגמרא בחולין (קלט, ב): "משה מן התורה מניין? – בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ופי' רש"י בשגם עולה בגימ' כמו משה והוא חי מאה ועשרים שנה שהוא פסוק בספר בראשית (ו, ג) שבו נאמר: "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ומפרש רש"י: "בשגם הוא בשר – כמו בשגם, כלומר בשביל שגם זאת בו שהוא בשר, ואף על פי כן אינו נכנע לפני, ומה אם יהיה אש או דבר קשה, כיוצא בו (שופטים ה ז) עד שקמתי רבודה, כמו שקמתי. וכן (שם ו יז) שאתה מדבר עמי, כמו שאתה, אף בשגם כמו בשגם". ועל כך אומרת הגמרא, ש"בשגם" בגימטריא "משה", ומכאן רמז למשה מן התורה.

על מחז"ל זה שואל אדמו"ר צמח צדק את השאלה העולה מאליה: מה פשר שאלת הגמרא "משה מן התורה מניין?" – כלום לא מופיע שמו של משה בריבוי עצום של פעמים בכל ארבעת החומשים – עד שמלבד פרשת ואתה תצוה, נזכר שמו בכל פרשה?! ומה פשר תשובת הגמרא המביאה דווקא פסוק מספר בראשית בו נרמז שמו בגימטריא: "בשגם – משה", והלא דבר הוא!

ומבאר על פי דברי המדרש (רבה ר"פ וירא) המביא את הפסוק באיוב (יט) "ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה א-לו-ה". אמר אברהם, אחר שמלתי עצמי הרבה גוים באו להידבק בזאת הברית, ומבשרי אחזה א-לו-ה: אילולי שעשיתי כן מהיכן היה הקב"ה נגלה עלי? וירא אליו ה'.

נמצא הפירוש של "ומבשרי" וכו', שאחר שכרתו ממנו עור הערלה – "אחר עורי" – או אז יכול להיות "אחזה א-לו-ה". וזאת המשמעות במה שאומרים "ועל בריתך שחתמת בבשרנו", כי כל זמן שעור הערלה חופה, הוא מסתיר על גילוי האלוקות, כי העור מכסה על מקום ההשפעה; וכשמסירים הערלה, שנשאר רק הבשר, אז אחזה שוירא אליו ה'.

והנה אצל משה נאמר "ותראה אותו כי טוב הוא", שנולד מהול, ולמן הרגע הראשון של היותו בעלמא הדין היה בבחינת "מבשרי אחזה א-לו-ה", וקוים בו למן הרגע הראשון של הויתו "ומל ה"א את לבכך", שהיה ניכר בו גילוי האלקות.

וזהו עומק מחזו"ל "משה מן התורה מנין? – בשגם הוא בשר": רעיון זה שבמשה הייתה מתחילה התגלות אלקות ד"מבשרי אחזה", זאת מוצאים ברמז כבר בפסוק בבראשית "בשגם הוא בשר", שמשה מתחילתו הוא בשר ואין חופה עורלה עליו המסתירה את השפעה והגילוי האלוקי.

וכה נבין עד כמה מדויק רבינו בדבריו, ודבר אחד מדבריו לא ישוב ריקם, ומה שאמר "בכל חמשה חומשי תורה נזכר שמו של משה", הרי זה בדיוק רב ולא בכדי.

דין תבשיל שנתבשל בשבילו בשבת במזיד

הרב מנחם מענדל והבה

ראש כולל להוראה וחסידות בגבעתיים ובכפר חב"ד

ובעמח"ס כרם מנחם על שו"ע אדה"ז

א. מחלוקת המג"א והב"י לענין מי שנתבשל בשבילו והכרעת אדה"ז

גבי המבשל בשבת במזיד כתב רבינו (סי' שיח ס"א): "המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות במזיד – אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה, משום קנס. וגם הקדרה שבישל בה אסורה לו לעולם, מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו. אבל לאחרים – מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד. ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו, אף אם בישל בשבילם" כו'.

נמצא שאיסור התבשיל והקדרה לעולם הוא רק למבשל עצמו, אבל לאחרים, אפי' אם התבשיל נתבשל עבורם – מותר במוצאי שבת מיד.

והנה, מקור דברי רבינו הוא בדברי המגן אברהם על אתר, וכפי שצויין על הגליון, וז"ל בזה (סוסק"ב): "נראה לי, דלמי שנתבשל בשבילו ג"כ דינו כמו הוא עצמו, כמ"ש ביו"ד סי' צ"ט ס"ה [גבי אין מבטלין איסור לכתחילה, דאסור גם למי שנתבטל בשבילו], דהכא נמי טעמא משום קנסא. ומיהו, מדברי הרב ב"י שם [ד"ה ומ"ש הא'] משמע דוקא התם, חיישינן שיאמר לעכו"ם לבטלו, אבל הכא, הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבישלו עכו"ם, ו[שיאמר] לישראל לא חיישינן, דאין אדם חוטא ולא לו [בבא מציעא ה:]. עי' סי' רנג ס"א".

וביאור דבריו, דקיי"ל ביו"ד דאין מבטלין איסור לכתחילה, ומי שעבר וביטל אסור לו ולמי שנתבטל בשבילו, משום קנס. ולכאורה, הי' לנו לאסור כן אף בנדר"ד למי שנתבשל בשבילו, שהרי גם כאן האיסור הוא משום קנס. אלא שמדברי הב"י ביו"ד שם משמע שדין זה מיוחד דוקא למבטל איסור, כיון שהטעם שקונסים גם את מי שנתבטל בשבילו הוא בכדי שלא יאמר לעכו"ם לבטל עבורו, אבל במבשל בשבת לא חיישינן לזה, כיון שאם יאמר לעכו"ם לבשל בשבילו לא ירוויח דבר, שהרי בלא"ה יצטרך להמתין בכדי שיעשו, וליהודי אחר לא חוששים שיאמר לבשלו, שכן אין אדם חוטא ולא לו. וכיון שהחשש שביו"ד אינו שייך בנדר"ד, לכן

נראה להקל למי שנתבשל בשבילו תבשיל בשבת במזיד, שיהי' דינו כמו אחרים שלא נתבשל בשבילם, שאסור התבשיל עד למוצאי שבת בלבד. אמנם יל"ע, דאם פסק רבינו כפי הנראה מדברי המגן אברהם שלמי שנתבשל בשבילו דינו כמו לאחרים, מדוע לא כתב כן רבינו בפשטות דלאחרים ולמי שנתבשל בשבילו שרי למוצאי שבת מיד, ורק רמז הדבר תוך כדי הביאור מדוע מותר למוצאי שבת מיד ואין צורך להמתין בכדי שיעשו, שהיתר זה הוא אף למי שנתבשל בשבילם.

ב. סתירה בדברי אדה"ז

ובעיקר תוקשה כאן סתירת דברי רבינו בדין זה, דהנה גבי מערים ביו"ט ומבשל בו לצורך החול, כתב רבינו (סי' תקג סי"ב) "הרי מאכלים הללו אסור לו ולכל אנשי ביתו לעולם. . אבל אחרים מותרים לאכול מהם במוצאי יו"ט מיד", והטעם שאנשי ביתו אין דינם כאחרים, למרות שהם עצמם לא הערימו, ביאר רבינו בקונטרס אחרון שם (סק"ב), וזלה"ק: "הנה בגמ' [ביצה יז:] משמע בהדיא דמערים ביו"ט דינו כמזיד בשבת, ובמזיד בשבת קיי"ל בסי' שי"ח דאסור לו לעולם. וכתב שם המגן אברהם דה"ה מי שנתבשל בשבילו דינו כלו. ואע"פ שאח"כ כתב בשם הב"י להקל בזה, מ"מ, הרי בסי' רנ"ג סקי"א כתב בפשיטות דאנשי ביתו דינו כמי שנתבשל בשבילו, משמע בהדיא, דמי שנתבשל בשבילו אין דינו כאחרים אלא כלו בעצמו, וה"ה לאנשי ביתו. ובפרט במערים, שסבור לעשות בהיתר, דלא שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו, כמ"ש המגן אברהם בסי' שי"ח סק"ב".

ומבואר שבהל' יו"ט פסק רבינו דאכן דין מי שנתבשל בשבילו הוא כדין המבשל עצמו, ודלא כמו שפסק בהל' שבת. וזאת משום שהבין דברי המגן אברהם הנז' שכתב להקל רק בשיטת הב"י, אבל שיטת המגן אברהם עצמו בסי' רנג שאין להקל בזה. והכי קיי"ל.

וכך גם פסק רבינו בסי' רנג (סכ"ד), לענין חזרה בשבת: "אם עבר והחזיר בשבת למקום שאסור להחזיר (שם לדברי הכל), בין בשוגג בין במזיד – אסור עד מוצאי שבת בכדי שיעשו, במה דברים אמורים – במצטמק ויפה לו, אבל אם מצטמק ורע לו – מותר אפי' בו ביום, שהרי לא נהנה מן האיסור. ויש מסתפקין אפי' במצטמק ויפה לו אם יש לאסור כלל בדיעבד אם הי' שוגג בדבר, מאחר שהי' מבושל כבר כל צרכו. ויש לסמוך ע"ז להתיר לאחרים שלא הוחזר בשבילם. ומי"מ, לבני ביתו אין להתיר, שגם בשבילם הוחזר".

וצ"ב יישוב דברי רבינו, שגבי בישול בשבת כתב דדין מי שנעשה איסור בשבילו הוא לגמרי כמו אחרים ואילו גבי חזרה בשבת וכן גבי מערים ביו"ט כתב שמי שנעשה בשבילו דינו כמו עושה האיסור עצמו (וראה גם עד"ז בדבריו בסי' תקטו ס"א וסי"א).

ג. הסתירה בדברי המג"א, יישוב אדה"ז וביאורו ע"פ כללי ההוראה

למעשה, דיון זה, ראשיתו בשיטת המגן אברהם עצמו, שסתירה זו נמצאת גם בדבריו, שבסי' רנג פסק בפשיטות לדון מי שנעשה בשבילו כמו לו בעצמו ואילו בסי' שיח הביא מהב"י שיש להקל בזה ולהחשיבו כאחרים. אלא שרבינו בקונטרס אחרון הנז' פסק שדבריו בסי' רנג עיקר.

ובביאור פסק רבינו בזה, דדברי המגן אברהם דסי' רנג עיקר, שקו"ט בזה בס' כללי הפוסקים וההוראה משוע"ר (כלל ס), ובתחילה כתב דהנה המגן אברהם בסי' שיח כתב בתחילה "נראה לי, דלמי שנתבשל בשבילו ג"כ דינו כמו הוא עצמו . . ומיהו, מדברי הרב ב"י שם משמע [דינו כאחרים]. היינו שכותב בתחילה דעתו ואחר כותב שמשמעות הב"י אינה כן, ולכאורה הכלל בזה הוא שיש לפסוק כמו הב"י, שכן המגן אברהם כתב בלשון "ומיהו מדברי הב"י", ובכל מקום שכותב הפוסק "אבל" פלוני כתב וכו', הרי זו הוכחה שפוסק כמותו (ראה בס' הנ"ל כלל קמא לפי קונטרס אחרון לסי' תצז סק"ג וקונטרס אחרון לסי' תקג סק"א [הוא הס"ק שלפני הס"ק הנידון כאן]). אלא שלמרות זאת, "הרי בסי' רנ"ג סקי"א כתב בפשיטות [דלא כהב"י]", כלומר, מאחר שהמגן אברהם בסי' רנג כתב בפשיטות שלא כהב"י, משמע שלמעשה לא חשש לדברי הב"י שהביא בסי' שיח לפסק הלכה. אלא שעל פסיקה זו מקשה שם, שפסק המגן אברהם בסי' רנג קודם למה שהביא בסי' שיח מהב"י, ולכאורה הי' לנו לילך אחר המשנה אחרונה של המגן אברהם בזה – בסי' שיח, שם הביא שהב"י היקל בנידון, וע"ד הכלל בנוגע לפסקי השו"ע שם, כמבואר בס' הנ"ל (כללים ערה-רעו). ואף שיתכן שחורגים מכלל זה, במקרה שהדברים שנאמרו מוקדם הם סוגיא בדוכתא (ראה בס' הנ"ל כלל סז מס' 2, בנוגע למגן אברהם), הרי שכאן שני המקומות הם בגדר סוגיא בדוכתא, ואף סי' שיח נחשב יותר למקומם העיקרי.

ולכן כתב דהא דאזלינן בתר פסיקתו בסי' רנג, היינו משום שגם את דעתו עצמו הביא המגן אברהם בסי' שיח הביאה בסתם ורק אח"כ כתב "ומיהו, מדברי

הרב ב"י" כו', וא"כ הדרינן לכללא ד"סתם וי"א הלכה כסתם" (ראה בספרו כלל עג), אלא שמכיון שמנגד עומד הכלל שהעיקר כסברת ה"אבל", לכן, מחמת הספק, למדין אנו דעתו ממ"ש במקום אחר בפשיטות, אף שדברים אלו נאמרו קודם. ע"ש. אמנם לדידי צ"ב, דאכתי העיקר חסר מן הספר, שמדברי רבינו משמע, שהפסק כהמגן אברהם שבסי' רנג אינו משום שדבריו שם מכריעים לנו בספק שבדבריו בסי' שיח, אלא שלמרות שמסי' שיח הי' ניתן ללמוד שאכן פוסק כהב"י לגמרי, מ"מ דבריו שבסי' רנג יכריעו, מאחר ששם כתב דעתו "בפשיטות".

ובאשר לקושייתו, שהדברים שבסי' שיח הם משנה אחרונה וכן הם יותר סוגיא בדוכתא – לכאורה יש ליישב, דהנה המגן אברהם עצמו ציין בסוף דבריו שבסי' שיח לדבריו שבסי' רנג, להודיעך שלא תמו דבריו כאן אלא יל"ע במקורות נוספים, וכמ"ש רבינו לדייק מציוניו של המג"א בכגון דא – ראה קונטרס אחרון לסי' תמב (סק"ה) ובהרחבה במילואים לס' קיצור הלכות (מילואים א) לסי' רנג אות י). וי"ל שזו גם מטרת הציון בנדרו"ד, לומר שלמרות שמביא כאן משמעות דברי הב"י, מ"מ, אין לראות בזה פסק הלכה, כיון שבסי' רנג פסק דלא כוותי'.

וכן יש להעיר בעצם הקושיא, שיש לנו לפסוק כהב"י מאחר שכתב המגן אברהם לשון "ומיהו", שכן בס' הנ"ל (כלל קמא בהערה) הביא מדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (או"ח סי' יח אות ד) שכתב לגבי כלל זה ביחס לדברי המגן אברהם בסי' לב (סקכ"ו): "אלא שהמגן אברהם כתב 'אבל בתשובות מהרי"ל משמע דפסול, ומלשון 'אבל' משמע קצת דס"ל ג"כ כן. וכן פסק כאאזמו"ר הגאון ג"ע [שוע"ר שם סוסכ"ה]", והעיר שם: "ולכאורה, מדוע נוקט הצמח צדק בסגנון 'משמע קצת' שכן ס"ל למגן אברהם, הרי כלל זה ברור ומוחלט ומקובל על כל הפוסקים וכו'. ואולי י"ל, שהסיבה לחוסר וודאות הצמח צדק בכך היא עקב הסגנון שנקט המגן אברהם 'אבל בתשובות מהרי"ל'. . משמע דפסול'. ולכן, מכיון שגם המגן אברהם לא נקט בהבנת המהרי"ל בלשון שמוחלט וברור שכן ס"ל, הרי שאין מוכרח שיסוג מפסק מהר"י גלאנטי [שהביא קודם לכן] המפורש להיתר עקב משמעות המהרי"ל שעדיין אינה ברורה שאכן פליגא עליו. ודוק".

ולכאורה כן י"ל גבי דברי המגן אברהם בנדרו"ד, שאף הזכרת דברי הב"י כאן אינה בצורה מוחלטת וברורה, שהרי כותב "ומיהו, מדברי הרב ב"י שם משמע" כו'. ולכן לא חש לה רבינו אלא לדבריו שבסי' רנג, שם כתב דעתו "בפשיטות".

ד. כללי הפסיקה של אדה"ז סותרים לכאורה ליישוב הנ"ל

ברם, אכתי אין הדברים ברורים כדי צרכם, דהנה בס' הנ"ל (כלל קמב) הביא כלל נוסף, שלכאורה סותר לכלל שבדברי רבינו בקונטרס אחרון כאן, והוא דהיכא דהביא הפוסק דעה נוספת בלשון "אמנם" (ועד"ז "אבל", "ומיהו" וכדו') "משמע שדעתו לחוש לסברא זו" (כמובא בשו"ת רבינו סי' מא).

ואף שלעיל נתבאר הכלל, שבמקום שכותב "אבל" וכדו' כוונתו לפסוק לגמרי כאותה הדעה ולא רק לחוש לסברא זו – ביאר בס' הנ"ל (בהערה שם), שבדברי רבינו בכלל זה נסובים להיכא דהכלל לפסוק כסברת ה"אבל" סותר להכלל שיש לפסוק כדעה ראשונה שהובאה בסתם, ומכאן שבמקום שלא הביא דעה ראשונה בסתם פוסקים לגמרי כסברת ה"אבל", והיכא דהובאה דעה ראשונה בסתם ולאחרי' הובאה סברא נוספת בהקדמת "אבל" וכדו', לא פוסקים לגמרי כסברא השני' אלא רק חוששים לה. ע"ש.

ומעתה, יל"ע שוב בדברי המגן אברהם בסי' שיח, שאף כי הביא דעה ראשונה בסתם ופסק כמותה בפשיטות בסי' רנג, אך מ"מ בהביאו לדברי הב"י בסי' שיח, אף כי אין להתייחס לכך שנתכוון לחזור בו ולפסוק כדעת הב"י, מ"מ יתכן דכוונתו לחוש לדעתו, ומדוע כתב רבינו שלמעשה לא פסק המגן אברהם כלל כהב"י ואף לא חשש לסברתו.

ומכוח זה עולה גם הקושיא דלעיל, שמא יחול כאן גם הכלל דסוגיא בדוכתא עדיפא, ובסי' שיח – שהוא יותר סוגיא בדוכתא מסי' רנג, כנ"ל – ביאר המגן אברהם יותר לפסק ההלכה, כנראה מכך שהוסיף (משמעות) דברי הב"י, ויתכן דכוונתו לחשוש לשיטה זו למרות כל הנ"ל, וכמ"ש רבינו במק"א גבי המגן אברהם

”דכשהגיע לעיקרא דמילתא בדוכתא דקדק” (לשונו בקונטרס אחרון לסי’ רמט סק”ד, הובא בס’ הנ”ל כלל שכג). וצ”ע.

ה. תירוצי האחרונים לסתירה שבדברי המג”א ובדברי אדה”ז ודחייתם

והנה, בס’ תהלה לדוד (ח”ב, הל’ שבת סי’ לו) עמד על הסתירה הנז’ שבדברי רבינו, שבסי’ רנג פסק כדברי המגן אברהם לאסור החזרה אף למי שהוחזר בשבילו ואילו בסי’ שיח היקל גבי מי שנתבשל בשבילו שדינו כאחרים, וכתב ליישב וז”ל: ”והטעם פשוט לחלק, דלענין לאסור בשבת או בכדי שיעשו, דעיקר האיסור שלא יאמר לעשות או שלא יהנה ממלאכת שבת – בזה למי שנתבשל בשבילו דינו כלו בעצמו, דגם למי שנתבשל בשבילו שייכי הני טעמי. אבל לענין לאסור לעולם, דלא שייכי הני טעמי, דלזה סגי בכדי שיעשו, ועיקר הטעם משום קנס – אין לקנוס אלא העובר”.

כלומר, בסי’ רנג מיירי רק לענין האיסור עד למוצאי שבת בכדי שיעשו, שבזה אכן יש להחמיר גם למי שהוחזר בשבילו, אמנם בסי’ שיח, שם מיירי לענין איסור עולם לעובר האיסור, הרי שבזה יש לקנוס רק את עובר האיסור עצמו ולא את מי שנתבשל בשבילו.

ואף שחילוק זה נחמד בסברא, מ”מ אין כן דעת רבינו, שהרי מדברי רבינו בקונטרס אחרון בפירוש דברי המגן אברהם למדנו שאין חילוק כלל בין הנידון דסי’ רנג לנידון דסי’ שיח, וכשם שבסי’ רנג דן המגן אברהם את מי שנתבשל בשבילו כלו בעצמו כן הוא גם בסי’ שיח. זאת מלבד מה שאין בדבריו ישוב לסתירת דברי רבינו מהקונטרס אחרון הנז’ לסי’ שיח.

ועד”ז יש גם לדחות מה שרצה ליישב בס’ תורת המלאכות (מלאכת האופה סוף אות רמ), דשאני סי’ רנג, דמיירי באיסור שהי’ וחזרה דקיל בעיני הבריות, ולכן החמירו בו המגן אברהם ורבינו, משא”כ גבי מבשל, דלא קיל בעיני הבריות, היקלו גבי מי שנתבשל בשבילו, ועד”ש שחילק רבינו בסי’ שיח שם.

ואף יישוב זה אינו מיישב אלא הסתירה הפנימית שבדברי המגן אברהם, אלא שלדברי רבינו בקונטרס אחרון סתירה זו עומדת בעינה ויישובה היחיד הוא שהעיקר הוא כדבריו בסי’ רנג, שהם עיקר. מה גם, שאיסור הקל בעיני הבריות

הוא איסור שהי' מבעוד יום ואילו בסי' רנג שם מיירי לענין חזרה בשבת עצמה, כנראה למעיין בדברי רבינו שם.

ו. אי אדה"ז חזר בו בקונטרס אחרון מפסקו בשו"ע

ומכח כל הקושיות הנ"ל, עלה בדעתי בתחילה שאכן רבינו חזר בו בקונטרס אחרון ממה שפסק להקל בשולחנו סי' שיח, ושב ודקדק בדברי המגן אברהם והעלה שדעתו לאיסור.

היינו, שבשו"ע סי' שיח חש רבינו בסתירת דברי המגן אברהם, אלא שהעדיף ליישבם, וכפי אשר ניתן לחלק בין הנידונים כאשר הובא לעיל מסברת האחרונים, אך בקונטרס אחרון שב ושנה פרק זה והדר הוא לכל חסידיו, ופסק דאכן סתרו דברי המגן אברהם אהרדי ודבריו שבסי' רנג עיקר. וי"ל שאף לא סתרו, אלא עוד בסי' שיח ציין המגן אברהם לדבריו שבסי' רנג, לרמוז לדבריו ששם, שעדיין עומדים במקומם למרות מה שהביא לדברי הב"י (ולהעיר שגם אופן דיוק זה בציוניו של המגן אברהם מקורו בקונטרס אחרון, כפי שצויין לעיל (אות ג)).

אלא שלא נחה דעתי בזה, לומר שרבינו הדר בי' בקונטרס אחרון מדבריו שבשו"ע, ולא חש לתקן הדברים בשו"ע לאחר חזרתו. ושאלתי הדבר לכמה מרבני חב"ד, ורובם ככולם עמדו בדעתם שיש ליישב דברי רבינו בקונטרס אחרון עם דבריו שבשו"ע באופן שלא יסתרו זה את זה, אם כי נודע לי שיש מי מרבני חב"ד הפוסק למעשה כדברי רבינו שבקונטרס אחרון לעומת דבריו שבסי' שיח, משום שלדעתו אכן הדר בי' רבינו.

ז. אם דברי אדה"ז בקונטרס אחרון נאמרו רק לשיטת המג"א

כן הצעתי הדברים בפני הגה"ח הרב אברהם אלאשוילי שליט"א, וכתב לי דאכן העיקר כדברי רבינו בסי' שיח, שמי שנתבשל בשבילו דינו כאחרים ואילו בקונטרס אחרון בסי' תקג מיירי רבינו בביאור שיטת המגן אברהם בלבד ולא בשיטתו עצמו, ואכן המגן אברהם פוסק דדינו כמבשל עצמו, אולם רבינו סובר כשיטת הב"י שהביא המגן אברהם, שדין מי שנתבשל בשבילו כאחרים ומותר למוצאי שבת מיד. ועוד כתב, שרבינו הביא לדברי המגן אברהם שם בעיקר לענין מערים, וכמו שמסיים שם: "ובפרט במערים, שסבור לעשות בהיתר, דלא שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו, כמ"ש המגן אברהם בסי' שי"ח סק"ב". כלומר, שגבי מבשל בשבת יש מקום להקל למי שנתבשל בשבילו, מאחר שלא חוששים שמא יאמר לעכו"ם, כיון

שכאמור, לא ירוויח דבר, שהרי מ"מ ייאסר התבשיל עד שיעור בכדי שיעשו, וכן לא חוששים שיאמר לישראל אחר, כיון שאין אדם חוטא ולא לו. אבל גבי מערים, אכן יש לחשוש שמא יאמר לישראל חבירו, דלא שייך בהא אין אדם חוטא ולא לו, שהרי סבור שעושה בהיתר. ומכאן שגבי מערים אין סתירה בין המבואר בסי' תקג למבואר בסי' שיח, וזו עיקר כוונת רבינו שם. אבל לענין מבשל נשאר הפסק כמו בסי' שיח – לקולא. עכת"ד.

ברם, לדידי עדיין צ"ב, ומכמה טעמים:

(א) מפשטות לשון רבינו בקונטרס אחרון שם משמע שכוונתו לפסוק כהמגן אברהם לכל דבריו. ומה שכותב "ובפרט במערים" כו', רצונו להדגיש שבמערים יתאים פסק זה גם לשיטת הב"י, אבל האמת שפוסק כדעת המגן אברהם גם גבי מבשל וכנגד המבואר מהב"י.

(ב) בסי' רנג פוסק רבינו כהמגן אברהם, אף שאין זה מתיישב עם דברי הב"י, וכמבואר לעיל, שגם שם לא מדובר באיסור הקל בעיני הבריות, דהא מיירי לענין חזרה בשבת עצמה.

(ג) אין לחלק בין סי' רנג לסי' שיח, שהרי מדברי המגן אברהם בסי' רנג לומד רבינו "ראנשי ביתו דינו כמי שנתבשל בשבילו", כך שדעת המגן אברהם בסי' רנג היא גם לגבי מבשל ולא רק לגבי חזרה.

ח. ביאור פלוגתת המג"א והב"י לענין מי שנתבשל בשבילו

ואשר נראה לענ"ד בביאור כל הנ"ל יובן בהקדים הביאור בדברי המגן אברהם שבסי' שיח, שלכאורה מדברי הב"י ברור החילוק בין ביטול איסור לכתחילה לבין ביטול בשבת, דדוקא גבי מבטל איסור לכתחילה יש לאסור למי שנתבטל בשבילו, מאחר שהאיסור הוא קל ויש חשש שמא יאמר לעכו"ם או לישראל חבירו שיעשה כן בשבילו. משא"כ גבי מבשל, דלא חיישינן להכי, כנ"ל בארוכה. וא"כ, מה היא סברת המגן אברהם עצמו להחמיר בזה גם גבי מבשל.

המגן אברהם אכן כותב הטעם – "משום קנסא", וכשם שבמבטל איסור קנסינן ה"ה במבשל בשבת, אלא דהא גופא טעמא בעי, דיתכן דדי לקונסו עד בכדי שיעשו ותו לא, כנ"ל מהתהלה לרוד.

ולכך נראה דחלוקים הם בטעם האיסור דמי שנתבטל האיסור בשבילו, שיש לפרשו בב' אופנים:

א) האיסור הוא מצד חישה, שאם נאסור הדבר רק למבטל עצמו, יש לחשוש שמא כל מי שירצה לבטל איסור לכתחילה יפנה לאחר, עכו"ם או ישראל, שיבטל עבורו ובכך יפטור עצמו מן הקנס.

ב) האיסור למי שנתבטל בשבילו הוא משום דדיינינן ל' בהמבטל עצמו, שמאחר שהביטול הי' עבורו, נחשב כאילו עביר הדבר בשליחותו, וכשם שקנסינן להמבטל כן קנסינן למי שנתבטל עבורו.

והנה הב"י, לאחר שהביא דברי הטור, שכתב דין מי שנתבטל בשבילו כמו למבטל עצמו בשם הרמב"ם, כתב שלא נתבאר כן בפירוש בדברי הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה), "אלא לפי שמצא [הטור] להרשב"א, שכתב [תורת הבית בית ד שער ג] וז"ל: 'וכי אסרינן ל' במבטלו לכתחילה – דוקא למי שעבר וביטל וכן למי שנתבטל בעבורו, כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים, אבל לשאר כל אדם – מותר, דקנסא בלחוד הוא דקנסינן. וב"כ הרמב"ם וכ"כ הראב"ד ז"ל [איסור משהו פ"ב]. עכ"ל. ואע"פ שהרמב"ם בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות לא כתב דאסור למי שנתבטל בשבילו, מ"מ, משמע ל' להרשב"א דממילא משמע, דכיון דטעמא דקנסא כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים ויבוא לעשות כן פעם אחרת, אם אתה מתירו למי שנתבטל בשבילו, איכא למיחש שמא יעשה כן פעם אחרת.

"ואע"ג דקיי"ל אין אדם חוטא ולא לו, וא"כ, לא הו"ל למיחש להכי – איכא למימר דשאני הכא, דלא משמע להו לאינשי דאיכא איסורא במילתא, הילכך חיישינן. אי נמי, דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו, הילכך קנסינן ל'". ע"ש.

מבואר מדבריו, דעיקר האיסור למי שנתבטל בשבילו הוא כהאופן הא', משום דחיישינן שמא יבוא לעשות כן פעם אחרת או יאמר לאחר שיעשה כן בשבילו.

אמנם המהרש"ל בים של שלמה (חולין פ"ו סי' נט) כתב לבאר טעם הקנס גם לבני ביתו דמבטל האיסור, "דאל"כ יהנו מעשיו, שכיוון לבטלם כדי להאכיל לבני ביתו". ומבואר מדבריו שהאיסור לבני ביתו הוא תוצאה ישירה מהאיסור לו עצמו, שכיון שעבר על האיסור עבורם, אזי באם נתיר להם לאכול מן האיסור ללא קנס,

נמצא דאהנו מעשיו הרעים, ולהכי קנסינן להו נמי. והיינו כהאופן הב', דאיסור מי שנתבשל בשבילו הוא חלק מהאיסור דלו עצמו.

ט. ביאור פלוגתת האחרונים גבי מבטל איסור לכתחילה לפי הנ"ל

ונראה כי בחקירה זו פליגי נמי האחרונים גבי מבטל איסור לכתחילה, דהנה כתב הט"ז (יו"ד שם סק"י): "פירש רש"ל שם בפרק גיד הנשה [ים של שלמה חולין פ"ז סי' נט], דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא לי', אפי' לא ציוה אותו לבטלו. אבל אם לא ידע ממנו – שרי לי', דהרי הוא כשווגג". וכן דעת הפרי תואר (סק"ט). ועוד.

אולם הפרי חרש (סקי"ג) כתב לחלוק על דברי המהרש"ל אלו, וז"ל: "מה שכתב דכשלא ידע ממנו שרי לי' – אינו מחוור, "כיון דאהנו מעשיו הרעים, שאוכל התערובת זה שנתבטל בשבילו, מה בכך אי ניחא לי' או לא ניחא לי'¹¹¹, סו"ס איכא למיחש שיבטלנו פעם אחרת להאכילו לאחד מאוהביו"¹¹². ולכאורה י"ל דפליגי בהחקירה דלעיל;

דהט"ז ס"ל כסברת הרש"ל, דטעם האיסור למי שנתבטל בשבילו הוא דכיון שמטרת מבטל האיסור היתה גם בשבילו, הרי קנסא דילי' כלול בקנסא דמבטל האיסור עצמו, וכהאופן הב'¹¹³. וממילא י"ל, דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל בשבילו, שרק אז אפשר לכוללו יחד עם המבטל עצמו ולהחשיבו כשלוחו, "אפילו לא ציוה אותו", דכיון שהוא ביטל בשבילו וניחא לי' בהכי, אבל אם לא ידע לא שייך בי' האי קנסא כלל, וכלשון הפרי מגדים (משב"ז סק"י): "אין בדין לאסור עליו". אמנם שיטת הפרי חרש היא כהאופן הא', וכמו שמשמע מדבריו, דטעם האיסור הוא מצד החשש שמא יאמר לאחר. וטעם זה שייך הן אם ידע שמבטל בשבילו ובין

111. לכאורה צ"ב, דהול"ל "מה בכך אי ידע או לא ידע", דהלא בזה רצה לחלוק עם המהרש"ל, כנראה למעייני בדבריו. ויתכן דר"ל, דמכך שהדגיש מהרש"ל דהיינו דוקא ב"ידע וניחא לי'", משמע דעיקר החיסרון דלא ידע הוא (גם) בכך דלא ניחא לי' (וראה גם לשון הערוך השולחן (שם סקכ"ו): "אבל אם לא ידע כלל מזה ולא ניחא לי' אין לך שוגג גדול מזה"), וממילא צ"ב מדוע ייאסר, וע"ז תירץ דהחשש הוא מצד הא דכפועל אהנו מעשיו, כנ"ל בפנים. וראה גם שו"ת תפלה למשה (ח"א סי' לא אות י').

112. ואפשר שגם שיטת הש"ך כן היא, שבדבריו (שם סקי"א) הזכיר רק הטעם "דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו" כו'. וכבר העיר בשפתי דעת על אתר שהשמיט דברי הרש"ל שהובאו בט"ז. ולהמבואר בפנים א"ש, דאכן לטעם זה לא שייך דיני' דהמהרש"ל.

113. ולהעיר מהמשך דבריו, שהעתיק דין הרש"ל ד"במקום האסור לו אסור ג"כ לבני ביתו", דלפמשנ"ת בפנים הא נמי משום דדיינינן להו כהמבטל עצמו.

אם לא ידע, "דכיון דאהנו מעשיו הרעים, שאוכל התערוכת זה שנתבטל בשבילו, סו"ס איכא למיחש שיבטלנו פעם אחרת להאכילו לאחד מאוהביו", היינו, דכיון דהאיסור למי שנתבטל בשבילו הוא מצד המבטל, שחוששים שמא יבטל לאחד מאוהביו, הרי שאין שום משמעות לדעתו של מי שנתבטל בשבילו, דסו"ס, בכך שאוכל מן התערוכת שנתבטלה בשבילו אהני מעשיו דהמבטל¹¹⁴.

י. חילוק בין בני ביתו לשאר אחרים שנתבשל או נתבטל בשבילם

ברם, הפרי חרש, שכאמור חלק על סברת המהרש"ל דהיכא דלא ידע שנתבטל בשבילו חשיב כשוגג, מ"מ קיבל את דבריו דבני ביתו חשיבי כלו בעצמו. ונמצא לכאורה דלא קישר הפלוגתות כדברינו¹¹⁵.

אלא י"ל דלשיטתו יש לחלק בין בני ביתו לשאר אחרים שנתבטל בשבילם, דלגבי בני ביתו אכן שייך לומר שהם חלק מלו בעצמו, שכיון שסמוכים הם על שולחנו, הרי ודאי שכיוון בביטולו עבורם, משא"כ לגבי אחרים, פחות שייך לומר כן. ולגבי שאר מי שנתבטל בשבילו, אכן טעם האיסור הוא מחשש שמא יבוא לומר לאחר שיבטל בשבילו ולכן חיישינן לזה גם היכא דלא ידע שנתבטל בשבילו, וכ"ש לבני ביתו (וראה להלן הע' 6).

וכן יש ללמוד לכאורה מדברי הרא"ש (שבת פ"ג ס' א) שכתב: "והא דבעי [כגמ' שם לח.] עבר ושהה מהו – אף לאחר גזירה מיבעיא לי' ומספקא לי' אי גזרו דוקא לאותו ששהה אבל לבני ביתו לא, או דילמא לא שנא. ופשט לי' מרקאמר 'אסר' משמע דלכל ב"ב אסר". ומפשטות דבריו משמע שהאיסור הוא רק לב"ב ולא לאחרים שאינם ב"ב שהשהה בשבילם. אלא שהטור והב"י (סי' רנג) פירשו דבריו דקאי גם אשאר מי שהשהה בשבילו. וכבר הרגיש בזה בתהלה לדוד (שם).

114. ומיהו, יתכן דגם לסברא הראשונה האיסור למי שנתבטל בשבילו הוא לא משום הקנס אלא משום חשש – היינו הטעם השני שהובא בב"י, שמא יאמר מי שנתבטל בשבילו לנכרי או לעבד שיבטל עבורו, ולכן היכא דלא ידע לא חיישינן (ולא ס"ל לדברי הפר"ח), וכפי שמצינו שביארו כן כמה אחרונים. אמנם, מלבד מה שעכ"פ מלשון הט"ז, דבעינן ש"ידע זה שנתבטל עבורו וניחא לי' אפי' לא צויה אותו", משמע שהקנס דמי שנתבטל בשבילו הוא מצד הקשר שלו לפעולת המבטל עצמו ולא מצד החשש ולהיפך במי שלא ידע, הרי שלדברינו מיושב שפיר מדוע לסברא הראשונה אין שום מקום לקנוס למי שלא ידע, אף שמצד החשש דשמא יאמר וכו' אכתי יש מקום לחשוש, וכדברי הפר"ח. ודו"ק.

115. וכפי שאכן משמע מלשונו שאחר שכתב השגתו על המהרש"ל בענין היכא דלא ידע כו', כתב: "אבל מה שכתב דהיכא דאסור לו אסור ג"כ לבני ביתו" כו'.

ושו"ר שכ"כ גם במאור השבת (סי' יח סוסק"ט), ושם הביא משו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' ב'קכג) דבני ביתו וכל הסמוכים על שולחנו הם חלק מהאיסור דהמבטל איסור עצמו. ע"ש.

יא. מחלוקת המג"א ואדה"ז למעשה - אם יש לחלק בין בני ביתו לשאר אחרים שנתבשל בשבילם

ומעתה י"ל דבהא פליגי נמי המגן אברהם ורבינו, ותחילה ניהדר לדברי המגן אברהם שבסי' שיח, שבתחילה הביא דעת עצמו להחמיר במי שנתבשל בשבילו ואחר הביא דברי הב"י שמשמעות דבריו להקל בזה.

דלהמבואר לעיל י"ל דפליגי בהחקירה הנז', דלדעת הב"י הרי טעם האיסור דמי שנתבטל בשבילו הוא רק מצד החשש שמא יאמר לעכו"ם שיבטל בשבילו או שיבטל בעצמו פעם אחרת עבור אוהביו, ולכך יש מקום לחלק לשיטתו בין ביטול איסור לכתחילה לביטול בשבת, דדוקא למבשל אסרינן ולא למי שנתבשל בשבילו, כיון שאין חשש שמא יאמר לעכו"ם, מאחר שלא ירוויח כלום מזה, שהרי מ"מ ייאסר עליו התבשיל למוצאי שבת עד בכדי שיעשו, ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו.

אולם לדעת המגן אברהם י"ל דטעם האיסור למי שנתבטל בשבילו הוא משום אותו קנס גופא דהמבטל עצמו, כיון שעבורו נמי נתבטל, ולכן סבר דה"ה לענין ביטול בשבת, דכשם שקנסינן להמבשל עצמו כן הוא גם למי שנתבשל בשבילו. ולמעשה נראה שהמגן אברהם לא פסק כשיטת הב"י כלל, אלא כתב בפשיטות בסי' רנג ד"לבני ביתו פשיטא דאסור, דהו"ל כמי שנתבשל בשבילו". וזאת מהסיבה הפשוטה, שלשיטתו כל שנתבשל בשבילו קנסינן ל' כמו המבשל עצמו, כנ"ל.

יב. ראיות לסברא הנ"ל מדברי אדה"ז

והנה, ממה שהשווה המגן אברהם בני ביתו לשאר מי שנתבשל בשבילו, משמע שלא ס"ל לחלק בהכי, ודלא כמבואר לעיל בסברת הפרי חדש.

מאידך, בשיטת רבינו נראה להדיא, שאף שפסק בסי' תקג כדברי המגן אברהם וביארם, מ"מ, למעשה הסיק מדבריו רק לאסור "לכל אנשי ביתו לעולם" ולא לכל מי שנתבשל עבורו. ודיוק זה חוזר על עצמו בכמה מקומות, כמו בסי' רנג שם: "ומ"מ, לבני ביתו אין להתיר, שגם בשבילם הוחזר".

ועד"ז כתב בסי' תמז (ס"א) "ואם עבר ועירבו במזיד . . דינו כשאר מבטל איסור במזיד, שאסור לו ולאנשי ביתו ומותר לאחרים" כו'.
וכן בסי' תקטו (ס"א): "ולפי דבריהם אי"צ להמתין בכדי שיעשו אלא מי שהנכרי הביא בשבילו וכן אנשי ביתו כמוהו" כו', "הרי אסורין באכילה בו ביום למי שהובאו בשבילו ולכל אנשי ביתו הסמוכים על שולחנו, שגם בשבילם נתכוין הנכרי בהבאתו" (שם סי"א), "הרי זה אסור באכילה למי שהובא בשבילו (ולאנשי ביתו)".

אלא שיש חילוק גדול בין שיטת רבינו לדברי הפרי חדש, בעוד לדברי הפרי חדש, דמיירי לענין ביטול איסור לכתחילה, האיסור הוא הן לבני ביתו והן לשאר מי שנתבטל בשבילו והחילוק הוא רק בטעם האיסור, דבבני ביתו טעם האיסור הוא מצד דכרדי' דמו ובשאר מי שנתבטל בשבילו הוא מחשש שמא יבוא לומר לעכו"ם. אולם בשיטת רבינו נתבאר שלענין איסור בישול בשבת הוא רק לבני ביתו בלבד¹¹⁶ ולא לכל מי שנתבטל בשבילו (וכפשטות לשון הרא"ש דלעיל).

יג. ביאור סברת המחלוקת גבי הקנס לבני ביתו

וי"ל דפליגי נמי לענין טעם האיסור דבני ביתו;
שנראה כי לדעת רבינו אין טעם הקנס לבני ביתו משום שנחשבים כמו המבטל עצמו, וכמשמעות הט"ז והפרי חדש דלעיל, אלא הקנס הוא מצד שנתכוין לבטל בשבילם, מאחר שהם סמוכים על שולחנו (וכמבואר מלשונות רבינו שהועתקו לעיל), ובוזו שאר אחרים אינם נגררים אחר מחשבתו אף שביטול בשבילם ולכן אין לקונסם כמותו וב"ב אף שנתכוון בבישולו עבורם.
והגם שכמבטל בשביל אחרים הרי כך היתה כוונתו, לבטל בשבילם ומדוע לא יגררו אחר מחשבתו – יתכן דיש לחלק בין כשמטרת הבישול היא לבני ביתו, שהם חלק ממטרות הביטול שלו עצמו, כיון שסמוכים הם על שולחנו, לבין ביטול הנעשה עבור אחרים, שאין לקונסם בשביל מחשבתו, שכן אינם סמוכים על שולחנו ואינם נגררים אחר מחשבתו.

116. ולכאורה דינם כהמבטל עצמו בין אם ידעו שביטול עבורם ובין אם לא ידעו, שהרי סמוכים הם על שולחנו, ומכ"ש ממה שפסק הפרי חדש (לשיטתו) גבי אחרים שנתבטל האיסור בשבילם. והוא דלא כמ"ש בס' טעמי השולחן (להר"ד חיים אליעזר שיחי' אשכנזי, מכון שניאור תשע"ב, סי' רנג אות טו סוה"ע 498), שדעת רבינו בזה כהט"ז דלעיל בפנים (אות ט).
ולענין היכא דלא נתכוון לבטל בשביל ב"ב כלל – ראה להלן הע' 4.

והנפק"מ בין הטעמים, לכאורה, היא במה שדנו אחרונים היכא דלא נתכוין לבטל בשביל ב"ב כלל, אם גם אז קנסינן לב"ב; דדעת היר יהודה (פירוש הקצר סי' צט סקכ"ג) להתיר, ואילו הדרכי תשובה (שם סקס"ז) דייק מדברי הפרי חדש הנו' דאף אם לא נתכוין לבטל עבורם קנסינן להו כוותי'.

ולכאורה פליגי בשני הטעמים דלעיל, דאם האיסור לב"ב הוא משום דכדידי' דמו וממילא בטלים לגבי' גם אם לא נתכוון לבטל עבורם. וכך נראה מדברי הפרי חדש. אבל אם האיסור הוא מצד שנתכוון לבטל בשבילם, וממילא היכא דלא נתכוון לבטל בשבילם לא קנסינן להו כוותי'. וכן נראה מלשון רבינו, שסיבת האיסור לב"ב הוא משום שמסתמא נתכוון לבטל בשבילם, כנ"ל¹¹⁷.

יד. יישוב סתירת דברי אדה"ז לפי הנ"ל

. ומעתה ניתן ליישב הסתירה לכאורה שבין דברי רבינו בקונטרס אחרון לסי' תקג לדבריו בסי' שיח אודתה הערנו בתחילת דברינו; דלפמשנ"ת יתכן שבקונטרס אחרון דן רבינו בשיטת המגן אברהם וביאר את החילוק בין דבריו בסי' רנג לדבריו שבסי' שיח, וכתב שדבריו בסי' רנג, לדון את מי שנתבשל בשבילו כלו בעצמו, הם העיקר לשיטתו, ודלא כשיטת הב"י שהזכירה בסי' שיח דדינו כאחרים.

117. וכן כתב בדעת רבינו בס' פסקי אדה"ז בהל' איסור והיתר (ע' 259), אלא שהוקשה לו מפשטות לשון רבינו בסי' תמו "שאסור לו ולאנשי ביתו ומותר לאחרים", דמשמע שהאיסור לאנשי ביתו הוא משום שנחשבים כהוא עצמו. ע"ש.

אולם למשנ"ת בפנים, הנה מלבד שקשה לדייק כן מלשונו הקצרה של רבינו שם, בעוד במקומות בהם האריך יותר מבואר להדיא שטעם האיסור לב"ב הוא משום שנתכוון לבשל בשבילם, הרי שלפי דבריו נמצא שרק בני ביתו הם בגדר "נתבשל בשבילו", שהגדרה זו ניתנה להחיל רק על אלו הסמוכים על שולחנו, שיש להניח שנתכוון לבשל בשבילם, אבל שאר הנהנים מבישול זה אינם בגדר נתבשל בשבילו ובכלל אחרים ייחשבו (וכדלהלן בפנים).

וקצת ראי' לזה מלשון רבינו בסי' רנג שם, דהנה המגן אברהם שם (סקי"ד) כתב בסתם "דלאחרים שרי", ורבינו העתיק דבריו בזה"ל: "ויש לסמוך ע"ז להתיר לאחרים שלא הוחזר בשבילם. ומ"מ, לבני ביתו אין להתיר, שגם בשבילם הוחזר". הרי שרבינו מפרש את לשון המגן אברהם, ד"אחרים" היינו מי "שלא הוחזר בשבילם", אבל לאלו "שבשבילם הוחזר" אין להתיר, ומאן ניהו – "בני ביתו", שרק הם בגדר מי "שבשבילם הוחזר", וכל השאר בגדר "אחרים".

ואין בזה סתירה ללשונו בסי' שיח: "אבל לאחרים מותר אף התבשיל כמוצאי שבת מיד . . אף אם בישל בשבילם", שכן מזה גופא שלא כתב דין זה בפ"ע, דכל שנתבשל בשבילו דינו כאחרים וכדו', וכללם בדינא דאחרים, משמע שכוונתו שלגבי אחרים שאינם בני ביתו, אף אם נאמר שנתבשל בשבילם אין דינם כהמבשל עצמו אלא כאחרים, כנ"ל בפנים בארוכה.

אך לא דן שם רבינו בשיטתו עצמו, אלא שעל פי מה שביאר בשיטת המגן אברהם, למד מזה בפנים דדין בני ביתו אכן כלו עצמו, אולם בדין שאר מי שנתבשל בשבילו לא פסק כהמגן אברהם, וכפי שמדוייק בדבריו בכ"מ, שמדגיש דווקא בני ביתו, ומשמע שרק הם דינם כהמבשל עצמו, אך שאר מי שנתבשל בשבילו דינו כאחרים.

ובטעם הדבר יתכן לומר, שלמעשה אכן פסק רבינו כשיטת הב"י שהביאה המגן אברהם בסי' שיח, שכל מי שנתבשל בשבילו דינו כאחרים, אך מ"מ חילק בין בני ביתו לשאר כל מי שנתבשל בשבילו.

ומכל זה מובן שאין הכרח כלל לומר שרבינו חזר בו בקונטרס אחרון מדבריו שבסי' שיח, שכן כבר בפנים הסעיף גילה דעתו בזה, שיש להחמיר יותר בבני ביתו, שדינם כמו המבשל עצמו, וזאת הטעים ע"פ הביאור שכתב בקונטרס אחרון בשיטת המגן אברהם.

ואילו בסי' שיח דיבר על שאר מי שניתן לומר שנתבשל בשבילו שאינו מבני ביתו, שבזה פסק כהב"י, שדינם כשאר אחרים ולא דיינינן להו כהמבשל עצמו¹¹⁸.

118. ראה לעיל בסוף ההערה הקודמת.

הנהגה בהרחקות בתשעה באב

הרב מנחם מענדל והבה

ראש כולל להוראה וחסידות בגבעתיים ובכפר חב"ד

ובעמח"ס כרם מנחם על שו"ע אדה"ז

יל"ע האם לדעת רבינו יש לנהוג בתשעה באב בין איש לאשתו בכל ההרחקות, או שמא לא נאסר אלא חיבוק ונישוק ושינה במיטה אחת, כבזמן חשש וסתה.

א. דיון בדעת רבינו בזה לפי דבריו באו"ח סי' מ

דהנה הלכות תשעה באב משולחן ערוך רבינו לא הגיעו לידינו, כידוע, אך מאידך מצינו התייחסויות שונות בשו"ע"ר לנושא זה, שמתוך העיון בהם ניתן להסיק לכאורה מה דעתו הק' בזה, וכדלהלן;

בהל' קדושת התפילין (או"ח סי' מ ס"ח) דן רבינו האם כשיושן עם אשתו במיטה אחת ואינו רוצה לשמש, אם צריך לכסות התפילין, וכתב בסתמא ד"אשתו עמו ואינו רוצה לשמש נקרא אין אשתו עמו", אך "יש מי שאוסר להיות אשתו עמו במיטה עד שיניח התפילין והספרים שבחדר כלי בתוך כלי, שמא ישכח עליהן וישמש". ומסיים רבינו במוסגר: "ונכון לחוש לדבריו, אע"פ שאין איסור בדבר מן הדין, שהרי מן הדין מותר לישן עם אשתו בט' באב ואין חוששין שמא ישכח, אלא שנכון הדבר להחמיר, כמו שיתבאר בסי' תקנ"ד".

סי' תקנ"ד משו"ע"ר לא הגיע לידינו, כאמור. אבל עכ"פ למדנו מכאן את דעתו, ש"מן הדין מותר לישן עם אשתו בט' באב ואין חוששין שמא ישכח, אלא שנכון הדבר להחמיר".

ראשית הדברים בהגהות מרדכי (מועד קטן סי' תתקלד), שם כתב, דבתשעה באב ויום הכיפורים אסור לישן עם אשתו במיטה. והעתיקו בכ"י ובשו"ע (סי' תקנ"ד סי' ח) בשם "יש מי שאומר" וסיים "ונכון הדבר". וכנראה שמכך למד רבינו שלמעשה אין בזה איסור מן הדין אלא "שנכון הדבר להחמיר".

והנה הרמ"א בדרכי משה בסי' תקנ"ד (סוסק"ז) הביא דברי הגהות מרדכי הנ"ל, והוסיף: "ועייין לקמן סי' תרט"ו, דאסור ליגע באשתו ביום הכיפורים באילו היתה נדה, ואפשר דהוא הדין בתשעה באב", משמע שיש לנהוג בימים אלו בכל ההרחקות

כפי שנהוג בעת נידתה. והביאו המגן אברהם שם (סקי"ט), אלא שכתב: "ונראה לי דביום יש להקל". וכן פסק המשנה ברורה על אתר (סקל"ז).

ויל"ע בשיטת רבינו בזה, אם ס"ל נמי כדעת הדרכי משה, להחמיר בהרחקות גם בתשעה באב, דלכאורה מלשון המחבר, שלא קיבל לגמרי לדברי הגהות מרדכי – לענין שינה במיטה אחת – לדינא רק לחומרא, מנא לן להחמיר כן גם לגבי שאר הרחקות.

ועיין בט"ז בהלכות יום הכיפורים (סי' תרטו סק"א), שאף שבתחילה למד מדברי הגהות מרדכי שיש להשוות בין יום הכיפורים לתשעה באב, אך לבסוף למד מפסקי השו"ע לחלק ביניהם, שדוקא ביום הכיפורים אסר הנגיעה באשתו כנדה משא"כ לענין תשעה באב. ע"ש. וכבר תפס עליו בשער הציון (סי' תקנר סקמ"ד) ש"אולי לא ראה הדרכי משה [שהחמיר גם בת"ב].

ולפ"ז יתכן שגם רבינו אזיל בעקבות השו"ע (לדברי הט"ז) וחילק בין ת"ב ליוהכ"פ לענין הרחקות. וכן משמע מלשון השו"ע, שלא קיבל לדברי הגהות מרדכי לדינא כלל, ולכן כתב רק ש"נכון הדבר" להחמיר כדבריו, וכיון שהעתיק זאת רק לענין שינה במיטה אחת (דלא כדבריו גבי יום הכיפורים) הבו דלא להוסיף עלה.

ואף דברי המג"א, שהעתיק שיטת הדרכי משה להחמיר בתשעה באב גם בשאר הרחקות כביום הכיפורים – לא באו כפירוש דברי השו"ע, אלא בהמשך לדעת האוסר שינה במטה אחת מדינא, שלפי דבריו אפשר להחמיר ולאסור גם שאר הרחקות. אך לדעת השו"ע, שלא קיבל הדברים לדינא אלא לחומרא בלבד, אין מקום לאסור יותר מזה¹¹⁹. וכיון שרבינו העתיק דברי השו"ע משמע דס"ל כוותי', וממילא אף לדעתו אין לאסור יותר מחיבוק ונישוק ושינה במטה אחת¹²⁰.

אמנם אכתי יתכן לומר שאכן רבינו ס"ל כהמגן אברהם גם לענין הרחקות בתשעה באב, וכדרכו בכל מקום לפסוק כדבריו, אלא שכאן הדגיש שכל המבואר

119. אך להעיר מהבאר היטב על אתר (סקי"ד) שהעתיק דברי המג"א בהמשך להכרעת המחבר שרק "נכון הדבר" ולא מדינא.

120. ואף שבבן איש חי (פרשת דברים אות כג) כתב להחמיר שלא להושיט דבר מיד ליד (ולמד מכן בכף החיים סי' תקנר סקפ"ה לכל ההרחקות. וראה גם סוגה בשושנים פל"ט הע' ד) – כבר תפס עליו הגר"ע יוסף (שליט"א) [וצ"ל] בהליכות עולם על אתר (ח"ב ע' קנג) שחומרא יתירא היא, ומלשון השו"ע לא מוכח כן. ע"ש. וראה גם ילקוט יוסף אוצר דינים לאשה ולבת (פמ"ו ס"ז ובהערה שם). אבל ראה שו"ת מעין אומר (ח"ג, פט"ז סי"ג).

בסי' תקנ"ד – ויתכן גם ההנהגה בהרחקות – אינו מצד הדין, רק "נכון הדבר להחמיר"¹²¹.

ב. דברי רבינו בהל' נדה נראים כסותרים להנ"ל

אך הנה בהל' נדה, על דברי השו"ע (סי' קפד ס"ב) ש"בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת ולא משאר קריבות אלא מתשמיש המיטה בלבד", כתב רבינו (סק"ו): "אפילו חיבוק ונישוק שרי – כן דעת הב"י [שם ד"ה ופרישה] ורמ"א [שם ס"י]. וכן פסק הב"ח [שם ד"ה ופרישה], אלא שמסיים: 'מיהו נראה דהמחמיר באלה תבוא עליו ברכה' (ש"ך [שם סק"ו]). וכן דעת הט"ז [שם סק"ג] להחמיר באלה, משום שמביאים לידי חשק ושמא יבוא עלי' (ולפי זה, כל שכן שאין לישן עמה במיטה אחת, כדלקמן סי' שפ"ג [גבי אבילות – ראה שו"ע שם סוס"א]).

"וכתב הב"ח הטעם שלא אסרו אלא תשמיש המיטה בלבד מדינא, אע"ג דחיבוק ונישוק אסור מדאורייתא בנדה משום 'לא תקרב', מ"מ לא חששו אלא בתשמיש, דחיישינן שמא ע"י תשמיש תראה בעונה זו שהיא רגילה לראות בה. . ולא חיישינן בשאר קריבות שמא יבוא עלי', כיון דביאה גופא אינה אסורה אלא מדרבנן – משום חששא דשמא תראה, והוי גזירה לגזירה.

"ומשום הכי לא דמי לאבילות (דלקמן סי' שפ"ג), דביאה גופא אסורה מדברי קבלה, שהן כדברי תורה, ולא משום גזירה וחששא, ומשום הכי החמירו שם גם בחיבוק ונישוק ולישן במיטה אחת".

ועל פיסקא זו האחרונה הוסיף בקונטרס אחרון על אתר (סק"ב): "ומשום הכי נמי לא דמי ליום הכיפורים וט' באב". היינו דהתם נמי כיון דאיסור התשמיש הוא מדינא ולא מצד גזירה, לכן אפשר לגזור בהם גם חיבוק ונישוק ושינה במיטה אחת. ויש שלמדו מכאן (ראה הל' ומנהגי חב"ד שבגליון התקשרות הסמוך לתשעה באב. חוסן ישועות ח"ב הל' טהרה המצויות פ"ב סל"ז ובהע' 37. מדריך לטהרת המשפחה לפי שיטת חב"ד פ"ו ס"ד. ס' מקוה ישראל מילואים סי' לט אות ב¹²²),

121. ולענין מה שכתב המגן אברהם להקל ביום ת"ב, הנה כתב רבינו בקו"א שם (בסי' מ סק"א), ד"אין לחלק בין יום הלילה, דהא בט' באב ויום כיפור לא חילקו בזה – עיין ט"ז סי' תרטו". וכנראה כוונתו לדברי הט"ז שם שלענין הרחקות יש מקום לחלק בין יום ולילה, משא"כ לענין שינה במיטה אחת שאין לחלק ביניהם [והיינו דלא כמו שהבין בדבריו בחוסן ישועות (ח"ב פ"ב הע' 37), שגם לענין הרחקות אין לחלק בין הלילה ליום].

[אבל מ"מ גבי הרחקות ביוהכ"פ פסק רבינו (סי' תרטו ס"א) להדיא כהמגן אברהם, דפליג (שם סק"א) על הט"ז בזה, וס"ל שיש לנהוג בהרחקות בין בלילה ובין ביום].

122. שם כתב כן בכיבוד דעת הבן איש חי דלעיל בפנים, שדעתו להחמיר בזה. ואף דהוי גזירה לגזירה,

שמכך שמדמה רבינו דין תשעה באב ליום הכיפורים, הרי שיש לנהוג גם בתשעה באב בכל ההרחקות.

אמנם בדברי רבינו נתבאר רק לענין שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק, שלענין זה אכן שווו תשעה באב ויום הכיפורים, שכן הצד השווה שבהם הוא שבשניהם איסור תשמיש המיטה הוא מדינא, כך שניתן לגזור בהם גם לענין שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק. אבל לשאר הרחקות מנא לן להשוות תשעה באב ליום הכיפורים, דילמא לא נחמיר בתשעה באב אלא כחובת הפרישה שבזמן חשש וסתה.

וגם לענין אי השינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק, הנה מדברי רבינו נראה, לכאורה, דדבריו סתרו אהרדי, שבאו"ח סי' מ כתב להדיא כי "מן הדין מותר לישן עם אשתו בט' באב . . אלא שנכון הדבר להחמיר", ואילו בהל' נדה משמעות דבריו, שכיון שהתשמיש אסור בתשעה באב מדינא הרי שניתן לגזור ולאסור מדינא גם שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק.

ג. תיווך דברי רבינו

ואשר נראה לפענ"ד בתיווך הדברים הוא, דאכן העיקר להלכה הם דברי רבינו באו"ח סי' מ, שהפרישה הנהוגה בתשעה באב מלבד התשמיש אינה מדינא אלא שנכון הדבר להחמיר, כפסק המחבר בסי' תקנד.

וי"ל דאף דבריו בהל' נדה לא באו לחלוק על פסיקה זו, אלא שם רק השווה רבינו את תשעה באב לכלל המצבים בהם התשמיש אסור מדינא ולא מצד גזירה וחששא, ובהתאם לכך החמרה נוספת בענייני הפרישה בו אינה נחשבת כגזירה לגזירה אלא כגזירה אחת המרחיקה מן האסור כבר מדינא.

לפי זה, אכן יש מקום לחייב בתשעה באב מדינא בפרישה דאי שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק, וכדברי הגהות מרדכי, כיון שאיסור תשמיש בו הוא מדברי קבלה ולא מצד גזירה, כמו באבילות, ובדומה ליום הכיפורים, בו איסור תשמיש הוא מן התורה.

כותב דשאני תשעה באב שהוא מדברי קבלה ולכן ניתן לגזור בו גזירה לגזירה, ומוכיח כן מדברי רבינו כאן גבי אבילות. ע"ש.

וליתא, שכן ראשית, רבינו לא כתב כן אלא לענין שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק ולא לענין שאר הרחקות, שנית, אם כדבריו – הרי שכן היה לנו לאסור גם לענין אבילות, ועוד והוא העיקר – שרבינו לא כתב דהיכא דהאיסור הוא מדברי קבלה אפשר לגזור בו גזירה לגזירה, אלא שכיון שהוא "לא משום גזירה וחששא" לכן אפשר להחמיר בו עוד ולגזור.

אך עם זאת, עדיין אין בדברים אלו פסק ברור למעשה כי פרישות אלו אסורות בתשעה באב מדינא, שכן אין זו סוגיא בדוכתא, ויתכן כי בסי' תקנ"ד, מקומם של הלכות אלו, נמצא שרבינו הביא את דברי ההגהות מרדכי ומ"מ לא פסק כוותייהו, אלא כדעת המחבר שאין בזה איסור מן הדין ורק "נכון הדבר להחמיר", זאת למרות האפשרות לאסור שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק על בסיס איסור התשמיש שהוא מדינא, מדברי קבלה.

ד. הרחבת הביאור

הדברים יובנו היטב בהקדים הביאור בדברי רבינו בהל' נדה שם, שהשווה בין חובת הפרישה באבלות לבין חובת הפרישה ביום הכיפורים ובתשעה באב, שבפשטות נראה שהצד השווה שבהם הוא, שבכולם איסור התשמיש הוא מדינא ולכן החמירו בו גם לענין חיבוק ונישוק ושינה במטה אחת. ובזה חלוקים הם מחובת הפרישה בזמן חשש הוסת, שאז איסור התשמיש הוא רק מצד גזירה ולכן לא החמירו בו בחיובי פרישה נוספים, דהוי גזירה לגזירה.

עם זאת, כתבו הפוסקים, דלמעשה המחמיר בזמן חשש הוסת גם לענין חיבוק ונישוק ושינה במטה אחת "תבא עליו ברכה". ובפשטות משמע, דהיכא דהתשמיש אסור מדינא, חיובי פרישה אלו אינם חומרא בלבד אלא אסורים מדינא.

אך הנה גבי אבילות איתא בשו"ע (יו"ד סי' שפ"ג ס"א): "אבל אסור בתשמיש המטה, אבל בשאר דבר קורבה מותר, אפי' במזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו . . . [והוסיף הרמ"א: "אבל חיבוק ונישוק יש להחמיר"], ומותרת לאכול עמו בקערה, ומותרת לישן עמו הוא בבגדו והוא בבגדה. ומיהו, משום 'לך אמרינן נזירא' יש להחמיר שלא יישן עמה במטה כלל". הרי שלמרות שאיסור התשמיש באבילות הינו מדינא, אעפ"כ לא נגזר ממנו איסור שינה במיטה אחת מדינא אלא מצד חומרא בלבד.

ובזה הוא שנחלק מזמן חשש הוסת, שכיון שהתשמיש שם אינו מדינא, אף לא מחמירינן בי' מצד "לך אמרינן לנזירא", רק אמרינן דהמחמיר תבוא עליו ברכה, משא"כ היכא דהתשמיש אסור מדינא, דאז ציוו בו הפוסקים להחמיר, שכן לשון "נכון הדבר להחמיר" או "יש להחמיר" מתפרשים – לדעת רבינו – כלשון ביניים שמחד נאמרים בלשון מחייבת אך מאידך אין מורין על חובה גמורה, שאם

לא עשה כן עבר על איסור מן הדין (ראה בהרחבה ס' כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדה"ז כלל קכא ובהערה שם¹²³. וש"נ).

וזהו שכתב רבינו בהל' נדה שם גבי אבילות, דכיון "דביאה גופא אסורה מדברי קבלה" "משום הכי החמירו שם גם בחיבוק ונישוק ולישן במיטה אחת", שאף חומרא זו אינה גזירת חכמים אלא שנכון הדבר להחמיר.

ומעתה יתבאר דברי רבינו אל נכון, שאכן שוו הני תלתא, אבילות יום הכיפורים ותשעה באב, לענין זה שאיסור התשמיש שבהם הוא מדינא, ולכן ניתן להחמיר בהם גם לענין חיובי פרישה נוספים, אלא שאופן החומרא משתנה בכל אחד מהם: באבילות – איסור התשמיש הוא מדברי קבלה, ואיסור חיבוק ונישוק ושינה במטה אחת הוא רק לחומרא – "משום לך לך אמרינן נזירא".

ביום הכיפורים – איסור התשמיש הוא מן התורה וממנו למדו לאסור מדינא בכל ההרחקות כמו באשתו נדה.

בתשעה באב – איסור התשמיש הוא מדברי קבלה, ואיסור חיבוק ונישוק ושינה במטה אחת אינו אסור מן הדין אלא שנכון הדבר להחמיר, בדיוק כאופן החומרא באבילות.

והוא שאמרנו, שגם היכא דנאסר התשמיש מדינא אי"ו מחייב שיהיה גם איסור חיבוק ונישוק ושינה במטה אחת מדינא, וכמו המקור הראשוני אליו ציין רבינו בפנים – מהל' אבילות, שם התשמיש אסור מדינא ושאר חיובי הפרישה רק בגדר חומרא.

נמצא איפוא, כי אין סתירה כלל בין דברי רבינו באו"ח סי' מ לדבריו ביו"ד סי' קפד, דהעיקר לשיטתו להלכה ולמעשה דאיסור שינה במטה אחת בתשעה באב אינו מן הדין אלא שנכון הדבר להחמיר, וכמ"ש באו"ח סי' מ, אלא שביו"ד סי' קפד

123. ושם הוסיף: "וע"פ יסוד [הנ"ל בפנים בלשון "נכון" שכתבו הפוסקים לפי] דברי רבינו, יובנו גם דבריו במקום אחר, שמקופיא נראים כסותרים. והוא, שבשו"ע או"ח סו"ט ת"מ כתב: '. אם ירצה מעצמו לעשות הטוב והישר . . תבוא עליו ברכה'. ובקו"א שם (סקי"ד) כותב: 'תבוא עליו ברכה וכו' – בוראי שכן נכון לעשות למי שאפשר לו . .'. ובהשקפה ראשונה, הנה הסגנון 'נכון לעשות' שבקו"א אינו תואם כ"כ לסגנון 'אם ירצה' שבפנים, אלא שע"פ דבריו שנתבארו כאן, שהלשון 'ונכון' הוא שאין חיוב גמור מובנים הדברים בפשטות". ומשמעות דבריו, שגם "כן נכון לעשות" היינו רק "אם ירצה".

אמנם לפי המבואר בפנים מלשונות רבינו בסי' קפג, הרי שאכן יש לחלק בין הלשונות "נכון להחמיר" ו"יש להחמיר" וכו"ב, המחייבים יותר, לבין הלשון "החמיר תבוא עליו ברכה", שהוא רשות. ולכן אין להשוות את לשונות רבינו שבפנים או"ח סי' תמ לדבריו שבקו"א שם, שכן בפנים כתב שלמרות שמעיקר הדין יש להקל, הרי שאם ירצה להחמיר תבוא עליו ברכה. ובקו"א הוסיף והכריע, שכדי לחוש לדעת המחמירים הרי שלא רק "אם ירצה מעצמו יעשה הטוב והישר", כפי המתחייב מדינא, אלא אף "כן נכון לעשות למי שאפשר לו", כפי שיראה המעיין שם. וק"ל.

הזכיר שחומרא זו נובעת מכך שאיסור התשמיש שבו אסור מדינא מדברי קבלה ולא רק ממצד גזירה וחששא.

ומאחר שפסק כהמחבר שאיסור השינה במיטה אחת הוא רק בגדר חומרא הבו דלא להוסיף עלה, ואין צורך להחמיר בשאר הרחקות, כנ"ל בארוכה. סוף דבר, מדברי רבינו לא ניתן ללמוד שיש לנהוג בכל ההרחקות בתשעה באב, אלא רק לענין שינה במיטה אחת וחיבוק ונישוק בלבד וגם זאת אינו אסור מדינא אלא ש"נכון הדבר להחמיר". פרישה זו היא בין בליל תשעה באב ובין ביומו. אלא שמאחר שהמגן אברהם החמיר ב[ליל] תשעה באב גם לענין שאר ההרחקות, ודרכו של רבינו לפסוק כוותי' בכל מקום, הרי שלמעשה המחמיר בזה תבוא עליו ברכה.

שמחת נשיא הדור - שמחת כלל ישראל

הרב זושא וואלף
מח"ס בתורת רבינו
כפר חב"ד

בעמדנו בימי ההכנה ליום הבהיר י"א בניסן הבעל"ט, יום ההולדת הקי"ג של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, אשר "נשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל" (פרש"י לחוקת, כא, כא), אבוא בזה להעיר ולהאיר לעני"ד באחד מן הביאורים הנפלאים בתורת כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם בעניינו של כהן גדול, על פי שילוב של שני ביאורים מופלאים בליקוטי שיחות בב' מקומות שונים, אולם כאשר מעיינים בשניהם גם יחד, מתגלה עומק מיוחד בביאור הרבי על דברי הרמב"ם הללו ובעניינו של נשיא ישראל.

ה'יום טוב' שעשה הכהן הגדול

בלקוטי שיחות חלק ל"ב לפרשת אחרי (ב), מביא רבינו את המובא במשנה בסיום מסכת יומא אורות גמר עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים, "ומלווין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש".

אלא, שלעומת הגירסא במשנה שהיום טוב היה עושה הכהן גדול "בשעה שיצא", הרי לגירסת הרמב"ם בספר היד (הלכות עבודת יום הכיפורים סוף פרק ד) ועוד, סיבת וטעם היום טוב הוא "על שיצא בשלום מן הקודש".

ומביא רבינו את הנפקא-מינא בין גרסאות אלו, כביאור המפרשים: 'בשעה שיצא' משמעו שהיום טוב היה נערך במוצאי יום הכיפורים, תיכף כאשר בא הכהן גדול לביתו; לעומת זה 'על שיצא' משמעו שהיום טוב לא היה נעשה תיכף מיד בצאת היום, אלא למחרתו.

ומבאר רבינו, שהחילוק בין הגרסאות במועד היום טוב, תלוי בשני הטעמים המובאים במפרשים בסיבת יום טוב זה: א) היום טוב היה הודאה על שהכהן גדול יצא בשלום ממקום סכנה, ע"ד ארבעה הצריכים להודות, שהרי אם הכהן גדול ועבודתו לא היו ראויים, הוא לא היה יוצא חי מהקודש; ב) היום טוב היה "לפי שנתרצו מעשיו לפני השם ב"ה", ועל "רוב שמחתו... כי עמד לשרת לפני ה' לפני ולפנים", כביאור מפרשים.

ובהתאם לשני טעמים אלו בעריכת היום טוב הוא החילוק בשני הגירסאות הנ"ל: להגירסא שהיום טוב היה 'בשעה שיצא' הרי שסיבת היום טוב הוא על עבודת היום, ולכן היום טוב היה נערך תיכף בהמשך לגמר העבודה, כי היום טוב הוא בקשר לעבודת הכהן גדול בקודש; ולהגירסא שהיום טוב הוא 'על שיצא בשלום' הרי שטעם היום טוב הוא כפשטות הלשון הודאה על שיצא חי בשלום מן הקודש. ומקשה רבינו, אשר כיוון שהשמחה היא לכאורה עניין פרטי של הכהן גדול על שיצא בשלום, מדוע כותב הרמב"ם עניין זה בספר היד שהוא ספר הלכות ואין עניינו סיפור דברים בעלמא?!

ומבאר בזה רבינו, בהקדים חילוק נוסף בין לשון המשנה לגירסת הרמב"ם, מי הם השמחים והמלווים את הכהן הגדול:

לשון המשנה הוא "ומלווין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה לאוהביו"; ואילו הרמב"ם שינה בשתיים – א) כותב "וכל העם מלווין אותו עד ביתו", ולא 'מלווין' סתם כגירסת המשנה; ב) משמיט תיבת 'לאוהביו'. וזאת להשמיענו שלשיטת הרמב"ם היום טוב של הכהן גדול לא היה שמחה פרטית שלו, שחגג עם 'אוהביו' בלבד, אלא היה זה שמחה של "כל העם", שלכן כל העם ליוו אותו לביתו, והשמחה גם הייתה שמחה כללית ולא רק לאוהביו.

נמצא, שלדעת הרמב"ם, למרות שהיום טוב היה על יציאתו בשלום מהקודש ולא על עצם העבודה, מכל-מקום הרי זה שייך להלכות עבודת יום הכיפורים, ולכן השתתפו כל העם בליווי הכהן גדול וביום טוב שלו, שכן עבודתו ביום הכיפורים הייתה כשלוחם ובא-כוחם של כל ישראל. עד כאן תמצית הדברים מביאור הרבי בשיחה זו.

את מי מכניס הכהן גדול ל'קדש הקדשים'

ונראה לומר ששלימות הביאור בזה תובן על פי שיחה אחרת של רבינו בלקוטי שיחות חלק ט"ז, שיחה לפרשת תצוה (ב), שם מבאר את הציווי לכהן גדול בתכליתם של הפעמונים והרימונים שהיו בשולי המעיל, אשר "ונשמע קולו בבוא אל הקודש".

ושואל רבינו בשיחה אשר לכאורה, מהו ההכרח שישמע קול הפעמונים "בבוא אל הקודש"? הרי לכאורה אדרבה צריך להיות ההיפך מזה, שכן "לא ברעש ה'" אלא "בקול דממה דקה", וכפי שמוכח לכאורה מעבודת הכהן גדול עצמו ביום הכיפורים בכניסתו לפני ולפנים, שנכנס בבגדי לבן דווקא ללא קול הפעמונים,

ומדוע בעבודתו במשך כל השנה ההכרח הוא שיכנס לעבודתו באופן של "ונשמע קולו"!

והכרח הכניסה לעבודה ברעש קול הפעמונים, היא עד שבדבר זה תלויים חייו של הכהן גדול, אשר "ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות", ומכלל לאו אתה שומע הן!

ומבאר בזה רבינו, אשר עבודת הקודש של הכהן גדול הנה כשליח כלל עם ישראל, ובבואו אל הקודש הוא מכניס עמו כביכול את כלל עם ישראל אל הקודש, ובכלל זה גם את אלו מישראל שהיו במצב של היפך הטוב. וידוע אשר עבודתם של הבעלי תשובה, הבורחים מן הרע, היא בקול רעש גדול, כאדם הבורח מפני סכנת מוות.

וזהו טעם ההכרח ל"ונשמע קולו" של הכהן הגדול בבואו אל הקודש, שכן כניסתו באופן של 'רעש' מוכיחה שהוא 'לוקח' עמו בעבודתו גם את אותם היהודים שהם בבחינת "שולי המעיל", שעבודתם בקול רעש גדול.

ועל כך מזהיר הכתוב "ונשמע קולו" . . ולא ימות", שבכך תלוי כללות חיי הכהן גדול ומציאותו. באם ח"ו לא ישמע קולו, היינו שאינו כולל עמו בעבודתו את כל עם ישראל, אזי בטלה מציאות הכהן גדול. שלימות כלל ישראל ושלימות הכהן גדול תלויה בעבודה הכוללת את כל העם יחד. עד כאן תמצית הדברים מביאור הרבי בשיחה זו.

כניסת הכהן גדול - כניסת כלל ישראל

על פי ביאור זה ביאור הרבי בדברי הרמב"ם הנ"ל עולים כמין חומר ומקבלים עומק נוסף ונפלא:

מה שהשמחה במוצאי יום הכיפורים הייתה על שהכהן גדול יצא חי מקודש הקדשים, ולמרות זאת זוהי לא שמחה פרטית של הכהן גדול אלא שמחת כל עם ישראל (תוכן הביאור השני), הרי זה בעומק יותר לפי שהכהן גדול מכניס עמו בעבודתו את כל עם ישראל, כולל גם סוג הבורחים מן הרע (תוכן הביאור הראשון). העובדה שהכהן גדול יצא חי ובשלום מקודש הקדשים, הרי זה לפי שהוא לא היה שם לבד בעבודתו, אלא שהכניס עמו את כללות ישראל, שבכך תלויים כאמור חיי הכהן גדול.

נמצא, שהשמחה הגדולה של כלל ישראל אינה רק לפי שהם שמחים בשמחתו של הכהן גדול גרידא בהיותו שלוחם ובא כוחם (תוכן הביאור השני), אלא לפי

שזהו שמחה פרטית ואישית של כל אחד מעם ישראל. כל אחד מעם ישראל היה עם הכהן גדול בעבודת הקודש שלו לפני ולפנים, כמוכח מהעובדה שיצא בשלום מן הקודש (תוכן הביאור הראשון).

ולכן כל עם ישראל מלווים אותו לביתו, וכולם שמחים יחד עם הכהן גדול על שיצא בשלום, לפי ששמחתו הפרטית והשמחה הכללית של עם ישראל משולבים זה בזה, ושני ביאורי רבינו משתלבים ומשלימים באופן נפלא זה את זה.

*

אף אנן נאמר, אשר יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט, יום הולדתו של נשיא הדור, אשר כיוון ש"נשיא הדור הוא ככל הדור", ובעבודת הק' שלו גם כיום, "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", הרי היא באופן של "יתיר בחייה" והוא כולל ומנשא את כל אנשי הדור – הרי יום סגולה זה אינו רק יום שמחתו הפרטית, ואף לא רק יום שמחתו של "אוהביו", אלא זהו יום שמחה של כלל הדור, "כל העם מלוין אותו" ביום טוב שלו, ובמהרה בימינו ממש נזכה לראות את רבינו בגוף גשמי בגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשנו, מלך ביופיו תחזינה עינינו, "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לוּעז".

צורת גביעי המנורה ותפקידם

הרב ישראל זלמנוביץ
מחנך בת"ת - כפר חב"ד

ידועים לנו דברי הפרשנות של חז"ל, שמשה רבינו התקשה באופן עשיית מבנה המנורה, וכפי שדרשו על הפסוק¹²⁴ "וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמִּנְרָה מִקֶּשֶׁה זָהָב עֲדֵי־יָרֵכָה עֲדֵי־פְרָחָה מִקֶּשֶׁה הוּא... וגו',¹²⁵ "וזה מעשה המנורה מקשה זהב - כלומר מה קשה היא לעשות, שהרבה יגע בה משה וכו'". נמצאנו למדים: כי בבניית המנורה התקשה משה, עד שנצרך לעזרתו של הקב"ה.

ובהמשך לזה נאמר המדרש:¹²⁶ "כיון שנתקשה אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה טול ככר זהב והשליכו לאור והוציאהו והיא מעצמה נעשית וכו' ". כלומר שמצד הקושי בעשייתה, נעשתה צורתה ע"י הקב"ה.

במאמר זה נתמקד בגביעי המנורה: בצורתם ובהוראה הנלמדת מהם בעבודת ה' בחיים היום-יומיים שלנו - ע"פ תורתו של הרבי.

המורכבות והקושי בעשיית המנורה

בפרשיות תרומה ותצווה, משה מעביר את הציווי האלוקי להקים את המשכן שבו תשרה השכינה, כאן למטה בעולם הזה הגשמי וכלשון הכתוב:¹²⁷ "וַיַּעֲשֵׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וַיִּשְׁבְּנֵי בְּתוֹכָם". אך השראת השכינה, תלויה הייתה גם בעשייה הנכונה והמדויקת של בלי הקודש, שהוצבו בקודש ובקודש הקודשים כמו הארון המזבחות השולחן והמנורה.

לגבי כל אחד מהכלים ניתנו הוראות ברורות, הקשורות למידותיהם: אורך רוחב וגובה.

124. במדבר פרק ח' פסוק ד'.

125. במדבר רבה (וילנא) פרשת בעלותך פרשה טו.

126. שם.

127. שמות כ"ה פסוק ח'.

לגבי ארון הברית נאמר הציווי:¹²⁸ "וַעֲשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אֲמֹתַיִם וְחֲצֵי אַרְבּוֹ וְאֹמֶה וְחֲצֵי רְחִבּוֹ וְאֹמֶה וְחֲצֵי קִמְתּוֹ". לגבי השולחן ניתן הציווי:¹²⁹ "וַעֲשִׂיתָ שְׁלֹחַן עֲצֵי שִׁטִּים אֲמֹתַיִם אַרְבּוֹ וְאֹמֶה רְחִבּוֹ וְאֹמֶה וְחֲצֵי קִמְתּוֹ". וכן הדבר חוזר על עצמו בציוויים אודות המזבחות.

אך כשאנו מביטים על ציווי ה' אודות עשיית המנורה, אין אנו מוצאים הוראה ברורה ביחס לממדיה. יתר על כן: ההוראות שכן ניתנו, נאמרו באופן כללי למבנה צורתה ולתוספות הציורים והבליטות, אך לא ניתנה הוראה ברורה בענין מידותיה, כמו שהדברים משתקפים בלשון הכתוב, ספר שמות פרק כ"ה)

¹³⁰ "וַעֲשִׂיתָ מִנְרֶת זָהָב טָהוֹר מִקְשָׁה תַעֲשֶׂה הַמְּנוֹרָה יָרְבֵּה וְקָנָה גְּבִיעֶיהָ פִּפְתָּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמְּזַנָּה יִהְיוּ אֶחָת זָהָב טָהוֹר"

המתבונן בכתוב, ייזכר, שישנה התייחסות בציווי הכתוב, לצורתה הכללית, אך נעדר כאן פירוט בנוגע לממדיה: גובהה וגודלה.

מאידך, נוספו בפסוקים הוראות המהוות תוספות למראה והמבנה הכללי שלה, והוא קישוטיה: ¹³¹ "גְּבִיעִים מְשֻׁקָּדִים ... פִּפְתָּר וּפְרָח וְכוּ', " אך גם כאן חסר פירוט על צורתם הפרטית ?

יש לציין, כי נתון אחד כן מוזכר בפירוש בציווי מעשה המנורה, והוא: ¹³² "בְּכָר זָהָב טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ אֵת פְּלִי-הַפְּלִים הָאֵלֶּה",

אך גם הוראה זו אינה ברורה דיה, משום שאין מובן מתוכה, מה תכלול אותה כיכר זהב, האם כיכר הזהב כוללת גם את המנורה וגם את כליה, כמו שרש"י מפרש: ¹³³ "...שלא יהיה משקלה עם כל כליה אלא בכר לא פחות ולא יותר ... וכו' " או שהכיכר אינה כוללת אלא את המנורה בלבד, כפירושו של הרמב"ן החולק על הרש"י: ¹³⁴ "...אבל אין דעת רבותינו כמו שאמר הרב, אלא כך שנו חכמים במנחות ¹³⁵ מנורה ונרותיה באה מבכר ולא מלקחיה ומחתותיה...?"

128. שמות פרק כ"ה פסוק י'.

129. שמות פרק כ"ג פסוק כ"ג.

130. שמות פרק כ"ה פסוק ל"א

131. שמות פרק כ"ה פסוק ל"ג.

132. שמות פרק כ"ה פסוק ל"ט.

133. רש"י שמות פרק כ"ה פסוק ל"ט.

134. רמב"ן שמות פרק כ"ה פסוק ל"ט.

135. פה, ב.

א"כ נמצאנו למדים: שהכלי שהיה קושי להוציאו מה"כוח" – הציווי אל ה"פועל" המעשי, הייתה המנורה הטהורה, וכפי שרש"י מביא בפרושו על אתר:¹³⁶ "תיעשה המנורה – מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקדוש ברוך הוא השליך את הככר לאור והיא נעשית מאליה וכו'. מכך מתברר, שאמנם על פי עומק פשוטו של מקרא, רש"י מפרש שאמנם משה התקשה באופן העשייה של המנורה ולכן הורה לו ה' יתברך להשליך את הכיכר זהב לתוך האש, והמנורה יצאה מאליה, כלומר, בצורתה המושלמת והנדרשת.

וכך מובא בריב"א (רבי יהודה ב"ר אליעזר, תלמיד ר' אליקים ב"ר מנחם, חיבר בשנת ע"ג לאלף השישי (1313; או שנת ק"ג – 1343) את הספר 'מנחת יהודה' על התורה, הכולל דברים מר"מ הדרשן, מספר חזקוני, מהסמ"ג ומחכמים אחרים מתקופת בעלי התוספות):¹³⁷ "תיעשה המנורה – מלא (עם האות יוד) הוא, לפי שהיה משה מתקשה בה כפרש"י מה שנתקשה בה היינו במדת קומתה, שהרי לא נתן בה שעור, כמו לשאר כלי המשכן". כלומר גם הריב"א מביא במפורש שמשה התקשה במנורה.

לסיכומם של דברים: ישנם מקורות מדרשים וכן משמע מפרשני התורה, שמשה רבינו ע"ה התקשה במעשה המנורה כפי שהדברים הובהרו לעיל. לכן, צווה על ידי הקב"ה להשליך את כיכר הזהב לתוך האש ומתוכה יצאה המנורה בשלמותה, והמנורה מעצמה נעשתה.

הצורך בשרטוט איורים של המנורה

סוגיית מורכבות מבנה המנורה הגיע גם אל פרשני התורה שבכתב ותורה שבעל-פה.

מתוך עיון בפירושיהם, נוכחים אנו כי הם חרגו מהאופן המקובל והעלו בחיבוריהם תרשימים ואיורים של המנורה.

הרמב"ם בפרושו למסכת מנחות פרק ג' הוסיף בכתב ידו תרשים מדויק של מנורת המקדש, ומקדים לפנ"ו:¹³⁸ "ראיתי לצייר בכאן צורת המנורה שלימה ואני מצייר עכשיו הצורה הזאת כדי שיהיה קל להצטייר".

כמו כן בפירושו רש"י על התורה, פרשת תרומה, מצוי איור ותרשים של המנורה.

136. רש"י שמות פרק כ"ה פסוק ל"א ד"ה תיעשה.

137. ריב"א על התורה שמות פרשת תרומה פרק כ"ה פסוק ל"א.

138. פירוש הרמב"ם למשניות פרק ג' משנה ז'.

א"כ, נמצא: ששני הפרשנים – רש"י והרמב"ם – יצאו כביכול מגדרם, ומדרך פרשנותם הנפוצה בזמנם, והעלו בכתב ידם רישומים יוצאי דופן של המנורה. יתכן שהטעם לכך, היה הרצון להמחיש על ידי הבאת המחשות. ואולי אף יותר מכך, ברצונם היה להעלות על נס ביתר דיוק את שיטתם בעיקר נוכח אלו שפירשו באופן שונה את מבנה המנורה. דוגמה נוספת לחיזוק השערה זו, ניתן לראות בדברים של בנו של הרמב"ם לאיור של אביו. וכך כותב בפירושו לתורה¹³⁹:

"הקנים כמו ¹⁴⁰ענפים, נמשכים מגופה של המנורה לצד ראשה ביושר, כמו שצייר אותה אבא מארי ז"ל, לא בעיגול כמו שצייר אותה זולתו" ... וכן דייק בדברים, המתרגם הגדול הרב קאפח בתרגומו לפירוש המשניות וזו לשונו: "ולא כפי הציור הנפוץ שהועתק משער טיטוס וכבר הוכיח שהוא מזויף!"

צורת הגביעים שהיו במנורה – שיטות שונות בפרשנות

בקשר לעשיית הגביעים כתוב בתורה¹⁴¹:

וְעָשִׂיתָ מִנְרֵת זָהָב טָהוֹר מְקֻשָּׁה תַעֲשֶׂה הַמְּנֹרָה יָרֵכָה וְקָנָה גְבִיעֶיהָ כַּפְתָּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמְּנָה יְהִיוּ.

שאלת הבירור המתבקשת: מה היתה צורתם של אותם גביעים? האם הם היו דומים למבנה וצורת הגביעים, אותם אנו מכירים כיום? על מנת לענות ולברר את העניין, מובאים כאן, שני כיווני פרשנות, שעל ידם ננסה ללכד את הדברים.

ככיוון הראשון של הפרשנים, ניתן לזהות את רש"י והרשב"ם.

ביאורו של רש"י: ¹⁴²"גביעיה – הן כמין כוסות שעושים מזכוכית ארוכים וקצרים".

לדעתו של רש"י יוצא: שאותם גביעים, שהיו מוטבעים במנורה היה מבנה של כוס, המשמש כלי קיבול, אך אין רש"י נכנס לפירוט יתר. ככיוון פרשני זהה, הולך נכדו של רש"י.

139. שמות: כ"ה, ל"ב

140. פירוש רבינו אברהם בנו של הרמב"ם בפירושו לפסוקי המנורה.

141. : שמות פרק כה פסוק לא

142. שמות פרק כה פסוק ל"א.

ביאורו של הרשב"ם: ¹⁴³"שלשה גביעים – חלולין כמין כוס, גומות גומות בקנה".

יש להעיר, כי פרשני רש"י, העלו קושי בהסברו של רש"י, שהיינו כוס היינו גביע.

הם הקשו עליו מהפסוק המופיע בספר ירמיה: ¹⁴⁴"וְאַתָּן לְפָנַי בְּנֵי בֵּית הַהֶרְבָּבִים גְּבִיעִים מְלֵאִים יַיִן וְכֹסוֹת וְאָמַר אֲלֵיהֶם שְׁתוּ-יַיִן:" מלשון כתוב זה משמע, שישנם כוסות וישנם גביעים ואילו בפירוש רש"י והרשב"ם מפורש שכוס הוא גביע וגביע הוא כוס?

וזהו לשון הרא"ם: " ... ולא ידעתי איך יפרש הכתוב שבירמיה (ירמיהו לה, ה) "גביעים מלאים יין וכוסות" דמשמע דגביעים לחוד, וכוסות לחודוכו" המצודות ציון על הנ"ך סובר שגביעים הם כוסות וכדברי רש"י אך הוא מתרץ בפרשנותו את הקושיא שצצה בדברי הרש"י. וכך כותב המצודות: ¹⁴⁵"גביעים – הם כעין כוסות וגדולים מהם ובהם מביאים היין וכן ואת גביעי גביע הכסף (בראשית מד).

את כיוון הפרשני הנוסף, מביאים פרשני המקרא הבאים: הפרשן הראשון באשכול פרשנות זה הינו: החזקוני – וכך כותב: ¹⁴⁶"גביעיה הם קבועים כולם סביבות הקנה וכשהשמן מתמצה יורד הוא אל הגביע הראשון וכשמתמלא הראשון יורד אל השני ומן השני אל השלישי ומן השלישי לאותו שבירך המנורה שכולן מתמצין לתוכו".

וכן מביא הריקאנטי: ¹⁴⁷"...וצוה לעשותן בצורת גביע, כי הם מקבלים ושואבים ממקור העליון להשפיע לאשר תחתם".

זהו גם כיוונו הפרשני של רבינו הבחיי: ¹⁴⁸"...הגביע הוא כלי שיש לו בית קבול והוא משקה ומורה, כנגד עולם הגלגלים שהם מקבלים כחות העליונים ומשפיעים כח בעולם השפל וכו'".

שיטת הרמב"ם, מובאת בצירוף אזור. הדברים מובאים בפרושו בכתב ידו על מסכת מנחות פרק ג'.

143. פירוש הרשב"ם שמות פרק כ"ה פסוק ל"ג.

144. פרק ל"ה פסוק ה'.

145. שם.

146. שמות פרק כ"ה פסוק ל"א.

147. שמות פרק כ"ה פסוק לג – לד.

148. שמות פרק כ"ה פסוק ל"א.

פירושו של הרמב"ם בפירושו למשניות: ¹⁴⁹"...ראיתי לצייר כאן צורת המנורה בשלמותה, ולפני הציור אומר שבא בקבלה שיש בגבהה שמונה עשר טפחים ... והגביע הוא כתבנית כוס אטום אלא שהשולים שלו צרים, ואם תרצה אמור כהרוד ה"אסטואנה" שנחתך מלמעלה מעט כנגד הכן".

מקבוצת הפרשנות השנייה ניתן להסיק: שהם לא רק תרגמו באופן פשטני, מה הם אותם גביעים, אלא אף הוסיפו נופך של הסבר משמעותי ופנימי של הגביעים, בקושרם את הדברים, למהות המנורה.

הם הסבירו שהגביעים משמשים ככלי קיבול של שמן באופן מעשי אך גם מסמלים הם, גם ממד של עומק מהותי, של שפע רוחני וכלשון רבינו הבחיי: "... הגביע הוא כלי שיש לו בית קבול והוא משקה ומרוה... שהם מקבלים כחות העליונים ומשפיעים כח בעולם השפל... וכו'."

כלומר, לדעתם ישנה הלימה ברורה בין מהות המנורה באשר היא מסמלת במכלול כלי המשכן, ובין מה שמסמלים קישוטי הגביעים שהיו מוטבעים בה וכפי שהדברים יוסברו בהרחבה בהמשך.

צורת הגביעים לשיטת הרמב"ם וסדר קביעתם

הגמרא בסוגיית המנורה המופיעה במסכת מנחות, שואלת שאלת ברור: ¹⁵⁰וגביעין למה הן דומין? כמין כוסות אלכסנדריים!"

הרמב"ם, ב"יד החזקה" כתוספת לציורו בפירוש המשניות על מסכת "מנחות", (כנזכר לעיל), כותב: ¹⁵¹"הגביעים דומין לכוסות אלכסנדריאה שפיהן רחב ושוליהן קצר".

מדויק הרבי בליקוטי שיחות ¹⁵² ושואל: כיצד יתכן, שדעתו של הרמב"ם, לפי אופן הצגת צורת קישוטי הגביעים בשרטוטו בפירושו למשניות, הן בדווקא הפוכות, שוליהן למעלה ופיהם כלפי מטה? מדוע לדעתו, הגביעים היו מוצבים כך, שהם תלויים באופן הפוך?

הדברים קשים אף יותר, לאור המבואר בהרחבה לעיל בדברי הפרשנים השונים, שאותן גביעים מסמלים כלי קיבול, בין אם מדובר בקיבול שמן גשמי, לדעת

149. מסכת מנחות פרק ג משנה ז'.

150. כה, ב.

151. הלכות בית הבחירה פרק ג' הלכה ט'.

152. כרך כ"א (המתורגם ללה"ק) עמ' 183.

החזקוני, ובין אם מדובר בגביעים המסמלים כלי קיבול לשפע רוחני כדעות הריקאנטי והבחי?

תפקיד המקדש - להאיר החוצה, את העולם והדוגמא לכך מהמנורה

הרבי בביאורו בליקוטי שיחות¹⁵³, מחדד את השאלה לפני שמסביר בהרחבה את סיבת צורתם ההפוכה של הגביעים.

הרבי מעלה בירור הקשור לאופן קיום מצווה בכלל, וכיצד הדברים באים לידי ביטוי באופן קיום המצוות בכלי המשכן הקשור לאופן הנחתם.

הדברים מוסבים כלפי אופן צורת הנחת הקרשים שהיו במשכן.

הדברים מובאים במסכת סוכה: ¹⁵⁴"עצי שטים עמודים, שעומדים דרך גדילתן. וכך מפרש רש"י שם: "כל המצות - בגון קרשי המשכן, ועמודים, ולולב והדם וערבה. דרך גדילתן - התחתון למטה, והעליון למעלה".

ומכך נלמד הכלל, מסכם הרבי בבירור הדברים: ¹⁵⁵"כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן"

על מנת לבאר את כל הקשיים הנ"ל, ממקד הרבי את הדברים ומביע את הרעיון המהותי והפנימי של המנורה על פי חז"ל.

הגמרא במסכת מנחות, דנה מה הצורך של אור המנורה בבית המקדש? ומהי המטרה האמתית בציווי ה' בעשיית המנורה? וכך נכתב שם בגמרא:

¹⁵⁶"...צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך - אמר רבי שמואל בר נחמני: אליך - ולא לי, לא לאורה אני צריך... מחוץ לפרכת העדות באהל מועד - עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל וכו'".

מסביר הרבי: ממקור חז"ל זה, נמצאנו למדים, כי תפקידה של המנורה לא היה להאיר למקומה, מקום המשכן, בית משכנו של הקב"ה, אלא שימשה עדות לכל באי עולם, כי ה' משרה את שכינתו על עם ישראל!

ומטעם זה, מוסיף הרבי ומסביר, היו גם חלונות המקדש, כלשון הגמרא¹⁵⁷ "... ויעש לבית חלוני שקופים אטומים - תנא: שקופין [מבפנים] ואטומים [מבחוץ],

153. שם.

154. מה עמוד ב'. יומא עב, א.

155. סוכה שם עיין בהנסמן בגיליון הש"ס להר"י ענגל.

156. פו, ב.

157. שם.

לא לאורה אני צריך!" כלומר, מאותה סיבה, צורת מבנה החלונות בבית המקדש, היה שונה והפוך, מדרך בניית החלונות בבתים!
בכל בית – מקום משכן האדם – החלון מתרחב כלפי פנים, וכלפי חוץ הרי הוא נעשה צר, זאת על מנת שכמה שיותר אור יחדור אל הבית פנימה.
בבית המקדש מבנה החלון נעשה בדיוק הפוך, החלק הצר כלפי פנים והרחב כלפי חוץ, על מנת להגדיל כמה שיותר את האור המופץ חוצה, אל העולם!
וזה היה תפקיד המנורה: להאיר כלפי כל העולם – " עדות הוא לכל באי עולם..."

הגביע – כלי קיבול שמשקה ומרוזה

הרבי מביא כהוכחה לכך שהעמדת הגביעים נעשתה באופן ששוליהם כלפי מעלה ופניהם מוטות כלפי מטה, מדברי רבינו בחיי הנ"ל¹⁵⁸: "...הגביע הוא כלי שיש לו בית קבול והוא משקה ומרוזה, כנגד עולם הגלגלים שהם מקבלים כחות העליונים ומשפיעים כח בעולם השפל וכו'".
הרבי מדייק ומדגיש בדברי רבינו בחיי: את עניין ההשפעה מהעולם שהוא "עליון" אל העולם שהוא "שפל"! בדבריו אלו של רבינו בחיי, ניתן לראות את ההלימה והחפיפה עם דברי חז"ל, שהבאנו לעיל: "אמר רבי שמואל בר נחמני ... לא לאורה אני צריך ... עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל וכו'".
כלומר: תפקיד המנורה הוא, עניין הארת העולם, וכלשון רבינו בחיי: "להשפיע בעולם השפל".

על פי זה, ניתן להבין באר היטב, מדוע גביעי המנורה היו בנויים באופן ששוליהם כלפי מעלה, הפוך מן המקובל וההיגיון?
ויש להסביר:

כאשר הגביע משמש ככלי קיבול, כמו: בקידוש והבדלה וכדומה, פעולה המשמשת כאחסון ארעי וזמני, אזי, אופן הנחת הגביע היא ששוליו מוטים כלפי

158. שם.

מטה, אולם כאשר הגביעים הם באופן של רמיזה להשפעה – "משקה ומרווח" כלשון רבינו בחיי, אופן הצבתם, הוא באופן הפוך, שפיהם מוטה כלפי מטה¹⁵⁹.

ההוראה מן המנורה

מסכם הרבי: כאשר אנו משפיעים על הזולת, או שעוסקים בכל פעילות רוחנית כגון: לימוד תורה ועשיית המצוות ועל ידי כך אנו מממשים, את הרחבת ממלכתו של הבורא יתברך, בבחינת: "לעשות לו יתברך דירה בתחתונים", עלינו לעשות, באופן של קביעות וללא הגבלה.

הפעילות שנעשית באופן של תמידיות ובהרחבה משקפת את צורת הגביעים שהיו על המנורה, שוליהם כלפי מעלה ופיהם כלפי מטה; ומכאן מובנת חריגת הפרשנים בהביאם את ציור המנורה ועוד יותר מכך, ההדגשה והדיוק של הרמב"ם בציורו את הגביעים באופן הפוך:

סיכום

בדברינו עסקנו בקושי הביצועי, של עשיית המנורה. קושי שאף משה רבינו עליו השלום נתקשה בו, ועל פי חז"ל ה' ציווה את משה רבינו להשליך את כיכר הזהב לתוך האש. התוצאה היתה: שהמנורה נעשתה בשלמותה מאליה;

עוד ראינו שבעקבות הקושי והסיבוך של עשיית המנורה נצרך משה רבינו את התערבותו של הבורא יתברך. ה' מצוהו להשליך את כיכר הזהב אל האש והתוצאה: מן האור יוצאת מנורה בשלמותה!

בנוסף, עמדנו על כך, שבעניין המנורה, הפרשנים חרגו מהמקובל והנהוג באופן ודרך פרשנותם, והוסיפו איור או תרשים כהשלמה לפירושיהם הכתובים, דבר שנבע אולי מהסיבוך והקושי להביע במילים את מבנה המנורה ולכן השתמשו באיור ותרשים, דבר שחרג מדרכי המתודיקה הפרשנית, שהיתה נהוגה אז, שימוש בציורי המחשה.

ראינו, שבעניין הבאת התרשים והציור של המנורה, הרמב"ם הגדיל לעשות כאשר הראה כי לדעתו גביעי המנורה היו מוצבים באופן הפוך, כלומר ששוליהם נוטים כלפי מעלה ופיהם כלפי מטה שהוא באופן השונה מדרך השימוש בכלי

159. הרבי (בלקו"ש שם הערה 26) מעיר, שדעתם של שני פרשני המקרא החזקוני והבכור שור, היא, שצורת הגביעים במנורה הייתה ששוליהם כלפי מטה.)

קיבול. הצבת הגביעים באופן זה הוא סותר לכאורה את הכלל שקיום המצוות צריך להיעשות בדרך גידולם כלומר באופן הרגיל, בדרך שימושם.

את דברינו סיימנו, בהסברו הנפלא של הרבי בטעם הפנימי הקיים בהצבת הגביעים במנורה באופן הפוך מהמקובל, ששוליהם מוטים כלפי מטה. הטעם הפנימי שמביא הרבי בנוי על דעתו של הפרשן למקרא: רבינו בחיי, שמבאר שמבניהם ההפוך של הגביעים נובע מתפקידו של הגביע, להשקות ולהרוות ולהשפיע למקום השפל. כך מסביר הרבי את הקשר וההלימה הקיימת בין התפקיד שמסמלים גביעי המנורה לבין התפקיד הכללי של המנורה – להאיר את החוץ!

מתי סומכים על הנס

הרב משה חיים חנונו
מח"ס עטרת משה ב"ח
כולל אברכים - 770 כפר חב"ד

א.

מקור הסוגיא בגמ' תענית, והקושיא בזה

גרסינן בגמ' (תענית כא, א) "ואמאי קרו ליה נחום איש גם זו, דכל מילתא דהוה סלקא ליה, אמר גם זו לטובה. זימנא חדא בעו לשדורי ישראל דורון לבי קיסר, אמרו מאן ייזיל? ייזיל נחום איש גם זו, דמלומד בניסין הוא. שדרו בידיה מלא סיפטא דאבנים טובות ומרגליות. אזל, בת בההוא דירא. בליליא קמו הנך דיוראי, ושקלינהו לסיפטיה ומלונהו עפרא. (למחר בי חזנהו אמר גם זו לטובה). כי מטא התם [שרינהו לסיפטא, חזנהו דמלו עפרא] בעא מלכא למקטלינהו לכולהו. אמר קא מחייכו בי יהודאי [אמר גם זו לטובה]. אתא אליהו, אדמי ליה כחד מינייהו, אמר ליה דלמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבוהון הוא, דכי הוה שדי עפרא הוה סיפטיה, גילי הוה גירי, דכתיב יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו. הויה חדא מדינתא דלא מצו למיכבשה, בדקו מיניה וכבשוה, עיילו לבי גנזיה, ומלוהו לסיפטיה אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבה".

ולכאורה קשה כיון שראה נחום איש גם זו שאין בידו אבנים טובות ומרגליות, אלא עפר, לא היה לו ללכת למלך, כיון שהיה לו לחשוש שמא יהרגהו.

ב.

מתי סומכין אניסא

וא"א לומר שסמך ע"כ שיעשו לו נס מן השמים, כיון דקיי"ל כר' ינאי, דאמר (שבת לב, א) "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו".

ואף שנחלקו אביי ורבא בגמ' (פסחים סד, ב) אי סמכינן אניסא, וס"ל לאביי שדלתות העזרה ננעלו (מאליהן) בדרך נס וסמכינן אניסא, איברא דאפי' אביי לא אמר כן אלא בבית המקדש שקדושתו גדולה משום השכינה שבו, אבל בעלמא אמרינן (ברכות ס, א) שאין מזכירים מעשה ניסים¹⁶⁰.

וראיה קצת לדברי, מהא דאיתא בשבת (נג, ב) "ת"ר מעשה באחד שמתה אשתו, והניחה לו בן לינק ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו, אמר רב יוסף בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה, א"ל אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית". ומכך מוכח דבעלמא ס"ל לאביי דעדיף שלא לסמוך על הנס, ויתירה מכך, שינו מעשה בראשית הוי לגריעותא, שכן אמר אביי "כמה גרוע אדם זה". והא דאמר אביי בדין דסמכינן אניסא היינו משום שהיה הנס בבהמ"ק, וכדפירשנו¹⁶¹.

160. ויש שכתבו דאף לרבא דס"ל בעלמא אשר לא סמכינן אניסא, בבהמ"ק זמינן דסמכינן, דהנה אחד הניסים שהיו במקדש הוא שלא הפילה אשה מריח בשר הקודש (יומא כא, א), ופי' רש"י (אבות פ"ה מ"ה) "שאלו היתה מריחה ובאה לטעום מהם, אין שומעים לה להאכילה בשר קודש". והקשו המפרשים על דברי רש"י מהמעשה ברוד שאחזו בולמוס, ונסתכן, והותר לו לאכול מלחם הפנים, (כמובא במנחות צה, סע"ב), ובמפורש למדנו (יומא פב, א) עוברת שהריחה מאכילין אותה בשר קודש. |ומחמת חומר הקושיא, כתב היעב"ץ (כלחם הפנים עמ"ס אבות שם) דמכאן ראייה שאין פירוש זה מיוחס לרש"י, שלא היה כותב לעולם דברי שיבוש כאלו. וכבר השיב עליו החיד"א בספרו שם הגדולים (ערך רש"י), ובמחזיק ברכה (או"ח סי' רסו סק"ב), ובספר פני דוד (פרשת מקץ אות ג) שהאמת כדברי הראשונים שפי' זה מיוחס לרש"י.

וכתב המהר"ם בן חביב בתוספת יוהכ"פ (יומא פב, א) לישב דברי רש"י, דהטעם שלא היו שומעים לה להאכילה, משום שהיו סומכים על הנס שלא תפיל האשה וולדה, ואף לרבא דס"ל (בפסחים סד, ב) דבעלמא לא סמכינן אניסא, ככה"ג סמכינן אניסא, ע"ש. ומדבריו משמע דמשום קדושת בהמ"ק והשכינה שבו אף רבא יניח דסמכינן אניסא, וכ"כ החיד"א בספר כסא רחמים על אבות דרבי נתן (פל"ה). וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"ג חאה"ע ס"ס כה) שהצ"ץ היה מורה להם ע"פ הנס, משום שכך קבע הקב"ה, וכל זמן שהיה מקדש קיים היו בו ניסים וסמכו עליהם, עכת"ד. וקצת ק"ל שכן איתא בירושלמי (יומא פ"א ה"ד) דלא היו מניחים את הכהן גדול בערב יוה"כ לאכול, לא חלב ולא ביצה ולא בשר שמן וכו' כדי שלא יבוא לידי קרי, והקשו בגמ' הרי אחד מי' ניסים שהיו במקדש היה שלא אירע קרי לכה"ג (כמובא באבות שם), ותירץ רבי אבין משום 'לא תנסון' היה אסור להם לסמוך על הנס (כ"פ בקרבן העדה שם), וא"כ מוכח דאף במקדש לכתחילה לא סמכו על הנס, וצ"ע. וע"ע בספר וילקט יוסף (חט"ו סי' סא) דהוכיח למעניותו דבמקום מצוה סמכינן אניסא, ונהנין מן הנס, ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' עז אות ג, עג ע"ב), ובספר נפש חיה (מרגליות, סי' רצב בהגה).

161. וביאר השדי חמד (פאת השדה, מערכת האל"ף כללים, אות פז, ח"ז עמ' א'תקה בהוצאת קה"ת) דהטעם שאמרו "נשתנו לו סדרי בראשית", ולא אמרו שנשתנה בשבילו, משום דנס שנעשה בפרסום בשביל רבים, ונתקדש שם שמים על ידי זה, אין מנכין להם מזכויותיהם דיצא ההפסד בשכר שנתקדש ש"ש ע"ז. משא"כ נס שנעשה ליחיד בביתו, שאין בזה פרסום כ"כ, מנכין לו מזכויותיו. ולכך אמר אביי "כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית", לו לברו, דבכה"ג מנכין לו מזכויותיו. וממשמעות דברי השדי חמד י"ל דהטעם לכך שבבהמ"ק סמכינן אניסא, משום דהיה הנס לרבים, ונתקדש ש"ש ע"כ, שכן

ופסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א הי"א) דלא כאביי, אלא כרבא דלא סמכינן אניסא, וראה מש"כ רש"י בשבת (כב, ב סד"ה ובה היה) "דקרא לא סמך אניסא". וכ"כ התוס' ביומא (כא, א ד"ה נבלעין). וע"ע בתיו"ט (יומא פ"א מ"א). והצל"ח (שם) כתב דהיכא שאינו לעיכובא סמכינן אניסא, אך היכא דאם לא יהיה הוי עיכובא, לא סמכינן, שמא לא יהיה נס. ועד"ז נרמז ברמב"ן (עה"ת פר' שלח יג, א), וכן כתב בשו"ת אהל יוסף (מולכו, בליקוטים שבסה"ס סי' ה. דף פה סע"ג).

ועיני דשפיר חזי לרבים וכן שלמים שכתבו לחלק בין שיטת אביי (דסמכינן אניסא), לבין הא דקיי"ל "שמא אין עושין לו נס", כלומר דשיטת אביי אינה בסתירה להא דקיי"ל, ואף אביי ס"ל הכי, ומהם: הגאון הרח"א בספר מקראי קודש (דף נו, א) כתב, דשאני הכא שאם לא ישחטו בשלשה כתות לא יועיל קרבן פסח, ולא יביא השי"ת תקלה ע"י, ולכך סמכינן אניסא. ובשו"ת אהל יוסף (מולכו, בליקוטים שבסה"ס סי' ה. דף פה ע"ד) דחה דבריו, דלפי האמת אין קרבן פסח נפסל בכך, אם נשחט בבת אחת. כמובא ברמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א הי"א). ואף החיד"א בספרו שער יוסף (הוריות יב, ב דף קז, א והלאה) דחה מש"כ מהרח"א, וכתב תירוץ אחר מדנפשיה. וכ"כ בספרו אהבת דוד (דרוש טו לשבת הגדול, דף קכט, א בדפוס חדש), ובספר קול יעקב (בחידושי הלכות דף ב ע"ד) כתב דדוקא בקרבן פסח שכל עיקרו בזמן יציאת מצרים היה בדרך נס, ובעלמא לא סמכינן אניסא, וע"ע בשו"ת עמודי אור (סי' קטז אות כב).

והמורם מכל האמור, דבעלמא לא סמכינן אניסא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, מאי טעמא הלך נחום אג"ז לבית המלך אחר שראה כי באמתחתו חול ועפר, ולא אבנים טובות ומרגליות?

ג.

ב' אופנים לביאור הגמ' בתענית:

אופן א': הצדיקים והחסידים יכולים לסמוך על הנס

ובאמת מחמת חומר הקושיא הנ"ל כתבו כו"כ מפרשים שאין גורסין בגמ' "למחר כי חזנהו אמר גם זו לטובה", דמשמע שעוד לפני בואו למלך ראה את

ראו כל עמי הארץ ששכינה שורה בישראל, ובכה"ג אין מנכין להם מזכותיהם.

העפר, וליתא, אלא ראה זאת רק בבאו לבית המלך. דכ"כ מרן החיד"א בפתח עינים (תענית כא, א) בשם ליקוטי רבינו בצלאל כ"י (וכנראה הוא בעל השיטה מקובצת), "שכן הוא בספרים מדוייקים". וכ"כ בספר פיתוחי חותם, וכן ראיתי בעץ יוסף על העין יעקב, וכ"כ במשנת רבי אליעזר (פרשה ט עמ' 160). וכ"כ בספר מאור ישראל (לגר"ע שיחי' יוסף, תענית שם), וכן מוכח ממה שהובא זה בגמ' דידן בתוך סוגריים¹⁶².

ולכאורה אכתי איכא לאוקמי הגירסא במלואה ע"פ מש"כ מהרש"א בחידושי אגדות על המעשה הנזכר בתענית (שם).

דמשתעי בגמ' (תענית שם) "פעם אחת [היתה מטתו של נחום איש גם זו מונחת בבית רעוע]. בקשו תלמידיו לפנות מטתו ואחר כך לפנות את הכלים. אמר להם בניי, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מטתי, שמובטח לכם שכל זמן שאני בבית אין הבית נופל, פיננו את הכלים ואחר כך פיננו את מטתו, ונפל הבית".

וביאר המהרש"א, "ולא היה הוא חש להא דרב אדא דלעיל [דחשש לדברי רבי ינאי] דשמא אין עושין לו נס כו', דהיינו משום שמא יגרום החטא כמ"ש לעיל, אבל נחום הוה מחשיב עצמו לצדיק גמור", ומשמע מהגמ' בתענית (כ, ב) דאף רב ורב הונא לא חששו לדברי ר' ינאי דאמר "שמא אין עושין לו נס".

ובעיון יעקב כתב דדברי המהרש"א דחוקים הם, והטעם שלא חש רב אדא לדברי רבי ינאי זהו משום שהיה צדיק גמור, ולא חשש שבכה"ג יגרום החטא משום דנפיש זכותיה, [אך בעלמא חיישינן לדר' ינאי], וכן נחום אג"ז לא חש משום שסמך על זכות יסורים גדולים שסבל, ע"ש, וע"פ דבריו יש לומר ביאור נוסף בכל הנ"ל. ועכ"פ משמע דמחמת דרגתו הנעלית של נחום איש גם זו לא חשש לעמוד במקום סכנה, וכמ"כ י"ל למקרה דידן דמהאי טעמא לא חשש נחום כלל שיזיקוהו בשליחותו.

ועוד עיני חזינא לחיד"א בפתח עינים (ברכות לג, א) דכתב להדיא, כי היודע בעצמו שהוא צדיק, מותר לו לעמוד במקום סכנה, וזהו שאמרו "אל יעמוד אדם במקום סכנה", אדם בעלמא, אך הצדיקים והחסידים לא חיישינן להא, וסמך דבריו עמ"ש המהרש"א בב"ב (קסד, ב) "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום", אדם דווקא, אך הצדיקים והישרים הדומים למלאכים ניצלים מהם.

162. וברוגמת זה מצינו בשו"ע אדה"ו, דבמקום שנשאר אצלו בספק, הכניס החלכה בחצאי עיגול, כמ"ש בספר שארית יהודה (או"ח סי' ו, דף כא, א) שכן שמע מפי קדשו של רבינו הזקן. ועד"ז כתב בשו"ת דברי נחמיה (יט, ג). וע"ע לגרא"ח נאה במבואו לספר קונטרס השולחן (עמ' י).

ועד"ז כתב העיון יעקב (ברכות לב, ב) לגבי אותם חסידים שהיו שוהין תשעה שעות בתפילה, והייתה תורתם משתמרת להם בדרך נס, וכן לגבי ההוא מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, ובא הגמון לפניו ולא החזיר לו שלום, דמתוך שידעו בעצמם שחסידים גמורים הם, וכל כוונתם לשם שמים, אזי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ה, ה), וע"ע לגרש"ק בחכמת שלמה (סי' קד).

ד.

אופן ב': מצינו דמי שמלומד בניסים יכול לסמוך על הנס, והטעם בדבר

אף דקיי"ל בש"ס "אין סומכין על הנס", מ"מ מצינו פעמים שאין חל גדר זה, כגון לגבי מי שהוא "מלומד בניסים", שמחמת מעלתו הייחודית יכול הוא לסמוך על הנס, וכדמוכח הדבר בכו"כ מקומות בש"ס:

א. ברכות (לג, א) "תנו רבנן מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא, אמר להם הראו לי את חורו, הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד, נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית, באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד, ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא". והקשו המפרשים [המהרש"א, והחיד"א בפתח עינים, והעיון יעקב] כיצד עמד במקום סכנה וסמך שלא ינזק מאותו נחש, וא"ת דסמך על הנס, הרי קיי"ל אין סומכין על הנס.

וי"ל דהטעם שהיה מובטח בעצמו שיעשה לו נס, זהו משום שהיה "מלומד בניסים", כמובא בתענית (כה, א) כו"כ ניסים שנעשו לו.

ב. במעילה (יז, ב) מצינו שהיו צריכים לבטל גזירת המלכות, "אמרו מי ילך ויבטל הגזרות, ילך ר' שמעון בן יוחאי שהוא מלומד בניסים", שכן נעשו לו ניסים בהיותו במערה, כמובא בשבת (לג, ב).

ובפשטות יש להקשות, וכי מה בכך שרשב"י היה 'מלומד בניסים', הרי בכ"ז אמרינן שאין לו לאדם לסמוך ע"כ שיעשו לו נס, שאולי לא יעשה לו נס. אלא מוכח דכיון שהוא מלומד בניסים, בודאי גם עתה יהיה לו נס, ולאנשים כערכו אין חשש שמא לא יעשו לו נס.

וכן לגבי נחום איש ג"ז אמרו דהטעם שנבחר הוא ללכת למלך היה מפני ש'מלומד בניסים', כמובא בסנהדרין (קט, רע"א), ע"ש. וא"כ אף הוא היה בכלל אותם שאין חוששים שמא לא יעשו לו נס.

ונראה דהטעם לכך שמלומד בניסים אפשר לו לסמך על הנס, משום שלגביו הנס נעשה טבע, כלומר מי שנעשה לו נס אין מוכרח שישוב ויעשה לו נס, אך יש מי שהנהגתו היא באופן ניסית, ומורגל בהם הרבה, והוא אכן יכול לסמוך על הנס. וכידוע מש"כ בכתר שם טוב (סי' קיט, וסי' רנו) מתורת הבעש"ט ש"ענין הנס הוא, שנתחדש הדבר בפעם הראשון על הטבע נקרא נס, ואח"כ נעשה זה טבע ג"כ". וסימוכין לדברי ראיתי בלקו"ש (ח"ו עמ' 225) דכתב וז"ל "אותו הענין שאצל אחד הוא "נס" שלמעלה מהטבע, לפי שהטבע שלו היא במיצר והגבלה ביותר. הנה אצל זה שהטבע שלו אינה במיצר והגבלה כ"כ ענין זה הוא "טבע", וה"נס" אצלו הו"ע שלמעלה גם מהטבע שלו", ומוכיח זה ממרוז"ל (בר"ר נט, ה) "משה ניסן של ישראל, ומי הוא ניסו של משה, הקב"ה", שלגבי ישראל בחי' משה הוא נס, משא"כ לגבי משה הרי הבחינה שלו עצמו הו"ע של "טבע" שלו, וניסו של משה הוא הקב"ה¹⁶³.

ולתוספת ביאור ראוי לציין מש"כ כ"ק אדמו"ר בספר השיחות (תשמ"ט ח"א עמ' 375) שהנהגתו של יהודי צ"ל הנהגה ניסית, והגם שיש כלל דאין סומכין על הנס, זהו דווקא לנס בערכו, אבל בשעה שהנס נעשה טבע שלו, יכול וצריך שיהיה סומכין על הנס, כולל הפי' סומכין בכל כוחו, ע"ש באריכות.

ה.

דיוק בדברי כ"ק אדמו"ר בהביאו הגמ' בתענית הנ"ל

בלקו"ש (ח"ב עמ' 394) מביא כ"ק אדמו"ר את הסיפור הנ"ל, וזלה"ק "האט מען אים אמאל געשיקט אין א שליחות צום מלך רומי און מען האט אים מיטגעגעבן אבנים טובות ומרגליות אלס א מתנה צום מלך. ביינאכט האט מען ביי אים צוגע'גנב'עט די אבנים טובות, און אנשטאט דעם אריינגעלייגט ערד אין קעסטל.

163. וממתיק זה ע"פ המעשה אורות הבעש"ט [מובא בספר דברי יחזקאל (פר' וישב לה, א)] שכשהוצרך לפרנסה היה דופק בחלונו של איש אחד ומיד הולך משם, ואותו האיש היה הולך אחריו לחפשו בכדי לפרנסו, וזה היה אצלו הכלי לפרנסה בבחינת "בכל אשר תעשה", היות וברגת הבעש"ט הנהגה כזו היתה בגדר טבע, משא"כ אצל שאר אנשים ה"ז הנהגה בדרך נס.

האט ער געזאגט גם זו לטובה, און אז אידן אים געמאכט פאר א שליח צום מלך דארף ער טאן זיין שליחות, און דער אויבערשטער וועט שוין העלפן, וכו'".
[תרגום (מלקו"ש מתורגם ח"ב עמ' 98) – פעם הוטלה עליו (נחום אג"ז) שליחות למלך רומי, ונמסרו לו אבנים טובות ומרגליות כמתנה למלך. בלילה נגנבו ממנו האבנים הטובות, ובמקומן הושם בתיבה עפר, אמר גם זו לטובה, וכשיהודים עשו אותי לשליח אל המלך עלי לבצע שליחותי והקב"ה יעזור וכו'.]
א"כ יוצא חידוש נפלא, הגם דבעלמא אין סומכים על הנס, אך כאשר יהודי הוא שליח של כל ישראל עליו לבצע השליחות בכל אופן שיהיה, גם אם יצטרך לסמוך ע"כ שהקב"ה יעשה לו נס.

ו.

בהטעם דלא אמרינן 'שלוחי מצוה אינן נזוקין'

ולכאורה אין מובן מדוע לא חשש נחום איש גם זו שיהרגוהו המלך על כך שמבזהו.

ואם תאמר משום דקיי"ל (קידושין לט, ב) "שלוחי מצוה, אינן נזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן"¹⁶⁴. וכן נחום היה שליח מצוה של ישראל למלך רומי ולכך לא חשש מהמלך.

זה אינו, שהרי גמרא ערוכה שמעינן התם, "כל היכא דקביע היזיקא לא סמכינן אניסא, דכתיב (שמואל א טז, ב) 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני'".

¹⁶⁴. ומהאי טעמא י"ל דלא חשש נחום שיעשו לו רעה בהיותו ישן (נח משליחותו) בפונדק, כמש"כ התוס' בסוכה (כה, א ד"ה שלוחי) דאף בחנייתן נקראים שלוחים.

וי"ל דע"פ הנ"ל נראה דחידוש רבינו הוא נפלא יותר, דאף שאין כאן הגדר
דשלוחי מצוה כיון דקביע היוזיקא, מ"מ לא חש נחום איש גם זו לכ"ז, משום היותו
שלוחם של כל ישראל, [שרבים הם], היה ברי לו שלא ינזק.

ז.

במקום הצלה ועשיית נס לצורך רבים, סמכינן אניסא

וכן מצינו בקידושין (כט, ב) שהכניס אביי את רב אחא ללון בבהכנ"ס שהיה
בו נחש המזיק לרבים, בכדי שיתפלל עליו להורגו, ומוכח דבמקום הצלה לרבים
סמכינן אניסא¹⁶⁵.

165. וראה במהרש"א (קידושין שם) דכתב, שבמקום שהתפילה פועלת אי"ז חשוב ניסא, והכניס אביי את
רב אחא למקום סכנה משום דסמך על חסידותו, שמתוך תפילתו יפעל להרוג המזיק ולא יצטרכו לנס,
ומה שאמר אביי "אפשר דמתרחיש ניסא", כלומר דקודם שיתפלל יתרחש ניסא. עכת"ד.
ועפ"ז יש לבאר הא דמשתעי הגמ' בתענית (כה, א) לגבי שכנתו של ר' חנינא בן דוסא שבנתה בית ולא
היו הקורות ארוכות כדי הצורך, באה לפני רבי חנינא וסיפרה לו המעשה, אמר לה מה שמך, אמרה ליה
איכו, ובירכה ר"ח "איכו נימטו כשורך" (יאריכו הקורות – רש"י). "תנא הגיעו עד שיצאו אמה לכאן אמה
לכאן. תניא פלימו אומר, אני ראיתי את הבית והיו קורותיו יוצאות אמה לכאן ואמה לכאן, ואמרו לי,
בית זה שקירה ר' חנינא בן דוסא בתפילתו".

ולכאורה יש להקשות הרי קי"ל (תענית כד, ב) אין נהנין ממעשה ניסים והטעם משום דמנכין לו
מזכותיו, כמ"ש רש"י (שם ע"א ד"ה אלא), וא"כ כיצד איכו שכנתו של רחב"ד הסכימה לדור באתו
הבית, ועכ"פ לא מצינו שאמרו לה לא להנות מבית זה, (כמו שאמר רב מרי על החול שעשהו המלאכים
לסולת, בתענית שם).

וע"פ דברי המהרש"א ניהא, דאותם קורות האריכם ר"ח ע"י תפילתו (כנאמר בגמ' "בית זה שקירה ר'
חנינא בן דוסא בתפילתו"), ובכה"ג אינו בכלל מעשה ניסים ומותר בהנאה. אך עיין במהרש"א בחדא"ג
(תענית שם) דקרי להאי מעשה 'נס', ולדבריו צ"ע.

ועוד נראה לתרץ קושייתי הנ"ל ע"פ מש"כ החיד"א במחזיק ברכה (סי' תרעז אות ג) דדוקא הוא ובניו
אין נהנין ממעשה ניסים, אך אחרים מותרים להנות. וכ"כ הגאון רבי חיים אבולעפיא בספרו ישרש יעקב
(תענית פ"ג סי' סו), וע"ע בשדי חמד (פאת השרה, מערכת האל"ף כללים אות פז, ח"ז עמ' א'תקה בהוצאת
קה"ת). ועוד י"ל דהא שאסור להנות ממעשה ניסים היינו דווקא אם הכול נעשה ע"י נס והדבר אינו
בעולם כלל, ובדין מכיון שהיו הקורות כבר בעולם אלא שהיו צריכים רק להאריכם, לכך מותר להנות
מהם, דכ"כ בספר ישרש יעקב (הנ"ל) בשם ספר גל של אגוזים, והחיד"א בספרו נחל קדומים (פר' בשלח
אות יז). וכ"כ בספר טהרת המים (מערכת הה' אות יג) "הנאה דאסור להנות ממעשה ניסים, היינו דווקא
בדבר שאין לו עיקר, דנתרבה בכלי, הכל מן הנס בלא עיקר, אבל אם היה לו עיקר, ועליו נתרבה, אינו
אסור אלא ממשנת חסידים". ושור"ר שכ"כ בספר ויצבר יוסף (סי' נא אות ג) להדיא, וע"ע בשו"ת משכנות
יעקב (בן נעים, פר' וירא דף כב, ע"ד). ועכ"פ נ"ל להקשות על תירוצם זה, שכן בתענית (כד, א) מצינו
במעשה ברבי אליעזר איש בירתא דאסר על בתו לקחת מאותם חטים שהתרכו בדרך נס, ושם מיירי שהיו
החטים (שקנה) כבר בעולם, אלא שהתרכו, ואעפ"כ אסור משום דהוי מעשה ניסים.

ועוד משמע ע"פ המהרש"א (הנ"ל) דכל הגמ' בכרכות (לד, ב) שהתפלל רחב"ד על החולים, והקימם

[באנציק' תלמודית (ערך אין סומכין על הנס, עמ' תרפ) כתבו, דהתם שאני, היות דהוי 'שב ואל תעשה'. ואין דבריהם מוכחים, דלא מצינו חילוק בדבר, דבמקום שב ועל תעשה סמכין אנסא. ועוד והוא עיקר דבקיודשין (שם) מיירי בקום עשה, שכן רב אחא היה צריך להתפלל שבע תפילות (וכריעות) על אותו מזיק בכדי להורגו].

ועד"ז משמע בעיון יעקב (ברכות לג, א) לגבי המעשה ברחב"ד והערוד (הנ"ל אות ד) "שהיה מובטח בעצמו שהצלה מצויה על ידו. . סיכן עצמו כדי להציל שאר הציבור מסכנה והיזק, וזכות הרבים תלוי בו ולהציל מסכנה דרבים שאני, והיא שעמדה לו שהוא ניצל ג"כ". [וברירא לנן דיחיד ורבים צריכים לו חשיב כרבים, כמוכח בתענית (ט, סע"א) "כיון דלרבים בעי כרבים דמי", ועד"ז אמרו בנזיר (מז, ב) "משוח מלחמה עדיף דתלו ביה רבים" ע"ש, וראה מש"כ במגן אברהם (סי' קיט סק"ד) "ושאני מהרי"ל ז"ל כיון דרבים צריכי לתורתו כרבים דמי, וכעין זה איתא בתשובות הרשב"א (ח"א סי' קמח), וע"ע בתוס' הרא"ש בהוריות (יג סע"א), והתוס' בביצה (נה, ב ד"ה שאני), ובשו"ת מהר"י אלגאזי (קונטרס שער בת רבים, אות לא ואות ט"ל), ובספר ברית יעקב (סי' ג דף עא, א), ועיין בספר אור החיים הקדוש (במדבר בח, א)].

ויש להמתיק זה ע"פ מש"כ במצפה איתן (תענית כד, ב) דהא דאין נהנים ממעשה נסים הוא רק לאדם פרטי, שאם נעשה לו נס מנכין לו מזכויותיו, אבל לציבור מותר, שאין מנכים להם מזכויותיהם, עכת"ד. וכ"כ בספר יד דוד (סוף תענית), הובא בשרי חמד (מערכת האל"ף אות שפ, ח"א עמ' 100 הוצאת קה"ת), וכ"כ בספר

ממיתתם, לא היה זה אלא תפילה ואינה בכלל מעשה נסים. וראה במהרש"א (ברכות לג, א) לגבי המעשה ברחב"ד שהרג הערוד, והקשה הרי קיי"ל, דאין סומכין וכו', ואזיל לשיטתו, ופי' שהיה זה ע"י תפילה ולא ע"י נס.

גנזי יוסף (סי' עא אות ב) והניף ידו שנית בספרו ויצבר יוסף (סי' נא אות ג), ובספר מליצי אש (ח"ג י"ח תמוז אות שיב), ובספר מצודת דוד (מווילנא, קידושין כט, ב).

ח.

ההזכחות שהעוסק בצו"צ אינו ניזוק

ומצאתי תניא דמסייע ליה במסכת אבות (פ"ב מ"ב), דתנן "כל העוסקים¹⁶⁶ עם הצבור, יהיו עוסקים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן, וצדקתם עומדת לעד".

[ולהעיר מהמעשה שמינו את ראב"ע לנשיא (ברכות כז, ב) דאחד הטעמים היה משום "דאית ליה זכות אבות", וכ"ה בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א), וע"ע בתוס' בכתובות (קה, א). ועד"ז מצינו ביבמות (נב, א) "אינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת...".]

ואם תמצא לומר דהכא איירי בממונם של ישראל ולא בצרכי מצוה¹⁶⁷, ובכה"ג לא אמרינן "שזכות אבותם מסייעתן". זה אינו, שהרי במפורש גמרינן דאף העוסקים להציל ממונם של ישראל בלבד ה"ה בכלל "העוסקים בצרכי ציבור", ולגבי הדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה" (סוכה כה, א). וכן מצינו בשבת (קנ, א) לגבי דיני שבת "והולכין לבתי כנסיות לפקח על עסקי רבים בשבת. . הולכין לטריטאות ולקרקסאות ולבסילקאות לפקח על עסקי רבים בשבת", וכן פסק אדה"ז (בסי' שו סי"ב).

ויותר מכן מצינו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) "רב ירמיה אמר העוסק בצורכי ציבור כעוסק בדברי תורה".

והעוסק בדברי תורה כ"ש וק"ו שאין חשש שינזק, שהרי אמרו (מכות י, א) "דברי תורה קולטין" אפילו ממלאך המות, "כי הא דרב חסדא הוה יתיב וגריס בני רב, ולא הוה קא יכול שליחא [דמלאכא דמותא] למיקרב לגביה, דלא הוה שתיק פומיה מגירסא, סליק ויתיב אארזא דבי רב, פקע ארזא ושתיק, ויכיל ליה¹⁶⁸". וראה מש"כ בספרי עטרת משה (ח"ב סי' לח) בענין הגנת התורה על לומדיה.

166. כך גירסת אדה"ז בסידורו, אך גרסת שאר ספרים "כל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם וכו'". ועיין ברע"ב, ובתוספות יו"ט (אבות שם).

167. כיון שרק רצו לשלוח דורון למלך, ואי"ז מצד המצוה או מדיני נפשות, אלא לפייס ולקרוב דעתו של המלך.

168. ולהעיר מהמעשה ביום פטירת דוד המלך (שבת ל, ב) ד"הוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך

תערוכת דבר חריף בחמץ ובשאר איסורין

הרב דב טברדוביץ

ראש מכון סמיכה שע"י תות"ל המרכזית

כפר חב"ד

א.

במניין המצות של פסח¹⁶⁹ כותב אדמוה"ז: "שלא לאכול כל שבעה תערוכת חמץ שיש בו כזית בכדי אכילת פרס .. כגון כותח הנבלי .. שאין ככותח טעם הלחם אלא המיצות הלחם החמץ את הכותח שכיוצא בזה בשאר איסורין אין כאן איסור מן התורה.."

בפשט דבריו משמע, שבמציאות כזו, שהאדם מרגיש שיש חמיצות במאכל, אך אינו מרגיש את סוג החמיצות – האם היא באה מלחם או חמיצות אחרת – אין כאן איסור מן התורה בשאר האיסורים, ורק בחמץ בפסח הרי זה אסור מן התורה.

לכאורה יש להוכיח כן מהפסיקה בהלכה בכמה מקומות:

א. ביורה דעה¹⁷⁰, שם כתוב שאיסור שנותן טעם אפילו באלף לא בטל, כגון מלח ותבלין אם אסורים מצד עצמן הרי הם אסורים כ"ז שנותנים טעם. וכתב ע"ז הש"ך¹⁷¹ שזה רק מדרבנן.

לכאורה טעמו של הש"ך הוא כפי שכתב כאן רבינו, שבאם מורגש במאכל [חריפות או] חמיצות, אבל לא מורגש בו סוג החמיצות וטעמו של המחמץ, אין כאן איסור מן התורה, ולכן מלח שגורם מליחות אבל אין מורגש מאין בא המליחות ואיזה סוג מליחות הוא, הרי אין כאן איסור מן התורה.

וראה שם גם בט"ז¹⁷² שמחלק בין תבלין שמורגש ה"ז אוסר ביותר מס', אבל שומן שמורגש אינו אוסר ביותר מס', כיון שאין טעמו מורגש כ"כ. ומבאר זאת

המות קמיה ולא יכיל ליה, דלא הוה פסק פומיה מגירסא, וכן מצינו לגבי רבה (ב"מ פו, א) "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה, מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה", הובא בליקוטי אמורים תניא (פ"א עמ' ה).
169. בפתחה להלכות פסח. מצוה ו'.

170. סימן צ"ח סעיף ח' ברמ"א

171. בס"ק כ"ט

172. סק"י

במשבצות זהב שם¹⁷³, שהוא סובר כשיטת הש"ך הנ"ל שתבלין ביותר מס' איסורו מדרבנן, וע"כ כשאין טעמו מורגש כ"כ דהיינו שומן גם מדרבנן לא גזרו. ב. לכאורה גם בהלכות שבת ישנה שיטה כזו שדבר חריף ביותר מס' אינו נחשב כטעם גמור. דהנה בסימן שי"ה¹⁷⁴ מביא רבינו שאם עבר ונתן מלח אפילו בכלי ראשון אפילו הוא על האש שעשה איסור – המאכל מותר, לפי שהמלח בטל נגד המאכל. ולכאורה כיצד ניתן לומר שהמלח בטל, הרי קיי"ל¹⁷⁵ שמלח של איסור אינו בטל אפילו באלף, והרי מלח שנתבשל בשבת ה"ז גדר איסור¹⁷⁶? ונראה לבאר ע"פ הנ"ל מהש"ך, שמה שתבלין שאוסר ביותר מס' ה"ז רק איסור דרבנן. וע"כ במבשל בשבת, שכל האיסור הוא בגלל קנס, לא החמירו בטעם כזה [של המלח] כיון שהוא טעם קלוש שהרי יש כאן ס' נגדו.

ב.

אמנם בדיוק בלשונו הזהב של רבינו, נראה יותר שדבריו בהלכות פסח בדין הכותח, אינם תלויים בדין הנ"ל, שתבלין אוסר ביותר מס', שהרי כתב "אלא חמיצות הלחם החמיץ את הכותח שכיוצא בזה בשאר איסורין אין כאן איסור מן התורה", כלומר שחמיצות הלחם גרמה שהכותח עצמו נעשה חמוץ, וזה הטעם שאין כאן איסור תורה בשאר איסורים.

ונראה כוונתו, שזה כמו דין מעמיד של איסור שאף שהוא אוסר לפי דעת השו"ע¹⁷⁷ ומ"מ להרבה פוסקים אי"ז איסור מן התורה אלא מדרבנן. וזה כוונת רבינו שבשאר האיסורים אין בזה איסור תורה ורק בחמץ בפסח יש בזה איסור תורה.

ג.

והנה בהגהה בסימן תמ"ב¹⁷⁸ כתב: "ולדבריהם אף יי"ש זה שנעשה מתבואה חמוצה או משמרי שכר.. כיון שהיי"ש הוא דבר חריף וחזק שאי אפשר לשתות פרס ממנו בלי הפסק שהייה בינתיים ואין החמץ נותן טעם בתערובת שהרי היי"ש

173. סקי"א

174. סעיף י"ז

175. ביו"ד סימן צ"ח סעיף ח'

176. כמ"ש בשו"ע י"ד סימן שי"ח סעיף א'

177. יו"ד סימן פ"ז בסופו

178. סעיף ט' בהגהה

הנעשה ממני קטניות שקורין גריקע או ממי רבש טעמו שוה ליי"ש הנעשה מתבואה חמוצה.. ולפיכך אין צריך לבערו אלא מדברי סופרים..”

לפי"ז אפשר לבאר את דברי רבינו כאן, לענין כותה, "שאינן ככותה טעם הלחם אלא חמיצות הלחם החמיץ את הכותח" שכוונתו בזה, שבכותח מורגש רק חמיצות שבא מהלחם, אבל אין מורגש בזה טעם הלחם ממש, וכנ"ל שאין הפרש בטעם בין אם החמיצות באה מהלחם או מדבר אחר, וע"כ אין כאן איסור מן התורה בשאר איסורים.

ולפי הנ"ל י"ל בדרך אפשר, שהטעם לכך שבהלכות שבת¹⁷⁹ הקיל רבינו ופסק, שאם נתן מלח בתבשיל אפילו בכלי שעומד על האש יש להתיר את התבשיל [לדעה הראשונה והעיקרית], הוא מפני שאין מורגש בתבשיל טעם התבלין אלא חריפות בלבד, וע"ד הנ"ל שכיון שאין הפרש מאיזה דבר הגיע החמיצות ע"כ אין בזה איסור מן התורה ברוב האיסורים [פרט לחמץ בפסח].

ולכן גבי מבשל בשבת, שכל האיסור לאכלו הוא מדרבנן משום קנס¹⁸⁰ – הרי בזה לא החמירו לאסור מפני טעם תבלין וכנ"ל מפני שאין טעם גמור ורק מורגש חריפות התבלין.

לפי הנ"ל, אפשר לכאורה לבאר את טעמו של הש"ך¹⁸¹ שכתב שתבלין אינו בטל באלף היינו מדרבנן – כוונתו בגלל שאין מורגש טעם התבלין אלא חריפותו בלבד וכנ"ל, אבל אם אמנם מורגש טעם בתבלין ה"ז אסור מן התורה גם ביותר מס', ולא נאמין לטעמימת נכרי מסיח לפי תומו בזה¹⁸².

ד.

אבל בשפתי דעת¹⁸³ כתב שטעם הש"ך לסמוך על טעמימת נכרי, הוא מפני שסובר שכל טעם שנתבטל בס' אע"פ שטעמו מורגש – ה"ז רק איסור דרבנן. כלומר שדינו כטעם גמור, ורק מפני שמתבטל בס' הרי אין איסור מן התורה, וע"כ מאמינים בזה לגוי מסיח לפי תומו.

179. בסימן שי"ח סעיף י"ז

180. כמובא בשוע"ר סימן שי"ח ס"א

181. יו"ד סימן צ"ח סקכ"ט

182. וכמ"ש הרמ"א בסימן צ"ח סעיף א'

183. שם ס"ק כ"ט

ולפי"ז אפשר לומר שגם רבינו שמקיל במלח שנתבשל, הוא מטעם הנ"ל. כלומר שכל טעם שמתבטל בס' אינו איסור מן התורה, וע"כ הקילו גבי נתבשל בשבת שהוא מצד קנס.

ואם כך, אינו דומה למה שכתב בהגהה הנ"ל בסימן תמ"ב, כי שם מדובר כשאין מרגישים טעם החמץ אלא חמיצותו בלבד, משא"כ במקומות האחרים הטעם שונה, דהיינו:

א. היו"ד סימן צ"ח¹⁸⁴, הרי דין תבלין בא בהמשך לפסק רמ"א שכל זמן שמורגש טעם אפילו ביותר מס', הרי זה אסור וע"כ אסור במלח ותבלין כו', משמע שמדובר בטעם ממש [ולא בחריפות בלבד].

ב. בהלכות שבת¹⁸⁵, מדובר במלח שכנ"ל טעמו ממש מורגש ביותר מס', ומ"מ מקיל רבינו כיון שסובר שטעם מורגש ביותר מס' ה"ז אסור רק מדרבנן וכנ"ל משפתי דעת (כ"ט שם).

ה.

אבל אפשר גם לומר, שמה שרבינו מתיר ע"פ ההגהה בסימן תמ"ב הנ"ל, שאם מורגש רק חריפות מהאיסור ולא טעם האיסור עצמו ה"ז רק איסור דרבנן, וע"כ מקיליו בזה גבי עבר ובישל בשבת וכו', אבל אם יהיה טעם גמור אפשר שאסור בשבת אם עבר ובישל אע"פ שיש בתבשיל ס'.

ואם אכן נלמד כפי ההסבר הזה, אפשר לומר שדברי רמ"א לאסור מלח ותבלין ביותר מס', אינו ממש כדין נותן טעם ביותר מס', כי בדין נותן טעם מדובר בטעם גמור ובזה יש איסור תורה, ובא רמ"א לומר שעד"ז אסרו חכמים מלח ותבלין וכו' מצד שמורגש חריפותם אע"פ שאי"ז טעם גמור, ורק על דין זה כתב הש"ך שמאמינים לגוי, אבל לא על טעם גמור אע"פ שיש ס' כי בזה יש חשש איסור תורה. כלומר, שודאי מן הסתם א"צ לחשוש לאיסור ביותר מס' כיון שאין רגיל שיתן טעם ביותר מס', אבל אם יש דבר שרגיל לתת טעם ביותר מס' אין לסמוך על גוי מסיח לפי תומו כי יש בזה חשש איסור תורה.

ולפי"ז אפשר לומר, שמה שהתיר רבינו בסימן שי"ח אם עבר ונתן מלח לתבשיל – היינו רק במלח כיון שאין נרגש שם טעם גמור אלא חריפות בלבד וכנ"ל, אבל אם נתן תבשיל שנרגש טעם התבלין ולא רק חריפותו – אכן יהיה אסור לאכול

184. סעיף ה' ברמ"א

185. שוע"ר סימן שי"ח (סעיף י"ז)

התבשיל בשבת גם אם יש ס' נגר התבלין. משא"כ אם נפרש שההיתר הוא ע"פ סברת השפתי דעת הנ"ל שסובר שיש קולא בכל טעם שמתבשל ביותר מס', א"כ יש להקל לפי"ז בכל תבלין שנתבשל בס' בשבת. ועצ"ע.

בענין טעימה לפני בדיקת חמץ

הרב שניאור זלמן טורנהיים

ר"מ בישיבה לדוברי אנגלית

כפר חב"ד

כתב אדמוה"ז (סי' תל"א סעיף ה) וזלה"ק: "וזמן בדיקה זו מן הדין הי' ראוי לקובעה ביום י"ד . . אלא לפי שביום רוב בני אדם אינם מצוים בבתיהם . . לפיכך תקנו חכמים זמן הבדיקה בליל י"ד . . אלא . . יש לחוש שמא יתעסק באכילה ושת' ושינה או במלאכה או בתורה אם הוא ת"ת. ועיי' בן ישכח חובת הבדיקה. לפיכך הי' ראוי לתקן ולקבוע זמן הבדיקה תיכף ומיד בכניסת האדם לתוך ביתו סמוך לערב. שברגע זו הוא פנוי מכל עסקים. אלא לפי שצריך לחפש אחריו . . וחיפוש זה א"א אלא לאור הנר . . לפיכך איחרו זמן הבדיקה עד זמן . . צאת הכוכבים".

וממשיך שם: "ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה . . אסור לו לאכול וללמוד אפילו פרק אחד . . יש לחוש שמא עיי' עיונו בלימודו ישכח חובת הבדיקה . . ומי ששכח ולא ברק בליל י"ד, ונזכר ביום י"ד, ה"ה אסור בכל הדברים הללו עד שיברוק".

ושם בסעיף ו כתב, וזלה"ק: "ואפי' אם הי' עוסק באחד מכל הדברים הללו קודם שהגיע זמן הבדיקה, חייב להפסיק כשיגיע זמנה . . ואפי' הוא עוסק בת"ת. שאם לא יפסיק לברוק מיד בתחילת כניסת הלילה, אע"פ שיברוק אח"כ הרי זה מבטל תקנת חכמים, שתקנו לברוק בצאת הכוכבים מיד כשיש עדיין אור היום קצת". וממשיך: "ואע"פ שעדיין לא קרא ק"ש . . אעפ"כ צריך להקדים את הבדיקה . . לפי שהיא מצוה עוברת, שאם לא יברוק מיד בצאת הכוכבים, ה"ה נקרא עובר על תקנת חכמים".

ובקו"א סק"א מקשה וזלה"ק:

"וקשה למה לא תקנו חז"ל שיברוק לאור י"ד ועשו את כולם זריזים מה שלא עשו כן בכל המצות שיתקנו שכולם יהיו זריזים לקיימן בתחילת זמנן?"

ותי' "אלא ודאי דכל המצות הקבועים להם זמן על פי התורה או על פי חכמים כגון תפלה כנגד תמידין כיון שיש לסוף זמן עשייתה זמן קבוע כגון חצות לתפלת השחר צאת הכוכבים לתפלת המנחה אין צריך לקבוע זמן לתחלת עשייתן שיעשו אותן דוקא בתחלת זמנן דכיון שיש לסוף עשייתן זמן קבוע לא אתו למיפשע,

אבל בדיקת חמץ שאי אפשר לקבוע זמן לסופה שהרי עד סוף הפסח חייב לבדוק כמו שיתבאר בסי' תל"ה (סעי' ב'), לכך הוצרכו לתקן זמן קבוע לתחילתן דהיינו שחייבים כל ישראל להתחיל הבדיקה בזמן הידוע, וכיון שאין לבדיקה זמן מצד עצמה כמו בתפלה וקריאת שמע תקנו לה חכמים זמן, והיינו הקדמת זמן זריזים לפי הס"ד. וכיון שקבעו זמן אם כן מי שאינו בודק בתחלת זה הזמן אינו נקרא עצל אלא נקרא עברייך שעבר על גזירת חכמים והוא הדין והוא הטעם לפי המסקנא".

והק' מו"ח הרה"ח ר' ש.ז. שליט"א:

דמסתימת הלשון "אסרו לו לאכול" (סעי' ה'), יש לדייק שדוקא לאכול אסור, ואילו טעימה מותרת¹⁸⁶, ומאי שנא ממש"כ אדמוה"ז בהלכות קידוש (סי' רע"א סעיף ט') דאסור אפי' טעימה, וז"ל שם: "אסרו חכמים לטעום כלום אפי' מים משהגיע זמן קידוש עד שיקדש. . . ואע"פ שכל המצות הקבוע להם זמן. . . טעימה בעלמא מותר, שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר, לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם – דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתן".

הרי להדיא שבמקום שעיקר מצותן בתחילת זמנם, אסור אפי' טעימה, וא"כ בבדיקת חמץ נמי שקבעו חכמים מצותו בתחילת זמנו, עד כדי כך שאם אינו בודק נקרא עברייך (דעובר על גזירת חכמים), הי' צריך להיות הדין דנמי טעימה אסורה, ובפרט שמצינו שמפסיקין מת"ת לבדיקת חמץ אפי' התחיל בהיתר, מה שלא מצינו בשום מקום (אפי' לקידוש והבדלה).

הנה בשו"ע המחבר כתב וז"ל: "יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק ואפילו אם יש לו עת קבוע ללמוד לא ילמוד עד שיבדוק ואם התחיל ללמוד מבעוד יום אין צריך להפסיק"

והרמ"א השיג עליו, וז"ל: "ויש אומרים שצריך להפסיק וכן קודם נראה לי עיקר".

והנה המג"א על אתר (ד"ה ויש אומרים שצריך להפסיק) כתב וז"ל: ואע"ג דבהתחיל בהיתר איתא בסימן רל"ה (סעי' ב') דאינו פוסק, שאני התם שהוא תדיר משא"כ כאן שהוא פעם אחת בשנה חיישינן יותר שישכח (ב"ח ד"ה וכתב) וקשה, דהא לולב נמי פעם אחת בשנה, ואפי' אם התחיל בהיתר, (כמו שכתוב סי' תרנ"א

186. וה"נ מצויין שם בהדיא, דמציין לסי' רל"ב, והוא מהמ"א, שאירי שם בדברים האסורים לעשות בשעת מנחה, ומבואר שם שאסור לאכול אפי' סעודה קטנה משום שמא ימשך, אבל טעימה מותרת. ע"ש ועי' נמי לקמן סי' ת"ע שכתב כן בהדיא.

(תרנ"ב) סעי' ב' בהגהה) . . ולי נראה דמה שכתוב ואם התחיל מבעוד יום מיירי חצי שעה סמוך לערב דהתחיל באיסור, ולכן צריך להפסיק. והרב ב"י סבירא ליה דאין צריך להפסיק דסבירא ליה דלא הוי דאורייתא דהרי עדיין לא הגיע זמן ביעור חמץ עכ"ל.

ועי' בביאור הלכה על אתר שהקשה כעין זה על המ"א (ולולא הרמיון מקידוש), וז"ל: "ולי צ"ע, דהא אין דומה זה לשאר דברים ק"ש ותפילה (וכהא דסי' רל"ב), שאין מצותה דוקא בתחילת הזמן, ולכן לא גזרו אלא בסעודה קבועה שאפשר להימשך וישכח לגמרי, משא"כ בזה דקבעו חכמים הזמן לכתחילה תיכף בתחילת הלילה . . וא"כ השהי' גופא אף בלי אכילה אסור כשיגיע הזמן, וע"כ נראה, דבחצי שעה הסמוכה לצ"ה מותר לאכול פירות כמה שירצה, אבל משהגיע זמנה אין להקל בשהי' רבה אפי' ע"י פירות. ע"ש". (אגב אורחא יוצא מזה שאיסור טעימה בבדיקת חמץ הוא אפי' השהי' שבו.)

אלא דלא משמע כן במש"כ אדה"ו לקמן (סי' ת"ע סעי' ז) וז"ל: "אם חל ע"פ בע"ש . . אבל אם חל בשבת, נדחה ליום ה' שלפניו, ואם קשה להם התענית ביום ה' כיון . . ואין רשאים לסעוד קודם הבדיקה . . יכולים לטעום מעט קודם הבדיקה, שלא אסרו אלא סעודה, וכו'".

הרי שהטעימה שרי גם כשגיע זמן, שהרי התענית נגמרת בצאת הכוכבים. (וגם בהמ"א גופי' לא מיושב היטיב, שהרי לענין "התחיל ללמוד מבעו"י" שהרמ"א סובר שחייב להפסיק, כתב המ"א בסק"ח, שהיינו בזמן האיסור – בהחצי שעה לפני צאת הכוכבים, ובוזה מיישב מסי' תל"ה שאין צריך להפסיק כשהתחיל בהיתר.) וא"כ לכאור', עד השתא לא איירי בהחצי שעה לפני זמנו, אלא בשהגיע זמנו, ואעפ"כ כתב שטעימה מותרת.)

ע"כ נראה למו"ח ליישב, שה"ט שטעימה מותרת לפני בדיקת חמץ, אע"פ שזמנו מיד, ה"ה חלק מהבדיקה בזה שעוזרת בפעולת הבדיקה כיון שברעבון לא יעשה בדיקה מדוייקת כראוי וכהוגן.

ולענ"ד נראה לבאר, ובהקדם כמה דיוקים עמש"כ אדמוה"ז בסי' רע"א. (א) "ואע"פ שכל המצות הקבוע להם זמן . . טעימה בעלמא מותר, שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר" משמע שעדיין אסור משום טעמא דשמא ימשך, ואינו איסור חדש, אלא שהחמירו בהאיסור יותר. (ב) "אסרו חכמים לטעום כלום . . משהגיע זמן הקידוש עד שיקדש" ולא כתב כלשון המחבר "אסור לטעום כלום קודם שיקדש".

ג) "לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם – דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתן" למה הוסיף מתי הוא תחילת זמנם, הרי כבר ידעי' ממש"כ בתחילת סעיף ב' שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחילת כניסתו בכל מה שאפשר?
ד) שם בסעיף ב' כתב: "שאם אינו תאב לאכול מיד, יכול להמתין מלקדש תוך הלילה כמה שירצה. . ויכול לסמוך על מה שכבר זכרו בתחילת כניסתו בתפילת ערבית" והיינו היתר לשהיי', וא"כ למה לא אמרי' כן נמי בנוגע טעימה.
ה) למה טעימה אסורה בשחרית, הרי אין להם תחילת זמנם, אלא כ"א לאחרי שמתפלל מקדש.

ע"כ נ"ל, שהתם הוא ענין של סמיכות, שצריך שיהי' הקידוש סמוך לכניסת השבת בכל מה שאפשר, והיא היא תחילת זמנם, ואין האיסור (איסור חדש) משום זמן מסויים של "תחילת זמנו" שטועם ברגע שחייב לקדש, (שאילו מהאי טעמא, הי' מספיק לאסור טעימה) דזה אינו, דודאי עדיין תחילת זמנו הוא, אלא משום שהוא מפסיק בהסמיכות הכי האפשרי, (ואלא שאין זה טעם מספיק לאסור טעימה, מכיון שסמיכות הוא ענין יחסי ומילתא דלא פסיקא, ולכן "החמירו יותר" בצירוף הטעם של סמיכות, לחוש לשמא ישכח גם בטעימה), ויהי' הפסק בהסמיכות לכניסת השבת, משהגיע זמן הקידוש עד שיקדש. והוא הדין בשחרית שמהגיע זמן הקידוש עד שיקדש, דהיינו כ"א מתי שיתפלל, צריך לסמוך כל מה דאפשר בלי שום הפסק. ומשו"ה באינו תאב לאכול, הגם שאינו מקדש מיד, מ"מ הרי אין לו דבר המפסיק, וסומכין על הקידוש בתפילה.

משא"כ בבדיקת חמץ, תקנו לבדוק מיד (שיהיו זריזין מקדימין כו' וכלשון ההו"א, ובענין ה"ה למסקנא) ושהיי' רבה ג"כ אסורה, וכדלעיל (ביאור להלכה), עד כדי כך שנקרא עבריינין אי אחר הזמן. והיינו, שתקנו זמן קבוע להקדם האפשרי, ואין הוא ענין של סמיכות לצאת הכוכבים, ומשו"ה טעימה מותרת, שאינו מפסיק בזמנו, ועדיין תחילת הזמן הוא, וכדלעיל. האם אמרינן שצריך לדקדק בכל רגע, והאם אפשר לצמצם כלל, אלא ודאי שהקפידא הוא על תחילת הזמן, אבל שהיי', הרי כל ענינו הוא שמתעכב בהזמן וכבר אינו תחילת זמנו.

סיום מעין ההתחלה בספרי היד החזקה¹⁸⁷

הרב מנחם מענדל הכהן כהן
כפר חב"ד

בשיחת י"ט כסלו תשד"מ אמר הרבי (תורת מנחם תשד"מ ח"ב עמ' 639): "ויש להוסיף בזה עוד דבר נחמד בנוגע לספר "משנה תורה" להרמב"ם: ידוע שלשון הרמב"ם בספרו הוא ע"ד וברוגמת לשון המשנה – לשון קצרה, ללא שקו"ט, טעמי ההלכות וראיות מפסוקים כו' (מלבד מקומות ספורים). ולכן, הכללים שמצינו בסיום הש"ס – הן הכלל שמסיימים בטוב, והן הכלל שהסיום צריך להיות מעין ההתחלה – קיימים גם בי"ד הספרים ד"יד החזקה..

בנוגע להתחלת וסיום כל ספר, הנה מפני קוצר הזמן נסתפק בדוגמא אחת מספר ראשון, ספר המדע: התחלת ספר המדע (שזוהי גם התחלת כל ספר "יד החזקה") הוא: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו". ובהמשך הדברים (רפ"ב): "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו כו' ויראה מהן חכמתו.. מיד הוא אוהב.. ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כו'".

כלומר, ידיעת אלוקות, התבוננות בגדולת ה' בחכמה בינה ודעת, אהבתו ויראתו וכו'. וזהו גם התוכן דסיום ספר המדע, בסוף הלכות תשובה: "אין אהבת ה' נקשרת בלבבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי.. אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידעהו.. לפיכך צריך האדם.. להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו, כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג", ומסיים כמו שביארנו בהלכות יסודי התורה – התחלת ספר המדע".

187. לע"נ אמו"ר הרה"ח יחזקאל הכהן ז"ל הכ"מ כהן.

הנה בשיחה הנ"ל הרבי מבאר הקשר בין הסיום להתחלה של ספר המדע בלבד, ולענ"ד נראה לבאר בדרך אפשר הקשר – בין הסיום להתחלה – בשאר י"ג החלקים.

ספר אהבה

ההלכה הראשונה: "פעמים בכל יום קוראין ק"ש בערב ובבוקר, שנאמר בשוכבך ובקומך בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזה הוא לילה ובשעה שבני אדם עומדין וזה הוא יום".

הקטע האחרון (בסיום סדר התפלות לכל השנה): "בכל שבת שקורין בה שתי פרשיות מפטירין מעניין פרשה האחרונה וזה הוא המנהג ברוב המקומות".

ישנם ג' פרטים שבהם שווים ב' ההלכות:

(א) בב' ההלכות מדובר על קריאת פרשה בפולה: בהלכה הראשונה גבי ק"ש פעמים באותו יום, ובהלכה האחרונה גבי שתי פרשיות שקוראים בשבת אחת.

(ב) בב' ההלכות מדובר אודות סדר הקריאה, בהלכה הראשונה מציין הרמב"ם את הסדר תחילה בערב ואח"כ בבוקר. וכ"ה בסיום הספר שמציין מהו הסדר (המנהג) גבי ההפטרה (בשבת שקוראים ב' פרשיות). ובפרט שככלות ההלכות שם הוא: "סדר תפלות כל השנה".

(ג) בב' ההלכות המקור לדין הוא המנהג של בני אדם. בהלכה הראשונה ההגדרה של "בשכבך ובקומך" הוא ע"פ הרגילות של בני אדם ("בשעה שבני אדם עומדין"), וכ"ה בדין האחרון אשר (לכאורה) המקור של הרמב"ם הוא כמ"ש שם "וזהו המנהג ברוב המקומות".

ספר זמנים

ההלכה הראשונה: "שביתה בשביעי ממלאכה מצוות עשה . . .".

ההלכה האחרונה: "היו לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם . . .".

ההלכה הראשונה מלמדת שלמנוחה הגשמית של האדם בשבת יש גדר של מצווה. וכן הוא בהלכה האחרונה – שהשלום בין איש לאשתו (שלכאורה קשור לצרכיו הפרטים של האדם) גובר על מצוות נר חנוכה (וא"כ יש לו חשיבות של מצווה). ובמיוחד, כאשר מפלאים כ"כ בחשיבות של שלום ביתו (שהשם נמחק, וכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם).

ובסגנון אחר: כשם שבשבת מוותר הוא על התועלת שתבוא ע"י המלאכה כדי שינוח, כך עדיף נר ביתו (שיש בו מנוחה) ע"פ מצווה אחרת.

ספר נשים

ההלכה הראשונה: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לשא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים .".

ההלכה האחרונה (גבי סוטה): "אין ראוי לקפוץ ולקנאות בפני עדים אלא בינו לבינה בנחת .".

ישנם ב' פרטים שבהם שווים ההלכות:

א) בהלכה הראשונה מובא שיש ב' אפשרויות לנישואין, בצנעה (מאורע פרטי השייך לאיש ולאשה בלבד) ובעדים. וכן בהלכה האחרונה מובא שיש אפשרות שיקנא לה בפני עדים וללא עדים¹⁸⁸.

ב) התוצאה של ציווי התורה לקדש את האשה – המובא בהלכה הראשונה – גורם שהקשר בין איש לאשתו יהי' מחייב יותר (גדר של קידושין המצריך גט כשר וכו'), וכן הוא ג"כ בהלכה האחרונה – כאשר הבעל מקנא לאשתו – הקינוי של הבעל מחייב את האשה לשמור ביותר על קשר של הנישואין (שהרי אם היא מסתרת צריכה לשתות מי סוטה וכו').

ספר קדושה

ההלכה הראשונה: "הבא על אחת מכל העריות במזיד חייב כרת שנאמר כי כל אשר יעשה התעובות ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם".

188. למרות דלכאורה החילוק כאן הוא לכיוון ההפוך (גבי נישואין דורשים את העדים, וגבי קנאה שוללים את העדים)? אך י"ל שהתוכן זהה:

א. כשם שבהלכה הא' ע"י העדים הקשר בין בני הזוג מתפרסם, כך ע"י שאין עדים – היודעים ע"ד הפירוד שביניהם (שלכך קינא) החיבור נשאר.

ב. הסיבה לכך (לכאורה) שלא יקנא בפני עדים מפני שזה מבטא יחס שפל לנושא של הנישואין (וכפי שמשמע מהלשון "לקפוץ ולקנאות"), וכן הוא ג"כ בהלכה הראשונה שהנישואין יהיו ע"י קניין בפני עדים, מה שנותן תוקף וחשיבות לנישואין.

ההלכה האחרונה (מדברת על מצות כיסוי הדם): "וכשמכסה לא יכסה ברגלו אלא בידו או בסכין או בכלי כרי שלא ינהוג בו מנהג בזיון ויהיו מצוות בזויות עליו. שאין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שציווה בהן ברוך הוא והצילנו מלמשש בחושך וערך אותם נר ליישר המעשים ואור להורות נתיבות היושר . . .".

א. בהלכה הראשונה ניכר שלמעשה האדם יש השפעה עמוקה, וכאשר האדם ח"ו חוטא הוא נכרת. ובמיוחד כאשר הרמב"ם מביא לכך פסוק המראה שלמעשה הגשמי של האדם יש אפשרות של "ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם". כלומר, בהלכה מודגש הקשר בין המעשה לנפש. וכן הוא בהלכה האחרונה (גבי מצות כיסוי הדם), אשר הגם ומדובר בפעולה פשוטה של ניקיון, צריך לנהוג בכבוד ולכסות ביד (ולא ברגל) בגלל המצווה שבפעולה. היינו חיבור של דבר גשמי אם משמעות רוחנית.

ב. כשם שבהלכה הראשונה למרות שמדובר בתועבות (שנפשו של אדם מתעבת אותם), מ"מ מבוא ע"כ (בתוך ההלכה) מקור מהתורה. כן הוא ג"כ בהלכה האחרונה שהרמב"ם מפרט, שאין אנו מכסים בגלל שהטבע הוא לכסות לכלוך כ"א בגלל המצווה שבדבר¹⁸⁹.

ספר הפלאה

ההלכה הראשונה: "ארבעה מיני שבועות הן שבועת ביטוי ושבועת שוא ושבועת הפקדון ושבועת העדות . . .".

ההלכה האחרונה: "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו והעושה כן עובר על דעת הכתוב . . . ואין זה חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות.

הדמיון בין שבועה – ההלכה הראשונה, להקדש (וכדו') – ההלכה האחרונה:

א. בשניהם האדם הוא זה שהוסיף לעצמו חיובים.

ב. בשניהם החוספה יכולה לגרום לחיסרון. בהלכה הא' שלא יעמוד בשבועה, ובהלכה האחרונה שיצטרך לבריות (בגלל שנתן את כל רכושו "ועבר על דעת הכתוב").

189. עוד נראה לומר (הקשר שבין שתי ההלכות):

כשם שבהלכה הראשונה מי שעובר על הציווי הדין הוא 'כרת', כן גם בהלכה האחרונה הרמב"ם מוסיף (ובפרט שלכאורה אינו קשור כ"כ לכאן) שהקב"ה מצילנו מלמשש בחושך "ואור להורות נתיבות יושר" (היינו, אזהרה מפני מצב של נפילה בחושך).

ג. בהלכה הראשונה, ארבעת השבועות הם ארבעה ל"ת ומצוות עשה אחת ('לישבוע בשמו באמת', כמ"ש שם בהקדמה להלכה). וכן הוא הוא בהלכה האחרונה (שמובא שלא ייתן יותר מחומש), אשר החומש שנותן הוא בגדר עשה, והארבעה חלקים האחרים הם בגדרה שלא לתת.

ספר זרעים

ההלכה הראשונה: "הזורע שני מיני זרעים בארץ ישראל לוקה שנאמר שדך לא תזרע כלאים".

ההלכה האחרונה: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל ולעמוד לפני ה' ולשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלוקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכוהנים ולוים . .".
הקשר בין שתי ההלכות הוא בתלת:

א. בהלכה הראשונה מובא האיסור של זריעת שני מיני זרעים, אשר השילוב בין ב' זרעים שונים יוצר מין חדש שנעשה בידי אדם. וכן הוא בהלכה האחרונה, אשר האדם שעומד לשרת את ה' הוא "כמו שעשהו האלוקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני אדם".

ב. כשם שבכלאים האיסור הוא רק בארץ ישראל (מה שמוכיח שאין מדובר באיסור רגיל, כ"א באיסור הבא כתוצאה ממעלתה ארץ ישראל), כן הוא בהלכה האחרונה – ע"י ההבדלה הוא הופך להיות במעלה של הכוהנים ולוים (שהם למעלה מישראל).

ג. (לכאורה) בב' ההלכות ניכר שבכוחו של האדם לשנות את הסדר שרגיל להיות. גבי כלאים האדם (ח"ו) יכול ליצור מין חדש. ובהלכה האחרונה מובא שאדם בכוחו להבדל ולהתקדש (קדש קדשים) בשונה מהדרך הרגיל אצל שאר בני האדם. [ומהלשון 'אשר בקשו בני האדם' משמע, שלא רק רוב בני אדם נוהגים כך כ"א כמעט כולם].

ספר עבודה

ההלכה הראשונה: "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש. וכבר נתפרש

בתורה משכן שעשה משה רבנו והיה לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה".

ההלכה האחרונה: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו . ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם ארון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו . . קל וחומר למצות שחקק לנו הקדוש ברוך הוא אל יבעט אדם בהן מפני שלא ידע טעמן . .".

הקשר בין שתי ההלכות הוא בשלושה דברים:

א. ב' ההלכות מדברות אודות קורבנות. בהלכה הראשונה התכלית של בניית בית המקדש היא כדי להקריב קורבנות, ובהלכה האחרונה מוסבר שלמרות שהקורבנות הם חוקים צריך להתייחס להם בכבוד וכו'.

ב. בב' ההלכות מוזכר שהופכים דברים גשמיים (עצים ואבנים) לדברים נעלים (ששם ה' נקרא עליהם). בהלכה הראשונה גבי בית המקדש, ובהלכה האחרונה גם גבי מעילה (שארם מקדיש חפץ גשמי לה' – ולכך חל על ה'גשמי' קדושה) וגם על בית המקדש מוזכר שם ("ומה אם עצים ואבנים . .").

ג. בהלכה הראשונה מובא שהמצווה בבניית בית המקדש הוא לעשות בית שיהי' מוזבן להקריב קורבנות, ומשמע שהמצווה בבית המקדש אינה לשם בית המקדש, כ"א כדי לאפשר להקריב קורבנות. וכן הוא (לכאורה) באריכות הגדולה שבהלכה האחרונה, אשר הרמב"ם מסביר ומפרט מדוע גם כאשר לא מצליחים להבין את טעמי המצווה יש לקיימה בשלימות, אשר ידיעה זו הכרחית כדי לאפשר את קיום המצוות כדבעי. [ומכך שהרמב"ם מביא זאת בתור הלכה (ועוד בפ"ע), זה בדומה לכך שבית המקדש הוא אמנם רק הכשר לקורבנות אך בכ"ז הוא מצווה בפ"ע]¹⁹⁰.

ספר קורבנות

ההלכה הראשונה: "מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחדש ניסן אחר חצות, ואין שוחטין אלא מן הכבשים ומן העיזים בלבד, זכר בן שנה.. ומי שביטל מצוה זו בזדון ועבר יום ארבעה עשר ולא הקריב . .".

190. עור נראה לומר (הקשר שבין שתי ההלכות):

בסיום ההלכה הראשונה כתוב: "משכן שעשה משה רבנו והי' לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה". וכ"ה לכאורה בהלכה האחרונה שלמרות שאין האדם יודע בעת את טעם ההלכה, יודע הוא שזהו רק בגלל שנמצא בגלות והחיסרון הוא רק בו, ולעתיד לבוא הכל יהי' מובן וכו'..

ההלכה האחרונה: ". ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע שטבעו של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו ואף על פי שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם וייפדה בפחות משוויו אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש".

הקשר בין שתי ההלכות הוא:

א. ב' ההלכות מדברות אודות מצוות הקורבנות.
ב. בב' ההלכות מדובר על מצב שאדם מונע א"ע מלתת קורבן שהתחייב בו (בהלכה הראשונה התחייב מהתורה בקורבן פסח, ובהלכה האחרונה התחייב בגלל נדרו).

ג. ב' ההלכות מדברות אודות 'הזמן של הקורבן' ו'הרצון של המקריב' 'השווי של הקרבן'. בהלכה הראשונה הזמן הוא י"ד בניסן, ומדובר שהאדם אינו רוצה להקריב קורבן פסח ("ביטל מצווה זו בנדרו"), וצ"ל דווקא מן הכבשים ומן העזים וזכר בן שנה (אשר פרטים אלו קשורים לשווי של הקרבן). ובהלכה האחרונה בגלל שעבר משך זמן (ולא הקריב מיד שנדר) האדם שינה את דעתו והתחרט מלתת את נדרו באותו השווי שנדר ("אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו").

ספר טהרה

ההלכה הראשונה: "המת מטמא במגע ובמשא ובאהל טומאת שבעה, וטומאת מגע ואהל מפורשין בתורה שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים ונאמר כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים".

ההלכה האחרונה: "דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתן והרי הן מכלל החוקים וכן הטבילה מטומאות מכלל החוקים היא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזרת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל ואעפ"כ רמז יש בדבר כשם שהמכון לבו לטהר כיון שטבל טהר ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר כך המכון לבו לטהר . . .".

הרמיון שבשתי ההלכות:

א. בב' ההלכות מודגש שהמושג טומאה בא מהתורה ולא מהשכל [בהלכה הא' הרמב"ם מביא ראי' מפסוקים שבתורה].

ב. בב' הלכות מובא הפלאת הלכלוך שהטומאה גורמת (שאינו שייך בכלל גשמי). שלכך: בהלכה הא' היא מטמאה גם שרק נכנס לאוהלה או נושא אותה, ובהלכה האחרונה מובא שאיננה עוברת במים וכו' (היות ומדובר בכלל מהותי).

ג. בב' הלכות ניכר שע"י דבר חיצוני משתנה המהות: בהלכה הא' בגלל שנגע או נשא או האהיל (שהם מגע חיצוני וכו') נטמא, והטומאה פעולתה היא במהות נפשו של האדם (כמוכח מההלכה האחרונה). וכן הוא שע"י הטבילה במים (שהיא פעולה חיצונית באדם, "ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר"), האדם טהור¹⁹¹.

ספר נזיקין

ההלכה הראשונה: "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבים לשלם שהרי ממונם הזיק שנאמר 'כי יגוף שור איש את שור רעהו . . .'"

ההלכה האחרונה: "ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה אם מצאו נבהל במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחהו נוטה למות, שמא ישהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה והתורה הקפידה על נפשות ישראל..".

א. בב' ההלכות מובא האחריות של האדם על נפש חיה שהזיק ממנו (אך בכוחו לשמור עליו). בהלכה הראשונה בגלל שהבהמה ברשותו, חייב הוא על נזקיה. ובהלכה האחרונה בגלל שבכוחו לשמור על חברו שלא יבוא לידי סכנה ("שמא ישהה בשביל ממנו ויבוא לידי סכנה") חייב הוא לטעון ולפרוק עמו.

ב. בב' ההלכות האחריות היא על דבר שלא בערכו: בהלכה הא' מדובר על בהמה. וכל החידוש של ההלכה האחרונה (עי"ש באריכות) הוא, שלמרות שצריך לשנוא את החוטא (שלכאורה דומה לבעל חי, וכמוכח מכך שמוכן לסכן את חייו בשביל השור) – חייב הוא לעזור לו.

ג. בב' ההלכות מוצאים שיש חיבור חזק בין האדם לשור. בהלכה הראשונה כאשר השור מזיק (לכאורה זהו) כאילו בעליו הזיק (שלכן הוא מתחייב לשלם).

191. עוד נראה לומר (הקשר שבין שתי ההלכות):

בהלכה הא' הרמב"ם מביא את המקור מהתורה רק גבי טומאת מגע ואוהל, אך גבי משא הוא מבאר בהלכה ב' שהיא מפי השמועה וזהו נלמד קל וחומר מנבלה (כפי שמבאר שם), ואח"כ כותב שם: "אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור". נמצא שע"י לימוד של הגיון יוצא שזהו דין תורה. וכן הוא לכאורה ג"כ בהלכה האחרונה אשר העובדה שהטומאה וטהרה הם חוקים וגזרת הכתוב הוא מצד ההגיון של האדם "דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזרות הכתוב הן"

ובהלכה האחרונה ישנו חידוש, אשר חוששים שהאדם יסכן את החיים שלו בשביל שוררו!

ספר קניין

ההלכה הראשונה: "המקח אינו נקנה בדברים ואפילו העידו עליהם עדים, כיצד בית זה אני מוכר לך יין זה אני מוכר לך עבד זה אני מוכר לך ופסקו הדמים ורצה הלוקח ואמר קניתי ורצה המוכר ואמר מכרתי ואמרו לעדים הוו עלינו עדים שמכר זה ושלקח זה הרי זה אינו כלום וכאילו לא היו ביניהם דברים מעולם..".

ההלכה האחרונה: "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומשתה".

הקשר שבשתי ההלכות הוא:

בב' ההלכות מודגש שיש הבדל בין העובדות לבין המעשה בפועל. בהלכה הראשונה: למרות שהסכימו לעשות המכירה (ויש עדים ע"כ), מ"מ בנוגע לפועל באילו לא היו דברים מעולם. ובהלכה האחרונה: למרות שהעבד משועבד לארון לחלוטין, מ"מ בפועל לא יכביד על העבד (ויתרה מזו: יאכילהו מכל מאכל ומשתה). או באופן אחר: בהלכה הא' הדיבור (בקניין המקח) הוא ממוצע בין מחשבה למעשה. כלומר, כאשר האדם חושב לקנות ולהקנות ברור שהמקח אינו נקנה, ולאידך כאשר עושה מעשה הקניין חל. ודיבור הוא ממוצע בין מחשבה לדיבור (שהרי בדיבור יש גם מעשה של הוצאת הדיבור, ולאידך הדיבור מגלה את המחשבה). וא"כ בהלכה הא' ניכר שמכריעים שהדיבור הולך אחר המחשבה ולכך אין המקח נקנה בדברים. וכ"ה גם בהלכה האחרונה, שהרי העבד הוא גם בן אדם וגם רכוש של בעליו, ובדין זה (שלא יכביד על עבדו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומשתה) ניכר שמכריעים לצד האדם שבעבד.

ספר משפטים

ההלכה הראשונה: "ארבעה שומרים נאמרו בתורה ושלשה דינין יש להם ואלו הן הארבעה שומרים שומר חנם והשואל ונשא שכר והשוכר".

ההלכה האחרונה: "אע"פ שאין האפוזטרופוס צריך לעשות חשבון כמו שביארנו צריך לחשב בינו לבין עצמו לדקדק ולהזהר הרבה מאביהן של אלו היתומים שהוא רוכב ערבות שנאמר סלו לרוכב בערבות וגו' אבי יתומים".

בב' ההלכות מדובר אודות הדין של שומרים. שהרי אפוטרופוס הוא גם סוג של שומר (שנכסי היתומים לא ילכו לאיבוד).

ונראה לומר שגם הפרטים שבב' ההלכות דומים. הנה, כמו שבארבעת השומרים יש שלושה דינים – אשר שומר חנם חייב רק בפשיעה, ושומר שכר והשוכר חייב גם בגניבה ואבידה, ושאל חייב גם באונס. כן הוא גם גבי החיוב של האפוטרופוס, שיש שלושה לשונות בהלכה גבי החיוב שלו, שכל לשון מרמזת (לכאורה) על חיוב יתר שיש לאפוטרופוס בשמירת נכסי היתומים.

השלב הראשון: "אע"פ שאין האפוטרופוס צריך לעשות חשבון כמו שביארנו". ולכאור' הכוונה ב'כמו שביארנו' הוא למ"ש בה"ה: "ואינו צריך לעשות להם חשבונות מה שהכניס והוציא אלא אומר להם זה הנשאר". היינו, כמו שומר חנם שעל דרך הרגיל הוא פטור (וחייב רק בפשיעה) כן האפוטרופוס אינו צריך לעשות חשבונות. השלב השני: "צריך לחשב בינו לבין עצמו". ולכאורה זהו בדומה קצת לש"ש ושוכר שחייבים בגניבה ואבידה – שבשניהם יש חיוב לעשות פעולה חיובית למען השמירה (למרות שהחיסרון הוא לא באשמתם).

השלב השלישי: "לדקדק ולהזהר הרבה". הפירוש של 'להזהר הרבה' הוא לשמירה הכי גבוהה, וא"כ זה מתאים לשאל שהחובה עליו הכי גבוהה.

ואולי יש להוסיף: שכמו שבהלכה הראשונה יש ארבעה השומרים, כך גם בלשונות של הרמב"ם יש ארבעה סוגים. היינו, 'לדקדק' שווה לשוכר, ו'להזהר הרבה' שווה לשואל. וא"כ הפירוש של לדקדק הוא כמו של 'צריך לחשב' (שהרי גם חשבון הוא סוג של דקדוק). ו'עכ"פ גם גבי ארבעה שומרים יש רק שלושה דינים כנ"ל].

ספר שופטים

ההלכה הראשונה: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך.. שוטרים אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינים המסבבין בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעות וכל מעשיהם ע"פ הדיינים..".

ההלכה האחרונה: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצוין כעפר ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד..".

השווי שבשתי ההלכות מתבטא בכך ש:

בב' ההלכות מדובר ע"כ שהתורה היא הקובעת בהנהגת העולם. בהלכה הא': באמצעות בי"ד יש סדר בהנהגת המסחר וכו' ("לתקן השערים . . . וכל שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין . . ."), בהלכה האחרונה: "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

הנה, למרות שיש חילוק בין ב' ההלכות. אשר בהלכה הראשונה העולם נפרד מבית דין (וצריך להכות בהם כדי שינהגו ע"פ בי"ד), משא"כ בהלכה האחרונה מדובר בימות המשיח שהעולם מצד עצמו יעסוק בתורה. מ"מ כאשר מתבוננים בב' ההלכות רואים שבשניהם ניכר אותו עילה ועלול. כדלהלן.

בהלכה האחרונה כתוב שהטעם לכך שלא יהי' רעב, מלחמה, קנאה ותחרות, הוא מפני שהטובה תהי' מושפעת הרבה, והיות שהטובה תהי' מושפעת הרבה לכן "לא יהי' עסק כל העולם כו'". ונקודה זאת ניכרת ג"כ בהלכה הא', אשר העובדה שיש עוות הדין זהו בהמשך למ"ש לפנ"ו (התחרות בין אנשי העסקים בשווקים וברחובות כתוצאה מכך שמחפשים הם פרנסה) אשר (לכא"ו) זהו הגורם להם שלא יוכלו לעסוק בתורה.

בענין בדיבורא אתעביד מעשה¹⁹²

הרב יעקב כץ ע"ה
מראשי ישיבת תורת"ל המרכזית
כפר חב"ד

א.

הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פרק א' המקדיש בהמה בעלת מום לגבי מזבח עובר בל"ת ולוקה על הקדשו שנאמר וכל אשר בו מום לא תקריבו וכו' אפילו הקדישו לדמי נסכים לוקה משום בזיון קדשים, וזה גמרא בתמורה דף ו' ת"ר כל אשר בו מום בל תקריבו מה תלמוד לומר אם בלא תשחטו הרי כבר אמור למטה אלא מה ת"ל בל תקריבו בל תקדישו וכל המקדיש בע"מ עובר בחמישה שמות.

על הלכה זו של הרמב"ם כותב הלחם משנה אע"ג שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה שאני הקדש דבדיבורא עביד מעשה שעושה מחולין קדשים והכי אמר ר"י בפ"ק דתמורה, ואע"ג דבפ"א דתמורה לא נתן רבינו טעם זה, כבר הרגיש זה הרב המגיד ז"ל בפרק י"ג מהלכות שכירות ושם כתבתי הנראה לע"ד.

החינוך במצוה רפ"ה על הלאו הזה של מקדיש בעלי מום למזבח, כותב ומן הנראה שלא יהי' מלקות בלאו זה לפי שאין בו מעשה אבל ראיתי הרמב"ם שכתב שלוקה ואולי יעשה כמימר שזה וזה הקדש וכו'.

בפרק י"ג הלכות שכירות הלכה ב' כותב הרמב"ם אחד החוסם אותה בשעת מלאכה ואחד החוסם אותה מקודם ועשה בה מלאכה והיא חסומה אפילו חסמה בקול לוקה וכו'.

כותב המ"מ וכבר הקשו המפרשים הרי הרמב"ם חוזר על עצמו בכמה מקומות שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ ממימר ונשבע ומקלל סנהדרין פרק י"ח ה' ב' ובתמורה ועוד מקומות אלמא דעקימת שפתיו לא היא מעשה ותימה איך פסק שתייהן, [ז"א שעקימת שפתיו לא הוי מעשה וגם שחסמה בקול לוקה] והעיקר שמה שאמרו דעקימת שפתיו דחסימה היא מעשה מפני שבדבורו בא לכלל מעשה וכו' ומימר דומה לחסימה שהרי ע"י נתפסת הקדושה והיינו דאמר ר"י לתנא לא

192. נרשם ע"י אחד התלמידים ולא עבר את הגהתו של הראש ישיבה ז"ל.

תתני מימר דבדיבורא נעשה מעשה בתמורה דף ג' ע"ב אלו דבריהם. ורבינו כתב מימר שזה מפי השמועה ולקח המימרא אע"פ שלא הי' צריך וכו'.

עוד תירץ המ"מ ואפשר הי' לי לומר שכל לאו שאפשר בו גם ע"י מעשה גמור אף החסימה בקול היא כמעשה, מובן שהתירוץ הזה לא יתרץ את הרמב"ם באסורי מזבח ששם בפשטות לא שייך ע"י מעשה, כי הקדש חל רק ע"י דבור.

הגם שהמנחת חינוך מנסה לתרץ שם במצוה רפ"ה ולמצוא דרך שהקדש גם יכול להיות ע"י מעשה אבל הוא לבד דוחה את זה במצוה רפ"ה עי"ש באריכות [ורק מה נאמר שיש כאן דיבור וידוע מחלוקת בין ר' יוחנן וריש לקיש אם עקימת שפתיו הוי מעשה ור"י סובר שעקימת שפתיו הוי מעשה אבל משמע שהרמב"ם לא פוסק כר"י שהרי הרמב"ם הנ"ל כותב שכל לאו שאין מעשה אין לוקים חוץ ממיר ונשבע ומקלל חברו שזה מפי השמועה, הרי שהוא לא סובר שעקימת שפתיו הוי מעשה שאם זה נקרא מעשה לא צריך מפי השמועה והרמב"ם אומר בפירוש אבל לאו שאין בו מעשה כגון ההולך רכיל אינו לוקה מפני שאין בו מעשה, וא"כ מדוע על ההקדש לוקה].

את התירוץ השני של המ"מ אפשר אולי להסביר שיש חקירה מה הטעם שלאו שאין בו מעשה אינו לוקה. האם זה בגלל הגברא, היינו היות שזה לא הגיע לידי מעשה מצד העובר על הלאו, הפגם הוא פחות ולכן לא לוקה, או שזה מחמת קולתו של הלאו, שהלאו יותר קל, אם אין בו מעשה. ולכן אם בלאו כזה שאפשר לעבור עליו גם ע"י מעשה, זה כבר לא לאו קל ולכן אף שלא עשה מעשה בפועל לוקה.

ב.

הרע"א מקשה על המ"מ הנה שמתרץ שהרמב"ם נקט הלשון הזה לקח המימרא דגמרא אף שלא הי' צריך, הניחא בהלכות סנהדרין ששם הרמב"ם נותן הכלל מתי לוקין על לאו, אפשר עוד לומר שהרמב"ם נקט מימר אגף שיטפא דלישנא אבל בתמורה שהרמב"ם שואל ולמה לוקים על התמורה הלא אין בו מעשה ומתרץ שזה ע"פ השמועה, איך נאמר שזה לאו דוקא.

וכן מקשה הלח"מ באריכות שם וז"ל הרבה יש לתמוה על דברי הרה"מ דנראה שרצה לפרש דעת רבינו דאית ליה דמימר נקרא לאו שיש בו מעשה משום דבדיבורא עביר מעשה ומאי דכתב בסנהדרין מימר משום דנקט לשון המימרא, וזה אינו דבהדיא כתב רבינו ז"ל בריש הלכות תמורה דאע"ג דהמימר לא עשה מעשה מפי השמועה למדו, גם הוא מקשה מדוע הרמב"ם פוסק לא כמו ר"י, אם ר"י אומר

לא תתני מימר שזה נקרא מעשה, מה פתאום הר"מ חולק על ר"י ומתריך הלח"מ שהרמב"ם סמך על כמה גמרות שמוזכר ג' דברים גם מימר שזה מפי השמועה, ולכן פסק לא כמו ר"י אבל מסיים בצ"ע.

ולכאורה יש כאן דבר פלא על הלח"מ משנה, אם כ"כ קשה לו על המ"מ על מה שהוא מתריך דבריבורא עביד מעשה ולכן נקרא מימר לאו שיש בו מעשה, עד שהוא אומר על זה "וזה אינו", היינו שזה מופרך אצלו התירוץ הזה לגמרי, בו בזמן שהוא עצמו תירץ כך באיסורי מזבח כנ"ל ושם הוא כבר מתייחס לזה וכותב אע"ג דבפרק א מהלכות תמורה לא נתן רבינו טעם זה, כבר הרגיש בזה הרב המגיד בפרק י"ג הלכות שכירות.

ולכאורה קשה על התירוץ השני של המ"מ מן הרמב"ם שפוסק בפרק א' מהלכות פסח, קנה חמץ בפסח או חימצו לוקה מפני שעשה מעשה ז"א שאפשר ע"י מעשה ובכ"ז אם לא עשה מעשה לא לוקה ולמה בחסימה לוקה גם בלי מעשה רק בגלל שאפשר ע"י מעשה.

גם התירוץ של הל"מ קשה שהוא מתריך שהר"מ לא פוסק כמו ר"י גבי תמורה שנחשב מעשה, בגלל כמה גמרות שנאמר בהם שזה מפי השמועה וא"כ איך יתורץ הקושי' במקדיש בע"מ הלא אין שם לא מעשה וגם לא מפי השמועה, ואולי אפשר לפרש בכוונת החינוך הנ"ל שאומר ואולי יעשה זה כמימר שזה וזה הקדש, שמפי השמועה שהגמרא אומרת במימר מתייחס לא רק לתמורה אלא לכל לאו שבחלות הקדש לוקה אע"ג שאין שם מעשה כי גם בתמורה האסור הוא עשיית הקדש בדרך של המרה, וזה אולי גם כוונת הל"מ במה שאומר שהרמב"ם פוסק לא כמו ר"י אבל מובן שזה קשה כי בפשטות האסור בתמורה הוא לא ההקדשה על הבהמת חולין וכמו שיתבאר להלן, ולכן הל"מ מסיים בצ"ע.

ג.

בסנהדרין פרק י"ח הל"מ מתריך תירוץ יפה מאד ומאריך שם להקשות על התירוצים של המ"מ ומגיע לתירוץ שלו וז"ל והנראה אלי לתרץ ברעת רבינו שהוא סבור שחסימה ודאי כיון דמדבור נמשך מעשה וכן בעדים זוממין כיון דבדיבוריה עבדי מעשה לאו שיש בו מעשה איקרי, והטעם משום דבחסימה ועדים זוממין נמשך המעשה בקולם שהוא האיסור בעצמו שהוא החסימה, ובעדים זוממין ההריגה, אבל כאן המעשה הנמשך אינו איסור, דהמעשה היא שעושה מחולין קדשים ולעשות מחולין קודש אין בזה שום אסור, דאין אסור אלא התמורה שהמירו

באחר, זאת אומרת שרוצה להפקיע את ההקדש מן הבהמה, אבל עשיית קדשים מן הבהמת חולין אינו אסור, ולכן פסק במימר דהוי לאו שאין בו מעשה כי בהפקעת הקדושה לא עשה שום מעשה, ובחסימה הוי לאו שיש בו מעשה מן הטעם שכתבת וכו' ואע"ג דר"י אמר במימר דהוי לאו שיש בו מעשה בפרק קמא דתמורה, לא רצה רבינו לפסוק כוותיה בהא משום דמשמע לי' דכיון דבכל המקומות שהביאו הגמרא מימרא זו הזכירו מימר ודאי כך נאמרה,

וכעין זה מתרצים במקום אחר לגבי עלי' לרגל שיש לאו ולא יראה פני ריקם ובכל זאת פסק הרמב"ם בהלכות חגיגה פרק הלכה א' שאם עלה לרגל בלי עולת ראי' אינו לוקה מפני שזה לאו שאין בו מעשה ומקשים למה זה נקרא לאו שאין בו מעשה למה הביאה למקדש לא נקרא מעשה, כמו טמא שנכנס למקדש שלוקה ומתרצים כעין זה שביאה למקדש זה לא האיסור כאן, אדרבה זה מצוה והאיסור הוא הריקן ובזה אין מעשה ולכן נקרא לאו שאין בו מעשה משא"כ בטמא שנכנס למקדש ששם האיסור הכניסה היינו הביאה בטומאה,

ולכן בהקדש בעל מום שהאיסור הוא ההקדשה שפיר פוסק הרמב"ם שלוקה, כי בדבורא אתעביד מעשה משא"כ בתמורה לומד הרמב"ם שהאיסור הוא הפקעת הקדושה ולכן פוסק לא כמו ר"י אלא כהגמרות שזה מפי השמועה שלקי בתמורה. וכדברי הל"מ משמע מלשון הרמב"ם בסוף תמורה וז"ל אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה. ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב טעמים של כל חוקי התורה. יראה לי שזה שאמר הכתוב והי' הוא ותמורתו יהי' קודש כענין שאמר ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו. ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממנו ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משווי אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש. וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן רשות להחליף ביפה יחליף ברע ויאמר טוב הוא לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף. וקנסו אם החליף ואמר והי' הוא ותמורתו יהי' קודש. וכל אלו הדברים כדי לכופ יצרו ולתקן דעותיו

וכו' עד הסוף שם ברמב"ם וא"כ משמע בפשטות שהאיסור מה שהתורה אסרה, זה ההפקעת הקדושה מן בהמת הקדש כמו הל"מ.

ד.

אבל עדיין נשאר לנו להסביר לפי הל"מ בסנהדרין זה גופא, באם ר"י שאמר בדיבורא עביד מעשה לומד שהאיסור בתמורה הוא ההקדשה בדרך של תמורה, ולכן זה נקרא לאו שיש בו מעשה כי ע"י דיבורו חל ההקדש, מנ"ל להרמב"ם לחדש מצד יראה לי, אחרת מר"י שהאיסור הוא ההפקעה, ולכן אין כאן שום מעשה לא כמו רבי יוחנן הגם שמצא גמרות שבהם מוזכר גם תמורה בין הג' דברים שזה מפי השמועה אולי זה נאמר לפני שר' יוחנן אמר לא תתני וכו'.

וכן גם משמע מהגמרא שם דף ה ע"ב שהגמרא שואלת על רבא שאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, והרי תמורה דאמר רחמנא לא יחליפנו ותנא שאם המר מומר אלמא מהני, תיובתא דרבא, ומתרץ אמר לך רבא שאני התם דאמר קרא והי' הוא ותמורתו קודש ואם נאמר כמו הלח"מ שכל האיסור זה הפקעת הקדושה, זה באמת לא אהני ומה מקשה הגמרא על רבא מזה שתנא ואם המר מומר ז"א שחל קדושה על הבהמת חולין הלא ע"ז לא נאמר לא תעביד ועל מה שנאמר לא תעביד היינו הפקעת הקדושה באמת לא מהני, וע"כ שהגמרא למדה דהאיסור הוא ההקדש בדרך של מימר.

וגם כשמצאנו כמה גמרות שמוזכר גם על תמורה מפי השמועה ולומד הרמב"ם שאלו הגמרות חולקות על ר"י אכתי מנ"ל להרמב"ם שזה בגלל שהאיסור של מימר הוא איסור אחר ולא כמו ר"י אולי בגלל שהגמרות לא סוברות כמו ר"י שבדבורא עביד מעשה, זה נקרא מעשה, ואז גם תחזור הקושי' על מקדיש בע"מ אמאי לוקה. הגמרא בתמורה דף ד ע"ב יתיב ר' דימי וקאמר להא שמעתא שלא הנייתק לעשה אין לוקין עליו, א"ל אביי וכל לאו שניתק לעשה לא לקי והרי מימר דלאו שניתק לעשה הוא ולקי וכו' והגמרא מתרצת משום דהוי להו תרי לאוי וחד עשה ולא אתו חד עשה ועקר תרי לאוי, כך הגרסה בגמרא שלפנינו. רש"י והשיטה מקובצת מביא עוד גרסא ל"א משום דהוי מימר לאו ששוה בכל, דאיתיה בצבור ובשותפין ועשה אינו שוה בכול דליתיה בצבור ובשותפים, הואיל וכך לא אלים עשה דיליה לאפוקי מלאו השוה בכול.

הרמב"ם בריש הלכות תמורה מביא להלכה ולמה לוקין על התמורה והרי הלאו שבה ניתק לעשה וכו' מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין הלאו שבה שוה

לעשה, שהצבור והשותפים אין עושין תמורה אם המירו אע"פ שהן מוזהרין שלא ימירו וכו' עד סוף ההלכה רואים שהרמב"ם למד הגרסא בגמרא כמו שהשיטה מביאה שהשותפים לוקים אף שלא חל ההקדש. וזה תירוץ הוא של סתמא דגמרא. השאגת ארי' בסימן ע"ח שואל על הרמב"ם א"כ ששותפים חייבים מלקות אע"פ שלא חל ההקדש איך ר"י אמר לא תתני מימר שבדבורא אתעביד מעשה, הנה יש לנו מימר שבדיבורו לא עביד מעשה ובכ"ז לוקה כגון שותפים וע"ז צריך מפי השמועה.

ה.

בספר ושב הכהן מקשה עוד קושי' על הרמב"ם מתמורה דף ה הנ"ל שמקשים לרבא שאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אעל"מ והרי תמורה שנאמר לא ימירנו ותנן שאם המר מומר ומקשה הושב הכהן ולאביי זה טוב הרי הוא סובר שאם לא מהני אמאי לקי וא"כ בשותפים שלא חל התמורה אמאי לוקה והגמרא לא שאלה על אביי, אלא על רבא וא"כ ראי' מהגמרא ששותפין לא לוקין ואיך הרמב"ם פוסק ששותפין לוקין על התמורה אע"ג שלא חל ההקדש גם הוא מקשה למה הגמרא לא אומרת על השאלה בסוף הסוגי' מאי בנייהו ולא מוצאים חלוק בדין, הלא יש חילוק בין אביי ורבא בשותפין שלא מהני ולא חל ההקדש לאביי לא ילקה, ולרבא ילקה לפי הרמב"ם הנ"ל ששותפין לוקין על החמורה.

מכל הדברים הנ"ל רואים שהרמב"ם הי' לו מהלך אחר בגמרא ואז יורדים כל הקושיות וגם יתורץ הסתירה בהלחם משנה.

המשנה בתמורה דף יג' הצבור והשותפין אין עושין תמורה שנאמר לא יחליפנו ולא ימירנו, יחיד עושה תמורה ואין הצבור והשותפין עושין תמורה וכו' אמר ר' שמעון והרי מעשר בכלל הי' ולמה יצא להקיש עליו לומר לך מה מעשר קרבן יחיד יצאו קרבנות צבור ורש"י מפרש שם שמעשר ליתא בשותפות כדאמרינן בפרק בתרא דבכורות יהיה לך ולא של שותפות.

יש מפרשין שר"ש והתנא קמא לא חולקים בדין, והמחלוקת בניהם זה רק משמעות דורשין וכך מפרש התוספות יו"ט במשניות על משנה זו, וכשם דלתנא קמא שהוא ממעט מפסוק לא יחליפנו וגו' משום שנאמר בלשון יחיד הרי ממועט גם מהלאו דלא יחליפנו ולא ימיר וגם מהעשה ואם המיר ימיר, שהכול נאמר בלשון בלשון יחיד גם הלאו וא"כ בצבור ושותפין אין לא הלאו ולא העשה של חלות הקדושה, כמו"כ גם לר' שמעון אלא שהוא לומר זאת מדרשה אחרת, אבל

הרמב"ם כנראה למד שיש כאן מחלוקת בדין בין ר"ש והתנא קמא, לפי התנא קמא הפסוק באמת ממעט גם מהלאו וגם מהעשה משא"ב לר"ש שלומד מהקש למעשר, ההקש בא להקיש על קדושת התמורה שלא חל בשותפין, כמו שקדושת מעשר אין בשותפין אבל לא על עצם הלאו, ולכן פסק הרמב"ם בפרק א הלכה א' ששותפים שהמירו לוקין וכך מפורש כרמב"ם בפרק א הלכה יב שמעתיק דרשת ר"ש שלומדים מן ההיקש למעשר ששותפין אין עושין תמורה אבל לאו ישנו גם בשותפין.

וא"כ הרמב"ם לא יכול לפרש כמו ר' יוחנן שיש כאן מעשה שבדיבורא עביד מעשה כי בשותפין לא חל ההקדש ובכל זאת לוקה, ולכן הרמב"ם נתן טעם דלוקה אע"ג שאין בו מעשה שזה מפי השמועה היינו הלכה למשה מסיני והאיסור הוא כנ"ל ההפקעה היינו מה שרוצה להפקיע הקדושה מהבהמה שהקדיש שזה שייך גם בשותפין כמו שמבאר בסוף תמורה, ולא כמו ר"י שלומד שהאיסור הוא ההקדשה בדרך של תמורה.

ובזה ימתק לשון רש"י בזבחים דף ו שיש שם מימרא של ר"י הניח בהמה לשני בניו ומת קריבה ואין ממירין בה וכו' דהויא להו שותפין ושותפין לא מצו ממירין מפרש רש"י דתניא הכל ממירין חוץ מן השותפין לפי שכל הפרשה נאמרה בלשון יחיד כמו לא יחליפנו ולא ימירנו ואם המיר ימיר, אחד ממיר ולא שנים לכאורה מה זה משנה מאיזה דרשה לומדים זאת אם זה בגלל שנאמר בלשון יחיד או מההקש למעשר, ולפי הנ"ל יובן בטוב, כי כאן זה מימרא של ר"י, ור"י הלא סובר שלא רק שלא חל הקדש על התמורה אלא גם לא עובר על לאו כי אל"כ ישנו קושית השאגת ארי' איך אמר לא תתני מימר הרי יש מימר שבדיבורא לא עביד מעשה וגם הלשון אין ממירין בה משמע שגם בלאו לא עובר ולא רק העשה, ולכן מיד רש"י פירש שר"י סובר שלומדים זה מפני שנאמרה בלשון יחיד כמו רבנן שחולקים על ר"ש ולכן בשותפין אין לאו ולא עשה.

ו.

ונראה לי שאפשר לומר שהר"מ שלמד כך שיש מחלוקת בדין ולא רק משמעות דורשין ולפי רבי שמעון יש לאו בשותפין ולא כמו התוס' יש לו הכרח, נוסף להגמרא שהזכרנו קודם מדף ד' ע"ב שגם משם רואים שהגמרא לא לומדת כמו ר"י כנ"ל שהלאו הוא שוה בכל והעשה אינו שוה בכל לפי גרסת הרמב"ם וא"כ מוכרח שהמיעוט לא בגלל שנאמרה בלשון יחיד כמו שלומד הת"ק כי אז יומעט גם

מהלאו וגם מהעשה, אלא כמו ר"ש מההקש ואז יכולים לומר שהמיעוט הוא רק על העשה של החלות ההקדש על הבהמת חולין,

יש עוד גמרא בתמורה דף ב ע"ב וכדתניא לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא בלשון זכר וכו' אשה מנין ת"ל ואם המר ימיר לרבות את האשה והגמרא שואלת טעמא דרבי קרא הא לא רבייה ה"א כי עבדה תמורה לא לקיא והאמר ר' יהודה אמר רב וכן תנא דבי רבי ישמאל וכו' השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתור, הגרסא שלנו היא איצטרך מהו דתימא ה"מ עונש דשוה בין ביחיד ובין בצבור אבל הכא כיון דעונש שאינה שוה בכל הוא דתנן אין הצבור והשותפין עושין תמורה אשה נמי כי עבדא לא לקיא קמ"ל.

בהגמרא הזו כתוב בפירוש לא כמו הרמב"ם כי העונש אינו שוה בכל ז"א שאין לאו בציבור ושותפין ולא לוקין ולא רק שהעשה והי' הוא ותמורתו אין בשותפין. אבל בשיטה מקובצת במקום יש גרסא אחרת וזה לשון הגמרא לפי גרסת השיטה ה"מ בדבר שיש בו מעשה אבל ממיר דלאו מעשה הוא אימא לא מחייב אשה קמ"ל ולר"י דאמר דבור כעושה מעשה דמי קרא למאי אתא איצטרך מאי דתימא ה"מ עונש דשוה בכל וכו' כך הוא הגרסא של ספרים של קלף, ולפי גרסא זו רואים מהגמרא שר"י לומד שבשותפים אין לאו ולא עשה וביחיד יש גם לאו וגם העשה ולכן יכול הוא לפרש שהאיסור תמורה הוא, ההקדש בדרך של המרה משא"כ הגמרא סתמא לא תירצה כך לפי שהגמרא סוברת שהעונש שוה בכל כי גם שותפין לוקים על התמורה ולכן מתרצים שאין כאן מעשה כי בדיבורא לא עביר מעשה בשותפין עכ"פ.

ולכן הרמב"ם ודאי גורס כאן כמו השיטה מקובצת כי אחרת יש סתירה מהגמרא דף ד' הנ"ל, ולכן פסק כסתמא דגמרא שבשותפין יש רק לאו וזה נחשב לאו שאין בו מעשה כמו שהגמרא תרצה לא לפי ר"י, ומה שלוקה אע"ג שאין כאן מעשה ע"כ שוה מפי השמועה ולכן אמר יראה לי וכו' ויש לו מקור מהגמרא הנ"ל, אבל בעצם הסברא שהיכן שבדיבורא עביר מעשה זה נחשב כמעשה בזה לא חולקים על ר"י, ולכן שאנו באים למקדיש בעל מום זה נחשב מעשה או החוסם בקול נחשב מעשה ולוקה אף שאין שם מפי השמועה, רק בתמורה הטעם לא מצד שנחשב מעשה כי כאן האיסור הוא לא בהדבר שעביר בה המעשה ולכן הרמב"ם אומר בתמורה שזה מפי השמועה, אף שיסבור כסברת ר"י גבי מקדיש בעלי מומין שזה נחשב לאו שיש בו מעשה מפני שבדבורו נעשה מעשה.

ולכן במקדיש בע"מ הל"מ מתרץ בעצמו שדיבור עביר מעשה נחשב ללאו שיש בו מעשה אבל בתמורה הרמב"ם לומר שזה מפי השמועה ולא מסכים להה"מ שזה רק שנקט המימרא אף שלא צריך בגלל כל הקושיות שהוא שואל על זה ואין סתירה מהלח"מ על עצמו.

וכמו"כ יובן שלא מתחיל קושית הש"א הנ"ל כי לפי ר"י באמת אין מימר שלא חל הקדש על הבהמה שהמיר כי בשותפין ר"י סובר כמו הת"ק שאין לא לאו ולא העשה כפי שיטת הרמב"ם שר"ש והת"ק חולקים ור"י סובר כת"ק כדמשמע מהגמרא בדרף ב ע"ב הנ"ל לפי גרסת השיטה ולכן אמר לא תתני מימר כי כל מימר שיש בו לאו בדיבורא עביר מעשה.

אביי כנראה גם סובר כמו ר"י ולכן לא קשה עליו משותפין שלוקין אע"ג דאי עביר לא מהני, כי בשותפין גם לאו אין, ולא רק העשה אין, אם סובר כהת"ק כמו שסובר רבי יוחנן ולכן לומר שהאיסור הוא ההקדש על הבהמת חולין בדרך של מימר כמו ר"י ומקשה על רבא שאומר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביר לא מהני, וכאן במימר רואים שכן אהני ולא קשה קושית הושב הכהן הנ"ל.

וגם הקושי' השני' שלו על הרמב"ם שהגמרא בסוף הסוגי' שם ששואלת מאי בנייהו למה המרא לא אומרת א"ב שותפין, גם מתורצת כי לאביי בשותפין גם לאו אין כמו ר"י, ולכן לא שייך איכא בנייהו שותפין שלאביי לא לקי בגלל שלא מהני, זה לא נכון בי אין בכלל לאו בשותפין, וכמו שהגמרא אומרת בפירוש לפי ר"י שהלאו אינו שוה בכול ולא בגלל שלא מהני.

ז.

ובזה יובן עוד דבר, שהחתם סופר באבן עזר חלק ב סימן קנב מביא קושית השואל על תוס' דף ג בתמורה שהגמרא מקשה על רב יהודה אמר רב כל לא תעשה שבתורה עשה בה לוקה לא עשה בה מעשה אינו לוקה, ושואלת הגמ' והרי מימר דלאו שאין בו מעשה הוא ולקי והגמרא מחפשת תירוצים ע"ז, ומקשה שם תוס' למה לא מתרצים שזה לאו שיש בו מעשה כי בדיבוריה איתעביד מעשה, ותוס' מתרץ דאה"נ הוי מצי לתרוצי אלא דשני שפיר, והשואל מח"ס שואל שקושי' של תוס' לא קשה כלל.

לפי הרמב"ם שפסק שיש מימר שלוקה אע"ג שלא חל הקדש ולא עביר מעשה, ולכן הגמרא מקשה על רב יהודה אמר רב, ממימר בשותפין שלוקה אע"ג שלא חל

ההקדש ותמה איך נעלם דבר זה מתוס' ששותפין לוקין אע"ג דלא עביד מעשה וכו'.

והחתם סופר רוצה לישב שתוס' מקשה ע"פ משנה למלך בפ"ג הלכות מלוה ולוה לדברי הרב המגיד שהזכרנו שאם זה אפשר ע"י מעשה אז גם כשהוא עובר בלי מעשה גם לוקה ולא נקרא שאין בו מעשה, ולכן שואל תוס' אם בדבור שלו עשה מעשה זה כבר נקרא לאו שיש בו מעשה לר"י גם בשותפין ולכן מקשה התוס' קושיתו עי"ש בח"ס כל אריכות.

ולפי הנ"ל לא קשה בכלל על תוס' שנוכל לומר שתוס' למד לא כמו הרמב"ם אלא שר"ש והתנא קמא לא חולקים בדין, רק במשמעות דורשין וכמו התוספות יו"ט, ואין בשום פנים מלקות מבלי שיחול ההקדש על הבהמת חולין ולכן תוס' שואל מה ששאל למה זה נקרא לאו שאין בו מעשה, ואין שום קושי' על תוס', ובפרט אם תוס' הי' לו הגרסא כפי שזה אצלנו בש"ס בדף ב הנ"ל בלי ההוספה של השיטה, שכתוב שם בפירוש ה"מ עונש שווה בין ביחיד ובין בצבור והכא עונש שאינו שווה בכל הוא הרי שגם הלאו לא נוהג בצבור, ולא רק העשה וכמו שהזכרנו את התוספות יו"ט שמפרש שרק משמעות דורשין איכא בין ת"ק ור"ש וא"כ קושית התוס' במקומה עומדת כמו שר"י מתרץ לא תתני מימר שזה נקרא מעשה כך יכולים לתרץ כאן על רב יהודה אמר רב כי כל היכא שעובר על לאו היינו ביחיד יש גם מעשה שבדיבורא עביד מעשה ולכן התוס' מתרצים מה שתירצו.

ניגוני חב"ד בימי ספירת העומר ובין המצרים^{193*}

הרב לב לייבמן

מחב"ס "נגינה לאור החסידות" ו"לנגן בהיכלו"

דין זה של שמיעת ניגונים בזמני הגבלה על שמחה לוטה בערפל, ולא רק בקרב ההמון אלא גם בספרי השו"ת של בני זמננו. זה אוסר וזה מתיר, זה מיקל וזה מחמיר, כאשר כד דייקת שפיר בדבריהם – לא ברור כל כך היסוד עליו נשענים. על כן ראיתי לנכון להביא את מקור הדין בדברי בעלי השו"ע מפיהם אנו חיים. בשו"ע אדמו"ר הזקן¹⁹⁴ – ע"פ ה'מגן אברהם'¹⁹⁵ – נפסק כי בימי ספירת העומר נהגו שלא לערוך שמחה עם ריקודים ומחולות. אך דין השירה והנגינה – ללא ריקודים ומחולות – דינה לא נתפרש בזה כלל ועיקר. [וכן בימי בין המצרים, הנה עד ראש חודש מנחם אב, שהרמ"א מחמיר שלא לעשות שמחת נישואין (רלא כהמחבר)¹⁹⁶, מוסיף על זה המג"א¹⁹⁷ "ונראה לי דאסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז תמוז ואילך"]. הפוסק הראשון¹⁹⁸ שבדבריו מצינו איסור לנגן בכלי נגינה, הרי הוא בעל 'ערוך השולחן' בדיני ספירת העומר¹⁹⁹ וז"ל: "ומותר לעשות פעודה, אך לא בריקודין ומחולות. וכל שכן שאכור לומר בכלי זמר". מסידור ודיקדוק לשונו ברור, כי הוא לא בא לחדש דין וגזירה נוספת על דברי המג"א. לסברתו, האיסור לנגן בכלי נגינה יוצא הוא ב"כל שכן" מאיסור הריקודים ומחולות. (ואחריו פסקו כן כמה אחרונים בפשיטות).

193. 'ראה נגינה לאור החסידות' פרק 'הלכות נגינה'.

194. אור"ח ריש סימן תצ"ג.

195. שם סק"א. והמעייין בדבריו יראה להדיא, כי המנהג לאסור ריקודין ומחולות הוא גופי' חומרא על גבי המנהג שלא לישא אישה הנזכר בשו"ע.

196. אור"ח סימן תקנ"א ס"ב. שבזה כבר קיל טפי דין זה מספירת העומר שגם להמחבר אין נושאים נשים.

197. אור"ח שם סוף ס"ק יו"ד. ומשמע שכאן פחות ברירא ליה מילתא לאסור מאשר בספירת העומר.

198. ומה שרצו לדייק מדברי הפרמ"ג – ראה בזה לקמן הערה 12. יש שרצו לדייק מהאלי' רבה סתקנ"א בשם כנה"ג, אך שם מייירי שמנע להביא כל"ז לשמחת ברית מילה שחל בתשעה באב או עת"ב (!) ואין ללמוד משם לימים שלפני ר"ח מנ"א ולספה"ע ולא לכל"ז ללא מטרות שמחה.

199. אור"ח סימן תצ"ג ס"ב.

אולם לכאורה על פסק זה דערוה"ש יש להשיב מכמה וכמה פנים, הן בסברא והן במה דקיימא לן בהלכה פסוקה:

1. נראה, שהקל וחומר של ערוה"ש, ללמוד מריקודים לנגינה אינו מוכרח. ואדרבא, כיוון שמיירי כאן בהגבלה על שמחה, באנו לדון אימתי השמחה גדולה יותר, האם בריקודין ומחולות לבדם או בכלי זמר לבדם, לכאורה הדעת נוטה לסברא הפוכה: ריקודין ומחולות היא שמחה יתירה, שנגלית בחיצוניות ופורצת עד הרגליים כו', לעומת זאת נגינה (גם בכלי) היא שמחה מופנמת ומבוקרת ביחס לריקוד, כאשר כולם יושבים במקום (ראה בזה לקו"ש חלק ל"ז ע' 82). אשר ע"פ סברא יוצא, שהאוסר כלי זמר בספירת העומר הוא משום "גזירה" שמא יבוא לידי ריקודין ומחולות. וסייג כזה לא נתפרש בשום אחרונים, גם לא בערוה"ש.

2. הנה גם אם תמצי לומר שהקל וחומר של ערוה"ש (מריקודים ומחולות לכלי זמר) הוא מכוון על פי סברא, צע"ג מדוע לא נתפרש האיסור בנושאי כלי השו"ע ובפוסקים שלפניו, וידוע הכלל (כללי הפוסקים וההוראה להרב פרקש, כללים כ"ג-כ"ה) שאין לנו לחדש מעצמינו דין שלא נתפרש מפורש בדברי הפוסקים. והרי כלי זמר אינו דבר שנתחדש בימי בעל ערוה"ש, אלא הי' גם בימים קדמונים ביותר, והי' להו להפוסקים לפרש חידוש זה.

- ה'נטעי גבריאל' (בין המצרים ח"א פט"ו) ביאר את שתיקת השו"ע כאן (גבי ימי ספיה"ע וביהמ"צ), משום שנתפרש בשו"ע סימן תק"ס שבזמן הזה נאסרה השירה גם במשך כל השנה זכר לחורבן המקדש, ובמילא אין צורך לכופלו שוב בדין ספה"ע.

אולם 'שוברו בצידו', כיון ששם (בסימן תק"ס) ישנו היתר לצורך מצוה וכו' - הרי לדבריו אותו ההיתר של כל השנה יהיה גם בימים אלו, ועדיין קשה מדוע לא נתפרש לאיסור (מוחלט) בנו"כ השו"ע כאן בדין ספירת העומר.

3. ראיה מוצקת מ'חלילין' בהם נהגו להספיד בישראל בזמנים קדמונים, כמובא בכמה מקומות במשנה²⁰⁰ ונזכר בכמה מקומות בשולחן ערוך²⁰¹. הרי לנו שאין הבעיה בעצם כלי הנגינה בזמן אבילות מצד הגבלת השמחה (כפי שהיה מורה לכאורה פשטות לשון ערוה"ש).

200. שבת קנא, א. כתובות מו, ב. בבא מציעא עה, ב.

201. שו"ע אדמו"ר הזקן אורח חיים סימן שו סכ"ב. סימן שכה סכ"ב. סימן שלט ס"ב. שו"ע אבן העזר ספ"ט ס"א.

ולהעיר שכמה אחרונים אסרו לשמוע שירה בפה מהקלטה, משום שמכשיר ההקלטה הוא עצמו בגדר "כלי זמר". והנה אילו איסור כל"ז בספירת העומר היה ע"ד איסור כל"ז בשבת (וכפי שתפסו כנראה מלשון ערוה"ש) אז צדקו דבריהם, אולם היות ושורש האיסור הוא הגבלת השמחה, אין מקום להחמיר בשירה מוקלטת יותר משירה חיה ואדרבה, כמובן בשכל הפשוט.

4. חשוב לציין כי מכללי היסוד בדינים אלו הוא, שבמקום שישנם חלוקי דיעות – 'הלכה כדברי המיקל באבל' (מו"ק יח, רע"א). וראה אוצר הלכה ומנהג – יורה דיעה (היכל מנחם) במקומו, שכן הוא גם ע"פ רוחניות הענינים²⁰². וכן ביחס לימים הנ"ל, עליהם נאמר "ממעטין בשמחה", ופירשו בספרים שיש למעט את הענינים הבלתי רצויים שבימים אלו ע"י הוספה בשמחה המותרת ע"פ שו"ע²⁰³, היינו שאין לחפש ולהדר אחר חומרא שלא נתפרשה בדינים אלו בשו"ע. מה גם שלכאורה אפילו בדינים חמורים יותר לא מצינו מי שיפסוק כדעת ערוה"ש לחומרא במקום שהוא יחידאה בשיטתו.

5. הנה גם החושש לשיטת ערוה"ש – כתבו האחרונים להקל בזה באופנים

הבאים:

(א) מפני מרה שחורה, דכאון או עצבות השורה על האדם (היינו "לצורך רפואה")²⁰⁴.

(ב) לצורך פרנסה²⁰⁵, כגון ללמד נגינה, וכן ללמוד נגינה, כיון שאינו מתכוון לשמחה. ומטעם זה יש להתיר לנגנים מקצועיים אף לעשות 'חזרות'²⁰⁶.

(ג) ב"ניגוני דביקות" ו"ניגוני געגועים" וכיו"ב²⁰⁷.

(ד) אם אין זה אלא ל"מוזיקת רקע", המתנגנת תוך כדי שהוא עסוק במלאכתו.

202. כל זה לעומת דיני פסח דרך משל, שהחמירה בו תורה והחמירו חז"ל ובפרט ע"פ דברי האריו"ל ברוחניות הענינים.

203. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 564. נסמן בשולחן מנחם ח"ג ע' סא בשוה"ג.

204. ראה פסקי תשובות סתק"ס סקי"א.

205. פרי מגדים (אשל אברהם) סתקנ"א סקי": "וישראל שפרנסם כלי זמר אצל אינו ישראל בבית המשתה, יראה [שכדי פרנסה שרי וראי] (משום דבר האבד). אבל אין ראייה כלל שהפרמ"ג סובר כערוך השלחן לאסור כלי זמר בסתם, ואדרבא מפרש שמדובר "בבית המשתה" שאז דוקא צריך היתר מיוחד.

206. ראה פסקי תשובות סימן תצ"ג סעיפים ד-ה.

207. ראה פסקי תשובות סתקנ"א סקי"ג (שהאוסרים שירה בפה מתירים שירי דביקות כו'). ושם, שיש מתירים שירה בכלי בסעודת מצוה עד ראש חודש אב. ולכאורה, לעיתים קרובות, שמיעת ניגונים חסידיים מקוריים יש בזה משום מצוה (ואף אינם לשם שמחה כבסעודת מצוה, כי אם רק לשם מצוה), כל שכן כאשר המדובר הוא בשמיעה מהקלטה.

ה) בשמיעה על ידי הקלטה – ראה בהערה²⁰⁸.

ויש להעיר בכל זה מפתגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק²⁰⁹ אודות חסיד שראוהו שר ניגון בתשעה באב, שאצל חסיד "הניגון איננו שמחה (והבכיה איננה עצבות)". היינו שהניגון החסידי אין עניינו שמחה כי אם דרך בעבודת השי"ת, וההגבלה על שמחה איננה חלה עליו.

ולהעיר גם ממענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לר' ניסן נעמנוב אודות חתונה בשנת האבילות אחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר הרי"צ: "לפי עניות דעתי ישמח את החתן ובלה בניגוני חב"ד וכיו"ב"²¹⁰.

והנה אחרי כל זה, גם אם יסכימו עמדי חבריי בדין תורה, מכל מקום 'אריה הוא דרביעא' על פרסום פסק דין להתיר שמיעת ניגונים. והוא דברי כ"ק אדמו"ר, כי "אין זה כלל עניינם של חב"ד להתיר מה שאחרים נוהגים בהם להיפך בעניינים אלו"²¹¹.

הבהרה: כל הנ"ל לא נאמר אלא לפלפול הלכתא, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה, ואבקש מהקוראים להעיר ולהשיב על דברים אלו.

208. שכן – אף לשיטת ערוך השלחן – איננה דומה כלל ל"כלי זמר" כפי שהיו מזמינים פעם, היינו קבוצת נגנים שהיו עורכים הופעה, משא"כ כאשר משמיעים הקלטה מניגונים, שלא ניתן לכנות זאת כלל בשם 'הופעה' והוי דבר הרגיל בכל בית. ועל כן לכאורה אי אפשר כלל ללמוד איסור שמיעת ניגונים מהקלטה בקל וחומר מאיסור ריקוד.

ולהעיר, שבשמיעת זמר אשה חסידים מחמירים גם מהקלטה (למרות הפוסקים המקילים), מפני שהוא לתא דג"ע, לעומת זאת בנידון דידן וד"ל.

209. לקוטי רשימות בס' הניגונים סמ"ה.

210. אגרות קודש ח"ב ע' רמ"ב. ולהעיר כי הדין באבלות של שנה (לגבי השתתפות בחתונה) דומה לדין ספירת העומר וימי ביהמ"צ.

211. ספר צעירי אגורת חב"ד ע' 126 ואילך.

טעמי נגינה של תהלים

- והניגון 'הודיעני ה' קיצי' -

הרב לב לייבמן

מח"ס נגינה לאור החסידות ולנגן בהיכלו

מסורת אדמו"ר הזקן

בכמה משיחות קודש אדמו"ר הריי"צ²¹² מסופר אודות מסורת טעמי הנגינה של תהלים שהיתה אצל אדמו"ר הזקן, אשר מקובל ממנו כי הן משירי הלויים בבית המקדש²¹³.

בשיחות אלו מסופרים גם אי אלו פרטים על המשך המסורת מאדמו"ר הזקן לצאצאיו - לארבע דורות הבאים: אדמו"ר הזקן בעצמו טרח ללמד את מסורת הטעמים לבניו (אדמו"ר האמצעי, ר' חיים אברהם ור' משה) - דור שני, וכן לנכדו אדמו"ר הצמח צדק - דור שלישי, וגם לרב"ש ז"ל - בנו בכורו של אדמו"ר הצמח צדק, בעל חוש בנגינה, שזכה בנערותו לקבל את טעמי התהלים מאדמו"ר הזקן, שהקדיש לו יחס מיוחד - הרי דור רביעי. הרב"ש העביר את המסורת לאחיו הצעיר, אדמו"ר מהר"ש.

נדמה, כי מסורת זו של נגינות התהלים אט אט פסקה במעבר שבין הדור הרביעי לחמישי²¹⁴. ולכאורה, את הסיבה לכך ניתן למצוא בתיאורים הבאים, אודות אדמו"ר מהר"ש:

"פעם כשאמר אדמו"ר מהר"ש חצי פסוק בתהלים בטעמי הנגינה, דפק ליבו יותר מן הרגיל" (ספר השיחות תש"ד ע' 136).

212. ראה בהרחבה 'לנגן בהיכלו' ע' 82 ואילך וש"נ.

213. לקוטי דבורים ח"א ע' 198 (במהדורת לה"ק ע' 131). והנה, בכמה מקומות מבואר (ראה דרך מצוותיך מג, ב) על עניין ה'טעמים' בכלל (טעמי הנגינה של התורה), ש"זה היה עבודת הלויים בשיר של יום", וכן הוא גם על פי נגלה דתורה (כמבואר בלנגן בהיכלו ע' 56 בשם הגאון הרוגוצ'ובי). אולם בטעמים גופא, שיר הלויים היה בנוסח טעמי התהלים. וכמובן גם בפשטות מכך שהלויים היו אומרים מזמורי תהלים.

214. ראה ספר השיחות תש"ז-תש"י ע' 38, כי אדמו"ר הזקן חפץ שאת מסורת הטעמים (שזה כפי שמלכות דאצילות מנגנת) ינגנו עד סוף כל הדורות. אמנם באופן ישיר מדובר שם רק אודות טעמי קריאת התורה.

"פעם אמר פסוק בתהלים עם הטעמים ואח"כ היה צריך להשיב את ליבו במשך רבע שעה" (רשימת היומן ע' קצה).

"פעם אחת [אדמו"ר הרשב"ב] שמע ממנו [- מאדמו"ר מהר"ש] הפסוק הראשון בתהלים - "אשרי האיש אשר לא" כו', היה מאד חזק קול הנגינה, עד אשר נתן [אדמו"ר מהר"ש] ידו על ליבו, מתוך חלישות" (רשימות הרב"ש ע' עח).

וזאת, למרות שהיתה לו לאדמו"ר המהר"ש נשימה ארוכה מאד, עד שבתקיעת שופר היה מושך את התרועה ב-72 קולות ("טרומיטין") בנשימה אחת²¹⁵.

בדבר העברת מסורת נגינות התהלים מאדמו"ר מהר"ש לדור הבא, ידועות עובדות מעטות, שלכאורה מלמדות על הכלל:

אדמו"ר הרשב"ב סיפר²¹⁶, שפעם לימד אדמו"ר מהר"ש את בניו - אותו ואת אחיו הגדול הרז"א - את הנגינה של טעמי תהלים. באחת השיחות²¹⁷ אף נזכר כי הרז"א קיבל את טעמי הנגינה מדודו הרב"ש בן הצמח צדק²¹⁸.

אולם לגבי תוצאות הלימוד, במקור אחר²¹⁹ נאמר שכאשר הרז"א קרא תהלים עם ההטעמה, היה צריך להפסיק באמצע פסוק, ובמקור אחר²²⁰ נאמר כי הרז"א לא היה יכול ללמוד קריאה זו [על בוריה?]. זאת, למרות שקריאת הרז"א בתורה ובמגילה היתה בהתאם למסורת אדמו"ר הזקן, ולכך היתה גורמת תענוג אמיתי לאדמו"ר הרשב"ב²²¹.

מכל הנאמר עולה, כי בשלב מסויים על כל פנים, היתה מסורת נגינות התהלים לנחלת יחידי סגולה בלבד. וסיבת הדבר היא - הפלאת מרקם הנגינה, שאיננו בר ביצוע עם היחלשות הדורות.

[טעם נוסף על אכרז המסורת הוא ההרס והחרבן ברדיפות הדת בדור שלפנים, שגרם גם לאכרז ניגונים רבים כו'²²². ולעומת טעמי קריאת התורה הנשמעים ונזכרים מידי שני חמישי ושבת בכל שבוע ובכל מנין, דבר שגרם לשימור המסורת, הרי שטעמי תהלים אין להם מנהג קבוע בזמן הזה. אולם הטעם המתבאר לעיל

215. ספר השיחות תש"ד ע' 136. דיני הנשימה בתקיעת שופר נתבארו בשולחן ערוך אורח חיים סימן תק"צ.

216. רשימות הרב"ש ע' עח.

217. ספר השיחות תרצ"ו ע' 54.

218. ר' ברוך שלום בן הצ"צ נסתלק בשבט תרכ"ט, כאשר הרז"א היה כבן תשע וחצי.

219. ספר השיחות תש"א ע' 28.

220. רשימת היומן ע' קצה.

221. ספר השיחות תש"א שם.

222. אשר זוהי הסיבה לפניית אדמו"ר הריי"צ לערוך את ספר הניגונים (אגרות קודש שלו ח"ג ע' תמו).

מסביר, כי עוד בטרם שבאו הזמנים הקשים, ולפני העקירה מליובאוויטש, כבר לקתה מסורת הטעמים כפי שנראה מן התיאורים הנ"ל.

“יכול להגיד גם תהלים”

התיעוד הנ"ל אודות ה"אמנות יתירה" הנדרשת לקריאת התהלים בניגון הטעמים, מוסיף ביאור לכאורה גם באמרת אדמו"ר מהר"ש בשבח אביו אדמו"ר הצמח צדק²²³ – “שהיה יכול להגיד גם תהלים”. בהשקפה ראשונה, שבח תמוה הוא זה, שהרי אף יהודים פשוטים ביותר יודעים “להגיד תהלים”? אלא מסתבר לומר שהכוונה היא, שהצ"צ ידע לומר תהלים כראוי עם ההטעמה המלאה של הנגינה (ראה בהערה כאן²²⁴). זאת, כמובן, בנוסף להפלאת הכוונות של הצ"צ באמירת תהלים, שהיו מלובשות בקריאתו. וכפי שמתואר שם מיד בהמשך:

... ופעם אחד [אדמו"ר מהר"ש] בהיותו עוד נער קטן לן איתו [עם אביו אדמו"ר הצ"צ] בלילה ושמע איך היה אומר תהלים – ב' קאפייטלעך [שני מזמורים] במשך שתי שעות מחצה רצופים²²⁵ ... והוסיף אשר אף שהיה אז בן שבע, בכל זאת הבין ופחד ורעדה גדולה נפלה עליו כי ראה בעיניו מעשים נפלאים²²⁶ ...

עדות לקריאת הצמח צדק

האמנם לא נשאר אף זכר למסורת נגינות התהלים הנ"ל של אדמו"ר הזקן?²²⁷ לכאורה, שריד נכבד מנגינות טעמי תהלים אלו ניתן למצוא במעשה הבא:

223. ספר המאמרים תרל"ה ח"ב ע' תקנג.
224. ועל פי זה יומתק הלשון “יכול להגיד גם תהלים” (ולא “יודע להגיד” וכיו"ב), כי גם מי שיודע היטב את הנגינה הנכונה, כמו אדמו"ר מהר"ש, הנה החסרון הוא ביכולת, מפני גודל ועוצם המאמץ לקריאה זו כמבואר לעיל. ואולי זהו הדיוק “יכול להגיד גם תהלים”, היינו שלעומתנו, שאנו יודעים להגיד (לקרוא) רק התורה והנביאים, הנה הצמח צדק ידע להגיד (לא רק הנ"ל אלא) גם תהלים.
225. ולהעיר מספר חסידים סימן קמ"ז: דוד .. היה קורא את הטעמים בנעימותיו ובטעמותיו ובזמירותיו, ופירש על זה אדמו"ר הצמח צדק (יהל אור ע' תסא): שהיה קורא הפסוקים עם הטעמים במתון ומתענג ושמח מהם.

226. להעיר מאגרות קודש אדמו"ר הרי"צ ח"ד ע' ט.
227. לעת עתה לא מצאתי שום מסורת אודות הנגינה של טעמי תהלים – לא בקרב יהודי אשכנז ולא בקרב יהודי ספרד (מזרח ומערב אירופה), אלא רק מסורת יהודי חלב (סוריה) המובאת בספר טעמי המקרא (ע' קמ), מסורת בבליית (שם ע' קמא), מסורת תימן (באתר נוסח תימן), ומסורת פרס, ג'רבה, כורדיסטאן ומרוקו (ראה Hebrew Psalmody).

מסופר על החסיד ר' אברהם חיים רוזנבוים (לערך ת"ר – תרע"ה), חסיד של אדמו"ר הצמח צדק (ולאחר מכן מחסידי אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר הרש"ב)²²⁸: פעם מצא לו דרך להביט דרך חלון מבחוץ לחדר אדמו"ר (הצמח צדק) בעת תפילת שחרית של אותו צדיק, וירא הנה סולם מוצב ארצה ונשען על הגג, לנקות את ארובות העשן, והתענג לשמוע את פסוקי תהילים קאפיטל ל"ט, הנאמרים מפה קדשו, פסוק הודיעני ה' קצי וגו', החזיר את פסוק זה כמה פעמים.

נעים היה להפליא לשמוע את הניגון, והיה חושב אז – ווי גליקליך ער איז וואס ער האט געפונען די המצאה קריכען אף דעם דאך | = עד כמה מאושר הוא שנפל על ההמצאה לטפס על הגג]. והנה הרבנית הצדקנית [חיה מושקא] נ"ע גערה עליו בזה הלשון: בעז חרפהניק בעז בושניק, וואו ביסטו געקראָכען? האָסט ניט געזעהן ווי אַ אַיד דאווענט? [בלי בושא בלי חרפה, להיכן טיפסת? לא ראית (אף פעם) איך יהודי מתפלל?] וימלט. אבל הניגון נשאר עמדו, כי היה שר את הפסוק באותו הניגון אשר שמע. והיה אז אברך כבן עשרים שנה²²⁹.

סיפור זה מופיע בכמה שינויים קלים – אך בשם אותו המקור – בספר הניגונים ח"א במפתח לניגון י"ג:

פעם אחת ישב אדמו"ר הצמח צדק סגור בחדרו ואמר תהילים בדביקות ומתיקות נפלאה. כיון שנשמע קולו הנעים והכובש לבבות ב"החצר", סבבו המון חסידים את החלון של חדר האדמו"ר להקשיב ולשמוע פסוקי התהלים יוצאים מפי רבם בשפיכת הנפש ברגשי מרירות ותקוה, ושמעו את תנועת השיר בפסוק "הודיעני ה' קצי וגו'". בתוך כך יצאה הרבנית מביתה ובראותה הדוחק והצפיפות מסביב חלון הבית גערה על החסידים ואמרה בתמימותה המיוחדת לה²³⁰: "וואס שטופט איהר זיך, איהר האט ניט געזעהן, ווי א איד זאגט תהלים?" [= מה אתם נדחקים, לא ראיתם יהודי אומר תהלים?]

והרי תווי הניגון מתוך ספר הניגונים ח"א ניגון י"ג²³¹:

228. תולדות אברהם חיים ע' כ מרשימת ר' דוד שיפריץ.

229. אם כן מעשה זה אירע לערך בשנת תר"כ, ראה תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' קצג.

230. על דרך תגובתה הידועה על המופת הכפול עם העגונה עם הנער האילם, שאמרה "מה אתם מתפעלים כו'" (אגרות קודש אדמו"ר הרי"צ ח"ב ע' צד).

231. ניגון זה ניגנו אצל הרבי בהתוועדות חג השבועות תשי"ד, בנימוק כי אז (בחג השבועות) הוא ההילולא של דוד המלך וניגון זה נסוב על פסוק תהלים אשר לדוד.

הוֹדִיעַנִי ה' קִצְרִי
(לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע)



Adagio Religioso

mf יָי - קָ שֵׁם - דוֹ - אֵי - נִי - יָי - דוֹ - הוֹ
עֵה - דָּ - אֵי הִיא בִּיה מִי - יָי - דָּת - בָּ - יָי
rit. נִי - אֵי - דָּל - מִה

[בסדרת 'היכל הנגינה' מופיעה הקלטה של ניגון זה בנוסח נוסף²³², ובו שני שינויים: על תיבת "מה (היא)" ועל תיבת "אדעה", כפי שיוצג לקמן בהשוואת התווים וטעמי הקריאה על תיבות הללו. ובמבוא לנוסח זה נאמר שם בהקלטה כי אולי הוא מדויק יותר מן הנוסח הראשון].

התאמת הניגון לטעמי הפסוק

והנה, מתיאור הנ"ל בסיפור משתמע ברור, כי לא היה זה 'שעת ניגון'²³³ אלא אמירת וקריאת תהלים. על סמך זה ניתן לשער (אם כי לא בוודאות גמורה, אך "רגליים לדבר") כי ניגון זה הוא קריאת הפסוק "הודיעני וגו'" בתהלים עם טעמי הנגינה של הפסוק, כפי אשר קיבל במסורת מסבו אדמו"ר הזקן (כנ"ל), וכפי אשר היה "יכול להגיד תהלים" (כנ"ל).

הרי לפנינו הפסוק (תהלים לט, ה) עם סימון טעמי המקרא:

הוֹדִיעַנִי יְדוֹד | קִצְרִי וּמְבַת יָמֵי מַה־הִיא
אֲדַעַה מַה־הָרַל אֲנִי :

232. לע"ע לא עלה בידי לברר מי הוא בעל הנוסח הראשון וגם לא מי הוא בעל הנוסח השני.
233. כידוע שהצ"צ היה לעיתים מפסיק בלימודו ומנגן איזה ניגון (היום יום יג סיוון), וגם ידוע שהצ"צ חיבר בעצמו כמה ניגונים (אגרות קודש אדמו"ר הריי"צ כרך ג' ע' תמה) כולל על כמה פסוקי תהלים (ראה ספר הניגונים ח"א ניגונים י"ד וט"ו).

כעת יש להתבונן בתנועות הניגון הנ"ל ובהתאמתם לטעמי המקרא שבפסוק זה. ונתחיל בזה מן החלק הכי בולט שבניגון, ואחריו אל שאר מרכיביו.

רביע מוגרש

ובכן, התנועה הממושכת (והמסולסלת) ביותר בניגון נופלת על המילה "ארעה". טעמה בפסוק הוא "רביע מוגרש" (היינו רביע שיש לפניו גרש), טעם שמופיע לרוב במזמורי התהלים. בספר 'טעמי המקרא'²³⁴ נאמר שהרביע המוגרש הוא מן ה'טעמים המניחים', היינו ש"נעימת קולם יורד מלמעלה למטה". והרי תיאור זה הולם את התנועה הנ"ל בניגון.

תנועה זו ייחודית לא רק בשל כמות הצלילים שכוללת, אלא גם (א) בצורתה המוזיקלית – בצלילים משתפכים במורד, המבטאים כעין "השתפכות הנפש", ו(ב) בחריגה הרמונית מסולם המינור הטבעי, לסולם עם שני מרווחים מוגדלים, האופייני לנגינה יהודית עתיקה (כעין סולם ה'פריגיש').

רביע - בנוסח ימים הנוראים

רביע מוגרש בתהלים - נוסח ראשון

רביע מוגרש בתהלים - נוסח שני

יש להוסיף כי נגינתו של "הרביע המוגרש" כאן פותחת בתנועה וזה לטעם ה"רביע" שבטעמי הנגינה לימים הנוראים (ספר הניגונים ח"א ניגון קע"ג), אלא שלאחר שתי "שפיכות" ממשיך עוד שפיכה שלישית, ובנוסח שני של ניגון הנ"ל – גם בשפיכה רביעית.

234. הוצאת אשכול ע' סד. וראה שם ע' כח (גבי טעמי קריאה בתורה) ש"רביע" פירושו ע"ד אריה הוא רביע, היינו רובץ ויורד למטה (אלא שיש עוד סוג של רביע כפי שיוזכר להלן). ולהעיר גם מהפירוש רביע מלשון ארבע (ראה אגרת הטעמים לר' אהרן אברהם), שיש כאן בתווים תבנית של רביעיות-צלילים, ולנוסח שני – ארבע סדרות של רביעיות.

לכאורה עובדה זו מחזקת את ההשערה כי תנועה הנ"ל שייכת לטעם 'רביע'
 מטעמי הנגינה.

כעת, יש לעבור לשאר חלקי הניגון ולבחון את התאמת תנועותיו וטעמי הנגינה
 של המילים בפסוק.

זרקא

התיבה "הודיעני" - מוטעמת ב'זרקא'²³⁵. אודות נגינתה של הזרקא נאמר
 ב'פרדס' להרמ"ק (שער הטעמים פ"א) - אחרי שמבאר עניינה בספירות²³⁶: "וכן
 בניגונה יש אחרי העליה קצת השפלה". לכאורה, גם תיאור זה הולם את התנועה
 של הניגון המוטעמת בזרקא:



מונח - אתנחתא על תיבת "ומדת ימי - מה היא":



בנוסח שני של הניגון (החילוק היחיד הוא על תיבת "מה"):



235. בטבלה שבסוף ספר טעמי המקרא הנ"ל קורא לטעם זה בשם "צינורית". ויש להאריך בדבר שמות
 הטעמים ואכ"מ.

236. שזוהי ספירת המלכות שנזקקת מלמטה למעלה כו'. וע"פ חסידות ראה לקוטי תורה דרושים ליוה"כ
 ע, ד.

מרכא-סוף פסוק על תיבות "מה חדל - אני":



רביע גדול

אדמו"ר הרש"ב אמר בעניין ההבדלים שבין טעמי קריאת התורה לטעמי תהלים, כי "נגינת רביעי שבתורה - בתהלים הוא כמו פזר שבתורה" [רשימות הרב"ש ע' עז]. - אמרה זו נסובה בפשטות [לא על טעם רביע מוגרש הנזכר לעיל, אלא] על "רביע גדול" שבתהלים, שהוא מן ה'טעמים המעלים', ו"יורם קולו" (כנאמר בספר טעמי המקרא שם) - תכונה נודעת לטעם ה"פזר" שבקריאת התורה. הרי לפנינו נגינת ה"פזר" שבקריאת התורה (מתוך ספר הניגונים ח"א ניגון קע"ב):



סגנון טעמי תהלים

אם כי עדיין אין בידינו את כל הטעמים השונים בקריאה של תהלים, מלבד הטעמים המופיעים בפסוק "הודיעני" וכן עדות יחידה של אדמו"ר הרש"ב הנ"ל, אולם מלבד אשר הטעמים הנ"ל תדירים בפסוקי התהלים ולעיתים קרובות כוללים את רוב הטעמים המופיעים בפסוק, הרי שמטעמים פרטיים הללו יש ללמוד על מסגרת טעמי תהלים:

לכל מערכת של טעמים – טעמי קריאת התורה, טעמי נביאים, טעמי מגילת אסתר, טעמי מגילת איכה, טעמי הקריאה לימים הנוראים – ישנה תבנית מוזיקלית, היינו את סולם הצלילים שלה ואת מסגרת הבסיס עליה נשענים כל הטעמים. תבנית זו מקנה את האופי הייחודי לקריאה, אם קריאה של חגיגות ורוממות בימים נוראים, בעת הכתרת מלכו של עולם, ואם קריאה של אבלות במגילת איכה בתשעה באב. אם קריאה בנימה של תוכחה שבדברי הנביא (בהפטרה) ואם קריאה של סיפור עלילה ומופת הצלה שבמגילת אסתר.

ידוע כי טעמי תהלים (כמו גם טעמי ספר איוב ומשלי, ר"ת אמ"ת) נבדלים משאר הטעמים בכך שהנגינה תופסת בהן מקום מרכזי²³⁷. ועדיין אין אנו יודעים – מה אופייה של נגינה זו?

[במאמר מאדמו"ר הזקן²³⁸ מופיעה הגדרה כללית בדבר אופי נגינה זו: "... שיר הלויים על הקרבן בנעימת קול לבסומו קלא כו' שהי' בדרך מרירות כידוע בניגון הטעמים דזרק"א כו", אולם לכאורה אין בדברים הללו אפיון ממוקד כל כך]. מתוך דוגמא שלעיל ניתן לראות, כי מערכת טעמי התהלים מבוססת על סולם מינורי, עם תבניות מסולם בעל מרווחים מוגדלים (כנ"ל ברביע המוגרש), כאשר המסגרת הכללית של הנגינה – כפי שרואים בפתיחת הפסוק, ב"אתנחתא" וב"סוף פסוק" ובעליות וירידות שבאמצע כנ"ל – היא:

⇒ ⇒ ⇒

סוף פסוק - המשכה למטה - עליה למעלה - פתיחה

דומיננטה
(רצוא)

טוניקה
(שוב)

237. עיין תוספות ד"ה בפורענותא בכא בתרא יד, ב אודות ספרי איוב תהלים ומשלי ש"כתובין מעין שירה ומקראות קצרים וניגון אחד". ודוגמא לטעמי נגינה של שירה – מן הנגינה הידועה לנו – היא בקריאה של שירת הים בפרשת בשלח.

238. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג ח"א ע' רח עיין שם.

טעמי תהלים וניגוני חב"ד

ביסודה של משנת הבעל שם טוב נאמר, כי הניגונים החסידיים במהותם הם "מדרכי עבודת השם". הקבלה רבת גוונים קיימת בין ניגוני-דבקות בתפילתם של החסידים לבין לויים משרתי עליון העומדים על הדוכן ומנגנים את השיר לפני הוי' על הקרבן, אותו הקרבן שכנגדו נתקנו תפילותינו. המסקנה האפשרית הנ"ל בנוגע לאופי הנגינה של טעמי תהלים, פותחת צוהר לחקר חדש בנוגע להקבלה המוזיקלית בין נגינת הלויים במקדש לבין ניגוני חב"ד המסורתיים – שבמרביתם ובעיקרם מושתתים המה על סולם ה'פריגיש' הנזכר. באם יש ממש בזיקה הנ"ל שבין ניגון "הודיעני השם קיצי" לבין נגינות התהלים, הרי שגם עצם העובדה שניגון הכנוי מטעמי נגינות התהלים "נבלע" באופן טבעי ביותר בתוך ספר הניגונים בין ניגוני חב"ד ה'מכוונים' השכנים לו, ובעצמו נמנה על אחד מהם, מדברת בעד עצמה...

*

הנני בבקשה שטוחה לפני קוראים בעלי שמועה יודעי דבר שיש בידיהם מידע כלשהו אודות מסורת טעמי הנגינה של תהלים מפי חסידים מן הדור הקודם, לשלוח הערותיהם למערכת לתועלת הרבים.

דוד המלך וחצות הלילה

הת' יצחק שמחה שי' מקוביצקי
תלמיד בתות"ל מגדל העמק

א.

גרסינן במסכת ברכות (ג, ב): "ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב²³⁹ כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר) בחצות (כי השתא) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע"

ומתרצת: "דוד סימנא הוה ליה דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר"

כלומר, שהוקשה לגמ' היאך שייך למימר דדוד המלך ע"ה ידע אימתי זמן חצות, משא"כ משה רבנו ע"ה לא ידע? ותירצה דדוד המלך ע"ה גם לא ידע זמן חצות, וזה שעסק בתורה בזמן חצות, היה ע"י כנור שהשמיע לו אימתי חצות. ובהמשך הגמ' הובא תי' נוסף (ד, א): "רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתברר ותאחז" פירוש, דדוד ומשה ידעו אימתי חצות, וזה שהוצרך דוד לכנור? משום דישן, והיה צריך להעירו משנתו, ובאמת אי הוי ער לא היה צריך לכך. וזה שאמר משה בחצות? חשב שמא יעשו חשבון אצטגניני פרעה, ויטעו בחשבונם ויראו שלא היה זה בחצות, הלכך יאמרו משה בדאי הוא.

239. שמות יא, ד.

ומביאה הגמ' עוד תי': "רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארכסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים"

כלומר, הטעם שאמר משה בחצות אפי' שידע אימתי חצות, הוא מפני שרצה לומר שמחר כהזמן דעכשיו, וק"ל;

ב.

ונראה דצריך לומר, דנמי לדעת רב אשי דוד ידע אימתי חצות (אפי' שאין זה כתוב במפורש בדבריו כדברי ר"ז "ידע ודוד נמי הוה ידע") משום, דבפשטות לא היתה קושיית הגמ' על משה רבנו לבר, כלומר, לא הוקשה לגמ' היאך לא ידע משה רבנו, כ"א האיך לא ידע משה רבנו לעומת דוד שכן ידע. וכלשון קושיית הגמ' "ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע . . ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע".

וא"כ זה שרב אשי צריך לאוקמי שמשה רבנו אמר כחצות בגלל סיבה צדדית, (ולא בגלל שבעצם אינו יודע), הוא מפני שס"ל שדוד כן ידע, דאל"כ (לכאוי) לא יוקשה מידי.

ולפי"ז צריך להבין, מדוע לא הקשתה הגמ' לשי' רב אשי, דכיון דדוד ידע אימתי חצות, מדוע הוצרך לכנור? כי היכי דמקשינן לדעת ר"ז "וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה?"

ולכאוי' היה ניתן לתרץ בפשטות, כי היכי דתירצה לדעת ר"ז שדוד הוצרך לכנור להעירו משנתו, כך יתורץ לשי' ר"א שדוד היה צריך לכנור אע"פ שידע זמן חצות כדי להעירו משנתו לחצות.

אך קשה לתרץ כן, ובהקדים:

הגמ' לעיל (ג, ב) מביאה מחלוקת בין ר"א לר"ז מה עשה דוד המלך עד חצות וזלה"ג: "רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי" ואילו "רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות".

וא"כ, בשלמא לדעת ר"ז אתי שפיר מדוע הוצרך דוד לכנור כדי להעירו משנתו²⁴⁰, היות וס"ל (לשיטתו) שדוד היה מתנמנם, ולכן היה צריך לכנור שיעירו,

240. אמנם כתב רש"י (על אתר, ד"ה מתנמנם כסוס) וז"ל: "עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הוה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד" מ"מ עדיין היה צריך להעירו לגמרי.

אך לשי' ר"א דס"ל שדוד המלך היה ער עד חצות ועסק בתורה, מדוע הוצרך לכנור הרי היה ער?

אמנם עכ"פ יש ליישב שהוצרך לזה, היות ועסק בתורה עד שהיה מונח כ"כ שלא היה שם לב לזמן חצות, לפיכך הוצרך דוד לכנור שיזכיר לו שהגיע זמן חצות כדי שיפסיק מלימוד התורה, ויעסוק בשירות ותשבחות.^{241 242}

241. ולפי"ז יומתק מדוע הוצרך רב אשי לחלוק על דברי רב שמעון חסידא שסובר דבחצות קם דוד ועסק בתורה, וכלשון הגמ' (ג, ב): "דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר" אלא סובר שאמר שירות ותשבחות?

ולפי מה שביארנו שפיר, משום דר"א ס"ל שדוד הוי ידע אימתי חצות ועסק בתורה עד חצות, והטעם שהוצרך לכנור? כדי להזכירו שהגיע חצות, ואי מחצות היה עוסק בתורה, למה ליה כנור הרי עסק בתורה כבר קודם? למה צריך הכנור להזכירו שהגיע חצות? אלא ע"כ לומר, שבחצות אמר שירות ותשבחות.

242. אך עדיין ק"ק, מדוע לא הקשתה הגמ' כי היכי דהקשתה לשי' ר"ז, והיתה מתרצת תי' זה? ונראה לומר (ברוחק עכ"פ) שבעצם התי' לשי' ר"ז ולשי' ר"א הוא אותו נקודה, דבתרווייהו היה צריך דוד כנור כדי לעוררו, אלא שלדעת ר"ז לעוררו משנתו (ובפרט לפי מה שהובא בהערה 2 אליבא דרש"י), ולשי' ר"א לעוררו מלימודו.

בעסער עסן צוליב דאוונען

ווי דאוונען צוליב עסן²⁴³

הרב מאיר צבי בר"ז סטמבלר
כפר חב"ד

שגור בפינו²⁴⁴ הפתגם "בעסער עסן צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסן"²⁴⁵

ידוע הסיפור עם הצמח צדק (הובא ב"היום יום" י שבט²⁴⁶):

הרבנית הצדקנית רבקה בהיותה בת שמונה עשרה, חלתה ביותר, וצוה הרופא שתאכל מיד בקומה משנתה. וכיון שלא רצתה לאכול קודם התפלה, היתה משכימה לקום, מתפללת ואח"כ אוכלת, כך, שלא אכלה קודם התפלה, וגם אכלה מוקדם בבוקר. אבל כמובן שלא זו בלבד שלא הועיל הדבר לבריאותה, אלא בגלל זה עוד נחסר בשינתה. ואמר לה הצמח-צדק: יהודי צריך להיות בריא ובעל כח. בנוגע למצוות נאמר: "וחי בהם", והפירוש בזה, שצריכים להחדיר חיות בהמצוות ובכדי להמשיך חיות בהמצוות, מוכרחים להיות בעל כוח ולהיות בשמחה. וסיים הצ"צ: אל לך להיות מורעבת ("א ניכטערע"). מוטב לאכול בשביל להתפלל מאשר להתפלל בשביל לאכול.

ותוכן הענין ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר²⁴⁷:

כל הענינים שסיפרו הרביים, ובפרט מה שמסרו מדור לדור, אינם סתם סיפורים. כיון שמסרו זאת מדור לדור, הרי בודאי יש לזה שייכות להשומעים, שילמדו מזה הוראה.

עניני האדם נחלקים בכלל לשני סוגים:

(א) הענינים שעושה בשביל הקב"ה, כמו לימוד התורה, תפלה וקיום המצוות.

(ב) הענינים שעושה בשביל עצמו, מה שמצטרך לאדם באמת, או מה שנדמה

שהוא צורך עבורו.

הנקודה הפנימית של שני סוגים אלו היא – "תפלה" ו"אכילה".

243. ע"פ מה ששמעתי מהרי"כ שליט"א.

244. בפינו (תרתי משמע).

245. עדיף/מוטב לאכול בשביל להתפלל, מלהתפלל בשביל לאכול.

246. וראה גם בלקו"ש ח"א פ' יתרו ע' 152.

247. ראה שיחת יו"ד שבט ה'תשי"ט אות כה, והערה הנ"ל.

הסוג הראשון הוא "תפלה", כי תפלה ענינה הפני' וההתחברות אל הקב"ה, "דע לפני מי אתה עומד" – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. והסוג השני הוא "אכילה", כי כל מה שנצרך לאדם, הרי הוא "רעב" לזה, וכאשר מקבל את צרכיו הרי זה משקיט את רעבונו – "אכילה".

ובענין התפלה והאכילה יכולים להיות כמה אופנים:

אופן הא' הוא שהאדם "מפוצל" כלומר, אין שייכות בין ה"תפלה" וה"אכילה". בשעת התפלה (דהיינו כאשר לומד, מקיים מצוות ומתפלל), אינו שייך לעניני העולם, ועד שיכולים לחשוב שהוא צדיק גמור; אבל אח"כ, בבואו לעניני העולם, מסחר או אכילה כפשוטה, לא ניכר עליו שום ענין של קדושה, רוחניות ועדינות אמנם, על אופן כזה אומרים: אטו בשופטני עסקינן? האם ברשעים עוסקים אנו? ואופן הב' – שהאדם אינו "מפוצל" כלומר, שיש שייכות בין התפלה לאכילה, והיינו, שבנוגע לכל הענינים הרי הוא מעיין ב'שולחן – ערוך' ומתנהג כן בפועל, אבל בכ"ז התפלה היא בשביל האכילה.

כלומר: בידעו שהוא "זקוק" להקב"ה ("אזוי ווי ער ווייס "נעבעך", אַז ער דאַרף אַנקומען צום אויבערשטן"), והדרך כיצד לקבל מהקב"ה היא כמ"ש אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם, לכן עושה כל מה שהקב"ה מצוה, כדי שאח"כ יוכל לבוא אל הקב"ה עם "שטר", "וועקסל" שהקב"ה יתן כל המצטרך לו, כתשלום עבור תפלתו.

אמנם איתא בגמרא²⁴⁸ "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני . . הרי זה צדיק גמור", ובמילא, יש גם דרך של תפלה בשביל אכילה – אם כי ענין זה הוא רק "אם רגיל בכך", כפירוש רש"י²⁴⁹, והיינו, שנותן צדקה לא רק פעם אחת, ומפסיק לכשיחי' בנו, אלא הוא רגיל בכך. אבל אעפ"כ, אפילו אם הוא רגיל בכך, הרי ביוזן שעושה זאת בשביל פני, אין זו התכלית.

הן אמת שאיתא בגמרא שיכולים ללמוד תורה ולקיים מצוות אפילו שלא לשמה, אבל טעם הדבר הוא – כדאיתא בגמרא – כיון שיבוא ללימוד התורה וקיום המצוות לשמה.

האופן והתכלית המבוקש הוא: לא העדר השייכות בין התפלה לאכילה, וגם לא תפלה בשביל אכילה, אלא – אכילה בשביל התפלה:

248. ר"ה ד, א.

249. ד"ה אם צדיק גמור.

התפלה – צריכה להיות בודאי בשביל תפלה, זהו דבר הפשוט. בידעו שרצונו של הקב"ה שילמד תורה ויקיים מצוות, לא יתכן שיונח אצלו באופן אחר מציווי הקב"ה. ובמילא מתפלל שלא על מנת לקבל פרס, אלא מפני שכך צוה הקב"ה. הוא לא שואל אם יקבל עבור זה עולם-הבא אם לאו, ומכל-שכן שאינו שואל שכר בעולם-הזה.

אבל אין זה עדיין מספק את הדרישה, והיא – שגם האכילה תהי' בשביל התפלה. כל עניניו יהיו בשביל קדושה, כמ"ש"בכל דרכיך דעהו".
והביאור בזה²⁵⁰:

אופן הא' שאין שייכות בין ה"תפלה" וה"אכילה" היינו מדובר באדם שמתפלל, אך בבואו לעניני מו"מ ומסחר לא נרגש בו שהתפלל והרגשתו היא "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו'", ועל אופן כזה אומרים: "אטו בשופטני עסקינן? וברשיעי לא עסקינן . . .".

אופן הב', "שיש שייכות בין התפלה לאכילה".

היינו שמונח אצלו בפשטות שהפרנסה מגיעה מה', וחושב כן לא רק בעת התפלה אלא גם כשעוסק בעסקיו וכו' יודע שאי"ז בכוחו אלא ה' "הוא הנותן לך כח לעשות חיל", ואם רוצה להצליח בעניניו הגשמיים, הרי הדרך היחידה היא "אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם", א"כ התפלה והאכילה קשורים, הוא יודע שהכל בא מה'.

אבל כאן מתעוררת השאלה למה הוא צריך את הפרנסה? אם בשביל הקב"ה או בשביל עצמו?

כי בדקות, הוא מציאות והוא רוצה פרנסה, לא בשביל תכלית אלקית, אלא היות שיוודע שלבד בכוחות עצמו ללא הקב"ה אינו יכול להשיג כלום לבן הוא מתפלל, ומוסיף בתומ"צ, ואף מקיים שתהיו עמלים בתורה, בשביל שה' יתן לו פרנסה, וא"כ התפלה היא עדיין בשביל האכילה "הרי כיון שעושה זאת בשביל פני', אין זו התכלית.

הן אמת שאיתא בגמרא שיכולים ללמוד תורה ולקיים מצוות אפילו שלא לשמה, אבל טעם הדבר הוא – כדאיתא בגמרא – כיון שיבוא ללימוד התורה וקיום המצוות לשמה".

אופן הג', שבצד אינו זקוק לפרנסה, ומה שעוסק ורוצה בפרנסה הוא כי כל ענינו הוא "אני נבראתי לשמש את קוני" ובזה מתבטאת כל מציאותו. אלא

250. ע"פ מה ששמעתי מהרי"כ שליט"א.

שבכדי שיוכל לעבוד ה' הוא צריך לפרנסה, א"כ ה"אכילה היא בשביל התפלה".
וזהו "בעסער עסן צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסן".

והנה השיחה הנ"ל בלקו"ש בפ' יתרו, ובשיעור התניא שלומדים בהשגח"פ בשבוע פ' יתרו בשנה זו לומדים בפרק כ"ד "האדם העובר על רצונו ית' הוא גרוע ופחות הרבה מאד מהס"א וקליפה הנקראת ע"ז ואלהים אחרים והוא בתכלי' הפירוד מיחודו ואחדותו של הקב"ה יותר ממנה וכאלו כופר באחדותו יותר ממנה ח"ו. . כי הס"א וקליפה הנקראת ע"ז ואלהים אחרים "יודעת את רבונו ואינה מורדת בו. . וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור את פי ה' . . "

והנה גם בנוגע לאדם החוטא אדה"ז לא אומר שכופר במציאות הקב"ה ח"ו, בודאי גם הוא מאמין במציאות ה', וכופר רק באחדותו ית', אלא שבזה גופא אומר שכופר באחדותו יותר מקליפת עבודה זרה.

והביאור בזה²⁵¹: באחדותו של הקב"ה יכולים להיות כמה אופנים:
א. שהקב"ה הוא השליט היחיד (אך לא הנמצא היחיד – וזהו קליפת בלעם אלוקא דאלוקיא).

ב. אחדות עמוקה יותר – שהקב"ה הוא הנמצא היחיד (ולא רק השולט היחיד, וזהו אמונת ישראל).

האמת היא שהקב"ה הוא המציאות היחידה וחוץ ממנו אין שום מציאות, והכל יחיד ומיוחד כמו קודם הבריאה.

כאשר הע"ז (קליפת בלעם אלוקא דאלוקיא) מחשיבה עצמה ג"כ למציאות, הרי בזה היא כופרת באחדותו של הקב"ה, שהוא המציאות היחידה, אבל בנוגע לשליטה – בזה גם הע"ז מודה שהקב"ה הוא השליט היחיד, והוא הבעה"ב היחיד וצריכים לציית לו.

משא"כ העובר עבירה, ה"ה מראה שאינו מתחשב במה שהקב"ה ציוה, ונמצא שלא רק שהוא כופר בזה שהקב"ה הוא הנמצא היחיד, אלא הוא כופר גם בזה שהקב"ה הוא השליט היחיד, ולמרות שהקב"ה אומר כך הוא עושה הפוך.

א"כ הכפירה של הע"ז היא רק בזה שהקב"ה הוא נמצא היחיד ומחשיבה גם עצמה למציאות, אבל מודה בזה שהקב"ה הוא שליט ובעל דעה היחיד, משא"כ העובר עבירה כופר גם בזה שהקב"ה הוא הבעל דעה היחיד כנ"ל.

נמצא מכהנ"ל ג' אופנים באחדותו של הקב"ה, ובסדר מלמטה למעלה:

251. ע"פ מה ששמעתי מהרי"כ שליט"א בשיעוריו על פרק כד בתניא.

א. העובר עבירה שכופר לגמרי באחרותו ית', ואינו מתחשב לגמרי עם הקב"ה וחושב שיש לו ג"כ דיעה.

ב. למעלה מזה – קליפת עבודה זרה, קליפת בלעם שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה'", שידוע שהקב"ה הוא הבעה"ב, אבל אעפ"כ הוא מציאות בפני עצמה, "קרו לי' אלקא דאלקיא".

ג. למעלה מזה – האחרות האמתית הנדרשת, שזהו ענין הקדושה – שהוא בטל להקב"ה.

ושמעת²⁵² שאפ"ל כי ג' האופנים בשיחה הנ"ל בענין השייכות שבין התפלה והאכילה – הם בדיקות ע"ד ג' הדרגות המדוברות כאן בתניא, פכ"ד:
א. שאין שייכות בין התפלה והאכילה – הם שני דברים נפרדים לגמרי.
ב. שיש ביניהם שייכות, אלא שהשייכות היא באופן שהתפלה היא בשביל האכילה.

ג. שהאכילה היא בשביל התפלה.

אופן הא', האדם העובר עבירה כופר בכך שהקב"ה הוא השליט, וחושב שיכול לעשות נגדו, בדוגמת זה שחושב שהפרנסה היא בכוחו. ואין הכוונה ש"אוחז כך בשיטה", שה"ה יהודי מאמין ומקיים תומ"צ, אבל בעת העבירה אין נרגש אצלו כלל שהקב"ה הוא הבעה"ב, והתומ"צ אינם קשורים להנהגתו עתה.
ז.א שאין שייכות בין התפלה והאכילה – הם שני דברים נפרדים לגמרי.

אופן הב', קליפת עבודה זרה כבלעם שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה'" כי הקב"ה הוא השליט והבעה"ב, אבל יחד עם זה בלעם אינו בטל לה', אדרבה, יש לו רצונות משלו המנוגדים לרצון ה' בלעם רצה לקלל ח"ו את בני ישראל, שזהו היפך רצון ה', א"כ אין רצונו לעשות ולהביא לפועל כוונתו ית', אלא הוא מציאות בפני עצמו עם רצונות בפני עצמו, רק כיון שידוע שהדרך היחידה להשיגם היא רק אם ה' יסכים לכך לכן לא עובר על פי ה' ומחכה להזדמנות שה' יסכים²⁵³.

– וזהו (בדיקות) בדוגמת זה שידוע שה' הוא הנותן פרנסה, אבל הפרנסה נוגעת לו בתור ענין לעצמו, הוא מציאות ורוצה בזה.

ז.א שיש שייכות בין התפלה והאכילה, אלא שהשייכות היא באופן שהתפלה היא בשביל האכילה.

252. מהנ"ל.

253. וע"ד הצחות בלעם לא אמר לא אוכל לעבור את רצון ה' אף שידע היטב מה הוא רצון ה', אלא אמר רק לא אוכל לעבור את פי ה', מה שה' אמר במפורש וזאת בלבד לא אוכל לעבור אך את רצון ה' רצה לעבור.

אופן הג' היא דרגת הקדושה, שבכלל, אין צורך במציאותו, אף אם באה מה', אלא בשביל להשלים ולמלא את הכוונה העליונה, "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", ואינו מציאות בפ"ע כלל, אלא כל המציאות הוא אלקות, והוא בטל לאלקות לגמרי.

ז.א שיש שייכות בין התפלה והאכילה, והשייכות היא באופן שהאכילה היא בשביל התפלה .

מצוה הבאה בחשש עבירה

מאיר צבי בר"ז שיחי' סטמבלר
כפר חב"ד

קניית חפצי מצוה (כגון תפילין) שנעשו במפעל גזול
קניית תוצרת מפעל מחלל שבת או מפונדק המבשל בשבת

א. אסור לקנות מגזלן כל חפץ ולא רק חפצי מצוה

אסור לקנות מגזלן כל חפץ ולא רק חפצי מצוה, והוא גם מטעם איסור מחזיק ידי עוברי עבירה איסור מסייע לגזלן ועוד.

וזה לשון אדה"ז בשו"ע שלו הלכות גזילה וגניבה: אסור לקנות מהגנב החפץ שגנב, ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה, ועל זה נאמר חולק עם גנב שונא נפשו, וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב. ואם כל יודעיו ומכיריו לא יקנו ממנו לא יגנוב כל כך, לפיכך אסור לכל יודעיו לקנות ממנו".

והנה אמנם דברי אדמו"ר הזקן כאן מתייחסים לקניית החפץ הגנוב עצמו, אך כאשר נלך אחר טעמים של דברים נמצא שיש מקום גדול לומר שאין לקנות תוצרת של מפעל גזול²⁵⁴, ודינו של הקונה במחזיק ידי עוברי עבירה²⁵⁵, מסייע לגזלן²⁵⁶, ויש לחוש גם משום לאו דלפני עוור²⁵⁷.

כיוצא בזה מצאנו בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן נ) לענין קניית תוצרת פונדק המבשל בשבת, וז"ל:

"דהא סוף מעשה תחלת מחשבתו היה למכור לאחרים, ומשו"ה מבשל כדי למכור לאחרים ופשוט. לפ"ז אסור לאחרים לקנות ממנו משום לפני עוור, ואפי' ידוע שיקנו ישראלים אחרים ממנו ולא ידעו או לא יחושו לאיסור זה דלפני עוור

254. (או ספק גזול, כגון שיש עליו טענת גזל שעדיין לא נתבררה והנתבע משתמש מלהתדיין)

255. שו"ע אדה"ז ריש הלכות גזילה וגניבה

256. חרושי חתם סופר סוכה לא, א

257. שו"ת כתב סופר אורח חיים סימן נ

כו'. מלבד כ"ז גם אם ליכא משום לפני עוור איכא עכ"פ משום מסייע ידי עוברי עבירה".

"עיי' בהגהות רמ"א יו"ד סי' קנ"א. ונקיטנא בקצרה דנ"ל ברור דמי שקונה מפורדק זה אחר השבת גם מי שלא נתבשל עברו עושה איסור מסייע ידי עוברי עבירה לכה"פ, ויש לחוש גם משום לאו דלפני עוור", עכ"ל.

וראה בערוך השולחן סי' שנו שכותב שאסור לקנות שום דבר מגזלן וברמב"ם הל' גניבה הלכה א': "אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גנבות אחרות שאם לא ימצא לוקח אינו גונב ועל זה נאמר חולק עם גנב שונא נפשו" ובקידושין נו ב: לאו עכברא גנב אלא חורא גנב ופי' רש"י אלמלא חור שהעכבר מצניע גניבתו שם לא היה גונב

וברמב"ם הלכות גזילה ואבדה ה' א' "אסור לקנות דבר הגזול מן הגזלן ואסור לסעדו על שנויו כדי שיקנהו שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהן מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול"

ובהלכות רוצח ושמירת נפש יב יד טו "כל שחזק ידי עוברי עבירה ומכשילו שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול"

ובביאור הלשון "עון גדול" כתב בפירוש יד פשוטה: בגמרא בבא קמא קיט א "ואומר מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם" (ופירש"י מגזל שעשו מעלה אני עליהם כאילו שפכו דם נקי) ואומר "אל שאול ואל בית הרמים על אשר המית את הגבעונים"

מאי ואומר וכי תימא הני מילי היכא דקעביד בידים אבל גרמא לא תא שמע אל שאול ואל בית הרמים על אשר המית את הגבעונים וכי היכן מצינו שהרג שאול את הגבעונים אלא מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להן מים ומזון מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן

הרי מבואר שהגורם לחמס מעלה עליו הכתוב עון גדול כשפיכות דמים ואזהרת לפני עור אוסרת מן התורה להושיט עזרה או תמיכה לעובר עבירה גם אם הלה יכול בעצמו לבצע את העבירה כליל ואינו זקוק בהכרח לעזרה כדי להשיג את מבוקשו למשל המסייע לגזלן לחולל שינוי בחפץ הגנוב או הגזול כדי שיקנהו עובר על לפני עור כמוזכר לעיל גם אם העבריין יכול לעשות את השינוי בעצמו בלי שום עזרה.

ברם כשקונה מן הגזולן זהו סוג עזרה שבלעדיה לא יוכל הרשע להפיק את זממו וסיוע בזה עון יותר גדול הוא זהו שכתב כאן שאם לא ימצא לוקח אינו גונב הואיל והקונה מן הגנב הוא אשר מאפשר לו לגנב להפיק תועלת מן הגניבות האחרות הרי בכך הוא מעודד אותו לגנוב .

וברמב"ם הל גזילה פרק ה הל א: "אסור לקנות דבר הגזול מן הגזולן ואסור לסערו על שנויו כדי שיקנהו שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהן מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול"

וכ' בשו"ע אדה"ז שלא רק לענין איסור הנאה איכא איסורא אלא אף לענין קנין ואע"פ שבדיעבד נקנה לו ביאוש וש"ר מ"מ עושה איסור במעשה הקנין דמיקרי באיסורא אתא לידיה

והיש"ש בפ' מרובה סי' ז' כתב בשם כמה פוסקים שמותר לקנות לאחר יאוש וכ' היש"ש שאף אם נאמר כן להלכה ירא שמים יפרוש מן הכיעור והדומה לו שמאחר שהגנב צריך לקיים מצות השבה באותו חפץ נמצא שמסייע בידו בעבירה שלא לקיים השבה מעליא וגם מסייע בידו לגנוב עוד

בב"ק ג גזל בית או שדה אסור לעבור בה לקצר לא ליכנס לתוכו לבית לחסות בצלו בלי רשות בעליו אף שאינו מחסרו כלום שקרקע אינה נגזלת ובחזקת בעליה עומדת שנמצא שמשתמש בלי רשות הבעלים שכשם שאסור לקנות דבר הגזול כך אסור ליהנות ממנו

וכתב בשו"ע אדה"ז שאסור ליהנות אפי' הנאה המותרת בשל אחרים כגון דבר שאין הבעלים מקפיד והטעם הוא שכל זמן שהוא ביד הגנב או הגזולן מקפיד הבעלים גם על שימוש מועט כזה והרי זה כמשתמש

גזל בית או שדה אסור לעבור בה לקצר קיז לא ליכנס לתוכו לבית לחסות בצלו בלי רשות בעליו אף שאינו מחסרו כלום שקרקע אינה נגזלת ובחזקת בעליה עומדת שנמצא שמשתמש בלי רשות הבעלים שכשם שאסור לקנות דבר הגזול כך אסור ליהנות ממנו וכתב בשו"ע הרב שאסור ליהנות אפי' הנאה המותרת בשל אחרים כגון דבר שאין הבעלים מקפיד והטעם הוא שכל זמן שהוא ביד הגנב או הגזולן מקפיד הבעלים גם על שימוש מועט כזה והרי זה כמשתמש בחפץ שאינו שלו והבעלים מקפיד ובשו"ת בית שלמה או"ח ח"א סי' נז כתב שאפילו בחפץ של מצוה דאמרינן ניהא ליה לאינשי וכו' בגנוב לא אמרינן כן ואם דר הגזולן בתוכה חייב לשלם שכירות לבעלים אם עומדת להשכרה אף שאין הדר רגיל לשכור כדין

הדר בהצר חברו שלא מדעתו כנ"ל פ"ג ה"ט גזל דקלים וקצצם ועשה מהם גשר אסור לעבור עליו אם לא היו יאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה שאין בקציצתם שינוי מעשה משום שעומדים בצורתן וכנ"ל פ"ב הי"ג

יש לציין לבבא קמא קיט א שביארו את הכתוב משלי א יט "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח" על נפשו של נגזל, אבל הגמרא מפרשת את הפסוק גם על נפשו של גזלן מאי בעליו בעליו דהשתא פירש"י בעלים דהשתא גזלן שנעשה עכשיו בעלים לממון כשבשינוי נעשה הגזלן בעלים.

ובבבא קמא קיד א "תנא אם נטל אדם מן המוכסין שגזלו ממנו את חמורו ונתנו לו תמורתו חמור אחר מחזיק לבעלים הראשונים קסבר יאוש כדי לא קני ומעיקרא באיסורא אתא לידיה ואיכא דאמרי אם בא להחזיר יחזיר לבעלים ראשונים מאי טעמא יאוש כדי קני מיהו אי אמר אי אפשי בממון שאינו שלי מחזיר לבעלים הראשונים ולפי שני הלשונות מדובר שאינו יודע בודאי האם החמור החדש אותו קיבל מן המוכסין גזול הוא אם לאו על כן הלכה כלישנא בתרא ומותר לו להשתמש בחמור ומשמע שאם יודע בודאי שזה החמור גזול הוא אסור לו להשתמש בו ובבבא קמא כא א והשוכר בית מראובן נמצא הבית של שמעון מעלה לו שכר משלם הדר בו שכירות לשמעון

ובעירובין נג ב: פעם אחת הייתי מהלך בדרך והיתה דרך עוברת בשדה (פי' משמע שמקורב נכנסה) והייתי מהלך בה אמרה לי תינוקת אחת רבי לא שדה היא זו? אמרתי לה לא דרך כבושה היא (בדרך כבושה אני מהלך פי' שלא התחלתי לעשות אותו דרך) אמרה לי ליסטים כמותך כבושה כלומר דלא חיישא לאיסורא

ב. כאשר קניית החפץ נעשית באיסור - אם יוצאים בו ידי חובה

בחדושי חת"ם סופר סוכה לא, א מבואר דחפץ שבא ליד האדם תוך כדי איסור סיוע לגזלן (מסייע ידי עוברי עבירה) - נחשב כמצוה הבאה בעבירה, ואין יוצאים בו למצוה, ע"ש²⁵⁸.
אך בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות ציצית (סי' יא סעיף יא) והלכות תפילין (סימן כה סעיף לו) נראה לכאורה שאינו מקבל סברא זו²⁵⁹.

258. אם היא מצוה דרבנן

259. אמנם המעיין בחת"ס שם יראה שנקט, שמסייע יע"ע אינו יוצא, רק אם היא מצוה דרבנן, אבל במצוה דאורייתא (כמו מצוה), שפיר יוצא יד"ח, וא"כ אין לזה סתירה מדברי אדמוה"ז, גם אם נימא דאדה"ז מיירי אפילו כשמסייע לעובר עברה בקניית התפילין והציצית מגזלן.

וז"ל בהלכות ציצית: גזל חוטיין שנטוו לשם ציצית והלך הגזלן ועשה מהם ציצית הרי הם פסולין כו' ואם מכר הגזלן את הציצית לאחר אם כבר נתיאשו הבעלים מהם הרי הם כשרים, מפני שקנה אותן הלוקח ביאוש בעלים ושינוי רשות מהגזלן ללוקח.

וז"ל בהלכות תפילין: אם מכר הגזלן את התפילין לאדם אחר אם כבר נתיאשו הבעלים מהם מותר לברך עליהם כיון שכבר קנה אותם הלוקח על ידי יאוש ושינוי רשות והרי הן כשלו ממש לכל דבר כמו שנתבאר בח"מ סי' שנ"ג סעי' ג' ושנ"ו סעי' ג' א"כ לא נעשית המצוה ע"י עבירה שהרי קודם עשייתה כבר היו התפילין קנויין ללוקח ולא היה עליהן שם גזל.

ולכאורה צ"ב מה הטעם בדברי אדה"ז, דהן אמת שאין על הציצית והתפילין שם 'גזל' אבל הרי מ"מ לפועל באו ליד הלוקח באיסור "מחזיק ידי עוברי עבירה" כנ"ל.

והעירני חכ"א כי אין הכרח דאדה"ז מיירי כשהקונה ידע שהחפץ גזול ונמצא מחזיק ידי הגזלן, ואפשר לאמר דאדה"ז מיירי כשהקונה לא ידע שהם גזולים, אך מפשטות לשון אדה"ז לא ברור אם הקונה ידע שהן גזולות או לא ידע, ויש לברר מהי דעת אדה"ז בנידון שהקונה ידע שהם גזולות, ואם נאמר כי דעת אדה"ז היא שגם כשהקונה ידע שהן גזולות אעפ"כ מותר לברך עליהם כי "לא נעשית המצוה ע"י עבירה שהרי קודם עשייתה כבר היו התפילין קנויין ללוקח ולא היה עליהן שם גזל" הא גופא טעמא בעי ועצ"ע.

ג. גם אם יוצאים בו ידי חובה, האם לברך עליו

ככ"מ בשו"ע אדה"ז נתבאר שגם במקום שיוצא ידי חובתו, מ"מ אין לעשות ברכה על מצוה כזו²⁶⁰:

בהלכות פסח (סימן תנר): "דכיון שעל ידי עבירה באה לידו מצוה זו אין זה מברך אלא מנאץ, שנראה כמברך על עבירה שנודמנה לידו"²⁶¹.

בהל' ציצית (סי' יא סי"ב): "אבל מכל מקום לא יברך עליהם דאין זה מברך אלא מנאץ כיון שעל ידי גזילה בא הציצית לידו.. אבל אם עדיין לא נתיאשו הבעלים ממנה אין הלוקח יוצא בה ידי חובתו אף בשאר הימים לפי שהיא מצוה הבאה

260. וכל זה בגנב וגזלן עצמו ולא בקונה מן הגנב והגזלן

261. כנ"ל בגנב וגזלן עצמו

בעבירה שהרי שלא כדין משתמש בה הלוקח כיון שעדיין היא בחזקת הנגול שהרי עדיין לא נתייאש ממנה.

בהל' תפלין (סי' כה סל"ה): "ומן התורה אדם יוצא ידי חובתו אפילו בתפליין גזולין אפילו עדיין לא נתייאשו הבעלים מהם שאין התפליין צריכין להיות משלו דוקא אבל חכמים פסלו תפליין גזולין כל זמן שהם ברשות הגזולן אפילו כבר נתייאשו הבעלים מהם מפני שהיא מצוה הבאה על ידי עבירה והיא מאוסה לפני הקב"ה ואם מניחן לא יברך עליהם כיון שאין כאן מצוה כלל ועל ברכה זו נאמר ובוצע ברך נאץ ה'".

ולהעיר שכן הדין גם בכל המצוות, שכשהוא ברשות הגזולן אינו יוצא, כיון שיאוש בעלמא לא קני. ומה שהובא לעיל שיוצא יד"ח בציצית ובתפליין, מיירי כשקנה מהגזולן, שיש יאוש ושל"ר. וכן מה שהובא לעיל לענין ציצית, מיירי כשקנה הגזולן לגמרי, כיון שיש יאוש עם שינוי מעשה החזור לברייתו או שינוי מעשה גמור בלא יאוש. ומכל מקום לא יברך, כיון שהקנין בא ע"י מעשה הגזילה שלו עצמו.

בענין ברכות הנהנין על לחם הבא לידו בעבירה

כתב בשו"ע אדה"ז הל' ברכת המזון סי' קצו סא: "מי שאכל דבר איסור אע"פ שאינו אסור אלא מדברי סופרים אין מזמנין עליו.

ויש אומרים שה"ה שאין מברך אחריו ברכת המזון אפי' אכל בשוגג שאין עבירה מצוה ואם יודע שהוא אסור ובא לאכלו אינו מברך עליו בתחלה שאין זה מברך אלא מנאץ כמ"ש ובוצע ברך נאץ ה'.

ויש אומרים שלא אמרו כן אלא במצוה הבאה בעבירה שאין ראוי להזכיר עליה שם שמים ואין מברכין עליה ברכת המצות שאין עבירה מצוה אבל ברכת הנהנין צריך לברך אפי' האוכל איסורי תורה במזיד כי מי שאוכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר שיהא ריחו נודף ביותר ויהנה ג"כ מהעולם הזה בלא ברכה ולא מנעו אלא לזמן עליו לפי שאין חביריו רשאים להתחבר עמו בחבורה ובני חבורה שכולן אכלו מדברים האסורים גם הם אין להם קבע שאין קבע וחיבור לדברים האסורים והרי זה כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברך הואיל ונהנה

ולענין הלכה יש להכריע שאם אכל איסור בשוגג יברך אחריה אבל המזיד לא יברך לא בתחילה ולא בסוף שאין זה מברך אלא מנאץ:

ומובן כי ברהמ"ז היא הודאה על מה שאכל, והיש אומרים הא' סוברים, שאין להודות על מה שעשה באיסור. אבל בציצית ותפילין מברך ברכת המצוות על מעשה המצוה דלבישת הציצית והתפילין, והעבירה כבר נגמרה מקודם, ופשוט. ויש לבאר דיוק לשונו הוזהב "מצוה הבאה ע"י עברה" אולי הכוונה היא כשהעברה והמצוה אינם באים יחד, מכיון שכבר קנה את הגזילה לפני קיום המצוה ולכן כותב ע"י עברה ולא הבאה בעברה שי"ל שבאה ביחד או בסמיכות עם המצוה.

וכן משמע משו"ע אדה"ז הלכות ברכת המזון סקצו סג: "אם גזל חטים או קמח ואפה פת מברך גם בתחלה שכבר קנאו בשינוי ונעשה שלו שאם באו הבעלים יכול לפטור את עצמו בדמים ואין אכילתו עבירה ואע"פ שכיוצא בזה במצוה אינו מברך עליה הואיל ומכל מקום ע"י עבירה באה לידו כמ"ש בס"י י"א אין לדמות ברכת הנהנין לברכת המצות מטעם שנתבאר בסברא האחרונה שבסעיף א' ואף לסברא הראשונה אינן דומות אלא כשנהנה בעבירה ולא כשבאו ע"י עבירה ויש חולקין בזה (וספק ברכות להקל):" ומה שמסיים בסעיף ג וספק ברכות להקל, עיין בחקרי הלכות חלק ח לא א מ"ש בזה.

כלומר החילוק בין מצוה הבאה בעברה למצוה הבאה ע"י עברה, שמצוה הבאה בעברה היינו שהעברה והמצוה באין כאחד או בסמיכות זל"ו, כדברי הי"א הא' שאין מברך אחריו ברכת המזון אפי' אכל בשוגג שאין עבירה מצוה ואם יודע שהוא אסור ובה לאכלו אינו מברך עליו בתחלה שאין זה מברך אלא מנאץ, משא"כ בתפילין וציצית שקנה מן הגזולין לפני קיום המצוה ה"ז רק מצוה הבאה ע"י עברה ואינה באה בעברה

ואולי זהו הטעם בדיוק הלשון ביש אומרים הב' (שסוברים שאף שאין לברך ברכת המצות על דבר איסור אעפ"כ צריך לברך ברכת הנהנין גם על דבר איסור) שכותב "שלא אמרו כן אלא במצוה הבאה בעבירה שאין ראוי להזכיר עליה שם שמים ואין מברכין עליה ברכת המצות שאין עבירה מצוה" משא"כ בתפילין וציצית שקנה מן הגזולין לפני קיום המצוה ה"ז רק מצוה הבאה ע"י עברה ואינה באה בעברה.

ובזה יומתק לשון אדה"ז בהל' תפלין "א"כ לא נעשית המצוה ע"י עבירה שהרי קודם עשייתה כבר היו התפילין קנויין ללוקח ולא היה עליהן שם גזל". ועצ"ע מתי אדה"ז כותב הבאה בעברה או באה ע"י עבירה.

ד. קיום מצוה ע"י הנאה מגזל

כל הנ"ל בסעיפים א. ב. ג. לעיל, הוא בקונה חפץ מן הגזלן מבלי שנשתתף בגופו במלאכת יצור החפץ בבית גזול, אך כשהקונה משתתף בגופו במלאכת עשית החפץ בבית גזול וכגון באפיית מצות באופן שהקונה משתתף ב"חבורה" ו"קבוצה" שאופה מצות בקרקע ובנין של גזל,

הנה כתב המחבר בשו"ע חו"מ שסט סב: "אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש והוא שידע בודאי שדבר זה היא הגזילה עצמה. כיצד, ידע שבהמה זו גזולה אסור לרכוב עליה או לחרוש בה גזל בית או שדה אסור לעבור בתוכה או ליכנס בה בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ואם דר בה חייב להעלות שבר לבעלים אם היתה עשויה לשכר גזל דקלים ועשה מהם גשר אסור לעבור עליו וכן כל כיוצא בזה.."²⁶²

ובשו"ע אדה"ז חו"מ הל' גזילה ס"י: "ואפילו אם אין ידוע שזה החפץ הוא גזול או גנוב כיון ש²⁶³.. אסור לקנות ממנו שום דבר שיש לחוש בו שהוא גזול או גנוב.. אבל אם יודע שזו היא הגזילה עצמה אסור ליהנות בה בין לקנותה בין בעודה ברשות הגזול.. ואפילו כבר נתיאשו ממנו הבעלים לפי שביאוש לכד אין הגזלה יוצאה מרשות בעליה להיותה נקנית להגזלן שיהא ברשותו כמו המציאה כיון שבא לרשותו באיסור גזל לכך לעולם היא עומדת ברשות בעליה כל זמן שהיא ברשות הגזלן. ואפילו הנאה שגם בעליה לא היו מקפידים עליה אסור ליהנות ממנה כגון חילוף מטבע בשוויו ממעות גזולים או גנובים עצמן בודאי"²⁶⁴.

262. והנה אף כי לשון המחבר בשו"ע (והוא לשון הרמב"ם והובא בטור): "והוא שידע בודאי שדבר זה היא הגזילה עצמה", אך בנידון שהגזול מראה שטר קנין ותובע בכ"ד – והנתבע משתמט מלהתדיין בכ"ד הנה אף שאין כאן "ידע בודאי", אעפ"כ לכאורה הקונה מידי ספק וחשש איסור הנאה מגזל לא יצא.

263. "כיון שהמוכר הוא גזול או גנוב מפורסם אסור לקנות ממנו שום דבר שיש לחוש בו שהוא גזול או גנוב" ובבאר היטב בשו"ע שסט משמע שכל גזלן הרי הוא מפורסם משעת פרסום הגזילה

264. ובנידון – שהנתבע משתמט מלהתדיין בכ"ד – הנה לכאורה נכנס הקונה בספק וחשש של "אם יודע שזו היא הגזילה עצמה אסור ליהנות בה בין לקנותה בין בעודה ברשות הגזל"

וממשיך ואוסר בסי"א: "וכן ליכנס בבית גזול בודאי בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים או לעבור בשדה גזולה בודאי" ובהמשך סעיף יא כותב: "(ולענין מצוה שלא תהא באה בעבירה מחמירים אפילו בסתם כמ"ש בא"ח סי' תרמ"ט)²⁶⁵. ובסעיף הנ"ל בקשר למטלטלין שבהם שייך קנין והקונה את החפץ הגזול יצא ידי מצוה מוסיף אדה"ז שם: "אלא שעשה איסור בתחלה בלקיחתו כיון שיודע שזהו גזול או גנוב ואסור בהנאה וכל האסור בהנאה אסור לקנותו ולפיכך אם בא לצאת ידי שמים ולהפקיע ממנו איסור זה יחזירנו לבעליו" ומשמע מזה שגם במטלטלין שקנה מן הגזול יש איסור בחפץ רק שאיסור זה אינו מונע מלצאת י"ח קיום מצוה ולפיכך אם בא לצאת ידי שמים ולהפקיע ממנו איסור זה יחזירנו לבעליו.

תשובת הרה"ג הרה"ח מוהר"ר אברהם דוד לאוואוט נ"ע

הגאון מוהרא"ד לאוואוט נ"ע (זקנו של אבי אמו של כ"ק אדמו"ר) כתב²⁶⁶ תשובה חריפה לענין בית²⁶⁷ שיש עליו טענת גזל והנתבע מסרב לירד לדין תורה, אם רשאים אחרים ליהנות משם או לעשות בשם איזה דבר מצוה²⁶⁸ וז"ל:
 " ולענין אם רשאים אחרים ליהנות משם או לעשות בשם איזה דבר מצוה, הנה בשו"ע (חו"מ סימן שס"ט סעיף ב') מבואר אסור ליהנות מדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש כו' גזל בית או שדה אסור לעבור בתוכה או ליכנס בה בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים עכ"ל.
 וידוע שכל דבר שאסור להדיוט מכ"ש שאסור למצוה (כדאיתא בגמרא ע"ז דף מ"ז ע"א) ואפילו אתנן ומחיר שמותר להדיוט אסור למצוה.

265. והנה בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תרמ"ט הנ"ל מדובר על לקיחת ד מינים מקרקע של גוי שאיננו יודעים "בודאי" שגזלה מישראל אלא "סתם" קרקע אצל גוי בחזקת שגזלה מישראל ואדה"ז כותב ולענין מצוה שלא תהא באה בעבירה מחמירים אפילו בסתם, ויש לעיין אם אפשר להסתייע מכאן קצת שלענין מצוה מחמירים גם בספק גזל מישראל, ועצ"ע.

266. פסקי פרי מגדים הערות לשלחן ערוך. מאת הגאון הרב אברהם דוד לאוואוט קה"ת נ. י. תשמ"ה סעיף ז ע שצ - שצא, נדפס בקובץ יגדיל תורה שנה ב (כא) קובץ 1 אייר תשלח שנה שניה חוברת ט כא 267. הגרא"ד כתב לענין תביעה על בית ביהמ"ד בפשטות ה"ה לענין כל בית גזול ובפרט בית גזול שמקיימים בו וע"י הכנה והכשר מצוות מצה

268. ויש ללמוד ולהסתייע ממנה לענין מצוה הבאה בעבירה, תביעה חזקה, מסרב להתדיין בבית דין, איסור להיכנס לבית הגזול בכלל ולדבר מצוה בפרט (גם לנידון שהבנין אינו של ציבור והתובע אינו הציבור והבנין אינו משמש לבית הכנסת)

וז"ל רבינו ירוחם (נתיב כ"ג ח"א) אתנן ומחיר אסרה תורה להביאו בית ה' לקרבן וה"ה בזמן הזה לעשות ממנו דבר לבהכנ"ס כגון פת או ברוך הבית או נר או שמן וכיוצא בו לברך הבית או לדבר מצוה עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א (שו"ע או"ח סימן קנ"ג סעיף כ"א) ועיין שו"ת שבו"י ח"ג סימן ט' שאפילו דיעבר אסור עיי"ש.

וכל המצות הנעשים באמצעות דבר עבירה אינם מצות כלל כדאיתא בירושלמי (פ"ק דחלה סוף הל' ה' הובא בב"י או"ח סי' קצו).

ועיין בשו"ע או"ח סי' תרמ"ט במג"א ובלבוש ושו"ת מרוטונבורק האחרונים סימן ג' דאפילו ערבה שאין מברכין עליה מ"מ קודם יאוש בעלים אסורה גם לאחרים.

וא"כ בנ"ד דהוה קרקע וקיי"ל קרקע אינה נגזלת ולא שייך בה יאוש בעלים ולעולם ברשות בעליה הראשונים עומדת כמ"ש בשו"ע חו"מ סימן שע"א, אין שום היתר לקבוע שם בית תפלה או לעשות שם איזה דבר מצוה.

ועיין בפמ"ג או"ח סימן תרמ"ט ס"ק ג' מענין אין קטיגור נעשה סניגור. ועיין בספר חסידים סימן רמ"ט.

וז"ל החתם סופר חלק ו' סימן מ"ג, והנה כל ענין בהכנ"ס אינו אלא כדי להתקבץ ולקדש שמו ית' היוצא מפסוק ונקדשתי בתוך בני, והנה רישא דקרא ולא תחללו את שם קדשי ואיך בבית שנתחלל שם קדשו איך יתקדש שם שמו ית'.

ומאחר שבעלי הבהמ"ד צועקים שאינם מוחלים בשום אופן, ותובעים שירד עמהם לדון לפני דייני ישראל והוא מסרב לירד לדין תורה, אין לך חלול השם גדול מזה כמבואר בחו"מ סימן כ"ו.

העולה מכל זה שהתביעה של בעלי הבהמ"ד היא תביעה חזקה ואסור לקבוע שם מקום לבית תפילה עד שיעמדו לדין תורה לפני דיינים שיבררו שני הצדדים.

עכ"ל הגרא"ד לאוואוט

וצ"ע אם אפשר ללמוד מהנ"ל בקרקע ובית שעושים בו תפלין, או מצות, כשיש טענת גזל הן על העסק והן על הקרקע והבית והתובע מציג שטר קניין ובי"ד הורה בכתב לנתבע להתדיין בבי"ד קבוע שיבררו הצדדים והנתבע מסרב ובי"ד נתן היתר לתובע לתבוע בערכאות – ואעפ"כ מסרב התובע להתדיין בד"ת, הנה בכגון דא למיחש בעינא אם אין הקונה ממפעל זה נכנס בכמה חששות וספקות, ומהם:

(א) "אסור לקנות שום דבר מגזלן" ²⁶⁹

269. ערוך השולחן סי' שנו ובכ"מ

- (ב) "אסור ליהנות בדבר הגזול"²⁷⁰
- (ג) "כל דבר שאסור להדיוט מכ"ש שאסור למצוה"²⁷¹
- (ד) "שאפילו דיעבר אסור" 22
- (ה) "כל המצות הנעשים באמצעות דבר עבירה אינם מצות כלל" 22
- (ו) "אין שום היתר לעשות שם איזה דבר מצוה" 22
- (ז) "ומאחר שבעלי הבנין צועקים שאינם מוחלים בשום אופן, ותובעים שירד עמהם לדון לפני דייני ישראל והוא מסרב לירד לדין תורה, אין לך חלול השם גדול מזה" 22
- (ח) "התביעה היא תביעה חזקה ואסור לקבוע שם מקום לבית תפילה עד שיעמדו לדין תורה לפני דיינים שיבררו שני הצדדים" 22
- (ט) "אסור לקבוע שם מקום לכל דבר מצוה" 22
- (י) "אסור לאחרים ליהנות משם או לעשות שם איזה דבר מצוה" 22
- (יא) "גזל בית או שדה אסור לעבור בתוכה או ליכנס בה"²⁷²
- (יב) "ואם דר בה חייב להעלות שכר לבעלים"²⁷³ והעובר וקונה במקום זה צריך לשלם לנגזל דמי שימוש בבנין
- (יג) "אבל אם יודע שזו היא הגזלה עצמה אסור ליהנות בה בין לקנותה בין בעודה ברשות הגזול"²⁷⁴, ובאם הנגזל מודיע כנ"ל הקונה הוא בגדר "יודע שזו היא גזילה"
- (יד) ("ולענין מצוה שלא תהא באה בעבירה מחמירים אפילו בסתם...")²⁷⁵
- (טו) "מצוה הבאה בעברה"²⁷⁶
- (טז) "מצוה הבאה ע"י עברה"²⁷⁷
- (יז) "מסייע ומחזיק ידי עובר עברה"²⁷⁸

270. שו"ע חו"מ שסט סעיף ב

271. תשובת הרה"ג הרה"ח מוהר"ר אברהם דוד לאוואוט נ"ע הנ"ל

272. תשובת הרה"ג הרה"ח מוהר"ר אברהם דוד לאוואוט נ"ע הנ"ל

273. שו"ע חו"מ שסט סעיף ב

274. שו"ע אדה"ז הל' גזילה סעיף י

275. שו"ע אדה"ז הל' גזילה סעיף יא

276. שו"ע אדה"ז ריש הלכות גזילה וגניבה חידושי חת"ם סופר סוכה לא, א

277. שו"ע אדה"ז הלכות תפילין הל' ברכת המזון סקצו ובכ"מ

278. שו"ע אדה"ז הנ"ל ובכ"מ

יח) "עאכו"כ כשהמדובר בקיום מצות מצה בשנים שעברו ובעתיד, ועליהם ליזהר בחשש מצה גזולה ומצוה הבאה בעברה"²⁷⁹
ט) חשש "לפני עור"²⁸⁰:

על הקונה ובפרט מי שאפה בחבורה בתוך בבית הגזול²⁸¹
חשש לפני עור על הגזולן שמוכר לקונה סחורה שאפה בבית גזול מבלי להודיע לקונה שיש תביעה על בעלות הבית וחשש גזל,
חשש לפני עור על ארגון הכשרות שנותן הכשר על מפעל זה כשיודע שיש תביעה וחשש (או אף חששא דחששא) של גזל כנ"ל וכותב ומפרסם ביודעין שהמצה כשרה למהדרין ללא פקפוק מבלי להודיע שיש כאן טענת גזל ועדיין צ"ע בכ"ז

279. ממ"ש כבוד הגרמ"ש ע"ה אשכנזי בהערה 7 לעיל

280. שו"ת כתב סופר אורח חיים סימן נ

281. ובק"י ח"ב סימן ז בענין אם מותר לקנות סחורה של בי"ח שמחללים שם שבת כתב שהקונה עובר על לפני עור

בדיני הפרשת חלה

הרב חיים פרוס

רב בית הכנסת נחום יצחק

כפר חב"ד

אשה שלשה בצק בשיעור חלה, ועושה מחלק מהכמות חלות ומחלק אחר לחמניות או חלות ועוגות, וחלק משאירה לעצמה, וחלק מחלקת או לבני ביתה או לשכנים, ובכל חלק לחוד אין שיעור לחלה. האם חייבת להפריש חלה/ בברכה?

הנה שאלה זו נחלקת לכמה חלקים:

א. האם יש הברדל בין מחלקת לעצמה או לאחרים?

ב. האם יש הברדל בין אחרים לבין בני ביתה שאינם סמוכים על שולחנה?

ג. האם יש הברדל בין אופה הכל בבת אחת לבין אופה חלק היום וחלק מקפואה

ואופה שבוע הבא?

ד. האם בצק שנלוש ביחד, ואח"כ חלקו נאפה כחלות וחלקו נאפה כעוגת

שמרים עם מילוי נחשב לדעתה לחלקה?

תשובה:

נבאר את ההלכה מתחילתה:

א.

מקור הדברים בירושלמי (פ"א ה"ה) כתב "אמר רבי יוחנן העושה עיסה על מנת

לחלקה בצק פטור מן החלה" והביאו הב"י סימן שכ"ו סעיף ב'.

ובהלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות חלה: "עוד בירושלמי (הלכה ז') אמר

רבי יוחנן (נחתום) העושה עיסה על מנת לחלקה בצק פטורה מן החלה. אלמא

אף על פי שיש שיעור בשעת גלגול כיון שדעתו לחלקה בצק לפחות מכשיעור

(ולמוכרה) פטור מן החלה".

ובפסקי חלה לרשב"א שער ב וז"ל: "ירושלמי (שם) אמר ר' יוחנן העושה עיסה

על מנת לחלקה פטורה מן החלה והרב ר' משה ז"ל (הל' בכורים פ"ז הל' י"ט) סמך

עליו ופסק כן, אבל הרב ר' אברהם ז"ל כתב בהשגות שאין הלכה כן אלא חייבת

שמא תימלך לעשות עיסה מדתנן נשים שנתנו לנחתום לעשות להם שאור אם

אין בכל אחת ואחת כשיעור פטורה מן החלה ומשמע הא אשה אחר' דומיא דחמש

חייבת, ואע"ג דר' יוחנן אמר פטורה ריש לקיש פליג ואמר דנחתו' לאו דוקא לענין חלוקה הא אשה חייבת בחלוקה".

בית יוסף יורה דעה סימן שכ"ו:

"וזה לשון הרשב"א בפסקי חלה שלו (שם) שותפות ישראל אם עשו עיסה בשותפות ולאפותה בשותפות כל שיש בכל העיסה כשיעור חייבת אף על פי שאין לכל אחד ואחד אלא כזית וכדאיתא בתוספתא" (פ"א ה"י) עכ"ל. ונראה מדבריו שכל שאין דעתן לחלקה בצק אף על פי שדעתן לחלקה אחר שתאפה מצטרפין ולישנא דרבי יוחנן דאמר העושה עיסה על מנת לחלקה עיסה פטור הכי דייק דכל שאינו חולקה בצק אף על פי שחולקה אחר אפייה חייב אבל מדברי סמ"ג שכתבתי בסמוך נראה דצריך שלא יהא בדעתן לחלקן כלל אפילו לאחר אפייה ואפשר דאורחא דמילתא נקט".

לבוש יורה דעה סימן שכ"ו:

"נחתום שעשה עיסה והיה דעתו לחלקה לחלקים קטנים שלא יהיה בהם שיעור חלה למוכרה לאחרים בעודה בצק, אפילו הכי חייבת, שהרי גם דעתו אם ימצא קונה שיקנה כל העיסה ימכרנה לו הכל ויאפנה לו הכל ויתחייב בחלה, אי נמי אם לא תמכור בצק שיעשנה פת, אבל שאר אדם העושה עיסה על מנת לחלקה לאחרים, בעודה בצק פטורה".

וכן פסק בשו"ע "העושה עיסה על מנת לחלקה בבצק פטורה".

והט"ז הביא אבל אם אין בדעתו לחלקה בצק אע"פ שדעתו לחלקה אחר אפייה חייב, כן כתב הב"י ודלא כהסמ"ג. וכן הביא הש"ך שם.

ומדברים עולה שיש חילוק מתי מחלקים את העיסה, לפני האפייה או אחר האפייה. ומשמעותו לעניין הפרשת חלה הנעשית בגני ילדים שבהם נותנים לכל אחת חתיכת בצק והיא לשה אותה בעצמה ואח"כ או שאופים יחד בבית ספר או שכל אחת לוקחת לביתה שבמקרים אלו העיסה פטורה מחלה. אבל אם היו מחלקים את הלחמניות הנאפות רק לאחר האפייה, היו חייבים בחלה בברכה.

ב.

הפתחי תשובה הביא את דברי הלבוש והדרישה והב"ח שכתבו שדווקא אם רוצה לחלקה לאנשים הרבה, אבל בשביל שהוא מחלק לעצמו לא מיקרי "עושה לחלק", וכתבו כן להסביר מנהגנו שנוהגות הנשים בערב שבת ללוש רק שיעור חלה ונוטלים חלה ומברכים אף שדעתם לחלק ללחמים שקורים קיטקי"ש שאין

בהם שיעור חלה, משום דלא הוי לחלקה לאנשים הרבה, ועיין בתשובת בית אפרים יור"ד סימן סט שכתב שמדברי תוס' בברכות לח ושאר פוסקים ליתא לחילוק זה (ובין לעצמו ובין לאחרים פטורה מן החלה).

וא"כ לפי דברים אלו העושה עיסה אפי' לעצמה ודעתה לחלק העיסה לחלקים קטנים כמו חלות שבכל אחת אין שיעור חלה פטורה מן החלה.

ולחבין הדברים אקדים דברי התוס' בברכות (לו, ב. ד"ה לחם העשוי וכו') וז"ל: "ורבנו יחיאל ז"ל ה' מסופק אם וירמשיי"ש חייבין בחלה משום דתנן העושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא, הכא נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדירה אחת, אך ה' מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק"

ג.

צריך להבין במה הסתפק רבנו יחיאל, וכבר הצל"ח שם שאל שאלה זו וז"ל: והנה דבר זה הוא מתמיה על מנהגינו בכל תפוצות ישראל שעושים חלות לשבת וכל אשה מברכת בביתה על הפרשת חלה, והרי הם מחלקים העיסה לג' או לד' חלות כדי להיות לחם משונה בכל סעודה, ובשום חלה בפני עצמה ליכא שיעור חלה. ונתעוררו האחרונים בזה, הלבוש ביו"ד שם וכן הש"ך שם בס"ק ה' כתבו דלחלקה בבצק היינו לאנשים הרבה, ע"ש. ולפ"ז הנשים שפיר עבדי, שהם אינם נותנים מאומה מהעיסה לאחרים. ואמנם דברי רבינו יחיאל כאן בתוס' אינם מורין כן, ולכן כתב המעדני מלך בהלכות חלה בלחם חמודות סי' כ' (כתב) שזהו ספיקו של רבינו יחיאל, אם סברת הלבוש נכונה. (כלומר שיש חילוק בין לחלקה לאחרים או לעצמה) ובמעדני מלך שם כתב דאפי' נימא דגם אם עושה לחלק לעצמה ג"כ פטורה, היינו אם מחלק כדי שלא לאפותו בפעם אחת אלא אחת היום והאחרת ליומא אחרא או מסעודה לסעודה כגון שחרית וערבית, אבל אם מחלקת כדי לאפות הכל מיד אע"פ שאין בכל חלק כשיעור לא נפטר כלל, דאל"כ דוקא ככרות גדולות שבכל אחד שיעור חלה הוא דחייב אא"כ שנאמר דהתנור מצרף, ובזה יש מחלוקת לקמן וכו', והאריך, ומסיק שהנכון כמ"ש דדוקא אם דעתו שלא לאפות כשיעור בפעם אחת וכו'. וגם דבריו לדעתי אי אפשר להחליטם, שדברי רבינו יחיאל ג"כ אינם סובלים חילוק זה, דלפי דברו כך היה לרבינו יחיאל לומר שוירמשיי"ש פעמים אינם מבשלים הכל בפעם אחת, כי לדברי המעדני מלך

העיקר הוא אם נאפים בפעם אחת, וכבר נתעורר בזה הגאון בעל תפארת למשה בסי' שכ"ו, ונשאר בצ"ע.

ולפי הסבר המעדני מלך רבנו יחיאל הסתפק האם יש חילוק בין מחלקת לעצמה או לאחרים, ואמנם גם בזה הי' קשה לו ולכן הוסיף שיש חילוק אם אופה הכל בבת או לא, והצל"ח לא ניחא לי' בהסבר זה בדברי יחיאל שהי' צריך לכתוב שפעמים אינה נאפה הכל בבת אחת.

הצל"ח מלמד זכות על המנהג להפריש חלה בברכה משום שמצרפים שיטת הראב"ד (ביכורים פ"ו הי"ט) שכתב שגם העושה עיסה על מנת לחלקה חייבת בחלה ופסק כריש לקיש שם בירושלמי, וגם מצרפים השיטות שהתנור מצרפם לחלה ולכן יכולים לברך על פרשת החלה.

ולפי דברי הצל"ח באשה העושה עיסה והתנור אינו מצרפם לחלה כיון שחלק אופה היום וחלק שבוע הבא לכאורה תפריש ללא ברכה.

ד.

אמנם בצ"צ יור"ד סימן רל"ה סעיף ג' הביא שנראה יותר פירוש הלבוש שיש חילוק בין לחלקה לעצמה או לאחרים, ואח"כ בסעיף ד' הביא את המעדני מלך שדקדק מדברי רבנו יחיאל שגם אם מבשל שתי קדירות לסעודה אחת ובכל אחת אין כשיעור נקרא לחלקה בצק ופטורה מן החלה וכותב דאין דבריו מוכרחים דמסתמא קדירה אחת היינו סעודה אחת וקדירה שניה היינו סעודה אחרת וא"כ בזה הוא שנסתפק רבנו יחיאל אם נקרא לחלקה בצק כסברת המעדני מלך או לחלקה בצק היינו לאנשים הרבה כדעת רוב האחרונים הלבוש וב"ח וש"ך. ואח"כ כתב ומ"מ נראה לומר כיון דהראב"ד ס"ל דלא קיי"ל בהא כר"י ולדידיה אף העושה עיסה על מנת לחלקה בצק לאחרים הרבה חייב בחלה, גם בהר"ש שם הגירסא היא הפוכה ולר"י חייב בחלה, א"כ דהפוסקים סבירא להו דפטורה מן החלה די לתפוס כסברת הלבוש וב"ח וט"ז בפירוש לחלקה בצק ולא לחוש לפירוש המעדני מלך (שלחלקה לעצמו בשתי קדירות נחשב לחלקה לאחרים).

כלומר שלפי הצ"צ לחלקה לאחרים פטורה אבל לעצמה חייבת, ויש דמיון לדברי הצל"ח שמצרפים דעת הראב"ד, אולם עדיין יש מקום לדון לפי דברי הצ"צ מה הדין במחלקת לעצמה אבל חלק אופה היום וחלק למחר.

אמנם יש להבין מהי סיבת הפטור בעושה עיסה על מנת לחלקה. דהנה בחידושי הגר"ח על רמב"ם²⁸² הביא רצ"ע בהך דינא שעל מנת לחלקה פטורה מן החלה, האם הוא בדין העיסה שמחשבת חלוקה משוי לה כאילו כבר עכשיו בכל חלק אין בו שיעור לחלה ולכן פטורה מן החלה, או דלמא זהו דין מסויים בחיוב חלה, זה שסופה להיות פחותה מכשיעור ולהיות פטורה מחיוב חלה בשעת אפיה, שאז הוא שעת חלות הדין דלחם, זהו גופא פוטרתה השתא מחיוב חלה, דחיוב חלה בשעת גלגול העיסה מיתלא תלוי בדין לחם העתיד להיות בה אח"כ, וכמו העושה עיסה מתחילה על מנת לעסותה ספגנין שפטורה מן החלה. ואח"כ דחה פירוש זה והסביר שלשיטת הרמב"ם כיון שבשעת חלות דין לחם שבה תהא פטורה ממילא מיפטרא גם מהשתא, אבל לא שמעכשיו אין שיעור, ובוזה מבאר מדוע אח"כ לא יכולה חתיכה זו להצטרף לחתיכה אחרת ולהתחייב בחלה כיון שבשעת החיוב היא נפטרה, משא"כ במקרה של עיסה שתחילתה ספגנין וסופה חלה מתחייבת בחלה כיון שבתחילה לא הי' פטור אלא לא חל חיוב עליה ואח"כ כשעשאה לחם חל חיוב של חלה.

ואולי גם בדברי הרמב"ן ניתן להסביר כך דכתב בה' חלה כתב וז"ל ושמענין מינה שהעושה על מנת לפטור, פטורה אעפ"י שנתגלגלה בענין חיוב ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי חלק ב סימן קע"ט כתב נראה דיסוד דבר זה אם ע"מ לחלק הוא פטור בעצמו בגלגול או רק מחמת דעומד לחלוקה ולא עדיף מיני', הוא פלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד פ"ו ה"ט מבכורים שכ' הרמב"ם אבל שני ישראלים שעשו כך, וחזר כל אחד אחר שחלקו והוסיף על חלקו עד שהשלימו לשיעור, ה"ז פטורה שכבר היתה לה שעת חובה, והן היו פטורים באותה שעה מפני שעשאוה לחלק, ובראב"ד שם א"א אין דבר זה מחזור דאם עשו לחלק והשלימו מאין לו שהוא פטור ומה בין זה לעושה עיסתו קבין והשיכן וכו' יעש"ה, והיינו דפלוגתתם כנ"ל דהראב"ד ס"ל דהפטור מצד עומד לחלוקה וא"כ לא עדיף מחלוקה עצמה דאם צירף אח"כ כ"א הדרי מתחייבי, ודעת הרמב"ם דהוא פטור בעצם הגלגול²⁸³.

ה. מנהג העולם לברך גם כשעושין עיסה על מנת לחלק לחלות קטנות ולא מצרפים בתנור.

בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן קמ"ה) ד"ה אבל העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה, ועיין בפת"ש סוס"ק ב' מש"כ בשם שו"ת בית אפרים לישיב המנהג דדוקא

282. עיין בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם הלכות ביכורים פ"ו הלכה יט.

283. ועיין עוד בקונטרס לט של הרה"ג ש"ב הרה"ה יצחק רייטאפרט מה שכתב בזה באריכות.

אם דעתו לחלק באופן שלא יבואו אח"כ לידי צירוף לעולם וכו' – לדעת הבית אפרים דווקא בכה"ג דיבוא עכ"פ אח"כ לידי צירוף סל דאין החלוקה עומדת להתקיים אבל כשעושיין עיסה ע"מ לחלק לעצמן עיסות קטנות ונאפות אחת אחת באופן שאפילו בתנור אין צירוף לשיעור וגם אין מקפידין לצרפן אח"כ בסל א"כ א"א להפריש חלה בברכה דנקרא ע"מ לחלוק. וכמדומני שאין נוהרין בזה ומפרישים בברכה גם בכה"ג א"כ מנהגינו כדעת הגר"א כאן ס"ק ז' דפסק שדווקא ע"מ לחלק לאחרים פטור ואיתו מירושלמי ריש פ"ד דחלה וכמשמעות לשון הש"ס שם.

ו. דעתו לחלקו בצק אך אינו נותן לאחרים עד לאחר אפייה

בארין צבי (סימן מ"ט) חקר בדין על מנת לחלקה וז"ל: מסופקני לפ"מ דקי"ל להלכה דעושה עיסה ע"ד לחלקו בצק פטורה היינו דווקא לחלק לאחרים, וכמ"ש כל רבותינו האחרונים ז"ל (ולעיל כתבתי דגם תוס' ברכות ל"ח לא פליגי ע"ז) איך הדין אם לחלקו בצק אך שאינו נותן לאחרים עד לאחר אפייה, אם זה חשיב ע"ד לחלק, וזה מצוי הרבה פעמים דבעה"ב אופה חלות ושולח מהם לבני ביתו באותו העיר שאינם סמוכין על שולחנו ובכ"א לברו ליכא שיעור ומחלקה לחלות קודם אפייה אך שולח להם אחר האפיה.

וזה מפורש בטור ורמ"א סי' שכ"ו ס"ד דאפי' אדם אחד העושה עיסה על דעת לחלק לאחרים פטורה, ובכ"ח מפורש אפי' לבני ביתו (וגם בזה צ"ע דמלשונו משמע ב"ב הסמוכים על שולחנו דלפעמים אדם אופה שיעור מצומצם ועושה איזה חלוח קטנות ליתן לבניו הקטנים לכל אחד אשישה אחת (כמות קטנה) אם זה חשיב עשוי לחלק, בשלמא מה שעושיין לחמים עבור כל בני ביתו ללחם משנה י"ל דלא מיקרי עשוי לחלק כיון דאינו מחלקו עד הסעודה, ועיין סמ"ג שהביא בית יוסף סימן שכ"ו שמשמע בשותפין שלשו עיסה לא יהי' דעתן לחלק כלל אפי' אחר אפיה, מ"מ סגי עד שעת אכילה... אבל מה שנותנין לקטנים שלא בשעת אכילה לכל אחד חלה קטנה והקטן יש לו זכיה בדעת אחרת מקנה לו וחשיב עשוי לחלק, אך קיימא לן שיהי' לחלקו בצק וכאן חילק כשהוא כבר אפוי, אך תלוי בספק הנ"ל כיון דמחלקו כשהוא עיסה רק נותן אותו רק לאחר האפיה אם זה חשיב עשוי לחלק,

ומסיים שבבניו הקטנים לא נחשב לחלק לאחרים, אבל בבניו הנשואים נחשב לחלק לאחרים למרות שהוא נותן רק לאחר האפיה.

ז.

גם במנחת יצחק חלק י' סימן ק"ב הביא דברי הארץ צבי בקשר לשאלה: אשה לשה חלה כל ערב שבת קודש כדי שיעור חלה כדי שתוכל לברך, ודרכה לשלוח חלות מעיסה זו לבניה ובנותיה, מכיון שאי אפשר לה לאכול כל העיסה, אי שפיר למיעבד הכי?

וכתב בסוף דבריו, והנה כנודע שבין הרבה בני ישיבה נתקבל ע"פ הרוב פסקי החזון איש, ולכן הנוהג כן יש לו על מי לסמוך, אבל לכתחילה בוודאי שכדאי להקפיד שלא להיכנס לספק ברכה כלל. וישתדל ללוש עיסה גדולה כך שישאר אצל המפריש כשיעור חלה, וכמש"כ בתשובות ארץ צבי.

היוצא להלכה מכל הנ"ל:

א. העושה עיסה על מנת לחלקה לחלקים קטנים, לחמניות או חלות שאין בכל אחת שיעור חלה חייב להפריש חלה בברכה, ולכתחילה ראוי שיאפה ביחד באופן שהתנור יצרפן או שלאחרי האפיה יניחן יחד כדי שיצטרפו, כדי לצאת ידי שיטת הצל"ח.

ב. העושה עיסה ומחלקה לחלקים ונותן לכל אחד חלק קטן ולוקח לעצמו – כמו שעושים באפיית מצה עם תלמידים / תלמידות (שכל אחת מקבלת חתיכת בצק וקולעת לעצמה לחמניה ועושה סימן לרעת מה הלחמניה שלה) פטורה מן החלה. ג. העושה עיסה ודעתו לחלקה אחר האפיה אבל בשעת עשיית העיסה מחלקה לחלקים שכל אחד פחות מכשיעור, הסתפקו בזה, ויש האומרים כי מפרישים ללא ברכה ויש אומרים כי אפשר לברך.

ד. העושה עיסה לעצמה וחלק אופה היום וחלק למחר, נחלקו בזה ולכתחילה תפריש בלי ברכה, והמפרישה בברכה יש לה על מי לסמוך²⁸⁴.

בענין עיסה אחת שאח"כ חילקו אותה וחלק אפו לחלות וחלק כעוגה עם מילוי, הנה בזה לכאורה יש לומר כי גם ללבוש והב"ח שלחלקה רק לאחרים אינו חייב בחלה, כאן כולי עלמא יודו, כיון שמקפידים שלא יצטרפו ולכן אין להפריש

284. ובקרואי מועד (תשנח) במאמרו של הרב אולמן מביא שיש לחוש לשיטת רבנו יחיאל במקרה זה, וכן כתב בשמירת שבת פרק מב הערה מה, הובאו דבריו בפסקי תשובה סימן רמ"ב הערה 97.

בברכה. וכן שמעתי מפי כמה מורי הוראה, וכן כתב בספר חלה כהלכתה סימן ז'
להפריש בלא ברכה, ויש להאריך בכל זה ועוד חזון למועד.

בגדר גט ושטרות ממון

הרב חנא חיים הכהן פרידמן
נו"נ בישיבת תות"ל המרכזית
כפר חב"ד

סוגיא ראשונה:

יסוד העולה מדברי רבינו הזקן

א. ידועה מחלוקת הרי"ף והראשונים עם בעלי התוס' בדין העדים החתומים בשטר, האם הע"ח הם עדי הגירושין, או שהם רק לאשוויי שטרא אך בשעת הגירושין בעינן לעדי ערוה.

וז"ל הרי"ף (על הגמ' גיטין פו ע"ב): "ומהא נמי שמעינן דלא בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה. . ואי איכא בחתימה שני עדים מכשר ואע"ג דליכא עדי מסירה". וראה באריכות בדבריו שם, ובדברי הראשונים שם ובדף ד' ע"א שהאריכו להוכיח זאת. אמנם, התוס' (ד ע"א ד"ה דקיימא) ס"ל שאין עדי החתימה מועילים למסירת השטר, ובלשונו: "ועוד דרגיל ר"ת לומר דאפילו לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערוה פחות משנים".

והנה, רבינו הזקן דן בהרחבה (שו"ת סי' לג) אי בעינן שליחות בגט, ובתוך דבריו כתב וזה לשון קדשו: "והנה לר"מ ודאי דבעינן שליחות לעדי חתימה, דהא דאינהו כרתי בשליחות הבעל הוא בודאי, דהא הבעל הוא המגרש וכורת. ותדע שהרי אם כתב הגט בכתב ידו אינו צריך לעדי חתימה אפילו לר"מ כדפרש"י ותוס' רפ"ק. ומ"ש הרא"ש פ"ב דלר"מ לא בעינן שליחות לע"ח וכן משמע בתוס', היינו משום דאזלי לשיטתם דסבירא להו דאף לר"מ בעינן עדי מסירה דוקא שאין דבר שבערוה כו', משום דסבירא ליה שעיקר הכריתות הוא בשעת המסירה לידה, דאם לא כן אין צריך עדים. אבל לפי דעת הרי"ף ורמב"ם ורשב"א ורמב"ן ור"ן אפילו לר"א סגי בעדי חתימה". היינו שלשיטת התוס' "עיקר הכריתות הוא בשעת המסירה לידה" ולכך אין עדי השטר "כרתי בשליחות הבעל" אלא העדים בשעת המסירה, ולכך אינם צריכים לחתום בשליחות הבעל. אבל לשיטת הרי"ף והראשונים העדים החתומים הם עצמם "כרתי בשליחות הבעל", ולכך לא בעינן לעדי ערוה בשעת מסירת הגט.

ב. ולכאורה בדברי רבינו מבואר חידוש עצום, שלשיטת הראשונים מעשה הכריתות והגירושין נעשית בעצם כתיבת הגט, ולכך העדים החותמים נעשים עדי הגירושין וצריכים לעשות זאת בשליחות הבעל, אף שהגט עדיין לא ניתן ביד האשה.

וכן מוכח גם מהמשך דבריו שכתב שגם לשיטת התוס' והרא"ש (אך לא בדעתם עצמם, שהרי כתבו להיפך) אפשר לומר דבעינן שחתימתם תהיה בשליחות משום "דבלאו עדי חתימה לאו כלום הוא ואינהו נמי כרתי", ומשמע שלשאר הראשונים עיקר הכריתות היא רק ע"י עדי החתימה, דלכך לא בעינן עדים בשעת נתינת הגט. ולכאורה זה חידוש עצום, שהרי בפשוטו נתינת הגט היא הכוררת וכתביבת הגט היא רק יצירת הדבר הכוררת, ואילו רבינו נוקט שרק התוס' והרא"ש סבירי ש"עיקר הכריתות הוא בשעת המסירה לידה", אך לשאר הראשונים (עיקר?) הכריתות הוא בעצם כתיבת ויצירת הגט.

מלבד זה צריך ביאור גם בגדר הנתינה לשיטת הראשונים, דבאם (עיקר) הכריתות היא בעצם כתיבת ויצירת הגט, א"כ אמאי חלים הגירושין רק בשעת הנתינה ולא כבר בשעת עשיית הגט.

ולכאורה צ"ל שהנתינה היא הגמר והסיום של פעולת הכריתות, אף שעיקרה הוא בכתיבת הגט. אלא שזה צריך ביאור, דא"כ מדוע סיום זה אינו צריך להיעשות בפני עדים, וכי סיום פעולת הכריתות אינו בכלל דבר שבערוה שצריך שני עדים? ובאמת, ר' שמעון שקאפ בחידושו (גיטין סי' ב) כיוון גם כן ליסוד זה שכתב רבינו, וכתב שלשון ר"מ עדי חתימה כרתי הוא כמשמעו, שהכריתות נעשית רק ע"י עדי החתימה, ובשעת החתימה נעשה מעשה הגירושין עצמו, אלא שהחלות של אותו המעשה שכבר נעשה הוא בשעת נתינת הגט, ולכך לא בעינן עדים בשעת הנתינה, שהרי כשם שכשהמגרש עושה תנאי שהחלות יהיו בעוד ל' יום לא בעינן עדים בשעת החלות, כן הוא לשיטת ר"מ בעצם נתינת הגט, שהנתינה היא אינה חלק מהמעשה הכוררת אלא רק המועד בו חלים הגירושין, ועדים בעינן רק על המעשה עצמו ולא על החלות שהוא תוצאה מאותו מעשה.

וכתב אף לדייק כן מלשון הר"ן על הרי"ף הנ"ל: "דלר"מ ליכא למימר שודא כלל, דאע"ג דקיימא לן דלא קני בעדי חתימה עד דמטי שטרא לידה, מה בכך והא כי מטי שטרא לידה אין המסירה מקנה אלא עדי החתימה הם שמקנין".

ועדיין יש לעיין בהגדרת הדברים, דסוף סוף כשם שבקרא כתיב "וכתב לה ספר כריתות" ה"נ כתיב "ונתן בידה", ומנלן הא שהנתינה אינה חלק מהמעשה המגרש. וראה גם לקמן בנוגע לשאר שטרות, דלפ"ז י"ל שה"ה אף בגט. עכ"פ מדברי רבינו מבואר, שגדר הגט לשיטת הרי"ף והראשונים הוא שהוא מצד עצמו, בעצם כתיבתו, הדבר הכורת והמגרש. ואילו לשיטת התוס' מעשה הכריתות הוא בפעולת המסירה.

סוגיא שניה: בדין עדי מסירה לר"א

ג. והנה, הרי"ף והראשונים נחלקו עם בעלי התוס' בדבר נוסף, והוא האם לשיטת ר' אלעזר דפליג אר"מ וס"ל דעדי מסירה כרתי, האם כוונתו שרק עדי מסירה כרתי, או אף עדי מסירה אך איהו נמי ס"ל דעדי חתימה נמי כרתי. שיטת הרי"ף והראשונים היא שר"א בא להוסיף שעדי מסירה נמי כרתי, עיין בדבריהם שם שהאריכו להוכיח זאת. ואילו שיטת התוס' (שם) היא, שר"א ס"ל דרק עדי מסירה כרתי, אך לא עדי חתימה.

וברשב"א (ר' ע"א) הקשה על שיטת הרי"ף והראשונים וז"ל: ". . . אלא דק"ל דודאי משמע דלר"א לא בעינן חתימה לשמה כלל, דוכתב דקרא או כתיבה לבד היא או חתימה לבד, או כתיבה וחתימה, ואי חתימה לבד היא לא לבעי כתיבה לשמה כר"מ, ואי כתיבה וחתימה לבעי חתימה לעולם ולשמה כרבי יהודה דאית ליה הכין, ואי ליכא עדי חתימה ולשמה ליפסול, וכיון דר"א מכשר בלא עדי חתימה אלמא וכתב כתיבה לשמה ממש קאמר, א"כ לר"א דבר תורה אפי' איכא עדי חתימה לא אכפת לן אי לשמה חתמו או שלא לשמה חתמו . . .". היינו שמקשה על שיטתם דממ"נ, באם "וכתב" דקרא קאי על עדי חתימה וכשיטת ר"מ, א"כ ליבעי לעולם עדי חתימה וליבעי נמי שחתימותיהם תהיינה לשמה, ובאם אין החתימות חלק מן ה"וכתב" שאמרה תורה, א"כ אין כל אפשרות שהחתימות יועילו מן התורה ולכך אין כל צורך שהחתימות יהיו לשמה.

ד. והנה, מחלוקת ר"מ ור"א אינה רק בשטר גט אלא בכל השטרות, וכמובא בדברי הראשונים כאן ומפורש להדיא בכמה סוגיות, ולפ"ז נראה לבאר יסוד מחלוקת התוס' והראשונים וליישב קושיית הרשב"א על שיטת הראשונים. דהנה, לעיל הובא יסודו של רבינו הזקן שהתוס' והראשונים נחלקו האם מעשה הכריתות הוא בשעת מסירת השטר, או שמא (עיקרו) הוא בעצם כתיבת השטר.

ונראה, שכתוצאה ממחלוקתם באופן הגדרת השטר המגרש, עולה חילוק בדיני שטר הגט שאמרה תורה, דבאם נקטינן כשיטת התוס' שמעשה הגירושין הוא בשעת המסירה ועדי השטר אינם אלא לאשוויי שטרא אך אין הגירושין נפעלים על ידם, א"כ על כרחך שכל הדינים שאמרה תורה בעשיית הגט – לשמה, תלוש וכו' הם דינים בהשוואת השטר, כיצד יוצרים שטר שבסופו של דבר, כאשר הבעל מוסר אותו, מגרשים על ידו. אך לשיטת הראשונים שגדר הגט הוא שהוא עצמו, בעצם כתיבתו, פועל את מעשה הגירושין (אלא שהחלות היא בשעת המסירה), ולכן העדים החתומין עליו הם עדי הגירושין, א"כ נמצא שכל הדינים שאמרה תורה נוגעים (לא רק ליצירת הגט כענין בפ"ע וכסיפור דברים, אלא) ליצירת הגט הפועל בעצם יצירתו את מעשה הגירושין.

ולפ"ז נ"ל גם בביאור "וכתב" שאמרה תורה, דלשיטת התוס' שכל הדינים בכתוב הם לאשוויי שטרא, היינו ליצור שטר בו יש סיפור דברים (שרק לאחמ"כ יעשו בו הגירושין ע"י מסירתו), א"כ מוכרח שה"וכתב" שאמרה תורה הוא דין באופן יצירת אותו תוכן שנאמר בשטר, שהרי זהו כל תוכנו של השטר, ולכך מצדיק הרשב"א את שיטת התוס' ומקשה על הראשונים דמאחר ולפי ר"א אין ה"וכתב" הולך על החתימות אלא על תורף השטר, דהרי לשיטתו החתימות אינן מוכרחות, א"כ לא יתכן שמן התורה יהיו החתימות חלק מן השטר, מאחר ואינם בכלל ה"וכתב" שאמרה תורה.

אמנם, לשיטת הראשונים שהגירושין נפעלים מעצם יצירת השטר, מסתבר שדיני התורה שנאמרו באופן יצירת הגט אינם מתייחסים לתוכן הסיפור דברים שבשטר כענין בפ"ע, אלא לעצם יצירת הגט כדבר המגרש. היינו, שכשאמרה התורה "וכתב" אין כוונתה לבאר כיצד צריך להיות הסיפור דברים שבשטר, מאחר ולא זהו ענין הגט, אלא באופן כללי – ליצור הדבר שעל ידו נפעלים הגירושין. ומאחר ולפי הראשונים שיטת ר"א בכל מקום – גם בשטרי קנין – היא שאשוויי שטרא הוא גם ע"י עדי חתימה וגם ע"י עדי מסירה, נמצא שישנם שני אופנים כיצד יוצרים את השטר שעל ידו נפעל מעשה הקנין (שהרי כשם שהגט הוא עצמו פועל הגירושין, כן הוא לשיטתם בשאר שטרות קנין, שבצד כתיבתו נפעל מעשה הקנין), וא"כ מסתבר שכשאמרה תורה "וכתב לה ספר כריתות" כוונתה שיעשה שטר שיפעל (קנין) הגירושין, באחר מב' האופנים בהם ניתן ליצור השטר, אך אין כוונתה לומר דין בצורת יצירת השטר, אלא לומר הדין של עצם יצירת השטר.

אמנם לשיטת התוס' שענין השטר בכל מקום הוא רק הסיפור דברים שבו (ופעולת הקניין היא רק ע"י מסירת השטר), א"כ מוכרח שה"וכתב" שאמרה תורה הוא באופן וצורת הסיפור שבשטר, ולכך לשיטתו נכונה הקושיא שמקשה הרשב"א על הראשונים דלא יתכן שה"וכתב" יהיה פעם באופן אחד ופעם באופן אחר.

סוגיא שלישית: בדין "מזוייף מתוכו"

ה. לפי זה יש ליישב נקודה נוספת.

דהנה, אחת ההוכחות שכותבים הראשונים לשיטתם בהא שלפי ר"א עדי חתימה נמי כרתי, היא מדברי הגמ' (ר ע"א) ש"מודה ר"א במזוייף מתוכו", היינו שאף לר"א שעדי מסירה כרתי, הנה באם החתימות נעשו שלא לשמה הרי הגט מזוייף מתוכו ופסול, ולשיטת התוס' הדבר תמוה, שכן באם אין עדי החתימה מן התורה גם כאשר יבואו לסמוך עליהם ולא על עדי מסירה, א"כ מאי אכפת לן שאין החתימות לשמה, מאחר ובלא"ה לא יכולה להיות כל משמעות (מן התורה) לחתימתן. ובתוס' כתבו ליישב לפי שיטתם, שבאמת בחתימות מצד עצמן לא יכול להיות שום פסול, אלא זהו חשש מדרבנן שבאם החתימות יהיו שלא לשמה חיישינן שגם הכתיבה תיעשה שלא לשמה.

וברשב"א כתב ליישב שיטת התוס' באופן נוסף, וז"ל: "ונראה דמשום הכי קרי ליה מזוייף מתוכו משום דלדידיה כתיבה לשמה בעי, וחתימתן של עדים מכלל כתיבת הגט היא, דפעמים שאין כאן עדי מסירה וגט זה מתקיים בחותמיו וכשר אף לרבי אלעזר, דמימר אמרינן כיון שמתקיים בחותמיו לאו מזוייף הוא, ובודאי כדין נמסר לה בפני שנים וכדין נעשה לשמה ובשאר תקוני הגט, וכיון דעדי חתימה משוו לה גט כשר בודאי מכלל כתיבת הגט הן, והילכך כיון דחתימי עליה אי לא חתמי לשמה מזוייף מתוכו קרי ליה".

וכבר דנו בכוונת דברי הרשב"א אי כוונתו לומר שזהו פסול דאורייתא או רק דרבנן. עיין בחידושי הגרנ"ט על הסוגיא.

אלא שבתוכן הדברים צריך ביאור, וכפי שהקשה המהר"ם שיף וז"ל: "אבל עיקר הדבר הזה לא ברירא בעיני דמה ענינו לעיקר הגט להיות לשמה כיון דאינן מועילין אלא לראיה בעלמא כאילו אתו ב' מעלמא ומעידין שראו הגירושין ואילו היו עדי מסירה כאן לא צריך לדידהו ואין מועילין ולא מזיקין כלל בעיקר הגט וכל מה שנכלל בכתב מעכב בעיקר הגט שאף אם הגירושין אמת לא הוי כריתות

מצד עצמן בהעדר אותו הדבר ודו"ק". היינו שמאחר ואין העדים חלק הכרחי מן הגט כדבר הפועל את הגירושין, לכך אין הם נכללים ב"וכתב" ואין בהם הדין ד"לשמה".

ו. אמנם, לפהנ"ל נראה לומר בביאור יסוד המחלוקת, דהקושיא נכונה לשיטת הראשונים דגדר הגט הוא שמעשה הגירושין נפעל ע"י עצם עשיית הגט, דאז א"א לומר שלשיטת ר"א ע"ח הם חלק מן הגט, מאחר ו(כקושיית המהר"ם שיף) הם אינם פועלים כלל בעצם הגירושין.

אמנם, לשיטת התוס' דגדר הגט הוא סיפור דברים, ומעשה הגירושין הוא רק במסירת הגט, א"כ מקום גדול בסברא לומר שכל דבר שנמצא בשטר ומחזק ומאמת את הסיפור דברים שנמצא בו, מהוה גם הוא (ועכ"פ מדרבנן – ראה לעיל) חלק מגדר השטר שעליו נאמר שצריך להיות נכתב לשמה, ואין נפק"מ בכך שאין החתימות הכרחיות לשטר, מאחר וסו"ס הן מוסיפות בגדרו, ענינו ומהותו של השטר – היינו אמיתות הסיפור דברים שנאמר בו.

סוגיא רביעית: בדין כרות גיטא

ז. ונראה להוסיף ולהוכיח יסוד זה, שהראשונים והתוס' נחלקו האם כוונת הכתוב היא לתוכן הדברים שבשטר, או לעצם עשיית השטר כדבר הכורת, ממחלוקת נוספת בין הרי"ף והתוס' בביאור דין "כריתות" שנאמר ג"כ בפסוק זה. דהנה, בגמ' ברך ה ע"א ילפינן מ"כריתות" דבעינן שיהיה כרות גיטא, ובדבר זה יש ג' שיטות: א) שיטת רש"י – שמדין כריתות ("כרות גיטא") למדים שכאשר ישנה סברא שאפשר לומר שהאדון שייר ולא שחרר העבד, שוב הוא אינו משוחרר (וידוע השקו"ט מדוע בעינן לקרא, והרי זו סברא מצד עצמה, ובפרט שרש"י עצמו בתחילת הסוגיא הזכיר סברא זו ללא כתוב – עיין רעק"א על אתר, קרני ראם ועוד. ואכ"מ).

ב) שיטת התוס' – שזה משום שיש שיור בלשון הגט המשחררת את העבד, ובלשונם: "פירוש דאין זה כריתות כיון שיש שיור בדיבור שהוא משתחרר בו דאמר כל נכסיי ואינו מתקיים כולו".

ג) שיטת הרי"ף – שזה משום שיש בשטר המשחרר זכות לאדון, ובלשוננו: "דכיון דשייר ליה קרקע כל שהוא וכתב הכי בגיטא הוי ליה לרביה זכותא בגויה דגיטא

וכגון זה אינו גט כריתות דבעינן גיטא דחירותא כוליה לעבדא וליכא". היינו, שהחיסרון הוא בכך שבשטר המקנה לעבד את זכותו יש זכות לאדון. והנה, החילוק בין שיטות רש"י והרי"ף לשיטת התוס' הוא, דלשיטת רש"י והרי"ף הדין דכרות גיטא הנלמד מהכתוב "כריתות" הוא בנוגע לקנין עצמו: לשיטת רש"י – שלא יהיה מקום לומר שיש שיור בקנין, ולשיטת הרי"ף שהשטר המקנה יעסוק רק בקנין העבד ולא בקנינו של האדון. אך לשיטת התוס' נמצא שהדין דכרות גיטא עוסק לא בדיני הקנין עצמו, אלא בנוסח הגט – שלא יהיה שיור בנוסח המשחרר את העבד.

והדברים עולים בקנה אחד עם מה שנת"ל, דלשיטת התוס' הכתוב ודיניו עוסקים בתוכן הגט עצמו, ולא בפעולת הקנין שפועל הגט.

ה. ויש להוסיף: הנה בפשטות היה אפשר לומר בביאור שיטת התוס', שהחיסרון הוא משום שהלשון המשחררת אינה מתקיימת בשלימות ויש בה שיור, וחידוש התורה הוא שהלשון המשחררת צריכה להתקיים כולה ללא שום שיור.

אמנם מדברי הרא"ש (בפסקיו), שג"כ כתב סברא זו, לא משמע כן, שכן מדברי הרא"ש משמע שסברא זו קיימת רק כאשר אין ללשון "כל נכסיי" על מה לחול, אך באם אמר חוץ מקצת נכסיו ולא הוציא כל נכסיו מן הקנין, דאז יש ללשון כל נכסיי על מה לחול, שוב אי"ז חיסרון. ובלשונו: "אמר רב אשי התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא הוא מתנינן לה דכיון דכתב ליה כל נכסיו וכלל גוף העבד בכלל הנכסים ובאותו הלשון יש לו להשתחרר כיון דאין כל נכסים יכול להתקיים על הנכסים ונשאר זכות לאדון באותו לשון שהוא משתחרר בו לאו כרות גיטא הוא . . . חוץ מדבר פלוני ואין לו אלא אותו דבר דהשתא לא קנה נכסים".

והנה, באם הסברא היא שהלשון "כל נכסיי" אינה מתקיימת בשלימות ולכך היא אינה יכולה לכרות, א"כ מאי אכפת לן שיש ללשון זו על מה לחול, והרי סו"ס אין הלשון מתקיימת בשלימותה (וכידוע מחלוקת המהרש"א והקרני ראם בשיטת התוס' בזה, וכאן לכאורה הדברים מוכחים). ולכאורה דוחק לומר שבכזה אופן זה נחשב שהלשון מתקיים בשלימותו. ועל כרחך שעיקר הסברא היא שצריך שתהיה אפשרות ליישב הלשון הכתוב בשטר, אף שלא בהכרח שהלשון מתקיים בשלימותו. ובאם כן, הרי זה מוכיח את הסברא שנתבארה לעיל, שדין כריתות ("כרות גיטא") הנלמד מן הכתוב עוסק (לא בדיני הקנין הנפעלים ע"י השטר, וע"ד שביארו רש"י והרי"ף, אלא) בנוסח הגט עצמו, שצריך שיהיה נוסח נכון.

[העירני ח"א שע"ד שנחלקו התוס' והראשונים כאן נחלקו גם במשנה בריש פרק המגרש, דאיתא שם שבאם כתב המגרש לאשתו הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני (היינו חוץ מפלוני) אינה מגורשת, ואף אם מחק נוסח זה ("אלא לפלוני") מן הגט, הגט פסול.

ובראשונים שם כתבו שהטעם הוא משום שהגט נכתב שלא לשמה, שכן מאחר וכתיבתו לא הייתה כשרה לגירושין, הרי זה מגדיר כל הכתיבה בגט ככתיבה שלא לשמה. אמנם בתוס' שם (נדפס בפ"ד ע"ב) כתבו שזה משום "שאינן כאן כריתות". חזינן שוב שלשיטת התוס' כריתות הוא דין בצורת ותוכן שטר הגט, ולכך לשון שאינה של כריתות אינה כשרה, ולשיטת הראשונים דיני התורה שנאמרו בכתוב זה הם רק בנוגע לעצם עשיית הגט ולא בצורת תוכן הדברים שבגט, ולכך הפסול הוא משום שלא לשמה, היינו שהגט בכללו נעשה שלא לשם האשה.

נמצאנו למידים א"כ, שלשיטת הרי"ף והראשונים הן הדין של "וכתב" (אי קאי על התורף או גם על החתימות) והן הדין הנלמד מ"כריתות" אינם עוסקים בתוכן השטר עצמו, אלא בעצם יצירת השטר כדבר המגרש. ואילו לשיטת התוס' שני הדינים הללו עוסקים בתוכן וצורת השטר עצמו, מאחר וזה עניינו – סיפור דברים, אלא שלאחמ"כ נפעלים הגירושין ע"י מסירת השטר.

סוגיא חמישית: בדין קיום שטרות

ט. עד כאן נתבארו כמה מחלוקות בין הרי"ף והראשונים לתוס' בנוגע לכמה דיני תורה:

(א) האם לשיטת ר"א עדי מסירה נמי כרתי, דזה תלוי ביישוב קושית הרשב"א על הרי"ף האם אפשר לומר שה"וכתב" קאי גם על החתימות או רק על הכתיבה.

(ב) האם עדי הגט הם עדי הגירושין.

(ג) יישוב קושית המהר"ם שי"ף על הרשב"א בדין מזויף מתוכו.

(ד) ביאור המחלוקת בדין כריתות.

ויסוד כל זה תלוי בשאלה האם גדר השטר הוא שעצם כתיבתו היא מעשה הקנין, או שגדרו הוא רק סיפור דברים (ורק לאחמ"כ, במסירתו, נעשה מעשה הקנין). ונראה שלפי יסוד זה מתבארת בדרך ממילא סוגיא נוספת בה נחלקו התוס' והראשונים, והיא בדין קיום הגט שמדרבנן – אמאי שליח המביא גט בארץ ישראל אינו צריך לקיימו.

דהנה, בסיום המשנה בריש מסכתין איתא שהמביא גט בארץ ישראל אינו צריך לומר בפני נחתם לפני נכתב, ורק אם מערער הבעל יתקיים הגט בחותמיו. ובתוס' (ב ע"א) דנו האם ניתן להוכיח ממשנה זו שכל שטר שבא לפנינו לא טענינן שהוא מזויף (והצורך לקיים השטר הוא רק כאשר בעל השטר מערער עליו).

וכתבו לדחות זאת, וז"ל: "אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער נישאת על פי הגט ולא טענינן מזוייף דמשום עיגונא אקילו בה רבנן אבל בממון טענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו ולטרופי שלא בפניו מיתומים ומלקוחות". ולאחמ"כ דנו התוס' האם טענינן גם טענת מזוייף, שאינה שכיחה, או רק טענת פרוע.

ובמהר"ם שיף עמד על דברי התוס' והקשה, שבאם הטעם שבממון טענינן מזוייף הוא משום דלא שבקת חיי לכל בריה, א"כ אין צורך לכך שבגיטין משום עיגונא הקלו, שהרי שם מעיקרא אין חשש. ובאם מעיקר הדין בכל שטר בעינן קיום ורק שבגט הקילו משום עיגונא, אז אין צורך לכך שבממון יש חשש שלא שבקת חיי לכל בריה.

וכתב שם ליישב, שבאמת עיקר הטעם לכך שטענינן בממון הוא מפני החשש דלא שבקת חיי לכל בריה, ורק שלולי הטעם שבגט משום עיגונא הקלו, היה גם בו הדין דטענינן משום שלא פלוג רבנן.

י. אמנם, הראשונים (ט ע"א) כתבו לדחות ההוכחה מהמשנה באופן אחר, וכתבו שישנו חילוק מהותי בין שטר ממון לגט אשה, שכן בניגוד לשטר ממון הרי האשה אינה ממון בעלה, ולכך לא טענינן בשביל הבעל שהגט מזוייף מאחר והאשה אינה ממון (וראה לשונות הראשונים כאן, שכתבו יסוד זה בהרגשות שונות, אך נקודת הדברים השוה בדברי כולם היא זה שהאשה אינה שייכת לבעל, ורק בהשלכה העולה כתוצאה מיסוד זה נראה שיש חילוקים דקים ביניהם. ואכ"מ).

נמצא א"כ שישנו חילוק מהותי בין שיטת התוס' לשיטת הראשונים, ובהקדים שבמהלך דברי התוס' ישנם כמה הרגשות: א) שכתבו טעם מדוע בכלל טענינן, שהוא משום לא שבקת חיי. ב) שהזקקו לטעם מדוע בגט לא טענינן, אע"פ שלא שייך שם הטעם דלא שבקת חיי, שהוא משום דלא פלוג רבנן (לפי המהר"ם שיף). ג) שהטעם שבגט לא טענינן הוא משום עיגונא. ד) האם טענינן גם מזוייף, שהיא טענה שלא שכיחה, או רק פרוע.

אמנם, בדברי הראשונים הדברים שונים לגמרי: א) הם אינם כותבים כל טעם מדוע בכלל טענינו, ודיים בעובדה שמדובר בממונו של בעל השטר בשביל שיהיה הצורך בטענינו, אך אין הם זקוקים בשביל זה לגורם וסברא חיצונית דלא שבקת חיי לכל בריה. ב) הטעם שבגט לא טענינו הוא תוצאה מכך שבו אין ההכרח המהותי שיש בשטרי ממון, משום שאין האשה ממונו של בעל. ג) אין כל דיון האם הטענה תהיה דווקא פרוע או גם מזוייף, מאחר וזה שטענינו זה לא משום חשש צדדי דלא שבקת חיי, שאז יש לדון האם אפשר להימנע מאותו חשש גם בטענת פרוע, אלא הוא הכרח העומד כתוצאה מכך שמדובר בממונו של בעל השטר.

והנה, לשיטת התוס' נמצא שכל הנידון כאן אינו תוצאה ממהותו של השטר, אלא רק נידון כיצד יש למנוע חשש צדדי דלא שבקת חיי, ולכך מובנת סברת המהר"ם שיף שלולי הסברא דמשום עיגונא הקלו, אמינא דלא פלוג גם בגט – שכן מאחר ומדובר בתקנה חיצונית שחידשו חכמים, שייך לומר על זה לא פלוג רבנן. ועל זה משיבים התוס' שבגט הקילו משום עיגונא, ולכך לא תיקנו התקנה גם בגט. נמצא א"כ, ששורש ויסוד החילוק בין תוס' לראשונים הוא, שלפי הראשונים בשטר ממון ממילא טענינו, מאחר וזה הוצאת ממון מבעל השטר, ולכך בגט אין צורך בביאור אמאי לא טענינו, מאחר ושם אין האשה ממונו של הבעל. ואילו לשיטת התוס' ה"טענינו" הוא לא קיים בדרך ממילא בשטרי ממון, אלא חידוש שחידשו חכמים לצורך מניעת החשש דלא שבקת חיי, ולכך צריך ביאור אמאי לא החילו חכמים תקנתם גם בגט (מאחר ובר"כ לא פלוג), וכן יש לדון האם טענינו גם מזוייף או רק פרוע.

יא. ולכאורה יש לעיין מהו שורש ויסוד החילוק בין שיטת התוס' לשיטת הראשונים, מדוע התוס' אינם סוברים שעצם העובדה שמדובר בשטרי ממון מכריחה שתהיה אפשרות של טענינו, וכתוצאה מזה אין זה שייך בגט אשה מאחר ואינה ממונו של בעל, וצריכים להגדיר זאת כתקנה מיוחדת של חכמים, ואז להיכנס לכך שלא פלוג ושמשום עיגונא הקילו וכו', וכן לדון האם טענינו דווקא פרוע או גם מזוייף.

אמנם ע"פ הנ"ל, נראה שהדברים מיושבים להפליא. דהנה לעיל נתבאר (על יסוד דברי רבינו הזקן) שהתוס' והראשונים נחלקו בגדר שטרות, האם מעשה הקנין הנפעל על ידם הוא בעצם כתיבתם, או שבמהותם הם רק סיפור דברים, ומעשה הקנין הוא בפעולת מסירתם, ולשיטת הראשונים מעשה הקנין הוא בעצם כתיבת השטר ולשיטת התוס' הוא במסירתו.

עפ"ז נראה לבאר: לשיטת הראשונים שמעשה הקנין הוא בעצם כתיבת השטר, נמצא שהצורך לקיים שטר ממון הוא תוצאה מכך שקבלת שטר ממון ככשר הוא פעולת הוצאת ממון, שהרי השטר הוא עצמו הדבר הקונה ובהכשרו מוכשר הקנין, ולכך לשיטתם נקודת הדברים היא האם מדובר בשטר ממון, שאז יש צורך בקיום, או בגט אישה שאינה ממונו של הבעל ואז אין כאן דבר המוציא מהשני ולכך אין צורך לקיימו.

אמנם, לשיטת התוס' גדר השטר מן התורה הוא רק סיפור דברים, ומעשה הקנין הוא רק בפעולת מסירת השטר, וא"כ נמצא שכאשר מקיימים שטר ממון אי"ז נחשב להכשרת דבר המוציא ממון אלא לקיום הסיפור דברים שבשטר (שרק לאחמ"כ נעשתה עמו פעולה של הקנאה), ולכך לשיטת התוס' אין הקיום פועל יוצא מכך שמדובר בשטר ממון אלא תקנה מיוחדת של חכמים בשטר בו יש סיפור דברים. ועפ"ז מבואר גם מדוע אין התוס' מחלקים בין שטר ממון לגט בכך שאין האשה ממונו של בעל, שהרי אין בכלל כל נפק"מ מאחר ובלא"ה גדר קיום שטרות פירושו קיום הסיפור דברים שבשטר, ואין כל נפק"מ מהו תוכנו של אותו סיפור דברים.

סוגיא שישית: בדין אילם בקיום הגט

יב. עפ"ז נראה ליישב מחלוקת נוספת בין התוס' לראשונים בדין דרבנן. דהנה, בתוס' (ה' ע"א ד"ה אילימא) כתבו שזה שהגמ' לא העמידה את הברייתא הפוסקת שכשהשליח אינו יכול לומר בפני נחתם יתקיים הגט בחותמיו באילם, זה משום שזה לא משמע מלשון הברייתא "ואינו יכול לומר". ע"ש בדבריו. אמנם, בראשונים (ט' ע"א) כתבו שהטעם לכך הוא, משום שאילם כשר להעיד בזה מתוך הכתב מאחר וזו עדות אשה, ובלשון הרמב"ז: "ונראה דאלם יכול להגיד מתוך הכתב הוא שהרי האמינוהו בעדות אשה להעיד מתוך הכתב כדאיתא בפרק מי שאחזו".

ובביאור שיטת התוס' שפסלו עדות אילם לקיום השטר, אף שלכאורה זו עדות אשה – כתב הב"י (סי' קמב) שלא הקילו בכל עדות אשה אלא רק כאשר הדבר מוכרח, כגון בעדות שראה שמת בעלה, שאינו מצוי כ"כ שיבואו עדים להעיד על זה, ולכך הקילו שם בעדות מתוך הכתב. אבל בנדר"ד שאפשר לקיים הגט בחותמיו או לומר לבעל שישלח גט אחר ע"י שליח שיכול להעיד בפיו בפ"נ לא הקילו.

ומקום לומר שגם בזה מחלוקתם תליא בשיטתם הנ"ל: לשיטת התוס' שקיום הגט הוא קיום שטר בו יש סיפור דברים ולא קיום הדבר המגרש, א"כ אין קיום השטר מוגדר כעדות אשה שחל על זה הדין דאפשר להעיד זאת מתוך הכתב, ולכך באם אי"ז מוכרח, מאחר ואפשר לקיים הגט באופנים אחרים, לא הקילו. אמנם, לשיטת הראשונים גדר הגט הוא שהוא עצמו, מרגע כתיבתו, הדבר המגרש, ולכך עדות על הגט היא בדרך ממילא בגדר עדות אשה שבה כבר קיים הדין שאפשר להעיד מתוך הכתב.

הלכות שבת משו"ע אדה"ז או"ח סי' שיח ס"א

(מתוך ספר שיצא לאור אי"ה)

הרב ברוך ציקושילי
רב בית הכנסת "שטיינבך שול"
כפר חב"ד

א המבשל בשבת או שעשה אחת משאר מלאכות²⁸⁵ במזיד

285. הנאה ממעשה שבת באיסורי דרבנן

מקור דברי רבינו מהרמ"א ס"א, שעל דברי המחבר 'המבשל בשבת' הוסיף 'או שעשה אחת משאר מלאכות' כו'. והוא עפ"י דברי הטור שאין חילוק בין מבשל למלאכה אחרת, ובכולן אם עשה מזיד אסור לו לעולם וכו'. אך ראה בהגהות נתיב חיים שהקשה על דברי הרמ"א, דהטור כתב כן רק אליבא דר"מ ולאפוקי מספר התרומה. כלומר, שספר התרומה כתב דהא דמתיר ר"מ ליהנות בשבת עצמה כאשר נעשה בשוגג הוא דוקא במבשל, שכן הבשר היה ראוי להנאה מסוימת גם לפני הבישול [שהיה ראוי לכסוס אותו], אבל בשאר מלאכות – שלא היה ראוי ליהנות מהדבר טרם המלאכה, אפי' נעשו בשוגג גם ר"מ אוסר הנאה בשבת. ועל דברי התרומה הללו כתב הטור 'ויראה שאין חילוק בכל מעשה שבת... כלומר שהטור חולק וס"ל דר"מ מתיר ליהנות בשבת עצמה גם בשאר מלאכות שנעשו בשוגג ולא רק במבשל. אכן כל זה בדברי ר"מ (כמו שמבאר הב"י על הטור שם), אבל בדברי ר"י שאסר ליהנות בשבת אפילו במבשל ואפי' בשוגג – פשיטא שאין חילוק ובכל המלאכות אסור ליהנות בשבת אפי' בשוגג. א"כ לדין דנקטינן כר"י דהמבשל בשוגג אסור בו ביום פשיטא דאסור בכל המלאכות, ודברי הרמ"א אין בהם כל חידוש לכאו' וכמשנה שאינה צריכה.

ובאמת שגם על דברי רבינו יש לתמוה כן, דכיון שפסק כר"י דהמבשל בשבת בשוגג אסור לכו ביום – פשיטא שלר"י אין חילוק בין מבשל לשאר מלאכות, ומה הוסיף בדבריו 'או שעשה אחת משאר מלאכות'? ובביאור הגר"א (סק"ב) יצא לחדש דאפילו המחבר שפסק כר"י זהו דוקא במלאכה דאורייתא, אבל באיסורי דרבנן [כגון המעשר פירות או המטביל כלים בשבת] נקטינן כר"מ דלא קנסו שוגג אטו מזיד, ובשוגג מותר אפי' בו ביום (וכ"ה במשנ"ב סק"ג, ובביאור הלכה בריש הסימן). וראה ביאור"ל שם שהביא דברי הפמ"ג דפליג על הגר"א וס"ל דגם באיסורי דרבנן אסור בו ביום, עי"ש. לפי דבריו אלו מבאר הגר"א גם כוונת הרמ"א בהוספתו 'או שעשה אחת משאר מלאכות', דכוונת הרמ"א לרמוז בזה דדוקא "מלאכות" דאורייתא הוא דפסקינן כר"י, אבל באיסורי דרבנן נקטינן כר"מ. לפי"ז מיושבת הערת הנתניב חיים, דבאמת עיקר כוונת הרמ"א היא לאפוקי שאר מלאכות דרבנן דבהן פסקינן כר"מ ולא כר"י.

מעתה, גם בדברי רבינו ניתן לומר כן, דבתוספת דבריו "או שעשה אחת משאר מלאכות" כוונתו לאפוקי שאר איסורי דרבנן, דבהם פסקינן כר"מ דבשוגג מותר בו ביום אפי' לו ובמזיד מותר למוצ"ש מיד. ומלבד מה שלהלכה הדברים אמת מדכתב כן רבינו להדיא בסי' שלט ס"ו בד"ץ המפריש תרו"מ בשבת [שהוא איסור דרבנן] שאפי' הפריש במזיד לא נאסר לו עולמית כד"ן מעשה שבת בדאורייתא, אלא רק עד מוצ"ש, הנה עוד זאת שרבינו מסיים שם (סוף ס"ו): "כמו שנתבאר בסי' שיח". ולכאו' יש לשאול – היכן נתבאר בסי' שיח בדברי רבינו דין מעשה שבת בדרבנן? ולהנתבאר יתכן שזו אכן כוונת רבינו בהוסיפו "או שעשה אחת משאר מלאכות", דבא לאפוקי מלאכות דרבנן, דבהם נקטינן כר"מ שאף במזיד מותר

למצו"ש, ובשוגג מותר אפי' בו ביום, ודר"ק.

286. בגדר איסור הנאה ממעשה שבת, ודין אכילת מעשה שבת לחולה ומינקת

יש לחקור בגדר איסור ההנאה מדבר שנתבשל בשבת וכן בכל מעשה שבת בשאר מלאכות, שבאופן אחד יש לומר שחכמים אסרו את המתבשל ועשאוהו כחתיכה דאיסורא וכמאכלות אסורות דרבנן, דכיון שהשינוי בחפץ נתהווה בדרך איסור הרי שנהפך לחפצא דאיסורא. או דילמא האיסור כלפי הגברא בלבד, כלומר שקנסו את המבשל שלא ישתמש בחפץ בו נעברה המלאכה וככל איסורי גברא, אבל החפץ בעצמותו היתר הוא ולא הוי כמאכלות אסורות דרבנן ויתכן דדבר זה מתלי תליא במח' הראשונים בטעם איסור אכילת הדבר שנתבשל בשבת (ראה בכ"י על הטור ס"א כאן). דר"ש וסייעתו דהוא מטעם "שלא יהנה ממעשה שבת" משמע דהאיסור נתפס בחפץ, כלומר שחכמים רצו למנוע את ההנאה לא רק כדי לגדור שלא יעשה כן לשבת אחרת, אלא עצם הדבר שנהנה ממעשה שבת שנעשה באיסור הוא דבר בלתי רצוי שיש למנוע אותו מכך (אף אם לא יבוא עי"כ תקלה לשבת אחרת, דלהכי לשיטת רש"י אף אם נתבשל ע"י ישראל צריך להמתין במוצ"ש בכדי שיעשו - אף שבישראל לא חיישינן שמא יאמר לו לעשות לשבת אחרת ע"ש), משמע שעצם ההנאה מדבר שנוצר בחילול שבת הוא דבר מתועב. משא"כ אליבא דהרמב"ם וסייעתו שטעם איסור ההנאה הוא מצד קנס בעלמא, שרצו לקנס המבשל ולחנכו שלא יעשה כן לפעם אחרת, משמע שאין מניעה מצד ההנאה מהחפץ, וכל האיסור הוא רק למיגדר מילתא שלא יעשה כן לפעם אחרת (דלהכי לשיטתו בנתבשל ע"י ישראל בשבת אי"צ להמתין במוצ"ש בכר"ש, דדוקא בגוי שעשה לצורך ישראל חיישינן שאם יותר ליהנות מיד - שמא יאמר לו לשבת אחרת לבשל שוב כדי שיהא מוכן לו למוצ"ש, שאיסור אמירה לגוי קל בעיני הבריות, אבל בישראל לא חיישינן שאיסור האמירה לישראל חמור בעיני הבריות), א"כ משמשע לשיטתו שהוא איסור גברא בלבד. אך כ"ז אינו מוכרח ואפשר לכאור מחלוקתם בכמה אופנים ואכ"מ).

ונפק"מ בזה בהא דקי"ל ביו"ד (קנה, ג) דבכל איסורי הנאה דרבנן מותר להשתמש לצורך חולה שאין בו סכנה ומותר לרפאותו בהן אפי' כדרך הנאתו, מלבד במאכלות אסורות דרבנן שאסורים באכילה אף לחולה שאיב"ס. א"כ יש לדרון, בנתבשל בשבת שאסור באכילה, האם הוא כמאכלות אסורות דרבנן ולפי"ז אסור לחושאיב"ס לאוכלם, או דילמא אכילת הדבר שנתבשל הוא ככל חילול שבת בשבות דרבניהם והוא איסור דרבנן רגיל שהותר לחולה שאיב"ס. דכעין זה ממש נשאל בתשובות רעק"א סי' ה בדין חולה שאיב"ס שהוצרך לרפאותו לאכילת פירות ולא נמצאו רק מאותן שנשרו בשבת ופירות שנשרו הרי הן מוקצה - גזירה שמא יעלה ויתלוש, ראה ביצה ג, א ובתוס' ד"ה 'גזירה' שם) ונשאל הגרעק"א אם מותר להאכילו בשבת מאותן פירות מוקצה שנמצאו, ותורף השאלה, דלא מיבעי לשיטת האוסרין (סי' שכח סעי' יז) לחלל שבת בשבות דרבניהם לצורך חושאיב"ס דאף באכילת מוקצה אסור, אלא אף לשיטת המתירין לעבור על שבות דרבנן לצורך חושאיב"ס מ"מ הרי 'מאכלות אסורות' דרבנן חמיר טפי ונכדיקמ"ל ביו"ד שם, בזה הוא דנשאל רעק"א אם מוקצה הוא כ'איסורי אכילה' דרבנן, או דילמא שאינו כמאכלות אסורות שאסורים בחפצא, אלא דיומא דשבת קגרים ואכילת המוקצה הוי ככל מעשה חילול שבת בשבות דרבניהם ומותר לרפאותו בכך. ועי"ש שדעת הגרעק"א נוטה דאיסור אכילת המוקצה הוי כ'מאכלות אסורות' דרבנן, ולא איסור גברא בלבד.

מעתה גם באיסור הנאה ממעשה שבת יש לדרון באופן דומה, דאי נימא דגדר האיסור בזה הוא שהחפצא שנעברה בו מלאכה נאסר והוי כמאכלות אסורות דרבנן, הרי שאסור לחולה שאיב"ס להתרפאות בהן בשבת. אבל אי נימא שהמאכל בעצמותו מותר הוא, אלא קנס הוא שקנסו חכמים שלא ליהנות מהמאכל ולמיגדר מלתא שלא יבוא לעשות כן לשבת אחרת, הרי שאכילת הדבר שנעברה בו מלאכה הוי ככל איסורי דרבנן אחרים שמותר לעשות עבור חושאיב"ס, וצ"ע בזה.

ולבאור נפק"מ נוספת יש, בהא דקי"ל ביו"ד פא, ז ברמ"א דמינקת הזקוקה לאכילת מאכלי איסור וכגון שהיא חולה שיש בה סכנה מפרישין את התינוק ממנה שלא תניקה, שהמאכלות האסורות מטמטמים הלב

של התינוק (כן ביארו שם בט"ז סקי"ב ובש"ך סקכ"ה עי"ש. וראה שערי הלכה ומנהג יו"ד סי' ט). שלפי"ז יש לדון, במינקת הזקוקה לאכילת מאכל שנתבשל בשבת באיסור, האם גם בזה צריך להפריש התינוק ממנה דהוי כמאכלות אסורות המטמטמים הלב, או שמא הוי כסתם חילול שבת בשבות דדבריהם והוא איסור גברא בלבד ולא מאכלות אסורות ממש ואי"צ להפריש התינוק ממנה, וצ"ע.

ובסי' הליכות הגר"ח (י. הרשקוביץ, ירושלים תשנ"ה) עמ' מג הביא בשם הגר"ח דאיסור מעשה שבת הוא רק מטעם קנס, ושלפי"ז לא חל על המתבשל שם "מאכלות אסורות" בחפצא, ואין כל איסור במאכל, אלא קנס הוא שקנסו חכמים את האדם שלא ירוויח ממלאכת האיסור שעשה בשבת. לפי"ז מחדש שאין לאסור על המבשל אלא את המאכל ולא את הכלי בו נתבשל, שכן באכילת המאכל הוא מרוויח, אבל אינו מרוויח דבר במה שנבלע המאכל גם בכלי, עי"ש. אבל דבריו צ"ע שהוא נגד משמעות הפוסקים (מג"א סק"א וע"פ תשובות הרשב"א, שו"ע רבינו ס"א כאן, משנ"ב סק"ד, בא"ח ש"ש פרשת בא אות א ועוד) דכתבו שאף הכלי נאסר לו לעולם, כיון שבלוע מדבר האסור. ואף שבספ' מטה יהודה סי' שיח סק"א הקשה על המג"א שלא ידע מהיכן משמע ליה מתשובות הרשב"א לאיסורא, מ"מ הסכמת רוב ככל הפוסקים היא לאיסורא. והנה לפי דברי הגר"ח שיש לאסור הקדירה רק אם איסור ההנאה ממעשה שבת הוא כמאכלות אסורות דרבנן, אשר לפי"ז נמצא שכן הכרעת הפוסקים הנ"ל, עדיין יש להסתפק, אם כל מעשה שבת – בין שוגג ובין מזיד – שאסור בו ביום הוא כמאכלות אסורות, או דילמא רק במעשה שבת במזיד דינא הכי. ונפק"מ בדין הקדירה עבור אחרים בזמן שעכ"פ אסורים באכילת הדבר שנתבשל, וכגון במבשל במזיד שבשבת גופא אסור אף לאחרים – האם גם הקדירה אסורה לאחרים ומותרת רק במוצ"ש, וכן יש להסתפק ביחס למבשל עצמו שאם בישל בשוגג אסור לו רק בו ביום [ולמוצ"ש מותר לכולם מיד] האם גם הקדירה אסורה לו לבו ביום ומותרת רק במוצ"ש, או דילמא שכל איסור הקדירה הוא רק כאשר המאכל נאסר לעולם, שזה במבשל במזיד ורק למבשל עצמו, אבל כשהמאכל אסור רק לזמן, האיסור הוא במאכל בלבד ולא בקדירה ומותר להשתמש בה בשבת [לאחר שהוריק המאכל האסור מתוכה] אף בדבר רותח בדרך עירווי וכד' ולא חיישינן מהבלוע שיוצא ממנה.

ומסברא יש לומר, דדוקא כאשר מבשל במזיד, שהמאכל נאסר לו לעולם, הוא שעשאוהו חכמים כחתיכה דאיסורא וכמאכלות אסורות דרבנן, ולהכי אם נבלע טעם המאכל בקדירה נאסרה גם הקדירה לפי שבלועה מדבר האסור. אבל במבשל בשוגג, שאין המאכל נאסר לו לעולם, מסתבר שהוא איסור גברא בלבד כיון דהאיסור הוא לזמן וכדמטיין בשם הגר"ח. ולפי"ז יש לומר, דבמבשל במזיד אף שהמאכל אסור גם לאחרים בו ביום מ"מ הקדרה אסורה רק למבשל, שכן לאחרים המאכל מותר למוצ"ש ואיסור המאכל הוא לזמן בלבד ואינו כאיסורי חפצא ולפיכך הקדירה מותרת להם.

אבל מדיוק לשון רבינו שכתב על המבשל במזיד: "אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד..", משמע שהן הקדירה והן התבשיל מותרים רק במוצ"ש אבל בשבת גופא דין הקדירה כדין התבשיל וזאת מדכייל רבינו בלשונו דין התבשיל יחד עם דין הקדירה באומר 'אף התבשיל', ומשמע דכיון שאסור להם התבשיל אסורה גם הקדירה [וגיסי הר' שמואל שיחי' מושיאשוילי העיר שאולי יש לדחוק בכונת רבינו שבאמת הקדירה מותרת כבר בשבת, ולא נאסרה מעולם לאחרים, והחידוש במוצ"ש שבנוסף לקדירה – שהייתה מותרת מכבר – אף התבשיל נעשה מותר. ולענ"ד הוא דוחק בלשון רבינו, שאם היה דין הקדרה שונה מדין התבשיל לא הו"ל לרבינו לכתוב בלשון זו שעכ"פ מטעה היא, אלא הו"ל בפשיטות "אבל לאחרים מותר התבשיל במוצ"ש" וקדירה מאן דכר שמיה. ודו"ק].

אך באמת מדיוק לשון רבינו לא קשיא מידי, דיש לומר שחלוק דין הקדירה לאחרים כאשר נתבשל במזיד, מדין הקדירה למבשל ולאחרים כאשר נתבשל בשוגג. דאע"ג דבשניהם האיסור הוא לזמן [שהן במזיד מותר לאחרים במוצ"ש, והן בשוגג מותר גם לו במוצ"ש וכש"כ לאחרים] מ"מ בנתבשל במזיד כיון שאסרוהו חכמים ועשאוהו כ'חתיכה דאיסורא' וכמאכלות אסורות דרבנן להכי כל זמן שהוא באיסורו הרי שגם הקדירה אסורה, ורק במוצ"ש יותר לאחרים ליהנות מהקדירה. ורק במבשל בשוגג, שלא עשאוהו כמאכלות אסורות דרבנן, בזה הוא דשרי אף בשבת ליהנות מהקדירה [בין לו ובין לאחרים]. לפי"ז גם

מדוייק לשון רבינו, שדין איסור הקדירה הביא רק ביחס למבשל במזיד, אבל בדין המבשל בשוגג לא זכר הקדירה כלל, ולהנתבאר א"ש. מ"מ לדינא צ"ע בכל האמור ובנפמ"מ היוצאים מכך ביחס לחושאיב"ס ולמינקת וכמשנ"ת לעיל.

הנאה ממעשה שבת שנתבטלה ממנו תועלת המלאכה

עפ"י מש"כ לחקור לעיל – בגדר איסור ההנאה ממעשה שבת – יש לדון, אם איכא איסורא ליהנות מחפץ שנעבדה בו מלאכה בשבת אבל תוצאת המלאכה נתבטלה ואין שום רושם מהמלאכה בחפץ זה. כגון מי שנתלכלכו בגדיו וכבסם בשבת במזיד, שנאסר לו ליהנות מבגד מכובס זה לעולם, האם יש מקום להתיר כאשר חזר וליכלך את הבגדים ותועלת הכיבוס עברה מהעולם, שכן צריך לכבסם שוב, וכאשר יכבסם שוב בהיתר יחזור הבגד להתירו, או דילמא כיון שנעבדה בו מלאכה איסור לו הבגד לעולם אף אם ביטל תועלת המלאכה ממנו.

דלכאוי' מתלי תליא בספק הנ"ל בגדר איסור ההנאה ממעשה שבת. דאי נימא שהוא כ'איסור חפצא' שנאסר הדבר בעצמותו, זה שייך רק כאשר יש תיקון בדבר שנעבדה בו המלאכה ורושם המלאכה עדיין נותר על החפץ, דאז חשיב שפיר שנהנה מחפצא אסורה שנתהוותה בשבת ע"י מעשה איסור ובהשתמשותו בחפץ נהנה משינוי זה. אבל באופן שלא ניכר האיסור, שכן לא ניכר שום תיקון בחפץ ותועלת המלאכה התבטלה כליל, לא חשיב נהנה ממעשה שבת, שלא מקבל הנאה מגוף האיסור. אבל אי נימא דאיסור ההנאה ממעשה שבת הוא בגדר קנס, שקנסו את הגברא שחילל את השבת כדי לחנכו שלא יעשה כן לשבת אחרת, בזה לא איכפת לן אם ניכר האיסור אם לאו, כיון שזהו קנס על האדם שעשה איסור ועדיין צריך להזהירו ולקנסו ע"מ שלא יעשה כן לשבת אחרת.

ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים, דהפמ"ג (א"א שיט סק"א) כתב להסתפק באדם שעבר על מלאכת בורר כגון שביירר פסולת מתוך אוכל במזיד – האם נאסר עליו המאכל באותו שבת וכדין המבשל בשבת במזיד שאסור לו לעולם (ובשוגג מותר במוצ"ש) והוסיף דאפי' נימא שאסור לו לאותה שבת יש להסתפק אם זהו דוקא בפסולת מתוך אוכל דאהני מעשיו וחשיב נהנה ממלאכת האיסור בבואו לאכול המאכל שהפריד ממנו הפסולת, או אפי' בשני מיני אוכלין? שהרי בהם כיון שהיה יכול לאוכלם גם מבלי הברירה לא חשיב תיקון כ"כ. ועוד מסתפק שם, אם אסור לו לעולם (כמו במבשל) משום דלא דמי למבשל שאי אפשר לשנות ולהחזיר הדבר שנתבשל לכמות שהיה קודם, משא"כ בבורר שיכול להניח הפסולת לתוך האוכל שוב ולהחזיר המצב לקדמותו, וממילא לא מקרי 'נהנה ממעשה שבת'. וסיים שם הפמ"ג דאולי יש לאסור מטעם קנס דעביד איסורא והניח בצ"ע.

ומאי דמספקא ליה להפמ"ג פשיטא ליה להרב פעלים, דהנה הבן איש חי בשו"ת רב פעלים ח"א סי' יג כתב בפשיטות שאף הבורר באיסור בשבת נאסר לו המאכל לעולם וכדין המבשל בשבת. והוסיף שאף אם חזר שוב ועירב את הפסולת באוכל לא מהני, ואסור לו לעולם ליהנות מהמאכל שברר בשבת.

ולכאוי' הפמ"ג והרב פעלים נחלקו בשאלה זו בגדר איסור ההנאה ממעשה שבת. דהפמ"ג ס"ל, דכיון שיסוד האיסור הוא מטעם שלא יהנה מחפצא אסורה שנתהוותה בשבת א"כ בשני מיני אוכלין שאין כ"כ תיקון בחפץ לא חשיב נהנה מאיסור. וכן לא שייך לאסור הדבר לעולם כיון שיכול לחזור ולבטל תוצאת המלאכה שנעבדה בשבת, ולא דמי למבשל שלא יכול לחזור לקדמותו, ע"כ נאסר לו לעולם. משא"כ הרב פעלים ס"ל דיסוד איסור ההנאה ממעשה שבת הוא בגדר קנס – שלא יעשה כן לשבת אחרת, וכמש"כ שם דכיון דעביד איסורא קנסהו ע"י (וגם הפמ"ג בסוף דבריו הזכיר צד זה, שמא אסור לו עולמית מטעם קנס דעביד איסורא, אלא שהניח בצ"ע). לפי"ז גם בנידון הבגד שנתכבס בשבת באיסור אף אם חזר וביטל תועלת המלאכה – שליכלך הבגד שוב – מ"מ אסור לו ליהנות ממנו לעולם. וכ"כ להדיא הרב פעלים בח"ג סי' טז, וביאר שם שהוא מטעם קנס עי"ש [אלא שבבן איש חי (פ' ויחי סעי' יט) כתב שהבגד אכן אסור לעולם, אבל אם יחזור ויטנפם בחול ושוב יכבסם מותר. ודלא כמש"כ ברב פעלים ח"ג שם, ודבריו לכאוי' סותרים זל"ז וצ"ע].

ומדבריי רבינו משמע לכאוי' כסכרת הרב פעלים, שכן לא חילק רבינו בין מעשה שבת בבישול לשאר

מלאכות, ומשמע שבכל המלאכות דינא הכי גם באלו שיכול לחזור ולתקן האיסור. וגם בבישול גופא לא חילק רבינו בין תיקון תבשילין ע"י בישול לבין חימום מים, ומשמע דדין מים כדין תבשיל שאסור לעולם, על אף שבמוצ"ש המים בוודאי כבר צוננים לגמרי ולא נהנה מבישולן בשבת. ונמצא שאף שמוכח מדברי רבינו בכמה מקומות שאיסור ההנאה ממעשה שבת יסודו מדין איסור בחפצא וכמש"כ לעיל, מ"מ יסודו גם מדין קנס, ולפי"ז גם כאשר נתבטלה תוצאת המלאכה מ"מ אסור משום דעביד איסורא. ויש להוכיח כן מהא דהפמ"ג (סי' שיח א"א סק"ב) כתב להדיא דאם הגוי חימם מים בשבת בשביל ישראל כיון שבמוצ"ש המים כבר נצטננו להכי אי"צ להמתין במוצ"ש בכדי שיעשו, ומותר מיד. ולדברינו אתי שפיר, דכיון שיסוד האיסור הוא מה שנהנה מתוצאת המלאכה שנתהוותה בשבת באיסור, להכי כאשר נתבטלה השפעת האיסור על החפץ לא מקרי נהנה ממלאכת שבת.

אלא שעדיין קשה, שהפמ"ג כתב כן אף לסוברים דאיסור ההנאה הוא מטעם קנס גרידא וכמש"כ: "ומיהו אם בישל עכ"ם מים בשבת ונצטנו, דלא נהנה כלל ממלאכת שבת, י"ל דאין צריך למוצ"ש בכד"ש אף לטעם שלא יאמר לו, דהא שותה צונן" עכ"ל. כלומר, דלא מיבעיא לשיטת רש"י שיסוד האיסור מצד 'שלא יהנה ממלאכת שבת' בוודאי דשרי במוצ"ש כאשר המים נצטננו שכבר לא מקרי נהנה ממלאכת שבת, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם דס"ל שהאיסור מטעם קנס שלא יאמר לעכ"ם לעשות כן לפעם אחרת, הנה גם לשיטתו האיסור הוא רק בעוד תועלת המלאכה קיימת, אבל אם נסתלקה תועלת המלאכה לגמרי – כמו במים שנצטנו – אין לאסור אף לשיטת הרמב"ם.

אבל באמת אף שהפמ"ג ס"ל הכי אפי' בשיטת הסוברים דהוא מטעם קנס, מ"מ רבינו לא ס"ל הכי, דהא רבינו כתב להדיא בהיפך, שבסי' רנג סע' כה בדין גוי שחימם תבשיל בשבת כתב רבינו שאסור לישראל אפי' למוצ"ש וצריך להמתין בכדי שיעשו. ובביאור הדברים נראה, דס"ל לרבינו דאף שבמוצ"ש כבר לא נהנה מהחימום שכן התבשיל כבר נצטנו, מ"מ קנסוהו משום דעבד איסורא. כלומר אף דאליבא דאמת אין מקום לאסור מצד שני הטעמים 'שלא יהנה' ו-'שלא יאמר לו לשבת אחרת' דשניהם לא שייכי כאשר המים נצטננו לגמרי, מ"מ גדר הקנס לשיטת רבינו הוא שחכמים קנסו אותו מחמת עצם הדבר שעבר על האיסור. וממקורו הוא מוכרע, שדברי רבינו מקורם בתשובות הרשב"א (הובא בכ"י סי' רנג ס"ה) שאם אמר לגוי להדליק האש ולחמם תבשילו בשבת אסור לו התבשיל כל אותה השבת ואפילו כבר נצטנו עי"ש. ולכאור' אינו מובן מה שאסר הרשב"א ליהנות גם אם נצטנו, הרי סו"ס בטלה לה תועלת המלאכה לגמרי. וכפי שפשיטא ליה להפמ"ג שכאשר בטלה תועלת המלאכה אין מקום לאסור למוצ"ש בכד"ש כיון שלא שייכי הני טעמי ד'שלא יהנה' ו'שלא יאמר לשבת אחרת', א"כ גם בכה"ג שנצטנו כבר בשבת וליכא שום הנאה מתועלת המלאכה, אמאי ייאסר ליהנות ממנו? אלא זה פשוט שיש לקנסו בשבת גופא שלא יהנה כלל אפי' נצטנו, ולא מצד הני תרי טעמי, אלא מצד עצם הדבר מה שעבר על מלאכה דאורייתא בשבת, דכיון דעבד איסורא קנסוהו שלא יהנה כלל מהדבר שנעבדה בו מלאכה אף אם נתבטלה תועלת המלאכה כליל (ובזה גם הפמ"ג מודה, וכמש"כ כדברי הרשב"א דבו ביום עכ"פ אסור אפי' בנצטנו) א"כ הוא הדין שיש לקנסו למוצ"ש שימתין בכד"ש כמו שאם המאכל היה עדיין חם.

וביתר ביאור, נראה להוסיף טעם בזה, דכיון דעבד איסורא וחל עליו דין הקנס תו לא פקע עכ"פ בשבת גופא, שאף במקום דליכא חששא מצד הני תרי טעמי דלעיל, מ"מ כיון שבשעת מעשה האיסור חל עליו הקנס הרי שחל לכל השבת, ואף בנתבטלה תועלת המלאכה אסור ולכל השבת עכ"פ לכו"ע. ועד"ז ס"ל לרבינו, דכיון שמצד דין הקנס ה"ל ליאסר גם למוצ"ש בכד"ש, אזי אף אם בפועל נצטנו כבר המאכל וליכא חשש ד'שלא יהנה' ו'שלא יאמר' מ"מ חלות דין הקנס הוא באותו האופן שהיה לו ליאסר אם המאכל היה חם, וכיון שאם היה חם במוצ"ש היה צריך להמתין בכד"ש, גם בנצטנו צריך להמתין כן (כפי שבשבת אף אם נצטנו עדיין אסור וכמש"כ הרשב"א. ואדרבא, דברי הפמ"ג דמחד מתיר למוצ"ש מיד, ומאידך מקבל חומרת הרשב"א ואוסר בשבת גופא אף אם נצטנו צ"ב טפ"י).

לפי"ז יצא לדברי רבינו, דאם ישראל בישל מים במזיד בשבת נאסר לו לעולם אף אם במוצ"ש כבר נצטנו, שכן גדר הקנס שחל עליו בשבת כאשר בישל המים הוא גדר של איסור עולמית, ותו לא פקע. ונראה

שזהו ממש כוונת דברי רבינו כאן בסי' שיח ס"ט במה שכתב: "כל דבר לח יש בו בישול אחר בישול.. ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי.. אבל אם נצטנן לגמרי נוהגין כסברא הראשונה אפילו לעניין דיעבר, כמו שנתבאר בסי' רנג" עכ"ל. שיש להבין מה רצה רבינו להביא מסימן רנג? ולכאן הן הן הרברים, שכוונת רבינו כאן לציין לסי' רנג סע' כה בדין ישראל שאמר לגוי להחם לו התבשיל, ששם מבאר רבינו שאסור לו ליהנות מהמאכל אף לאחר שנצטנן. וזהו כוונת רבינו, שגם כאן בישראל שבישל בעצמו, נאסר לו התבשיל אף לאחר שנצטנן. אלא דבגוי שבישל סגי להמתין עד מוצ"ש בכד"ש, שזהו גדר הקנס בגוי ולא גזרו יותר מזה, משא"כ בישראל, שגדר הקנס הוא עולמית, אזי נאסרו לו המים שבישל לעולם.

מעשה שבת כשלא נשתנה החפץ מכמות שהיה ודין הנאה מחפץ שהובא ע"י רכב בשבת והנה כל האמור לעיל, הוא באופן שבשעת המלאכה עכ"פ נעשתה מלאכה בגוף הדבר והוא נשתנה מכמות שהיה. כגון כבישול במים, שאף אם אח"כ נצטנן ונתבטלה תועלת המלאכה, מ"מ בשעת מעשה הבישול ממש הרי נעברה במים הללו מלאכת עבירה ותועלת המלאכה הייתה ניכרת בהם. אבל עדיין יש להסתפק בדין הנאה ממעשה שבת כאשר לא נשתנה הדבר כלל ועיקר מחמת המעשה שבת שנעשה בו, וכגון אם הובא מאכל ע"י רכב בשבת, שאף שהובא באיסור מ"מ אין במאכל שום שינוי וכמו שהיה מביאו ברגל כך הוא ללא שינוי כשהביאו ברכב, א"כ יש לומר דמותר ולא מקרי 'נהנה ממלאכת שבת'. או דילמא גם כאן נימא דכיון דעבר איסורא קנסינן על עצם מעשה העבירה שלו ולא איכפת לן מה שלא נשתנה החפץ, וכדאסינן לעיל במים שהוחמו באיסור, שאסור ליהנות מהם בשבת אפי' אם נצטננו כבר ומטעם קנס דעבר איסורא.

ובביאור הלכה (ס"א ד"ה 'אחת משאר מלאכות') הביא בשם החיי אדם, שמותר ליהנות מחפץ שנעברה בו מלאכת הוצאה בשבת, וביאר בזה החי"א (כלל ט, ובנשמ"א סק"ט): דרוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה, כמבשל וכיוצא בו, אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה, אם בשוגג מותר, עכ"ל. ובאמת הדברים מפורשים כבר בראשונים, כמו שציין שם הנשמ"א לריטב"א בעירובין מא, ב ולרשב"א ריש פרק ר"א דמילה ע"ש. וכן משמע מדברי הרמב"ם (שבת ו, כד) שכתב וז"ל: פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו, בשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו.. עכ"ל. שלכאן מה כוונת הרמב"ם 'ש..לא נעשה מעשה בגופן' והרי מלאכת הוצאה אכן נעשתה בגוף החפץ שהוציאוהו? ופשוט שכוונתו כמו שממשיך '..ולא נשתנו' – כלומר שכיון שלא נשתנו השיב כמי שלא נעשה בו מעשה שבת כלל. וביותר מפורש בלשון הריטב"א (עירובין מא, ב) וז"ל: אפילו בשבת לא מיתסר מעשה שבת מפני שנעשית בו איסור העברה ברה"ר, או הוצאה והכנסה, שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה – ומפרש הריטב"א מהוא גדר 'מעשה' –] דהיינו שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה, וטעמא דמסתבר הוא, עכ"ל.

אמנם בחידושי הרשב"א (עירובין שם) חלק על הריטב"א וס"ל דאפי' אם לא נעשה שינוי בגוף הפירות מ"מ נאסרו הפירות (ומה שהובא לעיל בשם הנשמ"א המציין לרשב"א בפ' ר"א דמילה צ"ע, שכן שם הרשב"א איירי מדין אמירה לגוי לצורך מצווה ובוה הוא שכתב לחלק בין נעשה מעשה בגוף החפץ להיכא שלא נעשה מעשה ע"ש, ולכאן אין לזה שייכות לנידו"ר). וכן נראה מדברי התוס' שם (ד"ה לא) שכתב: 'לא דמי למבשל בשבת במזיד לא יאכל, דהתם הוי איסור דאורייתא' עכ"ל. כלומר שהוקשה לתוס' אמאי מותרין הפירות אפי' חזרו למקומן במזיד, והא קימ"ל דהמבשל בשבת במזיד לא יאכל שנהנה ממעשה שבת? על כך תירץ התוס' שכבישול הוא אי' דאורייתא משא"כ בהוצאה מחוץ לתחום שהוא דרבנן. משמע מדבריהם דאילו הוי איירי בהוצאה דאורייתא נאסרו הפירות ואף שלא נשתנה בגופן דבר. וכן הוא ברמב"ן שם (ד"ה 'וזה שאמרו') שכתב דפירות שהוציאו לרה"ר ולא הוחזרו אסורים באכילה במקומם, שהאוכלם שם נהנה ממעשה שבת שכן אכילתם ברה"ר התאפשרה רק ע"י מעשה העבירה של ההוצאה, ע"ש. ולדברי הראשונים דהיכא שלא נעשה מעשה בגופו ולא נשתנה כלל לא אסרינן, א"כ בדיעבר מותר גם במוציא לרה"ר, ודלא כהרמב"ן ומה שכתב הרמב"ן שם לחלק שאם הוחזרו למקומן הראשון מותר – שכן לא נהנה ממעשה שבת לפי שהיו כבר ברשותו מקודם שהוציאו – צ"ב, שכן סו"ס כאשר

מכניסם שוב מרה"ר לרה"י עבר על איסור הוצאה, ומה לי אם הפירות מונחים ברה"ר מיום חול או שהובאו לשם בשבת, סו"ס כאשר מכניסם לרה"י עובר שוב על האיסור ונמצא שאכילת הפירות ברה"י מתאפשרת ע"י איסור הכנסה מרה"ר לרה"י ומדוע לא מקרי נהנה ממעשה שבת. וצע"ג.

ומתחילה עלה בדעתי שמחלוקת הראשונים הנ"ל תליא בספיקא דידן. דאי נימא דגרד איסור ההנאה ממעשה שבת הוא דלא ליתיהני מחפצא שנעשה בעבירה א"כ בהוצאה שלא נשתנה דבר בגופו אף שעשה 'מעשה' איסור בהוצאתו מ"מ אין כאן 'חפצא' אסורה ומותר ליהנות מחפץ ששינה רשות בשבת או שהוצא מחוץ לתחום וצדקו דברי הרמב"ם והריטב"א. אבל אי נימא דגרד איסור ההנאה ממעשה שבת הוא 'קנס' בעלמא, שקנסו חכמים את האדם להרגילו שלא יעשה כן לשבת אחרת, א"כ מה לי אם נשתנה גופו של חפץ או לא נשתנה, הרי אין האיסור מצד השינוי שנעשה בגופו אלא מצד עצם המציאות שחילל את השבת וצדקו דברי התוס' הרמב"ן והרשב"א.

אבל באמת גם בדברי הרמב"ן האוסר אף כשלא נשתנה דבר בגוף החפץ, מ"מ הרי נתן טעם לדבריו שהאיסור הוא 'שלא יהנה ממעשה שבת', וכן במוציא מרה"י לרה"ר כתב שאסור לאוכלו ברה"ר משום 'שבאיסור שבת באו לידו' ונמצא שנהנה מעבירה שאכילתם באותו מקום התאפשרה רק משום שהביאם לשם באיסור שבת. א"כ גם הרמב"ן בדבריו טורח לבאר שיש כאן הנאה ממעשה שבת ולא דקנסינו ליה רק על עצם הדבר שעבר על מלאכת שבת ושא"כ היה לרמב"ן לאסור גם אם חזר והכניס הפירות מרה"ר לרה"י, והרי להדיא כתב שם שבכה"ג שחזר והכניס מותר לו ליהנות מהן באותה הרשות שהיו קודם שהוציאם. ואף שסברתו צ"ב כמו שכתבנו לעיל, מ"מ הרי להדיא שאף הרמב"ן כתב שכיון שבכה"ג לא חשיב 'נהנה ממעשה שבת' לא אסרינו אכילתם ברה"י, ואף שנעבדה כאן מלאכת עבירה.

על בן נראה לבאר, דאף לפי הבנה זו שאיסור ההנאה ממעשה שבת הוא לא מטעם קנס גרידא אלא מטעם 'דלא ליתיהני מעבירה' ושלא יגיע לאדם שום הנאה כתוצאה ממעשה העבירה שלו בשבת - יש בזה שני הדגשים. שבאופן אחד יש לומר שהאיסור הוא רק כאשר ההנאה מגיעה מתוצאה ישירה של מעשה העבירה שנהנה ממש מהפירות של מעשה העבירה שלו, וכמו במשבל שנהנה מגוף הפירות ומגוף השינוי שנפעל בחפץ בעבירה. ולפי"ז במלאכת הוצאה שאינו נהנה ישירות ממעשה העבירה אלא מהתוצאות העקיפות שלה [שע"י שהוציא החפץ לרה"ר התאפשר לו בעקיפין ליהנות ממנו שם, אך מעשה ההוצאה גופא לא הותר שום רשם בגוף החפץ] בזה לא אסרו חכמים ההנאה, כיון שלא חשיב נהנה מהפירות של גוף העבירה אלא רק מהתוצאות העקיפות שלה, וכן ס"ל להרמב"ם והריטב"א. אבל באופן אחר יש לומר, שכל הנאה המתאפשרת בשבת רק אם יעברו על מלאכת שבת שפיר מקרי 'נהנה ממעשה שבת' אם יבוא ליהנות ממנה. ואף שההנאה מגיעה לאדם בעקיפין ואינה מוגדרת כ'פירות העבירה' מ"מ עצם הדבר שהתאפשר לו ליהנות ממנו רק ע"י חילול שבת שפיר מקרי נהנה ממעשה שבת ואסור, וזו היא סברת הרמב"ן.

ונראה לחדש נפק"מ לפי"ז, באם עשה דבר מה באיסור שבת והיה ניתן לעשותו גם בהיתר, האם אסור ליהנות ממנו דמ"מ נעשה באיסור, או דילמא כיון שהיה יכול לעשותו בהיתר לא חשיב 'נהנה' ממעשה שבת שכן היה מפיך הנאתו גם ללא חילול שבת. דלהנתבאר בסברת הרמב"ן נראה דמותר, וכמו שמצינו שאם ממתין במוצ"ש בכר"ש כבר לא מקרי נהנה ממעשה שבת לפי שבזמן שהמתין היה יכול לעשות הדבר בדרך היתר, כמו כן י"ל כאן שאם היה יכול לעשות בדרך היתר לא מקרי כ"כ נהנה ממעשה האיסור. אבל אם יסור איסור ההנאה ממעשה שבת הוא בגדר 'קנס' בעלמא שלא יעשה כן לשבת אחרת, א"כ לא איכפת לן כמה שהיה יכול לעשות בדרך היתר, סו"ס עשה בדרך איסור וצריך לקונסו שלא יעשה כן לשבת אחרת.

וסברא זו ממש כתב בקצוה"ש (סי' קכה, ברה"ש סק"א) להתיר מחמתה בבורר אוכל באיסור שבת, וז"ל: דבורר לא דמי למבשל, דפעולת הבישול א"א בלי חילול שבת, אבל בורר הרי אפשר לו לאכול בלי חילול שבת ע"י שיבורר האוכל מתוך הפסולת בידו לאכול לאלתר, ובוה שחילל השבת ובירר הפסולת מתוך האוכל לא אהנו מעשיו יותר מאילו היה בורר האוכל מתוך הפסולת, ולא הוי נהנה כ"כ ממלאכת

שבת. עכ"ל.

ויסוד גדול לדברים אלו יש להביא מדברי התוס' (סוכה כג, ב ד"ה 'שני לוגין') שהוכיחו שאסור להפריש תרו"מ בשבת אפי' על תנאי, והוכחתם – שאם היה מותר לעשר על תנאי לא היו קונסים שלא ליהנות בדיעבד כאשר עבר ועישר, כיון שיכול לעשות כן בהיתר. הרי להדיא, הדיכא שיכול לעשות המעשה בהיתר ללא חילול שבת, אף אם עשאו באיסור מותר לו ליהנות ממנו בדיעבד, דלא חשיב כ"כ נהנה ממעשה שבת.

נמצאו ג' שיטות בגדר איסור ההנאה ממעשה שבת, א– שהאיסור הוא ליהנות מפירות העבירה גופא היינו מדבר שנעשה בו שינוי בגופו וכעת נהנה משינוי זה הנעשה באיסור והיינו 'דלא ליתנהי מעבירה'.
ב– האיסור ליהנות מכל תוצאה אפי' עקיפה שהנאה ממנה התאפשרה רק ע"י מעשה איסור בשבת ואף שלא נעשה שינוי בגופו והיינו 'דלא לימטי ליה הנאה מעבירה'. ג– האיסור הוא בגדר קנס בעלמא, שקנסו חכמים את העושה שלא יהנה כדי שלא יעשה כן לשבת אחרת. מעתה צריך לברר מהי סברת רבינו במחלוקת זו.

ולכאוי מדברי רבינו בסי' תנד סי"ב היה נראה דס"ל כשיטה א' וכסברת הרמב"ם והריטב"א לעיל, דכל שלא נעשה מעשה שינוי בגופו של חפץ לא מקרי נהנה ממעשה שבת (וכמש"כ הביאנו"ל בשם החי"א), דכתב שם רבינו: מי שהוציא מזה מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד בליל ט"ו שחל להיות בשבת, מותר לו לצאת בה ידי חובתו ולברך עליה. ואין זו מצוה הנאה בעבירה כיון שהיתה שלו קודם שהוציאה או הכניסה, נמצא שלא באה מצוה זו לידו ע"י עבירה אלא שהוא עושה בה עבירה, אבל היא לא נעשית בעבירה ולא באה לידו על ידי עבירה שעשה הוא, עכ"ל. הרי שרבינו מתיר ליהנות ממאכל שנעבדה בו מלאכת איסור כהוצאה בשבת, וכל מה שכתב רבינו לדון הוא רק מצד 'מצוה הנאה בעבירה', אבל מצד 'מעשה שבת' כלל לא דן רבינו, ולכאוי הוא מטעם האמור לעיל, שבהוצאה אין שינוי בגוף החפץ ולא מקרי כ"כ נהנה ממעשה שבת כדי לאסור ההנאה מהחפץ.

אולם יש לדחות הראיה, דלעולם אף לשיטת רבינו איכא איסורא ליהנות מדבר שנעבדה בו מלאכת הוצאה, ושאיני התם דאירי באכילת מצה ואיכא למימר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ע"כ אין הנאתו חשובה כלל ולא גזרו בה רבנן. עוד יש לדחות, שמא מיירי התם כשאין לו מצה אחרת לצאת בה ידי חובתו, ולהכי במקום מצווה לא קנסו (וסברא האחרונה כתב להדיא בבב"ש ס' קכד סק"ה).

ועוד דאי נימא דמוכח מדברי רבינו שם דליכא איסורא ליהנות ממעשה שבת היכא שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה וכמו בהוצאה, א"כ יקשה ביותר מדברי רבינו בסי' תה סע' ט, ששם כתב רבינו לחלק בין פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו [שמותרים באכילה] למי שעושר פירותיו בשבת [שאסורים באכילה], ראה סי' שלט ס"ז] – דפירות שיצאו חוץ לתחום לא נשתנו כלל אבל המעשר פירותיו בשבת הרי נתקנו לאכילה, שלא היו ראויים כלל מקודם המעשר לפי שהיו טבל. והוסיף רבינו שאף כי גם המבשל בשבת פירות הנאכלים כמות שהן חיים אסורים הפירות בהנאה אף שהיו ראויים לאכילה קודם הבישול, התם שאני משום שעשה בהם איסור של תורה, אבל תחומין הוא מדברי סופרים, ע"ש. ומתוך שרבינו מדמה דין הפירות שנתבשלו בשבת לדין פירות שיצאו חוץ לתחום דבשניהם לא חשיב שנתקנו לאכילה ע"י מעשה האיסור – שכן היו ראויים לאכילה גם קודם, וכל החילוק ביניהם שבבישול עבר על איסור דאורייתא ובהוצאה חוץ לתחום על דרבנן. א"כ משמע להדיא, דבעבד איסורא דאורייתא אסור לו ליהנות מאותו הדבר אף שלא נשתנה מכמות שהיה מקודם ורק בדרבנן – כמו תחומין – אמרינן דכיון שלא נשתנה שפיר מותר ליהנות ממעשה המלאכה. ולפי"ו קשה על מה שכתב בסי' תנד להתיר אכילת מצה שהוציאה מרשות לרשות אף דעבד בה איסורא דאורייתא, א"כ נימא דדוקא התם באכילת מצה מתיר רבינו ומשום שמצוות לאו ליהנות ניתנו או משום שבמקום מצוה לא גזרו כמש"כ לעיל בשם הקצוה"ש. וצ"ע.

ופתירה מעין זו נמצאו גם בדברי המג"א, שמחד כתב בסוף סי' תקיה (והביאו רבינו שם סעי' כב), שאם היה לו לפתות טמונים בכור וצריך לשבור הכור כדי להגיע ללפתות ובא עכו"ם בשבת או ביו"ט ופתח

הבור לצורך ישראל אסור. וכוונת המג"א – כפי שביאר גם רבינו שם – שלא זו בלבד שאסור לו להשתמש בפתח של הבור להכניס ולהוציא [לפי שנפתח באיסור] אלא אף אם הוציא הלפתות מהבור אסורים באכילה, דכיון שלא היה יכול ליהנות מהלפת ללא פתיחת הבור, הרי כשנהנה מהלפת חשיב נהנה ממעשה שבת עי"ש. והנה אם איסור ההנאה ממעשה שבת היה רק כאשר נהנה מגופו של איסור, הרי כאן באכילת הפירות אינו נהנה מגופו של איסור, שכן הנאה זו באכילת הפירות באה לו בעקיפין מפתיחת הבור, אבל פתיחת הבור לא יצרה בפירות תיקון כלשהו וגופן לא נשתנה כדי שנוכל לאסור מצד תיקון שנעשה בגופן, והוי דומיא דהוצאה שלא נעשה מעשה בגופו של חפץ, ומ"מ אסור המג"א ורבינו להנות מהפירות.

ומאידך, במג"א סי' תקטו סקכ"ו כתב בדין ישראל ששיגר דורון לחבירו ע"י עכו"ם מערב יו"ט, ונתעכב העכו"ם והביאו מחוץ לתחום ביו"ט, דמותר אפילו למי שהובא בשבילו, וכ"כ רבינו שם סעי' כב. ובטעמא דליכא איסורא מצד הנאה ממעשה יו"ט כתב המג"א: ונ"ל דבוה לכו"ע מותר, דלא אסור משום שלא יהנה ממלאכת יו"ט ביו"ט דאינו נהנה מהמלאכה עצמה כן נ"ל, עכ"ל. וא"כ דברי המג"א סתרי אהרדי, דהא בדין לפתות הטמונים בבור איהו גופיה כתב שאם פתח העכו"ם הבור בשבת או יו"ט שאסור ליהנות מהלפתות, ואף שגם שם אינו נהנה מגוף המלאכה שהיא הפתיחה, אלא נהנה מאכילת הפירות. וכן יש להקשות ברברי רבינו שמחד פסק בסי' תקיח ההיא דלפתות הטמונים בבור – שאסור לישראל, ומאידך פסק בסי' תקטו ההיא דנכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט – שמותר לישראל, וצ"ב.

וראייתי בספר מנחת שלמה להגרש"ז אויערבך זצ"ל ח"א סי' ה אות ב אשר דן במי שהביא בשבת מפתח מרה"ר באיסור ופתח דלת ביתו אי שרי להכנס לביתו ולהשתמש בכל חפציו שבבית ולפי שבשימוש בבית אינו נהנה מהדבר שנעשתה בו המלאכה [וזה המפתח ששינה רשות], או דילמא כיון שכל השימוש בביתו התאפשר לו ע"י הבאת המפתח באיסור הוצאה מרשות לרשות שפיר מקרי נהנה ממלאכת עבירה ואסור. ושם עמד בסתירת דברי המג"א שהבאנו לעיל, והוסיף עוד שני מקורות מדברי המג"א (כפי שהביאם הכלכלת שבת דיני אמירה לעכו"ם אות ה) וז"ל: דמותר לומר לעכו"ם שהנר דולק עמום אף שיבין העכו"ם למחוט הנר בכלי, או [לומר לעכו"ם] איני יכול לקרוא האגרת החתום אף שיבין מתוך דבריו לשבור החותם ולפתחו, וכתב אח"כ [הכוונה לכלכלת שבת] דאע"ג שגם בדיעבד אסור ליהנות מנר שעכו"ם הדליק בשבת בשביל ישראל, שאני התם שהוא נהנה מגוף ההדלקה האסורה, משא"כ הכא דאינו נהנה מקריעת הנייר עצמו רק מדבר שהסתובב ממנו דהיינו קריאת הכתב, וכמו כן במחיתת הנר אינו רק מסיר מה שמעכב סיבת ההבהקה ואין הישראל נהנה מגוף המחיתה, עכ"ל.. ולכא' קשה דהמג"א סותר דברי עצמו שאוסר ליהנות מהלפת אע"ג שאינו נהנה מגוף הפתיחה, עכ"ל המנחת שלמה.

ובתחילה כתב המנחת שלמה לחלק וז"ל: דרוקא התם [בנכרי שהביא איגרת מחוץ לתחום ביו"ט] דכוונת העכו"ם היא בעיקר בשביל המשלח לקיים שליחותו ואין חוששין משום כך לשמא יבוא המקבל לומר לעכו"ם לעשות כן בשבת, ורק לגבי זה שלא יהנה ממלאכת יו"ט שפיר אמרינן דשרי ככה"ג שלא נהנה מהמלאכה עצמה, משא"כ בלפתות שבבור שפיר חיישינן שמא יבוא לומר לעכו"ם לעשות כן בשבת ויו"ט, עכ"ל. אבל אח"כ כתב לדחות זאת מהא דפתיחת החותם ומחיתת הנר דמצד החשש של 'שמא יאמר לעכו"ם' אין שום חילוק ביניהם דגם התם [בפתיחת חותם או מחיטה של נר] איכא חששא דשמא יאמר לו לשבת הבאה, ואפה"כ שרי. ומסיים שם: ולכן נראה, דלענין מחיטת הנר צריך לומר כמ"ש הפמ"ג.. דטעמא דשרי הוא משום דגם מקודם היה יכול ע"פ הדחק לקרות לאורו, וכן לענין קריאת האגרת עי"ש במפרשי השו"ע בסי' ש"ז שכתבו כמה טעמים אחרים לכך [שמותר לפתחו] ולא כתבו כהטעם הנ"ל של הכלכלת שבת וכו'.. עכ"ל המנחת שלמה.

ומסקנת הגרש"ז שם, דאם היה יכול ליהנות בדוחק עכ"פ מהדבר שנהנה כעת, שפיר מותר מצד מעשה שבת, אבל היכא שלא היה יכול כלל לקבל הנאה זו שנהנה כעת אא"כ היה עובר על האיסור מיקרי נהנה ממעשה שבת ואסור לו ליהנות אפי' ברברים שלא נעשתה בהם מלאכה בגופם. והוסיף בזה סברא, דכיון שלא היה ראוי כלל ליהנות מהדבר ללא המלאכה, ע"כ חשיב שינוי בגוף החפץ, וכמו בלפתות הטמונות

בבור רכל זמן שהם בבור לא היו ראויים לשום אדם וכמאן דליתא דמי, ע"כ הוצאתם מהבור השיבא שינוי בגוף החפץ ומשא"כ בהובא מחוץ לתחום, שהיה ראוי עכ"פ למי שהיה בתחום השני. להכי כתב שם בנידון המפתח שהובא מרה"ר בשבת, שאם פתח בו דלת ביתו אסור לו ליהנות מביתו ומכל הדברים המונחים בו לפי שלא היה לו כל אפשרות להכנס לביתו אם לא היה משתמש במפתח עי"ש.

מעשה יש ליישב דברי רבינו, ושיעור דבריו כך הם: דאי עביד חד מהני – או שינוי בגוף החפץ, או מלאכה דאורייתא בגוף החפץ [אף ללא שינוי בגופן] חל עליו איסור הנאה ממעשה שבת. וזהו כוונת דבריו בסי' תה סע' ט, דבתחילה הקשה מאי שנא פירות שהובאו מחוץ לתחום שמתרין מהמעשר פירות בשבת שאסורים אף בדיעבד, דבשניהם הוי ס"ל לרבינו שלא נעשה מעשה בגופן ולא נשתנו מכמות שהיו קודם, שגם הפירות המעושרים לא נעשה שינוי מציאותי בגופן. ועל כך תירץ דהאיסור הוא במה שנתקנו ונעשו ראויים ע"י שעישון בשבת, שמקודם היו טבל ולא הוי ראויים לאכילה כלל. וכונתו דכיון שנתקנו השיב כמעשה שינוי בגוף החפץ, וכמו בלפתות הטמונות בבור, דאף שלא נעשה שינוי מציאותי בגופן ממש, מ"מ כיון שבמקומם לא היו ראויים לשום אדם וכעת שיצאו מהבור נעשו ראויים – חשיב שינוי בגופן, וכן במעשר פירותיו בשבת, כיון שנתקנו ע"י עישורו חשיב שנעשה בהם מעשה, שע"י עישור זה הותרו באכילה. על כך הקשה רבינו דאי יסוד האיסור בכך שנעשו ראויים לאכילה והשתמשות ע"י מעשה העבירה, א"כ בפירות הנאכלים כמות שהן חיים הרי היו מוכנים לאכילה קודם הבישול, ומדוע נאסר להנות מהן אם בישלן בשבת. על כך תירץ רבינו, דאף שהיו ראויים הפירות, מ"מ הרי נעשתה בהם בגופם מלאכה של תורה, ודבר שנעשה בגופו מלאכה של תורה לא איכפת לן במה שהיה מוכן להשתמשות גם קודם המעשה. לפי"ז יצא, שלדברי רבינו כאשר נעשית בגופו של החפץ מלאכה של תורה אסור ליהנות ממנו בשבת, אף שמלאכה זו לא הותרה בו רושם, ושאינו גבי מצה (בסי' תנר) דמצוות לאו ליהנות ניתנו, או שבמקום מצוה דאו' כאכילת מצה לא גזרו [כשאין לו מצה אחרת].

אמנם הא מיהא בעי לשיטת רבינו שיעשה מעשה בגוף החפץ ממנו בא להפיק הנאות [וכמבשל פירות הנאכלים חיים], או שמעשיו הועילו להתיר חפץ זה דזה ג"כ חשוב כמעשה בחפץ [וכמעשר פירותיו]. אבל אם מעשה האיסור היה בדבר אחר, וההנאה בדבר אחר שבו לא נעשה מעשה האיסור, בזה לא חזינו לרבינו שיאסור הנאות בדיעבד היכא שמעשיו לא הועילו עכ"פ להתיר הדבר. לפי"ז באם הביאו בשבת חפץ כלשהו באמצעות רכב שפיר מותר ליהנות מחפץ זה, שכן לא נתחדש בחפץ שום מעשה המתירו [וכמו בפירות שעישרון] שהיה מותר כבר לפני שהביאו. ועוד שהמלאכה לא נעשתה כלל בחפץ [כמבשל פירות חיים] אלא ברכב שנסע באיסור, והחפץ היה רק מונח בתוכו, וגרע טפי אפי' מהוצאה, שבהוצאה עכ"פ אף שלא נשתנה החפץ מ"מ הרי נעשתה מלאכה בגוף החפץ המוצא, משא"כ בנידו' שהמלאכה נעשתה ברכב, והחפץ שהובא רק היה מונח בתוכה [ואף שגם בהאי דלפתות הטמונות בבור לא נעשה מעשה בגופן, מ"מ שאני התם רכל זמן שהיו טמונות לא היו ראיות לשום אדם וכמאן דליתא דמי, וע"כ הוצאתם מהבור חשיב כמעשה בגופן. משא"כ הכא, שהחפץ היה ראוי לאחרים במקומו קודם שהביאוהו להכא. וחילוק זה כתב במנחת שלמה שם לחלק בין לפתות לדבר הבא מחוץ לתחום עי"ש].

אחר כתבי כ"ז, ראיתי במנחת שלמה שנרפס אח"כ (ח"ב סי' טז) שחזר בו מדבריו בח"א וכתב: 'במנחת שלמה ח"א.. כתבתי דמי שהביא מפתח מרה"ר באיסור ופתח בו דלת ביתו דאסור להכנס לבית ולהשתמש עם החפצים המונחים שם, אם לא היה אפשר בשום אופן לפתוח את הבית אלא על ידי הבאת המפתח בעבירה. אמנם חושבני שמסתבר יותר דמותר, כמובא בשמי בש"כ (פי"ח הע' רמד) הואיל ולא מצאתי בשום מקום דקנסו חכמים שלא ליהנות ממעשה שבת רק מגוף הדבר שנעשה בו האיסור, או מאור נר שהודלק בשבת דחשיב נמי כנהנה מגוף הנר. וכיון שהאיסור להנות ממעשה שבת הוא רק מדרבנן, מסתבר דאסור רק להשתמש ולהנות מהמפתח לפתוח בו הדלת, אבל הכניסה לבית לאחר שכבר פתוח אע"ג שרק לצורך זה הובא המפתח מ"מ בפתיעה עצמה לא נעשה כלל שום איסור מלאכה וזולת זה שנהנה בפתיעתו ממעשה שבת. ולכן לענ"ד דלאחר שכבר פתוח שפיר מותר להכנס ולהנות מכל אשר בבית.. וחזרו אני ממה שכתבתי במנחת שלמה להחמיר שגם לאחר שכבר נכנס בבית אסור לו להנות ולהשתמש

בה אסורה לו לעולם מפני שהיא בלועה²⁸⁷ מדבר האסור לו אבל לאחרים מותר

בכל מה שיש בבית אף על גב שהנאתו הוא רק מגורם דגורם, דלפי זה אם עבר ישראל ועשה כבש בשבת לעלות בו על גג ביתו כדי להכנס בעלייתו שעל הבית, שאם עבר ועלה היה צריך להיות לפי זה שיתחייב להשאר עומד שם כל השבת על הגג כעני העומד על הפתח, כי אם יכנס לתוך העליה הרי נהנה מהכבש. ולחזור ולירד מהגג גם כן לא יוכל שהרי בירידתו הוא ממש משתמש ונהנה מהכבש.. וכמו כן אם מי שהוא נמצא בתוך בית סגור זה שנפתח בעבירה, דלפי זה לכאורה יש לאסור עליו לצאת מהבית כאילו כל העולם נאסר עליו לאותו השבת, מפני שבכל מקום שהוא הולך או יושב הוא נהנה מהפתיחה שהיתה בעבירה.. ולכן נלע"ד שהרצפה והחלל של הפתח שלא נעשה בהם שום מלאכה אינם אסורים בהנאה לא בכניסה ולא ביציאה מפני זה שהמביא והפותח עשו שלא כדיון, והכא נמי גם בכבש לאחר שעבר ועלה על הגג מותר שפיר ליכנס לתוך עלייתו..

גם מה שכתבתי שם, שאם נפלה דליקה בשבת באופן שהבית היה ודאי נשרף עם כל מה שבתוכו, וניצלו רק על ידי זה שישאל כיבה את האש בעבירה – שאסור להשתמש בו ביום על כל מה שנשאר בתוך הבית משום דחשיב כנהנה ממעשה שבת, כעת נלע"ד שמוזר הרב לאמר, שהרי אף אם ההצלה היתה בחומרים של עבודה זרה דאסורי בהנאה גם כן מותר ליהנות מכל אשר בבית, והוא הדין נמי ממעשה שבת.. עכ"ל. וצ"ע לדינא.

287. הנאה מדמי החפץ בו נעשתה המלאכה

יש לשים לב, דכל מאי דאסרינן השימוש בקדירה הוא כמו שכתב רבינו 'מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו', כלומר שנאסרה עליו השתמשות כזו שעל ידה מתהני מהבלוע בקדירה, וכגון להשתמש בה בדבר רותח המפליט טעם מן הכלי, דבכה"ג מקרי נהנה מהדבר האסור שבלוע בקדירה. אבל אם משתמש בקדירה באופן שהבלוע אינו יוצא ממנה, וכגון שמשתמש בצונן (וראה יו"ד סטא, בט"ז סק"ה ובש"ך סק"ז ובחי' רעק"א על הט"ז שם מה שכתבו פרטי הדינים של השתמשות בכלי שבלוע מאיסור), או שמניח בתוכה חפצים שאינם דברי מאכל, שפיר מותר ליהנות ממנה באופן זה שהרי לא נהנה מהבלוע האסור. ביאור הרבירים: דגרר איסור ההנאה ממעשה שבת הוא דווקא ב'אכילת' האיסור, אבל כל הנאה אחרת שאינה מוגדרת כאכילתו לא נאסרה מעולם. וכן במה שכתב הרמ"א (ס"א כאן והביאו רבינו לעיל) דהוא הדין שמעשה שבת אסור בשאר מלאכות, הרי אף שבשאר מלאכות כ'קושר' או 'מתיר' או 'בונה' ו'סותר' לא שייכא אכילה אלא רק הנאה והשתמשות, מ"מ גם בהם 'אכילה' היא היא ההשתמשות שלשמה נעשתה המלאכה, וכגון עשיית פתח להכנס ולצאת בו או קשירת חבל לצורך השתמשות בו, שכל שימושים אלו הם כמו 'אכילה' ברב שנתבשל בשבת, שזהו השימוש לשמו נעשתה המלאכה. אבל אם בא להפיק הנאה מהחפץ באופן עקיף וכגון שרוצה למוכרו וליהנות מדמיה של המלאכה, פשיטא דשרי ולא הוי מעשה שבת כשאר 'איסורי הנאה' כעבודה זרה וכד' שאסור אפי' למכרם ולהשתמש בדמיהם. וכן מש"כ רבינו בתחילת דבריו '..אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה..' פשוט שהכוונה להנאת אכילה ולא לכל ההנאות שבעולם. וכן מפורש במשנ"ב סק"ד שמוותר ליהנות מדמי המלאכה, ובשעה"צ סק"ז הראה מקור לכך מגמ' ב"ק עא,א דמעשה שבת מותר בהנאה ע"ש.

ובאן יש להעיר, שאף שמוותר ליהנות מדמי החפץ שנעשתה בו מלאכה, מ"מ כתב בכף החיים סק"ח (וכ"ה במנחת שלמה ח"ב עמ' גא) שיוכל למוכרה רק בכדי מה שהיה שווה החפץ קודם המלאכה, וכגון שאם בישל בשר יכול למכרו במחיר בשר נא ולא במחיר בשר מבושל, שאם ימכרנו לפי מה שנתייקר לאחר שעשה בו המלאכה נמצא שנהנה ממלאכת שבת ומאי אהני קנסא דרבנן, ע"ש. אבל מפשטות לשון המשנה ברורה סק"ד משמע דמותר למכור החפץ אף בשווי המלאכה שנעשתה בו, וכן הביין בפשיטות בספ' קהלות יעקב ח"ב סי' ז' ברעת המשנ"ב. ונראה לבאר ברעתו, דמ"מ אהני קנסא לעניין זה שלמבשל עצמו אסור לאכול את המתבשל, וא"כ סגי במה שקנסוהו שלא יוכל לאכול אלא רק למכור, שכן המבשל סתם כוונתו לאכול ולא למכור, וובאמת אם כל כוונת המבשל רק למכור ולא חפץ לאכול כלל, לכאורה יאסר לו אפי' מכירה, דזו הייתה כל מטרתו.

אף התבשיל במוצאי שבת מיד ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישל בשבילם²⁸⁸ שלא הצריכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל שאם נתיר

ולבאוי ראייה גדולה לשיטת המשנה ברורה מדברי הגמ' ב"מ צ"ב, דשם הובא מעשה ששאלו את אבוח דשמואל מה דין אותם השוורים שהנכרים היו גונבים אותם מהבעלים הישראלים והיו מסרסים אותם עכורם – כדי שיהיו טובים לחרישה [ששור מסורס חורש טוב יותר] ולאחר הסירוס היו מחזירים אותם לבעלים שהיו חבריהם, והבעלים היו מעלימים עין מכך כיון שהיה נח להם במעשיהם של חבריהם הנכרים, ונשאל אבוח דשמואל אם מותר לבעלים להשתמש בשור זה לחרישה לאחר סורסו. וענה להם אבוח דשמואל: 'הערמה איתעביד בהו, אערמו עליהו ויזדבנון'. כלומר כיון שנעשתה בהם הערמה כדי לסרסם לפיכך גם אנו נקנוס את הבעלים שלא יחרשו בהם ולא יהנו מהעבירה, אלא ימכרנו לישראל אחר. ובהמשך מביאה הגמ' שרבא היה סבור לומר שהקנס הוא שימכרו את השור המסורס לשיטתה בלבד, שכן אם ימכרו אותו במחיר שור לחרישה, שנמכר ביתר דמים מחמת יעילותו למלאכת החרישה, נמצא שהבעלים נהנים מתוספת הדמים שהוסיף השור כתוצאה מהסירוס ואסור. אבל אבוי הוכיחו על כך והעמידו על טעותו באמרו: 'דיין שקנסת עליהם מכירה', כלומר די להם לבעלי השוורים שהכרחת אותם דוקא למכור ולא לחרוש בהם, ואין טעם שבנוסף לכך נקנוס אותם שימכרו השור בדמי שיטתה ולא בדמי חרישה. וביאר שם רש"י (ר"ה דיין שקנסת..)' דלא טרח כולי האי אלא שיחרוש בו, והא לא תתקיים מחשבתו עכ"ל. כלומר שבעלי השוורים לא יעשו טירחא כה גדולה להביאם לידי סירוס אלא כדי שיחרשו בהם בעצמם ולא בשביל הריווח שבמכירתם, ואם לא תתקיים מחשבתם לחרוש בהם הדבר יניא אותם מלהערים ולסרסם ע"י נכרי. ומשמע שרבא קיבל דברי אבוי מתוך שלא השיב עליהם דבר. וכן פסק הרמב"ם בפט"ז מהל' איסורי ביאה הלכה יג שמוותר למוכרו לישראל אחר, ומדלא חילק הרמב"ם מידי משמע אף בדמי שור לשיטתה, וכן נפסק בשו"ע אה"ע ס"ה ס"ע יד להריא. ומכאן הוכחה גדולה לשיטת המשנ"ב, דכמו במעשה דאבוח דשמואל ס"ל לאבוי דסגי לקונסן בהא דלא נתקיימה מחשבתו הראשונה שחיטבו לחרוש בשור, ולהכי מותר למכרו אפי' בדמי שור לחרישה, כמו כן י"ל גם במבשל בשבת דסגי לקונסו בהא דלא תתקיים מחשבתו שחיטבו לאכול התבשיל ולא למכרו. ולהכי שרי למכרו אפי' בדמי המלאכה ודלא כהכה"ח אלא כפשטות לשון המשנ"ב [אף שיש לחלק דהתם במעשה דאבוח דשמואל לא עשו מעשה בידיים, אלא שהעלימו עין ממעשה הנכרי, משא"כ הכא דאיהו קעביד מעשה איסור בידיים אפשר שיש לקנוס יותר, וצ"ע].

288. דין המאכל למי שנתבשל בשבילו, ודין הנאה מתוצרת של בתי מלאכה הפועלים בשבת צריך עיון בדברי רבינו, שכאן כתב שאפי' בישל במזיד אין לאסור עולמית אלא למבשל, אבל למי שנתבשל בשבילו מותר (במוצ"ש), ומקורו מדברי המג"א (סק"ב) שבתחילה רצה לדמות דין בישול בשבת לדין ביטול איסורים, דכמו דקיימא לן (יו"ד צט, ה) שאין לבטל איסור לכתחלה ואם עבר ובטלו נאסר למבטל ולמי שנתבטל בשבילו, הכא נמי אם עבר ובישל נאסר למבשל ולמי שנתבשל בשבילו. אך בסוף דבריו כתב המג"א לדחות (עפ"י דברי הב"י שם), דדוקא התם בביטול איסור חיישינן שמא יאמר לעכו"ם לבטלו, ולהכי אסרו גם למי שנתבטל בשבילו [שלא יאמר לעכו"ם לבטלו], אבל הכא במבשל בשבת למאי ניחוש, אי שיאמר לעכו"ם הרי גם בעכו"ם לא יהני מעשיו שכן צריך להמתין בכדי שיעשו, ואם שיאמר לישראל, אין אדם חוטא ולא לו, עי"ש במג"א. ודברי רבינו כאן הם עפ"י הבנתו במג"א שכיון שבטוף דבריו מחלק בין ביטול איסורים למבשל בשבת משמע דהכי ס"ל, ועפ"י סתם כאן להתיר למי שנתבשל בשבילו (וכן הבינו במג"א הא"ר סק"א, וספר מנורה הטהורה קנה"מ סק"ג ומשנ"ב סק"ה).

אך לפי"ז קשה שבהלכות יו"ט (תקג, יב) כתב רבינו בדין איסור הבישול מיו"ט לחול שאם עבר ובישל בהערמה [כגון שבישל שתי קדירות ואחת לצורך חול, אלא שהערים לטעום ממנה כוית ביו"ט] נאסרו עליו המאכלים לעולם וכן לאנשי ביתו שבישל בשבילם. ובקונ"א (סק"ב שם) מבאר פסיקתו בזה"ל: הנה בגמ' משמע בהדיא דמערים ביו"ט דינו כמזיד בשבת, ובמזיד בשבת קיימ"ל בס' שיח דאסור לו לעולם. וכתב שם המג"א דה"ה מי שנתבשל בשבילו דינו כלו. ואע"פ שאח"כ כתב בשם הב"י להקל בזה,

מ"מ הרי בסי' רנג סקי"א כתב בפשיטות דאנשי ביתו דינו כמי שנתבשל בשבילו. משמע בהדיא, דמי שנתבשל בשבילו אין דינו כאחרים אלא כלו בעצמו, וה"ה לאנשי ביתו ובפרט במערים שסבור לעשות בהיתר דלא שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו כמ"ש המג"א בסי' שיח סק"ב, עכ"ל. מדברי רבינו אלו משמע שהעיקר כמו שכתב המג"א בסי' רנג דמי שנתבשל בשבילו דינו כמבשל עצמו ונראה לכאור' שהבין כי המג"א בסי' שיח סק"ב לא כתב דבריו בדרך הכרע, אלא רק שיש לדחות ההשוואה מביטול איסורים, אבל עדיין לא ברירא ליה (ובאמת שכ"ה להדיא בפ"ג משב"ז סק"ב שהמג"א מסתפק בזה ולא מכריע) אך בסימן רנג כתב דבריו בדרך הכרע, ולכן יש לנקוט כן להלכה. וכן משמע מלשונו בקונ"א הנ"ל שכתב: 'הרי בסי' רנג סקי"א כתב בפשיטות דאנשי ביתו.. וכו'. דמשמע מלשונו, שבסי' שיח לא כתב בפשיטות אלא כדחיה בעלמא, וצ"ע. עכ"פ נמצא, שלדברי רבינו בהל' יו"ט העיקר כדברי המג"א בסי' רנג שדין מי שנתבשל בשבילו כדין המבשל עצמו, ועל כן סתם שם ביו"ט לאסור גם למי שנתבשל בשבילו. וא"כ דברי רבינו סתרי אהרדי, שכאן בסי' שיח כתב מסקנת המג"א (סק"ב) כדבר פשוט, שמותר לאחרים אף אם נתבשל בשבילם, וצ"ע.

וליישב דברי רבינו יש להקדים תחילה, שדברי המג"א בסי' רנג נסובו על דין איסור השהייה מבעו"י בתבשיל שלא בישל כ"צ, שעל זה כתב המחבר שם: "ואם שכח ושיחה, אם הוא תבשיל שבשל כל צרכו מותר, אפילו הוא מצטמק ויפה לו. ואם הוא תבשיל שהתחיל להתבשל ולא בישל כ"צ אסור עד מוצאי שבת" עכ"ל, וברמ"א הוסיף שאסור במוצ"ש "עד בכדי שיעשו". ובוזה הוא שכתב המג"א סקי"א: "ולבני ביתו, פשיטא דאסור, דהוה ליה כמי שנתבשל בשבילו". הרי להדיא, דהתם בסי' רנג אסרינן במוצ"ש עד בכדי שיעשו וכמש"כ הרמ"א. והנה כאן בסי' שיח בדין מעשה שבת בדאורייתא ע"י ישראל לא אסרינן למוצ"ש בכדי שיעשו, וכמו שכתב רבינו לבאר: "שלא הצריכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל.. שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות. וכן אפילו בישראל העושה אלא שהתחיל מבעוד יום עשייתו בדבר שאסור להתחיל כמו שנת' בסי' רנג שאיסור זה ג"כ קל בעיני הבריות, ויש לחוש שיעבור עליו בשביל שיהא מוכן לו במוצ"ש מיד, ולכן הצריכו להמתין בכד"ש גם לאחרים, גזירה שמה יאמרו לאחר שיתחיל להם מבעו"י. אבל אין לחוש כלל שמה יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת בשביל ליהנות ממנה במוצ"ש מיד, ועוד שהישראל לא ישמע לו, שאין אדם חוטא ולא לו" עכ"ל. לפי"ז שיעור דברי רבינו כך הם: דרוקא במקום דאיכא למיחש שיבואו להורות היתר בדבר, וכגון בשהייה מבעו"י, או אמירה לעכו"ם, או ביטול איסורים ע"י עכו"ם, בזה הוא דאסרינן למוצ"ש בכדי שיעשו ומהאי טעמא אסרינן גם לאחרים שנעשה הדבר בשבילם. שאם יהא מותר לאחרים יבואו להורות היתר לעשות בעצמם או לומר לעכו"ם לעשות האיסור שיהא מוכן להם במוצ"ש מיד. אבל במעשה שבת דאורייתא שנעשה ע"י ישראל לא חיישינן שיבואו לומר לו לפעם אחרת לעבור על האיסור, ועוד שלא ישמע להם שאין אדם חוטא וכו'. מעתה י"ל, שגם דברי רבינו בקונ"א (תקג שם) נאמרו רק ביחס לאיסור הנאה מתבשיל שנתבשל בהערמה ביו"ט, דכיון שאין איסור הערמה חמור כ"כ בעיני הבריות ע"כ חיישינן דאי שרית להו או לאחרים שנתבשל בשבילם יבואו להערים להדיא. ואף שמפשוט לשון הקונ"א שם משמע דס"ל להשוות בין מבשל בשבת למערים ביו"ט, וכמש"כ שם בתחילת דבריו: "דמערים ביו"ט דינו כמזיד בשבת.. ועל כך המשיך שבמזיד בשבת נאסר גם למי שנתבשל בשבילו כדברי המג"א [ועל כך הוסיף שאף כי המג"א דחה עפ"י הב"מ מ"מ בסי' רנג כתב בפשיטות שאסור], מ"מ ניתן לבאר בדברי רבינו שמקבל את הרחיה של המג"א בסי' שיח וע"פ הב"י, ומה שכתב להוכיח מסי' רנג שאסור הוא רק ביחס לדין הערמה ביו"ט שהוא קל בעיני הבריות כמו שאיסור השהייה מבעו"י קל בעיניהם. להכי למסקנה ס"ל לרבינו להחמיר למי שנתבשל בשבילו רק באיסור הערמה ובאיסור השהייה בשבת וכן בכל מקום דאיכא חשש להוראת היתר, משא"כ במעשה שבת דאורייתא שהוא חמור בעיני הבריות וליכא למיחש להוראת היתר, בזה הוא דסתם רבינו כמסקנת המג"א בסי' שיח, דליכא למיגזר ולאסור עולמית [או במוצ"ש בכד"ש] למי שנתבשל בשבילו.

באופן זה יש ליישב גם סתירת דברי המשנה ברורה, שבסי' שיח סק"ה פסק בפשיטות כדברי המג"א כאן

לו ליהנות במוצאי שבת מיד יש לחוש שמא יאמר לו לעשות בשבת כדי שיהיה הדבר מוכן לו במוצאי שבת מיד שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות וכן אפילו בישראל העושה אלא שהתחיל מבעוד יום עשייתו בדבר שאסור להתחיל כמו שנתבאר בסי' רנ"ג שאיסור זה ג"כ קל בעיני הבריות ויש לחוש שיעבור עליו בשביל שיהא מוכן לו במוצאי שבת מיד ולכן הצריכו להמתין בכדי שיעשו גם לאחרים גזרה שמא יאמרו לאחר שיתחיל להם מבעוד יום אבל אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת בשביל ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד ועוד שהישראל לא ישמע לו שאין אדם חוטא ולא לו.

וכן אם היה שוגג אסור בו ביום גם לאחרים שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנוס בו ביום כמו במזיד שאסור גם לאחרים גזרה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי אבל לערב מותר גם לו מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשו

דמותר למי שנתבשל בשבילו, אך בסי' רנג סקל"א כתב ברין חזרה באיסור בשבת דאסור גם לאנשי ביתו כמו למחזיר עצמו, וכן בסי' תקכו סקע"ט פסק כדברי רבינו במערים ביו"ט דאסור לו ולבני ביתו כמו שמציין בשעה"צ ס"ק קו שם. וע"כ דחלוק דין מעשה שבת בדאורייתא דלא אסרו לאחרים אף אם נתבשל בשבילם ודוקא משום שהוא איסור חמור, משא"כ באיסורים הקלים דחיישינן להוראת היתר גזרו טפי לאסור אף למי שנתבשל או שנעשה האיסור בשבילו.

מבאן יש להעיר טובא על מש"כ בספ' שמירת שבת כהלכתה (פרק א, כללי מלאכת שבת, סעיף לד אות ב, מהרורה מורחבת בהוצאת פלדהיים) שהעושה בשבת מלאכה שאיסורה מן התורה, אם עשה במזיד – אסור לכל אדם ליהנות ממנה בשבת. לעבריינן עצמו ולכל בני משפחתו ולכל הסמוכין על שולחנו אסור ליהנות ממנה לעולם. מבואר בדבריו שאף כי נקטינן בדין ביטול בשבת שאין הלכה כדברי המג"א שכל מי שנתבשל בשבילו אסור לו ליהנות מהמאכל, אלא כסוף דברי המג"א המחלק בין ביטול איסור לביטול בשבת, מ"מ בני ביתו והסמוכין על שולחנו חמיר טפי, ולהם נאסר המאכל בלא"כ. ולכא"ו הוא נגד משמעות הפוסקים (שו"ע רבינו ומשנ"ב), שמדבריהם משמע דדין בני ביתו הוא כדין מי שנתבשל בשבילו, ומודגש בלשון רבינו בקונ"א תקג סק"ב – שבחלקו הוא מלשון המג"א עצמו – כמו שכתב: "דאנשי ביתו דינו כמו שנתבשל בשבילו. משמע בהדיא, דמי שנתבשל בשבילו אין דינו כאחרים אלא כלו בעצמו, וה"ה לאנשי ביתו". כלומר, דזה שאנשי ביתו חמיר טפי הוא רק מצד שנתבשל בשבילם, וא"כ שווה דינם למי שנתבשל בשבילו. וכ"ה בלשון המשנ"ב סי' רנג סקל"א: "וכל שכן לבני ביתו דאסור ביון דנתבשל בשבילם" ע"כ. הרי להדיא, שכל החומרא בבני ביתו הוא רק מצד שנתבשל בשבילם, א"כ אין לחלק ביניהם, וכיון שמוותר למי שנתבשל בשבילו הרי שמוותר גם לבני ביתו. ובש"כ שם הראה מקום לארחות חיים סי' שיח סק"ב, עכ"פ מדברי רבינו לא משמע הכי, וצ"ע לדינא.

מבל מקום פשוט שאין להתיר מכאן שימוש בתוצרת המגיעה מבתי מלאכה הפועלים ל"ע גם בשבת. שכן אף שלהלכה נקטינן כי מעשה שבת בדאו' במזיד מותר לאחרים ואף אם נעשה בשבילם, מ"מ זיל בתר טעמא, דלא חיישינן שמא יאמרו לו לעשות כן לשבת הבאה, וכן אם יאמרו לא ישמע להם ראין אדם חוטא וכו', דכל הני טעמי שייכי רק באם בישל באופן אקראי ואינו מומר לחלל שבתות באופן קבוע. אבל בתי חרושת הפועלים בשבת וזה כל פרנסתם לייצר ולשווק את התוצרת שלהם ועושים כן מרי שבת בשבתו ל"ע, פשוט שלא שייכים טעמים אלו דהא חזינן שהם מחללי שבת בפרהסיא ובאופן קבוע. ואדרבא, בקניית התוצרת מהם מסייע להם להמשיך ולעבוד בשבת בכך שרואים שקונים תוצרתם, ויש בכך משום מסייע לעובדי עבירה, ושמא אף משום לפני עור לא תתן מכשול יש כאן, ואסור לקנות תוצרת זו לעולם. ראה בכ"ז בשו"ת כתב סופר או"ח סי' נ.

289. טעם האיסור בשוגג והטעם לאסור גם לאחרים

כל זאת כתב רבינו כשיטת הרמב"ם וסיעתו (רמב"ם פ"ו משבת הכ"ג; רא"ש חולין סי' יט; ר"ן חולין ד,א; הרב המגיד שם בשם רבינו יונה; והטור כאן) דאף במקום שנאסר התבשיל בשבת מ"מ אין צריך להמתין במוצ"ש בכדי שיעשו, ומשני הטעמים שכתב רבינו בפנים, ולאפוקי מדעת רש"י וסיעתו (הלכות גדולות שבת כב,א; רמב"ן חולין טו,א) דגם בישראל שעשה מלאכה בשבת צריך להמתין למוצ"ש בכד"ש, ראה בכל זה בבית יוסף ס"א כאן. והנה בתוס' (חולין טו,א ד"ה המבשל) משמע כי ר' יהודה דקי"ל כוותיה אסר בשוגג מטעם 'דקנסו שוגג אטו מזיד', כלומר שלא יעשה במזיד ויאמר שוגג הייתי. אכן רש"י (חולין שם ד"ה ר' יהודה כו') חלק על התוס' וכתב דא"ל לומר שלר"י אסור בשוגג מטעם שקנסו בו אטו מזיד, דא"כ היכי שרי בשוגג למוצ"ש והא במזיד אסור לו עולמית. ועוד שאם השוגג אסור רק מטעם קנס אטו מזיד – היכי אסרנין בשוגג גם לאחרים (בו ביום עכ"פ) והא כלפי אחרים לא שייך קנס, שעל מה יש לקנסו אחרים שלא עברו כלל על המלאכה. על כן כתב רש"י לחדש דטעמא דר' יהודה שאסר בשוגג הוא 'כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים' דאף בשוגג מקרי עבירה.

והנה לפי דברי רש"י מובן שפיר מדוע אסרנין גם לאחרים, והוא כדי שלא יהנו ממלאכת שבת שנעשתה בעבירה. וגם מובן מדוע אסור למוצ"ש בכד"ש שאם יהנה מיד נמצא נהנה ממעשיו הרעים. אבל לשיטת הרמב"ם והתוס' ודעימ' שיסוד האיסור הוא מטעם קנס [ולא שיש איסור בעצם ההנאה מהמלאכה] קשה אמאי אסור אף לאחרים, והא לא פשעו מידי? וגם קשה אמאי לא אסרו בשוגג לעולם וכמשה"ק רש"י. ודינים הללו יש להבין גם לדעת רבינו דקאי בשיטת הרמב"ם והתוס' וכמש"כ כאן בס"א.

ובביאור דעת הרמב"ם וסיעתו צריך לומר, דהא דאסרנין גם בשוגג הוא בכלל העונש של המבשל במזיד. כלומר דכיון שרצו לקנסו שבמזיד לא יאכל עולמית, להכי אם היה מותר ליהנות בשוגג חיישינן דילמא יבואו לאכול התבשיל במזיד ויאמרו שוגגים היינו. וכדי שלא יבואו לעשות כן סגי במה דאסרנין להו ליהנות בשבת גופא, דמשום הכי כבר לא יבואו לעשות כן בשבת במזיד ולאמר שוגגים היינו. וכן מה דאסרנין לאחרים אף שכלפיהם לא שייך קנס, מ"מ צ"ל שהוא בכלל הקנס שקנסו את המבשל. כלומר, שחלק מהעונש של המבשל הוא שגם אחרים לא יוכלו ליהנות מהתבשיל. שאם היו יכולים אחרים ליהנות נמצא שיש לו בזה איזושהי טובת הנאה ולא אהני קנסא כ"כ. אלא דגם בזה סגי לקנסו שלא יוכלו ליהנות רק בשבת וא"צ לאסור להם עולמית.

והמעיון בלשון רבינו יחזה דבמתק לשונו מבאר כן לשיטת הראשונים דפליגי ארש"י, שכתב רבינו: וכן אם היה שוגג אסור בו ביום גם לאחרים, שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנסו בו ביום כמו במזיד שאסור גם לאחרים, גזרה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי.. עכ"ל. ומבואר בדבריו תרתי, חדא דהאיסור כלפי אחרים הוא בכלל הקנס של המבשל כמו שכתב 'כיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנסו בו..'. בדבריו אלו קאי על המבשל. ועוד חזינו דהאיסור בשוגג הוא חלק מהקנס שקנסו על המזיד, כמש"כ רבינו 'גזירה שמא יבשל במזיד ויאמר שוגג הייתי..'. והיינו שסברו חכמים שאם לא יקנסו בשוגג אזי גם הקנס במזיד לא יתקיים [וכה"ג לא חשיב גזירה לגזירה, אלא חדא גזירה היא, שכשגזרו על המזיד גזרו גם על השוגג באותה הגזירה ממש כדי לקיים גזירתם על המזיד, דאי לא קיימא האי לא קיימא האי]. ולדברי רבינו יש לדחות ראיית הרממשק אליעזר (חולין פ"א סו"י יט) שיצא לחדש כי גם ר' יהודה ס"ל דמעשה שבת אסור מדאורייתא וכר' יוחנן הסנדלר, והוכחתו – דאל"כ כיצד אסר ר"י שוגג אטו מזיד, והא מזיד גופא הוא גזירה והיאך גזרינן גזירה לגזירה? ובאמת שהאחרונים דחו דבריו מטעם דמבואר בכל הראשונים (רי"ף ר"ן ועוד) דרק אליבא דר"י הסנדלר י"ל דאיסור ההנאה ממעשה שבת הוא דאורייתא, אבל לר"מ ור"י הוא דרבנן לכו"ע, אבל לא הסבירו הנך אחרונים כיצד יש ליישב קושיית הרמשק אליעזר בדבר הגזירה לגזירה. ולדברי רבינו שהאיסור בשוגג הוא חלק מהקנס של המזיד – אתי שפיר. שאין כאן שתי גזירות, אלא גזירה אחת, והיא לאסור במזיד עולמית, וכדי שתתקיים גזירה זו הוסיפו מלכתחלה – בכלל הגזירה על המזיד – לאסור גם בשוגג, ולא שגזרו על השוגג בנפרד.

החילוק בין ממלא כל עלמין וסוכ"ע

הרב נחום דובער הלוי קפלן
כולל אברכים - 770
כפר חב"ד

א.

הנה ידוע שיש ב' מיני חיות לעולמות: חיות מוגבלת ומצומצמת לפי ערך העולמות ונק' ממלא כל עלמין, וחיות בלתי מוגבלת הנק' סוכב כל עלמין. כשנבוא לחקור מצד איזו חיות יש יותר ביטול בנבראים, הנה הדבר תלוי: מצד החיות האלקי, הרי מצד סוכב כל עלמין העולמות בטלים במציאות, ומצד ממלא כל עלמין הם בטלים רק בביטול היש. דהיינו שהעולמות בטלים יותר מצד סוכ"ע. אך מצד רגש הנבראים, אזי להיפך: דידוע שהתהוות החומר והישות הוא דוקא מסוכ"ע, ומצד ממכ"ע הנבראים בטלים לחיות האלקי ולא שייך ישות. ואף שבהשקפה ראשונה הדברים נראים קצת כסותרים, הרי אדרבה, לא זו בלבד שאין כאן סתירה, אלא שב' חילוקים אלו תלויים אחד בשני, וכפי שיתבאר לקמן.

ב.

הנה החילוק בין ממכ"ע לסוכ"ע יובן ע"פ המשלים דלקמן:
ההשפעה דממכ"ע הרי זה ע"ד השפעת רב לתלמיד, וההשפעה דסוכ"ע הרי זה כדוגמת הארת השמש על הארץ.

והחילוק בין ב' סוגי השפעה אלו הוא הן מצד המשפיע והן מצד המקבל: בהשפעת רב לתלמיד, הבנת התלמיד חשובה ותופסת מקום בעיני הרב ולכן הרב מתאים את ההשפעה לפי ערך התלמיד, כישרונותיו, ידיעותיו, הבנתו וכו'. וא"כ מובן גם, שלכל תלמיד צריך הרב להשפיע באופן אחר. וכמו כן בהשפעה בבחי' ממכ"ע, מציאות העולמות והנבראים חשובה בעיניו ומשפיע לכל נברא חיות המתאימה לפי ערכו. דאינה דומה החיות שבעולם האצי', העולם הכי נעלה, לחיות בעוה"ז הגשמי, העולם הכי נחות. וכן אינה דומה החיות

שבמין המדבר לחיות שבמין החי, או לחיות שבצומח או בדומם. לכל נברא יש חיות אחרת המתאימה לפי ערכו ולפי תכונותיו.

אך בהארת השמש לארץ, אין הארץ והנבראים שעלי' חשובים כלל בעיני השמש ואינה משפיעה להם לטובתם. אלא, כל ענין הארת השמש הוא התפשטות מציאותה של השמש. דטבעה של השמש הוא שמאירה את כל סביבתה, וכיון שהעולם מצוי בסביבתה של השמש, במילא מקבל הארתה. וא"כ אין כל חילוק בין הנבראים השונים בענין הארת השמש, אלא היא שווה ממש במקום הכי חשוב הזקוק לה מאוד, כמו במקום האשפה שאינו זקוק לה כלל.

וכן הוא השפעת הקב"ה לעולמות מצד סוכ"ע. דאין לעולמות שום חשיבות ותפיסת מקום בפני עצמם, אלא כל עניינם הוא ביטוי וגילוי של רצונו ית' שיהיו עולמות. וא"כ בענין זה שווים עולם האצי' ועוה"ז התחתון, כמו ששווה מין המדבר עם הדומם. דרצונו ית' בנבראים ועולמות הוא שווה ממש בכלם, דבדיוק כפי שרצה בהתהוות עולם האצי', כן רצה בהתהוות עוה"ז.

וזהו שמצד ממכ"ע העולמות בטלים בביטול היש בלבד ומצד סוכ"ע העולמות בטלים במציאות: דמצד ממכ"ע, הרי אף שכל ההשפעה לעולמות מגיעה רק מהקב"ה ובלעדי השפעה זו אין להם קיום, מ"מ, הרי יש לעולמות חשיבות ותפיסת מקום בעיניו ואין לומר שבטלים לגמרי במציאות, אלא רק ביטול היש. אך מצד סוכ"ע, כיון שאין לעולמות שום חשיבות בפ"ע וכל עניינם הוא רק ביטוי של רצונו ית', הרי הם בטלים בעיניו לגמרי, ביטול במציאות.

ג.

והנה חילוק הנ"ל הוא מצד המשפיע. דבהשפעת רב לתלמיד המקבל חשוב בעיני המשפיע, אך בהארת השמש לארץ אינו חשוב בעיניו. אך כנ"ל, קיים גם חילוק ביניהם מצד המקבל:

בהשפעת הרב לתלמיד, ההשפעה מתלבשת בתלמיד בפנימיותו ומשנה אותו, היינו שמהותו של שכל התלמיד משתנה ונעשה בטל ומתאים להשפעה. וגם לאחר שהרב מסיים השפעתו, דבריו נשארים במוחו של התלמיד, כיון שמבינם מצד עצמו, מצד שכלו שלו. ובאם מאיזו סבה אין התלמיד יודע את הנלמד עמו, הרי זאת אומרת שלא קיבל את ההשפעה, כי כל ענין ההשפעה הוא שדברי הרב יוקלטו ויונחו בשכלו וישנו אותו בפנימיותו.

משא"כ בהארת השמש על הארץ, אין הארץ משתנית להיות כמהות השמש. דהארץ נשארת כמהותה הקודם – מקום חשוך, וכל האור שיש על הארץ לא קשור כלל למהותה של הארץ, אלא מתייחסת אך ורק לשמש, ומיד לאחרי שהשמש תשקע הארץ תחזור להיות חשוכה. היינו שלא נפעל שום שינוי פנימי בארץ.

וב' חילוקים אלו שמצד המשפיע ומצד המקבל תלויים אחד בשני: דבהשפעת הרב לתלמיד, דוקא ע"י שהרב מתחשב במציאותו של התלמיד ומתלבש בו, עי"ז מבין התלמיד את דבריו ומשתנה להיות כמהות ההשפעה.

אך בהארת השמש, כיון שאין השמש מתחשבת בארץ ואינה מתעסקת עמה, לכן גם מהותה של הארץ נשארת שונה ממהות השמש.

ועד"ז בהשפעת הקב"ה לעולמות:

בהשפעה שמצד ממכ"ע, הרי כיון שההשפעה קשורה למציאות הנבראים ותכונותיהם השונות ומתלבשת בהם בפנימיותם, לכן היא פועלת על הנבראים שיהיו בטלים לחיות האלקי ומתאימים אלי'. ולכן אין שייך מצד ממכ"ע שיהי' ישות בנבראים.

ודוקא מצד סוכ"ע שכל ההשפעה לעולמות אינה קשורה עם מציאותם ותכונותיהם, אלא רק מצד רצונו ית' בעולמות, לכן אין פעולתו נרגשת בנבראים בפנימיותם ואינם בטלים אלי', ומרגישים עצמם ליש.

דיני עני המהפך בחררה

הרב אברהם מאיר רבינוביץ
דיין בבית הוראה רחובות

שאלה: האם מותר להציע שידוך לבחור, כאשר הוא החליט כבר על הצעת שידוך אחרת, אלא שהורי הצדדים עדיין לא נפגשו ומחמת כן השידוך עדיין לא "נסגר" סופית?

תשובה: דבר זה תלוי בדין "עני המהפך בחררה" שנפסק להלכה בשולחן ערוך חו"מ סימן רלו. בשורות הבאות נעמוד על כמה מעיקרי דין זה, ועל ידי כך נוכל לענות על השאלה שנשאלה.

מקור הדברים הוא בגמ' קידושין²⁹⁰, שם מסופר שרב גידל התעניין בקרקע מסוימת לקנותה, והלך רבי אבא וקנאה לפניו. שאל אותו רב יצחק נפחא: עני המהפך בחררה²⁹¹ ובא אחר ונטלה הימנו מה דינו? ענה לו רבי אבא נקרא רשע²⁹². שאל אותו רב יצחק נפחא: אם כן כיצד קנית קרקע שרב גידל היה מעוניין לקנותה? ענה לו רבי אבא, שלא ידע מכך כלל. ביקש ממנו רב יצחק נפחא שייתן את הקרקע לרב גידל.

גמרא זו היא היסוד לדינים העוסקים במניעת התערבות של גורם שלישי, כאשר שני צדדים (בדוגמת מוכר ולוקח / שוכר ומשכיר / עובד ומעביד) הגיעו להסכמה עקרונית על ביצוע של עסקה ביניהם. ואם מתערב אדם שלישי וגורם לאי ביצוע העסקה ביניהם הוא נקרא "רשע".

בטעם האיסור "לעקוף" את חבירו בעסקי משא ומתן, נחלקו הפוסקים: יש שהסבירו זאת²⁹³ מטעם "יורד לאומנות חבירו"; ויש שנימקו²⁹⁴ זאת מטעם "ועשית הישר והטוב". וכמו דין בר מצרא שתוכנו הוא נתינת דין קדימה לשכן לפני אדם

290. נט, ע"א.

291. כלומר, העני מחזר אחרי החררה לזכות בה.

292. ודינו שפסול לעדות ולשבועה.

293. רש"י קידושין דף נט ע"א ד"ה נקרא רשע שארית יוסף ס' יז.

294. מרדכי קידושין תקכד. ר"ן קידושין נט ע"א.

חיצוני, מחמת ציווי התורה ללכת בדרך הישר והטוב. לפי דבריהם, אין זה מעיקר הדין²⁹⁵ אלא הנהגה הנדרשת משום הישר והטוב בלבד²⁹⁶.

חשוב לציין, שדין "עני המהפך בחררה" אינו אלא קריאת שם "רשע", אך אם עבר ועשה זאת ועקף את חברו – אין מוציאים זאת מידו²⁹⁷ ואף אי אפשר לחייבו להחזיר. אלא שרשאים בית דין לפרסם ולבייש ברבים את האדם שעבר על דין זה ולקראו בשם "רשע"²⁹⁸.

כל זאת לאחר מעשה²⁹⁹, אבל אם נודע לבית דין על מקרה של "עני המהפך בחררה" לפני מעשה – על בית דין למנוע מהשני לעשות זאת³⁰⁰. להלן נביא את עיקרי הדינים והשיטות בפרטי דין זה.

א. שלב חלזת האיסור

בגמ' לא מבואר מהו השלב של ההסכמה בין הצדדים שממנו והלאה אסורה התערבות של צד גורם שלישי במניעת ביצוע העסקה. וכאן מתעוררת השאלה: מהו אכן השלב שממנו והלאה אסור לקונה אחר להתערב ולנסות לרכוש את החפץ הנמכר לעצמו? וכי מהרגע שבו קונה פוטנציאלי דיבר עם המוכר והתעניין אודות קניית החפץ אסור למישהו אחר לקנותו? או שמא דווקא אם כבר הוצע מחיר כלשהוא לחפץ? ואולי יש צורך להגיע להסכמה כלשהיא בין המוכר לקונה? ברור מאליו, שאם כבר נחתם הסכם בין הצדדים או שהתבצע קניין על החפץ, גורם שלישי אינו יכול להפריע לביצוע העסקה. לא רק בגלל שהדבר אסור מדין

295. וכן מבואר בר"ן וביש"ש דהוי תקנת חכמים כמו מצרנות וכן מבואר במרדכי וברא"ש וכן הגר"א מרמה נמי לבר מצרא.

296. יש מהאחרונים שתלו את שני הטעמים הנ"ל במחלוקת המובאת לקמן האם רק במכר יש דין "עני המהפך בחררה" או גם בהפקר ומציאה. לשיטת רש"י "ההיפוך בחררה" הוא מעין זכיה של האדם בחפץ, ואף שעדיין לא היה קניין, חז"ל עשו אותו כעין זוכה. לכן אין הברל בין מקח להפקר, ובשניהם עשו את שאינו זוכה כזוכה (כמובן אין זה כזוכה גמור, שהרי אין בזה דין גזל ממש אלא רק נקרא "רשע"). ובמילא הוי כדין גזל ויורד לאומנות חברו (ובפרטיות יותר אפשר לומר, דכוונת רש"י הוא דמשום יורד לחייו, החשיבו ההיפוך כאילו זכה וממילא האיסור הוי כמו גזל).

משא"כ לפי ר"ת טעם האיסור הוא משום "ועשית הישר והטוב", והיינו שזהו עניין מוסרי באופן הנהגת האדם. ולכן, רק במכר יכול לטעון כך, אבל בהפקר יכול לומר "אני גם רוצה לזכות בהפקר, ולמה אתה קודם אלי, הרי עדיין לא זכית בזה". וכמו בדין בר מצרא שנמתנה הוא לא חל.

297. ואף שבגמרא שהובאה לעיל הוזכר שר' יצחק ביקש שייתן הקרקע לרב גידל, הפוסקים כותבים שרק ביקש ולא פסק שייתן, מכאן שאין הכרח להחזיר.

298. סמ"ע חו"מ ס' רלז ס"ק א.

299. פתחי תשובה ס' רלז ס"ק ב.

300. רשר"ם חו"מ ס' רנט.

"עני המהפך בחררה", אלא בגלל שהקונה כבר קנה את החפץ ואם המוכר ימכרהו לאחר, יכול הקונה לתבוע את המוכר לדין. בהכרח אם כן שדין "עני המהפך בחררה" עוסק בשלב טרום מכירה.

המרדכי³⁰¹ סובר, וכן פסק הרמ"א³⁰² להלכה, שדין "עני המהפך בחררה" קיים רק אם הצדדים הגיעו להסכמה מלאה על כל הנושאים הקשורים למכר. הן הפרטים הכספיים והן שאר תנאי המכירה או השכירות, כגון תחילת זמן שכירות או האפשרות לסיום השכירות וכיו"ב. לדעתו, הכול צריך להיות מסוכם בין הצדדים וכל מה שנותר הוא ביצוע הקניין והתשלום. רק בשלב זה נחשב הקונה או השוכר "כעני המהפך בחררה" ואסור למישהו אחר להתערב ולהקדימו.

טעמם של הסוברים כך הוא: חז"ל לא רצו לגרום באמצעות תקנה זו הפסד ונזק למוכר או למשכיר. אילו איסור זה היה גם טרם הגעת הצדדים לכדי הסכמה על כל תנאי העסקה, המוכר או המשכיר עלולים להפסיד את התמורה האמיתית של המכר או השכירות. כל אדם הרוצה לקנות קרקע מחבירו יציע מחיר נמוך מכדי שוויה³⁰³ ביודעו שאסור לאחר להציע הצעות טובות יותר, והמוכר לא יוכל לקבל את הערך האמיתי של נכסיו. לפיכך הגבילו חכמים את ההלכה רק לשלב שבו התרצו הצדדים והסכימו לעסקה לגמרי, כך שכל מה שנותר הוא מעשה הקניין בלבד.

הנחלת שבעה³⁰⁴ מבאר סברא מעשית נוספת בזה: לפי דבריו, אם לא תהיה הגדרה ברורה לשלב שבו מתחיל האיסור לעקוף את האחר, יהיה קשה מאוד לברר האם אכן התחיל משא ומתן רציני על מנת לרכוש. כל אחד שמתעניין בנכס מסוים יוכל לטעון, כנגד הקונה החדש, שהיה מעוניין לרכשו, על-אף שייתכן מאוד שלא עלה על דעתו מתחילה לקנותו. לכן חז"ל הציבו שלב ברור – הסכמה מלאה של הצדדים – שרק ממנו והלאה חלים הלכות אלו.

אך הפרישה³⁰⁵ חולק על עליהם, וסובר שגם אם לא הגיעו הצדדים להסכמה מוחלטת, כל עוד הם הגיעו להסכמות בנושאים המהותיים של העסקה, ומצדם ברור שללא גורם שלישי שימנע את העסקה היא תצא אל הפועל במשך הזמן –

301. בכא בתרא ס' תקנא.

302. חושן משפט ס' רלז.

303. לפי הפוסקים שאומרים שאם הציע הקונה הראשון מחיר פחות מהשווי, אין דין "עני המהפך בחררה" גם אחרי שהגיעו להסכמות וכדלקמן, אזי סברא זו לא שייכת.

304. סימן סה.

305. חו"מ ס' רלז.

קיים הדין של "עני המהפך בחררה" ואסור לאדם שלישי לנסות לשים את ידו על העסקה.

למעשה: פוסקי זמנינו נוטים לפסוק כשיטת המרדכי, שרק לאחר הגעת הצדדים להסכמה סופית על כל הנושאים חל האיסור של "עני המהפך בחררה".

ב. במה קיים האיסור: במקח או גם במציאה?

בנוסף לדיון ממתי חל האיסור של "עני המהפך בחררה", הפוסקים דנו באיזה מקרים הוא קיים.

לפי שיטת רש"י³⁰⁶, דין "עני המהפך בחררה" נאמר בין במקח וממכר ובין בהפקר. כלומר, גם בדבר הפקר אם מישהו מחזר אחריו לתפסו ולקנותו, אסור לאחר להתערב ולקחת זאת לעצמו. אולם לשיטת ר"ת³⁰⁷, ואחריו הלכו פוסקים רבים, דין זה חל רק במקח וממכר ולא בהפקר. הנימוק לכך הוא, שבמכר יכול הקונה הראשון לומר לקונה השני: "מדוע אתה קונה מה שהשקעתי והשתדלתי לקנותו? לך תקנה במקום אחר!". מה שאין כן בהפקר, הזוכה הראשון אינו יכול לומר: "לך תזכה במקום אחר", שהרי מציאה והפקר אינם דברים המזדמנים לפי הזמנה ורצון האדם.

כלומר: לשיטתם האיסור של השני למנוע מהראשון להשיג מבוקשו, הוא רק כאשר לשני יש אפשרות להשיג דבר זה במקום אחר; אך בדבר שאי אפשר להשיג – זכותו להתאמץ להשיגו גם על חשבון הראשון שקדם לו בהשתדלות זו. למעשה: הבית יוסף³⁰⁸ מביא את שתי השיטות, אך הרמ"א פוסק בדעת ר"ת, שרק במכר קיים דין זה ולא במציאה והפקר.

ג. מקח שהוא כמציאה

לאור זאת, יש לדון מה יהיה הדין במקח שהוא הזדמנות נדירה ללוקח. כגון, בית העומד למכירה במחיר נמוך בהרבה מהמחיר בשוק, או בית העומד למכירה במקומות שאין להשיג בתים למכירה וכיו"ב – האם במקרים אלו הוי כמקח וממכר ולכו"ע קיים דין "עני המהפך בחררה" ואסור לאחר לעקוף את הקונה הראשון, או שמא הוי כהפקר ומציאה, ולשיטת ר"ת והרמ"א יהיה מותר לעקוף במצבים אלו?

306. קידושין נט, ע"א ד"ה עני המהפך בחררה.

307. שם.

308. חו"מ ס' רלו.

הרבה פוסקים³⁰⁹ מדמים מצב זה להפקר ומציאה ומקילים בזה על פי דעת ר"ת. אך הוסיפו הסתייגות ותלו זאת בכך שאכן מדובר בהזדמנות נדירה באמת, או שמדובר במחיר זול עוד יותר משתות³¹⁰ (שישית). כמו כן כתבו הפוסקים שבמקרה ומדובר בקניית קרקע הסמוכה לקרקעו של השני³¹¹, אף שאין עליו דין בר מצרא – הדבר נחשב למציאה ומותר. ועל דרך זה בנוגע להצעת עבודה³¹² במקום קרוב למגורי העובד השני.

למעשה: אדמו"ר הזקן בשולחנו³¹³ התיר לשני לרכוש את החפץ במקרים אלו מעיקר הדין, אך הוסיף שראוי לבעל נפש להחמיר על עצמו ולהניח ללוקח הראשון לגמור את המקח אף בהזדמנות שכזו.

ד. התקנה מזווית המוכר

עד כאן נתבאר דין "עני המהפך בחררה" ביחס ללוקח שני. אך יש לדון כיצד דין זה מושפע מצידו של המוכר.

מה הדין אם המוכר פנה אחרי הסיכום בעל-פה עם קונה אחד, ללקוחות פוטנציאליים נוספים – האם הקונה השני צריך לחוש לדין "עני המהפך בחררה"? התשובה לכך היא, שדין "עני המהפך בחררה" נאמר לא על חשבון טובת המוכר³¹⁴ במקרה שיש לו מזה הפסד מוכח³¹⁵. לכן עצם העובדה שהמוכר מבקש למכור ללקוחות נוספים מראה, שהוא לא מרוצה לחלוטין ממה שסוכם עם הקונה הראשון. אם-כן אין זה נחשב כסיכום סופי ממש וכסמיכות דעת מוחלטת למכור, ולכן מותר³¹⁶ לקונה השני, אליו פנה המוכר להציע הצעה אחרת, לקנות את הדבר המוצע. אולם אם המוכר שבע רצון מהסיכום עם הקונה הראשון ופנייתו לשני הייתה מחמת טעות, יש בזה דין "עני המהפך בחררה" ואסור לשני לקנות ממנו³¹⁷.

309. רמ"א סי' רלז א. מרדכי בבא מציעא רלח. מהרי"ק שורש קלב. מהרש"ל סי' לו. נתיבות המשפט ביאורים סי' קפג ו. אבני נזר חו"מ סי' יז. שלחן ערוך הרב הלכות הפקר והשגת גבול ס"י. אולם המשפט סי' רלז.

310. כסף הקדשים.

311. רמ"א סי' רלז. מהרש"ל סי' לו. משאת בנימין סי' כז.

312. וכפי שיתבאר לקמן, שדין זה קיים גם בעובד ומעביד.

313. הלכות הפקר והשגת גבול ס"י. וראה אגרות משה ח"ג אבן העזר א' סימן צא.

314. מרדכי בבא בתרא תקנ"א. רמ"א סי' רלז.

315. ולא מניעת רווח.

316. שו"ת מהרש"ל סי' לו. מהר"מ אלשיך ס"ז. סמ"ע סי' שפו י.

317. האגרות משה ח"ד חו"מ א סימן ס' דן במקרה שבו מעסיק היה במשא ומתן עם עובד בקשר לעבודה עתירית ולבסוף הגיעו להסכמה עקרונית בקשר לעבודה, אולם המעסיק טעה וחשב שהעובד רצה את

על-פי הגדרה זו שדין "עני המהפך בחררה" נאמר לא על חשבון טובת המוכר במקרה שיש לו מזה הפסד מוכח כנ"ל, יש לעיין האם במקרה שסוכם על המקח, אך אחר כך קונה אחר הציע הצעה טובה יותר עבור המוכר – האם גם אז נאמר שמותר לקונה השני או שבזה כן חל דין "עני המהפך בחררה" והדבר אסור (אין הכוונה שהצעה זו טובה יותר מפני שמציע סכום גבוה יותר מהמחיר שבשוק, שהרי אם-כן אין לדבר סוף; אך כוונת הדברים היא שההצעה החדשה מונעת הפסד כלשהו למוכר).

לדוגמה: סיכמו המוכר והקונה על מחיר נמוך קצת יותר ממחיר השוק, והקונה השני מציע מחיר שווה למחיר השוק. או שהקונה הראשון שרוצה לקנות חלק מדירת המוכר מרובה בדיריין ופתאום הגיע קונה חדש בעל משפחה קטנה יותר. האם במצב זה יש "דין עני המהפך"? רבני העדה החרדית פסקו בעבר שגם באופן זה קיים דין "עני המהפך בחררה" ואסור לקונה השני לקנות לאחר שסוכם המכר עם הקונה הראשון; אך פוסקים רבים חולקים על כך וסוברים, שבמקרה של טובת המוכר – במובן של מניעת הפסד כנ"ל – לא קיים הדין של "עני המהפך בחררה", ומותר לקונה השני לעקוף את הראשון ולקנות את הדבר המוצע למכירה³¹⁸.

למעשה: במקרה שהמוכר אינו מרוצה מהעסקה ומחפש קונה אחר – מותר לקונה אחר לקנות. במקום שעל ידי הצעת הקונה השני ימנע הפסד מהמוכר, יש מקום להחמיר ולא להתערב בעסקה המתבצעת.

ה. עני המהפך בעובד מעביד, בשכירות, בדבר מצווה

דין "עני המהפך בחררה" נאמר גם בנוגע למעביד ועובדים³¹⁹. לדוגמה: מעביד שמחפש עובד וסיכם בעל פה עם עובד על כל תנאי העסקתו – אסור לשני לנסות להתקבל לעבודה זו במקומו, אם אכן כל תנאי העבודה סוכמו סופית. דין זה ייתכן גם במצב הפוך: עובד סיכם תנאי העסקה עם מעביד אחד³²⁰, ורוצה מעביד אחר לפנות לעובד זה לקבלו לעבוד אצלו. גם כאן שייך דין "עני המהפך בחררה" ואין למעביד השני לעקוף את הראשון לאחר שכבר סוכמו סופית

הצעתו ובעקבות כך הציע את העבודה לאדם שלישי. האגרות משה פוסק, שיש כאן דין "עני המהפך בחררה" ואסור לשלישי לקבל את הצעת העבודה. זאת מכיוון שהמעסיק היה מרוצה ורק בטעות פנה לעובדים פוטנציאלים אחרים.

318. שעורי קידושין, הרב ישראל גרוסמן, סי' מח.

319. תוס' בקידושין נט ע"א. שו"ע חו"מ ס' רלו. אבני נור חו"מ יו.

320. וכל שכן אם כבר החל עבודתו אצל המעביד הראשון.

תנאי העבודה. (אם העובד פונה מיזמתו ומחפש לעבוד במקום אחר – ודאי שהדבר מותר, כל עוד אינו מזיק למעביד הראשון, שהרי אינו עֹבֵד שלא יוכל להתפטר מתי שירצה³²¹).

אם מדובר בעובד מומחה נדיר בתחומו, יש מתירים³²² לעקוף ולהקדים לשוכרו לעבודה, כמו שהותר הדבר במצב כעין זה במקח וממכר³²³ (לומדים זאת מדברי התוס'³²⁴ שמתיר לבקש ממלמד המלמד ילד אחר ללמד את בנו, שיכול האבא לומר שאין מלמד טוב כמוהו וזוהי הזדמנות נדירה. אך יש דעה³²⁵ הסוברת, שרק בלימוד תורה יכול לטעון בנקל שמלמד זה עדיף, אבל בשאר מקצועות על השני להוכיח את המומחיות הנדירה של בעל המקצוע, ואי אפשר לטעון זאת ללא הוכחה).

כמו בעובד מעביד, כך גם במכירה, דין "עני המהפך בחררה" קיים גם ביחס המוכרים אל הקונה³²⁶. לדוגמה: מוכר שסיכם את תנאי המכירה עם הקונה, אין למוכר אחר להציע לקונה לקנות משלו מוצר אחר במקום המוצר שסיכם לקנות מהמוכר הראשון.

יחד עם זאת, כתבו הפוסקים שאין למוכר לגרום לקונים לצאת מחנותו של מוכר אחר, גם טרם הגיעו לידי הסכמה³²⁷. אך לפרסם על מכירה בעיתון ודאי שמותר, אף שעל ידי כך ייתכן שקונים קבועים של חנות אחת יבואו לקנות בחנות

321. ראה שוע"ר הלכות שאילה ושכירות סעיף כא.

322. אבני נזר חו"מ סי' יז.

323. ראה לעיל. כמובין שלפי שיטת רש"י אין להתיר זאת, ולפי הכרעת רבינו הזקן יש לבעל נפש להחמיר בזה.

324. תוס' בקידושין נט ד"ה עני המהפך.

325. המנחת פתים בסי' רלז ס"א.

326. מהר"מ ד"פ קמח רמ"א סי' שפו ג.

327. בשנת תשי"ב נכנסו אל הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל שני בעלי מאפיות וסיפרו לו, שבמוצאי פסח, כאשר פתחו את מאפיותיהם הסמוכות זו לזו, ליד מאפיה אחת היה תור ארוך שנמשך עד לרחוב ובמאפיה האחרת התור היה קצר יותר. כשגמר בעל המאפיה השנייה למכור ללקוחותיו, יצא ואמר לעומדים בתור שיבואו אליו בנימוק שאצלו אין תור. בעקבות דבריו, אנשים רבים הלכו וקנו אצלו. ועל כך טען בעל המאפיה הראשונה ששכנו לקח לו קונים.

ר' משה שאל את הנתבע האם הוציא את האנשים מהחנות של הראשון? וענה שלא, רק שידל את העומדים בתור מחוץ לחנות. אמר ר' משה לתובע שטענתו אינה טענה ואין זה נחשב ללקיחת קונים. יותר טוב שתהיו ידידים ותהיה פרנסה לשניכם, במקום שתשנאו אחד את השני ותעברו על לאו של "לא תשנא את אחיך בלבבך". השניים תקעו כף ויצאו בשמחה. והסביר ר' משה: נכון אמנם שלפנים משורת הדין לא היה צריך לקרוא לקונים אליו, אבל מן הדין כיוון שעמדו ברחוב, הם אינם לקוחות שלו. מכאן ניתן ללמוד שלדעתו אם כבר עומדים בחנות נחשבים כלקוחותיו.

האחרת, שהרי כך היא דרך משא ומתן. יתירה מזו: יש שהתירו³²⁸ לטלפן לקונים של מוכרים אחרים, כיוון שזו דרכו של עולם.

אם הקונה פנה ביוזמתו אל המוכר השני, הדבר מוכיח שאינו מרוצה לגמרי מהעסקה ומותר למוכר השני למכור משלו.

* כל דינים אלו קיימים גם בשכירות. שאין למשכיר להציע לשוכר לשכור דירתו, לאחר שסיכם על תנאי שכירות עם משכיר אחר. אלא אם כן השוכר פנה אליו, שאז מוכח שהוא לא מרוצה לחלוטין מהעסקה.

* נחלקו הפוסקים האם בדבר מצווה קיים דין "עני המהפך בחררה". כגון: אחד הבנים שהלך לקנות משהו עבור אביו בכדי לקיים מצוות כיבוד אב, ואחיו רוצה להקדימו ולקיים המצווה בעצמו. יש פוסקים³²⁹ הסוברים שאין בזה דין "עני המהפך בחררה" והדבר מותר, ויש פוסקים³³⁰ הסוברים שהדבר אסור.

* אדם מחכה משך זמן לטרמפ, ופתאום הגיע אדם אחר והצליח להיכנס ראשון לרכב שעצר, האם יש כאן "דין עני המהפך בחררה"? לכאורה דבר זה תלוי בנתונים בשטח³³¹: במקום שמחכים זמן רב עד שרכב עוצר לטרמפ, הרי זה תלוי במחלוקת רש"י ור"ת האם דין זה קיים בהפקר ובכל הזדמנות נדירה. וכך גם כאן: זמן השהיה וההמתנה לטרמפ אינו חוזר, אם כן הטרמפ הוא בדוגמת מציאה והפקר שאי אפשר להשיגם במקום אחר, ולדעת רש"י הדבר אסור; אך לדעת ר"ת והרמ"א – מותר. אולם במקומות שבמשך זמן קצר ישנו טרמפ נוסף, נחשב הדבר למכר המצוי להשיגו והדבר אסור לפי כל הדעות.

(אם הנהג הוא זה שבחר לקחת את השני – ודאי שהדבר מותר. ואם האדם השני הוא שכנו או קרובו, ייתכן שהוא אף מחוייב בזה מדין "מבשרך אל תתעלם"³³², ומדין "עניי עירך קודמים").

*

328. כך נמסר בשם הרב אליעזר סילבר שליט"א.

329. ערוך השלחן סי' רלז ס"ה. מנחת פתים סי' רלז. השערי תשובה מביא מקורות שסוברים שבעניינים שברוחניות חייך קודמים ואל לאדם לוותר על מצוותיו.

330. אגרות משה ח"ג אבן העזר א' סימן צא.

331. ראה באבני חושן, זילברשטיין, דיני גניבה.

332. יבמות סג.

לאור כל הנ"ל, נחזור לשאלה לגבי חתן וכלה שסיכמו להשתדך³³³, אך הוריהם טרם ישבו ו"סגרו" את העניין באופן סופי. האם בשלב זה מותר להציע לחתן הצעת שידוך אחרת?

לפי הדעות שהוזכרו לעיל שבדבר מצווה אין דין "עני המהפך בחררה", אזי גם בשידוך, המהווה הכנה לקיום מצוות "פרו ורבו", אין דין זה והדבר מותר; אך לפי דעת המחמירים שגם במצוות ישנו דין זה – אזי כל עוד לא סוכם השידוך בין בני הזוג והמחותנים באופן סופי וישנם פרטים לא מוסכמים, עדיין לא חל דין "עני המהפך בחררה" ואפשר להציע שידוך אחר.

יתירה מזו: גם כאשר החליטו על השידוך באופן סופי, יש מקום לומר שלפי דעת ר"ת שבמציאה אין דין "עני המהפך בחררה", גם בנידון זה יכול המציע השני לטעון ששידוך כזה לא יוכל למצוא במקום אחר³³⁴, והדבר מותר.

אך ר' משה פיינשטיין³³⁵ סובר, שלאחר עשיית קניין בווארט ודאי שאסור להציע הצעת שידוך אחרת לאחד מבני הזוג. לדעתו, הקניין שעושים בווארט, במיוחד לפי הנהוגים שלא עושים תנאים בווארט (כמו במנהג חב"ד)³³⁶, גורם לגמירות דעת בין הצדדים להינשא³³⁷, ואם כן יש לומר שמשלב זה קיים הדין של "עני המהפך בחררה" וגם לשיטת ר"ת אין להציע שידוך אחרת לאחד מבני הזוג. אך לפני קניין, גם אם נקראו בפי כל בתואר "חתן וכלה" – הדבר תלוי במחלוקת רש"י ור"ת לגבי מציאה, ולשיטת הרמ"א הדבר מותר³³⁸.

333. יש להעיר, ממחלוקת האחרונים לגבי דמי שדכנות: לפי האבני נזר החיוב לשלם חל על החתן והכלה (סי' לו), ולפי הערך שי חו"מ סי' קפה החיוב הוא על המחותנים, ולכאורה הדבר תלוי, שיש מקרים שהחלטת ההינשא תלויה בעיקר בהורים, (ע"פ רוב), אך יש מקרים שונים (ואולי שואלים רק מדרכי הנימוס) וזה תלוי בסוג החתן והכלה.

334. ולהעיר, שאשה איקרי מציאה – ברכות ח.

335. אגרות משה ח"ג אבן העזר א' סימן צא.

336. שאז כל משמעות הקניין אינה אלא לשם גמירות דעת, שהרי אין תנאים כלל.

337. ואף שאין זה קנין גמור כמו בממון, וזאת מכיון שהוי קנין דברים, אבל זה יעזור שמכאן ודאי יש דין עני המהפך בחררה.

338. בשו"ת הלכות קטנות חלק ב' ס' רפו מוכיח מהא דאמרינן (....) מותר לארס במועד שמא יקדימנו אחר ברחמים. ולכאורה, למה התירו לקדש, היה מספיק שישדך ואחר שידוכין לא יבוא אחר ללקחה שלא יקרא רשע? אלא ודאי ליכא בהא דין "עני המהפך בחררה". אך השדה צופים (על מועד קטן יח) דחה, וביאר שהטעם שהתירו אף לקדש הוא מפני שכל עוד לא יקדש האשה יכולה לחזור בה מהשידוך ואז מותר לאחר לקחתה. לכן התירו גם לקדש במועד בכדי למנוע אפשרות זו.

שיח יעקב ולבן אודות ארבע עשרה שנה

הרב יוסף מאיר שטרסברג
כפר חב"ד

א.

בסיפורי המקרא יש דברים שנראים כתמוהים, אך כשמסתכלים בהשקפה חסידית, מתיישבים הדברים.

בפרשת "ויצא" לאחר שיעקב עבד את לבן ארבע עשרה שנה בשתי בנותיו, אמר יעקב ללבן: "שלחני ואלכה אל מקומי ואל ארצי"³³⁹. מובן בפשטות שיעקב החליט לשוב למקומו ולארצו כי יש ליעקב מקום וארץ, ארץ מגורי אביו – ארץ כנען. ובאופן זמני, לצורך מטרה מסוימת (ובמקרה הזה: להתחתן עם בנות לבן) שהה בחרן ונאלץ לעזוב את מקומו ואת ארצו לאחר שהסתיים הזמן שסיכם עם לבן לעבוד בשתי בנותיו והחליט לחזור חזרה למקומו ולארצו.

מובן מאליו שכדי שיעקב יסכים לשנות את דעתו ובכ"ז להישאר בחרן, צריכה להיות סיבה מאוד חשובה לכך. זאת אומרת שלבן, שרוצה שיעקב בכל זאת ישאר בחרן צריך היה לומר ליעקב תשובה שתשכנע אותו להישאר בחרן, אך תשובה כזו לא נראית בפסוקים. מה שלבן אמר זה "נחשתי וברכני ה' בגללך"³⁴⁰. כלומר שלבן ביקש מיעקב להישאר בחרן בגלל שבזכותו ברכו ה'.

מהמשך הפסוקים מובן שיעקב קיבל את בקשת לבן להישאר בחרן וזה מובן מכך שבהמשך הפסוקים מדובר על משא ומתן בין יעקב ללבן בקשר להסכם העבודה.

ב.

אך נשאלות כאן כמה וכמה שאלות:

א) היאך השתכנע יעקב להישאר בחרן מתשובת לבן שבזכותו זכה לברכת ה' מובן שלבן רצה שיעקב ישאר בחרן, אך לגבי יעקב מה משכנע בטענת "ויברכני ה' בגללך"?

339. בראשית ל, כה.

340. כז שם.

ב) בהמשך הפסוקים אומר לבן ליעקב: "נקבה שכרך עלי ואתנה"³⁴¹. זאת אומרת, שלבן אומר ליעקב 'לא אני החלטתי כמה לתת לך על העבודה שתעבוד'. אלא אתה (יעקב) תחליט כמה מגיע לך ואכן הנני מתחייב לתת לך את שתבקש, וזה הלשון: "נקבה שכרך עלי".

ולכאן מתאים היה שיעקב יאמר את בקשתו כפי שנאמר בהמשך הפסוקים על הסדר, "הלבנים ללבן והנקודים והטלאים ליעקב". אך לא זה מה שאמר יעקב בשלב זה, אלא אמר: "מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרב ויברך ה' אתך לרגל"³⁴². והלא הדברים הללו הם חזרה לדברי לבן, כי הרי גם לבן אמר דברים הללו: "ויברכי ה' בגללך"? ומשל למה הדבר דומה? לעובד שבא למעביד ורוצה להסביר מדוע הוא צריך לקבל העלאה במשכורת, מיד בכניסתו למעביד אומר לו המעביד שהוא מעריך את עבודתו ולכן יקבל העובד כל דבר שיבקש אך מאחר שהעובד 'הכין' מה לומר למעביד, אמר את אותם דברים למרות שאין בהם כל צורך?

ג) יעקב שואל את לבן: "מתי אעשה גם אנכי לבית"³⁴³? וקשה, לפני שיעקב שאל את השאלה הזו, כבר אמר לו לבן: "נקבה שכרך עלי ואתנה" שפירושה היא: 'לא אני אהיה הקובע כמה תקבל על עבודתך, אלא אתה תקבע זאת'. וא"כ, מה השאלה "מתי אעשה אנכי לבית"?

ג.

ויובן זה בהקדים כפי המבואר בחסידות:

כל יהודי הוא שליח של ההשגחה העליונה לעשות להקב"ה דירה בתחתונים. וודאי ובוודאי אשר ההשגחה העליונה היא אשר הביאה את יעקב לחרן – "חרון אף של עולם" – כדי להפוך את חרן לרינה³⁴⁴. ויעקב עוסק במשימה זו יום יום, שעה שעה, ולאחר ארבע עשרה שנה של יושר ואמינות, כפי שאמר יעקב: "ותדר שנת מעיני"³⁴⁵ וכו' ולמרות כל העבודה לא רואה יעקב שום תוצאות מעשיות כי לבן נשאר לבן הארמי הרמאי, עובד אלילים וכו'. א"כ, חושב יעקב, 'עלי להסיק מסקנות שנכשלתי בשליחות ועלי לחזור למקומי ולארצי'.

341. כח שם.

342. ל שם.

343. שם.

344. כפי שמבאר אדה"ז בספרו תו"א בפרשה זו.

345. לא, מ.

ועל זה עונה לו לבן: "ויברכני ה' בגללך". במילים אחרות אומר לבן ליעקב: 'אל לך לחשוב שעבודתך להבל ולריק', שלבן נשאר עובר אלילים כשהיה. אלא הוא מוכן להזכיר את שם ה' ולהודות ש"ויברכני ה' בגללך" וכן הסיק מיד מסקנה שהשליחות לעשות להקב"ה דירה בתחתונים הצליחה. ואחרי ארבע עשרה שנות עמל, הצליח לבן להגיע למסקנה כי הצלחתו היא לא 'כוחי ועוצם ידי', אלא: "ויברכני ה' בגללך".

א"כ, יעקב מצליח לראות הצלחה בשליחות ולכן אין הוא צריך למהר ולחזור למקומו ולארצו, ולאחר שיעקב מחליט להישאר בחרן, הוא מתייחס לדברי לבן שאמר "נחשתי ויברכני ה' בגללך" ואומר לו: 'אל תספר סיפורים על ניחוש שלא היה ולא נברא, אלא אתה ידעת כמו שכל אחד יודע ומבין "המעט אשר היה לך לפני ויפרוץ לרוב ויברך ה' אתך לרגלי". אל לך לומר "נחשתי ויברכני ה' בגללך"'.
ובהמשך עונה יעקב על מה שאמר לבן "נקבה שכרך עלי ואתנה": 'אני לא מוכן לעבוד אצלך כשכיר, שאתה תעניק לי את שכרי. רוצה אני לקבל שכרי מידו של הקב"ה, כמו עצמאי ולא כשכיר. וכמו שהקב"ה בירך אותך לרגלי עד היום הזה רוצה אני שה' יברך אותי ישירות ולא דרכך'.

ועל זה אומר לו לבן: עם הראש היהודי שלך (יעקב) תמצא את הדרך לעבוד אצלי ואת השכר תקבל מברכתו של הקב"ה. ואכן, יעקב מצא את הדרך בהסדר החדש שהתקבל גם על דעת לבן. הכבשים הלבנים ללבן והנקודים ליעקב. אם ה' רוצה לתת הברכה ללבן, כל הצאן שיולדו יהיו ללבן וליעקב לא יהיה אפילו פת לחם. אך אם הקב"ה רוצה לתת את הברכה ליעקב, תלדנה הצאן רק נקודים.

ד.

הנחת יסוד זו, שבואו של יעקב לחרן היא שליחות להפוך את "חרון אך של מקום" לדירה לו יתברך – מתבטאת מיד בכניסתו של יעקב לחרן בשאלתו לרועים שעמדו ליד הבאר באפס מעשה על חוסר הגינות כלפי המעבידים, וכדברי רש"י על אתר (ר"ה הן עוד היום גדול) ו"ל"ל "לפי שראה אותם רובצים, כסבור שרוצים לאסוף המקנה הביתה ולא ירעו עוד. אמר להם "הן עוד היום גדול", כלומר אם שכירי יום אתם, לא שלמתם פעולת היום, ואם הבהמות שלכם, אף על פי כן "לא העת האסף המקנה".

וכשליח חדש שמגיע למקום שליחותו פותח איתם בדברים ואומר להם: 'אחי, מאין אתם?' ותשובתם קצרה: "מחרן אנחנו". ממשיך יעקב ושואל: "הידעתם את

לבן בן נחור?" חשב יעקב שיענו לו באריכות ובלבביות, אך הם ענו לו בקרירות ובקיצור, ויאמרו: "ידענו". ממשיך יעקב ושואל: "השלום לו?" חשב יעקב שאולי בכל זאת ישתפו פעולה ויענו בחום ובהתלהבות אך הם נשארו בקרירותם: "ויאמרו השלום".

אחרי אטימות כזו מצד תושבי חרן, לא מצא יעקב דרך להוכיחם על מעשיהם הנוגר את יישוב העולם – שבע מצוות בני נח. ממשיך הפסוק ואומר: "ורחל באה עם הצאן" ואחרי שרחל באה, יש כאן שליחות מושלמת של איש ואישה – יעקב ורחל. וכשלוחים בחרן בהרכב מושלם פתח יעקב והוכיחם על הנהגתם שאינה תואמת את שבע מצוות בני נח.

בדין קדימה בברכות

הרב לוי-יצחק שפרינגר
כולל אברכים - 770
כפר חב"ד

בדין קדימה בברכות מצינו לכאורה ג' דינים הסותרים זה"ז:
(א) ברכת בורא פרי העץ של זית קודמת לברכת בורא מיני מזונות של שעורה³⁴⁶
(אם שוין בחביבות³⁴⁷).
(ב) ברכת בורא מיני מזונות (בין של חטה בין של שעורה) קודמת לברכת בורא
פרי הגפן³⁴⁸.
(ג) היין קודם אפילו לזית³⁴⁹.
וצריך להבין, דממה נפשך: אם קדימת הזית בפס'³⁵⁰ (שהוא ראשון ל"ארץ":
"ארץ זית שמן", ואילו שעורה נאמר שני ל"ארץ" הראשון: "ארץ חטה ושעורה")
גוברת על חשיבות הברכה, דמה"ט זית קודם לשעורה – אמאי לא יקדום הזית גם
ליין (שהוא שלישי לארץ: "ארץ חטה ושעורה וגפן"),
ואם חשיבות הברכה גוברת על הקדימה בפס', דמה"ט ברכת היין קודמת לברכת
הזית – אמאי במ"מ (הקודם אפי' לבפה"ג) לא יקדום גם הוא לבפה"ע דזית?
ועוד יש לעיין, כיצד צריך לנהוג בפועל אם יהיו לפניו כל ג' המינים (במ"מ
דשעורה, יין, וזית), ואין לפניו (או שאינו רוצה לאכול³⁵¹) במ"מ דחטה. וכפי שכתב
המ"א³⁵² "צ"ע מה יעשה דהא יין קודם לזית ושעורים קודמין ליין וזית קודם
לשעורים" וממילא אינו יכול להתחיל לברך על אף א' מהמינים שלפניו.

346. ט"ז או"ח סרי"א סק"ד. מ"א שם סק"ח. וכן פסק ארה"ז בסידורו (סדר ברכת הנהנין פ"י סי"ב), דלא
כדעת הלוש (סרי"א ס"ד בהגהה) דמעשה קרירה דשעורים שברכתו במ"מ קודם לבפה"ע אפי' דזית, ורק
בכוסס שעורים (דברכתו בפה"א) נאמר הדין דזית קודם לשעורה.

347. סדר ברה"נ שם.

348. רמ"א סרי"א ס"ד. סדר ברה"נ פ"י סי"ג.

349. רמ"א שם. סדר ברה"נ שם.

350. עקב ה, ח.

351. ראה סדר ברה"נ פ"י ס"ב.

352. סוף סרי"א.

והנה בנוגע לשאלה הראשונה הנ"ל (אמאי זית קודם לשעורה ולא ליין, האם הקדימה בהפס' גוברת או חשיבות הברכה) כבר עמד ע"ז כ"ק אדמו"ר הצ"צ³⁵³, וביאר כך: "שבאמת לעולם שני מעלות דוחים. ובפה"ג נגד זית יש שתיים: חשיבות היין ובירור הברכה קצת. ובזית רק א' קדימה. וכן זית נגד שעורה, זית קודם דוחה מבורר כי הקדימה טובה מן הבירור של הברכה כמ"ש הפוסקים. . ושעורה דוחה בפה"ג לפי שבשעורה שני מעלות קדימה ובירור במ"מ יותר מפה"ג. משא"כ פה"ג בירור הברכה קצת. וקדימה דשעורה אוקי נגד חשיבות דפה"ג ולכן שעורה דוחה. משא"כ פה"ג נגד זית, אוקי חשיבות דפה"ג נגד זית הרי בירור הברכה דבפה"ג דוחה זית".

ולכאו' עפ"ז יש לברר גם ספקו דהמ"א. דחזינן מדברי הצ"צ, דעיקר השאלה (כדי לקבוע איזה ברכה תקרום) הוא כמות המעלות, ורק כשיש מספר שווה של מעלות דנים איזו מעלה גוברת.

ועפ"ז בנדרו"ד שיש לפנינו כל הג' מינים בבת אחת, נ"ל שאמנם אם נדון על כל א' מהם ונרצה להתחיל בו – לא נוכל לברך עליו, כי יש מין אחר הקודם אליו בברכה. אבל מאידך נוכל להתחיל הדיון ולומר שעל זית ודאי א"א לברך, וממילא ישאר השקו"ט רק בין השעורה והיין.

וביאור הדברים: כיון שחזינן מדברי הצ"צ, כנ"ל, שמין שיש לו ב' מעלות קודם למין שיש לו מעלה אחת, והרי לזית פחות מעלות מאשר היין (לזית יש מעלה אחת לגבי יין, וליין יש ב' מעלות לגבי זית) – הרי כאשר יש יין א"א בשום אופן להתחיל לברך על הזית. משא"כ את שאר ב' המינים (שעורה ויין) אין לשלול לגמרי להתחיל בהם, שהרי אין לא' מהם את החיסרון, שבכמות המעלות מין אחר גובר עליו.

ומעתה (שבאנו למסקנא שבשום אופן א"א להתחיל מזית) – השקו"ט הוא רק בין שעורה לפה"ג, והדין הוא שמתחילים בשעורה.

ויש להוסיף, דהנה לדעת הלבוש³⁵⁴ ברכת במ"מ דשעורה קודמת (תמיד) לזית. וכיון שיש סברא לומר שגם לשיטת אדה"ז במקרה זה צריך להקדים ברכת במ"מ – אולי יש לצרף דעת הלבוש ולפסוק שכך צריך לנהוג בפועל.

353. פס"ד צ"צ ז, ד.

354. נסמן לעיל הערה 1.

מעמדם וסמכותם של גדולי הדור בענייני עגונות נשואין וגרושין הנוגעים לכלל ישראל

הגאון הרב אברהם שרמן שליט"א
חבר בית הדין הגדול, ירושלים עיה"ק
נכתב ונערך ע"י הרב יעקב אדרעי
ראש בית מדרש לרבנים - בני ברק

עקרון מעמדם וסמכותם של גדולי הדור להורות, לפסוק ולתקן בענייני הלכה והוראה שענינם תקנת עגונות והתירי נישואין שנוגע לכלל קהילות ישראל, נקבע ע"י גדולי חכמי ופוסקי ישראל כפי שמוכח בספר "אין תנאי בנישואין" שנערך ונסדר בשנת תרס"ח ע"י הרב הגאון מו"ה יהודה לובעצקי ז"ל מפריז בו מובאים ברורי ודברי הלכה ומכתבי מחאה מאת גדולי התורה וזקני הדור נגד תנועת איזה רבנים בצרפת לעשות תנאי נישואין עם חתימתם של יותר מארבע מאות רבנים גדולי ישראל מכל הארצות.

באותן שנים, לאחר שיצא במדינת צרפת חוק נישואין וגירושין אזרחיים ע"פ ניתן לגרש אשה אפילו שלא ברצון הבעל רק על פי שופטי המדינה, חתרו הרבנים המתקנים להתאים דעת תורת משה לדעת המחוקק הצרפתי, יצא הר' מיכאל וויל למצוא היתר לאשה להנשא בגט ערכאות בלבד. מאוחר יותר יצאה אגודת רבנים בצרפת ובראשם הרב מ. יוסף לעהמן ראש הסמנריון בפראיש, ובקשו לתקן תקנה שלאחר שיצא חוק הממשלה שהשופטים יעשו גירושין בין הזוג אשר דת ישראל אינה מכירה בזה, תתעגנה הנשים ועלולים להבטל דיני גירושין וגיטין בין בני זוג יהודים שנשאו כדמו"י ואשת איש תנשא חלילה לעלמא בלא ג"פ כדמו"י. והצעת תקנתם רכל המקדש אשה יתנה עמה בתנאי שאם תתגרש מצד הממשלה או שימות בלא בנים, יעקרו הקידושין למפרע, וכן השתיתו תקנתם על הכלל דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיעינו רבנן לקדושין מינה ולכן יש כח בידם להתיר אשה להנשא ע"פ גירושין של המשלה בלבד גם בלא להצריך ג"פ כדמו"י מבעלה. הרבנים דפריז הרב הגאון ר' צדוק הכהן ז"ל והרה"ג הרב יהודה לובעצקי ז"ל פנו לגדולי הדור מרן הגאון הרב יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל מק. קוונא לקבל חו"ד של תורה על תקנות אלו של אותם רבנים. בתשובתו להרה"ג י. לובעצקי הוא כותב

בזה"ל: "הנני להודיע כי נבהלתי מזה וחלילה לעלות על הצעת לעשות כן כי אין זה נכון לדינא, וגם ע"י זה יתרבו מכשולים רבים בעו"ה, וע"כ ישתקע הדבר ולא יאמר זה כלל. בקצרה באתי כי יפרשו מזה ולא יזכר ולא יפקד זה כלל".

אחד מאותם רבנים מתקנים, הרב וייל בצרפת, פנה לקבל חו"ד הנצי"ב מוולאזין, ובשו"ת משיב דבר ח"ג סי' מט (הוצאת ירושלים תשנ"ג) השיב שם: "... שאם אפשר לבי"ד הגדול להפקיע קדושת אשה לאיש", והוסיף שם וכתב וז"ל: "אבל בלא גט כלל א"א למיעקר בקידושין למפרע ח"ו. וכאמור שם מובאת בספר מחאתם ותגובתם הגלויה של רבנים מרבני גאוני ישראל ראשי גולת אריאל וכן מובאים בתשובותם הנימוקים ההלכתיים למחאתם והתנגדותם לאותם רבנים שמבקשים לתקן תקנות להתיר א"א בעלמא בלא ג"פ".

בתגובתם של גדולי הפוסקים כלפי אותם רבנים הוסיפו נמוק עקרוני נוסף לביטול תקנתם ופסיקתם של אותם רבנים שמפקיעין נישואין.

מכתב ששלח מרן גאון ישראל הג"ר חיים עוזר גראדזענינסקי זצ"ל מוילנא לאותו רב שעמד בראש הרבנים בפריז, הוא כותב:

"...ומע"כ מתפלא על אשר יהינו רבני רוסיא להתערב בדבר טרם שכתבו המה טעמים ונימוקים שיש להם טעמים רבים ועוד להם זמן ארבעה חדשים עד חלות תקנתם.

אם אמנם הועתקה לפנינו החלטת אספת הרבנים מיום 15-12 יוני ש.ז. בפאריז, ראינו את דבריהם שם וטעמם, ואחר הבקור והעיון לא מצאנו בדבריהם ובתקנתם להטיל תנאי בקידושין, (שאם תתגרש בערכאות, לא יחול הקידושין), שום עצה ותקנה לבטל נישואין שתצא אשת איש בלא גט, וגם אין ביד הרבנים להפקיע הקידושין.

אולם לפי דברי תשובתו יש להרבנים טעמים שונים ומספיקים שלא נתברר עדין בהחלטתם. אמרתי להעיר את מעכ"ה ולבקשו אשר יציע פרטי הדברים והטעמים במכתב להרב רוד פרידמן הי"ו האבד"ק פינסק קרלין. הגאון הנזכר הוא זקן ההוראה לבית ישראל ויחיד בדורינו. רוב גדלו בהלכה יעידון חבורים הגדולים "פסקי הלכות", שם יגלה מקור הדינים בשני התלמודים. הוא יברר ברוחב בינתו כל הדברים לשרשם ויודיע דעתו דעת תורה.

בל יפלא הדבר כי רבני חוץ מתערבים בהוראת רבני צרפת, כי זאת התורה אינה מוגבלת במקום, ואף כי עניני נישואין ועריות אשר לדעתנו אין ממש בתנאי כזה, והאשה אשר תנשא בחיי בעלה לאיש אחר בלא גט פיטורין כדת משה וישראל, הרי

היא אשת איש גמורה ובניה מאיש אחר ממזרים ואסור להתחתן איתן, ואם כן הלא הדבר נוגע לכל קהל הגולה.

והנה לא אכחד אשר יפלא בעיני, לא אוכל להאמין אשר בענין חומר באשת איש יתקנו רבים תקנות על דעת עצמם, בטרם יתישבו בדבר עם גדולי ההוראה בכל ארצות הגולה. ולו גם נדמה להם צד היתר בדבר, האם כן עושים למעשה? וכמו שאמרו חז"ל: וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה?! הן גם בשאלת עגונה יחידית נמלכים בדבר עם גדולי התורה למעשה, ואף כי בתקנה כללית הנוגעת לטהרת וקדושת המשפחה להערים הערמות לעקור קדושי ישראל ולעשות נשותיהם למיוחדות וקניות לזמן. היאומן כי בעיקרי תורה זו ינהיגו הוראה למעשה על דעת עצמם?!

ועל כן יתנני לבי להאמין כי יבררו כל דבריהם וטעמיהם מפורש, ואחרי אשר ישמעו תשובה ברורה יודו כמדת חכמים על האמת ויאמרו בהם דברים שאמרנו טעות היא בידינו, ולא תהיה התורה לב' תורות, והיה שלום על ישראל".

מרן הג"ר חיים עוזר זצ"ל העמיד את פנייתו אל אותם רבנים שיאמרו ויכריזו בפרהסיה שהוראתם ותקנתם טעות היא בידם ושלא תהיה התורה לב' תורות, על שלושה:

א. משום שעל פי ברור הדין וההלכה לא נמצאו דבריהם ותקנתם לבטל נישואין שתצא אשת איש בלא גט, וגם שאין ביד הרבנים להפקיע הקידושין על כן יש לראותם כטועים בהלכה פסוקה ובדבר משנה.

ב. שבענינים חמורים של אשת איש יתקנו רבנים תקנות ויפסקו הלכות על דעת עצמם, בטרם יתישבו בדבר עם גדולי ההוראה בכל ארצות הגולה כאשר גם בשאלת עגונה יחידית דרכה של תורה והוראה שנמלכים עם גדולי התורה למעשה. ק"ו שבתקנה והוראה כללית הנוגעת לטהרת וקדושת המשפחה אין לנהוג הוראה למעשה על דעת עצמם.

ג. בענינים חמורים כהתרת אשת איש לעלמא הנוגעים לכל קהילות ישראל הפסיקה והתקנה חייבת לקבל את אישורם של גדולי התורה ופוסקי הדור. ולכן הפנה הג"ר חיים עוזר זצ"ל את אותם רבנים להג"ר דוד פרידמן זצ"ל אבד"ק פינסק קרלין שהוא זמן ההוראה לבית ישראל ויחיד בדורו.

הנימוק השני בדברי האחיעזר שבענינים חמורים של עגונות והתרת אשת איש לא רשאי בי"ד או חכמים לתקן ולפסוק בטרם שיתיישבו בדבר עם גדולי ההוראה.

כך נקבע ע"י פוסקי הדורות. בריב"ש סי' שע"ז שדן בשאלת עגונא שהפנה לו חכם ובתוך תשובתו כתב:

"...והיה ראוי שישאלו על זה כל חכמי הגלילות ובראשם מורינו הר"ר ניסים נ"י שהוא תל שהכל פונין בו, ולא שחכם אחד יסמוך על סברתו להקל... והנה אין החכם המתיר מנוקה משגיאה כבודו במקומו מונח על שלא קרא כל חכמי העיר ההיא ושירדו כולם למנין ויסמכו בהיתר ואם יש חולק נוטה להחמיר ונגשו אל השופט הגדול העומד על בני עמנו להורות את בני ישראל הוא מורינו הר"ן נ"ד טרם יפסוק הדיין להתיר ולהקל בדבר שבכורה ויבטל תורה, אלא שהיותו בעיניו גדול על כל זולתו גרם לו".

דברי הריב"ש הובאו על ידי מרן הבית יוסף בשו"ת בית יוסף בדין מים שאל"ס סימן א' בתשובה למבי"ט שדן ופסק להתיר נשים עגונות שבעליהם טבעו בספינה בים, ובתחילת תשובתו כתב בזה"ל:

"...ותחילה אקדים ואומר דאע"ג דבעיגונא הקילו לאו רבותא היא להקל ולהתיר מתוך אומדנות אדרבא יש להיות מורי הוראה ואף אם יראה בעיניו שיש ראיות להתיר לא יצא מלפניו היתר לא בכתב ולא בעל פה עד אשר יאספו בעלי הוראה ויסכימו כולם או רובם לדעת אחת צא ולמד ממה שכתב הריב"ש ז"ל (סי' שעז) על מי שמתיר עגונה אחת ולא נמלך בחכמי העיר, וז"ל ... והנה אין החכם המתיר מנוקה משגיאה כבודו במקומו מונח על שלא קרא כל חכמי העיר ההיא ושירדו כולם למנין ויסכימו בהיתר..."

יש לציין דגם המבי"ט עצמו כתב שם בתשובתו "ומה שנראה לע"ד כתבתי להלכה גם למעשה אם יסכימו המורים בעלי הוראה נר"ו", ובשו"ת המבי"ט ח"א סי' קפ"ז בהמשך לתשובתו בסי' קפ"ו כותב המבי"ט: "אחר שתי שנים התרתי אשה זו ותליתי התרה למעשה עד שיחתמו ב' החכמים מבעלי הוראה ועדין לא חתם אלא אחד, בא לפני האיש ודרש ממני שהיה רוצה לישאנה והשבתי לו שלא התרתי למעשה עד שיחתמו ב' חכמים אחרים מבעלי הוראה עמי..."

וכן כתב המבי"ט שם בתשובתו: "לענין העגונות לראוי לימלך בהיתר עגונה אפילו בדבר ברור עם חכמי העיר וירדו כולם למנין ויסכימו בהיתר וקרא כתב (משלי יא, יד: כד, ו) ותשועה ברוב יועץ ואמר שם (שם טו, כ"ב) וברוב יועצים חכמה, וכי היכי בלימטי ליה שיבא מכשורא, אי בעית אימא סברא וכדאיתא בכמה מקומות ואם לא עשה כן אינו מנוקה משגיאה".

וכן כתב המהר"ם מלובלין (בשו"ת מהר"ם מלובלין סי' ק"י): "לענין מעשה לא הייתי סומך על עצמי לבדי לעשות מעשה בלא הסכמת מורי הוראה", וכך התנהג גם הב"ח בשו"ת ב"ח סוף סימן ע"ט שדן בענין עגונא וכתב: "...ע"כ באתי למידה זו לבאר ולפרש בנ"ד הדבר פשוט באיתתא זו שריא ושהמחמיר עתיד ליתן עליו את הדין ומ"מ אינני סומך על דעתי אם לא יסכימו עמי לפחות שנים מגדולי הדור". עיין בספר עגונות הנ"ל במבוא עמודים 44-45 שהביא פוסקים רבים נוספים שעומדים על הצורך שבפסיקה בעניני עגונות תהיה בהתייעצות והסכמת גדולי החכמים בהוראה.

הטעם שבעניני עגונה הצריכו הפוסקים שיתבררו ויפסקו רק בשתוף גדולי תורה חכמי ההוראה והפסק כפי שכתב המבי"ט הנ"ל דכתיב ותשועה ברוב יועץ וברוב יועצים חכמה. כלומר שענינים חמורים אלו יתבררו ויפסקו לאמיתה של תורה ובדעת תורה צרופה.

וכ"כ בספר החינוך מצוה תצ"ו "שלא להמרות על פי בית דין הגדול": "ובכל דור ודור גם כן נשמע אל החכמים הנמצאים שקבלו דבריהם ושתו מים מספריהם ויגעו כמה יגיעות בימים ובלילות להבין עומק מליהם ופליאות דעותיהם, ועם ההסכמה הזאת נכוין אל דרך האמת בידיעת התורה וזולת זה, אם נתפתה אחר מחשבותינו ועניות דעתינו לא נצלח לכל". מדגיש האחיעזר שהוראה והלכה זו נאמרים גם כשעוסקים בשאלת עגונה יחידית שצריך להמלך בדבר עם גדולי התורה.

ושם במכתבו הוא מפנה את אותם רבנים שיציעו את דבריהם ונמוקיהם בפני הרב ר' דוד פרידמן זצ"ל אב"ד פינסק קרלין שהוא זמן ההוראה לבית ישראל ויחיד בדורינו.

האחיעזר מדגיש שהוא זקן ההוראה לבית ישראל ויחיד בדורינו. כלומר, שלא די להתייעץ עם גדולי תורה והוראה אלא שהחובה לקבל אשורם של גדולי חכמי תורה ופוסקי דור. מההפניה זו של האחיעזר עולה עקרון הלכתי נוסף שבעניני הלכה והוראה שענינם שייך לכלל קהילות ישראל כהתרת אשת איש לעלמא אין להורות או לתקן תקנות בלי שיקבלו את הסכמתם ואישורם של גדולי התורה וההוראה שבדור.

שם בספר "אין תנאי בנישואין", עמוד 28, מובא מכתבו של מרן מאור הגולה הרב חיים הלוי סאלאוויציק זצ"ל מבריסק להרב דוד פרידמן מקארלין ששייב ויורה לאותם רבנים מצרפת שמבקשים לתקן תקנה לעגונות. בפניתו הוא כותב:

”וכ”ג הרם רבא דעמיה גדול הדור עליה רמיא מצוה זו של הצלת ובית ישראל, ואחר כך יצאו כל תופסי התורה...”.

מרן ר' חיים בריסק זצ”ל מדגיש שהיותו של ר' דוד מקרלין רבא דעמ”י, וגדול הדור לפנות לאותם רבנים והוסיף שהוא מצווה ונושא באחריות להצלת בית ישראל.

להלן נבאר מכה איזה דין חלה המצוה והאחריות על גדולי הדור לעסוק בענינים חמורים אלו.

המהרש”ם מו”ה שלום מרדכי הכהן אבד”ק מברעזאן כותב לענין אותם מרבני צרפת שבקשו לתקן תקנות של תנאי בקדושין (שם עמוד 22): ”...וגם לפי דעתם המשובשת אין רשות לעשות קלקול זה בלא הסכמת כל גדולי ישראל בכל המדינות, ואם לא ישמעו לקול זעקת גדולי ישראל האומרים שאין זה תקון אלא מעוות ידעו כי חוטאים הם בנפשותם והבדל יבדלו מכל קהל ישראל...”.

במכתב ששולח הרב הגאון המפורסם פ”ה מו”ר מנחם קראקוואסקי זצ”ל בעל ספר עבודת המלך על הרמב”ם דיין ומו”צ בוילנא. שם עמוד כ’ נאמר:

”... זאת אשר מצאתי בעיני להעיר הנה דבר כזה הנוגע לדיני א”א ומזורות, אי אפשר לומר כי הוא ענין הנוגע לצרפת מקום בעלי התקנה, אלא גם לכל העולם כולו לכל ישראל מקצה הארץ ועד קצה הארץ כמובן.

איני יודע בשום אופן איך יכולים הרבני הצרפתים לתקן דבר כזה מבלי שאלת פי גאוני ישראל גדולי הדור שבכל תפוצות ישראל ... איך מלאם לבם לעשות כדבר הזה מבלי התיישב עם ראשי הגולה בכל מקומות מושבותיהם... דברים כאלה אינם נעשים ע”י קומץ רבנים ממדינה אחת הלא עכ”פ יודו בעצמם שבמקצוע זה ישנם ת”ל גדולי תורה והוראה שיודעים היטב בטיב גיטין וקידושין יותר מהם, האמנם לא חסר לנו, כי אם להרבות חלילה ממזרים בישראל כדת משה וישראל...”.

בשו”ת דברי מלכיאל לגאון המובהק פאה”ד מו”ה מלכיאל טננבוים זצ”ל אב”ד לאמזא (חתום על מחאה גלויה של רבני רוסיה כנגד רבני צרפת ושלה מכתב נפרד לרבני פאריש) ח”ה סי’ קכ”א כותב:

”וע”ד שהביא מעכ”ת דברי איזה רבנים שרוצים לתקן שבי”ד שבמדינתם יפקיעו את הקידושין אם בהמשך הזמן יתפרדו הזוג ע”י חוק הממשלה, חלילה לעשות כן כי זה נאמר רק בימי חז”ל חכמי הש”ס אשר כל בית ישראל נשען עליהם וכל תקנותיהם האלה דין גמור לכל ישראל אבל לא בדורותינו וגם כי

תקנה זו גם בזמן הש"ס היה שייך רק לתקן בכל ישראל אבל לא שיתקנו בשביל דבר שנוגע למדינה אחת ואין כח בי"ד יפה בשביל זה..."

הגאון ר' יהודה לובעצקי מפאריש בפנייתו על חכמי גדול הדור (שם עמוד ו') כותב: "...ולכן אליכם גאוני הזמן נפנה כי חוב קדוש לעמוד בפרץ לגדור פרצה אשר ישימו בחומת בית ישראל למען הקים הדת על תלה והדבר נוגע לכלל ישראל..."

בפנייתו להרב יוסף לעהמאן ז"ל שהיה שותף לרבנים שרצו לתקן לתקנת העגונות הוא מסכם וכותב:

"כי לתקן דבר חדש בענין חמור כזה צריך הסכמת גדולי חכמינו ולא לסמוך על רבנים יחידים ולא לצרף לזה רבנים אשר רק שם רבנים נקרא עליהם והם אינם כי אם דרשנים ומנהיגי בתי כנסיות... ואומר אני על עצמי אשר זה כשלושים שנה שאני מורה הוראות ודנתי בפני הרה"ג מו"ה צדוק הכהן נ"ע בהרבה דינים ושו"ת ות"ל כל השו"ת וההוראות נתקבלו ברצון, ואם היה שאלה כזו בפני והייתי מוצא בו טעם להתיר בפה מלא הייתי אומר כי להוראה כזאת אינני כדאי להורות והייתי פונה לגדולי הדור, וכאשר יסד הבאראן עדמוד ראטשילד את המושבות בא"י נשאלתי ע"י הר"מ ערלינגער נ"י במעמד הרב הג' מו"ה צדוק הכהן ז"ל בענין עבודת האדמה בשביעית בזה"ז, והשבתי כי בשאלה כללית כזאת אינני כדאי להורות רק אשאל על פיהם לגדולי זמנינו ובחרנו בהגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל ועוד שני גדולי דור, ובפרט לשאלה כזאת הנוגעת לכלל ישראל המתחתנים זה את זה ובענין איסור אשת איש חמורה, ולכן אחרי העיון בדבר ההצעה שלכם תבחרו באיזה גדולי הדור ... ובפרט אשר גאון מפורסם בזמנינו כתב כי הוא דבר שאי אפשר ע"פ דין... וח"ו התורה נעשית כשתי תורות..."

בשו"ת דבר אברהם ח"ג סי' כ"ט שדן בענין נישואין אזרחיים קבע ג"כ את העקרון ההלכתי שבעניני הלכה והוראה שענינם שייך לכלל קהילות ישראל כהתרת אשה שנשאה בנישואין אזרחיים, לעלמא באמצעות גט לחומרא. וז"ל שם: "הן ידוע לכת"רה שלפני שנים אחדות פניתי להרבנים הגאונים בקול קורא אודות זה, בקו"ק ההוא עוכרתי ששאלה זו נוגעת לכלל ישראל שלא יתערבו ביניהם פסולי משפחה הגוררים אחריהם חשש ממזרות, אינה שאלה פרטית ומקומית ואי אפשר שתהא נדונית ונפתרת ע"י כל רב יחיד ויחיד כאו"א לפי שקול דעתו שא"כ התורה נעשית כשתי תורות ובית ישראל נקרע לקרעים, שרב אחד יתיר ויעשה מעשה על פיו ויולדו בנים ובכואם למקום אחר שדעת הרבנים שם להחמיר ידונום

כממזרים ואין תקנה להם. ע"כ הצעתי שיפתר הדבר אחרי מו"מ והסכם בין גדולי הדור, ע"ז קבלתי מכתב ארוך מהגאון מוהרר"י ראזין ז"ל אבר"ק דאוינסק... שני המכתבים שונים בכמותם אבל עידונים הם בשיטה אחת ומתכוונים למסקנא אחת שבלאו גט א"א להתירה כלל...", ושם במסקנת התשובה כותב, "מסקנת הדברים שבענין צריך ישוב והחלטה ע"י גדולי הדור".

מדברי גדולי חכמי ופוסקי הדורות עולה עקרון הלכתי חשוב שבעניני הלכה והוראה שענינם שייך לכלל קהילות ישראל כהתרת אשת איש לעלמא אין להורות או לתקן תקנות בלי שיקבלו את הסכמתם ואישורם של גדולי התורה וההוראה שברור.

המשותף מבחינה הלכתית בין נושא התרת אשת איש עגונא בלא ג"פ ונושא הליך גיור וגירות שלשניהם יש השלכה לענין שמירת כרם בית ישראל שלא יגרם מצב שלתוך כרם בית ישראל יכנסו הפסולים לבוא בקהל ישראל, אסור אשת איש לעלמא ורבוי ממזרים, ואסור כניסתם של נכרים לקהל ישראל ורבוי נכרים הנולדים מאותם גירות שהתגיירו בלא קבלת מצוות שנשארו בגיותם, ובענינים אלו יצאו גדולי חכמי התורה ופוסקי הדור בהוראות ואזהרות חמורות להגן על עם ישראל מפני מכשולים חמורים.

וכפי שהסברנו בענינים הלכתיים שיש להם השלכה על כלל קהילות ישראל, סמכות ההוראה והתקנה מסורים ביד גדולי חכמי התורה ופוסקי הדור וכל ישראל, כולל רבנים ודיינים אחרים כפופים להוראתם ופסיקתם ואינם מוסמכים לפסוק בנגוד להוראתם ופסיקתם ואינם יכולים לעשות תקנות בלא שיקבלו את אשורם ופסיקתם של גדולי התורה, והפסק שברור בלשון אחרת י"ל שבענינים ונושאים אלו פרט לגדולי פוסקי הדור אחרים הם בבחינת שלא הגיעו להוראה. וכפי שנאמר במס' סוטה כ"ב ע"א "כי רבים חללים הפילה" (משלי ז' כ"ו) זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. מדברי מרנן ורבנן גדולי הדורות הנ"ל באשר לענין התרת אשת איש עגונא לעלמא בלא גט באמצעות תקנות למיניהם, ומדברי מרנן ורבנן גדולי הדור באשר להליכי גיור וגיורים שנעשו וקיים חשש שלא היתה קבלת מצות בעת מעשה הגירות שהם מזהירים, עולה אזהרה חמורה שהוראה בנגוד לפסיקתם יש בה מכשול חמור לרבים מקהילות ישראל ופגיעה בכרם בית ישראל.

מצינו בשערי תשובה שער שלישי הלכה נ"ב שכתב: "ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא י"ט, י"ד) הוזהרנו בזה שלא להורות את בני ישראל אשר לא כדת ושלא כהלכה, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (אבות פ"ד משנה י"ג) הוו מתונים בדין,

ונמהרי לב להדין ולהורות לא יצילו את נפשם מתת מכשול לפי עור וחטאתם כבדה מאוד, כמו שנאמר (תהילים כ"ב ה') "לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו ימוטו כל מוסדי ארץ" – ועוד אמרו הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון ואמרו (סוטה כ"ב א') "כי רבים חללים הפילה" – זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה ועצומים כל הרוגיה – זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה".

וכאמור בענינים ונושאים אלו שיש להם הלכה לכל כרם בית ישראל המוסמכים להוראות ולתקנות בזה הם גדולי חכמי התורה והפסק שבדורו ושום בית דין, רב או מורה הוראה רשאים להורות ולפסוק או לתקן תקנות בנגוד לפסיקתם וחובה על כולם לפסוק ולהורות כפסיקת גדולי הדור, וכל תקנה בנושאים אלו חייבת לקבל את אשורם והסכמתם.

מוקדש
לזכות

תושבי כפר חב"ד

להצלחה רבה בכל המצטרך בגו"ר
ובטוב הנראה והנגלה
ולחג הפסח כשר ושמח, ולגאולה שלימה, נאו!