

קובץ חידושי תורה

קריית מלך רב



גליון א (קב)
י"א ניסן ה'תשע"ט

ישיבה גדולה
תומכי תמימים חב"ד ליובאוויטש
קרית גת, ארץ הקודש

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

קובץ חידושי תורה

קרית מלך רב

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

מכתב כ"ק אדמו"ר
חמשה עשר באב תשמ"ה



כתובת המערכת:

ישיבת תות"ל קרית-גת

אליהו הנביא 5, 8208505

פקס: 08-6885562

דוא"ל: KiryatMelechRav@gmail.com



חברי המערכת:

הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר

הת' אהרן שיחי' הלוי הבר

הת' מנחם מענדל שיחי' טייכמן

הת' ארי' ליב שיחי' קרעמער

סייעו בעריכה:

הת' חיים עוזר שיחי' בוטמן

הת' שניאור זלמן שיחי' קורטס

הת' יצחק דוב שיחי' שטיינברגר

פתח דבר

זֶה הַשַּׁעַר לְהַ צְדִיקִים יָבֹאוּ בוֹ:

(תהילים קיח, כ)

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר, הנשנית בריבוי מענות ושיחות קודש, ובעמדנו בימים הסמוכים ליום הבהיר י"א בניסן – יום הולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו להגיש בזאת קובץ 'קרית מלך רב' גליון קב, הראשון לשנה זו.

את המעלה הגדולה שבחידושי התורה לומדים אנו מדברי אדמו"ר הזקן בתניא - אגרת הקודש (סי' כו): "ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה".

בדורנו זה הוסיף כ"ק אדמו"ר נדבך נוסף, אשר בנוסף לחידוש שמתווסף ללומד, אל לו למנוע בר ולאצור במוחו את אשר נתחדש לו, וכי ישנה מעלה מיוחדת בכתיבת חידושי התורה והדפסתם.

כ"ק אדמו"ר חזר על דרישה זו פעמים רבות, וכתרים הרבה קשר לה: ע"י כתיבת והדפסת החידושים, נוספת חיות מיוחדת בלימוד, ובקנאת הסופרים – שמרבה חכמה. כמו כן חידושי התורה מהווים הכנה לגאולה שבה יקוים היעוד "תורה חדשה מאתי תצא".

ע"כ שמחים אנו להגיש קובץ זה, הרואה את אור הדפוס בימים הסמוכים ליום הבהיר י"א בניסן – יום הולדתו של רבינו נשיאנו, אשר בו מזלו, ומזל כל אנשי הדור, גובר. סמוכים ובטוחים אנו שהוצאת קובץ זה תגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר.

הקובץ שלפנינו אוצר עיונים ופולפולים בנגלה ובחסידות. הדברים נכתבו ברובם ע"י תלמידי התמימים דישיבתנו הק', וחלקם על ידי רבני הישיבה שליט"א.

ראוי לציין, אשר חלק נכבד מהקובץ עוסק במס' פסחים, הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי העולם.

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר למערכת הערות ועיונים באחת מישיבות תות"ל, לא סודרו

הפלפולים על פי נושאים אלא על פי שמות הכותבים בסדר הא-ב, אשר בכך מודגש הענין של תורה אחת היא. אך כדי להקל על המעיינים, לאחר תוכן הענינים סדרנו מפתח נושאים בו סודרו בכל נושא הערות השייכות לו, כך שכל אחד יוכל למצוא בקלות את ה"מקום שליבו חפץ".

"פותחין בדבר מלכות". כהקדמה לקובץ, הבאנו את המאמר ד"ה "ואתה תצוה" - תשמ"א. לאחר המאמר הבאנו סיכומי ביאורים על מאמר זה משיעוריו של הגה"ח הרב משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ, משפיע ראשי דישיבתנו. סיכומים אלו, נערכו בידי הרה"ת שמעי' יהודא ליב שיחי' מרינובסקי. תודתנו נתונה להם על כך.

כבר כתב דוד המלך בספר התהלים "שגיאות מי יבין". ובאשר ע"כ, על אף שנעשה מאמץ רב בהגהתו של הקובץ מכל שגיאות וטעויות דפוס ותוכן, הנה לא ימלט שיתכנו אלו אי דיוקים. ובזאת אנו פונים לכל אשר באמתחתו השגות או הוספות על הנכתב כאן – שיחיש לשלחם לשולחן המערכת, למען נוכל לפרסמם בקובצים הבאים אי"ה.

אנו תקוה כי קובץ זה יתקבל בחביבות אצל קהל שוחרי התורה ולומדיה די בכל אתר ואתר, ויהי רצון שתהא פעולה זו הפעולה האחרונה וה'מכה בפטיש', לזירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים, ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א' גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

בברכת התורה

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א בניסן, ה'תשע"ט
קיי' שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ושנת השבעים לנשיאותו
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א

תוכן

- 3..... פתח דבר
- 11..... דבר מלכות
- 23..... ביאורים במאמר ד"ה 'ואתה תצווה'
- 41..... אורך הכשר בפתילי ציצית שנפסקו
הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי
- 48..... טעם שירת מורים והנשים בנפרד משירת כל ישראל
הת' ישראל ברוך שיחי' אזוואלק
הת' ירחמיאל דניאל שיחי' ויגלר
- 54..... פי' רש"י בטעם תקנת הביטול
הת' ישראל ברוך שיחי' אזוואלק
הת' שמואל שיחי' וויס
- 59..... בדין בדיקת חמץ וגדר ברכת על ביעור חמץ
הרב דב שיחי' אקסלרוד
- 65..... בגדר חמץ שנפלה עליו מפולת
הנ"ל
- 73..... יסודות במח' רש"י ותוס' בדין 'ביטול חמץ'
הת' ישעיהו שיחי' בלוי
- 93..... עיונים בשו"ע אדמוה"ז בסוגית 'שוכר ומשכיר'
הרב יעקב שיחי' בלינוב
- 103..... ביאור מחלוקת רש"י ותוס' אי הוי מצי לשנויי ביום כתיב
הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר

- 107 ביאור שיטות תוס' והר"ן בסוגיית מצאו שאינו בדוק
הת' אברהם מרדכי שיחי' גורן
- 112..... בדין "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"
הת' יניב שיחי' גלילי
- 121..... מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם
הת' ישראל יוסף שיחי' גרוזמן
- 127 פירוש רש"י עמ"ש "כי מלאו ימי"
הת' לוי יצחק שיחי' גרינפלד
- 129 האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים
הת' אברהם שיחי' דייטש
- 131..... מדת היראה בקו של 'ועשה טוב'
הת' יואל שיחי' דייטש
- 143 אם העתיד מכריע ההווה
הת' ישראל מאיר שיחי' הלל
- 152 מעלת העבד פשוט - דוקא בפשוט
הת' שמואל שיחי' וויס
- 154 "על עשיית מעקה" או "לבנות מעקה"
הנ"ל
- 156 גדר הבעלות באיסור הנאה דרבנן אי הוי כדאורייתא
הת' שלום בער שיחי' וילהלם
הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס
- 159 שיטת ר"ת בברכת תפילין
הת' אלעזר הלוי שיחי' חפר

- 164 מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול
 הת' מנחם מענדל שיחי' טנג'י
- 175 אהבת יצחק ורבקה את יעקב ועשיו
 הנ"ל
- 178 בעל הרצון - אינו מוכרח ברצון
 הרב אליעזר הלוי שיחי' ירם
- 180 שיטת רש"י בדין שומר חנם בכיעור חמין
 הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן (בר"ש)
- 183 האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצדים (גליון)
 הרב ברוך מנחם הכהן שיחי' כהנא
- 185 בדין 'קבלת מצוות' בגירות
 הת' שמעון מנחם רפאל שיחי' מלכי
- 206 תועלת מערים אדם על תבואתו
 הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' פישער
- שמע מינה מרבי עקיבא לא אמרינן הואיל הותרה הבערה לצורך הותרה נמי
 שלא לצורך
- 212 הרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
- 224 בענין מצות מחיית זכר עמלק
 הנ"ל
- 237 חיזור התנא אחר לשון נקי'
 הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל
- 244 דעת ר"ש בקדשים דאיתנהו בעייניהו
 הת' עמנואל חי שיחי' הלוי שמעונוב

מפתח נושאים

חסידות:

- 23..... ביאורים במאמר ד"ה 'ואתה תצווה'
- 121..... מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם
- 131..... מדת היראה בקו של 'ועשה טוב'
- 152..... מעלת העבד פשוט - דוקא בפשוט
- 175..... אהבת יצחק ורבקה את יעקב ועשיו
- 178..... בעל הרצון - אינו מוכרח ברצון

תורת רבינו:

- 23..... ביאורים במאמר ד"ה 'ואתה תצווה'
- 48..... טעם שירת מרים והנשים בנפרד משירת כל ישראל
- 131..... מידת היראה בקו של 'ועשה טוב'
- 175..... אהבת יצחק ורבקה את יעקב ועשיו
- 185..... בדין 'קבלת מצוות' בגירות

משיח וגאולה:

- 143..... אם העתיד מכריע ההווה

מסכת פסחים:

54.....	פי' רש"י בטעם תקנת הביטול
59.....	בדין בדיקת חמץ וגדר ברכת על ביעור חמץ
65.....	גדר חמץ שנפלה עליו מפולת
73.....	יסודות במח' רש"י ותוס' בדין 'ביטול חמץ'
93.....	עיונים בשו"ע אדמוה"ז בסוגית 'שוכר ומשכיר'
103.....	ביאור מחלוקת רש"י ותוס' אי הוי מצי לשנויי ביום כתיב
107.....	ביאור שיטות תוס' והר"ן בסוגיית מצאו שאינו בדוק
112.....	בדין "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"
129.....	האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים
154.....	"על עשיית מעקה" או "לבנות מעקה"
156.....	גדר הבעלות באיסור הנאה דרבנן אי הוי כדאורייתא
159.....	שיטת ר"ת בברכת תפילין
180.....	שיטת רש"י בדין שומד חינם בביעור חמץ
183.....	האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים (גליון)
206.....	תועלת מערים אדם על תבואתו
212.....	שמע מינה מרבי עקיבא לא אמרינן הואיל הותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך
237.....	חיזור התנא אחר לשון נקי'
244.....	דעת ר"ש בקדשים דאיתנהו בעייניהו

נגלה - שונות:

- 112..... בדין "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי"
 185 בדין 'קבלת מצוות' בגירות
 224..... בענין מצוות מחיית זכר עמלק

הלכה:

- 41..... אורך הכשר בפתילי ציצית שנפסקו
 59..... בדין בדיקת חמץ וגדר ברכת על ביעור חמץ
 65..... בגדר חמץ שנפלה עליו מפולת
 93..... עיונים בשו"ע אדמוה"ז בסוגית 'שוכר ומשכיר'
 164 מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול

פשוטו של מקרא:

- 127 פירוש רש"י עמ"ש "כי מלאו ימי"

דבר מלכות

בס"ד. ש"פ תצוה, יו"ד אדר-ראשון ה'תשמ"א

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד¹, וידועים הדיוקים בזה² דבכל הציונים שבתורה נאמר צו את בני ישראל וכיו"ב, וכאן נאמר ואתה תצוה את בני ישראל. ולהוסיף, דהדיוק מ"ש ואתה תצוה הוא לא רק בהלשון אלא גם בהתוכן, דלשון ואתה תצוה משמע שמשה הוא המצוה, וצריך להבין, הרי משה הוא השליח למסור לישראל את ציווי הקב"ה, ולמה נאמר ואתה תצוה. גם צריך להבין מ"ש ויקחו אליך, שיביאו השמן למשה³ (אליך), דלכאורה, כיון שהעלאת הנרות היתה ע"י אהרן, למה הוצרך להביא את השמן למשה. גם צריך להבין מ"ש שמן גו' כתית למאור, דלכאורה הול"ל שמן גו' להאיר. גם צריך להבין, דבפסוק שלאח"ז⁴ נאמר מערב עד בוקר וכאן נאמר להעלות נר תמיד.

(ב) ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר (במאמרו הידוע ד"ה וקבל היהודים⁵ שנאמר בפורים קטן תרפ"ז⁶), דציווי (תצוה) הוא צוותא וחיבור⁷. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל, שמשה הוא מקשר ומחבר את בני ישראל עם אוא"ס⁸. וע"י שמשה משפיע לישראל (שמקשר אותם עם אוא"ס), ע"ז נעשה יתרון והוספה במשה. [דמשה וישראל הם דוגמת ראש ורגל, כמ"ש⁹ שש מאות אלף רגלי העם

(1) ריש פרשתנו (תצוה).

(2) אוה"ת פרשתנו (תצוה) ע' א'תקמא. ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז ס"ג (סה"מ תרפ"ז ע' קיג. ה'תשי"א ע' 182).

(3) רמב"ן עה"פ.

(4) פרשתנו כז, כא.

(5) השייכות דהביאור בואתה תצוה גו' לוקבל היהודים גו' – ראה לקמן ס"ט ואילך.

(6) נדפס ב"התמים" חוברת ז לה, ג [שלו, ג] ואילך. סה"מ תרפ"ז ע' קי ואילך. ה'תשי"א ע' 180 ואילך. – ראה שם ס"ד.

(7) כ"ה גם בתו"א פרשתנו פב, א (עה"פ ואתה תצוה). ובכ"מ. וראה בהנסמן בסה"מ מלוקט ח"ג ע' עב הערה 55.

(8) כ"ה בסד"ה ואתה תצוה עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' רנו). ובכ"מ. ובד"ה זה תרפ"ז ס"ד בתחלתו (ועד"ז רסט"ו) "תקשר את בני ישראל" ואינו מוסיף "עם אוא"ס". ויש לומר, דבהמאמר מפרש שמשה מקשר את בני ישראל עצמם, כדלקמן סי"א.

(9) בהעלותך יא, כא.

אשר אנכי בקרבו, דכל ישראל הם הרגלים דמשה, ומשה הוא הראש שלהם. וכמו שבאדם הרגלים מוליכים את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם, כמו"כ הוא במשה וישראל, שע"י ישראל (הרגלים דמשה) מיתוסף עילוי במשה. דזהו מ"ש שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, שע"י רגלי העם נמשך הגילוי דאנכי בקרבו של משה¹⁰]. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דע"י שמשה יצוה ויקשר את בני ישראל עם אוא"ס, עי"ז יביאו בני ישראל שמן זית למשה (ויקחו אליך), שיוסיפו תוספות אור במשה.

ג) ולבאר זה, מקדים בהמאמר¹¹ שמשה רבינו נקרא רעיא מהימנא, דשני פירושים בזה. שהוא רועה נאמן של ישראל ושהוא זן ומפרנס את ישראל בענין האמונה. דהאמונה שישנה בישראל מצד עצמם, שישראל הם מאמינים בני מאמינים¹², אפשר שתהי' בבחינת מקיף, וזה שמשה רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה הוא שהאמונה תהי' בפנימיות. וזהו מ"ש בזהר¹³ ההיא אמונה דלעילא יתזן ויתפרנס מני' על ירך (ע"י משה), דזה שמשה זן ומפרנס את האמונה הוא שממשיך אותה בפנימיות. וממשיך בהמאמר, דזה שמשה הוא רעיא מהימנא, הכוונה בזה היא גם לאתפשטותא דמשה שבכל דור¹⁴, דראשי אלפי ישראל שבכל דור הם מחזקים את האמונה דישראל (שבדורם), שהאמונה שלהם תהי' בפנימיות. וכמו מרדכי¹⁵, שהי' האתפשטותא דמשה שבדורו, כמארז¹⁶ שמרדכי בדורו כמשה בדורו, שגם בזמן גזירת המן, שלימוד התורה וקיום המצוות אז הי' קשור עם מס"נ, הקהיל קהילות ברבים לחזק את אמונתם של ישראל בהוי' ולעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות. ולאחרי שמבאר בארוכה שמשה ואתפשטותא דילי' שבכל דור מחזקים את האמונה דישראל, מבאר¹⁷ דיוק לשון הכתוב שמן גו' כתית למאור (למאור ולא להאיר), שבזמן הגלות, שכאו"א הוא נשבר ונדכא, כתית, עי"ז מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור. וצריך להבין

(10) ראה בכ"ז בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ה.

(11) סעיף ד.

(12) שבת צז, א.

(13) ח"ג רכה, ב.

(14) תקו"ז תס"ט (קיב, א. קיד, א).

(15) ראה בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ג וסט"ו.

(16) אסת"ר פ"ו, ב.

(17) בד"ה הנ"ל תרפ"ז סט"ו.

השייכות דהפירוש בכתיבת למאור להמבואר (בהמאמר) לפני"ז שמושה [ואתפשטותא דילי' שבכל דרא] זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

ד) והנה הביאור בפסוק ואתה תצוה בא (בהמאמר) בהמשך להמבואר בתחלת המאמר, דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות¹⁸ הוא שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה¹⁹. דבמתן תורה היתה ההתחלה (החלו לעשות), ובימי אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים. [וע"ד מארז"ל²⁰ עה"פ²¹ קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר, דזה שהקדימו נעשה לנשמע במ"ת היתה רק הקבלה, ובימי אחשורוש²² קיימו מה שקבלו²³]. ומדייק בהמאמר, שלכאורה הוא דבר פלא²⁴, דבמתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, והי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית [דנוסף לזה שגם קודם מ"ת היו גילויים נעלים ביותר, הגילוי שהי' ביציאת מצרים ובפרט בקריעת ים סוף, הנה הגילוי שהי' בשעת מ"ת הי' גילוי נעלה עוד יותר], ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה, דנוסף להעלם וההסתר שבכל גלות [דכל גלות הוא בדוגמת גלות מצרים²⁵, וכמו שבגלות מצרים כתיב²⁶ ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, עד"ז הוא בכל גלות, שישנם כמה נסיונות בקיום התורה והמצוות], הנה אז (בזמן גזירת המן) הי' ההעלם וההסתר עוד יותר, ואעפ"כ, בזמן מתן תורה, כשהיו ישראל בתכלית העילוי, היתה רק ההתחלה (החלו לעשות), ובזמן גזירת המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דוקא קבלו מה שהחלו במתן תורה. ומבאר בזה,

(18) אסתר ט, כג.

(19) כ"ה גם ברד"ה וקבל היהודים בתו"א מג"א צו, ג. ובכ"מ – נסמנו ברד"ה וקבל היהודים ה'תשי"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' סז הערה 4).

(20) שבת פח, א.

(21) אסתר ט, כז.

(22) מהמשך הענינים בהמאמר ובתו"א שבהערה הבאה (וראה גם תו"א שם צט, רע"א. ובכ"מ) משמע, דזה שקבלוה בימי אחשורוש הוא בזמן הגזירה. ובפרש"י ד"ה בימי אחשורוש "מאהבת הנס שנעשה להם". ואולי יש לומר דשני ענינים בזה – ראה לקמן ס"ט.

(23) כ"ה גם בתו"א מג"א צח, א דוקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא ע"ד "קיימו מה שקבלו" – אף שלכאורה הם שני ענינים שונים, ראה סה"מ מלוקט שם הערה 4.

(24) הביאור בדיוק לשון זה – ראה ד"ה וקבל היהודים דפורים קטן ה'תשל"ח ס"א (סה"מ מלוקט ח"א ע' שיז).

(25) ראה ב"ר פט"ז, ה "כל המלכיות נקראו על שם מצרים על שם שהם מצירות לישראל".

(26) וארא ו, ט.

דבזמן הגזירה, הי' קיום התומ"צ שלהם במס"נ. [דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו [כמבואר בתו"א²⁷, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], הי' להם מס"נ גם על קיום התומ"צ²⁸, ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במס"נ²⁹]. והתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו. וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, דבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזירת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על תומ"צ נתעלו (בענין זה) למדריגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן אז דוקא היתה הקבלה, וקבל היהודים.

ולכאורה יש לומר, שהפירוש בכתית למאור, שע"י כתית (נשבר ונדכא) מגיעים להמאור, הוא ביאור על זה שבזמן הגזירה דוקא באו למס"נ באופן נעלה ביותר³⁰. כי מס"נ היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מגילוי, מאור (שממנו נמצא האור), וע"י שהיו אז במצב דכתית (נשבר ונדכא), נתגלה עצם הנשמה, מאור. אבל מהמשך וסדר הענינים בהמאמר שהפירוש בכתית למאור בא לאחרי הענין דרעיא מהימנא, משמע, דענין כתית למאור שייך גם לזה שמשא זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

(ה) **ויש לבאר זה ע"פ הידוע³¹ דזה שישראל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה הוא מצד שני טעמים. לפי שמזלייהו חזי³². דהנשמה שלמעלה רואה אלקות (ראי' שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שבגוף האמונה באלקות. ועוד ביאור, דשורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלוי' בסיבה, גם לא בענין הראי' שלמעלה משכל). ויש לומר, דמהחילוקים שבין שני הביאורים (הענינים) הוא, דהאמונה בהנשמה המלוכשת בגוף הבאה מראיית הנשמה שלמעלה היא בבחינת מקיף. דכיון שהנשמה**

27 (מג"א צא, ב. צז, א. צט, ב. וראה גם במקומות שנשמנו בסה"מ מלוקט ח"ג ע' סח הערה 12.

28 שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פ"ח. ובכ"מ).

29 שזהו חידוש גדול עוד יותר, כמובן בפשטות.

30 ראה הערות הקודמות.

31 ראה המשך תער"ב ח"א פס"א (ע' קיד). וראה גם המשך הנ"ל ח"ב ע' א'קפב "האמונה כו"

משום דמזלי' חזי, דהנשמה כמו שהיא למעלה היא רואה כו', וכן ענין האמונה שמצד עצם הנשמה".

32 לשון הגמרא – מגילה ג, א.

שלמעלה היא למעלה מהתלבשות לכן פעולתה בהנשמה המלובשת בגוף היא בבחינת מקיף. ובכדי שהאמונה (בהנשמה המלובשת בגוף) תהי' בפנימיות, הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה. כי עצם הנשמה היא העצם של הנשמה המלובשת בהגוף, ולכן, האמונה דהנשמה המלובשת בהגוף שמצד עצם הנשמה היא בפנימיותה.

ועפ"ז יש לבאר קשר הענינים שבהמאמר, שהענין ד(כתית) למאור בא בהמשך לביאור הענין דרעיא מהימנא, כי זה שמשוה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות הוא ע"י שהוא מגלה את עצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי), מְאור שלמעלה מאור. ומ"ש כתית למאור, ומבאר בהמאמר שבכדי להגיע להמאור הוא ע"י הענין דכתית שבזמן הגלות, הוא, כי עיקר הגילוי דעצם הנשמה (מאור) הוא בענין המס"נ (שעיקרו הוא בזמן הגלות), כדלקמן.

ו) והענין הוא, דזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה, הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה. דהאמונה מצד זה שהוא רואה (מזלי' חזי), הגם שהיא בתוקף גדול [כידוע דההתאמתות שמצד הראי' היא התאמתות גדולה ביותר³³], מ"מ, כיון שהאמונה שלו היא מצד סיבה (מצד זה שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו על זה, וזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלקות היא העצם שלו, ולכן אי אפשר כלל שיכפור ח"ו.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהמאמר דזה שמשוה הוא רעיא מהימנא (שהוא זן ומפרנס את האמונה) הוא גם בנוגע לרועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה שבכל דרא) שהם מחזקים את האמונה דישראל שיעמדו במס"נ בקיום התומ"צ. דלכאורה, זה שמשוה זן ומפרנס את האמונה הוא (כמבואר בכ"מ³⁴ וגם במאמר זה עצמו³⁵) ע"י שמשפיע לישראל דעת באלקות שע"ז באה האמונה בפנימיות, וזה שרועי ישראל שבכל דור מחזקים האמונה (המבואר במאמר זה³⁶) הוא שהאמונה דישראל תהי' באופן דמס"נ. וע"פ הנ"ל יש לומר, שעיקר הענין דרעיא מהימנא הוא זה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה, שהאמונה תהי' לא רק כמו שהיא

(33) שלכן "אין עד נעשה דיין" (ר"ה כו, א). וראה לקו"ש ח"ו ע' 121. וש"נ.

(34) תו"א משפטים עה, ב. ובכ"מ. וראה גם תניא רפמ"ב.

(35) סעיף יא.

(36) משא"כ בתניא שם "יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה כו' ללמד דעת את העם".

מצד הגילויים (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) אלא מצד עצם הנשמה. וזה שמה משיך את האמונה בפנימיות (בדעת והשגה) הוא תוצאה מזה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה (המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה). וכנ"ל (סעיף ה), דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה. ועפ"ז יש לומר, דבזה שבהדורות שהוצרכו למס"נ בפועל חיזקו רועי ישראל (אתפשטותא דמשה) את האמונה דישראל שתהי' במס"נ, נתגלה הענין דרעיא מהימנא (בענין זה³⁷) עוד יותר מבמשה עצמו. כי המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה [שע"י משה ואתפשטותא דילי' שבכל דרא], עיקר התגלותה הוא מס"נ בפועל.

ז) והנה ידוע שהמס"נ בפועל על תומ"צ של כל ישראל היתה בפורים (בזמן גזירת המן). שהמס"נ דחנוכה (בזמן גזירת יון) היתה (בעיקר) במתתיהו ובניו, והמס"נ בזמן גזירת המן היתה בכל ישראל. ועפ"ז יש לבאר מה שמוכח בהמאמר³⁸ ממדרש שמרדכי הי' שקול בדורו כמשה בדורו, דהגם שאתפשטותא דמשה הוא בכל דור מ"מ איתא במדרש שמרדכי (דוקא) הי' שקול בדורו כמשה בדורו. ויש לומר, שמהמעלות דמרדכי היהודי הוא שהוא הי' הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל ישראל שבדורו. בדוגמת משה רעיא מהימנא שהמשיך דעת לכל ישראל שבדורו, כמובן גם מזה שדורו של משה (כל אנשי דורו) נק' דור דעה³⁹. [אלא שבמשה הי' גילוי ענין זה (שהוא רעיא מהימנא דכל ישראל) ע"י שהמשיך דעת לכל אנשי דורו, ובמרדכי הי' גילוי ענין זה ע"י שגילה כח המס"נ שבכל אנשי דורו]. ויש לומר, דע"י שמביא בהמאמר מ"ש במדרש שמרדכי בדורו הי' שקול כמשה בדורו, עי"ז פסק בעל המאמר את הדין על עצמו⁴⁰, שהוא הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל אנשי הדור.

ח) ועפ"ז יש לבאר קשר (וסדר) הענינים (בהמאמר) בביאור הפסוק ואתה תצוה גו', שבתחלה מבאר את הפירוש דואתה תצוה את בני ישראל, שמה

37) ראה לקמן הערה 56.

38) סעיף ג.

39) ראה ויק"ר פ"ט, א. במדב"ר פ"ט, ג. וש"נ.

40) ע"ד הפירוש בלשון המשנה (אבות רפ"ג) "דין וחשבון" (דין ואח"כ חשבון) – ע"פ דברי המשנה (שם מט"ז) ש"נפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו", שלאחרי שהאדם פוסק מדעתו דינו של חבירו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו, כיון שע"פ "דין" זה עושים "חשבון" בנוגע למצבו הוא (ראה לקו"ש ח"ו ע' 283. וש"נ).

הוא מקשר ומחבר את בני ישראל (עם אוא"ס) ע"י שהוא זן ומפרנס את האמונה, ולאח"ז מבאר שגם רועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה) מחזקים את האמונה דישראל וכמו מרדכי (משה שבדורו) שחזק את אמונתם של ישראל לעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות, ולאח"ז מבאר הפירוש בכתית למאור (שבפסוק ואתה תצוה שמדבר לכאורה במשה עצמו), כי זה שמשה מגלה בחינת המאור דישראל (עצם הנשמה), הוא בעיקר ע"י אתפשטותא דילי' שבזמן הגלות (כתית) שעוררו בישראל כח המס"נ שלהם, שע"ז הוא עיקר גילוי עצם הנשמה, מאור.

וצריך להבין, דלפי ביאור הנ"ל, הענין דכתית למאור שייך לואתה תצוה את בני ישראל, לזה שמשה ואתפשטותא דילי' שבכל דור מקשרים ומחברים את ישראל עם אוא"ס, ובהכתוב נאמר כתית למאור בהמשך לויקחו אליך שמן זית זך, דענין ויקחו אליך גו' (שישראל מביאים שמן למשה) הוא שישראל מוסיפים תוספות אור במשה (כמובא לעיל ס"ב מהמאמר).

ט) והנה הכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות מדבר (בפשטות) בהזמן שלאחרי הנס דפורים. ויש לומר, דמ"ש בהמאמר דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, הוא גם לפי פשטות הכתוב שוקבל גו' הי' לאחרי הנס. ועפ"ז, בזה שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, שני ענינים. הקבלה שהיתה בזמן הגזירה ע"י המס"נ שלהם (כמפורש בהמאמר), והקבלה שהיתה לאחרי הנס דפורים, שהיא נעלית יותר גם מהקבלה בזמן הגזירה (כדלקמן). ויש לומר, שעד"ז הוא בנוגע כתית למאור, שע"י הענין דכתית שבזמן הגלות מגיעים להמאור, דשני ענינים בזה. כשישראל נמצאים במצב של כתית מצד זה שישנם גזירות על קיום התומ"צ (כמו שהי' בזמן אמירת המאמר), ועי"ז מגיעים להמאור ע"י המס"נ שלהם. ועוד ענין בכתית למאור, שגם כשישראל נמצאים במצב של הרחבה, הרחבה בגשמיות וגם הרחבה ברוחניות, אלא שהם נמצאים בגלות⁴¹ [וע"ד המצב שהי' לאחרי הנס דפורים, שליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר⁴², בפשטות וגם ברוחניות⁴³ [ויתירה מזה שגם בית המן ניתן לאסתר⁴⁴, שהי' אז גם המעלה

41) להעיר, דבפנים המאמר (סט"ו) מובא (רק) "זמן הגלות", ובה"קיצור" – "זמן הגלות והגזירה".

42) אסתר ח, טז.

43) ראה מגילה טז, ב.

44) אסתר ח, א.

דאתהפכא], אלא שאכתי עבדי אחשורוש אנן⁴⁵], הם שבורים ונדכאים (כתית) מזה שהם בגלות. וע"י הכתית דישראל מזה שנמצאים בגלות, מגיעים להמאור.

והענין הוא, דזה שישראל הם שבורים מזה שהם בגלות (גם כשיש להם הרחבה בגשמיות וברוחניות), הוא, כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה (גילוי אלקות) נוגע לעצם מציאותו, ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות כמו שהי' בזמן הבית [ובפרט כשמתבונן בזה שארז"ל⁴⁶ כל מי שלא נבנה ביהמ"ק בימיו ה"ז כאילו נחרב בימיו], הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרייסלט, כתית. וגם כשהוא בדרגא נעלית ביותר שמאיר אצלו גילוי אלקות בדוגמת הגילוי שהי' בזמן הבית⁴⁷, מ"מ, מזה שבכללות העולם אין מאיר הגילוי, מוכח, שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל. דכשמאיר גילוי אוא"ס הבל"ג הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום אחד (אפילו פינה נדחת) שאין מאיר שם גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם בהמקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל. [וזהו מה שמובא במאמר אדמו"ר הזקן⁴⁸ דאיתא בתיקונים⁴⁹ שאפילו אם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדורו הי' בא משיח, כי ע"י תשובה שלימה ממשיכים גילוי אוא"ס הבל"ג, וגילוי זה הוא בכל מקום]. ומזה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אוא"ס, הוא נשבר ונדכא, כתית. [וע"ד הידוע שחולה בגימטריא מ"ט, שגם כשמשיג מ"ט שערי בינה אלא שחסר לו שער הנו"ן, הוא חולה⁵⁰]. וידוע מ"ש הצ"צ⁵¹ שהי' נשמע ממורינו ורבינו נ"ע (אדמו"ר הזקן) איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאיינ ג"ע איך וויל ניט דאיינ עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אַז דיך אַליין. וע"י שהי' נשמע לשון זה מאדמו"ר הזקן [דפירוש הי' נשמע הוא שזה הי' לא רק בזמנים מיוחדים אלא שזה הי' דבר הרגיל], ובפרט לאחרי שנתפרסם זה ע"י הצ"צ, ניתן הכח לכאו"א מישראל שעיקר רצונו יהי' גילוי העצמות, ועד כדי כך, שכשאין מאיר גילוי זה, ומכש"כ בזמן הגלות שאין מאיר אפילו הגילוי (גילוי אור) שהי' בזמן הבית, הוא במצב דכתית, ומבקש ג'

(45) מגילה יד, א.

(46) ראה ירושלמי יומא פ"א ה"א (ד, ב). מדרש תהלים עה"פ קלז, ז.

(47) להעיר מהידוע ש"לפני . . רשב"י לא נחרב הבית כלל" (פלאח הרמון שמות ע' ז בשם אדה"ז).

(48) מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תג.

(49) כ"ה במאמרי אדה"ז הקצרים שם. וראה זהר חדש ס"פ נח (כג, ד): דאי יחזרון בתשובה רישי כנישתא או חדא כנישתא יתכנש כל גלותא.

(50) טעהמ"צ להאריז"ל פ' וירא. לקו"ת ברכה צז, ב. המשך וככה תרל"ז פס"ג (ע' צט).

(51) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלח, סע"א).

פעמים בכל יום (או יותר) ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים, שאז יהי גילוי אלקות ועד לגילוי העצמות. וזהו כתיב למאור, שע"י הענין דכתיב מזה שנמצאים בגלות מגיעים להמאור, כי זה שהרצון דכל אחד מישראל הוא גילוי אלקות ועד שזה נוגע לעצם מציאותו [שלכן הוא נשבר ונדכא (כתיב) מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות] הוא מצד עצם הנשמה, מאור שבנשמה, שהתקשרותה באלקות היא התקשרות עצמית.

י"ד) ויש לומר, שבחינת המאור דהנשמה המתגלית ע"י הענין דכתיב מזה שנמצאים בגלות, היא נעלית יותר מבחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י מס"נ. והענין הוא, דמהטעמים על זה שבמתן תורה היתה רק ההתחלה (החלו לעשות) ובימי אחשורוש היתה הקבלה (וקבל היהודים) הוא, כי זה שהקדימו נעשה לנשמה במתן תורה הי' מפני שכפה עליהם הר כגיגית⁵², גילוי מלמעלה⁵³, ובימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם. ויש לומר, שהאמונה דישראל מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות (אמונה שמצד סיבה) הוא ע"ד שהקדימו נעשה לנשמה (במ"ת) מצד הגילוי דלמעלה⁵⁴, וזה שבימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם, הוא, כי אז נתגלה ההתקשרות באלקות שמצד עצם הנשמה, התקשרות עצמית שמצד עצם מציאותם. ובפרטיות יותר יש לומר, שגם בגילוי עצם הנשמה, ישנם (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. דגילוי עצם הנשמה בענין המס"נ, יש לומר, שבנוגע לכחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תומ"צ, הי' להם מס"נ בפועל משך כו"כ שנים, וכשבאו אח"כ למדינות שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כ"כ) המס"נ שהי' להם מקודם. כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים ולא נעשה עי"ז שינוי בכחות הגלויים עצמם⁵⁵. [דזה שעצם הנשמה היא העצם (גם) דכחות הגלויים (כנ"ל סעיף ה), הוא, שעצם הנשמה הוא העצם שלהם ואין זה שייך לענינם של כחות הגלויים עצמם, להציור שלהם]. והגילוי דעצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות הגלויים שלו (הציור דכחות

(52) שבת פח, א.

(53) תו"א מג"א צח, ד ואילך. ובכ"מ. וראה גם בד"ה הנ"ל תרפ"ז סוס"ב.

(54) להעיר גם מהמשך תער"ב ח"ב ע' התקצו.

(55) וראה ד"ה בלילה ההוא ה'תשכ"ה ס"ח, ובהערה 49 שם (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפח).

הגלויים) הם כמו חד עם העצם⁵⁶. ויש לומר, דזה שעצם הנשמה והציור דהכחות הם (דוגמת) שני ענינים, הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר, והגדר שלה היא למעלה מהציור דהכחות. אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה הם כולא חד⁵⁷. ועפ"ז יש לומר, דבחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י מס"נ היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציור דכחות, ובחינת המאור דהנשמה שמתגלית ע"י הענין דכחית מזה שנמצאים בגלות, הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

יא) ויש לקשר זה עם המבואר בהמאמר⁵⁸ בפ' הכתוב ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דלאחרי שמה יצוה ויקשר את בני ישראל אזי יביאו ישראל למשה שמן זית גו', שישראל ע"י עבודתם יוסיפו גילוי אור במדריגת משה. ויש לומר מהביאורים בזה בעבודת האדם, דזה שמה מצוה ומקשר את בני ישראל, הוא, שהוא זן ומפרנס את האמונה, שהאמונה תהי' נוסף על כמו שהיא מצד הגלויים דהנשמה (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) גם מצד עצם הנשמה. [ויש לומר, דזהו מ"ש ואתה תצוה את בני ישראל, דלשון ואתה תצוה את בני ישראל משמע שמה מצוה (מקשר ומחבר) את בני ישראל עצמם, כי מצד עצם הנשמה, כל ישראל הם חד⁵⁹]. וע"י העבודה דישראל (לאחרי שנמשך בישראל

56) ועד"ז הוא בנוגע להמשכת האמונה בפנימיות (בדעת), דזה שהאמונה פועלת על הדעת הוא יתרון ועילוי לגבי ענין המס"נ.

ויש לומר, דהמשכת האמונה בדעת, זה שנמשך בגילוי היא האמונה שמצד מזל"י חזי (מקיף דחי'*) , אלא שהחיבור דהאמונה שלמעלה מדעת עם הדעת הוא ע"י המשכת עצם הנשמה [היינו שהגילוי דעצם הנשמה הוא רק נתינת כח לבחי' האמונה שמצד המקיף דחי' שתתחבר עם הדעת, ולא שמתגלית עצם הנשמה עצמה].

משא"כ זה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו, שלכן הוא נשבר ונדכא מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות (ראה לעיל ס"ט) – הרי הגילוי דהתקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה שמתגלית בזה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו הוא [נוסף על אופן דנתינת כח, גם] שהתקשרות העצמית עצמה מאירה בגילוי (בדוגמת הגילוי שלה בענין המס"נ), וגם גילוי זה (דעצם הנשמה עצמה) מתחבר עם הציור דכחות הגלויים.

57) ראה גם סה"מ מלוקט ח"ד ע' שעח.

58) סעיף ד – הובא לעיל ס"ב.

59) וראה המשך תער"ב ח"א פס"א, שבראי' ישנם חילוקי דרגות, וזה שהאמונה היא בכל ישראל בשוה הוא לפי ששרשה הוא התקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה (שלמעלה ממזל"י חזי).

(* ראה סה"מ עת"ר ס"ע קנד. ובכ"מ.

גילוי עצם הנשמה ע"י משה), שגם כחות הגלויים שלהם (הציור דהכחות) יהיו מתאימים לעצם הנשמה, עי"ז נעשה יתרון והוספה בבחינת עצם הנשמה שנמשכה ונתגלתה בהם ע"י משה (ויקחו אליך), כי עי"ז מתגלה בה שרשה האמיתי כמו שהיא מושרשת בהעצמות.

[ולהעיר, שע"ז ניתוסף גם בהאחדות דישראל. שהאחדות דישראל ע"י עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על מציאותם. ולכן, אחדות זו היא ע"י שעושים נפשם עיקר וגופם טפל⁶⁰. וע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שע"ז גם הציור דכחות הגלויים הוא חד עם העצם, האחדות דישראל היא בכל הענינים שלהם, גם בענינים השייכים להגוף].

ועפ"ז יובן מ"ש בהמאמר⁶¹, דע"י שישראל מוסיפים (ע"י עבודתם) במדריגת משה, עי"ז יהי נר תמיד, דלכאורה, זה שהנר דהנשמה (נר⁶² הוי' נשמת אדם⁶³) הוא תמיד (בשוה, בלי שינוי), הוא ע"י גילוי עצם הנשמה שנמשך ע"י משה (ואתה תצוה), דבעצם הנשמה אין שייך שינוי, ובהמאמר אומר שהענין דנר תמיד הוא ע"י שישראל מוסיפים במדריגת משה, ויקחו אליך. ויש לומר, שבהגילוי דעצם הנשמה בדרך מלמעלה למטה ע"י ואתה תצוה, יש חילוק בין ערב ובוקר. שעיקר הגילוי שלה הוא כשישנם העלמות והסתרים (ערב) שע"ז מתעורר ומתגלה כח המס"נ, וכמו שנתבאר לעיל (סעיף יו"ד), שגם אלה שבזמן הגזירה (ערב) עמדו במס"נ, כשבאו למקום שאפשר לעסוק בתומ"צ מתוך הרחבה (בוקר), אין ניכר בהם המס"נ שהי' להם מקודם. ואמיתית הענין דנר תמיד (שאין שייך בו שינוי) הוא ע"י עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים יהיו חד עם עצם הנשמה, ויקחו אליך.

ועפ"ז יש לבאר זה שכתית למאור נאמר בכתוב בהמשך לויקחו אליך גו', כי בכתית למאור נכלל גם זה שישראל הם שבורים ונדכאים (כתית) מזה שהם בגלות, דענין זה הוא ע"י עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים שלהם יהיו מתאימים לעצם הנשמה, ובחי' המאור דהנשמה שמתגלית עי"ז היא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, ולכן נאמר כתית למאור בהמשך לויקחו אליך גו'.

(60) ראה תניא פרק לב.

(61) סעיף ד.

(62) משלי כ, כז.

(63) ראה בהמאמר סט"ו.

יב) והנה הפירוש (בפשטות) בואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך גו' הוא שמשוה יצוה את בני ישראל שיקחו אליך גו'. ומזה מובן גם בפנימיות הענינים, דזה שמשוה מצוה ומקשר את בני ישראל הוא באופן שממשיך להם נתינת כח גם על ויקחו אליך גו'. וכמו"כ הוא בנוגע למשה שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעבודתו לעורר ולגלות את האמונה שבכל אחד מישראל שמצד עצם הנשמה היא באופן שאח"כ יעבדו עבודתם בכח עצמם, ועד שיהיו נר תמיד שאין שייך בו שינוי גם מצד כחות הגלויים.

ועי"ז זוכים בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' גילוי אלקות גם מצד המטה. ויהי' אז הבאת השמן והדלקת הנרות (ויקחו אליך שמן גו' להעלות נר תמיד) גם בגשמיות, בבית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.



ביאורים במאמר ד"ה 'ואתה תצווה'

מבוא

המאמר ד"ה 'ואתה תצווה' תשמ"א נחשב אצל החסידים כאחד מהבסיסיים והיסודיים שבמאמרי רבינו. הן מחמת העומק הנפלא שבהבנת והגדרת המושגים המבוארים בו, והן מחמת היסודות ההשקפתיים הטמונים בתכניו, המהווים עמוד של אור המאיר את התקופה הבלתי הגיונית בה נמצאים אנו לאחר ג' תמוז.

מאמר זה הוא אחרון המאמרים שהוגהו ע"י הרבי לעת עתה, ויצא לאור לקראת פורים קטן תשנ"ב - שבועיים לפני כ"ז אדר. ביום זה - פורים קטן, חילק הרבי בידו הקדושה את הקונטרס לאלפים, בתוספת שני דולרים לצדקה וחתיכת 'לעקאח'. הנסיבות הללו חוברות לתוכנו העוצמתי, ויחד מראים הם על היחודיות שבמאמר זה, ואת הכוחות האין סופיים אותם ניתן לשאוב מהנאמר בו.

המאמר מבוסס על מאמרו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, ד"ה וקבל היהודים - פורים קטן תרפ"ז, הכרוך בסיפור של מסירות נפש בפועל ממש, ובמהלך השנים הטביע הרבי את המאמר הזה כסמל של 'פורים קטן'. ב'ואתה תצווה' מנתח הרבי את מהלך המאמר לפרטים ועל פיו מגיע למסקנות הנ"ל.

הביאורים שלפנינו הם על חלקו הראשון של הביאור במאמר - בעיקר על סעי' ה' - בו מבוארת ענינה של האמונה הבאה מעצם הנשמה.

למרות שהביאורים הם רק על חלק קטן מהמאמר, עם זאת מהווים הם ענין שלם ונושא בפני עצמו הניתן להילמד גם למי שלא מכיר את המאמר ואינו יודעו על בוריו.

הביאורים נלקחו משיעורי הרה"ח הרב **משולם זוסיא שיחי' אלפרוביץ**, ונערכו ונמסרו לידינו ע"י הרה"ת **שמעי' יהודא ליב שיחי' מרינובסקי**, ויש להדגיש שכל הנכתב כאן הוא על דעת הכותב בלבד ועל פי הבנתו, והדברים לא עברו הגהה של הרב.

בגוף, מצב בו אין לנשמה פשיטות באלקות – הנה הקשר והשייכות של הנשמה לאלקות באים לידי ביטוי בענין האמונה.

*

ענין זה דורש ביאור, מהו הקשר בין הראיה להאמונה, עד שנאמר שעל ידי שהנשמה שלמעלה רואה אלקות – לכן קיים כח האמונה בנשמה שלמטה.

ויש להוסיף, שלכאורה הראיה והאמונה הם שני הפכים: כח האמונה הוא היכולת לקבל ולהסכים לדבר שאינו מוחשי ואינו גלוי לעין, לעומת זאת הראיה היא ההיפך הגמור – האדם רואה את הדבר מול עיניו בצורה המוחשית ביותר ואינו יכול להתכחש לדבר הנראה.

ועל כן עלינו להבין איך העובדה שהנשמה שלמעלה 'רואה' ומקושרת לאלקות בצורה מוחשית מולידה אמונה בנשמה שלמטה?

הראיה והאמונה - קשר שלמעלה מהשכל

ונקודת הענין היא, שישנו צד השווה בין הראיה לאמונה, שהתוכן של שניהם הוא – התקשרות עם הדבר באופן שלמעלה מהשכל. אותה ההתקשרות של הנשמה לאלקות באופן שלמעלה מהשכל מתבטאת למעלה בענין הראיה, ובהתלבשות הנשמה בגוף – בענין האמונה.

כדי להבין זאת עלינו להעמיק בגדר ענין הראיה.

בכדי שהאדם יוכל להשיג ולהכיר במציאות של דבר אחר שמחוץ למציאות שלו עצמו – צריך להיות ערך כל שהוא בין האדם לבין אותו הדבר. ענין זה נכון גם כאשר האדם רוצה להשיג ולתפוס דבר מה בכח השכל,

א.

המקור לאמונה: הטעם הראשון – ראית הנשמה שלמעלה

בתחילת סעי' ה' כותב הרבי:

"דזה שישדאל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה, הוא מצד שני טעמים".

הטעם הראשון הוא, שהנשמה שלמעלה רואה אלוקות, ומכך משתלשלת האמונה של היהודי למטה.

"לפי ש"מזליהו הזי" – דהנשמה שלמעלה רואה אלקות (ראיה שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שכנוף האמונה באלקות".

הסיבה שיש לכל יהודי אמונה ב'נשמה שלמטה', בנשמה כפי שהיא מלובשת בגוף, הוא מפני שהנשמה שלמעלה, ה'מזל', רואה אלקות.

כלומר:

הנשמה שלמעלה קרובה ושייכת לאלקות ברמה כזו שהאלקות מתקבלת אצלה כדבר פשוט וברור כמו דבר הנראה לעינים. לכן נאמר עליה שהיא 'רואה', ולא רק מרגישה או משיגה אלקות.

וכדוגמת כח הראיה שבאדם, שישנו הבדל בין דבר המושג בשכל או הנרגש במדות, שהקשר אליו הוא על ידי פעולה וחידוש – שחושב ומתבונן בדבר ופועל על עצמו להבין או להרגיש אותו – לבין דבר הנראה לעינים, המתקבל בפשיטות ובלי צורך בפעולה כל שהיא. כך הנשמה שלמעלה קשורה לאלקות בדרך 'ראיה' שלמעלה מהשכל.

ומצד הקשר הנעלה הזה לאלקות לשמעלה מהשכל, הנה גם כשהנשמה ירדה והתלבשה

ריבוי קושיות – האדם יהיה בטוח בדבר שראה בעיניו באופן שילמעלה מהשכלי: מאחר והאדם תופס את הדבר הנראה על ידי ה'צד השווה' שישנו בינו לבין הדבר, לכן כשם שאי אפשר לסתור את המציאות של הרואה – כך אי אפשר לסתור את מציאותו של הנראה, מפני שהוא אחוז בו בנקודה בה שניהם קיימים באותו התוקף.

לשם המחשה: אם נאמר לאדם שראה דבר מה שהוא ראה דבר שאינו קיים ואינו נכון – יענה שאם כן גם מציאותו שלו אינה נכונה ואינה קיימת.

בשונה מדבר המושג בשכל, שאותו האדם אינו תופס מתוך המציאות שלו עצמו אלא על ידי כח-מומצע, שבאמצעות השכל ביכולתו להשיג גם ענינים שונים ונבדלים ממנו. לכן ישנה אפשרות לפרוך מסקנה שכלית ולהבין סברא הפוכה – מאחר והחיבור בין האדם לסברא אינו בא בדרך 'פשיטות' מתוך המציאות, אלא חיבור של דבר נוסף בדרך 'התחדשות'.

בנקודה זו דומה כח הראיה לחוש המישוש, כשם שדבר שהאדם מישש ואחז בו בידיו אין אפשרות להפריך את קיומו, מאחר והקיום הגשמי של הדבר הורגש בגופו הגשמי של האדם, כך הראיה של דבר 'במוחש' מתקשרת עם מציאותו של האדם¹.

זהו הביאור כיצד הראיה מביאה לאמונה: 'ראיית אלקות' מסמלת על קשר פנימי

שביכולתו להבין רק מה שבערכו ואינו יכול להבין דבר שלמעלה מערך שכלו.

אך בכדי 'לתפוס' דבר בכח הראיה – נדרש קשר ו'ערך' קרוב הרבה יותר. האדם יכול להבין ולהשיג בשכלו גם דברים רוחניים ונעלים, וה'ערך' שנדרש בכדי להבין דבר – הוא רק שיהיה זה דבר השייך להבנה שכלית, ואין צורך בקרבה ממשית בין האדם לדבר השכל. בראיה לעומת זאת, בכדי לראות דבר – צריך הוא להיות ממש קרוב אל הרואה.

ואם כן מובן, שכאשר אנו אומרים שהנשמה שלמעלה רואה אלקות הכוונה היא שישנה קרבה ו'ערך' כביכול בין הנשמה לאלקות.

לקבל את האלקות כדבר מוחשי

יתירה מזו:

היכולת לתפוס דבר על ידי הראיה מורה לא רק על 'ערך' כל-שהוא בין הרואה לדבר הנראה, אלא הדבר מוכיח שיש ביניהם ממש 'צד-השווה', שניהם קיימים באותו האופן ולשניהם ישנו אותו 'סוג' של מציאות.

דהנה הסיבה שהדבר הנראה מתקבל אצל האדם הרואה אותו בפשיטות, ללא כל מחשבה והתעסקות, היא מפני שהראיה תופסת את המציאות הגשמית של הדבר, ובענין המציאות הגשמית – האדם הרואה והדבר הנראה קיימים באותו האופן. ההבדלים שבין מציאות גשמית אחת לאחרת מתחילים בתכונות של הדבר, ואת התכונות האדם ישיג על ידי שיתבונן בשכלו, אך בשלב הראיה – המציאות של הרואה והנראה היא באותו התוקף.

זוהי הסיבה לוודאות וההתאמתות המוחלטות של הדבר הנראה לעינים, שגם אם יהיה זה דבר שאינו מובן, ויקשו עליו

1. אך יש להבהיר, שיחד עם זאת ישנו צד נוסף לדבר: כשם שבראיה הגשמית האדם רואה רק את המציאות הגשמית, ורק בה הוא תופס בדרך פשיטות, הנה כן בנשמה שלמעלה, שהקשר שלה לאלקות באופן ששניהם קיימים 'באותו האופן' כביכול, הוא רק באותה הבחינה באלקות עליה אפשר להחיל את התואר 'מציאות'. וראה לקמן באריכות.

הנשמה שלמעלה.

לעומת זאת בנידון דידן מדובר על מצב קבוע של הנשמה, שיש לנשמה שלמטה כח האמונה. הכח הזה, כפי שנתבאר, הוא ביטוי של הקשר של הנשמה לאלקות כפי שהיא כאן למטה, ואינו המשכה מיוחדת הנמשכת לאדם בעקבות גילוי נעלה המתקבל רק על ידי הנשמה שלמעלה.

ב.

המקור לאמונה: הטעם השני – מצד עצם הנשמה

וממשיך הרבי ומביא את הטעם השני לכך שישראל מאמנים באלוקות באמונה פשוטה והוא:

"דשודש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזליה חזי). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלויה בסיבה, גם לא בענין הראיה שלמעלה משכל)".

ההתקשרות של הנשמה לאלקות היא 'התקשרות עצמית', היינו שהיא והאלקות הרי הם 'דבר אחד' כביכול.

התקשרות זו אינה נרגשת באמונה הבאה מראית הנשמה, שבאמונה זו נרגש שהנשמה קשורה לאלקות מצד סיבה – מפני שהנשמה רואה אלקות. ואילו 'התקשרות עצמית' ענינה הוא בדומה לקשר של האדם אל עצמו, שאינו תלוי בשום סיבה חיצונית.

*

ליתר ביאור:

נתבאר לעיל שענין הראיה מורה על קשר עמוק של הנשמה לאלקות, שיש לנשמה קרבה גדולה לאלקות עד שהאלקות נרגשת במוחש ממש, כדבר הנראה לעינים.

ועמוק לאלקות, שכאשר הקשר הזה נמצא באופן גלוי – בנשמה שלמעלה – הנשמה מקבלת את האלקות כדבר מוחשי ממש. אותו הקשר קיים גם בנשמה שלמטה, ולכן, על אף שהיא נמצאת תחת הגבלות הגוף ומעלת ה'ראיה' אינה יכולה להתגלות בה – הנה גם אז הקשר הזה משפיע ומביא את כח האמונה שלמעלה מהשכל.

במילים אחרות:

הנשמה קשורה לאלקות באופן כזה בו ישנו 'ערך' ושייכות כביכול בין מציאות הנשמה ומציאות האלקות. כאשר הקשר הזה גלוי – הרי שהנשמה מקבלת את האלקות כדבר הנראה לעינים, ובאם הקשר הזה יהיה בהעלם – עדיין ישאר בנשמה הכח לקבל את מציאות האלקות ללא קושיות ובאופן שלמעלה מהשכל בצורה של 'אמונה', מפני שהיא קשורה לאלקות בכל מציאותה.²

*

יש להעיר, שעל פי האמור מובן שענין "מזליהו חזי" המבואר כאן שונה מעט מהענין המבואר בכמה מקומות שהנשמה שלמעלה שומעות את היכרוזים העליונים' הקוראים לבני ישראל לשוב בתשובה, ושמיעת הנשמה שלמעלה מעוררת גם את הנשמה שלמטה.

ההבדל בין הענינים הוא, שבאותם המקומות מדובר אודות התעוררות חד-פעמית, שהאדם מתעורר על ידי גילוי נעלה שאכן לא שייך לנשמה שלמטה, והיא מתעוררת רק על ידי המשכה מיוחדת מן

2. המקור לקשר הזה של הנשמה באלקות הוא בעצם הנשמה, אך כפי שיתבאר לקמן אין זה הקשר של עצם הנשמה כפי שהוא, אלא רק כפי שהוא מתגלה בבחינת ה'ראיה'. וראה לקמן באריכות.

מחמת 'סיבה חיצונית', שהרי היא דביקות אמיתית שנרגשת בה מעלת המאור, אך בסופו של דבר הרי האור הוא 'דבר אחר' שטבעו להיות דבוק.

דוגמא נוספת לדבר היא מהמבואר אודות הקשר הפנימי שישנו בין בן לאביו, שהבן קשור לאביו בקשר חזק מאד עד שמוכן למסור נפשו עבורו, ומ"מ מבואר שהבן והאב הם ב' אנשים נפרדים וב' מציאויות נפרדות, ורק שישנה תכונה וטבע למציאות הבן הנפרדת הזו – שיהיה קשור לאביו בקשר חזק כזה.

וזאת למרות שבכמה מקומות מכונה הקשר בין הבן והאב 'קשר עצמי', כי ביחס לענינים שכליים ומוגבלים מכונה הדבר 'עצמי', אך באמתת הענין, לגבי העצם ממש, הקשר הזה הינו 'דבר נוסף' על מציאות הבן לכשעצמה.

מדוגמאות אלו ניתן להבין בנוגע לעניננו, האמונה הבאה מראית הנשמה:

העובדה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות אינו ענין חיצוני בנשמה, שהרי כאמור, הדבר מורה על קשר נעלה לאלקות, אך בעומק וגדר הענין, הנה התוכן של התקשרות הנשמה לאלקות באפן זה הוא – היכולת 'לקבל' ולהתחבר לאלקות למרות שאינם דבר אחד ממש.

אך האמונה העצמית, הבאה מההתקשרות העצמית של הנשמה באלקות – בה נרגש שמציאות הנשמה היא 'דבר אחד ממש' עם מציאות האלקות, ולא רק שהנשמה מחוברת לאלקות מצד טבע ותכונות נעלות. לקמן יתבאר הענין יותר על פי הבדלים נוספים בין שני הבחינות.

ג.

ההפרש בין שני הטעמים

אמנם, החסרון שבראיה זו יובן ממשל הראיה עצמו:

למרות הוודאות וההתאמתות שיש לאדם בדבר הנראה – עדיין נשאר האדם נפרד מהדבר אותו הוא רואה, והוא לא מקבל את מציאות הדבר הנראה כמציאות שלו עצמו, ורק שהראיה היא הוודאות הגדולה ביותר שיכולה להיות לאדם במציאותו של דבר אחר, דבר הקיים בפני עצמו בתור זולת.

כך גם ברוחניות הענינים, הנה למרות שהנשמה שלמעלה רואה אלקות – הרי זה באופן שהנשמה והאלקות הם, כביכול, ב' ענינים שונים.

'טבעי' אך לא 'עצמי'

ויש להביא משל לדבר, להבנת הענין בעומק יותר:

מבואר בחסידות בנוגע לאור הנמשך מן המאור, שגם לאחר שנמשך והתפשט מן המאור – הוא נצב תמיד בתנועה של דביקות במקורו והוא שואף תמיד להכלל במאור.

דביקות זו של האור במאור היא טבעו של האור, והיא אינה באה מצד טעם וסיבה, אלא הוא רוצה להכלל במאור באופן שלמעלה מטעם ודעת.

ולמרות זאת, לא ניתן לומר על האור שהוא מן המאור שהוא ב'התקשרות עצמית' למאור ושמציאותו היא מציאות מקורו. והטעם לכך, מפני שהדביקות של האור במאור היא ענינו של האור, ותכונה זו מתייחסת אליו, שהוא יש לו טבע ותכונה להדבק במקורו. ועל אף שתנועה זו היא באופן מופשט ובלתי מוגבל – הדבר מתייחס למציאות האור כאור ולטבעו הפרטי, ואי אפשר לומר ש'ענינו' של האור הוא המאור.

כמובן, דביקות האור במאור אינה באה

שהיא כח מקיף שלמעלה מהתלבשות.

והענין בזה:

היכולת לקבל דבר בפשיטות בכח הראיה – היא למעלה מהתלבשות גם למעלה.

כשם שאדם הרואה דבר מה אינו נעשה מחובר אליו והם נשארים שתי מציאויות נפרדות, וזאת מפני שכח הראיה הוא, כאמור, הכח לקבל ולקלוט מציאות נפרדת, כך גם הנשמה שרואה אלקות, הנה כח הראיה שלה הוא היכולת לקבל ולהתקשר לאלקות באופן כזה שגם לאחר הראיה האלקות נשארת מרוממת ממציאות הנשמה.

ואם כן מובן שגם בנשמה שלמעלה ראית האלקות היא כח מקיף שלמעלה ממציאות הנשמה, וכך גם האמונה הנמשכת ממנה בנשמה שלמטה – היא מקיפה ומרוממת מהנשמה, שהאדם מאמין ומתחבר לענין שלמעלה ממציאותו.

ודוקא על ידי האמונה הנעלית יותר, האמונה העצמית, תוכל הנשמה שלמטה להתקשר ולהתחבר לאלקות באופן כזה שיהיה הדבר חלק בלתי נפרד ממציאותה ולא באופן 'מקיף'.

נוצריך להבין, באם כח הראיה של הנשמה הוא למעלה מהתלבשות, כל-שכן שעצם הנשמה, שהיא המקור לכל כוחות הנפש, תהיה למעלה מהתלבשות, ואיך ממנה תמשך האמונה בפנימיות? וע"ז ממשיד הרבי ואומר:

"כי עצם הנשמה היא העצם של הנשמה המלוכשת בהגוף, ולכן, האמונה דהנשמה המלוכשת בהגוף שמצד עצם הנשמה היא בפנימיותה".

ביאור ענין זה יופיע בהמשך המאמר

בהמשך הסעי' מיד אחרי הביאו את ב' הטעמים דלעיל ממשיד הרבי ומבאר את ההפרש שישנו בין האמונה הבאה מראית הנשמה שלמעלה לאמונה הבאה מצד עצם הנשמה.

ונקודת החילוק היא

"דמהחילוקים שבין שני הכיבודים (הענינים) הוא, דהאמונה בהנשמה המלוכשת בגוף הבאה מראית הנשמה שלמעלה היא בבחינת מקיף".

האמונה הבאה מראית הנשמה משפיעה על האדם בדרך 'מקיף'. הפירוש הפשוט במושג 'מקיף' הוא – דבר נוסף על מציאותו. כאשר נאמר שהאדם קיבל אור בדרך מקיף – הרי אנו אומרים שהדבר נשאר נפרד ממנו ולא נעשה חלק ממציאותו.

וכך הוא באמונה הבאה מראיה, שענינה הוא שהנשמה מקבלת את האלקות כדבר נוסף, כשם שכח הראיה בכלל משמעותו היא הבטה בדבר אחר ונוסף על מציאותו.

והטעם לכך שמראית הנשמה למעלה נמשכת אמונה באופן מקיף הוא

"דכיון שהנשמה שלמעלה היא למעלה מהתלבשות – לכן פעולתה בהנשמה המלוכשת בגוף היא בבחינת מקיף".

ראית האלקות שבנשמה שלמעלה הוא ענין שלמעלה מהתלבשות. כלומר: הראיה היא לא רק למעלה מהתלבשות בגוף, שהרי כל הענינים כפי שהם למעלה הם בדרגה נעלית והם למעלה מהתלבשות בגוף הגשמי, אלא שהיא למעלה מהתלבשות לגמרי, מפני שזהו תכונתה וענינה.

דהנה, גם למעלה ישנם שכל ומדות, שהם הכוחות הפנימיים שענינם הוא להשפיע ולבוא בהתלבשות. הראיה שונה מכל אלו,

ו'אכ"מ].
 'חיה', והאמונה העצמית היא האמונה של בחינת 'יחידה'. בחינת חיה נקראת כח מקיף, ובחינת יחידה מכונה 'מקיף למקיף', ושניהם כוחות בלתי מוגבלים.

ונקודת ההבדל, בענינו, בין הכוחות חיה ליחידה הוא, שבבחינת חיה ישנו 'ציור' ובחינת יחידה היא למעלה מכל 'ציור' והגדרה.

ביאור הענין:

בחסידות מובא שבחינת חיה מקבילה לשנים מכוחות הנפש האלקית, כח הרצון וכח החכמה. שני כוחות אלו הם כוחות בלתי מוגבלים של הנפש, הרצון הוא הדביקות הטבעית הבלתי מוגבלת של הנשמה באלקות, והחכמה היא כח ההתקשרות לאלקות באופן שלמעלה מטעם ודעת³.

בכוחות אלו הנשמה מתקשרת לאלקות באופן בלתי מוגבל⁴. וענין העדר ההגבלה הוא הן מצד האדם – שהוא מקושר לאלקות בכוחות הבלתי מוגבלים שבנפשו, והן מצד האלקות – שהוא מקושר לאור האלקי שלמעלה מהגבלה.

ענין המדידה וההגבלה באופן מוחלט מתחיל בכוחות הנמוכים יותר של הנשמה, נפש-רוח-נשמה, ואילו בחינת חיה, שהיא למעלה מטעם ודעת, היא לכאורה למעלה מכל הגבלה.

ואמנם, למרות שהתקשרות זו היא בלתי

3. זוהי המשמעות של ענין בלתי מוגבל – שהוא למעלה מטעם ודעת, שהרי השכל כל ענינו הוא להגביל ולהגדיר את הדבר כדי שיהיה ניתן להשיגו (וכמובן שכח החכמה המדובר כאן הוא הבחינה הנעלית שבחכמה שלמעלה מהשכל).

4. לקמן יתבאר בפרטיות יותר ההפרש שבין הרצון והחכמה בענינו.

ד.

המקיף שולל את הפנימי

האמונה היא תמיד חידוש

החילוק האמור בין שתי בחינות האמונה, שהאמונה הבאה מראית הנשמה שלמעלה מתקבלת אצל האדם בדרך מקיף והאמונה הבאה מעצם הנפש חודרת גם בפנימיות, דורש ביאור נוסף.

דהנה המשמעות הפשוטה של אמונה היא – הכח לקבל ולהתחבר לדבר שלא מובן בשכלו, שהוא ענין שמחוץ לאדם, שעל כן הוא לא מחובר למציאותו ולא מתקבל אצלו בפשיטות, ובכל זאת האדם מאמין בו.

ענין זה נכון, לכאורה, בכל דרגות האמונה, שהיא תמיד דבר חידוש אצל המאמין, שאם הוא דבר המתקבל בפשיטות מצד גדרי מציאותו – לא יכונה בשם אמונה.

ועל כן יש להבין, איך ניתן לחלק ולומר שדרגא אחת באמונה היא בבחינת 'מקיף' והשניה בבחינת 'פנימי', בשעה שכל ענין האמונה הוא כח מקיף.

וכפי שיתבאר לפנינו, החילוק בין בחינות האמונה הוא מהותי ועמוק, והוא קשור לא רק לשתי דרגות שונות בנפש האדם, אלא גם תוכן האמונה, במה הוא מאמין, אינו שווה בשתי הבחינות הללו.

חיה ויחידה - 'ציור' ו'פשיטות'

בהערת כ"ק אדמו"ר בהמשך המאמר (הערה 56) מבואר, שבי דרגות האמונה קשורות לבי בחינות בנפש האדם: האמונה הבאה מראית הנשמה היא האמונה של בחינת

שיש ביניהם שהוא, כמובן, להיפך מענין האיחוד.

וזהו הפירוש והמשמעות של בחינת 'מקיף' – שהאדם מקבל דבר שהוא **למעלה** ממנו.

ענין זה מתבטא גם בצורה בה האמונה משפיעה על האדם עצמו:

בחינת ה'יחיה', שהיא הכח לקבל ולתפוס את הבלי גבול של אלקות הנעלה ממנו לאין ערוך – היא גם בבחינת 'מקיף' על שאר חלקי הנפש, שהרי האדם לא התחבר והתאחד עם ה'בלי-גבול' אלא רק הצליח להכיר בו מצד ה'בלי-גבול' שבנפשו, ואילו שאר חלקי הנפש שאינם שייכים אל הבלי גבול – יקבלו את הענין רק בדרך 'מקיף'.

כלומר: כשם שהבלי-גבול גובר על הגבול ודוחה ומבטל אותו, כח ההשפעה של בחינת חיה על שאר חלקי הנפש היא בדרך ביטול ודחיה, שהיא כח בלתי מוגבל הגובר על כל הכוחות המוגבלים שלמטה ממנו, בלי להתחבר אליהם או לשנות אותם.

'תחתון' המאמין ב'עליון'

ומכך מובן, בעומק הענין, שגם הבחינה **באלקות** המתקבלת בבחינה זו אינה בתכלית הפשיטות אלא ב'ציור' מסוים. אמנם הוא ציור נעלה לאין ערוך – אך לא יצא מכלל ציור:

כאשר האדם 'תופס' את האלקות כ'בלי-גבול', הרי בזה גופא הוא מגדיר את האלקות כענין שמחוץ אליו ולמעלה ממנו, ובעצם ההרגשה שלו שהאלקות הוא 'באין-ערוך' אליו – בזה הוא מגדיר וכביכול נותן 'מקום' לאלקות, שכאשר נאמר שהאלקות הוא 'למעלה' – הנה בזה אנו אומרים שהמטה נפרד ממנו, שהוא למטה והקב"ה למעלה, **והוא בטל לאלקות**. ענין זה הוא בחינת

מוגבלת – הרי היא מוגדרת ויש לה **ציור**. הדבר מתבטא בשתי הבחינות, הן מצד האדם והן מצד האלקות: מצד האדם, בבחינת חיה הקשר לאלקות הוא **מורגש**. כפי שמודגש בקשר של בחינה זו לכח הרצון – שתוכנו של הרצון הוא **שהוא**, האדם, רוצה את הדבר, ובעת הרצון האדם מרגיש את מציאותו.

ובדקות יותר, גם באם לא נתאר את ההתקשרות לאלקות כ'רגש' **מוחשי** ממש שאפשר להגדירו, אלא כ'הנחה' בנפש, שהיא מצב נפשי בו ישנה וודאות באלקות בצורה שאינה מתחשבת עם המדידה והגבלה של נפש האדם, הנה גם ענין זה הוא **מצב נפשי** שאפשר לחוש ולתאר אותו.

ובעומק יותר, למרות שהתפיסה של האדם באלקות בבחינה זו היא, כאמור, באופן בלתי מוגבל, אך הוא בצורה שיש בה הגבלה:

כאשר האדם מקבל את האלקות כענין בלתי מוגבל, שמכיר בכך שלקב"ה אין כל מדידה והגבלה, המסקנה המתקבלת אצלו היא – שיש לבטל את המציאות שלו כלפי רצון ה'. וכך בטלים כל שיקולי השכל או כל ביטוי אחר של מציאותו, שהרי אל מול הבלי גבול של אלקות אין מקום לשום דבר אחר.

מטעם זה יכול האדם להגיע גם לכדי מסירות נפש, שהרי אל מול הבלי-גבול של אלקות – מציאותו אינה תופסת מקום והוא מוכן גם לבטלה לגמרי.

אך ככלות הכול, נשארו האדם והאלקות, הגבול והבלי גבול, כשני צדדים **נפרדים** שהאחד **מבטל** את השני. בבחינה זו ה'גבול' אינו מאוחד ומחובר עם ה'בלי-גבול', אלא הוא נדחה ובטל לפניו.

הביטול והדחיה של הגבול מפני הבלי גבול נובעים מצד תחושת הריחוק והאין-ערוך

זו נובעת מ'ראיה', שענינה הוא תפיסה במציאות שמחוץ אליו, על כן מוכרחת האמונה להיות קשורה לאיזה גדר.

והגדר וה'ציור' שבאמונה זו הבאה מראיה הוא – שהאדם בטל לענין **שלמעלה ממנו** ואינו מאוחד איתו, וזוהי תכונת ה'מקיף' שבאמונה זו.

ליתר ביאור:

ענין ה'ציור' והגדרה בדגרת האמונה הזו הוא – העובדה שה'בלי-גבולי' **שולל** את ה'גבולי' וה'למעלה מטעם ודעתי' שולל את ה'טעם ודעתי'.

ויש להביא דוגמא לדבר: מבואר אודות ב' סוגי המצות 'חוקים' ו'משפטים', שהמשפטים הם המצות שיש עליהם טעם והקיום שלהם נובע מהשכל והטעם ודעת של הנפש, והחוקים הם למעלה מטעם ודעת וקיומם נובע מה'בלי-גבולי' של הנפש.

אך יחד עם זה מבואר שבמצות מסוג ה'חוקים' ישנה הגבלה – הם **שוללים** את הטעם ודעת, שבקיום של מצות אלו מורגש שלשכל האדם אין מקום. וזוהי ההגבלה ב'חוקים', שהם אינם יכולים לחדור בתוך השכל והטעם ודעת.

ומזה יובן לענין האמונה המתקבלת ב'חיה' שבבחינה זו האדם מגדיר כביכול את האלקות כ'בלי-גבולי' שלמעלה מהגבול ושולל אותו, ועדיין אינו תופס את עצמותו של הקב"ה שביכולתו לחדור גם בגבול (כפי שיתבאר יותר בחלקים הבאים).

וזוהי גם התנועה הנפשית המתעוררת מאותה האמונה – התגלות ה'בלי-גבולי' שבנפש, המבטלת את כל השיקולים השכליים, אך לא חודרת אל השכל והכוחות הפנימיים עצמם.

'ציור'.

בצורה כזו לא ניתן להתחבר עם עצמותו של הקב"ה, שהרי הקב"ה עצמו הוא למעלה מכל ציור והגבלה. ומובן שבדרגא זו האדם מתחבר רק אל ה'בלי-גבולי' של אלקות, **האור** האלקי שלגביו כל העולמות בטלים ולא תופסים מקום, אך הוא אינו מתחבר אל **העצמות** ממש.

ובמילים אחרות:

בדרגא זו ה'בלי-גבולי' עצמו נתפס אצל האדם בדרך של מדידה והגבלה, שאף שמאמין בקב"ה באופן של בלי"ג – הרי הוא מוכרח לצייר לעצמו את הדבר במידה מסוימת ולהגדיר את האלקות כדבר 'עליון'.

הדבר מובן גם מכח הראיה הגשמי, בו האדם מוכרח לצייר לעצמו **מה** ראה, למרות שהראיה היא כח שלמעלה מטעם ודעת ויש בה התאמתות על-שכלית, בכל זאת, עדיין הכח הזה מוגבל בכך שיש בו ציור והוא מוכרח לצייר לעצמו את הדבר הנראה.

'ציור' של למעלה מטעם ודעת

ועל פי האמור מובן ענינה של האמונה שבבחינת חיה:

הבחינה הנעלית ביותר אותה יכול האדם להשיג בבחינה זו היא – כמה שיכול האדם 'לתפוס' בהרגשת הנשמה, שהרגשה זו היא ה'ציור' שהאדם נותן לאמונה. וה'הרגשי' הזה הוא כפי שנתבאר, שהאדם תופס את האלקות כדבר עליון שהוא בטל לפניו.

דהנה, אף שבענינו מדובר אודות אמונה, ולא הרגש או הבנה הנתפסים בהרגשה מוחשית, והאמונה הרי לא מוגבלת ברגש במובנו הרגיל, שהרי זהו כוחה של האמונה שהיא קיימת באדם גם כאשר **אינו** חש כך במוחש – מכל מקום, מאחר שאמונה

והנה, כאשר מבאר רבינו הזקן בתניא (בפרקים יח ויט) את ענינה של המס"נ הקיימת אצל כל יהודי, מבאר שמסירות נפש זו באה מהחכמה שבנפש, וענינה הוא שיהודי חש "כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד".

ויש לומר, שמכאן מוכח שגם ענין זה שיהודי אינו יכול להפרד מאלקות אינו מבטא את ההתקשרות שמצד היחידה אלא רק את עומק ההתקשרות שמצד בחינת חיה, הקשורה לחכמה שבנפש.

ויש לבאר זאת על פי דיוק נוסף בכח הראיה, שהוא המתאר במאמר זה את ההתקשרות והאמונה שבבחינת חיה, והוא גם מקביל לכח החכמה (כמבואר בחסידות):

אדם שראה דבר מה – לא ניתן לגרום לו שלא להאמין בו, אפילו אם יוכיחו לו עם כל ההסברים הטובים ביותר שמה שראה אינו נכון.

הסיבה שאי אפשר לגרום לאדם להתנתק ממה שראה אינה מפני שהוא לא רוצה לקבל את כל ההסברים המוכיחים אחרת, אלא מפני שהוא לא יכול לקבלם, מאחר וראה בעיניו. גם אם אין לו שום רצון לענין ולא אכפת לו שיהיה אחרת – הוא מוכרח להאמין בכך.

וזאת למרות אשר, כפי שהתבאר לעיל, הדבר הנראה נשאר נפרד מהאדם ולא נעשה חלק ממנו, והוא תופס אותו אמנם בוודאות גמורה אך כדבר נפרד ממש.

על דרך זה בעניננו: ענין זה שיהודי אינו יכול להפרד מאלקות – יכול לנבוע מדרגא שאינה 'עצמית', אלא דרגא שבא נרגשת אחדותו של הקב"ה בפשיטות ובטבע, והסיבה שאין הוא יכול להפרד מאלקות היא מפני שיש לו וודאות מוחלטת במציאות ה'

ה.

המקיף ד'חיה' אינו העצם, אך הוא מבטא אותו

יהודי אינו רוצה ואינו יכול להפרד מאלקות

נוכל לקבל הבנה נוספת בבחינת חיה והאמונה הבאה ממנה, על ידי הבנת ענין המסירות נפש כפי שהיא נובעת מבחינה זו:

ידוע הפתגם "יהודי אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות". גם חלקו הראשון של הפתגם מורה על דרגא עמוקה בנפש, שרצונו התקיף של יהודי הוא לעמוד במסירות נפש נגד כל דבר המונע מדביקות בקב"ה.

גם כאשר מישהו 'רוצה' למסור את הנפש – הרי זה רצון תקיף מאד שלמעלה מטעם ודעת, שמצד השכל האדם יכול רק להבין את הצורך למס"נ אך השכל אינו יכול להוביל למס"נ בפועל, מפני שהשכל מגביל את הרצון ומקשר אותו למציאות האדם, ומצד המציאות המוגבלת של האדם לא יכולה לבוא ההחלטה לוותר על המציאות.

ואם כן הרצון במס"נ הוא רצון שלמעלה מהגבלת הנפש והוא בתוקף גדול, שהאדם 'מתעקש' על רצונו למסור את נפשו למרות שהשכל לא מסכים לכך.

אך כמובן, חלקו השני של הפתגם מורה על בחינה עמוקה יותר, שגם אילו היה היהודי רוצה ח"ו להפרד מאלקות – אין הוא יכול.

ובפשטות מובן, לכאורה, שענין זה הוא ענין 'עצמי' – כשם שהאדם אינו יכול להפרד מעצמו כך יהודי אינו יכול להפרד מאלקות.

'אינו יכול' - 'טבעי' ולא 'עצמי'

והנה מובן שהרגש הזה הוא דבר נוסף על העצם, והוא לא ענין היעצמיות גופא. שהרי העובדה שאי אפשר להפריד את האדם מעצמו אינה תלויה בזה שהוא מרגיש כך, וגם אילו יצוייר שלאדם לא היתה הרגשת עצמו – עדיין לא היתה אפשרות לנתק את האדם מהעצם שלו.

לשם המחשה: לאבן דוממת אין שום רגש ותחושה, ולמרות זאת מובן שאי אפשר להפריד בין 'האבן' ל'עצם האבן' – מפני ששום דבר אינו יכול 'להפרד' מעצמיותו.

אך יחד עם זה מובן ש'הרגשת עצמו' ו'אהבת עצמו' הם ביטוי חזק ביותר לעצם הנפש, שהרי נרגשת בהם תמיד מציאות האדם בתוקף גדול וללא שינויים. אלא שכאמור, ענינם הוא ביטוי של עצם הנפש בתחום ה'רגש' וה'אהבה', שהם ענינים חיצוניים ונוספים על עצם הנפש.

והראיה לכך – שהרי בעולם הרגש והאהבה ניתן לאהוב ולהרגיש גם מישהו אחר, ואם כן מובן שביטויי הרגש והאהבה אינם ענינים 'עצמיים' השייכים לאדם עצמו בלבד.

ומהאמור מובן שכאשר יהודי מרגיש שהוא אינו יכול להפרד מהקב"ה, על אף שזהו רגש נעלה ביותר והוא מהווה ביטוי מוחשי לקשר העצמי של יהודי לקב"ה – הנה עצם הדבר שהענין בא בהרגשה, הרי הוא מורה שאין זה העצם ממש, ורק שהביטוי של עצם הנשמה ברגש הנפש הוא – התחושה שהוא 'אינו יכול' להפרד מאלקות.

זוהי בחינת ה'חכמה' שבנפש, שהיא ה'הנחה' הפשוטה שישנה ליהודי, בלי צורך בראיות או הסברים, ש"אין עוד מלבדו", ועד שמוכן למסור את נפשו על כך, אך זה גופא הוא הרגשה של הנפש ועדיין אין זה העצם ממש.

כדבר הנראה לעינים והוא 'מוכרח', כביכול, להסכים לכך.

ויובן יותר על פי המשל המובא בתניא שם לענין התקשרות הנשמה באלקות:

רבינו הזקן מדמה את המשיכה הטבעית להכלל באלקות הקיימת בנשמה, לשלהבת האש הרוצה להכלל במקורה ושרשה, שהוא "יסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח".

ומובן, שהאש אינה 'מאוחדת' עם מקורה בגלגל הירח, אלא שישנו טבע במציאות האש ה**נפרדת** ממקורה להמשך תמיד למקורה ושרשה.

על דרך זה הוא הענין שיהודי נמשך לאלקות מצד טבע הנשמה, שמשמעות הענין היא שאחדות ה' נרגשת אצלו באופן טבעי, על אף שהוא עדיין הרגשה כמציאות **נפרדת**.

ביטוי לעצם בעולם הרגש

ויש לבאר בעומק יותר, מהו אותו הרגש של יהודי ש'אינו יכול להפרד' מאלקות.

ונקודת הענין היא, שהרגשה זו היא אמנם ביטוי של עצם הנפש, אך איך שהוא משתלשל ובא לעולם של רגש.

ביאור הענין:

עצם הנשמה של יהודי היא "חלק אלקה ממעל ממש", חלק ממש מהקב"ה, וכשם שאי אפשר להפריד אדם מעצמו – כך אי אפשר להפריד יהודי מהקב"ה. וזהו היעצם של יהודי.

בנוסף לזה, לכל אדם ישנה 'הרגשת עצמו' ו'אהבת עצמו' – הוא מרגיש תמיד את קיומו, והוא תמיד יאהב את עצמו, גם אם יהיה במצב נחות ביותר הנה "על כל פשעים תכסה אהבה" והוא תמיד ישאר "קרוב אצל עצמו".

נחשון זכו ישראל לקריעת ים סוף, אלא שהיה זה בדרך של גילוי הפנימיות, שעל ידי התוקף האמיתי של נחשון וההכרה שלו בכך שאין מציאות אחרת מלבד רצון ה' – התגלה הדבר גם **ביס**, והוא אכן הפסיק להיות מניעה לציווי ויסעו.

וכשם שהוא מצד האלקות, שהאדם מגיע להכרה שאין שום מציאות מלבד רצון ה', כן הוא גם משמעות המסירות נפש בנפש האדם:

נקודת החידוש של המס"נ באופן זה היא, שהאדם כלל לא מרגיש שהוא 'מקריב' את עצמו, אלא אין לו הרגשה עצמית כלל וכל **מציאותו** היא – לקיים את רצון ה'.

דהנה בדרגא הקודמת של המס"נ האדם 'מוסר' את נפשו, והוא עושה דבר ש'קשה' לו לעשותו, אלא שהוא **מתגבר** על עצמו. ענין זה קיים בשני הטעמים שישנם למס"נ בבחינה זו – אם מפני שהוא אינו רוצה להיות נפרד מאלקות או אפילו מה שאינו יכול להיות נפרד – תמיד הרי זה, כפי שהתבאר, שאותה הנקודה בנפשו הקשורה לאלקות באופן בלתי מוגבל **גוברת** על שאר חלקי הנפש.

במס"נ שמצד יחידה – האדם כלל לא מרגיש שהוא 'מוסר' את עצמו, והוא בדוגמת נחשון שאינו מכיר בשום מניעות ועיכובים והדבר היחיד שקיים הוא רצון ה'⁶.

למעלה מציוור - בחיבור הפכים

אופן זה במסירות נפש בא מעומק ותוקף האמונה העצמית שבבחינת יחידה, שהיא

6. בדומה למבואר אודות המס"נ של אברהם אבינו, שהוא לא חיפש מסירות נפש אלא ענינו היה לפרסם את האלקות בעולם, ואם נדרשה לכך מסירות נפש – הרי הוא מוכן גם לכך, בשונה מהמס"נ של ר' עקיבא שאמר "מתי יבוא לידי ואקיימנו".

ו.

גילוי ה'עצם' מחבר הפכים

מס"נ אמיתית - בלי הרגשת עצמו

עד עתה נתבאר ענינה של המס"נ כפי שבאה מצד החכמה שבנפש, בחינת חיה, שתוכנה הוא שיהודי מרגיש שאינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, כמבואר בתניא.

ומכאן נבוא לבאר, בדרך-אפשר, את הבחינה הנעלית במס"נ, שהיא הביטוי לאמונה שמצד יחידה שבנפש:

בלקוטי שיחות⁵ שואל כ"ק אדמו"ר אודות מסירות נפשו של נחשון בן אמינדב, שהלך לתוך ים סוף ובזכותו נבקע הים, איך הותר לו למסור את הנפש, והרי היה זה לפני מתן תורה ועדיין לא צוו ישראל במצוות קידוש ה', ומנין היה לו את הכח לכך?

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר את ענין המס"נ בדרך שונה:

מסירות נפשו של נחשון לא נבעה מתוך ההרגשה שהוא 'אינו רוצה' או 'אינו יכול' להפרד מאלקות, אלא שכאשר נחשון שמע את ציווי ה' "דבר אל בני ישראל ויסעו", הנה מבחינתו כשישנו ציווי של הקב"ה ללכת – אין שום מציאות שיכולה להפריע לכך, והוא הולך לקבל את התורה.

במסירות הנפש של נחשון הורגש ש'אין עוד מלבדו' ואין שום מציאות חוץ מרצונו של הקב"ה, ואם כן הים אינו מפריע, ואפשר ללכת 'דרכו' אל הר סיני.

ומזה מובן שכאשר נבקע הים – לא היה זה בדרך 'שכר', שבזכות המעשה הגדול של

5. חלק א עמ' 135.

לחכמה והדעת – שהפשיטות המוחלטת יכולה להתבטא בכל דבר. וכמבואר שם בארוכה.

ובנוגע לענייננו:

אמנם גם בחינת האמונה שע"פ דברי הרמב"ם היא למעלה מהשכל, שהרי השכל המוגבל אינו יכול לתפוס מהי חכמה שבה המדע, היודע והידוע הם אחד, אך עדיין לא נשללת כאן כל הגבלה בצורה מוחלטת, והאדם רק מכיר בכך שהאלקות היא למעלה ממנו, והוא עדיין לא קולט שהאלקות היא למעלה מכל ציור.

ועל דרך זה בנידון דידן: על אף שבבחינת האמונה התחתונה יותר האדם לא נותן ציור וגדר מסוים לאלקות, והוא מאמין שהאלקות הוא 'בלי-גבול', הנה עצם העובדה שהוא מציב את האלקות כענין ש'למעלה' ממנו – הרי בזה הוא מגדיר ונותן הגבלה.

וזאת מפני שגדרי ה'מעלה' וה'מטה' הם באותו הסולם והם ביחס זה לזה, ואם מגדירים ענין אחד כ'למעלה' – הרי בזה משייכים אותו ונותנים לו ערך כלשהו ל'למטה'.

וכך, כאשר מתארים את האלקות כ'בלי-גבול', היינו שהאלקות היא מעל ההגבלות שלנו – הרי בזה אנו מגדירים ונותנים "ציור", בצורה 'שלילית' על-כל-פנים – שהאלקות שולל את הגבול ונבדל ממנו.

גילוי העצמות בחיבור הפכים

ויש להבין, מהי אם כן האמונה האמיתית, ומהו הענין שהוא למעלה גם מבלי גבול?

וכאן נבוא לעיקר ענין האמונה, האמונה בעצמותו של הקב"ה. הקב"ה עצמו מושלל

האמונה בקב"ה באופן של 'למעלה ציור'.

ויש להסביר את ענין, ע"פ ביאורו של האדמו"ר הצ"צ בדרך מצותיך⁷ במחלוקת הרמב"ם והמהר"ל מפראג בענין האמונה:

בעיקר השני מבין י"ג עיקרי האמונה, שהקב"ה הוא "אחד האמת", דנו החוקרים איך לפרש את התארים שנאמרו בכתובים על הקב"ה, שהוא ית' "חכם" ו"יודע" וכיוצא בזה. תארים אלו מורים על תכונות מסוימות, תכונת החכמה או הדעת, ואיך ניתן לישוב זאת עם ענין אחד האמת – שהקב"ה הוא 'אחד' מוחלט שאינו מורכב ח"ו מתכונות וכוחות.

הרמב"ם תירץ קושיא זו ע"י שביאר שהקב"ה "הוא המדע והוא היודע והוא הדעה עצמה", כלומר: היכולת שישנה באדם להבין דבר שכל נחלקת לשלושה חלקים, ה'מדע' – כח השכל, ה'יודע' – האדם, בעל הכח, וה'ידוע' – דבר השכל אותו האדם מבין באמצעות השכל.

אצל הקב"ה כל אלו הם אחד, שהקב"ה אינו מורכב ח"ו מחלקים, אלא הוא 'אחדות פשוטה', ואף שאפשר לתאר את הקב"ה כ'חכם' – אך חכמתו היא מופשטת לחלוטין.

המהר"ל חלק על הרמב"ם וכתב שאי אפשר כלל להחיל על הקב"ה את התואר 'חכם', אפילו לא באופן ש'הוא המדע והוא היודע והוא היודע', מפני שהקב"ה הוא "הוויה פשוטה" שלמעלה מכל הגדרה, אפילו הגדרה הכי דקה⁸, אלא שמצד זה גופא הוא שייך

7. מצות האמנת אלקות פרק ג' ואילך.

8. עיין שם בדרך מצותיך, שמבאר שדברי הרמב"ם נכונים בדרגא נמוכה יותר באלקות. וכך גם בענייננו, הדרגא בה היהודי מאמין באלקות בצורה שיש בה ציור – היא האמונה השייכת לאור האלקי ואינה שייכת לעצמותו של הקב"ה.

ומרומם אותם לדרגתו – המריבה מתבטלת כלא היתה. ואין זה שנעשה 'שלוש' בין יריבים, אלא כבר אין ביניהם שום ניגוד.

(ב) חיבור הפכים אמיתי, **כשני הצדדים ההפכיים נשארים בתוקפם:**

על ארון הברית אמרו חז"ל "מקום הארון אינו מן המדה", היינו שמקומו הגשמי של הארון לא תפס מקום. ענין זה לא התרחש על ידי ביטול מקומו הגשמי של הארון, להיפך – התורה הרי מצווה על המידות הנדרשות לארון ובאם לא היה נעשה הארון כמידתו האמורה בתורה – לא היה מתרחש בו נס זה.

ביטול מקומו הגשמי של הארון היה תוך כדי קיומו הגשמי בתוקף ובשלימות. וזהו חיבור הפכים אמיתי.

ליתר ביאור: מצינו בין חוקרי ישראל שיש מי שלא קבלו את הענין שהקב"ה יכול לעשות גם את ה'נמנעות', כגון להכניס "פילא בקופא דמחטא".

המחלוקת אינה האם יכול הקב"ה להקטין את הפיל עד שיוכל לעבור בחור המחט או להרחיב את המחט עד שיוכל הפיל לעבור בתוכה.

יתירה מזו יש לומר: כולי עלמא מודים שביכולת ה' לחולל נס ולבטל את גדרי הטבע לפי שעה והפיל והמחט **יאבדו** את גדרם הגשמי וכך יעבור הפיל בחור המחט. המחלוקת היא האם ביכולת ה'

להשאיר את הפיל והמחט בגדלם וגדרם הטבעי **וכך** יכנס הפיל בחור המחט.

אלו הן ה'נמנעות', ענינים שנוגדים את **גדרי המציאות**. ועל פי האמת הרי הקב"ה הוא "נמנע הנמנעות", וביכולת ה' לאחד ולחבר הפכים, גם כאשר כל אחד מהצדדים נשאר במציאותו בשיא התוקף.

מן ה'בלי-גבולי' כשם שהוא מושלל מן הגבול, והוא הפשיטות האמיתית⁹.

ומבואר בחסידות, שהדרך להכיר ולהשיג מהי פשיטות אמיתית ומהו למעלה מציור, ובמילים אחרות: במה אפשר לומר שישנו 'ביטוי' כביכול **לעצמותו** של הקב"ה – הרי זה בענין **חיבור הפכים**.

להבנת הענין לאשורו יש להרחיב מעט בענין זה, מהו 'חיבור הפכים' אמיתי.

שני אופנים כלליים מצינו בענין זה:

(א) חיבור ההפכים על ידי **ביטולם לענין שלמעלה משניהם:**

על הפסוק "עושה שלום במרומיו", עליו אמרו חז"ל שהוא מרמז על "מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש" ש"אינם מכבים זה את זה", מבואר בחסידות, שהוא בדוגמת שני שרים המנגדים זה לזה, שכאשר באים שניהם לפני המלך – מתבטלת מציאותם ואזי הם כבר לא מנגדים, וכך נעשה שלום וחיבור בין שני ההפכים.

ומובן שביטול זה לא חיבר את ההפכים עצמם, להיפך, ההבדלים שביניהם הם שהתבטלו וכעת הם **אינם הפכים** ולכן הם יכולים לשכון יחד.

דהנה ההבדל בין האש והמים הוא בציור והתכונות שלהם, וכשהם נמצאים לפני המלך, שלגביו התכונות אינן תופסות מקום – בטל הציור הפרטי של כל אחד והם מתאחדים.

הדבר דומה לשני ילדים קטנים שיש ביניהם מריבה על ענין פעוט, וכאשר בא המבוגר, שלגביו כל המריבה היא חסרת חשיבות,

9. הביאור דלקמן בא בקיצור ובתמציתיות, והם רק ראשי פרקים לנושא עמוק ביותר.

זוהי האמונה האמיתית בעצמותו של הקב"ה שמבחינת היחידה שבנפש, האמונה בפשיטות המוחלטת של הקב"ה ובהיותו נושא הפכים, שהוא למעלה מכל גדר וציור.

חיבור הפכים בעבודת ה'

מצד האמונה הנעלית הזו יש בכח האדם להגיע לידי חיבור הפכים בעבודתו, היינו שעבודת ה' שלו תהיה באופן שילמעלה מציור'.

ויש להביא דוגמא לביטוי אמונה זו וענין חיבור ההפכים, ממסירות נפשו של אברהם אבינו בנסיון העקידה:

ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר במעלת ניסיון העקידה על פני שאר הנסיונות של אברהם יש לומר, שעיקר הניסיון היה במה שאברהם היה צריך לחבר בנפשו ב' הפכים.

הקב"ה הבטיח לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", ועתה הקב"ה מצווהו להעלות אותו לעולה. נוסף על כך, כל מציאותו ותפקידו של אברהם היה לפרסם אלקות, "ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם", ובשונה משאר הניסיונות שבעמידה בהם היה **קידוש שם שמים** – הנה כאן התבקש אברהם לעשות מעשה שעלול להביא להפסק פרסום שם ה'.

כדי לעמוד בניסיון זה היה על אברהם להאמין בשני ההפכים גם יחד, להאמין בהתגשמות דברי הקב"ה "ביצחק יקרא לך זרע" יחד עם קיום הציווי להעלותו לעולה, ולהמשיך בתפקיו לפרסם אלקות יחד עם ההליכה לקיים מעשה שנראה כסותר לזה, אף שמצד השכל לא היתה יכולה להיות שום הסברה לדבר.

במצב זה לא יכל אברהם אפילו לומר לעצמו שבשכל העליון שלמעלה ממנו יש הסבר לדבר שהוא לא מבין, שהרי במקרה כזה

ביטול וחיבור הפכים באופן זה יכול להתרחש רק בכח העצמות, שהוא אינו מוגדר בשום ציור.

והביאור בזה:

היכולת לחבר הפכים בצורה מושלמת יכולה לבוא רק ממי שאין לו ציור. שהרי כשבא כח בלתי-מוגבל לחבר הפכים, אין הוא יכול לבטל את הציור שלהם, שהרי גם לו עצמו יש ציור – העובדה שהוא כח בלתי מוגבל, ואין הוא יכול לבטל ציור של זולתו, שהרי הוא עצמו מוגבל ב'ענין' הציור.

הפעולה היחידה שהוא יכול לפעול באותם ההפכים היא – **לרומם אותם** לציור הנעלה שלו, שמבחינת ציור זה ההבדלים שביניהם אינם תופסים מקום.

רק על העצמות ניתן לומר שאין לו שום ציור. כל ענין ובחינה שחוץ לעצמות, אפילו הבחינה הנעלית ביותר באור אין סוף – מוכרח להיות לה 'תכונה' או 'תואר' כל שהוא, שתכונה זו היא הגדר של מציאותו. שהרי הקב"ה ברא וחדש את הכל, וכל דבר מחודש (שלא היה קיים תמיד) – מוכרח שתהיה לו הגדרה, **מה** התחדש, שהגדרת התכונות היא הגדר של אותה המציאות ובזה היא קיימת.

וגם אם תכונת המציאות תהיה – היותו בלתי-מוגבל, הרי אנו מוכרחים לומר שהיותו בלתי מוגבל **היא-היא** התכונה וההגדרה שלו, שהקב"ה חידש אותו כדי שתהיה קיימת מציאות **כזו** ולא אחרת.

רק הקב"ה עצמו, שאינו מציאות מחודשת ח"ו, הרי הוא לא שייך למושג 'תכונות' ואי-אפשר לומר עליו 'מיהו' או 'מהו', ורק הוא מציאותו 'פשוטה' באמת, וכל הגדר של 'תכונות' ו'ציור' נוצר כאשר התחדשו מציאותיות חדשות.

המשכת האמונה העצמית, ורק שלהמשכה זו יתכנו שתי תוצאות, המשכת האמונה בדעת ומסירות נפש.

ואם כן מובן שהפירוש "רעיא מהימנא" – זן ומפרנס האמונה בפנימיות – קאי על משה ועל אתפשטותא דמשה באופן שווה, מפני שגילוי האמונה העצמית היא-היא פרנסת האמונה והמשכתה בפנימיות.

כלומר: הפירוש 'פנימיות' בעניננו הוא לא דוקא הכוחות הפנימיים, השכל והמדות, אלא העובדה שהאמונה נעשית חלק בלתי נפרד ממציאות האדם.

שזהו ענינה של האמונה העצמית, שהיא באה מעצם הנפש ועצם המציאות של יהודי.

וניתן לומר שישנן ב' נקודות בקשר של אמונה זו לעצם הנפש: א. מצד תוכן האמונה, שהקב"ה הוא למעלה מגדר וציור, ואמונה כזו תתכן רק מצד עצם הנפש הקשורה לאלקות באופן שלמעלה מציור, ב. מצד תוקף האמונה, שהיא חודרת בתוך מציאותו של האדם ולא נשארת בבחינת מקיף, שזהו מצד שבאה מעצם הנפש.

וזאת בשונה מהאמונה הנמוכה יותר, האמונה שמצד ראייה, אשר א. תוכן האמונה הוא רק בבחינת הבל-גבול של אלקות ועדיין אין הוא תופס בבחינה זו שהקב"ה למעלה מכל גדר; ב. תוקף האמונה אינו מוחלט מפני שהיא נתפסת באדם בבחינת מקיף ולא חודרת בעצם מציאותו.

אך יחד עם זאת ממשיך במאמר, שגם המשכת האמונה בדעת – היא תוצאה מכך שמשה רבנו ממשיך את האמונה העצמית. וכפי שנתבאר לעיל, הכוונה בזה היא שמשה ממשיך ומחבר לפנימיותם של בני ישראל את האמונה שמצד ראייה, האמונה של בחינת חיה.

בו נאמרו לו שני דברים הסותרים זה לזה בתכלית – הרי על פי גדרי השכל הדבר הוא מופרך לגמרי.

ועל כן זהו גילוי האמונה הנעלית יותר, האמונה בקב"ה כפי שהוא למעלה מכל גדר. כל עוד נפש האדם מוכנה לקבל את הניסיון במדה מסוימת, והאדם יכול להסביר לעצמו שישנה בחינה נעלית באלקות שלגביה אין זו סתירה – עדיין לא התגלתה בזה האמונה האמיתית.

דוקא כאשר על פי השכל, אפילו שכל דקדושה, אין לדבר שום הסבר, ועדיין נשאר האדם דבק באמונתו – זהו גילוי האמונה בעצמותו של הקב"ה הנושא ומחבר הפכים.

וכן באגרת מהאדמו"ר הרי"צ נאמר, שכאשר האדם נמצא בצרה, אך יש לו איזה 'קש' במה להאחז ולתלות לעצמו שיש סיכוי, אפילו הקלוש ביותר, שהוא ינצל מהצרה הזו – עדיין אין זה בטחון אמיתי. רק כאשר על פי דרך הטבע אין שום סיכוי שהוא ינצל, ובכל זאת הוא בוטח בה' – זוהי שלימות מידת הביטחון¹⁰.

השפעת האמונה בפנימיות - ביטוי לעצם הנשמה

ע"פ כל האמור ניתן להוסיף ביאור בבי האופנים של 'רעיא מהימנא', משה רבנו בדורו ואתפשטותא דמשה בזמן הגלות:

נתבאר במאמר שעיקר ענינו של משה הוא –

10. וכן הוא גם בסיפור עם תלמידי האריז"ל – שלא רק שהיו צריכים התלמידים לסמוך על האריז"ל שיודע החשבון ע"פ תורה מדוע א"צ להמלך עם ביתם, אלא שצריכים לסמוך עליו באופן שאין שאלות. שאלקות היא למעלה מציור ואא"פ שקבלת האלקות תהיה קשורה במשהו.

ויש להבין:

התוצאה מהמשכת האמונה בפנימיות של היאתפשטותא דמשה' היא – מסירות נפש על קיום התורה ומצות. במסירות נפש זו ניכר בגילוי שהיא תוצאה מעצם הנשמה, שהרי רק מי שהאמונה שלו היא בעצם מציאותו יכול למסור את הנפש באופן שהוא 'מוכרח' בכך ואין לו אפשרות אחרת כלל.

אך עדיין אינו מובן מדוע המשכת האמונה בדעת **ובכוחות הפנימיים** נחשבת לתוצאה של גילוי האמונה **העצמית**?

ויש לומר, בדרך אפשר, את נקודת הביאור בזה: נתבאר לעיל שהאמונה שמצד חיה, בה תופס האדם את הבלי-גבול של האלקות, מוכרחת להתקבל אצל האדם בבחינת מקיף, שהרי הוא מכיר באלקות באופן כזה שהוא שולל את הבלי-גבול, וכך גם הבלי-גבול שבנפשו שולל ומבטל את הכוחות הפנימיים, כדלעיל בארוכה.

ופעולתו של משה רבינו היא שהאמונה הזו, שמצד עצמה אינה יכולה לחדור למציאות האדם, שהרי כל תוכנה וענינה הוא אור מקיף השולל את המציאות, תחדור ותתחבר עם מציאות האדם.

כלומר: גם לאחר המשכתה נשארת האמונה הזו שמצד חיה אמונה באופן בלתי מוגבל שלמעלה מטעם ודעת, שהרי זהו גדר האמונה הזו וזהו כל מהותה, אלא שלמרות זאת פועל בה משה רבינו שלא יהיה בה **החסרון** של המקיף שאינו יכול לחדור אל הכוחות הפנימיים, אלא היא נמשכת 'בדעת והשגה'.

בהמשכה זו נעשה חיבור מיוחד, חיבור של הבלי-גבול עם הגבול. האמונה שמצד חיה נשארת אמונה מקיפה ובלתי מוגבלת, ובכל זאת היא מתחברת ומתאחדת עם מציאות

האדם.

היכולת לחבר את האמונה הזו עם פנימיות האדם באה, כאמור, מצד גילוי עצם הנפש. והענין בזה: מאחר ומצד עצם הנפש ומצד אמיתת מציאותו האדם שייך לכל הבחינות שבאלקות, לכן יש לו את הכח להתחבר, גם מצד הכוחות הפנימיים שלו, עם הבלי-גבול של האלקות.

ניתן לדמות זאת לביאורו של כ"ק אדמו"ר במקום אחר:

על הפסוק "חלקי הוי' אמרה נפשי" הובא משל במדרש מפיקח שבוחר במלך על פני כל שאר השרים. ושואל כ"ק אדמו"ר שלכאורה הם ב' ענינים שונים, הפסוק מדבר אודות בחירת ישראל בקב"ה, שהוא ענין **שלמעלה מהשכל**, ואילו המשל מדבר אודות פיקח הבוחר במלך מצד **הבנה שכלית** במעלת המלך?

ומבאר שם, שמצד הבחירה העצמית של הנשמה באלקות – גם שכל האדם מושפע והרי הוא בוחר באלקות גם **מצד השכל**. והיינו שהקשר לאלקות שמצד עצם הנשמה יש בכוחו לחדור ולהתגלות גם בתוך הכוחות הפנימיים.

ויש להביא עוד דוגמא, שיש בה גם תוספת ביאור: איתא בחסידות שישנם ב' סוגי ניסים כלליים, ניסים שלמעלה מהטבע וניסים המלוּבשים בטבע. נס המלוּבש בטבע הוא נס כזה שניכר לעין כל שהוא נס, אך הוא התלבש בתוך דרכי וסדרי הטבע.

ומובן אם כן שבמקרה זה הנס והטבע נשארו כל אחד במציאותו, הנס נשאר בענינו – גילוי אלקי שלמעלה מהטבע, והטבע לא איבד את המדידה וההגבלה שלו. ולמרות זאת התחברו שניהם והנס התלבש בלבושי הטבע.

האתפשטותא דמשה באה האמונה העצמית **עצמה** בגילוי יותר, שהרי המסירות נפש היא תנועה שאינה שייכת לשום כח פרטי אלא היא ביטוי למציאותו האמיתית של יהודי שהוא והאלקות אחד המה.

גילוי האמונה העצמית בהמשכתה בפנימיות – אינו גילוי האמונה העצמית כמו שהיא, שהרי האמונה הנמשכת בדעת והשגה היא רק האמונה שבבחינת חיה, אך יש לומר שיש בה גם מעלה – שעל ידי פעולה זו מתחברים הכוחות הגלויים והמוגבלים של האדם עם ענין בלתי מוגבל, ויהודי כמו שהוא כאן למטה זוכה להכיר ולהרגיש אלקות שלמעלה מהעולם.

בהמשך המאמר יתבאר אופן שלישי ונוסף, שהוא גילוי עמוק יותר של עצם הנשמה, בו גם הכוחות הפנימיים מתחברים ומתאחדים עם גילוי עצם הנשמה כמו שהוא.

ומבואר בזה, שהיכולת לחבר את הנס והטבע יחד באה מעצמותו של הקב"ה שהוא למעלה מגדרי הנס והטבע.

ועל כן, למרות שהגילוי בפועל הוא – גילוי של נס שלמעלה מהטבע כפי שהוא מלוכב בטבע, אשר הוא גילוי נמוך ומועט יותר מהגילוי שבנס שלמעלה מהטבע, הנה בכללות יש כאן גילוי העצמות – שהנס והטבע מתחברים יחד.

בענין זה מתגלה האור האלקי **שלמעלה מהעולם – בתוך העולם**, והבלי-גבול מתחבר ומתאחד עם הגבול.

על פי זה מובן שישנה מעלה בכל אחד מביטויי האמונה העצמית, בהמשכתה בדעת והשגה על ידי משה רבינו ובגילוי המסירות נפש על ידי האתפשטותא דמשה¹¹:

בגילוי האמונה העצמית בענין המס"נ על ידי



11. כפי שניתן ללמוד מדיוק כ"ק אדמו"ר במאמר (בחצאי עיגול) שמעלת גילוי האמונה העצמית על ידי האתפשטותא דמשה על פני המשכת האמונה על ידי משה עצמו, היא "בענין זה", היינו שישנה מעלה בכל אחת מהן.

אורך הכשר בפתילי ציצית שנפסקו

הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי
שליח בישיבה

א.

סוגיית הגמ' ופירושי המפרשים - ראשונים ואחרונים

הגמ' מנחות (לח, ב), דנה בעניין שיעור אורך פתילות הציצית, ושם: "וכמה שיעור גרדומין?". ופי' רש"י: "גרדומין - היינו שיריה שנשתיירו לאחר שנפסקו". היינו, כאשר לאחר שהטיל בציצית חוטים כשרים ובאורך הראוי, נפסקו החוטים, מהו האורך הנדרש (של שיירי החוטים) בכדי שהציצית תשאר כשרה ולא תיפסל. ע"כ אמרו: "אמר בר המדורי אמר שמואל: כדי לענבן". ובזה הסתפקו: "איבעיא להו: כדי לענבן, לענבן כולהו בהדדי, או דלמא כל חד וחד לחודיה?". והסיקו: "תיקו".

בביאור ב' הצדדים שבגמ' - "לענבן כולהו בהדדי, או דלמא כל חד וחד לחודיה" - מצינו ב' דרכים בראשונים. רש"י כתב: "כדי לענוב כל החוטין אהדדי - דהיינו שיעור גדול", אך לא פירש מהו האופן המדוייק של עניבת עניבה זו. כמו כן, לא ביאר רש"י מהו "כל חד וחד לחודיה". מה שברור הוא, שלשי' רש"י, "כל חד וחד לחודיה" הוא שיעור קטן יותר מ"לענבן כולהו בדדי".

המרדכי לעומתו פירש וז"ל: ". . . ולי הדיוט הכותב הנני מסופק אם הא דקאמר בגמרא או דילמא כל חד וחד לחודיה אם ר"ל כל חוטי הציצית כל אחד לחודיה צריך כדי עניבה וכן משמע הלשון או אם ר"ל כדי לענב חוט א' לבדו ובסמ"ג משמע חוט אחד לבדו". היינו, שפירש רק מהו "כל חד וחד לחודיה".

בפירוש דברי המרדכי, מצינו ב' דרכים באחרונים. הבית יוסף כתב: "והא דקאמר או דלמא כל חד וחד לחודיה לכאורה משמע דאם נשאר בחוט כדי ליענב הוא מיניה וביה סגי אבל מלשון סמ"ג (עשין כו קח ע"ד) נראה דהיינו לומר שנשאר בו כדי ליענב על חוט אחר ולפי שלא נשאר בו כדי ליענב על כולם אלא על חוט אחד לבד קרי ליה כל חד וחד לחודיה שכתב וזה לשונו והוא שישאר מן החוט כדי לעשות עניבה על שאר החוטים או על אחד מן החוטים שבזה מסופק התלמוד. והמרדכי נראה שהוא מסופק איזה מפירושים אלו עיקר שכתב וזה לשונו ולי הדיוט הכותב הנני מסופק אם הא דקאמר בגמרא או דילמא כל חד וחד לחודיה אם רצונו לומר כל חוטי הציצית כל אחד לחודיה צריך כדי עניבה וכן משמע הלשון או אם רצונו לומר כדי לענוב חוט אחד לבדו ובסמ"ג משמע חוט אחד לבדו עכ"ל".

אך המג"א הבין אחרת את דברי המרדכי, וז"ל: "אבל המרדכי פי' כל חד וחד לחודי פי' שצריך ליענב חוט א' הנפסק על כל אחד מהחוטים הפסוקים בפ"ע וזהו שיעור ארוך מלענב כל החוטי' הפסוקים יחד כנ"ל פירוש המרדכי אף על פי שהרב"י לא פי' כן נ"ל מ"ש הוא אמת ולכן יש להחמיר כמ"ש שצריך כדי עניבה על כל חוט בפ"ע".

היינו, שלהמג"א, כוונת המרדכי בפירושו את הצד של "כל חד וחד לחודיה" היא, שצריך שיהיה באורכו של כל אחד ואחד מהחוטים כדי לעשות עניבה על כל אחד ואחד מהחוטים הנוספים הפסוקים. היינו, שאם נפסקו כל ארבעת החוטים הארוכים, הרי שבכל אחד מהחוטים הפסוקים צריך שיהיה אורך שיכולים לעשות בו שלוש עניבות.

מסקנת הדברים: הגמ' הסתפקה האם האורך הכשר בחוטים שנפסקו הוא "לענבן כולהו בהדדי, או דלמא כל חד וחד לחודיה". רש"י פירש ש"כולהו בהדדי" הוא שיעור גדול יותר מ"כל חד וחד לחודיה". כמוהו גם פירש הבית יוסף בדעת המרדכי, וביאר, ש"כל חד וחד לחודיה" פירושו או שבכל חוט יהיה אפשר לעשות עניבה אחת עליו עצמו, או עניבה על חוט אחד שלידי. אך מ"מ, "כולהו בהדדי" הוא שיעור גדול יותר, שהרי - לפי מה שפירש שם הבית יוסף - "כולהו בהדדי" משמעו שעושים עניבה אחת מכל החוטים הארוכים הפסוקים יחד. משמעות הדבר היא, שאורך החוטים יצטרך להיות גדול יותר, שהרי מלבד העניבה שיש לעשות באורכו של כל חוט, יהיה גם צורך שהוא יקיף את שאר החוטים האחרים שמצטרפים לעשיית עניבה זו. שהרי פשוט וברור, שכאשר עושים עניבה אחת מכמה חוטים יחד, אזי יש צורך בחוטים ארוכים יותר ממה שהיו צריכים אילו היו עושים בכל חוט עניבה אחת, עליו עצמו. שהרי כאשר העניבה היא אחת לכולם, אזי העניבה היא עבה יותר, וממילא כל חוט צריך להקיף גם את עוביים של החוטים האחרים המרכיבים את העניבה.

אולם לאידך, המג"א פירש אחרת במרדכי, וביאר ש"כל חד וחד לחודיה" - פירוש שצריך שיהיה באורכו של כל אחד ואחד מהחוטים כדי לעשות עניבה על כל אחד ואחד מהחוטים הנוספים הפסוקים. היוצא מכך הוא, ש"כל חד וחד לחודיה" הוא שיעור גדול יותר מ"כולהו בהדדי", שהרי בכדי לעשות שלוש עניבות צריך החוט להיות ארוך יותר, מאשר אילו היה צריך לעשות על ידו עניבה אחת, אף שהיא עבה וכוללת את שאר החוטים הארוכים הפסוקים.

להלכה, פסק הבית יוסף בשלחנו: "אם נפסקו כל חוטי הכנף ונשתייר בהם כדי עניבת כל החוטים הפסוקים ביחד, כשר". היינו, שהכריע כהצד של "כולהו כהדדי", משום שלביאורו הוא הצד החמור יותר, והיות שלא נפשט הספק בגמ', יש לנהוג כהאופן החמור יותר.

אך המג"א חלק עליו, משום שהוא סבר שהאופן החמור יותר הוא "כל חד וחד לחודיה" בשיטת המרדכי. לכן, כתב המג"א "ולכן יש להחמיר כמ"ש שצריך כדי עניבה על כל חוט בפ"ע".

ב.

פסק רבינו הזקן

והנה, רבינו הזקן בשלחנו (אוה"ח סי' י"ג, ס"א): הביא את ב' הדעות, וז"ל: "אף על פי שכבר ביארנו שבשעת הטלת הציצית בבגד יהיה אורך כל חוט מהח' חוטין י"ב גודלין מכל מקום אם לאחר שהטיל הציצית נפסקו כל הח' חוטין ולא נשתייר מכל חוט וחוט מד' חוטין הארוכין¹ אלא כדי לעשות בו עניבה על כל חוט וחוט משאר חוטין הפסוקין מד' חוטין הארוכים על כל אחד ואחד בפני עצמו דהיינו אם נפסקו כל הח' חוטין צריך להיות בחוט הנפסק מד' חוטין הארוכים ג' פעמים כדי עניבה על חוט אחד² ואפילו אם לא נפסקו אלא ז' חוטין צריך להיות בחוט הנפסק מד' חוטין הארוכים ג' פעמים כדי

1. כוונתו לארבעת החוטים הארוכים שמהם נעשית הציצית, שהרי שמונת חוטי הציצית עשויים מארבעה חוטים ארוכים שנכפלו.

2. מהחוטים הארוכים. כלומר, כנגד כל חוט ארוך נוסף שנפסק, צריך להיות באורכם של שאר החוטים הפסוקים, כדי עניבה אחת. כך שאם נפסקו כל ארבעת החוטים הארוכים (וכגון שנפסקו כל שמונת החוטים הקצרים, הכפולים) - אזי צריך שבכל אחד מהחוטים הארוכים (היינו, ממה שנשאר מהם) יהיה לכה"פ אורך שאפשר לכרוך עליו שלוש עניבות, כנגד שלושת החוטים הארוכים הנוספים שנפסקו.

עניבה על חוט [אחד]³ ואם יש בו כשיעור הזה כשר.

ויש אומרים שאפילו לא נשתייר בכל חוטים הפסוקים מד' חוטין הארוכים אלא כדי שיוכל לעשות מכל חוטין הפסוקים מד' חוטין הארוכים עניבה א' מכולם יחד כשר. ויש להחמיר כסברא הראשונה⁴.

אם כן, הדעה הראשונה היא דעתו של המג"א, שיש להיות באורך החוטים הפסוקים כדי עניבה על כל אחד משאר החוטים הפסוקים האחרים, והדעה השניה היא דעתו של הבית יוסף, שצריך להיות באורך החוטים הפסוקים כדי שיוכל לכרוך מכולם יחד עניבה אחת. שעל זה פסק רבינו, שיש להחמיר כסברת המג"א.

ג.

הסתירה (לכאורה) בדברי רבינו הזקן

אולם, בהמשך דבריו (ס"ג) כתב רבינו: "ויש אומרים שלעולם אין מכשירין אפילו אם נשתייר כדי עניבה אלא אם כן נשתיירו ב' חוטין ארוכין שלמים דהיינו ד' ראשים שכל אחד יש בו י"ב גודלין מפני שזהו שיעור ומנין חוטי לבן בזמן שהיה תכלת ולכן אף עכשיו שאנו צריכים להשלים ב' חוטי לבן במקום ב' חוטי תכלת מכל מקום להשלמה זו די בחוטין הפסוקים שיש בהם כדי עניבה כיון דבשעת הטלת ציצית לבגד היו כל החוטין שלמים אבל ב' חוטין שהם עיקר המצוה והיו צריכין להיות אף בזמן שהיה התכלת אלו החוטין צריכים להיות לעולם בשלימות ואז מכשירים בשאר החוטין אם נפסקו ונשתיירו כדי עניבה בכל אחד מב' החוטין הארוכים הנפסקים.

לפיכך אם נפסקו ג' ראשים מהשמונה ראשים אפילו נשתייר בכל אחד מהם כדי עניבה

3. שהרי בוודאי נפסקו כל ארבעת החוטים הארוכים, אלא שאחד מהם נפסק רק בחציו, ולכן חוט אחד משמונת הקצרים נותר שלם.

4. בפשטות, כוונת ה"יש אומרים" היא שגם אם בצירוף כל חלקי החוטים הפסוקים יחד, יהיה אפשר לעשות עניבה אחת בלבד (היינו, לו יצוייר שהיו יכולים לחבר את כל החלקים שנשארו מהחוטים יחד ולעשותם חוט אחד ארוך, אזי היו עושים מחוט זה - עניבה) - מספיק בכך והציצית כשרה. אך לאמתו של דבר אינו כן. שהרי מקור דבריו הוא בדברי הבית יוסף, שכתב שיש לעשות על כל חוט עניבה אחת. וכדלהלן.

(ולמעשה ממש"כ הט"ז שם (ס"ק ב): "הפסוקים ביחד - פי' לאפוקי שיעשה אותה עניבה מאותו חוט לבד").

פסול לפי שיש לחוש שמא אין ב' ראשים שנפסקו יוצאים מחוט א' ארוך אלא כל אחד ואחד מהם בפני עצמו הוא יוצא מחוט אחד ארוך וא"כ הרי לא נשתיירו ב' חוטין ארוכין שלמים.

אבל אם לא נפסקו אלא ב' ראשים אם נשתייר באחד מהם כדי שיוכל לעשות עניבה קטנה אפילו אינו יכול להכניס תוך העניבה חוטין אחרים אלא אותו החוט לבדו שבו עושה העניבה כשר שהרי אפילו אם אלו הב' חוטין שנפסקו הם יוצאין מחוט אחד ארוך אעפ"כ לא נפסק חוט הארוך לגמרי שהרי נשתייר בו כדי עניבה".

והנה, ממש"כ רבינו ש"אם נשתייר באחד מהם כדי שיוכל לעשות עניבה קטנה אפילו אינו יכול להכניס תוך העניבה חוטין אחרים אלא אותו החוט לבדו שבו עושה העניבה כשר", משמע שפסק כהצד של "כולהו בהדדי" כפי שביארו הבית יוסף. היינו, שבס"ג פסק רבינו בהיפך הגמור (לכאורה) ממה שפסק בס"א. דשם הביא את ב' הדעות, המג"א והב"י, הפסוקות להלכה כהצד החמור יותר בספק הגמ' (ורק שחלקו מהו הצד החמור יותר, דלהמג"א הוא "כל חד וחד לחודיה", ולהב"י הוא "כולהו בהדדי"), ולאידך בס"ג פסק רבינו לא רק כהצד הקל בספק הגמ', אלא שבזה גופא - כהצד הקל יותר שהובא במרדכי (שהרי המרדכי, כפי שהסבירו הב"י, הסתפק אם "כל חד וחד לחודיה" פירושו שיש להיות באורך השיריים כדי לעשות עניבה על החוט עצמו, או שצריך שיוכלו לעשות לכה"פ עניבה על חוט אחד אחר) 5.

אם כן יש להבין מהי דעת רבינו - האם יש להחמיר (ובזה גופא - כהמג"א), כפי שכתב בס"א, או שיש להקל (ובזה גופא - באופן הקל יותר שבהבנת הב"י), כפי שכתב בס"ג?

ד.

יישוב הסתירה

ויש לבאר, שבאמת סובר רבינו כפי שפסק בס"א, שיש להחמיר ולנהוג כהצד החמור יותר שבספק (ובזה גופא - כפי שלמד המג"א). אלא, שהמקרה שבס"ג הינו שונה וייחודי, ובו - אף להצד החמור בספק, יהיה הדין שיזדקקו רק ל"עניבה קטנה".

5. והרי, המ"ד שבס"ג אינו חולק על מה שאמרו בס"א לגבי אופן כריכת העניבה על החוטים, וכל מחלוקתו היא האם יש להכשיר הציצית כשיש את הגדול הנדרש, גם כאשר כל החוטים נפסקו ונשאר בכל אחד מהם כשיעור, או שצריכים שלכה"פ ישארו ב' חוטים ארוכים שלמים.

והביאור: המקרה עליו מדובר בס"ג, הוא שקושר הציצית הקפיד במהלך כל תהליך הקשירה, שארבעת החוטים הארוכים יהיו מחולקים - בכפילותם - בשווה בין ב' צידי הציצית. היינו, שבצד אחד שבפתיל הציצית, בו ישנם ארבעה מתוך שמונת החוטים הקצרים, הרי שארבעה אלה הינם ארבעה חציים מהחוטים הארוכים (ולא שישנו חוט ארוך ששני קצותיו נמצאים בצד אחד - הכולל רבעיית חוטים - של פתיל הציצית). כך, שכאשר נפסקו ב' חוטים מצד אחד של הפתיל, הנה בוודאי ששום חוט לא נפסק במלואו, שהרי לכל חוט יש בוודאות חצי שלם - ברבעייה השניה.

בהתאם לכך, במקרה בו נפסקו ב' חוטים, אחד מכל צד של פתיל הציצית, אזי ישנן ב' אפשרויות: או שב' חצאים אלה הינם חציים של ב' פתילים ארוכים שונים, או ששניהם הינם חצאי פתיל ארוך אחד. אם הם חצאי ב' פתילים ארוכים שונים, אזי בוודאי אין מה לחשוש, דבכל מקרה אין שום פתיל ארוך שנפחת אפי' לחצי מאורכו המקורי, שהרי לכה"פ חצי ממנו עדיין עומד בשלימותו - בעברו השני של הפתיל.

אך אם הם ב' חצאים של אותו החוט הארוך, אזי הגרוע ביותר שיכול להיות הוא שחוט ארוך אחד בלבד - נפסק כמעט כולו.

והנה, בדברי הבית יוסף ישנה הדגשה חשובה, והיא - שהצורך לכלול את החוטים האחרים בעניבה (להב"י - לעשות יחד עימם את העניבה, ולהמג"א - לעשות עניבות כנגד מניינם), הוא דווקא לגבי החוטים הפסוקים! אך את החוטים השלמים, אף אם הם שלמים רק בחציים - אין צורך לכלול בחישוב גדול העניבה (או העניבות) בחוט הפסוק. ובלשונו: "ונראה לי דהא דקאמר כדי לענבם כולהו כהדדי אחוטים המגורדמים קאי כלומר שהחוטים המגורדמים יכולים ליענב יחד ולא כמו שראיתי מצריכים שישאר כדי לענב כל השמנה חוטים יחד ולא מסתבר דלמה לנו שישאר בגרדומים כדי לענב החוטים השלמים אלא בשנשאר כדי לענב בו כל החוטים הגרדומים קרי כולהו כהדדי ..".⁶

ומכיוון שכנ"ל, האופן הגרוע ביותר שיתכן במקרה שבס"ג, הוא שחוט אחד בלבד נפסק כמעט כולו, אזי מובן שאף לדעות המחמירות שהביאו המג"א והב"י - אין טעם להצריך שהחוט הנפסק יהיה ארוך יותר מגודל של עניבה אחת, אותה יש לכרוך עליו עצמו ("עניבה קטנה"), שהרי מלבדו עצמו - שום חוט אחר לא צריך להצטרף לחישוב האורך של החוט הפסוק.

6. כן, ניתן לראות שהב"י הביא דברים אלו להלכה, בשו"ע שלו - "כדי עניבת כל החוטים הפסוקים ביחד". גם רבינו הזקן הדגיש שדווקא באופן כזה מודבר - "כדי לעשות בו עניבה על כל חוט וחוט משאר חוטי הפסוקין מד' חוטי הארוכים".

לפ"ז, נמצא גם שרבינו לא בא כלל להכריע בספקו של המרדכי גבי האורך הדרוש לפי הצד של "כל חד וחד לחודיה" (דבפשטות נראה היה, שרבינו הכריע כהאופן שמספיק לכרוך עניבה על החוט עצמו, וא"צ לכרוך העניבה על חוט אחר). משום שרבינו, גם במש"כ בס"ג, הלך בשיטה החמורה שהובאה, וממילא אין כל מקום להסיק מכך מה הייתה דעתו לגבי הבנת שיטה שלא הביאה להלכה.



טעם שירת מרים והנשים בנפרד משירת כל ישראל

הת' ישראל ברוך שיחי' אוזוואלק
הת' ירחמיאל דניאל שיחי' ויגלר
תלמידים בישיבה

א.

ביאור רבינו בעניין פתיחת משה את שירת הים

גבי שירת הים, איתא בגמ' סוטה (ל, ב): "ת"ר, בו ביום דרש רבי עקיבא: בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'; רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה; רבי נחמיה אומר: כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו ("כסופר: . . מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע והן עונין אחריו וקורין כולן יחד וכך שרתה רוח הקודש על כולם וכווננו יחד את השירה ככתבה". רש"י).

ע"כ אמרו בגמ': "במאי קמיפלגי? רבי עקיבא סבר: לאמר - אמילתא קמייתא, ורבי אליעזר בנו של ר"י הגלילי סבר: לאמר - אכל מילתא ומילתא, ור' נחמיה סבר: ויאמרו - דאמור כולהו בהדי הדדי, לאמר - דפתח משה ברישא".

ופי' רש"י: "לאמר אמילתא קמייתא קאי - שעונין תמיד אשירה לה'. ורבי נחמיה סבר

ויאמרו - אמשה ובני ישראל קאי ומשמע דאמור כולהו בהדי הדדי. לאמר דפתח משה ברישא - הכי קאמר ויאמרו כולם אחר שנרשו לאמר דהיינו אחר שפתח חכם".

בלקו"ש חל"א (עמ' 69) ביאר בזה כ"ק אדמו"ר: "והיינו, דכו"ע ס"ל שמשה התחיל באמירת השירה לפני בני, וכמובן מלשון הכתוב "אז ישיר משה ובני ישראל", שהקדימו למשה בפ"ע - והפלוגתא היא באופן המשך השירה ע"י בני, דלדעת ר"ע אמירת (כל) השירה היתה על ידי משה בלבד, ובנ"י רק ענו "אשירה לה"; לדעת ר"א גם בני אמרו כל השירה, אבל לאחרי (ובדרך "מענה" ל) אמירת משה, ואילו לדעת ר' נחמי' משה רבינו רק התחיל את אמירת השירה, אבל אח"כ אמרו "כולן יחד" את כל השירה כולה. וקמפלגי בפירוש תיבת "לאמר" שבכתוב ("אז ישיר גו' לאמר"), כמבואר בגמ' שם. . ויש להבין, מהי סברת מחלוקתם בפירוש פסוק זה? ועוד, דמזה גופא שהכתוב משמיענו (בתיבת "לאמר") אופן אמירת השירה (מה אמר משה ומה אמרו ישראל) משמע שיש בזה נפק"מ באמירת השירה ותוכנה - וצריך להבין, למאי נפק"מ בתוכן אמירת השירה, כיצד (ובאיזה אופן משלושת אופנים הנ"ל) אמרו שירה?

כן צריך ביאור בדעת ר' נחמי' שמשה רק פתח לבנ"י, אבל אח"כ אמרו השירה "כולן יחד" - מהו ענינה של "פתיחה" זו על ידי משה רבינו? "עכ"ל.

בהמשך דבריו (עמ' 70) ביאר וז"ל: "עה"פ "אז ישיר גו' אשירה לה' ויאמרו לאמר" מפרש האוה"ח "ויאמרו לאמר אשירה - פי' שאמרו זה לזה לאמר, פי' שיאמרו שירה יחד בלא בחי' השתנות והפרדה עד שיהיו כאיש אחד הגם היותם רבים ונתכוונו יחד ועשו כן ואמרו אשירה לשון יחיד כאילו הם איש אחד שזולת זה היו אומרים נשירה". זאת אומרת, שאמירת השירה היתה באופן מיוחד במינו, שכל ישראל אמרוה בהשתוות, כאיש אחד ממש, "בלא. . השתנות והפרדה". וע"פ מחז"ל הנ"ל שגם עוללים ויונקים, ואפילו עוברים שבמעיי אמנו אמרו שירה, נמצא, שבאמירת השירה הי' מצב של אחדות גמורה, בלי שום "השתנות והפרדה", בין הגדול שבגדולים והקטן שבקטנים, עד העוברים שבמעיי אמן.

ובזה יש לבאר זה שלכו"ע היתה אמירת השירה של בני בהקדמת פתיחת משה - כי אחדות מוחלטת כזו, שכל ישראל יהיו כאיש אחד, מהגדולים ועד הקטנים, כולל עוברים שבמעיי אמן, יכולה לבוא אך ורק על ידי משה רבינו. והביאור בזה: היות שמשה רבינו הוא ראש הדור ונשיא הדור, לכן הרי הוא כולל את כל הדור כאחד, ובלשון רש"י "משה הוא ישראל וישראל הם משה. . שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל". ואחדות זו דישראל (כפי שהם כלולים במשה) הריהי באופן שלמעלה מהתחלקות, כי הנשיא (כשמו) מנושא ומובדל מן העם, "משכמו ומעלה גבוה מכל העם", ולכן, האחדות

דישראל כפי שהם כלולים בו היא באופן שמלעלה מהתחלקות, אנשים נשים וטף בשווה, ע"ד "השוה ומשוה קטן וגדול".

ולכן, ע"י שפתח משה רבינו את שירת בנ"י, שאמירת השירה שלהם באה על ידו ובכוחו, ה"ז פעל שאמירת השירה ע"י "כל הדור" תהי' בהשתוות גמורה (כפי שהם כלולים במשה), כאיש אחד, "בלא . . השתנות והפרדה", עכ"ל. בהמשך לכך מבאר רבינו את יסודות מחלוקת התנאים הנ"ל, עיי"ש.

ב.

הדרוש ביאור לפ"ז

אך לפ"ז יש להבין, דהנה בפסוק (שמות טו, כא) נאמר: "ותען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים". ופירש"י: "ותען להם מרים - משה אמר שירה לאנשים, הוא אומר והם עונין אחריו, ומרים אמרה שירה לנשים".

לכאורה, מהו עניין "מרים אמרה שירה לנשים". והרי, היות ומשה אמר שירה, וממנו היה הכוח לאמירת השירה באופן הנעלה ביותר (כנ"ל משיחת רבינו), א"כ אמירת השירה על ידי מרים לא רק שאינה מועילה (דאינה נצרכת), אלא יתר על כן - היא (לכאורה) גורעת במעלת ושלימות השירה, כפי שבאה על ידי פתיחת משה!¹

ובפרט, שכל הנתנית כוח לשירה נעלית זו, היא על ידי ש"אמירת השירה ע"י "כל הדור" תהי' בהשתוות גמורה (כפי שהם כלולים במשה), כאיש אחד, "בלא . . השתנות והפרדה", וממילא מובן ששירת מרים והנשים בנפרד משאר בנ"י, יכולה לגרוע ממעלת השירה כפי שהיא אצל שאר בנ"י, שהרי בשירתם חסרה השלימות של כל בנ"י יחד.²

1. (אמנם, בכל מהלך הגמ' שם (עליו עומד ביאורו של רבינו) לא מוזכר ע"ד אמירת השירה של הנשים (אף שכן מוזכר שם ע"ד אמירת השירה של אחרים, כדוגמת הא דאיתא שם: ". . . עולל מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו, כיון שראו את השכינה, עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו, ואמרו זה אלי ואנוהו, שנאמר: מפי עוללים ויונקים יסדת עוז. היה רבי מאיר אומר: מנין שאפי' עוברים שבמעיי אמן אמרו שירה, שנאמר: במקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל"). אך למרות זאת, מובן וברור שהדברים אמורים גם כלפי הנשים, במכ"ש. וכן, המקור ליסוד שמבאר רבינו, הוא מדברי רש"י (במדבר כא, כא, ד"ה "וישלח"): ". . . שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל", ובוודאי שאין בכך חילוק בין נשים לשאר בנ"י).

2. וראה גם ב'שיחות קודש' תשל"ב, ח"א, עמ' 394: ". . . אז ישיר משה ובנ"י" - בנוגע לגברים זכרים, ולאחרי זה "ותקח מרים" "ותצאן כל הנשים אחרי' בתופים ובמחולות" . . .

גם, עיין בהמבואר בלקו"ש חי"א, עמ' 58, הערה 20 ובהערת שוה"ג שם, דמבאר ששירת הנשים ע"י מרים הייתה

ג.

הביאור עפ"י שיחת רבינו

ויש לבאר, ובהקדים:

ב'שיחות קודש' תשל"ב, ח"א (עמ' 435), מבאר רבינו עניין זה ד"ותען מרים": " . . . וואס דאס בנוגע לעניינינו - צו דערמאנען נאכאמאל, דער עניין פון נשי ישראל, און ווי גערעדט כמ"פ, אז אן עניין וואס איז אין תורה, איז פונקט אזוי ווי תורה איז נצחית, איז אויך די הוראה פון תורה א הוראה נצחית. לכאורה, וואס דערציילט מען וואס האט געטראפן מיט מרים, וכל הנשים אחר', וואס איז געווען מיט טויזנטער יארן צוריק, דערציילט מען דאס איצטער -

איז די הוראה אין דעם, אז מען זאל וויסן זיין, אז יעדער בת ישראל, בכחה אז זי זאל שטייען אין אזא-מין מעמד ומצב, און אין אזא-מין מעמד ומצב, אז ווי מען זאגט, אז שירת מרים איז געווען קודם שירת המלאכים, ווי גערעדט אמאל בארוכה, און ווי אויך בפשטות - ווי רש"י ברענגט אראפ פאר א בן חמש למקרא, אז די שירה וואס מרים מיט די נשים האבן געזאגט, איז דאס די זעלבע דרגא, מיט די זעלבע קדושה און מיט די זעלבע שמחה ושירה, ווי משה אמר לאנשים און מרים אמרה לנשים.

וואס אויף דערויף פרעגט מען די שאלה, אז לכאורה איז די גאנצע זאך ניט פארשטאנדיק: משה איז געווען "רועה ישראל", און ער איז געווען א "רועה" ניט נאר פאר אנשים, נאר ער איז געווען א "רועה" פאר נשים אויך, פונקט ווי מ'זאגט בנוגע צו מתן תורה - "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", "כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים", איז דאך דאס גופא די הוכחה, אז משה איז ניט נאר געווען דער "רועה ישראל" פון אנשים, נאר ער האט געדארפט זוכן ממוצעים לנשים - זאגט מען ניין! ס'איז געווען לאנשים ולנשים - אלץ האם געדארפט גיין דורך משה, "משה קיבל תורה מסיני ומסרה",

במילא אז ס'איז דא הל' ת"ת און מצוות וואס נשים דארפן וויסן - באקומען זיי דאס פון משה רבינו - "משה קיבל תורה מסיני"! פארוואס אויב אזוי, ווען עס איז געקומען צו די שירה זאגט מען, אז ווער האט געזאגט צו נשים? - האט עס געזאגט מרים! איז אט דא זעט מען די גודל ההפלאה פון מעלת הנשים, אז פונקט אזוי ווי "אז ישיר משה" האבן זיי ניט געדארפט האבן קיין התעוררות פון קיין אנדערן, נאר ער איז מעצמו שר, און האט

מעורר געווען "ובני ישראל".

- אט אזוי אויך, בשעת עס איז געווען ותשר מרים. . איז דאס ניט געווען אן עניין וואס זי האט געדארפט באקומן פון אן אנדערן התעוררות, נאר דאס איז געגאנגען פון דעם אויבערשטן צו מרים, און פון איר, איז דאס געגאנגען צו נשים. . קודם מתן תורה, איז דאס געווען אן עניין וואס מרים האט געהאט די התעוררות מעצמה, ניט דערפאר וואס זי האט דאס געדארפט באקומען פון קיין אנדערן. ועד"ז האט דאס איזו ואס די נשים האבן ניט געדארפט אנקומען צום מאנסביל, זיי האבן באקומען גלייך פון אן אשה, פון אן עניין של נשים "וכל הנשים אחרי". .³

מכך מובנת מעלתה של מרים (קודם מ"ת), עד שלא נזקקה להתעוררות מנשיא הדור, כשאר ישראל, אלא באה להתעוררות גדולה זה מעצמה, והשפיעה על שאר הנשים.⁴

ממילא, מובן כיצד שייך שעל אף שמשה פתח בשירה, בכ"ז לגבי הנשים - הפתיחה בשירה נעשתה ע"י מרים.

3. תרגום חפשי: "זוהו נוגע לענינינו, להזכיר עוה"פ, את הענין של נשי ישראל, כמדובר כמ"פ, שענין שבתורה - בדיוק כמו שהתורה היא נצחית, כך גם הוראותיה הוראות נצחיות. לכאור' מדוע מספרים לנו כעת את שארע עם מרים וכל הנשים אחרי' לפני אלפי שנים? אלא שההוראה מזה היא, שידעו שכל בת ישראל, בכחה לעמוד בכזה מעמד ומצב [נעלה]. כאמור, ששירת הים קדמה לשירת המלאכים, כמדובר כמ"פ באריכות. ובפשטות - כפי שרש"י מפרש עבור ה"בן חמש למקרא" - שהשירה שמרים והנשים אמרו, היתה באותה קדושה ואותה שמחה ושירה של שירת משה לאנשים. שע"ז שואלים את השאלה, שלכאורה כל העניין אינו מובן: משה הרי היה "רועה ישראל", ולא רק "רועה" לאנשים, אלא גם "רועה" לנשים, וכפי שמצינו בהקשר למתן תורה, שנאמר לו "כה תאמר לבית יעקב, ותגיד לבני ישראל", "כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים". זוהי הוכחה שמשה לא היה רק רועה ישראל של אנשים, ואילו [ע"מ להגיע] לנשים הוא היה צריך לחפש ממוצעים. אומרת התורה: לא! הוא היה הן לאנשים והן לנשים - כולם צריכים לקבל ממשה "משה קיבל תורה מסיני ומסרה".

במילא ישנם גם הלכות ת"ת ומצוות שנשים צריכות לידע - שכן הם מגיעים ע"י משה רבינו - משה קיבל תורה מסיני! ". מדוע א"כ, כשמגיעים ל"שירה" אומרים, שמי אמרה לנשים? - אמרה זאת מרים, ובכך רואים את גודל ההפלאה של מעלת הנשים, שבדיוק כמו ש"אז ישיר משה" לא היו צריכים אף התעוררות של אחר, אלא מעצמו שר, וזה עורר את ו"בני ישראל" - כך גם בשעה שהי' "ותשר מרים..", לא היה זה ענין שצריך לבוא ע"י התעוררות ממשהו אחר, אלא הגיע מהקב"ה למרים, וממנה לנשים...

קודם מתן תורה, היה עניין שלמרים היתה התעוררות מעצמה, ולא בגלל שהיא היתה צריכה התעוררות מאחר. ועד"ז מה שהנשים לא היו צריכות לקבל מזכר, אלא קיבלו ישירות ממשה, לעניין של נשים "וכל הנשים אחרי"...".

4. ראה גם לקו"ש ח"א, עמ' 55, בעניין מעלתה של מרים בתור נביאה, עד כדי שנתנבאה עוד קודם לידת משה ואומרת: "עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל", עיי"ש.

ד.

תוספת ביאור כטעם הנהגת הנשים

אלא שעדיין צריך ביאור, דהן אמת שמעלת מרים גדלה עד כדי שיכולה הייתה לפעול לבדה את עניין השירה אצל הנשים, בלא תלות בפתיחת משה. אך בכ"ז, היות וכנ"ל, עניין עיקרי במעלתה ושלימותה של השירה היה זה שכל ישראל שרו אותה יחד, וכלשון רבינו: "אמירת השירה ע"י "כל הדור" תהי' בהשתוות גמורה (כפי שהם כלולים במשה), כאיש אחד, "בלא . . השתנות והפרדה". א"כ, נמצא שעל אף הנ"ל ישנו חסרון מסויים בכך שמרים פתחה בשירה עם הנשים, בנפרד משירת משה ושאר בני". ומה הצורך במה שעשתה?

אך נראה לבאר בזה, ובהקדים:

בלקו"ש ח"ד (עמ' 1141), מביא רבינו את דברי אדה"ז בעניין אחדות כלל ישראל, שנקט בלשון "כולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד". ובהמשך לזה דן בצורך ובחידוש שבכל גדר וגדר - "יחד", "לאחדים", "כאחד". ומבאר, שבכל אחד מגדרים אלו ישנה רמה מסויימת של אחדות, כשהגבוהה מכולם היא - "כאחד" - כדבר אחד ממש. אך ממשך שם, שאף שישנו העניין ד"כאחד" בהתאחדות בני"י, מ"מ עדיין נזקקים לעניין של "לאחדים". משום שהשלימות הגדולה ביותר, אינה כשכולם חלק אחד ממש, אלא שכל אחד מייצג ומדגיש פרט אחר, ויחד הם משלימים זה את זה, ומהווים "קומה שלימה".

עד"ז נ"ל גם בעניין הנ"ל. דהיות ועניינן של הנשים שונה מעניינם של הגברים וכו' (ראה הערה⁵), ולכל חלק בבני"י יש את המעלות הייחודיות לו, והם משלימים זה את זה - לכן היה עניין מיוחד בכך שמרים והנשים שרו בנפרד (בהתאם לכך שכנ"ל, מעלת שירתם לא נפלה ממעלת שירת משה ושאר בני"י), משום שדווקא חילוק זה, המדגיש שאין זה שכולם הם חלק אחד ממש, אלא שהם כדוגמת אברים שונים שכל אחד מהם משפיע ממעלתו לאחר - מהווה את השלימות האמיתית⁶.

5. ויש להביא דוגמאות למעלתן זו, מכך ששירתם הייתה חשובה ומעולה על אף שבאה מכוחה של מרים ולא מכוחו של משה. כמו כן, יש להביא דוגמא ממה שאמרו חז"ל (והביאו רש"י בפירושו שמות טו, כ, ד"ה "בתופים") "מובטחות היו צדקניות שבדור שהקדוש ברוך הוא עושה להם נסים והוציאו תופים ממצרים", מה שהיה דווקא אצל הנשים.

6. עפ"ז נראה דיש לבאר בדא"פ עניין נוסף. דהנה, לשון הפסוק הוא "ותען להם מרים . . .". לכאורה, היות ומרים ענתה לנשים, ולא לאנשים, הרי שהלשון הנכונה יותר היא "ותען להן מרים". ומודע נקט הכתוב בלשון המוסב כלפי זכר - "להם"? - אלא שלפי המבואר בפנים נ"ל, שכוונת הכתוב היא לכך שדווקא כ"י שמרים והנשים שרו את שירתם בנפרד משירת שאר בני"י, הרי שבכך הן הוסיפו בשלימות השירה של בני"י, והדגישו את האחדות הנדרשת שישנה - "קומה שלימה", שלכל אחד יש את מעלתו הוא, והוא משלים את האחר.

פי' רש"י בטעם תקנת הביטול

הת' ישראל ברוך שיחי' אזוואלק
 הת' שמואל שיחי' וויס
 תלמידים בישיבה

א.

פי' רש"י בטעם תקנת הביטול

פסחים ו, ב: "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא, אי נימא משום פירורין (חתיכות קטנות של חמץ שמחמת קטנותם לא נמצאו בבדיקה), הא לא חשיבא (ובלאה"כ אינו עובר עליהם באיסור חמץ)".

ומתרצת הגמ': "אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עילויה. וכי משכחת ליה ליבטליה, דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל".

ובתירוץ הגמ' מפרש רש"י (בד"ה ודעתו עליה), וז"ל: "חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר דלא כתב אלא 'תשביתו'".

התוס' (בד"ה ודעתו עילויה) מקשים על פי' רש"י, וז"ל: "ועל פ"ה קשה מאי פריך כי משכחת ליה ניבטלה הא פי' ודעתיה עילויה, שחס עליה לבטלה", והיינו, דלפי' רש"י - שהנידון בתירוץ הגמ' הוא בחשש מציאת גלוסקא בתוך הפסח, דחיישינן שמא יחוס המוצא על הגלוסקא ולא ישרוף את הגלוסקא ויעבור עליה באיסור חמץ - צ"ב בקושיית הגמ' "וכי משכחת לה ליבטלה", דלכאו' כיון שהוא חס על הגלוסקא ולא שורפה, גם לא יבטלה בלב שלם.

ובפנ"י כתב ליישב את פירוש רש"י מקושיית התוס', וז"ל: "אלא על כרחך דאין כוונת רש"י דחס עליה לבטלה דלאו ברשיעי עסקינן שיתכוון לזכות בחמץ בפסח, אלא מה שכתב רש"י דחס עליה לשורפה היינו שרוצה ליתן לבהמת הפקר, או לעובד כוכבים

שאינו מכירו, או לישאל לחכמים מה יעשה בה, ובתוך כך יעבור עליה".

ב.

פי' המאירי בטעם תקנת הביטול

ובחידושי המאירי כתב לבאר באופן אחר את תירוץ הגמ' בטעם תקנת הביטול, וז"ל: "ומ"מ עקר הגירסא דדעתיה עילוה, ופירוש הדברים שאין חוששין לשמא לא בדק יפה יפה, אלא כך הוא ענין הדברים שמא ימצא אחר האיסור וביום טוב שיש בו דין בל יראה גלוסקא יפה שמתוך יפיה היה דעתו עליה מאתמול קודם בדיקת הלילה לאכלה בלילה, או למחרתו בשעת סעודה אחרונה של חמץ והצניעה במקום שאין מכניסין בו חמץ כדי להיות שמורה לו שלא לערבה עם החמץ הנמצא בלילה, ונמצא שבליילה לא מצא אותה ואף הוא שכחה ולא אכלה וכשימצאנה יתירשל בהוצאתה מביתו או שמא לא יהא סמוך לה אלא שנזכר עליו והזכירה הוא קודם מציאה ויתירשל מהוצאתה ובאותו שהות הוא עובר עליה ומתוך כך הצריכו בבטול אחר בדיקה".

פירוש דבריו: ישנם כמה סוגים בגלוסקאות, חלקם כמעט לא חשובים אצל בעליהם, וחלקם כן חשובים אצל בעליהם, ותירצה הגמ' דחוששים לכך שמצאו הבעלים בבדיקת החמץ גלוסקא חשובה, ותכננו לאוכלה בלילה אחר הבדיקה או בבוקר קודם הזמן שנאסר החמץ באכילה, אולם בהגיע הזמן שכחו מדבר הגלוסקא ונזכרו בה רק אחר שנאסר החמץ באכילה, ומשנזכרו בגלוסקא, אע"ג שמתכננים לבער את הגלוסקא, מ"מ הם מתעצלים בביעור, ובנתיים גם עוברים באיסור חמץ, וכדי שלא יעברו בכה"ג באיסור חמץ תיקנו חכמים שיהיה צריך לבטל.

ג.

ביאור חדש בפי' רש"י על טעם תקנת הביטול

ונראה מדברי המאירי שהקדים להביא את שינוי הגי' קודם שהביא את פירושו הנ"ל, דמה שפי' מתאים רק לפי הגי' שגו' "דדעתו עלויה" אך לפי הגי' הנפוצה בדפוסי הגמ' שלפנינו ("ודעתו עליה) א"א לפרש כפירושו, מאחר שלפ"ז הפי' ב"שמא ימצא גלוסקא

יפה ודעתו עליה" הוא על הזמן שאסור החמץ באכילה אך כלל לא על זמן הבדיקה, אולם אם ניקח רק את עיקרון דברי המאירי ונפרשם קצת באו"א יוכל הפי' להתאים גם עם הגי' הנפוצה בכל דפוסי הגמ' שלפנינו, וכפי שיתבאר להלן:

פי' המאירי דאיירי בגלוסקא שהייתה חשובה אצל האדם בזמן בדיקת החמץ, אולם כעת, בזמן האיסור, כבר אינה חשובה אצל האדם, ומכיון שרק בזמן בדיקת החמץ הייתה הגלוסקא חשובה אצל בעליה, על כן הוכרח לגרוס בגמ' גי' שמשמעותה לשון עבר ובחר בגי' "דדעתו עלויה".

אך אם נאמר דבכל הזמנים ואף בזמן הפסח חשובה הגלוסקא בעיני בעליה יותר משאר הגלוסקאות, אלא שאעפ"כ אי"ז מונע מהם לקיים את ציווי התורה שציותה לבער את הגלוסקא, א"כ הרי שניתן להתאים בין פי' זה לגי' הנפוצה בכל דפוסי הגמ' שלפנינו "ודעתו עליה" דמכיון שאף כעת חשובה הגלוסקא בעיני בעליה, מתאימה גם הגי' בעלת משמעות של לשון הווה.

והנה, כ' רש"י בתירוץ הגמ' בזה"ל: "ודעתו עליה. חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד - ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא. אבל משבטלה - אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו".

ואולי י"ל שאף רש"י התכוון לפירוש המאירי, אך לא ממש כהמאירי, כ"א כפי שהתאמנו את פי' המאירי עם הגי' הנפוצה בדפוסי הגמ' שלפנינו, דס"ל דאיירי בחמץ החשוב בעיניו אף בזמן איסורו, אלא שהשפעת חשיבות החמץ על הבעלים הינה רק בכך שבסתם ללא סיבה לא ישרפו את החמץ, אך באם ישנו ציווי מהתורה לשרוף את הגלוסקא, לא יהססו הבעלים לקיים את ציווי התורה.

ויש להמתיק פירוש זה בדברי רש"י ע"פ דבריו בריש סוגיין, דלעיל בריש סוגיין הקשו בגמ' מהו טעמו של דין הביטול, ופירש שם רש"י את קושייתם, וז"ל: "מאי טעמא, הרי מבער כל הנמצא", ומוכח מפירושו דהיסוד לקושיית הגמ' שם הוא דאיירינן אחר שבדק את ביתו וביער את החמץ שמצא, ועל כן קשה לאיזה חמץ בכלל חוששים.

ולכן מובן שמה שתירץ רבא "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה" צריך להכיל בתוכו תירוץ לקושיא - לאיזה חמץ חוששים, וא"כ אתי שפיר מ"ש רש"י בפי' התירוץ בגמ' "חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה" דמכיון שעיקר הקושי הוא לאיזה חמץ חוששים, על כן הביא בריש דבריו הסבר וביאור ליישב הקושי - דאיירי בגלוסקא החשובה אצל בעליה ומחמת חשיבותה הניחו אותה הבעלים במקום מוצנע, ונזכרו בה

רק אחר זמן האיסור.

ואם אמת ונכונה דרכינו בדברי רש"י, מבואר גם מה שהקשו בגמ' "וכי משכחת לה ליבטלה", דמכיון שחשיבות הגלוסקא לא מונעת מהבעלים לקיים בה את ציווי התורה, על כן הקשו מדוע בכלל תיקנו את הדין דביטול חמץ בסמוך לבדיקת החמץ, אע"ג דאפשר לבטל בזמן מציאת החמץ (וע"ז תירצו דאחר זמן איסורו אין החמץ ברשותו של אדם, וממילא אינו יכול לבטלו), וא"כ לא קשה כלל קושיית התוס' שהקשו לדברי רש"י איך יבאר את קושיית הגמ'.

ולפי הביאור הנ"ל נמצא דס"ל לרש"י דלא חוששים שלא יבער כלל את הלוגסקא, כ"א שמא יתעצל בביעורה.

ד.

ב' אופנים כפי' רש"י בהו"א של הגמ' בטעם תקנת הביטול

בהו"א של הגמ' כתבו לבאר את טעם התקנה דביטול חמץ, דיסודו הוי החשש לפירורין שלא מצא בבדיקתו, וי"ל דגדר החשש לפירורין בהו"א של הגמ' תלוי בב' האופנים בביאור דברי רש"י במסקנת הגמ' בטעם תקנת הביטול, וכדלהלן:

א. לפי' הא' בדברי רש"י במסקנת הגמ' דאיירי בגלוסקא יפה וחשובה וחוששים שמא ישהה במכוון את הגלוסקא ולא יבערנה, א"כ נמצא דס"ל לרש"י דלא חוששים סתם שמא יתעצלו הבעלים בביעור החמץ, אלא רק אם יש סיבה וטעם לחשוש שישהה את הגלוסקא (וכמו בדוגמאות שמביא הפנ"י - דילך לישאל אם מותר להאכיל את הגלוסקא לכלבים וכיו"ב), אך סתם ללא סיבה לא חוששים שמא ישהה את הגלוסקא ולא יבערנה, ולפ"ז צ"ב בהו"א של הגמ' דחוששים לפירורין, דמכיון שפירורין הוי חמץ שאינו חשוב כלל, כך שאין סיבה לחשוש שמא לא יבער את החמץ, א"כ מה הייתה הקס"ד בגמ' דמשום החשש לפירורין תיקנו את הדין דביטול חמץ.

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים:

הב"ח¹ מפרש בדברי הרא"ש דיש לחלק בין פירורין לגלוסקא: פירורין קים לן שלא מצא אותם בבדיקה ולכן עובר עליהם באיסור חמץ מיד בהחל הזמן שנאסר החמץ

1. רי' סימן ט'.

באכילה אף קודם שנמצאו ע"י הבעלים. משא"כ גלוסקא יפה, שמכיון שבד"כ נמצאות כל הגלוסקאות בבדיקת החמץ, לכן קיומה של גלוסקא ללא ידיעת הבעלים, לא תחשב לחמץ ידוע הקיים ברשותם, ויעבור עליה באיסור חמץ רק משעת מציאתה.

עפ"ז יש לבאר מאי ס"ל לרש"י בהו"א של הגמ' דמשום החשש לפירורין תיקנו את דין הביטול:

מאחר ופירורין חשיבי כחמץ ידוע ועובר עליהם מזמן האיסור אף קודם שמצאם, א"כ מובן היטב מדוע משום החשש לפירורין תיקנו את דין הביטול, שהלא לולי ביטול החמץ עוברים הבעלים באיסור חמץ בכל זמן ואף קודם שמצאום הבעלים.

וא"כ נמצא חילוק בטעם תקנת הביטול בין ההו"א של הגמ' למסקנת הגמ', דלפי ההו"א של הגמ' כיון דהפירורין הוי בגדר חמץ ידוע שאין הבעלים מודעים להם, יעברו עליהם באיסור חמץ אף שלא במודע, ומשו"ה תיקנו את דין הביטול, אך לפי מסקנת הגמ' חוששים שמא ימצא גלוסקא ובמכוון ישהה את ביעורה ולא ישרפנה, ומשו"ה תיקנו את דין הביטול.

ב. לעיל כתבנו לבאר ע"פ דברי המאירי את כוונתו של רש"י בפי' במסקנת הגמ' בטעם תקנת הביטול, דס"ל לרש"י דאיירי בסוגיין בחמץ החשוב בעיני הבעלים אף בזמן איסורו, אלא שהשפעת חשיבות החמץ על הבעלים הינה רק בכך שבסתם ללא סיבה לא ישרפו את החמץ, אך אם ישנו ציווי מהתורה לשרוף את הגלוסקא, לא יהססו הבעלים לקיים את ציווי התורה. אלא שלפ"ז צלה"ב מפני מה תיקנו את הדין דביטול חמץ אע"ג דמיד אחר מציאת החמץ ישרפוהו, ושוב לא יעברו עליו באיסור חמץ, ולעיל כתבנו לבאר, דאע"ג דודאי מילתא שיישמעו לציווי התורה ויבערו את החמץ, מ"מ חוששים שמא יתעצלו בביעור החמץ, ובנתיים יעברו באיסור חמץ, ומשו"ה תיקנו את דין הביטול.

עפ"ז יש לבאר בפשיטות יותר את ההו"א של הגמ' דמשום החשש לפירורין נתקן דין הביטול, דאע"ג דודאי מילתא שיקיים את ציווי התורה ויבער את הפירורין, מ"מ חיישינן שמא יתעצל בביעורם, ובנתיים יעבור עליהם באיסור חמץ.

וא"כ נמצא דביאורו של רש"י להו"א של הגמ' דחוששים לפירורין, וכן ביאורו למסקנת הגמ' דחוששים שמא ימצא גלוסקא יפה, הוא אותו ביאור, דבשניהם יסוד החשש הוא 'שמא יתעצל בביעור החמץ'.

כך נראה לפי דעתי לפרש את דברי רש"י בטעם תקנת הביטול, ואשמח לשמוע את דעת המעיינים בזה.

בדין בדיקת חמץ וגדר ברכת על ביעור חמץ

הרב דב שיחי' אקסלרוד

שליח כ"ק אדמו"ר ורבה של העיר טשערקאס, אוקראינה

א.

דיני הברכה על ביעור חמץ

בשו"ע אדה"ז סימן תל"ב ס"א: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים ומה הוא מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ ואע"פ שבשעה זו אינו מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו". ובסעי' ב' ממשיך: "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום" וכו' ע"ש.

ובנוגע למי ששכח לברך כתב בסעיף ה': "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי... חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום שכל המצות מברכין עליהם עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה. ויש מי שאומר שאף על פי כן יברך למחר... ויש לחוש לברך אותה בלא שם ומלכות".

מקור הדעה הראשונה בדברי אדה"ז - שאם שכח לברך קודם הבדיקה לא יברך אם נזכר לאחר שסיים הבדיקה - הוא בדברי הב"ח שם ד"ה ונראה, שהביא דברי הרמ"א בשם הכל בו שכתבו: "שאם לא בירך קודם שיתחיל לבדוק מברך כל זמן שלא סיים בדיקתו" ודייק מזה הב"ח: "ומיהו משמע דלאחר שסיים הבדיקה הפסיד הברכה". וממשיך שם הב"ח: "אבל מדברי הרא"ש¹ שכתב שהבדיקה היא תחלת הביעור ונגמרת בשעה חמישית, משמע דאף לאחר שסיים הבדיקה לא הוי עדיין סיום המצוה וממילא

1. ס' י

יכול לברך בתוך משך זמן המצוה"ע"כ לשון הב"ח.

אמנם הט"ז (בס"ק ב') חלק על הב"ח וכתב שאם לא בירך על הבדיקה יברך בשעה החמישית כשעוסק בשריפת חמץ, דהא עושה מעשה בעיקר המצוה.

ב.

עיון בגדר הברכה

ודרוש ביאור בדברי אדה"ז. דלכאורה נמצא כאן שני דברים סותרים, מחד כתב דאין מברכין "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על בדיקת חמץ" אלא "על ביעור חמץ", כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה, שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום. ומאידך, אם בדק ולא בירך אינו מברך אחר הבדיקה, כיון "שכל המצוות מברכין עליהם עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה". ולכאורה היאך עשה? הרי הבדיקה איננה תכלית המצוה אלא הביעור הוא תכלית המצוה, וא"כ הרי כל עוד שלא ביער את החמץ עדיין לא עשה המצוה? וא"כ שפיר הו"ל לברך על הביעור. ואם הבדיקה היא מעשה המצוה מצד תקנת חכמים שמברך על מצוות דרבנן מגדר ועשית ככל אשר יורוך ולא תסור, היה צריך לברך וציוונו על בדיקת חמץ ולא על הביעור?

עוד יש להבין בכלל דין הברכה על ביעור חמץ, על איזה חלק בביעור מברך. דהנה בדיקת חמץ היא תחילת הביעור כמו שכתב בטור, והביעור עצמו מתחלק לחמץ שאינו ידוע לו שמבטלו הלילה מיד אחר הבדיקה, והחמץ הידוע לו ששורפו למחר. ובאמת לשיטת הב"ח בדברי הרא"ש יכול לברך למחר בעת השריפה על ביעור חמץ, דהרי זה הוא מעשה הביעור. וא"כ יש לבאר מה גדר הבדיקה לעצמה והביעור שאחריה.

והב"י כתב בתחילת סימן ל"ב וז"ל: "ומ"ש רבינו שבדיקה תחילת ביעור וכו' אפשר שבא ליישב דלא תקשה מאחר שהברכה היא על הביעור היה לו לברך סמוך לביעור דהיינו אחר הבדיקה. . . לכך כתב דבדיקה לא הוא הפסק דתחילת ביעור היא. . . וכ"כ שם הרא"ש וזה לשונו ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ ותיקנו לומר על ביעור לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל" וממשיך שם הב"י ושואל "וא"ת יברך על ביטול חמץ וי"ל משום דביטול הוי בלב ואין מברכין על דברים שבלב" כו' ע"ש.

והמג"א בס"ק ב' כתב על דברי הרמ"א וז"ל: "כל זמן שלא סיים - פירוש דאם סיים לא

יברך עכשיו אלא יברך למחר בשעת שריפה דהא מברכין על ביעור חמץ ואע"פ שביטלו מ"מ חייב לשרפו מתקנת חכמים . . וגם במהרי"ק שורש קע"ד כתב די"א שיברך לעולם בשעת שריפה" ע"כ דברי המג"א.

ג.

שיטת הפנ"י בגדר הברכה

ובגמ' פסחים דף ז' ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא לבער חמץ רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ". והקשה בפני יהושע שם "אמאי מספקא ליה הכא טפי לענין חמץ מכמה וכמה ברכת המצות דמייתא הש"ס במסכת ברכות . . לכך היה נראה לי דהכא בכולה מילתא מספקא ליה להש"ס מאי מברך אם יש לו לברך על בדיקת חמץ או לבדוק חמץ שהיא עיקר המצוה שעוסק בה עכשיו או אם יש לו לברך על הביטול שהיא עיקר מצותה מדאורייתא או על הביעור כיון שעיקר הבדיקה צורך הביעור היא ומסקו הנך אמוראי משמיה דרבא דמברך לבער או על ביעור והיינו משום דאין לו לברך על הבדיקה שאינה אלא מצוה דרבנן משא"כ הביעור הוא מדאורייתא". וממשיך שם אח"כ: "מש"ה יש לפרש על ביעור שזה מורה שהברכה היא על הביעור שרוצה לעשות למחר באותו חמץ עצמה שמוצא בשעת הבדיקה שעל זה עיקר הברכה כיון שהבדיקה תחילת הביעור הוא" ע"כ דברי הפני יהושע.

וחזינן מדבריו, שסובר שברכת על ביעור חמץ אינה על תקנת חכמים לבדוק החמץ בליל י"ד (כמו שהביאו הפוסקים), אלא על מצוה מן התורה של ביעור חמץ. ולפי דבריו י"ל בפשטות דאם בדיק ולא בירך יכול שפיר לברך מחר בשעת השריפה, כיון שכל עיקר הברכה מלכתחילה היא על הביעור של מחר שהוא דאורייתא.

אמנם בקו"א כתב אדמוה"ז שזהו רק אם שורפו בתחילת שש, שאז יש חיוב מן התורה לבער, אבל אנו ששורפים בשעה חמישית שאז אין חיוב מן התורה לשרוף, א"א לברך אז. וכמו שהביא בט"ז בשם הרא"ש. ולכן לשיטת אדמוה"ז ושאר הפוסקים, הברכה היא על תקנת חכמים לבדוק החמץ, ולכן אינו יכול לברך כשגמר לבדוק.

ד.

שיטת השאגת אריה בגדר הברכה

ובספר שאגת אריה בסימן כ"ו כתב וז"ל: "והא דמברכין על ביעור חמץ בעל לר"פ אע"ג דמשמע קצת לשעבר ולא מברך לבער בלמ"ד דל"מ כלל לשעבר אלא להבא בלחוד מתוך דברי הרמב"ם עצמו למדנו תשובה לזה שכ"כ התם בפ"א מה"ב וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו ע"כ. . היינו מהתורה דבביטול בעלמא סגי ליה. . אבל מ"מ מדרבנן בעי בדיקה ולא סגי ליה בביטול לחוד. . וה"נ מברכין בעל גבי ביעור חמץ דמשמע לשעבר קצת על ביטול של תורה שעבר כבר משעה שגמר בליבו לבטל ומשמע להבא על בדיקה של דבריהן שלפניו שעתיד לעשות" ע"כ דברי השאגת אריה.

ומדבריו רואים חידוש שברכת על ביעור חמץ היא גם על לשעבר וגם על לעתיד, וגם על ביטול דאורייתא וגם על בדיקה דרבנן. ואכן לפי שיטתו אע"ג שמברכין על הברכות עובר לעשייתן, מ"מ אם לא בירך יכול לברך אח"כ, וכן פירש בשיטת הרמב"ם. אמנם בשיטת אדמוה"ז מפורש שהברכה היא על תקנת חכמים כמו שמברכין על כל מצוה מדברי סופרים כנ"ל למעלה.

וא"כ יוצא שישנם ג' שיטות בברכת ביעור חמץ.

שיטת אדמוה"ז, דהברכה היא על תקנת חכמים כמו שמברכים על כל מצוות מדברי סופרים.

שיטת הפני יהושע, דהברכה היא על ביעור חמץ דאורייתא שיעשה מחר בשעת שריפת חמץ.

שיטת השאגת אריה, דהברכה היא על לשעבר בביטול חמץ דאורייתא ועל להבא בבדיקה של דבריהן.

ה.

יישוב שיטת אדה"ז בגדר הברכה

והנה, לשיטת השאגת אריה, יוקשה מדברי הבית יוסף שאין מברכין על דברים שבלב, ואיך נאמר שהברכה חלה על הביטול שבלב משעה שגמר בליבו? והרי אין מברכין על דברים שבלב. [והא דכתב שהברכה חלה גם על להבא, על בדיקה של דבריהן. אין זה מתרץ על זה שחלה אף על הביטול דלשעבר שזהו דברים שבלב].

ולשיטת הפני יהושע גם כן יש להקשות, דאם הברכה היא רק על הביעור שיעשה למחר היה צריך לברך מחר בשעת השריפה. ואע"ג דהבדיקה תחילת הביעור, הרי זה רק ההכנה למצוה מדאורייתא שתהיה מחר, והרי על דברי סופרים לא רצו האמוראים לתקן ברכה כשלאחמ"כ מקיים המצוה דאורייתא, ומדוע מברך בשעת התחלת הבדיקה?

אמנם לשיטת אדמוה"ז דהברכה היא רק על תקנת חכמים שציוו לבדוק החמץ בליל י"ד, כמו שמברכין על כל מצוה מדברי סופרים, יובן שפיר, דגדר הברכה הוא מצד "ועשית ככל אשר יורוך" כמו שמברכין על שאר מצוות דרבנן, נר חנוכה, מקרא מגילה, נטילת ידים וכו'. וכיון שכל עיקר הברכה הוא על בדיקה דרבנן, דהרי מדאורייתא בביטול סגי, וגם אינה על הביעור עצמו למחר אלא על עצם הבדיקה, לכן כשגמר לבדוק סיים את המצוה דרבנן ועל מה יברך, ואע"פ שמבטל החמץ שאינו ידוע לו ומחר יבער כל החמץ, מ"מ גדר הברכה הוא על המצוה דרבנן, ולא על הביעור דאורייתא. ולכן דייק בלשונו לומר שהברכה היא על תקנת חכמים, ודלא כהפנ"י והשאג"א שפירשו באופן אחר.

ו.

בירור נוסף בנוסח הברכה וגדרה

אלא שלפי זה קשה, מדוע מברך "על ביעור חמץ" לכאורה צריך לברך "על בדיקת חמץ"? הנה לכן כתב אדה"ז ש"אין הבדיקה עיקר המצוה". דהיינו שמצות חכמים בלילה זה היא לבער החמץ ולהפקירו, והבדיקה היא רק תחילת הביעור. ולכן מברך על הביעור, דהרי אם בדק ולא ביער לא עשה ולא כלום דהיינו שלא קיים אפילו את מצות חכמים.

ומ"מ למעשה פסק שיברך בלא שם ומלכות בשעת שריפת חמץ למחר, כיון שחשש

לשיטת הט"ז והמג"א.

ומלשון הרמב"ם במה שכתב בהלכות ברכות פי"א שהובאה למעלה בשאג"א, שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק, משמע שכשבא לבדוק את החמץ כבר קיים מצות ביעור. אמנם בלשון אדמוה"ז ושאר פוסקים, משמע בפשטות שהביעור מתקיים רק אחרי הבדיקה ולכן מברך על ביעור חמץ דזהו עיקר הבדיקה, וכמו שכתב שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו.

ויש לומר, דהרמב"ם מדבר בביטול מדין תורה, שכשמבטלו בליבו דיו, ולכן מן התורה אם ביטל אינו חייב לבדוק אלא שחכמים הצריכוהו לבדוק ועל החמץ שלא מצא בבדיקה זו וכן על החמץ שמצניעו למחר שהרי עליו לא חל הביטול הקודם, צריך לבערו לאחר בדיקת חמץ שבלילה יבטלו ויפקירו וביום יבערו לגמרי.



בגדר חמץ שנפלה עליו מפולת

הנ"ל

א.

דברי הגמ', פי' רש"י, ב' השיטות בשו"ע כ"ק אדמוה"ז, קושיא על השיטה הא'.

בגמ' מס' פסחים דף ל"א, ב איתא: "מתני' חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו". ובגמ' שם: "אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו. תנא כמה חפישת הכלב, שלשה טפחים וכו'" ע"ש.

ורש"י שם כתב וז"ל: "צריך שיבטל בליבו - שמא יפקח הגל במועד ונמצא עובר עלידו".

והנה בשו"ע אדמוה"ז (סימן תל"ג סעי' ל') כתב "חמץ שנפלה עליו מפולת, אם אין הכלב יכול להריח ריחו ולחפש אחריו, היינו שיש עליו גובה ג' טפחים - הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי, ואינו עובר עליו בב"י וב"י מן התורה אע"פ שלא בטלו... אבל מד"ס אפי' אם נפלה עליו מפולת מאליו צריך לבטלו קודם שתגיע שעה ו', גזירה שמא יתפקח הגל בתוך הפסח ויתגלה החמץ, ויעבור עליו בב"י וב"י מן התורה אם לא היה מבטלו קודם שעה ששית... ואם לא ביטלו קודם שעה שישית, י"א שאע"פ שעבר על מצות חכמים אין קונסין אותו לפקח את הגל להוציא את החמץ משם ולבערו מן העולם כו'" עכ"ל.

שיטה זו היא שיטה הראשונה שמביא שם, והיא דעת רש"י בגמ' הנ"ל (עיין בט"ז ס"ק ח' שהוכיח מלשון רש"י שסובר שהביטול הוא רק מדרבנן וכ"כ במגן אברהם שם ס"ק י"ז) וכן הוא דעת הרמב"ן והר"ן שם.

אח"כ הביא י"א שחולקים ואומרים דמן התורה צריך ביטול, והוא דעת הסמ"ק. ופוסק דלענין הלכה יש להחמיר כסברא אחרונה.

ומוסיף בהמשך הסעיף שם "ומ"מ אם נפל עליו גל גדול שא"א לפקחו, ואפילו ע"י מרא וקרדום, והרי זה החמץ אבוד מבעליו ומשאר כל אדם - ה"ז כמבוער לגמרי לד"ה, ואפילו לכתחילה א"צ לבטלו כלל, שהרי אמרה תורה ולא יראה לך חמץ - שלך אי אתה

רואה, וחמץ זה אינו נקרא שלך דכיון שאינו יכול להוציאו מן הגל הרי אין לו שום זכות בו, ע"ש.

ולכאן צריך ביאור בדברי השיטה הראשונה שמביא כ"ק אדמוה"ז, דאף שכאשר הגל וכו' מוטל על החמץ אזי אין החמץ נחשב ברשותו ואינו עובר עליו בב"י ובב"י, מ"מ אם יתגלה החמץ בימי החג יעבור עליו בב"י ובב"י (אם לא בטלו).

דלכאן מ"מ - אם כשיש עליו ג' טפחים הרי הוא כמבוער לגמרי - כיצד יתכן שאם לא ביטלו ונתגלה בתוך הפסח, יעבור עליו בב"י וב"י מן התורה, וכי מי הקנה לו את החמץ הזה כדי שיעבור עליו, דלכאן כיון שכאשר היה מכוסה היה דינו כמבוער לגמרי, א"כ כעת כשנתגלה הוי כבריה חדשה, ושוב אין לבעלים שייכות לחמץ זה! ואי אמרינן דכאשר יש על החמץ רק ג' טפחים יש לבעליהם זכות בו, כפי שאכן משמע מלשון אדמוה"ז בסוף הסעיף, שם כתב שכשיש על החמץ יותר מג' טפחים (דווקא) אין לו זכות בו. א"כ משמע שכשיש עליו רק ג' טפחים יש לו עדיין זכות בחמץ.

ואי"מ, מדוע כותב כ"ק אדמוה"ז בתחילת הסעיף שהרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי ואינו עובר עליו בב"י וב"י מן התורה, בעוד שבהמשך הסעיף משמע בברור שהחמץ אינו מבוער לגמרי, והא ראייה שאכן חוששים שאם יתפקח הגל בתוך הפסח יעבור בעליו בב"י וב"י. שלכן חייבוהו חכמים לבטלו קודם שעה ו'. ואיך אפשר לומר שהוא כמבוער לגמרי?

ב.

דברי הטור והב"ח, עפ"י הב"ח קשה כנ"ל

והנה, הטור בסי' תל"ג כתב בפשטות דאם יש עליו גובה ג' טפחים מבטלו בלבו ודיו.

ואילו הב"ח שם הביא את ב' השיטות החולקות במקרה דנפל עליו גל ג' טפחים האם הביטול הינו מדאורייתא או מדרבנן. וכתב להורות דהנפ"מ בין השיטות היא, דכשעבר זמן איסורו, שאז לא ניתן לבטל. הנה לפי הסוברים דמדאורייתא עליו לבטל, היינו שהחמץ עדיין שייך לבעלים וא"כ אחר זמן איסורו חייב לפקח הגל ולהוציאו משם ולבערו. משא"כ לשיטת האומרים דאין הביטול אלא מדרבנן, הנה הואיל וזמן הביטול כבר עבר, מעתה לא חל על הבעלים כל חיוב. וכן ראוי להורות.

מדברי הב"ח יוצא, דכל עוד לא נתפקח הגל, אין לבעלים שום שייכות לחמץ (לדברי האומרים שאין הביטול אלא מדרבנן), שלכן כאשר עבר זמן הביטול אין הבעלים צריכים לדאוג לביעורו.

עפ"ז קשה כנ"ל, דהואיל וכאשר החמץ היה מכוסה, לא חל על הבעלים כל חיוב, מנין נוצר לפתע שייכות בין הבעלים לחמץ?

ג.

הביאור בהנ"ל, ב' גדרים בביעור חמץ

ונראה לבאר בזה, ובהקדים:

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ב הי"ד כותב "היה חמץ בבור אין מחייבין אותו להעלותו אלא מבטלו בליבו ודיו".

והשיג עליו הראב"ד שם, וז"ל: "לפי שיטתו שכתב כאת"ל השנוים בגמ', אף זה צריך סולם להעלותו. ומ"מ טעות גדולה אני רואה בדבריו שאמר א"צ סולם להעלותו אלא מבטלו בליבו ודיו, נדמה בעיניו דרבא לכתחילה קא מבעיא ליה. וטעות גדולה היא זו, דהיינו מטמין בבורות. אלא כשבדק וביטל, ולאחר איסורו מצא. וזו היא שאלתו, עכ"ל הראב"ד. והיינו, שהראב"ד הבין מדברי הרמב"ם שדין הגמ' בנפל עליו מפולת חלים אף לכתחילה, דמי שיש לו חמץ יכול לזורקו לבור, ושוב אינו צריך אלא ביטול. ועל כך הקשה כנ"ל.

והמגיד משנה שם כתב לבאר את דברי הרמב"ם, וז"ל: "ואני אומר שאין טעות בדברי רבינו... ודברי רבינו הם בככר הנופל מאליו לבור ובשעת בדיקה שהצריכו חכמים א"צ לירד שם, אלא צריך לבטל הביטול שהוא מן התורה. והרי זה ממש כחמץ שנפל עליו מפולת שהרי הוא כמבוער וצריך לבטלו בליבו, ואע"פ שאינו רשאי ליקח חמץ ולהפיל עליו מפולת, (מ"מ) כיון שקודם בדיקה נפל עליו מאליו, די בביטול. וכן הדין כאן וכו'", ע"ש.

מדברי המגיד משנה רואים, שלכתחילה אסור לבטל החמץ על ידי שיפיל עליו מפולת, שכן דין חמץ שנפל עליו מפולת אינו אלא בדיעבד, שאז אמרו חכמים שדי בביטול.

ונראה לבאר סברתו, דהנה בחיוב הביעור ישנם ב' חלקים: א. החיוב שמוטל על הגברא.

היינו, שאסור שימצא ברשותו של היהודי חמץ בשעת הביעור. ב. בחפצא של החמץ. והוא מה שעל החמץ להיות מבוער מן העולם.

והנה, מובן בפשטות שהביעור היותר מועיל הוא כאשר החמץ נעשה מבוער לגמרי מהאדם. אך אעפ"כ, גם כאשר החמץ ישנו במציאות, אך אינו ברשות היהודי כדוגמת חמץ שנפל עליו מפולת, דאף שהחמץ אינו מבוער מ"מ אין ביכולת בעליו ליהנות ממנו, הנה אף על זה חל דין ביעור, ובעליהם אינם עוברים בב"י וב"י. אך זהו אינו לכתחילה כ"א בדיעבד.

וי"ל שזהו סברת המגיד משנה, דאף שחמץ המוטל בבור סגי בביטול, מ"מ לא הוי ביעור מעלייתא, ואסור לעשותו לכתחילה.

ועפ"ז יש לבאר שיטת רש"י והר"ן בחמץ שנפלה עליו מפולת, דבמקרה זה החמץ עצמו אינו בטל מן העולם, אך לא מוטל על בעליהם החיוב לבערו. דכיוון שהחמץ אינו בהישג ידם, הרי שלגבם אין חיוב, אבל לא עבר מן העולם. ולכן אם נתפקח הגל בתוך הפסח, לא הוי כבריה חדשה, אלא חוזר שוב לבעלים הראשונים להתחייב עליו בב"י וב"י. ולכן תקנו חכמים שיבטל החמץ. כדי שגם אם יתפקח הגל בפסח לא יעבור עליו מן התורה. והיינו, דסיבת החיוב אינה משום שהחמץ נקנה מחדש לאדם, אלא החיוב הישן (שעד עתה לא חל על הבעלים משום שלא היה ברשותם) חוזר ונעור.

ד.

יסוד לסברא זו מדברי בית הלוי, מדויק גם מלשון הר"ן

והנה, מספר שו"ת בית הלוי ח"א סימן ל' ס"ק י', נראה להביא יסוד לסברא הנ"ל, דכתב שם וז"ל: "... אבל לענין בל יראה דהאיסור הוי שלא יהא לישראל חמץ של עצמו. ובשל עו"ג אין הישראל עובר, וכדאמרינן בפסחים דף ה' - אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ומש"ה בחמץ של עו"ג לא נעשה בו עבירה כלל, דרק חמץ וברשות ישראל הוא דהוי האיסור, וכשאינו של ישראל חסר תנאי אחד מהתנאים של האיסור. והרי זה דומה כמבשל בשר בלא חלב דמותר", עכ"ל.

מדבריו נלמד, שהחיוב של בל יראה ובל ימצא מורכב משני פרטים - הן מצד החמץ עצמו, והן מצד הבעלים. ובכדי לפטור מהחיוב די בכך שחסר אחד מפרטים אלו. ומובן דעל הפרט הקשור עם החמץ עצמו צריכים לביעור המעולה דשריפת החמץ, או מפרר

וזורקו לרוח. אך כאשר אינו יכול לבערו ממש בידים, אזי התורה פטרה אותו מהביעור, ודי בכך שנתקיים החלק השייך לבעלים. דכיוון שאינו יכול לבער החמץ, ממילא הוא יוצא מגדר 'בעליו של החמץ' ופטור. וא"כ, הסברא מתיישבת כפתור ופרח.

ונראה כי ניתן לדייק ביאור זה גם מלשון הר"ן שם שכתב "וכי מצריכין ביטול ה"מ מדרבנן, אבל מדאורייתא כיון שנפלה עליו מפולת אינו עובר עליו. והכי תניא במכילתא בהדיא, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשותו של ישראל, וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו".

מלשונו משמע שהחמץ אינו מבוער עדיין, אך אינו עובר עליו משום שאינו יכול לבערו. אך החמץ אינו מבוער. ומשום שהבעלים אינם יכולים לבער לכן הורו חכמים דסגי בביטולו. אך ברור הדבר דאינו לכתחילה. ורק משום שהחלק העיקרי בביעור (בחפצא של החמץ) אינו, ניתן להסתפק בחלק השייך לגברא.

ה.

הדין בנפל עליו יותר מג' טפחים

ומעתה יש לעיין בנפל עליו יותר מג' טפחים וא"א לפקחו אפילו על ידי מרא וקרדום, דמשמע מדין זה דבמה שבידו תליא מילתא, דכיוון שמפולת הגבוהה מג' טפחים אין בידו לפנותה אפילו על ידי מרא וקרדום לכן אמרינן שאין לו בה שום זכות, והוי כמבוער מן העולם לגמרי. כן הוא במחצית השקל ס"ק י"ז מהב"ח שבזה תירץ הב"ח את הסמ"ק במה שקשה עליו מהמכילתא שהבאנו למעלה בשם הר"ן והובא במג"א שם.

והנה לפי הביאור הנ"ל בחילוק בין הביעור שבחמץ לביעור שמצד האדם. יובן היטב החילוק של הב"ח בין מפולת של ג' טפחים לבין מפולת הגבוהה יותר מג' טפחים. לכאן אינו מובן, דמה שייך לתלות זאת האם יש בידו לפנותה או לא, הרי כיוון שבמפולת ג' טפחים החמץ אינו מבוער לגמרי מצ"ע ולכן חיישינן שמא יתפקח הגל במועד, א"כ משמע דאפילו אם יתפקח מאליו כגון על ידי זוטו של ים או שבאו גוים ופינו אותו, עדיין עלול לעבור עליו בב"י ובב"י אם לא בטלו. ולכאן חשש זה קיים גם ביותר מג' טפחים, ומה בכך שאין בידו.

אך ע"פ הנ"ל צריך לומר דכיוון שהוא עצמו אינו יכול לפנותו אפילו על ידי מרא

וקרדום, וידו מסולקת לגמרי מהחמץ. הנה הואיל ורבנן פטרוהו ממנו, שוב לא חל על חמץ זה כל חיוב, ולא איכפת לן במה שיתפקח מאליו, כי על החמץ הזה אין את הגזירה שמא יתפקח הגל, ודינו כמו שהוא עצמו עבר מן העולם.

ונראה כי כן מדויק מלשון כ"ק אדמוה"ז דכתב שם, דביותר מג' טפחים "ה"ז כמבוער מן העולם לגמרי לד"ה". כמו"כ יש לדייק ממ"ש בקונטרס אחרון שם ס"ק י"ב, שכותב " . . אלא וודאי כוונתו דאפילו לכתחילה א"צ לבטלו . . ובר מן כל דין הדבר פשוט, כיון שאינו נקרא שלך א"כ אין בידו לבטלו, ולמה יבטלנו בחינם והרי גם הביטול אינו מועיל. אלא משום כיון שביטלו אינו נקרא שלך וכו", עכ"ל הקו"א ע"ש.

אבל בגל של ג' טפחים בלבד לא חל הדין של עבר מן העולם מצד עצמו, אלא רק מצד הבעלים שלו כנ"ל, ולכן גזרו עליו שאם נתפקח הגל חוזר החיוב וניעור.

.6

מקור לסברא הנ"ל מדברי המכילתא, בפרט עפ"י הפני יהושוע

ונראה כי ניתן ללמוד זאת מדין חמצו של נכרי ברשות ישראל שהרי הוקש דינו במכילתא לחמץ שנפלה עליו מפולת. דהנה, לשון המכילתא הוא "בבתיכם למה נאמר, לפי שנאמר בכל גבולך יכול כמשמעו - ת"ל בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך . . יצא חמצו של עובד כוכבים ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת, אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו", עכ"ל המכילתא. והיינו שסיבת הפטור בחמץ שנפלה עליו מפולת, אינה אלא משום שאינו ברשותו.

וברור יותר משמע מהפני יהושע בפסחים דף ה, ב בדין חמצו של נכרי, דכתב שם אחר שהביא דברי המכילתא, וז"ל: "ומצינו למדין לפי משמעות לשון המכילתא דעיקר הפטור בשל אחרים, היינו לפי שאין יכול לבערו שיתחייב לשלם, ושלא מן הדין, דכיון שלא קיבל עליו אחריות לא רמיא עליה כלל. ומכל מקום אם יבערו ויזיקו בידים יתחייב, ומשום הכי פטרה רחמנא דומיא דמפולת שאין בידו לבערו, ולא הצריכו הכתוב לפקח הגל ולבער".

משמע מדבריו, דהפטור בחמצו של נכרי ברשות ישראל (בשלא קיבל עליו אחריות) אינה משום שהחמץ הוי מבוער מהעולם, אלא מפני סיבה צדדית, דאם יבער החמץ בידים יתחייב לשלם, ולכן כאשר סיבה זו לא תחול (כגון בחמצו של ישראל, דאף אם

יבער בידיים לא יתחייב בתשלומין, דהואיל ואסור בהנאה לאו בר תשלומין הוא. או כשקיבל עליו אחריות דאז הוי חמצו שלו, וכן עד"ז בגוי אנס וכהאי גוונא) מיד חל עליו החיוב לבער. ומוסיף דחמצו של נכרי "דומיא דמפולת", והיינו דהוי הפטור במפולת ג"כ משום סיבה צדדית, ולכן כאשר תסור סיבה זו (כאשר יתפקח הגל), יחול עליו מיד החיוב לבער.

ז.

עיון בשיטה הב' בשו"ע הנ"ל

ומעתה יש לעיין בדעת הסמ"ק שכתב בחמץ שנפלה עליו מפולת ג' טפחים חייב לבטלו מדאורייתא לפני זמן הביעור ואם לא ביטלו מצריכים אותו לפקח את הגל ולבער החמץ, והובאו דבריו למעלה משו"ע אדמוה"ז. ופסק כך, דלהלכה יש להחמיר כסברת הסמ"ק. ועי"ש בקונטרס אחרון ס"ק י"א שכתב שכן הוא דעת המגיד משנה והטור והשו"ע.

וצריך לומר דהסמ"ק וסיעתו חולקים על היסוד הנ"ל, וס"ל כי דיני הביעור מחייבים שהחמץ יהיה מבוער לגמרי מהעולם, ואינו מועיל הא דאינו ברשות הבעלים, ולכן אף שבנפל עליו מפולת מיירי בשאין הכלב יכול לחפש אחריו, מ"מ הואיל וישנו עדיין בעולם, לא נפטרו בכך מדאורייתא עד שיבטלו. ומ"מ כאשר ביטלו מודו דמועיל, שכן הטעם דרבנן הצריכו בדיקה הוא מחשש שמא יבוא לאכלו, ובכהאי גוונא ליכא חששא שמא יבוא לאכלו, שכן אינו גלוי מול עיניו, וסגי בביטול.

אמנם, במקרה דנפל עליו מפולת יותר מג' טפחים מודה גם הסמ"ק דהוי כאילו החמץ נתבער ממש וכמו שנתבאר לעיל. ולכן אין צריך לבטלו דהוי כעבר מן העולם. וכלשון כ"ק אדמוה"ז שם בסוף סעיף ל' (הובא לעיל) "ומ"מ אם נפל עליו גל גדול שא"א לפקחו, אפילו על ידי מרא וקרדום והרי זה החמץ אבוד מבעליו ומשאר כל אדם, ה"ז כמבוער מן העולם לגמרי לד"ה. ואפילו לכתחילה א"צ לבטלו כלל, שהרי אמרה תורה ולא יראה לך חמץ - שלך אי אתה רואה, וחמץ זה אינו נקרא שלך, דכיון שאינו יכול להוציא מן הגל הרי אין לו שום זכות בו".

ועפ"ז יש לבאר דינו של חמץ זה לאחר הפסח:

דהנה במגן אברהם סימן תל"ג ס"ק י"ז הביא מתשובת הרשב"א סי' ע' שלדעת הירושלמי חמץ שנפלה עליו מפולת מותר אחר הפסח, אלא שרב האי ז"ל אסר ע"כ דברי המג"א.

ולולא דמסתפקינא הייתי אומר דיש ליישב שלא להחמיר על דברי הירושלמי בא רב האי. אלא בירושלמי מיירי בנפלה עליו מפולת יותר מג' טפחים, ולכן מותר אחר הפסח, דהוי כמו שעבר מן העולם וחל הביעור על החמץ עצמו. ואילו רב האי עוסק בנפלה עליו מפולת של ג' טפחים בלבד. ולכן אולי אפשר לומר דהואיל ואין הביעור חל על החמץ עצמו בג' טפחים, לכן אסור בחמץ זה כשעבר עליו הפסח. אבל בנפל עליו יותר מג' טפחים יודה רב האי דיהיה מותר אחר הפסח אף שלא ביטלו.

ח.

רש"י אזיל לשיטתיה

ולמע"י בשיטת רש"י בדין חמצו של נכרי ברשות ישראל, ייראה שרש"י מחמיר שאע"ג שלא קיבל עליו הישראל אחריות על החמץ מ"מ רק אם ייחד לו בית אינו עובר עליו. אבל אם לא ייחד לו מקום עובר עליו אפילו אם לא קיבל עליו אחריות.

ונראה לומר דסברת רש"י היא לשיטתיה בביעור חמץ, דחזינן שלרש"י ניתן להיפטר מאיסור בל יראה ובל ימצא, הן על ידי ביעור בחמץ עצמו והן בהסתלקות של הבעלים מהחמץ מצד סיבה צדדית, כמו בנפלה עליו מפולת כנ"ל. ולפי זה אפשר לומר שרש"י החמיר בחמץ של נכרי ברשות ישראל כי היות וכאן אין ביעור בחמץ עצמו אלא רק מצד הבעלים וכמו שכתבנו למעלה בשם בית הלוי אם כן היות וכל הביעור מסתכם בכך שאין לישראל חלק בחמץ, מוכרח שההסתלקות של הישראל תהיה מעולה. ולכן הוי דווקא כאשר יחד לו בית, דחזינן דאין לישראל שום חלק בחמץ. אך כל עוד לא יחד לו בית, הנה אף שלא קיבל עליו אחריות, לא ניכר דסילק כל שייכות עם החמץ. ואזי מוכרח לבער את החמץ. זוהי סברת רש"י. משא"כ לר"ת די בכך שלא קיבל אחריות על החמץ כדי להוכיח לנו את הנ"ל.



יסודות במח' רש"י ותוס' בדין 'ביטול חמץ'

הת' ישעיהו שיחי' בלוי
תלמיד בישיבה

א.

מח' רש"י ותוס' בגדר הביטול

פסחים (ד, ב): "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי", והכוונה שמן התורה אין צריכים לבדוק הבית כלל בכדי לא להתחייב בב", כיוון שמספיק לבטל את החמץ.

ובמהות פעולת ביטול זה נח' רש"י ותוס':

רש"י (בד"ה "בביטול בעלמא") הגדיר ביטול זה כדין תורני חדש בדיני חמץ שמקורו במצוות 'תשביתו', וז"ל: "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה", כלומר שהביטול ענינו ביטול חשיבות החמץ כלפי האדם (וזאת עושה בלבו) ומקיים כך את הציווי "תשביתו שאור מבתיכם".

תוס' (בד"ה "מדאורייתא") חלק עליו, וסבר שהביטול אינו דין חדש בדיני חמץ אלא דין ההפקר שקיים בכל דיני התורה, וז"ל: "ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", ז"א אדם עובר בב"י רק על חמצו (הקיים ברשותו), וע"י הביטול שענינו ודיניו הם הפקר נפטר מן החיוב דב"י כיוון שהחמץ כבר אינו שלו וברשותו.

ויש להבין יסוד מחלוקתם מהו, במה נחלקו, ועוד והוא העיקר אמאי רש"י לא סבירא ליה כתוס' (שהביטול הוא דין הפקר) והיה צריך לפרש שהביטול הוא דין מיוחד ומחודש בחמץ?

ב.

סברות מח' ע"פ דברי האחרונים ודחיית סברות אלו

והנה מצינו באחרונים כמה הסברים בענין זה, ואביא מקצתם:

הקצוה"ח (רע"ג סק"א) כתב דמח' היא בגדרי הפקר, ובפרטות, דיש לחקור אמאי המפקיר אינו יכול לחזור בו מהפקרו, צד אחד לומר, דעשיית ההפקר מסלקת את בעלות המפקיר מן החפץ, וממילא אין באפשרותו לחזור כיוון דאינו שלו. או י"ל באופן אחר, שעשיית ואמירת ההפקר ענינה החלת נדר על המפקיר, ומצד גדרי נדר בלבד חל עליו איסור להפר נדרו ולחזור לו.

ובסוגייתנו מוכיח הקצות (והוכיח את ביאורו ממחלוקתם בב"מ יב, א), דרש"י סבר שהפקר ענינו החלת נדר, וא"כ בנוגע לביטול חמץ שפעולתו הוא שלא יעבור עליו בבל יראה כיוון דאינו שלו, הפקר לאו שמיה ביטול, כיוון דבהפקר אכתי החמץ שלו, אלא שמצד הנדר לא יכול לשוב ולקנות. ואילו תוס' סברי דהפקר ענינו סילוק בעלותו לגמרי, ולכן גם ביטול חמץ הוא מדיני הפקר כיוון שכשמפקיר אין שייכות בינו לבין החמץ. אך מצינו באחרונים שדחו את דבריו שהפקר ענינו הוא החלת נדר, (עיין שערי ישר שער ה' פכ"ג שהקשה עליו כמו"כ קושיות), והוכיחו שלכו"ע ההפקר פועל סילוק בעלות.

הפנ"י (ה, ב ד"ה בפירש"י) הסביר מח' באופן אחר, דנחלקו בגדר הלימוד "שלך אתה אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", דהנה רש"י כתב (שם בד"ה "לפי שנאמר"), וז"ל: "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה בגבולין של אחרים, כגון נכרי", כלומר ד'שלך ולא של אחרים' ממעט לן רק חמצו של נכרי ולא חמצו של ישראל ושל הפקר שעליהם יעבור בב"י, וזאת כיוון דהפסוק משמיענו דחמץ המוגדר בתואר של "אחרים" שנמצא ברשות של אדם שאינו "בר חיובא", הרי על חמץ זה אינו עובר בב"י, וא"כ דווקא בחמצו של נכרי ייפטר אך בהפקר (שאינו של אף אדם וממילא אינו של 'אחרים') לא מיעטה התורה ויעבור עליו בב"י. ותוס' חלקו עליו וסברו שהמיעוט 'שלך ולא של אחרים' מלמדנו דכל מה שאינו שייך לאדם לא יעבור עליו בב"י, א"כ גם על חמץ ההפקר הנמצא ברשותו (שאינו בגדר 'שלך') אינו מתחייב.

ועפ"ז מתבאר מדוע רש"י חלק על תוס' וסבר שביטול אינו מדין הפקר, דלשיטתו ההפקר לא יועיל לפטור את הישראל מב"י, וא"כ גם את"ל שהביטול פועל הפקר הרי אי"ז שייך להנידון בסוגיתנו (כיוון שלא יפטר ע"י), ואילו תוס', הסוברים דשלך ממעט

אף הפקר פשיטא להם דהביטול ענינו הוא פעולת הפקר.

אך לכאן יוקשה עליו, דאינו מוכרח שרש"י סבר שאחרים ממעט רק נכרי ולא הפקר, דרש"י כתב (מו, ב') "וקרא כתיב שלך אי אתה רואה, וזה אינו שלך ולא של חבירך" כלומר, שבשביל להתחייב בב"י צריך שהחמץ יהא שלו, ואם אינו שלו לא עובר כלל. א"כ רש"י לא חלק על תוס', ואף הוא סבר דשלך ממעט לן אף חמץ ההפקר. (והא דנקיט (ה, א) שלך למעט 'נכרי', היינו כפי שכתב בעצמו שם 'כגון').

וא"כ אכתי יש להבין מח' רש"י ותוס'.

והנה נראה לי לכאן להסביר מח' על פי דיני וגדרי הפקר, ובהקדים.

ג.

מח' הראשונים בנדדים כדיני הפקר מדאורייתא

נח' הראשונים (בנדדים²) בפני כמה בעינן לעשות ההפקר מן התורה (מדרבנן לכו"ע בעי בפני ג'):

יש שסברו (רא"ש בהו"א וכן פסק הרמב"ם הלכ' נדרים פ"ב הט"ז), שגם מן התורה מחוייב להפקיר בפני א', ואם הפקיר בינו לבין עצמו לא נפעל הפקר כלל. ויש שחלקו על כך וסברו (הובא ברא"ש בשם הר"ש ואף הוא פסק כן) דגם אם הפקיר בינו לבין עצמו מן התורה ההפקר יחול.

וסברת הרמב"ם לחלק בין המפקיר בפני א' לבין המפקיר בינו לבין עצמו הובאה ברא"ש שם, וז"ל: "וסברא גדולה הוא לחלק בין הפקר לפני א' ובין הפקר בינו לבין עצמו. . דבינו לבין עצמו לעולם לא יצא מרשותו כיון שאינו הפקר ידוע לשום אדם, אבל הפקר במטלטלי בפני אחד יכול אותו שהפקירו בפניו לזכות בו...".

ולחולקים כתב שם, דמוכיחים שאין לחלק (ואף בפני עצמו יחול ההפקר) ממקור דין הפקר, הנלמד מדין שמיטת קרקעות בשביעית וא"כ אין חילוק ויכול להפקיר גם ביחידות (ע"ש בארוכה).

1. ד"ה 'לא זהו חמץ'.

2. מ"ו, ב' (אליבא דריב"ל והכי קי"ל להלכתא), בכל הבא לקמן עיי' רא"ש פ"ד סי"א, ושם הביא ב' השיטות ופסק כשיטה הב'.

ולכאו' אינו מובן מה הסברא בחילוק זה, ולכאו' אף אם אין ידיעת זוכה אמאי נפגם בכך ההפקר? וכן צ"ב לאידך גיסא מהי סברת הר"ש?

ד.

חקירת הרוגוצ'ובי בפעולת ההפקר ותליית המח' דלעיל בחקירה זו

ולכאו' נראה לתלות מח' זו בחקירת הרוגוצ'ובי (צפע"ח הלכ' נדרים פ"ב הי"ד, ועוד³) בגדר פעולת ההפקר, דהביא ב' צדדים:

האם הפקר כעין מקח וממכר, והפעולה הנעשית בהפקר היא כפעולת קנין, דכמו בפעולת המכירה שהמוכר מוציא החפץ מרשותו ומקנה ללוקח, כך גם בפעולת ההפקר, המפקיר מוציא החפץ מרשותו ע"מ שכל מי שרוצה לקנותו משאר העולם יקנהו.

או שמא הפקר אינו מגדרי קנינים כלל, וכל פעולת ההפקר היא סילוק בעלות המפקיר וביטול שייכותו לחפץ, ואין לפעולת ההפקר שום שייכות (והשלכה) לאפשרות העולם לזכות בחפץ (ז"א שהזכות לקנות את החפץ המופקר, היא דין נוסף שלא קשור להפקרת החפץ, ואף במקרה שלא יתכן שיבוא אחר ויזכה בחפץ, ההפקר 'יחול', משא"כ לדרך הא').

וע"פ החקירה הנ"ל יובנו היטב ב' הדעות בדין הפקר: הרמב"ם (והרא"ש בהו"א) סברו כצד הא', דהפקר הוא בגדרי קנינים, וא"כ כמו במקח וממכר שא' מתנאי הקנינים הוא שהמוכר יידע את הלוקח ואם לא יידעו לא פעל המכר, כך גם בדיני הפקר (הדומים לדיני קנינים) שפעולתו והקנייתו בעשית ההפקר היא האפשרות של כל העולם לזכות, לכן בשעת אמירת ועשית ההפקר צריך שיהא ההפקר בפני א' אחר בכדי שתהיה ידיעה לאחר באפשרות זאת (אף אם בפועל לא יקנה), דאם לא תהיה לאף אחד מן העולם ידיעה מהפקרת החפץ (כגון שמפקיר ביחידות) לא חל ה'קנין' דההפקר⁴.

3. הובא בלקו"ש חט"ז עמ' 136 ועי"ש.

4. לכאו' יש לדחות הא דאמרון בביאור סברת הרמב"ם ע"פ צד הא' בחקירה, שמתנאי הקנינים הוא שיידע הקונה (וא"כ גם בהפקר צריך להפקיר בפני א' שידע באפשרותו לקנות), והלא ידוע הדין (עי' רמב"ם ז"מ פ"ד ה"ב) "זכין לאדם שלא בפניו"? וא"כ אין צריך ידיעה כלל בדיני קנינים ולכאו' גם בהפקר אין צריכים לכך? אך יש להגדיר יותר, דבאמת (אע"פ שהפקר הוא כעין קנין) ישנו חילוק בענין זה בין דיני קנינים לדיני הפקר, דבדיני קנינים אין צריכים ידיעה ובאמת יכול להקנות ולזכות לאחר בלא ידיעת הזוכה כדחזינן בדין הנ"ל, אך בהפקר כל ענינו הוא (לא סילוק הבעלות בלבד אלא) 'הודעה' על הוצאת החפץ מרשות המפקיר (והקניית

ולאידך גיסא, ר' שמשון (והרא"ש למסקנא) סברו כצד הב' בחקירה הנ"ל, דהפקר אינו קשור כלל לדיני הקנינים, ופעולת ההפקר ענינה סילוק בעלות המפקיר מן החפץ בלבד. וא"כ מובנת סברתם שההפקר יחול גם כאשר עשהו ביחידות, כיוון דכל ענין ההפקר הוא ניתוק השייכות בין המפקיר להחפץ ואין מתחשבים כלל באפשרות העולם לזכות בחפץ, לזאת אין צריך להפקיר בפני א' אחר דגם בינו לבין עצמו יכול לסלק בעלותו.⁵

אחר כל הקדמת הדברים הנ"ל, יש לומר דרש"י ותוס' נחלקו בסוגיין בגדר הביטול כיון שנחלקו בב' הצדדים האמורים בדין ובגדר ההפקר.

ה.

שיטת רש"י בסוגיין ע"פ כל הנ"ל

בנוגע לנוסח הביטול לשיטתו כתב (ו, ב ד"ה "הבודק") "כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטל"⁶ ולא הזכיר תיבת 'הפקר' כלל.

א"כ אתי שפיר הא דחלק על דברי התוס' דהביטול ענינו הוא עשית הפקר, די"ל דנקיט בגדרי ודיני הפקר כהרמב"ם (וכהצד הא' בחקירה) דלעיל, דגדר ההפקר הוא עשית קנין, הקנאת האפשרות לזכות לכל א' מהעולם. (וכן מוכיח בצפע"ח שם מדברי רש"י בחולין⁷ שנקט כצד הא').

האפשרות לכל אדם אחר לזכות בו, אם כן מוכרחת ההודעה והאמירה על ההפקר בפני א' אחר, דאם לא הודיע ועשה כן אלא רק חשב בליבו, לא פעל ההפקר כלל.

וההסבר בחילוק זה (דבקנינים אין צריכים לידע הזוכה משא"כ בדיני הפקר שהפקר ענינו הודעה), דבקנין כאשר האדם רוצה לזכות לאחר, אף בלא ידיעתו הוא מייחד הדבר לפלוני, ולכן לא נצרכת הידיעה של הזוכה בשביל פעולת הקנין דאע"פ שלא ידע הקונה, המקנה התכוון לקנות בשבילו. אך בהפקר שהאדם אינו מייחד ההפקר לאדם פרטי, אלא רוצה בהפקרו לאפשר לכל העולם לקנות, א"כ כאשר עושה ההפקר ביחידות ולא ידע אחר בהפקרו, לא הפקיר כלל, דפעולת הקנין (שמקנה אפשרות הזכיה לשאר העולם) אינה מיוחדת אלא כללית.

א"כ אכתי י"ל (ואף מוכרחים) דדעת הרמב"ם היא כצד הא' בחקירה הנ"ל, ובאמת מכיוון שא' מתנאי ההפקר שחייב ליידע א' אחר באפשרותו לקנות, לכך פסק הרמב"ם שהפקר ביחידות אף מדאורייתא אינו מועיל.

5. ולפי"ז מובן היטב הסברא בחילוק שכתב מחה"ש באו"ח סי' רמ"ו סק"ט, לתרץ את דברי המחבר, ועיי' ג"כ בדברי אדמה"ז בשו"ע שם ס"ט.

6. וכתב רבנו הזקן בקו"א סי' תל"ד סק"ג דגם בגמרא שהיתה לפני רש"י (בדף ו, ב) נוספו על המילים "א"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל" המילים "בלבו סמוך לבדיקה מיד, ויאמר כל חמירא . . לבטל ולהוי כעפרא דארעא", ויצא א"כ דנוסח וחובת האמירה (ולא די בביטול בלב) הוא מחכמי התלמוד ולא מן הגאונים. ועיי' ובמקורותיו.

7. קל"א, א' ד"ה 'כמי שהורמו'.

ולכן לא ניתן לומר דהביטול הוא הפקר, דבהפקר פסקנו שצריך לקיימו בפני א' ואם עשהו ביחידות לא הפקיר, משא"כ בביטול חמץ, דלא מצינו בשום דוכתא שצריך לבטל מדאורייתא בפני א' אחר.

ואת"ל דבאמת חייב לבטל בפני א' (מדין הפקר), הלא נוסח הביטול לשיטת רש"י הוא (כדחזינו) בלא הזכרת עניין ההפקר, וא"כ מה יועיל הא דמבטל בפני האחר, הלא השני אינו יודע שבביטול זה הוא רוצה להחיל דיני הפקר על החמץ, וכיוון שלא יידע אף אחד בהפקרו לא חל דין הפקר על החמץ (כצד הא' הנ"ל). ולכך חלק על דברי התוס' ופירש דהביטול הוא דין תורני מחודש מדין תשביתו (השונה מדיני הפקר).

ו.

שיטת תוס' בסוגיין ע"פ כל הנ"ל

בהסברת שיטת תוס' יש לבאר ע"פ ב' נוסחאות הביטול המוצעות לשיטתו (שביטול ענינו הפקר): הרא"ש (ס"ט) נקט כשיטת תוס' דהביטול פועל הפקר בחמץ, ולמרות זאת השמיט מנוסח הביטול תיבת 'הפקר'. אך הראבי"ה (הובא שם בהגה"ה, וכן בהגהות מיי' חו"מ פ"ג ה"ז) כתב דצריך לומר תיבה זו בנוסח הביטול.

לפי דברי ראבי"ה בשיטת תוס' די"ל 'הפקר', נראה בפשטות דנקט תוס' כצד הא' בחקירה הנ"ל בגדרי הפקר (דהפקר גדרו הוא עשית קנין) וסבר בזה כפי שהסברנו ברש"י, אך לשיטתו כיוון דמזכירים בנוסח הביטול הפקר, הרי הביטול הוא עשית הפקר, וליכא בהפקר שום חיסרון, והא דלא מצינן דמחויב לבטל בפני א' אחר, לא קשיא כיון דהוי דבר הפשוט, דדין זה (ביטול חמץ בפני א' אחר) הוא מדיני ההפקר כמ"ש הרמב"ם⁸. (ויוצא א"כ דרש"י ותוס' לא נחלקו כלל ביסוד הסברא דהפקר, אלא דלרש"י היתה נוסחת הביטול בלא תיבת 'הפקר', ולכן היה חייב לפרש שהביטול אינו מדין הפקר כדלעיל, אך לתוס' שגרס בנוסחת הביטול תיבת 'הפקר' אתי שפיר דהביטול הוי הפקר).

אך לפי דברי הרא"ש המשמיט תיבת 'הפקר' (אע"פ שסבר דביטול הוי הפקר), י"ל דסבר כצד הב' בדין ובחקירה הנ"ל (כר' שמשון⁹), דהפקר אינו מדיני קנינים כלל וכל

8. ואע"פ שזהו רק דין התורה, וחכמים תקנו שצריך להפקיר דווקא בפני ג', הרי תוס' עצמו התייחס לכך בסוגיתנו.

9. ואתי שפיר, דהרא"ש למסקנתו בנדרים שם כתב כר' שמשון וכצד הב' וכן בסוגיתנו נראה דיש להעמידו כצד הב'.

פעולת ההפקר מתייחסת אך ורק למפקיר, והיא סילוק וניתוק שייכות המפקיר מן החפץ המופקר. א"כ אף בביטול חמץ שאין מזכירים תיבת הפקר, אכתי ההפקר חל כיוון דאין צריך ליידע א' אחר (כצד הא' הנ"ל) וכדפסק ר' שמשון דאין צריך להפקיר מדאורייתא בפני א' אחר דגם בינו לבין עצמו חל ההפקר⁸, ולכן אף בביטול יחול ההפקר אע"פ שאינו מזכיר בנוסחתו הפקר.

ויש להוכיח מב' מקומות דתוס' סבר שהפקר הוא פעולת סילוק בלבד¹⁰:

א. בחי' הרמב"ן על סוגייתנו (ד, ב קטע המתחיל "ועוד קשה לי") הקשה על דברי תוס', וז"ל: "ועוד קשה לי שהתירו ביטול בשבת כדתניא מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו"ט, והלא הפקר נראה שאסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת כענין ששנינו . . . גזירה משום מקח וממכר", וכוונתו להקשות דלשיטת תוס' (דהוי הפקר) לא ניתן לבטל בשבת, כיוון דהפקר הוא כמקח וממכר ואסור כמותו בשבת. ומוכח דהרמב"ן הקשה כיוון שנקט כצד הא' בחקירה (דהפקר הוי מדיני קנינים ומקח וממכר ולכך אסור בשבת)¹¹.

אך המאירי בחידושו לשבת (קכ"ז, ב' ד"ה 'ממה שאמרו בסוגיא') חלק על דברי הרמב"ן, ופסק דמותר להפקיר בשבת, וז"ל: "למדנו שמפקירין בשבת, ואף על פי שאמרו אין מקדישין, אינו דומה, שההקדש כעין מכר הוא . . . אבל הפקר אין כאן שינוי רשות, ואפי' זכה בו אחר מאליו הוא זוכה", ומוכח מדברי המאירי שכתב כצד הב' בחקירה הנ"ל, והפקר אין ענינו קנין ומקח וממכר אלא סילוק בעלות¹². ומחמת שאלת הרמב"ן עכצ"ל דתוס' נקטו כדברי המאירי וסברו כצד הב'.

ב. ועוד יש להוכיח מדברי התוס' ביבמות (מח, א ד"ה "המפקיר"), וז"ל: "וא"ת אמאי לא חשיב הפקר גבי קנינים של עבד... וי"ל דלא חשיב אלא קנינים שמקנה הרב לעבד עצמו, והפקר אינו אלא סילוק בעלמא שהרב מסלק עצמו מן העבד", א"כ כתב התוס' במילים מפורשות כצד הב' בחקירה, דהפקר ענינו סילוק הבעלות מן החפץ בלבד.

10. ואי"ז קושיא כלל על שיטת הראב"ה הנ"ל, מכיוון דאפ"ל דתוס' גופא ס"ל כהרא"ש, והראב"ה ס"ל כהרמב"ם, ולכן פסק שצריך להזכיר תיבת 'הפקר' בנוסח הביטול.

11. אמנם כד מעינת שפיר אי"ז מוכרח, דאפ"ל דגם לשיטת הרמב"ן פעולת ההפקר היא מדין סילוק, והא דאוסר להפקיר בשבת משום מקח וממכר, היינו מפני שסבר ש'חלות' 'הגזירה' הייתה על עצם פעולת הוצאת החפץ מרשות המוכר, (ללא שום קשר להכנסת החפץ לרשות הלוקח), וכמו"כ בהפקר (אע"פ שפועל סילוק) עצם פעולת 'סילוק הבעלות' אסורה בשבת.

12. ועכצ"ל שסבר ש'חלות' 'הגזירה' הייתה דווקא על פעולת הכנסת החפץ לרשות הלוקח (ולכן מותר לסלק בעלות בלבד), דא"ת 'שהגזירה' חלה על עצם פעולת הוצאת החפץ מרשות המוכר, עכצ"ל שגם פעולת ההפקר אסורה כמשנת"ל בהערה הקודמת.

ז.

סיכום יסודות בגדרי 'הפקר' שנת"ל בשיטות הראשונים

אחר כל זה נראה ברור יסוד מח' רש"י ותוס' בביטול חמץ:

רש"י: א. סבר כדברי הרמב"ם שפעולת ההפקר היא כפעולת קנין (המפקיר מקנה לעולם את האפשרות לקנות) ומחויב להפקיר בפני א' אחר שידע שבאפשרותו לקנות, דזהו גדר ההפקר הודעה על יציאת החפץ מרשות המפקיר.

ב. בביטול חמץ נוסח הביטול הוא ללא תיבת 'הפקר', ומשמע מכך שפעולת הביטול אין ענינה הפקר (כיוון דגדר ההפקר הינו 'הודעה', ואם לא מוזכר בביטול ענין ההפקר אף אדם לא יידע שהפקיר החמץ).

תוס':

אליבא דהראב"ה: סבר גם כדברי הרמב"ם, אך גרס בנוסח הביטול תיבת 'הפקר' וא"כ גם הביטול ענינו הוא הפקר (ובאמת מחויב להפקיר בפני א' אחר).

אליבא דהרא"ש: א. סבר כדברי ר' שמשון, שפעולת ההפקר אין ענינה כלל החלת קנינים, אלא סילוק הבעלות מן החפץ בלבד, ויכול להפקיר אף בינו לבין עצמו.

ב. אף שבנוסח הביטול לא מוזכרת תיבת 'הפקר'. אכתי ביטול חמץ ענינו הוא הפקר כיון דאין צריך ליידע אחר בהפקרו אלא רק לפעול סילוק בחפץ, וסילוק זה עושה אף בביטול חמץ.

ז.

נסיון דחית הביאור הנ"ל בתוס' אליבא דהרא"ש

אחר כל האריכות יש להקשות לכאן' מדין דברים שבלב אינם דברים¹³, ומשמעות דין זה שאין לדברי האדם בלבו שום תפיסה בנוגע לדיני התורה, וא"כ ידחה כל הביאור

13. קידושין מ"ט, ב'.

דאמרן בתוס' (אליבא דהרא"ש¹⁴ שלא מזכירים הפקר), וכיוון דאינו אומר כלל את תיבות ההפקר לא פעל ההפקר כלל, ואע"פ שהתכוון בלבו להפקיר ולסלק בעלותו מן החמץ, דברים שבלב אינם דברים! כלומר אע"פ שמצד גדר ההפקר ליכא חסרון כלל בכך שאינו מוציא את ענין ההפקר מפיו (כמשנת"ל), אכתי איכא חסרון מצד הדין 'דדברים שבלב'¹⁵.

וא"ת דאין כוונת הדין 'דברים שבלב' שמחשבת האדם אינה מועלת להחיל ולפעול דינים אלא צריכים להגיד בפה ורק כך חל הדין (דברים שבלב מצד ה'חלות'), אלא כוונת הדין היא שבכדי שיהיה האדם נאמן צריך לומר הדברים בפיו ואינו יכול לחשבם בלבד¹⁶, (כגון המקרה שעליו נאמר דין זה, א' מכר קרקע ע"מ לעלות לא"י ולא פרש כוונתו לקונה ונאנס ולא עלה, שבכדי שיהיה נאמן על כוונתו אין מועילה מחשבתו בלבד אלא צריך לפרש בפיו¹⁷), ואין קשור הדין דדשב"ל להחלת ה'חלות', דהדין יחול אף בלבו.

ואם נאמר כן, יוצא דבדין הפקר לא שייך נאמנות כיון שפסקינן שיכול להפקיר בינו לבין עצמו וא"כ אין לו על מה להיות נאמן, ואין דין דשב"ל קיים בדין הפקר.

ויש להוכיח יסוד זה מדברי המאירי (פסחים לא, ב בד"ה "אמר המאירי חמץ שנפל"), וז"ל: "וביטול בלבו יש מערערים עליו מצד דברים שבלב ומפרשים בו . . . ואין צורך לפירוש זה, שכל שבין אדם למקום רחמנא ליבא בעי".

א"כ מוכח דס"ל להמאירי שגדר דשב"ל הוא מצד דיני נאמנות, ולכן חילק בין דבר הנעשה 'בין אדם למקום' לדבר שנעשה בפני חבירו, (דאי נימא דלשיטתו הגדר דשב"ל הוא דין 'בהחלת חלות', אין חילוק כלל בפני מי נעשה הדבר, וקיים הדין דדשב"ל¹⁸,

14. אך לשיטת ראבי"ה לא קשה כלל כיון דבאמת מחויב להוציא מפיו כלפי א' אחר.

15. ובפרטיות יותר, הנ"מ שבין ב' החסרונות היא, דאי נימא דהחיסרון הוא מצד גדר ההפקר, הרי אי לא יפקיר בפני א' אחר אף אם יוציא את ענין ההפקר מפיו, כיוון שאינו ידוע לשום אדם, לא פעל הפקר כלל, משא"כ אי נימא דהחיסרון הוא מדין 'דברים שבלב' ליכא בכך חיסרון כלל.

וכן לאידך גיסא, אי נימא שפעולת ההפקר היא סילוק בעלות, הרי אי יפקיר ביחידות אף אם לא יוציא את ענין ההפקר מפיו, ליכא בכך חיסרון כלל, מכיוון שההפקר לא תלוי בידיעת העולם, משא"כ אי נימא דאף בנידו"ד קיים הדין 'דדברים שבלב', איכא חיסרון בעצם הדבר שלא הוציא את ענין ההפקר מפיו.

16. ראה שו"ת חכם צבי ס"א וכן בקונטרסי שיעורים קידושין כ"א-א', ובפשטות יש ב' נפ"מ בין ב' הצדדים: א. במקרה של מו"מ בבי"ד, וא' מבעה"ד טוען טענה שמבוססת על 'דברים שבלב', לפי הצד שהחיסרון הוא דין 'בנאמנות', הרי איכא חיסרון אף בנידו"ד, משא"כ אי נימא דהחיסרון הוא דין 'בחלות' ליכא בכך חיסרון כלל, מכיון שהבע"ד לא פועל 'חלות' כלל. ב. במקרה של המכירה שהוצג בהפנים, אי נימא דאיכא 'אנו סהדי', כדלקמן בפנים.

17. ראה רא"ש כתובות פי"א סי' ט', אמנם ראה בסמוך שיש ראשונים שפירשו דבמקרה הזה ליכא חיסרון כלל בנאמנות המוכר.

18. אמנם לפי שיטת הר"ן שהובאה בתו"ד שם, ותתבאר בהמשך, י"ל איפכא דאפי' אי נימא דהביטול נעשה בפני

מכיוון שהמאירי מביא במק"א¹⁹ את שיטת התוס' דביטול חמץ ענינו הוא 'הפקר').

אמנם יש לדחות את דין זה, ובהקדים, די ש להקשות על דברי המאירי הנ"ל, דמצינו כמה דינים הנעשים 'בין אדם למקום' שנפסק בהם הדין דדשב"ל מעכב, (כגון 'הפרשת תרומות ומעשרות'²⁰), ועכצ"ל שאף למ"ד דהחיסרון בדשב"ל הוא מצד 'הנאמנות', ה"מ בדבר שהנידון הוא 'הנאמנות', (כגון במקרה של המכירה הנ"ל), אבל בדבר שהנידון הוא לא שייך כלל לנאמנות האדם, (כגון במקרה שעושה ביחידות 'ביטול חמץ'), החיסרון בדשב"ל הוא רק מצד 'החלת חלות'²¹.

א"כ מוכח דאף אי נימא דהביטול חמץ נעשה ביחידות, אכתי איכא למימר דדשב"ל אינם דברים, אף למ"ד דסיבת דין זה הוא מצד 'דיני נאמנות'.

ואף את"ל דבאמת למ"ד דהחיסרון דדשב"ל הוא מצד 'דיני נאמנות', ויש לחלק בין דבר הנעשה ביחידות לדבר שנעשה בפני חבירו. יש לדחות את הקושיא הנ"ל כיון דתוס' כתבו בפירוש דדשב"ל הוא מדין 'החלת חלות', דכתבו בתוס' שם (בד"ה "דברים שבלב"), וז"ל: "משמע דוקא משום שלא פירש דבריו, אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל הוה המכר בטל, וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול? . . . ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר די ש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד... וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל". ומוכח מדבריהם דאף שאנו מאמינים לו שכיון לעלות לא"י, כיון שלא אמר והחיל התנאי (דברים שבלב אינם דברים) אין המכר בטל. ואכתי קשה.

וא"ת דבאמת סברי התוס' שבדיני הפקר צריך להוציא מפיו מילות ההפקר (אע"פ שעושה ביחידות) בכדי להחיל דבריו, אך סברו שביטול חמץ שאני, דהחמץ אסור בהנאה מצד עצמו ולולא חיוב ב"י ("עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו") לא היה החמץ נקרא 'שלך' כלל (כשאר איסורי הנאה שאינם שלו), וא"כ אין צריכים באמת לעשות הפקר בשביל לסלק בעלות המפקיר מן החמץ לגמרי, כיון דיעשה מאליו, וא"כ ההפקר הנצרך

חבירו לא קיים הדין דדשב"ל, כיון דהוי 'חלות והפקר זוטא'.

19. ראה מאירי ז', א' ד"ה 'וביטול זה'.

20. ראה תרומות פ"ג מ"ח.

21. וי"ל דכוונת דברי המאירי היא, כשיטת הר"ן שתתבאר לקמן, דכיוון 'שהביטול חמץ' פועל 'חלות והפקר זוטא', והוי דבר 'שבין אדם למקום', ז"א שהאדם מקיים את הביטול חמץ רק בשביל לסלק את הענין של 'עשאו הכתוב', לכן יכול לעשות את 'ביטול החמץ' בלבד, ובפשטות יש להוכיח מכך דבאמת ס"ל להמאירי שהחיסרון דדשב"ל הוא מדין 'החלת חלות'.

בחמץ אינו הפקר רגיל, אלא הפקר מוחלש - עיקר מעשה ההפקר נעשה מאליו, ובהפקר זה סבר התוס' דאין צריכים להחל דבריו בפה אלא מספיקה כוונה גרידא²².

ויש לדחות גם תי' זה, דיש לאומרו רק בר"ן, דכתב בדבריו שהחמץ מצד עצמו לא שייך אל האדם כיון שהוא אסור בהנאה, אך בתוס' לא הזכירו כלל ענין זה (הבעלות דאיסורי הנאה), ומהיכי תיתי שסברו כהר"ן? ואדרבא נראה מדבריהם שביטול חמץ הינו דין הפקר רגיל בכל פרטיו, וסברו כהשיטות החולקות על הר"ן דאיסורי הנאה וכן החמץ הם בבעלות האדם²³.

אך י"ל דבאמת סברו תוס' (דבהפקר ו) בביתול חמץ לא שייך כלל דין דברים שבלב²⁴ כדברי המאירי שם²⁵, וז"ל: "... ועוד שזו שבביתול אין כאן דברי פה שיהיו דברים שבלב סותרות אותם, ולא אמרו אינן דברים אלא לענין סתירת מה שנאמר בפה... ודברים שבלב שאינן דברים פירוש, שאומר הדבר בפיו ומתבטל בלבו...", וכוונתו, אע"פ שדין דברים שבלב הוא בשביל חלות הדין, הני מילי היכי דפיו ולבו סותרים זה לזה, אך בביתול חמץ (ובהפקר) שלא שייך לומר שפיו ולבו יסתרו זל"ז (מכיוון שבהפקר ובביתול חמץ אין שום אמירה בפה מן התורה דיכול להפקיר ולבטל בינו לבין עצמו), לא נאמר הדין דברים שבלב אינם דברים, ויכול להחיל דבריו גם בלב.

ה.

דחית הביאור ברש"י

אך עכ"פ מחמת נסיון התי' הקודם על שיטת תוס' (אולי יסברו שההפקר הנצרך בחמץ הוא הפקר חלש) יש לדחות היסוד שביארנו בסברת רש"י (דביתול לא הוי הפקר, כיון שבהפקר מחויב להודיע בפני א' אחר על מעשהו, אך בביתול חמץ שאין מחויב כן מוכח דלא הוי מעשה הפקר), דבנוגע לביתול החמץ יסבור גם רש"י שאין צריכים הודעה בפני

22. עי' שערי ישר שער ה' פכ"ג בסופו שביאר כך בר"ן (אך שם הסביר שהפקר הוא פעולת קנין), ובלשון אדמה"ז בשו"ע סימן תל"ד סוף סעיף ז'. ועי' לקמן באות ח' דיש להקשות מכך על שיטת רש"י.

23. שיטת הריטב"א סוכה לה, א ד"ה "ושל ערלה פסול".

24. ואין להקשות מהיכ"ת דסברי כהשיטה שאין דין מדשב"ל בביתול חמץ, ואולי נימא דסברי כהשיטה שרק קיים הדין דדשב"ל אינם דברים (שיטה א' בדברי המאירי בפסחים הנ"ל), מכיוון דדוחק לומר שפליגי התוס' על הרא"ש וסברי כראבי"ה, (ועכצ"ל שסברי התוס' והרא"ש שאין דין דשב"ל בביתול חמץ, כיוון שלא הזכירו תיבת הפקר בנוסח הביטול), דמהיכ"ת לומר שפליגי תוס' ארא"ש.

25. ועיי"ש שהביא תי' נוספים בענין זה.

א' אחר אע"פ שהביטול הוא מעשה הפקר (וההודעה בפני הא' היא מעשה הקנין).

ואין לתרץ מה שדחינו תי' זה, מהיכי תיתי שסבר תוס' כהר"ן, דמרש"י מוכח שסבר כן, (איסורי הנאה (והחמץ בתוכם) אינם בבעלות האדם כלל) וכמ"ש (ו, ב) "דלאו ברשותיה הוא - אינו שלו".

וא"כ י"ל דלשיטת רש"י אף שהפקר רגיל צריך מעשה קנין (הודעה בפני א' אחר), בביטול חמץ אף שהוא הפקר לא יצטרך להא. וזאת משום שהחמץ עומד לצאת מרשותו כיון שהחמץ אסור בהנאה ואינו שלו כלל, והחיוב לבטל (ואם לא יבטל יעבור על החמץ בב"י) הוא רק משום שהתורה עשתה החמץ שלו וברשותו לענין החיוב, אע"פ שאין החמץ מ"ע שלו, וא"כ החובה לבטל היא רק בשביל שהתורה לא תכניס החמץ לרשותו, ובביטול כגון זה אף שהוא מעשה הפקר, י"ל דמספיק לעשותו בלב (ובלא הודעה כבהפקר רגיל)²⁶. וא"כ נדחה הביאור בסברת רש"י אמאי לא סבר כהתוס' שהביטול הוא מדין הפקר, כיוון דאכתי יכול היה לסבור כהרמב"ם (הפקר מחויב בפני א') ואילו אצלנו אף שהוא מדין הפקר אין צריכים הפקר רגיל ומלא, אלא 'הפקר זוטא' – הפקר מוחלש ללא הודעה²⁷.

26. ולהעיר, שלפי"ז א"ש המנהג כיום (אליבא דהלכתא) שלא נוהגים לבטל בפני א' אחר, מכיון שאף את"ל דקי"ל כמ"ד שהפקר ענינו הוא 'קנין', הרי קי"ל כשיטת הר"ן, (ראה שו"ע אדמה"ז סימן תל"ד סוף סעיף ז), ולשיטתו א"צ לבטל החמץ בפני א' אחר, (אף אי נימא שצריך להזכיר תיבת הפקר בנוסח הביטול).

27. הערת העורך: יש להשיב בפשטות על דחיה זו, דאדמוה"ז (בקו"א סת"ה סק"ב) הוכיח דרש"י סבר שישנה בעלות באיסורי הנאה (עכ"פ בחמץ), וא"כ לא קשה הקושיא כלל, והביאור במח' רש"י ותוס' שריר.

ואף את"ל שרש"י סבר שאיסורי הנאה אינם של האדם כלל (כפי שכתב במס' סוכה ל"ה, א' בד"ה 'לפי שאין'), אכתי יש לדחות קושיא זו ולהסביר, דאף שסבר דאין בעלות כלל, עכ"פ יסבור כפי שביארנו לפני דחיה זו, דאי בעי לעשות הפקר לחמץ יוצרך לעשות הפקר רגיל – הודעה בפני א'.

ובאמת חלק על הר"ן, דהר"ן סבר (הסביר כן רשש"ק המצוין לעיל) מכיון שרק לענין החיוב עשתה התורה החמץ ברשותו, לכך בכדי להפטר מן החיוב יכול לסמוך בהפקרו כעת (שהחמץ עדיין שלו) על כך שבשעת האיסור, החמץ לא יהיה עוד שלו כלל, ולכך בעי הפקר זוטא בלבד.

ואילו רש"י סבר דבחדוש התורה "עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו", הכוונה שבכדי להפטר מן החיוב אין האדם יכול לסמוך על כך שבשעת האיסור ייצא החמץ מבעלותו (כדברי הר"ן), וצריך להפקיר החמץ כפי שהוא כעת, דבשעת הביטול הוא בבעלותו לגמרי, ואם לא יבטל ותגיע שעת האיסור אזי התורה מכניסה החמץ לרשותו אע"פ שהוא אסור בהנאה (ולכן לא יוכל להפקיר בזמן האיסור).

וע"פ ביאור זה שריר הביאור דלעיל במח' רש"י ותוס' (אף שאין צריכים לתי' זה, כדאמרן לעיל דמרש"י מוכח שישנה בעלות וא"כ אינו כלל דחיה). דרש"י לא יכול להסביר בביטול חמץ דהוי הפקר כיוון דאין בביטול הודעה בפני א' על ההפקר. ויוצא א"כ דישנם ב' ביאורים במח' רש"י ותוס', הביאור דלעיל וביאור הרבי המובא לקמן.

ט.

ביאור כ"ק אדמו"ר ביסוד מח' רש"י ותוס'

כיון דדחינו הביאור הנ"ל²⁷, יש להסביר יסוד מח' רש"י ותוס' ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש²⁸:

בפנים השיחה מסביר רבנו את מח' חכמים ור"י בנוגע לאופן השבתת החמץ (אם השבתו רק בשריפה או אף זורה ומפרר), ע"פ חקירת הרוגוצ'ובי אי איסור חמץ הוא 'איסור עצם' או 'איסור תואר', וכוונת הדברים:

ד'איסור עצם' פירושו, האיסור קיים בעצם הדבר, דהדבר בעצם מהותו הוא מהות איסור (כגון עבודה זרה, דע"ז הינה איסור בעצם מהותה, וכעין זה) ובחמץ איסור חמץ הינו איסור מצד עצמו, דעצם תערובת שאור (או כל שאר חמץ) הינה איסור, ואין זה שייך כלל לחשיבות החמץ בעיני האדם וליכולתו להנות ממנו, ולכן סבר ר"י דהשבתתו בשריפה בלבד כיון דרק שריפה משמידה את עצם מציאות החמץ מהעולם (משא"כ פירור וזריה לרוח דע"י מבטל רק חשיבות החמץ).

אך 'איסור תואר' פי' איסור שכל ענינו הוא שהאדם מחשיבו כמציאות (ומציאות חשובה זו אסרה התורה) וממילא ביטול האיסור הוא ע"י שמבטל את חשיבות החפץ בעיניו וע"י כך מתבטל האיסור, כיוון דהאיסור חל על החפץ שמתואר בתיאור מסויים (תיאור של חשיבות) אך כשהתבטל תואר זה האיסור לא חל. וכך איסור חמץ, דהאיסור חל על תואר החמץ, ומכיון דתואר החמץ הוא חשיבות החמץ דמיועד לאכילה ולהנאה, כשמבטל התואר (והחשיבות) שעליהם חל האיסור, לא יחול האיסור עוד על החפצא דהחמץ. ולכן יכול להשבית החמץ בכל ענין, דאיך שלא יהיה הוא מוציא החמץ ממצבו (החשוב) הקודם (דאינו יכול לאכלו או להנות ממנו) וכבר אינו חשוב בעיניו.

ובהערה 41 מסביר הרבי דיש לקשר חקירה זו למח' רש"י ותוס' בדין ביטול חמץ, וז"ל: "לכאורה י"ל שזהו גם המח' אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהלכ' חמץ ומצה הלכה ב'. וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים): ביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה". וראה צפע"נ (השלמה שם. ושם עמ' 46 בתחילתו. ועוד, הובא במפענ"צ

שם ס"ח) לענין ביטול ע"ז, משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו... "עכ"ל.
ומבאר דרש"י סבר דאיסור חמץ הוא איסור תואר, ולכך מספיקה ההשבתה בלב -
שמחשיבו כעפר בלבו, כיוון דע"י מחשבה זו מבטל חשיבות החמץ בעיניו ובטל תוארו
וממילא מתבטל האיסור.

אך תוס' סבר דאיסור חמץ הוא איסור עצם, ולכן לא סבר כרש"י שביטול חשיבות
החמץ יכול לפטור ולבטל החיוב, אלא רק הפקר שענינו ביטול מוחלט של הקשר בין
האדם לחפץ, שעל ידי ההפקר מנתק לגמרי את עצם מציאות החמץ בעולם מן הבעלים,
וע"י כך אין חיוב כיון דעצם החמץ לא שייך אליו (משא"כ כשמבטל חשיבות החמץ אין
הוא מנתק את עצם החמץ ממנו אלא רק לא מחשיבו יותר).

י"ד.

ביאור מחודש במח' רש"י ותוס' ע"פ ההערה

סיכום המח' דרש"י ותוס' ע"פ דברי רבנו:

רש"י סבר דהאיסור הוא בתואר החמץ בלבד, וכיוון שהאיסור הוא רק על התואר לכן
כשביטלו נפטר מן האיסור, דעל ידי שמבטל החמץ בלבו ומחשיבהו כעפר, מבטל את
ייעודו ותוארו (ולכן גם את איסורו) של החמץ.

ותוס' סברו דהאיסור הוא בעצם מציאות החמץ, ומכך שהאופן היחיד להפטר מן
האיסור הוא רק ע"י שמבטל את עצם מציאות החמץ בעולם (כגון ששורף), ולכן גם
ע"י ההפקר אינו עובר על האיסור, דבהפקר מוציא את עצם מציאות החמץ מרשותו,
וברשותו אין יותר החמץ (אפי' כפי שהוא בעצם) כלל.

ונראה דמחדש הרבי ע"פ הסברו אמאי רש"י לא סבר כתוס' (ולא רק כמו שמשמע
בפשטות "ההערה", שמבאר אמאי תוס' לא ס"ל כרש"י), וזאת משום שלפי שיטתו,
את"ל שהאיסור הוא בעצם החמץ, הפטור היחידי המגיע מעצם דין זה הוא שריפה²⁹,
ואילו הפקר, אף על פי שאינו מתחייב אם הפקיר, אין זה משום שפעל ביטול האיסור

29. ובאמת, תוס' דסברו שהאיסור הוא בעצם החמץ, פסקו במח' ר"י ורבנן כר"י דהתשביתו הוא רק בשריפה!
(ראה כ"ז: תוד"ה ד"ה "אין ביעור חמץ"), וכן בסוגיתנו סברו דהשבתת החמץ נעשית ע"י שריפה, ולא ע"י ביטול
והשבתה בלב'.

דב"י (מצד עצם האיסור) אלא נפטר מטעם אחר, והוא, דאין בחמץ המופקר גדר ד'שלך' (וברשותך), ואע"פ שזהו פרט בב"י, אין זה חלק מעצם האיסור אלא 'תנאי' וענין טכני בלבד, ועצם האיסור עדיין קיים, כיון דעצם מציאות החמץ עדיין קיימת בעולם אלא שאינה ברשות שהיתה מקודם. וביטול חמץ אמור לפטור את האדם מן הדין דב"י מצד עצם איסור הב"י, ולא מצד טעמים אחרים שלא קשורים לעצם האיסור (כגון הפרט דשלך).

וע"כ מוכרח רש"י להסביר דהאיסור אינו חל אלא רק על תואר החמץ, ולכן כשמבטל החמץ בלבו, אין הוא פוטר עצמו מדין ב"י מצד גדרים שאינם קשורים לעצם הדין דב"י, אלא פוטר עצמו בגלל עצם האיסור, דהאיסור חל על תואר החמץ (יעוד והחשבת החמץ לאכילה ולהנאה).

ואילו תוס' חלקו עליו וסברו דאף הפקר הוא פטור מצד עצם האיסור, ולא פטור צדדי, וזאת כיוון שסברו דהגדר 'שלך' הוא בעצם חיוב ב"י ואם גדר זה אינו חל, עצם האיסור אינו חל.

וסברתם היא, דהאיסור הוא שלא יהא ברשות ובבעלות האדם חמץ כלל, ולכן כאשר מפקיר החמץ הוא מוציא את עצם מציאות החמץ מרשותו, (דכיון שהיה ברשותו חל האיסור) והא דהחמץ קיים בעולם אין זה כלל נוגע לאיסור החמץ. וכיון שאיסור ב"י מצד עצם החמץ קיים רק כאשר החמץ ברשות האדם, כשמוציאו מבעלותו מבטל האיסור לגמרי מצד עצם הדין והאיסור דב"י.

ולכן סברו התוס' איפכא מרש"י, וכתבו שההפקר הוא הביטול חמץ המובא בגמרא לפטור האדם מצד עצם האיסור דב"י.

א"כ יוצא דלפי ביאורו של הרבי רש"י ותוס' נחלקו בגדר הפטור ד'שלך', אליבא דהשיטה שהאיסור דב"י בחמץ הינו איסור עצמי, דרש"י סבר שגדר החיוב הוא שאסור להשהות את החמץ בעולם, (ולכן עכצ"ל שגדר הפטור ד'שלך' הוא פטור צדדי כנ"ל), ואילו תוס' סברי שגדר החיוב הוא שאסור להשהות את החמץ ברשותו, (ולכן גדר הפטור ד'שלך' הוא פטור מעצם האיסור כנ"ל).

י"א.

עיונים בביאור כ"ק אדמו"ר ביסוד מח' רש"י ותוס'

והנה יש להוכיח את היסודות שביאר הרבי בשיטות רש"י ותוס' (דרש"י ס"ל דהאיסור הוא איסור תואר, ותוס' ס"ל דהאיסור הוא איסור עצם):

בנוגע לשיטת רש"י, מוכיח הרבי מהא דכתב הרמב"ן (בשיטת רש"י) שהביטול הוא המועיל לבטל החיוב דב"י משמע שהאיסור הינו איסור תואר (דבאיסור עצם אין הביטול מועיל כלום, דאינו מבטל העצם), (כמו שמשמע מלשון כ"ק אדמו"ר שם, וז"ל: "ביטל הדבר בלבו ומחשבתו כו' (דברי רש"י) מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה"...).

אך לכאורה יש להקשות דמדברי הרמב"ן אין מוכרחים לומר שהאיסור הקיים בחמץ הינו איסור תואר, ואפשר להסביר בדבריו שהאיסור הוא איסור עצמי, ובהקדים דבלקו"ש ח"כ 30 מחדש הרבי דמגדרי המצוות אפשר לקיים המצווה אף לא באופן שבו נאמרה בפ"י (כגון בנין בית המקדש, דהמצווה היא לבנות בגשמיות מעצים ואבנים) אלא גם באופנים אחרים אם באופנים אלו מקיים ופועל בשלמות את התוכן דהמצווה (ובדוגמא הנ"ל, דע"י שלומד הלכות בית הבחירה, באמת מקיים ע"י דיבורו ומחשבתו את מצות הבנין ממש).

ועפ"ז אולי אפשר לומר דבאמת איסור חמץ הינו איסור עצמי (וחל על עצם מציאות החמץ), וכל ענין ההשבתה המוחלטת היא לבטל את עצם מציאות החמץ, אך ע"פ היסוד הנ"ל גם ע"י שעושה הביטול בלבו וחושב לבטל את עצם החמץ, מטרת המצווה קוימה וא"כ אע"פ שהאיסור הוא איסור עצמי יוכל לבטל העצם בלבו, ויחשב שביטול והשבית עצם מציאות החמץ (וענין החשבת החמץ לעפר הוא מחשבה ע"כ שמציאות החמץ הנמצאת ברשותו משתנית למציאות של עפר, ועי"ז האיסור מתבטל, דהעצם השתנה). וא"כ מה מוכח מדברי הרמב"ן, דהלא אפשר לומר דהאיסור הוא איסור עצם, ועכ"ז יכול לפעול השבתת העצם ע"י הביטול בלב!

אך יש לדחות ולהסביר דהיסוד הנ"ל נאמר דוקא במצוות שאופן הציווי הנאמר בהן אינו שייך כיום, כגון מה שמבאר שם בשיחה, "בנין בית המקדש", דאופן הציווי הכתוב

30. עמ' 412 ואילך, ובהערות שם, ומוכיח דענין זה קיים גם במצות הקרבת הקורבנות, ובפשטות מוכח שכן הוא בגדרי כל המצוות.

בתורה (בנין מעשי) אינו שייך כיום, ולכך שאר האופנים הממלאים את כוונת המצוה פועלים המצוה, ואילו מצוות שאופן הציווי בהם שייך גם כיום, אין שייך לומר דיכול לפעול המצוה ע"י האופנים האחרים, דגדרי (ואפני הציווי של) התורה מחייבים אותו לפעול המצוה באופן מסוים³¹. ולכן גם בביטול חמץ, אין שייך לומר דיוכל לבטל האיסור העצמי ע"י מחשבתו בלב, דהאופן שהתורה מצווה לא נתבטל ויכול להשבית החמץ בפועל, וא"כ חוזרת ההגדרה דלעיל, דאיסור עצם מחייב להשבית את עצם מציאות הדבר (או להפקיר את עצם השייכות מהבעלים), ואיסור תואר אפשר לבטלו ע"י המחשבה בלב, ומוכח מהא דכתב הרמב"ן שיכול לבטל בלב שהסביר ברש"י שהאיסור (וממילא ביטולו) הוא איסור תואר.

י"ב.

המשך להנ"ל

אך אכתי יש להקשות על ההוכחה מדברי הרמב"ן, ובהקדים, דיסוד ההכרח לומר מדברי רש"י (עפ"י הסבר הרמב"ן בהם) שמבטל החמץ בלבו ומחשיבו לעפר - משמע מכך דהאיסור הינו איסור בתואר החמץ, הוא מדברי האבני נזר³², המבאר איך יוכל לבטל איסור החמץ ע"י שמבטל חשיבותו בלב, ומסביר דכיון שבבעלות האדם על החמץ הוא מיעד אותו לאכילה ולהנאה, א"כ כאשר מבטל ייעודים אלו (ע"י שחושב בלבו שאין קיימים ייעודים אלו כיון דהוי כעפר) אין האיסור קיים. והיוצא מדבריו, האיסור הוא איסור תואר, כיון דמבטל תואר (וייעודי) החמץ בלבד (כיון שבבעלותו ייעד ייעודים אלו).

ולכאורה מהא (דבבעלותו מייעד ומתאר החמץ ולכך יוכל לבטל האיסור ע"י ביטול תוארו) אין הוכחה דהאיסור הוא איסור תואר, ואכתי אפ"ל דהאיסור הוא איסור עצם, והא דיכול לבטל בלבו אע"פ שאינו משבית עצם מציאות החמץ, הוא דבביטול זה לא עובר על איסור ב"י מצד שהשבית עצם מציאות החמץ (דלזה צריך להשבית העצם), אלא מכיון שעיקר ענין האיסור לא חל, ומטעם אחר.

31. וכן מדויק בלשון כ"ק אדמו"ר שם, וז"ל: "עס ליגט אויף אידן א חיוב צו בויען א בית המקדש. און דעריבר, בשעת אידן קענען ניט אויפבויען דעם ביה"ק בפועל ובמעשה, ... איז אבער אויף זיי חל דער חיוב ומצוה צו מתעסק זיין "בקריית", וואס דורכדעם "כאילו אתם בונים אותו".

32. סי' שי"ז.

ובהקדים דכתב הר"ן אריש מסכתין דאיסור בל יראה הינו גדר וסייג שעשתה התורה בשביל שלא יעבור על איסור אכילת חמץ. ועפ"ז אפ"ל דאף שאיסור ב"י הוא איסור על עצם החמץ, כאשר מבטל סיבת האיסור דב"י – מבטל החשש לאיסור אכילה, לא יעבור ממילא על ב"י (כיוון דב"י הוא רק סייג לאכילה). דכאשר האדם מחשיב ומשווה החמץ בלבד לעפר (ומבטל ייעודיו) אין חשש דאיסור אכילה, כיון דביטל מהחמץ את ייעודי האכילה שבו, וא"כ אע"פ שבשביל לא לעבור על איסור ב"י מגדרי האיסור דב"י, צריכים להשבית עצם מציאות החמץ, אך אפשר לבטל החיוב באופ"א, והוא ע"י שמבטל את טעם הב"י (יבטל הייעוד והחשיבות דאכילה). וא"כ אין הכרח מדברי הרמב"ן (שמבטל תואר וחשיבות החמץ) לומר דהאיסור הוא איסור עצם.

אך באמת יסוד שאלה זו אינו נכון, דא"כ כל יסוד החקירה עליה מתבסס הרבי בפנים השיחה אינו נכון, דבהפנים מביא חקירת הרוגוצ'ובי במח' ר"י וחכמים אם צריכים להשבית החמץ בשריפה דוקא (ר"י), או בכל דבר (חכמים). ומסביר דעותיהם עפ"י החקירה דר"י סבר שהאיסור הוא בעצם החמץ (ולכך צריכים להשבית עצם מציאותו מן העולם) ואילו חכמים סברו שהאיסור הוא בתואר החמץ (ובכל דבר הוא מבטל תוארו). ולפי שאלתנו אינו מובן ההסבר בדברי ר"י, דאפשר לומר דאף שהאיסור הוא בעצם החמץ, יכול להתחמק מהשבבת עצם החמץ ע"י שיבטל ייעוד האכילה!

אלא מוכח מכך שיסוד השאלה ע"פ דברי הר"ן אינו נכון, וצריכים לומר דהפשט האמיתי בר"ן הוא אחר, ובהקדים גדר הסייגים למצוות, דכתב ר' יוסף ענגיל בכלליו (לקח טוב כלל ח'), דאין דרך התורה לעשות סייגים למצוותיה (כיוון שהאדם אמור לשמור על עצמו ולקיים המצוות כרצון התורה) ורבנן הם הגודרים גדרים למצוות. אם כך מוכח שכאשר התורה גודרת גדר וסייג בכל זאת, אין סייג זה כגדרי וסייגי רבנן שכל ענינם הוא בגלל המצווה הצריכים לסייגה (וכשיבטל הטעם, הסייג יבטל ג"כ), אלא הכוונה בסייג מן התורה היא דטעם הסייג הוא מצד המצווה, אך כיון שהתורה אמרתו בנפרד הוא בפועל עומד בפ"ע (וכשיבטל הטעם אכתי יעמוד הלאו דהסייג) ואינו סייג בלבד.

ובעניננו, דהתורה עשתה סייג לאיסור אכילה והוא האיסור דב"י, והתורה לא תלתה הלאוים זב"ז אלא מנאתם כנפרדים, א"כ אף שמטעם הלאו דב"י הוא מצד לאו אחר, אך מצד היותו לאו מהתורה, בנוגע למעשה הוא לאו נפרד לגמרי ואינו קשור אחר תיקונו לאיסור אכילה, ועומד בפ"ע. ולכן כאשר אדם מבטל את חשיבות וייעודי החמץ, עדיין האיסור על עצם החמץ קיים, ואע"פ שסיבת הב"י אינה קיימת, הב"י קיים מ"ע. ויוצא מכך דאי אמרינן שהאיסור בחמץ הוא מצד עצם מציאותו, אין אפשרות לא לעבור בב"י

אלא רק ע"י שמשביתו בפועל ולא בלבד.

וא"כ מובנת היטב ההוכחה מדברי הרמב"ן, מזה שכתב דע"י ביטול חשיבות החמץ לא יעבור בב"י, מוכח שסבר דהאיסור הוא בתואר החמץ בלבד.

י"ג.

השייכות דב"י ותשביתו

אחר שהסברנו ההכרח לומר מדברי הרמב"ן ("שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה") שהאיסור דב"י הוא רק בתואר החמץ, יש להבין מה ההוכחה מדבריו לרש"י, דלכאוף מה שכתב (רש"י) שמבטלו בלבד ומשווהו לעפר, זאת מדין תשביתו בלבד ("כתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה"), וא"כ מוכח מדבריו דרק תשביתו הוא בתואר החמץ, ומהיכי תיתי שסבר דאיסור ב"י הוא איסור בתואר החמץ (כדברי הרמב"ן) ואולי סבר שהאיסור הוא בהעצם?

אך התירוץ על כך הוא, דע"פ דברי רש"י ש'תשביתו' הוא בתואר החמץ מוכרחים לומר דגם האיסור דב"י הוא בתואר החמץ בלבד, דהנה כתב רש"י בדף ו, ב (ד"ה "ודעתו עליה", בנוגע למשהה גלוסקא יפה), וז"ל: "חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד - ונמצא עובר עליה בכל יראה ובכל ימצא, אבל משבטלה - אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו".

ומוכח מדבריו שתלה האיסור דב"י בביטול דתשביתו והם בענין אחד, ולא ב' גדרים שונים³³. א"כ יוצא מדברי רש"י שב"י ותשביתו הם תלויים זב"ז וגדריהם הם היינו הך. ולכן מוכיח רבנו מדברי הרמב"ן (בגדר האיסור דב"י) לדברי רש"י (בגדר התשביתו), דכמו שמוכח מרש"י שתשביתו הוא בתואר, א"כ גם הב"י הוא בתואר, וכמ"ש הרמב"ן!

וכעת נוכיח היסוד שביאר הרבי בשיטת התוס', ובהקדים, דלפי הנ"ל יוקשה לאידך גיסא אמאי שאלו התוס' אדברי רש"י רק מגדר התשביתו (הקשו על דבריו שתשביתו הוא שריפה ולא ביטול), והלא יכלו להקשות ע"פ הבנתם: הא דרש"י סבור דתשביתו הוא בתואר החמץ ניחא (דמביא ראיה לדבריו), אך מהיכן הוכיח רש"י דגם ב"י הוא בתואר ולא בהעצם, ותלאם זב"ז (והרי לכאוף הם ב' ציוויים שונים ונפרדים זמ"ז). ואם לא

33. וע"כ הסברא בזה כמו שכתב אדמה"ז בשוע"ר תמ"ו ס"ב, עיי"ש.

שאלו התוס' כן נראה דלא היה קשה להם שאלה זו, ואמאי?

אך יש לתרץ דגם לתוס' היה ברור, דאם תשביתו מוגדר באופן א' לא ניתן לומר דהב"י יוגדר בגדר אחר, וכדברי רש"י, ומוכח כן מדברי תוס' לקמן (כ"ט, ב' בד"ה 'רב אשי' בסופו) וז"ל: "ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה . . . וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף".

ומוכח מדבריו, דאי נקטינן דב"י הוא איסור עצם (כמ"ש התוס' אצלנו) מוכרחים אנו לומר דהתשביתו הוא גם באותו הגדר³⁴, מכיוון שב"י ניתק לעשה דתשביתו, וע"כ מוכרח להיות ה'תשביתו' ג"כ בהעצם. ועפ"ז מובן אמאי לא הקשה על רש"י מהיכן הוכיח שהב"י הוא בתואר, כיוון דאי נימא דתשביתו הוא בתואר החמץ, א"א לומר שב"י הוא איסור בהעצם של החמץ, דא"כ א"א לתקן את הלאו ע"י קיום העשה. ולכן בשביל לדחות דברי רש"י (לא דחו סברתו מהתליה דב"י בתשביתו, אלא) הוכיחו התוס' שגם הציווי דתשביתו הוא ציווי שקשור לעצם החמץ²⁹.

ועכצ"ל דהוה פשיטא ליה בלא"ה שב"י הוא איסור בהעצם של החמץ³⁵, דאל"כ דברי רש"י אינם נדחים לגמרי, דאכתי אפ"ל דאע"פ שתשביתו הוא ציווי שקשור לעצם הדבר, ב"י הוא איסור שקשור להתואר דהחמץ, ואין לתלות מהא דתשביתו הוא ציווי בקשר לעצם החמץ, שגם ב"י הוא איסור בהעצם, וכמו שביארנו בהערה מס' 34, ומכך שלא ביארו בגמ' כדברי הרמב"ן הנ"ל מוכח שהוה פשיטא להם בלא"ה שב"י הוא איסור בהעצם של החמץ³⁶, וא"כ היסוד הנ"ל שמבאר הרבי בתוס' (שהאיסור דב"י הוא איסור שקשור להעצם דהחמץ), מוכח מגוף דבריהם.

34. אך אי נקטינן איפכא, אין הוכחה כלל כיוון דבכלל מאתיים מנה, ואף שהב"י הוא בתואר, התשביתו יכול להיות בעצם הדבר.

35. ולפי"ז א"ש מדוע הוכרחו התוס' לסבור שהציווי דתשביתו הוא ציווי שקשור לעצם מציאות החמץ, ולא הסכימו לתירוצים שהובאו בדברי הראשונים, (ראה רמב"ן פסחים ד': ד"ה ומה שהקשו, וכן מה שהקשו), דאלת"ה א"א לתקן את הלאו דב"י ע"י העשה דתשביתו.

36. והסברא בהא דפשיטא להתוס' לומר דאיסור ב"י הוא בעצם החמץ, י"ל ע"פ מש"כ לעיל אות י', דכל הסיבה שחלק רש"י על דברי התוס', וסבר דב"י אינו איסור על עצם החמץ, היא מכיוון שביטול חמץ (הצריך להיות פתרון לעצם האיסור דב"י) לא יכול להיות בשום אופן פתרון בעצם האיסור (ואפי' הפקר הינו פטור מחמת דבר צדדי שהחמץ אינו 'שלך'), א"כ גם רש"י הסכים דאם היה הביטול חמץ בעצם החמץ, היה מוכח דגם האיסור הוא בעצם החמץ.

אך תוס' הסוברים שהפקר הוא פתרון לעצם האיסור (ופי שכתבנו שם, כיוון דה'שלך' הוא חלק ממהות האיסור ולא פרט צדדי) מוכח להם מכך שהפתרון דביטול חמץ (ההפקר) פועל בעצם האיסור פטור, האיסור חל על עצם החמץ.

עיונים בשו"ע אדמוה"ז בסוגיית שוכר ומשכיר*

הרב יעקב שיחי' בלינוב

ר"מ בישיבה

הערות בשו"ע אדמוה"ז, לנסות ולהבין בדרך אפשר מקצת מדקדוק לשונו הזהב, להעמיק ולפלפל בדברי רבינו בסוגיא דבדיקת חמץ. בפנים הוא לשון אדמוה"ז, ובשולי הגליון באות ההערות בדרך אפשר**

תלו המשכיר בית לחבירו על מי חל חובת ביעור ובו ז' סעיפים:

א המשכיר בית לחבירו^א קודם תחלת^ב ליל י"ד וקנאו^ג השוכר^ד באחד מהדרכים ששכירות בית נקנה בו דהיינו בכסף או בשטר או בחזקה או בקנין סודר, והמשכיר יצא מן הבית^ה וסגרו^ו ולא מסר את המפתח ליד השוכר עד לאחר הערות וביאורים

(* ההערות נכתבו עם לימוד סוגיות אלו בגמ', וסגנונם מתאים לעוסקים בסוגיות אלו. הציונים לראשונים הם על הסוגי' במס' פסחים ד, א-ב, א"כ צוין אחרת. סוגי' שאינם בענייני פסחים פעמים לא הזכרתי כלל ופעמים בקיצור ממש.

** נכתב לע"נ אאזמו"ר הרה"ג מרדכי בעלינאו ז"ל, אשר יגע וטרח רבות לעמוד על דיוק לשון רבינו בשולחנו הזהב, כפי שניכר לכל מביט בספריו "שלחן מרדכי" על שו"ע רבינו, ואמר לו הרבי ביחידות שבשו"ע רבינו הל' פסח יש חידוש בכל סעיף וסעיף.

א סעי' א-ד הם מסוגיית הגמ' בפסחים ד, א באיבעיא הראשונה בסוגיית שוכר ומשכיר.

ב בפשטות הטעם שנקבע ע"פ תחילת הלילה, משום שאז התחיל החיוב – ומשחל עליו החיוב, אין זה נפקע ממנו. אך בהמשך הסעי' תוספת ביאור בזה. ראה לקמן הע' 9.

ג בנוגע לדין סעי' זה שהמשכיר חייב לבדוק הרי זה לאו דוקא אם קנאו השוכר אלא אפילו קנאו השוכר, ומה שכותב רבינו "וקנאו השוכר" היינו בעיקר לדינא דס"ב (וכמפורש בס"ג). בנוגע למבואר בהמשך הסעי' שהשוכר חייב לבטל יש לדון האם זה תלוי בקניית השוכר וכדלקמן בהע' 21 והע' 35.

ד רבינו (וכן נפסק בשו"ע המחבר) פוסק כשיטת הר"ן (על הסוגי' כאן) שמסירת המפתח מחילה חיוב רק באם השוכר קנה את הבית בקניין שכירות, ולא כשיטת התוס' (בד"ה אם) שמסירת המפתח מחילה חיוב על השוכר אף אם לא קנאו (ודן בזה רבינו בקונט"א אות א' וב').

ה לכאורה ההדגשה בכך שהמשכיר יצא מן הבית (דאמנם כיון שהשוכר קנה אזי בפשטות המשכיר אינו בבית, אך לכאורה אין כל נפקותא מכך), הוא שאף שכבר יצא והחמץ כבר הופקר (כמבואר בהמשך הסעיף) עכ"ז המשכיר מחויב לבדוק ולבטל. ועוד אפ"ל, שבהדגשה זו אנו יודעים שהחמץ שנותר בבית היה שלו. ועפ"ז יש לדון מה הדין במקרה שלפני שוכר זה שכר אחר את הבית, על מי מוטלת חובת הבדיקה; את המשכיר א"א לחייב כי החמץ לא היה שלו (ראה לקמן הע' 9), את השוכר היוצא א"א לחייב כי בליל י"ד אין לו שייכות כלל לבית (ראה שם) ולכאורה לפי"ז יתחייב השוכר הנכנס אף כשאין לו מפתחות. ויל"ע לדינא.

ו כי אם הבית נשאר פתוח אזי החזקת המפתח אינה משנה, כמבואר בס"ב (וראה לקמן הע' 26).

שכבר נכנס ליל י"ד, חייב המשכיר לבדוק את הבית שהשכיר אע"פ שהוא לא יכנס בו כל ימי הפסח ואם כן לא יבא לאכול מחמץ שבתוכו וגם אינו עובר עליו בבל ימצא¹ לפי שבודאי נתייאש ממנו והפקירו כשיצא מן הבית ועזב שם חמץ מכל מקום כיון שגוף הבית של המשכיר² (ואינו קנוי להשוכר אלא לדור בתוכו וגם החמץ היה שלו ובתחלת ליל י"ד שאז הוא עיקר זמן חיוב הבדיקה³ כמו

הערות וביאורים

ז וממילא החשש שמא יאכלנו (שהוא הטעם העיקרי בתקנת הבדיקה, כמפורש בסי' תלג סי"ט) לא קיים אצלו. והנה שאלה זו יש לשאול לא רק במשכיר, כ"א בכל אדם שלא יהיה בביתו בפסח שאין אצלו את החשש שמא יאכלנו ואעפ"כ חייב לבדוק (אם לא יצא ל' יום קודם ועי' בסי' תלו). אך באמת נראה שאין פ"י השאלה מדוע יצטרך לבדוק הרי אין אצלו את החשש של שמא יאכלנו, דכיון שחכמים תקנו תקנה הרי כל אחד מחוייב בה (בתוך ל' יום) אף הנמצא במצב מסויים שהחשש לא שייך בו, והשאלה כאן היא משום שלפנינו שוכר ומשכיר לחייב, ואולי במקרה כזה יש לחייב את האחד ששייך אצלו החשש דשמא יאכלנו.

ח יש לדון מה מחדש רבינו, דהרי אין כוונתו לאיסור ב"י דאורייתא דהלא יכול לבטל (גם ללא היאוש), אלא פשוט הפ"י שאלו היה עובר בבל ימצא היתה חלה עליו תקנת חכמים (כמבואר בסי' תלא ס"ד) שהביטול לא מועיל וחייב לבדוק, וכיון שתקנת חכמים היא משום שמא יבוא לאוכלו ושמא לא יבטל בלב שלם, וכאן ב' הטעמים לא קיימים דאין חשש שמא יאכלנו וגם אינו עובר בב"י דאורייתא, מובן שאינו בכלל תקנת חכמים לבטל הביטול ולכן אינו עובר בכל אופן על ב"י. אך יש לדון מדוע יעבור בב"י (גם לולא דנתייאש ולולא הביטול) בעוד שהחמץ אינו ברשותו, דהרי פסק רבינו בריש סי' תמ שאין עוברים על חמץ ברשותו של אחר? ואפ"ל שאם אינו מתייאש אזי השוכר משאיל לו מקום והוי כשומר (כמבואר בריש סי' תמ). עוד אפ"ל שמשום דהוי בית של המשכיר יחשב כברשותו (כשיטת המהרש"ל ברש"י ד"ה חובת הדר). אך באמת הפ"י הנכון נראה ע"פ דברי רבינו שם, שאע"פ שמדאורייתא אין עובר על ב"י בחמץ שאינו ברשותו, אך יש ב"י מדברי סופרים על חמץ שלו אף שאינו ברשותו וחייב לבערו, וזו כוונת רבינו כאן. אך עפ"ז צ"ב במה שכתב רבינו שאינו עובר כיון שהפקיר, והרי מבואר בסי' תמה ס"ב שחמץ מופקר המונח ברשות מיוחדת שאינה הפקר לכלל נכלל בגזירת חכמים שעובר בב"י? אך יתכן לומר שזה דומה למבואר בסי' תלו ס"כ שאם הניח החמץ ברשותו של נכרי שודאי שיקח לעצמו הרי"ז הפקר גמור, כמו"כ כאן הרי יודע בודאי שהשוכר יקנה א"ז והרי"ז הפקר גמור.

ט מבוארים בדברי רבינו ג' תנאים: א. הבית שלו, ב. החמץ היה שלו, ג. הבית היה מעוכב בידו בעת חיוב הבדיקה. ובביאור ג' פרטים אלו י"ל: א. חובת הבדיקה ה"ה חובת הבית, ומה שהבית שלו זהו תנאי הכרחי לחייבו (וראה לקמן ס"ד ובהע' 37). ב. כיון שהחמץ היה שלו – ה"ה יכול לבטל; ותנאי הכרחי שבבדיקה יחוייב זה שגם חייב לבטל (כמבואר באריכות בקונט"א סק"ג). ג. הבית מעוכב – זו הסיבה שהוא המתחייב ולא השוכר (אף שבשוכר קיימים ב' התנאים הראשונים, וכדלקמן).

י בגמ' כתוב שהחמץ שלו (חמירא דידיה) ולא שהחמץ היה שלו, אך רבינו מבאר שהחמץ היה שלו, אך כעת (בתחילת ליל י"ד) אינו שלו, כיון שהפקיר. ואין להקשות מלשון הגמ', די"ל דכיון שחכמים הצריכו שאדם יוציא את החמץ מבעלותו דוקא ע"י ביטול בפה כדלקמן (ולא הסתפקו בהפקר זה), אזי כל עוד שלא ביטל – הרי לגבי חיוב בדיקה עדיין החמץ שלו, וזהו הלשון בגמ'.

יא בלשון רבינו יש להבחין, שמה שאנו דנים ע"פ תחילת הלילה אין זה (רק) משום שאז הרגע הראשון והראשון שהתחייב הוא החייב, אלא כי אז עיקר זמן הבדיקה. וכן מבואר בלשון רבינו לקמן כו"כ פעמים, והוא ע"פ שיטת הראב"ד אותה ביאר רבינו באריכות בסי' תלא קונט"א סק"א.

שנתבאר בסי' תל"א) היה הבית עדיין¹ מעוכב אצל המשכיר שלא היה השוכר יכול ליכנס לתוכו מחמת שהמפתח היה עדיין ביד המשכיר, לפיכך בשעה זו דהינו תחלת כניסת הלילה חל חיוב הבדיקה על המשכיר ושוב לא נפקע ממנו² אף לאחר שנכנס השוכר לתוכו.

ולאחר שיגמור המשכיר מלבדוק³ יבטל⁴ כל החמץ שלא מצא בבדיקתו, ואעפ"י שכבר הפקירו בלבו כשיצא מן הבית⁵ אעפ"י כן חייב הוא לחזור ולבטלו בפירוש אחר הבדיקה כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפיו⁶.

וגם השוכר חייב לבטל כל החמץ שבבית ואפילו אם אינו נכנס לדור בתוכו עד אחר הפסח⁷, לפי שמיד שקנה הבית⁸ באחד מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בו זכה גם כן בחמץ שעזב שם המשכיר שהרי כבר הפקירו המשכיר וכל דבר הפקר המונח בבית המושכר לשוכר זכה בו השוכר כמ"ש בחו"מ סי' ר"ס וא"כ מה שהמשכיר מבטל⁹ אין מועיל כלום לצאת ידי חובת תקנת חכמים שתקנו

הערות וביאורים

יב רבינו כותב פעמיים את המילה 'עדיין' במשפט הזה, בפעם הראשונה כן כתוב בר"ן, אך בפעם השני' מוסיף מעצמו. וע"פ ביאורו בקונט"א סק"ב מובן שהדגשה זו היא יסוד דברי הר"ן – לא שאי מסירת המפתח מעכבת טכנית את הכניסה, אלא – המשכיר עדיין לא העביר את הבית לחלוטין לשוכר.

יג עי' בתשו' צ"צ או"ח סי' מז מדוע לא יקשה מכאן על המוכר חמצו לגוי ביום י"ד, הרי חל עליו החיוב בליל י"ד ותו לא פקע.

יד יש לדון מה יעשה המשכיר עם החמץ שמצא בבדיקתו, דהרי חמץ זה שייך לשוכר, שקנאו מיד עם קניין השכירות כדלקמן, וכיצד יוכל המשכיר לבערו? אפ"ל שעליו להניחו לשוכר עד זמן הביעור אולי ירצה להשתמש בו. ואפשר שאכן אין על המשכיר לבערו אלא יניח החמץ במרוכז עבור השוכר והוא יעשה בו כרצונו, וצ"ע.

טו כדין כל ביטול שיש לעשותו אחר הבדיקה, כמבואר בסי' תלד ס"ו.

טז וא"כ אין לו יכולת לבטל, ויותר מזה, אינו זקוק ואין לו מה לבטל.

יז יש להבחין בחידוש שבדבריו: מה שצריך לבטל בפה ולא מועיל ההפקר בלבו מבואר בדברי רבינו כוכמ"פ (נסמן בציונים בשו"ע), אך כאן השוכר כבר קנה את החמץ (כמבואר להלן שהשוכר קונה מיד עם קנייתו את הבית עוד לפני כניסתו לשם), ועדיין הביטול בפה של המשכיר מועיל לחמץ שאינו שלו – של השוכר.

יח אע"פ שאין לו לחשוש שמא ימצא גלוסקא יפה, שזהו טעם תקנת הביטול (מסכתין ו, ב). והנה יש להבחין שאי"ז דומה לכל אדם שבודק את ביתו בליל י"ד ולא יהיה בביתו בפסח שצריך לבטל (סי' תלו ס"א), שכאן, שהמשכיר כבר ביטל, יש יותר מקום לפטור את השוכר שהחשש לא קיים אצלו, וראה בהמשך הסעי'.

יט פי' עוד לפני שנכנס, אזי בליל י"ד החמץ הוא שלו, וכמ"ש רבינו לפנינו לפנ"ז על המשכיר שהחמץ היה שלו.

כ את החמץ שכבר (בזמן הביטול) שייך לשוכר.

לבטל אחר הבדיקה^{כא} שהרי אין החמץ שלו אלא של השוכר לפיכך חייב השוכר לבטלו:

ב אבל אם מסר לו המפתח קודם כניסת תחלת ליל י"ד אפילו אם חזר השוכר והפקיד המפתח אצל המשכיר^{כב} מחויב הוא ליטלו מיד המשכיר^{כג} ולבדוק. אפילו אם לא יכנוס לדור בו עד לאחר הפסח^{כד} כיון שאין המשכיר מעכב על השוכר מליכנס לבית שהרי כבר מסר לו המפתח^{כה} וכן אם הוא בית שאינו נעול^{כו}

הערות וביאורים

כא לכאורה צ"ב באריכות לשונו של אדמוה"ז, דהול"ל בפשיטות שביטול המשכיר אינו ביטול כלל, ומהי אריכות הלשון דאין מועיל לצאת יד"ח תקנת חכמים וכו', שנראה שאמנם הביטול של המשכיר הוי ביטול, רק שלצאת ידי תקנ"ח אינו מועיל; ולכאורה, אם שכר את הבית ביום י"ד, שהביטול של המשכיר הועיל, יהיה חייב השוכר לבטל ככל קונה חמץ חבירו לאחר שביטלו, ומהו שאינו מועיל דוקא לענין "לצאת ידי חובת תקנת חכמים". ולכאורה הביאור בזה, דהרי כאן לא איירינן בדין ביטול דאורייתא, שהרי הבית בדוק (ע"י המשכיר), כ"א בדין ביטול דרבנן. והנה, כיון שהמשכיר ביטל בפה כדי לקיים תקנת חכמים, לכאורה היה אפ"ל שתקנת חכמים נתקיימה בבית זה (ובפרט אם נאמר שחובת הבטול דרבנן, כיון שתקנוה אחר הבדיקה – הגדרתה כחייב הבדיקה שהוא חייב בבית, ולהעיר מלשון רבינו 'החמץ שבבית' וכן לשון רש"י בכ"מ (ד, א ד"ה חובת הדר ועוד): 'כל חמירא דבביתא הדין'). [ואין להקשות שהרי טעם התקנה הוא שמא ימצא גלוסקא יפיפיה (ו, ב) ולזה ודאי לא יפטרנו ביטול המשכיר, דהרי רבינו מדבר גם במי שלא נכנס לביתו כל הפסח שאין אצלו חשש זה, וחייבו הוא מצד תקנת חכמים]. זאת דוחה רבינו שביטול זה, לא רק הא דמדאורייתא כ"א אף זה דמתקנת חכמים, אינו מועיל, וממילא מחוייב הוא לבצע את התקנה (אף שאת הבדיקה עשה המשכיר). עפ"ז דבר חידוש, שאם החמץ היה של המשכיר בליל י"ד, כגון שהשכיר הבית ביום י"ד – אין השוכר חייב לבטל (עכ"פ אם לא יהיה בבית), וצ"ע (וראה לקמן הע' 35).

כב ונמצא שכבר בתחילת ליל י"ד המפתח היה אצל המשכיר.

כג ומבאר בקונט"א סק"ב שלשיטת הר"ן שמסירת המפתח ענינה סיום העברת הבית למשכיר ודאי שכן הוא, כי הבית כבר אינו מעוכב ביד המשכיר אלא השוכר מסר לו. (ומוסיף שם בקונט"א דלשיטת התוס' שמסירת מפתח מחייבת את השוכר גם ללא קנין, והיינו שמסירת המפתח מחייבת לא משום גמר קנין, אזי אם החזיר המפתח למשכיר לפני שקנאו פשיטא שהמשכיר התחייב, אך אם החזירו לאחר שקנאו יש להסתפק, ואין כאן המקום לבאר צדדי הספק בזה.

כד לכאורה צ"ב מה נוגע אם ידור אם לאו, ולכאורה פשיטא שהשוכר יתחייב. והביאור בזה, דלשיטת הר"ן (דכוותיה פסקינן) שלימות השכירות לענין בדיקת חמץ היא במסירת המפתח, והטעם לכך בפשיטות, משום שמה שעל השוכר חובת הבדיקה הוא לפי שהבית מצוי ושימושי בידו (אף שאינו שלו לגמרי, כי שכירות לא קניא), וא"כ יש מקום לומר שאם בפועל אינו משתמש בבית עד לאחר הפסח – לא יתחייב בבדיקה. (אך בדעת התוס' פשיטא שאין נוגע אם ידור אם לאו (רק מבואר ברעק"א בהגהותיו בשו"ע שצריך לקנות הבית קודם הפסח)).

כה הפי' בפשטות הוא שהושלמה אפשרות השימוש בידיו וזה מחייבו בבדיקה, ולא צריך את השימוש בפועל.

כו בהגדרת בית שאינו נעול יש לדון האם הכוונה רק לבית שזהו דרכו – שאינו נעול, או אף לבית שדרכו להינעל אך בתחילת ליל י"ד המשכיר השאיר את הבית פתוח כדי שהשוכר יוכל להיכנס לתוכו. והסברא לחלק, שבית שדרכו להינעל ורק עתה אינו נעול יתכן לומר שעדיין אינו עומד לשימוש של השוכר, שאינו יכול לדור בו (כי אינו נעול) ואף חושש להכניס חפציו (מפני הגנבים וכיו"ב). ולכאורה הלשון 'בית שאינו נעול' משמע שזהו הגדרת הבית. ואולי יש להוסיף שזה מה שבא להשמיענו בהוספה 'שאיין צריך מפתח' – פי' שאין צורך כלל במפתח. אך לאידך יש להעיר מלשון רבינו בס"א 'וסגררו' שמשמע שגם בבית שדרכו להינעל השוכר יתחייב רק אם המשכיר

שאינן צריך מפתח חייב השוכר לבדוק^כ ואחר הבדיקה יבטל כתקנת חכמים^{כז} וגם המשכיר יבטל בפירושי^{כח} אף שכבר הפקירו בלבו^{כט}:

ג וכל זה^ל כשכבר קנאו השוכר באחד מהדרכים ששכירות בית נקנה בו קודם כניסת ליל י"ד שהוא עיקר זמן חיוב הבדיקה אבל אם לא קנאו עד לאחר כניסת ליל י"ד ואפילו קנאו קודם הלילה אלא ששכרו לצורך יום י"ד וממנו ואילך^{לב} דהיינו^{לג} שמיום י"ד ואילך הוא רשאי לכנוס להבית ולדור בתוכו עד סוף משך זמן שכירתו ונמצא שבליל י"ד שהוא עיקר זמן חיוב הבדיקה לא היה עדיין הבית קנוי להשוכר כלל^{לד} לפיכך חל על המשכיר חובת הבדיקה^{לה}:

ד וכל זה במשכיר אבל המוכר בית לחבירו ויצא מהבית וסגרו והלוקח קנאו

הערות וביאורים

סגרו. ויל"ע בזה לדינא.

כז משום שכשהבית לא נעול אזי קנין השכירות לבד מהווה שלימות השכירות.

כח לגבי השוכר הביטול הוא ככל ביטול לקיים תקנת חכמים, ובכלל זה זמן הביטול שהוא מיד לאחר הבדיקה, משא"כ בסעי' הקודם שהמשכיר בדק והשוכר ביטל בנפרד.

כט אף שכאן הביטול של השוכר הינו ביטול מושלם, אעפ"כ אין זה פוטר את המשכיר, משום שהחמץ היה שלו ויצא ממנו ללא ביטול בפה, ולדיני חמץ נחשב שבליל י"ד עדיין החמץ לא יצא ממנו.

ל וכפי שנתבאר בסעי' הקודם שיש חובה לבטל בפירוש.

לא שהחזקת המפתח בתחילת ליל י"ד מחייבת את השוכר לבדוק.

לב פי' שקנה על מנת שיוכל להשתמש מיום י"ד ואילך. והחידוש בזה הוא, דכיון שהשוכר כבר קיבל את זכויות ואפשרויות השימוש ליום י"ד ואילך, והיינו שכבר בליל י"ד השוכר הוא מי שיש לו את זכויות ואפשרויות השימוש לכל הפסח, והחיוב הוא הרי מצד יום י"ד מחצות ואילך – היה מקום לומר שאכן על השוכר לבדוק.

לג בא לשלול הבנה שלשוכר אכן זכות להשתמש עוד קודם רק שבפועל מתעתד להשתמש מיום י"ד ואילך, שבמקרה זה ודאי שיתחייב לבדוק כמבואר בסעי' הקודם.

לד נראה הפי' בזה, שאין הכוונה משום שמעוכב עדיין ביד המשכיר, שהרי כיון שהשוכר כבר קיבל את זכויות ואפשרויות השימוש של מחר, מדוע צריך שהם יהיו שייכים לו כבר בליל י"ד? מבאר רבינו, שחיוב הבדיקה חל רק על מי שיש לו בעלות ממונית לבית (וכמבואר בס"א וראה שם בהע' 9), ובליל י"ד לא תחול חובה על השוכר מצד זכויותיו העתידיות כי כעת אין לו שום קניין בבית וממילא לא חלים עליו חיובי הבית, ויחולו על המשכיר.

לה והנה לא הזכיר כאן רבינו מה עם חובת הביטול, דעל המשכיר ודאי לבטל לאחר בדיקתו, אך לא הזכיר דינו של השוכר. הנה אם השוכר עשה קנין ביום י"ד, ודאי שביטול המשכיר הועיל לגמרי כיון שהחמץ עדיין שלו, ולא שייך כאן הטעם המובא בסוס"א שביטול המשכיר אינו מוציא ידי חובת תקנת חכמים. כן אם עשה השוכר קנין לצורך י"ד שכעת אין לו עדיין שכירות בבית אזי גם החמץ של המשכיר. אך יש לדון האם השוכר ג"כ מתחייב בביטול דתקנ"ח, או שיוצא יד"ח בביטול המשכיר. בפשטות מסתבר שיתחייב בביטול שמא ימצא גלוסקא (מסכתין ו, ב) כי כעת קונה את החמץ אך ע"פ לשון רבינו בסוף ס"א נראה שלא יתחייב לבטל (וראה שם בהע' 21) (וכפשוט שאינו דומה לקונה חמץ לאחר שחבירו בטלו, ששם יש לו ודאי חמץ וחובת הביטול דאורייתא, משא"כ בנדו"ד הרי היה בדיקה, ורק חובת חכמים שמא ימצא). ואולי אפשר לדמותו למבואר בס"ב שביטול השוכר, אף שהוא ביטול מושלם, אינו פוטר את המשכיר.

באחד מהדרכים שהבית נקנה בו קודם ליל י"ד¹² אע"פ שלא מסר המפתח ליד הלוקח עד לאחר כניסת ליל י"ד אף על פי כן לא חל על המוכר חובת הבדיקה כיון שכבר נקנה גוף הבית להלוקח¹² הוא חייב לבדוק¹³ ולבטל¹⁴ והמוכר די לו בביטול בלבד¹⁵:

ה השוכר בית מחבירו¹⁶ ביום י"ד או בתוך ליל י"ד¹⁷ לאחר שכבר עבר זמן שהיה יכול המשכיר לבדוק ביתו¹⁸ באותו זמן והשוכר אינו יודע אם בדק המשכיר אם לאו אם המשכיר או אשתו ובני ביתו בעיר ישאל להם אם בדקו¹⁹ אע"פ שדרך הכשרים לבדוק בתחלת ליל י"ד כתיקון חכמים וכל אחד ואחד מישראל בחזקת כשר הוא²⁰ ומן הסתם בדק כבר אף על פי כן חייב לשאול לפי שכל השנה היה הבית בחזקת שיש בו חמץ²¹ ובחזקה זו שמן הסתם בדקו אתה

הערות וביאורים

לו אבל אם קנה לאחר ליל י"ד כבר חלה חובה על המוכר ואינה פוקעת, כי עיקר זמן חיוב הבדיקה הוא בתחילת הלילה, אך במוכר לגוי – אף ביום י"ד – כלל לא חלה עליו חובת בדיקה עליו. ראה תשו' צ"צ או"ח סי' מ"ז.

לז וזה תנאי הכרחי בחלות החיוב, שתהיה לו שייכות לבית.

לח לשיטת הר"ן ודאי שכן הוא, כי הלוקח חייב בבדיקה לא מצד שימושו בבית אלא מצד בעלותו, ואזי א"א לומר שהמפתח עושהו ללוקח מושלם דלמאי נפק"מ. ולשיטת התוס' עי' בח"י בסי' תלז סק"ב ובתשובת הצ"צ באו"ח סי' מה אות א' שדן בדבריו.

לט ביטול גמור, דלא גרע משוכר שקונה את החמץ, דגם כאן ודאי שהבעה"ב הפקיר.

מ בפשטות גם כאן הביטול חיוני כדי שיהיה ביטול בפה כמבואר לעיל (הע' 20) במשכיר.

מא סעי' ה' – ו' הם האיבעיא השני' בגמ' ד, א.

מב יש להקשות: אם בליל י"ד לאחר זמן הדין הוא שיכול לסמוך על החזקה שבדק המשכיר, הרי פשיטא שכן הוא ביום י"ד. ואולי בא ללמדנו שאף אז יש לברר אצל אשתו ובני ביתו וכו'. אך יש לבאר עוד, שרבינו בא לרמז בזה שזהו אף לרש"י שמבאר בגמ' על איבעיא זו (בד"ה בארבעה עשר) 'שחרית', שלא בא לשלול ליל י"ד, אלא דיבר בדרך הרגיל (שאינן שוכרים דירה באמצע הלילה).

מג ע"פ המבואר בסי' תל"א (תחילת ס"ב) דרך כלל זמן הבדיקה הוא שעה. והנה לכאורה להמבואר בסי' תל"א שמי שרגיל להתפלל במנין וכדו' יאחר את הבדיקה, אזי עפ"ז יתכן שהמשכיר יאחר את הבדיקה וא"כ יש לחשב גם זמן זה.

מד מדברי התוס' ד"ה לאו משמע שהחוב לברר הוא רק אם המשכיר בעיר, ואם שאל את האשה וכו' נפטר מלשאול את המשכיר. וכאן מבואר (וכן להלן) שגם אם בני ביתו בעיר מחוייב הוא לשאול, ואין זה סותר, כי רבינו כותב לפי המסקנא דהימנוהו רבנן בדרבנן, וממילא נאמנותם שלימה והם מחייבים בירור, אך תוס' מיירי בהו"א, שאין נאמנותם שלימה ואזי אין נוכחותם מחייבת בירור (אף שאמנם אפשר להסתפק בבירור שלהם). ועצ"ע.

מה משמע מדברי רבינו שגם למסקנה סומכים על החזקה המובאת בהו"א שבגמ' שהכל חברים אצל הבדיקה (שהיא חזקת רוב, או אף יותר מכך. עיי' מסכתין ט, א), והחזקה היא חזקת כשרות (כמבואר בלבוש), וחזקת כשרות מועילה נגד חזקת איסור. (ויש להקשות מדעת הרמב"ן בחולין יב ע"א במלחמות שם שאם נאבדה הסכין לאחר השחיטה – הגם שלסכין חזקת כשרות, אין זה מועיל נגד חזקת האיסור של הבהמה ואכ"מ).

מו טעם זה מקורו בב"י אך שם מובא הלשון 'חזקת אינו בדוק', ובמג"א הלשון 'חזקת חמץ' (ועי' בחי' רבי שמואל אות מז שדן בארוכה בפרטים בזה). עכ"פ חזקה זו קיימת במקומות החייבים בדיקה מן התורה (הם אותם מקומות

בא להוציאו מחזקת חמץ אין אנו סומכין על החזקה לכתחלה במקום שאפשר לברר^{מזמח}.

ואם אין המשכיר ולא אחד מבני ביתו בעיר סומכין על החזקה^{מט} ואין צריך לבדוק אלא מבטלו ודיו^נ.

ואם יש מבני ביתו בעיר אפילו אם ידוע לנו שהמשכיר בעצמו לא בדק ואחד מבני ביתו אומר שבדק הוא אפילו הוא עבד או קטן שיש בו דעת לבדוק או אשה הרי אלו נאמנים ואין צריך לחזור ולבדוק דכיון שבדיקת חמץ הוא מדברי סופרים האמינום חכמים:

ו במה דברים אמורים כשהשוכר ביטל כל החמץ שבתוך החדרים המושכרים לונ^א אבל אם לא ביטל וכבר הגיעה שעה ששית שאינו יכול עוד לבטל אין לו לסמוך על בדיקת נשים ועבדים וקטנים^{נב} וחייב הוא לחזור ולבדוק בכל החדרים הצריכים בדיקה מן התורה^{נג} (עי' סי' תל"ג).

הערות וביאורים

שקרוב לודאי שיש בהם כעת חמץ, וודאי שהיה בהם חמץ (ראה סי' תל"ג סעי' י"ב ובקונט"א שם סק"ג), אך מדרבנן חייבת בדיקה אף במקום שאין ידיעה כלל אם היה שם חמץ וא"א לומר שבהם חזקת חמץ כ"א צ"ל חזקת שאינו בדוק כמבואר בחי' ר"ש שם (וקשה לומר שהדין בסעי' זה נאמר רק אודות שוכר חדרים החייבים בדיקה מן התורה) ועצ"ע.

מז יסוד המובא ברי"ף בחולין. ועיין בר"ן כאן.

מח בנוגע לביטול השוכר ראה לעיל הע' 21 והע' 35.

מט אף שאיבעיא זו לא נפשטה בגמ' הסכימו הפוסקים לפסוק כן, ונחלקו הראשונים בטעם לפסק זה. ברא"ש מבואר שאכן לא נפסק, וספיקא דרבנן לקולא. אך מדברי הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ב הי"ז) והשו"ע משמע שפסקינן שסומכין על חזקה, וכן לשון רבינו. (והטעם שפוסקים כן אף שלא נפשט בגמ' מבאר הר"ן משום שכך נקט רנב"י).

נ הנה כאן מזכיר רבינו שיש לבטל, אף שסמכין על הבדיקה של המשכיר ובפשטות ביטל לאחריה, ולפי"ז אפשר להוכיח מה שהסתפקנו לעיל בהע' 35 האם יהיה על השוכר חיוב ביטול אם המשכיר ביטל, אך אולי י"ל שכאן זה שונה משום שסומך על חזקה וביטול אינו טרחה ולכן חייב לבטל. ועצ"ע.

נא ואזי הבדיקה דרבנן ואפשר לסמוך על נשים עבדים וקטנים.

נב ויש לדון האם מה שא"א לסמוך עליהם בדאורייתא זהו רק לגבי בדיקתם, או גם לגבי נאמנותם לומר שהמשכיר בדק. ובהקדים דהנה בסעי' הקודם ביאר רבינו שאם הם בעיר יש לברר אצלם האם בעה"ב בדק, ויש להסתפק האם בירור זה מועיל אף לאחר שעה ששית או רק קודם שעה ששית. הנה אם רק בני הבית בעיר אזי אין נפק"מ – כי או שיברר אצלם או שיסמוך על חזקה, אך במקרה שבעה"ב בעיר, נסתפק האם אפשר לברר אצל בני הבית לאחר שעה ששית. שאלה זו תלוי' בהבנת דין נאמנות נשים היכא דאיכא לברורי, האם משום שהימנוהו רבנן (כך מבואר בח"י כאן סק"ז), או משום שלבירור מספיק לסמוך על נשים. ולכאורה מתוד"ה לאו שמביא דין זה שאפשר לסמוך על נשים בהו"א קודם שאמרה הגמ' 'הימנוהו רבנן' משמע שזה דין בברור (ואף בדאורייתא זה יועיל). (ועי' פנ"י בקושייתו על תוס').

נג שודאי הכניסו בהם חמץ.

ואע"פ שהנשים נאמנות¹¹ אפילו באיסורי תורה כל שהיה בידן לתקן האיסור¹² כגון נדה נאמנת לומר שטבלה הואיל והיה בידה לטבול וכן נאמנת על השחיטה ועל הניקור לומר ששחטה ונקרה כהלכתם הואיל והיה בידה לשחוט ולנקר כהלכתם מכל מקום אינה נאמנת לומר שבדקה כהלכות הבדיקה אע"פ שהיה בידה לבדוק כהלכה לפי שהבדיקה כהלכתה יש בה טורח גדול¹³ והנשים עצלניות הן¹⁴ והן בודקות קימעה ואומרות יפה בדקנו לפיכך לא האמינו להן חכמים אלא במקום שאין צריך בדיקה כי אם מדברי סופרים:

ז המשכיר בית לחבירו¹⁵ בחזקת בדוק¹⁶ דהיינו שהתנה עמו בפירוש¹⁷ על מנת שהוא בדוק¹⁸ ונמצא שאינו בדוק אף על פי שהשכיר לו ביום י"ד¹⁹ ונמצא שכבר נתחייב המשכיר בבדיקה²⁰ אפילו הכי אם אומר המשכיר איני רוצה לעשות מצוה או שאינו לפנינו שהלך לדרכו חייב השוכר לבדוק ואינו יכול לחזור ממקחו²¹ ולומר שמקחו היה בטעות אפילו אם הוא מקום שאין נוהגין שם לבדוק כל איש בביתו אלא שוכרין להן אנשים אחרים שיבדקו להם ונמצא ששוכר זה

הערות וביאורים

נד והשמיט עבדים (ובתוס' שם מובא גם עבדים).

נה יש לדון האם הכוונה שנאמנות נשים בדאורייתא היא רק שבידם לתקן (כך משמע בבי' הגר"א בסי' קכז סק"ב), או שרק במקום שיש חזקת איסור נאמנות רק שבידם (ואזי אין זה דין דוקא בנשים אלא בכל עד אחד, ופחות משמע כך בלשון).

נו עי' בדברי רבינו ביו"ד קונט"א סק"א שגם ניקור הוי טורח ומ"מ נאמנות, ומה שאינן נאמנות בבדיקה, כי בבדיקה הם גם מורות היתר לעצמן, עי' שם באריכות.

נז ולענין הלכה היום לסמוך על נשים בבדיק"ה, שחזינן שהן טורחות בכך, ראה באריכות ב'שלחן מרדכי' (לזקני הרה"ג מרדכי בעלינאו ע"ה) סי' טו וב'אגרות מרדכי' סי' ח'.

נח סעי' זה הוא האיבעיא השלישית בסוגי' הגמ' שם.

נט סוגי' הגמ' ד, ב.

ס הראשונים בסוגי' (מאירי, רבינו דוד ועוד) ביארו שלא מיירי בתנאי ממש, דא"כ פשיטא שזה מקח טעות, אלא שהשכיר לו ב"ד (ולפי מה שנפסק לעיל שחזקתו בדוק), או שאמר לו זאת המשכיר דרך השבחת המקח. ורבינו מבאר שלא כן אלא כשיטת הרמב"ן (המובאת ברבינו דוד ובחי' הריטב"א) שהתנה בפירוש תנאי גמור.

סא רבינו מדגיש שהתנאי נעשה כדיני התנאים – 'על מנת' – ולא סתם בקשת השוכר.

סב כיון שרבינו לומד שמירי בתנאי גמור אזי אינו מוכרח לומר דמירי ב"ד (ורק החזקת בדוק הוא משום שהיה ב"ד), ולאידך שיטת התוס' (בד"ה המשכיר בית לחבירו) היא שנדון הגמ' הוא דוקא ב"ג ולא ב"ד, ולקמן יבאר החידוש שבדברי רבינו.

סג כמו שנתבאר לעיל ס"א שהמשכיר מתחייב וחיובו אינו פוקע ממנו אף לאחר כניסת השוכר.

סד כותב כאן רבינו שני פרטים: א. גם במקום שהחיוב הוא על המשכיר – אם הבית אינו בדוק יש חיוב על השוכר לבדוק (וזה פשוט כבר מהסעי' הקודם, שאם המשכיר לא בדק אזי על השוכר לבדוק, שלכן עליו לברר וכו') ב. עיקר החידוש בסעי' זה, שאין זה מקח טעות ואינו יכול לחזור בו אף שהתנה בפירוש.

יש לו מזה הפסד ממון שיצטרך לשכור מי שיבדוק לו בית זה¹⁰ אף על פי כן אינו יכול לחזור בו לפי שודאי בדעתו היה שאף אם לא יהיה בדוק יתקיים המקח¹¹ שמן הסתם¹² נוח לאדם לעסוק¹³ במצות בין בגופו בין בממונו ומה שחזר בו עכשיו הוא מפני דבר אחר¹⁴.

ויש אומרים שמכל מקום¹⁵ חייב המשכיר להחזיר מה שיצטרך להוציא שכר בעד הבדיקה הואיל והתנה עמו בפירוש¹⁶ שיהא בדוק¹⁷ ואע"פ שדעתו היה שאף אם לא יהיה בדוק יתקיים המקח¹⁸ מכל מקום לא היה בדעתו למחול שכר הבדיקה

הערות וביאורים

סה ולא יוכל (לשיטה זו) לתבוע את הכסף בחזרה מהמשכיר.

סו פי' אפי' שהתנה בפירוש שהשכירות היא 'על מנת' – מניחים שלא התכוין לבטל המקח בשביל זה.

סז צ"ב בשינוי הלשון מראש המשפט לסופו, דבראשו כתב רבינו שודאי בדעתו היה וכו' ובסופו כתב שמן הסתם נוח לאדם וכו'. ובפרטיות יותר, דהנה אם אמרינו מן הסתם הרי כאן א"א לומר כך כי כלל לא סתם ופירש דעתו שאינו חפץ בכך, ועוד דכלל זה נאמר אכן רק מן הסתם, כי אם יודעים שבעה"ב מקפיד אין להשתמש בחפציו (עי' סי' י"ד סי"ג אודות ספרים) אך שנוח לו לאדם לעסוק במצות וכו' בממונו. והביאור בפשטות הוא, דאכן רק מן הסתם מניחים שנוח לו לאדם שיעשו מצוה בחפציו, וכאן אי"ז מן הסתם שהרי גילה דעתו בפירוש שאינה כך, אך בכל אופן ודאי שכל אדם לא ירצה לבטל מקח בגלל קיום מצוה, גם אם התנה זאת מראש מפורשות, וק"ל.

סח מלשון רבינו 'לעסוק במצוות' ולא 'לקיים מצוות' משמע שאכן המצוה היא של המשכיר, אי מיירי שהשכיר בי"ד, ולא של השוכר, ובבדיקתו מקיים הוא את מצות המשכיר (וכן משמע במג"א סק"ה המובא בקונט"א שמשווה זאת לאדם שמשתמשים בטליתו לצורך מצוה), אך אם השכיר בי"ד – הרי זו מצוה של השוכר, ופשיטא שנח לו, ולכן הדגיש רבינו בפתח דבריו שזהו אע"פ שהשכירו בי"ד שרק עוסק במצוה ואינו מקיים מצוה שלו, כדלעיל הע' 62.

סט ע"פ רש"י בד"ה אלא אפילו: 'והאי דקא הדר ביה משום מילתא אחריתי היא דאשכח ביתא אחריתי דשפירא מינה'.

ע פי' אף שגוף המקח אינו בטל.

עא דברי רבינו צ"ב, דהרי מבאר טעם השיטה השניה משום שלא נח לאדם לעסוק במצוות במקום חסרון כיס, וא"כ מה נוגע אם התנה בפירוש או ששכר ביום י"ד ללא להתנות, דאמנם אם שכר הבית ביום י"ג מובן שיכול לתבוע רק אם התנה בפירוש, הרי אף במקרה ששכר בי"ד וחזקתו בדוק יכול לתבוע, ומדוע כותב רבינו דוקא אם התנה מפורש. ולכאורה צ"ל שאף בי"ד אם לא התנה מפורש הרי אע"פ שלא נח לו לאדם כו' במקום חסרון כיס, מ"מ לתבוע ממון (שאי"ז סתם 'אין נוח' כו' שקודם המעשה) לא יוכל אלא מטעם מקח טעות [דכאן לא הזיקו בממונו ואפי' גרמא צ"ע אם שייך], דאף שאינו מבטל גוף המקח מ"מ הרי ישנם מומים במקח שעל המוכר לשלם עליהם (מום שאינו בגוף המקח), ואמנם בית שאינו בדוק אינו מום כיון שמצוה לבדוק, אך אם התנה בפירוש הרי גילה בדעתו שבית זה ה"ה מום אצלו ויוכל לתבוע ממון מהמשכיר ואין כאן נוח לו לאדם דאינו אלא במקום חסרון כיס. ועצ"ע.

עב מבואר בדברי רבינו (ע"פ הרמ"א) שאם לא היה מתנה עמו בפירוש אלא היה שוכר ממנו ביום י"ד (שחזקתו בדוק) ומצא שאינו בדוק, אזי אף לשיטת הרמב"ן לא היה צריך להחזיר לו הדמים.

עג דבזה אין מח' בין שתי השיטות, ואף לשיטה זו, אף שהתנה 'על מנת', מניחים שאין כונתו לבטל המקח בגלל התנאי שהופר.

שאינן נוח לאדם לעשות מצוה בגופו או בממונו אלא במקום שאינן חסרון כיס^ט
כגון לברך על פליית שלו אבל בחסרון כיס אין נוח לו כלל.
ולענין הלכה יכול המוחזק לומר קים לי כסברא הראשונה:



הערות וביאורים

עד מבואר בדברי רבינו שטעם השיטה השניה הוא 'שאינן נח לאדם לעסוק במצוות בין בגופו בין בממונו אלא במקום שאינן חסרון כיס', אף שלכאורה היה אפשר לבאר שיטה זו אחרת, שמה שנח לאדם לעסוק במצוות היינו דווקא באלו שהוא עצמו מצווה בהם, אך כאן, שאינה מצוה שלו (כדלעיל הע' 68) וה"ז כמו שחבירו מתעטף בטליתו – אין נוח לאדם. אך רבינו מבאר הטעם יותר מזה, שאף במצוות שלו ממש אין נוח לאדם לעסוק במקום שיש חסרון כיס. ונפק"מ במדו"ד שאירינן אף במשכיר ביום י"ג שאז המצוה של השוכר, ואעפ"כ לדעה זו על המשכיר להחזיר לשוכר ממון משום שהתנה בפירוש.

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' אי הוי מצי לשנויי ביום כתיב

הת' לוי יצחק שיחי' בן שחר
תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמ', רש"י ותוס', רש"י אינו לומד כתוס'

בפסחים דף ד: דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן? אמר אביי: תרי קראי כתיבי, כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתוב אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם. הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור. ומקשה הגמ': ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור, דסלקא דעתך אמינא: ימים כתיב - ימים אין לילות לא, קא משמע לן: אפילו לילות. כלומר, מנין שפסוק זה ד"אך ביום הראשון תשביתו" בא ללמד על יום י"ד משש שעות ומעלה, דאפשר לומר שבא לרבות ליל ט"ו, דלולא ריבוי זה לא היה אפשר לדעת שחייב אכילת מצה והשבתת שאור כולל ג"כ ליל ט"ו. שכן, מהפסוק "שבעת ימים" יכולים לדייק דדוקא ימים הם בכלל החיוב ולא לילות. וע"כ מתרצת הגמ': ההוא לא איצטריכא ליה, דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה וכו'. כלומר, גם לולא הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" למדים על החיוב בליל ט"ו מהיקש.

ובביאור שאלת הגמ' כותב רש"י (ד"ה "ואימא"), וז"ל: "ואימא לרבות ליל חמשה עשר - שלא ימתין עד הבוקר. והכי קאמר: אך בכניסת יום הראשון מיד תשביתו, דאי משבעת

ימים הוה אמינא ימים אין לילות לא". עכ"ל.

והנה, ממה שכותב "והכי קאמר וכו'", משמע שבא לפרש את מילות הפסוק באופן שיתאים לביאור הגמ' - דבא ללמד על ליל חמישה עשר. והיינו שכותב: אך בכניסת היום הראשון מיד תשביתו. דמפרש התיבות "ביום הראשון" דקאי על כניסת היום הראשון. כי פי' ביום הראשון היינו כללות היום החל מכניסתו.

תוד"ה "ואימא" כותב, וז"ל: "הוי מצי לשנויי ביום כתיב כדמשני בסמוך". כלומר, בהמשך הגמ' שם, מקשה: ואימא לרבות ליל ארבעה עשר לביעור. דהיינו, שאם מרבים את יום י"ד מהפסוק "אך ביום הראשון תשביתו", ניתן לרבות מכך ג"כ את ליל י"ד. וע"כ מתרצת הגמ': ביום כתיב - דמלשון הפסוק משמע יום דוקא ולא לילה. וא"כ ניתן לכאן לתרץ כן גם על קושיא זו דהגמ' - דהא דלא מרבים ליל חמישה עשר, היינו משום ד"ביום כתיב".

אמנם, מדברי רש"י משמע שאינו גורס כן. שהרי כפי שפירש את לשון הפסוק, יוצא שכולל בתוכו גם את ליל ט"ו כנ"ל. וא"כ דרוש ביאור, מדוע לא ניתן לרבות מלשון הפסוק ג"כ את ליל י"ד, שהרי הלשון "ביום הראשון" חל על כללות היום, כך שאם לומדים שהפסוק מדבר על יום י"ד, עליו לחול - לכאן - גם על לילו. ולאידך, כפי שלא ניתן ללמוד מהפסוק דקאי על ליל י"ד משום ד"ביום כתיב", כמו"כ לכאן לא ניתן ללמוד ליל ט"ו מהטעם הנ"ל.

ב.

ביאור בשיטת רש"י עפ"י הסבר הר"ן

והנה, בחידושי הר"ן כתב, וז"ל: "ולי, כיון דס"ל (להכי) דאי לאו הכריחא דקרא הראשון מסתמא מכלל המנויין הוא, טפי הוה ניחא לן למימר דביום הראשון בתחלת היום דהיינו תחלת ליל ט"ו מלמימר דהראשון היינו ראשון דמעיקרא, אבל לבתר דמוכחי דהאי הראשון י"ד הוא, נקטינן ביום כפשטיה דהיינו ביום ולא בלילה". עכ"ל. היינו, דכאשר ישנן שתי אפשרויות כיצד ללמוד את הפסוק, או דבא לרבות ליל ט"ו, או דמרבה יום י"ד, הנה אף ד"ביום כתיב", מ"מ עדיף טפי לרבות ליל ט"ו דכן משמע בסדר הפסוקים. אך בתר דמסקינן דבא לרבות יום י"ד, שוב לא ניתן לרבות לילו דהרי "ביום כתיב".

ע"פ דבריו ניתן לבאר בפשטות טעמו של רש"י, דאף שניתן ללמוד ליל ט"ו מהפסוק

"אך ביום הראשון תשביתו", מ"מ, ליל י"ד לא ניתן ללמוד. דודאי גם לפי רש"י עדיף טפי לפרש את הפסוק דקאי על יום כפשוטו, מלבאר דחל על כללות היום. ולכן אם נבאר ד"אך ביום הראשון" קאי על יום ט"ו, ממילא מוכרחים לומר דמרבה ליל ט"ו (דאל"כ מאי אתא לאשמועינן), וע"כ נפרש כך את הפסוק. אך לפי מסקנת הגמ' דקאי על יום י"ד, מובן, דלכתחילה אין ללמוד דמרבה ליל י"ד, ועדיף ללמוד כפי שמשמע בפשט הפסוק (ביום כתיב).

אמנם, תוס' אינו לומד כן ויש להבין שיטתו.

ג.

ביאור בשיטת רש"י ותוס' דאזלי לשיטתייהו

ונראה לבאר דלשיטתייהו אזלי, ובהקדים:

בתחילת הסוגיא (הובא לעיל), לומד רבא את איסור חמץ משש שעות ולמעלה מהא דכתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" ובנוסף כתיב "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". ומסביר זאת רש"י: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם - אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו הרי שהה בו שעה אחת". היינו, שלפי רש"י הלימוד מהפסוקים הוא ממשמעותם. דכיון שצותה התורה שבעת ימים שאור לא ימצא, משמע אפי' רגע אחד לא. אך מהא דכתיב ביום הראשון תשביתו, משמע שלרגע אחד ניתן לשהות (בזמן ההשבתה).

תוד"ה "וכתיב" מביא את פי' רש"י הנ"ל, ומקשה על ביאור זה (ע"ש). ומסיק: "ונראה לר"י דמיתורא דקרא דריש". היינו שלדעת ר"י הלימוד מהפסוקים אינו ממשמעותם, אלא מהא דלכאו' הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" מיותר, דכיון שכתב "שבעת ימים וגו'" שוב אין צורך בפסוק זה. אלא דבא לרבות יום י"ד.

ונראה לומר דבשיטתם זו ממשיכים רש"י ותוס' אצלנו. והיינו דבהמשך הגמ' שמקשה דלכאו' ניתן ללמוד את ליל ט"ו או את ליל י"ד, הנה לפי רש"י זהו משום שהגמ' לומדת את משמעות הפסוק כך שממנו משמע דקאי על זמנים אלו. ולכן ביאר את תיבות הפסוק באופן שממנו משמע ליל ט"ו. ועל כך הקשתה הגמ', דלכאו' כמו"כ ניתן ללמוד את ליל

י"ד, דהרי (לפי ביאור רש"י) משמעות התיבות "אך ביום הראשון" היא לכללות היום. ותירצה הגמ' - "ביום כתיב", והיינו כנ"ל, דלימוד זה אינו לכתחילה, אלא רק כאשר אין אפשרות אחרת לפרש את הפסוק. אך לפי המסקנא, דבא לרבות יום י"ד, עדיף טפי ללמוד כפשוטו של הפסוק "ביום כתיב".

אמנם לפי תוס', שהלימוד מהפסוק אינו ממשמעותו אלא מעצם היתור, מובן דאין הבדל בין הזמנים אותם רוצה הגמ' ללמוד, כי את כולם ניתן ללמוד מיתור הפסוק. ולכן כשם שלא ניתן לרבות את ליל י"ד משום ד"ביום כתיב", והיינו שהמשמעות הפשוטה של הפסוק מהווה סתירה ליתור, כמו"כ לא יהיה ניתן לרבות את ליל ט"ו מהטעם הנ"ל דביום כתיב.



ביאור שיטות תוס' והר"ן בסוגיית מצאו שאינו בדוק

הת' אברהם מרדכי שיחי' גורן
תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמ' והתוס', שיטת אחרים בר"ן והקושיות שבזה

פסחים דף ד, ב: "המשכיר בית לחברו בחזקת שהוא בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות, או לא". ומוכיחה שם הגמ' דלא הוי מקח טעות משום דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה, ולכן אף במקום שצריך לשכור מישוהו לבדוק, לא הוי מקח טעות.

והנה, תוד"ה "המשכיר" כותב וז"ל: "נראה לרשב"א דבשלשה עשר איירי, דבארבעה עשר על המשכיר לבדוק".

הר"ן, בהביאו את דברי תוס' מוסיף וז"ל: "ואחרים אמרו דכי אמרינן דניחא ליה לאיניש וכו' היינו לענין דלא הוי מקח טעות אבל שלומי בעי" עכ"ל. והיינו דאף דלא הוי מקח טעות, מ"מ על המשכיר לשלם את דמי הבדיקה.

(הבית יוסף מביא את שיטת ה'אחרים' ומבאר שם השיטה המובאת ג"כ בריטב"א (בשם הרא"ה שמביא בשם הרמב"ן) ששם מסבירים דהכא עסקינן כשהשכירות היתה על תנאי שהבית בדוק¹, ולכן מסתפקת הגמ' אי הוי מקח טעות אף שעל המשכיר לשלם. והיינו שהספק אינו האם חל על השוכר החיוב לבדוק, דודאי שהחוב חל על המשכיר, אלא הספק הוא האם שכירת הבית נחשב למקח טעות. שהרי השוכר שכר את הבית על תנאי שהוא בדוק.

וממשיך הר"ן: "ואני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא בי"ד עסקינן . . . ודקא

1. ובכך מסבירים הם מדוע הבית בחזקת בדוק

קשיא להו דהא מסקינן לעיל דעל המשכיר לבדוק - לא קשיא לי כלל. דלעיל שקלינן וטרינן מצות ביעור אמאן רמיא ומסקינן דאמשכיר רמיא, והכא בעי אי אמר משכיר לא בעינא למיעבד מצוה, אי נמי דליתיה למשכיר במתא, ושוכר לא סגי ליה בלא ביעור - דהא אמרינן לקמן (ו, א) וחמצו של נכרי עושה לו מחיצה גבוה י'. וכיון שכן בעיין אי הוי מקח טעות, דהכא לאו במצות ביעור עסיקינן אלא לענין דינא שקלינן וטרינן. ומסקינן דלא הוי מקח טעות, דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה אפילו בממוניה, ולא מצי תבע ליה שוכר למשכיר מה דאפיק עליה, שהרי לא ההנהו למשכיר כלל דמצוה בלחוד הוא דרמיא עליה דמשכיר, ואף על גב דלא עבדה ליכא חיובא דממונא עליה כלל כנ"ל עכ"ל. והיינו, דמדובר פה ביום י"ד, ואף שהחיוב מוטל על המשכיר, הכא עסקינן שהמשכיר אינו רוצה לקיים המצוה, או שאינו בעיר וכדו', הנה כיון שהחיוב מוטל על השוכר (כפי שמוכיח מדין מחיצה של נכרי) מסתפקת הגמ' האם משום כך הוי מקח טעות או לאו.

והנה, לעיל מיניה הסתפקה הגמ' מה דינו של בית ביום י"ד, אי הוי בחזקת בדוק או לא. והקשה על כך רבינו דוד, דלכאו' למאי נפק"מ אי הוי בחזקת בדוק, דהלא מ"מ חיוב הבדיקה מוטל על המשכיר. ותי' שם דהכא עסקינן בשאין המשכיר בעיר וכדו'.

ויש להקשות, דלכאו' היה על הר"ן להוכיח שיטתו מהגמ' הנ"ל, שכן עפ"י תירוץ רבינו דוד משמע ברור דכאשר אין השוכר בעיר או שאינו רוצה אין מוטל עליו החיוב, ומדוע מוכיח זאת הר"ן דוקא מדין חמצו של נכרי?

כמו"כ לכאו' אין מובן, מדוע מעמיד הר"ן את שיטת אחרים כשיטה החולקת על תוס', והרי אחרים כלל לא דיברו על זמן הבדיקה, ולא באו אלא לבאר את ספק הגמ'. ואילו תוס' מבאר את הזמן בו חל הספק.

ב.

ביאור ה'אנשי שם', דוחק בדבריו

והנה, בספר 'אנשי שם' מבואר, דלתוס' הוקשה, דלכאו' כיון שהמצוה מוטלת על המשכיר, מה נוגע כאן דברי הגמ' דניחא ליה לאדם דליעביד מצוה בממוניה, והרי המצוה כלל אינה מוטלת עליו? ולכן ביארו שקאי על יום י"ג.

ומוסיף, דאף דניחא ליה לאדם וכו' היינו דוקא בחיוב המוטל עליו מלכתחילה, אך מצווה שמלכתחילה אינה מוטלת עליו, ורק בכדי שלא יעבור בב"י ובב"י הטילו זאת

עליו, נראה דלאו ניחא ליה, ולכן מכריח תוס' דקאי על י"ג.

(ובכך מבואר, דאף דלכאו' יש להקשות על ביאור זה מגמ' הנ"ל דמסתפקת אי יש חזקת בדוק אי לאו, דלכאו' למאי נפק"מ, והלא מ"מ מוטל החיוב על המשכיר. אלא דמוכרחים לומר דכאשר אין המשכיר בודק (כגון שאינו בעיר או שאינו רוצה וכדו') מוטל החיוב על השוכר (כביאור רבינו דוד הנ"ל), ושוב אין מובן הדוחק של תוס' ². ועפ"י ביאורו מובן הדבר, דאף שהחיוב מוטל על השוכר מ"מ אין אומרים ניחא ליה לאדם וכו' הואיל ואינו חל עליו מלכתחילה).

ומבאר, דאחרים לא ס"ל כתוס', ולשיטתם קאי ג"כ בי"ד. דלשיטתם ספק הגמ' הוא גם כאשר מוטל על המשכיר לשלם דמי הבדיקה, שכן החיוב מוטל עליו. (ובזה יתורץ בפשטות מדוע הר"ן למד ש'אחרים' חולקים על תוס').

אמנם, נראה דביאור זה דחוק הוא, דקשה לומר דמשום דאינה מוטלת עליו לכתחילה לא נוח לו לקיים, ולכן נדחקו תוס' להעמיד דוקא בי"ג. דלכאו' מדוע לא עדיף טפי להעמיד את המקרה שלפנינו דקאי גם ביום י"ד, אף אם בכך נפסוק דניחא ליה לאדם וכו' גם במצוה שלא הוטלה עליו מלכתחילה.

כמו"כ יש להקשות, דלפי בית יוסף הנ"ל, 'אחרים' אלה היא השיטה המובאת בריטב"א, ולכאו' כיון שביארו דקאי ביום י"ד, שוב אין צורך להעמיד שמדובר כאשר התנו, דהרי בלאו הכי החיוב חל על המשכיר.

ג.

ביאור בדברי התוס'

לכן נראה לבאר, דמספק הגמ' אי הוי חזקתו בדוק אי לאו לא ניתן להוכיח למקרה שלפנינו, דניתן לומר דאף שהמצוה מוטלת על המשכיר, מ"מ יש ספק אי חזקתו בדוק

2. ואין לבאר דתוס' מכריח שמדובר שהמשכיר ישנו בעיר, מכך שהגמ' לעיל מסתפקת אי הוי בחזקת בדוק, וממשיכה "למאי נפק"מ – לישיליה" ומתרצת "דליתיה". משמע שבהו"א לא הבינה כן הגמ' כיון שבסתם מקרה מדובר שהמשכיר נמצא בעיר. וכן אין לבאר דאינו רוצה, דהרי לאו ברשיעי עסקינן וכדו'. דזה אינו, שהרי שאלת הגמ' נובעת מההבנה הפשוטה שהחיוב הוא על השוכר, כדמוכח משאלת הגמ' גופא "לישיליה" היינו שהחיוב מוטל על השוכר רק שאינו יודע אם הבית בדוק. ונראה דהיינו משום שהמשכיר אינו רוצה או אינו יכול לבדוק מאיזה סיבה שתהיה. וממילא יש להעמיד כן במקרה זה.

אי לאו. דאי לאו, ישנו חיוב על השוכר לשכור מישהו לבדוק (לא משום דחל עליו חיוב, אלא משום שאסור לו להשהות חמץ בבית), אולם התשלום יהיה מוטל על המשכיר, כיון שהחיוב עדיין מוטל עליו. ואין זה שהחיוב עובר לשוכר.

וזהו שתוס' מבאר דקאי דוקא לפני י"ד. דאי קאי בי"ד, הרי מוטל החיוב על המשכיר, וממילא אף אם יצטרך השוכר לשכור מישהו שיבדוק, מ"מ תשלום שכר הבדיקה מוטל על המשכיר, ומדוע מסתפקת הגמ' אי הוי מקח טעות אי לאו, והרי אין זה מוטל על השוכר כלל.

(ביאור זה כמובן אינו עולה בקנה אחד עם ביאור ה'אנשי שם'. שכן לביאורו, קושיית תוס' מתמקדת בדברי הגמ' "ניחא ליה לאדם וכו'". ואילו לפי ביאור זה, מובן מדוע ניחא ליה דהרי ישנו חיוב מלכתחילה על השוכר, לדאוג שלא יהיה חמץ ברשותו, וקושיית תוס' היא מספק הגמ')

ד.

ביאור בדברי 'אחרים' ובדברי הר"ן

אמנם, אחרים המובאים בר"ן אינם לומדים כך, ולשיטתם אף אם החיוב עודנו על המשכיר, שייך שיהיה מקח טעות:

דהנה, במג"א (סי' תל"ז סעיף קטן ז', ומובא ג"כ בחושן משפט סי' רל"ב) מביא שם ב' אופני ביטול מקח: יש שהמקח בטל לגמרי, והיינו כאשר יש פגם בגוף החפץ הנמכר וכדו'. ויש שהמקח אינו בטל לגמרי, והיינו במום שאינו מגוף החפץ. אך מוטל על המוכר לנכות מהסכום שקיבל בהתאם למום, ולהחזיר לקונה. אמנם, גם במום שאינו מגוף החפץ אם התנו ביניהם שהמכירה היא בתנאי שאין מום זה, בטל המקח לגמרי.

והנה, במקרה שלפנינו, מדובר שהתנו ביניהם שהבית בדוק (לפי בית יוסף הנ"ל דאלו אותם 'אחרים'), וע"כ לכאו' על המקח להתבטל. אמנם, לאידך גיסא ניחא ליה לאדם דליעביד מצוה בממוניה³, וזהו ספק הגמ'.

3. ואף שאינו ממש ממוניה, שהרי על המשכיר מוטל לשלם. מ"מ כיון שלפי שעה נאלץ השוכר לשלם נחשב זה לממונו.

ועפ"ז י"ל דלפי תוס' אין⁴ מדובר שהתנו ביניהם⁵, וע"כ מוכרחים לומר דקאי על יום י"ג.

ועפ"ז צריך לבאר שספק הגמ' הוא האם על המשכיר מוטל לנכות מן הדמים. ולכל נוקטת הגמ' בלשון "מקח טעות".

ובביאור דברי הר"ן י"ל, דכיון שלמד שיש חיוב בדיקה המוטל על השוכר, אותו לומדים מדין חמצו של נכרי. לכן סובר דאין המשכיר צריך לשלם לו הדמים, שכן ישנו חיוב גם על השוכר החל מליל י"ד. וספק הגמ' הוא האם משום הא על המשכיר לנכות מן הדמים, אי לאו.



4. ויש לבאר זאת בפשטות, דלשיטתם מאחר שהתנו בפירוש, מסתמא מקפיד השוכר ולא ניחא ליה לבדוק בממונו, ועל כן יבטל המקח.

5. והטעם דבית זה בחזקת בדוק – נראה דלמדו בזה כמו הר"ן, דהמדובר פה הוא שהשוכר ביקש לשכור בית בדוק, ונתן לו המשכיר בית זה (אף שלא היה תנאי).

בדין "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי"

הת' יניב שיחי' גלילי

תלמיד בישיבה

א.

הצעת דין בא במחתרת לשי' תוס'

בריש פסחים (ב, ב) איתא פי' לפסוק "לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב"¹ דקאי אמוצא גנב בביתו. ד"אי פשיטא לך מילתא כנהורא, דאנפשות קאתי - רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו, ואי מספקא לך מילתא כליליא - יהי בעיניך כגנב, ולא ניתן להצילו בנפשו".

מפשטות הגמ' מובן שרק במקרה שברי לו "דאנפשות קאי" מותר להצילו בנפשו, אבל אי מספקא לי' אסור להורגו. אך בתוס' על אתר מפרש דדין זה קאי באב הבא על הבן, אבל בסתם אדם רק אם ברי לי' דלאו אנפשות קאי אסור להרגו.

ובלשון תוס' (ד"ה "אי פשיטא לך דאנפשות קאתי") - "אומר ר"י וריב"א דהאי קרא באב על הבן מיירי דסתם אב מרחם על הבן ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להציל ממונו ולכך לא ניתן להצילו בנפשו אלא כשיודע בברור שלהורגו בא כדמוכח בפרק בן סורר (דף עב, ב ושם) דמוקי הברייתא דתניא אם זרחה עליו השמש וכי עליו בלבד זרחה אלא אם ברור לך כשמש שאין לו שלום עמך הרגהו ואם לאו אל תהרגהו באב על הבן וההיא דתניא אם ברור לך שיש לו שלום עמך אל תהרגהו מוקי בבן על האב".

1. איוב כד, יד.

ב.

קושיית הקוב"ש על שי' תוס' ממס' יומא

בקובץ שעורים (אות ד) מקשה על מסקנת התוס' "דמספיקא תלינן בודאי שאינו בא על נפשות" ממס' יומא (פה, א) ד"ליף דפיקוח נפש דוחה שבת מק"ו מבא במחתרת דמה רציחה החמורה נדחית מפני פיקו"נ שבת לא כ"ש, ומוכח מזה דהריגת הגנב מיתקריא רציחה (. . ואף דבכל דוכתי אין פיקוח נפש דוחה רציחה, היינו משום דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי . . אבל בבא במחתרת גלי רחמנא דנפשו של בעל הבית חביבה יותר מנפשו של הגנב, וכיון דליכא טעמא דמאי חזית איסור רציחה נדחה מפני פיקוח נפש . .) ופריך שם בגמ' אשכחן ודאי ספק מנלן, ומשמע דדין מחתרת אינו נוהג בספק רק בודאי".

ביאור קושייתו: הגמ' במס' יומא מבינה את הדין שמותר להרוג את הבא במחתרת כמו שפיקו"נ דוחה רציחה (בכל מקום אין פיקו"נ דוחה רציחה כיון דאמרינן מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אבל כאן גילתה התורה דעתה שדם הבעה"ב חשוב יותר). ומהמשך הגמ' משמע דדוקא ודאי פיקו"נ (שבודאי בא על הנפשות) דוחה רציחה, אבל ספק פיקו"נ (מספקא אם בא על הממון או הנפשות) אינו דוחה רציחה. וקשה לתוס' הכא דסבר דאי מספקא לי' בסתם אדם (ולא באב הבא על בנו) מותר (וחייב) להורגו?

ומתרץ: "דלפי המסקנא דיליף מקרא דגם ספק פיקוח נפש דוחה אפשר דה"ה במחתרת נדחה גם מפני ספק פיקו"נ". היינו, מסקנת הגמרא (מקרא) גבי שבת שאף ספק פיקו"נ דוחה שבת. ועתה נחזור ללמוד משבת לרציחה, דכשם שספק פיקו"נ דוחה שבת, כן ידחה גם רציחה.

ג.

יסוד הקוב"ש גבי ודאי פיקו"נ וספק פיקו"נ

וממשיך הקובץ שיעורים בבירור הדין אי מספקא לי' אם בא על הנפשות או הממון. "וי"ל לאידך גיסא כיון דשריותא דמחתרת היא משום דליכא טעמא דמאי חזית, דנפשו של גנב אינה חשובה כנפשו של בעל הבית, וזה אינו אלא בבא על נפשות, אבל אם בא על

ממון הרי איכא למימר מאי חזית ואין כאן הצלת נפש כלל כמו בכל דוכתי לענין רציחה, וא"כ איכא ספק פיקו"נ גם בגנב".

פירוש: דלכאורה עדיין אין רציחה זו עבירה רגילה שידחה בפני ספק פיקו"נ כמו שבת. כיון דמעיקר הדין אין איסור רציחה נדחה מפני פיקו"נ (אפי' ודאי) משום "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי", רק בגנב הבא על הנפשות גילתה התורה דעתה דנפשו דבעה"ב חשובה יותר, אבל כאן דמספקא לן ואולי בא על הממון איכא למימר מאי חזית, ואין כל היתר להציל נפשו ברציחת חבירו (אפי' הי' פיקו"נ ודאי - מסיבה אחרת - וכ"ש בספק פיקו"נ). וא"כ נמצא ספק פיקו"נ אף בגנב.

ומיישב: "אלא דעדיין י"ל דבעה"ב הוא ודאי פיקו"נ ובגנב הוא ספק ומוטב לתפוש את הודאי ולהניח את הספק, כמו שפיר' רש"י בחומש פ' מקץ גבי בנימין² וכן כתב בכ"מ פ"א מהל' רוצח בשם הירושלמי" כו'.

פירוש: כיון דגבי בעה"ב אין כל אפשרות שיהיה מותר להורגו, הרי הוא ודאי פיקו"נ. ואילו בבא במחתרת כיון דמספקינן אולי נפשו פחות חשובה ומותר להורגו, נחשב לספק פיקו"נ. ומניחים הספק פיקו"נ של הבא במחתרת, ואוחזים הודאי פיקו"נ של בעל הבית.

ד.

יסוד הקוב"ש בחילוק הדין העדפת המקודש בין שוא"ת לקום עשה

ומקשה הקוב"ש (באות ה'): "ובעיקר טעמא דמאי חזית דפירש"י מי יודע שנפשו חביבה יותר מנפש חבירך, ואפי' הוא גדול שבגדולים וחבירו קטן שבקטנים ואפי' רשע כ"ז שלא יצא מכלל עמיתך, מ"מ אמרינן מאי חזית וצריך למסור נפשו שלא להורגו. ולכאורה קשה מהא דתנן שילהי הוריות כל המקודש מחבירו קודם לחבירו ות"ח קודם לעם הארץ להחיותו וה"ה בראה שניהם טובעים בנהר ואינו יכול להציל אלא אחד מהן

2. על הפסוק (בראשית מג, ח) "ויאמר יהודה אל-ישראל אביו שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ונחיה ולא נמות גם-אנחנו גם-אתה גם-טפנו", מצטט רש"י בד"ה את המילים "ולא נמות" וכותב "ברעב. בנימין ספק יתפש ספק לא יתפש, ואנו כלנו מתים ברעב אם לא נלך, מוטב שתניח את הספק ותתפוש את הודאי".

ולכאורה קשה ההוכחה מרש"י זה לסוגייתנו, דאינו דומה א. דשם היו האחים רבים ובנימין יחיד? (ואולי יש להוכיח מהדין (ירושלמי תרומות ספ"ח) דנכרים שצרו על העיר דכולם נהרגין בכדי לא למסור נפש אחת). ב. שם הכניסהו לחזקת סכנה כדי להינצל בודאי - שלא ימותו ברעב (וזו הצלה שאף בנימין זקוק לה). משא"כ בנדו"ד הורג בפועל כדי להינצל מחזקת סכנה. ואשמח לשמוע דעת המעיינים.

צריך להקדים בהצלת המקודש יותר ולא אמרינן מאי חזית שמא נפשו של ע"ה חביבה יותר מנפשו של ת"ח".

ומתריך: "וע"כ צ"ל דלא מהני טעמא דמקודש אלא לענין שוא"ת, אבל להרוג בידים את שאינו מקודש בשביל הצלת המקודש אמרינן מאי חזית, ונראה מזה דמספקא לן אם המקודש חביב יותר ומספיקא אסור לעשות מעשה בידים להרוג את שאינו מקודש כדי להציל את המקודש, והיינו דטעמא דמאי חזית משויא ליה לספיקא. אבל לפי"ז אם עבר המקודש והרג את שאינו מקודש להציל עצמו אינו אלא ספק איסור, ולכאורה אינו נראה כן".

פירוש: למסקנת הקוב"ש, מספקא לן אי המקודש חביב יותר (לענין הצלתו ע"י הריגת את שאינו מקודש). ולכן, במקום שההריגה היא באופן דשוא"ת ה"ה מחויב להעדיף את המקודש, אבל בידים (שזה קום עשה) אין הורגין את שאינו מקודש כדי להציל את שאינו מקודש.

ה.

שתי קושיות על סברת הקוב"ש

ולכאורה קשה על הקוב"ש, דנפשוט האי ספק למעשה ע"פ מה שביאר לפני"ז הטעם שבפועל מותר להרוג את הבא במחותרת. דמה שם אעפ"י שאצל הגנב רק ספק אם נפשו חשובה כמו בעה"ב, מ"מ כיון שגבי בעה"ב אין כל ספק אם נפשו חשובה פחות מנפש הגנב, ולכן מניחין את הספק ותופסין את הודאי. ה"נ נימא בת"ח וע"ה, כיון שגבי ע"ה מספקינן אי נפשו חשובה כמו נפש הת"ח, ואילו גבי הת"ח אין כל ספק, יניח את הספק דגם מציל הת"ח לפי האפשרות שנפשו חשובה יותר ומצד שני לא הרג את הע"ה בידיים להסוברים שאין כל עדיפות למי מהם) ויתפוס את הודאי?

[ואף שבמקרה שראה שניהם טובעים בנהר ה"נ מצי לקיים שניהם (שגם מציל הת"ח להאפשרות שנפשו חשובה יותר, ומצד שני לא הרג את הע"ה בידיים להסברא שאין כל עדיפות למי מהם). מ"מ במקום שיכול להרוג בידים את שאינו מקודש כדי להציל את המקודש, יהיה מחויב להניח את הספק וליטול את הודאי כמו שביארנו.]

ועוד קשה על דברי הקוב"ש: ע"פ דבריו נמצא שמקודש שבא על שאינו מקודש במחותרת, אסור לבעה"ב להורגו. כיון שגבי כל אחד מהם הוי ריעותא, הן למקודש כיון

שבא במחתרת, והן לבעה"ב כיון שהוא עם הארץ. וזהו חידוש גדול, ולא מצינו כזה בשום מקום.

ו.

הוכחה דקדימת המקודש הוא מסברא ולא מדינא

והנה ראיתי לפשוט ספיקו דהקובץ שיעורים, להוכיח כצד א' מהספק (ועפ"ז לא יוקשה הקושיא הא'), ולתרץ קושיתו באופן אחר.

דהנה י"ל דספיקו של הקוב"ש הוא האם קדימת המקודש היא מדינא או מסברא. פי', האם קדימת המקודש הינה חלק מגדרי קדושתו ופרט מזה שנתקדש, דאם נאמר כן הרי חומר קדימתם הוא כחומר קדושתם, ולפי דין קדושתם, ולפי צד זה הרי מענין קדושת הכהן על ישראל הוא שנפשו חשובה יותר משל ישראל ולכן גם חייו קודמין בכל מקום.

או יש לומר דקדושתו של הכהן הוא דין בפנ"ע רק לענינים האמורים לגביו מפורש, ולכן בהגיענו למקום שיש להקדים ישראל אחד על ישראל אחר בענין כל שהוא ומותר לנו להקדים ע"פ סברא, הנה מסברא נקדים את הכהן שמקודש מהישראל בכמה ענינים. אבל במקום שאמרה תורה שאין דמו של אחד מקודש טפי, לא באה הסברא ומבטלתו.

ולכאורה מעיון במקור ופרטי הדין יש להוכיח כהצד הב'.

דהנה מקור דין קדימת המקודש הוא מדתנן בהוריות (יג, א): "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר. אימתי? בזמן שכולם שוים, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ".

ובטעם הדין מסבירה הגמ': "כהן קודם ללוי - שנאמר: (ו)בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן (להקריב) [להקדישו] קדש (ה)קדשים. לוי קודם לישראל - שנאמר: בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי (מתוך) וגו'. ישראל קודם לממזר - שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין - זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה. נתין קודם לגר - זה גדל עמנו בקדושה, וזה לא גדל עמנו בקדושה. גר קודם לעבד משוחרר - זה היה בכלל ארור, וזה לא היה בכלל ארור".

נמצא שטעם דינים אלו אינם בגזירת הכתוב (להקדים אחד לפני השני) אלא מסברא. וקשה לומר שמסברא גבי קדושתו של אחד על השני ניתן יהי' לגבור על סברת מאי חזית שנלמדת מפסוק, ולהקדים חיי המקודש מפני האיננו מקודש.

ז.

הוכחה כנ"ל אף בקדושת כהן

ואף שקדושת הכהן מפורשת בכתוב, יש לומר שהקדושה האמורה בכתוב אינה שייכת לדין הקדימה שתיקנו חכמים על סמך הקדושה הקיימת בהם.

שהרי תוכן הפסוקים המובאים בגמרא הינם קדושה לענין העבודה (וכהמשך הכתוב: [בכהנים -] "להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם"³, [ובלוויים -] "לשאת את ארון ברית יהוה לעמד לפני יהוה לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה"⁴) ולא על ענין כבוד כלשהוא.

ובמס' גיטין (נט, א) איתא במשנה: "אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום: כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום"⁵. ומביאה ע"כ הגמרא כמה פסוקים מהתורה להוכיח קדושת הכהן. ומסקנת הגמ', שדברי המשנה להקדים הכהן מפני דרכי שלום נאמרו רק לענין קריאת התורה, ובשונה מסעודה ששם אפשר להקדים (אבל אם רצו לחלוק כבוד לאחר חולקים). אמנם, קדימת ת"ח אינה מוזכרת בגיטין.

ואף שמקושיית אביי לרב יוסף על הוכחות הגמ' ממהפסוקים "מפני דרכי שלום? דאורייתא היא!" משמע שקדושה זו דאורייתא, מ"מ ה"נ אפשר לפרש קושייתו שכיון שתקנה שתיקנו חכמים אסמכתא דאורייתא הרבה יותר חזקה ואינה קשורה לדרכי שלום, מדוע קראה להם המשנה דרכי שלום?⁶

וכן בתוס' ד"ה "וחייבו" (חולין פז, א) "ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור". . ואפילו עמד במקום כהן דהא דדרשינן וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון

3. דברי הימים א כג, יג.

4. דברים י, ח.

5. וברש"י שם: "כי היכי דלא ליתו לאינצויי תקינו להו רבנן האי סידרא" כו, עיי"ש.

6. כפי שפירש רש"י שם.

7. על כך שגנב מצות חבירו.

ולברך ראשון אסמכתא היא".

וכן משמע גם מנדרים (סב, א) "אמר רבא: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר צורבא מרבנן אנא שרו לי תיגראי ברישא, דכתיב: ובני דוד כהנים היו, מה כהן נוטל בראש, אף תלמיד חכם נוטל בראש. וכהן מנא לן? דכתיב: וקדשתו כי את לחם (ה') אלהיך הוא מקריב, ותנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו - לכל דבר שבקדושה". ואי קדימת הכהן הוי דאורייתא ממש, פירושה שהיא דין גבי בני אהרן בלבד, וכיצד ניתן ללמוד ממנה דין קדימת ת"ח?

[ואין להקשות מהא ד"אמר רבי יהושע בן לוי: המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה. . בין כהנים ללויים וישראלים" (פסחים קד, א) דיש לחלק בין הבדלה (לענין העבודה בביהמ"ק [וממילא להבדלה במוצ"ש]) לקדימה (בנוגע לדיני נפשות)]

אלא מכ"ז מוכח דקדימת הכהן אינה דאורייתא ממש אלא רק אסמכתא.

ח.

מקור דין הקוב"ש

ומעתה יש לעיין במקור הדין - שכתב הקוב"ש - שאם שניהם טובעים בנהר מניחים את שאינו מקודש ותופסים את המקודש.

בהוריות שם במשנה הקודמת נאמר "האיש קודם לאשה - להחיות ולהשבת אבדה, והאשה קודמת לאיש - לכסות ולהוציא מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים בקלקלה - האיש קודם לאשה".

ובפירוש להחיותו מוכח שהכוונה היא (לא להאכילם ולפרנסם סתם במקום שאין פיקו"נ (ובמקרה כזה אכן האשה קודמת), אלא) במקום שנמצאים בסכנה מי קודם להצילו מדיון הגמרא על המשנה בנושא הנמצא בבית השבי.

[וכן נפסק להלכה ביו"ד סרנ"ב ס"ח: פודים האשה קודם האיש, ואם רגילין במשכב זכור, פודין האיש קודם". ומוסיף הרמ"א בהגה"ה "ואם שניהם רוצים לטבוע בנהר, הצלת האיש קודם".

וכן בשו"ע בסרנ"א ס"ח: "איש ואשה שבאו לשאול מזון, מקדימין אשה לאיש. וכן אם

באו לשאול כסות. וכן אם באו יתום ויתומה לינשא, מקדימין להשיא היתומה". ובש"ך סקי"ב: "שבא לשאול מזון וכו' - והא דתנן בסוף הוריות האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבידה והאשה קודמת לאיש לכסות כו' צריך לומר דלהחיות היינו להצילם אם הם טובעים בנהר וכה"ג אבל אכילה לאו בכלל להחיות הוא אלא דינן כדין הכסות ותנא כסות והוא הדין אכילה עד כאן לשון בית יוסף וכ"כ בספר באר שבע דכ"ב ע"ב".]

ובהמשך למשנה זו מובאת משנתינו המדברת על כל הקדושות. וזו היא קושיית הקוב"ש דכיון שאין עדיפות למקודש לגבי להורגו בידיים אמאי מותר להורגו בשב ואל תעשה?

ט.

ביאור הדין להקדים את המקודש דוקא בשוא"ת

אבל י"ל דדין זה דבשב ואל תעשה יש להניח את שאינו מקודש ולהציל את המקודש אינו דין שבא מצד קדושתו של המקודש שהתורה החשיבה חייו יותר (ע"ד שהחשיבה תורה חייו של בעה"ב יותר מחייו של הפורץ לביתו) - שלפ"ז יהיה צריך להצילו גם בקום עשה. אלא שבאמת מצד דין תורה אין חשיבות לחייו של אחד מהם.

הטעם שבמקום שוא"ת מצילים את המקודש דווקא: כל דין זה שאמרה תורה מאי חזית הוא למרות אומדנא שיש לנו בחשיבות של אחד על השני על פי גדרי השכל הפשוט ועל על פי דיני תורה, ובכ"ז גזרה תורה שאין אנו מעדיפים חייו אחד על השני. אבל י"ל דדין זה מעיקרו לא נאמר גבי שב ועל תעשה.

וסברת ההבדל ביניהם: בכל מקום שחיים של שני אנשים סותרים אחד לשני, הנה בכלל הדין שאין דם אחד מהם שווה יותר, ז"א שאסור לנו להרוג אחד בשביל להציל את השני, ממילא גם לא חל עליו חיוב הצלת נפשות כשזה בא על חשבון הריגת השני (אף שנראה כחשוב פחות).

אך כל זה במקרה שיכול להציל דווקא ע"י שיהרוג (יעדיף להרוג אחד מהם) בקום עשה, שאז מעורב בזה שכלו שלו. אבל אם אין האחד נהרג ע"י מעשה הצלה של השני, אלא שעקב הצלה של השני אינו מציל את הראשון, הרי מצד המצוה של "לא תעמוד על דם ריעך" מחויב הוא לקפוץ לים ולהציל את אחד מהם.

ולכן דוקא במקום שהריגת האחד היא מחויבת עבור הצלת השני, אז אסור לו לעשות

זאת מפני דמאי חזית, ואפי' במקום שאחד מהם קדוש יותר לגבי איזה ענינים, או שמסברא אחד מהם עדיף, בכ"ז אין זה מוציא מידי הכלל דמאי חזית. משא"כ במקום שאינו נדרש להרוג בידיים בכדי להציל אחד מהם, היינו שמחויב הוא להחליט איזה מהם יציל קודם, ולצורך ההצלה אכן יכול הוא להשתמש עם סברות ע"פ תורה כדי להחליט את מי יציל קודם.

[ולהוסיף דיוק הלשון מאי חזית – אתה. משא"כ בהצלה, הוא רק מצד סברת התורה]

ולכן בעמדינו במקום דשב ואל תעשה אנו מפעילים אומדנינו מי מהם חשוב יותר (חשיבות של סברא בלבד או באסמכתא אדאורייתא בלבד) ונצילו קודם [וכן הדין בהצלת רבים ע"י הריגת יחיד בשוא"ת, אף שבמקרה שצרו על העיר ואמרו מסרו אחד או שנהרוג כולכם אין הורגין אחד בידיים עבור הצלת כל העיר, שכל זה הוא רק בקום ועשה, אבל בשוא"ת, מצד סברת התורה, נראה שרבים חשובים מיחיד⁸].



8. כדמוכח במקרה זה, שצרו על העיר, שמההו"א משמע שהיינו מוסרים את היחיד. וכפשוט גם בסברא.

מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם

הת' ישראל יוסף שיחי' גרוזמן
תלמיד בישיבה

א

אין דבורו כדבורינו כמו שאין מחשבתו כמחשבתנו

בבארו - בפרק כ' - את ענין אחדות ה', מסביר אדמוה"ז שכל העולמות בטלים אליו ית' ואינם תופסים מקום לגביו, וממילא הוא לבדו יחיד ומיוחד כמו לפני שבראם. וההסברה בזה, כי כל העולמות נבראו מדיבורו ית' - "בדבר ה' שמים נעשו" - וכמו שהדיבור אינו תופס מקום לגבי הנפש, כן בנמשל בטלים העולמות להקב"ה.

ומוסיף לבאר בפרק כ"א בנוגע לדיבור למעלה, שאינו כפי שהוא למטה. הדיבור למטה נפרד הוא משורשו - האדם המדבר, משא"כ למעלה הנה דיבורו ית' נשאר מאוחד איתו גם אחר יציאתו מהעולם אל הגילוי, ומשל הדיבור בנוגע לבריאת העולמות הוא רק מצד היותו גילוי אל הזולת. ובלשונו: "והנה מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם שהאדם כשמדבר דבור הרי הבל הדבור שבפיו הוא מורגש ונראה דבר בפני עצמו מובדל משרשו שהן עשר בחי' הנפש עצמה אבל הקב"ה אין דבורו מובדל ממנו ית' ח"ו כי אין דבר חוץ ממנו ולית אתר פנוי מיני' ולכן אין דבורו ית' כדבורינו ח"ו [כמו שאין מחשבתו כמחשבתנו כדכתיב כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכתיב כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו']". והמשל מדיבור דלמטה לדיבור למעלה הוא "עד"מ כמו שדבור התחתון שבאדם הוא מגלה... כך למעלה בא"ס ב"ה יציאת האור והחיות ממנו ית' מההעלם אל הגילוי לברוא עולמות ולהחיותם נק' בשם דבור".

א"כ ההבדל שיש בין מדת הקב"ה למדת בשר ודם הוא הן בדיבור והן במחשבה. שמחשבתו אינה כמחשבתנו (כדברי הנביא) ודיבורו אינו כדיבורנו (כפי שמבאר כאן אדמוה"ז).

בפרטיות יותר: מבואר בכ"מ¹ שהמשלים המתארים את העניינים שלמעלה במונחים

1. לקו"ש חלק ז' ע' 5-154.

המובנים לאדם התחתון – ובנידון דידן המשל ממחשבה ודיבור על ההשפעה האלוקית להחיות את העולמות – אינם כפשוטם. ובמובנם הרוחני שווים הם למשל בפרט מסוים אך שונים ממנו בפרטים אחרים².

והנה, בנוגע לדיבור מבאר אדמוה"ז את השווה והשונה בין למטה ללמעלה. השווה- שבין למטה ובין למעלה עניינם הוא גילוי. השונה- הדיבור דלמטה נפרד מהאדם אך למעלה הדיבור מאוחד בו ית'; לקמן יבואר החילוק (ע"פ המבואר בחסידות) בין מחשבה דידן למחשבה דלמעלה וכן יבואר לגבי דיבור בעומק יותר. ועפ"ז יבואר ביותר ההשוואה (בתניא) בין הדיבור והמחשבה.

ב

ביאור עניין "לא מחשבותי מחשבותיכם"

בחסידות- בכ"מ³- שואלים: לכאורה גם דיבורו אינו כדיבורנו, ולמה בפסוק אמר דוקא על המחשבה "כי לא מחשבותי מחשבותיכם"?

ומבואר בזה שהחילוק הנאמר בפסוק בין מחשבתו ית' למחשבתנו הוא שמחשבת האדם אינה יכולה לפעול פעולה, משא"כ למעלה ש"במחשבה אחת נבראו כל העולמות".

ולכן דווקא במחשבה יש את החידוש שאין מחשבתו כמחשבתנו, משום שדיבור גם כפי שהוא למטה ה"ה שייך לפעולה, וכמשי"ת. משא"כ מחשבה למטה אינה פועלת כלל. ולכן מתייחס הפסוק רק למחשבה.

ונתבאר השווה והשונה בין מחשבה דידן לשלמעלה. השווה- מחשבה היא "לבוש המאוחד" שקשורה ומאוחדת עם הנפש יותר מדיבור ומעשה. נוסף לכך מחשבה היא לעצמו שהזולת אינו יודע מהמחשבה של חברו. השונה- מחשבה דידן אינה שייכת כלל לפעול פעולה, ומחשבה דלמעלה "במחשבה אחת נבראו כל העולמות".

2. כיוון שהנמשל הוא השורש הרוחני ממנו משתלשל המשל וכמו מה שהשמש היא משל לבל"ג של אוא"ס שהבל"ג של השמש נובע מהבל"ג של אוא"ס אך מכיוון שבשורשו למעלה הוא באין ערוך מכפי שנשתלשל בגשמיות וכפי שהוא למעלה הוא נעדר ההגבלות של הנברא על כן המשל הוא רק על פרט מסוים – ראה שם.

3. המשך תרס"ו ע' רכט ואילך. וראה לקו"ש חי"א ע' 82 ואילך. רשימות חוברת קנא.

ג

ביאור "לא מחשבותי מחשבותיכם" בעומק יותר

והנה, לעיל הובא המבואר בכ"מ בנוגע למשלים בחסידות שאינם אלא בפרטים מסוימים אך בפרטים אחרים שונה הנמשל מהמשל. (ובלשון התניא "מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם") אך מעיון בהנ"ל עולה שבמחשבה יש חידוש מיוחד בעניין זה:

דהנה, זה שמחשבה דלמטה אינה פועלת הוא משום שזהו היפך ענינה, דהלא מחשבה היא לבוש המאוחד עם הנפש ואילו פעולה היא דווקא בדבר שחוץ הימנו⁴. וא"כ המחשבה דלמעלה שפועלת נבדלת מהמחשבה דלמטה (לא רק בפרטים מסויימים, כ"א שונה) בתכלית.

עפ"ז החידוש בפסוק גדול עוד יותר כיוון שישנם כאן ב' קצוות הפכיים לכאורה: מחד, מדובר ב"מחשבה" שמאוחדת בו ית' בתכלית. ומאידך ביכולתה לפעול פעולה - לעשות ולפעול בדבר שני שחוץ ממנו (כביכול). וא"כ, הרי שלא רק שמידתו אינה כמידתנו, אלא "כי לא מחשבותי מחשבותיכם".

ד

פעולת הדיבור בתורת הרבי

מעיון בתורתו של הרבי נוספת הבנה מעמיקה יותר בהפרש שישנו בין הדיבור דידן לדיבורו של הקב"ה.

ב'רשימות⁵ מביא כ"ק אדמו"ר את הקושיא המובאת לעיל למה לא מוסיף בפסוק "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" גם את הנאמר בתניא פרק כ"א ש"אין דבורו כדבורינו" שע"ז הוא התירוץ כמשנת"ל שבדיבור למטה שייכת פעולה משא"כ במחשבה.

ומוסיף לבאר מהי הפעולה של הדיבור למטה. דהנה מצינו בדא"ח שפעולת הדיבור

4. ראה ברשימות שם שהסיבה לכך שמחשבה אינה שייכת אל הפועל (באדם למטה, וע"כ למעלה שאינו כמחשבתינו זהו "חידוש" כביכול) אינה בגלל שמחשבה עניינה העלם, כ"א בגלל שמאוחדת עם הנפש - "לבוש המאוחד".

5. שם, הבא לקמן הוא ע"פ פיענוח מערכת 'אוצר החסידים'.

למטה היא כאשר מצווה לחברו לעשות איזה דבר שע"י הדיבור והציווי גורם לפעולת השני. אך דוחה זאת ש"לכאורה באופן זה האחר פועל ודיבורו אינו אלא גרם לזה". ומבאר שהדוגמא לפעולת הדיבור של האדם למטה היא מה ש"עקימת שפתיו הוי מעשה" ודיבור נחשב כ"מעשה זוטא", והמשל ע"ז: "כלאו דמחמר שנעשה ריצת הבהמה ע"י צעקתו" – שדיבור האדם גורם לבהמה ללכת וע"כ אסור לעשות זאת בשבת.

וביתר ביאור בלקוטי שיחות חי"א⁶, וז"ל: "אמנם בפרטיות – חילוק גדול בין מחשבה ודיבור (בשייכותם למעשה): אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להן שייכות למעשה, ולכן ענינה של מחשבה הוא רק בהאדם עצמו ואין באפשרותה לפעול בהזולת. משא"כ אותיות הדיבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי ש"נצטייר" לאותיות א, ב כו' ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתים וכו') ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה, וכמחז"ל בלאו דמחמר – וע"י דיבורו של מלך מתנהגים כל עניני המדינה, כמ"ש "דבר מלך שלטון" ע"כ. ועיין שם באריכות הביאור.

ונתבאר שהפעולה מדיבור האדם היא כיון שהדיבור הוא נפרד מהאדם, וכתוצאה מזה שייך הוא למעשה ויכול להכריחו.

ה

ביאור לפי"ז "אין דבורו ית' כדבורינו" בעומק יותר

והנה הובא לעיל המבואר בתניא בארוכה שדיבורו של הקב"ה מאוחד בו ית'. עפ"ז יוצא שגם בדיבור ישנם אותם ב' קצוות הפכיים. דנתבאר שפעולת הדיבור היא מכיוון שהדיבור נפרד מהאדם אך למעלה הדיבור מאוחד בו ית' ומ"מ פועל הוא פעולה.

עפ"ז החילוק בין הדיבור למטה לדיבור למעלה הוא (ע"ד הנ"ל במחשבה) לא רק בפרטים מסוימים כ"א שונים בתכלית. דפעולת הדיבור דלמעלה היא הפכית (לכאורה) מכך שהדיבור מאוחד בו ית'.

[וכ"ז הוא דווקא לפי חידושו של הרבי ששייכות הדיבור דלמטה לפעולה הוא כיוון שנפרד הוא מהאדם, משא"כ אם שייכות הדיבור למטה לפעולה היתה מצד שהוא בגילוי (כהו"א ברשימות שם) – לא היה חילוק עיקרי בין הדיבור למטה לשלמעלה, שהרי גם

6. פרשת יתרו שיחה ב.

למעלה הדיבור הוא בגילוי].

עם כל הנ"ל יוצא עומק חדש בהשוואת אדמוה"ז בין דיבורו למחשבתו של הקב"ה, דבשניהם לא רק שישנו חילוק ממדת בשר ודם בפרטים מסוימים - חלק מהפרטים, אלא יש בהם עניין מיוחד והיינו מה שהם נושאים הפכים - פועלים פעולה על אף התאחדותם בהקב"ה.

ו

בד"א - ביאור דיוקים בלשון התניא עפ"ז

והנה, עפ"ז אולי אפשר להסביר כמה דיוקים בדברי אדמוה"ז: דהנה בכלל בנוגע למה שמוסיף בסוגריים יש לעיין, דלכאורה מאי קא משמע לן. היינו, מה ההשוואה שמביא מהמחשבה מועילה לנו בהבנת העניין. מובן, שהמשל ממחשבה נוגע בכללות המושג – איתו פותח את הפרק – "מדת הקב"ה אינה כמדת בו"ד" (ראה הערה 7), אך עכ"ז, הרי (א) אין הכרח להביא הוכחות מכתובים ע"ז; ובפרט ש(ב) היה לו להביאם בראשית הפרק, לפני שמדבר אודות הפרט דדיבור. וע"כ שהוספה זו מוסיפה הבנה בעניין המבואר בפרק.

ובפרט, שההפרש בין מדת הקב"ה למעלה למדת האדם למטה כפי שהוא בדיבור שונה בתכלית מכמו שהוא במחשבה. דבדיבור החילוק הוא שהדיבור למטה נפרד מהמדבר משא"כ הדיבור למעלה שמאוחד איתו ית', אך מחשבה ה"ה "לבוש המאוחד" גם אצל האדם למטה; ולכאורה מהי השוואת דיבור למחשבה במה שמדת הקב"ה אינה כמידתנו⁷.

כמו"כ יש לדייק מהי ההוספה ב"ולכן אין דבורו ית' כדבורינו", והרי כבר כתב שמדת הקב"ה אינה כמדת בו"ד, ואף נימק זאת.

וע"פ מה שנת"ל אולי אפשר לומר:

7. ואף שפשטות ההוספה היא לכללות העניין דמדת הקב"ה אינה כמדת בשר ודם, ומשמעות דבריו כאן הוא שכמו שמובן הדבר שמחשבתו אינה כמחשבתנו כך הוא בנוגע לדיבור (כן הוא הביאור בשיעורים בספר התניא כאן. ועפ"ז יומתק גם מה שמביא מהפסוק "כן גבהו דרכי מדרכיכם" רק את תחילתו, ועל המשך הפסוק רומז ב"וגו" על אף שעיקר הראי' היא מההמשך – "ומחשבותי ממחשבותיכם" כי כל ההוספה היא בשביל העניין הכללי שמדתו אינה כמדת בשר ודם). עכ"ז כמו שודאי הדבר שהמובא בסוגריים הוא הוספה בתוכן העניין (כפי שביארנו לעיל בגוף השאלות) כך ודאי שהשייכות להתוכן אינה רק מכללות העניין כ"א גם מהפרטים היינו מהא גופא שהראיה היא מהמחשבה דוקא.

בתחילת הפרק מבאר ש"מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם" - היינו שיש בדיבור למעלה שינוי מהדיבור דלמטה, ומבאר השינוי - דדיבורו של הקב"ה מאוחד בו ית' (משא"כ בדיבור האדם).

והנה, על אף שהדיבור מאוחד עם שורשו ואינו נפרד ממנו, מ"מ ביכולתו לפעול פעולה - התהוות (ואעפ"כ גם פעולה זו מאוחדת איתו ית' "כי אין דבר חוץ ממנו").

ומאחר שהיות הדיבור למטה שייך לפעולה היינו דוקא כיון שהדיבור הוא נפרד מהאדם, מובן שהדיבור למעלה, שמאוחד בו ית', כיצד פועל הוא פעולה? אי"ז אלא ש"אין דבורו ית' כדבורנו" (כמשנת"ל).

היינו דבתיבות אלו מוסיף ומלמד שהשינוי בין דיבורו של הקב"ה לדיבור האדם אינו רק בפרט מסויים כי אם שינוי עיקרי.

ולכן כאשר אדמוה"ז מבאר ההבדל בין הדיבור למטה לשלמעלה, מביא הדוגמא מכך שאין מחשבתו כמחשבתנו דבשניהם יש את ההפכים - התאחדות ופעולה, להדגיש שההבדל אינו רק בפרט מסויים - כמו שכתב שמדת הקב"ה אינה כמדת בו"ד - כ"א שמהות הדיבור למעלה שונה בתכלית ממהותו למטה, ובזה ההשוואה למחשבה כיוון ששניהם שונים בתכלית מכמו שהם למטה.



פירוש רש"י עמ"ש "כי מלאו ימי"

הת' לוי יצחק שיחי' גרינפלד

תלמיד בישיבה

אודות בקשתו של יעקב מלבן כי יתן לו את בתו רחל לאשה לאחר שעבד אותו שבע שנים, נאמר בפסוק הלשון: "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי...". ופירש רש"י: "מלאו ימי - שאמרה לי אמי. ועוד מלאו ימי, שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים, וזהו שאמר ואבואה אליה, והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן".

על דברים אלו הקשה הרמב"ן, מדוע נדחק רש"י לפרש ש"מלאו ימי" מכוון על הימים ש"אמרה לי אמי" שאעמיד תולדות, או על כך ש"אימתי אעמיד שנים עשר שבטים". והרי, מפשטות הכתובים משמע שכוונת יעקב הייתה לכך שמלאו ימי העבודה שהתחייב לעבוד עבור לבן בכדי שיתן לו את רחל בתו לאשה - שבע שנים. וכלשון הרמב"ן: "למה לא פירש הרב מלאו ימי על שני העבודה והתנאי ששלמו, כדברי אונקלוס, והוא משמעות הכתוב באמת. ובשביל הימים שאמרה לו אמו, גם מפני זקנתו לא יתן לו לבן בתו קודם זמנו אשר התנו שניהם, ודי שיקיים תנאו. וכדברי אונקלוס הוא שנצטרך לפרש מלא שבוע זאת על ימי המשתה, כי ימי העבודה שלמים היו, כאשר אמר לו יעקב. וכן פירש רבי אברהם".

אכן, רבים מהמפרשים פירשו ש"מלאו ימי" מכוון על ימי העבודה שהתחייב יעקב לעבוד את לבן (לרעות צאנו), ומהם - הרשב"ם, החזקוני (שנקטו שניהם בלשון: "כי מלאו ימי - שבע שנים עבדתך"), ועוד. כמו"כ, משמעות זו עולה מלשון התרגום אונקלוס והתרגום יונתן. אם כן יש להבין, מדוע לא בחר רש"י בפירוש זה, שהוא לפי פשש"מ, ונקט ב' ביאורים אחרים כנ"ל?

הרא"ם כתב לישב וז"ל: "ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען "למה לא פירש הרב מלאו ימי על שני העבודה והתנאי כו" ופירש אותו על זקנתו הנה כבר נתנו הטעם בזה מ"ואבואה אליה" (פסוק כא) שאפילו ה"קל שבקלים אינו אומר כן", ורש"י עצמו הביאו בפירושו. ומה שפירש גם כן לימים שאמרה לו אמו, הוא מובן מ"הבה את אשתי כי מלאו ימי" (פסוק כא) שאין מדרך מוסר שיאמר השכיר תכף שהגיעו שני עבודתו הבה את שכרי, כל שכן בענין שאפילו הקל שבקלים לא יאמר תכף שיגיע תנאו

"הבה את אשתי" כמו שמובן מ"כי מלאו ימי", ולכן יחויב שיהיה פירוש "כי מלאו ימי" הימים שאמרה לו אמו, שאי אפשר לעבור על צווייה כשהוא ברשותו...".

אמנם נראה די ש לי שב באופן נוסף, ובהקדים:

בענין תפילתו של יעקב בעת שיצא מן הארץ בהליכתו לחרן, שאמר "ושבתי בשלום אל בית אבי... ", פירש רש"י: "בשלום - שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן".

בפירוש ה'תורה תמימה' עה"ת הקשה וז"ל: "ולא נתבאר מניין לי' לפרש כן ולא בפשיטות בשלמות הגוף וכמו הלשונות הקודמים, ושמרני בדרך, ונתן לי לחם וכו', הרי אלו דברים גשמים".

ותירץ: "וקרוב לומר דקשה לי' דבלשונות הקודמים תלה הפעולה בהקב"ה, ושמרני, ונתן לי, ולפי"ז הול"ל גם כאן והשיבני, ולמה תלה ההשבה בעצמו, כמ"ש ושבתי, לכן פירש"י דכיון על השלמות מן החטא, ע"ד מ"ש (ברכות לג, ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וא"כ דבר זה באמת תלוי בו בעצמו" עכ"ל.

לפ"ז אפשר לכאורה לי שב גם את שהוקשה על פירש"י בענין "כי מלאו ימי". דאפ"ל, שלרש"י הוקשה דאם מדובר על מלאת ימי העבודה שעבד יעקב את לבן, הול"ל "כי מילאתי ימי" וכדו' (היינו, שההדגשה היא על כך שיעקב מילא את ימי עבודתו), ומדוע נקט הכתוב לשון "מלאו ימי" - מלאו ממילא?

- לכן פירש"י שמדובר על ימים "שאמרה לי אמי. ועוד . . שהרי אני בן שמונים וארבע שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים", דלפירוש זה מובן מדוע נקט הכתוב לשון "מלאו" - ממילא, שהרי העובדה ש"מלאו ימי" אינה תלויה ביעקב עצמו, היינו, במשך הזמן שעבד את לבן, אלא מבחינתו ה"ז משך זמן שחלף "ממילא", ללא קשר להנהגתו.

כמובן, ביאור זה הוא בדא"פ בלבד, ואשמח לשמוע חו"ד המעיינים בזה.



האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים

הת' אברהם שיחי' דייטש

תלמיד בישיבה

במס' פסחים פ"ח (פז, ב): "שלשה חזרו למטעתן, אלו הן: ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות... כסף מצרים - דכתיב¹ ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים על ירושלים וגו'".

ומפרש רש"י: "כסף מצרים - שבזזו ישראל בצאתם ממצרים, כדכתיב וינצלו את מצרים, ובימי רחבעם עלה שישק מלך מצרים ונטל את כל האוצרות".

וכן בפ"י (ק"ט, א): "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים... וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן, שנאמר² וינצלו את מצרים... והיה מונח עד רחבעם. בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם, שנאמר ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים [על ירושלים] ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך".

והנה בסנהדרין (צא, א): "שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר³ וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום - תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס, אם ינצחוני אמרו להם: הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם. נתנו לו רשות והלך ודן עמהן. אמר להן: מהיכן אתם מביאים ראיה? אמרו לו: מן התורה. אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראיה אלא מן התורה. שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה - תנו לנו שכר עבודה של שלשים ריבוא, ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. אמר להן אלכסנדרוס מוקדון: החזירו לו תשובה! אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים. נתן להם זמן, בדקו ולא מצאו תשובה. מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות, וכרמיהן כשהן נטועות וברחו, ואותה שנה שביעית היתה".

ולכאורה קשה, כיצד באו בני מצרים לתבוע הכסף שישראל נטלו מהם, והא מהגמ'

1. מלכים א יד, כה-ו.

2. שמות יב, לו.

3. שמות יב, מ.

בפסחים משמע שכבר החזירו רחבעם מלך מצרים?

[וקשה לומר שהכוונה בדברי בני מצרים שהם מביאין ראיה מן התורה היינו מחמישה ספרים בלבד ולא מהנביאים וכתובים. ולכן לא יכול היה בן פסיסה לענות להם מפסוק בדברי הימים.

- דנוסף ע"ז דמה סברא לחלק בין הספרים לענין הטענות בדינו של אלכסנדר מוקדון - הנה א"כ טענתם של המצרים היא טענה שאי אפשר לקיימה. שהרי אם אינם סומכים אלא על התורה, אף אם יחזירו להם הרי אין ההחזר כתוב בתורה. ולאחר זמן שוב יבואו המצרים ויטענו ויתבעו כספם, שהרי בתורה לא כתוב שהשיבו להם, והם אינם סומכים אלא על מ"ש בתורה]

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



מידת היראה בקו של 'ועשה טוב'

הת' יואל שיחי' דייטש

שליח בישיבה

א.

היראה שורש לסוד מרע, והאהבה לועשה טוב

בספר התניא בחלק לקוטי אמרים פרק ד' מחדש אדה"ז שמידת האהבה ומידת היראה הם מידות הכרחיות בעבודת האדם, וז"ל שם: "כי האהבה היא שרש כל רמ"ח מ"ע וממנה הן נמשכות ובלעדה אין להן קיום אמיתי כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין שהם רמ"ח אברין דמלכא כביכול כמ"ש במקום אחר.

והיראה היא שרש לשם"ה לא תעשה כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. או יראה פנימית מזו שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו כל תועבת ה' אשר שנא הם הקליפות וסטרא אחרא אשר יניקתם מהאדם התחתון ואחיזתם בו הוא בשם"ה מצות לא תעשה".

ביאור: הדרך לקיומם של הרמ"ח מצוות עשה היא מידת האהבה, כי האדם האוהב את ה' יחפוץ בהמשכה של אור ה' במציאותו האישית, ומכיון שקבע ה' את סדר המשכתו והתגלותו בעולם, ע"י הקיום של הרמ"ח מצוות עשה, על כן יקיים האוהב את ה' את כל הרמ"ח מצוות עשה.

אך הדרך לשמירת האדם משם"ה מצוות לא תעשה היא מידת היראה, כי האדם הירא מה' יקבל עליו עול מלכות שמים, ומכיון שציוה ה' שלא לעבור על השם"ה מצוות לא תעשה, על כן יישמר האדם הירא מה' ולא יעבור על השם"ה מצוות לא תעשה.

ב.

עוד חשיבות במידת היראה

בפרק מ"א בלקוטי אמרים מאריך אדה"ז בביאור החשיבות של מידת היראה בעבודת האדם, וז"ל שם: "ברם צריך להיות לזכרון תמיד ראשית העבודה ועיקרה ושרשה. והוא כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע והאהבה לועשה טוב. אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב ולפחות צריך לעורר תחלה היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד בממ"ה הקב"ה כנ"ל שתהא בהתגלות לבו או מוחו עכ"פ".

ובהמשך הפרק מוסיף עוד: "משא"כ אם לומד ומקיים המצוה באהבה לבדה כדי לדבקה בו על ידי תורתו ומצותיו אינה נקראת בשם עבודת העבד והתורה אמרה ועבדתם את ה' אלהיכם וגו' ואותו תעבודו וגו', וכמ"ש בזהר [פ' בהר] כהאי תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא בגין לאפקא מיניה טב לעלמא כו' הכי נמי אצטריך לב"נ לקבלא עליה עול מלכות שמים בקדמיתא כו' ואי האי לא אשתכח גביה לא שריא ביה קדוש' כו'".

ובלקוטי שיחות ח"ז (עמ' 180 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר בב' אופנים את החידוש שבזה"ק (משם מצטט אדה"ז את המשל מ"כהאי תורא") ובפרק מ"א בלקוטי אמרים, ודוחה את הראשון ומקיים את האחרון, וכדלקמן.

ג.

אופן א' בחידוש הזה"ק ופרק מ"א בחשיבות מידת היראה

בפרק ד' בלקוטי אמרים, מבאר אדה"ז את החשיבות של מידת היראה ומידת האהבה בעבודת האדם:

מידת היראה מביאה את האדם להישמר ולא לעבור על השם"ה מצוות לא תעשה, ומידת האהבה מביאה את האדם לקיים את הרמ"ח מצוות עשה (כנ"ל בסעי' א).

בפרק מ"א בלקוטי אמרים, מחדש אדה"ז רובד נוסף ועמוק יותר בחשיבות של מידת

1. תרגום המשל מהזה"ק: כאותו שור שמניחים ע"ג עול, כדי שתבוא ממנו טובה לעולם, כמו כן צריך כל אדם לקבל עליו עול מלכות שמים, ואם אינו מקבל עליו לא נמשכת בו הקדושה.

היראה בעבודת האדם:

מבואר בכו"כ מקומות, שתוכנם וענינם של קיום הרמ"ח מצוות העשה הוא המשכת הקדושה, ובקיום א' מהרמ"ח מצוות העשה נמשכת קדושה פרטית השייכת למצוה שקיים האדם.

ומחדש הזה"ק וכן אדה"ז בפרק מ"א, שהקדושה הראויה להימשך על ידי הקיום של הרמ"ח מצוות עשה, אינה נמשכת באדם שלא ירא מה' ולא מקבל עול מלכות שמים, וכדי להמשיך את הקדושה מן ההכרח שיעורר האדם את מידת היראה מה', המביאה גם לקבלת עול מלכות שמים.

ביאור בחידוש הפרק: הכלל בכל השראת והמשכת הקדושה בעולמות והנבראים ש"אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"י",² ומידת היראה והקבלת עול מלכות שמים הם המבטלים את מציאות האדם, ולכך בהעדר היראה והקבלת עול מלכות שמים, מציאות האדם נרגשת ואיננה בטילה, ובהתאם לכלל הנ"ל בכל השראת והמשכת הקדושה, לא נמשכת הקדושה באדם זה.

ד.

ב' קושיות

א. לפי הנ"ל (בסעי' ג), שמחדש אדה"ז בפרק ד' בלקוטי אמרים, את חשיבות מידת היראה בכך שהיא מביאה את האדם להישמר ולא לעבור על השס"ה מצוות לא תעשה, ובפרק מ"א מחדש אדה"ז חשיבות נוספת במידת היראה - שאילולי מידת היראה המביאה לקבלת עול מלכות שמים, לא נמשכת הקדושה, אם כן היה לזה"ק וכן לאדה"ז בפרק מ"א להסתפק בהבאת הנמשל (המובא גם בזה"ק ומצוטט בפרק מ"א) "ואי האי לא אשתכח גביה (אם לא מקבל עול מלכות שמים) לא שריה ביה קדושה", המבאר באופן מספיק ברור את חידושם (שלולי הקבלת עול מלכות שמים, לא נמשכת הקדושה), אולם לא היה להם להביא גם את כל אריכות המשל מ"כהאי תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא בגין לאפקא מיניה טב לעלמא".

ובפרט קשה, מציטוטו של המשל בפרק מ"א בלקוטי אמרים, שהלא ידוע שדיוקים

2. פרק ו' בלקוטי אמרים.

רבים דייק אדה"ז בכתובת ספר התניא, וכל אות ומילה בספר לא נכתבו בסתם, ובכל זאת, הביא שם אדה"ז את כל אריכות המשל מ"כהאי תורא".

ב. כתב אדה"ז בריש פרק מ"א, וז"ל: "...כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע והאהבה לועשה טוב. אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב ולפחות צריך לעורר תחילה היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד בממ"ה הקב"ה..."

ולפי הנ"ל (בסעי' ג), שמחדש אדה"ז בפרק ד' בלקוטי אמרים, את חשיבות מידת היראה בכך שהיא מביאה את האדם להישמר ולא לעבור על השס"ה מצוות לא תעשה, ובפרק מ"א מחדש אדה"ז חשיבות נוספת במידת היראה - שאילולי מידת היראה המביאה לקבלת עול מלכות שמים לא נמשכת הקדושה, אם כן קשה מדוע כותב אדה"ז בפרק מ"א - "כי אף שהיראה היא שרש לסור מרע" - אף שכבר חידש חשיבות זו בפרק ד', וכל מטרתו של פרק מ"א לחדש חשיבות נוספת במידת היראה.

ועל כרחק צריך לומר, שהחידוש שבזה"ק ובפרק מ"א אינו רק כפי שנתבאר, שהיראה מה' המביאה לקבלת עול מלכות שמים מוכרחת גם בהמשכת הקדושה שבקיום הרמ"ח מצוות העשה, אלא יתירה מזאת וכפי שיבואר לקמן.

ה.

אופן ב' בחידוש הזה"ק ופרק מ"א בחשיבות מידת היראה

בפרק ו' בלקוטי אמרים כותב אדה"ז אודות השראת והמשכת הקדושה, וז"ל: "וצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה, ואין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית".

ומשמע, שהכלי היחיד להשראת והמשכת הקדושה הוא הביטול, וכדי להמשיך את הקדושה הראויה להימשך על ידי קיום מצוות העשה, מן ההכרח שיעורר האדם את מידת היראה מה' המביאה גם לקבלת עול מלכות שמים, שעל ידם מתבטלת מציאות האדם מפני ה' ית', וממילא נמשכת הקדושה במציאות האדם (לפי האופן הא' - הביאור בקטע זה התחדש רק בפרק מ"א).

ובזה"ק ובפרק מ"א בלקוטי אמרים מחדש אדה"ז יתירה מזאת, וחידושו שיראת האדם מה' צריכה להיות נרגשת אפי' בפן החיובי שבקיום המצוות, עד שגם התשוקה והרצון

שבאדם להמשיך את הקדושה על ידי קיום המצוות, יהיה יסודו - היראה מה', שציוה "ואהבת את ה' אלוקיך" והוא ירא לקיים את הציווי ומעורר את מידת האהבה לה', ובהתעוררות מידת האהבה חפץ האדם ורוצה בהמשכת הקדושה שבקיום מצוות העשה וגם מקיימם בפועל, אך היסוד לאהבתו הוא היראה מה' ית'.

.ו

ב' טעמים בחשיבות של מידת היראה בקו של 'ועשה טוב'

חידוש הזה"ק וכן החידוש של פרק מ"א, דורש ביאור. דהלא גם היראה הכללית מה' שמביאה לקבלת עול מלכות שמים פועלת את ביטול מציאות האדם, ומדוע לא די בה וצריכה היראה להיות נרגשת גם בפן החיובי של קיום מצוות עשה? ובשיחה הנ"ל עונה על כך כ"ק אדמו"ר בב' ביאורים:

א. הבורא ית' אינו בערך כלל וכלל למציאות של הנברא, ומחמת ריחוק הערך שבין הבורא לנברא א"א שיאיר ויתגלה הבורא במציאות של הנברא, וכמו כן בהמשכת הקדושה הראויה להימשך ע"י קיום מצוות העשה, שמאחר והמשכה זאת מאוחדת בתכלית האיחוד עם הבורא ית', על כן גם היא איננה יכולה להתגלות בנברא.

אמנם כל זה שלא מתגלה הבורא בנברא, הוא דוקא בנברא שנרגשת מציאותו, אך אילו ירא האדם מה', ובטל אליו בתכלית הביטול, עד שהיראה והביטול לה' לבדם הם הנרגשים בקיומו את הרמ"ח מצוות עשה, ממילא מתגלה ונרגש הבורא (המצוה על המצוות) במציאות של הנברא, שהלא כל הנרגש בו בשעת קיום המצוות הוא מציאותו של הבורא ממנו הוא ירא.

ואחר ביאור זה מובן מדוע אע"פ שירא האדם מה' ונשמר מלעבור על השם"ה מצוות לא תעשה, לא די בכך ומן ההכרח שגם קיומו את מצוות העשה יהיה מחמת היראה לה', כי מאחר שהבורא לא מתגלה בנברא שנרגשת מציאותו, לכך מן ההכרח שהיראה והביטול של הנברא לבורא יהיו חדורים בכל נבכי מציאות הנברא, ורק כך מתגלה הבורא (המצוה על קיום המצוות) במציאות של הנברא.

ב. בעניין ביטול העבד לאדון, ידוע שאפי' הילדים שבאו מהעבד אינם מתייחסים אל העבד כ"א לאדון של העבד, ולכאו' אינו מובן שהלא עבדות העבד מתבטאת רק בכל העבודות שעובד למען האדון, וא"כ מהי השייכות בין היותו עבד לייחוסם של הילדים?

ועונה על כך כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות ח"ה (עמ' 233 ואילך):

ע"פ התורה השיעבוד של העבד לאדון הוא שיעבוד מוחלט, עד שהעבד אינו אדם לעצמו כלל ונעשה כל עניינו - מציאות האדון, ולכן גם נאמר בגמ'³ "מה שקנה עבד קנה רבו", שמכיון שאינו מציאות לעצמו ועניינו הוא מציאות האדון, על כן גם מה שקונה העבד הוא בבעלות האדון, ואם בא' מנימי נפשו של העבד נרגש בו שהוא מציאות בפני עצמו, הרי שגם בעבודות שעובד לאדון אינו עובד בהם מחמת הביטול המוחלט לאדון וגם שם נרגשת קצת מציאותו, ומה שבכ"ז עובד את האדון, הרי זה לא כ"כ שונה משאר בני האדם העובדים אצל מעסיקיהם ואינם מבטלים את מציאותם.

ומכיון שגדר העבדות, הוא הביטול המוחלט של מציאות העבד, ואילו ייחוס הילדים לאדם מלמד על מציאותו העצמאית של האדם, על כן אין הילדים מתייחסים לעבד ממנו הם באו.

וי"ל שעד"ז בעניין ביטול הנברא לבורא:

ההרגש האישי של הנברא אינו עולה בקנה אחד עם ביטול האדם לה', ואם מרגיש הנברא באיזה פרט את מציאותו, מן ההכרח שגם בפרטים האחרים בהם כביכול נרגש ביטול הנברא אין שם ביטול מושלם, ומכיון ש"אין הקדושה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"⁴, שמשמעות הדברים הם שרק ביטול מושלם מאפשר את המשכת הקדושה, על כן מן ההכרח שלא ירגיש האדם את מציאותו ואפי' לא בפרט אחד, ורק כך הוא בטל בביטול מושלם לה'.

ז.

תירוץ ב' הקושיות לפי האופן הב'

לפי האופן הב' בביאור החידוש שבזה"ק ובפרק מ"א בלקוטי אמרים, מיושבים ב' הקושיות שהקשינו לעיל על האופן הא', וכדלהלן:

א. כתב אדה"ז בריש פרק מ"א - "כי אף שהיראה היא שרש לסוד מרע... אעפ"כ לא די לעורר האהבה לבדה לועשה טוב", ולעיל כתבנו להקשות שמכיון שכבר בפרק ד'

3. פסחים, פח, ב.

4. פרק ו' בלקוטי אמרים.

חידש אדה"ז שמידת היראה מביאה את האדם להישמר ולא לעבור על השס"ה מצוות לא תעשה, אם כן מדוע חוזר אדה"ז על חידוש זה וכותבו אף בפרק מ"א?

אולם לפי האופן הב' בביאור החידוש שבפרק מ"א לא קשה קושיא זו כלל וכלל. והביאור: החידוש בפרק מ"א הוא כנ"ל בעניין השייכות של מידת היראה והקבלת עול מלכות שמים לעבודת האדם, ששייכותם אינה רק למצוות שהן בלא תעשה, אלא גם למצוות שהן בקום ועשה שגם אותם צריך לקיים (גם) מחמת היראה מה'.

אך מובן שחידוש גדול כעין זה צריך לקבל דגש מיוחד על מנת שלא נטעה ולא נבין מספיק את החידוש, ולכן הביא אדה"ז את ההקדמה "אף שהיראה היא שורש לסור מרע", להדגיש שהחידוש שבפרק הינו גם גבי אדם שיש לו יראה המביאה להישמר ולא לעבור על השס"ה מצוות לא תעשה, שלא די באותה יראה וצריך לגלות את מידת היראה מה' גם בקיום המצוות שהן בקום ועשה.

ב. הובא בזה"ק וכן הביא אדה"ז בפרק מ"א כל אריכות המשל מ"כהאי תורא", ולעיל הקשינו מדוע צריך להביא את כל אריכות המשל ולא די בהבאת הנמשל "ואי האי לא אשתכח גביה לא שריה ביה קדושה" שמבאר לכאו' באופן מספיק ברור את ההכרח והשייכות של מידת היראה לעבודת האדם.

אולם לפי האופן הב' בביאור החידוש שבוזה"ק ובפרק מ"א בלקוטי אמרים לא קשה קושיא זו כלל וכלל. והביאור: החידוש בפרק מ"א הוא כנ"ל בעניין השייכות של מידת היראה והקבלת עול מלכות שמים לעבודת האדם, ששייכותם אינה רק למצוות שהן בלא תעשה, אלא גם למצוות שהן בקום ועשה שגם אותם צריך לקיים (גם) מחמת היראה מה', והתבאר לעיל (סעי' ו, טעם א), שזהו משום שהבורא הוא באין ערוך לנברא, ולכן רק היראה מה' משמשת כלי מתאים להמשכת והתגלות הבורא בנברא.

אך מובן שחידוש גדול כעין זה צריך לקבל דגש מיוחד על מנת שלא נטעה ולא נבין מספיק את החידוש, ולכן לא הסתפק הזה"ק וכן אדה"ז בפרק מ"א בהבאת הנמשל לבד והביאו גם את כל אריכות המשל שעל ידו מתבהר באופן ברור יותר החידוש שחידשו, וכדלהלן:

העול המונח על גבי השור, אינו מאפשר רק את העבודה שעל ידי השור, אלא הוא הגורם העיקרי המביא את השור לעבוד את עבודתו וכמודגש בל' הזה"ק "כהאי תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא בגין לאפקא מיניה טב לעלמא כו'", וכמו כן בנמשל בעבודת האדם שהיראה והקבלת עול אינם רק פרט חיצוני, שבלעדם יש מניעה מהקדושה

להימשך באדם, כי אם הגורמים העיקריים בהמשכת הקדושה הם, שרק על ידם יכול הבורא להתגלות בנברא, ולכן גם הקיום של הרמ"ח מצוות עשה צריך להיות (גם) מחמת היראה מה'.

ח.

הקושי בדברי כ"ק אדמו"ר

התבאר בדברי כ"ק אדמו"ר, ששלמות הקיום של מצוות העשה המבוססות על מידת האהבה לה', הוא בקיום שהוא גם מחמת מידת היראה - שציוה ה' על "ואהבת את ה' אלוקיך" ומחמת היראה הוא מקיים את הציווי, ומעורר את מידת האהבה לה', וממילא גם מקיים את כל מצוותיו, ועל ידי זה מידת היראה שענינה ומהותה הוא ביטול מציאות האדם, חודרת ונרגשת גם במידת האהבה שמהותה וענינה הוא התפשטות מציאות האדם, ורק באופן זה שביטול מציאות האדם לה' נרגש בכל מציאותו, יכולה הקדושה השייכת לקיום מצוות העשה להימשך באדם.

אמנם, לכאורה דורש הדבר ביאור, דמהו הפירוש ואיך בכלל יתכן שקיום הרמ"ח מצוות עשה, יהיה חדור גם במידת היראה, ובנוסף גם במידת האהבה, שמכיון שענינה ומהותה של מידת היראה הוא ביטול מציאות האדם, ואילו ענינה ומהותה של מידת האהבה הוא התפשטות וביטוי מציאות האדם, א"כ מציאות האדם שהיא מציאות המוגבלת ביכולות מסוימות, אינה יכולה להכיל ב' הפכים אלו, שהלא היראה שהיא ביטול מציאות האדם, ואילו האהבה, שהיא ביטוי למציאות האדם, הינם בסתירה של ממש זה לזה, ואיך אפשר שב' מידות אלו ישכנו יחדיו בעת קיום מצוות העשה?

ועוד צריך להבין, בעניין החילוק שבין ב' המידות, שבהשקפה ראשונה אין החילוק מובן כלל וכלל, וכשם שאודות מידת האהבה נאמר שקשורה עם מציאות האדם, כמו כן גם נראה לומר אודות מידת היראה, ומפני מה נאמר אודות מידת היראה שאינה קשורה עם מציאות האדם?

ונקדים הקדמה קצרה ובהמשך ילובנו העניינים בעזה"י.

ט.

הצעת פרק ג' בלקוטי אמרים, והדיוק בו

בפרק ג' בלקוטי אמרים מבאר אדה"ז את אופן הולדת המדות שבאדם, וז"ל שם: "כי השכל שבנפש המשכלת כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית ופחד ה' בלבו. ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ב"ה והיא כלות הנפש..."

ויש לדייק באופן בו מביא אדה"ז את ב' הדוגמאות (יראה ואהבה):

בכתיבה אודות הולדת מידת היראה מאריך אדה"ז לבאר את כל השלבים בהולדתה, החל מההתבוננות בשכל האדם וכלה במידת היראה שנולדה בלב, אך בבואו לכתוב אודות אופן הולדת מידת האהבה מקצר בלשונו ומביא רק את השלב האחרון - מידת האהבה שבלב. וי"ל שלא בסתם נקט אדה"ז בחילוק זה, וכפי שיבואר אי"ה לקמן.

י.

החילוק בין שכל למידות

וכדי ליישב את התמיהה בפרק ג' בלקוטי אמרים נצטרך לבאר תחילה את החילוק שבין השכל למידות, ובהמשך יבוא הביאור ויבאר את עומק כוונתו של אדה"ז בדיוקו, וכדלקמן:

שכל: השכלת האדם במושכלות, מותנית ביציאתו מהמציאות האישית, שעל ידי כך מבין האדם ומשכיל בענינים שכליים שאינם קשורים עם מציאותו, ובאם יישאר האדם קשור למציאותו ונטיותיו האישיות, לא יוכל להבין את העניין השכלי כפי שהוא לאמיתתו.

מדות: ענינים של המדות הוא בדיוק להיפך מעניין השכל, וכל מהות המדות הוא מציאות האדם - המבטאות את תכונות נפש האדם בעל המדות, ולו יצויר שייצא האדם

ממציאותו האישית ויתבטל בתכלית הביטול תהיה התוצאה - אדם ללא מדות.

יא.

ביאור במידות היראה והאהבה

מבואר בכו"כ מקומות בתורת החסידות שהחילוק שבין השכל לכללות המידות ישנו גם במדות עצמם – במידת היראה ומידת האהבה:

יראה: התבוננות האדם ברוממות ה' ית', לעומת שפלות האדם, מעוררת רגש של יראה⁵, תוכן הרגש: מציאות האדם איננה מציאות ביחס למציאות ה' ית'.

אהבה: התבוננות האדם בגדלות ה' ית', המחיה ובורא את העולמות בכל רגע ורגע מאין ואפס למציאות הנראית כמציאות חשובה, מעוררת באדם רגש של האהבה, תוכן הרגש: תשוקה ורצון באדם להרגיש ולהידבק באור ה' ית'.

ומהחילוק בתוכנם של ב' המדות, רואים ברור את החילוק בשייכותם למציאות האדם: מידת היראה פועלת ביטול מציאות האדם, ואילו מידת האהבה לא פועלת ביטול מציאות האדם, אלא רק רצון ותשוקה להרגיש את אור ה' ית'⁶.

שייכות המידות יראה והאהבה לשכל האדם:

תוכן מידת היראה הוא ביטול מציאות האדם, וכמו כן הוא בתוכן עניין השכל המחייב ביטול של מציאות האדם (נ"ל בסעי' י), ומכיון שגם השכל וגם מידת היראה שבלב אינם קשורים עם מציאות האדם, ואדרבה - שניהם מנגדים למציאות האדם, על כן היראה כפי שהיא בשכל האדם, ממשיכה להתגלות במידת היראה שבלב.

אך תוכן מידת האהבה הוא ביטוי של מציאות האדם, וכנ"ל שחלוק ממנו ענין השכל המחייב ביטול של מציאות האדם, ומכיון שהשכל מחייב ביטול של מציאות האדם, ואילו מידת האהבה מבטאת את מציאות האדם, על כן האהבה כפי שהיא בשכל לא ממשיכה

5. בתורת החסידות נקראת בחי' זאת "יראת הרוממות".

6. ראה לקוטי שיחות חל"ט, שם מביא כ"ק אדמו"ר את החילוק בין מידת היראה למידת האהבה: מידת היראה אינה קשורה עם מציאות האדם, ואילו מידת האהבה קשורה עם מציאות האדם, ומבאר שם שמאחר ובכל הדרגות ביראת ה' יוצא האדם מציאותו, על כן א"א לחלק בדרגות של מידת היראה, משא"כ במידת האהבה שמכיון שהיא קשורה עם מציאות האדם, על כן גם אפשר לחלק בדרגותיה.

להתגלות במידת האהבה שבלב.

ולפי ביאור זה מבואר הא שדייקנו לעיל, מדוע מאריך אדה"ז אודות השלבים בהולדת מידת היראה ואילו במידת האהבה אינו מאריך, דלפי שהיראה שבמוח היא מהות מידת היראה שבלב האדם, על כן מפרט בה אדה"ז את השלב של היראה בשכל האדם, מאחר והיא המהות של מידת היראה שבלב, אך במידת האהבה שענינה הוא מהות האדם, וממילא לא יכולה האהבה כפי שהיא במוח להתגלות במידת האהבה שבלב, לא מפרט בה אדה"ז את השלב של האהבה שבמוח, כיון שאי"ז נוגע כ"כ למידת האהבה שבלב.

יב.

מידות היראה והאהבה בעבודת ה'

לפי הנ"ל בחילוק שבין מידת היראה שאינה קשורה עם מציאות האדם, למידת האהבה הקשורה בקשרי עבותות למציאות האדם, אפ"ל בתוספת ביאור את דברי כ"ק אדמו"ר (באופן הב') בחידוש שבפרק מ"א:

ענינה ומהותה של מידת האהבה הוא מציאות האדם, ואילו ענינה ומהותה של מידת היראה הוא ביטול האדם, ולכך אדם העובד את ה' רק על ידי מידת האהבה, מציאותו נרגשת ואיננו בטל לה', וכפי שנ"ל שבכהאי גוונא שלא בטל האדם לה', גם לא מתגלה הבורא בנברא.

אך לאידך, אדם העובד את ה' על ידי מידת היראה, מציאותו איננה נרגשת והוא בטל לה', וכפי שנ"ל שבכהאי גוונא שבטל האדם לה', מתגלה הבורא בנברא.

יג.

חיבור ב' הפכים⁷

בנתינת התורה על הר סיני, אנו מוצאים דבר פלא, מחד נבחר ההר המסמל את עניין ההגבהה וההתנשאות לתת עליו את התורה לעם ישראל, אך לאידך מבין כל ההרים

7. ראה לקו"ש ח"א (עמ' 277 ואילך), שם מבאר כ"ק אדמו"ר את הרעיון המובא בפנים.

נבחר דוקא הר סיני הנמוך מבין כל ההרים.

הביאור: קודם הזמן בו ניתנה התורה על הר סיני, היה קו המפריד ומבדיל בין הקדושה לבין המציאות הגשמית והחומרית של העולם, שמאחר והקדושה נעלית באין ערוך למציאות הגשמית והחומרית של העולם, על כן לא יכלה הקדושה לחבור למציאות הגשמית והחומרית של העולם.

ובעניין זה התחדש חידוש גדול בנתינת התורה על הר סיני, שלמרות ריחוק הערך שבין הקדושה למציאות הגשמית והחומרית של העולם, מכל מקום ע"י גילוי של כח אלוקי נעלה, יכולה וצריכה הקדושה להתחבר עם המציאות הגשמית והחומרית של העולם, ומאחר שכך נתחדש במ"ת, לכך התבטא חידוש זה גם במקום נתינתה - 'הר סיני' - ש'ההר' המסמל ומבטא מציאות חשובה מתחבר עם 'סיני' המסמל נמיכות והתבטלות, ומשם נמשך הכח והיכולת לאחד ולחבר בין כל ב' הפכים.

וכמו כן מובן בנדו"ד: מידת האהבה המבטאת את התפשטות מציאות האדם, ומידת היראה שענינה ומהותה הוא ביטול מציאות האדם, שהינם לכאו' מנגדים והפכיים זה מזה, מכל מקום הם יכולים לחבור זה לזה ולהתאחד באדם מקיים המצוה, וזהו מחמת החידוש שנתחדש במאורע של נתינת התורה על הר סיני שניתן לאחד ולחבר בין ב' הפכים: 'הר' - הגבהה והתנשאות. 'סיני' - נמיכות והתבטלות.



אם העתיד מכריע ההווה

הת' ישראל מאיר שיחי' הלל
תלמיד בישיבה

א.

דברי הנביא, פסק השו"ע בנוגע למומין הגלויים, חקירה במום החוזר לברייתו

כתוב בנביא "וכי תגישון עיוור לזבוח אין רע וכי תגישון פיסח וחולה אין רע הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ה' צבאות", פירושו הפשוט של הפסוק הוא, דאין שייך שא' בעל מום יגש לזבוח למלך.

והנה בשו"ע¹, מביא פ' זה בנוגע לש"ץ שיש להיזהר בבעל מום גלוי, וז"ל: "אין מומים פוסלים אלא בכוהנים אבל לא בש"ץ ואעפ"כ יש להיזהר במומין הגלויים משום הקריבהו נא לפחתך הירצך וגו'". עכ"ל.

גדרו הפשוט של מומים גלויים היינו כל דבר הנראה או הנרגש [בין בשמיעה כגון גמגום וכדו' בין בראיה כגון קטוע יד או רגל וכדו'] ואינו מסיב נוחות לציבור, וע"כ אין זה כבוד הציבור. וכ"ש להגישו לפני מלך, שאינו מן הכבוד. וכ"ש וק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

אמנם, יש להסתפק בנוגע לאדם שקיבל מכה או שבר, ומכה זאת עתידה להחלים ולחזור לעצמה, והיינו מום החוזר לברייתו. דלכאו' כיון דכעת הוי בעל מום אין להעלותו, או דמשום שעתיד להחלים, שוב לא חל עליו גדר בעל מום כלל וביכלתו לעלות². והיינו דהספק הוא האם פוסקים לפי המציאות הניכרת כעת בעיניי, או דכיון שבעתיד יחלים הוא ממום זה, ה"ז משפיע גם על מציאותו כעת³ ולא חל עליו גדר בעל מום.

1. תרי עשר, מלאכי פרק א' פס' - ח'

2. שו"ע הרב הלכות ברכות השחר סי' נ"ג הל' ח'

3. ואין זה שפוסקים דין לפי העתיד, דכיון שעתיד לחזור לברייתו, הנה כעת אין הוא נחשב לבעל מום.

ב.

יסוד לחקירה זו ממסכתא פאה

והנה, במשנה מסכת פאה⁴ מובאת מח' בין חכמים לר' אליעזר לגבי מתנות כהונה, "בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום, וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני, יטול, וכשיחזור לביתו ישלם, דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים, עני היה באותה שעה". והיינו, דהדין אומר שעני שיש לו פחות ממאתיים זוז, יכול לקבל לקט שכחה ופאה אך כאשר יש לו מאתיים אינו יכול יותר לקבל. מחלוקתם של ר' אליעזר וחכמים היא במקרה בו עשיר הולך בדרך, ובשעה זו אין לו כסף כך שלכאורה נחשב לעני. אך מצד שני כשיגיע למקומו שוב יחזור להיות עשיר. ר' אליעזר סובר שצריך לשלם. דאף שכעת אין לו כסף, מ"מ הואיל וכשיחזור לביתו יהיה שוב עשיר, אין הוא יוצא מגדר זה. וחכמים סוברים שלא צריך לשלם, שכן בשעה שלקח היה עני.

ונראה דיסוד מחלוקתם הוא החקירה הנ"ל, דר' אליעזר ס"ל דאף שכעת אין לו כסף מ"מ, חל עליו הדין בהתאם למצבו העתידי. והיינו, שאין זה שפוסקים דין מצד העתיד, אלא שמצבו העתידי משפיע על דינו כעת, שגם כעת נחשב הוא לעשיר. ואילו דעת חכמים היא, דאין מתחשבים במצבו העתידי אלא במצבו כעת.

ג.

חקירה זו במסכתא בב"ק

מקום נוסף בו ניתן ללמוד חקירה זו, הוא מגמ' בב"ק⁵: "בעי רבה: שבת הפוחתתו בדמים, מהו? היכי דמי? כגון שהכהו על ידו וצמתה ידו [- לשון צומת הגידים מקום שהגידים צומתים - רש"י] וסופה לחזור, מאי, כיון דסופה לחזור לא יהיב ליה ולא מידי, או דלמא השתא מיהת אפחתיה. ומסקינן בגמ': "מילתא דבעיא ליה לרבה, פשיטא ליה לאביי להך גיסא, ולרבא להך גיסא; דאתמר: הכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור - אביי אמר: נותן לו שבת גדולה [- דמי ידו - רש"י] ושבת קטנה [- כל ימים שיפול למשכב רואין אותו כשומר קישואין - רש"י], ורבא אמר: אינו נותן לו אלא דמי שבתו שבכל

4. פרק ה' משנה ד'.

5. דף פה, ב, פו, ב.

יום ויום". היינו, שאביי ורבא חולקים במקרה זה, דלאביי משלם לו דמי ידו, ולרבא אינו משלם לו דמי ידו.

דאף פה נראה לומר דחולקים כיצד להתייחס למצבו כעת: דרבא ס"ל שהעתיד מכריע את דינו בהווה, ומכיון שבעתיד יהיה בריא אם כן דינו כעת הוא שאין משלמים לו דמי ידו, אלא רק דמי בטלה משום שאת זה הוא אכן מפסיד. ואילו אביי ס"ל דאין העתיד מכריע את דינו בהווה, ומכיון שכעת ידו נצמתה, עליו לשלם עליה. כי הדין הוא לפי מצבו בהווה.

לסיכום: בענין זה ישנו מחלוקת בין התנאים ובין האמוראים, ור' אליעזר ואביי פושטים כפי הצד של החקירה שמסתכלים על ההווה ולכן ש"ץ בעל מום עובר יהיה פסול, ואילו שיטת חכמים וכן שיטת רבא היא דהעתיד מכריע את מצבו בהווה, וממילא הדין הוא דיכול לגשת לעמוד.

ד.

דברי המדרש, חקירה בקיום ימי הפורים לע"ל

ונראה לפשוט חקירה זו, ובהקדים:

ידוע ד"כל המועדים עתידים ליבטל, וימי הפורים אינן בטלים לעולם, שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים (אסתר ט כח)".

והנה, בילקוט שמעוני⁶ כתוב "עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם", ועפ"ז יש לחקור בדינו של פורים לע"ל, האם יהיה הבדל בנוגע לקיום ימי הפורים בין פרזות למוקפין. דבמוקפין עיקר הנס היה בט"ו, ובפרזות היה העיקר בי"ד⁷, אך לע"ל כאשר ירושלים (שבדין נחשבת כמוקפין) תפשט לכל א"י מה יהיה דינם של אותם ערים שעד עתה היו כפרזות.

דבפשטות, חקירה זו היא האם מסתכלים על עצם הדין - "על כן היהודים הפרזים... עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר..." והיינו דכיון שקיום ימי הפורים הוא בשביל להראות ולהדגיש את הנס שהיה, א"כ יש לנהוג כפי שהיה בזמן הנס וכיון שבזמן הנס

6. ישעי' רמ"ז תק"ג.

7. מגילה דף ב, ב.

היה נחשב כפרזות א"כ אף לע"ל כאשר "עתידה ירושלים שתתפשט" יקיימו את ימי הפורים בי"ד. או⁸ שקיום מצות פורים הינו ענין בפני עצמו בכל שנה מחדש, לפי הגדרים שלו. וא"כ אין זה משנה כ"כ מה היה בזמן הנס, שכן העיקר זה קיום ימי הפורים בזמן זה. וממילא כיון שלע"ל עתידה ירושלים שתתפשט, א"כ לכאו' יש לנהוג כפי שיהיה אז⁹.

ה.

חקירה בגדר ההגדלה דירושלים לע"ל והכרעה מדברי הגמ' בב"ב

ונראה לתלות דין זה ג"כ בגדר ההגדלה דירושלים לע"ל: דהנה, ניתן לומר שירושלים שבזמן הגלות תישאר כפי שהיא - גם לע"ל, אלא שיתווספו עליה עוד ערים שיקבלו את קדושת ירושלים. אופן נוסף הוא דירושלים עצמה תתפשט לכל א"י, והיינו שאין זה תוספת, אלא ירושלים כפי שהיא היתה בזמן הגלות, היא עצמה כעת התפשטה לכל א"י.

והנה, בגמ' בב"ב¹⁰ מובא: "...ולא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא - העולם הזה אדם יש לו שדה לבן, אין לו שדה פרדס. שדה פרדס, אין לו שדה לבן, לעולם הבא אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק - שנאמר "שער ראובן שער אחד שער יהודה שער אחד שער לוי שער אחד", הקב"ה מחלק להן בעצמו שנאמר "ואלה מחלוקתם נאם ה'" קתני מיהת שבתחילה... [- כשבאו לארץ - רש"י]."

והנה, מכך שלע"ל תהיה חלוקה בפ"ע, משמע שהגדלת ירושלים לא תהיה באופן דהתפשטות, דאם כך אינו מובן הא דיחלקו את ירושלים, דהרי א"י - אותה יחלקו - הוי ירושלים עצמה, דאינה מתחלקת. ואין זאת אלא שהערים ישארו כפי שהם, אולם יקבלו את קדושת ירושלים.

ועפ"ז יוצא, דלע"ל יקיימו את ימי הפורים כפי שנהגו בזמן הגלות, כיון שהערים לא הופכות להיות ירושלים. אלא מקבלות את קדושתה¹¹.

8. והיינו, דאף שקיום המצוה הוא נזכרים ונעשים, הנה בזה גופא החקירה - האם הדגש הוא על מה שנזכרים, או על הזמן בו נזכרים.

9. ואף דלכאו' תלוי זה בזמן שכבש יהושוע את הארץ, הנה עפ"י המבואר לקמן יובן זה, דהחקירה היא בגדר ההגדלה דירושלים. ראה לקמן בפנים.

10. דף קכב, א.

11. ואף דלכאו' ניתן להקשות, דהרי הטעם שירושלים מקופת חומה אינה מצד ענינה של ירושלים, אלא משום דכאשר חילק יהושוע את הארץ הייתה מוקפת חומה. וכיצד שייך שזה יתפשט?

.6

הכרעה לאיך ממסכתא מגילה, דברי המהרש"א ודיוק בדברי רבינו

אמנם, לאיך גיסא, במסכתא מגילה¹² כתוב: "תניא, רבי אלעזר הקפר אומר: עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל, שנאמר כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא, והלא דברים קל וחומר: ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה - נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה - על אחת כמה וכמה".

פירוש דברי הגמ' שם שכל בתי כנסיות, גם אלו שבגולה¹³, יקבעו בארץ ישראל, ק"ו מ"כרמל ותבור" [המהרש"א אומר שבפשטות, בא הפס' לומר, דכשם שידוע לכל שהר תבור קבוע בין ההרים, וכרמל ליד הים, כן ודאי הדבר שיבוא החורבן על מצרים, ולכן יש לה לעשות כלי גולה להכין עצמה לצאת לגלות, אך הגמ' דורשת שהלשון "יבוא" מוסב על תבור וכרמל שבאו ונעקרו ממקומם, והפס' אומר דכשם שגלו הרים אלו כך תיגלה מצרים ותיעקר ממקומה] שלמרות שבאו ללמוד תורה¹⁴ רק לפי שעה ובאופן זמני - הם יקבעו בארץ ישראל, כ"ש ביהכנ"ס (שלומדים בהם תורה שבכתב) וביהמ"ד (שלומדים בהם תורה שבע"פ¹⁵) - שיקבעו בארץ ישראל¹⁶.

והנה, המהרש"א על גמ' זו, בד"ה "עתידין בתי כנסיות כו' שיקבעו בארץ כו'" כותב, וז"ל: "ועל דבר זה יש לכוין במזמור שמחתי באומרים לי בית ה' נלך גו' - זה המזמור בגלות נאמר, ששמחתי באומרים לי בית ה' נלך שהוא בית הכנסת כאילו עומדות היו רגלינו בבה"מ בירושלים. ולכך שמחתי בהליכתי לבית הכנסת כאילו באתי למקדש,

אלא די"ל (בדוחק עכ"פ) דכיון שירושלים אינה נתחלקה לשבטים (ומשום הא אינה מביאה עגלה ערופה - דהא כתיב "לרשתה" - ועד"ז אין יושביה מורישים את חלקם), א"כ הא דנחשבת מוקפת חומה אינה מצד החלוקה שהייתה מימי יהושוע בן נון, אלא מגלה את מהות ענינה של ירושלים, שמהות זו שפיר ניתן לומר דתתפשט. ועצ"ע.

12. מגילה דף כט, ב.

13. אליה רבה קנ"א י"ז.

14. אין הפירוש שההרים עצמם באו - דהרי אינם בעלי בחירה, אלא המלאכים (השרים) שלהם באו (מהרש"א).

15. מרומי שדה.

16. בשו"ת החת"ם סופר (אור חיים, ל.) מביא קושיית השואל שבתי כנסיות אין בהם אלא קדושת תפילה והיא קלה מקדושת תורה, ואם כן לא ניתן ללמוד ק"ו מתבור וכרמל שזה תורה, לבתי כנסיות שזה תפילה? ומבאר, שתבור וכרמל לא באו ללמוד תורה אלא לפי שעה, ובית מדרש שאינו קבוע אין קדושתו גדולה מקדושת בית כנסת.

לפי שירושלים הבנויה כעיר שחברה גו'. ר"ל ע"פ שאמרו במדרש, לעתיד יהיה בהמ"ק גדול כירושלים שבעוה"ז, וירושלים יהיה גדול ככל א"י. וע"ז אמר מה טעם יהיה ביהמ"ק דלעתיד כ"כ גדול, לפי שבירושלים שבנויה לעתיד יהיה חברה לה, לקדש יחדיו, כל המקומות של בתי כנסיות שיהיו בעולם הזה, ונמצא עתה בגלות שאני עומד בביהכנ"ס הרי הוא מקום המקדש גופיה דלעתיד".

מדברי המהרש"א משמע ברור, דאופן הגדלת ירושלים לע"ל, תהיה באופן ד"מקום המקדש גופיה דלעתיד", (עד כדי כך שזה פועל גם בזמן הגלות). והיינו שאין זה רק שיקבלו את קדושתו, אלא שביהמ"ק (ועד"ז ירושלים) עצמו מתפשט לשם. וא"כ יש לקיים את ימי הפורים כפי שיהיה אז, והיינו שהדין דערים מוקפות יתפשט גם לערים אלו.

ולכאו' ניתן לדייק בדברי כ"ק אדמו"ר. נכתב בספר השיחות תשמ"ט¹⁷ (-) בתרגום מאידיש): "וכל היהודים בנערינו ובזקנינו ובבנותינו... ביחד עם כל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוץ לארץ (עם מקומם הגשמי שבחוץ לארץ) ילכו ויקבעו בארץ ישראל כפשוטו".

והתווסף שם בהערה: "ויש לומר, שיעתקו ביחד עם הארץ והאדמה שמתחתיו¹⁸ . . . ובזה מתורצת השאלה איך אפשר להעתיק ביהכנ"ס וביהמ"ד ממקומו בלי שום תנאי".

דאולי אפשר לבאר, דזה שהאדמה של הבתי כנסיות ובתי מדרשות תגיע לירושלים לביהמ"ק, מורה ע"כ שהיא עצמה תתפשט¹⁹. דהגדלת ירושלים לע"ל תהיה משום שעתידין בתי כנסיות שיקבעו בארץ - וזאת ביחד עם האדמה שלהם, והיינו שהגדלת ירושלים תהיה מצד האדמה, שזהו ענין ההתפשטות. בדוגמת גדילה שבאדם, דזה שגדל אינו ענין נוסף עליו, אלא הוא עצמו גדל²⁰.

17. ח"א ע' 99.

18. ובענין זה ראוי לציין דבמגן אברהם סי' קנ"א ס"ק י"ד כותב, דאין לומר דמה שיקבע בארץ ישראל היינו דוקא הבנין בלי הקרקע שלהם דהא יליף ק"ו מתבור וכרמל ושם הקרקע נקבע בא"י, (והיינו כדברי כ"ק אדמו"ר בסה"ש). והיינו, שענין זה (דהקרקע של בתי הכנסת יעלו עמהם) הוא דבר ברור. אמנם, בנן יהודיע כתב שלא תיעקר גוף הקרקע, ולא תהיה בא"י אלא הרוחניות שלהם.

19. כמבואר בהערה 11

20. דהרי בהכרח שיהיה ריבוי אדמה של הבתי-כנסיות ובתי-מדרשות וזה יתפוס מקום אז בדרך ממילא תתפשט דייקא ולא תגדל כנ"ל וזהו שאמרו במדרש "לעתיד יהיה ביהמ"ק גדול כירושלים שבעולם הזה וירושלים ככל א"י" שתתפשט בהכרח כנ"ל (ראה גם הערה 13).

ואף דלפי השיטות הסוברות דאין מוקפין אלא בא"י, יוצא, דלע"ל כיון שעתידה א"י שתתפשט בכל העולם, יהיה מוקפין במקומות אלו בחו"ל.

ז.

דברי הגמ' גבי שינוי החוזר לברייתו בשינוי השם קשורים לחקירה הנ"ל

ונראה לקשר חקירה זו בדיון נוסף:

דהנה, במסכתא בב"ק²¹ גבי דברי רב יוסף "שינוי השם כשינוי מעשה דמי" מקשה הגמ': "תנן: על המריש הגזול שבנאו בבירה - שנוטל דמיו, מפני תקנת השבים; טעמא מפני תקנת השבים, הא לאו הכי הדר בעיניה!" היינו, דאף ששמו השתנה (דכעת הוי בירה) מוטל על הגנב להחזיר אם לא משום תקנת השבים. וע"כ מתרצים "אמר רב יוסף: מריש שמו עליו", היינו ששמו לא השתנה. ומובא תירוץ נוסף, "ר"ז אמר, שינוי החוזר לברייתו בשינוי השם לא הוי שינוי". והיינו דכיון שניתן להוציא מהבירה ולהחזירו לשמו הקודם אין שינוי שמו נחשב לשינוי.

והיינו, דר"ז ס"ל, דאין מסתכלים על שמו כעת, כי אם על שמו האמיתי. דכיון שיכול לחזור למצבו הקודם משפיע זה על שמו כעת שאין שינוי שמו נחשב לשינוי²².

נראה לחלק, דאף דלע"ל תתפשט א"י בכל העולם, מ"מ לא ישתנה דינם של אותם מקומות. משום: א. הטעם של הסוברים כן הוא, דאין כל שייכות בין אותם מקומות ליהושוע, ומהיכי תיתי דמצד הא דמוקפות חומה מימי יהושוע יקיימו את ימי הפורים בט"ו. וממילא אף דלע"ל יחשבו כא"י מ"מ אין להם שייכות לחלוקת הארץ ע"י יהושוע בן נון.

ב. הפס' "לבד מערי הפרזים" שממנו נלמד דין זה עוסק בערים שנכבשו ע"י ישראל ונתקדשו בקדושת ארץ ישראל ובכ"ז עוד בזמן הגלות ישנו חילוק "לבד מערי הפרזים", דמדבר אודות ערים (מוקפין) שנכבשו ונתקדשו בקדושת א"י, אינם נכללים כא"י. א"כ, כ"ש דלע"ל לא נכליל את אותם ערים דלא נתקדשו תחילה בקדושת הארץ. ג. אולי ניתן לבאר מסברא, דבחו"ל אין חילוק מהותי בין כרכים המוקפות חומה לערי הפרזות. דהכרכים לא היו מוגנות יותר מערי הפרזות, משום שהאויבים היו עמהם בתוך החומות. ואף דחילוק זה אינו מוזכר במשנה, מ"מ נראה לומר דנוסף לחילוק אי הוי מימות יהושוע בן נון ישנו חילוק התלוי בכך דמוקפין שמורים יותר.

אמנם, רוב הראשונים (רמב"ן וריטב"א על המשנה, רשב"א, המאירי, ר"נ, רי"ף ועוד...) סוברים דדין כרכים המוקפות חומה חל אף בחו"ל. ומסיקים מכוח כמה ראיות שלא חילקו חכמים בתקנתם והשוו דין הכרכים בכל מקום. וכן נפסק להלכה [רמב"ם הלכות מגילה פ"ד ה"א, טו"ר ושו"ע תרפ"ח (ראה ביאור הגר"א שם) ועיין שם דמוכיחים ממסכת מגילה דף, ב, מהא דבהוצל נהגו (ר' אסי) לקרוא בי"ד ובט"ו משום דנסתפקו אם מוקפת חומה או לא, משמע שאם הייתה מוקפת חומה היו קוראים בט"ו, אך הרמב"ן, למרות שפוסק כך, אינו מוכיח מגמ' זו משום שיש גורסים "הוצל דבית בנימין", והיינו בנחלת הר בנימין בארץ ישראל, וכן כמה ראשונים סוברים כמו הרמב"ן בענין זה ומוכיחים ממקום אחר. ואכ"מ.

21. דף ז, א.

22. רמב"ם, הלכות גניבה פ"א ה"ג והלכות גזילה ואבידה פ"ב ה"י, סמ"ג ע"א ע"ג, טוש"ע ח"מ סי' שנ"ג וסי' שם ס"ה.

ועפ"ז ניתן לבאר ג"כ בנוגע לירושלים: דהנה, כיון שלע"ל תתפשט ירושלים על כל א"י, נמצא דהא דכעת כל א"י אינה נקראת ירושלים, אין זה אלא שינוי השם בלבד. ושמה האמיתי הוא כפי שנקראת בפסוק - "ירושלים הבנויה (כתוצאה מכך ש)חברה לה יחדיו" וא"כ לשיטת הסוברים דשינוי החוזר לברייתו בשינוי השם לא הוי שינוי - א"כ לע"ל לא יהיה זה דבר חדש שירושלים תתפשט על כל א"י, וממילא י"ל שיקיימו את ימי הפורים כפי שיהיה לע"ל (שכן זה המעמד ומצב האמיתי של א"י גם בזמן הגלות)²³.

משא"כ אם ננקוט דשינוי השם החוזר לברייתו הוי שינוי - א"כ מתחשבים בירושלים כפי שהיא בזמן הגלות. ועל כן כיון שימי הפורים נקבעו בזמן הגלות - יקיימו את ימי הפורים בירושלים שבזמן הגלות.

ונראה לקשר בין מחלוקת זו בשינוי השם לחקירה בגדר התפשטות ירושלים לע"ל:

דהנה, אם מסתכלים על א"י כעת כפי שהיא בכח, היינו כפי שהיא חלק מירושלים - מובן דהא דלע"ל יהיו כחלק מירושלים, אי"ז דבר נוסף על ירושלים אלא זה חלק מהתפשטותה גופא²⁴. משא"כ אם ננקוט דשינוי השם דירושלים (הא דכעת אינה ירושלים הבנויה) הוי שינוי אמיתי, א"כ לע"ל הא דערים אלו יהיו חלק מירושלים אי"ז אלא כדבר נוסף עליה.

ח.

בנוגע לדינא, ביאור לשיטתייהו דבית שמאי ובית הלל

ובנוגע לדינא: כיון שבחקירות הנ"ל האם העתיד מכריע את ההווה, הובאו מחלוקות אביי ורבא, ד"אביי ורבא הלכה כרבא", וכמו"כ בנוגע לשינוי השם קיימא לן כר"ז, ובנוגע להתפשטות ירושלים הנה אין לנו אלא דברי רבינו. נראה לפשוט - דלענין הלכה, הנה העתיד מכריע את ההווה.

והיינו דלע"ל יקיימו את ימי הפורים כפי שירושלים תהיה לע"ל. וכמו"כ לענין העלאת

23. ויש להדגיש דנחשב דוקא לשינוי השם ולא שינוי מעשה, דירושלים - בשונה משאר הערים - אינה נתחלקה וממילא, השטח דירושלים היינו מה שנקראת ירושלים. דאינה נעשית ירושלים ע"י מעשה. וממילא בשאר הערים בהם תתפשט ירושלים לע"ל, השינוי בהם בזמן הגלות אינו אלא שינוי השם (הא דאינם נקראים ירושלים).

24. ועפ"ז יומתקו יותר דברי המהרש"א, דכיון דלע"ל יתחברו בתי הכנסת לירושלים - ה"ה מקום המוקדש גופיה דלעתיד, והיינו דזה ענינו הפנימי של בית הכנסת גם בזמן הגלות, ומובן ג"כ דלע"ל יהיו חלק מירושלים עצמה.

ש"ץ כאשר יש לו מום החוזר לברייתו, לכאו' יש לפסוק דניתן להעלותו.

ויש להוסיף בזה, עפ"י שיטתו הידועה של כ"ק אדמו"ר בנוגע למחלוקות ב"ש וב"ה, דחולקים אי אזלינן בתר בכח או בתר בפועל, דלדעת ב"ש אזלינן בתר בכח, ולדעת ב"ה בתר בפועל.

דנראה שיש ללמוד כן ג"כ בנוגע לירושלים כפי שהיא בזמן הגלות, דלפי בית שמאי הרי מסתכלים על ירושלים כעת כפי שהיא אמורה להיות לע"ל, והיינו ירושלים הבנויה, ועפ"ז, הנה לע"ל תהיה גדילתה באופן של התפשטות כנ"ל. ואילו לפי בית הלל יש להסתכל על ירושלים כפי שהיא במצבה העכשווי, כך שלע"ל תהיה הגדלתה באופן של הוספה.

והנה ידוע, דלע"ל יהיה הלכה כבית שמאי, והיינו, דההגדלה דירושלים לע"ל תהיה באופן של התפשטות כנ"ל.

ט.

ביאור במחלוקת ר"א וחכמים

ואף דבמחלוקת הנ"ל במסכתא פאה, נראה דדעת חכמים היא דמתחשבים במצבו בהווה, ולכאו' הלכה כמותם.

י"ל דאף לפי חכמים העתיד מכריע את ההווה, אלא דפה הואיל ואין לו כסף, והתירו לו עפ"י הלכה לקחת מתנות עניים (לאו משום דעני הוא, אלא משום שכעת אין לו כסף), נחלקו ר"א וחכמים האם עליו להשיב זכות זו לאחר מכן או לא. וממילא ממחלוקת זו אין לקבוע את דיעותיהם של ר"א וחכמים בחקירה הנ"ל.



מעלת העבד פשוט - דוקא בפשוט

הת' שמואל שיחי' זויס

תלמיד בישיבה

בהמשך המאמרים תרס"ו בסדרת המאמרים 'ומקנה רב', 'אלה הדברים', 'אחרי גו' תלכו', 'והיה כי תבא', מבאר הרבי הרש"ב ד' דרגות בהתקשרות שבין יהודי לקב"ה, וכדי להבין היטב ד' דרגות אלו מביא להם משלים מד' דרגות שיש בעולמנו בהתקשרות שבין אדם לחבירו, ונתחיל להביא בקיצור¹ את ג' הדרגות הנוגעות לענייננו:

א. התקשרות בן לאב: התקשרות זאת של הבן לאב איננה התקשרות חיצונית הבאה ע"י ומחמת התמסרות האב לבן, אלא התקשרות פנימית ועמוקה יותר, הקיימת בבן מחמת העובדה שמציאותו באה מעצמותו של האב, וממילא, מהות מציאותו הינה מהות מציאות האב, וההבדל ביניהם הוא שהם בב' מציאויות נפרדות.

ומשום הנ"ל, מרגיש הבן ברצונות האב שהם רצונות שלו, ומקיימם מתוך שמחה ועונג, והיינו מאחר שמרגיש שמקיים רצונות עצמו, (ולא כעבד שעושה את עבודתו מצד עול האדון שנכפה עליו).

ב. התקשרות עבד פשוט לאדונו: העבד לא עובד את האדון מחמת שייכות או אהבה והערכה לאדון, אלא משום שקיבל עליו את עול האדון, שבזה מבטל העבד את כל מציאותו, ונעשה כל עניינו קיום רצונות האדון, וממילא הרגשת העבד בעבודתו היא שעול האדון נכפה עליו.

ברם, למרות שלא מציאות העבד הביאתו לעבוד את אדונו אלא עול האדון הוא זה שהביאו לעבוד את האדון ואף בדרך כפיה והכרת, מ"מ הרי שגם בעבד יש חיות ונח"ר בעבודתו, והיינו מאחר שביטל את כל מציאותו לחלוטין, ועניינו הוא קיום רצונות האדון, ממילא, הנח"ר שיש לאדון מקיום רצונו ע"י העבד, נרגש גם במציאותו של העבד עצמו.

ג. התקשרות עבד נאמן לאדונו: העבד נאמן מבחין במעלותיו הנפלאות של האדון,

1. בהמשך המאמרים תרס"ו מובאים ג' דרגות אלו ביתר הרחבה ועם פרטים נוספים, וראוי למעיין לעיין שם.

ולכן מחליט שעליו לבטל את מציאותו ולהתמסר לאדון, היינו שאין עבודתו בדרך כפיה והכרח אלא מתוך שמחה ועונג שבא ע"י נח"ר לאדונו, ומאחר שהערכתו לאדון היא שהביאתו לעובדו, ע"כ ישתדל לעבוד את האדון באופן שיביא לאדון נח"ר.

ובתחילת המאמר הג' (ד"ה 'אחרי גו' תלכו', עמ' תלא) על הקטע במאמר בו נתבאר מעלת העבד פשוט שהנח"ר של האדון מורגשת גם במציאות העבד, ציינו העורכים בהערה מס' 11 וז"ל: "ראה גם ד"ה ארבעה ראשי שנים תשל"א (תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט ח"ב ע' תטו ואילך (בהוצאות הקודמות – ח"ה ע' קעד)) הערה 58, שמעלה זו שבעבד פשוט ישנה גם בעבד נאמן, בן. עיי"ש...".

אך דבר פלא הוא, דביאור זה לא נכתב כלל בהערה 58 במאמר ארבעה ראשי שנים, ועוד יתירה מזאת, דמשמע מההערה שם בדיוק להיפך – דבגוף הקטע במאמר עליו נסובה ההערה מבואר עניינו של העבד פשוט, שאע"ג שכל עבודתו היא בדרך כפיה והכרח מ"מ הנח"ר של האדון מורגשת גם בעבד, ובהקשר זה נכתב שם בהערה 58 שחילוק זה בין העבד נאמן לעבד פשוט הוא מעלתו של העבד פשוט, אך מ"מ מצד חילוק זה יש מעלה גם בעבד נאמן (כלומר – מעלה אחרת מזו של העבד פשוט), והיא בכך שהתענוג של היהודי באלוקות היא מצד מציאותו של האדם.

הרי מפורש בהערה 58 במאמר ארבעה ראשי שנים של כ"ק אדמו"ר שמעלה זאת של העבד פשוט לא קיימת כלל בעבד נאמן².



2. ולהעיר שהפניה זאת שהפנו העורכים לד"ה ארבעה ראשי שנים נדפסה רק בהוצאה החדשה של המשך המאמרים תרס"ו שיצאה לאור בשנת תשע"ב, אך בהוצאה הקודמת שיצאה לאור בשנת תשס"ז לא מובאת כלל הפניה זאת.

"על עשיית מעקה" או "לבנות מעקה"

הנ"ל

הגמ' במסכת פסחים, דף ז, א, מתדיינת האם צריך לומר "על ביעור חמץ" או "לבדוק חמץ", ומביא ע"כ הרא"ש¹ כמה כללים והגדרות לכל הברכות מתי יש לומר "על..." ומתי לומר "ל...".

תחילה מביא הרא"ש את שיטת ר"ת, וז"ל: "...ר"ת ז"ל היה נותן טעם לדבר דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן 'על' כגון על מקרא מגילה, על הטבילה, על נטילת ידיים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור. אבל להניח תפילין, להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהוי, והלשון מורה על כך - להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום..." דהיינו, שהשינוי תלוי באם יש שיהוי אם לאו, אם יש - מברך "ל...", ואם אין שיהוי, דהיינו שאין הפסק בין הברכה לסיום עשיית המצוה - מברכים "על...".

וכתב ע"כ ה"קרבן נתנאל", שעפ"ז גם בקביעת מזוזה ועשיית מעקה יש לברך "על", מכיון שגם הן מצוות שיש שיהוי בעשייתן, שהרי קיום המצוה תלוי במשך זמן מגוריו של האדם בבית.

לאח"מ מביא הראש את שיטת ריב"א. "וריב"א היה מחלק דמצוה דאפשר לעשות ע"י שליח מברך 'על', אבל מצוה שהוא בעצמו צריך לעשותה צריך לברך בלמ"ד..." - ומסיים - "...ולפי טעם זה מברכין לאכול מצה ולאכול מרור".

וע"ז כתב ה"קרבן נתנאל", שלפי טעם זה יהיה צריך לברך בקביעת מזוזה "על קביעת מזוזה" מכיון שגם מצוה זו נעשית ע"י שליח.

ומוסיף וכותב "ועלמא בתר שיטת ר"ת גררין, ומברכין על אכילת מצה ומרור, ולקבוע מזוזה ועל עשיית מעקה...".

1. פסחים פרק א סימן י.

ולכאורה, מה שכתב שצ"ל "על עשיית מעקה", הנה נוסף לכך שאין זה מתאים לכלל המדובר של ר"ת, הרי זה סותר את דבריו שלפנ"ז, שלשיטת ר"ת צריך לברך בעשיית מעקה "לעשות מעקה", וכאן כותב "על עשיית מעקה"?

ודוחק לומר שאין כונתו שכך צריך לברך, אלא שרק הביא זאת בהמשך למזוזה שבה אכן אומרים "לקבוע מזוזה", כי אפשר לטעות בזה בקל. ועכ"פ היה לו להוסיף את המילה "וכן" וכדו'.

עכצ"ל שאי"ז כ"א טעות דפוס, ואולי אף "שגגה היוצאת מפי השליט".

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



גדר הבעלות באיסור הנאה דרבנן אי הוי כדאורייתא

הת' שלום בער שיחי' וילהלם
הת' מנחם מענדל שיחי' צירקוס
תלמידים בישיבה

בגמ' פסחים דף ו: איתא: "אמר רב יהודה אמר רב, הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא וכו' אמר רבא, גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה". וברש"י: "חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובב"י. אבל משבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו".

הגמ' ממשיכה ושואלת: "וכי משכחת ליה לבטליה". היינו, מדוע שלא יבטל את החמץ מיד כשמוצא אותו? ועל כך מתרצת: "דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל" - דלאחר זמן האיסור התורה הפקיעה את החמץ מרשות הבעלים ושוב אין ביכולתו לבטל.

ובהמשך העניינים שם מקשה הגמ': "וליבטליה בשית" - "ליתקנו חכמים לכל אדם לבטל בליבו בתחילת שעה שישית, שאז איכא זיכרון טובא שהרי עסוק בשריפתו" (רש"י). על כך מתרצת הגמ': "אלא כיוון דאיסורא דרבנן עילויה, כדאורייתא דמיא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל". דהיינו, שאיסור החמץ בתחילת שעה שישית - אף שהוא מדרבנן, גדול כחו להפקיע את החמץ מידי הבעלים, ואינם יכולים לבטל.

והנה, בפ"י דברי הגמ' "לאו ברשותיה קאי", נחלקו בעל ה'חוק יעקב' וכ"ק אדמו"ר הזקן: החוק יעקב ס"ל שהתורה הפקיעה את החמץ לגמרי מרשות הבעלים, כך שאין לבעליו שייכות לחמץ כלל. והוא ע"ד הדין בשאר איסורי הנאה, אלא שבחמץ ישנו חידוש מיוחד, שהתורה העמידה את החמץ ברשותו (אך ורק) לענין זה שיעבור עליו בב"י ובב"י.

כ"ק אדה"ז¹ מוכיח מכו"כ מקומות בש"ס, דפי' "לאו ברשותיה קאי" הוא שחל על הבעלים איסור ליהנות מהחמץ, אך גוף החמץ עדיין שייך לבעלים. ועד"ז ס"ל בכל איסורי הנאה דאע"פ שאיכא איסור הנאה, הנה גוף החפץ שייך לבעליו (ועיין שם שמפיק מכך

1. קונטרס אחרון ס' תל"ה.

נפק"מ להלכה).

והנה, ידועה קושית האחרונים על דברי הגמ', שמקשים דלכאו' הואיל ורבנן הפקיעו את החמץ מהבעלים כבר מתחילת שעה שישית, דהפקר בי"ד הפקר (כפי שמסביר שם רש"י), תו לא משכחת כלל אחר שש איסור ב"י דאורייתא, שהרי כבר נעשה הפקר מתחילת שש.

ועיין בקובץ שיעורים (אות כ"ז), שמתרץ עפ"י דברי הר"ן בנדורים, דהא דרבנן הפקיעו את החמץ מהבעלים "לא הפקירו אלא לענין שלא יוכל לבטל או לקדש אישה, אבל לא לענין שלא יעבור בב"י, שלענין זה הוא שלו", שהרי רבנן באו להחמיר ולא להקל.

ויש לדון, האם שאלת האחרונים קשה אף לדברי כ"ק אדה"ז:

דהנה, לפי שיטת ה'חוק יעקב', מובן שאין מקום כלל לקושיא, שהרי לדעתו התורה הפקיעה את החמץ לגמרי מרשות הבעלים, וישנו חידוש בכך שהתורה שבה ומעמידה זאת ברשותו כדי לעבור עליו בב"י. וא"כ אין כל נפק"מ מה גרם לכך שהחמץ אינו ברשותו - מדאורייתא או מתקנת חכמים, שהרי מ"מ התורה שבה ומעמידה זאת ברשותו.

אך לפי דעת כ"ק אדה"ז, הסובר דהתורה הפקיעה רק את הנאת הבעלים מהחמץ, ואילו החמץ עצמו נשאר ברשותו - הנה כאשר הפקעת החמץ היא מדרבנן, יש להסתפק כיצד יסבור: האם יסבור שרבנן מפקיעים את החמץ מרשותו, כפי שהתורה הפקיעה - והיינו את איסור הנאתו, או שמא חכמים הפקיעו את החמץ לגמרי מרשותו ושוב אינו עובר עליו בב"י - כשאלת האחרונים.

ונראה לפשוט כאופן הב', ובהקדים:

בהמשך הגמ' שם (ז). מובאים דברי רב גידל: "המקדש משש שעות ומעלה, אפילו בחיטי קורדניתא - אין חוששים לקידושיו". ומסביר זאת רש"י שקאי על תחילת שש, שאין איסורו אלא מדרבנן. והא דאינה מקודשת - אף דלכאו' מדאורייתא הווי קידושין גמורים - היינו משום "דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, והם הפקירו ממנו וכו'".

הצל"ח מקשה על הצורך של רש"י לבאר הטעם דהוי משום שהקידושין אינם חלים. דלכאו', די בכך שחכמים אסרו את החמץ בהנאה, ושוב אין בזה שווה פרוטה, ואין האישה מקנה עצמה. ומדוע צריכים לטעם דהפקר בי"ד הפקר?

כמו"כ יש להבין בדברי הגמ', מדוע מביאה את דברי רב גידל בכדי להוכיח שבכח רבנן

להפקיע רכוש מבעליו, והלא כלל ידוע הוא דהפקר בי"ד הפקר? ובפרט אשר ידוע² שדברי רב גידל לא נפסקו להלכה.

ונראה לבאר, דלולי דברי רב גידל היה ניתן לומר, דאמנם בכח חכמים להפקיע רכוש מבעליו, אך הואיל ואין זה אלא מחמת האיסור על הגברא להשתמש בחפץ, הרי שאת השווי הממוני של החפץ אין בכחם להפקיע, והחפץ מצד עצמו שייך עדיין לבעלים. וחיודושו של רב גידל הוא, שהאישה אינה מקודשת. והיינו משום שהחמץ אינו שייך לו כלל, כי אף שהאיסור הוא על הגברא בלבד, מ"מ הרי זה באופן שהחמץ נעשה הפקר לגמרי.

ועפ"ז יובן שאדרבא, דווקא כאשר חכמים מפקיעים את החפץ מהבעלים, ה"ה מפקיעים את זה באופן שאינו שלו כלל:

דהנה, כאשר החמץ מופקע מדאורייתא, אזי הואיל ובכח התורה לפעול בחפצא ולהוריד ממנו את שווי הממוני, מובן שהתורה יכולה ג"כ לחלק ולקבוע שאע"פ שהחפץ מצד עצמו אין בו שווי, שהרי הוא אסור בהנאה, בכ"ז יעברו עליו הבעלים בב"י ובב"י, מצד זה שלבעלים יש עדיין שייכות לגוף החמץ.

משא"כ בהפקעה מדרבנן, הנה כיוון שרבנן פועלים רק שעל הגברא יאסר השימש בחמץ, משום שממונו בידם, (אלא שבזה גופא, פועלים הם שלבעלים לא יהיה שום שייכות - כחיודושו של רב גידל) הרי אין ביכולתם לפעול שלמרות שהחמץ מופקע לגמרי מהבעלים, בכ"ז יעברו עליו הבעלים בב"י ובב"י. שהרי כל פעולתם (שלבעלים לא תהיה שייכות לחמץ) הוא משום דהפקר בי"ד הפקר, וא"כ לא שייך לחלק ולהעמיד את גוף החמץ ברשותו כדי לעבור עליו בב"י ובב"י, בעוד שרק היכולת להשתמש נאסרת עליו.

ועל זה תירץ בשם הר"ן כנ"ל, שאע"פ שאכן אין כח ביד חכמים לחלק בשייכות של החפץ לבעלים, מ"מ יכולים הם לחלק בהפקר בענין שלא יוכל ליהנות, אך יעבור עליו בב"י ובב"י, כפי שמוכיח שם.



2. ראה בר"ן שם.

שיטת ר"ת בברכת תפילין

הת' אלעזר הלוי שיחי' חפר

תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמ', מחלוקת הראשונים בטעם שינוי לשון הברכות

בפסחים דף ז. אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך, מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא לבער חמץ. רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ. ממשיכה הגמ': בלבער - כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי - בעל ביעור. מר סבר (רב פפי) מעיקרא משמע, ומר סבר (רב פפא) להבא משמע. ולאחר דיון מסיקא הגמרא והלכתא על ביעור חמץ. ומפרש רש"י, וז"ל: והלכתא על ביעור - נמי להבא משמע. והיינו, דלפי מסקנת הגמ' אין הבדל בין שתי הלשונות, דבשתיהם להבא משמע.

והקשו הראשונים¹, דלפי מסקנת הגמרא שאין חילוק במשמעות בין הלשונות, מדוע אם כן חילקו חכמים במטבע ברכות. דבברכות מסוימות הלשון הוא "על", ויש שהלשון הוא בלמ"ד?

הרא"ש בסימן י', מביא מחלוקת בין ר"ת להריב"א בענין זה, דר"ת ס"ל דכאשר יש שהות זמן בקיום המצוה, כגון מצות ציצית, מצות תפילין, ישיבה בסוכה וכו', אזי ברכת המצוה היא בלמ"ד. אך מצוות הנמשכות זמן קצר, כגון נטילת ידים, אכילת מצה, מקרא מגילה - ברכתם בלשון "על". ואילו הריב"א ס"ל דחלוקה זו תלויה באופן קיום המצוה, דמצוה שניתן לעשותה על ידי שליח - ברכתה בלשון "על", משא"כ מצוה שלא ניתן לקיימה ע"י שליח, אלא רק כאשר עושה בעצמו - מברך בלמ"ד².

1. הרא"ש. הרמב"ן הר"ן ועוד.

2. ויש עוד שיטות בראשונים בזה ולדוגמא הריטב"א על המקום (עמוד ב) מביא ג' חילוקים בזה, עיין בדבריו בארוכה, ועוד.

ב.

קושיא על שיטת ר"ת מדברי הרוגצ'ובי

ולכאו' ניתן להקשות על דברי ר"ת, ובהקדים:

הרמב"ם בריש הלכות תפילין, כאשר מונה את המצוות המבוארות בהלכות אלו, מתחיל למנות בסדר הזה: (א) להיות תפילין על הראש. (ב) לקשרם על היד. והקשו על כך המפרשים, דלכאו' אינו מובן מדוע מקדים הרמב"ם את מצות תפילין של ראש לשל יד, היפך מסדר הנחתו. ובפרט שהסדר בכתוב הוא "וקשרתם לאות על ירך, והיו לטוטפות בין עינד?"

והנה, בלקו"ש חלק ל"ט פ' ואתחנן שיחה ב', מביא כ"ק אדמו"ר קושיא הנ"ל, ובכדי לתרץ קושיא זו מקדים כ"ק אדמו"ר את המבואר בספר צפנת פענח על הרמב"ם³ לגאון הרוגצ'ובי, בענין החילוק בין תפילין של יד לשל ראש, דבתפילין של היד המצוה היא עצם פעולת הקשירה, ואילו בתפילין של ראש המצוה היא שיהיו מונחים על הראש. וכפי שמוכח ג"כ מלשון הכתוב, דגבי תפילין של יד כתיב "וקשרתם" משא"כ גבי תפילין של ראש הלשון הוא "והיו".

ומדבריו יוצא, שהחילוק בין תפילין של יד לשל ראש הוא גם בנוגע לזמן המצוה, דתפילין של ראש מצותם בכל רגע ורגע, ותפילין של יד מצותם רק בשעת הקשירה.

עפ"י זה מתרץ כ"ק אדמו"ר מדוע הרמב"ם מקדים את תפילין של ראש. שכן בספר אהבה, סדר המצוות הוא לפי תדירותם. עיי"ש בארוכה.

עכ"פ, מדברי הצפע"נ יוצא, שמצות תפילין של יד אינה אלא רגע אחד⁴, וא"כ קשה לשיטת ר"ת: דלכאו' היה על הברכה להיות בלשון "על", ומדוע מברכים "להניח תפילין, הרי המצוה נמשכת רק ברגע הקשירה⁵?

3. פ"ד מהלכות תפילין הלכה ד.

4. וגם על פי דברי הגר"ח נאה שהקשירה דתפילין של יד עד התחיבה שעל כף היד, אין זה נחשב שיהוי זמן (ובפרט שאכילת מצה שר"ת מביא בתור מצוה שאין בה שיהוי זמן זמנה הוא כדי אכילת פרס)

5. בכלל לגבי ברכת תפילין ישנה מחלוקת בין רש"י לר"ת בברכות (ס). - דרש"י סובר שמברכים רק ברכה אחת, ורק אם סח מברכים גם על של ראש, ור"ת סובר שבכל מקרה מברכים גם על של ראש. וא"כ שבכל מקרה מברכים ב' ברכות מדוע לא מחלקים ומברכים על של יד על הנחת תפילין?

ג.

מחלוקת בהבנת שיטתו של ר"ת

במאמר המוסגר:

בהבנת שיטתו של ר"ת, מצינו חילוק בדברי הראשונים: רבינו פרץ בהביאו את שיטת ר"ת, מבאר דנקודת החילוק תלויה במשך הזמן דקיום המצוה - כפי שהוסבר לעיל בשם הרא"ש. אמנם, בספר הישר לר"ת מובאים דבריו באופן אחר, דנקודת החילוק היא, דלשון "על" היינו על מצוות ש"כיוון שעשאו פעם אחת שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותו, אבל שאר מצוות שאין להן הפסק, דכל שעה חייב להתעסק בה כגון תורה תפילין... מברך עליהן בלמ"ד". כלומר שהחילוק אינו תלוי במשך הזמן של קיום המצוה אלא במשך זמן החיוב. וכך גם מביאים את שיטת ר"ת רוב הראשונים (הרמב"ן, הר"ן ועוד).

ולהעיר דמדברי הרא"ש לא ניתן להוכיח כיצד למד, שכן מצד אחד לשונו היא ע"ד רבינו פרץ, דכותב: "דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן על... אבל להניח תפילין להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהוי" היינו שהחילוק תלוי בשיהוי זמן, אך לאידך גיסא, בין הדוגמאות שמביא בתור מצוות שאין להן שיהוי וברכתם בלשון "על", מובא גם מקרא מגילה. דעל כך מקשה רבינו פרץ, כיצד שייך זה למצוות שאין בהם שהות זמן. אך כפי שמבאר בספר הישר, מובן הדבר בפשטות, שכן לאחר שקרא, שוב לא חל עליו החיוב דמקרא מגילה.

אמנם, קושייתנו הנ"ל קשה אף לפי הסבר הספר הישר, דלכאוו' כיוון שמצות הנחת תפילין של יד אינה אלא ברגע הקשירה, א"כ לאחר שקשר שוב לא חל עליו חיוב להניח תפילין של יד, ועל ברכתו להיות בלשון "על", ומדוע מברכים "להניח תפילין"?

ד.

הביאור בשיטת ר"ת

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

הצפנת פענח הנ"ל בפירושו מבאר על פי דבריו את לשון הברכה דתפילין של יד ושל ראש, וז"ל: "ובזה מדוייק מה דאנו מברכין להניח תפילין על של יד ובירושלמי ברכות פ"ב ה"ג אמר שם דעל של ראש מברך על מצות הנחת תפילין ע"ש, משום דבשל ראש לא הנחה הוא המצוה רק שיהיה מונח" כלומר, היות שהמווה בתפילין של יד היא ההנחה לבד, לכן הברכה היא רק על ההנחה. אך בתפילין של ראש דהמצוה היא שיהיו מונחים על הראש, הנוסח הוא "על מצות".⁷

וממשיך, "ומ"מ גם בשל יד מברך להניח בקמץ ולא בפתח משום דזה גורם לשל ראש שיהיה מונח, משום דכל שבין עיניך יהא שנים". כלומר, ההדגשה בלשון להניח בקמץ הוא דאם היה נכתב בפתח - ה"ז מורה על הנחה רגעית, משא"כ הלשון להניח בקמץ מדגיש שהמצוה היא שיהא מונח.⁸

ואף שלפי הנ"ל, היה צריך להיות הלשון בפתח, שהרי מצות תפילין של יד היא דווקא ברגע ההנחה, על כך מבאר דזהו משום שבתפילין של ראש יש מצוה שתהיה מונחת לאחר שישנם תפילין על היד (כל שבין עיניך יהא שנים), יוצא שהתפילין של יד מוסיפות בקיום מצות תפילין של ראש, לכן ברכתה ג"כ בלשון להניח בקמץ, שמורה על הנחה למשך זמן.

וכפי שמסביר זאת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, דבתפילין של יד ישנם ב' פרטים: יש את מצות הנחת תפילין של יד כמצוה בפני עצמה, ומשך הזמן של מצוה זו הינו רק בשעת הקשירה. ובנוסף לכך, חלק ממצות הנחת תפילין של יד היא משום שמהווה פרט והידור בקיום מצות תפילין של ראש, דבעינן "כל זמן שבין עיניך יהא שנים". ומצד ענין זה

7. הדגש כאן אינו בלשון "על" אלא בזה שעל כך מברכים "על מצות", דהיינו - על כללות המצוה. וראה גם לשון כ"ק אדמו"ר בשו"ע או"ח סכ"ה הי"ד שהיא חשובה והוי עיקר המצוה. ועיין בשיחה הנ"ל סעיף ו.

8. ולהעיר, דבשו"ע אדמו"ר סימן כה סעיף טו מבאר את החילוק בין הלשונות בצורה שונה וז"ל: "ויאמר להניח בקמץ הה"א ולא בפתח שהוא לשון עזיבה כמו שכתוב אחיכם האחד הניחו אתי" וכן הוא במשנה ברורה. אך בשערי תשובה סימן כ"ה ס"ק ו מביא ב' ביאורים, הן כדברי כ"ק אדמו"ר הזקן והן כבפנים וז"ל "מה שאין כן בפת"ח ודגש שרשו ינח שהוא ג"כ לשון עזיבה, וגם כשהיא בלשון שימה, כגון והנחתו לפני ה' אינו אלא שימה גרידא לרגע ועראי"

שבתפילין של יד, משך הזמן של מצוה זו הוא כמו תפילין של ראש. ועל כן שפיר מברכין להניח בקמץ.

עפ"ז תתורץ בפשטות קושייתנו, שכן הואיל ויש חלק בתפילין של יד כפי שהוא פרט בתפילין של ראש כנ"ל, הנה מצד זה ניתן לברך "להניח תפילין" - בלמ"ד, ולא "על הנחת תפילין". כי מצד הפרט הזה יש במצוה זו שיהוי זמן (לפי רבינו פרץ) והחיוב לא נגמר ברגע שהניח (לפי שיטת ר"ת בספר הישר).

ה.

נפק"מ להלכה עפ"י הנ"ל

על פי זה, יוצא לכאורה נפקא מינה להלכה לשיטת רבינו תם, דכאשר אדם מניח תפילין של יד בלבד (כגון שאין לו תפילין של ראש וכדו'), הנה עפ"י האמור, עליו לברך - לשיטת ר"ת - "על הנחת תפילין". דהיות ובמקרה זה קיים רק את הפרט הראשון במצות הנחת תפילין ש"י - כפי שהיא מצוה בפני עצמה, ולא כפי שהיא חלק ממצות הנחת תפילין של ראש. וא"כ המצוה אינה נמשכת אלא בשעת ההנחה⁹.

ועד"ז לפי הגאון הרוגצ'ובי במקרה הנ"ל יהיה עליו לברך להניח בפתח, שכן הסיבה שמברכים להניח בקמץ ולא בפתח היא - כנ"ל - משום שזהו פרט בשל ראש, דכל שבין עינך יהא שנים¹⁰.

אמנם, כ"ק אדמוה"ז אינו פוסק (בזה) כר"ת וגם לא כגאון הרוגצ'ובי (בביאור הלשון דלהניח בפתח), ועל כן אין ללמוד מהאמור לעיל הלכה למעשה בפועל.



9. אמנם הטור (שפוסק כר"ת בברכות דמברכים על של ראש שתי ברכות) סימן כו פוסק, שכאשר מניח רק של יד מברך להניח תפילין ולא על הנחת, אך ניתן לומר שאינו פוסק כמוהו בסוגיא של שינוי במטבע ברכות אלא פוסק כמו הריב"א או הריטב"א.

10. והיינו דלא ככ"ק אדמו"ר הזקן, המשנה ברורה, וגם לא כשיטת השערי תשובה כי השערי תשובה לומד - כמו שכתבנו לעיל - הן כמו אדמו"ר הזקן והן כמו הרגצ'ובי.

מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול

הת' מנחם מענדל שיחי' טנג'י
תלמיד בישיבה

א.

מקור הדין

דין מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול נידון בכמה מקומות לכמה ענינים, ובכדי לבאר ענינו וגדרו נקדים את מקור הדין.

בפרשת וירא (בראשית יט, ב) מסופר שלוט הציע למלאכים שהגיעו לבקר בסדום ללון בביתו. המלאכים סרבו וענו: "לא כי ברחוב נלין". מפרש המדרש רבה (פרשה נ סימן ד) שהטעם לכך שסרבו הוא כי "ממאנין בקטן ואין ממאנין בגדול"¹.

וכן במס' ב"מ (פו, ב, פז, א) מוכיחים פירוש זה מכך שכשאברהם הזמין את המלאכים מיד נענו וז"ל: "מאי שנא לגבי אברהם דכתיב כן תעשה כאשר דברת ומאי שנא לגבי לוט דכתיב ויפצר במ מאוד, א"ר אלעזר מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול".

וכן ברש"י על הפסוק, בד"ה "ויאמרו לא": "ולאברהם אמרו כן תעשה, מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול".

ב.

הסבר הדין והטעם

הרמב"ן על התורה בפירושו על הפסוק "ויפצר במ מאוד" (שלאחר שהמלאכים מאנו לבוא לביתו לוט הפציר בהם), מביא דרשת רז"ל זו², וז"ל: "ורבותינו אמרו מסרבין

1. כפשוט שקטן וגדול כאן הכוונה במעלה.

2. לאחר שמקדים פירושו שמיאנו "כי מתחילה לא היו רוצים לבא לביתו, כי אינו צדיק תמים", ובסוף שמעו לו

לקטן ואין מסרבין לגדול. ואם כן יהיה כדרך מוסר בני אדם". משמע שהטעם שמסרבין לקטן הינו משום דרך ארץ לסרב לקטן שמבקש לכבדו (ולא לחטוף את הכיבוד מיד עם הצעתו), משא"כ כשמכבדו גדול.

וכן משמע גם במס' פסחים³ (פו, ב) רב הונא בריה דרב נתן איקלע לבי רב נחמן בר יצחק. . אמרו: ניתיב מר אפוריא. יתיב⁴. יהבו ליה כסא - קבליה בחד זימנא (ולא סריב עד שיפצרו בו. רש"י), ושתייה בתרי זימני. . אמרו ליה. . מאי טעמא כי אמרו לך ניתיב אפוריא יתבת?⁵ - אמר להו: כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה (חוץ מצא). - מאי טעמא כי יהבי לך כסא קבלת בחד זימנא? - אמר להו: מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול.

ומפרש רש"י: "מסרבין לקטן - מלקבל דבריו עד שיפציר בו. ואין מסרבין לגדול - שכן במלאכים שאמרו לאברהם כן תעשה ולא סירבו בו, וללוט אמרו כי ברחוב נלין עד ויפצר במ מאד".

ומלשונו של רש"י ג"כ משמע ש"מסרבין לקטן" פירושו שיש לסרב לקטן (ולא רק שאפשר⁶ לסרב לו), ולכאורה הטעם לכך משום דרך ארץ (כנראה מפשט הגמ').

וכן מפרש ג"כ המג"א שמקשה: "מאי א"ל בסוף מאי טעמא כי יהבו וכו' הא כבר א"ל כל מה שאמר לך בע"ה עשה? וי"ל דאף דמחויב לעשות מ"מ אין דרך ארץ שיעשה מיד עד שיפציר בו, אבל לגדול עושין מיד וכ"מ מקצת ברש"י ע"ש".

פירושו: גם לפי הכלל דכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה, אם המכבד (- הבעה"ב) הוא קטן, הרי זה מן הדרך ארץ לסרב לו, ולכן היה רב הונא צריך לתרץ דזה שהסכים מיד הוא כי אין מסרבין לגדול.

ומסיים המג"א שכן משמע מרש"י, וכדפירשנו.

כדי לזכותו במצות הכנסת אורחים.

3. בהרבה פרטים בסוגיא זו דנים האחרונים, וכאן נתבאר מה שנוגע לנדר"ד.

4. רש"י: "יתיב - ומטה מקום הסב חשובין היא, והקטנים יושבין על גבי ספסלין, ונוהג עצמו בחשיבות".

5. רש"י: "מאי טעמא כי אמרי לך תיב אפוריא איתיבת - ולא ישבת על גבי קרקע ולא על גבי ספסל ולהכי בעו ליה שלא היה מנהגם כך, ותמיהא להו".

6. כלומר: יש שתי אפשרויות להבין את הכלל דמסרבין. א. שאפשר לסרב לקטן ואסור לסרב לגדול. ב. יש לסרב לקטן ואין לסרב לגדול.

ג.

ביאור שיטת ה'עץ יוסף'

אך הנה לכאורה אין משמע הפירוש כן לדברי העץ יוסף שמפרש את המד"ר וז"ל: "ממאנין בקטן שעל דבריו אפשר לסרב ולכן בלוט מיאנו. אבל בגדול אין ממאנין שיש לקיים את דבריו בגזירת שלטון ולכן באברהם אמרו מיד כן תעשה".

מדבריו משמע שהסירוב לקטן הוא רשות. דלגדול אין ממאנין כיון שחייב להיענות "בגזירת שלטון", אבל לקטן יכול לסרב, אבל אין בזה משום חובה לסרב לקטן, ולא כדמשמע מהרמב"ן והרש"י על הגמרא (כלומר גם הע"י יסבור שישנו ד"א לסרב, אך לא זו משמעות הכלל [שיש לסרב]).

אבל יש לפרש⁷ דהעץ יוסף מדגיש ענין אחר שלא מובא ברמב"ן וברש"י ואינו חולק על שיטתם. די"ל שאכן לכו"ע הכלל הינו שיש לסרב (ודוקא) לקטן לפני שנענה, משא"כ בגדול. והעץ יוסף רק בא להסביר הענין מדוע "המסרבין" הינו דוקא בקטן ולא בגדול.

ומסביר, שהיות ולאדם הקטן אין שום הכרח למלא בקשתו (בסתם), ואם אינו מעונין בבקשתו יכול הוא פשוט לסרב לו, אזי כשמדובר אודותיו, אף אם רוצה לקיים בקשתו מ"מ מצד ד"א לא ייענה לה מיד. אבל בגדול, כיון שאף אם אינו רוצה חייב הוא להיענות לבקשתו מיד⁸, לכן גם במקום שרוצה אינו צריך לסרב לו (מצד הדרך ארץ), אלא חייב להיענות מיד לבקשתו, ואדרבא, אם יסרב הרי זה היפך הדין (והיפך הדרך ארץ).

ודייקא נמי בלשונו של העץ יוסף שאומר על "ממאנין בקטן" - "שעל דבריו אפשר לסרב ולכן בלוט מיאנו", דמודגש כאן שני ענינים, א. ש"אפשר לסרב לקטן", שלכן - ב. ע"ד בלוט - יש ענין למאן (בדוקא). ולכן משנה בדבריו כדי להדגיש על שני הענינים.

ולפ"ז אף פירוש העץ יוסף עולים בקנה אחד עם שיטת הרמב"ן ורש"י.

7. וכידוע גודל הענין לא לאפשר לה במחלוקת.

8. וכמו שנבאר להלן בפרטות דין גדול.

9. ולא כתב בלשון מיאון בלבד (כהמדרש), ולא בלשון סירוב בלבד (כהגמרא).

ד.

ביאור אין מסרבין לגדול

והנה בנוגע להא דאין מסרבין לגדול כתב המהרש"א (בפסחים שם) וז"ל: "ומיהו ק"ק דהכא אפי' בדבר שיש בו גסות רוח (- לשבת על הפוריא) השיב לו משום דכל מה שיאמר לך בעה"ב עשה כ"ש בהך דלקמן כי יהבו לך כסא כו' אמאי לא השיב לו נמי מהאי טעמא דכל מה שיאמר לך בעה"ב עשה וי"ל דלעיל לא ידע להשיב אלא מהלכות דרך ארץ אבל הכא ניחא ליה להשיב לו מדינא דגמ' כמ"ש בפרק הפועלים וילפי' ליה מקראי דגבי אברהם ודגבי לוט כפירש"י בשמעתין וק"ל".

היינו שמחלק בין זה שאין לסרב לבעה"ב שזהו רק מהלכות דרך ארץ, לזה שאין לסרב לגדול דזהו מדינא דגמרא.

ולכאורה אפ"ל דזה שאין לסרב לגדול הוא מדינא דגמרא מובן ממה שפירש העץ יוסף "אבל בגדול אין ממאנין שיש לקיים את דבריו בגזירת שלטון", כיון שחייב לקיים מה שציווה עליו הגדול מצד תוקפו וציוויו, ובקבלת עול מוחלטת, ולא מצד הדרך ארץ שבדבר.

ה.

קיצור הדברים

הדין דמסרבין לקטן הוא מצד דרך ארץ, ואין הפירוש דהנ"ל שמותר לסרב לקטן, אלא שיש לסרב תחילה לבקשת אדם קטן (במעלה) כשרוצה לכבדו. אבל אם המבקש הוא אדם גדול הרי שיש חיוב להיענות "בגזירת שלטון" ולכן אין בכך ענין הסירוב שמשום דרך ארץ. ואדרבא, אם יסרב לגדול זהו היפך ענין הד"א, והיפך הקב"ע הנ"ל.

.ו.

מקור הדין גבי ש"ץ

במס' ברכות (לד, א): "תנו רבנן: העובר לפני התיבה - צריך לסרב, ואם אינו מסרב - דומה לתבשיל שאין בו מלח, ואם מסרב יותר מדאי - דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח. כיצד הוא עושה - פעם ראשונה יסרב¹⁰, שניה מהבהב [פי': ינענע בראשו], שלישית - פושט רגליו ויורד".

ודין זה הובא להלכה בשו"ע אדה"ז (או"ח סנ"ג סי"ט) וז"ל: ". . אבל מי שאינו ש"ץ קבוע צריך לסרב מעט קודם שיורד לפני התיבה ולא יסרב יותר מדאי אלא פעם ראשונה מסרב וממאן לגמרי כלומר איני כדאי לכך, וכשיאמרו לו פעם שנית מכין עצמו כמו שרוצה לעמוד ובפעם שלישי יעמוד . . "11. (ע"כ כמו הברייתא בברכות¹²).

ומוסיף אדה"ז (בהמשך ההלכה): "ואם האומר לו שירד הוא אדם גדול אינו מסרב לו כלל שאין מסרבין לגדול (אלא בדבר שיש בו גסות ושררה)"13.

וכן ג"כ מובא בשו"ע (שם) בשם הרא"ה, וז"ל: "ומיהו הכל לפי המפייס והמתפייס שאם המפייס אדם גדול אין מסרבין בו כלל". וכן בכו"כ מהנושאי כלים¹⁴ מציינים שזהו מפני שאין מסרבין לגדול¹⁵.

.ז.

חילוק בין הדין הרגיל לדין דש"ץ

והנה יש לומר דדין סירוב זה אינו שווה לדמסרבין לקטן הנ"ל (דסירוב לקטן בסתם זהו ענין של דרך ארץ גרידא, ואילו הלכה זו הובאה בשו"ע לדינא).

10. בפירוש רש"י: "יסרב - כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה כלומר איני כדאי".

11. מעין זה מובא גם בטור ובשו"ע בסי' נ"ג, מלבד שינויי לשון קלים.

12. לפי פירוש רשי שהובא בהערה הקודמת.

13. מקור הוספה זו ("אלא במקום שיש דין ושררה") בתוס' בפסחים שם שמסביר שזהו הטעם שלא תירץ ר' הונא כן כשהציע לו לשבת על הפוריא.

14. ובמג"א כותב זאת בפירוש.

15. ולהדגיש שדין זה לא נכתב במס' ברכות שם ונוסף רק בשו"ע על יסוד הגמרא בפסחים.

וכמה ראיות לדבר: א. בדיני סירוב לקטן דסתם הלשון הוא "מכאן שמסרבין..." ואילו בשו"ע והגמרא בנוגע לש"ץ הלשון הוא "היורד צריך לסרב..." משמע שזהו חובה ממש ולא רק משום דרך ארץ. ב. וכן בהוספה בגמרא ואם אינו מסרב דומה לתבשיל... דבר שלא נכתב על מי שעבר על סתם ד"א, ומזה נראה שזהו משהו מהותי וחשוב. ג. עצם הענין שמופיע דין זה בשו"ע דוקא בש"ץ, ולא מצינו דין שאומר באופן כללי שצריך לסרב לכיבוד הקטן בסתם.

וא"כ צריך להבין החילוקים הנ"ל, ומהו ההבדל בין המקרים.

ה.

ביאור הדין לפי הנצרך גבי ש"ץ

וי"ל ההסברה בזה:

סימן נ"ג בשו"ע נק' "דין הראוי לירד לפני התיבה", ובו מפרט מיהו הראוי לעמוד ש"ץ. ובסעיף ד בשו"ע כותב: "ש"ץ, צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות; שלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו; ושיהיה עניו ומרוצה לעם". וכן ממשיך, ואכמ"ל. ולאחמ"כ בסעיף טז מובא דין זה בענין הסירוב לעלות לתיבה.

והנה משמעות הסימן דכיון שענינו של ש"ץ להיות שלוחם של הקהל להתפלל לפני ה' למענם, לכן צריך להיות הגון וראוי יותר מהרגיל, ריקן מעבירות, הגון, עניו ומרוצה לכל.

ועפ"ז הי' אפ"ל שדין הסירוב הוא ג"כ מטעם זה, שבזה שש"ץ צריך להיות הגון ועניו נכלל גם שיסרב לעלות לתיבה. כיון שאם אינו מסרב לעלות לתיבה יכול להיות בהרגשתו שהוא ראוי לכך מצידו, שזהו היפך הענוה והביטול. ו(אף אם אינו חושב שהוא דוקא ראוי לירד, בכ"א) דוקא ע"י שיסרב, נפעלת בו הרגשה שהוא מצד עצמו אינו ראוי לכך, וכפי שכותב רש"י בענין הסירוב "יעשה עצמו כלא רוצה כלומר איני כדאי", ורק מפני שהפצירו בו הקהל יורד להיות ש"ץ, ואזי יורד בביטול וענוה יותר, ותפילתו תתקבל יותר¹⁶.

16. (ואולי אפשר להוסיף) וע"ד הענין דאין עומדין להתפלל אלא מתוך כבוד ראש, ופרש"י "הכנעה", שזה צ"ל בכל אדם, ובמידה יתרה בש"ץ.

ועפ"ז יובן החילוק בין סתם אדם לש"ץ. דאכן כל ענין הסירוב (בסתם כיבוד כלשהו) הוא מצד ד"א. ובמקום שמדובר בש"ץ, אזי מצד דיני ש"ץ צריך הוא להתנהג בעניויות גדולה, שאז הינו יותר ראוי. וצריך שיסרב, ואז תפילתו תהי' ראוי¹⁷.

ט.

קושיא על הדין דאין מסרבין לגדול בש"ץ

אבל קשה לפרש כן, שהרי בהמשך ההלכה נכתב שאם המבקש הוא אדם גדול אין לסרב לו, שאין מסרבין לגדול, והמקור לזה הוא מזה שהמלאכים לא סירבו לאברהם אבינו.

והנה אם הוצרכנו ואנו מביאים מקור, משמע דבמקום שאין לנו ראי' אין אנו למדים שאין לסרב לגדול.

ובנדו"ד אין הוכחה (שאין לסרב לגדול בש"ץ) מהמלאכים שלא סרבו לאברהם, די"ל דכל זה שלא סירבו לאברהם הוא רק מפני שלא היתה להם סיבה לסרב משא"כ הכא כיון שיש לו סיבה לסרב (כדביארנו שעי"ז יהי' עניו ובטל יותר, כראוי לש"ץ) הרי שי"ל דצריך לסרב בגדול, וא"כ איך אמרינן דאם המכבדו לעלות לתיבה הוא אדם גדול אסור לסרב?

ואף לדברי ה"עץ יוסף שיש לקיים דברי הגדול משום דזהו כמו "גזירת שלטון" (שאז הי' אפ"ל שאי"ז תלוי בסברא וטעם, ולמי אכפת שיחסר בש"ץ ביטול וכו') עדיין קשה. דהנה מתוס' הנ"ל בפסחים (פו, א) מוכח שאפילו שהחיוב לסרב הוא משום גזירת שלטון מ"מ מצינו מקומות שבהם מותר לסרב וכמו בדבר שיש בו "גסות ושררה". וא"כ אף כאן במקום שלצורך היותו ש"ץ צריך לסרב לפני שיורד לתיבה יסרב אף לגדול¹⁸?

17. ולהעיר שאכן יש כאלו שכתבו כן שסירוב הש"ץ הוא כדי למנוע מגאווה. ראה אוצרות המוסר' שער דיבור ושתיקה' (אות עב).

18. אין הפי' שש"ץ זה ענין של גסות ושררה, אלא על דרך שאפשר בגסות, כמו"כ בש"ץ, שג"כ יש סיבה לא לקיים, וק"ל.

.

דחית תי' אפשרי ע"ז

לכאורה אפשר לתרץ בפשטות, שאותו ענין שנפעל ע"י הסירוב לקטן נפעל ג"כ כשלא מסרב לגדול.

וביאור הענין, דוקא כשהמבקשו הוא אדם קטן אם יעלה מיד אפשרי שירגיש שהוא ראוי לכך, ולכן אינו הגון ואינו ראוי להיות ש"ץ, ודוקא כאשר מסרב נפעל בו ענוה ושפלות שע"י ענוה ושפלות זו ראוי להיות ש"ץ.

אבל כשמבקשו אדם גדול, הנה כשהוא יורד מפני בקשתו נפעל בו כבר אותו רגש הענוה ושפלות.

כיון כשכאשר אדם קטן נמצא ע"י אדם גדול מרגיש הוא רגש ענוה ושפלות, ולכן (לא רק שבעלותו לתיבה לידו כבר יש בו ענוה מצד שהות הגדול לידו, אלא ענוה יותר מזה יש) כשהגדול פונה אליו ומבקשו לירד לתיבה, הנה הרגשתו היא שמצד עצמו אין הוא ראוי לזה בכלל ורק מפני שציווהו הגדול ובכחו יורד הוא לפני התיבה, שזוהי ענוה וביטול ביותר, ויורד ברצינות וכו'.

אבל מלשון השו"ע אין משמע לפרש כן, דבטעם הדין שאין לסרב לגדול כתבו שזהו מהכלל "שאיין מסרבין לגדול", ואילו לפי מה שביארנו זהו מפני שאין צורך בסירוב לגדול, דכל זה שצריך (והדגש בש"ץ שצריך) לסרב לעמוד ש"ץ הוא מפני הענוה והשפלות הנגרמת ע"י הסירוב, אבל בגדול שהענוה קיימת בעצם הבקשה, מלכתחילה אינו צריך לסרב, וא"כ זה שאין לסרב אי"ז מצד הכלל עצמו (כמלאכים וכו'), שכן ע"ז קשה. ואם נזקקים להסבר הנ"ל שנפעל ממילא, אי"ז מונח במילים "שאיין מסרבין לגדול"?

וא"כ צריך להבין: למה צריך לסרב בש"ץ, ודין זה אינו בגדול (המבקשו), ואיך נלמד מהכלל?

יא.

הסבר הדין דמסרבין בש"ץ באופן אחר

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים דברי הלבוש על הלכה זו בשו"ע שמפרש (בטעם הדין שיש לסרב לקטן המכבדו לעלות לתיבה): "שיסרב מעט – כי זה מדרך המוסר להראות שאינו רודף אחר הכבוד". על פניו נראה ששיטתו היא שטעם הסירוב הוא מצד דרך מוסר ולא חובה מיוחדת. אבל לאחרי ההקדמה הנ"ל (סעיף ח) בענינו של ש"ץ, יש לפרש את הדין (והלבוש) באופן שונה קצת.

וההסבר: כיון שהש"ץ צריך להיות שלם בכל מעשיו עניו הגון וכו', כל הנהגה לא ראויה קטנה הרי היא ריעותא אצלו מלעלות ש"ץ, ולפי זה, זה שחייב לסרב לפני שיורד לתיבה הוא (לא בשביל לפעול אצלו איזה ענין חיובי של ענוה וביטול, הוספה בשלימות שלו, אלא) בכדי להסיר ממנו את הריעותא שאם ייענה מיד נראה כ"רודף אחרי הכבוד", שאז אינו ראוי לעלות לתיבה.

ופירוש זה מדויק בלשון הלבוש "כי זה מדרך המוסר להראות שאינו רודף אחרי הכבוד. ולכן ש"ץ חייב וצריך לסרב כי אם לא יסרב זוהי הנהגה שאינה ראויה המעכבת בעדו"¹⁹. ובמילים אחרות: הדרך ארץ בסתם הופכת לחובה בש"ץ, כנ"ל.

ולהוסיף, שכן משמע גם מהלשון בגמרא (מס' ברכות) שההדגשה היא "שצריך שיסרב", "ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח", שההדגשה היא בחסרון שנחסר בו אם אינו מסרב, ולא במעלה שנתווספת עליו בזה שמסרב (ולא כתוב שנעשה כתבשיל עם מלח וכדו')^{20 21}.

יב.

הסבר הדין דאי"מ לגדול בש"ץ

ועפ"ז מתורץ בפשטות שאם המצווהו הינו אדם גדול אין לסרב לו כיוון שאין מסרבין

19. משא"כ בסתם כיבוד שאינו קשור עם ש"ץ זהו הנהגה ראוי, אך אינה חובה עליו.

20. ובסתם כיבוד שאין בזה כל חיסרון ממשי לדינא, אלא רק מצד דרך ארץ לא הביאה הגמרא שום דוגמא.

21. אלא שבאופן הסירוב הרי"ז בצורה שמראה "שאיני כדאי", אך לא זהו סיבת החיוב לסרב (שגורם לענוה וכו').

לגדול. דדוקא באם המבקשו לעלות ש"ץ הינו קטן, הרי כיון שיכול לסרב - אם אינו מסרב זהו היפך דרך המוסר (ודרך ארץ) ופוגם. אבל אם המבקשהו הוא אדם גדול, זה שאינו מסרב זהו מפני שאסור לסרב לו, שאין מסרבין לגדול, כבשו"ע. וזהו ע"ד הכלל, שכן אין סיבה לסרב בגדול כי אין זה ע"מ לפעול איזה ביטול וכדו', אלא רק מניעת חיסרון של היפך המוסר. ואין בכך כל ריעותא שתמנע בעדו לעלות ש"ץ.

ויש להוסיף ולהמתיק, דאכן, באופן הסירוב (לקטן) הרי כן נפעלת סוכ"ס תנועת ביטול וענוה, אלא שבפועל גם בגדול שאין מסרב לו נפעל ענין זה בדרך ממילא (כנ"ל אות י), ונמצא לא חסר כלום.

יג.

שיעור הסירוב

הנה, בנוגע לכלל שיש לסרב לבקשת קטן כשמכבדו במשהו, לא נתפרש בדיוק באיזה אופן ועד כמה צריך להיות הסירוב, אלא רק מצינו הלשון "עד שיפציר בו" (רש"י, פסחים שם). ובנוגע לדין שיש לסרב לפני שיורד ש"ץ (בבקשת קטן מצינו בפירוט הן בגמרא והן בשו"ע את האופן, תחילה ממאן לגמרי (אינו רוצה ואינו ראוי), אח"כ מכין עצמו, ואח"כ יורד ממש (כ"ה בגמרא ובשו"ע, ויש ביניהם רק שינוי לשון).

והנה לפי משנת"ל שהסירוב לפני שיורד לתיבה הוא בא בהקשר לדין שמסרבין לקטן מצד דרך ארץ, לכאורה גם בסתם מקרה כשמכבדין אותו צריך לסרב באותו אופן²².

ואולי י"ל שזהו מה שהי' בסירוב המלאכים ללוט כפי המתואר בפסוקים:

כשביקש לוט שיבואו לביתו, נאמר בפסוק: "ויאמרו לא כי ברחוב נלין". ובפסוק שאחריו נאמר: "ויפצר במ מאוד ויסורו אליו ויבואו אל ביתו". כלומר, תחילה - לאחר בקשתו הראשונה - הם סירבו לגמרי, "ויאמרו לא". לאחמ"כ, "ויפצר במ - פעם שניה - מאוד" - פעם שלישית, מחוברים - ואז - בלי סירוב בינתיים - "ויסורו אליו ויבואו אל ביתו". דלכאורה (בפשטות) זהו ע"ד דיני הסירוב המפורטים בש"ץ.

22. ואדרבה, כל הסירוב אצל הש"ץ נלמד מהסירוב של המלאכים, שהוא הסירוב בסתם ענין.

יד.

קיצור הענין

- גדר הדין דמסרבין לבקשת (כיבוד) אדם קטן, שהכוונה בזה שהיות ואפשרי לסרב לו, אזי מצד דרך ארץ יש לסרב תחילה גם כשרוצה בדבר.
- גדר הדין דאין מסרבין לבקשת אדם גדול, היות וצריך לקיים ציוויו "בגזירת שלטון", אין לסרב לו בשום בקשה שמבקשו, וצריך להיענות מיד.
- הדין שיש לסרב למי שמבקשו לעלות לתיבה, הוא חובה ודין, ולא ד"א גרידא, ולא מכיון שע"י הסירוב נפעל בו פעולה ראוי' של ביטול שרק אם יש לו אותה יוכל לעלות, אלא דע"י שמסרב מבטל ריעותא שתהי' בו – שלא מתנהג בדרך ארץ, אם לא יסרב. וזהו רק בקטן, משא"כ בגדול המבקשו, אי"ז ריעותא.
- ע"י הסירוב נפעל בו ענוה וביטול מיוחדים שמועילים לתפילתו של הש"ץ, וענוה זו נפעלת גם ע"י שנענה מיד לציווי הגדול.



אהבת יצחק ורבקה את יעקב ועשיו

הנ"ל

בריש פרשת תולדות (בראשית כה, כח): "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו ורבקה אהבת את יעקב". ובסיבת האהבה של יצחק לעשיו מפרש רש"י: (על המילים "כי ציד בפיו") "כתרגומו בפיו של יצחק¹. ומדרשו בפיו של עשו שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו".

וראיתי לפרש בפנימיות הענינים הטעם שיצחק אהב את עשיו דווקא, ורבקה אהבה את יעקב (שלא מפורש ע"ז הטעם, די"ל בפשטות כי היה איש תם יושב אהלים), מיוסד עפ"י שיחות כ"ק אדמו"ר.

ובהקדים המובא בשיחת כ"ק אדמו"ר מיום אחש"פ תשל"ו (מוגה) 2: "תוכן הדרוש של ה"צמח-צדק": איתא בגמרא "מלכא ומלכתא הוו יתבי מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרי יאי, אמרו מאן מוכח כהן גדול דקא מסיק קרבנות כל יומא . . אי גדיא יאי יסק לתמידא".

(בהמשך השיחה -) "ומבאר ה"צמח-צדק", ד"אימרי" ו"גדיא" הם ב' הסוגים דמארי תורה ובעלי מצות: "אימרי" קאי על מארי תורה (כי "ושער רישי' כעמר נקא זהו הלכות התורה וכו'") – בחי' ישראל, ו"גדיא" קאי על בעלי (עסק – שמעלתם היא בקיום ה)מצות – בחי' יעקב (כי "בחי' עזים מהשערות שלהן יש יניקת החיצונים, כך מי שעוסק במשא-ומתן בריבוי התחכמות מותרי מוחין כו'").

"מלכא אמר גדיא יאי": מלכא הוא בחי' ז"א דאצילות שאינה יורדת לבי"ע לברר בירורים. ולכן אמר "גדיא יאי", כי עיקר התענוג הוא בהתחדשות דוקא³, ו"ע"כ זאת הוא חידוש לו בירורי בי"ע דב"ן", הנעשה על-ידי בעלי מצות, גדיא; ו"מלכתא אמרה אימרי יאי" – בחי' "מלכות דאצילות שיורדת בבי"ע לברר, בחי' יעקב, אומרת אימרי יאי, בחי'

1. פירוש: שהיה אוכל מצידו.

2. נדפס בהוספות לחלק יד בלקו"ש.

3. הדגש אינו במקור.

ישראל, כי זהו חידוש לגבה". (עכ"ל)

מכאן נמצא כי עיקר התענוג הוא דוקא בסוג עבודה מחודשת שלא נמצאת בו עצמו.

והנה בלקו"ש ח"כ (עמ' 112 ואילך) מבאר הרבי את ענינם של עשיו ויעקב, שהם שתי דרכים בעבודת ה'. יעקב הינו "החסיד המעולה", עבודתו העיקרית היא "יושב אוהל", ואינו מתעסק כ"כ עם העוה"ז. לעומ"ז עשיו הוא איש ציד, שעיקר עבודתו הוא בהתעסקות עם העוה"ז, ולעשות ממנו דירה בתחתונים ע"י ש"כובש את יצרו".

[ולאחר ש"גדלו הנערים", הנה מצד הבחירה חפשית שלהם קלקל עשיו מעשיו, ולא הצליח בעבודתו לכבוש את יצרו].

ועפ"ז אפשר לפרש הטעם שיצחק אהב את עשיו דוקא, ורבקה אהבת את יעקב.

יצחק נולד מטיפה קדושה⁴, והיה "עולה תמימה" שלכן לא יצא מארץ ישראל (כמבואר בכ"מ)⁵. ועיקר עבודתו לא היתה בבירור העולם. ולכן אהב והתענג דוקא בעבודתו של עשיו שהיתה מחודשת לו.

משא"כ רבקה שגדלה בחרן - "חרון אפו של הקב"ה" - והיתה "שושנה בין החוחים", ענינה הי' עבודה בעולם - העלם וההסתר - להפכו לקדושה⁶. ולכן עיקר התענוג שלה היה דוקא באופן עבודתו של יעקב ("איש תם יושב אהלים") שהיה זה חידוש לגבה⁷.

ואולי יש להוסיף שלכן בשעה שראה יצחק את יעקב בדרכו ללכת חרנה, שעבודתו מעתה תהא בירור הניצוצות, אזי פנה אליו וברכו שוב⁸.

וע"פ כהנ"ל אפשר לפרש ג"כ מה שאהב יעקב את יוסף מכל בניו.

4. כמבואר בשיחת י"ב תמוז תשי"ד (תורת מנחם התוועדויות חי"ב עמ' 78 ואילך): "מהו הטעם שדוקא יצחק הוצרך להוולד מטיפה קדושה... ענינו של יצחק הי' - כאמור - העלאה מלמטה למעלה. ולכן לא היתה לו שייכות למצרים ולחוץ לארץ בכלל, להיותו עולה תמימה", וגם בהיותו בארץ ישראל התעסק בחפירת בארות, שענין זה מרמז על אופן גילוי אלקות בדרך העלאה, היינו, לגלות אלקות ע"י העלאה המטה, כי מדריגתו של יצחק היא - הבדלה ("אפגעטראגן") מהעולם, העלאה והסתלקות מלמטה למעלה". ועיין שם להשלמת הביאור. וראה ג"כ לקו"ש ח"ל עמ' 49 בענין זה.

5. עיין בלקו"ש חט"ו עמ' 195.

6. כמבואר בארוכה בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 103 ואילך) דנישואי יצחק ורבקה הם ענין יחוד מ"ה וב"ן דהיינו יחוד הנשמה (מ"ה) והגוף (ב"ן) של היהודי, עיי"ש.

7. יש להדגיש שהסבר זה בענינו של יצחק הוא רק ביחס לרבקה, וכן בענינו של יעקב ביחס לעשיו, ע"פ המבואר בתורת רבינו. וכן ביעקב ויוסף דלקמן.

8. תולדות כה, א-ד.

מוסבר בחסידות⁹ שהיה חילוק בין עבודת האבות והשבטים שהיו רועי צאן ועבודתם לא היתה בבירור העוה"ז, לבין יוסף שהיה במצרים משנה למלך ועסק בעולם, ובכ"ז לא הפריע אצלו לעבודת ה'. ונמצא שאצל יוסף היתה המעלה דעבודה בעוה"ז, ולשבטים היתה מעלה רק של עבודה בקדושה (שלכן שלח ג"כ את יהודה דווקא להתקין בית תלמוד).

וא"כ אפ"ל שזה שאהב יעקב את יוסף מכל בניו זה מפני שהיה התחדשות 10 כלפי עבודת אביו¹¹, משא"כ בשאר השבטים. וכפי שביארנו לעיל.



9. עיין מה שנסמן בלקו"ש ח"ג ע' 828 הערה 29 כו"כ מ"מ. וכן בהרבה מקומות.

10. כלומר, נוסף על התענוג והשמחה שבעצם עבודת יוסף, שהיא גמר ההשפעה, הגילויי בבי"ע אצל המקבלים, כמבואר בד"ה וחזקת תשכ"ח (סה"מ מלוקט לפי חדשים, תמוז - אלול) אות ה. אזי נוסף לזה ישנו ג"כ התענוג בזה שזהו התחדשות כלפי עבודת יעקב.

11. ואף שידוע ש"אלה תולדות יעקב - יוסף". שהמשיך את עניני יעקב. מ"מ המשיך ענין שהיה ביעקב בעצם בלבד, אבל בנוגע לציור והעבודה בפועל לא הי' זאת אצל יעקב (ראה וחזקת הנ"ל אות ד).

בעל הרצון - אינו מוכרח ברצון

הרב אליעזר הלוי שיחי' ירם

משגיח בישיבה

מבואר בכמה מאמרי חסידות (ד"ה 'שובה ישראל' דוא"ו תשרי תשל"ז ס"ה. ד"ה 'וכל אדם' תשכ"ג ס"ה) העניין שע"י התשובה מתכפרים לחוטא כל עוונתיו, וז"ל: "לפי שע"י התשובה נמשך מעצמות אוא"ס בעל הרצון שאינו מוכרח ברצון".

כלומר: אדם שחטא ועבר על רצונו ית', אם עשה תשובה ראויה, מכפר הקב"ה על חטאו, וקשור עימו בגילוי כקודם החטא, וזה ע"י - שהתשובה ממשיכה את האוא"ס - 'בעל הרצון' - ובבחי' זאת ד'בעל הרצון' - אין החטאים תופסים מקום, וכתוצאה מכך, היחס מלמעלה לאדם שעבר על רצונו וחטא, הינו באותה מידה שהיה קודם החטא.

ודרוש ביאור:

רצונו ית' בקיום תומ"צ ע"י בני", אינו רק בדרגה בה צמצם הבורא את עצמו לצורך קיום העולמות, שנאמר שלמעלה ממדריגה זו אין מעשי האדם (התומ"צ) תופסים מקום, אלא זהו רצון עצמי מצד עצמותו, ולפי זה נמצא שמעשי האדם "נוגעים" כביכול ברצון העצמי, וא"כ כיצד יתכן שינוי ברצון זה ע"י תשובה?

עניין זה התבאר בד"ה "שובה" אעת"ר (סה"מ אעת"ר עמ' י"ז ואילך), ונקודת העניין בקצרה: עצמותו ית' אינו מוכרח ברצונו, עד"מ מלך המצווה דבר ע"י שליח, אף שהשליח מוכרח ברצון זה של המלך, אין המלך עצמו מוכרח בזה וביכולתו לשנות.

ובלקו"ש ח"ז (עמ' 23) מבאר כ"ק אדמור את עניין התשובה:

הרצון בקיום המצוות הוא בעצמותו ית', ולא שייך בו איזה שינוי, אך שונה רצון הנבראים מרצונו של הקב"ה:

רצון הנבראים בא מחמת תכונות הדבר הנרצה, משא"כ רצונו ית' שכל סיבת רצונו משום שבחר באותם דברים, ותכונותיהם אינם תופסים מקום אצלו, ולפי"ז מבאר את עניין התשובה, שמאחר ובעצמותו אותם מעשים אינם תופסים מקום, ע"כ, ע"י המשכת העצמות, מתכפרים לו כל עוונתיו.

לתוספת ביאור:

דוקא נבראים, שבכל נברא ציור מסויים, יש דברים שתכונותיהם מתאימים לציורו של אותו נברא, ולכן רוצה בהם, אך הקב"ה אינו בגדר של ציור, כך שא"א לומר שרוצה באיזה דבר מפני תכונותיו, ולא בדבר אחר משום שתכונותיו שונות, והכרח לומר שסיבת רצונו שונה מהנבראים, בכך שכל רצונו תלוי בבחירת הדבר הנרצה.

לפי כהנ"ל יוצא: הרצון בקיום המצוות הוא בעצמותו ית', ולא יתכן בו שינוי, אך הדברים הגשמיים בהם בחר הקב"ה לקיום המצוות, אינם תופסים מקום אצלו מצד עצמם, אלא רק מפני הבחירה בהם, והלכך, ע"י המשכת העצמות (שהדברים הגשמיים בהם רצה לא תופסים אצלו מקום), מתכפרים לו כל עוונותיו.

אמנם אכתי אין העניין מחוור דיו, דאף שהדברים הגשמיים מצד עצמם אינם תופסים מקום, מ"מ עצמותו ית' רוצה בקיום המצוות, וכנ"ל שהוא רצון מושלם, ואם כך הם פני הדברים, איך יתכן שבהמשכת העצמות מתכפרים לו עוונותיו, הלא אף מצד עצמותו ית' נוגע קיומם ואי קיומם של המצוות.

ויש לבאר בזה:

רצונו ית' ענינו גילוי, דהיינו שמתגלה היכן שבחר להתגלות, אך עצמותו שלמעלה מגילוי נמצא גם במקום זה שהוא היפך רצונו, שעל זה אין דבר שיכול להעלים, כיון שאינו מצוייר בגדר השולל ציור אחר. וע"י התשובה שענינה ביטול (כמבואר בלקו"ש שם), מתעלה היהודי למדריגה זו שלמעלה מגילוי, שזוהי מדריגת בעל הרצון הנמצא גם במקום שאינו חפץ בו ואין דבר שיכול להעלים עליו.

[אמנם ישנו עוד עניין שע"י עבודת התשובה מתגלה רצון חדש ואכ"מ].



שיטת רש"י בדין שומר חינם בביעור חמץ

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן (בר"ש)
תלמיד בישיבה

א.

שי' התוס' כפי' רש"י גבי אחריות המחייבת בביעור

במס' פסחים (ה, ב) עוסקת הגמ' בדין ישראל שקיבל עליו שמירת חמץ עבור נכרי:
"אמר מר: יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים - תלמוד לומר לא ימצא. הא אמרת
רישא: שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה! - לא קשיא; הא -
דקביל עליה אחריות, הא - דלא קביל עליה אחריות".

ונחלקו הראשונים בסוג האחריות שתחשיב את החמץ בכלל האיסור "לא ימצא",
ותחייב את השומר בביעורו.

הרא"ש בפירקין סי' ד' הביא את מחלוקת הראשונים גבי סוג השמירה, וז"ל: "יש
אומרים דוקא ש"ש דחייב בגניבה ואבידה אבל ש"ח לא ודייקינן מלישנא דאילו מיגנב
או מיתבד וכן כתב ר"י. ובה"ג כתב דאפי' ש"ח נמי. ומיגנב או מיתבד בפשיעה קאמר.
ומשום דבעי למימר ובעיתו לשלומי הוצרך לומר מיגנב או מיתבד. והרמב"ם ז"ל כתב
שאם הנכרי אלם וכופהו לשלם אף על פי שלא קבל עליו אחריות כדידיה דמי ואסור".

ובשי' רש"י בענין זה הכריחו התוס' מפירושו בב"מ (פב, ב) ד"הא דאמר בפ"ק דפסחים
דחייב לבער פקדונות של כותים כשקבל עליו ישראל אחריות היינו דוקא כשקבל עליו
אחריות דאונסין".

אבל י"ל דאין הכרח זה בשי' רש"י לכ"ע, ודוקא תוס' הוא שסבר כן בשי' רש"י. אבל איכא
לפרש בשי' רש"י דבכל אחריות שיקבל עליו השומר מתחייב בביעור חמץ, וכדלקמן.

ב.

מח' תוס' והר"ן בפי' הסוגיא בדף ו'

דהנה לקמן (ו, א) מביאה הגמ' כמה דינים בענין זה: "תנו רבנן: נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו - אין זקוק לבער. הפקידו אצלו - זקוק לבער. יחד לו בית - אין זקוק לבער, שנאמר לא ימצא".

ובפירוש הדין הג' ד"יחד לו בית - אין זקוק לבער" פי' רש"י: "יחד לו בית. כלומר לא קיבלו עליו, אלא אמר ליה הרי הבית לפניך, הנח באחת מן הזויות - אין זקוק לבער". מבואר מדברי רש"י דהברייתא איירי בנפקד שלא קיבל אחריות על החמץ, ומשום הכי אינו מחוייב לבערו.

התוס' (בד"ה יחד לו בית) הקשו לשי' רש"י "מאי איריא יחד אפילו לא יחד נמי?" כיון דלעיל (ה, ב) דורשת הגמ' מהפס' "לא יראה לך" דדוקא הבעלים או שומר שקיבל אחריות מחוייבים בביעור החמץ, צ"ל לשם מה נקט התנא 'יחד לו בית' הלא זהו דין כללי בכל נפקד שלא קיבל אחריות?

ובר"ן על הרי"ף יישב את שי' רש"י, וז"ל: "ופרש"י ז"ל. . הפקידו אצלו בסתם זקוק לבער דכיון שקבלו ברשותו כמאן דקביל עליה אחריות דמי כדאמרין בב"ק (דף מח ב) כנוס שורך ברשותי חייב, אבל יחד לו בית הוה ליה כמאן דאמר כנוס שורך ברשותך דאמרי' התם דפטור זהו דרך פרש"י ז"ל".

נמצא להר"ן יסוד גדול בשי' רש"י, דסוגיין לא איירי רק בדין חיוב הנפקד בביעור החמץ (בדין הא'), אלא אף בהלכות שומרין בכלל - שנפקד שיחד בית למפקיד, אע"ג דלא פירש אם קבל אחריות אם לאו, מ"מ משום שיחד לו בית ה"ז כעין שאמר לו בפירוש שלא קיבל אחריות על הפקדון.

וכן הוא גם בדין הב' ד"הפקידו אצלו - זקוק לבער" - דאיירי בדלא פירש הנפקד שמקבל עליו אחריות שמירה, ואעפ"כ מאחר שהפקידו בסתם, הוי כמו נפקד שקיבל אחריות בפירוש.

1. והתוס' פירשו דהברייתא איירי בנפקד שקיבל אחריות, ומשום דיחד בית למפקיד, לא הוי ברשותו, ואינו מחוייב בביעור החמץ.

ג.

שי' הר"ן בפי' רש"י גבי אחריות המחייבת בביעור

מקושיית התוס' משמע דלא סברו ליסוד זה בשי' רש"י, וסברו (אף לשיטתו) דסוגיין איירי בדיני ביעור חמץ בלבד.

וי"ל דשי' תוס' בפי' רש"י גבי נידון הגמ' בדף ו' מיוסדת על פירושו גבי סוג האחריות הפוטרת את השומר מביעור לשי' רש"י.

דהנה לפי היסוד שחידש הר"ן בשי' רש"י נמצא דחיוב הנפקד בביעור חמץ הוא אפי' בשומר חנם. שהרי לפ"ז חידוש הדין הוא דאף שהנפקד לא פירש שמקבל עליו אחריות מ"מ נחשב כשומר (להתחייב בביעור החמץ), והא פשיטא דאין לומר שבשתיקה זו כיוון הנפקד לשמירה מעולה יותר כשומר שכר, ועאכו"כ שואל שמתחייב אף באונסין.

משא"כ לפי' תוס' בשי' רש"י, דשומר המתחייב בביעור חמץ הוא רק אם קיבל על עצמו חיוב אונסין, ליכא למימר כיסוד (דף ו') שפי' הר"ן, אלא צ"ל דכל הדינים בסוגיין איירי בשפירש השומר אי קיבל עליו אחריות או לאו (בדין הב' הנדון הוא בדפירש שקיבל, ובג' – בשלא קיבל).

[ואף דלכאורה נראה דפי' התוס' בשי' רש"י (גבי סוג השמירה) מן ההכרח הוא, דהנה בב"מ מוכיחים התוס' מהא דאף שכל מלוה המקבל משכון לידו נעשה עליו שומר שכר משום דשמואל, ומ"מ נזקקת הגמ' לדברי ר' יצחק דבעל חוב קונה משכון, מוכח שבכדי שיתחייב השומר בביעור חמץ צריך שיקבל עליו אחריות דאונסין.

אולם נראה דאין זה מוכרח כ"כ, דהנה הרא"ש שם דס"ל דקבלת אחריות של שומר חנם מחייבת בביעור החמץ, מקשה את קושיית התוס', ומתרץ, דאיירי בדפירש דלא תחול בו תקנת שמואל, ולכן רק משום דברי ר' יצחק, שלפיו מעבר קבלת האחריות על המשכון, הוא גם נהיה בעלים עליו, מחוייב הנפקד בביעור החמץ. ואולי י"ל כמו"כ בשי' רש"י, וצ"ע ואכ"מ].



האם החזירו ישראל את הכסף שניצלו ממצרים (גליון)

הרב ברוך מנחם הכהן שיחי' כהנא
משפיע בישיבה

בספר מלכים כתיב (ע"פ המפורש בפסחים פז, ב, וכן פי' רש"י) ששישק מלך מצרים עלה על ירושלים והחזיר לעמו את כל הכסף והזהב שישראל נצלו אותם. והקשה הת' א. ד. (לעיל עמ' 129) מהא דכשגביהה בן פסיסא ענה לטענת המצרים שיחזירו להם את כל הכסף שניצלו אותם, לא ענה להם שכבר קיבלו את כל כספם בחזרה, אלא, תי' להם באופן אחר ע"פ סברא (שזהו במקום שכר עבודתם ארבע מאות ושלושים שנה) (סנהדרין צא, א).

וי"ל בדרך אפשר לתרץ קושיא זו.

ובהקדם דעוד יש לעיין בתשובת גביהה בן פסיסא, שכשבא לדון עמם הקדים ושאל "מהיכן אתם מביאין ראיה", דלכאורה ברור שכל טענתם על הכסף וזהב היא מן התורה, דאילו טענתם לא היתה מן התורה, לא היו ישראל מקבלין אותה כלל.

ועוד יש לעיין בתשובתו שהביא את הפסוק "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה", ואמר להם: "תנו לנו שכר עבודה של שלשים ריבוא, ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה". ולכאורה הרי חשבון הארבע מאות ושלושים שנה התחיל עוד מזמן ברית בין הבתרים, ובמצרים בני ישראל היו רק מאתיים ועשר שנים, וגם מתוך מאתיים ועשר שנים אלו, הרי כשהגיעו בני למצרים יוסף היה המשנה למלך ומושל בכל ארץ מצרים, והשעבוד עצמו התחיל רק הרבה שנים לאח"ז, וכיצד ענה גביהה בן פסיסא למצרים שישיבו דמי שעבוד של ארבע מאות ושלושים שנה?

וי"ל שמלכתחילה כל דיון זה בין גביהה בן פסיסא לבני מצרים לא היה לפי האמת¹ לגמרי. אלא שבויכוח זה רצו לפרוך את טענות המצריים מסברתם עצמם, ולא רק לפורכם מטענות וסברות שונות אפילו אם הם הטענות הנכונות.

ולכן הקדים ושאל "מהיכן אתם מביאין ראיה", כדי לשמוע מהי טענתם. וכשאמרו לו המצריים שטענתם היא מן התורה, הפירוש הוא שאין הם רוצים תשובה שאינה מפורשת בתורה, ואינה מתיחסת באופן ישיר לטענתם, ולכן גם שינה להם גביהה בן פסיסא ואמר שבני ישראל צריכים לקבל שכרם על ארבע מאות ושלשים שנה, שכן זהו מספר השנים המפורש בתורה, מבלי לעיין בפירוש הכתובים.

ולפי זה יש לתרץ גם את קושייתו, דכיון שמתחילה הגיעו בני מצרים להקשות מטענה מיוחדת, לפי מה שכתוב בתורה, וע"פ הפשט בלבד, לא היה יכול גביהה בן פסיסא לתרץ להם מן הפסוק במלכים שלא מפורש בכתוב שהכסף ששישק נטל עמו הוא היה הכסף וניצלו ישראל ממצרים, כיון שענין זה הובא רק בדברי חז"ל.



1. ועוד אולי אפשר להוכיח, שהרי זה היה כבר הרבה שנים אחרי גלות מצרים, ואחרי שבלבל סנחריב האומות, והרכוש שהיה לישראל באותו דור כלל לא היה הרכוש שלקחו ממצרים.

בדין 'קבלת מצוות' בגירות

הת' שמעון מנחם רפאל שיחי' מלכי
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

כתובות יא, א: "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד, מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו, מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו..."

ובפירוש דברי רב הונא חלקו בעלי התוספות:

התוס' במסכת כתובות (שם, ד"ה "מטבילין"), כ' להקשות, וז"ל: "ותימה דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב, א) גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות, וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך (שם עא, ב)".

ונמצא מקושייתם דס"ל בדברי רב הונא, דאע"פ שעשה הגר את מעשי הגירות (מילה וטבילה והזאת דם²), מ"מ צריך ל'זכות' לו את הגירות (ולכן הקשו דאין זכיה ושליחות לקטן, ועוד הקשו דאין זכיה ושליחות לעכו"ם, עי"ש לתירוצי התוס').

וביארנו בזה האחרונים³ דכמו שבכל עשיית חלות כגון קנין בעינן דעת בעלים לעשות

1. לפי רש"י מיירי בקטן שאין לו אב, והאם הביאה את בנה לבי"ד כדי שיגירו אותו, וראה ברשב"א שביאר שי' רש"י ואכ"מ.

2. וראה לקו"ש חכ"ו עמ' 160 שדן לגבי הזאת דם בזמן הזה.

3. ברכת שמואל על מסכת קידושין (סי' טו) בביאור הראשון. וז"ל "...דזכיית גירות הוי כמו זכיית ממון דהוי ענין זכיי' להכניס ממון לרשותו, ה"נ הוי גירות ענין זכיי' שזוכה בהגירות ובקדושת ישראל, וכמו שארי' זכיות ממון בעי' דעת וקטן שאין בו דעה אינו יכול לזכות בממון ה"נ בזכיית גירות צריך דעת וקטן שאינו זוכה בממון ה"נ בזכיי' דגירות אינו זוכה, ולכן צריך לדין זכיי' ושליחות ע"י אחרים דהיינו ב"ד", (ועי"ש לביאור נוסף) וכן משמע

החלות, גם בגירות צריך דעת כדי לעשות את חלות הגירות, ובכל גר נעשית חלות הגירות ע"י דעתו של המתגייר, אבל בקטן שאין לו דעת בעיניו לדין זכיה, שהב"ד עושים בשבילו את חלות הגירות ע"י דעת ב"ד, וע"ד אדם העושה קנין בשביל חברו ועי"ז מזכה לו.

והתוס' במסכת סנהדרין (סח, ב, ד"ה "קטן"), כ' בביאור הדין, וז"ל: "ונראה דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכויות במה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה". ומש"כ בגמ' "תנינא זכין . . . (ותירצו ע"ז) מהו דתימא... ", דהיינו שצריך שיהיה זכות ע"מ לגייר ביארו בזה התוס' (שם) וז"ל "משום דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה"⁴.

ונמצא מדבריהם דפליגי על שיטת התוס' בכתובות וס"ל דע"י מעשי הגירות (מילה, טבילה והזאת דם) נעשה הקטן גר גמור, וא"צ לזכות לו את הגירות.

ב.

ב' אופנים בדין "הגדילו יכולין למחות"

בהמשך הגמ' (שם) "אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות", והיינו דאם גדלו הגרים (שהתגירו בקטנותם) הם רשאים למחות בגירותן⁵.

מהקוב"ש (אות לג), וכן משמע שהבין בחי' העילוי ממיציט' סי' יב' וראה מה שהקשה ע"ז שם ("והנה יש להקשות").
4. וצ"ב, דהנה מהגמ' מוכח שחידושו של רב הונא הוא דהגירות של קטן הוי זכות ולכן ב"ד יכולים לגיירו. וע"כ מקשים "תנינא זכין לאדם שלא בפניו" (שאי"צ חידוש מיוחד ע"כ שאפשר לזכות בעבורו את הגירות דזה נכלל בדין "זכין". וע"כ מתרצים דהו"א שאי"ז זכות). אך אליבא דהתוס' בסנהדרין אי"ז עיקר חידושו של ר"ה, אלא חידוש שמעשי הגירות הם אלו שפועלים את הגירות ואי"ז ב"ד שפועלים זאת ("ולא דמי לשאר זכויות") וא"כ מהו ביאור קושיית הגמ' "תנינא... " הרי לא בא לחדש דהוי זכות שלכן יכולים לגיירו (שע"כ אפשר להקשות) אלא כדלעיל. ואוי"ל דפשיטא לגמ' שנעשה גר ע"י המעשים שבגופו (מילה וכו'). אך הומ"ל שאין לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר". בגלל שהוי חובה לגר להתחייב במצוות. וע"כ מחדש רב הונא דהוי זכות, ויש לב"ד אפשרות לדון בגירותו ("להתמצע . . . בדבר"). וע"כ מקשים בגמ' "תנינא זכין לאדם שלא בפניו" וא"כ פשיטא שיש לב"ד לדון בגירותו וכו'. וע"כ מתרצים "מהו דתימא... ". (וכן צלה"ב לפי דבריהם מדוע הלשון בגמ' הוא "על דעת ב"ד"). אך ראה בברכ"ש (שם) שביאר דברי התוס' באופן אחר שלפי"ז אי"ז קשה ואכ"מ.

5. עיין בראשונים (מובא בשטמ"ק שם) שמקשים לפ"ז על כשרות מעשיו של גר קטן (כגון שחיטתו), דמכיון שאם יגדל וימחה בגירות - תתבטל גירותו למפרע, נמצא שבזמן קטנותו היה גוי גמור, ומש"ה צריך לכאו' להמתין עד שיגדל ולא ימחה. ותירץ הרשב"א דכיון שהוא עצמו נוהג בגירות כישראל, חזקה כמנהגו נוהג ושוב לא ימחה, לכן סומכים ע"ז ואין חוששים. ועד"ז כתב הריטב"א (בשיטה מקובצת ד"ה וז"ל הריטב"א) שמילתא דלא שכיחא

ופירוש דברי הגמ' תלוי במחלוקת בעלי התוספות בדברי רב הונא, וכדלהלן:

לשיטת התוס' במסכת כתובות, שגירות הקטן חלה ע"י שבי"ד מזכים לקטן את הגירות. כשגודל ונודע לו ע"כ שרוצים לזכות אותו בגירות יכול למנוע מלקבל את הזכות. וככ"ד הנכנס לרשותו של אדם מדין 'זכין לאדם שלא בפניו' שאם מוחה בזכות שזיכו לו, אין הדבר נכנס לרשותו, וכך גם בנדו"ד שגירותו הוי ע"י שזיכו לו בי"ד את הגירות, ואם מוחה בזכות מונעת מחאתו את הגירות (ויש לדון האם ע"י המחאה מתבטלת הגירות למפרע או מכאן ולהבא וכדלקמן).

וע"ד מש"כ הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ד ה"ב) וז"ל: "המזכה לחבירו במתנה ע"י אחר כיון שהחזיק בה האחר כגון שמשך המטלטלין . . זכה חבירו אעפ"י שלא הגיעה מתנה לידו ואין הנותן יכול לחזור בו. אבל המקבל ידו על העליונה, אם רצה מקבל ואם לא רצה לא יקבל שזכין לאדם שלא בפניו ואין חביון לו אלא בפניו וזכות הוא לו שנתן לו מתנה אם ירצה, אבל אם לא ירצה אין נותנין לאדם מתנה בעל כרחו".

לפי"ז האפשרות לבטל את הגירות הוא מדיני זכי', ואי"ז דין בהלכות גירות.

אולם לשיטת התוס' במסכת סנהדרין דפליגי על התוס' בכתובות וס"ל שגירות הקטן אינה חלה ע"י שבי"ד מזכים לו את הגירות, אלא ע"י מעשי הגירות לבד, צ"ב, דמשום שכבר נעשה גר בקטנותו, א"כ מפני איזה טעם יכול לעקור אותה ע"י מחאתו, וביארו בזה התוס' בסנהדרין, וז"ל: "ואע"ג דאמרין הגדילו יכולין למחות הא אמרינן דכשגדלו ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסרים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה".

לפי"ז האפשרות לבטל את הגירות הוי דין בהלכות גירות, שחסר קבלת מצות לכן יכול לבטל את גירותו.

ג.

ביאור הברכ"ש בשיטת התוס' בסנהדרין, והיוצא מדבריו

ובביאור תירוץ התוס' בסנהדרין כתב הברכת שמואל לבאר (קידושין, סי' טו), וז"ל: "דהקבלת מצוות דאח"כ מהני למפרע, משום דהקבלת מצוות אי"ז מקניני הגרות אלא

שימחה, ולמילתא דלא שכיחא לא חשינן אפי' בדאורייתא.

דהוי תנאי ועיכוב דבלא קבלת מצוות לא מהני, וע"כ אם מגלה דעתו אח"כ שאינו מוחה היינו קבלה. ומהני על הגירות בלמפרע, דהיינו קבלה של עכשיו מהני שיושלם עי"ז דין הגרות למפרע, דלעכשיו נגמר זכיית הגירות למפרע⁶ "7.

ונמצינו למדים מדבריו ג' יסודות:

א. קטן המתגייר לא חלה גירותו עד שיגדל ויקבל עליו עול מצוות, דאם חלה גירותו עד שיגדל ולא מחה, אאפ"ל גנעשה גר למפרע, דהפי' בלמפרע הוא שעד שגדל אינו גר. ורק שלא מחה נעשה גר למפרע. (ולא הפי' שנעשה יהודי גמור, וכשגודל אם מוחה בגירות עוקרת מחאתו את יהדותו⁸).

ב. אם גדל הגר וקיבל עליו עול מצוות, חלה גירותו למפרע - מזמן שעשו לו את מעשי הגירות בקטנותו (ולא רק מכאן ולהבא⁹).

ג. גדר הדין של קבלת המצוות בגירות קטן וגדול, הוי כתנאי, שע"י שמקבל עליו עול מצוות חלים מעשי הגירות, ומ"מ אינה ממהות הגירות, ומש"ה אם גדל הגר וקיבל עליו עול מצוות חלה גירותו למפרע - משעת עשיית מעשי הגירות.

בביאור הדברים נראה דאם אי"ז כתנאי בלבד אלא חלק עיקרי ממעשה הגירות צ"ל גר מכאן ולהבא, כי חסר (עד שיקבל עול מצוות) חלק ממעשי הגירות, וע"ד גר שמל ולא טבל שאינו גר עדיין, כשיטבול אין הפי' שנעשה גר למפרע מזמן המילה אלא מכאן ולהבא כי כעת נשלם מעשי הגירות, לכן רק אי נימא דהוי תנאי בלבד (וכעין מעכב) על

6. וכ"ז שחלה למפרע, הוא רק לפי הנאמר בפנים שקבלת מצוות הוי תנאי בגירות, דאם נאמר שהיא ממהות הגירות, צ"ל הדין דרק משקיבל עליו הגר עול מצוות, תחול הגירות - מכאן ולהבא, וכדלקמן בביאור היסוד השלישי.

7. הנדון בדברי התוס' ובפי' הברכ"ש בדבריהם הוא בגר שהתגייר בקטנותו, והנה יל"ע בגוי גדול שעשה את מעשי הגירות (ע"ד עצמו), ולא קיבל עליו מייד עול מצוות, אולם אחר זמן הסכים לקבל עליו עול מצוות, דיל"ע אם חלה גירותו למפרע ע"י מעשיו הראשונים, וכדין גר שהתגייר בקטנותו (הנדון בדברי התוס' והברכ"ש), או שיש לחלק בין המקרים ולומר דצריך לעשות שוב את מעשי הגירות.

ונ"ל בפשטות, שיש חילוק בענין זה בין המקרים, ודוקא קטן שאין לו דעת, אינו יכול להרע במעשי הגירות (עד שיגדל), אך גדול דיש לו דעת, אם לא קיבל עליו מייד עול מצוות מרעת מחאתו (אי הסכמתו) למעשי הגירות. וצ"ע.

8. מצינו באחרונים (מהגר"נ פרצוביץ נדפס בס' אהל אברהם קונטרס הביאורים) שביאר (בשי' הרמב"ם) שהוי גר וע"י שמוחה מבטל את גירותו. ודלא כהברכ"ש אליבא דתוס'.

9. ראה בחתם סופר בכתובות (בחידושי משנת תקע"ג במהדורא קמא), שפירש בשי' תוס' בסנהדרין דהוי גר מדאורייתא רק מכאן ולהבא (דאינו גר מדאורייתא עד שיגדל. וכשגדל ולא מחה נעשה גר מדאורייתא מכאן ולהבא). אך ראה בחידושי במהדורא בתרא עמ"ס כתובות.

הגירות א"ש שכאשר מתקיים התנאי (וסר המעכב) הוי גר למפרע¹⁰.

ד.

גדר הדין ד'קבלת מצוות' לשי' הברכ"ש

ובגדר הדין ד'קבלת מצוות' בגירות י"ל בפשיטות דהוי כמילה וטבילה, והיינו, דע"ד דין המילה והטבילה שהם מעיקרי הגירות, ואם לא מל ולא טבל חסר כאן בעיקר הגירות, ולא נעשה גר כלל, הנה כמ"כ בדין 'קבלת מצוות', דהוי מעיקרי הגירות, ואם לא קיבל עליו עול מצוות, חסר כאן בגירות, ולא נעשה גר כלל (וראה לקמן אות י' מה שחידש רבינו בזה).

אולם לפמ"ש הברכ"ש בשיטת התוס' בסנהדרין, דהדין ד'קבלת מצוות' אינו מעיקרי הגירות, אלא רק תנאי המעכב את חלות הגירות מלחול בפועל, הרי נמצא דלא ס"ל כדאמרן, וצ"ב מאי ס"ל בגדר הדין ד'קבלת מצוות'.

ונ"ל דס"ל כפי שכתב הגאון הרוגוצ'ובי (צפנת פענח, איסורי ביאה, פי"ג ה"ו, ד"ה ואם הטבילה), וז"ל: "כבר כתבתי בשם בה"ג . . . דקבלת מצוות מעכב דהיינו ר"ל שיקבל עליו הגירות . . . ר"ל שיתרצה בזה לקבל הגירות ולא בע"כ". ומבואר מדבריו, דאע"פ שמעשי הגירות הם אלו שמחילים את הגירות, מ"מ משום שהגירות צריכה להיעשות מרצונו של הגר, ע"כ צריך הגר לקבל עליו עול מצוות, שע"ז מסכים שהתגיר מרצונו. ולפי"ז גדר קבלת מצוות הוי הסכמה על הגירות, ולא מעיקרי ומעשי הגירות שעל ידם נעשה ישראל.

וי"ל שלשי' הברכ"ש זהו הביאור בגדר קבלת מצוות. שאי"ז אלא הסכמה על הגירות ולא מעיקרי הגירות. והוי מעכב על הגירות, שאם לא התרצה בגירות אינו גר. ולכן כשמסכים על הגירות נעשה גר למפרע משעה שעושה את עיקר מעשה הגירות.

10. כע"ז (ולא ממש) מצינו לגבי תשובה ביום הכפורים, דהנה פסק הרמב"ם כשיטת רבנן שעיצומו של יום הכפורים מכפר רק לשבים בתשובה, ובלקו"ש חכ"ט (עמ' 205-204) מובאים דברי רבנו (בהו"א בשיחה) בביאור שיטת הרמב"ם, דס"ל דאע"פ שמי שלא שב אין יום הכפורים מכפר עליו, מ"מ אין הכפרה חלה ע"י ומצד התשובה, אלא רק מצד עיצומו של יום הכפורים, ואילו התשובה הוי רק תנאי לכפרה זו ואם עשה תשובה ממילא עיצומו של יום מכפר [ועיי"ש בהערה 20 שמביא דוגמא בהקשר לביאור הנ"ל ממ"ש בגמ' בעירובין (עח, ב) "אריה הוא דרביע עליה"].

ה.

ביאור שיטת הריטב"א והשיטה ישנה בדין 'קבלת מצוות'

והנה מצינו בדברי הראשונים שדנו בדין גיור הקטן, וז"ל (מובא בשיטה מקובצת - כתובות יא): "עוד מקשה הריטב"א האיך מטבילין אותו והוא גר בעלמא בעינן שיודיעהו קלות וחמורות, ותירץ דהא למצווה אינו מעכב, והכא דלאו בר הודעה אינו מעכב"¹¹.

עד"ז מקשה השיטה ישנה וז"ל (מובא בשיטה מקובצת - שם): "ואע"ג שצריך קבלה, הני מילי, היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר, ונפקא מינה דאי נגע ביין לא הוי יין נסך ע"פ"¹².

ומבואר מדבריהם דדין 'קבלת מצוות' אינו מעכב את גירות הקטן, אולם יל"ע בשיטתם בדין 'קבלת מצוות' כשגדל, ולכאן אפשר לפרש בב' אופנים:

א. ס"ל דאם גדל הגר, אע"פ שכבר נעשה גר גמור בקטנותו, מ"מ לכשגדל צריך לקבל עליו עול מצוות, ואם לא קיבל עליו, ה"ה כסתם גוי שלא התגייר מעולם.

ולפי"ז הטעם "דהגדילו יכולין למחות" הוא משום שאינם מקבלים עול מצוות והוי מעכב על הגירות, כי משגדלו "דאפשר" בקבלת מצוות הרי זה חלק מגירותו, ורק בקטנותו אי"ז מעכב.

ב. ס"ל דכשם שקבלת המצוות אינה מעכבת את הגירות מלחול בקטנותו, כמו"כ אינה מעכבת בו לכשגדל, ואף אם מחה ולא קיבל עליו עול מצוות, מ"מ ה"ה גר גמור"¹³.

11. בדין קבלת מצוות בגירות כ' הריטב"א "דהא למצווה אינו מעכב" ומשמע דס"ל דקבלת מצוות בגר (גדול) אינה מעכבת את חלות הגירות (רק "למצוה"), אולם בדין קבלת מצוות בגירות קטן כ' הריטב"א "והכא (בקטן) דלאו בר הודעה אינו מעכב" ומדברים אלו משמע דס"ל שקבלת מצוות של הגר גם מעכבת את הגירות מלחול, ודוקא בגירות קטן אינה מעכבת, כיון "שהכא לאו בר הודעה", אבל בגדול הוי מעכב, והרי לפני"ז כ', שגם בגדול אי"ז מעכב אלא למצוה. בסגנון אחר: בשביל לתרץ ע"כ שלכאן חסר "שיודיעהו קלות וחמורות", מספיק לבאר "שהא למצוה אינו מעכב", ואי"צ "להגיע לכך" שהכא לאו בר הודעה". ואולי כוונתו להוסיף שבנדוד"ד בגלל "שלאו בר הודעה" אי"ז מעכב אפי' "למצוה", דהיינו שאי"צ קבלת מצוות גם לכתחילה. אך אי"ז משמע בלשונו. וצ"ע.

12. החמדת שלמה (חיו"ד סכ"ט) מחלק בין דין הודעת שכר ועונש של מצוות, לדין קבלת מצוות שע"י הגר, ולפי"ז אפשר לחלק ולומר דהריטב"א דן בהודעת שכר ועונש של מצוות, ואילו השיטה ישנה דן בקבלת מצוות שע"י הגר, ובפרט משמע מלשונם דדנו בב' דינים שונים, וא"כ לאו דוקא דס"ל כהדדי, אולם מדברי כ"ק אדמו"ר שיובאו לקמן נראה דלא ס"ל לחלק בשיטותיהם, וס"ל דכי הדדי נינהו, ראה הע' 21 ו25.

13. ודוקא גר שהתגייר בקטנותו, דאילו גר גדול שהתגייר, לית מאן דפליג דצריך לקבל עליו עול מצוות.

ולפי"ז אא"ל שמחאתו תועיל מצד שחסר קבלת מצות לכשגדל, כי אי"ז מעכב כלל מכיון שבשעת מעשה הגירות לא היה שייך בכך.

ולפי"ז צריך לומר דס"ל כהתוס' בכתובות, מכיון שלשיטתם אין מעכב של קבלת מצוות (כי כשגדל אי"ז מעכב לגירותו) צריך ביאור מדוע שגדלו יכולין למחות אלא מוכרח לומר דהטעם הוא כי יכולים למנוע את הזכות שב"ד זיכו בעבורם, וכהטעם שנמצא לפי פירוש התוס' בכתובות. א"כ צ"ל דס"ל (כהתוס' בכתובות) ג"כ שנעשה גר ע"י שב"ד מזכים בעבורו את הגירות ומדין זכין.

אך בפשטות נראה שמכך שלא חילקו בין דין הגר בקטנותו לדין הגר משהגדיל, משמע דס"ל דאכן אין חילוק, והאופן הב' שכתבנו בדבריהם הוא הנכון.

.ו.

עיון בשיטת התוס' בכתובות בדין 'קבלת מצוות'

והנה התוס' בכתובות (הנ"ל) פירשו בדברי רב הונא שבי"ד 'מזכים' לקטן את חלות גירותו, ולעיל כתבנו שלפי ביאורם בדברי רב הונא בטעם הדין ד"הגדילו יכולין למחות", דהוי ככ"ד הבא לאדם מדין "זכין לאדם שלא בפניו" - שאם מוחה בזכות שזיכו לו מונע מהדבר להכנס לרשותו. אך יל"ע מאי ס"ל בדין 'קבלת מצוות' בגירות (דהרי סו"ס חסר קבלת מצוות של הקטן המתגייר), ולכאו' אפ"ל בב' אופנים:

א. ס"ל ד'קבלת המצוות' אינה מעכבת את הגירות של הקטן, ואפי' אחר שגדל (שיטת הריטב"א והשיטה ישנה).

ב. ס"ל ד'קבלת מצוות' שע"י הגר הוי מעין תנאי המעכב את חלות הגירות בקטן וגדול (ביאור הברכ"ש בתוס' בסנהדרין).

לפי אופן הא' נמצא שנחלקו בעלי התוס' בב' פרטים א. באופן הגירות האם ע"י מילה וטבילה והרצאת דם ותו לא ולא בעינן לדין זכות, או שצריך ב"ד שיזכו בעבורו את הגירות. ב. האם קבלת מצוות מעכב בקטן את גירותו או לא.

לפי אופן הב' נחלקו רק בפרט הראשון. ולפי"ז נמצא שישנם ב' טעמים אליבא דהתוס' בכתובות מדוע יכולין למחות, גם כי יבטל את הזכות שזיכו בעבורו (מה שיכול ליהות יהודי כבר מקטנותו, וכמבואר לעיל ס"ב) וגם כי חסר קבלת מצוות.

אך בפשטות מכך שלא כתבו התוס' בכתובות שקבלת מצות מעכב את חלות הגירות אלא הכל נשלם ע"י ב"ד, נראה דס"ל כהשיטה ישנה.

ז.

סיכום השיטות

בגדר קבלת מצות מצינו ב' שיטות:

שי' תוס' בסנהדרין דס"ל שקבלת מצות הוי תנאי בלבד (עפ"י ברכ"ש). שי' הריטב"א והשיטה ישנה דס"ל שבקטן אי"צ כלל קבלת מצות (ורק בגדול שמתגייר הוי מעכב, ובגדר קבלת מצות בגדול ראה לקמן אות י'). ושי' תוס' בכתובות נת"ל (אות ו') דס"ל כהשיטה ישנה והריטב"א שבקטן אי"צ קבלת מצות.

בטעם הדין "דהגדילו יכולין למחות" ישנם לכאן ג"כ ב' שיטות:

שי' תוס' בסנהדרין כי חסר קבלת מצות. שי' תוס' בכתובות כי יכול למנוע את הזכות שזיכו בעבורו ככ"ד הנכנס לרשותו מדין זכין. ובשי' השיטה ישנה והריטב"א נת"ל (אות ה') שמוכרח לומר דס"ל כהתוס' בכתובות, שהטעם הוא כי יכול למנוע זכות שזיכו בעבורו וכו', כי לשיטתם אי"צ קבלת מצות בגר שנתגייר בקטנותו וכן לכשגדל (כפי שהסקנו שם), א"כ א"א לבאר כהתוס' בסנהדרין שיכול למחות כי חסר קבלת מצות, אלא כדלעיל.

ח.

ביאור כ"ק אדמו"ר בדברי הגמ' "הגדילו יכולין למחות"

בלקוטי שיחות חי"ח (עמ' 68-69) מובאים דברי כ"ק אדמו"ר, המבאר את דברי הגמ' "הגדילו יכולין למחות", וז"ל: "כאטש ווען מען האט מגייר געווען דעם קטן איז ער געווארן א גר, היינט ווי קען ער שפעטער מוחה זיין און ווערט אויס איד, ער איז א גוי ווי געווען מעיקרא, וויל די גירות בקטנותו איז דאס (מער ניט ווי) א מעשה פון גירות, אבער ער ווערט נאך ניט קדוש בקדושת ישראל ביז ער ווערט א גדול, בשעת אבער הגדיל און

ער איז ניט מוחה ווערט ער קדוש בקדושת ישראל למפרע, וואס דערפאר דארף ער ניט האבן נאכאמל קיין טבילה (און ניט קיין הטפת דם ברית) נאר סאיז מספיק די מעשה הגירות (פון בי"ד אדער פון אביו) בקטנותו¹⁴.

ונמצינו למדים מדברי רבנו ב' יסודות:

א. גוי שהתגייר בקטנותו אינו גר עד שיגדל ויקבל עליו עול מצוות (ולא הפי' שעד שמחה היה יהודי גמור ואח"ז מבטל את יהדותו).

ב. משגדל הגר שהתגייר בקטנותו, אם קיבל עליו עול מצוות, חלה גירותו בשלימות למפרע, משעה שעשה את מעשי הגירות בקטנותו (ולא הפי' שנעשה גר מושלם רק כשגדל ולא מחה, אבל עד שגדל אינו גר אלא מדרבנן ולא מתברר למפרע שנעשה גר מושלם אלא מכאן ולהבא¹⁵).

ט.

עיון בשיטת רבנו בדין 'קבלת מצוות'

נמצא שב' היסודות המבוארים מדברי רבינו וב' היסודות הראשונים שנמצא מביאור הברכ"ש בשי' תוס' בסנהדרין חד הם (א. שאינו גר עד שיגדל ולא ימחה. ב. כשגדל נעשה גר בשלימות למפרע משעת עשיית מעשי הגירות). אמנם בגוף השיחה לא מצינו שדן רבינו בגדר קבלת מצות מ"מ י"ל שמהע' (המובאת בשיחה הנ"ל) מוכרח כהברכ"ש וכדלקמן.

בהע' 59 כתב רבינו וז"ל: "ראה תוס' סנהדרין שם: "דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות.. ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה", אבל גם לפי דעת הריטב"א (בשטמ"ק שם ד"ה גר קטן) דבגר קבלת מצוות אינו מעכב, מוכרח לפרש כבפנים - מכיון שיכולים למחות כדבפנים". דהיינו שהביאור בשיחה מתאים עם דברי התוס' בסנהדרין, (וגם לפי

14. תרגום חפשי: למרות שכאשר מגיירים את הקטן הוא נעשה גר, כיצד א"כ בעתיד הוא יוכל למחות על כך ולהיעשות גוי כפי שהיה מעיקרא. כיון שהגירות בקטנותו (לא) הייתה (אלא) 'מעשה גירות', הוא לא יתקדש בקדושת ישראל עד שיעשה לגדול, אך כאשר נעשה לגדול ולא מיחה על גירותו אזי מתקדש הוא בקדושת ישראל למפרע, שלכן אינו צריך לטבול שוב (ואי"צ בהטפת דם ברית), די לו במעשה הגירות שעשה (ע"י בי"ד או ע"י אביו) בקטנותו.

15. ראה לעיל הע' 9.

הריטב"א מוכרחים לבאר זאת, וראה לקמן אות י"ג).

לכאן בשביל לבאר בשי' תוס' בסנהדרין (דס"ל שחסר קבלת מצוות בגירות הקטן וכשגדל ולא מחה חשיב קבלת מצות) שכשגדל ולא מחה הוי גר למפרע הוא בהכרח אם נוסף עוד יסוד. דהנה הכריח הברכ"ש בשי' תוס' (הנ"ל) שקבלת מצות הוי תנאי בלבד ולכן מועיל למפרע, וכפי שנת"ל (אות ג') דאם אי"ז כתנאי בלבד אלא חלק עיקרי ממעשה הגירות צ"ל גר רק מכאן ולהבא, כי חסר (עד שיקבל עול מצות) חלק ממעשי הגירות, וע"ד גר שמל ולא טבל. א"כ כשמבאר רבינו אליבא דשי' התוס' בסנהדרין דהוי גר למפרע מוכרח ג"כ לבאר שקבלת מצות הוא תנאי בלבד (וכעין מעכב) על הגירות וא"ש שכאשר מתקיים התנאי (וסר המעכב) הוי גר למפרע כי לא חסר בעיקר הגירות שעשה בקטנותו.

ונמצא לפי"ז בביאור שי' תוס' בסנהדרין דביאור רבינו ומש"כ הברכ"ש חד הם.

י.

ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר 'קבלת מצוות' בגירות

בלקוטי שיחות חל"ג (עמ' 28-29) מובא ביאור כ"ק אדמו"ר בגדר הדין ד'קבלת מצוות' בגירות, וז"ל: "...שיש לדייק במאמר חז"ל שהכניסה לברית היא "במילה וטבילה והרצאת דם", שלכאורה אמאי לא מנו גם קבלת מצוות, שהיא עניין עיקרי בגירות, ואדרבה, זהו עיקר הגירות, כמו שנפסק להלכה בשו"ע שאם לא היתה קבלת מצוות בפני שלשה (וביום) מעכבת (משא"כ הטבילה, שלכמה דיעות אינה מעכבת אם לא היתה בפני ג')."

ומתרץ, וז"ל: "קבלת מצוות אינה (רק) א' מהדברים המכניסים את האדם לברית אלא היא היא (חלק מ)הברית עצמה, וכדיוק לשון הרמב"ם "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית... וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" (ע"כ לשון הרמב"ם המובאת בשיחה) הרי שהענין "דיקבל עליו עול תורה" הוא חלק מהרצון "להיכנס לברית". ומזה מובן בפשטות למה לא נמנית קבלת מצוות בין תנאי הגירות, כי כשאין קבלת מצוות, אין זה חסרון בתנאי הגירות, אלא אין כאן גירות, ורק לאחר שרוצה "להכנס ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה" יש חלות הגירות במילה וטבילה, משא"כ אם לא הקדים קבלת עול תורה ומצוות, אין כאן מעשה גירות".

מבואר מדברי רבנו, ש'קבלת המצוות' שע"י הגר היא ממהות ועיקר הגירות¹⁶.

יא.

סתירה בדברי רבנו

בלקוטי שיחות חל"ג מבואר שגדר קבלת מצות היא ממהות ועיקר הגירות ואי"ז תנאי בלבד, וכמבואר בשיחה שם "שאי"ז חסרון במעשי הגירות אלא אין כאן גירות".

ואילו בלקוטי שיחות חי"ח בשי' תוס' בסנהדרין (המובא בהע' שם) נת"ל (אות ט') שמוכרח משם שקבלת מצות אי"ז אלא כתנאי בלבד, שלכן אפ"ל שהוי גר למפרע כאשר גדל ולא מחה למרות שהיה חסר קבלת מצות בגירות שעשה בקטנותו (לשי' התוס' הנ"ל), כי אי"ז מהדברים שמחילים את הגירות אלא מעכב ותנאי שצריך קבלת מצות (וכפי שנת"ל עפ"י מש"כ הגאון הרוגוצ'ובי שקבלת מצות פירושו הסכמה על הגירות ולא מקניני הגירות). אך לפי המבואר בחל"ג נמצא שחסר דבר עיקרי בגירות שעשה בקטנותו "ואין כאן גירות" כי קבלת מצוות היא ממהות הגירות ולפי"ז אא"ל דהוי גר למפרע.

א"כ נמצא סתירה לכאן בדברי רבינו האם קבלת מצות היא ממהות ועיקר הגירות (חל"ג) או כתנאי בלבד (חי"ח)¹⁷.

16. כלומר - מהותה של הגירות הוא רצונו של הגוי להיכלל בדת ישראל, ולשם זה צריך הוא גם למילה, טבילה והרצאת דם, ואם אינו רוצה להיכלל בדת ישראל, אלא לנהוג כשאר הגויים, לא יועילו לו כל אותם מעשים להיות גר ע"י, דמשום שמהות הגירות הוא רצונו של הגוי להיכלל בדת ישראל, וזה אינו רוצה להיכלל בדת ישראל חסרה אצלו מהות הגירות, וכעת מעשי הגירות ללא כל משמעות הם, ומש"ה פשיטא שלא נהיה גר ע"י מעשי הגירות.

17. בהשקפ"ר היה נ"ל שבחל"ג אי"ז ביאור בשי' התוס' בסנהדרין, ובאמת מחי"ח בהע' 59 מוכח שי' רבנו בגדר קבלת מצוות אליבא דהתוס' בסנהדרין דהוי כתנאי בלבד (וכהברכ"ש). אך בחל"ג מיירי לשאר הראשונים (רמב"ם, תוס' בכתובות, שיטה ישנה ועוד) דס"ל שקבלת מצות היא מהות הגירות ולא תנאי בלבד.

אך נראה שא"א לבאר כך ומפני כמה טעמים:

א. ההגדרה בחל"ג מבוססת על מאמר חז"ל בו הם מונים ג' דברים המכניסים את האדם לברית ולא מונים קבלת מצות, וע"ז בא חידושו של רבנו שקבלת מצות "היא היא הברית עצמה" ומשום שמאמר חז"ל זה הוי לכו"ע, ע"כ צ"ל שגם ביאור רבנו על זה הוי לכו"ע.

ב. מכך שבשיחה בחל"ג לא מציין לשיטה החולקת על ההגדרה המבוארת שם משמע שהוי ביאור לפי כל השיטות. ג. בהמשך השיחה שם מבאר רבנו עפ"י ביאורו כמו"כ קושיות. ואי נימא שביאורו שם אי"ז אליבא דהתוס' בסנהדרין יוקשו כל הקושיות המבאות שם).

י.ב.

ביאור דברי רבינו אליבא דהריטב"א והשיטה ישנה

והנה לפי שיטת הריטב"א והשיטה ישנה) ולכאן ג"כ שי' תוס' בכתובות), דס"ל דיש חילוק אם קטן מתגייר או גדול מתגייר, דבקטן אין קבלת מצוות מעכב כלל את חלות גירותו אפי' אחר שגדל, ואילו גדול המתגייר, צריך לקבל עליו עול מצוות כדי להחיל את גירותו, א"כ אין כל סתירה למובא בלקו"ש חל"ג, דאפ"ל דס"ל לרבנו דיש חילוק בדין אם קטן מתגייר או גדול מתגייר, ודבריו בחל"ג קאי בדין הגיור בגדול, וע"כ כ' על דין 'קבלת מצוות' ש"היא היא הברית עצמה", משא"כ בחי"ח מיירי בגיור קטן וא"כ אי"צ לחדש שקבלת מצות הוא תנאי בגירות כי לשיטתם קבלת מצות בקטן אי"ז מעכב¹⁸.

רק לפי שיטת התוס' בסנהדרין לפי מ"ש הברכ"ש בביאור דבריהם וכן מוכרח מהע' בחי"ח כדלעיל (ס"ח), דס"ל דדין 'קבלת מצוות' הוי רק תנאי בכל גירות קטן וגדול (שלכן קטן המתגייר חסר תנאי בלבד וכשגודל ומקבל עול מצות הוי גר למפרע כי לא היה חסר במהות הגירות וכנ"ל), הוי דבריהם סתירה למ"ש רבנו בלקו"ש חל"ג דשם כותב בפירוש אודות דין 'קבלת מצוות' ש"היא היא הברית עצמה", ואי"ז תנאי בלבד אלא מממהות ועיקר הגירות¹⁹²⁰.

18. לפי"ז יוצא חידוש גדול בדבריהם שלמרות שקבלת מצות היא מהות הגירות, בכ"ז קטן שאינו שייך בזה אי"ז מעכב כלל. (ראה בלקו"ש חכ"ו עמ' 160 ואילך שמבאר אליבא דהרמב"ם שהזאת דם בזמן הזה אי"ז מעכב את הגירות כי אי"ז מהדברים שפועלים את הגירות, אלא דבר המונע שבלעדיו א"א להיות יהודי לענין אכילת קדשים, ובזמן הזה שאין אכילת קדשים אי"ז מעכב כלל אפי' כשיבנה בית המקדש עי"ש. ואי"ז מתאים עם הנמצא לפי הריטב"א והשיטה ישנה שלמרות שחסר דבר מהותי בכ"ז מכיון שאינו שייך בזה לכן אי"ז מעכב כלל. אלא א"כ נבאר בשיטתם שקבלת מצות אי"ז מממהות הגירות בגדול ודוחק, ועצ"ע).

19. לעיל (אות ו') כתבנו ב' אופנים בביאור שיטת התוס' בכתובות בדין 'קבלת מצוות' בגירות, ולפי האופן הב' שכתבנו שם, נמצא דס"ל לתוס' בכתובות כשיטת התוס' בסנהדרין, דדין 'קבלת מצוות' הוי תנאי גרידא בחלות הגירות ולא מעיקר ומהות הגירות, ולעיל כתבנו דמכך שלא הביאו התוס' שם את דין 'קבלת המצוות' כמעכב בחלות הגירות בגקטן המתגייר, הרי משמע דס"ל שאינו מעכב בו כלל, וכשיטת הריטב"א והשיטה ישנה, ולא כשיטת התוס' בסנהדרין שס"ל שהוי מעכב.

אולם אם אכן נפרש בשיטת התוס' בכתובות דס"ל כשיטת התוס' בסנהדרין בדין 'קבלת מצוות' הרי שדברי רבנו בחל"ג אינם מתאימים גם עם שיטת התוס' בכתובות, וכפי שהם אינם מתאימים עם שיטת התוס' בסנהדרין (לפי המבואר בחי"ח).

אך לפי שיטת הריטב"א והשיטה ישנה דס"ל חילוק בדין 'קבלת מצוות' בין קטן לגדול, הרי שאין כל סתירה בין דבריהם לנאמר בדברי רבנו בחל"ג אודות מהותם של קבלת המצוות בגירות, דאפ"ל (כנ"ל) דס"ל דכל דברי רבנו נסובו אודות גדול המתגייר ולא נאמרו כלפי קטן המתגייר.

20. בלקו"ש חל"ג הנ"ל בהע' 44 מביא רבנו שיש חילוק בין דין הודעת שכרן ועונשן של מצוות - שבדיעבד אינם

יג.

ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטת הריטב"א בגר קטן

בלקו"ש חי"ח בהערה מס' 59 כתב, וז"ל: "ראה תוס' סנהדרין שם: דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות.. ומתוך שנתגדלו ולא מיחו היינו קבלה", אבל גם לפי דעת הריטב"א (בשטמ"ק שם ד"ה גר קטן) דבגר קבלת מצוות אינו מעכב, מוכרח לפרש כפנים - מכיון שיכולים למחות כדפנים²¹.

נת"ל אליבא דהריטב"א טעם הדין ד"הגדילו יכולין למחות", דמשום וכ"ז שנעשה גר בקטנותו הוי משום ה'זכות' שזיכו לו בי"ד, ע"כ אחר שגדל יכול למחות בזכות זו ועי"ז למנוע את הגירות ככ"ד הבא לאדם מדין "זכין לאדם שלא בפניו" שיכול למנוע מלהכניסו לרשותו ע"י מחאתו בזכות שזיכו לו, והיינו כפי התוס' בכתובות.

ומבאר רבינו דגם לשי' זו דקבלת מצות אי"ז מעכב אלא ישנו מעכב אחר (וכמבואר לעיל), הרי מפורש בגמ' "הגדילו יחולין למחות", לכן צ"ל שאינו גר עדיין עד שיגדל ולא ימחה ומצד ההכרח שבגוף השיחה שא"א ליהות יהודי מושלם ואחר זמן לבטל את יהדותו, לכן אינו גר עד שיגדל (יסוד א') וכשיגדל ולא ימחה הוי גר למפרע (יסוד ב').

יד.

ביאור נוסף בשיטת התוס' בסנהדרין, והתאמתו לדברי רבנו בחל"ג,

לכאן קשה לפי המבואר בחל"ג בהגדר דקבלת מצות (שהיא ממהות ועיקר בגירות) מהו הביאור בתוס' בסנהדרין, דאא"ל דהוי גר למפרע כשגדל אחרי שקיבל עול מצות, כי עד שגדל היה חסר בעיקר הגירות וכמבואר בארוכה אות ג' מדברי הברכ"ש.

ונ"ל ובהקדים: דהנה לעיל (אות ג') הבאנו את ביאור הברכ"ש בדברי התוס' בסנהדרין, ולפיו ס"ל לתוס' שאם גדל הגר ולא מיחה בגירות שנעשתה לו בקטנותו, הוי גר למפרע

מעכבים, לדין קבלת מצוות שאם לא קיבל עליו הגר גם בדיעבד אינו גר (חמדת שלמה חי"ד סכ"ט), אך מ"מ הנדון בתוס' בסנהדרין הוא בדין קבלת מצוות ולא בדין הודעת שכר ועונש, כדאיתא שם בפירוש.

21. מכאן מוכח שגם בדעת הריטב"א שלכאן דן בדין הודעת שכר ועונש מצות ולא קבלת מצות (וכפי שחילקנו בהע' 12 עפ"י דברי החמדת שלמה), ס"ל לרבינו דאין לחלק, דהנה הביא את דברי הריטב"א לגבי דין קבלת מצות.

משעת מילה וטבילה, ואולם בדברי החת"ס²² (והערוך לנר²³) מצינו ביאור אחר בדברי התוס', דכתב שעד שגדל הוי גר רק מדרבנן, אך מדאורייתא נעשה גר רק מכאן ולהבא (כשגדל). ולפי ביאורו ס"ל לתוס' דאם גדל הגר ולא מחה, חלה גירותו (מדאורייתא) רק מכאן ולהבא, ולא גם למפרע.

א"כ לפי החת"ס א"ש דבאמת אינו גר מדאורייתא עד שיגדל, וכשיגדל ויקבל עול מצות שהיא ממהות הגירות הוי גר מדאורייתא, ועד שגדל אינו גר אלא מדרבנן, ולכאן זהו הביאור בשי' תוס' בסנהדרין לפי ההגדרה במבוארת בחל"ג.

וא"כ יוצא שפי' החת"ס בדברי התוס' בסנהדרין מתאים עם מ"ש בלקו"ש בחל"ג, (אך אינו מתאים עם מ"ש בלקו"ש חי"ח), ואילו מה שכ' הברכ"ש לפ' בדברי התוס' בסנהדרין מתאים למ"ש בחי"ח, (אך לא לחל"ג).

טו.

לפ"ז מחלוקת האחרונים כגדרם של 'קבלת מצוות'

מביאור הברכ"ש בתוס' בסנהדרין, מוכח דס"ל לברכ"ש דדין 'קבלת מצוות' הוי תנאי גרידא בגירות, שלכן אם מקבל עליו הגר עול מצוות, חלה גירותו למפרע, ולעומ"ז, מביאור הערוך לנר והחת"ס שביאר במ"ש התוס' בסנהדרין דאחר שמקבל עליו הגר עול מצוות, חלה גירותו (מדאורייתא) מכאן ולהבא, הרי מוכח דס"ל דדין 'קבלת מצוות' הוי ממהות הגירות, שלכן גם אחר שמקבל עליו הגר עול מצוות חלה גירותו רק מכאן ולהבא, ומשום דחסר לו עניין מהותי בגירותו (ולכן הוי גר רק מדרבנן עד שיגדל). ולכאן בזה תלוי יסוד מחלוקתם.

טז.

ביאור נוסף (ג') בשיטת התוס' בסנהדרין

ונראה לבאר את דברי התוס' בסנהדרין באופן נוסף:

22. בכתובות דף יא בסוגיין בחידושיו משנת תקע"ג (מהדורא קמא).

23. עיי' מס' סנהדרין (סח, ב על התוס' ד"ה היינו קבלה). אך אי"ז מוכרח מדבריו.

בדין וגדר הגיור, יש ב' דינים שונים: א. גיור קטן, דדינו וגדרו הוא במילה טבילה והרצאת דם בלבד. ב. גיור גדול, דדינו וגדרו בקבלת מצוות וגם במילה וטבילה והרצאת דם. ולפי"ז תירצו התוס' דאמנם נעשה גר גמור בקטנותו ע"י מילה טבילה והרצאת דם, אך מ"מ אם גדל צריך לקבל עליו עול מצוות, מכיון שגדר גיור גדול הוא גם בקבלת מצוות.

כלומר, מצד דין גר הקטן שלא שייך בקבלת מצוות אי"ז מעכב, והוא גר מושלם ואילו ימות יחשב כיהודי, אך כשגדל הוי דיני הגירות עם כללים שונים, ומצד דיני הגירות של דיני הגדול, הגירות שהיתה לו עד עכשיו אינה מועילה, וצריך תנאי נוסף והוא קבלת מצוות, כי כעת כבר שייך בקבלת המצוות, ולכן אם ימחה ולא יקבל עליו עול מצוות חסר בגירות ואינו גר, וזהו הביאור בדין "הגדילו יכולין למחות". ומש"כ התוס' "ואינם חסרין אלא קבלת מצוות" הפי' בזה כשגדלו חסרים קבלת מצוות, כי משעת גדילתם דין הגירות משתנה ששייך בקבלת מצוות²⁴, ולפי"ז באם לא ימחה ממשיך את גירותו שהיה לו בשעת קטנותו, דלפי ביאורי האחרונים אינו גר עד שיגדל וכל הדיון הוא האם כשגדל הוי גר למפרע או מכאן או להבא, אך לפי"ז ממשיך את גירותו, רק שיש לו אפשרות לבטל את הגירות באם ימחה, ועי"ז לא ימשיך את גירותו.

ויסוד לביאור זה מצינו בדברי הריטב"א והשיטה ישנה, אם נפרשם כאופן הא' (המובא לעיל אות ה'). שרק בקטן שאינו שייך בקבלת מצוות אי"ז מעכב. אך כשגדל ושייך בקבלת מצוות מחויב בזה ע"מ שימשיך את גירותו. (אך אי"ז מתאים עם דברי רבינו בביאור דבריהם המובאים לעיל אות י"ג וכדלקמן בדחיה הב').

אך אי"ז מתאים עם ביאור דברי התוס' בסנהדרין בליקו"ש חי"ח, ומצד ב' טעמים:

א. דלפי"ז יצא שכשיגדל ולא ימחה אינו גר למפרע, אלא כדלעיל ממשיך את גירותו, כי עד שגדל לא היה חסר בגירות ובלקו"ש חי"ח מפורש דהוי גר למפרע שהפי' בזה שעד כעת אינו גר.

ב. ועיקר, בתחילת דברי רבינו (בח"ח) מובא שא"א להיות יהודי מושלם ואח"ז לבטל זאת, כלומר גירות היכולה להיבטל אינה גירות (יסוד הא' שבאות ח'), א"כ אאפ"ל שישנם ב' דיני גירות שמצד דין גירות בקטן חשיב גר מושלם ומצד דיני הגירות בגדול אינו גר, אלא וודאי שאינו גר עד שיגדל.

24. ודוחק קצת, כי יותר משמע שחסר קבלת מצוות כבר בגירות מקטנותו.

יז.

ג' אופנים במחלוקת הראשונים בגדר קבלת מצוות בגירות

לפי כל הנתבאר לעיל יצאו ג' אופנים בהתאמת דברי הראשונים עם דברי התוס' בסנהדרין:

א. לפי ב' האופנים הראשונים (ברכת שמואל, והחת"ס) בתוס' בסנהדרין שקבלת המצוות מעכבת מהגירות לחול (ובאופן העיכוב מתחלקים הם לב' אופנים - לפי הברכ"ש, הוי תנאי חיצוני, ולכן אם גדל וקיבל עליו עול מצוות חלה גירותו למפרע, ולפי החת"ס, קבלת המצוות הוי ממהות מעשי הגירות, ולכן אם גדל וקיבל עליו עול מצוות חלה גירותו רק מכאן ולהבא), ומ"מ לפי ב' אופנים אלו כל עוד שהגוי קטן לא מועילים בו מעשי הגירות להחיל בו את הגירות עד שיגדל ויקבל עליו עול מצוות, והוי חיסרון בגירות שעשה בקטנותו.

וא"כ יוצא שחלקו התוס' בסנהדרין על שיטת הריטב"א והשיטה ישנה, דלפי שיטתם בזמן קטנות אין קבלת המצוות מעכבת כלל מחלות הגירות (ורק משעה שגדלו יש לחקור אם אז מעכב או שגם אז אינו מעכב).

ב. לפי האופן הג' שכתבנו בביאור התוס' בסנהדרין ולפי אופן הב' שכתבנו בביאור שיטת הריטב"א והשיטה ישנה - יוצא ששיטתם ושיטת התוס' בסנהדרין חלוקים הם זמ"ז, דלשיטת התוס' בסנהדרין (לאופן ג) אע"פ שבזמן קטנות לא הוי קבלת מצוות עיכוב כלל מחלות הגירות, מ"מ משעה שגדלו הוי עיכוב מחלות הגירות, וזה אינו לשיטת הריטב"א והשיטה ישנה (לאופן הב') דס"ל דכשם שבזמן קטנות אין קבלת המצוות מעכבת מהגירות לחול, כמו"כ הוא משעה שגדלו שאין קבלת מצוות מעכבת מהגירות לחול.

ג. לפי אופן הג' שכתבנו בביאור התוס' בסנהדרין, ולפי אופן הא' שכתבנו לבאר את שיטת הריטב"א והשיטה ישנה, דס"ל שבזמן קטנותם לא מעכבת בהם קבלת המצוות את חלות הגירות, אך מ"מ משעה שגדלו הוי עיכוב, וא"כ יוצא שלא חלקו כלל, וגם התוס' בסנהדרין וגם הריטב"א והשיטה ישנה בשיטה אחת הם הולכים.

[אך אי"ז מתאים עם ביאור רבינו בדברי הריטב"א ושיטה ישנה, המובא לעיל אות י"ג. שגם לשיטתם אינו גר עד שיגדל. ודלא כפי שכתבנו בשי' התוס' באופן הג'.]

יח.

ביאור נוסף (ד') בשי' תוס' בסנהדרין ותירוץ הסתירה לפי"ז

נמצנו למדים ע"כ מדברי רבינו ג' יסודות: א. מהות ועיקר הגירות היא קבלת מצות כמבואר בלקו"ש חל"ג. ב. אליבא דהתוס' בסנהדרין קטן שעשה את מעשי הגירות ואח"ז גדל ולא מחה הוי גר למפרע, שמזה מוכח שעד כעת (שגדל) קבלת מצות לא חשיב ממהות הגירות (דאם היה ממהות הגירות איך הוי גר למפרע הרי חסר דבר עיקרי במעשה הגירות שעשאה בקטנותו, וע"ד אדם שמל ולא טבל שחסר לו בגירות). ג. אאפ"ל שבעודו קטן קבלת מצות אינה מעכבת כלל ונחשב כיהודי גמור (דגירות שיכולה להיבטל אינה גירות).

ונראה לבאר, על יסוד האופן השלישי בביאור דברי התוס'. שישנם ב' דיני גירות. א. דין גירות של קטן שבו קבלת מצות לא מעכב. ב. דין גירות בגדול שבו קבלת מצות מעכב. אך יש להוסיף שעדיין דין גירות הא' בקטן אי"ז מושלם בלי קבלת מצות, מצד זה שגירות היכולה להיבטל אינה גירות ומכיון שיש באפשרותו לבטל את הגירות אם ימחה (שפירושו אי קבלת מצות) כי מצד דיני הגירות בגדול גירות ללא קבלת מצות אי"ז גירות, אזי חסר כעת קבלת מצות. ולפי"ז אין חסרון במהות הגירות של הקטן אלא שיש מעכב צדדי מה שיכול לבטל את גירותו כשיגדל. לפי"ז נמצא שמחד קבלת מצות לא מעכב בקטן כחלק ממהות הגירות, אך מאידך כן מעכב את הגירות כדבר צדדי וכדלעיל.

א"כ כשגודל ולא מוחה שזה קבלת מצוות (אי המחאה היינו קבלה) מתברר למפרע שלא היה את החסרון הצדדי בדין גירות הא' של קטן, כי החסרון שבגינו הוא אינו גר עדיין, הוא שיכול לבטל את הגירות מצד שלא יקבל עול מצות, א"כ כשגודל ולא מוחה מתברר למפרע דהוי גר בשלימות. והנפק"מ האם הוי גר מצד דין גירות הא' או הב' (דלכאו' מכיון שעכשיו קיבל עליו עול מצוות בהיותו גדול אזי חשיב גר מדין גירות של גדול המתגייר שבו קבלת מצוות מעכב) שכעת יכול להיחשב יהודי כבר מהיותו קטן (למפרע), בגלל שהתברר שלא היה חסר בדין גירות הא' (ובאמת באם מת לפני שגדל לא יהיה משמעות לדין גירות שעשעה בקטנותו וכל הביטוי לדין גירות של קטן הוא רק כאשר יגדל ולא ימחה). ועצ"ע.

י"ט.

החילוקים בין ביאור רבנו לביאור הברכ"ש

הנה לפי כל הנתבאר לעיל בדברי רבנו ייצא שבב' יסודות חלוקים ביאורי רבנו והברכ"ש:

א. מהות גירות הקטן (לשי' תוס' בסנהדרין): לדעת רבנו, גירותו חלה במילה טבילה והזאת דם ותו לא, ורק משום שיוכל לבטל גירות זו כאשר יגדל מצד זה שבגדול גירות בלי קבלת מצות אי"ז גירות, לכן אף כעת לא חלה גירותו. דעת הברכ"ש, מהות גירות הקטן הוי במילה טבילה והזאת דם, אך לכ"ז יש תנאי שיקבל עליו הגר עול מצוות, וזהו חסרון בגירות של קטן שבלי קבלת מצוות שזה פרט בגירות (אמנם צדדי אך מעכב), ומשום שקטן אין לו דעת, ע"כ גירותו לא חלה.

ב. מהות גירות גדול: לדעת רבנו, גירותו חלה בקבלת מצוות, מילה טבילה והזאת דם וקבלת מצות היא ממהות הגירות, לדעת הברכ"ש, גירותו חלה ע"י מילה טבילה והזאת דם, אך לכ"ז יש צורך בקבלת מצוות וגדר קבלת מצות הוא תנאי בלבד ולא ממהות הגירות.

כ.

פיענוח ההערה בחל"ג

בלקו"ש חל"ג הנ"ל כותב רבנו בהערה מס' 44, וז"ל: "[וכבר האריכו בגדר גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד (כתובות י"א, א. וראה ריטב"א ושיטה ישנה (בשטמ"ק) שם], ואכ"מ"²⁵].

ובפשטות כוונת דברי רבנו בהערה זו, היא להקשות על הנאמר בשיחה זו בגדרם של קבלת מצוות בגירות הגוי, דבשיחה נאמר שקבלת מצוות הוי מהות הגירות, וע"כ מקשה רבנו מהנאמר במסכת כתובות יא, א, שם מבואר שניתן לגייר קטן, ומאחר שאין דעת

25. בהמשך למובא בהערות 12 ו 21. גם מכאן נראה דס"ל לרבינו שלא לחלק בין הריטב"א והשיטה ישנה (שדנו בב' דינים שונים, קבלת מצות, והודעת שכר ועונש המצות), מכך שציין לשניהם כאחד בהקשר לקבלת מצות שבו דן בגוף השיחה.

לקטן כך שלא יכול הקטן לקבל עליו עול מצוות, ובכ"ז נאמר בגמ' שניתן לגיורו, הרי מוכח לכאן' שמהות הגיור אינה קשורה עם קבלת עול מצוות.

ובפרט מקשה רבנו לפי דברי הריטב"א והשיטה ישנה הנ"ל אשר לפיהם בקטן אין הקבלת מצוות מעכבת כלל, אך ע"כ כותב רבנו ובהדגשה אשר יש ע"כ ביאור אלא שאכ"מ.

(נת"ל די"ל שיש חילוק בין דין גירות בקטן לגדול אליבא דשיטה זו, שגדול שאפשר ושייך בקבלת מצוות הוי ממהות הגירות ובקטן שאינו שייך בזה הוי דין גירות שבו קבלת מצוות לא מעכב, וראה בהערות שם).

כא.

נסיון לתיווך הסתירה ודחייתו

אולי היה אפשר לבאר את דעת רבנו בדין וגדר הגירות (אליבא דהתוס' בסנהדרין), דס"ל שיש לחלק בין קטן לגדול, שבקטן הגירות חלה ע"י מילה טבילה והזאת דם ותו לא ורק צריך קבלת מצוות כתנאי חיצוני (וכביאור בהרכ"ש), וגדר הגיור בגדול הוא שאף הקבלת מצוות הוי ממהות גירותו, ולפי"ז אין סתירה בין השיחות דבלקו"ש ח"ח (בהע' 59) מיירי בדין גירות של קטן שבו קבלת מצוות אי"ז אלא כתנאי בלבד, ובלקו"ש חל"ג מיירי בדין גירות הגדול שבו קבלת מצוות היא ממהות הגירות.

אולם נראה שא"א לבאר כך, וכדלהלן:

דאם נאמר שבגדול הוי קבלת המצוות רק תנאי בגירותו, נוכל גם לומר שכן הוא גם בגוי קטן (ביאור הברכ"ש), דמהיכי תיתי לחלק בין קטן לגדול (מדוע שבגדול הגדר ישתנה), אך אם נאמר דבגדול הוי קבלת המצוות עיקר הגירות, יהיה מן ההכרח לבאר גם בקטן דהוי בו עיקר הגירות, ומאחר שאין לו דעת תחול גירותו רק משיגדל ויקבל עליו עול מצוות, או שנאמר דמאחר והקטן אין לו דעת הרי שלא שייך הוא לקבלת מצוות, ולכן אי"ז מעכב בו כלל, ורק כפי שכתבנו דמאחר וכאשר יגדל יוכל לבטל את גירותו, ע"כ גם כעת לא חלה גירותו, דגירות היכולה להביטל אינה גירות, אך אין כל סברא לומר שמצד אחד בגוי גדול הוי קבלת המצוות מהות ועיקר גירותו, ולאידך בגוי קטן הוי בו כעין תנאי בלבד, דמהיכי תיתי לחלק באופן כזה בין קטן לגדול.

כב.

דברי השאגת אריה בדין קידושין וגיור קטן

והנה מצינו בדברי השאגת אריה (שו"ת שאג"א בהוספות סי' א' בתחלתו) דיון בקידושין של קטן ע"י אביו, וכ' שם, דמשום וכ"ז שהקידושין חלים בקטן, הוא ע"י הזכות שמזכה לו אביו את הקידושין (לכמה מהראשונים), ע"כ, אחר שגודל הקטן הוא יכול למחות בזכות שזיכה לו אביו, ועי"ז מונע מהקידושין לחול, ומחדש בזה, שמשום שאם יגדל הוא יוכל למנוע את הקידושין, ע"כ גם בקטנותו לא חלים הקידושין. אך לאחר שגודל ולא מוחה חלים הקידושין למפרע.

ומוכיח דין זה של קידושי קטן ע"י אביו, מדין של גיור הקטן, וכו' דאף גבי גיור קטן הדין הוא דלא חלה הגירות בפועל, עד שיגדל ולא ימחה, ומשגדל ולא מחה הוי גר למפרע. וכיון שגם הקידושין וגם הגירות נעשים לקטן מכח דין 'זכין', לכן כמו שבגירות "הגדילו יכולין למחות", כך גם יכול למחות בקידושין שנעשו לו בקטנותו, וכשם שהגירות אינה חלה עד שיגדל (בגלל שיכול למחות) וכשאר גודל ולא מוחה נעשה גר למפרע, כך הקידושין אינם חלים עד שיגדל וכשגדל ולא מחה חלים הקידושין למפרע²⁶.

ומבואר מדבריו את ב' היסודות שמובאות בלקו"ש חי"ח לגבי דין גירות בקטן:

א. הגירות לא חלה בפועל עד שיגדל הגר ולא ימחה. ב. אם גדל הגר ולא מחה, חלה גירותו למפרע - משעת עשיית מעשי הגירות בקטנותו.

ולכאו' זהו הביאור בכך שבסוף הע' 59 ציין לדברי השאג"א הנ"ל וז"ל: "וראה שו"ת שאג"א בהוספות (משו"ת בית אפרים) סי' א' בתחילתו".

כג.

החילוק שבין ביאור רבינו והשאגת אריה

נמצא שביאור רבינו והשאג"א בגמ' בכתובות בדין גירות חד הם. אך י"ל שביסוד הדין ישנו חילוק בין ב' הביאורים.

26. עי"ש שבוזה מוכיח שהאשה שקידש לו אביו היא ספק א"א עד שיגדל ולא ימחה.

דהשאג"א חידש דין בהלכות זכיה ומתנה (בדיני 'זכין'). שדבר הנכנס לרשותו של אדם (ע"י שמזכים בעבורו) מדין 'זכין', בגלל שיכול למנוע מלקבל זאת, לכן עד שיגיע הזמן שבו יכול למחות ולא מוחה אי"ז נכנס לרשותו (בנדו"ד הקטן יכול למחות משיגדל, דרק אז יש לו דעת), ואחרי שלא מוחה מתברר למפרע שנכנס לרשותו מהזמן שזיכו בעבורו.

לכן השווה השאג"א בין דין גירות לדיני קידושין. שבשניהם האפשרות לזכות לקטן הוא מדין "זכין לאדם שלא בפניו".

לפי המבואר בשיחה הוי חידוש בדיני גירות, דהסברא שמובאת בשיחה היא "כאטש ווען מען האט מגייר געווען דעם קטן איז ער געווארן א גר היינט ווי קען ער שפעטער מוחה זיין און ווערט אויס איד, ער איז א גוי ווי געווען מעיקרא"²⁷, שמכך מסיק שהגירות לא חלה עד שיגדל ולא ימחה (ורק אחרי שגודל נעשה גר למפרע).

א"כ לפי"ז אין הכרח ליסוד השאג"א בדיני זכין, ולכן א"א להוכיח מהסוגיא בכתובות לגבי גירות לדיני קידושין שנעשו לקטן.

ולכן בהע' 59 הנ"ל, מבאר את היסוד שבגוף השיחה גם אליבא דהתוס' בסנהדרין דלשיטתם אינו גר מדין זכין "אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה". ובכ"ז אינו גר עד שיגדל ויקבל עול מצות בגלל שגירות היכולה להיבטל אינה גירות (וכדלעיל אות י"ח הביאור בדברי התוס' לשי' רבינו).

לסיכום נמצא שבג' דברים יש לחלק בין הביאורים: א. ביסוד הדין האם הוי חידוש בדיני גירות (שי' רבינו) או חידוש בדיני 'זכין' (שאג"א). ב. האם ניתן להשליך לדיני קידושין מדיני גירות, לשי' רבינו דהוי חידוש בדיני גירות א"א, ולשי' השאג"א דהוי חידוש בדיני זכין אפשר לדמות בין המקרים. ג. האם גם לשי' התוס' בסנהדרין מוכרחים לבאר דאינו גר עד שיגדל ויקבל עול מצות. לשי' רבינו מוכרח מכיון שזהו חידוש בדיני גירות, ולדברי השאג"א דהוי חידוש בדיני זכין ולשי' תוס' (שם) אינו גר מדין זכין במילא אינו מוכרח.



27. תרגום חפשי: למרות שכאשר מגיירים את הקטן הוא נעשה גר, כיצד א"כ בעתיד הוא יוכל למחות על כך ולהיעשות גוי כפי שהיה מעיקרא.

תועלת מערים אדם על תבואתו

הת' מנחם מענדל הלוי שיחי' פישער

תלמיד בישיבה

א.

מחלוקת הראשונים אי מועילה ההערמה דר' אושעיא אף לאכילת קבע

מתני' פסחים ט, א: "אין חוששין שמא גיררה חולדה [חמץ] מבית [שאינו בדוק] לבית [בדוק] וממקום למקום [כנ"ל. ע"פ רש"י] דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר, אין לדבר סוף". ובגמ' "טעמא דלא חזינא דשקל [החולדה], הא חזינא דשקל – חיישינן ובעי בדיקה; ואמאי? נימא אכלתיה... אמר רבא... הכא דודאי דחזינא דשקל, מי יימר דאכלתיה? הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי. [ומקשים בגמ':] ואין ספק מוציא מידי ודאי? והא תניא "חבר שמת והניח מגורה [גורן. רש"י] מליאה פירות, ואפילו הן בני יומן – הרי הן בחזקת מתוקנין"; והא הכא, דודאי טבילי הני פירי [דהא נגמרה מלאכתן וראו פני הבית, וחל שם טבל עלייהו משעה שראה פני הבית. רש"י], וספק מעושרין וספק לא מעושרין – וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי!".

ומתרצים בגמ': "אי בעית אימא: ספק וספק הוא, דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי, כרבי אושעיא: דאמר רבי אושעיא "מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר". וברש"י ד"ה ספק וספק הוא: "וחובת הטבל חלה בראיית פני הבית בבבא מציעא בהשוכר (פח, ב), וזה [בהא דר' אושעיא] – בראיית פני הבית לא נגמרה מלאכתן לחול עליו שם טבל, וכשגמר מלאכתן – כבר בתוך הבית הוא".

והנה בהא דמערים אדם על תבואתו דר' אושעיא נחלקו הראשונים בתועלת ההערמה. דלרש"י מועיל לאכילת עראי בלבד, ובלשונו (ד"ה כדי שתהא בהמתו): "דכל זמן שאין שם גורנו של טבל עליו – אינו אוסר באכילת עראי... אבל למאכל אדם – נהי דלא טביל מדאורייתא, מיהו אפילו קודם מירוח אסרו לאכול קבע בכולי גמרא". ובתוס' (ד"ה כדי

שתהא הא' ג"כ כתבו כדעתו, ומוכיחים זאת מכמה מקומות. וסברתם בפשטות, שכן כבר בהיות התבואה בשדה מותרת היא באכילת עראי, וההערמה דר' אושעיא מועילה רק למנוע חיוב הטבל בעת ראיית פני הבית, ומהיכא תיתי שיהא מותר אף באכילת קבע.

אך רבינו אפרים (מובא בתוס' רבינו פרץ ד"ה מערים אדם ובתוס' מנחות סז, ב ד"ה כדי שתהא הא') ס"ל דמועיל אף לאכילת קבע, ובלשונו (בתוס' במנחות): "דלאדם עצמו נמי שרי. . . ואף על גב דאכילת קבע אסור קודם ראיית פני הבית – היינו היכא דיכול לבא לידי חיוב כשיראה פני הבית, אבל היכא שהכניסה במוץ שלה ומירחה בבית – שוב אינו יכול לבא לידי חיוב עוד".

ומוכיח זאת רבינו אפרים ממנחות סז, א, שם מפרשים בגמ' תנא שאמר שתבואה שהגיעה מנכרי ליד ישראל לאחר מירוחה, הוא גמר מלאכתה, חייבת במעשר, אך עיסה שהגיעה מנכרי ליד ישראל לאחר גלגולה, שהוא גמר מלאכתה – פטורה מהפרשת חלה. ומפרשים, שאמנם מדאורייתא גם תבואה שנתמרחת ביד נכרי פטורה מן המעשר, מ"מ מדרבנן חייבת משום בעלי כיסין, וברש"י ד"ה משום בעלי כיסין: ". . .] שיש להן קרקעות הרבה וחסים על רוב מעשרות ויקנוהו לעובדי כוכבים וימריחום עובדי כוכבים ומפקע ליה ממעשר".

ומקשים בגמ', שהרי בגם בעיסה שייך החשש דבעלי כיסין ואפשר שיערימו בהקנאתה לנכרי עד לאחר גלגולה, ומדוע שם לא גזרו למנוע ההערמה. ומתרצים, שבלאו הכי בחלה אפשר להערים לעשותה פחות מכשיעור, שבדבר זה אין לתקן. ומקשים עוד, שבתבואה ג"כ מצינו הערמה לפטור מן המעשר, כר' אושעיא דלעיל – שיכניסנה לבית בעודה במוץ שלה; וא"כ לא תועיל תקנה למנוע ההערמה דבעלי כיסין, בשעה שיכולים

1. ובתוס' שם הוכיחו מזה (לתי' הא' דר"י) שבדין דרבנן ספק מוציא מידי ודאי. וברש"י כתב: "וגבי איסור דרבנן סמכינן אחזקת חבר שעושרן". ונחלקו המפרשים בכוונתו אי כהתוס' הנ"ל או שכוונתו שבדין דרבנן סמכינן אחזקה ודאית ע"ד התי' הראשון (ראה רש"י ד"ה התם ודאי), רק שאין החזקה מספקת לדין דאורייתא. וע' בכ"ז צ"צ יו"ד סי' רעט.

ובמעיל שמואל כתב לתרץ דעת רש"י אמאי במשנה לא אמרינן נמי ספק מוציא מידי ודאי כקושיית התוס', משום שבמשנה מדובר בבדיקת חמץ דאורייתא. אך להעיר שלמפרשים הנ"ל שאין כוונת רש"י כהתוס' לא מתחילה קושייתו, ואדרבה, מלשון רש"י אכן משמע כאופן זה, מהא דנקט בל' "חזקה" בתי' זה, כלשונו בתי' הראשון ששם אכן הוה ודאי (כנ"ל), ודלא כההו"א בגמ' דהוה ספק דשם נקט בל' "רוב".

והעירני אבי שליט"א, שברבינו פרץ ג"כ משמע שכך ס"ל ברש"י, דז"ל: "ופירש הקונטרס דגבי איסורא דרבנן סמכינן אחזקת חבר שעושרן. ועו"ל, דהא דאמרינן דלא מצי למיכל אכילת קבע – היינו מדרבנן, אבל מן התורה – מותר לאכול אכילת קבע, וכיון דהוא אינו אסור אלא מדרבנן – אמרינן דספק מוציא מידי ודאי, אבל באיסור דאורייתא לא". ע"כ. דמשמע מפורש שלומד ברש"י שאינו לומד כהתוס', דאל"כ אין כל חילוק בין פרש"י לפי' ד"ועו"ל".

להערים כדר' אושעיא, ומדוע בכ"ז גזרו. ומתרצת הגמ' לחלק ביניהם, ע"ש.

והנה, אילו ר' אושעיא מתיר רק אכילת עראי – לא מובנת השואת וקושיית הגמ' במנחות, וודאי שיש לגזור לחייב במעשר אף מירוח נכרי; שהרי מירוח נכרי מתיר (מדאורייתא) אף אכילת קבע, ואילו ר' אושעיא מתיר רק אכילת עראי, וא"כ לא מצינו הערמה לפטור לגמרי ממעשר מלבד מירוח נכרי, ושפיר גזרו משום בעלי כיסין. ומכאן מוכיח רבינו אפרים שאכן ר' אושעיא מתיר אף אכילת קבע.

וסברתו (כנ"ל), שכיון שכבר נכנסה לבית, הרי לא תוכל לבוא עוד לידי חיוב – בניגוד לעת היותה בשדה – ולכן מותרת אף באכילת קבע.

ב.

קושיית התוס' במנחות, וקושיא על קושייתם

והנה בתוס' במנחות שם מקשים על שיטת רבינו אפרים מהגמ' בבבא מציעא פה, ב.

דבגמ' שם מקשים על רבי ינאי שאמר שאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, מהנאמר שחיוב טבל חל בגמר מלאכת התבואה, וגמר מלאכת התבואה הוא "מלאכת הכנסתן" דלכאורה הכוונה ב"הכנסתן" הוא "צבירתו ואסיפתו לכרי לשום כינוס" (רש"י ד"ה מאי לאו בשדה), והיינו מירוח התבואה אף בעודה בשדה. ומתרצים, "לא, הכנסתן לבית זה הוא גמר מלאכתן. ואבעית אימא: כי קאמר רבי ינאי בזיתים וענבים דלאו בני גורן נינהו [ו"כיון דלאו בני גורן נינהו – כניסתן לבית קובעתן, שאין להם קביעות אחר". רש"י ד"ה בענבים וזיתים], אבל חטין ושעורין – גורן בהדיא כתיב ביה", ובהם אכן חיוב מעשר חל משעה שכוונסים אותם לכרי, שזה ייתכן לכאורה או בבית או בשדה.

ומזה מקשים בתוס' על רבינו אפרים שסובר שהערמת ר' אושעיא מועילה אף לאכילת קבע משום שלאחר הכנסתה לבית שוב אין התבואה באה לידי חיוב – והרי בת' הב' בגמ' מצינו שמירוחה מחייבתה בין בשדה ובין בבית, ואם יכניסנה לבית קודם הכנסתה לכרי עדיין יכולה לבוא לידי חיוב – בעת מירוחה. ומתוך כך דוחים בתוס' את פי' רבינו אפרים.

והנה התי' לרבינו אפרים י"ל בפשטות (וכפי שאמנם מבאר בצאן קדשים (לבעל התו"ח) במנחות שם), שאכן תי' הב' חולק על ר' אושעיא. וכמו שאכן רש"י בב"מ שם

ד"ה אבל חטין מבאר וז"ל: "והדאמר בעלמא גבי חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות מעיקרא אימור דלא טבול כר' אושעיא דאמר אדם מערים על תבואתו וכו' – לית ליה האי תירוץ, אלא אפילו בחטין ושעורין נמי אמרה ר' ינאי". ולכאורה צ"ב מהי הוכחת התוס' במנחות דלא כרבינו אפרים.

וי"ל בזה ובהקדים הביאור במה שרש"י הוצרך לומר שתי' הב' הנ"ל במנחות חולק על ר' אושעיא, דלכאורה מנא ליה. דאילו לרבינו אפרים מובן זאת היטב דקשה על שיטתו כנ"ל; אך לרש"י דס"ל דהערמת ר' אושעיא מועילה רק לאכילת עראי ולית ליה סברת רבינו אפרים – מנין לו שדעת הגמ' בפסחים כתי' הראשון בב"מ, שחייב טבל חל רק בשעה שתראה התבואה פני הבית, דלכאורה עולים הדברים בקנה אחד גם עם התי' הב' בב"מ, ואין כל צורך לבוא ולחלוק בין הסוגיות.

והביאור בזה י"ל ובפשטות (כמבואר ברבינו דוד), דבפסחים ההערמה דר' אושעיא באה לבאר הברייתא דחבר שהניח מגורה – גורן, תבואה שנתמרח (רש"י ד"ה והא הכא) – שמסתפקים שמא עביד כר' אושעיא ופטור ממעשר; אך להתי' הב' בב"מ גורן חייב במעשר בכל אופן, בין אם נמרח בבית ובין אם נמרח בשדה, ולא יועיל להעמיד הברייתא שהערים החבר כדר' אושעיא כיון שכבר נתחייב. ועל כרחך חולק התי' הב' על הנאמר כאן.²

ולכאורה בזה יוקשה יותר³ על התוס' במנחות המקשים מהגמ' בב"מ על רבינו אפרים, דלכאורה גם הם מוכרחים, כרש"י, לחלק בין הנאמר בפסחים לתי' הב' במנחות – וכיצד מקשים משם על רבינו אפרים?

ג.

הביאור ע"פ מחלוקת הראשונים בהגדרם לחיוב מעשר

וי"ל בזה, ובהקדים מחלוקת הראשונים איך ומתי חל חיוב מעשר בתבואה.

רש"י (ראה ד"ה ואי בעית אימא) ס"ל שמתחייבת אם (א) נכנסה לבית וראתה פניו (ב) אחר מירוח, ולפי"ז מפרש סוגייתנו, דבברייתא דחבר מדובר בתבואה מרוחה שבתוך

2. ויש להעיר שלפי"ז התי' הב' חולק על הגמ' בפסחים המביאה דברי ר' אושעיא לבאר הברייתא דחבר, אך בדעת ר' אושעיא סתם אין הכרח (לרש"י) לחלקו מהתירוץ.

3. כקושיית מלא הרועים במנחות שם, ונשאר בקושיא.

הבית (רש"י ד"ה והא הכא), והספק בתי' הב' בגמ' הוא אם נמרחה התבואה קודם ראיית פני הבית ונתחייבה במעשר, או לאחריה – שהכניס התבואה במוץ שלה – ובראיית פני הבית לא נגמרה מלאכתה ולא נתחייבה.

אך רבינו דוד (בסוגיין ד"ה ואי בעית אימא, וכן הרמב"ן – שטמ"ק ב"מ שם) ס"ל שדי באחד מב' הדברים – ראיית פני הבית או מירוח – כדי לחייב התבואה במעשר. ומפרש שבמלאכת התבואה ב' שלבים – דיגון ומירוח. דיגון הוא הסרת המוץ מן התבואה, ומירוח הוא, כלשונו, "להעמיד התבואה בכרי אחר דגונה ולהעביר עליה הרחת לגמר מלאכתה". וכך, תבואה שנתדגנה בשדה – הרי הן במירוחה מתחייבת במעשר, והן בראייתה את פני הבית מתחייבת במעשר. ובברייתא דחבר מדובר בתבואה דגונה שבתוך הבית, שטרם נתמרחה, והספק בתי' הב' בגמ' הוא אם הדיגון נעשה לאחר ראיית פני הבית, כדר' אושעיא, והכניס התבואה במוץ שלה כך שלא נתחייבה, או שנעשה קודם ראיית פני הבית, וכבר חייבת במעשר.

ובנוגע לתבואה שנתדגנה בתוך הבית, סובר רבינו דוד שאינה יכולה לבוא עוד לידי חיוב, גם אם תתמרח, ודעתו דמירוח מחייב רק אם נעשה בשדה. ולכן סובר שההערמה דר' אושעיא מועילה אף לאכילת קבע (כרבינו אפרים), ע"ש.

ולפי"ז י"ל קושיית התוס' במנחות על רבינו אפרים, די"ל שסוברים כרבינו דוד (כדלקמן); שהרי לשיטתו אין הכרח לחלוק הגמ' בפסחים מהגמ' בב"מ, שהרי בב"מ מדובר בתבואה מרוחה, שאכן חייבת (לרבינו דוד) עוד קודם ראיית פני הבית, משא"כ בפסחים שהתבואה רק נתדגנה וטרם נתמרחה.

אך כ"ז באם נאמר (כהתוס' במנחות) שהתבואה שנכנסה במוץ שלה כדר' אושעיא עדיין יכולה לבוא לידי חיוב מעשר,

[די"ל שתוס' סוברים כרבינו דוד במה שמסתפק בראיית פני הבית לאחר דיגון או במירוח בלבד כדי לחייב התבואה במעשר, אך במה שסובר שמירוח מחייב רק בעוד התבואה בשדה – חולקים עליו וסוברים (כמפורש בתוס' מנחות שם) שמחייב אף בבית]

אך לרבינו אפרים שס"ל שאינה יכולה לבוא עוד לידי חיוב, קשה, שהרי במירוחה יתחייב, אף אם נכנסה לבית במוץ שלה. ובזה אתי שפיר מה שהתוס' במנחות הקשו על רבינו אפרים מהגמ' בב"מ.

ד.

בדעת רבינו פריץ בענין והתאמת שיטתו לרבינו אפרים

ולהעיר, שלרבינו פריץ (המובא בתחילה), שגם מביא השקו"ט ברבינו אפרים, צ"ל שחלוק על התוס' במנחות, וס"ל שהסוגיות דב"מ ופסחים חלוקות ואין להוכיח מא' לרעותה. דהוא מקשה על רבינו אפרים מברייתא ביצה יג, א (המובאת בתוס' בפסחים בתור הוכחה לשיטתם): "הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה – אוכל מהן עראי ופטור" – דמשמע שאכילת קבע אסורה. ומתרץ, שאכן גם לדעת רבינו אפרים אסור לאכול מהן קבע קודם מירוח, כמפורש בברייתא "שבולין", אף אם הכניס לבית במוץ שלה, כיון שעדיין יכולה התבואה לבוא לידי חיוב, דאם יוציאנה עם המוץ וימרחנה בשדה – תתחייב בעת ראיית פני הבית; אך לאחר מירוח בבית, שכבר לא יכולה לבוא לידי חיוב – מותרת אף באכילת קבע.

וע"כ לדעת רבינו פריץ חלוקות הסוגיות בב"מ ופסחים, שהרי לשיטתו המירוח בבית אינו מחייב – אע"פ שבב"מ מפורש שכן; וע"כ חלוקות הסוגיות. ובזה אתי שפיר בפשטות מה שלא מקשה על רבינו אפרים מהגמ' בב"מ.

ומן האמור עולה, שלרש"י ולרבינו פריץ הסוגיות דב"מ ופסחים חלוקות; לתוס' במנחות ולרבינו דוד אינן חלוקות, דבפסחים מדובר בתבואה דגונה שלכן טרם נתחייבה ובב"מ מדובר בתבואה מרוחה החייבת במעשר;

ולרבינו אפרים שס"ל שההערמה דר' אושעיא מועילה אף לאכילת קבע דאינה יכולה עוד לבוא לידי חיוב, אפ"ל שסובר כרש"י ורבינו פריץ הנ"ל (כפי המבואר בצאן קדשים הנ"ל), או אפ"ל שסובר כרבינו דוד עצמו ואין הסוגיות חלוקות, אך המירוח מועיל לחייב רק בעוד התבואה בשדה, ומשנכנסה לתבואה לבית ונמרחת כך שאינה יכולה לבוא עוד לידי חיוב – מותרת אף באכילת קבע.



4. ואין לומר שס"ל כרבינו דוד שמירוח מחייב רק בשדה, שהרי אינו מחלק בין דיגון למירוח, שבזה תלוי ביאורו של רבינו דוד כנ"ל בפנים.

שמע מינה מרבי עקיבא לא אמרינן הואיל הותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך

הרב אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

המקור

בריש מסכת פסחים ה, א מביאה הגמ' ברייתא המוכיחה בכמה הוכחות שהפס' המצווה על השבתת החמץ, לא נאמר על יום הראשון של פסח, כ"א על יום י"ד שהוא ערב הפסח, וזה"ל בגמ' שם: "תניא נמי הכי אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתוב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה."

ובהמשך הגמרא: "אמר רבא שמע מינה מרבי עקיבא תלת שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה. ושמע מינה הבערה לחלק יצאת. ושמע מינה לא אמרינן הואיל הותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך."

ואודות הדין הג' שמוציא רבא מדברי רבי עקיבא ד"לא אמרינן הואיל הותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" כ' התוס' וז"ל: "לא אמרינן מתוך¹. דאי אמרינן מתוך שרי אע"ג דבעינן צורך היום קצת הכא מה שמבער הוי צורך."

ומכך שמשנים התוס' מהגי' בגמ' וגו' "לא אמרינן מתוך", משמע דסוברים התוס' שהיוצא מדברי רבי עקיבא דלא אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, מתקשר למחלוקת המפורסמת במסכת ביצה² (יב, א), שם נחלקו ב"ש וב"ה אי אמרינן

1. וכן גרסת רבינו חננאל שם.

2. ולפי הפשטות כן ס"ל להראשונים שגורסים כגירסת הספרים שלפנינו "ושמע מינה לא אמרינן הואיל הותרה

מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אם לאו.

ומוכיח רבא מדברי רבי עקיבא בסוגיין דס"ל כשיטת בית שמאי שם דלא אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. והוקשה לתוס', מניין מוכיח רבא בסוגיין דס"ל לרבי עקיבא כשיטת ב"ש דלא אמרינן שהותרה נמי שלא לצורך, והלא גם לשיטת ב"ה דפליגי אב"ש וס"ל דאמרינן דהותרה נמי שלא לצורך, מ"מ ס"ל דבעינן צורך היום קצת, ומכיון שבנדון בסוגיין דאירי בהבערת האש לצורך ביעור החמץ, אין כאן צורך חיוני להנאת האדם, א"כ אפ"ל דאף ב"ה מודו בכה"ג דלא אמרינן שהותרה נמי שלא לצורך, ומהי ההוכחה שמוכיח רבא דס"ל לרבי עקיבא כב"ש דבכל דוכתא לא אמרינן דהותרה נמי שלא לצורך?

ותירצו התוס' "הכא מה שמבער הוי צורך", והיינו דכיון שיש כאן צורך מצוה – מצות ביעור החמץ, נחשב קיום המצוה ל'צורך קצת' ולשיטת ב"ה מותר בכה"ג לשרוף את החמץ, ומכך דס"ל לרבי עקיבא דאסור בכה"ג לשרוף את החמץ, הוכיח רבא דס"ל כב"ה בכל דוכתי דלא אמרינן שהותרה נמי שלא לצורך.

ויש להוציא מדברי התוס' שה'צורך קצת' דבעינן אף לשיטת ב"ה הוי מדין דאורייתא, דהרי רבי עקיבא מוכיח שכוונת הקרא דביום הראשון הוא יום י"ד ולא יום ט"ו [יו"ט] מהא דאסור לעשות מלאכה ביו"ט, ומכך הוכיח רבא ש"מ לא אמרינן מתוך, והקשו התוס', דלמא משום שאין צורך היום קצת לכן לא אמרינן מתוך [דאל"כ הרי מותר לעשות מלאכה זו ביו"ט] ואי נימא דצורך היום קצת הוי מדרבנן אין קושיית התוס' קושיא כלל.

ב.

הסוגיא ד'מתוך' במסכת ביצה, ומחלוקת רש"י ותוס' שם

והנה במסכת ביצה (יב, א) איתא: "בית שמאי אומרים אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר התורה לרשות הרבים ובית הלל מתירין" ומפרשים בגמ' שב"מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך פליגי" [ע"ש עוד דרך בביאור המחלוקת

הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" שהכוונה לסוגיא הנ"ל, אך לא לסוגיא ד'הואיל' לקמן בדף מז, א, אמנם קצ"ע דיוק לשון של רבא הואיל הותרה הבערה לצורך... ולא אמר מתוך שהותרה הבערה לצורך ... כלשון הגמרא דמסכת ביצה דף יב. עיין בפני שלמה שעמד בזה, הובאו דבריו לקמן.

ראה הערה 3], ונחלקו שם רש"י ותוס' בביאור המחלוקת ובדין 'מתוך', אם זקוקים לצורך היום קצת.

רש"י בד"ה "אלא" כ' וז"ל: "מן התורה הותרה לצורך ובית הלל אית להו כיון שהותרה לצורך הותרה מן התורה, אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך כגון אבנים אבל בקטן וספר תורה דצריכין להו ביום טוב לא גזור. ובית שמאי לית להו מיגו ומידי דצורך אכילה שהתורה התירתו הותר ושאינו צורך אכילה באסורו עומד מן התורה".

עולה מדברי רש"י דלבית הלל מדאורייתא אמרינן 'מתוך' ואפי' כשאין צורך ליו"ט, והא דצריך צורך [במידי דהוי טרחא] הוא מדרבנן.

עיין ג"כ בתוס' שדייקו בגירסת רש"י בגמרא שם, והוכיחו מגירסת רש"י ד"קים ליה דבית הלל סבירא להו, הואיל והותרה הותרה לגמרי אלא רבנן הוא דגזור בדבר שאינו צורך יו"ט כלל".

ונחלקו שם התוס' על רש"י [והקשו גם מספר קושיות על רש"י, אך יש לעיין בזה בביאור בפ"ע] וכתבו "ודוקא בהוצאה שיש בה צורך יו"ט קצת אמרינן מתוך שהותרה לצורך יו"ט, דכל אוכל נפש מותר, הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש הואיל ואיכא צורך קצת שיש בו צורך יו"ט אבל שלא לצורך יו"ט כלל ודאי דאסור מן התורה".

והנה לפי שיטת רש"י במסכת ביצה מובנים דברי רבא בסוגיין בפשטות, דר"ע איירי בדאורייתא, ואליבא דב"ה לא בעינן מדאורייתא צורך היום כלל. משא"כ לפי שיטת התוס' במסכת ביצה דס"ל דמדאורייתא בעינן צורך היום קצת גם אליבא דב"ה, מוכרח הוא להוסיף בסוגיין ד"מה שמבער הוי צורך".

ג.

מצא חמץ ביו"ט מהו - שיטת רש"י והרמב"ם

ולקמן (ו, א) "אמר רבא המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי", משמע שהדין הוא דאסור לו לשרוף את החמץ, ומותר וצריך רק לכפות את הכלי על החמץ. ובראשונים דנו בדין מוצא חמץ שלא ביטלו קודם הפסח, האם בכה"ג התירו לו לשרוף

3. ע"ש ביאור נוסף שנחלקו בערוב והוצאה ביו"ט ופרש"י: "אם נמסרה הוצאה ביו"ט ונתקנו הלכות עבור חצרות ליו"ט אם לאו".

או לבער את החמץ, או שגם בכה"ג לא התירו לו לשרוף את החמץ, וצריך לכפות כלי על החמץ.

עיינ ברש"י ד"ה "כופה" וז"ל: "כופה עליו כלי דהא לא חזי לטלטולי ואפוקי, ומיהו בבל יראה לא עבר דהא בטליה בליביה מאתמול כדאמרין לקמן הבודק צריך שיבטל בלבו אלא משום שלא ישכח ויאכלנו צריך כפיית כלי". משמע דהא דלא התירו את שריפת החמץ ביו"ט היינו דוקא כאשר ביטל את החמץ, אך במקרה שלא ביטל את החמץ, מותר לו לבער את החמץ ביו"ט, בכדי שלא יעבור באיסור 'בל יראה'.

אולם, מדברי הרמב"ם משמע, דאף אם מצא חמץ שלא ביטלו אינו שורפו:

דהנה הרמב"ם בהל' חו"מ (פ"ג הל' ז) פוסק שאין הביטול מועיל לאחר שש שעות לפי ש"אינו ברשותו שכבר נאסר בהנאה". וממשיך לפרש בהל' ח' "לפיכך אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא". וממשיך לכתוב "וחייב לבערו בכל עת שימצאנו [ומסיק] ואם מצאו ביום טוב כופה עליו כלי עד לערב ומבערו".

וכתב על כך המגיד משנה, וז"ל: "ודעת רבינו לפי הנראה לפרשה⁴ אפילו בלא בטול ואעפ"כ אינו יכול לשרפו ביו"ט ולא לפררו ולזרות לרוח".

כוונת המגיד משנה במ"ש דהרמב"ם איירי 'לפי הנראה' בלא ביטל [וע"ז דוקא כותב כופה כליו כלי עד הערב אסור לשורפו ביו"ט] היינו, מהא דתחילה מבאר הרמב"ם הא דא"א לבטל חמץ משש שעות ולמעלה, ובהמשך לזה מביא הרמב"ם את הדין דמצא חמץ ביו"ט כופה עליו כלי עד לערב ומבערו, משמע שאפילו כאשר לא ביטל את החמץ, ומצאו ביו"ט, אינו יכול לשורפו, וצריך לכפות עליו את הכלי.

ד.

לשיטת הרמב"ם ביעור חמץ לא נחשב צורך היום קצת

הכסף משנה עומד בדברי הרמב"ם ומציג מספר סברות בטעם שאינו מבער ביו"ט

4. לשון זה 'ודעת רבינו לפי הנראה לפרשה' אינו מצוי בדברי המגיד משנה.

כאשר לא ביטל את החמץ [ומחמת העמקות שבדבריו נבאר כל סברא בפ"ע].

וז"ל "ואם מצא ביו"ט כופה עליו כלי - הקשו בהגהות, יבערנו במקומו והא אית ליה לר' יהודה⁵ מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ותירצו דהכא איירי כשבטלו, ולדעת ה"ה שכתב דאפילו לא ביטל עסקינן י"ל שכשהתירו הבערה שלא לצורך ה"מ בשיש צורך היום קצת וכ"ת הא איכא צורך היום כיון דאיכא מצוה, ליתא דהא שריפת קדשים מצוה עשה ואינו דוחה יו"ט".

והיינו דס"ל דאין לשרוף החמץ ביו"ט [אפי' כאשר לא ביטל את החמץ] משום דלא אמרינן בכה"ג מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, דבעינן צורך היום קצת, ושריפת חמץ אינה נחשבת לצורך היום.

ולכאורה דרוש ביאור, מאי שנא מצות שריפת חמץ דלא נחשב לצורך היום קצת, ממצוות לולב ומילה [שבמסכת ביצה] דכתבו התוס' [שם] שנחשבות לצורך היום קצת. ולהוסיף יתירה מזו, דהרי תשביתו הוי מצות היום [דומה ללולב] ומדוע גרוע ממילה שאינו מצות היום ומ"מ נחשבת לצורך היום קצת.

ונראה לומר הביאור בזה, מצוות לולב ומילה הוי מצוות חיוביות, משא"כ שריפת חמץ דהוי מצוה שעניינה הוא לשלול את החמץ, אך אין בה ענין חיובי שמצד זה יהא נחשב לצורך יו"ט. ולפ"ז מובן היטב הטעם דס"ל להרמב"ם שהמוצא חמץ ביום טוב דפסח אינו שורפו משום דלא אמרינן בו מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, כיון שאין בו צורך היום קצת.

ה.

נחלקו הרמב"ם עם התוס' בהנ"ל, תוספת ביאור עפ"י סברת המנ"ח

ולכאו' יוקשה, דסברא זו הוי בסתירה למ"ש התוס' המובא לעיל, דהכא מה שמבער הוי לצורך.

וי"ל דאה"נ דנחלקו התוס' והרמב"ם בזה. התוס' ס"ל שכאשר לא ביטל החמץ בזמנו ומצא חמץ ביו"ט מותר לבערו [ע"ד שיטת רש"י המובא לעיל] מחמת דין ד'מתוך'

5. לכאורה גרס הכ"מ בברייתא רבי יהודה אומר [במקום רבי עקיבא אומר].

6. היינו כשיטת רש"י לדינא אולם לא מטעמו, דלרש"י אמרינן מדאורייתא מתוך אף שאין צורך כלל וסגי בצורך

דשריפת חמץ נחשבת לצורך היום קצת, ואילו הרמב"ם חולק וס"ל דאין שריפת חמץ נחשבת לצורך היום קצת ולא אמרינן בזה 'מתוך'. ותוכן המחלוקת הוי אי שריפת חמץ [אף כשלא ביטל] נחשבת לצורך היום, דלתוס' גוף המצוה והצורך לשורפו מחשיבו לצורך היום קצת, ואילו להרמב"ם, לפי הכסף משנה, אין המצוה של שריפת חמץ נחשבת לצורך היום, מהטעם שביארנו דהוי ענין שלילי.

ויתכן להוסיף ביאור בהנ"ל, שדבר זה תלוי אם מצוות תשביתו הוי קום ועשה או שב ואל תעשה, כפי שהרחיב בזה המנחת חינוך (מצוה ט') ודנים בזה האחרונים בארוכה. דהרמב"ם ס"ל דגדר מצוות תשביתו הוי⁷ שב ואל תעשה ולפיכך ס"ל דהמצוה דתשביתו לא הוי צורך היום קצת, כיון דהוי ענין שלילי ואין בו ענין חיובי, ואילו התוס' ס"ל דתשביתו הוי קום ועשה, ולפיכך הוי המצוה לצורך היום קצת, כיון שיש בו ענין חיובי.

ו.

חילוק בין ההו"א למסקנא, ודברי הריטב"א בזה

עוי"ל בביאור דברי הכסף משנה, דביאור הכ"מ בהרמב"ם לא הוי סתירה לסברת תוס', דהתוס' כתבו דשריפת חמץ נחשבת לצורך היום, רק אם המצוה דתשביתו הי' נקבע [לפי ההו"א] ליום ט"ו בניסן, דכיון דהוי מצות היום נחשבת היא לצורך היום. אבל למסקנא דמצות תשביתו הוא ביום י"ד החמץ שמצא ביום טוב הוי בעיקר דבר שלילי [לשלול החמץ שנשאר (בפשיעה או באונס) ולא מצות היום ולא נחשב לצורך היום].

עיין בריטב"א המביא בדבריו את הסברא הנ"ל, דבתחילת דבריו מפרש את דברי ר"ע ורבא בשריפת חמץ ביום טוב [לפי ההו"א דביום הראשון תשביתו הוי חיוב ביו"ט] דהוי

קצת להסיר האיסור דרבנן, ואילו לתוס' בעינן צורך היום קצת מדאורייתא, ואם אין צורך היום, לא אמרינן מדאורייתא מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, והא דבעינן צורך היום קצת הוי מגוף היתר עשיית מלאכה ביו"ט, אולם סגי בקיום המצוה והסרת האיסור להיות נחשב ל'קצת צורך היום'.

7. אולם לכאורה לפי [ביאור זה ב] שיטת הרמב"ם נופל (ח"י) הוכחת ר"ע דתשביתו הוי בערב יום טוב, די"ל שאעפ"י דתשביתו הוי הבערה, והבערה אסורה ביו"ט מ"מ מקיימים המצוה ע"י השבתה קודם יום טוב. אמנם בלאו הכי כותב המנ"ח שם דאפילו לפי הסוברים [כדברי האמורא ע"ש בפרטיות] דמצות תשביתו הוי בשב ואל תעשה "ודאי סובר [רבי עקיבא] דהוא בקום ועשה דבלאו הכי לא מוכח שהוא ביום טוב, מ"מ יכול להשבית מערב יום טוב ע"י הבערה ובליל יום טוב הוא מושבת" ע"ש דנקט דעיקר היסוד לומר דתשביתו הוי שב ואל תעשה הוא מדברי רבא שם וביאור דברי הרמב"ם שבפנים הוי לפי ההלכה דפסקינן כרבא וכפי שפסק הרמב"ם כדבריו בהל' חו"מ (פ"א הל' ח'). וקיצרנו.

צורך יום טוב "כיון שהיא מצוה שזמנה ביום טוב חשיב למשרי במתוך דהוי כלולב לצאת בו וס"ת לקרות בו" ושוב ממשיך לכתוב, דלפי המסקנא דביום הראשון תשביתו קאי על יום י"ד ולא על ט"ו "היכא דעבר ולא ביטל ולא בדק אין לו לשורפו ביום טוב, דכיון שהגיע מצוה קודם, הוי כמילה שלא בזמנה שאינו דוחה יום טוב".

.ז.

בעיני צורך הגוף

וממשיך הכסף משנה לפרש את שיטת הרמב"ם, "ועוד דהא אמרינן בספ"ק דכתובות דלא אמרינן מתוך אלא בהנאה השווה לכל נפש, פירוש לכל גוף אדם, והכא ליכא הנאה לשום גוף" והיינו, דס"ל להרמב"ם שה"צורך קצת" שזקוקים אליו כדי לומר 'מתוך' היינו צורך דהוי הנאה לגוף האדם, ולא לצורך מצוה [דמצות תשביתו].

הנה ביאור זה דומה לביאור הקודם, אולם יש כאן הדגשה מיוחדת, שכדי לומר 'מתוך', צריך "צורך לגוף האדם" ואין צורך מצוה נחשב צורך לגוף האדם כדי להתיר ב'מתוך'.

וקשה, דהרי מפורש במשנה דלפי בית הלל מותר למול את הקטן, וכמו"כ להוציא לולב וספר תורה לרה"ר, ואע"פ דכל הני הוי לצורך מצוה ולא לצורך הגוף, ובשלמא גבי קטן י"ל דמפרש קטן לטיול, כשיטת התוס' (ביצה יב, א ד"ה ה"ג), אבל לולב וספר תורה ודאי הוי ההוצאה כדי לקיים מצוה, והתירו בית הלל מחמת 'מתוך' אעפ"י שאין בהן צורך גוף האדם. מיהו, יתכן דס"ל להרמב"ם דשאני מצות היום דנחשב לצורך הגוף. וצ"ע בזה.

אמנם, בכלל יש להקשות קושיא חזקה על ביאור זה של הכסף משנה, דלכאורה דבריו הוי בניגוד לדברי הגמרא, דקאמרי, דש"מ דר"ע לית ליה הואיל [דהיינו 'מתוך'], משמע דחכמים אית להו 'מתוך' ושפיר שורפים חמץ ביו"ט. וקשה, דהרי לשיטת הרמב"ם שריפת החמץ ביו"ט לא חשיב צורך הגוף, ומהו ההוכחה בסוגיין דס"ל לר"ע דלא אמרינן 'מתוך'. ובעיקר יוקשה הסתירה מדברי הרמב"ם לדברי רבא, דהרמב"ם פסק שאין שורפין את החמץ ביו"ט משום שאין בו צורך הגוף, ואילו רבא [דפסקינן כוותיה] ס"ל אליבא דהמ"ד דאמרינן 'מתוך' ששורפים את החמץ ביו"ט, וע"כ צ"ל דהוי משום דסגי בצורך מצווה כדי להיות נחשב לצורך קצת.

ונראה לתרץ ע"ד החילוק דלעיל, דר"י ורבא איירי לפי ההו"א דהפס' ביום הראשון תשביתו הוי ביו"ט גופא, ולפ"ז נחשב הצורך מצוה לצורך הגוף, משא"כ הרמב"ם דנעמד

בדבריו על מסקנת הגמ' שהסיקה דביום הראשון תשביתו היינו בערב יו"ט [יום י"ד], דלפ"ז אם מצא חמץ ביום טוב אינו מצוות היום, וזהו רק צורך מצוה בעלמא דאינו נחשב לצורך גוף האדם. אמנם ביאור זה דחוק הוא, מאחר שלא פירש הכא משנת דבריו.

ה.

ביאור חדש בגמרא

ואולי ניתן לפרש⁸ דברי הגמרא באופן אחר. ובהקדים קושיית הפני יהושע, דהקשה איך יתכן לומר דרבי עקיבא ס"ל כבית שמאי ולא כבית הלל לאחר שיצאה בת קול וקבעה שהלכה כבית הלל. ומתוך, וז"ל: "וי"ל עפ"י כסף משנה הנ"ל שכוונת הגמרא דרבי עקיבא ס"ל שקיום מצוה לא נחשב לצורך היום, וכוונת רבא ב'שמע מינה' בדרבי עקיבא דלית ליה 'מתוך', היינו בדומה לעובדא דידן דהוי צורך מצוה [דתשביתו] ולא צורך הגוף.

עפ"י יוצא דהא דאמר רבא, דלרבי עקיבא "לא אמרינן הואיל הותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", היינו רק במקרה דהוי שלא לצורך הנאת הגוף, אבל מודה רבא דס"ל לרבי עקיבא דאמרינן מתוך במקרה שיש הנאת הגוף" ומובן לפי"ז דלא פסק רבי עקיבא כבית שמאי. כמו"כ מובן דאין סתירה מדברי רבא לדברי הכסף משנה שצריך הנאת הגוף כדי לומר 'מתוך', דהרי זה גופא כוונת רבא בהא דאמר דלית ליה לר"ע 'מתוך'.

ובגוף הקושיא [היתכן לומר דר"ע פסק כב"ש] י"ל דר"ע סבר שמחלוקת דב"ש וב"ה הוא לענין עירוב והוצאה ליו"ט, ע"ש בסוגיא שכך ביאר רבה את המחלוקת. נמצא דס"ל [גם לרבה] שאפילו ב"ה לית להו 'מתוך', וכבר קדם הפני יהושע בתירוץ זה. אמנם לכאורה קשה לומר שרבה ורבא גם יחד יסברו דב"ה לית להו מתוך נגד ההלכה.

ט.

ביאור הכסף משנה עפ"י שיטת התוס' דאסור לשרוף מחמת מוקצה

שוב, מביא שיטת התוס' במסכת כתובות (ז, א) דס"ל שאין שורפין את החמץ אפילו

8. אולם מסופקני אם זהו פשוטו של גמרא

אם ביטל את החמץ, אולם מטעם אחר לגמרי משום דהחמץ הוי איסור טלטול מוקצה, ויתכן שמרמז כאן שגם הרמב"ם ס"ל כן, והא שאסור לשרוף החמץ שמצא ביו"ט לשיטת הרמב"ם [לא הוי משום דלא אמרינן מתוך. אלא] הוי מחמת איסור מוקצה.

אולם ממשיך הכסף משנה להקשות, "וקשה לי על דבריהם וכי משום איסורא דרבנן שרינן ליה להשהותו ולעבור עליו בבל יראה ובל ימצא? [ומתרץ] וי"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. [ומוסיף סברא נוספת] ועוד, דאילו לעבור על איסורי מוקצה צריך קום עשה ולעבור על בל יראה בשב ואל תעשה הוא, ורצונו היה לבערו אלא שחכמים אסרוהו אינו עובר עליו דלא אמרה תרה בל יראה ובל ימצא אלא כשברשותו היה לבערו ואינו מבערו אבל אם כעת אנוס לא, וזה אנוס הוא".

דייק שמחדש דבמקרה דהאדם רוצה לבער חמץ שברשותו, וחכמים אסרו עליו לבערו, אינו עובר בזה בב"י וב"י. והיינו, דלא מיבעיא שאינו נענש על חמץ שימצא ברשותו משום דהוי בבחינת אונס ואונס רחמנא פטריה, אלא יתירה מזו, שאין כאן עבירה כלל על החמץ שימצא ברשותו נגד רצונו, דלא נאסר מדין בל יראה ובל ימצא אלא כאשר יש בידו לבערו.

ומסיק הכסף משנה, "והר"מ תירץ דלא שרינן לטלטלו משום דבעידנא דמטלטל ליה לא מקיים מצות תשביתו".

י.

טעם חדש של סברת כ"ק אדמוה"ז דתלוי אם ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר

והנה, כ"ק אדמוה"ז או"ח סי' תמ"ו סעי' ה' כותב סברא חדשה לאסור שריפת החמץ ביו"ט, אפילו כאשר לא ביטל את החמץ, ולא אמרינן מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש, הותרה נמי שלא לצורך.

ונקודת⁹ ביאורו הוא, דכיון דפסקינן כחכמים דביעור חמץ הוא בכל דבר, מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, א"כ אינו מוכרח לשורפו, שהרי יכול לבערו ע"י הטלה לים נמצא שאין כאן צורך קצת במלאכת שריפה, ושוב לא אמרינן 'מתוך'.

9. באות זו מובאת רק נקודת הביאור החדש המובאת בדברי כ"ק אדמוה"ז, בטעם דלא אמרינן מתוך בשריפת חמץ, ובהמשך מובאים ב' הדעות בעניין ובפרטיות יותר.

יא¹⁰.**ב' השיטות בדברי אדה"ז**

הנה כ"ק אדה"ז (בסימן תמ"ו סעי' ה') מביא ב' דעות לענין גוף הדין האם מותר לשרוף חמץ שמצא ביו"ט, וזלה"ק [לענין דעה הנ"ל]: "ואפילו לשורפה במקומה [שאין כאן איסור מוקצה] אסור אע"פ שאינו מטלטלו¹¹ ומלאכת שריפה הותרה לאכילה, אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה, כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט, דהיינו שישליכנו לנהר או לבית הכסא שהרי טלטול המוקצה אינו אסור אלא מדברי סופרים, וכן יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח... ולפיכך אסור לשרוף החמץ ביו"ט מן התורה ואי אפשר לחכמים להתיר דבר האסור מן התורה..."

וקודם לסברא זו [בשו"ע שם] מובאת דעה חולקת, וזלה"ק: "וכיצד מבערו אם יש לפניו נהר יפררנו וישליכנו לנהר ואל ישרפנו כדי למעט בחילול יו"ט, ואם אין לפניו נהר ישרפנו או יפררנו ויזרה לרוח, ואע"פ ששבייתת יו"ט יש בה מצות עשה ולא תעשה כמו שיתבאר בסימן תצ"ה, וביעור חמץ בפסח אין בו גם כן אלא מצות עשה תשביתו שאור וגו' ולא תעשה בל יראה ובל ימצא, ואין דוחין עשה ולא עשה מפני עשה ולא תעשה, מכל מקום כיון שמלאכת ההבערה והזרייה לרוח הותרה ביו"ט מן התורה מצורך אכילה הותרה לגמרי אפילו שלא לצורך אכילה ובלבד שיהיה בהן צורך יו"ט כגון לצורך מצוה עוברת שהרי בכל רגע ורגע שמשהה אותו ואינו מבערו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא". ויש לעיין בטעם המחלוקת בין הדעה שמתירה לשרוף את החמץ מטעם ד'מתוך', לסברא דהשיטה האוסרת לשרוף את החמץ.

יב.

ביאור ב' הדעות בשו"ע כ"ק

ונראה לפרש מחלוקת ב' הדעות, דנחלקו בגדר מתוך שהותרה לצורך אכילה, הותרה

10. באות זו מובאים דברי כ"ק אדה"ז בשלימות עם הבאת ב' השיטות בדין המוצא חמץ ביו"ט.

11. דעה זו מובאת בסוף דבריו ומובא כאן בתחילה כהמשך לאות הקודמת, שבה מובא ביאור החדש המובא בדברי אדה"ז.

[שלא לצורך אכילה אבל] לצורך יו"ט. דהדעה שמתירה לשרוף את החמץ משום שאין אפשרות לפרר או לזרות לרוח ס"ל דסגי לומר מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה לצורך יו"ט אם הוי לצורך יו"ט בפועל [ולא בעצם], וכיון שבפועל א"א לפרר או לזרות לרוח ויש לו צורך לשרוף את החמץ - הותר לו לשרוף את החמץ. ואילו הדעה השנייה ס"ל שההיתר ד'מתוך שהותרה לצורך הותרה [שלא לצורך אכילה אבל בעינן] לצורך יו"ט צ"ל היתר עצמי, וכיון דמן התורה א"צ כלל לשרוף את החמץ שהרי יכול להוליכו לים או לפוררו לרוח, לכן לא ניתן ההיתר ד'מתוך'.

יג¹².

רש"י לשיטתו ופוסקים [והרמב"ם] דפסקו כתוס' לשיטתייהו

מובא לעיל שעולה מדיוק דברי רש"י שאם לא ביטל את החמץ, ומצאו ביו"ט, הדין הוא שיכול וצריך לשרוף ביו"ט את החמץ שמצא, ואילו הרמב"ם ומקצת הפוסקים המובאים בשו"ע כ"ק אדמוה"ז ס"ל שאסור לשורפו ביו"ט.

וי"ל דלשיטתייהו אזלי, רש"י ס"ל במסכת ביצה יב, א [כמובא לעיל] דמן התורה אמרינן 'מתוך' גם כשאין צורך יו"ט כלל ומעצם דין תורה הוצאת אבנים לרה"ר מותר בשבת, אלא דחכמים גזרו לאסור כאשר אין צורך יו"ט. ולפיכך כאשר מצא חמץ ביו"ט, מתיר לשורפו, שהרי אין כאן איסור דאורייתא ויש כאן צורך היום, ואף שהיה יכול לשרוף החמץ מערב יו"ט [כסברת הריטב"א הנ"ל] וכן אפשר להטיל לים [כסברא הנ"ל בשו"ע כ"ק אדמוה"ז] מ"מ ס"ל לרש"י דמותר לשורפו משום דמדאורייתא מותר מסברת 'מתוך', ומדרבנן סגי בהצורך להמנע מב"י וב"י, כדי להיות נחשב לצורך להתיר את האיסור דרבנן.

ואילו הפוסקים הנ"ל [והרמב"ם] שאוסרים שריפת חמץ ביו"ט וס"ל כתוס' שיש תנאי בגוף ההיתר ד'מתוך', שצ"ל צורך היום קצת, ואין שריפת החמץ ביו"ט סגי בכדי להיחשב כצורך היום מדאורייתא, כדי להתיר את מלאכת השריפה, שהרי היה יכול לשורפו מערב יו"ט. וכן יכול הוא להטיל לים ואין כאן ההיתר ד'מתוך'. והיינו, ההיתר ד'לצורך', הנה לאיסור דרבנן סגי בצורך בפועל, משא"כ ההיתר ד'לצורך' לדין תורה צ"ל צורך עצמי.

12. המובא בב' האותיות הבאות מובן מהנאמר לפנ"ז, ומ"מ הובאו כאן במפורש כדי להוציא לאור ביאור המחלוקת בב' אופנים שאינם מובנים מאליו לתלמיד המתחיל.

יד.

ביאור 'לשיטתו' באופן נוסף

והנה, במשנה רפ"ב דפסחים נחלקו רבי יהודה וחכמים כיצד מבערים את החמץ רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח ומטיל לים.

בפוסקים ג"כ נחלקו כיצד פוסקים התוס' בדף כז, ב ד"ה "אין ביעור" ורש"י, דהרא"ש¹³ פ"ב סי' ג' ס"ל דפוסקים כרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה. ואילו הרמב"ם והרי"ף [שהעתיק¹⁴ את המשנה] פסקו כחכמים דאף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

ולפ"ז י"ל דרש"י אזיל לשיטתו והרמב"ם לשיטתו, רש"י דס"ל אין ביעור חמץ אלא בשריפה ס"ל דמדאורייתא א"א לפרר ולזרות לרוח, וא"כ יש צורך לשורפו מדין תורה, ושפיר אמרינן 'מתוך', דהא יש כאן צורך היום. משא"כ הרמב"ם דס"ל אף מפרר וזורה לרוח, ס"ל שמדאורייתא אין צורך לשריפה ולא הותר מלאכת שריפה מדין מתוך, ולפי זה מבוארים דברי כ"ק אדה"ז הנ"ל (סי' תמ"ו) שכ' "דאין אומרים [כאן] שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה, כיון שמן התורה אפשר לקיים המצווה בלא חילול יו"ט, דהיינו שישליכנו לנהר או לבית הכסא וא"א לחכמים להתיר דבר האסור מן התורה".



13. במפרשי הרא"ש כתבו "לא אדע מקומו" וציינו להגהות אשרי ספ"ק שמביא ג"כ שיטת רש"י בזה ובהציונים החדשים לשו"ע כ"ק אדה"ז ציינו למחזור ויטרי ע' 254.

14. ראה בית יוסף סד"ה ולפי זה.

בענין מצות מחיית זכר עמלק

הנ"ל

הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ה פוסק "וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר מחה תמחה את זכר עמלק ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק מפּי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב שאסור לשכוח איבתו ושנאתו"¹¹.

- האם מצווים אנו במחיית בהמות עמלק -

א.

שיטת רש"י

גבי מצוות מחיית זכר עמלק מבואר ברש"י²² (דברים כה, יט) ומבוסס על המכילתא³³ סוף פר' בשלח "תמחה את זכר עמלק מאיש ועד אשה ועולל ועד יונק, משור ועד שה, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה". מרש"י משמע שהחיוב למחות זכר עמלק קאי גם על בהמה. וראה ספורנו על הפסוק (דברים שם) וז"ל "תמחה את זכר עמלק משור עד שה מגמל ועד חמור כמו שצוה לשאול וזה כדי

1. היינו שיש ג' מצוות, ב' מצוות עשה: א. להכרית זרע עמלק. ב. לזכור מה שעשה לנו עמלק. ומל"ת אחת: הזהירנו מלשכוח מה שעשה לנו זרע עמלק. עיין במנין המצוות להרמב"ם מצות עשה קפח-ט ומל"ת נ"ט.
2. עיין ג"כ רד"ק ומהר"י קרא בספר שמואל (ט"ו, ג) שפירשו שזהו הטעם ששמואל צווה לשאול להרוג גם את הבהמות ע"ד פירוש רש"י - שלא יאמרו וכו'.
3. וראה ג"כ פסיקתא זוטרתא ס"פ תצא.

להנקם מעמלק, על שהעיז פניו בא-ל יתעלה כמקנאים לכבודו" וכן ברבנו בחיי ע"ש.

עיינ בלקו"ש (חי"ד) שהציווי למחות משור ועד שה הוא שלא יהא שם עמלק נזכר אפי' על הבהמה ועי"ז ובדרך ממילא יישכח סוף סוף זכרון עמלק גם ממחשבתו ולבו של האדם.

ב.

שיטת הרמב"ם

אמנם במנין המצות להרמב"ם מצוה קפ"ח כותב "הציווי שנצטוונו להכרית זרע עמלק בלבד מכל שאר זרע עשיו זכרים ונקבות, קטן וגדול, והוא אומרו יתעלה תמחה את זכר עמלק" משמע מדבריו שהמצוה היא להכרית רק בני אדם, והלשון זכר קאי על כל סוגי בני האדם [זכרים ונקבות וכו'] ולא על בהמה. וכיון שבמנין המצות מודגש שס"ל להרמב"ם שהמצוה היא רק במחיית זרע עמלק מסתבר לומר שכן כוונתו בהל' מלכים פ' ה' "מ"ע לאבד זכרון עמלק" רק שלא ביאר הדברים עד תומם.

עיינ במנחת חינוך שמביא רש"י הנ"ל ומקשה "ודבר זה דאף הבהמה צריכים להרוג אינו מבואר בר"מ⁴⁴ ובדברי הרב המחבר [ספר החינוך] וא"י [ואיני יודע] מהיכן זה, וממעשה דשאול אין ראי' דהקב"ה צוה לו אז ע"י שמואל אבל להיות מצוה לדורות לא שמענו, וצ"ע".

ג.

ביאור הנ"ל לרש"י

ובפשטות רש"י דייק דין מחיית בהמה מלשון הכתוב "זכר" דהיינו גם בהמה. עיינ בלקו"ש (חי"ד פ' תצא) שמבאר כ"ק אדמו"ר מנלן לרש"י דזכר מרבה רק בהמה דלכאו' ממ"נ אי מרבה עוד דבר בנוסף לאדם מדוע לא מרבה גם בית וכדומה ואם קאי רק על בני אדם מנלן שחייב למחות בהמה.

4. דרכו של המנחת חינוך להתייחס אל הרמב"ם בשם ר"מ [רבנו משה].

ומפרש כ"ק אדמו"ר שדוקא⁵⁵ גבי בהמה נשאר זכרון לבעלים הראשונים⁶⁶ [דהיינו עמלק] שהרי בבהמה א"א לעשות שינוי [ובפרט שצער בע"ח אסור] משא"כ נכסים שייך שינוי ע"י שינוי רשות ושינוי מעשה.

ד.

מדוע הרמב"ם אינו לומד מהציווי דשמואל לשאול

ויש להבין מדוע הרמב"ם לא למד מציווי דשמואל לשאול, שהמצוה היא גם מחיית בהמה. וי"ל [בנוסף למ"ש המנחת חינוך דהיה הוראת שעה] עפ"י רש"י בפירושו בספר שמואל (ש"א טו, ג) וז"ל "שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמם ודומין לבהמה". עיין ג"כ ברבנו בחיי שפירש כך והוסיף "ולכך גזרה עליהם חכמת התורה [מחיית שור עד שה] שלא תועיל להם חכמתן".

לפי"ז מובן⁷⁷ שאין ללמוד כלל מציווי דשמואל שזה הי' הוראת שעה ששייך לזמן ההוא שהשתמשו [העמלקים] בכשפים.

5. יתכן לפרש עוד נקודה הכלולה בדברי כ"ק אדמו"ר דגבי בהמה נשאר טבע הבהמה כבעלים הקודמים ובפרט שאפשר לאמן בהמה וא"כ טבע הבעלים נכנס לטבע הבהמה, משא"כ נכסים שאינן בעלי חיים שייך לשנות אותם כדי שיהיו נקראים ע"ש בעלים החדשים וא"צ למחותם.

6. אולם יש להעיר דיתכן שלעמלק היה בית וכדומה במשך עשרות שנים ולא מכרה קודם הכיבוש של עם ישראל שלכאורה ניכר בו בעלותו הקודמת של עמלק ומדוע אין חיוב למחותו. וצ"ל כיוון שביכלתו לשנותו וכן במשך הזמן ישכח ממנו שם עמלק ולכן אין חיוב למחותו.

7. ולכאורה דברי רש"י סותרים זא"ז שבפירושו על החומש מפרש דהציווי למחות זכר עמלק כולל גם בהמות ואילו בפירושו הנ"ל מפרש שטעם הציווי למחות הבהמות הוא מחמת טעם צדדי שהיו בעלי כשפים. ראה הערת כ"ק אדמו"ר (בשיחה הנ"ל) שכותב לתרץ זה, דרש"י בנ"ך אינו בתכלית ע"פ פש"מ כמו בפירושו על התורה. ובשוה"ג מבאר טעם הדבר דשיטת רש"י עה"ת היא לפרש לבן חמש למקרא משא"כ בנ"ך הרי כבר למד כל החומש ומתחיל לימוד נ"ך - גדל ג"כ בהבנתו ושייך ללמוד יותר מפש"מ לבד. - נפלא.

ה.

ביאור עמוק דכ"ק אדמו"ר במדרשי חז"ל

בלקו"ש⁸⁸ מביא כ"ק אדמו"ר מדרש תהלים (מזמור ט, א) "תני בשם רבי אליעזר שבועה נשבע הקב"ה... שלא להשאיר זכר עמלק לא נין ולא נכד... שלא יאמרו אילן זה של עמלק היה... שנא' אבד זכרם המה" ולכאורה משמע מזה דמחיית עמלק שייך לא רק בבע"ח אלא גם באילן כו' ומכאן קושיא עצומה על הרמב"ם דס"ל שאפי' בהמה אינה נכלל במחיית עמלק [וגם על רש"י גם דס"ל שמחיית עמלק הינו גם בהמה מ"מ לית ליה מחיית אילן].

ומתרץ כ"ק אדמו"ר א. המדובר שם הוא לא הציווי שעל בני"י במחיית עמלק אלא נשבע הקב"ה... שלא להשאיר זכר עמלק. היינו לביאור זה אין ללמוד ממדרש תהלים הנ"ל, משום דאיירי לענין מחיית עמלק ע"י הקב"ה לא לענין הציווי דמחיית עמלק, וא"כ אעפ"י שהציווי כלפי בני"י הוא למחות רק בני"א [לשיטת הרמב"ם] מ"מ הקב"ה עצמו ימחה את הכל, כולל גם אילן.

ב. דרז"ל הנ"ל אינו מדובר בכלל על איבוד אילן כו' של עמלק אלא שלא להשאיר... לא נין ולא נכד של עמלק ועי"ז יאבד (גם) זכרם שלא יאמרו אילן זה של עמלק כו' שהרי אין מציאות עם עמלק. [כלומר: דכוונת המדרש היא שלא יזכר שם עמלק על האילן משום שלא יהי' מציאות של עמלק בעולם ולא מחמת מחיית האילן גופא].

עפי"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר את שיטת הרמב"ם בעוד אופן מדוע אין הוכחה מהפסוק דשמואל ["תמחה את זכר עמלק משור ועד שה מגמל ועד חמור"] דאפשר לומר שאין כוונת הפסוק שימחה הבע"ח של עמלק כי אם עי"ז שלא יניח נין ונכד של עמלק יאבד זכרם גם מהבע"ח שלהם.

ו.

נשים במצוות מחיית עמלק - מהו

הנה בספר החינוך במצוה תר"ג גבי זכירת מה שעשה עמלק לישראל כותב "ונוהגת

8. (חי"ד פ' תצא) בהערה 17.

מצוה זו בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, ולא לנשים". מכאן רואים ב' ענינים: א. שמצוות מחיית עמלק מוטל רק על זכרים ולא על נשים. ב. כתוצאה מזה גם מצוות זכירת מעשה עמלק חל רק על אנשים ולא על נשים.

עיינן במנחת חינוך שמקשה, צ"ע למה יפטרו נשים ממ"ע זו, 99 דאין הזמ"ג [ומוסיף להקשות] ומלחמה זו דהוי מלחמת מצווה מבואר דאף כלה מחופתה כו' וברמב"ם לא מובא שום הגבלה לענין מצוה זו עיינן בשו"ת תורת חסד (סי' לז) וכן בבנין ציון (ח"ב סי' ח) הביאו סברות לחייב נשים¹⁰¹⁰ במצוות אלו.

ונראה לומר שדיון הנ"ל אם נשים חייבות במחיית עמלק תלוי בדיוננו [אם החיוב הוא מחיית בני אדם בלבד או גם בהמות] שאם נימא שהמצווה למחות הוא רק מחיית בני אדם הוי זו מצוה השייך למלחמה ונשים פטורות וכסברת החינוך¹¹¹¹.

אולם אם המצווה היא גם מחיית בהמות עמלק, זה שייך גם בנשים¹²¹² ובפרט לאחר שכבר מחו את הבני אדם דנשאר חיוב למחות את הבהמות¹³¹³.

אולם יתכן לדחות סברא זו ולומר כיון שאינן מחוייבים בהעיקר דהיינו מחיית בני אדם כמו כן פטורים בטפל מחיית בהמותיהם.

ז.

מה הי' הקס"ד דשאול

עפ"י דיון הנ"ל [אם מחיית עמלק חל גם על בהמה] יתכן לבאר הקס"ד של שאול המלך שלא המית את הבהמות דלכאורה תמוה כיצד יתכן דשאול שעליו נאמר בן שנה למלכו ופירש"י "אמרו רבותינו ז"ל (יומא כב, ב) כבן שנה שלא טעם טעם חטא" - יכשל בדברי הנביא שאמר "והמתה... שור ועד שה מגמל ועד חמור" ועוד הרי זה פסוק מפורש

9. מקשה על ספר החינוך בהא שפוטר נשים ממחיית עמלק.

10. עיינן בבנין ציון שכותב שאפילו אם טעם הזכירה במעשה עמלק הוא כדי לעורר למלחמה, מכל מקום הנשים אף שאינן בנות מלחמה הרי על ידי זכירת השנאה אפשר שתהי' תועלת עי"ז למחייתו ועוד דמצינו בפורים חנוכה וסיסרא שהתשועה לישראל באה על ידי אסתר יהודית ויעל.

11. אולם גם על סברת החינוך מקשה המנחת חינוך כנ"ל.

12. הבאנו סברא זו להערה לכללות הסוגיא ולא ראיתי שהעירו בזה ובגוף הדיון [לגבי נשים] הרחבנו במ"א.

13. כמובן ממעשה דשמואל שתבע הריגת הבהמות דעמלק גם לאחר שנהרגו רובו ככולו של הבנ"א.

[לפירוש רש"י] תמחה את זכר עמלק.

ולפי הנ"ל י"ל דשאל סבר שמעצם דין מחיית עמלק אין החיוב חל על הבעלי חיים כשיטת הרמב"ם, ולפיכך סבר שיש לקיים דברי הנביא בשחיטת והקרבת בהמה טהורה ע"ג המזבח וע"ז אמר לו שמואל "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אלים" שהציווי מעיקרא [בפרשת תצא] הי' גם על מחיית הבהמה כשיטת רש"י.

ולשיטת הרמב"ם צריך לומר שכוונת שמואל הוא דאעפ"י שהציווי מדין תורה הי' רק על בני אדם מ"מ הציווי דשמואל היה על הבהמות מפני שהעמלקים מכשפים הם ולפיכך ניתנה הוראת שעה [ע"י הנביא] להמית גם את הבהמות טהורות וטמאות גם יחד כפירוש רש"י על הנ"ך.

ועוד י"ל [בשיטת הרמב"ם שהיה הוראת שעה למחות את הבהמה של עמלק בזמן של שמואל הנביא מחמת ריבוי התועבה והאכזריות שהתווסף בעמלקים בזמן ההוא [ע"ד דור המבול] אעפ"י שמדין תורה הציווי הוא רק על בנ"א.

ח.

ביאור נפלא להפרדס יוסף

בהמשך לביאורנו מה היה הקס"ד דשאל, ראיתי ביאור נפלא בספר פרדס יוסף, וכדלקמן.

דהנה מבואר במסכת יומא (כב, ב) דשאל אמר "אם אדם חטא בהמה מה חטאה"¹⁴¹⁴ ומפרש הפרדס יוסף ששאל החליט שטעם שנצטווה להרוג בהמות הוא מפני שהיו העמלקים מכשפים ויכולים להחליף דמותם להתלבש בדמות בהמה [פרש"י על הנ"ך] ולכן [לדעתו] צוה ה' להכרית הכל, פן לא יהרוג אותם שדמות בהמה להם ובאמת הם אנשים.

ובספר חסידים (סי' תתשס"ו) איתא שכל הברואים שיתהפכו ע"י כישוף ממין אנושי למין בהמה ישתנו כל האברים לבד מגלגל העין שגלגל עין לא ישתנה. ואיתא במסכת בכורות (מ, א נדה כג, א) דאם גלגל עין בהמה דומה לשל אדם מקרי מום גבי מזבח.

1414. ע"ש בהמשך הגמרא "יצאה בת קול ואמרה לו אל תרשע הרבה".

ושאול בדק את הבהמות אם כשרים לגבי מזבח ואין בהם מום וראה שגלגל עיניהם לא הי' כשל אדם אלא כבהמה והם כשרים למזבח.

ולכן השיב שאול תשובה ניצחת לשמואל שלא יחוש פן יש בבהמות נפשות אנשי עמלק כי אילו היה כן היה גלגל עיניהם כשל אדם ופסולין למזבח ואנכי למזבח הבאתיה ובדקתי אותם ומצאתי גלגלי עיניהם כשל בהמה ואין בהם איש.

כל זה בטענת שאול אולם שמואל לא קיבל טענתו משום שהציווי להרוג את הבהמות לא היה מטעם הנ"ל אלא בעצם למחות גם את בהמת עמלק¹⁵¹⁵ לפיכך אמר לו שמואל הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים¹⁶¹⁶.

- האם מקבלים גרים מעמלק -

א.

האם ניתן לגייר עמלקי

יש לעיין האם שייך גרות בעמלק, דלכאורה כיוון דכתיב מחה תמחה את זכר עמלק מובן שאין להם אפשרות להתגייר.

אולם מבואר בגמרא (גיטין¹⁷ נז, ב) מבני בניו של המן הרשע למדו תורה בבני ברק והגמרא¹⁸ ג"כ מפרטת את שם האמורא שהוא יוצא חלציו של המן הרשע שלמד תורה בבני ברק – 'רבי שמואל בר שילת'. משמע דמהני גרות לעמלק דאל"כ אין אפשרות לבני בניו להיות אמוראים גדולים.

אולם לאידך איתא במכילתא מובא בילקוט שמעוני (ס"פ בשלח) "רבי אליעזר אומר

15. מעצם דין מחיית עמלק או מחמת הזמן הוא כנ"ל.

16. ויש להוסיף שהרי שאול החי' גם את אגג ומתוך כך יצא ממנו המן הרשע שהביא לגזירת להשמיד להרוג ולאבד (ר"ל) את כל היהודים א"כ דוקא ההליכה אחר שכלו בלי קבלת עול הביא לגזירת כליון (ר"ל) של כל ענין של [יהודים ו]יהדות. וע"ז אמר שמואל דקבלת עול [שמוע] עדיף גם ליהדות מקרבן.

17. וכן בסנהדרין צו, ב.

18. גירסת העין יעקב בסנהדרין צו, ב וראה בפירושו העיון יעקב על העין יעקב (סנהדרין שם) [לפוסק המפורסם בעל שבות יעקב] שגרס כן. וכן בסדר הדורות (לרב הגאון ר' יחיאל הלפרין). ועיין ג"כ במרגליות הים לרב הגאון הר' ראובן מרגליות מסכת סנהדרין שם. ע"ש בסדר הדורות מעלת ר' שמואל בר שילת ובשורש נשמתו עפ"י הסוד.

נשבע הקב"ה בכסאו שאם יבוא אחד מכל אומות העולם להתגייר – שיקבלו אותו ישראל, ומביתו של עמלק – לא יקבלו אותו... "משמע דאין מקבלים גרים מעמלק. ויש לעיין ג"כ בשיטת הרמב"ם בכל הנ"ל.

ב.

שיטת הרמב"ם

ונראה¹⁹ לומר שהרמב"ם אינו מקבל דברי המכילתא הנ"ל להלכה וס"ל דיש לגייר עמלקי ושוב לאחר שהתגייר כהלכה מותר לו לבוא בקהל.

דהנה הרמב"ם הלכות איסורי ביאה (פי"ב הל' י"ז) כותב "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כששתחררו הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל ה' מיד".

מזה שהרמב"ם כולל 'כל העכו"ם' בהלכה זו משמע שאינו מחלק בין עמלקי לשאר גויים וגם עמלקי יכול להתגייר ולהכנס לכלל ישראל. העניין מתחדד שבהמשך כותב הרמב"ם שד' עממין יש להם דינים מיוחדים עמון ומואב מצרים ואדום ומפרט הרמב"ם את הפרטי דינים ע"ש, ואין הרמב"ם מוציא ג"כ עמלק מהכלל משמע שלעניין גרות ולהינשא לבת ישראל הרי הם כשאר גויים שמתגיירים ונכנסים לכלל ישראל.

ע"ש ג"כ (שם הל' כ"ב) לעניין ז' עממין [שנאמר עליהם בתורה לא תחיה כל נשמה] "מי שנתגייר משבעה עממין אינן אסורין מן התורה לבוא בקהל" א"כ לכאורה כמ"כ עמלק וצע"ק שלא כתב הדבר במפורש²⁰.

וכן ניתן לדייק מהרמב"ם הלכות מלכים (פ"ו הלכה ד) שכותב "שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה". משמע שאם השלימו מניחין אותן. עיין בראב"ד ומגיד משנה שדייקו כך בדברי הרמב"ם והוסיפו שתלוי הדבר אם קיבלו ע"ע שבע מצוות בני נח שאז מניחין אותן ובמ"א הרחבנו בזה, עכ"פ רואים מדברי הרמב"ם שאם קיבל ע"ע ז' מצוות בני נח שאין הורגים אותם וכ"ש כשקיבל ע"ע גירות ותרי"ג מצוות דעם ישראל.

19. מקצת המ"מ והסברות שבביאור זה נלקחו מספרי החיד"א הק'.

20. אולם כיון שלאידך לא כתוב שאין מקבלים גרים מעמלק וכן לא כתוב שאסור לבוא בקהל משמע ששיטת הרמב"ם שיש לגיירם ומותרים הם לבוא בקהל.

מכל זה משמע שהרמב"ם אינו מקבל דברי המכילתא להלכה וס"ל שמקבלים גרים מעמלק וכן לאחר שהתגיירו מותר להינשא לישראלית.

ג.

מקור לדברי הרמב"ם

ויתכן שמקור דברי הרמב"ם הם גמרא הנ"ל (גיטין נז, ב) "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק", דמשמע שקיבלו בניו לגרים והתחתנו עם בנות ישראל. הדבר מתחזק במה שהגמרא נוקטת דר' שמואל בן שילת היה מבני בניו של המן.

וי"ל שבמכילתא גופא יש מחלוקת בזה.

דהנה קודם דברי רבי אליעזר שאומר אין מקבלים גרים מעמלק מובא דברי רבי אלעזר המודעי שאומר "נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניה אני נין ונכד לעמלק תחת מפרש כל השמים שלא יהיו אומרים גמל זה של עמלק רחל זו לעמלק". ואינו מפרש כדברי רבי אלעזר דהפסוק נאמר לעניין קבלת גרים אלא לעניין גוף קיום עמלק וא"כ יתכן שחולק עליו וס"ל דמקבלים גרים מעמלק, וקבלת גרים אינה בסתירה למצות מחיית עמלק דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ופנים חדשות באו לכאן.

ד.

הרמב"ם והמכילתא בטעם שהרג דוד את העמלקי

הנה במכילתא הנ"ל מובא הוכחה שאין מקבלים גרים מעמלק: "שנאמר²¹ ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה, ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי. נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבוא אחד מכל אומות העולם – שיקבלו אותו, ומביתו של עמלק – לא יקבלו אותו. ויאמר אליו דמך על ראשך כי פיך ענה בך [ומסיק] לכך נאמר מדור דור".

מדברי המכילתא משמע שדוד הרג את גר העמלקי משום שהיה עמלקי ולא משום

21. שמואל ב' פרק א' פסוק י"ג.

שהרג את שאול שהרי מוכיח מכאן שאין מקבלים גרים מעמלק.

אולם מדברי הרמב"ם הלכות סנהדרין (פי"ח הל' ו) משמע שמפרש את הטעם שדוד הרג את העמלקי משום שהרג את שאול.

ע"ש שהרמב"ם עומד על הדין דאין הורגים אדם בהודאת פיו וכותב וז"ל "גזירת הכתוב היא שאין ממיתים בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה הייתה או דין מלכות היה אבל הסנהדרין אין ממיתים ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה שמא מן העמלים מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעים החרבות בבטנם ומשליכים עצמן מעל הגגות שמא כך זה בא ויאמר דבר שלא עשה כדי שייהרג וכלל של דבר גזירת מלך היא".

מדברי הרמב"ם שמקשר הריגת העמלקי עם הדין דהודאת פיו משמע דס"ל לרמב"ם שניתן לדייק שהריגת העמלקי היה על גוף מעשה הריגת שאול ולא מחמת שהיה עמלקי, ודלא כמכילתא הנ"ל.

ה.

הרמב"ם והמכילתא לשיטתייהו

וי"ל דהמכילתא והרמב"ם לשיטתייהו. המכילתא דס"ל שלא מקבלים גרים מעמלק ס"ל שדוד הרגו מחמת שהיה עמלקי ואילו הרמב"ם דס"ל [עפ"י הנ"ל] דמקבלים גרים מעמלק ס"ל שנהרג [לא מחמת שהוא עמלקי אלא] מחמת שהרג את שאול.

ויש להעיר לדברי החיד"א בספר מדבר קדמות דנקט שהמכילתא ס"ל שאין מגיירין עמלקי מ"מ מפרש הטעם דדוד הרג את העמלקי באו"א קצת וז"ל "לדברי המכילתא דוד הע"ה מה שהרג לגר עמלקי היה מן הדין דאין מקבלין גר מעמלק והו"ל גוי ונהרג על פיו". והיינו שהריגת העמלקי על פיו התאפשרה כיון שהיה גוי [דהא לא מקבלים²² גרים מעמלק], וגוי נהרג על ידי עדות פיו. וקשה קצת דהו"ל לפרש בפשטות דכיון דלא מקבלין עמלקי לגרות שוב הרגו בשביל שהוא עמלקי [ולא מחמת הודאת פיו].

22. היינו שלא חל דין גר על עמלקי שנתגייר ועיין בדברי העמק ברכה [המובא בהמשך] שמחלק בין לכתחילה לדיעבד.

.ו.

היתר גמור או בדיעבד

הנה לעניין הקושיא על הא דאיתא בגמרא [דמסכת גיטין] "מבני בניו של המן הרשע למדו תורה בבני ברק" מהמכילתא הנ"ל שנשבע הקב"ה בכסאו ש"מביתו של עמלק לא יקבלו גרים" מתרץ העמק²³ ברכה שיש חילוק בין לכתחילה לדיעבד. היינו דלכתחילה אין מגיירים עמלקים אולם בדיעבד כשכבר גיירו אותם שפיר חל עליהם הגרות.

לפי"ז תירץ הסתירה: המכילתא איירי בלכתחילה שאין מקבלים גרים מעמלק ואילו הסוגיא דמסכת גיטין איירי בדיעבד כשכבר התגיירו.

תירוץ הנ"ל מקבל הבנה מיוחדת לפי דברי הרמב"ם²⁴ (איסורי ביאה פי"ג הל' י"ד) שכותב [דאין מקבלים גרים לשם סיבה²⁵ צדדית – וממשיך לפרש] "לפיכך לא קיבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה בימי דוד שמא מן הפחד חזרו ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי צדק ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששים להם לא דוחים אותם אחר שטבלו מכל מקום ולא מקריבים אותם עד שתראה אחריתם".

לפי"ז אתי שפיר טפי שבני בניו של המן נולדו מגרים שהתגיירו בפני בית דין של הדיוטות ולאחר שראו בית דין הגדול אחריתם שכוונתם לשם שמים קיבלו אותם בקהל ואילו המכילתא איירי לעניין בית דין של מומחין ש[לכתחילה] אינם מקבלים גרים מעמלק.

כל זה לתרץ גוף הקושיא אולם נ"ל בשיטת הרמב"ם כיון שאינו מביא בשום מקום שאין מגיירים עמלקים ואדרבה משמע מהלכות המובאות לעיל שכן קיבלו אותם לגרים, דשיטתו היא שמקבלים גרים מעמלק [כשלבם לשם שמים] גם לכתחילה. ושוב נעשים הם כגרים אחרים שמותרים להינשא לבת ישראל.

23. במצוות מחיית עמלק (עמ' קכ"ו) מובא באוצר מפרשי התלמוד מסכת גיטין דף נז, ב.

24. מקור דברי הרמב"ם הוא במסכת יבמות כד, ב.

25. כגון לשם ממון, שררה, נישואין וכדומה.

ז.

גדר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי

מובא לעיל שטעם הדבר שאין חיוב מחיית עמלק לאחר הגירות הוא משום דגר שנתגייר כקטן²⁶ שנולד דמי ופקע מהם שם עמלק.

ויתכן לומר בדרך הפלפול שהמחלוקת בין המכילתא [דס"ל שגם לאחר שהתגייר שם עמלק לא נפקע ממנו] והגמרא [שס"ל שפקע שם עמלק ממנו] תלויה במחלוקת במסכת יבמות.

דהנה במסכת יבמות (מח, ב) איתא "תניא רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר מפני מה גרים בזמן הזה מעוניין ויסורין באין עליהן מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נח רבי יוסי אומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי אלא מפני מה מעוניין לפי שאין בקיאים בדקדוקי מצוות כ"ש כ"ש...". לכאורה המחלוקת תלויה בשאלה האם אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. אמנם קשה לומר כן דהא לעניין כמה דברים אמרינן [לכו"ע] גר שנתגייר כקטן שנולד דמי כפי שכותב התוס'²⁷.

וצ"ל²⁸ דלכו"ע גר שנתגייר כקטן שנולד דמי וחולקים האם פקעה לגמרי מציאותו הראשונה או לא לרבי יוסי מציאותו הראשונה פקעה ממנו לגמרי ולכך אינו נענש עבור מעשיו שעשה בעת שהיה גוי ואילו רבי חנניא בן רבנו גמליאל סובר שאעפ"י דהוי כנולד מחדש מ"מ נשאר רושם ממציאותו הקודמת ולפיכך נענש על המעשים שעשה בעת שהיה גוי.

עפי"ז י"ל דכמ"כ חולקים המכילתא והבבלי במחלוקת זו המכילתא דס"ל דאין מקבלים גרים מעמלק נוקט דנשאר רושם בעמלקי ממציאותו הקודמת ואילו הבבלי שקבע שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק²⁹ וס"ל [עפי"ז] שכן מקבלים גרים מעמלק נקט דגר

26. וצ"ל שגם קודם הגירות כשבא להתגייר סומכים על דבריו [שנאמר בתמימות ובאמיתיות לפי מראה עינינו] שברצונו להתגייר ולקבל עליו עול מצוות.

27. בסוגיא דומה להנ"ל במסכת יבמות סב, א ד"ה ר' יוחנן.

28. עיין ערוך לנר מסכת יבמות שם.

29. אולם ק"ק כיצד המכילתא חולק על הבבלי שקבע מציאות שמבני בניו של המן הרשע למדו תורה בבני ברק. ויתכן לומר דלפי המכילתא נישאו הנשים של עמלק לעם אחר ומבני בניהם למדו תורה בבני ברק שבאופן כזה אין שם עמלק עליהם אלא שם עם אחר שבעכו"ם הולכים אחר הזכר, כדאיתא ביבמות סז, ב וברמב"ם הל' איסורי ביאה (י"ד, כ"א).

שנתגייר הוי כקטן שנולד ממש ונפקע ממנו לגמרי מציאותו הקודמת³⁰.

ובמ"א כתבנו שגם קבלת ז' מצוות בני נח מפקיע שם עמלק ממנו [וראה כסף משנה (הלכות מלכים פ"ו הלכה ב)], וא"כ כ"ש במתגייר ממש מרצונו הטוב שפקע ממנו שם עמלק.

ומובן היטב דברי הגמרא מבני בניו של המן הרשע למדו תורה בבני ברק שנמחה מהם שם עמלק ע"י הגרות, ופנים חדשות באו לכאן.



עפי"ז יוצא חידוש שגוי שנושא עמלקית אין הבן נחשב כעמלקי ועיין ג"כ במסכת קידושין סז, ב גבי ז' עממין שמצווים אנו להחרימם דאיתא בברייתא שם "א' מן האומות שבא על הכנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד" ופרש"י (ד"ה שאתה) "דשדינן ליה בתר זכר ומותר לחיותם". ולכאורה ה"ה לא' מן האומות שבא על העמלקית והוליד בן שאתה רשאי להחיותו ועדיין טעון בירור. דייק היטב ברמב"ם שם הל' איסורי ביאה במ"ש גבי גר עמוני שנשא מצרית "זה הכלל באומות הלך אחר הזכר נתגיירו הלך אחר הפחות".

30. ויתכן לומר שבמכילתא גופא חולקים בזה התנאים וכפי שכתבנו לעיל [אות ג].

חיזור התנא אחר לשון נקי'

הת' נחמן יהושע שיחי' קסטל

תלמיד בישיבה

א.

סוגיא דלשון נקי', והקושיא על דברי רבינו

במתניתין דריש מס' פסחים איתא: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר". בהמשך לזה עמדו בגמ' (ג, א) על הלשון "אור", והקשו: "ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי?", ותרצו: "לישנא מעליא הוא דנקט. וכדרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה" (והביאו שם עוד מימרות נוספות של אמרואים גבי המקור לזה שיש לדבר בלשון נקי').

לאחר אריכות השקו"ט בזה, הקשו בגמ' (שם, ב): "ובאורייתא מי לא כתיב טמא?", ותירצו: "אלא: כל היכא דכי הדדי נינהו ("שאין אורך בלשון צח מן המגונה" - רש"י) - משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי - משתעי בלשון קצרה. כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר: לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה".

בלקו"ש ח"ה (ע' 281) מבאר כ"ק אדמו"ר, שדין זה (שיש לחזור אחר לשון נקי'), אינו אלא באמירות שאינן נוגעות להלכה. ובלשונו:

"דער כלל פון עיקם הכתוב כו' בכדי ניט זאגן קיין דבר מגונה, איז עס נאר אין סיפורים פון תורה, אבער ניט אין הלכות. וואס דערפאר געפינען מיר אז בכמה וכמה מקומות, אזוי ווי אין פ' שמיני און פ' ראה, שטייט דער לשון טומאה אין ניט אינו טהור, ווייל וויבאלד אז דארט רעדט זיך וועגן א הלכה, איז א הלכה דארף מען זאגן קלאר.

דער טייטש פון עיקם הכתוב איז כפשוטו, אז דער עניין שטייט פארקרימט און פארבאהאלטן, עס שטייט ניט אין קיין אופן ישר וגלוי. און א הלכה דארף זיין קלאר.

פונקט ווי עס דארף זיין א הלכה פסוקה אזוי דארף אויך זיין א הלכה ברורה. און בכדי אז די הלכה זאל זיין א הלכה ברורה, זאגט מען אפילו א דבר מגונה, אבי עס זאל זיין א הוראה ברורה . .¹.

לפ"ז לכאורה יש להבין, שהרי משנתינו עוסקת בעניין הלכתי - זמן בדיקת חמץ, ואי"ז רק סיפורים שבתורה. א"כ, מדוע נקט התנא בלשון "אור", ולא כתב במפורש "לילי", בכדי שההלכה תהיה ברורה לחלוטין?

דהרי, מובן מאליו שהלשון "לילי" ברורה בהרבה מהלשון "אור". וכך מוכח גם מהעובדה שבגמ' שקלו וטרו (לאורך יותר מדף שלם!) בפירוש "אור" - האם הוא יום או לילה.

ופשוט, שאם כאשר מדובר בהלכה, אפי' הלשון "אשר איננה טהורה" אינה ברורה מספיק, ויש לכתוב במפורש "טמאה" - הרי ודאי שהלשון "אור" על פני הלשון "לילי" ברורה הרבה פחות (כנ"ל), ויש לכאורה לנקוט בלשון הברורה יותר.

(וראה בר"ן שכתב, שהלשון "לילי" ברורה יותר מהלשון "אור". וכמ"ש (שם, ד"ה "ותנא דידן") "שהוא יותר לשון מבואר". וכמ"ש בהמשך דבריו (ד"ה "לשון מגונה") "ואם לא מפני טעם זה משום לישנא מעליא לא היה שם התנא חושך לאור").

ב.

דברי הצ"צ והקושיא עליהם

עוד יש להבין, דהנה הצ"צ בחידושיו על ריש מס' פסחים (חידושים על הש"ס, עמ' רז), כתב וז"ל: "אור לי"ד, מכאן שצריך לדבר בלשון נקייה, כל היכי שא"צ להאריך מחמת זה יותר".

ולכאורה יש להבין:

1. (תרגום חפשי) "הכלל של עיקם הכתוב כו' בכדי לא לומר דבר מגונה, הוא רק בסיפורים שבתורה, אך לא בהלכות. שלכן מצינו בכו"כ מקומות, כדוגמת פ' שמיני ופ' ראה, שכתוב לשון טומאה ולא אינו טהור, מכיוון ששם מדובר אודות הלכה, והלכה צריכים לומר ברור.

הפירוש של עיקם הכתוב הוא כפשוטו, שהעניין מעוקם ומוסתר, שהוא כתוב באופן שאינו ישר וגלוי. והלכה צריכה להיות ברורה. בדיוק כשם שזה צריך להיות הלכה פסוקה, כך גם צריך הלכה ברורה. ובכדי שההלכה תהיה הלכה ברורה, אומרים אפילו דבר מגונה, בכדי שזו תהיה הוראה ברורה . .".

א. הרי הדברים מפורשים בגמ' - "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו . . לעולם יספר אדם בלשון נקיה . . כל היכא דכי הדדי נינהו - משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי - משתעי בלשון קצרה", וא"כ מה התכוון הצ"צ לחדש בדבריו?

ב. הלוא את העובדה שיש לדבר בלשון נקי, אין למדים ממשנתנו כלל, אלא מהפסוקים שהובאו בגמ' ("שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה . . שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב"). וכן, גם העובדה שכאשר הלשון הנקי' ארוכה יותר מהלשון המגונה, יש לדבר בלשון הקצרה, לא נלמדת מהמשנה אלא מכך שבתורה נכתב בריבוי מקומות התיבה "טמא". א"כ יש להבין, מדוע כתב הצ"צ שהדין שצריך לדבר בלשון נקי' כאשר אין היא מצריכה אריכות הלשון, נלמדת "מכאן" - היינהו ממשנתנו?

ג.

יישוב הקושיות

ונראה ליישב כ"ז, ובהקדים:

בגמ' הובאו כמה דעות בענין המקור לכך שיש לדבר בלשון נקי': "אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה, רב פפא אמר: תשע שנאמר כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה. רבינא אמר: עשר, וי"ו דטהור. רב אחא בר יעקב אמר: שש עשרה, שנאמר כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור. תניא דבי רבי ישמעאל: לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ואומר: ותבחר לשון ערומים ואומר ודעת שפתי ברור מללו . .".

הפנ"י כתב לבאר את הצריכותא בכל אחד ואחד מן המקורות שהובאו בגמ'. בין השאר ביאר, ש"הנך דנביאי נמי איצטריך דאפילו בנביאים". היינו, שזה שהובאו גם פסוקים מהנביא, הוא בכדי ללמדנו שלא רק שהתורה חזרה אחר לשון נקי', אלא גם הנביאים היו צריכים לחזר אחר לשון זו.

לפ"ז אפשר לכאורה לבאר גם את דברי הצ"צ. דאפ"ל, שאף שמצינו שהתורה נקטה בלשון נקי', וכן הנביאים, מ"מ צריכים גם מקור לכך שאף על המשנה היה לנקוט ג"כ

בלשון נקי' (כדרך שאף לאחר שראינו שהתורה מחזרת אחר לשון נקי', בכ"ז היה צריך מקור מיוחד ללמדנו שאף הנביאים הוצרכו לעשות כן). היינו, שבכך שהתנא נקט "אור" ולא "לילי", הוא בא ללמדנו כלל בדרך לשון המשניות.

עפ"ז יובן מדוע כתב הצ"צ ש"מכאן שצריך לדבר בלשון נקייה . . .", דאמנם בגמ' אכן מופיעים מקורות לכך שהתורה והנביאים דיברו בלשון נקי', אך מכאן, מהמשנה דריש המסכתא, אנו למדים שאף התנא דמתניתין נוקט בלשון נקי', ככלל בדרכו.

אלא, שהתנא לא נוקט לשון נקי' בכל מקרה, אלא רק במקרה בו הלשון הנקי' אינה ארוכה יותר מהלשון המגונה (כבנידון דידן, שלשון "אור" אינו ארוך יותר, ואדרבה, הוא קצר יותר מהלשון "לילי").

הדברים יתאימו עם מש"כ הר"ן בחידושו על דברי הגמ' שם (ג, א, ד"ה "לישנא מעליא נקט"): "ולאו למימרא דלילי הוה לשון (מיעוט) [מגונה], דהא בכמה דוכתי תנינן ליליא ולא קפדי תנאי, אלא דמדריב"ל שמעינן שצריך לחזר אחר לשון נקיה, ומשו"ה נקט תנא לישנא דאור בריש מילתיה כדכתיב פתח דבריך יאיר". דשמא יש להוסיף חידוד בזה, שדברי התנא (במה שרמז) שיש לחזר אחר לשון נקי', הובאו בריש המס', משום שבדברים אלו מלמד אותנו התנא כלל בדרך לשון המשניות. וכללים שכאלו, ראויים להכתב בתחילת המסכת, כדרך הכללים, ולא באמצעה או בסופה (ונראה, שבמסכתות הקודמות הדבר לא התאפשר, משום שלא היו מקומות שבהן היה ניתן ללמד כלל זה, ויל"ע).

ויש להוסיף, דהנה לאחר שהגיעו בגמ' למסקנא שהעדיפות ללשון נקי' היא דווקא כאשר הלשון המגונה אינה קצרה ממנה, כתב רש"י (ג, ב, ד"ה "וכל היכא"): "והני דלעיל עיקם - ללמדך שצריך לחזר אחר לשון נקי, ובשאר מקומות כתיב לשון מגונה וקצר, ללמדך שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה, לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה". היינו, שמה שבתורה מצינו שהעדיפות ללשון נקי' גברה על העדיפות ללשון קצרה (כדוגמת הא ד"עיקם הכתוב . . ."), הוא משום שבכך באה התורה ללמדנו את הכלל שיש להעדיף לשון נקי'. דאם לא הייתה מעקמת במקרים מסויימים בכדי להגיע ללשון נקי', למרות שהדבר היה גורם לאריכות הלשון, לא היינו יודעים אף שכאשר הלשון הנקי' והלשון המגונה הן "כי הדדי" - יש לחזר אחר לשון נקי'. שהרי בשום מקום לא מצינו שהתורה התאמצה לבחור בלשון הנקי'. לכן, נזקקה התורה לעקם את הכתוב פעמים אחדות ולכתוב בלשון נקי' אף שהיא ארוכה, בכדי שנדע שכאשר "כי הדדי" - יש לבחור בלשון הנקי'.

דברים דומים כתבו התוס' וז"ל (שם, ד"ה "כח היכא"): "ולכך עקם הכתוב ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה ואם לא היה עוקם אם כן מהיכא תיתי אפילו היכא דכי הדדי נינהו".

עד"ז יש לומר בדא"פ, שזהו הטעם לכך שהתנא נקט לשון "אור", לשון נקי', אף שהדברים נוגעים להלכה (וכנ"ל משיחת רבינו, שכאשר הדבר נוגע להלכה למעשה - אין לבחור בלשון הנקי' אלא בלשון המגונה, היות והיא ברורה יותר, והלכה צריכה להיות ברורה). דזהו משום שבכך בא התנא ללמד אותנו שגם הוא - תנא דמתניתין - צריך לחזור אחר לשון נקי'. ואם לא הייתה שום מניעה שיכתוב לשון נקי', מאין היינו יודעים שאכן הוא חיזר אחר לשון זו, דשמה כך כתב ללא כוונה מיוחדת, וממילא אף במקום שאינו נוגע להלכה לא היינו יודעים שלתנא דמתני' יש עניין מיוחד לחזור אחר לשון נקי'? - לכן נקט התנא במקום אחד בלשון נקי' אף שהדבר נוגע להלכה, דדווקא עי"ז נדע שישנו כלל כזה בדרכו של התנא.

לפכ"ז מתורצת בפשטות הקושיא על דברי רבינו בלקו"ש (שהובאה בס"א), דאע"פ שכאשר מדובר בעניינים הנוגעים להלכה, יש לנקוט בלשון הברורה ביותר, מ"מ כאן היה לתנא צורך מיוחד לשנות, וכנ"ל.

המורם מכל הנ"ל, שהתורה נקטה בפעמים ספורות בלשון נקי' אף שהיא ארוכה, בכדי ללמדנו שהיא צריכה לחזור אחר לשון נקי'. והתנא נקט במקום אחד בלשון נקי' אף שאינה ברורה (אולם אינה ארוכה יותר), בכדי ללמדנו שאף הוא צריך לחזור אחר לשון נקי'.

ד.

ביאור החילוק בין הנהגת התורה להנהגת התנא

ויש להבין, מדוע בכדי להדגיש את הצורך בלשון נקי', בחרה התורה לכתוב לשון נקי' על חשבון המעלה של לשון קצרה, ואילו התנא בחר לכתוב לשון נקי' על חשבון המעלה של לשון ברורה בהלכה.

ונראה לבאר סברת התנא, דבכך שנקט לשון נקי' אף שאינה ברורה, לא היה כל חשש שילמדו מכך שאין כל עניין בלשון ברורה כאשר הדברים נוגעים להלכה. משום, שכלל זה (שבדברי הלכה יש לחזור בכל מחיר אחר לשון ברורה), הינו כלל הגיוני ומובן בפשטות (וכן מוכח מהפסוקים, וראה בלקו"ש הנ"ל). וגם יש לומר, שלשון שאינה ברורה ורגילה,

הינה בולטת יותר ומבהירה יותר את כוונת מי שנקט בלשון זו². לכן, לכאורה, נקט התנא בלשון נקי' על אף שאינה ברורה כ"כ, משום שאין חשש שילמדו מכך שאין צורך לחזר אחר לשון ברורה בדברי הלכה, ומשום שדווקא עי"ז יבינו היטב שישנו כלל שכזה, שצריך לחזר אחר לשון נקי'.

אולם בתורה, הכלל שיש לחזר אחר לשון ברורה בדברי הלכה, אינו מוכרח כ"כ. שהרי אין לפסוק הלכה על פי הכתוב בתושב"כ בלבד (אפי' מדברי הלכה שבתורה, ובוודאי לא מסיפורים שבתורה) ממילא, אף העובדה שהלשון אינה ברורה לא תגרום לשימת לב מיוחדת (שממנה יבינו שיש עניין לחזר אחר לשון נקי'). לכן, בחרה התורה לשנות דווקא בעניין האריכות. ובפרט, שמעלת הקיצור גדולה יותר בתורה מאשר במשנה. שהרי התורה ניתנה מפי הגבורה ממש, ומכל תג לומדים תלי תלים של הלכות, משא"כ המשנה שעניינה להבהיר יותר את הדברים בכדי לידע את המעשה אשר יעשו, שבה פחות מודגש הצורך בלשון קצרה.

ה.

הצורך להדגיש את דרך התנא, על אף מש"כ בנביא

אלא שעדיין יש להבין, שהרי בגמ' אמרו: "ואומר: ותבחר לשון ערומים ואומר ודעת שפתי ברור מללו. מאי ואומר? - וכי תימא: הני מילי - בדאורייתא, אבל בדרבנן לא - תא שמע: ואומר ותבחר לשון ערומים".

ופירש"י: "הכי קאמר וכי תימא הני מילי בדאורייתא - תורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה, אבל חכמים במשנה וברייתא, אין להקפיד על לשונם. תא שמע ותבחר לשון ערומים - שמענו שהערומים בוחרים לשון הם". א"כ אנו למדים שכבר הנביא אמר שהתנא ינקוט בלשון נקי', מה הצורך של התנא להדגיש שהוא בוחר בלשון נקי', עד כדי כך שבכדי להדגיש זאת - הוא בוחר לשון שאינה ברורה, אף שהדבר נוגע להלכה?

ואולי יש לומר, שפסוק זה אינו בגדר נבואה (שבוודאי תתרחש, אף שיש בחירה

2. וי"ל, שהתנא סמך על החכמים בדורות האחרונים שיבינו כוונתו. שהרי, בריבוי מקומות מצינו הלשון "אור" שנכתב גבי הלילה. וכמסקנת הגמ' (ג, א), שבאמת "אור" הוא לילה. ומה שחלקו רב הונא ורב יהודה במשמעות המילה, הוא משום ש"מר כי אתריה ומר כי אתריה. באתריה דרב הונא קרו נגהי, ובאתריה דרב יהודה קרו לילי". דמוכח שלשון זו מעיקרה היא אכן לשון ברורה (בכללות), ורק שהמנהג במקומם של האמוראים, גרם לחוסר ההבנה.

חפשית כו'), כי אם בגדר הוראה. היינו, שהנביא מורה שעל החכמים לנקוט בלשון נקי'. ולכן ישנו צורך להראות שהוראה זו התקיימה בלשון התנא במשנה.

(לכאורה משמע כן מלשון רש"י (הנ"ל), שכתב: "תורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה, אבל חכמים במשנה וברייתא, אין להקפיד על לשונם". בפשטות, משמעות הדברים היא שהייתה הו"א לומר שהחכמים לא מדייקים ומקפידים בלשונם שתהי' נקי'. וע"כ מביאים את הפסוק מהנביא, האומר שאף על החכמים להקפיד על נקיון הלשון. העולה מכך, שדברי הנביא כווננו לחכמים. היינו, שהוא הורה להם שעליהם לנקוט בלשון נקי' (ואם דבריו היו בגדר נבואה, אזי לא היה לו לכוון את דבריו לחכמים (שהרי מה תועיל להם נבואה – שהיא לא הוראה אלא הבטחה ודאית - שתאמר שהם ידייקו בלשונם?)), אלא להלומדים בספרי החכמים - שעליהם לדעת שהחכמים דייקו בלשונם שתהי' נקי'. ומכך שהנביא כיון את דבריו לחכמים, מוכח שדבריו בגדר הוראה ולא נבואה).

ועוד יש לומר, שבהדגשה זו, לימדנו התנא שכל הצורך לחזר אחר לשון נקי' הוא דווקא כשהלשון הנקי' איננה ארוכה יותר מהלשון המגונה. אמנם כשהלשון המגונה קצרה יותר, יש לבחור בלשון המגונה (וכדיוק הצ"צ, שהלימוד "מכאן" הוא לא רק שיש (לתנא) לנקוט בלשון נקי', אלא גם שזהו דווקא כאשר הלשון הנקי' אינה ארוכה יותר מהלשון המגונה).



דעת ר"ש בקדשים דאיתנהו בעייניהו

הת' עמנואל חי שיחי' הלוי שמעונוב

תלמיד בישיבה

פסחים ה, ב: "יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים - ת"ל לא ימצא". ומסקינן בגמ' דהוי דוקא בשקיבל עליו אחריות דכיוון שאם יאבד יתחייב לשלם, הוי כשלו וחייב. ומקשה ע"כ הגמ': "הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי, אלא למאן דאמר לאו כממון דמי - מאי איכא למימר". היינו, דלכאו' כיוון שדבר הגורם כממון לאו כממון דמי, שוב אינו נחשב שלו. ומתרצת הגמ', "שאני הכא דאמר לא ימצא".

ובהמשך הגמ': "איכא דאמרי הניחא למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי - היינו דאצטריך לא ימצא, אלא למאן דאמר כממון דמי - לא ימצא למה לי. ומתרצת: סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה, לאו ברשותיה קאי קמ"ל". היינו, הואיל ובשעה שהחמץ קיים שייך הוא לבעלים, הו"א דמותר להחזיקו בפסח, קמ"ל.

והנה, הקצוה"ח (סי' שפו) מוכיח מסוגייתנו (וכן מעוד מקומות בש"ס) דגדר דבר הגורם לממון כממון דמי, הוי דווקא כאשר החפץ הגורם לממון כבר אינו בעין, אך כל עוד החפץ ישנו בעין - לא חל עליו גדר דבר הגורם לממון. שכן רש"י מבאר בד"ה "הואיל וכי איתיה הדר - הוא גופיה למריה בעיניה, וזה עדיין לא נאבד". ומוסיף: "וכי אמרה ר' שמעון לההוא, היכא דאינו בעין כגון גבי גונב קדשים שהיו הבעלים חייבים באחריותן, אמר רבי שמעון אע"פ דאין כפל להקדש, דכתיב לרעהו - ולא להקדש, הכא חייב. דכיוון דזה חייב באחריותן רעהו קרינא ביה דהא גרם לו להתחייב ממון". היינו, דר' שמעון שאמר שקדשים שחייב באחריותן - משלם עליהם כפל משום דהוי כדבר הגורם לממון, היינו במקרה בו הקדשים אינם בעין כיוון שנגנבו, ואז דוקא הוי דבר הגורם ממון.

ומוסיף שם: "והא דתנן סוף פרק הזהב (דף נו:): ר' שמעון אומר קדשים שחייב באחריותן יש להם אונאה דמשמע דאיתנהו במכירה, היינו כפירוש רש"י שם, (וז"ל): קדשים שחייב באחריות - אמר הרי עלי עולה והפרישה והוממה ומכרה וכו'. ע"ש. ואחר שהוממה וודאי איתא במכירה, אבל קודם שהוממה אפילו למ"ד קדשים שחייב באחריות כממון דמי, אבל במכירה ליתיה". והיינו, דלכאו' משמע מדברי ר"ש שקדשים שחייב באחריותן ממון בעלים הוא, והיינו אף בהיותן בעין יכול למכרם וכו', אך מדברי רש"י משמע דדברי

ר"ש נאמרו על קדשים שנפל בהן מום, ולכן הוי ממון בעלים ויכול למכרם.

ובהמשך מקשה על שיטתו, דבגמ' סנהדרין (קי"ב): איתא, ת"ר היו בה (בעיר הנידחת) (קדשי) קדשים, קדשי מזבח ימותו וכו' ובהמשך שם: "אמר מר היו בה כו' קדשי מזבח ימותו, ואמאי ימותו ירעו עד שיסתאבו, וימכרו, ויפלו דמיהם לנדבה? ר' יוחנן אמר כו', ר"ל אמר ממון בעלים הוא, והכא בקדשים שחייב באחריותו, ור"ש היא דאמר ממון בעלים הוא. ורש"י שם: "ור"ש הוא דאמר - בהזהב, קדשים שחייב באחריותו ממון בעלים הוא ויש בהם אונאה וכו'".

והרי מוכח דאפילו כאשר איתנהו בעינא קאמר ר"ש כממון, דהרי בעיר הנידחת ודאי מדובר שברשותם הוי. ונשאר בצ"ע.

כמו"כ מקשה מתוספתא ב"ק (פ"ד ה"א), דשור של הקדש, הבעלים נוטלין את נזקו ונותנין את נזקו, היינו שחייבים על נזקו, וכן חייב מי שהזיק אותו. ומשמע דהוי כר"ש. יוצא א"כ דאף דאיתנהו בעינא הוי של הבעלים. וצ"ע.

ונראה לתרץ את קושיא הא': דהנה, בסנהדרין שם, ציין רש"י (כנ"ל) "ור"ש הוא דאמר - בהזהב". וי"ל שבציון מקור זה בא רש"י לבאר את הענין הנ"ל. והיינו, שמדובר פה על אותם קדשים עליהם דובר ב"הזהב" - קדשים שנפל בהם מום. ועפ"ז יש לבאר את תירוץ ר"ל, דהא דלא אמרינן ירעו עד שיסתאבו, זהו משום דהוי ממון בעלים שנפל בהם מום, כדברי ר"ש בהזהב.

כמו"כ על קושיא הב' ניתן לתרץ, דלאו דווקא דהוי כר"ש. אלא שתוספתא זו היא לשיטת ר' יוסי הגלילי שסובר שקדשים קלים ממון בעלים הוא. ואילו ר"ש אכן יסבור במקרה זה דאינו חייב משום שאינו של הבעלים כל זמן דאיתנהו בעייניהו.



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ג הרה"ח ר' משה הבלין שליט"א
הרה"ח ר' משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א
הרה"ח ר' ישראל מנחם מענדל גרונר שליט"א
הרה"ח ר' שניאור זלמן מושקוביץ שליט"א
הרה"ח ר' אליעזר הלוי ירם שליט"א
להצלחה רבה ומופלגה בעבודת הקודש

ולזכות

ההנהלה הגשמית דישיבתנו הק'

מנכ"ל המוסדות
הרב לוי יצחק שיחי' הבלין
ומנהל הישיבה גדולה
הרב לוי יצחק שיחי' גרונר

להצלחה רבה ומופלגה בכל מעשה ידיהם

לזכות

התלמידים השלוחים

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לשיבתנו הק'

הת' יצחק בצלאל שיחי' אדרעי

הת' ברוך מרדכי שיחי' בורטניק

הת' מנחם מענדל שיחי' לוינזון

הת' מנחם מענדל שיחי' מרכוס

הת' אליהו שיחי' שוחט

הת' מרדכי שיחי' שיף

להצלחה רבה ומופלגה בעבודת השליחות

לזכות
הרה"ח
מרדכי בן מזל

וזוגתו מרת
אורנה נחמה בת חנה מלכה שי'

טנג'י
להצלחה רבה בגשמיות וברוחניות

לע"נ

הרב משה בן שמואל מעק ע"ה

נלב"ע י"ד אדר התשנ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

מרת רוזה בת בער ע"ה

לרפואה שלימה של

הרב אלכסנדר שיחי' בן ביילא

מרת לודמילה בת רוזה

לעילוי נשמת

איש החסד והחינוך, רב האשכולות,
מזקני חסידי חב"ד בירושלים, החוקר החסידי,

הרה"ח ר' עמרם בן ר' ברוך יהודא בלויא ע"ה

חינך וכיוון אלפים לחיי תורה ומצוות,
ייסד את קרן 'חסד מנחם מענדל' שע"י כולל חב"ד
ועמד בראשה עד יומו האחרון, שימש כאביהם של אלפי
יתומים בדאגה ובמסירות אין קץ, מתוך שמחה וחיות.

נלקח מעימנו בטרם עת בשיא פעלו

ביום ז' אדר ב' ה'תשע"ט

ת.נ.צ.ב.ה.