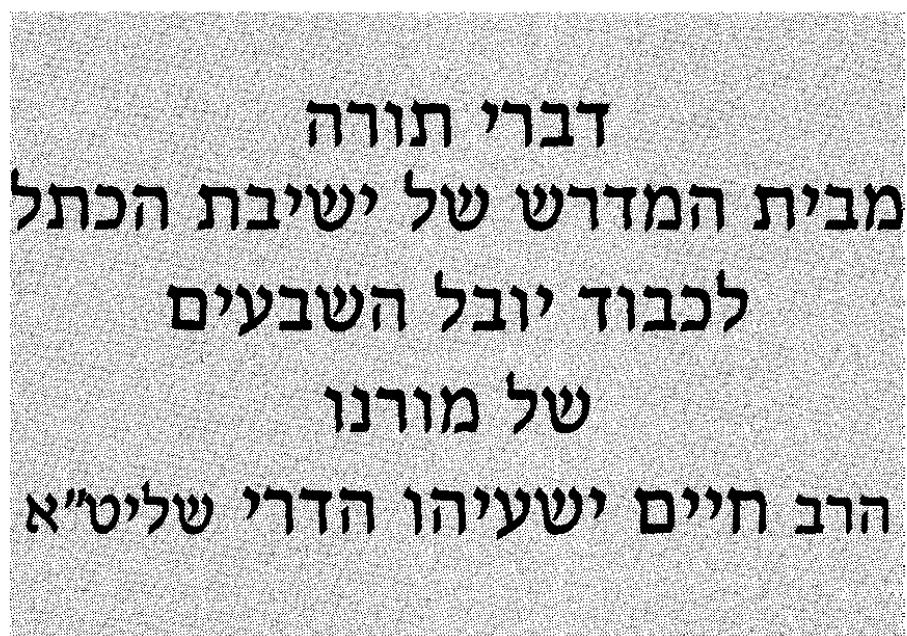


כתלנו

הדרה של שבת



טז

מרחשוון תשס"ד

מרכז ישיבות בני-עקיבא
ישיבת הכתל מרכז תורני וואהל
ירושלים העתיקה ת"ו

לעילוי נשמה
זאב ביר משה יונה
נלב"ע כי במרחxon
ולעילוי נשמה
משה זאב ביר יעקב
נלב"ע י"ט במרחxon

כל הזכויות שמורות © תשס"ד - 2003

ליישיבת הכותל

ת.ד. 603, ירושלים

25
ס.ב.

"ישמו במלכות שומרי שבת". ענינה העמוק של השבת הוא גילוי מלכות שמים, ולכן נקראים שומרי שבת לשם בזמן הtaglot מלכות ד'. אמנים לשבת מתלווה גם העיקרון של הזיכרה, "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ,ח). הזכרון מתייחס בעבר, זכר מעשה הבריאה והשלמתה בשבת, כשם שהשומר מתייחס לעתיד, "וְאַבֵּיו שִׁמֶר אֶת הַדָּבָר" (בראשית לו,יא). "שמור את יום השבת לקדשו" (דברים ה,יב) משמעו ציפייה לתקן עולם במלכות שדי". אכן, "שמור וזכור בדברו אחד נאמרו". בಗילויו הגדול של מתן-תורה יש איחוד זכרון העבר ותקנות העתיד. המלכות המתגלית בשבת מבוססת על אחדות של "שמור וזכור", ולכן אמרו חז"ל: "אלמלי שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין" (שבת קיח,ב), הן-הן שתי בחינות השבת שבשמירתן תלואה הגאולה.

כשחל ר"ה בשבת, אפשר להסתפק בשמירת שבת, מבלי לתקוע בשופר, לומר בכוונה עמוקה מלכויות וזכרונות ולזכות לגאולה.

מוזמורי התהילים בו מתבלטת השבת (פרק כט) בניו משבעה קולות ומה"י אזכרות (ברכות כח,ב - כט,א). כל אוזן שומעת מאבחןת כאן את נקודת הפגישה של תפילת ימות החול עם תפילת השבת.

ואמנם, בדרך הרמן נעוז כאן חשבון עכשווי: קול ד' בכ"ח. מרחק שלושים שנות הכה זוהריהם הגבורים ממعالות קדושים ומהדרדים קולות תרוועת השבת ושבת השבעון של צום העשור בתשל"ז, כשעבך, בעיצומו של יום, שופר אזקה בארץ.

בתולדות הישיבה אנו עומדים בעיצומים של שנות הבכ"ח ונושאים עין אל שהיא ולא שיהיה.

בין העבר השבתי הרחוק ובין העתיד השבתי המצופה, עומדת נקודת ההוויה. תקופה ההסתופפות בישיבה היא השבת של החיים. שבת זו מtabסת על עיסוק בתורה שנינתה בעבר בהר סיני ועל הציפייה לגאולת העתיד בהר הקודש בירושלים. מי ששמח בשמירת שבת בהוויה, זוכה לשמעוע את תקיעת השופר הגדול ביום שכולו שבת.

"ישמו במלכות שומרי שבת".

מתוך מכתבו של הרב שליט"א אל בוגרי הישיבה
לקראת ראש-השנה דהשתא, תשס"ד.

ושנית שבו בבית המדרש, תלמידים שגדלו, והם עצם היום רבנים ור' מים, ראשי ישיבות, ראשי כוללים, מחנכים ומורים, מוסמכים דיניות ויושבי על-מדינה, חוקרים ורופאים, מדינאים ומשפטנים – כולם נתקבצו לאנסניה אחת שבאה עטקו בתורה תוך כדי עיצוב אישיותם. נתקבצו ובואו לכבוד רbm, שתורה ביקשו ולמדו מפיו. ובפיהם ובלבבם ברכה ואיחולים לモרנו שליט"א בהגיעו לשיבת, עוד ינbowן בשיבת, דשנים ורעננים יהיו.

ואלה הם אשר דבריהם נכללו ב"כתלנו" זה (ע"פ סדר א"ב):

הרב חגי איזירר, ירושלים, בית הדין הגדול. ר' מיכאל אלבאום, ירושלים. הרב יוסף אנסכבר, ישיבת הכותל. הרב יצחק בן פז, ישיבת תיכונית, טבריה. הרב מר讚ci בר אליו, כולל דיניות – פסגות. הרב יהודה ברנדס, ירושלים, בית מורשה / מכללת הרצוג. ר' אורן גמליאל, מצפה יריחו. הרב מר讚ci גרינברג, ראש ישיבת קרם ביבנה. הרב ישראלי זיימיטרובסקי, ישיבת הכותל. הרב אהרון דרשבייך, באר שבע, בית הדין הרבני. הרב יצחק הלוי, רב היישוב קרני שומרון. ר' אהוד וולף, ירושלים. הרב יחיאל וסרמן, גבעתיים, הסוכנות היהודית. הרב יעקב ורhaftig, ירושלים, מכון הרוי פישל. הרב ראובן זכריה, ישיבת הכותל. הרב אהוד זנד, ירושלים, ישיבת תורה ומדע. הרב שמואל טל, נוה דקלים, ראש ישיבת תורה החיים. הרב בנימין צבי יגר, ישיבת הכותל. ר' רפאל יעקב, ירושלים. ר' חיים הירש, ירושלים. הרב יעקב כ"ץ, ראש הכלול בישיבת הכותל. הרב יהושע כ"ץ, רב העיר מעלה אדומים. ד"ר אביעד הכהן, ירושלים, מכללת שערי משפט. הרב אליעזר לב-יונה, בית אל, רב צבאי - חיל הים (AMIL). הרב יצחק לוי, כפר מימון, סגן שר הדתות. הרב טוביה ליפשיץ, ישיבת הכותל. הרב בנימין לנDAO, ירושלים, מכללה לבנות. הרב נת לנדסברג, ירושלים, ישיבת מעיין בינה / מכון אריאל. הרב אהרן מורה, ישיבת הכותל. הרב אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה, ישיבת הכותל. ד"ר יעקב נדל, חולון. ר' יצחק הנשכח, פסגות. הרב חיים סבטו, מעלה אדומים, ישיבת ברכת משה. ר' יוסי סטפנסקי, צפת. ר' יצחק ספריר, מכמש, מכללת אורות. הרב מיכאל עמוס, ירושלים, בית הדין הרבני. הרב רפאל בנימין פוזן, ירושלים, אונ. בר אילן. ר' ירôn פלס, בית שם. הרב אליהו אברהם פרידמן, מעלה אדומים, ר"מ במכון לב. הרב זאב פרידמן, ירושלים, ישיבת מקור חיים. ר' אלעד דידייה פרידמן, ביתר, כולל אמרי ישר. הרב בן-ציוון פרידמן זצ"ל. הרב יצחק קופמן, ירושלים, ישיבת ירושלים לצעירים. הרב רון בנימין קלופשטיין, ישיבת הכותל. הרב בנימין יוסף קלמנזון, ראש ישיבת עתניאל. הרב צפניה קלרמן, בית אל, ישיבת תורה ומדע. הרב יהודה קרויזר, רב היישוב מצפה יריחו הרב בן ציון קרייגר, ירושלים, מכללה ירושלים לבנות / מדרשה לבנות אונ. בר אילן. הרב יואל רבינובייך, רחובות, כולל רוזמן. הרב אורן רוזמן, פתח תקווה, כולל רצון יהודה. הרב חיים אליהו הכהן רוט, ירושלים. הרב נחום רפואי, ירושלים. פרופ' נחום רקובר, ירושלים, משרד המשפטים. הרב יהודה שחור, רחובות, בית הדין הרבני. הרב ישעה שטיינברג, ישיבת הכותל. הרב יצחק שילת, מעלה אדומים, ישיבת ברכת משה. רועי צבי תמיר, ירושלים.

ברכת ראש הישינה, הרב מזרחי אלון שליט"א וישמרו בז' ישראל את העשבת

יש שומרים ויש שומרין.

יש שומרים המשמרים ומקפידים לבלי חטאיהם והם בחינת "כל שומר שבת מחללו".
ויש שומרים שהם כשומר היושב ומזכה, בחינת "ואבי שמר את הדבר".

שומרים הם ומתיינים מתי ימושו חולמותיהם, מתי תופיע מלכותך בעולם שכולו
שבת ומנוחה לחיי העולמים, ומאמיניהם הם באמונה שלמה בקיום ההבטחה.

בנוגג שבulous, אין פרצופיהם של שומרים ראשונים כפרצופיהם של שומרים
אחרונים. שומרים ראשונים דקדקניים הם, עיניהם בארץ ופניהם תמורות,
ושומרים אחרים – מרחפים הם, עיניהם בשמי-שמות ופניהם – פנים של חילוי.

וממוננו הרב הדרי שליט"א למדנו **פניהם מאוחדות**. את ערגת קדשו החולמת
והציפיה לעתיד, שעשה שהוליכנו אצל הכהן בבא המלכה בשירות "ישmachו במלכותך
שומר שבת" מכאן, ואת גדלות ענותנו והتبטלותנו לכל מנהג והלכה בחינת
"קוראי עונג ומקדשי שביעי" מכאן. את שניהם לימדנו רבו בפנים מאוחדות פניהם
האחדות הכלולת, "פניהם שבת נקבעה".

לעשות את העשבת

יש עושים ויש עושים.

יש עושים הבונים באבניים והם בחינת "ישראל עשו חיל";

ויש עושים הבונים בנפשות והם בחינת "ואות הנפש אשר עשו בחרן".

בנוגג שבulous, אין פרצופיהם של עושים הראשונים כפרצופיהם של אחרים.
עושים ראשונים נתונים עיניהם ולבם באבני דומה ועושים אחרים נתונים כל
נשماتם באבניים לבבות.

וממוננו הרב הדרי שליט"א למדנו עשייה ואצלות גם יחד.
עולם עשייה – שאין לך אבן ובן בבניין הישיבה שאינה מכוזת כי "חוות הדר
היא" ולמעלה מעלה מזה עולם של אצלות והדר של בניית אנשים, של בניית
אבות ובנים של תורה ואהבתה, "אבן – נטראיקון : אב ובן".

לדורותם

יש גזולים ויש גזולים.

יש גזולים המרומים את דורות ; ויש גזולים והם לדורותם.

מעבירים הם ביראה ואהבה את אש העשייה והשמירה מדור רבוטם לדורות
ובאהבה ויראה זוכים וממשיכים הם להעביר מדורם לדורותם.
אשרינו שזכהנו ואשרינו שנוסף ונזכה.

ישר חילם של תלמידי הדורות אשר חבירו ייחדיו אחר כותלנו לבטא בטוב-טעם
אהבתנו ותודתנו לרבי הדרי שליט"א.

ברכות שמים מעל לרבי שליט"א ולרבנית תליט"א להמשך גבורות וטוב, עד נזווה
כולנו עין בעיני ייחדיו שמחים במלכותיך וששים ביום השבת בבניין אריאל.

תוכן העניינים

	ברכת ראש הישיבה	5
	דברי פתיחה	8
	נדבי מקרה	
15	ר' אבידע הכהן / "כי לא פורש".....	
42	ר' יעקב נדל / שמור זכור בדיור אחד.....	
52	ר' יצחק ספריר / פרשיות השבת בספר שמות	
62	הרב רפאל בנימין פוזן / לשונות שבת ושביתת בתרגום אונקלוס	
82	הרב בן ציון קרייגר / וכתר שבת עולה על גביהן	
98	חוב אכיגזר ננצעל / שירות שכיעים	
	נדבי תלמוד	
101	הרב בן-ציון פריעימן זצ"ל / מכתב הרב בן ציון חיים פריעימן זצוק"ל	
105	הרב יצחק בן פזיז / סוד המשנה בערכיתה	
110	ר' יצחק הנשכח / נר ביתו, נר חנוכה וקידוש היום	
116	הרב ברוך ויידר / בהגדרת מלאכת גוזז ביחס למלאה שאינה צריכה לגופה	
122	הרב אהוד זנד / הוצאה מלאכה גרוועה	
135	הרב שמואל טל / בנין בכלים	
142	ר' רפאל יעקובי / "עד דכלייא רגלא דתרמודאי"	
157	הרב אליעזר לב-יונה / ספינה בשבת	
168	הרב אהרן מורה / הערה במסכת שבת	
171	הרב חיים סבטו / ביאור מחלוקת אחת של רבוי יהודה ורבי שמעון במקצת	
178	הרב אליהו אברהם פרידמן / היחס בין איסור שבות לבין שאר איסורי דרבנן	
189	הרב יואל רביבוני / דין קטן אוכל נבילות בשבת ובכל התורה	
196	פרופ' נחום רקובר / "הבדיקה פט בתנור" – הצלה אדם מעברת	
239	חוב חיים סבטו / שירות חייס	
	נדבי הלכה	
243	הרב יעקב כ"ץ / תוספת שבת	
254	הרב חגי איזירר / פיקוח נפש ומילה בשבת	
260	הרב מרדכי גרינברג / שיטת הגר"א בחיתוך בשר גבינה וירק בשבת	
269	הרב אהרן דרשביץ / אמירה דאמירה – בנכרי ובקטן	
280	הרב יצחק הלווי / השימוש במים היוצאים מן המזגן בשבת	
285	הרב יצחק הלווי / קידוש במקום סעודה, או קידוש "במקום" סעודה	
290	הרב יעקב וריהפטיג / גראם בשבת	
303	הרב יהושע כ"ץ / למשמעות "פלג המנחה"	
324	הרב נח לנדרברג / קבלת שבת לפני פלג המנחה	
330	הרב מיכאל עמוס / אמירה לנכרי בשבת	
347	הרב רון בנימין קלופשטיין / בעניין עירוב רשות של ק"ק וניצחה שבאיטליה	
353	הרב אוריה רוזמן / פיקוח נפש דוחה שבת – סיכום שיטות	
374	הרב נחום רפאלי / שהיה בבית בלי מזווה בשבת	

הרבי יהודה שחור / הבדלת נשים וקטנה שהגדילה במווצאי שבת	379
ר' רועי צבי תמיר / טلطול אופנו או מכוניות בשבת	403
הרבי צפניה קלרמן / צדק באמונותיו יחיה	425
נדבci טל מלאכות	
הרבי ישראל דזימיטרובסקי / בגדרי שניוי וմבשל בחמה	429
הרבי אביגדר נבנצל / מלאכת מחשבת	436
הרבי יהודה ברנדס / זכור ושמור בדבר אחד	440
ר' חיים הירש / בעניין זורה בורר ומרקך	466
ר' אלעד ידידה פרידמן / מלאכת מחשבת	471
הרבי בנימין יוסף קלמנזון / מלאכה שאינה צריכה לגופה	534
הרבי צפניה קלרמן / בדעת הרמב"ם בעניין פסיק רישיה דלא ניחא ליה	540
הרבי יצחק שילט / "כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב".....	545
ר' אלעד ידידה פרידמן / שירות-שבת-ירושלים	560
נדבci מחשבה	
הרבי ישעה שטיינברגר / השבת והמשכן – הלכה ומושג	567
הרבי מרודי בר אליו / שבת, מועד וירושלים	572
ר' אורן גמליאל / "שבת בראשית" ו"שבת הארץ"	581
הרבי מרודי גריינברג / כליל תפארת	589
הרבי ראובן זכירה / השבת במשנתם של ריה"ל והרמב"ם	604
הרבי בנימין צבי יגר / מה בין שבת ליו"ט	611
הרבי בנימין לנDAO / זה שיר שבת של יום השבעה	621
הרבי זאב פרידמן / יכאיו כל מלאכתך עשויה'	683
הרבי יהודה קרויזר / שבתה של יריחו	691
ר' אורן גמליאל / הזרו והוזו	696
נדבci תפילה	
הרבי יהיאל וסרמן / "ישמחו במלכותך"	699
הרבי יצחק לוי / פסוקי דזמרה בשבת – זכר למעשה בראשית	704
ר' ירון פלט / "ואני תפילתי לך ה', עת רצון..."	707
הרבי יצחק קופמן / התבוננות בתפילות שבת	722
הרבי חיים אליהו הכהן רוט / קדושה עילאה	744
ר' אהוד וולף / זמירות לשבת	763
נדבci מנהגים	
הרבי יוסף אנסבכר / סעודת "מלווה מלכה", דיןיה ומנהגיה	767
הרבי טוביה ליפשיץ / על קריאת 'שיר השירים' בערב שבת	779
ר' יוסי סטפנסקי / הפניה למערב בקבלה שבת על פי מנהג מקובלץ' צפת	796
ר' מיכאל אילבאים / מאמרי הרבי חיים ישעהו הדרי שליט"א	805
לעת ערב יהיו אור	814

דברי פתיחה

נתיעודה שבת, שמקודשת וmobדلت היא בכניסתה וביציאתה, ואף על פי כן מקרים אורה מראשו בשבת ועד שלישי בשבת, ומקדים זיווה מרבייע בשבת עד שנייש שבת, וגליה נושאים את האדם על פני מסעות ימות השנה, זכר למעשה בראשית, עד עת ערב יהיו אורים. כך, בית המדרש של ישיבת הכתל הספון על יד מקום הקודש, מובדל ומיעוד במחיצות ובהנוגות בני היישיבה, ואף על פי כן - ואולי דווקא משום כן - מקרים אوروו אל מעבר למחיצות, זהה לתורה ונרותיה של השבת מאיריים ומזהירים בכל מקום ובכל עת.

נתיעודה ברך זה של "כתלנו", שהוקדש מראשית ועד אחריות לבבוזו של מורהנו, הרב חיים ישעיהו הדרי שליט"א, לכבודה ולענינה של שבת קודש, מבואה ועד צאתה. נתקבעו ובאו הדברים **שבעה נדבכי שבת, במקרא ובתלמוד, בהלכה ובט"ל מלאכותיה, במחשבת ו בתפילה, במנהג, ואף בדברי שירה.**

אין לך מי שלמד בישיבת הכתל אצל הרב הדרי שליט"א, שישאל מדוע נבחרה דווקא שבת מלכתא, לבבוזו ולפאו.

משנה חיל נזרנו, לקרהת הגינו של מורהנו אל שנת השיבה. וכך שלוחה לו ברכתנו, בחינת "עוד ינובון בשיבה". ימשיך ויша את הדגל, בחינת "על חמוטיך ירושלים הפקדי שומרים", "דשנים ורעננים יהיו".

*

לאו מילתא זוטרתא היא מלאכת כתיבת פתיחה למסכת ברכות, שלמי-תודה ודברי תורה לבבוזו של מורהנו רביינו אהובנו, הרב חיים ישעיהו הדרי שליט"א.

אין אתה יכול ואף איןך רשאי, לסקור בסקירה אחת ל'יו שנים, המתחילות - בסינייטה דשמייא - בשחרורה ואיחודה מחדש של עיר הקודש והמקדש, הנמשכות בעמידה מפעימה אל מול כתלנו, שריד בית חיינו; במעט שני אף לילות שבת וחג, בהם נתקאים בו מקרא שנאמר: בית אלוקים נהלך ברגש (כשהוא קורא: ברג"ש), בקליטתם של שתילים רכים בהמוןיהם, מכל מיני זנים, סוגים, גוונים ומינים, בנטיעתם, בגידולם, בהשקייתם, בזרימתם, בחיזוקם ובהפיקתם לאילנות איתניות ונאיים, שיש מהם של פרי ויש מהם של נוי, ושל סרך אין בהם כלל. ואשר כולם, בכל מקומות הינטעם נוטנים ומפיצים בושס-ריחים. ולוואי שככל נתיעות שנותעים מהם יהיו כמותם, כפי שהתפלל עליהם רבים, שעה שעסוק בגינונם.

אין אתה יכול ואף איןך רשאי לדelog בדילוג אחד על ימים נוראים, ולא רק אלו שבchodש האיתנים... על בניים שלפעע נקראו וחלכו, ויש מהם שמסרו נפשם על קדושת השם בגיבורים.

לא תלג על משברים כאלה ואף על אחרים, לא על התמודדות קשה ומורכבות; מהן רבות שנסתiyaו בהצלחות ומעטות בפחות...

הו לא תשכח ריבי-רבות של שעורים, בתורה ובבנ"ץ, בתהילים ובמדרש, במאמרי הראשונים ואחרונים, במילוי דגאנות ובהלכים חסידיים, בצדקת ר' צידק, בשמעות ראייה, בשפט אמת, בדרך שם ובכלל ברמה"ל, במאות שיחות התעוררות ומוסר, הנאמרות תמיד בדיק ב"פונקט", במועד, במקום, באופן ובגנון, החודרות תמיד היישר אל הנקודה שבלב.

לא תוכל להטעט, לא מהחולצה שבתוך המכנסיים, לא מסנדלים המותרים אך ורק עם גרבאים, לא מהאצבע הצרידה שבאה להחליף את המנגינה, לא מקריאת קדושה של "כ-ה-נ-ים", גם לא מדפי סטנסיל משוכפלים בכתב-יד קב ונקי ובהיר וקריא, לא מ"מחר תאכל במקום שהתפלلت" ואף לא מ"בעוד חמץ דקוט תפילת ערבית".

לא תשחרר מעינויו משוטטות בכל ואף יודעות כמעט הכל...

לא תשכח את ה"שבת שלום. תכתב ותחתם לאalter לחיים טובים ולשלום, אתה וביתך וכל אשר לך..." הנאמרת לכל אחד ואחד במלואה, ובכל כוונתה, בלחיצת יד ובסבלנות שאין דוגמתה.

בקיצור, איןך יכול ואף איןך רשאי בACHI הקדמה קצרה או ארוכה אחת, לסקור ולהזכיר בלי עין הרע רבתת יממות ויתר של הרבצת תורה ויראה, של חינוך והנאה ומוסר ואמונה, בין כתלי הישיבה הקדושה.

*

כיוון שאין אתה יכול וכאמור אף איןך רשאי; נמצאת חייב, חובה נעימה, מרוממת וקדושה, להקריב קרבן של שלמי תודה, קרבן של היחיד ושל היחיד, משלך ומשל ציבור.

אין לך כהזדמנות המיוחדת הזו, שעה שאומרים שנזרקה בו שיבת, במורנו הרב הדרי שליט"א, כדי לשילב בה קרבנות של חגיגה, שמחה ותודה.

אין לך מזבח מתאים לך, יותר מקובץ "כתלנו", זה שהרב יסדו וחיזקו וטיפחו ופיתחו ואהבו...

ואין לך אילים ופרים דשנים יותר מדברי תורה של תלמידיו-בניו, שגדלו ופרחו והפכו בחלוקם לרבניים, דיניינים, תלמידי חכמים, רמי"ם ומחנכים, מרבי צי תורה

ברבים, מדענים, למדניים, עסקנים ובעלי עסקים, עורכי דין, כלכליים, ומשפטנים ופקידיים, וגם "בעלי-בתים" קובעי עיתים; שרובם כוללים מרכיבים ואומרים: "שלאנו ושלכם مثل הרוב הדרי הוא".

חובות קורבנותינו, תורהנו - מכוח באה, מכוח מפעלו ופעלו.

שורשיהם של הבוגרים יונקים עד עצם היום הזה מבית המדרש הניצב אל מול פני מקום הקודש.

אנשי ירושלים שלהם לומר לרבי יהודה בן בתירא: אתה בנצחין ומצודתך פרוסה בירושלים, ואנחנו אומרים לו לרבנו: "אתה בירושלים, ותורתך פרוסה בארץ ובועלם"; הוא היושב בירושלים, ומעינותיו מפכים על פני כל הארץ.

סבירנו ואמרנו כי תורה שכותבים תלמידיו באשר הם, חן היא היא כבודו, היא היא פירוטינו.

לפיין, עמלו הכותבים, אשר רובם בוגרים הפזורים ברחבי הארץ ובבתי מדרשתיה, והקדישו דברי תורה המובאים כאן, לכבודו של מורה שליט'א. ניתוספו אל הכותבים גם אישים אשר חייהם נשזו באופן זה או אחר בחינוי של רבנו ובקביה מדרשה של הישיבה.

דברי התורה המתחדשים בכל אתר ואטר, בעלותם על הכתב, מהווים חוט המקשר את בוגרי הישיבה זה לזה. העיסוק המשותף בענייניה של השבת, הון בין הכותבים והן בין הלומדים את הכתוב, מהוوه קשר ראשיתו ליד הסטנדר דاز, ומשכו כנחים נטיו, הזורמים כולם אל הים הגדול, מבית המדרש אל בית המדרש.

מעגליה של הישיבה ממשיכים את זרימתם, ולכך גם דבריו של הדור השני, "נכדיה" של הישיבה, מיוצגים בכרך זה.

*

הדברים שבספר זה, דברי רבניה, בניה, ובאי בית מדרשה, נאספו ונלקטו במשך זמן רב. חלק מן הדברים שהובאו אל שולחן המערכת לא הגיעו לכל הדפסה, אם מחמת כפילות דברים, אם מחמת שיקולי עיריכת הדברים וסידורם, ואף בשל עניינים טכניםים.

כל אשר טrhoו, עמלו ושלחו את דבריהם וاتفاقם לתקנים ולהבהירים, אלה הדברים אשר עמדו פה היום ואלה אשר אינם עם "כתלנו" זה, כולם יעדדו על הברכה.

ברכה ותודה מיוחדת שלוחה לר' עדיאל מס, אשר עבר וערך את מאמרי הספר, איון וחיקר, בדק ותיקן, ופירוט העבודה ניכרות בכל דפי הספר.

*

רבים מן הכותבים כתבו בתוך מאמריהם דברי הערכה לרבי שליט"א. לצערנו, במסגרת הנთונה לא מתאפשר להביא את כולן אל הדפוס, ורק חלק מן הדברים מובאים במקומות.

ראינו לנכון להביא כאן את דבריו של הרב יהושע כ"ץ שליט"א, רבה של מעלה אדומים, אשר מיטיבים לדעתנו, לבטא את רחשי הלב של כולם. וכך כתב:

דברי התורה נכתבו לכבוד מורה האהוב, איש ההדר, עטרת תפארת ישיבת הכותל, בתוככי ירושלים עיה"ק, העיר העתיקה, מראשית רעיון הקמתה, ובמשך שלושים וחמש שנה, ועדין.

ברכת "עוד ינbow בשיבה שנים ורענים יהיו".

חזינו ברב איש הגות ומעש, איש חזון וביצוע אחד. בנוסף להנחתת הישיבה, ממלא תפקיד של אדריכל בכיר ומאלם של העיר העתיקה, מיד עם שיחורוה בתשכ"ז ובמשך שנים רבות. הוא מנהל, מארגן, דואג לפרטים הקטנים של כל פרט מהתלמידים הרוקים והאברכים ושל ביתם.

בדבד הוא מנתח רוחני. מרבי תורה בחכמה וברגש, בע"פ ובכתב. שיעורי נפלאים, שיחותיו מלאפות. הוא גדול בתחום אחדים: תנ"ר, מדרש, מחשבת ישראל, ספרי קדמוניות. בקשרו מיוחד שופך קרן אורה על נבאים ונבואותיהם ועל ענק' המחשבה והגותם.

הוא מוקיע עם ר' צדוק הכהן, שפת אמת, בני יששכר, הראי"ה ועוד ועוד. מריםם שומעו לאמונה ויראה, לרגשות קודש, לאהבת התורה, לראיה גודלה ועומקה ולהערכת גהולי הדורות.

בחן נדיר מתבל שיעורי בשיחות חולין של ת"ח, בסיפורים מהח'ים, ומתאר בדрамטיות אירועים מיוחדים.

הואאמין ביצירת אוירה מרוממת תמיד, וביתר שאת בימים "מסוגלים". מדבריק אותנו בשמחת וחדות החגים, ביראת רוממות הימים הנוראים, בקיינת התעניות ושמחה כ"פורים". בשמחת תורה – משמש לנו דוגמא אישית חיה לכבוד תלמידי חכמים...

הרבי ישעהו חי איתנו בחיבתה את היציאה לצבא לשם שמיים, העלה את שירותנו הצבאי לרמה רוחנית גבוהה.

הרגשות גאים, והען דומעת שימושים על זכרונו את עצמת הקשר – בביקורים ובמכתבים – עם בניך ALSO תלמידיך, זו לא יבין זאת... הוותייקים רואים ושומעים אותו עד היום שכלו משלhab, והיותו – בלבו – איתם בקבן החזית, ואת התרגשותו נוראת ההוד בהילחמו עימם – ברחחו – בעת קרב.

מעוררים התפעלות חיבתו זכר הנופלים הי"ד והדר כבודו להורים ולמשפחותיהם בימי זכרון ובכל הזדמנויות, ואף לאחר שנים רבות...

אחת מהופעותיו הקבועות, קרוב לאלף ושמונה מאות פעם, היא יציאתו עם חבורת התלמידים, מהם אברכים, שהחלפה מדי שנים אחדות, בתוספת אורחיה היישיבה, כחנן לקראת כללה, שבת המלכה, ב"פלג המנהה" בתריתא, בירקוד של כל רמ"ח אל מול הר המור, במורד ביתי מחסה וברחבת הכותל.

שנים רבות היו מקרים ומפזרים התלמידים לפני ה', כאשר ההדר ככתר בראשם, קיבלת שבת קודש אשר על הסף, וככבודה של ירושלים של מטה הנבנית כנגד ירושלים של מעלה.

וכלו מתעטרין בנשמעות חדתין, נכנסים לתוך התמצגות קדושת המקום והזמן, מתחדים עם שבתת השילום.

לבושים בגדי שבת חיים, מטאבקים בעפר הירושות שלקראות הבניין, באבק רגלי מבשר...

מרננים: "התנערן מעפר, קומי ירושלים עיר הקודש", "לבשי בגדי תפארתך – עמי", "קומי צאי מtower ההפכה", "ונבנתה עיר על תילה", בנעימות מיוחדת, ברגשות קודש. בהמשך דרכם וברחבת הכותל חבו עם ייחדי ובאים מיקורי ירושלים ו"על רגליים מרחבי תבל, הבאים לחוש את משק כנפי הבניין השלישי".

כאן ועכשיו, יחד עם ישיבת הכותל, הם מקבלים עוז וטעומות ושמחה עולם על ראשם, ומתחזקים בczפיה לישועה שתתגלה בקרוב.

הירקוד והתפילה, השירה והה تعالות – בניצוחו ובקיומו של רבינו ישעיהו איש ההדר שליט", המנחה את הקבוצה המרכזית בנסיבות הנשמעות, כעמוד האש ההולך לפני המחנה, בימים של התגברות איילת השחר, והכל צופים לאור חדש על ציון תאיר ונכח כולנו במהרה לאו"ז.

*

אברכו בברכת כהן הדיטו: שיזכה – ביחיד עם נ"ב מנכ"ת אשת חיל, אשת חבר, הרבנית, בת גודלים אם לטאורה, צו"צ – נעמי שתחיה" לאי"ט, שנעים מעשיה ודברי חכמתה, ושלנו גם משלה – לשם שופרו של מישיח ולראות: בישע עמנוא, בהופעת שכינת קדשו על הר מרים, וסדר העבודה, וסנהדרין גדולה, וענן הקטורת, והקפות המזבח, ובהתגלות "כי מצוין תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

כי כל המאהיב בהדר על הכל את השוכן בציון ואת שכינת ציון ואת הכנסת ישראל – זוכה ורואה בשמחתה.

*

לנו כ"מערכת", אין אלא להוסיף ולומר, בשם כל בני החבורה והיישובה לדורותיה: אמן כן יהיה רצון!

חברי המערכת:

יוסף אנסבכר, יוסי בן שחר, טוביה ליפשיץ, ינקו פרידמן, בנציון קרייגר,

אַלְמָנָה
נֶדֶבֶל

ר' אביעד הכהן / "כִּי לֹא פָּרְשֵׁה"	15
ר' יעקב נדל / שמר וזכור בדיון אחד	42
ר' יצחק ספיר / פרשיות השבת בספר שמות	52
הרב רפאל בניימין פוזן / לשונות שבת ושביתה בתרגומים אונקלוס	62
הרב בן ציון קרייגר / וכתר שבת עולה על גביהן	82
הרבי אכימיר ננצלא / שירות שביעים	98

ר' אביעד הכהן

לרأس הישיבה ר' חיים ישעיהו הדרי מוקיר שבת
שאחז בידו מידת חכמים הראשונים
ופרנס אותנו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת¹
שטעם לא נמר ולחם לא נס עד היום הזה

"בי לא פורש"

פרק בהלכות מחללי שבת – בימים ההם, בזמן הזה

אקדמות מלין

כה אמר הנביא ישעיהו (נח, יג): "אם תשיב משבת רגליך, עשות חפץ ביום קדשי, וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכבד, וכבודתו מעשות דרכיך, ממזוא חפץ ודבר דבר".

"אם תשיב משבת רגליך". אם תימצى לומר, אחת החוויות המרגשות שנושא עמו כל מי שזכה ללמידה בבית מדרשה של ישיבת "הគותל" הוא "השבת הרגילים" בלבד שבת לכוטל המערבי, תוך שירות "ישמחו במלכותך".

טעמה של חוות זו לא פג עם השניים. יש בה, זומני, כדי לטמל את דרכו של בעל היובל, ההולך בראש תלמידיו, וمبקש להורותם הדרך אשר יعلו בה בית ה', אך בה בעת צועד עם בשורה אחת, יד אוחזת יד.

הליכה זו נושא בכנפייה משב רוח רענן של בני נוער צעירים, האוחזים בספרא ובסייפה כאחד, מחוברים למציאות הישראלית העכשווית ביותר, ובד בבד טועמים מלא פיהם מטעמו של יין חסידים ישן נושאן, שקנקנו – הריקוד – מנתק את האדם לשעה קלה מן העולם הזה, ומטעימיו משהו "מעיין עולם הבא".

עוד יש בהליכה זו טעם חיבתם של הקודש והמקדש, וחיבתה של ירושלים.

היציאה בשמחה ובשיר מבית המדרש לבית המקדש מסמלת את השירה שבתורה² שcolaה צריך להינטו גם ברחובות, לציבור כולם, ולא ידוע רק ליודעי ח"ן. מopsis עלייה סגולתם המיוחדת של שירי הלכת שמלוים הליכה זו לחצרות

1. ראה: א' הכהן, "קב חרובין של ערב שבת", אל מחוץ לחומות, ט"ז בשבט תשמ"ג

2. וכבר נודעה ברבים אמרתו של הראייה קווק: "כשם שיש חוקים בשירה, כך יש שירה בחוקים". ראה: "שירות המשפט", דף פרשת השבוע מס' 13, משרד המשפטים, תשס"א.

בית ח', מעשה רוחו של ר' יעקב תלמוד, המקשרים את הרוקדים למסורת פולין ובית גור, שבעל היובל אחוז וודבק בה בכל נימי נפשו.

בדברים הבאים, ביקשו לעטר את בעל היובל בעיון באחת הפרשיות העולומות שבמקרא, פרשת "מקوشע עצים ביום השבת" (במדבר טו, לב-לו). פרשה זו קשה hon מצד תוכנה, hon מצד מיקומה, hon מצד הדמיות המשמשות בה. לפניו ניצבת דמותו העולמה של מחלל השבת הראשון בעולם. מתוך טיבו וטבעו, ביקשו ללימוד מה טיבם של מחללי שבת, ומה יעשה בהם, בימים ההם, ובזמן זהה.

חכמים, ראשונים כאחרונים,³ הפכו בפרשה זו כה וכחה בניסיון לעמוד על טيبة וטעה. כל אחד מהם, לפי דרכו, ביקש למצוא בה פנים חדשות. כמו במקומות אחרים, גם כאן משקפת הפרשנות לא אחת את עולמו, מקומו וזמןו, של הפרשן, לא פחות משמקפת היא את פשטותו של מקרא.

יהא אשר יהיה, לפניו המפגש הראשון שבין "מחלל השבת" לבין מערכת הענישה שבתורה. התגובה על חילול השבת, משמעתו, וההשלכות הנובעות הימנו, כל אלה הם בני משמעות רבה לא רק לשעה, אלא אף לדורות.

פרשת המקושש

הפרשה עצמה קצרה ביותר, בת חמישה פסוקים בלבד (במדבר טו, לב-לו) :
לב ויהיו בני ישראל במדבר, וימצאו איש מקושע עצים ביום השבת.

lg ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושע עצים, אל משה ואל אהרן ואל כל העדה.

ld ויניחו אותו במשמר כי לא פורש מה יעשה לו.

לה ויאמר ה' אל משה : מות יומת האיש, רגום אותו באבניים כל העדה מחוץ למחנה.

לו וויצוiano אותו כל העדה אל מחוץ למחנה, וירגמו אותו באבניים וימות, כאשר צוה ה' את משה.

למרות קיצורה של פרשה זו, מקופלים בה עולמות שלמים, של חטא ועונשו, דרכי ענישה וסתרי הלהה שמתבררים רק על ידי נזון התורה. להלן נבקש לעמוד על מקטת מרכיביה של פרשה זו. בתחילת העשה זאת על דרך הפרט, פסוק אחר פסוק, ולבסוף נבקש ליתן מקטת כלליים בפרשה זו, שאפשר ויפים מהה, לא רק ל"ימים ההם", אלא גם "זמן זהה".

3. מבין אחרים, יזכיר לטוב הרב י' קופמן, שבמאמרו "פרשת המקושע עצים", חוברת יג מסדרת "סוגיות בתורה ותלמודן על פי המקורות", הצע, כדרכו, דרך מעניינת להבנת הפרשה.

סגנון ומבנה

ראשית הפרשה בתיאור מעשה אסור, המשכה בהתחבות בוגע לעונש הרاوي לעבריין, גזר דין וביצעו.

בסגנון של הפרשה יש יותר מרמז לפרשיות אחרות.⁴ הפרשה הקרובה ביותר מצד תוכנה וסגנון היא, כמובן, פרשת המקלל (ויקרא כד, י-יד) :

ויצא בן אשה ישראלי והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל, וינצטו במחנה בן היישראלי ואיש היישראלי.

יא ויקב בן האשה היישראלי את השם ויקלל, ויביאו אותו אל משה ושם אמרו שלומית בת דברי למטה זו.

יב ויניחו בו שמר לפרש להם על פי ה'.

יג וידבר ה' אל משה לאמר :

יד הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה...

cg וידבר משה אל בני ישראל ויצוו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אותו ابن ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה.

הקרבה הגדולה, במבנה ובסגנון, הביאו פרשנים שונים להשוואה בין שתי הפרשיות, ולהלן נציג על השווה והשונה שביניהן.

זmeno של מעשה: "אין מוקדם ומאוחר בתורה"

כדרך הרבה מן המאורעות בתורה, לא נתרפץ בראש הפרשה זמנה המדויק. מה שנסתם במקרא, נתרפץ בידי חכמים, ראשונים ואחרונים, שביקשו לתת סימני זמן במאורע.

לפי מסורת קדומה של חז"ל, מימות התנאים, אירע מאורע זה מיד לאחר שנצטו בני ישראל על השבת:

"ויהיו בני ישראל במדבר" – בגנות ישראל הכתוב מדבר, **שלא שמרו אלא שבת ראשונה ושניה חיללו**.⁵

הוא אומר: המעשה אירע בסמוך לציווי שנצטו בני ישראל על השבת, במדבר סין, ומיקומו הכרונולוגי היה צריך להיות בספר שמota, לאחר פרק טז.

לפי פירוש זה, בשבת ראשונה נצטו בני ישראל על השבת: "ראו כי ה' נתן לכם השבת.... שבו איש תחתיו אל יצא איש מקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט).

4. כך, לדוגמה, "אי ידיעתו" של משה את פסק ההלכה דומה בעילם לפרשת פסח שני.

5. ספרי במדבר, פיסקא קיג, מהדי הורוביץ, עמ' 122.

אף הם קיבלו וקיימו עליהם: "וישבתו העם" ביום השביעי". כך עשו בשבת ראשונה, אבל רק "יצאו" לדבר – וכבר חטאו. ואף אתה, צא ולמד מה רב כוחו של יוצר הרע, שאפילו דור יוצאי מצרים, שראו על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי הכהן, לא יכולו לעמוד בפנוי.

אכן, חלק מהראשונים, בעיקר מבית מדרשים של חסידי אשכנז,⁷ אינם שלמים עם פירוש זה, מכיוון שמקורות אחרים – וכבר מן התלמוד עצמו – עולה במשמעות שכבר **שבת הראשונה חיללו בני ישראל את השבת!**

וכך שנינו במסכת שבת (ק"ח, ע"ב):

אלמלי [=אילו] שמרו ישראל **שבת ראשונה**,⁸ לא שלטה בהן אומה ולשון, שנאמר (שמות טז) "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט".

יתר על כן, חלק מן הראשונים נתקשו בסדר הימים, ובניסיונו לשלב את מסורת חז"ל עם פשט הכתובים. כך, לדוגמה, מנסה הפירוש המפורסם לבעל הרוקח:⁹

לא איתפרש לי מהיכא דבשבת שנייה הוи מעשה דמקושש? רבינו היל הל היבא ראייה מספרי זוטרי (סימן לב) דתני הטע מקושש בשנה ראשונה בכבי לחודש.

ולא מסתבר לי, מזתני המכילתא (בשלח ט, א) ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים, חמישי בשבת הוה... ומשמע מהא דעתו באיר, בשבת הבאה היה, ומאי דכתיב יישבתו העם ביום השביעי הינו בשבת הבאה דהוה ליה כ"ב באיר, נמצא ד[=שבת] שנייה, כ"ט [=באיר].¹⁰

הסתירה שעולה לכואורה מן המקורות, הביאה את הראשונים להציג תירוצים שונים. כך, לדוגמה, מציע הפירוש המפורסם לר' יהודה החסיד לומר שאנו חיללו המבקשים את המן "במחשבה רעה" כבר בשבת הראשונה, אך חילול שיש עמו חיוב מיתה לא היה עד שבת שנייה, במעשה המקושש.¹¹ לפי פירוש אחר, היציאה

6. השימוש במונח "עם" מדויק כאן ובפסוקים שלפניו: "יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו" (שם, פסוק כח), ומונגד לשאר מונחים שנזכרו שם לעיל ולהלן: "ויקראו בית ישראל את שמו... **ובני ישראל** אכלו את המן".

7. ראו פירוש ר' יהודה החסיד (מהדי ר' ייש לנגה, ירושלים, תשלה), עמ' 176.

8. כך הוא בדף ונציה וברוב הדפוסים. בכ"י מינכן: שבת ראשון.

9. פירוש הרוקח על התורה, בני ברק, תשמ"א.

10. המפורסם לרוקח מוסיף ומסחה מן האמור בתורת כוהנים אמר, פיסקא יד, שלפיו הביאו מקהל לפני משה רק בשנה השנייה לצאתם ממצרים, ואם שניתם בפרק אחד היו", אין החשבון מכובן.

11. אגב כך נuir לפירוש מעניין שמובא בפירוש הר"ש לתורת כהנים (אמור יד, ד) בשם רבינו היל. לפי פירוש זה, יש טעות בגרסת הספרי, וצורך להיות שלא שמרו את השבת אלא שנה ראשונה ושניה חילו. פירוש זה הובא על ידי הרה"ש הורוביץ, בפירושו לספרי, והוסיף עליו: "וaino nerah". לפי שעה, לא מצאתי לגרסה "שנה ראשונה" עד בכתביו היד של

לקוט העידה רק על כוונה לחולל את השבת, אך מאחר שהחפצים של מבקשי המן לא עלה בידם, ה"חילול" בפועל היה רק בשבת שנייה.

בין כך ובין כך, מפירושים אלה עולה שבני ישראל לא יכלו לכבות יצרם הרע וחיללו שבת מיד בסמוך לאחר שמתנה טוביה זו ניתנה בידם.

ומכל מקום, לשיטה זו יש לפחות מה טעם באה פרשת המקושש רק בספר במדבר ולא במקומה ה"טבעי" בספר שמות? פרשנוי המקרא עמדו על כך והציעו הצעות שוונות.

הابן עוזרא תולה זאת באיסור הנזכר בפרשה הקודמת "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן הארץ ומן הנגר, את ה' הוא מגדר ונכרתה הנפש היא מקרב עמה".¹² וממילא מפרש הרاءב"¹³, אם כי בלשונו זהירה: "יִתְבּוּ שְׁעָשָׂה חֲמֹשָׁש בַּיּוֹם רָמָה, וְזַהֲרֵוּ הַוְעֵיל". לפירוש זה אין עד מפורש במקרא.

לעומת הצעה זו, מפרש הרמב"ן "על דרך הפשט"¹⁴ – שלא בהתאם לדעת חז"ל¹⁵(!) – שמעשה המקושש בא במקומו הcronologiy, "כִּי הִי בָּזְמַן הַזֶּה אַחֲרֵי מְעַשֵּׂה הַמְּרָגְלִים", וכך פירש גם האברבנאל.¹⁶ לodium, ה"מדבר" אינו אלא מדבר פארן, וציוון המקום מבהיר מה טעם נדרש המקושש לכת אל מחוץ למchnerה לקושש עצים, כיון שבמדבר אין מצויים עצים לרוב.¹⁷

הספרי ובמباحثיו בראשוני. וראה המיחס לרי בעל הרוקח הנ"ל; שבת קית, ע"ב; ספרי זוטא בהעלוות ט, ה.

12. איסור זה עצמו, נחלקו בו חכמים. הרמב"ס ב"מורה הנבוכים" (חלק ג, מא), רואה אותו כעבירה בדרגת החומרה הגבוהה ביותר: "וזדוע כי העברות על אזהרות התורה נחלקים לאربעה חלקים: האחד האנוֹס, והשני השוגג, והשלישי המזיד, והרביעי עושה ביד רמה... אבל עושה ביד רמה הוא המציד המתחצף ומתפרק ועובד בפרהסיא וכאליו אין עובר לעצם התאותנות... אלא מפני שהוא מתנגד לתורה וمتוקם נגדה, ולפיכך אמר עליו 'את ה' הוא מגדר'".

13. הרמב"ן נוקט במשמעות זה במקומות שונים, כשהוא רוצה להבליטו אל מול פירושים אחרים שנאמרים "על דרך הסוד" או "על דרך הדרש". ראו, לדוגמה רמב"ן, בראשית כב, ב, ד; כה, כ; מד, יט; שמות ג, ו; ט, קט ועוד.

14. אין צורך לומר, שהילוקט של פרשנים הראשונים בדרך הפשט, הביאם לא אחת להציג פירושים שמנוגדים לפרשנות העולה ממקורות חז"ל, והרמב"ן אינו יוצא בעניין זה.

15. למוטר לומר שחלוקתם משקפת גישות עקרונית בדבר החלטת הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" והיקפו. ויפים לעניין זה דברי האברבנאל על אתר: "חשבו המפרשים שהיה זה [=מעשה המקושש] בשנה ראשונה, שנצטו במרה על מצוות השבת. אבל אין ראוי לסביר הבלתי סדור שיתחייב מזה בפרשיות התורה וסיפורייה, וכך נראה שקרה זה אחר עניין המרגלים כסדר הפרשיות".

16. לשיטת האברבנאל, החטא היה בהעברת העצים ד' אמות ולא בעצם ליקוט העצים התלושים, וראו להלן.

מקוםו של מעשה: "ויהיו בני ישראל במדבר"

לשם מה בא תיאור המקום? וכי לא ידענו בני ישראל – במדבר היו? כמו במקראות אחרים, דומה שגם כאן ציון המקום – ובעיקר היוו "מדבר" – אינו מקרי.¹⁷ המדבר, שבו היו אמורים ישראל לקיים את מצוות ה' ("שלח את עמי ועבדוני במדבר") – שמות ז, טז; והשווה שם, ה, ג; ח, כ-כד) הפך והיה זירה לחטא חילול השבת שההויה מרידה במלכות שמיים.¹⁸

עד נוסף למeczyתו של ה"מדבר" בתיאור החטא יכול לשמש גם תיאورو של הנביא יחזקאל (כ, יג), שככל הנראה מכוון לפרשנו,¹⁹ ואף הוא מדגיש את היות החטא "במדבר" דווקא:

וימרו כי בית ישראל במדבר... ואת שבתי חללו מאד.

המחלוקת בדבר זמנו של המאורע, הביאה עמה ממילא מחלוקת גם באיתור מקוםו המדויק. לדעת הרמב"ן, שקבע את זמנו לאחר מעשה המרגלים, ה"מדבר" – מדבר פארן הוא, ואילו לדעת חז"ל מדבר סין.

יהא אשר יהיה, יש להבין מה טעם צינו את מיקומו של האירוע "במדבר",²⁰ בשעה שאף כל שאר מאורעות הספר – במדבר היו. לפי חלק מהפרשנים, ציון מיקומו של החטא נועד להעצים אותו: הגם בני ישראל ראו במדבר נסائم

17. והלא דבר גלויל כל הוא, שהז"ל ייחסו חשיבות רבה לציוני המקום הגיאוגרפיים במקרא, ודרשו כמיון חומר. על ה"מדבר" וחשיבותו במסורת ישראל, ראו: מחניים, חוברת נה.

18. בתנ"ך יש עדויות לרוב על הזיהוי שבין ה"מדבר" לבין הארץ. כך, בפי המתאוננים (במדבר כ, ה) "אל המקום הארץ, לא מקום זרע, ותאהנה וגפן ורימונו ומים אין לשנות" [=NINGOD מובהק לארץ הברכה, ארץ ישראל, שנשתבחה בפירות ה"גפן, התאהנה והרימונו" שבת, ארץ שלמיטר השמים תשתח מים"], וכן בפי הנביא ירמיהו (ב, ב), "ארץ לא זרועה", או (שם, ו) "ארץ ערבה ושותה, ארץ ציה וצלמות, ארץ לא עבר בה איש [=וכבר מצלצל באוזני הקורא הד קולו של ה"איש" בן פרשتنا], שעבר גם עבר בה, אך יערה' במשמעות של חטא!] ולא ישב אדם שם" [=אלא יצא חוץ למקומו, ו עבר על "שבו איש תחתיו"]; באחת: "ארץ מאפליה" [ירמיה שם, ב, לא]. וכן הוא אומר בדברי התוכחה של משה, מתואר המדבר "הגדל והנורא, נחש שرف ועקרב, וצמאון אשר אין מים" (דברים ח, טו). כפי שראינו, המדבר נטול ה"גפן והתאהנה", ניגודו הגמור הוא של "שבו איש תחתיו" [=והרי היישבה של ה"איש", מסמניה הבולטים של הארץ היא: יושב יהודה וישראל לבטה, איש תחת גפנו ותחת תנתו" (מל"א ה, ה; וראו מיכה ד, ד). וכן הוא אומר בדברי קבלה (תהלים קז, ד): "תעו במדבר בישימון דרך, עיר מושב לא מצוא". אכן, כנגד תפישה זו יש גם הדימויים לא מעטם למקומות של ה"מדבר" בעיצוב דמותו של העם. אלא שאכמ"ל.

19. העיר על כך ריצ' מושקוביץ, בפירושו "דעת מקרא" על אתר.

20. כפי שנראה להלן, מילת קויד זו – "במדבר" – שימשה את חז"ל לננות ולזהות מיהו אותו "איש" חוטא אונוני.

גלוים, כבר בסמוך לאחר שירד להם מן שמיים, חיללו את השבת.²¹ הסבר אחר תולה את עונש נזודי בני ישראל במדבר ארבעים שנה בכך שעברו עברות רבות, בנוסף לחטא המרגלים, ומכאן הצדוק לעונש הכבד שנגזר עליהם.²²

פרשאים אחרים, שראוים את החטא לא בעצם פעולה הליקוט אלא בהעברת העצים ד' אמות ברשות הרבים (ראו להלן), רואים בציון המקום תנאי הכרחי לשם מילוי יסודות העברה: לפי הגمرا (שבת ו, ע"ב), המדבר נחשב כ"רשות הרבים" רק בזמן שישראל שרוויים בו, ומכאן הצורך בהדגשת הכתוב, שבאותה עת "היו בני ישראל במדבר".²³

יתר על כן: אפשר שציון המקום מדגיש עד כמה גדול יצרו של חילול שבת. על אף שהיו בני במדבר, מקום ציה וצלמות, שאין בו מסחר, והדעת הייתה נתנת שהփיטוי לחילול שבת לא יהיה בו כה גדול כמו בחני הכרך, עדין חטאו וחיללו השבת.

זאת ועוד: פירוט הזיקה שבין השבת למדבר יש בה כדי להציג שהשבת, בניגוד למצאות רבות אחרות, אינה תלולה במקום. הכתוב מדגיש שבני ישראל נצטוו לשומר שבת גם קודם שנכנסו לא"י. שבת אינה מצווה התלויה ב"מקום" או ב"ארץ", אלא בזמן.

ביטוי לכך ניתן בהלכה התלמודית, שלפיה גם הולך במדבר בדרך רחוכה ואין יודע באיזה יום בשבוע הוא נמצא, חייב ל"עשה שבת לעצמו", למנות ששאול שבת يوم אחד.²⁴ השבת – ה"מקדש הנגיד" של בני ישראל, מקדש הזמן, צועד עם לכל אשר ילכו.²⁵

הנפשות הפעולות

הפסוקים מציבים לפניו אנשים אנונימיים: רבים מול יחיד. "בני ישראל" מול "איש". זהותן המדוייקת של הנפשות הפעולות במעשה זה נותרת עלומה במקרא עצמו. כך גם בהמשך הסיפור: "ויקריבו אותו המוצאים אותו", מבלי שיתפרש שם או מניינים.

21. ראו פירוש רבנו בחיי על אתר מהדי שעוזיאל, עמ' צו.

22. רבנו בחיי, שם. רבנו בחיי מדגיש ש"כל ישראל ערבים זה בזה", ולכן חטאו של היחיד, המקושש, הביא לעונש על העם כולו.

23. ראו פירוש הרש"ר הירש על אתר. לדעתו, ה"מדבר" נועד להבליט גם את ממד ה"פרהסיא" במעשה המקושש, שהפך אותו מ"סתם מחלל שבת" ל"מחלל שבת בפרהסיא", שдинו מושווה לעובד עבודה זרה שנזכרה קודם.

24. בבלי שבת סט, ע"ב.

25. מוטיב זה פותח במיוחד למסה נפלאה על השבת, ע"י איי היל, בספרו על השבת ומשמעותה לאדם בימינו.

"איש"

כאמור לעיל, שמו של האיש לא נתרפש, והוא נותר אונוניי: "וימצאו איש²⁶". אונוניות זו מובלטת גם בהמשך הכתובים, בתיאورو העקיף של ה"איש", בוגר שני, ובאי תזרה על מעשה²⁷: "ויקריבו אותו המוצאים אותו... ויניחו אותו... מות ימת איש רגום אותו... וויצו אותו... וירגמו אותו". הוי אומר: לא רק "מה יעשה לו" לא נתרפש, אלא גם מה שמו.

תופעה זו, של הסתרת שם החוטא, מצויה בכמה מקומות נוספים במקרא. כך, לדוגמה, כאשר מדובר במעשה עבירה חמור, ב"פרשת המקלל" (ויקרא כד, ז): "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי... ויקב בן האשה הישראלית... ושם אמרו שלומית בת דברי למטה דן²⁸... הוצאה את המקלל... וויצו את המקלל".

וכך בפרשת הכהאה במצרים: "וירא איש מצרי מכח איש עבר מאחיו" (שמות ב, יא).

ובולט הדבר בפרשת השטים²⁹ (במדבר כה, ו-ח):

"והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית... ויבא אחר איש ישראל אל הקבבה, וידקר את שניהם, את איש ישראל ואת האישה אל קבתה". אבל להלן, שם (כח, יד), נתרפש שם: "ושם איש ישראל... זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמי. ושם האשה המוכה המדינית צובי בת צור".

אכן, גם כאשר מדובר במעשים שאינם שליליים כשלעצמם, נמנע המקרא לעיתים קרובות לגלות לנו את זהותם של האנשים. כך, כאשר מדובר בקבוצה גדולה, שאין טעם בזיהוייה, דוגמת פרשת פסח שני (במדבר ט, ו): "ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", ובדומה, בסיפור יוסף: "וימצאוה איש³⁰ והנה תועה בשדה" (בראשית לו, טו).

26. מעניינת היא הצעתו של הספרי על האתר, ولو כ"הואאמין", לומר ש"מקושש" הוא-הוא שמו של ה"איש"!

27. תופעה זו בולטת לנוכח ההשוויה לפרש המקלל (ראו להלן), שם מודגשת כל העת חטאו: "הוצאה את המקלל... וויצו את המקלל".

28. במקרה זה חושף הכתוב את שם האס (מדוע לא את שם האב?), אך לא את שם המקלל עצמו (והשוואה לפרש השטים, שנזכרה להלן). עניין זה עורר, כמובן, את סקרנותם של הפרשנים, הראשונים ואחרונים, והוציאו לו פתרונות שונים. ראו: תורה שלמה, אמרות, שם, עמי רץ.

29. וגם בה "ונתעלמה הלכה ממשה"!, ראו רשי"י שט, כה, ו.

30. גם שם, נתעלמה ממשה הלכה ואמר: "עמדו ואשמע מה יצוה ה' לכם".

31. גם כאן ביקשו חז"ל לגלו את שהסתירה תורה, ויזיהו אותו עם המלאך גבריאל. ראו רשי"י ו"תורה שלמה" על האתר.

לעומת זאת, לא מעט הם המקרים שבהם המקרא חושף לפניו את שמו של האיש, גם שאין בשם כל עצמו, כל תועלת הנראית לעין. כך, לדוגמה, בפרשת יהודה: "וַיְאִתֵּן עַד אִישׁ עֲדָלִי וְשָׁמוֹ חִירָה..." וירא שם יהודה בת איש כנען ושמו שוע" (בראשית לח, א-ב).

"מקושש"

טיבה של פעולה זו לא נتبادر כל צורך מן הכתוב. מהי בדיק פולחן ה"קישוש"³²?

לא הרבה מקרים עושים שימוש בפעולה זו. עיון פשוטים של מקרים מלמד מי שורש זה, ק.ש.ש. מבטא פעולה של איסוף, ועודין איןנו יודעים האט מדבר באיסוף מן המחבר דזוקא, מן התלוש או שמא משניהם גם יחד.

גם עיון במקרים אחרים שעושים שימוש בשורש זה, אינו יכול לפטור לנו אותו לגמר. כך, לדוגמה, נאמר אצל בני ישראל במצרים "ויפץ העם... לקש קש לתבן" (שמות ה, יב), "הם ילכו וקוששו להם תבן" (שמות ה, ז), ועודין איןנו יודעים אם מן התלוש היה או מן המחבר, ומcause התלבטותם של חכמים בדבר.³³

כידוע, בלבד ממלאת הבהיר לא נתרשו בתורה אבות המלאכה האחרים,³⁴ וח"ל – שניisco ופירטו במשנה את ל"ט אבות המלאכה – ביקשו להיות את פעולות המקושש עם אחת מהן. לאור זה, הוצע להיות פעולה זו עם אחד מאבות המלאכה: אם "קשה" דנו תלייה מן המחבר היא, מעשה "קוצר" לפניו. לעומת זאת, אם ב"קשה" מן התלוש עסquine, באסיפה העומרים וקיבוצים אל מקום אחד – מעשה "מעמר" לפניו.

לפי דעתו שלישית בגמרה (שבת צו, ע"ב), שאין לה חד מפורש בפשותו של מקרא, העברת התבטהה בהעברת העצים ארבע אמות בראשות הרבנים.

פירוש מקורי אחר מציע האברנאל: לדעתו, העברת התבטהה ב"קיצוץ" עצים

32. מבחינה לשונית נראה שנגזרה מלשון "קש" (ראו: "לקוש קש לתבן" (שמות ה, ז, יב), אך ברובות הימים הוחבנה אף לתיאור "קישוש"-ליקוט מינימום של צומח. הן בעניינו: "קישוש עצים", והן במקומות אחרים: "אשה אלמנה מקוששת עצים" (מל"א יז, י, ושם יב), והשוו הפסוק הקשה בczfnah ב, א: "התקוששו וקושו הגוי לא נכסף", שכורה מדבר ב"ליקוט" אנשים! וראו פירוש רבנו בחוי על אתר.

33. ראו שבת צו, ע"ב. רוח"ש הורביז בפירושו לספרי (וכן בעל "דעת מקרא" על אתר), הפנה את שימת לבנו לחלוקת דומה שקיימת בעניין זה אצל התרגומים: אונקלוס תרגם "מגבב עיין" [הינו]: מגבב - מעמר - עצים, מלקט מן התלוש], ואילו הירושלמי, הבבלי והמיוחס ליוונתן תרגם: "תלש ועקר קיסין" - תלש עצים, ומשמע: מן המחבר.

34. לעניין זה ראו: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה (ר"ג, תשנ"ב), 32.

גדולים לחתיכות קטנות – "קשהים" דקים, והרי זו מעין מלאכת הטוחן. יהא אשר יהיה, מפשטתו של מקרה עולה שמעשה ה"קשהה" חילל את השבת,³⁵ ולפיכך הוצרכו "המצאים אותו" להעמידו לדין, וסופה שנסקל עליו.

"קיוש עצים" – לשם מה?

הכתוב סותם ואינו מפרש מה הייתה מטרת ה"קשהה". ממקרים אחרים עולה שפעולה זו היא הכנה למלאות נוספות – בנייה (שמות ה, ז) או בישול (מל"א יז, י-יב). אפשר, אפוא, ש"הקרבת" המKeySpec נועשת על אתר וענישתו לא נעשו רק לשם העבר, אלא גם כדי להציג סייג לשמרות השבת, ולמנוע אותן מעשיית פעללה נוספת נספת של חילול שבת, דוגמת הדלקת העצים ובישול עליהם.³⁶

"ויקריבו אותו"

כמה מפרשני המקרא³⁷ הדגישו ש"הקרבה" זו הייתה רק **במוצאי השבת**, ולא ביום השבת עצמו שחרי "אין דין בשבת".³⁸

האיסור לדון אדם בשבת מופיע לראשונה במשנת התנאים. לפי הbabelי, גורת רשות"³⁹ הוא, שמא יבוא בית הדין לכתוב פסק דין בשבת. לימים הורחב איסור זה והוחל גם על שאר מלאות הענישה שבית הדין מצווה עליהם. כך, למשל, מביא ה"בית יוסף"⁴⁰ את תשובה רב שרירא גאון, שמננה עולה כי אין מלקין ואין מכנים אדם לבית סוחר בשבת. תשובה זו הגיעה לידינו בשני נוסחים,⁴¹ בהאי לישנא:

ושאלתם, מי שעבר עבירה בשבת או בחול, ולא ניכר [=ולא נודע] אלא בשבת, ומתייראין ממנו שמה יברח למוצאי שבת, יכנסו לבית הסוחר עד מוצאי שבת וילקווהו, או ילכוו בשבת, ומתיראין בספרות מלכות⁴² או לא?

35. גם ש"חילול" זה לא נזכר בשמו המפורש!

36. מעין מה שנאמר בין سورר ומורה ש"ירדה תורה לסוף דעתו", ולפיכך אמרה "ימות זכאי ואילימות חייב". לנитוחה של פרשה זו במשנת חז"ל ראה: מ" הלברטל, מהפכות פרשניות בהתחוותן (ירושלים, תשנ"ז), עמ' 42 ואילך.

37. ראו, לדוגמה, ראב"ע ורבנו בחיי על אחר.

38. ולפנינו דוגמא נוספת המצטרכת לשכל מקרים נוספים שבהם, לבאורה, נעשית "חשרכה לפנים", ובמי הדורות הקדומים כבר יודעים ומקיים ההלכות שנשנו דורות ובאים לאחר מכן.

39. ראה משנה ביצה ה, ב וגמר שם, לו, ע"ב. וראה רמב"ם, מלהלכות שבת כג, יד.

40. אורח חיים, סוף סימן רסג. וראו שו"ע או"ח שלט, ד, ומג"א על אחר.

41. שבלי הלcket, סוף סימן ס, עמ' 48; והנוסח שבתשובה גאון מזרח ומערב, סימן קמו, בשיבוש. וראה רב"מ לויין, אוצר הגאנונים, ביצה, חלק התשובה, סימן קה, עמ' 40. וראו סימן קט, שם.

42. נהוגין היו לספר כל מכחה ומהנה שלא לעבור על איסור "ארבעים יכנו פן יוסף". ובשבת

כך רأינו: שאין מלקין ביום טוב,⁴³ ואין מכנייסין לבית הסוחר ביום טוב, וכל שכן בשבת. דהני מילין כולהו – דיןין אינהו... ואם ברח – אין עליינו כלום.⁴⁴

בתלמוד הירושלמי ניתן טעם אחר לאיסור זה, וראו בו איסור דאוריתא ממש, והוא איסור "הבערת האש" בשבת "בכל מושבותיכם".⁴⁵ וכפי שביאר בעל ספר החינוך: "ובא הפירוש בזה שלא ישרפו בית דין בשבת מי שנתחייב שריפה, והוא הדין לשאר מיתות". והוסיף ובייר לנו שורשה של מצווה זו:

שרצה השם יתברך לכבד היום הזה שימצאו בו מנוחה הכל, גם החוטאים והחייבים. مثل מלך גדול שקרא בני המדינה يوم אחד לסעודה, שאינו מונע הפתח [=הכניתה] מכל אדם, ואחר יום הסעודה יעשה משפט. כן הדבר הזה, שהחם ברוך הוא צונו לקדש ולכבד يوم השבת לטובתינו ולזכותינו.

הדין, החמור והחוותך חיים לכל חי, הדין שנוקב הוא בכוחו הגדול את ההר, מנוגד בתכילת לאופיו ה"רך" של יום השבת, יום של מנוחת "אהבה ונדבה", מנוחת שלום, ושלווה, והשקט ובטחה. באחת: הרבה צער כרוך בעשיית "דין", ושבת לעונג נתנה ולא לצער.⁴⁶

"המצאים אותו"

כמו בפסוק הקודם ("וימצאו", ולא פירש מי היו), גם כאן נותר הכתוב סתום, ואין מפרש מי היו "המצאים אותו".

יתר על כן: "מוצאים" אונומיים אלה, כפי שהם מוצגים לעינינו, נותרים באולםותם ובאים מדברים. בראשונה הם "מוצאים" אותו, ולאחר מכן "מקריבים" אותו. כפילותות זו⁴⁷צדה את עינם של הפרשנים, והם ביקשו ליתן בה טעם.

קיימים חשש שמא ספירה זו תביאם לידי כתיבה או תיראה כעובדין דחול.

43. לעניין הלכה למעשה, ראה שוויית בצל החכמה, חלק א, סימן סה, וחלק ב, סימן עט, שדן בשאלת האם ניתן לדון ביום טוב שני של גלויות בארץ ישראל, בן חוויל שנמצא בא"י (ופסק להיתר), ומנסה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות, ובין תחילת דין לגמר דין וביצוע גזר הדין, עיישי. לעומת זאת נוגדת, ראה שוויית חילכת יעקב, חלק ג, סימן קללה.

44. הדברים הובאו להלכה גם בהגחות הרמ"א, או"ח, שلط, ד.

45. ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ז, והשווה לבבלי סנהדרין לה, ע"ב בא האיסור בניסוח מצומצם יותר; ספר החינוך, מצווה קיד; וראה עוד: ברכי יוסף או"ח שלט, ג

46. ולפיכך גם "אין עונשין בשבת, ואף על פי שהעונש – מצוות עשה, אין דוחה השבת" (רמב"ם, הלכות שבת כד, ז).

47. יש ליתן את הדעת לפועל שנבחר כאן: "ויקרבו" אותו, ולא "ויביאו אותו". והשווה לשון שנאמרה במעשה התחבטות דומה, בעניין פסח שני, שגם בו נתעלמה הלכה ממש ואחרן: "ויקרבו לפני משה ולפני אהרן".

48. השוו לפרשיה המקבילה בסגנוןיה של ה"מקללי", שם נזכר רק פועל אחד: "ויביאו אותו אל

גם הבחירה דזוקא בפועל זה "וימצאו", "המוצאים אותו" ולא בפועל אחר (דוגמת "ויראו"⁴⁹), עוררה את שימתם לבם של הפרשנים.⁵⁰

חז"ל, ורשיי בעקבותיהם, פירשו (אך אין לכך עד מפורש בפשט הכתובים), ש"מציאה" זו לא הייתה אלא "התראה", והיא שהכשרה את הקרקע, מבחינה משפטית, להעמידו לדין מאוחר יותר.

וכך שנינו בספריו:

"וימצאו איש מקושש עצים" – מלמד שמיינה משה שומרים וממצוותו אותו מקושש.

"ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים" עוד למה נאמר, והלא כבר נאמר "וימצאו איש", ומה תלמוד לומר "ויקריבו אותו המוצאים אותו"? מגיד שהתרו בו מעין מלאכתו. מיכן לכל אבות מלאכות שבתורה שמתרים בהם מעין מלאכתן.

רבי יצחק אומר: אינו צריך. מה עבדה זורה חמורה, אינו חייב עד שיתרו בו, כל וחומר לכל מצוות שבתורה. ומה תלמוד לומר "ויקריבו אותו"? מלמד שהתרו בו ואחר כך הביאו אצל משה.

במשפט העברי, ההתראה היא תנאי מקדמי לענישה. ונחלקו חכמים (סנהדרין פ, ע"ב) בדבר תוכנה של ההתראה. לדעת חכמים, די בכך שיתרו בעברין שהוא חייב מיתה. ברם, לשיטת רבי יהודה ההתראה אינה שלמה אלא אם הודיעו בעברין באיזו מיתה ספציפית הוא עשוי להיענש. מילא, הויאל וכאן "יודע היה משה שמחיל שבת בmittah, אך לא ידע באיזו mittah",⁵¹ צריך לומר שלמרות שלא הייתה ההתראה שלמה, אלא רק על עצם המיתה ולא על סוגה, הריגת המקושש הייתה רק הוראת שעה.⁵²

"אל משה ולא אהרן ולא כל העדה"

לפנינו תיאור של "מועצת חכמים" שנדרשת לעניינו של המקושש. מפשט הכתובים איננו יודעים האם עניינו הובא לפני כולם כאחד, או בזה אחר זה. ובבר נתחבטו בכך חכמים הראשונים,⁵³ אגב תמייתם הן על עצם הנסיבות,

משה" (ויקרא כד, יא).

49. והשווו לניסוח לעיל בפרשנת המקול.

50. מעניין הוא פירושו של הנציב. בחיבורו "העמק דבר", מפרש הנציב שלא הייתה זו "מציאה" אקראית, אלא פעולה מתוכננת היטב. משה העמיד שומרים, משום ש" היה הדור פרוץ בחילול שבת" (ראו להלן).

51. ראו רש"י טו, לד.

52. ראו תוספות ב"ב קיט, ע"א ד"ה שנאמר, ורש"ר הירש על אחר.

53. ספרי שם, פיסקה קיג, עמי 123. וראה להלן, הערת 53.

בhabת העניין לפני כמה חכמים,⁵⁴ הוא על ישיבת שני אחים בדין,⁵⁵ הוא על סדרם של חכמים:

אם משה לא היה יודע, אהרן היאך היה יודע? אלא סرس את המקרא ודרשו, דברי רב妃יאשה.

אבא תנין אומר משום רב אליעזר: בבית המדרש⁵⁶ היו יושבין⁵⁷ ובעו ועמדו לפניהם.⁵⁸

ה"סיפור האלים" שבפשט הכתובים ממשיך להתגלגל. כמו "המוצאים אותו", שאינם מדברים דבר, גם "משה אהרן וכל העדה" אינם מדברים. תגובתם מתבטאת במעשה: "ויניחו אותו במשמר, כי לא פורש מה יעשה לו".

"ויניחו אותו במשמר"

טיבה של הנחה⁵⁹ זו ב"משמר" לא נתרפש. הוא נזכר גם בהקשרים אחרים.⁶⁰ לעניינו, חשובה במיוחד אזכורו בפסק המקביל, בתוכנו ובסגנוונו, שבפרשת המקול.⁶¹

.54. גם כאן מתבקשת ההשוויה לפרשת המקול, שהובא רק "אל משה" (ויקרא כד, יא). ראו "העמק דבר" על אחר. הנציב מבחין בין מקורה זה לבין פרשת פסח שני ובנות צלפחד: שם, דובר רק על "הוראת" הלכה, ולפי הדין היחיד כשר להורות. מילא, אין פסול בקרבת שני אחים. מה שאין כן כאן, בפרשת מקושש, מדובר בדייני נפשות. וראה תירוץ בדבר מעמדם השונה של משה, ראש שנדרין בפלפול התורה, לעומת אהרן, ראש הסנחרין בדרך ההוראה.

.55. לפי מדרש זה, היה במדבר "בית מדרש" ניד, שהיה חלק בלתי נפרד ממנהה ישראל. ויש כאן שימוש Ancronistico במונח מאוחר, שהרי לא מצאו "בית מדרש" במקור שמו קדום בספרות חז"ל. על התפתחות המונח ומשמעותו, ראו: ח' שפירא, "בית המדרש בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – המשוג והמוסד", דברי הקongress העולמי השני עשר למדעי היהדות (חטיבה ב, ירושלים תש"ס), 45-60.

.56. כפי שהעיר ר' יצחק מושקוביץ ב"דעת מקרא" על אחר, גם במקומות אחרים, דוגמת פסח שני (במדבר ט, ו) הובא העניין "לפני משה ולפני אהרן", בסדר זה; וכיו"ב בעניין בנות צלפחד: "ויבדרו לפני משה ולפני הנשיאים ראשיהם לבני ישראל" (במדבר לו, א).

.57. והוא מדרש בדיקון נשנה בפרשת פסח שני (ספרי במדבר, פיסקא סח, עמ' 63) ולענין בנות צלפחד (ספרי שם, פיסקא קלג, עמ' 177). על מקור הדרשה והאפשרויות שהועתקה ממקומות אחרים, ראה לפי שעה מה שכتب שפירא שם (לעיל, 51), עמ' 52, הערה 45. על הפניה ל"בית המדרש" האקדמי, ולא ל"בית הדין" הפסיק הלכה למעשה, ראה שפירא שם, עמ' 53, והערה 47 שם.

.58. רואו "העמק דבר" על אחר שדיק מה בין "ויניחו אותו" שאמור כאן, לבין "ויניחוהו" שאמור בפרשת המקול. ויש ליתן את הדעת ל"מקבילה הכוחות" הכוונית שפעלת כאן, בצורה אנטית ("עומדים...יושבין", "ויניחוהו") ובצורה אופקית ("ויקריבו אותו").

"כִּי לَا פְּרָשׁ מַה יִעֲשֶׂה לוֹ"

לפנינו תיאור של הלכה שנתעלמה ממשה ומן העם. מצאנו לה מקבילות נוספות: כך, בפרשת המקלל, בפרשת פסח שני ובפרשת הירושה של בנות צלפחד (במדבר כז, ח).

פרשני המקרא, ראשונים כאחרונים, נתקשו הרבה בפירושו של פסוק זה. והרי עונש חילול שבת מפורש הוא בתורה (שמות לא, יד-טו): "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת שְׁבַת כֵּי קָדֵשׁ הִיא לְכֶם, מְחַלֵּה מוֹת יוֹמָת, כִּי כָל הַעֲשָׂה בָּה מְلָאָכָה וּנְכֻרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הִיא מְקֻרְבָּה עִמָּיהּ... כָל הַעֲשָׂה מְלָאָכָה בַּיּוֹם הַשְׁבַת מוֹת יוֹמָת".

לפייך פירושו, שהעונש עצמו – מיתה – היה ידוע, אלא שלא נתרשם בתורה באיזה סוג מיתה מדובר.⁶²

גזר הדין

"רגם אותו באבניים"

לנוח אלמותם של משה, אהרן וכל העדה, נשמע גזר דין של הקב"ה:
ויאמר ה' אל משה, מוות יומת האיש. **רגום⁶³ אותו באבניים⁶⁴** כל העדה אל מחוץ למחנה.

גזר דין זה מפרש ה' את תוצאתו – מוות, ה' את דרך המיתה – סקילה, ה' את מקום – "מחוץ למחנה". עונש דומה הושת על המקלל (ויקרא כד, יד), על שור שהורג אדם (שמות כא, כח-לב); על קרבן ילדיו (ויקרא כ, ב-ה; שם כ, כז; חזנות (במדבר כב, כג-כד), ועוד.

יש לתת את הדעת לכך שהכתוב אינו נוקט כאן, כבמקומות אחר,⁶⁵ לשון "חילול", ומתייחס למחלל השבת רק בגוף שלישי נסתר: "רגם אותו".

60. כך, לדוגמה, אצל שרי פרעה: "וַיְהִי יָמִים בְּמִשְׁמָרָה" (בראשית מ, ג-ד, ז); אצל יוסף: "וַיַּעֲשֵׂה יְהוָה בְּמִשְׁמָרָה" (בראשית מא, י); ואצל אחיו יוסף (מיודה כנגד מיודה?): "וַיַּאֲסַף אַתָּם אֶל מִשְׁמָרָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים" (בראשית מב, יז, יט). והשוו נחמה יה, יד: "עָשִׂיתִי בְּבֵית אֱלֹקי וּבְמִשְׁמָרָיו".

61. ויקרא כד, יב: "וַיַּנְיחֵהוּ בְּמִשְׁמָר לְפָרֵשׁ לְהֶם עַל פִּי ה'".

62. ספרי ורש"י על אתר. והשווה לפירושי לויקרא כד, יב

63. "רגימה" במקרא מתקשרת תמיד עם אבניים. ראו, למשל: ויקרא כד, כג; דברים כא, כא; יהושע ז, כה; מלכים א, יב, יח; חזקאל טז, מ; כג, מו; ועוד.

64. השויה לסדר הסקילה שמתואר במשנת סנהדרין, ו, א-ד.

65. ראו שמות לא: "מְחַלֵּה מוֹת יוֹמָת".

חומרת העונש טעונה הסבר הן מצד עצמה, הן בהקשרה הכלל, תורת הענישה והגמול במקרה. בנסיבות זו, אין כմובן מקום לפיתוח נושא סבוך זה, שמדובר הוא היחס שבין החטא ועונשו. לעת הזו ולענינו, נציג רק שחוורת העונש על חילול שבת, הן מצד תוכתה (מוות) הן מצד הצורה המבזה שבה (סקילה⁶⁶), צריכה להיבחן, בהשוואה לעברות אחרות, על רקע מהותה של השבת ומשמעותה.

המלחיל את השבת – אף אם עשה מעשה "קטן" כמו ליקוט עצים או העברתם די אמות ברשות הרבים,⁶⁷ הריהם מורד במלכות שמים, וכופר במעשה בראשית. ולא לחינם נקטה תורה באופן עקיב⁶⁸ לשון "חילול" בשבת דוקא, מה שלא נאמר בהרבה עברות אחרות.

מושג ה"חילול" מתקשר, מטיבו וטבעו, לחילול "קדשי קדשים", דוגמת ברית קודש,⁶⁹ ארץ הקודש,⁷⁰ שם ה' הגדיל והנוראי⁷¹ או מקדש וקדשו⁷² והכהנים המשרתים בו ומשפחותיהם.⁷³ המחליל את השבת, הופך את הקודש חולין. יחס "קדוש", עשוי להעיד לא רק על אדישות ועצימות עיניים כלפי מעשה העברה אלא על זלזול בקיומו של עולם שלם של "קדשה", המהווה מסד למחשבה הדתית.

"כל העדה"

כאשר מדובר במעשה חמור ביותר, משתתפת כל העדה באופן פעיל ביצוע גור

66. כדיוע, בדברי חכמים נשתרג הכלל "ברור לו מיתה יפה" (ראו: "ואהבת לרעך כמוך - פרט" ויכלי [ברור לו מיתה יפה], כל הכתוב לגביים (ירושלים, תשמ"ד), עמ' רג-רטו. אין ספק, שambil מיתות בית הדין השונות, בהליך הסקילה באבנים על ידי הצבור יכול יש מממד מבזה ביותר. על עונש זה, ראו: ח'ה כהן, "על עונש הסקילה", אוניברסיטת בר אילן, תשכ"ב.

67. כדיוע, מלאכה זו היא "מלאכה גרועה", כיון שהחפץ המועבר אליו משתנה. אם כך בהוצאה חפץ מ"רשות" ל"רשות", נעל אחת כמה וכמה בענינו, שבו נותר החפץ באותה רשות משפטית, רשות הרבים, ורק הועבר בה מרחק מועט של ד' אמות.

68. ראו, לדוגמה שמות לא, יד: "מחלליה מות יומת"; ישעיהו נו, ב, ו: "שומר שבת מחללו"; יחזקאל כ, טז, כד; כ, כא: "ואות שבתתי חללו"; נחמיה יג, יז-יח: "לחלל את השבת", והשוו יחזקאל כב, ח: "קדשי בזית ואת שבתתי חלلت!"

69. ראו מלאכי ב, י: "לחלל ברית אבותינו"; תהילים פט, לה: "לא אחלל בריתך", ועוד. ישעיהו מז, ו; ירמיה טז, יח; ועוד.

70. ראו ויקרא יט, יב; כ, ג; כב, לב; במדבר יח, לב; יחזקאל לו, כב; עמוס ב, ז; וראו: אנציקלופדיית תלמודית, ערך "חילול השם"; הרב א' ליכטנשטיין, "לחירות על קדוש השם", עלוון שבות-בוגרים טו (תשס"ב).

71. ויקרא כא, יב, כג; יחזקאל מד, ז, ועוד. ויקרא כא, ט, ועוד.

72. ויקרא כא, ט, ועוד.

73. ויקרא כא, ט, ועוד.

הדין. רעיון זה מבטא את האחוריות ההדידית של העדה כולה למעשיה של החוטא, כמו גם את סלידתם ממנו.⁷⁴ כך היה גם בפרשנה המקבילה של המkelל, שם מודגש עניין זה פעמיים: "ורגמו אותו כל העדה... רגום ירגמו בו כל העדה" (ויקרא כד, יד, טז).

השתתפות "כל העדה"⁷⁵ במעשה הענישה של מחלל השבת מבטאת את ממד ה"יחד" שבשבת, שאינה עניין "פרטיו", בין היחיד למקום, אלא פגיעה בחברה כולה.

"מחוץ למחנה"

בפסוק מודגש שריגמת החייב צריכה להיעשות "מחוץ למחנה", כדי שלא ייטמא בדים הנסקל.⁷⁶

כך גם בפרשנת המkelל. ופירש יש"ר: "מחוץ למחנה" – במקום מיוחד זה, שלא יטמא את מחניהם. למדך, שגם רוצים להעניש מישחו – יש לעשות זאת "מחוץ למחנה".

על דרך הדרש ניתן להציג ולהוסיף שהדגשה זו מבטאת מסר מוסרי: נטילת חי אדם – אפילו מוצדקת היא בדין – צריכה תמיד להיעשות "מחוץ למחנה", לא חלק מסדר החיים הרגיל והשגרתי, אלא ממשו יצא דופן, חריג. רעיון זה מובלט גם בפרשיות אחרות. ראו לדוגמא דברים יז, ה: "והוציאת את האיש ההוא או את האשה ההיא... אל שעריך... וסקלתם באבניים ומתו". וכיוצא בדבר מצאנו במעשה נבות: הגם שההלייך כולו היה שקרי, הקפידו הורגיו לשמר על "מראה פניו הצדק" וסקלו אותו רק לאחר שהוציאו אותו מחוץ לעיר (מל"א כא, יג).

74. השוו לפרשת מקיריב ילדיו למולך: "עם הארץ ירגמוו באבן" (ויקרא כ, ב וראו שם פסוק ד), ודין מסוית: "יידך תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה" (דברים יג, יו); וכן سورר ומורה - "ורגמוו כל אנשי עירו באבניים ומת... וכל ישראל ישמעו ויראו" (דברים כא, כא). וכך גם בחטא המרגלים: "ויאמרו כל העדה לרוגם אותם באבניים" (במדבר יד, י).

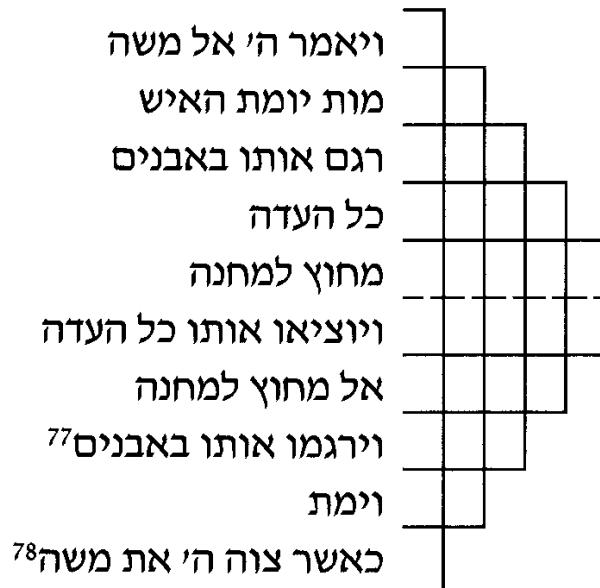
75. יש לתת את הדעת לשימוש במונח "עדה", לעומת מונחים שלכארה מקבילים לו דוגמת "עם", "בני ישראל", "ישראל", "קהל", (ראו יחזקאל כג, מו: "ורגמו עליהן אבן קהל", והשוו: משלוי ה, יד: "בתוך קהל ועדת"). מונח זה רוח בהליכי ענישה (השו, לדוגמא ויקרא כד, טז: "רגם ירגמו בו כל העדה"; והשו ויקרא כ, ב: "עם הארץ ירגמוו באבן"; דברים כא, כא: "ורגמוו כל אנשי עירו באבניים"; יהושע ז, כה (ודוגמתו מל"א יב, יח): "וירגמו אותו כל ישראל אבן". ועל דרך הדרש, אפשר שיש בוرمز ל"עדות" השבת על מעשה בראשית וייציאת מצרים.

76. ניתן להשוות זאת לשילוח "כל צרווע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב) שנועד גם הוא לשמר על טוהרנת המחנה. והשוו דין שנאמר בין سورר ומורה (דברים כא, יט; נערה המאורסה, שם, כב, כד).

אפשר שיש בנהוג זה ליתן טעם גם בחובת "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל" לחנות מחוץ למחנה שבעת ימים. לא רק טומאתו גורמת, אלא היוטו מעורב בנטילת חייו של אדם, שצרכיה להיוותר "מחוץ למחנה", לסדר החיים הרגיל.

"וירגמו אותו באבניים וימות"

מבחן צורנית, לפניו תבנית כיאסטית מובהקת:



סתומים במקרא ומפורשים בחו"ל: מקושש זה צלפחד

כדרם,⁷⁹ ביקשו חז"ל לא אחת ל"חשוף" את זהותן של דמויות מקראיות אונonymיות. פעמים רבות, זיהו אותן עם דמויות אחרות המוכרות לנו מן

77. פירוש חריף, על דרך ההלכה, מציע כאן ר' מאיר שמחה, ב"משך חכמה": כאן נאמר שהיתה הרגימה ב"אבניים" רבות, ואילו אצל מגדר נאמר (ויקרא כד, כד) "וירגמו אותו אבן". וטעמו: בדבר לא היה לבני ישראל בית קברות מוכן לחיבוי מיתות בית דין. לבן, מקום סקילתו שם הייתה קבורתו, והאבנים הרבות נצרכו לקבר. לעומת זאת, המגדר דינו בתליה: סקילתו הייתה רק באבן אחת, ולטוף תלוחו על העץ וקברוהו (כל זאת לשיטת חכמים, החולקים על רביע אליעזר שלשיטו גם הנסקליון נתלין).

78. ואפשר שהכתב מדגיש כאן, כפי שעשה במקומות אחרים, בני ישראל עשו את דבר ה', אולי כדי להנגיד פרשה זו עם הפרשה שקדמה לה, פרשת המרגלים, שבה הפר העם את צו ה'.

79. ראו: י" הינמן, דרכי האגדה (ירושלים, תש"ד), 28, שהביא לכך דוגמאות רבות. נציין רק כמה מהן: זיהוי "עבד אברהם" עם אליעזר; המליץ אשר על בית יוסף אינו אלא מנשה בנו; "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה" הוא איוב, ועוד כהנה וכחנה. ובעל היובל האריך בסוגיה זו בהזדמנויות שונות.

המקרא. במקורה שלפנינו, נשתרם לנו דו שיח מרתק בין שנים מגדולי התנאים,⁸⁰ המשקף את המתח שבין גילוי וכיוסי זה:

ומי היה? זה צלפחד, דברי רבי עקיבא. נאמר כאן 'מדבר' ונאמר להלו 'מדבר'. מה מדבר האמור להלו צלפחד, אף מדבר האמור כאן צלפחד.

רבי יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את הדין⁸¹ כל האומר צלפחד מ庫וש היה. אם מי שאמר והיה העולם כיסה עליו, אתה מגלה עליו? אלא מאין היה, מון המעפילים היה, שנאמר ייעפילו לעלות אל ראש ההר' (במדבר יד, מד).

יש ליתן את הדעת לכך, שרבי יהודה בן בתירה נוקט בעניין ה"כיסוי" וה"גילוי" עמדת עקרונית ועקבית, הדבקה במידה שלפיה "זכות הציבור שלא לדעת" גם בפרשיות אחרות:

"והנה מרים מצרעת כשלג... ויפן אהרון". שנפנה מצרעתו.

רבי יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את החשבון⁸² כל מי שאומר נתגע אהרון. אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו, אתה מגלה עליו? ועתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר צלפחד מ庫וש היה, אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו, אתה מגלה עליו?

ועתיד ליתן את הדין כל מי שאמר עקיבא בן מהלאל נתנדח.⁸³

ומכל מקום, בין השיטין חובי כאן מסר גדול בתורת החטא: במקומות שבו מדובר במעשה שתוכנו שלילי,⁸⁴ או שהמעורבים בו עשויים להיפגע מגילוי מצבם ("טמאים") ברבים, **וgiloi השם לא יביא לכל תועלת שהיא**, אין לחשוף את שמו של המעורב בדבר.⁸⁵

80. ספרי שם, פיסקא קיג, עמי' 222. בנוסח דומה הובאה מחלוקת זו בבבלי שבת צו, ע"ב: מ庫וש זה צלפחד... ולהלו (במדבר כז, ג) הוא אומר: "יאבינו מת בדבר". מה להלו צלפחד? אף כאן צלפחד. דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יהודה בן בתירה: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם בדבריך, התורה כיסטו אתה מגלה אותן? ואם לאו, אתה מוציא לך על אותן צדיק!

81. שבת צו, ע"ב.. ב"מדרש חכמים" באהה כאן גירסה שונה מעט: "עתיד ליתן את הדין לפני מי שאמר והיה העולם", אבל קרוב לומר ששנשתגרה מהמשך המדרש: "מי שאמר והיה העולם כסה עליו". ובכ"י רומי ולונדון של המדרש: "עתיד ליתן את החשבון". וחילופי "דין וחשבון" והיחס ביניהם עוד צ"ע, ואכמ"ל.

82. חילופי "דין" ו"חשבון" מצוים, והכלאות הביאה ליצירת המונח המורכב "דין וחשבון".

83. ספרי במדבר, פיסקא קה, עמי' 103.

84. לכן, לדוגמה, במעשה בניות צלפחד, שגם בו נתעלמה הלכה ממשה, לא נמנע הכתוב מגילוי שמות בעליות הדין.

85. לא כן כאשר הפרסום עשוי להביא תועלת, דוגמת "מפרסמין את החנפים מפני חילול

צלפחד כפשוטו

זיהויים של חז"ל את צלפחד עם ה"מקושש" מעורר שאלות באשר לדמותו שבמקרה נותרה אונומטית יחסית. המעניין בפשותו של מקרה יוכח על נקלה שלצלפחד אין כל מעמד עצמאי. אכן, הוא נהנה מייחוס משפחתי מכובד, "בן של":

צלפחד בן חפר בן גלעד בן מכיר למשחת מנשה בן יוסף (במדבר כז, א)

בד בבד הוא גם "הבא של בנות צלפחד"⁸⁷:

ואלה שמות בנתיו, מחלת, נעה, וחגלה, ומלכה ותרצה (במדבר כז, א).

ולעתים אףלו "אח של":

השם" (מדרש תהילים (בובר) נב; ילקוט שמעוני יחזקאל, רמז שמא ; ומקבילות נוספות.⁸⁶ לא כן כשמזכיר ב"ענני העדה" וראשיה, דוגמת משה, אהרן, מרימן, דוד ואחריהם שכישלונם נתפרש במרקא בצירוף שמות. פרשה זו של חשיפת העברין וגילוי קלונו ברבים קובעת ברכיה לעצמה בתורת החטא והתשובה, ואכמ"ל. שאלת מעניינות בסוגיה זו מופיעה בשווית משנה הלכות לרי' מנשה הקטן (קלילין), חלק ט, סיימון שנג, ששאל האם מותר לפרסום פסק דין ברבים, או לפרסום "שההעמידו אדם לדין תורה ולפרסום העיתונים שלפלוני אלמוני עמד למשפט". המשיב מסתמך על ההלכה שנפסקה בתלמוד בכמה מקומות (ראה בבא בתרא לט), סע"א; ערכין טז, רע"א) שלפיה "כל מילתא דמייתאמרה באפי תלתא - לית בה משום לשנא בישא", וממילא הוא מסיק שי"פסק דין נמי שנאמר בפני בית דין ובעלי דין - הרי נאמרה בפני שלושה ולית בה משום לשנא בישא". עם זאת, הוא מסיג את דבריו וקובע: "פשוט זהה דזוקא אם המגיד אומרו במסיח לפי תומו [=בדרך אגב], או שצורך לתועלת לו, אבל אם המגיד מתכוון לבוזתו ולכן מפרסמו, וכל כן לפרסמו בעיתונים שמתכוון לבוזתו שבשביל חטא זה נענש , ועל ידי זה מתבישי חבירו, פשוט אסור לפרסמו... וכל שכן שאם הפרסום של פסק הדין יבא הייזק לחבירו, וכגון שיאבד הנאמנות וכיוצא בו ויהיה לו הפסדים במסחר או בשודדים ויזיק גם לבניו - כבר יש בזה יותר מלשון הרע, ויש בזה גם מקפת פרנסתו של חבירו ויורד לחחי בניו ומשחתו שזה ודאי איסור גמור. וכל שכן עוד המפרסם בעיתונים בכתב שגרע [=שגרוע יותר] מאמרה בפה, שדבר הבלתי פיצה פיהו ויש לו תקנה בתשובה ופיזס לחבירו, אבל ביווש בכתב חטאו חוק ונסואר לעולם, ולכן ודאי כהאי גונוא [=כגון זה] אסור לפרסום אם לא בהיתר מפי בית דין חשוב".

על דרך ביטויו של הר"ם ברויאר ביחס לאשת מנוח: "בעלה של אשת מנוח". יש לציין כי רשיי (לבראשית מט, כב) רואה רמז להופעתו הראשונה של בנות צלפחד כבר בברכת יעקב ליעוסף: "בנות צעדה עלי שור" ... וכותב 'בנות' על שם בנות מנשה בנות צלפחד שנטלו חלק בשני עברי הירדן". יש לציין כי יჩסו האחד של רשיי למעמד הנשים (ראה, לדוגמא: א' גروسמן, חסידות ומורדות (ירושלים, תשס"א), עמ' 54-56), ניכר גם בפרשנותו לפרש צלפחד, שעל אף היותה סמוכה על שולחן חז"ל, ניכרים בה ביטויי החיבה לצעדי. כך, לדוגמא, הדגשתו של רשיי היותה פרשה זו להיכתב על ידי משה, אלא שזכה בנות צלפחד ונכתבה על ידו" (רשיי למדבר כז, ה) וכן שם: "יכן בנות צלפחד דוברות", כתרגומו: יאות, כך כתובה פרשה זו לפניו במורים, מלמד שראתה עין מה שלא ראתה עינו של משה. 'יכן בנות צלפחד דוברות' – יפה תבעו. אשרי אדם שהקב"ה מודה לדבריו".

נתן תתן להם נחלה בתוך אחיך אביהם (שם, ז)

וכיווץ בו :

וירקרו ראשיה האבות למשפחה בני גלעד בן מכיר בן מנשה ממשפחה בני יוסף...
צלפחד אחינו לבנותיו... (במדבר לו, א-ב)
ומכל מקום, אין לו קיום עצמאי משלו.

מי הם צלפחד עצמו? מה מעשיו? מהם תוכנותיו? סתום המקרא ולא פירש. רק
שבאות בנין ומספרות בעצמן, לומדים אנו להכיר קצת מעשיו:
אבינו מת במדבר, והוא לא היה בתוך העדה הנודדים על hei בעדת קורח, כי
בחטאיהם מת, ובניהם לא היו לו.

צלפחד מוצג לפניו כהוראה – "כי בחטאיהם מת" – אך חטאו לא נפרש אלא על
דרך השיליה: לא חטא של קורח, אלא חטא אחר.
אך מהו אותו חטא? ומדוע לא נפרש? וכי怎 מתי? האם מוות טבעי או בדרכך
אחרת?

המקרא נותר סתום בנקודה זו. חז"ל, שביקשו לעננה צופן זה, זיהו את
"החטא" – חטא של צלפחד עם חטא "מקושש העצים ביום השבת", ובמקומות
שוניים הוסיפו לעטרו בתוכנות שוונות.

היפוך היוצרות

ראינו לעיל, שהتورה CISHTAH את זהותו האמיתית של המקושש, אלא שהוא
חכמים שביקשו לגלוותה. ניסוח חריף יותר, מפתיע בעצמתו, נמצא במקבילה
שבתלמוד הבבלי (שבת צו, ע"ב):

אם כדבריך, התורה CISHTO אתה מגלה אותו, ואם לאו – אתה מוציא לעז על
אותו צדיק!

צלפחד האנונימי, מאנשי המעלילים, הופך באחת להיות "צדיק"⁸⁸. ואכן,
פרשנים מאוחרים הפכו את המקושש לסמל ודוגמא. לטענתם, צלפחד הקריב
עצמו "על קידוש השם", וחטא במכוון רק כדי לחסוך את דינו של מחלל
השבת!⁸⁹

88. משמעו של "צדיק" בספרות חז"ל לובש פנים שונות, ואcum"ל. ראה בהרחבה: א"א אורבן, חז"ל – פרקי אמונה ודעות (ירושלים, תשמ"ג), 427 ואלך.

89. וראו דברי הרב י. קופרמן, "פרשת המקושש עציים", בתוך: סוגיות בתורה ותלמודן, חוברת יג (ירושלים, ח'ש'ד), עמ' 23-25.

גישה זו, מהפכת את היוצרות, ומלמדת סניגוריה על מעשה צלפחד, שהקריב נפשו ובלבך שתיוודע ההלכה בישראל. היא מופיעה כבר בתרגום המוחש ליוונտן: והוון בני ישראל שריין במדבר גזירת שבת אשთמודע להוון, ברם קנסא דשבתא לא אשთמודע להוון. קם גברא מדבית יוסף, אמר במירימה אזיל ואטלוש קיסין ביומה דשבתא, ויחמונו יתי סהדייא, ויתנוון למשה, ומשה יתבע אלףמן קדם הי' וידון יתי, ובכן אשתמודע קנסא לכל בית ישראל.

[תרגום]: ויהיו בני ישראל במדבר מצוות שבת נודעה להם, אך עונשה של שבת לא נודע להם. קם איש מבית יוסף, אמר במחשבתו אלך ואטלוש עצים ביום השבת, ויראו אותו העדים ויספרו אל משה ומשה ישאל תורה לפני הי' וישפטו אותו, ועל ידי כן ייודע העונש לכל בית ישראל⁹⁰.

המהרש"א, שבפירשו לתלמוד⁹¹ נתן דעתו על פרשנות קיצונית זו, נתחבט בה, והביא לה, שלא כדרךו, תירוץ מפולפל לעילא ולעילא:

והשתא בנוטיו התנצלו זהה בעבור אביהם, ואמרו כמו שאתה לא ידעת באיזה מיתה ימות, גם זה היה כוונתו [=של צלפחד] כדי שידע [=כל העם] באיזה מיתה דיןין המחלל שבת. וזהו שאמרו: "בחטאו מת", לא חטא רק כדי שייהי 'מת', וידעו [=הכל] באיזה מיתה דיןין המחלל שבת.

ויש שאלות בזה בתרגום יונתן, היאך חטא באיסור שבת כדי לידע באיזה מיתה דיןין המחלל שבת?

ויש לומר: כיון שלא היה צריך למלאה זו אלא לידע [=להודיע] באיזו מיתה [דיןין המחלל שבת], היה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמו חופר גומא וainoo צריך אלא לעפרה שהוא פטור לרבי שעון, ומיהו הוא ודאי דהוא חייב מיתה בדיןני אדם, שלא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו, ואין אלא דברים שבלב, ודינן היו אותו למיתה על פי העדות.

וכן יש לומר לפי המדרש שכתבו התוספות לקמן,⁹² צלפחד הינו מקושש והיה בתחילת מי' שנה, ולשם שמים נתכוין שהיו אומרים כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס הארץ מעשה המרגלים, שוב אין חייבים במצוות. עמד וחילל שבת כדי שייהרג ויראו אחרים. עכ"ל. דהוה ליה נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה וק"ל.

לפי פרשנות זו, המקושש אכן היה צדיק גדול, שביקש להשיב רבים מעוון, ולשם כך אפילו מסר נפשו. מכאן, אין הדרך רחוקה לティואר צדקתו של בנוט צלפחד⁹³:

.90. התרגום של ד' רידר, תרגום יונtan בן עוזיאל על התורה, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 67.

.91. בבא בתרא קיט, ע"א ד"ה ראויה.

.92. בבא בתרא קיט, ע"ב ד"ה אפילו.

.93. בבא בתרא קיט, ע"ב.

תנא: בנות צלפחד, חכמניות הן, דרשניות הן, צדקניות הן... צדקניות הן, שלא נישאו אלא להגון להן. תני רבי אליעזר בן יעקב: אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחותה מרבעים שנה [=רשב"ם: שהיו מצפות להגון להן]. איןנו, והוא אמר רב חסדא: ניסת פחות מבת עשרים – يولדה עד ששים, בת עשרים – يولדה עד ארבעים, בת ארבעים – שוב אינה يولדה? אלא מתוך שצדקיות הן, נעשה להן נס כיוכבד...

מדרש האגדה מהפך אףօא בזכותו של צלפחד, ומשבח את בנותיו. זיהויו של המkososh עם צלופחן אפשר לחז"ל לראות בשתי הפרשיות מעין תമונות מראה. בשתי הפרשיות, נתעלה הלהבה ממשה, והדמות הראשית – צלפחד ובנותיו – זכו שתיכתב פרשה בתורה על ידן, אך כל אחת מהן בקטוב מנוגד:

וראויה הייתה פרשת נחלות ליכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן, וראויה הייתה פרשת מקושש שתיכתב ע"י משה, אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על ידו, לממד שמלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חיב.⁹⁴

ומכאן כלל גדול בתורת הענישה שבמשפט העברי: על אף שהמקושש – חייב היה, ובן מוות היה, בנותיו – זכויות המה. אין הקב"ה פוקד עוון האב על בנותיו. מכל מקום, גם האב גם בנותיו ייתרו פרשה בתורה.

המוטיבציה לחילול השבת

כאמור לעיל, מלמד המדרש סניגוריה על חטאו של מקושש, ורואה בו, כביבול, מעין "עbara לשמה", "לשם לשםים". חילול שבת יכול לנבוע ממניינים שונים. יש שעושה לתיאבון, לפי שאינו יכול לעמוד כנגד יצרו הרע, ולמנוע עצמו ממלאכות שנאסרו בשבת. ויש שעושה "להכuis", ומוריד בריבונו "ביד רמה".

כאמור לעיל, פשטוטו של מקראינו מפרש לנו מה טעם חילל המקושש את השבת, האם עשה כן לתיאבון או להכuis. את שהחיסירו הכתובים, מילאה אגדת חז"ל.

מעניין לראות, שלמרות החטא הגדול והנורא מבקשים חלק מהם לסוגר עליו, ולטעון שהיו נסיבות מקלות שהביאו לו לחטא. כך, לדוגמה, למדנו במדרש אחד⁹⁵:

כשמצאו למקושש אמר הקב"ה למשה: מפני מה חילל זה שבת?
אמר לפניו: ריבונו של עולם, אין יודע!

94. בבא בתרא קיט, ע"א.

95. תנא دبي אלהו, כו.

אמר לו [=הקב"ה]: בחול [=בימות החול], תפילין בראשו ובזרועו ורואה, וחוזר מעשיו [=הרעים]. עכשו שאין לו תפילין – חילל זה את השבת. באותו שעה אמר הקב"ה למשה: צא וברור להם מצוה שהיא נוהגת בשבות ובימים טובים, זו מצוות ציצית.⁹⁶

לשאלת המוטיבציה לחילול השבת יכול שתהא השפעה על מידת העונש. ככל שהמעשה מלאוה במרד גדול כלפי שמייא, מתווך מודעות לאיסור ולתוצאותיו, כך יהיה עונשו גדול יותר, ולהפך.⁹⁷

בין ה"יחיד" וה"יחיד"

פרשת המקושש מבלייטה גם את מקומם של ה"יחיד" וה"יחיד" בשבת, ואת היחס ביניהם.

לפי פשטוטו של מקרא, فعل המקושש – בניגוד לפרשיות קודמות, בהן קראונו על חטא קולקטיבי דוגמת מעשה העגל, חטא המרגלים ועלית המעפילים בהר – בלבד, כאדם בודד. מולו ניצבת העדה כולה שמתוקוממת נגד חילול השבת, מתריעה נגדו, ומענישה את העבריין.⁹⁸

דימויו שונה מופיע בספר יחזקאל (כ, י-ג), ועל פיו הדור כולם חטא בעון זה: ואוציאם מארץ מצרים וABIAMS אל המדבר... וגם את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם לדעת כי אני ה' מקדש.

וימרו BI בית ישראל במדבר, בחקתי לא הלאו, ואת משפטי מסעו, אשר יעשה אתם האנשים וחיה בהם, ואת שבתותי חללו מאד.

ניתן היה לפרש שחטא היחיד נטלה, בפי יחזקאל, הדור כולם, אך כאמור מפשטוטו של מקרא נראה שהדור כולם היה פרוץ בחילול השבת.

עיון בפרשיות השבת שבתורה, מלמד על יחסיו גומליין מרתקיים בין שבת ה"יחיד" לבין שבת ה"יחיד" - הרבבים.

96. מדרש זה מתמודד בעיליל עם שאלת הסמכת פרשת ציצית מיד לאחר פרשת המקושש. רעיון דומה מובא בפירוש הרמב"ן על אתר: "ווארך כן ציווה במצוות ציצית, שיזכרו בו המצוות כולם ולא ישכחו את השבת או זולתה מן המצוות".

97. מקוצר המצע, נמנענו מהתנייחס לשאלת זו כאן, שיש לה פנים הרבה בדברי בעלי ההלכה האחרונים.

98. בפירושו על אתר, מדגיש הריש"ר הירש פ"ז זה, שמתבטאת במעשה האקטיבי של העם, ב"מציאות" העבריין, "הקרבתו" וענישתו.

חלק מציוויי השבת נאמרו בלשון יחיד, ומכוונים, לכארה⁹⁹ כלפי היחיד. כך, לדוגמה, "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב); "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות" (שם, לד, כא); ובעשרה הדברות¹⁰⁰: "זכור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית... לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ח-ט).

וכן הוא אומר בדברי הנביאים:

אם תשיב משבת רגליך, עשות חפץ ביום קדשי, וקראת לשבת עונגה... וכבדתו מעשותך, ממצוח חפץ ודבר דבר. אז תתענג על הי (ישעיהו נח, יג-יד).

זהו שבתו של היחיד, שבת פרטית, אינטימית. אכן, לא אחת ולעתים, מיד בסמוך¹⁰¹ – עובר הכתוב לתיאור חובת שמירת השבת במסגרת ה"יחד", ברשות הרבים. הוא בקרוב ה"משפחה" הגרעינית – "אתה, ובןך, ובתך, ועבדך, ואמתך, ובחמתך, וגרך", והן בהחלת חובת השבת על ה"משפחה" המורחבת: שבת העם,¹⁰² שבת הארץ, שבת העולם.

חילול שבת: ביום התם – ובזמן הזה

מתוך עיון בפרשה גדולה זו, של "חילול השבת" הראשון במקרא, יש מקום לעיין בקצירת האומר ביחס הראי שיש לנוקוט כלפי מחללי שבת בימיינו¹⁰³ ובתוצאותיו. כדיוע לכל, חיים אנו בתקופה שבה צערנו הולך ערך השבת ופוחת

99. לモתר לומר שלא באנו אלא להעיר על פשטו של מקרא. להלכה ולמעשה, גם כשציווי נאמר בלשון יחיד – מכוון הוא לכל כלו ולהפץ.

100. שכולן, כיודע, נאמרו בלשון יחיד.

101. מעבר זה בולט בכמה מקומות. כך, לדוגמה: בניסוח ה"עשה" – "שבו איש תחתיו" בלשון רבים, מיד לאחריו בלשון יחיד – "אל יצא איש מקומו", ושוב חוזה אל הרבים: "וישבתו העם ביום השביעי".

102. ראו, לדוגמה, שמות לא, יב: "ויאתת דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמרו... ושמरתם את השבת", ובצורה בולטת שם, לה, א: "ויקhal משה את כל עדת בני ישראל... וביום השביעי יהיה לכם קדוש". והשוו ויקרא יט, ב: "דבר אל כל עדת בני ישראל... ואת שבתתי תשמרו".

103. סוגיה זו מתקשרת, כמובן, הן לסוגיית "הוכח תוכיח" ולהובטה כלפי מי שלא יישמע לתוכחה זו, הן לשוגיה רחבה יותר של מעמד היהודי החילוני בימיינו. בנוסא אחרון זה, ראו, לדוגמה: הרב יי' עמיטל, "על מעמדו של היהודי החילוני בימיינו וההתמייחות אליו", עלון שבות-בוגרים 6 (תשמ"ח), עמ' 6-18 [=מלך כהנים וגוי קדוש, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 332-343]; יי' אחיטוב, "הרהורים בדבר עתיד היחסים כלפי החילונים", "הലעיטה לרשות וימות", בתוך: על גבול התמורה, 219-247, והפניותיו שם, עמ' 229. הערכה 5.

בעינויו של ציבור גדול מושבי הארץ, ורחובות הערים וחוץ הארץ מלאים מחללי שבת.

מכוח מידת הדין, חומרתו היתרה של עונן זה, צריכה להביא להוקעתם והקאות "מחוץ למছנה", על שהפרו ברית קודש של השבת. עם זאת, עיון בספרות ההלכה והගות בת ימינו מלמד שחכמי ישראל הכירו את המצוות החדשנית שבחה רוב העם היהודי רחוק משמרות תרי"ג מצוות על דקדוקיהם ופרטיהם, ומבליל שיגרעו כהוא זה מחומרת האיסור, נקטו, בbowams להכריע בשאלות הלכה למעשה, בגישות שונות כלפי תופעה זו.

יש מהם שאחזו באמת הבניין המחייבת של שמאי חזקן, ו"nidu" למעשה את מחללי השבת מכלל הציבור: אין מתחנתים עם, ואין מצרפים אותם למניין, ולא מתאבלים עליהם, ולא מספידין אותם, ופסולים מהם לעדות ולשבועה, ויינטינוקות שנשבו".¹⁰⁴

אכן, חכמים רבים אחרים מבחנים בין ה"נושא", חילול השבת, שראוי לגינוי ויש להילחם בו, לבין "נושאיו" – מחללי השבת, שיש ללמד עליהם זכות, ולתלוות מעשיהם לא בכוונה רעה אלא בהיותם "תינוקות שנשבו", שהברורות וחוסר ידיעת ערכיה של השבת מאפיינים אותם.

הראשונים, מכנים מחללי שבת "מיינים", "רשעים", "פושעי ישראל בגוף", "מומרים להכיס" ועוד כהנה וככהנה. ואילו האחראונים נוקטים כלפים לשון רכה, ומכנים אותם "תינוקות שנשבו". דוגמא מובהקת לגישה אחרת זו, עשויה לשמש תשובהו המאלפת של ר' יעקב עטליינגר מאלטונה (1798-1871). בראש דבריו הוא מلين על כך שכבר ביוםיו, בראשית המאה הי"ח, "פשתה הבהירת" של חילול השבת "לרוב", אך עם זאת מבקש הוא ללמד זכות על אותם "תינוקות שנשבו":

לפושעי ישראל שבעזמננו¹⁰⁵ לא ידועنا מה אדון בהם, אחר שבעוננותינו הרבים פשתה הבהירת לרוב, עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, אם לא שיש להם דין אומר מותרי, שרק 'קרוב למזיד' הוא.

יש בהם שמתפללים תפילה שבת ומקדשים קידוש היום, ולאחר כך מחללים שבת במלאות דאוריתא ודרבן, והרי מחלל שבת נחשב כ'ሞמרי בלבד מפני שכופר בשבת כופר בבריה ובבורה, וזה מודה על ידי תפילה וקידוש.

ומה גם בבנייתם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דין שבת, שדומין ממש ל'צדוקין' דלא נחשבו כ'מומרים' אף על פי שמחלין שבת, מפני שעשה

104. ראה לדוגמא שווית חותם סופר, חלק ה, השמות סימן קצה.

105. והוא, כאמור, חי במאה הי"ט, ומני אז ועד היום רק רבתה תופעת חילולי השבת גדרה.

אבותיהם בידיהם, והם כ'תינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים'¹⁰⁶...

ולכן לעניות דעתך המחמיר להחשיב נגיעה יין של ה'פושעים' הללו לסתם יין, תבוא עליו ברכה.

אכן, גם למקילים יש להם על מה שישמו, אם לא שمبرור לנו שיודע דיני שבת ומיוז פניו לחלו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כ'מודר גמור' ונגיעה יינו אסור.¹⁰⁷

בגישה דומה נקטו גם חכמים בדור האחרון. אחד היה בעניין זה, כמו בעניינים אחרים, הראייה קוק, שלגנד עיניו ראה את חומת השבת בישוב המתהדר בארץ ישראל הולכת ונפרצת. מחד גיסא, לא החמץ הראייה כל הזדמנויות למחות נגד חילול השבת, הן באופן פרטי, בפניה ישירה וסקטה לגורם שעומדים מאחוריו חילול השבת,¹⁰⁸ הן בפועל, בהשפעת קול מהאה וזעקה כנגד חילול השבת ברבים.¹⁰⁹ מאידך גיסא, הבין הראייה, כי הסיכוי לסגור את פרצת חומת השבת באמצעות כפיה מלאכותיים קלוש וחסר סיכוי.

כתוצאה מתפישה זו, לימד הראייה סניגוריה על אותם "תינוקות שנשו",¹¹⁰ ובذ בבד קרא להסביר ערכה של השבת, וחינוך הציבור להכרתו,¹¹¹ כי רק בהם טמון הסיכוי להביא מזור לחולי זה.

106. כידוע, עיקרונו זה של "תעוק שנשבה" פותח ואומץ על ידי החזון איש, ואכמ"ל.

107. שוויית "בנייה ציון" החדשות, יורה דעתה, סימן כג.

108. ראו לדוגמה, איגרת שלח כבר בשנת תרס"ז מיפוי לרחובות, המוחה נגד חילול שבת בבניין היקב תוך איום מוסווה שאם ייעשה כן "יהיה ערעור גדול על היקב בשביל זה" (אגרות הראייה סג, חלק א, עמ' ע). כיווץ בהז, יצא במחאה חריפה נגד בתיה המרתקת שפתוחים בשבת. במכתבו לרב ברוך מרקובס, רבה של חיפה, בשנת תרע"ג, כו庵 הרב את פאה של השבת, אלא שהוא מעיר כי "בעוננו תינו הרבים קשה לגדור פרצה שנפרצה כבר" (אגרות הראייה, חלק ב, עמ' קעג). במקביל, התורה בועד המשובה רחובות לבל ירככו את נושא השמירה על היישוב בחילול שבת (שם, עמ' נד, ריא). כיווץ בדבר, יצא בשצוף קצף נגד קיומם של אירופי ספרט בשבת הכרוכים בחילולה. ראו לדוגמה אגרות הראייה, חלק ד, עמ' מו, מז, סב; אורח משפט, עמ' קפג-קפד..

109. ראה לדוגמא אגרות הראייה, חלק ב, עמ' ל-לא.

110. ראה לדוגמא מכתבו לועד המשובה בחדרה, משנת תרע"א: "זן אני לך' זכות. חושב אני שرك איזו התרשלות או חסרון ידיעה, באיזו הלכה פרטית או בערך הגדל של שמירת השבת, כבודה וקדושתה לישראל, בכל חומר שבה, הוא שגרם לידי עזיבה זאת, ואולי אין הדבר [=חילול השבת] בפועל במידה כל כך גדולה כמו שהותאר [=שתואר] לפני". ראו גם התייחסותו (אגרות הראייה ד, עמ' סב) לחילול השבת ב"מקוה ישראל": איני מקבל לאמת את השמועה הזאת" [=על חילול השבת].

111. ראה אגרות הראייה, חלק ד, עמ' מז: "האסיפה מכירה את הריקנות של החינוך המודרני של עכשו בארץ ישראל, שהוא נתן את האפשרות להופעות מחפיריות כאלה [=של אירועים

בקריאה חשובה שנושאת את הכותרת "לשמירת השבת וקדושתה",¹¹² קבע הראייה כללים גדולים בדרכן "חייב אוצר הקודש על צערינו":

אם מילה יידיזית פועלת היא, אם הבעה של אחוה ושל כבוד מקבתה היא לנו את אלה הלבבות אשר חשבנו שנטרתו מאטנו הרחק מכך, הנה הדבר לנו לאות כי יותר מדי הפחיד אותנו המורך שבא אלינו ע"פ המזהה המחריד של ההנאה [=ההתנאהות] המוזרה של חלק מצערוי עולי הארץ, ביחס [=ביחס] לקדושת השבת ולכל קודש ישראל. אל ירפא ידינו, אחים טהורין לב, לכלת בדרכך הטובה והישראל אשר אויר האהבה והאהווה והשלום והרעות זרוע בה.

הניסיונו הזה מלמד אותנו אמת גדולה, שבתווחים אנחנו יכולים להיות שככל אשר נוסיף יותר ויוטר לקרב ולהתקרב לשדרות צערינו אלה, להכיר יותר בהכרה חוזרת את סגולות נשיותיהם ואת מצפוניהם האידיאליים, وكل וחומר שככל מה שנתענין יותר במצבם המוסרי והחומירי, יחולו להיות זורמים בקרים, בהופעה גדולה, ולפי עוז החיים ולפי המרצ האודיר של השאייה האצילית שבלב בניינו אלה, העולים לבנות את שטחות ארצנו, והנתונים לבניין הכללי ולשאיות רומיות של צדק ויושר לבב, יגדל רושם קנאת הקודש וחפש השלמת התחיה בקרב רוחם ובמפעלו חיים.

ובניינו אלה פתא מסתורנו ויעטרו על ראש חפצם הכביר לבניין הארץ והעם את עטרת הנצח וההוד של יפעת הקודש, של שירות החיים הישראלים, ובראש ובראשו את משמרת קדושת השבת, את אותן החיים העליונים לכל עם ה' הגויי כולם.

סוף דבר, מורה אותנו הראייה¹¹³:

ומאחר שבעתונות החילונית אני חפץ לדבר, הדבר מובן שהנני זוקק למשך את קולי. לא לדבר בקול חזק להבות אש, כמו שרatoi וכשר הדבר לדבר בו כשבאים לעסוק בעניין כל כך קדוש ונערץ, כל כך יסודי בהווית עמוק נשמתו נישראלית כקדושת השבת...

ובשביל אני בטוח בהכרה זו, אני פונה אליכם אחי האוהבים, צעראים חקרים, בכל מקום שאתם יושבים, בכל עסק שאתם עוסקים, בעירם ובמושבם, בחווות ובקבוצות, וקורא אני לכם מחדש את אמרת ה' העתיקה שתישאר חדשה לעולםים: "זכור את יום השבת לקדשו!".

הנערכים תוך חילול שבת] והיא דורשת תעモלה מגינה נגד שורש הרעה הזאת". הדברים נכתבו בחודש ניסן, תר"פ [1920].

112. נדפסה מחדש במאמרי הראייה (ירושלים תשד"ס), עמ' 350.

113. מאמרי הראייה שם, עמ' 351.

ר' יעקב נדל

МОקדש למורי ורבי הרב ישעה הדרי שליט"א,
שיוקר תורה ממנה.

שמור וזכור בדיבור אחד

"שמור וזכור בדיבור אחד" – במלים אלה פתח ר' שלמה אלקבץ בصفת, לפני חמיש מאות שנה, את פיוטו המפורסם "לכה דודי לקראת כלה". מה מקור האמירה "שמור וזכור בדיבור אחד"? מה משמעותה ההלכתית והאגדיות? האם יש מחלוקת בדבר? על כך במאמר שלפנינו.

הקביעה "שמור וזכור בדיבור אחד השמיינו אל המיויחד" צופנת בחובבה תירוץ לשאלת קשה. בדיברות הראשונות אומר ה': "זכור את יום השבת לקדשו..." (שמות כ, ז). ואילו בדיברות האחרונות נאמר: "שמור את יום השבת לקדשו..." (דברים ה, יא). כיצד יתכן שמשה, אשר בפתחתו לדברות שנית מדגיש: "אנכי עמד בין ה' וביניכם בעת ההוא להגיד לכם את דבר ה'... לאמר", משנה ואומר **שמור במקום זכור?**

הבן עזרא בפירושו הארוך לתורה (שמות כ, א) נזקק לעניין, ואומר כך: "אמר אברהם המחבר: משפט אנשי לשון הקודש, פעם יבאו דברים בא ר הייטב, ופעם יאמרו הצורך במלות קצרות, שיוכל השומע להבין טעםם. וזאת, כי המלות הם גופות, והטעמים הם לנשימות, והגוף לנשמה הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון, ישמרו הטעמים, ואינם חוששים משינוי המלות, אחר שהם שוות בטעמן... ועתה אפשר לך השאלות הנזכרות. דע, כי עשרה הדברים, כאשר הם כתובים בפרשה הזאת, השם אמרת כולם, כי כתוב ויידבר אלהים את כל הדברים האלה לומר. ותחלתם 'אנכי' וסופה 'יכול אשר לרעך...' וככה עשה משה, כי עשרה הדברים הכתובים בפרשה הזאת דברי השם בלי תוספת ומגרעת, והם לבדים הכתובים על לוחות הברית... **ועשרה הדברים הכתובים בפ' ואתחנון** השם דברי משה. והראיה הגמורה, שם כתוב פעמיים 'כאשר צוק ה' אלהיך'. וזאת, כי באחריות מוח הראש הוא הזכירה, ומה מקום מקום משמרת הצורות. והנה הזכירה כוללת השמירה. וטעם זכור, שיזכור כל יום אי זה יום הוא מהשבוע, וכל זה בעבר שישמור היום השביעי שלא יעשה בו מלאכה. והנה טעם הזיכירה היא השמירה. וכאשר אמר השם זכור, הבינו כל השומעים כי טumo כמו שמור, **ואילו בבית אחת נאמרו**.

תוכן דברי האב"ע הוא אפוא, כי 'שמורי' הוא פירושו של משה לדבר ה' – זכור – שנאמר בסיני, והיחס ביניהם הוא: זכור כדי שתשמר. דומה, שדברי אב"ע אלה מצטרף גם פירושו הראשוני של הרמב"ן בדברים (ה, יא): "וְוַתֵּחֶל לְבָרֵךְ לְהַמִּלְחָמָה שֶׁמְרָרָה בְּמָקוֹם זֶכֶר, עַל דָּרְךְ הַפְּשָׁטוֹ".

דברים דומים מצינו בספר 'יסוד מורה' לראב"ע (השער הראשון ד"ה ויש אחרים), וזיל שם: "וַיַּעֲתֵה אָמַר כָּלָל. דָעַ, כִּי הַנְּבִיאוֹת אַינְם שׁוֹמְרוֹת הַמְלוֹת בְּעִצְמָתָם בְּשְׁנוּתָם הַדָּבָר, רַק הַטֻּמְعִים שׁוֹמְרוֹת לְבַדֵּם שְׁתִים הַעֲיקָרִים, כְּדָבָר אֱלִיעֶזֶר: הַגְּמִיאִינִי (בראשית כד, יז), הַשְׁקִינִי (שם, מה). וַיַּצְחַק אָמַר לְעַשְׂיוֹן: בַּעֲבוּר תִּבְרַכְךָ נְפָשִׁי בְּתִרְמַת אַמּוֹתִי (שם כז, ז), וַרְבָּקָה אָמְרָה: יוֹאַבְרַכְךָ לִפְנֵי הָיָה לִפְנֵי מוֹתִי (שם, ז)... וְכַתְּבֵב: יוַעֲתֵה הַנִּיחָה לִי וַיַּחֲרֵר אֲפִי בְּהַמִּלְחָמָה וְאַכְלָסִי (שםות לב, י), וְמִשְׁהָ שִׁינָה וְאָמַר: יַהֲרֵךְ מִמְנִי וְאַשְׁמִידָם וְאַמְחָה אֶת שְׁמָסִי (דברים ט, יד), וְכַהֲנָה רַבּוֹת. וְהַנָּה בְּעֶשֶׂר הַדָּבָרִים זֶכֶר (שםות כ), וְשֶׁמֶור (דברים ח), וְלֹא תִחְמֹד (שםות כ), וְלֹא תִתְאֹהוֹה (דברים ח), וְעַד שְׁקָר (שםות כ), וְעַד שְׁוֹא (דברים ח)... וְהַמְשִׁכֵּל יִבְין".

ואולם, השינוי מ'זכור' ל'שמורי' אינו השינוי היחיד בדיברת השבת בין שמות לדברים. בשמות טעם המצווה – "...כִּי שְׁתִּימַם עֲשֵׂה ה' אֶת הַשְׁמִים וְאֶת הָאָרֶץ", ואילו בדברים "...וְזָכַרְתָּ כִּי עָבֵד הָיִית בָּאָרֶץ מִצְרָים, עַל כֵּן צֹוֹק ה' אֶל-הָיִךְ לְעַשּׂוֹת אֶת יוֹם הַשְׁבָת". על כך אומר אב"ע בשמות, כי "...לֹא הַוְצָרֵךְ מִשְׁהָ לְהַזְכִּיר בְּשִׁנְיָת טָעַם כִּי שְׁתִּימַם עֲשֵׂה ה'", כי בתקילה אמר כאשר צוֹק ה' אֶל-הָיִיךְ, כאילו אומר כתוב בתורתך בדבר זכור (שםות ה, ח) עד ויקדשו (שם כ, י). ובעברו שהשם צווה שישבות העבד והאמנה, ולא פי' ה' למה זה, פי' משה טעמו ואמר, זה שצווה ה' שישבות העבד, בעבר שתזכור שהיית עבד כמו שהוא במצרים..." וק"ל.

במאמר מוסגר אצינו, כי מדברי אב"ע, משה פירש במלת 'שמורי' שבדברים את המלה 'זכורי' שבשמות, יש לנו רמז לשאלת הגדולה המרחפת מעל היחס שבין תורה שבבעל פה לזו שבכתב. אם משה מבאר את הכתוב 'זכורי', הרי 'שמורי' הוא ה'בעל פה' שלו. מכאן ניתן לראות, כי משה הוא המוסר את היסוד לתורה שבבעל פה. ואמנם כן הדברים מסתברים, שהרי לא כל אחד הבין את דברי ה' למשה האמורים בתורה, ולחולק מהם יש כמה הסברים, ויש צורך בהסביר אחד, לפחות להלכה, וודאי משה והדייננים העומדים סביבו היו הפרשנים המוסמכים לכך. הסברים אלה של משה ובית דין הם יסוד תורה על פה, ואידך זיל גמור.

כמובן שעוז נותר לשאול, האם יסכים אב"ע לקביעה זו גם בספרים אחרים. ככלומר, האם יסכים לומר, שככל מקום אשר בו משה מוסר את דברי ה', יתכן שאין הם כדיוקם אלא הם הסבר למלים אחרות ששמע, או שמא יקד את

תירוצו למשנה תורה בלבד שהוא ספר שכולו דברי משה.

על קושיותו של אב"ע – כיצד בשמות 'זכור' ובדברים 'שמורי' – עונה לכואורה מאמר חז"ל המcoutט בלאה דודי: "שמור וזכור בדבור אחד". מפשט הדברים משמע לכואורה, כי ה' אמר בו זמנית שתי מלים, וכך שמעו ישראל. ולמרות שבדרך כלל תרי קליל לא משתמע (ר"ה כז, א), היה כאן נס בחושים, בדומה לנס הכתוב במפורש במתן תורה: "יכול העם רואים את הקולות..." (שמות כ, טו). ואולם אין אב"ע מרוצה מפרשנות זו, לדבריו שם: "וכאשר חיפשנו בדברי חז"ל מה אמרו על כהה, מצאנו שאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. וזה הדבר קשה מכל הקשיות שהוא לנו, כאשר אפרש. וחילתה חיללה שאומר שלא דברו נכוונה, כי דעתנו נקלת בנגד דעתם. רק אנשי דורנו יחשבו כי דבריהם ממשמעם, ואיננו כן... ולא יתכן שיאמר זכור ושמור בבת אחת רק במעשה נס. והנה נודה, כי גם כאן יש לשאול, למה לא נכתב בראשונה זכור ושמור, וגם כן בשנית. והנה מה נעשה באוטם הפסוקים (השינויים הנוספים בין דברות ראשונות ושניות), אם נאמרו בבת אחת, כמו זכור ושמור, ולמה לא הזכירו זה חז"ל, כי יותר יש לתמוה, איך נאמרו במעשה נס פסוקים רבים בבת אחת ואין טעם שווה, כמו שתי מLOTות שטעמים אחד ושווא שתהיהינה נאמרות בבת אחת (כלומר זכור ושמור), והוא יאמר ה', אשר צוך ה' אלהיך (דבי ה, טז) (שימוש בגוף שלישי בשעה שה' הוא הדובר, על פי העיקרונו שהכל נאמר בסיני), ועוד, מתי צוה לפני זה המעד על כבוד אב, והנה אין כתוב... בראשונה למען ייטב לך, אם כן אמר זה ולא אמר זה, ואייך יאמר לו תנאך בו"יו, וגם לא תחמד בית רעך (שמות כ, יד), ובשנית ולא תחמד אשת רעך (דברים ה, טז). ועוד, איך יאמר עבדו אמתו ואחר כן שורו וחמורו, ויאמר בבת אחת הפך הדבר. ואין הדעת סובלת כל אלה הדברים. והקשה מכל מה שהזכירתי, כי כל פלא שנעשה על ידי משה יש למקצתו דמיון, והמשכיל יבין. והנה זה הדבר הפלא ופלא, שה' דבר זכור ושמור בבת אחת, והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו אין דברו השם כדיbor כל אדם, הנה איך הבינו ישראל דבר ה', כי האדם אם ישמע זכור ושמור בבת אחת לא יבין לא זה ולא זה, ואפילו מלא אחת כמו זכור, אם לא ישמע הזיין לפני הכהן והריני לא יבין מה דבר המדבר...".

את ההסבר פשוט למימרא זו, שנדרחה כאמור על ידי אב"ע, מקבלים תוספות במסכת בבא קמא (נד, ב). המשנה שם אומרת: "אחד שור ואחד כל בהמה – לנפילת הבור, ולהפרשת הר סיני, ולתשломי כפל, ולהשbat אבידה, לפריקה, לחסימה, לכלאים, ולשבת; וכן חייה ועוף כיוצא בהן..." ובגמ' שם: "וגבי שבת מנלו? דתניא, ר' יוסי אומר משום ר' ישמעאל: בדברות הראשונות נאמר עבדך ואמתך ובהמתך, ובדברות האחרונות נאמר ושורך וחוירך וכל בהמתך, והלא

שור וחמור בכלל כל בהמה היו, ולמה יצא? לומר לך: מה שור וחמור האמור כאן – חייה ועוף כיווצה בהן, אף כל – חייה ועוף כיווצה בהן. אמנם: בהמה דברות הראשונות – כלל, שורץ וחמור דברות האחרונות – פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, שור וחמור אין, מידי אחרינו לא! אמר: וכל בהמתך דברות האחרונות – חזר וכל, כלל ופרט וכל אי אתה דין אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש בעלי חיים, אף כל בעלי חיים...". על כך אומרים תוספות: "לא חשיב ליה כלל ופרט המרוחקים זה מזה, דאחרונות וראשונות חדא מילתא היא ذכור ושמור בדבר אחד נאמרו". הרי לנו ראה ברורה כי תוספות סבורים שהכל נאמר למשה בסיני יחד. ועדיין קשה לנו, מה פירושו של "בדבר אחד"? הכל ביחד – שמור אחרי זכור – או שמא בבת אחת דרך נס?

מקור המילה "זכור ושמור בדבר אחד נאמרו" – בירושלמי (נדרים פ"ג ה"ב): "ושא ושר שניהם נאמרו בדבר אחד, מה שאי אפשר לפה לומר ולא לאוזן לשמעו. זכור ושמור שניים בדבר אחד נאמרו, מה שאי אפשר לפה לומר ולא לאוזן לשמעו. מחלליה מות יומת (שמות לא, יד) ושני כבשים בני שנה תמים (במדבר כח, ט) נאמרו בדבר אחד, מה שאי אפשר לפה לומר ולא לאוזן לשמעו. ערות אשת אחיך לא תגלה (ויקרא ית, טז) יבמה יבא עליה (דברים כה, ה) שניהם נאמרו בדבר אחד, ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה למיטה אחר וכל בת יורשת נחלה שניהם בדבר אחד, גדיין תעשה לך (דברים כב, יב) לא תלבש שעטנו (שם, יא) שניהם בדבר אחד נאמרו, וכן הוא אומר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו, וכתיב הלא כה דבריakash נאם ה'... וכפטייש יפוץ סלע".

על פי פשוטם של דברים ניתן היה לומר כהונתם של תוספות הדוחיה בידי אב"ע, שמדובר בנס נוסף נסתר. שהרי בוודאי לא נזכר מעתה כי לומר בבת אחת שני דברים שונים. אלו זוכרים שקרה נס אחר לחושים האנושיים בזמן מתן תורה כאמור: "יכול העם רואים את הקולות" – במקרה לתפוס את הקול באוזן, הוא הושג בעין. אם כן לא מן הנמנע מה ליצור נס נוסף, והוא מצב בו שתי מילים נקלטו בבת אחת.

דומני שמתוך הירושלמי עצמו ניתן להוכיח שלא לכך כוונתו, שהרי הביטוי "בדבר אחד" לא נאמר רק על זכור ושמור אלא על זוגות פסוקים נוספים. כך למשל נאמר שם: "...מחלליה מות יומת ושני כבשים בני שנה תמים נאמרו בדבר אחד מה שאי אפשר לפה לומר ולא לאוזן לשמעו...". מצוטטים שני פסוקים שאמרו בתורה, ואולם בוודאי שאין הטענה כי שניהם נאמרו באותו זמן, שכן הפסוק הראשון נאמר בתחילת פרשת תצוה (שמות לא, יד), והיינו שנה לאחר היציאה מצרים, בזמן הציוני על הקמת המשכן, ואילו הפסוק השני נאמר לאחר חטא המרגלים לפני הכניסה הארץ ישראל, כחלק

מדיני הקרבנות בפרשת פנחט (במדבר כח, ט), זומנו לאחר שלשים ותשע שנה – סמוך לכינסה לארץ ישראל. כאשר המדרש מתאר שני פסוקים אלה כפסוקים שנאמרו "בדבר אחד", ודאי אין כוונתו לנקודת זמן אחת, אלא רצונו להציג שני הדיבורים שווים אחד לשני – לשניהם תוקף שווה. כיון שהם סותרים אחד את השני, ואין לאחד מהם תוקף יותר מן השני, יש לישב בין שנייהם. אם כן, נעביר את הפרשנות של סטירה עניינית אף לזכור ושמור, ונאמר בדומה שלמרות הסטירה בין שתי מלים אלה, הן שייכות לאותה מערכת משפטית, ולשתייה תוקף שווה, ולפיכך נקיימן גם יחד.

לכוארה ניתן לדוחות את הראייה האחרונה על פי המובא במדרשו שמעוני (ילקוט שמעוני תהילים רמז תשلط): "אמר רבי יוחנן משום רבי בנהה: תורה מגילה מגילה נתנה, שנאמר איז אמרתי הנה באתי ב מגילת ספר כתוב עלי (תהלים מ, ח). ר"ש בן לקיש אמר, תורה חתומה נתנה, שנאמר לך כח את ספר התורה הזאת". אם כן, לריש לקיש שאמר שהتورה יכולה נתנה מסויני, ניתן לומר שאמנים פרשת פנחט **נתבה** לאחר ארבעים שנות נזודים במדבר, ואולם **נאמרה** כבר בסיני, ועל כך אומר המדרש שנאמר בדיבור אחד, כלומר שניהם נאמרו מסויני. פירוש הדבר, שבמקום שהסיפה של המדרש תוכיח על הרישה שהיא עוסקת בסטירה משפטית, תבוא הרישה ותוכיח על הסיפה סטירה בנסיבות. אולם גם תירוץ זה יש לדוחות, כי גם למן דאמר תורה יכולה מסויני נתנה, ודאי לא בבת אחת נאמרו כל המלים. זכור ושמור הוא מקרה מיוחד בו יש חזרה על אפיוזדה ההיסטורית, ולכן נשאלת השאלה מה באמת נאמר למשה בסיני, אולם ודאי ששאר ההלכה נאמרו למשה – אף בסיני – אחת אחרי רעותה, ולא בבת אחת, ואם כן גם לריש לקיש יש לפреш שדמיון "פה אחד" של זכור ושמור הוא כדמיון מחלליה מות יומת – וביום השבת שני כבשים בני שנה תמיימים, היינו כמו שבארנו לעיל – **שייכים** לאותה מערכת חוקים.

כאמר הראייה מן הסיפה מבוססת על ההנחה שלاورך כל המדרש הסטירה בין זוגות הפסוקים דומה, אולםתוספות (מנחות מג, א) דוחים הנחה זו. אומרת הברייתא שם: "יתיר: הכל חיין במצוות, כהנים, לויים וישראלים, גרים, נשים ועבדים; ר"ש פוטר בנשים, מפני שמצוות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות". אומרים על כךתוספות (ד"ה ור"ש פוטר בנשים): "אף על גב דברינו (ברכות כ, ב) גבי קידוש דנשים חייבות, דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה זכור ושמור בדבר אחד נאמרו, ואמרינו נמי במקילתין ובירושלמי גדילים ולא תלبس בדבר אחד נאמרו, לאו מילתא היא, דהתם לא איתתר בדבר אחד אלא לאשਮועין הא, אבלanca איתתר כי היכי דלא ניסטרו אהדי...". **תוספות** מזמנים על סמך המדרש "בדבר אחד", שכשם שלמד מכ

רבה במס' ברכות לעיל כי נשים חייבות בקידוש הימים מתוך הקשת זכור לשמר, כך תתחייבנה בעשה ציצית מתוך הקשתו לאסור כלאים. ומתרצים התוספות, שאין ההקשים דומים. זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו לצורך עניין זה של חיוב נשים במצבות קידוש השבת. ואילו כלאים וציצית נאמרו בדיבור אחד לצורך אחר – לצורך ברור הסטירה שביניהם ויישובה על הדרך שהזוכה לעיל. אם כן מתוספות זה משמע, שלמרות שהמדרש משתמש באותו ביטוי – בדיבור אחד – לגבי כמה זוגות פסוקים, אין משמעות הביטוי זהה לגבי כל זוג פסוקים. לגבי ציצית וכלאים מדובר בסטירה עניינית, ואילו בזכור ושמור – סטירה למציאות, ויישובה דווקא על פי דרך הרמב"ן בתירוץ השני – דרך הנס – מתוך התאמה לשיטתו שהובאה לעיל (ב"ק נד, ב). דברי תוספות אף מוסיפים עמוק לדברי המדרש 'זכור ושמור בדבר אחד' וכו', שהרי האסמכתא של המאמר לכך שייתכן שה' אומר אחת ואנו מבינים שתים – היא הפסוק "אחד דבר אלהים שתים זו שמעתי". לאחר באורים של התוספות שאין טעם "בדיבור אחד" שווה לכל ארכו של המדרש, ניתן לומר גם: אחת דבר המדרש – השתמש במלחה "בדיבור אחד" – שתים זו שמעתי – שתי משמעויות, כמפורט לעיל, ולא רק לגבי דבר ה' בסיני.

וכען דברי תוספות מצינו בתשובה מהר"ם אלשקר (סימן קב ד"ה שאלה יורנו): "שאלת: יורנו אדוני אבי מורי ורבינו, הא דאמור רבנן זכור ושמור בדבר אחד נאמרו, מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בדבר אחד נאמרו, מה עניין זה זהה ומה דמיון יש לזכור ושמור עם מחלליה מות יומת וביום השבת וגוי, לפי שמעתי בו דברים ולא נתקorra דעתך בהן, גם רשי' הביא בפי יתרו. תשובה: דעת כי כבר נשאלת שאלה זו בישיבה לרבי שרירא גאון ולחמודו רבינו האי גאון זכר קדושים ואדירים לברכה, והשיבו זיל, **כל אחד מהם יש לו טעם חז' מטעמו של חביו**, זכור ושמור טמא Mai, להודיע כי מה שנכתב על לוחות שניתנו שמעונו ישראל ביום תורה בסיני, שלא תאמר נשתנו הדברים. מחלליה מות יומת וביום השבת טמא Mai, להודיע שבעה שהותר זה אסור זה וללמוד כי אין זה חלול שבת, ע"כ. וכן יש לומר באחרים שהביא רשי' זיל. ולדברי אלו שומעין, כי חן דברי קבלה, וכ"ש שאין כאן מקום לפреш באופן אחר ושלומם כנפש אביך. משה".

האם ניתן לבאר המדרש שגם ברישא יש סטירה עניינית בין זכור לשמר, או שכדברי מהר"ם אלשקר יש כאן סטירה למציאות בלבד, דהיינו בשאלת מה אמר למשה מסיני?

פירושים שונים ניתנו לשתי מילים אלו במדרשי הלכה וагדה, וכן בפרשנים על אתר. וכך אומרת המכילתא דרבי ישמעאל (יתרו ד"ה זכור ושמור): "זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש, مثل לזאב שהוא טורך מלפניו ומלאחוריו. אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן

גרון אומר, זכור את יום השבת לקדשו, תהא זכוּרוֹ מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת. רבינו יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך אחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת". ודברים דומים במדרש תנאים לדברים (פרק ה' פסוק יב): "ד"א, זכור ושמור, זכור – בפה, שתהא שונה בפי. שמור – בלב. ד"א, זכור – זכרהו על הין, וכן הוא אומר זכוּרוֹ כיון לבנוּי (חוושע יד, ח). שמור – שמרתו מעשיות בו מלאכה". מפירושים אלה לא עולה סטירה בין שמור לזכור, אלא דווקא מעין השלמה.

ראיה לכך שבתפיסה חכמים זכור ושמור נאמרו בנסיבות שונה, ככלומר שמור אינו פירוש לזכור, ושלא כדברי אב"ע לעיל, עולה מן הגדירה (ברכות כ, ב): "אמר רב אדא בר אהבה: נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. – אמאי? מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות! – אמר אבי: מדרבנן. – אמר ליה רبا: והא דבר תורה קאמר! ועוד, כל מצות עשה נהיבינהו מדרבנן! – אלא אמר רба: אמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשוי, הויאל ואיתנהו בשמירה – איתנהו בזכירה". ומפרש רש"י: שם: קידוש היום מצות עשה שהזמן גרמא הוא – זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ) – זכרהו על הין. בשמירה – דלא תעשה מלאכה (שם). משמע מכאן שהזכיר היא מעין ציון היום בפעולה חיובית – כגון קידוש – שהיא מצות עשה, ואלו שמור היא מلت ציווי להימנעות – קיום לא תעשה. אם כן ודאי שעל פי גمرا זו, לבאו של אב"ע, ששמור הוא באור לזכור, אין מקום כלל.

פרשן אחר לתורה, בן דורם של בעלי התוספות, הלא הוא הרמב"ן, צועד בפרשונו בעקבות התפיסה, כי שמור וזכור שני דברים שונים הם, בכתביו בפירושו לתורה (שמות כ, א): "ויאמר זכור את יום השבת לקדשו, ובמשנה תורה כתוב שמור את יום השבת לקדשו. ורובינו אמרו בזה (ר'יה כז, א) זכור ושמור בדבר אחד נאמרו, ולא הקפידו בלשונות אחרים שנחלפו להם. והכוונה להם זיל, כי "זכור" מצות עשה, צוה שנזכר יום השבת לקדשו ולא נשכחו, "ושמור" אצלם מצות לא תעשה, שככל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה (עירובין צו, א), יזהיר שנשמר אותו לקדשו שלא נחלחו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי ה' מצות עשה למצות לא תעשה. אבל אם החליף בדברו השני וכל תמונה ואמר כל תמונה, בחסרונו וא"ו, והוסיף אותה ב"וועל שלשים", וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברים, אין בכך כלום, כי הכל אחד. והטעם הזה לא יסביר אותו אל מי שאינו רגיל בתלמוד". הרמב"ן דוחה אףוא את פרשנות אב"ע שהובאה לעיל כי משה בדברים מפרש את דבר ה' בשמות, בטענה שזכור ושמור פירושים הפוכים להם (כזכור, הוא מקבל את הפרשנות זו בפירושו הראשון בדברים ה, יא).

על פי דעת הרמב"ן, הנתמכת כאמור במדרשים ובגמ' ברכות שצוטטו לעיל, ניתן

لتת פרשנות חדשה למאמר המדרש "זכור ושמור בדיבור אחד". אכן יש כאן סתירה – לא סתירה בזמן אלא סתירה עניינית, שהרי אם ה' אומר "זכור את יום השבת לקדשו" בספר שמות, הוא מתוכו פועלות כמו קידוש, ספירת ימי השבוע אחד בשבת וככ' – כולן מעשים חיוביים. ואולם אם בספר דברים נאמר שבת קיומה מותנה בשמירה – "שמור את יום השבת לקדשו", ואילו זכור לא מוזכר כלל, הרי שאנו שואלים את עצמנו כיצד מן הראווי לקיים את השבת, בשמירה או בזכירה, בעשה או بلا עשה? על כך מшиб המדרש מעין תשובהנו לגבי שבת וקרבנותיה: בדיבור אחד – אני אפרש באופן המקיים את שניהם, ולפייכך גם שמור וגם זכור, גם איסור שעטנו כללי וגם התירטו במקרה המיעוד של בגד בעל ארבע כנפות בזמן הטלת הציצית, וככ'.

עד כאן הסברנו את מאמר המדרש. ואולם מה באמת סבור הרמב"ן לגבי הנאמר על ידי ה' בסיני? אומר הרמב"ן בהמשך דבריו (שמות כ, ז): "וְאַנִּי תָּמָה, אֵם נָאֵר זְכוּר וְשָׁמֹר מִפְּיַ הֲגֹבוֹרָה, לְמַה לֹּא נִכְתֵּב בְּלֹוחוֹת הָרָאשׁוֹנוֹת. וַיַּתְּכַן שְׁהִיא בְּלֹוחוֹת הָרָאשׁוֹנוֹת וּבְשְׁנִוּתָּת כְּתוּב זְכוּר, וּמְשָׁה פִּירְשׁ לִישְׂרָאֵל כִּי שָׁמֹר נָאֵר עָמוֹ. וְזֶה כְּוֹנוֹתָם בְּאֶמֶת". פירוש דבריו הם, כי ה' אמר למשה בשמות: זכור ושמור את יום השבת לקדשו", ואולם בלוחות הכתב הנוסח המקוצר של שמות.

עדין לשיטת הרמב"ן יש צורך לobar את שאריות השינויים בין דיברות ראשונות לאחרונות. אם נלך על פי שיטתו באופן גורף, ששמור וזכור שניהם נאמרו בסיני, קיבל את הගירסה הבאה לדבר הרביעי: "זכור ושמור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' א-להיך, לא עשה כל מלאכה אתה ובנק ובטח ועבדך ואמתך כМОך". גרסה משוערת זו מורחבת על פי הთקדים של הרמב"ן בפרשנותו לשמר וזכור, ועוד כאן הדברים ניתנים להשערה בקלות יחסית. אולם מה עושים עם הפסוקים של הטעם למצות השבת? ניתן לכתבם בזה אחר זה אולם אין זו דרך המקרא לתת שני טעמי למצווה אחת. או ככל לך בדרך זו: נעשה סינטזה בין פירוש הרמב"ן שהוזכר לעיל, לדברי אב"ע שענין יציאת מצרים הוא הסבר לעובדה שגם לעבדים ניתנה מנוחה ונגרוס כך: "זכור ושמור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' א-להיך, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס וינה ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנק ובטח ועבדך ואמתך ושורך וחמורך וכל במתך וגרך אשר בשעריך, למען ינוח עבדך ואמתך כМОך וזכרת כי עבד היה בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך ממש בידי חזקה ובזרע נתואה על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת".

עתה, משאמר הרמב"ן כי זכור ושמור לדבר שונה מכונים, ואין האחד פירוש של השני, הוא מוסיף ואומר על ההבטים השונים של השבת: "...ואמת הוא ג"כ כי מידת זכור רמזו במצוות עשה, והוא היוצא ממידת אהבתה והוא למידת הרחמים, כי העושה מצות אדוני אהוב לו ואדוני מרחים אליו, ומידת שמור במצוות לא תעשה, והוא למידת הדין ויוצא ממידת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעניינו ירא אותו, ולכן מצות עשהגדולה מצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועשה בגופו ובמונו רצון אדוני הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעניינו, וכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה..."

אם כן זכור ושמור מבטאים שתי גישות שונות בקיום מצוות שבת וUMBAN לכל התורה כולה. זכור שהיא מלת הציווי למצוות העשה, מקורה באהבה שבין ה' לברואיו, וכמו שמצינו בקין והבל, וכן בנוח, שבבואם לעבד את ה' ולעשות לפני נחת רוח – הם יוזמים פעילות, במקרה ההוא הקרבנות, ואילו מלת שמור היא מלת הקודל לא תעשה – שהוא הביטוי ליראת ה', שהרי הסיבה הראשונה לקיום לא תעשה הוא פחד ויראה. אמנם בזמן מתן תורה שקיבלו ישראל מתוך יראה כאמרת: "ויאל ידבר עמו אלהים פן נמות", וכאמրם ז"ל "כפה עליהם הר כגייגית" – שם הדגיש משה את ההבט של אהבה. ובדברים, לאחר ארבעים שנות נזודים, לאחר שפג טעם היראה של סיני, הוסיף להם טעם אחר של שבת והוא טעם היראה. כיוצא בדבר מצינו בכבוד הוריהם, שהקדים אב לאם והפכו הסדר באיש אמו ואביו תיראו, וכדברי רש"י שם.

ואולם לרמב"ן (דברים ה, יא) עומק נוסף בברור היחס בין זכור לשמר. על פי הדרש שזכור ושמור בדייבור אחד נאמרו, ולפי דרכו לעיל ששנייהם מבטאים פנים אחרים של עבודות השבת בפרט ועובדות ה' בכלל, הוא מבאר שם שהמלים האלה, זכור ושמור, מיועדות לאזנים שונות: "ועל דעת רבותינו, כי שמור נאמר עמו. וכן על דרך האמת בדבר אחד נאמרו, כי היה הקול בזכור ושמור, כי התורה ברית עולם ערוכה בכל ושםורה, והוא השומע זכור והם שמור...". אם כן על פי באورو זה של הרמב"ן, למשה יאתה מלת זכור, אשר היא המצוetta בשמות, והיא מבטאת עבודה ה' באהבה, ואלו לישראל מלת שמור, התואמת את דרגתם בעבודת ה' מיראה.

על סמך הגישה הזאת המציגה לשבת שני פנים שונים – של אהבה ושל יראה – מביא הרמב"ן פירוש מעניין לפסוק "אך את שבתותי תשמרו..." (שמות לא, יג), ז"ל: "וטעם שבתותי, בעבר כי שבתות השנה ריבים... ועל דרך האמת, צוה בכך בזכור ושמור כאשר רמזתי בסודות (לעיל כ, ח), וזה טעם שבתותי". כלומר, שני פנים יש למצוות השבת, וזהו הרמזו במלת שבתותי.

פירוש הרמב"ן לעניינה של השבת מעניק עומק נוסף למדרש (תהלים צב ד"ה

מזמור שיר ליום השבת): "אמר ר' יצחק: ראו כי ה' נתן לכטם השבת (שמות טז, כט), מהו ראו, אמר ר' יוסי מרגניתא דיהיבת לכון, כל עיסקה דשבת כפול, לחם משנה שני העומר לאחד (שם, כב), קרבנה כפול, שנאמר וביום השבת שני כבשים (במדבר כח, ט), עונשה כפול, שנאמר מחלליה מות יומת (שמות לא, יד), שכרה כפול, שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד (ישעיה נח יג), אזהרותיה כפולות, זכור ושמור, מזמור כפול, מזמור שיר ליום השבת". בפשטות המדרש רוצה להסביר מדוע נאמר בפתחות הפרק גם מזמור וגם שיר. לדעתו משתלב עניין זה בכל עניינה של השבת שהוא כפול. על פי פשטם של דברים, המכפל בא להדגיש כי השבת היא חשובה מאד, כמו אבן חן יקרה, ולכנו כל הקשור בה כפול. על פי דברי הרמב"ן מתברר שאין זה פעמים אותן דבר אלא שני פנים לשבת, צד שמור וצד זכור, צד הלאוין הצד העשין, הצד האהבה הצד היראה, ומכאן חשיבותה ואיقتה.

בנסיוון לסגור את המ Engel, יש מקום לשאול על ר' שלמה אלקבץ, בעל המזמור "לכה דוד": ראשית, מדובר החליף זכור בשמור, שהרי לפי הסדר המופיע במקרא היה צריך לומר זכור ושמור וכיו' כלשון המדרש. תרוץ פשוט לעניין הוא, שכיוון שהחזקק לאות שיין (כדי לציין את שמו – שלמה – בראשי הבתים), לכן הקדים שmor לזכור. אבל על פי הדברים שהקדמנו בשם הרמב"ן, כי זכור ושמור לשונות סותרות הן, אחת לעבודה מיראה ואחת מהאהבה, ניתן לומר כי לא זו אף זו קטני. שmor המדרגה היוטר נמוכה של העובדים מיראה, ואף זכור שהיא עבודה מהאהבה – אלה שתי המדרגות בהן ניתן לקיים את מצוות השבת, והן סודרו בסדר עולה, וכדברי הרב עובדיה יוסף: "על כל פנים הכל מודים שקדושתו של יום עולה על קדושת הלילה, וזה הטעם שבאים אומרים ויינויו בו לשון זכר, המשפיע אור עליו לשמרי שביעי, ועמו שכתב הגאון רבינו חיים בן עטר בספר אור החיים (ויקרא יט, ג), שאין קדושת הלילה שווה לקדושת היום, שבليلת בחינת אור המתאפישת אליו כלה, בבחינת שmor, והיום הוא בחינת אור עליון המתאפישת אליו בחינת חתן המשפיע באור הלילה, ולזה יתיחס אליו זכור".

פתחתי בקטע של "לכה דוד" המתיחס לנושא המאמר, וסיימית בקטע נוסף מתוך פיות זה שנכתב בתקופת פריחתה של צפת, בזמן שתלו בו הרבה תקנות מישניות (לאחר גלות ספרד ותקופת דונה גרציה), שהוא משמעותי שבעתים בימים אלה:

והיו למשיסה שוציאך / ורחקו כל מבליעך
ישיש עלייך אלהיך / כמושך חתן על כלה

ר' יצחק ספיד

לכבוד מועיר הרב הדורי
שקבני לישיבה ופתח לי פתחו של אלום
לעלמה של תורה,
בתודה באהבה בכבוד ובמורא

פרשיות השבת בספר שמות

א. פתיחה

בדברים שלහן עוסק בהשוואת פרשיות השבת בספר שמות. נדון בשבת שבפרשות משפטיים (כג, יב) וכי-תשא (לא, יב-יז), ובשבת שבעשרה הדברים (כ, ז-ז).¹ פרשיות אלו עניינן עיקרונו השבת, ואין הן עוסקות בדיון מסוימים, כדיני לקיטת המן ואיסור יציאה (פרק טז), איסור חריש וקציר (לד, כא)² ואיסור הבערת אש (לה, ג).

בעיוננו עוסק במקומנו של הפרשיות ובמצאות הסמוכות להן, נשווה אותן זו לזו וננסה להסיק מסקנות.

ב. השבת בפרשת משפטיים

ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמקך וינפש בן אמרתך והגֶּר.

(שמות כג, יב).

בפסוק זה נצטוינו במצות עשה של שביתה. אין בו איסור עשיית מלאכה. ציווי השבתה מנומך במטרה חברתית – "למען ינוח שורך וחמקך וינפש בן אמרתך והגֶּר".

השבת בפרשה זו היא מצווה חברתית במובנה.

1. לא עוסק בפסוקים הראשונים בפרשת ויקהיל (לה, א-ג), שכן כל האמור בהם, וייתר, נכתב כבר בפרשת כי תשא.

2. כפשט הפסוק "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש ובקצר תשבת" (לד, כא), וכדעת ר' ישמעאל ולא כדעת ר' עקיבא הסבור שאין עניינו של הפסוק שבת בראשית, אלא שבת הארץ (משנה שביעית א, ד).

להדגשת ייחודה החברתי של השבת מונה התורה את אלו עליהם נועדה מנוחת השבת – שורץ וחמורך, בן אמתך והגר. יתרה מזו: האדם שנצטווה ובני ביתו, מנוחתם אינה מטרת אלא מכשיר למנוחת העבד והאמה!

נעין במצוות שלפני השבת בפרשת משפטים, ונמצא שאף הן מצוות חברתיות.

מצוות פרק כג

- (א) לא תsha שמע שוא, אל תשת ידך עם רשות להית עד חמץ:
- (ב) לא תהיה אחרי רבים לרעuta, ולא תענה על רב לנotta אחרי רבים להטת:
- (ג) ודל לא תהדר בריבתו:
- (ד) כי תפגע שור איביך או חטמו רעה, השב תשיבנו לו:
- (ה) כי תראה חמור שנאך רבע תחת משאו וחדלת מעזב לו, עזב תעזב עמו:
- (ו) לא תטה משפט אביך בריבו:
- (ז) מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק אל תחרג כי לא אצדיק רשות:
- (ח) ושחד לא תקח, כי השחד יעור פקחים ויסלפ' דברי צדייקים:
- (ט) וגר לא תלחץ, ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים:
- (י) ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואהתך:
- (יא) והשביעת תשפטנה וננטשתה ואכלו אביני עמק ויתרתם תאכל חית השדה, כן תעשה לכרכן ליזיתך:

שלושה הפסוקים הראשונים עוסקים בסדרי משפט, פסוקים ד'-ה' בהשבת אבדה ובעזרה לזרות ואפילו שונא הוא, פסוקים ו'-ח' עוסקיםשוב בסדרי משפט, פסוק ט' עניינו היחס לגר, ופסוקים יי'-י"א עניינים שנת השmittה בהבט החברוני, "וְאכַל אָבִינִי עֵמֶק..." (ראה לקמן השוואת השmittה כאן לשmittה שבפרשת בהר).

למעשה, כמעט כל המצוות שבפרשת משפטים עד מצוות השבת הן מצוות חברתיות. (יווצאים מכלל זה פסוקים יז-יט ופסוקים כז-ל שבפרק כב³).

בפרשת משפטים, אחרי מצוות השביתה בשבת, מופיעות המצוות הבאות:

- (יד) שלוש רגלים תחוג לי בשנה:
- (טו) את חג המצוות תשמר, שבעת ימים תאכל מצוות כאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים, ולא יראו פנוי ריקם:
- (טז) וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה, וחג האסף ביצאת השנה באסף את מעשיך מן השדה:

³. בפרק כא שלושים וسبعة פסוקים, בפרק כב שלושים, ובפרק כג עד מצוות השבת, שנים עשר פסוקים. מתוך שבעים ותשעה פסוקים, שבעה עניינים מצוות "דתוות", וכל האחרים עניינים מצוות "חברתיות".

(יז) שלוש פעמים בשנה יראה כל זוכרך אל פניהם האדון ה':
 (יח) לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא ילין חלב פג'י עד בקר:
 (יט) ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך, לא תבשlg גדי בחלב אמו:
 אלו ציווים "דתיים" שאין בהם הבט חברתי-סוציאלי. כך נראה מהציוון "תחג
 לִי בָשְׁנָה", "וְלَا יְרַאוּ פְנֵי רַקְסָם". אף שיש בריגלים תנאים חברתיים, אין הם
 נזכרים כאן.

מכאן עד סוף פרשת משפטים אין עוד מצוות.
 פרשיות תרומה, תצוה ופרשת כי תשא בחלוקת הראשון, עסקות במשכן, בכליו
 ובכהנים-עובדיו. בסיום כל אלה באה פרשיות השבת.

שמות פרק לא
 (יג) אתה דבר אל בני ישראל לאמר, אך את שבתתני תשמרו, כי אותן הוא בין
 וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם:
 (יד) ושמרתם את השבת, כי קדש הוא לכם, מחלליה מוות יומת, כי כל העשה
 בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמי:
 (טו) ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתו קדש לה, כל העשה
 מלאכה ביום השבת מוות יומת:
 (טז) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם:
 (יז) בין ובין בני ישראל אותן הוא לעלם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים
 ואת הארץ וביום השביעי שבת ונפש:

פרשיה זו, שלא כקודמתה, אין בה ذכר לערכיהם חברתיים. יש בה מסרים
 דתיים-אמוניים. בפרשה זו השבת היא של ה' – "שבתותי", היא אות ברית
 לדורות בין ה' לעמו. השבת היא "קדש", אות עולם שיש בורא לעולם שבראו
 בששת ימים ושביעי שבת.

השומר שבת מחללו מכיר בבורא עולם ויודען, בשיתתו מלאכה ביום השביעי
 מזדהה הוא עם בוראו ועומד בבריתו.

המחלל את השבת בעשותו מלאכה בה, קופר במצוות הבורא, מחלל את הקודש
 ומפר את הברית, והרי הוא נכרת מעמו – עם ה'.

חכמי הגמרא קבעו כי העובד עבודה זרה והמחלל את השבת בפרהסיא, כל אחד
 מהם מומר לכל התורה הוא.

"אדם כי יקריב מכם"⁴, מכם – ולא כולכם, (1). להוציא את המומר (שאין
 מקבלים ממנו קרבן)... מן הבהמה – להביא בני אדם שדומים להבהמה (שאפילו

4. הפסוק אינו מצוטט בדףוי הגמרא. העתקנו אותו כאן כי נראה לנו שבludeיו קשה להבין את הגמara. כן סומנו שלושה הדינים הנלמדים ממנו במספרים.

מהם מקבלים קרבן), מכאן אמרו: (2) מקבלין קרבנות מפושעי ישראל... (3) חוץ מן המומר ומנסך את הין ומלחיל שבתות בפרהסיה.

הא גופא קשיא, אמרת: מכם – ולא כולם, להוציא את המומר, והודר תני: מקבלין קרבנות מפושעי ישראל! יש סתירה בין מסקנות הדיווקים מהפסוקים. מהדיווק "מכם ולא כולם" עולה כי מומר אינו מקריב, ומהדיווק שבסייעת עולה שאף פושעי ישראל, ובכללים מומרים (!) מקריבים. ובהמשך נאמר שמדובר לנסך יין לעבודה זורה (=מורר לעבודה זורה) ומלחיל שבת אין מקבלים מהם קרבנו!) הא לא קשיא: רישא מומר לכל התורה כולה, מציעתא מומר לדבר אחד; (אין סתירה בין דין הרישה (1) לדין האמצעי (2)). הרישה עניינה מומר לכל התורה וממנו אין מקבלים קרבן. הדין האמצעי עניינו מומר לדבר אחד שמןנו מקבלים קרבנו).

אםיא סייפה: חוץ מן המומר ומנסך את הין ומלחיל שבת בפרהסיה. האי מומר היכי דמי? אי מומר לכל התורה כולה, היינו רישא! ואי מומר לדבר אחד, קשיא מציעתא! (נבחן את הדין שבסייעת (3)). שם נאמר חוץ מן המומר ומנסך את הין שאין מקבלים ממנו קרבן. באיזה מומר מדובר? אם מומר לכל התורה, הרי הדין נאמר כבר ברישה (1). ואם במומר לדבר אחד, שאין מקבלים ממנו קרבן, סותר הדין את הדין האמצעי (2)).

אלא לאו, הכי קאמיר: חוץ מן המומר לנסך את הין ומלחיל שבתות בפרהסיה, אלמא מומר לעבודת כוכבים זהו מומר לכל התורה כולה. (אלא כך נאמר בדיון השלישי: מומר לדבר אחד מביא קרבן, פרט למומר לעבודת כוכבים ומומר ממלחיל שבת בפרהסיה שנחשבים מומרים לכל התורה ואין מקבלים מהם קרבן). (חולין ה, א)

פירוש רש"י (ד"ה אלא לאו):

מתקבל קרבנות מפושעי ישראל במומר לדבר אחד, חוץ מן המומר לנסך את הין ומלחיל שבתות, זהני חמירוי (מפנוי שאלה – מומר לעבודה זורה ומלחיל שבת – חמוריים יותר ממומר לכל מצוה אחרת), אלמא (כלומר) מומר לעבודת כוכבים כמו מומר לכל התורה כולה דמי, האי תנא חמירא ליה (תנא זה חמורה בעיניו) שבת בעבודת כוכבים, דהעובד בעבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמלחיל שבת כופר במעשהיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד :

ישראל שהוא מומר לעבודה זורה או ממלחיל שבת בפרהסיה אין מקבלין ממנו קרבן כלל, אפילו העולה שמקבלין אותה מן הנכרים אין מקבלין אותה מן המומר הזה, שנאמר: 'אדם כי יקריב מכם', מפני השמועה למדוי, 'מכם' – ולא כולם, להוציא את המומר. אבל אם היה מומר לשאר עבירות, מקבלין ממנו כל הקרבנות כדי שיחזור בתשובה.

אף הרמב"ן בדונו בשבת שבעשרה הדברים (שמות כ, ז) כותב:

... ולכך אמרו ז"ל (חולין ה, א), שהשבת שකולה כנגד כל המצוות שבתורה, כמו שאמרו בע"ז, מפני שבה נועד על כל עיקרי האמונה בחידוש ובהשגה.

מסרים אלה قولם אינם בפרשת משפטיים.

כיחס בין השבת שבפרשת משפטיים לשבת שבפרשת כי תשא, כך היהס בין השמיטה שבפרשת משפטיים לבין שבפרשת בהר. הראשונה מצויה חברתית מובהקת היא, שיעודה סיוע לאביוונים – "וְאَכْلُו אَبِينִי עַמְקָ..." , אין בה בשמיטה זו נושאים שבקדושה, ואף שם hei לא נזכר בה. שמיטה בספר ויקרא, שונה היא.

ויקרא פרק כה

(ב) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, כי תבוא אל הארץ אשר אני נתן לכם
ושבתה הארץ שבת לה:

(ג) שיש שנים תזרע שדך ושש שנים תזומר כרמן ואספת את תבואה תה:

(ד) ובשנה השביעית שבת שבתוון יהיה לארץ שבת לה, שדך לא תזרע וכרמן
לא תזומר:

(ה) את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר, שנת שבתוון יהיה
לאرض:

(ו) והיתה שבת הארץ لكم לאכללה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך
הגרים עמק:

(ז) ولבחמתך ולחייה אשר בארץ תהיה כל תבואה תה לאכל:

לבד מעשרה הדברים, ספר שמות יש בו שני מערכיים הלכתיים, האחד – פרשת משפטיים, עיקרו חברתי. וחברו בסוף פרשת משפטיים ובפרשיות שאחריה, עיקרו דתי, רובו המכريع – מצוות המשכן וכחניו.

בסיומו של כל אחד משנה המהלך מופיעה השבת.

נמצא אם כן, כי השבת היא יסוד למצוות החברתיות ולמצוות ה"דתיות".

נבחן את השבת שבעשרה הדברים בספר שמות ובספר דברים.

שמות פרק כ

(ז) זכור את יום השבת לקדשו:

(ח) ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך:

(ט) ויום השבעה שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובניך ובתך עבדך
ואמתך ובחמתך וגורץ אשר בשעריך:

(י) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס
וינח ביום השבעה, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו:

דברים פרק ה

(יא) שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוק ה' אלהיך:

(יב) ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך:

(יג) ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנה ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך, למען ינוח עבדך ואמתך כמוון :

(יד) זכרות כי עבד היהת בארץ מצרים, ניצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה, על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת :

בשתי הפרשיות יש מצות עשה, בשמות – זכור את יום השבת לקדשו, ובדברים – שמור את יום השבת לקדשו. אך עיקרן של שתי הפרשיות הוא איסור עשיית מלאכה בשבת.

כמה הבדלים יש בין הפרשיות בניסוחו, וממילא בתוכנו של האיסור. ההבדלים הם בסיבת השבת, במטרתה ובמעשה השבת.

פרשת יתרו	פרשת ירמיהו	מטרה
למען ינוח עבדך ואמתך כמוון		סיבה
זכורת כי עבד היהת בארץ מצרים ויפדך ה' א-להיך משם על כן צוך ה' א-להיך לעשות את יום השבת השביעי	כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הימים ואת כל אשר בס וינה בימים	
על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו את יום השבת	על כן ברך ה' אלהיך לעשות את יום השבת	עשה השבת

א. מטרת השבת

בפרשה נקבעו המצוויים לשבות – א. אתה ובןך ובתך ; ב. ועבדך ואמתך ; ג. וכל בהמתך ; ד. וגרך אשר בשעריך .

בפרשת יתרו אין התורה קובעת מטרת השבת, ואילו בפרשת ואתחנן יעד ברור יש לה – "למען ינוח עבדך ואמתך כמוון" – יעד חברתי מובהק.

יעדה של השבת בפרשה זו, הוא מנוחת הכופפים לאדם כמנוחתו הוא. כפי שמקפיד אדם על מנוחתו, מצווה הוא להקפיד על מנוחת מי שכופפים לו. מנוחת הבהמה, יעדה מנוחת העבד והאממה.

ר"ע ספורנו: "הנה מצות שביתת הבהמה היא כדי שינוח העבד...".

(דברים ה, יג)

ההשוואה שבהוראה בין מנוחת האדון למנוחת עבדיו – למען ינוח עבדך ואמתך כמוון, דומה היא להשוואה בשני ציוויים שבפרשת קדושים :

לא תקס ולא תטר את בני עמק, ואהבת לרעך כמוך אני ה':
(ויקרא יט, יח)

וכי יגור אתה גר בארצכם לא תונו אותו,
כאוזר חכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך,
כי גרים הייתם בארץ מצרים אני ה' אלהיכם:
(שם, לג-לד)

שלוש מצוות אלו, ורק הן, מצווה בהן האדם לנוהג באחרים כפי שהוא נהוג
בצמו.

طبع הוא אדם שמסוגל וסולח לעצמו, שאוהב הוא את עצמו, ואין הוא אוהב
לו לולתו כאהבתו לעצמו. לכך מצווה התורה "ואהבת לרעך כמוך", וממילא
תסלח ותמחל לו על שהרע לך, ולא תיקום בו ולא תיטור לו.

עודطبع מצוי באדם, שמהנה הוא את עצמו וモונה את שליש ממוניו, לכך
נצטוינו "כאוזר חכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך", וממילא כפי
שאת עצך איןך מונה, כך לא תונה גם את הגר, אף שקל להונותו.

אהבת الآخر כאהבת אדם לעצמו היא הבסיס לחברת מותקנת המונחת בחסד
צדקה ומשפט בהם חפש ה' (ירמיהו ט, כג).

ומה מאיריים הם דבריו של רבי עקיבא:

ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה.
(ספרא קדושים פרשה ב)

מכוחו של הכלל הגדול מצווה התורה – "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך".

ב. סיבת השבת

השבת בפרשת יתרו היה זכר למעשה בראשית – עניינה הכרה בה' בורא שמיים
ואرض. הכרה זו הייתה חובה המוטלת על הכל, על האדם וביתו, על עבדו ואמתו ועל
הגר, על כלום בשווה.

פרשת שבת זו توأمת את זו שבפרשת כי תשא. בפרשיות אלו ההכרה בבורא
העולם וידעתו הם סיבת השבת ותכליתה, וכך לא נאמרה מטרה אחרת בפרשה
זו, שכן סיבותה ותכליתה אחת היא.

כפי שתים ימים עשה ה' את השמיים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס ווינח
ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו.

באיסור מלאכה אף לעבד ואמה שבפרישה זו, שעיקרה ההכרה האמונהית בבורא
עוולמו בששת ימים ושובת ביום השביעי, מוצנע גם המסר החברתי.

שבת שבפרשת ואתחנן, כיון שמטרתה שמירת עבדו ואמתו המשועבדים לו לאדם, מנומכת בזכרו שעבוד מצרים. מי שחווה שעבוד, מי שלא מצא מנוחה, יכול להבין מצוקה של עבדו ואמתו, וביום השבת יניחם במנוחה כמווהו. זכרת כי עבד היהת בארץ מצרים ויפדך ה' א-להיך משם, על כן צוך ה' א-להיך לעשות את יום השבת.

כפי שבשבת שבפרשת ואתחנן, פרשיות השבת ה"ידתית", מצוי המסר החברתי, כך גם בשבת זו שבפרשת ואתחנן, שבת לחברתיות היא בעיקרה, מופיע הערך של הכרות ה'.

...עבד היהת בארץ מצרים, ויפדך ה' א-להיך משם.

הא-ל הפודה מצרים, הוא שנצטוינו לדעתו ולהאמיןו.

אנכי ה' א-להיך אשר הוציאתי מארץ מצרים מבית עבדים.⁵

ג. עושה השבת

השבת, סמל היה לחסד הבורא עם ברואיו שברא עולמו באהבתו, למעןם. שבת זו מטהת ה' היא למאמיןנו, הוא ברכה, הוא קדשה והוא גטנה לעמו המייחדים שלו. שבת זו היא השבת שבספר שמות.

על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו.

כעין החסד שעשה עמו – עבדיו, בהניחו לנו ממשועבדינו המצרים, ציונו ה' לעשות עם עבדינו ולהניחם מעבודתם ביום שבת בו הוא. עליינו המצווה להניחם, لكن אנו המצוים בפרשת ואתחנן לעשות את יום השבת.

על כן צוך ה' א-להיך לעשות את יום השבת

שנאלתנו מעבודות מצרים ביד ה' היא סיבה שנצטוינו להניח לעבד ולאמה, מצינו במדרש תנאים לדברים פרק טו:

זכור כי עבד היהת למצרים... אמר המקום: הוציאתי אתכם מצרים, אף את הוו מוציא את אחיך מעבודות לחירות.

וכן כתוב ראב"ע (דברים ה, יד):

טעם ועבדך ואמתך – זכרת כי עבד היהת והניח עבדך, על כן צוה ה' אלהיך לעשות כן ביום השבת, והטעם למנוחת העבד.

וכמותו חזקוני (בפרשו השני לפסוק יג):

דבר אחר, זכרת כי עבד היהת בארץ מצרים ויפדך ה' א-להיך משם למנוחה, לכך ינוח עבדך ואמתך כמוך.

5. במורה נבוכים (ב, לא) כתוב הרמב"ם הסבר אחר להבדל טעם השבת בשתי הפרשיות.

אך בפירושו הראשון כתב בהפוך, שמנוחת האדם עם עבדיו עניינה כדי שיזכור האדם שעבד היה במצרים וגאלו ה' משם.

כך כתב גם רמב"ן (דברים פרק ה):

... אמר כאן למען ינוח עבדך ואמתך כמוך זכרת כי עבד היהת וגוי – לבאר כי בו יזכה במנוחת העבד כמוך בעבר שהיית עבד והניח לך השם, וגם אתה תניח לעבדך, והניח טumo כשינוך עבדך ואמתך כמוך תזוכר כי עבד היהת בארץ מצרים ויפדך ה' א-להיך משם.

מצות השבת שתי פנים לה, השבת החברתית שעניינה מנוחת הכהנים לו לאדם, והשבת שעניינה הכרה בבורא שברא עולמו בששת ימים ובשביעי שבת. שתי פרשות נתייחדו להן לפנים אלו של השבת: פרשת משפטים ועיקרה של השבת בפרשת ואთחן – השבת החברתית; פרשת כי תשא ופרשת יתרו – השבת "הדותית".
נמצא כי מצות השבת יסוד היא להכרת ה' ולסדר חברתי מתוקן בעולם.

לדעת הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פרק לב) נחלקות המצוות כולם לשתי קבוצות. קבוצה ראשונה – מצוות שעניין הכרת הבורא ויחוזו, ומצוות שעניין סילוק עלות ושמירות סדר חברתי מתוקן וצדוק. מצוות אלו הוו דרך המטרה הראשונה. הקבוצה השנייה – מצוות עבודת ה' שטטרתן לחוביל את האדם אל המטרה הראשונה. מצוות אלו הוו על דרך המטרה השנייה.

בסוף ספר מורה הנבוכים (ח"ג פנ"ד) כתב הרמב"ם: "כבר בארו הפילוסופים הקדמונים והאחרונים, כי השלਮויות המצוויות לאדם ארבעה מינים". הראשונה – שלמות הרכוש, שנייה לה שלמות הגוף, והשלישית שלמות המידות. לדעת הרמב"ם, שלושתן אינן עיקר, שכן חיצונית הוו לאדם. שלמות הרכוש והבריאות ודאי חיצונית הוו לאדם. אבל גם המידות מתבטאות ונערכות ביחס שבין אדם לזרלותו, ועל כן אף שלמות המידות חיצונית היא לאדם.

הרמב"ם קובע: "זה מן הרבי עלי השלומות האנושית האמיתית, והיא השגת המעלות ההגיוניות, כלומר צייר מושכלות המביאות להש��ות אמתיות בעניינים האלוהיים, וזה היא התכליות הסופית, והיא המשלימה את האדם שלמות אמיתית, והוא לו לבחזו (ואינה חיצונית כשלוש השלומות האחרות), והוא המענייקה לו קיומו הנוכחי ובמה האדם אדם".

הຍינו השלומות האמיתית היא שלמות השכל בידיעת האל.

ארבע שלמוויות אלו ואמתית שלמות הדעת בינהן – כותב הרמב"ם – כבר עמד עליה ירמיהו בנבואה:

"כה אמר ה': אל יתהלך חכם בחכמו ואל יתהלך גבור בגבורה ואל יתהלך עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלך המתהלךascal וידע אותי..."

(ירמיהו ט, כב-כג)

ידעית ה' אפשרית בידייעת פועלותיו ותוכנותיו. אפשר לדעתו כבורה עולם שליט בטבע, אפשר לדעתו כשר ההיסטוריה, כמו שאין לו דמות הגוף ואין גוף.

אך עיקרה של שלמות השכל לדברי הרמב"ם היא – "והואיל והזכרנו פסוק זה ונפלאות שנכללו בו... נשלים מה שנכללו בו, והוא שלא הסתפק בפסוק זה בباءור הנعلاה שבתכליות שהיא השגתו יתעלה בלבד, כי אילו הייתה זו מטרתו היה אומר "כי אם בזאת יתהלך המתהלךascal וידע אותי" ויפסיק הדבר, או היה אומר "השכל וידע אותי כי אני אחד", או היה אומר "כי אין לי תמונה", או "כי אין כמוני", וכל כיוצא באלה, אלא אמר כי התפארות היא בהשגת ובירדעת תاري... ובאר לנו בפסוק זה כי אותן המעשים אשר חובה לדעת אותן ולהתדמות בהם⁶, הם חסד ומשפט וצדקה. והוסיף עניין אחר חשוב, והוא אומרו "באראץ" אשר זה ציר התורה... והוא אומרו "כי אני ה' עשה חסד צדקה ומשפט בכל הארץ", ואחריו כן השלים העניין ואמר כי באלה חפצתי נאם הוא".

מסקנת הדברים – "מטרתי שייא מכם חסד וצדקה ומשפט בארץ... שהמטרה להתדמות (לקב"ה) בהן ושיהיו אלה הליכותינו... באר כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכולתו, וידע השגחתו על ברואיו... והיו הליכות אותו האדם אחר אותה השגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להתדמות במעשו יתעלה..."

נמצא כי השבת מאגדת בתוכנה את שני החבטים של המצוות שעל דרך המטרה הראשונה, והיא ביטוי לשלם האנושית האמיתית – ידיעת ה' והנהגתו את העולם וההתדמות אליו יתברך בתוכנות אלו.

"כי אני ה' עשה חסד צדקה ומשפט בכל הארץ, כי באלה חפצתי נאם הוא".

6. על יסוד הכתוב "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט) שהוא מצות עשה שמינית בספר המצוות של רמב"ם – שצונו להתדמות בו כפי היכולת, והוא אמרו "והלכת בדרכיו..." מה הקב"ה נקרא חנון, אף אתה היה חנון, מה הקב"ה נקרא רוחם אף אתה היה רוחם, מה הקב"ה נקרא חסיד אף אתה היה חסיד. ולא אמר מה הקב"ה נקרא גיבור מלחמה קנא ונוקט אף את היה כך...

רב רפאל בנימין פוזן

לשונות שבת ושביתה בתרגומים אונקלוס

(מתוך "פרשגן" על תרגום אונקלוס)

"פרשגן" הוא חיבור בכתביה, שתכליתו להעמיד לקורא ביאור רציף לתרגום אונקלוס לTORAH. דוגמאות ממנו נתרפסמו בעשור האחרון במסות שונות, וביניהן בדף "שבת בשבתו" במשך כמה שנים.

לצד ניפוי ובחירה התרגום והשווואה לנוסחי התאג', נבדקו סטיות תרגומיות לאורך כל התורה, ופיתרון מוגש לקורא בהסתמך על מיטב מפרשי וחוקרי ת"א.¹ מלאכת הביאור כוללת השוואת התרגומים הארמיים עם ת"א², בדיקת זיקתם של גדולי פרשנינו לתרגום, וכן בסיווע פרויקט השו"ת שבבר אילן³. נכללים ב"פרשגן" גם הסטמכוויות הלכתיות המיסודות על ת"א, כמוות פוזרות למאות למרחבי ספרות הפסיקה.

וזאת למודע: בדפוסים המצויים קיימים מאות שימושים בת"א. המהדורות המדעית המוסמכת היא זו של אלכסנדר שפרבר, ועליה מבוסס ה"פרשגן".³ מהדורותיו המיסדיות על בדיקת יותר מעשרים כתבי יד אשכנזים ספרדים ותימנים ועל דפוסים ראשונים המצטיניכים בדוקם, נחשבת למהימנה שבמהדורות, וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"ט). מהדורות טובות המצויות בשוק יש לציין את "תורת חיים" של מוסד הרב קוק, שבה נבדק נוסח ת"א ע"י הרב יוסף קאפה ז"ל, וכן את מהדורות י' חסיד, "התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תש"ל (עם מבוא למהדורות [בכרך ה], מאת הרב יוסף קאפה). אף שמהדורות אלה משקפות מסורות תימן של ת"א ופעמים הן שונות

1. הויאל ורוב הביאורים לת"א אינם מוכרים לציבור הרחב, הוזכרו שמוטיהם להלן בצירוף פרטיםביבליוגרפיים מלאים.

2. התרגומים הארמיים יהודים לTORAH כוללים מלבד תרגום אונקלוס גם את הבאים: תרגום יובי"ע, תרגום ירושלמי (ת"י), תרגום נאופיטי (ת"ג) – תרגום שלם לTORAH שנרגלה לפני חמישים שנה. נחקר בהרחבה רבה ע"י הרב מ"מ כשר בכרכיס כד-ולה של "TORAH שלמה"), ותרגומ השיטיטה (שנחקר ונتابאר בידי הגאון ר' חיים הילר [=ר' חיים העלייר, פשיטה הוא התרגום הסורי לתנ"ך, מועתק לכטב עברית עם הערות והగותות ובאוורים, ספר בראשית, ברלין טרפ"ז; ספר שמות, ברלין טרפ"ט] ומוחדר אצל ישעהו מאורי, תרגום הפשיטה לTORAH והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה. בנוסף נמצאו שרידי תרגום רבים בגינויו הקהיריות שנוהגים לציננס כת"ג [תרגום גינויו].

3. אי שפרבר, כתבי הקודש בארכמית, כרך א: תרגום אונקלוס לTORAH, ליידן, 1959.

ממסורות שהיו לנגד עיני גдолו אשכם וספרד, הן נקיות משגיאות, שלא כדפוסים המצוים ואכמ"ל.

מן הראי לזכור שתרגום אונקלוס שונה מתרגום הארץ ישראל בשתיים: בלשונו ובאופן התרגום, ושני אלה מקילים על הקראיה בו:

אצל התרגומים הארץישראלים (כגון התרגומים המופיעים בחומשיים תחת השמות "יונתן בן עוזיאל", ו"תרגום ירושלמי", וכן בתרגום נאופיטי [ת"נ] ותרגום הגניזה [ת"ג]) שגורה הארמית הגלילית הפחות מוכרת. זהה הארמית של התלמוד הירושלמי או גם של מדרשי בראשית רבה או ויקרה רבה. בעודם הארץ שבט"א קרובה לאրמית הבבלית המוכרת מן התלמוד הבבלי.

בנוסף, ת"א נחשב כתרגום מילולי-פשתני: "מלולי" ^ט רצחה לומר: תרגום מלא במלה ללא תוספות; ו"פשתני" ^ט תרגום המוסר את רוח הפסוק כפשוטו מבלתי להוסיף מדרשים. בכר שונה אופיו מתרגומי הארץ ישראל המוגדרים כתרגומים מדרשיים-חפשיים: אלה תרגומים המשופעים בחומר רב שאינו מצוי בשפת המקור הכלולים לא פעם תוספות מדרשיות שאין להם אחיזה בכתב.

דווקא מחמת אופיים המכדרשי של תרגומי הארץ קל לזהות את מגמתם הפרשנית, שהרי הקורא מבחין בקלות בתוספות ובשינויים מלשון הכתוב. בעוד זאת תרגומו ה"תמים" של אונקלוס, מכיוון שאין בו שינויים בולטים, מחייב עיון מדויקן בכל תיבת, תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה.

בדוגמה שלפנינו נלקטו הערות ה"פרשגן" לכל פסוקי התורה שבhem נדון תרגום הפועל "שבת". אף על פי שתרגום תיבת מתבאר בדרך כלל בהופעתה לראשונה בתורה, חזרה ה"פרשגן" ומוסיף בפסוקים שבhem נדרש ביאור מוקומי להבנת התרגום. בගוף ה"פרשגן" יקבעו ההערות במקומן על סדר החומש (בפסוקים מרוחקים זה מזה), ואילו כאן, מכיוון שההערות באו במקובץ, עשוי הקורא למצוא חזרותפה ושם, וכך לטעלת המעיין.

בראשית ב, ג

ויברך אליהם את יום השבעה ויקדש אותו כי בו שְׁבַת מֶלֶךְ מְלֹאתו אשר ברא אליהם לעשות – וּבָרֵךְ ה' יְתִיֵּה יוֹמָא שְׁבִיעָה וּקְדִישׁ יְתִיֵּה אֲרֵי בֵּית ה' מֶלֶךְ עֲבִידָתְּה דָבָר אֲרֵי לְמַעַבֵּד.

פועל **שבת עניינו** "ביטול והפסקת הדבר" (רד"ק, "שרשים" שבת). מכאן תרגומו הקבוע הוא פועל **"בטל"**, כגון: "וַיּוּמַס וְלִילָה לֹא יְשַׁבְּתוּ" (בראשית, כב) "לֹא יְבָטְלוּ",

"וְהַשְׁבָּתֶם אֶתְכֶם מִשְׁבָּלְתָּם" (שם' ה, ה) "וַיַּתְבֹּטְלוּ נִתְהֻזּוּ מַעֲבִידְתָּהוּ", "פְּשָׁבֵיתוּ שֶׁאָרְמַבְּתִיכְסָם" (שם יב, טו) "תַּבְּטְלוּ מַפְּמִיקָא מַבְּתִיכְזָן"⁴

כנגד זאת, שביתת הארץ בשנה השביעית מתורגם בפועל "שמטה", וזה בהתאם לשיטתו לתרגם מונחי הלכה במתיבע לשון חז"ל.⁵ מכאן "ושבתה הארץ שבת לה" (ויק' כה, ב) "וַיַּתְשִׁמְתִּי אָרְעָא שְׁמִיטָּתָא", קלשון חז"ל "חיה רעה באה לעולם..." ועל השמטת הארץ" (אבות פ"ה מ"ט) ועל פי לשון הכתוב "וְמִשְׁבִּיעַת תִּשְׁמְטָה וְנִטְשְׁתָּה" (שם' כג, יא).

יוצא מן הכלל הוא פועל שבת האמור בשביתת שבת, שתרגומו בפועל "נוח" כבפסוקנו: "כִּי בֹו שְׁבָתָ מְכָל מְלָאכָתוֹ" – "אָרְיִ בִּיה נָח", "וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְׁבִּיעִי" (ב) "וְנָח בְּיוֹמָא שְׁבִּיעָה".⁶ ואולם תרגום זה מעורר קושי כפול: ראשית, שבת משמעו פסק, דוגמת: "זָקְנִים מִשְׁעָר שְׁבָתוֹ", "שְׁבָת מִשְׂוָשׁ לִבְנָנוֹ" (אייכה ה, יד-טו) וAINO עניין למנוחה. ועוד, מכיוון שמנוחה היא הפך היגיינה, כיצד ניתן לתרגם כך אצל הבורא שבו נאמר "לֹא יִיעַף וְלֹא יִגְעַע" (ישע' מ, כח) מה עוד שלשון מנוחה משתמש מאמץ גופני הנשמע כהגשמה, רעיון שת"א מסלקו באופן קבוע.

מחמת קושי זה عملו מפרשי ת"א לפרש "נוח" במשמעותו.⁷ והיוטר מסתבר הוא שפועל נח בת"א בא גם הוא בהוראת בטל, פסק, השווה "וַיִּשְׁפֹּכוּ הַמִּים" (בר' ח, א) "וְנָחָו מִיאָ", "וַיִּרְפַּךְ מִמְנוֹ" (שם' ד, כו) "וְנָח מִגְיָה". וכן הורחוב נח בלשון חז"ל למשמעות פסק כגון "נח הימ מזעפו" (יומא לח, א). על פי זה גם "וְנָח בְּיוֹמָא שְׁבִּיעָה" פירושו שפסק ממלاكتו, אלא שהמתרגמים בחכמתו בחר בפועל "נוח" משום הדמיון הצלילי הנקשר למנוחת שבת, אבל לא כיוון ליחס לקב"ה מנוחה, דבר שאי אפשר לו להגיד.⁸

4. וכן "וְלֹא תִשְׁבַּת מִלְחָ" (ויק' ב, יג) "וְלֹא תִּבְطִיל מִלְחָ", "וְהַשְׁבָּתִי חִיה רָעָה" (שם כו, ו) "וְאָבְטִיל חִינְתָּא בְּשָׁפָא", "אָשְׁבִּיתָה מְאֻנוֹשׁ זְכָרָם" (דב' לב, כו) "אָבְטִיל מִן בְּנֵי אָנְשָׁא דּוֹכְרַנְהָזָן".

5. ראה דוגמאות רבות לעיקרו זה בביבארנו לפוסוק "לֹא תִּבְעַר אֲשָׁ" (שם' לה, ג).

6. יוצאים מן הכלל הם הפסוקים: "וַיִּשְׁבַּטוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְׁבִּיעִי" (שם' טז, ל) "וְשְׁבָתוּ עַפְא בְּיוֹמָא שְׁבִּיעָה", "וּבַיּוֹם הַשְׁבִּיעִי שְׁבָת וַיְנַפְשׁ" (שם לא, יז) "וְיַזְוֹמָא שְׁבִּיעָה שְׁבָת וְנָח" בשינויים לא תרגם "נָח" אלא "שבת". עיין שם בטעם הדבר.

7. לסייע ההגשמה פירש ב"לחם ושמלה" "נוח" מלשון "ניחוח" ורחוק [=ר' ב"צ יהודה בעראוויז, לחם ושמלה: באור דברי המתרגמים אונקלוס, פרד לשנים: 'לחם אבירים' 'שמלת גרי', ווילנא תר"י-תרט"ו].

8. על קושי זה עמד גם רשי' לשמי לא, יז:
וַיְנַפְשׁ - כתרגומו ונח. וכל לשון נופש הוא לשון נפש, שימוש נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורה המלאכה.ומי שכתב בו (ישעיה מ, כח) לא ייעף ולא יגע, וכל פעל במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו, לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשמעו.

מכאן תרגם שביתת שבת ושביתה עשור באמצעות "נוח", כגון: "וּבָיִום השבעי תשבת" (שמי לד, כא) "וּבַיּוֹם שְׁבִיעָה פְּנִים", "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (ויק' כג, לב) "מִרְמֶשָׁא עַד רְמֶשָׁא פְּנִוחוֹ נִיחְכּוֹ".

שמות יב, טו

שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון **תשביתו** שאור מהתיכם כי כלأكل חמץ ונכרתה הנפש מההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי – שבעה יומין פטירה פיכלון ברכם **בַּיּוֹם קָדְמָה תַּבְטַלְוּן חַמִּירָא מִבְּתִיכּוֹן אֲרֵי כֵּל דִּינְכּוֹל חַמִּירָא וַיְשַׁתִּיצֵּי אָנָשָׂא הַהְאָמִישָׁרָא מִיּוֹם קָדְמָה עַד יוֹם שְׁבִיעָה.**

מכיוון שפועל **שבת עניינו** "ביטול והפסקת הדבר" (רד"ק, "שרשים" שבת), תרגומו הקבוע הוא בפועל **"בטל"**, כגון: "וַיּוּם וַלִילָה לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בר' ח, כב) "לֹא יִבְטְּלוּן", **"זֶה שְׁבַתְּסָמֵךְ אַתָּם מִשְׁבְּלַתְּסָמֵךְ"** (שמי ח, ח) **"זֶה תַּבְטַלְוּן יִתְהַזֵּן מַעֲיבִידְתָּהּ זֶה"**, **"ולא תשבית מלח"** (ויק' ב, יג) **"זֶה תַּבְטִיל מִלְחָה"**. וכן כאן **"תשביתו שאר"** – **"תַּבְטַלְוּן חַמִּירָא"**.

תרגומים זה נסתיע רמב"ן לברא לשון הגمرا **"מדאוריתא בביטול בעלמא סגי"** (פסחים ד, ב) שהראשונים נחלקו בכוונו. לדעת תוספות **"ביטול"** הוא הפקר, אבל לרשיי **ביטול** זהה מצות **"תשביתו"**, **"השבתת לב"**.⁹ רמב"ן המסבירים עם רש"י, מסתיעים גם מת"א לפסוקנו:

"ביטול" כשמו, שיבטו מלבו ממסורת חמץ ואין רוצה בקיומו. וכן הוא משמעות השבתה בכל מקום, כגון **"ולא תשbeit מלח ברית אליהך"** – **"לא תבטיל"**. וכן נמי משמעות **"שביטה"** ביטול, וכן אונקלוס מתרגם **"תבטלון חמיירא"** (רמב"ן זוכן ר"ז, ריש פסחים).

והוסיף **"נתינה לגר"**, שתרגומים זה מסיע לעיקרו תרגומי שאותו הוכיח בהוכחות מרבות: במקרים שבהם נחלקו חז"ל, מתרגם אונקלוס אליו דהילכתא. וכן כאן: כדי להוציא מדעת ר' יהודה שמצוות **"תשביתו"** מתקימת דוקא בביטול החמצ, תרגם **"תבטלון"** כחכמים, שהלכה כמותם.¹⁰ אבל ב**"נפש**

בכך הולך רש"י לשיטתו לפרש לשונות מגשימים על דרך **"דיבור תורה בלשון בני אדם"** כמבואר בסוף **"תרגום הgeshma"** פרק י, **"לדרך של רש"י בלשונות ההgeshma"**. אבל רבים ממפרשי תנ"א אינם מסכימים עמו.

9. רש"י שם ד"ה בביטול בעלמא: **"דכתיב תשביתו ולא כתיב 'תבערו' והשבתת לב היא השבתה".** תוס' ד"ה מדאוריתא: **"וזומר ר'yi מדאוריתא בביטול בעלמא סגי, מטעם שאחר שביטלו הוא הפקר ויצא מרשותו".**

10. = ר' נתן אדר, נתינה לגר: באור על תרגום אונקלוס, בתוך חומש (דפוס ראמ) עם עשרה פירושים, ווילנא תרל"ד [ד"צ: הוצאה עצ חיים תשכ"ח (חמ"ד)]. ראה דבריו כאן

הגר" דחה הוכחתו: מכיוון שפועל **שְׁבַת** מתרגם בקביעות באמצעות "בטל", לא יכול היה לתרגם בדרך אחרת.¹¹ ועיין עוד: "וְהַשְׁבִּתִי חִיה רָעה" (ויקי כו, ו) "וְאֶבְטִיל חִיתָא בְּשִׁתָא".

שםות טז, כג

ויאמר אֶלְקָם הוא אשר דבר ה' **שְׁבַתּוֹן** **שְׁבַת** קדש לה' מחר את אשר תָּפִא אֲפִו
ואת אשר תבשלו **בְּשִׁלּו** ואת כל **הַעֲדָף** הניחו לכם למשמרת עד הבקר – נאמר
לְהֻנָּה הוּא **דָמֵלִיל** ה' **שְׁבָא שְׁבִתָא** (ח"נ: **שְׁבִתָא שְׁבָא**) **קוֹדֶשׁ** קדס ה' מחר ית **דָאָתוֹן**
עַתִּידִין לְמִיּוֹפִי (ח"נ: **לְמִיּוֹפִי**) אַיִלּוֹ **וַיְתִּת דָאָתוֹן עַתִּידִין לְבִשְׁלָא בְּשִׁלּו** **וַיְתִּת בְּלָא** מִזְרָא
אַצְנָעוֹ לְכֹזֹן לְמִטְרָא עד **צְפָרָא**.

אף על פי שבשאר פסוקי התורה הסדר הוא "שבת שבתוֹן" וכאן נאמר "שבתוֹן"
שבת", אונקלוס השווה בתרגומים: כשם שתרגם "וביום השביעי שבת שבתוֹן"
– (شم' לא, טו) "וּבַיּוֹמָא שְׁבִיעָה שְׁבָא שְׁבִתָא", תרגם גם כאן "שְׁבַתּוֹן שְׁבַת קדש"
– "שְׁבָא שְׁבִתָא קוֹדֶשׁ".¹² ובמקצת נוסחים גרסו כאן "שְׁבִתָא שְׁבָא", להתאים
עם לשון הכתוב. ואולם "מרפא לשון" דחה גרסתם. ולהלן (לא, טו) יתבאר
ש"שבתוֹן" רמזו להקטנת זמן החיוב.

שםות טז, כה

ויאמר משה אֶכְלָחוּ הַיּוֹם כִּי שְׁבַת הַיּוֹם לְה' הַיּוֹם לֹא תִמְצָאָהוּ בָשְׁדָה – נאמר
מֵשֶׁה אֶכְלָוחַי יוֹמָא זַיִן אֶכְלָי שְׁבִתָא יוֹמָא זַיִן קוֹדֶם ה' יוֹמָא זַיִן לֹא תִשְׁבְּחוֹגִינָה
בְּחַקְלָא.

לטעם התרגום "שבת היום לה'" "שְׁבִתָא יוֹמָא זַיִן קוֹדֶם ה' ", עיין להלן "שבת
לה' אלהיך" (כ, ז) "שְׁבִתָא קוֹדֶם ה' אֶלְקָם".

שםות טז, ל

וישבתו העם ביום השבעי – **וְשְׁבַתּוֹ** (ח"נ: נחחו) **עַפְאָבִיּוֹמָא שְׁבִיעָה**.

יא"ר, קדמון מפרשי אונקלוס,¹³ קיימים נוסחים "וְשְׁבַתּוֹ עַפְאָ" ולא "וְנַחַוּ עַפְאָ",
לציין שהיתה זה לשכירת שבת. והוסיף "מרפא לשון": "וְטֻעָמָא רַבָּה יְלַפְּינָן

ובקדמתו הכלולת עמי' 18.

11. = ר' מרדי לעווענטשטיין, נפש הגר: באור רחוב על תרגום אונקלוס, א-ב, בילגוריא עת"ר.

12. כראב"ע לוויקי טו, לא "שבת שבתוֹן", יושניהם שמות, פעמים יבא זה קודם זה, והם שוים".

13. = ספר יא"ר המכונה פתשגן, באור נפלא על תרגום אונקלוס ממחבר קדמון אשר לא נודע
שמו והיה ספון בכתב"י עד כה ונכתב בשנות יא"ר נדפס בתוך: חומש "נתינה לגר" ווילנא

מפרש זה ששבתו לשם מצוה. ולגרסת נוחו משמעו שנחו להנאת גופם דרך רשות, ומנוח עם הארץ היה".¹⁴

וביאורם קשה: אילו תרגם "וישבתו העם" "ובטלו עמא", כתרגום הקבוע לפועל שבת דוגמת "ויום ולילה לא ישבתו" (בר' ח, כב) "לא בטלון", "ויה שבתם אטם מסבלתם" (שמי ה, ה) "וتبטלון יתחון מעיבידתך", היה נשמע שבתו רק לביטול מלאכה. אבל מכיוון שפועל "נוח" נתייחד לשביתת שבת, כגון: "וישבת ביום השבעי" (בר' ב, ב) "ונח בימא شبיעאה", "ובימים השבעי תשבת" (שמי לד, כא) "וביום شبיעאה תנום", מסתבר יותר לגרוס גם כאן "ונחו עמא" המרמז לשנית שבת, ולא בפועל "ושבתו" שאינו קיים בת"א.¹⁵ וכן תיובי ע"ש "וישבתו העם" – "ונחו עמא".

שםות כ, י

ויום השבעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובן ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך – יומא شبיעאה שבתא קדם הי אלפן לא מעביד כל עבידא את ובך ובכתך עבדך ואמתך ובעינך וגירך דבקרון.

הلم"ד שבספרות "שבת לה'" עלולה להתרפרש למ"ד התכליות, וכailleו הקב"ה זוקק לשבת. להרחקת רעינו זה ת"א "שבתא קדם הי אלפן", לומר שהשבת היא "לפניו" בלבד ולא לצרכו. כיוצא בזו תרגם גם בשבת הארץ "ושבתה הארץ שבת לה'" ויקי כה, ב) "ותשמשיט ארעה شبיתתא קדם הי". עיין לכך בהרחבה בפסקו "ויקחו לי תרומה" (שמי כה, ב) "וניפרשו קדמי אפרשותא".

שםות כא, יט

אם יקיים והתהלך בחוץ על משענותו ונתקה המכחה רק שבתו יתן ונפאה ינפאה – אם יקיים וימליכ בברא על בוריה וכי זכה מחייא לחוז בוטלנית יתין ונגר אסיא ישלים.

אונקלוס נוטה לתרגם במונחים הלכתיים שבשלהן חז"ל. ולמשל: "לא תבערו אש" (שמי לה, ג) תרגם: "לא תבערו אישתא". מצד העניין ראוי היה לתרגם "לא

תrolley (עם הקדמה לביאור מאות ר' נתן אדר) ומה חדש גם בתחום "מקראות גדולות" – פירושי המקרא [=כרך נוסף למק"ג ובו ששה פירושים יקרים, ניו יורק תשכ"ט]. לזיהוי המחבר ראה אי-שישא, צפוניות ז (תש"י), עמ' סוף-ע.

14. = ר' יחיא זכריה קורת, מרפא לשון, בתוך: התaggi הנadol כתור תורה, א-ה, (מהדורות י' חסיד), ירושלים תשכ"ל.

15. פרט לפסקו "שבת נינפש" (שם לא, יז) "שבת ונח", מן הטעם המבוואר שם.

תבערו" – "לֹא תַּקְלִיקוּן". ואולם מכיוון שבשלוֹן חז"ל איסור אש בשבת מכוונה מבעריה כגון "המכבה והמבעיר" (משנה שבת פ"ז מ"ב), תרגם "לֹא תַּבָּעֲרוּ" – "לֹא תַּבְּעֲרֵוּן", ועיין שם בהרחבה. על פי זה ראוי היה לתרגם "שְׁבַתּוּ יִתְנוּ" בלשון שֶׁבֶת, כמוطبع לשונו חז"ל "החוּבל בחברו חייב... בְּשֶׁבֶת וּבְבִשְׁתִּי" (משנה, בבא קמא פ"ח מ"א). אבל שלא להחליפו ב ש ס שֶׁבֶת המתרגם שְׁבַתּוּ כגון "וַיּוּמָשׁוּ שְׁבַתּוּ" (משנה שבת"ז שם' כ, ז) "וַיּוּמָא שְׁבִיעָה שְׁבַתּוּ", תרגם כאן "שְׁבַתּוּ יִתְנוּ" – "בוֹטְלִינִיה שְׁבַתּוּ", כתרגומו הקבוע לפו על שֶׁבֶת דוגמת "וַיּוּמָשׁוּ שְׁבַתּוּ" לא ישבתו" (בר' ח, כב) "לֹא יַבְּטִלוּן". ועל פי תרגום "בוֹטְלִינִיה" פירש רש"י: "רַק שְׁבַתּוּ – בְּטֻול מלאכתו מחמת החוליה".

והוסיף ב"לחם ושמלה": ממה שלא תרגם "דְּמִי בּוֹטְלִינִיה יִתְפִּין", מוכח שבדומה עברית שבה שְׁבַתּוּ משמעו דמי שבתו, כך גם בוטלנינה בארמית מכוון לדמים. בכך יישב את התרגומים המוקשחה "עין תחת עין" (פסוק כד) "עֵינָא פָּלָף עֵינָא" ולא "דְּמִי עֵינָא פָּלָף עֵינָא", ועיין עוד שם.

שםות כג, יב

ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך ויחמך ונינפש בן אמרתך והגר – שיתה יומין תעכיד עובך וביוּמָא שְׁבִיעָה פְּנִימָה בְּדִיל דִּינָם תָּזְרַךְ ויחמך ונישקוט בר אמרתך וגיוֹיכָא.

הפעלים תשבת, ינוח ונינפש קרוביים במשמעותם, ולכן יש שתרגמו את כולם בפועל "נוח"¹⁶. אבל אונקלוס השומר על גיוון סיגנוני הבחן ביןיהם: "למען ינוח שורך" מתרגם "בְּדִיל דִּינָם תָּזְרַךְ" בתרגום מילולי. גם "וביום השביעי תשבת" מתרגם "וּבְיוּמָא שְׁבִיעָה פְּנִימָה", לציון לשכיתת שבת שנתייחד לה פועל "נוח", דוגמת "כִּי בְּוּ שְׁבַת מְכֻל מַלְאָכָתוּ" (בר' ב, ב) "אָרַי בֵּיהֶ נָחָ", כאמור שם.¹⁷ אבל שלא לשילש לשונו תרגם "וַיִּנְפְּשֵׁ בְּן אָמְתָךְ" – "וַיִּשְׁקֹוט בְּרָ אָמְתָךְ", ולא כתרגומו להלן "שבת ונינפש" (לא, ז) "שְׁבַת וָנָח"¹⁸. ולא נמצא עוד "שְׁקָטָה" בת"א זולת פסוקנו.¹⁹

16. כך ת"ג: "וּבְיוּמָא שְׁבִיעָה תַּתְנִיחוּ מִן בָּגָל דְתִינָה תָזְרַךְ ויחמך ונינפש בְּאָדָמָתָךְ".

17. אבל בדרך כלל מתרגם שְׁבַת באמצעות "בטל" כגון "וְלֹא תשבת מלח" (ויק' ב, יג) "וְלֹא תַּבְּטִיל מִלְחָ".

18. וכן "וַיִּשְׁקֹוט" גם בתיאוב"ע כאן. אבל "וַיָּבָא הַמְּלָךְ... וַיִּנְפְּשֵׁ שָׁם" (שם"ב טז, יד) תרגם יוב"ע "וְנָח מִפְּנוּ".

19. וראה "הכתב והකבלה" המפרש ונינפש על פי שורש "פְּשָׁ" הארמי, התרחבות כלי הנפש, וזה שלא כת"א.

שמות לא, טו

ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתוון קדש לה' כל העשה מלאכה ביום השבת מות יומת – שְׁבָתָא יוֹמִין תַּעֲבֵיד עֲבִידָתָא וְיוֹמָא שְׁבִיעָה שְׁבָא שְׁבָתָא קֹדֶשׁ אֱקָדָסָה הִי כָּל דְּעִבֵּיד עֲבִידָתָא בְּיוֹמָא דְּשְׁבָתָא אַתְקְטָלָא יַתְקְטָיל.

להבנת שינויי התרגומים לצירוף שבת שבתוון, יש לברר מהו שבתוון לדעת ת"א, ביטוי שבבייאورو נחלקו המפרשים. לדעת רס"ג שבתוון הוא ביטוי להקטנה: "והגאון אמר שבתוון פחות משבת" (ראב"ע בפירוש הקצר לשם טז, כג).

ואולם רשיי מפרש שבתוון בא להדגשה ולהרחבה, לדבריו כאן²⁰:

שבת שבתוון – בכך כפלו הכתוב לומר שאסור בכל מלאכה, אפילו אוכל נפש, וכן יום הכפורים שנאמר בו שבת שבתוון הוא לכם (ויקי כג, לב), אסור בכל מלאכה. אבל يوم טוב לא נאמר בו כי אם "ביום הראשון שבתוון וביום השמיני שבתוון" (שם, לט) אסורים בכל מלאכת עבודה, ומותרים במלאכת אוכל נפש".

ראב"ע ורmb"ן מפרשים גם הם כרשיי: שבתוון בא להדגשה.²¹ ואולם רבים מסכימים עם רס"ג: שבתוון בא להגביל ולצמצם.²² וכן כתב "העמק דבר" כאן: בכל מקום דכתיב שבתוון מורה או להקטין את השביתה או להמעט זמן השביתה. וכך בא להמעט מתוספת שבת.

20. דבר זה אינו מופיע בדפוסי רשיי הראשונים. נראה שגם פרשני רשיי הקדומים (רא"ס, מהר"ל, לבוש האורה, ספר זכרון) לא הכירוהו, שכן לא כתבו עלייו דבר. הדבר מובא אצל ברלינר בשולי הגליון על פי מה שמצוין בספר "יוסף דעת", פראג שס"ט. מחברו ר' יוסף בר"ר יששכר תלמיד מהר"ל מפראג, מעיד שתיקון נוסחיו רשיי על פי כתביי שהיה בידו משנת נ"ג אלף הששי (1293). על פי הערות ברלינר נשתרבבו דברי רשיי אלה להרבה דפוסים מצויים.

21. ראב"ע כאן: "שבת שבתוון - יש אומרים שביתה לנפש ולגוף. ואחרים אמרו שהוא שביתת השביתה שאין למעלת ממנה". מטעם זה טען על דברי רס"ג "שבתון פחות משבת" וכותב: "ואנחנו מצאנו שייאמר שבת שבתוון הוא לכם (ויקרא טז, לא)", כלומר מן העובדה שבשבת שבתוון" נאמר גם ביום כיפור החמור, מוכחה שאין להקטנה. גם רmb"ן בדינוו האරוך על "שְׁבָתָן זָכָרוֹן תְּרוּעָה" (ויקי כג, כד) מסיק שעוניינו להרחבה: "והנה ידרשו 'שבתון' לשבות בו לגמרilly מדברים שאינן מאבות מלאכות ותולדותיהן... כך אמרה תורה 'שבתון'" שהיה يوم שביתה ומנוחה לא يوم טורח. וזהו פירוש טוב ויפה".

22. רדי"ק ("שרשים", איש) בביבואר "שְׁמָנִי בְּאַיְשׁוֹן בְּתַעַזְן" (תהיי יז, ח) בשם אבי: "אמר אישון להקטין, לפי שהצורה נראית בעין קטנה. וכן דרך העברים להוסיף אותיות להקטין כמו שבת שבתוון. שבת" אמר על יום השבת מערב עד ערב ו"שבתון" על התוספת שמוסיפים מחול על הקודש". וכן כתוב רבינו בחיי בביבואר "יְאַקְרָנוּ בְּאַיְשׁוֹן עַיְנוֹ" (דבי לב, י) על שם קטנות הצורה וכמו שבת שבתוון. וכן ב"מושב זקנים" "שבתון", על לתוספת שבת.

הנזייב הוכיח זאת בראיות מוצקות, ועל דרך זו פירש גם בשאר מקומות: "שבת שבתון" שבמשמעותה בא למעט את זמן האיסור וללמוד שאין תוספת שביעית לפניה ולאחריה.²³ "שנת שבתון יהיה הארץ" בא למעט את אופן השביעה: ארבע מלאכות בלבד אסורות בשביעית אבל השאר מותרות מן התורה.²⁴ יום טוב נקרא "שבתון" משום שהותרה בו מלאכת אוכל נפש.²⁵ ומאותו הטעם ש"שבתון" מציין הקטנה, لماذا חוץ' חמישת עינויי יום כיפור מ"שבת שבתון", הויאל ואין בהם קרת.²⁶

מסתבר שגם אונקלוס מפרש "שבתון" כהקטנה, אלא שלעומת לשון הכתוב "שבת שבתון" בו הביטוי המוחלט (שבת) קודם לשון ההקטנה (שבתון), אצל אונקלוס נשמר סדר עליה "שְׁבָא שְׁבַתָּא".²⁷ על פי זה, כל צירופי שבת שבתון שאצל שבת מתרגמים שְׁבָא שְׁבַתָּא כבפסוקנו: "וביום השביעי שבת שבתון" – "וּבִזְמָא שְׁבִיעָה שְׁבָא שְׁבַתָּא"; "הוא אשר דבר ה' שבתון שבת חדש" (שם טז, גג) "שְׁבָא שְׁבַתָּא קוֹדֶשׁ קָדֵס ה'" . וכן ביום כיפור: "שבת שבתון הוא לכם" (ויק' בג, לב) "שְׁבָא שְׁבַתָּא הוּא לְכֹזֶן".

ואולם "שבתון" האמור במשמעות או ביום טוב מתרגם ניחת. והטעם: לעומת שְׁבָא שְׁבִיעָה לשבת וליום כיפור שהשביטה בהם מלאה, ניח מציין מנוחה קלה בלבד²⁸ וכן "ובשנה המסייעת שבת שבתון" (שם כה, ד) "וּבְשַׁתָּא שְׁבִיעִיתָא נִיחָה

23. "העמק דבר" לויק' כה, ד על פי מועד קטן ד, א: "גמר שבת משבת בראשית: מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין, אף כאן היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין". ועל פי השאלות הגיה בגמר: "גמר שבת שבתון שבת שבתון", הרי ש"שבתון" מציין הקטנה זמן החיווב.

24. "העמק דבר" לויק' כה, ג.

25. "העמק דבר" לויק' כג, כד.

26. "העמק דבר" לויק' כג, לב, על פי יומה עד, א: "דתנו רבה ורב יוסף בשאר ספרי דבר רב: מנין ליום הקפורים שאסור ברחיצה בסוכה ובנעילת הסנדל ובתישmis המטה - תלמוד לומר שבתון - שבות".

27. כהטעמת "מרפא לשון" (ולשם טז, כג): "כי שְׁבָא שְׁבַתָּא הם תיבת כפולת במדרגת שניים ושלישים, כמו אישא - אישתא (אש), מנחה - מנחתתא". אבל שְׁבִיא היא צורת רבים כגון "מלבד שבתות ה'" (ויק' כג, לח) "בְּרִ מְשֻׁבֵּיא זָהָה", "את שְׁבַתָּתִי תִשְׁמְרוּ" (שם כו, ב) "יְזִימָי שְׁבִיא זִילִי". בדרך שונה כתוב "באורי אונקלוס" (= ר' שמושון ברוך שעפטעל, באורי אונקלוס, הביא לדפוס פ' פערלס, מינכן תרמ"ח): שְׁבָא הוא תרגום שבת בנפרד לעומת שבתא שהוא תרגום "שבתון". ואין דבריו נכונים, כמוכח מפסוקים רבים, כגון: "וַיַּוְיַד הַשְׁבִיעִי שְׁבָתָה" (שם כ, י) "וּזְמָא שְׁבִיעָה שְׁבַתָּא".

28. ניח היא מנוחה קלה כמו שכטב "נפש הגר" (נפש הגר) (לויק' כה, ד) על פי שני עדים: כתוב ראש"י לשמי כג, יב: "למען ינוח שורך וחמורך - תן לו ניח להחותיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע". וכן: "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" (דבי יב, ט) ודרשו "אל המנוחה - זו שילה, הנחלה - זו ירושלים" (ראש"י על פי זבחים קיט, א), מכיוון ששילה הייתה שנים

شمיטתא. ובדומה: "שְׁבַתּוּ זָכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקי כג, כד) "נִיחָא דּוֹכְנוּ גַּבְּאָ"; "בֵּיּוּם הַרְאָשׁוֹן שְׁבַתּוּ וּבֵיּוּם הַשְׁמִינִי שְׁבַתּוּ" (שם, לט) "בְּיוּמָא קְדֻמָּה נִיחָא וּבְיוּמָא תְּמִינָה נִיחָא".

שמות לא, יז

ביני ובין בני ישראל אותן הוא לעלם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שְׁבַת נִינְפְּשׁ – בֵּין מִימְרֵי וּבֵין בֵּין יִשְׂרָאֵל אֲתָה הִיא לעלם אֲרֵי שִׁיפָּה יוֹמִין עֲבָד ה' יְתֵ שְׁמִינָה וְנִיתֵ אֶרְעָא וּבְיוּמָא שְׁבִיעָה שְׁבַת וְנִחָה.

מדוע תרגם "שְׁבַת נִינְפְּשׁ" "שְׁבַת וְנִחָה" ולא כתרגומו "נִינְפְּשׁ בֵּן אַמְתָּךְ" (שם' כג, יב) "זַיְשְׁקֹות בְּרֵ אַמְתָּךְ"? ב"נטינה לגר" השיב, שפועל "שְׁקֹט" נאמר רק על מנוחה הבאה אחר היגעה, דבר שאינו ניתן להאמיר על הבורא, ולכן כאן תרגם "וְנִחָה". ודבריו קשים, שהרי גם בפועל "וְנִחָה", לשון מנוחה, משתמש ממאז גופני הנשמע כהגשמה, רעיון שת"א מסלקו באופן קבוע. במיוחד קשים דברי רשיי כאן המיחס כוונה זו לתרגומים:

וְנִנְפְּשׁ – כתרגומו ונוח. וכל לשון נופש הוא לשון נפש, שימוש נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה.ומי שכותב בו (ישעה מ, כח) לא ייעף ולא ייגע, וכל פועל במאמר, הכתיב מנוחה לעצמו לשבר האוזן מה שהיא יכולה לשם ע.

בדברי הולך רשיי לשיטתו לפרש לשונות מגשיים על דרך "דיבורת תורה בלשון בני אדם". אבל מכיוון שאונקלוס מניע בעקביות מלשונות מגשיים, צריך לבאר כוונתו בדרך אחרת. והנה מתברר שפועל נח בת"א בא גם הוא בהוראת ביטל, פסק, כמו "זַיְשְׁבּוּ הַמִּיס" (ברא ח, א) "זַנְחֹו מִיאָ", "זַיְרַף מְמַנוּ" (שם' ד, כו) "וְנִחָה מְנִיהָ". וכן הורחוב נח בלשון חז"ל למשמעות פסק כמו: "נִח הִים מְזַעְפּוּ" (וימתא לח). על פי זה גם "וְנִחָה בְּיוּמָא שְׁבִיעָה" פירושו שפסק ממלאכתו, אלא שהמתרגם בחכמתו בחר בפועל "וְנִחָה" משום הדמיון הצלילי הנקשר למנוחת שבת, אבל לא כיוון ליחס לקב"ה מנוחה, דבר שאי אפשר לו להאמיר. ומה שתרגם לעיל "זַיְנְפְּשׁ בֵּן אַמְתָּךְ" (שם' כג, יב) "זַיְשְׁקֹות" נתבאר שם.

שמות לד, כא

ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש ובקצר תשבת – שְׁתָא יוֹמִין תְּפָלֵח וּבְיוּמָא שְׁבִיעָה תְּנוּמָה בְּזַרְעוֹא וּבְחַצְדָּא תְּנוּמָה.

מוסעות ביחס לירושלים, הרי היא מנוחה קלה, ולכן תרגם גם שם: "לֹא אַתְּתִּיתָן עַד בָּעֵן לְבֵית נִיחָא" [אבל לתרור להם מנוחה] (במ' ג, לג) "אתר בית מושרי".

בביאור "בחריש ובקציר תשבות" נחלקו תנאים (ראש השנה ט, א): לדעת ר' עקיבא הכוונה לשמייטה, ובא הכתוב למד דין ותוספת שביעית, אבל לדעת ר' ישמעאל מדובר בשיטת שבת. ושתי הדעות הובאו ברש"ג.²⁹

תרגום "בחריש ובקציר תשבות" – "בְּזָרוּעָא וּבְחִצְדָּא תְּנוּמָה", מוכיח שאונקלוס פירש בר' ישמעאל, ולכן תרגום פועל **שבת** באמצעות "נוח" שנתייחד לשיטת שבת, דוגמת "וישבת ביום השבעה" (בר' ב, ב) "וַיֵּנֶחْ בַּיּוֹם שְׁבִיעָה", כי בו שבת מכל מלאכתו" (שם ב, ג) "אֲנִי בֵּיהֶ נָח". כי אילו נקט בר' עקיבא שבימייטה הכתוב בדבר, היה לו לתרגם "בחריש ובקציר תשבות" – "בְּזָרוּעָא וּבְחִצְדָּא תְּשִׁמְיטָה", כתרגום פועל **שבת** האמור בשבייטה, כגון: "וישבת הארץ שבת לה" (ויק' כה, ב) "וְתְּשִׁמְיטָתְךָ אֶרְעָא שְׁמִיטָתָא", "از תשבות הארץ" (שם כו, לד) "בְּכִינָה

תשומית ארעא³⁰

ויקרא כג, טו

וספרתם לכם ממחرات **השבת** מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבותות תמים תהיינה – ותמנון לכון מבלתי יומא טבא מיום איתיותויכון ית עומרא דארמוותא שבע שביעון שלמן יהנוין.

בדרך כלל מתרגומים "שבת" מילולי, כגון "שבת הוא לה" (פסוק א) "**שבתא** היא קדס ה". ואולם בשתי תיבות "שבת" שבפסוקנו שונה בתרגומו, פעם מטעם הלכתי ופעם מטעם לשוני-פרשני: תרגום "וספרתם לכם ממחرات **השבת**" "בלתי יומא טבא" הוא תרגום על פי ההלכה, וכנגד הצדוקים שפירשו "מחرات השבת" על שבת חול המועד פשת (מנחות סה ע"א). לפי שיטתם קרben העומר קריב תמיד ביום ראשון בשבוע וספרת העומר מתחילה תמיד בموצאי שבת. כנגד דעה זו תרגם "והנני את העמר... ממחرات **השבת**" (פסוק יא) וכן כאן "וספרתם לכם ממחرات **השבת**", "בלתי יומא טבא" (מהחרי יום טוב).³¹ אבל בפסקוב הבא תרגום "עד ממחرات **השבת**" "עד מבלתי **שבתא**", מן הטעם שייתבאר שם.

29. "בחריש ובקציר תשבות - למה נזכר חריש וקציר? יש מרבותינו אמרים על חריש של ערב שביעית הנכנס לשבייטה, וקציר של שביעית היוצאה למועדן שביעית, למדן שמוסיפין מחול על הקדש... ויש מהם אומרים, שאינו מדובר אלא בשבת, וחריש וקציר שהזוכר בו, לומר לך מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר, שהוא מצוה ודוחה את השבת".

30. ואף שהלכה בר"ע מחברו, רבנן גמליאל ובית דינו סברו אף הם בר' ישמעאל (מועד קטן ג, ב) והלכה בר"ע מחברו אך לא מחבריו. וראה גם "הכתב והקבלה".

31. אם כך, מדובר בהמשך הפרשה תרגום "עין תחת עין" (כד כ) "עֵינָא תְּלַפֵּח עֵינָא". עינא חלף עינא"צדוקים, ולא כדעת חז"ל שפירושו ממון (וכיו"ב ע"ז) "קְמִי עֵינָא תְּלַפֵּח עֵינָא"? השיב "נתינה לגר" שבספירת העומר, מצוה המסורה לכל, הוצרך לשנות. ואולם עונש "עין תחת

בנגד זאת "שבע שבתות תמיימות" "שבע שבעון שלמו" הוא תרגום פרשני: מצינו "שבת" בהוראת שבוע כגון "בָּאֵי הַשְׁבָּת עִם יְצָאי הַשְׁבָּת" (מל"ב יא, ט) "והם שנים פירושים בפסק אחדי", כלשון ראב"ש³² אונקלוס מפרש גם "שבע שבתות תמיימות" משמעו שבאות, תרגום שם הצדוקים מודים בו. וכמוهو "שבע שבע שבתות שנים" (ויק' כה ח) "שבע שמיטון דשנין". בשני אלה "שבת" משמעה שבוע שבתי ותרגומו שבוע או שmittah לפי העניקה³³

ויקרא כג, טז

עד מחרת השבת השביעית תשפרו חמשים יומם והקרבתם מנוחה חדשה לה' – עד מbullet שבועתא שביעיתא תמנזו ממשיין יומין ותקרבו מנוחתא מזגתא קדם ח'.

גם כאן הוא תרגום כנגד הצדוקים: לשיטתם שספרית העומר מתחילה תמיד בموצאי שבת – גם "עוצרת אחר השבת" (מנחות סה ע"א)قولר חג השבועות יכול תמיד בموצאי שבת. על פי זה יתרגםו כאן "עד מחרת השבת השביעית" "עד מbullet שbullet שביעיתא" שלא כפסק הקודם "שבע שבתות תמיימות" "שבע שבעון שלמו", תרגום שם מודים בו.³⁴ בניגוד דעתם, אונקלוס תרגם כאן "עד מחרת השבת השביעית" (טז) "עד מbullet שbullet שביעיתא" עד לאחר השבע השבעי) כמו שתרגם בפסק הקודם "שבע שבתות תמיימות" בהוראת שבאות.³⁵

עין" מסור לבית דין היודעים את ההלכה, لكن שם תרגום מילולי כדרךו. בהרחבת שיטתו ראה עין תחת עין" (שם' כא כד).

32. "בָּאֵי הַשְׁבָּת" שבת ממש אבל "יְצָאי הַשְׁבָּת", פירושו שבוע. וכן כתוב ראב"ע כאן: "ממחרת השבת – אמרו חז"ל מחרת יו"ט. והמחהשים אמרו, שהוא ממשעו. והמאmins הביאו ראיות משנה השמייה והיובל והចותם הגדל ויום תרואה שכותוב בו שבתון (כד). וכן שבתון נאמר בא' של סוכות ובשמיינן (לט). ואמרו כי שבע שבתות (טו) שבאות, וכמוهو: בא' השבת עם יוצאי השבת (מל"ב יא ט), והם שנים פירושים בפסק אחדי. قولר גם הצדוקים מודים שיש "שבת" או "שבתון" שאין ממשעו יום השבת.

33. ואחיז כאן לשונו נקבה "שבע שבעון שלמו" כלשונו הכתוב "שבע שבתות תמיימות" אבל "שבעה שבעת" (דבי טז ט) "שבעה שביעון", ועיין עוד שם.

34. בכך מתגלה קלונם של הצדוקים המשנים ביאור תיבת על פי רצונם, וכדרך שכותב ראב"ע בהקדמת התורה על ביאורי הקראים והצדוקים: "הדורך הב' בחורה פתלולים, ואם הם ישראלים, אשר חשבו כי עמדו על הנקודה בעצמה, והם לא ידעו את מקומה. וזאת דרך הצדוקים, כען ובנימין ובן מישיח ויושעה, וכן כל מין, אשר בדברי מעתיקי הדת לא יאמין, והוא נוטה להשMAIL או להימין, וכל איש ברצונו יפרש הפסוקים, גם למצות ובחקים, וגם מדעת תוצאות לשון הקדש ריקים, על כן יתעו גם בצדוקים. ואיך יסמכו למצות על דעתם, וכל רגע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבתם?".

35. בדף סימן מצויים מתרגומים גם כאן "עד מbullet שbullet שביעיתא", וזהי טעות שהרי יום מט לספרה אינו יו"ט.

ב. זהו אחד מט"ו פסוקים שציינה המסורת (הובאה בבר' זז) שבהם "יום" לשון יחיד, מתורגם "יומין" ברבים, על פי הכוונה.

ויקרא כג, טו

וספרתם לכט מחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות **תָמִימָת תְהִינָה** – **וַתִּמְנֹן לְכֹן מִבְּתֵר יוֹמָא טָבָא מִיּוֹם אִיתּוֹאִיכֹן יְתַעֲמָרָא** **דָּאָרְמוֹתָא שֶׁבַע שְׁבָועָן שְׁלָמָן יְהִינָן**.

בדרך כלל מתורגם "שבת" תרגום מילולי, כגון "שבת הוא לה" (פסוק ג) "שְׁבַתָּא הִיא קָדֵס הִי". ואולם בשתי תיבות "שבת" שבפסוקנו שונה בתרגום, פעם מטעם הלכתי ופעם מטעם לשוני-פרשני: תרגום "וספרתם לכט מחרת השבת" – "מִבְּתֵר יוֹמָא טָבָא", הוא תרגום על פי ההלכה, וכנגד הצדוקים שפירשו "מחרת השבת" על שבת חול המועד פסח (מנחות טה, א). לפי שיטתם העומר קרב תמיד ביום ראשון בשבוע, וספרית העומר מתחילה תמיד במושאי שבת. כנגד דעה זו תרגם "והניף את העמר... מחרת השבת" (פסוק יא) וכן כאן "וספרתם לכט מחרת השבת", "מִבְּתֵר יוֹמָא טָבָא" (מאחר יום טוב).³⁶ אבל בפסוק הבא תרגם "עד מחרת השבת" "עד מִבְּתֵר שְׁבוּעָתָא", מן הטעם שיתבהיר שם.

כנגד זאת "שבע שבתות **תָמִימָת**" – **שֶׁבַע שְׁבָועָן שְׁלָמָן** הוא תרגום פרשני: מצינו "שבת" בהוראת שבוע, כגון: **בָּאֵי הַשְּׁבָת עַם יִצְאֵי הַשְּׁבָת** (מל"ב יא, ט) "והם שניים פירושים בפסוק אחד", כלשון רבא"³⁷ אונקלוס מפרשograms "שבע שבתות **תָמִימָת**" משמעו שבועות, תרגום שוגם הצדוקים מודים בו. וכמוهو "שבע **שְׁבָתָת שְׁנִים**" (ויק' כה, ח) **שֶׁבַע שְׁמִיטָן דְשְׁנִין**. בשני אלה "שבת" משמעה שבוע **שְׁבַתִּי**, ותרגומו שבוע או שמיטה לפי העניין.³⁸

36. אם כך, מדובר בהמשך הפרשה תרגום "עין תחת עין" (כד, כ) "עֵינָא חָלֵף עֵינָא" הצדוקים, ולא כדעת חז"ל שפירשו ממונו (וכיו"ע, שתרגם: "ךְמַי עֵינָא חָלֵף עֵינָא?")? השיב "נתינה" לגר", שבספרית העומר מצוה המסורה לכל, הוצרך לשונות. ואולם עונש "עין תחת עין" מסור לבית דין היהודים את ההלכה, لكن שם תרגום מילולי כدرכו. בהרחבת שיטתו ראה "עין תחת עין" (שם' כא, כד).

37. **בָּאֵי הַשְּׁבָת** שבת ממש, אבל **יִצְאֵי הַשְּׁבָת**, פירושו שבוע. וכן כתוב רבא"³⁹ כאן: "מחרת השבת - אמרו חז"ל מחרת יו"ט. והמחישים אמרו, שהוא ממשעו. והמאמינים הביאו ראיות משנה השמידה והיובל והזמנים הגדול ויום תרואה כתוב בו שבתון (כד). וכן שבתון נאמר בא' של סוכות ובשמיני (לט). ואמרו כי שבע שבתות (טו) שבועות, כמו והוא: בא' השבת עם יצאי השבת (מל"ב יא, ט), והם שניים פירושים בפסוק אחד". כלומר גם הצדוקים מודים שיש "שבת" או "שבתון" שאין ממשעו יום השבת.

38. ואחו כאן לשון נקבה **שֶׁבַע שְׁבָועָן שְׁלָמָן** כתוב "שבע שבתות **תָמִימָת**" אבל

ויקרא כג, טז

עד מחרת השבת **השְׁבִיעַת** תספרו חמישים יום ותקרבתם מנוחה חדשה לה' – עד **מִבְּתָר שְׁבוּעַתָּא שְׁבִיעִיתָא תִּמְנוֹן חֶמְשֵׁין יוֹמִין וַתִּקְרַבְתִּי מִנְחַתָּא חֲדַתָּא קָדָם ה'.**

גם כאן הוא תרגום נגד הצדוקים: לשיטות ספירת העומר מתחילה תמיד בموצאי שבת – גם "עכרת אחר השבת" (מנוחות טה, א) כלומר חג השבועות יכול תמיד בموצאי שבת. על פי זה יתרגםו כאן "עד מחרת השבת **השְׁבִיעַת**" "עד **מִבְּתָר שְׁבוּעַתָּא שְׁבִיעִיתָא**" שלא כפסוק הקודם "**שבע שבתות תְּמִימָת**" "**שְׁבֻעַ שְׁבוּעָן שְׁלֵמָרוֹ**", תרגום שגם הם מודדים בו.³⁹ כנגד דעותם, אונקלוס תרגם כאן "עד מחרת השבת **השְׁבִיעַת**" (טז) "**עד מִבְּתָר שְׁבוּעַתָּא שְׁבִיעִיתָא**" (עד לאחר השבעה השביעי) כמו שתרגם בפסוק הקודם "**שבע שבתות תְּמִימָת**" בהוראת שבועות.⁴⁰

ויקרא כג, כד

דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השבעי באחד לחידש יהיה לכם **שבתוֹן זכרוֹן** תרואה מקרה קדש – מליל עם **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִימָר בִּינְךָא שְׁבִיעָה בְּמַד לִינְךָא יְהִי לְכֹן נִיחָא** (ח"ג: שבתא) **דוֹכְנוֹ יְבָא מַעֲנָע קְדִיש**

לשון "**שבתוֹן**" חוזר בפרש המועדות כמה פעמים אבל תרגומו אינו שווה. בשבת מתורגם "**וביום השבעי שבת שְׁבָתוֹן**" (פסוק ג) "**וַיְבִזְמָא שְׁבִיעָה שְׁבָא שְׁבָתָא**". וכן ביום כיפור: "**שְׁבָת שְׁבָתוֹן** הוא לכם" (פסוק לב) "**שְׁבָא שְׁבָתָא** הוא **לְכֹן**". אבל כאן "**שבתוֹן זכרוֹן תרואה**" מתורגם "**נִיחָא דוֹכְנוֹ יְבָא**", וכן להלן בסוכות "**בַּיּוֹם הַרְאֵשׁוֹן שְׁבָתוֹן וּבַיּוֹם הַשְׁמִינִי שְׁבָתוֹן**" (לט) "**בִּזְמָא קְדָמָה נִיחָא וַיְבִזְמָא תְּמִינָה נִיחָא**".

ההבדל נובע ממשמעו השונה של "**שבתוֹן**" בשבת לעומת יום טוב: כבר נתבאר (בשם' לא טז) לשון "**שבתוֹן**" מצינו פקטנה. בשבת וביום כיפור "**שבתוֹן**" בא

"**שְׁבָעָה שְׁבָעַת**" (דב' טז, ט) "**שְׁבָעָה שְׁבוּעַין**", ועיין עוד שם.

39. בכך מתגללה קלונם של הצדוקים המשנים ביאור תיבת על פי רצונים, וכך רץ שכתב ראב"ע בהקדמת התורה על ביאורי הקראים והצדוקים: "הזרך הב' בחרורה פתלגולים, ואם הם ישראלים, אשר חשבו כי עמדו על הנಕודה עצמה, והם לא ידעו את מקומה. וזאת דרך הצדוקים, כען ובנימין ובנו משיח ויושעה, וכן כל מין, אשר בדברי מעתיקי הדת לא יאמין, והוא נוטה להשMAIL או להימין, וכל איש כרצונו יפרש הפסוקים, גם במצות ובחוקים, והם מדעת תוכאות לשון הקדש ריקים, על כן יתעו גם בדקדוקים. ואיך יסמכו במצוות על דעתם, וכל רגע יהפכו מצד אל צד כפי מהשבותם?".

40. בדף סימני מזכירים מתורגם גם כאן "עד מחרת יומא טבא שביעתא", וזהו טעות שהרי יומם מת לספירה אינו יומ"ט.

למעט רק את זמן האיסור,⁴¹ אבל שביתתם מלאה. על כן בהם תרגם "שבת שבתון" "שבתא שבטא": "שבתא" רומו להקטנת זמן האיסור ו"שבטא" הוא תרגום שבת. נגד זאת "שבתון" האמור ביום טוב מצמצם את האיסורים עצם, שהרי הותרה בו מלאכת אוכל נפש. לכן ביום טוב "שבתון" מתרגמים "ניח" המצביע מנוחה קלה כմבוואר שם.⁴²

אבל יוב"ע תרגם רק בסוכות "שבתון" (פסוק לט) "ניחא", אונקלוס. אבל כאן תרגם "שבתון זכרון תרואה" "יומא טבא דוכנו יבבא" כשייטת הנאונים.⁴³

ויקרא כג, לב שבת שבתון הוא לכם ועניטם את נפשיכם בתשעה לחדר בערב מערב עד ערבעת שבטתנו שבטכם – שבת שבטא הוא לך ותעפנו ית נפשיכו בתשעה לירחא ברכמישא מרכמישא עד רמישא תנוחין ניחכו.

כבר התבאהר, שפועל "שבת" המדובר בשביתת שבת מתרגמים "נוח". נגד זאת שבת כשם העצם לשבת בראשית או ליום כיפור מתרגמים בכל התורה שבטא, זולת פסוקנו שבו תרגם "תשבתו שבטכם" – "תנוחו ניחכו". והטעם: "תשבתו שבטכם" הוא צירוף בו השם והפועל נגزو משותף. בכך זה מתרגמים אונקלוס בナンנות לטגנון הכתוב, וכך תרגם "תנוחו ניחכו" בשורש ארמי משותף.⁴⁴

ויקרא כג, לח מלבד שבטת ה' ומלאך מתנותיכם ומלאך כל נדריכם ומלאך כל נדבותיכם אשר תתנו לה' – בבר משבייא זהה ובבר מפתננתכון ובבר מכל נדריכון ובבר מכל נדבתכון דתנתנו קדם ה'.

שביא היא צורת רבים לשבותות כבפסוקנו "מלבד שבטת ה'" (ויקי כג לח) "בר משבייא זהה", וכן להלן "את שבטתי תשמרו" (כו ב) "יומי שבייא דילוי".

⁴¹ על השבת ויוכ"פ בלבד חייבים ולא על תוספת שבת ויוכ"פ.

⁴² ובמקצת נוסחים מתרגומים כאן "שבתון" "שבתא" והוא שיבוש.

⁴³ ראה טור אורח חיים סימן תקכט: "רב שר שלום כתב: אומר בב' ישיבות בר"ה וביה"כ בין בתפלה בין בקדושה מועדים לשמחה חגי וזמןנים לשונו את יום הזכרון הזה. שהרי כתיב אלה מועדי ה' בראש ענינה ובסוף ענינה וידבר משה את מועד ה' וקיים אכל ענינה אפסח עצרת ר'יה ויה"כ סוכה ושמיני עצרת כללו איתקס להודיע לקורתו מועד ה' מקראי קודש וכ"כ רב פלטי גאון וצ"ל". וראה "ינחנו".
⁴⁴ לדרכו זו עיין "תדשא הארץ דשא" (ברא' א, יא) "פְּדָאִת אֶרְעָא דְּתָאָה".

ויקרא כה, ב

דִּבֶּר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֹמַרְתָּ אֲלֵיכֶם כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֱנִי נְתַן לְכֶם וְשִׁבְתָּה
הָאָרֶץ שְׁבַת לְהִי – מְלִיל עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְתִימַר לְהֻזֹּן אֶרְאִי תִּיעַלְוּן לְאָרְעָא דָאָנָא
יְהִיב לְכוֹן וְתִשְׁמִיט אָרְעָא שְׁמִיטָה קָדָם ה'.

א. פועל **שְׁבַת** המתייחס לשבייתת **שְׁבַת** מתרגומים "נווח" לשון מנוחה, כגון: "וביום השבעיע תשבת" (שם' לד, כא) "זָבוֹזָמָא שְׁבִיעָאָה תְּנוּנוֹמָ". אבל **שְׁבַת** המתייחס לשנה השבעית מתרגומים בפועל "שְׁמַטָּ", כבפסוקנו: "וְשִׁבְתָּה הָאָרֶץ" – "וְתִשְׁמִיט אָרְעָא". לכארה אין לשינוי זה מקום, שהרי **שְׁבַת** משותף לשני הפסוקים. ואולם הבדיקה זו באה בהתאם לעיקרוں קבוע בת"א: בתרגומי הלכה, שומר אונקלוס על מונחים הלכיים השגורים בלשון חז"ל.⁴⁵ מכיוון שאצל חז"ל משמש פועל "שְׁמַטָּ" להשמדת קרקע, כגון: "חיה רעה באה לעולם... ועל השמדת הארץ" (אבות פ"ה, מ"ט), תפס גם אונקלוס לשון "שְׁמַטָּ", אף על פי שבמקרה הוא בפועל "שְׁבַת"⁴⁶.

ב. הקשה יאיר: מודיעו תרגום "וְשִׁבְתָּה" – פועל עומד מבניין פעל – באמצעות **תִשְׁמִיט** שהוא פועל יוצא מבניין אפּעל (המקביל להפעיל)? וכן תרגום "או תִשְׁבַת הארץ" (ויק' כו, לד) אף הוא פועל עומד – "בְּכָיוֹן תִשְׁמִיט אָרְעָא", כפועל יוצא!⁴⁷ ועוד הקשה על תרגום "כָל יְמִי הַשְּׁמֵה וְתִשְׁבַת אֶת אָשֶׁר לֹא שִׁבְתָה" (ויק' כו, לה) "כָל יְמִין דָצִיאת תִשְׁמִיט יְתִדְא שְׁמִיטָה". והרי **תשבת** וגם **שְׁבַת** הם פעלים עומדים, ומודיעו תרגום **תשבת** "תִשְׁמִיט" כפועל יוצא, אבל "אשר לא שִׁבְתָה" – "יְתִדְא שְׁמִיטָה" כפועל עומד ולא תרגום "דָא אַשְׁמִיטָה"? והנicha בcz"ע.

ונראה שפועל "שְׁמַטָּ" הכריחו לכך: ניתנו לומר על הארץ שהיא "שובתת" (נכח) כפועל עומד, וזהו "וְשִׁבְתָה הארץ". אבל מכיוון שאונקלוס מתרגםו בפועל "שְׁמַטָּ" שהוא פועל יוצא, לא יכול היה לתרגם "יִשְׁמִיט אָרְעָא" (וועבה הארץ) מבלי לציין את המושא. את חסרונו המושא פתר אונקלוס בהמיירו פועל עומד ביווץ: בתרגום "וְתִשְׁמִיט אָרְעָא" (שהוא כמו "וְתִצְׁבֵב הארץ" פועל יוצא), מובן לשומע

45. כגון: "לֹא תַבְעִרוּ אֲשֶׁר" (שם' לה, ג) המתרוגם: "לֹא תַבְעַרְזָוּן". ואף על פי שם מתבקש לתרגם "לֹא תַקְלִיקָוּ" - התרגום מיוסד על לשון חז"ל באבות המלאכות "המכבה והמבעיר" (משנה שבת פ"ז מ"ב). וראה שם דוגמאות נוספות.

46. כך תרגם גם בשמייטת כספים: "וַיַּזְהַר הַשְׁמֵת שְׁמוּט" (דב' טו, ב) "וְזַדְוִן פְּתַגְסָשׁ שְׁמִיטָה דִינְשְׁמִיטָה", אבל שם הוא התרגום המילולי בלשון המקרא. "שְׁמַטָּ" שבשלון חז"ל (ולא "שְׁבַת") מיוסד על "וְיַהֲשִׁיבָת תְּשִׁמְתָנָה וְנִשְׁתָנָה" (שם' כג, יא). על תרגום פועל "שְׁבַת" עיין "וַיַּשְׁבַת" (בר' ב, ב) "וְנוֹחַ", ולקמן כו, ו: "וְיַהֲשִׁבָתִי" - "וְיַאֲבִטִיל".

47. יזכיר כי מלשון המקרא "וְשִׁבְתָה הארץ" פועל עומד, למד הרמב"ם כי שמיטה היא חובה קרקע: "שְׁתִשְׁבַת הארץ בשנה השבעית מלאכתה" (ראש הלכות שמיטה ויובל).

שהארץ משמשת את פירוטה. גם בלשון חז"ל משמש "שמט" כפועל יוצא: "שביעית משמשת את המלה" (ולא "ושומטת", שביעית פ"י מ"א). אבל בפסוק "כל ימי **חַשְׁפָּה תִּשְׁבֹּת** את אשר לא **שְׂבַתָּה**", מכיוון שפירש ברישא שהוא פועל יוצא לא הוצרך לחזור ולתרגם כן בסיפה, ולכן תרגם: "**כֵּל יוֹמִין דָּצְדִּיאת** **פְּשָׁמִיט** יְתִ **דָּלָא שְׁמַטָּת**" (פ"שミיט את אשר לא שטטה).⁴⁸

אבל "ושש שנים תזרע את הארץ... **וְהַשְׁבִּיעַת** **תִּשְׁמְטָנָה**" (שם' כג, י-יא), מכיוון שהמושא נזכר בפסוק ("תשמנת") – אתה תשומות (תעזוב) בשביעית את הארץ, שם תרגם בתרגומים מיולוי: "**וְשְׁבִּיעִיתָה** **פְּשָׁמִיטִינָה**" (תשומות אותה, את הארץ).

ג. רק בשבת, בין שבת בראשית ובין שבת הארץ, נאמר הביטוי "שבת לה". עמד על כך רמב"ן כאן:

כל השבתות גם המועדים לשם ה' הן ולא יאמר באחד מהם "לה", אבל אמר (לעיל כג, כד) "יהיה לכם שבתוֹן" ואמր ביום הכפורים (שם לב) "שבת שבתוֹן הוא לכם". ולשון הברייתא בתורת הכהנים: שבת לה – כשם שנאמר בשבת בראשית כך נאמר בשביעית שבת לה.

רמב"ן על פי דרכו מפרש שניוי זה על דרך הקבלה. אבל אונקלוס מסלק את הלמ"ד בתיבת "לה", העוללה להתפרש כלמ"ד התכליות וכאיilo הקב"ה זוקק לשמייטה. להרחקת רעיון זה תרגם "קדם ה'", לומר שהשמייטה היא "לפנוי" בלבד ולא לצרכו. כיוצא בזה תרגום "ויום השבעי שבת לה" (שם' כ, ז) "וינוּמָא **שְׁבִּיעָה** **שְׂבַתָּא** **קָדָם** ה'".

ויקרא כה, ח
וספרת לך שבע **שְׁבָתָת** שנים שבע שנים שבע פעמים והוא לך ימי שבע **שְׁבָתָת** שנים תשע וארבעים שנה – ותמני לך שבע שנים שבע זמניין ויהו לך יומי שבע **שְׁמִיטָן** **דְּשָׁנִין** ארבעים ותשע שנים.

מצינו "שבת" במשמעות שבוע, ובכגון זה מתורגם שבוע או שמייטה לפי העניין. כאן תרגם "שבע **שְׁבָתָת** שנים" – "שבע **שְׁמִיטָן** **דְּשָׁנִין**", ולעיל "שבע **שְׁבָתָות** **תְּמִימָת**" (ויק' כג, טו) "שבע **שְׁבָוֹעַן** **שְׁלֶמֶן**". ועיין עוד שם.

48. ראה "באורי אונקלוס" בדרך דומה [=ר' שמשון ברוך שעפטעל, באורי אונקלוס, הביא לדפוס פ' פערלס, מינכן תרמ"ח].

ויקרא כו, א

ונתתי שלום בארץ ושבכטם ואין מחריד והשפטתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבר בארצכם – **וְאַתִּין שָׁלֹמָא בָּאָרֶץ וְתִשְׁרוֹן וְלִית דְּמִינֵּיד וְאַבְטִיל חִיטָּא בְּשִׁטָּא מִן אָרֶץ וְדַקְטִילָן בְּחַרְבָּא לֹא יַעֲדוֹן ח'נָן: לֹא יַעֲבֹרוּ בָּאָרֶץ**.

א. אונקלוס תרגם: "וְהַשְׁפְּתִי חִיה רָעוֹת מִן הָאָרֶץ" – "זְאַבְטִיל חִיטָּא בְּשִׁטָּא מִן אָרֶץ", כתרגום הקבוע לפועל **שְׁבַת** באמצעות "בטל".⁴⁹ לעומת יוב"ע תרגם בתוספת מילים: "זְאַבְטִול רְשׁוֹת חִינֵּת בְּרָא מִן אָרֶץ זְיַשְׁנָאָל" וואבטל רשות חיות השדה הארץ ישראל). ההבדל בין התרגומים מקביל למחלוקת התנאים בתורת כהנים (ספרא, בחוקותי א):

וְהַשְׁפְּתִי חִיה רָעוֹת, ר' יְהוָדָה אָמֵר: מַעֲבִירִים מִן הָעוֹלָם. ר' שְׁמֻעוֹן אָמֵר: מַשְׁבִּיתָן שְׁלֹא יוֹקוֹ.

אונקלוס המתרגם "זְאַבְטִיל חִיטָּא בְּשִׁטָּא", מתאים עם דעת ר' שמעון: חיות רעות לא תעלמנה כלל, אלא רק "משביתן שלא יווקו", איכוthon וטבעו ישתנו. אבל יוב"ע המתרגם "זְאַבְטִיל רְשׁוֹת חִיה רָעוֹת מִן אָרֶץ יִשְׂרָאֵל", מתאים עם ר' יהודה הסובר שהחיה הרעה **תַּעַלְםָן** מִן הָעוֹלָם, שהוא "ביטול הנסיבות".⁵⁰

ב. לדעת הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ב הל"א) נבואות ישעיו "וְגַר זָב עַם כְּבָשׁ" ודומיהם אין אלא משל. ואולם הראב"ד השיג עליו מפסיקנו "וְהַשְׁפְּתִי חִיה רָעוֹת מִן אָרֶץ", המלמד שהחיות רעות יבטלו מִן הָעוֹלָם:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נהוג. וזה שנאמר בישעיה "וְגַר זָב עַם כְּבָשׁ וְנִמְרָע עַם גְּדִי יְרָבָץ" – משל וחידה. עניין הדבר שהיהו ישראל יושבין לבטה עם רשי עכו"ם המשוללים צואב ונמר... וכן כל כיוצא באלו הדברים בעניין המשיח הם משלים...

השגת הראב"ד: אל יעלה על הלב שבימות המשיח כו' עד משלים. אמר אברהם: והלא בתורה "וְהַשְׁפְּתִי חִיה רָעוֹת מִן אָרֶץ".

49. תרגומי "שְׁבַת" נתבארו בבר' ב, ב "וְיִשְׁבַּת" - "וְנוֹחַ".

50. וראה "צפנת פענח" (לגןון הרוגאצ'ובי) כאן שbear את מחלוקתם בהתאם לשיטות במצות ביעור חמץ: ר' יהודה הסובר "אין ביעור חמץ אלא שריפה" (משנה פסחים פ"ב מ"א) ועיקר המצווה היא "שלא תהיה הנסיבות", דורש גם כאן "שמעבירים מִן הָעוֹלָם". אבל חכמים שם סוברים בחמץ "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" "וְהַוְאָ בְּיטֹול אִיכוֹת הדבר", מתאיםים עם ר' שמעון הסובר "משבitem שלא יווקו". וכן תיא "תְּשַׁבְּיוֹתִי שָׁאוֹר מבתייכם" (שם יב, טו) "תַּبְטְּלָוּ קְמִיקָא מְבַטְּיכָזָן" וראה שם בדברי רמב"ן. ועיין גם "משך חכמה" כאן המפרש מחלוקת זו בדרך אחרת.

אכן בת"נ "וַיְהִשְׁבַּתִּי חֵיה֮ רָעָה מִן הָאָרֶץ" מתרגם "ואבטל רשותהון דמלכותא דמתילון בחיות בראש מא רעה" (ואבטל רשות המלכויות המשולות לחיות השדה מן הארץ). ואפשר שהרמב"ם הכיר תרגום זה והוא המקור לדבריו.⁵¹

ויקראכו, לה

כל ימי הشهرת תשפט את אשר לא שָׁבַתָּה בְּשְׁבָתְתֵיכֶם בְּשְׁבָתְכֶם עלייה – כל יומין דעתית תשפטית ית דלא שמטת בשמייטיכון כד פוניתון יתבין עליה.

"תשפט את אשר לא שָׁבַתָּה" – "תשפטית ית דלא שמטת". אף על פי שתשפטת וגם שָׁבַתָּה הם פעילים עומדים, "אשר לא שָׁבַתָּה" תורגם כמשפט "ית דלא שמטת" (ולא "דלא אשמייטת"). אבל "תשפט" מתרגם "תשפטית" כפועל יוצא. טעם השינוי נתבאר לעיל "ושבתה הארץ" (כח, ב) **"וַיְתַשְּׁפַט אֶרְעָא"**.

במודבר כח,⁵²

עלת שבת בשבתו על עלת התמיד ונסכה – עלת שבא תתעביד (ח"נ: זתתעביד)
בשבא על עלת תדייא ונספה

בכל מקום שבת מתרגומים שבתא כגון "שבת לה' אלהיך" (שם כ י) **"שְׁבָתָא קָצֵם הָאֱלֹמֶן"**. מדוע כאן תרגם **"עלת שבת בשבתו"** **"עלת שבא תתעביד בשבא"**? כבר התבאר ש**"שבא"** הוא התרגום הקבוע של צורת הקטנה **"שְׁבָתָוֹן"**, כגון **"וביום השביעי שבת שבתו"** (שם לא טו) **"וּבְיוֹמָא שְׁבִיעָה שְׁבָא שְׁבָתָא"**, עיין שם. והואיל וחוז'ל דרישו גם כאן **"בשבתו"** כמייעוט – חלבי שבת אינם קרבים ביום כיפור שחול במקומות שבת – תרגם **"עלת שבא תתעביד בשבא"** לromo למיעוט שבתיבת שבת.⁵³ והטעם שתרגoms **"בשבתו"** בתוספת **"זתתעביד בשבא"**, כתוב הנצייב ב"העמק דבר" משומש שנרמז כאן גם צד ריבוי:

ת"א זתתעביד בשבא. מפרש בשבתו גם בחיוב השביתה, מכל מקום גזירתה הכתוב להקריב המוסף בו.

כלומר, על אף המלאכות הכרוכות בהקרבות המוסף, גזירות הכתוב היא להקריבו בשבת וזהו שהטועים **"זתתעביד בשבא"**.

⁵¹ רמ"מ כשר, "התקופה הגדולה", עמ' שמט.

⁵² שבת קיד ע"א: "רבי עקיבא אומר: עלת שבת בשבתו - לימד על חלבי שבת שקרבים ביום טוב, יכול אף ביום החפורים - תלמודו לומר בשבתו". וכן ברש"י דרישו כמייעוט **"בשבתו"** ולא עלת שבת זו בשבת אחרת. עיין "מרפה לשון".

אמר הכותב:

לפסוק "מזמור Shir שיר ליום השבת" (תהי צב, א) כתוב רשיי: "ליום השבת – שאומרים אותו בשבות, והוא מדבר בעניין העולם הבא שכולו שבת".

זכינו שדברי קבלה הקבועים בנבואה ישעיהו "זָקְרָאֵת לֶשֶׁבֶת עֲנֵג" (ישע' נח, יג), נתקימיו בפועל אצל רבנו הרב חיים ישעיהו שליט"א בדברי תורה שאמר בשבות הרבה.⁵³ לכבוד דברים אלה שהיו לנו – תלמידיו – בחינת עונג שבת, ולקיים "מענגיה כבוד ינחלו", נחתום בהערה מ"פרשנו" על עונג שבת.

דברים כה, נד

האיש הרך בך וְעַנְגָּמָד תְּרֻעָעִינָו בָּאַחֲיו וּבָאַשְׁתְּ חִיקָו וּבִתְּרַבְּנָיו אֲשֶׁר יוֹתִיר – גָּבְּרָא דְּנָכִיךְ בְּךְ וְדָמְפִנְקָה לְחַזְאָה תְּבָאֵשׁ עִינְיָה בָּאַחֲרוֹתִי וּבְאִתְּתָה קִימָה וּבְשָׁאָר בְּנָוחִי דִּישָׁאָר (ח"נ: דישתא)

פועל "ענג" המופיע בתורה שלוש פעמים ורק בפרשנותנו, מתרגומים בלשון תפוקים: "האיש הרך בך וְעַנְגָּמָד" – "וְדָמְפִנְקָה לְחַזְאָה", "הרכה בך וְעַנְגָּה" (פסוק נו) "וְדָמְפִנְקָה", "מהתענג ומרך" (שם) "מָמְפִנְקָה". וכן ברשיי "הרך בך והענג – הוא הרך הוא העונג, לשון פינוק".

מכאן כתוב ב"עירוך" (ערך פנק) כי "פינוק" מכובן בעיקר לעידון הגוף. נמצא גם "עונג" המתורגם כפינוק, משמעו עונג הגוף דווקא. וכן תרגם יוב"ע "זקראת לשבת ענג" (ישע' נח יג) "וְתַעֲרַעַ לְשִׁבְתָּא בְּתַפְנוֹקִין". ומאחר שבפסקונו מבואר שהליך ייחף היא הפך מעונג, למד מכאן הבהיר (טור או"ח רmb) שאסור לлечת ייחף בשבת:

ומצויה על האדם לענג את עצמו בהנאת גופו שוגם היא נקראת עונג דכתיב אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג', משמע שיש להזהר שלא ילק ייחף בשבת.

ואפשר שעל יסוד התרגומים נתבארה לאמוראים גם כוונת הברייתא הפוררת מעלייה לרגל את "מי שאין יכול לעלות ברגליו". ושאלו בגמרא "לאתווי Mai?" אמר רבא, לאתווי מפנקיי". פירוש רשיי: "שאין הולכים بلا מנעל" (חגיגה דע"א).⁵⁴

53. כמו שנכתב בשער "שבת ומועד שביעית": "תא חז": כד מלה אתחדש באוריינית ונשמטה דנחתה בשבתא אתעסקת באינו מלון חדתין וסלקי לעילא, כל פמליה דלעילא צייתין לההוא מלה" (זוהר, פרשת שלח לך, קעג ע"א).

54. עוד על פועל "פנק" בת"א עיין בפסוק "והוא יתן מעדרני מלך" (בר' מט כ) "יתפנוkey מלכין".

רב בן ציון קרייגר

וכתר שבת עולה על גביהו¹

מו"ר הרב ח. ג. הדרי שליט"א, דרש רבות, בכתב ובעל פה, על קדושת הזמן וקדושת המקום. מطبع הלשון: "מה שמקUSH במקומות שבת בזמן",² הפך לנכס צאן ברזל בפי כל שומעו וקוראו. יסוד זה הוא גם אחד הציריים המרכזאים במאמריו על שבת וירושלים, ואבן יסוד בספריו על שבת ומועד בשביעית. ננסה להראות במאמר זה, שלמרות שקיימות זיקה וקרבה רבה בין שתי קדושים אלו, והmarkerות אף סמכו אותן זו לזו במקומות רבים, אין הן חופפות ושות.³ כמו כן ננסה לבדוק את היחס בין קדושת השבת לקדושתשאר המועדים, כי גם אותן הסמיכו המarkerות זו לזו.

א. קדושת השבת עדיפה על פני קדושת המקדש

בגמר הציוי של ה' על בנין המשכן וכליו, בא באופן מפתיע ציווי על השבת:

ויאמר ה' אל משה לאמר: ואתת זבר אל בני ישראל לאמר, אך את שבתתני תשמרו, כי אות הוא בין וביניכם לדורותיכם, לזכעת כי אני ה' מקדשכם: ושמירתם את השבת, כי קדש הוא לכם, מחלליה מוות יומת, כי כל העשה בה מלאכה, ונכרצה הנפש מהוא מקרוב עמיקה: ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבטון קדש לה, כל העשה מלאכה ביום משפט מוות יומת: ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת לדורותם ברית עוזם: בין ובין בני ישראל אותן הוא לעלם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, וביום השביעי שבת נינפש:

שמות לא, יב-יז

כמו כן, הקדדים משה להזuir על השבת⁴ כאשר הקהיל את כל עדת ישראל, כדי לצווותם על בנין המשכן⁵:

1. על מקדש, מועדים וישראל.
2. ראה רב"ע ויקרא כו, ב, פרי צדיק ויקרא עמי ק, שם משמואל תרומה עמי עה, וראה "שבתה של ירושלים" לרב ח. ג. הדרי, בתוך כותלנו ט-ג.
3. גם מו"ר הרב ח. ג. הדרי, בהקדמה בספרו שבת ומועד בשביעית עמי 17-16, עמד על ההבדל שבין קדושת הזמן לקדושת המקום.
4. על השנות הדבר פעמיים, יש לומר שבפעמי הראשונה מדובר בציוי של ה' אל משה ובפעמי השניה בציוי של משה אל בני ישראל. ברם מו"ר הרב ח. ג. הדרי, בעקבות הפרי צדיק,

ניקח משה את כל ענת בני ישראל ניאמר אליהם, אלה הדברים אשר צינה ה' לעשת אתם: ששת ימים תעשָׂה מלאכה וביום השביעי יתבעה לכם קדש שבת שפטון לה, כל העשה בו מלאכה יומת: לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת:

שמות לה א-ג

רשי' פתר את הקושי בשני המקרים בפתרון זהה:

ואהה דבר אל בני ישראל – אתה, אף על פי שהפקדייך לצוותם על מלאכת המשכן, אל יקל בעיניך לדוחה את השבת מפני אותה מלאכה:
אך את שבתת תשמרו – אף על פי שתהייו רודפי זוריזין בזריזות מלאכה, שבת אל תדחה מפניה. כל אכין ורקין מיועטין, למעט שבת מלאכת המשכן:
רשי' שמות פרק לא פסוק ג'

אבל בפרשת ויקח, הסביר בטוב טעם ודעת, מודיע נזקקה התורה להזהירנו פעמיחר פעם, שלא נדחה את השבת מפני מלאכת המשכן, ואלו דבריו:

לפי שציווה ית' על עשיית המשכן וכליו, שהיה מורה על דבקות ה' ית' ושרות שכינתו באומה, היה אפשר שיחשוב האדם, שהפועל ההוא יותר נכבד מכל הפעולות התורניות, וכל שכן משכיתה והמנוחה... ואולי מפני זה יבואו ישראל לחשוב שללאכת המשכן תדחה את השבת, מצורף אל להיות המעשה יותר מעיד על האמונה, מהה שיעיד עליו הביטול והשביתה מן המלאכה... ולכן יאמר האומר, שיספיק מלאכת המשכן להעיר ולהuid על היומו ית' שוכן בתוכנו

הטעים לנו כאן טעם לשבח, שבת ראשונה שכטובה לפני חטא העגל, וגם נאמרה למשה לפני חטא העגל לפי שיטת הרמב"ן, היא כנגד שבת של עולם, שחובקת זרועות עולם, וקדושתה שלמה ונצחית, ואילו שבת שנייה שכטוובה אחרי חטא העגל, וגם נאמרה לישראל אחרי חטא העגל לפי הרמב"ן, היא כנגד שבת של אדם, שבאה לעולם אחרי החטא והקלקול (עיין שבת ומועד בשביעית א, עמי 221). אפשר להוסיף ולומר, שבת ראשונה היא כנגד ראשונים שהיו ידי הבורא, ועל כן הסמוכה לה התורה את מתן הלוות הראשוניים (ראה שמות לא יח), ואילו שבת שנייה היא כנגד שניים, שהם מעשי ידי האדם.

5. אחרונים ככל יקר כאן, תורה אור זפ' פז, פרי צדיק שמות 222, שפ"א שמות 226, ויקרא 13, שם משמואל ויקח תרע"ז, בית יעקב שמות 447, ועוד רבים אחרים, שהובאו בספרו של הרב הדרי שליט"א שם עמי 220 (כבר דנו בשאלת, מודיעו כאן אזהרת השבת קדמה לציווי על בניין המשכן, ואילו בפרשת כי נשא אזהרת השבת באה לאחר הציווי על מלאכת המשכן).

6. עוד הסמוכה התורה שבת ומקדש שני מקומות נוספים בתורה: א. ויקרא יט ל: "את שבתת תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'", ב. ויקרא פרק כו ב: "את שבתת תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'".

7. וכן כתוב רשי' בתחילת פרשת ויקח: "הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן, לומר שאינו דוחה את השבת", וכן כתוב על הפסוק בויקרא יט, ל – "וואר על פי שאני מזהירכם על המקדש, ואת שבתת תשמרו, אין בנין בית המקדש דוחה שבת".

ושהוא בורא העולם, ושהכל הם נבראו – ולא נצורך עוד לשכיתה להעיד על דבר הזה עצמו.

הנה מפני זה אמר ה' למשה שיאמר לישראל: "אֵך אַת שְׁבַתִּי תִשְׁמְרוּ", רצונו לומר: עם היות מלאכת המשכן דבר קדוש ונכבד לפני, עם כל זה אתם לא תdqו את השבת מפני, אבל תשמרו אותה.

ועדיין יש לבעל דין לשאול: מדוע באמת אין מלאכת המשכן, שהיא בקומן ועשה,⁸ דוחה את שכיטת השבת שהיא בשב ואל תעשה? והרי מן הדין שעשה ידחה לא תעשה? כבר הקשה כן **האלשיך הקדוש** (תורת משה פרשת כי תשא עמי) :

ולבל יקשה בעיניך, למה לא תידחה שבת מפני מה שבו תשורה שכינה (זהיינו משכן ומקדש)? על כן אני נותן לך שלושה טעמיים...

האלשיך השיב שלוש תשובות על שאלתו. הנה נראה אותן.

שלוש תשובותיו של אלשיך הקדוש

אחד. **כי אותן היא ביני וביניכם**. והוא לומר, אל יעלה על רוחך שאין בשמרית השבת יותר, כי אם להתבטל מלאכה, ביום שהקב"ה לא עשה בו מלאכה כשברא העולם, שהוא אותן זכר לחידוש העולם, שם כן,⁹ הוא היה נדחה מפני המשכן.

אך מה אותן היא השמירה שאמרתי שתשמרו, הוא דבר פנימי, המקשר בין וביניכם, שהוא דבר שהוא ביני ונכנס בינייכם, שהוא תוכן נפשכם, שהוא מעין היוטכם היכל לשכינתי¹⁰...

ואם כן כיון שבמשכן אין השרת שכינה בו מצד עצמו, כי אם באדם, כמו שנאמר: "וְעֹשָׂו לִי מִקְדָּשׁ וְשְׁכִינָתִי בְּתוֹכָם", כי בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, שהוא, כי היכל ה' הוא האדם, וממנו יתפשט אל המשכן. ואם כן אמרו מעתה, איך בשבת – שהאדם הוא היכל ה' – יעשה מלאכה במשכן, שהוא עצמו מצד עצמו אין בו שכינה אלא ממה שנמשך לו מן האדם, שעל ידי להיות האדם היכל ה' נמשך אל המשכן.

⁸ שהרי המעשה יותר מעיד על האמונה, מהביטול והשביתה מן המלאכה, כדברי אברבנאל.

⁹ רצה לומר, אם זה היה הטעם היחיד לשמרות השבת.

¹⁰ בהעמק דבר (שםות לא יג) כתוב: "דכל דבר הגורם לישראאל התעוורות קדושה, כמו בית המקדש וכדומה, בא על ידי התפעלות מדבר שבקדושה, ואפילו גוי שרואה בית הכנסת או ספר תורה, יסיג איזה התפעלות הנפש מידיעתו שזו דבר שבקדושה. אבל מה שהאדם מישראל ישג קדושת הנפש בשבת וו"יט, בלי שום הרוגש חיצוני, מה يوم מיוםים – הוא אותן שהקב"ה בעצמו כביכול מסייע לקדש למי שבא להתקדש. ומשמעות הכינוי קדושה זו יקרה בעיניו ה' לדוחות כל עשיית דברים שבקדושה".

ועוד טעם שני. כי השבת היא לאדם קדושה לדורות, והמשכן הוא אינו אלא בזמנו, ואיך נדחה קדושה שהוא לדורות, על מה שאינו אלא קצר זמן? וזהו אומרו: "לדורותיכם".

ועוד טעם ג'. והוא, כי אם תעשו מלאכה בשבת במשכן, לא ינצע בעולם, שבשבת אני מקנה לכם נפש יתירה, אלא שאין כוונת שמירת שבת אלא אותן בעלמא שביום השביעי שבת הקב"ה ממעשה בראשית. אך בהיות שאני מניה אתכם לעשות מלאכת המשכן (שבת), יכירו וידעו, כי אין זה אלא שהוא יתברך מקדש בשבת את ישראל בנפש יתירה¹¹, חלק אלהו ממעל. ועל כן אין ראוי שעודנו החלק ההוא באדם, יעשה בו מלאכה. וזהו: "לדעת כי אני ה' מקדשכם"...

ועל כן (אם) האדם, שהנפש היתירה עודנו בו, יעשה מלאכה, הוא פוגם וקוץ בשורש נפשו הדבק למעלה, ונכרתה שורשה ממנו يتברך. וזהו: כי כל העיטה בו מלאכה ונכרתה אליה הנפש מעמיה.

עד כאן שלוש תשוביთיו היפות והמקיפות של האלשיך הקדוש. ברם, יש תשיבות נוספות לשאלת האלשיך, וכולו משיקותפה ושם לתשוביתו של האלשיך. הנה נعيין בתשובות האחרות.

אין מקדש דוחה שבת, כי השבת עצמה היא גם מקדש – תשובה הרמב"ן
על הפסוק (ויקרא יט, ל): "את שבתותי תשמרו ואת מקדשי תיראו", כתב הרמב"ן:

את שבתתי תשמרו – האזהרות בשבת רבות בתורה כמו עבודת זרה, מפני שגם היא שcolaה כנגד כל המצוות, כי מי שאינו משמר אותה מכחיש במעשה בראשית ואין לו תורה כלל. ולרבותינו בהן מדרש, אמרו בכך: יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת? תלמוד לומר: את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'. בתורת כהנים (פרק ז, ז).

על דרך האמת, יצוה בשבת הגדול ובשבת שהוא מקדשו, יצוה בו שמירה ומוראה, והנה אין מלאכת בית המקדש דוחה השבת והמקדש, ואם תשכיל תבין:

הרמב"ן גילה לנו על דרך האמת, שיש בשבת שני פנים. הפן האחד והוא הגדול¹² (אותו כינה הרמב"ן בשם שבת הגדול), הוא יסוד ה "זכור" שבשבת, שבא

11. "זומה שאמרו עוד כניסה ישראל תהא בן זוגך, תשכיל, כי בשבת נפש יתירה באמת" (רמב"ן בראשית ב ג).

12. ואולי כוונתו לדברי בעל העקודה (שמות שער נה עמי רטו): העקר השלישי הוא להיות היום הקדוש הזה, רמז גדול ונפלא אל העולם הנצחי שככלו שבת, והוא השבת הגדול באמת.

ממידת האהבה. ויש בשבת את יסוד השמור שנובע ממידת היראה, והוא הפן הקטן, והוא קרווי בתורה גם בשם מקדש.¹³ וכיון שבת מכילתה בתוכה גם מקדש וגם יסוד נוסף, שהוא גדול מן המקדש – דוחה היא את מלאכת המקדש, שיש בו רק את יסוד המקדש בלבד.

השבת היא השורש והראש לכל הקדושים – תשובה רבי צדוק הכהן

תשובה נוספת לשאלת האלשיך – על פי מהלכיו של רבי צדוק הכהן.

קדושת השבת קדמה לכל הקדושים בעולם, כתוב:

וַיָּכֹל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְׁבִּיעִי מֶלֶךְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה, וַיֵּשֶׁבּוּ בַיּוֹם הַשְׁבִּיעִי מֶלֶךְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיָּבֹרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְׁבִּיעִי וַיִּקְדֹּשׁ אֹתוֹ,¹⁴ כִּי בָּשְׁבָת
מֶלֶךְ מֶלֶךְתּוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לְעֵשֹׂות:

בראשית ב, ב-ג

כיוון שקדושת השבת קדמה לכל הקדושים, הרי היא גם השורש והראש לכל הקדושים הקיימות בעולם,¹⁵ והיא עולה על כולנה. היטיב לנתח את הדברים רבי צדוק הכהן:

פעם ראשונה שנזכרת בתורה מילת "קדשה" הוא אצל יום השבת, מיד בבריאת העולם בפרשת בראשית, ויברך וכוכי ויקדש אותו. וקבלתי, שבכל דבר ועניין, במקומות שמילה זו נזכר פעמיים ראשונה בתורה – שם הוא שורש העניין,¹⁶ וכן שורש הקדשה שישנו בעולם הוא קדושת יום השבת שהיא קדשה קביעה וכיימה, שקבע השيء בעולם זמן מיוחד לברכה וקדשה שברכו וקדשו... אבל

13. וכותב הרמב"ן בעשרות הדברות בשמות: שעל כן מצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועשה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנסמר מעשות הרע בעניינו.

14. עד עתה זכו בברכה: הדגים, העופות והאדם. יתרה עליהם השבת, שזכה גם בברכה וגם בקדשה. אפשר שהברכה והקדשה הם המקור והיסודות למצאות זכור ושמור ביום השבת. וכשם שברכה וקדשה הם לכארה תרתי דסתורי, כך גם זכור ושמור הם תרתי דסתורי (עיין רש"י שמוטות כח). אף על פי כן, ידورو בכפיפה אחת, כי בדיור אחד הם נאמרו.

15. עקודה שער נה: "ולפי זה נמצא, שהשבת הוא מקור הברכות והקדושים, וממנה קיבל הקדשה כל מועדיו הי' המקודשים... ומכל מקום השבת הוא מקור קדוש וברוך, אשר ממנו תמשך הקדשה והברכה לכל שמכין עצמו לקבלה".

16. והעיר על דבריו הרב ח.י. הדרי (שבת ומועד בשבעית עמי 17): וכן כתוב ב"מחשובות חרוץ" עמי פו: "כל דבר במקומות שהוא נזכר בו בתורה בראשונה, שם הוא כל כח אותו דבר. וכמודומה שכך קיבלתי גם כן, והוא דבר ברור". וראה ב"ק נה, א רשי"ז"ה ופתח בו: ט"ית שכותבה ראשון בתורה נאמרה לטובה; "שם ממשוואל" ויקרא עמי שלט, שנך: הנה ידוע שבמקומות שנכתב הוא העיקר; אש דת ח' קלד.

הכנת אדם לקדושה¹⁷ אינו אלא אחר שקדש הש"י يوم השבת ונתן קדושה בזמן. מזה נמשך גם למקום ולנפש.

ובמקומות – הקדשה הראשונה הייתה בהר הא-לוהים חורב, דשם נאמר למשה רבנו בפי שמota: "המקום אשר אתה עומד עליו אדמה קדש הוא". ולפי שכבר נתقدس אז למתן תורה משבא משה לשם, יהיה מוכן לקבלת התורה עלייו.¹⁸

ובנפש – מתחילה ביציאת מצרים, הבכורות – "קדש לי כל בכור", ואח"כ במתן תורה כל ישראל: "מלך כהנים וגוי קדוש". כי הכהנים הם הקדושים, כמו שתכתב: "לקדשו לכהנו לי". והbacورות משמשו עד העגל. ובמתן תורה נעשו כולם מלכת כהנים והיינו גוי קדוש.

אחר שנזכר קדשות שבת בזמן שהוא קבוע וקיים, לא נזכר קדשה עד משה רבנו, שנאמר כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמה קדש הוא, והיינו קדשה במקומות, ואח"כ "קדש לי כל בכור", קדשות הנפש.

פרי צדיק בראשית עמ' פא

תשובה הרש"ר הירש

תשובה דומה לתשובה רבי צדוק הכהן, אך בלשון אחרת ובדפוסי מחשבה שונים, נתפרשה בעינויו של הרש"ר הירש לתורה.

לדעת הרש"ר הירש, קדשות שבת עדיפה על פני קדשות המשכן, מפני שהיא קדמה למשכן וקדמה לאדם וקדמה לכל מצוות התורה, והיא מעין מבוא לכל ההוויה האנושית, לישראל ולאומות העולם אחד:

אכן השבת, המסללת את שלטון ה' בטבע ובהיסטוריה, נוסדה כדי להנץ את האנושות, ממנה ולמענה נוצר עם ישראל... יום השבת אינו נקבע על ידי האומה, וקדושתו אינה נובעת מן האומה... הוא נתון נקודות מוצא ונקודת שיא של זמני הקדש.

רש"ר הירש ויקרא כג, ג

השבת נודעה בעולם מאז בראית העולם, והיא הייתה הבסיס הרעיון לאמונה בברוא העולם:

17. אכן אמרו חז"ל שמצונת המילה תהיה ביום ח' כדי שיüber עליו שבת: "כי המילה הוא התחלה מעשה ידי אדם בגוף האדם עצמו לתקןו... וזהו התחלה קדשות המצוות הנכנס באיש ישראל שיתقدس גופו להיות מעס קדוש, וצריך שיקדם לו קדשות השבת שהוא התחלה קדושה מהשם יתברך ללא פועלות אדם" (פרי צדיק מאמר קדשות השבת עמ' 7-6).

18. על כן הקדימה התורה את קדשות השבת לבניין המשכן, כדי שבנינו יעשה מכוח קדשות השבת: "וימקדים קדשה זו (זהיינו של השבת) יוכל לזכות אחר כך לעסוק במלאת המשכן הגדולה ממלאת שמים וארץ" (פרי צדיק מאמר קדשות השבת עמ' 6).

מאז יום השבעי הראשון בעולם, נודע יום השבת כאות לבירiat העולם וממשלת העולם בידי הקב"ה. אפשר שמאז כבר נקרא יום זה "שבת", "שבת קדש לה" "... אפשר אף, כי היום הזה ושמו, קיימו גם עד הנה, את דעת ה' העיונית והחיוונית בתודעתם של בני אברהם. ברם, שבת של מעלה טרם הייתה לשבת של מטה, ואotta דעת ה' טרם ניתנו לה ביטוי במעשים המנסלים את קבלת עול מלכות שמים.

רש"ר הירש שמות טז, כג

רעיון השבת, לדעת הרש"ר הירש, הוא אוניברסלי ומשותף לכל האנושות, כפי שמשתמע בפסקתא רבתי פיסקה כג:

אמר רבי יודן, זכור נתן לאומות העולם,¹⁹ שמור נתן לישראל.²⁰

מצוות הזכור האוניברסלית, שניתנה לעולם כבר בשבת הראשונה של הבריאה, כאות לבירiat העולם וממשלת העולם בידי הקב"ה, נמוגה ונעלמה במרוצת הדורות, כי לא היה לה ביטוי מעשי. על כן נצטוו ישראל במצוות השמור, הכוללת מצוות מעשיות רבות, להחזיר לשבת את עטרתה ותפארתה הקודום. וככלשונו של הרש"ר הירש:

בראשונה כאשר הונגה השבת למען האנושות, לא היה בה אלא משום זכירה ונתינת הדעת בלבד. אך בתור אותן זיכרונו אבדה השבת מן האנושות. בני ישראל נצטוו על השמירה – המכחה ממשית של התוכן הרוחני של אותה השבת, על ידי הפעלת סמלים הנתפסים בתפישת החושים, למען תישמר השבת ותוחזר עטרת תפארתה ליוונה.

רש"ר הירש שמות כ, ח

19. עפ"י דבריו הבנתי מודיע אין בתפילה עמידה של השבת תפילה "אתה בחרתנו מכל העמים", כשם שהוא ישנה בתפילה המועדים. כי השבת במקורה שייכת לכלם, ואין מקום להבחין בה בין ירושל לארצות. לעומת זאת המועדים נתיסדו אחר שישראל נבחרו מכל העמים, וכתוכאה מהפלאות של ישראל מן האומות, על כן קיימת בהם תפילה "אתה בחרתנו".

20. רעיון זה שהשבת שייכת לכל האנושות, וכולם, גויים כיהודים, מחויבים בזכירתה, נמצא גם בפרשו של הכליל יקר לעשרה הדברים בספר שמות: "על כן נאמר זכור את יום השבת, לומר כי אפילו מי שאינו בשמירה, לפחות ישנו בזכירה, כי כל האומות חייבים לזכור את יום השבת כדי לקבוע בכלם אמונה חידוש העולם, אשר יתן עדות ה' נאמנה על מציאת השם יתברך. כי בכלל שבע מצות של בני נח, הוא שלא יעבדו עבודה זרה, ואף על פי שהאומות לא יכולים לקבל ציווי לא תעשה כל מלאכה, מכל מקום יכולם הם לקבל עליהם מצוות זכירה, אשר גם המה חייבים בה להיות חידוש העולם נגד עיניהם לזכרו. ומטעם זה הוצרך ליתן טעם בדיברות ראשונות: כי שות ימים עשה ה' את השמים... כי זה טעם לזכור חידוש העולם, ואילו היה ניתן טעם זכרת כי עבד... היו אומרים האומות, אנחנו לא היינו עבדים במצרים על כן אין לנו צרכים לקבל השבת".

השבת מעידה על קדושת ישראל, ומהם מטאפעטת הקדושה אל שאר העמים :
מיומות עולם, מאז הייתה האדם על פני האדמה, הייתה השבת בעולם, למען
יתקדש בה האדם. ברם, רק בבחינת חזוון הייתה השבת, והיא הייתה חסורה
בieten גלי הנטפס על ידי החושים ; היא הייתה חסורה "אות" וסמל, ומשום כך
נגוזה מעל פני האנושות ששקעה בתיעוותה.

ויהי כאשר בחר ה' בישראל להיות לכלי שרת למלךתו, הוא אומר, לכלי שרת
לכנייה ולהודיה לפניו כבורה עולם ומושל ואדוֹן בקרב האנושות, ואין זאת
אלא להגשמה של השבת – ויתן לה לשבת בישראל את הסמל המשמי של
איסור מלאכה, שהוא סמל לגבי יחס ה' אל ישראל ויחס ישראל אל ה' – "לדעתי
כי אני ה' מקדשכם".²¹

מתוך כלל הדברים הללו מגיע הרש"ר הירש לבירור היחס שבין שבת למקדש.
כיוון שהשבת היא אות וסימן ליחס שבין ישראל לה' וליחס שבין ה' לישראל,
והיא העדות הברורה והנאמנה ביותר לקדושתם הא-לוהית של ישראל, הרי
עליה היא בחשיבותה על כל מצווה אחרת, כולל בנין בית המקדש, שבא רק
לקרב את ישראל אל ה', אבל לא מהוויה אות וסימן לקדושתם של ישראל :
השבת – אות היא ליחסינו אל ה', המקדש – אות ליחסינו אל תורתו. מובן
הזהר, שמלאכת המשכן דחויה היא לפני השבת. המשכן עצמו יסודו בשבת.
הרש"ר הירש, שמות לא גג-טו

בנין המקדש על ידי ישראל, הוא מעין בנין עולם מחדש – תשובה נוספת
מתוך דבריו של הרש"ר הירש באים אנו לידי תשובה נוספת לשאלת האלשיך.
הרש"ר הירש ביאר בצורה עמוקה ובHIRAH כיצד שמירות השבת מהוות אותן לכך
שאנו ועולםנו וכל מעשי ידינו – קודש הם לה :

על ידי שמירת שבת, דהיינו על ידי שביתה מכל מלאכה, הרי אנחנו נכוונים לפני ה'
ומשתחוויים לפני ומפניו את כל עולמנו ואת כל הכוחות שהעניק לנו, על

21. ומכאן נוסחת התפילה: "ולא נתנו לגויי הארץות, ולא החלטנו מלכנו לעובדי פסילים, וגם
במנוחתו לא ישכנו ערלים, כי לישראל עמק נתנו באהבה, לזרע יעקב אשר בס בחרת".
רוצה לומר, שמצד אופיה האוניברסלי הראשוני של השבת, אין בה תפילה "אתה
בחורתנו", ברם מצד אופיה הלאומי, שנוצר מאוחר יותר, השבת היא של ישראל בלבד. לא
בכדי באה תפילה זו אחורי פסוקי שמירות השבת, שאחורי הציווי על בנין המשכן, כי
פסוקים אלו עוסקים בשבת האדם השיכת לישראל בלבד, ולא בשבת העולם השיכת גם
לאומות העולם. (עיין לעיל העראה 4)

מנת שנמשל בעולמנו. ואנחנו מודים ומתוודים, שאנו ועלמנו וכוחות המעשה שלנו – קודש הם לה, הוויה אומר: משועבדים הם לו לבדוק לעשות רצונו.

שם, פסוק יג

בכל "כל עולמנו" שאנחנו מביאים לפניו, הוא המשכן והמקדש. יש בתורה הרבה ביטויים משותפים לבריאת העולם על ידי הבורא ולבניין המשכן על ידי בני ישראל, כפי שהראינו ח'ז"ל במדרש **תנומה**:

א"ר יעקב בר' אסי: למה הוא אומר: "ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכנך כבודך"? בשביל שスクול כנגד בריאת עולם...²²

שביעי יכולו השמים והארץ – ובמשכן כתיב ותכל כל עבודות.

בריאת העולם כתיב ויברך אליהם – ובמשכן כתיב **ויברך** אותם משה.

בריאת העולם כתיב ויכל אליהם – ובמשכן כתיב **ויהי ביום כלות**.

בריאת העולם כתיב ויקדש אותו – ובמשכן כתיב וימשח אותו **ויקדש** אותו.

ולמה המשכן שקול כנגד שמיים וארץ? אלא מה שמיים וארץ הם עדים על ישראל, דכתיב: "העידותי בכם היום את השמיים ואת הארץ" (דברים ל), אף משכנן עדות לישראל, שנאמר: "אללה פקודי המשכן משכנן העדות", לכך נאמר ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכנך כבודך" וגוי.

תנומה פרשת פקודי סימן ב:

נחמה ליבובי, בספרה עיונים לספר שמוטי (פרשת תרומה, "וועשו לי מקדש ושכنتי בתוכם") היטיבה לבאר את משמעות ההשוואה זו. נצטט כאן את קטע הסיום של עיונה המברך:

ה' ברא שמיים וארץ וכל אשר בהם, שייהיו מקום מגורי אדם, וברא אותם בששת ימים וינה ביום השבעי – כן נקרא משה ביום השבעי לענן, למען יראה את תבנית המשכן אשר עליו להקים, כדי שיהיה מקום משכן ה' עליו אדמות.²³ **שומה על האדם להידמות לבוראו בדרכיו ובמידותיו, והוטל עליו להיות שותף עמו במעשה בראשית.**²⁴

22. המדרש מנה הרבה לשונות משותפים לבריאת העולם ולעשיות המקדש, לפי סדר ימי הבריאה, ואנחנו נדרשו רק ליום השבעי.

23. את הפסוק: "אשר ברא אלקים לעשotti", ביארו בתורת חב"ד כרצו של ה' שיישעו לו דירה בתחתונים. רעיון זה הוא היסוד למאמר החבדי המפורסם: "באתי לגני".

24. הרש"ר הירש רואה בבניין המשכן את האתגר היצירתי הגדול ביותר של האדם עלי אדמות: "בנייה המשכן היא האתגר הגדול ביותר לכשר עשייתו של האדם בתחום הכספיים, ואם לא מבחינת האמנות, הרי בודאי מבחינת החזון והתכלית הגלומה במשכן: ועשו לי מקדש ושכنتי בתוכם. שלטונו של האדם על העולם הגשמי, הבא לידי ביטוי בהפקתם, ביצורם ובuibודם היצרני של החומריים, מגיע במקדש אל ייעודו הנעלם ביותר... בניהת המקדש הריהי קידוש פועלו של האדם, והכתב מציין אותה כאיחוד כל

ומה הוא אף אנחנו. כשם שהוא ברא את עולם-עלמנו בששה ימים ושבט ביום השבעי, אף אנו בבראנו להקים משכן לשכינה, נבנה אותו בששה ימים ונשבות ביום השבעי. כך נוכחת שאנו ועלמנו וכל מעשי ידינו – קודש הם לה'.²⁵

ב. קדושת השבת עדיפה על פני קדושת המועדים

כל המחלל את המועדים כאלו חילל את השבות

כשם ששבת ומקדש חבו ייחד בתורה כמה וכמה פעמים, כך גם כרכה התורה יחד את השבת עם המועדים, כפי שמפורט בפרשת המועדים בספר ויקרא (כג, א-ה) :

ונזכר ה' אל משה לאמר: **דַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְرָתָךְ אֱלֹהָם, מַעֲדֵךְ הִיא אֲשֶׁר תִּקְרָאֵי אֶתְכֶם מִקְרָאֵי קָדֵשׁ, אֱלֹהָם מַעֲדֵךְ:** ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבעתון מקרא קדש, כל מלאכה לא תעשו שבת הוא לה' בכל מושבתיכם: אלה מועדי ה' מקרא קדש אשר תקראו אתם במועדים: בחמש קראשו בארכעה עשר לחץ בין קערבים פסח לה'.²⁶

על מסכת עירובין זו של שבת ומועד, כבר תהה רשי' וכתב:

ששת ימים – מה עני שבת אצל מועדות? למדך שכל המחלל את המועדות מעליין עליו כאלו חילל את השבות. וכל המקיים את המועדות, מעליין עליו כאלו קיים את השבות:²⁷

יש הסברים/ssמכיות זו באלה להציג את חשיבותם של המועדים, ולומר לנו שאין הם נופלים מחשיבותה של השבת. כך פירש המלביבים:

לא היה לו לכלול שבת עם המועדות, שבת קדשא וקיימה ואני מתקדשת על ידי הב"ז. רק בא למד, בל יכול אדם בקדושת המועדות אעפ"י שנקראים על ידי הבית דין, כי קדושת השבת וענייניהם אחד לפי סודם וטעם, והמחלל את המועדות כאלו חילל את השבות.

המלאכות היצרניות השונות של האדם, והן מהוות – על ידי השביתה מלאכה – את סעיפי המסכת של קבלת על שמיים שעליה אלו מצוים בשבת".

25. ועיין "פרק מועדות" לרבי מרדי ברויאר, עמ' 34-32.

26. וכן מפורש הדבר בסוף פרשת המועדים שם (ויקרא כג, לו-לח): אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקרא קדש, להזכיר אשה לה' עליה ומינחה זבח וינסכים דבר יום ביוomo: בלבד שבתת ה' ומלאבד מנטנותיכם ומלאבד כל-גדריכם ומלאבד כל-גדרתיכם אשר תנתנו לה':

27. מקור הדברים בתורת כהנים כאן.

גם המהרי"ל בגור אריה סבור שהכטוביים באו להציג את מעלת המועדים, אלא שהם לא הגיעו אל מעלת השבת, כי המועדים כלולים בתוך השבת והם חלק ממנה, ומעלת החלק קטנה ממעלת השלם:

שגם הם (המועדים) נקראים שבת, והם ז' ימים: שני ימים של פשת, يوم אחד ר'יה, יום אחד צום העשור, שני ימים של סוכות, והם ז' – נגד יום השבת שהוא יום שבעה. והמחלל את המועדות שהם כללם תחת השבת כאילו חילל את השבת שהוא יום השבעה.

והben דבר זה היטב ותמצא איך המחלל את המועדים כאילו חילל את השבת,
שהמועדים הם חלקו השביעתי, והשבת כולן כל השביעת.²⁸

מההר"ל בגור אריה ויקרא כג, ב

אין שמחת המועדים דוחה את השבת – רמב"ן

לעומת זאת סבור הרמב"ן (ויקרא כג, ב), שッグמת הכתוביים היא הפוכה, לא להשווות את המועדים לשבת, אלא להבדיל ולהבחין את השבת מן המועדים, ולומר לנו, שכשם שאין בנין המקדש דוחה את השבת, כך גם אין שמחת המועדים דוחה את קדושת השבת:

והנה אמר מועדיו ה' אשר תקרוו אותם מקראי קדש אלה הם מועדיו במלאת עבודה, אבל השבת תשמרו לעשות אותה שבת שבתון מכל מלאכה שבעולם, כי יזהיר בשבת פעמים רבות. וירמו זען בכאן כי גס בבאו באחד מן המועדים לא תדחה לעשות בה אוכל נפש. וכמוهو אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם (שמות לה, א-ב), על המשכן וכליו²⁹ אשר יזכיר בפרשה השנייה, והפסיק בשבת ששת ימים תעשה מלאכה וגוי, וחזר ואמר (שם, ד) זה הדבר אשר צוה ה', קחו מאתכם תרומה, והיא המצווה הראשונה, בעבר שהפסיק בה החוץ לחזור ולהתחיל בראשונה.

...ואמר בסוף הפרשה (שם, לז-לח) אלה מועדיו ה' וגוי מקראי קדש להקריב אש לה' וגוי מלבד שבתות ה', שאין השבות בכלל מועדיו ה'. וראה עוד, כי לא אמר בפרשה השנייה "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁא לְעֵדָיו" כאשר אמר בכלל מועד

28. "וזה וקידשו מכל הזמנים, שיום השבת כולל קדושת כל הזמנים, ועל ידי הקדושה שננתן השיעית ליום השבת שכולל קדושת כל המועדים, מזה היה כוח לישראל להכנס קדושה לזמןים ומועדים, וזהו שהזכיר הכתוב קדושת השבת קודם קדושת המועדים" (פרי צדיק ויקרא עמ' 169).

29. מסתבר לומר, שכשם שאין בנין המשכן דוחה את השבת בגליל יטוד ה"זוכר" שבשבת, אותו הגדר הרמב"ן בתור "שבת הגדול", כך אין המועדים דוחים את השבת בגליל יטוד ה"זוכר" שבשבת.

ומועד, כי הדבר הראשון הוא היה מצות המועדים, אלא שהזכיר להם השבת לשול ממנה דין המועדים לא לבאר מצוותיו ותורתו.

מקדש השבת וישראל והזמנים

ומדוע אין השבת בכלל המועדים? ומדוע לא תדחה שמחת יום טוב את קדושת השבת? כדי לתת מענה לשאלות אלו, נשובה לבית מדרשו של הרש"ר הירש, ואל רعيונותו העמוקים בעניין השבת:

לעומתם (של שאר המועדים) כתובה כאן השבת תחילת למקראי קודש. היא היום היחיד, שנקבע ונתקדש על ידי ה' לדורות עולם. יום השבת איננו נקבע על ידי האומה, וקדושתו איננה נובעת מן האומה; לא האומה תקראנו מקרה קודש, אלא בשעת כניסה הוא עצמו מקרה קודש.
הוא נתון בנסיבות מוצא וכircumstances שיא של זמני הקודש. ... ממנה ולמענה נוצר ישראל; וכל המועדים המתקדים על ידי ישראל – אחת תכליתם: לאמת בישראל את חינוך האדם הנדרש על ידי השבת...
הואיל והשבת היא קבועה, הרי היא באה אליו בכל מושבותינו – בכל מקומות פזרינו בעולם. שאר כל המועדים תלויים באומה ונקבעים על ידי נציגותה; והם מתקדשים אףו במרכזו המקומי של חיינו הלאומיים. אך קדושת השבת קודמת לאומה.
... ועוד גם חתימת הברכה של שבתות המועדים: "מקדש השבת וישראל והזמנים".

מהו "לעשות את השבת"? הרי היא קבועה וכיימה?

למרות שבת נתקדשה על ידי בורא העולם והוא קבועה וכיימה מאז בראית העולם, ואין קדושתה תלויה בעם ישראל אלא להפך: "ממנה ולמענה נוצר ישראלי" (לשון הרש"ר הירש), אף על פי כן נצטוו בני ישראל לעשות את השבת,³⁰ בשם שהם נצטוו לעשות מקדש,³¹ וכמו שהם נצטוו לקדש לעשות את המועדים. והשאלה כמו עולה מалаיה, מדוע זקופה השבת לעשייה של ישראל? הרי היא שירה וכיימת מאז ומתמיד, לדורות עולם ולנצח נצחים, ואם כן עשייה זו על ידי ישראל – למה ומדוע?³²

תשובה לשאלה זו מתבארת יפה עפ"י דבריו של רבינו צדוק הכהן³³:

30. כתוב: "וישמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרותם ברית עולם" (שמות לא טז), וכן בעשרות הדברים בפרשנאות: "על כן כוז ה' אלקיך לעשות את יום השבת".

31. ראיינו לעיל שאלייבא דהרבנן חלק ה"שומר" שבשבת קרי מקדש.

32. וכן הקשה בעקודה, שמות, שער נה.

33. הסבר נוסף נמצא בספר מעייני מקרה, לחימים י. חמיאל עמ' 295-298.

ומכל מקום גם השבת נכל במקרא קודש, שצורך ישראל להכנס קדושה ביום השבת,³⁴ כמו שכותב בפסקתא פ"י: "במה מקדשו, במאכל ובמשתה וכו'", וכן שכותב "לעשות" מכל מקום השבת, שצורך להכנס קדושה לשבת, והיינו דברות שנית אחר הקלקול כתוב: "זזכרת כי עבד הייתה הארץ מצרים... על כן צוך היא אלהיך לעשות את השבת".³⁵ שאחר החטא צרכ' להכנס קדושה לשבת גם מצד ישראל.³⁶

פרי צדיק ויקרא אמר פיסקה י' ³⁷

למדנו מדבריו, שישנם שני סוגים של שבתות. שבת שלפני הטהרה העגל, שהיא בבחינת זכור, והיא זכר למעשה בראשית,³⁸ ושבת שלאחר הטהרה העגל שהוא בבחינת שמור, והיא זכר ליציאת מצרים, אותה יש לעשות ולקיים כי היה תחילת למקראי קדוש זכר ליציאת מצרים.

ג. קדושת השבת לכתילה – שאר הקדושים בדייעבד

השבת מקודשת מכל הזמנים, ומכל האתרים ומכל האדם, כי קדושתה היא מראשיתו של עולם, והוא באה לעולם לכתילה, וחלק בלתי נפרד מן הבריאה. לעומת זאת, שאר הקדושים, כגון קדושת המקדש, וקדושת הארון והלווחות³⁹

34. ומכוון השבת יכנסו קדושה גם בששת ימי המעשה שבאים אחריה, וזהו מה שכתוב במכילתא "שמור לאחריו", והיינו אחרי הקלקול נתנו להם השבת שיתקן ימי המעשה הבאים אחריו, שייהיו בקדושה. אבל בדברות ראשונות שהיו לפני הקלקול נאמר "זכור".

35. וכן הציווי על השבת שבפרשת כי תשא, שגם בו נאמר: "לעשות את השבת", היה אחרי הקלקול.

36. לאmittio של דבר יש מקום להכנסת קדושה לשבת גם לפני הטהרה, כפי שכתב רבי צדוק הכהן כמה וכמה פעמים במאמר קדושת השבת: "ו אף על פי שעיקר קדושתו מה' ולא פועלת אדם כלל, ועל כן נאמר בה בפרשת תשא: כי אני ה' מקדשכם, שה' מקדש גם את ישראל על ידי השבת שננתן להם שהוא קדוש... מכל מקום אין זה סותר מצוות לקדשו של האדם... הינו במה שהם מוכנים לקבל קדושתו ולהרגיש בחזרתי לבבם ומווחם הקדושה הנשפעת בו, בזה יום השבת מתقدس שבא עד תכליות קדושתו" (מאמר קדושת השבת עמי 5).

37. ועיין שם גם פיסקה ג.

38. מעין זה כבר כתב הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פרק לא: "וכבר באו בזאת המצוה שתיעילות מתחלפות, מפני שהם לשני עולמים מתחלפים. וזה שהוא אמר בעילת הגדייל השבת בעשרת הדברות הראשונות, אמר, כי ששת ימים עשה וגוי, ואמר במשנה תורה זזכרת כי עבד היה במצרים וגוי על כן צוך היא אלהיך וגוי, וזה אמרת, כי העולם במאמר הראשון הוא כבוד היום והגדיילו, כמו"ש, על כן ברך היא את יום השבת ויקדשו, וזה העולם הנמשך לעילת כי ששת ימים וגוי. אמנם תיתנו לנו תורה השבת וצווותנו אותןנו לשומרו הוא עלול ממשך לעילת היוננו עבדים במצרים, אשר לא הינו עובדים ברצונו ובעת שחפצנו ולא הינו יכולים לשבות". ועיין מה שהקשה עליו בעל העקרונים מאמר שלishi פרק כו.

39. וכן כתב במשמעותו (שםות לב, יט): "ואל תדמי כי המקדש והמשכן הנם עניינים

וקדושת ישראל וקדושת הכהנים וקדושת המועדים ואף קדושת השבת של אחרי מעשה העגל, באו לעולם בדייעבד, במרוצת הדורות, בעקבות אירועים שונים. קדושים אלו לא באו להוסיף קדושה על קדושת השבת, אלא לצמצם את קדושת השבת הכלל עולמית⁴⁰ והכלל אנושית – לkadushah לאומה מסוימת ולמועדים מסוימים ולמקומות מסוימים.

קדושת המקדש היא בדייעבד, כך נתרפרש בתנchromא (ורשה, תרומה ח) :
ועשו לי מקדש ושכنتי בתוכס – אימתי נאמר למשה הפרשה זו של משכן, ביום הכהורים עצמו,⁴¹ אע"פ שפרשת המשכן קודמת למעשה העגל. א"ר יהודה בר' שלום: אין מוקדם ומאוחר בתורה שנאמר (משל ה) נעו מעגלוותיה לא תדע, מטוללותה חן שביליה של תורה ופרשיותה, هيי ביום הכהורים נאמר למשה **ועשו לי מקדש.**

מנין? שכן עליה משה בשעה בסיוון ועשה ארבעים יום וארבעים לילה, ועוד עשה ארבעים ועוד עשה ארבעים הרי מאה ועשרים, אתה מוצא שביום הכהורים נתכפר להם, ובו ביום אייל הקדוש ב"ה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכס" – כדי שידעו כל האומות שנטכפר להם מעשה העגל. וכך נקרא משכן העדות, שהוא עדות לכל באי העולם שהקב"ה שוכן במקדשיהם. אמר הקדוש ב"ה: יבוא זהב שבמשכן ויכפר על זהב שנעשה בו העגל שכותב בו (שמות לב): "ויתפרקו העם את כל נזמי הזהב וגוי, וכן מתכפרין בזהב: "וזאת התרומה אשר תקחו מאטם זהב", אמר הקב"ה (ירמיה ל): "כי עליה ארוכה לך וממכותיך ארפאך".⁴²

קדושים בעצם, חיליה, ה' יתברך שוכן בתוך בניו ואם המה עברו ברייתו, הוסר מהם (המקדש והמשכן) כל הקדושה והמה ככלי חול... **ויתר מזה הלוחות, מבטב אלוהים,** גם המה אינם קדושים בעצם, רק בשביבכם... סוף דבר – אין שום עניין קדוש בעולם שיויחס לו העבודה והכינעה, רק ה' יתברך הוא קדוש ولو נאה תהילה ועובדת". ואף שהמשך חכמה' קבוע שיש לך ורק קדושה עצמית אחת בעולם והוא: ה' יתברך, לא בא להוציא מכלל זה את קדושת השבת, כי קדושת השבת איננה מכוח ישראל ולא בשבייל ישראל אלא חלק מהותי של הבריאה.

.40 השבת איננה רק קדושת הזמן אלא גם קדושת מקום, שכן היא הבריאה של היום השביעי, כתוב: "ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, ושבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה". בששת ימים נבראו השמים והארץ וביום השביעי הוטבעה בהם הקדושה והמנוחה והנשמה היתריה. היא העולם הבא של העולם הזה. על כן השבת היא: "לדורותם" - קדושת זמן, "ברית עולם" - קדושת מקום (זהינו המילה "עולם" בבחינת מקום ולא בבחינת זמן), וכן הוא אומר: "שבת היא לה' בכל מושבতיכם".

.41 זו גם שיטת רשיי (שמות פרק לא, יד. וכן בפרק לג, יא), רבנו בחיי בתחילת פרשת תרומה, ספורנו שמות כד, יח, ובמאמרו כוונות התורה. לעומת זאת דעת הרמב"ן היא שהציווי על עשיית המקדש קדם לחטא העגל כפי סדר הדברים במקרא.

.42 ראה מדרש אגדה תרומה, שהציווי על בניית המשכן ושאר כליו, בא כתוצאה מדרישה של ישראל להיות ככל הגויים.

נכתב כאן מדבריו הבורים והנוקבים של הספרנו בעניין זה:

ובכן ראוי להתבונן כי אמנים קודם חטא העגל, תכף אחר מתן תורה, לא היו ישראל צריכים לכל אלה למען השירות שכינתו בתוכם, ולא נצטו על עשיית משכן וכליו וכוהני ולא על שום קרבן לחובת ציבור או יחיד כלל, זולתי אחר מעשה העגל, כאומרו יתברך (ירמיהו ז, כב): "כי לא דברתني את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח". אבל הוודעים אז תכף שאינם צריכים לכל אלה ולשום אמצעי להשירות שכינתו בתוכם ולא התחייבו לשום זבח ולא משכן וכליו.

ואמר שם יתנדבו עלות ושלמים יספיק מזבח אדמה, ואמר: "בכל מקום אשר אזכיר אתשמי", והוא כל מקום שיקרא באמות בית אל-להים, כענין בתמי מדרשות זולתם, "אבוא אליך וברכתיך (שמות כ, כא)... ובכן ברצת משה רבנו אז מן ההר אל העם... הגיד להם את כל דברי ה' אשר בפרשת 'כה אמר' הנזכרת (כ, יט), ואת המשפטים אשר תכף אחראית, ולא הגיד דבר ממצות משכן וכליו ועובדותיו ושרותיו כלל. אבל בנה מזבח והקיבו הבכורות עלות ושלמים בלבד, ועליהם כרת ברית... אמנים אחר חטאם בעגל, גם כי בתפילה משה בחירותו נutter לשאת חטאיהם ולהשרות שכינתו בתוכם, עם כל זה אמר ועשה לי מקדש וכי ולא באופן אחר, כי לא השיבם אל מדרגות מעלותם שהיו בה קודם חטאם בעגל.⁴³

שבת – شيئا השלמות. המועדים, המקדש והتورה – בסימן פגימה

בעוד שהשבת היא شيئا השלמות והתכלית הגמורה, הרי המועדים והמקדש ואף התורה הולדתם בחטא ובסימן פגימה. על כן לא ידחו המועדים והמקדש החסרים והפגומים את השבת השלמה וההתמיימה. לקביעה זו יש השלכות לדברים הרבה, כפי שהראה לנו לדעת מויר הרב אביגדר נבנצל במערכות הנפלאה: "ממחורת השבת" (שיחות בספר ויקרא פרשת אמור). הרי כמה מן ההשלכות:

שבת היא המועד היחיד **שאין מוקrbת בו חטא**, מפני שהיא מעידה על השלמות המוחלטת שאין בה כל חיסרון.

43. הוא מה שאמרתי לעיל, שהקדשה שבאה לאחר העגל הצטטמה במקומות, באדם, בזמן ובדרך העבודה. דברים אלו תואמים את דברי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג פרק לב) בעניין הקרבנות שהם לפי דעתו על צד **הכוונה השנייה**, בעוד שהצעקה והתפילה והאמונה הם על צד **הכוונה הראשונה**. لكن הקרבנות, אף על פי שהם לשם יתعلاה, לא הותרו בכל מקום ובכל זמן, ולא על ידי כל האדם, וכל זה העניין כדי למעט בעבודות אלו ככל שיותר. לעומת זאת התפילה והתחינה הותירה בכל מקום ובכל זמן ובכל אדם.

השבת נקבעת על פי השימוש שאין בה שום פגימה, בעוד ששאר המועדים נקבעים על פי הלבנה שיש בה פגימה וחיסרונו, וקביעתם מתאפשרת רק הודות לחדוש הלבנה ולמיועטה.

כל המועדים הולדתם בחטא. **ראש חדש** נובע מקטרווג הלבנה. **ראש השנה** מוצאו בחטא האדם הראשון. **יום הכיפורים** שורשו בחטא העגל. **שלושת הרוגלים** מקורם ביציאת מצרים, והירידה למצרים נבעה מחתא (עיין נדרים ⁴⁴ לב).

בשל כל אלו החטאיהם והيיחודו מצרים היה **צורך** במתן תורה ו חג השבועות. ללא הירידה למצרים, לא היו ישראל צריכים לקבל תורה המונחת מחוץ לאדם, אלא היו ממשיכים בדרך אבותיהם שקיימו את התורה גם קודם שניתנה (בריר סד, ד).

בכל מועדיו הי' יכנן בזמנים שנעשו בהם נסים אנו **אומרים הילל**, כי הילל נאמר על חריגה מדרך הטבע, ועל שינוי סדרי בראשית.⁴⁵ כשהחריגות אלו נעשו כדי לתקן פגמים וקלוקלים שונים בבריאה ובאדם. **שבת אין הילל**, כי היא קביעה וכיימה מראשיתו של עולם, תמימה ושלמה, ואין צורך לתקן בה דבר.

מחירת השבת, שמנתה מתחילה ספירת העומר, לא יכולה להיות שבת העולם אלא חג הפשת. הספירה נועדה להכין את האדם החסר והפגום למתן תורה. היא נועדה להעלות אותו ממצב של בהמה (מנחת שעורים) שבו היה נתון ביציאת מצרים, למצב של אדם (מנחת חיטאים) בחג השבועות. כשם שהספרה מעידה על חסרונו ופגימתו של האדם, כך היא מעידה על חסרונם של פסח ושבועות ועל כך שהם זוקקים לתיקון ולשיפור. הלכך תחילתה של הספרה היא ממחירת השבת (פסח) עד מחירת השבת השביעית (שבועות), ולא ממחירת שבת בראשית שהיאシア השלמות והתمامות ואינה טעונה תיקון ושיפור.

44. או מחמת שאברהם פקפק ושאל "במה אדע" (בראשית טו, ח), או משום "וירק את חניכיו", שגייס את חורי הישיבה, או על שהחזר למלך סודם את הנפשות שנפלו בידו, או משום חטא מכירת יוסף.

45. שזה כשלעצמם חיסרונו.

הרב אביגדר נבנצל שירת שבעים

להשבע הונשה יתירה להשליל ולהבין
 רזא דשבטה מנגנישה ועד רענו דרעינו
 והתויה אשר היא מעל לטבע
 מעלה את העוסק בה דרכ קבע
 לגנותו לו אין הארץ ישראל כל הר גבע
 טועמים טעם שבת בשנת השבע
 והחכם צהלו בפניו ודבריו נעימים
 עם מפקדי צה"ל ועם סגל הרכ"ם
 מרבני יעקב הפלן ורבני ישראל הלווי החקמים
 ועד תלמידיו עיריה הצען עלי הימים
 ובאים הפנים לפנים
 לב תלמידים לרבניים
 שומעי לקחו הנאמנים
 במספר עצום נמנים
 על בן ישא רבנו ברכה
 כי יוסף לאך ימים לשפע כתוב ושיחה
 ויזכה לראות שמש ציון כי זרחה
 והיתה לממליך מלכים המלוכה

תדשן עצם שמועה טובה
 בגין שבעים לשיבת
 להודות על בר זו מצונה
 שהיא זכות גם חובה
 וכי הגורם לשמחה? פשיטה
 רבנו ר' חיים ישעיה ב"ר דוד שליט"א
 שחלקוקום אשר יבחר קים וקמת ועלית
 ומאחד שפט אמת ושם ממשוואל
 עם תורה ישיבות ליטא
 ועזר פגדו לא"ט הרבנית נעמי
 והחתנים והבנות והנכדים וכל מיumi
 כל בני הישיבה הלוודים תורה בעל דמי
 וכל בנות המכלה היושבות בתוך עמי
 ורבנו המחפים חוגר חברים
 בחובקים כל פנות ארבעה ועתרים ספרדים
 ומאמרי חז"ל מכל העברים
 ודרך למוד אין יורו המורים
 ולשם שיחותיו רבים מתאוני
 בהן חכמה עילאה ותפארה מטבחין

תְּלִבְנָה נְדָבָל

הרבי בן-ציוון פרײַמֶן צָאַל / מכתב הרבי בן ציוון חיימן פרײַמֶן צָאַקְאַל	101
הרבי יצחק בן פזוי / סוד המשנה בעריכתה	105
ר' יצחק הנשכח / נר ביתו, נר חנוכה וקידוש היום	110
הרבי ברוך ויידר / בהגדרת מלאכת גוזז ביחס למלאכה שאינה צריכה לגופה	116
הרבי אהוד זנד / הוצאה מלאכה גרוועה	122
הרבי שמואל טל / בנין בכלים	135
ר' רפאל יעקובי / "עד דכלייא רגלא דתרמודאיי"	142
הרבי אליעזר לב-יונה / ספינה בשבת	157
הרבי אהרון מורה / הערה במסכת שבת	168
הרבי חיים סבטו / ביאור מחלוקת אחות של רבבי יהודה ורבבי שמעון במקצת	171
הרבי אליהו אברהם פרידמן / היחס בין איסור שבות לבין שאר איסורי דרבנן	178
הרבי יואל רבינוביץ / דין קטן אוכל נבילות בשבת ובכל התורה	189
פרופ' נחום רקובר / "הדביק פט בתנור" – הצלה אדם מעברה	196
הרב חיים סגתו	239

הרב בן-ציון פרימן זצ"ל

ע"י הרב מרדכי ברAli

מכתב של מו"ר הרב בן ציון חיים בן ר' שלמה אליהו פרימן צוק"ל

בעניין גוי ששבת – בהתייחס לגר קטן, ובעניין צורת הפתח.

בSID

מושך לסדר בראת אورو של משיח.¹ בעל הטורים ל"ט,² כ"ט.

למ. היקר שלום וברכה!

אקוּה שלום לכלכם ואך טוב וחסד יסובבוכם, כה יתן וככה יוסיף ד' שלום וכל טוב לכל עמו ישראל בכל אתר ואתר.

אתה עומד על שתי נקודות במכתבך. מה הגדר של השlichut בגירות, ומה הגדר של גירות דרבנן. אם יאכלابر מן החי האם חייב מיתה? וגוי ששבת? ואין מתחיל חייבו לאיסורי דרבנן מכח לא תסור והוא לא גר מן התורה? נראה שיש כאן שלוש שיטות:

התוס' בסנהדרין³ בסיוף דבריהם סוברים שאין זה מדין שליחות אלא כמו טבילת כלים, שע"י הטבילה מכנים אותם לרשות ישראל. הר"ן בע"ז⁴ מדמה את זה לגירות, ואני מדמה לשיטת התוס' שזה⁵ נעשה מאלו, והתוס' מסבירים את לשון הגמ"י "זכין לאדם..." רק כסיבה למה נכנסים לעניין זה. ועוד אפשר

1. ע"פ בראשית הרבה פרשנות וישב (פרשה פ"ה): "ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו... שבטים היו עוסקין במכירתו של יוסף... והקב"ה היה עוסק בורא אورو של משיח".

2. נראה דעתך: ל"ח. "... מה פרצת עלייך פוץ ויקרא שמך פוץ. רמזו שהמלך פורץ גדר... פוץ באית ביש עולה ייד והוא בגימטריה דוד".

3. סח, בד"ה קטן.

4. נראה שהכוונה לר"ן בדף ל"ט בדף הר"ף ד"ה ת"יר, שהביא את הירושלמי: "שצריך להטבילן מפני שייצאו מטומאותו של גוי ונכנסו לקדושתו של ישראל".

5. מה לא ברורה.

להוסיף דוגמא כמו טבילת נידה שמטבילים אותה שלא מדעתה בכוונת המטביל, וזה טוען החת"ס בכתובות. ובקובץ שיעורים כאן⁶ נגע ג"כ בגדר זה.

שיטת התוס' כאן⁷ שזה מגדיר שליחות וזה פועל מدين יש כוח לחכמים וכו', ואלמלא שפועל כוח זה hei נשאר גוי (או גר מדרבנן) אפילו כשהגדל, אם לא יטבול לשם גירות. כך מבואר בפירוש כאן. ובספר אילית אהבים תמה על התוס', Mai Shena Makidoshi Ketuna Shagdalin Kadosha Chagdala Tachat Beula. ועוד היה אפשר לתמוה מיבמות מ"ה: "מי לא טבלה לנידותה...", ובתוס' שם (ד"ה מי) כתוב אףלו טבלה שלא מדעת ב"ז, ובקובץ שעוררים ג"כ נגע בנקודה זו. אבל צרכים להסביר בתוס', שדעתם: אם הייתה קבלת מצוות אז מספיק הטבילה בסתמא לשם עניין של יהדות, אבל אם לא התחילה גירות משעת שליחות בכוח חכמים, צרכים אח"כ גירות שלמה. ומקידושי Ketuna לא קשה. עיין כי מ הלכות אישות פ"ד ה"ז בהתחלה בשם ר"ד כהן שמידיק מלשון הרמב"ם שבגל הביאה של אישות פועלים הקידושין למפרע ובודאי אין מה להוסיף כלום שהביאה תיקרה לשם אישות, אבל טבילה של יהדות שתהיי גרות בלי התחלה לא מספיק, אבל אחרי שיש גירות של קבלת מצוות יש ערך לטבילה של יהדות שתהיי מסתמא לשם גירות ולא צרכים ב"ז לזה, זה השלמה וגמר, וכך בגר קטן, אף כי לא צרכים כאן בפועל קבלת מצוות כי לא שייך זה לא מעכב, אבל צרכים חלות של גירות לפחות ע"י הטבלה ואז קבלת המצוות תהיה רק השלמה וגמר, בלי ב"ז. אבל בלי כוח חכמים בוצי עברו לא התחיל כלום מהטבילה שהטבילו, שהרי התוס' סוברים שככל גירות זה מגדיר שליחות כמו שאומרים בחבות שליחותיהם קבועין, שהנחת הבית דין צרכים שליחות מוקמי, כך בדבר לצרכי דעת ורצון הבעל דבר לחלות של איזה עניין, צרכין הבית דין שליחות מהבעל דבר. ואילו למשל היו צרכין ב"ז לקידושין, וקטנה הייתה בת קידושין בעצמה, מבלתי שיתרבה שליחות ג"כ, היו צרכים לומר שהב"ד שלוחין של המתקדשת, כי נעשה חלות מדעתה וצריכין ב"ז להחות זה – אבל באמת זה לא כך בקידושין, אבל זה כך בגירות, ואין לנו במצבות עוד דוגמא לזה. והי נראה לומר שלפי התוס' לצרכין שליחות וזה מכוח חכמים לעקו, שסוברים כמו רשיי בנקודה זאת, שאמא מביאה את הקטן. ואז יש סיבה לעkor דבר וכו' שהיא אפטורופוס שלו. אבל לפי התוס' ר"י⁸ שאילו בקטן הנמצא, יותר מתאים לפרש כמו התוס' בסנהדרין שזה מעשה בית דין בלי שליחות ולא מכוח עקירת דבר מן התורה, כי למה יכנסו לעkor דבר מן התורה בלי סיבה שאין

6. כתובות אותן ל"ג.

7. כתובות יא, א ד"ה מטבילים.

8. על הגליון בכתובות שם.

אפילו מבקש זהה. אבל עכ"פ יש כאן אומדנה שזה זכות קטן, ועל סמך זה מגיירין גם לפי תוס' סנהדרין ותוס' ריב"ד, כי בלי זה אין להם בכלל להכנס אפילו לצד שאין עוקryn דבר מן התורה. וכן כתוב בפ"י שעושין אומדנה שזה זכות קטן להיות יהודי – אבל אין זה מספיק לעkor דבר – רק אם יש אפוטרופוס ש牒קש.

שיטת רשיי שהוא גור מדרבנן,⁹ וגם מכוח זכייה, לא כתוס' בסנהדרין רק מבלי להשתמש בכוחם לעkor. ומה הגדר? היהודי מחויב בדרבנן מכוח דאוריתא לא תסורי, וזה הגור מחויב לשמר התורה מדרבנן, שהוא קטן שנולד מדרבנן, שרבען אמדו שזה זכותו זכו בשבילו להכניסו ליהדות, ואף שאין נתונים מן התורה – הנהגת התורה מיסודת על דרבנן שמצינו דוגמא – במש"ל הלכות תרומות פ"ז ה"א שמסתפק – טמא הגוף שאכל תרומה טמאה מדרבנן אם חייב כרת, כי יחלוהו פרט שהוא מחולל. ואפילו שם נכריע שאין הנהגת התורה לפי מה שנתחדר מדרבנן, כי שם לא כיוונו רבנן בתקנתו את הדבר מדין תורה, אבל בגין דרבנן אם קיבלו אותו, הרי זה כל הגרות שתחול עליו יהודות, וכמו שגילתה התורה לגברא שיתנаг כרבנן במה שחדשו, כך מה תורה נקבעה הנהגה ביחס לגברא¹⁰ בהתאם למה שרבען אמרו וקבעו עליו.¹¹ ואין זה עקירה, שהרי קידושין אין לו מן התורה, ולא אמרו שתהיה שליחות למראות שהוא עכו"ם מן התורה, לעkor דין שאין שליחות לעכו"ם.

ועוד כמה מילים לשיטת התוס'. שאין זה שליחות ברצונו, אלא כדי להחליט להוציאו מגוי ליהדות כל הנהגתם בפסק זה צריך להיות בשליחות הבע"ד, ודוקא אם זכי מטעם שליחות זה יכול להיות, כי אם זכי לא מטעם שליחות, לא הי אפשר כאן לפעול הדבר, כי אין כאן זכיות חוץ. וזה ההיפך مما אמר הר"ן בריש האיש מקדש,¹² שם אין זכי מטעם שליחות אז אפשר לזכות עבورو, כי זה במצבות, אבל כאן צרכיים דוקא המושג של שליחות.

9. רשיי ד"ה: "על דעת בית דין... ומגעו בין כשר". מדנקט מילוי דרבנן ממשמע שרק למילוי דרבנן חשוב לגר. והריטב"א כתוב: "ויש שפירש שאין גירות זה אלא מדבריהם ואין סומכים לדונו כישראל אלא לעניין יין נסך וכל שהוא מדרבנן אבל לעניין שחיטה שהוא מדאוריתא... אין סומכים עליהם ואם קdash בת ישראל ובא אחר וקדשה צריכה הימנו גט".

10. כלומר ביחס שלנו, ישראל, לאותו גברא.

11. דוגמה נוספת לדבר מצינו בתוס' סוכה ג, א ד"ה דאמר, בסופו. גבי מי שהייה ראשו ורובה בסוכה ושולחנו בתוך הבית, "דגורי שמא ימשך אחר שולחנו וקארמי לא קיימת מצות סוכה מימיק" ואףלו מדאוריתא לא קיים...", הרי שהנהגת התורה מיסודת על דברי חכמים.

12. ד"ה גרשין.

מה שכתבת על ראיית מג"א¹³: אולי מדובר בקורסה שמן הצד של מבוי ולכון צריכין מدين קורה? עיין שס"ג סעיף י"ד מבואר שאין הקשר קורה מן הצד רק בתוך חללו של מבוי ז"א מעל כתלי מבוי. אמנם עוד יצויר שהקורסה בתוך החלל תחובה במרכז הקיר בחורים זהה כשר מדין קורה, עיין ב"ה ד"ה "על כתלי מבוי", אבל זה גם כשר לצורת הפתח לכמה דעות. עיין מ"ב שס"ב ס"ק ס"ד בסופו שמביא ספק הפמ"ג בזה, וسؤال ומשיב – ועיינתי שם שהוא מסכים עם השאלה, להזכיר זה בצורת הפתח – כוונתי, לחור בקנה, שעוד נמשך גובהו מעל החור – זהה נקרא כמו על גביו. ובחוטי הטלגרף יש שני מינים. כריכה מסביב לעמוד ממש, וכריכה על בליטה שחודה נועץ בתוך חלל העמוד, וזה הם מכשירים עיין שם. ועיין בתורת חסד חא"ח (יש בישיבה). ואמנם בכל זאת יש לציר אופן שקורסה כשרה ולא מדין צורת הפתח, אבל ככל האי איכפל תנא לאשומען ציר רוחק בקורסה, א"כ יש מקום לראייתו של המג"א.

אחרי שהרحتי בעניין גיר קטן וחוותתי על הדרכך שתכתבתי לך, מצאתך בקובץ שעוררים כמה נקודות מהמהלך הזה, ועיין היטב שם.

ואהתומם בברכת התורה
וגואלה שלמה בקרוב בימינו
ב"פ

נ.ב. אח"כ מצאתך בעורך השולחן יו"ד רס"ח סעיף י"ג בשם ש"מ. כשהגדיל צריכין להודיעו קבלת מצוות, ואם לא מהה, נשלמה גירושתו. ובשם הרא"ש, בש"מ, שאם עשה מעשה יהדות, איןו יכול למחות, הרי שיש דעת שאיפלו אחרי חלות השליחות לגורות, בלי קבלת מצוות, עדין צריך לקבל הودעה למצוות, וכי"ש בלי כוח השליחות לא היה מועיל מעשה יהדות, וגם הרא"ש יודח, ולא כמו ששאל באילת אהבים, כמו שהבאתי בפנים.

שלום וברכה וכל טוב
להתראות בקרוב בעה"י
ולחדש לmodנו בין החומות.

13. סי' שס"ג ס"ק כ"ה. "...כוטלי המבוין אין נחשבים במקום הקנים (של צורת הפתח). דאלתיה למה הצריכו קורה רחבה טפת, הלא בכל שהוא איכא צוה"פ, אלא ע"כ צריך להעמיד קנים".

הרבי יצחק בן פזי

סוד המשנה בעריכתה

עיוון בפרק שישי מסכת שבת

"אבל אין... כמתוך לשון המשנה ולא כסדר ענינה וקיוצר לשונה, ולפיכך נעשית היא העיקר, כלומר המשנה, וכל אותם החיבורים טפליים לה...".

(קדמתה הרמב"ם לפירושו למשנה)

משנה מסכת שבת פרק ו

(א) במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה

לא תצא אשה

לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות, שבראשא. ולא תפבול בהן עד שתרפם. ולא בטוטפת ולא בסרביטין בזמן שאין תפוריין. ולא בכבול לרשות הרבנים. ולא בעיר של זהב, ולא בקטלא, ולא בנזמים, ולא בטבעת שאין עליה חותם, ולא במחט שאין נקובה.

ואם יצא, אינה חייבת חטא.

(ג) לא תצא אשה

במחט הנקובה ולא בטבעת שיש עליה חותם, ולא בכליאר, ולא בכובלת, ולא בצלוחית של פליטון.

ואם יצתה חייבת חטא, דברי רבינו מאיר.

(ב) לא יצא האיש

בסנדל המסומר, ולא ביחיד בזמן שאין ברגלו מכחה, ולא בתפיפין, ולא בكمיע בזמן שאין מון המומחה, ולא בשריון, ולא בקסדא, ולא במוגפים.

ואם יצא, אינו חייב חטא.

(ד) לא יצא האיש

לא בסיף, ולא בקשת, ולא בתריס, ולא באלה, ולא ברמה.

ואם יצא, חייב חטא.

רבי אליעזר אומר, תכשיטין חן לו.
וחכמים אומרים אין אלא לגנאי, שנאמר
(ישעה ב): וכתתו חרבותם לאותים
וחניתותיהם למזרות, לא ישא גוי אל גוי
חרב ולא ילמדו עוד מלחמה.

(ח) הקטע יוצא
בקב שלו, דברי רבי מאיר. ורבי יוסי אוסר.
ואם יש לו בית קובל כתותין, טמא. סמכות
שלו, טמאיון מدرس, וויצאיון בהן בשבת,
ונכנסין בהן בעורה. וכסה וסמכות שלו,
טמאיון מدرس, ואין יוצאיון בהן בשבת, ואין
נכנסין בהן בעורה.
אנקטמין טהורין, ואין יוצאיון בהן.

(ט) הבנים יוצאי בקשרים, ובני מלכים
בזוגין.

וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהוויה.

(י) יוצאי בביצת החרגול, ובשן של שועל,
ובמסמר מן הצלוב, משום רפואי, דברי רבי
מאיר. וחכמים אומרים, אף בחול אסור,
משום דרכי האמורוי.

וחכמים פוטריין בכובלת
ובצלחת של פלייטון.

בירית, טהורה, וויצאיון בה
שבת.

כבלים, טמאיון, ואין יוצאיון
בהן בשבת.

(ה) יוצאה אשה
בחוטי שער, בין משלחה בין משל
חברתה בין משל בהמה, ובוטופת ובריביטין בזמן שהן
תפורים. בכבול ובפאה נכרית
לחצר. במקץ שבازונה ובמקץ
שבנדלה ובמקץ שהתקינה
לנדטה. בפלפל ובגרגיר מלח
ובכל דבר שתtan לתוכ פיה,
ובלבך שלא תtan לכתילה
שבת. ואם נפל, לא תחזיר. שנ
תותבת ושן של זהב, רבי מתיר,
וחכמים אוסרים.

(ו) יוצאה בסלע שעל הצינית.
הבנות (קטנות) יוצאות בחוטין
ואפילו בקסמי שבازוניהן.
ערביות יוצאות רעלות,
ומדיות פרופות.

וכל אדם, אלא שדברו חכמים
בהוויה.

(ז) פורפת על האבן ועל האגו
ουל המטבע, ובלבך שלא תפזר
לכתילה בשבת.

רבות עוסקו בדורות הראשונים בדבר הדיקוק בלשון המשנה, אך פחות נכתב בדבר הדיקוק שבעריכתה. ומתוך שלמדתי בספרו של משה קלין "המשנה כדרך", המביא את המהרי"ל בפירושו לפרק ראשון במסכת אבות ומרחיב את השיטה גם לשאר פרקי המשנה, נתעוררתי לעיין במסר הטמון לעניות דעתית בדרך עריכת הפרקים שבמשנה.

יש עקביות בכלל כתבי היד וגרסאות המשניות במבנה הפרקים שבמשנה. פרט למספר קטן מאוד של פרקים בכלל הש"ס, בכלל המקורות חלוקת המשניות קבועה ומוסכמת, כמעט חריגים בוזדים. במאמר זה אשתדל להציג מתוך עיון בפרק שישי במסכת שבת, כיצד מלבד המשמעות שבעצם תוכן דברי המשנה, טמונה גם משמעות נוספת הרבה במבנה הפרק. ולוואי יהיה זה עידוד לומד לבדוק האם פרק זה הוא בבחינת פרט המלמד על הכלל כולו.

המעיין בפרק כפי שהוא מודפס בראש מאמר זה, יוכל להבחן מיד במבנהו הספרותי של הפרק – 2x3. שני טורים העוסקים האחד באשה והשני באיש, ושלוש שורות העוסקות בהגדרת סוגי החפצים.

השורה הראשונה בנזיה משנה שני בתיים המאופינים בביטוי:

"לא תצא אשה" (משנה א'),

ובמקביל: "לא יצא האיש" (משנה ב'),

ולשניהם הסיום המשותף:

"וְאָמַר יִצְאَ אִינָה חִיּוּב חֲטֹאת" (א'),

"וְאָמַר יִצְאَ אִינוּ חִיּוּב חֲטֹאת" (ב').

בשורה השנייה יכולים אנו להבחן בפתחה המשותפת:

"לא תצא אשה" (ג'),

ו"לא יצא האיש" (ד'),

והדיין המשותף:

"וְאָמַר יִצְתָּה חִיּוּב חֲטֹאת" (ג'),

"וְאָמַר יִצְאَ חִיּוּב חֲטֹאת" (ד').

בשתי המשניות חכמים חולקים:

"וחכמים פוטריין" (ג'),

"וחכמים אומרים גנאי הוא לו" (ד').

ואולי היה בכך כדי להסביר במה נחלקו ת"ק, חכמים ורבי אליעזר במשנה ד'.

בשורה השלישי ניתן לראות כי הפתיחה המשותפת התהפקה לחיוב: והשורה פותחת: "יוצא אשה" (משנה ח'), "הקטע יוצא" (משנה ח'), ומביאה לקראת סיום את הביטוי: "הבנות יוצאות" (ו), "הבנות יוצאים" (ט),

אשר יש בו בבחינת "חותינה מעין פתיחה",mafpi'un המופיע רבות בפרק המשנה (עין מאמרו של א. וולפיש / נטועים א', אשר הרחיב בעניין זה בדוגמאות רבות מכל הש"ס).

אחר לכך מופיע הביטוי המשותף: "וכל אדם, אלא שדברו חכמים בהוויה" (ו, ט). מעיוון בכלל הפרק נמצאו למדים, כי הפרק העוסק בדיני הוצאה, בניו שלושה חלקים:

החלק המרכזי – דברים האמורים בהוצאה מן התורה והמציאם בשוגג חייב חטא. וכדריכם של מאמרים ואגרות אז ועתה, העניין העיקרי והמרכזי מופיע במרכז.

וمن המרכז לצדדים:

החלק הראשון (משניות א', ב') – דברים המותרים בהוצאה מן התורה לנשים כי הם תכשיטים, ולגברים כי הם דרך מלבוש; אלו גם אלו אמורים מדברי סופרים, שמא תסירם להראות לחברותיה, ושמא יסירים פנ' ילעגו לו חבריו, והמציאם אינם חייב חטא.

החלק השלישי (משניות ח'-י) – דברים המותרים בהוצאה אף מדברי סופרים. למרות שאין בדברים אלו איסור משום הוצאה, עדיין יש להזהר – שמא יש בהם איסור דאוריתא מצד אחד (דרכי אמורין, מש' י), ושמא יש בהם איסור דרבנן (איסור מוקצת, מש' ז).

בכל, ניכרת בפרק ההකלה שבין האיש והאשה, כאשר העימוד של הפרק (כפי שהוזג בראש המאמר) מדגיש את העניין. כל אחד מן החלקים – חייב, פטור אבל אסור, מותר – מודגם בפרק שלפנינו גם בדוגמאות מכלי הגברים וגם בדוגמאות מכלי הנשים, בהתאם. מעניין, שרוב הדוגמאות בשני החלקים הראשונים הם תכשיטים לאשה וכלי זיין לאיש, ואולי זהה הסוגייה המרכזית הטעמיה בפרקנו, כניסוחו של רבבי אליעזר: "(כלי זיין) תכשיטין הן לו", או כתשובה חכמים לר'א: "אין אלא לגנאי". רוצה לומר: האם יתכנו תכשיטים לאיש שהם חלק ממלבשו? או בניסוח מודרני – האם יתכנו כלי זיין לאישה

שהם חלק מלבושה? וכמו שמשמעות הדברים בסוגיות הגמara (סג, א): "אמרו לו חכמים לרבי אליעזר: וכי מאחר ותכשיטין הון לו, מפני מה בטלין לעתיד לבוא"? ותשובה ר"א מופיעה בשני איقا דאמרי. בראשון – "מפני שאינם צריים". ואيقא דאמרי "אף לימות המשיח אין בטלין".

רצוני לומר: בעצם עריכת הפרק טמונה השאלה, האם הגדרות אלו הן נצחות, או אולי אלו רק דוגמאות המאפיינות עקרונות? על כך, לעניות דעת, ניתנת תשובה המשנה בסיום הפרק, בביטול המקביל המופיע בשני הטורים: "יכול אדם, אלא שדברו חכמים בהוויה".

אולם, האם "דברו חכמים בהוויה" לעניין סוגי התכשיטין וסוגי הנשך, או אף עצם שייכות הנשך לאיש והתכשיט לאשה, דבר תלוי בדור הוא?

שאלה זו יכולה להישאל בהלכות הוצאה בשבת, אולם היא נשאלת היום במדעי ההתנהגות בהקשר הרחב יותר: האם איש ואשה שוויים הם "אלא שהעניות מנולתן", רוצה לומר: התנאים הסביבתיים והחינוך על פי המוסכמות התרבותיות הוא היוצר את ההבדלים ביניהם, או שמא ההבדל הגוף רמז הוא להבדל מהותי המצוין בנפשם של האיש והאשה.

יתכן שנוכל ללמד מפרקנו, כי העמדה של התכשיט לעומת הנשך, הוא בעצם מאפיין חיוני להבדל פנימי.

ר' יצחק הנשכח

נר בитו, נר חנוכה וקידוש הימים

שבת (כג, ב) : אמר רבא : פשיטה לי נר ביתו וקידוש הימים, נר ביתו עדיף משום שלום בית. נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום בית. וכותב רשי"י : "נר ביתו ונר חנוכה – נר ביתו בשבת, והוא עני ואין לו כדי לקנות שמו לשתי נרות. שלום ביתו – והכי אמרין לকמן (כח, ב) יותזנה שלום נפשי, זו הדלקת נר בשבת, שבני ביתו מצטערין לישב בחשך".

הלכה זאת, שנר שבת עדיף על נר חנוכה וקידוש הימים, התקבלה ע"י כל הפוסקים, עד השו"ע שפסק כן בהלכות חנוכה (ס"י טרע"ח) ובהלכות שבת (ס"י רס"ג).

הרמב"ם פסק את דין עדיפות נר ביתו על נר חנוכה וקידוש הימים בהלכה الأخيرة של הלכות חנוכה (פ"ד מהלי מגילה הי"ד) : "היה לפני נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקידוש הימים, נר ביתו קודם קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר : 'דריכה דרכי נעם וכל נתיבותה שלום'".

דברי הרמב"ם מעוררים כמה תמיחות. ראשית – המיקום. אם נר שבת עדיף על נר חנוכה ועל קידוש הימים, הרי שיש אמן מקום להביא זאת בהלכות חנוכה, אך ודאי שמקום דין זה הוא גם בהלכות שבת. הדעת נותנת, כי הלכות שבת הון המקום הטבעי להציג את חשיבותו של נר שבת. ואכן, בשו"ע נפסקה הלכה זאת בשני המקרים, אך הרמב"ם פסק את דין בהלכות חנוכה בלבד.

אך ניתן לומר, כי ההלכה שנר שבת דוחה נר חנוכה אינה דין בהלכות שבת, אלא בהלכות חנוכה. כאשר באו חכמים ותיקנו הדלקת נר חנוכה, הייתה התקנה מוגבלת מלכתחילה, כך שלא תהיה על חשבונו נר השבת.¹ נר השבת, כמובן, אינו צריך לדעת כלל על נר חנוכה, אלא נר חנוכה הוא שחייב לדעת את מגבלותיו, כלומר : שלא יודלק במקום נר שבת.

אך ההנחה לדין מחייבת הסבר. הגמרא מסבירה את עדיפות נר ביתו בנימוק

1. בלי להיכנס לשאלת מאימתו נר שבת נחسب כמצוות המחייבת ברכה, אין ספק שנר שבת הודלק בערב שבת מזו וממהheid, לפני תקנתימי החנוכה. זאת, משום שכל מי שרצה או בליל שבת הדליק נר בערב שבת.

של שלום בית, וכך נימק זאת גם הרמב"ם בהרחבה. אך מהו הקשר בין נר שבת לשalom בית? רשיי בירא זאת ע"פ הגמ' לкамן (כח, ב): "וַיְתַזֵּנָה מִשְׁלָום נֶפֶשׁ – זו הַדְּלָקֶת נֶר שְׁבַת". מכאן, שסיבה אחת לפחות להדלקת נר שבת היא חשיבותו של שלום הבית. אך הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ה ה"א, פ"יל ה"ה) נתן שני נימוקים לנר שבת, כידוע²: כבוד שבת ועונג שבת, ולא הזכיר כלל את שלום הבית. איך יתכן שעניין חשוב כל כך, שלום הבית שבגלו נדחים נר חנוכה וקידוש היום, לא יזכיר כלל במקומם הטבעי שלו בהלכות נר שבת?

שאלה נוספת ועיקרית: מניין ללימוד הלכות חנוכה לדעת ש'נֶר בֵּיתוֹ' הוא נר שבת? הרי פשוט שהרמב"ם לא יצא מtopic הנחיה שהלומד את פסקי היד החזקה יודע את פירוש רשיי ז"ל. וא"כ כאשר כותב הרמב"ם 'נֶר בֵּיתוֹ', אין שום בסיס להניח שכונתו לנר שבת! יש לזכור שהמונח 'נֶר בֵּיתוֹ' לא נזכר בשום מקום אחר ברמב"ם, ולפיכך אי אפשר לומר שהרמב"ם סמך על מה שכותב במקומות אחרים.

והנה, בהלכות שבת (פ"ה ה"א) פותח הרמב"ם את דבריו על מצוות הדלקת נרות בשבת כך: "הַדְּלָקֶת נֶר שְׁבַת אַינְהָ רְשׁוֹת אֶם רְצָה מְדֻלִּיק וְאֶם רְצָה אַיִן מְדֻלִּיק, וְאַיִן מְצֻוָּה שַׁאֲיַן חִיבָּר לְרֹדוֹף אַחֲרָיה עַד שִׁיעָשָׂנָה... אֶלָּא חֻבָּה". הרמב"ם מתיחס א"כ להדלקת הנר כדבר נטון. החידוש אינו בכך שמדליקים, אלא בחובה שיש בהדלקה זו. משמעות הדברים היא, שבכל יום מדליקים נרות, כדי שיהיה אור בבית, אלא שבשבת זהו מעשה של מצווה וחובה. דומה הדבר לאכילה: מעשה האכילה נעשו כל يوم, והרי הוא בכלל דברי הרשות. בשבתו וימים טובים הופך אותו מעשה למצווה וחובה.

נראה א"כ, שהרמב"ם התכוון במשמעותו 'נֶר בֵּיתוֹ' לנר שאדם מדליק בביתו כדי להairoו, בין בחול ובין בשבת. כוונתו פשוטו: נר זה חשוב מפני שלום בית, דברי הרבה, ולא חייבו חכמים להדלק נר חנוכה על חשבון שלום הבית, בין בחול ובין בשבת. גם מבחינת הנימוק של שלום בית, ישני ביתה מצטערין לישב בחוץ' דברי רשיי, אין סיבה הכרחית לחלק בין שבת לחול.

לפי ביאור זה מיו舒ות היטב כל השאלות דלעיל. מאחר שלא מדובר על נר שבת, אין סיבה לפ██וק את הדיון בהלכות שבת. הנושא הנדון הוא הבחירה בין נר ביתו, לבין נר הרשות של כל יום, לבין נר חנוכה, ומהמקום הטבעי להלכה זאת הוא בהלכות חנוכה. ברור גם מדוע לא נזכר כלל עניין שלום הבית כהנמקה לנר שבת

². כפי שכתב הגרי"ז המובא בחידושים הגרי"ח על הש"ס, עי' קס. וראה רשיי (שבת כה, ב ד"ה חובה) שביאר את חובת הנר ממשום כבוד שבת, ותוס' (שם ד"ה חובה) שטעם הוא עונג שבת.

בhalcoth שבת, שהרי אין עניין שלום בית קשור לנר שבת דזוקא, אלא לכל يوم.³ ברור גם מדובר לא ביאר הרמב"ם כשאר הפסקים (חוץ מהריב"ף, שאולי זאת גם דעתו), שבנר שבת עסקינו, שהרי נר ביתו הוא בין שבת ובין בחול.

לכאורה יש להקשות על דברינו, מדובר א"כ אין מצווה להדלק נר בכל יום מפני שלום בית? אך אין הלכה כזו באגדה, כשם שאין חובת אכילה בכל יום. דברי הרשות, שחזקת על בני אדם שייעשום ללא ציווי, אין צורך בתקנות חכמים לשם כך, גם כשהם חשובים. אך כאשר נוצרת התנוגשות בין הלכה אחרת לבין אותו דבר רשות, כגון שיש לו אפשרות להדלקת נר אחד בלבד, ואם ידלק נר חנוכה עלול להיפגע שלום הבית בגלל תקנות חכמים – אז באו חכמים ואמרו שבמקרה זה אין חובה להדלק נר חנוכה.

דוגמה לכך מצינו בhalcoth נטילת ידים (שו"ע או"ח סי' קס"ג סע' א'). שם נפסק, כי אם אין מים במרקח ד' מילים מותר לאכול ע"י מפה, דבר שאסור לעשותו כאשר יש מים. מדובר באכילת רשות, ולא בחולה החייב לאכול לבריאותו, אך חכמים לא חייבנו נטילת ידים כאשר חובה זאת תגרום לו לאדם להלך יותר מדי מיל, או שמחמתה הוא ימנע מלאכל, ובאכילת רשות עסקינו. כך גם נר ביתו. חכמים לא תיקנו להדלק נר בכל יום, אך לא רצוי לשלול את אפשרות הדלקת הנר בגלל תקנה אחרת, ומכאן הדין – נר ביתו קודם.⁴

ע"פ הדברים, יש מקום להבין את ספקו של בעל halcoth קטנות (לר' משה חאגיז), ואף לפשטו אותו אליבא דהרמב"ם. שכן כתב (ח"ב קפ"א): "מה שכתב הרמב"ם (פ"ה דשבת) דישאל על הפתחים להדלק נר של שבת שזה בכלל עונג שבת... ולמה לא כתוב הטעם מפני שלום הבית. תשובה איברא דמשום עונג בעלמא לא ישאל על הפתחים... אבל מוסף עליו הנר דaicא עונג ושלום. ואילו

3. רשי' אמנים מצא את הקשר בין שלום בית לנר שבת עפ"י דרשת הגمرا דלעיל, על הפסוק "ויתזנה משולם נפשי". אך מאחר שהרמב"ם לא הזכיר זאת כלל בhalcoth שבת, אין זאת אלא מפני שלדעתו אין זה נימוק לנר שבת. מסתבר כי הרמב"ם התייחס לדברים כאגדתא, ולא כלל טעם בעל משמעות הלכתית. כך גם בריב"ף, שלא הביא את הדברים.

4. יש לציין כי בשעת הסכנה, כאשר מדליקו על שולחנו ודיו, בלאו הכי זהו הדין שהחייב נר אחר ליהנות לאורו. כך הורה רבא (שם כא, ב) – אסור להדלק נר חנוכה בלבד, שכן אסור ליהנות ממנו.

לכאורה נובע מכאן, שאם אין לו אלא נר אחד אסור להדלקו בתורת נ"ח, אך המג"א (ס"י תרע"ח סק"ג) פסק שידליק נ"ח ויזהר מלחשטמש לאורו. עפ"י המבוואר כאן, אין זאת דעת הרמב"ם. מ"מ, עיקר החדשון בדעת הרמב"ם הוא כאשר מדליקו בפתח ביתו מבחווץ, אז אין חובה בנר נוסף משום שאינו משתמש לאורו. במקרה זה, לדעת הרמב"ם המבווארת כאן, עדיף נר ביתו משומש בבית, בין שבת ובין בחול. כמובן, הדברים אמורים ביחס למצב בו הנר הוא מקור האור בבית.

היה אומר הרמב"ם משום שלום הוה קשיא לו דעתמא דשלום בכל לילה איתיה, לכז הניח טעמא דשלום DIDOU והוסיף מדיליה דאייכא נמי עונג שבת. וצ"ע אי אמרין נר ביתה עדיף (שבת כג, ב) של כל לילה".

כאמור, אם נר ביתה הוא נר של כל יום, אין מקום להלכה של נר ביתה עדיף מנר חנוכה בהלכות שבת. אך עדין תמורה המיקום של הדיון הבא בהלכה הניל ברמב"ם: "היה לפניו נר ביתה ונר חנוכה או נר ביתה וקידוש היום, נר ביתה קודס". קידוש היום אינו אלא בשבת, ונר ביתה המתנגש עם קידוש היום, גם הוא נר שבת. מדוע א"כ לא פסק הרמב"ם את הדיון במקומו המתאים, בהלכות שבת, ומדוע כן פסק אותו בהלכות חנוכה, מקום שאינו שייך לא לקידוש ולא לנר שבת?

והנה, זיל הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ה ה"א): "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק... אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהם נר דלק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שوال על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת". נחלקו המפרשים בפירוש המשפט "אפילו אין לו מה יאכל". למג"א (ס"י רס"ג סק"ד), לרבנן (פסחים פ"י, יז ב) ולמשנ"ב (שם, סק"ט) היה ברור שבברירה בין סעודת השבת לנר שבת, יש לוותר על הנר ולא על הסעודת. לפיכך, פירוש המשפט 'אין לו מה יאכל' הוא שמדובר למי שאכילתו היא מן הצדקה.⁵ לעומת זאת, בעל 'מרכבות המשנה' על אתר הבינו שאין לו מה יאכל הוא פשוטו: גם מי שאין לו מה לאכול חייב לשאול על הפתחים לצורך נר שבת. בברירה בין נר שבת לסעודת שבת, הנר קודם.

המג"א הביא ראיות לדבריו, אך אין הוא דין בשיטת הרמב"ם בדוקא.⁶ המשנ"ב הוכיח כדעתו מלשון הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ד הי"ב): "מצות נר חנוכה

5. כך הסביר המ"ב (ס"י רס"ג, בה"ל ד"ה אין לו), לאחר שדחה את פירושו של המג"א ידהו דחוק מדי. המג"א פירש שאין לו מה יאכל ממשמעו שיש לו מעות שיספיקו רק לאכילה, ולא ישאר לנר שבת. שניהם מסכימים שכابر תהיה הברירה בין אוכל לנר שבת יידחה הנר מפני האוכל.

6. הראה הראשונה מתבססת על דיון הרא"ש (פסחים פ"י סי"ז) בשיטת ר"ת שאין מקדים על הפת. ר"ת הוכיח זאת, בין השאר, מסוגיתנו, בה שואל רבא על נר חנוכה וקידוש היום – איזהו מהם עדיף. לו היה מותר לקדש על הפת, אומר ר"ת, מה מקום יש לשאלת רבא, יקידש על הפת וידליק נר חנוכה. הרא"ש, המשיב לראיונו של ר"ת, לא ענה שהחידוש הוא כאשר אין לו פת, ומכאן מסיק המג"א שכابر הנר בא על חשבונו הפת, אזי הפת קודמת. אך אין זאת ראה לשיטת הרמב"ם, ואפשר שהרמב"ם כן היה מшиб כך לראית ר"ת. אך עצם הראה צ"ע, שכן שאלת רבא היא על נ"ח לעומת קידוש, ומה הראה ביחס לנר שבת העדיף על נ"ח. ראה עוד בחידושי רע"א לשוו"ע על דברי המג"א, וראה הגהות ר' ברוך פרענקל המשקח על ראיית המג"א.

מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזכיר בה כדי להודיעו הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח ממנו ונרות ומדליק". וכתוב הבה"ל: "...ושם כתוב בהדייא כן ברמבי"ם אפילו אין לו מה יאכל כי אם מן הצדקה ומסתמא ה"יה בעניינו".

ראיה זאת אינה מוחלטת. ניתן לומר כי הרמבי"ם דיבק בדבריו, וכאשר הדין הוא שאין לו מה יאכל כי אם מן הצדקה כתוב זאת הרמבי"ם בפירוש. מכאן, כאשר כתוב הרמבי"ם 'אין לו מה יאכל' ללא תוספת ביאור, משמעו שאין לו מה יאכל כלל.

נראה, כי ניתן להוכיח כמרכבת המשנה מדיוק לשון הרמבי"ם, שנימק את הדין בכך "שזה בכלל עונג שבת". אם נפרש את הרמבי"ם כמג"א והמשנ"ב, לא ברור מה הוסיף הרמבי"ם בנימוק זה. הדלקת הנר היא חובה, כפי שהרחיב בתחילת ההלכה, ומאי נפ"י אם חובה זאת נובעת מעונג שבת. די לנו בכך שמדובר בחובה, שכמוהו חובהות אחרות, מחייבת חיזור על הפתחים לשם קיומה. יתר על כן, תוספת האוכל בסעודת שבת גם היא בכלל עונג שבת, ומסתבר שהזה עיקרו של עונג שבת יותר מנר שבת, ובכלל זאת אין דין שאלת הפתחים בעונג שבת זה. שכן כתוב הרמבי"ם (פ"יל מהלכות שבת ה"ז): "איזה הוא עונגי זה שאמרו חכמים שצרכיך לתקן תבשיל שמן ביוטר ומשקה מבושם לשבת הכל לפי ממונו של אדם... ואינו חייב להזכיר לעצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת. אמרו חכמים הראשונים: עשה שבתק חול ולא תצורך לבריות". ממילא, קשה להבין מדוע העובדה שהנר הוא בכלל עונג שבת מהויה נימוק לכך שיש לחזור על הפתחים. אך אם נפרש כמרכבת המשנה, אז מובן הנימוק. הסיבה הבסיסית לחובת הדלקת הנר, לשיטת הרמבי"ם, היא מפני כבוד שבת. שחרי בפרק לי ביאר הרמבי"ם את הלכות כבוד שבת ועונג שבת, ולא הזכיר את הנר בהקשר העונג אלא הכבוד. ממילא, אשר יש ברירה בין נר לאוכל, הברירה היא בין מצוות הכבוד למצוות העונג. לפיכך כתוב הרמבי"ם שיש להעדיף את הנר "שזה בכלל עונג שבת". כלומר, ההתנגדות איננה בין כבוד לעונג, אלא בין כבוד לעונג בלבד, ולכן עדיף הנר על האוכל.⁷

7. המשנ"ב הנו"ל כתוב: "אין הכוונה דין לו כלל מה יאכל, דבזה מוטב שיחיזור על הפתחים כדי לknות לשבת דיקויים בזו מזכות קידוש וגם עיקר סעודות שבת, אלא הכוונה שאין לו לאכול משל עצמו שהוא מתפרנס מקופת הצדקה אפי"ה צריך להשתדל להשיג ג"כ נר לשבת". כלומר, אין בסעודה עונג שבת בלבד, אלא גם קידוש, ולכן עדיפה הסעודה על הנר. אך נראה, כי הרמבי"ם השיב לטענה זאת בהלכות חנוכה, כאשר אמר במפורש שלום הבית, המושג ע"י הנר, עדיף על הקידוש. בברירה של נר לעומת קידוש עדיף הנר משומן

אם קיבל את פירשו של מרכיבת המשנה לרמב"ם, ובין שימושוה של ההלכה שנאמרה בnr שבת היא שnr שבת עדיף על סעודת שבת, שוב לא קשה כלל מדוע מיקם הרמב"ם את הדיון של nr ביתה וקידוש הימים בהלכות חנוכה ולא בהלכות שבת. ההלכה של nr ביתה עדיף על קידוש הימים כאמור במסגרת סיוםו של הרמב"ם את ההלכות חנוכה ואת ספר זמנים. כדרכו, הרמב"ם מסיים בדברי מוסר ומחשבה, כאשר הנושא הנדון הוא חשיבות השלום. ממילא, הרמב"ם פוסק עוד הלהקה אחת המדגימה את חשיבות השלום, דהיינוnr עדיפותnr ביתה על קידוש הימים. אך לעצם הדיון, הלהקה זאת אינה בגדר חידוש, שכן היא נובעת מן ההלכה שנפסקה כבר בהלכות שבת. הרמב"ם פסק בהלכות שבתnr ביתה עדיף אף על סעודת שבת, כدلעיל. מאחר שהרמב"ם מתיר קידוש על הפת, הרי שבברירה בין יין לקידוש לבינו פת בזודאי עדיפה הפת, שכן בה מקיימים מצוות עונג ומצוות קידוש.⁸ מכאן, אם nr ביתה עדיף על סעודה, כל שכן שהוא עדיף על קידוש הימים.⁹ לפיכך, דברי הרמב"ם בהלכות שבת "אפילו אין לו מה יכול לocket שמן ומדליק את הנר", כוללים מילא את הדיוןnr שבת עדיף על הקידוש.

שלום הבית, ובמושואה של כבוד שבת שבער לעומת עונג שבת שבסעודה עדיף nr משומש בו גם עונג שבת. יחד עם זאת, מבחינת **פסיקת ההלכה**, ההלכה שבhalcoth חנוכה לא תרמה דבר, שכבר שמענו בהלכות שבת על עדיפות הנר.

8. כך באמת נפסק באחרונים. ראה מג"א (ס"י רע"יא סק"ג), משנה"ב (שם סק"ז), ובה"ל שם.
9. לכארה, נכון הדבר מסיבה נוספת. אין קידוש אלא במקום סעודה, ו"אם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא" (שו"ע או"ח סי' רע"ג ס"ג). ממילא, אם nr עדיף על פת, אי אפשר לקדש גם כשייש יין. מכאן, nr ביתה עדיף על קידוש הימים. אמנם שיטת הגאנונים שנפסקה בשו"ע (שם, ח) מאפשרת קידוש על היין ללא מאכל נוסף, כאשר שיעור היין מחייב ברכה אחרונה ואו היין עצמו נחשב כסעודה. אך אין סיבה להניח שהרמב"ם סבר בשיטת הגאנונים. הרמב"ם פסק רק שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא העיר שלענין זה גם רביעית יין נחשבת סעודה. לאחר שסתם סעודה, בפרט בלשון הרמב"ם, כוללת פת, הרי שלא אמירה מפורשת של הרמב"ם שישתמש זאת שונה, פירוש הדיון הוא שאין קידוש אלא במקום פת. וראה דרישת (ס"י רס"ט ס"ד) שדן בשיטת הגאנונים, ובaban בעוזר שם.

הרב ברוך וידר

בהגדרת מלאכת גוזז ביחס למלאה שאינה צריכה לגופה

כתב לכבוד מורי
הרבי חיים ישעיהו הזרי שליט"א
שפוגתי ממנה תורה עם דרך ארץ
והנחני רבות בדרכי הרוחניות.

מאמר זה עוסק בס"ד במלאת גוזז וביחס להגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה.

המשנה במסכת שבת דף עג. עוסקת בט"ל מלאכות שבת וביניהן מלאכות הפת¹, מלאכות הצמר² ומלאכות הנעשות בעור.³

כותב רשי"י שם כי מלאכת גוזז שייכת לצמר, שכן למלאת המשכן גוזזו צמר ובו השתמשו, כמו באפריש פרשת תרומה בתאורה הנדרש למלאת המשכן; תכלת – פרשי"י צמר צבוע בדם החלזון, ותולעת שני – פירש רשבי"ס צמר הצבע בצבע אדום.

פעולת הגזירה היא הפרדת הצמר מן הבהמה ויש בה גם פעולה של ניתוק חיות הצמר מן הבהמה.

המשנה בדף צד: מביאה מחלוקת תנאים בפעולות של ייפוי בגוף אדם. וזה לשונה: הנוטל ציפורנייו זו בזו או בשינויו וכן שערו וכן שפמו וכן זקנו... ר' אליעזר מחייב וחכמים אוסרים משום שבות. ובגמ' אמר ר' אליעזר מחלוקת בידי, אבל בכל דברי הכל חייב. שואלת הגמי פשיטה, מה חידש ר'יא והרי כתוב שנוטلن זו בזו? ועונה: מהו דתימא רבנן בכלני נמי פטרי... קמ"ל.

רבנן פוטרים נוטל ציפורניו ושרעו בידי משום שאין זו דרך הפעולה כפי שנעשית בחול, וכי להתחייב בשבת צריכה הפעולה להישות בדרך המלאכה וזה בכלל הגדרת "מלאכת מחשבת אסרה תורה"⁴ בשבת.

שאלת השאלה, איזו הוה אמינה היהת שחכמים יפטרו גם בכלני, והרי זו ממש פעולה המלאכה כפי שהיתה במשכן – גזירות הצמר. רשי"י כותב: "מהו דתימא

.1. ברשי"י – פת לא שייכא במלאת המשכן... בסמנין של הצבע

.2. שם ברשי"י – מלאכות השicityות בצמר של מלאכת המשכן.

.3. שם – מלאכת עור הנוהגת בתחוםים למשכן בעורותיהם.

.4. ב"ק ס. ביצה יג: ועוד.

בכלי נמי פטרי רבן, דין כאן משומם גוזז דלא שייך אלא בצמר בהמה". רשיי מלמדנו שהמלאכה המדוברת היא גוזז⁵ והיה מקום לומר שגוזז שייך דווקא בצמר בהמה ולא באדם, קמ"ל כאן שאפשר להתחייב גם באדם.

התוס' במקום לא ניחא לו בפירוש זה. לתוס' הפרעה שאלה גדולה הבולטת לעין המתבוננת מיד, כשגוזזים צמר מטרת הגזיזה היא השימוש בצמר אך כשגוזזים ציפורניים או שערות, הדבר הנגוז אינו עומד לשימוש, ואיןנו מטרת הגזיזה.

במלאכת שבת יש בעשייתה שני פרטיים: א. עצם הפעולה. ב. תכלית המלאכה. מצד עצם הפעולה התוס' לא קיבלו את דברי רשיי שהרי גם בשאר בע"ח יש מלאכת גוזז ולאו דווקא בצמר בהמה כMOVEDה בברייתא שהחולש כנ"ז (נווצה) חייב משומם גוזז.⁶ מצד תכלית המלאכה תוס' הבינו שיש הבדל עצום כMOVEDה לעיל וא"כ כאשר חסר בתכלית המלאכה יש לדzon שלא יתחייב עשויה הפעולה.

דבר זה תלוי בחלוקת תנאים, ר' שמעון ור' יהודה בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה. במשנה בדף צג: נחלקו התנאים בהוצאה המת.⁷ ת"ק מהייב ור' שמעון פוטר. וברשיי במשנה כתוב ר"ש פוטר דהווי מלאכה שאינה צריכה לגופה. פעולה הוצאה המת שונה מפעולה רגילה משומם שימושיים את המת כדי שלא יהיה במקומות בו נמצא הוא כתע, ולא משומם שרוצים את גופ המת במקומות בו הוציאו אותו. וכן גזירות ציפורניים אינם לtauולת קבלת הציפורניים, ויבואר עוד לקמן.

התוס' מבין שזו הייתה הסיבה של הגמ' בהו"א לפטור את הגוזז בכלי, וכדעת ר"ש שפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. וקמ"ל שחייב, וכדעת ר' יהודה המחייב במשאצל'ג. מוצאים אנו א"כ משנה הסוברת שיש חיוב במשאצל'ג.⁸ חלק ממפרשי המשנה רואים בזה את הקשר של משנה זו למשניות שלפניה ולאחריה העוסקות בהוצאה שהיא משאצל'ג.⁹

הפוסקים הביאו את דברי הריב"ש בתשובה¹⁰ שרוצה לחדש שמלאכת גזירה הווי מלאכה הצריכה לגופה גם כאשר א"צ את הדבר הנגוז. טוען הריב"ש שבמשמעותיו שתי פעולות של גזירה, אחת לצורך הצמר וMOVEDה לעיל, ואחת בעורות התחרשים,

5. יש ראשונים שהבינו שיש כאן משומם קצר, יעון בריטב"א ועוד.
6. שבת עד : בכוורות כה.

7.חלוקת זו מצאנו גם בנושאים נוספים יעון במשנה כתו : ובגמ' לא : בדין המכבה את הנר.
8. זו ראייה לפסק הרמב"ם שפסק הלכה בפ"א מהל' שבת כר' יהודה וה לשונו "כל העשו מלאכה בשבת אע"פ שאינו צריך לגופה של המלאכה חייב עליה כיצד וכי אбел רוב הפוסקים פסקו כר"ש. יעון עוד בגור"א על השווי ע סימן שם' סע' א', ודוק בדרכיו.
9. יעון רשי"ש על המשנה ועוד.
10. סימן שצ"ז.

שם נעשתה גזזה לצורך העור. יוצא א"כ שגם כאשר א"צ את השיער או את הציפורניים, הווי מלאכה הדריכה לגופה וא"צ לדחוק את המשנה כרי יהודה.

יש להקשות על דבריו שהסרת שערות מעור לצורך ייפוי העור נעשית בדרך של מה蔴קה כדרך מעבדי עורות, ע"י שריפה במלח וכיום ולא בדרך של גזזה וא"כ אינה שייכת ל מלאכת גזז.¹¹

ניתן לומר שככל השאלה הזו תלולה בהגדרת משאצל"ג.

הן התוס' והן הריב"ש סברו שהגדרת גופה של המלאכה הוא ע"פ המשכן.

כך כותב התוס' בדף צד. "נראה לר"י דמשאצל"ג קרי כשבועה מלאכה וא"צ לאותו צורך כעין שהיה צריכים לה במשכן אלא לעניין אחר. כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גופ המלאכה ושורשו". דוגמא לדבר, אומר תוס' – הוצאה המת, שם אינו צריך למת בחוץ, ובmeshchen היו צריכים לחפצים שהוציאו, יעוו"ש בדבריו שהאריך להוכיח ולברר דבריו. ע"פ הגדרה זו הכל תלוי אם צריך את הצמר או את השערות או את הציפורניים, וכמו שהבין Tos', ובמקומות שא"צ להם – תלייה במח' הפסיקים במשאצל"ג¹² או באפשרות שנייה בדברי הריב"ש שגם במשכן לא השתמשו בדבר הנגוז,rica ואשר גוזזים לצורך פעולת יופי מתחייבים בכלל עניין.

זו גישה אחת בהגדרת משאצל"ג.

הרמב"ן בחידושים¹³ מגדר את הדברים אחרת זהה לשונו "פירוש מלאכה שאינה צריכה לגופה כגון מוציא את המת אפי' לקוברו שאין לו הנהה בהוצאה ולא בקבורתו, אלא הנהה היא הטומאה שהוא מונע ממנו. וכן צידת נחש... שאין אלא מניעת היזק ואין הנהה וה צורך בגופה של המלאכה וכו'.

הרמב"ן מבין שהגדרת משאצל"ג איננה תלולה במשכן אלא בעצם הפעולה, יש פעולות אדם עשו מושום שצריך את תוצאה הפעולה ויישן פעולות אדם עשו מושום שאינו מעוניין במצב הקיים. על דרך המثل, מדוע אדם מכבה את האור בחדרו – האם מושום שמעוניין בחושך בפני עצמו, או מפני שהאור מפריע לו לישון ומעוניין להיפטר ממנו. ניתן א"כ להגדיר שדברי הרמב"ן משאצל"ג זו

11. כך מקשה הסד"ט בי"ד סימן קצ"ח, והעירני אחד התלמידים שיש לישב לפני פועלות המ蔴קה גוזזים וכן גם מובא הביטוי הגוזז את השלח (עור) וא"כ שייך גוזז לצורך עורות, ויל"ע.

12. המג"א מפרש דבריו השו"ע שכותב לשון חייב באופן שצריך לציפורניים וזה קשה מאוד כמובן לכוון הדברים אל המציגות.

13. בדף צד:

פעולות סילוק ומניעה. לאור הגדרה זו ניתן ליישב את הדברים ולהבין בס"ד את עניינה של מלאכת גוזז.

אם נתפос את ההגדרה שהגדיר הרמב"ן, הרי שמלאכת גוזז צריכה להיות משאצלי"ג גם אם לא נתייחס למשכן, מושם שעצם פעולה הגזiosa היא פעולה של סילוק. איש או אישה הגוזזים ציפורניים רוצים לסלקן מושם שהן מפריעות, וא"כ זה כעין מניעת היזק שכותב הרמב"ן.

אמנם בדף קו. כותב הרמב"ן שזו מלאכה הצריכה לגופה, וזה לשונו שם¹⁴, "וּמְהֻדָּמָה לֹזֶה הַנוֹּטֵל צִיפּוּרֲנֵי בְּכָלִי וּכְنַשְׁפָּמוֹ שֶׁהָוָא חִיבָּשׁ מִשּׁוּם תּוֹלְדָה דְּגֽוֹזָזׁ" ואו"פ' שאינו צריך לגוף הציפורניים והשייר מלאכה הצריכה לגופה נקראית" וכו'. ובהמשך הדברים כתוב, "וּכְבָר דִּימִתְיִי זֶה לְגֽוֹזָזׁ וּנוֹטֵל שְׁעָרוֹ וְצִיפּוּרֲנֵי בֵּין לְתָקוֹן גּוֹפּוֹ וְלִיְפּוֹת עַצְמוֹ וּבֵין לְצָרָךְ הַשִּׁיעָר וְהַגְּזִוָּה כָּלָן מְלָאָכָה הַצְּרִיכָה לְגּוֹפָה הַיָּא מִפְנֵי שַׁחַל דָּבָר אֶחָד וְהַנְּטִילָה הַיָּא עַצְמָה הַמְּלָאָכָה".

נראה שביאור הדברים הוא כך, מלאכת גוזז היא פעולה הפרדה, וכדברי הרמב"ן – הנטילה היא עצמה המלאכה. אמנם שמעטי ממו"ר הרב יעקב כ"ץ שליט"א שמהות המלאכה היא בדברים הטפלים לגוף כשורות וציפורניים ולא באברים (אצבעות למשל), עכ"פ' זו פעולה שנעשית בגוף שהוא ייחידה אחת עם הדברים הטפלים לו, וכעת מתבצעת פעולה של נטילה ושל הפרדה. כאשר יש תיקון באחד הצדדים בפעולות הפרדה של הדבר האחד, זה כבר גורם שזו לא פעולה סילוק ולא תחשב הפעולה כמשאצלי"ג. תתכוונה כי אפשרויות בזו, אומר הרמב"ן, או ליפות גוף ואזוי אף שא"צ לדבר הנגוז הווי מלאכה, מושם שיש כאן פעולה הפרדה שיש בה תיקון ולא סילוק, אפשרות אחרת – זו פעולה לצורך הגזiosa שיש תיקון ותכלית בעצם הדבר הנגוז ולא בגוף הנגוז. שני האופנים הווי מלאכה הצריכה לגופה כי זו הגדרת מלאכת גוזז, בלי שום הכרח לומר שבמשכן גוזזו עורות לצורך העורות. מכלל הגדרת גופה של המלאכה נובע חיוב זה.¹⁵

אפשר א"כ להעמיד את הסוגיא כדעת ר"ש במשאצלי"ג וא"צ להידחק ולהעמידה כרי יהודה, מושם שבכל האופנים זו מלאכה הצריכה לגופה, וגם א"צ להידחק דברי המג"א שצריך את הציפורניים או את השיער.

הפוסקים דנו בשאלת אלה ששכחה ליטול ציפורניה בערב שבת ורוצה לטבול בשבת כיצד תנаг. לגוזז בעצמה אינה יכולה, ואפי' בשינוי כגון בשניתה, שכן

14. עמי שנח – שייס בהוצאה מכון התלמוד הישראלי.

15. יעוץ עוד קה"י סי' מט.

שבות לדעת חכמים לא מתיירים ע"מ שתוכל לטבול. אמנים מצינו שמתירים
שבות דשבות לצורך מצוה ע"י נוכרי.¹⁶

ונכל א"כ לומר לה שת Amar לגوية ליטול ציפורניה בידה שזו האפשרות הפשוטה
ביו"ר, משומ שגם לדברי הרמב"ם המחייב במשאצל"ג, היינו בכל דוקא
וכमבוואר בಗמ', אבל ביד הווי דרבנן.

השאלה היותר מורכבת היא אם אפשר להתר לומר לגوية לגוזו בכלאי את
ציפורניה, וזה תלוי בשיטות הראשונים שהבאנו. לדברי התוס' זו מלאכה
שאצל"ג, ואם לא פוסקים כרמב"ם – אפשר להתר. לדברי הריב"ש, לכואורה זו
מלאכה הדריכת לגופה, וכן לדברי הרמב"ן, ואין להתר. אמנים זה תלוי בשאלת
איך להתייחס לגוזיות ציפורניים לצורך טבילה, שזה לא לצורך ייפוי, כמוובא
ברמב"ן. המשנה ברורה¹⁶ הבין שכיוון "שאין כוונה שלה להתנאות בזיה רק
לצורך טבילה" מקרי משאצל"ג. האשה עצם איננה הדריכה את הגוזיה הזה בעט
לצורך גופה וכמוובן גם לא לצורך ציפורניה, היא רק רוצה לסלקם כדי שתוכל
 לטבול, וא"כ זו פועלות סילוק גמורה והווי משאצל"ג. אמנים יש לשאול, הרי
גוזיה זו היא לצורך האשה כמו גוזיה לצורך העור. צורך הטבילה הוא גם צורך
שלה, שכיוון שרוצה לטבול – רוצה להיות ראוייה לטבילה, וא"כ הווי מלאכה
הדריכת לגופה, ואין להתר לה לומר לגوية. אכן בספר שולחן שלמה שיצא
לאחרונה לאור ע"פ כתבי הגרש"ז אוירבך זצ"ל, נשאר בצד' בשאלת זו על דברי
המ"ב, וזה לשונו: "ווצ"ע,atto "הכשרה" לטבילה מי לא הווי כייפוי, סוף סוף
בmeshken הינו שני סוגים צורך, בשביל הצמר כמו גוזז צמר, וגם לצורך העור, וה"ג
לצורך האשה וצ"ע".

סיכום

לפנינו ג' גישות בהבנת מלאכת גוזז וענינה ביחס לדין משאצל"ג.

שיטת תוס' – גוזיות ציפורניים ושיער נחשבת כמשאצל"ג دائمely צריך להם
בmeshken מצינו גוזיה רק לצורך דבר הנגוז והיינו גוזיות הצמר.

שיטת הריב"ש – גוזיות ציפורניים הווי מלאכה הדריכת לגופה, הגדרת גופה של
המלאכה הוא כתוס' ע"פ המשכן, אך מצינו בmeshken גוזיה לצורך העור, וה"ה
לייפוי האדם.

שיטת הרמב"ן – גוזז הווי מלאכה הדריכת לגופה. הגדרת גופה של המלאכה לא
נקבע ע"פ המשכן אלא ע"פ צורך המלאכה עצמה שלא יהיה כפועלות סילוק.

גוף של מלאכת גוזז היא פעולה של הפרדה באופן שצורך לדבר הנגוז (צמר) או תיקון בגוף הנגוז לצורך ייפוי.

על פי זה נחלקו האחרונים אם אפשר לכלול צורך טבילה לצורך הגוף, לצורך העור שייחשב מלאכה הדריכה לגופה או לא. נפקא מינה אם אפשר להתריר אמרה לגוי בהסרת ציפורניים.

הרב אהוד זנד

הווצה מלאכה גרוועה

א. ההשלכות של מלאכה גרוועה על ערכית וניסוח המשנה

התוס' בריש שבת [ד"ה יציאות השבת] זו מדוע הchèלה מסכת שבת בדיני הווצה:

הקשה ריב"א דידי הוצאה שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן (דף עג). דהתס קתני אבות מלאכות מי חסר אחת וקטני הוצאה לבסוף והוה ליה להתחיל כסדר בדברים דמיירי בע"ש מבועז יום כגון לא יצא החיט במחטו סמוך לחסיכה אין שורין דיו וטומניון ואין צולין בשר ואח"כ במא מדליקין וכיירה ובמה טומניון שהם דברים הנוגאים בשבת עצמו ושוב אבות מלאכות של שבת ודרך התנא לשנות כסדר זה כמו שמצוינו בפסחים דמתחיל בליל י"ד ושוב ב"י' ושוב בשחיתת פסחים שהוא בין העربים ואחר כך שונה מאכילת פסחים שהוא בלילה וכן ביום מתחיל בא' ימי קוד' יה"כ ואח"כ בעיה"כ ואח"כليل י"כ.

ותירץ בשם ר"ת זז"ל:

ור"ת מפרש דבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילת וכן במס' ב"ק (דף ב). השור והבור המבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להזות בפרק הרואה (ברכות דף נד): שלא נקט הש"ס כסדר הפסוק ועוד מפרש ר"ת דפתח ביציאות מסוים דבעי למימר לא יצא החיט במחטו עיג' שלא שנה המלben משום אין נותנין כלים לכובס ולא המבער משום במא טומניון הוצאה הוצרך לשנות טפי מסוים דמלאכה גרוועה היא כמו שאפרש.

עיקר עיוננו הוא בתירוץ השני שהוצאה היא "מלאכה גרוועה". אך להלן נعمוד גם על הקשר שבין התירוצים.

בהמשך (בתדר'ה פשט) התקשה ר"י מדוע יש כפילות במשנתנו ובמשנה דשבועות, "מה לי עני מה לי עשיר?" ותירץ שאי אפשר ללמד הוצאה של בעה"ב מהוצאה דעתך, וכן להיפך, מכיוון שהוצאה היא "מלאכה גרוועה". ראייתו של ר"י היא מהចורך בשני פסוקים לעניין הוצאה, חד במכילתין [צ"ז]: "ויכלא העם

מהביא". והשני עירובין י"ז: "אל יצא איש ממקומו". ודרשין בפסוק זה אל יוציא לעניין הוצאה.¹

ב. הכנסה והוצאה כחלק מאב המלאכה

לגביו הפסוק הראשון שהובא בתוס', הבינו האחרונים שמתיחס גם הוא רק להוצאה ולא להכנסה. דהיינו: פסוק אחד להוצאה דעתו ואחד להוצאה דעתה². וכן משמע בಗמ' [שבת צ"ו]: דהכנסה הווי תולדה. ובתוד"ה הכנסה [שם] כתב: "דאי לאו סברא לא הווה מחשבינו לה תולדה דהוצאה ואי לא הוות נמי במשכן לא הווה מחייבינו עליה מסברא לפי שמלאכה גרוועה היא". וא"כ משמע לכואורה שהכנסה היא תולדה. וממילא א"א לומר שהפסוק "ויכלא העם מהביא" מתיחס גם להכנסה. אך נלעניד שפסוק זה מתייחס, בלבד להוצאה, גם להכנסה, כద羞עה מפשט הפסוק "ויכלא העם מהביא" דיקא – הווה אומר העם מביא מריה³, או אפילו מרשות היחיד דרך רשות הרבים, תוך המשכן, והיינו הכנסה. ואין לומר שהכוונה היא רק להוצאה מרשות העם, שהיא רה⁴, דהרי העיקר כאן הוא ההבאה למשכן שהיא פועלות הכנסה.

ולכואורה מוכחת מהגמ' שבת ב: שהכנסה היא אב, ולא תולדה, וזה ההיפך מהגמ' בדף צ"ו: שכtabה שהכנסה היא תולדה. דהרי הגמ' [שבת ב:] כתבה "תנאה הכנסה הוצאה נמי קרי לה". משמע שהכנסה שකולה להוצאה. וברשב"א [שבת ב:] התקשה בסתריה זו שבין הגמרות. ותירץ שניים שני סוגים של הכנסה. הכנסה של עני העומד בחוץ נחשבת לאב. ואילו הכנסת בעה⁵ העומד בפנים הווי תולדה. ז"ל:

ואיך למידק אדם איתא דף מוציא מריה⁶ לרה⁷ Ki אמר, אמאו תנוי לה במתניתין והוא לא תנוי התם אלא אבות אבל תולדות לא תנוי התם כלל, והכנסה תולדה דהוצאה היא כדאמרין הכא אבות Mai ניחו יציאות, ובפרק הזורק נמי אמרין הוצאה אב הכנסה תולדה. ותירץ ר"ת ז"ל לפי שהוצאה מלאכה גרוועה היא והויא שאין לה תולדה לפיכך הוצרך לכוללה עמה, ... ולפי מה שכtabו בתוספות אפשר דהיא דפ' הזורק כוותיה דבר פפה נמי אתיא, שהם ז"ל כתבו דהכנסה דההט היינו הכנסה דעתה⁸, דליתא במשכן, דאלו הכנסה דעתו למה לו למלפה התם מסברא דמה לי עיולי, שלאו הכי נמי תיתני לנו מדהות במשכן וכדאמרין בפרק במה טומני. אלא ודאי לא נפקא לנו מסברא

1. אמן בgam' עירובין י"ז: מצינו להיפך מדברי התוס' דהgam' אינה לומדת דין הוצאה מפסוק זה ז"ל הגמ' מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב⁹ ועי' Tos' שם ז"ה לאו אכן בתרגומים יונתן עה"פ הניל בשמות ט"ז כי"ט תרגם "ולא תטלטלן מדעם מרשותא לרשותא"

2. עיין למשל אבן עז אוחח סי' ש"ז אות ט'

דמה לי אפוקי מה לי עיולי אלא הכנסה דבעה"ב, דהס העלו קרשים מקרקע לעגלה היינו הכנסה דעתו העומד בחוץ:³

החלוקת אותה עשה הרשב"א בין הכנסה דעתו לבין הכנסה דבעה"ב, התפרשہ היטב על ידי ר"מ זעמבע ב'יתוצאות חיימ' סימן ו'אות ה'. ועיiker דבריו שם: יש חילוק בין עקיירת ידו לעקיירת גופו, שבעקירות גופו עוקר את הגוף ממוקומו יחד עם החפש ואילו בעקיירת ידו – היא הפעולה המוזכרת במשנתנו – החפש נucker ואילו גופו נשאר באותה רשות, ובזה יש חילוק בין בעל הבית לבין העני. כשהעמד העני בחוץ ועוקר, אז בעת העקיירה החפש נמצא יחד עם גופו ברה"ר, ובעת ההנחה מתקיים שני תנאים – הנחה וגם שינוי רשות. וכל זמן שלא הניח את החפש, הרי החפש נחשב מונח במקום ש גופו מונח. ובכה"ג שההנחה ושינוי הרשות נעשים בעת ובעוונה אחת אז הוイ אב. מה שאינו כן כשבעה"ב עומד בפנים, שינוי הרשות נעשית בעת העקיירה, אע"ג שהחפש עדין ברה"ר, מ"מ החפש הולך אחר מקום הגוף שהוא רה"י. וא"כ שינוי הרשות נעשית קודם להנחה ובכה"ג הווי תולדה.

וברמבי"ס שבת פרק י"ב הל' ח' כתוב: "הווצה והכנסה מרשות לרשות מאבות מלאכה הם".⁴ ועיינ"ש בלח"מ שהקשה דמהגמי' משמע שהכנסה היא תולדה וכייד קרא לה הרמבי"ס אב? ותירץ, דכיון שאין נפקותא בין אב לתולדה, לא דק הרמבי"ס בלשונו. אך לפ"ז מה שהתבהר על פי הרשב"א מישובת היטב גירסת הרמבי"ס, שהרי יש הכנסה שהיא אב ויש הכנסה שהיא תולדה.

ובעיiker דברי הלח"מ שאין נפקותא בין אב ל מלאכה, עיין בר"ז בעניין מסוכריות דנוויתא [מ"א. בדף הריני', שבת, ד"ה ולפיכך] שימוש במפורש בדבריו שתולדה של מלאכה שאינה צריכה לגופה לכל הדעות אינה מדאוריתא. וכיוון שהרמבי"ס בפ"א מהלי' שבת ה"ז פסק קר"י ש מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, א"כ יש נפקא מינא גדולה אם חייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה בהכנסה מרשות הרה"ר לרה"י אם לאו.⁵

3. אכן צ"ע דהרשב"א עצמו שם לומד שהפסוק ויכלא העם מהביא מלמד לעניין הווצה דזוקא ועיין עוד בתדי'ה איך אמר הוריות דף ד. דמשמע דאפילו אם נאמר שהכנסה היא אב מ"מ זה נלמד מסברא ולא מהפסוק הניל'.

4. ובגירסה של רמבי"ס פרנקל לא גרס "והכנסה".

5. ולהלן בפסקה ג נ夷יב היטב את דעת הלח"מ.

ולכאורה גם בדעת הר'ן הניל צ"ע מדו"ג המ' [ב"יק דף ב.], שחיפשה הבדלים הלכה למעשה בין אבות לתולדות, לא הביאה את החילוק בין אב לתולדה לעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה⁶.

ונראה ליישב שהגמ' רצתה לדעת מה ההבדל בין מלאכה שהיא אב לבין מלאכה שהיא תולדה. אך תולדה שאינה צריכה לגופה לא נחשבת מלאכה כלל ולכון לא הביאה הגמרא את החילוק בין אב לתולדה במקרה הזה ואcum"ל.

ג. השלכות ההלכתיות של מלאכה גרוועה

העובדת שהראשונים הגדרו את מלאכת הוצאה כמלאכה גרוועה גוררת בעקבותיה ממשמעויות ההלכתיות שונות. בתז"ה פשט [שבת ב.] כתבו שעקב העובדה שהוצאה היא מלאכה גרוועה, בעיני שני גורמים על מנת להחשיב את סוגיה השונות כאב מלאכה. א. פסוק; ב. שיהא במשכן. וכן, כדי שדבר מסוים יחשב תולדה של הוצאה, צריך שיהא במשכן, משא"כ בשאר מלאכות שעל מנת להחשיבם כתולדה די לנו בדמיון לאב, או מצד תכלית המלאכה או מצד הפעולה⁷, ואילו על מנת להחשיבה כאב צריך דמיון הן מצד התכליות והן מצד דרך הפעולה⁸.

לאור מה שראינו בפסקה הקודמת, שלדעת הר'ן אין אדם חייב על משאצלייג בתולדה, א"כ לכואורה לדעת Tosf., אותה נראה להלן, נוצר מצב בלתי אפשרי לגבי תולדות דהוצאה. שהרי נחלקו Tosf. ורש"י בバイור המושג "מלאכה שאינה צריכה לגופה". לדעת רש"י (במשמעותו המות [שבת צ'ג:]) הגדרת משאצלייג היא דבר שנעשה שלא מרצונו החופשי⁹.

6. עיין תוכאות חיים סי' ו אות ט' בשם האג"ט.

7. עיין בתחילת כלכלת השבת לבעל תפארת ישראל [נדפס בראש המשניות סדר מועד] שסביר שכל מלאכה שדומה בתכלייתה לאב הוא אב. ואם דומה רק בדרך הפעולה אך שונה מהתכליית האב תולדה.

8. עיין תז"ה קא מוויק ב: דתלה את ביאור מחלוקת רבה ורב יוסף לגבי מנכס ומשקה זרעים בשבת שנחלקו האם מתרירים בו משום חורש או משום זורע. רבה סבר בתיר מעשה מדמיין לה ורב יוסף סבר בתיר מחשבה אוזלין. ומשמע א"כ שלכו"ע אם יש דמיון רק באחד הצדדים הללו הוא תולדה ונחלקוஇ זהה דמיון יותר חשוב.

9. זו"ל רש"י שם: ור' שמעון פוטר - אפילו במת שלם, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל מלאכה שאינה צריכה (גופה) אלא לסלקה מעליו - הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא בא לו, ולא היה צריך לה, הילכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון. וכן בסוגיא בשבת ע"ג: לגבי החופר גומא כתוב רש"י: מתכן – כמו מוציא את המת לקוברו, אין צורך לצריך לגופה דהוצאה ולא למית, אלא לפנות ביתו, והוצאה הצריכה לגופה כגון שהוא צריך לחפש זה במקום אחר.

שיטת תוס' היא שהגדרת "צrica ל גופה" טמונה בשאלת האם המלאכה נעשתה לאותה תכלית שנעשתה במשכן. ודוקא אם נעשתה המלאכה לתוכלית הדומה לתוכלית המקורית במשכן, אז תיחשב המלאכה כ"צrica ל גופה".¹⁰ מミלא לשיטת Tos', אפילו אם נאמר, כפי שאמרנו לעיל בדעת הר"ן, שלכו"ע אין דין משאצל"ג מדורייתא בתולדות, מ"מ לעניין מלאכת הוצאה יודה הר"ן שגם בתולדות, לדעת רבינו יהודה המחייב במשאצל"ג, יהיה חייב. כיון שאע"ג שמדובר בתולדה, מ"מ זו תולדה שהייתה במשכן.

לאור הניל ניתן לישב את דעת הלח"מ. לעיל בפסקה ב' ראיינו שבעל הלחת משנה טוען שאין נפקותא בין אב לתולדה לגבי הכנסתה. והקשינו עליו שלדעת הרמב"ם הפסיק שבמשאצל"ג חייב, יש נפקא מינא גדולה אם קיבל את דעת הר"ן שאין דין משאצל"ג בתולדה. אך על פי האמור, אם נפרש שהרמב"ם סובר בתוס' שמשאצל"ג תלוי במשכן, נוכל לומר שמכיוון שתולדות של הוצאה היו במשכן, שוב אין הבדל בין אב לתולדה לעניין מלאכה שאינה צrica ל גופא.¹¹

נפקא מינא נוספת חשובה להלכה מצינו לגבי הוצאה ביו"ט.

בעניין הוצאה ביו"ט נפסק בשוו"ע או"ח סימן תקי"ח סעיף א:

מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה, הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וספר תורה וכליים. הaga: הצריכים לו קצר, או שמתירה שלא יגנובו או שאר פסידא (הגהות סמ"ק ורבינו ירוחם), אבל אבניים וכיוצא בהן, אסור.

מקור הדברים הוא בחלוקת ראשונים שמובאת בב"י. דעת הר"ן בדעת רשיי, וכן המגיד משנה בדעת הרמב"ם, שהותרה הוצאה ביו"ט אפילו שלא לצורך כלל, והוצאה אבני אסורה ביו"ט מדרבן. ואילו לדעת שאר פוסקים, אסורה מדרבן כל הוצאה שלא לצורך. ומלשון השוו"ע, שכתב בסתם שהותרה הוצאה שלא לצורך, משמע שסביר שאף שלא לצורך כלל מותר. והרמ"א לכוארה חולק וסובר שביעין צורך קצר. ועיין בהה"ל שם ד"ה "מתוך" שהביא אפשרות

הווי אומר שיטת רשיי היא שהגדרת המושג צrica ל גופא היא צורך מתmeshך בתוצר המלאכה. וזה בהנגדה למלאכה שנעשתה כתוצאה מאילוץ זמן.

10. וז"ל Tos' [שבת צ"ד. ד"ה רבינו שמעון]: נראה לר"י דמלאכה שאינה צrica ל גופה קרי כעשה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן אלא לעניין אחר כי הצורך הייתה מלאכה נעשית בשביבו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו.

11. אך באמת דברים אלו צרכיים עיון. כיון שאע"ג שהרמב"ם אינו כותב את דעתו בגדידי משאצל"ג מ"מ מצאתי בכ"מ שהביא משמו בפרק א ה"ז מהל' שבת וז"ל: "אבל משאצל"ג הוא מתכוון לגוף המלאכה אלא שאינו מתכוון לתוכלית מסוימת הייר אברהם החסיד בשם אביו ז"ל ע"כ " ובפשטות משמע מלהונו שסביר שגדיר משאצל"ג הוא בראשי"י وسيעתו שכ מלאכה שנעשית לשם תוכלית מסוימת נחשבת צrica ל גופה ולא תלה את גדרי המלאכה דזוקא בתוכלית כעין שהיא במשכן וצ"ע .

שהרמ"א רק מפרש את דברי המחבר ואין כאן מחלוקת, ולכו"ע בעין צורך קצר על מנת להתריר את מלאכת הוצאה ביום טוב.

וכتب עוד בבה"ל שם [נגד הבנתו של הר"ן בדעת רשי"י] שלדעת רשי"י אסורה מדרבן הוצאה ביו"ט כאשר אינה לצורך. על פי מה שכתב רשי"י [ביצה ייב: ד"ה הבערה ובשול] "דיום טוב אינה משנה ללקות עליהם, דמתוך שהותרו לצורך - הותרו נמי שלא לצורך מן התורה", שעכ"פ מדרבן אסורה הוצאה שלא לצורך. ונראה שכוננו לומר שמכוח מרשי"י שرك לעניין מלכות, זהינו לעניין חיוב דאוריתיא, אין איסור הוצאה ביו"ט, אך מדרבן יש איסור. ואם כן קשה על הר"ן שהבין בדעת רשי"י שגם מדרבן מותר. וככתוב עוד הביאור הלכה, שדוחק לחלק בין הוצאה הבערה. אך לכארה נראה שדווקא ניתן לחלק בין הבערה להוצאה. כי מצינו שהוצאה היא מלאכה גרוועה, וא"כ היא שונה במהותה מהבערה שהיא מלאכה רגילה. ואכן המהרש"ל ביש"ש למס' ביצה, על אף שפסק בסyi ל"יד שהוצאה שלא לצורך ביו"ט אסורה, מ"מ כתב שם בסyi ל' שאפשר להוציא סכין לשחיטה ביו"ט למרות שאפשר היה להוציאה מבعد יום, וכן ס"ת ולולב, דבכה"ג מקילים בהוצאה מכיוון שהיא מלאכה גרוועה.¹²

נפקא מינא נוספת בין הוצאה לשאר מלאכות, הנובעת מהגדרת הוצאה כמלאכה גרוועה, תהיה ע"פ מה שניתן לישב את קושית האבני' על המ"מ בפ"ט מהלי' שבת הל' י"ג. ואלו עיקרי הדברים: הרמב"ם [שם] כתוב צובע בצלע שאינו מתקיים בשבת פטור. והמ"מ למד מדבריו כלל לדיני שבת. שבכל מלאכה אשר אינה עומדת לקיום – פטור עליה. בשוו"ת אבני' [או"ח סי' ר"י אות ט"ז] הקשה על כלל זה, שהרי מצינו מלאכה שאינה מתקימת ובכל זאת חייבים עליה – מלאכת הוצאה, במקרה שזורק מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר. שהרי במקרה זה לדעת ר' עקיבא חייב מדין "קלוטה כמו שהונחה דמי". ובאבני' תירץ שהואיל ומקור הוצאה נלמד מהפסק "אל יצא איש ממוקומו" ומדובר בملكטי המנו היוצאים עם כליהם אשר דרכם לחזור עם הכלוי מיד לאחר לקיטתם, אם כן מהפסק עצמו אנו למדים שב[out] הוצאה, בניגוד לשאר המלאכות, אין צורך שהמלאכה תהיה "מלאכה המתקימת".

אך יותר נראה לומר שלא בעין "מלאכה המתקימת" בהוצאה, מכיוון שהוצאה היא "מלאכה גרוועה". ולפחות למפרשים¹³ את גדר "מלאכה גרוועה" בכך שאין

12. וכן הוא בקטע המופיע בסוגרים בתוס' ביצה דף יב. ד"ה דלמא זז"ל ואין ערוב והוצאה ליו"ט דשאני הוצאה דגרוועה היא מכל שאר מלאכות ויש ספרים דגר' קרא דירמיה ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת בשבת אין ביו"ט לא דמעט לה בהדייה מטעם דהוצאה גרוועה היא.

13. או"יז חי'ב הל' שבת סי' פ"ב יובא להלן בפסקה ד

שינוי בעצמות החפץ. לאוטן שיטות לא שייך קיום למלאה. כי חלות החיוב תלויה בעצם ההוצאה ואינה קשורה לחפץ עצמו, בין אם מתקיים ובין אם אינו מתקיים. ולכואורה, אם נכונים דברינו, יש מקום לומר שהעיקרונו של "מלאה גרוועה" פועל גם לחומרא. אחרי שהיסקנו שמלאתה הוצאה אינה קשורה לחפץ עצמו, אם כן ישנו פטור הנוגע לחפץ שלא ישפייע במלאתה הוצאה. פטור זה הוא הפטור של "מקלקל", כי הרי לא יתכן לפטור משום מקלקל בשבת במלאתה הוצאה, כמו שזרק חפץ מרשות לרשות ע"מ שישראל, או כמו שהוציא חפץ מכל לחמה, דבכה"ג ההוצאה היא קלקל, דהיינו קלקל החפץ אינו חלק מגוף מלאתה הוצאה. שהרי גדרה של מלאתה הוצאה הוא רק בהעברה מרשות לרשות ללא שינוי בגוף החפץ.¹⁴

נפ"מ נספת כותב הבן איש חי (שו"ת רב פעלים ח"א או"ח סי' כ"ה) וז"ל:

אמנם מצאתי בס"ד פותח היתר להעברת זה הגאר"י מטעם אחר, והוא ע"פ מ"ש הרמב"ם ז"ל בה"ש פרק ט"ו גביביב ששופcin לתוכו מים, דכוcho ברה"ר אסרו חכמים, וכוחו בכרמלית לא אסרו, אבל כח כוחו מותר לכתילה אפילו ברה"ר, יע"ש. ובתשובה אחרת שכתבתני בס"ד בעניין המקווה שמיימי באין ע"י המוכנני, הבאתי דין זה האמור לגבי הוצאה, דכוcho מותר מן התורה ורק אסור מד"ס, ולכן לא אסור אלא ברה"ר אבל בכרמלית מותר, והקשתי על זה מדין שבת עצמו, דעתך בשבת חייב משום מבעיר, הרי כוחו חשיב בגופו מן התורה, ואין לגבי הוצאה לא אסרו בכוחו אלא מדרבן. ותרצתי, דקי"ל כל מלאת שבת גמرين ממשכן, וכל מידי דלא הוה במשכן איינו חייב עליו מן התורה, על כן בשלמא נופח הוה במשכן, דוזאי היו נופחין להבעיר באש כשהיו צריכים למלאותם, אבל הוצאה כה"ג שהוא כוחו דזוקא ששופך המים ויוצא לחוץ ודאי לא הוה זה במשכן, דההוצאה והכנסה הייתה במשכן הוה מה שהיו נוטלין בידם מן הקרע שהוא רה"ר והניחום בידם בעגלות שהוא רה"י, או אףא, כמו"ש בלבוש ז"ל סי' שע"ז וכל הוצאות והכנסות היהנה על ידי גופם להדייא, ולא כוחם בלבד, וכיון דלא הוה כה"ג במשכן בהוצאה והכנסה, לא אסור כוחו בהוצאה והכנסה מן התורה, ורק רבנן גזרו בכוחו לגבי הוצאה. ואע"ג דזורק מן רה"י לרה"ר חייב מן התורה, היינו משום דזהה זריקה במשכן, והזרקה אינה בכלל כוחו, דזו הוצאה להדייא, וכיון דלא נח בקרע רה"י, ואח"כ יצאה לרה"ר. ויש אריכות בעניין זה, ואין כאן מקוםו.

הסביר לחלוקת של הבן איש חי נუץ בעובדה שהוצאה היא "מלאה גרוועה". לא רק מלחמת שביעין שהמלאה תהיה כפי שהיא במשכן גם באבות וגם

14. ואףלו אם נאמר דפטור בכיה"ג מ"מ הפטור יהיה מטעם שלא הייתה הנחה ראוייה ולא מטעם מקלקל.

בתולדות, אלא גם מחלת עצם הגדרת הוצאה כדבר שאינו עושה שינוי בגוף החפש. וממילא ניתן לומר שמתחייב דוקא כאשר הוא גופו עושה את הפעולה, ואינו חייב כאשר הפעולה נעשית מכוחו. במלואה רגילה בה נוצר שינוי בחפש, ישנים שני חלקים למלואה: א. עושה ומעשה המלאכה ב. התוצר. במקרה כזה כששינוי בתוצר התקיים, ניתן לומר שחייבים גם במקרה שהמעשה עשה רק מכוחו, כי על כל פנים חלקה השני של המלאכה, השינוי בחפש, התקיים. אך במלאת הוצאה, שבה עיקר המלאכה הוא בעשה עצמו ולא בתוצר, שהרי בחפש אין שינוי, אם גם העשה עצמו פעל רק מכוחו, לא יהיה חייב.

ד. הטעמים לדין מלאכה גרוועה

מצינו בראשונים טעמים שונים לכך שהוצאה היא מלאכה גרוועה.
בתז"ה פשט כתוב:

דוחוצה מלאכה גרוועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"יר מה לי מוציא מרה"י לרה"י.

הווי אומר שהחסרונו בהוצאה הוא בכך שהוא מלאכה שחייבים אינם עקבאים. חוסר העקבות בא לידי ביטוי בכך שאם הגדרת האיסור היא בשינוי רשות, אם כן לא היה צריך להיות חילוק בין הוצאה מרה"י לרה"י לבין הוצאה מרה"י לרה"י אחרת.

הרא"ש בתוספותיו כותב טעם דומה אך שונה וז"ל:

אבל הוצאה מלאכה גרוועה היא, שאלו היה נשא חפש גדול כל היום ברשות היחיד לא מחייב, ואילו הוצאה כגרוגרת מרשות היחיד לרה"ר מהיב.

זהינו גם הוא כתוס' שם דגש על חוסר העקבות בגדודי המלאכה, אך לא מצד חילוקי הדינאים במקרים השונים של הוצאה, אלא שהבין שאם נאמר שהוצאה היא מלאכה רגילה, אז עיקר המלאכה הוא עצם הטלטול, ואם כן מודיע בתוך רה"י אין איסור ואילו מרשות לחברתה הווי מלאכה?¹⁵

שיטה שלישית בביאור העניין היא שיטת האור זרוע [ח"ב הל' שבת סי' פ"ב] שכותב וז"ל:

המושcia - скמן בפי הזורך בעי הוצאה היכא כתיבה, ולא בעי למילפה ממשכן עיג דהוא במשכן, משום דמלאכה שאינה חשובה [היא] דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות, מעיקרה חפש והשתא נמי חפש. כך פר'ית ויש בו להאריך.

15. כפי הנראה הרא"ש מקבל את העקרון של Tos' אלא שתוס' סבר שיש חילוק רשות, מעשי ולא דיני, בין רשות היחיד שונות ואילו הרא"ש הבין שככל רשות היחיד הן רשות אחת.

פירוש זה של האור זרוע שונה מהותית מפירושיהם של Tosfot ותוס' הרא"ש. כיון שפירוש זה אינו עוסק בעקבות גדרי המלאכה אלא מחלק בזרה עקרונית בין כל המלאכות שהן פועלות יצרניות לבין הוצאה שהיא אינה משפיעה כלל על גוף החפץ.

ההסבר של האו"ז צריך ביאור. שהרי הוצאה אינה המלאכה היחידה שאינה יצרנית. גם מלאכת צידה אינה מלאכה יצרנית, מכיוון שלא נוצר בעקבות הצדיה שום שינוי בגוף הניצוד? ובפשטות נראה לומר שלילת החירות מבע"ח היא שינוי מהותי בגוף הדבר בגין מקום שאינו נראה כשינוי מהותי.

ה. שתי בחינות השבת

בספר פרקי מועדות לרבי מרדי ברויאר [ע' 32 – 39] ביאר שישנן שתי בחינות בשבת: א. הבדיקה של יום שביתה; ב. הבדיקה של איסור מלאכה. הבדיקה הראשונה מתיחסת לבריאות העולם ומהשך הנהגתו על ידי הקב"ה, ואילו הבדיקה השנייה מתיחסת להמשך קיום העולם והשליטה בו על ידי שליח ד' – האדם; "פרו ורבו ומלאו את הארץ וככשוה וגוי". המשכן, ממנו נלמדות כל המלאכות, הוא המיציג את שלטונו האדום בעולם, שהרי "לא נברא העולם אלא כדי שתשרה שכינה תחתונים". لكن אנו מוצאים שהאמור בבריאת אmor גם במשכן. כגון ההකלה בין "ד' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו" [משל ג' י"ט-כ'], לעומת זאת בצלאל המלאה ב"روح אלקים בחכמה בתבונה ובדעת ובל כל מלאכה" [שמות ל"א ג']. [ההשוואה היא במילים המשותפות: חכמה, תבונה ודעת]. וכן "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" [בראשית א' ל"א], לעומת זאת "וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ד' כן עשו", ועוד הקבלות רבות ואכמ"ל כי הדברים עתיקים.¹⁶ לעומת זאת השבת הנלמדת מהמשכן, יש ציווי מיוחד על השבת בפרשת המן, ציוויי האוסר הוצאה. פרשת המן מתיחסת להנagation השם את העולם ללא התערבות אנושית. ד' זו את האדם על ידי המן כשם שזו את כל הברואים. להנagation זו מתיחס ר' ישמעאל במדרש [בר"ר י"א ב']: "ויברך אלקים את יום השבעה ויקדש אותו – בירכו מן וקידשו במן". לאור זאת מובן ההבדל בין מלאכת הוצאה לבין שאר המלאכות. שהרי שאר המלאכות נלמדות מהמשכן, ומשמעותן שלל האדם לעשות מלאכה במשך השבוע וายלו בשבת לא לעשות מלאכה, כפי שדי' "שבת מכל מלאכתו". לעומת זאת הוצאה שונה בתכלית. משמעותה

היא שבמשך כל השבוע יצא אדם לעמלו ואילו בשבת ישבו איש תחתיו ולא יצאו אלא יסמכו את עצם לחולטין על ד'.

נמצא לאור הנייל שהוצאה היא מלאכה גרוועה, כיון שאינה שייכת לשאר מלאכות המשכן, שכן יסודה של מלאכה זו הוא בכך אחר של מצוות השבת.

חשיבות להדגיש שرك שתי מלאכות נתרשו בתורה לעניין שבת. מלאכת הבערה ומלאכת הוצאה.¹⁷ מלאכת הבערה מייצגת את כוח היצרה של האדם, הכוח לייצור شيءים, והיא שייכת לכל מלאכות המשכן. ואילו מלאכת הוצאה עומדת בפני עצמה. ובכך יובן היטב מדוע הגמ' דנה דווקא לגבי מלאכת מבער האם "ללאו יצאת או לחלק יצאת", ואינה דנה על מלאכת הוצאה, שהרי מלאכת הוצאה שונה ממלאכות המשכן, ואין תימה מדווע נתרשה בתורה. אך מלאכת הבערה לא הייתה צריכה להתרש יוטר מכל המלאכות האחרות ואם נתרשה – על כורחנו שיצאה כדי לדרוש, לחלק או לאו.

על אף שפירוש זה נראה קולע בחות השערה, חסרונו בכך שהוצאה, בסופו של דבר, נחשבת למלאכה, גרוועה אمنס, אבל בכל זאת מלאכה שהייתה במשכן.

ולכאורה נראה ההיפך מהנייל שהרי הפסוק צורתו מראה דווקא על דין תחומיים ולא על דין הוצאה, שהרי כתיב וקרי "אל יצא איש מקומו", וכן דורשים חז"ל [מכילתא בשלח ה] "שבו איש תחתיו - אלו ד' אמות, אל יצא איש מקומו - אלו אלףים אמה". ובאמת יותר מסתבר להעמיד את איסור תחומיים כאיסור השיקץ לבחינה של שביתת השבת המונתקת לגמרי מאיסור מלאכה. שהרי איסור זה הוא באמת איסור לאו בלבד.

ו. הגדרת המושג מלאכה

יתכן שניינו להציג פירוש אחר לעניין מלאכה גרוועה שיאחד בחובו את כל פירושי הראשונים.

המילה מלאכה, הנזכרת כבר בבריאות העולם - "ויכל אלוקים ביום השבעה מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השבעי מכל מלאכתו", דומה למילה מלאך. דמיון זה בין המילים מראה גם על דמיון במשמעות. מלאך פירושו שליח, ובמקומות שיש שליח יש גם משלח. על פי זה נבין את מלאכת ד' בבריאות העולם. המילה עולם באה מהמילה העלומות, דהיינו ד' צמצם והסתיר עצמו בבריאות העולם. הווי אומר, מלאכת בריאות העולם היא שליחות מאין סוף, עצמות ד', אל

¹⁷ על פי הגמ' שלומד את הפסוק "אל יצא איש מקומו" כאל יוציא איש מקומו.

העולם הנברא – "הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו".¹⁸ וכשם שדי שבת מכל מלאכתו, דהיינו מן היצומות, כך גם על האדם לשבות מלאכתו שלו ולהזור אל השורש, אל "מקור הברכה". ניתן לראות יסוד זה גם מהמדרש הקוסר את שבת לתשובה. "התחיל אדם הראשון מטבח על פניו ואמיר כך הוא כוחה של תשובה ולא היתי יודע, מיד עמד אדם הראשון ו אמר מצמור שיר ליום השבת" [ילק"ש ח"א ל"ח]. הנה כי כן גם השבת וגם התשובה תכליות להשיב את האדם לנקודת ההתחלה. ממילא גם המלאכות שהיו במשכן מהוות יציאה של האדם מעצמו ופעולתו יצירה בדברים חיצוניים, ודברים אלה הוא חייב לשבות ביום השבת.

ביתר עומק נתבארו הדברים אצל המהרי"ל ב"דרך חיים" (פרק ה' משנה טו) זו"ל:

מספר שבעה מורה על מדריגת למטה מזה שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפייך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדשה, שבעת ימי שבוע ששה ימי חול והשביעי הוא קדוש, ובחדשים השבעיים גם כן קדש הוא חודש תשרי, ובשנים ששה שני עבודה והשביעית שמיטה והוא שנת קדש, וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול והם כנגד ששה קצחות הגשם שהוא חול ואלו השבעי הוא כנגד היכל הקדש שהוא השבעי והוא באמצע והתברר לך במבואר מאד, כי זה ידוע. והרי השבעי הוא מצטרכך אל השש בכ"מ, הן בימי השבוע הן בשנים, הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגת שהיא למטה מן הריאונה. ודבר זה מבואר שאנו ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבר הקדש אל הגוף, ולכן דבר זה מדריגת למטה מן עשרה המורה על מדריגת האלהית. וכבר התברר לעלמה, כי מספר ארבעה בפרט מורה על הגוף וכל אלו הדברים הם דברי חכמה מאד והם דברים אמיתיים.

נדר מלאכה הוא הוצאה מן הכוח אל הפועל. דבר ידוע הוא שהוצאה אל הפועל מצמצמת את הרעיון שבכוות, כשם שהדיבור מצמצם את המחשבה. ובשבת יש להזור לנקודת המוצא שלפני היציאה לפועל.

המלאכה היא יצירה בפועל של התכנית, או הרצון, שהיו בדעתו של הבורא ואילו מלאכת הוצאה עומדת בין הרצון לבין היצירה. זהה הפעולה הכללית של לב היצירה שיוצאת אל הפועל רק בעוזרת מעשה המלאכה. ולכן לכל אורך מסכת שבת אנו עוסקים במלאכת הוצאה, כאשר תוכן כל המלאכות מתבטא בנושא הראשון הפותח את המסכת שהוא האידיאל האלוקי היוצא אל הפועל ע"י הבורא, או גם על ידי האדם, שמחשובתו מלאת את העולם מהות ותוכן

18. עיין בויה בלקו"ט פנהס ע"ו ד', תורה אור ויקהיל קי"ג ד', ליקוטי אמרים פרק מ"ח. ומайдך עיין נה"ח שער פרק ים גי–די. לדעת בעל התניא עיקר עבודת די היא באור הניקף, ולדעת נה"ח באור המקיף.

שמתוכם יוצא אל הפועל כל העולם המעשֵי על פי התוכן העשיר של השבת. מלאכות רגילות הן תהליך של הוצאה אל הפועל, ו殊נה מלאכת הוצאה בכך שהיא מחווה את עצם הרעיון שאפשר להוציא אל הפועל.¹⁹ וכשם שבבריאת העולם ישנו שני שלבים, הראשון הוא שלב הרצון האלוקי להוצאה לפועל. והשלב השני הוא שלב של מימוש הרצון. כך גם במלאכת שבת, ישנו שלב הראשון של הוצאה, ואחריו כן שלב שני של מימוש על ידי מלאכות.²⁰ מайдען גיסא עדין חייבת הוצאה להיות במשכן, שהרי שלב השני דרכו להיות בנוי על שלב הראשון.

ז. חתימה

לאור האמור ניתן להבין מדוע נחשבת הוצאה ל מלאכה גרוועה. ראיינו בראשונים טעמיים שונים לעניין זה. וכנראה כולם ממעין אחד נמשכו.

הסביר שבדיל בין הוצאה לשאר מלאכות בכך שהוצאה אינה מלאכה יצרנית מסתדר אל נכוון עם הסברנו. שהרי דווקא מימוש הרצון לפועל מהווע פולה יצרנית אך עצם הרצון אינו פולה יצרנית.²¹ גם טעמייהם של הרא"ש ותוס', שתלו את גראיות המלאכה בכך שלא היה צריך להבדל בין הוצאה מרה"ר לרה"י לבין טלטול ברה"י או הוצאה מרה"י לחברתה, נתונים טעם לשבת. וכך הסביר: אם נגדיר את מלאכת הוצאה כחטיבה אחת עם שאר המלאכות, ניאלץ לומר שהמלאכה פועלת בחוץ עצמו. ואם המלאכה אכן פועלת בחוץ עצמו, אז הגדרת המלאכה בחוץ היא טלטול ובכך אין הבדל בין טלטול מרשות לרשות לבין טלטול אותה רשות. עצם העובדה שיש הבדל בין טלטול מרשות לרשות לבין טלטול אותה רשות, מלמד אותנו שהגדרת מלאכת הוצאה

19. כשהצעתי את עיקרי הדברים לפני מוויח אמר לי שלמעשה בכל המלאכות ישנו עניין ההוצאה. דהרי בכל מלאכה טמון, מלבד המלאכה עצמה, גם הרצון להוציאה לפעול. ורצון זה הוא המגדיר למעשה את היסוד של מלאכת מחשבת שבת.

20. בכך ניתן לישב קושיא גדולה על הגמי ברה"ה כ"ט: דאיתא שם "וועוד: הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי, דתנא דבי שמואל: כל מלאכת עבדה לא תעשו - יצתה תקיעת שופר ורדיתת הפת, שהיא חכמה ואני מלאכה." משמע מהגמי שאלמלא הפסיק הייתה הוויא לחיב ברה"ה על תקיעת שופר ולכארה זה תימא שהרי אין סרך מלאכה בתקיעת שופר. אך לפי מה שכתבאר יש מלבד מלאכה גם את עניין הוצאה המקבילה לרצון הבורא ליצור. לגבי בריאות העולם נזר הבריאה זה האדם ועליו נאמר ויפח באפיו נשמת חיים" ואמרו חז"ל "מאן דנפח מדיליה נפח". ואפשר דכיוון שרה"ה זה יומם בראית האדם היה צד לחשוב שיש איסור בתקיעת שופר. כיון שזו ההקדמה לבריאה כפי שאמרנו לגבי מלאכת הוצאה.

21. ובכך יוסבר גם ההבדל בין הוצאה לצידה דעת'ג שאינו עושה שינוי בגוף החוץ מ"מ ממש הצד את רצונו לצד.

אינה בחפץ. ולכן אנו יכולים להסיק שמלאת הוצאה שונה משאר המלאכות, בכך שהיא מסמלת את היציאה מאיין סוף לצמצום בעוה"ז, כי לא עצם הטלטול והמשא הוא הגורם המחייב אלא יצירת השינוי בין הרשויות, המקביל לצמצום ד' את עצמו על מנת לברוא את העולם.

בתוך כך גם מתבארת לנו שיטת תוס' שתולדות הוצאה אף הן היו במשכנן. שהרי תכלית מעשה הוצאה היא ההקדמה ליציאה לפועל. וממילא אם לא התקיימה תולדות של הוצאה במשכנן, דהיינו ההקדמה למלאכה, אז גם מלאכה אין כאן.

על פי יסוד זה נוכל לבאר את ההבדל בין דין הוצאה ביו"ט, המותרת מן התורה, ע"ג שאין בהוצאה יותר ישיר של אוכל נפש, לבין דין הוצאה בשבת האסורה מן התורה. שהרי יו"ט יש בו רק איסור מלאכה עקב קדושת הזמן המוחדר שלו. אך איסור הוצאה אינו שייך בו, כיון שקדושת יו"ט נובעת מותו ולאחר הבריאה עצמה, ואני חלק מטהlixir שקדם לבריאה, מה שאין כן שבת אשר מהויה יסוד ואות לבראת העולם. דבר זה נושא ע"י הרב הוטנר כך: "השם שבת מתייחס יותר אל המוחדר שבו שהוא מלאכת הוצאה" [פחד יצחק חנוכה מאמר ג' הי וכונתו שם לשבת בהנגדה ליו"ט].

בכך מובן גם מדובר פתח התנאה במשמעות שבת במלאת הוצאה דווקא. שהרי היא קודמת לשאר מלאכות מעצם מהותה. ולכן גם נזכרה מלאכה זו ראשונה בתורה. ובכך מובן גם תירוץ הראשון של ר"ת בתד"ה יציאות השבת. שפתח התנאה בהוצאה משום דחווי דבר ההוויה. אין הכוונה "דבר ההוויה" רק מצד הרגילות. אלא כיון ששורשה של כל מלאכה הוא במלאת הוצאה העומדת בין הרצון לבין היצירה, שהרי לכל מלאכה בעין רצון וכוונה, איך מלאכה זו העומדת בשורש כל המלאכות כולם נחשבת לדבר ההוויה".

גם יסודו של הבן איש חי, שדין "כחוח" אינו שייך בשבת לעניין הוצאה, מתרברר על פי יסוד זה. שהרי "כחוח" זה הרחבת שליחות המלאכה, אך בהוצאה, שאין מהותה שליחות, לא שייך לחיבת משום "כחוח" – משום הרחבת השליחות.

יסוד זה של שבת [ויסודות רבים אחרים בענייני שבת] נוסח על ידי הרב כך [שבת ומועד בשביעית ע' 153]: "כל עיקרה של שמירת שבת שנאמרה ביעקב היא קביעת התחומיין והעמדת מיצרים מצמצמים. והנה שכחה - נחלה בלי מיצרים, פריצת כל התחומיים, בלי גבול".

הרב שמואל טל

בנייה בכליים

קשיים בשיטת הרמב"ם בדיון "אין בניין בכליים"

הרמב"ם הזכיר את הכלל שאין בניין בכליים ואין סטירה בכליים רק בפ"ב מהלכות שבת. ולכארה הדבר תמה, שהרי כלל זה מגדיר את חיוב הדאוריתא של מלאכת בונה וסותר, וא"כ היה הרמב"ם צריך לכותבו בפ"י, שבו דיבר הרמב"ם על גדרי הדאוריתא של המלאכה, ולא בפ"ב, שבו הרמב"ם רק מצין את האיסורים שגוזו חכמים משום סרך לדאוריתא, כפי שהקדים בראש פ"א, וצ"ע.

ובפ"י הי"ג כתב הרמב"ם: "המכניס יד הקרדום בתוך העין שלו הרי זה תולדה בונה, וכן כל יצואתו בו", עכ"ל. ולכארה גם על דבריו הרמב"ם יש להקשות את הקושיה שהקשו כל הראשונים מהכלל שאין בניין וסתירה בכליים. דמボואר ברמב"ם (פ"ב מהלכי שבת ה"ו ופ"ד מהלוי יו"ט הי"ג) שהלכה בכלל זה. ובדבריו הרמב"ם בפ"י שם לא מבואר שהוא עושה את הקרדום בפעם הראשונה. וגם לא מבואר בדבריו שהוא עושה את הכניסה בדרך של גבורה ואומנות. וכיון שהראשונים תירצו את הסטירה הניל, על ידי שהעמידו את הדיין דהכניסה קרדום בנסיבות הללו, והרמב"ם לכארה לא העמיד את הדיין בנסיבות אלו, נשארת הסטירה עומדת בעינה לשיטתו.

לא ניתן ליישב את דעת הרמב"ם כתירוץ הראשונים האחרים

ואמנם אוקימיות אלו לא כתובות גם בגמרא, ועלפ"כ הראשונים העמידו כן את המקרה. ולכארה ניתן היה להעמיד לכך גם ברמב"ם, אפילו שהוא לא כתב כן להדייה. ואולם נראה בדבריו הרמב"ם לא ניתן לומר כן. ذات האוקימיטה שמדובר ביצירה מחדש של הכללי, נראה ברור שלא ניתן לומר בדבריו, דכל מי האי היה ליה להרמב"ם לפרש דבריו. ומה שניתנו להעמידה בדבריו הגمرا, לא ניתן להעמידה בלשונו הרמב"ם.

אולם נראה שגם את התירוץ דגבורה ואומנות או חיזוק ואומנות לא ניתן לומר בדבריו. ראשית, משום שגם תירוצים אלו מעמידים את המקרה של הכניסה השופטה בנסיבות שדורשת אומנות כדי לעשותה. כאמור לעיל, בדבריו הרמב"ם לא נראה שהמקרה הזה מדובר בנסיבות מסוימת כלשהיא, דהרמב"ם

סתמא קאמר. ולא נראה שכ' הראשונים הבינו בפשיטות את המזיאות של הכניסת קרדום, דין סיבה להניח שהכניסת יד הקרדום לקדום צריכה להעשות בדוקא על ידי אומנות. ובר מן דין, כתבו התוס' בביצה (לא, ב' ד'ה אבל קרדום) וזיל: "אין אלו בקיין בקדום היאך הן נעשים", עכ"ל. ואולם אףלו אם נניח שהתרוצים הללו אינם בהכרח אוקימיות, אלא נובעים מהבנת המזיאות של הכניסת שופטה כפי שהיא, נראה שעכ"פ לא ניתן לומרם בדעת הרמב"ם. דהיינו התרוצים הללו יוצאה שקיים הכלל דין בנין וסתירה בכלים. והמקרה דעיל שופטה בקופינה דרמא הוא מקרה שלגביו לא נאמר הכלל, משום שיש בו גבורה ואומנות או חיזוק ואומנות. אבל ברמב"ם נראה שהמקרה הזה אינו יוצא מן הכלל דין בנין וסתירה בכלים, אלא הוא מקרה העומד בפני עצמו. דהיינו לעיל, הכלל הזה שאינו בנין וסתירה בכלים לא מוזכר ברמב"ם שם. וממילא פשוט שמדובר זה אינו מתקשר לכל זה, ואין לו שום זיקה אליו. ומשמע מפשטות דברי הרמב"ם בכך שהכלל דין בנין בכלים הוא כלל בלתי מוגבל למקרים שבהם אין גבורה ואומנות. ואם כן הדרא קושיה לדוכתא: מדוע אכן המקרה של הכניסת שופטה בקופינה דרמא אינו עומד בסתירה לכל דין בנין וסתירה בכלים, וצ"ע.

לשון הסוגיות לכוארה אינה מרוחחת לפיקודו הראשוניים

ויש להעיר, שבאמת תירוצי הראשונים לסתירה שבין הכלל דין בנין בכלים ובין הדין דשופטה נראים לכוארה שהם אינם מרוחחים כ"כ. דמפשט לשון הגمرا דין בנין בכלים משמע שהדברים אמרו בין שנדרשת אומנות או גבורה לבניין, ובין כשהיא אינה נדרשת, ובין כשהבנייה הוא מתחילה ובין כשהבנייה אינם מתחילה. ולכוארה מאוד קשה לדוחק בדברי הגمرا שמדובר בדוקא באוקימיות אלו. וכמו כן נראה לכוארה ביחס להאוקימיות שהעמידו הראשונים את הדין דעיל שופטה בקופינה דרמא. דלאו רוחה מפשט לשון הגمرا נראה שהמקרה אינו מדובר בדוקא בעשיית הכליל מתחילה או בנסיבות שנדרשת אומנות או גבורה כדי להכניס את השופטה.

בדעת הרמב"ם אבל מלאת בונה הוא בדוקא בנין ממש ורק על זה נאמר שאין בנין בכלים

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, שהמשמעות של הכלל דין בנין וסתירה בכלים היא שונה לגמרי ממה שהבינה הראשונים האחרים. הרמב"ם הבין שסתם בנין היינו בנין כפשוטו: בית או קיר או חומה וכדומה. אך באמת המשמעות של בנין בכל המקרים שבתורה (למעט אלו שהמכוון בהם לבניין רוחני ומופשט,

ולמעט בינוי הצלע של האדם שכבר דרשוהו חכמים, ואכמ"ל). ודרך עשיית בינוי כזה היא על ידי בניית נדבך תחתון, ועליו כמה נדבכים נוספים ועל גבס נדבך עליון, וכן על ידי חיבור דלת לבנייה. ובאותה הלכה (פ"י הי"ב) שבת התყיחס הרמב"ם לבניה זו את: "אחד נתן את האבן ואחד נתן את הטיט וכו' ובנדבך העליון וכו'", סיים הרמב"ם ואמיר: "וחboneה על גבי כלים פטור" (ומקורו של הרמב"ם בירושלים פ"ז ה"ב ופי"ב ה"א). וכוונתו לומר וכן כוונת הירושלמי שם), שאט הוא בא לבנות מבנה כזה של אבנים ונדבכים וטיט וכו' על גבי כל, הוא פטור, דין על זה שם של בניין. דעתם בניין הינו בינוי של גבי קרקע ולא על גבי כלים. ומהינה יש ללמד בקהל וחומר שלא שיק שמהבנה עצמה יהיה עשוי מ כלים ומחוקי כלים.adam בינוי מעלה יוצא מגדר בניין רק בגלל שיש לו עכ"פ בסיס של כלי, כיון שבינוי כזה אינו שיק כלל לגדר של בניין כאשר הוא כולל עשויים מ כלים ומחוקי כלים.

כל זה שאין בינוי בכלים קיים גם באמנות ובגבורה וכו'

ומכיון שהדרך לעשות בניין כזה הוא על ידי אמנות, הרי שהכל דין בינוי בכלים אמר גם כאשר נדרשת אמנות לעשותו. וכיון שבינוי כזו היא עשויה מהודשת של הכותל, הרי שהכל דין בינוי בכלים אמר גם כאשר הוא בונה את הכותל מתחילה על גבי הכל, או שהוא עושה את הכותל מכלים. והוא אפוא שככל ההגבלות שהגבילו הראשונים בכל דין בינוי בכלים לא קיימות אליבא דהרבנן.

תולדת בונה היא בכל איחוד של שני מרכיבים היוצרים דבר חדש

והנה, כל זה אמר אך ורק ביחס לבניין של כותל או בית וכדומה. אולם לאחר שמצינו שחייבת התורה על בניין כזה, למדו חכמים שיש לחיבר גם בתולדת בונה, כך שהוא אינו עשה בניין ממש, אלא הוא מרכיב חלקים זה לזה, ומאחד אותם על ידי הרכבה זו להיות כלי. ואע"פ שאין זה בניין כלל, בניין הינו דוקא כמו בניין של כותל או בית וכן'ל, מכל מקום יש זה שיוכות למלאכת בונה מצד זה שנוצר דבר מאוחד חדש על ידי חיבור החלקים זה לזה. וכשם שבבניין ממש יש התאחדות של האבנים מעצם העובדה שכולם משמשים כנדבכים בינוי (אע"פ שהם אינם מאוחדים זה עם זה מהתנחת החיבור שביניהם וכדלקמן), כך גם בחיבור חלקים זה עם זה עד כדי איחודם ממש, יש חיוב בונה, אע"פ שהם אינם מהווים יחד בניין ממש.

bihchsh la-toldat hozat la-nomer ha-kel shel shain binion b'v'elim

וביחס לתולדת הבונה זו את, של חיבור חלקים עד שתאחדו, לא נאמר הכלל

דאין בניין בכלים. דאין זה בניין כלל וכנ"ל, וגם לא שייך ללמידה על זה בכלל וחומר מבונה על גבי כלים. ושאני הודה שבאנו לחייב אותו מכוח עשיית בניין, ואין דרך לבנות על גבי כלים, וכך וחומר שאין דרך לבנות על ידי כלים. אבל איחוד חלקים וחיבורם זה לזה הוא דבר השכיח והמצויב בכלים. וזהו אכן דרך לבנות חלקים ולאחדם זה עם זה. וכך שפיר חייב בזו משום בונה. ואין לתמהה על כך שבב המלאכה אין חייב בכלים ואילו בתולדה יש חייב בכלים, דמצינו כן בכמה וכמה מלאכות. וכבר התבאר דבר זה במלאתך דש, שהאב אינו אלא בגידולי קרקע, והפרק והחובל (שהם תולדות מלאכת דש) שייכים גם בדברים שאינם גידולי קרקע (וכמו שהתבאר שם בדעת הרמב"ס). וכן מצינו בבורר, וכן מצינו בשיעור טוחן, שהאב בכגרוגרת והשף לשון של מתכת (שהוא תולדת טוחן) שיערו בכל שהוא. ויש לעקרונו זה עוד דוגמאות, אבל אכם"ל.

הרמב"ס השתמש בכלל שאין בניין בכלים רק ביחס לחלקים המctrופים למבנה

ולכן מצינו שהכל דין בניין בכלים נאמר אך ורק ביחס לדלתות ותריסים וביחס למגורה של חוליות וכן ביחס למגדל של עצ. דבهرכבה דלתות ותריסים היה מקום לחיבב משום שם חלק מבניין ממש. דכאמר לעיל, דרך עשיית הבניין היא באופן של הנחת נדבכים זה על זה וכן בקביעת דלתות לבניין. וכאשר דובר על מגורה של חוליות, לא דובר על ההרכבה של חוליות זה לזה, דLAGBI זה באמת לא שייך הכל דין בניין בכלים, וכנ"ל. אלא היה מקום לחיבב משום שהוא מניח את החוליות זו על זו, והוא דומיא דבניין, שמניח נדבך על גבי נדבך, וקמ"ל בית היל דין בניין בכלים, ולא שייך לחיבב משום הCYI (ולקמן יתבאר מדוע לא שייך לחיבב בזו עכ"פ מצד חיבור חלקים עד שם מתחדים).

והוא הדין ביחס למגדל שנთן בו עירוב. דוגם בזו שייך לדzon מצד בניין וסתירה בכלים. דהמגדל היה בניוי נדבכים נדבכים זה על גבי זה, והחיבור של הנדבכים לא היה חזק יותר מאשר טיט. וכן מבואר ברש"י שם (ובעוד ראשונים) שבאוקימטה של האוירא דלבני התחדש שהחיבור נעשה בלי טיט. ומשמע מזה שבאוקימוט האחרות החיבור נעשה בטיט, ואתינן עליה משום סותר כשהוא מפרק את האבנים או העצים המחוברים זה לזה בטיט.

משווה פני קרקע בבית נכלל באב של בונה משום שהוא אביזרייהו דבניין

ולפי זה נראה שהמשווה פני קרקע בבית מתחייב משום בונה, משום שזה מעין אביזרייהו של בניין. DCIOON שדרך עשיית בניין היא על ידי יישור הקרקע שעליה

הוא בונה, הוא מתחייב מסווג אביעזרייהו דעשה זו. וכך מה שמצוינו שהסתה חייב מסווג מכבס, דהסחיטה מצרכי היבוס היא. ולכן הרמב"ס כלל את הדין זה בהי"ב ולא בהי"ג, דין זה תולדה בלבד, אלא זה אביעזרייהו דהאב עצמו.

הראשונים נחלקו בזה לשיטות בדין תוקע

ולפי זה יוצא שתוקע לא היה בכלל דין בנין בכליים והוא לא יצא ממנו בזכות גבורה ואומנותו. דלפי הנ"יל יוצא שאף פעמי לא אסור לחבר חלקים זה עם זה באופן שהם לא התאחדו. דעתם בנין שנאסר הינו בנין דומה דכוון או בית וכדומה. אלא שלמדו חכמים תולדה מחודשת שנאסר גם להרכיב לחבר חלקים זה עם זה עד שהם מתאחדים. וחשוב זה אין לו שייכות לכל דבניין בכליים וכן נ"ל.

והנה, כל הראשונים שהבינו שהחייב בתוקע הוא מסווג מכיה בפטיש אליבא דכולי עולם, לא היו יכולים לפרש שהחייב במאן דמעיל שופתא בקופינה דمرا הוא מסווג תוקע. זה מפורש בגמרא שאelibא דבר הוא מתחייב מסווג בונה ולא מסווג מכיה בפטיש. ולכן הם הגדירו את חייב בנין בכליים במצבות של עשיית כלי מתחילה או במצבות של אומנות. אמנם הרמב"ס וסייעתו שהבינו שהחייב בתוקע הוא מסווג בונה, היו יכולים לפרש את מאן דעיל שופתא חייבו הוא מסווג תוקע. ולאחריה פירוש זה הוא מרוחך יותר, דהיינו שמצוינו שהחייב בתוקע או במלאכת בונה.

ונ真נס לכארה צרייך עיון, מדוע התוספות והרא"ש בתוספותיו והסמ"ג הוצרכו להגיע לגדר של גבורה ואומנות או לגדר של חיזוק ואומנות. דלא כארה הם היו צרייכים לומר פשוטות שהחייב במאן דמעיל שופתא נובע מזה שמצוינו שיש חייב בתוקע, וזה לא מיידי.

אולם לפי מה שהתבאר לעיל הדבר מובן היטב. הראשונים הנ"יל הבינו שתוקע היה צרייך להיות בכלל ההיתר דין בנין בכליים, וממילא הם הוצרכו למצוא טעם מדוע בכל זאת נאסר הדבר מדאוריתא. דהיינו שגם הם הבינו שיש בתקיעה מהות של בניה, מסווג שהוא מצרפ' ו לחבר חלקים זה לזה ומאחד אותם, מכל מקום עדיין הוקשה להם: סוף סוף הא קיימת לנו דין בנין וסתירה בכליים. ואם כן אפילו שיש בזה מהות של בניה, מכל מקום צרייך לפטור מלחמת הכלל דין בנין בכליים. ולכן לא היה מספיק לשיטות לומר שהוא תוקע, והוא לא מיידי, דהיינו נשאר קשה מדוע הדבר לא הותר מסווג הכלל הנ"יל. אבל לדעת הרמב"ס עצם העובדה שהוא תוקע היא מספיקה לנמק את חייב. ואין צורך למצוא סיבות נוספות מעבר לעצם העובדה שהוא תוקע. דלשיטתו אין לתקיעה

הזאת כל קשר לכל דין בגין וסתירה בכלים. ואם כן מיד לאחר שאנו מבינים שיש בתקיעה מהות של בניה, אנו כבר יכולים להבין את חיובו, ואין אנו צריכים לתרץ מדוע עכ"פ אין לפוטרו משום הכל דין בגין הכלים.

ביאור מחלוקת רב ושמואל

ולפי זה יוצא שחלוקת רב ושמואל בנידון דעתיל שופטא בקובינה דמרא מתפרשת באופן כזה: רב סבר שעצם העובדה שהוא מחבר שני חלקים זה לזה ומאחד אותם, מחשיב את הדבר לתולדת בונה. דיש בזה מהות של בניה, כיון שהוא מאחד שני חלקים זה עם זה. אולם שמואל סבר שמכיוון שהמקור של בונה הוא בדוקא במבנה וכנייל, אם כן אין מקום לחיבב אפילו בכחאי גונא. דוקא במבנה ממש שיק לחיבב משום בונה, ולא בחיבור חלקים בכללא. אמן נראה דגם שמואל יודח שמדובר בחיבב משום בונה, וכڌזין בשבת (צה, א) דבבי מדרשא דנהרדעא, אריריה דشمואל, אמרו שהמגן חייב משום בונה (ולגרסת הדק"ס השואל היה רב חמאת בר גורייא, תלמידם של רב ושמואל, כדמות בב"ק צט, ב ושבת יא, ב ועוד). והיינו דוקא בתוקע, מין במינה מהריב בה. דסבירא לייה לשמואל דתקיעה היא גם מעניין הבניה, דלמרות התקיעה עדין החלקים עומדים זה לצד זה, והתאחדותם היא בדוקא בגל המבנה שהם יוצרים. ועל מבנה יש לחיבב דוקא בגין ולא בכלים או בחלקים בכללא. אולם במגן משתנה החלב להיות דבר אחר למורי. ואין לך איחוד גדול מזה, ושפיר יש לחיבב בזה, אפילו שאין זה בגין ממש.

הצריכותה בגمرا מתפרשת טוב יותר לשיטת הרמב"ם

ולפי זה מיושב גם המשך הסוגיה שם. דMOVאים שלושה מקרים: מסתת, עשוה נקב בולול של תרגולים, ועייל שופטא בקובינה דמרא. ולדעת רב יש לחיבב בכולם משום בונה, ולדעת שמואל יש לחיבב בכולם משום מכח בפטיש. והגמרה עשתה צריכותא בין המקרים זויל: "ויצריכא, די אשמעין קמייתא, בההיא קאמר רב משום דורך בגין בכך, אבל עשוה נקב בולול של תרגולים, דיין דרך בגין בכך, אימא מודה ליה לשמואל. ואי אשמעין בהא, בהא קאמר רב משום דדמי לבניין דעבדיה לאוירא, אבל שופטא בקובינה דמרא, דיין דרך בגין בכך, אימא מודה ליה לשמואל" וכוי. ובגמ' (קכט, ב) מבואר שלול של תרגולים הוא מחובר לקרקע (וכן מסתת הוא בגין המחויר לקרקע). ולכאורה הייתה הגمرا צריכה לומר די אשמעין בגין בולול של תרגולים, והוא אמין באחא קאמר רב משום שהוא בגין במחובר לקרקע, אבל שופטא בקובינה דמרא שהוא בגין בכלים, אימא מודה ליה לשמואל שאינו בגין כלים. ואפילו לכל שיטות

הראשונים שתירצו מודיע אליבא דרב לא שייך בזה הכלל דין בנין בכלים, סוף סוף הייתה הגمرا צריכה לומר שזה גופא התחדש בדעת רב, שלא שייך הכלל דין בנין בכלים כל היכא שיש בזה אומנות או עשייה חדשה וכו'. אולם לפי האמור לעיל מובן שבאמת אין זה כל קשר לכל דין בנין בכלים. והסבירה שהגمرا אומרת "דין דרך נון בדין בך" היא באמת הסברה שעליה נחקרו רב ושמואל, וכן ניל.

גדר החיוב שבუשיות כלים מתחילה לדעת התוס' ולדעת הרמב"ם

ולפי זה נראה שהחייב בעשיית "כלי אדמה כגו' תנור וחבית קודם שיישרפו", אינו נובע מזה שהוא עשה כלי מתחילהו, כפי שהבינו התוס' ועוד ראשונים. אלא החיוב הוא משום שהוא מחבר את חלקו האדמה זה לזה, ובזה הוא מאחד ביניהם. ולפי זה מיושבת גם קושיות התוספות (שבת עד, ב ד"ה חביתא): "וצי"ע שלא ליקשי ממונפח בכלי זוכות דסוף פירקין", עכ"ל. והקשרו התוספות לשיטות, שיש חיוב בונה כל היכא שהוא עשה כלי מתחילהו, דמボואר במג' (עד, ב) שמנוף כלי זוכות חייב משום מכמה בפטיש ולא משום בונה. והרי במנוף הוא עשה כלי מתחילהו. ובאמת הרמב"ם גם פסק (פ"י הט"ז) שמנוף כלי זוכות חייב משום מכמה בפטיש ולא משום בונה. ולכארה קשה עליו קושיות התוספות הניל.

אמנם לפי מה שהתבאר בדעתו, הדברים מיושבים היטב. בעשה כלי אדמה הוא לא מתחייב מצד זה שהוא עשה כלי מתחילהו, אלא מצד זה שהוא מ לחבר את חלקו האדמה זה לזה. ולכן אין זה שייכות למנוף כלי זוכות. דהתנס הוא לא לחבר ומאחד חלקים שונים זה עם זה.

ולפי זה מודוקדק גם הוא דנקט הרמב"ם "העשה כלי אדמה". דלא כארה Maiiacapta לו אם זה אדמה או מתקת, הלא העיקר הוא שהוא עשה כלי מתחילהו. ובשלמא אם הרמב"ם היה מביא את כל השבע חטאות או השמונה חטאות שהוא מתחייב תוכן כדי עשיית הכלוי, היה שפיר מובן מודיע הוצרך לומר אדמה, דהחתאות הללו לא שייכות אלא דזוקא בכלי אדמה. אבל כיון שהרמב"ם מתיחס דזוקא לבניית הכלוי עצמו, לא היה מקום להתייחס לדזוקא אל כלי אדמה. אמן לפי מה שהתבאר בדעתו הדבר מובן היטב. בכלי מתקת התהילין עשה על ידי ריכוך המתקת ועיבודה בהתאם לצרכים שלו, ואין הכרח שייהי בזה צירוף וחיבור של חלקים. ואם אם הוא לפחות לחבר חלק מתקת, אין זה דבר שמתקיים בהכרח בכל תהליך של עשיית כלי מתקת. ולכן אין היה יכול הרמב"ם לומר בסתמא שמי שעשו הכלים מתחייב משום בונה. ורק בכלי אדמה שייך לומר כן, דמציאות זו שייכת בכל מצב. دائمיד יש הכרח לגבות ולהחבר את רגבי האדמה אלו לאלו.

ר' רפאל יעקבי

"עד דכליא רגלא דתרמודאי"

על פרשנות מאמר פלוני, ועל פרשנות בכלל

א. במקום הקדמה

טיווטא ראשונה של המאמר שלפנינו מסרתני לרב הדרי שליט"א בהיותי תלמיד שעור ד' בישיבה, וכמදומני שנשאו הדברים חן בעיניו. מאז החלו שנים רבות, וחלו בטיווטא הראשונה תמורה לא מעות. אותה חביבות ראשונית הייתה אחת הסיבות שמחמתה החלטתי עתה למסור מאמר זה לכבוד חתן היובל.

טעם נוסף הינו על שום שהרבה מאוד מקדיש רבינו לעניין של מימרות שונות והשתלשות הפרשנות לגבייהן. בהקשר זה ניתן לומר, כי אין הוא מקבל אפשרות לפיה יש אמירות שככל قولן בגדר "וורת" בعلמא. בכל אמרה ואמרה תר הוא אחר עמוק, וגם אחר עמוק לפנים עמוק.

תוכנם של הדברים שלפנינו הינו בתבילה נסיון לעורך חיפוש כזה ביחס למאמר פלוני ממשכת שבת, ברוח תורה רבינו, ומה שלמדנו הימנו. בהמשך יהיה בדברינו עיסוק כליל יותר בסוגיית הפרשנות של מימרות וטקסטים.

יהיו, אפוא, הדברים שלhalbן לכבודו של מורהנו ורבינו, אשר מימיו שתינו וanoia שותים, אשר אין חקר להכרת הטוב אשר כולנו חבים כלפיו.

ב. סוף הזמן להדלקת נר חנוכה

לענין זמנה של מצות הדלקת נר חנוכה נאמר בغم' (שבת כא, ב):

"מצוותה משתתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק"

ועד כמה? אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: עד דכליא רגלא דתרמודאי".

מיירא זו נדונה בפנים הרבה. לגבי הרישא שלה ("מצוותה משתתקע החמה") כבר נחקרו אם הכוונה לתחילת השקעה או לסופה, והרבו להוכיח מכיוונים ומקורות שונים.¹ בדברינו להלן נשתדל לדון בחלוקת השני: "עד שתכלה רגל מן השוק", שהוא הזמן שלפחות לכתילה יש להשתדל להדלק טרם הגיעו,²

1. ראה סקירת המקורות באנצ'י תלמודית, כרך טז, עמ' שח-שז.

2. ראה שם, עמ' שח-שג.

ובעיקר בסימן שנייתן לשם הגדרתו: "עד דכליא רגלא דתרמודאי", ובמה שנאמר ונכתב לגביו.

ג. פרשנות המימרא וקושיות על פרשנות זו

ברשי"י על אחר פירש:

"רגלא דתרמודאי – שם אומה מלקט עציים דקים ומטעכין בשוק עד שהולcin בני השוק לבתיhem משחשכה ומבעריהם בבתיhem אויר, וכಚריכים לעציים יוצאים וקונין מהן".³

בפשטות ניתן לראות בסימן זה שנوتנת הגمرا ציון זמן גרידא. דהיינו: אותה רgel הcelה מן השוק היא רgelם של אחרונים המצויים בו, שהם אותן תרמודים. עד עזם את השוק עדין יש פרטומי ניסא בהדלקה, ומכאן ואילך אין עוד פרטום הנס.⁴

3. בעין עיסוקה של אומה בעציים מעניין לציין את הדיון הבא: בגמ' (יומא לה, ב) מסופר: "אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עשה ומשתכר בטרפעיק, תציו היה נוטן לשומרbih מ"ד וחציו לפרנסטו" וכו'. הרמב"ם בפירושו למסכת אבות (פ"ד מ"ז) כתוב שהלל התפרנס ממלאכת חטיבת עצים (וראה גם פ"א מהל' ת"ת ה"ט ושם בכס"מ), וכן הוא גם בחובות הלבבות (שער הפרישות פ"ה) ובשו"ע הרבה בעל התניא (הלו' ת"ת פ"ג ה"ג). לשאלת מקורות ציין הריב"ש (שאלת קנייאג) "שכן היה להם בקבלה", ויש שצינו שמדובר בגמ' ביום האניל, אלא שהיתה להם גירסה אחרת בה (וראה מהדיר לפ"י הרמב"ם למס' אבות, מהדי' רמב"ם לעם, וכן היימן, "תולדות תנאים ואמוראים" ח"א עמ' 364, שהציג גירסה ממנה יכולה לנבוע מסקנה זו לגבי עיסוקו של הלל). בדרך אחרת, מקורית למדוי, הلق' ר"ר מרגליות: בגמ' (שבת לא, ב) מסופר על מי שניסה להקניט את הלל בשאלות, ושאלו בין היתר: מפני מה עיניהו של תרמודיון טרוטות, והוא מסביר שאופן הקינטור היה בהציג שאלות שנשבו על פרקים בביוגרפיה האישית של הלל. כך הזכרת התרמודאים סוחרי העצים - הייתה על מנת לרמז להלל על תקופת היוטו מלקט עצים לפרשנו ("ניוצוי אויר" שם, ושם על החידוד בשאר השאלות והפניה לספרו: "מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו", מחקר ל"ט, הע' ה', ול"עורך" עמ' תרמוד). וראה גם אוצר הגאנונים שבת, התשובות, סה.

4. יש שהציגו את העובדה שהזמן המצוין הוא זמן כלות רgelם של רבים, להבדיל מזו של יחידים, ולכן צוינו אותם סוחרים. ראה אנצ' תלמודית שם עמ' שז-שח וראה במהר"ל ("ניר מצוה" עמ' כ"ז): "אלא בשליל כי הם מוכרים עצים לעשות מדורה להoir, וכל זמן שאלו הם בשוק הוא זמן שוקנים עצים להoir ועדין הוא זמן הדלקת האור, וכאשר כלת רgel דתרמודאי אין עוד זמן להדלקה", ושם פותח פתח ליסודות מהותיים יותר של תחילת הלילה הבא לאחר היום, והוא מיוחד לניסים שאחר הטבע. למורות שלא ציון לכך, הרי דבריו קרובים לאמור במס' סופרים (פ"כ ה"ז), שם למדו זמן הדלקת נר חנוכה מעמוד האש שבא לאחר עמוד הענן, מיד בתחילת הלילה. ועי"ע שבת (כג, ב) ובתורה תמיימה (שמות יג, כב), על הרცף של עמוד האש ועמוד הענן.

אף על פי שניתנו להסביר בפשטות את אופן הצגת הדין כפי שהוא מופיע בגמרא, נמצאו אלה שעוררו תמיות:

"למה נקט רgel דתרמודאי שהם מוכרים עצים? ואי משום שם האחרונים, הוויה ליה למימר עד שתכלת רgel מן השוק, וממילא רgel דתרמודאי הוא, שם האחרונים"!⁵

ובסגנון דומה ביותר:

"עד דכליא רgel דתרמודאי – הנה קבלו הגאנונים שהוא שיעור חצי שעה. והנה מהראוי להתבונן, למה לא אמרו סתם משתתקע החכמה עד חצי שעה, וגם: מה הוא זה שנתנו סימן לסייען, היינו רgel דתרמודאי?"⁶

תמיות אלה, יש לדעת לגביהם אם קושיותן הן או שאלות רטוריות. כך או כך, בעקבות הعلا顿, פנו רבים לחפש תכנים נוספים בדברי חז"ל אלה.

ד. הלכה ואגדה בענייני חנוכה שבמסכת שבת

מודל דומה לזה שלפנינו ניתן למצוא בצד הדרשות המפורסמות כל כך המצוי אף הוא בתוך ענייני החנוכה שבמסכת שבת⁷:

"אמר רב כהנא: דרש רב נתן בר מנומי משמיה דברי תנchos: נר של חנוכה שהניחה לעלה מכ' אמה פטולה כסוכה וכמבוי".

ובסמוך לה דרשה בעניין מכירת יוסף:

"ו Amar רב כהנא: דרש רב נתן בר מנומי משמיה דבר תנchos: Mai d'ktib וhabur rik ain bo mis, meshmu shana'amr v'habor rik ani yod' u shain bo mis?! ala ma t'il ain bo mis? mis ain bo, abel nachsim u'ekaravim yish bo".

יש מי שהסביר בפשטות, שדברים אלה נאמרו ע"י אותו דרשן בשבת פרשת וישב שחלה להיות בחנוכה, ואז דיבר בהלכה ובאגודה – בהלכות חנוכה, ובאגודה מפרשת השבוע.⁸ אחרים לא הסתפקו בזאת. כיון שכך, במרוצת הדורות

5. מהרי"ל, נר מצוה, עמ' כז; וראה גם שם ממשוואל, חנוכה תרע"ט, עמ' רל"ב.

6. בני יששכר, כסלו ג, כד.

7. כב, א.

8. רסייסי לילא, עמ' 169; פרי צדיק, בראשית, עמ' 171-170; נזיר אחיו, קרץ ב, עמ' טו, מהערות הנזיר על דפי הש"ס. וראה גם פרי צדיק, במדבר, עמ' 199; אגרות הראה, חלק ג, עמ' מא, שם כותב הרוב לבנו כי דרש על ברייתא אחת דברים "בהלכה ובאגודה". השילוב של אגדה והלכה בדרשות מוכר לנו ממדרשו למדנו, מדרש תנומא ודברים רבתה, בהם כל פרשת אגדה פותחת בשאלת הלכה (ראה "קול הנבואה" עמ' ייז, העי' כ"א). בכוון דומה לענייננו בניות השאלות זרב אחאי גאון, הסדרות על סדר פרשיות התורה, ובוחן מוצמדת השאלתא לעניין בפרשנה הקרוב לה בנוסאו. ראה למשל שאילתא ד', העוסקת בדייני גנבה וגזלה המובאות בפרשנת נח, שמספר בה על חמסם של דור המבול, ועוד.

נשתברו קולמוסים רבים בנסיבות למצוא קשר בין אותן שתי דרישות, והוועלה רובד נוסף של כוונות מהותיות יותר לדברים, בכל הקשור לעניינו ויסודותיו של חג החנוכה ובתחומים נוספים של עבודה ה'.⁹

ה. המאמר דנו – **כשילוב של הלכה ואגדה**

בכיוון דומה למועד לUIL, נוכל לומר גם בעניינו: אמנים אין לפניו שתי דרישות נפרדות, אך יתכן שאותו אמרה ביקש לציין את הזמן המדויק להדלקת נר חנוכה, וניצל הזדמנות זאת להבליע בדבריו גם יסודות מחשבתיים והגותיים. כך אנו מוצאים גוונים שונים בדרוש החסידי: ר' נתמן מברסלב דרש:

"זזה שתכלת רגל, היינו בעלי לשון הרע ומחלוקת מן השוק".¹⁰

ואילו ב"קדושת לוי" דרש את הדברים בכיוון אחר:

"שנדע ונבין שגם בהנחת הטבע והעולם הכל הוא בהשגת הש"ית... וזהו שאמרו עד שתכלת רגל... ולהגיע לאמונה זאת אפשר ע"י מצוות נר חנוכה כי אף שהמלחמה הייתה בדרך הטבע בכל זאת היהת השגחת ה' יתרחק".¹¹

דוגמאות נוספות בעניינו של חיבור זה ראה מ. אלון, המשפט העברי, (מהד' ז'; י-ט, תשנ"ח) עמ' 952-949.

9. ראה, למשל: תורה תミימה, בראשית לו, כד; שמעות ראייה, ויש טרפה, ובמקורות שלעיל בהערה 8. יש שלא הטעקו במישור הפשט, והוסיפו עליו דברים הרבה. גם בנוגע למישור הפשט, יש שאין מסתפקים בהסתכלות עליו כשהוא עצמו, אלא מוסיפים לו נדבך נוסף ודיוטא שתגביהנו מעלה מעלה מאדי הפשט המוצקים. כך בשל"ה ר"פ ויישב: "ולכל זמן ועת לכל חפץ, כי בודאי גלגול המועדים של כל השנה, הנה אלה מועדיו ה' הן מועדיו דרבנן או תענית וט' באב, בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחולות בהן, כי הכל מיד ה' השכיל"; פרי צדיק במדבר עמי 205: "שכל פרשה שקורין בכל שבת יש לו שייכות ועניין מיוחד לאותו שבת שחל בו". ור' "נאות הדשא" ח"ב עמי שמ"ז; "ישראל קדושים" עמי 111; פרי"ץ דברים עמי 143-141; שפ"א דברים עמי 128; "בית ישראל" דברים עמי 106; "נאות הדשא" ח"א עמי פ"ח. ור' ב"לבוש" סי' תכ"ח על קריית האזינו בשבת שבין ר' יה ליוכ' וחולקתה המיוחדת בשל כך (ר' רבב"ם פ"יג מהל' תפילה ה'יה) וע"ע פ. מלצץ "פרשת השבוע והפרטת" עמי 58, ושם בעמי 237, 236; "עלון שבות" גליון 103 עמי 13 ואילך, גליון 104 עמי 41 ואילך וראה מה שכטב הרב הוטנר ב"פחד יצחק" שבעות ע' ר'יב, ו"דברי ספרות" עמי קפ"ז.

10. ליקוטי מוהר"ץ יד, וב'. דרש רגלה מלשונו רגילות, על דרך הכתוב (תהלים טו, ג): "לא גל על לשונו" וראה שם ב"דעת מקרא" על חילוף כי בג'). ובתורת ברסלב הורחב מאד עניין התיקון הכלול הבא בעקבות נר חנוכה. על המעד המיחוץ שיש לחנוכה בבית ברסלב ועל הנסיבות שהביאו לכך ראה גrin, "בעל היסורים" עמי 308, ובמקורות המצוינים שם.

11. קדושת לוי, קדושה ה'. וכך ב"מי השילוח", ליקוטי הש"ס (שבת) יב, ב: "שלא ימצא בנפש מישראל שום דבר רשות והרגל... שהנור יאיר על כל צדקה" ובשפ"א דבר על יציאה מההרجل והשגרה המונעים הסתכלות בمعنى ה'. ראה בראשית עמי 199, ושם 201 ובליקוטים עמי 70. על הקשר בין רגלה להרגל - הרגלה כמדרגה התחתונה, ראה "פחד יצחק"

ו. על יסודותיה של האומה התרמודית

הבאורים דלעיל וודמיים עדין אינם מכנים לתמונה את אותה אומה התרמודית. כדי להכניסה למערכה עליינו לעקב אחר תולדותיה, כפי שמלמדת אותנו ההיסטוריה למקורותיה השונים, ואחרי התכנים הפנימיים הקיימים ופועלים בכל תקופה.

על תדמור שומעים לראשונה לאחר בניית המקדש: "ויבן שלמה... ואת תמר (קרי: תדמר) במדבר הארץ".¹² ושם בראשי: "אצל היישוב", מצודת דוד: "סמוך אל היישוב", ובמלבי"ם: "במדבר – בחולות, אבל שייכת הארץ".

בקדמותיו לפלאביס עמד ביתר פרוט על נסיבות הקמתה של העיר:

"על אלה הוסיף ובנה עוד אחריות שהיו נוחות לשמש מקומות מרוגע ותענוגים, ברוכות במזג אוויר טוב ובפירות לפי תקופות השנה ומושקות ע"י נחלים מיים. הוא ערך מסע למדבר סוריה העליונה וכבשו ויסד שם עיר גדולה מאד מהלך שני ימים מסוריה העליונה ויום אחד מן הפרת, ואילו מבבל הגדולה היה המרחק ששח ימים. וטעמו של הדבר שהעיר נבנתה במרקח כה רב מחלקי סוריה המושבים, הוא שבשום מקום בחלקי הארץ לא היו מים וرك במקומות ההוא בלבד נמצאו מעינות ובראות. וכן לאחר שבנה את העיר הזאת והקיפה חומה בצורה, קרא לה בשם תדמור, וכך קרויה היא עוד היום בפי הסורים. ואילו ההלנים קוראים לה פלמירה".¹³

שלמה מקיים את העיר תדמור, אך העניינים אינם מתנהלים כפי רצונו ותכניותיו. כך מבואר בפירוש המיויחס לרש"י:

"במלכים כתיב 'את תמר', ותדמור קריין, וזה שניינו ביבמות: אין מקבלין גרים מן התרמודים. ובב"ר בפרש עקידה מפרש שעוזרו לשונאים של ישראל, ולפי שהמירו עצמן ונחלפו לרעה בסוף, על כן נכתב במלכים תמר – לשון

12. אגרות וכתבים עמי קצ"ח, ושרשי הדברים במוויין ח"א פכ"ח, לקוט"ת סוף שא"ש ; שפ"א דברים, עמ' 226 וע"ע כתלנו ט-י עמ' 210 ו"שבת ומועד בשבייעית" עמ' 102 ושם בהע' 2. להסבירים בכונים דומים ושוניים ע"ע באורי החסידות לש"ס עמי ע"ט-פ'.

13. מלכים א ט, יז-יח, ובמקבילה בדהי"ב ח, ד: "ויבן את תדמר במדבר".

ספר שמיני ו. א. פלמירה = עיר התמירים. בשל דמיון השם לתמר – הקרי והכתב במלכים, או בשל ההגייה היוונית: פ' במקום תי, לי' במקומות ד'. גם השם תדמור – תרמוד מוחלף. על כך ראה בערוך השלים עמי תרמד ובאנצ' עברית, כרך לב, עמ' 509, ובפירוש דעת מקרא לדברי הימים ב ח. וראה גם: ב"צ לוריא, "מקוםה של תדמור בתולדות ישראל", סיני קד (אב-אלול תשמ"ט), עמי רסה ואילך; הניל, "תדמור", ספר שז"ר, עמ' 138; א. סgal, קדמוניות 53-54 (תשמ"א); א. ל. סוקניק, הטבע והארץ, כרך ב, חוברת ח, עמ' 416; א. דרעי, שמעתין 104-105 (סיוון-אלול תשנ"א) עמ' 25; א. א. הלוי, אגדות האמוראים (ת"א, תשל"ז), עמ' 49-48.

תמורה, שהיה להם לעשות לישראל חסד שעשה עמם שלמה שבנה להם כרך תדמור, ומשום שלמה לא נכתב כאן תמר אלא תדמור, כלומר: עיר חשובה, הכל לכבוד שלמה, שאינו כבוד שלמה לומר כאן הוא בנה כרך שמרדו בו וקלקלו בו, ועל כן כתוב תדמור ולא תמרי.¹⁴

ז. תדמור – חכמאות חיצונית והתנגדות לבית המקדש

הפיירוש דלעיל פותח לנו פתח להבנת יסודותיה של תדמור למן ייסודה, וממילא אפשר לנו להבין כיצד ומדוע פעולה במרוצת הדורות. במדרש בראשית הרבה אנו שומעים על שותפות מיוחדת במינה של תדמור בהחרבת בית המקדש: "ויריש זרעך את שער שונאיו – רבי אומר: זו תרמוד. אשריו כל מי שהוא רואה במלטה של תרמוד שהיתה שותפת שנין חורבות... בחורבן בית ראשון העמידה פי אלף קשתים, ובחורבן בית שני העמידה ח' אלף קשתים".¹⁵

בנינה של תדמור וכל אופן הנחת יסודותיה מפרשים לנו את פשר התנגדות האידיאולוגית לבית המקדש וממילא את השותפות הפעילה בהחרבתו: בנינה של תדמור, ששמשה אמנים כעיר מבצר ותענוגות, אינו סתם בנין במובנו הפשטני, אלא חלק מתפיסת העולם של שלמה, תפיסה המקפת עולם ומלוואו. ב"שם ממשואלי" כתוב על כך:

"הוא [תדמור] מכון ומשכן חיצוניים וכוחות רעים, אך שלמה בחכמו תקו את כל אלה המקומות והכניםם לקדושה".¹⁶

כלומר: שלמה סבור שגם את כוחות הרע ניתן לרטום למטרות חיוביות, ומתוך כך ניגש להקים את תדמור.

במדרש מובא:

"נשר גдол היה לו לשלה, והיה רוכב עליו והולך לתדמור במדבר ובא בו ביום אחד, הדא הוא דכתיב: ויבן את תדמור במדבר".¹⁷

אם מדרש זה מספר על אותו נשר אך ורק באמצעות תחבורת, יהיה פלאי ככל שיהא, הרי הזוהר מוסיף ממד נוסף לאותו נשר, ומספר שהיה לוקח את שלמה אל הרי החושך שבמדבר ושם למד שלמה וידע כל החכמאות החיצונית, ואוטו מקום נקרא תדמור. אמנים, הזוהר מדגיש ומצין:

14. דברי הימים ב, ח, ד. על תדמור מלשון תמורה ומלשון מרد ראה עוד: בא ר' משה, מלכים, עמי' קעה-קעט.

15. ב"ר פ' נ"ו, ומקבילותיו באיכ"ר ב', ד' ועוד. ראה שם ב"מתנות כהונה" גירסאות לגבי המספרים. וראה ב מהריז"ו: "שהיה לו לומר את שער אויביו או שער אויבו, ע"כ דרש על תרמוד שהיה שער לעיר אחת ושני אויבים – במקדש ראשון ושני".

16. שם ממשואלי בראשית, עמי' ר"יב.

17. קה"ר ב, נז, ילק"ש מל"א רמז קצ"ה.

"חתים כרסיא בגושפנקא דהוה חקייק ביה שמא קדישא" ופרשו של דבר: הכל חתום בקדושא ולא נעשה למטרות חיצונית, זרות ושליליות.¹⁸

מכל האמור לעיל עולה, שתזמור היא מקום כל החכמויות החיצונית, המוגדרת כאנטיפוד של אתרי התורה והקדושא:

"כמו שבבל הוא אחוריים דירושלים, כך תרמוד במדבר בהרים הוא אחוריים דהר סיני".¹⁹

עובדת היהות תזמור עיר תענוגות מובהקת משתלבת אף היא בתמונות התנגדות לتورה, הנקנית בחוי צער ופרישות, והיא מזכירה את הסיפור על ר' אלעזר בן ערך שהלך אחר התענוגות ונשתחח תלמודו.²⁰

ח. תזמור – זנות ובעיות ייחוס

העיר המיטלת את החכמויות החיצונית – המכונות בספר משליו "אשת זוננים", לעומת המתורה שהיא "אשת חיל"²¹ – מצטיינת לא רק בזנות כמדרשה, אלא גם בעיות זנות וייחוס פשוטו.

בגמי יבמות (טז, א) מצינו:

"אין מקבלין גרים מן התרמודים".

אחד הטעמים לכך היו: "משום עבדי שלמה". ומסביר לגביו רש"י:

"שנשאו בנות ישראל בחזקת עושרו ודרין שם בחזקת עובדי כוכבים. וקסבר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל – הولد ממזר".

המהרש"יא באר על פי יסוד הזנות הקיים אצל תרמוד גם את שאלתו של אותו

18. זוהר פנחס רל"ג ע"א, ושם ע"ב, ושם משפטים קיב ע"ב (וראה "תרביז" תשלי"ו, עמ' 157 ואילך). וכן גם ב"בני יששכר" (כסלו ג' כ"ד): "שנסע להרי החושך ולמד שם כל החכמויות החיצונית שהיו לו מצטרכים להראות את יפי בת המלך היא התורה, וכמ"ש הרמב"ם שעסוק בשאר חכמויות אמר שלקחם לשפחות לרקחות ולטבחות ולאופות, וכך שגם הסנהדרין צריכין למדוד גם כיושף". וראה "אור האמת" לר' זב בער מעזריטש דף ט"ו ע"ב: "תזמור היא מקום הקלייפה והסת"א ושם ניאוף ואהבות רעות, אך שלמה המלך בחכמו הסתכל בשרש הדבר שהיא אהבה והעללה את אהבה לשראה, אהבת הבורא ברוך הוא"; וראה פרי צדיק חלק דברים, סוף עמ' 263.

19. דובר צדק, עמ' 1, 7, ושם על כך שמשני קבלו נבואותיהם משה ובלעם – זה לעומת מהן שפע של תורה וכנגדו בחכמויות חיצונית. וראה رسיסי לילה, עמ' 170 על "תרמודאי שהוא זה לעומת זה נגד ירושלים".

20. שבת קמו, ב; אבות דרבנן, סוף פרק יד; קהילת רביה ז, טו.
21. ראה, למשל, משלו ב, ט-יט; שם, פרק ה; שם, ז, כד-לה; שם, פרק ז; פרק לא. על ספר משליו אשר כל כולו מהתורה ראה הקדמת הרמב"ן לפניו לتورה, מהד' שעוזל, עמ' 1; צדקת הצדיק, סימן רב; הקדמת דעת מקרא למשלי, עמ' 24-29, ושם, עמ' 46-58.

קנטרן שנייה להזכיר את ההל בשאלו: "מדוע עיניהם של תרמודים טרוטות?" (שבת לא, ב):

"ובכמה מקומות כינה את הזנות על שם העין... ווז"ש דברתמוד האנשים רעים במידה זו והיינו עיניהם טרוטות... והשיב לו מפני שדרות בין החולות – ע"פ מ"ש בספריק דיבמות... בין החולות – מלשון חול, שאין בהם קדושה וגדר ערוה כמו שיש במיחסים שבישראל".

במקור אחר באח לידי ביטוי הזנות התרמודאית מתוך זיקה למקדש: הטעם השני הניתן ביבמות שם לכך שאין מקבלים גרים מן התרמודאים הוא: "ח' אמר תריסר אלף גברא ושיטתא אלף קשתיויי, וח' אמר: תריסר אלף גברי ומיניהם שיטתא אלף קשתיויי"²² – בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל הכל נפנו על כסף זהב והם נפנו על בניית ירושלים".

גמרا זאת מזכירה לנו את המדרש על הקשתים שהעמידה תרמוד בחורבן הבית, ומוסיפה את ממד הזנות הקיים אצלם.²³

ט. תרמוד כמשל ליוון בימי חשמונאים

מושאיםanno את הייסודות המנוגדים בין עיר התענוגות תרמוד לבין המקדש, שהוא סמל הקדשה והפרישות; בין פסולי היות התרמודאים, לכהנים – המיחסים שבישראל,²⁴ ובין החכמאות החיצונית לتورה.

באותם יסודות בהם מתנגדת תרמוד לישראל, שומעים anno הדינים חזקים לנצח שהיה בימי מלכי חשמונאי שלחמו ביוניים: "משנכנסו עובדי כוכבים להיכל" ביחס לתרמוד (יבמות טז, א), בעוד: "כשנכנסו יוונים להיכל" (שבת כא, ב). ביאת התרמודאים על בניית ירושלים אף היא מזכירה את גזירת "תיבעל להגמון תחיליה", שנזרו היוונים,²⁵ וכן מבואר הנט בימי חשמונאים ע"י כהנים – בחירות היחסוט.²⁶

22. רשיי: מושci בקשת; וראה בחו"י אגדות למהר"ל הסברים פנימיים לאותם מספרים, וב"דובר צדק" עמ' 169, על כך שהמספרים הם כנגד מחנה ישראל וקדושתו. ור' רב ר. מרגליות "שם עולם", עמ' קכ"א. וראה עוד ב"בן יהודע" שמסביר מדוע נזרה הגזורה שאין מקבלים גרים מתרמודאים דווקא בזמן בו נזרה ולא קודם לכך.

23. ביר פ' נ"ו. לעיל הע' 15. וראה "דובר צדק" עמ' 169 שם מבאר המחלוקת בין שתי הדעות בಗמ' ומוזהע נניין חורבן המקדש עם פסול היחסוט.

24. ראה הקדמת ספר "החינוך" ו"צדקה הצדיק" סי' קע"ב על הכהנים - בחירות הנפש העובדים במקדש - מבחן המקומות. וראה גם השלמות אלבק למשנה סדר נשים, עמ' 344.

25. ראה רשיי שבת כג, א ד"ה "היו באותו הנס", שמצוין כי הגזורה הייתה אז, ושם בר"ן דף ג, א בדף הריני'; רמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה, פ"ג ה"א; ספר חסידים, סימן תרצ"ט, וראה אייזנשטיין, אוצר מדרשים, חלק א, עמ' 189; יעלינק, בית המדרש, חלק א; יוצר

בעניין החכמת היוונית המנוגדת לתורה²⁷ באר המהרי"ל שהוא אותה התנגדות שהיתה ליוונים כלפי המקדש – דברים שיש להם מעלה אלהית לעומת החכמת היוונית האנושית.²⁸

בעל ה"בני יששכר" פרס ירעה רחבה יותר בנושא זה, והזכיר בפירוש את הקשר בין יוון לתרמוד מבחן רוחנית-אידיאולוגית:

"הנה בזמן שהיה חזון נפרץ, היינו נבואה למעלה מן הטבע והשכל, לא היה כל כך חשש סכנתה מחכמויות הטבעיות החיצונית, כיון שהיה נבואה והנחה ניסית למעלה מן הטבע והשכל, מה שאין כן כנסתמה הנבואה והנחה עליונה מוסתרת בטבע יש חשש סכנתה שלא יטו חס וחלילה אחרי חכמויות החיצונית".²⁹

ו. נצחון ישראל – בעת חורבן תרמוד ויוון

כך מסמל חורבנה של תרמוד את עלייתם של ישראל – כשהזה קם זה נופל, וכשהזה נופל זה קם :

"עתידין ישראל דעבדי יומא טבא כי חרבו תרמוד".³⁰
"וכשתרמוד הרומות על קליפת עולם התמורות תחרב, הרי מיד תרום ה'
ותתרומות המלכות שבקדושה וירום קרנים של ישראל".³¹

לשבת ראשונה של חנוכה (נדפס בסידור אוצר התפילות, חלק ב, דף כח, א ואילך); שאלות דרב אחאי גאון, שאילתא כז; פסקי ריא"ז, שבת פרק ב, הלכות חנוכה, אות יד; וע"ע מגילת תענית, פרק ז, ובמהד' לוריא, מבואות, עמ' 62-64; נתיב בינה, חלק ג, עמ' 365-367; אנצ' תלמודית, כרך טז, עמ' רמזו; מ. הרשקביץ, מהר"ץ חיות, עמ' תמא-תמא; רשיisi לילה, עמ' 168; דובר צדק, עמ' 176; שם משמויאל, חנוכה תרע"ט, עמ' רלו; א. הלוי, ערכי האגדה והhalacha, חלק ד, עמ' 304.

26. דובר צדק, עמ' 176, וביתר פרוט ברשיisi לילה, עמ' 168-169; וראה פחד יצחק, חנוכה, מאמר ז, בערך סעיפים ז, ח; ובשפת אמרת, בראשית עמ' 216 על ביטול המילה כנסيون לפגוע ביחס.

27. וראה שם משמויאל, שמות, חלק א, עמ' כו: "וחכמויות חיצונית הן היפוך חכמת התורה".

28. "נרד מצוה" בערך עמי כ"א-כ"ב. באותו עניין של הקשר בין המקדש לחכמת היוונית מובא בשם הרב קווק על ייפויו של יפת המגיעה רק עד האלי שם ולא עד ההיכל פנימה על שום הסכנה הקיימת כשכננסים יוונים להיכל, ר' "מועדן הראה" עמ' קנ"ט.

29. כסלו ג' כ"ד, ושם מהלך על אור התורה לעומת יוון שנקרה "חוושך" ועל תרמוד המציג את כללות בעיית החכמויות החיצונית עד שתכלה רגלא דתרמודאי. וראה ליקוטי הלכות ברסלב הל' ק"ש הל' ד, אות י"ב. ויעוין בהרחבת המרובה המצווה באיש מועד, עמ' 104 ואילך.

30. יבמות יז, א.

31. באר משה, מלכים, עמ' קעט.

מתוך סיסמת יסוד זו נמשך מאבקם של ישראל בתרמודאים לאורץ כל הדורות, שבחונכה מקבלים הדברים ממך מיוחד, והנץחון נהוג בצורה דומה לאופן בו הושג ותוקן כדי הרחבתו: חילול המקדש – בחינת המקומ, בא לכל תיקון בכך בכל בתיה ישראלי הופכים ל"מקדש זוטא" ומדליקים בהם נרות דוגמת המנורה שבמקדש; בבחינת הנפש – כל ישראלי המוחשיים נעשים ככהנים המיטיבים ומדליקים את הנרות. ובבחינת הזמן – ההדלקה שנמשכת לאורץ כל הדורות – עד שיוושג התקון השלם.³²

כך כתוב בעל "שם ממשוואל":

"עוד דכליא רגלא דתרמודאי – רגליו הוא תכלית החיצוניות והפחיתות... ודווקא אז הוא זמן נר חנוכה... וכענין שלמה המלך שבচচממו הכניעם, כן נר חנוכה – שמן בחינת החכמה בכוחו להכנייע את כל אלה, ומובן אשר הוא קבוע ולא נשנה בגלות".³³

וב"בר משה" רואה את השלמת מפעלו של שלמה בהשגת התקון העתידי:

"זה שאמור הכתוב ויבן את תדמור במדבר הארץ, כי שלמה המלך ע"ה כיון בבניית טרמוד להרים את השכינה בזה שהכנייע את הקליפות שמקום מושבם במדבר, אופן שהפץ מדבר לארץ. ואף בזה היה אצלם עין העתיד שאמרו (במ"ר כ"ג): את מוצאת עתיד המדבר להיות ישוב... והוא 'ערכתי נר למשיחי', מן נר חנוכה הוא הערכה שיש צדקנו ויכלו כל הקליפות, וזה מה שאמרו:

עד דכליא רגלא דתרמודאי".³⁴

יא. סיכום ביןימים לפרשנות מאמר זה, ופתח להמשך – לענייני פרשנות בכלל

עד כה נעשה נסיון לסקור את קשת הגישות לטקסט נתון: החל באלה הנוטות לקבל את הרעיון הכללי הגלויל ללא לדיק במלותיו ובאותיותיו, עבר דרך אלה העשויות במיללים כבתוכם שלחן מבלי להתחשב בדעת ובכוונות בעלייה, ולבסוף

32. ראה רמב"ן, במדבר ח, ב; מועדי הראה, עמ' קפסו; מי השילוח, עמ' יב; נאות הדשא, חלק א', עמ' רכט, רל, רלט, רגב; תחילת ספר, עמ' 103, ה"ש 125. על שם ה' הנקרה על הייחוס הישראלי ראה רשיי במדבר כו, ה, ושם ברכי יקר. וראה גם סוטה יז, א, וברמב"ן במדבר ה, ב, על מחיית שם ה' בפרשת סוטה: "לנקות ישראל מן הממורות שיהיו ראויים להשrotein שכינה בתוכם". וראה עוד יבמות מב, א, רשיי ד"ה ולזרעך אחריך: "שאין השכינה שורה אלא על הוודאים שדרעו מיחס אחריו".

33. חנוכה תרע"ה, עמ' ריב; וראה "דובר צדק", עמ' 176, על תחילת התקון בחורבנה של טרמוד, וההמשך: "ויאלו הגולים בחורבנה הם ריגלא דתרמודאי העוברת בשוק עד כלות זמן פרטומי ניסא".

34. שם, עמ' קע"ט. וראה בני יששכר כסלו-טבת ג, ד; שם, ב, מא; תחילת ספר, עמ' 94, ה"ש

להציג דרך ביןים המתייחסת גם לאופן ניסוחם של דברים, אך לא כל טקסט הנთון כחומר בידינו לעשות בו כתוב עניינו, אלא כזה שיש לנשות לירד לסוף כוונות אומרו ומנסחו. אם דרכנו אינה עמוקה, שוב אין אזכור של הני תרמודאי מקרי ואגבי, אלא מרמז הוא לתוכנו הפנימיים והמהותיים של חג החנוכה.

אחר שמייצינו עניינו של המאמר הפרט מתווך מסכת שבת בעניינו של החנוכה, נוכל לעבור בקצרה לענייני פרשנות בכלל. מובן, שגם את דברינו עד כה ניתן יהיה לסwoג ולמקם בהתאם לדברים שיאמרו בהמשך.

יב. אפשרויות שונות לגישה אל טקסט נתון

בכל, עשויות להיות כמה וכמה אפשרויות לגישה אל טקסט נתון:

אפשרות אחת היא להתייחס אליו מראש באופן שלא מתימר אפילו לפניו, אלא רק לעשות בו שימוש כדי להיתלות בו כדי לתלות עליו דבר מה אחר שהאומר מבקש לומר. שימוש זה מוכר בכינוי "אסמכתא"³⁵ או במשמעות המודרני יותר "מדרש מקיים", להבדיל מ"מדרש יוצר"³⁶.

אפשרות שנייה עניינה כבר בפרשנותו של הטקסט, אם כי, מתווך סבירה שאין חובה להתחקות אחר כוונתו של כותב הדברים, אלא שמרגע שייצאו הדברים חוצה, ניתן לפרשים ללא מגבלות.³⁷

אפשרות שלישיית הינה של פרשנות המרגישה חובה להיות נאמנה לכוונות בעל הטקסט, אם כי, מתווך גישה רחבה, או אמונה, או אפילו פיקטיבית, יוצאת מנוקודת מוצא שכותב הטקסט ודאי התכוון להרבה מעבר לפשטות דבריו. גישה זו מקובלת בעיקר ביחס לטקסטים שמייחסים לכוטביהם תוכנות נשבגות במיוחד. מתווך גישה כזו, מוצאים אנו, למשל כי:

"במקום שיש סתירה גלויה אין להקשות על הקדמוניים, כי בודאי גם מענים לא

נעלים, אך יש דברים בגוי".³⁸

מתווך קו מחשبة דומה אמר מי שאמר בוגע לפיויטים, כי:

35. ראה אנצ'י תלמודית, כרך ב, עמ' קה-קט.

36. ראה מ. אלון, הניל בהערה 8, ושם בעicker, עמ' 243 ואילך; עמ' 254 ואילך.

37. ראה בקשר לאפשרות זו לצד אלה הבאות אחראית במאמרו של א. ולפייש, "בהא קמייפלאגין", מגדים כח (תשורי תשנ"ח) עמ' 87 ואילך, ובמקורות המרובים המובאים בו.

38. פרי תואר, יו"ד, סימן ז' ס'ק ד'; ור' ספר חסידים, מהד' מרגליות, עמ' ה, ליד ציון הערכה מא.

"כיוון שנתקבלו הפיטוטים בכל ישראל, ראוי להבין בדבריהם ואף שמחברים לא כוון זה יכול להיות אמיתי".³⁹

כך גם ממשיך ואומר לנו ר' יהונתן אייבשיץ ביחס לשולחן ערוך לרמ"א:

"לדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם... וכמו כן כללו במתוך וקוצר לשונות דינים הרבה ולאין ספק כי לא כוונו להכל... רק רוח ה' נוסטה בקרבם להיות לשונות מכוען להלכה בלי כוונת הכותב".⁴⁰

אפשרות רביעית הינה גם כן פרשנות מتوز נסיון להתחקות אחר כוונת המחבר, אם כי מتوز גישה מגבילה יותר. ביחס לטקסטים רציניים ובעלי ערך, אין מייחסים לכותב שנתקוון אפילו למה שלא חשב עליו, אך סבורים שהכותב دقק בלשונו, ועל כן יש לפרש דבריו באורח מדויק וקפדי.⁴¹

אפשרות חמישית תבא ותאמיר, כי אכן יש לנסתות להתחקות אחר כוונת כותב הטקסט, ובמסגרת זו יש להכיר במוגבלות אפשרויות של סגולותיו ויכולותיו, ובכלל זה של כושר ההבעה והניסוח שלו.

יג. וריאציות שונות על הנושאים דלעיל

ראינו לעיל, כי קיימת קשת רחבה של אפשרויות בנוגע לגישה אל טקסטים. ואכן, גם בכלל הנוגע לאוthon אפשרויות שענין בפרשנות הטקסטים (להבדיל מała העשות אותן אסמכתאות בעלמא), מוצאים אנו דעת ואסכולות שונות, אפילו ביחס לטקסטים המקודשים והחשוביים ביותר.

39. ר'ץ הכהן, פרי צדיק, שמות, עמ' 117.

40. קיצור תקפו כהן בתומים, ס"ק כד, דף מה, טור ד. וראה בסידור בית יעקב לר"י עמדין (דף שצד, א): "דבר נפלא קרה בטור אוית... ועי"פ שלא נכוון המחבר לכך מכל מקום נפל האמת באמת להראות כי מן השמים הסכימו על ידו". וראה מחשבות חרוץ, עמ' 114 ותרביז' תש"מ, עמ' 187 ואילך, ושם עמ' 193, ה"ש 14. ברוח דומה כתוב גם א. כהן בעל בית אהרון (י-ס, תש"ז), הקדמה, עמ' 6: "כי הראשונים دقקו מאי ואילו במקום שלא כתבו זה בכונה מיוחדת יש להעמיד בדבריהם... כי כל דבריהם נאמרו ברוח הקודש". עם זאת, ככל גישה זו היה כבר מי שהזהיר ואמר כי "צריך להזהר מאי זהה, שם באנו להעמיד בדבריהם רמזים יתר על המידה, לא נשאר בידינו" (בשם החזון איש בספר אבי העזרי, חלק הפלאה. על דרישתו של החזו"א להקפיד בענייני פרשנות ולא להתир כל המוסרות, ראה גם באגורותיו, תח-תט).

41. באופן כללי ראה, למשל, של"ה, תורה שבعل פה ה, ב: "רבני הקדוש בוזאי רוח ה' דיבר בו ומילתו על לשונו בחיבור המשניות בלשון צח. אומר מעט וככל הרבה ומהוועט מחזיק המרובה, ואם יש חסר או יתר או חליף בדבריו הכל מיד ה' השכיל, ועל זה השתדלו בעלי התלמוד בכל כוחם להשיג דבריו אשר רבו...". וראה י. טברסקי, "סידורו של ספר משנה תורה לרמב"ם: יסודות הלכתיים ופילוסופיים", דברי הקונגרס הששי למדעי היהדות, חלק ג', עמ' 179, עמ' 187.

כך, למשל, ביחס לפרשנות התורה עומדים זה לצד זה ר' ישמעאל ובית מדרשו, הדוגלים בכלל "דיבריה תורה כלשון בני אדם", לצד ר' עקיבא ובית מדרשו שהיו דורשים כתרי אוטיות, ומסיקים מסקנות מכל יתר של לשון, ומכל מילה, ואפילו אותן יתירה.⁴²

בכל הנוגע לפרשנות הנביאים ניצבות זו לעומת זו האסכולה של הרד"ק וסיעתו, הדוגלים בכך שלא פעם יש "כפל העניין במילאים שונות".

כגンド גישה זו יצא חוץ המלבאים, אשר כותב:

"לא נמצא במליצות הנביאים כפל עניין במלות שונות, לא כפל עניין, לא כפלamar ולא כפל מליצה, לא שני משפטים שעניינים אחד, לא שני משלימים שהנמשל אחד, ואף לא שתי מלות כפולות".⁴³

גישה דומה זו הייתה נקבעה לגבי פרשנות המקרא, המשיכה הלהה, גם לגבי חיבורים מאוחרים יותר. כך, למשל, לימדנו הגר"י סלנטור צ"ל באחת מאגורותיו, כי:

"התלמוד אצלנו כמו בחינת מקרא בימי חז"ל... וספריו גדולי הפוסקים הראשונים ואחרונים הוא כמו בחינת משנה בימי חז"ל...".⁴⁴

כהמשך לדברים אלה, אם כי מבלי להזכירם, כותב פרופ' זילברג כי "מה שעשו בשעתם הסופרים והתנאים הראשונים למקרא, עשו עתה האמוראים למשנה, אלו ואלו דרשו את הטקסט, את המקור, את הפנים, אוזנו וחקרו כל תג וקוֹץ שבו...".⁴⁵ באופן דומה נהגו גם הראשונים ביחס לתלמוד, אחרים כפוי ראשונים, ואחרונים מאוחרים כפוי אחרים קדומים מהם. עם זאת, לכל אורך הדרך, יש שדקדו יותר, מתוך התייחסות כמעט על-אנושית כפוי כתבי הטקסטים, ויש שדקדו פחות, מתוך גישה אנושית יותר אל הכותבים והמחברים.⁴⁶

42. מ. אלון, *הנ"ל בהערה 8, בעי 310 ואילך*; השל, תורה מן השמים באספלוריון של הדורות, חלק א, עמי 3 ואילך; *אנצ'י תלמודית*, כרך ז, עמי עז ואילך. על הדקוק הרב ראה גם שווית הרשב"א, חלק א, סימנו לו (ב), מהדי דימיטרובסקי, עמי קיה.

43. המלבאים בהקדמתו לישעינו. וראה בכוון זה גם נפתלי הרץ וייזל, הקדמה, גן נעל, חלק א, עמי ט; נ"ח רוזנבלום, *ה明珠ים* (י-ס, תשמ"ח), עמי 102-100; *אנצ'י מקראית*, כרך ח, עמי 734 ואילך, ושם עמי 737, ועוד.

44. הובאה בכתביו ר' ישראל סלנטור (מוסד ביאליק, תשנ"ט), בעי 246.

45. כך דרכו של תלמוד (י-ס, תשכ"ד), עמי 18-17.

46. גישה פחות מדקcta אל נוסח המשנה והתלמוד ראה, למשל, ערוגת הבושים, חלק ב, עמי 48. כך, למשל, לגבי הרמב"ס יש מי שאמיר כי "כל דברי הרמב"ס הם בתכליות הדיווק ויש לדקק ולפפל בדבריו כאשר תוכל לפולפל בגדירה עצמה" (יד מלאכי, כלל הרמב"ס והאב"ד והסמ"ג, כלל ג, בשם משפט שמואל, סימנו קכ). וראה תשובה הרמב"ס, מהדי

יד. סוף דבר

magoun האפשרות לעניין שימוש בטקסטיםascaמכתאות או לפרשנותם של טקסטים יש בו ברכה, אך גם סכנה.⁴⁷

כיוון שכן, אך טבعت היא הטרונית הנ מסרת בשמו של המהר"ל:

"עתה עדו דדרשינס אשר לא כן כל העולה על רוחם ודעתם, ואין ספק

אליל שה תורה חוגרת שך עליהם לפרש התורה כרצונם, וזהו מעשה האומות

שמפרשים כרצונם ובזה האמת נעדרת תחת אשר נקראת תורה אמת".⁴⁸

בדומה לו צוח גם הרדב"ז על אותם אשר "אם הוא מבין קצת, יאמר: אפשר לדבר פשוט הזה כוון בעל המאמר, ויחשוב מחשבות בלתי אמיתיות אשר לא

פרימן (תרצ"ד), סימן פב בסוף השאלה, שהיו שלא הסתפקו בדקדוק בכל תבה בחיבורו אלא הקפידו גם על קראיה נכונה ומדויקת של המילים". עם זאת, יש גם גישות מסוימות מסווגי קיצוניות כאלה ביחס לרמב"ם. ראה אצל ג. לויינגר, דרכי החשיבה ההלכתית של הרמב"ם (י-ם, 1960, עמ' 33-33, עמ' 246 ואילך; וראה א. הכהן, "ציוו חכמים – פרק בלשונות הרמב"ם בספר משנה תורה", שנתוון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113 ואילך. היו שאמרו גם על אחרים שיש לעיין ולדקק בדבריהם כמו בדברי הראשונים כגון בעל אבני נזר,aben העוזר, סימן קכט (וראה הקדמת בנו לשם ממשואל, מועדים), לצד כאלה שהרו כי אין להפריז בכך. הנה, מוצאים אנו מאות הרמ"א שכותב על עצמו: "כי אנכי נזהר בעניין המכון ולא במילوت, שאינו מעלה ולא מוריד לעניין דינא" (שורית הרמ"א (מהד' זי), סי' ז, עמ' לד). וכן: "כי ידוע לכל מבין שכזה יקרה לכל גדול בישראל כאשר מחשבתו משוטט באיזה עניין שיפול טעות בדבריו" (שם, שם). ושם בהמשך: "כל שכן שלא יוכל להיזהר בחסרות ויתירות כאשר העלה מר שכתבותי משולט מלא, כי אין זה ספר תורה ליפסל בזה" (שם, שם).

יצוין, כי גם כלפי החוקק הישראלי מוצאים אנו גישות שונות לגבי אופן הפרשנות הרואי. בעניין זה חלו תמורות בין הגישה שרואה בעבר הרחוק, ובין זו שקבעה לה שביתה בתקופות מאוחרות יותר. אם בעבר הייתה "חזקת על החוקק כי אנו משחית מילוטיו לרייך", ועל כן סברו שצורך לדקדק בכל מילוטיו, ולהסתיק מהן מסקנות פרשניות לדינא, הרי שמאוחר יותר נאמר, כי חזקה זו ניתנת להזמה, ויש אפילו מי שאמיר כי כלל לא קיימת חזקה כזו, אלא "כשלעצמך אין אני מוכן להעמיד את החוקק כמו שעושה מלאכת מחשבת". הנשח... עושה מלאכה אנושית, על חולשותיה ופגמיה". ראה בר"ע 277/82 נירוסטה נ' מדינת ישראל, פ"ד ל"ז (1) 826; א. ברק, פרשנות במשפט, כרך ב,

פרשנות החקיקה (נבו, תשנ"ג), עמ' 595-597, וההפניות הרבות ממש.

.47. כבר אמר מי שאמר על מקורותינו, כי "החוור המשפט שלנו הוא כל כך עשיר וכל כך קונטראברסלי, עד שלמעשה יכול אתה למצוא אסמכתא לכל דעה רצואה". זילברג, הנ"ל בערלה 43, בעי 157; וראה גם עיב 2/84, 3 ניימן נ' יו"ר פ"ד לט (2) 225, 293 נ' ש. שילה, "על חוק יסודות המשפט – העורות והארות", שנתוון המשפט העברי יג 367-366; והשו: א. לבונטין, "חידת שני העולמות", מחקרי משפט טז, (תשס"א) 7, 8-9; וכן: ע"א 702/87 מ"י נ' כהן, פ"ד מ"ח (2) 705, 727 ב-ג; ג. אנגלרד, פיצויים לנפגעי תאונות דרכים (יהלום, תש"ז) עמ' 49-50.

.48. הובא במחניכים נב, עמ' 80.

עלול על לב בעל המאמר, כאשר ארע בדורות אלו שעושין במאמרי רבותינו ז"ל פירושים אשר לא כן⁴⁹.

עם זאת, לאור מה שראינו עד כה, יש לבחון ולהבחין האם הדרשן או הדובר מתיימר לפרש טקסט נתון, או שמא מלכתחילה, כל כוונתו לעשותו אסמכתא בעלה, ולא מעבר לכך. הנה כי כן, ככל אשרرأינו בדוגמא שבת פתחנו את מאמרנו זה – אותה מימרא: "עד דכליא רגלא דתרמודאי", שזכתה להידרש בכוונים שונים – ברי, כי יש הליכה במסלולים שונים מבין אלה האפשריים. ככל אחד יתרונוטיו וחסרונותו, מעלותו ומגבלותו. העושר הכללי מתקבל דווקא מתוך ההליכה במסלולים שונים ומגוונים. כך לגבי מימרא זו, שהארכנו לגביה, וכך לגבי כל מימרות וטקסטים אחרים – גם את עניינם הזכרנו, אף אם בקצרה, כאשר כל דברינו הינם מכוחה ומכווח כוחה של תורה רבינו, חתן היובל.

49. שו"ת הרדב"ז (ליורנו תי"ב), סימן רב. ור' גם ד. צץ, תנועת המוסר, חלק א, עמ' 58.

הרבי אליעזר ליב-יונה

سفינה בשבת

"ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. במה דברים אמרוים לדבר הרשות אבל לדבר מצווה שפיר דמי. ופסק עמו על מנת לשבות ואינו שותבת דברי רבי. ר' שמעון בן גמליאל אומר אינו צריך. ומוצר לצידון אפילו בערב שבת מותר" (שבת יט ע"א)

לפי דברי הברייתא משמע שאין להפליג בשבת כלל, וכך להבטיח זאת לקחה הבריתא מוקדם ביטחון של שלושה ימים בכך שיחזור לחוף טרם שבת. כל זאת לדבר הרשות, אך לדבר מצווה בטל מוקדם הביטחון, ומותר להפליג גם בתוך השלושה ימים בתנאי שיחזור לחוף טרם כניסה שבת. מוצר לצידון מותר להפליג אפילו בערב שבת ואפיו לדבר הרשות, כיוון שאין מתרחקים מן החוף ואפשר לחזור לחוף ים במקרה של תקלת, ואין חשש לחילול שבת. עד כאן ההבנה הראשונית בדברי הבריתא. אולם, אחרי העיון בפירושי הראשונים והאחרונים מסתבר, שאם מפליגין פחות מג' ימים קודם לשבת, מותר המשיך בהפלגה גם בשבת ואינו צורך לחזור לחוף טרם כניסה שבת. על כן ננסה לברר את סיבות האיסור להפלגה בשבת ובתווך ג' הימים הסמוכים לשבת, ואת הסיבות להיתר הפלגה ג' ימים לפני השבת.

א. מדוע אין מפליגין בשבת?

ב. שמא יעשה חבית של שייטין – שיטתת בעלי התוס'

במשנה במסכת ביצה (פ"ה מ"ב) מובא איסור של שיטת שבת:

"כל שחייבין עליו משום שבת משום רשות משום מצווה בשבת, חייבין עליו ביום טוב. ואלו הן משום שבות: לא עולין באילן ולא רוכבן על גבי בהמה ולא שטיין¹ על פני המים..."

והגמרא שם מסבירה שטעם האיסור של שיטת שבת הוא משום שמא יעשה חבית של שייטין, דהיינו חבית גומי (גלגליים) כדי ללמידה לשוט.

בעל הספר התرومה (שבת ס' רכ"ה) אוסר הפלגה בשבת וכן בגין ימים הסמוכים לשבת מן הטעם שמא יעשה חבית של שייטין.²

1. "שטיין" פירושו שחיה.

ואם תאמר מדוע מותרת הפלגה שלושה ימים לפני השבת? כתוב בבית יוסף (או"ח סימן רמח) :

"וצריך לומר דעתך ליה, שלא גרו חכמים להפליג תוך ג' ימים קודם השבת, אלא מפני גזירה זו, וקודם לכך, משום דבריו דכיוון שלא שריין ליה להפליג פחות מג' ימים קודם, אית ליה היכרא, ושוב לא יעשה חבית של שיטין ולא ינהיג את הספינה".³

2. משום איסור תחומיין – שיטה רבנו חננאל

הב"י הביא בשם הטור שיש אומרים שהטעם לאיסור הפלגה בשבת הוא בגלל איסור תחומיין, והוסיף וכתב:

"סבירא זו הזכרה הריני' (ז ע"ב) והרא"ש (ס"י לח)⁴ שיש אומרים דהא דין מפליגין בזמן שהספינה גוששת ואין בהם עשרה טפחים ומשום גזירת תחומיין גרו בה. אבל לעלה מעשרה לא גרו ומשום הכי נהגו העם להפליג בים הגדל".

הריני' דחה שיטה זו בגלל שלוש סיבות:

א. הוה ליה למתנה אין מפליגין בספינה קטנה.

ב. מי איריא ג' ימים אפילו טפי נמי?

ג. לדבר מצוה אמרי שני, וזה העמידו דבריהם במקום עשה?⁵

תשובה לשאלתו של הריני' נמצא בשיטת הרוז'ה שנביאה בסמוך.

3. אין כניסה לכתילה למכב של פיקוח נפש – שיטת בעל המאור

הרין בשם הרין הולי אומר שהפלגה מותרת בשבת משום פיקוח נפש שבתווך הים ואיפלו בישראל. אם תאמר כיצד מכnis אדם עצמו לפיקוח נפש והרי מתנה הוא לדחות השבת?⁶ משום הכי אמרו חכמים אין מפליגין ג' ימים קודם השבת, "דכל שלושה ימים קודם השבת קמי שבתא מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת".⁷

2. זו גם דעת בעלי התוס' (שבת יט ע"א, עירובין דף מג ע"א תוד"ה "הלכה כרבנן גמiliyal בספינה") וכן הסמ"ג דף יז סעיף ג' וכן בהגחות מרדיכי פ"ק דשבת

3. והביאו המשנה ברורה בהקדמה לסימן רמ"ח. בהמשך נביא הסבר נוסף עפ"י שיטתו של בעל המאור.

4. זו סברת רבנו חננאל במסכת שבת דף יט ע"א.

5. ראה בב"ח סימן רמ"ח ששיעור בטוב טעם ודעת את שלוש קושיותיו של הריני'.

6. ראה בתשובות אגרות משה (או"ח סימן קכז) שהוכיח מכאן, שאם אדם פשע והכניס עצמו לכתילה למכב של פיקוח נפש, מותר לו לחול שבת על מנת להציל עצמו, ודחה את דבריו של השואל שרצה לטעון אחרת על סמך דברי המ"א (סימן רמ"ח ס"ק ד').

7. וגם אם המלאכה תעשה על ידי בעל הספינה הגוי הדבר אסור ונראה כמו שמתנה לדחות השבת, כפי שכתב הרמב"ז.

אבל קודם שלושה ימים אינו נקרא קמי שבתא וכשייה בים – פיקוח נפש הווי.⁸ ומוסיף הר"ן: ועל דרך זה התיר הרמב"ן אפילו תוך שלושה ימים בספינה שרובה נקרים וחללאכה נעשית ע"י נקרים, ומה שאמרו ג' ימים הינו בישראל שוחרר את כל הספינה.⁹

וממשיק הר"ן וכותב: "לפיכך נהגים עכשו שמתכוונים לתוכה הספינה מערב שבת ומסדרים שם שולחן ומדליקין את הנרות לקנות שם שביתה"¹⁰ והינו בספינה היוצאת תוך השבת ומשום מערב ברגלו שיווכל לכלת בכל הספינה בשבת.

לפי שיטתו של בעל המאור מובן גם, מדובר אין חושים לעשיית חבית של שייטים קודם ג' ימים. וכן כתוב במשנה ברורה (סימן רמ"ח):

"ויאתם הפסיקם הניל דס"ל דהטעם הוא משום מלאכה או משום תחומיין, מה שחייב הברייתא לדיזהו בין תוכן ג' ימים לקודם ג' ימים, והוא משום שלושה ימים קודם שבת מקרי קמא שבתא וחילולו להיזהר שלא יבוא לידי חילול שבת, אבל קודם ג' ימים דהם מקרי בתר שבת העבר, עדין לא חילולו אזחרת שבת הבאה ושרי להפליג בהם, ואז אף אם יצטרך אח"כ לבוא לידי חילול שבת משום פיקוח נפש שרוי".

4. משום ביטול עונג שבת – שיטת הרי"ף והרמב"ם.

כפי שראינו לעיל, הרי"ף דחה את שיטת ר"ח שאיסור הפלגה הוא בגל בעיתת תחומיין, והביא טעם חדש:

"אלא הינו טעה דעתן מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת משום ביטול מצות עונג שבת, דכל ג' ימים הויא להו שינוי וסת משום נגע הספינה כDUCTIVE בהו ייחגו וינועו שכורי וגוי ולא יכול ל麻痹 עונג שבת, ולאחר שלושת ימים הויא להו נិיחא ובאי מיכלא ומקיים מצות עונג שבת. והינו טעה דדבר מצוה שרוי, משום דפטורי מצות עונג, דבר מר העוסק במצבה פטור מן המצווה, ותן נמי שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה"

כמו הרי"ף כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פרק ל' הל' י"ג):

"אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת כדי שתתהייש בעתו עליי קודם השבת ולא יצטרך יותר מדי"

8. ראה מא"ב רמ"ח ס"ק קו שכותב: "ובכנה"ג כתוב בשם הריב"ל: דכשיזדע בזודאי שיבוא לידי חילול שבת, אסור אף בכח"ג וכ"כ הרדב"ז. ועפ"ז סומקין עכשו שמסכנים בעצם קצת שלא לחילול שבת, כדי שלא יהיה איסור למפרע על מה שיצא"

9. אמנים להלכה אנחנו מחמירים שלא להפליג גם במקרה כזה בגל ביטול עונג שבת כשיטת הרי"ף המובאות להלן.

10. מדובר בספינה של נקרים ושורב נוסעה נוכרים. ולדעת הרי"ף במקום שאין חשש לביטול עונג יו"ט כגון נהרות מתוקים.

וכן כתוב בהלכה אחרת:

"מפליגין בים הגדול בערב שבת לדבר מצוה ופסק עמו לשבות ואין שובה"
(פרק כ"ד הל' ו).

אולם עדין צריך לברר لأن נעלם איסור תחומיין לפי הריב"ף והרמב"ם? ואפשר שסבירים הם שאיסור תחומיין נפל למיים, כיון שיש אומרים שאיסור תחומיין הוא מלבתילה מדרבן, אף האומרים שתחומיין של י"ב מיל הוא דורייתא, הני מיili ביבשה שדומה לדגלי מדבר, אבל במים האיסור הוא לכוי"ע מדרבן. וכן כתוב הבית יוסף בשם מהר"י קולין:

"וכتب הגאון מהר"י קולון בשורש מ"ה, דכלולי עלמא אם נכנס בספינה ג' ימים קודם השבת, אף על פי שהספינה הולכת במים שאין בהם עשרה טפחים ואפילו אם אין בהם שלושה טפחים שרי, ואף על פי שستر הריב"ף דברי רבינו חננאל (יט). שמעמיד היה דין מפליגין ג' ימים קודם השבת למיטה מעשרה ומשום איסור תחומיין, אך אין אפילו במפליג ג' ימים קודם יהיה אסור והוא נראה לאורה דלמטה מעשרה אסור אפילו בהפליג ג' ימים קודם השבת, מכל מקום נראה לעניות דעתך לדברי ר"ח קאמר... אבל לדעת הריב"ף גופיה אינה יכולה למיימר שלא סבירא ליה לאסור משום תחומיין כלל" עכ"ל.

אולם הב"י הוכיח שדעת הרמב"ם בתשובה היא שאיסור תחומיין שריר וקיים ולכן מסקנתו היא שבמקום שיש איסור תחומיין אסור להפליג:

ולדעת הריב"ף והרמב"ם והרא"ש, ביום המלוחים בכל גוונא אסור משום ביטול עונג שבת, ובנהרות הנbowים אם אינם עמוקים עשרה לכולי עלמא אסור, משום אף על גב דלית בהו ביטול עונג, אילו איסור תחומיין, כל שאין מפרקע הספינה לפרקע הנהר עשרה טפחים.¹¹

אף על פי שהבית יוסף אסר להפליג בתחילת השבוע במקום שיש איסור תחומיין, הרי שלא הזכיר איסור זה בשוו"ע. והרמ"א בהגחותיו כתוב בምפור שיתר כדעת המהר"יך. בהמשך נברר את שיטתם.

ב. שלושת הטעמיים של הטור לאיסור הפלגה¹²

א. י"א משום תחומיין. ב. י"א משום עונג שבת (ריב"ף). ג. י"א שנראה כשת על פני המים (ריב"י).

11. וכן כתוב בסימן ת"ז שלדעת הרמב"ם יש איסור הפלגה בתחילת השבוע, אם יש חשש של איסור תחומיין, ואין צורך לומר שאם יש חשש למלאות דורייתא ממש.

12. את טעמו של בעל המאור הוא לא הביא, וכותב הרדב"ז (חלק ז סימן עז) שהטור לא פסק כשייטת בעל המאור, וכן כל הראשונים - רmb"n, רשב"א, ריטב"א, רא"ש ורבנו ירוחם - לא הזכירו את שיטתו משום שלא קיבלו.

הנפקא מינא בין שלושת הטעמים לפי דעתו הוא:
 ל"י א': لكن מותרים בספרינה גדולה שהולכת למעלה מי'.
 ל"י ב': لكن מותר בנחרות הנובעים שאינו מצטער.
 ל"י ג': הכל אסור בין למעלה מי' ובין בנחרות. (ב"ח).
 ומסיים הטור וכותב בשם ר"ת: "וعلענין דבר מצווה פר"ת שכל מקום שאדם
 הולך כגון לסתורה או לראות פניו חברו חשיב הכל דבר מצווה ואין חשיב דבר
 הרשות אלא כשהולך לטויל".

ג. לדעת הרשב"ם אין איסור הפלגה סמוך לשבת

חידוש גדול מצאנו בתוס' (ערובין מג. ד"ה הלכה ברבן גמליאל בספרינה), בשם
 הרשב"ם, שככל סוגיות "אין מפליגין בספרינה פחות משלשה ימים", ATIYA CB"SH
 שלא שרו לעשות מלאכה בע"ש משום שביתת כלים. לדבריו כל הסוגיה אינה
 אליבא דהילכתא, שלא כבית הילל. ברם שיטתה זו נדחתה על ידי כל הפוסקים.¹³

ד. כיצד נפסקה סוגיה זו להלכה על ידי השו"ע והרמ"א?

1. מה הדין בהפלגה ביוטר מג' ימים לפני השבת?

המחבר בשולחן ערוך אורח חיים סימן רמח סעיף א כתוב:

אבל לדבר הרשות אין מפליגין בספרינה בפחות מג' ימים קודם השבת. ואם הוא
 דרך מועט, כמו הצורך שאין ביניהם כי אם מהלך יום אחד, מותר להפליג
 בערב שבת בוקר, מפני שאפשר שיגיע שם קודם השבת; ומקום שנางו שלא
 להפליג בערב שבת כלל, אפילו דרך מועט, אין מפליגין.

הגהת הרמ"א: אבל קודם שלושה ימים שרי, אף בספרינה שימושים אותה ע"י
 בהמות, ואפילו אין בגובה המים י"טephim (מהרי"ק שורש מ"ה) ואיפלו במקום
 שייצטרך היישר אל לעשות אחר כך מלאכה בשבת להוליך הספרינה (ריב"ש סימן
 קנ"ב /ק"א/).

מדברי השו"ע נראה שקודם שלושה ימים, מותר להפליג בספרינה גם במקום שיש
 איסור תחומיין, ואפילו אם יצטרך לעשות אחר כך מלאכה בשבת, כפי שכתב
 בምפורש בהגהת הרמ"א, וכפי שכתב המחבר בסעיף ד' לעניין יציאה בשירותה:

היווצאים בשירותה במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחזור בשבת, כי מפני
 הסכנה לא יוכל לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת,

13. זה לשון הבית יוסף: "ולפי שסבירת רשב"ם ייחידה היא, שום פוסק לא הודה לו, לא
 הזכירה רבנו (הטור)".

וביום ראשון ובשני ובעליishi מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויכטרך לħħel šebt m-pni pikoh nafsh, מוותר, ואין כאן חילול¹⁴;

כך הבינו המשנה ברורה (בתקדמה לטימנו רמ"ח) את דעת המחבר:

והנה המחבר, אף שנמשך בס"ב אחר הרי"ף שהעתיק פירשו, מ"מ גם הוא ס"ל כה פוסקים ذקודם גי' ימים שרי אף במקום שיצטרך אח"כ לבוא לידי חילול שבת ע"י מלאכה וכמ"ש ס"ד [ועיין במה שכתבנו שם], אלא דס"ל דא"ג אי לא היה בו שום חשש מלאכה ותחומין [כגון שהיה יכולה של א"י דכשנעשה בה מלאכה מסתמא אדעתיה דא"י נעשה, וגם היא במקומות עמוק יותר מעשרה טפחים דאין בזיה משום איסור תחומין להרבה פוסקים וכדלקמן בסימנו ת"ד ע"ש], אפ"ה אסור משום ביטול עונג שבת לחוד.

והנה למורות שהבית יוסף בפירשו לטור דחה את דברי המהרי"ק מפני תשובה הרמב"ם, הוא בכל זאת פסק כאן בדברי המהרי"ק, כנראה בגלל דעתו של בעל המאור. יחד עם זאת סייג המשנה ברורה את ההיתר הגורף של הרמ"א בשלוש הסתייגיות:

א. "אבל מ"מ כל מה שיכול לעשות שלא יצטרך בעצמו לħħel את השבת, כגון ע"י א"י וכדומה, פשיטה דמחויב לעשות כן" (ס"ק ט').

ב. "ובכונסת הגדולה כתוב בשם הריב"ל דכשodium בוודאי שיבוא לידי חילול שבת אסור אף בכחאי גונא" (ס"ק כו).

ג. "ופשוט דלכו"ע אסור לו להבטיח לשيرا בעת שישתף עמו, שיסיים באיזה עשיית מלאכה בשבת, ואפילו מלאכה דרבנן, אף שע"ז תתבטל הנסיעה שלו שלא ירצו להשתתף עמו, ואפילו אם הוא דבר מצווה, דהיינו הוא מתנה בהדייא לħħel את השבת" (ס"ק כז).¹⁵

2. מה הדין בהפלגה תוך ג' ימים?

כפי שראינו לעיל בחלה'a, המחבר אסר להפליג פחות משלשה ימים לפני השבת. בהלכה ב' הוא כותב את סיבת הדבר זהו לשונו:

הא דין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם השבת, הטעם משום עונג שבת, שככל שלושה ימים הראשונים יש להם צער ובלבול; ודוקא למפליגים ביום המלחחים, אבל בנחרות אין שום צער למפליגים בהם, ולפיכך מותר להפליג בהם אפילו בערב שבת, והוא שלא יהא ידוע לנו שאין בעומק עשרה טפחים, אבל במקומות שידוע לנו שマークן הספינה לקרקע הנהר פחות מעשרה טפחים, אסור (לצאת חוץ לתחום) משום איסור תחומין.

14. המקור להלכה זו הוא תשובה הריב"ש סימן קנ"ב.

15. נראה פשוט שהוא הדין לעניין הפלגה בספינה.

הגחת הרמ"א: וכן בספינה שיצטרך היישר אל לבא לידי מלאכה בשבת, אסור ליכנס בה שלשה ימים קודם קודם השבת, אפילו הם נהרות הנובעים והיא למעלה מעשרה (ריב"ש סימן קני"ב / קי"א, מהרי"ק), אבל אין איסור במה שהבהמות מושכות הספינה בשפט הנהר, ולא דמי להליכה בקרון שאסור.

למרות שהמחבר כתב שטעם איסור הפלגה הוא משום עונג שבת,¹⁶ הוא חשש גם לסייעות הנוספות של איסור הפלגה, כפי שכתב בסוף ההלכה, וכמו שכתב המשנה ברורה בהקדמה לסייעו:

והנה המחבר אף שנמשך בס"ב אחר הרי"ף שהעתיק פירשו, מ"מ גם הוא ס"ל כהפסקיםذ קודם גי' ימים שרי' אף במקום שיצטרך אח"כ לבוא לידי חילול שבת ע"י מלאכה וכמ"ש ס"ד [ועיין במה שכתבנו שם]. אלא דס"ל דאר' אי לא היה בו שום חשש מלאכה ותחומין¹⁷ [כגון שהיה כולה של אינו יהודי, דכשנעsha בה מלאכה מסתמא אדעתיה דאינו יהודי נעשה, וגם היה במקום עמוקוק יותר מעשרה טפחים דאין בזה משום איסור תחומיין להרבה פוסקים וכדלקמן בסימן ת"ד ע"ש], אפ"ה אסור משום ביטול עונג שבת לחוד.

למסקנה אין היתר הפלגה בתוך שלושה ימים לדבר הרשות, אלא במקום שאין חשש לאיסור מלאכה, לאיסור תחומיין ולביטול עונג שבת.

3. מה הדין בהפלגה תוך ג' לדברמצווה?

המחבר כתב בתחילת סעיף א': מותר להפליג בספינה אפילו בע"ש לדברמצווה ופסק עמו שישבות ואם אח"כ לא ישבות אין בכך כלום.

המשנה ברורה (ס"ק ג) העיר על כך, שרוב האחרונים הסכימו שהפסיקה היא רק למצווה ולא לעיכובה. לעומת זאת לעניין היוצאים בשירותה כתוב המשנה ברורה (ס"ק כת) שהפסיקה היא לעיכובה, ואם לא יתרצזו בזה לא ילך עטם. ומה בין זה לזה? הסביר שם בavor הלכה שבמקום שיש חשש שיבוא לאיסור תורה כמו ביוצא בשירותה, אין היתר לצאת אלא אם פסק עמו שישבות והוא נענה לו, וכן הדבר ביציאה לדבר הרשות בתחילת השבוע, אם יודע בודאי שיבוא לחילול שבת דאוריתא, אין לסמוך על דעת הרז"ה ואיסור לצאת בשירותה. לעומת זאת בהפלגה בספינה, כיון שאין כל החשש הוא לאיסור תחומיין שהוא מדרבן, או הפסיקה אינה לעיכובה, ולכן מותר להפליג בתחילת השבוע לדבר הרשות, ולסמוך על דעת בעל המאור לעניין איסור מדרבן.

יוצא מכאן שכיוום, שההפלגה בספינה כרוכה באיסורי דאוריתא, דין ספינה דומה לדין יוצא בשירותה.

16. כשיטת הרי"ף והרמב"ם.

17. כוונתו בתוך ג' ימים.

ה. הויוך שבין הריב"ש לבין הריב"ל והרבד"

השאלה אם מותר להפליג בספינה בתחילת השבוע או לצאת בשירה במקום שברור שיבוא לידי חילול שבת דורייתא, וכן אם מותר להפליג תוך ג' ימים לדבר מצווה במקום שיבוא לידי חילול שבת דורייתא, תלوية בחלוקת שבין הריב"ש לבין הריב"ל והרבד". הריב"ש סמך על שיטת בעל המאור ופסק להיתר ואילו הריב"ל והרבד"ז דחו את שיטת בעל המאור והתירו רק במקום ספק חילול שבת או שהספינה היא של גויים והם העושים את המלאכה. לצורך העניין נביא כאן קטעים מתוך תשובת הרבד"ז:

שו"ת רבד"ז חלק ז סימן עז

שאלה: שאלת מני אודיעך דעתך במה שהתייר ריב"ש ז"ל בתשובה בשם ר'ץ הלו ז"ל שモתר לצאת בשירה למדברות שלושה ימים קודם השבת אפי' שיודע בוודאי שיחלל את השבת הייש לסמו על הוראה זו:

תשובה: מעולם לא סמכתי על הוראה זו דנפיק מינה חורבה. דא"כ העולים לארץ ישראל או הבאים מஸ', יהיה מותר להם לכתוליה לצאת אפי' ביום שני, דהא תניא בברייתא: 'ב"א לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מפליגין', ואלו אכן איתך לנו דלא נקרא דבר הרשות אלא יוצא לטיל, אבל מי שיוצאה לבקש טרף לבתו לדבר מצוה חשוב וכל שכן העולים לא"י דחייב לדבר מצוה, ואם כן יהיה מותר לצאת אפי' בע"ש, וזו קולא גדולה לא שמענו, ואדרבא יש הסכמה בעזה שלא יצאו מஸ' يوم ד' משום דקרוב הדבר שיבוא לידי חילול שבת, כ"ש בנדון דין שהוא ודאי....

יתו קשיא לנו וכי משום דבר מצווה התירו לו להכנס בוודאי חילול שבת, כל שכן לדעת האומרים כי לצאת לפראקמיטיא (לא) נקרא דבר מצוה? ובשלמא לצור על עיריות איך ספיקא שמא יכשו אותם או שמא שלום תענה קודם השבת,¹⁸ אבל לצאת למדבר שודאי יחולל כמה שבתות לא שמענו זולת הרז"ה ז"ל.

יתו אם דין של רז"ה ז"ל הוא מוסכם, למה לא כתבוهو שום אחד מן הבאים אחריו להלכה עפ"י שלא פירש כן הברייתא, והרי הרמב"ן והרשב"א ז"ל והרייטב"א והרא"ש ור"י בנו ורבינו ירוחם ז"ל, ולא ראוי פוסק שיזכר אותו זולת הר"ן....

ואעפ"י שאני יודע בעצמי שאיני כדאי לחלק על הריב"ש ז"ל וכל שכן שהוא היה בקי בדברי רבו הר"ן ז"ל, אני באתי לקיים מנהגינו ושלא להקל בדבר שכבר נהגו בו איסור ומחמיר אני ואין לתפוס עלי זהה.

18. סברה זו כתוב הריב"ל.

ומהר"ר ישראל ז"ל בתשובתו סי' מ"ה כתב, אם מותר לлечט לעיר שאין מנוחין שם יהודי, על סמך שינוי את מלבושיו כדי שלא יכירו, והعلاה כי טוב הדבר להחמיר. וכל שכן בנדון דין שלא יכנס עצמו בודאי סכנה על סמך לחלל את השבת.

כלא דמלטה שאין אני רואה [לפי] הדור הזה לפרטם להם היתר זה אפיו לדעתו ז"ל, כל שכן כי לדעתי אסור לדעת שאר הפסיקים. והנראה לפי עניות דעתך כתבתתי".

ג. הרב פינשטיין התיר להפליג בתחילת השבוע אף ביהודים חילול שבת
רב פינשטיין בתשובה (אגרות משה או"ח א' סימן צב') התיר ליהודים לצאת לטiol בתחילת השבוע, אפיו בספינה של יהודים כשיודע מראש שהם יחללו את השבת למעןו. וזה לשון התשובה:

אבל ההיתר דקודם ג' ימים שהוא אינו מחויב להזהר עתה מהחנס לדבר שיהיה סכנה בשבת ויהיה מוכחה לעבור איזה איסור בשבת, שליכא איסור כלל דלכן אף שלא לצורך כלל מותר כגון רק לטoil בעלמא¹⁹ יש להתר אף שיכול גם לישע בספינות של נוצרים, מאחר שיש לו רצון ו לצורך הנהה גופנית או טעם אחר לישע יותר בזו, אף שאין בזו דבר מצווה.

לעומת זאת בתוך ג' ימים הסמכים לשבת הוא מותר להפליג רק בספינה של גויים אפיו אם הפלגה היא לדבר מצויה:

אבל מ"מ אין להתר אף בגין דקמי שבתא מטעם שניימה שיש מצווה בהנסעה, כה"יא שהביא המג"א ס"ק ט"ו, דהיתר מצווה כיון שהוא עכ"פ דבר איסור, אין להתר אלא באاي אפשר לישע באופן אחר, שהוא לא שייך בזמןנו שיש ספינות אחירות של איי אמריקה וממדינות אחרות.

אך אין הרב פינשטיין מותר בשום פנים ואופן לבעל ספינה יהודית, להפליג עם ספינתו בשבת, כי כיום אין שום פיקוח נפש הפלגה בשבת:

כי זה ברור ופשוט שאסור למנהגי הספינה לחילל שבת אף אם יפליגו ביום א', כי ליכא שום סכנה בזה"ז להעמידה בים. וגם ידוע לכל אף לאין יודע פרטיות הנהגת הספינה, שאף אם הולך ע"י אוטומאט נמי צריכין לאנשים שעשו מלאכה, ולכן אין שום היתר לחילל שבת להוליך הספינה וגם ע"י עכו"ם יש לאסור וח"ז לפניו להתר.

19. משמע מדבריו שאף אם הוא עצמו יטרך לחילל את השבת, מותר לו לכתילה להפליג בספינה בתחילת השבוע או לצאת בשירה. הרב פינשטיין לא חשש לנראה לריב"ל ולר'דב"ז ולמ"א.

הרבי מלובבץ אוסר לנסוע באוניות ישראליות אף בתחילת השבוע

לעומת הרב פיניינשטיין, המתיר לנסוע בתחילת השבוע באוניות ישראליות לשם טיול גם אם ימשיכו את נסיעתן בשבת, הרי הרבי מלובבץ (אגרות קודש דיתקנה)²⁰ אוסר את הנסעה באוניות ישראליות אם אפשר לנסוע באוניות נכריות, או לחילופין לרדת מן האונייה לפני השבת ולהחות לאונייה אחרת, או לנסוע באוירון היוצא בדרךו ומגיע לעידו ביוםות החול.

ג. האפשר להקיש מהפלגה לדברים אחרים?

הרב עובדיה יוסף בספרו יבע אומר (כרך ה' חי' סי' סימן כג') שואל אם מותר למול גר בתוך שלושה ימים קודם השבת, או דילמא חישינו שמא יצטרכו לחלל עליו את השבת? ושם בתשובהו הוא מבחין בין מילה להפלגה בספינה:

"ושאני גבי הפלגה בספינה שאף אם יפליג ביום ראשון, על הרוב יבוא לידי חילול שבת, אלא שלא גרו על זה משום צורך העולם, והגבילו גזירותם בתוך ג' ימים קודם השבת".

למදנו יסוד חדש בהפלגה בספינה הנקרא "צורך העולם", שם לא כן אין הפלגה בספינה כל הימים. מכאן שאין להקיש מהפלגה בספינה או מיציאה בשירות לעניינים אחרים כגון מילה.

נדמה לי שהרב פיניינשטיין אינם מסכימים להגדירה זו, כפי שנראה מהתשובה לעיל זה לשונו:

אבל ההיתר קודם ג' ימים שהוא איינו מחויב להזהר עתה מלהכנס לדבר שיהיה סכנה בשבת ויהיה מוכחה לעבור איזה איסור בשבת, שליכא איסור כלל.

משמעות דבריו שההיתר בגין ימים הוא העיקרי הדין והוא הכלל, ואילו האיסור בגין ימים לפני השבת הוא היוצא מן הכלל, גזירה דרבנן שלא יבוא לידי חילול שבת. וכן עולה מתשובתו (ח'א סימן קכז):

ולכן מדינא מותר לעשות בחול כל דבר הצריך, אף שיגרום אח"כ שהייתה סכנה בשבת ויצטרכו לחלל שבת, ומדרבנן אסרו פחות מג' ימים בהפלגה בספינה וכדומה.

מקולות רבים, אדרים משברי ים, אדר במרום ה'...

20. אגרת מתאריך כ"ג تمוז תשט"ז, שנשלחה לרשות הראשית בישראל והעתק ממנה לרבות משה פיניינשטיין.

ՕՐԿԱՆ ՏԻՒ ՀԱՅՈՒԹ

הרב אהרון מורה

הערה במסכת שבת

"אמר שמואל: כל פטור דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת, דפטור ומותר: צידת צבי, ולצד נחש, ומפיס מורסא" (שבת ג, א).

יש לברר: האם יש מכנה ממשותי לטעם ההיתר בשלשת הדינים הנ"ל? עוד יש לברר: מהי נקודת המוצא: האם הכל אסור, ובכללם ג' מלאכות אלו, אלא שזוהו חידשו של שמואל שモותר, וא"כ צריך להסביר את טעם ההיתר, או שנקודת המוצא היא שג' מלאכות אלו מותרות לגמרי, אלא שס"א שיהיה פטור אבל אסור, וקמ"ל שהם היתר גמור.

הנה בעניין צידת צבי שאמר שמואל דפטור ומותר, הכוונה היא למבואר במסכת שבת (קו, ב) שモותר לאדם לנעול את דלת ביתו כדי לשמר על הבית, כאשר יש בתוך הבית צבי שניצוד כבר. בהלכה זו סיבת ההיתר ברורה: נעילת הדלת איננה מעשה צידה, שהרי הצבי כבר ניצוד ועומד, אלא נעילת הדלת היא כדי לשמר את ביתו, אלא שמלילא נשמר הצבי, ובזה אין שום איסור, لكن מקרה זה הוא משל להיתר של ישב הראשון על הפתח ולא מילאהו, ובא השני וישב, אע"פ שעמד וכך. והחידוש במקורה זו שהוא מקום לאסור, שהרי היושב כוונתו לשמר את הצבי (ולא כסגירות הדלת שכוונתו רק לשמר את הבית), ואעפ"כ מותר, כיון שהוא איסור הוא צידה ולא שמירת הבעמה (עיין היטב בתוס' שם ד"ה "למה זה דומה" ובхиי הריטב"א בעניין).

לפי הסבר זה, אין לכואורה שום שייכות לצידת צבי, שאין עליה שם מלאכה, וכן מותר, ולצד נחש, שהיא לכואורה מלאכת צידה, וכן למפיס מורסא שיש בה שם מלאכה של עשיית פתח וכדו'.

עיין בדף ג' ע"א בתוד"ה "בצד", שהבינו שצד נחש ומפיס מורסא – יש עליהם שם מלאכה, אלא שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן דברי שמואל ע"כ הם אליבא דר"ש ואסור מדרבנן, וכן איררי במקום צער וכן פטור ומותר, וכן התירו הצד נחש כדי למנוע צער. עוד עיין שם בתוי, שכן התוי נדחקו שא"כ יש סתירה בדברי שמואל, שכן דבריו לפי ר"ש ובמקום אחר פסק קר' יהודה, עי"ש שנדחקו הרבה.

דברי התוי שטעם ההיתר רק משום צער וטעם אחד לשני המקרים, לענ"ד הם בגדר דברי נביות ואין מונחים במהלך הגמי, שהרי מאן ذכר שמייה שהטעם

הוא משום צער. עיין בדף ק"ז שבה הובאו דברי שמואל, ושם לא נאמר שום טעם להיתר, משמע שזה מותר כיון שאינה כלל מלאכה, דומיא הצד צבי.

אולי אפשר לומר, שהמקור לתוי הוא בדברי הגמ' (קז, ב): "ש��צים ורמשים... הצדן לצורך חיבב, ושלא לצורך – פטור. מאן תנא? אמר רב יהודה אמר רב: ר' שמעון היה אמר דבר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור. איךו דמתני לה אהא – המפיס מורסא... ואיךו דמתני לה אהא – הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו – פטור, אם לרפואה – חייב".

לכאורה לפיה גמי זו, סיבת ההיתר היא משום דהו כי מלאכה אינה צריכה לגופה, שאסורה מדרבנן, ולכן מותר רק משום צער, וא"כ ייל' דזהו המקור לדברי התוי. אלא שלאחר העיון לא כך הדבר, שהרי לפי הלישנא הראשונה אין לה שייכותلقאנו (דהיינו למפיס מורסא ולנחש). ולפי שתי הלישנות רק אחד מהדברים, מפיס מורסא או צד, נחשב שיק למשאצל'ג, וא"כ מנלו לתוי שני המקורים, גם מפיס מורסא וגם צד נחש, יש עליהם שם מלאכה, וסיבת ההיתר היא משום צער?

על כרחנו ייל', שדברי התוי הם לשיטותם שככל פסיק רישא דלא ניחא ליה הופך להיות ל מלאכה אינה צריכה לגופה, ולכן ע"כ יש עליהם שם מלאכה [עיין קג, א תוד"ה לא צריכה וד"ה באירוע]. אלא שם כך נמצינו למדים שאין מקור במהלך הסוגיא לשיטת התוי.

העניין בשיטת הרמב"ם בסוגיא ימצא לכואורה סתיירה בדבריו. בפרק י' מהלי' שבת הל' ייז' הביא את המימרא דלעיל דגי מלאכות אלו פטור ומותר. והנה הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם הניח הנחה שהרמב"ם סובר במהלך הסוגיא כהתו, וא"כ המציא סתיירה ברמב"ם, דהרי לפי התוי הסוגיא היא רק לפי ר' שמעון דמלאכה שאין צריכה לגופה פטור ובמקומות צער התירו, וא"כ קשה הרי הרמב"ם פוסק כרי יהודה, ועיי"ש בדבריו שיצא במהלך מקיף להסביר שזה שיק לעניין פס"ר דלא ניחא ליה ובזה יש מחלוקת בין רב לשוואל, ורק הרבה זה שיק ל מלאכה שאין צריכה לגופה, וכשהסוגיא בדף ק"ז, אבל שוואל סובר שהויה אינו מתכוון, ולכן מותר. ולענין לא ידעת מי אמר שפירוש הסוגיא הוא כהתו, ועוד מי יימר שהרמב"ם סובר שהתריו משלאצל'ג במקום צער, עיין בסימן שכ"ח סעיף ייז' דיש בזה ד' דעות, וההלהכה למעשה שמותר רק בשינוי וرك בחולה.

הנה הנראה כאן בכל הסוגיא שההבנה בדברי שמואל הוא הצד ב', דהיינו, שנקודת המוצא היא שגי מלאכות אלו מותירות למגורי, ושוואל בא לאפוקי מסד"א שאסור. ראה את לשון רשי' על דיווקם והבן בדברי רשי' הם כהבנה זו, ברשי' ד"ה ואם להוציא (קז, א): "לחחה של עכשוו, ואין חושש אם תחזר

ותסתום מיד". ובהמשך שם (בד"ה פטור) "ומותר דין כאן כן תיקון, ורבנן נמי לא גזר בה שבוט משום צערא".

דוק ותמצא, שרש"י אינו אומר שモתר משום שזה איסור מדרבן והתירו משום צער, אלא בדוק ההיפך, שכאן זה מותר שהרי איןנו תיקון "שהרי איןנו חשש אם תחזר ותסתום", אלא רש"י בא להסביר מה החידוש שモתר, ובזה הסביר רש"י שהיה מקום לאסור משום שבוט (אולי עובדין דחול וכדו'), וקמ"ל דחכמים לא גזרו משום צער.

כל ה寧 הוא במפיס מורסא, וא"כ אף בצד נחש צ"ל שאין כאן שם מלאכה כלל, שהרי לשון הגמ' הוא "הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו", משמע כייל שאין עליו שם צידה. עיין שם שرك לפि לישנא ג' יש בזה שם של צידה וסיבת ההיתר היא משום דחוויਆ משאצל"ג. אם כנ"ם אנחנו בהבנה זו, נמצינו למדים שצדיה ללא כוונת צידה (ואפיו באופן שיודע שהצבי או הנחש וכדו' ניצוד), נחלקו בה הלישנות בגמ' אי הווי עליה שם של מלאכה, ולפי לישנא אי אכן אין עליה שם של מלאכה, ולכן דברי ר"ש אין להם שייכות לצד נחש ומפיס מורסא.

עיין כאן חי הרשב"א ד"ה "אף אין" בעניין נועל ביתו, שאע"פ שכעת עושה מעשה צידה – מותר, וכייל לפি לישנא אי. ועיין בשלטי גבורים אותן ג' (לח, א בדף הריני) שלא הבין כן בדעת הרשב"א. נמצא לפि זה שחלוקת הראשונים אי צידה ללא כוונה חשיב צידה היא מחלוקת בין הלישנות בגמרא.

אחרית דבר: לפי האופן של הצד ב', וכייל באות ו', כל הסוגיא מבוארת היטב ללא שום דוחק וסתירה בדעת הרמב"ם, והוא שהרמב"ם פסק כלישנא אי' בגמ' דין למפיס מורסא הצד נחש עניין עם משאצל"ג, אלא אדרבא אין עליה שם מלאכה כלל. וכן לפי אופן זה גם אין צורך בהסביר החדש של דברי המשנ"ב בסימן שט"ז סעיף ו' בבה"ל ד"ה נחשים, עי"ש ודוק בדבריו ובדברינו.

وعיין בדברי הרבה קאפה זכייל בפירושו על הרמב"ם כאן, שאכן ביאר כך את הסוגיא. ולאחר רואית דבריו שמח ורחב לבו שכיוונתי לדעתו הרחבה.

הרבי חיים סבתו

ביאור מחלוקת אחת של רבי יהודה ורבי שמעון במקצת

ביאור המשנה במסכת שבת פרק כ"ד משנה ד

חלוקת רבי יהודה ורבי שמעון במקצת מופיעה בפרק במשנה במשנת שבת. באחת מהן מופיע רבי שמעון בשמו ורבי יהודה בסתם, ובשנית רבי יהודה בשמו ורבי שמעון בסתם.

במסכת שבת שניינו: "מטלטליין נר חדש אבל לא ישן. רבי שמעון אומר: 'כל הנרות מטלטליין, חוץ מן הנר הדולק בשבת'" (שבת פ"ג מ"ו). מן התוספთא אנו למדים, שתנא קמא של משנתנו המופיע בסתם הוא רבי יהודה (תוספთא שבת פ"ד).

עוד שניינו במשנת שבת: "מחתcin את הדלועין לפני הבהמה, ואת הנבלה לפני הכלבים. רבי יהודה אומר: אם לא הייתה נבלה מערב שבת – אסורה, לפי שאינה מן המוכן" (שבת פ"ד מ"ד).

מן הגמרא בשבת (קנ"ו) ובביצה (כ"ז) אנו למדים, שתנא קמא של משנתנו, המופיע בסתם, הוא רבי שמעון.

בנוספ' לכך מופיעה מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בפרק בתוספთא: "מטלטליין נר חדש אבל לא ישן, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: כל הנרות מטלטליין חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת. רבי שמעון אומר: חוץ מן הנר הדולק בשבת. כבתה, מותר לטלטלת. אבל כוס וקערה ועששית לא יזים מקום" (תוספთא שבת פ"ד).

ביאור המשנה בפרק כד. שניינו: "מחתcin את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים. רבי יהודה אומר אם לא הייתה נבלה מערב שבת – אסורה, לפי שאינה מן המוכן". הגמרא בביצה (ב') אומרת שתנא קמא כאן הוא רבי שמעון.

ונחalker אמורים בביצה (כ"ז) בשמו של רבא בדעת רבי שמעון במשנתנו: דעת מר בר אמי אמר משמייה דרבא, שרבי שמעון מודה בעלי חיים שמתו – שאסורים. ומה שהתר במשנתנו בהמה שנתנבלת בשבת, אינו אלא בהמה מסוכנת דוקא, שכיוון שהיתה מסוכנת בין השמשות, דעתו להאכילה לכלבים. ואילו לדעת מר בריה דרב יוסף משמייה דרבא, רבי שמעון מותר אפילו בהמה בריאה שנתנבלת

בשבת, לפי שדעתו שבעל חיים שמתו – מותרין, מפני שהוא מוכן לאדם מוכן לכלבים.

ויש להבין מה סברת מחלוקתם. אפשר לומר שהם חולקים אימתי אמר ר'ש מוכן לאדם הווי מוכן לכלבים, שלדעת מר בר אמייר רק במסוכנת אמר כן, ולדעת מר בריה דרב יוסף אף בבריאות. אבל הגרא"א בס"י ש"יח פירש מחלוקתם באופן אחר. שכאורה יש להקשوت על מי שמתיר בהמה בריאה שנתנבלת, והרי ר'ש מתיר במוקצה מלחמת איסור רק ב"יושב ומצפה"? יש שתירצו שmittah מצויה, ויש שתירצו שכיוון שלא דחה בידים אין צורך לתנאי של "יושב ומצפה", ורק בnr שדחה בידים, ההיתר הוא בתנאי שהוא "יושב ומצפה מתי יכבה נרו", וז"ו סברת האומר שרבי שמעון מתיר גם בהמה בריאה שמתה. וכי שמתיר רק בהמה גוססת, סובר שגם במוקצה מלחמת איסור שלא דחה בידים, צריך את התנאי של "יושב ומצפה", ולכן רק בגוססת, שמצפה שתמות, מתיר ר'ש.

פירוש זה קשה מאד, שהרי הגمرا מבייה מחלוקת אמוראים זו על המשנה בביבא: "בהמה שמתה – לא יזינה ממוקמה", והמשנה שם עוסקת ביום-טוב. וביום טוב אין כלל איסור שחיטה, וא"כ הבהמה אינה מוקצה מלחמת איסור! (שו"ר שכן הקשה הגרא"ח גרינמן שליט"א בספרו חידושים וביאורים מועד סי' ק').

מלשון משנתנו – "לפי שאיןה מן המוכן", משמע, שרבי יהודה אוסר מפני שהבהמה הייתה מוכנה לאכילת אדם, ולפיכך הקצה אותה בדעתו מאכילת כלבים, אבל אילולי כן היה מתיר. וקשה, שהרי גם בלאו hei יש כאן מוקצה מלחמת איסור כמו בnr שהדליך בו בשבת, שהרי בין השמשות הבהמה אסורה לאדם ממש איסור שחיטה שהוא אב מלאכה. וכי רבי יהודה קורא לה "מוכן לאדם"? וביתר שאת קשה על פסק ההלכה: אלו פוסקים רבים שמעון שבבהמה שמתה מותרת לכלבים, אף אם הייתה בריאה בין השמשות, והרי במוקצה מלחמת איסור נפסקה ההלכה כרבי יהודה האוסר.

והנה, זה מוכח מן הגمرا בחולין, שהיא הבינה את משנתנו שלא מטעם מוקצה מלחמת איסור, אלא רק מידין "מוכן לאדם" וכו', שהרי הגمرا שם (י"ד) על המשנה שניתא: "השוחט בשבת וביווהכ"פ, אע"פ שמתחייב בנפשו – שחיטתו כשרה", הביאה: "אמר רב הונא, דרש חייא בר רב משה דרב, אסורה באכילה ליום. ונסביר חבירא למימר, רבי יהודה היא", ומחפשות שם הגمرا, "הרי רבי יהודה", והשיבת שם: "אמר רביABA, רבי יהודה דהכנה היא, דתנן: "מחתיכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלת לפני הכלבים. רבי יהודה אומר: אם לא הייתה נבלה מערב שבת, אסורה לפי שאיןה מן המוכן, אלמא, כיון שלא איתכון

מא تمול, אסורה, ה"נ כיון דלא איתכון מא تمול, אסורה. אמר ליה אבי: מי דמי, התם מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לכלבים, והכא מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לאדם".

והנה, אם ידעה הגמara שטעמו של רבי יהודה הוא גם מפני מוקצתה מחמת אייסור שחיטה, נפלאת מאד תשובהה, שהרי אדרבה, במשנה בחולין, שם מדובר בשער על האיסור ושחט בשבת, כל שכן שייחס מוקצתה מחמת אייסור, ומה פירוש התשובה, שהיא מוכנה לאדם? (מה שכתבנו "כל שכן", הוא לפי שיטת הרמב"ן שתבואր لكمן) כיצד הייתה מוכנה אם חל איסור שחיטה בין השימושות? ברור, שהגמara בחולין הבינה שטעם האיסור לרבי יהודה הוא רק מפני ש"מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים", ולא משום מוקצתה מחמת אייסור. ואמנם בדף ט"ו ניסתה הגמara להסביר את דעת רב האוסר לאכול בהמה שנשחטה בשבת משום מוקצתה מחמת אייסור, אלא שلسיווע לכך הביאה את "רבי יהודה דנרות", האוסר לטלטל נר שדלק בין השימושות, ולא את משנתנו. וכך הם דברי הגמara שם: "אלא אמר רב ששת בריה דרב אידי: רבי יהודה דנרות היא. דתニア, מטללין נר חדש אבל לא ישן, דברי רבי יהודה. אימור דשמעת ליה לרבי יהודה במוקצתה מחמת מיאוס, במוקצתה מחמת אייסור מי שמעת ליה, אין, דתנן: רבי יהודה אומר: כל נרות של מטבח מטללין חוץ מן הנר שהדליקו בו באותו שבת". ומכך שהחוצה הגמara שט להביא לעניין זה את רבי יהודה דנרות ולא הסתמכה על ציטוט שלה לעיל מרבי יהודה של בהמה שנתנבלה, ברור שהבינה שם לא שיק הטעם של מוקצתה שיק מוקצתה מחמת אייסור כלל. ויש להבין מדוע הטענה שבבאה נשחטה שיק מוקצתה מחמת אייסור, ובבאה שנתנבלה לא שיק. והרי בשניהם חל איסור שחיטה בין השימושות. (ואמנם היה אפשר לומר, שכונת הגמara שמן המשנה אי אפשר להוכיח דין מוקצתה מחמת אייסור, אף אם הוא קיים, כיון שם יש עוד טעם, שלא מוכן לכלבים. אך כפי מה שבירנו קודם, פירוש זה דחוק בגמara, ודוו"ק).

והגמara שם דוחה: "דילמא אני התם (בנרות), דהוא דחי ליה בידים", וכותב רשיי – "שהדליקו בו הנר, אבל בהמה דמミלא אידחיא, אימור הדר חזיא". והנה, סברא זו אומרת הגמara בדעת רבי יהודה! אף שבסטם מוקצתה ראיינו שרבי יהודה אינו מצריך דחיה בידים, וחולק בזה על רבי שמעון שאסור מוקצתה מחמת אייסור דזוקא אם דחיה בידים. וכן מפורש בגמara שבת (מ"ה ע"א) לגבי פירות: "אילמא רבי יהודה, ומה היכא דלא דחיה בידים אית ליה מוקצתה, היכא דדחיה בידים, לא כל שכן", וכותב רשיי שם: "אפילו הכנסן נמי לאוצר", וכונתו לשנה "ולא את האוצר", וכן כתבו Tosf' שם (בד"ה היכא):

"כגון הא דתנו ולא את האוצר, ותנו נמי בפרק בתרא, רבינו יהודה אומר: אם לא היתה נבלה מערב שבת, אסורה".

וזריכים לבאר, שכוונת הגמara לחלק. בשאר מוקצים, לרבי יהודה חשיב מוקצת אפילו במקום שלא דחיה בידים, אבל במוקצת מהמת איסור דזוקא במקום שדחה בידים.

הסברא לחילוק זה נמצאת בחידושים הרשב"א (חולין י"ד, ד"ה ואת הנבלת): "אין מוקצת אלא מה שמקצת אדם מדעתו. והקצתה בהמה בחיה אינה באה מדעת האדם, אלא דראית דאיסורה רכיב עלייה, וכיון דעתה הותרת". ולכון, במקום שהאיסור הוא חיוני, שם רק דחיה בידים תהשיך למוקצת אף לדעת רבינו יהודה. מה שאינו כן בדבר שמקצת מהמת עצמו ולא מהמת האיסור, אין צורך (לרבי יהודה) בדחיה בידים כדי לאוסרו (זהו דין האוצר).

אמנם כשהגمرا שם בחולין אומרת: "עד כאן לא שרי אלא במלשל, הוαιיל וראוי לכוס, אבל שוחט דאיינו ראוי לכוס, לא", משמע, שסוברת שמקצת מהמת איסור הבא מאליו נחשב למוקצת. "וודלא כי הא אמרין לעיל, שאני התם דחיה בידים" (לשון הרשב"א בחידושיו לחולין ט"ו וע"ש), והרשב"א מביא שם מחלוקת ראשונים אם נשאר חילוק זה להלכה בדעת רבינו יהודה או לא.

והתוספות (שבת מ') הסתמכו כנראה על חילוק זה שבגמרה כדי להסביר על שאלתנו, מדוע הגمرا לא פירשה את נבלה מדין מוקצת מהמת איסור, וכ כתבו, לפי שלא דחיה בידים. דבר זה פותר את בעיית הסתירה בהלכה. שאמנם אנו פוסקים כרבי יהודה במוקצת מהמת איסור, אבל זה רק אם דחיה בידים, אבל בנבלה שלא דחיה בידים אין פוסקים כמוותו, או שאף הוא עצמו מודה שאינו מוקצת (תלוי במיש' לעיל). ומה שכתבו התוס' (מ"ה ע"א) שבנבלה אין צורך רבינו יהודה דחיה בידים, זה מצד "שאינו מוכן לכלבים", אבל בזה אנו פוסקים כרבי שמעון ולא כמוותו. ובמוקצת מהמת איסור, שאנו פוסקים כמוותו (כר"י), מודה שלא דחיה בידים לא חשיב מוקצת. ואף השבנו על הסתירה בהלכה (בין הפסק שבכמה שנתנבללה מותרת, למוקצת מהמת איסור שאסור), אך לא השבנו על הגمرا. שהרי הגمرا בחולין בהו"א לא ידעה חילוק זה, ו אף על פי כן הביאה את משנת 'שבכמה שנתנבללה' רק לעניין "מוכן לאדם אינו מוכן לכלבים" ולא לעניין מוקצת מהמת איסור וכמו שביארנו.

ומכאן סיוע גדול לשיטת הרמב"ן שסובר שאכן בהמה שנשחתה בשבת יש מוקצת מהמת איסור, אבל בהמה שנתנבללה בשבת אין מוקצת מהמת איסור. זה לשון הרמב"ן במלחמות פרק ב' בביצה (יא, א בדף הרי"ף, הובאו דבריו גם ברשב"א חולין ט"ו, ובר"ז סוף פרק חבית בשבת): "ואני סובר עוד בפירוש אותה

שיטה, שכל דבר שעומד לכלבים מוכן הוא לכלבים, אע"פ שנאסר לשחוט להם שהמוכן שקף עליו איסור שבת, ועל כרחו של מכין אסור עליו, לא יצא מכלל הכהן, אלא לאיסור מלאכתו... אעפ"י שנאסר לשחוט בשבת, שכיוון שמא תמול מוכנת, ולא נאסרה אלא בשבייל איסור שבת, עדין הכתנו עליה ודעתו לאכול לכשתבוalo שעת היתר... ובלבך שלא לעבור על איסור שבת שבה לא בשוגג ולא בمزיד, ואפילו בשוחט ברשות כגון שוחט לחולה... וכאן הרי לא עבר על איסור שבת שבה והכתנה עליה לכלבים...".

וכך יסביר הרמב"ן גם בפירות שנשרו בשבת (אלא שם אסורים מטעם אחר). והביא הרמב"ן ראייה לדבריו: "דאי לא תימא וכי, אלא למאי שבת ויו"ט קדושה אחת הנו, היכא אכילת שרא ביו"ט אחר השבת, והלא בעלי חיים قولן נאסרו בשבת, ומוקצתה מלחמת איסור הנו, ואסורים עליהם ביו"ט, אלא ש"ם לכשתבוalo להם שעת הכוורת מותרין הנו, כיון שלא עברו על איסור שלחן כלל". והביאו הר"ן בפרק חבית ע"ש.

ולפי זה, מובנת מאד הסוגיא בחולין. הסוגיא שם הבינה בפשטות, שבhma שנשחטה נחשבת למוקצתה מלחמת איסור, אך בהמה שנתנבללה לא נחשבת למוקצתה מלחמת איסור. והטעם, כיון שבhma שנשחטה התקיים בה איסור שחיטה, שהרי על מקרה כזה האדם הקצה את דעתו קודם השבת, אבל בהמה שנתנבללה, על דעת מקרה כזה לא הקצה הוא את דעתו 'מלחמת איסור', כי אין זה איסור.

הcheidוש בדברי הרמב"ן הוא, ששייכות הקצהה לעניין אחד, ואם אכן קרה, המוקצתה אסורה, אך לא לעניין אחר שלגביו אין הדבר מוקצתה.

ובפסחים (נ"ו) על המשנה "אוכלים מן הנשרים בשבת" אומרת הגמרא: "אמרعلا אמר ר"ש בן לקיש: מחלוקת בשל מכבדות... אבל בשל בין הריפין דברי הכל מותר. א"ל רבא, והוא מוקצותות נינחו (شمערב שבת בין השימושות היו מחוברות ונמצאו מוקצותות מלחמת איסור תלישה ומוקצתה לבין השימושות מוקצתה לכל היום – רשיי), וכי תימא הוαι וחייב לעורבים, השטא, מוכן לאדם לא הווי מוכן לכלבים, דתנן: רב祁 יהודה אומר: אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה, לפיה שאינה מן המוכן. מוכן לעורבים הווי מוכן לאדם! א"ל, אין, מוכן לאדם לא הווי מוכן לכלבים, דכל מיידי דחייב לאיינש לא מקצי ליה מדעתיה, מוכן לעורבים הווי מוכן לאדם, כל מיידי דחייב לאיינש דעתיה עלוייה".

והנהلاقורה, גمرا זו קשה על הרמב"ן, שהרי כאן לשיטתו אין מוקצתה מלחמת איסור, שהרי לא התקיים האיסור, אלא נשרו הפירות. וא"כ, מה מקשה רבא "ויהא מוקצותות נינחו"? והרמב"ן עצמו תירץ גمرا זו באומרו: "ולא דמי נמי

לפירות שנשרו ודגים שניצודו שאין הכהנה בהם כלל". כלומר, שבהמה קודם כניסה שבת היה מוכנת לאדם, ולר"ש היהת בכלל הכהנה זו גם הכהנה לכלבים, וככניסת השבת הטילה איסור על הכהנה, אבל אם באה שעת הכוורת לאכול לכלבים ע"י שמתה, נורה הכהנה, אבל פירות שהיו מחוברים, לא היו מוכנים כלל לאכילה (קודם תירוץ הגمرا שהוכנו לעורבים) ולכן הם מוקצים. (ואף שכותב הרמב"ן גם תירוץ שני: "א"נ בפירות גזרינו שאין עלה ויתלוש", צריך לומר שלדעתו שני התירוצים מתאימים לגمرا בביצה, אבל לסוגיא בפסחים מתאים רק תירוצו הראשון. ועיין בתוד"ה "מוכן לעורבים", שם בפסחים).

גם התוס' בכמה מקומות (שבת קנו, פסחים נו, ביצה ו) התתקשו בשאלת, מדוע רב יهודה לא השתמש בהמה שנתנבלת בטעם של 'מקצת מהמת איסור', והשיבו על כך תשובה שונות.

הריב"ם (הובאו דבריו בתוס' ביצה ו, ב ד"ה השთא, ובתוס' שבת קנו, ב ד"ה ר' יהודה) גרש במשנה: "אם לא היה נבלה מערב يوم טוב", ולפיכך אין כאן כלל בעיה של מקצת מהמת איסור (ואכן הגمرا בביצה מביאה את משנתנו ביחס ליום). והר"י פורת (הובאו דבריו בתוס' הניל, שבת ופסחים) תירוץ, שאכן יש בהמה שנתנבלת ממשום מקצת מהמת איסור, אלא שמלשון המשנה "לפי שאיןנו מן המוכן" דיקלה הגمرا אף אלמלא הטעם של 'מקצת מהמת איסור' היה אסור רב יهודה מטעם אחר (שאינו מוכן לכלבים). גם ר"ית (שבת יט, ב תוד"ה הני כרכי) סובר שישיך בהמה שנתנבלת מקצת מהמת איסור.

כלומר, לדעת ר"י פורת, ר"ית וריב"ם, בהמה שנתנבלת בשבת – שייך בה מקצת מהמת איסור. וכבר הקשינו על דבריהם ממהלך הסוגיא בחולין. אבל ר"י ורבו יעקב מקורביל (ובתו"פ כתוב ר' יצחק מקורביל) תירצוי תירוצים אחרים כדי להראות שאין בהמה שנתנבלת בשבת מקצת מהמת איסור (וכדעת הרמב"ן שהבאו לעיל). הר"י פירש (הובאו דבריו בשבת שם ובביצה שם) "דייש דברים שראוים ליתן לפני הכלבים חיים, כגון עופות וכיו"ב, הילכך אי לאו דמוכן לאדם לא הווי מוכן לכלבים, והוא שרייא ליתן לכלבים" (לשון תוס' בשבת), ואם כן אין זה מקצת מהמת איסור כי מעולם לא הוקצתה לכלבים. "ומוכן לאדם, הינו שעומדת לאכילת אדם וauge אין ראייה לאדם לאותה שבת, הינו מהמת איסור ולא מהמת הקצתה שלא היה רוצה שיהנה בה אדם... ואילו היהת עומדת לכלבים כמו שהיא עומדת לאדם, היהת מותרת כשנתנבלת בשבת דלאגי כלבים ליכא מקצת מהמת איסור" (לשון התוס' בביצה). ונראה ברור, מה שכתב "דלאגי כלבים ליכא מקצת מהמת איסור", ודאי שכוננותו שאח"כ היה חוזר ונהייה מוכן לאדם בשבת אף שלאדם לא הייתה ראייה בחיים, וכדברי הגمرا בפסחים (נ"ו) "מוכן לעורבים מוכן לאדם, דכל מיידי דחויז לאינייש – דעתיה

עליה". ומה שאמרה הגמרא בחולין שבHEMA שנשחתה נחשבת למקצת מלחמת איסור, נצטרכן לומר שם לפי שבHEMA א"א לכלב לאוכלה חייה, ולפיכך חשיב מקצת מלחמת איסור. וזה דוחק.

ואם היינו מפרשים כוונתו שלא חשיב מקצת לכלבים אבל לאדם חשיב מקצת מלחמת איסור, היה מובן מאד מדוע מודיע בהמה שנשחתה אסורה, כיון שם האיסור הוא לאדם. אך זה קשה לומר מפני הגמרא בפסחים שהבאנו לעיל שמווכן לעורבים מוכן לאדם. ודוחק.

ובשם הר"י מקורביל כתבו התוס' (בביצה) בלשון הזה: "דשפיר מיيري דווקא לעניין שבת, ואף על פי כן מוכח שפיר דמוכן לאדם לא הווי מוכן לכלבים, די סלקא דעתך מוכן לאדם הווי מוכן לכלבים, א"כ בערב שבת מבועז يوم אם אם היה מוכן לאדם היה כמו כן מוכן לכלבים, א"כ כשהחישיך וקידש היום, ע"ג דנסתלקה הכנה דאדם, שאינה ראוי לאדם עכשו, מ"מ הייתה מוכנת לכלבים מבועז", וכיון שהיתה מוכנת להם, הכנה לא הסתלקה בקידוש היום".

נדרך להבין מה כוונתו "שלא הסתלקה בקידוש היום הכנתו לכלבים", הרי סוף סוף כשנאסרה שחיטה, איך יתנו לכלבים? ואפשר לפרש דבריו על פי ר"י שהבאנו לעיל, כלומר שרואה לאכילה לכלבים בעודה חייה. אבל אם כן עיקר דבריו חסרים מן הספר. ואפשר לפרש דבריו על פי הרמב"ן שהבאנו לעיל, כלומר שלענין אפשרות שהHEMA טמות, לא הסיח את דעתו. אך גם זאת לא אמר בפירוש, וצ"ע בכוונתו.

נמצינו למדים, שהשאלה אם בהמה שמתה – מקצת מלחמת איסור, נחלקו בה ראשונים.

הרבי אליהו אברהם פרידמן

היחס בין איסור שבות לבין שאר איסורי דרבנן¹

איסור שבות מעמד מיוחד לו בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא. כדי להבין את מדרגתו המינוחית נסקור את איסורי דרבנן לדרגותיהם השונות:

איסור דרבנן שאין לו אסמכתא

איסור דרבנן שאין לו אסמכתא – הוא קל יותר מאשר איסור דרבנן שיש לו אסמכתא. דוגמא לכך אנו מוצאים במסכת שבת (לד.), כאשר הגמי' מחלוקת בין עירובי תחומיין, אותן אין להניח בין השימוש, לערוב חצרות, אותן מותר להניח גם בין השימוש. מבאר רש"י את טעם החלוקת: "בעירובי תחומיין... תיקון מעלייא, אסמכתה רבנן תחומיין אקראי, ואפילו למאן דאמר תחומיין דרבנן... יլפין מקום למקום ומקום מניטה כו' אבל עירובי חצרות חומרא בעלמא הוא..."

וכן שם בתוד"יה לא קשיא, "נראה לר"ת כפירוש הקונטרס דבעירובי תחומיין מחמרין משום דאית להו סמך מן המקרא".

ועיין עוד בתוס' במסכת בכורות (נ"ד. ז"ה ושני מינין) שכתבו שasma לא רצוי חז"ל להסמיד יركות על שם פסוק לעניין חיוב תרו"ם, לפי שיש עניינים שנראה להט להקל בירקות יותר מבשאר דברים.

ראה מקורות נוספים לעניין זה בפמ"ג בפתחה הכלולת לאו"ח ח"א אות כ', ועיין עוד בספר אורח ישראל במילואים אי' לסימן כי' אות ג' שם.

איסור דרבנן שיש לו אסמכתא

לכוארה מצאנו מחלוקת ראשונית לגבי המושג אסמכתא.

בדברי הרמב"ם בהקדמה לפירושו על המשנה – נראה שאסמכתא היא רק הסמכתה מלאכותית שהסמיכו חז"ל דין שלهما על הפסוק – וזאת כדי ליצור כל שדרכו יוכל יותר לזכור את ההלכה. שכן כתוב הרמב"ם לגבי הלכה למשה מסיני – שאין לה רמז במקרא כלל, ומה שמצאנו אסמכתא מן המקרא לשיעורים – אמר הרמב"ם "אבל נסמכה זאת המצווה לזה הפסוק לסיומו כדי שהיא נודע

1. חלק מן המקורות במאמר זה מצוטטים באמצעות פרויקט השו"ית של בר אילן.

ונזכר, ואינו מעניין הכתוב." ומוסיף הרמב"ם "וזה עניין מה שאמרו קרא אסמכתא בعلמא **בכל מקום שיזכרויה**".

אולם בריטב"א ובבואר הגולה מצאנו שיטה אחרת. דכתיב הריטב"א בחידושיו לרי"ה דף טז. ביחס לדברי ר"יע ש" אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות", "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק (העיר) הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת.

ולא כדברי המפרשים האסמכות שהוא כדרך סימן שנטנו חכמים, ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות היא, אבל התורה (העיר) [העירה] בכך ומסורת חיוב הדבר [לקבעו חכמים אם ירצו, כמ"ש "וועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך"], ולפייכך תמצא החכמים נוטני בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבים וכל תורה שביע"פ רמזוה בתורה שבכתב..."²

וכ식ית זו מצאנו במהר"ל באර הגולה בבאר הראשון. אולם בשל"ה הקדוש מצאנו שיישב את דברי הריטב"א עם דברי הרמב"ם אף שלא הזכיר את שמותיהם.

השל"ה בחלק תושבע"פ אות ט"ז (כלל רבנן) סעיף ב' מבאר שקיבל פירוש מחודש.

גוזה שגוזרו רבנן, נגורה בעקבות סברה שהסיקו מהtabונות בתורה, שבה נרמז מקור לגוזרטם. אך בכל זאת השימוש שנעשה אח"כ בפסוק כאסמכתא לתקנה – הוא אסמכתא כהבנת הרמב"ם "כטימניה בعلמא". ונבואר באמצעות הדוגמא שהביא השל"ה הקדוש.

בחולין קו – "רבא אמר מצוה לשם דברי רבי אלעזר בן ערך, דכתיב 'כל אשר גע בו הזב וידיו לא שטף במים', אמר רבי אלעזר בן ערך, מכאן סמכו לנטילת ידים מן התורה".

ההסבר הוא שאף שכונת התורה למדנו לגבי זב, שהוא חייב טבילה, ונكتה התורה ידיו ולא גופו כדי למדנו שבית הסתרים אין צריך טבילה, בכל זאת שואלים חכמים למה נקט הפסוק להדגים איבר חיצוני, דוגמא של "ידיו" ולא פניו?

2. ובספר אורח ישראל בסימן הנזכר ציין למ" כתובות: שאלמנה נקראת אלמנה ע"ש שכותבתהמנה, ונקראת כך בתורה ע"ש שעמידין רבנן דמתוקני ליה מנה.

אלא מכאן רמז לכך הפסוק שהידיים עוסקות הן, (הן יותר חיצונית מן הפנים – משום שהן בתנועה, הידיים מוכנים ביוטר לטומאה כלשון המהרי"ל בבא הראשון), על כן תיקנו נטילת ידיים משום סרך טומאה.

יוצא אפוא, שהסבירה היסודית לתקנת נטילת ידיים טמונה בפסוק.³

אך בכל זאת, מביא השל"ה הקדוש בפירוש המחדש שקיבל, השתמשו חכמים בפסוק זה כasmachta במבנה של הרמב"ם. שהרי שם בהמשך הגמ" "אמר ליה רבא לר"נ מיי משמע, דכתיב יוציא לא שטף במים', הא שטף טהור, הא טבילה עלי!" והרי אין שטיפה מספקה, וכיוצא لماذا ר"א בן ערך דבר זה מן הפסוק?

עונה הגמ" : "חכى אמר, ואחר שלא שטף – טמא".

ambilhar השל"ה, השימוש שנעשה בפסוק כאילו כתוב בושמי שלא שטף ידיו טמא, הא אחר שטף טהור – השימוש היישיר בלשון הפסוק בדרך דרשה, זו היא asmachta בעלמא "סימנה" בעלמא בלשון הפסוק.

אך הגمراה הבינה שגם רובד זה קיים בדברי ר"א בן ערך, משום שר"א בן ערך אמר את דין בקיצור לשון, שהרי הביא את הפסוק ואת הדין הנסמך ממנו, ומזה הסיקת הגמ" שבפסוק לא רק שטמונה הסבירה היסודית הניל', אלא שיש גם אפשרות להשתמש בפסוק כסימן לאותה הלכה.

והאמת תורה דרכה, מחויבים אנו להזות שגם ברמב"ם עצמו רואים שיש asmachtoות שהן דרישות שיש בהן ממש. דהרבנן כתוב בשורש השמייני בספר המצוות לגבי "ולא יהיה כקרח וכעדרתו":

"וכן אמרו "ולא יהיה כקרח וכעדרתו" הוא שלילה, ובארו חכמים שהוא שלילה, ופירשו עניינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שככל מי שיחולק על הכהונה, ויעורר בה, לא יוכל בו כקרח וכעדרתו מן הבליעה והשרפה, אבל אם נסם יהיה עונשו כאשר דבר ה' ביד משה, רוצח לומר הצרעת, והוא אמרו ית' אליו הבא נא ידע בחיקך. והביאו ראייה ממה שקרה בעזיזיו מלך יהודה.

ואף על פי שמצוינו להם לשון אחר בגמרא סנהדרין, והוא אמרם כל המחזק בחלוקת עובר ללא תעשה, שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדרתו, וזה על צד asmachta, לא שייהי פשיטה ذקרה בכוונה זאת. ואולם האזהרה על זה הוא כלל תחת לאו שני כמו שבאר במקומו..."

.³ מהרייל בבא הראשון מסכם ואומר: וכל מקום שהוציאו חכמים asmachta מן המקרא, שכן שער תיעין זהה תדע כי יוצאים ומסתעפים מן התורה. ודברים אלו ברורים הם לא יסכל בזוה, רק מי שלא יתן הודהה אל דברי אמת ויושר.

והיכן הלאו השני שבו כן נכללת אזהרה זו ? הרמב"ם באර שציווי אסמכתאי זה כולל במצוות לא תעשה מ"ה.

ושם כתוב :

מצوها מה - שהזיהירנו מעשות שרט בברנו כמו שייעשו עובדי ע"ז והוא אמרו ית' לא תתגדו וגו'... וכבר התבאר בגמרא יבמות כי גופיה דקרה לא תתגדו לא תעשו חבורה, ושם נאמר גם כן לא תתגדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת, ובגמרא מכות אמרו שריטה וגדייה אחת היא... והנה אמרו שבכלל לאו זה גם כן האזהרה מחלוקת בתים דיני העיר במנהגם, וחלווף הקבוצים, ואמרו לא תתגדו לא תעשו אגודות אגודות. אבל גופיה דקרה הנה הוא כמו שבארו ואמרו לא תעשו חבורה על מת, וזה כמו דרש.

וכן אמרם המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, הוא גם כן על צד הדרש, אמנים גופיה דקרה הוא להפחיד, ולפי מה שבארו החכמים הנה הוא שלילה לא אזהרה כי הם בארו, שענין זה המאמר הוא שהאל ית' מגיד כי מי שיחלך על הכהנים ויעורר על הכהונה במה שיבא מן הזמן, לא יענש במה שנענש קרח, ולא יהיה ענסוшибלו בארץ, ואמנים יהיה ענסו כאשר דבר ה' ביד משה לו רוצה לומר הצערת..."

מכך שהרמב"ם מזכיר אסמכתא זו תחת גוף המצואה של "לא תתגדו", מוכח הוא שאכן ציווי זה כולל כאן, אם כי הוא אינו פשוט המקרא. ונמצינו למדים בעל כרחנו דוגם לרמב"ם ישנים אסמכתאות שחן על דרך הדרש, והן ממשיות. וענין בזה עוד ברמב"ם דכתיב (פ"י ב מהלי ע"ז, הלכות טז-יז) :

גדייה ושריטה, אחת היא; וכשם שהיו הגויים שורטיטים בברם על מתייהם מפני הצער, כך היו חוביין בעצם לעובדה זורה, שנאמר "ויתגוזדו כמשפטם בחרבות וברוחחים" (מלכים א יח, כח). גם זה אסורה תורה, שנאמר "לא תתגוזדו" (דברים יד, א), אלא שעל מת - בין שרט בידו בין שרט בכל, לוקה. לעובדה זורה - בכל, חייב מלכות; בידו, פטור :

ובכלל אזהרה זו, שלא יהיו שני בתים דיןין בעיר אחת, זה נהג במנהג, זה נהג במנהג אחר - שדבר זה גורם למחלוקת גדולות, שנאמר "לא תתגוזדו" (דברים יד, א), לא תיעשו אגודות אגודות.

אי"כ גם בהלכה הרמב"ם אומר על איסור שהוא כינה אותו בספר המצאות "על דרך הדרש", שהוא כולל במצוה ממנה הוא נלמד, אף שהוא עניין אחר לחלווטין מן המצואה המקורית. וענין בזה עוד בנו"כ של הרמב"ם ובשו"ת משפט כהן (ענייני אי") סימן קכח, בשווי"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סימן ב, ובשו"ת יחויה דעת חלק ד סימן לו ד"ה נוסף לטעם.

העולה מדברינו הוא שאיסורי דרבנן שיש להם אסמכתא רמזים לנו בתורה"ק, אך תוקף האיסור הוא מדרבנן, ובידם להחליט אם יגזרו הגירה או לא. ואם יגזרו יהא זה איסור דרבנן גרידא.

איסורי דרבנן שנאמרו בהלכה למשה מסיני

אצטט כאן גדר מיוחד זה מן השיל"ה הנ"ל:

ויש גילוי בזוהר שיום טוב שני של גליות, וכן מקרא מגילה, נאמר למשה בסיני באמ' יהיה כך וכך יעשו כך וכך, נמצא שהוא מדרבנן והוא מדורייתא. וברך קמא דערובין דף ה' בתוספות בדיון המתחלף שפרצטו בד', שכתו זזה לשונם, וליכא למימר דנילך שלא יוועל לחי וקורחה למבי, ועומד מרובה לחצר, דגמירי לה מסיני דמהני, עד כאן. וככתב מהרש"ל ז"ל בחכמת שלמה זהה לשונו, ויש מתמיין הלא מבוי וחצר מן התורה שריין, ומדרבנן הוא דאסרי, ואם כן איך שייך לומר בכך הלכה למשה מסיני. וצריך לומר דהכי גמירי להו מסיני, היכא שיבאו לגוזר ולאסור המבויה והחצר איזי יתקנו המבויה בלחי וקורחה, והחצר בעומד מרובה כו', וכמודמה לי שמצוות עין זה, עד כאן לשונו.

ועל דרך זו פירש החזו"א במס' ידים את ההלכה למשה מסיני שעמו ומו庵 מעשרין.

המחודש כאן הוא שההלכה למשה מסיני הורתה לנו כיצד לגוזר גוזרות דרבנן מסויימות באם יחליטו לגוזר, וכל תוקף הגוזרות הוא מדרבנן. אך לגבי יו"ט שני ומגילה, משמע מן השיל"ה שהורתה לנו תורה לתקן ולגוזר, ולא תלתה זאת ברצון חכמים, אך שוב אחרי שתיקנו, התקנה היא בתוקף דרבנן ולא דורייתא.

מסרו הכתוב לחכמים

ישנה קבוצת איסורים נוספת של חז"ל, שבה תוקף האיסור הוא דורייתא ממש, אך תורה מסירה לחכמים את הכח לקבוע מה תהא חלות האיסור וגבולותיו. אך לאחר שחכמים קבעו את הגדר, העובר על כך עבר באיסור דורייתא.

نبיא שתי דוגמאות מפורסמות:

א. איסור מלאכה בחוות"מ

איתא בחגיגה י"ח.

תניא אידך: (דברים ט"ז) ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' מה שביעי עצור - אף ששת ימים עצורין, אי מה שביעי עצור בכל מלאכה - אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה? תלמוד לומר: וביום השביעי עצרת - השביעי עצור

בכל מלאכה, ואין ששה ימים עצורים בכל מלאכה. הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, לומר לך איזה יום אסור ואיזה يوم מותר, איזו מלאכהASAורה ואיזו מלאכה MOTERTA.

ועיין במשנה ברורה ריש סימן תק"ל דכתב "והרבה פוסקים סוברים דהוא מן התורה, והוא דחקילו בכמה דברים הניל הוא ע"פ הרשות שניתן לחכמים מן התורה במלאכת חווה"מ לפי צורך העניין להתריר וכదדרשין לוזה מקרה בחגיגה דף י"ח ע"ש וזהו שסימן הרמ"א לפי צורך העניין..."

ובבב"ל שם כתוב:

"...היווצה מדברינו, שהרי"ף והשאלות והאשכול והרי"ץ גיאות ורש"י והרשב"ס והרא"ס בשם רבוטיו וחשב"ל, ככלו ס"ל זמלאה בחווה"מ אסור מן התורה, בלבד אותן שהתיירו חז"ל לעשותם. והרמב"ן הטיל פשרה, שככל מלאכה שאינו לצורך המועד ואין דבר האבד הוא מן התורה, ושיהיא לצורך המועד היא מותרת, אף מלאכת אומן, ואע"ג דעתך בה טירחא יתירה. וכן כל דבר אבוד ע"פ שאינו לצורך המועד, מותרת ואע"ג שהיה טרחה יתירה, וחכמים מדבריהם אסרו קצת מלאכות, ועיקר חווה"מ ודאי דבר תורה היא. ולזה הסכים הרשב"א ספר"ק דע"ז, והריטב"א במכילתין, וכן הכריע הב"ח להלכה כשיטה זו, והעתיקו המ"א. וכן מדברי הגרא"א בביאורו משמע ג"כ שהוא מצדד לשיטה זו. ובתשובה הרשב"א שהובא באורחות חיים הלכות תפילין כתוב שכן הוא ג"כ דעת חכמי צרפת לאסור מלאכה בחווה"מ מן התורה, והשאגת ארוי באבני מלואים מצדד ג"כ להלכה דאסור מן התורה, וכן בב"י בסימן זה. והנה לפי דעת כל הפוסקים אלו כשיוזמן איזה ספק במלאכת חווה"מ בלבד מהדברים שלדעת הרמב"ן והרשב"א הם דרבנן] צריך להחמיר דהוא ספק בשל תורה ועיין לקמן בסימן תקל"ז בבב"ל דיש חילוקים בעניין זה..."

[עיבוד שהביא גם דעתו הסוברות שאיסורי חווה"מ הם מדרבנן].

ב. עינוי רחיצה סיכה ותשמ"ה ביו"כ

לר"ז [על הרי"ף, ריש פרק שמיני דיומא], שיטה יהודית. לדעתו איסורים אלו הם מדאוריתית, אך מכיוון שנלמדו מריבוי, מסרן הכתוב לחכמים, והם הקילו כפי מה שראו, והתיירו כל שאיןנו נעשה לתענוג.

מושג זה של "מסרן הכתוב לחכמים" הוא נושא לעצמו, ועיין בזה רשיונותיו של ר' יונה עמנואל זצ"ל בחוברות המערין טבת וניסן תשל"ה, ניסן תשל"ז, תמוז תשנ"ז ועוד, ובספרו של יבלחטו"א הגאון הרב דוד קאהן שליט"א, בספרו "הרחבת גבול יעקב".

איסור שבות

כאן בנו למדרגה מיוחדת של איסור דרבנן אליבא דהרבנן. שכן מצאנו ברבנן (ויקרא פרק כג פסוק כד):

"יהיה לכם שבתוון" - שייהי יום שביתה לנוח בו. ואמרו רבותינו (שבת כד ב) שבתוון עשה הוא. והנה העושה מלאכה ב"יט עובר בלאו ועשה, והשובה בו מקיים עשה. ועל דעתם, המועדות כולן הוקשו זה לזה, כי לא נאמר שבתוון בחג המצות ולא בעצרת.

ובמכילתא (בא ט) ראייתי בפרשת החדש:

ושמרתם את היום הזה (שמות יב יז) למה נאמר, והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם (שם פסוק טז), אין לי אלא דברים שהן משומש מלאכה, דברים שהן משומש שבות מנין, תלמוד לומר ושמרתם את היום הזה להביא דברים שהן משומש שבות. יכול אף חילו של מועד יהא אסור משומש שבות, והדין נותן, תלמוד לומר ביום הראשון שבתוון (להלן כת לט).

והנה ידרשו "שבתוון" לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאין מאבות מלאכות ותולדותיהם:

אבל לא נתברר לי זה, שאם תאמר שהוא אסמכתא מה טעם שייאמרו בלשונו הזה, כי "שבות" בלשונם נאמר לעולם על של דבריהם, והאיך יתכן לומר דברים שהן אסורין משומש שבות של דבריהם מנין שהיו אסורין מן הכתוב, ודרך האסמכתאות לשנות שם מן התורה לא שייאמרו דבר זה שהוא מדברי סופרים מנין מן התורה, אבל היה לו לומר דברים שאין מלאכה מנין תלמוד לומר שבתוון.

ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ב"יט אפילו מדברים שאין מלאכה, לא שיטrho כל היום למדוד התבאות ולשקל הפירות והמתנות ולמלא החניות יין, ולפנות הכלים גם האבניים מבית לבית וממקום למקום, ואם הייתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ב"יט וייה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנים והזוהובים לפניהם, יהיו הפעלים משכימים למלאתן ומשכירים עצם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והוترو הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שככל זה אין בהם משומש מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתוון" שייהי יום שביתה ומנוחה לא يوم תורה. וזה פירוש טוב ויפה.

ואחריו כן ראייתי במכילתא אחריתוי דרבי שמואל בן יוחאי (יב טז) שננו בה לשון אחר, אין לי אלא מלאכה שחביבין על מינה חטא, מלאכה שאין חביבין על מינה חטא מנין, שאין עולין באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקים ולא מטפחין, תלמוד לומר כל מלאכה. אין לי אלא ברשות,

במצוה מנין, שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימים ואין מגיביהם תרומה ומעשרות, תלמוד לומר שבתון, שבות. וכך אין זה היא שנויה בת"כ (אחרי פרק ז ט) ביום הכפורים. ואע"פ שאלה הברייתנות חלוקות בלשונו ובמדרשיון, שמא לדבר אחד נתקונו, להביא אסמכתא לשבות דרבנן. ומכל מקום בין שהייה פירוש הברייתא הראשונה כמו שאמרנו, או שחן כוון אסמכתאות, אבל פירוש "שבתו" כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורה והعمل כמו שביארנו, והוא עניין הגון וטוב מאד.

ואף הרמב"ם נראה שהלך בדרך זו :

נאמר בתורה (שמות כ"ג) תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן ודברים הרבה ההן שאסרו חכמים משום שבות מהן דברים אסורים מפני שחן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גורה שהוא מהן איסור סקילה ואלו ההן (הלכות שבת פ"א ה"א).

ולפי הפירוש המחודש כאן בראמ"ן, יש לשאול האם העובר על שבות בשבת עובר על דורייתא או על דרבנן?

תשובה לכך מצאנו ברייטב"א (בדבריו למסכת ראש השנה דף לב/ב):

ובrms וצריך את למידע, דכל מי אמרין בכל דוכתא שבות, לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה כלל, אדם כן נמצאת שבת בחול מן התורה, שהחניות פתוחות DAOצROT תבואה ויין ומטלטליIN חפצים מבית דרך CRMליית ומודדיIN ושוקLIN ומונNI, ואין בדין שאסירה תורה הוצאה כגרגורת והתירה העמל הגדול הזה, שם כן אין זה יום מנוחה. אלא כך עיקרן של דברים כי בכלל מ"ע שבות של תורה לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל, שלא לעשות שבת בחול, אבל בכל פרט ופרט כי עביד לי זהירות באיזד, שלא הוי שבת בחול, הוי שבות דרבנן. נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדוחות מצוה של תורה וזה מרגליות שבידינו מרביינו הרמב"ן מפי מוריינו ז"ל.⁴

נמצא שכל איסור שבות לעצמו הוא איסור דרבנן, והעובר עליו עובר על איסור דרבנן. אך העובר על מכילול של איסורי שבות, עובר בעשה דורייתא. [אמנם יש לדון מהו הגורם לעبور על דורייתא, סך מסויים של שבותין שהופך את השבת לחול, או שמא גם איסור אחד אך בפרק זמן ארוך, ועוד נראה לקמן בזה].

ועל פי יסוד זה של הרמב"ן, יישב דז"ז הגאון הרב חיים אליעזר דיטש צ"ל (בעהמ"ח שוויית פרי השדה וספרי תבאות השדה), בספרו חלקת השדה

4. בספר ארעה דרבנן מערכת שי' אותן רכדי הbia ריטב"א זה, וציין שראה פה בירושלים פיתקה א' כתוב בשם הריטב"א.

בהערכתו בספר ארעה דרבנן באות ק"ה, את דעת רשיי בביבה זו. (בפירושו הראשון) שמקח וממכר אסור מן המקרא, דכתיב "ממצא חפץ ודבר דבר". ובספר ארעה דרבנן מערכת מי בהשומותאות קכ"ד פירש את רשיי שהאיסור הוא מן התורה, ובפרט ארעה שם על הדף השיג עליו. וביאר בחלוקת השدة שכונת רשיי היא אליבא דהרבנן, שיסוד האיסור הוא מדאוריתית שלא תהיה בשבת يوم טרחה כיום חול.

ולפי מה שמצוינו ברייטב"א יש להקשות על הבנת החת"ס ברמב"ן. בשווי'ת חתם סופר חלק ה (חו"מ) סימנו קפה כתוב:

"...והנה הגאון חוו"י שאל מהגאון עבודת הגרשוני اي שרי אמייה לנכרי שיאמר לנכרי שיעשה בשבת, וצ"ל דשאלה הי באופן שגוי האחרון אינו יודע שעשו ע"ז ישראלadam עשה בשבת ע"ז ישראל אסור ליהנות ממנו אפילו بلا אמרה. והנה הגאון עה"ג פשיט לי לאיסור מסווגי פשוטה שבת ק"ג לא יאמר לחברו לשchor לו פועלוי והיינו חבירו נכרי, ותשוי זו נדפסת בתשו' חוו"י סי' מ"ט. והגאון חוו"י שם בתשו' סי' נ"ג, השיב דלשchor פועלוי וכיוצא בו פשוטא לי' דאסור, רק לעשות לו מלאכה דאורית קיל לעניין זה, ומספקא לי' ולא אפשרא.

ויען דבריו קשים להבינים למי שלא ראה דברי רמב"ן פ' אמר שדעתו כך, מ"ע של תורה תשבות, היינו שלא יהיו ביום chol לשchor פועלוי ולפתוח ולמכור ולהעמס משא על החמור, שכולם אין בהם מלאכה ממלאכת המשכן שיש בהם סקילה אם המשא אינו מרשות לרשות, וכל מעשה chol אסור מן התורה כמ"ע דתשבות, והיינו שבוט דאורית. וחכמי הוסיפו מדבריהם תשבותים דרבנן, אבל עיקר תשבות הוא דאורית נמצאה מה שהי' במשכן חשיבא אותן נקרא מלאכה וחיבט סקילה, אף' דבר שאין בו גינוי וعمل, אף' תעונג יש בו להזליק נר ולהחמס לו חמין וחיבט עליהם סקילה.

והגינוי והعمل שאין בהם מלאכה ממלאכת המשכן הם בעשה תשבות. וכן מבואר דעת רשיי בשבת קי"ד ע"ב ד"ה אלא לא לקניבת ירך וכו' ע"ש, וכן נ"ל להוכיח ממש' Tos' בשבת ק"ג ע"ב ד"ה במחובר וכו', דבריו לגמרי הון ועוקציהן מותר לתלוш בשבת, ולפ"ז ק' ש"ס חגיגה י"ז ע"ב איזה חג שאתה קורא וקורצ וכו' ואם לא, הא משחתה בשדה שיבש לגמרי הון ושרשיהן וקאמר לא תכלה פאת שדק ומיררי שאינו מיפה הקrukע כגון שמניח שרכי השבל'י בקרקע בדרך הקוצרים, ע"כ נהי תולש פרי אינו חייב מושום קוצר מושום שיבש היא ועוקצתה, אבל לקוצר כל שדהו ולהניח פאה שם זה אסור מטעם תשבות בעובדא chol.

והשתא הא דכתיב ממצא חפץ, הנביא לא חידש דבר אלא דאורית היה כל عمل וגינוי כגון עובדא chol. ועלי' קאמר ודבר דבר שאותן הדיבורים ג"כ

אסורים מה"ת שלא ישם כל היום לחסוב השבנותיו ולדבר מענייני שכירות פועליו גם זה כי רמב"ן שם שאסור מה"ת, והשתא كما אמר הגאון חויי' שמדובר בחברו גוי לשכור לו פועליו שאסור משום שהוא גופי אי' דורי' אף' אמרה דאמרה עיי' מה, כי מיבעי' לי' לומר להדליך הנר שדיבור זה אינו אסור מה"ת אלא מדרבן, אי' שרי' עיי' אמרה לא אמרה או לא גורי בכיה גוני, ולא אפשרא, וניל' בדרבן והפ'ם להקל.

לפי באור החת"ס יוצא שאפילו בדיור אחד של ענייני גגעה וטורח, עובר על איסור שבות דורייתא אליבא דהרבנן, ולפי המבוואר בריטב"א, שבות אחת בוזאי אינו עובר אלא על דרבנן.etz"ע!

ולדעת הריטב"א כיון הראייה קוק זצ"ל בספר שבת הארץ פ"א ה"ז דכתב: והעושה את כל עבודת הקרקע כולה בשבועית בדרךו בכל השנים, ואף על פי שלאزرע וזרע ולא קצר ובצר. כגון שהיתה לו שדה כזאת שהיתה צריכה רק לניטעה להברכה והרכבה, זיבול וחירישה וכיוצא בהן, ועבד אותה ללא שינוי מדרכי העבודה בכל השנים – נראה שהוא עובר בעשה של תורה.

ובמקורות שם צוין שזו דעת עצמו של הרב קוק זצ"ל, ע"פ הרמב"ן. (שבהמשכו אומר אותו יסוד על שבת הארץ).

وعיין בكونטרס אחרון סימן ב' אות ב' בשבת הארץ שדייק כן מלשון הרמב"ם. שכך כתוב בהלכות שמיטה ויובל פרק א הלכה ג':

זمرة בכלל זרעה ובצירעה בכלל קצירה, ולמה פרטן הכתוב לומר לך על שתי תולדות אלו בלבד הוא חייב ועל שאר התולדות שבעבודת הארץ עם שאר האבות שלא נתרשו בעניין זה אין לוקה עליהם, אבל מכין אותו מכת מרדות.

ובהלכה ד' כתוב:

כיצד, החופר או החורש לצורך הקרקע או המסקל או המזבל וכיוצא בהן משאר עבודות הארץ, וכן המבריך או המרכיב או הנוטע וכיוצא בהן מעבודת האילנות, מכין אותו מכת מרדות מדבריהם.

שבועבר באופן קבוע על תולדות שביעית כתוב מכת מרדות ולא פירש שהוא מדבריהם, ורק בעובר באופן פרט על תולדה מכין אותו מדרבן.

ושם בקו"א סימן ב' אות א' כותב הרב דגם איסור תולדה אחת בקביעות מבטל העשה דורייתא, שכך הוא לומד ברמב"ן לגבי עובר על שבות אחת בקביעות.

ועיין עוד בקו"א שם סימן ז'. וע"ע בתוספת שבת פ"א ה"ז במחזרה החדשה של שבת הארץ, שצין לרשב"א יבמות ו' ועוד שיטות החלוקות על יסודו של הרמב"ן].

ולפי יסוד זה יש אולי מקום להבין את השיטות הסוברות שמחל שבת בפרהסיה באיסור דרבנן – גם הוא נחשב מומר לכל התורה כולה, עיין רעכ"א לשבת ג. בדברי הר"ן, ובكونטרס מסרנו הכתוב לחכמים בספר הרוחבת גבול יבاز, ציינו גם לרעכ"א בדו"ח שבת מערכה ג', וחידושי רעכ"א ליו"ד ב' ה'. ולא הספקתי לעיין בזה.

נמצא שלמדנו שיש מקום לדרגה חדשה של איסור דרבנן, שלא רק שמקור תקפו מדורייתא, אלא גם העובר עליו עבר על דורייתא אם עבר עליו בקביעות נוהסר קביעות הווי בתורתיכן^[1], על אף שעיצבו וגורתו מדרבן. והעובר עליו באופן פרטי עבר רק על דרבנן.

דוגמא לדין דרבנן המעצב דורייתא, מצאנו גם בהלכות פסח, וכאליה וודאי יש רבות.

ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ו כתוב :

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו') ואottonו הוציא משם וגוי, ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה') "ויזכרת כי עבד היה" כלומר כאילו אתה בעצם הייתה עבד ויצאת לחירות ונפדיות.

ובהלכה ז :

לפיכך כסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשותה בלילה הזה ארבעה כוסות של יין...

ברור לפי הרמב"ם שהמבטל הסבה וארבע כוסות, ביטל הלכה דרבנן, אך המקיים מקיים מצווה דורייתא של "ויזכרת".

אמנם יש לדzon אם מקיים המצווה דורייתא כשמקייםה באופן אחר ממה שקבעו חז"ל.

וזכינו למצוא מדרגה חדשה של תקנות וגורות דרבנן, שתקפן הוא לעיתים רק דרבנן, ולעתים דורייתא ממש, שלא כasmכתא שמקורו מן התורה אך לא תקפו, ושלא כ"מסרנו הכתוב לחכמים" שתקפן למגמי מדורייתא.

הרב יואל ר宾וביץ

דין קטן אוכל נבילות בשבת ובכל התורה

א. בימות (קיג, ב) : "רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דברי מדרשא ברשות הרבים בשבתא, אתה لكمיה דרבי פודת, אמר ליה : זיל דבר טלי וטליא וליטיילו הtems, דאי משכחיה להו מיתי להו. אלמא קסבר : קטן אוכל נבלות – אין ב"ז מצווין להפרישו. לימה מסיע ליה : לא יאמר אדם לתינוק הבא ליה מפתח הבא לי חותם, אלא מניחו תולש מניחו זורק".

ופרש"י דבר טלי וטליא – הניג תינוקות זרים ונקבות. ליטיילו הtems – ישחקו שם, שבת היתה.

ב. ובהמשך הסוגיא מתבאר שישנו דין נוסף, שאסור לסתוף לקטן איסור בידים. ולמדו כן مما כתוב גבי שרצים "לא תאכלום" – להזהיר גדולים על הקטנים, וכן למדוז מאיסור אכילת דם ומטומאת כהנים. וכן פסק הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כז) : "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת, אין בית דין מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. במא דברים אמרים, בשעה עצמו, אבל להאכילו בידים אסור, ואפילו דברים שאיסורן בדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שאין מושם שבות".

ג. במהלך הסוגיא בימות וכן בשבת (קכא, א) הקשו על עצם דין קטן אוכל נבלות אין ב"ז מצווין להפרישו, מהמשנה שקטן שבא לכבות אומרים לו אל תכבה, شبיתתו עליהם, וראוים שב"ז כן מצווין להפרישו ולמנוע ממנו את היכובי. וтирצתה הגמי' שמיيري בקטן העושה על דעת אבי. ופרש"י בשבת שם : "קטן שיודיע להבחן שהיכובי נח לאביו ועשה בשביבו". ויש להבין, מה בכך שודיע שהיכובי נח לאביו, הרי אין כאן ציווי מפורש ואין דומה לאיסור ספריהubo מאכilio בידים.

ד. ופרש"י בפרי יתרו עה"פ "לא תעשה כל מלאכה אתה ובןך ובתך ..", כתוב : "אתה ובןך ובתך – אלו קטנים. או אינו אלא גדולים, אמרת הרי כבר מוזהריהם הם, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על شبיתת הקטנים, וזה שניינו (שבת קכא, א) קטן שבא לכבות אין שומעון לו, מפני شبיתתו עלייך". וכ"כ הרמב"ן שם וז"ל : "הזהירנו בשבת שלא יעשו הבנים קטנים מלאכה לדעתנו וברצוננו". ומקור דבריהם הוא מן המגילתא. ומכואר בדבריהם, שביחס לשבת ישנו לאו

מיוחד על האב אם הבן עושה פעולות איסור מלחמת שיוודע שנה לאבא, ובאמת במשנה מבואר כך, שאסור לתת לקטן לכבות "מן ששביתתו עליו" – שזהו גדר מיוחד בשבת. ומשמעותו שאפילו כשהאין ציווי מפורש של האב לבן לעשות את ה/cgiובי, מ"מ כיון שהוא מפעול מלחמת ציווי נסתר של האב, מתייחס האיסור של הקטן לאב, והוא זה שעובר על "לא תעשה כל מלאכה אתה ובןך".

ה. דעת הרשב"א ביבמות היא, שעל אף שאסור לסתות בידים, איסור זה הוא דוקא באיסורי תורה, אבל איסורי דרבנן מותר לסתות, וחולק בזה על הרמב"ס. ולמד כן מהגמ' בשבת (קלט, א), שרב משלשי נטה פרוטה לתינוק גוי וזרע ליה כשותא בכרמא (שאסור משום כלאיים). והקשה שם שיתן לתינוק ישראל, ותירצzo שאתי למסרך, היינו שחוששים שישתקע באותו איסור ולכן אסור. ומוכח מן ההו"א של הגמ', שעקרונית מותר לסתות אף לקטן כיון שמדובר באיסור דרבנן בלבד. והחשש שלأتي למסרך קיימים למסקנא רק בדברים שהם לצורך הדול, אך במה שהוא לצורך הקטן כגון אכילה ביו"כ אין חשש כיון שכשיגדל יידע שהאכילו בו ביו"כ רק בגלל שהוא קטן ולא יבוא ללמידה מכאן שモותר לאכול ביו"כ. עוד מבאר הרשב"א, שモותר לסתות לקטן רק בדברים שהם לצורךו, אך אם סופה לו לצורך הדול אסור.

ו. בר"ז בשבת הקשה: לשיטת הרשב"א שモותר לסתות לקטן איסור דרבנן, מדו"ע אין מניחין לקטן לכבות את הדילקה, הרי כיבו דלקה הווי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דאיתנה אסורה אלא מדרבנן לדעת ר"ש. ומוכיח מכאן הר"ז את שיטת הרשב"א הנ"ל, שגם איסורי דרבנן שモותר לסתות לקטן זהו בדברים הנוגעים לקטן, אך בדברים הנוגעים לאחרים יש איסור ספיה אף באיסורי דרבנן, כמו כאן שה/cgiובי מועיל לאביו ולא לו.

ומשמע מדבריו חידוש גדול: אין כאן גדר מיוחד של איסור שבת – "לא תעשה כל מלאכה", אלא הדבר שיקץ לאיסור ספיה של כל התורה. בזה שהקטן פועל מכוח זה שיוודע שאביו מעוניין בכיבוי, נחשב הדבר כאילו אביו "מאכילו" את האיסור. ומלשון הר"ז שכותב "שעושה מפני שמכיר דאבה ניחא ליה בהכי, אדעתא דאבה מיקרי", מבואר שהמקורה הוא אף באופן שהאב אינו לפניו, ובכל זאת כיון שהבן מבין שהאב רוצה شيئا שיכבה נחשב הדבר כספיה של כל התורה (ויש לדחות ש"מכיר" פירושו מזיהה אצל אביו את הרצון במעשהיו, ולפ"ז שלא בפני אביו לא יהיה איסור).

ויצא מכאן, ש אף לגבי איסורים של כל התורה, אם יעשה הקטן איסור לעצמו מכוח שיוודע שהאב יתרצה בכך, כגון שימצא איסור ויאכלנו ויחסוך לאביו דמי ארוחה והאב יתרצה בכך, חשוב הדבר ספיה ועובר האב איסור דאוריתא.

אח"כ מצאתי בignumי ביבמות שמדיק מרשי"י שם שאכן מדובר באיסור ספיה, וזיל: "ופרש"י ז"ל כי כשבועמד שם אביו ומגלה דעתו דעתה ליה שיעשה הרי הוא אומר קום עשה וכאלו מאכילו בידיים שהוא אסור, ולא אמרו שאיןמצוין להפרישו אלא כאשר כל עצמו מעצמו ואין האב מגלה פנים דעתה ליה". עוד מבואר בדבריו, שמדובר דזוקא באופן שהאב עומד שם ומראה בהבעותיו שנוח לו היכבו, ולא כפי שהם מושמע מהר"ן שמדובר אףלו כשהאב אינו עומד שם. ויבואר עוד לקמן.

ז. בשבת (קג, ב) גבי מי שהחשיך לו בדרך נתן כיסו לנקרי מבעו"י כדי שלא יבוא לידי איסור טلطול בשבת, ודנה הגמ' מהו הדין כשאין נקרי ואין חמור להניח עליו, והතירה לתת אף קטן. וברשב"א כתוב על דברי הגמ' שמניחים על החמור כשהיא מחלוקת, "והוא הדין כשהוא נותנו לחרש שוטה וקטן, וכ"ש הוא. دائלו נותנו להן כשהן עומדים אין איתא בגדוּל בכיווץ בזה חיוב חטאַת, וכל שבגופו איכה איסורה דאוריתא אי אמרינן לקטן למעבד איכה נמי¹ איסורה דאוריתא **דכתיב לא תאכילים...** ולעיל נמי תניא קטן שבא לכבות אין שומעין לו ואוקימנא בגמרה בקטן העושה ע"ז אביו, כלומר ועובד **משום לא תעשה מלאכה אתה ובןך**". ומבואר מדובר הרשב"א שמסביר את הגמ' לגבי כיבוי מטעם ל"ת כל מלאכה, וכמובא באות ד' מרשי"י עה"ת, ואת איסור הנティיה לקטן כשהחשיך לו בדרך מטעם איסור ספיה הכללי.

בר"ן הון בחידשו והן על הרשי"ף לא מצאתי בשום מקום שמצויר את "לא תעשה כל מלאכה", ויתכן שלמד שזה רק איסור דרבנן, והדרשה במכילתא היא אסמכתא בعلמא, ולכן הבינו בסוגיא בשבת מתוך ההקשר שמדובר באיסור תורה ופרשו מטעם ספיה, כנ"ל.

ח. באחיעזר (ח"ג סימן פא אות כג) הביא את קושיות האחرونנים על הרשב"א למה צריך פסוק מיוחד למדנו שקטן העושה ע"ז אביו עובר על ל"ת כל מלאכה, הרי יש איסור ספיה של כה"ת! והביא תירוץ בשם הגרא"ח מוואלזין המחלק בין סוגים האיסורים השונים. אם עובר משום ספיה של כל התורה הוא איסור לאו גרידא, אך אם עובר משום "לא תעשה כל מלאכה" הוא איסור שבת

1. מלשון זו של הרשב"א משמע שקשרו איסור ל"ת כל מלאכה לאיסור ספיה הכללי, שאלא"כ אין מקום לאמר "לעיל נמי" המראה שישוד האיסור אחד. ובאמת בעיני הרשב"א בדף קכ"א מפרש ממש כפירוש הר"ן שהבאנו באות ו', שהאיסור הוא מדין ספיה של כל התורה וכן פירש את הגמ' מדין ל"ת כל מלאכה. וצ"ע בישוב הרשבא. ויתכן שלמד שהגמ' בשבת ביחס לאיסורי שבת מרחיבת את איסור ספיה גם לאופנים שהבן מבין מהאבות רצונו זהה נקרא ל"ת כל מלאכה, ולדינא רק שבת תהיה חמורה יותר, ולא בשאר איסורי התורה, ודלא כמו שהסבירנו מהר"ן באות ו'.

המודגר ביבמות (ו, א) כאיסור חמור, ופרש"י שהמור לחייב שבת נחسب מומר לכל התורה.

באחיעזר תירץ שיש נפ"מ בין האיסורים באופן בהם עוברים עליהם. ספייה עובר רק אם מצווחו לעשותות, ו"לא תעשה כל מלאכה" עובר אף אם הקטן רואה שnoch לו בכך ופועל מכוח הבינה זו, אפילו שלא ציווהו בפירוש. והדברים מדויקים ברש"א, שלגבי איסור ספייה כתוב: "אי אמרין קטן למעבד", ולגבי "לא תעשה כל מלאכה" מדובר אף שלא אמר, ולענ"ד זה החלוקת הפשטית יותר בדברי הרש"א.

ט. ובזה אפשר לתרץ סתירה בדברי רש"י. במסכת שבת (קכא, א) פרש"י: "על דעת אביו – בקטן שידע להבחן שכיבוי זה נוח לאביו, ועשה בשבילו". ומחייב רק شيיחה בן דעת להבחן נשכח לאביו בכיבוי. לעומת זאת ביבמות (קיד, א) פירש רש"י: "בעשרה על דעת אביו – שהתינוק צופה באביו וראה שnoch לו בכך, ואביו עומד עליו, דהוה כאילו הוא מצווח לעשות. אבל הנך מפתחות דרב יצחק לא הודיעו שנאבדו שם ולא חקרו בדעתו נשכח לו". משמע מדבריו שיש צורך שאביו עומד עליו ובלאיה לא מיקרי שעשרה ע"ד אביו.

והב"י (או"ח סי' של"ד) התעוזר לטטירה זו ברש"י, ובתיירוץו השני תירץ שלענין כיבוי אף אם איןנו עומד עליו יודע הקטן מעצמו שהכיבוי נוח לאביו ונחשב שעשרה מכוחו, כמו"ש ברש"י בשבת, אך ביבמות שתחלת הסוגיא דיברה על אבידה כMOVABA באות אי', לא ידע הקטן שצורך לחפש אחריה אפילו אם אביו עומד עליו,আ"כ יאמר לו כן בפירוש, ולשם הדגשת חילוק זה כתב רש"י שאביו עומד עליו, אך באמת לדינה גם بلا זה יעבור האב איסור. והנה אף שדבריו מסתברים מאד, מי"מ בכוונת רש"י קשה לאמורם, שהרי האריך לכתוב שהתינוק צופה באביו וכו', וכל זה לא נדרש לאמתתו של דבר לגוף הדין לגבי קטן.

ו. ולאמר לעיל ביחסוב הסטירה ברש"א אפשר לומר שרש"י בדקוק כתב את הדברים. שהרי מדברי רש"י ביבמות הבין הנמו"י שעוסק באיסור ספייה, מכך שכותב ש"הוה כאילו הוא מצווח לעשות", וכדי להגיע לאיסור ספייה בעין בדוקא שאביו עומד עליו שאז יחשב הדבר כציווי, ולא די בכך שידע מעצמו שnoch לאביו אלא צריך שידע בצורה מפורשת שאביו מצווחו מכך שעומד לידיו ואין מוחה בו כשהולך לעשות, וكم"ל שאף זה חשוב ציווי. לעומת זאת ברש"י בשבת שלא נזכר עניין זה "שהוה כאילו מצווח לעשות", ומשמע שמהרש כפирושו עה"ת מדין "לא תעשה כל מלאכה", שקל יותר לעבור על זה, ולכן עברור אף אם רק ידע נשכח לאביו בכך.

יא. הב"י בסימן של"ד הביא בשם הר' ירוחם שלא רק אם האב מראה לפחות שנוח לו בכיבוי ישנו איסור, אלא גם אם הקטן מכבה עבור איש זר אסור הדבר. ובאמרי בינה (הלי שבת אות ז') הבין שזהו איסור תורה, ומה שכתוב בתורה "בןך" אין זה בדוקא. ודיקק כן מרשי"י הנ"ל ביבמות שהבחן בין קטן המכבה עבור אביו לבין המקרה של אבידה שהובא באות א', שם עשו כן על דעת עצם. והרי הקטנים שטיילו ומצאו את האבידה לא היו ילדיו של המאבד, ומה מקום יש להשווות בין אב ובן לעניין חומרת האיסור? אלא מוכח מכאן שרש"י תפס שישנו איסור אף בקטנים שפועלים לצורך אדם זר.

והנה על דברי האמרי בינה יש לתמהה ביותר: כיצד יתכן לחייב על "לא תעשה כל מלאכה" אדם זר, הרי הפסוק מדבר להדייה על אב ובנו! וכבר תמה כו' האחיעור. ותמייהה זו היא גם על הר' ירוחם שחידש שיש גם איסור על אדם זר, ומניין לו כו?

אלא שלפי דברינו לעיל יש להבחן על איזה איסור מדובר. אם מדובר מדין ספיה של כה"ת ובאופן שהקטן הבין שהגדול רוצה שיעשה את האיסור, אין מקום לחלק בין האב לאיש אחר. וברשי"י ביבמות שמננו הבין האמרי בינה שבאיש זר יש איסור תורה אכן מוכח לנו, כי רשי"י שם ذיבר מעניין ספיה של כה"ת כולה, כמוoba לעיל. ולדעת הר"ן אף אם לא היה ציווי מפורש יש איסור ספיה של כל התורה. אך אין ללמידה מכאן לעניין "לא תעשה כל מלאכה". והנה בר' ירוחם שלא הזכיר איסור תורה יש להסתפק בכוונתו, שאם מיيري בגדרי ספיה כמו ברשי"י ביבמות ובר"ן, מסתבר שבזור יהיה גם איסור תורה, אך לעניין "לא תעשה כל מלאכה" באופן שפועל ע"ד עצמו או שנצטווה, לא יעלה על הדעת לאסור מהתורה באיש זר. ולכל היותר ניתן לומר שאסור מדרבנן, וכך הבינו בו האחיעור ושעה"צ (בסימן של"ד ס"ק נ"ד). אם כי בסבירה קשה להבין מאייה טעם אסרו חכמים ומה הוא מקורו מהסוגיא.

בביאור ההבדל בין ספיה לבין אוכל מעצמו

א. בשווי"ע הרב (ס"י שמ"ג סע' ט') כתב: "אסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו, שמא ימות ויאכלנו, ונמצא מאכilio איסור בידים כיון שהוא נתן לו האיסור. כי"ש דבר האיסור הרואוי לאוכלו כך...". ומקור דבריו מהמ"א (שם) ומגמי' (שבת צ, ב) שם מבואר שאסור לתת לתינוק חגב טמא לשחק בו דילמא מיות ואכילה ליה. ופרש"י דהו�י מאכilio בידים.

ובסע' י' כתב: "וכל זה באיסורי מאכלות אסורות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם. אבל מותר לתת לתינוק בשבת חפצים שיכולים לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכותבים עליה אותיות

שאסור לאכלה בשבת כמ"ש בס"י ש"מ, אף שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוון הוא להנאת עצמו א"צ להפרישו, כמו שתתברר לעלה. רק שלא ניתן לטעות פיו של תינוק".

ב. ובתחלת דבריו חילק בין איסורי מאכליות החמורים יותר לבין איסורים אחרים, ומשמעותו שלא סופה לו בידים, אף שמחמת שנותן לו את הדבר עשה איסור, אין זו ספרייה, כיון שהקטן עצמו עשה את האיסור. ולפי זה יהיה מותר להניח את ידו של תינוק על יד מפסק חשמלי בשבת והלה ישחק עם המתג וידליק את האש, או לחילופין, צעצוע שנדרקות בו מנורות וכדי (אם לא הגיע עדין לגיל חינוך בדבר זה, ועיין במ"ב בס"י שמ"ג), כיון שאין מדובר במאכליות אסורות. ובڪנות השולחן לגר"ח nahava מkor לזה מגמי בשבת (צ, ב) שלא אסורו לתת לקטן לשחק אלא בחגב טמא, אבל בטהור מותר, אף שיתכן שיעשה בו איסורי שבת שונים, כגון צידה או תלישת חלקים מגופו, ואף המתחו.

ג. אלא שהדוגמה שהביא הרב שעוסקת באכילת עוגה שכותבות עליה אותיות, נראית שההיתר מוגבל לאיסורי דרבנן. ומקורה מהמרדכי (פרק כלל גדול סי' שسط), וז"ל: נשאל לרביינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהם האותיות ותייבות, איך אוכלים אותן התינוקות בי"ט. והשיב, אי משום מוחק בי"ט, ליכא איסורה דאוריתא במוחק אלא ע"מ לכתוב, כדאמרין פרק כלל גדול, מיהא איסורה דרבנן איכה, ובתינוק אין לחוש, דקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין עליו להפרישו היכא דלא ספרין ליה בידים".

חוינו מהמרדכי שאיסור אכילת עוגה כזו הוא רק מדרבן משום שהוא מוחק שלא ע"מ לכתוב. ואף שהמרדכי סיים שדבר כזו אינו נקרא ספרייה אלא אוכל נבילות עצמו כיון שעצם עשיית האיסור תלוי בבחירה של הקטן, מ"מ מניין שנתיר דבר כזה אף בדאוריתא (על אף שהגמר בדף צ' משמע שאף בדאוריתא מותר).

אך אחר העיון בדברי הרב נראה שהתיר אף בדאוריתא, ונקט את דברי המרדכי רק כדוגמה בעלמא לדבר שנתינו טומנת בחובה איסור ובכ"ז מותרת. שהרי נימק את דבריו "כיון שמתכוון הוא להנאת עצמו א"צ להפרישו כמו שתבהיר לעלה, רק שלא ניתן לטעות פיו של תינוק". והדברים מתיחסים לנאמר בסע' אי, שז"ל שם: "קטן העובר על ד"ת להנאתו, כגון שאוכל נבילות או שמחלל שבת לצרכו, אין ב"דמצוין להפרישו. אבל אם עושה בשביל גדול, צריך למחות בידו מד"ס, כמ"ש בסימן של"ד". ופירוש הדברים פשוט: כיון שאוכל לעצמו ואין עושה לצורך אביו כמו בכיבוי דליה, נחשב הדבר כאוכל נבילות מעצמו ומותר אפילו באיסורי תורה מבואר להזיה בסע' אי. וצ"ע לדינה.

ד. והנה הרב חידש כאן חילוק בין שני סוגי איסורים מכוח קושיה. מחד עמדו מולו דברי המ"א שאסר לתת חgb וחייב ספיה, ומайдן עמדו מולו דברי המרדכי גבי עוגה שנתינתה אינה חשובה ספיה. ומכוח הסתירה חילק בין מאכליות אסורות החרמאות יותר, שבחן אף אם לא סופה את האיסור לתוכ פיו ממש אלא נתן לו בידו – חשוב הדבר כספיה, לעומת זאת איסורים שבהם חומרה זו לא קיימת.

ובגוף חידוש זה העירו התחל"ד במקומם והגר"י נויברט (בספרו על חינוך קטנים הערה קעה), שדברי הרב נטררים מדברי הרמ"א (או"ח סי' ש"א סכ"ג), שכתב דאסור לצאת בזgin הארגון בגין משום השמעת קול, והסביר המ"א שם (ס"ק ל"ה) שמיيري שקטן לבוש בגין ואסור לגдол להלבישו דחווי כמאכilio איסור בידים, וכ"כ גם הרבה שם. ולכאורה אין זה שונה מעוגה שכטוביים עליה אותיות שאין איסור בעצם אלא שטמון בה אפשרות לאיסור, וא"כ מדו"ע אוסרים המ"א והרב? והתחל"ד נשאר בצ"ע על הרב.

ונראה לי לתרץ, שהلبשת בגדי ענבל גורמת לצלצל להיעשות מיד באופן שאין לפחות בחירה אם יעשה האיסור אם לאו, שהרי הוא לבוש בגין וכל תנועה עם הבגד גורמת לפעמו לצלצל, ודבר זה נחשב כספיה. לעומת זאת נתינת עוגה עם כתוב לידיו, שעשיית האיסור אינה מיידית ותלויה בבחירה של הקטן, לא נחשבת ספיה ומותר לעשות כן.

פרופ' נחום רקובר

"הבדיקה פת בתנור" – הצלת אדם מעברת

סוגיית 'הבדיקה פת בתנור' (שבת ד ע"א) היא סוגיה בסיסית בשאלת אימתי אפשר לאדם לעבור עברת, כדי להציל את עצמו או את זולתו מעברת חמורה יותר. זהה לשון הגמרא¹:

בעי רב ביבי בר אביי: הבדיקה² פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם شيובו בידי חיוב חטא³, או לא התירו? אמר ליה רב אחא בר אביי לרביינא: היכי דמי? אילימה בשוגג ולא אידכר ליה, למנן התירו? ולא לאו דאי hazard ואידכר, מי מחייב? והנתן: 'כל חייבי חטאות אין חייבין, עד שתהא תחולתן שגגה וסופן שגגה!' אלא בمزיד, קודם שיבא לידי איסור סקילה⁴ מיבעי ליה. אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמן התירו? לאחרים. מתקיף לה רב ששთ: וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך?! אלא אמר רב אשיה: לעולם בمزיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור טקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדייא: אמר רב ביבי בר אביי: הבדיקה פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה.

הגמרא עוסקת אפוא בשני צדדים של ההיתר לעبور על איסור: כדי להציל את עצמו מאיסור אחר; כדי להציל אדם אחר מאיסור אחר.

אשר לאפשרות לעبور עברת כדי להציל את עצמו מאיסור, לפי תחילתה של הסוגיה, זהה שאלתו של רב ביבי בר אביי, אם הדבר מותר או אסור; ואילו בסופה של הסוגיה מובאת מסורת, ולפיה היה פשוט לו שהדבר מותר.⁴ אשר לשאלת אם מותר לעبور עברת כדי להציל אדם אחר, נראה לכאהר מסווגינו שהדבר אסור, שהרי שאלתו של רב ששთ היא: וכי אומרים לו לאדם: חטא, כדי שיזכה חברך?!

אבל הסקט מסקנות אלו נכוна רק במסגרת הדברים שבה הם נאמרו. מהם

1. שבת ד ע"א.
2. תפארת ישראל, מכות ג, ח, בוועז, אות ו, מבירר את סיבת חיובו של המדביך, על אף שבעה שנעשה האיסור (שהלחם הגיע למצב של אפייה) איינו עושה מעשה.
3. ראה רשיי, שבת ג ע"ב, ד"ה התירו לו: 'את האיסור מדבריהם, וירדנה קודם שתנאפה ויתחייב משום אופפה, שהוא אב מלאכה'.
4. אמן ראה להלן, ליד ציון הערתה 29, את גרסת רבנו חננא.

אפוֹה המאפיינים של 'המבדיך פט בתנור' ומה ניתן להסיק מטוגייתה? לצורך זה נבחין בין 'הצלתי' עצמו ל'הצלתי' אחרים, ונעמוד על הרעיוונות שנטחדרו במהלך פירושה של סוגיה זו, בעיקר תוך עימותה עם סוגיות אחרות, שמהן עלות לכארה מסכנות שונות מלול העולות מטוגייתה. ניוכח לדעת כי היפשרות בין הסוגיות, שהוצעו על ידי הראשונים, הובילו רעיונות חדשים לשאלת האפשרות לעبور עברה כדי להציג מעברת אחרת, ובהן דרכי ישות מלאפות.

הצלת עצמו

א. תחילת נדזו בהצלת עצמו. בסוגייתה מדבר למי שכבר הדביך פט, וממילא הוא יעבור עתה, עם אפיית הפט, על האיסור. והשאלה היא: האם מותר לו לרדות את הפט קודם שטאפה כדי להינצל מן האיסור שבאפייה? ובהמשך של הסוגיה התשובה לשאלה זו היא חיובית.

ב. מהי המשמעות שיש לתת לעובדה שכאן כבר נעשתה ההדבכה, והעברה החמורה תבואה מלאיה? האם עובדה זו היא סיבה למנוע מעבור עברה קלה כדי להציג מן העברה החמורה? היה מקום לומר, שמאחר שהעברה החמורה תבואה מלאיה, בישב ואל תעשה, אין הצדקה מספקת להתיר לעبور עברה ביקום ועשה כדי למנוע את העברה החמורה. או שמא, בכל זאת, מאחר שעלי ידי העברה הקלה תישלל התוצאה הקשה שבמעשה שנעשה, הרי העובר כאילו מונע מעשה עתידי, ולכן יש להתיר לעبور עברה קלה כדי להציג מהעברה החמורה, אף שהמעשה כבר נעשה (וכך אכן מסקנת הסוגיה)? הרוב קוק מעלה ספק דומה בנוגע לכל האומר שיש כוח בידי חכמים לעקור מצווה מן התורה בישב ואל תעשה ולא ביקום ועשה. ספקו של הרב קוק הוא, האם עקרותו של מעשה שכבר נעשה, תיחסב כעקריה של 'יקום עשה' או 'ישב ואל תעשה'⁵?

התוספות⁶ מזכירים שיקול זה בשעה שהם מעמידים מול סוגייתה את סוגיית עירובין,⁷ ולפיה דעתו של רבוי היא, שנוח לחבר לעبور עברה קלה כדי למנוע מיעם הארץ' מעבור עברה חמורה. וזה לשון הגמרא שם: 'במאי קמיפלאגי' רבוי טבר: ניחא ליה לחבר דליך הוא איסורה קלילה ולא ליעבד עם הארץ איסורה רביה. וכן שמעון בן גמליאל סבר: ניחא ליה לחבר דליך עם הארץ איסורה רביה,

5. ראה שו"ת משפט כהן, סימן לט, אות א, עמי פו: 'אם עצם האיסור הוא "יקום ועשה", אלא מפני שכבר עבר, לא יצדק עליו מעשה, מי אזילין בתר עצם האיסור והואי "יקום ועשה", ואין כח בידם לעקור, או בתר השטה אזילין, והשתא "שב ואל תעשה" הוא?'

6.תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי.

7. עירובין לב ע"ב. וראה להלן, ליד ציוני העורות 47-1-65.

וайהו אפילו איסורה קלילא לא ליעבד'. לכארה, הדברים סותרים את האמור בסוגיותנו בלשון השניה, שאין אומרים לאדם: 'חטא, כדי שיזכה חברך'.

ליישוב הסתירה כביכול בין סוגיותנו לדעתו של רבי במסכת עירובין, מבאים התוספות את דעתו של הרביב"א, המסביר שאף שבסוגיות עירובין, כשעדין לא נעשה האיסור, מתיירים לאדם לעבור על איסור קל, כדי למנוע מאחר מלעbor על איסור חמור על ידו; הרי כאן,ymi שהדביך פט, אפילו למדביך עצמו אין לפשט ממש [מסוגיות עירובין לב ע"ב] להתריר, דחתם עדין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל, ולא יעשה איסור חמור על ידו. אבל הכא [במדביך] המעשה של איסור כבר נעשה, וממילא יגמר, לא יעשה אפילו איסור קל בידים!⁸

אמנם כל מה שאמר הרביב"א, אינו אלא שאין להביא ראייה מסוימת עירובין לשאלת דבר רדיית פט שכבר הוזבקה. אבל אין להסיק מדבריו, שכן העובדה

8. והשווה תירוץ הרביב"א על שאלת התוספות, שבת, שם, ד"ה קודם, מדוע אין זו התראה ספק כשהתרו בו שלא להזביק, שהלא אם ירצה, לא יהיה איסור? שכיוון שהדביך תוך כדי דיבור של התראה, יובוזאי תappa אם לא ירצה, לאו התראות ספק הוא' וכו'. כמובן, הרביב"א הולך אף כאן בשיטתו שיש לתת משקל לעובדה שהאפייה תיגמר מалаיה. וראה להלן, לאחר ציון הערכה 40.

ההבחנה בין כבר נעשה האיסור לבין עדין לא נעשה אמורה לגבי המדביך עצמו. לגבי אחר, אפשר שהרביב"א מצריך תנאי נוסף, שהצריכו התוספות בתחילת דבריהם שם (בז"ה וכי), כשהבחינו בין אם הוא גרם לבין אם הוא לא גרם, שرك אם אדם גרם לכך שחברו יעבור איסור חמור בעתיד, יש לגורם לעשות עבירה קלה כדי למנוע את האיסור החמור (לדעת רבבי). וזה רמזו לכארה גם בדברי הרביב"א: 'דאפילו למדביך עצמו אין לפשט ממש להתריר, דחתם עדין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו' וכו' (וראה דברי בית הבחירה, שבת שם, ד"ה וחכמי לוניל, שמבחן, לעניין לעבור איסור להצלת אחר, בין מי שהוטא בידים לבין איסור הבא מalieno. ודבוריו צרייכים עיון).

ולפי זה, צרייכים עיון דברי הראייה קוק זצ"ל, חבש פאר, פרק ט (ירושלים תרפ"ה, ח ע"א), שכותב: يولא שיקן "אין אומרים לו לאדם: חטא בשביל שיזכה חברך". חדא, כמו שכתבו התוספות, שם, שדוקא במעשה שכבר נעשה, מה שאין כן כאן, עשו עוז האיסור במה שיבטל מצות תפילה ולא יניחם עליו כראוי. והוא חוזר על אותו עניין בהמשך דבריו (שם ט ע"א), כשהוא אומר שלפי הבחנה זו בין אם כבר נעשה האיסור אם לאו: 'אם כן, לכארה שוב אינס צרייכים כלל לתרוצים אחרים, ומה חזרו עוד [תוספות ד"ה וכו'] להקשות מ"חציו עבד וחציו בן חורין'? הרי שם האיסור עתיד הוא לבוא ולהעשות על ידי מה שיתבטל [מצוות פריה ורבייה] לימיים יבואו. אבל אם נאמר, שעדיין דברי הרביב"א נסמכים על מה שנאמר מעלה מזה בתוספות, שדוקא כשהוא הגורם מותר לו לעבור על איסור קל להצלת את חברו, הרי שאין מקום לקושייתו.

וראה שו"ת ביע אומר, חלק ו, יורה דעתה, סימן ג, שمبיא את דבריהם של ספר ההשלמה, שבת ד ע"א, ספר המאורות והמאירי בשם חכמי לוניל, הרין והריטב"א - ולפיהם התייתר אין תלוי בעובדה שהוא הגורם לאיסור; וכן כי שו"ת כתוב סופר, חלק אורח חיים, סוף סימן סב, כתוב שיש לסמן על תירוץ הרטיב"א והר"ן.

שהפת כבר הודבקה היא מנעה לאפשרות הרדייה. אדרבה, לאחר שטוגית הגمرا פוסקת שהתרו לו לרדוֹתָה, הרי שלמסקנה אין ממשימות לעובדה שהפת כבר הודבקה. כך הסיק הרב קוק מסוגיותנו: "ויש לומר, דהינו בעיא דבר ביבי בר אבי... ולכוארה, כיון דעתינו דהתרו לו לרדוֹתָה, יש לומר דעתضا בעין, דהוי "קום ועשה", ומושום הכל לא העמידו דבריהם".⁹

עוד יש להעיר, כי כל מה שאמר הרב"א הוא שאין לפשוט מסוגית עירובין, מושום שכאנו כבר נעשה האיסור, אבל אין להסיק מדבריו שאין מקום גם לסבירה הפוכה, היינו שכיוון שכבר נעשה המעשה, והאיסור בודאי יבוא מאליו, יש להתר לעבור עברה קלה כדי למנוע איסור זה, יותר מאשר כשעדיין לא נעשה המעשה, והאיסור אפשר יבוא ואפשר לא יבוא.¹⁰

ג. מקור אחר שיש לתת את הדעת אליו הוא התוספთא במסכת חלה,¹¹ שמובאות בה מחלוקת ר' עקיבא וחכמים, בעניין מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה': לדברי חכמים, "יעשנה קבין [יחלך את העיטה לחלקים קטנים, שאין בכל אחד מהם שיעור חיוב חלה], ולא יעשה בטומאה"; ולדברי ר' עקיבא, "יעשנה בטומאה, ולא יעשה קבין". ונאמר בסיוונה של אותה הלכה: "אמרו לפניו ר' עקיבא: אין אומרין לו לאדם: עמוד וחטא [בجرائم טומאה לחלה] בשל שטזקה [במצאות הפרשת לחלה]; עמוד וקלקל בשל שטזקה".

מקור אחר הוא במסכת קידושין¹²: "תהי בה ר' יוחנן. וכי אומרין לו לאדם: עמוד וחטא בשל שטזקה?!!". וכך מובא משמו של ר' יוחנן גם במסכת מנחות,¹³ בתחום אחר: "אמר לו ר' יוחנן: וכי אומרין לו לאדם: עמוד וחטא בשל שטזקה?!!".¹⁴ אבל בהמשך הסוגיה, מצויה הבחנה בין זכייה באותו דבר לבין

9. משפט כהן, שם. וראה משפט ההוראה, מהר"ץ חיות, כל ספרי מהר"ץ חיות, כרך א, עמי שבב, בהערה, שmbיא ראיות להלכה, שכיוון שנעשתה ההדבקה תחילתה ב'קום ועשה', ייחסב הדבר עקירה ב'קום ועשה'.

10. על דברי הרב"א, ראה שו"ת לב אברהם, סימן קיד. וראה דברי הרב עוזיאל, להלן, ליד ציון הערכה 36.

11. Tosfotaa Chala A, Ch.

12. קידושין נה ע"ב. מדובר בבהמה שנמצאה ליד ירושלים, ואין ידוע האם היא קרבן ואיזה סוג קרבן היא; ר' אושעיא הציע שיחיל את קדושתה על כסף, ויקנה בכיסף קרבנות שוניות. החטא הוא חילול קדושת בהמה שאין בה מום. הזכייה היא - פתרון בעיית הבהמה והקרבת קדושתה במזבחה.

13. מנהרות מה ע"א. מדובר שנשחטו בטעות ארבעה כבשים (במקום שניים) בשבועות, לקרבן כבשי עצרת, ורי חנינא טירטה הציע שיזרקו דם של שניים מהם לשם קרבן אחר. החטא הוא עשיית עבודה של קרבן לשם קרבן אחר; הזכייה היא שלפחות השניים האחרים יהיו כשרים.

14. וראה שו"ת מшиб דבר, חלק ב, סימן מג, שעלה פי Tosfotaa Chala הנזכרת לעיל, פשוט לו

זכיה בדבר אחר, שאם החטא והזכיה הם באותו הדבר, אומרים לאדם: 'חטא, כדי שיזכה חברך'.¹⁵

במחלוקת ר' עקיבא וחכמים, פסק הרמב"ס¹⁶ כדעת ר' עקיבא. הנצי"ב מولוזין הסביר,¹⁷ שהרמב"ס פסק כן ממשום שמסוגיות מנהhot עליה שאומרים לאדם: 'עמוד וחטא בעצמך, כדי שתזכה בעצמך באותו דבר', ובמקרה של התוספта החטא והזכיה הם באותו הדבר, ولكن פסק שלא כדעת חכמים בתוספта.¹⁸

לכאורה, התוספта במשמעות חלה והסוגיות בקידושין ובמנחות סותרות את מסקנת הסוגיה בשבת בלשון השנייה, שהתרה לאדם לחטא כדי להציל את עצמו מאיסור חמור. כנראה, התשובה היא, שבעוד התוספта במשמעות חלה וכן הסוגיות האחרות הקשורות בחטא כדי שיזכה, למניע הפסד כלשהו, הרי סוגיות 'המבדיק פתי עניינה אינו בזכייה בלבד, אלא בהצלחה מחתא'. וכן אף לדעת הסוברים שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שתזכה', אפשר יהיה לעבור על איסור כדי להציל מחתא. נראה¹⁹ שכך מכוונים דברי התוספות למנהhot, שאומרים²⁰: 'וain לדמות מה שהתרו לרדוthen קודם شيוב לידי חיוב שבת (שבת ד ע"א)'.²¹

לר' יוחנן שאין אומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך, שהרי חכמים ור' עקיבא מסכימים בכך, ור' עקיבא חלק רק ממשום שם החטא והזכיה היו באותו הדבר.

15. הדוגמה של כבשי עצרת היא חטא בשני כבשים, כדי לזכות באותו סוג קרבן, וכן אומרים לו: 'חטא! ואילו באברי חטא' (שאין מקריםים אותן על גבי המזבח) שנטערכו באברי עולה (شمוקרבנים על גבי המזבח) אין אומרים שיחטא בהקרבת איברי החטא, כדי לזכות בהקטרת איברי העולה, מפני שהעולה היא סוג אחר של קרבן. כמו כן, כבשי עצרת ששחטם שלא לשם בשבת, אם יזרוק את דםם שלא לשם, יוכל לאכלם במזואי שבת, אבל אין עושים כן, מפני שהוא חטא בשבת (זריקת הדם שלא לשם) וזכיה במזואי שבת. וראה בתוספות שם, ד"ה חטא בחטא, שדנים בירושם כלל 'חטא כדי שתזכה' במקרים אחרים.

16. רמב"ס, הלכות ביכורים, פרק ח, הלכה יא (וצריך לומר שזכור בו מפסיקתו כחכמים, בפירוש המשניות לחלה, פרק ב, משנה ג).

17. שוויית משיב דבר, חלק ב, סימן מד, ובכך הוא מסכימים למה שהצעיע השואל בסימן מג. ועיין עוד משיב דבר, שם, סימן מד, שגם בלא זה מצינו שהרמב"ס פוסק קר' עקיבא אפילו מחבריו. וראה בתוספთא כפושטה, חלה, שם, הערכה 43, שאומר שאין צורך בזה, שהרי לשיטת הרמב"ס, אין כאן חטא כלל. ראה רמב"ס, הלכות ביכורים, פרק ז, הלכה יב. וראה עוד בארכיות, ציונים לתורה, לר' ענגיל, כלל לת.

19. אבל ראה דרכי הוראה, כל ספרי מהר"ץ חיות, פרק א, עמי רעט, שהבין שקשישית התוספות היא: מדובר במנחות פשוט הדבר שאומרים לאדם: 'חטא בחטא' כדי שתזכה בחטא; ואילו בשבת יש שאלה, אם אומרים לאדם: 'חטא!'. וכוונת התוספות בזאת לדמות' היא, שם הבעייה היא בחטא בשליל אחר; ואילו כאן החטא הוא לו לעצמו. אבל פירוש זה אינו נראה, שהרי אם כוונת התוספות לשאול מודיע בהדבק פת יש ספק לגמרא, מודיע אמרו: 'וain לדמות מה שהתרו וכו'?

ד. שאלת מעניינת מעוררים התוספות²² והיא: מה משמעות השאלה אם התירו לו או לא התירו לו לרזרותה? והרי 'פשיטה שלא ישמע לנו, אם אסור לו'.²³ כמובן, וכי הוא ימסור נפשו לסקילה, משום שחכמים אסרו לו לרזרות את הפט, כשאין ברדייה זו אלא איסור מדרבני? ועל כך תירץ הריב"א תירוץ שיש בו חידוש גדול: ידאם לא התירו, לא מיחייב סקילה, כיוון שמניח מלרזרות על ידי מה שאנו אוסרין לו.²⁴ וכן בפסחים, בסוף פרק האשה (צב ע"א): ערל הזאה

20. מנחות מה ע"א, ד"ה חטא בשבת.

21. אף שבסוגיות שבת, לא נאמר דבר שימושו ממנו שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שתזכה', אנו מוצאים אצל הרשב"ץ (אם הדברים, כפי שהם לפניו, אכן מדויקים הם), שכאשר הוא מבסס את גישתו, ולפיה אין להתריר לאדם לעבור עבירה אחת כדי להציגו מעברה אחרת, הוא משתמש גם על סוגיותינו. הרשב"ץ דין במי שנדר על דעת רבים שלא ידבר עמו שמעון, אחיו אישתו, וسام יתחרט, יהיה כופר בתורת משה - האם יכול להישאל על שבועתו? דעתם של השואלים היה שסביר להתריר לו את שבועתו, אף שאסור להתריר נדר שהודר על דעת רבים, ולא להניחו עבירה של כפירה. וזה לשונו של הרשב"ץ (תשב"ץ, חלק ב, סימן גג, ד"ה ולענין): 'בזה אני אומר שלא בדברין, שאין לומר לאדם: עמוד וחטא חטא זה, כדי שלא תחטא חטא אחר. וכיוצא בזה אמרינו בגמרא, בפרק קמא דשבת (ד ע"א) " וכי אומרים לו לאדם: עמוד וחטא?!?" וכו'. וכן בכיון זזה הקשו בפרק התכלת (מח ע"א) וכן בפרק האיש מקדש (נה ע"ב). ואפשר של דעת הרשב"ץ, התורת השבועה היא עבירה מצד החכם המתיר, ולכן יכול היה להסתמך על הטעינה במסכת שבת, האומרת שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך'.

22. תוספות, שבת, שם, ד"ה קודם.

23. וראה שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קטז (עמ' קעה), דין בשאלת אם רקי הוא עצמו לא ישמע לנו, או שהדבר מותר לדעת הריב"א, וממילא גם לאחרים מותר לרזרות כדי להציגו, משום פיקוח נפש. והוא מחלק שם בין חוזר בו העבריין לבין לא חוזר בו העבריין, ולא אכפת לו להתחייב סקילה, שאז אין היתר להציגו. וראה את דבריו שנביא בהערה 25.

24. וראה עוד לשאלת החובה להציג אדם מלחתהיב באיסור שייענש עליו בעונש מיתה, על ידי שייעבור המציג על איסור קל, במאמרו של ר' פנחס טודוריוס אלטהייז, 'בענין אין אומרים לאדם חטא בשל שיטחה חברך', אהלי שם, שנה ג, חלק ו (אלול תשנ"א), עמ' צו. שם הוא דין בדרכיהם של: שו"ע הרב (אורח חיים, סימן רנד, יב; וסימן שו, קט); צמח צדק (שורית,aben העוז, חלק א, תשובה כב, אות ה; ובפסקין דינים, חידושים על רבינו ירוחם, דף שנה), ועוד. ותלה זאת בדרכי התוספות הנ"ל, ד"ה קודם שיבוא, שמתוך שאמרו ישלא ישמע לנו, ולא אמרו שהדבר מותר או חובה מצד פיקוח נפש, כדי שלא יתחייב מיתה, ניתן לשמעו, לכארה, שדעתם היא שאין הדבר נחشب לפיקוח נפש להציגו. וראה מה שכתבו מי ניומן ומי בכר, בספר עבותות אהבה - קירוב רוחקים בהלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 72, הערכה 7, בסופה.

25. וראה שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעתה, סימן שכב, ד"ה אבל סרבון. וראה שו"ת דובב מישרים, חלק א, סימן ע, ששאל על דברי התוספות, שאם דבריהם נכונים, למה יתירו לו חכמים? הרי אם לא יתירו לו, וימנע מחייב גורת חז"ל, לא יהיה חייב בסקילה, כיון שהוא אנו. ובויתר קשה הדבר לשיטת מגן אברהם (סימן שו, ס"ק קט), שהאונס אינו

ואיזמל, העמידו דבריהם במקום כרת. אלמא לא מיחייב כרת,²⁵ הוайл ורבנן הוא דאסרי ליה למייעבד פשח'. ככלומר, כיון שאוסרים עליו לרדוות, הריהו אונס,

נחשב לעברת כלל [מגן אברהם] מביא אמנים את דעת הב"ח, שהאונס אינו נחשב לעברה, ولكن אסור לאדם לעבור עברה כדי להציג את האונס, אבל 'מגן אברהם' אינו מסכים לדעת הב"ח. עיין שם]. והוא מתרץ קושיה זו לפי שיטת הרמב"ן (שו"ת הרשב"א, המוחסת לרמב"ן, סימן רעב, המובא בחלוקת מחוקק, סימן ג, ס"ק טז), שאם אדם גורם את האונס לעצמו, אין זה אונס אלא רצון (לענין האיסור). אמנים לעניין חיוב מיתה, אי אפשר לחיבנו אם בשעת עשיית האיסור היה אונס), וכן התירו לו לרדוות, כי אילו לא התירו לו, אמנים היה פטור מיתה, אבל היה נחשב עונה איסור ברצונו, וזה שאפה לחם.

ORAHA CHILOFI HAIGROT BIN HARB ZIVIF FRANK UND HARB KOK, HMOVAVOT BISINNI, CRK S (TSHC"Z) UMI RAZO (=AGROT LERAYA, MHDORAH RASHONA, AGROT CD, UMI LB; MHDORAH SHENIYA, AGROT LET), VBAGROT RAIAH, CRK A, AGROT KAMA (UMI KUT) UND AGROT KAMA (UMI KAPF) [HOBOAO BI'TOB ROAII, SHBET D U"Y, UMI 8-9]. SHALATOH SHL HARB FRANK HITAHA: GEM AM NASHIB AT HADIBIK LAONSS, HARI ONSS ZOH CABER HII GALI MITCHILAH, B'SHEUA SHADIBIK, VAM AF UL PI KEN, HADIBIK MATOK YDUAH SHLA YOCEL LRDODOT, HII HANOTNAT HACHIBVO CRTA VSKILAH. UEL CK SHIB HARB KOK: "ISH LOMER ZOZA HACH SHANTNA TORAH LCHADMIM... LBETL AT CH HEMZOAH, VHOA HAZIN CSHOAO NGUZ LAISOR, LBETL AT CH HAISSOR... MMILIAZ ZOH DOMEH KELL LE'SAR AONSSIN, SHLA NASTALK SHM HAISSOR MAMKOMO". KLOMER, NCOV SHAILO HII ZOH PTOUR MATEUM AONSS, HII CRIK LIHOT CHIB, CIYON SHIDUA MARASH SHIYIHA AONSS; ABEL CANO PTOUR HOA PTOUR SHACHCHIMIM PETROHO, MCOCH HAISSOR SHAHTEILU, VAIN ZOH BGDR AONSS REGIL. ORAHA CHIDUSHI HAGRIYU, BEUL SHRIDI ASH, SIMON MA, UMI SHO-SZ, SHMSHTAMZ UL DBRI HATOSPOTH HALLO BHESHPART DINYO SHL MI SHNTAFIA BAISORIM CADI LIHINZEL MIMIYAH, SHAIM HAZOKK LAACOL DBR AISOR UL PI MIZOOTH HROPFAIM, GEM CAN MIKRI "AONSS", DHAMIRIA SCNTA MAAISORA. ORAHA SHM, BAHUROT 'GHALI ASH', SHL MHADIR R"Y VINGNOT. VYOTER NERAH SHHAMCHR HATCOON LSEBARTO SHL HARB KOK.

ORAHA SHO"T AGROT MSHA, AOROT CHIMS, CHLIK A (UMI KUT-KUT), SHLDUT HATOSPOTH, GEM CRTA HOA SCNTA NFOSHOT, 'MSOM DUNOSH CRTA HOA GEM LMOT BKOCER YIMIS', VAF UL PI KEN SBUOR HIBIYT YOSF', SHAF L'DUT HATOSPOTH, MAH SHMACHLIM SHBET CADI LHATZIL ASA SHCHTPFO CADI LHMIR AT DTHA, MPNI SHISH BCK UNONSH CRTA, AMOR 'DOKA BALA PSHUA. ABEL BPSHUA, SRUCHA LHEMR MRZONHA HTOV, AIN LCHL SHBET LHATZILA MCROT. VAMS CAN, GEM BHATRVO BO SHISKLOHO, AIN LCHL SHBET LHATZILA, MA'ACHR SHROUCHA BCK. DLATOSPOTH CK LI CRTA CMU SKILAH. AMNNS HOA SHOAL, UL PI DUTU SHL HRSBV'A, SCHNERAHS SBUOR SHAIN BNATHCHIB CRTA MSOM PIKOCH NPSH, MAH YSBUR CSHATRVO BO, SHCHIB SKILAH, SHHOA PIKOCH NPSH MESH, OOLI MOTER LCHATOA CADI LHATZILA CCL PIKOCH NPSH DULMENA?

WUDZON BAGROT MSHA, SHM (UNF B), BMEI SHAZR BO, VROUCHA LRDOTAT HFT, ABEL LA YSPIK LRDOTAT AT CL CCEROT BUCZMO KODOM SHFTAFAH ACHOT MHON, SHAZ, MA'ACHR SHHATRVO LO LRDOT, LPI SOGIYAH HGMRA, YTCHEIB CRTA VSKILAH, AM LA YRZDA. LPI ZOH, L'DUT HATOSPOTH, YHII MOTER GEM LA'ACHRIM LRDOTAT HFT CADI LHATZILA MSKILAH VCRAT, MA'ACHR SHAZR BO; VAILO LDUT HRSBV'A, AM LA HATRVO BO, VISH RK CHSH CRTA, ASOR LA'ACHRIM LRDOT, MSOM SHLDUTU AIN BHATZLA MCROT MSOM PIKOCH NPSH. BROM, AM HATRVO BO, VISH SPFK, SHHRIO AF SHAZR BO, AM LA YSPIK LRDOT KODOM SHTAFAH, MASTBVR SHCHIB SKILAH, SHHRIO CMI SHAZR BO VU ACHR SCHBVR NAFHA, MSOM SHAIN TSHOVA MOUILAH LHAIFTER MMIMIYAH B'IT DIN (MCOT YG U'Y). VLNKA AF SHAZR

וממילא לא יתחייב על האפייה.²⁶ אולם יש להעיר, שאין לדברי הריב"א נפקות מעשית לעניינו, כיון שלמעשה התלמוד פסק שמותר לו לרדוות.

ה. על אייזו עברה רשאי אדם לעבור כדי להינצל מעברה אחרת? בסוגיותנו, העברה שהמדובר אמור לעبور עליה כדי להינצל מאיסור האפייה, אינה אלא עברה מדרבנן,²⁷ שהרי הרדייה אינה אלא איסור מדרבנן. אם כן, מסווגיותנו אנו למדים לכל היתר שמותר לздравיק לעبور על איסור מדרבנן כדי להינצל מאיסור תורה.

ו. עניין נוסף שיש לעמוד עליו הוא, שבעוד שבראש הסוגיה מדובר בהצלתו של מי שהדביך בשוגג מחיוב חטאתי, הרי בסוף הסוגיה מדובר על הצלת מי שהדביך בمزיד מאיסור סקללה. האם נודעת משמעות להבחנה זו? לכוארה, הגمرا

בו קודם שנאה, כיון שהזר בו טmock כל כך, שאי אפשר לרדוות קודם שתאהה, הריחו החוזר בו לאחר שנאהפה. ועתה, הספק לדעת הרשב"א הוא, אם יש בזה דין פיקוח نفس להצילו ממיתה, או אין בזה משום דין של פיקוח نفس, אף שהזר בו. והוא מסיק, שמסתבר שלדעת הרשב"א, מחללים את השבת כדי להצילו ממיתה בחזר בו, לאחר שלדעת התוספות מוכרכים לומר כן, ולא מצינו שהרשב"א יחולק בזה, ולכנן יש לומר שלא יחולקו הרשב"א והתוספות אלא כשלא התרו בו, כאשר כאן לאו קרת.

ויעין: תוספות ישנים, שם; נחלת יהושע, סימן ב, ד"ה וכח"ג אמרין, וד"ה וא"כ כיון; הרב חי' מיליקובסקי, 'בדין הדביך פט בתנור', מורה טו, גליון ה-ו (אדר תש"ס), עמ' נה. וראה שו"ית אגרות משה, שם, שנסאל על הראייה ממשכת פשחים, שהרי בפסח הוא אнос מלחמת האיסור דרבנן, אבל כאן כבר עשה את מעשה העברה; ואם כן, ציריך להיות חייב, כשם שייהי חייב אם נאנס מלחמת חולין ואיינו יכול לרדוותה. ויעין שם בדברי המשיב. וראה שו"ית אגרות משה, שם, סימן קכו, בביבור הדבר, שמניעה מלחמת האיסור דרבנן נחשבת אונס, ולאו דוקא כשאונסים אותו בפועל ממש בעונשי הגוף.

וראה עוד, שגם אם המניעה מלקיים המצווה היא רק מדרבנן, כי אז לא יעבור על מצווה מן התורה: תלמידי רבני יונה על הריב"ף, ברכות, פרק ראשון (א ע"א בדף הריב"ף), ד"ה ויש להקשות; כספ' משנה, הלכות חמץ ומצה, פרק ג, הלכה ח; משנה למלך, שם, פרק א, הלכה ג, בסופה; הగחות הרשי"ש, שבת כא ע"א, ד"ה רשי"י; חידושים הריב"ז זינגר, שבת ד ע"א; רמ"מ כשר, מסורת הש"ס השלם, נועם יז (תשלי"ד), עמ' קפג, הערכה ד.

ראה לעלה, הערכה 3. וראה השגות הרמב"ן, על ספר המצוות לרמב"ס, שורש א, שמביא את עניין היתר רדיית הפט כדוגמה לכלל, 'עוקרין דבריהם תלמיד'. וראה שו"ית באר יצחק, חלקaben העזר, סימן א, ענף ח וענף יב, בדבר חומרת איסור רדיית הפט.

אמנם ראה דברי רבני חננאל לשבת, שם, שמביא בשם 'יש אומרים' כי רדיית הפט בעודה עיישה, קודם שייקרמו פניה, היא מלאכה מההתורה. וכן ראה: ריב"ף, שבת, שם (א ע"ב בדף הריב"ף); השגת ר' זריחה, בעל המאור; תשובה של הרמב"ן במלחמות ה' ובדברי הריו', שם. עוד יש להעיר, שבסוגיה במנחות (למעלה, ליד ציון הערכה 13), מותרים לעبور על איסור תורה של עשיית עבודה בקרובן שלא לשם (שהוא לאו מההתורה - ראה רמב"ס, הלכות פסולין המקדשין, פרק יח, הלכה א), כדי 'לזכות', אף שם הזכיה היא רק הצלחה מהפסד כלשהו, ולא הצלחה מהטהר אחר.

הצעה במהלך הסוגיה, בשם של רבashi, ששאלתו של רבבי בר אבוי אמרה בمزיד ובאיסור סקילה, רק מושם שאי אפשר היה להסביר את שאלתו בחיוב חטא (שהרי אם הוא שוגג, ולא נזכר באיסור, למי יש להתייר? ואם נזכר, איינו חייב חטא). ברם, אף שהעמדת השאלה בمزיד ובאיסור סקילה נובעת בהכרח מתווך שאי אפשר היה להעמידה בשוגג ובחיוב חטא, סוף סוף הרי אין לנו בו אלא מה שנאמר בו. ועתה, אם התירו למי שהדביק בمزיד, בזודאי ראוי להתייר למי שהדביק בשוגג. אבל מנגד, שמא התירו לו רק מושם האיסור החמור שבחייב סקילה, שישנו בمزיד, אבל לא היו מתיירים בחיוב חטא גרידא²⁸?!

וז. ועתה, כיצד יש לפסוק להלכה בבדיקה עצמו? ראיינו שבסוגיה עצמה ישנן שתי מסורות בשאלת: האם נפешה בעייתה של רבבי בר אבוי? לפי מסורת אחת, רבבי שאל את שאלתו בדבר מי שהדביק פט בתנור, ולא השיב עליה; ואילו לפי מסורת אחרת, רבבי אמרשמי שהדביק פט בתנור, התירו לו לרדוותה. נשאלת השאלה: האם יש לפסוק כמסורת השנייה, ומה משמעותה של מסורת זו? רבנו חננאל, אחורי שהוא מעמיד את בעייתה לפי הסברו של רבashi, כותב²⁹:

'ולא אפשרית'. הינו, לדעתו הבעייה לא נפешה. ובהערה לפירוש רבנו חננאל נכתב בಗליון, שרבענו חננאל אומר שלא נפешה הבעייה, מושם שהוא גורס שהמסורת השנייה לא פשטה את הבעייה, אלא רק העמידה אותה בمزיד ובאיסור סקילה.

חלכה, פסק הרמב"ם³⁰: "שכח והדבק פט בתנור בשבת ונזכר, מותר לו לרדוותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה". הרי שהרמב"ם מדבר בשוגג, ואף על פי שהסוגיה שאלת: כיצד יבוא לידי חטא, אם לאחר מכן נזכר? הרמב"ם הסב את העניין לכך, שלא יבוא לידי מלאכה (בלא חייב חטא).³¹

28. אבל ראה חידושי הרמב"ן, שבת ג ע"ב, שהוא הדין בשוגג ונזכר או בשאר דברים. וראה חילוקי הדעות, בנושאי הכלים של הרמב"ם והשולחן ערוך. וראה להלן. וכן ראה להלן, ליד ציון הערכה 58, בדברי ר"ש קלעי.

29. פירוש רבנו חננאל, שבת ד ע"א. והובא בעורך, ערך ירד'. וראה הגהות אשרי, שבת, פרק א, סימן ג: "הדבק פט בתנור, בין בשוגג בין בمزיד, לא התירו לו לרדוותה קודם שיבוא לידי איסור חטא או סקילה, דהיינו פירוש תפארת שמואלי, אותן ג, הגהה: דלא אפשרית' בעיא דרב ביבי". וראה להלן, הערכה 114, שיתכן שיש ספר חסידי' סובר כרבנו חננאל, ושכן כתב ראנבי', סימן שמוא.

30. רמב"ם, הלכות שבת, פרק ט, הילכה ה.

31. וראה מגיד משנה ולחמים משנה, שם. וראה שו"ת אגרות משה, חלק אורח חיים, חלק ב, סימן ט, שdone בלשונו של הרמב"ם: האם יש להסיק מדבריו, שהשיקול איינו בחומרת העונש, אלא בחומרת האיסורי? לדבריו: "בזה נחלקו 'מגן אברהם' [סימן רנד, ס"ק כב] ור' עקיבא איגר [חידושים, שבת ד ע"א], דה' 'מגן אברהם' ידוח בלבשו הרמב"ם, ור' עקיבא

ובעוד שהרמב"ם מדבר רק בשוגג, ואינו מדבר במודע כלל,³² הרי בשולחן ערוך³³ אינו מזכיר שוגג, אלא כתוב 'אפילו במודע', וזה לשונו: 'ואם נתנו בשבת, אפילו במודע, מותר לו לרזרות קודם شيئاפה, כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה'!³⁴

ט. פסקי הלכה אלו לא חרגו אפוא מסגרת המדבריק פט בתנור, על מרכיביו המיוחדים, ועדין אין לנו יודעים האם אפשר להרחיב את ההיתר מעבר לנאמר כאן,³⁵ כמו שעלול לעבור על איסור, לא משום שכבר עשה מעשה שיחייב אותו, אלא במעשה שהוא רוצה לעשותו עכשו, אסור לו לעשותו, וכך להימנע מן האיסור הוא מבקש לעבור על איסור יותר קל: האם משום שאינו רשאי לעבור על העברה החמורה, אין להתחשב בעובדה שהוא עלול לעבור עברה חמורה ולהתיר לו לעבור עברה קלה? או שמא, כיון שבפועל הוא עלול לעבור על העברה החמורה, נתיר לו לעבור עברה קלה כדי להצילו מן החמורה?

הרבי ב"ץ מאיר חי עוזיאל דן³⁶ בתשובה הרשב"ץ, האומר שモתר לעד להישבע להעיד אמת, וכי אין זו שבועה שאינה צריכה, שהרי מותר לאדם להישבע לקיים את המצוות כדי לזרז את עצמו.³⁷ הרבי עוזיאל תמה על הרשב"ץ, שהרי זו אינה

איגר ידוחוק בלשון הגמרא, דנקט "חייב חטא" ו"אייסור סקילה" רק משום שהזו החומר מאיסור רדיית הפט, זהו מדרבנן. לדעתו: 'הפירוש בgemara הוא להצילו מהחטא והעונש, כדמותו ה"מן אברהם", ויוטר טוב לדוחוק בלשון הרמב"ם, כזכותתי'. וראה שוויית דובב מישרים, חלק א, סימן ע, ד"ה ומידי דברי.

במקביל, לעניין הצלת אחר, על דברי הגמרא, שבת ד ע"א, יוכי אומרם לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך?! אמר רשיי, יוכי אומרם לו לאדם: צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירות עונש חמורה?! הרי שהdagish רשיי את העונש ולא את חומרת האיסור. וראה מה שהעיר על כך רמי'ם שנייאורסון, האדמוני מליבוראבי, ליקוטי שיחות, פרשת שלח, תשנ"ח, עמ' 7-8.

.32. וראה יד פשיטה, על הרמב"ם, שם, שהרמב"ם הולך בעקבות שיטתו של רבנו חננאל, ולפיה השאלה במודע לא נפשטה (ראה למטה, ליד ציון הערכה 29).

.33. שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רנד, סעיף ו.

.34. ראה למטה, ליד ציון הערכה 28. וראה: 'שו"ת בית יוסף, לר' יוסף קארו, דין כתובות, סימן ב (סוף סימן א, בהגדורת ירושלים תש"ד), המשיג על פסקו של מהר"י מינץ, שיש חלק: שההיתר ברדיית הפט אינו אלא כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה החמורה; מה שאין כן כשהחשש הוא שיבוא לידי איסור נידה ולאו של 'קדשה', יש לומר שלא התירו. וראה מגן אברהם, שם, ס"ק כא, ומהцитת השקל, שם. וראה מאמרו של הרב מיליקובסקי, הנזכר למטה, הערכה 28.

.35. וראה פרח מטה אחרון, לר' אהרון סולובייצ'יק, בكونטרס עניינים, עמ' 225, שדן בספקו של היחסן חייט בספריו 'מחנה ישראל', בדבר היתר לחטוא חטא קל כדי להציל את עצמו מהחטא חמוץ שיחטא לאחר מכן באונס. ודבריו צריכים עיון.

.36. 'שו"ת משפט עוזיאל, חלק ג, חושן משפט, סימן יג, אות ז.

.37. תשב"ץ, חלק ג, סימן טו.

.38. נדרים ח ע"א.

שבועהקיימים מצוות עשה, אלא שלא לעבור על מצוות לא תעשה, האיסור להיעיד עדות שקר, ואין שבועה זו חלה עליו.³⁹ ואלה דבריו: 'אבל נשבע שלא לעבור על מצוות לא תעשה, אין השבועה חלה עליו, דין שיקות של זרוי נפשיה בדבר של עברה, אלא יש בו סיג ופרישות בMOTEHR, ולא לעשות עברה כדי למנוע עברה אחרת'.

לאחר מכון נזקן הרוב עוזיאל לסוגיות הבדיקה פט בתנורי, ומראה שאין ראייה מסווגיה זו שמותר לעבור עברה כדי למנוע עברה אחרת, משני טעמים: הטעם הראשון, מושם שאיסור רדיית הפט אינו אלא מדרבנן, ובכגון זה לא העמידו חכמים את דבריהם, אבל בדבר שאסור מDAOРИיתא, אין להתריר אטור אחד מפני השני; והטעם השני, 'שגם באיסור דרבנן לא התירו אלא במקום שהאיסור מוכרכ לובה מאליו, מה שאין כן בעדות, שאם ירצה יוכל להיעיד ולקיים בעצמו "לא תגורו מפני איש" [דברים א, יז]. וכיוון שעדות שקר אסורה מן התורה, אין שבועה חלה עליה. ואדרבה, שבועה זו היא בגדר שבועת שווא'.

לכאורה, דבריו עומדים בסתירה לדברי הריב"א, שהובאו למלחה,⁴⁰ אבל אין הדבר כן בהכרח. הריב"א הראה שאין לפשות מסווגיות עירובין, שמותר לעبور עברה כדי להינצל מעברה אחרת ברדיית הפט, מושם שברדיית הפט האיסור כבר נעשה, וממילא ישלים את האפייה. אבל אפשר שהריב"א יסכים גם לאידך גיסא, שיש צד חמוץ במקום שעדיין לא נעשה האיסור, שזו אין להתריר לעBOR האיסור אחד כדי למנוע ממנו איסור אחר, מושם שנאמר לו: 'כיוון שעדיין לא נעשה האיסור, לא נתיר לך לעBOR על האיסור הקל, אלא נזהיר אותך שלא תעBOR על האיסור الآخر – החמור'.

הצלה אחר

א. עתה נעבור לדון בשאלת: אימתי מותר לאדם לעBOR עברה כדי להציל אדם אחר מעברה? וראשית נדון בשאלת: מהו היחס בין הצלה עצמה להצלת אחר? לכאורה, אם אסור לאדם לעBOR עברה כדי להציל את עצמו מעברה אחרת, בוודאי יהיה אסור לו לעBOR עברה כדי להציל אחר מעברה; ואילו אם מותר לאדם להציל עצמו, עדין תישאר השאלה: האם מותר גם להציל אחר?

אבל משווית שואל ומשיבי,⁴¹ לר' יוסף שואל נתנוון, אנו למדים על היבט חדש,

39. וראה העורותי על דבריו, נ' רקובר, שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, שער שישי: עדות בשבועה, הערה 298.

40. ראה למלחה, ליד ציון הערה 8.

41. שוויית שואל ומשיב, מהדורת תניניא, חלק א, סימן צה.

הנובע מן הכלל האוסר 'מצויה הבאה בעברה'. אם האדם העובר את העברה הוא העושה את המצווה, כי אז זו 'מצויה הבאה בעברה', שאינה נחשבת למצווה בכלל, ולכן יהיה אסור לעبور על 'לא תעשה' כדי לקיים 'עשה', אף שכל מצוות עשה חמורה מצוות לא עשה, ומותר לעبور רק אם ה'עשה' מתקיים בזמן שעובר על הלاؤ, שאז חל הכלל 'עשה דוחה לא עשה'. מה שאין כן, אם מי שעובר את העברה אינו האדם העושה את המצווה. לגבי מי שיקיים את ה'עשה', אין אומרים שזו מצווה הבאה בעברה, שהרי הוא עצמו לא עבר את העברה. יסוד דבריו הוא בדעה הסוברת כי איסור 'מצויה הבאה בעברה' הוא מן התורה,⁴² ואם כן, כשהועשה מצווה על ידי עברה, אין זה נקרה שעושה מצווה כלל. لكن מותר לעبور עברה כדי שאחר יקיים מצווה רובה בעתיד, מפני שמצויה זו לא תיחשב 'מצויה הבאה בעברה'.⁴³

אמנם, ברדיית הפט, אין לומר שהעברה תבטל את ערך המצווה (משמעות 'מצויה הבאה בעברה'), שהרי בפועל, כיוון שנרדתה הפט, פסקה אפייתה. ובניסוח כללי יותר, השיקול של 'سؤال ומשibi' יש לו משמעות לגבי עברה הנעשית לשם קיום מצווה, ולא לגבי עברה הנעשית לשם מניעת עברה. لكن הסוגייה מתירה לאדם לרבות פט כדי להציג את עצמו מחוייב על אפייה בשבת.

ב. בסוגיית המבדיק פט בתנור ראיינו, שכשבקש רב שילא להעמיד את שאלתו של רב ביבי בר ABII בשוגג, וכי השאלה היא: האם מותר לאחרים לרבות את הפט כדי להציג את מי שהבדיק אותה? שואל עליו רב (ששת) [אשי]⁴⁴: יוכי אומרים לו לאדם: "חטא, כדי שיזכה חברך?!".⁴⁵ משום כך זונח רבashi דרך זו.

42. וראיתו, כפי הנראה בדברי הרמב"ם, הלכות איסורי מזבח, פרק (ו) [ה; הלכות ז, ט]. ראייה נוספת שפסול זה הוא מן התורה, היא מירושלמי, קללה, פרק א, הלכה ה, שלמדו מהפסקוק 'אללה המצוות' - אם עשיינן [=עשית אותן] במצוותן, הן מצוות. הובא בפסקוק הרא"ש, פסחים, פרק ב, סימן יח.

43. וראה שוויית בית יוסף, דיני כתובות, סימן ב (סוף סימן א, במחדורות ירושלים תש"ך), שמצמצם מכמה צדדים את הצורך לעبور איסור כדי להציג את עצמו, בעוד שהתריר לחיל שבת כדי להציג את מי שנלקח לשמד.

מקור נוסף שאף הוא הולך בכיוון זה הוא 'באר יצחק', שנביא להלן, העלה 161, המתיר לאדם לעبور עברה קללה כדי למנוע מאחר עברה חמורה בمزיד, אבל איןנו מתיר לאדם לעبور עברה קללה כדי שהוא עצמו לא יעבור עברה חמורה, מפני שבידו למנוע את עצמו מלעbor אותה.

44. ראה הגרסה בשולי דף הגמר. וראה חידושי הריצ"ד (динר), חלק א, שבת, שם, 'שהשקלא והטריא שלפנינו היא מדור רבינא ורבashi... ו גם הגרסה "אמר רב שילא" הינו אומרים מוטעית היא, אם לא שמצינו דגם בימי רבינא ורבashi היה אמורא בשם רב שילא'.

45. סגנון לשונו של רבashi, יוכי אומרים', טעון בירור. מדוע לא נאמר בפתרונות: מותר או אסור? להלן, ליד ציון העלה 59, נראה שיש דעתה, שאנשים אין אומרים לאדם לחתוא כדי

אבל בעוד שבסוגיותנו פשוט הדבר שאין אומרים לו לאדם: 'חטא, כדי שיזכה חברך',⁴⁶ הרי מנגד מובא במסכת עירובין⁴⁷ בשם של רב, בעניין אדם שאמר לאחר: 'מלא לך כלכלה זו תנאים מתאנתי', שיניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורה קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורה רבה'. כאמור, נוח לאדם לחטוא חטא קל (להפריש מעשר שלא 'מן המוקף'), כדי שיזכה חברו ולא יעבור איסור חמור (לאכול דבר שאינו מעושר).

א. יש להציג אם המziel גרט לאיסור

סתירה זו מיושבת בתוספות⁴⁸ בהבנה שהמקור המתיר לאדם לעبور איסור קל כדי להציג אחר מאיסור חמור לא נאמר אלא כשהשיכו לעשיית האיסור החמור נגרם על ידי הראשון, כמו במקרה בעירובין, ולכן מתירים לו לעبور על איסור קל, כדי שלא ייגרם על ידו איסור חמור.⁴⁹ כאמור, ההיתר חל רק כאשר

שיזכה חברו, אבל מותר לאדם עצמו לעשות כן.

46. וכן ראה שו"ת הריב"ש, סימן רכו, בשאלת אם מותר בחול המועד לתפור בגדים לתינוק לבירת מילה, שהרי גדול כבוד הבריות, שדוחה לא תעשה. השואל שם כותב, שיש מי שאוסר את הדבר, שאף שמתיירים משום כבוד הבריות, אין להתיר לחיטתו לתפור כדי שיתכבד האחר: 'ידאין אומרים לאדם: "עמדו וחטא, שביל שיזכה חברך".' ראה על כך, נ רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 116. בתשובתו מסביר הריב"ש שאין להסתיע בהלכה המתירה משום כבוד הבריות, כי זה הותר כדי שיכבד חברך', ואין זה בשביל שיזכה חברך, דהיינו הוא להציגו מסור, ואין מתירין לאחד אסור, כדי להציג אחר מסור. כאמור, החיטת עצמו 'זוכה' בכך שהוא מכבד את בעלי השמחה, שכן מצוות כבוד הבריות עניינה שאדם אחד יכבד את חברו. וכן ראה עבודה זרה يا ע"א, עוקרין על המלכים, ובתוספות שם, ד"ה עוקרין, שכבוד המלך הוא כבוד לכל ישראל, 'ואתה כבוד הרבים ודחי צער בעלי חיים'. גם כאן יש להסביר, שהעוקר עצמו מקיים את המצווה לבגד את המלך.

47. וכן ראה תשב"ץ, חלק ב, סימן נג, המובא למאלה, הערה 21.

וכן ראה תשב"ץ, חלק א, סימן קלח: 'זה אי אפשר. אין אומרים לו לאדם: "עמדו וחטא כדי שלא יחטא חברך", כדי תא בפרק קמא דשבת (ד ע"א). ובתשב"ץ, חלק ג, סוף סימן לו: 'ויהיה אם חבר, כבר תירצו בתוספות, שלא נאמר אלא בדבר שבא האיסור לעם הארץ על ידי חבר; אבל בענין אחר, אין אומרין לו לאדם: "חטא כדי שיזכה חברך" או "כדי שלא ימות חברך [בעונש על חטאון]". ואם כן, מפני רבוי לאוין [של] החולה באיסור נבלה [חוליה האוכל נבלה עובר עברה בכל יצוית], לא יהיה ראוי לנו להתיר לאחרים אפילו לא אחד [לשוחט עבورو בשבת בשחיטה כשרה]'. וכן ראה שו"ת הרשב"ש, סימן קל, בסופו.

48. עירובין לב ע"א. ראה למאלה, ליד ציון הערה 7.

49. תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים.

ראתה לעמלה, הערה 46, שהתשב"ץ הביא תירוץ זה.

דברים תמהותים ראייתי במאמרו של הרב א' חפוטא, 'בעניין לחטוא להציג חברו', נועם قد (תשמ"ב), עמ' קכז.

זיקה בין הימציל והיניצול.⁵⁰ זיקה זו נתרפשה בצורה רחבה, הכוללת גם זיקה עקיפה. לתרוץ זה, יש תימוכין בכתב-יד מינכן,⁵¹ הגורס: 'ולא לעבדיה לעם הארץ איסורה רביה'.⁵²

עוד מוסיפים התוספות (מחמת סוגיה אחרת) שתי דרכים אחרות להבחנה בין מקום שמתירים בו לעبور על איסור כדי להציג אחר לבין מקום שאין מתירים:

ב. יש להציג במצווה הרבה ובמצווה דרביהם

התוספות מעמידים את סוגיות מסכת שבת עם הסוגיה במסכת גיטין,⁵³ שמננה עולה כי אם יש מי שהציו עבד וחציו בן חורין, כופין את רבו לעשות אותו בן חורין, על אף שככל המשחרר את עבדו עבר בעשה'. ליישוב סתירה זו, מציעים התוספות אופן נוסף שמוסר בו לעبور על איסור. הצעה זו תולה את החיתר בטיבה המיחוד של המצווה שתתקיים על ידי האיסור. הינו, מותר לעبور על איסור בשליל 'מצווה רבה' או בשליל 'מצווה דרביהם'⁵⁴ (כפי שיבואר להלן⁵⁵). לעומת, ביזואים מן הכלל הללו מותר לעبور על איסור, בעוד שהכלל הוא: 'אין אומרים לאדם: "חטא בשליל שיזכה חברך"' (ולפי זה, הכלל הוא שיזה אסור אפילו לעبور על איסור מדרבנן כדי להציג אחר מאיסור מן התורה, שהרי הסוגיה בעירובין עוסקת באיסור דרבנן).

כדי ליישב את שתי סוגיות התלמוד, בעירובין ובעיטין, צריך לומר שני התירוצים של התוספות אינם חולקים זה על זה, וישנם שני אופנים להיתר:

50. וראה חבש פאר, לראייה קוק צ"ל, פרק י"ד, האומר שמא באב לפני בנו, אפשר לראותו כגורם לאב לעبور על איסור, כיון שאביו הביאו לחוי העולם הזה, נמצא אם עביד איסורה כל זמן שהוא ברשותו, נקרה גורם לזה. ויש לומר מהאי טעמא בברכת "שפטני מעונשו של זה", שעיקר הכוונה תהיה, דעת כאן היה מתחייב למיעבד איסורה זוṭא להציגו מאיסורה רבה. ועתה, כיון שהוא לכל דעת עצמו, הוא ככל אדם לגבייה'.

וראה עוד בגדידי 'יכחה איסור בא על ידו': שווית שאלי ציון, חלק א, סימן ג, אות א, עמי כב; בדברי חתנו של המחבר, רשי"ז הופמן, שם, חלק ב, עמי Tage.

הרבי יוסף שלום אלישיב נשאל: האם מותר לעשות איסור גם כאשר ספק בדבר, אם לאחר יעבור על האיסור? והשיב, שמסתבר שגם בספק שמא יחטא, הוא נחשב כגורם לאיסור, וגם בספק מכשול שבא על ידו, מוטל עליו לסלקו ולדאוג שלא ייכשל בו (מוריה כב, גליון א-ב [אלול תשנ"ח], עמי סד, אות ה).

51. וראה דקדוקי סופרים, עירובין שם. וכן הוא ברבונו חננאל, ברשב"א ובריטב"א, עירובין, שם.

52. הרשב"א והrittenb"א רואים בגרסה שבכתב היד סיוע לדעת זו.

53. גיטין מא ע"ב. ראה להלן, ליד ציון הערכה 76.

54. הרשב"א, בהידושיו לשבת ד ע"א, ד"ה הא אמרין, כתוב: 'משום למצווה דרביהם שני, שהוא גדולה'.

55. ראה להלן, ליד ציון הערכה 97.

מניעת איסור את המציג גרים, או קיומ מצווה רבה או מצווה דרבין (אף אם המציג לא גרים).

ג. אין להציג מי שפצע

התוספות מציעים הסבר נוסף בדרך של יעוד יש לו מר',⁵⁶ לישוב שתי הסתיירות שראינו, ולפיו יוכי אומרים לו לאדם וכוי אינו אמר אלא כשפצע הזולת, במקרה במסכת שבת, שמקשים להציג את המדביך מעברה, והוא כבר נהג שלא ראוי בהדבקת העיטה, שאז אין אומרים לאדם לחטוא כדי להציג את הזולת. כלומר, יוכי אומרים וכוי הוא היוצא מן הכלל; ואילו הכלל הוא, שיש לו לאדם לעבור על איסור קל כדי להציג אחר מאיסור חמוץ. לפי גישה זו, אין משמעות לשאלת אם גרים הלה לשני לעבור על האיסור, אם לאו, ואין משמעות לטיבת המיעוד של המצווה שתתקיים על ידי העברה.^{58,57}

56. והשווהתוספות, עירובין לב ע"ב, ד"ה ולא, ושם מובאת דעתה זו בשם ר"י. וראה להלן, ליד ציון הערכה 125.

57. אבל ראה שו"ת מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ח, תשובה ר' אברהם גדליה, שליח חברון בוונציה, הסביר שאף לפי התירוץ האחרון של התוספות, יש צורך גם שיבוא האיסור על ידו כדי להתריר לו לעבור על איסור להצלת אחר. שילוב בין שני התירוצים בתוספות יש גם בדברי הראייה קוק זצ"ל, שכتب (שו"ית עזרת כהן, סימן לא), אך כבר כתבו Tosfot, פ"ק דשבת, ועוד כמה פוסקים, דבמקרים שחבירו פושע, אין אומרים לו לאדם... וכן חבירו פושע, שחייב גם הוא להזהר באיסור יחוד. אלא שיש להעיר בדברי Tosfot שבת הניל, דמשמע דאם העם הארץ בא לידי איסורה רבא על ידי גרמא דחבר, אמרינן "ניחה ליה" וכו'. אלא שיש הבדל חשוב ביניהם: לפי ר' אברהם גדליה, הבדיקה בין גרים ללא גרים אמורה לגבי מקרה שלא פשע השני, ולפי הרוב קוק היא אמורה לגבי מקרה שפצע השני.

אבל בתשובה ר' דוד פרדרו, שו"ת מכתם לדוד, שם, סימן ט, הוכיחה שלפי התירוץ האחרון של התוספות, אין מתחשבים כלל בשיקול שהוא הגורם.

58. שיטה מרכיקת לכת עוד יותר היא שיטתו של הרמב"ן, כשהטעים שבהדביך פט' אין מצילין, משום שם, כיון שהיה שוגג, אין איסור בדבר, מפני שאפשר לו להतפרק בחטא את, ואין רדייתה אלא זכות לו, שיפטר מקרben (חידושים הרמב"ן, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים, בתירוץ השני, יואי נמי; ראה להלן, הערכה 64). לפי דבריו, אם השני עלול לעבור איסור, מותר לראשו לעבור איסור כדי להציג אותו, וגם אם פשע (ובזה הרמב"ן מרחיק לכת יותר מן התוספות).

והשווה דברי ר' שמואל קלעי, שדוקא ב'פשיעה' הנובעת משגגה אין אומרים לאדם: 'חטא, בשל שיזכה חברך', אבל במזיד - אומרים (שו"ת משפטו שמואל, סימן קכ; דף קנא ע"א). הסברו לכך הוא, שכיוון שבשוגג האיסור הוא קל, לא נתיר לאחר לעבור במזיד, אפילו לא איסור קל מדרבנן, כמו רדיית הפת, משום שנפשיך יותר ממה שנרוות, ונמצא זה חוטא בעדו, بعد לזכות לחבירו, כי לא הוועיל בדבר בערך [=הינו לפי ערך האיסור]... ומסתברא דאיסור דיזהו [=הינו האיסור בעברה בזוזו על דברי חכמים] חמירא מזכות

אם כן, יש לנו שלוש דרכים בהסברת הדבר: לפי שתי דרכים, אין מתירים לאדם לחטא בשביל אחר אלא במקרים יוצאים מן הכלל; בעוד שלפי הדרך השלישי, הכלל הוא שמתירים, והיוצא מן הכלל הוא שאינו מתירן.

אם כן, ההסבירים שבתוספות שונים זה מזה בנקודת השובח: האמרה וכי אמורים לו לאדם: חטא כדי שיזכה חברך', שהיתה לפי שני ההסבירים הראשונים הכלל, הפכה, לפי ההסביר השלישי, ליוצא מן הכלל (ראה טבלה מסכמת להבנת דברי התוספות).

טבלה מסכמת

لتוספות, שבת ד ע"א, ד"ה "וכי אמורים",

אימתי אמורים או אינן אמורים לו לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך',

והטעמים לכך

אמורים	אומנים	אומנים	אומנים	אומנים	אינם אמורים	הבדיקה פט בתנור (שבת ד ע"א)	הטוגיה	
שפחה שנגגו בה הפקר (גיטין לח ע"ב)	שחרור למנין (גיטין לח ע"ב)	ח齊ו עבד (משנה, גיטין מא ע"ב)	'מלא לך כללה של תאנים' (עירובין לב ע"ב)	הבדיקה פט בתנור (שבת ד ע"א)	•	הכלל שיטה I היוצא מן הכלל		
• הטעמים: (1) דומה לאונס (2) מצווה דרבנים	• הטעם: מצווה רבה	• הטעם: 'הוא גרם לאיסור'	•		• הטעם: הוא פשע	הכלל שיטה II היוצא מן הכלל		

ומאוחר שההבחנות שנאמרו בתוספות הון יסוד למה שנאמר לאחר מכן בגדרי עשייתה של עברה להצלתו של אחר מעברה חמורה יותר, יש להרחיב את הדיבור בהבחנות אלו. אבל לפני כן יש להעיר העורות אחדות. ותחילת דבר על דרך נוספת לישוב הסטירה שבין סוגיות שבת לסוגיות עירובין:

עמוד וחטא' כ'התנדבות' ולא כהוראת בית דין

דרך חדשה אנו מוצאים אצל הריטב"א, ולפיה יש להבחין בין מי שעושה מעצמו לבין העושה בהוראה של בית הדין. על הסטירה בין דברי הגمراה בעירובין, ניחא ליה לחבר' וכו', לבין סוגיות שבת, יוכי אומרין לו לאדם?! וכו', אומר הריטב"א⁵⁹: יוכי אומרין לו לאדם: "עמוד וחטא' כדי שיזכה חברך?!?", אפילו אליבא דרבבי/atia. דשאני התם, שאין לו לבית דין לומר לו כן, אלא אם כן הוא עושה מעצמו.⁶⁰ כלומר, יש להבדיל בין הוראת בית דין שביאומרים לו' לבין ניחא ליה' מעצמו. לפי שיטה זו, ניתנת משמעות לביטויים שאינם שגורים כלל: אומרים לו' או אין אומרים לו', ניחא ליה' או לא ניחא ליה', שענינים תלוי בנטיתו של האדם, וזה אינה חובה.⁶¹ דבריו אלה ניתנים להתרפרש בשני אופנים: (א) יש להבדיל בין 'התנדבות' לבין חובה, שਮותר לאדם להתנדב להצליל את השני, אבל אין לחייב אותו לעשות כן; (ב) אמן הדבר מותר, אבל אסור בבית דין לומר לו כן.⁶² הדרך הראשונה נראה יותר.⁶³

.59. חידושים הריטב"א, עירובין לב ע"ב, ד"ה ניחא ליה.

.60. וראה שווי'ת ימי יוסף (לרי יוסף ידיד הלוי), חלק אבן העזר, סימן א, שאף הריטב"א יסכים, שאומרים לו לעבור כדי להצליל מאיסור תורה, והריטב"א התיחס רק לאיסור דרבנן.

.61. וראה מאמרנו של הרב מ' ברלין, 'הלכות המיסודות על תוכנות הנפש', אזכור, לזכור הרב איי קוק, מחלוקת ז, עמי' רטו.

.62. ועיין שווי'ת משפטינו שמואל, סימן קכ, בדף קנב, טור ג, שאומר מדעת עצמו, שאם יבוא לבית דין, אז ודאי לא מוריין ליה הכל, להיות מותרי (דבריו הובאו בשארית יעקב, פרשנות האזינו; ועל ידי ר' רפאל שלמה לניאדו, בית אהרן וישראל, גליון ל, אב-אלול תש"ז, עמי' טו-טו), כאמור שאין אומרים וכו' פירושו שאין מוריין לשואל לעשות כן, אבל אם עשה עצמו, 'שפירות דמי'). וכן הבינו בכך של 'הלכה ואין מוריין וכו', הרבה חיים מיליקובסקי (ראה למלعلاה, הערה 26), עמי' נח.

.63. ראה הרב שי' ישראלי, עמוד הימני, סימן יא, 'בהלכות קוואליציה', עמי' קב, בהסבירת דעת הריטב"א 'שאם עושה מעצמו ודאי מותר, כי חלל עליו שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה, הוא חייב נכוון, אלא שאין עליו חייב בזו, ודומיא דבכל השבת אבידה שפטור מהשיב בכחאי גונאי'. הוא מתכוון לדין בחשכת אבודה, שאם ההשבה תגרום לו אבדון הכנסה מעבודה בזמן ההשבה, הריהם פטור מהשיב, משום 'שלו קודס' (בבא מציעא ל ע"ב, לג ע"א).

איסור שעונשו מיתה ואייסור המחייב קרבן

עוד מציע הריטב"א הבחנה אחרת ליישוב הסטירה שבין סוגיות שבת לסוגיות עירובין, והיא הבחנה בין הצלחה מאיסור שעונשו מיתה לאיסור המחייב קרבן חטא. זהה לשון הריטב"א⁶⁴: 'ועוד דהתם למיפטריה מאיסור טבל שהוא במתה, והכא אינו אלא לפטרו ממון דקרבן'. הריטב"א אינו מסתפק אפוא בהבדל שבין איסור שעונשו מיתה לאיסור שאין עונשו מיתה, אלא מוסיף ומצבע על ההבדל שבין חיוב מיתה לחיוב קרבן, שאין בו אלא חיוב ממוני בלבד.

'נicha liyah lechaver' וכו' – מחלוקת תנאים

הערה נוספת נוגעת לאמירה 'נicha liyah וכו', שבמסכת עירובין.⁶⁵ יש לציין, כי אף שהתוספות שאלו מאמירה זו, אין היא מוסכמת על הכל. במסכת עירובין מובאת מחלוקת תנאים בעניין זה: בעוד שהדעה הסוברת שונה לאדם לעבור איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמוץ, היא דעתו של רבי, הרוי דעתו של רבנן שמעון בן גמליאל היא, שאין להתיר לעשות כן.⁶⁶ וזה לשון הגמרא: 'במאי קמיפלגי? רבי סבר: נicha liyah לחבר דלעיביד הוא איסורה קלילא, ולא לעבד עם הארץ איסורה הרבה. ורבנן שמעון בן גמליאל סבר: נicha liyah לחבר דלעיביד עם הארץ איסורה הרבה, ואיהו אפילו איסורה קלילא לא לעבד'.⁶⁷

64. אגב, יש לעיין, לפי השיטות האחרות, האם באותם מקרים ש'אומרים לאדם: חטא כדי שיזכה חברך', הפירוש הוא שזו חובה או שזו רשوت. ראה להלן, הערה 67, בשם דברי חיים: 'מותר וצרכי לעבור'; וליד ציוון הערה 96, שזו חובה מסוימת 'פני עיור'.

65. חידושי הריטב"א, שבת, שם, ד"ה גופא בעי. גם בחידושים הריטב"א, עירובין, שם, הבחין בין חיוב מיתה לחיוב קרבן, בלי להזכיר את הנימוק שבקרבן זה רק ממון. והשוויה חידושים הרמב"ז, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים (ראה למטה, הערה 58): 'שאני הדביך פת בתנור בשוגג, דלאו איסור הוא, שאפשר לו להתפרק בחטא, ואין רדייתה אלא זכות לו, שיפטר מקרבן. כנ"ל'.

על דברי הרמב"ז שם, שעולה ממנו שמותר לעבור איסור כדי להציל אחר מאיסור חמוץ', גם אם היניצולי פשע (שלא בתוספות), הסתמן נר מצוה (ואלק), מצוות עשה לב, דף טו ע"ז. הוא מסביר בכך את הדיון שתלמיד חכם שמעיד רשאי לשבת, מפני שהעשה של כבוד תלמיד חכם עדיף מהעשה של עמידת עד (שבועות ל ע"ב), וזאת אף על פי שהעד עובר על איסור עדות בישיבה, כדי שהדיין יקיים מצוות כבוד תלמיד חכם; וכן את הדיון שמותר להשתמש בעבד עברי שהוא כהן (קידושין כא ע"ב), כדי שהעבד (שנמנך מפני שהוא) יוכל לקיים מצוות השבת גולה, אף שההשתמש עובר על מצוות 'וקידשתו', וממצוות השבת הגולה מוטלת על הגנב, והגנב 'פשע'.

66. עירובין לב ע"א.

67. וראה שו"ת ימי יוסף, שם, שאפשר שאף רשב"ג יסכים, שכדי להציל אחר מאיסורי תורה ולהבדיל מהצלחה מאיסור דרבנן, יש לאדם לעבור על איסור כל.

68. ראה גם למטה, ליד ציווני הערות 7 ו-47. אשר לפסק ההלכה במחלוקת רבי ורשב"ג. ראה

ויתור על קיומן מצויה לטובתו של אחר

הרחהה מעניינת בדיון ניחא ליה' וכיו' אלו מוצאים בתשובהו של ר' דוד פארדו.⁶⁸ הוא נשאל⁶⁹ בדבר קהילה שהייתה להם רק אטרוג אחד, ובימי חול המועד סוכות באו שליחים מקהילה אחרת שהיו רגילים לקבל מהם אטרוג כל שנה, ובקשו לקבל את האטרוג: האם ראוי לבני הקהילה למסור את האטרוג לשולחים, כדי שיוכלו בני הקהילה האחורה לברך עליו לפחות בימי הנוטרים של חג הסוכות? שהרי בעשותם כן לא יהיה בידם שליהם אטרוג ביום אלה לברך עליהם.

ר' דוד פארדו סבור, שאמנם לפि מושכל ראשון, אין לתת את האטרוג לאחרים, שהרי מקרה מלא הוא, יוחי אחיך עמך' (ויקרא כה, לו) – חייך קודמים לחוי חברך⁷⁰; ואין דוחין نفس מפני נפש⁷¹; ומהיכא תיתישמי שיש בידו כדי לעשות מצווה, يتננה לחברו, וישאר הוא ערום מן המצווה⁷². ברם, למסקנה הוא אומר כי ראוי להם לוותר על האטרוג ולתתו לבני הקהילה האחורה. הוא מסתמך על דברי הגדרא, האומרת שנוח לו לחבר לעבור על איסור קל, משיעבור עם הארץ על איסור גדול. לדבריו, דבר שהשכל מהייב, דלגביו הני [=אלו], דاكتי [=שעדיין] לא קיימו המצווה כלל, מקרי "מצווה הרבה", ולאחרני [=ולאחרים], שכבר קיימו המצווה, מקרי "זוטא" לגבי איןך [=ההט], אף על גב דلتורייתו אינה אלא מצווה דרבנן.

והוסיף טעם אחר, "שאין לך כבוד הבריות גדול מזו, שיהיו נמצאים קhalb גדול נעדרים ומשוללים לגמרי מצווה רבה צזו כלל ועיקר", וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, היינו ballo של 'לא תסורי, כלומר, באיסור מדרבנן'.⁷³

שווית דברי חיים, לר' חיים מצאנז, חלק א, אורח חיים, סימן ז: יהנה ראייתי בב"ז [=ב"בנימין זאב"] בתשובה [סימן שג; וראה גם סימנים רסז, רפא] כתוב שלא קיימיל' רבבי, דניחאה ליה לחבר לעשות איסורה זוטא, משום דרישב"ג אביו פlige עליה. ותמייה לי, האיך אשתמייטה מיניה דמר זיל' דברי הרמב"ם זיל' [הלוות מעשר, פרק י, הלכה י], שפסק כוותיה דרבי זהה. והן אמרת, בספר "הלכות עולם" [שער ה, פרק א] כתוב דהלכה קרישב"ג נגד רבבי. כבר הכה על קדקו מהר"ק זיל' [ר"י קארו, כללי הגمرا, על הלכות עולם שם], מביאו שליליה הקדוש, בספרו שליה. ואם כן, כיוון דקיימיל' רבבי, ודאי מותר וצריך לעבור איסור קל כדי שלא יבא [אדם אחר] לידי איסור חמור. בשאלת הכללית: האם הלכה רבבי כשהוא חולק על רשבי'gi? ראה שדי חמד, כללים, מערכת ה, כלל קא.

68. ויניציה, תע"ח - ירושלים, תק"ז. שימש ברובנות ערי הבלקן: ראגוזה, איספאטרא וסאריביו. עלה לירושלים בשנת תק"ט. מכלל חיבוריו: 'חסדי דוד', על התוספהא; 'ושושנים לדוד', על המשנה; 'ספרדי דברי רב', על הספרי.

69. שווית מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ז.

70. בבא מציעא סב ע"א.

71. סנהדרין עב ע"ב.

72. וראה ני רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 51, 143.

ויתריה מזו, בעוד שנטילת לילב בשאר ימי החג אינה אלא מצווה דרבנן, הרי מצווה 'גמלות חסדים' היא מצווה 'חמורה' מן התורה, 'והיא מן החמורות, שאדם אוכל מפירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא'.⁷³ ופשיטה דין לך גמלות חסדים גדולת מזו לזכותם כחיום הזה, שלא יהיו נמצאים בטלים למגרי מצוה רבה הזאת, הבאה מזמן לזמן, וניתן לדוחות מפניהם תקנתא דרבנן בעלמא. ועיין שם, בתוספות יומן טוב, שהביא שם הרמב"ם ז"ל,⁷⁴ כי כל תועלת בני אדם זה עס זה נכensis בכלל גמלות חסדים. מנימוק זה עולה מסקנה כללית, שאדם צריך לעבור על איסור דרבנן כדי לזכות את חברו במצוות דרבנן, מפני שיש בזיכוי זה גמלות חסדים, וגמלות חסדים היא דוארייתא ודוחה את האיסור דרבנן.⁷⁵

ועתה נרחיב קצת את דברינו במה שהידשו התוספות.

'מצוה רבה'

לפי הדרך הראשונה שבתוספות, שהכללו הוא: 'אין אומרים לו לאדם: חטא' וכו', היה עליהם לתת טעם למה שנאמר במסכת גיטין,⁷⁶ ב'חציו עבד וחציו בן חורין', שכיוון שאינו רשאי לשאת שפהה, ואינו רשאי לשאת בת חורין, כופין את רבו ומשחררו, על אף שיש איסור לשחרר עבד. התוספות מסבירים זאת, שמצוות פריה ורבייה היא 'מצוה רבה',⁷⁷ ולשם קיומה של מצווה גדולה זו מותר לעבור על איסור.^{78,79} כאמור, ההיתר לעבור על איסור אינו רק כדי למנוע איסור (כשהמצליל גרים), אלא גם כדי להביא לקיומה של מצווה גדולה.⁸⁰

.73. ראה משנה פאה א, א.

.74. ראה פירוש הרמב"ם למשנה פאה, שם.

.75. וראה שם, סימן ז, תשובה של ר' אברהם סגורי, אב"ד כסאלי, שהסכים עם מסקנותיו של ר' דוד פארדו. הוא מבסס את דבריו על הסברתו שיש לבטל רצונות מפני רצון האחרים; ועל המשנה, שתיקנו כמה תקנות מפני השלום (והאריך שם בחשיבות ערך השלום); ועל המקרא, 'בקש שלום ורדפחו' (תהלים לד, טו).

.76. גיטין מא ע"ב.

.77. ובחדושי הרשב"א, שבת ד ע"א, ד"ה הא אמרינן: 'יש לומר דמצוות פריה ורבייה שהיא מצווה רבה, שעל ידה מותקים העולם - שאני'.

.78. בחידושי הרשב"א, שבת, שם, תירץ בדרכְׁ חדשְׁ, שמי שיחציו עבד וחציו בן חורין' אין בו חיוב 'לעולם בהם תעבוזו', משום צד חירותם שבו. וכבר שאלו על הרשב"א, שהרי בגמרא, גיטין לח ע"א, הקשו על אביי (שדייבר שם על איסור שחרור אמה) משחרור של אשה שיחציה שפהה וחציה בת חורין, ולפי דברי הרשב"א אין בזו איסור לשחרורה. וראה מה שחדיש בזזה בשווית עוגג يوم טוב, חלק אורח חיים, סימן נא, בסופו, שדזוקא בעבד אמר הרשב"א את דבריו, ולא בשפהה. ובשווית היכל יצחק, ابن העוזר, חלק א, סימן יט, ד"ה ואולם, ביקש לחדר שזו מחולקת בסוגיות התלמוד. בעניין אם אומרים לאדם: 'חטא

בספרו 'חכש פאר', על מצוות הנחת תפילין,⁸¹ מבקש מרן הרב קוק זצ"ל לקבוע גם את מצוות הנחת תפילין כמצוות רבה: 'דכל המניח תפילין כמקיים שמוña מצוות עשה (מנחות מד ע"א), וشكולה וatkish לכל התורה כולה'⁸² והוא אומר ועדות לישראל כמילה ושבת (הסמ"ג, עשיין, מצוה ג').

האם ההיתר תלוי בעובדה שה'ኒצול' לא פשע?

כאן יש להעיר, כי לפי הדריך הראשונה שבתוספות, אין ההיתר במצוות הרבה ובמצוות דרביהם' תלוי בשאלת אם פשע ה'ኒצול', 'שגרם לעבור עברה או להימנע מן המצויה'. אבל לפי התירוץ השלישי, הנקוט הבדיקה בין פשע לבין לא פשע, שמא גם היתרים אלו, במצוות הרבה ובמצוות דרביהם', אפשר להתחשב בהם רק אם לא פשע הלה.

בימשנה ברורה',⁸³ התיר לעבור על איסור דרבנן כדי להציל אדם משמד, גם אם פשע ה'ኒצול'. לדעתו, אף שאין להתיר לעבור איסור קל כדי להציל מאיסור חמור, אלא אם לא פשע ה'ኒצול', מכל מקום, באיסור דרבנן, 'דעת' אליה

בשביל שיזכה חברך'. ויש לעיין בדבריו. ומכל מקום הוא סובר שאין להתחשב בדבריו הרשב"א (ולפיים אין להתייר את האיסור, ואין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך', גם במצוות הרבה), שהרי הרמב"ם אינו סובר בהרשב"א (צrik עיון, מנין לו שהרמב"ם חולק בזה על הרשב"א? - עיון רמב"ם, הלכות עבדים, פרק ט, הלכה ו). וראה עוד במה שציין מההוזיר לחידושי הרשב"א, שם (במהדורות ירושלים תשמ"ו); הרב עמרם בלום, 'הערות בסוגיא דאין אומרת לאדם חטא בשל שיזכה חברך', המאור, שנהטו קוונטרס ב(כסלו תשכ"ד), עמי 7-9, עמי 8; ברכת אליהו, על ביאור הגרא", אורח חיים, סימן שו, ס"ק כו, הערכה 6.

79. בשוויית דבר אברהם, חלק א, סימן לט, אות טז, שואל: מדוע משחררים את העובד בגלל מצויה הרבה? יהורי אפשר להוציאו לחירותו שלא באיסור, שיכל הוא למכור את החיצי עבור שלו להחצוי בןchorין, שהוא ישראל... ואחר כך ישחרר החצוי בןchorין להחצוי עבור, והוא היה "חטא בשל שיזכה בעצמך" ולא "בשביל שיזכה חברך". מסקנותיו היא, שחצוי עבור שנמכר לחצוי בןchorין אינו צריך שחרור מהחצוי בןchorין כלל, שכןון שגוף אחד הוא, לא שייך עבודות ואדרונות מיניה וביה גופיה, ולכן אסור לאדון למכור את חצוי העובד לחצוי בןchorין, מפני שבכך הוא משחררו, למעשה.

80. וראה הרב מי קפלן, 'הפקעת קידושים עיי ביטול הגט', התורה והמדינה ט-ז (תש"י"ח-תש"ט), עמי ריח-רכב, שדן בשאלת התרתו של ממזר על ידי ביטול שליחות לגט בפני עד אחד, בגין לתקנה, שעל ידי כך יתבטלו הנישואין הראשוניים; כמו שהתירו לשחרר עבור כדי שיוכל לקיים מצוות פריה ורבייה, כן יש להתיר לבטל את הגט בגין לתקנת חכמים, כדי שיזכה הלה במצוות פריה ורבייה. אבל במסקנת דבריו העלת שאין הדבר ברור שכן יופקעו הקידושים.

81. חכש פאר, פרק ט.

82. קידושים לה ע"א.

83. משנה ברורה, סימן שו, ס"ק נ. והשוואה דברי משנה ברורה, להלן, ליד ציון הערכה 173.

רבה"⁸⁴, שיש להקל לעבור כדי להצילה. ובשער הציון⁸⁵ כתוב, שאף שמדובר מגן אברהם, סימן רנד, משמע, שאפילו איסור דרבנן אין לעبور, אם פשע הניצול, מסתברא דבאיסור דרבנן יש לטעמך אחד תירוצה בתוספות שם, שבמצווה הרבה יש להקל גם אם פשע הניצול מתחילה, ווהכא אין מצוה רבה גדולה מזו, אולי תחזור בה. וכן הסכימים ה"אליה רביה", והביאו גם ה"פרוי מגדים".

ובהלכות לולב פסק⁸⁶: "ואם אין לחברו לולב, והוא [חברו] חוץ לתחום, אם אין לו מעות לקנות עצמו, מותר זה לשלווחו. אבל אם יש ביכולתו לקנות, ופשע ולא קנה, אין אומרים לאדם: "חטא [בביציאה חוץ לתחום שבת] בשביל שיזכה חבריך". ובעשר הציון⁸⁷ ציין למגן אברהם⁸⁸ ו'חיי אדם'⁸⁹ וראה גם 'חיי אדם' בעניין אחר⁹⁰ ומכל מקום, באיסור דרבנן, כגון לכלת חוץ לתחום ולרכב על גבי סוס, "אליה רביה" מתיר, סימן שו. ועיין בסימן רסו, ב"מגן אברהם" שם [ס"ק ז], לעניין רכיבתה.

אבל בהמשך דבריו, מפרק בעל 'משנה ברורה' בהלכה זו⁹¹: "ויאני יודע, מה שייך בזזה 'חטא'? זהה אנו מצווהים מטעם ערבות לראות גם לחברו בן ישראל עשה מצווה התורה. ואם יחסר לו, הרי הוא كالו חסר לי. ומטעם זה אנו יכולים להוציא אחד לחברו בקידוש וכדומה, כמו שכתב הרاء"ש בברכות פ"ג [סימן יג]. ונхи דחטא לחברו מתחילה, בזזה שלא קנה הארבעה מיניהם מערב יום טוב, כדי שלא יצטרך ביום טוב לעبور על שבות של דבריהם, מכל מקום, בדיעד, שלא קנה, הלא הוא מחויב בעצמו לשלווח סביביו על ידי עובדי כוכבים להשיגו; וממילא כשם שהוא מחויב להשיגו, כן אני מחויב להמציא לו [ואז שהוא ישלם עבור השlichת], ואיך שייך בזזה 'חטא'? וויל' קטת.⁹² מכל מקום, צריך עיון בדברי".⁹³

84. אליה רביה, סוף סימן שו. המחבר: ר' אליהו וולף שפירא. ת"ך - תע"ב. כיהן ברבנותן בעיר קלין וטיקטין, זמן מה גם כראש ישיבה בפראג.

85. משנה ברורה, שם, שער הציון, ס"ק מו.

86. משנה ברורה, סימן תרנה, ס"ק ג, בסופו.

87. שער הציון, שם, ס"ק ה.

88. ראה מגן אברהם, סימן תרנה, שכתב: "וצריך עיון, אם מותר לשלווח לחברו, דין אומרים, 'חטא כדי שיזכה חבריך'. ונראה לי,adam פשע, במה שלא הכין לו לולב קודם יום טוב, אסור לשלווח לו; ואם לא פשע, מותר. עיין סוף סימן שו".

89. ראה חיי אדם, כלל קמח, סעיף ית. לשונו של 'משנה ברורה' לקוחה ממש.

90. חיי אדם, כלל סח, סעיף יב.

91. שער הציון, שם.

92. לכוארה דבריו מעלים קושי על כל מה שראינו, שגם כဆומרים לאדם 'חטא, כדי שתזכה', אין אומרים לו 'חטא, כדי שיזכה חבריך' (לפחות במקרים מסוימים) - והרי הינו צריכים

בהת恭מכו על 'אליה רביה' שם, השיב הרב חיים אבלסון,⁹⁴ כשהנשאלאל⁹⁵ בעניין תושב חוויל שבנו רוצה לשאת נכרייה לאשה, והנכרייה רוצה להתגיר, אלא שההוריה של הנכרייה אינם מסכימים לגיור, אלא אם כן תינsha בನישואין אזרחיים לפני הגיור. ולאחר שלפי חוקי אותה מדינה יש צורך בהסכמה ההורים, נשאל הרב: האם ההורים יכולים להסכים לכך? משום שם לא יסכימו, יש חשש שיתה עמה בלי גיור. במסקנתו המשיב מסתמך על תשובתו של בעל 'נחלת שבעה', ואף שבישבות יעקב' חלק עליו, הוא מסתמך על 'אליה רביה', שכتب שמלל מקומות באיסור דרבנן יש להקל אפילו במקום פשיעה, ושכן כתוב גם ב'משנה ברורה'.⁹⁶ וכיון שהאב יכול למנוע את הבן מעبور על איסור חמור, הריבו חייב בזיה, שם לא כן, עבר על לפניו עור לאתן מכםול' (ויקרא יט, יד).

'מצוה דרבנים'

עליה אחרת שמצוות התוספות להטייר לאדם לעבור איסור כדי לזכות אדם אחר, היא קיומה של מצוה דרבנים. הסוגייה הבסיסית בתלמוד בעניין זה עוסקת בשחרורו של עבד כדי לצרפו למניין. במסכת גיטין⁹⁷ מובא 'מעשה בר' אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו, והשלימו לעשרה. ועל שאלת הגمراה שם: מדוע עשה כן? הרי יכול המשחרר עבדו עבר ב"עשה"? מתרצת הגمراה: 'מצוה שאני'. מלשון זו ממשמע, שככל מצוה יש בכוחה לדחות את האיסור שבשחרור עבד. גם במסכת ברכות⁹⁸ מובא המעשה בר' אליעזר, אבל

לומר, שמאחר שחברו היה צריך לעשות את הפעולה למניעת העברה החמורה שלו עצמו, ממשילא גם הראשון חייב לעשות זאת מטעם ערבות? הקשי מצטמצם אם קיבל את הבדיקה, שאין משמעותו לערבות במניעת עברה, אבל הקשי עדין קיים לגבי חטא כדי שיזכה חברך' במצווה. וראה הרי בשים, חלק א, סימן לח, שאכן הערבות היא הטעם שאומרים 'חטא כדי שיזכה חברך' במקרים מסוימים (כגון ב'מצוה רביה'); ולא הסביר מדוע אין אומרים זאת בכל המקרים.

93. אבל ראה: הצבא כהלהה, ירושלים תשנ"ב, עמ' שיד, הערת 9, בשם הגרש"ז אוירבך, שאין לעבור אפילו על איסור דרבנן כדי לצמצם חילול שבת של מי שמלחש שבת בפשיעה. ושם מבקש המחבר להסביר בין נידונו לבין דברי 'אליה רביה' שיש לסמק על דברי המקילים באיסור דרבנן.

94. תרע"ו - תשלייט. יליד פולין. למד בישיבת מיר בפולין ובשנחאי. כיהן כרב בישיבת בית שמואל' בחדרה.

95. שבילין, גליון ייח-יט (טיוון תשכ"ז), עמ' כה (=ספרו 'עץ חיים', עמ' תפט).

96. משנה ברורה, סימן שו, ס"ק נ. ראה לעמלה, ליד ציון הערת 83.

97. גיטין לח ע"ב.

98. ברכות מו ע"ב.

לאחר התירוץ 'לדבר מצוה שני', תמהה הגمرا: 'מצוה הבאה בעברה היא!'⁹⁹ ועל כך מшибה הגمرا¹⁰⁰: 'מצוה דרבים'¹⁰¹ – שנייה זו עניינה אמן

בעוד שבגייטין מובאת ההלכה, כל המשחרר עבדו עבור בעשה, בשם רב יהודה אמר שמואל, הרי שבברכות מובאות ההלכה בשמו של רב יהודה, ללא הזכרת שמואל. וראה שווי'ת נודע ביהودה, מהדורה קמא, סוף חלק חושן משפט, בשם חתן המחבר (בדף כא ע"ב), שמסביר בכך את השוני בגרסאות: לדעת שמואל, במצוות דרבנן אין פסול של 'מצוה הבאה בעברה'; ואילו לרב יהודה, הפסול קיים אף בדרבנן. אבל ראה שם, בשעריו ציון (שנדפס בשוו'ת נודע ביהودה, שם, בסוף הספר, בעמוד האחרון), שמקשה על דברים אלה, שאף אם נאמר שאחורי שעשה את העברה יוצאה ידי חובתו במצוות דרבנן, אבל לכתיה, ודאי אסור לעשות עברה כדי לצאת ידי מצוה דרבנן. על השוואת שתי הסוגיות, ראה עוד אצל: אי' שוחטמן, מעשה הבא בעברה, ירושלים תשמ"א, עמ' 156, הערכה 2; ידידיה כהן, 'עשה דרבים', בתוך: קרם היה לידיidi, ירושלים תשנ"ב, עמ' 83. וכן ראה שווי'ת דברי הلال, חלק א, סימן כד. וראה שווי'ת שאלן ציון, חלק א, סימן ד, עמ' מ, שביקש לתת פירוש חדש לביטוי 'מצוה הבאה בעברה' שבסוגיה זו, שלא כמובנו הרגילים של ביטוי זה. וראה עוד שווי'ת נודע ביהודה, מהדורה תניינא, אורח חיים, סימנים קלב-קלג. וראה שם, סימנים קלד-קלו, מבני המחבר. וראה עתה בליקוטי העורות, בשוו'ת נודע ביהודה השלם. בשוו'ת חתם סופר, קובץ תשיבות, ירושלים תש"יג, סימן ז, הסביר שכיוון שמצוות דרבים עדיפה, 'שוב אין כאן עברה, וליכא תו מצוה הבאה בעברה. אבל אי הוה מצוה הבאה בעברה, אין חילוק בין ייחיד לרבים'. וראה גם: משה מיכאלי, 'בדין מצוה הבאה בעברה', מגל ז (תש"ז), עמ' 139-145.

מן התוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים, נראה שגורסו גם בגיטין לח ע"ב 'מצוה דרבים שנייה'. אבל ראה תשובה ר' משה פרובינציאל (שו'ת ר' משה פרובינציאל, חלק ב, ירושלים תשנ"ח, סימן קיד, עמ' יא), שכתב שהтирוץ 'מצוה דרבים' אינו עיקר: 'ויאף על פי שישימו שם בשלושה שאכלו, שאין זה אלא במצוות דרבים, נראה שאינו לפי ההלכה, אלא תירוץ בעלמא לשואל שם "זהרי מצוה הבאה בעברה היא". אך ההלכה כמסקנא דפרק השולח, לדבר מצוה מותר, ולא סיימו בה כו'.'

בתוספות, ברכות, שם, ד"ה מצוה דרבים, הסיקו מן המעשה בר' אליעזר, שיתacen מצב שאפלו מצוה דרבנן - תפילה במניין - דוחה מצוה מן התורה. וראה פסקי הרא"ש, ברכות, פרק ז, סימן כ (המובא להלן, הערכה 101).

וראה דעת הרמב"ן [MOVABA] [MOVABA] בחדושי הרשב"א, גיטין לח ע"ב, ד"ה הא דאמרין], שכאש השחרור הוא לטובת רבו של העبد, אין בכך איסור. וראה חדושים בני שם, על הריב"ף לשבת (המובא להלן, הערכה 108).

וראה ספר החינוך, מצוה שמן, מצוה לעולם בהם תעבודו: 'וימהיות יסוד המצוה, כדי שירבו בני אדם בעבודת בוראך הוא, התירו חכמים זכرونם לברכה לעבור על מצוה זו בכל עת שביטול מצוה זו יהיה גורם למצוה אחרת, ואפלו בשביל מצוה דרבנן, אם היא מצוה דרבים... ואל יקשה עלייך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאוריתא בשביל מצוה דרבנן? כי מפני שישוד המצוה איינו אלא כדי להרבות בעבודתו, ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשו נעשית מצוה זו, ועוד, שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה, אמרו זכرونם לברכה, שמותר לשחררו, שכן קבלו העניין'. וכבר תמהה על דברים אלה: היאך אפשר להגביל את המצווה על ידי נתינת טעם למצוה? ראה על כך גם: שווי'ת כתוב סופר, חלק אורח חיים, סימן עג; שדי חמד, כללים, מערכת, כלל לח.

הריטב"א, בחידושיו לעירובין לב ע"ב, הסתייע ממה שנאמר על שחרור העבד לצורך מנין, לתרץ את הקושיה מיחסי עבד וחצי בן חורין ומן השפהה שעשו בה איסור, שכופין את האדון לשחררה. זהה לשונו: ייש לומר, דעשה דילעומן בהם תעבודו קיל טובא, דאפיילו למליוי כי עשרה שרי ליה (וראה ברבי יוסף, אורח חיים, סימן א, אות ז, בסופה). וראה חידושי הריטב"א, מגילה כח ע"א, ד"ה תיתי לי, שאיסור שחרור עבד אינו אלא 'מידת חסידות בעלמא'. ובדרך שלום, לmaharsh"ם, כל דינים, אות ט, ציין לדברי מגן אברהם, אורח חיים, הלכות חנוכה, סימן תרעה, ס"ק א, שכתב שאים יש לו שמן בזמנים, ולהבירו אין לו כלל, מוטב שידליך בכלليل [נרא] אחד, ויתן גם לחברו, דהא מדינה אין צריך אלא אחד. ועל כך העיר maharsh"ם, שמדובר הריטב"א שהזכירנו, מוכחה שגם שגן במידת חסידות אמר: 'אין אומרים לאדם: "חטא כדי שיזכה חברך"'. ועדין יש לעין בדבר, שהרי קושיות הגמara על שחרור העבד לא הייתה מפני שאין אומרים וכו', אלא משום שזו מצווה הbabah בעברית.

וראה שוויית מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ו, בסופה, שמסתמך על דברי 'מגן אברהם' לבסס את פסקו, שיש לתת אטרוג ביום חול המועד למי שלא בירך על האטרוג כלל (ראה על כך למטה, ליד ציון הערכה 69).

האם יש להתיר ללכת בשבת מחוץ לתהום כדי להתפלל במנין, לאור דברי התלמוד בברכות שהתפילה במנין היא 'מצוה דרבים'? בעניין זה, נשאל ר' שמואן גריינפלד, אב"ד סעמיאהали (שו"ת מהרש"ג, חלק שני, סימן קיג). המשיב דוחה את ההסתמוכות על שחרור עבד לצורך דרבים, מן הטעם שחרור עבד הוא איסור 'שהותר מכללו': אם העבד נותן דמי שוויו הוא משוחרר. אם כן, איסור השחרור הותר מכללו بعد כסף, ולכנן ניתן לידהות גם בשbill עשה דרבים. ומסקנתו היא: 'קיצור הדבר, היסוד של מעלתך, שבשביל מצוה דרבים, אפילו דרבנן, מחייב אף איסור דאוריתא, והואacial יסוד של הביל'. יש להקשות עליו מן התוספות לברכות, שהובאו למטה בהערה זו, שלמדו מעשה ר' אליעזר שמצוות תפילה דוחה איסור דאוריתא, ולא התחשבו בפרקה, שאיסור 'לעלום בהם תעבודו' מיוחד בכך שהותר מכללו. וראה שו"ת מהר"ץ חיות, סימן כת (כל ספרי מהר"ץ חיות, עמי' תרצצ), בשאלת: מדו"ע אין מתרירים לצאת חוץ לתהום לצורך תפילה במנין כמו שהתיירו שחרור עבד לצורך תפילה במנין?

101. וראה פסקי הרא"ש, ברכות, פרק ז, סימן כ: 'מצוה דרבים שאני, דאלים עשה דרבים, דכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" [זוקרא כב, לב], דהינו עשה, דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הווי מלטה דרבנן וכו'. וראה רמב"ם, הלכות עבדים, פרק ט, הלכה ו, שלא הזכיר 'מצוה דרבים', אלא שימותר לשחררו לדבר מצוה. אמנים הביא את הדוגמה של השלמה למנין, והוסיף: 'ויקן כל כיוצא בזה'. וראה לחם משנה, על הרמב"ם, שם. וראה אי' ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמי' 110-112. ויש לנו בדבריו.

102. וראה ציונים לתורה, לר"י ענגיל, כלל לח, עמי' 88, ד"ה ואין לומר, בסופה, בדבר כוח הcumot של הרבים מול האיכות. וכן ראה דבריו בשוויית בן פורת, חלק ב, סימן י, שממו רבים הוא כנפשות, והוא הדין שצער רבים הוא כנפשות, ולכן נחשב המיצר לרבים כמו הבא להרגם. וכן ראה שוויית שער אפרים, לר' אפרים הכהן מוווילנא, סימן עב, המובא אצל נ' רקובר, מסירות נפש - הkravat ha'yachid להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שני: 'מעמד מועדף לרבים לעניין הצלתם מפגיעה', בסופה.

וכן ראה עין אי'ה, להראיה קוק זצ"ל, ברכות מז ע"ב, אות כד, עמי' 214, בדבר הבחינה המחשבתית של שחרור מעבדות, כאשר המגמה היא שלמות כלל הנבראים.

בעשיית עברה המזוכה את העובר עצמוו, שהרי ר' אליעזר עצמו זכה להטפלל במנין, אולם התוספות לומדים מכאן את העיקרון בדבר דחינת איסור משום 'מצווה דרביהם'.

הרחבת המושג 'מצווה דרבים'

משמעותו של המושג 'מצווה דרבים'¹⁰³ היא לכארה הגדרת אופיה של המזווה, שהיא מצווה הנוגעת לרבים, כמו תפילה במנין, ולא מצווה הנוגעת לכל יחיד וייחיד, גם כשייש רבים שיקיימו את אותה מצווה. אבל נראה לא כך הובנו הדברים, והצלת רבים מלוועור עברות, נחשה אף היא כ'מצווה דרבים'.¹⁰⁴

על הרחבת המשמעות של 'מצווה דרבים', אנו שומעים מדברי התוספות. את דברי הגمراא¹⁰⁵ בעניין השפה שיכפו את רבה לשחררה, משום מנהג הפקר שנגעו בה, מסבירים התוספות¹⁰⁶: 'משום שהיתה מחוזרת וממציאה עצמה לzonot, ודומין לאנושין, יוהוי נמי כמצוה דרבים'". וגם במקום אחר אומרם כן התוספות¹⁰⁷: 'יעוד, מצווה דרבים – שאני'. כלומר, כיון שרבים נכשלים בה, הצלתם היא 'מצוה דרבים' או 'מצוה דרבים'.¹⁰⁸

ומכאן המרחק קצר להתריר למנהג לעבור על איסור קל כדי להציל את הציבור מאיסור חמוץ. וזהו נראה גם היסוד להתרת איסור על פי הכלל: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.¹⁰⁹

103. וראה שוויית בארכ יצחק, לר' יצחק אלחנן ספקטור, חלק אבן העוז, סימן א, ענף ב, שאף ב, שאף בספק מצווה דרבים אמורים כן.

104. והשוויה דברי הריב"ש בעניין גדר צרכי רבים' שהתיירו בשביבם דיבור של חול בשבת. זהה לשונו (שו"ת הריב"ש, סימן שע): 'שכל דבר המזדמן תדייר, אף על פי שבכל פעם ופעם הוא דבר פרטי, נראה לצרכי רבים נינחו'. אמנס בהמשך דבריו הוא מזכיר גם כן את 'תקון המדינה': 'הרי נראה, שהדברים המזדמנים תדייר ויש ביהן תקון המדינה, אף על פי שבכל פעם ופעם הם פרטיים, לצרכי הרבים מקרו'.

וראה להלן, הערכה 153, שבעל היעמידה' לא הסכים שבית דין יתיר איסור מסוים כדי להציל רבים מעברת.

105. גיטין: לח ע"א-ע"ב; מג ע"ב. וראה גם: ברכות מז ע"ב.

106. תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי, בסופו.

107. תוספות, גיטין מא ע"ב, ד"ה כופין, בסופו.

108. וראה חידושים אנשי שם על הריב"ף, שבת, פרק יד (דף מ ע"א), שהסתפק אם יש להתריר לעבור על איסור לשם הצלה ציבור, שאולי יש לחלק: ששחרור העובד לצורך המניין הותר מפני שגם הוא זוכה במצוה ההיא של רבים; אבל שי אברהו היחיד כדי לזכות את הרבים, והוא לא יזכה עמם - לא. וצrik עיון. והביאו במגן אברהם, אורח חיים, סימן שו, ס"ק כת, וכותב: 'אבל כל הפוסקים חולקין עלייו' (וראה שוויית חתם סופר, אבן העוז, חלק ב, סימן קכח). ואכן, מדובר התוספות משמע שאין לחלק כן. וכן ראה להלן, הערכה 120.

109. ראה הרב שי ישראלי, עמוד הימני, שער א, סימן יא, פרק ב, עמי קג, במחדי תל-אביב תשכ"ו.

בספר חסידים,¹¹⁰ מוסבר מעשו של משה רבנו, שהשליך מידיו את הלוחות ושיברן,¹¹¹ בכך זו: 'אלא לתקנת ישראל נתכוון. אמר: מוטב שאני אהיה חייב, ולא יהיו כל ישראל חייבים. מוטב לחטוא מעט, כדי שלא יתחייבו רבים'.¹¹²

ובהמשך דברי 'ספר חסידים' באה ההוראה: 'וכן מי שיש עליו ספר תורה, ורואה שהולכים להשתמד, מוטב להשליך ספר תורה'¹¹³ כדי למנוע רבים מעברת רבה, וכן שאמרו: הרודה פת בתנור, אם יכול לרודותה [קודם] שיתחייב חבירו.¹¹⁴ וכן ניחא לחבר דליך עברת קלה, ולא יחטא עם הארץ על ידו¹¹⁵ עברת גדולה. וכן משה גרים [לחטאת העגל] שעיכב [=שהתעכב] בהר, ועוד שחרה אףו לשם שמיים. אמר לו: **יישר כחך שברת'**.

להבחנה בין מי שעובר על איסור להצלת ייחיד מעברת לבין מי שעובר על איסור להצלת רבים, מגיע בדרך ממשו, ר' מאיר מלמד.¹¹⁶ הגمرا במסכת עבודה זרה אומרת בשמו של ר' יהושע בן לוי¹¹⁷: 'לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבני תשובה'. וממשיכה הגمرا: 'והיינו דאמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי: לא דוד ראוי לאותו מעשה, ולא ישראל ראויין לאותו מעשה... אלא למה עשו? לומר לך, שאם חטא ייחיד, אומרות לו: לך אצלך. ואם חטא ציבור, אומרותים להן: לך אצל ציבור'. ופירש רש"י: 'לא עשו ישראל את העגל. כלומר,

110. ספר חסידים, מהדורות מקיצי נרדמים, סימן קכח.

111. ראה שמות לב, יט. וראה שבת פז ע"א, שלמד משה קל וחומר: 'יום פסח, שהוא אחד מתרי"ג מצוות, אמרה תורה (שמות יב, מג): "כל בן נכר לא יאכל בו", התורה יכולה כאן וישראל מומרים על אחת כמה וכמה'. וממשיכה הגمرا: 'וימלן דהסכים הקב"ה על ידו? שנאמר (שמות לד, א): "אשר שברת". ואמר ריש לקיש: **יישר כחך שברת**'. וראה אבות דרבנן, פרק ב, משה עשה כן כדי להציגם מהטיב מיתה. וראה ליקוטי שיחות, לרמ"מ שנייאורסון, האדמו"ר מליבוביץ, פרשת זוזת הברכה, תש"ז, עמ' 3.

112. עד כאן מופיע גם במהדורות מרגליות, סימן קלחת.

113. הציור של השלכת תורה כדי למנוע רבים מעברת חמורה הוא ציור מוזר. ו王某 אפשר לפреш את דבריו, שהכוונה היא לא להשלכת ספר התורה אלא לביטול מצוותיה.

114. וראה הערות ר"י פערלא, בספר חסידים (שנדפסו בנוועס יט [תשל"ז], עמ' א), שתמה על דברים אלה, שהרי במסכת שבת מסיקים שאין לאחרים לרודותה, משום שאין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חבירך'. אבל הרי כאן הודגש, שההיתר הוא להציג רבים מעברת רבה (ואם כי הלשון מגומגת, העניין נכון). ושם הציע שספר חסידים' סבור כדעת רבינו חננאל, המובאת בערוץ, ערך ירד', שבעיה זו לא נפשטה בתלמוד; וכמבואר בהגחות אשורי בשבת שם (ראה לעלה, הערתה 29); וכן כתוב הראב"ן, סימן שמו. וראה העורות מקור חד, במהדורות מרגליות, סימן קלחת.

115. רומו לתרוץ התוספות, לעלה, ליד ציון הערתה 48, שאומרים 'ניחא' וכו' משום שהחבר גרים לעם הארץ לחטוא.

116. מחכמי שאלוניקי. נפטר בשנת שס"ה (1605).

117. עבודה זרה ד ע"ב - ה ע"א.

גברים ושליטים ביצרם היו, ולא היה ראוי להתגבר יצרם עליהם. אלא גזירת מלך הייתה לשלוט בהם, כדי ליתן פתחוון מה לבני תושבה, שאם יאמר החוטא: לא אשוב, שלא יקבלני, אומרים לו: צא ולמד ממעשה העגל, שכפרו ונתקבלו בתושבה'.

רי מאיר מלמד הביא בתשובהו את דעת הרשב"א¹¹⁸ שאין לחיל שbat לשם הצלת בת משמד, משום שלא אמרו לעבור איסור קל להצלת אחר מאיסור חמוץ, אלא אם אותו איסור בא לו על ידו. והוא אומר כי אין להקשות על דעת הרשב"א בדברי הגمراה בעניין מעשה העגל וחטאו של דוד, משום שיש להבחין בין הצלת יחיד להצלת רבים. ואלה דבריו¹¹⁹: 'וַהֲנֵה אִין לְגָמָג עַל רַאיַתוֹ נִשְׁלָה הַרְשָׁבָ"א, שָׁמָה דָּמָרֵינוּ בְּמִסְכַּת עַכּוּ"ס... וְפִירּוֹשׁ רְשָׁ"י מוֹכָרָח לְפִשְׁתַּגְמָרָה. וְאִם כֵּן, קָשָׁה, שָׁהָרֵי לֹא הָיָה רָאוּיִם שִׁישְׁלֹטוּ בָּהֶם יִצְרָר הָרָע, שָׁמְצָדוּ חַטָּאוֹ, כִּי שִׁיזְׁכוּ דָּרוֹת הַבָּאִים. וְאִם תֹּאמֶר, שְׁהָנָה כִּبְרֵי חַזְרוּ בַּתְּשׁוּבָה אַחֲרֵיכֶם, אִם כֵּן נִאֵמֶר שִׁיחַטָּא בְּשִׁבְיל שִׁיזְׁכָּה חַבְרוּ, וְאַחֲרֵיכֶם יִשְׁׁוּב בַּתְּשׁוּבָה? אֶלָּא נְרָא דָּעֵין לְוֹמֶר כֵּן, שְׁנָאֵמֶר דָּעֵין מַהְתָּסְקָשִׁי, דַּהֲתָם הוּא כִּי שִׁילְמָדוּ יְחִידִים רַבִּים מְדוֹד; וְאִם כֵּן, כִּי הָאִיגּוֹנוֹ אָמְרִים לו: "חַטָּאוֹ, כִּי שִׁיזְׁכוּ רַבִּים". וְגַם כֵּן דָּוָר הַמִּדְבָּר, כִּי שִׁישְׁבוּ וּזְיכַרְכוּ דָּרוֹת אֶחָדִים רַבִּים עַל יָדָם. וְדוֹזְיקָא "חַטָּאוֹ בְּשִׁבְיל חַבְּרִיךְ!?", אִין אָמְרִים לו. אֶבֶל בְּשִׁבְיל שִׁיזְׁכוּ רַבִּים, אָמְרִים!¹²⁰

הצלת מאיסור אשת איש ומרייבו ממזירות

רי משה פיננסטיין דוו¹²¹ בשאלת מעניינת בדבר אשת נשואה, שחיה עם בועלה, שאסורה עליו, והיא מתנה את הסכמתה לקבלת הגט מבעלת (שהיתה נשואה לו

118. שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן רס.

119. שו"ת משפט צדק, חלק ב, סימן סח (השני), ד"ה והנה.

120. על דברי ר"ם מלמד, מסתמן ר' אברהם גדליה, בתשובהו בעניין מסירת האתרוג (ראה לעללה, ליד ציון הערכה 69), שראוי למסור את האתרוג כדי לזכות את הרבנים (ראה שו"ת מכתם לדוד, חלק אורח חיים, סימן ח).

על עשיית חטא כדי להציג רבנים מעברת, ראה גם ר' רפאל שלמה לניאדו, קובלץ בית אהרן וישראל, גליון ל (אב-אלול תש"ז), עמי טו-טו (גם בשם שרירית יעקב, פרשת האזינה); דברי שאול - מועד ה', ראש השנה, עמי רלד = דברי שאול, דרישות לשבת תשובה, דף ג. וראה ה贴心בות בשאלת: האם יהיה מותר לאליהו הנביא לעبور על איסור תחום שבת, כדי לבשר על ביאת המשיח, ולאחר מכן לכל ישראל להקריב קרבנות, ולהציג רבנים מאיסורים? בקובץ בית אהרן וישראל, גליון כה (תשרי-חשון תש"ז), עמי קכבר; גליון כז (שבת-adar תש"ז), עמי קלו; גליון כח (ניסן-אייר תש"ז), עמי קיט; גליון ל (אב-אלול תש"ז), עמי קבט; גליון לב (כסלו-טבת תשנ"א), עמי קכח.

121. שו"ת אגרות משה, אבן העוז, חלק ג, סימן ג.

כדיו), בכך שהרב יסדר לה קידושין עם בועלה: האם יש להשתדל להצללה מאיסור אשת איש, בנ庭ית גט, אם יהיה צורך לסדר לה קידושין עם בועלה? ר' ים פינשטיין סבור, שכואורה אין כאן היתר לעبور על איסור כל כדי להצליל מאיסור חמוץ, על פי תירוצי התוספות, המתנים את היתר בכך שנגרם האיסור החמור על ידי הימצלי או שלא פשע הימצול, והרי תנאים אלו לא התקיימו כאן. ברם, בנידון זה, מסביר ר' ים פינשטיין, כי אין איסור בסידור הקידושין, משום שבלאו הכי האשה חייה עם בועלה, שנישאה לו בניווארן אזרחים, ולא תפרוש ממנה אף אם לא יסדרו להם קידושין.

נוסף על כך, ממשיך ר' ים פינשטיין, אף אם יש איסור בסידור הקידושין הללו, יש להתר את סידור הקידושין בהסתמך על התירוץ שבתוספות, בעניין מי שחכיה שפחה וחכיה בת חורין, שכפו את רבה לשחררה, שההיתר הוא משום שרבים נכשלים בה, וזו 'מצוות דרבים'. אם כן, אף אם הרבים הנכשלים בה הם פושעים,¹²² מותר להצללים. ומאחר שבביאור הגרא"א¹²³ משמע שסובר להלכה כתירוץ זה של התוספות, אם כן, יכול שכן שבשביל שלא יربו ממזרים בישראל, ובשביל שלא תהא אנדרלמוסיה בעולם, שהוא צורך הרבים דcarsים וצדיקים, וגם הוא לצורך של כל ישראל, שהיה שיך להתר איסורה זוטא, אף אם היה הסידור קידושין מעשה איסור, וכל שכן שאינו מעשה איסור כלל.

הצלוו של מי פשע

כפי שראינו, לפי אחת הדרכיהם שהצעו התוספות, הרי אם פשע, אין אומרים לאחר לחטא כדי להצלילו.¹²⁴ יש להעיר ש'פשיעתי' זו אין משמעותה מעשה זדון,

122. אף שהתוספות הסבירו שהנכשלים נחשבים כאנוסים, כיון שהשפחה שידלה אותם לzonot, ר' משה פינשטיין סבור כנראה שבשלב שבו השתמכו התוספות על כך שזו 'מצוות דרבים', זנוח את הסברה שהרבים הם כאנוסים.

וראה שווי'ת שאלי ציון, חלק א, סימן ג, אות ד, שmbksh lomar כו בדעת שולחן ערוך הרב, אורח חיים, סימן רנד, יב. וראה שם גם באות ה.

123. ביאור הגרא"א, על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, ס"קכו. וצריך עיין כיצד משמע מן הגרא"א, 'שסובר כתירוץ זה דתוספות להלכה', שהרי לכואורה הגרא"א מביא את עניין 'מצוות דרבים' מדברי הרשב"א להסבירתו של הרשב"א, שאינה قضית המחבר בשולחן ערוך.

124. וראה חכמת שלמה, לר' שלמה קלוגר, על שולחן ערוך, אורח חיים, סימן יג, ג (הדברים מופיעים גם בחיבורו ספר החיים, על שולחן ערוך שם, סעיף יא; דף ה בראשו), ששאל לפיו דרך זו, מדוע הגمرا (ברכות יט ע"ב) שואלת מגודול כבוד הבריות שדווחה את לא עשה שבתורה' על הדין שהמוצא כלאים בגדי חבו פשוטו אפילו בשוק, מפני שאין חולקים כבוד לרבי? והרי שם פשע הלבוש כלאים, שאם היה מדקדק בו, היה מוצאו מקרים. אם כן, אין להתחשב בכבודו מטעם גודל כבוד הבריות, כמו שאין עושים עברה קלה כדי

אלא שוגג, שהרי גם מי ששבח והדיביך פט בתנור יקרא 'פושע', לעניין זה שאין אומרים לאחר שיחטא כדי להצילו. וכך אומרים התוספות במסכת עירובין¹²⁵: 'לפי שפצע, שהדיביך סמוך לחשיכה'¹²⁶ ואף על גב דהוי שוגג, איבעי ליה לאסוקי אדעתיה; אבל בהנץ, שלא פשע מיד, שרי.

על פי הבדיקה זו, מסבירים התוספות את מה שמצאנו בגמרה היתר לאדם אחד לעבור על איסור בשליל קיום מצווה של אחר, כשהלא פשע הלה: כך הוא בעשה של הקרבת קרבן פסח, שדוחה עשה של 'השלמה'¹²⁷; וכך הוא בחיתוך יבלת בשבת (שיש בו איסור 'שבות') כדי לאפשר את עבודות המקדש.¹²⁸

הצלת מי שעבר ב'אונס' וממי שנתקפה

עוד חידושים מחדים התוספות בהגדרת המונח 'פשיעה'.¹²⁹ החידוש הוא, שמשפחה המחזורת אחרי אחרים, וממציאה את עצמה לזנות, אין הדבר בגדר 'פשיעה' אלא 'אונס'. בכך הם מסבירים את המעשה בגיטין,¹³⁰ 'באשה אחת, שחכיה שפחה וחכיה בת חוריין, וכפפו את רבה ועשאה בת חוריין', שאמר על כך רב נחמן בר יצחק¹³¹: 'מנาง הפקר נהגו בה'. התוספות מסבירים את מהות מנאג ההפקר, 'שהיתה מחזורת וממציאה עצמה לזנות, ודומין לאונסין, והו נמי כמצוה הרבהים'.

גדרי 'פשיעה' ו'אונס' אינם אפוא הגדרים המקובלים של מושגים אלה, אלא ה'פשיעה' מתפרשת בדרך מצומצמת וה'אונס' מתפרש בדרך רחבה. אין התוספות אומרים, שהחוטא במקרה זה נקרא 'אונס', ושלא יונש על מעשונו

להציל מעברה חמורה אדם שפצע. והוא מסיים: 'וצריך עיון כתתי. וראה ני רקובר, גדול כבוד הבריות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 89.

125. תוספות, עירובין לב ע"ב, ד"ה ולא. אבל ראה שוויית 'שבות יעקב', חלק א, סימן טז, בהשגתנו על דברי 'נחלת שבעה': 'דמות שכותב, "אין מיתה ללא חטא", אין חטא אלא שוגג. ופושע שאני, דאייהו דאפסיד נפשו".

126. דבריהם קשים, שהרי מהסוגיה בשבת ג ע"ב מוכח שמדובר שהדיביך בשבת עצמה, ולא סמוך לחשכה.

127. פסחים נת ע"א. הכוונה לאיסור לכהן להקריב קרבן אחר אחרי קרבן תמיד של בין העربים. מדובר באמם שהוא טמא, וצריך להקריב קרבן מסוים כדי שיוכל לאכול קרבן פסח.

128. עירובין קג ע"ב. היבלת היא מום שפוסל את הכהן מעובדה בבית המקדש.

129. תוספות, שבת ד ע"א, ד"ה וכי אומרים. אמנם ראה למעלה, ליד ציון הערא 124, שפשיעתו זו כוללת גם 'שוגג'.

130. גיטין: לח ע"א-ע"ב; מג ע"ב.

131. ציון כי רב נחמן בר יצחק הוא בעל האמרה בנזיר כג ע"ב: 'אדוולה עברה לשמה'.

בגלל הפיתוי.¹³² אלא הם אומרים, שמי שנטפהה, הריהו כאнос, ויש להצילו, אף אם ההצלה כרוכה בעברה.¹³³ אדרבה, אם העברה נעשית באונס גמור, יתכן שאין להציל את העברין, אם ההצלה כרוכה בעברה, מושם שהעבריין לא יונש, בغال אונסו (וכך היא אמנס דעתו של בעל הלבוש¹³⁴ וכן דעת הב"ח¹³⁵). וכך השיב החותם סופר, ר' משה סופר, על¹³⁶ דבר גומר בת דבלים,¹³⁷ וטומאתה בשולדים,¹³⁸ ואשר כרסה בין שנייה, והיא מפורסת למומקרת, ונמצא נער אחד בדומה לדומה, שרצו לישא אותה כשהיא מעוברת עדין דוקא. החששות בעניין זה היו, שams לא יתירו את הנישואין (למרות האיסור לשאת את מעוברת חברו¹³⁹), תלד את ולדה בין הגויים, ותתן את הילד ל'בית האסופיס' הנכרי בווינה. אף היה חשש, שams לא יתירו את הנישואין, יצאו שניהם לתרבות רעה, ויעשו מה שלבם חפץ. החותם סופר קובע בדיונו: יוגם אין אומרים: "חטא", כדי להציל חברו מחתה על ידי אונס גמור, דرحمנא שרי, כדמות מ"ולדרוש להן דאונס שריי¹⁴⁰, דאפשרו לתקנתא דרבנן לא בעי למיעקר, כמו שאמר הב"ח. אך להציל חברו מרצון הבא על ידי אונס, כההיא אמתא דעבדי בהו אינשי איסורה, דאותן אינשי יהיו עונשים, שהרי יערכו ברצון, מכל מקום, על ידי אונס פיתוי דאמתה

132. ראה שו"ת חותם סופר,aben העזר, חלק ב, סימן קכח, שפרש שהאונס שהתוספות מדברים בו הוא 'ברצון כעין אונס', שאנו חוששים שלא יוכל לעמוד בנסיון, ופשט שבאופן זה אין נפטר 'אונס' זה מעונש, ועלינו להצילו. וכן ראה דברי הרב י"א הרצוג: 'ובודאי אין כוונתם אונסים ממש, שהרי הם מזידים. אלא שצדאי לנו להכנס באיסור של שחרור עבד כדי להצלם, כיון שיצרים גובר עליהם כל כך לרוגלי המסייעות' (שו"ת היכל יצחק,aben העזר, חלק א, סימן יט, ד"ה ואולם). וראה שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קיז, ענף ב, ד"ה ומה שתמה: 'אלא דנחתבת כאונסה, אף שלענין עונשין נחשבת מזידה, וכדיaitaa בתוספות גבי ח齊ה שפהח וח齊ה בת חורין, שימוש שהיתה מוחצת עצמה לעונת, דומין לאונסין, לעניין שאומרים "חטא"', אף שודאי הם מזידין לעניין עונשין'. וראה בשווי'ת מورשת משה, לר' משה קלירטס, סימן ה, דיוון בשאלת אם המחלל שבת לצורך פרנסתו יחשב כאונס, לעניין שלא להחשיבו מומר לכל התורה כולה.

133. ראה שו"ת חותם סופר, שם, בסוף התשובה, באשה שנבעלה על ידי גוי, שאף על פי שיש לומר שהיא פשעה שננטפהה לגוי מעיקרא, נראה הדאי פיתוי קרוב לאונס הוא, כמו האי שפהח... והכי נמי, סתם ישמעאל פרוץ בעריות, ויצרא אלבשה, ולא ניחש הפשעה כי אם להאבוט שהניחה הבת ביחס עם הישמעאל, ואש בעורת, ובזה "אבות אכלו בוסר", על כן אין ראוי להדיחתaben אחר הנופל.

134. לבוש, אורח חיים, סימן שכח, סעיף יג.

135. ב"ח, אורח חיים, סוף סימן שו.

136. שו"ת חותם סופר,aben העזר, חלק א, סימן לו, ד"ה כלל דAMILTA.

137. על פי הושע א, ג.

138. על פי איכה א, ט: 'טומאתה בשולליה'.

139. רמב"ם, הלכות גירושין, פרק יא, הלכה כה.

140. כתובות ג ע"ב.

בא להם, בזה אומרים: "חטא, בשביל שלא יכשלו לרבים". ודכוותיה מי שהוציאו בתו להмир דתה, דתחליתה אונס וסוף שתהיה ברצון, מותר להאב לחולל שבת להצלחה. ומסקנתו של חותם סופר היא: 'להתיר נשואין רק בפעם הזאת, ולא ליליף לנדוון אחר'!¹⁴¹

באותה דרך הולך בנו של החותם סופר, ר' אברהם שמואל בנימין סופר,¹⁴² בעל 'כתב סופר'. בדין מקיף,¹⁴³ שכותרתתו 'מה שחנני השם יתברך בדין "חטא, בשビル שיזכה חברך"', הוא מביא את דעתו של הב"ח שם, ומашש אותה בשני אופנים: אי בעית אימה סברא, ואי בעית אימה גمرا, בלי להזכיר שאביו בעל חותם סופר, כבר פסק כן:

א. 'אי בעית אימה סברא – מצד השכל הוא כך, כיון שאנו הוא, ורחמנא פטירה, למה יעשה הוא איסור זוטא במכויין? ופשיטה שאיסור כל שבקלים במכויין חמיר טובא מעבירה גדולה באונס'.

ב. 'ואי בעית אימה גمرا' – ראיינו לכך היה מדברי התוספות לגיטין,¹⁴⁴ שעל דברי המשנה (בעניין מי שחייב עבד וחציו בן חורין), 'ליישא שפחה אינו יכול', הם שואלים: 'ואם תאמר, אפילו יכול ליישא שפחה, הא אינו מקיים בכך פריה ורבייה?', ומתרצים: 'יש לומר,adam היה יכול לקיים "שבת" כל דהו, משום מצות פרו ורבו לחודיה לא הוה כפין לרבו, שלא מחייב בה, כיון דאנוס הוא'. ושם הוא מסביר את דברי התוספות בהבחנה בין מצוות 'לא תהו בראה לשבת יצקה' (ישעיהו מה, יח), שירצון ה' שתמלא הארץ בני אדם, ורוצה בקיומה ומילואה, ועל ידי שזה מעוכב מלישא שפחה ובת חורין, חסר מלאוי זה'. לכן כופין את רבו, כדי שיוכל לקיים מצווה זו. מה שאין כן לגבי מצוות פרו ורבו, שהוא מצווה המוטלת על כל גוף מישראל, שיפרה וירבה בעצמו, וכיון שהוא אונס – אין עליו עונש של כלום, ולכן לא היו כופין את רבו על כך.¹⁴⁵

כפי שראינו, אחרי שאמרו התוספות לשבת, שני שנагו בה מנהג הפקר הם CIAנוסים', הוסיף: 'והו נמי כ"מצוה דרביס"'. וכך כתבו גם התוספות לגיטין¹⁴⁶: 'עוד, מצווה דרביס – שאני'. לדברים אלה נודעת ממשמעות רבה,

141. והשווה דבריו בשוו"ת חותם סופר, למללה, העלה, הערה 133.

142. תקע"ה - תרל"ב. מילא את מקום אביו כראש ישיבה ואב בית דין בפרשבורג.

143. שו"ת כתב סופר, חלק אורח חיים, סימן סב.

144. Tosfot, Gitin Ma'ayia, ד"ה ליישא שפחה.

145. וראה שו"ת מכתם לדוד, אורח חיים, סימן ו, סוף ד"ה איברא.

146. Tosfot, Gitin Ma'ayia, ד"ה כופין, בסופו.

שהרי לפי זה, בימצוה דרבים, אפשר שניתן יהיה להתיר לעשות עבירה קלה כדי להציל מעבירה חמורה גם מי שאינם אונסיטם, אלא חוטאים בזדון.¹⁴⁷

ר' יחזקאל לנדא, בשווית נודע ביהודה,¹⁴⁸ דין בדבר היתר נישואין תוך עשרים וארבעה חדש למי שהורתה לזוננים, והיא יתומה מבב, ואם לא יתירו לה להינשא (למרות האיסור לשאת מינקת חברו¹⁴⁹), קיים חשש שיימסר הولد לבית יתומים נכרי. תחילת הוא מפקק אם להתיר מסיבה זו, מפני שאם נתיר בזזה, יהוטרו כל הזנות, כי ככלם יפחידו בדבר זה, שאם לא יתירו להם, ילכו ויאמרו כי אין ידם משגת לפרנס הولد'. ברם, בהמשך דבריו, הוא مستמך על פסקו של מהר"י מינץ ('כבר הורה זקן'),¹⁵⁰ שהרמ"א הסכים עמו במופקרת.

ועתה הוא דין בסיסוד ההיתר: 'הרוי הזונה היא מזידה, ופשעה, ובכפי האי גוונא אין אומרים "חטא", אפילו הכி התיר רמ"א [שפסק כמהר"י מינץ] להציל אלו המנאים עמה.¹⁵¹ ואף שגם הם פושעים, אפילו הכி דיניין להו כאונסין, הויאל והיא מחזרת ל zenith... קל וחומר הولد שלא פשע כלל, שאומרים לזה שרוצה לקחתה: "חטא", כדי להציל הولد'.¹⁵²

ראיתו של הנודע ביהודה צריכה עיון, שהרי יתכן שהרמ"א התיר רק ממשום 'ימצוה דרבים', בעוד שבמצלת הولد אין 'ימצוה דרבים'.¹⁵³

147. על דברים אלה מסתמך ר"מ פיננטין, בתשובתו הנזכרת לעיל, ליד ציון הערכה 139.

148. שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניניא, חלק אבן העוז, סימן לד.

149. רמב"ם, הלכות גירושין, פרק יא, הלכה כה.

150. שו"ת מהר"י מינץ, סימן ה.

151. וראה שו"ת נודע ביהודה, שם, סימן לו, בתשובה בן המחבר, ר' שמואל לנדא, וכן בהגנתו לסימן לה, שם.

152. אמנים הוא מביא את דעת מגן אברהם, סימן שז, ס"ק כת, שנשאר ביצהץ עיון' אם לשם הצלת קטן, אומרים לאדם: 'חטא' (ראה דבריו להלן, פרק שביעי, ליד ציון הערכה 59). אבל כאן הרי החשש הוא שימסר הקטן לבית יתומים נכרי, וישאר לעולם בחטא, גם לאחר שיגדל. ואם כן: 'היקן מצינו שאין בית דין מצווין להפרישו תיכף'. ועוד. ביוון שהימגן אברהם' מסופק בדבר, אם כן, באיסור דרבנן יש להקל.

153. וראה שו"ת דעת משה (פרידמן, האדמור' מבאיין-קראקה), סימן ז, בשאלת שנשאל: האם יש להתיר לעורך נישואין במימי בין המקרים לזוג העומד עלות לארץ-ישראל (ואם לא יסעו עכשו, עלולה נסיעתם להיזוחות הרבה, כי שעת חירותם היא), כדי להפרישם מאיסור של חיים יחד לנישואין? לדבריו: 'עייר הסמך הוא על התנירוץ השני, דהיינו מצוה דרבים, כי באונס בלבד בשאר עבירות לא מצינו בשוויע מפורש להיתר, ורק באונס על המרת דת, רחמנא ליצלן, מבואר במחבר' וכו'. מסקנתו של המשיב היא לאstor, והוא מסתמך על מה שmobaa בספר עקידת יצחק, פרשת נצבים, שער כת, שרצו להתיר איזה איסור כדי להציל רבים מאיסור חמור, והשיב להם: 'חטא קטן שנעשה ברשות בית דין, הוא חטא כל הקהלי'.

הרחבת חשובה של המושג 'אונס' אנו מוצאים אצל ר' שמואל הלוי בספרו 'נחלת שבעה'.¹⁵⁴ הוא דן בשאלת מי שהמיר את דעתו: האם מותר לחולל שבת כדי להצילו מן ההמרה? וודעתו היא שיש להתייר. בסוף תשובתו הוא מדמה את ההמרה לאונס, אף על פי שהמיר בפשיעה, ייעוד. אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא על ידי הסתה, ולאחר השעה הרעה יתחרט. ואם כן, למה לא יצליחו מן דת ישמעאלית?!

הסתמכות מעניינת על דברי התוספות בדבר ה'אונס' אנו מוצאים אצל ר' דוד צבי הופמן,¹⁵⁵ כשהוא דן¹⁵⁶ בשאלת: האם אפשר להתייר גיור למי שנtran עינוי באשה יהודייה, אם האשה כבר מעוברת ממנו? לאחר שהוא מבסס את פסקו להיתר, הוא נזקק לשאלת: כיצד נתיר את הדבר? הרי אין אומרים לאדם: 'חטא, בשביל שיזכה חברך', כשהלה פשע, וכךון הרי פשעה האשה. ועל כך הוא משיב, שאף אם פשעה בתחילת, מכל מקום סופה לאונס, כיון שהיא מעוברת ממנו, אינה יכולה לסייע בשיטה שלא להנשא לו, ומתייראת ששות איש לא ישנה מעטה, ותצטרך לישב גלוודה כל ימיה, ולכל הפחות דמי נדון דיין למה שכתבו תוספות... דכיוון שמצויה עצמה לzonot, דומים לאונסים'.

עוד הוא מוסיף: 'אם תנשא לגוי, גם זרעה, שמצד הדין הם יהודים גמורים, יהיו נמשכים אחר אביהם לגיותו, יהיו פושעים, ואלה הצאן מה חטאו? ועל כן טוב שיעשו בית דין איסורה זוטא, ולקבל את הגור ולהרגילו בדת יהודית, שייצא ממנו זרעה מעלייא'.

הערה מצמצמת לדברי התוספות מעיר הרב קוק,¹⁵⁷ שכאשר היא מפתחה לzonot, אין הדבר נחشب לאונס אלא במכשול לרבים, שנמצאים בהם כאלה שלא יתגברו על יצרם ויתפתחו, אבל לא בפיתויו של אדם אחד.¹⁵⁸ ועודין הדבר צריך עיון, מושום שבתוספות, הנימוקים של 'אונסים' ושל 'רביס' הם לכוארה שני תירוצים שאינם תלויים זה בזה, ומכאן שהתכוונו לומר שגם אם ייחשב אונס עקב הפניות, לעניין זה.

מאייד גיסא, מרחיב שם הרב קוק את הגדרת האונס, כשהוא מעלה את האפשרות שגם אונס מחמת עניות ייחשב כאונס לעניין זה.

154. נחלת שבעה, בשווי'ת שבסוף הספר, סימן פג.

155. נולד בשנת תרי"ד בעיר וירבבו שבהונגריה. השתתף עם ר' עזריאל הילדהיימר בהקמת בית המדרש לרבניים בברלין, ועמד בראשו עד פטירתו בשנת תרפ"ב.

156. שו'ית מלמד להועיל, חלק ב, סימן פג.

157. שו'ית עורת כהן, סימן כ.

158. וכן ראה שו'ית היכל יצחק,aben העוזר, חלק א, סימן יט, ד"ה ואולם: 'אבל התם שאני, שהוא להציל רבים ממכשול, וכךון רק יחיד'.

תאוותו של אדם למאכלים, שאינו מוכן לוותר על מאכלים חמימים בשבת, אין לראותה כעין אונס, שדיברו בו התוספות, שיהא בו כדי להתיר איסור אמרה לנכרי לבשל עבورو. כך פסק הרב י"א הרצוג, כשהשナル בדבר עצורי מחנה לטרוון, אם אפשר להתיר אמרה לנכרי, כדי למנוע בישול בשבת על ידי ישראל.¹⁵⁹

'איסור קל'

ראינו שכאשר מותר לאדם לעבור על איסור כדי להציל אדם אחר, לא התירו אלא לעبور על איסור קל. מהו 'איסור קל'? דוגמה טובה לאייסור קל היא, למשל, איסור מדרבנן, כמו לתרום שלא מן המוקף, בנגד איסור אכילת טבלים, שהוא המקירה הנידון בסוגיות עירובין, שהבאונו; או האיסור דרבנן לרזרות עיטה, בנגד איסור האפייה בשבת, שהוא המקירה הנידון בסוגיות שבת, שהבאונו (אלא שם בפועל לא הותר לעבור, מן הטעמיים שריאנו). אבל לא תמיד איסור דרבנן הוא איסור קל, משום שלפעמים עושים חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

דוגמה אחרת לאיסור קל, עשויי להיחות כדי שיקיים אחר מצווה חמורה, בעוד שאיסור גמור לא היה נדחה, היא למשל הסטמכוות על 'שעת הדחק' אצל الآخر, אף שאין זו 'שעת הדחק' אצל העובר. ר' מלכיאל צבי טננבוים, אב"ד לאמזא, דז¹⁶⁰ באדם שהtauור ספק לגביו אם מותר לו לבוא בקהל, משום איסור 'כרות שפכה'. לאחר שהגיעה למסקנה שמןויי 'שעת הדחק' מותר לו לשאת אשה, הוא מעלה את השאלה אם מותר לאשה להינsha לו? הרי לגביה אין זו שעת הדחק (שהרי היא יכולה להינsha לכל אדם אחר).¹⁶¹ ואם כן, האם מותר לה לעבור עברה קלה של הסטמכוות על 'שעת הדחק' של אדם אחר, כדי שהוא יוכל לשאת אשה? והרי אין אומרים לאדם: "חטא כדי שיזכה חברך". אבל מסקנתו היא להתיר על יסוד דברי התוספות, שריאנו למלטה, שהרי כאן הוא לא פשע, ועוד ספרייה ורביה זו 'מצויה רביה'. כל זאת, אף שאסור לה לעבור איסור גמור בשביל זה, לפי דברי התוספות בפסחים (פח ע"א, ד"ה לישא), ששאלו

159. פסקים וכתבים, אורח חיים, חלק א, סימן מד.

160. שו"ת דברי מלכיאל, חלק ג, סימן צ.

161. שאלה דומה מעורר ר' יצחק אלחנן ספקטור, בשוו"ת באר יצחק, חלק אבן העזר, סימן א, ענף יב, באשה מינקת (שאסור לה להינsha אחראי שהתאלמנה או התגרשה, עד גמילת הוולד - רמב"ם, הלכות גירושין, פרק יא, הלכה כה), שיש חשש שתמיר את דעתה אם לא נתיר לה להינsha, אף אם נוכל להתיר לאיש לשאת אותה (בניגוד לתירוץ השלישי בתוספות, שלפיו לא נאמר לו לחטוא כדי להציל אותה, כיון שהיא פשעה), כיצד נתיר לאשה להינsha? שהרי היא פושעת, כיון שבזכיה הדבר שלא תмир דעתה. והוא נסמך על הכלל ידרכיה דרכי נועם (משליל ג, יז), שהרי אם לא נתיר לאשה, לא יתרצה הבעל לשאת אותה, ולכן אין בית הדין מחייבים למחות בידה.

לענין 'חציו עבד וחציו בן חוריון', מדוע נאמר שלישא שפחה אינו יכול? מדוע לא יבוא 'עשה' של פרו ורבו (בראשית א, כח) וידחה את 'לא עשה' של לא יהיה קדש' (דברים כג, יח)? והшибו, משום שאصلة אין מצות 'עשה' עומדת בסתירה לאיסור 'לא יהיה קדש', שהרי היא יכולה להינsha לעבד.¹⁶² ואם כן, מבואר שאף שיש כאן מצווה הרבה, אסור לה להינsha לו. מכל מקום, בנידונו 딴זון, שאינו איסור גמור, אלא שאמ לא הייתה שעת הדחק היינו מחמירים עליו, בזה יודאי יש להקל לה להינsha לו. ואדרבא, עוד יש מצוה בזו להמציא לו אשה ולהצילו מעברת, וכך שאמנו כופין הרוב לשחררו!¹⁶³

'איסור קל' שדוחיותו עלולה להסביר נזק לרבים

ויש שהאיסור הוא איסור קל, ואף על פי כן אין להתיירו, משום שהוא עלול לגרום נזק לרבים. הנצייב מווולז'ין נשאל¹⁶⁴ בעניין אשה שלא טבלה לנידתה זמן רב, ומקשת להתייר לה לטבול ביום השמיני, משום שהיא בושה לטבול בלילה בעת שהנשים טובלות, יואם לא נתיר לה, תנהוג כמו עד עתה.¹⁶⁵ הנצייב אומר כי מראש ראות העניין, בחלה נפשי מלהшиб דבר, כי אף שמצוינו באיזה מקומות שהתיירו חז"ל כדי להשיב בניים שובבים,¹⁶⁶ אבל מן המומר אין מקבלים ממנו קרבען לאותה עברה,¹⁶⁷ משום שבודאי אינו חוזר בו. ואם כן, בנידונו זה, אין האשה נאמנת שתשמור נידתה בהסיר הבושה ממנה, על כן אין

162. וראה שו"ת הרי בשםים, חלק א, סימן לח, שהביא את קושיות ר"י מליסא, בספרו 'תורת גיטין', על גיטין מא, מדוע אין אומרים לשפחה 'חטאיה' כדי שיזכה הלה במצוות פריהה ורביה; ותירץ על כך בעל יהרי בשםים, שאין לומר כן, משום שהאשה אינה בכלל ערבות. וראה למלעה, הערה 92, על דעתו בעניין הערבות.

163. ועוד שאלה מעניינת הוא שואל: האם צריך להודיע לאשה שהתיירו לו להינsha רק מחמת 'שעת הדוחק', משום שיש ספק אם הוא יכול להוליד? ואם לא יודיעו לה על כך, הרי זה עיין 'אונאה'. ודעתו היא שיש להודיע לה. אבל אם ישאל את הרופא, ויגיד לו הלה שהוא יכול להוליד, אינו צריך להודיע לה.

164. שו"ת מшиб דבר, חלק ב, סימן מד. דברי השואל ונטייתו להתייר, מובאים שם, סימן מג. 165. שאלה דומה זו נשאל בשוו"ת הרי בשםים, חלק א, סימן לח, והשיב עיין תשובה של הנצייב, אלא שבסוף דבריו הציע שתטבול ביום שמנוי סמוך לחשכה, ותתעככ אחר הטבילה אצל שכנתה, ולא תבוא לביתה עד הלילה. אבל סיים, ש'דבר זה תלוי בראות עניini המורה, לשקל בפלס מאזני שכלי וכו'.

166. ראה חולין ה ע"א: 'מקבלין קרבנות מפושעי ישראל, כדי שייחזרו בהן בתשובה.' וראה רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות, פרק ג, הלכה ז. כמו כן, תיקנו חכמים הקללה לגנב, מפני תקנת השבטים - בבא קמא צד ע"ב. וראה נ' רקובר, עבריון שריצה את עונשו, פרק שלישי: 'יעידוד חוזרתו של העבריין' (בדפוס).

167. רמב"ם שם.

כדי לדבר בנסיבות עמה, אם לא שיבואו היא ובעלה ויקבלו תשובה על העבר ושמירה על להבא בלי שום תנאי, והוא רחום יכפר עונו.

ובהמשך דבריו, הוא נעה להסביר לשואלו מפני הכבוד, ואומר שאולי היה מקום להתייר לאשה לעבור על איסור קל של טבילה ביום, אם הייתה באה האשה מראש לשאול, שיצרה אنسה שלא לטבול בליליה מפני הבושה. אבל אין הדבר ברור אצלם, משום שטעם האיסור לטבול ביום בזמןו 'אינו אלא משום חשש שאחרים יכשלו בה [שילמדו ממעישה שהטבילה מותרת ביום]¹⁶⁸ וקלקלול הרבים אין לנו רשות להתייר בשביל תקנותה של אשה זו. ולא דמי למה שהקילו חז"ל בשビル איזו סיבה ואונס, דהתems הכל יודעים הסבה... מה שאין כן בנידון דין... יאמרו דמותר לטבול ביום שביעי גם כן. ותו, לאחר שהדבר תלוי בדעתה ורצונה, יהיו שאר הנשים גם כן אומרות כן¹⁶⁹. ובסוף תשובהו הוא קובע, כי להתייר איסור בשビル איסור צריך להיות מתון הרבה, ונדרש לכך יישוב הדעת, כפי שנדרש הדבר בשאלתך, אם לכורות אבר מן החולה, שכרכיתת האבר עשויה להציגו.¹⁷⁰

168. ראה: נידה סז ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביהה, פרק ד, הלכה ז.

169. וראה שו"ת שאל ציון, חלק א, סימן ג, אות ו, שמביא את תשובה דברי היל, סימן כד, שימוש משמע כי המשיב וגם רבו בעל היכחה צדק חולקים על דברי הנצי"ב, וכותב כי כד משמע גם משוי"ת חיים שאל (לחיד"א), חלק א, סימן ו.

170. ויש לעיין בדברי ר' יוסף בן לב. היתה 'הסכם' (תקנת קהלה) שלא תצאננה נשים בחולו של מועד לגנות, משום קלות ראש, ור"י בן לב נשאל: האם אפשר לבטל הסכם זה משום שנכשלות בה קצת נשים (שו"ת מהר"י בן לב, חלק ז, סימן ד)? לבירורה של השאלה, נזקק ר"י בן לב לתשובה הרשב"א, שלא התיר לבטל 'הסכם' האוסרת משחק, כדי להציג את מי שעלול להילך באיסור (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תשנה), והוא שואל על הרשב"א מן הסוגיה (שהבאו למעלה, ליד ציון הערכה 105) שהתרירה לשחרר את המשפחה, כדי שלא יכשלו בה. ועל כך תירץ ר"י בן לב, שהחרור השפחה ביטלו את העשה' של 'לעולים בהם תעבורי בישב ואל תעשה', אף שהאדון כותב שטר שחרור, עיקר המצווה הוא לעבוד בעבד, מה שאין כן בביטול ההסכם, שהרי יש בביטול 'קום ועשה' (בתשובה המקבילה, בשוו"ת הרשב"א המიוחסות לרמב"ז, סימן רבב, יש תוספת: 'שלא אמרו בעירובין', ננicha ליה לחבר דלעביד אליו איסורה זוטא ולא לעביד עם הארץ איסורה רבא', אלא לאיסור שבא לעם הארץ על ידי החבר, כי ההייא דאמր ליה: לך ולקוטי וכו'). ועדין קשה קושיית ר' בגין לב. וראה השגתו של שער המלך, הלכות שבועות, פרק ו, הלכה ה, על דברי ר' בגין לב; ודיוון בדבריהם, בשוו"ת לב אברהם, סימן קיד.

ר"י בגין לב לא נזקק כלל בתשובהו לסוגיות שבת, שם חידשו התוספות שיש אופנים שהתיירו לעbor כדי להציג אחר, אף שבסוגיה מדובר ביקום ועשה'. ודיוון הוא בעיקרו של דבר על סמכותם של חכמים לבטל איסור, כמו בהסכם שלא לשחק, כדי להציג מאיסור אחר, ועל כך הביא דוגמה מביטול מצווה, כמוות 'לעולים בהם תעבורי', אלא שעל כך השיב, שביטול מצווה זו הוא בישב ואל תעשה' ולא ביקום ועשה'.

הלה למעשה בהצלה מאיסור

ברמבי"ס ובסולחן ערוץ לא הובאה ההלכה בשאלת, אם אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו. אבל על הלכת המחבר בסולחן ערוץ, שמי שהדביך פת בתנור, מותר לו לרזרות את הפת קודם שפָּאפה¹⁷¹, כותב הימגון אברהם¹⁷²: יודוקא הוא, אבל אחרים אסורים לרזרות (ר'יו), דין אומרים לו לאדם: עשה חטא קל, שביל שלא עשה חבירך איסור חמוץ, כיוון שלא נעשה האיסור על ידו, וגם

והשווה ההבחנה בין ביטול מצות 'עשה' לבין ביטול מצות 'לא תעשה', שעשו הרמב"ס בתשובה (שו"ת פאר הדור, סימן קצץ; אבל תשובה זו אינה מובאת בתשובות הרמב"ס, מהדורות בלאו). נושא השאלה היה יותר כניסה לבתו של חייב בניגוד לדין (וראה בא מציעא קיג ע"א), ונראה מכוח תקנה. ועל כך בא התשובה: 'וואר שצוה הקב"ה, מי יוכל לעקור דבר מן התורה? והרי אמרו, אין בית דין יכול לעקור דבר מן התורה [יבמות פט ע"ב]. ואם היה דבר זה מצות עשה, אין כל כך, שהרי אמרו, שב ואל תעשה שניי [יבמות ע'']. צ ע"א]. אבל כגון זה, שהוא מצות לא תעשה, כמו שאמרו: "לא תבא אל ביתו לעבות עבותו" [דברים כד, י] - לא. ומאחר שכן, נחמיר עליו בשבועה בספר תורה בשופרות, ואין עליינו יותר מזה, ולא נתכן תקנה לעבור על דבר תורה. וכיוצא בזה אמרו, 'וכי אומרים לו לאדם: חטא בשביל שיזכה חבירך?!?!'

עוד יש לעיין במה שכותב הרדב"ז. הרדב"ז נשאל בעניין מי ישנתפס בבית הסוהר בשבת בברker, ואין לו מה יכול, אם יהיה מותר לנכרי להוליך לו מה יכול, או מוטב שייתענה בשבת? (שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן אלף ה [תקעו]). ועל כך השיב שיש להתייר מן הטעם שיכירics יכולה ולתותיה נעלומות בלילה, והוא רשאי היחיד לכולוי עולם. אבל משום עונג שבת גרידא, לא היה מתר לעבור על שבות על ידי אמרה לנכרי: 'ואי משום עונג שבת - אין אומרים לזה: חטא [בחטא] דאמירה לנכרי שבת, כדי שיזכה זה בעונג שבת'. ועוד, ששבשת האמרה אינה מתקीימת [מצות] עונג שבת, ודומה לזה אמרין בכל דוכתא [שבת קלב ע"ב; ביצה ח ע"ב], שלא אני עשה ודחי לא תעשה, אלא היכא דבשעה שמבעל הלאו, מתקיים העשה'. וראה נ' רקובר, מסירות נפש - הקרבת היחיד להצלת הרבים, ירושלים תש"ס, פרק שמיני: 'התנדבות להצלחה ב"חמי שעה"', ליד ציון הערא 10, בדברי הרב קוק, משפט כהן, סימן קמד, עמ' שג.

לכארה, מציב הרדב"ז תנאי להיתר לעבר עברה קלה כדי להציל מעbara חמורה, והוא שבאותה שעה שעוברים על האיסור הקל יסולק האיסור החמור, או תקיקים המצווה שבabilia עוברים על האיסור הקל. למעשה, כשהמטרה היא למנוע עברה חמורה, עשיית העbara הקלת מונעת מיד את העbara חמורה (שהרי אי אפשר להציב על זמן אחר שבו לא עברתי העbara חמורה), זהה נחשב 'בעידנא'.

אמנם בימאות רבה, כמו מצות 'פריה ורביה' והשלמה למנין, אמות המידה הן אחרות, ושם מותר לעbor על האיסור אף שמדובר שאין המצווה מתקीימת מיד באותה שעה, ולזה בודאי יסכים הרדב"ז, שהרי היתרים אלו מפורשים בתלמוד. אפשר להסביר זאת על פי הפרשנים שאומרים שעשה חמורה דוחה לאו, גם אם האדם עבר על הלאו לפני שמתקיים העשה (עיין שדי חמד, כללים, מערכת ע', כלל מב).

171. שולחן ערוץ, אורח חיים, סימן רנד, סעיף ו; ראה לעמלה, ליד ציון הערא 33.

172. מגן אברהם, לשולחן ערוץ, שם, ס"ק כא.

חברו פשע במה שהדביך (ב"ח, Tos). ובאמת העיקר תלוי באם פשע. ועיין בעירוביון דף לב בתוספות. ועיין סוף סימן שוי.

כלומר, הימגון אברהס' מביא את שני התירוצים שבתוספות, ולפי שני התירוצים אין להתייר לאחר לרבות את הפט שהדביך הלה בפשיעה. אמן הוא קובע: 'העיקר תלוי באם פשע'. כלומר, העיקר כתירוץ השני שבתוספות, ולא כתירוץ הראשון, התולח את הדבר בשאלת אם גרם הימצלי לאיסור. ולפי זה, אם לא פשע הימצול', רשאי אחר לעbor איסור כדי להצילו, אף אם לא נעשה האיסור על ידו.

ובימשנה ברורה¹⁷³ מדגיש, שלאדם אחר אסור לרבות, גם אם המדביך אינו כאן, ואי אפשר להזהיר אותו שירדה בעצמו, כיון שפצע כשהדביך. ובישער הציון¹⁷⁴, הגדר את ה'פשיעה' ככוללת גם עשייה בשוגג, כיון שהיא לו להיזהר שלא יבוא לידי כך, כפי שראינו למעלה בדברי התוספות.¹⁷⁵

עמדנו כאן על פסק ההלכה בשאלות הבסיסיות שבטוגיגית המדביך פט בתנור, אבל לא בכלל השאלות, כמו התחשבות בימוצה רביה וימוצה דרביהם.¹⁷⁶

סיכום

טוגיגיה קרובה לטוגיגית 'גדולה עברה לשמה' היא הטוגיגיה במשמעות שבת בעניין 'הבדיקה פט בתנור'. טוגיגיה זו עוסקת בשני נושאים: (א) האם מותר לאדם לעבור עברה קלה כדי להציל את עצמו מעברה חמורה? (ב) האם מותר לאדם לעבור עברה קלה כדי להציל את חברו מעברה חמורה? הטוגיגיה אמן עוסקת בשאלת מסויימת, بما שהבדיקה פט בתנור בשבת, אבל אף על פי כן שימושה טוגיגיה זו eben פינה להלכה הכללית ולסיגים בדבר הצלת עצמו והצלת אחר מעברה חמורה.

173. משנה ברורה, סימן רנד, ס"ק מ. והשוואה דברי משנה ברורה, למעלה, ליד ציון הערתה 82.

174. שער הציון, סימן רנד, ס"ק מ.

175. ראה למעלה, ליד ציון הערתה 125.

בירור רחב בשאלת 'חטא כדי שתזכה', ראה בשווי'ת אורח ישר, סימנים ד-ז.

وعיין אוצרות יוסף, לרי' ענגל, עמ' 99: 'עמוד וחטא בקדושת הארץ [מכירת קרקע לגוי] בשביל שתזכה בקדושת הארץ [להתיר עבודה בשביעית שתאפשר ביסוס היישוב היהודי]. וראה שו"ת תשובה מהאהבה, חלק א, סימן עג, שאין אומרים לאדם שבועל ערוה, שיפורוש באבר חי (שזה עצמו איסור) כדי שיזכה הבן, שלא יהיה ממזר (שלא יולד)'.

176. ובעוד שהמחבר והרמ"א לא פסקו במפורש בשולחן ערוך בשאלת אם אומרים לאדם: 'חטא' וכו', ואני אומרים כן, שמא בכל זאת ניתן ללמד מחי דעתם מן ההלכה בדבר היתר לחיל שבת כדי להציל מן המשמד. ראה על כך, בית יוסף, אורח חיים, סימן שו; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שו, סעיף יז, ובגהגות הרמ"א, שם, ובסימן שכח, סעיף ג'.

א. הצלת עצמו

נעבור עתה לעצם השאלה, האם מותר לאדם לעبور עברה קלה כדי להציל את עצמו מעברה חמורה? לפי תחילתה של הסוגיה במסכת שבת, זהה שאלתו של רב ביבי בר אביי. מה היא מסקנתה הסוגיה? לפי נוסח התלמוד שלפניינו, נפешה בעייתה של רב ביבי (שלא כבנוסחו של רבנו חננא). ברם, אף אם נפסקה ההלכה שモותר לאדם להציל את עצמו, מסקנה זו נכוונה במסגרת הדברים שהיא נאמרה בה, היינו למי שכבר הבדיקה פט בתנור, וממילא הוא יעבור עתה, עם אפיית הפט, על האיסור, אם לא נתיר לו לרذות את הפט, ואין לומוד מכאן בהכרח למקרה שהעbara העתידית אינה ודאית. עניין נוסף הוא, שסוגייתנו מדברת בשאלת ההיתר לרذות את הפט, וזו עברה מדרבנן בלבד. ועוד: הסוגיה מדברת למי שהבדיקה בمزיד, אך מה יהיה דיןו של מי שהבדיקה בשוגג? האם קל וחומר הוא שנTier בשוגג או שמא, בمزיד הוא עלול להתחייב סקילה, ויש להצילו מן הסקילה, מה שאין כן למי שהבדיקה בשוגג?

ב. הצלת אחר

הנחנו שאם נפסוק שאסור לאדם לעبور על איסור קל כדי להציל את עצמו מאיסור חמוץ, ודאי שלא נתיר לאדם לעبور על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמוץ. מאידך גיסא, אם נתיר לאדם לעبور על איסור קל כדי להציל את עצמו מאיסור חמוץ, אין הדבר אומר בהכרח שנTier לאדם לעبور על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמוץ.

אולם מדברי ר' יוסף שאל נתנו על אופן שבו דין העובר על איסור קל כדי לזכות את עצמו, חמוץ מדין העובר על איסור קל כדי לזכות את חברו. דברים אלה אמרוים כשמטרת העbara על האיסור הקל היא קיום מצות עשה. במצווה הבאה בעברה, אין משמעות למצווה. משום כך, לגבי האדם עצמו, יהיה הדבר אסור, מה שאין כן לגבי אדם אחר, כיון שאין המעשה שעושה האדם האחד סותר את המצווה של האדם الآخر.

מסוגיית 'הבדיקה פט בתנור' עולה, כי אין אומרים לאדם: 'חטא כדי שיזכה חברך'. סוגיה זו סותרת לכארה את דברי הגמרא בעירובין, כי נוח לאדם לעبور איסור קל, כדי שיזכה חברו ולא יעבור איסור חמוץ.

דרכים שונות הציעו בעלי התוספות בישוב הסתירה שבין שתי הסוגיות. לפי שתי דרכיהם, אין מתירים לאדם לחטוא בשביל אחר אלא במקרים יוצאים מן הכלל; בעוד שלפי הדריך השלישית, הכלל הוא שמתירים, ואילו היוצא מן הכלל הוא שאינו מתירין.

הדריכים שמציעים התוספות הן אלו: דעה אחת אומרת כי מותר לאדם לעבור על איסור כדי שלא יחטא חברו, רק כאשר הוא גרם לחברו לחטא; לפי הצעה אחרת, מותר לאדם לעبور על איסור קל כדי שלא יעבור לחברו על איסור חמוץ, אך ורק כשמדבר במצוה הרבה או במצוה דרבנים; ודרך נוספת שמציעים התוספות היא, שהכלל הוא שיש להתריר לאדם לחטא כדי להציל את חברו מאייסור חמוץ, אלא שאין מתיירים להציל את חברו כאשר חברו פשע.

הרייטב"א מציע שתי דרכים נוספות לישוב הסתירה בין הסוגיה במסכת עירובין לסוגיה במסכת שבת. דרך אחת מתבססת על הביטוי יוכי אומרים לו לאדם', המצוី בסוגיית שבת. לפי דרך זו, אין 'אומרים' לאדם לחטא אפילו חטא קל כדי להציל את חברו מאייסור חמוץ, אולם הוא רשאי 'להתנדבי' לעبور איסור קל כדי להציל את חברו מאייסור חמוץ, כפי שעולה מן הסוגיה במסכת עירובין. דרך אחרת מתבססת על המטרה שלשמה נעשה האיסור הקל. בסוגיות עירובין האיסור הקל נעשה כדי להציל מאייסור חמוץ, שעונשו מיתה, ולכן הותר לעשותתו. אולם בסוגיות שבת האיסור הקל בא כדי להציל מחיוב קרבן חטא, כלומרichiוב ממוני בלבד, ולכן הותר לעשותתו.

ביקשנו להרחיב ולעמוד על טיבם של המושגים שחידשו בעלי התוספות כיסודות לישוב הסתירה בין הסוגיות:

מצויה הרבה – אם האיסור הקל נעשה לא כדי להציל מאייסור חמוץ, אלא לשם קיום מצווה חשובה, יש מקום להתרירו. הדוגמה נתנו בעלי התוספות למצווה הרבה היא מצוות פריה ורבייה. אולם היו שהציעו מצוות נוספות, כגון מצוות תפילין (הרברט קווק) והצלחה משמד ('inheritance שבעה'), שאף הן בכלל 'מצויה הרבה'. מדברי 'אליה הרבה' למדו פוסקים רבים, שבמקרים מסוימים הרבה רבה יש להתריר עשיית איסור קל לשם הצלה אחר מאייסור חמוץ, גם כאשר ההצלחה נדרשת מלחמת פשיעתו של הניצול.

מצויה דרבנים – אם האיסור נעשה כדי לקיים 'מצויה דרבנים', יש מקום להתרירו, כפי שעולה מסוגיות התלמוד במסכת ברכות ובמסכת גיטין. מן הדוגמה המובאת בסוגיות אלו – שחרור עבד לשם השלמת מנין לתפילה – עשוי להישמע שמצויה דרבנים' פירושה מצווה שלשם קיומה נדרשים רבים. אולם מקורות שונים למדו שגם מצווה שנוגעת ליחידים רבים תיחס 'מצויה דרבנים'. להגדירה זו השפעות רבות וחוויות לעניין ההיתר לעبور איסורים לשם הצלה קהיל מאיסורים וכי לאפשר לקהיל לקיים מצוות. על סמך יסוד זה, התיר ר' משה פיינשטיין לעורך קידושין לאשה המתנה קבלת גט מבعلا בתנאי שיסדרו לה קידושין עם בועלה שזינתה עמו תחת בעלה. לדעתו, לאחר שמניעת ריבוי ממזרים היא צורך הרבנים, הרי שיש מקום להתריר איסור קל של קידושין לבועל

שזינתה עמו תחת בعلה, כדי להציל אותה מאייסור זנות כאשת איש, ואת בניה ממזרות.

הצלת מי שפצע – בעלי התוספות קבעו שאין להתייר לאדם לעשות אייסור כל כדי להציל אחר מאיסור חמוץ, אם الآخر נוצרך להצלה זו עקב פשיעתו. פשיעה זו אינה בהכרח פשיעה שבمزיד, אלא פירושה שהאייסור החמור נגרם בעטיו של מעשה שנעשה בידי הניצול. לאייך גיסא, בעלי התוספות מחדשיםשמי שנטפהה לעברה אינו בגדר פושע לעניין זה. לפיכך הם מתירים לשחרר שפחה, אם ההימנעות מן השחרור עלולה לגרום לרבים להhaftות ל贖נות עמה. נמצאו למדים, שהגדרת 'אונס' ו'פשעה' בהלכה זו שונה מהגדרת 'אונס' ו'פשעה' בהלכות אחרות. זאת ועוד: מדברי החתם סופר למדנו שאין להתייר אייסורים על מנת להציל מהטהה הבא באונס גמור, משום שיאונס – רחמנא פטריה, ובדרך זו הילך גם בנו, בעל כתב סופר. בעניין היתר השפחה, שנועד להציל רבים העולמים לחטא, יהיה בגדר 'אונסים', הוסיף בעלי התוספות: 'יעוד, דחיי נמי כמצוה דרביהם'. מתווספת זו ניתן ללמדו שלצורך 'מצוה דרביהם', ניתן להתייר עשיית דבריהם'. מתווספת זו ניתן למדן לשלצורך 'מצוה דרביהם' גם לשם הצלת מי שפצע. הרחבה חשובה למושג 'אונס' בעניינים אלו אייסור גם מדברי בעל 'נהלת שבעה', הסבור שגם מי שהסתוחו להמייר ذاتו, יחשב למדנו מדברי הרבה קוק למדנו שפיטוי יחשב כאונס רק כאשר רבים מפותחים, אך אונס. מדברי הרבה קוק למדנו שפיטוי יחשב כאונס רק כאשר רבים מפותחים, אך כאשר ייחיד מפותחה, אין לדונו כאונס. כמו כן למדנו מתשובה הגראייה הרצוג, שתאות אכילה אין לדונה כיאונס' לעניין היתר לעבור על אייסור קל כדי להצלו מאיסור חמוץ.

אייסור קל – גם כאשר ניתן להתייר לאדם לעשות אייסור על מנת להציל את חברו מאיסור, קיימים תנאי הכרחי להיתר זה, והוא – שהיא האיסור הנדחה כל מון האיסור שאנו מבקשים למנוע אותו, או שתהא המצווה שאנו מבקשים לקיים חשובה מן המצווה הנדחתת מפניה. מסוגיות התלמוד למדנו, שייסור קל או 'מצוה קלה' הם אייסורים או מצוות שמקורות מדרבנן, לעומת אייסורים או מצוות שמקורות בתורה. הגדרה נוספת נתן ר' מלכיאל צבי טננבוים, ולפיה התרת אייסור של מי שרוי בשעת הדחק נחשבת אייסור קל ביחס להיתר אייסור גמור למי שאינו שרוי בשעת הדחק. מדברי הנצייב מועלוזין למדנו, שבמקום שההיתר עלול להסביר נזק לרבים, אף שההיתר הוא של אייסור המוגדר כיאונס קל, אין להתיירו. חידוש מעניין למדנו מדברי מהריי בן לב, הסבור שגם אייסור קל אין להתייר בתקנה אלא בדרך של 'שב ואל תעשה', ולא בדרך של 'יקום ועשה'. מדברי הרՃבי'ז למדנו, אין להתייר לאדם לחטא באיסור קל כדי לזכות את חברו במצווה, אלא אם כן TABOA הזכות בשעת החטא.

אשר לפסיקת הלכה למעשה, מדברי הרמ"א והשולחן ערוך ניתן ללמידה שניית להתייר לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל את עצמו מאיסור חמור. אולם הם לא חיוו את דעתם במפורש בשאלת ההייתר לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור. ה' מגן אברהם' פסק שאסור לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אחר מאיסור חמור, אך סייג את האיסור הזה בשני תנאים, שנזכרו בדברי התוספות: שלא יגרם האיסור מלחמת המציל, ושיהא הניצול 'פושע'. אמנים טיעים ה' מגן אברהם' וקבע, שהעיקר תלוי באם פשע, ומכאן למדנו שאף אם האיסור נגרם בעטיו של המציל, אם פשע הניצול, לא נתיר למציל להצילו על ידי איסור קל.

רב חיים סבתו

שירת חיים

על לוח מזועות פתקא
בכתב ידו רשותה
אחר תפלה שחרית
על סטנדר דפיקה
את היישבה מוביל
בשפה ברורה
בתוכו ובחיקו בחום בלביות
לכל תלמיד פנים להסבירה
הוא רב החובל הוא קברניט לסתינה
שטה ברגיעה או מתנוצת בסערה
הוא הודה הוא זיהו הוא הדקה

 בסמטאות הרבע מטרוצץ
עם שרים ואנשי "החברה"
עפר חרבות ירושלים
מאבק בגדיו ונעליו
ובמסדרון היישבה מתייעץ
לשמע עצת זקני חברה
הצדיק הידיד הרב פרימן המרפא
דבר הולכה מפי הרב יעקב הפלוי
ומר' אביגדור בקיאות באיזה מקום במרקא
הוא הקברניט הוא רב החובל
הוא הודה הוא זיהו הוא הדקה

חברות נערים ישראלים בני תורה
בחלצה לבנה וכפה סרוגה
מבטוי מחסה יחו מrankדים
שלובי ידים ובגיניהם נהר
לכה דודי לקרהת אלה
לקבל הפלגה אצל כתל מערב
עיניהם חולמות מקום מקדש
ועל פניהם שכינה טורה
מכל עבר מבטאים בוחנים
ירושלמים בקפות שחירות
חסידיים בשיראי ושתרים מלים
ספרדים מתפלת ערבית שבבים
ותירים בכפות צבעוניות
מצלמות על כתפיים תלויות
מי אלה הנערים וממי בראשם
בלבוש לבני ומגבעת רחבה
عينים עצומות ועל פניו אורה
שמחתי באומרים לי
ביתה גלך
משגיח? ראש ישיבה?
לא ידעו באיזה תאר אותו נכתירה
אבל ידעו הוא לישיבת הפלל עטרה
הוא הודה הוא זיהו הוא הדקה

מול אָרוֹן קְדֻשָּׁה מִנְפְּרִים
שְׁעוּרָבְּלִי שֶׁל תַּלְמִידִי חֲכָמִים
וּמְפַקְדִּים מִסְפְּרִים בְּלִיל עֲצָמָות בְּמִסְבָּה
וּבֵין לְבֵין אֶת חֶבְרוֹת צְפָת לְעוֹזָד
וּמְרָאָה מִקּוּמוֹת וּרְשִׁימּוֹת
וְתִכְנִית הַלְּכָה וְתִכְנִית בְּקִיאוֹת
וּכְולָל רְבָנוֹת וּכְולָל דִּינּוֹת
וּכְnf יּוֹמִי וּכְולָל יוֹם שְׁשִׁי
וּכְתַלְנוֹ וּבֵין חֻחוֹמֹת
הָוָא לִישִׁיבָת הַכְּתָל עַטְרָה
הָוָא הַוְדָה הָוָא זִינָה הָוָא הַדָּרָה

וּבַיּוֹם הַכְּפּוּרִים הַגּוֹרָא
לְבָשׂ מְלֻכוֹת וּעֲטָרָה
חַגְקָ בְּחָמָס הַחֶבְרוֹה
הַדּוֹהָרָת לְקָרְבָּ בְּסֻעָּרָה
בָּאָמָץ לֵב וּבְכָנָה טְהוֹרָה
חַזְוִי בְּנֵי חַזְוִי בְּנֵי
שָׁר לְעַמְתָּם בְּאַהֲבָה
מָה תָּאַר לוֹ נִקְרָא
הָוָא לִישִׁיבָת הַכְּתָל הַקְּבָרָנִיט
הָוָא הַוְדָה הָוָא זִינָה הָוָא הַדָּרָה

וּבַיּוֹם חַמִּישִׁי לְעַת עָרֵב
הִיא שְׁעַת הַשִּׁיחָה
חָרְנוֹ בָּה מִמְקָרָא לְרַמְּבָנָן
וּמִמְנוֹ לְנַצְיָב וּכְלִי יָקָר לוֹ לְעֹזָרָה
וְשְׁפָת אָמָת וּרְמַזִּי קְבָלָה
חַסִּידָוֹת בְּמִדָּה
סְפִירָי הַזָּקָן הַפְּשָׁסָחָאי
וּחַדּוֹדי הַקּוֹצָקָאי
עִם הַרְבָּ צָבִי יְהוָה וּהַרְבָּ חַרְלָפָּי
רִ' חַיִים נְלוֹזִין וָרִ' חַיִם שְׁמוֹלִיבִין
וּבְשָׁנָה הַשְּׁבִיעִית הַשִּׁיחָה מִתְעַלָּה
בְּמִעְלּוֹת הַזָּמָן וּמִמְקוֹם
וּמִחְשְׁבָתוֹ בְּלִי הַזָּמָן מִתְעַמְּקָת
אֵיךְ יַקְשֵׁר אֶלָּה הַבְּחוּרִים
מִבְנֵי עֲקִיבָא בָּאִים וּנְפָשָׁם תִּמְיָמָה
חַלּוֹצִים וְאוֹהָבִי הַמִּדְינָה
עִם דָּוֹרוֹת עַבְרָה
עִם לִישִׁיבָת חֶבְרוֹן
וּקְלוֹזִין הַמּוֹסֵר
אֵיךְ יִמְשִׁיכָו הָם הַשְּׁרָשָׁת הַגְּדָרָה
וּיְוֹסִיףָו עוֹד חָלִיה אַחַת בְּתוֹרָה
הָוָא הַקְּבָרָנִיט הָוָא רַב הַחֹגֶל
הָוָא הַוְדָה הָוָא זִינָה הָוָא הַדָּרָה

חַנְכָה בְּרַקְעָד סְבִיב גְּרוֹזָת הַדּוֹלָקִים
וּפּוֹרִים בְּחַרוֹזִים בְּבֵית הַרְבָּ הַרְאָשִׁי
וּקְדָשָׁת יוֹם הַכְּפּוּרִים בְּמוֹסֵף וּגְנַעַילָה
וְהַתְּלַהְבּוֹת שְׁמָחָת תּוֹרָה

זה לבל נדבל

הרבי יעקב כ"ץ / עיון בפרט אחד ב"תוספת שבת"	243
הרבי חגי איזירר / פיקוח נפש ומילה בשבת	254
הרבי מרדי גריינברג / שיטת הגר"א בחיתוך בשר גבינה וירק בשבת	260
הרבי אהרון דרשביץ / אמירה דאמירה – בנכרי ובקטן	269
הרבי יצחק הלוי / השימוש במסים היוצאים מן המזון בשבת	280
הרבי יצחק הלוי / קידוש במקום סעודה, או קידוש "במקום" סעודה	285
הרבי יעקב ורhaftיג / גרמא בשבת	290
הרבי יהושע כ"ץ / למשמעות "פלג המנהה"	303
הרבי נח לנדרברג / קבלת שבת לפני פלג המנהה	324
הרבי מיכאל עמוס / אמירה לנכרי בשבת	330
הרבי רון בנימין קלופשטיוק / בעניין עירוב רשות של ק"ק ונ齊יה שבאיטליה	347
הרבי אוריה רדמן / פיקוח נפש דוחה שבת – סיכום שיטות	353
הרבי נחום רפאלי / שההה בבית בלי מזוזה בשבת	374
הרבי יהודה שחור / הבדלת נשים וקטנה שהגדילה במוציאי שבת	379
ר' רועי צבי תמיר / טלטול אופנווע או מכוניות בשבת	403
צפניה קלרמן / צדיק כאמונתו יהיה	425

הרב יעקב כ"ץ

עיוון בפרט אחד ב"תוספת שבת"

ברכת כהן באהבה לידיך נפשי מנוראים:
 "עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו"
 יחד עם נוות ביתו, הרבנית נעמי תחיה.

למציאות Tosfot שבת מובאים בש"ס שלושה מקורות. בר"ה ט. וביומא פ"א: "תניא: יועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש", יכול יתרחיל ויתענה בתשעה, ת"ל בערב. אי בערב יכול משתחשך, ת"ל בתשעה, הא כיצד, מתרחיל ומתענה מביעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, ת"ל מערב עד ערב. ואין לי אלא יו"כ, שבתות מנין, ת"ל תשבתו. אין לי אלא שבתות, יו"ט מנין, ת"ל שבתכם. הא כיצד, כל מקום שנאמר שבת, מוסיפין מחול על הקודש".

יש דעה בגמרא (יומא פ"א): שפסוקים אלו מלמדים דבר אחר. "יועיניתם את נפשותיכם בתשעה, וכי בתשעה מתענין, והלא בעשור מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשייע, מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי", מכאן שמצויה מן התורה לאכול בעיו"כ.

מקור אחר לתוספת שבת שם ביומא. "תנא דעתך עצם" (שם פא.): "יועיניתם את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו", יכול יהא ענוש כרת על Tosfot מלאכה וכו' עיי"ש. ומדכתב מייעוט שאין כרת ומלכות על Tosfot, הרי לימד כאן שיש דין Tosfot. אח"כ שואלת הגמ" (ע"ב): תנא דעתך עצם, האי בתשעה לחודש Mai עביד ליה, מיבעי ליה... שיש מצואה לאכול בעיו"כ. ומפרש רש"י "מדאי צטריך למיעוטי לתוספת החול, מעונש ומازהרה, ממילא שמעין דמוסיפין, והאי ועיניתם בתשעה Mai עביד ליה".

מקור שלישי – במסכת ר"ה (ט.): "וזמוסיפין מחול על הקודש, מnl? דתניא, בחריש ובקצר תשבות, ר"ע אומר אינו צריך לומר חריש וקצר של שביעית, שהרי כבר נאמר שdz לא תזרע, אלא חריש של ערבע שביעית הנכנס לשבעית וכו' (ועיין בಗליון הש"ס שם שמקשה איך למדים משבעית לעינוי יו"כ), ור' ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל, נפקא ליה מדתניא ועיניתם". לא נכנס לפרטי הדרשות. כל חד לשיטתה.

והנה לכארה יש לדון – מה פירושה של תוספת? האם הכוונה שהتورה גילהה לנו שהשבת או החג מתחילה מזמן התוספת ולא משתחש, וכל דין השבת והחג מתחילים אז, או שיש כאן מצווה בפני עצמה להוסיף מחול על הקודש? והנה הרוי"ף ביוםא (ב ע"ב בדפי הרוי"ף) הביא ברייתא: "ת"ר ועיניתם וכו', כל שביתה שאתה שותת אתה מוסיף לה בין מלפניה בין מלאחריה. יכול יהיה חייב כרת על התוספת, ת"ל וכל הנפש וכו' בעצם היום הזה" ע"ש.

ולכארה צ"ל מהיכי תיתי שיתחייב כרת על תוספת, הרי אינה אלא מצווה בעלמא להוסיף מחול על הקודש, ומה צריך מיעוט שמצוות "וועיניתם בתשעה" אין בה כרת? ויל דהו"א שהציווי על התוספת אינו מצווה בפ"ע אלא גילוי לגבי זמן התחלה يوم הכפורים, כלשון הרוי"ף, "כל שביתה שאתה שותת אתה מוסיף לה", והוא"א שיש בה כרת, קמ"ל שלא.

דוגמא לדבר, דברי Tosfot במועד קטן ג' ע"ב. שם איתא: "יכול ילקה על תוספת ראש השנה, דאתיא מבחריש ובקציר תשבות" (רש"י: "כדאמר ל�מן אם אינו עני לשביעית, שהרי כתיב שדך לא תזרע וכרמך לא TZUMOR, תנחו לענין ששית שנכנס לשביעית"), "וונסיבליה תלמודא לפטורה". ובתוס' שם ד"ה יכול ילקה, הקשו "ואית מלכות מൻן, והלא לא כתיב בתוספת לאו, אלא עשה גרידא, בחריש ובקציר תשבות" אילא למימר, דlbraceריש ובקציר מפקין צורך תוספת, ככלומר שהשביעית מתחלה משנה השישית וכל דין שבעית יהיו לשישית, דהכי קאמר רחמנא, שבעית מתחלה קודם שנת שבעית וא"כ הוא כשביעית". והרי זה כדברינו על הברייתא המובאת ברוי"ף דיתכן דעתן הדין התוספת הו, שהשבת מתחלה זמן התוספת ולא משתחש.

אך עדין יש מקום לדון גם בתוס' במועד"ק ג': לגבי שבעית וגם לעניין תוספת יו"כ ושבת. לאחר גילוי הכתוב שאין לוקין על תוספת שבעית, ושאין כרת ולאו בתוספת שבת, האם פירושו שכאן גילתה התורה שזו מצווה בפ"ע או שמא לא. עדין נימא שתוספת פירושה שבת מתחילה כבר מבערב אלא שלא ענס הכתוב אלא רק על עיצומו של יום? ולכארה בדבר זה נחקרו בעלי התוספות, Tosfot בכתובות מז. ולעומתם Tosfot בפסחים צט.:

בכתובות שם דינה הגמ' מנין שמעשי ידיה של בתו הקטנה והנעירה – לאביה, ומנסה הגמ' לומר "דאיס"ד מעשה ידיה לאו דאביה, אלא הא דZOCHI ליה רחמנא לאב למיסורה לחופה, היכי מצי מסר לה, הא קמנבל לה ממושעי ידיה". (רש"י "ואותו היום אינה עושה מלאכה"). "פריך רב אחאי וכו' אי נמי דמסר לה בשבתו וימים טובים". ומקשים בתוס' (ד"ה דמסר לה) "אעיג' דאמר במועד"ק ושמחה בחגך ולא באשתך, שאין נושאין נשים בחולו של מועד משום דין ערבי שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא, כדאמר בחגיגת דהו"י מדאוריתא?

איכא למיימר דהכא אירי שעה אחת לפני יומת שהוא כיומת לעניין מלאכה לתוספת דאוריתא, ובטילה באותו שעה מן המלאכה". הרי דס"ל לתוס' שבתוספת יומת אין מצוות שמחת יומת, דאל"כ לא תירצ מידי ודוי"ק. ובפשטות כוונתם שדין תוספת אין פי' שהיומת מזמן התוספת, אלא שיש דין להוסיף מחול על הקודש, וזה רק לגבי השביתה והעינוי ולא לגבי מצוות היום החיוביות.

ולעומת זה בפסחים צט: איתא במתניי "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחיש", ובתוס' (ד"ה עד שתחיש) מזמנים, "אמאי איצטריך עד שתחיש", פשיטה, ועודDBGMI גבי שבתות וימים טובים לא כתנייה לה. ואומר הר"י מקורביל דגבי מצה דוקא עיין עד שתחיש כדתניתא בתוספתא הפסח מצה מרור מצותן משתחיש, וטעמא, משום דכתיב ואכלו את הבשר בליל הזה, ומצה ומרור איתיקשו לפסח, אבל סעודת שבת יומת מצי אכילת ה羞 מבעוד יומם וכו'. הרי דס"ל לר"י מקורביל דכל מצוות היום אפשר לקיים בתוספת, מלבד מצה, פסח ומרור, דגמירין מקרא "בלילה הזה".

וזה שלא בדברי התוס' בכתבונות הניל, (וראינו מקידוש יש לדחות,DKDוש ותפילה שאניCDCALKMN). והראני חתני הרה"ג ש"ז הכרמי שליט"א, שב"קובץ שיעורים" לגר"א וסרמן זצ"ל על מסכת פסחים הקשה סתירה זו בתוס'.

ולכאורה זו המחלוקת בין בעלי התוס' הניל, אם תוספת פירושה שבת יומת מתחלילים מזמן התוספת, או שזו מצווה נפרדת וככ"ל.

נ"מ נוספת בחלוקת הניל היא: אדם שקיבל על עצמו תוספת יומת של חג הסוכות, האם יכול לקדש בבתו מבועוד יומם ולהתחיל לאכול (שהרי לגבי קידוש לכ"ע אפשר לקדש מזמן התוספתCDCALKMN), ואח"כ כשיגיע הלילה יכנס לסוכה. אם התוספת היא מצווה בפ"ע, עדין אינו חייב בסוכה, משא"כ אם נימא שהחג מתחיל כבר מזמן התוספת, הרי חייב בסוכה. אמנם ברור – שלא יצא ידי חובת אכילה בלילה הראשונית בסוכה בזמן התוספת – שהרי גמירין ט"ו ט"ו מחר המצוות, וע"כ חובת האכילה דוקא משתחיש כבמצה, כמו שכתבו כל הפוסקים, אך שאלתנו היא אם יתחייב בסוכה בזמן התוספת כבשר ימי החג.

והנה יש לדון דלאוראה בחלוקת הניל יש נ"מ נוספת,adam נימא שמצוות התוספת היא מצווה בפני עצמה (כదמשמע בתוס' בכתבונות הניל), הרי אשה פטורה מצוות זו, שהרי היא מצווה שהזמן גרמא, משא"כ אם התורה גילתה שהשבת וחג מתחלילים מזמן התוספת, א"כ פשיטה שאשה שיכת ג"כ בדיון התוספת כי זה דין מדיני השבת וחג.

והנה מצאנו מפורש בוגמי' שאשה חייבת במצוות התוספת, DBGMI שבת קמה: וביצה ל. איתא שגם בדאוריתא אמרין מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים,

"זהא תוספת יו"כ דאוריתא הוא ואכלו ושתו עד שחשכה ולא אמרין להו ולא מידי". אמנים בಗמי לא מפורש דקאי על נשים אך בראשונים שם מפורש כן. ובחידושי הראה על ביצה אף גרס כן "זהא הנוי נשוי דאכלו ושתו עד חשכה" (ובגמי, לפני קטע זה, מובה והא הנוי נשוי דשקלן חצביהו וכו'), וכן בבית יוסף סי' תר"ח מביא את הגמי הנויל בלשון: "וקא חזינה לנשי דאכלו ושתו" ע"ש.

הרי מפורש שנשים חייבות בתוספת מן התורה. ובפשטות מוכח שמצווי התוספת פירושו שיש להתחילה את חלות החג מבعد יום, ואין זו מצווה בפ"ע. ולכאורה זה נוגד את דברי Tos' בכתובות.

ואפשר היה לנוטת קצת מדברינו הראשונים. ולומר שגם לדעת התוס' בכתובות אין זו מצווה בפני עצמה, אלא שהتورה גילתה לנו שהחג מתחילה מזמן התוספת. ואפילו הכי ס"ל לתוס' בכתובות שחולות החג מתחילה רק לעניין האיסורים שבתג ולא לעניין מצוות החג. ומקורות של התוס' הוא מהא שדין התוספת נלמד משביתה: "מערב עד ערב תשבעו שבתכם". ועי"כ אינו אלא בענייני השביטה ותו לא. וכיוון שכן, גם נשים חייבות במצוות התוספת. אך, אף אם הדברים נכונים כשלעצמם, מיותר לומר כן. כי קושייתנו לגבי נשים מעיקרה ליתא, כי גמי מפורשת עוסקת בעניין זה, מדובר נשים חייבות בתוספת, ואדרבא, אולי ממש מקור התוס' בכתובות, וכדנפרש.

הגמי בסוכה כ"ח ע"א מביאה בריתא: "האזור" ("תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזורה והגר", רשי') לרבות את הנשים האזרחות שחייבות בעניינו". ובעמוד ב' מקשה הגמי: "יום הכיפורים מדורב יהודה אמר רב נפקא (שהשווה הכתובacha לאיש לכל עונשין שבתורה) ות"י הגמי: "לא נצרכה אלא לתוספת עינוי, סד"א הויאל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה, לא נתחייבו נשים כלל, קמ"ל", ומפרש רשי' בסוף ד"ה הויאל: "נשים נמי למעט דלא ליהיבו בהח אפי' למצות עשה בעלמא" ע"ש.

והשתא אפשר לפרש את מסקנת הגמי בשני אופנים: או דגם למסקנא, זו מצווה בפ"ע, אלא שנשים חייבות בה מ"האזור", או ש"האזור" מגלה שאין זו מצווה בפ"ע, אלא שחולות החג חלה מזמן התוספת לגבי כל המצוות או לפחות לגבי האיסורים, ודוק".

ובשיטת מקובצת, מסכת ביצה, גמי הנויל, דקא חזינה לנשי דאכלו ושתו – איתא: "ויא"ת ובתוספת אמרי נשים חייבות דזה מ"ע שהזמן גרמא היא, וייל דב遼遼 מרבנן מ"האזור" לרבות את הנשים, וודאי לתוספת מרביבן, די לעיקר היום – היא איך קרת, והשווה הכתוב איש לאישה לכל עונשין שבתורה", עכ"ל. הרי לדברינו ועיין.

(ועיין בפמ"ג מש"ז סי' תר"ח סק"א, "נשים חייבות בתוס' יה"כ מהתורה כבשעיף ב', ואע"ג מצות עשה שהזמן גרמא באין עונש נשים פטורות יהל היינו משום יה"כ גופו שייך בנשים ג"כ. [צ"ע למה לא מביא את דרשת "האזורח" כدائית בגמ'] וכי"ש תוספת שבת נשים חייבות בו וכל מצות עשה של שבת נשים חייבות ואפילו בג' סעודות" עכ"ל).

והנה במנחת חינוך מצוה שי"ג (אות ט"ז) מביא את מחלוקת הראשונים הגדולה אם תוספת שבת דאוריתא או דרבנן. וגם לעניין יה"כ נחלקו אם תוספת יה"כ דאוריתא גם לעניין איסור מלאכה או שכל התוספת מדאוריתא רק לעניין העינוי. וזו שיטת הר"ם (ועיין בש"ע או"ח رس"א ס"ב ובה"ל שם, ואין כאן המוקם להאריך בזה).

וחידש במניח הניל דלמי"ד דבכל יום קודש חייבים בתוספת, מהלימוד "תשבתו שבתכם", הרי אפשר DNSים פטורות מכל זה, דרך בי"כ, נתרבו מ"האזורח" כנ"ל (סוכה כ"ח), אבל בשאר שבתות ויו"ט פטורים ככל מצות עשה שהזמן גרמא. (והוסיף עוד שם ד"ל דעת הטור כפי הנראה מבית יוסף סי' رس"א דלית ליה תוספת לשבת ויו"ט, רק בי"כ אית ליה תוספת אף לעניין מלאכה – וא"כ נשים פטורות, דלית שום ריבוי ד"האזורח", כי "האזורח" גבי עינוי כתיב, וכן הוא בלשון הגמ' דסוכה שם: 'לא נזכה אלא לתוספת עינוי' וכו', נראה דזוקא לתוספת עינוי אבל תוספת מלאכה אין לנו שום ריבוי", עכ"ל. ודברים אלו כשגגה היוצאה מ לפניהם השligt שחרי במקרא מפורש: "תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזורח", והפסק מובא ברשי" ש בסוגיא, הרי ש"האזורח" נאמר גם לגבי מלאכה, וצ"ע).

עכ"פ חידש לו המניח חידוש גדול, דלכ"ע אלה אינה חייבת בתוספת שבת ויו"ט מדאוריתא. וזה כמוובן נוגד את דברי התוס' בכתביהם שכתבו שהבת חייבת בתוספת מדאוריתא, וממצוות שמחת החג עדין אינה נהגת, ובאותה שעה יכול אביה לקדשה כי אינו מבטלת מלאכה, ע"ש, הרי מפורש שחיבבת בתוספת מדאוריתא. ועפ"י חידשו חידש דבר נוסף שהוא נגד כל הפסקים. ע"ש במניח שمبיא את שיטת הרמב"ן (מובא בטור) שכל דין קבלה מבعد يوم לא הווי מדין נדר אלא מדין תוספת, וכל היכא שאינו דין תוספת לא שייך קבלה מבعد يوم, כגון בערב תשעה באב. וא"כ – לפי דבריו שאלה אינה חייבת בתוספת שבת, שוב לא רק שאינה חייבת, אלא אף לא תוכל לקבל שבת מבע"י. אך חידשו זה לא ייתכן. וכבר העירו שאף לפי הרמב"ן הרי סוף סוף שבת ויו"ט שייכים בתוספת וא"כ האשה יכולה לקיים המצווה ככל מצות עשה שהזמן גרמא, וממילא גם יכולה לקבל מבע"י ודוק".

אך עפ"י דברינו דלעיל, כל דין של המנ"ח אינו מוכחה. אמן צריך ריבוי "האזור", דאל"כ ה"א דנסים פטורות מתוספת, כי זו מצוה שהזמן גרמא, אך לאחר הריבוי של האזור שוב אפשר לומר שהתורה גילתה לנו שאין זו מצוה בפ"ע אלא שдинי החג מתחילה מזמן התוספת. לא מיבעי לדעת התוס' בפסחים, פשיטה שכז' האמת, שהרי ס"ל שככל המצוות הנוהגות בחג נוהגות גם בתוספת. ואפי' לדעת התוס' בכתבונות, שהמצוות החיוביות אינן נוהגות, הרי ניסינו לבאר שכונתם של חלות החג מתחילה מזמן התוספת לעניין האיסורים ולא לעניין המצוות, ועכ"פ לעניין האיסורים חל כבר החג, וא"כ גם נשים בכלל דין זה, כי זה דין מדיני החג ודוק".

ובפרט שבתוס' עצם בכתבונות מבואר להדייה שנשים חייבות בתוספת וכן ניל, וא"כ יהיה הטעם מה שייהי, עכ"פ דין של המנ"ח אינו נכון.

עפ"י הניל יש לדון בדבר נוספת. עיין במנ"ח שם (אות י"ז), שנסתפק בנער שנעשה בר מצווה ב"יא בתשרי – האם חייב להתענות בתוספת יו"כ ביציאתו – מדאוריתא. שהרי יש לומר, הוαι והוא עכשו כבר גדול ע"כ חייב, אך אפשר לומר שחייב התוספת הוא להוסיף מחול על הקודש וכיוון שלא היה חייב בקודש עצמו מדאוריתא, שוב לא שייך שיתחייב בתוספת. והוא ספק גם בהגדיל במוצאי שבת ויו"ט, למ"ד שתוספת שלהם דאוריתא – האם חייב בתוספת ביציאתם, ונשאר בצ"ע.

וב"מנחת יצחק" ח"ו ס"י נ"ט דין זה, והסיק ד"הנראה דעתלי, אם מחות תוספת יו"כ הוא מצוה בפ"ע, או הוא רק המשך ממחות יה"כ,adam hei רק המשך אז שפיר י"ל כיון שאינו חייב בהעיקר אינו חייב בתוספת, אבל אם הוא מצוה בפני עצמה, חייב בתוספת אף אם פטור בי"כ עצמו".

אך אפשר שהדברים להיפך, ונברא. הנה ב"חתם סופר" שווי"ת או"ח קע"ב כתוב: "ניל פשוט יותר מביעה בכתובת דהאי תוספת איינו מן הצום עצמו דנימא די"כ המשך עוד שעה על הלילה ואין בו לא חייב ברת ומלקות כלל, משום דפשיטה דקרה אינו מורה עליה, אלא איסורא מדרשת חז"ל, והם אמרו שהוא מהתורה תוספת מחול על הקודש. וא"כ מי שלא חייב לנוהג קודש אין לו שייכות להוסיף, ועל מה יוסיף, אין תוספת بلا עיקר". עכ"ל.

הרי להיפך מדברי "מנחת יצחק". והסביר: אם התוספת חלק מיו"כ, שייך לומר שאע"פ שעד עכשו לא היה חייב, אפילו hei ברגעים אלה חייב, והרי הוא כמו שהביא ב' שערות במאצע יו"כ, דודאי חייב לצום מזמן שהגדל, אך אם זו תוספת, אין תוספת بلا עיקר. (אך עצם דברי החת"ס לא ברורים, מדוע לא הביא את הברייתא שפטרה את התוספת מברת ומלקות מקרה ד"בעצם היום

זהה", "על עיצומו של יום חייבין כרת ואין חייבים על תוספת עינוי", ואיך הוכחה שהתוספת דבר בפני עצמו "תוספת מחול על הקודש". וצ"ע.)

והנה בחולין (ק"א ע"ב) איתא בגמ' בפסקנה, ששבת וו"כ חליין ייחדיו, ועי"כ אם אמרין דאייסור חל על איסור כשחלים יחד – הרי חייב שתים ואם לאו חייב אחת. ומקשה במהר"ץ חיות בהגחותיו שם, "לשיטת הטור והט"ז או"ח הל' יו"כ סי' תר"ח דזוקא Tos. יו"כ בין לאכילה ובין למלאכה הוא דאוריתא, (דלא כר"מ שהבאנו שרק לגבי עוני הווי דאוריתא), אבל תוספת שבת אינו רק מדרבנן וא"כ היכי קאמרין כאן, בפשיטות, תרוייתו בהדי קאתי, הרי יו"כ קדים לבוא מן קדושת שבת, וצע"ג! עכ"ל.

ולדברים דלעיל ייל דכל קושיותו היא רק אם נימא שדין התוספת הוא שיו"כ מתחילה כבר מזמן התוספת, אז קשה שהשבת וו"כ אינם כאחთ, אך אם התוספת מצוה בפנ"ע, הרי בהגיע עיצומו של יו"כ, מסתיימתמצוות התוספת ומתחילהמצוות היום, וא"כ חלים שבת וו"כ יחד. (וכען איסור אבר מן החיה, שכשהבהמה מטה ביו"כ, חלים איסור נבלה וו"כ כאחד, שאף שהיתה אסורה, פקע האיסור ההוא, ודז"ק).

[ובני חביבי הרב בן ציון הי"ו רצה לחידש ולדוחות את הראה מתוס' בכתובות. DAOLOI גם התוס' ס"ל שחלות החג מתחילה מזמן התוספת, ואפילו לגבי המצוות החיוביות של היום, ואה"נ שיהא חייב לשבת בסופה מזמן התוספת, אלא דס"ל לתוס' דמצוות שמחה שאני, ובה אין חייב עד שמנגיע עיצומו של יום.

וטעם הדבר, שהרי נאמר "ושמחת בחגך", ומכאן דרשו שצרכיך לשם בחג ולא באשה, ובזמן התוספת עדיין לא הגיע עיצומו של חג, אף שדייני היום חלים כבר, אך עיצומו של חג עדיין לא חל, ועי"כ לא שייך לומר לגבי זמן התוספת, "ושמחת בחגך ולא באשתך". וכשם שמעטינו התוספת מכרת ומלכות, מדכתייב "בעצם היום זהה" – דעתך אין כאן עיצומו של יום הכהפורים, כן ייל שאין כאן עדיין חגך, ועי"כ עדיין לא נהגתמצוות "ושמחת בחגך". והדברים מתקבלים מאד על הלב, וזה שלא לדברי הקובלץ שיעורים הנ"ל.]

והנה לכארה, איך אנו דנים אם אפשר לקייםמצוות היום בזמן התוספת, והרי גמ' מפורשת (ברכות כ"ז), שאפשר לקייםמצוות קידוש היום בתוספת שבת: "زادמר ר"נ אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הeos".

אך באמת אין مكان כל הוכחה לעניינו. שהרי מפורש שם בגמ' שגם להבדיל בצאת השבת אפשר מבعد יום, "زادמר רבבי יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הeos". א"כ מוכח שדין הקידוש בע"ש אינו שייך לדין תוספת שבת, שהרי הבדלה היא בצאת השבת וא"ה מבديل לפני צאת

השבת, וכיון שהגמי כרוכה את דין הקידוש עם דין הבדלה, ברור שטעם אחד להט.

וטעם הדבר נלמד מדברי הרמב"ם בפרק כ"ט מהל' שבת הלכה י"א וז"ל: "יש לו לאדם לקדש על החוסט ע"ש מבועוד يوم ע"פ שלא נכנסה השבת, וכן מבديل על החוסט מבע"י ע"פ שעדיין היא שבת, שמצוות זכירה לאמרה בין בשעת כניסה ויציאתו בין קודם לשבה זו מעט" ע"כ. הרי שמצוות קידוש, וכן מצוות הבדלה שהיא מדאוריתא לשיטת הר"מ, זמנם בסמוך לשבה, ואין המצווה לקדש דוחקה ביום עצמו או להבדיל אחרי שלף היום. משא"כ במצוות שחיוון ביום עצמו, כגון סוכה, שמחת החג וכדומהו שמא אינם נהגות בתוספת.

אך מצאנו דבר חדש בחידושים הרא"ה (ברכות כ"ז) בסוגיה הניל. וז"ל: וצריך להוסיף כל שהוא מדין תורה וכו', ואם בא להוסיף יותר – בשקל תוספת זה בתפילה או בקידוש חלה עליו קדושת היום מדין תורה, וזהו שיצא ידי קידושeskash באותה שעה – אף על פי שקידוש היום מן התורה, שאף קדושת שעה זו לשבת מן התורה", עכ"ל.

הרי דעתך ברור שהטעם שאפשר לקדש בזמן התוספת הוא כי השבת חלה מן התורה, והרי הוא מקדש בשבת עצמה ודוי". (ולגבי הבדלה, מדובר אפשר לשיטתו מבעו"י יש דרכי לפרש ואין כאן מקום).

והנה ביו"ד סי' קצ"ו סעיף י"א בהגה, רמז הגרא"א למקורות שהבאו לעיל, וצדרכו בקדוש קיצור בלשונו, ולא פירש.

שם איתא ברמ"א: "י"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אינה יכולה לבדוק אז לבוש לבנים ולהתחיל למנות מיום המחרת, מאחר שהקהל כבר עשו אותו לילה (כוונתו אפילו ביום חול רגיל), וו"א דמותר אפילו עשו הקהל שבת". (עפ"י שהיחיד נגרר אחר הציבור בקבלת שבת וחול עליה שבת, אף"ה לגבי בדיקת הפסק טהרה הווי עדין יום).

וכتب הגרא"א: וו"א שモתר, עיין Tosafot מ"ז א' ד"ה דמסר וכו' (כוונתו: שאין מצוות שמחה בתוספת), ובפתחים צט" ע"ב ד"ה עד וכו' (כוונתו לר"י מקורביל דמשמע מדבריו שאפשר לקיים מצוות היום בתוספת, חוץ מפסח, מצה ומורור מדכתיב "וְאָכַל..... בלילה"). ובברכות כ"ז ע"ב, איבעיא להו, אומר קדושה וכו' אומר הבדלה וכו', מכל דלשאר דברים דלא שייך לשבת (כגון לעניין הבדיקה), ודאי לאו לילה הוא" עכ"ד, ודוק היטב בהם כי יש לפרשים בכמה אופנים. [ועיין עוד בתרומות החדש סי' רמ"ח שדן בזה ומנסה לחלק בין תוספת לבין קבלת עיזומו של יום. ועיין בשווי"ע הגרא"ז סי' רס"א].

עתה נדון לגבי סעודות שבת. האם אפשר לקיימן בתוספת שבת, או שמא יש

לקיימנו דוקא בשבת עצמה. כגון אדם שמקבל עליו שבת מבע"י, הרי לגבי קידוש פשיטה שיכול לקדש מבע"י וככnil. השאלה היא, האם יוכל לסיים סעודתו מבועז יום, או שמא חובתו לאכול לפחות צוית (או מעט יותר מככיבת דעת הר"ן) בלילה.

לכאורה זה תלוי בחלוקת הניל, אםמצוות היום אפשר לקיימנו בזמן התוספת. (ב托ס' הניל בפסחים כתבו להדייא, שיכול לאכול סעודת שבת מבע"י וככnil). בשווי"ע סי' רס"ז ס"ב פסק: "מקדיםין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילה ערבית ולאכול מיד". משמע שיויצה ידי חובת הסעודה גם אם ישימה ביום וכן במי"א ובט"ז לדינה. אך עיין שם במי"ב סק"ה, שיש סוברים "שיזהר למשוך סעודתו עד הלילה ויאכל צוית בלילה". (ספר חסידים וב"ח בשם מהר"ל). אך נימוקו לא מטעם הניל דמצוות היום אין נהוגות בתוספת, אלא מטעם אחר, "זכיון שהשלש סעודות לפניהם מה דכתיב 'אכלו הום כי שבת היום לה' היום לא תמצאו בשדה', עיין שיקיים אותם ביום השבת עצמו, ולכתחילה נכון לחוש לדבריהם".

והנה לדעת השווי"ע, המ"א והט"ז, שאפשר לקיים סעודת שבת מבע"י בזמן התוספת, יש לדון מה דין של סעודה שלישית, האם אפשר לקיימה בתוספת שבצתת השבת? הא ודאי שאסור להתחיל לאכול אחר שקיעת החמה, או לפחות לאחר צאת הכוכבים, כדנפסק בס"י רצ"ט ס"א, ועיין במי"ב ובה"ל שם. אך השאלה היא, האם מספיק שיטעם משחו לפני השקיעה ושוב יוכל המשיך לאכול, כמו שנפסק שם, וכיימים אזמצוות סעודת שלישית, או שמא צריך לאכול כשיעור מבועז يوم (צוית או מעט יותר מככיבת), כדי לקייםמצוות סעודת שלישית בשבת עצמה. בפשטות אין לחלק בין כניסה השבת לצאתה. אך עיין במי"ב תחילת סי' רצ"ט סק"א דכתב: "וּמִמְּנָא רֵא לַיְלָעֲנִין אֶכְלָת סֻעָדָה שְׁלִישִׁית, אִם לֹא אֶכְלָ מִקְדָּם, בּוּזָדֵי צָרֵיךְ לְאֶכְלָ אַפְּלֵו אַחֲרֵי שְׁקִיעָה". וטעמו עיין בשער הציון סק"ב, "א). בדבר מצווה אפשר לסמך על הרז"ה שמתיר לאכול בין השימושות. ב). ואפשר עוד ذاتי ספק עשה דרבנן (סעודת שלישית), ודוחה ספק איסור דרבנן", עכ"ל.

וכוונתו ذבן השימושות הרי הוא ספק يوم ספק לילה. ולדעת האוסרים לאכול אז, הרי זה ספק איסור ולא וודאי. מאידך, אם עדין يوم הרי יש מצווה לאכול סעודת שלישית ואין איסור אכילה. ועי"כ כשם שעשה דוחה ל"ית וכן עשה דרבנן דוחה איסור דרבנן, כן ספק עשה ידחה ספק איסור ודוחה, זוכוונתו לענ"ז. אך יש לעיין, דלפי פסקו בס"י רס"ז, הרי מעיקר הדין, אפשר לקיים סעודות שבת בזמן התוספת, וא"כ מדו"ע הויבזמן ביה"ש של צאת השבת רק ספק מצווה ולא וודאי מצווה? (ודוחק לומר שכותב זאת כאן לפי המחייבין שם).

יתר על כן צ"ע, מדו"ע לא יכול לקיים מצות סעודת שלישית אפילו לאחר צאת הכוכבים, הרי עדין אצלו תוספת שבת, ובתוספת מקיימים מצות סעודות שבת? ובמ"ב משמע להדיא שברור לו שא"א לאכול סעודת שלישית לאחר צאת הכוכבים וכל דיוינו הוא על זמן בה"ש.

ואולי תוספת שבת במקומות שבת אינה תלולה בדעת האדם, ומיד לאחר שייראו שלושה כוכבים קטנים רצופים (עיין סי' רצ"ג סעיף ב') – יוצאת השבת (אלא אסור במלאה עד שיאמר "המבידיל" ואסור באכילה עד שיב딜 על הeos), וזהו חידוש.

אך שאלתנו הראשונה בעינה. מדו"ע בין השמשות הווי רק ספק מצוה, הרי אז ודאי זמן התוספת, וא"כ הווי ודאי מצווה לפוסקים שאפשר לקיים הסעודות בתוספת,etz"u.

עד הנה עסקנו בשאלת אם אפשר לקיים מצות היום בתוספת. ויש לדען בפרט נוספ'.

אם קיבל שבת ויוציא מבעו"י, האם אפשר לקיים מצות היום הקודם, או שמא, לגביו, הגיע כבר יום השבת, וממצוות של ע"ש כבר עבר זمان.

ובבר הבאנו לעיל את דברי הרמ"א בי"ד אודות הפסק טהרה לאחר שקיבלו שבת, ועיין שם היטב בדברי הגרא"א שהובאו לעיל, וסבירomo: "...מכל שלשא הרדברים דלא שייך לשבת, ודאי לאו לילת הוא".

אך התעוררה שאלה גדולה באחרונים אודותليل שמיini עצרת (הם עסקו בשミニינ עצרת שבחו"ל, שישבים בסוכה ולא ברכה, אך אותה שאלה קיימת גם אצלנו בארץ).

אדם שרוצה לקבל יו"ט של שמיini עצרת מבעו"י, לקדש על eos, ולאכול סעודת يوم טוב, מה יעשה? מצד אחד, הקידוש והסעודה הם של שמיini עצרת. מאידך עדין יום, וחג הסוכות עדין לא עבר, האם חייב לקדש ולאכול בסוכה?

אם חייב בסוכה – האם יברך לישב בסוכה? הרי יש כאן תרתי דסתרי, "וותנת לנו את יום השמיini חג העצרת" – ולישב בסוכה!?

עיין בט"ז סוף סי' תרס"ט, שהביא את דברי המהרש"ל, שאין לקדש מבועז يوم בשמיini עצרת בגל בעיה זו, מצד אחד חייב מדאורייתא בסוכה כי הרי עדין יום, ומайдך א"א לברך "ליישב", ובלא ברכה אסור לאכול בסוכה, ע"ש.

כתב על כך בט"ז, "ואף שאין משבין את הארי לאחר מותו וקי"ו בשועל כמוני, מ"מ אחוה דעתך שדברי הרב מאד תמהין ואין הדעת של עניות דעתך סובלנו". ע"ש שהאריך מאד בדברים, ובסוף כתב "ובאמת סברא שבנה הרב עליו, הוא

אינו קיומם כלל, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש, הוא עושה עפ"י צווי תורתנו – כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהי' עליו קודם זה, והוא כמו בלילה ומחר ממש". הינו לדעתנו יוכל לקדש מחוץ לסוכה ולאכול שם, כי לגביו עבר וחלף זמן מצות סוכה. ואין זה דומה לדברי הגראי הנ"ל, כי כאן הדברים סותרים אחד את משנהו וכדיםיים שם: "משא"כ בחיוב הסוכה שלפנינו, חן מצד הכניסה חן מצד האכילה ע"כ היא נמנעת ממנו בשעה שקיבל קדושת יו"ט של שmini עצרת, שבו סותר מצות סוכה... והוא כמו הלילה, דחפה קדושת יתעלה ברוך הוא שציווה עליו מצות סוכה ביום ההוא, הוא הפיה הקדוש שהתריר לו אחר שקיבל עליו שmini עצרת".

והט"ז – אף שבתחילתה כתב, "שאין משייבין האריא לאחר מותו וק"ז שועל כמוני", בסוף דבריו הוא בטוח בדברי עצמו ומסיים: "ומאן יהיב לנו משופרי שופרי ואכליננו" וכו'. הרי לנו, שלדעת הט"ז לא מבעי שאפשר וצריך לקיים מצות החג בשעת התוספת, אלא שהתוספת מבטלת את מצות היום קודם kms סותרים זה את זה, ודוי"ק.

גענו נגיעה כל-שהיא בסוגיא זו, המכילה הרבה נושאים, ורבה מאוד פרטיים, ואידך זיל גמור.

הרביagi איזידר

פיקוח נפש ומילה בשבת

תמצית:

דעת רעכ"א שפקו"ג דוחה שבת במלitem של תינוקות בני מומרים, וה'בית מאיר' חולק. המשנ"ב הכריע כמו רעכ"א.

ברובם משמע שבתינוק של הקרים הותר למולו ולעשות כל צרכי מילה כל זמן שאביו אינו מחלל שבת בפרהסיא (במצוד). אבל אם מחלל שבת בפרהסיא – אין מלין את בנו. והטעם לכך הוא, שחוות תוכחה ותקנת צבור דוחה את חיובי הערבות שיש כלפי התינוק ואביו.

דעת מהר"מ שיק שגם מחלל שבת בפרהסיא מחללים שבת להצלתו, והפרמ"ג חולק. מהר"ש גראנפולד הביא ראיות (cashiot רעכ"א) שהיתר פקו"ג אינו מיוסד על "חלל שבת כדי שישמר שבתות הרבה".

גם המחמירים שלא למול בני מומרים, היינו מומרים לע"ז שנטמעו בין הנכרים, אבל מחלל שבת בפרהסיא (שיש רבים הסוברים שאין מומר לכה"ת מדאוריתא) יש לחלל שבת להצלתו ולAMILTEM של בניו – מהר"ש.

מנוג העולם למול שבת את בניהם של מחללי שבת בפרהסיא – מהר"ש גראנפולד. תינוק שנשבה (בני מומרים), מצוין להחיותו ויש לחלל שבת להצלתו – חז"א. נראה שדין זה חל על בנים של מומר לכה"ת, אפיקורוס או מין.

בתינוק של פורקי עול בזמןנו יודה גם הבית מאיר, כיוון שיש סיכוי שהורי ישבו בתשובה עמו או שישוב לבדו, ווש סבירות שישמרו שבתות הרבה.

רבים הסוברים שמדובר לכה"ת, אפיקורוס ומין, הם בכלל "אחר" ובקעקן ממציאות הצלחה רק בכלל דין "מורידין" או משום ש"אין מעלה". והאידנא, שלדעתי החזו"א אין דין מורידין נהוג, אך חזר חיוב הצלחה למקוםו, ולכן גם הפרמ"ג יודה שמחלין שבת להצלתם.

רבים גם החלקים וסוברים שמדובר אפיקורוס ומין אינם בכלל אחר מדאוריתא ואין חיוב להצלם, אבל זו מחלוקת הפסוקים, כאמור, וספק פקו"ג להקל, ויש להצלם ולהחלל שבת בשביבם.

* * *

בשאלה אם תינוקות שאבוטיהם המירו את דעתם כלולים בדיון פיקוח נפש, יש מחלוקת בין האחוריונים. בבית מאיר (או"ח סי' ש"ל) מבואר שנחalker בזה הבית מאיר ורעכ"א. דעת הבית מאיר, שהיסוד של "חלל שבת אחת כדי שישמר שבתות הרבה" הוא גורם הכרחי בהיתר של פיקו"ג בשבת, וכך במקומות שנראה

שהתינוק לא ישמר שבת, אין היתר לחלל שבת עבورو. לעומת זאת רעכ"א ס"לDiceon שיש טעמים אחרים להיתר פיקו"ג, כגון הא דילפין ממיליה שהיא דוחה שבת, וגם ילפין מ"וחי בהם" – ולא שימוש בהם, ע"כ אין להתחשב בגורם שישנו בחדא מן הילפות וainoo באחרים. והצד השווה בכל הילפות, שיש לחלל שבת כדי להחיקות נפש, וע"כ שהענין המירוח של "חלל שבת אחת כדי לשימור שבתות הרבה" אינו נדרש להלכה. הבית מאיר שם חולק וס"ל שגם במיליה גופא – דפסיטה ליה לרעכ"א שמחלין שבת (גם אם הנמול לא ישמר שבתות) – אין מחלין שבת בשבי לו.

מילת בני מומרים וקראים בשבת

בשו"ת ראה"ם (סימן נ"ז) מביא תשובה הרמב"ם שמילים את בני הקראים בשבת. והוכיח מזה הראה"ם, שהקראים נחשבים לתינוקות שנשבו לגמרי (וגם האבות הם בבחינת תינוקות שנשבו, כיוון שתחנכו כמה דורות עפ"י טעותם), ואינם בני מות ואינם בחיקוב הריגה כלל, שאם לא כן לא היה הרמב"ם מתיר מילת בנייהם לפיה שהם בני קטלא. מבוואר, שתינוקות של בני הקראים שאבותיהם ג"כ נחسبים כתינוקות שנשבו, מלים אותם בשבת **בAMILAH REGILAH**, ועושים להם כל צרכי מילה כולל מה שעושים מפני פיקו"ג ואינו מצוות מילה (כגון המיצחה, גם על הצד שאינה מעשה המילה עצמה) וauseip שברור לנו שלא ישמרו שבתות הרבה.

כגンド ראייה זו יש לטעון, שבשו"ת ראה"ם מבוואר שהרמב"ם התנה זאת בשני תנאים: האחד – שלא יחללו המועדים בפרהסיא, והשני – שיכבדו את החכמים. ונראה פשוט, שאם נדרשת שמירת המועדים, כי"ש שנדרשת שמירת שבת ולא יחללו אותה בפרהסיא. ומה שהרמב"ם הזכיר רק עניין המועדות, כי שמירת המועדות היה קל בעיניהם, והיו ככל שזולזו בהם, משא"כ בשבת שהיו זהירים בה בימיו. משמע מזה שהתיר מילה בתנאי שגם האבות לא בכלל מינים (כפיerton בתושבע"פ נחשבת לשגגה כי נתחנכו בכך). וכן משמע שלענין שבת אינם כמומרים, כי מיيري שאינם מחללים שבת בפרהסיא. שמע מינה, שאם ההורים היו מחללי שבת בפרהסיא, לא היו מלים הילדים.

ומייהו צ"ע. שאם היותם מחונכים מקטנות על טעומות מועיל להחשייבם שוגגים לעניין כפירתם בתושבע"פ, למה לא יחשבו שוגגים כאשר הם מחללים שבת בפרהסיא? וויל שלענין שבתות לא נחسبים כשוגגים, כי הרבה מהם היו שומרים שבת ומועדים, ולכן לא נחسبים כתינוקות שנשבו וכשוגגים לעניין זה. ומייהו אכתי קשיא, שהרי מבוואר ברמב"ם שגם האבות מזידים בעניין חילול מועדים או שבת בפרהסיא אין מלין התינוק בשבת, וצ"ע מדוע, והרי התינוק

הוא שוגג גמור. כך הקשה המהrik¹ ש בשוויית האלי יעקב.² ובהשגותו לשוויית ר"ש גביזון² מביא המהrik³ ש שתי טענות לחיזוק קושיותו. האחת (לגביו האב), ש "הקראים ישראלים רשעים הם אבל לא יצאו לגמרי לגויות", ואין אומרים לרשע הוסף רשות, ולמה לבטל ממצאות מילת בנו. והשנייה, שהתינוק כשר לכוי"ע ואין מין כל זמן שלא נודע משפטו, ולכן אין יסוד להפקיע ממנו מצותו.

לדברינו לעיל, היה מקום לישב לכוארה, שהטעם שאין למול התינוק כשהאב מחלל שבת בפרהסיא, הוא משומש שהתינוק לא ישמר שבתות כשירgel, וכדעת הבית מאיר, ואין למול שבת, כי במילה שעושים יש חלקיים שאינם לצורך המילה, אלא רק לצורך רפואי ואין מחלל שבת בשליל זה, כי לא ישמר שבתות. אבל זה אינו, כיון שלענין התינוק ושמירת שבתות על ידו בעתיד מה ההבדל אם האב מחלל שבת בצנעה או בפרהסיא, מ"מ התינוק יחלל שבתות. נניח אפילו שיחלל כמו אביו בצנעה בלבד, מ"מ הטעם של "חלל שבת כדי שישמר שבתות הרבה", הינו שישמר גם בצנעה, ותנאי זה לא מתקיים כאן. א"כ קשה מה עניין חילול מועדים (ושבת) דזוקא בפרהסיא.

לאור האמור, נראה לומר שהוא אכן מלין, הוא לא מחמת איסור ולא מסיבות של הלכות שבת, אלא ששורש הדבר הוא מענין ערבות ותוכחה ותקנת הציבור. צ"ל שס"ל להרmb"ס, שאם הם מחללים שבת בפרהסיא ומbezים החכמים (שלענין זה אינם שוגגים כאמור לעיל), א"כ הם מומרים גמורים ואין לנו חובת ערבות כלפי ההורים. ואע"פ שהתינוק כשר וכשאין לו אב מוטלת מילתו על ביז'ד, וה"נ נימא שיחשב כאילו שאין לו אב – זה אינו. ד"ייל שחוות התוכחה ותקנת הציבור להתרחק מהמומרים ולא להיות בקשרם גוברת על החובה מדין ערבות למול את התינוק. וזהו שכتب הרא"ס שאם הם בני קטלא כיצד ימולו את בנייהם. דהיינו שחל על ההורים דין מוריין, הרי שחל עליהם דין הרחקה והבדלות מהם באופן חמוץ ביותר. ומיהו, אם עברו ומלו תינוקות אלו מסתבר שלא חיללו שבת בזה אף לדעת הרmb"ס והרא"ס.

למדנו מכאן, שבמקומות שההורים אינם מחללים שבת בפרהסיא, שהותרה מילת בני קראים בשבת, אע"פ שברור שהתינוק לא ישמר שבתות בצנעה, וסבירא זו אינה מונעת את ממצאות מילה בשבת, וגם לא חילול שבת הנדרש במילה לצורך רפואי ופיקו"ן (כמו מציצה), ומכ"ז סיוע לרעיק"א.

בש"ך (י"ד ס"י רס"יו ס"ק ט"ז) הסתפק בדיון מילת תינוק של מומרים בשבת. לכוארה היה מקום לדיקק ממה שכותב שם בשוי"ע שבן מומר מישראלית מלין

1. סימן לג.

2. בשוויית מהרש"ק ח"ג ס"י טו.

שבת, משמע שבן מומר ממומרת אין مليין בשבת, ומайдך ייל דנקט ישראליות רק לאפוקי נכricht.

הש"ץ כותב שם שבבדק הבית סובר שגם בן מומר ממומרת مليין בשבת, ושכנ דעת היב"ח. הש"ץ עצמו נשאר בספק. לא ברור סיבת ספקותיו, האם זה בדין מילה בשבת, או בדין חילול שבת לצורך פיקו"ג, שזה נלווה בד"כ לקיום מילה בשבת.

פיקו"ג כלפי מומר – שיטת מהר"ש גריינפלד (מהרש"ג)

בשאלת דין פיקו"ג לגבי תינוק בן מומרת וככלפי מומר לחילול שבת, דן בהרחבה בשוויית מהר"ש גריינפלד.³

בתחילת דבריו רצה לפרש דין העטור הנזכר בש"ץ הנ"ל שאין مليין תינוק בן מומרת בשבת, משום שבכל מילה יש גם מלאכות שאינן מצדמצוות מילה, אלא מדין פיקו"ג, ואין לעשותו לתינוק שברור לנו שבעתיד לא ישמור שבתות הרבה. בהמשך מביא שהפמ"ג (או"ח סי' שכ"ח) פסק שמחל שבת בפרהסיה אין מחלין שבת להצלתו, אבל המהרי"ם שיק או"ח סימן ק"מ חולק עליו, ודעתו שבמחל שבת כשהוא מסוכן יש לחילל שבת להצלתו.

פיקו"ג בתינוק בן מומרת

בעניין פיקו"ג בתינוק בן מומרת (אפי"י מומרת לכל התורה) כתוב המהרי"ם שיק (חו"מ מ"ג), שאע"פ שלענין העברת נחלה מותר להעביר נחלה מבן מחלל שבת, משום שדבר רחוק שהיה לו זרעה מעליा, מ"מ לענין תינוק בן מומרת האפשרות שהוא ישוב לשמר תורה ומצוות – הגם שהוא רחוקה – מספיקה כדי להתריר מלאכות במקום של פיקו"ג. המהר"ש גריינפלד נוטה לדעת המהרי"ם שיק שסובר כרעל"א הנ"ל, וכן הביא ראיות לשיטת רעל"א.

הר"ש גריינפלד שם כותב שגם המחייבים שלא לחילל שבת על תינוק בן מומרים, היינו במומר שננטמע למגاري לבין הנכרים, והוא מומר לכל התורה, אבל המומר לחילל שבת בפרהסיה, שלדעת המהרי"י אסא"ד ועוד אחרונים הוא נחשב למומר לכל התורה כולה רק מדרבנן, כו"ע מודים שמלים בן של המומרים לחילל שבת בפרהסיה גם בשבת. והוסיף למסקנה **שמנาง העולם למול בנים של מחללי שבת בפרהסיה גם בשבת**.

החזו"א (יו"ד סי' ב' סי' כ"ח) בדיון מומר שאינו זוקק (ובפרשיות מיيري במומר גמור שקיבל על עצמוDat אחרית), כתוב תנאי בדבר, שאינו אнос, וביאר שאינו

3. חלק או"ח סימן מ"ט וס"י נ"ג.

אנוס כמו בני הקראים שכתב הרמב"ם בהל' ממרים שדין כתינוקות שנשבו, ועי' הוסיף החזו"א שתינוק שנשבה מצוין להחיקתו, יש לחל שבת בשביל הצלתו. מדבריו נראה שגם גם בן של כופר או מומר לעי' יהיה להם דין של תינוקות שנשבו לעניין חילול שבת להצלתם.

בבואר הלכה (ס"י שכ"ט ד"ה "אלא לפי שעיה") פוסק שיש דין פקו"ג גם אם ברור שלא יוכל לקיים אפילו מצווה אחת, וכל העניין של "כדי שיוכל לשמר שבתות הרבה" אינו הכרחי, והוא לטעמא בעלמא, אבל לדינה לא תלוי כלל במצוות, דין הטעם משום דוחינן מצווה אחת בשבילמצוות הרבה, אלא דוחינן כל המצוות בשביל חיים של ישראל. העולה מזה שהמשנ"ב פסק כרעך"א.

יש להוסיף שהבית מאיר דבר בבן מומרת, שהסיכוי שהיזרו לשימרתמצוות הוא רחוק יותר – "וקרוב לוודאי שלא ישמר שבת", ולכן דעתו שאין להתיר. "וכי מפני ספק רחוק, שאולי לכשיגדל ייתודע לו שהוא יהודי, יסכן בעצמו לבrhoח ולקבל דעת יהודית, אנחנו נחלל שבת?! זה לא מסתבר". נראה שבבית מאיר מيري בנסיבות של משומד גמור, שהוריו נתמכוו בין הנכרים והפך לגמרי לבן ذات אחרת, ויש גם סכנה אם ירצה לחזור.

בנסיבות של ימינו הדבר שונה, גם בתינוק של מחללי שבת כיון שגדל ומתחזק בתוך עמו, ויפגש שומר תורה ומצוות, והדבר מצוי שהוריו חוזרים בתשובה עם ילדיהם, או התינוק עצמו י חוזר בתשובה לבדו כשיגדל, ואין שום סיכון או מניעה לחזור בתשובה, מסתבר שגם הבית מאיר יודה שמחללים שבת בשביל תינוק כזה.

עוד ייל' שגם בבית מאיר אין צורך בקיוםמצוות שבת דוקא, ובנסיבות של ימינו גם בני הפורשים מן הדת מקיימיםמצוות מילה, צדקה, ישיבת א"י, אבותות ועוד. אמנם צ"ע מה משקלן שלמצוות שהעשה אותן אין מאמין בנזונות המצווה, וחסר ע"כ כוונה למצאות. אמנם הסברא הקוזמת יש לקייםה, ובלאיה הראנו שהמשנ"ב פסק כרעך"א. עי' שווי'ת שבת הלוי (ח"ד ס"י קל"ב) בעניין מילת בן להורים מחללי שבת.

עד כאן היו דברינו בתינוקות שאין בהם דעת, וממילא לא הופקעו מכל ישראל בשום צד, זולת הבעה שעורר הבית מאיר. בנוגע לאלה שגדלו אצל הורים שאינם שומרין תומ"ץ וגם הסביבה החינוכית שגדלו בה היא כזו וגם כשהם גדולים הם הולכים בחינוך של עזיבת הדת כפי שהונכו בבית הוריהם, דין תלוי לכואורה בשאלת אם יש להם דין תינוקות שנשבו ונחשבים כשוגגים.⁴ והמסקנה

4. עיין מאמרנו ב"שורות הדין" כרך ה עמ' שعب-שצג.

נוטה שלענין עניינה או הפסד זכויות הם נדונים כשוגגים. אפילו אם נחמיר ונקבע שהם ספק שוגגים, הרי ספק בפיקו"ן הולכים להקל ומחללים שבת מספק. לעומת זאת הרא שבעל שגדלו בחינוך של תורה ומצוות ופרקו על, והם ביום כופרים ומחללי שבת, יש לכauraה לומר שאינם בכלל ההיתר של חילול שבת במצב של פיקו"ן.

בפמ"ג (או"ח סי' שכ"ח) כתוב שמומר לע"ז או מחלל שבת בפרהסיא אין מחללין שבת בשבילו, והטעם הוא לדעתו בגלל שאין מצווה להחיותו ומורידין אותו.

בספרנו "ישראל במעמדם" (שיראה אור בס"ד בקרוב) בפרק הדן ב"אחוזה" וכן בפרק הדן באיסור ריבית, הראנו כי שיטת רשיי, תוס', רא"ש, ר"ת לפי נמק"י והטור, שגם מומר לע"ז (וכן מחלל שבת מין או אפיקורוס) הוא בכלל "אחיך", והחייב להחיותו פקע רק בגלל דין "מורידין", או בגלל שנטמע בעם אחר ואין "עמך". לעומת זאת הרמב"ם והרmb"ן חולקים וס"ל שמומרים, מינים וכופרים אין נחברים בכלל האחוזה. לפי מה שנטבר בחזון איש (יו"ד סי' ב' ס"ק ט"ז), הרי דין "מורידין" אינם נהוג ביום. ונראה שלדעת החזו"א גם דין ש"אין מעליין" אינם נהוג ביום (שהרי הימנעות מהצלה תהسب ג"כ כ"אלימות והשחתה"). שאלתי בעניין זה את הגאון הגדול רבינו חיים קニיבסקי שליט"א, והשיב לי שלדעת החזו"א גם דין "לא מעליין" אינם נהוג ביום. עולה מכל זה, כלל הראשונים הללו יש היום מצווה להחיות גם מומרים לע"ז, מחללי שבת מינים וכופרים, לכל הפחות כאלה שלא נטמעו בעם אחר. גם אם נאמר שהדבר ספק (מן שהרמב"ם והרmb"ן ס"ל שמומר מין וכופר אינם בכלל אחיך), הרי שספק נפשות להקל, ויש לחילל שבת מספק. עיין מג"א סימן ש"ל ס"ק ד-ה, משנ"ב שם בבואר הלכה, ומשנ"ב סי' קכ"ט בבואר הלכה באמצעות ובסופו, ועיין בספר שונה הלכות שכת-של. עיין בדעת תורה מהרש"מ מברוזאן סימנים שחח-של, ראה גם בספר "שמירת שבת כהלכה" פרק מ' סעיף י"ד ובהערות ס"ק מב, קולא בוגע לפיקו"ן של נקרים וכ"ש לעניינו.

הרב מרדכי גrynberg

שיטת הגר"א בחיתוך בשר גבינה וירק בשבת

א. בשו"ע (או"ח סי' שכ"א ס"י) כתוב: "אסור לגרור גבינה בשבת במORG חרוֹץ בעל פיפיות שקורין ראליו". וכותב ע"ז הגר"א (סק"ג): "כמו פלפלין בריחיים שלהם כנ"ל, וכמ"ש שם בשבת האי מאן דפרים סילקא וכו'".

בהמשך הדברים נבין מדו"ע הביא הגר"א שני מקורות לדין זה, אך עתה עוסוק בשאלת אחרת על דברי הגר"א. בהלי יו"ט (ס"י תק"ד ס"ג) כתוב הרמ"א: "וומותר לגרור גבינה ביו"ט על הכליל שהוא מORG חרוֹץ", וכמובן שיש לחלק בין גיררת גבינה בשבת שפסק שאסור, לבין גיררת גבינה ביו"ט שמותר, אלא שהגר"א שם (סק"ז) כתוב, שהסיבה שמותר לגרור גבינה ביו"ט "כמו תבלין ומלח בס"א, ולא דמי לחידל בריחיים", הרי שהגר"א לא כאותה סוטר דבריו, שבהלי שבת כתוב שהסיבה שאסור לגרור גבינה במORG הוא משום בריחיים ואסור, ובಹלי יו"ט כתוב שמדובר לא דמי לבריחיים ועי"כ מותר לגרור.

איתא בשבת (עג, ב): "האי מאן דשדי פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק", ופירש"י שם שפרק היינו דש. והקשו שם התוס' (בד"ה מפרק), שלקמן בהמצניע אמרו שחולב חייב משום מפרק, ואילו היה מפרק תולדה דדש, לא היה חייב בחולב, שהרי בפוץ חלוֹן חלקו ר' יהודה וחכמים אי חייב בפציעתו, שלר' יהודה חייב משום דש, וחכמים פטרו, משום שאינו דישה אלא בגידולי קרקע, ולפי"ז בחולב לא חייב משום דישה, שהרי בע"ח לא חשיבי גידולי קרקע כמו חלוֹן. וכתבותוס', שאין נראה לחלק בין דג לבהמה, שדישה לפנין מסמנים, ולגביו דבר הגדל ממש בקרקע לא והוא בע"ח גידוי"ק, והא ראייה, שפועל אין רשיי לאכול מן החלב בשעת חליבת, ואמרו "מה דיש מיוחד שהוא גידוי"ק ופועל אוכל בו, אף כל וכו', יצא החלב והמגן וכו'", הרי שחליבת אינה עיסוק בגידוי"ק. ועי"כ כי Tos' שפרק לאו היינו דש אלא מ מהך. הרי דלשיטות התוס', לא חשיבי בע"ח גידוי"ק לעניין שבת.

והרמב"ם (פ"ח מהלי שבת ה"ז) פסק: "החדש כגרוגרת חייב, ואין דישה אלא בגידולי קרקע, והמפרק הרי הוא תולדת החדש. החלב את הבהמה חייב משום דש". והביא הכס"מ שם את דברי הרמ"ק על הרמב"ם, זוזיל: לא הבנתי דבריו, שהוא כתב בסמוֹך דפרק תולדה חדש הוא, וכותב אין דישה אלא בגידוי"ק, וכן אמר דחולב

חייב משום מפרק שהוא תולדה חדשה. ועוד לחזין גם דהעשה חבורה בחלזון פטור משום שאין דישה אלא בגידו"ק וכו' וצ"ע.

והמגיד משנה כתוב שם (בד"ה החולב) לישיב דברי הרמב"ם, וז"ל: "aufyi שאמרו אין דישה אלא בגידו"ק, בהמה נקראת גידו"ק, ומובהר בקצת מקומות בתלמוד, ולזה אפשר שכטב רבני החולב את הבהמה חייב". ובד"ה "ווכן החולב בחו"י" כתוב המ"מ: "אבל מי"ש מפני שהוא מפרק והוא תולדת דש, הוא מסברתו ז"ל, וכמ"ש לעלה, שאufyi שאין דישה אלא בגידו"ק, זה דוקא מעט החלזון וכיו"ב, ר"ל דגים הגדלים בים, שאין נקראים גידו"ק, אבל בהמה חייה ועוף קרויים הם גידולי קרקע, זה דעת רבני ז"ל" וכו', עכ"ל.

ובספר טל אורות ציין לפירוש המשניות להרמב"ם במס' נגעים פי"א מ"א. שם תנע שעורות הבאים מן הבריות שביהם אינם טמאים טומאות נגעים, וכי ע"ז הרמב"ם שם: "אמרו מה פשתים וצמר מן הגדל בארץ, אף עור מן הגדל בארץ, ולא יקשה לך אמרו בצמר שהוא אינו מן הגדל בארץ, לפי שהבע"ח אmons הם חיים מן הצמחים", עכ"ל. הרי שיש חילוק בין בע"ח הגדלים בים לבע"ח הגדלים ביבשה, ובב"ח הגדלים ביבשה חשוב فهو הרמב"ם גידו"ק, ומשו"ה חייב בחולב משום דש, אע"ג שהלכה כחכמים שאין דישה אלא בגידו"ק.

ועל הרמב"ם יקשה מהגמ' בב"מ (פט, א), "יצא החולב והמגן וכו'", שהפועל אינו אוכל בשעת החליבה, משום שלא דמי לדישה, שאינה גידו"ק, ומשם הוכיחו Tos' Ngd רשיי, שבבאה לא חשיבא גידו"ק, והרמב"ם פסק דין זה להלכה, וכי החת"ס בחידושיו לשבת שם ליישב קושיא זו, דנהי שהחולב עווה פועלה בהמה, והיא חשיבא גידו"ק, אבל החלב היוצא מן הבהמה אינו גידו"ק, שرك הבהמה הניזונית מן הקרקע חשיבא גידו"ק.

וחתרומת הדשן (ס"י נ"ו) התיר לחיתוך בשר דק דק, משום שבשר לא הווי גידו"ק, והשלטי גברים בפ"ז (עג, ב אות ג) הביא דבריו וכתב: "מיינו אין כי ראייה, דבר שוזאי חשיב גידו"ק, כדמוכח ריש בכל מערביין, וכי Tos' פרק כלל גדול גבי מפרק תולדה חדש", עכ"ל. ומ"ש שכ"כ Tos', צ"ע, שהרי התוס' לא כתבו כן, אלא חילקו על רשיי וכתבו שבבאה לא חשיבא גידו"ק, וכן הקשה באגלי טל על דבריו. ומ"מ התה"ד ס"ל שבבאה לא חשיבא גידו"ק, והקשה האגלי טל (מלאת טוון ס"י י"ז סק"ח), שהריב"ש כתב שאסור לגרור גבינה משום טוון, והא בהמה לא חשיבא גידו"ק, וז"ל: "יובעיקר דברי התה"ד יש לכוארה סתיירה לדבריו מדברי הריב"ש שכטב שאסור לגרור במורג חרוץ, והרי גבינה אינה גידו"ק, ממש כמו בשר והוא אוכל, ומ"מ כי דיש בו משום טוון. וכך שאין להקשות מהריב"ש על תה"ד, DATA גברא אגברא קרמית, אך יש להקשות על השו"ע, שפסק בס"י שכ"א בדברי שנייהם", והיינו שהשו"ע פסק בסעיף ט: "מותר לחיתוך בשר מבושל או צלי דק

דק", ובסעיף י' כתוב: "אסור לגרור הgebינה בשבת במורוג חרוץ". וסימן האגלי טל, שמדובר באחרוניות נראה שהשוויע אוסר לגרור הgebינה מהטעם השני שבריב"ש, שהוא משומע עובדין דחול, וזה אוסר אף ביו"ט כמו פלפלין בריחיים. ומקור העובדין דחול הוא בסוף"ב דביצה (cg, א), דעתן התם: "שלשה דברים רבי אליעזר בן עזירה מתיר וחכמים אוסרים, פרתו יוצאת ברצואה שבין קרניתה, ומרקדין את הבהמה ביו"ט, ושוחקין את הפולפלין בריחיים שלהו". הרי שאסרו חכמים לשוחק פלפלין בריחיים, ואילו בפ"ק דביצה (יד, א) תנן: "יב"ש אומרם תבלין נזוכין במדוז של עץ והמלח בפק ובצע הפרור, וביה אמרם תבלין נזוכין כדרך במדוז של אבן והמלח במדוז של עץ". ופליגי שם אמראי מה בין מלח לבין תבלין, שתבלין שרו אף במדוז של אבן, כדרכו, ואילו מלח בעי שניוי מעט, ודזוקא במדוז של עץ.

והנה בשבת (קמא, א) "אמר רב יהודה: הנני פלפלי מידק חדא חדא בקתה דסכינא שרי, תרתי אסור, רבא אמר כיון דמשני אף טובא נמי". וכי תוס' (שם בד"ה הנני פלפל) בשם השאלות, שמה שהתיירו בקתה דסכינא הוא דזוקא ביו"ט ולא בשבת. ובשבת אסור אף בשינויו. והקשׁו ע"ז תוס', דחכא בשבת איירוי ולא ביו"ט. ועוד, הרי ביו"ט מותר לדוק תבלין כדרכו אף במדוז של אבן, והכא לא התיירו אלא בקתה דסכינא. ולכן כתבו תוס' דחכא בשבת איירוי, ובשניוי כמו קתא דסכינא מותר אף בשבת. ומה שאסרו חכמים לטחון פלפלין בריחיים, אף שהוא ביו"ט, וביו"ט שרי כדרכו אף במדוז של אבן, הינו משומע שהוא עובדין דחול.

ולפ"ז יש ג' דרגות בכלים: בריחיים אסור אף ביו"ט, משומע שהוא עובדין דחול; במדוז אסור בשבת ומותר ביו"ט; ואילו בשינויו בקתה דסכינא מותר אף בשבת. וUPIIZ מובנים דברי הגרא"א, שעל דברי המחבר בסעיף ט', שמותר לחותוך בשר דק וUPIIZ מובנים דברי הגרא"א, שעל דברי המחבר בסעיף ט', שמותר לחותוך בשר דק, כתוב: "דאין טחינה אלא בגידולי קרקע, כמו"ש בעימור שם עג ב, וה"ה לכל מלאכת קרקע, כמו"ש שם עג א". והינו דבוף עג ב איתא: אמר רבא האי מאן דכנייף מילחא מלחתא (שצבר מלח ממשרפות המים – רשי"י) חייב משומע מעמר, אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע. ושם אמרו שהפוץ חלazon אינו חייב משומע שאין דישה אלא בגידול"ק, הרי שלא דזוקא מעמר, אלא היה כל מלאכות קרקע, ועי"כ כי הגרא"א שמותר לטחון בשר דק, שבהמה אינה גידול"ק, ולא שייך בה איסור טחון.

ולפ"ז היה קשה, אםאי פסק השוויע שאסור לגרור gebינה במורוג חרוץ, והרי אין טחינה שלא בגידול"ק, ועי"ז כתוב הגרא"א: "וכמו פלפלין בריחיים שלחם", והינו, שריחיים הם עובדין דחול ואסור לטחון בהם אף ביו"ט, וזה טעםו השני של הריב"ש, שאסור לגרור gebינה, לא משומע שיש בזה איסור טחון, כיון שאינו גידול"ק, אלא משומע שריחיים יש משומע עובדין דחול.

ב. ומעתה יקשה טובא, איך פסק הרמ"א בהל' יו"ט שמותר לגורור גבינה במORG חроз, שאם בשבת אסור מושם עובדין דחול, והוא כמו פלפלין בריחיים, יש לאסור גם ביו"ט, שהרי פלפלין בריחיים אסור גם ביו"ט, מושם עובדין דחול, וכדtan בסוף"ב דבריצה שחכמים אוסרים לשחוך פלפלין בריחיים, ופי' התוס' שזה מושם עובדין דחול. וכן הקשה האגלי טל הניל' בשם התוספת שבת.

ועוד יותר קשה ממ"ש הגר"א שם, שמה שמותר לגורור גבינה במORG ביו"ט הוא מושם שלא דמי לריחיים, ואיך משתנה דין מORG, שבשבת הווי כריחיים וביו"ט לא דמי לריחיים.

ונראה שעפ"י דברי הגר"א עצמו מתפרשים דבריו היטב.

בעניין דיכת פלפלין כתוב השו"ע בס"ז: מותר לדוז פלפלין אפי' הרבה ביחד, והוא שידוכים בקטא דסכינה ובקURAה. כבר ביארנו שהלכה כרבא שכיוון שמשנה בקטא דסכינה, מותר אפי' הרבה יחד. וכי הרמב"ם (פ"י מאלי שבת ה"כ): "הצרך לדוז פלפלין וכיוצא בהן ליתנו לתוך המאכל בשבת, הרי זה כותש ביד הסכין ובקURAה, אבל במקצת חיבר מפני שהוא טוחן". והבית יוסף ציין לרמב"ם זה וכותב: "הא דשיり למידך פלפלין בקטא דסכינה, דזוקא בקURAה אבל לא במקצת, כי"כ הרמב"ם בפ"א". ולפי"ז צריכים שני שינויים: א. הכליל שבעזרתו דקים, יהיה קטא דסכינה ולא מדו"ז. ב. הכליל שהפלפלים מונחים בתוכו, יהיה קURAה ולא מקצת, וכי"כ הט"ז (סק"ז), וזה דלא בדברי המגן אברהם שבי' (בסק"ט) אהא דכי המתברר "ובקURAה": "פי' או בקURAה, שידיכם בשולי הקURAה דחווי שינוי גמור כך, נראה לי פי' הרמב"ם,adam תאמר דבעי תרי שינויים, קשה, זהה בגמי לא הזכיר אלא חד שינוי דהינו סכין" וכו'. וכי שם המחה"ש, שזה לאפוקי מדעת הב"י בחיבורו, דס"ל דבעיין תרי שינוי, בקטא וגם ידו"ז תוך הקURAה תמורה [במקומות] מקצת, אבל המ"א ס"ל דבחד שינוי סגי. ובקURAה הפי' או ידו"ז בשולי הקURAה תמורה Kata.

וביחס למקור שצרכיך ב' שינויים, כי הגר"א: "ולמד הרמב"ם ממ"ש בסוף פ"ב דיו"ט אין שוחקין וכו', ופי' התוס' שם י"ד ובשבת קמ"א א' מושם עובדין דחול וכו'. ובשבת הווי מקצתת ג"כ עובדא דחול", עכ"ל הגר"א.

וכוונתו, שהרמב"ם למד דין זה דבעיין שני שינויים ולא סגי בשינוי דקטא דסכינה, מהא דtan שחכמים אוסרים לשחוך פלפלין בריחיים, והרי בפ"ק דבריצה מתירין ביה לדוז תבלין כדרכו אפי' במדוז של אבן, ופי' תוס' שבריחיים אסור אפי' ביו"ט מושם עובדין דחול. והרמב"ם למד שביו"ט מותר במקצתת ובמדוז של אבן, כיון שמלאכת אוכל נפש הורתה ביו"ט, וע"כ רק בריחיים אסור מושם עובדין דחול, כיון שתוחנין בהן בכמות גדולה, יותר מכפי הצורך לסעודה, אבל במדוז ומכתשת, שדכין בהם רק לשעתן, וביו"ט שרי מלאכת אוכל נפש, ע"כ מותר במקצתת. וסיים

הגר"א "שבשת הווי מכתשת ג"כ עובדין דחול", שכיוון שבשבת לא הותר מלאכת אוכל נפש, ע"כ גם במכתשת הווי עובדין דחול, ולא הותר אלא בקטא דסכינה ובקURA.

ולפי"ז יש ג' דרגות בדיקת פלפלין: א. ריחיים שלהם הווי עובדין דחול ואסור אף ביו"ט. ב. מדו"ק ומכתשת, שבשבת אסור משום עובדין דחול, ביו"ט שרי. ג. קטא דסכינה הווי שינוי גמור ומותר אף בשבת, בתנאי שידוך בקURA ולא במכתשת.

ולפי"ז מיושבים דברי רבנו. שמ"ש כאן סקי"ג, שאסור לגרור גבינה במORG חוץ "כמו פלפלין בריחיים שלחם", אין כוונתו לומר שМОORG חוץ דומה לריחיים ממש, אלא לאחר שאמר שלטחון בשר מותר כיון שבשר אינו גידוי"ק, וכן"ל, בא לבאר הא אסור לגרור גבינה, אף שבגינה לא הווי גידוי"ק כמו בשר, משום שМОORG הווי עובדין דחול כמו פלפלין בריחיים, והזכיר פלפלין בריחיים משום שהה מוקור הדין לעובדין דחול בטחינה. אבל מORG חוץ לא הווי ממש ריחיים, אלא הווי כמדוע ומכתשת, שرك בשבת הווי עובדין דחול ולא ביו"ט. וע"כ כי הגר"א בהלי יו"ט זה דשרי לגרור גבינה ביו"ט, אף שעובדין דחול אסור אף ביו"ט, משום שМОORG לא דמי לחודל בריחיים, אלא הווי כמדוע ומכתשת דשרי ביו"ט.

וכן נראה מדברי הריב"ש, שבתחלת כתוב שМОORG חוץ "הרי הוא כנפה וכברה לבורר ומכתשת לשחיקת תבלין", ואח"כ כתוב: "וועוד, שהיה אפשר להחמיר ולאסור לגרור הגבינה בכלי זה אפי" ביו"ט, לפי שהוא מיוחד לטחינה זו, והווי כפלפלין בריחיים שלהם שאסרו חכמים כדאיתא בביצה, ע"ג דבכל תבלין נידוכין בדרך במדוכה, וכי הרשב"א זיל זהה לחודל שאין שוחקין אותו בריחיים שלהם, וטעמא דתרוייהו משום דהוא כעובדין דחול", עכ"ל. הרי שבתחלת דימה מORG חוץ למכתשת ומדו"ק, שאסור בשבת ומותר ביו"ט, ואח"כ כתוב שאפשר לדמות המORG לריחיים וייה אסור גם ביו"ט. ובסוף התשובה כי הריב"ש שאפשר לחלק בין מORG לגבינה לריחיים לפלפלין, זיל: "דשאני פלפלין וחודל בריחיים שלחן, שהיו רגילות לשוחק בהן הרבהה ביחיד, ומשו"ה דמי לעובדין דחול, אבל בכלי זה אין לגרוד אלא מה צריך לשעתו".

וזהו מה שכי הגר"א בהלי יו"ט – אהאSCI הרמ"א שモותר לגרור גבינה במORG חוץ – "כמו תבלין ומלח בס"א". והיינו, שם כתוב המחבר שモותר לדוז תבלין כדרכו, אבל לא בריחיים. וכל זה כמו שבתבנו, שగיררת גבינה במORG דמי למדו"ק ומכתשת, שמוותר ביו"ט אך לא בשבת, דבשבת גם זה הווי עובדין דחול.

וסיים הגר"א דבריו שם וכי: "וועיין מגן אברהם". שהמ"א שם (בסק"ז) כתוב: ולא דמי לחודל שאסור לשוחקו בריחיים. דהgam רגילין לשוחק הרבהה ביחיד, ודמי

לעובד דחול, אבל כאן אין דרך לגרוד אלא מה שצרכי לשעתו. והיינו שמרוג אינו עובדין דחול כי' כמו ריחיים, ומשו"ה בי"ט מותר ובשבת אסור.

ומדויקים מאד דברי המשנה ברורה, שכتب כאן (בסקל"א) ז"ל: "דכיוון שהכלי מיוחד לכך, ה"ז דרך חול ודמי לשחיקת תבלין במקצת". ולא כי המ"ב דהווים כמו פלפלין בריחיים, וכמ"ש הגר"א, משום שבאמת לא דמי מורג לריחיים, שריחיים אסור אף בי"ט ומורג דמי למקצת שאסור בשבת, אך מותר בי"ט.

וכ"כ הבהיר היטב כאן סקי"ב: "דכיוון שהכלי מיוחד לכך, هو כשחיקת תבלין במקצת אסור (ריב"ש)".

ג. אלא שמעתה קשה ביותר המשך דברי הגר"א, שכتب על דין זה שאסור לגרור גבינה במורג חרוץ, "כמו פלפלין בריחיים שלהם, וכמ"ש שם בשבת האי מאן דפרים סילקה וככו". וכוונתו לדברי הגמ' בשבת (עד, ב): "האי מאן דפרים סילקה חייב משום טוחן". וכיון שהגר"א פירש דברי המחבר שמה שאסור לגרור גבינה, אין זה משום טוחן, שהרי גבינה אינה גידולי קרקע, אלא הטעם הוא משום עובדין דחול, ועי' כי "כמו פלפלין בריחיים שלהם", איך כתוב בהמשך "וכמ"ש בשבת האי מאן דפרים סילקה חייב משום טוחן", והרי סילקה הוא גידוק, והחייב שם הוא משום טוחן דאוריתא, ואילו גיריות גבינה אינה אלא איסור מדרבנן משום עובדין דחול, ואיך אפשר להשוות ביניהם.

ובדמשק אליעזר, מפרשו של הגר"א בשווי"ע או"ח, כתב ז"ל: "וכמ"ש בשבת עד בhai מאן דפרים סילקה חייב משום טוחן, הרי דגם באוכל איכה משום טוחן, ואיך דכי רבנו בסקי"א אין טחינה אלא בגידולי קרקע, מ"מ באוכל דרכו בטחינה והוי כסילקה, כמ"ש בתה"ד סי' (מ) [נ"ו] בשם התנוס' וריש' ע"ש, וה"ג לגרור גבינה במגירה דרכו בכך", עכ"ל. ובוודאי שדבריו הם חידוש גדול, שדבר שדרכו בכך חייב משום טוחן, אף שאינו גידולי קרקע, שהרי כתוב שזה נלמד מפרים סילקה, והרי סילקה הוא גידוק, ומני"ל לחדר גם דבר שאינו גידוק חייב משום טוחן. ונראה שכוונת רבנו אחרת בזה, ושוב עפ"י שיטתו.

בסעיף יב כתוב המחבר: "המחתק יرك דק דק חייב משום טוחן. וכי ע"ז הרמ"א: והיה אסור לחותך גרגורת וחרובים לפני הזקנים, ודזוקא פירות וצדומה לזה אסור, אבל מותר לפזר לחם לפני התרגולים, דהואיל וכבר נתן אין לחוש, דין טוחן אחר טוחן. וכל זה לא מיيري אלא בחותך ומנייה, אבל אם לאוכלו מיד הכל שרי מיד דהוי אבורר לאכול מיד דשררי". וצווין מקורו – תשובה הרשב"א. והכוונה היא לתשי' הרשב"א (ח"ד סי' ע"ה) שהביא הב"י, שモתר לחותך ירקות לצורך אכילה מיד, שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות קטנות או גדולות, כמו שהתирו לברור לאalter.

וחב"י ציין מקור להלכה זו, לאסור לחותך לפני הזקנים חרובין וגרגורות, את התוספთא (פט"ו דשבת ה"ג), וז"ל: "אין מרשקין דבלה גרוגות וחרובין לפני הזקנים בשבת, אבל מרשק הוא ביד של הסכין ובעט הפרור ואינו חשש". וכי ע"ז המ"א (סקי"ד): "מ"ש כאן בשם התוספთא, זה אינו, דהא קטני בתוספთא אין מרשקין גרוגות וכו' אבל מרשק הוא ביד של סכין, ואי אמרין דmarskin היינו חותך, היאך אפשר לחותך ביד של סכין, لكن ניל דmarskin היינו כותש בקורחה" וכו'. והיינו שהיה קשה למ"א מה שמצוין בדברי הרמ"א – אהא דין מחתכין לפני הזקנים – תוספთא, זה אינו, בהתוספთא תנא "אין מרשקין", וברמ"א כתוב "אין מחתכין", ומניין לרמ"א שאף לחותך אסור, דלמא רק לרשק כדתנא בתוספთא, אלא שלhalbנה הסכימים המ"א עם דברי הרמ"א וכותב: "וּמִמְנַיֵּן נִיל שָׁהָדִין דִין אָמֶת, אסור לחותך גרוגות וכו', כיון שהוא גידולי קרקע, וכמ"ש ס"ט. ומשמע שלפני מי שיכול ללוועסו כך, שרויי, עכ"ל המ"א.

וחבאיור הלכה (ד"ה לפני הזקנים) השיג על המ"א, שכ' שלפני מי שיכול ללוועסו כך שרוי, וכי שאין דבריו מוכרחים. ומ"ש בתוספთא "לפני הזקנים", לא משום שאין יכולם ללוועסו, אלא משום דאורתא דAMILTA נקט כן, ולעתים כל דבר שהוא גידול"ק שיעיך בו טחינה בכל גוונא.

ובחז"א (או"ח סי' נ"ז) הוסיף להקשوت על המ"א, וז"ל: "ובאמת הדבר מתמייה, דבכל הפסיקים שדנו בפרים סילקא, לא הזכירו תנאי שיהא בשליל זה שאינו יכול לאכול בלי זה, ואמנם יותר יש לתמהה, שתלה איסورو לפני הזקנים בלשון "נראה לי", ותלה עצמו אהא דס"ט, ובמה נסתפק, הלא כאן בס"יב כבר דזה המחבר כל שלשה ההיתרים שהזכיר בב"י, וכי דזהותך יرك דק דק חייב משום טוון, שלא כהרא"ש שאין טחינה באוכלין, ודלא כתוס' דזוקא סילקא, ודלא כהר"ם דזוקא לבשל. והרמ"א לא הגיה בזה כלום, ולמה יהא מותר דבלה גרוגות וחרובין לפני הזקנים", עכ"ל החזו"א בקושיינו על המ"א.

וכי שם לישב הקשיות הניל, שיתכן והמ"א היה פשוט לו, שמ"ש בתוספთא שאסור לרשק "לפני הזקנים", היינו זקנים המסובין לאכילה, וmarskin לפניהם למת להם לאכול מיד. ולפי"ז מ"ש הרמ"א "אם לאכל מיד הכל שרויי", כוונתו רק ללחם וירקות, אבל לא קאי אגרוגרות וחרובין לפני הזקנים, שהרי בהדייא אמרו בתוספთא שלפני הזקנים אסור. והיה קשה למ"א, אם אי אסור לפני הזקנים, הרי חיתוך לאalter מותר, בדברי הרשב"א. ועי' כי המ"א שבאמת לא הוזכר בתוספთא חיתוך אלא ריסוק, ומ"ש הרשב"א שלאלתר מותר, הוא דזוקא בחיתוך, שזה דרך אכילה, שכיוון שאין אוכל חתיכות גדולות, וחותך לממחה לשlish ולביער, שוב אין נפמי"ג אם חותך לחתיכות קטנות, שהכל דרך אכילה, ואין זה טחינה האסורה, אבל ריסוק וכתיישה אסורafi' לאalter, שזה מלאכת טוון, ובזה לא הותר לאalter. ולפי"ז היה צריך

להיות מותר לחיתוך לפני הזקנים, ומما依 כי הרמ"א לאסור, ועי'ז כי המ"א: "מ"מ נראה לי שהדין אמרת, אסור לחיתוך גרגורת, כיון שהוא גידולי קרקע". וכוונתו שלא רק לרטק אסור לאלתר, אלא אף לחיתוך לאלתר אסור. והיינו משום שאין אלו סומכין על דעת הרשב"א להתир לאלתר, אלא בצרוף דעת הפסיקים שאין טחינה באוכלים. וכי' דזוקא אפשר לאכול בלי חיתוך, אבל כשה"א לאכול بلا חיתוך, הוא שם טועה ע"ז, ואסור אף לאלתר, כיון שהוא גידול.

וזהו שסימן המ"א: ומשמעו שלפני מי שיוכל ללוועסו מותר. שאין כוונת המ"א לומר שימוש שיוכל ללוועסו בלי חיתוך אין זה איסור טחינה, זודאי גם במקום שיוכל לאוכלו בלי חתיכה אסור לחיתוך, אלא זהה דזוקא בחיתוך לאחר זמן, אבל בחיתוך לאכול לאלתר מותר, שבזה סמכין על שיטת הרשב"א ועל אלו הסוברים שבאוכלו אין איסור טחינה. וזה ש המ"א "לפנוי מי", היינו לאלתר, וכמייל. ומיש בתוספתא שאסור לרטק לפני הזקנים, והיינו אף לאלתר, זהו משום שם איירוי בריסוק, שהוא טועה. אבל בחיתוך, שהוא דרך אכילה, מותר לחיתוך לאלתר, אם אפשר לאכול בלי חיתוך, משא"כ אם אין לאכול בלי חיתוך, הוא ע"ז שם טועה, ובזה אין חילוק בין כוחותך לאלתר ולאחר זמן. עכ"ית דברי החזו"א.

ולפי דברי החזו"א, יש חילוק בין ריסוק לחיתוך, שלרטק אסור אף לאלתר, וכל ההיתר של הרשב"א שਮותר לטוחן לאלתר הוא דזוקא בחיתוך דק דק, שהוא דרך אכילה.

אבל הגרא"א כנראה חולק ע"ז, וס"ל שאין כל חילוק בין ריסוק לחיתוך. שעל דבריו השוו"ע שהמחתק יرك דק דק חייב משום טועה, כתוב הגרא"א (בסקט"ו), וז"ל: "הרמב"ם וכפי, ומיש אסור וכו' תוספתא בפט"ו דשבת אין מרסקין דבלה וגרגורות וחרובין לפני הזקנים בשבת וכו', וכן להרמב"ם ופי רשי' בשבת קנייה א' דמתנניין אין מרסקין אין מחתכים, ודלא כהמ"א שנדחק". עכ"יל. וכוונתו, שמיש הרמב"ם שיש טחינה בירק, בניגוד לדברי התוס' בשבת (עד, ב) גבי פרים סילקא, שדזוקא סילקא ולא שאר אוכליין, הוא כפירושו, היינו פי המשניות שם, שכן הרמב"ם שעניין הטחינה הוא כתיטת החלק הגדל ועשיותו חלקים קטנים, ולפיכך חיתוך הירקות בשבת וכו' ה"ז תולדות טועה. ומיש הרמ"א שאסור לחיתוך לפני הזקנים, הוא מהתוספתא בפט"ו דשבת הי"ג הניל "אין מרסקין לפני הזקנים", וכוונתו "אין מרסקין" שבתוספתא הוא "אין מחתכים" שברמ"א, וזה "וון לשון הרמב"ס", היינו הרמב"ם בפכ"א מהלי' שבת הי"ח: "המחתק יرك דק דק כדי לבשלו ה"ז תולדות טועה וחביב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת" וכו'. הרי שלרמב"ם חיתוך וריסוק הוא עניין אחד, שפתח בחיתוך וסיים בריסוק. וכן ציין לפי רשי' שכותב בשבת (קנה, א) – אהא דעתן אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין – אין מרסקין: אין מחתכים. וכל זה דלא כמו'א שנדחק לחלק ביניהם.

ולפי דברי הגראי אין כל חילוק בין ריסוק לחיתוך, ולהרשב"א שמתיר לחיתוך ולאכול מיד, הו"ה שמותר לרסק ולאכול מיד, ודלא כחزو"א. ונראה להביא ראייה להגר"א מדברי הרשב"א עצמו. שהרשב"א בתשובה (ח"ד סי' ע"ה) כתוב, דזה דברים סילקא, דזוקא במחתק דק דק כדי לאוכלו למשך וכו, אבל לאוכלו מיד מותר, שלא אסור על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות וכו', וכי הרשב"א אח"כ על דברי הגמ' בשבת שימושו שאסור לרסק אפי' לאלטר, דתען (קנה, א): "אין מרסקין לא את השחת ולא החרובין לפני בהמה", ומשמע אפי' מיד, וכי הרשב"א ע"ז: "ההיא דין מרסקין את החרובין, משום מיטרחה באוכלה לא טרחין". משמע דזוקא משום האי טעמא אסור, אבל בלאייה שרי מיד, ואפי' בריסוק.

ומצאתי אח"כ בשמיירת שבת ההלכתה (מהזרה חדשה פ"ו הערת כ') וז"ל: "ושמעתי מפי הגרש"ז אויערבך שליט"א [צצ"ל], שגם מדברי הגrai בביורו לסעיף י' משמע שאפי' בטחינה גמורה כמו ריחיים, מותיר הרשב"א לאלטר, אי לאו משום דחיי כלי, עכ"ל, והיינו שריחיים הוא ריסוק, ואפי' כי דלהרשב"א מותר לאלטר". ולדברינו מוכח כן גם מדברי הגrai בס"ק זה.

ולאחר כל זה אפשר לבאר דברי הגrai, מיש שאסור לגרור גבינה במORG חרוז, לא משום טוחן, אלא משום עובדין דחול, וכמו פלפלין בריחיים, וכמ"ש שם בשבת "האי מאן דברים סילקא" וכו'. ושאלנו, הרי פרים סילקא הוא גידוייך וחיבב משום טוחן, ואייך מדים אותו לגרירת גבינה שאסור משום עובדין דחול. מעתה ייל, שאין כוונת הגrai להוכיח מפרים סילקא שיש חיוב טוחן בגבינה, אלא שבא לאפוקי מדעת המ"א והחزو"א, שחילקו בין חיתוך לריסוק, ושמ"ש הרשב"א שמותר לחיתוך לאלטר הוא דזוקא בחיתוך שאין בזו משום טוחן לאלטר, אלא הווי דרך אכילה, ובריסוק אסור אפי' לאלטר. ואם היינו אומרים כך, אפשר שמORG לא היה אסור משום עובדין דחול, שהרי MORGE אינו מרסק אלא חותך, והיה צ"ל מותר, וע"ז כי הגrai יוכמ"ש האי מאן דברים סילקא וכו', והיינו שמשם רואים שאין חילוק בין חיתוך לריסוק, וגם חיתוך סילקא חייב משום טוחן, וע"כ הווי MORGE עובדין דחול ואסור.

מעתה יובן שפיר גם המשך דברי הגrai (בסק"ג), שסימן: "ו אף להרשב"א SCI דלאלטר מותר כמו בורר לאלטר, היינו דזוקא ביד כמו בורר או כלי שאינו מיוחד לכך, אבל MORGE חרוז שמיוחד לכך, הווי כמו נפה וכברה דאסור אפי' לאלטר, וכמ"ש בפלפלין בשבת קמ"א דזוקא בקטא דסכינה שרי בשבת". וכוונתו, שהרי להרשב"א מותר לחיתוך לאלטר, ולכואורה זה בדברי החזו"א, שלאלטר הווי דרך אכילה ואין בזו משום טוחן, א"כ גם בחיתוך במORG יהיה מותר, וע"ז סימן, שהרשב"א שהתר לאלטר הוא דזוקא ביד, דאו הווי דרך אכילה, אבל בכלי המיוחד אסור אפי' לאלטר, דהוא כפלפלין בריחיים.

הרבי אהרון דרשביין

ברגשי הערכה, כבוד והוקרה עמוקה הלב
למורר הרה"ג ח. ג. הדרי שליט"א, שבמשך
שנים רבות מגדל ומחנך לאהבת התורה
ויראת שמים ומידות טובות במסירות נפש
עצומה, וזוכה לראות ברכה רבה
ושכר טוב בעמלו הרב.

אמירה לנכרי – בנכרי ובקטן

אמירה לנכרי – מקור הדין, והאם הוא אסור מהתורה או מדרבנן

שמות יב, טז – "יוביום הראשון מקרא קדש, וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכה לא יעשה בהם".

ומובא במכילתא, "כל מלאכה לא יעשה בהם" – "לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה הגוי מלاكتך", משמע שבאיור עשיית מלאכה כלול אף אייסור אמירה לנכרי. ובשם"ג (ליית ריש סי' ע"ה, הו"ד בבב"י או"ח ס"ו"ס רמ"ד) – מביא דברי המכילתא הניל', וمستפק האם משמעות המכילתא היא אכן ישנו אייסור מהתורה לומר לנכרי לעשות מלאכתו, או שהפסוק הניל' הוא רק אסמכתא בעלמא. ונוטה להזכיר שאיסור אמירה לנכרי הוא מהתורה, וכ"כ היראים (ט' ד"ש). וברש"י (שמות שם ד"ה "לא יעשה בהם") ווזיל – "אפילו על ידי אחרים". וברמב"ן (שם ד"ה "כל מלאכה") מקשה על רש"י, שאם ה"אחרים" הם ישראל, הרי הם עצם מזוהרים עליה ואין הוא מזוהר במלאכתו שלא תעשה על ידו אלא רק מצד "לפניהם עור לא תתן מכשול", ואם ה"אחרים" הם שאינם יהודים – הרי אין איסור מהתורה על אמירה לגוי אלא רק שבוט מדבריהם וכנייל' בגם שבת קן, א שאמירה לגוי שבוט.

היווצה מזה – שכאו' אף מרש"י משמע לפוסקים דאמירה לגוי אסורה מהתורה והרמב"ן חולק עליו דהוו דרבנן, וכן פסק הרמב"ם (הלי' שבת פ"ו הל' ג) וכ"כ הט"ז (סי' רמ"ג ס"ק ג) וחביא שם נפ"מ אם איסור אמירה לנכרי הוא מהתורה או מדרבנן לעניין אם יש לאיסור במקום דליך מראית עין, וכגון כשהעכו"ם עושה בחדרי חדרים. ומובא בשער הציון (הלי' שבת ס' רמ"ג) דרוב הפסוקים ס"ל דאייסור אמירה לנכרי הוא מדרבנן.

לפוסקים דס"ל דאייסור אמירה לנכרי הוא מהתורה קשה לכאו' מהגמ' שבת קן, א וכן מעוד מקומות דMOVIA בפירוש אמירה לנכרי הווי שבוט – מדרבנן.

ויל – א. יראים (שם) – יש לחלק בין כאשר אמר לגוי לעשות מלאכתו של הגוי ולצורך הגוי זה הוא מדרבן, בין כאשר אמר לגוי לעשות מלאכתו שלא לצורך ישראל דהוא מדאוריתא.

ב. פמ"ג (մשבצות זהב סי' רמ"ג ס"ק ג') – יש לחלק בין אם העכו"ם עשה מלאכה לצורך ישראל בכלים של הגוי דהוא מדרבן, בין אם עשה מלאכה לצורך ישראל בכלים של ישראל דהוא מדאוריתא.

ג. על פי המחנה אפרים (לקמן) יש לחלק בין שכירות פועלם דהוא מהתורה לבין שאר מקרים דהוא מדרבן.

כל הניל הוא לישב לפי השיטות דאמירה לגוי אסורה מהתורה, אך לפי הפסיקים דאמירה לגוי אסורה מדרבן, ניתן לחלק באופן דומה ובירידת דרגה וכnil ברמביין לחלק בין אם עשה מלאכת הישראל האסור מדרבן לבין אם עשה מלאכת הגוי – שמותר.

טעמי איסור אמירה לנכרי

רמב"ם (הל' שבת פ"ו הל' א) – איסור לומר לנכרי לעשות מלאכת הגוי "כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם ויבואו לעשות בעצמם".

רש"י (ע"ז טו, א) – איסור אמירה לנכרי הוא ממ"ש בישעה (נ"ח) – "מצוא חפץ בדבר דבר" – שאף דיבור בכל גוונא אסור.

רש"י (שבת קג, א) – הנכרי נחשב כשליח של ישראל. ואע"פ שקיים לאין שליחות לנכרי, מובא בהגחות מיימוניות (הל' שבת פ"ו ס"ק כ') – שיש שליחות לנכרי לחומרא.

נפ"מ בין הטעמים

א. **שורית אבני נזר** (או"ח סי' מג ס"ק ו' וט') – כאשר אמר לגוי לפני שבת שיעשה בשבת, מטעם "דבר דבר" מותר, דיליכא אמירה בשבת, ומטעם שליחות אסור, שהרי הנכרי עשה מלאכה בשבת בשליחות הישראל.

ב. **כשהomer בשבת שיעשה במוצ"ש** – מטעם שליחות מותר, שהרי סוף סוף לא עשה מלאכה בשבת, ומטעם "וזדבר דבר" אסור, שהרי ציווה בשבת.

ג. **כשציווה לגוי לעשות מלאכה בשבת והגוי לא עשה** – מטעם שליחות לא עבר, שהרי לא עשה מלאכה בשבת, מטעם "וזדבר דבר" עבר על האיסור אף שהנכרי לא עשה מלאכה, שהרי עכ"פ דבר האיסור בשבת.

ד. **לומר לכלב מאומן ומאולף להדליך או לכבות אור – מטעם "וזדבר דבר" אין הבדל בין עכו"ם לכלב, דהאמירה עצמה אסורה.** מטעם שליחות – אין שליחות

לבבמה ומוטר, אך בבהמתו – יש איסור ממשום שביתת בהמתו,আ"כ יפקיר את **البבמה**.

ה. באמירה דאמירה – כאשר אמר לגוי לומר לגוי אחר לעשות מלאכתו של הישראל, מטעם "וזכר דבר" לכאו' אסור אף בכח"ג, שהרי עצם הדיבור אסור ואין נפ"מ איזה גוי עשה, דהרי אפילו אם בסופו של דבר כלל לא עשה, בכל זאת עבר על איסור אמרה לגוי. אבל מטעם שליחות – לכוארה יש מקום להתריר, שהרי לא שלוחו הוא שעשה את המלאכה אלא שליח של השlicht, ומארח דאיינו שליחו הישיר ליכא איסור. ועיין עוד לקמן בהסביר הדברים. [לטעמו של הרמב"ם שחייבין שמא הישראל יבוא לעשות בעצמו – לכאו' יש להתריר. מאחר שהרחיק את האמירה ויש היכר בכך שאינו אומר ישירות לגוי, על כן ליכא למיחש שבפעם אחרת עשה בעצמו או שיאמר לנכרי לעשות].

יש לעיין ביסוד דין אמרה דאמירה, ומתוך כך נוכל בס"ד להגיע למסקנות האם ובמה יש נפ"מ בין הטעמים דלעיל.

עובדת הגרשון – (חובא בחותות יאיר סי' מ"ט) – אמרה לנכרי אסורה אפילו באמירה דאמירה. והוכיח דבריו מהגמ' שבת ק"נ שאסור לומר לגוי לשומר לו פועלים ואפילו אינו קוצב להם את סכום השכירות אלא רק באמירה דאמירה. **בחותות יאיר** (סי' נ"ג) חולק על עובדות הגרשוני ומהלך בין הגמ' הנ"ל לעניין שכירות פועלים שאסור, לבין שאר אמרה דאמירה.

וביסוד חילוק י"ל ע"פ המחנה אפרים (הלי' שלוחין ושותפין סי' י"א) – בפועל יש שליחות לנכרי מהתורה דויד פועל כיד בעל הבית, דגופו קניי לבעה"ב לגמרי והוא משם כידו, משא"כ שליח שאין גופו קניי לבעה"ב ולא הווי כיד בעה"ב (עפ"ז מחדש המחנה אפרים שפועל נכרי שעשויה מעקה לישראל, בעה"ב מברך על עשיית המעקה, ועיין שדי חמץ (כללים מערכת האלף סי' קמו) דהביא רבים מהאחרונים החולקים על המחנה"א וס"ל שלא אמרין יד לנכרי כיד בעה"ב ואפילו בפועל שלו, ועל כן אין לברך על מעקה שנעשה על ידי נכרי).

לפי"ז – הא דאמרין בגמ' שאמרה לנכרי הווי שבות, מיירי באופן שאינו פועל שלו ואינו מקבל שכר, ועל פי יסוד המחנה"א ניתן ליישב את הקושיא מהגמ' לעניין שכירות פועלים, דשכירות פועלים שאינו דיש שליחות לנכרי מהתורה דויד כיד בעה"ב لكن אסורה אפילו אמרה דאמירה, משא"כ בשאר המקרים בדיליכא שכירות פועלים דאמירה דאמירה מותרת.

כלומר, שיש מקום להקל באמירה דאמירה כאשר אינו עושה בשכר. נמצינו למדים, שנחלקו הפסיקים האם יש איסור אמרה לנכרי באמירה דאמירה. ועיין עוד **במשנה ברורה** (הלי' שבת סי' ש"ז סי' ק"ד) **ובבאו ר הלכה** (סי' ש"ח סע' ב').

מהגמי עירובין (סז, ב – סח, א) ניתן להוכיח שאפשר להקל באמירה דאמירה. אכן הtems לעניין ההוא ינוקא דاشתפייך חמימיה וע"פ גרסת חלק מהראשונים "זהא מר לא אמר לנכרי זיל אחיכס" – הגמי מעמידה שניתן לבקש מגוי שיביא את המים מביתו של היהודי לחצר דהוו שבות שאין בו מעשה שהרי ישראל לא אמר לגוי ללחם מים, משמע דאייכא איסור לומר לגוי לעשות מלאכה. ומכיון שהגמי מעמידה לאסור אמרה לגוי ולא אמרה דאמירה, משמע דבכה"ג יש להקל. וזהו מקור דין של הכללת שבת להקל באמירה דאמירה, ועיין עוד לקמן בעניין זה.

ויש לדחות – דהתems מיيري בדאייכא נכרי אחד ואפילו הכى יש לאסור כשאמור לו לעשות מלאכה, ואה"נ שאף באמירה דאמירה אסור וצ"ע. לכוארה ניתן להוכיח מהגמי עירובין סח, א לאידך גיסא דאייכא איסור אפילו באמירה דאמירה וכ"כ **הברא יצחק** (או"ח סי' יד, ט) – דבגמי שם מובה מקרה נוסף לעניין ההוא ינוקא דאישתפייך חמימיה, אמר להו רבא – נישיילהiae לאימיה אי צריכא נחים לה אגב אימיה. ותקשו התוס' (שם ד"ה "לשבות"), וכי לא היה נכרי בכל העיר שיאמרו לו ללחם מים בשביל הקטן (קושיא זאת את תיא שפיר רק לפ"ר הרשונים שלא גורסים בगמי "זהא מר לא אמר לנכרי זיל אחיכס", ולפ"ז, עצם האמרה לנכרי חשיבא כשבות שאין בו מעשה אפילו שהנכרי עשה מלאכה האסורה מהתורה ממש. אך לפ"ר הגורסים את הניל, יהיה מותר לומר לנכרי רק בכח"ג שאינו עשה מלאכה ממש, כגון העברה מרשות לרשות וצדוי). והתוס' (שם) הפנו לתוס' (גיטין ח, ב ד"ה "ע"ג") דשאני במרקחה הראשון בגמי לעניין ההוא ינוקא דاشתפייך חמימיה דהיה צריך להעביר המים מהבית דרך כרמלית דהוו איסור דרבנן בלבד, ובכח"ג הקלו ע"י אמרה לנכרי דהוו שבות דשבות, משא"כ במרקחה השני דההוא ינוקא דהיה צריך ללחם מים, דהוו איסור דאוריתא. והקשה **הברא יצחק** – וכי לא היה בכל העיר נכרי נוסף על מנת שניתן יהיה להקל בעשיית המלאכה ע"י שני נכרים ביחד כשנים שעשווה. לפ"ז אותו עקרון יש להקשוט וכי לא היה בכל העיר נכרי נוסף, שיאמר לנכרי לומר לנכרי לעשות את המלאכה ובכח"ג ליכא איסור דאוריתא דהוו שבות דשבות ומהני, אלא על כרחן אמרה דאמירה לא מהני.

מהו יסוד וטעם הדבר דאמירה דאמירה מהני?

(לאוtron שיטות המתירות)

א. **כלכלת שבת**, תפארת ישראל בפי"מ דיני אמרה לנכרי אותן ה' – ואין להקשוט (לענין אמרה דאמירה) וכי גרע מרמיזהASAOR, נראה לי דגרע וגרע, דהתems רומז לו שיעשה מלאכה, והרי מצינו דרמיזה כדיבור (גיטין נט), משא"כ

הכא (באמירה דאמירה) הו"ל "כאומר אמרו" שלא אמר לו ישירות לעשות ולא חשיב כשלוחו. כלומר, לפ"ז אמירה דאמירה מהני משום שלא הוו שליחו של היהודי וכדין "אומר אמרו". ולקמן נדון האם ניתן לדמות בין הדינים הנ"ל.

ב. **חתם סופר** (שו"ת או"ח סי' ס') – אמירה דאמירה מותרת או מטעם דין שליחות לנכרי לחומרא (אמנם בטעם "וזכר דבר" אילך איסורא ולכן פוסק החת"ס דאמירה דאמירה מהני רק ביום חול שיעשה בשבת דליך "וזכר דבר", ועיין לפקוד בעניין זה), או מטעם דהו"ל "מיiliary" ו"מיiliary לא מסרנו לשילח". ועפ"ז מיישב את קושיות עבודת הגרשוני מהגמ' שבת ק"נ לעניין שכירות פועלים, דיש לחלק בין אומר אמרו לפולני מסוימים שיעשה מלאכתו של היהודי, דהו"ל כממנה שליח שלא בפניו וחשיב ממש כשלוחו אע"פ שלא שמע מפיו, ואstor, משא"כ כשהוא אומר להעמיד פועלים, שאינו אומר לו שיעשה מלאכתו אלא רק מבקש לשכור פועלים מאשר תמצא ידו ואינו אומר לו על אדם מסוימים למנותו כפועל, דבכה"ג הו"ל "מיiliary" ו"מיiliary לא מסרנו לשילח", שלא נעשה שלוחו אפילו בישראל וכי"ש בחו"ג.

כלומר, לדעה זאת אמירה דאמירה מהני משום שלא הוו שלוחו של היהודי ומדין "מיiliary לא מסרנו לשילח". ולקמן נדון האם ניתן לדמות בין הדינים הנ"ל.
א'. לפי ה'כלכלה שבתי' יסוד ההיתר באמירה דאמירה הוא כדין "אומר אמרו". ויש לדון האם אכן ניתן להשוות בין הדינים. בעניין "אומר אמרו" – במשנה גיטין סו, ב מובאת מה' ר"מ ור' יוסי לעניין האומר שלשלושה תננו גט לאשתי, דלא"מ יכולים למנות אחרים לכתוב ולחתום, ולר' יוסי – צרכיים לכתוב ולחתום בעצמם ואיינם יכולים למנות אחרים במקומות. ומסקנת הגמ' (שם סז, א) שר' יוסי חולק אפילו באומר אמרו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו שלא מהני שיכתבו ויחתמו, ובגמ' (שם) שמואל סובר קר' יוסי בדליך אומר אמרו דהו"י מיiliary ולא מסרנו לשילח, וחולק עליו באומר אמרו לסופר לכתוב ולעדים שיחתמו דחשיב שפיר כשלוחו ומהני.

להלכה נחלקו הפסיקים:

ר"י"ף (גיטין לג, א), ר"א"ש (שם פ"ז סי' יט), בה"ג, ר"ח – פסקו לגמרי קר' יוסי לאומר אמרו הגט בטל, אך רב אשיה פסק כוותיה. והטעם הוא, אך אמר אמרו חשיב כמיiliary ולא מסרנו לשילח. ולפ"ז בנד"ז באמירה דאמירה בשבת מהני, שלא הוו שלוחו.

ר"ן (גיטין לג, א ד"ה "ווחקשה") בשם הרמב"ן, והרש"א – פסקו לגמרי קר' יוסי, אלא אף לר' יוסי יש לחלק בין אמר שלשלושה תננו גט לאשתי, דאין יכולם למנות אחרים לכתיבה ולחתימה דהו"ל "מיiliary", לבין "אומר אמרו",

דבכה"ג ליכא חיסרונו של "מילי" שהרי הוא עושה שליח שלא בפניו, אלא לדעת ר' יוסי החיסרונו הוא בכך דבגת בעין "לשמה" והסופר והעדים עומדים במקום הבעל לכתחילה ורק כמשמעות מפיו, משא"כ ב"אומר אמרו" – שלא שמעו ישירות מפיו ולכון לא מהני דהוי חיסרונו בלשמה. **לפי"ז** – באמירה דאמירה בשבת – אסור, דהוי שלוחו ממש והרי בשבת אין חיסרונו של "לשמה".

רמב"ם (הל' גטין פ"ב הל' ו-ז) פסק שבאומר אמרו הגט פסול מדרבנן ולא בטל מהתורה – 1. **לפי עורך השולחן** – הרמב"ם פסק לגמרי כר' יוסי, אלא דמשום חומרת אשת איש חש אף לדעת דמתורה הגט כשר וכשמיאל ולכון לחומרא – צריכה גט אף מה שני. 2. **לפי הבית שמואל** (אבן העזר סי' ק"יב ס"ק ז') – הרמב"ם פסק לגמרי כשמיאל דאומר אמרו כשר ולכתילה הוו רק חשא דרבנן שמא תשכור עדים ואם נשאת לא תצא. **לפי"ז** – באמירה דאמירה בשבת – אסור, דהרי לשמיאל – הוו שלוחו. ואף לדעת ערואה"ש ברמב"ם, מנין שלא נחמיר בשבת כסם שמחמים באשת איש? ועכ"פ מכדי ספק לא נפקינו.

ר"ן (שם), ראה"ה – באומר אמרו ליכא כלל חסרונו של "מילי" וכדעת שמיאל, והחשש באומר אמרו הוא מטעם גזירה דחתם סופר ועד, והואיל איסור דרבנן בלבד (עיין גיטין סו, ב – סז, א בעניין זה), והנימ' באומר אמרו מדעתכם, 1. לרוד"ז – אך בממנה סופר وعدים בפירוש. 2. **למהר"ט אלשקר** – מספיק שיאמר לו למנות פלוני ופלוני לסופר وعدים, אף שלא בפניהם מהני, דבכה"ג ליכא חשש של חתם סופר ועד, ואף לדעת ר' יוסי הסופר והעדים יחושו כשליחי הבעל ממש (ובריע"א הסביר בדעת הר"ן והרא"ה דאף לדבריהם באומר אמרו הגט בטל מהתורה מטעם מיili, אלא כשמיאל סופר وعدים חשוב כעשה שליח לאミירה וליכא חסרונו של מיili). **לפי"ז** – באמירה דאמירה בשבת – אסור, דחשיב שפיר שלוחו, והגזירה דחרבא ועד הוא רק בגיטין ולא בשבת.

סמ"ג, סה"ת – הוו ספיקא דעתה דדינא דשما הלהקה כשמיאל דס"ל דאומר אמרו כשר. **לפי"ז** – בשבת אסור וכדעליל.

תוס' בשם ר"י (גיטין סו, ב) – באומר אמרו אף לדעת ר' יוסי הגט כשר דכיוון דחתם סופר ועד פסול, ליכא כלל חש חרבה ואין אפילו איסור דרבנן, **לפי"ז** – בשבת אסור וכדעליל.

לסיקום – דעת הכלכלת שבת להתריר אמיירה בשבת וכדין "אומר אמרו" בגיטין, ATIYA שפיר רק אליבא דשיטת: א. הריע"ף, הרא"ש, בה"ג ור"ח דפסקו לגמרי כר' יוסי בטעם מיili שלא הוו שלוחו לגט, ולפי"ז בשבת – לא הוו שלוחו ומורתת אמיירה דאמירה. אך אליבא דשאר השיטות דלעיל, לא מבעה לפי הפסיקים כשמיאל, אלא אף לפוסקים ר' יוסי – או שר' יוסי מודה באומר אמרו

דמاني או שבגת שני – או מטעם דברינו לשמה או מטעם חורבא דחתם סופר ועד, אך באמירה דאמירה בשבת – חשיב שפיר שלוחו ואסור.

ב'. לפי החתום סופר יסוד ההיתר באמירה דאמירה הוא כדין "מיili לא מסרנו לשlich". ויש לדון האם אכן ניתן להשוות בין הדינים. בעניין "מיili לא מסרנו לשlich" – הגמ' (גיטין סט, א) מחלוקת בין המביא גט דיכול למנות שליח אחר, לבין אם אמר לשולשה כתבו גט ותנו לאשתי, דאין יכול למנות שליח אחר לכתחילה ועדים לחתימה וכן לנtinyה. והטעם לפי רבא, דחווי "מיili" ו"מיili לא מסרנו לשlich", וברש"י (שם) – שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כוח להיות חוזרים ונמסרים לאחר, אבל גט – דעת בית משה חוזר ונמסר.

הלכה :

א. רמ"ה (הובא בב"י אה"ע סי' קמ"א) – יש לחלק בין שליח הולכה של הבעל שהוא שליח להוליך גט שהוא דבר שיש בו ממשות ולيكا חיסרונו של מיili, לבין שליח קבלה של האשה שאינו יכול למנות שליח ואפילו ניתנה לו רשות, דיליכא ממשות, והוא מיili ולא מסרנו לשlich ולא הווי כלל שלוחו של הבעל. לפ"ז – אמירה דאמירה בשבת – מותרת, דהרי אינו שלוחו לדבר שיש בו ממשות ומילא לא נחשב שלוחו של היהודי. אלא דעת החת"ס אמירה דאמירה דמותרת, הנה מיili כשהיאנו אומר לגוי מסוימים, אלא רק אומר לו לומר לגוי שימצא ולפי שקול דעתו.

ב. רמב"ם (הלי גירושין פ"ז הל' ד) פסק שליח ממינה שליח ולא חילק כלל בין שליח האשה ושליח האיש, וכ"כ הב"י בשם **בעל העיטור** וכן הבא בשם גдолין האחرونנים, דהא אמרין "מיili לא מסרנו לשlich", הנ"מ בכתיבת וחתימת הגט דברינו לשמה, ועל כן אינו יכול לאחר לכתוב ולהחותם דחסר בלהמה, משא"כ בשליח ואפילו לקבלה למנות שליח אחר דמани. והברעת הב"י דשליח יכול למנות שליח דלא הווי מיili. לפ"ז – באמירה דאמירה בשבת – חשיב שלוחו ואסור.

לסיכום – דעת החת"ס להתר אמירה לאמירה בשבת מדין "מיili לא מסרנו לשlich", ATIYA שפיר רק אליבא דשיטת הרמ"ה, אך לפי הפסיקים כדעת הרמב"ם – באמירה דאמירה ליכא כלל חיסרונו של מיili, ובשבת אסור.

נמצינו למדים:

א. שני הטעמים שניתנו כיסוד ההיתר של אמירה דאמירה בשבת אינם פשוטים וברורים כלל ועיקר, וצ"ע האם ניתן לדומות לנדי"ד.

ב. הפסיקים הנ"ל המתירים אמרה דאמירה מצד "AMILI" או מצד "אומר אמרו" מוקשים לפי טעמו של רשיי (שבת קג, א) דאיסור אמרה לנכרי הוא מצד שליחות, והנימ' בשליח ראשון אך בשליח דשליח לא חשיב שלוחו וכדלאיל. אך לכואורה פשוט שלפי טעמו של רשיי (ע"ז טו, א) דאיסור אמרה לנכרי הוא מצד "וזכר דבר", אף באמירה דאמירה יש לאסור, בסוף כל סוף ישנו דבר אסור בשבת. וכ"כ בפירוש החת"ס (שם), ולכן פסק דאמירה דאמירה מותר רק מחול בשבת, דעתך "וזכר דבר" לא אומר אמרה אסורה בשבת, ומצד שליחות לא הווי שלוחו וכדלאיל.

לפי"ז – אפילו אם נתיר אמרה דאמירה מצד שליחות, עדין יהיה איסור מצד "וזכר דבר". ולפי"ז צ"ע מדו"ע התعلמו הפסיקים הנ"ל (מלבד החת"ס) מאיסור אמרה מצד "וזכר דבר".

ויל בכמה אופנים:

א. הפסיקים המתירים באמירה דאמירה לא סוברים שיש איסור אמרה לנכרי מצד "וזכר דבר".

ב. פמ"ג (משבצות זהב סי' ש"ז ס"ק א') – יש לחלק בין חפצי חול שאסור מצד "וזכר דבר", לבין חפצי שמיים כגון לצורך תפילה הציבור או להדלק נר ללימוד תורה וצדוי דליקא איסור מצד "וזכר דבר" אלא רק מצד שליחות. **לפי"ז** – הא דמהני אמרה דאמירה, הנימ' באמירה שהיא לצורך חפצי שמיים או באמירה לפני שבת דליקא איסור "וזכר דבר" וכדלאיל.

ג. חותם סופר (שבת ק"ג, חוו"מ סי' קפה) – ע"פ הרמב"ז (ויקרא, אמרות פ"ג פס' כ"ד) – יש לחלק בין מלאכות מלאכות המשכן שאסורות מהתורה ללא קשר לעמל הטרחה והגיעה בהן כגון הדלקת נר וקטיפת פרי שאין בהם גיעה ועמל ואפילו שיש בה תענוג ובכ"ז אסורות מהתורה, בין מלאכות שאין מלאכות המשכן אך יש בהם עמל טרחה וגיעה כגון לשכור פועלים ולהעמיד משא על גבי חמורים דהם אסורים מהתורה מצד "תשבות". **לפי"ז** – הא דליקא איסור "וזכר דבר" הנימ' במלאכות שאין מלאכות המשכן אך יש בהן עמל טרחה וגיעה, ובכה"ג אף באמירה יש איסור מהתורה שלא יש כל היום לחשוב חשבונותיו ולדבר בענייני שכירות פועליו ובכה"ג אפילו אמרה דאמירה אסורה, משא"כ במלאכות שאין בהם טרחה ואפילו שהן מלאכות המשכן האסורות מהתורה כגון הדלקת נר, דבכה"ג ליכא איסור מצד "וזכר דבר" אלא מטעם "שליחות" ובאמירה איכא איסור דרבנן, ולכן יש להקל באמירה דאמירה (לפי"ז ניתן ליישב את קושית עבודת הגרשוני מהגמי' שבת ק"ג לעניין שכירות פועלים

ולחלק בין שכירות פועלים דהוא מצד "וזכר דבר", ולכון אף באמירה דאמירה אסור, לבין שאר מלאכות, וככלעיל).

היווצה בזח:

א. במלאות שאין בהן טרחה ועובדין דחול – ניתן להקל באמירה דאמירה.
ב. הפסיקים שהתיירו אמירה דאמירה התייחסו לאותן מלאכות קלות שאין בהן טרחה ויגעה.

בעניין אמירה קטן

יבמות (קיד, א) – הגדרא מביאה שלושה מקומות בתורה דaicא קרא יתירה דמהם משמע "דלאليسפו לקטנים בידים", ובכלל זה אף לומר להם לעשות מלאכה, כמו בא בשוויע (או"ח סי' שמ"ג) ובמשנ"ב (שם סי' ק ד) קטן אסור להאכילו בידים וה"ה לצותו שיעבור, דהיינו בכלל אמירה קטן [אך קטן העושה מלאכה ללא סיווע הגadol, מובא בחותם טופר (שו"ת או"ח סי' פ"ג) – דהא כתוב בתורה "למען ינוח שורך וחמורך ונפש בן אמריך והגר" (שמות כג, יב), הנימ' ביחס לבהמתו שלא תעשה מלאכה אפילו ללא סיווע שלו, אך בבנו ליכא האיסור הנ"ל, וממילא אין הוא מצווה שבנו לא יעשה מלאכה כאשר אינו מסיעו לו בכך].

ועל פי הרמ"א (שם) והמשנ"ב (שם)aicא גי' סוגים בקטן: א. קטן שאינו בר הבנה שהוא עד גיל שנתיים – שלוש שנים. ב. קטן שהוא בר הבנה מגיל שנתיים – שלוש עד גיל חמיש – שש שנים ג. קטן שהגיע לחינוך – מגיל חמיש – שש עד גיל מצוות. ועיין עוד **בשער החיזון** (סי' של"ז סי' ק נ"ד) דמןנו ניתן ללמידה: א. שבכל אמירה קטן אין לחלק בין בן ובת (ויש חולקים), ב. שיש לחלק בין אביו של הקטן Daicא איסור דאוריתא לבין אדם אחר שאינו אביו שאומר קטן Daicא איסור דרבנן [כמו כן יש מחי האס חיוב חינוך הבנים הוא רק על האב או גם על האם, ולכון בשעת הדחק כשייש צורך של אמירה קטן יש להסתפק האם עדיף שהאם תאמר לבתה, וצ"ע].

היווצה מזה, שלענין אמירה קטן ישנים האיסורים הבאים:

1. "לא תאכילים" – שאסור לסתות בידים – להאכילו או לצותו, ומצד זה אין חילוק בין אביו לאחר, ולשיטת הרשב"א (יבמות קיד, א) האיסור לסתות בידים הוא בדאוריתא, אך באיסור דרבנן – ליכא איסור, ולכון מתיר אמירה קטן באיסור דרבנן כשהוא לצורך הקטן ואין בנו, דהיינו אמרינן דחייבין שמא אני למסרך כsigmoidיל, הנימ' כعواה לצורך הגadol, אך כعواה לצורך עצמו לא חייבין ולא גורין. ורוב הראשונים חילקו על הרשב"א (עיין עוד ביאור הלכה סי' שמ"ג).

ובעת הצורך לסמוך על אמרה קטנה באיסור דברנן לצורך הקטן, יש לעיין אם עדיף לומר קטן שאינו בר הבנה דהוא איסור פחות חמור שהרי אינו עושה ע"ד גדול, ומайдך יתכן שייהי עדיף על ידי קטן שהוא בר הבנה שיוכל להנות ויהיה לצורך (של הקטן). וצ"ע.

חתם סופר (שם) – דין לעניין קטן שהוא שוטה שקרוביו רוצים להכנסו לבית חינוך של גויים ושם יאכילהו מאכלות אסורות, דמביא בשם התירומת הדשן – דהא דהחמירו בקטן שלא ירגילוهو באיסורים שמא כשיגדל יבקש לימודו – לעשות אותם האיסורים שעשה בקטנותו, משא"כ בשוטה דלא ATI לככל דעת דמותר לסתות ליה בידים, והכרעת החת"ס דאין חילוק בין קטן לשוטה ובכל גוונא אסור לסתות ליה בידים, וממילא יהיה אסור להכנסו לבית חינוך של גויים. אך אם הכנסו אותו על מנת להחזירו לככל דעת וע"י זה יוכל להתחייב ולשמור את מצוות ה', בכח'ג מותר, דਮוטב שיחלל תורה זמן מה כדי שבעתיד ישמר מצוות הרבה.

2. לא גרע אמרה קטן מאמירה לנכרי.

3. בבנו – איכא איסור נוסף מצד "לא תעשה... ובנק ובתך". ומובה באחיעזר (ס"י פ"א) בשם הנגאון ר' חיים מולאוזין, דהא דעתך לפסוק ד"לא תעשה... בנך ובתך" ומדוע לא נסתפק בפס' "לא תאכלם", הוא משום דהלאו ד"לא תאכלום" הוא איסור בעלמא כשאר איסורים, משא"כ הלאו של "לא תעשה... בנך ובתך" הוא איסור בשבת והוא לאו חמור יותר מאשר לאוין, כדאיתא ביבמות ו, א דשאני לאוין בשבת דחמיiri ופרש"י (שם ד"ה וכי תימא) דקייל' מחלל שבת בעובד ע"ז.

יש לעיין בהא דאמרינו דאמירה קטן לא גרע מאמירה לנכרי. האם דין של אמרה קטן הוא הדין אמרה לנכרי או שחמור מבונו:

מצד א' – על פי האמור לעיל דבאמרה קטן איכא ב' איסורים נוספים מעבר לאמירה לנכרי – איסור לסתות בידים וכן מצד בנו. וכן מוכחה מהמשנה בשבת קכא, א שנכרי שבא לבבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שביתתו עליהם, וכן שהנכרי אדעתא דנפשיה קעbid, אבל קטן שבא לבבות אין שומעין לו מפני שביתתו עליהם וכן שהקטן אדעתא דגadol קעbid. משמע – שבunning אמרה, קטן חמור מנכרי.

אך **מאיידך גיסא** מובה במגן אברהם (ס"י שט"ז ס"ק כ"יו) לעניין צידה, דין חילוק בין קטן או לנכרי, וכן משמע בתוס' (שבת קכב, א ד"ה "משקה") וכן בט"ז (או"ח ס"י שמ"ו ס"ק ו') בשם המרדכי לעניין הבאת מפתח בית הכנסת בשבת

דברהו משמע אכן חילוק בין קטן לנכרי. **ויש לתרץ** ולחلك בין קטן שאינו בר הבנה שהוא בנכרי, לבין קטן בר הבנה אף שלא הגיע לחינוך שהוא חמור מנכרי.

לענין אמירה דאמירה בקטן – מובא באשל אברהם (בוטשאטש) סי' ש"יד סע' ז', דהתיר לומר לתינוק שיאמר לנכרי, משמע לכאיו שאמירה קטן שיאמר לנכרי הווי בכלל אמירה דאמירה. ומובא בספר "מלכים אומני" (פרק י' סע' ה) – אדם כבה האור בליל שבת במוסד לילדים ואינם יכולים לקדש ולברכ ברכבת המזון בעל פה ואינם יכולים ללימוד תורה, שייהי מותר לומר הילד שיאמר לנכרי שידליק להם אור, ובכח"ג יהיה מותר אפילו לנגדל להנות מהאור, ובמקרה דין בנוסך לאשל אברהם דלעיל, מובא **בבאו הלכה** (סי' שמ"ג ד"ה "מד"ס") דיש לסמוך על הרשב"א דלעיל דספינן בידים באיסור דרבנן לצורך הקטן, וממילא מותר לומר קטן להוציא מרחה"י לכרמלית סידור וחומש לצורך התפילה וקריאת התורה, וממילא יctrף הנגדל עמו להתפלל יחד, וה"ה בנד"ד אף דהווイ איסור דאוריתא, בכ"ז יש להתיר באמירה דאמירה דכח"ג הווי רק איסור דרבנן דbamirah לנכרי ובאופן הניל מותר, אמן יש להסתפק ע"פ המובא לעיל דbamirah אמירה לנכרי אילו אסמכתא או ממש איסור מדאוריתא, דחמור טפי, אך יש לצרף שיטת בעל העיטור הסובר דלצורך מצווה ובפרט מצווה דרבבים מותר לומר לנכרי אף**י** באיסור תורה כהדלקת האור, וממילא ממש יש להתיר בנד"ד.

ויש עוד לעניין האם יש מקום להתיר באמירה דאמירה של קטן שיאמר קטן אחר, ובכח"ג יש לחלק בין סוגי הקטן אם הוא בר הבנה או לא או אם הגיע לחינוך וכדעליל. ודין זה תלוי האם קטן דינו בנכרי או שגרע טפי, ואף אם דינו בנכרי, כפי המובא לעיל, אף בנכרי יש להסתפק אם להתיר באמירה דאמירה וכ"ש בקטן. וצ"ע.

רב יצחק הלוי

השימוש במים היוצאים מן המזגן בשבת

בכל מזגן מותקנת צינורית לפלייטת מים, המתחווים כתוצאה מהתעבות אדים הנגרמת ע"י פעולה המזגן. נשאלת השאלה: האם מותר להשתמש בשבת במים אלו, או שמא אסורים הם בשימוש מחמת גזירה (וממילא, יהיה גם אסור להניח בשבת כלי שיקלוט אל תוכו את המים הללו, משום איסור מבטל כלי מהיכנו). כמו כן יש לדון, האם מותר להטות בשבת את צינורית פלייטת המים לכיוון הגינה.

באשר לנוקזה האחורה, ברור שאין שום איסור להפעיל מזגן מעש"ק, וכן בשבת עצמה באמצעות שעון שבת, אף שכחוצה מהפעלו של המזגן תושקה הגינה בשבת. דלא גרע מהשקייה אוטומטית דשRIA, ופוק חזוימאי עמא דבר. ופעולה זו מותרת באופן תיאורטי גם באופן ידני. הדוגמא הקלאסית לכך היא כיור, אשר המים הזורמים לתוכו נמשכים דרך צינור החוצה אל הגינה, דמותר ליטול ידים אל תוכו בשבת, וכן מותר לשפוך בו מים לכל צורך אחר, ואין חוששים להשקיות הזורעים שתיעשה ע"י כך, אם אמנים איינו מתכוון לכך, דהווי דבר שאינו מתכוון, ומותר (כ"כ בשש"כ ח"א שני מקומות: בפרק י"ב בסע' ח"י, ובפרק כ"ו בסע' ז'. ועיין בשו"ע או"ח סי' שני' סע' א' ובמשנ"ב שם ס"ק ח'. ויעוין בשש"כ פרק י"ב הערכה נ"א, דאף דהווי פס"ר, אך כיון שההשקייה מתבצעת רק בכוח שני דחשיב רק גרמא, א"כ אין לאיסור בגרמא פס"ר).

וכל זה, כמובן, הוא רק בתנאי שאינו מתכוון לכך. ולכן, מי שכיוון מראש מבעוד יום את צינור הכיור אל הגינה, ולכל ימות השבוע, עליו לכוון לפני השבת את הצינור לכיוון של ניקוז מי השופכין.

מכל מקום, בנדון 딴 מילתא דפשיטה היא שאין איסור בכך שצינור המזגן מכובן אל הגינה, וזה "מקבלת" אליה את המים, ומותר אף במתכוון וניחא ליה, שחררי אין מפעילים את המזגן בשבת. וא"כ, לא גרע מהשקייה אוטומטית, וככ"ל.

נשוב אל השאלות הראשונות שהצבנו, והיינו, עניין המוקצה והנולד. האם מותר השימוש בשבת עצמה באותו המים, או שיש למים אלו דין נולד, וממילא אין להניח דלי לקליטת המים הללו, כאמור לעיל.

והנה, במושכל ראשון נראה לדמות דין מים אלו למי מטר שימושים בטלטול

בשבת, בשופי. והכי איתא בשו"ע (או"ח סי' של"ח סע' ח): מותר ליתן כלי תחת הדלף בשבת. ואם נתמלא, שופכו ומחזירו למקוםו. והוא שיהא הדלף ראוי לרוחיצה. וכתב שם המשנ"ב (בסי' ק ל): דאין על המטר היורד שם מוקצת או נולד, וכיול לשתותו או לרוחץ ממנו.

ולכארה, הוא הדין בנדון דעתן: המים הללו ראויים הם לשימוש, וממילא מותרים הם בטלטל. וכך כן, נראה מן הדוגמא של מי מטר, שאין על המים הללו שם של נולד.

ואולם, המשנ"ב עצמו הביא בס"י ש"י (ס"ק ל"ב) בשם ה"חוי אדם", דמים הנוטפים מן האילנות בימי ניסן אסורים משום נולד. ואך הוסיף וקבע שאף אם יש בכלי שאליו נוטפים אותן המים מים אחרים מעש"ק, אפילו הכى אסורים המים הנוטפים אל הכלי, וממילא אוסרים את כל הכלי בטלטל, ולא אמרין דקמא קמא בטיל, משום דחווי דבר שיש לו מתירין, ודשל"ם אפילו באلف לא בטל.

אמנם, בס"י ש"כ בסע' ב' פסק השו"ע בהדייה: זיתים וענבים שנטרסקו מעש"ק, משקים היוצאים מהם, מותרים. ואפילו אם לא נטרסקו מעש"ק, אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה, אפילו שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית, מותר לשתותו בשבת, שככל יין היוצא מהענבים מתבטל בין שבגיגית. ע"כ. ולכארה קשה, הרי גם שם הווי דשל"ם, והיאך בטל?

וכך הקשה המשנ"ב שם (בסי' י"ד) וז"ל: ואע"ג דלאחר שבת יהיה לו היתר וקיים דדשל"ם אפילו באلف לא בטיל, הני מיili באיסור שהירה ניכר תחילת בעין ואחר"כ נטבטל, משא"כ בזה כל מעט ומעט שיוצאה נטערב תכף ונטבטל בששים בין היתר שהיה בו מכבר, ואין חל עליו שם איסור.

והוסיף: ולפי זה, אם הענבים מונחים לפני עצם והיין זב מהם במדרון ויורד לתוך יין שהיה שם כבר מעש"ק, אסור כל היין להסתפק ממנו משום דשל"ם, שהרי מקודם שנטערב היה בעין וניכר (סה"ת בס"י רכ"ג).

לאור האמור צריך לומר, שגם מים הנושרים לפני העצים אינם מתבטלים במים שבכלி, מאחר שכבר היו ניכרים לפני עצמו על העץ. וככ"כ החי"א הניל והובא במשנ"ב הניל (סי' ש"י ס"ק ל"ב): דהא הטיפה הנוטפת הייתה ניכרת קודם שנטערבה במים, ולהכי הויא דשל"ם ותו לא בטלה.

איך תתרץ הסתירה בין מש"כ המשנ"ב בס"ס של"ח בדין המטר שאינו عليه שם נולד, עם מש"כ המשנ"ב עצמו בשם החי"א בס"י ש"י בעניין המים הנוטפים מן האילנות, שיש עליהם שם נולד? על כרחנו علينا לומר שהמים של החי"א הם מי טל ש"נולדו" כתוצאה מעיבורי האדים והפיקתם למים. אשר על כן, בנדון"ד, למי

המזון שעוברים אותו תהליך, יש גם כן לאסור, לכארה, ומטעמו של החי"א, ומשום דחוו נולד. ואף אם היו כבר בכלים מים מעש"ק, ייתכן דין כאן דין ביטול מפאת הדין של דשיל"ם דאפשר בעלף לא בטיל.

אלא שצורך עיון, כאשר צינור המזון משוקע במים שבDALI, האם שייך לומר דחווי איסור שאינו ניכר וממילא בטל, וכמו שכתבנו כבר לעיל. והוא במשנ"ב בס"י ש"כ (ס"ק י"ד) וכן בס"י ש"י (ס"ק ל"ב). ועיין עוד במשנ"ב בס"י ש"ח (ס"ק ק"ה), וכן בס"י ש"כ (ס"ק ל"ה). ונראה שכן לא שייך לומר כן, שהרי המים "נולדו" בהיותם כבר ב津ור, ולא בתוך התערובת, הרי שהיתה להם "שעת כושר" להיאסר, אלא שלגבינו הם היו מכוסים מן העין, וממילא הדר דין דחווי דשיל"ם, וכל דשיל"ם אפשר בעלף לא בטל.

ובאמת, ראייתי שכ פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשווית "מנחת שלמה" (ח"ב סי' ל"ד סע' כ"ט) וז"ל: לדעתו בודאי מוקצת המים הנוטפים מהמזון, שזה ודאי נולד... כאן במזון בודאי אסור, שהרי לא היה מקודם כלום.

יצוין, כי הגרש"ז זצ"ל נחalker שם עם הגאון מטשעבין זצ"ל האוסר להקפיא מים בשבת משום נולד. והגרש"ז זצ"ל טען כי אין איסור נולד קיים כשמקפאים מים לKERACH, ורק כשהמשמעותם קרחה למים אכן איסור נולד, דחווי שינוי למעליותא, שינוי ממצב של דבר שאינו בר אכילה לדבר מאכל.

מכל מקום, לעניינו, השינוי הוא למעליותא. נוצר כאן מצב של "יש – אין"; מים – מ AIDSIM.

וזדמיוון לכך יש מהקרח המתהווה סביבה דופני תא ההקפאה במקרה, שוגם הוא נוצר, כביכול, "יש אין", וגם לגביו השינוי הוא למעליותא, דהיינו דומה הפיכת קרח מים דחווי שינוי לרעה, כביכול, שכן, המים נשתו ממים לKERACH, דבר שאינו לא דבר מאכל ולא דבר משקה, בעוד שמים שמתהווים על דופני תא ההקפאה התהוו מאין, ולא ממים, מ AIDSIM. ולהכי הוא שינוי למעליותא ואסורים משום נולד.

וכМОВНО, כאמור, הוא הדין במים הנוטפים מן המזון.

وعיין בחזון איש (או"ח סי' מ"ז ס"ק כ"א) שכתב וז"ל: ויש לעיין לפי זה למה מותר לכבד הבית ולטטל העפר והמוκצת? ואפשר דחווי כגרף של רעי. אי נמי, דעפר ומוקצת של הארץ בטלים כמו אוכל מרובה על הפסולת, ואין על זה שם טلطול.

יסוד החזו"א יכול להתייר לנו יותר טلطול האדים שמתהווים על החלון, או על כלי שימוש מהמקור בימوت הקץ. אך בעניינו כבר כתוב הגרש"ז בתשובה הניל דין זה דומה לשם, דשם אין על זה שם טلطול מכיוון שבטל לגבי החלון או הכלים. מה שאין כן במים הנוטפים מן המזון.

אלא שבכל זאת נלע"ז להתריר לפחות את המים הללו מדין ביטול, ולא כשהם בפני עצם. וזאת על פי יסודו של הנוב"י (בצל"ח על מס' פסחים ט, ב ד"ה "ועיף מ"ש דעת רשי"י דחמצ' מיקרוי דשיל"מ") ذכתב: "הא דלא בטיל (דבר שיש לו מתירין) הינו לעניין איסור אכילה, אבל לעניין איסור טلطול לא שיך דשיל"ם. זהה הטעם לדשליל"ם לא בטיל הוא משום דעת שיأكلנו היום ע"י ביטול, הרי יכול לאוכלו לאחר זמן בהיתר, והיין אכילה. שמה שיأكل היום לא יוכל לאחר. אם כן, אכילה זו שיأكل היום באיסור, יוכל לאוכלו לאחר. אבל טلطול, יוכל לטلطלו היום וגם אחר, והטلطול שיטלטל היום הוא בפני עצמו ולמחר בפני עצמו. וכן אני אומר לעניין הנהה, כיון שבכל הנהה ישנה גם הנהה שאינה של כילוי".

כלומר: הדין בדבר שיש לו מתירין אפילו באلف לא בטיל מנומך ע"י חלק מן הראשונים בכך, שעד שתאכלנו באיסור אוכלהו בהיתר (עיין רשי"י ביצה ג, ב ד"ה: "אפילו באلف לא בטיל"). וא"כ טיעון זה שיעיך רק לגבי דבר שנאכל ומתכלת. אבל לגבי דבר שימושים בו שימוש שאינו של כילוי לא שייכת סברא זו, שהרי השימוש של היום אינו השימוש של היום, שהרי יכול להשתמש גם היום וגם אחר. אם כן, הטענה של "עד שתאכלנו באיסור אוכלהו בהיתר" לא נאמרה בכחאי גוונא.

דברים הללו כתוב הצל"ח גם בביבה (ג, ב ד"ה "ואם נתערבה באلف כולם אסורת") וזו"ל: דמתעם דשיל"ם אין לאסור הטلطול. דבשלמא, לעניין אכילה, שמה שיأكل היום לא יוכל לאחר, אמרין עד שיأكلנו באיסור יאכלנו בהיתר. אבל לעניין טلطול, יוכל להשתמש גם היום, גם אחר. עכ"ל.

אם-כן, לאור יסודו של הצל"ח יש לומרשמי המזון העומדים לרשותי היום, אינם מי המזון העומדים לרשותי אחר. ולכן, גם אם אסור את טلطולם, הרי שאין כאן טענה "עד שתאכלנו באיסור אוכלהו בהיתר", אלא יש כאן טענה "אל תאכלנו כלל", וזהו דבר שאינו מסתבר כלל.

VIDUTI גם ידעת, כי יטען הטוען שימוש במים מזון הוא כאכילה. ואם-כן, יוכל לומר לאדם לעכב את השימוש באותו המים עד לאחר. אבל דבר זה אינו מעשי כלל. שכן, המים הללו, אם הם אינם בשימוש עכשווי, הרי שהוא שופכים אותם אל מי השופכים. וממילא, הזר דין דהשימוש שבהם דומה להיתר טلطול. ולכן, נראה פשוט שיעיך לומר שישנו היתר השימוש באותו המים, לאחר שנתבטלו בהםיו בכלי מעש"ק. וממילא, מותר גם אותו הכלי בטلطול. והוא הווי מבטל הכל מהיכנו.

ונראה כי אין כאן איסור ביטול איסורים. לא מבעה לדעת השוו"ע (יו"ד סי' צ"ט

סע' ו), אלא גם לדעת הרמ"א (שם) נראה דבנדון דיון שפיר דמי, הויאל והאיסור לא היה בר שימוש בפני עצמו אפילו רגע אחד. שכן, בzinor של המזגון, אין המים ראויים לשימוש.

ולענ"ד, ישנו מקום להקל בשימוש במזגון גם בפני עצמו, ללא תערובת. וזאת על פי מה שכותב השו"ע (או"ח סי' שי"ח סט"ז) בעניין האינפנדא. דנרא מדבריו שאין בעיה של נולד בשינוי של מצב צבירה ממוצק לנוזל וכדומה. עיין עוד במש"ש השו"ע בהדייה בס"י שי"כ ס"ט שם הניח שלג או ברד בחמה או נגד המזרחה ונפשו – מותרים. והמשנ"ב שם (בס"ק ל"ה) כתב דה"ה דמותר לכתילה להניח, כיון שמדובר הוא נימוח, וכך לתוכו כוס.

ואמנם המשנ"ב כתב של דעת הרמ"א בס"י שי"ח סט"ז יש לאסור בכה"ג משום נולד. ברם, יש להעיר שמקורו של הרמ"א הוא מסה"ת, וכבר כתב בשו"ת "פנימ מאירות" (ח"א סי' פ"ז) דדווקא לתת סמוך למזרחה אסור, דהוא גרמי וכמוליך בידים. אבל לתת רחוק מן האש, או שנימוח מAliו בתוך כלי, לא עליה על דעתו לאסור משום נולד. ו依ען בסה"ת בס"י רלי"ה דmockח hei.

כך גם מתבאר מלשונו הרא"ש בשלחי פרק ד' דשבת (ס"י י"ג) שכותב דעתו סה"ת, משום דהוא "مولיך" ולא כתוב דהוא "נולד".

אם-כן, יתכן שגם הרמ"א יודה בכה"ג שישינוי במצב הצבירה איינו נחשב לנולד. בסיכום, נראה לענ"ד להתייר את השימוש במזגון היוצאים ממנו בשבת, בשופי. לא מיבעה דעת השו"ע (ס"י שי"כ ס"ט) שישינוי במצב הצבירה איינו נחשב לנולד, אלא אף גם לרמ"א (ס"י שי"ח סט"ז) שהביא את סה"ת, ייל דסה"ת אסר את הפעולה של ההולדת אך לא את התוצאה, כאמור לעיל, דבנולד Aliו שרוי.

ובודאי גם לאוסרים, נלע"ד דיש כאן דין ביטול במים שהיו בccoli מעש"ק,דקמא קמא בטיל. וליכא למימר דברiano בטל מטעם דשייל"מ, וזאת על פי יסודו של הצל"ח שהנימוק "עד שתאכלנו" איינו שיק Ci אם כלפי אותו הדבר אני משתמש בו היום ומהר, ולא כאשר השימוש שלמחר הוא שימוש אחר, כמו כן, שאם נאסר את הטלטל ואת השימוש במים היוצאים הללו, הרי שהמים של היום ישפכו להם ואינם. אם-כן נראה בשופי להתרים בטלטל ואף גם בשימוש.

ונפקא מינה כشيخנה נזילה במזגון בתוך הבית. שלפחות, יהיה מותר להניח כל עם מים לקבלת מי הנזילה. וכן יהיה מותר לכוון את zinor המזגון אל מי הניאגרה, וכך שמקובל בהתקנת מערכת מיזוג מרכזית. נלע"ד.

רב יצחק הלוי

קידוש במקום סעודה, או קידוש "במקום" סעודה

נושא דיוננו: כשהתקיים "קידוש" בבית הכנסת בשבת בבודח חתן או בר מצווה וצדוי, ואין שם "מזונות" בשיעור "כזית", שהוא השיעור המינימלי של סעודה; האם יוצאים בכاهאי גוונא ידי חובת קידוש, או שצורך לחזור ולקדש בבית? ואם תימצא לומר שאין יוצאים בכאהי גוונא ידי חובת קידוש, האם מותר, בכלל, לטעום מן ה"קידוש", או שיש איסור בדבר?

במס' פסחים (כא, א) אומר שמואל: אין קידוש אלא במקום סעודה. וכן נפסק להלכה בשלchan ערוץ (או"ח סי' רע"ג סע' א'). משמעותה הפשטota של קביעה זו היא, שם קידש, ולא סעד באותו מקום, לא יצא ידי קידוש (רשי' והרשב'ם בפסחים שם). כלומר, כלל זה במישור המקומי.

ואולם, יש להוסיף את מה שכتب הרמ"א (או"ח שם סע' ב'), שיש לכל האמור התייחסות גם כלפי מים מהזמנן. וכך כתב הרמ"א שם: וצריך לאכול במקום קידוש לאלטר. או שיהא בדעתו לאכול שם מיד. ע"כ. ומקורו ברוך משה"ת מהרי"ל החדשות בסעי ל"ב.

והנה ידוע, שלענין סעודה נחשבת פט בשיעור כזית, או כל מין ממיני תרגימה שהוא מחייב מני דגן (עיין ב"משנה ברורה" שם ס"ק כ"ה), והగאנים הוסיפו שגמ רביעית יין נחשבת כסודה לענין זה (הובאה שיטות בשו"ע שם בסע' ה'). ובפשטות, רביעית היין של הקידוש עצמו נחשבת לצורך זה כסודה, על-פי דבריהם. והכי מוכח ממה שהסביר שם הרמ"א מכוח דברי הגאנים הנ"ל. שכן כתוב: ולפי זה, היה מותר למולל ולסנדק לשנות מכוון של מילה בשבת בשחרית, אם שותים כשייעור. ע"כ. כלומר, אין צורך לשנות כוס נוספת כדי שתחשב כקידוש במקום סודה (دلא כשית הב"ח והילבוש" שם, שכתבו שיטתת הגאנים היא כששתה כוס יין אחרת, שחייב עליה ברכה אחורונה, מלבד זו של הקידוש).

וא"כ, בנדון דין, שאין בכבוד כדי אכילת כזית "מזונות" לכל אחד ואחד, האם יהיה מותר לטעום מן ה"קידוש" ואחר-כך לקדש גם בבית, או לא? כלומר: מקובלנו אמנים, שבכהאי גוונא לא יצא ידי חובת קידוש במקום סודה. ואמנם השאלה היא: האם משמעות הדבר היא שאסור לטעום כלום בכאהי גוונא, שלא סוף סוף אין זה נחشب לו לקידוש, או שככל הדבר נוגע לענין הקידוש, אך אין איסור בדבר?

אם התשובה תהיה חיובית, ואכן אסור לטעום במקרה הניל', יצא, איפוא, שכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה" תהיינה השלכות בשלושה מישורים:
א) במישור "הגאוגרפי", הינו: שאין לו עוקור מקומו לאחר שקידש במקום מסויים, וללכט ולאכול במקום אחר, אלא עליו לקדש ולאכול באותו המקום שבו קידש.

ב) במישור הזמן, וזאת על פי מה שהרחיב בשוויות מהרייל הניל' את היקף משמעותו של הכלל הניל', וקבע שאין לו להתעכב יתר על המידה בין הקידוש לבין הסעודה [והביא ראייה לכך מפסחים קא, א. אבוי ספר: כי הווינא בי מר (רבה), כי הווה מקדש, אמר לנו: טעמו מידי, דלמא אדאוזלייטו לאושפיזא, מתעקרא לכון שרגא, ולא מקדש לכון בית אכילה. ובקידושא דהכא, לא נפקיתו, דין קידוש אלא במקום סעודה. ע"כ. ולכארה, מה בכך אם יכבה הנר במקום לינטו של אבוי? לכל היוטר יוכלו לשוב אבי וחברתו למחרת למקום, לבתו של רבה ולאכול על סמך הקידוש שלليل ממש! שהרי קידשו كانوا! אלא מוכח שכלל הניל' ישנה גם השלכה על גורם הזמן].

ג) במישור האיסורי. כולם, לא רק שלא יצא ידי חובת קידוש שקידש ולא סעד, אלא אסור מראש לטעום טעימה כלשהיא, אם יודע הוא מראש שלא יאכל כשייעור סעודה.

ובאמת, כך פסק ב"שער תשובה" (או"ח שם ס"ק ב') בשם הברכי יוסף, שכתב: וודאי, דאשר אלוהים בלבבו, אם ימצא ביום השבת, בעידנא דעתילין איינשי לכבוד חתן, או אבי הבן, וכיוצא בזה, ומקדשים, ואחרי כן מבאים מני מתקה וכיוצא בזה, ואין שם פת הבהה בכיסני אלא מגדים וקפה, לא לטעום מידי שם כלל. ולא סגי במה שהמקדש ישתה על הeos, דלדעת הגאנונים חשוב במקום סעודה. דלא אהני כי אם לשוטה eos עצמו, דחשיב כאילו קידש במקום סעודה. אבל לאחרים לאו מקום סעודה, ואסור לטעום. ע"כ.

נמצא א"כ, שאם ידוע מראש שאין ב"קידוש" כזית מזונות לכל אחד ואחד, מן הרاوي, אפוא, להימנע מלטעום שום דבר. זהה נחשב כמו שאוכל בלי קידוש, ויש איסור בדבר.

ואולם, למרות כל האמור, ישנו מקום למד זכות על המקילים לטעום ב"קידוש", גם כאשר הם מודעים מראש לכך שלא יהיה באפשרות לאכול שם כזית דגון, או לשtot רבייעית יון. וזהו מהטעמים הבאים:

א) הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה" שניי בחלוקת/amoraim/. ודעת רב בפסחים (ק, ב) שיש קידוש גם שלא במקום סעודה (עי' רב"ס שם). וכן היה דעת רבי יוחנן (שם קא, א). אם כן, מאחר שעומד נגד עינינו גם השיקול של

כבד הרבים, כבוד הבריות, בעלי השמחה, ישנו, איפוא, מקום להסתמך על שיטת האמוראים הניל, החולקים על הכלל "אין קידוש אלא במקום הסעודה". וכן כתב ב"גנת ורדים" בכלל ג' בס"י י"ב, והובא בברכ"י (ס"י רע"ג סע' א').

ב) הראשונים נחלקו האם הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה" אמרו גם לגבי קידוש הבוקר, או שמא אין תקף אלא לגבי קידוש הלילה. הרמב"ם כותב: "מצוה לברך על היין ביום השבת קודם סעודה שנייה, וזה הוא הנקרא "קידושא רביה"... ואסור לו לאדם שיטעם כלום קודם שיקדש. וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה" (רמב"ם הל' שבת פ"ט ה"י). והשיג עלייו הראב"ד שם: בחיי ראשי, אם מסברא אמרה, לא סבר מימיו סברה פחותה מזו. ולפי שקראוו "קידושא רביה" יצא לו. ואינה כלום! שכבר נתקדש היום בכניתו על היין קודם שיטעם. ואילו בא לקדש ביום על הפת, מי לא מקדש?! ותחשב "המוחזיא" במקום ברכת היין, ויאכל! וכשדרשו (בפסחים קו, א): "אין לי אלא בלילה, ביום מנין?" אסמכתא היא! דעיך קידושא בלילה כתיב, מדכתיב "את יום" ולא כתיב "bijos". אי נמי دائ לא קדיש בלילה קאמר". ע"כ. הראב"ד סובר, אפוא, שאין כל איסור לטעם לפני קידוש היום. וכך מהו סוברים גם המאירי (שם) ומההר"ם חלאוה (שם) והרין (עיין בשווית עין יצחק" לגיר יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל או"ח סי' י"ב או"ק ד', שדקדק מלשון הרין שכן היה גם דעתו).

ג) כבר הבינו לעיל את שיטת הגאנונים, שגם בשתיית יין יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה. וכבר כתבתי לעיל, דסגי באוטה הרביעית של הקידוש, ואין צורך בכוס נוספת, ודלא כב"ח וה"לבוש" שהזוקיקוهو לשנות כוס אחרת בלבד כוס הקידוש. ועיין בברכ"י בס"י רע"ג (ב"שioriy ברכה") באו"ק ג', ובפר"ח בליקוטיו שם, וב"משנה ברורה" שם (בשעה"צ ס"ק כ"ט) שכטב שעל-כל-פנים בקידוש של יום, שהוא מדרבנן, יש לסתוך על המקילים ולהסתפק באוטה הרביעית של קידוש.

והנה, הב"י (או"ח סי' קס"ז) כתב בשם הרוקח, שאם דבר בין ברכת "המוחזיא" לטעימה, צריך לחזור ולברך. ובכן, כל זה בתנאי ששח טעם הבוצע. ברם, אם אכל הבוצע ושתו המשובים, הא נפקי כולהו. וכן פסק שם הרמ"א (בסע' ו). ועיין בספר "ילקוט מעם לוועז" (פרקית "יתרנו" פרק ו' סע' כ"א) שכטב שדי בטיעמת רביעית יין על-ידי המקדש, על מנת שייחשב לקידוש במקום סעודה גם בעבר האחרים. אם כן, אם המקדש הקפיד לשנות רביעית יין מן הקידוש, או לכל הפחות שתו כמה אנשים בלבד רביעית, אז זה נחשב לקידוש במקום סעודה גם בעבר האחרים.

ד) ה"שלטי גיבורים" ריש פרק "ערבי פסחים" (כ, א מדף הר依"ג או"ק א') מביא, שגם סעודת עראי נחשבת לסעודה קבועה בשבת. אם כן, אם אוכליס לאחר הקידוש פירות וצדוי בשיעור כזית, סגי בהכى.

ועיין בספר "שולחן גבורה" (ס"י תע"ג ס"ק ז"ז) שכותב שמאן סמך רב למנาง חברות גחש"א, שמקדשים בחצר בית-הכנסת ואוכליס קצר ביצים מצומקות ושוטים שכר, ולאחר כך הולכים לבתיהם ואוכליס כל צרכם על סמך קידוש זה.

עוד מובא בספר "שבלי הלקט" (סוף סי' שד"מ) בשם רבנו אביגדור כ"ץ, דאכילת עראי דשבת ויום טוב חשיבא קבועה לעניין סוכה.

ה) מאן יימר לנו שיש איסור כלל לטעום לפני הקידוש כשהוא איןנו במקום סעודה? שמא "אין קידוש אלא במקום סעודה" אין פירושו שאסור לטעום כלום קודם הקידוש, אלא פירושו שלא יצא ידי חובת קידוש אלא אם-כן הסכימו בסעודה! ובאמת כך כתב הגאון מליסא בסידור "דרך החיים", דהא אין קידוש אלא במקום סעודה, היינו שאסור לאכול בבית אחר, או אפילו באותו בית, אם לא יקדש אחר כך שנית. אבל במה שטעם בשעת הקידוש, אף שלא יאכל סעודה במקום זה אין כאן שום איסור. דהא אסור לטעום קודם קידוש היינו שלא קידוש כלל, אבל בטיעימה של קידוש שלא במקום סעודה ליכא איסורה כלל. ע"כ. וכעין זה כתב המרדכי ב"ערבי פסחים" (דף לה, א מדףיו) בשם הר"ש מקוצי.

وعיין בטור (או"ח סי' רס"ט) שכותב עיין זה בשם רב נתרוןאי גאון שהתריר לכל הציבור לטעום מכוס הקידוש שבבית הכנסת.

ו) השו"ע (ס"י רע"ג ס"א) מביא בשם הגאוןים (רבנו נסים), שם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי. והרמ"א סיים שם: וכן עיקר. ובמאירי (פרק "ערבי פסחים") כתב מבית לבית דין הכהן. אם כן, כאשר מקדשים בבית הכנסת על דעת המשיך ולאכול בבית, אז אין כאן החסרון של "אין קידוש אלא במקום סעודה".

מכל הנימוקים שהבאנו, ישנו א"כ בהחלטת מקום ללמד זכות על אותם בני-אדם המקלים לטעום בבית-הכנסת לאחר הקידוש ביום, אף שאין אוכליס שם מני "مزונות" בשיעור כזית, ואף שאין שוטים יין בשיעור רביעית. וכאמור, מן הטעמים ומה הנימוקים שנזכרו לעיל:

א) על פי שיטת רב ורבי יוחנן דיש קידוש שלא במקום סעודה.

ב) על-פי שיטת הראב"ד, המאירי, המהר"ם חלאוה, וכנראה גם הר"ן, שלפני קידוש של יום אין איסור לטעום לפני הקידוש.

- ג) על-פי שיטת ה"ילקוט" עם לועז" ששתית המקדש מועילה גם לשאר המוסבים, על-מנת שייחשב בעבורם לקידוש במקום סעודה, או לפחות לבב ייחשב להם לאיסור של טעימה בלי קידוש.
- ד) על-פי שיטת הריא"ז בשלטי גברים שבת קבועה. וכל מידיDACIL שבת חשוב קבוע.
- ה) על-פי מה שכותב הגאון מליסא בסידורו "דרך החיים" דמשמעות הכלל "אין קידוש אלא במקום סעודה" היא שלא יצא אמן ידי חובת קידוש עדיין. וכן, אסור לו לאכול אם לא קידש. ברם, אין איסור על אותו המעת שאכל על סמך הקידוש שעשה.
- ו) על סמך שיטת הגאנונים שם קידש על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי. ובאמור, כשייש חשש של פגיעה בכבוד הבריאות, נדרשת מצדנו עירנות יתר שלא לפגוע בבעלי השמחה, שייחשו שאין אלו סומכים על הכשר המוצרים והתקרובת המוגשים שם. ואולם, כשאין חשש שכזה, וקיימת אפשרות להימנע מלאכול שם, ודאי מן הראוי להימנע מלהטעם ב"קידוש" שכזה, שאין בו אפשרות לטעם כזית "מזונות", או לפחות לשתו בו רביעית יין.

הרבי יעקב וריהפטיג

למוריו ורבי

הרבי ישעיהו הדרי שליט"א

שהכenisני במעט לעולמה של המחשבה
והחסידות

גרמא בשבת

הציגת הנושא

ההבחנה בין מעשה האדם, ובין גרמא, מקיפה דינים רבים וחשובים, והבולטים שבינם, שבת ויו"ט, נזקין, רציחה ועוד.

בימינו עם התפתחות הטכנולוגית המהירה, ניתן לנצל עניין הגרמא ולהפעיל בעזרתו מערכות שלמות. יש בדבר תועלת גדולה, אך גם סכנה מרובה.

הסכנה היא שמא ישתמשו בגרמא, כדי להפוך את השבת לחול, וכמו שמצוינו שחוז"ל הקפידו בהרבה דברים לשמר על רוחה של השבת כמו: "ממצוא חפץ ודבר דבר", "עובדין בחול" ועוד.

ומצד שני אפשר לפתור בעיות שכמעט אין להן פתרונות אחרים, כחליבה מסחרית בשבת שלא ע"י גוי, הפעלת רכב בייחון בשבת, טלפון לרופאים ושאר אנשי מקצוע ועוד.

לכן הנטייה כיום הנה להתייר רק בעיות חמורות או מקרים שסימילא הותר בהם חילול שבת, ועל כן כדאי שיישו בגרמא.

אמנם אף במקרים פחות חמורים אפשר להשתמש בגרמא, אולם לא בדרך של לכתילה ובקביעות, אלא רק בדרך מקרה (יעוין שמירת שבת כהלכה פ"ג הערכה נ"ח, בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל).

הגדרת גרמא היא לא פשוטה, הלכך אשתדל לסקור בקצרה את מקור הדין וההגדרה, כפי שהיא מופיעה בראשונים, בלי להיכנס לפרטי פרטים של שימושים בגרמא.

שתי סוגיות בעניין גרמא במסכת שבת

שבת ק"ב ע"א משנה: "רבי שמעון בן ננס אומר: פורסן עור של גדי על גבי שידיה תיבה ומגדל שאחו בחרן את האור, מפני שהוא מחרך. ועשהין מחיצה בכל הכלים, בין מלאין בין ריקנים, בשביל שלא תעביר הדליקה. רבי יוסי אוסר בכל

חרס חדשים מלאין מים, לפי שאין יכולין לקבל את האור, והן מתבקעין ומכביין את הדלקה".

הגמרא שט מקשה על משנה זו: מהמשנה יוצאה שלת"ק גרים כיבוי מותר ולרי יוסי גרים כיבוי אסור, והרי מצינו לעניין גרים, שדעתו רבנו ור' יוסי הפהות הון ממשנתנו. דתניא: 'הרוי שהיה שם כתוב לו על בשרו – הרוי זה לא ירחוץ ולא ישוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה – כורץ עליה גמי וירוד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבך שלא ישפך'. ועונה הגמרא שם יש דין מיוחד, אמר קרא (דברים יב): 'וְאָבֹדְתֶם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא, לَا תַעֲשׂו כֵן לְה' אֱלֹהִיכֶם', עשייה הוא אסור, גרמא – שרי. שואלה הגמרא אף לגבי שבת נאמר 'לא תעשו...' עשייה הוא אסור גרמא שרי? ומהרצת הגמרא, שבאמת ר' יוסי סובר שגרמא מותר מהתורה, בין לגבי מחיקת השם ובין לעניין שבת, רק בשבת (בדלקה) גוזרים משום אדם בהול על ממונו, ואם נתיר לו כיבוי על ידי גרמא, יבוא לכבות במעשה ממש. لكن אוסרים אף שהוא רק גרמא.

היווצה לנו מסוגיא זו: מדין תורה, בין רבנן ובין ר' יוסי סוברים שבשבת, עשייה אסורה וגרמא מותרת. רק בדלקה חשש ר' יוסי שמתוך שאדם בהול על ממונו, יבא לכבות ישירות, ועל כן אסור רבנן אף גרמא.

משמעותה מכאן שבשאר מקומות שבהם אין חשש זהה, אף ר' יוסי מודה גרמא שרי, וכעין גרים מחיקת השם, שהතיר. (עיין גם שבת מ"ז ע"ב תוד"ה "לימא"). הפוסקים פסקו כרבנן, שגרם כיבוי מותר, ומותר לעשות מהיצה אפי' בכלים חדשים מלאי מים.¹

לעומת זאת מסווגיא אחרת במסכת שבת יוצאות מסקנות אחרות.

במשנה במסכת שבת דף מ"ז ע"ב כתוב: "נותני כלי תחת הנר לקבל ניצוצות. ולא יתו לתוכו מים – מפני שהוא מכבה".

בתחילתה הבינה הגמרא ממשנתנו כר' יוסי שגרם כיבוי אסור, ועל כן אסור לתת המים בכלים כדי שייכבו הניצוצות, אך בהמשך הסוגיא קובע רבashi ממשנתנו היא אף לרaban הסוברים שגרם כיבוי מותר, אלא שמשנתנו אסור, כיון "שמקרב את כיבויו".

שיטות הראשונים בהסבירו השוני שבין הסוגיות

בבנת השוני בין שתי הסוגיות, וכיוצא לפירוש " מפני שמקרב את כיבויו" לעומת

1. ר"י דף מ"ה ע"א בדף הריני, רמב"ם הל' שבת פ"יב הל' ד', ראש שבת פט"ז סי' ז'.

גרמא, נחלקו הראשונים. מთוך פירושיהם ומסקנותיהם באים אלו להגדרת מעשה גרמא מוטר.

1. שיטת רשיי

רשיי ד"ה "אלא אמר רבashi" – *'מתנייתין אפילו לרבען, דלא דמי לגרם כיבוי, דהתס כי מטי דליקה לכלים – דליקה הוא דפקע להו, וגרמא בעלה הוא, אבל זה שנטן המים ממש תחת הנר – מכבה ממש הוא, וגזירה מבועד יום אטו משחסה'.*

"שמקרב את כיבויו" – זימן כיבוי להדייה, והוה ליה מכבה ממש אי הוה יהיב ליה בשבת.

בפירוש דברי רשיי נחלקו התוסי והרייטב"א.

א. תוד"ה "מן שמקרב"²

באמת אין בנתינת המים משומן כיבוי אלא גרמא, רק יש כאן גזירה שמא יבוא לידי כיבוי ממש, כמו אם יגבה הכליל עם המים בשעת נפילת הניצוצות או שבאמצע נתינת המים לכליל יחולו לרדת הניצוצות ונמצא מכבה בידים.

ואמנם גם כיבוי בידים אינו אלא מדרבן לרי שמעון, הסובר שמלאה שאינה צריכה לגופה פטור מההתורה. וא"כ הווי גזירה לגזירה. אלא שבמshaצ"ג החמירו יותר, ואף גרו גזירה לגזירה.

ב. חידושי הריטב"א שבת מ"ז ע"ב.³

לשונו של רשיי *"מכבה ממש הוא" שחרר עליה פעמים, מראה שאין זו גזירה שמא יכבה בידים, אלא זה מוגדר ככיבוי בידים, ולא גרמא. על כן מסביר הריטב"א את דברי רשיי אחרת.*

באמת זהו כיבוי ממש, ומה שרביashi אמר **מרקם כיבויו**, משומן שאף שם בלבד המים היו הניצוצות נקבעים על גבי הכליל, מ"מ המים מקרבים כיבויין של הניצוצות, וזהו מכבה ממש.

ומדמה זאת למגמי סנהדרין עח א: *'תנו רבנן: הכוهو עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומתק, בין בבת אחת בין בזו אחר זה – פטורין. רבוי יהודה בן בתירא אומר: בזו אחר זה – האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו, ואף שם דברי רבוי יהודה בן בתירא: 'באחרון חייב שקירב מיתתו, הרי זה כהורגו ממש.'*

2. וכן דעת הרב פורת שם.

3. וכן הוא בתוסי RID שם.

הרייטב"א, בהביאו דברי רשי"י, גורס: "זה דקאמר מפני שמקרב את כיבויו לומר שמקרב זמן כיבויו והוא לה מכבה ממש". עפ"ז הוא הסביר דברי רשי"י בקרוב זמן הכיבוי.

אך בගירסתנו כתוב "شمקרב את כיבויו, זמן כיבוי להדייה והוא לה מכבה ממש...". יתכן שלפי גירסה זו הסביר דברי רשי"י הוא אחר, ונדון בדבר להלן.

2. שיטת רבנו חננאל (מ"ז ע"ב).

" מפני שמקרב את כיבויו, פירוש כיון שנופלים הניצוצות במים מיד נכבעין, ובכלי עד שיתבקעו".

ואף בפירוש דבריו נחלקו הראשונים.

א. רבנו תם

ניצוצות שמיד יפלו במים, הרי זה כמחיצת מים (כשלג או ברד), ועל כן אסור מה שאין כן בכלי, שהמים יצאו וייכבו רק אחרי שיתבקעו.

נראה לומר שגם הריני'ף והראב"ד סוברים כשיטת רבנו חננאל. הנה בגמרא ק"כ ע"א אמר רב יהודה אמר רב: 'טלית שאחז בה האור מצד אחד – נותנין עליה מים מצד אחר, ואם כבתה – כבתה'. הריני'ף בפרק כל כתבי (מ"ה ע"א בדף הריני'ף) השמיט דברי רב יהודה אמר רב אלו.

והסביר הראב"ד (מובא בר"ן על הריני'ף ועוד) את השמטה הריני'ף שרבי יהודה אמר רב סבר כהוה אמינה בדף מ"ז ע"ב, שאיסור נתינת מים בכלי לקבל הניצוצות הינו רק לר' יוסי, אך לרבן שרי. הרי דגם בנותן מחיצת מים כנגד האש, מקרי גרמא ושרוי. על כן מותר ליתן מים על גבי הבגד שאחז בו האור מצדיו الآخر.

אולם רבashi תירץ המשנה גם לרבן, שהוא מקרב כיבויו, דסביר דבמחיצת מים אף רבנן אוסרים. הלכך הריני'ף שפסק כרבashi, השמיט הא דנתינת מים ע"ג הבגד. הרי שהריני'ף והראב"ד סוברים כרבנו חננאל כפי הסביר הר"ן.

בתוד"ה " מפני" הקשו על הסביר ר"ת שתי קושיות:

האחד מהא דרב יהודה אמר רב לעניין נתינת מים ע"ג הטלית שאחז בה האור, ולהבנתם כן הוא להלכה (וכן היא דעת הרבה מהראשונים).

והשנייה מהירושלמי שבת פ"ג ה"ח, ופט"ז ה"יו: 'ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבי'. רבינו שמואל בשם רבבי זעירא דרבבי יוסי היא, דאמר רבבי יוסי הוין סברין מימר מה פליגין רבבי מאיר ורבנן בשעה מחיצה של כלים, אבל אם עשה מחיצה

של מים לא, מן מה דמר רבי שמואל בשם רבי זעירא דרבנן יוסי היא, הדא אמרה אףלו עשה מחיצה של מים היא המחלוקת.

הרי מפורש בירושלמי שלא כרבנו חנナル לפי הסבר ר'ית.

אמנם לפיה שהסבירו את הר'ית עפ"י הראב"ד, אה"ן רב אשוי חולק על הירושלמי וסובר שאם ר' יהודה אמר רב סבר בירושלמי וע"כ שרי מחיצת מים נתינת מים ע"ג הבגד, אך לרב אשוי אסור.

הרמב"ן (שבת ק"ב ע"א) חיזק את הבנת הראב"ד בר'ית דווקא מהירושלמי. הירושלמי הבא בפרק כל כתבי את דברי ר' יוסא שדייך מרבי שמואל בשם רב אשוי, שימושת אין נותנין במים בכלי היא אליבא דרי יוסי בלבד, והסביר אותן על דברי מימרא זו דעתית שאחזה בה האור, הרי שרב יהודה אמר רב, שהתר נtinyת מים ע"ג הבגד, אמר זה לדעת רבנן, שחולקים ומתייריים גם נתינת מים לכלי לקבל ניצוצות. ברם לרב אשוי שהסביר המשנה אף כרבנן, סובר דמוודו דמחיצת מים אסורה.

על כל פנים התוס' לאחר הבאת הקושיות תירצzo שני תירוצים.

האחד – אמן הbabeli חולק על הירושלמי, מדහமיד רב אשוי משנתנו גם אליבא דרבנן, הרי דמחיצת מים אסורה. עפ"י מה שהסביר רב יהודה אמר רב נתינת מים על גבי הבגד, הוא להלכה, כי אין זה כיבוי אלא מניעת האפשרות לאש להתפשט. תירוץ זה תואם להסביר ר'ית בר'ית.

והשני – הbabeli סובר בירושלמי, שלפי רבנן, דשו גרים כיבוי, אף מחיצת מים שרי ודלא כרי יוסי. על כן מותר לתת מים ע"ג הבגד, דהואו כמחיצת מים.

אך ההבדל שבין נתינת מים לכלי לקבלת הניצוצות, לרבות אשוי הסבירו "כמרקם כיבויו", לבין מחיצת מים דרבנן שרי הוא: דמחיצת מים אין האש נופלת במים להדייא, מה שאין כן במים שתחת הניצוצות, שאז הכיבוי הוא קרוב יותר.⁴

לא ברור מזוז דבריהם אם זהו הסברים בדברי רבנן או שחלקו עליו.

בכל מקרה דבריהם סתוימים, ולא ברורה ההבחנה שגורמת להבדל בדין, מה בכך שהמים תחת הניצוצות או הצד, והרי בכל מקרה יש כאן גרמא ולא מעשה.

ב. **חידושי הריטב"א** דף מ"ז ע"ב

הריטב"א, כמו התוס', הסביר דעת ר'ית שלא בדברי ר'ית. לפי הסברו כל שיש אליה שהוא רווח בין האש למים, חשיב הפסקה, מה שאין כן במים תחת הניצוצות.

4. וכן מסביר הרשב"א דף מ"ז ע"ב, אחר שהביא את הסבר הר'ית עפ"י הראב"ד ורואה אותו.

והסיבה לכך היא שכאשר יש רוח, ישנה אפשרות שהאש תכבת קודם שתגיעה המחיצה, ולכון מקרי גרמא. וכן מוכח שסביר הרשב"א. שהרי בדף ק"ב ע"ב, הקשה על דברי ר' יוסי, שמי שיש שם כתוב על ידו יורד וטובל, מזוע אין בהכנותת היד למים משום מקרוב מحقيقة השם? וחילוק הרשב"א דקירוב כיבוי הוא דווקא בצורה זו שוזאי יכבה, כלי עם מים תחת הנר, שאם יפלו בו ניצוצות – ווזאי יכבו. אך בנסיבות יד למים אין ודאות שימחק השם, ולכון אין זה דומה לשפשף. וכן הרמב"ן בח"י (ק"ב ע"ב) הביא דברים אלו לחלק בין ספק לוודאי ודיקן מלשונו הגמ"י "ואם כבתה כבתה", דהיינו אין זה ווזאי.

מסתבר שלדברים אלו Ciינו אף התוס' בהבנת דברי הר"ח. ואף דעת רש"י יתכן להסביר בשיטה זו, ולזה Ciינו במה שכטב "מכבה ממש". ולא כריטב"א שהסביר מצד קירוב הזמן.

אמנם חילוק זה בין ווזאי לספק אינו נראה בלשון הרמב"ם, שכטב בהלכות שבת פי"ב הל' ד: "ומותר...עפ"י שוזאי מתבקעים, שגרם Ciובי מותר". וכן נראה מלשון הטור או"ח של"ד: "וועושין מחייב... אפילו חדשים ומלאים מים שוזאי יתבקעו כשtagיעו אליהם הדלקה, דגרם Ciובי מותר".

הרי שסבירו שאין הבדל בין ספק לוודאי, ואף במרקחה שוזאי יכבה, עדין נקרא גרמא. אמן בלשון הטור אין הכרח לומר כן, ואולי כוונתו שאף שהקל ווזאי ייבקע, עדין יש ספק שמא המים לא יכבו האש. אולם בלשון הרמב"ם מוכח שלא חילוק, שכטב במפורש "שוזאי מתבקעים ומכבים", הרי שהוזאי מתאפייס גם לכיבוי.

ג. אוצר הגאוןים מ"ז ע"ב

لتת מים ועל גביהם שמן ופתילה שרוי, זהה לא מקרי גרים Ciובי, אך daraה רצונו שידלק.

ומשמע דגרם Ciובי אסור.

הטור או"ח סימן של"ד, הביא את הדין של טלית שאחז בה האור, דשרוי ללבשה ולפושטה, דאינו מכובן לכיבוי. השלטי גיבורים (שבת מ"ה ע"א בדף ר"י' פ"ק"ב) הקשה על דבריו, דמשמע דעתוadam מכובן לכיבוי, אסור לפושטו, ואין משמע כן בפסקים, אך daraה פסקו דגרם Ciובי שרוי אפי' מכובן לכך.⁵

גם הרמ"ץ על הרמב"ם הולך באו"ת שיטה.

5. עיין בבי"י או"ח סימן של"ד, שרצה לחלק בין לבישת הבגד דחווי מעשה וע"כ תלוי בכוונה, ובין נתינת מים, דחווי גרמא. אך דחה דלא משמע כן בפסקים, ואף לבישת הבגד הוא גרמא.

הרמב"ם הלכות שבת פ"י ב' ה"ו, הביא דין של רב יהודה אמר רב :

"טלית שאחزو בה האור פשוטה ומתכסה בה ואס כבתה כבתה, וכן ספר תורה שאחזו בו האור פשוטו וקורא בו ואס כביה כביה, ונוטן מים מן הצד שעדיין לא נתלית בו האור, ואס כבתה כבתה".

הכسف משנה שם הביא בשם הרמ"ץ, שהרי"ף השמייט הא דנותן מים ע"ג הטלית אף דאתיא כתיק דרי יוסי ופסק כמותו, משום דהוא פס"ר, והביאה הגمراה ק"כ ע"ב שאבי ליט על פס"ר כפotta דلت נגד המדורה, וכנ"ר שאחורי הדלת, וע"כ אסור לעשות מיחיצה בכלים שעובדאי יתבקעו, דהוא נtinyת מים לכלי שתחת הניצוצות, דמקרי מכבה הניצוץ, וא"כ אף במחיצת כלים הוא מכבה ממש לבסוף.

ונשאר בקושיא על הרמב"ם שהතיר בהלכה ד' עשיית מיחיצה ע"י כלים מלאי מים, דהא הווי פס"ר ואסור.

וכן הקשה רבנו פרחיה ק"כ ע"ב על הא דעתך שאחزو בה האור דשיי ללבוש ולפנות, ושמא יבעיר או יכבה, והא לא התרנו רק גרים כיבוי, ועוד הא הווי פס"ר.

ודבריהם קשים מאד. דהא הגمراה הגדרה מיחיצה גרים כיבוי דשיי. וגם הרי"ף שלא פסק דין נתינת מים ע"ג הבגד, על כל פנים הסכים דין הלכה כר' יוסי, אלא כרבנן המתירים גרים כיבוי, והיינו דין שמובא שם במשנה גבי מיחיצת כלים, אפילו שעובדאי יתבקעו, ולא אמרינן דהוא פס"ר – וחיב.

בשלטי גברים כתוב לחלק בין גרים כיבוי כאשר שמכoon לכבות, ובין גרים כיבוי כאשר רוצה למנוע מהדילקה להתפשט, ע"י שעושה דבר מסוימים לחצוץ בפני האש, וע"י כך בא החיבוי. כמו פרישת עור, או מיחיצת כלים מלאי מים, או נתינת כלי ריק תחת הניצוצות, שבכל אלו איןנו שמכoon לכבות אלא להגן, ולכן גם המעשה שבא ממילא – מקרי גרים כיבוי ושרי. אך במכoon לכך אסור אף בגרמא, ובדברי הטור. ואף שגס באינו מתכוון הווי פס"ר, בגרמא שרוי, שהרי התירו מיחיצת כלים מלאי מים אף שעובדאי יתבקעו ויכבו, והווי פס"ר, מ"מ מותר כיונן שאינו אלא גרמא ואיןנו שמכoon לכך. ובזה נבין גם דעת הרמב"ם ולא תקשה עליו קושיות הרמ"ץ ורבנו פרחיה.

שיטת רשותי בבבא קמא

"ת"ר : ליבת ולבתת הרוח, אם יש בלביוו כדי ללבותה – חייב, ואם לאו – פטור. אמאי ? ליהוי כזורה ורוח מסיעתו ? אמר אבי : הכא במא依 עסקין – כגון שליבה מצד אחד, ולבתו הרוח מצד אחר. רבא אמר : כגון שליבה ברוח מצויה, ולבתו

הרוח ברוח שאינה מצויה. ר' זира אמר: כוגן דצמלה צמורין. רבashi אמר: כי אמרין זורה ורוח מסיעתו – ה"מ לעניין שבת, דמלאת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גראם בעלמא הוּא, וגרמא נזקין פטור". (בבבא קמא ס ע"א) בהסביר דברי רבashi מצינו שתי שיטות:

א. שיטת רש"י – מלאכת מחשבת – נתקימה מחשבתו, דנicha ליה ברוח מסיעתו.

ב. שיטת הרא"ש (מסכת Baba Kama פרק ו סימן יא) – לא אמרין [אע"פ] שישיעו הרוח בעשיית האש הווי כאילו הוא עשה לבדו מידיו דזהה אゾרה ורוח מסיעתו דחויבי ליה כאילו עשה המלאכה לבדו. זהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה, אע"פ שלא הווי אלא גראם בעלמא, בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח. אבל הכא גראם בעלמא וגרמא נזקין פטור.

והנה לדברי הרא"ש נicha, שאין סתיירה מבבא קמא לשבת, שאמנים גראם שרי כMOVEDA בשבת, אך זורה, דין מיוחד הוא, שכן אסרה תורה גם בגרמא, שכן הוא עיקר עבודהתה ועל כן חייב.

אולם לדברי רש"י קשה – כיצד אומר רבashi, דמלאת מחשבת אסרה תורה, דהיאנו נעשתה מחשבתו, הרי זורה הווי גראם, ובכך אמר רבashi גבי נזקין, ולענין שבת (שבת ק"כ ע"ב) נלמד מפסיק דעתו אסורה וגרמא שרי.

אולם אם נאמר⁶ את חילוק בין מתכוון, אז אסור גראם, ובין איינו מתכוון בפס"ר, אז לא אסור גראם, יובנו דברי רש"י. דבזורה, שזו כוונתו – שהרוח תשיענו ותיעשה המלאכה, אף שהמעשה הוא גראם, "נתקימה מחשבתו", ועל כן חייב.

משא"כ במחיצת כלים, שאין לו כוונה לכבות, רק למנוע את התפשטות האש, ובגלל פס"ר הווי כיבוי, כיון שנעשה בדרך גראם – מותר.

על פי זה אפשר לומר הסבר חדש בחילוק שבין כלי תחת הניצוצות ובין מחיצת כלים (ואפילו מחיצת מים).

במחיצת כלים, כאמור, אין כוונתו לכבות, אלא למנוע התפשטות האש, והכיבוי הוא רק פס"ר. הלך אם נעשה בגרמא – מותר. מה שאינו כן בנסיבות מים לכלי שתחת הנר לשם קבלת הניצוצות. שם יש כוונה לכבות הניצוצות שיגיעו, ואף שנעשה בדרך גראם, כיון ש"נתקימה מחשבתו" – הווי כיבוי.⁷

6. כפי שכתבנו לעיל בשם השלטי גבוריים.

7. דברים אלו, תואמים ביותר, לכך שרבashi הוא האומר בבא קמא "מלאת מחשבת", והוא האוסר בשבת מ"ז ע"ב קירוב כיבוי.

פירוש חדש לרבנו חנナル

על פי זה ניתן לפרש את דברי רבנו חנナル, ואולי לזה נתקוונו התוס' בפירושם שלא כר'ית.

יש הבדל בין מחלוקת מים שאין האש נופלת במים להדייה, וממילא כל כוונתו רק למנוע את התפשטותה, ולא לכבותה, ובין נתינת מים תחת הניצוצות, דמרקם כיבויין טפי, וכוונתו לכך, שאז אסור הדבר למטרות שהוא גרם.

"קירוב כיבוי" – מהתורה או מדרבנן?

לרשיי, על פי הסבר התוס' והרב פורת, האיסור הוא מדרבנן, גזירה שמא יגיעה לידי כיבוי ממש.

לפי הריטב"א ותוס' ר'יעד האיסור הוא מהתורה, מפני שמקורו ה/cgiובי, והרי הוא מכבה ממש.

הרמב"ם בפיהם יש שבת פ"ב מ"ב כתוב שאסור למעט כל שהוא מן השמן שבנר, מפני שמקורו זמן כיבוי...

ימעיר הרב קפач: "בנדפס כתוב ... מפני שמקורו זמן כיבוי והעיקר אצלנו גרים כיבוי אסורי, ונראה זו מהזרא קמא, דחויר ומחקה. ופסק בהלכות שבת פרק י"ב ה"ו כרבנן, דגרם כיבוי מותר אבל אסור להסתפק מהשמן, דחווי מכבה (כמו בביצה כ"ב ע"א).

והנה בפ"ג מ"ה, כתוב בפיהם: "...ומה שאסר ליתן בו מים ואפילו מבערב שבת, וכל שכן בשבת מפני שהוא מקור כיבוי הניצוצות, וזה גרם כאילו הוא כיבוי ביד". ושוב בנדפס כתוב "...לפי שמהר כיבוי הניצוצות, והעיקר גרם כיבוי אסור כאשר הודיעתי". ואף בזו נראה דהיא נוסחא קמא. וחוזר בו כפי שהבאנו לעיל, הן בפיהם פ"ב מ"ב, והן ביד החזקה הלכות שבת פ"ב ה"ו.

וכן בהלכות שבת פ"ה הי"ג, גבי נתינת מים תחת הנר לקבל הניצוצות כתוב " מפני שהוא מקור כיבוי הניצוצות".

ונראה שהרמב"ם הבין שנתינת מים תחת הניצוצות שמקורו ה/cgiובי, דומה להסתפקות מהשמן דחווי כיבוי, כיון שמהר את ה/cgiובי. ולזה נתקוונו בנוסחא השניה בפ"ג מ"ה, "זה גרם כאילו הוא כיבוי ביד". דהיינו גרם זה של נתינת מים, אינו כגרמא דשרי, אלא הרי זה ככיבוי ביד, כיון שמקורו במעשהו ה/cgiובי.⁸

8. ויתכן להשווות זה לממהר בישולו זה חייב, וה"ה מהר כיבוי.

על כל פנים משמע מהרמב"ס, "דממהר כיבויו" במים תחת הניצוצות הוא מהתורה, וכדברי הריטב"א בהסביר רשיי – דחווי מכבה ממש.

שיטת רבנו חננאל

להסביר ר"ת – נראה, דגם הוו מהתורה, ומחיצת מים אינה מוגדרת כגרמא אלא כמעשה דקירות כיבוי, וכךך שהסבירו בפיהם"ש לרמב"ס שבת פ"ג מ"ה. והחילוק הוא עקרוני.

להסביר ריטב"א, רשב"א, רmb"z – נראה דחווי מדרבן, שהרי למדנו מהפסקוד העשיה אסורה וגרמא שרי, ומטע אפי' אם וודאי שהדבר יקרה, וההבדל בין הסוגיות הוא איזה גרמא התירנו ואיזה אסרנו.

אין כאן הבדל עקרוני, אלא חכמים אסרו פעולה גרמא וודאית, והשאירו בהיתר פעולה גרמא מסופקת.

ולהסביר השלישי שהבאונו (עפ"י רשיי ב"ק שלטה"ג), נראה דחווי מדאוריתא, וכל שנתקוונן לכך נעשית מחשבתו, כדמותם בב"ק גבי זורה, דחיב.

האם גרם כיבוי נאסר מדרבן?

בגמר, רmb"s ושו"ע (או"ח סימן של"ד סעיף כ"ב), הובא דgrams כיבוי מותר ללא שום הגבלה.

אולט המרדכי (שבת פרק "כל כתבי" רמז שצ"ט) כתוב בזזה"ל:

"... וاع"פ שגורם להבעיר, אף גרם הבעירה במקום פסידא התירו".

וכן כתוב בח"י הר"ן שבת ק"כ ע"א ד"ה פורסין עור וכו':

"... ואם ישבר ישר, דה"ל גרים לכיבוי שרי, משום הפסד ממונו.

וכן הביא בא"ז הלכות ערבית, כי"ת, בשם הריב"א דgrams כיבוי אסור, ומה שתיריו זה דוקא משום הצלחה (מדליקה) ומונעת הפסד. וכן מצינו במאירי ק"כ ע"א במשנה, שכותב שמותר להגן מפני הדליקה בשימוש כלי עץ קשים, שאפי' ישלוט בהם האש, הם יעכבו את הדליקה.

וכך פסק הרומי"א או"ח של"ד שם, והוסיף על דברי המחבר, שהתיר לחתת כלי חרס עם מים להפסיק הדליקה, "זרים כיבוי שרי במקום פסידא".

וכדבריו פסקו המגן אברהם או"ח סימן תקי"ד סק"ה והחיזי אדם כלל צ"ה, ת. ובשווית יביע אומר ח"ג או"ח סימן י"ז, מסיק להחמיר כרמ"א, ולהתיר גרים כיבוי רק בהפסד.

וראה בספר הלכות יה"כ לרב משה הררי, עמי קי"ח-קי"ט, שכותב שכן דעת

הגר"ם אליו שליט"א, אך כנגדו סובר הרב משאש שליט"א, דלספרדים שרי גרמא אף ללא הפסד דעתה המחבר.

גרמא שרי במקומות הפסד – מהו הפסד?

באבני נזר או"ח סימן רל"א, הקשה על רבנו יואלי שסובר שגרמא מותרת רק במקומות הפסד, שני מקומות:

א. מסוגיות gamia בשבת ק"כ ע"ב – שם משווה הגمرا גרים כיבוי בדילקה לגרם מחיקת השם בטבילה, שם אין לאורה שום הפסד, וכי איזה קושי יש בבריכת גמי?

ב. מדף מ"ז ע"ב במסכת שבת – משמע שם שלרבנן מותר ליתן מים בכלים לקבל הניצוצות, דהוויגרמא, וגם שם אין הפסד.¹⁰

ותירץ האבני נזר שני תירוצים:

א. עיכוב טבילה הווי כמו הפסד, דגורים עיכוב באכילת תרומה וקדושים.

ב. גבי ניצוצות בכלים לקבלת הניצוצות, כבר הקשה כן האו"ז, הל' ע"ש כ"ח, ותירץ דאף שם יש הצלחה מפני הניצוצות.

הט"ז או"ח תקי"ד סק"יו (והובא בשער הציוון תקי"ד ס"ק ל"א) כתוב דכווון דלא מצינו חבר לשיטת רבנו יואל דגרם שרי רק במקומות היוזק, על כן אפשר להקל בצורך קצר אפילו אינו צורך גדול. כאמור, כן מוכחת מטבילה, ומניגוצות.

וכן כתוב הגר"ש ישראלי זצ"ל בחוחות בניימיון ח"א שער ג' סימן כ"ז, ג', ולדעתנו דעת ר' יואל ייחידה היא.¹¹ על כל פנים מסיק בחוחות בניימיון, שצערא שקול לפסידא (עפ"י כתובות סימן ע"א). גם הגרש"ז אוירבן זצ"ל¹² סבור שדברי ר' יואל תמהיים, ואין סברא לחלק בגרמא בין מקום שיש הפסד למקום שאין הפסד.

כאמור לעיל, המחבר התיר אף ללא הפסד, והרמ"א רק במקומות הפסד. אך כיון שרוב הדעות נוטות למחבר, נראה לומר שגרמא בצירוף היתר נוספ – שרי.

בתיהילה לדוד או"ח סימן רס"ה סעיף ח' הקשה על הרמ"א דהתיר לתת מים תחת השמן אפילו במתכוון לכבות, משום גרים כיבוי, מסימן של"ז סעיף כ"ב שם התיר רק במקומות פסידא.

9. הובא במרדכי סימן שצ"ט.

10. וכן נראה מדברי התוס' ד"ה "לימה".

11. אורם מצאנו עוד ראשונים שסוברים כמוותו.

12. שולchan שלמה או"ח סימן ש"ח סעיף ס"ח, ב', הערכה פ"א.

ותירץ, דזוקא בשבת בעין הפסד, מה שאין כן בערב שבת, שרי גם بلا הפסד. וכן כתוב בבה"ל סימן רס"ה סעיף ד' ד"ה "גרם כיבוי".

אולם לאמור לעיל, שגם בהפסד קטן גרמא מותרת, לא קשה, דאף בנסיבות מסוימות תחת השמן, יש הצלה פורטאת שהאש לא תפגע בכליז, או חסכוں של השמן, וע"כ התיר הרמ"א בגרמא.

האם ההיתר של גרמא הוא רק בכיבוי או בכלל המלאכות?

בשלטי גיבורים שבת פרק כל כתבי (מ"ה ע"א בדף הרי"ף סוף סק"ב) כתוב:

"ומסתוקני בכלל מלאכת שבת הנעשית ללא מתקoon ע"י גרם בפס"ר, כי האי דגרם כיבוי, אי שריא? או דילמא גבי דליה הקילו".

ואפשר להבין טפיקו בשתי אפשרויות:

א. אולי רק בגרם כיבוי – שהוא מלאכה שאין צורך לגופה – הקלו, מה שאין כן בשאר מלאכות.

ב. אולי רק בדליה – שיש בה הפסד (ואולי אף הפסד מרובה) – הקלו, מה שאין כן במקומות שאין בהם הפסד.

אחר העיוון בדבריו נראה לכואן ולכאן.

מצד אחד כתוב "בכלל מלאכת שבת", ומזה נראה שהבעיה אי דזוקא כיבוי או כלל מלאכה.

מצד שני כתוב "גבי דליה הקלו", ומזה נראה דמצד הפסד נتلטט, שאי משום מושך אצלי"ג היה צורך לומר או דילמא בכיבוי הקלו.

הסתפקותו של השלטי גיבורים הנה לשיטתו, דכל שמתכוון לא מקרי גרמא, ונתקיימה מחשבתו,¹³ ורק ללא נתכוון, לא אמרין פס"ר היכא דנעשה ע"י גרמא. האם רק בכיבוי נאמר דין זה, או בכלל שאר המלאכות גם כן?

והנה הרמב"ם הל' שבת פי"ב ה"ז, כתוב דגרם כיבוי מותר, למורות שפסק בפ"א ה"ז דמלאכה שאצלי"ג חייב כדעת דבר יהודה.

נראה לפיה זה הבדל בין כיבוי לשאר מלאכות, וכפשת הלשון בגמרא "עשיה הוא דאסור – גרמא שרוי".

והנה המAIRי שהובא לעיל (שבת ק"ב ע"א על המשנה) כתוב מפורש דמותר לעכב האש אף ע"י כלי עץ קשים, וכלשונו: "...וاع"פ שגורם להבעיר, אף גורם להבעירה במקום פסידא התירו".

13. ויל"ע אם דזוקא בשבת כך, משום שמלאכת מחשבת אסורה תורה, אבל בשאר איסורים גם מתכוון יחשב לגרמא.

בשווית צי' אליעזר ח"א סימן כ' פרק ח', סק"ג, הביא דברי המאירי אלו, וכן דברי שווית חת"ס אהע"ז (ח"א סימן כ'), דלמי"ד הבURAה לאו יצאת, אפשר לומר דאפילו למ"ד דגרמא אסור מהתורה במלכות שבת, בהURAה יהא מותר, מדהובא הלשון לא תבערו, משמע דוקא המבער בידים ולא גרמא.

גם בביואר הלכה או"ח סימן של"ד סעיף כ"ב ד"ה "דgrams כיובי שרוי", כתוב דלאו דוקא כיובי שהוא מלאכה שאצל"ג, דאפילו בשאר מלאכות הדין כך. וכן כתוב בחזו"א או"ח סימן ל"ח, ג'.

סיכום

- א. לא תעשה כל מלאכה, עשייה אסורה אך גרים מותר.
- ב. מהשו"ע והרמ"א, נראה שפסקו כדעת המקילות, שאפילו שיש לו כוונת כיובי ובודאי שדבר זה יקרה, מותר לגרום לכיבוי.
- ג. השו"ע, התיר גרמא ללא הגבלה.
- ד. הרמ"א הגביל היתר הגרמא רק במקום הפסד. אך נראה אין צורך בהפסד מרובה, ודין בהפסד קצר, וכן צער נחשב לפסידא.
- ה. כמו כן גרמא מותרת (בתנאייה) בכל המלאכות.
- ו. יש לציין דברי הגרש"ז אוירבן זצ"ל (מובא בשמירת שבת כהלכה פ"יג הערכה נ"ח) דהיתר גרמא הוא בדרך מקרה וארעי, ואין לנוהג כן לכתチילה בקביעות, ובפרט לדעות שגם גרים כיובי ביו"ט הותר רק במקום הפסד.

הרבי הושע כ"ז

למשמעות המושג "פלג המנוחה"

לענין שבת ולענין שאר מצוות
סקירה ודיון חלקי

פתיחה

פלג המנוחה הוא חצי הזמן שבין זמן תחילת מנוחה קטנה, שהוא בשעה תשע וחצאה, לשעה שתים עשרה.

אורך כל שעיה משתנה לפי אורך היום. כמו בכל ההלכות התלוויות בזמן, לשיטת הגאנונים והלבוש והגר"א בעקבותיהם – מחלקים את הזמן המתחיל בהנצח החמה ומסתיימים בשקיעה, לשנים עשר. בהתאם, מתחילה, כמובן, למנות את השעות מהנצח. ואילו לשיטת תוס', תרומת הדשון, ומקובלת שיטה זו בשם המג"א¹ – מחלקים את הזמן המתחיל בעלות השחר ומסתיימים בצאת הכוכבים, לשנים עשר (בפשתות מדובר על צאה"כ של ר"ת). כמובן, מתחילים למדוד את השעות, בהתאם, מעלות השחר.

כן בעניינו, כשמדבר על שעיה ורביע לפני שעתים עשרה, לגר"א – מונחים שעיה ורביע שלו מהשקיעה אחרת; ואילו לשיטת המג"א – שעיה ורביע שלו לפני צאת הכוכבים (של ר"ת).

ישנן שיטות נוספת, כגון שיטת הגאון בן איש חי (שנה ראשונה, ויקה), המחשב את היום מעלות השחר עד שליש שעיה אחר "קריאת המغرب", שהוא לדעתו זמן צאת הכוכבים.

באرض הקודש התקבלה, כאמור, שיטת הגר"א. אמנים רבים מהיראים מחמירים כר"ת לעניין צאת השבת ויום הכיפורים וימים טובים ואפילו תשעה באב; ויש מהחמורים גם לגבי תחילת זמן ערבית (ראה עוד להלן נושא זה). גם מחמורים אלו לא סומכים על שיטת ר"ת לגמרי. לדוגמה: קבלת שבת, שאינם מדליקים נרות לפיה פלאג המנוחה של ר"ת, אלא הרבה קודם, ומברכים על הדלקה זו. הוה אומר: מחמורים כר"ת רק לעניין חומרות מסויימות.²

1. המג"א בתקינות הלכות קריאת שמע (ס"י נ"ח) קובע שכוכ"ע, גם לשיטת הלבוש, סוף זמן קריאת שמע הוא בסוף שלוש שעות מעלות השחר. הוא מוכיח זאת מסוגיות המשמרות וקימת דוד המלך קודם אשמורות. העמידני על כך הרב ש"ד בוצ'קו שליט"א. עיין שם עוד פמ"ג, דגם"ר ועוד.

2. יתרו ש לדעת ר"ת הזמן המוקדם ביותר לקבלת שבת ומילא להדלקת נרות שבת, הוא

ב"ד, ברצוננו לסקור ולברר מעט משמעות "פלג המנחה" לתפילות, לשבת ו לעניינים נוספים.

מצאו את המושג בדברי חז"ל בקשר לסוף זמן תמיד של בין העربים, ובמקביל לסוף זמן תפילת המנחה לדעת רביה יהודה. מהם הסתעף המושג לעניינים נוספים. לפיכך יש לראות קודם קודם כל את המקור הראשון.

פלג המנחה לעניין תפילות מנהה וערבית

אמרו בברכות (כו, ב) : "מן מה אמרו תפילת השחר עד חצות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות. ר' יהודה אומר עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות. ומפני מה אמרו תפילת המנחה עד הערב, שהרי תמיד של בין העربים (=אחר הצהרים, מנטיות המשמש מערבה עד שקיומה בערב) קרב והולך עד הערב. ר' יהודה אומר עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין העربים קרב והולך עד פלג המנחה".

בהמשך הסוגיה (שם) אמרו : "תניא, ר' יהודה אומר, פלג המנחה אחרונה אמרו, והוא י"א שעوت חסר רביע".

גם בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) אמרו שפלג המנחה הוא שעה ורביע לפני הלילה. שאלו שם בירושלמי, שלפי המשנה בפסחים (ריש פ"ח) הקובעת שתמיד נשחט בשמונה ומחצה, לכארה זמן מנוחה הוא שלוש שעות ומחצה (ואם כן פלג המנחה מוקדם יותר? ותירצו, שמנחה תלוי בקטורת. זה לשון הירושלמי : "אמר ר' יוסי, לא הוקשה תפילת המנוחה לתמיד של בין העARBים אלא לקטורות. מה טעם? 'תכון תפילתי קטורת לפניך משאת כפי מנוחת ערבי' (תהילים קמ"א). צא שעה אחת לעיסוקו, ואת עביד שתי שעות ומחצה".

פירוש הדברים, ש רק אחר הקרבת האברים – הקטירו. ואם כן, זמן תפילת מנוחה (קטינה) מתשע ומחצה. אז יוצא, כמובן, שפלג המנוחה שעה ורביע.

התוס' בברכות שם אומרים, שזמן "פלג המנוחה" הוא זמן הקטורות קטורת של בין העARBים, ו מביאים את הפסוק הנ"ל (ולא מציניהם את הירושלמי). אולי הבינו התוס' שפלג המנוחה הוא סוף הזמן של הקטורות הקטורות שזמנה מתחילה, כאמור, בתשע ומחצה אחר הקרבת התמיד (והרב אביגדר נבנצל שליט"א אמר לי שאולי גם סיימו הדלקת נרות עד פלג המנוחה).

ובעניותנו אין אנו יודעים מניין לתוס' שהקטורת נמשכה עד אז, ולא שעה קלה, אלא שעה ורביע. וצ"ב.

במשך הסוגיה בבבלי (כז, א) שאל רב חסדא את רב יצחק כמו מי ההלכה, ושתק. מפורש בגמרא (שם) שביחס לשחרית – תנן בבחירה (כלומר, במסכת עדויות) כרבי יהודה. כך נפסק להלכה (טושו"ע או"ח פט, א) שהמתפלל לשחרית אחר ארבע שעות,אמין מקבל שכר תפילה, אך לא שכר תפילה בזמנה.

ורב חסדא שאל דוווקא על מנהה וערבית. כאמור, רב יצחק הנשאל שתק, ואז: "אמר רב חסדא: ניחזין אני! מדרב צלי של שבת בערב שבת מבועוד יום, שמע מינה הלכה כרבי יהודה". ושאלו: "מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלי עד אורתא שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה?!" [צריך להבין שרוב הונא ורבנן הקפידו דוווקא להמתין בערבית לערב]. המשקנה: "השתא דלא איתתר הילכתא לא כמר ולא כמר – דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד". ופירושי שם בד"ה שמע מינה (מתיחס לשמע מינה הראשון) "שמע מינה (דבר) כרבי יהודה סבירא ליה, דאמר מפלג המנהה איזיל ליה (=נגמר) זמן המנהה, ועייל ליה (=מתחילת) זמן ערבית".

כשיטת רשיי זו כתבו גם תוספות בתחילת המסכת, שאמרו שאנו מתפללים ערבית מפלג המנהה, משום דקיייל שמיד שכלה זמן המנהה מתחילת זמן ערבית. והראני בני הרב ישע שלייטא, בשנות אליהו להגר"א (ברכות פ"ד), שמסביר דברי המשנה "תפילת ערבית אין לה קבע" כך: שאין לה זמן בפני עצמו, אלא זמנה בזמן שאפשר להתפלל שאר תפילות, דהיינו בין מנהה לשחרית. ולרי יהודה שמתפלל מנהה על פלג המנהה, ממילא מתחילת זמן ערבית מפלג המנהה ואילך. ואומר (שם), שאם לא כן, מה פשר אמרם "מדרב צלי של שבת בערב שבת ש"מ הלכה כרוי יהודה"? והרי לא מצאנו שנחalker בערבית! ע"כ תוכן דבריו. [להשלמת נושא זה יעווין גם בפני יהושע כז, א ד"ה שם אמר ר'ח].

ניתן לטכם ולומר – לשיטות אלו – שפטות סוגיתנו שככל אלו שנחגו להקדים תפילה, בחול או בשבת, סוברים כרוי יהודה. והזמן המוקדם ביותר להקדמה, הוא אףוא "פלג המנהה".

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (בפ"ג מהלכות תפילה ה"ד) כותב: "זמן מנהה קטנה מתسع שעות וחצי, עד שישאר מן היום שעה ורביע. ויש לו (=יכול) להתפלל עד שתשקל החמה".

נראה שכונתו היא, שלכתילה יש להתפלל מנהה עד פלג המנהה, כדי לצאת ידי הכל. אבל הרי לא הוכרעה הלכה כרבי יהודה (כג"ל), ולפיכך יש לו עדין אפשרות להתפלל עד השקיעה (עיין במפרשי הרמב"ם).

אח"כ בהלכה ו' כתוב וז"ל: "תפילת הערב, אף על פי שאינה חובה, המתפלל אותה – זמן מה תחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר...".

ובהלכה ז' כתוב: "ויש לו (=יכול) להתפלל תפילת ערבית של ליל שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה. וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת. לפי שתפילת ערבית רשות, אין מדוקדים בזמנה, ובלבך שיקרה קריית שמע בזמנה אחריו צאת הכוכבים".³

הדבר ברור, אף על פי שהרמב"ם דבר על שבת ומוצאי שבת, אינו מתכוון למעט יום חול. אלא כנראה, כדרך בקדש, היהת ובגמרא נזכרו דוגמאות אלו, כתב אותן.

צא וחווב! אם במוש"ק יכול להקדים, שם ישנה גם הבדלה, וזה חידוש שאומרה מוקדם (וראה עוד להלן), כי ביום חול רגיל שניתנו להקדים.

דברים האלה כתוב הכספי משנה על אתר.

הרמב"ם לא הזכיר כאן, בנוגע הקדמת ערבית, "פלג המנחה"; אלא אמר: "קודם שתשקע החמה". גם ביחס למוצאי שבת סתם וכותב – "בשבת". הדבר אומר דרשו, מדוע לא פירש הרמב"ם להזיה "פלג המנחה"?

בנוספ' כתוב הרמב"ם נימוק חדש: "לפי שתפילת ערבית רשות אין מדוקדים בזמנה". לכארה טעם זה מיותר, שהרי קייל "דועיד כמר עביד ודועיד כמר עביד", ואם כן יכול להקדים ערבית מפלג המנחה על פי דעת ר' יהודה. נעיין בעוד קטע מדברי הרמב"ם בהלכות שבת בנוגע קידוש והבדלה.

בפרק כ"ט מהלכות שבת (היא) כותב הרמב"ם וז"ל: "יש לו לאדם (=יכול) לקדש על הocus ערבית מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת; וכן מבديل על הocus מבעוד יום, אף על פי שעדיין היא שבת; שמצוות זכירה לאמרה בין בשעת כניסה ויציאה, בין קודם לשעה זו כמעט". (יסוד דבריו שאפשר לקדש על הocus מוקדם ביום ו' ולהבדיל על הocus בשבת, גם שם בגמרא, וראיה עוד להלן).

גם כאן יש לשאול, מדוע השמייט הרמב"ם את ההלכה, שהיא לכארה פשוטה, לאור הנ"ל, שיכول לקבל שבת מפלג המנחה; וגם בנושא הבדלה – לכארה מדובר על אותו זמן.

נזכור לתפילות. לכארה קשה: ראיינו שהמקור שאפשר להקדים תפילת שבת בגמרא: "מדרב צלי של שבת בערב שבת". מזה הגمراה הביאה ראייה שרב סבר

3. בפרט האחרון, הרמב"ם אומר כאן מפורשות נגד שיטת ר'ית בראש ברכות.

כרי יהודה. ויש להבין – להרמב"ם – אם הטעם שאפשר להקדים הוא – בדברי הרמב"ם – "לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדים בזמנה", וכן מבחינת שבת ניתנת להתפלל תפילת שבת (שכוללת קידוש) קודם לשעת כניסה מעט, הרי אין כל ראייה שרב סבר כרי יהודה, וזה תימה גדול.

העלינו בס"ד (בלימוד משותף עם בני שליט"א) ליישב את הרמב"ם כדלהלן: נראה שהרמב"ם למד – בניגוד לרש"י ותוס' הניל (וזדרי שנות אליהו הניל) – שאף לרביה יהודה אין שום תלות בין סוף מנחה לתחילת ערבית. ואפילו לרביה יהודה – סובר הרמב"ם – שזמן ערבית הוא מהלילה. אלא שיש אפשרות להקדים קצר, היות שהוא רשوت – לא דקדקו בזמנה; וזה ניתן לרביה יהודה בלבד, להיות זמן מנחה – לדעתו – כבר הסתיים הרבה קודם; דהיינו לרבען, הסוברים שזמן מנחה עד הלילה, לא תacen להקדים תפילת ערבית אפילו מעט. ולפיכך – כפטור ופרח – מדרב צלי של שבת בערב שבת – מוכח שלא סבר לרבען אלא כרי יהודה, **לגביו** זמן מנחה. וזה כל הדיוון בסוגיא מתוי מסתויים זמן תפילת המנחה. ומה שכתב בפרק כי"ט מהלכות שבת שנייתן לקדש ואפילו להבדיל מבعد יום ומשמע אף לכתילה, ציל שזו הלכה מיוחדת שנייתן לבצעים קודם לשעת כניסה או קודם לזמן יציאה מעט, ואין שום סיבה לומר שהיא דועקה לשיטת ר' יהודה אלא אפילו לרבען, דמה בכך שעדיין זמן מנחה לשיטתם.⁴

4. נדמה שמצאי (בעקבות שיחה עם הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א) ירושמי שמשמעותו ממשתמע ממנה שאף לרבען, כشمקבלים שבת מוקדם, אפשר להתפלל גם ערבית מוקדם. אלא שלא מפורש בירושמי החיל מאיזה זמן. כך תורף דברי הירושמי (ברכות פ"ד). רב צוהה לעבדן, האמורא שלו, שיכירז בצדורשמי שמתפלל ערבית יתפלל (כלומר, יכול להתפלל) מבעו". וכן צוהה רב חייא בר והוא לאמורא שלו להכירז כן. אח"כ מסופר שם שרבען סייר שר' ישמעאל בר יוסי משכו למקום מסוים ואמר לו: "כאן התפלל אבא (=ר' יוסי) של ליל שבת בערב שבת". ורבAMI אמר שרבי יוחנן חולק. ממשיק הירושמי (ואפשר שאלנו גם דברי ר'AMI), שלא היה צരיך ר' יוחנן לחלוק, שהרי מוסיפים מחול על הקודש. ועל עדות על דין אחר אמרו שהיא ר' יוחנן חולק, שר' יוסי התפלל תפילת מוויש בשבת. ומסיים הירושמי שאפילו על זה לא צריך ר' יוחנן לחלוק, שגם רב גומ ר' חייא הכריזו גם לגבי ערבית של מוויש, כניל, שאפשר מבעו". נעצרתי בפירוש של הגרא"ח קנייבסקי שליט"א). נראה לפреш כך. לרביה יהודה – הרי פשוט אפשר להקדים (למקובל אצלנו מפלג המנחה, ולרמב"ם רק בסמוך ללילה), ולכן אמרו בסוף – ע"פ עדות רב ור' חייא, שפסקו כנראה כרביה יהודה, שאף תפילת מוויש בשבת ניתנת להתפלל. אבל גם אם ר' יוחנן חולק על זה וסביר שההנחה כרבען, בערב שבת – היות שמוסיפים מחול על הקודש – אפשר להתפלל ערבית מרגע שמוסיפים. ולא פרש הירושמי מהו הזמן המוקדם ביותר שאפשר להוסיף, ומماז להתפלל – אף לרבען. ואף הרמב"ם הסובר שאין חיוב של תוספת, לפחות מדוורייתא (ור' עוד لكمן), אבל ניתן ואפשר. אמנם נכון שבירושמי זה עדין אין מקור שגם ביום חול לרבען ניתן להקדים קצר, שהיה רשות לא הקפידו בזמנה.

נוסיף בשולי הדברים, שנראה פשוט שאף להרמ"ם, שלא הזכיר בהלכותיו תוספת שבת, ודנו הרבה בשיטתו, ושאولي אף מדרבנן אין מצוה של תוספת; כאשר מקדים קידוש, או אפילו תפילה ערבית של שבת (מעט – לשיטתו), יפרוש מעשיות מלאכה. וזאת לאור הגמרא בברכות שם האומרת שר' ירמיה שאל את רב: "מי בדلت?" ואמר לו: "אין, בדין".

קבלת שבת וקידוש

כבר הזכרנו שיטת הרמ"ם בקשר לזמן קבלת שבת מוקדם ומצוות קידוש – קודם זמן כניסה שבת מעט.

בפוסקים מובא הדבר פשוט – בניגוד לרמ"ם – שהזמן המוקדם ביותר של קבלת שבת, הדלקת נרות וקידוש על הכוורת, הוא "פלג המנחה".

די אם נזכיר את המקורות בשוו"ע והרמ"א בלבד: רשא, ב (רמ"א); רסג, ד – לעניין הדלקת נרות; ושם שאם הדלקה קודם, צריכה להדלק שוב בברכה (ועיין גם רסג, יד); רסז, ב.

לפוסקים שיש חיוב של תוספת שבת מדאוריתיתא, אי אפשר להוסיף מהול על הקודש יותר מוקדם מזמן זה. כך לפי השיטה הניל.

המקור הבולט – תוס' ברכות (כז, א) ד"ה דבר צלי. וראה עוד על הולכים בשיטה זו – בפרק הבא.

ישנן עוד שתי שיטות מאימותי אפשר להוסיף מהול על הקודש:

השו"ע עצמו (בעקבות ראשונים, שבראשם הרמ"ן, הולך בשיטת ר"ת), כותב בס"י רשא, ב, וז"ל: "י"א שצරיך להוסיף מהול על הקודש, זמן תוספת זו והוא מתחילה השקיעה שאין המשמש נראית על הארץ עד זמן בין המשמות. וזה זמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולם תוספת – עושה, רצה לעשות ממנו מקצת – עושה, ובלבך שיויסיף איזה זמן שיהיה וודאי יום מהחול על הקודש".

שיטת זו, כאמור, אינה חופפת לשיטה הניל. [אכן אם נחשב בימים שווים, אז פלוג המנחה הוא 75 דקות, וארבע מייל (לפי 18 דקות מייל) הם 72 דקות. יוצא שהזמן נינימן מאוד קרוביים, אולם זו שיטה אחרת].

כתוב כאן לכואורה דבר שעדיין לא מצאתי לו מקור, שהזמן המוקדם ביותר לתוספת – הוא השקיעה, וצ"ב.

בסי' רשא סעיף אי' כותב הרמ"א וז"ל: "וכן מי שקבל עליו שבת שעה או שתים קודם חשכה, יכול לומר לאינו יהודי להדלק הנר ושאר דברים לצריך". מקורו שוויית מהר"י וייל סימון קי"ו, וזה לשונו: "ויכשמוסיפים מהול על הקודש בעוד יום גדול כגון שעה או שתים קודם הערב שימוש, אני רגיל להתיר לומר לגוי

להדליק הנר". ומסביר שם, שככל שהוא משומש שבות לא גורו עליו בין השימושות, וכל ישראל עדין לא קבלו עליהם השבת. עכת"ד.

נשאלת השאלה, מניין לחייב המהרי"י וייל ששתים לפניהם שבת אפשר לקבל תוספת שבת?

בבאור הלכה שם ד"ה שעה או שעתים, שאל זאת, ז"ל: לכוארה בשתי שעות קודם חשכה הלוּ הוא קודם "פלג המנחה" ואין בקבלתו כלום, וכמו שכתב המגן אברהם ס"ק י'.

מו"ר אחוי הרה"ג יעקב שליט"א [שהדריכנו] - שניים - לאסוקי שמעטתא אליבא דהילכתא, ובראשם בהלכות שבת] הראני, כבר לפני שנים, מציאה גדולה ב"דרכי משה" הארוך והקצר, ז"ל: "באגור כתוב בשם מהרי"י מולין – לפי דעת התוספות (הנ"ל) יכול לקבל עליו השבת מפלג המנחה ולמעלה, ולדעת מוהר"ם ב' שעות קודם הלילה, שהוא חלק י"ב מכל יום השבת שהוא כ"ז שעות; דומה לשבעית, לתוספת שביעית הוא ל' יום, חלק י"ב בשנה".

בהתאם בטור החדש כתוב שמהרי"ל כתוב זאת בשם מהר"ח (ולא מוהר"ם) ושכן הוא בשווית מהר"ח או רוע סימן קפה.⁵

.5. אחר כתבי זאת מצאתי המקור בספר מהר"ח או"ז בס"י קפה. בכלל תוספת הבנה והרחבה והמקור שצינו לירושלמי, הוא מועתק זה:

"ῆקפה. תוספת שבת ויום הכיפורים וימים טובים DAOΡΙΤΑ. וככתוב בספר המצות דשייעור תוספת לא נתרפרש. והרב אברהם בר' עזריאל צ"ל כתוב בס"ע רוגות הבושים שיש בירושלמי שציריך להוסיף שתי שעות, דהיינו אחד מ"ב חלקיים דכ"ד שעות ליל שבת ויוםו. יליף לה משבייעית שמוציא פון חדש ל"יב"ח חודשים. ותמה אני שככל העולם אין נוהגים כן. ונראה לי שכך הפירוש: אם יקבל עליו שבת בערב שבת מי' שעوت ולמעלה - חל עליו שבת מחמת שכבר קיבל עליו תוספת שבת; אבל קודם - אפילו קיבל עליו אינו חל, דעתו אם היה מקבל עליו שבת מערב שבת מעלות השחר ורוצה שככל היום יהא תוספותו וכי יקבל עליו שבת כל יום שישי? ואני הירושלמי מדמהו לשבייעית למגורי. כך נ"ל". (=כי הרי שביעית צריך להוסיף כל החודש, וכך, בשבת, זו אפשרות מקסימלית שעתים, אבל די בפחות). מעניין שמצוין "שיש בירושלמי", לנראה זה מפורש שם. וחיפשתי במסכת שביעית ולא מצאתי. עוד יש לעיין מה עם תוספת בסוף, ואכח"מ. וראה בהמשך ההערה מה שכן מצאתי בירושלמי.

במסכת ר'יה ט, א הובאה מחלוקת רביעיה ורבי ישמעאל בעניין תוספת מן החול על הקודש. לדעת רביעיה (שם) מקור תוספת הוא הנאמר בתורה "בחריש ובקצר תשבות" (שמות לד), שלדעתו מתייחס לתוספת שביעית, ומשמע שם בסוגיה שימוש למדים – לדעת ר"ע – כל דין תוספת שבתוות וו"ט. שאחר שmobאת שם שיטת רבי ישמעאל שלמדים מהפסוק "וועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב תשבותו שבתכם" (ויקרא כג), שואלת הגمرا: מה יעשה ר"ע בפסקוק זה? ועונה שדורש דרשה אחרת. ופושט שלמד דין תוספת שבתוות וו"ט במה מצינו משבייעית (עיין שם בתוס' ד"ה ור"ע

השתא דאתينا להכى, לכארה ברור שמהריי ויל ג'כ אוזיל בשיטה זו; שהרי כתב "שעתיים".

מעניין שהביאור הלכה הניל אמר – בקיצור נمرץ – דבר אחר, שאולי מהריי סובר כסבירת הב"ח. לאחר עיון בב"ח, נראה שכונתו כך: שעתיים, הם קודם זאת הכוכבים של ר"ת. וכייד הגיע לחשבו זה? חוששים לשיטת היראים הסوبر (בניגוד לר"ת – כמובן), שבין השמשות מסתיים בשקיעת השמש הנראית. לפיכך, אם אנו מצרפים את ארבע המילין לזמן בין השמשות הזה, ועוד מוסיפים זמו תוספת שבת ליראים, מגיעים אנו לשעתיים בקרוב – לפני צאת הכוכבים של ר"ת. כך כתוב הב"ח למעשה, וז"ל: "צריך לקבל עליו שבת מיד בסוף שעה כב. ומוסיף דברים בשם תרומות הדשן סי' א' לתואר מנהגם של קדמוניים להקדמים כן.

זמן זה – שעתיים לפני סוף זמו ר"ת – יוצא מאוחר מזמן פלג המנחה המקובל אצלנו לפי הגר"א.

להלכה נקטין שאין מקבלים שבת לפני פלג המנחה. לאור שיטות אלו, החולקות על התוס', אולי מותר להיעז ולהעלות סברה, שלרבנן דפלייגי על ר' יהודה, באמת אין פלג המנחה – הזמן הקובע לגבי תוספת שבת ולגבי התיחסות ליום הבא, משום בחינה. והתוספת שבת, שהיא מצוה וחובה, היא שתי שעות לפני שבת, כנ"ל.

ובראשונים, גם באוי' הגדול). וא"כ כל החדש כאן במהרי"ח או"ז הוא שם אורך התוספת נלמד משכיעית.

אמנם לר' ישמعال אין המקור משכיעית, וצ"ע אם ההלכה בזיה כר"ע. מ"מ שיטה זו, המובאת במהרי"ח או"ז, סוברת כן.

פשוט הדבר לשיטה זו במהרי"ח או"ז – בוודאי גם כשלומדים משכיעית שמדובר על שתיים מתוך עשרים וארבע שעות, חישובם למשעה תלוי בשעת כניסה השבת; וזה תלוי בשאלת מה זו שקיעה ומהו צה"כ; וגם ספק בה"ש – יעורר לנו ספק לחישובם.

מצאתני בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב עמי מ"ה הערכה טו, בשם מ"ר הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שתתי שעות שכתב הרמ"א הן לפי זמו ר"ת, לפיכך אף שיש מי שכתב שמצויה מן המובהר לקבל שבת ב' שעות כל הלילה (تورת שבת), אבל אין הכוונה לפני השקיעה הנראית.

זה שיש תלות גם בבחינת אורך הזמן רואים בעיקרונו בירושלמי בראש שכיעית. שלשיטה שתוספת היא ממשו בלבד, למדים שכיעית משבת בראשית. כך נאמר שם: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך", "מה ערבית שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשאקו החמה...". (וראה פירוש להגר"ח קנייבסקי שליט"א שפרש: גמר שבת הארץ משבת בראשית, שכמו שם לא ניתנה לה תוספת אלא ממשו, כן בשכיעית ממשו. עיי"ש). מובן שקטע זה שבירושלמי אינו להלכה (הקטע מתייחס לשיטה שכל דין תוספת שכיעית הוא מדרבן והלימוד מפסיק הוא אסמכתא, וכשראו צורך לבטל התקנה שוב מצאו אסמכתא זו).

אולם קשה, הרי "דעתיך כמר עביד", ואם כן מודיע לגבי הזמן המוקדם ביותר קייל' בר' יהודה דוקא (וראה עוד בהערה 8 ל�מן).

אכילת הסעודת בתוספת שבת

כאשר אדם מקבל ע"ע שבת מוקדם, האם יכול לאכול סעודת ראשונה בזמן התווספת, או שמא היא חייבת להיות דוקא בלילה?
נחalker בדבר זה קדמוניים ואחרוניים.

כתב מהר"י אבוחב (מובא בב"י רסז): "וזאת הקבלה (mplg המנחה) יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד. כך נראה בפסקים (כוונתו לרא"ש) שאומר בפרק תפילת השחר בריש פרק ערבוי פשחים שדוקא אכילת מצה היה משתחש, דאיתkas לפשת, אבל אכילת שבת נראה שיכול לאכול אפילו בזה הזמן". עכ"ל.
הבא"י כותב שכך כתוב רבינו ירוחם ח"א (ס"ו ע"ג). ואוסף לכך מפורש באו"ז הלכות שבת סי' יד.

אולם הבא"ח בס"י תעב, בתקיילתו, כתב בשם מהר"ל מפראג (గבורות ה' פרק מה) שגמר הסעודת (וכנראה כוונתו כזית לפחות) בכל שבת ויו"ט צריך שתהא בלילה. דהא עיקר החיוב של הסעודת מדרשה דתלתא "היום", דחדא דאורטא (= שהראשונה, זו של הלילה). כך אמרו בגמרא (שבת קיז, ב): תיר, כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת – שלישי; רבוי חידקה אומר – ארבע. א"ר יוחנן, ושניהם מקרא אחד דרשו: ייאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה, היות לא תמצאוوه בשדה... ורבנן סברין בהדי אורטא. אם כן אינו יוצא חיוב סעודת אלא אם כן אכלה ביום השבת. כלומר לרבען – בלילה דוקא. וכשהפסיק מאכילתו (=מסיים) קודם שקדש היום – ודאי לא יצא ידי חובהו. ולא דמי לקידוש, שיכול להוסיף על קדושתו. מה שאין כן באכילה דצורך שתהיה בלילה על כל פנים. ומסיים הבא"ח: "וזדריו נכוונים".

יצוין, כי לשון מהר"ל שם שונה ממה שביבא הבא"ח בשם, ותתכן נפקא מינה גדולה לגבי דיעבד.

דברי מהר"ל הובאו גם בט"ז (ס"י תעב סק"א). הט"ז (ס"י רצא סק"ו) מביא שיטה זו בשם ספר חסידים סי' רס"ט, שם פירש שייאל לאחר צאת הכוכבים "כדי שיעור שיברך עליו ברכת המזון".

עכש היתר ההתחלה מוקדם, הוא פשוטות גمرا מפורשת (ברכות ב, ב) "משעה שבני האדם נכנסים לאכול פיתנו בערב שבתות".

עוד כתב הט"ז, שרש"ל נהג שלא לאכול עד הלילה. ובסוף דבריו (שם) כותב שלhalbנה נראה לו להקל "כיוון לתוספת מחול על הקודש היא דאוריתא, על כן

יצא שפיר אפילו גמר קודם הלילה".
יצוין שבזה סותר הט"ז את דבריו בס"י תעב, שם סתם כמהר"ל, כנ"ל, וצ"ע.
מובן שהשיטה החולקת, סברה ש"היום" הוא רק אסמכתא.
המ"ב רס"ק ה הביא שתי השיטות, ומשם לקחתני.

הברלה

בסיימון רצג סע' ג כתוב השוו"ע: "מי שהוא אנוס, כגון שצרכי להחשיך על התחום לדבר מצוה, יכול להתפלל של מועיל מפלג המנוחה ומלמעלה ולהבדיל מיד. אבל לא יברך על הנר וכן אסור בעשיות מלאכה עד צאת הכוכבים". המג"א קובע שמדובר שבמקום שהולך אליו לא ימצא כוס להבדיל עליו.

המקור להלכה זו הוא בגמרה הנזכרת לעיל – ברכות (כז, ב) : "אמר רב חייא בר אבין : רב צלי של שבת בערב שבת, רבי יאשיה מצלוי של מו"ש בשבת". ובהמשך : "אמר רב נחמן אמר שמואל, מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הeos. והילכתא כתיה". "א"ר יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מו"ש בשבת ואומר הבדלה על eos". בתוס' שם (ד"ה צלי של מו"ש) אמרו שמדובר לצורך מצוה, אבל בחינם לא ; שהרי צריך להוסיף מן החול על הקודש – מדאוריתא. ע"ש. כדברי התוס' כתוב הטור בשם רב האי גאון. (כמובן, מכאן ללח המג"א דבריו הנ"ל).

על זה כתב הטור בשם ריצ'ג: "וכיוון שנагו כל ישראל כרבנן שאין מתפללים ערבית אלא משחסיכה, אין להתפלל של שבת בערב שבת, ולא של מו"ש בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכנסית יומן ויציאתו...".

דבריו לגבי תפילה פשוטים. אבל יש להתבונן. קידוש על הכווס והבדלה על הכווס – מדוע לא ניתן לעשותותם קיודם? לכארה מוכח מכאן שלסוברים כרבנן, א"א להקדמים, כך מ"מ סובר ריצ'יג. גם המ"ב בס"ק ט' כותב וז"ל: "בימינו דנוהגים לעשותות תמיד כרבנן שמתפללים מנהה עד הערב, בודאי מדינה אטור להקדמים מעריב – במנוצאי שבת; ואף דבערב שבת יש שמקילים – היינו משום שמזכזה להוסיף מחול על הקודש⁷ מה שאין כן במנוצאי שבת". המ"ב התעלם כאן

6. ראה עוד מאמרי "בעבור זה", נדפס ב"מילתא מעליותא" יח, בהוצאת ישיבת ברכת משה; שנושאו בעיקר מצות החגדה, זמנה ומהותה.

7. עיין מ"ב רס"ק ב' בשם המג"א שביחס לערבית בליל שבת מקילים, שאף הנוהגים להתפלל תמיד כרבנן מקדים. מג"א מוסיף שעת זאת יקפידו באותו יום ו' להתפלל מנוחה לפני פלג המנוחה, שלא יהיה תרתי דסתרי. (עיי"ש דבריו בשם דרך החיים ודברי המ"ב בנוידון). לענין יש מקור להקדמה זו, דוקא בערב שבת מהירושלמי הנויל בהערה 4.

השאלה שעשית הבדלה על הocus מפלג המנהה היא ג"כ סתירה להיווננו מתפללים מנהה עד הערב.⁸

חנוכה

כתב השוו"ע בהלכות חנוכה (תרעב, א) וז"ל: "יש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנהה ולמעלה, ובלבך שיתן בה שמן עד שתכלת רgel מן

8. כשהעתה בפני מו"ר אחיו, הרה"ג רביע יעקב שליט"א, שואלי לרבען אין בכלל מושג "פלג המנהה", ושהוא אولي פשר העניין שהרמב"ם לא הזכיר זמן זה לעניין קידוש והבדלה, ואף לא בעניין תוספת יום הכיפורים שלענין העניין הווי מדאוריתא גם לשיטתו [דזה לשון הרמב"ם (הלכות שביתת עשור פ"א ה"ו) בעניין זה: "וצורך להוסיף מחול על הקודש בכניותתו וביציאתו, שנאמר: יוענitem את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב", כלומר התחל לصوم ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשרי. וכן ביציאה שותה בעניין מעט מליל אחד עשר סמוך לעשרי, שנאמר 'מערב עד ערב תשבעו שבתיכם]', אמר לי שפנות לו שם לרבען זמן תוספת יהיה מפלג המנהה. והוסיף עוד, שדווקא לדעת רבנן זמן מנתה הויא פלאג המנהה"; שהרי לרי יהודה החצוי שניין כבר אין זמן המנהה, בעוד לרבען זמן מנתה הויא עד הערב. ודפק"ח. אולם הערטתי שאין זו ראייה, כי בנסיבות גס לרבען הקריבו תמיד בתשע וחצחה, שהרי זו משנה מפורשת בפסחים, ולא יעלה על הדעת שהיא רק לדעת ר' יהודה. ומה שאמרו לרבען 'שכנן תמיד הולך וקרב עד הלילה', זה מצד הדין, אבל בפועל סיימו קודם; לפיכך יש ממשמעות לבטווי "פלג המנהה", כי אז, כנראה, סיימו את התמיד והקטורת. אבל כמו שאין مكانו מקור לסוף זמן מנתה, יתכן מאד שוגם לגבי תוספת שבת יו"ט – וכן לשאר המצוות – אולי אין ממשמעות ל"פלג המנהה". כל זה לדעת חכמים.

[ואמרתי שנראה כן מריצ"ג, המובה בב"י בס"ר רסז, שאנו לרבען אין מושג "פלג המנהה" השלכה הלכתית מעבר לעצם ההקדמה של הקרבן והקטורת בפועל. דאי נימא שאפשר לקדש מפלג המנהה, מדוע אומר הריצ"ג שא"א לעשות כן. ואמר לי מו"ר אחיו שליט"א, שבכל אופן קשה לשיטתו, הרי יש אפשרות להוסיף, וזה מצווה דאוריתא, א"כ מדוע אומר שלא לkadש קודם הלילה. אלא צריך לומר שסביר שאעפ"י שמצווה להוסיף מחול על הקודש, מכל מקום – לדעתו – תקנו כנראה, שקידוש והבדלה קשורים לזמן תפילה. השיטה דעתינו להכى, אין כל ראייה מדבריו שזמנן תחילת התוספת אינו "פלג המנהה" – אף לרבען (ומ"מ ריצ"ג אינו להלכה, עיין"ש בב"י)].

אולם עדין הדעת נוטה, שלשיטת התוסי' וכל הולכים בעקבותיהם, שפלג המנהה יש כבר קשר ליום הבא – הכל לדעת ר' יהודה. וכבר העצמי לומר לרבען מנתאים זמנו של מהר"ח אור זרוע, או זmeno של הרמב"ן. או אולי מותר להעלות אפשרות נוספת בדרכ השערה, שהתוספת היא "סמוך", ככלمر חצי שעה (כמו בתחילת ערבי פסחים), ראה לעיל בלשון הרמב"ם בשיטתה עשו. וצ"ב.

מו"ר אחיו העיר שלא מובן אף לרבי יהודה – אליבא דתוספות – כיצד הסיק מהקרבן לנו שא כמו תוספת שבת. בשלמא לגבי תפילות שזמנם נקבע לפי הקרבנות, אבל מה קשר לשאר מצוות. ואולי יש רמז מהקפתה הקטרת הקטורת עד אז, שמאז מתחיל פסק – זמן הקשור ליום הבא; ואם כן אולי גם לרבען כן. הוספה שואלי דווקא לגבי תפילות סוברים רבנן שהיות שלא נגמר זמן תמיד של בין העربיים, אלא רק בפועל הקריבו עד אז, לא מתאים לקטוע זמן התפילה.

השוק". מקור ההלכה זו הוא בדברי רבי יצחק אבוחב (המובא בב"י בסוף הסימן הניל), שכתב בשם האורחות חיים: "מי שהדלק מבועוד يوم, אפילו בחול, מפני שהוא טרוד, יצא; והוא שייהי בפלג מנחה אחרונה. דלא חמיר מהבדלה אמרינו בה (ברכות כז, ב) "צלי של מוצאי שבת בשבת"⁹, מיהו צריך ליתנו בהermen יותר מכדי שיעור הדלקה, כדי שתדלק עד دقליא ריגלא דתרמודאי"¹⁰. עכ"ל.

yczin, כי כבר ברשב"א ובר"ץ דיברו על הדלקה לפני השקיעה, אבל לא אמרו שנייתן להדלק – בתנאים מסוימים – כבר מפלג המנחה ואילך.¹¹

ראייתו מהבדלה – (לשון הגרא"א שם), כי מקבלת שבת מוקדמת אי אפשר ללימוד. כי יתכן שדווקא שם, היהות שמצויה להוסיף מחול על הקודש, יכול לשמשן הקדושה ליום ו', ומה הראייה למצות הדלקה בתנוכה; אבל הבדלה, מוקומה דווקא בצאת השבת, ואם בכלל זאת ניתנת להקדימה, מוכחה שפסק הזמן שמלג המנחה שייך כבר ליום הבא, לגבי מצות שאין חיובן דווקא בלילה. האורחות חיים הבין שהדלקת נר חנוכה אינה מצווה שישיכת דווקא ללילה של חנוכה.

בב"י, בעקבות מהר"י אבוחב, הושמטו מדברי אורחות חיים המילים "ויאמר הבדלה על הocus" (כנייל בהערה 9). אך לענין' משפט זה הוא מרכזי וחינוי. כי אם היה דין זה רק בתפילה, היה אפשר לומר שהיות שקיייל "דעתיך כמר עביד

9. אחרי המילים: "מוצאי שבת בשבת" – באורחות חיים מופיע: "ויאמר הבדלה על הocus".

10. אחרי "תרמודאי" סיים האורחות חיים: "ווכן כתוב הריא"ף".

11. הרשב"א בחידושיו לשבת, בסוגיות חנוכה, כתב שם שאמרו "מצוותה משתתקע החמה" – "מסתברא דלאו עיקובה היא וכי, דהא ודאי אילו רצה (=משמעותו לאפשרה במצב רגיל) מדליק [קודם לכך] סמוך לשקיית החמה, דהא איכא פירסומי ניסא, וכענין שאמרו لكمן בנר שבת ועמוד האש משלים לעמוד ענן; ולומר דבמדליק סמוך לשקיעה איכא היכר שלצורך שבת מדליקו". הרשב"א הזכיר בתוך דבריו – "עם החשכה", ואולי ממשמע – דווקא סמוך.

נראה שנΚודת המוצא של הרשב"א הוא הביטוי "מצוותה", דמשמעותו אלא לכתילה, ומשום אפשר גם קודם, שגם אז יש פירסומי ניסא. הרשב"א לא קיבל את טענת המרדכי (הגחות המרדכי פ"ב תננה. ועיי"ש שהולך בשיטת ר"ת), ד"שרגא בטירה מאוי אהני". הרשב"א מסיים: "אלא דעתך מצוותה, לחיבו להדלק, אין אלא משתתקע החמה". והוסיף ראייה לניל מהדלקת נר חנוכה בערב שבת, שא"א להדלק משתתקע; אלא וודאי (עיין שם עוד בעניין שיטת הבה"ג החולקת, ואין כאן מקום) שקיים המצווה יתכן גם קודם.

גם הר"ץ בשבת שם כתב: "לאו למימרא שלא יהיה רשאי להדלק קודם זמן זה, דשבת יוכיח שצריך להדלק קודם שתשתקע החמה וכו', אלא עיקר מצוותה קאמר" וכוי (וגם הוא הזכיר הבה"ג). כאמור, הרשב"א עסוק בסמוך לשקיעה, גם הר"ץ לא הזכיר "פלג המנחה". מי יודע, אולי יש קשר לדיזוק זה עם שיטת הרמב"ם המופיעה בפרק המיעוד לעיל, וצ"ע.

ודעביד כמר עביד", ואפשר להתפלל ערבית מפלג, גם כשהתקנו נוסח הבדלה בחונן הדעת, יאמרוו גם מפלג (ואף שגם בעצם האפשרות לומר כן, יש חידוש), אבל דין זה שאפשר להבדיל על הכוון, זה כבר אומר שמצווה שאינה דוקא בלילה, ניתן לעשותה כבר מפלג המנחה.

אלא נשאר הדיקוק מ"מצוותה משתתקע", שלכתהילה יש לנווג כן, משתתקע (כמו שדייקו הרשב"א והר"ן, הובאו בהערה 11). לפיכך התירו להקדים הדלקת נר חנוכה רק בטרוד; וכמו שהבדלה עצמה, הותר להקדימה – רק בתנאים מיוחדים, וככ"ל.

[לתוספת עיון בסוגיה זו עיין תרומת הדשן ק"ב וטוש"ע טרעג, וערוה"ש טרעב, ה].

קריאת המגילة בפורים

בשו"ע (או"ח סי' טרפ"ז ס"א) כתוב: "חייב אדם לקרוא המגילة בלילה ולחזור ולשנותה ביום, ושל לילה זמנה כל הלילה" וכו'.

מקור ההלכה זו הוא מאמרו של ר' יהושע בן לוי (מגילת ז, א). מובא שם במקור הפסוק שאמרה אסתר: "א-להי אקרא יום ולא תענה ולילה ולא דומיה לי" (תהילים כב).

נשאלת השאלה: האם גם כאן ניתן להקדים?

וחנה בס"י טרוצ"ב (ס"ד) כתב השו"ע וז"ל: "מי שהוא אнос קצר ואני יכול לילך בבית הכנסת, וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית... יכול לשמעו קריאתך מבעו"י, מפלג המנחה ולמעלה".

מה הן המקורות להלכה זו? בס"י טרפ"ז הביא הב"י מקור אחד וז"ל: "כתב באורחות חיים בשם הראב"ד: נהגו לקרואת מהבזבז יום – ליל ארבעה עשר, כדי להקל על האנושים (או האנושים) והמעוברות, שלא להתענות יותר מדי". נשים לב, שלא מפורש כאן מפלג המנחה (גם לכאן, אולי, שייכת הערתי בשורה אחרתה שבהערה 11).

בדרכי משה (סק"א) ציין: "וכן הוא בכלל בו ובთה"ד סי' ק"ט, דמי שקשה עליו התענית יכול לקרוא המגילة מפלג המנחה, דחשיב לילה לעניין ק"ש של ערבית".

מקור זה הובא גם בב"י בס"י טרוצ"ב.

נציין כאן לשון תה"ד מהמקור: "מי שהוא אнос קצר וכו' יראה שיכול לשמעו קריאתך ויוציא בה מהבזבז יום לאחר תפילת ערבית מפלג המנחה ואילך, זהינו שעה ורביעי קודם הלילה. **דפסק ר"ת בריש ברכות**, דקיי"ל דזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לעניין ק"ש. ואעיג' שהקפיד התם רחמנא להדייא זמן שכיבא, ובזההוא זמן זימנא לאו זמן שכיבה הוא, מ"מ נפיק מידי ק"ש, משום דחשיב לילה,

כ"ש לענין קריית המגילה דיליכא קפidea במידי אי חשבינו ההוא זימנא ללילה,¹² שתהא קריاتها בזמןה בי"ד". ובהמשך כתוב שאפשר לסמוך על ר"ת. לא נכנסנו במאמרנו לשיטת ר"ת בהרחבה. אך כדאי לציין שרוב הראשונים חולקים עליה; ויש הסוברים שאפשרות ההקדמה מפלג המנחה היא רק אם סוברים שק"ש דרבנן].

מדוע הביא תה"ד ראייה מק"ש ולא מתפילה, שלדעתי הכל יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה, כר' יהודה? נראה שימוש אין להביא ראייה דהוויל לילה ושיך ליום המחרת, כמו מק"ש, כי זמני התפילות תלויים בזמןי הקרבנות.

ואם תשאל, מדוע לא הביא תרומות הדשן ראייה מהבדלה על הכויס, כנ"ל – באורחות חיים – לעניין חנוכה? אולי סבר שהיות שתפילת ערבית של מוצאי שבת, אפשר להקדימה כר' יהודה, ובוודאי אומרים אותה כתיקונה עם הבדלה בתפילה, אפשר שלפיכך כבר לא חילקו גם בהבדלה על הכויס. אבל בק"ש רואים להזדיא שניתן לבצע מצוות שזמנם בלילה מבועוד יום. [לפי זה אכן ראיית האורחות חיים הנ"ל מהבדלה לחנוכה, אינה חד משמעות. אולי רק צירף זאת להבנה שנר חנוכה אינה מצוות לילה דוקא, והראיה מערב שבת; כמו שביעי קרוון כתבו הרשב"א והר"ן].

יצוין, כי הגר"א על הלכה זו כתב וז"ל: "מי שהוא וכוי דמפלג המנחה הוא לילה אף לך"ש, כמו שכתב ר"ת ברכות ב, א; וכן לקידוש ולהבדלה, כמו שכתוב בפ"ד שם (כוונתו לסוגיה בברכות); ודוקא למי שנוהג תמיד כר' יהודה שם". (אחר כך מביא את הפר"ח, שיו בא בהמשך, ויתכן שחשש לדבריו). וכן כתוב גם הבהיר הלכה (בד"ה מפלג המנחה ולמעלה).

МОוכח כאן, שהקדמת המגילה מפלג המנחה אינה אלא לדעת ר' יהודה. וכך סימוכין למה שהעליתי לעיל, שלרבנן, אולי, גם תוספת שבת ויו"ט, אף לשיטת התוסס', אינה תלואה בפלג המנחה. וראה עוד בסוף המאמר.

התלבטתי מדוע לא ציין כן הגר"א בתרעב, א' ביחס להדלקת נרות חנוכה, שם חסך במילים ואמר רק: "עפ"י אורחות חיים, וראייה מהבדלה". יתכן שהיות שם יש ראייה מהדלקת נר חנוכה בערב שבת, וכנ"ל, לא צריכים שם שום תוספות מילים, גם אין זה דוקא לנוהג תמיד רבבי יהודה.

הפר"ח כותב בשני מקומות (תרפ"ז, א ותרצב, ד) שהלכה זו בשם האורחות חיים ותרומות הדשן – אינה נכון.

12. ראה ל�מן בשם הפר"ח שבנקודה זו חלק. מ"מ בדברי תרומות הדשן משמע שאומר זאת רק לרוחא דמלתא, והאמת היא שלדעתו גם אם יש דין של לילה לא חמיר מק"ש.

ז"ל במקום הראשון: "ואם נהגו כך (=לחקדים) מעולם לא קיימו מצוות קריית מגילה בלילה. וראוי לבטל המנהג הרע הזה ולקרотה כולה משעת יציאת הכוכבים, ואם קראויה קודם לכך לא יצא יד'ח, וצריך לחזור ולקרוטה בברכותיה זהה פשוט".

במקום השני, בהתייחסו למקור של תרומת הדשן מק"ש של ערבית לדעת ר' יהודה לשיטת התוס', כתב: "וזכריו דחוויים מצד רוב הפוסקים שחולקים עליו, והפסק האמייתי שזמו ק"ש משעת צאה"כ, ממש"כ בס"י רלה, וכ"ש ב מגילה דמפיקינו לה מקרא דכתיב "ויללה ולא דומיה לי". ובפ"ב ד מגילה אמרינו "והא קיימ"ל דעת צאה"כ לאו לילה הוא". ולכן ברור הדבר שימוש שאין לסמן על הוראה זו ואין לקרות המגילה אלא משעת צאה"כ, וכל שקרה קודם לכך לא עשה ולא כלום ובירך ברכות לבטלה".

הנקודה החשובה בפר' יח היא דיווקו מהפסק ש מגילה דין דזוקא בלילה. ומצוות של לילה – לא ניתן לעשותה מפלג המנוחה בכל התנאים. וראה עוד לקמן בספירת העומר.

لتוספת עיון בסוגיה זו עיין היטב בבייה"ל תרצב ד"ה מפלג המנוחה ולמעלה. וכן בעrhoה"ש תרצב, ח.

ספרית העומר

כתב היב"י בס"י תפט בשם תשובה הרשב"א (ח"א סי' קנד): "ציבור שטעו ביום המuron וברכו על ספרית העומר חוזרים; זהicity ליום היום עשרה ימים ואין אלא תשעה. כי אותו היום יום תשיעי הוא ולא עשרי עד צאת הכוכבים. והמדקדקים אינם סופרים עד צאת כוכבים, וכן ראוי לעשותה".

ובשם ר' דוד אבודרhom כתוב וז"ל: "כתב במחזר ויטרי: המתפללים עם הציבור מבעוד יום, מונה עליהם שלא ברכחה¹³ מימר אמר (=מתנה) אם אזכיר בלילה בביתך אחזר וברך כדין, ונמצא שלא ברכתי לבטלה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצווה. אבל הרמב"ם כתב (תמידין ומוספין פ"ז ה"ה): 'אם מנה ולא ברך יצא...', ולפיכך צריך להזכיר מי ששאל אותו חברו כמה ימי הספריה, שיאמר לו אתמול היה לך וכך, כי אם יאמר לו: היום לך וכך – נמצא שכבר מנה, ואין יכול לחזר ולמנות בברכה; ודזוקא שהגיע זמן הספריה, דהינו בין השימושות, אבל אם שאל אותו ביום, ואמר לו כמה יהיו לנו מהספריה הזאת הלילה, יכול לומר לו לך וכך הם, ואין בזה חשש".

13. באבודרhom כאן "ממה נפשך" ולא מופיע "מימר".

מדברי המחזר ויתרי נראה שסביר שסבירו מפלג המנחה ניתן לספר, שהרי מדבר על המתפלל עם הצבור מבודד יום (=שנוהגים כר' יהודה), וזה שיוצאה ידי חובה – צריך לומר שלא גרע מקיש לר'ית או מהבדלה. ואעפ"כ מתנה ולא מברך אז, כי לכתהילה עדיף לספר בלילה יצאת ידי הכל (כרבנן); אלא שאם ישכח אח"כ יתשב לו למצוחה למרות שהקדמים, כנ"ל.

ואילו הרשב"א סובר שכאן ישנה הקפדה דזוקא על היום ממש, לדבריו. הכוונה, כמובן, שהקפדה שנכנס הלילה, שלא יכול לומר עשרי בתשיעי. ודומה לענין להלכה שא"א לאכול מצה, וכן שאר מצוותليل הסדר מבעו"י, שחיברים להיות דזוקא בלילה.¹⁴

יקשו לאבודרham: ממה נפשך, אם אכן גם מפלג המנחה כבר ניתן לספר בשעת הדחק, מדוע לא מזהיר שלא יאמר לשואל היום כך וכך כבר מפלג המנחה? ואפשר לתרץ שאף למ"ד מצוות אין צרכות כוונה, זה בזמן המצווה לכתהילה (ובין השימושות כבר נחשב זמנה, לדבריו, שס"ל שטפירת העומר בזזה"ז דרבנן), אבל בזמן שאינו לכתהילה – לא נאמר שאם אמר בלי לכוון הפסיד המצווה, כי אז רואים אותו כאילו הוא חושב בפירוש שלא יצאת ידי חובתו. וצ"ע.

יש לשאול לרשב"א: איך אפשר להבין שאומר בתפילת ערבית מוקדמת – מפלג המנחה בחגים – "ביום חג פלוני הזה", וכייד יאמר אז "שהחינו... לזמן הזה", וудין לא הגיע הזמן? ממש כמו שא"א לאמר עשרי בתשיעי.

ונראה ש"זמן הזה" או "חג פלוני הזה" – ניתן לומר כי הדבר תלוי בתוספת הקדושה שמוסיפים מחול על הקודש. וכןמו שימושים את קדושת השבת, שימושים מחול על הקודש; אבל ל לקרוא לתשיעי עשרי – זה לא יתרן. לתוספת עיון בסוגיה זו עיין טוש"ע תפט ב, ג, ד, ומפרשיו.

שאלה ותשובות

נשאלתי ע"י חבר קהילה כאן, בתוךימי הספירה, שקיבל שבת מוקדם, ונזכר אחר גמר תפילת שבת – כשעדיין לא שקעה חמה – שאתמול בערב וכן ביום ו' עדיין לא ספר שטפירת העומר; אם יכול לספר מיד, ואח"כ יוכל כבר בערב זה ובשאר הימים – לספר בברכה, לפי הדין הידוע, במקרים שכח בלילה וספר ביום.

14. כי למדים מהיקש לפ██ח, ושם הווי דין גמור בלילה דזוקא. הארכתי בזזה בס"ד במאמרי הניל "בעבור זה", ב"מילי מעליותא" יד. ודומה לכך דעת הפר"ח ב מגילת אסתר, כנ"ל.

עניתי לו, שיספור מיד (בלי ברכה, כמובן), ובערב, וכן בשאר הימים, לענ"ד יש על מי לסמוך להמשיך לספור בברכה.

שאלאני: והלא כבר קיבלתי שבת? עניתי לו, שהמקבל שבת מוקדם, הופך חלק מיום ו' לקדוש בקדושת השבת, אבל עדין לא הגיע يوم שביעי. אם נשתמש בביטולו הרשכ"א הנ"ל בפרק ספירת העומר נאמר: עדין "תשיעי ולא עשרי"; ולפיכך יכול לומר: היום תשעה ימים לעומר.

סבירוכין לדבר מש"ז ביו"ד סי' קצ'ו, שם כתוב הרמ"א זז"ל: "יש אומרים, אם התפללו הקהל ערבית, ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק או לבוש לבנים ולהתחליל ולמנות מיום המחרת, מאחר והקהל עשו אותו לילה. ויביא דמותר אף עשו הקהל שבת (אגור בשם מהרי"ל). ונוהגים לכתילה להיזהר ובדיudit אין לחוש".

וכتب שם הש"ז בס"ק ד' זז"ל: "אפילו עשו הקהל שבת, כי היה תוספת לא שייך לענייני נידה, וצריך כי' שעות (ומביא ראייה יפה מהתוס' בכתובות, עי"יש). וכן יש ראייה מספירת העומר שלא חשבין לילה אף בער"ש דתוספת שבת דאוריתיתא (כלומר, שאי אפשר לספור אז את ספירת היום הבא ע"פ שכבר קיבל שבת). וכן מאכילת מצה ופסח וסוכה"¹⁵ (כלומר, שאע"פ שכבר קיבל יו"ט לא יכול לקיים מצוות אלו עד הלילה). עכ"ל האgor בשם מהרי"ל. משמע מדבריו ומכל הلين ראיות, שאע"פ שהתפללה היא גם כן ועשה שבת, מותר. וכן דעת אחד מהגדוליים בתשובה שהביא התה"ד שם שאפי' התפללה היא ערבית מותר. ולפי זה מה שכתב הרב יואפי' עשו הקהל שבת, וכי קאמר: אף עשו הקהל שבת **וגם היא**". ועיי"ש עוד.

גם הדגול מרובה על אתר כתוב להקל בדיudit.
פשוט היה בעיני לאור זאת, שבמספרת העומר, שיש גם ספק כshedilg يوم אס הפסיד ספירת שאר הימים, שיוכל להמשיך לספור בברכה. קל וחומר כשםذובר ביום חול, שהקדמים ערבית ונזכר אח"כ טרם השקיעה.

אמנם עורר ע"כ הרה"ג ר' אביגדר נבנצל שליט"א, בטענו שדווקא בדייבור ישנה בעיה של תرتiy דסטרי (כדוגמה ברכת המזון של סעודת שלישייה בשבת; שם כבר אמר "המבדיל בין קודש לחול", אינו יכול לומר כבר "רכחה"). לדעתו יתכן שא"א להביא ראייה מಹלכות נידה, שם לא הווי סתירה בדייבור.

15. לשומת לב, מה שהזכיר לעיל בעניין מצה וכל מצוותليل הסדר, נכון גם לגבי סוכה, שאי אפשר להקדים חובת אכילת צוית ראשון בסוכה קודם קודם הלילה, כי למדים ט"ו ט"ו מחר המצוות.

אולם לענ"ד אין כל קשר בין הבעיה שט, שהדיון הוא אם מותר לומר בתוך הברכה דבר שהוא סותר, כי כבר יצא משבת; ואילו כאן,سو"סashi אמר את היום הקודם לא יאמר דבר שקר, וכפי שהסבירנו, שעדיין יום קודם הוא, אלא שמקודש בקדושת תוספת שבת.¹⁶

סיכום

א. המושג "פלג המנהה" – מוגדר. אמנים חישבו, ובהתאם לכך הקביעה אימתי היא, שנייה בחלוקת שלא הוכרעה לחלווטין. ויש בזה מנהגים שונים. בדרך כלל, בארץנו הקדושה מקובל שפלג המנהה הוא שעה ורבע זמנית לפני השקיעה הנראית של השימוש, ועל פי שיטת הלבוש והגרא".

ב. "פלג המנהה" היה בפועל – נראית לדעת הכל – סוף זמן הקربת תמיד של בין הערבאים והקטורת הקטורת במקdash.

ג. לתנא רבי יהודה – הוא סוף זמן תפילת מנהה.

ד. לדעת רבים מהראשונים ומגדולי האחרונים, פлаг המנהה לדעת רבי יהודה, הוא – במקביל – אף תחילת זמן ערבית. מאידך, להבנת הרמב"ם, נראית, איןו אלא סוף זמן מנהה (לדעת רבי יהודה). להלכה מקובלת הדעה הראשונה.

ה. לדעת התוספות, פлаг המנהה הוא הזמן המקודם ביותר לקבלת שבת, يوم כיפור – גם לתענית, וימים טובים (מקסימום זמן "תוספת"). כך בשווי

16. מצאתי לנכון לציין כאן עוד מקור מעניין, הנוגע למקומות אחדים במאמרנו זה. כתוב בב"י בשלחי סי' לי ז"ל: "כתב בכתב מה"ר ישראלי סי' קכ"א שמי שלא הניח תפילין עד אחר תפילת ערבית (- שהתפלל מבعد יום), אסור לו להניחם אז, הוואיל ועשה אותו לילה בתפילתו, דתרי קולי לא עבדינן". ובמקור עצמו (תרומות הדשן ח"ב סי' הנ"ל) ראיתי שמדובר גם על ציצית, ז"ל: "וציצית דליך קפידה אם מתעטף بلا ברכה, מעתעף אפילו הוא לילה גמורה, אבל תפילין שאסרו חכמים להניחם בלילה, אסור גם כן להניחם אחר תפילת ערבית, הוואיל ועשה אותה לילה בתפילתו, תרי קולי לא עבדינן. והכי פסק מהר"ם לעניין אבלות (ב"מ) שאין מונין לאחר תפילת ערבית למקצת היום, הוואיל וכבר התפללו תפילה של לילה". וכן פסק בשווי' שם סעיף ה'.

המ"ב שם מסביר ז"ל: "ואפילו עוד הימים גדול קודם השקיעה, לפי שכבר עשו לזמן הזה לילה וזמן שכיבת בק"ש ותפילה של ערבית". וציין בשעה"ץ: מפלג המנהה וכרכי יהודה. וממשיך המ"ב שם: "והאחרונים הסכימו להלכה דמחוויב להניחם, ובלי ברכה, כל זמן שהוא קודם צאת הכוכבים". ועיי"ש עוד.

ובביה"ל כתוב: "עיין במ"ב במה שכותב "לילה וזמן שכיבת בק"ש וכו', ולפ"ז לאותם אנשים הזוחרים לקרות עוד הפעם קריאת שמה בזמןה, ואין קוראים אז אלא כדי לעמוד בתפילה מתחן דברי תורה, וכדלקמן סי' רלה, א, אפשר שישתנה דין זה". וה' יתררך יair עיניינו בתורתו וישם לבנו אהבתו ויראותו.

- וברמ"א. וכך מקובל להלכה. ההשלכות: תפילות שבת ויי"ט, קידוש, הדלקת הנר.
- יש שיטות חולקות, שזמן המוקדם ביותר ל"תוספת" – הוא אחר (רמב"ן ע"פ שיטת ר"ת; שיטה במהר"ח או רוזע).
- ו. מצאנו את פlag המנחה בזמן המוקדם לקיום מצוות אחדות של מחר, בתנאים מסוימים. מהן לדעת הכל, ומהן שנחלקו בדבר. והם: ק"ש, סעודת שבת ראשונה, הבדלה, ספירת העומר, מגילה בפורים, נר חנוכה. הפולמוס סובב בעיקר סבב השאלה אם זמן חיובן של מצוות אלו דוקא בלילו, וא"כ א"א להפוך חלקו של היום הקודם כאילו הוא מהוים הבא. יוצאת דופן מצוות נר חנוכה של שבת – שכתחילה נתקנה מוקדם. ומכאן יתכן גם בשאר הימים, בשעת הדחק.
- ז. מצוותليل הסדר: אכילת קרבן פסח וממנה נלמודות מצה וכל השאר, וכן "כזית ראשון" בסוכה – לכל הדעות אי אפשר להקדים.
- ח. לא מצא הכותב דבר ברור אם כל אפשרות עשיית מצוות, בתנאים שהותרו, מפלג המנחה, הינה רק לדעת רביה יהודה, ואילו לרבען, הסבירים שמנחה עד הערב, לא ניתן להקדים (רק בחנוכה – יתכן שזו תקנה מיוחדת, ואולי רק לשבת חנוכה). ישנה משמעות מסוימת לכך בפסקת הפסיקים.
- ט. לאור הנאמר בסעיף ח', יש להסתפק מהו הזמן המוקדם לתוספת שבתו וימים טובים לדעת חכמים. יתכן שסבירו בשיטות האחרות (ראה סעיף ה') או זמן אחר.
- ו. הערה: לא מייצתי במאמר את בעיית ה"תורתי דסתרי" בעקביות ובריכוז, הרוצה ליטול יבוא ויתול.

ה' יזכו להבין ולהשכיל לשמעו ללמידה ולמד, לשמר ולעשות...

נספח¹⁷

תדריך לתקופת הנהגת שעון קייז', למקבלי שבת קודש מוקדם

בסיועה דשמיा מוגש בזה תדריך לכל המעווניינים לקבל שבות מוקדם.

כידוע, עם הנהגת שעון הקייז', מתארחים עלות השחר, הזריחה, פlg המנחה, השקיעה, צאת הכוכבים וכל הזמנים המצוויינים בלוחות, בשעה. לפיכך יש להוסיף על כל הרשומים בלוחות (שאינם מותאמים לשעון קייז') – שעה תמיימה.

ערבית – לכתילה מתפללים ערבית – ברוב המקומות – כעשרים דקות לאחר השקיעה. בתקופת הנהגת שעון קייז', ובמיוחד בשבות, ישים המקדים להתפלל ערבית, עפ"י המפורש בתלמוד ובפוסקים. עקרונית ניתן להתפלל ערבית – על פי ההלכה – כבר מ"פלג המנחה", ככלומר שעה ורבע (זמןית) לפני השקיעה.

כשמתפללים ערבית לפני צאת הכוכבים ואחר "פלג המנחה", כאמור, **לכתילה יש להקדים ולהתפלל תפילה מנוח קודם "פלג המנחה".**

הדלקת נרות, קבלת שבת, איסור מלאכה – אף המקדים לא יתחלו בתפילה "קבלת שבת", אלא לאחר "פלג המנחה". כאשר אתה מתחיל להתפלל ערבית מוקדם, מיד חלה עלייך השבת, ולא עלייך בלבד, כי אם גם על כל בני משפחתך הדרים בביתך חלה השבת מאותה שעה.

לפייך חייבת את, עקרת הבית, להקדים לטאים הכנות השבת ולהדליק נרות לפני תפילת השבת של בעלך במנין המוקדם, ולא לפני פlg המנחה – המצוין בלוח.

כל בני ביתכם אסורים בעשיית כל המלאכות, לרבות איסורים שמדוברי חכמים וכן אף שיש בשווית אגרות משה – או"ח ח"ג סי' לח – חידוש לקולא, למעשה, מעשה אין לעשות כן. כך הבנתי מהסכם הגרש"ז אויערבך זצ"ל לנוסח ذ"ה בעבר].

קריאת שמע – לעולם חובה לקרוא קריאת שמע של ערבית בזמןנה, לכתילה לא לפני שמונה עשרה דקות לאחר השקיעה. לפייך המקדים להתפלל ערבית חייבים לחזור ולקרא שלושת הפרשיות של קריאת שמע בזמןנה, ויכוונו לקיים בזה מצות קריאת שמע ומזכות הזכרת יציאת מצרים.

17. ذ"ה פורסם במשך שנים רבות, מדי תחילת קייז', במעלה אוזמים (בעירוף לוח), וקיבל בשעתו הערות והסכנות הגרש"ז אויערבך זצ"ל, ויבדליא מוש"ר אחיו הג"ר יעקב כ"ץ שליט"א [למעט המשפטים המוקפים בסוגרים מרובעים, אשר נוספו בהדורה זו].

בימי הספירה – יש להקפיד לספרור לאחר צאת הכוכבים. על כן, המקדים לא יספרו כלל ספירת העומר בցיבור בבייחכ"ג, אלא יספרו בבתים בהגעה הזמן.

ראוי להזכיר – בכל ערב שבת, בסוף התפילה – את זמן קריית שמע והספרה.

סעודת שבת – אף על פי שאפשר להקדים ולקדש ולסעוד מבעוד יום, כנ"ל לעניין קבלת שבת, לכתהילה יש לאכול לפחות קצת פת **בלילה**, היות שיש הסוברים שאין יוצאים ידי חובה סעודה שבת בסעודה מוקדמת (עדיף לאכול בלילה מעט יותר מככיצה).

לפתיחה ידקדו – בכל ימי הנהגת שעון הקיץ – שלא להתחיל את סעודת השבת בסמוך לחובת קריית שמע וספרת העומר. כלומר, בתוך חצי שעה קודם זמנם. לפיכך מן הרואוי להתחיל את סעודה שבת עד קרובה לעשר דקות לפני השקיעה, ובבוא הזמן לקרוא ק"ש ולספרר ספירת העומר.

אפשר להניח בקביעות לעשות כן בסמוך לברכת המזון, ואז לבטה לא ישכח [**נראה שק"ש קודמת לברכת המזון, וספרת העומר תבוא אחרי ברכת המזון**].

צאת השבת – אין כל היתר להקדים צאת השבת.

ויהי רצון שנזכה – בזכות שמירת שבתות – לגאולה שלמה בקרוב.

הרב נח לנדרברג

קבלת שבת לפני פלאג המנוחה

הצגת השאלה

במקומות שהשבת נכנסת בשעה מאוחרת מאוד, האם אפשר לכתהילה לקבל שבת ולקדש מוקדם לפני פלאג המנוחה? ובמקום שכבר נהגו לעשות כן, האם יש לבטל המנוחה?

בעיה זו מתעוררת מדי שנה בימות הקיץ הארכיים, כאשר ההמתנה לקידוש ואכילת ארוחתليل שבת מכובידה על עונג השבת המשפחתי. גדולי הפוסקים בכל הדורות דנו בשאלת והתייחסו בכובד ראש לבעה. רוב הפוסקים פסקו שאין בקבלת שבת לפני פלאג המנוחה כלום, וגם אם הדליקו נרות שבת יש לכבותם ולהדליקם שנית. אמנם נמצאו פוסקים שפסקו לקבלת שבת בפה לפני פלאג המנוחה מועילה, ועל כן במקומותuai אפשר לבטל המנוח – הנח להם. אין בדיון כאן אלא נסיוון להביא חלק מדעת האוסרים והמתירים לקבל שבת לפני פלאג המנוחה. אך תחילת נביא את לשונו של הגייר משה פיינשטיין זצ"ל בתשובה שכותב בעניין זה, שהוא המקור לדברינו.

כתב הגרא"ם פיינשטיין ב"אגרות משה" (או"ח ח"ה סי' ט"ז) וז"ל: "הנה בדבר שני המניננים שעושים בבייהם זה בעש"ק. מנין הגדל שהוא מרוב המתפללים הקבועים, וגם עוד הרבה אישי מקהילות אחרות סמכות, שהוא בקיין, הוא בשעה שבע ורבע אחר הצהרים, שرك בתחילת הקיץ הוא ערך זמן פלאג המנוחה, ובאמצע הקיץ הוא הרבה קודם פלאג המנוחה. ומניין השני הוא בכל הקיץ בשעה 8 וכי לע"ד נראה דעתו דאלו המקדים לקבל שבת ולהתפלל, אינו בשbill חשאייסור בעשיית מלאכה. וגם לא בשbill כבוד שבת שיוכלו לאכול הסעודה כראוי, זה בא בזמןו אייכא נהורא בלילה כבאים... על כל פנים אף שהתירו להם הגאנונים שהיו אז, היה זה שלא כדין, ואין למייעוט העושים כדין לבטל מהם. ודי במא שנางו כבר ע"פ גדוליים, שלא למחרות בהם, ולא לעניין שהעושים כדין יבטלו מהם. וברור שיש בלונדון שני בתים דינים, וליכא משום לא תtagודדו".

המקור להלכה שאפשר להקדים ולקיים שבת מבعد יום הוא במסכת ברכות (כו, ב): "אמר רבי חייא בר אבין: רב צלי של שבת בערב שבת, רבבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת. רב צלי של שבת בערב שבת – אומר קדושה על הcoins, או

אינו אומר קדושה על הocus? תא שמע: דאמר רב נחמן אמר שמואל: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הocus. והלכתא כוותיה.¹

פסקים האוסרים:

עיין **שולחן ערוך** (או"ח סי' רס"ג ס"ד): "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת; וגם לא אחר. ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי, כי כיוון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובבלבד שייהא מפלג המנהה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה". והרמ"א מוסיף: "ואם היה הנר דלוק מבעוד היום גדול, יכנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת (טור)". [עיין בהגחות הרע"א מובא בהמשך].

וכן בסימן רס"ז סעיף ב': "מקדימים להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנהה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילה ערבית ולאכול מיד".

השו"ע משווה את קבלת שבת לתפילה מעריב של יום חול. ובסימן רל"ג פסק: "ואם בדיudit התפלל תפילה ערבית מפלג המנהה ולמעלה, יצא. ובעת הדחק, יכול להתפלל תפילה ערבית מפלג המנהה ולמעלה. הגה: ולדידן במדיניות אלו שנוהגים להתפלל ערבית מפלג המנהה, אין לו להתפלל מנהה אחר כך; ובדיudit או בשעת הדחק, יצא אם מתפלל מנהה עד הלילה זהינו עד צאת הכוכבים".

המשנה ברורה (סי' רס"ז ס"ק ד') מדגיש: "אבל קודם פлаг המנהה אין יכול להדליק ולקבל שבת, ואפילו אם בדיudit התפלל תפילה שבת צריך לחזור ולהתפלל. (ופлаг המנהה י"א דהוא שעה ורביע קודם הלילה וו"א דהוא שעה ורביע קודם השקיעה, ועיין לעיל בסימן רס"ג ס"ד ובמש"כ שם במ"ב)".

וכן מובא בביור הלכה (סימן רס"א) בשם הפמ"ג, דמי שמקבל שבת בתוך הדין מילין הוא דאוריתא ובעשה דתוספת שבת, ומן הזמן הזה עד פлаг המנהה הוא רק מדרבן. והכוונה היא, שיש לחלק את פлаг המנהה לשני חלקים, חלק הסמוך לשקיעה שקיבלת שבת אז הוא מחיוב התורה, והחלק הראשון שקיבלת שבת אז חלה מדין דרבנן, אך לפני כן בכלל אי אפשר לקבל שבת.²

בשו"ת **מנחת יצחק** (ח"יו סי' נ"ח) מסביר את המנהג שלנו לקבל את צום יהח"פ לפני פлаг המנהה בהבדל עקרוני שיש בין קבלת הצום (בתעניות ציבור ויהודכ"פ)

1. התוספות בפסחים (צט, ב) מביאים בתוך ההסבר של הגمراה בשם ר"י, שמובא בירושלים להלכה שאין לטulos כלום עד שתחחשך דוקא בערב שבת, מכיוון שאפשר לקדש בשבת מבعد יום ואיז לאכול.

2. עיין בשוו"ת מנחת יצחק ח"א סימן כ"ד, ז' שעל פי הפמ"ג הנ"ל יש לצד זה להקל בחלק הראשון של פлаг המנהה במלואה דרבנן מכיוון שבזמן הזה החיוב של שבת הוא מדרבן.

לפניהם פלג המנהה לבין קבלת שבת לפניהם פלג המנהה, וזאת למרות שהלימוד של מצות ותוספת שבת הוא מיום הכהנים.³ כי מי שמקבל עליו את התענית וכל העינויים בערב יום הכהנים קודם זמן פלג המנהה, אין הקבלה מדין תוספת התענית (עיין מגן אברהם או"ח סי' תר"ח ס"ק ז') אלא מדין שבועה או נדר שמתענה מאותו זמן, ועל כן יש לומר בפה "הריני מקבל עלי מעתה איסור מלאכה וחמשת העינויים". מה שאינו יכול לעשות בשבת, שהרי לפניהם פלג המנהה אין שום שייכות לזמן תוספת שבת, ולא יתאפשר אפילו בתורת נדר.

נראה לי שמה שפסקוuai אפשר לקבל שבת לפניהם פלג המנהה נלמד גם מתווך הבנת העניין ומאותו פסוק שכותב ביום הכהנים ולומדים ממנו תוספת שבת, "...ערב עד ערב תשבעו שבתכם", ולשון "ערב" בכל מקום הוא כניסה לילה בדומה לטמא, שכותב: "וטמא עד הערב". ואם כן לא ניתן לקבל שבת בצהרי יום שישי שאין אפילו הרגשה לסיומו של היום. זמן של פלג המנהה בערבו של היום ששחמש נמצאת במערב מסמל את תחילת השקיעה. קרבן פסח, לעומת זאת, שמקRibים אותו משש שעות ומחצה, מכיוון שכותב גם לשון "ערבי" – שם טוב – את הפסח בערב כבוא המשש מועד צאת מצרים, וגם לשון "בין העربים" – ושותו אותו כל עדת ישראל בין העربים, ומזה לומדים חז"ל במסכת פסחים (נה, ב): "תמיד קודם לפסח... יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין העARBים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין העARBים בלבד..." ואת הכבש השני מעשה בין העARBים". הסבר דומה מצאתי בשמירת שבת כהלכה (פרק מג' העלה ס"ז) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שמשווה בין שבת לבין דין ספרית העומר וקריאת המגילה.

פסקים המתירים:

תרומת הדשן שאלת א': מדייק מהתוספות בברכות שיש מחלוקת את היום לשתיים עשרה שעות אפילו ביום הארוכים, ועל כן ביום אלו שעה ורביעי זמנית היא שעתים פחות שמנית בינוינה. ומכיוון שירדה תשישות לעולם ורוב ההמוני תאבים ורעים לאכול בעוד היום גדול ביום הארוכים ואם היו אוכלים קודם

3. כתוב ביום הכהנים (ויקרא כג, לב): "שבת שבתוון הוא לכם ועניתם את נשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבעו שבתכם". ודרשו מכאן בגמרה: יכול יתחיל ויתעינה בתשעה? תלמוד לומר בערב. אי בערב, יכול משתחשך? תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתעינה מבعد יום. מכאן שמוסיפים מחול על הקודש. ואין לי אלא בכויסתו, ביציאתו מנין? תלמוד לומר מערב עד ערב. ואין לי אלא יום הכהנים, שבתות מנין? תלמוד לומר תשבעו. אין לי אלא שבתות, ימים טובים מנין? תלמוד לומר לומר שבתכם. הא כיצד? כל מקום שנאמר שבות מוסיפים מחול על הקודש (יומא פא, ב).

מנחה היו שוהים באכילה, ואולי לא היו באים לבית הכנסת כלל, لكن לא הפרישו חכמים את החמון מלהתפלל בעוד היום גדול.

עוד כתוב, שמובא שם במרדיי בשם ר'ית והראבייה, שהיו רגילים לקרוא ק"ש בבית הכנסת מבعد יום.⁴ ושכן שמע "כי ביום הקדמוניים בקרימיש, התפללו ערבית וקראו את שמע בערב שבת בעוד היום גדול, כל כך, שהיה רב העיר שהיה מהגדולים הקדמוניים, הוא וכל טובי הכהל עמו, הلقו לטיל אחר אכילה של סעודת שבת, על שפת הנהר דונאי", והוא חוזרים לบทיהם קודם הלילה. גם נמצא כתוב בשם אחד מהגדולים, שהורה להתפלל ערבית ולקרא את שמע בעוד היום גדול מאד, לצורך סעודת נישואין. מכל הlein משמע, דמוקדם היה بكل להורות לקולא בדבר זה, וא"כ... נראה שאפילו ת"ח, אם הוא הציבור שמקדימים להתפלל ולקרא את שמע ביום הארכאים, אם אין יכול להפרישם אין צריך להפריש מהם, אלא מתפלל וקורא עליהם ויוצא בזזה. אבל אם הורגלו בשאר פרישות, יתפלל ויקרא בזמן שתיקנו חכמים, לפי כל הדעות".

שו"ת **שבות יעקב** (חלק ב' סי' ו')⁵ מסביר באריכות את הטעות של אלו המתפללים ערבית אחרי שעה שלישית שאחרי חצות היום, ושהזמן המוקדם ביותר הוא שלושת רביעי שעה של השעה החמישית (זהינו ארבע שעות ועוד ארבעים וחמש דקות) אחורי חצות, בדומה למה שנאמר במסכת ברכות שר' התפלל תפילה שבת מוקדם בעוד היום גדול, וכן במסכת שבת (דף קי"ח) שר' יוסי שבח את מכנייסי שבת בטבריה שקיבלו שבת בעוד יום גדול, וכן היה המנהג בדורמיישא מזמן גזירת תנין. וזה לשונו: "לכן נראה לי פשוט אי אפשר חילוי וכל מי שיש בו ריח תורה יראה לבטל מנהג זה שנעשה בטעות, אלא יתקנו שיתפללו רק מנחה כמו שמתפללים ברוב הימים שאינם חלון בערב שבת ויאכלו מניינ מגדים, ולא קבוע סעודתן משום כבוד שבת, ואח"כ יתפללו ערבית ככל השנה או לכל הפחות יתפללו מנחה ומעירב בעניין שיתפלל ערבית ג' רבעיות שעה על שעה חמישית שהוא הזמן היותר מוקדם שאפשר לישב המנהג".

4. עיין בש�"ע (או"ח סי' רלה סי' ס"א) שפסק: ואם הצבור מקדימים לקרות ק"ש מבعد יום, יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן, קורא קריאת שמע בלבד ברכות. ומוסיף הרמ"א: ומיהו לא ייחזור ויתפלל בלילה אע"פ שהציבור מקדימים הרבה לפני הלילה, אלא א"כ הוא רגיל בשאר פרישות וחסידות דאז לא מתחזוי כיוחרא מה שיחזור ויתפלל.

5. רביע יעקב בן יוסף רישר נולד בשנת ה"א ת"ל (1670) בערן, בפראג, ולמד שם בצעירותו. הוא כיהן ברבנות בקהילות שונות: פראג, אנסבך (בוואריה), ורמיזה ומצ' (גרמניה). נפטר בשנת ה"א תצ"ג (1733).

כנראה על פי הניל פסק החyi אדם (בhalcot שבת כלל הי ס"א) : "ייזהר לקבל שבת מפלג המנוחה ולמעלה, שהוא שעה ורביעי קודם הלילה, וכל יום אחר שעותינו.ומי שמחמיר על עצמו לקבל שתי שעות מן היום קודם שלילה אשר לו וקדוש יאמר לו. אבל אם קיבל עליו קודם זהה – אין בקבלתו כלום".

וללא דמסתפינא הייתה מביא ראייה ממסתכת שבת (כה, ב) : "דאמר רב יהודה אמר רב: כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערבע שבת מבאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדיןיהם המצוייצין, ודומה למלאך ה' צבאות". מלשונו של רב שאמר ערבע שבת ולא נקט בזמן מדויק יותר, נראה שרבי יהודה בר אלעאי הקדים במועד אפילו לפני פlag המנוחה.

ואמנם הרמ"א פסק (או"ח סי' רס"ב ס"ג) מההעשה של רבי יהודה בר אלעאי וכותב: "וילביש עצמו בגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו, וזהו כבוד השבת. ועל כן לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב, שילביש עצמו מיד". והביא הראייה מהגמרה בשבת (קיט, א), שרבי חנינה מייטף וקאי אפניה דמעלי שבתא, אמר: בואו ונצא לקראת שבת המלכה. ורבי ינא לייבש מאניה מעלי שבת, ואמר: בואי כלה בואי כלה. אך גם כאן לא הזכיר متى קבלו שבת?

לגביו דעתו של הרמ"א בעניין הדלקת נרות לפני FLAG המנוחה (סי' רס"ג ס"ד): "שאם היה הנר דלוק מבעוד היום גדול יכנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת", כבר העיר הרע"א: "דווקא אם היה דלוק לעניין אחר כיון שלא הייתה ההדלקה לשבת צריך לחזור ולהדלקה לכבוד שבת, אבל אם ההדלקה לצורך שבת אלא שהדלק בעוד היום גדול אין צורך לכבותו, אלא לכתיחה לא ידלק כל כך מוקדם שאינו נזכר שמדליקו לכבוד שבת, אבל כדי שפיר דמי... ולישנא דהרמ"א "מבועוד يوم גדול" אינו מדויק". משמע בדבריו, שאם קיבל עליו שבת בזמן ההדלקה הרי מהני קבלתו ונכנסה שבת.

בעורך השולחן (או"ח סי' רס"ג סע' י"ט) נפסק: "אף על פי של הדלקה מהני תנאי לרוב הפסיקים אפילו לדעת בעל הלכות גדולות שהדלקה הווי קבלת שבת כמו שנתבאר, מכל מקום לתפילה לא מהני תנאי. כגון אם קדם היחיד והתפלל של מבעוד יום, אפילו שהציבור לא התפללו עדיין, מכל מקום חל עליו קבלת שבת ומיד אסור במלאה ואפילו אומר שאינו רוצה לקבל את השבת, דכיון שה��פלל ערבית של שבת ובירך ומקdash השבת בעל כrhoו קיבל עליו שבת, וזהו כמו שיאמר בלילה אני רוצה לקבל שבת. ויראה לי בכחאי גוונא אפילו היה קודם FLAG המנוחה, בעל כrhoו קיבל עליו את השבת. ואף שנתבאר בסימן רס"ז שאין לעשות תוספת קודם FLAG המנוחה, וזאת לכתיחה אין לעשות כן, אבל אם עשה כן מי ימחה בידו, DATA יש לנו שיעור לתוספת שנאמר דקודם לכן לא מהני. וראיתי מי שכتب דווקא FLAG המנוחה (משנה ברורה), ודברים תמהווים הם.

אבל באמירת מזמור שיר ליום השבת או אמרת כה דודי בסתמא هو קבלת שבת, אבל באומר בפירוש שאין רוצה לקבל שבת מועיל שאין כאן תפילה וברכה לבטלה. וכן אם אמר זה קודם לפלג המנחה אפשר שאין קבלה, אבל בתפילה פשיטה דהוי קבלה, וכן מצינו לקדמוניים שהיו מתפללים ערבית כי שעות קודם הלילה וקיבלו עליהם את השבת".

ראייתי בספר **אורות חיים**⁶ (פרק ח'), תשובה ארוכה וعروכה בנושא "זמן חלות תוספת שבת". המחבר דין בדעתו הראשונים והאחרונים מתי מתחילה פלג המנחה, והאם יש קשר בין פלג המנחה לתוספת שבת. מסקנותיו, שאמנים אי אפשר להתפלל ערבית לפני פלג המנחה, שהרי עדין יום, אך דין תוספת שבת יכול לקבל על עצמו, שאם הדליק נר לשם שבת אף קודם פלג המנחה אין צורך לכבותה ולא הוא ברכה לבטלה.

6. להרב חיים דרוק. יצא לאור בירושלים בשנת תשט"ז.

הרב מיכאל עמוס

אמירה לנכרי בשבת

במציאות חיינו, עובדה היא כי במקומות רבים מועסקים נקרים בעבודות שונות. במאמר זה נדון בהיבט ההלכתי של העסקת נקרי בשבת, כגון: הדלקת חשמל, כיבוי גז, בישול, חימום אוכל וכדומה. הנקודות העומדות לפנינו לבירור הן:

- איסור אמרה לנכרי מדורייתא או מדרבן.
- דין רמיזה לנכרי.
- איסור הנהה ממלאכת נקרי.
- טעם איסור אמרה לנכרי.
- דרכי היתר באמירה לנכרי.

• אי שרי אמרה בשאר מצוות כמו בישוב ארץ ישראל.

א. איסור אמרה מדורייתא או מדרבן

אי איסור אמרה לנכרי מדורייתא או מדרבן נחלקו בזה הפסיקים. הכתוב אומר (שםות יב, טז): "...וביום הראשון מקרא קדש, וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכה לא יעשה בהם...". ואמרו על זה במכילתא (פרשה ט): "...כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נקרי מלאכתך, אתה אומר כן או אין אלא לא תעשה אתה ולא חברך ויעשה נקרי מלאכתך, תיל שת ימים תעשה מלאכה וכו', הא למדת כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נקרי מלאכתך דברי רבינו ישיה... רבינו יונתן אומר א"צ, והלא כבר נאמר זכור את יום השבת לקדשו... והלא דברים ק"ו, ומה אם שבת חמורה אני מוזהר על מלאכת נקרי במלאכתך, يوم טוב הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת נקרי במלאכתך, תיל כל מלאכה לא יעשה בהם".

ובסמ"ג (ליית עה, הביאו הבי"י או"ח ס"ס רמד) הביא דברי המכילתא כגירסה שכתבנו לעיל (וזלא כגירסת הרמב"ן והגר"א שתובא להלן), וכתב דמיכאן משמע¹ שאסור לישראל להניח לגוי לעשות מלאכתו בין ביום טוב לבין שבת

1. ב"תועפות ראמ" על היראים פירש בכך لماذا מהמכילתא, מזה שכתוב לא יעשה ולא כתוב

מדוריתא, אבל אם מסר לו הישראל המלאכה מערב שבת מותר, ובלבד שהוא ב ביתו של הגוי. אולם כתוב דאولي אפשר לומר שזה אסמכתא, دائית מדורייתא חכמים לא היו מתרין אפילו בנוטן לו המלאכה מע"ש ועושה הגוי בביתו.

אך דחיה זה וכותב דהשון של "לא יעשה" הכתוב בתורה מוכיח קצר שהוא דרשה גמורה. וביראים (סימן שד) כתוב: "תניא במקילתא, כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה העובד כוכבים מלאכתך. למעשה שאסור לישראל להניח לעובד כוכבים לעשות מלאכתו בין ביום טוב ובין בשבת מדורייתא".

אי נמי אפשר לומר דקרה דמייתין הכא אסמכתא בعلמא היא.

אולם כשאין המלאכה הנעשית עיי' עכו"ם של ישראל, כגון: אומר לו עשה אש שלך לצורך, זה ודאי דהוא שבות" (וכי"כ באליה רבא סי' ר מג סעיף א).

ובספר אגדת איזוב (שו"ת או"ח סי' ר"א ד"ה איברא) תהה, דפעס אמר דאמירה לעכו"ם הווי שבות, ופעס אמר דהוא דורייתא. וכותב לתרץ, דהיכא דאמר דזה דורייתא מדובר שהנכרי שלוחו בפועל דהוא שלוחו מן התורה כמו שכותב במחנה אפרים (הכל' שלוחין סימן יא), דעת"ג שאין שליחות לנכרי, מ"מ בפועל יש לו שליחות. ומה שכותב דאמירה לנכרי שבות הינו בשאיו פועל ושביר.

ובלבוש (או"ח סימן ר מג) הביא את המכילתא וכותב דיש אומרים דהוא דרבנן וקרא אסמכתא, ויש אומרים דהוא דורייתא. וכותב דמשמע פשוט דקרה דורייתא, לפיכך יש להחמיר בו מאוד משום חומרא בשבת. אך כתוב דגמ ל索בירים דהוא דורייתא, דוקא כשהמוסר לו הישראל המלאכה לנכרי בשבת, אבל אם מסר לו הישראל המלאכה מע"ש מותר, ובלבד שיעשה העכו"ם ב ביתו המלאכה ולא בבית ישראל מפני מראות העין. הוא אומר, דעתו של הלבוש דcashomer לו בשבת הוא דורייתא וכשאומר לו בע"ש הוא מדרבנן.²

לא תעשו, הינו בלשון נוכח, מלמד דאף אחרים דהינו עובדים כוכבים לא יעשו מלאכת ישראל. ועל זה שאלו, דילמא האי לא יעשה בלשון דילמא לא יעשה חברך, אבל העובדים כוכבים יעשה מלאכתך, ועל זה אמרו "שת ימים תעשה מלאכה". ומפסוק זה פשוט דhai לא יעשה הינו עיי' אחרים בין עיי' ישראל לחברך בין עיי' עכו"ם. ומזה שכותב שדוקא ששת ימים ותו לא משמע דבריהם השבעי דהינו שבת לא יעשה כלל בין עיי' חברך בין עיי' עכו"ם.

וע"פ חילוק זה יש באליה רבא מה שהקשה הט"ז על דברי רמ"א (סימן ר מג סעיף ב), שכותב בשם מהרי"א "אדם המrotch בבית דירה ואין וחצין במרחץ רק אותן שבביתי והם יודעים שכרכו עכו"ם שרי". והקשה בט"ז, הא אמרין (סימן שא) שככל דבר אסור משום מראית עין אסור אפילו בחדרי חדרים, ואע"ג דבדרבנן לא אמרין ה כי, מ"מ כתוב ב"י בשם סמ"ג דהוא דורייתא. ותירץ באליה רבא דמה דכתיב רמ"א כאן דברי מדובר שנוטן לו

בנגד הסוברים דאמירה לנכרי דאוריתא, רוב הפוסקים סוברים דאמירה לנכרי שבות מדרבן. וכן העלה מרן להלכה, וכן כתוב רמ"א להלכה.

במכילתא (פרשה ט) ע"פ גירסת הרמב"ן והגר"א מוכח דאמירה לנכרי שבות מדרבן. וזו גירסתם: "כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך, אבל יעשה נכרי מלאכתך. אתה אומר כן או אינו אלא לא תעשה אתה ולא חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך, תיל כל מלאכה לא תעשו, הא למדת כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך, אבל יעשה נכרי מלאכתך דברי רבבי יашיה. ר' יונתן אומר א"כ והלא דברים ק"יו, ומה אם שבת חמורה אינו מזוהה על מלאכת נכרי במלאכתך, يوم טוב הקל דין הוא, א"כ מה תיל כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך.

וכן הרמב"ם (הלכ' שבת פ"יו ה"א) פסק דזה מדרבן, וזויל: "אסור לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת ע"פ שאינו מצווה על השבת וע"פ שאמר לו מוקודם השבת וע"פ שאינו צריך אותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם ויבאו לעשותו בעצמם".

וכן משמע מדברי רש"י ותוס' על המשנה (שבת קכא, א) "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה". וברש"י: אין אומרים לו כבה – רבנן גוזרו על אמירה. וכן מדברי Tosf' ד"ה "אין אומרים לו כבה" – דאמירה לעכו"ם שבות. וכן כתבו בפוסקים.

גם הריני בתשובות (תשובה מה) כתוב דהדבר ברור שימוש דאמירה לגוי לא נאסרה אלא מדרבן, ובמקרים שראו שאינה יכולה להתקיים גזירותם התירוה. כמו כן כתוב הרמב"ן על התורה (שםות יב, טז) דאמירה לעכו"ם הווי שבות. וגם ה"מגדל עוז" (הלכות שביתת יו"ט פרק א) הביא דברי המכילתא וכותב דהיא אסמכתא בعلמא, כדי דרשאה גמורה לא היו מתירים ברשותו של כותמי וכן שנוטנו לו מערב היום. וכן פסק מרן (או"ח שלד סי"ח) דאמירה לעכו"ם הווי שבות מדרבן, וכן פסקו האליה רבא והט"ז (רמ"ד סק"ג) והמג"א והמשניב ועוד פוסקים דאמירה לעכו"ם הווי רק מדרבן.³

ב. דין רמייה לנכרי

כתב ה"אור זרוע": מהא דקיים לו כרבוי יהושע בן קרחה דאמר מותר לאדם

מע"ש והוא מדרבן, ולכן מפני מראית העין לא גוזרו בחדרי חדרים. ומה שכתב ב"י בשם סמ"ג מדובר שנוטנו לו בשבת. ועוד דעתן לא קימא לו כסמ"ג, אלא לעולם هو אמירה לעכו"ם שבות מדרבן.

3. ועיין בהערה 2 דבזה יש נפקא מינה אי אמרין אמירה לנכרי מדאוריתא או מדרבן אסורה.

לומר לחברו נראה שתעמדו עמי לערב, ופירש רשיי – עכשו נראה אם תעמוד עמי לערב, אם תבוא לי לכשתחץ, ושניהם יודעים שעל מנת לשוכרו לפועלתו הוא מזהירו, וכיון שלא מפרש בהדיא שרי, עכ"ל רשיי. וכותב על זה האור זרוע, דהינו אם היא רמיצה לצורך מוצאי שבת. אבל רמיצה לעכו"ם כדי לעשות בשבת ודאי אסור.

וברמ"א (סימן ש"ז ס"ק כב) הביא דברי האור זרוע להלכה זויל: "כל דבר שאסור לומר לעכו"ם לעשות בשבת אסור לרמו"ז לעשותו, אבל מותר לרמו"ז לו מלאכה אחר השבת".

כתב רבינו ברוך בר יצחק ב"ספר התרומה", וכן כתבו סמ"ג וסמ"ק: אסור לומר לעכו"ם בערב שבת עשה האש בשבת או להזליק הנר, אבל לאחר השבת מותר לומר לעבדו או שפחתו למה לא עשית האש ולא הדלקת הנר בשבת שעברה אף שנראה הערמה בשבת הבאה.

וב"אור זרוע" כתב שאינו מבין דברי רבינו ברוך, דהא גם כשיידליק הנר או יעשה האש לצורכו אסור להנות ממנו. ובतור כתוב דמסתבר קצת לאסור.

אולם הבהיר כתב דהעיקר בספר התרומה וסמ"ג וסמ"ק, שהרי מותר לומר לחברו בשבת הנראה שתעמדו עמי לערב, דהיינו פשעיהם יודעים שעימם לשוכרו לפועלתו הוא מזהירו, כיון שלא מפרש בהדיא היל הרהור ולא דיבור, וככ"ש לעניין אמרה לאינו יהודי כיון שלא מפרש בהדיא לעשות כן, וכן בשבת אף שambil מותך דבריו שרצוינו שיעשה כן בשבת הבאה אין זה אמרה לנכרי שבות.

וכן הعلا מרן להלכה (ש"ז ס"ב) בדברי התרומה, וכ"כ מג"א וכף החיים וכף"ג (ס"ק ב), וכן כתב הפרי מגדים בשם הלבוש, וכן הוא דעת הגראי"א.⁴ ורמ"א לא חלק על דין זה אלא מסכים עימיו, דכאן אינו רומז לו בשבת שיעשה בשבת אלא רומז לו מלפני שבת שיעשה בשבת (כ"כ גרא"א ופמ"ג).

כתב הבהיר: ואפילו בשבת גופיה אם לא מפרש בהדיא לעשות כך וכך אלא אמר ליה דבר אחר והא"י מבין שרצוינו שיעשה כך וכך אין זה איסור אמרה לא"י שבות, וכן נהגים לומר לא"י שיקנה חוטמו והא"י מבין שרצוינו שייסיר הפחים

4. ובט"ז כתב: ויש להחמיר בזה, דהא רמ"א כתב בסעיף כב דאסור לרמו"ז לעכו"ם כל מה שאסור לומר. ודברי הט"ז צריכים עיוון, דהא רמ"א אסור לרמו"ז בשבת כדי לעשות בו שבת, אבל לרמו"ז מלפני שבת כדי לעשות בשבת. גם רמ"א מודה ذשיי (ועיין בדברי יד אפרים על אחר על דברי הט"ז הניל' וגם הוא נשאר בצ"ע). ובעניין אמרה לאיסור נחلكו בזה האחרונים, עיין בשוויית בחותם יאיר סי' מ"ז דהтир, ובעובדות הגרשוני בסימן מ"ט שם כתב דאסור. ועיין חותם סופר חוי"מ סימן קפ"ה וביברבי יוסף ש"ז ס"ק ה' ובכף החיים ש"ז ס"ק ט"ו.

שבראש הנר כדי שיהא מאיר, ומנהג ישראל תורה היא ע"פ גدول שהורה כן ע"פ ספר המצוות (דלא כתור).

וכן פסק ה"יד אהרן" כה"ח דהסרת הפחים אינו אלא איסורא דרבנן לישראל עצמו וא"כ מותר לרמזו לגוי שיבין שישיר הפחים, וכן כתוב הכנסתה הנזולה שרבו מהרייא"ט לפעמים היה צריך לראות איזה דבר בספר והנר לא היה מאיר יפה, היה אומר: הנר אינו מאיר והיתה השפה מבינה וחוטכת ראש הפתילה. וכן הוא בעורך השולחן (ש"ז סע' י"ד).

אולם ברקנ"ט (סימנו רט) חלק על דברי הב"ח מהרייא"ט והכהנה"ג וכותב דהוא הדין אסור לומר לא"י דבר שיבין מתווך כך שיעשה מלאכה, וכן אסור לומר לעכו"ם שיקנה חוטמו כדי שיבין שישיר הפחים שבראש הנר,/DDזוקא לומר דבר שמבין שיעשה אחר השבת (כמו שכותב בסעיף ז'), אבל בשעה שבת אסור, דהא אפילו עכו"ם עשה מלאכה מעצמו לצורך ישראל אסור להיות ממנו (כמו שכותב סימן כ"ה) כל שכן שאסור לרמזו לו.

והקשה במ"א, הא האגדה כתוב "אני נהגתי (בעניין איגרת שהובאה לו בשבת ע"י עכו"ם) לומר לאחר קבלה ולקורתה, אולי יש בו צורך נפש, ואם היא חותם קשור אני אומר לעכו"ם אני יכול לקרותו כל זמן שאין פתווח". משמע מהאגודה דורי לרמזו. ותירץ דאצלנו בעניין הסרת הפחים נאמר בלשון ציוויי (קנח את האף), וכך אסור. אבל בעניין האיגרת אינו רומז לו בלשון ציוויי אלא ציוון עובדה⁵ (אני יכול לקרוות).

לאור הנייל יוצא, לדעתם אם הרミזה בשבת אינה בלשון ציוויי אלא ציוון עובדה שרי, אפילו אם גם הרמיזה וגם מעשה הגוי נעשה בשבת, ומותר ליהנות מזה בשבת, ולא דזוקא בשני המקרים דלעיל, פתיחת איגרת והסרת פחים, אלא גם במקרים הדומים לפתיחת איגרת. ואע"ג דכתב מגן אברהם (ש"ז סק"ז):

5. ובספר "תוספת שבת" הקשה, דמ"מ גם לאחר שפתח הגוי את המכטב אמי מותר לקרותו, מי גרע אם הביא לו הגוי דורון מאליו אסור לישראל ע"ג דלא רמז לו כלל מאילו אצלנו רומז לו בציון עובדה לפתח המכטב דורי לקרותו. ותירץ דשאני התם דאינו אלא חומרה בעלמא, דהא קי"ל אין בנין וסתירה בכלים. והקשה ב"מחצית השקל", דלפי תירוץ זה של ה"תוספת שבת" מה בכלל הקשה המ"א מדברי האגדה, הא שם אין בנין וסתירה בכלים וכן שרי. וכך כתוב דברמת מה הקשה המ"א מדין האיגרת ותירוץנו נכון. ומה שהקשה בתוספת שבת יש לתרץ על דרך אחרת, והוא דיש שני טעמים אמי אסור להינota מלאכת גוי שעשה מעצמו: **לדעת רשיי** - כדי שלא יהנה מלאכת שבת. ובקריאת איגרת לא שייך הנהה וכן הותר לרמזו לו שלא מדרך צוויי לפתחה. וכן כתוב ב"דרישה" דבקראת איגרת לא שייך הנהה. ואע"ג **دلדעת ר"ת הטעם** הוא שמא יאמר לו ישראל להביא, וטעם זה שייך באיגרת שמא יאמר לו לפתחה, מ"מ אכן קי"ל בדברי רשיי בסימן תהס"ו.

"ודע שאין מדמהין דבר לדבר בענייני השבוטים ואין לך בכך להתייר אלא מה שאמרו חכמים", מ"מ כבר כתוב מגן אברהם עצמו (סק"ב שם) דכל דבר שאינו אלא חומרא בعلמא שרי לומר לעכו"ם, ופתיחה חותם של איגרת אינו אלא חומרא בعلמא כמו שכותב ב"לבושי שרד".

אלא דלפי זה קשה לי, מדוע האגודה היה צריך לומר בדרך רמזו ציוון עובדה, ומה קושיותו של המ"א על דברי הרקנ"ט, הא התרת החותם באיגרת חומרא בعلמא, זה אין בנין וסתירה בכלים, ובדבר שהוא חומרא המ"א עצמו כתוב דאפילו לומר שרי, וכל שכן רמז דשרי. ואפשר לתרץ דהאגודה כתוב גבי מכתב הבא אליו קשור או חתום. ומה שהיה מצריך באגודה לרמזו לא בדרך ציווי – זה על קשר, אסור מדינה, ולא על חתום, לשבור חותם הווי חומרא בعلמא, דיין בנין וסתירה בכלים. וכן קושית המ"א בדברי האגודה הייתה ממה שאמר קשור ולא ממה שאמר חתום (אלא דעתך עכ"ע קצר דעתך האגודה שאמר שנגה לומר שאינו יכול לקרות, משמע שמדובר בין על מכתב קשור ובין על מכתב חתום).

ג. אסור הנאה ממלאכת עכו"ם

בטעם איסור הנאה ממלאכת עכו"ם נחלקו הפוסקים:

הجمי (ביב' כד, ב) אומרת: "אמר רב פפא הילכתא לנכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם יש באותו המין במחובר אסור, ולערב נמי אסור בצד שיעשו". ופירש רש"י "לערב אסור בצד שיעשו – כדי שלא יהנה ממלאכת יום טוב". ועל פי זה מסיק דבשני ימים טובים דגלוויות מותרים במוצאי יום טוב ראשון בצד שיעשו, ממי"נ אי הראשון קודש אז שרי בשני בזמן שעובר בצד שיעשו, ואי הראשון חול פשיטה דשרי. וכדעת רש"י סבר ר' גרשום מאור הגולה ור' קלונימוס, בה"ג, וכן בשאלות (שאלתה קכח) וכן הר"ן (ביב' גג) (ודלא כרבינו יצחק הלוי).

אולם בתוס' ד"ה ולערב הקשו על דברי רש"י מהא דחולין (טו), ר' מאיר אומר המבשל בשבת בשוגג יאכל בו ביום, ואם לא הצריכו שייחכה עד מוצאי שבת בצד שיעשו כדי שלא יהנה ממלאכת שבת? וכן סברי Tos' דהטעם הוא כדי שלא יבא לומר לנכרי לעשות כן. וממילא אסור עד מוצאי יום טוב שני בצד שיעשו כדי שלא יועילו לו דבריו לנכרי כלל.

ומתן המחבר (או"ח סי' תקט"ו סי' א) פסק כרשותי וסייעתו דמתיר לנכרי שהביא דורון ביום טוב ראשון דשרי למוצאי יום טוב ראשון. והרמ"א (שם) פסק כתוס' וסייעתו דשרי רק למוצאי יום טוב שני בצד שיעשו.

והנה בלבד מהנפק"מ בין רשי"י לתוס' שהבאו לעיל ישים עוד כמה נפק"ם. נדון להלן באחת מהן. הגמ' (חולין טו) מביאה מחלוקת משולשת בעניין מעשה שבת. דעת ר"מ – המבשل בשבת שרי בו ביום ובمزיד אסור עד מוצאי שבת בין לו לבין אחרים. דעת ר"י – המבשל בשבת בשוגג אסור לו ולאחרים עד מוצאי שבת ובمزיד אסור בין לו לבין אחרים עולמית. ודעה שלישית דעת ר' יוחנן.

וכتب רשי"י בדברי ר"מ, דבمزיד לא יאכל בו ביום והוא הדין לאחרים, ובמוצאי שבת בעניין בכך שיעשו כדי שלא יהנה מלאת שבת (וכן סבר בה"ג וכי"כ בשאלות). וברמב"ס (הלכי שבת פ"ז הכה) פסק קר' יהודה, אולם כתב דלאחרים מותר למוצאי שבת מיד, וכן בשוגג שרי למוצאי שבת לכולם מיד. ובפשטות זהו לשיטתו שם (ה"ח) דהטעם אסור בכך שיעשו הוא שמא יאמר לאחר לעשות, וזה שיקד דוקא בנכרי שאמרתו קלה בעניינו או במלאה שנעשית מלאיה (בזה דקדירות תורמוסין ועסויות – שבת י"ח). אולם בישול חמוץ לא חיישין שמא יעשה בעצמו, אף לישראל אחר לא יאמר, דלא ישמע לו, כי אין אדם חוטא ולא לו (וכן כתב הר"ן בחולין ד).

והנה לאחר שראינו לעיל שמן המחבר פסק בסימן תקתו כרשי"י, א"כ היה לו לפסוק בנדונו דיין דմבשל בשבת יכחח בכך שיעשו במוצאי שבת. אולם בסימן שי"ח סעיף א' פסק המחבר בדברי ר' יהודה, אך כתב דلمוצאי שבת שרי מיד (ובמשנה ברורה כתוב דמן פסק אליבא דתוס' ורמב"ס. אולם כבר ראיינו שמן פסק כרשי"י בסימן תקתו וקשה).

בתוס' (חולין טו ד"ה מורי; וכן הוא בתוס' ביצה כד, ובראי"ש פ"ג סי' ב') הקשו לשיטת רשי"י מהא דלר"מ מבשל בשבת בשוגג בו ביום דשרי למוצאי שבת מיד, ואמאי היא נהנה מלאה שנעשת בשבת. ותירצטו – דכיון דAMILITA דלא שכיחה היא, לא גרו בה רבנן.

ועפ"ז מסביר המ"א (סי' שיח סק"ב) וכן הגר"א (על אחר) מדוע המחבר הע"פ שפסק כרשי"י, בעניין מבשל פסק כסברת תוס' ורמב"ס דשרי מיד, כיון דלבשל בשבת הוויAMILITA דלא שכיחה ובAMILITA דלא שכיח לא גרו רבנן, אבל במלאת גוי או מלאה שנעשית מלאיה נctrץ לומר דשכיח טפי ולכן גרו ביה רבנן.⁶

6. א. אכן נפק"מ לגבי הנהנה מלאת עכו"ם שנעשה עboro ישראל ואי שרי לאחרים. כתוב בראי"ש (ביצה פ"ג סי' ב') מסתבר דלרשי"י אסור ולר"ת מותר. והסמ"ק כתוב דבריו לרשי"י ובין לתוס' אסור ממשם גרו רבנן לא פלוג ועשוי הרחקה וכן הוא דעת רמ"א (סימן תקתו סעיף א').

מהו הזמן שלא בכספי שיעשו? או מחייבים רק באיסור דורייתא או גם באיסור דרבנן? אסיקנא בגמי' (ביצה כד) ذדבר שאין בו חשש צידה ומחובר, אם הביאו העכו"ם לעצמו שרי לישראל (מדובר שהביא מחוץ לתחום). ועוד אסיקנא בגמי' אם הובאו בשביל ישראל אסור למי שהביאו בשביilo בו ביום ולערב בכספי שיעשה. וכן כתבו הר"ן והרי"ף ועוד.

אולס הרא"ש בתשובה (ויקן פסק הטויר) כתוב אהא אמר רב דהא אינו יהודי שהביא דורון לישראל ואין באותו המין במחובר אם הובא מחוץ לתחום אסור ואין צריך להמתין לערב בכספי שיעשו, דלא החמירו חכמים אלא בדבר שיעשה בו איסורא דורייתא. ואין לחוש שמא הביאו הא"י דרך ר"יה סרטיא ופלטיא, כי לא שכיח האידנא ר"יה דשישים רבעא בוקעין בו. וזה דחצריך להמתין בחילין כיוון שהוא גנאי למת שיעשו לו הסוף בדבר שיתחל בו שבת, כמו שבארון אסור. אולס בב"י כתוב שהפוסקים חולקים על דברי הרא"ש ומ_critכים שיחכה בכספי שיעשו גם בדברים שלא נעשה בהם איסור תורה אלא איסור דרבנן בלבד, כדברי הר"ן והרי"ף, וכן כתבו האחראונים. וכן כתוב במ"ב דיש להחמיר לחכות בכספי שיעשו גם באיסור דרבנן.

מהו בזמן של "בכספי שיעשו"?

תוס' בערובין (לט ד"ה אי משכחת) כתבו דלטעמו דרש"י דאיסור הנאה ממלאכת עכו"ם הוא שלא יהנה מחילול שבת, יוצא דשיעור בכספי שיעשה הוא שיעור עשיית המלאכה, היינו שיעור תלישה דהוו שיעור קטן ולא בעין כלל שיעור של הבאה. ולטעם דהאיסור הוא כדי שלא יבוא לומר לנכרי לעשות כן נסתפקו אי בעין לחכות גם שיעור הבאה או אולי לא גרוו חכמים قولוי האי.

ופשוט הוא לדעת הרא"ש והטור דכתבו לעיל דהמ סוברים דמחכה בכספי שיעשו רק באיסור דורייתא ולא באיסור דרבנן, א"כ במקרה זה לא בעי לחכות שיעור הבאה כלל, דכל האיסור הוא רק איסור דרבנן, ובעי לחכות רק שיעור תלישה.

ב. אי אילו נפק"מ בנכרי שעשה מלאכת ישראל בכוונה המותרת - בר"ן (דף ז' מדפי הרי"ף) כתוב דעתך אדעתא דעתך קעביך, ולכן אף לדעת רשי"י שרי מיד ולא בעי שייחכו בכספי שיעשו. וכן פסק מרן המחבר בס"ר רנ"ב סעיף ד'. אולס בהגותות אשר"י (שבת פ"ק סי' ל"ז) בשם האור זרע כתוב דגם לשיטת רשי"י אסור מיד ובעי שייחכה בכספי שיעשו. והוא דשרי באיגרת מסוימת שאינו נהנה מגוף האיגרת. וכן פסק רמ"א בסימן רב סעיף ד' בהגנה. ורק בשעת הצורך כתוב שיש להקל. ואע"ג דהרמ"א עצמו פסק בסימן תקתיו כתוס', מ"מ יש לומר דלחומרה סבר כן ומעיקר הדין הקל שם כדעת רשי"י (וועוד עי' בפרי מגדים א"א ס"ק כב).

ואכן כן כתב הטור בסימן תקתו וז"ל: "ופירוש כדי שייעשו כדי התליה
והצדיה לבזה ואין צורך להמתין כדי הבאה לכאן".⁷

אולם הר"ן בביבה כתוב, דاع"ג דעת רשי עיקר, מ"מ שיעור כדי שייעשה הוא
שיעור הכלול הבאה, והוכיח כן מסכת מכשירין פ"ב מ"ו דאיתא שם: "מצא
ירק שנתלש בשבת, אי רוב ישראל, עד כדי שיביאו מקום קרוב" – מוכח דברינו
שיעור הבאה גם כן. וכן כתב הרשב"א (מובא בב"י סימן תקטו) בשם ר'יח, וכן
פסק מרן להלכה דברינו גם שיעור הבאה, וז"ל: "ושיעור כדי שייעשו היינו כדי
שילך הא"י למקום שלוקט ויגמור המלאכה ויחזור לכאן...", וכן פסקו
האחרונים. ופשט דעתם כולם אם זמן ההבאה הוא ג' ימים, א"כ להמתין אלא
בנגד יום שבת ולא כנגד ג' ימים.⁸

ד. טעם איסור אמרה לנכרי

דעת המכילתא: מדברי המכילתא שהבאו לעיל, בין שנאמר שהאיסור
מדאוריתא ובין שנאמר שהוא רק מדרבן, משמע דהטעם הוא משום מנוחה,
ולכן גם אסור לומר. אולם הרמב"ם כתוב (פ"ו משבת ה"א): "אסור לומר
 לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת אף שאינו מצווה על השבת ואע"פ שאמר לו
מקודם השבת ואע"פ שאינו צריך אותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה
אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם ויבאו לעשות בעצמן".
משמע דעתנו הוא דעתם איסור אמרה לנכרי הוא כדי שלא תהיה שבת קלה
בעיניהם ויבאו לעשות בעצמן.

ברש"י נמצאו כמה טעמיים. במס' ע"ז (טו, א ד"ה כיון זובנה קנייה) משמע
דהאיסור הוא משום ממוצה חפצ' ודבר דבר (ישעה כח), דבר אסור. אך בדף
כ"ב שם איתא בגמ' : "ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה בשותפות, לא יאמר
ישראל לעובד כוכבים טול חלק בשבת ואני בחול. ואם התנו מתחילה מותר".

7. אולם הסמ"ק (מובא בב"י) כתוב: "דבר שיש במנינו במחובר אסור לישראל בכדי שייעשו
היאנו הלקיטה ולא ההבאה. אבל לישראל שבשבילו בא צריך להמתין גם בכדי ההבאה
למאן דבעי בכדי שייעשו בחוץ לתחום. ומיהו יש להסתפק اي סגי בכדי ההבאה מחוץ
לתחום לחודה או מקום שהובאה ממש אפילו רחוק הרבה, וגם יש להסתפק اي סגי
בלילה או אם צריך להמתין בכדי שייעשו ביום. ומסתברא להקל בכולה". וכtablet הרמ"א וכן
האחרונים, דבמקומות מוצוה יש להקל, ואפשר לחכות בכדי שייעשו בלילה ולא בעין לחכות
גם ביום אפילו באיסור דאוריתא.

8. יש לציין שבמקרה אחד לא מהני שמחכה בכדי שייעשו אלא אסור עולמית, וזה בעשה לו ארון
וחפר לו קבר והארון עומד ע"ג הקבר ונמצא בפרהסיא. והטעם, כי גנאי הוא לו שיקבר בקרבר
כזה או ארון כזה. כל זה לשיטת הר"ן וט"ז. אולם דעת המ"א בהסביר דבריו הרמב"ם משמע
שהלא דוקא זה, אלא כל מלאכה שנעשית בפרהסיא נעשית עולמית (סעיף יד).

ואם באו לחשבו אסור". וברש"י: "לא יאמר ישראל טול חלק בשבת, לפי שנעשה שלוחו על החצי המוטל עליו".⁹

וכן במשנה (שבת קכא, א) "נכרי שבא לכבוד אין אומרים לו כבה...", ובגמ' : "כבה הוא דלא אמרינן ליה". וברש"י – שעושהו שלוחו ממש. וכן במשנה (שם קנג, א) : "מי שהחשים בדרכ נותן כיiso לנכרי...". ובגמ' : "מאי טמא שרי ליה". וברש"י – והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת.

כדעת רשיי כתבו גם ההגחות מימוני (הלכות שבת פ"ו ה"א סק"ה) ושולchan ערוך הרב (סימן רמ"ג ס"א).

בין הטעמים הניל תהיה הנפקא מינה כדלהלן :

כאומר לו מעיש שיעשה מלאכה (כגון לבשל) בשבת :

לטעם המכילתא – אסור,

לטעם הרמב"ם – אסור,

לטעם רש"י משום שליחות – אסור,

לטעם רש"י משום 'דבר דבר' – מותר.

כאומר לו בשבת שיעשה מלאכה (כגון לבשל) במקומות שבת :

לטעם המכילתא – מותר,

לטעם הרמב"ם – שרי, דבאו וכי אומר לו שיעשה במקומות שבת.

לטעם רש"י משום שליחות – מותר,

לטעם רש"י משום 'דבר דבר' – לדבר מצויה שרי, לדבר הרשות אסור.

כאומר לו בשבת שיעשה מלאכה בשבת, זה אין נפקא מינה, דבזה לפי כל הטעמים אסור.

ה. דרכי התייר באמירה לנכרי

רבים המקרים בהם מותרת אמירה לנכרי. נדון כאן במספר עקרונות¹⁰ בהם מותרת אמירה זו.

9. בטעם זה דאמירה לעכו"ם אסורה משום דשלוחו של אדם כמוותו קשיא, הא עכו"ם לית ליה שליחות, דאמרין בקידושין (מא) "גס אתם – לרבות שלוחכם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית". וא"כ מה שיקי איסור אמירה לנכרי משום שליחות. ורב"מ (עא, ב) "ת"ר מלוה ישראל מעות של נכרי מדעת נכרי אבל לא מדעת ישראל...", ובגמ' שם וכן ברש"י ע"ג דין שליחות לעכו"ם, מ"מ מדרבנן יש שליחות לעכו"ם לחומרא. וכן הביא בהגחות מימוני (פ: הלכה א סק"ב) דאסרו ליתן מעות לנכרי בע"ש לקנות בשבת כי יש שליחות לחומרא, וכן כתוב שולchan ערוך הרב (סימן רמ"ג ס"ה) בדבריהם על קושיות הפni יהושע. ועיין בדברי הגראצ"פ פרנץ (מובא בספר "הר צביה") מה שהקשה על דברי החותם סופר בבית מאיר. ועוד עיין במג"א ש"ז ס"ק כת וברעך"א. ואcum"ל בדבריהם.

1. חולה שאין בו סכנה

בגמ' (ע"ז כת) "עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת". וסבירו בגם' דזוקא שנשחקו בסמנים מבועז יום. ואסיקנא דאף בשבת שרי לשוחקם, דסכנה הוא.

ומדייק הר"ן (שבת דף ל"ט מדפי הרי"ף): מהא שמעין דמשום סכנת אבר שרי איסור דרבנן, דהרי אף שנשחקו הסמנים מבועז יום, עדין איסור רפואה בשבת מדרבנן. וכן מהא (שבת קמ"ח) "אמר רבי חנא בגדי תא אמר שמואל הלכה מחזירין את השבר". וכיון שאנו מתירין שבות ע"י ישראל, כל שכן אמרה לנכרי במלאה גמורה, שיותר חמור שבות ע"י ישראל ממלאכה גמורה ע"י נכרי. ומיהו כי שריין אפילו שבות ע"י ישראל, ה"מ hicca דaicca סכנת אבר, אבל חולה שאין בו סכנת נש ולא סכנת אבר, נהי דשי בו מלאה גמורה ע"י נכרי וכדאמרין (שבת קנט) צרכי חולה נעשית ע"י נכרי, הני מיili בחולה שהוא נופל מלחמת חליו למשכב, אבל במיחוש שאדם מתחזק בו והולך כבריא לא...".

וכדעת הר"ן כתוב גם הרاء"ש (ע"ז פ"ב סי' י). וברמב"ס (הלכי שבת פ"ב ה"י) כתוב: "חולה שאין בו סכנה עושים לו כל צרכיו ע"י נכרי... כיצד, אומרים לנכרי לעשות לו והוא עושה. לבשל לו ולאפונות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיוצא באלו. וכן כוחל עיניו מן הנכרי ע"פ שאין סכנה. ואם היו צריכין לדברים שאין בהם מלאכה עושים אותו אפילו ישראל.¹¹

מ"מ בין לדברי הר"ן והרא"ש ובין לדברי הרמב"ס שרי ע"י אינו יהודי אפילו איסור תורה לומר לעשות לחולה שאין בו סכנה ע"י נכרי. והוא גمرا מפורשת (שבת קלט) "חיה אחרי לי יום, אפילו אמרה צריכה אני אין מחלין שבת עלייה, אך עושים ע"י עכו"ם, כרב עלא דאמר כל צרכי שבת נעין ע"י ארמאי, וכדرب המנוגא דאמר דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועשה". וכן פסק השו"ע (או"ח שכח סי' ז).

יע"פ סברת הר"ן דאמנו לעיל, דאמירה לנכרי היא שבות קלה יותר מאשר שבות, ושרי בכל מקרה לחולה שאין בו סכנה, כתבו הרמב"ן והרשב"א ורבינו ירוחם דשיり לנכרי להכין תבשיל קטן לקטן לו מה לאכול, דכל צרכי הקטן בחולה שאין בו סכנה (ואם רוצה לקבל רק מאמו שרי אף שה התבשיל

10. בכל פרטיו הדינים שנتابרו בפסקה ה' עיין בספר "כלכלה שבת" במלאת גוי. ועוד עיין ב"שמירת שבת כהלכה" בפרק ל' ובפרק ל"א, שמובאים שם כל הדינים לפרטיהם הלכה למעשה.

11. וברמב"ס עצמו מחלק בין שבות נשסכה לאיסור תורה שהיא אסורה ע"י ישראל אפילו בסכנת אבר, ובין שבות שלא נשסכה לתורה שהיא מותרת אפילו ללא סכנת אבר (וכן פסק השו"ע).

מוקצת. ובפרי מגדים כתוב שתtan לו בשינויו. וכן פסק הרמ"א (שכ"ח סי'ז) בעניין חושש בשינויו. ועי' ב"י בשם האורחות חיים ובשו"ע סימן שכ"ח ס"ג. ובעניין הדלקת תנור בארץות קרות ע"י נכרי עי' הגהות מימוני פ"ג מהלכות שבת ובשו"ע סימן רע"ז ס"ה (ובמשנה ברורה שם).

2. משומם בזיהון כתבי הקודש

כתב השו"ע (או"ח סי' של"ד ס"ק י"ח) בשם גאון, דמותר לומר לעכו"ם להציג ספרים מן הדיליקה אפילו דרך רשות הרבנים. ועפ"ז מתיר השבות יעקב סימן טו לומר לעכו"ם לכבות נר בבית הכנסת מחשש שריפה, ועוד דהוי מלאכה שאין צורך לגופה. ומטעם זה שרי אף בביתו היכא דיש חשש שריפה וסכת נפשות (ועי' עוד בכלכלה שבת ושמירת שבת כהלכה פרק ל' סע' י"ב).

3. מצער בעלי חיים

איתא בגמ' (שבת קכח, ב): בהמה שנפלה לאמת המים וא"א לפרנסתה במקומה, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, וauseג ד מבטל כל מהיכנו (זהה בהמה מוקצת), כיון מצער בעלי חיים דאוריתא וביטול כל מהיכנו דרבנן ודוחה דין תורה דברי רבנן.¹²

ועפ"ז כתבו הרא"ש (פרק י"ח סי' ג') וכן הגהות מימוני בשם המר"ם, דיכול לומר לנכרי לחLOB פרה, מצער בעלי חיים הוא דאוריתא, ושרי לבTEL כל מהיכנו דהוי שבות, וזה מצער בהמה, ואם אפילו מעשה גמור יכולין לעשות, כ"ש אמרה לנכרי. כן מצאתי כתוב בדברי "כהן צדק" שモתר לומר לנכרי לחLOB והחלב לעצמו. וכן פסק השו"ע (או"ח סי' ש"ה סעיף כ'). ובמ"א (ס"ק י"א) ובמשנה ברורה (ס"ק ע"א) כתבו בשם תשובה רמ"א, דמותר לומר לעכו"ם להמרות האוזות שהרגלו כבר בהמרה ואין יכולין שוב לאכול עצמו, משום מצער בעלי חיים. אך אין מותר אלא פעם אחת ביום, לשוב ליכא מצער בעלי חיים.

4. בין השימושות

קיים דלא גزو חז"ל איסורי שבות ביה"ש (עירובין לה, רמב"ם פ"יו מהלכי עירובין וטור או"ח סי' שמ"ב). ומוקי לה הרמב"ם ביש צורך מצווה או דוחק

12. ובריא"ז כתובadam אי אפשר להביא כרים וכסתות שרי להעלotta בידים מצער בעלי חיים דאוריתא ואין לחוש לשבות.

אולם ב מגן אברהם (סימן שה סק יא) כתוב בשם הרמב"ם דלחעלotta בידים אסורauseg מצער בעלי חיים דאוריתא אין לנו לדמות גזירות חכמים זה זהה דיש דברים שהעמידו אפילו במקום קרת.

בדבר. ובטור (שם) הביא בשם ר'yi דשיり לומר לעכו"ם ביהש"מ להדליך נר, וכן פסק המחבר (או"ח סי' רס"א ס"א) ווז"ל: "ספק חשכה והוא בין השמשות... ומותר לומר לעכו"ם בין השמשות להדליך נר לצורך שבת וכן לומר לו לעשות כל מלאכה שהיא לצורך מצוה או שהוא טרוד ונחפז עליה. הגה, וכן מי שקיבל עליו שבשעה או שעתים קודם חשיכה יכול לומר להדליך נר ושאר דברים". וכן פסק בסימן ש"ז סע' כ"ב, וכן הוא בסימן שמ"ב סעיף א. ועיין שם בכל פרטיו הדיניים. ורש"ל בתשובה (מי"ו) התיר מכוח זה לומר לגוי להדליך נר יארצית, כיון שהעולם נזהרין בזה מקרי צורך גדול, ואין חילוק בין צורך גדול להפסד גדול (ובמ"ב הביא דבריו בסימן רס"א ס"ק ט"ז).

ויש לדון האם חכמים לא גזרו גם בין השימושות דMOVOTI שבת ושרי אמרה לעכו"ם לצורך מצווה וכלעל. בברכי יוסף הביא בשם הרשב"א (כת"י בערובין) דשיри. וכן בכלכלת שבת כתב בשם אביו דהוכיח דשירי ביה"ש MOVOTI שבת כמו בין השימושות דעת"ש. אולם המ"א (סימן שמ"ב) נסתפק בזה, ذciוון שהוחזקה כבר קדושת שבת, מספיקא לא פקעה, וחמור בין השימושות דעת"ש. ובמחצית השקלה העלה להחמיר. וכן החחי אדם כתב דיש להחמיר. ובבית מאיר סבר דמדינה שווים ביה"ש דעת"ש לביה"ש MOVOTI שבת, אך למעשה כתב להחמיר כיון דאנו לא יודעים בדיק זמן בין השימושות. וכן בביאור הלכה (סי' שמ"ב ד"ה בין השימושות) כתב שיש להחמיר בין השימושות MOVOTI שבת.¹³

ובפרי מגדים כתוב Mai טעמא מותר כל זמן בין השימושות בע"ש, למה לא יהיה אסור במעט משום תוספת ש策יך להוסיף מהול על הקודש למ"ד שהוא DAORIYITTA. וכtablet בביאור הלכה (סי' שמ"ב ד"ה מותר לו) DAOILY לא כל ביה"ש התיירו אלא מעט סמוך ללילה אסור משום תוספת.

5. זמנו בחול

איתא במשנה (שבת קג, א) "מי שהחשיך בדרך נוטן כיiso לנכרי". ובגמ' מבואר MOVOTER LO AU"G DHOA SHLOCHO (רש"י), דין אדם מעמיד עצמו על ממונו ועלול לעבור איסור תורה DATLTOOL D"IA. וכן פסק השווי"ע (סי' רס"ו סעיף א).

וחמראדי (פרק בהמה רמז שם) כתב דשיри להקיז דם מבהמה מסוכנת ע"י עכו"ם שלא יבוא לידי איסור תורה. וכן פסק השווי"ע (סי' של"ב ס"ד). ובחיי אדם כתב DAOILY אם הבהמה רק חולה בעלמא נ"כ מותר ע"י אין יהודי לרפאותה משום צער בעלי חיים, אבל להקיז לסוס כדי שיأكل יותר בזודאי אסור.

13. עיין ב"כלכלה שבת" דרצה לתלות בעיה זו בחלוקת תוס' ורמב"ם.

וב"כלכלת שבת" כתוב דכל זה דזוקא במציל מאיסור תורה. אך אם האיסור אינו איסור תורה, אפילו שהוא איסור הקרוב להגעה לאיסור תורה אסור. וכך אמר לומר לנכרי להציל משריפה לרה"ר, ואפילו יכבה היהודי הוויל מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין רק מדרבן. וכן כתוב המגן אברהם (ס"י ש"י"א) אסור. אך ה"אליה רבא" מצדד בשם כמה פוסקים דמותר לומר לאינו יהודי להציל שריפה לרשות הרבים.

ובב"י כתוב בשם "שבולי הלקט" וכן הביא רמ"א (שם ס"ב) דמת המוטל בbezoin, מותר לומר לא"י לטלטלו כמו שמותר ע"י כיכר ותינוק.

ומהר"יל בתשובה (ס"י ס"ה) כתוב דשרי לטלטל מת ע"י אין יהודי לצורך כהנים, והביאו רמ"א (ס"י ש"א סק"ב), וכORB דכן ראה שנוהגין לצורך מצווה או חתונה משום דecessary מצווה הווי שבות דשבות ושרי, וכן כתוב השו"ע (ס"י ש"ז ס"ח) וז"ל: "דבר שאין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לעכו"ם לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולין או שיהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצווה. כיצד, אומר לעכו"ם בשבת עלות לאילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצווה או להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרוחץ בו המצחער, ויש אוסרין...". ובסי' תקפ"ו סע' כא פסק להתייר.

ובגר"א משמע דecessary גדול חשוב לצורך מצווה כדעת השו"ע, וכך שרים ע"י אין יהודי להוציא המת לצורך כהנים (ועיין בספר שמירת שבת ההלכתה פרק ל' סעיפים יד-כא בפרט הדינים). ועוד עיין בסימן שס"ב סעיף ג' בביאור הלכה (ד"ה מחיצה) דמותר לומר לנכרי לעשות דבר דבעשותו יש משום איסור תורה, אם יש בדבר ההוא משום מניעת מכשול מרבים, כגון לומר לנכרי לקשור חוט העروب שנקרע (ועיין בשמירת שבת פרק ל' סעיף כ"ב בפרט דין זה).

6. במקומות הפסד מרובה

כתב הרשב"א בתשובה, אף לומר לא"י להציל שחורה הנפсадת ע"י גשמי ודומה אסור. ודזוקא שם שהচיס בידי התירו ליתן לאינו יהודי.

והרא"ש ובה"ג התירו אף זה, משום אדם לא יתיר לו הרי אדם בהול על ממונו ויש חשש שהוא יבוא לעשותו בעצמו להצלתרכשו ויעבור על איסור תורה. ולא לומר לו ממש, אלא רק לרמז לו ואפילו בלשון ציווי. והשו"ע (ס"י ש"ז ס"ט) הביא בסתם דשרי, ודברי הרשב"א בשם יש אומרים. ובסימן של"ז (סעיף כ"ו) כתב בסתם דשרי (ועיין שם במ"ב ס"ק ס"ט).

ולכן בדיליקה (במקום שאין חשש נפשות אלא רק בעיתת ממון) מותר לומר בלשון ציווי כל המכבה אינו מפסיד, דהוא רק רמיזה. וכן פסק השו"ע (ס"י של"ז סע' כ"ו).

7. בדבר שאין מתכוון והוii פסיק רישא

קיים לו דבר שאין מתכוון שרי, אולם אי הוii פסיק רישא אפילו ר' שמעון מודה אסור. אולם לנכרי לא מחמירין בדבר שאין מתכוון, אפילו הוii פסיק רישא. וכתב במ"ב דהטעם שלא מחמירין בהזה משום דהוא שבות דלית בו מעשה, ולכון שרי לומר לעכו"ם לסלק הקדרה מהתנור אע"ג דבפתיחה מובערות הגחלים, דבריו דלא אמרין לייה להבעיר, אדעתיה דנפשיה קעביד, וכן פסק הרמ"א (סי' רנ"ג ס"ה). וכן שרי לחזור ולסתום התנור בשבת ע"י גוי, אפילו יש בו גחלים לוחשות וע"י הסתימה מכבה הגחלים, מ"מ באינו יהודי לא קפדיין כולי האי. וכן פסק השו"ע (סי' רנ"ט סכ"ו).

8. משום יושב ארץ ישראל

איתא בגמ' (גיטין יח) "הකונה שדה בסוריה כקונה בפרוארי ירושלים. لما הילכתא, אמר רב שת לומר שכותבין עליו אוינו (שטר) ואפילו בשבת. בשבת סלקא דעתך? כדאמר רבא אומר לעכו"ם ועשה. ואע"ג דאמירה לעכו"ם שבות, משום יושב ארץ ישראל לא גוזרו רבנן". וכתבו ה"אור זרוע" ו"הגחות מימוני" בשם רבינו יואל, דמה דהתירו הוא רק בכתב של עכו"ם וכתיבה שלהם אסורה רק מדרבנן, ולכון לומר לנכרי לכתב בכתב שלהם הוא שבות דשבות ובמקום מצווה שרי. אולם כל הפסוקים סוברים דגם בכתב שלהם אסורה הכתיבה מדורייתא, דבעל לשון חייב, כדאיתא במשנה (שבת קג): "הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין **בכל לשון חייב**". ואפילו הכי שרנו רבנן אמרה לנכרי בכלל מצות יושב ארץ ישראל, וכן פסק השו"ע (סי' ש"ו ס"ק י"א). והרמ"א כתב בהגה לחוש לדברי רבינו יואל. ובמשנה ברורה וביביאור הלכה הוכיח באורך דעת רבינו יואל הוא דעת יחידה ואין לה שום מקור בש"ס, וכל הפסוקים חולקים עליו (לבד מהאור זרוע).

9. ברמייה לעכו"ם

כפי שנתבאר לעיל פרק ב.

10. דבר שהוא חומרא בעלמא

כתב מ"א (סימן שז סקב) בדבר שהוא חומרא בעלמא, מותר לומר לנכרי לעשותתו.

1. אי שרי אמירה בשאר מצוות כמו ביישוב ארץ ישראל

אי בשאר מצוות שרי אמירה לנכרי כמו ביישוב ארץ ישראל – בדין זה נחקרו

הפסיקים, ומחלוקתם נובעת מהסביר הגמי דלקמן: איתא בגמי (עירובין סז): "ההוא ינוקא דاشתפיך חמימיה, אמר להו רבה ניתי ליה חמימי מגו ביתא. א"ל אבי והוא לא ערביין, א"ל נסמוך אשיתוף. א"ל הא לא שתפין, נימרו ליה לנכרי ליתי ליה. אמר אבי עמי לאוותביה למר ולא שבון רב יוסף, דאמר רב יוסף אמר רב כהנא, כי הווין כי רב יהודה הוה אמר לי בדאוריתא מותבין תיובתא והזר עבדין מעשה, ברבן עבדין מעשה והזר מותבין תיובתא. לבתר הכי אמר ליה מי בא עית לאוותביה למר, אמר ליה: דתניא הזאה שבות ואמרה לנכרי שבות, מה הזאה שבות ואני דוחה שבת, אף אמירה לנכרי שבות ואני דוחה את השבת. א"ל ולא שני לך בין שבות דעתך ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דזה מר לא אמר לנכרי זיל אחיכים ליה".

והנה דעת בה"ג וכן הסכים עימיו רבינו ישעה דטראני (בתשובה פה) שלא גרסוי בגמי "זה מר לא אמר זיל אחיכים". והבין בה"ג דמיירי אה"ן דאמר רבה לגוי לחמס מים ע"ג זה הוא איסור תורה, כיון דכל אמירה מקרי שבות דין בה מעשה זהא ישראל אין עשה כלום.

מדובר בה"ג אלו אין אלו יודעים אם סבר בה"ג זהה לכל מצוה או שהתיירו רק במילה דהיא עצמה דוחה שבת. אולם הריב"ש (סימן שפ"ז) כתוב דראית בה"ג לדבריו הוא מהגמי בගיטין גבי ישוב ארץ ישראל, ונראה שלמד כן לכל מצוה. וכן מוכח מtos' (ב"יק פג ד"ה אומר לנכרי) כתובו שם מדוע לא אמרינו לעכו"ם לקבור מת בשבת כיון דבזionario המת הוא, משמע: דבשאר מצוות שרי. וכן הוא דעת בעל העיטור (מובא בר"ז סוף פרק ר"א דמילה), דאמירה לעכו"ם בכל מצוה שרי, אפילו במלacula דאוריתא. ולכן התיר בעל העיטור לומר לעכו"ם להזליק לו נר לסעודה שבת.

אולם בתוס' (ב"יק פ"ד"ה אמר) כתבו, דעת ר"י דזוקא לצורך מילה ודזוקא באיסורא דרבנן, אבל באיסור דאוריתא אפילו לצורך מילה אין להתייר. אך התוס' בගיטין (ח ד"ה ע"ג דאמירה) כתבו דעתך דלא דעתך בה"ג אפילו באיסור דאוריתא דוחה שבת לצורך מילה, אבל לא בשאר מצוות.

הר"י גורס בגמי דערובין הנ"ל: "הא לא א"ל זיל אחיכים". וא"כ דעתו היה דכל דבר שיש בו מלacula דאוריתא אמירה לעכו"ם שבות אפילו בדבר מצוה, ולא התירו אמירה לעכו"ם אלא באיסור דרבנן ובטלול בעלמא.

וא"כ לדעתו אין שום היתר לומר לעכו"ם לעשות איסור תורה, ואף בשבות דשבות יתכן דשי רך במילה, וכן סברו הרמב"ם והרשב"א (הובאו במאמר הלכי שבת פ"יו) וכן דעת הטור (ס"י ש"ז) ועוד פוסקים דזוקא במילה שרי שבות דשבות.

אולם בתשובות הרי"ד (תשובה פה) משמע דעת הרי"ף היא דבכל אישור דרבנן אמרה לעכו"ם שרי אפילו בדבר הרשות. ורי"ד עצמו דחה דברי הרי"ף. והרמ"א (ס"י רע"ו ס"ב) הביא דעת בעל העיטור, וכORB דכיוון דROAD הפסיקים פליגי עליון, אין להקל אלא במקום צורך גדול.¹⁴

ולסיכון אביה דברי המגן אברהם (ס"י ש"ז סק"ז) וז"ל:
 "ודע שאין מדין דבר לדבר בענייני השבותים, ואין לך בס לחתיר אלא מה שאמרו חכמים...".

14. עיין בדברי רמ"א סימן שכח סעיף י בעניין הבאת דברים לצורך שבת דרך כרמלית או בלא עירוב ועיין שם במשנה ברורה ובדברי האחרונים שהביא.

הרב רון בנימין קלופשטיין

בעניין עירוב רשות של ק"ק ונציה שבאיטליה¹

לכבוד הרב הראשי לישראל
הריה"ג בקשי זורון שליט"א.

במה שפגישה עמו כבוד תורה בלשכתו שבעיה"ק ירושלים, ולאחר שכבוד הרב היה מוקודם לנו ב ביקור בקהילת נציה, אנו מעלים על הכתב את הצעתנו בנדון, ונשמח אם כבוד תורה יחווה דעתו בעניין.

1. מצב העירוב-days:

לפני חמיש עשרה שנה תוקן עירוב לעיר ע"י הרב רפאל גרשיני צ"ל שהתייעץ בעניין עם אחד מחשובי הדינאים באירופה (בשיכחה עמו הבחירה ההדיבר שאינו זכר את הפרטים הנוגעים מאחר שעברו שנים רבות).

בתיקון הנ"ל, נקבעו גבולות לעירוב אשר אינם כוללים את כל שטח העיר אלא את רובה. וכפי שהראנו במחפה המצורפת נמצאים כמה מהאזורים בעיר, אשר מחוברים ליבשת ע"י גשר, מחוץ לעירוב.

נבחר כי העיר ונציה בנזיה על כמה איים קטנים מלאים ב בתים, ובין האיים יש תעלות מים, ומעליהם גשרים.

שניים מהאיים הללו קשורים ליבשת האיטלקית ע"י גשר לרכבת ולמכוניות, והוציאו ברובם מגבולות העירוב.

העירוב הסתמך על "מחיצות" אשר מתקיימות ע"י כותלי הבתים הסמוכים למי תעלות, או ע"י קירות ה"רציפים" (מדרכות שבין הבתים לתעלות, לאורך התעלה) אשר מקיפים את העיר ונציה.

2. הבעיות שעמדו נגד עינינו בתיקון העירוב הנ"ל:

א. האיים הקטנים (شم:centerפִּים לכל העיר ונציה כנ"ל) מחוברים בגשרים זה לזה. אמנם יש גשרים המחברים אזורים שבתוך ה"עירוב" לאיים שלא כלליים בעירוב. והנה על פי הדין, פירצה בין מקום שככלו בראשי למקומות

1. השאלה נידונה במסגרת שליחות מטעם מכון "ארץ חמדה" לביהם"ד ברומא. הערתת המערכת: על אף שטרם ניתנה תשובה של הרב בקשי זורון שליט"א, הבאו את הדברים כמוות שהם, בבחינת תורה היא ולימוד היא צריכה.

שאינו רה"י פוגעת במחיצות רה"י במקרה שהפירצה גדולה מ"י אמות (שו"ע או"ח סי' שס"א סע' ב) וא"כ גשר שרוחבו לעלה מעשר אמות, המחבר בין האזור שב"עירוב" לאזור שמחוצה לו, יקלקל את מחיצות הראשון.

ב. אף בקשר שרוחבו פחות מעשר אמות, אם חיבורו לאי שנכלל בעירוב, הינו בקרן זווית של האי, הרי שיש לפניו פירצה בקרן זווית, אשר מקללת את המחיצות (שו"ע או"ח סי' שס"א סע' ב ומשנ"ב שם סק"ח).

ג. בעיה נוספת ישנה בעובדה שחלק מהמשפחות היהודיות גרות באזור שאינו כולל בעירוב, וכן יש תיירים יהודים המתאכסנים בבתי-מלון באזור זה, ונמנעת מהם האפשרות לטלטל בהיתר.

ד. כמו כן, עמדת פנינו בעיה בעצם הטלטל על הגשרים. אמנים בהיותם מחברים בין שני איים הכלולים בעירוב, ניתן להחשבם ג"כ כרשות היחיד (וכמו מסדרון עם קירות המחבר בין שני בתים) אולם כל זה לכוארה רק במצב שגדרות הגשר (=מעקוותיו) שוויות במחיצות; דהיינו – צריך שהעמודים של מעקה הגשר יהיו ברוחים של פחות מ"ג טפחים וע"ז יהיה בהם דין לבוד. אולם באותו גשרים שהרווח בין עמודי מעוקותיהם רחבים יותר מ"ג, ואין בהם דין "לבוד", הרי שאין דין רה"י לשטח הגשר, וא"כ ייחשב אף הוא כשטח שאינו כולל ב"עירוב", ואם רוחבו גדול מ"י אמות, יפגע גם במחיצות האיים אליו הוא מחובר.

הצעתו לפתרון הבעיה הנ"ל:

כפי שהציגנו לפני כבוד תורתו בפגישה ברה"ר, שבה הראיינו לכבודו סרט וידיאו המתעד את גבולות העירוב, ברצונו להציג פתרון כדלקמן:

א. ה"עירוב יכלול את **כל** האיים המלוכדים לעיר ונציה, וע"ז לא ישארו שטחים שאינם הכלולים ב"עירוב". ע"י כך, יוכל כל היהודי לטלטל בדרכם לקהילה, לבית הכנסת וכיו"ב. דהיינו, הגשרים שרוחבם גדול מ"י אמות יחוירו למעשה רק בין שטחים הכלולים בעירוב, ולא יהוו פירצה משטח הכלול בו לשטח שאינו כולל בו.

ב. התיחסותנו לגשרים היא בנפרד מן התעלות. כיוון שאין ברצונו לכלול את שטח מי-התעלות ברה"י, אלא רק את שטחי הגשרים שעל התעלות ומשום כך, יוכל היהודי להשתמש בגשרים למעבר, משטח שבעירוב לשטח שבעירוב. כל זה אמרו לגבי הגשרים שבמערכותיהם קיימים דין "לבוד" וכמי"ל.

ג. אומנם, הגשרים שאינם במערכותיהם מחיצה שלמה או דין "לבוד", יהיו אסורים בטלטל, וזאת, אם רוחבם קטן מ"י אמות, רק הם ייאסרו, אך אם

רוחבים מעשר אמות, נצרך לעשות צורת-הפתח בראשי הגשר (ומהני לתקן הפעם, עי' שוו"ע או"ח ס' שס"ב סע' י). שאך לרמבי"ס מהני בעומד מרובה על הפרוץ), כדי שלא יהו פירצה במחיצות האיים המוקשרים לגשר.

עדין מתכוון אפשרות, שאף גשר שאין במחיצתו דין "לבוד", מכל מקום קירות האבן התומכים את הגשר עצמו (זהינו הקשתות התומכות אותו לאורכו) אשר גובהו לעלה מעשרה טפחים, נוכל להחשיבן כמחיצות לאורך הגשר, ודיינו של הגשר יהיה בגג שאין לו מעקה, אך מחיצות הבית שתחתינו נחשבות כמחיצות המתירות בו טلطול כרא"י כיוון שהמחיצות "נראות", ואין "הגג" מכסה עליהם (עי' או"ח ס' שמ"ה סע' ט"ו וט"ז), אזשוב נוכל לצרפו לכל שטח העירוב.



כדי להתר טلطול מן האי שבצד ימין לאי שבצד שמאל, נצרך לצרף אותם על ידי הגשר שביניהם. הבעיה קיימת בಗשרים שאין בצדיהם לאורך הגשר (מלמעלה) מעקה שיש לו דין מחיצה, ואליהם מתייחסת הצעה שבגוף המכתב.

ה. נשאר לנו לדzon לגבי שטחי האיים אשר קשורים בגשר הגדול ליבשת, וכפי שכבודו יראה במפה המצורפת, יש שניים כאלו:

1. שטח תחנת-הרכבת אשר מחובר ליבשת ברכבות.
2. שטח ככר Roma (Piazza Roma) המחבר ליבשת בגשר למכוניות.

ונפרט:

(1) לגבי הראשון (תחנת הרכבת) בדקנו ומצאנו כי נוכל "להוציא" את שטח התחנה משטח העירוב, להיות שהתחנה מוקפת מחיצות שלמות מסיבות בטיחוניות ובטיוחיות. כך כל שטח הרציפים, המסילות והקופות מוקף במחיצות, ואיננו "מקלקל" את שאר שטח האי הזה. שטחי האי שמחוץ

לתחנה יצטרפו א"כ לשטח העירוב. הקשר היחיד בין תוך התחנה לחוצה לה, הינו ע"י דלתות אשר אין ברוחבן עשר אמות.

2) לגבי השני (ככר-רומא) הצעתנו לעשות צורת הפתח מעל כביש הגישה של הגשר (בນקודת החיבור שבין ה"אי" לגשר) שהרי דין הכביש (=הגשר) מבוי שאינו מפולש, משום שמשמעותם בכיכר רומא, ועל כן אפשר יהיה לתקן ע"י צוה"פ (או"ח סי' שס"ג סע' ב').

yczion, כי אין בעיר ונציה מעל 60 ריבוא, אף בצירוף התנאים הרבים. כל שכן שאין מעבר של ס' ריבוא ביום אחד מן היבשת לאי ובחזרה.

אפשרות נוספת לגבי השטח השני, היא לנתקו לגמרי מן העירוב, וכפי שהיה בעירוב הקודם, (ואולי משום שחחשו לדין "פלטיא"), אלא שאז יהיה צורך לתקן צוה"פ על הגשר ההולך מאי זה לאיים האחרים, ואשר ברוחבו יש יותר מעשר אמות.

אמנם, או אז יהודים המתגוררים באזור זה, או הבאים ממוקם אחר שככלם בעירוב לאזור ביהכנ"ס וועבריהם בכיכר זאת, לא יוכל לטלטל שם.

לסיכום:

במשך שנים סמכו על העירוב היישן שנעשה בעצת רבנים החשובים הנ"ל. הצעתנו היא להרחיבו ולהעמידו על מכונו.

תיקון העירוב, והיציאה מיידי כל ספק, חשובה לא רק ליודי ק"ק ונציה, אלא אף, ובמיוחד, לתנאים היהודיים הרבים מא"י, אמריקה ומאירופה הפוקדים את העיר גם בשבתו. עצם תיקון העירוב בחו"ל, במקום שנראה כי קל לתקן, יכול להוות דגם מוצלח להגשה חותמת של רבני ישראל להצליל יהודים מטלטול אסור בשבת.

וכפי שכבר כי הגר"ם פיננסטיין זכייל באגרו"ם (או"ח ח"א ענף ה' עמי רמ) שנראה מהגמרה ערוביין (Sach), כי חובה על רבני העיר ופרנסיה להעמיד העירוב, במידת האפשר, על תיקונו.

ברצוננו להודות לממן הגאון הרב בקשי דורון שליט"א, הרב הראשי לישראל, על התעניינותו המיוחדת בקהילה ונציה, וחפצים אנו לשם דבר דברו, דבר תורה זוחה הלכה, כי מצינו תורה ודבר ד' מירושלים.

בכבוד רב,

הרברון בנימין קלופשטיין
ר"מ מטעם מכון "ארץ חמדה"
בבית המדרש דק"ק רומא

הרברון דה לה רוקא
הרבר הראשי דק"ק ונציה - איטליה

ההצעה הנ"ל הוצאה לפני הרב אלימלך לנגה, מחבר ספר הלכות עירובי,
וקטעים מתשובהו מובאים להלן:

לכבוד
הרברון קלופשטווק שליט"א

...

ראשית כל כמה העורות כלליות:

א. אין בידי המפה והשרטוטים של ונציה, ולכן אוכל לדען רק לפי הבנתי את המצב. בנוסף לכך בודאי אין לי הסמכות לפ██וק בעניין תיקון עירובי לעיר ונציה, ודברי הם בגדר משא ומתן בלבד.

ב. כבר נכתב רבות על חשיבות התקנת עירוב כללי בעיר במיוחד כדי למנוע מכשול מהציבור. נראה לי שזמנן זהה, כאשר כמעט בכל מקום ישוב בארץ ישראל יש עירוב, אף בחוץ לארץ קיימים עירובי רבים, עולה ונגדלה החשיבות לסדר עירוב בעיר, כיון שיש ציבור גדול שאינו מודע לאיסור הטלטל.

ג. כפי שכבר צוין בمقالاتם, נראה לי חשוב לסדר את העירוב כך שייהיה היתר טלטל, עד כמה שאפשר, בכל העיר, ולא לערב כל אי בנפרד. אם יהיה אפשרי לטלטל בכמה איים בנפרד, אך לא Mai אחר יגרום הדבר לבלבול ולחוסר ידיעה.

ד. מהמכתב נראה בזרה שהגשרים המחברים את האיים מהווים פרצה במחיצת האי (והධיוון הוא אם הפרצה פולשת את המחיצה, למשל אם היא רחבה מעשר אמות). למעשה דנו בכך בכמה ספרי אחרים, ויש הסוברים שגשר מהווע פרצה, ואילו אחרים סוברים שגשר אינו מבטל את מחיצת התעלה אשר מתחתיו. אכן רק מראה מקומות חלק: שויית חתם סופר אורח חיים סימן פ"ט; שויית נפש חייה סימן כ"ה; תוספת שבת סימן שס"ג; נודע ביהודה תניניא סימן מ"ה; שויית חלקת יעקב (הרבר בריש) בكونטרס תיקון עירובי סימן קצ"ד; הרב אברהם אהרון פריס (קנדזה) הפרדס שני כ"ה חוברת ד' סימן ל"ז, בפרק העוסק בקשרים; תפארת יעקב, הרב יעקב זונDEL קרוייזר, מהדורה שנייה, פרק כ"ד בערך ס"ק ד'.

...

ועתה אוסיף כמה העורות לעצם המכתב:

ו. לפרק 2 סעיף ד (וכן ל"הצעתנו" סעיף ב) "במקרה שעל הגשר יש דין לבוד":
אני מבין שהכוונה היא שהמחיצות תהינה... לאורך החלק החיצוני של

האים ולאורך המהיצות החיצונית של הגשרים החיצוניים. יש לבדוק את נקודת החיבור בין מהיצות האי למחיצות הגשרים...
 ז. לפיק "הצעתו" סעיפים ב' ג': אם הגשרים עצם יהיו אסורים בטלטול, הרי לא תהיה אפשרות לטלטל Mai אחד למשנהו, זהה ודאי אינו רצוי. נוסף לכך: במקרה כזה יש צורך בעירוב חצירות נפרד לכל אי.

ט. לגבי תחנת הרכבת: ההצעה להוציא את תחנת הרכבת בלבד מן העירוב הכלול נראית לי טובה (אמנם, כאמור, לא ראייתי את מפת העיר).
 י. לגבי ככר רומא: הייתה מנסה לצרפו לעירוב הכלול – בהצעתכם – על ידי צורת הפתח. ברור שתיקונו כזה ימנע מכשול של טלטול בשבת בשטח זה. אמנם אם הרבניים הקודמים חשו מסיבות שונות, אני יודע אם רצוי לשנות.

ידוע שמצויה לתקן עירובין בכל מקום, ובברר כתוב החת"ם סופר אורח חיים תשובה צ"ט כאשר נשאל "לברר בראשיות מדברי חז"ל שראוי ונכון לכל קהל עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם לתקן מבואותיהם בתיקונים צורת הפתח או שאר תיקונים" וכו':

"דבר זה אינו צריך לפנים ולראיה והוא מן השכל הישר ומונחים בדרכי חז"ל השכל מהיביך וכו'"

תזכו גם אתם לתקן עירוב לעיר ונציה ועל ידי כך יזכו התושבים והתיירים השובטים שם לשמר שבת ההלכה.

בברכה רבה
 אלימלך לנגה

הרברט אורדי רדמן

פיקוח נפש דוחה שבת – סיכום שיטות

השינויים בסדרי החיים של העידן המודרני בתחום הטכנולוגיה, החברה, הכלכלת, הרפואה וכדו', הציבו בפני ההלכה אתגרים מורכבים בשאלות הנוגעות להצלת חיים באופן כללי, ובדין דחיתת איסורי שבת במצב של פיקוח נפש באופן מיוחד.

ניתן לחלק את השאלות בהם מתחבטים פוסקי ההלכה לארבע קבוצות:

1. החשיבות המערכתית: בניגוד לעידן העתיק שבו התקיימו שירותים הצלחה באופן ישיר בין המציל לניצל, בתקופות המאוחרות שירותים הצלחה הם ציבוריים ומערכותיים, ובכך הבעיות הניצבות עתה הן שונות. השירותים הציבוריים, מטבע הדברים, פועלים באופן אחיד ורציף במשך כל שעות היממה. הם חייבים להיות מוכנים במצב חירום העולם להתרחש, אף על פי ש מצב זה אינו קיים עתה.

כמו כן, בסיס ההנחה של שירותים הצלחה הציבוריים הם הנזונים הסטטיסטיים ולא רק נתון עכשווי, ומכיון שכד和服务 הצלחה פועלים לא רק בזמן ובנסיבות מוחשיים המוגדרים כפיקוח נפש, אלא גם על פי הערכה וסקול המקרים עד כה.

נוסף על כך, יש מקרים שעצם עבודות השירות הצלחה הפועלים ללא ידיעה מוגדרת של מצב פיקוח נפש היא עצמה מונעת את מצב פיקוח נפש, כמו נידחות סיור משטרתיות, שהסיור עצמו מרתיע עבריינים, וחשיבותו נכרת אף על פי ש מצב פיקוח הנפש עוד לא התפתח.

כמו כן, שירותים הצלחה ציבוריים פועלים על פי תקנות וחוקים חז"ל-הלכתיים, כמו הוראות בטיחות צה"ליות או תקנון האתיקה הרפואית.¹ תקנות אלו קובעות את דרכי הצלחה כדרך כללית בכל המקרים בשווה, ומנוטקות ממציאות קונקרטית. כמו כן, בתקנות אלו רף הדרישת לשמור הבטיחות איננו

1. הבעיות השכיחות הנובעות מהתנאי העסוקתם של רפואיים באו לידי ביטוי בדינוי הפסיקם בנושא שביתת רפואיים ובדין הצלת נכי שבת, וכך דברי בעל ציץ אליעזר (ח"ח סימן ט"ז פ"ז) : "ווחק רפואי הוא כוום בכל העולם, שכטנאי קודם להכנסם בתפקידם עליהם לקבל טיפולו במסירות עם כל חוליה הבא לידי ביטוי בביטול הבדל דת וגזע".

בherence הרף הנדרש על פי ההלכה, ולפעמים הדרישה המערכתיות אף גבוהה יותר, בוגל חששות יתר או שיקולי חברות הביטוח, פחד מפני הממוניים וכדו'.²

יש להוסיף שהמערכת הכללית חייבת לבקר את עצמה, לעורך דו"חות וכן בשעה הסמוכה להתרחשויות, כל דחיה עלולה לסכן את ההצלחה העתידית או לתת חסרון לעברירנים (כמו שאלת לקיחת טביעת אצבעות במרקרי רצח). השאלה היא, כיצד מתמודדת ההלכה עם כל הנ"ל, וזאת על פי העקרון שפיקוח נפש דוחה את איסורי התורה אך ורק כאשר הוא "לפנינו".³

2. נאמנות מומחים: דין פשוט הוא, שבhalכות פיקוח נפש מסתמכים על מומחיםيانשי מקצוע להגדרת המצב.⁴ ושאלת עתיקה היא בספרות הפוסקים, תוקף דין נאמנות רופאים והגדרת המצבים השונים בהם נאמנים הרופאים.⁵ בדיון המודרני הביעה החריפה עוד יותר, מכיוון שלעתים חוות דעת מקצועית מעורבות בשיקולים שונים הנובעים מערכים ואמנות אשר אינם זהים עם ערכי ההלכה, ופעמים אף מנוגדים להם. כבר העיר על כך בעל 'תפארת ישראל' בפרשו למשנה.⁶

יאמנס בזמן האחרון חל שינוי ביחסים בין רופא וחולה מתפיסה פטרנלייסטית לתפיסה אוטונומיסטי,⁷ וכתוואה מכך גוברת נאמנותם של אנשי הרפואה, אם כי במקרים רבים עדין הבעיה קיימת.⁸ ואולם בתחוםים אחרים, כמו מדינה וצבא, הבעיה קיימת בכל תקופה.⁹

3. הנורמה ההתנagogית והמדד הכלכלי: דרכי ההתגוננות ורמת החששות מפני מצבים פיקוח נפש פוטנציאליים הם נתונים משתנים בין בני אדם, בין אוכלוסיות

2. בספר שביתת הימים סוף (פרק ו') הוסיף גם את השיקולים המדיניים והפוליטיים, וכך בדיו: "ובקחת בחשבון הכרחיות הקשר המתמיד, שצרכיהם להיות בתמידות בקשר למציאות עם חבר עמי העולם בעמידה על המשמר לשט קיום העם והמדינה בכל המובנים הכלכליים והפוליטיים, מלבד ההכרח של התקשרות עם חוקים בין לאומיים".

3. נודע ביוזה, תנינא, יו"ד סימן ר"י. וחתם סופר, יו"ד, סימן של"ו.

4. יומא פ"ג ע"א, שו"ע או"ח סי"י תריה"ת.

5. שו"ת הרא"ש כללבי סימן י"ח, טור יו"ד סימן קפ"ז ובב"י שם, פתיחי תשובה יו"ד סימן קפ"ז ס"ק ל', ודרכי תשובה שם ס"ק צ"ח, ועיין סיכום הדעות ב"התנות הטבעיים" להרב נריה גוטל פרק י"ח והערה 409 שם.

6. יומא פ"ח ס"ק כ"ו. ועיין שדי חמץ מערכת יום כיפורים, סימן ג' אות ה', וביבאו ההלכה סי"י תריה"ח ד"ה "חולה".

7. עיין אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, כרך ו', תורה המוסר הכללי, עמוד 680. ועיין עוד נשמת אברהם ח"א סימן שכ"ח ס"ק ל"א דברי האגורות משה.

8. העיר על כך בנשمة אברהם, חושן משפט, עמודים ר"ד – ר"ה, בשם של הרב נויברט.

9. עיין בספר הצבא בהלכה, הרב יצחק קופמן, עמוד מ"ב ושם הערה 3 בשם הגרא"א שפירא.

שונות בתקופות שונות ובמקומות שונים. ההתנהגות הנובעת מפני חששות מפני סכנת משקללה מנתונים רבים כמו רמה כלכלית, סביבה חברתית, מאפיינים פסיכולוגיים ועוד. השאלה שבה מתחבטים פוסקי ההלכה היא, מה נקרא ספק פיקוח נפש ומה לא? ועד היכן הוא הגבול?

4. התפתחות הטכנולוגית: הקידמה המדעית וההתפתחות הטכנולוגית גיוננו את אפשרויות ההצלחה. יחד עם זאת, השימוש באמצעות ההצלחה הטכנולוגיים כרוך בחילולי שבת מרובים. לモטר לצין, שדין פיקוח נפש דוחה שבת מכיל בתוכו גם את הדרישה שהצלחה תעשה באופן מהיר והיעיל ביותר. השאלה שבה התהבטו הפוסקים היא, האם חייב אדם – ואם כן, עד כמה הוא חייב – לבחור בדרך הצלחה הממעטת את חילולי השבת גם במחיר של הוצאה כספית מרובה או טרחה גדולה, או שמא ניתן להצליל חיים בדרך המקובלת, אם כי המרובה בחילולי שבת. יש להציג שהבעיה קיימת, כמובן, רק במקרים שבהם ברור שאיכות הצלחה לא תפגע מבחינת הניצל, אלא אף ורק מבחינת המצליל.

פוסקי ההלכה בדורות האחרונים התלבטו בשאלות הניל. ניתנו לטכם ולומר, שחלוקתם הם בשתי שיטות עקרוניות שונות, אם כי בפרטים נחלקו גם בעלי שיטה זהה. כמובן, השינוי בהבנה ובגדרים העקרוניים הוא בעל השלה מעשית והמדינה כרך ה.¹⁰

שיטת ראשונה

א. גדרי מצוות הצלת נפשות כהנגדה לאיסורי שבת

הגר"י הרצוג, כרבה הראשי של ארץ ישראל וכבעל האחריות והסמכות לפסיקת ההלכה במערכות הציבוריות של המדינה, נדרש לשאלת שמירת הביטחון הפנימי (משטרת) בשבתו ימים טובים, ואת דבריו הוא פרסם בקובץ התורה והמדינה כרך ה.¹⁰

יסוד שיטתו הוא, שונים הם גדרי מצוות שבת ואיסוריה ממצוות הצלת חיים. והבדל הוא, שאיסורי שבת הם בפועל וайлוי מצוות הצלת חיים היא בתוצאה. וכדבריו¹¹: "ואמנם חייב הוא להצליל והוא מקיים מצהה הרבה של "זהשבותו", אבל קיום מצוה זו לא מוכרת להיות דזוקה על ידי גופו, ואם הוא מציל על ידי

10. נדפס מחדש בצומת התורה והמדינה, כרך ג', עמודים 15-7, והציטוטים משם.

11. שם עמוד 11. האחרונים התלבטו האם מחייב שבת לצורך הצלת נפשות מקיים מצוות שעשה דשבתון. ועי' תורה היולדת פרק נ"ט הערכה א' בשם הגר"ש שkopf שלא קיים. שם בהערה הביא את דבריו הגר"פ שיינברג הכותב כגדרי הגר"י הרצוג, ומכך מסיק שלא קיים.

עכו"ם, למורות שאין שליחות לעכו"ם, הוא גם כן מקיים המצווה, שהעיקר כאן הוא להציל את הנפש, ואפילו אם מציל על ידי גרמא גם כן זכה במצב זה וכו'". והנה אף על פי שאין לי לעת עתה ראייה, הסברא מחייבת שאין הדבר כך אלא שמקיימה בכלל אופן שהוא, והוא הדין לפיקוח נפש".

הבדלים אלו בהגדרת המצוות השונות מחייבים גם הסתכלות מיוחדת בדיון פיקוח נפש דוחה שבת. הן אמנים חייבים להציל נפשות אפילו תוך כדי חילול שבת, אבל למן אמר דחויה שבת אצל פיקוח נפש, צריך להגיע אל התוצאה של הצלה חיימס תוך כדי חילול שבת מינימלי מдин הקל הקל.

ונוסף על כך נראה, שבכל מצב של פיקוח נפש יש לחשב את כל האפשרויות השונות של דרכי ההצלחה ולבחרו בדרך המצומצמת ביותר את איסורי השבת, גם אם דרך זו טרחתה מרובה והיא כרוכה בהפסד ממוני רב. כמו כן נראה, שיש לטrhoח בתרחות מרבות ואולי תוך כדי הפטדים כספיים על מנת להימנע מהיכנס במצב בו יהיה "מוותר" לחילול שבת כדי להציל חיים. ועל פי עקרונות אלו מובנות השגותיו של הגרא"פ עפשטיין על דברי קונטראס הרפואה¹² במקרה שהוטה חשמל נפלו ברחוב ויש חשש שייגע בהם אדם, שבקונטרס שם התיר להזעיק את חברות החשמל על מנת להפסיק את הזרם. והשיג על כך הגרא"פ עפשטיין¹³: "איני מסכימים עם זה. אפשר להעמיד אדם שיזהר או לתלות שלט מוכן באוותיות 'סכנה לגועה'. ואפילו על ידי גוי כשהוא מיוחד לישראל גם כן איינו כדאי".

כמו כן, על דינו של שמירת שבת כהלכה¹⁴ המותר לכל אדם לטפלן לאמבולנס על מנת להעביר חולה שיש בו סכנה ואין הוא חייב להטריד שכן בעל מכוניות אם יctrיך שכן זה להישאר מנותק מבני ביתו במשך כל השבת, או יctrיך השכן למקום ממיטתו בשביל נסיעה זו, משיג הגרא"פ עפשטיין: "הרוי בהצלת נפשות כל המקדים הרי זה משובה, ומה בכך שישאר מנותק מביתו וסובל קצת, ומה שאחר מחלל שבת ועובד עבירה בגרמתו ולא צורך הרי הוא גורם לאיסור". כמובן, לדעתו יש לחשב תמיד את האופציה הממעטת את חילולי השבת המותריהם ולבחרו בה אפילו אם האפשרות הזו גורמת להפסד ממוני או טרחה מרובה ואי נעימות, וכך וchromer שיש לבחור באופציה אשר מונעת לחלוtin את "ההיתר" לחילול שבת.¹⁵

12. קונטראס הרפואה פ"א, סידור מנחת ירושלים. ובספר שמירת שבת כהלכה פרק מ"א הלכה כ"א.

13. השגות הגרא"פ עפשטיין על קונטראס הרפואה, סידור מנחת ירושלים, הערות 12, 14.

14. בספר שמירת שבת כהלכה, ח"א, פרק מי הלכה ע"ב. ובקונטראס הרפואה, שם סעיף י"ב.

15. יש לדון עד כמה חייב אדם לטrhoח או להפסד ממון כדי לבחור באופציה האידיאלית אשר אין בה חילול שבת לחלוtin. ואמנם גבי דין הקל הקל דנו בכך האחרונים, עי' קובץ

שיטה זו המבדילה בין גדרי דין פיקוח נפש לגדרי איסור התורה, חייבת לטבור שהאיסור לעבור על איסורי תורה הוא בכל מקרה שניתן לעשות בהיתר. וכן גם אנשים זרים לחולה או למשפחתו חייבים להציל ולמנוע את ריבוי האיסורים מהחוליה.¹⁶ ומסיבה זו חייבים להעיר את השכן ובכך למנוע את השימוש בטלפון מהחוליה. גם הגרי"ש אלישיב סובר בכך, אך לדעתו במקורה והשכן אינו מודע למצב פיקוח נפש, אינו חייב בהצלחה ואין חובה להכניסו לכך למנוע ריבוי באיסורים. וכן, אם כדי להסייע החולה בבית החולים אפשר לקצר וליסוע על גבי גינת נוי השיכת לשכן, ובכך מעט בחילולים, יש לעשות כן רק אם השכן עצמו מודע למצב פיקוח נפש ואז גם הוא מחויב בהצלחה. אך אם הוא אינו מודע למצב, אסור לישע דרך שם.¹⁷ ולפי זה נראה שאינו להעיר השכן אלא להזמין אמבולנס, אבל אם השכן ער – הוא מחויב לחתת את החולה.¹⁸

ונראה לומר על פי הדברים האלה, שאם ניתן להציל בדרך אחרת ללא איסורי שבת והמציל בחר בדרך אחרת וחילל את השבת, יהא חייב חטא. שהרי שתי המצוות אין גדר אחד. והדברים מפורשים בדברי הביאור הלכה¹⁹ גבי כיבוי הנר לצורך חוליה שיש בו סכנה, "ונראה להרמבי"ם אם אפשר לעשות עצה אחרת (להוציא את החולה), בלבד דאיסורה אינה גם חיוב חטא אפילו".

ונראה שעל פי שיטה זו יש להשתדל ולהימנע בכל דרך אפילו אם טרחתה מרובה או כרוכה בהפסד ממון מהייןנס למצבים בהם ניאלץ להתריר איסורי שבת לצורך

שיעורים כתובות אותן ייג. ויש לחלק שם בזדיין עبور על איסור, אבל כאן שלא עبور בכלל אולי חייב בטרכות מרובות. ועיין עוד תורת היולדת פרק מ"ב הערכה א'.

16. הייתה משנה שכיר להגיר ישכר טיכטול הי"ד סימן נ"ב, וכאשר יש לחולה איסור חמור ולהבררו מאכל האסור באיסור קל או היתר, מחויב המציל לתת את מאכלו האסור באיסור קל. "והגע בעצמך, נפשו וגופו מוכರח לשעבד עבור רפואי, וממנו לא ישעבד בעדו".

17. דבריו מובאים בתורת היולדת פרק י' הערכה ג', ועיין עוד בספר הצבע בהלכה פרק כ"ו הערכה 11 דבריו של הרב אבידן בשמו של הגרי"ש אלישיב.

18. בתורת היולדת פ"י הערכה ב' כתוב בשם הרב שטרנבוֹז שהגר"פ עפתין מודה שאין חובה להביא את השכן לידי חיוב הצלת נפשות ורק מידות חסידות יש להעיר אותו.

19. סימן רע"ח ד"ה "מותר". וסבירו זו גם בשווית שואל ומשיב ח"ד סימן מ"ב, שאף על פי שטומאה דחויה הציבור ויש אנשים טהורים ועבדו הטעמים "יכול הציבור אפשר בטהרה, פשיטה דהם עשו עבירה ולהם לא נדחה". וכן بكل הקל אם עשה באיסור החמור עבר. וכן בשווית שאגט אריה סימן נ"ט שמרבה בקצירה ואכילה עבר איסור. וכן נראה בחזון יחזקאל יומא ד'. לעומת זאת בשווית מהרש"ג או"ח ח"ב סימן י"ד כתוב להפוך: "אם נעשתה מלאכה עבור חוליה שיש בו סכנה, אף שהיא יכולה להציל באופן מותר אינו חייב". וכן נראה מקרית ספר (בבית מקdash פרק ד') שכתב: "ונראה דאפילו היו רוב הנים טהורים והקربינו הטעמים דאין חייבים מיתה משום טומאה, כיון דרוב ישראל טמאים ונדחת טומאה בפניהם, ולמצוה הוא דמהדרינו". ולשיטתו דעתן הקל מדרבן.

הצלת חיים, וכדבריו המפורטים של המגן אברהם המובאים במשנה ברורה²⁰, שגנב הבא על עסקיו ממון נגד יחיד, יש לנתקף לתת הממון ולא לחולל השבת.²¹ ולפי זה יש לתמוה, האם מותר לcliffe לכודל המערבי בשבתו ובימים טובים כאשר התוצאה הנלוית וההכרחית היא שכוחות הביטחון נאלצים לפעול בכוחות מתוגברים על מנת לשמר על חייהם המתפללים. כמו כן נראה שיהא אסור להפgin בשבת במקום בו יכולה להיווצר תגרה וקטטה שתוביל לספק פיקוח נפש, שהרי אז בהכרח יוזמנו כוחות הביטחון ותחולל השבת.

לעומת זאת, הפגנה שלא תוביל למצב של פיקוח נפש – מותרת בשבת, אף על פי שבזדאות תגיע המשטרה, שהרי אין את הלאו "דלפני עור",²² וצריך בירור.

ויתכן שלשיטה זו רק במקרה ודאי של פיקוח נפש יהא אסור להכניס את עצמו, אבל אם הדבר ספק סכנה, או רק חשש, יהא מותר להסתכן.²³ וממילא יהא מותר להפgin, אך גבי הליכה לכודל המערבי בשבת הדבר נראה כצורך בירור.

וכן נראה שגם בערב שבת חייב לדאוג לכל צורכי השבת ומכלול ההימנעות מחילול שבת לצורך הצלה נפשות, וכדברי הביאור הלכה²⁴: "איש צבא שהוצרך לו מטעם הממשלה הרוממה לעשות איזה מלאכה דאוריתא יוכל לעשות זאת בערב שבת, בודאי מהויב לעשות כן, כדי שלא יצטרך לאחר לחולל שבת". וכן נראה בכל מקרה "ישssh גدول שייצרכו לחולל שבת". ודברי ספר חסידים המובאים במשנה ברורה²⁵ "שמנן הרואין" להכין הכל מערב שבת ולא חובה, נאמרו רק ביוולדת "שמי יימר שתלד בשבת". וגם כאן כתוב בתורת היולדת²⁶:

"לא תתרחק מבית החולדים כדי שלא יצטרכו לחולל שבת בנסיעה ארוכה".

20. מגן אברהם סי' שכ"ט ס"ק ה', ובמשנה ברורה שם סי"ק ז'.

21. הראשונים נחלקו האם מותר למול את הקטן במקום בו נשפכו המים החמים וכתוכאה מהAMILה יצטרכו לחם חדים. בעל המאור (שבת קל"ד ע"ב) אוסר והרמב"ן בחידושיו שם התיר. ונחלקו האחראונים בהבנת מחלוקת זו. החת"ס,aben-העזר, סי' אי כתוב, שלא התיר הרמב"ן אלא בספק פיקוח נפש, אבל אם ודאי שהוא מצב פיקוח נפש בעtid אסור. לעומת יש המשבירים את המחלוקת אחרת. עיי שביתת הים פרק ו' בדברי ישועת יעקב והרמדת ישראל. ובהעמק שאלה, שאילתא י' אות ט' כתוב שמחליקת הרמב"ן והרוז"ה היא רק במילה שהיא עצמה דוחה שבת ומכשירה מכוחה באו, אבל בשאר מצביו פיקוח נפש הרמב"ן יודח אסור. וכן כתוב שבת מיהודה עמוד ל'ב.

22. עיי על כך בהרחבה בקובץ 'תחומיין' ז', דבריהם של הגראי"ש אלישיב, הרב זילברשטיין, והרב שמחה קוק, וכן בשווי"ת ישועת משה סי' ל'ב.

23. וכך כתוב בתורת היולדת פרק נ"ט הערכה אי' בשם הגראי"ש אלישיב, שדברי הרוז"ה נאמרו רק אם ודאי שהוא פיקוח נפש אבל לא בספק. ועי' לעיל הערכה 21.

24. סימן ש"ד"מ ד"ה "מצומצמות" וכן שם בשער הציון סי' ס"ק ט'.

25. סימן ש"ל סי' א'.

26. פרק ב' הערכה א', וכן הציגווטים האחרונים הם מדבריו.

ולפי זה ברור הדבר שרופא או אחות ששמירתם היא באמצע השבת, חייבים להימצא בקרבת בית החולים ואינם יכולים לخلל שבת בנסיעה, ואפילו אם על ידי כך יאלצו להיות מנותקים משפחתם או יגרם להם הפסד ממוני²⁷ (שכירת דירה סמוך לבית החולים). ונוהgo לישוע לבית החולים על ידי נהג גוי.

ב'. הגדרת מצב פיקוח נפש וגבולותיו

כתב הגר"י הרצוג²⁸ דברי הרמב"ם (שבת פ"ב ה"ג) "וכשיצילו את אחיהם מוטר להם לחזור בכליזין למקום כדי שלא להכשילם לעתיד לבא", אינם אלא למאן דאמר הורתה שבת אצל פיקוח נפש. דהרי טעם זה "שלא להכשילם לעתיד לבא" מרחיב את היתר חילול שבת לא רק למקרה מוגדר ועכשווי, אלא משקל גם מקרים עתידיים העולים בהתפתח. אבל למאן דאמר דחויה שבת אצל פיקוח נפש, ההתמודדות היא אך ורק עם המקורה הנתון עתה לפניו.

ומכיוון שכז, מתקשה הגר"י הרצוג לתת פתרון למערכות החילאה הציבוריות כמשטרת, בתי החולים, וזאת בהעדר הגדרה ברורה לגבולות "פיקוח נפש", וכדבריו²⁹: "ובכל קשה להחליט על היתר מטעם חשש פיקוח נפש, שהרי ודאי יש איזה גבול גם לחשש פיקוח נפש וכו', והשאלה נשאלת, הרי קייל שאין הולcin בפיקוח נפש אחר הרוב, ואם כן כמה אחויזי סכנה יהיו עד שני הגבול פיקוח נפש דוחה שבת, ואייזה גדרים נגדיר בזזה?"

ומסיק שם, שיש לחלק בין מקורה שהסכמה כבר קיימת בנסיבות, שאז אף על פי שהרוב המקרים אין מצב של סכנה, בכלל אופן אין הולcin אחר הרוב ומחללים שבת, לבין מקורה של חשש להתפתחות סכנה עתידית, שאז הולכים אחר הרוב ואין לخلל שבת. ומכיוון שכז, אין הוא מתייר לכוחות המשטרה את הסירור והניזוד בשבת אלא רק במקרה שפרצה מריבה וקטטה ולא למטרת מניעה. וכן כמו כן אין הוא מתייר לכוחות המשטרה לخلל שבת באיסורי תורה כדי לעזר גנב שתפסחו אזרחים.³⁰

ואמנם, פוסקים אחרים – אף על פי שסבירו את החלוקה העקרונית הניל בגדרי גבולות מצב פיקוח נפש – מכל מקום חלקים הם בהגדרת המושג "לפנינו", ולדעתם נתון סטטיסטי יוגדר במצב קיים ולא רק כחשש מסתבר.

27. וכן כתב באגרות משה ח"א סימן קל"א, וכן משתמש משביתת הים פרק ו, ובzie אליעזר ח"ח סימן ט"ו פרק ז' אות י"ד.

28. שם עמוד 9.

29. שם עמוד 13.

30. וכן הסבירים בשוו"ת ציץ אליעזר חלק ד' סימן ד'.

וכך כותב החזו"א³¹: "ויאין חילוק (בלפנינו) בין איתא קמן לליתא קמן, אלא אם מצוי הדבר, בזמן שמתリיעם עליה משום חולין מהלכת, וכו'. ומיהו וכו' לא מיקרי ספק פיקוח נפש בדברים העתידיים שבזהות אין להם כל זכר, ובאמת שאין אלו בקיאים בעtidות ופעמים שמה שחשבונם להצלחה מתחפה לרועץ, וההלך אין אלו דנים בשביל עtidות רחוקות". על פי הדברים אלו מסיק הגרא"ש גורן³² בדינו על עבודת חברות החשמל בשבת: "מכיוון שהסתטיטה מראה שבכל שבת ישנים מקרים רבים של חולין בסכנה הנזקקים לעזרה, ולשם כך יש להדליך אור ולהפעיל כל מיני מכשירים חשמליים כדי להגיש עזרה מיידית, נחשב הדבר כאילו בכל שבת החולין לפנינו". וכן מסתבר שהנתונים העומדים בבסיס עבודת המשטרה יתирו לפי זה את חילולי השבת גם באיסורי תורה על פי אותה גישה.

הגר"י אונטרמן³³ הסכים עם ההגדרה הניל' לגבולות מצד פיקוח נפש, ווסיף שלדעתו הוויוכוח בין הגה"צ ר' ישראל סלנטר ורבני וילנא לעניין צום יום הכיפורים בזמן מגפת cholera נבע מהגדירה זו, והתמצאה בשאלת האם שעת מגפה מוגדרת כמצב סכנה גם ליחיד בריא.³⁴ וכתב שם: "ויהנה הדעה המקובלת הציבור, שהגאון ר' ישראל סלנטר הורה כהלכה וישראל אם נביאים בני נביים הם", ואם כן שעת המגפה מוגדרת כמצב שהסכנה כבר קיימת, ואין אפשרות להתענות, דין הולכין אחר הרוב, ולכן מהה ר' ישראל סלנטר במאי שרצה להתענות.

בשו"ת צץ אליעזר³⁵ הסכים גם הוא עם ההגדירה הניל', ולכן פסק, "אם מצללים לרופא בשבת בטלפון אין לו לענות, אם בהרמת השופרת גורם להדלקת נורה במרכזיה, להיות ועל פי רוב הקריאות הטלפוניות לרופא הוא לא עבור חולה שיש בו סכנה וכו', ואם כן יש לו לילך בזוה אחר הרוב ולתלוות שכול הקורא הוא מרובה דעת מא שאים מסוכנים".³⁶ וכן על פי הגדרה זו אין לכבות את מנوع המכוניות בהגעה לבית החולים, "שאנו חששין רק לפני ואולי יתהוו

.31. חזון איש אהלות סימן כ"ב, ל"ב.

.32. תורת המדינה עמודים 323-324.

.33. שבט מיהודה, ח"א, עמודים עי-ע"ד.

.34. ועיין לקמן בדברי שמירת שבת כהלכה המסביר את מחלוקת רבני וילנא ור' ישראל סלנטר אליבא השיטה השנייה המגדירה בצורה שונה את גבולות מצד פיקוח נפש.

.35. חלק ח' סימן ט"ו פרק ז' אות ט'.

.36. ועיי' שמירת שבת כהלכה פרק מ' הלכה ט', ולקמן נסביר את גוף המחלוקת. ועיין שו"ת מшиб מלחה ח"א עמוד רצ"ח לעניין טלפוןocab, ושם רוב הקריאות הן מבצעיות לצורך פיקוח נפש.

אייזה קלקלול והתפוצצות במכונית אם נשאייה דלוכה ותזיק לעוברים ושבים, ומשמעות הפסד ממון בוודאי אין להתייר".³⁷

על פי הגדרה זו ברור שאין שום משמעות הלכתית לתקנות וחוקים חוץ הלכתיים הבאים למסד ולדאוג למצווי פיקוח נפש באופן כללי, אלא ההתמודדות היא קונקרטית על פי המצב הקיימים עתה. ובכך מובנים דבריו של הגרי"ש אלישיב³⁸ לגבי הוראות בטיחות צה"ליות, "שעקרוניות הוואיל ואיסור שבת איינו חמור אצלם (אצל מנשי התקנות), איינו יכולים לקבל כל חשש רחוקה שלהם ועל פיו לחל שבת, אלא علينا לבדוק כל מקרה גופו, לפי ראות עיני הדין עד מקום שיידו מגעת". הרב זלמן קורן מוסיף³⁹ ומסביר על פי העיקרונו הנ"ל, שהחשיבות בפעולות מבצעית נופלת על האדם האיש, ועל החיל הפשוט לדון באופן פרטיא על כל מקרה ומרקחה שעמו הוא מתמודד, ולדעתו אין שום משמעות לשיקול הכללי של סך כל המקרים והמצבים, כמו כן אין ערך לכך שבעיקרונו הצבא הוא גוף העובד על משמעת והיררכיה, אלא תמיד השיקול הוא אישי.

שיטת שנייה

א. "וחי בהס" ודרכי ההצלה

במכתב המשיג על דבריו הגרי"י הרצוג הנ"ל כותב הגרשי"ז אויערבאץ⁴⁰: "אך אפשר כיון שפיקוח נפש דוחה שבת הוא לא משומע דעשה דהצלה נפשות דוחה לאו בשבת, אלא משומע טעמא ד'וחי בהם' ולא שימוש בהם, וכיון שכן לא אפשרתן לנ כל אם קיים בכך את המצווה דהשבת גופו או לא קיים, ובבלבד שישאר חי ולא ימות, כיון דהڌיחוי הוא לא מלחמת המצווה עיין דוחה לא תעשה, כי אם מלחמת חיותו, והרי נשאר חי" וכו'. כמובן, הלימוד מהפסקוק "וחי בהס" איננו רק מגדיר את הצלת הנפשות כמצוות אשר התוצאה שבה היא הרצואה, כדעה הראשונה לעיל, אלא מדגיש שהעיקר הוא התוצאה – חיים. אין כאן שתי מצוות המתנגדות זו לזו וההנחה מכריעה ביניהם, אלא יש כאן דין וחי בהם המבטל ומעלים את דיני השבת.

37. עי' שמירת שבת כהלכה פרק מי הלכה נ"ט וסוף הערכה קכ"ט.

38. הובאו בתחוםינו ג' עמי 23, והדברים שם מתייחסים בקשר להוראות צה"ליות כלליות ולא לשאלת נאמנות המפקד בשטח. עי' שווי"ת מшиб מלחמה ח"א עמוד רפ"א המחלק בין סוגיות תחמושת ולמעשה מנשך באופן שונה תקנות בטיחות.

39. תחוםין ד' עמודים 247-244.

40. מנהת שלמה, ח"ב, ירושלים, תש"ס, סימן ל"ז עמוד ק"ד.

דבריו אלו של הגרש"ז אויערבאץ' הם גם למאן דאמר דחויה, וככבריו⁴¹: "נלענ"יד דلغבי פיקוח נפש כיון שאמרה תורה "וחי בהם ולא שימות בהם", לכן אף אם רק דחויה הרוי זה חשוב כהיתר גמור, וכך שבימות החול אין חייבים להפסיד ממון או לטrhoח הרבה וכו', כך גם בשבת. ואף אם נאמר דלענין קרבנות דטומאה דחויה בציبور, שאם אפשר לעשות בטהרה על ידי בזבוז ממון דחויבים בכך, מכל מקום הכא דעתיב "וחי בהם" נראה דקיל טפי".

הלימוד מפסקוק "וחי בהם" איננו מלמד רק את עצם ההיתר לדחוות שבת לצורכי הצלת נפשות, אלא מלמד שיש להתעלם מאיסורי שבת, ומכיון שכן "הרוי זה חשוב כהיתר גמור".

התעלמות מאיסורי שבת היא זו שמאפשרת גם בשבת להתנהג בדרכי ההצלה השכיחים והרגילים של ימות החול, "וכמו שבימות החול אין חייבים להפסיד ממון או לטrhoח הרבה... כך גם בשבת", ואם כן ניתן לסכם ולומר, שבסוף החשבון לומדים מהפסקוק "וחי בהם" לא רק את עצם ההיתר לעבור על איסורי שבת לצורך הצלת חיים אלא גם את דרכי ההצלה, והדרך השכיחה והמקובלת בימות החול היא זו שהותרה בשבת, ואין צורך לחפש דרכי הצלה אחרות.

ומוסיף הגרש"ז אויערבאץ' וכותב⁴²: "ואף שלענין כל עשה דוחה לא תעשה שבש"ס שפיר נראה דהקל הקל תחילת היא מדאוריתא, וגם חייבים לבזבוז ממון למנוע דיחוי הלא תעשה, מכל מקום שאני הכא דעתיב "וחי בהם".

ועל פי זה מובנים דבריו,⁴³ "דמכיוון דאמרה תורה "וחי בהם ולא שימות בהם", מסתבר דכל מה שעושים בשביב ספק פיקוח נפש, אפילו אם נתברר שטעה, מכל מקום אינו חשוב קטעה בדבר מצווה ולא עשה מצווה, ושפיר פטור מחייבת אפילו בכפי האי גונא שלא היה כל כך בהול, דהקל כלל בקרא דוחי בהם וכו'. וכך אף הסוברים שלכתילה יש לעשות על ידי נカリ או בשינוי לא הזקירו כלל دائ לא עביד הכפי חייב חטאתי וכו'. ומה שכתב בביאור הלכה (ס"י רע"ח) ד"ה "מוותר", במכביה את הנר דבכי האי גונא שהיה אפשר להוציא את החולה מהחדר חייב חטאתי, אפשר דהתמס שאני משום דחשוב כאילו אין צרכיהם כלל לכבות". ככלומר, מכיוון שבסוף דבר הפסקוק "וחי בהם" חדש לא רק את עצם ההיתר אלא נבעות ממנו גם דרכי ההצלה, אם כן גם אם נחמיר לפועל בשינוי או על ידי עכו"ם, מכל מקום דרכי ההצלה כבר הוגדרו בהיתרתם והפועל בדרכו איננו חייב חטאתי, וסבירה זו נאלץ הגרש"ז אויערבאץ' להפקייע את דבריו

.41. מנחת שלמה, ח"א, ירושלים, תשמ"ו, עמוד מ"ב.

.42. מנחת שלמה שם עמוד מ"ג.

.43. שמירת שבת כהלכה פרק ל"ב העלה י"ט.

ביאור ההלכה מפשטם ולומר שכמי האי גוונא שאפשר להוציא את החולה אז כביכול המצב של התנוגשות בין דין פיקוח נפש ושבת איננו קיים.

ב. הגדרת מצב פיקוח נפש וגבולותיו

כתב הגרש"ז אויערבאץ⁴⁴: "ולענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פיקוח נפש ומה לא, ועוד אףה הוא הגבול, גם אנחנו בענייני הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נראה לענין'ך דכל שדרך בני האדם לבסוף מפני הסכנה הרי זה חשיב כספק פיקוח נפש וקרין ביה בכחאי גוונא "ויחי בהם ולא שימות בהם", אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה. קצת דוגמא לכך, הרכבת זריקת אבעבועות לילדים, אף על גב דעתן אפשר שצרכיים באמת להזדווג ולעשות בהקדם האפשרי אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשות, אך אף על פי כן אין גילים כלל לעשונן בהילוות ובזריזות ולפיכך אף אם באמת יש בזה קצת סכנה הווי ליה כמו שאמרו חז"ל שומר פתאים כי וחילתה לחיל שבת עבור כך, מה שאין כן אם אחד נמצא במקום כזה שיודע ברור שאם לא ירכיב עכשו את האבעבועות בשבת יצטרך לחכות די או הי' שנים, כיון דבזמן מרובה כזה ודאי נבהלים ומפחדים לשחות, אפשר דשפיר חשיב כפיקוח נפש ודוחה שבת".

הדברים הנ"ל הם מחודשים ומרחיבים מאוד את הגדר למושג "פיקוח נפש". ונראה שלדענו ההגדירה היא לא רק במקום שהסכנה כבר קיימת, אלא גם במצב שבו הסכנה עדין אינה קיימת ורק קיים חשש להתרחשויות סכנה, אם זה חשש שרוב בני אדם נזהרים ממנו והוא ספק פיקוח נפש. וכך הוא כתוב⁴⁵: "הגדר הוא כל אנשים מפחדים או נבהלים מזה גם ביוםות החול מחשש סכנה", וכן דעתו להתייר בגוונא דא לסתור בשבת קיר או גדר וכי האי גוונא שיש חשש שיפול מאליו על אנשים, וכן אותו הדבר לגבי הצטננות או חום". לעומת זאת, במקומות שאנשים אינם חוששים אף על פי שהמצב מוגדר כסכנה, אמרין "והאידנא שומר פתאים כי, והיינו משום דכיון דדשו ביה רבים אין זה חשיב סכנה".

הגדרה זו מנוגדת להגדירה הנ"ל בשיטה הראשונה. היא מרחיבה ונותנת תוקף לחששות והtanוגשות של בני אדם וمتירה לחיל שבת לצורך הצלת חיים אפילו ללא שום נתון מוחשי הקיים עתה, וגם גבולותיה לא תמיד מוחלטים וברורים.⁴⁶

44. מנחנת שלמה, ח"ב, ירושלים, תש"ס, עמוד ק"ה.

45. דבריו מובאים בשווי'ת צץ אליעזר חלק ט' סימן י"ז אות ט'.

46. על פי הגדרה זו הסביר לשמור שבת כהלכה פרק ל"ט הערא כי'ה באופן שונה מחלוקת הגה"ץ ר' ישראל סלנטר ורבני ווילנא גבי אכילה ביו"כ בזמן מגפת cholera, וכותב שם "שגם לבריאות מותר לאכול, אחרי התיעצויות עם רופא, כאשר יש חשש סביר

וכבר הקשה על כך בשווית צץ אליעזר⁴⁷: "אם נלך לפי ההגדרה של כת"ר, לא נדע עד היכן שההיתר הזה עלול להתרחב ולהתפשט, ונגיע ל对照检查 מזוז כזה עד שיאמרו התירו פרושים את הדבר, כי אין דעתיהם של בני האדם שות בזו, וכי שעינינו רואות ינסים בני אדם, ובפרט נשים, שנבהלים מכל דבר קטן וכו', ויוצר מצב של עירובbia ואנדראלמוסיא לתת תורה כל אחד ואחד בידו ולתת הדברים בשיעורים".

ואמנם הגרש"ז אויערבאך נזהר וסיג את הגדרתו בשני תנאים, האחד – עצם ההגדירה כספק פיקוח נפש דזוקא במקרה שדרך רוב בני האדם לבסוף מזהה בברוח מפני הסכנה. כלומר התנהגות מקובלת וחוש סביר ולא פחד מוגזם. וכן סיג וכותב שם, שמדובר במקרה שבו רבים אינם זה כלול בהיתר זה.⁴⁸

לפי הגדרה זו אפשר להבין מספר הלכות שהובאו בשם של הגרש"ז אויערבאך בספר שמירת שבת כהלכה: "רופא שנשמע בביתו צலול הטלפון, כל שקיים חשש שחולה שיש בו סכנה מתקשר אליו לשם התיעצות או לשם הזעקתו לביתו, מותר להרים את השפופרת מעריסת המתකן, ואם אפשר יעשה זאת בשינויו" וכו'.⁴⁹ וכן כתב שם: "אם המנווע ממשיך לפועל אחרי הבלימה (כאשר הסיע חולה שיש בו סכנה בבית החולים), מותר לומר לנכרי... אין נכריו ואין קטן יכבה בעצמו, וטוב אם יעשה זאת תוך כדי שינוי",⁵⁰ והוסיף בהערה שם: "שהרי יתכן שיצא מזה היוצא לרבים".

שמניעת מכל מינו תביה לידי חולשה ורגשות למחלה שיש בה סכנה". החשש בלבד הוא זה שהתייר ומתייר, ולא כדברי הגראי אונטרמן לעיל.

47. שו"ת צץ אליעזר שם חלק ט' סימן י"ז אות ט'.

48. בשווית אהלה של תורה (עמ' 101) כתב הגראי אריאל שאמנם מקובל לחשב את מיעוט המצוי בעשרה אחוזים, ע"פ שיטת המשכנות יעקב, מכל מקום דעת הגרש"ז אויערבאך "שייתכן שלענין סכנה שהוא חמירא מאיסורה יש לחוש לחמישה אחוזים של מותים ממחלה מסוימת כדי להתייחס לכך כאל חשש סכנה". שיטה זו מנסה לקבע בכללים את המושג "חשש", היא מתעלמת מהפן האישי של היחיד ורמת חששותיו. ומסיבה זו הטלטט הגראי אריאל שם האס מותר לבrhoח מרמת גן בזמן מלחמת המפרץ, "כיצד נוכל לשער אם הימצאות במקום מסוימים היא מסכונית? כיצד נמדד אחוז הסיכון?" אך נראה שהבנת הצץ אליעזר בדעת הגרש"ז אויערבאך הנזכרת בגוף המאמר היא שונה ואין למzdוד את החשש רק באחוזים נתון אובייקטיבי אלא גם עם המיד האישית ובתנאי שהחשש הוא סביר, עיין עוד מקראי קודש, להרב הררי, הלכות י"כ פרק ט' הערכה ח'.

הרבי אריאל הוסיף שם וכותב שאולי ניתן לשער את האחוז ע"פ שיעור התמותה אצל يولדות בחברות פרטטיביות, וגם דבריו אלו קשים, שהרי אחוז הזה נמדד אחרי פעולות הצלחה אבל ללא התערבות בני האדם האחוזים היו גבוהים.

49. שמירת שבת כהלכה פרק מי הלכה ט', וכן בהלכה ורפואה ברך ג' עמודים קי"ט-קל"ח.

50. שמירת שבת כהלכה פרק מי הלכה נ"ט.

מהגדירה זו ניתן להסיק גם, ששיקולים כלכליים או תרבותיים משפיעים על הגדרת המצב, שהרי ידוע הדבר שחברה בעלת אמצעים דורשת רף בטיחותי (חשש) גבוה יותר מאשר חברה דלת אמצעים אפילו באותו מצב סכנה. וכן נראה, שכאשר מסיבות כלכליות תקציביות מחייבים לקטץ בתקציב של הצבא, המשטרה ובתי החולים, שאז בהכרח גם מערך הפעילות יורץ, או לחילופין בשעה שמוסיפים למערכות הבטחון והרפואה תקציב וכתוואה מכך גם מערך הפעילות מתרחיב, שני המקרים זהו הנקרה מצב של פיקוח נפש הדוחה שבת. ואין לדרש בשבת את המצב המינימלי, ובזמן השפע התנהג בשבת כביכול המצב הוא בחסרונו כיס ולמעט חילולי שבת כי אז רף הדרישות הוא גבוה יותר. ולפי זה במקרה שהוחלט על ידי מפקדי הצבא להוסיף בגורלה מסויימת סיור ממונע או מוצב או כל פעולה מבצעית אחרת, אף על פי שברור הדבר שעידן קיצוץ תקציבי היו נמנעים מלבצע פעולה זו, עתה במצב נתון זהו גדר של מצב פיקוח נפש והוא דוחה שבת, ואין לחשב האם פעולה זו הכרחית גם בעידן אחר וכו'. והדברים צריכים בירור.

ועל פי זה נבין את דבריו הרוב יהושע בן מאיר, שכותב⁵¹: "שאלתי את מורי ורבי הגרש"ז אויערבאץ, באילו מקרים, כדי שהפוקודת נובעת מצורך ביטחוני, יש לתת אמון במפקדים לגבי מידת הדחיפות שבביצוע פקודת. ועל זה עניתי, שאם המפקד, לצורך ביצוע פעולה זו, היה מפרע לפיקודיו, כגון מבטל חופשות, דוחה סידרת חינוך, מבטל הופעה של בדרנים או מונע מהם שינוי המגיעה להם, הרי רואים שלגביו הפוקודת דוחפה דיה עד כדי לדחות דברים החשובים גם לגביו וכו' חל עלייה הכלל שפיקוח נפש דוחה שבת,⁵² וכן אם זה מוכן להוציא הוצאות כספיות או לפגוע בתוכנית האימונים עקב דחיפות הפעולה, דחיפות זו מהוות עבורנו הוכחה שיש כאן ספק פיקוח נפש, המותר עשיית מלאכה בשבת". גם כאן ההתנהגות של המפקד והחששות שלו הם אלו המגדירים את המצב כמצב של ספק פיקוח נפש, הן לגבי אمانותו והן לגבי דחיפות הפעולה. ולפי זה מסקנתו של הרוב בן מאיר שם נכוונה ומתבקשת, שלגביו הוראות בטיחות צה"ליות, שצה"ל פועל לפיהן גם בימות החול, ולדעת מומחי צבא הן נובעות מחשש ביטחוני זהו המוגדר כספק פיקוח נפש. וזאת בניגוד גמור לשיטה הקודמת

51. תחומיין ד' עמוד 249 ואילך.

52. וכךין זה כתבו הגר"א נבנצל בספר מקראי קודש הלכות יום כיפורים להרב משה הררי עמוד 225, ובספר הצבא בהלכה להרב קויפמן עמוד קט"ו, ושם כתוב: "שכל הוראות בטיחות יש לבדוק מהו היחס לקיומה בימים החול". כלומר, לא כל הוראות הבטיחות הצה"ליות הם בהקפדה אחידה, ועל כל הוראה והוראה יש לדון בנפרד. וכן עיין שם דעתו לגבי הקפדה שונה אצל מפקדים. ועיין עוד נשמת אברהם כרך ה' סימן שכ"ח ס"ק ג'.

הדורשת התמודדות עם כל מקרה ומרקם לגופו, ואיינה מתiyחשת למערכת הפקודות הכללית.⁵³

ג'. פיקוח נפש עתידי והשפעתו על המערכות הציבוריות

מספר הלכות המזוכרות בתלמוד ובפוסקים, לומדים הגרש"ז אויערבאץ והגר"ש ישראלי שח"ל התמודדו עם ההלכה של פיקוח נפש דוחה שבת, תוך שיקול מצבים והשפעות עתידניות, ולא רק כהתמודדות עם המקרה העכשווי הקיים עתה.

בגמרא (עירובין מ"ד ע"ב) מובא, שככל היוצאים להציל חזרים למקוםם עם כלי זיינס. וככתב הרמב"ם (שבת פ"ב ה"ג), שסיבת הדבר היא מפני שם לא כן, נמצאת מכשילים לעתיד לבוא. סברא זו של ה健全ה למקרים נוספים נובעת בהכרח מdagתם של חז"ל לדין פיקוח נפש בשקלול מצבים עתידיים, ולא רק כהתמודדות עם המקרה שמונה עתה לפנינו.

כמו כן מדברי הגמ' (יומה פ"ד ע"ב) שכשמלחלים שבת לצורכי הצלה נפשות אין עושים זאת לא על ידי נקרים קטנים ונשים אלא על ידי גдолין ישראל, ופרשו הר"ן והרא"ש "משום דזימני דלייתנהו ואתי גם כן לאחדורי בתריהו", נראה שהרור שהdagת העתידית במקרים אחרים ובמקומות שונים, ככלומר שיקול מערכתי רחב, הוא הקובל בהלכות פיקוח נפש.

וכן נראה מדין השוו"ע (או"ח סי' שכ"ח סע' ד) שעושין לחולה שיש בו סכנה כל צרכיו בדרך שרגילים לעשות לו בחול נראה כייל, שהחשש הוא שלפעמים יטעו וימנוו מעשות דבר עברו חולה ולכן יעשה הדבר כהיתר גמור, וכל זה נכלל בכלל של פיקוח נפש.

ואם כן ברור, שח"ל והפוסקים התייחסו לגדרי הדין של פיקוח נפש דוחה שבת גם בהסתכלות מעריכית תוך שיקול מצבים שונים העולמים להתרחש בעתיד, ולא רק כהתמודדות פרטית עם המקרה הקיים עתה.

ונראה, אכן על פי שגם הגרש"ז אויערבאץ וגם הגר"ש ישראלי התייחסו במקרים העתידיים כספק פיקוח נפש, מכל מקום יש הבדל מהותי ביניהם. הגר"ש ישראלי לומד, שפיקוח נפש שעדיין איןנו קיימים לנו אבל מסתבר שעתיד הגיעו בזמן מן הזמנים, אנו רואים כאילו הוא כבר עתה לפניינו ונכלל במצווי התורה "וחי בהם", וגדרו כמכシリ פיקוח נפש, וכדבריו⁵⁴: "יש לדון כאן לא

53. בתחוםין ד' עמוד 252 כתבו בשם הגר"י קלופט "יש לקל את הוראות הבטיחות הכתה"ליות כמותו שכן ואף לחיל שבת לצורך שמירתם או ביצועם".

54. דבריו של הגר"ש ישראלי פורסמו במספר מקומות וביניהם עמוד הימני, וצומת התורה

מבחןת כל מקרה ומרקם לחוד, אלא יש לסקור את כל מיני המקרים העולמים להתרחש, ורק לפי זה לקבוע את ההלכה גם במקרה המסוים". וכן שם בהמשך דבריו⁵⁵: "הרוי זה בכלל פיקוח נפש המחייב לעשות כל המלאכות כולם עכשו, לא מצד חשש למקרה ולשבת זו שלפנינו, אלא מגדיר מכשיר לפיקוח נפש שיבוא פעם מן הפעם אס היום ואס לאחר זמו".⁵⁶

ולעומתו הגרש"ז אויערבאץ איננו מכיל זאת בהגדורה כמצב של פיקוח נפש לפנינו, אלא רק טוען שחו"ל והפוסקים התחשבו במצב פיקוח נפש הקיימים עתה עם אפשרויות פוטנציאליות העולמות להתרחש, כאשר קיים כבר מצב של פיקוח נפש הרחיבו חז"ל את צורות ההצלה, וכדבריו⁵⁷: "גם זה נכל באה דפיקוח נפש דוחה שבת".

שיטת זו היא מורכבת. מצד אחד היא מרחיבה את היתר של חילול השבת לצורך הצלה נפשות גם מעבר להצלחה הדרושה עתה, מתוך דאגה למצבים העולמים להפתח בעתיד, ומצד שני היא מגבילה ומסיגת את דברי הפוסקים "נמצאת מכשילים לעתיד לבוא" בכך שרק את דרכי ההצלחה הרחיבו הפוסקים, אבל את עצם היתר ההצלחה חז"ל לא התירו רק בגל הדאגה למקרים העתידיים וההכשלה לעתיד לבוא, וכדבריו⁵⁸: "לא מצינו בש"ס שהתרו חכמים מלאכה דאוריתא מפני חשש שם לא נקל עליהם ולהתיר יתרשלו מהצלת נפשות, ורק איפכא הוא דעתן דין עושים מלאכות של הצלה נפשות על ידי קטנים ונכרים משום זימני דליתנהו ואתה גם כן לאחדורי בתיריו מפני הפחד מחילול שבת ויבוא מתוך כל לידי סכנה וכו'. אבל כמודמה שלא נזכר בש"ס החשש שייעבור אדם על לא לעמוד על דם רעך ויתרשל מהצלת נפשות".

ההנחה השונה בין השיטות הניל, היא שימושית ובעל השלכות דין-יות. שיטת הגרא"ש ישראלי אשר דוגמת עתה למקרים עתידיים מדין מכשירי פיקוח נפש, מאפשרת לו להתריר את החזרה בסיום פעולה ההצלחה אפילו תוך כדי איסור

. והמדינה כך ג' עמודים 28-16 ומשם המקורות. ושם עמוד 24.

. 55. שם עמוד 25.

. 56. שיטה זו מבחןת בין דאגה למקרה עתידי במגזר של היחיד למגזר הציבורי. אצל היחיד ההנחה היא "שהזה ספק רחוק אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל", מה שאין כן אצל הציבור שמדובר להתרחש אז הוא בוודאות סבירה שיקרה והדאגה להצלת חיים היא כבר עתה. ועיין עוד אסיא ד' מאמרו של הרב הלפרין עמוד 65 הערכה 5, שגם הוא הבדיל לניל. ולדעתו דברי הנודע בייחוד שהיתר פיקוח נפש הוא בלבד בפניו לא נאמרו הציבור, ונראה לי שדבריו הם חדש גדול, ולישב את דברי הנודע בייחוד עם היתר שלא להכשילם לעתיד לבוא אפשר בשני האופנים המוזכרים בגוף המאמר.

. 57. מנחת שלמה עמוד מ"ז.

. 58. מנחת שלמה עמוד ס"א.

דאורייתא וכדבריו⁵⁹: "על פי זה יש מקום גדול לדון בדורנו דור יתום, שלצערנו שומרי תורה מעתים, ואף אלה השומרים רבים מהם קשה להם לעמוד בנסיון קצר יותר גדול וכו'. על כן לענין יש מקום להשתמש בהיתר זה של אתה מכשילים לעתיד לבוא יותר ממה שהשתמשו בו חז"ל בדורם, לפי צורך ומצב דורות. אולם זה דורש כМОבן אחריות גדולה של קבלת החלטה של בית דין הגדל שבדור". ככלומר הדאגה למקורה העתידי מתירה עתה את החזרה וזה מכשירים לפעם הבאה.

לעומת זאת דעתו של הגרש"ז אויערבאץ, שחоз"ל והפוסקים הרחיבו את דרכי ההצלחה במקרה של פיקוח נפש לפניינו מתווך דאגה למכבים עתידיים, ובמקרה הנוכחי רואים כאילו החששות העולמים להיות בעתיד כבר קיימים,⁶⁰ אבל את עצם ההצלחה שאמ לא יתרו הוא יתרשל וימנע מהציל בפעם הבאה – לא התירו חכמים, "שלא נזכר בש"ס התשש שי אברה אדם על לא תעמוד על דם רען ויתרשל במצות" רק בגל נוחות, ולכן אין הוא מתר לנהג, רופא או אחות לחזור לביתם בסיום פעולת ההצלחה אלא אם כן הם חיוניים במקום אחר.⁶¹

שיטתו של הגרש"ז אויערבאץ מcriחה אותו להתייחס לאותם מקומות המוזכרים בחוז"ל ובפוסקים להרחבת דרכי ההצלחה לא אפשרויות הנთונות לשיקול דעתו האישית של המציל או רק במקרים מסוימים, אלא כתקנות וגורות המחייבות את דרכי ההצלחה בצורה המורחבת המוזכרת בפוסקים. שאמ לא כן, חישינו שמא יהיו אנשים שירצו להחמיר על עצם ואותו לידי סכנה. ולכן כתוב לגבי חזרה עם כל זינים במקרה שניצחו ישראל⁶²: "ואף שלכאורה מוזר מאד לומר שמותרים במלואה דאורייתא גם בניצחו ישראל אף על גב שיכולים להישאר במקום ולשבות שם ללא שום פחד וכו', וצריכים לומר לפי זה דחתקנה לא הייתה רק בה שהתירו להם לחזור למקום בכלי זינים, אלא שגם גרו עליהם שלא ישבו למקום בלי הכליזין, כי אם לא נאמר כך, איך אפשר שהיא מותר לחזור ולעבור אדאורייתא בו בזמן שיכול שפיר לחזור לביתו ללא שום איסור".

59. שם עמוד 22, וכן פסק באגרות משה ח"ד או"ח סימן פ. ועיין משיב מלחמה ח"א עמודים רל"ו-ר"מ.

60. ולפי זה אין הבדל בין פיקוח נפש ציבורי או של יחיד. וכך כתוב שם על פי דברי החת"ס: "רואים בברור שלא פירש שהיתר הוא מפני חשש של סכנת נפשות בפעם אחרת, רק סובר דהוא מפני חשש של מניעה מהצלחה, וגם רואים מדבריו שאינו מחלוקת בין מלחמה גדולה עם נכרים לבין הצלת נפשות על ידי רופא היחיד".

61. מנחת שלמה שם סימן ח', ושמירת שבת כהלכה פ"מ הי"ד. ואסיא ז' עמ' 246-245.

62. מנחת שלמה שם עמוד נ"ח.

וכן כתב⁶³ גבי يولדה, שאף שלא אמרה כלום תוק ג' ימים ראשונים دائم מנוחים לה להתענות, "שלכאהורה מוזר הדבר מאד ביולדת בגין ימים שלה נגמרים שעיה אחת או שתים לאחר תחילת ליל יום כיפורים הרי אלו מתיירים כמה שתרצה באוטם שעות וכו', ואיך זה יתכן, וכי דרך של يولדה לאכול ולשתות בכל ג' ימים בלי הפסק, ואם כן מי טעונה לא תוכל לאכול כל צרכה לפני יום הכהופרים, ועל כרחך דכיון שתוק ג' ימים יש לפחותים דעל ידי זה שלא תאכל בדרך תשתקן ותמות וכו' ובכל עניין הפקיעו חובת הצום תוק ג' ימים וכו'. ובכדי למנוע מסכנה בזימנה אחריתא, יכולם חכמים לשער מה צריכים ולהתיר בזה יותר גמור".⁶⁴

ד. מצוות הצלת חיים על פי המצויות העכשוויות ולא האלטרנטטיבית

כתב הרמ"א (יו"ד סי' שע"ד סע' ג'): "אם אין מוצא (הכהן) שיקברוהו (מת מצויה) רק בשכר, אין חייב לשכור משלו אלא מטמא אם רצחה". שאף שיכול הכהן להימנע מלטמא למata מצויה וזאת על ידי הוצאה ממון, אין חייב, ונטמא עצמו מдин עשה דזחה לא תעשה. על פי דין זה של הרמ"א כותב הגרש"ז אויערבאץ' שגם במקרה של פיקוח נפש יש חיוב להשתדל לטrhoח ולהפסיק ממון על מנת להציל חיים, אבל אין חיוב לטrhoח או להפסיק ממון על מנת להינצל מאיסורי שבת הנעים בהיתר.⁶⁵

ואמנם את דין של הרמ"א אפשר להבין כך מיוחד למata מצויה, "משום דLAGBI מת מצויה לא נאמר כלל הלאו דלא יטמא וחסיב כהותר לגמרי ולא דחויה". או אפשר להבין שדין של הרמ"א הוא בכלל עשה דזחה לא תעשה. מכל מקום כלל הנלמד הוא רק שאין חיוב להוציא ממון "ולא זה הוא מה שהטילה עליו תורה" בדברי עורך השולחן (שם סע' ג'), אבל ללא הוצאה ממון יש לכהן לטrhoח ולעשות ככל יכולתו על מנת להימנע מלהיטמא, וכן גם במקרה של פיקוח נפש בשבת יש לטrhoח ולהימנע מלהכנס למצבים בהם יחול שבת.

מכל מקום, הגרש"ז אויערבאץ' לומד את ההלכה הניל באופן שונה, ולדעתו⁶⁶ "על כרחך דכיון שהוא מATA מצויה והتورה התירה אותו להיטמא, אין כאן שום

63. מנחת שלמה שם עמוד ס"ב.

64. לפי גדר זה של תקנת חכמים בגין ימים ליולדת, לא צדקוי דברי בעל תורה היולדת פרק נ"א העלה זו ביולדת שנגמרו שבעים ושתיים שעות מעת ליזודה באמצעות יום הכהופרים, והעיר אותה אביה על מנת שתאכל וכך תמשיך את הצום בצורה קלה יותר. וכותב שם שלא טוב עשה, כי האכילה היא לצורך המשך הצום ולא זמן העכשווי. אבל נראה שלדעת הגרש"ז אויערבאץ' שפיר עבד, "שבכל עניין הפקיעו חכמים חובת הצום".

65. מנחת שלמה סימן ז' חלק אי.

66. מנחת שלמה שם עמוד ל"ט.

עבירה, ואין צורך כלל לחפש עצות ולהפסיק ממון כדי להמנע מזה כיון שאין זו עבירה אלא מצויה. וכיון שכן גם לעניין פיקוח נפש איתן לו למייר הכהן, דהיינו, שפיקוח נפש דוחה שבת, אין זו עבירה ואין חייב להפסיק כלום משלו". כמובן, לדעתו דין התורה שפיקוח נפש דוחה שבת מגדיר לא רק את עצם ההיתר כאופציה להחל שבת על מנת להציל חיים, אלא גם שחילול שבת "אין זו עבירה" ודרישת התורה הייתה להציל חיים ואפלו על ידי חילול שבת. ואין התורה דורשת מהמציל לדאוג לשנות את המצויות, והמצב כך שמצוות הצלת חיים לא תעמוד כנגד איסורי השבת. וזה גופה פרוש דברי הרמ"א גבי מת מצויה שהتورה דרש מהכהן לקבור את מת המצואה, אבל היא לא דרצה ממנו לדאוג למצב בו הוא לא יעמוד בדילמה האם להיטמא למata מצויה. החתוגשות ההלכתית בין שתי המצוות נפתרה כבר על ידי התורה.

דבריו אלו של הגרש"ז אויערבאך אינם עולים בקנה אחד עם דברי המגן אברהם (ס"י שכ"ט ס"ק ה'), בעכו"ם הבא על עסקי ממון בשבת חייב ישראל לתת את הממון ולא להtagונן, ואף על גס דבימות חול מותר להרוג הרודף הבא במחתרת, איסור שבת שאינו. ואם כן מוכח מדבריו שחוובה על האדם לדאוג למציאות אלטרנטיבית בה לא יתגשו איסורי שבת עם הצורך להצלת נפשות, וחובה זו היא גם במקום הפסד ממון. وكل וחומר שהחוובה הניל' חלה על האדם במקרה שהוא כבר נמצא במצבות זו של פיקוח נפש לדאוג ולטרוח למציאות האלטרנטיבית בה לא יעמוד איסורי שבת וחובות הצלת נפשות בסתרה.

וכتب במנחת שלמה על דברי המגן אברהם הניל'⁶⁷, DAOILY יש לחלק בין להיכנס למצב של פיקוח נפש, לבין מצב שבו כבר קיים מצב פיקוח נפש, שאז אין חובה להינצל מהחילולי שבת הנעים בהיתר. וחותיף שם וכתב⁶⁸, דכל דין של המגן אברהם תלוי בחלוקת הרמב"ן והרוז"ה האם מותר להכנס את עצמו למצב של פיקוח נפש. ולכן "דאפר דלא אסור הרוז"ה אלא במילה שבוקום עשה, ועשה הוא עצמו עשה את התינוק לחולה שיש בו סכנה ודוחה בכך את השבת, מה שאינו כן להתקיים נגד הגנב בשבת ולהבריחו, אף שעלי ידי זה נהפץ הגנב לרודף, מכל מקום מכיוון שהבחירה בידי הגנב לבנות, לכך אין זה מתייחס כלל אל הבעית הבית אלא לגנב עצמו, ואפשר שפיר שרי גם לרוז"ה".

ועל פי הדברים האלה ברור הדבר שיהיא מותר ללקת בשבתו וביימים טובים לכוטל המערבי אף על פי שמכניס את עצמו בסכנה ועקב כך כוחות הביטחון נאלצים להחל את השבת, דיצירת מצב של סכנת נפשות במקרה דין כאשר הוא

.67. מנחת שלמה שם עמוד מ"ב.

.68. מנחת שלמה שם עמוד מ"ט.

מתנהג כדרךו, הווי כלתקומם נגד הגב ועל ידי זה להפוך אותו לרודף, והברירה ביד הגב או המחביל ואין זה מתייחס לחולכים דרכם.⁶⁹

על פי זה נראה גם שצדך רב אחד היישובים בישראל, שהתר לתושבי ישבו לצאת בשבתו מעבר לתחומי העירוב לטיל באיזורם, בשנות האינטיפאדה, עם רובה להגנה עצמאית, שהרי לאו כל מיניה של המחבלים למנוע את תושבי היישוב להתנהג כדרכם.

לפי הדברים הנ"ל ברור הדבר שאין לאדם לטרוח טרחה מרובה בשבת או בערב שבת על מנת להימנע מה צורך לחזור לחילול שבת בהיתר להצלת נפשות. ואף על פי שהייב אדם לדאוג לכל צורכי שבת בערב שבת מдинין "זכור את יום השבת לקדשו", ובתוכם לצורכי חוליה שיש בו סכנה, מכל מקום במקום של טרחה מרובה או הפסד ממון אין צורך לחילול שבת הנעשה בהיתר.

וזdin זה הוא גם במקרה שקרוב לוודאי שמצב פיקוח נפש יתחווה בשבת, שהרי עתה אין חוליה לפניו. אבל במקרה שחולה נמצא לפניו ובוואות גמורה יצטרך לחילול שבת יש להכין את כל צרכיו מבועד יום.⁷⁰

אך יש מי שחולק ולדעתו גם במקרה של וואות גמורה לחילול שבת וחולה נמצא לפניו, במקום שהטרחה מרובה או הפסד ממוני רב – אינו חייב למנוע מערב שבת את חילול שבת הנעשה בהיתר, אלא אם כן הצורך להצלת נפשות הוא לו עצמו או לאשתו או בניו הקטנים וזאת על פי החלוקת שיוזכר لكمן.⁷¹

ולפי הדברים הנ"ל נחלקו הדעות האם מותר לרופא או חיליל, שתורנותם עבדותם הווודאית היא באמצע השבת, ללון בדירות ולמחמת לישע לבית החולים או בסיסי הצבא.

69. בספר קדושת השבת להרב משה הררי שיצא לאור זה עתה הביא בעמוד 77 את דעת הגרי"ש אלישיב שיש להחמיר מלכת לכותל המערבי בשבת בגין המצלמות המסרירות את העוברים ושבים, ורק אחרי שינוים שהמשטרת עשתה במערכת התיר. ונראה לי שלשיטת הגרש"ז אויערבאץ' יהא מותר תמיד על פי הדברים האמורים לעיל. אם כי יש לשנות ככל הנימן את המערכת ולצמצם את חילולי השבת, וצ"ע.

70. עיין מאמרו של הרב נויברט קובץ הלכה ורפואה כרך א' עמודים קס' ואילך. וכן שמירת שבת כהלכה פרק ל"ב הלכה ל"ד והערות ק', ק"א, ק"ד ופרק מ' הלכה י"ג העורות מ', ע"א. ועל פי החלוקת הזה בין חוליה הנמצאת לפניו למקרה שיתהווה בעתיד הסביר שם את דברי ביאור הלכה סימן שד"מ ד"ה "מצומצמות", המחייב את איש הצבא להכין מערב שבת את כל צרכיו.

71. עיין אסיא ז' עמוד 243 דבריו של הגר"א נבנצל, וכן הצבא בהלכה פרק כ"ה הלכות ט"ו – ט"ז והערות 37, 38. וכן שם פרק כ"ו הלכות ב-יג' הערות 4, 5. ונראה לי שלדעתה זו דברי הביאור הלכה בסימן שד"מ גבי חיל הנקרה לעבודות הצבא שחייב להכין הכל מערב שבת יוגדרו כאונס. וכדברי הגרש"ז אויערבאץ' במנתת שלמה ז' גבי מקום שגורה המלכות שלא ישרמו שבת.

ומדברי הגרש"ז אויערבאך עצמו ניתן להוכיח, שכתב⁷²: "חושبني שאף אם יודע בברור שיצטרך אחר כך לחולל שבת מפני פיקוח נפש, אפילו הכי מעיקר הדין מצין רק שאסור לעשות מעשה לגורם אחר כך דיחוי שבת מושם צורך פיקוח נפש וכן, אבל שיהא חייב לעשות מעשה בקום ועשה כדי למונעו, אפשר שלאו חיוב גמור הוא", ומטעם זה התיר לרופא הכוון ללון בביתו. ולכל הדעות הניל עמדת שמירה המואישת רק ביום אין חובה לצאת אליה ביום שישי כדי למנוע את הנסעה בשבת בוקר.⁷³

חידשו הניל של הגרש"ז אויערבאך שהבא להצלת נפשות מהויב לטרוח ולהפסיד ממון לצורך ההצלחה אך אינו מהויב לטרוח ולהפסיד ממון כדי להינצל מאיסורי שבת הנעים בהיתר, הוא מסוייג, ונאמרו הדברים במקום שחיבור ההצלחה נובע רק ממצאות לא תעמוד על דם רעך, אבל במקום שמדובר של אדם משועבד לניצל, כמו במקרה שהם אשתו או בניו, "שחייב להוציא ממון לרופאים, נראה שמהויב להוצאה ממון ולא לחולל שבת עבורים".

ולחילופין, מצות לא תעמוד על דם רעך היא רק במקום שהחולה עצמה אינה מסוגל להציל את עצמה⁷⁴, אבל כל עוד החולה יכול לדאוג לעצמו, יכול המציל לлечט לדרכו ובוואדי שאינו מהויב להפסיד ממון או לטרוח בטרחה יתרה. וכך אמר ר' בסידור הירושלמי בפרק ז' הלכה ז' ר' שפיר נראה דמעיקר הדין רשאי (הציל) אם החולה עצמו יכול להדליק לו נר, שפיר נראה דמעיקר הדין רשאי (הציל) לומר לו שידליק בעצמו ואינו חייב ליתן לו את שלו. וכן "בחולה שיש בו סכנה שאינו יכול בעצמו לילך אל רופא, מכל מקום אם יכול החולה עצמו לטלפן

72. מנתת שלמה, תנינא, עמוד נ"ט. ומטעם זה התיר את ההנאה מחשמל המיצר בשבת על ידי יהודים. ועיין שמירת שבת פרק מ' הערא ס"ד, ובצבא בהלכה פרק כ"ה הערא 41. לעומת זאת באסיה ז' עמוד 245 התיר את הנסעה לבית החולים על ידי נהג גוי, וצריך עיון.

73. עיין צבא בהלכה עמוד רנ"ד ובמשיב מלכמת חלק אי' עמוד רע"ט.

74. האחרונים דנו האם במקום שהחולה יכול לפעול בעצמו אחרים מהויבים לחולל עבורה שבת. עיי יסודי ישורון מערכת פיקוח נפש עמי רמ"א שיטיכם הדעות השונות. וכן בציג אליעזר ח"ח סימן ט"ו פרק ז' זו בכך בהרחבה והביא שם את דברי הרב אבידע שר שלום הסובר שرك על אחרים חלה המצוה ולא על החולה, ועיי"ש. ובכלל ביחס בין הצלחה על ידי החולה עצמו לבין הצלחה על ידי אחרים עיין במשנה למלך הלוות חובל ומזיק פ"ח ה"י בדברי הריב"ש והרא"ם שהנרדף אינו צריך לדקדק להציל עצמו באחד מאברי הרודף, וזאת לעומת אדם זר. ובכנסת גדולה חלק על כן. ומתווך לכך הסיק בשווית שואל ומשיב (ח"ד סימן מ"ב) שדין הקל הקל נאמר לאחרים ולא לחולה עצמו, וכן דעת אור שמח (מאכילות אסורות פי"יד הי"ז). יש להוסיף את דעת מרן הראייה קוק דין דוחין נפש מפני נפש בהוציא ראו הוא רק למילדת אבל היולדת עצמה מותר להרוג היילוד. ועיין עוד שמירת שבת כהלכה פרק ל"ב הלכה ד' והערא י"ד, ושם הערא פ"ז בדברי הגרש"ז אויערבאך. ובמשנה ברורה סימן תרי"ז ס"ק ו' בדברי החת"ס, ובשדי חמץ כרך ט' מערכת יו"כ סימן ג' אות ה' בדברי היד אפרים.

בשבת לרופא (נכרי), אפשר שאין אחרים חייבים מעיקר הדין למנוע מזה ולהטריח בעצם בטירחה יתירה לילך אל הרופא.⁷⁵ לモתר לצין שלפי השיטה הראשונה דלעיל, שיש תמיד לחשב את האופציה הממעatta את חילולי השבת במקומות שלא גרים נזק, מחויבים למנוע מהחוליה לטלפון ויש לטrhoח וללכט ברגל אל הרופא.

לסיכום, מחלוקת הפסיקים בהגדרת מצב פיקוח נפש והגדרת מצוות הצלה נפשות, היא בעלת השלכות דיןיות רבות היקף להתמודדות עם מצווה זו בעידן המודרני בו ההצלה היא מערכתית ולא רק פרטית. ומכיוון שכך, גם התלות של היחיד שומר השבת, הן המציג והן הניצל, בגורמים שונים – וביניהם אנשים האמונים על מערכות חוקים ומערכות השונים מההלה – היא רבה.

שיטת אחת של פוסקי ההלכה מנסה לשמר את צורות התמודדות העתיקות גם לעידן המודרני, ואילו השיטה השנייה מכירה בשינויים והתמורות באופן התמודדות של העידן המודרני, וטוענת שבuidן שלנו גם הגדרת המצב כפיקוח נפש משתנה.

75. מנהת שלמה עמודים מ', מ"א.

הרבי נחום רפאלי

שהיה בבית בלי מזוזה בשבת

בנדון זה, שנותבר לאדם שאין מזוזה בביתו, כגון שנפלה או שנודע שנתקבעה בפסול, יש לעיין בשני דברים: האחד, האם יש היתר לשחות בשבת בבית ללא מזוזה, והשני, האם ישנה אפשרות לקבוע מזוזה בשבת מבלתי עבר על איסורי שבת.

א. שהיה בבית בלי מזוזה

מזוזה מצוות עשה היא, שנאי "וכתבתם על מזוזות ביתך ובעיריך" (דברים ו, ט). ואיתה בגמי (מנחות מד, א), א"ר ששת כל שאין לו מזוזה בפתחו עבר בשני עשה, וכתבתם וכתבתם. וכתב בספר החנוך (מצוות תכ"ג): "והעובר על זה ובנה בית ונתן עליו תקרה ולא הניח בה מזוזה... מיד ביטל עשה זה, וause'פ שעברה השעה שהיה חייב להניחה, מזוזה הוא לקבע בכל עת שידור בבית". ושם במנחת חנוך כתוב, שככל רגע ורגע עבר בעשה.

ובמרדי (מנחות פרק התכלת סי' תתקמ"ד) הביא מה' בזה. שדעת הר' שלמה מדרוש, שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת אסור ללבשו עד שיתקנו, שאם ללבשו עבר בעשה (ולפי"ז ה"יה שאין ליכנס לבית שאין לו מזוזה, משום דעובר בעשה), ואילו דעת ר"י דמ"ע ציצית איינו אלא להטיל בו ציצית כשלבשו, אבל איינו עבר בעשה בלבישה. שהרי לא אמרה תורה בלשון לא תלבש בגדי שאין לו די כנפות ללא ציצית. ואמנם בחול עבר בכל שעה של לבשו בעשה דהטיל בו ציצית, אך בשבת איינו יכול להטיל בו ציצית איינו עבר. וכן במזוזה ומעקה. ותדע, דאוו בלא מזוזה יאסר ליכנס בבית?! וכ"כ בשוו"ת מהר"ח או"ז (סי' ס"א), דלא אשכחנא שיצא אדם מביתו עד שייעשה מזוזה.

נמצאנו למדים, שלדעת ר"י איינו עבר אמנים על מ"ע כשגר בבית ללא מזוזה, ואיינו נאסר להיות שם, אך מ"מ מחוייב הוא בכל רגע (בחול) לקבוע שם מזוזה. וכדברי ר"י פסק הרמ"א בהל' ציצית (או"ח סי' י"ג ס"ג), וכ"כ המג"א שם (סק"ח), אלא דפסhot למג"א דעכ"פ איסורה דרבנן אייכא, ולכך לא שרי אלא משום כבוד הבריות, שלא כעולה תמיד (סק"ט) שכי שאין שום איסור בשבת כיון דלא אפשר לעשות בשבת, ואפ"ל לא היה שם כבוד הבריות – היתר גמור לגמרי הוא. ולפי"ז בנדוננו: לעולת תמיד – היתר גמור לשחות בשבת בבית בלי מזוזה, ולמג"א איסור דרבנן אייכא, ומושם כבוד הבריות שרי.

ב. כבוד הבריות

לדעת המג"א שלא הותר ללבוש בגדי נספנות בלי ציצית אלא משומם כבוד הבריות, צ"ע האם גם במזוזה שיקח היתר של כבוד הבריות. כתב הפטמי (או"ח סי' ל"ח א"א, ט"ו) שאם אין לו בית אחר, שרי לדור שבת וביום בית שאין לו מזוזה כמו בצדיצית, דלא אסורה תורה לדור, אלא ציוותה לעשות מזוזה, וכל שאין לו דירה אחרת לא גוזרו חז"ל. ונראה טעמו, שאם יש לו בית אחר אין היתר של כבוד הבריות, ולכן יצא מביתו שבלי המזוזה לבתו האחר. אך כשאין לו בית אחר ויצטרך לצאת לחוץ, יש בזה גנאי, ואפשר דאף כשהולך בית חבירו יש בזה גנאי (שיתברר מדוע עזב, או שעצם השהייה אצל אחר אינה נעימה). וכ"כ בדברי יעקב (כ"ד), וה"ה בחול כאשרנו מוצא מזוזה מתיר משומם כבוד הבריות, אלא דבשבת יש גם ביטול עונג שבת.

אמנם במג"א (סי' י"ט סק"א) כתוב, שבמזוזה לא הטריחוה רבנן לעkor דירתו. ומשמע שאף בבית אחר שהוא שלו לא הטריחוה לעבור. וצ"ע בדבריו, שהרי הוא עצמו כי שלא הותר ללבוש בגדי נספנות בלי ציצית אלא משומם כבוד הבריות.

בקונטרס המזוזה (נדפס בסוף ס' בית ברוך על חיי אדם) כתוב, שכיוון שהמג"א עצמו כי שלא הטריחוה לעkor, אי"כ הפה שאסר הוא הפה שהתייר ואפשר לסמוך ע"ז אף שלא בשעת הדחק. ודברי הפטמי שביש לו בבית אחר צריך לצאת אינם מוסכמים באחרונים, וכי"ש אין אלו יודעים איך עוקרים מדירה עד מוצ"ש עקייה גמורה ליפטר ממזוזה (שהרי כליו עדין בבית). וכן בחול פשוט שלא הטריחוה לזמן קצר עד שישיג מזוזה, וביציאת מחדר לחדר או חוץ לבית לא הוועיל כלום.

ג. המוסר מזוזותיו לבדיקה

לפי האמור לעיל, צ"ע על המוסר מזוזותיו לבדיקה ושווה בבית ביןתיים בלי מזוזות, איך שרי. ונראה שגם יכול ביןתיים להציג אחריות ולקבעם יעשה כן. וכשא"א, לכארה עדיף אולי שיתן חלק מהמזוזות לבדיקה ובינתיים יدور בחדרים שיש שם מזוזה, אך גם זה נראה שלא יועיל, שמי"מ גם שאר החדרים מחויבים מדין אוצרות. ויש שכתבו שאולי עדיף להוציא את כלו, שאם יוציאו חלקו יctrיך לצאת לחדר שיש בו מזוזה משא"כ אם יוציאו כלום לא הצורךו לצאת לבית אחר. וצ"ע.

עוד כתבו, שכיוון שאין איסור לדור בבית שאין שם מזוזה אלא מדרבנן, והם אמרו להסירן ולבדקן, לא הצורךו לצאת למקום שעוסק במצוותה, וכן עמא דבר (עיי' כ"ז בפתח שערים עמי כ"ה).

ד. הפקרת ביתו בשבת

הנה יש הנוטנים עצה שיפקיר ביתו בשבת, ואז יהיה פטור ממזוזה (מק"מ רפ"ה סק"ג, ובמזוזות מלכים עמי ל"א כי שעצתו נכונה, דלכורך מצווה מותר להפקיר), וסמכו על המג"א (ס"י י"ג סק"ח) שכ' דמותר להפקיר בשבת, כדמותה בשבת (כלא, ב) דאיתא שם דלר"א דמכシリ מצווה דוחין שבת ומ"מ אין לעשות ציצית לטליתו ומזוזה לפתחו משום דבריו להפקירן (ויצאת מרשותו ואין עליו חובת המצווה). וכן איתא בשבת (קכז, ב) דמןני דמאי בשבת ואינו מוקצה משום دائי מפרק לנכסיה והוו עני וחזיאליה (וכן הוכיח מפשיטות מהא בשווי"ת עבודות הגרשוני ח"א, כ"ח). (ומובא בספר תולדות אדם דף קט ע"ב שפעם אחת בא למלוון בער"ש וראה שהמזוזה היא למטה שליש העליון ולא היה שהות ביום לתקון, ולא נכנס לבית עד שבעל המלוון הפkir את הבית. אמנים אפשר דההפקירה שם נעשית קודם השבת).

אמנם יש המערערים על עצה זו מכמה טעמים (עי' בكونטרס המזוזה):

1) י"א שאסור להפקיר בשבת. כ"כ הרמב"ן (ריש פסחים) והריטב"א (שבת קכ, א ד"ה ואומרים). וגם הפר"ח (או"ח סי' תמי"ד). ומשום הראיות הניל' שמותר להפקיר בשבת חילק בשער המלך (הלי' לולב פ"ח ה"ב) שאולי לא כתוב הריטב"א אסור להפקיר בשבת אלא כשכוונתו שיזכו בו אחרים, כההיא Dao מר לאחרים בואה והצילו לכם, שאז נראה כמקנה קניין בשבת, אך כשאין כוונתו שיזכו בו אחרים שרי (ועי' בשד"ח ח"ב עמי 210). ובאופןו שלמה חילק שלא אסר הריטב"א אלא הפקר גמור, אבל הפקר לשעה רק על יום השבת אינו קניין ממש ושרי.

ובדומה לשער המלך כבר כתוב המאירי (בימגון אבותי סי' י"ח) על דברי הרמב"ן, וז"ל: "ויאני תמה,פה קדוש איך אמר כן, והלא אמרו בשבת (קכז, ב) לגבי היתר טלטול דמאי דהינו טעונה, משום دائי מפרק לנכסיה והוו עני וחזיאליה, הא קמן שמקיריים בשבת, ואף הסברא נوتנת כן, כי מה שניינו אין מקדיםין וכו' זה משום דחווי בעין מכר, אבל הפקר אין בו שום הקנה לשום אדם, וה"ז כביטול רשות שנעשה אף בשבת".

ומ"מ הגרא"א והחכמת שלמה בס"י י"ג הביאו את דברי הראשונים האוסרים להפקיר בשבת, ודלא כמג"א (ועי' שש"כ פכ"ט, ל' ובהערה פ' שם).

2) אף לאחר שיפקיר עדין חייב מדרבן וכדיון שוכר (كونטרס המזוזה).

3) אינו חייב לבזבז על מצוות עשה דמזוזה יותר מחומש נכסיו (שם).¹

1. ומעשה היה לפני כמה שנים, שאדם אחד היו לו הרבה ארגזים של בקבוקי יין של שביעית שהגיע זמן ביעורם, והוא טריחה אליה מילטה להוציאם לרשות הרבים ולהפקרים שם

4) לא שפיר להפקיע ממנה המצווה (באר מים חיים או"ח, ב').

ה. קביעת מזוזה בשבת

יש אומרים, שאם יכול לקבע בחור שלה או בקנה שלה מבלי שיצטרך לקבע במסמרים, מותר אף בשבת להחזיר (ונראה שאז חייב לעשות כן שלא ליבטל מצות מזוזה). כן הביא השדי חמד (מערכת מ"ם כלל קט"ו) בשם החקרי לב. וכtablet שלדעתו אין זה ממש מתקן בשבת שחרי אין כאן שום תיקון (תיקון הבית והכשרתו למגורים), אלא רק קיום המצווה, שחרי אין איסור לגרום בבית שאין לו מזוזה, כמו"ש הרמ"א ע"פ הר"ג.

וכ"ז כמובן באופןו שאין חילול שבת, זהינו שיתן בחור או בקנה הקבוע מערכ"ש (או ע"י מגנט). עוד הביא השדי חמד בשם הבאר מים חיים שאין לגזור ממש מתקן ממשום שהוא מילתא דלא שכיחה (דישראל קדושים קבועים המזוזה במסמרים ולא שכיח שיפול).

אמנם ב'mezuzot malkim' (בישולם ואמת', ט"ו) כתוב, שאין עצה זו נכונה מכמה טעמים:

1. דגוריין קביעותה בחור שלה ללא מסמרים semua יקבעו במסמרים.
2. כיון שקובעה על דעת שישאר שם, הוא קבוע לה מקום ומחברה בטיט ודמי מלאכה.
3. אפשר שיש איסור דאוריתא, דרhamnaacha אחשביה לקביעות.
4. כיון שקובע הקנה מבعد يوم, ועיקר המזוזה חסר ממנה, אפשר שננותן המזוזה בתוכה הווי כגמר מלאכה ואסור ממש מכה בפטיש (וע"ע שם במ"ש ויש לדון בדבריו, דמנין לנו לחදש גזרות ואסורים, וצ"ע).

ויש להביא סיווג להמתירין להחזיר המזוזה لكنה מדברי המג"א (ס"י טט"ו סק"ב), שכי על דברי הרמ"א שモתר לנוטות פרוכת לפני ארון הקודש, שפשוט שמותר לתלות בשבת סדרנים המצויריים לנוי אפילו קבועים שם, כיון שאין עשויים שם למחיצה, והסבירו הפמ"ג והמחה"ש, שאע"פ שהסדרן קבוע בקיר היטב, מ"מ מותר כיון שיש כבר קיר ולא חשיב בונה, וכ"כ המשניב סק"ז. ואמנם החזו"א (ס"י נב, יג) אסור לקבוע סדרנים ממשום בנין ע"פ שאינו מחיצה (ועי' בשש"כ פכ"ד, קט). ובספר בנין שבת עמי כ"ז הסביר דעת המג"אSCI שכוון

כנהוג, ועל כן הזמן שלשה אנשים אל תוך ביתו, והפרק בפניהם את ביתו כדי שעלייז יחשב לו כאילו הוציא את היין לרשות הרבים, ולאחר שהפרק את ביתו, קופץ אחד מן המנוונים ונעל את הדלת, וזכה בבית מדין קניין חזקה ("נעל גדר ופוץ")...

שהסתדינים אינם מחוברים לגוף הבניין אלא הם כלי בפנ"ע, אין דרך לשקע כל בבניין ולבטלו שם. וה"ה במצוותה שהיא דבר בפנ"ע ולית בה משום מוסיף על הבניין.

ו. קביעה ע"י קטן או גוי

יש שצדד לקבעה בשבת ע"י קטן (ואפילו בנו) עבר קיום מ"ע דאוריתא (דעת קדושים רפ"ט ד"ה ולקבעה) או ע"י גוי, למאי' שא"צ קביעות לשם (שם). אך י"א שצריך קביעות לשם ולא מהני קטן או גוי (עי' מז"מ דף ה', גדה"ק רפו, ושד"ח מי כלל קל"א).

ז. האם המזוודה מוקצת בשבת

המנחת שבת (ס"י פה, ס"ק לח אותן ז') הסתפק בזה וכי אדם נפלה בשבת נראה אסור לטטללה, כמו דלחות הבית שנטרקו מן הבית אסור לטטללו. ולאחר מכן בחול צ"ע, דאף שראואה לקרות בה ולימוד ממנה דיני מזוודה, מ"מ כיון שעומדת להחזירה למזוודות הבית אפשר דיש להחמיר. ואולי הווי מוקצת מחמת חסרונו כיס כיון שמקפיד עליה. ודעת הגראייש אלישיב שאינה מוקצת כיון שהם כתבי קודש יוכל ללימוד מהם. ואף בנפל בשבת שרי כי גם בעודה מחוברת לבית דין כל עלייה. (וע"ע בס' שלמי יהודה פ"א, ב', ובשש"כ פ"כ הערכה ל"ג).

לסיום נלענ"ד, כיון שיש מפקקים על ההפקחה וכן על קביעותה אפי' ללא מסמרים, יכול לסמוך על המג"א שלא הטריחוו לעקור, וכמ"ש בكونטרס המזוודה. ויקבענה כהלכה במוצ"ש.

הרבי יהודה שחור

במחקר
 למ"ר הגרח"י הדרי שליט"א
 שלימדנו (ע"פ ברכות לא)
 דעת וחכמה להבדיל בין קודש לחול
 ולהחדר קדושת חי הישיבה לימי המעשה

הבדלת נשים וקטנה שהגדילה במווצאי שבת

פרק המאמר

פרק ראשון: נשים בברכת הבדלה

- .א. הבדלה דאוריתא או דרבנן.
- .ב. נשים בהבדלה – שיטות הראשונים.
- .ג. האם רשות הנשים להבדיל.
- .ד. מהו הנוסח המקוצר של המבדיל.
- .ה. נשים בהבדלה – שיטות הפוסקים.

פרק שני: נשים בברכת הנר – "בורא מאורי האש"

- .א. מהי דעת המשנ"ב בביבור הלכה.
- .ב. שיטות הפוסקים בברכת הנר לנשים.
- .ג. גדר ברכבת במ"ה והאם היא מצוה שהזמן גרמא.
- .ד. סיכום הצדדים בעניין במ"ה לנשים והשווואה לברכת המבדיל.
- .ה. הסבר השיטה של דעת המשנ"ב נשים לא תברכנה במ"ה.

פרק שלישי: הבדלת קטנה שהגדילה במווצאי שבת

- .א. חיוב הבדלה ותוספת שבת בקטן שהגדיל.
- .ב. קטנה שהגדילה במווצ"ש פטורה ממה נפשך מהבדלה.
- .ג. חיוב חינוך על הבן או על האב.
- .ד. חינוך קטן שהגדיל במצבה שעדיין אינם מחויב בה.
- .ה. הבדלת קטן וקטנה שהגדילו במווצ"ש בחיוב ומדין חינוך.
- .ו. יציאת גדול יד"ח במעשהו בקטנות ונפ"מ להבדלה.
- .ז. הבדלה בקטנה שהגדילה במווצ"ש – סיכום.
- .ח. ברכת הנר בקטנה שהגדילה במווצ"ש.
- .ט. סיכום.

פרק ראשון: נשים בברכת הבדלה

א. הבדלה דאוריתית או דרבנית

שאלה: מה דין של קטנה שהגדילה במצואי שבת לעניין הבדלה.

תשובה: לבואר העניין יש להרחיב בגדרי הבדלה וברכת הנר בנשים ובדיין קטן שהגדיל וכדלקמן.

בפתחים (קו, א) איתא: "זכור את יום השבת לקדשו – זכרהו על היין בכנסisto". וברכות (כ, ב) נאמר: "אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה", ואע"ג דהוו מ"ע שהזמן גרמא, וכדברי רبا: "אמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה יeshnu בזיכירה, והני נשוי הוואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזיכירה".

וכتب הרמב"ם (פ"כ"ט דשבת ה"א): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו... וצריך לזכרהו בכנסisto וביציאתו, בכנסisto בקדוש היום וביציאתו בהבדלה". וכע"ז בסה"מ לרמב"ם (עשה קנה): "שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכנסisto וביציאתו... ולבואר אמרו זכרהו על היין בכנסisto וביציאתו, כלומר הבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותיה".

וכتب על כך המ"מ (רפ"ט דשבת): "מדברי רבינו נראה בביור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור. וראיתי המפרשים ז"ל חלוקים זהה, יש סוברים כדברי רבינו ואע"ג דבגמרא פי ערב פסחים אין שם אלא זכרהו על היין בכנסisto... מ"מ יլפין לייה מדכתיב ולהבדיל... (בין הקודש ובין החול, שבועות ית, ב) ולשון מכילתא זכור את יום השבת... קדשו בכנסisto וקדשו ביציאתו. וי"א שההבדלה אינה אלא מד"ס אבל הקידוש הוא דבר תורה. ודע שלדברי הכל אחד אנשים ואחד נשים חייבותם בקידוש היום ומימרא מפורשת היא... והבדלה נמי, אם היא דבר תורה נפקא לו חיובא דנסים מהתמים, ואם היא מדבריהם דומיא דקידוש תקונה. ורבינו ז"ל סתם כאן, וכיון שלא הזכיר בהן פטור מכלל שהן חייבות".

במ"מ נראה שהבין שלרמב"ם הבדלה מDAO'י בעיקר, מדכתיב ולהבדיל בין הקודש ובין החול, וכדברי ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן בשבועות ית, ב: "כל המבדיל על היין במצואי שבבות הויין לו בניים זכרים דכתיב להבדיל בין הקודש ובין החול... וסמיך לייה אלה כי תזריע" (מקור זה מוזכר גם בקובץ שיעורים ביצה סקייב בשם הרשב"א בעל התוס' שהובא בסוף איגרת הרמ"ה). אמנם, פשוטות הגמ' בשבועות אינה עוסקת בחיוב הבדלה אלא בדרשת אגדתא שהمبادיל זוכה לבנים זכרים. ורמב"ם עצמו נראה שהמקור הוא גירסתו

בדרשת חז"ל שזכרו קαι גם ביציאתו וכפי שכותב בספר המצוות. וכ"כ הפט"ג (או"ח רצוי מ"ז סק"ז), וכי"ז במנוח (לי"א סק"ה) שכותב דהרבנן וחינוך למדוד הבדלה מזכיר וכהספרי.

מכאן שישנם שני מקורות להבדלה, או מזכיר – לזכרו ביציאתו, או מ"ולחבדיל בין הקודש ובין החול". וישנה גם מחלוקת האם ההבדלה מהתורה או מדרבן. וברא"ש (נזיר ד, א ע"פ גירסתו שם בגמ' הבדלה דרבנן. וכ"כ בשווית הרא"ש (כלל לי"א סק"ג) בשם ר"ת דהבדלה דרבנן.

ב. נשים בהבדלה – שיטות הראשוניות

למקור הדין השלהה לגבי חיוב נשים בהבדלה. נשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, ולפיכך יש לכוארה לפוטרן מהבדלה. הסברא לחיבן בהבדלה שייכת באם המקור להבדלה הוא מזכיר, לזכרו ביציאתו. הלימוד שנשים חייבות בקידוש הוайл ואיתנהו לשמור בזוכר, יועיל גם להבדלה. אם המקור להבדלה מ"ולחבדיל", אז אין לכך קשר לזכור ואין מקור לחיבת נשים. כיוצא באם הבדלה דרבנן לכוארה נשים פטורות דחווי זמי"ג, וא"כ נאמר שרבען תיקנו הבדלה כעין קידוש דאו' ولكن חייבו נשים וכסבירת המ"מ.

ברמב"ם ובחינוך נראה שנשים חייבות בהבדלה, וכי"ד המ"מ. וכדעת המ"מ כתבו הריטב"א (הנדפס מ"ח פסחים נד, א) והמאירי (ברכות כ, ב), וכי"ג בראבייה ע"פ גירסתו בירושלים (ומקורות נוספים ביביע אומר ח"ד או"ח סי' כ"ג).

מאיידן, הב"י (או"ח ס"ס רצוי) כתב וז"ל: "כתב בא"ח, נשים אין מבדיות לעצמן דין הבדלה תלואה לשמורת שבת אלא רבנן אסמכוון אקררא. והר"י (ר' יונה) כתב דכם שחייבות בקידוש חייבות בהבדלה". עכ"ל.¹ וכן נראה מסתimated

1. בארכחות חיים שלפנינו (הבדלה ייח) כתוב: "כתב הר"ש ז"ל, נשים אין מבדיות לעצמן דין הבדלה תלואה לשמורת שבת אלא רבנן אסמכוון אקררא, ע"כ כתוב הר"י אשר ז"ל שאם קידש או הבדיל אדם לעצמו לא יקדש ולא יבדיל לבקי אלא לאשה וכו' כאשר כתבתי ההלכות קדוש היום". ובהל' קדוש היום סט"ז הביא בשם ר' אשר: "שאמ קדש או הבדיל לעצמו לא יקדש לבקי אלא לאשה או לשאינו בקיי". מלשון ר' אשר דיק הברכיי (רצוי) שנשים חייבות בהבדלה ולכון יבדיל לאשה. לפ"ז בנוסח הא"ח דידן מובאת מחלוקת בין הר"ש שפוטר נשים מהבדלה לבין ר' אשר שחייבן. ובנוסח הא"ח שבב"י הא"ח פוטרן ור' יונה מחייבן (וכפי שכותב גם בספ"ק דברכות). לב"ח (רצוי) הא"ח עצמו מביא את ר' יונה, והמאמר מר讚ci (כרמי, רצוי סק"ה) סובר שבא"ח שבב"י לא הובאה דעת ר"י והברכיי הביאה. וצינו ביבי"א הנ"ל וביבור הלכה (זילבר רצוי סק"ז) דכונרא לב"י הייתה מהדורה אחרת של הא"ח. היבי"א סובר כה"ח ולכון מסיק שההלכה כל"ב דהא"ח ועפ"ז א"ש מש"כ א"ח הבדלה סכ"ד וז"ל: "ויש לאדם להבדיל על הocus מעוז יום ע"פ שעדיין הוא שבת שמצוות זכירותו בשעת יציאתו ואפילו קודם לשעה זו מעט". ומשמע דלא"ח הבדלה מדין זכירת שבת ביציאתה ולפיכך יש לחיבת נשים בהבדלה. ובמאמר מר讚ci כתוב דMRI אשר

לשונו של ר' יונה (ספריק דברכות ד"ה ורבינו שמואל) בשם ר' שמואל שנחנו להבדיל בבית ע"פ ששמעו הם ונשיהם וב"ב הבדלה בbihcenis.

סבירת הארכות חיות לפטור נשים מהבדלה, כי הבדלה אינה תלואה בשמרות שבת, והמקור לכך הוא מ"ולהבדיל בין הקודש ובין החול". ואם הבדלה דרבנן ייל שתקנוה בדבר בפניו ולא כעין קידוש דאו², ודלא כהמ"מ שאם הבדלה

אין הוכחה שנשים חייבות בהבדלה (ודלא כחברכ"י), דייל שנקטASA משום קידוש, ולגבי הבדלה כוונתו רק לשאינו בקי. ולפ"ז יצא שא"ח שלפניו נשים פטורות מהבדלה ואין דעתה החולקת, ובאי"ח של הב"י לדעה קמא שהיא של הא"ח עצמו (לפי גירסת הב"י) נשים פטורות ולדעתה בתרא של ר' יונה נשים חייבות (ולכאן היב"א שכטב דהילכתא כל"יב דאי"ח צ"ע, שהרי הא"ח עצמו לغيرסת ב"י הוא לישנא קמא ולגרסתנו אין דעתה המחייבת). ולענין ההוכחה ממש"כ בא"ח בעניין הבדלה מבعد يوم ייל שהרי לתוס' ורא"ש (בברכות כז, ב) דין זה הינו כשאנו לדבר מצוחה וכדי וכ"פ בש�"ע (ס"י רצ"ב), ואילו הרמב"ם (פ"ט דשבת הי"א) פוסק זאת לכתילה זויל: "ייש לו לאדם לקדש על הכות ערבית שבת מבعد يوم אע"פ שעדיין הוא שבת שמצוות זכירה לאמרה בין בשעת כניסה ויציאתו בין קודם קודם לשעה זו מעט". רואים שהאי"ח העתיק את לשון הרמב"ם המתיחסה להבדלה. (עצם הדיון מובא גם באבודרham (ריש תפילת ערבית של מוצ"ש) בשם הראב"ד, אע"פ שהבאנו לעיל שלפי האבודרham המקור להבדלה הוא מ"ולהבדיל". אך אבודרham לומד שמי"ולהבדיל" לומדים שהבדלה דומה דקדוש תקנוה ولكن אין ראייה מהאבודרham). ואפילו הא"ח עצמו בתפילה ערבית שבת ס"יט הביא דין זה בשם הרשב"א והראב"ד ושל מופיע נימוק הרמב"ם. ואולי יש לדוחק שא"ח מסכים לדינא כהרמב"ם ולאו מטעמה אלא שבhalli הבדלה העתיק הא"ח לשון הרמב"ם כי מסכים עמו לדינא, ולפ"ז אין הוכחה מלשון הא"ח שהבדלה מדין זכירת שבת ביציאתה, או שנאמר שפטור נשים מהבדלה זו רק דעת הר"ש ולא דעת הא"ח. עצם חידוש הרמב"ם ע"פ הבנתו בಗמרא שהבדלה גם מבועו^י א"ש טפי לשיטתו שהבדלה דומה דקדוש ובקידוש פשיטה שהוא לא ועוד לקטוע יום החול ולהכניס השבת (ולכן נעשה לפני או אחרי כניסה השבת) ואם הבדלה כמו קידוש אף היא לא מחייבת על סיום השבת ותחילת יום החול וכן שרי מעט לפני מוצ"ש, משא"כ אם הבדלה אינה קשורה לקידוש יתכן והיא מחייבת על סיום השבת ואז א"א לעשותה לפני מוצ"ש. ההשוואה ברמב"ם בין ע"ש למוצ"ש אינו רק בהבדלה זומנה אלא גם לעניין סעודותليل שבת וסעודה מלאה מלכה וככפי שכטב הרמב"ם (פ"ל דשבת היה ע"פ שבת קיט, ב) דמסדר שלחנו בע"ש ובמוצ"ש "אע"פ שאנו צריך לא לכוית כדי לכבדו בכניסתו וביציאתו".

מלשון הא"ח שרבען אסמכוונו אקרא נראה שהבדלה דרבנן והלימוד הוא מ"ולהבדיל בין הקודש והחול", שאינו קשור לשמרות שבת. וכ"כ אג"מ (או"ח ח"ד סי' ק) בדעת הא"ח. וצ"ע, שהרי הא"ח (צצית ססל'יא) פסק כרשיי (ברכות כ, ב) שבמצוות דרבנן נשים חייבות גם במעשהוזיג. (אם אכן הא"ח עצמו כל"יב בא"ח ודלא כהר"ש, כדעת היב"א בהע' הקודמת - לק"מ, אך עפומשנ"ת נ"ז א"ח ס"ל כהר"ש). ואכן בהע' לספר הישר (חלק התשי ע' סק"ד הע' ג) כתוב דווקי לא"ח נשים פטורות בזומייג גם במצוות דרבנן. אך צ"ע משייטת הא"ח עצמו שפסק שחייבות (ובשדי"ח היה מערכת מ"ס כל קליה מפרט מחייב הפסיקים בזה ולרוח"פ פטורות אך לא"ח חייבות. וראה בקונטנצי שעורקים קידושין י"ט סק"ד וסק"ה שתוליה מחייב זו בחקירה מדוע פטו נשים במעשהוזיג האם בגל ממשועבדות לבעל והזומייג סיבה, או שפטורים מטעם אחר והזומייג סימן). ואולי יש לדוחק שלא"ח עצם הבדלה מדאו ונלמד

דרבן, רבנן הרחיבו זכירת הקידוש גם ליציאתו. ובאבודר罕 (ברכת המצוות ומשפטיהם עמי'כו) כותב שנשים חייבות בהבדלה מדרבן כיון שחייבות בקידוש מה שנאמר "וילחבדיל בין הקודש ובין החול". ומשמע דבר שגס אם המקור לדרבן מ"וילחבדיל", דומיא דקידוש תיקונה. ואולי זו גם דעת המ"מ שmbיא המקור מ"וילחבדיל" ואעפ"כ כותב שנשים חייבות.

ג. האם רשות הנשים להבדיל

השו"ע (או"ח רצו, ח) פסק: "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש. ויש מי שחולק". וכותב הרמ"א: "ע"כ לא יבדלו לעצמן רק ישמעו הבדלה מני האנשים". דהיינו, השו"ע הכריע כהרמב"ם והמ"מ והביא דעת הא"ח כייש מי שחולק, והרמ"א חשש לדעה זו ולכן פסק שלא יבדלו לעצמן אלא ישמעו מהאנשים מחשש ברכה לבטלה. וצ"ע מדו"ע לרמ"א אין רשות לברך, הרי הרמ"א פוסק שנשים רשאיות לברך על מעשהז"ג אע"פ שפטורות. ובט"ז (שם סק"ז) כתוב שבמצוות דרבנן אינם רשאיות לברך. ובמג"א (שם סק"י) הסביר דהרמ"א רשאיות לברך רק במצוות שיש בהן עשייה, משא"כ כשל המצווה היא הברכה אין רשות.³ (ובסבירות אלו האריכו האחרונים, ואcum"ל. וראה

מ"וילחבדיל", ומ"כ שרбан אסמכוה אקרא מתייחס רק לפרטים שצריך יין וכדי' וצע"ב. ואולי יש לדוחוק גם באופן אחר, שלדעת הר"ש שהובא בא"ח הבדלה דרבנן ולא קשורה לשבת ונשים פטורות ולדעתו נשים פטורות גם בזמנ"ג דרבנן ולא"ח עצמו הבדלה דאוריתא ומוקורה מ"וילחבדיל", שהרי גם המ"מ לומד שהפסקוק "וילחבדיל" הינו מקור מדו"י, אלא שהא"ח סובר שאינה קשורה לשבת ולכן נשים פטורות והא"ח העתיק לשון הר"ש כי מסכים עמו לדינא בעניין הבדלה שנשים פטורות אע"פ שפטעריהם חולקים.

יש להעיר שלרש"י וא"ח שבמעשהז"ג דרבנן נשים חייבות, צ"ע מדו"ע צריך בברכה מגילה וד' כוסות לחיבין מצד אף הון היו באותו הנס, תיפוקליה דחו"י זמ"ג דרבנן חייבות, וכן הקשה במחזיק ברכה (רכ"א סק"ח). והמחזיק ברכה מיישב דבפשיות אף הון היו בנס מהוועה סיבה לחיב את מי שפטור, אך ייל ש"אף הון" מהוועה גם סיבה לפטור את מי שלכאורה חייב אם לא היה בנס כי החיוב רק על מי שניצל. לפיכך אם לא היה הנשים בנס היו פטורות גם לרשי"ו וא"ח. לענין' ישב זה תלוי במחלוקת הראשונים האם "אף הון היו בנס" הכוונה כפשוטו שאף הון היו (כטפלות), וכי"כ רשי"ו ותוס' מגילה ד, א ותוס' פשחים קח, ב, או ש"אף הון" הכוונה שעיקר הנס נעשה על ידם, וכי"כ רשי"ו ורשבי"ס פשחים קח, ב (וראה גם רשי"י שבת כג, א ד"ה הון). אם "אף הון" הכוונה כטפלות - אף"ל שלא "אף הון" יש סיבה לפוטרנו כי לא ניצלו. אך אם "אף הון" כוונתו שם העיקר - אז גם לא "אף הון" אין סיבה לפוטרנו ודלא כהמחזיק ברכה. ואולי יש לומר בדעת המחזיק ברכה רש"י בברכות (שמחייב נשים בזמנ"ג דרבנן) סבר כרש"י ב מגילה (שאף הון כטפלות) ולא כרש"י בפסחים (שאף הון כעיקר), או שנדוחק ונחדש שיש נימוק אחר לפוטרנו אע"פ שניצלו בנס (כגון, בחנוכה ומגילה אינם במלחמה ובדי' כוסות אינו דרך נשים לשותות יין וכדי'), וזה יועיל כתירוץ אחר לקושית המחזיק ברכה, וצע"ב.

³ בשש"כ (ח"ב פס"א הע' ס"ט) מביא בשם הגראז"א סברא שהיא לכוארה ההיפך מהמג"א

בקונטראסי שעוררים קדושים י"ט סק"ז דסבירות הט"ז ומג"א מאותו יסוד דרשויות לבך רק כשייח' חפצא של מצוה, אך כשאין מעשה מצויה וה"ה במצוות דרבנן שאין בהם חפצא של מצווה אלא רק חיוב גברא, אין רשות לבך. אמם בלשון הט"ז יתכן שכונתו כפשוטו דחווי מעין תרתי לריועתא).

ד. מהו הנוסח המקוצר של המבדיל

נוסח ההבדלה הרגיל שמקורו בחז"ל, הוא: המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים וכו'. לצורך כך לצורך מלאה קודם שהבדיל בתפילה ועל היין, כתוב השו"ע (רכט): "אומר המבדיל בין הקודש ובין החול بلا ברכה" (ואין צורך בכל הנוסח הארוך – משנ"ב סקל"ה). וכותב שם הרמ"א: "ויכן נשים שאינן מבידין בתפילה יש למדן שיאמרו המבדיל בין קודש לחול קודם שייעשו מלאכה". הגראי' קמינצקי (אמת ליעקב עה"ית שמיני י, ז) מדייק בשינוי הנוסח המקוצר שבין השו"ע והרמ"א. לשוי"ע הנוסח: "בין הקודש ובין החול" ו לרמ"א: "בין קודש לחול". וסביר, שלשון התורה: להבדיל "בין ובין" (בין הקודש ובין החול, בין האור ובין החושך, בין הקודש לבין קודש הקודשים, בין החייה הנאכלת ובין החייה אשר לא תאכל וכדי) ולשון חז"ל: להבדיל "בין ל..." (בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים וכדי). השו"ע נקט לשון התורה והרמ"א מעדיף לשון חז"ל. ולשיטתייהו ביו"ד (ס"י שכח) שלשו"ע נוסח ברכבת הפרשת חלה – "להפריש תרומה" ו לרמ"א אפשר לבך "להפריש חלה". וכותב הגראי' (שם סק"ב) דב תורה העיטה קרואה חלה ומפרישים מהעיטה (חלה) – תרומה, ובחז"ל: מפרישים חלה. וא"כ השו"ע מעדיף לשון תורה והרמ"א לשון חז"ל.

ibaofn נוסף מסביר שם באמת ליעקב, שהמחלוקה בין השו"ע והרמ"א אינה האם להעדיף לשון תורה או לשון חז"ל, אלא שבמילי דאוריתא יש להעדיף לשון תורה ובמילי דחז"ל יש להעדיף לשון חז"ל. לפיכך, בחלה – לשוי"ע שחי בארץ ישראל שיק בפה מצב של חלה דאוריתא, וכן לשון הברכה היא לשון תורה, ו לרמ"א שחי בגולה ושם תמיד חלה דרבנן, לשון הברכה היא לשון חז"ל. כיוצא ב, לשוי"ע הבדלה דאוריתא (וכדמוכחה מהא דחייב השו"ע נשים כשם שחייבות בקידוש), והרמ"א חש לא"ח שהבדלה דרבנן (ולכן העדיף שתשמשה הבדלה מאנשים), וכן לשוי"ע נקט בנוסח המקוצר של ההבדלה – לשון תורה, ו לרמ"א – לשון חז"ל, עכת"ד.

עפומשנית לעיל יש להעיר על דבריו: מהא דחייב השו"ע הנשים בהבדלה אין

עיי"ש. וראה ערוה"ש (רכזו, ה) שהקשה על סברת המג"א ותמהו עליו האחרונים (אג"ם חוו"מ ח"ב סי' מו סק"ב, יב"י א' ח"ד סי' כג סק"ז וש"כ ח"ב פנ"ח העי' סד).
4. ועיי"ש שמסביר שזו אכן הගירסה הנכונה בשוי"ע וכיה בשוי"ע הנדרמן' במחוזות הדרות קודש.

הוכחה שהבדלה דאוריתיתא, שחררי המ"מ מחייבן גם אם הבדלה דרבנן (דכעין דאו' תקון). אך יתכן שהשוו"ע סובר לכך כדרך כהרמב"ם ולכנן הבדלה דאוריתיתא. כיוצא בברמ"א שחווש שנשים פטורות, אין הכרח שהבדלה דרבנן, דייתכן שהבדלה דאוריתיתא ומוקורה מ"ולהבדיל בין קודש לחול" ואינו קשור לקידוש ולכנן חווש שנשים פטורות (אאי"כ הלימוד מ"ולהבדיל" לכוי"ע רק אסמכתא). בנוסף, אילו מקור השוו"ע להבדלה כהמ"מ מ"ולהבדיל בין הקודש ובין החול", מואוד מתבקש הנוסח שבאותו מקור – בין הקודש ובין החול. אך אם שוו"ע כהרמב"ם והמקור להבדלה מ"זכור את יום השבת לקדשו", אזី העדפת הנוסח בין הקודש ובין החול פחותה הכרחית והיא מבוססת על לשון התورה באופן כללי ולא על נוסח ההבדלה שבתורה (כמו"כ יש לציין שנוסח ההבדלה הרגיל שמקורו בחז"ל המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים וכוי א"ש טפי למ"ד שהבדלה מ"ולהבדיל", משא"כ אם הבדלה מדין זכור – קידוש, יכול חז"ל לנשח ההבדלה בנוסח מעין הקידוש).

ה. נשים בהבדלה – שיטות הפסיקים

הרמ"א כתוב שהנשים לא יבדלו לעצמן. וכותב המשנ"יב (סקל"ה): "והב"ח כתב אףלו למיד שפטורות מ"מ יכולות להמשיך על עצמן חיוב ולהבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב שג"כ פטורות ואפ"ה מברכות... ומסיק המ"א דהעיקר בדברי הב"ח".⁵ ובשעה"צ סקל"ד מוסיף: "ויכולים לסמק ע"ז למעשה, דבלאייה הפר"ח וכן הרבה יubar"ץ הסכימו להדעה הראשונה". דהיינו, המשנ"יב מכיריע שיברכו ודלא כחשש הרמ"א מאחר והב"ח והמג"א הכריעו שרשויות (וזדלא כהרמ"א) ובצורך לשיטת הרמב"ם והשוו"ע שחייבות.

ודעות נוספות בפסיקים: כני החיים (רצו סק"ה) כותב שהנשים תברכנו המבדיל בלבד שם ומלכות דחיישין לספק ברכות להקל. בהג' רע"א (לסי' תפט ט"ט) כותב דולם"א הבדלה Dao' ונשים חייבות, ורק לכתילה חש לטוביים שפטורות. ובבן איש חי (שנה ב' ויצא סכ"ב) פסק דעתם חייבות בהבדלה וכי"ד ערוה"ש (רצו, ה) דהעיקר שחייבות ומדאוריתיתא, וככ"כ שבט הלוי (ח"יו סמ"ב סק"ב ובח"ד סנ"ד סק"ז), וכן מסיק ביביע אומר (ח"ד או"ח סי' כ"ג) שהאריך בבירור השיטות ובסק"יב מסיק שחייבות בהבדלה (דהעיקר דעתה ראשונה

5. המשנ"יב סקל"ה מוסיף שנגנו הנשים לשנות מהבדלה, וכוכנות המג"א להקל כאשר אין מי שיוציאה, שתבדיל ותשתחה כדי שלא לבטל מצות הבדלה. עכת"ז. ויל"ע במווצאי שבת חזון שנגנו ליתן היין לקטן (ששייך בחינוך של בפה"ג ואני בחינוך להתאבל על ירושלים) ואם אין קטן ישתה בעצמו. וצ"ע כ שיש לו רק קטנה בגיל החינוך הנ"יל האם עדיף לתת קטינה או ששתה בעצמו, וצ"ע ב לדינא.

בשו"ע, וכמו"כ יש ס"ס שמא הבדלה דאו' ואת"ל דרבנן, שמא כעינ' דאו' תקו'). האג"מ (חו"מ ח"ב סמ"ז סק"ב) ذן לעניין ברכות הנר ודוחה סברת המג"א בדעת הרמ"א שאינו רשאים לברך. ונראה מדבריו שפשיטה שנשים רשאים להבדיל. וכן מסיק בבירור הלכה (זילבר) רצו סק"ז שרשאים להבדיל. וכ"כ בשש"כ (ח"ב פנ"ח סט"ז).

לסיכום, לנוהגים כהשוו"ע, העיקר שנשים חייבות בהבדלה (מלבד שיטת כפ' החיים), ולנוהגים כהposekim האשכנזים יתכן ונשים פטורות אך עכ"פ העיקר רשאים לברך (וזולא כהרמ"א שנראה מדבריו שנשים לא רשאים).

יש נפ"מ אם רשויות או חייבות לעניין הוצאתן יד"ח בהבדלת אנשים שכבר יצאו יד"ח. לעrho"ש – לאחר דחייבות איזי גם איש שהבדיל יכול להבדיל עבורה, ורק לחומרה חששים שאשה לא תוציא אנשים. ליבי"א לכתילה עדיף שהאיש יכוון שלא לצאת יד"ח בבייחנ"ס, אך אם יצא יד"ח, יכול להבדיל לאשה שהרי לשיטתו נשים חייבות. המשנ"ב (רצו סקט"ו) כותב שנשים אולי רק רשאות ולכון כותב שעדיין שהאנשים שייצאו יד"ח לא יוציאו את הנשים בהבדלה. ובבירור הלכה כותב שעדיין שהנשים ישמעו מאנשים שלא יצא יד"ח ואמ' האנשים יצאו יד"ח יבדלו הנשים בעצמן, ובשעת הדחק יכול איש יצא יד"ח להוציא נשים. וכ"ג בשש"כ ח"ב פנ"ח הע' עג (ובמשנת יעקב רפכ"ט דשבת מער, דלפי הדגם"ר שאיש שהתפלל בע"ש אינו יכול להוציא אשתו בקידוש, לכוארה ה"ה בהבדלה למ"ד שנשים חייבות מהתורה בהבדלה).

פרק שני: נשים בברכת הנר – בורא מאורי האש

א. מהי דעת המשנ"ב בバイור הלכה

האמור לעיל מתיחס לברכת המבדיל. ובעניין ברכות הנר (במ"ה) לנשים כתוב הביה"ל ס"ס רצו זז"ל: "עיין במ"א שכותב דפשות דרשאים לברך לעצמן על הבשימים ועל הכווס, דברכת הננהין הם. והוא דלא נקט המ"א ברכות הנר, דברכת הנר לאו ברכות הנאה הוא דלא נתקין על הנאת האור, דא"ה היה צריך לברך בכל פעם כשראה האור וכמו שהביא ב"י בשם הרא"ש. ומסתפקנא אפילו למ"ד נשים חייבות בהבדלה אם חייבות בברכת הנר. דבשלמה הבדלה אף שהוא זמן גרמא נכללת במצבה ذוכרו שהיא שייכא לשבת וכמש"כ הרמ"ם, ואפילו למ"ד דרבנן דומיא דקידוש תקונה, משא"כ נר שנתקן על בריאות האור במו"ש שאינה שייכא לשבת כלל והוא זמן גרמא, מנ"ל דחייבות. ואין לומר כיון שנקבעת בברכת הבדלה חדא דין להו, דז"א זהה יכולין לברך אותה בפני עצמה ג"כ וגם אין מחויב לחזור אחר האור כדלקמן בסימן רצ"ח ס"א. ואולי כיון דלכתילה

מצוה לסדרן בלבד חדא דיןא להו ויתר נכוון לומר דaina חייבת בברכת הנר לכוריע", עכ"ל.

לביה"ל פשוט שנשים מברכות בשםים ויין שהם ברכות הננהין וכחמאג"א. ולענין במ"ה כותב שאינה ברכת הננהין ואינה קשורה לשבת והזמן גרמא ונראה יותר שאינה קשורה להמבידיל ולכן יותר נכוון לומר שאינה חייבת במ"ה. מלשון הביה"ל נראה שמתוייחס האם נשים חייבות במ"ה, אך צ"ע שהרי לכוארה גם אם אין חייבות הון רשויות לברך על זמן גרמא למנהג האשכנזים. ואולי כוונת הביה"ל שמאחר ואין חייבות גם אין רשויות, אך יש בכך קצת דוחק בלשון וגם צריך להבין מדוע אין רשויות ומאי שונה מהמבידיל שמסיק רשויות.

האג"מ (חו"מ ח"ב סי' מז סק"ב) סובר שביה"ל לא הכריע אם רשויות לברך במ"ה אלא רק כתוב דעתן חייבות. בבירור הלכה תנינא (זילבר או"ח ס"ס רצוי) מביא בשם הגר"ח נהא (בקצתה"ש ח"ג סצ"ז) דסובר דלביה"ל פשיטה רשויות לברך במ"ה, וכ"כ הצעץ אליעזר (ח"י"ד סמ"ג סק"א) דלביה"ל רשויות לברך, ומה שבכתב שאין חייבות נפ"מ שאיש (שיצא יד"ח) לא יברך במ"ה עבור אשה ככל מעשהז"ג שנשים רשויות לברך אך אין מברכים עבורן. ואילו בנחרות איתן (לגר"א רובין) ח"א סי' יט כתוב ששבט הלוי מבין לביה"ל שנשים לא תברכנה (ושבה"ל עצמו חולק ע"כ וכדלקמן). וכן בلوוח א"י (להגרים"ט) מעיר דלפמ"ש המ"ב לא תברכנה הנשים בעצמן מאורי האש, וכ"ג בשש"כ ח"ב פס"ב הע' צח שלחוושין לפיקוד המשנ"ב אין רשויות. מכאן, שהפסקים חלוקים האם לדעת המשנ"ב רשויות נשים לברך במ"ה.

ב. שיטות הפסיקים בברכת הנר לנשים

באג"מ הנייל פוסק שנשים מברכות במ"ה כי השו"ע כתוב שנשים מבידילות ולא ציין שאין מברכות במ"ה, וכ"ש למנהג אשכנז רשויות. וכ"כ ששבט הלוי (ח"ו מב סק"ב וח"ז עז סק"א אות ב'), ולכן פסק שהבעל יברך במ"ה לפני קראת איכה בבייחנ"ס והנשים תברכנה בבית. ביביע אומר (ח"י"ח סכ"ד סק"י"ב וכיו"ב ביחסו"ד ח"ז סכ"ז ובלוית חן כה) מסיק לאחר ביאור השיטות בארכיות שעדייף שתתשמעה במ"ה מאנשים שבידיהם גם לעצםם, אך אם א"א, תברכנה במ"ה בעצמן, ואם אין ידועות, יכול איש שיצא יד"ח לברך ולהוציאן יד"ח, ומוכחת מהאחרונים שבמ"ה בכלל הבדלה ודלא כביה"ל שנוטה להפריד בין המבידיל לbam"ה. וכ"כ הצעץ אליעזר (ח"י"ד סי' מג) דלמחיון בהבדלה ה"ה דחייבות במ"ה ודלא כמשנ"ב, ולכן עליהם לברך ודלא כלוח א"י. בירור הלכה (זילבר) רצוי סק"ח מצין הגمراה בפסחים נד, א' רבבי חז"ר וסידרן (להבדלה ובמ"ה) על החoston כדי להוציאא בנוי ובני ביתו, ולריטב"א ועוד ראשונים אשתו בכלל בני ביתו ומשמע

שנשים חייבות גם בבמ"ה (והובא גם בביב"א הניל), ומביा דלפוסקים במ"ה תלי בהבדלה, ולכון חייבות במ"ה כשם שהעיקר שחייבות בהבדלה (ובמהדר' תליתאה או"ח ס"ס תקנ"ו מביא רבבות אפרים בשם הנר"מ סאכאנטשבסקי שדו' בבמ"ה המנותק מהבדלה, כגון בלילה ט' באב, האם נשים חייבות שהרי מבדילים רק למחמתן, וראה לעיל שהבאנו ששהה"ל כותב גבי ליל ט' באב שהבעל מברך במ"ה בbijehcnn"ס והאשה בבית ובמועדוויז (ח"ז רנ"ה) נוטה שתברכנה במ"ה אף הבדלה אך לא במווצ"ש ליל ט' באב). בcpf החיים (רכזו סקנ"ה) חושש לספק ברכות להקל לעניין המבדיל ופסק שנשים תברכנה המבדיל ללא שם ומלכות ואעפ"כ פוסק שתברכנה במ"ה, ומשמע שמהדש שנשים חייבות במ"ה גם כאשרינו קשור להבדלה. בששי'כ (ח"ב פס"א סכ"ד) פוסק שנשים רשויות לברך במ"ה, אך תברכנה רק אחורי שישיימו ההבדלה ויטעמו מהיין, שמא אין חייבות והוא הפסיק בין בפה"ג לשתייה (ומוסיף בשם הגרשז"א שהכא גם לנוהגות כהשו"ע ולא מברכות על זמי'ג, הכא רשויות. עיי"ש). בנהרות איתן (ח"א סי' יט) כותב דגם החושים למשניב שלא לברך במ"ה מחשש לברכה לבטלה, אין להם למחות בנוהגות לברך דיש להן סmek בפסקים.

ג. גדר ברכת במ"ה והאם היא מצויה שהזמן גרמא

בסבירא, חיוב נשים בבמ"ה אינו פשוט, שהרי זמנה במווצ"ש והוא מעשהז"ג (אמנם ראה אג"ם הניל שסביר דליך זמי'ג, עיי"ש). ואכן יש שהסבירו שאעפ' שזמי'ג, האשה חייבת אף שחייבת בהمبادיל (שקיים לחיובה בשבת), אך לעיל הבאנו שסבירא זו אינה מוסכמת על כולם (וכפי שמצו בcpf החיים שכותב שתברך במ"ה ואילו המבדיל תברך ללא שם ומלכות). ובבאוור העניין נראה לקשר זאת לגדר ברכת הנר, ומצו בכך מחלוקת בראשונים. לרמב"ן (ברכות פ"ח) זו ברכת השבח כמו יוצר המאורות, ונקבעה למווצ"ש כי הייתה הפסקה בשימוש באש בשבת. וברא"ש (ברכות פ"ח סס"ג) כתוב: "ברכה זו אינה אלא לזכור בעלמא שנברא האור במווצ"ש, דאי משום הנהת האור מברך, היה צריך לברך בכל פעם ופעם כשנהניין מן האור". דהיינו, זו ברכה לזכור בעלמא (וראה גם Tosf' פסחים נג, ב ד"ה אין מברכין). ואילו הכל בו (סי' מא הובא באנו"ל ערך ברכת הנר) סובר שזו ברכת הנהניין ובשבט היה הפסיק בהנאה (בנהרות איתן הניל מביא בשם שו"ת באר משה דנהי שאינו ברכת נהניין שהרי אין גופו נהנה וכתו"ס פסחים אך הוא כברכת הנהניין שמשבחין הקב"ה שברא האש להנאה האם. ובביב"א הניל מביא השיטות ומסיק דהעיקר שזו תקנה לזכור בראית האש במווצ"ש. וראה גם בירור הלכה (רכח סק"ד) בביואר השיטות, ונפ"מ גם לברכת הנר במווצאי יההכ"פ ואכמ"ל).

ונראה לומר, שלגדר הדין יש נפ"מ האם הווי זמן גרמא. אם ברכת הנר היא ברכת שבח או לזכר בכלל, אזי זו מצווה שנקבעה זמנה למוצ"ש והוא זמ"ג ונשים פטורות (אא"כ יתחייבו אגב הבדלה וכדעליל). אך אם ברכת הנר אינה ברכת הנחנין, י"ל שמצו"ש אינו הזמן שנקבע למצווה אלא שהמצווה בשעה שנחננה וחז"ל קבעו שההנאה מתמשכת כל השבוע ונפסקת בשבת ולכן בפועל תחילת ההנאה כל מוצ"ש, וי"ל דכה"ג ליה זמן גרמא. (כיוצ"ב מצינו בשד"ח ח"ה מערכת מ"ס כלל קלו שהביא דלהרבה פוסקים כשהוזמ"ג לא מצד המצווה אלא מצד איסור צדיי ליה זמ"ג כגון: מעקה, מזוזה, כתיבת ס"ת, שילוח הקון ושהיטה שאסורין בשבת. ואמנם יש לחלק דהتم האיסור צדיי, אך גם בנד"ז י"ל שהזמן הוא מתחילה ההנאה ככל ברכת הנחנין וחז"ל רק קבעו מתי מתחילה ההנאה, וראה סברא עי"ז בצי' אליעזר חי"ד סי' מג סק"ג בישוב כה"ח בבמ"ה, ושם מוסיף דआ"ל שאינו זמ"ג בגל תחילת בריתן שהרי כה"ח רכט סק"ט מכיר שברכת החמה הווי זמ"ג). בנוסף, לפי הגדירה שזו ברכת הנחנין יתכן שגם הנוהגות כשו"ע ובכך מברכות על מעשהז"ג, אולי כאן רשויות לברך שהריسو"ס הן נהנות.

ד. סיכום הצדדים בעניין במ"ה לנשים והשוותה לברכת המבדיל

העולה מהאמור, אם במ"ה הווי ברכת שבח או לזכר בכלל האם הווי זמ"ג ויש לחייב נשים רק לשיטות שחייבות בהבדלה, ורק אם נחלייט שיש קשר בין במ"ה להבדלה. ואילו לשיטה שבמ"ה היא ברכת הנחנין ישנה סברא לחיבור דין אולי אין נחשב זמן גרמא (וגם אם הווי זמ"ג אולי בברכת הנחנין אין פטור של זמ"ג וילע"ב). ואם נשים פטורות מברכת הנר, האם הן רשויות לברך למנהג האשכנזים, יש מקום לדון בכך. לגבי המבדיל ראיינו שהרמ"א חשש שאין רשויות, והסביר הט"ז דבמצאות דרבנן אין רשויות ובמג"א הסביר דאפשר של הרמ"א במצבה שאין בה עשייה אין רשויות וربים מהאחרונים חולקים על הרמ"א (ובכללם המג"א עצמו) ומסיקים דרשויות לברך. האם סברות הט"ז והmag"א קיימות גם לעניין במ"ה?

ונראה לומר שסבירת הט"ז פשיטה שקיים גם בבמ"ה שהוא דרבנן ולפי הרמ"א נשים אין רשויות. ברם, סברת המג"א בדעת הרמ"א שנשים אין רשויות לברך במצבה שאין בה עשייה ילי"ע האם היא שייכת במ"ה. בברכת הנר קייל דין מברכין עד شيئاו לאورو, וי"ל DaoLi חשב מצווה שיש בה עשייה ורשויות לברך לפי סברת המג"א. מאידך, הבנו לעיל (פ"א ס"ג) סברת הקונטרסי שיעוריהם שכונת המג"א שנשים רשויות רק אם יהיה חפצא של מצווה, ולפי דבריו אין מחלוקת בין סברת המג"א לסבירת הט"ז ובכל מצווה דרבנן, גם אם יש

עשיה, איז' נחשב כחפצא של מצווה ואין רשויות לדעת הרמ"א. דהיינו, יש צד לומר שחשש הרמ"א שאין רשויות להבדיל, לא שייך לגבי במ"ה (אא"כ כהkontרטי שיעורים).

לפייך, לנוגות כמנהגי הספרדים – פשוט יותר לחייבן בהבדיל וכדעת הרמ"ם והשו"ע, ואילו ברכת במ"ה פחות ברור לחיבון (אא"כ במ"ה צמוד להבדיל או לצד דהוי נהנין ול"ה זמ"ג) ואם אין חייבות – גם אין רשויות להבדיל לצד דהוי ברכת הנהנין שנשים מברכות בזמ"ג בברכת הנהנין. (אא"כ נאמר לצד דהוי ברכת הנהנין שנשים מברכות שיברכו במ"ה ואילו המבדיל תוצאה זו לכוארה להיפך מדעת כף החיים שכותב שיברכו במ"ה וายילו המבדיל יברכו ללא שם ומלכות). אמנם, הכרעת רוב הפוסקים (גם הפוסקים האוחזים במנaggi ספרד), שנשים מברכות גם במ"ה. פשוט הוא רשויות לברך יי"ו ובשים (כשאר ברכות הנהנין).

ואילו לנוגות כמנהגי אשכנז – לגבי המבדיל, פחות ברור לחיבון מאשר לנוגות כהשו"ע, משומש שהרמ"א חשש לא"ח שאין חייבות בהבדלה. מאידך, לרוב הפוסקים הן רשויות לברך וזלא חשש הרמ"א. ואילו לגבי במ"ה, קשה עוד יותר לחיבון (שהרי גם בהבדיל חשש הרמ"א שאין חייבות ולכך הצד לחיב במ"ה אגב המבדיל קלוש יותר ונשאר לחיבון רק לשיטה שבמ"ה זה ברכת הנהנין ורק אם עי"כ אין מניעה לברך מצד זמ"ג). ולענין האם רשויות לברך במ"ה, ישנה סברא להקל רשויות טפי מאשר ברכת המבדיל (שאלוי חסיב למצווה שיש בה עשייה, ותרד סברות המג"א).

ה. הסבר השיטה של דעת המשנ"ב נשים לא תברכנו במ"ה

לעיל (פ"ב ס"א) הבנו מחלוקת האם המשנ"ב בביור הלכה חשש שאין רשויות לברך במ"ה. ויש שיטות שטוביים שלפי המשנ"ב נשים תברכנו המבדיל ולא רשויות לברך במ"ה. יש להבין מדוע, שהרי לגבי אשכנזיות האם רשויות לברך, ראיינו סברא שבמ"ה קיל טפי מהבדלה.

ונראה לבאר שהמשנ"ב דקדק בדבריו בעניין ברכת המבדיל, ועפ"ז א"ש חשו בעניין במ"ה שאין רשויות לברך (אם אכן זו כוונתו בביור הלכה, וכבר נתבאר שיש בזה מחלוקת). בדרכי המשנ"ב שהבנו לעיל (פ"א ס"ה), הביא לגבי הבדלה את שיטת הב"ח והmag"א רשויות לברך (וזלא כהרמ"א) והסביר בשעה"צ שימושים לטסוך ע"ז למעשה כי בלאו הכט הפר"ח והיעב"ץ הסכימו לדעה הראשונה. דהיינו, מצד עצמו יש מקום לחשש הרמ"א שלא רשויות לברך (מטעימות של הט"ז או של המג"א ברמ"א או מטעם אחר) אך לדינה יש פוסקים שחייבות לברך, ולכן נהי שלא לחיבון אך עכ"פ אפשר לסמן על ב"ח

ומג'א שרשאות ולא לחוש לרמ"א, ועל ידי כך נרווחה שלא יפסידו הברכה כדי לצאת ידי השיטות שהן חייבות.

ויש לומר דכ"ז שיק בהמבדיל. לגבי במ"ה הטרוף של השיטות שהן חייבות קלוש יותר. לגבי המבדיל זהוי שיטת הרמב"ם, מ"מ ושו"ע שחייבות, ואילו לגבי במ"ה כדי לחייב יש לחדש שבמ"ה קשורה להבדלה (והביה"ל הרי מפקק בזה) ואלי"כ הווי מצווה שהזמן גרא, שפטורות. האפשרות הנוספת לחייב לפי השיטה שבמ"ה היא ברכת הנהנים ג"כ אינה כ"כ חזקה, כי לרא"ש, רמב"ז ועוד ראשונים במ"ה אינה ברכת הנהנים ורק לכל בו הויא ברכת הנהנים, וזה אינה השיטה העיקרית, והמשנ"ב אף לא הזירה. בנוסף, גם לשיטות שחייבות במ"ה הרי עצם החיוב אינו חזק כמו במ"ה המשנ"ב סובר שלא אחר במ"ה. משום לכך ייל בסברת המשנ"ב (לשיטות שהמשנ"ב סובר שלא רשויות לברך במ"ה) שהחשש לסבירת הרמ"א שאין רשויות, בטל כאשריו יש שיטה עיקרית על חיוב חזק כמו במ"ה, משא"כ לגבי במ"ה עצם השיטה שחייבת אינה שיטה כ"כ עיקרית, ובנוסף לכך – גם לדעת המחייבים החיוב אינו כ"כ חזק (דא"צ לחזור) וגם אין שום שיטה שיש חיוב דאוריתא, ולכן חיש צזה אינו מספיק כדי לעkor חש הרמ"א שאין רשויות (אע"פ שלגבי במ"ה יש סברא לומר שהחש הרמ"א חלש יותר וכדלויל).

בכך נוכל להסביר השיטות סובבות שהמשנ"ב סובר שאין רשויות לברך במ"ה. אמנם לדינה הבנו לעיל שהרבה פוסקים סוברים שנשים חייבות, או עכ"פ רשויות, לברך במ"ה, ויינס אף שסוברים שגם המשנ"ב מסכימים רשויות.

פרק שלישי: הבדלת קטנה שהגדילה במווצאי שבת

א. חיוב הבדלה ותוספת שבת קטן שהגדיל במווצ"ש

ישנה מחלוקת האם קטן שהגדיל חייב בתוספת שבת ויוהכ"פ. המנ"ח (שיג סק"ט אות ז' ד"ה ונלע"ד פשוט) מסתפק האם קטן שהגדיל במווצאי שבת או במווצאי יהוכ"פ חייב בתוספת, דווקא אין חייב בתוספת אלא מי שחייב היה בעיקר, משא"כ קטן שהגדיל שלא היה מחויב בעיקר. וכן החת"ס (או"ח קעב) פוסק שהגדיל במווצאי יהוכ"פ פטור מתוספת, דרך למי שחייב בקדוש חייבו להוציא על הקודש. ואילו הישועות יעקב (או"ח תrhoח סק"א) פוסק שקטן שהגדיל במווצ"ש חייב בתוספת שבת כי עכשו הוא מחויב בגadol.⁶

6. ועיי"ש שכותב דתוספת יהוכ"פ שאני, דל"ש תוספת עינוי כשהיה רשאי לאכול ביום

ולענין חיוב הבדלה לגבי קטן שהגדיל במווצאי שבת: בשווי'ת הר צבי (או"ח Kashe) כותב דקטן שהגדיל במווצ"ש י"ל דהוא פטור לכוי"ע מהבדלה דאוריריתא משום שלרמב"ם הבדלה היא חלק מזכירת שבת לקדשו ביציאתו, ומאחר שפטור משבת, ה"ה שפטור מלקדש השבת ביציאתה ע"י ההבדלה ודומיא דתוספת יהכ"פ שקטן שהגדיל פטור.

והנה, בסברא יש מקום לעיין זהה. אדם יש מצווה לקדש את השבת ביציאתה ובזמן יציאת שבת הוא גדול, מודיע שלא יתריב במצווה זו, ומণיל לומרשמי שלא חייב בשבת, פטור מממצווה זו (זו מצווה שמאך עניינה שייכת לשבת אך מצד זמנה שייכת למוצ"ש, ובשבת היה פטור, ובמווצ"ש הגדיל וחייב במצוות ויש לדון האם הולכים לפי העניין או לפי זמן החיוב). אמן יש גם מקום לדוחות זאת, דאoli אזילין בתר עיקר החיוב. וגם אם הולכים לפי זמן החיוב יש מקום לדון לפוטרו דקטן שגדיל במווצ"ש הוא מגידל לא מיד בצאת השבת אלא מעט אח"כ (כי צריך י"ג שנה ומקצת يوم), ואילו החיוב לקדש השבת ביציאתה זה ממש ביציאת השבת (וכ"ש לרמב"ם שהובא בהערה 1 לעיל שזכירת השבת ביציאתה שייכת גם מעט קודם ליציאת השבת).

יש להוסיף, שככל האמור שייך אם דין הבדלה יסוזו בזכירת שבת ביציאתה. אך אם המקור להבדלה מהפסקוק "ולהבדיל בין הקדש ובין החול", י"ל שזו מצווה להבדיל במוצ"ש ואין נפ"מ אם חייב בשבת (במנחת אלימלך ח"א סי' כי כותב שאין שלא חייב לשמר שבת פטור מהבדיל בין הקודש לבין החול. ולענ"ד יותר מסתבר שהمبادיל אינו מבידיל בין החול, אלא בין הקודש דעת מאלבין החול, וראה להלן בסע' ב' בשם שו"ת בצל החכמה בעניין זה).

הבאנו מחלוקת בחיוב קטן שהגדיל בתוספת שבת. האם דין הבדלה בקטן שהגדיל זהה לדין תוספת שבת בקטן שהגדיל? ניתן לומר בסברא שתוספת שבת קשורה לשבת טפי מהבדלה, שהרי תוספת שבת משמעה להוסיף על השבת, וי"ל שחייב בה רק מי שחייב בשבת, משא"כ הבדלה יתכן שהיא מצווה בפני עצמה גם למי שלא חייב בשבת. אך ישנה גם סברא הפוכה שבקתה שו"ת בצל החכמה (שטרן, אוסטרליה, ח"א סי' עב), דייל שחייב התוספת הוא חיוב בשעה שהוא כבר גדול, משא"כ הבדלה היא חיוב משום היום שעבר שבו היה קטן (ואולי אפשר לחלק גם באופן קצת שונה, שתוספת היא מצווה להרחיב השבת למווצאי

(דהיינו, להוסיף שעת צום על כדי שעת צום הוא עינוי, משא"כ צום שעה לכשעצמו אינו עינוי כלל). ולענ"ד לפ"ז בשאר עינויים כגון סנדל וכדי יתכן ושiquid מקצת עינוי אפילו ע"פ שלא התענה ביום, וכמו"כ אם בפועל צם (מדין חינוך או שסתם לא אכל וכדי שייך תוספת עינוי גם באכילה ושתייה).

שבת, והבדלה نوعדה להראות שעכשו כבר אין שבת וחיוב זה אויל שיק רק למי שחייב בשבת). מכאן שמסברא יתכן שהמחייבים קטן שהגיל בתוספת, יפטרוهو מהבדלה, ומאידך יתכן שהপוטרים אותו מtosפתichiיבוהו בהבדלה.

בשווית בצל החכמה ע"פ סברתו הנ"ל מסיק שקטן שהגיל פטור מtosפת וחיובו בה רק מדין חינוך, ולכן למ"ד שהבדלה דאוריתא, גדול לא יצא י"ח בהבדלה קטן שהגיל שחייבו מדין חינוך דרבנן. משא"כ למ"ד שהבדלה דרבנן, יכול הקטן שהגיל להוציא גדולים (ואין חיסרונו של תרי דרבנן שמוציא חד דרבנן שישיך רק בקטנו המוציא, ולא בגודל המוציא כשייש תרי דרבנן עי"ש).⁷

ב. קטנה שהגילה במוצ"ש פטורה ממה נפשך מהבדלה

לאור האמור לעיל, אם חיוב הבדלה מקורו מזוכר (לקדשו ביציאתו), יש מקום לפטור קטן שהגיל מהבדלה, ואילו אם המקור להבדלה הוא מ"ולהבדיל בין הקדש לבין החול", יש יותר מקום לחייב קטן שהגיל בהבדלה.

לפייכך, נראה שקטנה שהגילה במוצ"ש לכוארה פטורה מהבדלה ממה נפשך. אם חיוב הבדלה הוא מ"זכור" וקשרו לשבת, אזי היא פטורה כי קטנה לא חייבה בשבת (ורק נשים שהיו גדולות בשבת חייבות מצד דאיתנהו לשמור). ואם חיוב הבדלה הוא מ"ולהבדיל" ואינו קשרו לשבת, אזי היא ככל הנשים שפטורות מצד מעשהז"ג. כדי לחייב קטנה שהגילה בהבדלה צריך גי' תנאים: א) שהבדלה תהיה מנותקת בשבת, ב) שחייב הבדלה הרגיל רק מדרבנן (וחפס' אסמכתא), ג) לפי שיטת רשי"ו וא"ח שבדמילי דרבנן נשים חייבות במעשהז"ג (וורה"פ פליגא). ורק בشرط כל גי' התנאים הנ"ל יש מקום לחייבה, ולפייכך יש צד חזק מאד לפוטרה.

והאם היא רשאית להבדיל (לנוחגים כהאשכנזים): הבאו לעיל (פ"א ס"ג) שהרמ"א חשש שנשים אינם רשאיות להבדיל וכחесברוי הט"ז והמג"א. המשנ"ב בשעה"צ כותב אפשר לסמוך על הב"ח ומג"א שפסקו שרשויות כי בלא"ה להרבה פוסקים נשים חייבות. אך י"ל דכ"ז בגודלה. בקטנה שהגילה, שיש צדדים רבים יותר לפוטרה ממן"פ, ורק צד קלוש לחייבה (וגם הוא לכל היותר מדרבנן), יש יותר מקום לחוש לסבירות הט"ז והמג"א בדעת הרמ"א שאינה רשאית להבדיל.

לדעת המנתת אלימלך (ח"א סי' כ') אם המקור לחייב הבדלה הוא מהפס'

7. באורח משפט סי' סב דן אויל לחייב קטן שהגיל בהבדלה כי יתכן וחויב בתוספת שבת ביציאתה. ובשווית בצל החכמה הנ"ל כותב דלא מסתבר לחייב הבדלה רק בגין חיוב בתוספת (וראה גם בציג אליעזר חייב סלי"ח שדן בנסיעה במנוחת של נהג שלא שמר שבת ולא הבדיל, האם יש חיוב הבדלה למי שחייב בשבת ולא שמרה בפועל עי"ש).

"ולhalbידיל", אזי חיוב הבדלה רק למי שהיא לו חיוב של קודש. ולפי דבריו יצא שאין בכלל צד לחייב קטן שהגדיל בהבדלה וכ"ש שקטנה פטורה. ולענ"ד סברא זו תלואה בחקירה האם חיוב אדם בהבדלה הוא בכלל שומר שבת או בכלל שהיתה שבת קודש בעולם. וראיתי שדן בזה בשווית בצל החכמה (ח"א סי' עב). ולענ"ד יותר יש לומר שחייב הבדלה הוא להבדיל בין הקודש שהיתה בעולם לבין החול, ולפיכך, לצד זה, קטן שהגדיל חייב בהבדלה, שהרי היה קודש בעולם (וכ"ש כשהוא גם שומר שבת מדין חינוך), משא"כ אם חיוב שבת מדין זכור – לזכור השבת ע"י שמקדשים אותו ביציאתו, לענ"ד מסתבר יותר לומר שרק מי שחייב בשבת צריך לקדשו ביציאתו (ופחות מסתבר לומר שאדם צריך לזכור ולקיים את השבת שהיתה בעולם ביציאתה).

אמנם כל האמור לעיל הינו בהנחה שקטן פטור משבת. אך הרי יש דין חינוך לפחות, ואם כן הוא שומר שבת מדין חינוך, ואולי משוויה הוא יתחייב בהבדלה. לפיכך, יש להרחיב בגדרי חינוך לפחות וההשלכות לנידונו.

ג. חיוב חינוך על הבן או על האב

חלוקו הראשונים האם דין חינוך יוצר על הקטן חיוב מדרבן לקאים המצווה, או שהקטן כלל אינו מחוייב ורק על האב יש חיוב מדרבן לחנכו. לרשי (ברכות מה, א ד"ה עד שיאכל) החיוב הוא על האב, וכ"ז הריטב"א (מגילה ט, ב ד"ה מתניתין הכל) והמאירי (ברכות כ, א), ואילו Tosf (ברכות מה, א ד"ה עד שיאכל) סוברים שיש חיוב על הבן מדרבן (וראה מקורות נוספים באנט"ל ערך 'חינוך'). ומלשון הרמב"ם דיק הכס"מ (מזוזה פ"ה ה"י, ברכות פ"ה ה"ז, חמץ ומצה פ"ז) ה"י ע"פ הרמב"ם שם וכן ע"פ פ"י"א דנחלות ה"י) שדין חינוך מטיל חיוב על האב ולא על הבן (אמנם יש מקורות ברמב"ם שנראה מהם שהבן עצמו חייב מדין חינוך כגון: פ"ה דברכות ה"א, פ"ג מציצית ה"ט, פ"ו דסוכה ה"א, פ"ז דלולב הי"ט ועוד, ונזכר בספר המפתח לרמב"ם פרנסקל בהלי נחלות בשם ספר תפילה של ראש עמ"ס תפילים. וראה מש"כ הגרא"י במבוא לילקוט יוסף על דין קטן ומש"כ בזה בספר הקטן והלכותיו – רקובסקי ח"ג סי' א' בניסיון לישב שיטת הרמב"ם, וראה גם לשון שו"ת הרא"ש כלל ד' סכ"א).⁸

ד. חינוך קטן שהגדיל במצבה שעדיין אינו מחוייב בה

חייב האב לחנוך את בנו נפסק בהגיע הבן לגודלות. כ"פ הב"י (או"ח ס"ס ק"ז)

8. ודין חינוך שייך גם בקטנה. במג"א (או"ח שמג סק"א) דין אמן אם יש חינוך על בת וברבמ"ז (במלחמות, יומא פב) ור"ן (שם ד"ה א"ר הונא) עיקר החינוך לבן, אך לרואה"פ יש חינוך גם בקטנה, וכ"פ המשנ"ב (שמ"ג סק"ב).

ד"ה ואיכה ובסי' רצ"ז ד"ה וכותב עוד), הב"ח (רכ"ז ד"ה וכותב עוד) והמשנ"ב (רכ"ה סק"ז) שהוסיף שיש רק חיוב להוכיה בנו (ובביאור הלכה ל"ז ד"ה וי"א מסיק המשנ"ב דכשהגיע לגיל י"ג סמכין אחזה דרבא שהביא ב"ש ופקע החינוך). ובסברא יש לעיין, האם נשארת חובת חינוך לאחר הגיעו לי"ג כאשר הבן עדין לא מחויב במצבה (כמו בנד"ז, לפי הצד שפטור מהבדלה במווצ"ש כגדל כי לא חייב בשבת, האם יש חיוב חינוך על כד). שאלת זו תלולה أولى בחקירה, האם חינוך הבן שייך רק בבנו קטן או שהחינוך ממש עד לשעה שהבן מתחייב בעצמו, ונפ"מ כשהבן גדול ועדין לא נתחייב. מסתימת הפוסקים נראה שאין חילוק ובכל מקרה פוקע החינוך בהגיע הבן לגיל י"ג. ואכן באורה משפט (ס"י סב) כתוב שקטן שהגדיל פוקעת חובת החינוך, וכך אם קטן שהגדיל פטור מהבדלה, הוא גרע מקטן שיש על אביו חובה לחנכו וכעת שנתגדל פוקע מצוות חינוך ואיןו מחויב כלל, אך למועדו"ז (ח"ד רפ"ח) יתכן שהחינוך ממשך אחר י"ג כshedain la natahiv.

ולטיכום, לרוב הראשונים חיוב חינוך על האב וכ"ד הכס"מ ברמב"ם, ולתוטט' החיוב על הבן ושיך גם בקטנה. בגיל י"ג פוקע דין חינוך וייתכן מאד שאין חינוך אחר י"ג גם על מצווה שעדיין פטור ממנה, וכ"כ באורה משפט. אך אם נחדש דין חינוך איינו פוקע בגודלות אלא בשעה שמתחיל להיות מחויב, אז ייתכן שמיושך דין החינוך כאשר הוא פטור עדין מחיויבו כגדל. ובפשטות חובת חינוך פוקעת גם בכח"ג.

ה. הבדלת קטן וקטנה שהגדילו במווצ"ש בחיוב מדין חינוך

יש לבדוק את ההשלכות מדין חינוך לנזוננו. על פי האמור יוצא לגבי קטן שהגדיל במווצ"ש, שאם הבדלה דאוריתית אינה קשורה לשבת (או שקשורה לשבת של העולם ולא לשבת שלו), אז הוא חייב בהבדלה מדאוריתית ומוציא אחרים. וכיוצא באם הבדלה דרבנן אינה קשורה לשבת וכן, אז הקטן שהגדיל חייב בהבדלה מדרבנן כגדל ומוציא אחרים.

אם הבדלה קשורה לשבת והיא מדאוריתית, אז הקטן שהגדיל פטור וכל היותר אולי הוא חייב מדרבנן לפי Tos' שיש חיוב חינוך על הבן. וג"ז צ"ע, דיוטר מסתבר שחייב חינוך על הבן פוקע לכשיגדייל ע"פ שהוא עדין פטור. ואילו לרשיי שחייב חינוך על האב, עוד יותר מסתבר שבגדלות פוקע דין חינוך, ובכל מקרה הקטן מצד עצמו פטור. ואם נאמר שיש עכ"פ חייב דרבנן (לפי Tos'), אז הקטן שהגדיל לא יוכל להוציא האחרים שחייבים מדאוריתית. ואם הבדלה דרבנן וקשורה לשבת, אז בפשטות הקטן שהגדיל פטור, וכל היותר אולי לפי Tos' הוא חייב מדין חינוך והוא תרי דרבנן (וג"ז לא כ"כ נראה, יותר מסתבר

שפוך דין חינוך בגדלות). ויל"ע האם יכול להוציא גдол שמחויב בהבדלה חד דרבנן. וייתר מסתבר שלא יכול להוציא (אמנם לעיל הבנו סברת שווית בצל החכמה שבקטן שהגדיל מהני תרי דרבנן להוציא חד דרבנן, אך י"ל שמאחר שעצם חיובו בתרי דרבנן מפוקפק וייתר מסתבר לפוטרו, لكن נראה שעכ"פ לא יכול להוציא חד דרבנן. יש אף מקום לדון DAOלי אם פקע דין חינוך ואינו מחויב, AOLI אינו רשאי להבדיל בעצמו (ויל"ע האם דמי לאשה שפטורה מעשהז"ג ויש מחלוקת אם רשאית לברך, וכמובן שיש לחלק בין אשה לקטן שהגדיל ואcum"ל) ומאחר שעליו להבדיל לפי השיטות שהבדלה אינה קשורה לשבת, צ"ע האם צריך שישמע הבדלה מגודל שהרי יתכן והוא פטור ואינו רשאי, ויל"ב).

ובאופן כללי לסיכום: קטן שהגדיל חייב, אם הבדלה אינה קשורה לשבת. אך אם הבדלה קשורה לשבת נראה יותר שהוא פטור.

ואילו קטן שהגדילה במו"ש מסתבר טפי לפוטרה מהבדלה ממה נפשך כדיעיל. אם הבדלה דאוריתא וקשורה לשבת, אז היא פטורה כי בשבת הייתה פטורה, ויש לכל היוטר צד קלוש לחייבה מדין חינוך מדרבנן. כיוצא"ב אם הבדלה דרבנן וקשורה לשבת, אז היא פטורה כנ"ל ולכל היוטר צד קלוש לחייבה מדין חינוך כתרי דרבנן. ואם הבדלה דאוריתא ואינה קשורה לשבת, אז היא פטורה משום דחווי מעשהז"ג (ול"ש בזה הויל ואיתנהו לשמור וכו' שהרי הבדלה אינה מדין זכור). ואם הבדלה דרבנן ואינה קשורה לשבת, הואי מעשהז"ג שנשים פטורות (מלבד שיטת רשי"י וא"ח שנשים חייבות במעשהז"ג דרבנן).

לפייך בקטנה שהגדילה יש לכל היוטר צדים קלושים לחייבה בהבדלה מדרבנן. ישנו צד קלוש נוסף לחיבין, אם נאמר שהבדלה דאוריתא וקשורה לשבת אך לא לחיבור השבת של המבדיל אלא למציאות השבת בעולם (שבת דעתמא). לפי הגדרה זו קטן שהגדילה AOLI חייבת בהבדלה שהרי נשים קשורות לחיבור שבת ולכן חייבות בהבדלה ובכמוי"כ החיבור הקשור לשבת דעתמא ולא לחיבור הקטנה בשבת ולכן גם קטן שהגדילה AOLI חייבת בהבדלה. אך גם זה צד קלוש, כי יותר מסתבר שחיבור נשים בהבדלה, הויל ואיתנהו לשמור איתנהו בזוכר, שיין באם חוביו בפועל לשמור ולא בכך שהיא "שומר" של שבת דעתמא. ומאחר שהצדדים לחייב קטן שהגדילה קלושים, נראה בעיקר שהיא פטורה מהבדלה, ויש יותר מקום לחוש שאינה רשאית להבדיל עצמה ואם תרצה תוכל לשמעו הבדלה מאחר.

ו. יציאת גдол י"ח במעשהו בקטנות ונפ"מ להבדלה

עד עתה יצאנו מtopic הנחה שם הבדלה קשורה לשבת יש לפטור קטן שהגדיל מהבדלה מאחר שלא חייב בשבת. אך לכוארה יש מקום לדון בזה, שהריسو"ס

הוא שמר שבת קקטן מדין חינוך, ויש לבחון האם פעולה שעשה הקטן בקטנות תועיל לחיבתו לכשיגדיל.

והנה במנinch ל"א (בנדפסמ"ח סק"ט) דין האם יוצאה בגודלותו במה שעשה בקטנותו, וגם הרע"א (או"ח קפו) מסתפק בזה ונוטה דל"מ, ולדעת הטורי ابن (ר"ה כח ד"ה אילימה) לא יצא בזה יד"ח, וכ"ג בגר"ח (שיובא לקמן).

אך יש הפסיקים דמהני. כ"כ הנצי"ב (במשיב דבר ח"א סי' יח) וכדמוכח מהרמ"א (או"ח נג, י) דכתב שקטן לא יהיה ש"ץ בערבית לפני גודלו ערב, ומשמע דעצמיו יצא, והטעם כי סוו"ס יש לו מצווה מחייבת חינוך (ויבי"א ח"ג או"ח סי' כ"ז סק"ה וסק"ו דוחה די"ל דשאני ערבית שהיא רשות, וכן דיש לצרף דיתכן והוא עדין קטן די"א שצרכיך מעלה, וכמו"כ מסתבר שעדיין לא הביא ב"ש), וכ"ג קצר בחמי אדם (שבת כלל ו' סעיף ג' שכטב שקטן א"י להוציא גдол אך גדול יכול לצאת אם עשה קודם קודם שחיבב מדורייתא, ומשמע קצר דה"ה שיצא במה שעשה בקטנותו, ויש לדחות ואכמ"ל). הנצי"ב מוכיח שגדול יוצא במתה שעשה בקטנותו מהרמב"ם (פ"ה דק"פ ה"ז) שקטן שהגדיל בין שני פשחים חייב בפסח שני, ואם שחתטו עליו בראשון פטור. ומשמע שיוצאה הגדול במתה שעשה בקטנות (וראה גם באו"ש פ"ה דק"פ ה"ז). ואילו הטו"א דוחה ומסביר הרמב"ם כמהר"י קורוקוס שהובא בס"מ שכטב גבי ק"פ שקטן שייך בק"פ משום שנמנה בחבורה, ואדרבה משמע דק"פ שאני ובעלמא לא יוצא יד"ח. כיוצא בגר"ח מחלוקת בין מצה לק"פ דמצה הווי חיוב גברא בלבד ולכן קיומה קטן ל"מ, מא"כ בק"פ יש בנוסף לקיום המצויה באכילה, גם חפצא של קרבן, וקטן שלא הופקع משייכותו בהקרבת ק"פ ומקיים דין עשיית הפטח לכן יצא יד"ח. ומשמע מהגר"ח דבעלמא לא יצא במתה שעשה בקטנותו.

ישנם אחרים הסבירים שלפי המרדכי מעשה קקטן מהני. למרדכי (מגילה תשכ"ח בשם ר' טוביה מוונייא) למ"ד שסומא חייב במצוות דרבנן הוא מווץיא חייבים מדורייתא משום שיכול להתקפח. המג"א (רס"ז סק"א) ורע"א (שם) ומנinch (ש"ו) ובן איש חי (ש"ש בראשית יג ומציין למש"כ ברב ברכות) למדנו במרדכי דה"ה קטן שהרי עתיד להגדיל (ובחכמי"ש על השו"ע שם כותב שקטן מחוסר זמן, ויל"ע לדבריו כሆומד להגדיל היום ויש לפלפל בזה ואכמ"ל), וצינו שהכס"מ פlige. אך הרבה אחרים (מהר"ם שיק או"ח רסט וכ"ג בפמ"ג מ"ז ס"ס רע"ג וכ"כ באמ"ב שבת יא ובביב"א ח"ג או"ח סי' כ"ז מצין לאחרונים אחרים שכטבו כיוצא ב) סוברים קקטן שאני שהרי לרשי"י אינו מחויב אפילו מדרבנן, ויל"ל דגם למרדכי ל"מ וגרע מסומה.

בכתב סופר (או"ח ס"ס לא) כותב דלטוס' יצא במצוות דרבנן במתה שעשה בקטנותו כי היה בר חיובו משום חינוך, מא"כ לרשי"י שהחינוך על אביו, לא

ויצא במצוותה דרבנן (גם בספר הקטן והלכותיו פ"י"א הע' מ' מביא בשם בנין שלמה סי' ס' לחלק (כהכת"ס בדעת תוס'), בין מיili DAO' למילוי דרבנן). יש חיזוק לדברי הכת"ס בשיטות האחרוניים במרדי דלעיל שסוברים שמעשה קטן ל"מ אליבא דרש"י וגרע מסומה.

יש לדון לשיטת הנצ"יב וחלק מהאחרוניים בדעת המרדכי דלעיל, שיווצה יד"ח במא שעשה בקטנותו, האם יאמרו זאת רק לתוס' או גם לשיטת רש"י. מסתימת לשון הנצ"יב נראה שלא חילק בדבר ואולי גם לרשותי יצא יד"ח. בטעם הדבר ייל, דנהי שכקטן לא היה מחויב, אך סוויס הקטן עשה מעשה של מצווה שהרי נחשב עי"ז שאביו מקיים מצווה, ולכן יוצאה בזה יד"ח כשהגדיל. (ולפי סברא זו יש גם מקום לחלק בין מיili דאוריתא שם יש חפצא של מצווה למילוי דרבנן שם זה רק חיוב גברא. אך הנצ"יב לא חילק בכך). אם אכן הסברא מהני גם אליבא דרש"י א"ש שהוכחת הסברא שמעשה דקטנות מהני לכשיגדיל מהרמב"ם בהלי ק"פ ולעל ראיינו שהכס"מ לומד ברמב"ם בכמה מקומות שחייב חינוך על האב וכדעת רש"י (אמנם כס"מ עצמו בהלי ק"פ כמההר"י קורקוס ומשמע דלא כהנצ"יב). ולסיקום – מצינו מחלוקת בפוסקים האם אדם יוצאה יד"ח בגודלותו במצוותה שעשה בקטנותו.⁹

لمחלוקת זו אולי יש נפ"מ גם לנידונו. לשיטות שיווצה במא שעשה בקטנותו יתכן שהיא שעה בקטנותו גם יכול לייצר חיוב המשכי בגודלותו (ו אכן יש שיטות עי"ז לגבי ספירת העומר, וראה העלה⁹), ולפ"ז הקטן שומר שבת מדין חינוך (כחיב שלו או אולי אף כחיב של אביו) אולי יחויב בגודלותו להבדיל מדאוריתא. ולפ"ז קטנה שהגדילה – יתכן שחייבת בהבדלה (casus shareholder נשים

9. ודיונים נוספים בזה בפוסקים בעניין ברכת התורה אם מחויב לברך שוב בערב וכן אריכות גודלה בעניין קטן שהגדיל בספירת העומר האם ימשיך לברך בברכה (וראה גם מנתת יצחק ח"י סי"ז שdone האם נער בר מצוה צריך להקפיד להתפלל ערבית אחר צה"כ). ביב"א (ח"ג או"ח נז, כת) האריך לבאר ומסיק דלא יברך כשספר ספיה"ע לכל הצירופים ל"מ דספק ספיקא ל"מ לברכות וספרת קטן חסר בכוונתו ול"מ לכשיגדיל. אך להרבה אחרים יברך. כי"כ המג"ח (ש"ו) ע"פ מרדי, וכן מביא בצי"א (ח"י"ד סי' נה בשם הכת"ס ומציין שכן המנהג ושכ"פ בערורה"ש), וכי"כ בשערית (או"ח תפ"ט סק"כ), וכ"פ במהר"ם שיק (או"ח רسط) והר צבי (או"ח ח"ב סע"ו) וכן מובא בשם הבא"ח (ברב ברכות פ, א-וב, ח) וכן בתו"ת (אמור כג, נד). ובטעט הדבר כתבו לצרף הדעה של"צ תמיינות להבנתם במרדי שמעשה קטן מהני והשו גם לפ"ר בעכו"ם שנתגיר, ויתכן שאפירלו לשוברים שמעשה קטן ל"מAuf"כ חשוב כתמיינות (זהו עכ"פ מצווה קיומית), ובמועדים זומנים (ח"יד וח"ח סי' רפח) מביא לכך טעמים נוספים (ובצי"א הניל מביא דעתה שחייב גם אם לא ספר בקטנות, דתמיינות בעין רק במא שמחויב).

חייבות לרוחה"פ בהבדלה). אמנם לדינה גם צד זה אינו חזק כי"כ ולא מצאנו לו כי"כ מקורות, ובכל אופן מאד יתכן שזה לכל היותר דרבנן, וג"ז צ"ע.

ז. הבדלה בקטנה שהגדילה במווצ"ש – סיכום

לסיכום כל האמור: נמצאנו למדים שהעיקר הוא לפטור מהבדלה קטנה שהגדילה במווצ"ש וממה נפשך. אם הבדלה קשורה לשבת איזי היא פטורה כי בשבת הייתה קטנה. ואם הבדלה אינה קשורה לשבת, היא פטורה משום דחווי מצוות עשה שהזמן גרמא. אך ישנו מספר צדדים לחייבה בהבדלה.

הצדדים לחייבה מדאוריתא:

- א) אם הבדלה קשורה לשבת דעתם.
- ב) אם מעשה בקטנות יוצר מדאוריתא חיוב לכשיגديل והבדלה קשורה לשבת ונשים חייבות בה.

הצדדים לחייבה מדרבן:

- ג) אם חדש שיש חיוב מדין חינוך גם לכשגדיל (ויתר שיעיך לפי תוס' וכמו"כ כי"ז אם נשים חייבות בהבדלה דהבדלה קשורה לשבת).
- ד) אם מעשה דקטנות יוצר עכ"פ חיוב מדרבן בגדיות (והבדלה קשורה לשבת).
- ה) אם הבדלה מדרבן ונינה קשורה לשבת ולפי רשי"י וא"ח שבמצוות דרבנן שזמנ"ג נשים חייבות.

והנה, אפשרות ה' אינה חזקה, שהרי לרוחה"פ הבדלה קשורה לשבת וכי"ש קשורה"פ פוטרים נשים ממעשה"ג דרבנן ודלא כרשי"י והא"ח. אפשרות ב', ד' שמעשה בקטנות יוצר חיוב לכשיגديل הינה מחודשת ושנויות בחלוקת, וכמו"כ עליינו לחידש שכש שמעשה קטן מהני ה"ה דיצור חיוב לגדיות, ובכל מקרה היא תועיל רק לדעת (העיקרית) שהבדלה קשורה לשבת וכמו"כ היא יותר שייכת לפי תוס', אך רוחה"פ סוברים כרשי"י שקטן אינו מחויב כלל מדין חינוך (וכי"ש שהשו"ע לומד בכט"מ שהרמב"ם כרשי"י וכדלקמן). אפשרות א' הינה סברא מאוד מחודשת, שהמצוות לזכור ולקיים השבת ביציאתה לא נאמרה למי שחויב בשמרות שבת אלא בכל אדם, שאע"פ שהיא פטור משמרות השבת סוו"ס עליו לקדשה ביציאתה שהרי הייתה שבת בעולם. וסבירא זו קשה אף יותר כשהמדובר בנשים שככל חיובן לחדש השבת ביציאתה נובע מהלימוד הוואיל ואיתנהו לשמור איתנהו בזוכר. ומסתבר עוד יותר שאיתנהו לשמור צריך שכן היא עצמה תחביב לשמור ולא סגי שיש "שמור" בעולם.

גם אפשרות ג' לענ"ד אין בה בכדי לחייב, וממה נפשך. כדי לחייב אשה בהבדלה יש לנוקט שהבדלה קשורה לשמרות שבת (דא"כ הווי מעשה"ג), והראשונים העיקריים שסוברים שהבדלה קשורה לשבת הם הרמב"ם, הריטב"א והמאירי

וכפי שהבאנו לעיל (פ"א ס"ב).¹⁰ והנה, דוקא אותם ראשונים סוברים כרשי' שקטן כלל אינו מחויב מדין חינוך וכפי שתבהיר פ"ג סעיף ג' (ונמי שברמב"ם אין הדבר כתוב באופן מפורש אך כך לומד הכת"ם ברמב"ם ובנוסף לכך הכת"ם בהלי ק"פ מסביר כמהר"י קורקוס ומשמע דבר ד מעשה קטן ל"מ לכשיגדילוק"פ אני והכת"ם הוא בעל השווי' שפסק ונשים חייבות בהבדלה).

יכتب הגר"י כהן (דברי יוסף אה"ע ח"א אישות סק"כ) שם יש שני צדי היתר ובכל אחד מהם בלבד פוסקים לחומרא, אם המחייב בזה מיקל בזה ולהיפך, דהיינו, לכל פסק לשיטתו יש הצד היותר, במקרה שכזה קל הרבה יותר להקל, וסימוכין לדבר בש"ך יוז' נ"ד סק"ט (ויעוין בט"ז סק"ד) וברע"א אה"ע סי' ב' (בגהותו על הב"ש סק"ג).

ולפי דבריו, בណזונו – שכל הצד לחייב נשים בהבדלה יסודו ברמב"ם, ריטב"א ומארוי שהבדלה קשורה לשבת, והם עצם סוברים כרשי' שקטן אינו מחויב מדין חינוך אלא אביו, מミלא אין כי' יסוד לחיבתו בגדרות מדין חינוך, וזה מחליש מאוד את אפשרויות בגד דלעיל. ומכאן, שכל הצדדים שהבאו לחיבת קטנה שהגדילה במו"ש בהבדלה אינם חזקים והעיקר הוא לפוטרה. ולפיכך יש מקום לחוש לסבירות הט"ז ומג"א ברמ"א שאינה רשאית להבדיל (שהרי המשנ"ב בשעה"צ מקל נגד סברות הט"ז ומג"א רק משום שלהרבה פוסקים נשים חייבות). לפיכך נראה שקטנה שהגדילה במו"ש לא תבדיל עצמה, והעיקר שהיא פטורה. ואם רוצה, יכולה לשם הבדלה ממשי שלא יצא יד"ח אך לא תבדיל עצמה.

ח. ברכת הנר בקטנה שהגדילה במו"ש

ומה הדין בקטנה שהגדילה במו"ש לעניין ברכת הנר. לכוארה יש הבדל בין ברכת המבדיל לברכת בורא מאורי האש. ברכת המבדיל לרוח"פ קשורה לשבת, ולכן קטן שהגדיל יש מקום לפוטרו, משא"כ במ"ה – מצד עצמה אינה קשורה כלל לשבת, ולכן קטן שהגדיל במו"ש לעניין במ"ה לכוארה דינו בגדור. ולאחר שלהרבה פוסקים נשים חייבות בבמ"ה, או עכ"פ רשויות לברך וכדლUIL בפ"ב, איך לכוארה ה"יה בקטנה שהגדילה.

ברם, יש מקום לדון בכמה סברות אולי לפטור קטן שהגדיל במו"ש מברכת

10. לרמב"ם הבדלה מדאי' וקשורה לשבת. בrittav'a ומארוי אפשרות שהבדלה מדרבנן אך כעין דאוריתא תקוון דהיינו, תקנו הבדלה דומיאDKידוש וקשר לשבת (אמנם יש מקום לפלפל בנסיבות הטעון דאי' תקוון דואלי כוונתם שכם שמתורתה יש קידוש גם לנשים ה"יה שחז"ל תיקנו הבדלה גם לנשים אך בלי קשר לשמרות שבת, אך צ"ע אם מסתבר לומר כן. ונראה שזה דוחק, ובכל מקרה הדבר לא ניתן להאמיר לפי הרמב"ם שסבירה שהבדלה דאוריתא).

במ"ה. יש לעיין האם החיוב בבמ"ה חל מעיקרו מיד בתחילת מווצ"ש, או שזמןו מעיקרא בכל הזמן של מווצ"ש.¹¹ אם נאמר שעיקר החיוב מיד בצאת השבת יש מקום לומר שהקטן הגדיל רק אח"כ ולפיכך הוא פטור (וכע"ז nondum לעיל בפ"ג ס"א לגבי הבדלה, אך אין קשר הכרחי בין הבדלה לבמ"ה ויתכן שהאחד זמנו מיד בצאת השבת והשני בכל זמן מווצ"ש). אך נראה שהעיקר שמלכתהילה נקבע זמן ברכות הנר בכל מווצ"ש ולא מצאנו שעיקר הזמן בתחילת מווצ"ש ושלآخر מכון במוצ"ש תהיה המצווה מדין תשולמיין (ורק לעניין המבדיל ביום שני ושלישי ואף לגבי יום ראשון מצינו דיוונים האם זהו זמנה או שזה דין תשולמיין). גם במקור הדין (בפסחים נד, א) מובאות בריתיא שהקב"ה נתן במווצאי שבת דעה באדם הראשון לטחון אבניים זב"ז ויוצא מהן אור ולא נזכר שם שזה היה מיד בצאת השבת. לכן, אין זו סברא לפטור קטן שהגדיל במוצ"ש מברכות במ"ה.

לפי הכל בו, שבמ"ה היא ברכת הנהנים שمبرכים במוצ"ש אחר שפסקה הנatta בשבת, היה מקום לפלפל שקטן שהגדיל במוצ"ש לא היה לו הפסיק הנאה בשבת שהרי לא היה מוזהר מהתורה בשבת. אך גם לשיטתו נראה שחייב, Duis לומר שאף לקטן היה בפועל הפסיק בשבת שהרי סוייס שמר שבת מדין חינוך ובנוסף לכך יש מקום לומר שקבעו הזמן לברכת הנהנים לפי העולם גם אם ליחיד לא היה הפסיק (ויש לדzon בזזה), ולכן נראה שאין בכך כדי לפטור קטן שהגדיל במוצ"ש מברכות במ"ה.

ונראה שהעיקר שקטן שהגדיל במוצ"ש חייב לברך במ"ה.

אמנם לגבי קטנה שהגדילה במוצ"ש יש לעניין סיבה לפוטרה. הבאנו לעיל (פ"יב ס"ב) לעניין חיוב נשים בברכת הנר שיטות הפוסקים לחיבן ע"ג דהוו מעשהז"ג משום שבמ"ה קשורה להבדלה, ולפי הדעות שנשים חייבות בהבדלה (הויאל ואיתנהו לשמור) מミלא הן חייבות בברכת הנר. ולפיו ייל דהני מיל בגודלה, אך בקטינה שהגדילה שלא חוויה בשמור ומミלא אינה חייבת בהבדלה, ה"ה דאין חייבה בברכת הנר אגב הבדלה (ובהרכות הנר מצד עצמה הווי מעשהז"ג שנשים פטורות). לפיכך, בקטינה שהגדילה במוצ"ש כל היכולת לחיבתה הוא רק לפי השיטה שזו ברכת הנהנים ושאין בכך בעיות מעשהז"ג. דהיינו, במ"ה בגודלה – לכארה פטורה דהוו זמ"ג, והבאנו שני צדדים לחיבתה, או מצד דהוו ברכת הנהנים אם עי"כ ליה זמ"ג, או אגב חייבות בהבדלה. ובקטינה שהגדילה בטל הטעם השני ממןיפ,adam במ"ה קשור להבדלה שנשים חייבות הויאל ואיתנהו לשמור,

11. לטעם שהاش פסקה הנatta בשבת יש אולי מקום לומר שעיקר החיוב בתחילת מווצ"ש, אך לטעם שהاش נבראה במוצ"ש ילי"ע האם האש נבראה בדוקא מיד בתחילת מווצ"ש או לאו דוקא, וגם אם נבראה מיד יתכן ונקבע זמנה לכל מווצ"ש ולא לתחילת מווצ"ש. וגם לצד שפסקה ההנהה בשבת ייל שקבעו זמנה בתחילת ההנהה במוצ"ש אך אין חיב להינות מיד בצאת השבת.

ازיז קטנה שהגדילה ליתא בשמור. ואם במ"ה בפנ"ע, אז הוו זמ"ג ופטורה.¹² נשאר אם כן רק הטעם הראשון לחייבה לפי שיטת הכל בו זהוויא ברכבת הנהנים. הבאנו לעיל שיטת הכל בו אינה השיטה העיקרית בפסקים ולפיכך הצד לחייבה הינו קלוש. מAMILA נראה לומר שיש הצד חזק שאינה רשאית לברך ברכבת הנר, משום חשש הרמ"א, וכחסביר הט"ז והמג"א שהבאנו לעיל. ונמי שלגביה ברכבת מאורי האש טumo של המג"א חלש יותר (וכדלויל בפ"ב ס"ד, א"כ כהקוינטראשי שיעוריהם שם), אך מאחר ועצם החיוב של קטנה שהגדילה במוצ"ש ברכבת הנר קלוש, יש יותר מקום לחוש לרמ"א שאינה רשאית לברך.

ט. סיכום

לנוחגים כהשו"ע – העיקר שנשים חייבות בהבדלה, ולנוחגים כהפסקים האשכנזים – יתכן שנשים פטורות, אך עכ"פ העיקר דרישות לברך. ולענין נשים ברכבת בורא מאורי האש – לנוחגים כהפסקים הספרדים חיובן ברכבת הנר פחות פשוט מחיובן ברכבת ההבדלה, אך רוח"פ הספרדים מהכייבים אותן גם ברכבת הנר. ואילו לפסקים האשכנזים – חיובן במ"ה עוד פחות ברור, אך להרבה פוסקים הנשים האשכנזיות עכ"פ רשויות לברך, אמנם יש הסוברים שהמשנ"ב חושש שאינו רשויות לברך.

קטן שהגדיל במוצ"ש יש מחלוקת בפסקים אם חייב בתוספת שבת. ולגבי ההבדלה – יתכן שהדבר תלוי אם ההבדלה קשורה לשבת או לא (ותלוי אם המקור מ"זכור" או מ"ולהבדיל"), ויתכן שכשהגדיל פקע חיובו מדין חינוך. וקטנה שהגדילה במוצ"ש נראה כי עיקר שמה נפשך פטורה מהבדלה. אם ההבדלה קשורה לשבת – היא פטורה כי בשבת הייתה פטורה, ואם ההבדלה אינה קשורה לשבת – כל הנשים פטורות דהוו מעשהז"ג. אמנם ישנות כמה צדדים קלושים לחייבה, אך מאחר והצדדים קלושים נראה שיש לחוש לרמ"א שאינה רשאית להבדיל עצמה.

ולגבי ברכבת הנר – בקטן שהגדיל במוצ"ש, נראה שהעיקר לחייבו. משא"כ בקטנה שהגדילה במוצ"ש דלאורה פטורה דהוו מעשהז"ג ובגדולה יש הצד לחייבה אגב ההבדלה, ובקטנה שהגדילה – הצד פקע ממני"פ (adam במ"ה קשורה להבדלה שקשורה בשבת, בהגדילה – ל"מ, ואם איןנו קשור להבדלה – הוו זמ"ג) ונשאר רק הצד לחייבה אם ברכבת במ"ה הוויא ברכבת הנהנים ובאים לא הוו זמ"ג, ומאחר שצד זה אינו שיטה עיקרית להלכה, יש מקום לחוש לרמ"א הסובר שאינה רשאית לברך במ"ה, ותשמע הברכה מאחר.

12. משא"כ בקטן שהגדיל שיש לחייבו במ"ה ע"פ שבבדלה י"א שאינו חייב, כי במ"ה ודאי שייכת גם חיוב בפנ"ע וכסבירות הביה"ל שרשאי לברכה בפנ"ע, והחידוש בפסקים שיש גם לחייבה אגב ההבדלה נראה שאיןו מבטל האפשרות לחייבה מצד עצמה.

ר' רועי צבי תמי

טלטול אופנוו או מכונית בשבת

שאלה

ראובן החנה את אופנוו באופן שהאופנוו חוסם את הדרך למעוניינים לצאת עם רכבים מmgrש החניה. בשבת בבוקר, ביקש שכנו הנכרי של ראוון מראוון שיזיז את האופנוו, משומ שרצה לצאת עם מכוניתו מmgrש החניה. האם מותר לראוון להזיז את האופנוו בשבת? וכן אם החנה את מכוניתו בצורה כזו, האם מותר יהיה לראוון להזיז את מכוניתו בשבת?

תשובה

תשובתנו תחלק לט' ענפים בהם יש לעין:

- הגדרת כלי שמלאכתו לאיסור
- כלי שמלאכתו לאיסור בתורת מוקצה או איסור לטלטול
- הגדרת טלטול לצורך מקומו
- הגדרת טלטול לצורך גוף
- הגדרת מוקצה מחמת חסרון כס
- טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גוף כשיש לו כלי יותר להשתמש בו
- טלטול כלי שמלאכתו לאיסור שאינו בו מלאכת היתר
- טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך הנכרי
- מסקנות לדינה – טלטול מכונית או אופנוו בשבת

א. הגדרת כלי שמלאכתו לאיסור

איתא בשבת (קכב, ב): "אמר رب יהודה: נוטל אדם קורנס של אגוזין לפצעו בו את האגוזין, אבל של נפחין לא. קסביר דבר שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך גוף אסורי". ופירש רש"י (ד"ה אבל): "אבל של נפחין – דעיקרו למלאכת איסור, לא". וסביר ברש"י, דכל שעיקרו של הכלי למלאכת האיסור, הוא הכלי שמלאכתו לאיסור. ובפרי מגדים בהקדמה להלכות מוקצה (סי' ש"ח) העלה שכלי שמלאכתו לאיסור, אם רובו למלאכת האיסור, הגם שלעתים משתמשים בו יותר, הוא הכלי שמלאכתו לאיסור. והביא ראייה מהרשב"א בשבת (קכ"ג) שכטב דקדרה ריקנית שמשלין בתוכה, אסור לטלטלה מחמה לצל ע"ג

דלאפומים נותנין בה פירות וצדומה, הויאל ורובה לבישול הרוי היא כלי שמלאכטו לאיסור. והביאור הלכה (ס"י ש"ח ס"ג ד"ה קרדוט) חלק בזה על הפמ"ג וס"ל דזוקא אם עיקרת מלאכת האיסור ולפעמים משתמשים בו להיתר, הוא כי כלי שמלאכטו לאיסור, אבל כשרוב תשמשו לאיסור ועשוי גם למלאת היתר (וכמו קדרה), מנא ליה דמקצי דעתיה מיניה, והוא כי כלי שמלאכטו להיתר. ויש לברר נקודות מחלוקתם, ויכתב בזה בע"ה לקמן אותן ב').

והנה הרמב"ן (שבת כג, ב) ذן בעניין נר אם הוא כלי שמלאכטו לאיסור או כלי שמלאכטו להיתר, ז"ל: "ואica דקשיा להו, היכי אמר ר"י כל דבר שמלאכטו לאיסור אפילו לצורך גופו ולצורך מקומו אסור, והוא איךו אמר בפרק כירה (מו, א) שרוגא דמשחא שרי לטטללה, אלמא דבר שמלאכטו לאיסור לצורך גופו מותר. וי"מ דנרות לאו מלאכטו לאיסור הוא, שאינו אלא בסיס לפטילה ושמן ואין עושים מלאכה, ולא אמרו אלא כגון קורנס ומגרה שבוחן עושים מלאכת איסור". וכדעת הרמב"ן ס"ל גם להרש"א (קכט, ב ד"ה אמר רב יהודה), וכן הסיק בתשובות התשבי"ץ (ח"א ס"י קל"ז) דנר לא מקרי כלי שמלאכטו לאיסור, אלא נעשה בסיס. וכן משמע מפירוש רש"י (מה, ב ד"ה אלא לתרנגולין. וע"ש בפני יהושע).

ואמנם התוס' בשבת (לו, א ד"ה הא ר"ש) ס"ל דnar מקרי כלי שמלאכטו לאיסור. וכן כתוב בהגחות אשר"י (שבת פ"ג ס"י כ') ז"ל: "וזוקא לצורך גופו או מקומו, אבל לצורך לשומרו מחמה לצל אסורי". וכן הסיק רבנו הגרא דnar הווי כלי שמלאכטו לאיסור (רע"ט סק"ב), וכן ס"ל להמשנ"ב (שם ס"ק י"ט), וכן כתוב בערוך השולחן (שם סע"י י"ד), וכן הסיק בcpf החאים (שם סק"ל) דnar מקרי כלי שמלאכטו לאיסור. וצ"ב בסיס מחלוקתם.

ואשר יראה בזה בע"ה, דהנה ביסוד הגדר כלי שמלאכטו לאיסור יש לפרשו בתاري גוני: א) שמשמש לעשיית מלאכת איסור, ב) שכדי להשתמש בו צריך לעשות מלאכת איסור (וכי"ש אם הוא עצמו משמש למלאת איסור).

ונראה דהרבנן וסייעתו ס"ל כפירוש א', שכלי שמלאכטו לאיסור מקרי דזוקא כלים שעושין בהם מלאכת איסור, וכלשונו הרמב"ן "שבוחן עושים מלאכת איסור". אך התוס' וסייעתם ס"ל כפירוש הב', שכלי שמלאכטו לאיסור מקרי כל כלי אשר בכדי להגיע לתוכליתו בעין עשיית מלאכת איסור, ולכן פירשו שגם nar, הגם שבגוף הנר אין עשיית פעולה איסור, אבל בכדי להזליק את השלהבת בעין לנר, ולכן הנר מקרי כלי שמלאכטו לאיסור.

ונראה להסביר את יסוד דברי הרמב"ן ע"פ מה שניתנו במצבה הבאה בעירה בירושלים (שבת פ"ז ה"ג): "חבריא בעין קומי ר' יוסא, לא א"ר יוחנן בשם ר"ש

בן יהודך מצה גזולה אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח, א"ל תמן גופיה עבירה וכו'". וmbואר דבמצה גזולה גופ המצווה היא העבירה ולכן לא יוצאים ידי חובה בפסח, ומbosear דכשעשה עבירה ממש עם החפצא של המצווה לא יוצאים ידי חובה, דזהו גופו עבירה, וה"ה בנידונו, לדעת הרמב"ן לא מיקרי מלאכתו לאיסור אלא כעשה מלאכה ממש עם הכלים, אבל אם הכל הוא רק ממש לאיסור אך גופו לא איסור זה אינו כלי שמלאכתו לאיסור, וכמו שאיתה בירושלים (שם) שבקרוע בשבת על האבל היהת גופ הבגד אינו בעבירה, אע"פ שעשה מעשה העבירה לא מיקרי מצווה הבאה בעבירה.

אך יש לעיין לפ"ז, דהנה הרשב"א בשבת (קכג, א ד"ה הא דתנן) ס"יל שקדירה מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור. והרי לעיל כתבנו דהרשב"א ס"יל דניר מיקרי כלי שמלאכתו להיתר, והסבירנו דזהו משום שהרשב"א ס"יל דכלי שמלאכתו לאיסור מיקרי כלי שעושין בו בידים מלאכת איסור כקורנס, אבל נר הווי רק בסיס שלhalbת. ולפי"ז כן הדין גם בקדירה, דגם שיעודה הוא שיבשלו בה, אך האש היא זו העושה את פועלת האיסור והקדירה שימושה ותפקידה לכנות את האוכל לתוכה וצ"ב. והסביר בשלמי יהונתן (ח"א עמי נ"ג), שכיוון שכדי להבעיר את האש סומכין את הקדירה לאש, הרי שבגוף הקדירה נעשית פועלת האיסור. ועוד שבתוס' בשבת (מ"א, ב ד"ה ש"מ) מבואר שהקדירה עצמה שותפה בעצם המלאכה משום שאוצרת את חום האש בדפנותיה. ואכתי צ"ב קצר.

והנה לעניין הלכה, בשווי"ת מנוחת שלמה (ח"א סי' ט' עמי ע"ה) כתוב הגרש"ז אויערבך זצ"ל שכלי שמלאכתו לאיסור מיקרי "שהכל עומד שיעשה בו האדם מלאכת איסור", ונקט כייסוד השני שכל כלי אשר באמצעות הכלים אפשר להגיע לידי מלאכת איסור, מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור. וכן כתוב בשווי"ת אג"מ (או"ח ח"ג סי' מ"ט) שדו"ן בטلطול מאוחר בօפן שאין לחוש שינוי מקום חיבורו, ובתו"ז כתוב: "הנה שלא לצורך גופו ומקום יש טעם גדול לאסור שהרי הכוח שעושה המלאכה בהן הוא באיסור ע"י חיבורו, אף שאין עצם מלאכתן עניין איסור, דהוראת השעות וגלגול הפאן (מאוורר) לעשות רוח אינו איסור, כיון דעת"פ נעשו באיסור". וmbואר דגם האג"מ נקט כייסוד השני, דכל כלי שבאמצעותו יכולים לעبور איסור מיקרי ג"כ כלי שמלאכתו לאיסור. וכן נקטין למעשה, וכמש"נ.

לסיכום:

את יסוד הגדר כלי שמלאכתו לאיסור ניתן להסביר בב' אופנים :

- הכלים משמש לעשות באמצעות מלאכת איסור.

ב) שכדי להשתמש בכלי צריך לעשות מלאכת איסור (וכי"ש אם הוא עצמו משמש ל מלאכת איסור).

הפוסקים הכריעו באופן השני, שגם כלי שכדי להשתמש בו צריך לעשות מלאכת איסור מיקרי כלי ש מלאכתו לאיסור.

ב. כלי ש מלאכתו לאיסור בתורת מוקצת או אסור לטלטלו

איתא בשבת (קכג, ב): "ית"ר, בראשונה היו אמרים שלושה כלים ניטלין בשבת, מקצוע של דבילה, זזהמא וכוי התירו וחזרו והתיירו וחזרו וכוי בימי נחמיה בן חיליה נשנית משנה זו, דכתיב: 'בימים ההמה ראייתי ביהודה דורכים גותות בשבת ו מביאים העירימות'. וכתווצה מגורת נחמיה נפסק, שאסור לטלטל כלים ש מלאכתו לאיסור אלא לצורך שימוש בגופו או במקומו של הכליל, אבל כדי לפניו מהר מהר לצל אסור לטלטלו. ויסוד הגורה היה משום שהיו מזוללים באיסורי שבת.

והנה ראוי לציין, שאין גורת נחמיה נובעת מצד גורת מוקצת של רבנן שגורו לא לטלטל מוקצת, משום שהכלים שגור עלייהם נחמיה משתמשים בהם בשבת, אלא שהקלו בזה להשתמש שלא לצורך, ולכן היו צריכים לגוזר גזירה. וכן נראה מבוואר מפשט הגמ', דהגע עצמן, קורנס שהוא כלי שמשתמשים בו לפצח בו אגוזים, האם מוקצחו אדם מדעתו? או האם מקפידים שלא להשתמש בו? אלא שזו הgorה חדשה שאינה קשורה לדיני המוקצת הרגילים שישיך לומר בהם אדם מוקצת דעתו מהחפץ, וכמשמעותו.

ומפורסמים דברי רבנו הגר"א בביאורו ליו"ד (ס"י רס"ו סק"ג): "כלי ש מלאכתו לאיסור אינו מוקצת שモותר לטלטל לצורך גופו ומקומו, רק מהר מהר לצל אסור, דהוא שלא לצורך, דאפשר לר"ש דלית לייה מוקצת כלל מודה בזה". ומבוואר דברנו הגר"א ס"ל שכלי ש מלאכתו לאיסור מנתק מדיני מוקצת ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. ומדויק מלשונו "דאיפלו לר"ש דלית לייה מוקצת כלל, מודה בזה", אין זה קשור למחלוקת בין ר"ש לר"י בדיני מוקצת, אין הגורה תhilik התפתחותי הנובע ממוקצת ודיניו, אלא זו הgorה חדשה של נחמיה בין חיליה, ודזוייק.

וכבר הקדימים את רבנו הגר"א, בחידושים המיויחסים לר"ן (שבת קכב, ב) וז"ל: "ומיهو ודאי נראה דאפשר לר' שמעון דלית לייה מוקצת מודה הוא בכלים ש מלאכתו לאיסור שכן אסור לטלטל... דלאו משום מוקצת נגע בהם אלא טלטל הוא שאסרו בשבת בדברים שאין תשמשן רגיל ומשום הוצאה גזרו". ומפורש בנויל.

ובעומק העניין נראה להוסיף, דהנה לעיל הבאנו שדעת רבנו הגר"א אשר מיקרי כלי שמלאתו לאיסור, ודלא כהרמב"ז וסיעתו דнер הווי בסיס. ואולי לפי משין ייל דהגדרת כל שמלאתו לאיסור הוא כל כלי שבאמצעותו אפשר להגיע לידי מלאכת איסור, הגם שגוף הכלי מעצם הגדרתו אינו עושה איסור אך נחسب הכלי שמלאתו לאיסור, וכגון מאורר דפעולות הרוח אינה איסור וכן נר אינו כלי שיש בו איסור, אלא שכדי להגיע לעיקר תכליתו וייעודו חייבים לעבר איסור ולכון חשיב הכלי שמלאתו לאיסור. ובהכרח נראה, דעת מוקצת פירשו שהחפצא של הכלי הוקצתה ואין בשימוש בשבת, אבל הכלי שמלאתו לאיסור – גוף החפץ לא הוקצתה מדעתו של האדם, אלא הייעוד והתכלית של החפץ הוא שגרם שהחפץ קיבל שם של הכלי שמלאתו לאיסור אך לא בתורת שם מוקצת, ודוי"ק.

ואמנם החyi אדם (כלל ס"יו סע' ד') למד דלא כרבנו הגר"א, זוזיל: "כלי שמלאתו לאיסור וכו' דמהם מוקצת דעתו מחמת איסורן, וגם יש לחוש בו שמא יבא לעשות מלאכה בהן ולכון אסור לטלטל אפילו לצורך הכלי שלא יפסד ויגנב, ולא התירו אא"כ הוא לצורך בשבת וכו' או אפילו אינו צריך לגוף הכלי אבל צריך למקום הכלי, דلتשמשים אלו אין מוקצת דעתו" וכו'. וסביר מהחyi אדם שהסביר שכלי שמלאתו לאיסור מיקרי מוקצת, אלא שמותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו. ונראה שלמד שהגזרה של נחמיה היא מעין תולדה של דין מוקצת הרגילים.

ומעתה מבוארת שפיר נקודת המחלוקת בין הפמ"ג למשנ"ב שהבאנו לעיל (אות א'). דיש לחקור, האם על הכלי שמלאתו לאיסור יש שם מוקצת" או שזו הזרת טלטול. ונראה מלשון המשנ"ב דלמד כחхиי אדם, דכתב זוזיל: "אבל אם דרך הכלי להשתמש בה לשניהם ורק שלאיסור משתמש בה יותר, מנין דמקצת דעתיה מיניה וכו'" (באה"ל ס"י ש"ח ד"ה קורડום לחתו), דהיינו אין האדם מוקצת דעתו מכלי שדרךו להשתמש להיתר ולאיסור. ואכן הפמ"ג ס"ל שכלי שמלאתו לאיסור, אם רובו למלאכת איסור, הגם שלעיתים משתמשים בו להיתר, מיקרי הכלי שמלאתו לאיסור, וצ"ל דס"ל דעתך הגזרה הוא שהוא מטלטלים כלים שלא לצורך, ומכיון שרובו למלאכת איסור, גزوו שלא לטלטלו, שמא יעשה עמו מלאכת איסור.

והנה הפמ"ג (במש"ז ריש ס"י ש"ח) כתב: "כלי היתר ומונח עליו הכלי שמלאתו לאיסור, צ"ע אי הווי בסיס". וקצת צ"ב אמר נקט לשון צ"ע, הרי לשיטתו הכלי שמלאתו לאיסור לא מיקרי בו שם מוקצת" אלא גזרת טלטול, וממי לא אין לדונו כМОקצת כלל, ויכתב בזה להלן.

ונראה נפק"מ נוספת, דהפט"ג כתב להסתפק בכלי שמלאתו לאיסור שנשבר בשבת ומעתה ראוי רק למלאכת היתר, אם מותר לטלטלו עתה מחמה לצל או

שחל בו הדין מיגו דאיתקצאי בין השימוש איתקצאי לכוליה יומה, ולכארה ייל דלפי רבנו הגר"א אין חלים כאן דין מוקצה ורק טلطול בעלה וממילא לא שייך כאן הדין מיגו דאיתקצאי, אולם דעת החוי אדם שפיר ייל דחל הדין מיגו דאיתקצאי.

ועוד יש להוסיף בזה, דהנה בשבת (קד"ד, א) הקשו לרבה אליבא דברי נחמייה שאסר לטلطל כלי שלאלכתו להיתר, היאך שרי לנ לטلطל הקערות לאחר האכילה, ותירצטו דהווים כגרף של רعي שהתיירו חז"ל לפנותו. וכתב הרשב"א שם (ד"ה ואתא בסוף דבריו): "וימהא נמי שמעין דכל שטולטל לצורך מקומו, אין אומרין כיון שישילקו מאותו מקום שהוא צריך לו שומטו מיד ומניחו במקומו, אלא כיון שישילטלו לצורך מקומו מניחו באיזה מקום שירצה". וע"ע בח"א (כל ס"ו הלכה ט"ז) ובמשנ"ב (ס"ק י"ג) שס"ל דה"ה בנוטל לצורך גופו שרי ליה להמשיך לטולטלו למקום שחפץ לשומרו.

ובמג"א (ס"י ש"ח סק"ז) כתוב: "ה"ה בשכח ונטלו כבר שרי ליה לטולטל למקום שירצה", ולא הביא מקור לדבריו, וצ"ב. ובמשנ"ב (ס"ק י"ד) כתוב דהאחרונים הכריעו דהאי היתרה לא שייך אלא בכלים שלאלכתו לאיסור ולא במוקצה מלחמת גופו וכו', ובשער הציוון (ס"ק ט"ו) ציין שכן דעתaben העוזר ודרך החיים. ואולם רבנו הגר"א (או"ח סי' רס"ו ס"ק י"ב) לא ס"ל כהמג"א וס"ל דלא התירו אלא שהתחילה לטולטל ברשות. ונראה דנהללקו המג"א והגר"א בהאי דין, דהגר"א ס"ל כלים שלאלכתו לאיסור יסודו מצד גורת טلطול, והאייך יש להתריר אם התחילה לטולטל ללא רשות, דהרי כל עיקר האי דין הוא כדי שלא יבואו לטולטל ולהקל בהלכות שבת. ואולם המג"א ס"ל כלים שלאלכתו לאיסור שם מוקצת עליו וס"ל דהאי דין נאמר בכל מוקצת, ואם כבר עקר את המוקצת במקומו שפיר יכול להמשיך בטולטול החפץ, וכך שכתב בעורך השולחן (ס"י ש"ח סע' י"ח) וז"ל: "ויאנו מחויב לזרקה מידו, דהאיסור הוא הנטילה בידיו", וסביר דכיוון שכבר עקר את החפץ יוכל בדיעבד להמשיך וליטלו. ואמנם לפי דעת החזו"א (או"ח סי' מ"ט סק"ח) גם לפי הגר"א, אף אם נטלו באיסור מוליכו למקום שירצה ולא כפי שכתבנו. ויל"ע בזה.

ג. הגדרת טلطול לצורך מקומו

בפרק כל הכלים (קד"ד, א) תנן: "כל הכלים ניטליין לצורך ושלא לצורך, רבינו נחמייה אומר אין ניטליין אלא לצורך". וכתב בב"י (ש"ח סע' ג') דאייפלו אבוי ורבה בפירושא דמתניתין ואסיק רבא וכו' ודבר שלאלכתו לאיסור לצורך גופו ול צורך מקומו אין, מחמה לצל לא". והנה בסוד הגדר טلطול לצורך מקומו יש לבירר אי הפטש הוא שהותר לטולטל את הכלים לצורך המקום שבו מונח הכלים, או

שהחופש הוא שטלטול לצורך מקומו הותר גם אם קיימת מחמת הטلطול תועלת צדדיות, וכגון שהכלי מפריע למנוחתו.

פסק מרן בשוו"ע (שם ס"ג): "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטلطלו בין לצורך גופו וכן בין לצורך מקומו, דהיינו צורך להשתמש במקום שהכלי מונח שם". ומלשון השוו"ע יי"ל שהגדר של טلطול לצורך מקומו פירשו אם צריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם אז שרי לטلطל את הכלי, אך אם רוצה לטلطל את הכלי לא משומש צורך להשתמש במקום שבו הכלי מונח אלא שרוצה שבטלטול הכלי יהיה תועלת לגוף המקום, אין זה נקרא טلطול לצורך מקומו.

והנה איתא בשבת (קנ"ד, ב): "אמר رب הונא, היהה בהמתו טעונה כלי זוכית, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתייר החבלים והשקין נופלין. והאנן תנן נוטל את הכלים הניטלים בשבת, כי كما אמר رب הונא בקרני דאוננא דלא חזיא ליה. וזה קמנטיל כלי מיכנו, בשליפי זוטרי (משאות קטנים)". ופירש בעל המאור (ס"ז, א בדף הר"ף): "ויש מפרשין כי שליפי זוטרי בקרני דאונני חזו לטلطולי שאין זה צורך מקומו אלא לפירוק משא דבharma ודמי כמחמה לצל, ושליפי רבבי מתוך שהם כבדים והוא חס עליהם שלא ישתרבו ומקצת فهو מקום, יש בהם משום ביטול כלי מהיכנו". וכ"כ המאירי (ד"ה ויש שואלים): "נראה שאין צורך מקומו נאמר אלא צורך למקומו ממש לישב בו". וסביר מדברי הרז"ה והמאירי, שטلطול לצורך מקומו שרי לצורך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, אך כל תועלת שתיה לגוף המקום, כמו בבהמה שיש ע"ג משא, לא שרי כלל לטلطל. ומכל הניל' יצא לחדש בישמירות שבת כהלכה" (פ"כ ס"י) וז"ל: "אבל כאשר עצם הימצאות הכלי במקום ההוא מפרעה אותו, כמו הפטיש המונח על השולחן והוא מתבישי בשל כך בפני האורחים, אין זה נחשב לצורך מקומו ואסור לטلطלו ממש". והפסיק בזה כמו שכתבנו לעיל, דטלטול הכלי לצורך מקומו שרי לצורך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, אבל לתועלת המkos לא הותר הטلطול. ובהערות לש"כ (הערה כ"ד) כתוב ששמע מהגרש"ז אויערבך זצ"ל "דמפורש ביום ישכר על התוספתא בביצה, שמתיר להוציא תפילין מהחדר או לכפות כלי שמלאכתו לאיסור על הנר, כדי להתיר שימוש המיטה", ומכוון זה רצונו לדמות דין זה לכלים שמפנה מפני אורחותיו, שהתועלת היא מגוף המקום, ושרי בזה ג"כ.

וז"ל הים ישכר: "כלי שמלאכתו לאיסור שרי לטلطלו לחדר אחר, דהוא צריך למקומו, דודאי אין הפירוש בכך לצורך למקומו ממש, אלא כל שמנועו לעשות צרכו שרי, וכן מוכחה בשבת (קכג, ב) דאמר רבא 'מכדי התירו קטני, מה לי לצורך גופו מה לי לצורך מקומו', ופירש רש"י וז"ל: 'מכדי לצורך התירו בפעם ראשונה, מה לי גופו מה לי מקומו, תרוייהו צורך נינהו', אלמא כל שהוא

לצורך שרוי. וכיון שזה מונעו מתושמש שרוי לטלטלו". ואולם אולי אפשר לומר דאין מכאן ראייה שגמ לצורך תועלת מגוף המקום שרוי לטלטל, דמסתבר הדבר שלצורך מצות תשמש המיטה ס"ל להבנין ישכר שהתרו איסור מוקצתה ואין מכאן ראייה שטטלול לצורך מקומו שרוי גם כנדרך לעצמותו של המקום [הגם שצריכים דברי הבני ישכר ביאור, היכן שמענו שלצורך תשמש המיטה התירו איסור דרבנן וצ"ע]. Dai לא תימא וכי, היאק יפרנס הבני ישכר לשון השו"ע שפסק שטטלול לצורך מקומו הוא דזוקא שדריך להשתמש "במקום שהכלי מונח שם", ויל"ע עוד בזה.

ואמנם מצאנו תנא דמסיע לבעל חיים ישכר, והוא בשוויית כונת הלב (והו"ד בשוויית באר משה ח"ח סי' כ"ט אות ו'), שבתו"ד כתב, שדריך למקומו לאו דזוקא מקומו ממש, והשיג עליו בארכיות בשוויית באר משה הניל, יעוז.

והנה הגאון הרב מר讚כי וויליג שליט"א הביא ראייה לדחות דברי השש"כ (בית יצחק חכ"ב עמי 100) וז"ל: "ולכאורה ראייה דמותר, מהגמ' (קד, א) לרבה אליבא דרי' נחמה, הני קערות היכי מטלטلين להו [שהרי הרבה לא התיר טלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו], ומוכח דרבא מותר, דהוא לצורך מקומו, וכפירושי". ומסתיימת הגמ' נראה שרוצה להסiron רק כי מפריעות לו, וכעין שתירצו בסוף דהו כגרף של רעני, וא"כ מוכח דזהו לצורך מקומו", ע"כ. ובשוויית באר משה (ח"ח סי' ל') הביא ראייה לים ישכר מהמג"א (סי' שיא ס"ק י"ד) ד אסור לטטל המת לצורך הכהנים שייהיו יכולים להיות בבתיהם כשם תחת גג אחד עם המת או שהכהנים יהיו יכולים ליכנס לביהכנ"ס, אם הביהכנ"ס תחת גג אחד עם המת, והתר ריק בטטלול מן הצד (כדעת השו"ע סע' ה'). ולהיימ ישכר הדין נותן שייהי שרוי לטטלול בכלים שמלאכתו לאיסור לתועלת מקומו, משום שבמת התירו בכח"ג בטטלול מן הצד, ואם התירו במת, מסתבר שהתרו ג"כ כלים שמלאכתן לאיסור לצורך גופו ומקומו באותו אופן. ודחה שם ראייתו דכ"ז חידוש גבי מת, אך אין לומר זאת גבי כלים שמלאכתו לאיסור.

לסיכום:

טלטל לצורך מקומו פירושו טלטל לצורך שימוש במקום שבו מונח הכלים. כנדרך לטטל את הכלים לצורך תועלת צדדיות וכגון שהכלים מפריע למנוחתו, אין זה נקרא טלטל לצורך מקומו. טלטל לצורך מקומו בתועלת צדדיות מפני כבוד הבריות או לצורך מצווה שרוי בכח"ג.

ד. הגדרת טלטול לצורך גוף

תנן בשבת (קכב, ב) : "כל הכלים ניטלין בשבת וכו' נוטל אדם קורנס לפצע בו את האגוזין, קרדום לחתוּך בו את הדבילה, מגירה לגור בה את הגבינה". וmbואר דמותר טלטול כלי שמלא כתו לאיסור לצורך שימוש של היתר, כגון קורנס לפצעו בו אגוזים וכיוצא בזה. ויש לחזור בהאי היתר אטלטול לצורך גוף, אי הפטש בזה הוא שהתיירו טלטול בגוף הכלי לצורך שימוש של היתר, או שהתיירו גם טלטול לצורך גוף של המשמש בגוף הכלי (זהיינו המשמש בגוף הכלי, נקרא גם כן גוף).

ובשו"ע (ס"י ש"ח ס"ג) פסק: "כלי שמלא כתו לאיסור מותר טלטלו בין לצורך גוף, כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצעו בו אגוזים, קרדום לחתוּך בו דבילה וכו'", וmbואר בפשטות דהתיירו טלטול כלי שמלא כתו לאיסור לצורך שימוש בגוף הכלי. וביתהלה לדוד (ש"ח אות ה' ד"ה ולכארה) חידש, דה"ה אם צריך השתמש בגוף הכלי בשבת, מותר טלטלו מחרמה לצל כדי שלא תשבר או שלא תיגניב, דגש זה מזכיר לצורך גוף כיוון שרוצה להשתמש בכלים היום.

והנה איתא במשנה בביצה (יד, ב) : "משלחין כלים בין תפוריין בין שאינן תפוריין ואע"פ שיש בהן כלאים והן לצורך המועד, אבל לא סנדל המסומר ולא מנעל שאינו תפור וכו'". ובגמ' (טו, א) "אמר אביי, סנדל המסומר אסור לנعلו ומותר טלטלו, אסור לנعلו משום מעשה שהיה, ומותר טלטלו מדקתני אין משלחין, דאי ס"ד אסור טלטלו, השتا לטלטלי אסור משלחין מבעייא?!" וברשב"א (ד"ה מותר) כתוב: "וזודוקא לצורך גוף ולצורך מקום כדאמרינו בהדייה בפרק מה Ashe יוצאת. ואית אמר פשיטה לטלטלו אסור אלא לצורך גוף ולצורך מקום, לשלו מבעיא, ייל דשלחו נמי היינו לצורך גוף שחויבו שמח וננהנה בדבר".

ומבוואר מהרשב"א שכששולחים כלי שמלא כתו לאיסור לחברו, גם זה נחשב טלטול לצורך גוף, דכשהמקבל חברו ושמח בכך גם זה מזכיר לצורך גוף, ואע"פ שאין מטלטל לצורך שימוש בגוף הכלי מזכיר טלטול לצורך גוף. וכן כתבו התוס' בשבת (ס, א ד"ה לא). ובש"כ (פ"כ הערכה כח) הביא ראה נוספת מהתוס' עירובין (סת, א ד"ה כיון) טלטול כלים שמלא כתו לאיסור לצורך התינוק שיטיל ויישחק בהם שרי, דהוא(Cl) לצורך גוף, דעתו שישתוק הקטן יגרום שיהיה שקט בבית, ואע"פ שאין הקטן משתמש בכלים כלל הוא(Cl) לצורך גוף [וע"ע בזה בשווית משנה הלכות חייו סי' ע"ד]. ובהגחות הגרא"א (ס"י ש"ו על דברי המג"א ס"ק ט"ו, ונדפסו דבריו בעין הגליון) כתוב: "וימדברי Tosf' שבת דף סי' ד"ה לא בסנדל וכו' שכתבו דשילוח לחברו משום שמחת יו"ט מカリ לצורך גוף, עיי"ש, אמרתי להתר לשלוח לחתן ביום חתונתו בשבת נרות כסף שלא הדליקו

בו באותו שבת, דמשום שמחת החתן מקרי צורך גופו". ומדובר מוכח ג"כ שאף אם אין שימוש בגופו של הכליל נחسب כטלטול לצורך גוףיו משום שהמשתמש שמח בכך.

ומעתה, דין בשלמי יהונתן (ח"ג ס"י ט"ז) במש"כ השש"כ (פ"כ ס"י) שאם מונה כלי שמלאכתו לאיסור על שולחנו ובוש מפני האורחים, שאין להתרטט טלטולו ולא נחسب לצורך מקומו, לפי שאין לו צורך שימוש במקום כלל אלא שرك חפץ בסילוק החפץ, דיש לדון בדבריו עפ"י מש"ג להתרטט לטלטול מדין צורך גופו שטלטול הכלים יסיר הבושה מהמאורה ומשתמש עם הכליל להסרת הבושה, ואע"פ שאין עושה שימוש בגוף הכליל, מוכח שגם הנאת שימוש הכליל למשתמש בכליל חשוב לצורך גוףו, אך כתוב שם שאין לדמות הדברים, שכן בקבלה המתנה נעשה כאילו משתמש בקבלה הכליל, משא"כ כאן אין רוצה את הכליל ואין זה שימוש. ויל"ע.

מסקנות ביןיהם לעניין טלטול המכונית או האופנouser שבת

ע"פ מש"כ עד עתה, נראה דכוון המכונית היא כלי שעושים בו מלאכת איסור, נראה דמיקרי כלי שמלאכתו לאיסור. וה"ה אופנouser. והנה, כיוון שהאופנouser או המכונית חוננים במקום שמפירע לשאר המכוניות לצאת מהחניה, יש להתרטט לדוחוף את האופנouser או את המכונית משום שטლטולם מיקרי טלטול לצורך מקומו, שפירשו טלטול לצורך שימוש במקום שבו מונה הכליל.

אלא שיש לדון, שמא מכונית או אופנouser אינם רק כלי שמלאכתו לאיסור, אלא מוקצת מחמת חסרון כס, שהרי בעלי המכונית מקרים שלא להשתמש במכונית או באופנouser שימוש אחר חוץ מהשימוש שהם עומדים עבورو, וא"כ יהיה אסור לטלטלים לצורך גופם או לצורך מקומם. ויבואר עניין זה בע"ה באותה הבהאה (ה').

ה. הגדרת מוקצת מחמת חסרון כס

איתא בשבת (קכג, ב): "ר' יהודה אומר, כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המטר הגדול ויתנד של מחרישה". ופירש רש"י (ד"ה ויתנד של מחרישה), "הוא כלי העשו בכלי שבו עושים חרץ של תלם וכוי' דהנק קפיד עלייהו ומיעיד להם מקום דלא חזן למלאכה אחרת". וכי"פ רבינו חננאל (ד"ה אמר אביי) וז"ל: "כיוון דקפיד אפגמייחו קבוע ליה מקום". ואולם התוס' (קכג, א ד"ה בסיכי) בסוגיא דסיני זיيري ומזרירי דכוון דקפיד עלייהו מייחד فهو מקום, כתבו: "ויאלו כלים מקידוד עליהם שלא יתעקמו ולא יתפגמו שלא יתקלקו הבגדים והמשי, ומשיח דעתו מלטטלו". ומבואר מהתוס' דפירשו מייחד فهو מקום כהשח דעת.

אך מפירוש רשיי והר"ח נראה דכדי להחשב כלិ שהוא מוקצה מלחמת חסרונו כיס, מלבד שמקפיד ע"ז בעינן לייחוד מקום. והטור כתוב (ריש סי' ש"י): "ומוקצה מלחמת חסרונו כיס, כגון כלים שחוובין בעיניו ומקפיד עליהם ומיעיד להם מקום, מודה רבינו שמעון", ומדובר בו נראה דתנאי הכרחי למוקצה מלחמת חסרונו כיס הוא ייחוד מקום. אמנים השו"ע לא הזכיר דין זה של ייחוד מקום. והמ"ב (סי' ש"ח סק"ב) כתוב בהגדרת מוקצה מלחמת חסרונו כיס, "רווצה לומר, שמלחמת חשש הפסד הוא מקפיד עליהם שלא לטלטלם ומוקצה אותם מדעתו", ולא ציין שלדעת הבית מאיר בעינן ייחוד מקום, ונראה דלא הסכים עמו. אמנים צ"ע ממשיכ בバイור הלכה (שם ד"ה חוץ ממוקצה), "ובכלוחו הטעם דכיוון دقפיד עליוו מייחד להו מקום". ושוו"ר שהקשה כן השלמי יהונתן (ח"א עמי ב') וצריך עיון בהאי דין דיחוד מקום.

ופסק מרן בשו"ע (או"ח סי' ש"ח סי' א): "כל הכלים נטלים בשבת חוץ ממוקצה מלחמת חסרונו כיס וכוי' כיון שמקפידים שלא לעשות בהם שימוש אחר, אסור לטלטלו בשבת ואפילו לצורך מקומו או לצורך גופו". וסביר דכיוון שמקפידים על שלא יעשו בהם שימוש אחר, ממילא אסור לטלטלן, וכי"כ הרא"ש (פרק כל הכלים סי' ד): "ווכן נמי סכין של מילה ואייזמל של ספרים וסכין של סופרים שמתקני בהם הקולמוסין, כיון שמקפידין מלעשות בהם שימוש אחר, אסור לטלטלן".

אמנים הטור שינה מילשון הרא"ש וכותב (ריש סי' ש"ח): "כל הכלים ניטלין חוץ מכלים שאדם חט עליהם, כגון סכין של שחיטה ומילה ושל ספרים, דהויל כאילו הקצם, שמקפיד עליהם שלא יטלטלם כדי שלא יפגמו, וכן כל כי"ב". וסביר דעיקר הגדר של מוקצה מלחמת חסרונו כיס שכיוון שמקפיד אסור בטלטלו, וכן כתוב המ"ב (סק"ב): "שמלחמת חשש הפסד הוא מקפיד עליהם שלא לטלטלם ומוקצה אותם מדעתו". וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

והנה איתא בבב"י (סי' ש"ח), דሞקצת מלחמת חסרונו כיס אסור אף לצורך מקומו, וכן פסק בשו"ע (ס"א). ומקורו מדברי התוס' בשבת (קכג, ב ד"ה וסכינא) וז"ל: "ויש ליזהר שלא לטלטלו אפילו לצורך גופו", וק"ו שיש לאוסרו לצורך מקומו, יע"ש. ובגהות נזירות שימוש (שם) כתוב של צורך מקומו ודאי שיש מקום להתייר, וצריך בバイור ביסוד מחלוקתם.

עוד יש לבירר, דהנה הפמ"ג (מש"ז סי' ש"ח סק"א) אסר לטלטל מוקצת מלחמת חסרונו כיס בכל טלטל שהוא, וכן כתוב בא"א (סי' ש"ב סק"ז). ובתמהלה לדוד (שם אות ז') הקשה עלייו והסיק לדינא שרוי טלטל מן הצד וכלאה יד במוקצת מלחמת חסרונו כיס. וצריך בバイור ביסוד מחלוקתם.

ואשר יראה בזה, דהנה כבר חקר בספר מנחת יעקב, اي מוקצת מהמת חסרון כיס הווי כהקצת הגברא מהחפץ או הווי דין בהחפツה, דהיינו החפץ נעשה מוקצת ממש שאיינו נועד לשימוש. ולכארה אי הווי כהקצת הגברא מהחפץ דמסית דעתו מהחפץ, ודאי שהקצתה היא על טلطול החפץ, אך הקצתה היא מתשמש, אין זו סיבה לאסור טلطולו, ואולם اي מוקצת מהמת חסרון כיס הווי דין בחפツה, אז ודאי שהקפידה היא על שימוש הכלוי, דעתבטל מהחפץ שם הכלוי ממש שמקפיד שלא לעשות בו שימוש אחר. ולכארה זהה מחלוקת השו"ע והמ"ב, והרא"ש עם בנו הטור.

ואם כנים דברינו, הרי שלפי"ז יבואר שפיר דהב"י לשיטתו אסור לטلطול מוקצת מהמת חסרון כיס אפילו לצורך מקוםו ואפילו בטلطול מהצד וככל אחר יד, דփשט הוא שנפקע ממנו שם כלי מהמת קפידתו שלא להשתמש בו תשמש אחר. ואולם התהילה לדוד ס"ל דטلطול מן הצד לא גרע ממוκצת מהמת גופו שהיתרנו, ואולי ס"ל דהוא רק הקצתה הגברא ולא דין בחפツה, ולפי"ז מבואר שפיר שיטת המ"ב שלא הרציך דין ייחוד מקום במוקצת מהמת חסרון כיס, דازיל בזה לשיטתו שכטב שהגדיר במוקצת מהמת חסרון כיס הוא בהקצת הגברא שיקצחו מלטטל את החפץ, ולמ"ד דס"ל דבעינן ייחוד מקום י"ל דס"ל דמווקצת מהמת חסרון כיס הווי דין בחפツה, שהחפץ איינו נועד לשימוש ולכן מייחד להו מקום.

אך נראה דחקירה זו אינה נכונה, דלא מבואר בהדייה שהמ"ב חולק בזה על השו"ע, וכמו כן אמאי הטור לא ס"ל כהרא"ש, ועוד קשה לדפי"ז מה ההבדל בין מוקצת מהמת גופו לבין מוקצת מהמת חסרון כיס.

ואשר על כן יש לומר דוודאי במוקצת מהמת חסרון כיס לא נתבטל שם הכלוי, אלא לעצם שם הכלוי יש שימוש, אבל הקצתה הגברא מהכלוי בשבת מונעת לטلطלו. משא"כ במוקצת מהמת גופו לא שייך שם כלי גם בשאר ימות השבוע.

ולפי"ז י"ל דוודאי תלין שהגברא מקצת דעתו מהחפץ, ומה שס"ל להפמ"ג שאסור לטטלתו אפילו טلطול מן הצד וככל אחר יד, י"ל דגדיר טلطול מן הצד הוא שטטלת את המוקצת ע"י חפץ של היתר بلا לאותו את המוקצת כלל, וס"ל להפמ"ג דכל עיקרו ומהותו של מוקצת מהמת חסרון כיס הוא בהקצת הגברא שגורמת שלא יטטלו את החפץ, וממילא לא פלוג בזה, אך התהלה לדוד ס"ל דטטלול מן הצד הווי טטלול צדי שאינו קשור לחפץ וס"ל דיש להתיר. ומש"כ הנזירות שמשונו דיש להתיר לטטלל מוקצת מהמת חסרון כיס לצורך מקוםו, י"ל דס"ל שהוא כלי שיש עליו דין של הקפהה וכו' אך לצורך מקוםו לא חשיב שאינו מקצת דעתו מהכלוי, אכן משתמש במקום שבו הכלוי מונח, והב"י ס"ל דכיוון דחלה הקצתה הגברא מהכלוי, הקצתה אף לצורך מקוםו.

ובענין דינה דייחוד מקום הסביר והגדריר את הדברים בשלמי יהונתן (ח"א עמי ח ואילך), ונסביר דבריו בתוספת נוף בע"ה, ויתברר בכך זו הסבר המחלוקת שהבאנו לעיל בין השוו"ע והרא"ש לבין המ"ב והטור.

דנה איתא בשבת (קכג, א): "הכל מודים בסיני זיירי ומזרוי דכיוון דקפיד עליהו מייחד فهو מקום, ה"ג מייחד فهو מקום". ויש להסביר בתרי גונו לשנא ד"מייחד فهو מקום": א) דמייחד فهو מקום הווי סימן, דהיינו שמקפידים על חפץ זה ולכן ממשילא ייחדו לו מקום; ב) דמייחד فهو מקום הווי סיבה, דהיינו שהחפץ השלים את הקצתתו כשייחדו לו מקום, ז"א ייחוד המקום הוא הסיבה להקצת הגברא מהחפץ.

והנה איתא בשבת (מה, א) דריש מודה בגורגורות וצימוקין שהעלן לגג ליבשן דחוין מוקצה, דעת"פ שלר"ש לא מקצי איניש מדעתיה מידי דחזי ליה, אך בגורגורות וצימוקין ודאי אשח דעתיה מהם, ובראשוניים מבואר (רש"י ורמב"ם כפי שציין השלמי יהונתן שם), שכל מה שמועל הקצתה הגברא בדינה דגורגורות וצימוקין הוא משום דאיقا תרתי: א) לא חזו, ב) דחיה בידים ומילא מקרה מדעתו. ומבואר דייחוד מקום הוא הגורם להקצת החפץ.

ומעתה יש לשאול, אםאי לא הזכירו הראשונים דינה דייחוד מקום במפורש, והרי קיילן בר"ש במקצתה. וצ"ב. ותירץ השלמי יהונתן, דבאמת היא גופא, עצם ההקפדה שמקפיד לא להשתמש בזה היא הדחיה בידים, דבדחיה בידים אין עניין של עשיית מעשה בפועל, אלא עצם ההחלטה לא להשתמש בחפץ בשבת הווי בהקצת החפץ. והביא ראה מרשי"י (ביצה כד, ב ד"ה אם יש) שכתב שפירות מחוברים חשיבי דחיה בידים "מדלא לקטן מאטמול", ומבואר דאי"צ מעשה כדי שהיא דין של דחיה בידים, אלא עצם זה שמקפיד על שלימות החפץ שלא יפגם חשיב הקצתה מוחלטת.

ולפי"ז אפשר לומר דזה שמייחד מקום לחפץ אין זה סיבה להקצת החפץ, אלא הווי סימן בعلמא, דאי"צ מעשה בידים שייהי ייחוד שמייחד לא להשתמש בזה בשבת, אלא בעין רק להסכמה. ועיין רש"י (שבת קכג, א ד"ה מייחד فهو מקום) שפירש "מקצה فهو בידים", ולפי דברינו אין זה צריך להיות על ידי עשיית מעשה אלא בעין להסכמה מוגמרת, ומילא מש"כ מייחד فهو רק כמילה מושאלת דין צריך מעשה אלא בעין להסכמה, ומדוברים דברי רש"י. כמו כן מדוברים הדברים בלשון הטור שכתב "דזהה ליה כאילו הקצם כיון שמקפיד עליהם", וצ"ב מה פירוש המילים "כאילו הקצם". ולפי מש"נ צ"ל כמו הקצתה בידים של דחיה שכיוון שמקפיד הווי בהקצתה שם ייחוד מקום הווי בהקצתה, רק במקצתה מחמת חסרונו כיס בעין להסכמה מוגמרת גם

מדעתו של האדם שאע"פ שם כלי עליו מקצת דעתו ממנה. וממילא מש"ב הביאור הלכה (ר"ס ש"ח) צ"ל דלאו דזוקא, וכמש"ג.

ומש"ב השוו"ע דההकצאה היא שלא לעשות בהם שימוש אחר, י"ל דהקפידה היא על השימוש, וא"צ קפidea על הטלטל.

סיכום:

כלי שראוי לשימושי היתר מסויימים אלא שבعليו של החפש מקפידים על שימושו נקרא מוקצת מחמת חסרון כיס.

מוקצת מחמת חסרון כיס אסור לטלטלו בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו.

העיקר להלכה, שמוקצת מחמת חסרון כיס אינו צריך ייחוד מקום כתנאי להקצאת החפש והסתחת דעתו ממנה. וראה בשער הציון (ס"י ש"י ס"ק י"ט) שהביא דעת הנזירות שמשון ייחוד מקום, אך מדברי המ"ב מוכח שלא נכון כן.

مسקנות בגין טלטל המכוניות או האופנווע בשבת

לכאורה יש לדון, אם המכונית נחשבת כמוקצת מחמת חסרון כיס ממשום שהבעלים מקפיד על מכוניותו ששויה כסף רב, וכן על תזוזות המכונית שמא תינזק, וכן שכתב המ"ב (ס"י ש"ח סק"ח) בתיבה שמקפיד עליה שלא להזיזה שמא תינזק, ונחשבת מחמת כך כמוקצת מחמת חסרון כיס. ובאור לציון' (להגרב"ץ אבא שאול זצ"ל, ח"ב פכ"יו ה"ד) כתוב שהדבר פשוט שהמכונית היא מוקצת מחמת חסרון כיס ואסורה בטלטל בשבת. אמן דעת מרן עט"ר הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א, שמכונית נחשבת כלי שמלאכתו לאיסור, לפי שהפעלה והנטעה בה נחשבת כלי שמלאכתו לאיסור.

אלא שגם אם נאמר שמכונית ואופנווע חשובי כלי שמלאכתו לאיסור, עדין יש לבירר: א) שמא מכונית או אופנווע נחשבים כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו מלאכת היתר, ויש בזה נפק"מ לדינה, ויכتب בזה להלן. ב) כיון שטלטל האופנווע או המכונית לצורך מקום בנדו"ד הוא עבר הנכרי, שהוא זה שזוקוק למקוםם, יש לדון האם מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך הנכרי [והנה הבאנו לעיל באות ד' דהגאון רע"א דהתיר לשלווח לחתן ביום חתונתו בשבת נרות כסף שלא הדליקו בהם באותו שבת, דמשום שמחת החתן מיקרי צורך גופו. ומוכח שאף אם אין שימוש בגופו של הכלי נחשב כטלטל לצורך גופו, משום שהמשתמש שמח בכך. ולפי"ז הסתפקתי, שמא גם אם אין היתר לטלטל המכונית לצורך הנכרי, מי"מ אולי יהיה מותר לטלטלה כדי שהגוי לא יבזהו יכפישו וכו', וא"כ מיקרי טלטל לצורך ישראל. ויש לעיין בזה]. ג) יש לדון אם

הותר טלטול כלי שמלאתו לאיסור לצורך גופו כשייש לו כלי היתר להשתמש בו. ובעניננו, אם יש לנו נכרי, האם מוטלת علينا חובה לומר לנכרי שיטל את המכונית או האופנו ואז לא נדרש טלטול את המכונית או שאין צורך בכך. ויבואר כל זה בע"ה להלן.

ו. טלטול כלי שמלאתו לאיסור לצורך גופו כשייש לו כלי היתר להשתמש בו

כתב המ"ב (ס"י ש"ח ס"ק י"ב): "כלי שמלאתו לאיסור מותר טלטלו בין לצורך גופו – ומירוי שאין לו כלי היתר לתשמש זה, די לאו וכי אין לו להשתמש בccoli זה". ומקור דבריו מהגמ' בשבת (קדכ, א): "אמר רבה, ממאי, דילמא לעולם אימא לך לאחר התורת כלים נשנו, קנים טעונה Mai, משום אייעפשי, בהאי פורתא לא מייעפש, מקלות אפשר כי אלעזר וכו'". ודעת ר' אלעזר (פסחים סד, א ושבת כג, ב) "מקלות דקון חלקין היו שם, ומניחו על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט, ר' אלעזר אומר ארבעה עשר שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חברו ויד חברו על כתפו ותולה ומפשיט", וס"ל לרבה שמכיוון שיכולים לתלות ולהפשיט ללא טלטול המקלות, אסור טלטול המקלות, ורבה לשיטתו שלא התירו טלטול כלי שמלאתו להיתר מחמה לצל, אלא לצורך גופו ומקוםו. וא"כ כיון שניתן יותר על טלטול המקלות, אע"פ שצורך יותר, מ"מ לא הווי טלטול לצורך גמור וכמטלט מהמה לצל הוא אסור. והסביר מזה המ"ב, דכ"ש בזה שהוא כלי שמלאתו לאיסור.

וחנה השו"ע (ס"י ש"ח סע' י"ד) פסק: "מנעל חדש מותר לשימושו מעל הדפוס, אע"פ שמלאתו לאיסור, כיון דשם כלי עליון, מותר טלטלו לצורך מקומו". וככתב הט"ז (ס"ק י"ג): "דשם כלי עליון, פירוש הדפוס הוא כלי שמלאתו לאיסור, כיון דשם כלי עליון מותר טלטלו לצורך מקומו וכו', ונראהadam היה רפואי א"צ שימוש המנעל ממנו אלא נוטל הדפוס מן המנעל כמ"ש בסמוך גבי חלק [ר"ל גבי הגמ' בשבת (קמ, א) האי כי תניתא משלפו לדידה מקニア שרי וכו'], ונפסק להלכה סי' ש"ח סט"ז] במס' יש בתוכו כלי, אלא דכאן שמיירי בחදש שהוא מהודק שפיר א"א ליטול הדפוס א"כ שומט המנעל, ולהכי נקט שומטו במנעל". ומפורש בדבריו, אם יכול לשימוש הדפוס מהמנעל, משמשתו וא"צ שימוש המנעל מהדפוס, וס"ל להט"ז דגם אם אפשר לו טלטול את כלי היתר, שרי לכתיה טלטול כלי שמלאתו לאיסור לצורך גופו. וכ"כ ג"כ המחלוקת השקלה (ס"ק כ"ז) וז"ל: "וה"ה איפכא, כشرط להוציא הדפוס מתוך המנעל, ג"כ מותר וכו'". וכ"כ בדרישה (טק"ו) בתירוץ הראשון, וכן ס"ל להשו"ע הגר"ז (סע' י"ד), וכ"כ בתוספת שבת (פתחה לס"י ש"ח בסוף ד"ה

ואגב), וז"ל: "גם נתבאר בסימן זה (סעיף טז) דכלי شاملאכטו לאיסור דשרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו, בזהו התיירו חז"ל אף אם אפשר לטלטל בעניין אחר בהיתר גמור". ובהאי דין כתוב המ"ב (ס"ק נ"ז): "ה"ה דמותר לשמט הדפוס מתוך המנעל, בין שהוא תקוע בו בחזוק ובין ברפוי, והאליה רבה מפקפק ברפוי, דלמה יטלטל הדפוס, טוב יותר שישמש המנעל מעליו אחורי שהוא רפואי ולא יטללנו בידים, ובמקום שקשה להשמית המנעל בודאי אין להחמיר". ומובואר דהמ"ב ס"ל בריש דבריו דמותר לשמות הדפוס מתוך המנעל, למורות שאפשר היה לשמות המנעל מהדפוס בדרך היתר. וצ"ב, דלא כוורה סתרי דבריו האידי.

ואולי יש לפרש, בריש דבריו כתוב המשנ"ב: "לפי טעם זה הוא הדין דמותר לשמט" וכו', ואלו הם דברי הט"ז. ואחר"כ כתוב: "ואליה רבה" וכו'. ומלשונו נראה, שמסתיג מדברי הט"ז ומסכים לדעתו של האליה רבה. [ולפי זה מיושב גם מה שנשאר בציג'ע על המשנ"ב בשווי'ת תפלה למשה ח"א סי' י"ז]. ווזחק קצר. והנה המ"ב ס"ל דמקלות הווי כלי شاملאכטו להיתר וס"ל לר"א שאסור להשתמש במקלות וכ"ש בכלים شاملאכטו לאיסור. והעירו ע"ז (עיין בשווי'ת תפלה למשה שם, ובחידושים וביאורים עמ"ס שבת סי' י"ב סק"ז, ובשווי'ת שבת הלוי ח"ח סי' נ"א), דהמקלות הם מיוחדים להפשטה והואויל כלים شاملאכטו לאיסור, יעוז' מה שתירצו בזה. ולפענ"ד המעיין במ"ב יבחן בלשונו הזהב שכותב: "מקלות אפשר כדרכי אלעזר, הרוי דאין שמוכנין היו לזה מערב שבת דזקין וחלקין היו שם", ומובואר דאותם מקלות היו מיוחדים לכבוד שבת והואויל כלים شاملאכטו להיתר ופשוט (וראה בהגחות למ"ב של הגאון הרב אברהם זוז ליואי שליט"א בספר הערות וביאורים למ"ב מש"כ בזה).

ובשש"כ (פ"כ סע' ח') פסק לדינה כהמ"ב, ואולם העיר (בהערה י"ט שם) וז"ל: "דיש להקשות על דברי המ"ב, אין הלכה כר"א שם, וצ"ע". ובשווי'ת באר משה (ח"ח סי' ע"ה) ציין לדברי המאירי (קכג, ב ד"ה הפסק) שכותב: "ויאט היה שבת מניח ידו על כתף חבריו ויד חבריו על כתפו ותולה ומפשיט, ואע"פ שהמקל ראוי לטלטל, הויאל ואפשר בכך לא הקלו, ויש חולקים בזו מצד שחכמים לא הוודו בה, וכן נראין הדברים". ומובואר שמסכים להלכה כדעת חכמים, והרמב"ם (פ"א מקרבן פסח הט"ז) פסק: "חול י"ד להיות בשבת, כמו שהוא בחול כך מעשו בשבת", ולא כתוב שבשבת מניח ידו על כתף חבריו ויד חבריו על כתיפו, ומובואר שלא ס"ל כר"א. וצ"ע בדעת המ"ב, אמאי נקט כר"א ולא כחכמים.

והנראה בזה, דהנה העיר בשווי'ת תפלה למשה הנ"ל, דלא כוורה יוצא שחלוקת ר"א וחכמים היאחלוקת רבה ורבה בעניין טלטל כלים شاملאכטו להיתר מחמה לצל, ולא שמענו עיין זה, וצ"ב.

והנה הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ה דפסחים מ"ט) פירש דעתם חכמים הוא משומס דין שבוט במקדש ולכן חלוקים חכמים על ר"א, אבל לדינה מודים חכמים ליסוד ר"א, דבלא הטעם של דין שבוט במקדש, אין היתר לטلطל את המקלות, דauseפ שיצטרך לטrhoח מעט, אסור לו לטلطלו. וכן כתוב המאירי בפסחים, ודלא כמש"כ בשבת [וממילא מה שכתב הבאר משה בשם המאירי נפרק ע"י המאירי עצמו בפסחים דין מחלוקת בין חכמים לר"א].

ואמנם יש להעיר עוד בזזה, דהנה איתא שם בגמ' : "קניהם טעמא Mai, משום אייעפשי, בהאי פורתא לא מייעפש". וככתוב בהגנות ראים הורביז צ"ל: "דייש להוכיח מכאן לדין בכלי שמלאכטו לאיסור שאין לטلطל לצורך גופו היכא אפשר בלאו הכיי". ואמאי לא הוכיח המ"ב מדין קנים, ויצא להוכיח דוקא מדינה דמקלות, וצ"ע [אמנם בספר ביכורי אברהם (ס"י ל"א, והו"ד בילקוט יוסף עמי' תיד) כתוב שגם כוונת שער הציוון להוכיח מקנים, וממש"כ מקלות הוא לא דוקא].

לסיכום:

א. לדעת המשנה ברורה כל מה שהתיירו לטلطל כלי שמלאכטו לאיסור לצורך גופו הוא דוקא כשהאין לו כלי היתר להשתמש בו.

ב. בשו"ת באר משה (ח"ח סי' ע"ה) כתוב, "דמותר לטلطל כלי שמלאכטו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו גם אם היה אפשר לעשות הכל באופן אחר, כי כלי שמלאכטו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו התורה, ואין כאן שום איסור בדבר, ויש לו על מי לסתוך וכדין וכHALCAH עשויה, והמחמיר יכול להחמיר לעצמו ואין מזניחים אותו". וכן פסק לדינה גם הגאון רב עובדיה יוסף שליט"א (ילקו"י עמי' תיד).

מסקנותינו לעניין טלטול מכוונית או אופנוו בשבת

נסתפקנו, כשהאפשר מהגוי שהוא יטلطל את המכוונית, האם מותר אז לטلطל את המכוונית ע"י היישראלי. ולכוארה י"ל, דהמשנ"ב (ס"י ש"ח ס"ק י"ב) הסיק שם יש לו כלי היתר אסור לטلطל כלי שמלאכטו לאיסור. והוכיח דבריו מגמי בשבת (קד, א) יעוז. ואולם, בשו"ת אג"מ (ח"ח סי' כ"א) דיביך מלשון המ"ב, דמש"כ "שאין לו כלי היתר" דרייל שאין לטrhoח הרבה בהשגת כלי היתר, ורק אם נמצא בקרוב מקום בלי טירחא רבה יש לו להשתמש בכלים היתר ולא בכלים שמלאכטו לאיסור, ומסתבר אכן כשיוכל לשאול אצל אחד מותר בכלים האיסור, דלא כתוב המ"ב שאין יכול להציג, אלא כתוב שאין לו.

ובקונטרס בית דוד (קונטרס המוקצתה עמי כ"ג) הסיק הרב מיכאל ארנפולד שליט"א, שמה שכותב המשנ"ב שם יש לו כלי היותר אסור להשתמש בכלי האסור, הוא מפני Dao אין הוא בגדיר צריך לגופו, דהיינו עכשו אין לו צורך בו דיש לו כלי היותר, אבל כשצרכיים לפנות את המכונית ואפשר ע"י נקרי לא שמענו שאסור ליהודי לטלטל לצורך מקומו, יעוז מה שהרחיב עוד בזה. ואמנם בגין דין ודאי שם נמצא הנקרי יוכל לטלטל, יש לבקש ממנו שיטלטל, דקיים איסור מראית עין וזילותא דשבת כשמטלטל ישראל את המכונית, ושכן דעת מrown עט"ר הגראייש אלישיב שליט"א. וע"ע בקונטרס הנ"ל שהוסיף הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א שקיים כאן איסור נוסף של טירחה עפ"י מש"כ במשנ"ב (ס"י של"ג ס"ק י"א), ולכן יטלטו את הרכב ע"י נקרי, ואולם אם הנקרי יזמין שוטרים יהודים שייזרו את המכונית, יתכן שעדיין שייעבור על איסור טירחה כדי למנוע מהשוטרים איסור חמור של הבערה בשבת, אם הוא היה פושע בזה שיחסם במכוניתו את הדרך בפני הנקרי.

ז. טלטל כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו מלאכת היותר

ומעתה יש לדון האם המכונית והאוניבוס נחשבים ככלי שמלאכתו לאיסור שאין בו מלאכת היותר, או שהוא נחسبים ככלי שמלאכתו לאיסור שיש בו מלאכת היותר. ויש בזה נפק"מ למעשה. דהנה איתא בשבת (לו, א): "כשם שמטלטלים את השופר, כך מטלטלים את החצוצרות". אולא ברייתא קרי שמעון דלית ליה מוקצת, ודעת ר' יהודה דשופר מיטלטל וחצוצרות אינן מטלטלים. ופירש רש"י (לה, ב ד"ה והתניא): "שופר מיטלטל, לפי שכפוף ראשו וראוי לשאוב בו מים ולשתות התינוק, וחצוצרות פשוטה ואני רואיה אלא לתקוע, והוי דבר שמלאכתו לאיסור ואסור משום מוקצת". ולהלן (לו, א) פירש רש"י (בד"ה ה"א) דאליבא קרי יהודה שופר מיטלטל משום שתורת כלי עלייו וחצוצרות אינן מיטלטלים דמקצת הוא. וכן פירש המאירי בبيان הסוגיא.

ולפי ר"ש שהלכה כמותו במוקצת בשבת (כדייתא בשבת קנז, א) מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו ע"פ שא"א להשתמש בכלי בשבת למלאתה היותר. וכרש"י פירש ג"כ הרשב"א בסוגין זו"ל: "ויהלך שופר ש מגमעין בו מים לפעמים לצורך גופו ולדרך מקומו שרוי, אבל חצוצרות שאיןיה רואיה לגमע מים כלל ומיחודה היא לתקיעהASAה, הויל כמייטה המיזוחה למעטות, ואסירה". והרשב"א לשיטתו (בדף קנד, ב) דאיתא שם בגם: "אמר רב הונא, הייתה בהמתו טעונה כלי זכוכית, מביא כרים וכסתות ומניה תחתיה ומתייר החבלים והשകים נופלים. והאנן תנן נוטל את הכלים הניטלין בשבת, כי אמר רב הונא בקרני דאונמא דלא חזיא ליה. והוא קמנטל כלי מהיכנו, בשליפי

זוטרי". וכותב שם הרשב"א: "ונראה לי דalgo הינו שליפי רבבי מוטלין על גבי כרים וכסטות אי נמי על גבי קרקע והוא צריך למקום, מטלון לצורך מקומו". וmbואר דעת הרשב"א דاع"פ שליפי רבבי אין בהם מלאכת שימוש המותרת לצורך גופן, אך מ"מ שם כלי אינו בטל מהם ומותר לטטלון לצורך מקומו. וכן כתוב הרשב"א בתשובתו (ח"א סי' תר"ו) וזיל: "כל מוקצה בין מחמת איסור בין מחמת מיאוס, כל שיש תורה כלי מותר לטטלון לצורך גופו ולדרך מקומו". וכן דעת ר"ת בתשובה בספר הישר (סי' ב) וזיל בסוף דבריו: "כללא דAMILTA, לר"ש לית ליה מוקצה, שאע"פ שאינו ראוי למלאכה בשבת, אם כלי הוא מטללין ליה לצורך גופו ומקומו".

והנה התוס' בסוגיא דחצוצרות ושופר פירשו, דרי יהודה אסר לטטל חצוצרות, "דכיון דלא חזי למלאכת היתר אלא מעט, מוקצה ליה לגמרי מלאכת היתר, והוי כמטה שיחדה למעות והניח עלייה מעות, אמר רב יהודה אמר אמרו לטטלה וכו'". וmbואר דלר"ש שהטייר לטטל כל שמלاكتו לאיסור זה בדוקא אם חזי מעט למלאכת היתר, אך אם לא חזי כלל למלאכת היתר אסור לטטלו. וכן דעת הרמב"ן בסוגיא שליפי זוטרי, שכותב: "אבל השتا אמרן שלא חזיאן כל ולית בהו תורה כלי, שאינו ניטלין לא לצורך גופן ולא לצורך מקומו וכו'". וכן דעת בעה"מ בסוגיא.

והנה בתחילת היה נלע"זidisוד מחלוקתם הוא בגדר היתר טטלול של כלי שמלاكتו לאיסור, اي כלי שמלاكتו לאיסור הווי מוקצה או רק גורת טטלול,adam אין מוקצה לא שייכים בו הכללים של הלכות מוקצה, ומה איכפת ליה איך שימושים נעשים בכל שמלاكتו לאיסור, דעיקר היתר טטלול הוא משומ שיש בו שם כלי. אבל אי נימא דיש בו שם מוקצה אלא שהטיירו לטטל לצורך גופו ומקומו, אז שמא י"ל דכדי שיחול על כל שם כלי שמלاكتו לאיסור בעין שהיו בו שימושים המותרים בשבת בכל שמלاكتו לאיסור.

ואולם בפשטות נראה דיש לפרש אחרת, ואין זה קשורليسוד המחלוקת בראשונים اي כלי שמלاكتו לאיסור שאסור לטטלול אלא לצורך גופו ומקומו اي הווי מוקצה או אסור לטטלול מצד גורת טטלול. אלא הפשט בזה דגם اي נימא דכלי שמלاكتו לאיסור אינו מוקצה, עכ"פ אם אין בו מלאכת היתר ס"ל להתוס' וסייעתם דלא הווי כל שמלاكتו לאיסור, דלא מתקיים בכל התנאים לכל שמלاكتו לאיסור וחשוב כשברי כלים שהם מוקצה מחמת גופו. והרשב"א וסייעתו ס"ל דاع"פ שחסר בתנאים של כל שמלاكتו לאיסור, אך עכ"פ עדין שם כלי חל עליו וחסר בו בחלות שם של מוקצה, דכדי שיחול שם מוקצה בחפצ בעין להקצתה מוחלתת של החפצ. ובהתו אצל מרן עט"ר הגראי"ש אלישיב שליט"א אמר לנו דהעיקר כפירוש זה, ואין לקשור יסוד כל

שמלאכתו לאיסור اي יש לו תורה מוקצת או רק גורת טلطול, אלא اي יש היכי תימצى לעשות שימוש בכלי או לא. וע"ע בתהלה לדוד (ס"י רס"ו אות ח') שביאר מחולקת זו, וראה ג"כ מש"כ בזה בשווי"ת אבני נזר (ח"א ס"י נ"ה ובח"ב ס"י ת"א). וע"ע בשווי"ת תפלה למשה (ח"א ס"י ט"ז).

ולענין הלכה, המג"א (ס"י ש"ח ס"ק י"ח) נקט לדינה שפטילה חשיבא ככלי, והוסיף דלכן שרி לטلطל לצורך גופו ומקומו את הפטילה. וכותב: "ווניל שמאן מרגלא בפומי דאיינשי דሞתר לטلطל נר שלם של חלב או שעווה, ומ"מ טועין חון, דאיינו מותר אלא כשצריך לו לדבר היותר, כמו שכתווב טעיף ג"ג". וכ"כ הפמ"ג (א"א ס"ק י"ח). ואולם החזו"א (או"ח ס"י מ"ד ס"ק י"ג) נקט שאין בנר שום תשימוש לגופו, וכן כתוב ערוך השולחן (ס"י רע"ט ס"א), וכן דעת המור וקציעה (הו"ד בשער תשובה ס"ק ט"ז ומשנ"ב ס"ק ל"ד).

והנה בדברות משה (עמ"ס שבת ח"א עמי תקלד) העיר על המג"א וציין לבגדי ישע על המרדכי שהביא מהשל"ה ס"פ דכירה (אות ט"ז) שכותב בשם המהרש"ל, "דנראה דнер קנדיל אפילו לא הודלק בשבת אסור לטلطל, זהא מלאכתו לאיסור, ולא שייך למישרי ממשום צורך גופו או מקומו". ומהmag"א משמע שלא כהמהרש"ל, לדעת המהרש"ל לאו כלי הוא, ובמשנ"ב (ס"ק ל"ד) כתוב דרך המור וקציעה מחייב בזה, ואישתמייתיה כבר קד莫ה מהרש"ל והשל"ה, וכותב הגראמ"פ זצ"לadam המג"א היה רואה שהמהרש"ל והשל"ה אוסרים לא היה חולק עליהם, יעוז'.

ובמשנ"ב (ס"ק ל"ד) הביא כל לשון הגרא"ז (ס"י ש"ח סל"ג), ומבואר דס"ל להמשנ"ב כחרשב"א וסיעתו דאף כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו מלאכת היותר שרוי לטلطלו לצורך גופו או מקומו. וראה שער הציוון (ס"י רע"ט סק"ז), וראה עוד בתהלה לדוד (ס"י רס"ו אות ח' וס"י ש"ח אות י').

ובשלמי יהונתן עמד על סטייה בדעת המשנ"ב, דהנה בסימן תרנ"ח (ס"ב) פסק הרמ"א שלולב בשבת הווי כבן שאין לו תורה כלי כלל, וכותב שם במשנ"ב (ס"ק ד): "ולא דמי לשופר דשרין (בسو"ס תקפ"ח) לטلطלו לצורך גופו ומקומו, דשאני התם דהוי כלי וראוי לאיזה דבר כלשאוב בו וכדומה, מא"כanca דעכ"ב בעלמא הוא". ומבואר שבעינן למלאת היותר כשאייבה וצ"ע. ותירץ דבכלិ שמלאכתו לאיסור איך תרתי: א) כלי שמלאכתו לאיסור שאינו ראוי למלאת היותר בשבת כלל, ב) כלי שמלאכתו לאיסור שקיים אפשרות להשתמש להשתמש בו שימוש המותר בשבת. וממילא פטילה היא כנה, שאם מדליקין אותה מע"ש ודאי משמשת בשבת. אבל בלולב לא קיימת אפשרות שימוש המותר בשבת, ויתחדש חידוש שכלי שמלאכתו להיתר שאין בו מלאכת איסור, אם קיימת אפשרות

לעשות שימוש המותר בכלי בשבת וכגון ע"י הפעלתו מע"ש, יש להקל לטלטלו לצורך מוקומו, אך אם לא – הואי במקצת מהמת גוף.

לסיכום:

לענין הלכה, שאלתי מרן עט"ר הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א ואמר לנו דכיוון שקיימת מחולקת ראשונים בדיון זה – יש להחמיר, ולא לטלטל כלי شاملאכטו לאיסור שאין בו מלאכת היתר. רק במקרה של צורך גדול, כחולה וצדומה, יש להקל לטלטל.

מסקנות ביןיהם לערין טלטול המכוניות או האופנוו בשבת

יש לחלק בין מכוניות לבין אופנוו. מכוניות נחשבת ככלי شاملאכטו לאיסור שיש בו מלאכת היתר, משום שבנוסף לשימושי האיסור שבה, היא מיועדת לאחסנת כלים וחפצים. וכך גם אפשר לפתוח את דלת המכוניות בשבת אם לא נדלקת מנורה עם פתיחת המכוניות, דהדלקת נחשבת כלי شاملאכטו לאיסור ומשום שהוא חלק מהכלי. וכן כתוב בספר טלטולי שבת (עמ' ב') בשם הגאון הרב משה פיניינשטיין זצ"ל, "דעצמ המכוניות אינה מוקצה, דכהיה בחצרו רגילין להשאר שם דברים". וכן התיר הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א לישן בתוך מכוניתם��בוצת מטילים שלא מצוי מקום לינה בשבת (ילקו"י ח"ז עמ' שכד הערה זו). אמנים בהשלמי יהונתן (ח"ג קונטרס בירורי הלכות סימן ז) דין אם יש לאסור את הורדת ידיות המעוצר בשבת, דא"כ יש לדzon את המכוניות ככלי شاملאכטו לאיסור שאין בו מלאכת היתר.

אמנים לגבי אופנוו, דעת מרן עט"ר הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א שהאופנוו נידון ככלי شاملאכטו לאיסור שאין בו מלאכת היתר. והגמ שאפשר לשבת עליו ובזה עושה פעולות היתר, מנהג העולם שאין יושבים על אופנוו אם אין נוהגים בו, ועל כן מותר לטלטלו רק בגופו או ע"י נכריו.

והנה יש לעורר נקודה נוספת. דנה בשוו"ת מנוחת שלמה (ח"ב סי' ל"ד הערת ל"א עמ' קמג) כתוב הגרש"ז אועירבן זצ"ל וז"ל: "אך מה שאמרתי שרובה או אקדח דינם ככלי شاملאכטם להיתר, נכוון הדבר, כי הם עומדים בעיקר להטלת אימה ופחד, אך גם בזה אין שום חילוק בין אם יש בו מחסנית או לא". ולאחר דברי הגרש"ז זצ"ל הסתפקתי באופנוו משטרתי החונה בפשיעה וחוסם את מעבר הכניסה לחנייה, אם משומש שהאופנוו משטרתי ומאיים כביכול על העוברים ושבים שנמצאת במקום משטרה. אם ג"כ נחשב כלי شاملאכטו להיתר. ואמר לנו הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א, שלאור הנחת הגרש"ז יש לומר כן.

ח. טלטול כלי שמלאתתו לאיסור לצורך נכרי

המשניב (ס"י ש"ח ס"ק ל"ד) כתוב דרכי שמלאתתו לאיסור אינו מותר בטלטול אלא לצורך מקומו של הכלי או צורך ישראל לגופו של הכלי להשתמש בו דבר המותר. והסביר הגאון הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל (שלוחן שלמה סי' ש"ח סע' ז' אות ל"א),adam מטלטל כל שמלאתתו לאיסור לצורך הנכרי, אפשר שນחشب לצורך של אחר השבת וכן אסור לטלטלו, ודיקון מלשון המ"ב שכתב "או צורך ישראל". וכ"כ בשש"כ (פ"כ הערכה כי). וגם מרן עט"ר הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א הסכים לדינו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל, דטלטול מוקצה לצורך נכרי אפשר שນחشب כטלטול לצורך אחר השבת.

מסקנות ביןיהם לעניין טלטול המכונית או האופנו בשבת

אם הנכרי מבקש מאייתנו לטלטל את המכונית או את האופנו עבורו אין נחسب הטלטול לצורכו של הנכרי אלא לצורכנו וכך השיב לנו מרן עט"ר הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א וטעמו שם לא נזיז את המכונית יכול להיות שיתבע אותו ויביש אותו וכי אז לנו הטלטול הוא אינו לצורך נכרי אלא לצורכנו.

ט. מסקנות לדינה – טלטול מכונית או אופנו בשבת

דעת מרן עט"ר הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א שמכונית נחשבת ככלי שמלאתתו לאיסור שיש בו מלאכת היתר, ואפשר לטלטלה לצורך מקומו. וכן אם החנה את מכוניתו בצורה המונעת מהמכונית לצאת מהחניה, מותר לטלטלה. אמנם כבר כתבנו לעיל שדעת הגאון הרב בן ציוןABA שאל זצ"ל שרכב נחشب כמוקצה מחמת חסרונו כייס.

דעת מרן עט"ר הגאון הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א שאופנו נחشب ככלי שמלאתתו לאיסור שאין בו מלאכת היתר, ומותר לטלטלו רק ע"י גופו.

כל זה הוא בעת שאין לפניו נכרי. אבל אם יש לפניו נכרי, יש לבקש ממנו שיטטל, דקיים איסור מראית עין וזילותא דשבת כשמטלטל ישראל את המכונית, וכן דעת מרן עט"ר שליט"א. אמנם כתבנו בשם הגאון הרב יצחק זילברשטיין שליט"א, שם הנכרי יזמין שוטרים יהודים שייזזו את המכונית, יתכן שעדייף שייעבור על איסור טירחה כדי למנוע מהשוטרים איסור חמור של הבערה בשבת, אם היה פושע בזה שיחסם במכוניתו את הדרך בפני הנכרי.

הרבי צפניה קלדרמן

צדיק באמונתו יחיה

בימים כתיקונים שהיו ואינם, שאין תורה צריכה לחזר אחר אכסיינא שלה ואין אכסיינא צריכה לחזר אחר תורה כמו שמחזר אחר אבזתו, אלא תורה ואדם דריין בכנעפה אחת, שלום בינויהם ושלום בעולם, אדם נושא אישת היה, כבר שיתסר כבר שיבסר ואומר לשטן גירא בעיניך. אך בימינו שטן מركז בינויהם, תורה מונחת בקרון זיות ואנייה מצויה בכל אחד, ואף גם זאת בטرس רוחים על צוארו של אדם ובטרם עומד עליו יצרו לשטנו, עומדים עליו שעיר וחותנו ונתקע לעומד בקשרי המלחמה, מחליף אדם חיציו בחיצים כי גיבור אשר אשורי הגבר אשר מילא אשפטו מהם ועומד מול השטן בתבלין שהקנה קונה לבניו קניינו תתקע"ז דורות טرس קונה שמים וארץ, ומקין לקין באותו עניין, שנכנס בחור לגיל חופה מקיים בעצם אל תקיי מאורשה אלא מורשה ובמקום לחזר אחר אביזתו לחזר אחר תורהו, שאין אדם لماذا אלא במקום שליבו חוץ ומקום שליבו חוץ. ובדור אחרון שחיינו נחולמים ושב הוא את שכותיהם ויקשו נולם להלחם בירושלים להשכית המלאכה מבני בניו של מי שבטעתו לא נטל אברהם אבינו עליו השלום נס של ברכה מאותה אומה שמתחרט המקום על שבראה, וחלף אותה בריאה ברא לב בני האדם בריאה חדשה ישנה של סיף וספר הכרוכים ייחדיו, ואם זכה אדם ולא המית עצמו במלחמה מצוה זוכה וממית עצמו באלה של תורה. ואף תורה חזשה עצמה ומאהל ומירעה הסיעה עצמה לבניין של אבניים לבבז וلتפירות. ואף אני שהגעתי לפרק קניין תורה תרתי אחר מקום שאוכל贊 לזכות לדברים הרובה וקיימי בעצם הכל מעליין לירושלים, ובתוך גלות ירושלים איוויתי לי מקום לפנים מן החומה אצל המקום ממנו לא זהה שכינה מעולם. ומראשי מרביי התורה שם כהן לוי וישראל. ואף ישראל שם על שם נביא מבית דוד נקרא, הוא זיהו הוא הוזה והוא הדורה של היישבה שמעמידם את התלמידים על שלושת העמודים עליהם העולם עומד ומלמדם מקצועות התורה שרובו תופשי התורה לא יזעום, מקרא ומדרש ראשוני ותולדותיהם אחרוניים ופירושיהם, סתומים וגלויהם ריסוי צדיקים משל חסידים ומשמעות הרועים, והרי הם כלוית חן לראש וכענוקים לגורגוtiny. ובשפת אמרת שהיא בפיו מורה חזך לנוכחים ומשיען מדעות הנפותזות ואם השעה צריכה אף זורק ומטיל

מרה ומסמא עינויו של מי שכלו מלא עינויים ואת ליבו אשר בבית המגרש מושכו לבית המזרש.

ואף שעומדים לקבל על עצם נשמה היתה, יצא לפניהם הלה וטפו ולקבל פניו שבת במקום השכינה, להסיר עסקי החול במחול, וכשרוממות אל גורונם שבין לבני עמודי ומכויסם לפני ולפנים לעומק סודות שבת מתו שיחת תלמידי חכמים, ושיחתן מקדשתן בבנית קן חדש מלא ישן שזעת זקנים נוחה הימנו.

ובימי דין מרטיט ליבותיהם בלבת אש ורעה תאזו כל שימוש ותיאל כל עין זימוע.

ובימי אבלם עים הוא בצהה שעינויו עת צרה היא ליעקב ועיטים מביא רב את תלמידו לח'י עולם הבא עווד בחיו והולך אחר מיטתו בבחינת עולם הפוך ראיתי.

ובשמחתם ישמח ליבו גם הוא ויעלצ'ו חסידים בכבוד ויוצא מחומות ירושלים לבנות מהרכות ירושלים. אשר הדור שפרנסו יודע בשיחתן ובצערן של תלמידי חכמים ויזע כמה הם מתפרנסים וכמה הם ייזוינו.

ובשעה שהניח כתור מלוכה לזרעו של אהרן, הנחתי אף אני את מקומי וקיימי בעצמי ללמד על מנת ללמד ובכל מקום אשר תזרע כף רגלי שם אמצא מתלמידיו ומשמעותיו, וקול תורה מנוט מסוף העולם ועד סופו.

.

ועדיין הוא למשיב וושאל מרבי תורה חתן רעואל.
יזכה לשנים בריאות בתור רכבות רכבות אלפי ישראל לראות בכוא גואל
ובבנין אוריאל.

אלאות
אל

- ל
- ט

ן

- ך
- ב
- ל
- י

הרבי ישראלי דזימיטרובסקי / בגדרי שינוי ומבשל בחמה	429
הרבי אביגדר נבנצל / מלאכת מחשבת	436
הרבי יהודה ברנדס / זכור ושמור בדבר אחד	440
ר' חיים הירש / בעניין זורה בורר ומרקז	466
ר' אלעדי ידידה פרידמן / מלאכת מחשבת	471
הרבי בנימין יוסף קלמנזון / מלאכה שאינה צריכה לגופה	534
הרבי צפניה קלרמן / בדעת הרמב"ם בעניין פסיק רישיה דלא ניחא ליה	540
הרבי יצחק שילט / "כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב"	545
ר' אלעדי ידידה פרידמן / שירות-שבת-ירושלים	560

הרבי ישראל דזימיטרובסקי

בגדרי שינוי וubah של בחמה

משנה בכורות (כד, ב) : "רבי יוסי בן המשולם אומר : השוחט את הבכור עושה מקום בקופץ מיכן ותולש את השער, ובלבך שלא יוזנו ממוקומו". ובגמ' שם : "אמר רב הילכה בר' יוסי בן המשולם. בעו מיניה מרבית הונא : כנגדו ביוי"ט מהו, טעמא דרי' יוסי בן המשולם משום דקסבר תולש לאו היינו גוזז, וביו"ט אסור דחווה ליה עוקר דבר מגידולו, או דלמא בעלמא סבר ר' יוסי בן המשולם תולש היינו גוזז, והיינו טעמא דשתי דחווי ליה דבר שאין מתכוון, וביו"ט דבר שאין מתכוון מותר וכו'. אמר להו : כנגדו ביוי"ט מותר וכו'.ומי אמר רב היל וכו', אלא לעולם סבר רב דבר שאין מתכוון אסור ותולש לאו היינו גוזז, וביו"ט היינו טעמא דשתי דחווי ליה עוקר דבר מגידולו כלאחר יד. ותולש לאו היינו גוזז וכו', שאני בnf דהיינו אורחיה". וברשי"י שם (ד"ה כלאחר יד), כתוב זו"ל : דאין דרך לתולש צמר אלא לגוזז.

והנה כתוב הרמב"ן במסכת שבת (קז, ב ד"ה הא דאמרינו במושיט ידו), זו"ל : קשיא לי, דהא גוזז ותולש בנפ' מון העוף כשהן חיין לא מחייבין להו תרתי, חדא משום עוקר דבר מגידולו, וכן הנוטל שعرو וצפרניו ושפמו אין בהן משום עוקר דבר מגידולו דליךיב תרתי, אלמא אין משום עוקר דבר מגידולו דהוא תולדה דקווצר אלא בגידולי קרקע, והכי נמי משמע בבכורות (כח, א) גבי תולש צמר מבכור, דתולש לאו היינו גוזז, וכנגדו ביוי"ט מותר דלית ביה משום עוקר דבר מגידולו. עכ"ל. והנה לכארה דבריו תמהים, שהרי מסקנת הגמ' בבכורות היא שהטעם שביו"ט מותר, הוא משום דחווי ליה עוקר דבר מגידולו, דהיינו תולדת קווצר. והנה משום שאין בתליית צמר משום עוקר דבר מגידולו, דהיינו תולדת קווצר. והנה הרמב"ן בהלכותינו שם, הביא את דברי הרמב"ס בפ"ג מהלי יו"ט, שבעו"ף אסור ביוי"ט למրות את הנוצה לפני שחיטה, משום שבעו"ף הדרך לתולש נוצה (כמבואר בבכורות שם), והרמב"ן השיג עליו, משום שבבהמה צריך היתר מיוחד שהרי אין צורך לאכילת הבשר אחר שחיתה לגוזז את הצמר, שהרי פושטנים את העור, אבל בעוף שאחר שחיתה מוכרכחים למրות את הנוצה כדי לאכול אתבשר העוף, א"כ אין הבדל במריטתה בין קודם שחיתה ובין לאחר שחיתה, שהרי לא נוספת במקרה זה שום מלאה, שהרי גוזז יש בין מחיים ובין לאחר שחיתה, וקוצר גם מחיים אין, וא"כ כמו שצורך אוכל נפש מתייר את איסור גוזז לאחר שחיתה, ה"ה דמתирו לפני שחיתה, לצורך אכילתבשר העוף לאחר שחיתה.

וכتب שם בהלכותיו ז"ל: אבל בעוף אע"ג דלא שרי למייעבד הכי מהני אנפי משום דהינו אורחיה ולאו דבר שאין מתכוין הוא, דהא תליש ממש ומתכוין לתלישה נמי הוא דהא מהニア שחיטה לבתר תלישה, אפילו הכי כיון דמסקנא דתולש משום גוזז הוא, לא הו משום עוקר דבר מגידולו דהוא תולדהDKוצר אלא תולש מן הקrukע, אבל כל דתליש מן בעלי חיים, משום גוזז הוא דמחייב בלבד, ומושם הכי כי הוי כאורחיה כגוון עוף, חייב משום גוזז, ואי לאו אורחיה, הוייא מלאכה כלאחר יד ופטור, ואף על גב דהוי כאורחיה לעkor דבר מגידולו, והילך כיון דגוזז הוא, שרי לMITLASH מן עוף קודם שחיטה וכו', וכיון דליקא אסור מלחים טפי מלאחר שחיטה, וסופה לMITLASH לכוליה לבתר דשחית ליה, שנייתה יoit לידהות אצל מלאכה זו, אי בעי לMITLASH מלחים לצורך שחיטה,DOI פטור ומותר. עכ"ל.

והקשה שם הריני אלגאי (פ"ג אות מי ד"ה ואולט) על הרמב"ן ז"ל: גם מה שהביא רבינו משמעתין לבכורות, דבריו תמורה טובא, דהא מפורש בשמעתין דעתמא דכנגדו ביoit מותר ולא אסרים ליה משום עוקר דבר מגידולו, הוא משום דתולש לאו כגוון, וכיון דלא אורחיה בתלישה, כלאחר יד הוא, ופטור אבל אסור הוא, ומושם שמחת יoit התירו למגרי, וכבר כתבנו דבתולש מן הקrukע נמי כל שתלש שלא כדרך חשיב כלאחר יד ופטור, וא"כ מניל לרביינו דמה אמרינו בגמי בשמעתין דשבת וyoit איכא משום עוקר דבר מגידולו לאו דזוקא אלא משום גוזז דזוקא הוא, באופן דדברי רבינו שהביא הרשב"א הם תמורה. עכ"ל הצריך לנו.

ובבואר דברי הרמב"ן נראה, דהנה כבר כתב הריני אלגאי, שלמרות שבכל מקום הוא מפרש עוקר דבר מגידולו שהוא מלאכת קוצר, בסוגין בבכורות הוא מפרש מכח ההכרת, שזהו משום גוזז. ומה שהכריחו לכך, נראה משום דס"ל שהשינוי של תלישת צמר בהמה אינו שינוי גמור, שיחול על זה שם כלאחר יד להפטר משום מלאכת מחשבת (ויתכן שהסתיבה לכך היא מפני שאין זה שינוי המפריע ל מלאכת הפועל, אלא שאין עושים כן משום שהדבר גורם להבהמה כאב, ואין נוח לאדם לעבוד בצורה כזאת, או משום צער בע"ח), עכ"פ יהיה מאיזה טעם שהיה, ס"ל לרמב"ן שאין זה שינוי בעצם, אלא שלא מקובל לעשות כן, ולכן אין לזה שם שינוי אמיתי, ולכן ב מלאכת קוצר שבאופן כללי מקובל לטלוש ביד, הרי גם בתלישה צמר מבהמה היה לזה שם מלאכת קוצר לו הייתה מלאכת קצירה בבע"ח, וזה מה שאומר הרמב"ן שהרי דרך תלישה בקוצר גם ביד, ועל כרחך מוכרכים לומר שאין כוונת הגמי באומרה "עוקר דבר מגידולו ככלאח יד" ל מלאכת קוצר, אלא ל מלאכת גוזז, ואומרת הגמי, שא"פ שלענין איסור גיצה בקדשים, תולש לאו הינו גוזז, מ"מ לעניין מלאכת שבת וyoit היה

מקום לומר שגם תולש נכלל במלاكت גוזז (כמו שהקשרו הטעוי בביברות כה, א"ד"ה ואמר ר"ל, שמצוינו מלאכות שבהלכות קדשים או בהלכות חדש צורה מסויימת של מלאכה אינה נכללת באיסור, ומ"מ בהלכות שבת נכללת באיסור, משום שבשבת יש דין תולדות, ובאיסורים אחרים אין דין תולדות), מ"מ תולש צמר מבהמה לא נכלל במלاكت גוזז בהלכות שבת, משום שהוא שינוי מסוים במלاكت גוזז, ואין מקובל לתולש צמר מבהמה, ועל כן מסתבר לגמי' שתולש לא נכלל במלاكت גוזז לעניין שבת. כלומר, שהשינוי כאן אינו פטור משום מלاكت מחשבת, אלא גורם לצורה כזו של גזירה לא תיכلل במלاكت גוזז בהלכות שבת, כאשר אינה נכללה במלاكت גוזז בהלכות קדשים.

הרי שנטבאר בדברי הרמב"ן יסוד חדש בדיון שינוי (הנקרא בלשון הגמי' "כלאחר יד") : יש שינוי גמור הגורם פטור משום מלاكت מחשבת, ובשינויו כזה לא יהיה הבדל מאי זה שם היא המלאכה, שהרי זה שינוי גמור במלاكت. ואולם יש שינוי שאינו גמור (ויתכן שפירשו שאין מקובל לעשות כך, לא בגל שיש קושי מסוים ביצוע פעולה זו, אלא בגל גורם אחר), שזה גורם לצורה כזו של גזירה אינה נכללה בשם מלאכה מסוימת. וכך אם היה דין קוצר בע"ח, אזו מכיוון שבڪירה גם לצורה של תלייה נכללה במלاكت, וגם מקובל במיניהם מסוימים לתולש ביד, על כן גם בגזירות צמר מבהמה, שם תלייה היא שינוי מסוים, ואפשר שהשינוי הוא בגל שלא מקובל לתולש צמר מבהמה, מ"מ מכיוון שאין זה שינוי גמור צריך להיות שיתחייב משום קוצר, שהרי אין פה פטור מלاكت מחשבת, שהרי אין זה שינוי גמור, ותלייה נכללה במלاكت קוצר. ואם בכל זאת הגמי' אומרת שהתולש צמר מבהמה פטור מהיות של עוקר דבר מגידולו, משום שתלייה זו היא תלייה "כלאחר יד", סובר הרמב"ן שאי אפשר לפרש שהכוונה היא למלاكت קוצר כמו שתבענו, ועי' כוונת הגמי' היא למלاكت גוזז, ופירוש דברי הגמי' הוא, שמכיוון שיש בזה שינוי מסוים, הרי זה גורם שתלייה אינה נכללה במלاكت גוזז, משום שעיל לצורה כזו של פעולה לא דיברה התורה, ומישובים היטב דברי הרמב"ן בחידושיו עמ"ס שבת וגם בביברות.

ולפי יסוד זה שיש שני סוגים שינוי, יש לפרש את דברי רש"י במסכת שבת לגבי מבשל חמה. דהנה איתא בגמי' בשבת (לט, א) : "אמר רב נחמן : בחמה דכ"ע לא פליגי דשרי (לבשל בשבת), בתולדות האור כ"ע פליגי דאסיר. כי פליגי בתולדות החמה : מר סבר גזרין תולדות החמה אותו תולדות האור, ומר סבר לא גזרין". עכ"ל הגמי'. וכתב רש"י שם וז"ל : "בחמה – בשמש. **דשרי** – דין דרך בישולו בכך, וחמה באור לא מיחלפה". עכ"ל. הרי שפירש, שטעם ההיתר לבשל בחמה הוא משום דחיי בישול בשינוי. ככל אחר יד. והנה מיד אח"כ כתב רש"י וז"ל :

"**בתולדות האש** – כגון אם החום הסודר הזה באור מתחילה. **דאיסיר** – דהוי בישול. **תולדות חמה** – שהחום הסודר בחמה. **אטו תולדות האש** – דמאן דחווי סבר דתולדות האש נינהו". עכ"ל. והקשרו עליו: אם טעם היתר בישול בחמה הוא משומש דהוי בישול לאחר יד, מי נפ"מ א"כ לגבי המבשל בסודר אם החום הסודר באור או בחמה? הרי כל השינוי הוא רק אצל זה שחייב את הסודר, אבל אצל המבשל אין כל שינוי, והיכן מצינו דין שינוי לגבי ההכנות למלאה? ועוד יותר קשה המשך הגמי שם, שהגמי מביאה שחכמים הביאו ראייה לר' יוסי שיש איסור מדרבנן לבשל בתולדות חמה, מעשה שבישלו מים בחמי טבריה, ואסרו חכמים את המים המבושלים, שמע מינה שאסור מדרבנן לבשל בתולדות חמה. ועונה על זה הר' יוסי, שחמי טבריה אינם תולדות חמה אלא תולדות האש, כיון דחלפי אפיקתא דגיהנים, והמבשל בהם עבר על איסור בישול מן התורה. וקשה: מי נפ"מ למבשל מה מחמס את חמץ טבריה, ושם אפילו אין אדם שמחמס את חמץ טבריה, שהרי הם חמימים בידי שמים, וא"כ איך אפשר לומר שפטור מבשל בחמה הוא משומש שינוי?

אמנם לפי מה שהסבירנו את דברי הרמב"ן, ניחא דברי רשי"י. שאין כוונת רשי"י לדין שינוי של לאחר יד הרגיל, אלא לדין שינוי שמשמעותו מסויימת לא מקובל לבשל בחמה, שהוא גורם של סוג בישול כזה לא דברה תורה, ולכן צורת בישול כזו אינה בכלל מלאכת בישול. לעומת זאת, שהتورה אסורה רק בישול ע"י אש, ולא אסורה בישול ע"י חמה. ולכן מובן שסודר שהחום ע"י אש נקרא תולדות האש, ובישול בו אסור מן התורה, ובישול ע"י סודר שהחום בחמה דהוי תולדות חמה, מותר מן התורה לגמרי, שלא תהא התולדה חמורה מן האב, אלא שמדרבנן (לפי רבנן דר' יוסי) גוזרו משומש שיבאו להחליף בין תולדות האש לтолדות חמה, שהרי אין ניכר במאחורי החום, ויבאו לומר שם בישול בתולדות האש מותר. ולפ"ז יהיה גם מি�ושב מה שהקשה ב'אנגל' טלי', מודיע בישול בחמה עצמה מותר גם מדרבנן, ובתולדות חמה אסור משומש גזירה חדשה ذاتי לאחלהי, והרי יש לנו כלל, שככל ההיתר של שינוי (זהינו לאחר יד), זה רק פטור אבל אסור (שהרי כל דבר שפטورو משומש מלאכת מחשבת פטור אבל אסור), וא"כ מודיע כאן זה אחרתי? אמנם לפי מש"כ ניחא, שבאמת כאן אין זה שינוי רגיל, שפטورو משומש מלאכת מחשבת, אלא דין שינוי אחר שגורם לכך שאין זה כלל מלאכת מבשל, ולכן זה מותר לגמרי.

וכן יש להוכיח שהזהו דין שינוי אחר, שהרי הגמי במסכת פסחים (מא, א) אומרת: "אמר רב חסדא: המבשל בחמי טבריא בשבת פטור, פסח שבשלו בחמי טבריה חייב. מי שנא בשבת דלא, דתולדות אש בעין וליכא, פסח נמי לאו תולדות אש הוא, אמר רבא, מי חייב ذקטני, דכא עבר משומש צלי אש". ובdziיה דלאו

תולדות אש היא, כתוב רשי' ז"ל: "הילך לאו בישול הוא דליהוי חייב משום אש מלאכה". ובד"ה משום צלי אש כתוב ז"ל: "לאו דלא תאכל כי אם צלי אש איכא, ולא לאו דבישול. וסביר דלוקין על לאו שבכללות". עכ"ל. והרי בפסח אין איסור לבשל את הקרבן, שיהיה פטור משום מבשל בשינוי (חו"ץ מזה שדין שינוי כל אחר יד לא מצינו רק במלכות שבת), אלא מדובר כאן על האיסור של "אל תאכלו ממןנו נא, ובל מטבח במים", ומבוואר שדבר שנטבש בחמי טבריא אין לו תורה מבושל בדייני התורה לעניין איסור מבושל. והרי דין שינוי זה דין פטור במעשה הפעולה, אבל ברור שאין זה גורע מממציאות הפעולה. ועל כרחנו שזה לא דין שינוי רגיל, אלא כמו שביארנו, שהוائل ולא כך רגילים לבשל, לא דברה התורה על סוג בישול כזה, וממילא אין בישול זה בכלל באיסור "אל תאכלו ממן... בשל מטבח במים" (כלומר שלא עיי תולדות האש אלא עיי תולדות חממה).

והנה ביאגלי טלי (מלاكت האופה ס"ק מ"ד) הקשה את שתי הקושיות האחרונות שהזכירנו, וכותב ליישב, שמכיוון שיש שבח עצום בפט, הרי דבר שנטבש באש זו מציאות שונה קצת מדבר שנטבש עיי החמה, ומכיוון שהוא שונה לגמרי לבשל בחמה, הרי יש שינוי בדבר שנטבש (וכותב שם בסוגרים: "ויאט יקשה בעיניך, עיין אבן עזרא שמות יב, ט", שכותב שאסורה תורה פסה מבושל במים שעומדים על האש, והוסיפה לאסור גם בפסח שנטבש בכלים כפול, כלומר שהפסח נמצא בכלים שנמצא בתוך כלי מלאמים שנמצא על האש), וכותב ז"ל: "וכמו שנחשב שינוי בין תולדות האש לתולדת חממה, כמו כן נחשב שינוי בין יש בפט כח חממה בין יש בה כח האש, ושוב אין צורך לטעם דملاكت מחשבת אלא דלא חשיב בשול כלל, כמו במאכלות אסורות דלא חשיב אכילה כלל, וגם בפסח לא חשוב מבושל כלל, ועי"כ הנזרע בעציז שאינו נקוב דעתך שיש שינוי בנזרע לא חשוב זרעה כלל, והקוצר פטור, ועי"כ המבשל בחמה כיוון שיש שינוי בנפעל מותר לכתהילה". עכ"ז.

ולכאורה, לפי שני המהלים שכתבנו, בין לפי פירושנו ברשי' לפי דרך הרמב"ן בברורות, ובין לפי דרכו של ביאגלי טלי, מכיוון שהتورה במלاكت מבשל דיבורה רק על סוג של בישול שמקובל לבשל בו, דהיינו עיי אש דוקא, א"כ לכואה לפ"ז גם אם תהיה כורה נוספת של בישול שאינה עיי אש (חו"ץ מבישול בחמה), גם אז נאמר שעל זה לא דברה התורה וצורת בישול זו צריכה להיות מותרת, עכ"פ מן התורה. וגם אם נאמר דרך שלישית בטעם ההיתר של מבשל בחמה, מ"מ בಗמ' מבואר שבישול יש רק באש או בתולדת האש, וא"כ כל בישול שאינו עיי אש ואני עיי תולדת האש, יהיה מותר מן התורה. וכן נקט בפתרונות מורינו הגאון רשי' איערבאץ ז"ל בספרו 'מנחת שלמה' (ס"י י"ב בהערה מס' 3).

אמנם ב'אגרות משה' (או"ח ח"ג ס"י נ"ב) כתוב שמכיוון שרשי' כתוב שישבת ההיתר של בישול בחמה היא משום שאין דרך לבשל בחמה, א"כ זהו רק בbishol בחמה דהוי שינוי לפי שאין דרך לבשל בחמה, אבל בbishol במיקרו-gal, אע"פ שאיןנו בישול באש, מ"מ הוואיל והדרך לבשל במיקרו-gal הרי זה בישול גמור מן התורה. והקשה על עצמו מהדין של מבשל בתולדת חמה שפטור מן התורה אע"פ שבזה אין שינוי בין מבשל בתולדת חמה ובין מבשל בתולדת האש, ותירץ שהוואיל ועל בישול בחמה עצמה פטור מדין שינוי, ואע"פ שאין זה שינוי גמור כמו כל שינוי כל אחר יד, מ"מ כיון שהוא שינוי מסוים שלא מקובל כל כך לבשל בזה, לא חל על זה דין תולדת של בישול ולכך פטור, ולכן יהיה פטור גם על בישול בתולדת חמה, על אף שכן דרך לבשל בה, הוואיל ופטורים על המקור הראשון, על בישול בחמה עצמה, פטורים גם על שיצא ממנו, ככלומר על בישול בתולדת החמה. אבל במיקרו-gal, שמקובל לבשל בו, זו תולדת גמורה של מבשל באש וחייב עליה מן התורה. והנה ב'מנהת שלמה' שם בהערה אחרת דוחת את הסברא, שהוואיל וכותב רשי' ישמשו שינוי א"כ אם הדין לבשל בדבר שאינו אש יהיה חייב משום מבשל, ואומר שזה לא יתכן, שהרי שינוי הוא דין רק בהלכה שבת, ואילו מבשל בחמה הוא דין גם בהלכות קרבן פסח ובהלכות מצה וחלה (פסחים ל' א), ועי' שזו דין שבישול בחמה אין לו דין בישול בכל התורה. אמן לא ביאר טעם הדבר מפני מה בישול בחמה אינו נקרא בישול. עכ"פ גם לדעתו פשוט שזה לאו דווקא בישול בחמה, אלא כלל הוא שכל בישול שאינו ע"י אש או תולדת האש, אינו נקרא בישול.

אמנם לפי ההסבר שכתבנו וגם לפי ההסבר של ה'างלי טלי', מיושבת קושיית ה'מנהת שלמה', כמו שנטבאר לעיל. אמן על הסברו של ה'างלי טלי' יש להעיר, שהוא הביא זכר ליסוד שלו שיש שינוי בנפעל אם זה נתבשל ע"י חום השימוש, מדברי האבן עוזרא (שמות יב, ט) לגבי בישול בסיר כפול, שהרי שם באמת המציאות היא שיש אנשים שמקפידים לבשל דווקא בסיר כפול, וכן יש סוגים אוכל שמקפידים לבשל דווקא בסיר כפול, א"כ ברור שיש בזה שינוי בנפעל, ויתכן שגם בצליתبشر ואולי גם בבישולים מסוימים יהיה הבדל בנפעל בתבשל בשמש. אבל קשה להניח שבבישול במקרים יהיה הבדל בין נתבשל ע"י אש או ע"י חמה, אלא א"כ נאמר שקשה מאוד להגיע ע"י חום החמה לחום של °C 100, ולכן אע"פ שע"פ דין גם בחום נמוך יותר יש במקרים דין בישול, מ"מ צריך שיווכלו להגיע לחום של °C 100. ואם אין יכולת להגיע לחום של °C 100 – אין זה מבשל. אמן זהו חידוש גדול, כי לכארה בפועל גם ע"י חום יותר נמוך יש לזה דין בישול, ובמקרה כזה אין שינוי בנפעל.

אמנם על דברי ה'אגרות משה' יש להעיר, שהוא כותב שהדבר פשוט שטוב לבשל

במיקרו-גל כמו על אש, וכאשר יתפשט המיקרו-גל (כמו בימינו) כל האנשים יבשלו עליו כמו על אש. אמנים מבחןת המציאות של ימינו הנסيون מוכחים שאע"פ שבחינת תועלת הבישול אפשר לבשל ע"י מיקרו-גל כמו ע"י אש, מ"מ בבחינה מעשית רוב האנשים נמנעים מלבשל ע"י מיקרו-גל, מסיבות של תחושה, סוגים רבים של מאכלים, וא"כ גם במיקרו-גל אין מקובל כל כך לבשל. אמנים לפי מה שכתבנו, ברור שבישול במיקרו-גל הוא ודאי צורה שונה לחלוטין של בישול מאשר בישול באש, שבאש הבישול הוא ע"י חום חיצוני, משא"כ במיקרו-גל הבישול הוא ע"י חום שנוצר בתוך האוכל עצמו. גם לפי דעת היגייני טלי, נראה שהזה נקרא שינוי בפועל לגבי בישול באש, שזה חום חיצוני וזה חום פנימי והשינוי מORGASH במרה עיניים.

ולענין הלהקה למעשה, יש לנווג כמו שפסק ב'אגרות משה', משום שכל מה שכתבנו היינו שיש להעיר על דבריו בדרך מסוימת בהלהקה, שההסבר שכתבנו יותר מסתבר וגם שההסבר של היגייני טלי יותר מסתבר (אם כי על היגייני טלי יש קצת מקום להעיר), אבל אין בכלל מה שכתבנו לדחות את דבריו לעניין הלהקה למעשה. ובפרט לפי מה שכתב ב'מנחת שלמה' שם בהערה 3 שלענין הלהקה גם דעת מרן החז"א היא כמו שכתב ה'אגרות משה', על אף שנימוקו של מרן החז"א שם מושלל הבנה, כמו שכתב ב'מנחת שלמה' בהערה שם (וגם יתכן שכונת מרן החז"א הייתה כמו שכתב ה'אגרות משה', אם כי לפי תוכן לשונו המובא שם לא נראה שכיוון זה).

הרבי אביגדר נבנצל

מלאת מחשבת

"בדבר ה' שמים נעשו, וברוח פיו כל צבאים" (תהלים לג, ו). מחשבת הבורא (מושג שגם הוא עצמו אינו מובן לבשר ודם), היא דיבורו והיא עשייתו. אצלبشر ודם יש מחשבה, שפעמים שמודיעה לזרות על ידי דיבור, ויש מעשה, הנראה לכל עין. בשבת נצטוינו לשבות מעין שביתת הבורא בגמר מלאכת שמים וארץ. "מלאכת מחשבת אסורה תורה" (ביצה יג, ב), יצירת דבר בעולה ובמחשבה. על יצירת דבר במחשבה בלבד, אף שלענינו טומאה יצירה היא – "כל הכלים יורדים לידי טומאות במחשבה" (כלים פכ"ה מ"ט), כגון ייחד עור לישב עליו – לענינו שבת אין כאן מלאכה. אך העשיה בלבד אינה מספקת לחייב עליה. במחשבה תלוי האם היה מזיד או שוגג או אнос או מתעסק, אם היה מתכוון או אינו מתכוון, פסיק רישיה דעתחא ליה ודלא ניחא ליה, צריכה לגופה או אינה צריכה לגופה, תיקון או קלוקול.

והנה נחלקו בית שマイ ובית הלל (ביצה יב, א-ב) לגבי יוס-טוב, אי אמרין, במלאות מסוימות, "מתוך שהורתה לצורך הורתה נמי שלא לצורך". ואולי ייל דבית הלל ובית שマイ איזדו לטעמייהו זהה, דהרי נחלקו בית שマイ ובית הלל (ב"יק סח, א) אם שינוי קונה או שינוי במקומו עומד. למשל, כשהעשה מהויות קמח, ומקמח בצק ומכבק לחם, האם התורה מסתכלת על אלה כמציאות חדשה, בבחינת "פנים חדשות באו לכוא", או שהסתכילות הторתית היא שהחיטים נשארו חיטים. לפי הצד הראשון ייל דחויב בשבת עיקרו על היצירה, המלאכה שבדבר. לעומת זאת, לפי הצד השני מנקודת המבט של התורה לא נוצר שום דבר חדש, ואין החיוב אלא משום שמחשבת האדם מבדייה בין חיטים לקמח וכיוצא. אם המלאכה היא העיקרי, שייך לומר "מתוך שהורתה לצורך הורתה שלא לצורך", כי סוף סוף זו אותה מלאכה. אך אם המחשבה היא העיקרי, לא שייך לומר 'מתוך שהורתה מחשבה זו הורתה נמי מחשבה אחרת'.

ובאמת, לא רק במישור חלוקת השוגג והמזיד וכיoi פועלות המחשבה, אלא פעמים שהיא קובעת האם יש כאן מלאכה או שמא אין כאן מלאכה כלל עיקר, ואם אכן מלאכה לפניו – איזוהי בס"ד נציגים זאת:

א. מפקד פקד על שני חיילים ליישר שטח מסוים, והם ביצעו זאת בשבת, ללא שהוא כאן משום פיקוח נפש, אלא שהאחד סבר שמטרת המפקד היא לעשות

כאן גינט נוי, והשני חשב שדעת המפקד לנוטות כאן את אهل המפקדה. הראשון יתחייב משום חורש, והשני משום בונה. והגאון ר' בן ציון פרימן זצ"ל העיר, שיתכן שתלו依 במה שבאמת חשב המפקד, ותלי לה בפלוגתא (זבחים מז, א) אי זה מחשב זהה עובד אמרין או לא אמרין.

ב. אמרו בגמי (שבת עג, ב): "אמר רב כהנא, זומר וצריך לעצים חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע". וכ כתבו Tosfot (שם ד"ה וצריך), דאפילו לר' יהודה דמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, בעין צורך לעצים, שלא מיקרי בעצים קוצר אלא בעניין זה. ונראה מדבריהם, שדווקא בעצים לא מיקרי קוצר אלא בעניין זה, אבל בחיטים וכיו"ב אינם כן. וביאור הדברים לענ"ד על פי מה שכותב הרמב"ן (מלחמות פ"ג דביצה), דקצרה אסורה ביו"ט אפי' לצורך אוכל נפש, ואפי' אם אי אפשר היה לעשותה מערב יו"ט, שלא התירה התורה ביום טוב אלא לתקן האוכל, ולא ליצר אוכל. נמצא גדר מלאכת קוצר לפי הרמב"ן הוא ייצור אוכל, דהתקישה מן הקרקע מנידית את הנתlesh ומעמידה אותו לרשות האדם לעשות בו כל חפזו. וייצור אוכל לאו דווקא, אלא יצירת כל דבר שימוש. הלכ"ן, כשהקוצר חיטים וכיו"ב, שסתמן עומדים למאכל אדם, וכן שקו"ר אוכל בהמה וכיו"ב, הרי הוא יוצר דבר שימוש, וחייב משום קוצר; אבל לשנות, סתמן אינו עומד לשימוש האדם, הלכ"ן אינו חייב משום קוצר בזמורות ועציםআ"כ צריך להם. וכיו"ב באוכל שניינו (בפ"ג בעוקצין) כמה דברים שאין סתמן לאכילה, ולכן אין מקבלין טומאת אוכליין,আ"כ חשב לאכלנו.

ג. לשיטת רשיי (שבת קמד, ב ד"ה לתוך, וד"ה אכלנו) בחולב עז לתוך כלי ריק, אם דעתו ליתן החלב לתוך מאכל – הפריד אוכל מאוכל, ואין זה דש. ואם דעתו לשתו – הפריד משקה מאוכל, וחייב משום דש. ונלע"ד דלפ"ז הסוחט אשכול ענבים ו דעתו ליתן המיץ לתוך מאכל, לא יוכל לקדש עליו, כי זה אוכל ולא יין, אף אם חושב גם לקדש עליו, ו דעתו לשנות ממנו רק מלא לוגמי, וא"כ יתכן דכלול בזה מחשבתו הקודמת, כל עוד אין דעתו לשנות רבייעית שלמה אין כאן רבייעית יין, ואין יכול לקדש.

אליבא דהילכתא נחלקו המשנה-ברורה והחزوון-איש בסוחט לימון לתוך סוכר ו דעתו ליתן הסוכר לתוך משקה. המשנה-ברורה (ס"י ש"כ ס"ק כ"ב) חשב ליה בסוחט לתוך האוכל, והחزوון-איש (או"ח ס"י נ"ו ס"ק ז') חושש דלמא מি�חשב בסוחט לייצור משקה. ולכאורה י"ל, דהא דהסוחט לאוכל מיקרי שעשה אוכל, זהו מפני שבאמת יצר מיציאות של אוכל, דהא לגבי יה"כ כתיב (ויקרא כג, כט) "כי כל הנפש אשר לא תצעקה", דתלי במציאות אם הנפש מעונה או לא, ותנו (יומא עג, ב) "האוכל ושוטה אין מצטרפין",Adam אכל קרוב לככובבת וגם שתה קרוב למלא לוגמי, עדין נפשו מעונה, וא"ה אמרין (שם פ, ב): "ציר שעל גבי

ירק מצטרף לככotta בת ביו"ב. פשיטה, מהו ذاتה משקה הוא, קמ"ל כל אכשוּרִי אוכלא אוכלא הוא". א"כ מציאותו של משקה הנשחת לאוכל היא מציאות של אוכל. וא"כ לכאה מובנים דברי המשנ"ב, כי האוכל סוכר ביו"ב, המיצ שבטוכו יפעל פעולה אוכל, כי אין הפעולה משתנה על ידי שהשׂבו לתיתו לתוך המשקה, ואם כן יצר אוכל ולא משקה. אכן לדברי רשיי הנ"ל, יש מקום לפקסוקו של החזון-איש, שהרי דעתו לעשות מאוכל זה משקה.

ד. היו לפניו, למשל, שקדים ובטנים מעורבים, וברר השקדים מתוך הבוטנים לאוכלים מיד, הרי זה מותר, ואילו אם דעתו לאוכלים לאחר זמן, או שדעתו לא לאכול את השקדים אלא את הבוטנים, חייב משום בורר. ברר את השקדים מתוך הבוטנים לאוכלים מיד, ונמלך ולא רצה לאוכלים, לדעת שביתת השבת יש לו לאוכלים, כי אחרת תעשה למפרע ברירותו מלאכה ולא אכילה, ולדעת אדמור' זלה"ה אם בשעת ברירותו חשב בכנות לאוכלים, אף בשב ונמלך, הוא תחילת אכילה ולא מלאכה.

ה. הלוקח מסמנני הקטורת הכתושים הדק ומוחיזן למכתשת כדי שתהא דקה מן הדקה, יתכן שאם עשה כן לצורך יום רגיל פטור, דחווי טוחן אחר טוחן ללא שהוסיפה טחינתו משהו ממשועתי, ואם חשב להשתמש בסמנים אלו לצורך זוה"ב – יתכן שחיב, שהרי אז טחינתו ממשועתית, כדי שתהא דקה מן הדקה.

ו. לדעת חלק מן הפסקים, המבשל בשבת מאכל שכבר נתבשל כמאכל בן דרוסאי, פטור. יתכן שאם מבשלו לצורך מלך, שאין זה לפי כבודו להגיש לו מאכל מבושל כמאכל בן דרוסאי, או לצורך חולה שאינו יכול לאכול כמאכל בן דרוסאי, יתחייב. וצ"ע בזה.

ז. המנער כסות שחורה חדשה מן הטל (לדעת ר"ח), או מן האבק (לדעת רשיי), אם מקפיד עליה – חייב משום מלבן, ואם אינו מקפיד – מותר (עי' שו"ע ורמ"א או"ח סי' ש"ב סע' א' ומשנ"ב שם סק"ה). והנה כתבו התוס' (שבת קיא סוף ד"ה הא): "ושמע ר"י מפי הנשים, שה臺ר ר"ית ליטול ידיה ולקנח ידיה בבד (המלולך במים גלים) כיון שהוא דרך לכלוך, כדי שתוכל להתפלל ולברך". ור"י נחלק על כך, כי מתכוונת לבן הבגד. ונראה דעתך ר"ית דבאופן שאינה מקפידה על נקיון הבגד כשלעצמם, ואולי הייתה משארתו כמות שהוא אם היה יכולה לחגור עליו סינור או כיו"ב, ואין קפידתה אלא מצד טהרת המקום לדברים שבקדושה, אין זה מלבן הבגד אלא מטהר המקום.

ח. הקשור, יש סוברים שאינו חייב א"כ דעתו שיתקיים הקשר לעולם, או לכל הפחות לזמן מרובה.

ט. המתיר, יש סוברים שאין חייב א"כ היתה דעת הקשור שיתקיים הקשר

לעולם, או לכל הפחות לזמן מרובה. כאן מלאכתו נ마다 במחשבת אחרים. ו"י"א דה"ה קורע, שאינו חייב אלא על תפירה עולמית, או לזמן רב.

ג. המחתק, אמרו בغم' (שבת עד, ב) دائִי קפִיד אמשחַתָא – חייב. שאלתי את אדמו"ר זללה"ה אם מותר, שלא במקום פיקוח-נפש, לחתוכ טבליות רפואה לפי הקו המסומן, ונעה דשרי, משום שאינו מחתק באוכלין. ושאלתי אם אין לומר עוד משום שאין מקפיד על הצורה אלא על משקל התוכן המתkeletal, והסבירים דגם מטעם זה שרי. כן התיר לפתוח בשבת לשונית של פחית משקה, ונראה דהינו מטעמא דלעיל, דהואיל ודעתו רק לשנות המשקה ולהשליך הפחתה, אין זה מחתק לעשות כלי, והווי כמחתק באוכלין. ואולי מטעם זה גופו התיר הפרדת מיכלי אשד וכיו"ב הבאים בזוגות, אם לא הפרידם מערב שבת.

יא. אמרו בgam' (שבת עה, ב): "האי מאן דשקל אкопִי (דברים תלויים בגמר אריגתו) מגלימי – חייב משום מכח בפטיש, והני מיili דקפִיד עלייו".

יב. "המעביר חפצים מזוית לזוית, ונמלך עליהן והוציאן – פטור, שלא הייתה עקירה משעה ראשונה לכך" (שבת ה, ב). וכתב ה'אבני נזרי', דמטעם זה, למאי' דין לישהআ'כ גיבל (ודעת האבן'ז' דברענן תרתי: מתן מים וגיבול), אם נתן מים על מנת שלא הוא יגבל, ונמלך וגיבל – פטור. ולענ"ז אף אם דין אמת, מ"מ ראייתו תמורה. דין אולי אמת מצד חסרון מלאכת מחשבת. וראייתו תמורה, דמתן מים היא התחלה לישה, בין אם דעתו להמשיך ובין אם לאו, ולכן אסורה בשבת, אבל העברה מזוית לזוית אינה תחילת הוצאה, כי אין עוקר את הרשות מהחפץ, ולכן מותרת בשבת, שהרי מוליכים ס"ת מהארון לבימה וחזרה, ולהבדיל מאכלים וכליים מהמטבח לשולחן ואיפכא, וכן שאר חפצים. וכן לגבי הנחה, העומד לפוש הוויא הנחה, והעומד לכתר אינה הנחה (שבת ה, ב), כי לא קבוע לחפץ מקום ברשות זו. ולהכי אמרו (ביומה מג, א לגביו פרה אדומה): "ויהנית – מי שיש בו דעת להניח", ולא אמרו ישות – מי שיש בו דעת לשחותי, כי הנחה היא פועלת הדעת הקובעת מקום לחפץ.

הרוי לנו דמחשבת האדם היא שותף פעיל בהגדרת מלאכות שבת.

ונזכה לראות במהרה בימינו את שלימות השבת, בהקרבת תלמידים כסדרם ומוספים כהלוותם.

הרב יהודה ברנדס

זכור ושמור בדבר אחד

השתמעויות הלכתיות של הכפילות השבטיות

א. פתיחה

כתב מורהנו הרח"י הדרי שליט"א ב"שבת ומועד בשביעית", לפרש ואתחנן,
שבת נחמו :

היחס בין הנוסח של הדברים הראשונות שבספר ש' יתרו לבין הדברים
האחרונות שבפרש ואתחנן, העסיק את המפרשים החל מימיות חז"ל.
מטבע הלשון המפורנס: "זכור ושמור בדבר אחד נאמרו, מה שאין הפה
יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע" (ר"יה כז, א) – בית הולדתו בבית
מדרשם של התנאים. מאז ואילך דנו הראשונים ואחרונים במשמעות
הטכנית והתכנית של בטווי זה (ראה תוו"ש כרך ט"ז, מילואים ס"י י"ב).¹

בעוד שבulous האגדה, ריבוי פנים וגוננים יש בו ברכה ועושר, הרי שבulous ההלכה,
קיים, לכארה, דריש להכרעה אחת וחד-משמעות. משום כך, מה שבאגדה מחולל
פנים שוחקות, עשוי להקדיר פניהם של בעלי ההלכה, המבקשים הלוות קצובות
ופסוקות. סטירה או פער בין שני מקורות, מעוררת קושיה: בתורה שבכתב בנוסח
"שני כתובים המכחישים זה את זה", ובתורה שבבעל-פה בנוסח "וירמיינהו" ודומים.

כדי ליישב כפילותות וסתירות, ניתן ללקת במספר דרכי. דרך אחת היא ליצור
 הפרדה בין המקורות הסותרים, הפרדה שהיא בבחינת מחלוקת. אם על ידי
 ייחוסם לשני אנשים או בתני מדרש שונים, אם על ידי חלוקה לתקופות שונות.²
דרך זו ניתן לקרוא בלאיז דרך "דיבוטומית", באשר היא חוצה, מפלגת, בין
 המקורות. דרך זו היא הפחות רצויה בעיני חכמים, שմבקשים להמנע מלאפשרי
 פלוגתא, ולכן מוכן ר' יוחנן להוביל לבית המרחץ את כליו של מי שיישב לו משנה
 אליבא דחד תנא.³

1. "שבת ומועד בשביעית" מהדורות תשמ"ז, עמי' 245. וממ"ק נוספים בהערות שם.

2. זו דרך של הפילולוגים וההיסטוריה לפטור סתירות על ידי הפרדת המקורות, אם
 למקורות שונים ואם לתקופות שונות. דרך זו אינה חביבה על חכמים, לעיתים – בודאי
 כשמדבר בחמישה חומשי תורה – הדרך של הפרדת המקורות קרובה להיות בלתי
 אפשרית לשולמי אמוני ישראל. הדברים ארוכים וטעוניים בירורים שלא כאן מקום.

3. ב"מ מא. א.

דרך אחרת היא דרך האוקימטה: להעמיד כל אחד מן המקורות במקורה ובתנאים שונים, כך שתיווצר הסכמה משותפת ביניהם על העיקרונו, וההבדל איננו מבטא מחלוקת אלא יישומים של עקרון משותף במצבים שונים... שיטת האוקימטה היא בעצם שיטה הרמוניסטית, המבקשת לבטל את המחלוקת המשתמעת בין המקורות.

דרך אחרים, שאיננה משווה את המקורות הסותרים אך גם אינה מקיימת מחלוקת גמורה ביניהם, היא דרך שנייה לכנות אותה דרך "דיאלקטית". לשיטה זו, מקורות סותרים המשקפים היבטים שונים של הנושא.

הנחה היסודית של גישה זו נתבראה על ידי הרב מרדי ברויאר ב"תורת הבחינות" ביחס לסתירות בתורה, ובדרך ה"שני דינים" המיוחסת בעיקר לר' חיים מבריסק זצ"ל ובית מדרשו. לשיטתם, אין מטרה להגעה להכרעה אחת, אף לא לתרץ ב"אוקימטה", אלא להסביר, שלנושא הנידון יש יותר מהבנה אחת, ולפיכך, כל אחת מן הבחינות משפיעה על העיצוב של הדין, של הנושא ההלכתי ושל הסוגיה.

במאמר שלפנינו מוצעת דוגמה, המראה כיצד שתי הבחינות של מושג השבת, אלו הבאות לידי ביטוי בשוני שבין הדיברות בספר שמות לדיברות בספר דברים, באות לידי ביטוי בכללי פרשנות, כפלי הלכה וכפלי משמעות בפרטים שונים של מסכת השבת.

ב. זכור ושמור בדבור אחד

נפתח בבחינת היחס בין הצוויי בספר שמות לצוווי בספר דברים:

פרשת ואתחנן

שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך
ה' אלהיך :

ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך :
ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה
כל מלאכה אתה ובןך ובתך ועובדך
ואמתך ושורך וחמורך וכל בהמתך וגרך
אשר בשעריך

פרשת יתרו

זכור את יום השבת לקדשו :

ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך :
ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא
תעשה כל מלאכה אתה ובןך ובתך
עובדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר
בשעריך :

למען ינוח עבדך ואמתך כמוך :

וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך
ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה

כى ששת ימים עשה ה' את השמים ואת
הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינה
ביום השביעי

על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום
השבת :

על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו :

השני הידוע והבולט ביותר בין הדיברות המקבילות הוא בטעם המצווה. בשמות הטעם הוא בריאות העולם, ובדברים הטעם הוא יציאת מצרים. מזה משתלשל הפסוק הבא: "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו", לעומת "על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת". השבת של בריאות העולם שייכת לעולם הבריאה הראשוני, לעולם של הקב"ה, ללא שום יחס לאדם ומעשו. לכן היא קיימת בפני עצמה, מברכת ה' ומקידשו. לא כן השבת של יציאת מצרים, זו קשורה בהיסטוריה האנושית ובמעשי האדם, וכמוון גם בהיסטוריה הלאומית של עם ישראל. לפיכך, היא מוטלת על האדם, שנצטווה "לעשה את יום השבת".

השבת של הדיברות שבספר שמות היא שבת קוסמית – אלוהית, ואילו השבת של הדיברות שבספר דברים היא שבת היסטורית – אנושית. הראשונה אינה תלויה במעשי האדם, האדם רק מצטווה לתת במעשו ביטוי לכך שהוא מודע לקיומה של שבת זו – "זכור". השבת השנייה נובעת ממאורעות האדם, ומגאולתו מן השעבוד. לכן, הוא מצווה ל"עשה" את השבת ול"שמר" את השבת, שהרי שבת זו, שלו היא, ובה הוא מבטא את שחרורו משעבוד האדם וגאולתו בידי הא-לוהים.

מנוחת השבת בשמות היא חיקוי של שביתת הבורא ממלכת הבריאה. ואילו מנוחת השבת בדברים היא חיקוי של שחרור העבד משעבדו.⁴

אם יוצאים לגוזר את איסורי מלאכות שבת מהפרשה בספר דברים, יש לאסור את המלאכות שעשוה העבד וכל יצור אחר המשועבד למלאכת העולם הזה: "עבדך ואמתך", "שורך וחמורך" צריכים להנפש. לא כן הדבר אם יוצאים לגוזר

.4. מבין המפרשים והדרשנים הרבים שעסקו בנושא כפל טעמיה של השבת, קרוביים דברינו במיוחד לדברי ר"מ ברויאר ב"פרק מוועדות" ח"א עמ' 23 – 47. הרב ברויאר מקשר את שבת ויכלו עס שבת המשכן, בדומה לדברינו, אבל כנגדו הוא מעמיד את השבת של פרשת המן. לעניין, שבת של פרשת המן היא בחינה שלישית בשבת, של "אל יצא איש מקומו", והיא מקור עיקרי לאיסורי הוצאה ולחלק מאיסורי שבות. במאמר הנוכחי לא עוסק בחינה זו של השבת.

את מלאכות שבת מהדברות שבספר שמוט. כאן אין דרישة לנפש מעובدة אנושית – טبيعית, אלא לחייב את הפסיקת מלאכתו של הבורא. מדובר כאן על מעשה סמלי, שחררי פרשה זו, העולה בקנה אחד עם פרשת "ויכלול" שבסטויום סיפור הבריאה, משווה את מנוחת האדם למנוחת הבורא.

איך יכול האדם במעשהיו לדמות את בריאות העולם, מחד גיסא, או לשבות מעשיהם של בריאה, מайдך גיסא? בהקשר זהה, מתוך ראיית השבת הסמלית של ספר שמוט, נסכמה, בהמשכו של הספר, פרשת השבת לפרשת המשכן. בبنيין המשכן יש הקבלה למעשה הבריאה של הקב"ה:

אמר رب יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בחן שמים וארץ. כתיב הכא (שמות לה, לא): "וימלא אותו רוח אלhim, בחכמה ובתבונה ובדעת", וכתיב התם (משלי ג, יט): "ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה", וכתיב (שם, כ) "בדעתו תהומות נבקעו".⁵

יש להבחין בין הקמת המשכן לבין עבודה המשכן. רק מלאכות ההקמה הן הדומות למעשה הבריאה, והן המושגות ל מלאכות של איסורי שבת. לא כן הדבר ביחס ל מלאכות הקיום השוטף של המקדש, כגון לעבודת הקרבנות. הקרבנות שייכים לקיום המתמיד של העולם, ולאו דוקא לבריאתו, ואילו השבת של "ויכלול", מתיחסת לבריאת הראשונית שלו, דומיא דהקמת המשכן.⁶ לכן, ההකלה שבזה מדובר כאן היא בין שבת לבין הקמת המשכן – בפרשת ויקח, ולא בין שבת למשכן בכלל, שמקומה היה צריך להיות בספר ויקרא, העוסק כולו בקדושה, בין היתר, בקדושת המקום שבמשכן ובקדושת הזמן של השבת והמועד.⁷ העולה מההנגדה שבין הדיברות הוא, שיש שני מקורות ושני היבטים ל מלאכות שבת. מן הדיברות בספר שמוט נובע, ש מלאכות השבת האסורה הן מלאכות שבת.

5. ברכות נה, א.

6. אמנם, אף את לחם הפנים ואת המנחות, אינם רשיי לאמנה מלאכות הקשורות בעבודת הקרבנות אלא רק בבניין המשכן עצמו. ה"אגלי טל" הראה שיש שתי שיטות בשאלת זו, ולדעת הירושלמי אכן מונים גם מלאכות שהיו קשורות לעבודת הקרבנות, אך רשיי סובר כבבלי, שאין מחשבים מלאכות הקרבנות. עי אגלי טל פתיחה, אות כ"ב. יתר על כן, גם לדעת הירושלמי, אין מונים אלא מלאכות שהיו אסורות בשבת – שהרי יסוד הלימוד מן המשכן הוא שבפרשת ויקח מופיע איסור שבת בלב פרשת המשכן, ומכאן למדים שאין דוחה שבת. ואילו מלאכות שלא נאסרו במשכן בשבת, אי אפשר ללמוד מהן כלל. ואפיית חביתין מותרת במשכן בשבת. (מנחות צו, א).

7. יש להציג את ההבדל בין שתי הקובלות. ישנה הקבלה כללית בין שבת ומשכן, מצד הערך המשותף של הקדשה. והיא שייכת בספר הקדשה – ויקרא. לא בכך מדובר כאן. בויקח, הקבלה היא בין שביתת השבת לבין השביטה מ מלאכת הקמת המשכן, והיא מיסודת על ההשוואה שבין בריאות העולם לבניין המשכן.

"סמליות", המסללות את שביתת הבורא מלאכת בריאות העולם, וההקלה שלhn במציאות האנושית היא השביתה מלאכת הקמת המשכן. ואילו מן הדברים בספר דברים נובע, מלאכות השבת הן מלאכות "טבעות", המלאכות שאיש ואשה, עבד ואמה, שור וחמור, עושים משך ששת ימי השבוע. בשבת, נצטו לנו מעבדותם כדי לבטא את השחרור מהשעבוד לעבודת העולם הזה.

לאמינו של דבר, זכור ושמור נאמרו בדיון אחד, ולפיכך שתי הפנים קיימות בשבת, אחזות זו בזו כתרי רעין דלא מתפרשין. לפיכך ארוגה הכפילות בכל היבטיה של השבת. וכך גם במלאכות שבת, ארוגות זו בזו מלאכת המשכן ומלאכת העולם :

מזמור שיר ליום השבת. אמר ר' יצחק, ראו כי ה' נתן לכם (את) השבת (שמות טז, כט), מהו ראו, אמר ר' יוסי, מרגניתא דיהיבת לכון, כל עיסקה בשבת כפול, לחם משנה, שני העומר לאחד (שם שם / שמות טז, כב), קרבנה כפול, שנאמר וביום השבת שני כבשים (במדבר כח, ט), עונשה כפול, שנאמר מחלליה מות יומת (שמות לא, יד), שכחה כפול, שנאמר וקראת לשבת עונג (ולקדוש] [לקדוש] ה' מכובד [ישעהו נח, יג], אזהרותיה כפולות, זכור ושמור, מזמור כפול, מזמור שיר ליום השבת.⁸

בביטוייה של הכפילות זו בתחום מלאכות שבת, עוסק בפסיקאות הבאות.

ג. **משנת אבות מלאכות**

המשנה המונה את ל"ט אבות מלאכות, מציגה אותן סדרות לפי קבוצות :

אבות מלאכות ארבעים חסר אחת :

הזרע והחוresh והקוצר והמעמר החדש והזרה הבורר הטוחן והמרקץ והלש והאופה.

הגוזז את הצמר המלבנו והמנפכו והצובע והטווה והמיסך והעושה שתי בתני נירין והאורג שני חוטין והפוצע ב' חוטין הקשור והמתיר והתופר שתי תפירות הקורע ע"מ לתפור שתי תפירות.

הצד צבי השוחטו והמפשיטו המולחו והמעבד את עורו והמוחקו והמחתקו הכותב שתי אותיות ומוחק על מנת לכתוב שתי אותיות.

הבנייה והסתור המכבה והמבעיר המכיה בפטיש. המוציא מרשות לרשות.

הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת⁹ :

8. מדרש תהילים (בובר) מזמור צב, א. ואף כפילות הנרות של שבת משום זכור ושמור היא באה.

9. שבת פ"ז מ"ב.

יש שתי גישות יסודיות בפירוש סדר המלאכות שבמשנה. הגישה ה"טבעית", והגישה של "מלאכות המשכן".

בעל "כלכלה שבת" מסביר, שארגון המלאכות במשנה הוא על פי תהליך ייצורם של מספר מוצרים בסיסיים. בקבוצה הראשונה, מלאכות מזוריעה ועד אפייה, שהגمرا מכנה אותן "סידורה דפת". בקבוצה השנייה, מלאכות שמצוות הצמר ועד תפירה – היינו "סידורה דבגד", בקבוצה השלישי, מצידה ועד כתיבה ומחיקה, "סידורה דספר", והקבוצה האחרונה – מבונה ועד מכח בפטיש, שהוא "סידורה דבית". ובאחרונה נוספה מלאכה שעומדת בפני עצמה – הוצאה.

רש"י, בעקבות הגمرا בפרקנו, אינו מסביר כך את סדר המלאכות, אלא מפרש אותן כקשורות למלאכות שהיו במשכן. את הסדרה הראשונה הוא מסביר כסדר ההכנה של הסממנים, מזוריעה וחרישה ועד בישול הסממנים. השוני המשמעותי ביותר בין השיטה ה"טבעית" לבין שיטת רש"י הוא בסדרת הכתב. ה"מלאכת שלמה" פירש גם הוא את הסדרה השלישייה כסדרה אחת שלמה של התקנת ספר, מצידת הצבי כדי לייצר ממנו עור ועד כתיבה ומחיקה, ובdzi'ה 'כותבי' הסביר כך: "נראה דהכא שיק למיתני כתיבה ומחיקה דאיירி במלאת תיקון העור ואחר כך עשו קלו אם חפש לכתוב בו". אבל רש"י, בעקבות הגمرا, אינו רואה בה סדרה אחת, אלא מפרש את התקנת העור לצורך כיוסי המשכן, ואת כותב ומוחק הוא מסביר בהקשר של כתיבה על הקרשים.

כאמור, את הסדרה הראשונה הנוגעת לעבודת האדמה, הסביר רש"י לפי הגمرا, כמלאכות הנחוצות להכנה הסממנים ולא כמלאכות של אפיית הפת. אולם כאן ברור, שהפירוש הזה הוא דחוק במשנה, שהרי המלאכה האחרונה בסדרה היא "האופה", ואמנם בסממנים היה מדובר, היה צרייך לנוקוט "מבשל". על כן, מבאר כאן רש"י, בעקבות הגمرا, שהתנה "סידורה דפת" נקט.

נמצא, שגם רש"י מודה, שיש במשנה סדר טבעי, של מלאכת האפייה בעולם, ולא רק סדר המשכן. בכל זאת, רש"י פירש ככל שיכול את המשנה במלאכות המשכן, כדי לסייע את המלאכות אל מקורן המחייב, המלאכות שהיו במשכן, ולא אל סידורן החיצוני, המתאים אל המזויות הטבעית.

אמנם, לפי דברינו, גם הסדר הטבעי איןנו רק סידור נוח לזכור או עניין ספרותי בלבד, אלא הוא קשור את המשנה אל מלאכות העולם, אל סדר היום הטבעי של האדם העובד. זה שנצטווה לנו מעמלו ביום השבת:

בן זומא כשראה אוכלסין בהר הבית אמר: ברוך מי שברא את אלו לשמשני. כמה יגע אדם הראשון ולא טעם לוגמה אחת עד שזרע וחרש וקצר ועمر ודש זורה וברר וטחן והركיך ולש ואפה ואחר כך אכל, ואני עומד בשחרירות ומוֹצָא

אני את כל אלו לפני. כמה יגע אדם הראשון ולא לבש חלוק עד שגוז ולבן ונפש וצבע וטווה וארג ואחר כך לבש, ואני עומד בשחריר ומווצה את כל אלו לפני.¹⁰ אדם הראשון כאן, איןנו מייצג את מלאכת הבורא בבריאה, אלא את מלאכת הנבראים בעמל יומם. הוא אבי העמלים, העובדים למחיהם בכל ימות השבוע. כך יש להסביר את היחס במלאכת מבשל בין הגדרתה כ"אופה" לבין הגדרתה כ"מבשל".

APHIYA HAYA MELAKHA HOSHCHA BE'OLAM HA'SHAYYA. L'KON, C'SHAMATRAH SHL SHBET HAYA LEHOROT UL HAFSEKTA CL USHIYA BE'OLAM HAZA, SHOROR MEUBDOTH UMASHUBOD CLLSHO, L'RIVOT HSHEBOD SHL HA'DAM LI'ZOR L'CHOMO – MATAIM L'MONOT AT "SIDORA ZFTA", UBODA SHMA'Z YMI ADAM HIRASHON M'SHOUVEDIM LAH CL BNI ANOSH. APFIYA SHIYICHT AM K'ON L'SHABET SHL SEFER DVARIM. OLOM AM M'DOBER UL SHVITAH SMLIT, HMRMZOT B'HAKBLAH L'SHVITATHO SHL BORA' UOLIM, VEHAYA OTOT LNOCHEHTO SHL BORA' BE'OLMANO, HAYA SHABET SHL SEFER SHMOT, AZI RAVOI YOTER L'HATVIKHSH LBIVSHOL SMMNIM SHAHIA CHLIK MAHMIFUL SHL BENIYOMOKH HOSHCHA BBACHINAT "YUASHU LI MKADSH V'SHCNTI BTAVOS".

ד. "ארבעים חסר אחת נגד מי?"

בכמה מקומות דנו במדרשים ובגמרא במקור למן לי"ט מלאכות. בסוגיה דלקמן, מוצגים הדברים כמחלוקת אמראים:

הדור יתבי וקמיבעיה להו: הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת נגד מי? אמר להו רבי חנינא בר חמא: כנגד עבודות המשכן. אמר להו רבי יונתן ברבי אלעזר: כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוני: כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה – ארבעים חסר אחת.¹¹

המקורות עליהם נסמכים שני האמוראים אינם פשוטים כלל ועיקר. ר' שמעון ב'יר יוסי בר לקוני סובר של"ט מלאכות נאמרו כנגד לי"ט פעמיים שהמושג "מלאכה" נזכר בתורה בנטיות שונות. דא עקא, הביטוי נזכר למלילה מששים פעמיים בתורה, ואל מלא היו יודעים מראש, שצרכיך להגיע למספר לי"ט, אי אפשר היה על ידי מניין פשוט בתורה להגיע למספר זה.¹² כך בזודאי הדבר גם ביחס

10. תוספთא ברכות פ"ו ה"ה, ומקבילות בבבלי ברכות נה, א, וירושלמי פ"ט סוף ה"א. וכן במדרשים שצינו בתוספთא כפשוטה. קיימים מעט הבדלים בפרטים בין המקבילות, אולם הרצף הכללי דומה לשנתנו.

11. שבת מט, ב.

12. וכבר הגאנונים דנו בשאלת כיצד לצמצם מס'ג ללי"ט. עיי' אוצה"ג על אתר ובפירוש הר"ח CAN. מעניינת לשונו של התוווי"ט כאן: "ובני המשכיל מהר"ר אברהם... שאל אותה שעד

למלאכות המשכן, הרי בשום מקום אין פירוט מדויק של מספן, וכי מניין ידע ר' חנינא בר חמא שהיה ל"ט מלאכות במשכן?¹³ על כרחנו יש לומר, שהמספר ל"ט היה נתון בידיהם, בקבלה, והשאלה איננה מה המקור למן המלאכות, אלא רק "כגンド מה" מקביל המניין הזה.¹⁴

יש לשים לב, שהשאלה איננה "מנא הני מילוי" או "מנא להו", שモבנה בדרך כלל חיפוש מקור לדין, אלא "כגנד מיי", שモבנה בדרך כלל – במקביל לאיזה עניין, שיש לו משמעות ריעונית וסמלית, מכובן המספר הזה. מסתבר, שהאמוראים הניחו שהמספר שבמשנה איננו רק סיכום של המלאכות שפורטו בה, אלא יש בו עצמו משמעות. לדברי התוו"ט: "וכי סני ליה לתנא דליתני המספר כמו שהוא, שלשים ותשעה, ולא היו אלא שתי תיבות ועכשו הן שלש"? התוו"ט מפרש: "והקרוב אליו דמסרך סריך כלישנא דבמתניתין יי פרק ג' דמכות, והתט אקרא קאי במספר ארבעים".¹⁵ "סירה" זו, אחרי משנת מכות, איננה עניין חיצוני בעלמא, אלא הכוונה לקשר תכני המרמז על ידי הדמיון החיצוני, כפי הרגיל בפרשנות על דרך האגדה והסוד. יסוד הערטו של התוו"ט הוא השימוש במשנה בביטוי המליצי "ארבעים חסר אחת", במקומות במספר הפחות: שלשים ותשעה, בכך הוא רואה רמז לסמליות של המספר.¹⁶

בזאת יבואր גם המשפט הדיוון בגמרא בדעת ר' שמואון ב"ר יוסף בן לקוניא:

בעי רב יוסף: "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" (בראשית לט, יא) ממנニア הוא, או לא? – אמר ליה אבי: וליתני ספר תורה ולימני! מי לא אמר הרבה בר בר חנה אמר רבבי יוחנן: לא זזו ממש, עד שהביאו ספר תורה ומנאום?! אמר ליה: כי קא מספקא לי – משום דכתיב (שמות לו, ז): "והמלאכה הייתה דים" ממנニア הוא, והוא – כמוון דאמר לעשות צרכיו נכס, או דילמא: "ויבא הביתה לעשות

למנין כאשר עי בספר הקונקורדנסיס בשרש ל.א.ך ומצאים יותר הרבה"!

13. בירושלמי מבואר שלשיטה זו יש ל"ט פעמים "מלאכה" ו"עבדה" בפרשיות המשכן.

14. לפי ההנחה הזאת, שהמספר היה ידוע מראש, והחיפוש הוא רק אחרי רמז, שגמ יש בו כדי לבאר את המשמעות של המספר, מובן גם שיש מקום לשיטות אחרות, שמצוינות על מקור אחר. כגון דרישתו של רבי, המבוססת על גימטריא של "אללה הדברים" בבבלי צ"ז ע"ב. ודרשות נוספות בירושלמי בפרקנו.

15. תוו"ט שבת פ"ז מ"ג. ועי' עוד במפרשי המשנה שם שהצעו טעמים שונים לניסוח הזה.

16. מבחר מתוך מופיעיו של המספר ארבעים, והקודם לו, ארבעים חסר אחת, בתנ"ך ובzhou"ל: במבול: ארבעים ימי גשם וארבעים ימים עד שפתח נח את התיבה. שלוש העליות של משה להר סיני, תיור המרגלים ו"ארבעים שנה אקוט בדור" שבא בעקבות זה, הצום של אליהו הנביא לפני המعتمد בהר חורב, הנביא יחזקאל מצווה לשכב על צדו ארבעים יום, וכן שלש מאות ותשעים יום על צדו השני, שהם כפולת עשר של ל"ט, והן שנות חטא ישראל. ארבעים סאה למקואה, ליצירת הولد, ועוד חינה וכחנה.

מלאכתו" ממנינה הוא, והאי "והמלאכה הייתה דים" – הכי אמר: דשלים ליה עבידתא? תiko.

ר' יוסף ידע שלא כל "מלאכה" שבתורה ראוי להמנות, והסתפק אם למנות את "לעשות מלאכתו". אבוי, הציע לו פתרון פשוט כביכול, למנות את מספר המלים הללו בתורה, אבל ר' יוסף הסביר לו, שאין הדבר כן, כיון שהדבר תלוי במשמעות של המילה. יש "מלאכה" שנמנית, ויש שאינה נמנית.¹⁷

נראה, שר' יוסף הבין את סברת ר' שמעון בריב"ל, שצריך למנות רק "מלאכה" שモבנה בהקשר בו היא מופיעה בתורה הוא מלאכה של ממש, מעבודות העבד או הפעלים. لكن אין למנות את "לעשות מלאכתו" אם מכוון לשימוש המיטה, ואין למנות את "והמלאכה הייתה דים", אם הכוונה היא לאיסוף התרכומות.¹⁸ אמנם ברור,מאייך גיסא, שאין מקור ממשי לכל אחת מן המלאכות בפרט, במובן זה שניתנו להצביע על כל אחת מהפעמים שבהם נזכرت המלה "מלאכה" בתורה ולפרשה כאחת מן המלאכות, כגון שזו זורע וזו קוצר. שהרי גם אם נפרש "לעשות מלאכתו" כפשוטה, כך שהיא תמנה בין הל"ט, עדין אין הכוונה ל מלאכה מסוימת, אלא לכל מלאכות העבד שיווסף היה מחויב בהן.

ובן, גם אם מסבירים את מקור המלאכות במשכן, אין שום מקור ברור לפירטי המלאכות. שהרי בשום מקום לא ניתן פירוט מדויק אלו המלאכות היו במשכן ואלו לא. זו הסיבה לכך שגם לפי תפיסת המשכן כמקור, עדין יש שפע של דיונים ובירורים בוגרמא אלו מלאכות ראויות להמנות ואלו לא. וכן יכולה להתקיים מחלוקת תנאים אם למנות את "שובט ומדקדק" כאבות מלאכות, וכן יש מקום לדון בשאלת האם למנות מלאכות נוספות במשכן, כגון כותש, או לצמצם מלאכות אחרות לאב מלאכה אחד. כגון שלושת האבות זורה, ברור

17. זאת ועוד: ר' יוסף תלה את השאלה אם להחשיב את "לעשות מלאכתו" בשאלה אחרת: האם יש למנות את "והמלאכה הייתה דים". מכאן, שברור היה לר' יוסף, שאי אפשר למנות את שניהם – כי אז המספר יגיע לארבעים, וצריך להיות רק ל"ט. מכיוון שהמספר אינו יכול לעלות על ל"ט, הפרשנות של פסוקים אלה תלויות זו בזו – אי אפשר שניהם יתפרשו מלאכה ממש, ואי אפשר שניהם יתפרשו בדרך שנייהם לא ימננו כמלאכה. נמצא, שפירוש כתובים אלה אינו תלוי רק בהקשרם המקומי, אלא גם בחישוב הכלול של "מלאכה" שבתורה.

18. סוגיה דומה ומחלוקת מקבילה יש בירושלים על משנת ל"ט אבות.لاقורה נראה, שיש שם שיטה שלישית, מצעת, היא שיטת ר' יוסי בר' בון בשם ר' שמואל בר נחמני, המונה ל"ט נגד ארבעים חסר אחת פעמים שכותב במשכן עבודה או מלאכה.อลם בהקבלה לסוגיית הבהיר ברור שגם שתי הדעות חולקות ואין לאגדן לכל שיטה אחת. חד אמר שלמדים מלאכה שבכל התורה חד אמר שלמדים מפרשיות המשכן, והיינו חז.

ומركד, שלושתם בעלי תוכן זהה: הפרדת פסולת מאוכל,¹⁹ ובכל זאת הם נמנים כשלושה אבות נפרדים.²⁰

לפיכך, חייבים לומר שהקריטריון לקביעת המלאכות ואבות המלאכות איננו נגזר ישירות מפסוקי התורה או מתואר מלאכת המשכן שבתורה, אלא רק שקיימת הקבלה בין מלאכות שבת ל מלאכות המשכן,²¹ או בין מלאכות המשכן לשאר מלאכות הנזכרות בתורה.

במה נחלקו אם כן האמוראים בסוגיותנו? נראה ברור, שר' חנינא בר חמא סובר ש מלאכות המשכן הן כנגד מלאכות המשכן, ואילו ר' שמעון בריב"ל סובר שהן כנגד מלאכות דעלמא, שמנויות בהקשרים שונים בתורה.

נמצאו מדיים מסווגית "ל"ט כנגד מי", ששאלת היסודית, מהו העניין שכונגדו מוננים את מלאכות שבת, יש שתי גישות. שיטה אחת, המקבילה את מלאכות שבת לשאר "מלאכות דעלמא" המנויות בתורה בהקשרים שונים. ושיטה שנייה, המקבילה את מלאכות שבת ל מלאכות המשכן. והרי זה توأم את שתי הבדיקות שבעשרת הדברים, ואת שתי המגמות בפירוש סדר המלאכות במשנת פרק כלל גדול.

معنى הדבר, שבספק של ר' יוסף אליבא דר' יוסף בר' שמעון בן לקוני, אם למנות את "מלאכתו" של יוסף או את "והמלאכה" של המשכן, חוזרתשוב הכפילות המذוברת: צריך לבחור בין מלאכת העבד ל מלאכת המשכן. אולי יש בכך רמייה לכך שהדברים אינם מובחנים בצורה כל כך חזה, ויש מקום לקרבם ביניהם.

ה. שער מלאכת בונה

כפל פירושים זה, שהציבנו עליו בפרקם הקודמים, חורז והולך לכל אורך

19. עי' שבת מט, ב תוד"ה ארבעים.

20. עי' בפי המשניות לר' מאירידץ, פ"ז מג' משבת, שמפלפל בשיטות החישוב השונות, ונשאר בקשיים.

21. Tos' סבורים, ש מלאכת המשכן היא מקור מחייב, שהיה ידוע לחכמים בדיק – מהן המלאכות שהיו אבות המשכן, שאם לא כן, לא היה מקור ללימוד מה האבות ומה התולדות וכיו"ב (שבת מט, ב תוד"ה כנגד כל). אבל בראש מס' בבא קמא מבואר שיש שתי נוסחאות בזו. מי שגורס "הז דהוה במשכן חשיבא" אכן סבור שהמשכן הוא שקובע הכל, אבל מי שגורס "הז דהוה במשכן וחביבא", סבור שיש שני מקורות: א. היהת המלאכה במשכן ב. הייתה המלאכה נחשבת. ומקור החשbetaה של המלאכה איננו במשכן עצמו – אלא יתכן שהיא מלאכה חשובה בכלל (ב"ק ב, א, תוד"ה ה"ג הז. ועי' גם בראש פרק הזורק, שבת צו. ב).

מסכת שבת והלכותיה. אחד הנושאים השכיחים הוא עניין השיעורים של המלאכות. לעיתים גוזרים את השיעור המינימלי לחיוב המלאכה מדרך העשייה הטבעית, לפעמים השיעור נוצר מלאכה במשכן. דוגמה בולטת במיוחד לכפילות מצויה בסוגיה בראש פרק הבונה העוסקת בשעריו מלאכה זו. המשנה קבעה, שישעור מלאכת בונה הוא "כשלחו": "הבונה כמה יבנה ויהא חייב? – הבונה כל שהוא", ובגמרה Dunn, איזו תועלת יש ב"כשלחו"?

כל שהוא למי חזיא?

אמר רבי ירמיה: שכן עני חופר גומא להצניע בה פרוטותיו. דכוותה גבי משכן – שכן תופרי ירידות חופרין גומא להצניע בה מחתהיהם.

אבי אמר: כיון דמשתכי – לא עבדי הכי. אלא: שכן עני עושה פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה. דכוותה גבי משכן – מבשלי סמנין לצבעו ירידות שחסרה מלאכתן, עושים פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה יורה קטנה.

רב אחא בר יעקב אמר: אין עניות במקום עשירות. אלא: שכן בעל הבית שיש לו נקב בבירתו וסתמו, דכוותה גבי משכן – שכן קרש שנפלה בו דרנא – מטיף לתוכה אבר וסתמו.²²

שלושת האמוראים הציעו שימושים של "כשלחו", ממעשי בני אדם בכלל: עני חופר גומא או פיטפוטי כירה, או בעל הבית שסתם נקב. לעומת כל אחד ממאמרי האמוראים מציעה הסתמא דגמרא (או שמא האמוראים עצם?²³) גם שימוש מקביל מן המשכן. לעומת העני שמצניע פרוטות – תופרי ירידות מצניעי מחתים, לעומת קדרת העני, קדרתם של מבשלי סמנין, וכן בעל הבית הסתום בירתו, סתימת חור בקרש המשכן.

ברור, שבסוגיה זו מקפידים להעמיד זה מול זה, נימוק המבוסס על הוויות העולם, ונימוק המבוסס על מלאכות המשכן.

הערתו של ר' אחא בן יעקב מורה על הבדל נוסף בין המלאכות הטבעיות ל המלאכות המשכן, המלאכות הטבעיות נלמדות גם ממעשייהם של העניים. העניים, כמו הפעלים וכמו העבדים, הם דוגמאות הדוגמאות המובהקות לבני אדם שחיי החולין כופים עליהם שעבוד קשה, מה שאין כן עשירים, שנוהגים לפעמים

22. שבת קב, ב.

23. יש לדון בשאלת אם מאמרי האמוראים כללו רק את הדוגמאות, והישකלא וטריא' היא תוספת מאוחרת של הסתמא. בכלל אוףן, ברור שהשאלה של ר' אחא בן יעקב על דברי אבי "אין עניות במקומות עשירות" מתייחסת למשכן ולא לעני שעושה פיטפוטי כירה. לכן, אם נאמר שההשלמה של הדוגמאות מן המשכן היא מסתמא דגמרא ולא מדברי האמוראים, חייבים לומר שגם ניסוח השאלה הוא מהסתמא דגמרא, ורק המאמר עצמו הוא מן האמוראים. וצ"ע.

גם בימי העבודה בני חורין. דוקא כלפי העני, שבת היא יום מנוחה וחירות מובלט ביותר, ועל כן, עבודתו של העני יכולה לשמש דוגמה ומקור לגדר מלאכה האסורה. אבל, אם מדובר על מלאכה סמלית המדומה למלאת הבורא, "אין עניות במקום שעירות", ולכן אין לקבל שבסוכן התקיימו מלאכות בשעריהם של עניות, ויש להסביר בדרך אחרת את מקור השיעור של המלאכה בסוכן.

ו. איחוד השיטות: בסוגיות זורה בורר ומרקם

ניתן להראות שתי השיטות הנבדלות זו מזו, והחולקות זו על זו, הורכבו יחדיו לכל תפיסה אחת, משולבת.

דוגמה נאה לכך נמצא בסוגיות "זורה בורר ומרקם".

הזורה הבורר והטוחן והמrank.

הינו זורה הינו בורר הינו מrank!

אביי ורבה דامي תרווייהו: כל מילתא דחויה במשכן, אף על גב דאייא דדמיא לה – חשוב לה.

וליחסב נמי כותש!

אמר אביי: שכן עני אוכל פטו ולא כתישה.

רבה אמר: הא מני – רב הילא, דאם: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואי חשוב כותש – הוויא ליה ארבעים.

וליפוק חדא מהנק ולעיל כותש!

אלא מהוחרתא כדאייא.²⁴

הגمراה בשאלת הפתחת מנינה, שמכיוון שלוש המלאכות דומות זו לזו בתכליתן – הפרדה בין פסולת לאוכל,²⁵ הן אמורות להחשב כמלאכה אחת: "coln מלאכה אחת הון". ההבדל ביןיהם אינו מהותי, וכיים רק בזמן העשייה ובצורתו של החומר: "זה בקשיין וזה בצרורות וזה בקמץ".²⁶ על כך עוניים אביי ורבה כאחד, שקיימים שיקול נוספת במנין המלאכות: "כל מילתא דחויה במשכן" נמנית כאב גם אם הן דומות. זו בזודאי הגישה הקיצונית, שמלאכות המשכן הן, ורק הן, המקור ל מלאכות שבת ומהן קבועים האבות. אבל, לשאלת הגمراה "ולחשוב נמי כותש" שאף היא הייתה במשכן, מшиб אביי תשובה הלוקחה מהחוויות העולם: כותש אינה מלאכה חשובה כי עני אוכל פטו ולא כתישה. מה עניין עני לכוא? הלא עוסקים במלאכות המשכן, ולא בסידורא דפת. המשכן אין עניות, ובמשכן בכלל אין פט, אלא סמןנים!

24. שבת עג, ב.

25. כפирוש רש"י.

26. רש"י עה, ב ד"ה הרי הוא אורג.

על כרחנו יש לומר, שאבוי מחייב גם את "סדר העולם" כגורם קבוע בהגדרת אב מלאכה. דברים אלו תואמים לאחת הגירסאות בגמרא רישibaba קמא, שתידון ליקמן: "הַז דְּהוֹה בְּמִשְׁכָּן וְחַשְׁיבָּא קָרֵי לְהָאָב", כלומר צריך שני תנאים: גם במשכן, וגם חשיבות בעלמא.

ז. אבות ותולדות

שני ההיבטים של מלאכת שבת, שהוסברו עד כהן, יכולים לדור יפה בכפיפה אחת בעולם האגדה, אולם משם יורדים לעולם המעשה, עלמה של ההלכה, הם עשויים להתרפץ לכל מחולקת. שכן זהו היסוד של רעיון "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" בכל מחולקת: בעולמו של הקב"ה, בשמיים מעל, יש מקום לאפשרויות רבות ולבחינות שונות, כאשר יורדים לעולם העשייה, יכולים שני הצדדים להתגש בbijoux המעשין, ואז תיווצר מחולקת, המחייבת הכרעה. בהמשך דברינו נראה, כיצד שני השרשים הללו מציעים מחולקות שונות בהלכות שבת.

ר' אליעזר ור' עקיבא נחלקו במשנה בכריתות²⁷ בחילוק חטאות שבת. לדעת ר' אליעזר, העושה מלאכות אחדות בשבת אחת, חייב חטא על כל אחת ואחת מהן, ואין הוא מבחין בין אבות לבין תולדות, ואילו לדעת ר' עקיבא, העושה שתי מלאכות משנה אבות שונים, חייב חטא על כל אחת ואחת, אבל אם עשה שתי מלאכות מאותו אב, חייב רק חטא אחת.

בסוגיות הגמרא בראש בבא קמא,²⁸ דנו במושגים "אבות" ו"תולדות". שם התבגר, שיש שני סוגים שונים במהותם של יחס אב-תולדה. בוטומאה, הولد הוא תוצר ממשי של האב. אב הטומאה מעביר בדרך כללתי, כגון מגע ומשא, את הטומאה שבו לאחר ו"מוליד" בכך תולדה. התולדה נוצרה על ידי האב והוא בדרגת טומאה נמוכה ממנו. ראשון נולד מאב, שני מראשון וכן הלאה. "תולדותיהן – בוטומאה – לאו כיוצאה בהן". לעומת זאת בשבת, היחס בין אב ותולדה הוא יחס של דמיון בתוכן. התולדות של קוצר: בוצר או זומר הצריך לעצים, אין "נולדות" בפועל מן האב, אלא דומות לו במהותן ובדיניהם, ולפיכך "תולדותיהן כיוצאה בהן". בנזקין, מוצאים מצב ביןיהם, יש תולדות שהן כיוצאה בהן, כגון כל המכשולים ברשות הרבים הדומים לבור. ויש תולדות "שאין כיוצאה בהן" והן ولד במובן של היוצרות מן האב. הדוגמה העיקרית לכך: **צרורות הניתזים מרגל המזיק.**

27. פ"ג מ"י, ובסמ"ט, ואילך.

28. ובמקבילה בשבת צו, ב.

לנוכח העובדה שבשבת "תולדותיהן כיווצא בהן", מתבקשת השאלה: "מאי איכא בין אב לבין תולדה?"

על כך יש בגמרה שתי תשומות, האחת אליבא דרי עקיבא והשנייה אליבא דרי אליעזר:

ומאי איכא בין אב לתולדה? נפקא מינה, דאילו עביד שני אבות בהדי הדדי, אי נמי שני תולדות בהדי הדדי – מחייב אצל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידיה – לא מחייב אלא חדא.

ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, أما כי ליה אב ומאי קרי לה תולדה? אך דהוה במשכן חשיבא – קרי ליה אב, אך דלא הוи במשכן חשיבא – קרי ליה תולדה.

התשובה הראשונה איננה מסבירה מה ההבדל בין אב לתולדה, אלא רק מודיע יש צורך בחלוקת לקבוצות – כדי ליצור חילוק חטאות. זו תשובה הholeמת את שיטת ר' עקיבא, שיש חילוק חטאות בשבת. לר' אליעזר, תשובה זו אינה מספקת, כיון שלדעתו גם מלאכות השicityות לאוטו אב מתחלקות בחטאותיהן, ולפיכך משיבה הגمراה אליבא דרי אליעזר, שאלו שהיו במשכן והן חשובות, נקראות אבות.

כל אחת מן התשובות חסרה פרט שהשנייה משלימה אותו: לפי ר' עקיבא, ברור מודיע צריך חילוק לקבוצות, אך לא ברור מה בין אב ותולדה. לפי ר' אליעזר, ברור שהთואר אב ניתן למלאכה שהיתה במשכן, אבל לא ברור מה המשמעות המعيشית של תואר זה, שהלא אין כל הבדל בין אב ותולדה.²⁹

נמצאו אומרים, שהתשבות לשאלת מה המשמעות של אבות ותולדות בשבת, נחלקות לשתי אפשרויות. לשיטת ר' אליעזר, המשמעות של "אב" היא בכך שהיה במשכן. בזה דומה שבת ל"תולדותיהן כיווצא בהן" בנזקין. גם שם, ההבדל היחיד בין אב ותולדתו הוא בכך שהאבות: שור, בור מבעה והבער, נזכרו במפורש בתורה, והם המקור ממנו נלמדו שאר המזיקים, שהם תולדותיהם הרעינויות. בשבת, המקור לאבות הוא מלאכות המשכן, ומalo נגزو כל שאר המלאכות. אך אליבא דרי אליעזר. אולם לר' עקיבא, עניין אבות המלאכות בשבת אינו עניין של מקור המolid היסקיים ממנו, אלא רק אמצעי לחלוקת כלל המלאכות האסורות לחת-קבוצות היוצרת את חילוק החטאות. נראה, שר'

29. פתרון יהיה יכול להשלים את התשובה לשתי הדעות הוא, שלמן דאמר צריך להתרות התולדה בשם האב, יש משמעות מעשית לתואר "אב". אבל נראה שגם דעת אחרת בגמרה, והסוגיה בראש בבא קמא לא תلتה את תשובייתה בדעה זו. עי' Tos' ב"ק ב, א"ה ולרבי אליעזר, בתירוץ ראשון. בתירוץ השני סברו התוס' שזו גופה דעת ר' אליעזר.

עקביה אינו צריך כלל לעניין המקור מן המשכן, כדי להסביר טעם קיומו של קבוצות המלאכות.

לשיטתה שאינה מסתמכת על המשכן כמקור, אין הסבר מדוע נבחרה מלאכה מסוימת להחשב לאב והחרות לולדת. שיטה זאת רווחת בתוספתא: "הזרע והזרם והנטע והבריך כולן מלאכה אחת הן", "החויר וחופר וחורץ כולן מלאכה אחת הן", ואין איזכור של מלאכה אחת מיוחדת שהיא אב המלאכה, אלא רק שככל הקבוצה נחשבת ל"מלאכה אחת" לעניין חילוק חטאות. נראה שיטתה זאת היא גם שיטת משנתנו, הגורסת "אופה" במקום "Mbpsel" מפני שהיא מתאימה לסייערא דפת, ואני נזקקת דזוקא למלאה שהיתה במשכן. מכאן, שימושת כלל גדול היא משנת ר' עקיבא.

ואכן, ר' יוחנן מסביר בראש הסוגיה על משנתנו, שהסיבה למנין המלאכות היא כדי להורות על חילוק חטאות:

מנינה למה לי? אמר רבי יוחנן: שם עשאן כולם בהעלם אחד – חייב על כל אחת ואחת.³⁰

לשיטתה זו נמצא מHALCHIM גם בדברי הראשונים. כך למשל, לדעת רשיי, "זורע אב מלאכה ונוטע נמי אב מלאכה הוא, זהינו זורע, אלא שזה בזרעים זה באילנות".³¹ ככלומר, מובנו של המושג "ליט' אבות מלאכות", איןנו שדזוקא אלו המלאכות המנויות במשנה הן אבות וכל השאר הן תולדות, אלא שהמשנה מונתה את מלאכות שבת "לבית אבותם – למשפחותם". השמות של המלאכות שנזכרו במשנה הם "שמות המשפחה" המייצגים את המלאכות שבקבוצתם, אף שאין הן מלאכות שוונות במהותן וחשיבותן ממלאכות אחרות באותה משפחה.³²

הכלאה בין שתי השיטות הללו ניתנת למצוא אצל הראשונים, שהבחינו בין שני סוגים מלאכות שלא נמנו בין האבות: "מעין אב" ו"יתולדה". מפורשים הדברים ברמב"ם:

מלאכות שחיבין עליהם סקליה וכרת בمزיד או קרבע חטא בטעגה, מהן אבות ומahan תולדות, ומניין כל אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואלו הן: ...

30. מסכת שבת עג, ב.

31. עג, ב, רשיי ד"ה זורע.

32. כל הנושא הזה נדון והתבאר ע"י פרופ' י. גילת בפרק "שלשים ותשעה אבות מלאכה ותולדותיהם" בספרו "פרקם בהשתלשות ההלכה" עמ' 32 – 62. גילת מונתה את ההבדלים בין שתי הגישות מנקודת מבט היסטורית, ומצביע על התפתחות ומעבר מגישה אחת לאחרת. לפי דברינו, שתי הגישות עומדות זו לצד זו מראשית בריאתה של השבת בתורה.

כל אלו המלאכות וכל שהוא מענין הם הנקראין אבות מלאכות, כיצד הוא עניין, אחד החורש או החופר או העושה חץ הרי זה אב מלאכה, שככל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע ועניין אחד הוא.

התולדה היא המלאכה הדומה לאב מלאו האבות, כיצד המתחזק את הירק מעט מעט לבשלו הרי זה חייב שזו המלאכה תולדת טחינה, שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקיו לגופים רבים, וכל העושה דבר הדומה לזו הרי זה תולדת טחון, וכן הלקח לשון של מטבח ושני אותו כדי ליקח מעפרו בדרך שעושים צורפי הזהב הרי זה תולדת טחינה ...

וכן לכל מלאכה ומלאכה מלאו האבות יש להן תולדות על דרך זו שאמרנו, ומגוף המלאכה הנעשה בשבת תדע מעין איזה אב היא ותולדת איזה אב היא.³³

הרי שלפי הרמב"ם יש בעצם יותר מל"ט אבות. אמנם, לעניין חילוק חטאות אף הוא סבור שיש רק ל"יט קבוצות, אבל לעניין הגדרת מלאכה, יש הצד כל אב מלאכות נוספות שאף הן נחשבות כאבות, באשר הן שוות לזו אשר בשם אב המלאכה יקרא וחשובות כמוותו. וכך יש גם מלאכות שאין זהות לאב והן קרויות תולדות.³⁴

ובכן, ששתי גישות אלה בהבנת היחס בין אבות ותולדות הקשורות לקר הדוק להבחנה שפתחנו בה, בין "מלאכת המשכן" ו"מלאכת העולם". לתפיסה של ר' אליעזר, המלאכות נגוראות ממלאכות המשכן, כמו שהנזיקין נגוראים מאבות נזיקין הכתובים בתורה. מלאכה שאין לה מקור במשכן, יתכן שלא תכלל בין המלאכות האסורת. לפי שהتورה אסורה רק קבוצה מסוימת של מלאכות, באופן סמלי, אלו הן המלאכות של בני המשכן, המייצגות בעצם את מלאכת הבריאה. אמנם, מן הבסיס זהה, שהוא ה"אב" לאיסור שבת, צמחו עוד מלאכות שען "תולדות" של מלאכות האב. בוגן, גם ר' אליעזר מודה שקיימת בשבת בחינה שנייה, של איסור מלאכה כללי, כמפורסם בהרבה מפרשיות השבת והמועד שבתורה, אלא שהיסוד כלל, לפי דעתו, הוא פרשת הבריאה והמשכן שב"ייכולו", בדברות שבפרשת יתרו, ובسمיכות הפרשיות שבפרשת "ויקהיל".

לשיטת ר' עקיבא, כל המלאכות שעשו אדם ביום החול אסורות, מכיוון שנאסרה כל מלאכת העולם בשבת "למען ינוח". אלא שהן חולקו לקבוצות

33. רמב"ם הלכות שבת פרק ז' ה"ד.

34. המפרשים התחכטו בשאלת מה בדיקת הבחנה בין "מעין אב" לבין "תולדת", ומה מקורה. עי' לדוגמה ב מגיד משנה, פ"ז בשבת ה"ד, ובמקורות שצווינו בספר המפתח שבמהדורות פרנקל. עי' עוד בفتיחה ל"כלכלת שבת". ושיטות ראשונות אחרות שスクר גילת במאמרו הנ"ל, עמ' 46 – 47 ובהערותיו שם.

קבוצות של מלאכות הדומות זו לזו כיון שהעושה שתי מלאכות דומות, מאותה משפחה, אינו חייב אלא חטא אחת. להלן יבוא על פי אילו עקרונות גובשו המשפחות הללו. לדבריו, החלוקה לאבות נועדה רק לצורך חילוק חטאות, ואילו איסור מלאכה בשבת הוא איסור כללי, כיון שככל מלאכות דעתם אסורה תורה.

ח. הגדרת מלאכה

התפיסה הנובעת מישיטת ר' אליעזר בהגדרת איסורי שבת היא, שככל המלאכות האסורות נגזרות מאותה רשימה של ליט' אבות, שמקורה במשכן והוא מנוייה במשנת כל גדול. לפיכך, כאשר מבקשים לברר מעמדה של מלאכה חדשה, אם מותרת היא או אסור, יש לבחון אם היא דומה לאחד האבות ותחשב לתולדתו. לכואורה, אם לא יימצא אב שהמלאכה הזו דומה לו, אזי היא תהיה מותרת, או לכל היוטר תאסר מדרבנן, כדי שבוט.

כאשר החלו להשתמש בחשמל, דנו האחראונים בשאלת אם הפעלת מכשיר חשמלי מותרת בשבת. הפוסקים הראשונים שנטקו בשאלת עוד התלבטו אם בכלל יש לאסור, ורק לאחר זמן התבגשה הסכמה כללית לאסור.³⁵ נראה, שהධיוון נחתם לאיסור עפ"י הוראת רבן של ישראל בדור שבין מלכות העולם, ר' חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל. בשוויות אחיעזר³⁶ קבע הגרח"ע, שנתפסטה הוראה בכל ישראל לאסור החשמל.

אמנם, העיון בפרט האיסור מורה שאין הסכמה בין הפוסקים בגדריו. הגרח"ע עצמו כתוב שהאיסור הוא מדין מבעיר. החזו"א³⁷ חידש שיש בסגירת מעגל חשמלי איסור בונה, ואילו המנחת-יצחק³⁸ סבר שהאיסור הוא מצד מולד זרם. לכואורה הדבר תמורה, האם האחראונים החליטו תחילה לאיסור ורק לאחר מכן חיפשו להicken להסמיך את האיסור?

לפי דברינו עד כאן, הדבר אפשרי בהחלט. כאמור, יש שני מקורות לאיסור, מקור אחד, דברי ר' עקיבא, השולל עשיית מלאכה כלשיי בשבת, ומקור שני, האוסר רק מלאכות שהיו במשכן ותולדותיהם. לכן, לדעת ר' אליעזר, שאיסורי שבת נובעים ממלאכת המשכן, אי אפשר לאיסור מלאכה כל עוד לא הוברר שהיא שייכת לאב מסוים, ואם לא יימצא אב שהיא דומה לו, אזי המלאכה תהיה

35. תולדות חזיוון והדעות השונות נסקרו בספרים העוסקים בחשמל בהוצאת המכון הטכנולוגי להלכה, ובאנצ. התלמודית בערך חשמל.

36. ח"ג סי' ס'.

37. או"ח סי' נ' ס"ק ט'.

38. ח"ג סי' ל"ח.

מותרת.³⁹ אבל לפि מה שנטבר בדעת ר' עקיבא, שכל המלאכות אסורת, והאבות נועדו רק לחייב חטאות, אפשר להניח מלאכה מסוימת, נחשבת ל מלאכה אסורה, שכן היא בודאי מן המלאכות של בניין העולם ועובדת האדם בחול, והדין לאיזה אב לשיכחה הוא דין שני, הנוגע לשאלות של חילוק חטאות והתראה.

היות ונראה לעין הפסיקים, שהפעלת מכשיר חשמלי היא מלאכה לכל דבר, נתו לאסירה. אבל מכיוון שתתי השיטות משמשות יחד, צריך היה גם להציג מוקור מחיבב במלאכות המשכן.⁴⁰

צורת חשיבה ופסקה זו איננה חידוש של אחרים. כבר אמראים עסקו כך בהלכות שבת. נמצא בירושלמי פרק כלל גדול:

ר' יוחנן ור' יש בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שניין ופלוג, אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדיו על כל חדא וחדא. מן דאשכון מיסמוך סמכין, הא דלא אשכון מיסמוך עבדוניה משום מכח בפטיש.

בני דרי חייא רובה עבדין הוויי בהדין פירקא שיתא ירחין, אפקון מיניה שית מיlein על כל חדא וחדא. בני דרבבי חייא רובה הוויי בשיטת אבותון זתני רבבי חייא הקוצר הבוצר המוסיק הגודד התולש האורה כולהו משום קוצר.⁴¹

פרש קרבן העדה: "מה שמצו לוט סמך להסמכו לאב סמכו, ותולדה שלא מצאו לה סמכה לאב עשו אותה תולדה דמכתה בפטיש". הווי אומר: קדמה ההחלטה – או המסורת – לאסור, ורק אחר כך בחנו לאיזה אב יש לסמכו. ובפני משה מחדד יותר: "דכל שלא יכול לומר זה שם זה וזה שם זה לפי שאינה מלאכה ממש אלא כגמר מלאכה, ואם כן הרי זה משום מכח בפטיש, שאותה קראו אב ללמד על כל גמר מלאכה".

נראה מדבריו, ש"מכח בפטיש" הוא אב שכביבול הותקן במתכוון על מנת שנייתן יהיה לתלות בו כל מלאכה שלא ניתן לדמותה לאחת המלאכות האחרות. זהה מעין הכלאה בין שתי השיטות: שיטת האבות מקור, ושיטת איסור עצמי של

39. לשון המהרש"ם: "אני חולך בלבבי אם בהבערה של העלעקטראיציטעט יש בו מלאכה דאוריתא, כיון שלא היה כמוון במשכן, כמו"ש כה"ג החת"ס או"ח סי' ע"ג לעניין מכסה גשמיים דכיוון שלא היה אוחל כזה במשכן אין בו מלאכה של תורה" (שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' רמ"ו).

40. אמנם, לא כל האחרונים מצאו שנייתן להתאים אחד מאבות המלאכות למעשה הדלקת החשמל, ובמאת היו זאסו את החשמל רק מדרבן, כגון משום "מוליד", ולא מדאוריתא.

41. ירושלמי שבת פ"ז ה"ב.

כל המלאכות. "מהה בפטיש" הוא פתרון המאפשר להכليل את כל המלאכות תחת קורת הגג של הל"ט.⁴²

יש לשים לב להבדל שיש בין ר' יוחנן וריש לkish לבין בני ר' חייא המוזכרים בירושלים בcpfיה אחת. הבדל אחד הוא כמוותי: ר' יוחנן וריש לkish עסקו בעניין שלוש שנים ומחצה ומצאו ל"ט תולדות לכל אב, ואילו בני ר' חייא עסקו בעניין רק שש שנים וחודשים ומצאו רק שש תולדות לכל אב. היחס המספרי בין חודשי העיסוק לבין מספר התולדות שנמצאו נשמר כמעט במידוק, ויש בכך רמז למסקנות מוסריות בנושא תלמוד תורה: התורה רחבה מני ים, והשיקעת זמן לימוד נוספת תצמיח פירות לימודים ממשיים.

אבל יש גם הבדל מהותי. אצל בני ר' חייא לא מוזכר שהיו תולדות שאוֹן ייחסו למאה בפטיש כאשר לא מצאו להן אב הולם. והגמרה מדגישה גם שם נקטו בשיטת אביהם, שמנה שש מלאכות שכולן משום קוצר.

נראה, שכאן שוב בא לידי ביטוי ההבדל בין הגורסים "מלאכת העולם" לבין הגורסים "מלאכת המשכן". ר' יוחנן וריש לkish, כאמור, נוקטים בגישה "מלאכת העולם". ובהתאם לבריתא המובאת בבבלי⁴³ וזרמותיה שבתוספות: "הזרע והזומר והנטע והمبرיך והמרכיב כולם מלאכה אחת הן". אולם בירושלים מובא כך:

כל דבר שהוא מבخيل את הפيري חייב משום זורע. הנוטע המבריך המרכיב המקרים המזרד המפסל המזוהם המפרק המאבק המעשן המתלו הקוטם הסן והמשקה והמנקב והעשה בתים וכל דבר שהוא להבהיר את הפيري חייב משום זורע.⁴⁴

כלומר, המקור שהובא בירושלים הולך בשיטת ר' חייא ובנוו, וסביר שיש לתלות כל התולדות באב במפורש: "משום זורע", ואילו הbabel מסתפק בייחוסן לקבוצה אחת: "כולם מלאכה אחת הן".

ראיה מפורשת לכך שהדברים תלויים בר' חייא נמצוא בזוג בריתאות סמוך:
בבבלי:

"הקווצר הבוכר והגונדר והמסיק והאורה כולם מלאכה אחת הן".

42. אכן, האחרונים דנו גם באפשרות לאסור בישול בחשמל או במיקרוגל גם מצד מלאכת מהה בפטיש. עיין, לדוגמה, שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ג סי' נ"ב.

43. שבת עב, ב.

44. ירושלמי שבת פ"ז ה"ב.

ובירושלמי:

"תני ר' חייה: הקוצר הבוצר המוסק הגודר התולש והאורה כולהן משום קוצר".

"תני רבבי חייה חפר חוץ נעך תולדות לחרישה. כל אבות מלאכות מן המשכן למדזו מה חרישה הייתה במשכן שהיו חורשין ליטע סממוני⁴⁵".

ולסיכום: יש האוסרים מלאכות רק על בסיס זיהוי מקורה במשכן. ויש האוסרים מלאכות בכללא, ומחפשים את התאמתן לאחד האבות רק לצורך מיון לקבוצות. כאשר לא נמצא אב מתאים, הם קושרים את המלאכה ל"מכה בפטיש", שאין לו אפיון מיוחד, והוא משמש כ"אביהן של המלאכות היתומות". הטלת איסור על מלאכה עוד קודם זיהוי מקורה במשכןינו "חוואר בעלמא", אלא תפיסה עקרונית במלאכות שבת, הגורסת שככל מלאכה אסורה גם בלי שייכות למשכן, כיוון שהמקור העיקרי ששנעוינו לעליו לאיסורי מלאכה הוא ה"שומר" שבדברים, ושם מדובר על מנוחת העبد מעבודתו היומיומית ללא שום זיקה לשבייה החגיגית ממלאכת המשכן ולשביתה הא-לוהית ממלאכת הבריאה.

ט. **תכלית המלאכה**

המשנה⁴⁶ מחשיבה את הלכות שבת כ"הרורים התלויים בשערה". בירושלמי משמע שבאופן כללי, אין מקורות בתורה לפרטי הלכות שבת.⁴⁷ וברור שכן הדבר, שהרי אף על פי שאיסור שבת נזכר פעמים רבות בתורה, לא מבואר בתורה כלל מהן המלאכות האסורות ומה גדריהן. אולם בבבלי לא פרשו כך. אדרבה, בבבלי⁴⁸ הקשו: "שבת מכתב כתיבא!" והעמידו את המשנה ביחס להלכה מסוימת: "החוoper גומא ואין צריך אלא לעפרה – פטור עליה". היתר זה נחשב "תלוי בשערה" מפני שאין לו מקור ברור בתורה והוא נתלה עקרונית ש"מלאכת מחשבת אסורה תורה", הנסמך על דרשת סמכין בין פרשת המשכן לפרשת השבת.

בGBT ראשון נראה הסבר הבבלי דחוק במשנה. המשנה עוסקת באופן כללי ביחס שבין נושאים שלמים בהלכה לבין מקורים בתורה, ובבבלי מעמידה באוקימטה מאד מצומצמת. מסתבר לומר שאין כוונת הבבלי להעמיד את

45. יתכן והמשפט השני "כל אבות מלאכות" אינו חלק ממאמרו של ר' חייה, אבל הוא נסמך לו בדין, כיוון שזו שיטת ר' חייה להסיק המלאכות מהאוב שהייתה במשכן.

46. חגיגה י, א.

47. שבת פ"ה ה"ג, עפ"י פ"י קה"ע. אמן הפנ"מ פירש את הירושלמי על פי הבבלי.

המשנה דוקא בהלכה הפרטית של "חוֹפֵר גוּמָא וְאִינוּ צַרֵּךְ אֶלָּא לְעִפְרָה", אלא לעיקרו הכללי של " מלאכת מחשבת אסורה תורה", שהוא משמעותי להגדرتון של כל המלאכות כולם.

הגמרה בחגיגה בחרה דוקא בדוגמה של "חוֹפֵר גוּמָא" שהוא אמר אמוראי, ולא בדוגמאות מן המשנה, המובאות תDIR בהקשר של "מלאכה שאינה צריכה לגופה", מפני שדוגמה זו מתאימה לכמה וכמה עניינים של "מלאכת מחשבת". דין זה תקף לפי ר' שמעון, הסובר "מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה" אך תקף גם לר' יהודה הסובר שחייבים על מלאכה שא"צ לגופה, אבל פוטר חופר גומא לעפרה מדין "מקלקל". נראה, שניהם מודים בצו"ך במלאכת מחשבת, ונחلكו מה גדריה.⁴⁸

ניתן לומר, שגם ר' יהודה וגם ר' שמעון מודים, שכדי להגדיר מלאכה האסורה מן התורה בשבת, לא די בתאור אופן עשייתה, אלא עליה להתבצע גם לשם תכילת מוגדרת. בסוגיית הגמורה בשבת, שבה מוזכר עניין חופר גומא, אכן מדובר על הגדרת המלאכה על פי תכילתה.⁴⁹ כך, למשל, מוגדרת מלאכת זורע ותולדותיה בראש"י על פי התכילת "לצמחי אילנא",⁵⁰ ומלאכת קוצר מוגדרת על פי "צריך לעצים". משום כך, קיימות מלאכות שייחוסן לאב משתנה על פי כוונת העושה. הזומר חייב משום נוטע כשומר לצורך תיקון העץ, ומשום קוצר כאשר הוא צריך את הענפים שומר להסקה. במעשה המלאכה עצמו, קיצוץ הענפים – אין שום חילוק. דוגמה דומה הביא רב ששת: הייתה לו גבושיםית ונטלה, בבית חייב משום בונה, ובשדה חייב משום חורש. אמנם, כאן יש שינוי במקום העשייה ולא רק בכוונת העושה, אך ברור שניינוי המקום אין אלא מורה על כוונת העושה. בבית המטרה היא תיקון הבית, בנין, ובשדה המטרה היא תיקון הקרקע, חרישה. בהקשר זה הובאו גם דברי ר' אבא בעניין חופר גומא שאינו צריך אלא לעפרה. במקרה הזה אין התכילת יכולה להשתייך אף לא לאחד מן האבות, ולכן אין להחשייה ל מלאכה האסורה, אף על פי ש מבחינת המעשה היא זהה בכל לחרישה בשדה ובבניין בבית.

נמצא, שהביטוי "מלאכת מחשבת אסורה תורה" המובא ביחס להלכה של ר' אבא בחופר גומא, מלמד ש מלאכה האסורה בשבת מוגדרת על פי תכילת עשייתה ולא רק על פי אופן עשייתה.⁵¹ יש לשים לב, שאין מדובר כאן בחסרונו

48. עי' רשי' שבת עג, ב ד"ה פטור עליה, ותוס' שם ד"ה וצריך לעצים.

49. שבת עג, ב.

50. רשי' שם ד"ה כולם מלאכה אחת.

51. גם במקומות אחרים הביטוי "מלאכת מחשבת אסורה תורה" אינו מתיחס דווקא למשאצל"ג או מקלקל, אלא לעקרון כללי יותר של השגת התכילת הרצiosa בעשיית

בייחס המלאכה לעושה, שהוא המאפיין את דיני שוגג וمتכוון, אלא לחסרוו עצמי בהגדרת המלאכה. כך, לדוגמה, יש להסביר את דין סוחט. הסוחט כבשים לגוף פטור, והסוחט לצורך מימיחן חייב. החסרונו בסוחט כבשים לגוף איננו בתקיימות כוונת העושה, שהרי הוא אכן מעוניין בתוצאות מלאכתו, אלא שתכלית זו איננה כלולה בהגדרת מלאכת סחיטה.⁵²

במשנת שבת עצמה, אין מוצאים את המושג "מלאכה שאינה צריכה לגופה", אבל מוצאים הרבה מקרים שבהם בהגדרת המלאכה מוזכרת תכלייתה. באופן פשוט, אפשר לומר שאין זה כלל, ולכל מלאכה ומלאכה קיימת תכליית אופיינית לה. לכן צריך לנתח זאת שוב ושוב במלאות שונות, כל אחת בנוסח התואם מלאכה זו בפני עצמה:

המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני עובדי כוכבים, מפני לסתים, מפני רוח רעה, ואם בשביל (ונניא מפני) החולה שיישן – פטור. חס על הנר, חס על השמן, חס על הפתילה – חייב. ורבינו יוסי פטור בכולן, חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחים.⁵³

יכול להיות מלאכה שיש לה תכליות שונות, שחייבים עליהם, ועדיין, ההבדל ביןיהם ישפייע על השיעור:

המלך עצים: אם לתקן – כל شأنו. אם להיסק – כדי לבשל ביצה קללה.
המלך עשבים: אם לתקן – כל שהוא. אם לבהמה – כמלא פי הגדי.⁵⁴

במלאות כמו מוחק וקורע, שבחן התכליית הרגילה היא קלקל, נוסף תנאי שהתכליית המחייבת היא תכליית של תיקון דזוקא: על מנת ל כתוב ועל מנת לתפור. וכך בקשר זה נזכר דין המקלקל שפטור:

והקורע על מנת לתפור שתי תפירות. הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין. והמקלקל על מנת לתקן שיעורו כמתיקן.⁵⁵

וכן בשובר את החבית, שבזה נזכר במשנה מושג "מתכוון":

שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוורות, ובלבך שלא יתכוין לעשות כליל.⁵⁶

המלאכה בשבת. בב"ק כו, ב הוא משמש לחילוק בין שוגג בנזיקין שחיבר לבין שוגג בשבת. ובב"ק ס, א הוא משמש לחילוק בין ליבה וליבתו הרוח שבנזיקין פטור כי הוא גרם באולמא ובשבת חייב כי "נתקימה מחשבתו".

.52. עיי' Tos. שם ד"ה וצריך לעצים.

.53. שבת פ"ב מ"ה.

.54. שבת פ"ב מ"ב.

.55. שבת פ"ג משנה ב-ג.

.56. שבת פ"ב מ"ג.

אפשר לצרף לרשימה זו גם את המושג "לצורך", הנזכר במלאת צידה:

ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור. הצדן לצורך חייב, שלא לצורך פטור.⁵⁷

כל הפרטים הללו הנמנים במלאות נפרדות, הועברו בגמרה ממלאה למלאה וחילק מהם משמשים כמושגים כוללים בהלכות שבת: "אינו מתכוון", "שלא לצורך", "מקלקל" וכדומה.⁵⁸

כיצד מגדרים מהי התכליות המכחיבת של המלאכה? בכך, בין היתר, התיעיסה המשנה בחגיגה שהחשיבה זאת ל"הרירות התלוים בשערה". אם המלאכות עצמן לא נפרטו בתורה, הגדרים והתכליות שלهن – על אחת כמה וכמה.

משתמע מהאמור לעיל, שיש להתייחס לכל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, ללא להציג מכנה מסוות כלל. נראה, שבדרך זו נוקט רשי' לגבי מלאכות שונות, כפי שהסביר לעיל. אולם, קיומו של המושג הכללי "מלאכה שאינו צריך לגופה" המתיחס למלאות רבות ו שונות זו מזו, חיבב את הראשונים להציג הגדרה כוללת של המושג.

מהו המכנה המשותף להזאת המת, מיוחדת נחש שלא ישכנו, הפסת מורתה להוציא הלicha המזיקתו, חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, זב המוציא כייס כדי שלא ייטנוו כליו, מכבה גחלת שלא ייזוקו בה רביס או חשש על הנר והפתילה, ושאר דוגמאות שנזכרו בגמרה בעניין זה?

רשי' ניסח: "דברצנו לא באה לו ולא היה צריך לה שאינה אלא לטלקה מעליו", הרשב"א ניסח: "אין לו הנאה בגופה של מלאכה".⁵⁹ המפרשנים בכל הדורות הציעו פירושים והגדרות שונות.⁶⁰ הגדרות אלה מבוססות על הבנת המציאות של המלאכה והמטרות השכיחות של האדם העוסה אותן. אבל Tos.⁶¹ הקשו על שיטת רשי', שאין בה פתרון לכל הדוגמאות, ונראה, שככל אחת מן השיטות הפרשניות שניתנו להציג הכללה למושג "לגופה" ההולמת את כל הדוגמאות, יתקשו באופן זה או אחר.

הפתרון שהציג רשי' בתוספות, מעביר את ההגדרה מ"מלאכת העולם" ל"מלאכת המשכן". וזה לשונו:

57. שבת פ"יד מ"א.

58. על תופעה זו בעניינים אחרים עמד פרופ' א.א. אורבן ב"ההלכה, מקורותיה והתפתחותה" פרק י"ב, עמ' 123 ואילך.

59. חידושים הרשב"א שבת צד, א.

60. ר' נחמן שלמה גרינשפאן, ראש ישיבת עץ חיים בלונדון, חיבר ספר "מלאכת מחשבת" שבו הקדיש פרקים נכבדים לבירורים אלו.

61. שבת צד, א"ה את המת.

נראה לר'yi, דמלאה שאינה צריכה לגופה קרי כשבועה מלאכה ואין צורך לאותו צורך כעין שהוא צריכין לה במשכן אלא לעניין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו. ולפי זה ATI כולחו שפיר.

בשונה מישיות הראשונים הניל, שלמדו מן המשכן רק את העקרון של מלאכת מחשבת אך לא את הפרטים לכל מלאכה ומלאכה, תוס' סבורים שככל מלאכה בפני עצמה נלמדה מן המשכן.⁶²

מחלוקת זו, בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה, אם להגדיר את תכליות המלאכה המחייבת על פי מטרת עשייתה השכיחה בעולם, או על פי המטרה שהיתה לה במשכן, שורשיה מצויים כבר בגמרה. יש מקומות רבים במסכת שביהם דנים באופן ענייני ומעשי בהגדרת המלאכה ותכליתה ללא להתייחס למשכן, ויש מקומות אחרים שבהם דנים בכך בהקשר של המשכן דווקא.

דוגמה למעבר בין שתי השיטות, בסוגיה הבאה:

רבן שמעון בן גמליאל אומר המכחה בקורנס על הסדן כי. מיי קעביד? – רבבה ורב יוסף דאמרי תרווייו: מפני שמאמן את ידו. קשה בה בני רחבה: אלא מעתה, חזא אומנתא בשבתא וגמר, הци נמי דמייחיב? – אלא אבי ורבא דאמרי תרווייו: שכן מרדי טסי משכן עושים כן. תניא נמי הци, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף המכחה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה – חייב, שכן מרדי טסי משכן עושים כן.⁶³

רבבה ורב יוסף הסבירו תחילת שסיבת החיוב במכחה בקורנס היא "מפני שמאמן את ידו", הסבר שאין לו קשר למשכן אלא הוא נובע מתיאור דרך עבודהם של הנפח והצורך. לאחר שנדחה הסברים, תלו זאת אבי ורבא במרדדי הטסים שבmeshken.⁶⁴

.62. יש להעיר שיטת לר'yi עצמה מוצגת בתוספות בשני אופנים. המשتمע מהתוספות המוצוטט בפניהם, בשבת צד, הוא שלכל מלאכה ומלאכה יש "לגופה" אופייני לה, שהוא נלמד מהתכליות שהיתה לה במשכן. אבל בתוס' בחגיגה (י, ב ד"ה מלאכת מחשבת) נוסח כך: "לכך נראה להר'yi לפרש שאינו צריך לעיקר שורש האיסור כגון הכא שאינו צריך לגופה שהיא המלאכה וכן מוציאה מטה והרבה חשוב פ' המצעיע ולא דמו ל מלאכת המשכן שהוא צריכים לעיקר המלאכה, מכבה משום צורך הפקחין וצדית תחשים וחלוון וכן כולם כיווץ בהםם". הרי שלפי נוסח התוס' בחגיגה, לא לפחות מהmeshken את הצורך הייחודי של כל מלאכה, אלא רק את העקרון, שבמלאכת המשכן היו צריכים לעיקר המלאכה. ובזה דברי תוספות מתקரבים לשאר הראשונים.

.63. שבת קג, א.

.64. דומה לזה הדיון בשבת (עד, ב) בין אבי ורבא לגבי המקור של מלאכת קושר ומתריר במשכן.

בדוגמה אחרת, דוחא רבה⁶⁵ ור' יוסף נוקטים בשיטת המשכן:

וכסביר רבינו יוסי: סותר על מנת לבנות במקומו – הוא סותר, על מנת לבנות שלא במקומו – לא הוא סותר. אמר ליה רבה: מכדי, כל מלאכות לפניו להו ממשכן והתס סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא! אמר ליה: שאני התם, כיון דכתיב (במדבר ט, כג) "על פי ה' יחנו" – כסותר על מנת לבנות במקומו דמי.⁶⁶

ביסכומו של פרק זה יש לומר, שכש שLAGBI מקורן של המלאכות, מצינו שיש שני מקורות נבדלים המשתלבים זה בזה: מלאכות המשכן ומלאכות העולם, כך גם לגבי הגדרת התכליות המחייבת של כל מלאכה ומלאכה, ולגבי הגדרת המושגים הכלליים של "מלאכת מחשבת" שאסורה תורה, משמשים זה לצד זה, לעיתים כהשלמה ולעתים כמחלוקת, שני המקורות: התכליות השכיחה בעולם והתכליות שהיתה במשכן.

ג. חתימה

"שני דין" – ביטוי זה של ר' חיים נעשה למונח מקובל בחוגי הישיבות. בניתוחו היה מראה על שני יסודות שיש בהלכה ידועה או במושג תורני ידוע. דין בנושא ודין בשושא, דין ב"חפצא" ודין ב"גברא", דין בפעולה ודין בנ فعل, דין כללי ודין מיוחד. לעיתים "שני דין" קיימים, ויש קבוע מקום של כל אחד, ולפעמים החקירה נופלת אם באמת יש כאן "שני דין" או אחד מהם בלבד ואיזהו, ולפעמים מחלוקת בתלמוד או בראשונים איזה מ"שני דין" הוא השligt כאן. בין כך ובין כך מתבהרים הדברים, נופל תשטווש התחומים – וכמה קושיות וסתירות מוסרות מאיליהו.⁶⁷

יש הרוצים לומר, שר' חיים מבירסק ובית מדרשו ניתקו את העיסוק בהלכה ובלמדנות מן המשמעות הרוחנית והדתית של הדברים. ותולית יתרותיהם במאמרו המפורסם של נeldo, הרי"ד סולובייצ'יק ז"ל, "איש ההלכה" שבו מוצג הלמן הבריסקאי כ"מתמטיקון" העוסק ב"קוואנטיפיקציה ואובייקטיביזציה של המעשה הדתיי". אבל דברי הרי"ד עצמו אינם נוטים לכיוון זה. הרי"ד טוען, שר' חיים יוצא מן הנימוח הלמדני אל חוויה דתית ממשמעותית ביותר:

"צנעה היא חוויה זו, בעלת בושת פנים ואצלות יתרה, אבל חזקה כחלמיש צור. ובדרך כלל יש לקבוע מסמרים, כי כל חוויה דתית המבוססת על הכרה מקיפה וידיעה עמוקה ואינטנסיבית ביותר ומתקיימת לאורך ימים... גם הגישה

.65. ואף בשבת ע"ה א' במלاكت תפור וקורע מציע הרבה מדור גוף מהמשכן.

.66. שבת לא, ב.

.67. הר"ש זעיר ז"ל, "איסיים ושיטות" עמ' 48.

לא-להים מתקימת על ידי ההלכה. בראשונה, איש ההלכה מכיר את הא-להים על ידי תורתנו, על ידי אמונות הכרת ההלכה. יש אמת בהלכה... יש חכמת התורה הרחבה מני ים. וכל אלו מושרשות ברצוינו של הקב"ה נתן הדת".

הרי"ד עצמו הורה את הדרך כיצד ניתן להשתמש בחקירות הלמדניות ככלי רעיוני והגוצי. כך בספרו "על התשובה" המבוסס את רעיון התשובה על ביאורים בהלכות תשובה לרמב"ם, כך ב"שיעור לזכר אבא מארי" שבו הוא יוצא מtowerך דיון למדני בסוגיה הلاقנית ובשיטות הראשונים לבירורים מושגיים יסודיים בהבנת המשמעות של מצוות והלכות שונות.⁶⁸

על דרך זו ביקשו להציגו, כיצד ניתן ברובע העיוני של סוגיות גمرا ושיטות ראשונים ופסקים,⁶⁹ מוביל לחשיפת יסודות רעיוניים מהותיים של המצווה ושל ההלכה, ולרדת עד לשורשיה של המצווה בתורה שבכתב ולמשמעותה שנתבארו בספריה הגדות. מתוך כך מתבררת והולכת האחדות היסודית שבתורה, הנובעת משורשה בתורה שבכתב, וגבוה מעלה גבורה – משורש האחד בנותן התורה.⁷⁰

68. עי' על כך בחיבורו של הרב שרלו (המזכר בהערה الأخيرة במאמר) עמ' 209 – 222 – ובמקורות שצינו שם.

69. הנושא ניתן עוד לפיתוח רחב, שני פרקים נוספים המצויים כבר בידייך אך מפני היקף דורשים כל אחד מאמר בפני עצמו הם: פרק העוסק ביותר הרחבה בגדדי המלאות, כגון במושג "דרך עשייתה", גם בו ניתן להראות שיטות הגוזרות את ה"דרך" מדרך השכיחות בעולם, ויש הגוזרות אותה מדרך העשייה במשכן. פרק העוסק בפסקים האחרונים בשאלות מודרניות, שבו ניתן להצביע על מסלול שבו קודם האיסור הכללי לזהוי עם מלאכה במשכן ומסלול שבו מתחילה בדיון במקור במשכן. רמיזה לכך יש במאמרנו זה, ביחס לנושא החשמל, אבל זו אינה אלא נגיעה ראשונית וטחנית ביוטר בנושא רחב יריעה.

70. בידוע שזו הייתה משאת נפשו של הראייה קוק – לאחד את מרחבי התורה, כפי שנתבאר בקטעים שנלקטו באוה"ק ח"א, שער חכמת הקודש, סדרים א' – ד'. אף על פי שהראייה התווה את השאיפה ואת המגמה, לא זכינו ללמידה ממנה שיטה מעשית. נסינו לבחון את דרכי הלימוד השונות בדורות האחוריים על פי קני מידה שהציג הראייה, ניתן למצוא בחיבורו של ר' יובל שרלו: "תורת ארץ ישראל לאור משנת הראייה", חיספין תשנ"ח.

ר' חיים הירש

בעניין זורה בורר ומרכז

א) מתני' (שבת עג, א): אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכוי הזורה הבורר הטוחן והמרכז וכו'. ובגמ' (שם, ב) הינו זורה הינו בורר הינו מרכז, אבי ורבא דאמר תרויהו, כל מילתא דחויה במשכן ע"ג דאייכא דזרעיה לה חשיב לה. ובתוס' שם (עד, א ד"ה ע"ג) כתבו: "זה לא חשיב שובט ומדקדק, לפי שהם למורי בכלל מיסך ואורג. ולא חשיב נמי מנפץ ע"ג שבמשכן היו מנפץ פשtan לעשות יריעות ושאר דברים, משום דהינו דש ממש, אלא שזה בתבואה זורה בפשtan, אבל זורה ובורר ומרכז הם שלושה דברים". ובגמ' שם (עד, א) תיר היו לפני מיני אוכלין, בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור, ואם בירר חייב חטא. מי אמר וכו', אלא אמר רב יוסף בורר ואוכל ביד, בורר ומניח ביד, בקנוו ותמחוי לא יברור, ואם בירר פטור אבל אסור. ובנפה ובכברה לא יברור, ואם בירר חייב חטא וכו', אמר אבי בורר ואוכל לאלתר וכו' ולבו ביום לא יברור ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחיבחטא וכו'. היו לפני שני מיני אוכלין ובירר ואכל ובירר והנית, רבashi מתני פטור רבבי ירמיה מדפתני מתני חייב. רבashi מתני פטור והא תנini חייב, לא קשיא הא בקנוו ותמחוי הא בנפה ובכברה.

רש"י פירש את שאלת הגמ' על רבashi: וה坦ニア לעיל חייב, ואי בבוררו ומניח לאלתר מותר לכתילה הויא פטור אבל אסור ליכא. ובתוס' שם (ד"ה וה坦ニア): פירש רש"י בקונטרס דהינו ברייתא דלעיל. וקשה לר"י, דלא מי דמוקמין לה בנפה וכברה ממש דזוקא לבו ביום אסור אבל לאלתר אפילו בנפה וכברה שרי, ובפ"ק דבריצה ממש דבנפה וכברה אסור בכל עניין וכו'. ונראה לר"י ברייתא דלעיל איירי בבורר ביד והכא דמוקמי לה בנפה וכברה ברייתא אחריתני היא ואפילו לאלתר חייב חטא, וכן ממש מtopic פירוש ר' חננאל דפירוש שיש ג' דין בבורר לאלתר, דביד מותר לכתילה, בקנוו ותמחוי פטור אבל אסור, בנפה וכברה חייב חטא. עכ"ל התוס'.

ור"ח עצמו מוסיף עוד תנאי שלישי להיתר, והוא שייהיה אוכל מתוך פסולת (נוסף לכך שייהיה ביד ולאלתר). אך עכ"פ מרשי' נראה שאם בורר לאלתר, מותר אפילו בנפה וכברה. וכל ההבדל שבגמ' בין ביד לנפה וכברה זה דזוקא לבו ביום, וא"כ אם בורר ביד הרי זה היתר בפני עצמו ומותר אף לבו ביום, וכן אם בורר לאלתר לדעת רש"י הרי הוא גם היתר בפני עצמו ומותר אף בנפה וכברה (וכן דקדק הפמ"ג בספרו 'ראש יוסף'). ובספר 'אגלי טלי' מלאכת בורר א (ה-ז) הסביר

את דעת רביינו חננאל הסובר שכדי להתריר צריך תרתי לטיבותא. דבריירה בכלי לא יתכן כלל הבדל בין אוכל מتوز פסולת ופסולת מتوز אוכל, שהרי הדבר תלוי אם הפסולת דקה מן האוכל או להיפך (והדבר נרמז גם בדברי ר'ח עצמו לקמן), ורק בברירה ביד שיין הבדל זה שם הפסולת מרובה ובורר דוקא אותה הווי שינוי, וכן להיפך, אבל בכלי לא שיין כלל הבדל בין בורר אוכל לבורר פסולת. ובמשכן היה בורר ביד ומרקם בכלי, וכך בבורר ביד יש חילוק בין אוכל מتوز פסולת. ולפ"ז בברירה ביד אינה היתר מצד עצמה, אלא סיבה שעיל ידה אם יברור אוכל מتوز פסולת לפחות יהיה מותר, כי בברירה ביד היא כדרך הבוררים שכן במשכן ברכו ביד. ולפי ר'ח כל ההבדל שבין שלושת המלאכות הוא בדרך עשייתן שזו ביד וכוי וזיל: "אם נטל אדם התבואה בתיבנה ובפסולת שיש בה ונפה בה ברוח פיי וברר, חשוב הוא צורה. פירוש בורר, נוטל פסולת מבין האוכל ומשליכה או נוטל האוכל ומנייח הפסולת. ומרקם, שטח את האוכל והפסולת בכברה ונשאר האוכל. ואם האוכל דק והפסולת עבה כמו תנין יוצא האוכל בבורר ונשארת הפסולת בכברה. עכ"ל. וכך שכל ההבדל בין המלאכות הנ"ל הוא שזה ביד וזה בכלי, והרי בכלי לא יתכן הבדל בין אוכל מتوز פסולת ולהיפך, יצא שرك ביד קיים חילוק זה, אבל בכלי אף"י אוכל מتوز פסולת חייב.

ב) והנה איתא בגמ' (שם עה, ב): תניא ר' יהודה מוסיף (ללייט אבות מלאכות) את השובט ואת המדקדק. אמרו לו: שובט הרי הוא בכלל מיסך, מדקדק הרי הוא בכלל אורג. ופרש"י: הרי הוא בכלל אורג, דהיינו אורג ממש, ולא דמי לצורה ובורר ומרקם דזה בקשין וזה בצרורות וזה בקמח. עכ"ל. ואם לדעת רשיי ההבדל בין צורה ובורר ומרקם אינם שזה בכלי וזה ביד, ולפי דעתו מrank שונה מבורר ממשום שהוא בקמח, לשם הפסולת עבה יותר ונשארת בנפה והקמח יורד למיטה, ומה שנשאר על הנפה נקרא הדבר שנברר (כמו שהוכחה היאגלי טלי מרשיי), וא"כ במרקם הוא בורר פסולת (שנשארת למעלה) מتوز האוכל. וכך ביד בורר הוא פסולת מتوز האוכל, וכך בין ביד ובין בכלי יש היתר של פסולת מتوز אוכל שהוא היתר מצד עצמו ללא קשר לכלי או ליד ושלא כדברי ר'ח.

ונראה שחלוקת זו בין רשיי ור'ח תלויות בחלוקת יסודית יותר ביניהם. דהנה איתא בגמ' (שם עג, ב): תנא הזורע והזומר והנטע והمبرיך והמרכיב כולם מלאכה אחת הן. ופרש"י: כולם מלאכה אחת הן, דזומר נמי לצמותי אילנא הוא. ונפקא מינה, כדי עבד ליה כולם בהדי זורע לא מחייב אלא חדא, דהעשה מלאכות הרבה וכו' זורע אב מלאכה ונוטע נמי אב מלאכה הוא דהיינו זורע אלא שזה בזרעים וזה באילנות, וכן מבריך ומרכיב, אבל זומר – תולדה. עכ"ל. הרי שאין רשיי מבديل בדרך הנטיעה או הזורעה, שאז יש הבדל בין זורע לנוטע וمبرיך ומרכיב, אלא שזה בזרעים וזה באילנות. וההבדל בין זורעים לאילנות אין

בו כדי לעשות את נוטע וכו' לתולדה כשם שאינו להבדיל בין זורע סוג אחד של זרים לזרע סוג שני של זרים. אבל זומר שאינו זורע או נוטע זרע או אילן בכלל, כאן כבר יש הבדל שדי בו לעשותו תולדה.

אבל ר'ח שם כתוב וז"ל: "הנוטע ולד הוא של זורע, כי הנוטע נועץ יחוּר של אילן בארץ ומתרגדל, כמו המפִיל זרע לארץ וצומח, והזומר המקום שוזמר באילן מתרגדל המקום ההוא ומוסיף פירות ונמצא כנוטע". וא"כ ר'ח מבידיל בדרכּ עשיית המלאכה, וסבירו בנוסף לכך שהבדיל בעשיית המלאכה די בו לעשות את נוטע וمبرיך וכו' לתולדות זורע, ולא יחשבו אב כמותו.

ולפ"ז היה בנייד, הגמי סוברת שאף שזרה בורר ומרקם עניינים אחד, והוא להפריש אוכל מתוך פסולת, בכל זאת מפרידה אותם המשנה לשולשה אבות, בנגדו לשופט ומדקדק הכלולים למגורי באב שלהם, והיינו משום שבין זורה בורר ומרקם יש הבדל גדול יותר, שיש בו לפחות כדי לעשותות כתולדה זהה לזה אם היו מלאכה אחת, ובכח"ג מחדשת המשנה שיש למנות כל אחד מהם לאב בפני עצמו משום שהיו במשכן. אבל אם הדמיון ביניהם היה כי גדול עד כדי שככל אחד היה אב גם בלי החידוש של המשנה, הרי עדין נשארת שאלת הגמי (היינו זורה וכו') במקומה, כי מה ההבדל בין זורה ובורר שנמננו כאבות נפרדים לבין שופט ומדקדק שלא נמננו כאבות נפרדים. והנה לדעת ר'ח הנ"ל בעניין זורע הרי די בהבדל שבדרך עשיית המלאכה כדי לעשות את נוטע כתולדה לזרע, א"כ היה בעניין בורר, די בהבדל שבדרך עשיית המלאכה (שהזה ברכי זהה ביד) כדי לעשותות תולדה זהה לזה, ובאה משנתנו ומחדשת שנחשבים כאבות נפרדים. וכך מבידיל הוא ביניהם 'שהזה ברכי זהה ביד', וממילא נובע לדעתו שכלי אין הבדל בין אוכל מתוך פסולת וכדלאיל.

אבל רשיי סובր שאין די בזה כדי להבדיל ביניהם, וכך מבידיל בין זורע ונוטע בעניין זה, עדין שניהם נחשבים כאביו, ועל כרחך ההבדל בין זורה בורר ומרקם הוא, שהזה בקשין וזה בצרורות וכו' (וצ"ל שהזה הבדל גדול יותר מההבדל שבין זורע לנוטע שהווי כשי מיני זרים וככ"ל), ואז כבר היה בהבדל זה כדי לעשותות לפחות תולדה זהה לזה, וכך מחדשת המשנה שהם אבות נפרדים ודומים הם להבדל שבין זומר לזרע, שהזה בזרים וזה אינו בזרים אלא באילנות. ומכיון שההבדל שבין זורה לבורר הוא שהזה בקשין וכו' ממילא יש לחלק בכלי גם כן בין אוכל מתוך פסולת ודוו"ק.

ג) ועיין עוד באגלי טלי (שם סק"ט) שהוכיחה לדעת רשיי מתרוץ הגמי "כאן בנפה ובברה וכן בקנוו ותמחויי", שבנפה ובברה מותר אוכל מתוך פסולת מיד, ולבו ביום חייב, כי לרשיי הקושיה היא מהבריותא אשר בה יש הבדל בין מיד ולבו ביום, וממילא ביום אוכל מתוך פסולת מותר אף לבו ביום (ومעמיד את משנתו

באוכל מותוק פסולת משום שסובר שפסולת מותוק אוכל חייב אף' ביד ומיד לרשי' כדלקמן). ומדובר רשי' במשנתנו שכ' "הבורר פסולת בידיו", הוכח שפסולת מותוק אוכל אסור אפילו ביד. ומעשה דבר ביבי ל�מן מוכח שאסור גם מיד. שהרי הגמי שם אומרת: "שבטה דרב ביבי הווי, ואיקלוו רבביامي ור' אסי, שדא קמייהו כלכה דפירי" וכו', ופרש'yi: "וילא רצה לברור האוכל מותוק העליון ולתת לפני כל אחד ואחד, אלא שטחו והן נוטLIN ואוכליין, ובשטווח זה נפרש האוכל מאליו". וכואורה מדוע הוסיף "שנפרש האוכל מאליו"? אלא כדי לתרץ כיצד מותר היה להם לברור אוכל מותוק פסולת לסבירות רב ביבי שאסור לברור אותה כמו פסולת מותוק אוכל, ולכן יישב רשי' דבשטווח זה נפרש האוכל מאליו, נמצא שלא בררו. אבל באמת פסולת מותוק אוכל אסור אף' לאלאר ואף' ביד, וכל דין הגמי הוא אם להשוות לזה אוכל מותוק פסולת.

ונלע"ד שאין הכרח לדבריו. דהנה התוס' בסוגיון הסבירו שכ' הספק בגמי' הוא למה רב ביבי לא בירר תחילת קודם שהביא את הפירות לפניהם, אבל אין לפרש את הספק מדוע לא בירר מיד, שהרי אוכל מותוק פסולת מיד ליכא מ"ד שאסר. ובמהר'ים הקשה, איך מדוע לא בירר אחר שהביאה לפניהם? ותירץ שלפניהם כבר לא היה דרך לברר. ונראה שלשאלת המהר'ים נזקק רשי' ותירץ שלפניהם לא בירר רב ביבי ממשום שטמיא נפרש הכל ע"י השטווח ולא היה צורך לברור. אבל באמת כל הספק בגמי' הוא מדוע לא בירר קודם לכך. ומטמיא גם מה שכטב רשי' במשנה "בורר פסולת מותוק אוכל ביד" היינו לאחר זמן, אבל מיד שמא מותר בכל עניין, וכך'יפ' נשאר הדבר בספק ואין ראייה למש'כ ה'אנגלי טלי' שפסולת מותוק אוכל אסור אפילו ביד ומיד.

ולפ"ז שמא ביד ומיד תמיד מותר, ולאחר זמן יש הבדל בין אוכל מותוק פסולת ולהיפך כמו שהוכחנו לעיל. אך עדין צריך לדקדק שהרי הוכחנו לעיל שגם בכל' יש הבדל בין אוכל מותוק פסולת ולהיפך. וכואורה אחר זמן מוכח שבכל עניין אסור, שהרי רשי' ביאר את קושיות הגמי' במשנתנו, והגמי' מבדילה בין נפה וכברה לבין קנו ותמחוי, ואם מדובר במשנה בפסולת מותוק אוכל הרי אף' ביד אסור, איך מדובר באוכל מותוק פסולת ועפ'ב בנפה וכברה חייב וכ"ש שפסולת מותוק אוכל אסור בנפה וכברה מק"ו מיד.

והנה תוס' ד"ה והתניא חייב הקשו מהגמי' בביבה על דעת רשי' והוכיחו משום שנפה וכברה גם ב"ה איסרים בכל עניין אף' מיד. ולפי רשי' כיון שמסביר את שאלת הגמי' מהבריתא שלנו יוצא שבנפה וכברה מותר כאשר זה מיד. ונראה דמוכח מכאן שכ' מה שモתר בנפו"כ מיד היינו אוכל מותוק פסולת, כמו שהוכחנו מהבריתא שלנו, אבל בפסולת מותוק אוכל גם בנפה וכברה חייב. וב"ה במשנה (ביבה יד, ב) מדובר במפורש על פסולת מותוק אוכל, ולכן אין חילוק

בנפוחכברה בין מיד לאחר זמן, ולזה גם אבי מודה, אבל לאוכל מتوز פסולת בנפוחכברה יש חילוק בין מיד לאחר זמן. וא"כ גם בನפה וכברה יש חילוק בין אוכל מتوز פסולת או להיפך והינו כאשר בורר מיד.

ולפיו לא קשה לרש"י ג"כ הגמ' בראש פרק תולין שאומרת שborר דרכו לאוכל מتوز פסולת, משומ שבנפו"כ באמת דרך לבורר לאחר זמן אף' אוכל מتوز פסולת וכמו שתירצו הראשונים.

ד) והנה באג"ט (שם ס"ק יא) הקשה, לרשי' הסובר שלאחר זמן אוכל מتوز פסולת בידי מותר לכתילה ובכלי חייב חטאתי, Mai שנא מתולש בכלי דהויי אבל וailו תולש בידי הווי תולדת ולא מותר לכתילה. ותירץ שאין להשות בורר בידי לבורר בכלי, אלא בורר בידי כיון שדרכו לבורר פסולת, הרי אם בורר אוכל זה שניני גדול ומותר. ואינו מובן, שהרי גם תולש אין דרכו לתולש בידי כלל, שהרי מביא דוגמא מתולש מבuali חיים ואין דרך כלל לתולש מבuali חיים אלא בכלי, כשם שאין דרך לבורר אוכל בידי, ואעפ"כ חייב? ודוחק לומר שתולש בידי לעומת תולש בכלי הווי שניוי קטן יותר מבורר בידי לעומת בורר בכלי. ובכונתו צ"ל שאין בכלל שום אפשרות לתולש בידי אלא בכלי ולכנן לתולש בידי הווי שניוי קטן (טכני ולא מהותי), ולכנן הווי תולדת דתולש בכלי. אבל בורר, כיון שיש דרך לבורר בידי והוא לבורר פסולת מتوز אוכל, כאן במקום שכבר יש דרך ברירה אחרת (ביד) הווי ברירת אוכל מتوز פסולת שניוי גדול, ואין להשותו ברירה בכלי, כי יש כאן שני סוגים ברירות שונים, ברירה בכלי וברירה בידי, אשר לכל אחת דין נפרדים.

ונראה לומר שברירה היא מלאכה מיוחדת שנשנו בה היתרים שלא נמצא במלאות אחרות, כמו ימיד' שאיןו קיימים בהבעה וכדי, וכן העניין של דרךabicila, וזהת בಗל אופיה הלא יצרני בניגוד לשאר מלאות, דוגמת מלאכת היצאה שגם בה נשנו חילוקים רבים (כמו 'מלאכה גרוועה', מושג שאיןו קיים בשאר מלאות).

ח) עדין צ"ע ברשי', שהרי בדף ע"ז לגבי קנון, כלי עץ שעושין כעין צנור רחב וכו' אבל בידי לא דמי לבורר כלל, וא"כ בידי אין דרך ברירה כלל. וכן מדקדק בדבריו הב"י. ולפיו כיצד יתישבו דבריו עם פרשו במשנה שborר בידי ואם בידי זה כן דרך ברירה.

ולפי מש"כ לעיל לא יקשה. דבמשנה מדובר רש"י על ברירת פסולת לאחר זמן, אז הווי דרך ברירה בידי וכן היה במשכן. אבל בברייתא שמדובר על ברירת פסולת מיד לא הווי דרך ברירה בידי. ועי' במ"ב (ס"י שי"ט סק"י) שהסביר כן בדעת ר' יח מודיע בורר בידי אוכל מותר מיד וailו לאחר זמן חייב. ולרש"י אותו הבדל יהיה בבורר פסולת.

ר' אלעד יידידה פרידמן

"טל אורות טלך וארץ רפאי תפיל"

הא יש סדרים – תופע מאופל

(סוטה מט, א)

מלאכת מחשבת

לביאור סדר ט"ל מלאכות שבת

מתוך עיון בתוכן יצירותיהן

הערה והתנצלות: יראתי בפצוחי שיח להשכיל דברי בין דבריהם של תלמידי חכמים, רבים בחכמה ובשנים; ואם אמרו במקומות שאין אנשים השתדל להיות איש, הרי מכלל הנה אתה למד לאו... מה גם, שכחטיבת דברי תורה והעלאתם על ספר [מה שנתקינה "העלאה על מזבח הדפוס", ולא בצד] – יש בה מימד רב-משמעות והחלטיות, וצריכים הדברים להיות מלובנים ומכובנים היבט לאמתה של תורה, כנთיננה מסיני. אף דפשיטה שאין כאן ממשום העמדת הלכה פסוקה, ואין אף הו"א של אמרת 'קבלו דעתך' – מכל מקום אין נכוון והגון לקבוע דברי תורה באופן שאינו מכובן וمبرור.

אמנם ישנו מחלק אחר, שעניינו הצגת מחלק מחשבה, והערה של כיון ביאור שעה בדרך לימודנו. באופן כזה אין כאן שום גילוי של גמירות-דעת, אלא הוא בדברים שבלב שאין בהם ממש. כל תועלתם של דברים כאלו היא לעורר העוסקים בסוגיא להוציא בה לחת ופלפל, יישוב ודקוזק, עיון ותלמוד ישימוש תלמידי חכמים.

ممילא יובן עוד, ביחס הפנים ההלכתיים-אגדיים השזורים כאן אלו באלו פנים בפנים, כי אין הכוונה כלל לעירוב פרשיות ותחומיין. לא באתי חיליה לשעבד את הבנת ההלכה לתפיסת המחשבה האגדית, וכ"ש שלא להטאות משפטכל-התורה לפי נטיית הלב האנושי. להיפך, השתדלתי להאיר פנים מסוימים בעניינים שתתרברו הדק היטב מתוך הסוגיות עצמן, שמעתתא אליבא דהילכתא, ומתוך מה שנתחדש לנו באובנתא דלאה לפי ערכנו, בבחינה ומשל ד"ע שימלא כرسו בש"ס ובפוסקים"...

משום כך נכללו כאן נקודות רבות שיש מקום לבארם באופנים נוספים, או שהן שונות בחלוקת ראשונים או אחרונים. מלאכות מסוימות נתבארו בהרחבה יתרה, ואחרות שלא היה ספיק לירוד לעומקי עניינים, ועוד חזון למועד בעה"י. ובכל זאת לא באתי אלא ליתן טעם ולהתות מחלק שיש בו הבנה מסודרת של הלות רבות, וככלים גדולים בפרשא זו, וудין הם צרכיים לימוד וליבורן, דקוזק ובירור, עיון וישוב, וה' יזכה לעמל בתורתו, ויראו ממנה נפלאות, כי באורו נראה אור.

מאמר זה מוקדש באהבה ובהערכה לכבוד הרבי שליט"א בהגיעו להדר שיבת שעתו"ם. ממנו זכיתי – בין השאר – לקבל טעם ופתחת אופקים לדרך המחשבה האגדית, ולהרגיש בנועם קדושתה של השבת. יזכה ה' ויתקיים בו כי אורך ימים ושות חיות ושלום יוסיפו לך, יברך ה' מצין וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך.

הקדמה

מקורן של פרטי המלאכות

הלכות שבת – אמרו עליהם חז"ל כי הן כחרין התלויים בשערה, מקרה מועט והלכות מרובות.¹ בתורה שבסכת בא ציווי איסור מלאכת שבת בתואר כלל "לא תעשה כל מלאכה", ולא נתפרש מהי "מלאכה", ולא נתפרטו כלל המלאכות האסורות. שני מישוריהם אלו, הגדרת מושג מלאכה בכללתו, והמעשים הפרטיים הנכללים בו – ילפי מלאכת המשכן. שני מקומות (בפ' כי תשא ובפ' ויקח) נסמך ציווי איסור מלאכת שבת לציווי הקמת המשכן, למדנו: א. ד" מלאכה" האמורה בתורה באיסור שבת – פירושה וענינה "מלאכת מחשבת" כשם שנייה במלאכת המשכן. [ומכאן מסתעפים כללים רבים, מחד לחשיבות המלאכה מצד עצמה², ומאידך לאיכות המעשה מצד האדם הפועל³]. ב. שכל אותן יצירות שהיו נצרכות לבניין המשכן, הן הנה הכלולות במה שאמרה תורה בשבת לא תעשה כל מלאכה, והן האסורים להעשות בשבת.⁴ ומשם באו חז"ל ופירטו במשנת שבת, פרק כלל גדול (עג, א) אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, הזורע והחוורש וכו'.

יש ליתן טעם בכוונת התורה, בהקדם ביאור עניינים של שתי המערכות שנוצרפו כאן, המשכן והשבת.⁵ הנה עיקר כוונתו של הקב"ה בבריאת העולם היא לגנות מלכותו ולהשרות שכינתו בעולם הזה, ע"י עמו המיוחדים לשם, זרע אהוביו. ולתכלית זאת נתן תורה לעמו ישראל, שיתקדשו ויקדשו את העולם, להיות ראויים שיתגלה עליהם כבוד ה' ושכינתו. והנה ידוע⁶ דהמשכן כולל כל סדר העולם, וכל פרטי המציאות מרים מלבניתו, בחכמה ובתבונה ובבדעת. ותכלית הדבר מבוארת, שהמשכן ישמש דוגמא חייה ומקור נאמן להשתראת השכינה בעולם, לכל מישוריו ופרטיו. כלומר, דכל פרט שהכלב במשכן, וכבוד ה' חופף עליו באופן גלי ומוחשי – מקרים אורו על אותו פרט שהוא מכון נגדו

1. משנה חגיגה י, א.

2. מלאכת חשיבות ואומנות (רש"י) [וכאן מתפרשת "מחשבת" מל' **חשיבות**].

3. דבר שאין מתכוון, גרמא ומעשה, שינוי וכל אחר-יד. [וכאן מתפרשת "מחשבת" מל' **מחשבה**].

4. רש"י שמות, ושבת, ובגמ' במקומות רבים במשכן היכי הויא וכיו"ב. [וזהו עניין גדול לדון בו בפני עצמו, אלו פרטי מלאכות בעי' ללימוד מעשה המשכן ואלו מתבררים בסברא, ובכלל זה אלו עניינים תלויים בשורש המלאכה במשכן ואלו נקבעים לפי מציאותם היום].

5. וכיוון שעניינים אלו ידועים ומפורטים לא נאריך אלאنبיא הנקודות השיקיות לענינו דידן.

6. מבואר במקומות רבים, ע"י נפה"ח ש"א.

בריהה כולה, ומשרה עליו מאותה רוח טהרה וקדושה. פשוט, שמציאותם של כל העניינים במשכן – הריהי בצורה היותר מקורית, מופשטת וטהורה, ללא חילוף הלבושים החיצוניים, שהיא מתגשמת ומתלבשת בהם בעולם המעשה.

ומעתה, אם טיל מלאותן הן הנצרכות לבניין המשכן ולהקומו – הרי שאלן הן כל הפעולות והיצירות הנצרכות להעשות בין העולם, שכלו ותיקונו. והיינו שהן הן שנשתמש בהן כביבול הקב"ה בבריהת עולם, והן שניתנו ביד האדם לתקן ולשכלל כל אשר ברא אלוהים לעשות.

והנה ודאי הש"ית ברא וייצר כל שלם ומושלם, ולא חיסר בעולמו דבר, וכל תיקון וascalול שיכל להיות למציאות – כלל אותו הבו"ית במלאת שמיים הארץ. וא"כ נמצאנו למדים עוד בתוכן טיל המלאות – שאלן, ורק אלו, הן היצירות המהותיות השויות להקבע בסדר העולם, ולא יותר. והרי יש כאן שלמות נפלאה, מראש ועד סוף כל היצירה, לכל הצדדים והאופנים, סוף מעשה במחשבה תחילה.

והדעת נותנת, לכל האמור, שודאי רשות המלאות אינה אוסף מקרי של פעולות ומעשים, המזדמנים לאדם בשטף עשייתו; אלא שהועמדה בפניינו מערכת מסודרת ו邏輯ית, מחושבת ומודוקדת, שאין בה חסר ואין בה יתר, ואין בה מוקדם ומאוחר. וודאי עיקרים של דברים חתומים וסתומים, ואין לנו יודע עד מה; אבל אולי יורשה לנו מעט, בהורמאן דמלכא, לסדר דבר דבר על אופניו ולהתבונן בתפוחי הזהב מבעוד למשכיות הכסף, ליואר מאורה של תורה עכ"פ כמבתר כותלא, והנה זה העומד אחר כותלנו, יצץ ויגיה עליינו ויאיר עינינו בתורתו.

ביבאו רושג "מלאה"

פשוט וברור דאיסור מלאכה בשבת אינו מכון **למעשים** שיש בהם דוקא תורה מאמצ ויגעה, אלא כל שיש בו התעסקות בתוכן של חול.⁷ ואף הקב"ה כל ששת ימים לא עשה מלאכה כביבול אלא במאמר פיו ית', שהוא דבר יוצר, ואצל האדם הוא מתגלת במעשה ופועל כפיים.⁸ והתבונן, שאף במשכן לא היה עיקר הרמז במעשה הבניין הגוף, אלא בתוכן צורתו, שהוא עמוק משמעות היצירה.

7. וככלם החזו"א בלשונו, כי עיקר הקפדות התורה במלאת שבת הוא על "תורה האדם במלאת חול", ואין כוונתו בטורה למאמץ ויגעה אלא להתעסקות, וכదאמן. [וביאר בזה מיש בב"ק ס, א לבאר חיוב זורה ורוח מסיעתו בשבת [לעומת נזיקין דחשיב כגרמא] משום דמל"ימ אסורה תורה, והיינו דכל שעשו המלאכה כדרכה בחול (cmbואר ברא"ש שם) הרי שזוהי גופא צורת היצירה בסדר העולם]. והדברים עתיקים ואכמי"ל. ולהלן מתוך הדברים יורחב יסוד זה ויתבאר בעה"י.

8. וע"כ בדיבור בענייני חול יש איסור בדברי קבלה, והרהור ממדת חסידות בלבד (cmbואר

ובאמת במקומות רבים מצינו שלאלכה היא מעשה קל וקטן מצד חיצוניותו, אבל תכליתו עצומה ופריון רב. ונמצא דהמעשה מקבל תוכן משמעותי דוקא מתוך תכליתו.

ועל כן לא נאמר בתורה ד"מעשה" אסור בשבת, אלא "מלאה". וביאור הדבר, כי עיקר תוכן מושג "מלאה" הוא הנקרא בלשונו "יצירה", והיינו כל חידוש דבר תכליתי ושימושי, כגון יש מאין, או עכ"פ הוצאה מן הכוח אל הפועל. ובאמת ההגדלה המדוייקת יותר האמורה באיסור מלאכת שבת הוא "מלאת מחשבת" כנ"ל, כי עיקרה הוא התוכן הייחודי במעשה ע"י מחשבתו של האדם וכוונתו.⁹

ובשורש הדבר – העולם הוא חומר והאדם הוא בעל צורה, והאדם נותן בעולם צורה, ועי"ז משתמש העולם את האדם. והיינו כי בעוד העולם חומר גולמי – הוא אינו יכול לבוא להכנס ולשמש בעולמו של האדם, שהוא בעל צורה, עד שיתוקן החומר ויעובד, ובזאת יקבל גם הוא מידה מסוימת של צורה.

והנה כאשר החומר בידי היוצר – ישנים לפניו אופנים רבים של נתינת צורה, ושלבים שונים בהכשרתה ושבוללה. וכל אותם פנים של יצירה, כל אחד ואחד הוא אב מלאכה, ומכולים יחד נשלהמת היצירה כולה, כמו שתתברר.

ואט נתבונן נראה כי באמת עיקר פועלות המלאכה הוא **הבאת דבר לתכליתו**, ובכל דבר ודבר הוא לפי ערכו ומעלהו. על כן פרט-התיקון, אופניו ושלביו – תלויים בחומר שבו נפעלת המלאכה, במרקשו ובמהותו; והם מכונים ומוסדרים לפי התכליות הייעודה, שאליה המלאכה צריכה להכשיר אותו, דכל שהתכליות היא פנימית יותר גם מלאכותיה יהיו מורכבות ודקות יותר, כמו שתתברר בפנים בעה"י.

זהו הכלל הגדול דמלאכת שבת, וממנו מסתעפים ט"ל אבות מלאכות, שהן כללי היצירות המהותיות הנמצאות בעולם, והן בית-אב ושורש לтолדותיהן.

וידועים דברי הרמב"ם בפי"מ, שכטב כלל גדול בביאור ציורן של אבות המלאכות ושיכנותן של תולדותיהן, וזו לשונו:

"ויאלו האבות כולם דמיונות [פי' דימויים ודוגמאות], והוא כי אמרם קוצר הוא

שבת קג, ב במעשה דההוא חסיד, ועי' רד"ק עה"פ בישעה "אם תשיב משבת רגליך כו' ממצוֹא חפץ בדבר דבר". ועי' בסה"ק ראשית חכמה בראש שער הקדושה). והיינו בגין מישורים: מעשה הרגשה ומחשבה, וכמשי"ת פנים.

9. פפי "כוונה" הינו ביוונית של דעת האדם ע"י מחשבתו, וריכוזה בעניין שהוא עוסק בו, להגיעו לתכליתו. ונמצא כי המחשבה רואה את התכליות נגד עיניה, מציררת אותה בビינתה, ומכוונת את דעת האדם, ועי"ז היא משפיעה תוכן בתוך המעשה ופועל הכספיים.

מאות מלאות, וכך גם כל התולש צמח מחובר לארץ, שכונתו באותו דבר שtolsh [פי] שתכליתו להשיג את הדבר הנtolsh], כמו שאורה תאים או בוצר ענבים וכו'...¹¹

אבל התולדה – שתקהן עניין אותה המלצה המנויות באבות, בלבד [פי] שתקהן רק ה"ענין" העקרוני, שהוא צורתה הפנימית של המלצה, ובאיוזה מקום שתמצא אותו העניין – הוא תולדה לאותו האב. המשל על זה אמרנו כי הטוחן הוא מAbort מלאות, ועניין הטוחנה הוא כתיטת החלק הגדול ועשייתו חלקים קטנים... וכך גם עניין הבישול הוא ריפוי העצמים הנפרדים ודיבוקם והכנסת קצטם תחת הסברא כי עניין הארגנה קיבוץ החלקים הנפרדים ודיבוקם והכנסת קצטם בקצתם,¹⁰ ועניין העיבוד חיזוק הדברים הרפאים כדי שלא יפסדו בהירה. והבן זה העניין ושמרחו זכרו אותו תמיד, כשהטרהה מלאכה מן המלאות [הינו היצירות הנפלות בעולם] تعין תולדת איזה אב היא...". ע"ש.

כללי מערכות המלאות

ראשית דבריש לבאר המחלקות הכלליות בסדרן של המלאות, והקבלתן אל החלוקות היסודיות בשרכי מציאות הבריאה ובתוכן חייו של האדם.

עולם של האדם מורכב מג' **מיشورים**, וחיו מנהלים בשלשות בד בבד: **עולם המעשה** [ובו הפעולות], **עולם ההרגשה** [ובו המדות], **עולם המחשבה** [ובו הדעות והמושכלות].

קיום של אותם ג' המיشورים, ואף **תיקונים** וטובתם – מחייבים את האדם לקבל שימושים ותועלות שונות מן העולם. והן אלו שביקש עליהם יעקב בצאתו לחירות: "אם יהיה אלהים עmedi ונתן לי לחם לאכול ובד ללבוש ושבתי בשלום אל בית אבי", והינו:

לחם לקיום הנפש שיתופא דגופה¹¹ [והינו עצם מציאותו וקיומו של האדם];
בגד לכבוד ולהפארת, כהא ذكري למאני מכבדותא [והם מדותיו של האדם
כambilר בגדים כהונה מדו בד, שבז"ל שמכפרות על המדות];

ושיבתו אל **ביתאבי**, הינו אל סדרי חייו הפנימיים [והינו עולמו הרוחני]¹²,
ובכל זה כל המשמש לעולמו המחשבתי של האדם ולבניין פנימיות חייו.¹³

10. שהרי עניין דיבוק מצאו גם בתופר וקשר, ואולי אף בונה, אמן צורת הארגנה שהיא ע"י שילובם במסכת אחידה כמשית. והינו שתוכן המלצה אינו מונח רק בתכילת הכללית של החיבור אלא נבנה מתוך אופן בניינו ו舍כללו.

11. ולחס הוא עיקר המזון, כתוב בתורה ושוני בנביים ומשולש בכתביהם זפתח סעדא דלבא (ראה רשי"י ריש וירא). ויתברר להלו.

לשם **תיקון העולם והכשרתו לשימושו של האדם** באותם שלשה מישורים – נסדרו ג' **מערכות של יצירות**, האחת מעולה מתרבתה:

הזרע והחורש וכוי עד האופה, שהוא "סידורה דפת" (עייה שבת זפ' עד, ב);

הגוזז את הצמר וכוי עד התופר והקורע ע"מ לתפור, שהיא מלאכת הבגד;

הצד צבי השוחטו והמפשיטו וכוי עד הכותב והמוחק ע"מ לכתוב, שהיא מלאכת הכתיבה והספר¹⁴ [ובאה מלאכת הבונה לאחריהן, כהשלמת מבנה החיים האנושי, וcmsiyit, ובעיקר היא שייכת למערכת הגי, כמו שכלל יעקב ושבתי אל בית אביו].

מקורות החומר המיועד לעיבוד זה – גם הם באים שלשה מישורים נפרדים, העומדים זה למעלה זו: **לחט היוצא מן הארץ**, מן הצומח ממנה, ובמ"ש "ουש בעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ"¹⁵; **בגד מן הגדל וצומח על גבי** **החי; ספר מקליפת גופו של الحي עצמו, עורו הדבק בבשרו**¹⁶ [ויתברר להלן].

12. כמו שמצינו בכ"מ לשון בית היל ובית שמאי, והיינו שיטת לימודם ואופן מהלך מחשבתם, ומהזך כך בנין כל חיים הפנימיים. [כן למדתי ממאמרו של הגאון ר' ירוחם ממיר, ואני יודע ממקוםו].

13. והتبונן כי השימוש ביחס לאדם מתקיים בגין מדרגות העומדות ביחס הפק למעלה ג' המישורים המבוירים: לחם נאכל ע"י האדם אל תוך גופו, הבגד עוטף את גופו מבחוץ, והספר נמצא למגמי מחוץ ליחס עם גופו, ורק מبعد לחושיו מגיעות רשמי אל האדם. והיינו כי ככל שעצמיות הדבר מהתוית יותר יתכן לפעול בה באופן מעודן יותר, בנייל, וכן שיתני בחלוקת מלאכותות לפי הנושא שאותו הן באות לתקון.

14. ולעומתנו עשה האלקים ג' מדות שרשיות לרע: תאווה בנפש החיונית שיתופא דגופא, ועיקרה במאכל והכלול בו [כמ"ש ואכלת מהתנה פיה כו], כבוד ברוח במאני מכבדותא לכבוד עצמו, וכן נאה במחשבה וע"י ספר כמ"ש קנאת סופרים. ושלש אלו הן המוציאים את האדם מן העולם, והיינו מעולם האמתי העצמי והפנימי, נגד ציווי אל יצא איש ממקומו שנתן".

15. ואנו מברכים אותו יתי' שהוא באמות המוציאה לחם מן הארץ, כי על כל מוצא פי ה' יהיה האדם.

16. וכגンドן במשכן ביריעות ובבגדי כהונה – ג' רמות: שען וארגן ותולעת שני (עיי' ארוכות בפי הרש"ר הירוש לפ' תרומה תצוה, וראה נפלאות). ומוקודם של החומריים: שען הצומח בארץ, שני מן המיווצר ע"י الحي, וארגן מדמותו של الحي עצמו, שהוא הנושא על גביו את הנפש החיונית שלו.

וכיוונם לתקן כל קומת האדם: שען לטהרת הבסיס הטבעי והישר של החיים [וע"כ הוא לבן, נקי ומקבל, וע"ש דפירים של גביו נרכמו שאר המינים מעשה רוקם, שהם שניהם אדוימים, שעניינם לציר את הרגשת החיונית שבמדות הבאות]; שני נגד עולמו הרגשי והחווייתי, וארגן [שהוא אודם שמקורו מעולה יותר, ואולי גם צבעו עז וחינוי יותר] נגד עולמו האנושי המחשבתי, הוא עולם הנשמה.

ואחר אלו באה מלאכת הבונה, שהיא המלאכה הכללית יותר, שעצם תוכנה ומהותה הוא נתינת צורה בחומר, והיינו צורה חשובה, קבועה ועצמית, המכשירה את החומר לשימושו של האדם, באופן שהאדם משתמש בצורה עצמה, לדור בה [בבית] או לפועל על ידה [בכלים], וכמשיחית על מקומו.¹⁷

על גבי ג' הממערכות המבווארות – מתנשאת ומתייחדת מלאכת המבעיר [והמכבה], שהיא כען מישור רביעי מעולה מכולם. האש השיכת לעולם מעולה יותר, דהאש היא דק שבגים.¹⁸ והتبונן כי המיוחד שבאש מכל הבריאה כולה – שיש בה כען רוח חיים שהיא מניעה אותה, נוגנת בה כח להתרטט ולהתרחב, מושכת בה כח של יצירה חדשה – הפקת חום [המגיעה עד כדי יכולת

ועל גביהם התכלה נגד העולם הא-לקי, דתכלת דומה וכוי לركיע וכסה"כ, עצם השמים לטוהר, והיינו פסגת הבריאה הרוחנית בטוהרתה, שהוא כסא ומשכן לכבוד ה' שיגלה עליו, כמשיחית. [וצ"ת היכן מקום התכלה במלאכת שבת, ואולי מכוון כנגד הבונה, כמשיחית שהוא כלל נתינת הצורה בחומר, שהוא תוכן שריות העין האלקית על עולם הזה דיצירת האדם ומעשו. והتبונן לשנייה שהבונה הוא עדין מכל מלאכות המערכת הgi, אמן נישא כלל על גביהו, וכן הוא ברמו עולם התכלה מעל עולם הארגמן, ואולי הביא שמחשובת האדם יש בהם ב' מדרגות, במחשבה עיונית גרידא ובמחשבה רוחנית, שרק היא משכו ממש שישראל עליה כבוד ה' ושכינתו. ואם שגניתך יכפר ה' בעדי].

17. מלאכה זו שייכת עדין למערכה הגי' כמשנית.

18. והיא רמז לכך החיים עצם שלפני ולפנים, אולי הוא כבוד ה' היורד בבריאה ושותן על גבי העולם הרוחני, וכמ"ש במתן תורה: וירד ה' עליו באש, דחכיע השמים ושמי השמים וירד כסא הכבוד עליהם. [עי' כתבי הרמב"ן עמי' שוג בסותה"ע], ובנגדה במשכן בא הזהב, שהוא מעלה מכל שאר החומרים כמשיחית, באשר הוא המתכת הטהורה והמוזוקפת, האצילת והנדלת, שהוא שזר בគולם בפנימיותם, ובו עצמו אין שום شيء, זהב טהור קודש לה'. וממנו צץ נזר הקודש שעל מצח הכהן הגדול, נזיר אחיו פרישה דאהובי [וכמו שהשוווה לו הנזיר דכתיבי ביה איש כי יפליא כי נזיר לה', ועי' בפי הרש"ר].

ובתפלת יעקב עומדות נגד ב' המדרגות האחירות: "ויהי ה' לי לאלקים", דהיינו הדבקות בעין הא-לקי, נגד התכלה; ונגד הזהב: "ויהי הבן הזה את אשר שמתי מצבח" – נצבת ועומדת זקופה וראשה כלפי מעלה, ובה קיים "ויזוק שמן על ראשה", כענין שמן משחת קודש הניזוק מלמעלה ומיחיד ומקדש את המקומות לשם ה'. וממצבה זאת יסוד להשלמת התכליות, כנדרו "תהיה בית א-לקי" [זהי' כמשנית בחכמה יבנה בית, שהבית הוא כלל מסגרת החיים הקרובה של האדם, וכך נתعلاה מ"בֵית אֱבִי" אל "בֵית אֲלָקִים", ועי'].

ונמצא שהדרגה הרמה ביותר שבהתעלות חייו של יעקב – היה נישית בית ושותן לשכינתו ית', כי קיבל עול מלכות שמיים שנרגלהה כאן [כענין הכרזות "ה' הוא האלקים" בשעת סילוק שכינה דמואי יו"כ] סלקה לעילא לעילא. ואכן אי' בפרדר"א שהביא הרמב"ן שם, שהקב"ה הניח רגלו עליה [כענין והארץ הדום רגלו, איזה בית אשר תבנו לי, וענין ביהם"ק ועליה לרגל, ואכ"מ] ועשה ابن שנייה שמננה הושתת העולם. והוא דבר נפלא. ואולי ילי"פ כי תכליות העולם בשלמות האדם, הוא יעקב שדמותו חקוקה בכסא הכבוד, ונעים הצדיקים שותפיהם במעשה בראשית אשר בראש אלקים לעשות, כנ"ל וכמשיחית להלן ביצירת האש ע"י האדם וסוד מסירות נפש ועילוי נשמותיהם של צדיקים.

להשפע על מצבם וצורתם של חומרים אחרים, ואף עד כדי כילויים, ממשית], ועל כולנה¹⁹ יצירת האור, שהוא דק מן הדק שבגים, שאין לך בעולם בריה נפלאה כדוגמתו.²⁰

ובאמת לא רק **שה האש בעצמותה היא בריה מיוחדת**, אלא נובע מכך שאף מהלך **יצירתה הוא ייחודי**. דהנה יצירתה כמעט אינה באה מכחו של האדם, אלא שע"י **פעולתו בחיכוך וחימום הגשמיים המטוגלים לכך הוא מעורר את סגולת החומר**

19. התבונן דהס הס ד' המדרגות המבווארות עצמן: התנועה בגוף האש, ההתפשטות בפעולתה, החום היוצר חדש, והאור כיירה עליונה מסוג אחר ורמה נבדלת [כי החום מתיחס אל החומר, והאור מציאות עצמית, וע"כ החום מושג ע"י הגוף עצמו בכל אבריו, ואילו האור נתפס רק בחוש הראות שהוא בנקבי הפנים אל המוח].

20. וע"כ-CN בצדקה המשכן הזהב כנ"ל; והנה המירוץ במתכוות שיש להן ברק, והוא דוגמא_CD מודות האור [והתבונן כי אור הוא דבר שאי אפשר לחקותו ולהעתיקו, אף לא בצלום ואפילו לא ע"י מראה, כי הוא דבר אמיתי, וכענין החיים עצם, והבן ואcum"ל].

ואף שודאי אינו יצירה עצמית אלא החזרת ניצוץ האור הקיים בעולם, מ"מ יש בזה משל למדרגה המעליה מכילו שהיא מציאות החיים עצם. וע"כ נשזר הזהב בתוך כל מין ומין, כעין התוכן הפנימי ההולך ומשקה את כל הבריאה כולה. [ובאמת ראה ברמביין ריש ויקהל שני הטעם, דזוקא שם נתפרט אופן העשיה דזוקע הזהב וקייצו פתילים, כי היה דבר פלא שלא נעשה כמו זה עד אותה עת. והיינו כי למרות שהזהב שימוש בתורת כלי בפני עצמו או תכשיט שיש לו מציאות נפרדת, מעולם לא נתגלה באופן כזה איך הזהב שזר בגדים עצם – הינו שקדושת מקור החיים נשורת במדותיו של האדם עצמן].

ומשנ"ת שה האש נגד החיים עצם – הנה כן מבואר בכ"מ דاش היא סמל למסירות נפש, כענין קרבנות העולים באש, וכמבו' בנדב ואביבהו ותצא אש לפני ה' וע"ש בנצח"ב, וכמ"ש זה לעומת זאת בעבודת המולך מעביר בנו ובתו באש. וזהי המדרגה של מעלה מן הכל, שנשומותיהם של צדיקים מוקבות לפני הש"ית ומועלות לעלה מטה. ונתי עניין האש הנדולה דמתון תורה, ובתוציא שבת פה, שמא יהזרו בהם כשראו האש הגדולה, ובתנחותמא נח ג' דזה גופה קאי על תושבע"פ שהיא קשה כאשר כו' רשייה רשיי אש שלhabתיה, דנצרכת בה מסירות נפש, וע"כ ר' עקיבא שהוא מוסר תושבע"פ – הייתה פוגת

חייו במסירות הנפש כמ"ש כל מי היתי מצטרע על מקרה זה, ויצתה נשמטה באחד.

ונמכאן האזהרה הגדולה באש זורה הבאה מן ההדיוט, וענין עגל הזהב, ויצרא דעתך אריה של אש [לעומת האש שעל המזבח כאריה של אש אוכלת, והוא אשה לה'], דהסכמה שמא ייחסו לאש כח עצמי, וזו"ש אשר יענה באש הוא האלקים, עניין שתרד אש מן השמים, עניין שלא יאמרו מעשה כשבים הוא [שמחייבים פמליא של מעלה]. ואcum"ל.

ועל כן כל המחלל שבת בעבד ע"ז, ממשית זהה שורש מלאכות שבת, שפועל בזמן הרואי לשבות כי בו שבת ה' מכל מלאכתו, והריijo מורה דעתו שכח היצירה שלו אינו בא מכח מה שנתנו לו הקב"ה להדמותו לייצורו ולהשתתף בתיקון העולם אשר בראש אלקים לעשות, אלא כאלו יש בו כח עצמי, והרי אין לך עבודה זורה ומלאה נבריה מזו. והוא גופה העניין שנתי דעתך היא רשות אחרת, וחומרת איסור המלאכות מושם מ"ש אל יצא איש ממוקמו ביום השבת, כי באמת הקב"ה הוא לבדוק מקומו של עולם, וכל כחו של האדם דין לך אדם שאין לו מקום – הוא רק מהה שנטה בו ה' מדיליה כביכול להיות דומה לו, ונתן בו כח חידוש בבחירהו, לדמות זורה ליוצרה. ואcum"ל.

והאש נולדה כאילו מלאיה, כעין יש מאין. ואמנם מבואר כי יסוד האש גנוו בעמקי הבריאה,²¹ ועיי' שהאדם מעורר אותו הוא מתגלה ומתרhab mun הכח אל הפועל.²²

[וראה נפלאות, כי אמן היצירה הראשונה שיצר האדם בעולם, במווצאי שבת בראשית – הייתה האש, כמבו' דנזדmeno לו לאדם שני רעפים והקיש בהם ויצתה אש. והנה במווצאי ש"ק אנו מברכים בורה מאורי האש, ומבוארים בזה שני טעמי: הא' משום שיצירת האש הייתה ביום הראשון [ומווצאי שבת הוא ראשית היום הראשון הבעל"ט], והב' משום שיצירת האש הייתה במווצאי השבת הראשונה. ושתי היצירות הללו מקבילותasha אל אחותה, הן במהותן והן בעתוין. בשבוע הראשון דשנת ימי בראשית, מצד הקב"ה כיחיד בעולמו – פתח דבריו יair ה"מאמר" הראשון המפורט בתורה²³: "יהי אור". ובשבוע השני תחילת יצירתו של האדם, השותף כביכול במעשה בראשית, וראשיתו בהוצאה האש²⁴.]

ואולי לכן מלאכה זו היא שייח'ה התורה בפירוש [והיא שננסכה אצל מלאכת המשכן כנ"ל]: **"לא תבערו אש בכל מושבותיכם²⁵ ביום השבת"**. וראה בפי הר'

21. והוא המchia'ה אותה; וזהי שלמות הרכבת ד' הייסודות: כי יסוד העפר הוא גוף החומר, וככלו פירודים פירודים, והמים הם חיבור החקיקים, והאויר-הרוח הוא הריווח שביניהם (ומכ"ז יחד נשלמת הצורה על מתכוונת), והאש נבדלת והיא כח התנוועה שנוטן להם קיום. [ונזכיר הדברים בהסביר המדע המקובל היום על אופן בנין החומר].

22. ועיי' מ"ש הרמח"ל בס' דרך עץ החיים לפרש דברי חז"ל בהמשלת דברי תורה כಗחלת עוממת, דנפח בה בירעה. וזהו יסוד כל התורה כולה, ותוכן כל מצוותיה, שאורה הגadol מסתתר ומתעלם בפנימיות המציאות, והאדם בכהו מעורר ומגלה, ועיי' מראות ומקדש את העולם כולו, מעולם המעשה וההרגשה, אל עולם המחשבה, ומקשו למעלה בקודש, שתחול עליו הארץ אלקינו מלעילא. והדברים עתיקים ואכמ"ל. ועוד דברים בגו, בבירור עניין שביתת הקב"ה ביום השבעה, ושביתת האדם כגדו כביכול. והעיקר, דכל ששת ימים פעל לגלות פנימיות העולם במאמר ובמעשה, ולא היה העולם חסר אלא מנוחה, והשבת הכל לשratio העליון, ולזה נועדה שבת קודש. וזהו עומק עניין איסור מלאכת שבת, שלא יצא איש ממקומו ביום השבעה, לחיות את עולמו הפנימי האמתי, ולהזדקק בשרש החיים, ליאור באור פניו מלך עליון.

23. להבדיל מבראשית דאייה נמי אמר, אלא שהוא כלל.

24. וזה תוכן ברכת "borah maori hash" כי הקב"ה בורה את המאור שבаш, שהוא כחה הפנימי. והיינו דاش של מעלה אינה שורפת, כי היא שורש החיים כנ"ל, וזה תוכן מ"ש בתנחותה הנ"ל על עמליה תורה שבע"פ במס'ין המשוללה לאש: העם הוהילים בחושך יראו אור גדול, אור שנברא בששת ימי בראשית. וכמשמעות לעיל במעשה דברינו של אלישע אחר.

25. למד דאיסור מלאכת שבת אמור אף בחו"ל, כי באמות עמוק משמעות היצירה מתגלה רק באוירה הבahir של ארץ הקודש, או משום שלמות הופעת הקדושה חל רק בה, שהיא

בחוי שם, שהוא עיקרנו וסבתו של כל המלאכות, ע"ש.²⁶ ואננס משומס כך פליגי בה תנאי, אם לאו יצאת או לחלק יצאת. והיינו – דלחץ מ"ד הריהי כ"כ דקה עד שהוא מנושאת מלחייב עליה. ולאידך מ"ד הריה זו שנבחרה מכל פרטי היוצרה, להיות כמשל לכל שאר אבות מלאכות; ואולי ייל בזה מכל טמא ذקרה, דבאה להורות ולברא שורש חיוב כל המלאכות, שאינו על המעשה החיצוני הנעשה בפועל-כפיו של האדם, כי אם על היוצרה הנולדה ממנו ועומק ממשועתה, שהיא הצורה הנפעלת בחומר.²⁸

מקום השכינה והنبואה. [וע"ז גופא יש לומר אל יצא איש ממוקומו, כי המקום גורם, הוא ירושלים וארכ"י סבב לה, שהוא רשות היחיד יחידו של עולם, לעמודת ארץ העמים רשות הרבים, אלהים אחרים אלהים אשר סביבותיכם, דע"כ הדר בחו"ל כמו שאין לו אלוה. ובcheinת שבת שבזמן – נגודה בחו"י וירושלים בעולם, ותלמיד חכם בנפש, גם הוא בחו"י שבת, וע"י עסקו בתורה הוא מגלה עמוקה הבריאה ומקדשה (ובפרט בלימוד הלכות שבת, כמבואר בהק' סי' אגלי טל, ע"ש)].

ויל"פ עוד "בכל מושבותיכם" פי" בעולם הפרטיו שלכם, כנ"ל דוחחש שמא ייחסו יצירתם ללחם העצמי. ויתר באופן נוסף להלן].

26. וראה שם עוד החלוק בין ציווי השבת שבכי תשא לזה שבפי ויקהל, בין פנימיות השבת שנגלה לחכמי ישראל, לבין ההקלהarbon ברביהם שנועדה ללמד לכל העם את הלכות יום השבת בעולם המעשה. וע"י במשך-חכמה שבישראל כע"ז החילוק בין קודם העגל לאחוריו [ויסודות חילוק זה גם בשפ"א], וכי קודם העגל היה בנין המשכן זוכה שבת, והוא חידוש. ויל"פ הטעם קודם החטא היה גלו התוכן הפנימי גם במעשה הבניין עצמו, אשר ברא אלקים לעשות.

ובזה אולי ילי"פ טמא ד"בכל מושבותיכם" הנ"ל, לפמ"ש הספורנו קודם החטא הייתה השכינה ראוייה לשירות בכל מקום עניינו והתהלך בתוככם, וכאמורו בכל המקום אשר אזכיר אתשמי אבא אליך, וזה היה הכל מכון לשבתו, עדה"כ שובה ה' רבבות אלפי ישראל קומה ה' למנוחתך אתה וארון עוזך, היינו השכינה הק', ועתה הם "מושבותיכם" בלבד, וע"כ לא תבערו בהם אש.

ונהנה לשון התורה "ששת ימים פְּعָשָׂה מְلָאכָה", והוא העניין שניתי دائم בכך האדם לפועל כלום מכך עצמוו, רק מכח החיים שנטע בו הש"י [שהוא הוא הנרמז באש, וע"כ אם בו עצמו ימירה ויעשה מלאכה בשבת הרי אין לך עבודה זרה ונראה מזו].

27. מרכזיותה של האש במלאת שבת – מבוארת היטב למעין בשבת קיט, דliquה רחל' באה על חילול שבת, וע"ש חורבן ירושלים על שחיללו בה שבת, ובמהרש"א דע"כ נחרבה באש. וודאי נתיחה בזה ירושלים וכמשנית לעיל במלעת א"י, ובירושלים נא' ואני אהיה לה חומת אש סביב [כי אין עולמים לירושלים שלעת"ל אלא הזוכים בדין].

28. והן לעולם דבר חדש לעומת החומר הראשוני, והרי זו כמובן יצירת יש מאין, שאינה בכח אדם כלל.

ואדרבה ראה גם ראה כי בפגישת האש עם החומר הפשט הריה מכלו מיש לאין, ובאמת פליגי אחרים אם עיקר המלאכה דמבעיר היא בחידוש החיווי של האש או בכילוי השילוי של החומר (שו"ע הגרא"ז ובנ"ז, ובאמת צ"ע לפרש שהעיקר מושם הכלוי, ונראה שעצם היוצרה המחדשת הוא מצד האש – ביצירתה מושם מבעיר ובສילוקה מושם מכבה,

ומה שמצינו בכיבוי דחיסiba צלי"ג רק בעוצה פחמי יש לבאר דמי"מ חשיבות המלאכות בעולם המעשה נאמדת [גס] לפי תולדותיהם השימושיות [עי' משי"ת בקורס], ובפרט באותו מלאכות שעצם היצירה בהן היא בשלילה כגון מכבה, ועי' משי"ת על מקומו).

ומಹמות טבעה המיחוד המבוואר – האש בכ"מ היא הביטוי החיצוני של כל גילוי והופעה של עולם רוחני נבדל אל תוך העולם החומרי הפשטוט, ועיקרא דמלטה במתן תורה, אשר ירד הי' על הר סיני באש, ואשר שמע עם קול אלקיים חיים מתוך האש ע"ש היטב. ועי' מ"ש הבה"ח בסyi מז בביור ברכה"ת, במצוות זכירת מתן תורה ומעמד הר סיני, לזכור שנייתה באש להורות רוחניותה [וע"ז אמרי] אשר בחר כו' ונתן לנו את תורהנו, שהיא תורה דיליה אצולה בת מרים, אש שחורה ע"ג אש לבנה, והוא מ"ש היאך יכול אדם לדבק בשכינה והלא הקב"ה אש אוכלה, אלא הדבק בת"ח והיינו בגליה של תורה, שת"ח גופנו אש]. וכמבואר ממ"ש חז"ל במעשה יום הברית דאלישע אחר, שהיו חכמי ישראל יושבים ועסקים בתורה [איינהו בדידתו ואנו בדידן עיי"ש והבן] וליחתה האש סביבם, ואמר להם אביו של אלישע וכי לשורף بيתי באתם, אמרו לו שהיינו חורזים מתורה לבאים וכתובים והיו הדברים שמחים ומAIRים כתניתם מסיני, לא באש נתנה? ועי' לשונו הזhab דנפה"ח בביור ה"ך דכל העוסק בתורה שכינה כנגדו, והקב"ה שונה כנגדו, וכי שם דברותה

שעה יוצאה אותה התיבה ממש חוכבה כביבול להבת אש מפיו ית', ואcum"ל.

והיינו (יסוד הד' מפחיד יצחק) שדברי תורה כהם משתלשלים אל עוה"ז, אף שהם מתלבשים בלבוש של חומר, מ"מ תוכם רצוף אהבה רשפיה רשביה אש שלhattih, סיני בס בוער באש עד לב השמים. וא"א לגנות דברי תורה בעולם מתוך אדיות קיום הרובד הפשטוט של החיים, כמ"ש הררים تركדו כאלים [וברי' בחיה מבואר דהיאנו ריקוד ממש, כרעדת האדמה בזעם הרעם (וכמו דרישיה דקרה כפשו שראה הים ווינוס. שמעתי בשם אי' הגדוליט)], תרצוזו הרים גבוניהם, ארץ רעשה גם שמים נטפו, מפני הי' כי בא לגנות תורתו בעולם. וכך צrix הלימוד להיות כתניתה, באימה ובבראה וברותת ובזיע כדאי' בברכות, שיזדעו כל כחות נפשו של האדם, ויתגעו כל חושיו. וזה ציור האש הגדולה, שהיא מן הדים שבגים, והיא מפלסת מעבר אל עבר, ומצרפת כל סיג ומתקת כל חומר, כמשנית כל אשר תעבירו באש וכו' (בסי' מנוחה וקדושה שער התורה הב', ע"ש כולל נפלאות).

ואמנם אש של מעלה אינה שורפת, כמשנית במחזה הסנה אשר איןנו אוכל (ע"ש), וזה בחייבת ת"ח שעל ידם אפשר להדבק בשכינה, אע"פ שהקב"ה אש אוכלה, כי קדוש הוא ואין קיום לחומר עמו, אבל ת"ח גופן אש, כי כל מציאותם וכל חייהם תורה, ונתקדשו כל אבריהם ונטהרו (כן מבואר בשע"א). [ואם לא תראו הלא במסתרים היא, כאשר הגונה בଘלת כד"ת עצמן כמשנית, ועי' אמר היזהר בנחלתו, כמשנית כי הם נחלים מלחות, ולהישתן לחישת שرف, כי שייכי בעומקם של חיים בפנימיות המחשבה כشيخ סוד רפואי קודש].

וזהו ביאור מה ששאל אבוייה לחכמים ומה שהשיבוהו, כי סבור היה שהיא אש שורפת ומכליה ביתו, וענוהו כי אין זו אלא אש של מעלה, של תורה כתניתה, שהיא שמה ומאירה ואני שורפת. [ואולי מותר להעלות כי זה החילוק בין אש היורדות על המזבח מלמעלה, לבין אש זורה הבאה מן ההדיות שהיא שורפת וממיתה. וכגד אמרן, דיצירת האש עיקרא שהאדם אך יעורר החום הטבעי הגנוו בתוך הגוף, והאש עצמה תולד מלאיה. ואלישע אחר, שלא ידע להכנס לפנים ולצא בשлом, כי לא הייתה לו הפנימיות הרואה דתורה לשם, נראה ממ"ש בספרי מינימ חיצוניים הנושרים מוחיקו וזמר יווני שעל שפתיו – ע"כ ירדה אש על קברו ובקשה לשרפם. (ולא הган בעדו אלא ר' מאיר שאכל תוכו, שבתורתו כתבי כתנות אור, ואמר כל העוסק בתורה לשם זוכה לדברים הרבה וכו').

ב' המלאכות האחרונות בסדר המשנה – כמודמה שהם **כלליות גדולות יותר**, רחבים ועמוקים, הכללים בעניינים את עצם מהות המלאכות. ויש לעיין בעניינים עוד רבות מאד. עכ"פ נbara לכל כיון הדברים:

א) המכה בפטיש – עיקר תוכנה בהבאת היצירה למגר **מלאכתה ושלמותה**, ובאמת אין שורש החיוב בה על החידוש הנפעל ברובד המעשי פשוט, אלא על עומק משמעותו בכלל היצירה. [ואדרבה, מצינו מן הראשונים שביארו שאין משום מב"פ בפעולה פרטית שהיא חלק מסדר היצירה המעשי עצמו, אלא רק בפעולה המיוחדת להשליט כלל היצירה, וכמש"ית]. והלא זה עומק תוכן כל היצירות כולם, שאין חיבור מצד העשה הפשטota כי אם מצד תוכן היצירה ומשמעותה.²⁹

ב) המוציא מרשות לרשות – הרי זו מלאכה דקה מין הדקה, דין בה שום שינוי בגופו של דבר כלל וכלל [וע"כ היא נקראת "מלאכה קלה"³⁰], וכל היצירה שבאה היא רק שינוי מקום, [וכנראה נחשב דבר זה עכ"פ כשינוי בעצמותו של דבר, שינוי מעשה וכambio השם]. ונראה דעתך חשיבות המלאכה בזה היא מצד הבאותו של החפש לרשותו של האדם, והעמדתו לשימושו. והרי"ז כלל גדול לכל מושג המלאכה כמשנית, שתכליתה העמדת חפציו העולם לשימוש האדם.

וזהו עומק מלאכה זו, דמושcia ומעביר מרשות לרשות,³¹ והיינו מטעם לטעם, וכמשנית כי פעולות המלאכות היא לעבד את החומר לעשותו בעל צורה, דעתך הוא מוכשר להכנס אל עולמו של האדם ולשרותו.³² נמצא דמלואה זו מאירה כלל גדול הכלל הכלל, ובו יאיר פתח מסכת שבת³³ בתורה שבע"פ: "יציאות

29. עיי להלן משנית בגדירה ההלכתיים, ועמשנית בד' היר"ז דכל תולדת שלא מצאו אב לסמכה שייכוה למב"פ.

30. לשון Tos' שבת ג, א. ונפ"מ למעשה לכמה עניינים, עיי ביאה"ל בשם החיני"א דלא גזרו על מעשה שבת בזה כיון שלא השתנה כלום בעצמות החפש [אמנם זהה סברא בಗזירת חכמים בעלמא, ולא בעצם המלאכה, ויתכן דכל הטעם משום שאין ניכרת תולדת האיסור ואיןנו נהנה ממנו להדייא]. ועי' סי' נתיבות שלום שכ' סברא [ליישב קושיות הביאה"ל בדין יורק לרוח אם יש בו משום זורה] דלא יתחייב משום "זורה ורוח מסיעתו", שכן שמלואה קלושה היא צריכה עכ"פ שכולה תעישה בידי האדם עצמו.

31. ומעביר ד"א בריה הוא ג"כ שתי רשות מבואר בראשונים, דמקומו של אדם ד"א.

32. ובעומק הדבר, שינוי מקום לעולם הוא שינוי במעמדו של דבר, דמקומו הוא העולם שהוא נמצא בכללו. והוא גופא ציווי "אל יצא איש מקומו ביום השבת", שנת' בראשית הדברים, שבמקורה הוא אמר כלפי האדם עצמו, אמן הוא שורש לכל איסורי מלאכה, וכמשנית דעתך הקפidea על התעסקות דעתו במלאת חול, ובמקום שדעת האדם נתונה שם הוא עצמו נמצא. [ויסוד לכל דברינו במיל' זו עיי בתמי"ח, בבני עניין חילול שבת דמושcia מרשות הקדושה לרשות אחרת, ואכמ"ל].

33. ע"ש מה שביאר בזה הר"ן.

השבת".³⁴ והנה לא קראו "הוצאות", אלא "יציאות", וכן הוא שורש הדין בכתב – "אל יצא איש ממקוםו", ודרשו חז"ל אל יוציא. וכמשמעות כי עיקר איסור מלאכה אינו מצד התפעלות התקיקו המעיין חיזוני אלא משום התעסקות דעת האדם בענייני חול, ויציאתו מעולמו הפנימי הרוחני כנ"ל. ולדברינו – דוקא כאן נגלה שורש איסור מלאכת-מחשבת בכל עומקו, דפסגת המלאכות היא יצירה שאינה פועלת שום שינוי בגופו של דבר, מכל וכל, ומשמעותה כמלאכה היא רק **כפני האדם.**³⁵

* * *

פרטי המערכות למחוקותיהן

מעתה עליינו לבאר התפרטויות אבות המלאכות על מערכותיהן למחוקותיהן, והמשכיל על דבר ימצא טוב ברצו השיעית.

הנה נתבאר כי ג' מישורים הם: לחם, בגד, וספר. ו滿אכותיהן – הם הקשרות הנפעלות בחומר פשוט, לשוטו בעל צורה, ולהעמידו לשמש את האדם בגין הרבדים של קומתו. והנה כל רובד באדם הוא בעל צורה מעולה מקודמו, ועל כן גם המלאכות המכשירות אליו הן מעולות יותר, כפי ערכו.

וע"כ בכללות נמצא כי ג' המערכות הן ג' **מדרגות של השפעת הצורה בחומר:**
א. לחם – הצורה הראשונה – הוא תיקון החומר עצמו ועיבוד גופו, ע"מ שיכל להיות נכנס לעולמו של האדם ולהכללו בו. ואמנם המאכל נשאר עדין במדרגת חומר, רק שהוא מוכשר לעיכול. ובאמת מצינו בכמה מקומות כלל גדול באוכלין, שהם מופקעים מלאכות מסויימות השיעיות למערכות העליונות יותר, שענין יעצב צורה חיזונית – כגון תפיר וקורע [שבמערכה הב'], מהתק [שבמערכה הג'], תיקון מנת [וואולי אף כל מכב"פ].³⁶

ב. בגד – הצורה הב' – העמדת החומר בתורת צורה שיש שימוש בגופה. [ואמנם החלוק מבונה, שנת"ל דהיא הכלל של נתינת צורה שיש שימוש בגופה, והביאור

34. והتبונן כי לשון "יציאות" מתייחסת כאן אל השבת עצמה, וא"ש למשנ"ת.

35. התבונן כי עניין ייחוד ה"מקום" שייך יותר לאדם מאשר לחפצים דומים, כאמור במשנה אין לך דבר שאין לו שעה ואין לך אדם שאין לו מקום, וא"מ"ל.

� התבונן מי טעמא לא קראוה "המעביר" מרשות לרשות, שהוא כולל ב' הכוונים, אלא "המושcia". ובגמ' שם "הכנסות נמי יציאות", דאף הכנסה מריה"ר לריה"י סוף סוף ביחס למקוםו הראשוני של החפצ הריה הוצאה. והיינו שמעמדו ומהותו של כל דבר הם לפי מקומו הרואוי לו, וגם דבר הנמצא ברשות אחרת – זהו גופא עולמו הפנימי, והכנסתו לרשות האדם "הוצאה" היא. וע"ש בgam' ד"סבירא הוא".

36. כמובא בביבאה"ל שיח, וע"ע ס' חוויב סי' יח. ומה שמצינו מגן משום בונה יתבואר להן.

שם היא צורה שיש לה חשיבות עצמית, של הצד השימוש לבדו, וע"כ בעין שתהיה קבועה, ומתייחסת אל הארץ בתורת תיקון המקום, דהמקום הוא בעל מציאות עצמית ואין טפל אל מה שבתוכו [והיינו טעמא דמ"ד אין בנין בכלים מבואר על מקומו]. ולעומתו מלאכות הבדג חן הצבת החומר בצורה המתיחסת אל שימוש האדם, להיות עוטפת את גופו מדו בד כמדתו. וע"כ בד"כ שיק בונה דוקא בדברים קשים, שהצבתם זה אצל זה קבועת להם צורה גמורה, ואופן עמידה קבוע לגמרי, משא"כ תופר דשיך ברכין [כמשי"ת עפ"י הגרש"ז], דכל המלי היה במקום חיבורם זל"ז ובמצבם זלו"ז אבל הבדג בכללותיו מתאפשר ונפרש, והיינו שצורתו מתעצבת לפי צורך האדם והתלבשותו בו].³⁷

ג. ספר – הצורה הג' – העמדת החומר בצורה שיש לה משמעות שמעבר למסגרת המצומצמת של החומר עצמו; והיינו דעתנית בחומר צורה שיש בה משמעות כלפי האדם, עד שהוא אין האדם משתמש בגוף החומר אלא במשמעות שלעצמה, היינו בצורה עצמה בטוהרתה. והנה פסגת המערכת זו היא בכתיבת האותיות ע"ג הספר, דודאי חשיבות אותן אינה מצד גוף הדיו אלא מצד צורתה המסמלת וرمזות חכמה; ואף שאר המלאכות שבהכרת גוף הספר עצמו – תוכנן בעיבוד החומר לעילונה מוצבו הראשון וכמשי"ת [ועדיין ילו"ה].

נמצא כי ג' מערכות אלו – מלבד שהן עוסקות בגין רבדים של העולם, הרי שאף בתוכן הייצירות חן עומדות בגין מדרגות זו לעילו מזו:

לחם – צורה המשמשת את החומר שתחתייה;

בגד – צורה המשמשת בתורת עצמה;

ספר – צורה המשמשת בסיס לשאת מה שמעליה.³⁸

ומכאן משתללים הזרירים לפרטויותיהם. ובזאת נבוא אל הקדש בע"י, ליתן בהם כיוון-ביואר המוסד על פרטי הלכתייהן, ומושרש בהבנתנו במהלך סוגיותיהם:

37. וע"כ עצמות המלאכה אינה הבניין אלא החיבור לבדו וכמשי"ת במלי תופר על מקומה. יסוד הדברים עפ"י מה שרמז האגורוי"ם ויתר על מקומו.

38. ואם ת התבונן – חן חן ג' המדרגות שנתבאו לעיל: נפש שיתופא דוגפה להחיותו ולקיומו, רוח שהיא עיקר האדם ובכ"מ הוא עיקרו של דבר לעצמו, ונשמה שהיא הכנה שתשרה על האדם הארה עילונה.

המערכת הא': לחם

ב' מלאות בעבודת השדה

ראשיתן של המלאות אין בה עיסוק כלל בדברים הבאים לידי האדם, כי אם בתיקון העולם כשלעצמם, להיות מוכשר ומתוקן באופן שיכל חומרו לפעול לרווחת האדם.³⁹

א. **הזרע.** בغم' (עג, ב) מכדי מכרב כרבי ברישא, ליתני חורש והדר זורע, ומתרצ'י תנא בא"י קאי זורע ברישא והדר כרבי. ופירש"י דבאר"י מלבד החרישה הראשונית היו זוקקים להרישה נוספת הזרעה, מפני שהארץ קשה ואין מהlsa הזרעים ללא שיחפה שוב, ואשמעי תנא דאף זו חרישה היא.⁴⁰ הא למדת, דהמלאכה הראשונית במהלך תיקון הפת היא החרישה, וכמושיעת.⁴¹

ונראה להוסיף טעם בהקדמת הזרע, דיש בה משל עמוק לתוכן המלאות, והקדמה להבנת עניין. והוא משנ'ית כי אין העיקר בפעולת האדם כלל, דכל מה שפועל האדם בידיו הוא נתינת הזרע אל הארץ, וצמיחתו באה אח"כ מאליה.⁴² עוד, דהזרע הניתן באדמה אינו מקבל כלל צורה מתוקנת המושרת לשימוש, אלא אדרבה הזרע נركב וצורתו מתקלקלת. אמנים האמת שדווקא ע"י כך מתכשר הזרע להביא תכליתו ולהצמיח תולדה חדשה של צורה מתוקנת וחשובה יותר באיכותה ובכמותה פי כמה וכמה לעומת הזרע הבודד. הלוך יין ובכיה נושא משך הזרע, בוא יבוא ברנה נושא אלומוטיו, בבחין ממית ומחיה ומצמיה ישועה.

[נמצינו למדים ממלאה זו שני פנים, והם נובעים משורש אחד: הא' דין עיקרי היוצרה ע"י מעשה האדם עצמו, והב' כי הצורה המתוקנת אינה באה תמיד במהלך ישיר וגלו. ושורש הדבר כי פעולה האדם בעולם היא רק נקודה של

39. והתבונן כי באמת זהה תכליית בעבודת האדם, שכל פועלתו איננה ישירות לעצמו כי אם לתיקון העולם, ואmens מהלך הדברים כך הוא דסוף סוף הכל נברא לשימושו, וסוף הכבוד לבוא, ודוו"ק.

40. ועודין צ"יב מדוע נקט חרישה שאינה רגילה, וכי רשי' דאתא לאשמעי דגס זו בכלל, והיינו למרות שאין עניינה כחרישה הראשונה שבאה לחוץ תלמים ולפתח הקרקע לזרעה, דמי'ם חייב עליה הויל דמעשה חרישה קעיבד.

41. ושם יתי גם החידוש האמור בא"י.

42. ולא דמי לממשל ולבעיר [בаш קיימת], דשם נותן את המאלל ע"ג כח פועל, וחשיב מעשה גמור מצד האדם, כמובן.

ונוד ישנו חילוק ברור למשי'ת בסמוך כי בזרע אין היפולות של צורה חיובית כלל, אף לא מלאיה.

השתדלות והשתתפות בהשלמת מעשה בראשית, אלא שגנווּ בה כח יצירה גדול כמו כאן דכאשר הארץ מקבלת את הזרע והוא נקלט בה – הריהי מפתחת אותו להצמיח תבואה רבה, ואכמ"ל. ויתר מכך, כי כאשר האדם עושה כל שבידו איזי מושפע על פועלתו סיוע מרום, לכונן מעשה ידיו ולהביאם לתכליותם⁴³.

ומבווארת הקדמת ملي' הזרע כפתיחה לכל המלאכות.⁴⁴

ב. והחדש. היא המלאכה הראשונית בסדר המערכת הא' – סידורה דפת – שנתבאר עניינה להקשר החומר לשימוש בעודו חומר, והיינו שאין האדם משתמש בגוף הצורה ממש, אלא שתיקון הצורה מכשיר את החומר לעניינו. והנה החומר הגס עצמו הוא העפר, שהוא הכבד שבדי' היסודות, ובכלל חרישה כל ייפוי הקruk וריפואה [עי' לשון הר' יח שם]. ואמנם עיקר המלאכה בהכשרות הקruk לקבל הזרע ולפתחו, והיינו פועלות החומר כשלעצמיו ללא שימוש ישיר של האדם כלל. ובכלל המלאכה כל תיקון כה"ג, כמ"ש (עג, ב) היהתו לו גומא וטמה גבושים ונטלה – בבית חייב משום בונה, בשדה משום חורש [ישדה] ו"בית" שנייהם במישור הבסיסי, שעל גביו מתנהלים החיים כולם. והנה הבית הוא עולמו העצמי של האדם, הנตอน לשימושו התמידי הישיר, וע"כ בתיקונו הווי בונה כיון שהוכשרה רצפת ביתו לשימושו הישיר; ושדה הוא העולם שמחוץ לבית, והוא כלל עולמו הרחב יותר של האדם (שהרי גם הוא חשיב עכ"פ רשותו המשמש את האדם בעקיפין⁴⁵).

ב' מלאכות בהבאה מן השדה אל הבית

מכאן ואילך באה נטילת היבול העולה מן הארץ, ועיבודו לשימוש האדם.

ג. והקוצר. המלאכה הראשונה היא הקציר והתליה, שאינה משנה כלום בגופו של דבר, אבל מבח'י מהותית כל מעמדו ומשמעותו מתחלפים, ממציאותו

43. ולהלן תتبאר השלמת העין בסיום מלאכת הפת במלי' אופה, דגם שם נזכר האדם לכך האש ישילים תכילת פועלתו.

44. וראה משנ'ית כי הבונה היא כלל כל המלאכות, ובאמת הן זו כנגד זו: הזרע בכח ובונה בפועל, כמשמעות מיש' בחכמה יבנה בית, כי כל מלאכת מחשבת Zusara תורה בשנת היא בבח'י מראש מקדם נסוכה סוף מעשה במחשבה תחילתה.

45. וראה מה שדרשו חז'יל בגין האבות כלפי אותו "המקום" עצמו, אברהם קראו הר, יצחק קראו שדה, יעקב קראו בית. כי אברהם קרא בשם ה' לכל באי עולם, ונשלמו הדברים ביעקב אשר בנה את בית ישראל. ואמנם שלמות החזון העתידי בבי' נכוו יהיה הר בית ה' כוי ונחרו אליו כל הגויים, ואחו בכנפי איש יהודי כוי, כי מכונן יהיה הבית על ראש ההר, ויהיו ישראל במעליהם הרואיה וימשכו אחריהם כל העמים לקרוא כולם בשם ה'.

46. וראה להלן השלמת מעגל המלאכות מחורש וזרע עד בונה.

כ"מ חבר" להיותו "תלוש", והינו דמייקרא הרינו "צמח" طفل אל הקרקע⁴⁷ וניזון מיניקתה, ועתה נעשה "פרי" העומד לעצמו. ותוכן הדבר כי עד עתה היה חלק מעצם הבריאה הכללית הגלמית, וניתקו מעמידו לידי האדם.

[והיה מקום לטעות ולראות הפרדו ממקור חיותו כירידה בדרגה. אמן לא כן הוא, ואדרבה דוקא בלחם נגלה כי כל המוכשר לשימוש האדם אשתי לעוליא, ולחם יותר מאשר מזונות [דנפערלים בו כל שלבי התיקון שלמערכה הא', ולכן גם איכותו חשובה מכולם עד שהוא עיקר קיום חיי האדם,⁴⁸ וע"כ נטיחודה לו ברכה עצמו, ובה מבואר כל תוכן העניין, המוציא לחם מן הארץ".]

ד. וה不服. אחר העמדתו של "פרט" מן היבול, בא כינויו בתורת "כללי", מפרי בודד לכל "תבואה" חשובה וראיה לטיפול ועיבוד, שלא יהיו כפירות המפוזרים במכנסתא דבר דבר. וזהו פירוש שורש עמ"ר בכל מקום, שתוכנו קיבוץ פרטיים וגיבושים לכל אחד, המשמש דוקא כמערכת אחידה, וע"י כך העמדתם לשימוש של העומד מחוץ להם.⁴⁹

47. ויש להזכיר בזה ה' מצמיח הרים חצר – שמתחלת הרינו חלק מן ההרים עצם, כעטיפת הארץ, ורק אח"כ נותן להמה לחמה.

48. כמו"ש כי לא על הלחם לבודו יחי האדם, כי על כל מוצא פי ה', והי"י דבר ה' המקים את הבריאה (ע"י דרך עץ החיים לרמה"ל), והוא גם הנוטן בלחם גופה כת לחיות את האדם. [והינו פטא סעדא דלבא, שהלב הוא מרכזו החיטוי]. ויבואר עוד יותר עמוק לאור הדברים שיתבראו להלן בעה"י.

49. כן נת' בתוכן ספרות העומר, שהוא ריכוז כל התפרטות מדות האדם וכל פרטי הבריאה, בספרם ולסדרם במערכותיהם שבע כפול שבע, לאחדם להיות בסיס שתגלה עליהם בחו"י החמיישים [דשעך הנ' הוא בחו"י אמרת ייחודה ית' כמ"ש בתוס' דע"כ לא נגלה למרע"ה], וליחסם לקבלת על מלכות שמים. [וע"כ איז' רק ספרה "לעומר", דהיינו מיום הביאכם את עומר התנופה, אלא "בעומר" בתוך כלל אותה תקופה שכולה עומרים עומרים. ושם מבואר כי ע"י הספרה והעימור מתעבד החומר ומתקבל צורה, ומתעללה הכל מבחי' בהמה לבחי' אדם, שבפסח מקربים עומר שעורים, עשירית האיפה, שהוא מאכל בהמה בתורת חומר بلا צורה, ובשבועות שתי הלחמים מן החיטאים, שהרי לחם הוא בעל צורה כמבואר כאן, והשניות גם היא חלוקה ונתנית מספר וצורה. [ואotta תקופה היא זמן בניין כלל ישראל להיוותם כלל אחד, כמ"ש על מנת תורה (כפי חז"ל) היום הזה נהיה לעם, ומשם זכו לדגים, ואכ"מ]. ועיקר עבודות שבועות הוא בשתי הלחם מבוי' ברמב"ן, ויתברר להלן.

וכן הוא הביאור באיסור האמור באמה עברית "לא תתעמר בה", וכן "ויתעמר בו ומכוו", שפירשו ריכוז כחות של אדם אחר וניצולם לטובות עצמו, כשדבר זה נעשת בתורת השתעבות כלית באדם עצמו, ומהם חומרתו עד שחביבים עליו מיתה [והוא שנכלל בעשרות הדברות, כמ"ש חז"ל שהוא דבר הלמד מעניינו דשלפננו ולאחריו במתה, הא למדת שבגונב נפש הכתוב בדבר].

50. בדומה למה שמצינו בגידולי קרקע יש בחינה כגון זו גם בגידולי חחי, ע"כ צמר הוא עمرا

העمرים הקטנים נאספים לעמרים גדולים יותר [כמבואר בכ"מ], ולבסוף לעירימה גדולה,⁵¹ שבה ימשך תהליך העיבוד [מלאכת דש זורה]. וע"כ העמדת כרי הריהי גמר מלאכה למעשרות, וכך באה לתכלייתה עבודת-הארץ ונשלמה ביאת היבול לידי האדם.⁵²

ואמנם נתן בגדרי המלאכה, כי לא כל איסוף וכיינוס חפצים כלל בה. דזוקא גידולי קרקע, וי"א דזוקא במקום גידולם,⁵³ וי"א דאז שם דזוקא באיסוף הראשוני ולא באופן שחוירו ונטפזו, ד"אין עימור אחר עימור".⁵⁴ כל אלו נובעים מכך שתוכן המלאכה אינו רק ריכוז, אלא הפיכה מהותית של פרטיהם שצמחו כיחידות נפרדות, והבאתם לתכליות בתורת כלל מאוחד ומגובש. ועל כולנה שי' המהרי"ח או"ז, דלא חשיב עימור אלא כשהכיינוס נעשה לצורך התבואה עצמה, כגון לשם שמירתה מפני איבוד ברוח או בדרישת רגל. וטעמא, דרך אז נחשב האיסוף כצירוף ואיחוד, כאשר אחד מן הפרטים משתף בקיומו של הכלל ובהתבטת שאר פרטיו.

ב' [סוגי] מלאכות בעמדת האוכל כשלעצמם

מכאן מתחילה תהליכי הפיכת התבואה עצמה לחומר הרואוי לשימוש האדם. והנה מטבעה גדרה התבואה מעורבתת-מעוררת בחומרים היוצרים גסים, ובהיותה במצב

בלשון ארמית [דשם צ' ועי' מתחלפות]. אמנים שם איינו תיקון מהותי כל כך. ראשית, דלא נשתנה כי מאופן גידולו שהרי אף על גבי הbhמה היה חשוב דבר אחד. ועוד, דאחדותנו של הצמר אינה משמשת למעשה בתהליכי התיקון והעיבוד [ללבנו, לנפצו ולצבעו] אבל משעת הטוויה ואילך מחזירים אותו בדזוקא להיות מפורץ היטב, והאריגה נעשית ע"י חוטים בודדים ונפרדים, ותיקון הבגד הוא דזוקא בשילובם באופן מלאכותי בצורה חדשה, בתבנית משוכלת יותר. וכ"ז שייך למערכת הבני כמבואר.

.51. שורש ער"מ קרובה לשורש עמ"ר.

.52. "יבול" הוא מה שהקרקע מוביילה, ו"תבואה" הינו אותה התוצרת כשהיא באה לרשות האדם. ושלמותו הגמורה של התהליכי הריהו האסיף בתקופת השנה,seen "ואסpto אל תוך ביתך", וכמשנתיל חלוקת השדה והבית [ולעומת השמייטה דכתבי בה "מן השדה תאכלו את התבואה"]. ואכן גם מה שלא נתרמה בשדה ולא הוחשב שם כתבואה – הריהו מתחייב במעשרות בראשית פni הבית.

.53. שייר בביבגר"א שבઆז הוא בקוצר, ואולי הביאו כנ"ל, דכל עוד הם מפוזרים במקומות גידולם הריהם שייכים עדין אל מקורות הטבעי, ולא באו לרשות האדם [שמעתין].

.54. דמלאכה עצמית היא דזוקא תיקון הנפעל במצבו הטבעי של החומר, אבל אחר שנתפרקה הצורה הראשונית, והוחזרה רק באופן מלאכותי ע"י האדם – אין תיקון החזר ונשנה ערך של חידוש מהותי ויצירה של מלאכת מחשבת. (ע"י מ"ש החזו"א בטוחן אחר טוחן, כגון מפרר לחם, דחיבור בידי אדם אין חיבור, ולעומת זאת מצינו בבישול, דשייך שפיר בישול אחר בישול בהתקנות מתכוות, כיון שהחצנות החומר הריהו חוזר לבריאות הראשונה ממש, ממשית"ל, והם הם הדברים).

זה הרי היא עצמה נחשבת עם כמציאות אחת, של חומר-גולם מגושם, ועליה להעשות חומר מזוקק ומזוכך שהוא עומד נקי כשלעצמו.

בכללות שני שלבים ישם בתיקון התבואה, והם באים זה אחר זה⁵⁵: דש ובורר.⁵⁶ וכלשם הר"ח (עד, א): "החדש, הוא המפרק הפסולת המחוורת באוכל ומכיננת לברירה". תכילת שנייהם הפרדת האוכל מן הפסולת, וקרוב ההשראתו לשימוש,⁵⁷ אבל יש בינהן חילוק יסודי: הדישה באה להפריד את הפסולת המחוורת באוכל מתחילה גידולו, וכך אם עדין ישארו מעורבים זה בזו, והברירה נועדה להעמיד את האוכל לבדו למרי.

וחדש. הדישה קודמת לברירה מצד סדר הפעולות, ובאמת התיקון הנפלע על ידה כלפי השימוש המעשוי – עדין אין שום, שהרי הפסולת נותרת מעורבת באוכל ומפרעה אותו מלבוא לתכליות. אלא שלעומת זאת יש בה מעלה מהותית על ברירה, ויש להאותה יצירה מחדש מחדשת יותר, באשר היא מגלה את האוכל לאור-עולם ומעמידתו כמציאות עצמית מתוקנת, ובזה הריה נחשבת כגמר יצירתו ולידתו.

משמעות זו של המלאכה באה לה משני פנים, חיצוני ופנימי: הא' דהדיםה מפרידה את הפסולת הדבקה בפרי ואחזה בו כגוף אחד; והבי' דאותה קליפה גדלה עמו מطبع בריאותו, ולרוב היא נחשבת כשומר לפרי, ובזה היא נטפלת אליו להיות חלק עצמותו, וסילוקה חשוב כגמר לידי הפרי מיש לאין.⁵⁸

55. ויש שהגדירו כי אין שייכות כי' זו לזו, אף ששתייהן סמכות זו לו במציאות, [ויתכן] שימושים כך באופנים מסוימים הן תכואנה אחת, היינו שבמעשה אחד יכללו שתייהן ותתקיינה שתי תכליותיהן; אבל בעצמותן חלוקות הן, ואין מלכotta של אחת נוגעת בחברתה. ועי'.

ועמ"ש בספר "שביתת השבת" ("שביה"ה" בת-ציון, להר"י מלאץן זצ"ל איש ירושלים, עורך סידור הגראי"א אש"י ישראלי", ובעה"מ פ"י שיח יצחק החונה עליו): "על מלאכת דש לא פריך הש"ס היינו בורר היינו דש, מבואר שהם רחוקים זה מזה עד שאין מקום לדמותם; ועם זה ראוי שעוריריה גדולה בלשונות הפסיקים והאחרונים דמר מדמי לה להכא וכי', ומה שהיא פשוט להגמי והקדמוניים, הנה בעניותנו הוא מסובך הרבה וצריך נגר ונגר לבירר (ומזה ממש ספקות גדולות ועכומות לדינא) וכו', ע"ש.

56. והזורה והמרקד הם מאותו עניין דברר וכמשיעית.

57. ועי' דבטוס' (קמד, ב) מצינו לשון "בורר אוכל מפסולת" לגבי דישה, וכבר המהרש"א העיר שם על גגומ לשונם, ועי' ברשב"א שם שכיו' "וחייב משום בורר", וקשה לפרש כמשמעותו, כמו שית' בעזה"י.

58. שוו"ר מה שהעתיק בס' שביתת השבת (כללי דש אותן ב') מספר "פאר עץ חיות", וזהו קיצור לשונו: "דבתחילה צריך להבין עניין אחד גדול, מהו חילוק שבין דש ובורר, ואמאי לא מקשה הש"ס היינו כי, [והנראה] דברר הוו ב' גופין נפרדים, אע"ג שמעורבי, מ"מ במקום שהם - הם נפרדים זמ"ז, אלא שמעורבים וסמכים זלי"ז, והוא עשוה הפעולה

ו. והזורה. ז. הבורר. ט. והמרקז. מלאכות אלו שוב אין פועלות ומתknות בעצם גופו של הפרי, אלא במצבו, שהוא נתון בין הקליפות ומעורב בהן. ומ"מ חשיבא מלאכה משום שהפסולת מעכbat את האוכל לשמש לתוכיתנו. אכן מכאן מבואר הטעם דבריה לאלטר שרייא, משום שאינה יצירה ממשית כי"כ ולכן לעיתים יש להאותה לטפה אל האכילה, ואינה מתיחסת אל תיקון גופו של המאכל.⁵⁹ [ואמנם גם בדישה מצינו היתר כה"ג באופןים מסוימים, וטעמא

שمبادילו ומרחיקו זמי"ז ואיננו עניין חדש ופעולה גדולה חדשה כ"כ, ולכן אם בורר ואוכל לאלטר מותר, כיון דבשעה שפרידזו מניחו בפיו לי"ה פעולה כל אלא טלטול בלבד). אבל במלאתך דש גופ אחד מובלע ונעלם תוך גופו של חבירו, ונמצא שהפעולה גדולה מאוד, שמוציאו מן הגוף אל הפועל והביאו לידי תכליתו שנבראה זהה, להיות מופשט מהלבוש שעליו, דכל זמן שהוא שם אינו ראוי לאכילה, ועתה **נעשה כבירה חדשה**. וכל בדבריו עיקר דברינו.

ומלשונו מתבאר עניין נוסף, דבעי' שתהא בתוצאת הדישה משום השלמת יצירה של בריה חדשה, ותכלייתה הוצאה דבר מן הגוף אל הפועל והבאתו אל השלמת ייעודו, וזה יסוד מחודש. ואולי יש ללמדך מן הלשון הגמ' בתולדת דדישה, ذקרתה בשם "מפרק" [והר"ח נקט לשון זו בעיקר פירוש המלאכה, כנ"ל: "חדש הוא המפרק הפסולת המחויבת באוכל ומיכינתן לביריה"]. ושם פי' רשי' (עג, ב): "לשון פורק מן החמור". ככלומר לשון "מפרק" ובבנין קל אינה מורה על עניין פירוד דבר לשני חלקיים, אלא כמו בבניין כבד "פורק". וכי"מ שם בסוגיא לשון "פְּרִיקָה". וכן פירש הר"ן שם, שמוריד מעל האילן את מה שהוא סובל (כלוי נושא). והיינו דכן הוא בכל הסורת הפסולת המחויבת לאוכל, שהוא כאילו פורק מן הקליפה את האוכל הנישא על ידה. ויש לבאר לשון פירוק בזומה ממש לחקירה החמור, כרש"י וכאריכות לשון הר"ן, דמהות דישה אינה כוללת כל הפרוזת אוכל מפסולת הדבוקה בו, אלא רק כאשר בתהליך הכשרתה האוכל ישנו שלב חשוב שבו הפרי נסבל עיי' הקליפה או עיי' המכבדת, וצריך מלאכה של 'פירוק' והפרדה, שמתוכם באה לעולם יצירה חדשה של העמדת האוכל לעצמו. והנה אח"כ (עד, א) הוסיף רשי' פ"נ נוסף בייחוד המלאכה, מצד אופן הסורת הפסולת, ד"מפרק אמלבוש הוא". וכן במאירי (עג): "שאין מפרק אלא מוציא דבר ממקום שנפטר שם ומפרישו ממנו". וביאור הדברים כדאמרון, דכאשר האוכל מכוסה בקליפתו, הריחו כמו מלובש בה, וא"כ הפרוזת הפסולת אינה רק מيون אלא היא נחשבת כמלאכה בתיקון עצם האוכל. ושובஇיחד רשי' את שני הפנים (צח, א): "כמו מפרק משאווי, שפרק אוכל ממוקם שנטכסה בו, והו תולדת דש".

ועיי' עוד בסוגיא דשהיות משקין, שם חז"י דיש שם זישה דזוקא באופן שהתוכרת נחשבת כמהות חדשה, כגון אוכל מתוך פסולת או משקה מתוך אוכל. ואcum"ל.

זהו שורש ג' התנאים האמורים בה: לאלטר לצורך האכילה, ביד, ואוכל מתוך פסולת – וסימן בליישנא דקרה" (ביבורה בטרם קיז) עודה [לאלטר] בכפו [ביד] יבלענה [דנוטל האוכל ואוכלן] – – דכולים מייחסים המעשה אל האדם ולא אל המאכל [ויסוד זה מצינו בכמה מקומות, ד מלאכה הינו להתעסקות בתיקון החפש' שלעצמם ולא בפעולה המתיחסת רק אל האדם, עיי' משנית בהז דריש פ"כ שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, עפמש"ב החזו"א סי' נא סקי"ג (וכן שם סק"א וסק"ט)].

משמעות דסוי"ס גם היא אינה תיקון עצמות גוף האוכל, אלא סילוק הפסולת מעליו⁶⁰.⁶¹

ו' מדרגות הן (כמבואר ברשי' במשנה) זורה לרות, בורר ביד, ומרקך ב כלי.

60. הנה כתבו בפתרונות כמה מאחרוני הופסקים שבדישה אין חילוק בין להניח ולאלתר - הפמ"ג בהקדמה לסייע שכ, והמג"א שם טק"ז, וכן היה פשיטה לשעה"ץ שיט אוט טו, ובביה"ל שכ ס"ה ד"ה לאכול. והטעם בזה לחלק מריריה ולאסור דישה לאלתר משום שיש כאן יצירה חדשה והואיל שלב העומד בפני עצמו כנ"ל, וא"א להטפילה לאכילה. ובפרט אם נאמר שעיקר דישה הוא תיקון הפרי הרוי שאין לראותו לעולם מהכשרתו האכילה. ואפילו בבורר עצמו כן הוא, להני דס"ל שחולב חייב משום בורר (ע"ל), דצ"ע מודיע אסור לינק מבמה שבתאי לאו משום זהויל כלאי' ודוקא במקום צURA (כהחיא דגונח יונק), ולמה לא נתיר מצד דהייה ברירה לאלתר. וביתר דצ"ע מיש מההיתר לשנות דרך מסנתת אף שהויל בורר ב הכל, בין אם הסברא משום זהויל דרך אכילה ממש, בין אם אין ברירה כל שהאוכל איןנו נפרד ועומד ומתקיים לעצמו. ע"כ דכוון שסוי"ס הוצאת החלב יש בה יצירה חדשה של משקה שלא בא לעולם קודם [שבועצם היא סברא בדישה וכמושית, מ"מ] א"א לבטל את שם המלאכה עיי הטפלתה אל האכילה. עיי' לדברים האלה במג"א שכ, ז' [ואמנם הט"ז פליג אבל דברי המ"א נתקבלו בפתרונות], ובמה שביארו בסוגיא דתורמיין.

וانتיל דשי' – יליפ' סוגיא דביצה יב-יג במלילות דמיורי דוקא בשלא לאלתר; ועוד צ"ע משה"ק הראשונים מהך דמקלפה כסוי ומהיא דשבת קכ"ח דמול ואוכל דשמעי' משם שמותר למול, והרי בשניהם מיירוי חדש לאכול לאלתר.

והנה מכמה מקומות נראה דשי' [ויל"ד בכל מקור לפניו באופנים אחרים, ואך מראה מקום אני לך]: א. בספר התמורה (הלי' שבת רכ, בסו"ד). אמן עיי ר' ירוחם (ני"ב ח"ח עז ע"ג) שהביא דבריו וביארם כלפי בורר. ב. עיי לשון רש"י (ביבא יג, ב) "המקלף שעורין – לאכלם קלופים חייט", ואכמ"ל. ובתוס' שם, והגרע"א דהקי' מהך דכוותש (עד, א). ויש לבאר מעין דברי הראשונים הנ"ל במאן דשחיק תומי, שאם אין בדעתו לעשות עוד איסורא אחרינא הרי שהוא עסוק עתה בחשרות האכילה. ג. בשעה"ץ סי' שכ אות ט', וע"ש אותן יי'.

61. בסה"ק ראשית חכמה (שער התשובה פ"ד, ו-יא) דיבר במלות התשובה בשבירות-לב להסביר הקליפות האוטומות וסתומות אחרות, והביא דברי חז"ק (פנחס רמז, א): "...נהורא דיליהسلط נקייה מטרויו ולא פגימו דחווכה ובלא תערובת חשויכא כלל, דהכי איןונו חשוכין עם נהוריין – כבר קדם מוץ ותבן [דכך הוא יחס האור כלפי החושך, כמו בר (-תבואה, דהפי' המלולי היינו "נקוי", ולכן נקרא כך פרי התבואה כשהוא עומד בפניע) לגבי קליפות המוץ והתבן]. ובחובייהו דישראל מתערבעין חשוכין בנהורין. וכגוןא דדש בר-נס התבואה, ולכתר איהו בורר לה כבורר אוכל מתוך פטולת – כך ישראל צריך למעבד ברוחיהו כד איתערב בהוון חשוכין... ובזמןא דיתבר בר-נס רוחיה בכל אברין דיליה קדם ידו"ז, מה כתאי – לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו...".

נמצינו למדים כי שני שלבים הם בಗאות איש ישראל מן הקליפות: דישה וברירה. הראשונה نوعדה להפריד את הדיבוק והחיבור של האדם עם חושך החומר, והשנייה תכלייתה לברר ולמיין ולהותיר את האדם ללא קירבה אל הרע ובלא תערובת עמו כלל. ובאמת שגם בגאולתן הכללית של ישראל, כך הוא סדרם של דברים, ואכמ"ל (ועיי באריכות בكونי אחרית בראשית).

והיינו בג' אופנים: ביד הוא בפעולת האדם בלבד, בנפה הינו בתיווך צורת הכליל, ובזריה לרוח מביא האדם את החומר אל פועלות הכוחות הטבעיים [וזהו חיובא דזורה ורוח מסיעתו האמור בב"ק ס, א ע"ש דפ' ר' אש טעמא משומם דמלאת מחשבת אסrah תורה, וכמברואר שם דזה דוקא בזורה דכך דך המלאכה (כמ"ש הרא"ש שם)].

ב' מלאכות בתיקון צורה חדשה לחומר

תיקון צורה חדשה יש בו שני שלבים, בשלילה וחיוב: ביטול הצורה הישנה, ועיצוב צורה מוחודשת [שהרי לעולם "ההuder קודם להוויה", כי אי אפשר ליצור דבר חיובי מוחודש ע"ג מציאות קיימת חיובית שענינה שונה באופן מהותי].

וח. והטוחן. אולי ייל דאין גדר המלאכה רק חילוק גוש לחלקים קטנים, אלא דוקא כשמפררו לחלקיים שהם כ"כ דקים עד שאין עליהם תואר הצורה הראשונית כלל. ועוד, דבاهיותם דקים הרי אינם עומדים כפרדסים כל חלק וחלק לעצמו, אלא נבללים להיות כלל אחד של חומר מפורר [כדוגמת הכלל הנוצר ע"י עימור, ועדייפא מיניה, ז"פ].⁶² ואם ל"ית כן – נמצא שאין במקרה זו אלא שינוי כמות, כפסקת תלוש בעלמא [עי' מל' קורע], ולמשנית הרוי' שינוי מהותי.

ג. והלש. הוא נתינת צורה חדשה ומרקם מתוקן לחומר.⁶³ ויתכן דכבר מתחילה התהיליך ישנה משמעות של תיקון, וכదמצינו שיטת רבי (יח, א; קנה, ב) דמחיב מנתינת המים לקמה, ואף שעדיין אין העיטה מתוקנת כלל וכלל.

ועפי"ז מבוארים שפיר תולדותיה כדאי' בירוי – ערכיה וקיוטף, שהן מכלל עיצוב העיטה קודם האפיה. דהנה נתחבטו בהז, ויש שביארו דבכלל לישה כל פעולה המשמשת להכשרת האפיה, ולפify'ן נמצא דאין כאן שיקות מהותית בתוכן הייצור, וצ'ית.⁶⁴ ולמשנית ייל דאין כאן שינוי בצורתו הפנימית של החומר

62. ומכאן מקום לעי"ה בהגדרת גבול האיסור שנתחדש מדי' הרשב"א בחיתוך יركות דק. ועי"ש במשני'ב מה שהקלו בהז באופנים מסוימים.

63. יסוד הדברים מתבאר מסוגיית הגמי' בדיון בלילה עבה ורכה, וההתירים המבואים בשינוי סדור הנתינה וכו', ואcum". לע"ד הערה בעלמא – ע"ע ביראים לפפי הגרסה הנדפסת לפנינו, דכלל כאן המסת קרח וברד והפכיהם למים. אמן אין לבנות תלמודנו על הנראה לכאו' קטעות הדפוס, מה גם שלא מצינו לזה רמז בשום שיטה מן הרשוניות.

64. ועי"ה תנחומה נח אותן אי', אשר הו"ד באור זרוע סי' יא, בביאור אדה"ר חלטו של עולם, מיד שנתן מים באדמה וכו'. ונתי' עוד בס' בניין עולם ואcum"ל עניין גיבול העפר והמים בעת ייצור האדם. הרי לנו כי ע"י הגיבול מוכשר החומר לעיצוב צורה קיימת, ועפי'ז הוא יוצק תוכן חדש בחומר הביש ומשנה את מהותו.

65. ותלי בnidzon הכללי ביחסן של התולדות אל אבותיהם, עמשנית בסו"ס ארחות שבת בס' אי'

[הינו המركם כנ"ל], וע"כ באמת אינם בכלל האב עצמו, מ"מ יש כאן תיקון – צורה לעיסה, והכשרה לשימוש האדם, אף עיצוב חיצוני לשם ייפוי בעלמא – מכלל צורך האדם הוא.⁶⁶

מלאת אחורונה בהשלמת הפיכת החומר לאוכל

יא. והאופה. הוא הכשרה החומר לבוא אל האדם בפועל, להכנס אל מערכת עולמו ולהכלל בגופו ממש, ממשנית. ויש להתבונן, כי השלמת היצירה לעולם אינה בידי של האדם, ושוב⁶⁷ מזדקק הוא ליסוד האש להביא הדבר אל תכליתו, ממשנית מכבר.

ואולי תוכן הדבר בגמר המערכת הא', העוסקת מצד הפשט של עצם הכשרה החומר להכלל בעולמו של האדם שהוא בעל צורה. והיינו במידה מסוימת – מעבר מעולם אחד לעולם מעולה ממנו, ולצורך זה צריך החומר עצמו לעלות מדרגה. כאן באה האש כמגשיה עולמות [כנ"ל] ומתקנת את החומר לזכנו ולעלותיו. אמנים אין האש פוגעת בחומר עצמו ממש, כי א"כ תעשו לאין,⁶⁸ ממשית, ורק מקרינה האש מן החום שבה, לעורר במידה מוגבלת את החום הגנו בוחומר, ממשנית. והנה עי"כ החומר מתפרק ומתעדן, ונעשה מוכשר יותר להמשך עיכולו ע"י האדם,⁶⁹ שהוא גמר תכליתו.

ונמצינו למדים כי סוף תהליך התיקון וגמר המלאכה אינו בידי של האדם לגמרי, ומעין מה שלמדנו במלאת הראשונה, מלאכת זורע. ונמצא בכל מהלך סיורא דפת לימוד גדול מה חלקו של האדם בהבאת התיקון: מראשיתו

מהග"ר שלוי גלבר שליט"א, וילאייה בסברת הדבר ואכמ"ל.

66. פשוט שהיופי משמעותי לאדם דוקא מלחמת שהוא בעל צורה, עי' ראשית חכמה שער האהבה ספר"ד ואכ"מ.

והשווה במערכה הבני מלבן וצובע, ובמערכה הגי ממתק וויל"ז, דשם משמש עצם איקות הכתיבה), והבן דכאן אף בתולדות אלו מ"מ הוא יותר מתייחס לעצם צורת החומר.

67. אחר שנשתמש ביסוד המים לליישה, אמנים המים אינם בני פועלה חיובית, וכל תועלתם נחשבת ע"ש האדם.

68. כי אין החומר עצמו יכול לעלות כמוות שהוא לעולם היותר עליון, אלא רק לשמש לו ועי"ז להכלל בו (כעין ממשנית הדבק בת"ח ועי"ז אתה נדבק בשכינה, שעיקרו למעשה לשמש ת"ח כմבואר שם, ועי"ז טל תורה מחייה גם אותו, אבל ת"ח עצמן הם גופם אש כנ"ל, וכמשנית להלן).

69. דאותן המלאכות הנעות בחוץ חזירות ונפעלות בפנים גופו של אדם: טחינה בשיניים, לישה בפה ובלשון, ובישול במעיו; אלא שהוא עולם פנימי וטבי יותר, ואני מכך מלאכה האסורה בשבת, ואין בה ממש יציאת איש מקומו, וכמשנית על מקומו.

[ה"בכח" של התקון] מתגלה כי האדם אך משתדל, ובאחריותו [ה"בפועל" שלו] מתברר כי השלמתו אינה בידיו.⁷⁰

בתוכן פועלות המלאכה. הנה מצינו כי מלאכות הנפעלות באש : **מבעיר** – שעיקרה קיום האש, והחומר אך משמש לה כמזון. **ובישול** – שעיקרה תיקון החומר, והאש היא המשמשת לפועל בו. ובאמת כת האש הוא אחד, ופועלתו – הפרדה והפרטה, הריסת הקשר הטבעי-היסודי שבין חלקי הנייר החומר [או בלשון אחרת: *זעוזע המركם הגבישי של החומר*]. וכך הואאמין כשהאש עצמה פוגעת בחומר, אז החומר משתעבד ומשמש לה ומתקלה על ידה. ולאו דווקא האש עצמה, אלא כל שכח החום שלה מגיע אל החומר באופן בלתי מבוקר, הרי הוא עושהו פחים. לעומת זאת בביישול כת האש מרוטן ומוסטת,⁷¹ והוא פועל על החומר ומעבדו מבלי להרווית את כל מצבו.⁷²

70. ולמבחן, ישנו חילוק מהותי בין כי מלאכות אלו, דחנה המניה קדרה ע"ג האש והסירה קודם שנתבשלה – ודאי פטור, כמובן בಗמ' (ד, ב). ובזרע פליגי האחרונים (עי' רשי'ש, ומני'ח במודך השבת, ושם צוינו השיטות בהז) מה דיננו אם עקר קודם שנשרש. והנה בזרע לעולם התפעלות התכלית היא אחר השבת (דהארשה היא ג' ימים אחר הזרעה), ובביישול פליגי אם חייב גם כשמניה על האש באופן שיתבשל למווצאי שבת. והיה מקום לבאר דבישול לעולם עומד ברשותו של האדם ובטיופלו עד גמרו, משא"כ זורע דמניה באדמה, ומסתלק מהתעסק בו עד שיחזור וכיימה ויעלה מן הארץ [דכל המלאכה בכח כנ"ל]. אמין החילוק פשוט יותר, דבישול נחשב כל מעשה המלאכה על שמו של האדם, וכאיilo הוא בידו פועל כל תהליך התקון. ויסוד הדבר, דקירוב של תבשיל אצל אש פועלת, באופן שבלא שום הרחבות ילק הבישול וישתלים – הרי זה מעשה גמור [וא"צ בזה לדין אשו משום חיציו, שהוא חידוש היכא שהאש צריכה לילך ולהגיע למקום אחר. ועוד יש לעי', דאף במקומות שבעני לגדרי אשו משום חיציו – יש מקום לחיבר משום מלאכת שבת, ואף במרקם הפת אצל האש, משום דרך המלאכה בכך והוא"ל כזרה רוח מסיעתו דבר' ס. א. ואכמ"ל]. (ועי' בכל זה ב"פתחי דעת" ביישול במחזרה החדשה).

71. ויש בזה ג' מדרגות : **בישול** – בתיווך של יסוד המים (כמ"ש ובל מבועש במים); **אפייה** – בתיווך של יסוד האויר [שהוא דק יותר, וע"כ בעלמא המים מכבים האש והויר מלבה אותה (כמ"ש חז"ל גחלת מאן דנפח בה בירעה רקק בה כיבת, וכמובן בכ"מ בשפ"א, ונת"ל עיקר הדבר מהרמ"ל), ואולי ע"כ בסידורא דפת נצרך דווקא אופפה ולא מבשל, ודוקן]; **צילה** – שב האש לוחכת האוכל עצמו (ועי' הצילה מתייחסת יותר מכלם אל האש עצמה, כמ"ש כי אם צלי אש) אלא שהיא משוערת ואוצרה שלא תגיעה בכדי לכלותו [ועי' פשח דינו בצלוי, לתקון החומר במידה הנעלה יותר, וכעין הקרבנות עצמן הניתנים למאכל האש לגמרי, ולכן נקרו אשה לה], שעכ"פ החלקים העולים על המזבח מועלים באש כלל, וע"ז נמצא שעולה מהם ריח ניחוח שהוא הדק ביותר, וכיודע מעלת הקטורת ואכ"מ, וע"ז שאין עולה מן הקרבן אלא הרית, וכן במעשה האדם אך פנימיות כוונת הלב לשמשת], ואכמ"ל. ויל"יפ בזה מי דאפשרו אי יש ביישול אחר אפייה וצילה, ועיה בביאה"ל שיח. וע"ע פתחי דעת ריש ביישול, בביואר מה' ר'ית והרמבי'ן אם היה מקום למנות ביישול ואפייה כשי אבות

עם כל זאת, נשאר ונשמר כאן כחה היסודי של האש, לשדר מערכות ולפעול שינוי יסודי במבנהו הפנימי של החומר, ועי"ז יכולים להיפעל בו שינויים מהותיים וחידושים יצירתיים, ממשית. יסוד זה בא לידי ביטוי בכל המשוררים, הן בכח הפעולה והן בתכילת הנפעלת:

א. בכח הפעולה – דבאי כח שיש עליו שם "אש".⁷² עי' גם מ, ב כל שהיד סולצת בו, והיכי דמי יסיב, שכרסו של תינוק נכוית. וצ"ב מה עניינו של השיעור הראשון ומדוע הוצרכו להוסיף עליו אופן מדידה נוסף. ובתוס' שם כתבו ד"נתנו

נפרדים, ואכמ"ל. שורר בראש"י פ' ראה (טו, ז) מהמכילה, بما שאמרה תורה לעניין פ██ח "ובשלת ואכלת" – "זה צלי אש, שאף הוא קרווי בישול", ויל"ד.

לחם הוא לשון חיבור [כמו בלשון השימוש היום הלחמה, ויסודה בלי הכותבים במלחמה, שהיא يوم נשך – שנושקים זה לזו, כמו שמצוינו לשון קריבה והגשה למלחמה, וכיו"ב]. והיינו שבגמר תיקון הפת נשלמת תכילת החיבור השלם של חלקי החרום בצורתם המתוקנת. ודוקא עי"כ מסוגל אותו הלחם לחבר באדם את הנפש עם הגוף, בתמי מפליא לעשות (כמובואר ברמ"א), וזה שאמרו חז"ל מן התורה ומן הנביאים ומן הכותבים "פתח סعدא דלא", [זהו תוכן הדימוי כי אם הלחם אשר הוא אוכל, ומובואר בתוכן סעודת يوم מתן תורה, שאולי היא עומדת נגד שתי הלחמים, ואכמ"ל].

ולכן התורה נקראת לחם, כאמור"כ לכט לחמו בלחמי [ולא לחכמים לחם], וע"כ לא ניתנה תורה כי אם לאוכל המן, אחר שהוא לחם מן השמים, לחם אבירים אל איש, שנבעל באבירים, והיינו שהחבר הבא על ידו הוא מזוכך יותר. [ונענין נתינת התורה באש נתיל, וכמובואר עתיה, שיכל האדם לטרוח בכל ט' המלאכות הראשונות ולבנות בנין שלם, וללא כח האש לא יעלה למדרגה העליונה כלל, והוא כמ"ש בברייתא דרפס"י, דעבות האדם להיות צדיק חסיד וישראל, וקדושתו העליונה רק תחילתה עבודה אבל צריך ל"סופה מתנה". ומעלה עליונה זו היא מרוממת יותר מכל תיקון הניתן בחומר, שתלמידי חכמים גוףן אש כנ"ל, בח"י "לחמי לאשי", והוא בח"י משנ"ת במל' מביר שחוומר מתבטל אל האש עצמה, לעומת מל' מבשל שענינה תיקון החומר ע"י קבלת חום האש ב擢ה מוסחת. וזהו החלוקת בין כלל העם לבין תלמידי חכמים, דאמרו דבר אתה עמו ונשמעה פן תאכלנו האש הגודלה, והם יעדמו מרוחק להתחמס נגד אורן של חכמים, נזהרים בଘלתן שלא יכוו, (בח"י צורבא מדרבן)].

73. והנה מצינו חילוק מובהק בין כלי ראשון וכלי שני, ובהגדותם: כלי ראשון הוא כלי שהASH הילכה תחתיו, היינו שעמד בקשר ישיר עם חום האש, וע"כ גם בהסתורו מעלה גביה עדין נשמרת בו תכונות הפעולה החביבית של האש לחמס ולבשל [כל עוד היד סולצת בו, כמובן]. ויש שלמדו מהירושלמי דזוקא בשעה שהאש מhalbת תחתיו ממש, והיינו שאין שייך בישול אם לא ע"י חום מקורו הבא מASH חייה בשעת הבישול. אמנם הגרא פירש דברי

הירוי באופן שלא יחולק בזה עם הבבלי. מדרגה פחותה הוא כלי שני, שהتبשיל הורק אל תוכו, וטעם הקולא שבו (כמובואר בתוס' מ, ב עש"ה) – דاع"פ שעדיין היד סולצת בו מ"מ אותו החום נמצא כבר בתהליך של ירידת, אחר שדפנות הכלוי החודש הן צוננות ובפגישתו עם התבשיל הן עוצרות את הכת הראשוני הנטוע בו [זהיינו שכבר איןו כח חי בעצמיותו ובהתחזותו, אלא שימור של חום ישן, וכבר איןו פועל על אחרים, והתבונן].

שיעור" יס"ב, ומשמעותו שאינו אלא סימן בعلמא.⁷⁴ ותוכן עניינו בפשטות דזהו כח הפעול ומשפיע על החומר, וע"כ היד סולדת ונמשכת לאחריה מדאגה שלא תיכوها (כפירושי), כי ישכחה להכוות. ושיעור מדויק לזה הוא דברו של תינוק נכויות, דהיינו החומר יותר עדין בגופו של אדם.⁷⁵ ואולי יש ללמידה עוד מלשון הירוי ד"א אין היד שולטת בו", והיינו דהוא מוחוץ לתחום פועלתו של האדם.⁷⁶

ב. בתפקידו החומר – זעוזו המركם הפנימי והכשרתו החומר לקבל צורה פנימית מחודשת.⁷⁷ והנה הגמי קראתו בשם "הרפיה", בغم' עד, ב האי מאן דשי סייכתא לאטונא [פירושי שהשליך יתד לח לתנור ליבשו שיתקשה], חייב משום מבשל. ומקשי פשיטה, ומרתצ'י מהו דתימא לשורורי מנא קמכוין, קמ"ל דמירפי רפי והדר קמיט [פירושי "דמירפי רפי" ע"י חום האור, והמים שבתוכו יוצאים, ולאחר שייצאו מימי "קמיט" – מתקשה, וכי רפי ברישא הוא בישולו]. וכוונת הדברים, דאף שתכלית תיקון היתד היא ליבשו ולהקשוטו, מ"מ התהילך הנוצר לזה הוא ריכוך החומר ע"י האש, ע"מ שייצאו מימי, וזה חשוב בישול. נמצינו למדים דעיקר המלאכה אינו תלוי בצורה הסופית הניתנת בחומר, אלא בתהילך הזעוזע שלו.⁷⁸

74. ורק משום כך יתכן לומר ממש"ש דכל מה שאמרוהו היינו בכל רASON, אבל בכל שני אף שהיד סולדת מ"מ כבר אין בו כת בישול ממש"י.

75. אלא שמתחלת נתנו שיעור שאפשר לנסות בו באופן שימושי, שהרי לא יכוה מיד, ואח"כ שallow היכי דמי, וכפירושי דאין כל הידים שות, ויש הטולד ברטיחה מועטת, וע"ז הוסיפו דיש שיעור עצמי מדויקך. ונ"פ.

76. ונ"מ לכמה עניינים: א. מכאן פינה לבאר החומרה המבווארת באחרונים בשיעור חום שהיד נכוית בו, אדם בעינינו חווין שהחומר מתפעל – שוב אין הדבר תלוי בסימנים ובכללים המבוوارיים בغم'. ב. לבאר דין הפרט בכ"ש שהיס"ב, ביישוב קושיותה שה"ת והרשב"א, ויל"ז. ג. המשה בדבר שאינו צריך יד סולדת, כגון חמאה [זהו יסוד הע' הגרשז"א בש"כ ע"ד הפמ"ג, ומ' שנטכוין שהיה מותר אף כשבפועל היס"ב. ד. ופשיטה דעתינו שהאש תפעל פעה חיויבות החומר, ואין בכלל זה ייושם בعلמא, שאין בו אלא סילוק הנזולים, שהוא יכול להיפעל גם ע"י חום נמוך. [ושייך גם למש"ת להלן דעתינו פעה בגוף החומר].

77. וכעון משניות במלאות טוחן ולש, אין אפשרות ליתן צורה חדשה בחומר אא"כ ע"י ביטול והפסד הצורה הקמאית. אמנס כאן הוא בעצמיות המركם של החומר גופו, וע"כ אין בו כח האדם לפעול כן בצורה ישירה אלא בסיווע האש כנ"ל, וממילא גם אין יכול להתחלק לשני שלבים כתוחן ולש, אלא שהאש מרפה את החומר אך כרגע, ומיד הוא מוכרכ לקל צורתו החדש המתוקנת, והתבונן.

78. ובזה יבואו דברי הרמב"ם בפיהם ובמשנה תורה שכותב כללו של דבר בין ריכוך בין הקשה, ולדברינו נראה דבא לבאר שכל אופן של שינוי במצב החומר על כרחך שבמשך התהילך עבר החומר הרפיה. ובזה מתורצת קו' הלח"מ מאיפה, שלכאוי היה ייושם

ונמצא עוד, כי גמר התיקון – העמדת החומר בצורתו החדשה – אינו נועל ישירות ובאופן חיובי ע"י כח האש. אלא דכמשןית, האש מזעצת את המركם הראשוני, ומכירה אותו להסתדר בצורה מחדש, המונחת בו מטבעו היסודי.⁷⁹

ג. מישור נוסף בהתפעלות החומר, הוא דבאי שינוי מהותי שיש בו משום מדרגה חדשה. וע"כ מצינו דבר המלאכה הוא דווקא בבישול ואפייה של אוכל וסמןנים, שבhem התיקון מעלה אותם מדרגה של חומר גומי ונותן להם שם חדש. ותולדות המלאכה (כמפורט ברמב"ם פ"ט)⁸⁰ התכת מתכות והמסת חומרים שונים, שאינו שינוי מהותי, אלא הכשרה שימושית בעלמא⁸¹ [ובאמת גם אין הבישול גמר תיקונים, ורק עדין לפעולות אדם מחדש לשימוש בהם, כגון]. ועל כן בבישול אוכלין מצינו דלא כל ריכוך ותיקון חשוב מלאכה, וכגון מctrמק

והקשיה של העיטה [וכן הקשו האח' בהקשיות ביצה ובעשיות צנימים], ולדברינו מבואר, דברמת לחם אףו הוא רק יותר מעיטה גומלית, מבח'י המركם הפנימי שלו, וזה עיקר, תיקונו דעת'ך הוא ראוי לאכילה ולעיכול. ומבח'יו זו צנימים הם "רכיכים" יותר מלחם טרי, והריהם רפואיים במרכיב הפנימי שלהם עד שבלם מטופרים.

ובזה יבואר דין צירוף מתכת, שהראב"ד השיג על הרמב"ם (ריש פ"יב) והחשיבו משל, ע"ש קושיות המגדל עוז דלא דמי לסיכתא דבעיניו חזין שמרתך תחילה. והסביר לדבריינו כרש"י מא, ב דצירוף נפל ע"י שחום האש מפעע הברזל "עד שהוא קרוב להשבר" ע"ש. ובאמת גם בסיכתא יתכן שאינו שלב העומד לעצמו, דכל היתנד נעה רך, אלא שהתחליק הפנימי המתפעל בכל חלק וחלק שמתתקשה, הוא שמתחלקה מזעדעטה פנימיותו ורק אח"כ מתגבשת בה צורה חדשה מחזקת ושרירה.

וע"ע מ"ש הרמב"ם בכלאי אדמה, ובמחלוקת הלח"מ וועה"צ, במאי פליגי. ולדברינו יבוар עוד דשיך בישול באידוי מים, כיון שגם תהליך זה נפל ע"י הרחבות ופיזורים [לרוגר רכונות של המים].

עוד יל"ע לפ"ז בבירור מחלוקת הבבלי (יבמות לג, ב) והירושלמי (כפי שהעיר הגרא"א שם, וכן למד הנשמי'א סק"ב) בהקטרת אברים ופדרים, דלהבבלי הוי מבער, ולהירוי אף מבשל כיון שרוצה באיכולם [או "בעיכולם"], שלא רק כביעור וסילוק, אלא כעלוי, בתורת ריח ניחח לה' ואcum"ל.

79. אמנים כי' במקור המלאכה בבישול ואפייה של אוכל וסמןנים, ע"י להתכת מתכת דבאי' פעולות האדם לעצב צורה חדשה, וב Laudia יחוור החומר לבורייתו. וכן בצירוף (להראב"ד הנ"ל) דבאי' חיסוס ע"י נתינת הברזל במים צוננים.

80. והיה נראה ملي רשי'י ביבמות דגם התכתה היא בכלל האב, אמנים העירוני מוח'ץ שליט"א דבכ"מ נקט רשי'י לשון אב מלאכה לבאר שיש חיוב מה"ת, אף היכא דאייה אלא תולדה, וכגון בסחיטת פירות דחייב משום מפרק.

81. ויתכן שישנם שינויים שהם אמנים שימושיים, אבל אינם משנים עצמות החומר והמרכיב הפנימי שלו, כגון להט מתכת עד שתעשה גחלת, דלאו אין שייך לדzon בו משום משל, כיון שאין שינוי עצמאי אלא תופעה חיצונית של מהירות תנועת החלקיים, חיכוך והלהבות המפיצים אור וחום, ויל"ע.

ויפה לו; מה גם דלהרבה ראשונים אין בישול אחר שהגיע למאכל בן דרוסאי, שהוא ראוי לאכילה ע"י הדחק (כפירושי), והיינו לאחר שכבר נפלע עצם התיקון וההכשר לאכילת אדם, שוב אין בריכוכו משום עליית מדרגה מהותית.⁸²

סיכום סדר המלאכות של המערכת הא'

לכשנעין בסדרן של מלאכות המערכת הראשונה כמשנית, נראה כי הן סדרות באותן ה' מדרגות שנתי' בסדר המלאכות הכללי שנתי' מתחילה:

א. ב' **מלאכות בעבודת השדה,** היא מלאכת הארץ, שהיא היצירה הבסיסית, העומדת לעצמה מנותקת מעולם השימוש הישיר של האדם; והיינו תיקון החומר עצמו, כמשנית שהצורה משמשת למה שלמטה הימנה. [והן חורש מלמטה בתיקון הארץ לעשותה כלי לקבל הזרע, והזרע הוא מלמעלה ליתן הזרע בתוך הארץ, ועוד חriseה יש בארץ ישראל אחר הזרעה, והוא תיקון הארץ בשעה שהזרע כבר טמון ומעוריה בה, ע"מ להטיב קליטתו, ואכמ"ל].

ב. ב' **מלאכות בהבאה מן השדה אל הבית,** והוא עיקר עצמיות תיקון, בהעברתו של החומר מעולם הגולמי הטבעי אל עולמו של האדם. והרויין מלאכת הבגד המשמש על גבי האדם, וכתיקון המזונות שהן עצמיות אישיותו של האדם [וכמשנית כי הרוח היא עצם האדם].

ג. ב' **מלאכות בהעמדת האוכל בשלעצמו,** והוא ניקוי החומר וזיכוכו להיותו מוכשר לקבל הצורה. וזהי הצורה המשמשת למה שלמעלה הימנה, כתיקון הדעות והיישרת המחשבות, להיותן מסקן מכון לקבלת האור הא-לקי **וכמשנית במל' בונה,** בתורת יסוד כל המלאכות שכולן נתינת צורה בחומר והכשרתו לקבל משמעות של יצירה מחדש.

82. ויש להוסיף בזה משנית של מלאכות רבות של תיקון חיוני לא שייכי באוכלין [כגון מה שנויין בצדע, מחתך, מכחה בפטיש וכיו"ב, משום שתיקונו של אוכל אינו חשוב אלא במישור של הכשרתו לאכילה [זהיינו תיקון עצם החומר שלו], ולעולם אין מתיחסים אליו כחץ המשמש בנסיבות החיצונית, וכמשנית באריכות בחלוקת המערכת הא' מן הב' והג'. ולайдך גיסא, באותו חומרים המתכוירים לשימוש ע"י התכה והמסה, ולעולם אין השינוי בהם מהותי, אלא שימושי בלבד, כנ"ל – יתכן שאי אפשר לקבל גבול שאין אחורי תיקון נוסף [כן כתוב החזו"א, דף לש"י הרשונים דאין בישול אחר מאב"ד מ"מ לעניין התכה כל שמוסיף ריכוך הריחו חייב, והיינו שכיוון דכל תיקונו הוא מצד השימושות הרי שכל תוספת שימוש יש בה משום יצירה חדשה. ואולי מה שישיך לחלק גדריה מעיקר מלאכת בישול הרויין דוקא משום דהיא תולדת [ומצינו ע"י בתשובה ר'א בן הרמב"ם לעניין מפרק חדש, ונתי שייכות התולדת אצל אב המלאכה ותלוות בגדריו המעשיים], ואכמ"ל. וע"ש דחידש יותר מכון, שיתכן וכל הבאה שלהם לשיעור חום שהיס"ב כבר שיך בכלל המלאכה. ואולי כי לטעמה, ויל"ע].

ד. ב' מלאכות בתיקון צורה חדשה לחומר, כגון השראת התוכן הרוחני עצמו על האדם [וכמשנית במל' **מג'פ** במשמעותו היצירה, בתבונה יתכוון].
ה. מלאכה אחרונה בהיפיכת החומר לאוכל – היינו בהעברתו אל עולמו של האדם עצמו, שייהי ראוי להכלל בו עצמו, והיינו השתלמות כלל היצירה והתועלותה אל מדרגה עליונה הימנה [וכmeshנית במושג **מרל"ר**], וזאת דווקא ע"י סיווע מלמעלה בכך יסוד האש כמשנית.

הא למדנו **תשע כללי יצירות** [שלשה צמדי-מלאכות ושלש על גביהן], וכולן מתייחדות אל תכליות וمتאחדות בגמר היצירה הנשלמת מלמעלה. ויש לבאר דען "תנאי דיין סיורא דפת נקייט" בדווקא, דכאן נפרשת שלמות המערכת הראשונה, בעשר מדרגות הנוצרות להוצאה הלחם מן הארץ,⁸³ והדברים נפלאים ומארירים בעה"י.

המערכת הב': בגדי

יב. הגוזז את הצמר. נגד הקוצץ [והתבונן כי במערכת הא' הוא לעילויא, דמן הארץ והעפר נעשה צומח ומשם מתעלל ונעשה חי (דמותה בעיקר הנפש החיונית), ואינו מתייחס כ"כ ישירות אל מדרגת המדבר]. וכך מצד עצמותו הוא לגריעותא, דמן החיה גדול וצומח ונעשה בגד שהוא דומם. ואולי מכאן יסוד לביאור שורש חלוקתם לבי אבות נפרדים, אף דםנו בצורתם בניתוק דבר מקום גידולו⁸⁴].

יג. המלבנו. טו. והצובעו. שניים בשיפור המראה החיצוני, עד השיליה שבהסרת הלכלוך, והחייב שבתוספת עין הצבע [השויה לשנית בטוחן ולש]. וכמשנית כי גם הייפוי החיצון משמש לאדם. וודאי כן הוא עכ"פ במערכת הב', دمشטמש האדם בגופו של דבר כמוות שהוא.⁸⁵ [ואולי אכן במערכת זו באות

83. זכורני דען מצאתי במדרשי שאחר החטא נצרך האדם לעשר מלאכות עד שאכל [ולדיין נת' ט' סוגי מלאכות, ובמנין פרטיו ויל"ע]. וזה גופא התקיקון לטענתו "אני וחמור נאכל באבוס אחד", כי האדם סוויס נותר בעל צורה, וכי להיות ניזון מן הארץ הריהו צריך לעבד את החומר בעשר נפות, בבחירה ובכח מחשבתו, בחיי מלאכת מחשבת, ואך בזיעת אפיו יאכל להם.

84. ובתוכן הדבר יל"פ כיון שבמערכת הא' כל התקיקון מתייחס אל עצם החומר כנ"ל ועכ' מוכרכ שכל המהלך יפעל בו לעילויא, משא"כ במערכת הב' דגמר תיקינה בעיצוב צורה משוכלתת של בגד, דיתכן שהחומר עצמו נפחית במעטתו, אבל גמר שלמותו בהינתן בו צורה חדשה שהיא עליוי גדול יותר.

85. ע"י עוד דכל עיקר שימוש בגדי-لبוש לעניין כבודו של האדם הוא מצד המראה החיצוני.

מלאכות אלו בראשית תהליך התיקון, לעומת המערכת הא' שהן גמר ההכשרה החומר לאפייה הסופית].

יד. והמנפצו. נגד דש ובורר [אמנם כאן אין החלק הרואוי בלוע בתוך הפסולת, אלא שמעט פסולת מעורבת בו, ומ"מ דיה לעכב השימוש, בפרט במערכת זו דמשתמש האדם בגופו של דבר כמוות שהוא, כנ"ל].

טו. והטווה. נגד טוחן, דמפריד המצב הגולמי של החומר. אלא שבתוון היהת הצורה הראשונית צורה קבועה בחומר עצמו [כמעט כעין מצב צבירה שונה], ואילו הצמר הגולמי אינו צורה ממש, אלא סיבוך וערבות בעלמא. ומהז נובע חילוק במלאת ההכשרה: דהתקינה נecessitate לפורר את החומר לגמרי, ע"מ לבטל צורתו הראשונית, כנ"ל; וכן אין הטוויה מבטלת הצורה, אלא מסדרת אותה, והיינו שהיא מעמידה את החומר כחלקם נפרדים ל"רחבים" ולא ל"ארכים", כלומר נפרדים זה מזה, אבל בשלעצמם יש להם צורה גמורה [פי' שם כמו קויים, ולא כקמח שהוא נקודים נקודים⁸⁶].

ונמצא דדרובה בז בבד עם איבוד הצורה הגולמית המסתובכת והמבולבלת – הצמר נעשה מוכשר למלאת האriegה [שהיא גמר תיקון החומר של הבגד], כדוגמת מלאכת לש המכשירה לאפייה [שהיא גמר תיקון החומר של הלחם, וממילא גמר מלאכתו לגמרי, דין בלחם יותר מתיקון החומר עצמו כנ"ל, וכן – במערכת הבני – ע"מ לסדרו במערכת של כלל אחד נecessitate עוד מלאכות רבות ממשיות].

המלאכות שמכאן ואילך – עוסקות בסידור הפרטים במערכת מעוצבת ומשוכללת, באופן הרואוי לשימוש האדם. ושני חלקים לתיקון זה: הא' ברכישת החוטים הנפרדים לכל אריג אחד [היא מלאכת האriegה, עם ההכנות הנלוות לה], והב' בעיצובו של האריג באופן המותאם לשימושו הרואוי [הקשריה והתפירה].⁸⁷

יז. והמייסן. יח. והעשה ב' בתני נירין. הכנות לאriegה (וטרם למדתי פרטיהן, עכ"פ ניכרת כאן מעלה הצורה התכלייתית שבמערכת הבני, עיצובה ותיקונה אינם יכול לבוא באחת, אלא צריך הכנה מוקדמת, היינו שמלבד ההכשרה החומר עצמו שייהיה ראוי לעיצוב [דוגמת מל' טוחן – לש] – נecessitate גם הקדמה לסדרו הצורה).

86. עד"ה הנה במקראות מצינו בפתח לשון "לחם נקודים", ובבגד לעומ"ז "כתונות פסים" (וائف שבספות ל' פסים היינו סוג בז, כמו קר-פא ותכלת דשושן, אמם עי' בחזקוני דפי' פסים ממש, ואולי לכוי"ע קרווי סוג הבד ע"ש שהיה רגילים לארגו כעין פסים פסים).

87. והיינו כעין משנית צורה ראשונה ושניה.

יט. והאORG שני חוטין. הפיכת החומר הראשוני, הדק, לכל מערכת מסודרת הראوية לעיצוב מוגמר כנ"ל. ומעתה אין המערכת נידונה כחותים נפרדים אלא כלל גדול אחד⁸⁸.

כ. והפצע ב' חוטין. – מכאן ואילך מצינו סוג חדש של מלאכות, שיש בהן כיון מחודש של יצירה, והן **המלאכות ההפניות**, שעניינן שלילה של היצירה הקודמת.⁸⁹ אמנם החיוב על מלאכות אלו אינו מצד עצם ה"יצירה" שבשלילה, אלא מצד המשמעות הפנימית שלה כשלב במהלך של תיקון.⁹⁰ ונראה שנותחדרו מלאכות אלו דווקא כאן, דרך ביצירות המועלות יותר שייך לראות כל צד של היצירה כמצב משמעותי, כגון – דבגד קרווע אף הוא נחשב כאילו יש "צורה" ב傍יג;⁹¹ משא"כ במלאכות גולמיות יותר [כל המלאכות שבמערכת הא', וכן תחילת המערכות הב' והג'], דשם שייך תיקון רק בהתקדמות ועילוי, ואילו כל חוזה של שלב לאחר – אינה "יצירה" חיובית, אלא נסיגה ושיבת אל החומר הראשוני, הטבעי והפשוט].

המלאכות העוסקות בעיצוב האריג לצורה מוגמרת של בגד – הן מלאכות של **חיבורים**,⁹² אשר תכלייתן לצרף חלקים של חומר מעוצב [היה] בסדר כללים

88. והנה הגרא"ז נקט במל' קורע דהיא שייכא דוקא בדבר העשיי חיבורים כדוג' אריגה, ולא בדבר העשיי גוף אחד כעור או נייר. והיה מקום לטעות דאיינו כמשנית, לדברינו גם אריג חשיב כמו זה. אמנם איינו קשה כלל, ואדרבה מיושב בזה עוד מה שנתקשו בדברי הגרא"ז (עי' ס' ארחות שבת) שהרי כל קורע מנטק החוטים עצם ואינו עוסק בהפרדה חיבורים שביניהם. ולדברינו לק"מ, דבאמת אחר האריגה חשיב הכל חיבור כלל, והקרעה מתיחסת אל כל הפרטיהם הערכיים יחד, וכל חלק של חוט הנקרע מן הבגד – כאילו הופרד בזה מכל חוט וחוט אחר השיך לאוთה מערכת גדולה. זוז'פ.

89. ראה להלן מלאכת המכבה]. ומלי פוצע עצמה לא נתרברה לי עדין. ובתוציא (קו, א) מבואר דבמקלקל לצורך תיקון עלי' שהתקיים היה עדיף על הקלקול [והיה] בחיי ממית ומחיה ומצמיה ישועה, ועמשנית בזרע דזה יסוד ושורש בכל המלאכות], או עכ"פ דכך דרך העולם, ע"ש, והיינו דזה מחשיב המהלך כולו בדרך של תיקון, ונז'פ.

90. וכמשנית דין קורע עימ' לתפור, דאין הכוונה דוקא שעומד לתפירה בפועל, אלא כל שמעמיד בי חלקים שניכר הקישור והשיקות ביניהם, דהם שייכים במרקם לכל צורה אחת הדורשת איחודה. ובזה נתיחסה קושיות הגרא"א מהסוגיא קה, ב' דקורע על מנת ובחמתו איינו עשוי לתפרה שוב (עי' ביאה"ל סי' שם. ועי' עיין דברינו בס' נועם שבת, ולדברינו מודוקדק שפיר).

92. במל' בונה שלhallon יש מקום לעיין אם החיבור הוא חלק מעצב תוכן המלאכה [כמו שהיה מ' בדברי אהא"ז ב מגבן, דכל צירוף חלקים יש בו פן של בניה, ולהלן ית' באופן אחר], אמנס יותר נראה דשם החיבור הוא היכית בעלמא, ועיקר היצירה הוא בקביעת הצורה עצמה וכמושגי. והתבונן כי במבנה נקבעה צורת עמידת החלקים זה לעומת זה באופן מוחלט ומוסלם, ואילו בתופר ישנו חיבור של שפת בגד אחד למשנהו באופן שהם נעשים

קטנים בכללים גדולים יותר], וע"י כך להעמידם במערכת מובנית הראوية לשימוש, بما שהיא מותאמת לצורה התכלייתית, כגון להלביש את גוף האדם. והנה ינסנו שני פנים בחיבור: הראשון הוא **עצם החיבור**, והשני יצרת המצב מהחבר עצמוו, והשני הוא **תוצאת החיבור**, ומה שהוא מוצר את שני החלקים ומעמידם כגוף אחד. והם ב' הזוגות: קשור ומתייר – תופר וקורע, ממשית').

כא. כב. הקשור והמתייר. – כג. כד. והטופר ב' תפירות, הקורע ע"מ לתפור ב' תפירות.⁹³

הקשר והטופר – בכללותם הם ב' הפנים הקיימים בכל חיבור: הפעול – **עצם נקודת החיבור**, והינו היצירה ה"ממחברת"; והפועל – **תכלית צירוף החלקים**, היא ה"מחברת"; וכן לכ"א מעלהו כפי ערכו:

א) הקשור הוא חיבור נקודתי, והטופר מחבר שטח⁹⁴ וע"ז נשלם החיבור – מהיותו קישור להשתתו איחוי. ואמנם הנה חיבור נקודתי גורם שלא יפרדו הבדים זה מזה [והינו עצם החיבור] אבל רק תפירה בתורת קו קובעת להם צורת עמידה מסוימת ע"ז וזה לעומת זאת [והינו איחוי].

ומבוואר דשעורא דטופר ב' תכיפות⁹⁵ ויש לבאר בבי פנים: הא' דבעי שההתפירה עצמה תחזיק את הבדים ע"ז, וזה שיביך רק ע"י שעובר רשאה את ב' הבדים וחוזר אל העבר הראשון, וזה תוכן לשון המשנה בכלאים "עשה ב' רשאה לצד אחד"⁹⁶ ו"הביב הבי"

המשך רציף, אבל כל שאר רוחב הגוף נשאר משוחרר לנوع מקודם. אף כשמחבר כמה בדים זא"ז עד שהם מורכבים יחד בגוף – מ"מ כל תפירה מצד עצמה אינה באה לקבוע את הצורה הכללית של הגוף, זו"פ (ואולי זהו תורף דברי האגרו"מ קכבר ענף ו'). וכן – בונה שיביך ע"י כל חיבור שיחיה, דסוי"ס נקבעת צורה, ואילו תופר קיים רק באופן מסוים של חיבורים ממשית.

93. **הקורע** יתבאר להלן בעה".

94. וכמשמעות הטעם דבוחוט לא שייכא ملي קורע [זהו] פסיקת תלוש בעלמא, וביאור ל' פסיקה הינו העדר בעלמא, שהיא יצירה הפעילה לתופר, אמןם בバイא"ל שיז מבואר הטעם משום שאין החוט עומד שוב לתפירה, ומשמע שם דעתך בדרך בפועל ולא בעצם תוכן היצירה.

95. שאינו שיורר במותי אלא עצמי, ולא שיביך בו חצי שיורר אסור מה"ת CIDOU מהאחרונים, וכמו שמדובר מלשון המשנה שכלה כאן השיעור בכלל שם המלאכה הטופר ב' תפירות (שהעירו בזה תוס', ומצאו כמשמעות במגן אבות ובקרון אורחה, וע"ש משה"ק). ואמנם מדרבן אסורה אף תפירה אחת (כదמוכת במתני סוף כלאים, ע"ש בפי' משנה ראשונה), אך בנסיבות יל"פ זהיא גזירה בעלמא דלא ליתני לאמושבי.

96. כן דיביך בס' בנין שבת.

97. ואמנם בಗמי' מחייב והוא לא קיימת ומקומי והוא שקרון, ועי' להלן. ועי' בדיון כי תפירות ומשלים לשונית כאן.

עפומשנית דbatפירה בעי' איחוי של שטח, ועי' חיבור שאינו נקודתי בלבד.⁹⁸ ולפי'ז נראה דבאי' ב' תכיפות שיש בינהן התייחסות בתורת קו אחד, ולא תכיפה אחת בראש הגנד וא' בסופו.⁹⁹

ב) והנה מה שהקשר הוא נקודתי אייז' חסרוו בקשר, אלא אדרבה הנק' היא כל עצמותו של החוט, ונמצא כלו משותף ביצירת הקשר וכלו אוחזו בו.¹⁰⁰ ולא עוד, אלא שדווקא שילובם של שני החוטים יחד יוצר את הקישור, ונמצא דסיבה אחת מקשרת את שניהם¹⁰¹ [משא'יכ' בא"סירה" של שני חוטים שכ'א קשור לאחוריו על עצמו, דכאו'א יש לו סיבת פרטית המונעת אותו מלהיפרד, ועי' בכ'ם קשר הוא לשון חיובית ואיסור היא ל' שלילית]. ועicker הדבר דהחותמים עצם הם היוצרים את החיבור, ונמצא דהו'ל צורה המחזקת את עצמה מינה ובה.¹⁰²

98. ואף דברי' תכיפות עדין אינם מתחוו את הבגדים מ"מ יש כאן הוראה על פתיחת מהלך של התקדמות ומשמעות החיבור בתורת קו. ולפי'ז במדבק ג'יכ' בעי' חיבור של שטח, שלא יהיה רק נקודתי [ומסתבר דהגדתו שיחבר באופן שאין הבדים משנים את מצבם ועמידתם זה לעומ'ז כנ'יל], ואולי זהו ביאור ד' הביאה"ל דבמדבק בעי' שיעור ב' תכיפות, וצ'יב' שהרי זהו מן הדברים שאין להם שיעור במדת אורך (וכה"ק במנ'ח), אלא כוונתו כדאמרו.

99. וכ"ש שלא עי' ב' חוטים נפרדים, ונפשת בזה ספיקא דהמן'ח, דנהנה לביאור הראשון פשיטה דין מקום כלל לחיבובכה"ג. ואולי המנ'ח למד כבי' השני, וסביר דגם באופן הנ'יל יתכן לראות דעת'י ב' החיבורים למעשה יתאחו הבדים זע'ז, אבל ייל דבאי' ב' תכיפות רצופות, שהיא ניכר בהם הכוון של ההתמכות לאחوت הבגד למגררי, וצ'ית.

100. ועי'ך קשר ענייה, שבו אין החוט עובד כלו מתוך לולאת הקשר (כדי ר'ית במרודי מנוחות), אלא שהוא חוזר לאחריו והואו נמצוא באותו צד שמננו ננס, - קרווי בלשון הראשונים "חצי קשר" (הר'יח סוכה לג, ב) או "קשר פתוח" (نمוק"י בשבת). [וע"ע שיטה להר'ין בתופר והוא שקרון, שדיימה ענייה לפוטל חבלים, ולמשי'ת שם מתאים הדברים להפליא].

101. והتبונן עוד, דאילו היו החוטים חלקים והוא חזקים דיים שלא להקרע, היה אפשר למשון כל אחד מהם ולשלפו מתוכן הקשר. ונמצא דעתה מה שמנוע מזה הוא השילוב עצמו, הממעט את לחץ המשיכה העובר לאורך החוט, דכל עיקול ממעט הכת המופעל מהמשן החוט, ונוסף עי'ז החיכוך בינהיהם, שכטוצאה מכך לוחצים החוטים זה על זה, ומתחזקים זה אל זה, ונקשרים זה בזה, והבן [אולי הם ג' מדרגות כנ'יל].

102. ועי'ך נראה דזוקא **בשהצורה עצמה** היא המקיימת את הקשר, עי' תחוכמה וascalola, אבל אם רק איקותו של החומר שומרת על אחיזתו – אין זה בכלל המלאכה, וכגון בקשירה של חוטי מתכת (ומה שהוכחו מקטרא דזמא, דפירש"י ב מגילה דהוא של מתכת – לכוא' היא טעות, ורש"י בסוגין הדגש זמא של רצעה, והיינו עור, ואדרבה בראש במה בהמה מ' דבשל מתכת הוצרכו לייחד ולפרש זמא דזרזלא).

103. מהות הקשר כחיבור מצינו בעיקר בחיבור שני חוטים זלי'ז, ואולי הדוגמא שבגמ' בצדדי חלוזן וארגני ירידות; אמנם תוכן זה קיים אף בקשר בראש החוט עצמו לבדו [כשתימות הרמ'א דמשמע שאף כשהיאנו עשוי לחבר על ידו כלום, ובאמת אף כשהקשר מונע הירודות הרצעה מן הסנדל (כפירש"י) עדין אייז' חיבור הנוצר עי' הקישור עצמו, ומי', וטעמא, דמה לי' חיבור ב' נפרדים או חיבור חלקו החוט עצמו זלי'ז בצורה המקיימת את עצמה. וויל'יד באריכות בדי'ן קשר שבראש התפירה שאינו אלא עיבוי החוט (ומי' ממשע' ברשי').

מайдך בתופר נעשה החיבור ע"י דבר חיצוני [כגון חוט תפירה, וע"י להלן ובתולדה דמדבק], והבדים עצם עומדים כ"א בפנ"ע כמוות שהיא מתחילה. אמנם חשיבות החיבור היא מצד התוצאה, דעתו ההפירה מוצבים הבודים זה אצל זה במצב ובאופן עמידה קבוע, כמובן, וע"י מרכיבת משניהם יחד צורה חדשה, והם מתאחדים להיות כגוף אחד לגמרי.

ג) מצד מציאות החיבור – בקשר נשארים ב' החוטים ב' גופים נפרדים מצד עצם מציאותם, ובקל אפשר להשיבם כבראשונה ע"י ביטול אותה היצירה המחברת; מайдך בתופר נוצר איחוי, שלפירודו צריך פעולה מחדש מוחדשת של קרייה, שהיא יצירה חדשה עד שאין כ"כ חילוק אם בא להפריד ולפרום ההפירה שביניהם או שהוא קורע גוף הבגד. ועכ"ז גם בקשר אין חסרונו באיחוד, אמנם איןו בא מחמת אי-יכולת החיבור הגוף אלא: א) משום צורתו – כמשמעות דבוקוש משתתפים בחיבור החוטים בכל עצמותם, ואילו בתופר רק שפותחות הגד מתאחדות, והבדים עצם נשארים כל אחד על מקומו ומכוונו; ב) משום חשיבותו וקיומותו של קיימת, והבדים עצם נשארים באיכות היצירות שבו [בפרט ע"י מעשה אומן]. ע"י ביאור התנאי דיהיה קש"ק, ג) ומשום אי-יכולת היצירות שבו של עצם החיבור, ובעיקר הא דבאי' ועכ"ז בקשר מצינו יותר תנאים באיכותו ובחשובתו של עצם החיבור, ובעיקר הוא דבאי' שהיא של קיימת, והיינו דתיה דעת האדם ודרכו העולמי¹⁰⁴ לקיימו לעולמי¹⁰⁵ [מה"ת] או לזמן חשוב [מדרבנן]; ובתופר כי הרשב"א דין תנאי כזה כבוקש [וראה הערת¹⁰⁶].

בחלתה לחייב בו), וקשר רצועה בסנדל שיש לה יותר משמעות של צורה מסוימת וקיימת, ואcum"ל. ע"י מש"ית בגדיר מעשה אומן].

ומה שהקי האו"ש מסוכה דאגד בדבר אחד לא שמייה אגד – לכאו יש לחלק, דשם בעי' לקיים גופים נפרדים והכללות באגודה אחת, ואילו כאן די בכל יצירה של שילוב וחיבור, וזה".

ובעצם הדבר ילי"ז האם עיקר תוכן המלאכה מצד עצם יצירת הצורה המחזיקה עצמה, או מצד תכליית החיבור של ידה [דפעמים שעיקר משמעות היצירה וחשיבותה אינה מחמת המחשבה והשכלול שבה [בכח] אלא מצד תועלתה המעשית בתיקון העולם [בפועל, וגודל תלמוד שמביא לידי מעשה]. ונפ"מ לכמה עניינים, ואcum"ל.

404. ע"י ביאה"ל ואcum"ל.

505. כ"מ בראש"י, והבי המיוושב על לבנו בדברי הט"ז,oni דקנו נקטו הפוסקים בפשיטות (ע"יה פתיחי דעת העי' כג), דג' מחלוקת זו: קשר שאינו לו הגבלת זמן, דזוהי בחו"י קיוס אמייתי, דהוא איחוד גמור וחביב מה"ת; קשר ליום שאינו לו תפיסת זמן כלל, אלא בשימוש בעלמא ואינו יצירה ושרי לכתה; וכל שביניהם הינו קשר שיש לו זמן אלא שהוא מוגבל – הוא שאסרו אותו חכמים, משום דדמי לחש"ק. עכ"ת"ז. ואף הראשונים שנטעו שיעורים אחרים ילי"פ ביסודות בראש"י דבאי' "עלולם", אלא שלא הרציכו כן בפועל, אלא כל שנחשב כזמן שלם [וכעין שמצוינו עולם של יובל] ע"י מג"א בשם הבאי' לזמן ארוך, והיינו שאינו עומד להפתח, וע"י ר"י' חצי שנה או שנה [ואולי כוונתו דעת"פ עתה אינו נראה הצורך להתרIORו, ואח"כ הוא מחודש], וו"א שלשים יום דהוא קבועות, ודוו"ק.

[ויש שהחשיבות כמאחד היא מצד תוכן הקשר, כגון בירוי' דקושרי ירידות חיבר לעולם משום שאינו תלוי בהם מתי יסעו, ועפ"י הי' יחנו, וכן נו"ג בקשר דמצווה כגון תפילין, וכן ילי"פ בנסיבות של ציידי חלazon, ע"ש].

וכן בקשר המותר, מפורש בלשון הבאי' דהמටירים עד ג' וז' ימים הינו משום ד"חшиб כליומו", דטרם נשלם בנין שלם.

וחידוש נוסף שנתייחד בקשר הוא דין **מעשה אומן** [להגאונים והרמב"ס], דזוקא בו חייב מה"ת, ועוד דמעשה אומן אסור מדרבנן אף כאשרו של קיימה.

ומайдך בתופר מצינו תנאים **בשלמות האיחוי**: **באופן החיבור** – דבאי צירוף גופם של הדברים, וע"כ צורתה של תפירה שהיא עוברת בתוך הגוף, בבי תכיפות דהיינו ב' **תחיבות**. **באיוכות הצירוף** – יתכן דבאי שיכיות בין הדברים המתחברים, שיהא שין שיצטרפו לכל מרכיב אחידה [להיות רציפות של חומר אחד, ולא רק הצמדת ב' גופים חלקים], וכמשמעות להן בתולדה דמדבק. וכן נבע מזה שלא יהיה החיבור מוכחה שהוא עומד להפתח ולהפרද, כגון תפירה בנקבים רחבים. והנה שם יש בזה לכאו' גם ביטוי בציור החיצוני, שאין חוט התפירה נבל בגדי אלא עומד בדבר נפרד. ואולי בעי' שהחותוט יטמע בכלל החיבורת הכללית [זהינו דהמחבר יעשה חלק מן המחברת, ועי"ז החיבור עצם מעצמה של החיבורת היוצאת לפועל], ויתכנו בזה כמה תנאים: שהוא יעבור בתוכם ויבלל בהם¹⁰⁷ [במקביל לתנאי הא' **שנת"ל באופן החיבור**]; שהוא סוג דבר השיך להצטרכך [כנ"ל בתנאי הראשון **דאיכות הצירוף**]¹⁰⁸; שלא תהא עשייתו מוכחת שעומד להוצאה [כתנאי הב' דשם]¹⁰⁹.

106. ואמנם אין שום סוגיא בכלל בוגע לדין זה. אמן מצינו מקומות עיון בראשונים: עי' בסוגיא דדר' מה, א' בפouthח בית הוצר ברמב"ן ומ"ש בש"י הרמב"ס. ועי"ע בתירוץ הריטב"א והיראים בהז' ד"יוהוא שקרון", לפ"יד המהר"ח או"ז, ואכמ"ל.

ובדורות אחרים יוטר מצינו שנחלקו בדיון תפירה שאינה לקיים, הריב"א לעומת ר' يول והראביה. אלא שנטבאר בbihamid' דכוונותם לפרש את הדרישה, שהיא נובעת דזוקא ממהותו של חיבור התפירה. ויסוד ההיתר שם אמר בכח"ג שהרכבה בין שני הגוף אינה הצורה הרואיה להם להתקיים בה, ומוכח מתוכו של החיבור שאינו מאחד אלא מציב אותם זה אצל זה לפי שעה. ונמצא דחłów דין תפירה שאש"ק לתריגי: דבאי' שיהא מוכח מתוכו של עצם החיבור שאינו עומד לקיים, ואין די בדעת כמו בקשר, והתעם דבתפירה שיש חיבור יותר ממשי וממציאותי מצד הגוף זלי"ז; ומайдך בתפירה עכ"פ מהני הכרח חיוני כה"ג המורה שהחיבור עתיד להפסיק, דשוב אין כאן איחוי כלל, משא"כ בקשר דעתך לאו"א "היזוק" בعلמא, ואמנם נתיב בס' בנ"ש דלהרבה פוסקים מעיקחה"ז אינה תפירה כלל, ואסורה רק מדרבנן מושם דמי לטופר, והינו דבזה דמי לקש"ק כל חד וכי מוקומו, ואכמ"ל. (ועי' מה שבוי בכל זה מוח"ח שליט"א במאמר הנדי בסע"ס בנין שבת).

107. ויל"ע לפ"יע' עוד בחקירה המנימח בבי' תכיפות עי' ב' חוטים חלקים.

108. עי' מה שבוי בש"כ פ"ט הע' עז בדיון סיכת בטחון. ועי' מש"ית בדיון תפירת פצע בגוף האדם.

109. ומכאן יל"ד באופןים רבים ומגוונים של חיבור דמי לתפירה, כגון: א. תפירה חיונית, עיון פריפה המזוכרת בוגמ' (סה', ב) להיתר, וכ"ש תופסנים חיוניים; ב. קרסים ולולאות, כפתורים, רוכסן ורכזות "סקוצץ"; ג. ריק וכח מגנטים (שהם כחות חיוביים אבל אין חיבור בגופם של דברים). ואכמ"ל.

110. ומציין ציור לחילוק בין קשור לתופר, אי עי' חיבור המחזיק מצד עצמו, והוא בדיון תפירה המחזקת עי' קשור שבראשה. דהנה במשנה מבואר דחייב בבי' תכיפות, ומקשי' בוגמ' והא לא קיימה, פי' שאין החיבור מחזק מעמד כלל, ויתפרק מאליו (וכען דברי רש"י קג, ב' דinstורתה

ותולדותיהן במתן [אף שלא נתבראה בغم' שום תולדה לאבות אלו מ"מ כתבן הרמב"ם, ומקורו נת' באחרונים שלמד מן הירושלמי דכל אב ישנה תולדה, ויתכן שחידש מדעתו לשיך יצירות אלו לאותם אבות, ממשית]:

פוטל חבלים משום קשור [להרמב"ס¹¹¹], שענינו עשיית חבל מאוחד ע"י פיתול החבלים זה בזה, באופן עצם כורת סיבובם ההודי שומר על אחיזתם. והריהו קשור, דשלול הצורה עצמה הוא המחזק את חיבורה ממשנית.¹¹²

מצימה ואין עושים כן, ע"כ אינה מלאכה כלל). [ופשט דגרא הרבה מלאכה שאינה עשויה לקיים, באופן שהוא מחייב מציע אלא שעמיד לעשות מעשה ולבטלה, דזה חסרון דוקא בקשר דעתך איחוד מוחלט ע"י ביטול החבלים זלי' כנ"ל]. ומתרצי והוא שקרן.

והק' הראשונים בכמה נוסחי, ובתוה'יד דלא שיק לחיבר תרתי כיוון שאין חיבור התפירה ממשמעותי כלל ללא הקשרים שבראשה, וא"כ אין כאן ב' מלאכות של חיבור. ועי' מה שתירצו בכמה אופנים. והיראים פי' דמיירי בקשר אחד, שאינו מחייב מצד עצמו אלא ע"י התפירות, וב' הגרא'א דעתך ליש לחיבר מצד קשור, דקשר אחד אין עליו שם קשר כלל, והינו משום שאינו חיבור עצמי; ומה גופה שמעי' דעל התפירה שיק לחיבר אף שאין החזקה מצד עצמה, כיוון דעתך באננו לתחלת האיחוי בין הבדים [ויליפ' ב' נוסחי: דהקיים הוא תנאי חיצוני בועלמא, או דבכח'ג מצטרף הקשר להיות חלק מכל מלאכת התפירה (ועי' מנה'י ח'ב יט דזוקא ע"י קשר דיש לו עכ"פ שיוכות שם מלאכה, אמן ברמב"ן משמע לא כן)]. [ונהנה הרמב"ס הוסיף דברי תכיפות חיבר אף ללא שקרן, ומקורו טהור (עמי מהר"י קורקוס) במשנת סוף כלאים דר' יהודה מצריך ג' תפירות, ולמדesisוד מחלוקתו עם חכמים דעתך שהතפירה תחזיק מצד עצמה. ויל"ע אם מעלה ג'ת רק באופן מעשי, ויל"פ עפומשנית לעיל בוגדר ב' תכיפות דעובר וחזר ונמצאת לו לאה מצד אחד של הבגד, והנה ע"כ מוחזקים הבדים שלא יפרדו לצד אחד אבל עדין הם משוחררים כלפי הצד שאליו יוצאים ב' ראש החוט, ומעטה כשירויר ראש החוט פעם נוספת עבר השני נוצרת לו לאה בכיוון הנגדי ומוצאים הבדים אחוזים זב"ז שני עבריהם ולא יפרדו, וא"ש].

זהורה גזולה יש להזכיר כאן בדברי הагמ"ר הנ"ל, זהנה היו שטוו ללימוד מדבריו שלא לדברינו, דעת' בפי טומניין דהביא ש' ר' יואל דתפירה שאינה מתקיימת שרי, וסימ': "וְקָנַא אָמְרֵי בְּפִי כָּל גְּדוֹלָי"; וחיפשו הלומדים איה מקום ראייתו, ולא מצאו אלא להז' דמתקשי' "זהא לא קיימא", ור'ל דפירוש שתפירה שאינה עומדת לקיום אינה מלאכה. ודבר זה פשוט וברור ואצל'פ' שלא נתכוון הагמ"ר מעולם להביא ראייה מדברי הגמ' עצם בשום מקום בפי כל גדול, אלא כוונתו באמרו "וְקָנַא אָמְרֵי" הינו כדאמר הוא עצמו שם, דהמודדי הביא את שיטת הרביב'יא דין להזק בתני ידים, ובהגמ'ר הביא ד' הראייה (הוא הראייה) דשרי, מטעם שאינו עומד להתקיים כן. (וע"כ באמת הר' יואל עצמו לא הביא כלל מפני כל גדול, ואת'ל שהיתה כוונת הагמ"ר להוכיח מהגמ' הלא גם הוא יכול להוכיח כן).

111. וביאר מקורו במרכחים מהיריו דכל אב ישנה תולדה.

112. ובזה הוקשו לנו דברי הגרשז'א בהע' לשש'כ, דבא לאסור פיתול חוט מתקפת כמו שמצוין בראש שקיות מזון, וטעמו משום פוטל חבלים. ויל"ע שהרי שם לא שכלול הצורה הוא המקיים את החיבור אלא איקות החומר כשלעצמו. ואולי דיני' השתתפות הצורה בחזקה, דגס היא בכלל המלאכה. וצ"ת.

מדבק משומם תופר. כי הרמב"ם המדבק ניירות וכו'. ונראה שאין הדימוי חיצוני בعلמא, דמחבר בי גופים, אלא דיש כאן מעלה מהותית¹¹³ של צירופם להיות בגוף אחד ללא הפסק ופירוד כלל.¹¹⁴

113. ואMINA להעיר כאן נק' **יסודית ביחס אבות ותולדות**. הנה ניל דכל תולדה היא מימוש של התוכן הפנימי שבאב ועיקר היצירה שלו, אבל ע"י כלים שונים [כעין אותה הנשמה בתלבשות בגוף אחר]. וע"כ יתכן شيימצאו באב תנאים הנצרכים להחטיבו מלאכת מחשבת ולא ידרשו בתולדה, כיון שבה ישן מעלות אחרות המחייבות אותה יצירה. וע"כ לעולם יש לברר מתוך פרטי הלכתיו של האב – אלו מאפיינים הם עצמים ומהותיים ואלו צדדים ומשמשים כהיכית בعلמא. [וכגון בנידוז', דבתפираה צריך המחבר לעבור ולהתחב בגופם של המתחרבים, ואילו לבדוק די بما שהוא עומד בינהם, משום שעיקר תוכן המלאכה הוא באיחוי, ומעלתו של דבר ע"פ חוט תפירה חיוני, שסגולתו וטבעו להצמידם כי"כ עד שייהיו בגוף אחד ללא חוץ. ומайдך משומם הא גוף ידרש מהדיבוק שייהיה מושלים יותר מצד תולדתו באיחוד הדברים ממשית להלן.

כדמות מקור לחלוקת היסודי בין תפירה לדיבוק יש למודד בדף מ"ח זה חיבור זה אוינו חיבור, بما שננו"ג הראשונים אליבא דראית' דשניים חיבורים שלאחר גמר מלאכה, ושניהם עתידים להתריד (ועי' רמב"ן במכות, ור"א בהרמב"ם ביאר משום שלא תחולק כי', והיינו דעיקר צורת המלאכה קיימת גם בתפירת בית הצואר). אמן לגופה של סוגיא דשם יש עוד כמה טעמי להיתר מגופה [דכלו בפניע, וע"י חז"א נ" סק"ט דכיסוי הכלים לי"ח מאוחדים, וע"ע משנה"ת בד' השו"ע שיד סי' ואכמ"ל], אמן כל אלו מוצאים יותר מקום לחול כאשר עיקר צורת החיבור שע"י הדיבוק אין בה איחוי מושלים.

[שו"ר בס"ו"ס ארחות שבת, מ"ש הגרא"ש גלבר שליט"א בס"י א' ביחס אבות ותולדות, וכל יסוד דבריו הפוך ממשנית כאן לעיל, וצ"ת. ואמן החלק הראשון המבואר שם, בהא דר"ל דישבו ושיכו אבות לתולדות – כע"ז שמעתי ממוח"ח שליט"א, אמן נראה הביאור דחז"ל למזו מדעתם מה חשיבא יצירה, אבל השיווק לא בא באופן חיוני ויל"ז].

114. ויש לדון מכאן בכמה פנים [ויסוד כולם מד' הגרש"א זcit]:
א. **בחומר המתחרב**, ע"י ביאה"ל במדבק עצים, והוכיח מחלטה עש"ה. והגרש"ז (פ"ט הע' עז) נקט דזוקא בדבר שייכת בו תפירה (וכן נקט במניח דזוקא בקנים רכים. וע"י בס' בנין שבת שבירר שיטתם). וביאור הדבר עפ"י הניל דמל' תופר עניינה חיבור החומר לשם המשכתו והארכתו, וע"כ אינה שייכת בגופים קשייחים או גדולים מדי, שלulos ווזי' להו כעומדים כאו"א לעצמו כמוות שהוא ללא שינוי [והם שייכים יותר למיל' בונה ממשית], אלא בבדים וקנים, שאפשר לראותם כנבלים ונמסרים, ומצטרפים לכל מערכת-מסכת-מחברת אחת, אחידה ורציפה.

ב. **בשייכות הדברים המתחרבים וצירופם**, עיישי' בהדבקתי דבר רק ע"ג גוף קשה [כגון תוכית נייר ע"ג בקבוק זכוכית], דאים נערכים יחד, אלא שיימדו זה אצל זה. [ויל"ז רבות בגבולות ההיתר בזה. וכן יל"ע בהדבקת ב' גופים ע"י משicket רצועת נייר דבק כקשר בינהם, ואכמ"ל. וע"ע מה שהתир הגרש"ז הדבקת פצע ע"י "פרפר", ונתי' כיון שהדבק עומד מבחוץ ואני מאהה את ב' הנפרדים. ויל"ד באגד מידבק, שאינו לחבר חלקי הגוף ורואה רק בעמידתו על גוף האדם (ועי' מ"ש הגרש"ק שליט"א דלמ"ש מרבן הגריש"א שליט"א לאסור תפירה באדם היה זה, ויל"ע למשנית דmadbek גרע)].

ג. **הבדיקה שאינה של קיימה**, יש מקום גדול להתייר תפוי (ע"י ש"כ הע' יט (אמנם ע"ש הע' יא), וע"י מה שבירר בזה בס' בנין שבת. ובאמת היה ניל דיסו"ד הגרש"ז נובע ממה

מלאכת הקורע: עצם הפעולה שלילית – הריסה, ועל כרחנו אם בינו למצוא כאן יצירה חיובית, יש להתבונן במצב שהוא מחדש בגדי והצורה שהיא נותנת בו.¹¹⁵ והיה מקום לבאר עצם הריסת הבגד יש בה משום מלאכה,¹¹⁶ או משום הפרדת החלקים זה מזו, ובזה ילו'ח אם היצירה מתויהמת כלפי שניהם, ממשית.

ויש ללמידה דעיקר המלאכה בהפרדת החלקים מדי הביאה סמך מהגמי' במיש "ויקראם לשנים קראים", דמקשי – מדכתי "ויקראם" אני יודע שהם שנים, אלא שנראים כשנתיים, ע"ש. והמ"ב לא חילק בין "ויקראם" דמתויהמת אל קריעת עצם [כאילו כתוי ויקרא "אותם"], לבין "ויקרא מהם", והיינו שלמד דעיקר קריעה היא קריעת עצם הדבר¹¹⁷ ועיקר המלאכה הוא בהפיכת דבר אחד-מאחד לשני חלקים נפרדים.

שנקט דעיקר הדין להתריך כל תפירה שאש"ק כפשיטות הב"י והרמ"א שיז, ועי' צירף כ"ז להקל), דבשלמה תפירה עצמה יש בה חיבור חשוב ויצירתי מצ"ע, אבל מדקך יתכן דשיק למלאה רק בהיותו מאחה הגוף לגמרי, ובפרט דבק העומד לשימוש רב פערמי, וגם הוא חלש יותר [דז"ג טעם עמידותו כיון שהוא יבש יותר ופחות מתאוז בוגרים המתחרבים], נמצא שאין כאן איחוד, וסימנק דלביטול החיבור אי"ץ קריעה כנ"ל. [וע"ע أولי במדבק לש החומרה דהבי' והרמ"א שיז, ג' שלא לעשות בפני ע"ה (עי' בנין שבת עמי סט סוף אות ר' עפ"י הגרש"ז), ויל"ז].

ופ"י הדברים האלה אתני בדיון דפי ספר הנזבקים מאליהם ע"י שעווה וכיו"ב, דע"י במג"א ססי' שם להתריך מב' טעמי: שאינה לקיום וכסי' שיד, וכי' השם שנעשה מאלוי ולא הביא מסי' שיז דתלי בחלוקת. וצ"ע דהך דשי"ד מקורו מתח"ד שביאר משום שככל האיסור שם מטעם מחזוי (ושאיר שהק' כן בשדי'ח ח"ח מערכת יו"ט סי' א', ח' בשם הרב בארכ' המים ע"ש). ע"כ כוונתו כדוגמא לרוחא בעלמא ואצל"פ]. והגר"ז והמ"ב הוסיפו "ואינו דומה לתופר",ומי' משום דאיירוי' בדיבוק ולא בתפירה ע"י חוט. ונ"פ שאין כאן מלאה כלל אחר שאין בין הדפים שום צירוף או איחוי, לא מצד מציאותם דאין בה שום תועלת, ולא מצד כוונת האדם, ואף בתפירה גמורה היה מקום לעין אי חשיבא יצירה, עאכו"כ במדבק בעלמא כנ"ל.

עוד יש לדון בארכיות בדיון תפירה והדבקה באדם, דיתכן שלעלם אין כאן איחוי (בדין תפירות פצע עי' בש"כ, עי' בס' בנ"ש, ובמדבק – עי' שש"כ בהדבקת אספלנית, עי' בהדבקת קישוטיILDות).

115. משל לדברים ממיש' הביאה"יל במל' בורר עפ"י ישועו", עש"ה.

116. ואננס מצינו בעיני' מל' סותר, אלא דשם מבואר שהיא ההפקית למל' בונה, דעוסק בבניין הצורה, ולכן שיקן לראות יצירה הפוכה את הריסת אותה הצורה גופא; מאידך בתופר העסוק עם החומר כמשנית, להמשיכו ולהאריכו, וככלפי זה המהלך ההפון אינו יצירה אלא ביטול החיבור הקודם. ויל"ז ולעין בזה עוד, ורפיा בידי.

117. ואף כሟיקר הענין לקרוע מן הדבר מ"מ עצמות הקריעה והיצירה שבה מתויהמת אל הפירוד שבין לחלקים. ויל"ע Mai ס"ד שם, אם דקריעה אין עיקרה מצד הפרדה אלא מצד הריסת הבגד [כנ"ל צד א'], וא"כ אף כשקורע במאצע אין מהות היצירה מצד ב'

ובמשנית יוארו דברי הירושלמי – "קורע באמצעות מחתך מן הצד"¹¹⁸, ובפשטות יל"פ ד'מחתק' הוא יצירת צורה כלפי העתיד, ותמיד כלפי התוצאה הרי החיתוך נחשב מן הצד, דהיינו קובע את גבולות הדבר בצורה הרצiosa, ממשית; ולעומת זאת 'קורע' הוא כלפי העבר, בהפרדת הצורה הקודמת לשני חלקים.

ובזה עומדת מל' הקורע כהפקית ליצירה שבתפירה, מצד מהותה¹¹⁹ – דהתופר מחבר ומשיך החומר כמחברת, והקורס מפריד את הצורה החבורה, ומעמידה שני נפרדים.

ונפ"מ: א. בגדרי מלאת מחשבת, דבעי שכל המלאכה תהיה תיקון ולא קלקל, ולמשנית היצירה מתיחסת אל שני הקרים, וא"כ בעי תיקון בשניהם.¹²⁰ ב. ולרש"י נראה דהוא גדר בעצם תוכן היצירה, ذריעה היינו נטילת דבר האמור להיות מאוחה והעמדתו כקרוע, דבזה יש יצירה של הפרדה בין בי' חלקים השיכים זלי'ז, והיינו דചורה הרעונית קיימת, ועודין ניכר כי שני החלקים שייכים אליה, והיא כביכול דורשת את איחודם מוקדם, ועיי'ז נמצא שעומדת כאן "צורה חלוקה".¹²¹

החלקים, או דס"ד ذكورע בצד וע"כ אין משמעות לב' החלקים מצד גופ המיציאות. עכ"פ מסקנת דבריו מבואר לעלה, דעיקר המל' בהפרדה לשניים.

118. וכן מה דאי' שם קורע ברכין [בדים] ומחתך בקשין [ערות], כי בד"כ בקשין שייך יותר לקבוע צורה ע"י חיתוך [דבגד רץ אין הצורה עומדת כי' עי'ז ויוטר מzeitig לקבוע צורה ע"י תפירה כמשנית], וذرעה שייכא טפי ברכין מצד המיציאות השימושית המשנית, בקשין קשה לקרעם ואין רגילים להעמיד מהם בי' חלקים. [ועדיין צ"ע שם לבאר המשך דברי הירושי האلن והא להו].

119. ואף שמאז מקום המלאכה בפועל איינו תלוי בתפירה ושיכא קרעה גם במה שאינו תפור וכמשנית.

120. ואיי' שייך לנידון דקלקל יתר על התקיון, כיון שבעי שכל המלאכה עצמה תהיה עכ"פ מתקנת, דאל"כ אין בה יצירה, ולזה ל"מ מה שיש תיון מן הצד. וכען שמבוואר בחופר גומה ואיי'ץ אלא לעפרה, דאף שיש לו ריווח גדול מחתמת המל' מ"מ בעי' שעצם הגומה הייתה בה תיקון דזוהי היצירה דבונה, וכי' מרכחה"ם.

ויתכן דכאן בעי' זהה יותר מכל מל', כיון שעצם הפעולה כאן היא שלילית, ונמצא דהתיקון הנפעל הוא כל התוכן החיווי של המלאכה. וילע"ה בספקא דחביבה"ל אי עי' תיקון בשניהם או רק שלא יקלקל אחד מהם. עי' בתילשת נייר מגיל, שאינו מקלקל הנוטר, והשוואה למ"ש סקמ"א.

121. והנה צ"ע ממ"ש הרמב"ם בפouthת בית הוצר דחייב משום קורע, ור"א בנו פירש בדבריו דמויצה ממקום הוצר מטלית נפרדת, וא"כ כל התקיון כלפי הבגד ולא כלפי המטלית. עי' דזוי בכך שיש תיקון גמור בעצם הזרעה, והמטלית לא חשיבא כלפי הבגד, וגם אינו קלקל כלפי כפיה, דבלאי'ה לא היתה ראוייה לקלום בעודה מחוברת לבגד, ודזוי'ק.

122. ובדברים הללו נתבאר התנאי דבעי' קורע ע"מ לתפור, דעליה מטוס' שאי'ז רק תנאי מצד כללי מלאכת מחשבת דלא יחשב מקלקל, אלא מעצם מהות המלאכה ותוכן היצירה. והק'

נמצאו למדים בסזר המרכיבת השנית:

מלאהacha אחת בהעברת החומר אל רשותו של האדם [זהו השלב הבסיסי כנ"ל, שעלה גביו ועל רקען נרכמו כל יתר היצירות, כדוגמת השש הלבן שעליו נרכמים שני הרגמן והתכלת מעשה רוקם].

ועל גבה ג' שלבים של נתינת צורה, כי המדרגות שנتابאו לעיל:
הצורה הראשונה המכשירה את החומר עצמו, שהיא ניתן לפעול בו ולסדרו [והיינו פועלת במה שלמטה ממנה]: מלבן וצובע במראה החיצוני, מנפץ וטווה בגופו [כשבכל זוג – הראשון ע"ז שלילת הרע, והשני לחיוב].

הצורה השנייה המסדרת את החומר המעובד [היא שקיבלה צורה ראשונה] במרקם כלילי, שיש לה משמעות של צורה כשלעצמה: המיסיך והעשה בתני נירין בכח, והאורג בפועל. [מיסיך בפרישת מרחב היצירה, בקי או רך; עשה בתני נירין ביצום והגבלה, בהפרדת אותם החוטים לשתי מערכות (כגון הזוגיים והאי-זוגיים, או בכל חלוקה והסדרה שהיא); והאורג כולל שתיהן ומביאן לתכליתן, כשהוא שולב את המרחב באמצעות ההגבלה שבו, ומרכיב את המערכת הכללית המפוארת, ערוכה לארכה ולרחבה].

הצורה השלישית המעצבת את הצורה השנייה באופן שהיא ראוייה לשמש לתוכילה [לצורה שלמעלה ממנה, כגון הלבשת גופו האדם]: קשור שעיקרו "כח" החיבור היסודי, וטופר שעיקרו ה"בפועל" התכליתי. [וכאן הוא עיקר ציור הצורה]. [ויש להתבונן בזה עוד, וה' יאיר עינינו].

המערכת הג': ספר

נתבאר בראשית הדברים, כי מקורות החומר של כל מערכת באים ממישורים שונים, העומדים זה לעלה מזו. ומסתבר ומתברר, שהם מכונים ומקבילים כלפי התכלית הנועדת לבוא ממנה.

והנה בשתי המערכות הראשונות מקורות החומר הם מעולםו הקרוב של האדם, מרשותו וקניינו: הא' משדו ונהלו [שהיא מקומו, ובסיס לקיומו בעולם], והבי' מקנהו [שהוא מנגנון רחב יותר מעצם היוטם בעלי חיים, אבל עדין נחשת בתהמו של אדם ברשותו¹²³]. לעומת – המערכת הג' מצוירת דזוקה בחיה

הגרע"א מסוגיא דף קה, ב, ועי' ביאה"ל. ולמשמעות א"ש, ושוי"ר שביאר כן בס' ח"ב [ומען הדברים נתכוון לומר גם בקומי نوع שבת ע"ש. ועי' עוד דברי האבן"ז והערת מורהנו הגאון ר' אביגדור שליט"א, ועפי' דברינו כאן מבוארות שפיר כוונתו].

123. ואף שבעיקר מelialותם הם בעלי חיים עצמית – סוי"ס בפועל הריהם "מקנהו", העומד לככל קניינו. ודוגמת זה מצינו אף בבני'א עבדו ואמרו [הכגעניים] כשרו וחומו.

השייכת לעולם הרחב והפתוח, וכך בובאו לפרט מלאכות הכתת הספר נקט צבי ולא כל בהמה גסה שרגילים להשתמש בעורותיה [ומתוך כך אמן שיעיך לכלול זה גם מל' צידה, שאינה שייכת בהמה שברשותו, ז"פ]. [ועוד חילוק נמשך מכך, דבמערכת הגי תחילת המלאכה היא בחיי בעודנו חי, והיינו כשקיים בו עדיין אותו הכח שאינו בידו וברשותו של האדם,¹²⁴ שהוא ג"כ הנוטן בבעל החיים את הכח לנסות ולהישטט ולהשאיר את גופו עצמו משוחרר מרשותו של האדם, וכמשיית¹²⁵].

ואולי שורש הדבר כמשנית, שמקורות החומר מכוונים ומתאים לפיה תכילת הczורה, דהמערכות הראשונות נועדו לשמש את עולמו של האדם כשלעצמו, והמערכת הגי כבסיס להבאת צורות שמעבר ומעל לעולמו הפרטי המזומצם, כניל.

בה. הצד צבי. נגד הקוצר [שבמערכת הא'] והגוז [שבמערכת הב'], שכולם העברת החומר מעולמו המקורי הטבעי,¹²⁶ אל רשותו של האדם.

והנה בכל מערכת היא לפי ערכה וענינה, בהתאם למקורו של החומר, כניל; ואמן כאן אין שום שינוי בגופו של חיי אלא במצבו [ומוקומו, כעין שני] במושcia מרלייר¹²⁷], ויש בזה שינוי ממשוני במעמדו, מבעל-חיים בוחורי בטבע הפתוח, להיות כבוש וכלוא בידו של האדם וברשותו.¹²⁸ והבן, כי דווקא

124. התבונן כי באופן כללי בעלי החיים שברשותו של אדם נקראים בשם "בהמה", זה הוא בא להעמידם בהשוואה נגד מדרגת אדם, ואילו בעלי החיים המשוחזרים בטבע קרויים בשם "חיה", דהיינו מתגלה ביתר שלמות מדרוגתם העצמית כבעל חיים.

125. וכדייל דאין צידה מה"ת בחולה שאינו יכול להשמט, עיין מאידך בישן (ש' צרויה) [אמנם הטעם שם משומש שדרכו להטעור בשעה שבאים לצודו, אלא שיליע אם זהו עיקר הדבר או סימן בعلמא שאינו מופקע מההשמט, ודורי'ק]. ועי' במה שנ"נ בחיה שטבעה לילך לאטה, כגון צב, דמחד יש בה קול גדולה דלועם אינה נשמטה ויתכן שאף מדרבן לא גורו בכח"ג, אמן מאידך היא חמורה יותר כיון שכן דרך צידתה תמיד (עי' שע"כ פכ"ז הע' כמה ובוח"ג, ארחות שבת פ"ז הע' כא).

126. בעניין צידה שלא מקום חיותו, אף לצורך מזודה – עיין מ"ב תצ"ז סקייד בשם י"א. והוא כעין משנית בקוצר ומעמר שלא מקום גידולו, וצלעה.

127. ושם נתבאר דע"כ היא "מלאכה קליה" ובע"י מעשה שלם יותר מצד האדם. והכא נמי יש שביארו דבאי כוונה לעיכובא, בביאור ד' הרשב"א בנועל ביתו (כ"כ מרכח"מ י, כג; חילket יואב או"ח יא), וצ"ע בכ"ז שיש לבאר שם בפנים אחרים. ועי' ביאחה"ל שיט ס"ג וסי' שטו ס"ח בדעת הרמב"ם דחייב במלאכה שאצל"ג, דמ"מ במקרה שאינו צריך לו אלא שלא יזקנו אין איסור תורה. אמן גם שם ילי'פ' דעיקר תוכן המלאכה בהעמדתו החיובית לצורך האדם, ואכמ"ל.

128. ברמבי"ס מודגשת כי המשחרר את הthing אינו חייב. [זהו קושא בעניינו דפשיטה ומאי קמ"ל; ומרכז"מ כי דאיתו לאשਮועי" שמי"מ אסור מדרבן, וזה חדש גדול ולא מצינו כן. ונראה

כأن במבנה הgi נתחדש כי מעמדו של דבר אינו נמדד רק לפי גופו מצד עצמו, כי אם ע"פ המשמעות של מצבו [וכמשמעותה בתכלית המערכת הזאת, בכתבאות אוטיות שבצורתן מונחת משמעות שמעבר לצורת החומר כשלעצמה].

כו. השוחטו. הוא השלב השני והמהותי יותר בשינוי מעמדו, דין לך אצל חי שינוי משמעותי יותר מנטילת נשמתו.¹²⁹

כז. והמפשיטו. הינו שנוטל מן הגוף לצורך שימושו, את הרובד החיצוני לבדו [ואולי היא סמל לשימוש שלא בגוף החומר עצמו אלא במה שהוא מגלה כלפי חוץ¹³⁰].

מכאן באות שתי מלאכות שחן ארבע, בהקשרת העור לכתיבה. החלק הראשון – שתי מלאכות הפעולות לתיקון ועיבוד העור, הינו החומר עצמו [כלומר אותו הרובד הנ"ל של החומר, בו נפעלת מלאכת המערכת הgi], לרככו ולהכשירו שיוכל לקבל באופן ראי את צורת הכתב. והחלק השני – שתי מלאכות השיכנות לצורותו החיצונית של הספר.

כח. המולחו והمعدד את עורו.¹³¹ הם עיבוד גוף העור עצמו, נגד טוחן ולש [שבמערכת האי] וטווה [שבמערכת הב}', ואולי עמה גם מל' האריגה].¹³²

כט. והממחקו. הוא תיקון פניו החיצוניים של העור, נגד מלבן וצובע [שבמערכת הב'] ; וכן אינו במלאכות החיצונית לו, אותן הנ"ל [מלבן בשלילה של לכלוך חיצוני, וצובע בחיווב ע"י תוספת חיצונית של צבע], אלא גמר ההשרת פניו של העור עצמו, להיותו חלק, דהיינו הוא מוכשר לקבל צורת האותיות, הנउדות להכתב על עצמות גופו ממש [שהרי ללא החלוקת – לא תוכנה האותיות לעמוד באופן חלק ישיר, ונמצא שחן משועבדות לחומר והוא משפייע על צורתן, והתבונן¹³³].

דקמ"ל דין מצב הפci למצב של כליה].

129. וצריך עיון רב במה שנ"ג בಗמי' משום מאי מיחייב, אי משום צובע, עyi בראשונים שם.

130. הינו משמעות צורתו, כמשמעות בצורת האותיות [והתבונן בכל עניין הפשטת הצורה, מרוגניתא וחספה, פרי וקליפה, ואcum"ל].

131. כמובואר בगמי' עה, בהינו מולח והינו מעד, ריו"ח ור"ל אמרי תרווייהו אףיק חד מנינו ועייל שרטוט, ע"ש.

132. ואולי זה החלוקת הפנימית שכאן: מולח ע"ד השלילה וمعدד ע"ד החיווב, אלא שכאן הם מטרפים במלאכה אחת, כיון שבמערכת הgi אין חשיבות יתרה מדי לחומר עצמו, עyi.

133. ואcum"ל במה שבמואר בחז"ל וברמב"ם וכוי אוזות הצורך בשלמות נפש הנביא, מדתו ודעותיו ע"מ לקבל האור העליון, ובחיי' מושרע'יה שתיקן כל עצמותו עד שהיא Cain, עניין

לشرطות.¹³⁴ הוא הינה בכך למלאכת החיתוך בפועל, כעין המיסך ועושה בתניינין. וכך הינה הינה באוצר הצורה על פני העור, בעצמיות וטוהרתה, קודם קביעתה בפועל בגופו ממש [ומבוואר שפיר למשי"ת בסמוך טעם חידושה של מלאכת מחתך דזוקא כאן].

לא. והמחתכו. היא המלאכה הייסודית של נתינת הצורה בחומר.¹³⁵ והנה יסודה ועיקרה של המלאכה הוא בחיתוך העור מתוכה הקפזה על מזתו, באופן שנייתנו לו הצורה הרואיה, ממשי"ת. ואמנם נתחדשה מלאכה זו כאן, ולא במערכה הב' [לצד קורע או פוצע], משום שאין בצורה זו משום שינוי מהותי בחומר [ודמי לפסקת תלוש דשריא לכתחילה]. ונמצא אכן חשיבות היצירה מצד גוף החיתוך, אלא מצד תולדתו בתיקון צורת הדבר, ממשי"ת.

והנה מלאכת המחתך קרובה למל' קורע, שענינה הפרדת שטח לשני חלקים, וצריך התבוננות בביורו חילוקם. ובירוי מבואר קורע בגדים באמצעות, מחתך בעורות מן הצד. ונתבאר לעיל כי עיקר הקריעה לפני העבר, להפוך דבר שלם לשני חצאים – חלקי השלם, ומחתך לפני העתיד ליצור את החלק ולהעמידו כדבר שלם העומד בפני עצמו, וע"כ לעולם הוא "מן הצד" לפני התוצאה. ומעטה – מלאכת הקורע היא מל' **שלילית**,¹³⁶ ואילו המחתך היא מלאכה שכלה ענינה יצירה חיובית, בהעמדת צורה חדשה ושימושית.

אמנם **פעולות** החיתוך סוו"ס היא עשויה שלילית, העוסקת בהפרדה והריסת השלים הראשוני. ועל כן מצינו כמה תנאים הבאים ליתן לה משמעות של יצירה חיובית [הן מצד עצם היצירה ותכלייתה, הן מצד אופי עשייתה, ממשי"ת]:

א. **הקפזה על המדה.** בغم' דיזן (עד, ב) מבואר באופןים מסוימים דזוקא אי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך. וכן משמע בפי הר"ח בכ"מ¹³⁷ דזהו תנאי יסודי דיקפיד על המדה. ונראה דאי"ץ דזוקא מדה ידועה וספרה, אלא כל שנדרש גודל מסוימים (וכההיא

מכל האדם, ועייז גופה זכה לגילוי פנים אל פנים, דהיינו דבקות بلا מחיצות החומר, שמחמתה הוא יכול לקבל הנבואה בעוד וחושיו משמשים, כי אין בהם שום הפרעה לטהרת הגילוי של דבר ה', ושכינה המדוברת מותך גורנו (ועיישי בספרונו).

134. מבואר בהע' 131.

135. להבדיל מבונה שית', דתוכנה קביעת הצורה מצד עצמותה, ומשמעותה אינה מצד היחס אל החומר, ממשי"ת. ויתכן דلنן אב המלאכה מצויר דזוקא בעור (ועייה לשון הרמב"ם אם עיקר האב אין אלא בעור [וקצת מי בלשון רשי"י בדקפיד אמשחתא ויל"ז דכוונתו להביא משם המקור לקפideal המדה], ובעצים תלי באופן החיתוך, אי עbid בדומה לקטימה או שקובע צורה שלמה ומחודשת).

והנה בלשון הגראי' משמע מחתך שייכא דזוקא ב"תלוש", וצ"ב וצ"ע מוקרו. וקצת יש לדקדק כן בל' רשי"י בקטימת כף, שהציג דקוטם את הנזחה לאחר שתולשה. ויל"ע אם חשיבה נתינת צורה בחומר דזוקא אחר העמדתו לעצמו כתולש. (ונפ"מ בגזימת צמחים לפי מדה, בפרט בשתכליתו ליתן צורה ומדה בצמה הנשאר מחובר)[].

136. מבואר בכל סוגיא דקורע ע"מ לתפור וכו', וכי' לא מצינו במחתך, זז"פ.

137. ע"ע היטב בהז דמאן דבעיד חلتא (פי' הר"ח לזה נדפס בש"ס וילנא בדף עה, א).

דיבbia הר"ח מהירוי באשה המקטעת נימין היוצאים משפט הבגד, ע"מ להשותו¹³⁸; וכן הוא לכואו בכל המשווה ומישר סבירות העור, וכמ"ש רשי"ש דמחתחו ו"מקצעו".¹³⁹ ובאמת הוא הדין כאשר יש שיעור מסוים, אלא להעמיד צורה הראوية לשימושו, ובפרט היכא דעתך נתן לדבר שם כליל לפי עניינו.¹⁴⁰ ואדרבה יתכן דכאן הוא עיקר תוכן המלאכה, דזוהי העמדות צורה חיובית חשובה ומושלמת ממשנית,¹⁴¹ והתנאי של הקפדה על המدة הוא חידוש נוסף לחומרא, דא"ר זאת נחשבת כצורה [והתבונן מעלת הצורה הראשונה, שיש לה שימושות עצמית, ואילו הקפדה על המدة נחשבת כנתינת צורה רק ביחס לאמת מדה שמחוצה לה].¹⁴²

138. וכי"מ ברשי"י בוגרד ראש כי לונסאות שיהיו שוין וחדין [ואולי כוונתו שוין היוו חלקים, וברין העתיק רק שוין, וצ"ת]. והתעם פשוט, דכשבא להשות אחד כחבירו הרי הראשון משמש כאמת-מדה.

139. ונראה דכי"ז לאו דוקא בחותך בדקוק וצמצום, אלא בדרך העולם כל שמחיבים אותו כמדה מסוימת, וכגון החותך מפת שולחן חד-פעמית ע"מ שתתאים בערך לאורך הנזכר לו.

140. עי' מקורות רבים בדברי ה פוסקים האחרונים – בקティמת קיסם לחוץ שניין, הדס להריה בו וכי"ב, הו"ד בסוף מאמרו של הגראמי"מ קארפ שליט"א בקובץ "הליכות שדה" 102. ועפי"ז ביאר סברת מrown הגריש"א שליט"א לאסור פתיחת פקקים של בקבוקי שתיה, דאין לו צורך במדה מסוימת מ"מ לכך היא צורת הכליל לפי דרך העולם ולפי מה שעיצבו בו בבייח"ר. [וע"ע שם מאמרו של הגראמי"ה רובין שליט"א. ויש להאריך רבות ביסודות דבריהם (המושרים בדברי מrown הגרש"ז א ז"ל ולהבחל"ח הגריש"א שליט"א), כי רוב הראיות לכואו אין מכירות, אלא שורש הבנת הדברים הביאם לחלוקת גודלה בפרט ההלכות העולות למעשה].

ואולי בזה יבואו דברי המ"ב סקמ"א בקורס ניירות لكنח בהם, נראה שאין שום שימושות לגודלם מצד השימוש בהם, אלא מטעם שלילי שאינו רוצה בכילוי הגליל, ע"כ לא חשיבא נתינת צורה חיובית כלל.

141. ואמנם החי"א העתיק לשון הרמב"ם ושינה סדרו, דפתח במחתק עור עז ומתקת ומקפיד על מdato, ורק אח"כ הביא המחתך עור לעשותו קמייע, והוסיף במוסגר זה הוא חידוש שהרי אינו כמתוך הבגד ומקצעו. וכי"מ מל' רשי"יבמשנה שהרחיב לבאר דעיקר המלאכה כשותנות עור צורה מוגמרת לעשותו רצעות וסנדLIN.

142. ועוד מצינו חידוש גדול יותר, דשייך חיובא דמחתק אף כאשר שום שימושות לגודל החתייכה, לפירושי בקティמת נוצה, שחותך החלק הרך הראוי ליתנו בכר וכסט. [ואמנם הר"ח כתב בשם הירוי דקוטם חייב רק משום מכחה בפטיש. והגרא"ז העתיק דברי רש"י והוסיף שמקפיד לחתוכו במדה הראوية לו], אבל בלשון רשי"י לכואו מדויק לא כן, אלא שחותכו "עד מקום שהוא ראוי לו", והיינו כל מקום רכותו, והוא מדה אינה מדה]. ובאמת ברמב"ם מפורש דקティמת כנף היא תולדה.

ומתבואר דכל שצורך חתיכה מסוימת – סוף סוף יש בו משום יצירה חיובית. [ואין הכוונה שפעלת החיתוך נעשית בדקוק, וכמשמעות להלן, אלא שצורך לקבל מן המלאכה חלק מסוים מتوزח החומר הראשוני, וגם זה נחשב בכלל העמדות צורה, ויש להתבונן. ואמנם חלק מזה היכא דהצורך בחתיכה מתיחס רק אל החומר, כמו חיתוך גוללה בגודל הראוי, שאין עניינו לשם צורת החלק החותך אלא לכמות החומר המצו依 בו (כ"כ הגרש"ז)],

ב. חיתוך בכוונה. הרמב"ם האריך בביור המלאכה, ואחר שכתב התנאי "שיתכוון למדת ארכו ורחבו" הניל, הוסיף עוד "ויחיתוך בכוונה". ונתחבטו לבאר כוונתו, האם יש משמעות לאופן פעלות החיתוך¹⁴³ וצ"ה.¹⁴⁴

ג. החיתוך כקביעת צורה. הנה במשמעות אבן [דחייב משוסבונה או מכח בפטיש, כדי ר"פ הבונה] נחלקו הראשונים אם חייב גם משום מחתך. ור"א בן הרמב"ם כי בתשובה לבאר ד' אביו שאין בו משום מחתך, שלא אמר מחתך במתוך גופ הדבר עצמו, אלא בمسיר מותרות שחוצה לו. והיינו דהאנו כבר מרובעת היטב ואינו מסיר בליות ומڪע כדי ליתן לה צורה, אלא שבא להחילה וליפויה ונחשב כפועל ומעבד בגוף החומר. וכע"ז ילו"פ בהז' דגובתא (קמו, ב) שמתוך קנה למשמש כצינור ומשפץ, ופירש"י דמחטכו ומשפהו, ואין בו משום מחתך אף שתכליתו לעשותו כמדת רוחב הנקב. ואולי כיון שאינו מסיר חתיכה ניכרת לא חשוב כמתוך צורה חדשה.¹⁴⁵

וכעין סברא זו ילו"ל כל היכא שהצורה ניכרת מעיקרא ואני מחדש אותה עתה בחיתוך, אז נידון כמנתק בעלמא [כפסקת תלוש דשרי], זהיא פולה שלילית ולא יצירה חיובית, כניל.¹⁴⁶

וכמשנ"ת דכל אוכלין אין בהם התייחסות לצורה החיצונית אלא עצם שימוש החומר, וכי"ש הכא. וכן העיר מו"ח שליט"א דלא שייך ליתן שיעור בעץ כדי לצלות ביצה, דזהו שיעור בכמות החומר, ולא בצורתו כדוגמת עור לעשות קמייע].

143. וכיון מחשבה בזה, עפי"י משנ"ת דתווכן מחתך נתינת צורה הנקבעת בגוף החומר ומשנה בעצמיותו, להבדיל ממיל' בונה שם חשיבות הצורה עומדת לעצמה מצד תכליות השימוש בגופה, כניל. וכן בונה יש חשיבות לתוצאה מצד עצם מציאותה, דיש כאן צורה משמעותית, אבל במתוך ילו"ל דחשיבותה מצד תהליך חדש הצורה וקביעתה בחומר, וזה צריך לבוא דוקא מתוך דעת וכונה, ודוו"ק.

144. והגרשז"א כי במכתב: "מסופקני" בכח"ג שנעשה טורה הדקדוק מראש, כגון שישנם נקבים מתוקנים ע"מ שבעת השימוש יהא אפשר לחיתוך צורה מזוקקת ללא מאץ, דלמא אין בזה משום מחתך. אמנם לא הזכיר סברא זו בשום מקום אחר. ונראה שלמעשה לא נקטו כן להלכה. וכן ילו"ע היכא אכן אפשרות כלל לחיתוך במקום אחר, כגון בכלים מהומר פלסטי, שבמקומות המיועד לחיתוך הריהו דק ואפשר לנתקו. ועמשית"ל באופן שהצורה ניכרת מעיקרא.

145. [ועי' רש"י ביצה יא קייזע. ועי' בראשי קלונסאות, במ"ש הה"מ בגירסה ד"מגרר", דיתכן] שזה לא חשב חיתוך]. ודבורי ר"א הללו הם יסוד לבירור שאלות מעשיות רבות במתוך. ואולי יש לבאר עמוקם דכל תיכון פרטני חשיב נתינת צורה בצורה ולא בגוף החומר, ועי'. ומהכאן ילו"ע בפתח בית הצוואר [עי' שע"כ פ"יט בשם הגרשז"א דבפתחת פתח אין לדון משום חיתוך, ולא נטרף טעמו] אם נחשב תיכון פרטני בעצם גופ הדבר, או דනחסב שניינו הצורה הכללית של הבגד [דאילו המקצר מכנסיים וכיו"ב מסתברא דחשיב מחתך]. ואולי כוונת הגרשז"ז דכוון שיש משמעות חשובה יותר ליצירת הצורה מכמה בפטיש וכד' שהן מצד שלימות הצורה וחשיבותה לשימוש כניל – لكن אין נחשבת כאן יצירה פעלת החיתוך שהיא היכית' בעלמא ועיקרה שלילין.

146. כן דנו הפסקים [עי' המאמרים הניל] לבאר בהלכות יו"ט דין הפרדה כלי חרס זה מזו, ונוגע לדין בהפרדת גביעי לבן, בחיתוך גלילי נייר וכיו"ב, ולכאו היה מקום לדון מטעם

עוד יל"ע בחותך חלק מן הזרה ולא השלים הפרודתא מן החומר הראשוני, והצפנת פענה העלה מהירוי לפטור. ונראה שהנידונו בזה האם עלי העמדת זורה מוגמרת, שהרי עצם פועלות החיתוך אינה מלאכה כלל כמשמעותו, או דעכ"פ נכללת במלאכה כל פעולה המשמשת לאותה העמדת הזורה.¹⁴⁷

לב. לג. הכותב ב' אוטיות, והמוחק ע"מ לכתוב ב' אוטיות. הכתב הוא הדוגמא הנפלאה ביותר של נתינת זורה בחומר באופן שאין שימוש בגופו כלל, אלא שמופיעה על ידה משמעות מעבר לעצמותו, שהיא פונה אל המחשבה שבאדם, ומעירה את השכל להבין תוכן הדבר.¹⁴⁸

הא למדנו זו גופי מלאכות במערכת הג': ג' מלאכות בגוף עצמו: שתיים בגופו כמוות שהוא [שתיהן בהעמדתו לאדם – הא' מצד מקומו, והב' מצד מצב חיותו], וא' בהפרצת עורו; ג' סוגי מלאכות בעור: שניים בעיבודו, אחד בהגבלו בקנה המידה [ונחلك לבכח ובפועל, בדעת ובנטינה הזורה בגוף]; ומלאכה אחרונה על גביו בכתיבת האוטיות, ליתן זורה, ועיין' נשלמת המלאכה ומתעלת מעלה עליונה להעשות ספר. [ויל"ע היטב, וה' יאיר עיניינו ויבינו ויראנו נפלאות מתורתו].

* * *

זה גם בפתחת פקקים של בקבוקי שתיה. ואולי יל"פ כן בכונת הרמב"ם דהוסיף התנאי שיחתוク בכונה כניל, ודוק". ומ"מ נראה פשוט והפרדת דפי דפדף המחוברים בדבק קל באחת מצלעותיהם אין בה משום מהתקן [אלא אולי משום קורע], כיון שהם ב' גופים המחוברים ע"י דבר חיצוני, דומיא דתופר ואין כאן כלל יצירת זורה חדשה בחומר. 147. ועוד דן הגרשז"א (בכתבי) בסוגיא דחלטא, לבאר הטעם דאין משום מהתקן בדקוק הקנים לרוחם, משום שעדיין צריך להשלים חיתוכם לארכם להשוות זלי". [ועי"ה ברמב"ם דאב המלאכה בעור כשמכוון למדת ארכו ולמדת רחבי, עי' אם זהו תנאי ע"ד השיליה בדבר הצרייך קביעת זורה דו-ممדיית דכאשר וקבע רק אחד מהם הרי חסר בשלמות הייצירה, או דיש בזה מעלה חיובית, דהאדים קובע את הזורה יכולה לארכה ולרחבה. ולפיין' מבואר טעם נוסף מדויק יותר קטימות כנף אינה אלא תולדה, כיון שאין כאן שלמות של זורה. וכן משמעות לשון "קטימה", שהיא פועלה שלילית של קטיעה ופסקה, דומיא דפסקת תלוש דשרא לא כתחין].

ויל"ע באופן שתיקון הדבר דרוש עשיית חרץ דו-忞די, בלי להפריד שום חלק מן החומר הראשוני, וכגון בפתח בית הצואר דטלית-קטן שלנו [ועי' אם הקיפול חשוב הפרדה]. ואולי מכאן נמצא ביאור חדש מדויק בפתח בית הצואר בדף מ"ח לא אותו משום מהתקן. וכן יל"פ למה שביארו שם להרמב"ם אין משום מכנה בפשט כיוון שצרייך לתפור שפת האימרא, ויתכן דמשויה גם לא חשיב דעת'י החיתוך ניתנת הזורה.

148. [מלאכת הכותב עצמה טרם למדנו, וה' יזכנו].

לד. לה. **הבונה והסותר.** עיקרו העמדת החומר להיווט בעל צורה קבועה, שיש שימוש בוגפה. ואמנם כן הוא יסוד כל המלאכות, אלא שכאן הוא בשלמות עצמיותו וטהרטתו, בنتינת צורה שהיא קבועה בחומר, באופן שיש לאדם שימוש בוגף הצורה עצמו. ובזה חלוקה מלאכות אחרות של נתינת צורה, כגון תופר וקורע, מדק, מהתק וכיו"ב, שככל אחת מהן עיקרה הוא המעשה הפרטני ותועלתו המעשית הפשטota. לעומת זאת מלאת מלאכת בונה, שעיקרה מצד כלות התכליות, והיינו שימוש הצורה בפועל¹⁴⁹ [ולכן אמנים היא קרובה מאוד למאה בפטיש, עד שיש מקומות שנחלקו בהם, או שיש להסתפק בהם משום 이유 מן השתים הוא חייב¹⁵⁰].

חשיבותה של נתינת הצורה בחומר כיצירה קיימת היא בקביעותה,¹⁵¹ דהיינו זה אין כאן שינוי בעצמות החומר אלא העמדתו במצב מקרי שהוא חיצוני לו. וע"כ דנו בירושלים אי בונה לשעה חייב. וכך עיקר מלאכת בונה הוא בקרקע, דזוהי קביעות גמורה, בחיי "זהארץ לעולם עומדת". ואילו בכלים פליגי תנאי (ביצה כב, א עוד) דלמא לא שייכא כלל "תורת בנין וסתירה" (לי רשי).¹⁵² ובאמת

149. כן עולה בביור דברי רשי ביצה כב, א וע"ע יא, ב, בטעם הדבר שאין בנין וסתירה בכלים אלא מכח בפטיש, בעוד מלאכות אחרות של נתינת צורה שייכות בהם. והיינו שאין חשיבות בכלים לקביעות הצורה ממשית בסמוך, אבל שפיר קיימות בהם מלאכות שענין עצם מעשה נתינת הצורה.

150. עי' ריש פ' הבונה קב, ב מחלוי רב ושמואל, ועי' קמו, א ובראשונים בביור האיסור בעשיית פתח (עי' רמב"ם ולח"מ ושרар נו"כ). ובפוסקים מצויות דוגמאות רבים.

151. דין **פתח העשו להכנייס ולהוציא** – בגמי' קמו, א "דבר-תורה כל פתח שאינו עשוי להכנס ולהוציא אינו פתוח". ומשמעותו כל גדול בעצמות שם "פתח", לכל עניין וכל מלאכה לפי מה שהיא. ויש לבאר שני נינים: הא' מצד עצם צורת הפתח, שאינו יצירה חיובית אלא פריצת דרך שלילית,oca אשר הוא משמש לכיוון אחד בלבד הריהו טפל אל השימוש והמעבר דרכו, ואין לו מציאות של יצירה עצמית. והב' מצד תיקון כלות ה"תווך" שאליו הוא פתוח, דכל בית-קיובל צריך שתהיה אפשרית הגישה אליו וממנו, כדי למלאות וכדי להשתמש בתוכלו [ומצד זה עי' שההכנסה וההוצאה ישמשו כלפי אותו מישור [משא"כ בפחית שኖקב בה לשם הוצאה משקין וכניות אויר בלבד, ועי' להלן]. ונפ"מ בשני ביאורים אלו אולי למ"ש החזו"א סי' נא סק"י-יא, ומה שהעיר הגרש"א בשש"כ פ"יט הע' כו, כי (ובח"ג) עשייה. ויתכן דכל מה דבעי' שם "פתח" הוא דוקא בכלים, אבל בקרקע כל תיקון צורה חיוב במלאת (מג'יא ומ"ג בלול של תרגולים, ועי'ה שע"צ שיד, ט).

152. עי' חז"א ס"א סק"א "עיקר שם בנין הוא הקביעות".

153. גם בכלים דקייל שאין בהם בנין וסתירה – שיטת רוב הראשונים דבנין גמור שידייך אף בהם, כגון בעושה כלי מתחלתו, כמו ברמבי' ורשבי' מז, ב, ועי'ה Tos' קב, ב ודיק השונם דאיתרבה יש בנין בכלים, ורק באופנים מסוימים לא חסiba מלאכה. ויש שלמדו (עי' או"ש) דשייך בנין בכלים בכל תיקון צורה חדשה עצם החומר, ורק לא בחיבור פרקים בעלימא. ומצאת סברא היפה בתוס' הרי"ד עירובין לד, ב דלא פליגי רב ושמואל דיש בנו"ס בכלים, אלא שמצואל ס"ל דשייך דוקא בחיבור פרקים ולא בנתינת צורה בוגף

מבואר בಗמ' ¹⁵⁵ דבאים יש בניין, ויל"פ משום שכל בנין כלפי חובה לצורה קבועה
ועצמית. ¹⁵⁶

ותולדה: אהל, והמגן. הנה יש כאן מקום התבוננות רבה איך נתקשרו שתי
תולדות אלו אל אב מלאכה אחד, אף שכאוי הן חלוקות מאוד בעניין, בין
באופן עשייתן בין בתוכן תכליתן. ¹⁵⁷

ולמשנית יבוארו הדברים בפשיטות, דהכלל של מלאכת בונה הוא גדול ורחב
מאוד, ונכללת בו כל יצירה שענינה נתינה צורה שימושית וקבוצה בחומר.
ובאמת מימושה של יצירה זו יכול לבואabi אופנים, שהם עומדים זה לעומת זה
כשתי דוגמאות קיצונית: הקצה הראשון – תיקון צורה שאינו לה קביעות בגוף
החומר, וחשיבותה היא מחרמת משמעותה ושימושה, וזהי היצירה באهل
כמושית בהרחבה להלו; והקצה השני תיקון צורה בגוף החומר, באופן

החומר מיניה וביה. ונראה דכי"ז בכלים, אבל בקרקע ודאי בכל גווני חיב, כܕמצינו
השויה גומות ופתחת פתח וכיו"ב, ואכמ"ל.

154. ואף בירוי מקש"י היכן היה בונה במשכן, ולא הביאו מכל בניינים של כלי הקודש (כח"ק
הפניי, ע"ש לש"י הראשונים דבנין גמור שיקף אף בכלים) אלא מנתינתם הזרים ע"ג
האדנים. וักษ"י דהוא בנין ע"ג כלים, ומתרצפי"י דאדנים הריחם בקרקע. ונראה ביאורו,
דכיון שתכליית האדנים להציג הזרים ע"ג ה الكرקע – הריחם מתייחסים אל המוקם
וחשובים קבועים בו [וכן ילי"פ בגמי' דיזון דפרשה בנין כל דחו דחיב בפטוטי קדרה,
שם בסיס להעמדת הקדרה ע"ג ה الكرקע]. ויתכן דבזה בא הירוי לתרץ גם קושיותו לעיל
מיניה, דהו"ל בנין מן הצד [פי"ב לא חיבור, ואין קבוע וקיים]. ובair הירוי דכיוון
דחו בונה כיון שעמידים לפרך המשכן בנסיעתם (כ"כ האו"ש). ובair הירוי דכיוון
דאדנים מקשרים אל המוקם, ומתקיימת תכליית המשכן להיות נצב על האדמה על ידם,
הרי כל הבניון כמחובר אל הארץ וקביעותנו חסובה כ"כ ונונתת משמעות של קיום וקביעות
לכל חיבורו פרקו.

155. (צד, ב; קז, א עי' רשי"י; כתובות ז, א).

156. עי' חת"ס דהו"ל ככלי גדול. [ועי' משיית באهل שע"ג האדם]. ועי' חוות סי' ייח סק"ח,
ומה שdone שם דמבדרי רשי"י משמע דבר כל בע"ח יש בנין. [ויל"ע דמ"מ בבניין פתח באדם בעי'
שיהא עשוי להכניות ולהחותיא, ובזה הו"ל בכלי ולא בקרקע, ואכ"ם].

157. וכן בזה רבותינו האחוריים. ויש שלמדו דbab המלאכה דבונה ישנים ב' פנים: הא' בניין
מקומות דירה, והב' קיבוץ חלקים, וכנדש שניהם באו אהל בהכרת מקום, ומגן כקיוב
ואיחוד חלקים (עי' אהא"ז, ועי' קה"י, ואולי היה אפשר להעשים דהגרא"ז נ騰ון לדברינו,
צריך לעי"ה בדבריו). ולא נתחוור לי מכמה פנים, ראשית דבפטוט המשכו תולדות מן
האב – הינו דגם בתולדה מתקיים עיקר תוכן היצירה שבאב, אלא שהוא מלבש בכלי
אחדים כמשנית. ומסתבר עיקר תוכן היצירה בכל אב מלאכה הוא אחד בלבד. וא"כ
מן"פ, אם עיקר מלאכת בונה הוא בהכרת מבנה מגורים –תו לא שיקף לדzon מגן
בכללה, ואם עיקר היצירה בקיוב חלקים, א"כ אהל אינו מטעמה. ועוד ק"ל, דאינו נראה
שקיוב החלקים הוא עניין מהותי במלאת בונה, דהנה מצינו בכלל האב עצמו גם העשו
פתח, המסתה, המשווה גומות וכיו"ב, דבכללו אין היצירה כלל עי' חיבור נפרדים.

שהצורה החיצונית של הגוף הנוצר אין לה שום משמעות, אבל מצד הכרשת החומר עצמו לשימוש האדם יש כאן יצירה ממשמעותית, כמשמעותה במגן ווחתבונו דבזה חזרים הדברים להנץ סופם בתקילותם, דקימין במלאת בונה שהיא בסיום וסיכון מלאכות הצורה, ובאנו לדמותה ולהשוותה למלאכות הראשונות – בסידורא דפת – שענין תיקון צורת החומר עצמו ועיבודו, ממשנית.¹⁵⁸ ובאמת המגן קרוב מאוד למלאכת לש, אלא דלש מתאפייס אל החומר ומגן אל הצורה, וכמשמעות"ל.

ומעתה יש לנו לבאר כל תולדה כפי עניינה:
 אוהל: המקור לחיוב בಗמי קלח, א, אבי מנקייט חמרי מתניתא כי אוהלי קבוע לא יעשה ואם עשה חייב חטאתי, ובראשוני מבואר בכ"מ דאוהל משום בונה. וברמביים כי שהיא תולדה, ומשמע דהיצירה בזה חלוקה מבניין רגיל. ואmens בירושלמי פליגי בנוטה [או הנוטע]¹⁵⁹ אוהלים אי חייב משום בונה, ואמר ר' זира "נעשה כפורשן ומקפלן בשבת".¹⁶⁰ והיינו שיש כאן חסרון בקביעות הצורה מבפנים: הא' מצד עצם הצורה המעשית, שאין נתינת צורה מסוימת בגוף החומר, אלא שפרישת היריעות ע"ג מעמידים משווה להם צורת בית¹⁶¹; ושנית מצד קביעות הזמן, דרכו של אוהל, שאינו נעשה לקביעות ימים רבים.¹⁶²
 וטעם החיוב מ"מ, דחשיבות הצורה הניתנת ליריעה אינה מחרמת הקביעות בוגפה, אלא משום המשמעות שיש להו צורה: א. מצד שימושה, שהיא יוצרת חלול ומקום לדירות וכיו"ב ממשנית; ב. ועיקרה, משום שהיא מתאפייסת אל

158. ואלי בביואר הדבר, למדנו ולרמזנו יסוד גדול בתוכן המלאכות ומהותן, כי סוף כל סוף כל היצירות המבווארות, וכל תיקוני הצורה, יהיו מושכללים כאשר יהיו – אינם תיקון צורה אמיתית ושלמה, אלא רק עיבוד עולם החומר והכרשתו, להעמידו באופן שהוא ראוי לשמש את האדם, שהוא בעל צורה, ממשנית בארכות בראשית דברינו.

159. דיש ביצירה זו פנים לכך ולכאן ממשנית, אמנם אין קביעות צורה בגוף היריעות, אלא שפורשן ע"ג מעמידהין [והיינו "נוטה"], ומайдך הצורה משוייכת ומקושרת אל הארץ ודבר זה נותן לה משמעות של קביעות [והיינו "נוטע"].

160. ועי' מ"ט לא ילפי מפרישת יריעות המשכן עצמו, כשם שלמדו בירוי עצם מלאכת בונה מהעמדת הקרשים ע"ג האדנים. [ואלי קביעות הקרשים מחשיבה גם את היריעות כבני גמור]. [וע"ע ספרנו עה"פ "לאוהל על המשכן", ודבריו חתומים, וביאורם אולי עפ"י הרש"ר הירש בפירוש רמזי יריעות המשכן ע"ש].

161. ופשטות שאין חייב על נקודות החיבור אל הקרקע [אלא על צורת כללות המבנה], ואmens עי' חז"א שדן בזה אופנים מסוימים שבהם אין חייב מטעם אהל [כגון טלית כפולה שאין בגנה טפח] מזוע לא יתחייב עכ"פ משום הכל.

162. עי' פנ"י סוכה טז, ודבריו צריכים התבוננות, ואלי כוונתו ממשנית אלא שנקט הדברים בציורים הפשט והמעשי, ודוו"ק.

הקרקע, להכשיר המקום עצמו, וכמשמעות (bab ha-mala'ah gofah, בחילוק בניין בקרקע ובכלים) דכל השיק אל הארץ הריחו קבוע יותר וצורתו חשובה ועצמית¹⁶³ [וחתבונו קישור סדר המלאכות מראשיתן עד סוף, מלאכת החורש שענינה תיקון הארץ ע"י הכשרת אדמה לזרעה, ועד סוף תכילת נתינת הczora, שימושו שמיועתה וקביעותה ניתנת לה משום שיוכתה אל הארץ ואל תיקון המקום¹⁶⁴].

וע"כ עיקר שם "אוהל" הוא מחתמת הגג, המסוכך ומוגנו על החלל והמקום שתחתיו.¹⁶⁵

ואמנם מตוך קולו אתה מוצא חומרו. דנה מצינו גזירות חכמים בפרשה זו שהן רחבות יותר ממה שמצינו במלאות אחרות. וטעם הדבר שהחכמים בגזירות אלו נראות משום דקות היצירה, דלulos אינה משום הקביעות המעשית אלא משום משמעוֹתָה השימושית, וע"כ בכל אופן דדמי ליה כבר מתקרב האדם אצל האיסור. וזאת בשני מישורים¹⁶⁶: הראשון באهل גמור העשו לצל אלא שנעשה

163. ואmens הסברא מבוארת דגג הנטוי באוויר, ואינו נקבע ונסמך אל הארץ ע"ג מעמידים אין לו כלל תורה אהל (חו"א, ע"י תħħilid ומ"ש בשש"כ לעין פרישת טלית בקריאת התורה).

164. והיינו מתיקון גוף חומר הארץ עד תיקון משמעוֹתָה השימושית. ונמצא דמה שהיה מתחילה "מדבר" נעשה "שדה", וגמר תיקונו להעשות "בית", כנ"ל.

165. רשיי קכה, ב ועוד, והוא י"ד במשנ"ב סי' שטו. ומכאן מקום לעין בバイור היתר עשיית מחיצת ארעى, משום שאינה מתייחסת אל המקום, ובאישור מהיצה המתרת. וע"י בס' החדש ארחות שבת בסוף דיני מהיצה מ"ש בשם הגרא"ש אויערבך שליט"א, וילע"ה לדברינו.

166. חלוקה זו עפ"י ראה"ש, והוא י"ד בביוגרא"א שטו ס"ג, וביאר המשנ"ב רסי' שטו ושוב בסק"ב, ושעה"כ כה, ועוד. והדברים מובאים בסברא, אף דמדברי כמה ראשונים מבואר לכatoi לא כן, ואכמ"ל.

הגדרת שם "אוהל" אמתי, ששימשו נחشب תיקון המקום שתחתיו – מצינו בכמה דרגות [עפ"י דברי החזו"א סי' נב סק"ט ע"ש בバイור ד' המג"א והמשנ"ב בסתימת ארובה שלא יצא עונה ואכמ"ל]: גג העשו לדירת אדם תחתיו [או עכ"פ לדירת בע"ח כגון ה' בודיא דרכרי, בעירובין, וראה להלן]. [והיינו "להתגונן"], או עכ"פ לשמש תחתיו בפועל. ויתכן אף בעשו לסקך על גבי מקום [והיינו "לגונן"]. וdone באופן שעשו לסקך ע"ג חוץ או כלי בעלמא [והיינו "להגונן"] [זהgra"א בס"ג ביאר בזה האיסור בפרונקה אפומא דכובה, אבל תוס' הוצרכו לביאור אחר. והרשב"א כתוב שם דאי בנין בכיסוי הכלים, והיה נראה ביאورو משום שאין התיחסות למקום אלא הגנה פרטית על חוץ מיטלטל, והחו"א למד דבריו בא"א]. ד. ומциינו מעלה באهل ע"ג אדם بد' המ"מ לעניין כובע סיינא היוצא מרأسו טפח, דבאמת היא גזירה מחודשת מאד, שהרי אין לגג זה שום קביעות אלא שהוא נישא ע"ג ראשו של האדם, וכך שהוא עשוי לצל מ"מ פשיטה فهو לרואה"פ להתריך אهل הארץ באוויר כנ"ל. ועכ"ל דאסרו מצד קביעותו ביחס לאדם עצמו הנושא על ראשו (ובזה לא דמי לטלית ולמטריה שאדם נושא בידיו). [וע"ע בバイור משוויא ליה מחשבתו מקום, בריטב"א דף ה, א ד"ה ואיכא].

באופן ארעי ואין לו קביעות כלל.¹⁶⁷ והשני בכל יצירת גג ע"ג חל, אף שאינו עשוי כל להגן ואין לו תוכן של אוהל כלל, אלא שמצד צורתו החיצונית הוא דומה לאוהל.¹⁶⁸

167. דכה"ג בקשר התairo לכתילה. ומשמע בಗמ' דאהל ארעי חמור בסברא אף מבניין ארעי, עי"ה ביצה לב, א הס"ד דאבניים של בית הכסא שרוי והקפת חביות אסורה אף שתיהן ארעי (ועי"ה ר"ף ור"ן שם). וטעמא כדאמרן.

168. ביסוד הגזירה, אם משומ הדמיון החיצוני בעלמא או מצד המשמעות שיש לצורה זו – עי"ה בביבה שם מחלוקת רשיי ותוס' ומ"ש הרא"ש, ואו"ז עח סק"ח (יז ע"ב), והזו"א נב סק"יא (וכן משמעו לمعין היטב בביאה"ל שטו ס"ג ד"ה מטות), ויל"ע. (ועי"ע שש"כ פ"כ הע' ע' מהגרש"א).

169. ואמנם כלפי הגזירה השנייה מצינו קולות רבים. ראשית, מבואר **בגמ'** דהתairo לעשות כל אלו באופן שאינו בונה מלמטה מלמעלה אלא מלמעלה למטה. ויל"ע אם הכוונה לשינוי בעלמא דתו לא מחייב כעשית אهل (מדחתירה הגמ' (mag, b) משומ לכך אף באهل גמור העשויל לצל. אמן ייל' דכווון שכל אهل ארעי הוא מדרבנן, הקלו שם לעשותו בשינוי משום כבוד המת, וכדמץ' היתר עשיית שבוט בשינוי כלאי'י במקום צער גדול בכתובות ט' בגוניח יונק וצנור שעלו בו קשטים). ואולי יש מקום לבאר שיש בזה היכר של שינוי במשמעות היצירה,adam תחילת בנינו מלמטה ניכרת שייכותו אל הארץ, וכן המקום הוא מתנשא ונבנה כלפי מעלה, משא"כ אם ראשיתו מלמטה, אז ניכר שתכליתו כלפי חלקו העליון, ומה שהוא משתלשל ויורד אל הארץ רק ע"מ שהייה לו קיום וסמכה. ובאמת אף לרשיי Dai'itz מחייבת מ"מ מבואר דלא אסור אלא כשמהחיל מלמטה ומעמיד עמודים להניח מעליים הגג (כ"מ מושון הגמ' ורש"י בביבה ע"ה, וכן נקט החזו"א בשיטת הרשב"א)].

וגם **בראשוניים** נתבארו תנאים ובים שرك בהמצאותם נאמרה הגזירה; והמתבונן יראה שרובם ככולם סובבים על המרכז הזה, דאסרו רק מה שהזוטו כזרה המתיחסת לתיקון המקום: א. לרוב הראשוניים ככולם עי' שישתמש בחיל לאיזה שימוש, אף שהכחירו לזה לא בא מחמת הסיכון. והטעם מבואר למשנית דעתך האهل הוא ממשמעות המקום [עי' רשב"א, ועי' רמ"א תקב והגר"א שם, והשיטה ברמ"א שלא הצריכה שימוש – לא נתחווור מקורה בדיקוק [ואולי ייל' כן בד' Tos' שתירצו שלחן רק משום שאין לו מחייבות], וצ"ת. ויתכן דבעי שימוש הצריך להיות דוקא תחת הגג (עמי' ע"ע שש"כ)]. ב. בתוס' (ביבה לב, עירובין קב) מבואר דבעי מחייבת, ובב"י מבואר דאם מגיעות עד סמוך לארץ פחות מג"ט, אז הם כנוגעות], ומשום שימושם השימוש [עי' ט"ז סק"ד וסק"יא, (ועי' ע' שש"כ, והיה נראה דלהתיז' נבעי מחייבות רחבות יותר)]. ולתוס' בכ"מ אף עי' שיעשה המחייבת בשבת עצמה, כדרך בניין. ג. לתי' א' בתוס' עירובין עי' שיהא בניו ע"ג הארץ דוקא (והפוסט' לא הביאו). ד. Tos' ביארו טעם האיסור בכובה (קלט, ב) משום דרבב, וחב"ח הק' דנתנו ד' לשיעורין, ואולי הגדר בזה דברחב נראה כחולש על המקום, ולא כיסוי פרטיו [ובזה יתי' מ"ש הרשב"א בשיטתם, עי' להלן בדיון כיסויי הכלים].

ומאידך מצאו בגזירה זו מקום קולא מחדשת מאד, והוא הדיון הידוע דeahel ארעי שהיה טפח פרוס מבוע"י שרי להוסיף עליו בשבת. ונאמר היתר זה אף בעשויל לצל ממש, כההיא בודיא דזכרי ובמחצלת שע"ג ספרינה, עירובין. וד"ז אמרור אף בטפח שאינו קיים במציאות אלא שדיןינו כתותם עי' לבוד בעלמא, כמבו' שם בגמ', ונמצא שאינו מההיל ומסכך כלל.

מגן: בغم' צה, א מגן משום Mai מחייב, אמר להו משום מגן, אמרו ליה רבנן קטיל קני באגמא הוה [פירוש'י ולא ידע לפרש משנה], אתה שאל כי מדרש, אמרו ליה וכו' מגן חייב משום בונה. נראה מהgam' דהיה פשוט דעתית גבינה היא יצירה המחייבת, אלא שלא נתרבר בכלל איזה אב היא¹⁷⁰; ובבית המדרש פירשו משום בונה.¹⁷¹

והנה המgam' הקשה Mai שנא מקיבוץ גרוגות והדבקתו בעיגול של דבילה, דהויל משום מעמר ולא משום בונה. ואמנת הטעם דכאן איןו משום מעמר פשוט, שגיבוש פירורי הgebina שבחלב אינה נידונת כקבוץ נפרדים לכל אחד, אלא הפיכתם לדבר אחד וגוף יחיד שאינו נחשב עוד כמורכב מפרטים. וטעמא דין בעיגול דבילה משום בונה כתוב המgam' דכאן במגן מכוון להשוותו וליפותו. ולמדו האחרונים¹⁷² ממשמעו, שעיקר המלאכה מצד הצורה החיצונית של גוש gebina, שהוא מעצב אותו בצורה מושרת או מעוגלת כחפזו. וצ"ע

[ויתר מכך, אף שאין הטפה אינו משמש לכלום ואיןו חשוב, עד כדי שהתיירו הפסיקים לשטרו בשבת עצמה (כמ"ש החזו"א ועי' ש"כ) מ"מ החשיבותו כתחלת אהל לעין היתר להוסיף עליו אהל רחב ושימושי]. [ואולי הביאור בזה עפ"י דברינו בביור תוכן המלאכה וכל עצם מקומה של גזירות חכמים בזה, דמשמעות היצירה דאהל היא משום שיש בה חידוש צורה כלפי המקומות, הרי דכאשר כבר ישנה צורה של סיכון המתיחיס אל המקום – שוב אין בתוספת משום יצירה חדשה. וכיון שהגיוירה בכללה רחבה היא לא אסרו בכללה אלא כשוויצר דבר חדש לגמרי, ומזה עלול לבוא לידי איסור דאהל עצמו. וזה חידוש גדול, וצ"ת רב].

170. עמשנ"ת לעיל ביחס אבות ותולדות.

171. כן משמע גם בלשון הרמב"ם שכותב עצם הדין ד"חייב" בסתמא, ואח"כ נתן טעם דדומה לבונה, ע"ש. ומכאן יסוד שלא לכלול בתולדות זו יצירות אחרות הדומות באופןין, אם אין להם חשיבות בסדר תיקון העולם, וכגון הקפות מים (עי' ש"כ בשם הגרש"א כמה טעמי דין בזה משום בונה).

ולפי"ז מבואר דאם יחויר gebina להיות חלב לא יחשב סותר, כי אין זו יצירה חשובה הנעשית בדרך העולם [דאילו רק מפורר את gebina פשיטה דאין סותר למשנ"ת, דס"ס נשארה קיימת היצירה של גוף חומר gebina כנ"ל]. ועי' ברשב"א דיסו"ד חיוב מגן אף שאין בנין בכלים, משום דחשיבותה כująת כליה מתחילה, ויתבאו הדברים כעין הניל. וכן יל"פ במאיר שכתב DAMNS אין בנין בכלים אבל שיק באוכלין, והיינו דהחסרון בכלים משום שאין חשיבות וקיימות עצמאיות לצורה הניתנת בהם כנ"ל, ומעטה מבואר שפיר דהמגן חמור יותר, דבאוכלין לעולם אין העיקר מצד הצורה החיצונית אלא מצד הכשרת גופ החומר לאכילה, כמשנ"ת לעיל כמה פעמים.

172. עי' חי"א ריש הלכות יו"ט סי' צג [ציין זה בהלי שבת, ומשנ"ש הלכה י"ט הוא ט"ס דה"י כתוב הלי י"ט וכוונתו הלכות יו"ט], ועי' קיצוש"ע ונוגן בדבריו בס' דעת תורה למהרש"ם מבערzon זצ"ל, ובהערות מנכדו הגיר שלוי שבדרון, לעניין עשייתسلط שמדבק קוביות של ירקות אלו לאלו, וצ"ל דמיiri באופן שנוצר גוש קsha כמשנית להלו]. ולדברינו אין בזה מקום לאיסור כלל. ובודוק אולי כשי"י הקיבוץ מקבל שם חדש וחסיבות יתרה, וצ"ת.

ותלמוד מסברא ומגמא.¹⁷³ והנראה, דעיקר המלאכה כאן מצד **בנייה עצם** החומר של הבינה, והעמדתו באופן שהוא ראוי למאכל. וזהו דווקא במגן, שעי' קיבוץ החלקיים הריהם מוכשרים לאכילה ומקבלים שם חדש של בינה, משא"כ בעיגול דבלה שאין כאן חידוש מהותי לא בתוספת שימוש ולא בשינוי השם [ובעומק, דבדבילה כל תועלת הקיבוץ היא להעמידם יחד, ככל מסודר ומוארגן, דומיא דעימור¹⁷⁴ ואילו במבנה יש מעלה לעמידתם כאחד, ובזה יש משמעות לצורה עצמה כניל¹⁷⁵].

ואדרבה, היה מקום להשוותו למלאת לש (וכמו שהעיר החיה"). והחילוק הפשט, דלש שייך רק כאשר מצרף את המוצקים ע"י נזול חיצוני, [אם נחילקו בזה]. ונראה לכאו' לחלק עוד, דלש שייך דווקא ברכין [דף "בלילה עבה" סוי"ס רכה היא, מעצם מצבה כעיסה בלולה], ובונה שייך רק בעיצוב צורה קבועה ומוחלטת [ויסוד חילוק זה מקביל לשנית בחילוק תופר וմדקק לעומת בונה, וכן קורע לעומת מחתך, דטופר וקורע שייכי דווקא ברכין. וטעמה כדאמרן שם, דנטיננט צורה ברכין מתיחסת אל החומר, ובקשיין יש יותר מקום להחשיב את קביעות הצורה מצד עצמיותה]¹⁷⁶.

173. ראשית, נמצא דאין החיבור על עיקר עשיית הבינה כי אם על פרט צדי, חיצוני ומרקבי. ועוד מדובר לא יתחייב על כל חיותך והשויה של גוש הבינה וכל אוכל מוצק כי"ב [שהרי פשוט שמי' בונה אינה דווקא בחיבורים, אלא בכל נתינת צורה, כמו שמצאנו במשווה גומות ומסתנת, פותח פתח ועשה כלי חרס וכלי מתקות, זי"פ ואצל"פ].

ומגמי', דהנה בדף קלד, א דיני' מהו לבן בי"ט, וצ"ע מדובר היה מותר לכון להשות וליתן צורה מיופה לגוש הבינה, ולהלא לצורך יו"ט די בעצם גיבוש חלקי החולב לגוש אחד. [וע"ש בחיה"א דבאייר הגמ' שם משום לש. אמן ע"י בר"ן שם שהשווה לכך דף צה הניל דמגבן משום בונה. וכן מדויקך לمعיין בתוס' דף צ"ה דרמזו לצד דמגבן אסור מדרבן, והיינו משום מסקנא דקל"ד דכל שאפשר לעשותו מעיו"ט כו'. ועוד דהנה הק' Tos' דנימה מתוך שהותרה מל' בונה אצל גבינה ה"ג יהיה מותר לבנות ביתו בי"ט [ותי' דאה"נ אלא אסור משום עובדין דחול, ותו לא]. והק' הגרש"א (בכת"י, הו"ד בס' בנין שבת)adam כל שייכות מגבן אצל הוא מצד היפוי החיצוני, א"כ ממה שהותר לעשות גבינה בי"ט אין הכרח כלל להתריר מלאכת בונה. וצ"ע דהו"ל להקשות מיסוד הגמ', ואcum"ל].

174. וכבר נתבאר דשם אין סוף התיקון ותכליתו אלא רק העמדת מצב זמן שאפשר לפעול בו את המשך התיקון [דמל' זורה ודש], ואף בעיגול דבילה לכאו' אין הקיבוץ משתמש אלא לשمرם יחד.

175. ולהלן בסמוך יתי' החילוק מלאכת לש, ושיך גם לכך יסוד החילוק בין רכין לקשיין, דבמעמר הקיבוץ נפעל כעון חיבור של רכין, שאינו קבוע בדока צורה מסוימת ומקום מוחלט לכ"א מן הפרטים, אלא עיקר התכליות בצירופם הכללי.

176. וע"ש בחיה"א דלמד דהירוי סיל' דמגבן משום לש. ולדברינו אולי יל"פ דמיירי במבנה רכה כניל, וצ"ת. ומכאן דאין לדון הקצפת ביצה משום בונה כמגן, ולא כמ"ש אחד ממחברים דורנו.

לו. זאת. המכבה והםבעיר. מקומה של מלאכת האש בפסגת סדר המלאכות נתבאר לעיל.

מלאכת מכבה שיכת לכלל המלאכות שיצירתן היא שלילית.¹⁷⁷ המיויחד בה (imbachii מציאותית עכ"פ), דmachmat טבעה המיויחד של האש גם אין צורך בה פעולה מיוחדת לחישב המצב השליili [זוגמת קריעה מחיקה וסתירה], אלא די בנטילת מקור החיות של האש וכבר בטלת אפשרות קיומה, וכן דוקא כאן נמצאת סוגיא גדולה בגדרי גרמא ומעשה.¹⁷⁸

מלאכת כיבוי, יצירה שלילית – אינה מחדשת מצב חיובי אלא פועלת סילוק והעדר, וע"כ באופן פשוט לעולם הריהי מלאכה שאיני לגופה. ביאור הדבר, שהרי אין לאדם שימוש בגוף הכבוי כי אם בתוצאה שאין האש קיימת, ומציאות זו של העדר האש הרי עצם קיומה בעולם אינו בא מחתמת המלאכה, אלא שפעולות הכבוי החזירה המצב לקדמותו הראשונית. נמצא כי המלאכה לאקידמה את העולם אלא השיבה אותו צעד לאחר, ואף שכלי האדם צעד זה מועיל לשימושו בעולם, מ"מ מצד העולם עצמו אין המלאכה נחשבת כחידוש ותיקון [ויש להתבונן בזה עוד].¹⁷⁹

177. והתבונן דכאן הקדים התנאה מכבה דהיא היצירה השלילית. ובתוරא"ש מבואר דקטני המכבה קודם המבעיר משום דניחיל לעסוק בכיבוי העצים לעשותם פרמיין לבשל עליהם סמנין, דשם נזכרה מלאכת הכבוי עצמה לצורך הכנת המשכן. והפנוי תירץadam היה שונה מבעיר ומכבה והוא דחייב דוקא המבעיר ע"מ לכבות ולעשות פחים. ועי' משנהית בגדרי מלאכה הצריכה לגופה במלאכת כיבוי.

ולדברינו أولי سورש הדבר טמון גם במשנית דהיא מערכת לעצמה, שכמעט אינה ביד האדם, וע"כ ציר התנאה כאילו כל שבידו לפעול בה הוא רק אחר שהוא כבר מצויה לפניו. וכבר נתי דarf המבעיר עצמו אינו יוצר דבר חדש, דזה באמת אינו בchein כלל, אלא שהוא מעורר את יסוד האש הגנוו בכל הבריאה.

178. עי"ה שבת קכ, א; מז, ב; ביצה כב, א, ובראשונים שהאריכו לחלק בין הסוגיות, ואכמ"ל. והחידוש הגדל שמצוינו שם, דבביצה הובאה בריתיא, המסתפק מן השמן שבנר חיבב משום מכבה, ותוס' פירשו משום שמכחה אוור להלהבה מיד, אמןם בראש"ש משמע דחייב מה"ת מיד משום שנוטל עתה מכח הבURAה של האש, ויש שפירשו משום שגורם לאש לכבות קודם זמנה [וחזו"א דחק לפרש כוונתו באיסור מדרבן, ואכמ"ל]. ועי"ש הנידונים מה נחשב כמשועבד כבר לכך האש.

179. במשנה כת, ב המכבה מפני ליסטים וכו' ומפני החולה שיישן פטור, ומבוואר בגמ' הטעם משום דחויה מלאכה שאיציל'ג, ופירש"י דכל כיבוי "אינו צריך לגופו אלא לצורך דבר אחר, שלא תדלק הפתילה או שלא יפרק הנר, ואין לך כיבוי הצריך לגופו אלא כיבוי של פרמיין כעשהין אותו [נדצ"ל אותו], וכיבוי של הבחוב הפתילה, שהכיבוי נעשה להאחז בו האור מהר כשירצה להדילקו". וכן בהמשך הסוגיא (לא, ב, ד"ה אפילו בפתילה) "זחס על הפתילה נמי אינה צריכה המלאכה לגופה, דמלאכה היינו כיבוי וכיבוי עצמו אינו צריך לו, adam לא הובעה מעולם זהה ניחא ליה, אם מתחילה הובבה, הויאל וחס עליה כי אית בה

לה. **המכה בפטיש**. היא המלאכה האחרונה בסדר המלאכות היצירתיות [כמשמעות דמוツיא מREL'IR היא "מלאכה קלה"], וכולה מלאכת חידוש: ראשית, במהותה בכללות, וכמ"ש הר"ן: "אע"ג דלא הויא מלאכה מצד עצמה – מיחייב בה משום גמר מלאכה", דין כאן יצירה משמעותית מצד גוף המעשה בפרטיותו, אבל יש כאן מלאכת מחשבת מצד משמעותה הכללית, בהשלמת המלאכה, גימורה וחיתומה. [משום כך ישנים גדרים מיוחדים גם ביחסה לשאר המלאכות, כמו שמצוינו בכמה מקומות דחויב מב"פ תלוי בשלילת שיוכתה של המלאכות, בدلל יצירות פרטיות יותר (כגון קב, ב מה' רב ושמואל)].

ובאים הדברים לידי ביטוי בשמה, דהנה כל מלאכה מצוירת במשנה בשם ובדוגמא המורים עיקר מהותן, משא"כ זו, דעתך תוכן המלאכה לכוא' הוא "גמר מלאכה"¹⁸⁰ והציוור של הכתת הפטיש לפו"ר הריהו דוגמא מצומצמת ופרטית לאופן אחד מסוימים של גמר מלאכה.¹⁸¹

תוכן המלאכה בפשטות [וכן עולה מפרש"י בכל מקום] – פעללה המביאה מלאכת-יצירה לידי גمراה¹⁸² והיינו שבקבותיה היצירה מושלמת. וכל שכן מלאכה היוצרת דבר שלם [צד להן ב"אשווי מנא"], ויתכן דזהו אב המלאכה, וכן ביצירת האבן מן הסלע.¹⁸³ וביאר רשי"י (ר"פ הבונה קב, ב) את ציור

טפי זהה נិחא ליה בה". ואולי הביאור דלצורך יצירת הפחים לעולם מוכרים לעבר השלבים של הבערה וכיובי, וע"כ הביבי נידון בזה כשלב חיובי בסדר מהלך התיקון בעולם, עצ"ית.

180. ובאמת הראשונים נקטו בכ"מ לשון "גמר מלאכה". ויתרה מזאת, היראים והכלבו כתבו בסדר המלאכות "לבנות, לסתור, להשלים המלאכה והוא הנקרא מכח בפטיש".

181. ועי"ה בಗמי' קב, באחוי ליה בידיה משום מכח בפטיש, ופרש"י מכח באגרוף על כפו מכח בפטיש. וניכר כי ראו חשיבות אף באופיה החיצוני של ההכאה; והתבונן היטב, ויתבואר להלן בעה"י עם הנפ"מ ההלכתיות העולות מכך.

182. רשי"י חידש דין משום מב"פ כשהגימור נפל מעליו, כגו' מאן דבעיד חביתא ונגמרה מלאכתה בתנור מלאיה (עד, ב). ויל"ע דמצינו ליבון רעפים וכיו"ב, [ויל"ד דשם גזירה דרבנן, אמנס עיי"ש ברשי"י ביצה לד, א לישנא בתרא דבחשק זה נעשה כליל, ודוו"ק]. ונראה פשוט דין כוונת רשי"י בנוטן לתנור לשם גימור, דודאי הואיל כמעשה גמור בידיים, אלא מيري כשהנתינה לתנור הייתה לצורך עיקר מלאכת היצירה [מושום מבשל], ואח"כ בא שלב הגימור בלבד פעללה נוספת נספת של האדם שיש לראותה כמשלימה ומגמרת את התיקון. ומכואר שפיר למשנ"ת בתוכן המלאכה דמבר"פ, ועי"ע להלן דיתכן וצריך בה תנאים מיוחדים אף באופי החיצוני של פועלתה, כדי להציג משמעותה והיותה משלימה את כלל היצירה.

183. דהיה מקום לדון שם משום בונה ממש, ועי' ר"ן ליישב. ולהמairy נិחא דציר באופן שנופلت "מאליה".

[בעיקר הדבר עyi לשונו (מז, א) במחזיר מטה של טرسיים בשבת דחייב חטאתי: "הוא תחלתו וגמרו, ונמצא עשה כלי וחיבר משום מבב"פ – אבל לכל גורמי מלאכה..."] ע"ש. וכן

אב-המלאכה: "המכה בפטיש, גם הוא באבות מלאכות, והוא בעל'ז פ"י"ק שמשמעותו את האבן מן הסלע, לאחר שחצב את האבן סביב וمبادיל מן ההר קצת – הוא מכיה בפטיש מכיה גדולה, והיא מתפרקת ונופלת; וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכיה בפטיש היא"¹⁸⁴.

בכלל "פעולת גמר" שייך לחייב גם על גימור נקודתי¹⁸⁵; ויתכן דחיביב גם על גמר של שלב מסוימים אף שיש עוד תיקון הבא אחריו.¹⁸⁶ וכן חייב על תוספת שמעבר לשלהות הדבר עצמו, כל שהוא "עומד לכך", דגש זו נחשבת כהשלמתו.¹⁸⁷ ויסוד قولם דלא עלי הבאת דבר אל שלמותו העצמית הגמורה, אלא כל שלמות שהיא, אף של יצירה פרטית יותר. [ומצינו חיוב גם על תיקון שאינו בגוף הדבר ממש]¹⁸⁸

שיטתו בפתח בית הצוואר (מח, א), מונח בכלי זוכחת (עה, ב), קוטם קיסם, ומאנ דעביד חביתה; ועד תיקון הפטיש עצמו, ממשית להלן].

184. ומהאיiri ביאר במעט שנייניו: "ווחמבר", הוא גמר מלאכה שבכל דבר ודבר, והוא בבנין – מצד שכשאדם רוצה לפסול האבניים – הריהו מפוץ הסלע סביבותיה, עד שמתיקה מד' רוחותיה מן ההר, וכשהשלים חיצבת סביבותיה מכל צד – הוא מכיה בפטיש הכאה גדולה על האבן, והיא מתפרקת ונופلت מלאיה...". ע"ש. עיקר החלוקת בין הפירושים, דרש"י כתוב שմבדילה מן ההר קצת, ולכנן הכאה האחורה באה לפועל חלק משמעותי בעצם חיצבת הסלע, משא"כ להמאיiri שכבר בחיצבה הראשונית "השלים" לנתקה מכל צד, ושוב הכאה האחורה רק גורמת לאבן "להתפרק מלאיה" נלי פירוק שייך גם בלא שהיה חיבור, וכלשונו פריקת משא. ע"ל במל' דש ומספרק]. ואמנם רשי"י נקט לישנא ذקרה ד"כפטיש יפוץ סלע", על הcatsת הפטיש האחורה, דו"וון שהאבן עודה מחוברת היטב במקומה הריהי נחשבת בכלל הסלע, והכאה באה לפוצצה ממנו, משא"כ להמאיiri שהטה לשון הפסוק על החיצבה הראשונית, בעוד הסלע שלם. ולרש"י ניחא דרמז התנא בלשון מה ב"פטיש" דוקא, דוונתו לציר הפסוק בפטיש המפוץ סלע. ולהמאיiri צ"ל דבאמת הפסוק מיيري בעיקר החיצבה, אבל גם הכאה האחורה באה ע"י אותו הפטיש ושפיר רמזו אליו בלשונם הקצרה, ודוק. [ולhalbין יתי בעה"י דרש"י והמאיiri אזיili בזה לשיטות בהבנת עיקר המלאכה].

185. כהך דמסתת (קב, ב) ד"במקומות שרוץ לא יחרוץ עוד".

186. כגון חיצבה וסיתות (כמו"ש "גמר מלאכת חוצבי האבן", ובדף עה, ב "מסתת את האבן", לאחר שנעקרו מהר ונחצבה – מחלוקת), פתיחת כלិ חרס ואפייתו (עלומת הל' קבלת טומאה, כמו שהעירו האחים), פתיחת בית הצוואר אף אם צריך לתפור האימרא (אם נשווה הציור כחרמבי"ס), ובתיקון פתילה שעדיין צריך להבהיר (עיי' אפיק"י), ויל"ז. ואולי כי בשחשלב הראשון מתקנו את כל עצם הדבר, דומיא דאשווי מנא.

187. עה, ב הוצר בכלិ צורה, ופירש"י בכלិ שעומד לכך, לנאותו. [ומצינו עוד לחולין כה, א גולמי כלិ עץ כל שעטידין כו' מאין שנא הני כו' ריו"ח אמר הוואיל ולכבוד עשוין, ופירש"י הנהן דמתכוות, הלכך ל"ח כלិ למלהתייה עד שתתגמור כל מלאכת כיבוזן. עש"ה].

ואולי זה ביאור דקזוק לשון הגמי שם: "רבה ור"ז דאמר תרווייהו כל מיידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכיה בפטיש".

188. עה, ב שkil אקופי מגליימי, דפירש"י "ראשי חוטין כו' וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בה ולא מתכוין" וכו', דהיינו פסולת חיצונית, אמן פירש"י שנסתבכה בגין משעת אריגתו

אמנם דוקא באופן שהוא בא בהמשך אחד עם מהלך הייצהה, אז נחשב כהשלמה עצמה, ולא רק תיקון מקרי והכשרה השימוש[¹⁸⁹].

ומצאנו הינה נוספת בתוכו המלאכה¹⁹⁰; דנה בغم' קד, ב "תנא כתב אותן אחת והשלימה בספר כוי חייב... רבashi אמר כוי להשלים שאני", ומשמעותו משומם כותב ולא משומם מב"פ.¹⁹¹ והמאירי הביא י"מ "שלא אמר מב"פ אלא במלאה שנשלמה כולה, כגון שחצב ابن בהר ונטרקה כולה מסביבותיה, ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה, וזה מכח בפטיש ומפילה, שנמצא

[ולכן חשוב חלק מעצם תיקונו, וכך גם דוגמת משנית מכך מלעת תיקון דבר במקום גידולו, ועיבודו בעודו במצבו הטבעי המקורי, וכן הגדר חיצוני יותר ביחס לגוף החפץ, כיוון שתיקונה של המלאכה הוא במידה מסוימת כליל הרבה יותר וכמשמעותן באריכות]. וכך יז' Tos' בביבה בבחינת כליל, דפירשו באופן שמייא הכליל בתוספות חיצונית [ולכן נקטו לשון "כמו גמר"], וכן הוא בגריפת תנור לפירוש'י ותוס'.

ולהרמב"ם בשקל אקופי חייב מה"ט אף המסיר את "הציהוב הלבן הנתלה בגדים", שהיא פסולת חיצונית לממרי שאינה מסובכת בתוך ארגת הגוף אלא תלואה על גבו [ויש בזה חידוש נספ', דהיינו גמר המלאכה אף שאינו מעכב השימוש, ורק משומם דקפיד עליו (עי' ב"י), ונראה בכך הוסיף שע"צ בס"י שא שכן דרך האומנין, והיינו שהוא שלב חשוב במליך הייצהה ותיקונה (וא"כ זו תוספת פרטית כאן, ולא כמו"ש בס' בנין שבת דהוא מותנאי המלאכה, ועי' להלן)].

189. עי' משנ"ב שיז סקכ"ג. אמן בצדוק משמע בשעה"צ אף שנתקלה אחר גמר הייצהה [ומ"ש בעת חידושה הוא רק טעם לקפידה], וטעם החזוב משומש שדרך האומנין לעשות תיקון זה בגמר הייצהה ועי' כל עולם יש לו חשיבות של תיקון והשלמה, ודוק.

ויש להאריך רבות בדיון גמר מלאכה בדבר שכבר נשלם תיקונו ואח"כ חזר ונתקלקל, ובדבר שדרך שימושו הרגילה שהוא מתקלקל שוב ושוב וצריך לחזור ולתקן. דbullet כיו"ב יש לבירר אי חשוב גמר עצם המלאכה, או דרך שימוש בעלמא.

190. [ויתכן דהיא שיטה ייחודית; אמן הורגלו הלומדים לעיין בה ולבררה היטב, משומש שהיה נוותנת הסתכלות חדשה בהבנת תוכן המלאכה, ויל"ע אם שא"ר פליגי במחות המלאכה או רק בגדריה המעשיים].

191. דלי"א אני הכא דגמר מלאכה הוא אלא רק דלהשלים שני. [אמנם ילי'פ' דחייב גם משומם מב"פ].

ואגב יש להעיר דא"כ מוכח בצד שיעור מלאכת כותב בבי' אותיות, דהכותב אותן אחת הוויל בכל חצי שיעור בחשיבות ואין זה חסרון בעצם צורת המלאכה, דאל"כ Mai מהני שיש לה תוספות חשיבות מצד השלמת הספר. [אלא שיש לומר בזה מהלך מחודש מאוד, שני דינמים הם ביסוי' שיעורא דבי' אותיות, הא' באיכות דבלא שיש חשיבותם של ב' אותיות לא חשוב דבר כתוב אלא סימנו ואות בעלמא, והדין הביא דבמי' חשיבותם במעשה המלאכה שיכתוב ב' אותיות, וזה שיעור בכמות כל שיעורי המלאכות. וא"כ ייל' דכלפי הדין הראשון מהני כאן מה שמצוירת עם שאר כל הכתוב בספר מכבר, ולא דנה הגמי' אלא משומם החסרונו בחשיבות מעשה המלאכה ועי' תי' רבashi דלהשלים שני שיש לה חשיבות מצד תיקונו הספר. ולפי' ימצא למשעה דכל הכותב אותן א' בסמוך לכתב הוויל חצי שיעור ולא חצי מלאכה. וכ"ז לפלפולא בעלמא].

המלאכה בגוף אותו דבר כבר נשלמה [וכן מ"ש בשקל אקווי בגלוימה שהרי הגלימה יכולה עשויה]; אבל באלו לא נשלם הבגד והספר עדין, וכל שהוא עשה לצורך השלמה אינו מב"פ, שאל"כ אף המלאכות שתחולתן וסופן בא אחת – כגון קצירה וכיו"ב – היה ראוי להתחייב בה משום מב"פ¹⁹². עכ"ל.

והיינו דכל המלאכות הן סדר עצם יצירת הדבר, ומכה בפטיש באה בגמר מהלך הייצור, בפועלה שכל עניינה ומהותה "גימור". ותו"ד למשנ"ת דמשמעות מב"פ אינה מצד המעשה הפרטיא אלא מצד השלמת התקון הכללי. ולכן ייל דאיתנה שייכת במהלך עצם-התיקון של הייצור המורכבת, שהיא עוסקת בפרטים, ומקדמת את התקון שלב אחר שלב, ובמ"פ באה על גביהם להשלים את הייצור ולהביאה לתכליות ושימושה. נמצא דזוקא כאשרינה פועלת ישירות בעיקר בניין התקון, או אז אינה מצטמצמת להתייחס אל פרט מסוים שבו, אלא חופפת על פניו כולה, ומקבלת משמעות יתרה, עמוקה וככלית.¹⁹³

192. הראה מקוצר היה אפשר לדחות לכאיו בפשיות, דכל הייצור נעשית בבנת אחת ואין מעשה מסוימים שאפשר לראותו כפועלה של השלמה. [ובמטה של טرسים חשוב גמר והשלמה כיון שעיקר גוף המתה כבר נבנה קודם].

193. ועל כן ס"ל דאין חייב מב"פ בכתיבת אותן אחיזונה, שהיא מלאכה פרטיא ככל כתיבת שאר האותיות הקודמות לה, ואך במרקחה היא אחיזונה ובעשיותה תמה המלאכה. ובכלל מב"פ נחבות דזוקא מלאכות הבאות לאחר סדר הייצור, בתור שלב העומד בנפרד (וכן ניתן ערוץ השלחן שיג, טו), כתוספת תיקון וכחבות הייצור לידי שלמות – כגון שקל אקווי מגליימי, ואף בחcitבת האבן הדגש המאיiri דכבר חצב כל סביבותיה, ושוב הכתאת הפטיש אינה פועלת ישירות על עצם ניתוקה, אלא לועזה ולגרום לה ליפול אליו "מאליה". [ואדרבה ישנה מעלה גדולה באבן, כי מבחינה מעשית ההכחאה כבר אינה מתקנת בגוף הייצור, ומайдך מצד משמעותה הריאי נותנת לאבן את כל שמה וחשיבותה, ולא רק תוספת מעלה כמו צר צורה וכיו"ב, וע"כ הוイ אב המלאכה (כפייש"י וכמ"ש המאיiri עצמו במשנה)].

וע"ע במאיiri במשנה דפ"ז "שזו היא דרך האומנים, **בשוגרים** מלאכתם מעיניים בה אם נשאר דבר מועט להשלים תיקונו...". וע"ע מ"ש עה, בחרב בכלי צורה, ר"ל שנשלם הכליל זהה עשה בו צורה לנאותו, הויאל ואין הכליל צריך לה כלל – הריאי זהה הכתאה בפטיש". וע"ש המשך דבריו דלאו דזוקא הפעולה האחיזונה, אלא כל השיקף לשלב זה של הטבה שאיתנה שייכת לעצם התקון, ויוטר מבואר לשיטתו. ומайдך בראש"י היה מקום למדוד דזוקא בפועלה האחיזונה ממש, וכמ"ש במשפט דבמקום שחרץ לא יחרוץ עוד, ודזוק. [וצ"ע במאירי קג, ב ע"ש, כה"ק הגרשז"א בכת"י, הו"ד בס' בנין שבת].

194. מהלך מחודש מב"פ נתבאר בס' נפש חייה [לחתן הישועות מלכו] ד"כלי מיידי דאית ביה גמר מלאכה" היינו דזוקא בדבר שראשית תיקונו ע"י יצירות הנחשות בכלל מלאכות שבת, אך נמצא שהמב"פ מוציא לפועל את אותן מלאכות שהחישבתן התורה לעניין שבת. וביאר בזה דין דקולייס האיספנין מודיע אין בו משום גמר מלאכה. [אמנם הקי' מקטימת כסיס וכל מתק"מ וכיו"ב, ותירוץ צ"ב. ויל' שם משוי מנא למורי וככ"ל, ואcum"ל]. אמנים עיקר הדבר מחודש מאד.

ואולי גם אופיה החיצוני צריך להביע את עומק עניינה, והיא צריכה לבוא כפולה פשוטה וככלית¹⁹⁵, שנייה בה שאינה באה לעסוק בפרט מצומצם ומסויים.¹⁹⁶ ואולי אף יותר מכך, דכל פועלה שיש לה משמעות יצירה עצמית – אינה נטפלת להחשב כהשלמת היצירה הכללית.¹⁹⁷

195. אולי יש להמליץ בזה כלשון השיטה להר"ן: "ולפי שבפעם אחת ללא טורה גדול נתkon – קרי ליה מכח בפשט". ועלתה על דעתו לפרש בזה שם המלאכה, דציריו דוקא פועלה פשוטה שבכחלה להפץ כל משמעות הדבר, וכנ"ל דחווי ליה בידיה כמו בагורפו על ידו. [אמנם בכוונת הר"ן ילי' בפשיות דלא ATI לבאר שם המלאכה, אלא רק מודיע ייחסו המשעה שם למ"פ ולא לבונה].

ולולא דמסתפינא אמינה לבאר בזה מי'ש דמנוף בכליז זוכחת חייב משום מב"פ, והקשו תוס' מודיע אינו משום בונה. ולמשנ'ת ייל' דאם יש כאן יצירה שלמה אבל ס"ס הריהי נפעלת "בפעם אחת" בפועלה פשוטה של ניפור, ללא טורה מפורט ותהליך מרכיב של תיקון. ולדברינו מבואר ביאור רב האי גאון ז"ל (הוא' בפי' קדמון ממצרים, וכע"ז ראה במאיiri) "צר בכלי-צורה" היינו בכלי של צורה, דיווצר צורת הכליעי תבנית, והרי נשלה מת מלאכתו כולה בבית אחת ללא טורה בעיצוב חלקי הצורה (כן פי' המאיiri שם) [ויתר מבורת ריהת הלשון, ומקבילה ל"מנוף בכלי-זוכחת" האמור שם].

196. וכעין יסוד זה ביאר היראים (בדבריו במלאת בונה, ושנams שוב במ"פ) לפרש מה' רב ושמואל קב, בכמה גווני אי חייב משום בונה או משום מב"פ,opi' דאין כוונת רב דחייב בפועל משום בונה [לשיטתו דרב ס"ל דאין בנין בכלים], אלא דכל שיש בו "טעם בונה" אין בו משום מב"פ. ולפ"ר היה מקום לפרש שהדמיון למלאת בונה מעכש שם מב"פ מלחול, דכל שיש עליו שם מלאכה פרטית לי'ש לחשבו בכלל המלאכה הכללית דמ"פ. אמן המעיין יראה דכוונתו למחמת עצם מהות מלאכת מב"פ, שהיא צריכה לבוא "אחר בנין", וכל שעדיין יש בו טעם בונה הריה'ז סימן שטרם נשלה יצרתו. [אמנם אכן מיריב ביחס למלאת בונה, שענינה קרוב מאוד למ"פ וכמשנ'ת, ואין ראה שהיראים ילמד כן גם ביחס לשאר מלאכות].

ואמנם לשון הגמ' שמשמע צרכי המחלוקת תלויים זב"ז, דעיקר המחלוקת היא בגדרי הלכות בונה, וכל הטעם דרב אין משום מב"פ הוא מעצם מה דיש בו משום בונה. אלא שיש לפרש בפשיותם דשם מלאכה פרטית יותר מונע מהתייחסות למלאת מב"פ שהיא כללית יותר. [והתבונן דכל צירוי מחלוקתם הם ביןין כל דהוא (עי' בתוס' שם), ויל'פ בפשיותם דמחלוקות אחת היא האם לראות תוספת התיקון הזה כחלק מעצם היצירה. וע"כ רב דס"ל שיש בה משום בונה – לדידיה קודם תיקונה נחשבת היצירה עצמה חסרה. בפרט אי נימא דכל בונה מתיחס לתיקון הצורה השלמה, וכגון הפותח פתח דין חייבו רק על עיצובו הפרטית של הפתח אלא על תיקון הבית כולם, ובפרט ייל'ן ביןין כל דהוא, וכదמשמע מלשון המאיiri ע"ה].

197. עי' ר'ית בהא דצר צורה בכלל, ד'אי היא צורה אית' בהו אותיות דמיקו חייב משום כותב, ואי לאו חייב משום מב"פ" [והיה מקום לפרש דאי מקרו חייב נמי משום מב"פ, אמן דוק מודיע נזקך כלל להוסיף כאן בבי' כותב, ועוד דPsiטא הו]. ואף שתתי היצירות אין עומדות בסתריה זו לזו, דהן בבי' מישורים – מצד היצירה הפרטית הריהו כותב ומצד השלמת הכליעי מב"פ; ומשמע דבעי' שתהיה הפועלה מובהקת כהשלמה כללית ולא כיצירה פרטית, והוא חידוש גדול ועצום וע"ת.

מתקן מנא מה"ת ומדבריהם. נראה שיעיקרו בהכרת דבר לשימוש, באופן שפעולות יצירתו מצד עצמה אינה משמעותית דיה להחשב יצירה ומלאת מחשבת. ואף כאן עיקר האיסור אינו מצד פעולה היצירה, אלא מצד התוצאה הנשלהת בעקבותיה. בזה הוא מוצא את מקומו יחד עם עיקר המלאכה דמבי', בחיתומו של סדר היצירה; וכמשמעות, כי אחר המלאכות הפרטיות העוסקות בשלבים של בניית התקון, בא המכחה בפטיש ונוטנו ליצירה את גמר תיקונה, ובכך הוא מביאה לשילמותה.

[האיסור מה"ת הוא ב]"אשווי מנא"¹⁹⁸, שהוא תיקון כל עצמות הדבר; ומדרבעו בהכרה כלפי שימושו של האדם, כגון בחפש שהיה ראוי לשימוש אלא שמייטיבו, וקראוו הראשונים "כמתקןCLI",¹⁹⁹ או "מחזי כמתקן מנא"²⁰⁰ והיינו דמי לאשווי מנא בכך שכחוצהה מן היצירה נעשה הכלי מוכשר לשימושו.²⁰¹ ומcheinו שגורו גם באופנים דקים ורחוקים מאוד, ויתכן דאסרו אף תיקון הנ فعل במחשבה בלבד, כגון ייחוד חפש לשמש כCLI²⁰³].

198. רשי' במטה של טرسיים (מז, א), בפתח בית הצואר (מח, א), בקוטם קיסם (ביב' לג, א). ויסוד לכל לישנא דמתני' בפתחת כל' "שהוא עושה CLI", עכ"פ לפירוש' שם דמיiri בעצם יצירתו [ואמנם הרמב"ם העתיק "כמתקן"]. וא"ש לטעימה דרש'י דכל העמדות יצירה שלימה הריהי בכלל מב'פ, ולהמairyי ילי'ע אם מקומו של איסור מתקן מנא הוא בכלל מב'פ.

199. עי' רמב"ם ה"ז-ח' [עמ"ש בגמ' "מתקן" בלי כי הדמיון], Tos' בביב' לג, א.

200. הראי'ש בביב' לג, א באוד, ממשית להלן.

201. ניל'ע דמצינו בזה רק דוגמאות דמי לבניין, ומדווע בשאר מלאכות אין פרשת איסור כזו, כגון הרושות יצירה שלמה דיה דמי לכותב. והב' פשטוט, דעתקה של שלמות היצירה הוא מצד השלמת הצורה, ושיכא דוקא במלאת בונה שעיקרה העמדת צורה, ומבי'פ שהיא גمراה והשלמהה. ושאר היצירות הן מעשים פרטיים, אדם פעל יצירות הדומות לתוצאותיהם – שלא דרך אותן פעולות יצירה פרטיות – הרי אין זה שום שייכות לתוכן המלאכה, ודוק].

202. באופן כללי יש לחלק לתיקונים שמצד הצורה, בקטימת קיסם (ביב' לג, א), שבירת חרס לצלחות עליון, חיתוך פתילה לשתיים, וכע"ז עשיית נקב וכיו'ב לשםאל (קב, ב). ותיקונים שמצד החומר, כהבהוב פתילה, צירוףCLI, ליבון רעפים וכיו'ב. והתבונן דתיקון הצורה חשוב כאן רק באופנים שעל ידו נתחדשה אפשרות השימוש [ובלא זה היה מותר כפסיקת תלש בעלמא], ואילו תיקון עצם החומר נאסר בכל אלו אע"פ שהן להשבת השימוש גרידיא (כמופרש בפתילה, ובכלי חז'י) נשתמשו בו ללא היצروف, ובפרט להרמב"ן דשייכת מציאות דמספקא לנו אם כבר נctrף בעבר).

203. דומיא דמשנית באهل ארעי וברורותיו, ויסודם אחד, דכל שעיקר האיסור מצד המשמעות ולא מצד חסיבות המעשה החיצוני, הרי שככל עניינו עדין ורגיש יותר. וגם כאן מצינו תיקונים דdemo למלאה דמתק"ם, והדוגמא היותר קיצונית לזה בביב' לג, א "דרש רבא אשר לא תיכנס לדיר העצים ליטול מהם אוד", ועי' Tos' שם ובראי'ש מחזי כמתקןCLI, והפמי'ג למ"ד משום שמייחדו לכך והוא ראוי לזה, ע"ש, ומשמעותו שלמד דאסרו אף כאשר

הרחבת גדר המלאכה. מตוך דקוטה של היצירה דמ"פ, ומתוך כך שימושוֹתָה כללית ונינה מוגדרת ומצוומצמת בתיקון ממשי-מעשי, יתכן ואפשר לכלול בה פעולות רבות שאין להן חשיבות מצד פועלתן הפרטית המעשית, אבל מיוחסת להן משמעות מצד מקומן במהלך היצירה, ומצד שעלה ידו באה ה�建ת והכנת שאר מלאכת התיקון.

א. בעיקר תוכן המלאכה – באמת יש מי שיחידש ופיתח מאוד את גבולותיה, עד שפרسن על כל מרחביה היצירה. דנה הרמב"ם העתיק לשון המשנה כצורתה דהמכה הכאה אחת בפטיש חייב, ולא פירש דזוקא בגמר מלאכה.²⁰⁴ ומайдך משמע שהצריך תנאים אחרים, דפירש חיובא דמפייס מורסא משום מב"פ משום שכך היא דרך הרופאים. ובאה"ז נת' מהלך חדש, דכלל מב"פ כל מלאכה שאין בה יצירה חשובה מצד עצמה אבל דרך האומני לעשוֹתָה לתיקון מלאכתם. ולא ביאר טומו.²⁰⁵

ואולי תוכן הדברים עפמשנ"ת בעומק מקומה של מב"פ בסיסם המלאכות היצירתיות, דעיקר חשיבותה אינו מצד הצד המushi אלא מחמת משמעוֹתָה, ומצד ויחסה אל כל היצירה. ויתכן שלמד בדי' הרמב"ם דבכללה כל פעולה שאינה יוצרת שינויי משמעוֹתִי בגוף הדבר, אבל דרך האומני מחשיבה אותה כמלאכת מחשבת [ונמצא דמלאכת מב"פ מסוגלת לכלול כאו"א מן היצירות העצמיות שקדמו לה, בrama אחרת של יצירה ומישור אחר של חיוב], ועי"ה.²⁰⁶

מתקנות כלום בגוף העץ, ורק משום שכניסתה בין העצים וייחוד העץ לשמש כאוד – הריהם נראים כתיקון [ודו"ק לפרש משום מראית עין, וכדקדוק הלשון לא תיכנסכו'; ומ"מ לשון מחייב יותר איסור בעצם הדבר]. וע"ע בשש"כ פ"כ הע' קמט* מקצתה"ש קט סקייב שהביא מהפוסקים דאין לייחד בשבת מוקצת מהMING לשימוש חדש, ונטקה בטעםם, "ואולי אסור להוריד עליה תורה כליל בשבת". והגרשז"א דן שם היכן מצינו איסור תיקון במחשבה בעלמא. וע"ע הגראע"א בהלכות סוכה בביתול תבן לקרע הסוכה דאסר משום תיקון, ועי"שעה"ץ, ואכמ"ל.

204. כרשי"י במשנה שהוסיף: "וְמַתְנֵי נָמִי לֹא מַחֲיִבָּא לִיהְ אֶלָּא בְּגַמְ"מ".

205. ודמי קצת למ"ש רשי"י במסקנת אבי ורבא בביור ד' רשב"ג כמשי"ת להלן.

206. ופשוט דלפרש כך דברי הרמב"ם הוא חידוש גדול. ושוויר מ"ש הגרשז"א בכת"י (מתකופת כתיבת המאורי אש, נדפס בס' בנין שבת פ"יג, ע"ש עמ' קלב): "דבר חדש מה שמשמעות מרأس הישיבה שליט"א בשיעוריו בבני מדרשא... ולפי"ז יצא לנו חידוש גדול... אף אם לא נגמרה מלאכתו בכך. והוא פלאי". אלא שאולי היה מקום לבאר בזה דברי הרשב"א דלהלן בדי' רשב"ג בשם רב האי גאון או מ"ש מהיריו. וע"ע בפיה"מ שכ' "אפיקו בgem"m", וצ"ת. וע"ע בסוף המשנה, ולגי' רוב הספרים דשובט ומדקדק משום מב"פ א"ש כהגרא"ז, אמנים במשנה תורה מפורש דחויבם משום מיסך ואורג כמי"ש בבריתא בגמ' דף עה, וצ"ת.

ב. ודעה נוספת במשנה (קב, ב) : "רשב"ג אומר אף המכחה בקורנס על הסדן בשעת [גמר²⁰⁷] מלאכה חייב, מפני שהוא כמתיקן מלאכה".²⁰⁸ ובגמ' מSKI' מי קעביד, ומתרצ'י בבי' שלבים [ונח' הראשונים אי פליגין] רבה ורב יוסף דאמר תרווייהו מפני שמאמן את ידו ; קשו בה בני רחבה אלא מעתה חזא אומנתא בשבתא וגמר ה'ן דמיחייב, אלא אבי ורבא דאמרית שכן מרודי טסי משכן עושין כן, תנ'יה כו''. ומשמע שמתחלת היה הנידון בדי' רשב"ג משום תיקון האדם עצמו המתכשר למלאכה, וסבירו רבה ורבי דמאמן את ידיו ומכשיר את גופו עיי' הרגל שריריו זהה [ותיקון בגוף האדם חשוב מתק"ם כמי' רשי' קז, א ע"ש] ; וקשו בני רחבה דעתך תועלת ההרגל איינו בגוף אלא במוח, שנחרטם בו הרשומים מריבוי הפעולות, ולזה הביאו דוגמא מהרואה אומנות בחוש וגמר, וזה ודאי לא חשיב מתקון מנא.²⁰⁹

טל. המוציא מרשות לרשות. נתבארה לעיל, כי היא העדינה שבכל המלאכות, שאין בה שינוי בגוף אלא במקום, ואין תיקונה מצד החפש אלא כלפי האדם; ודוקא היא שורש איסור המלאכות כולם, בדרשת "אל יצא איש ממקומו ביום השבת".

וממנה נלמד דעת בתוכן איסור המלאכה וציווי השביתה, כי בעוד שתמונתו החיצונית אזהרה של מניעה ושלילת יצירה, הרי עמוקה תכליתו להביא את האדם לבניין פנימי חיובי, בחינת מ"ש "אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי", "שמור וזכור בדבר אחד נאמרו". כי עניינו של איסור מלאכה לשמר את

207. כן גי' הריני^f.

208. ויש לקדק כאן בכל פרט: בתיאור כלי המלאכה, ומקום, בהנדרת זמנה, בנסיבות טעונה [ומ"ש "כמתיקן" בכ' הדמיון, ואמנם ברמב"ם ניתרומה "כאילו מתקון"], וייחוס תיקון אל ה"מלאכה" עצמה ולא אל שום חפש, וכפירושי' "ואעפ' שאינו מכח על הפעולה אלא על הסדן", דמשווה הבינה הגמי' דמיירי בה캐ה ריקנית, ועי' ב' הקשתה מי קעביד, "ובגמ' מפרש מי מתקון".

209. ומסקנא דאבי ורבא נתבארה בראשונים בכמה אנפין: רשי' פי' דהעמידו במציאות אחרת, דמתיקן הקורנס עצמו, ואולי החידוש בזה דאיינו תיקון ממשמעותי כ"כ, ורשב"ג החשיבו רק משום שדרכו להעשה תוכ"ד מהלך המלאכה, ע"ש. והרשבי' כי בשם רה"ג "דאבי" ורבא לפרש דברי רבה ורבי' אותו, דאיינו כמו שאתה סבור... אלא מפני שמכוין את ידו להכות באוטה מלאכה עצמה שהוא עשה, וזה מכלל המלאכה היא, כדי שיעשה מלאכתו בתיקון. ואינו דומה לנוטל את המgel לקוצר ואיינו קווץ, אלא התחלת המלאכה הוא כדאמרנו", עכ"ל. ודמי קצת לפפי הרמב"ם בmouth חוט התפירה דחייב משום תופר, וכן יש חסרונו שאינו בגוף החפש, ומאידך המעללה הגדולה שמכין עצמו לפעולות המלאכה עצמה. ואולי גם כאן נתקוון הרמב"ם לפפי זה במ"ש בפי'ם "כאילו אותן הכהה מתיקנת אותן הכהאות כולם". וביאור שלishi עי"ש ברשב"א בשם הירוי, ולכאו הוא משום אב מלאכה נוסף בפניע, ועי' לעיל משנהית בזה, ואcum'ל.

האדם מונח ומישב בעולמו העצמי, שקט על מכוונו ועל מקומו. יבדל האדם מעשיה של חולין, ויגביה מחשבתו מטרדת עולם חולף לשוט במרחבי מנוחת נצח; וחולף רדף אחר תנוונות שדי,ילך ויעסוק בתבונות ש-די, שלא ניתנו שבתו לישראל אלא כדי שיעסקו בחן בתורה.

כפי הנה בעזוב האדם את עסקו התדריר בכלים הנשברים – יתעלה להתבונן בתכנים הפנימיים, ידלה חספה וישכח מרוגניתא דתוהה, יפשיט חומרים ויסכל צורותם, ויכנס בחדרי חדרים שבתורתו. ואז יזדכו מחשבותיו ויתעלו כל מושגיו, ולבבו ישוב ויבין סדרי יצירת עולם, ועומק תוכן מלאו, ואורות יופיעו מאופל, וטל תחיה ירווה כל עצמותיו, ורוחו תאמאץ לתת עמלו בתיקון נפשו, ויתעלו עמו כל יצירותיו, ויתקדשו ויוכשרו להיות מכון לגילוי כבוד ה', קדושת חכמתו ועומק רצונו. "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי ענג, עם מקדשי שביעי, כלם ישבעו ויתענגו מ טובך ובשביעי²¹⁰ רצית בו וקדשתו, חמדת ימים אותו קראת, זכר למעשה בראשית".

או אז תתרום נפשו, ורוח נconaה תתחדש בקרבו, ואור חדש תאיד עליו נשמתו, וכבוד ה' עליו יזרח. "אם תשיב משבת רגליך, עשות חפץיך ביום קדשי, וקראת לשבת ענג... וכבדתו מעשות דרכיך, מצוא חפץיך ודבר דבר – אז תתענג על ה', והרכבתיך על במתך ארץ, והאכלתיך נחלת יעקב אביך, כי פי ה' דיבר".

הרי אלו אבות מלאות יצירה
 ארבעים חסר אחת לשמרה,
 ערוכה בכל נעימה ושמורה
 משנה סדרה וגמרה ברורה,
 מחשבת גנזי נצורה טהורה
 סדר תיקון טל אורות מאירה.
 חלקנו יתנו בינו קבועי חברה
 שומרי-שבת, קוראי-ענג-תורה,
 תוכן יצירותינו ישים עטרה
 ויכוננו משכנו בבית הבחירה.

210. נראה דפירושו בהמשך אחד עם תחילת המשפט, שיתענגו גם בשביעי אשר רצית בו וקדשתו, אשר חמדת ימים שמו קראת כו'.

הרב בנימין יוסף קלמנזון

מלאכה שאינה צריכה לגופה

המושג "מלאכה שאינה צריכה לגופה" הוא מושג עולם. מהו גופה של המלאכה? מדוּן צריַך ש滿לאכה פְעָשָׂה לְצֹרֶךְ מִסְויִים? ומדוע צריַך שהמלאכה פְעָשָׂה לצורך אותו גוף? ברור, שນctrיך בהקשר זה לברר מהי "מלאכה" בכלל. בירושלמי מובאים דברי ר' יוחנן בהקשר זה:

... אמר רב יוחנן: רב יוסי ורבי שמעון שנייהן אמרו דבר אחד – כמה דברי יוסי אמר עד שיהא לו צורך בגופה של פטילה, כן רבי שמעון אומר עד שיהא לו צורך בגופו של דבר ...

(ירושלמי שבת פ"ב ה"ה – ה ע"א)

פשטות דברי ר' יוחנן היא שצריַך שהצורך יהיה באובייקט שבו מבצעים את המלאכה. יש כאן דרישת לישירות במלאכה. אמנס, עדין לא הסבינו מה הסברה לכל זה.

כדי לברר זאת עליינו לעיין במושג "מלאכה". מלאכה היא המכנה המשותף לכל מה שעשה הא-لوהים בבריאות העולם. מלאכה היא מה שלא עשה בשבת, מלאכה היא מה שאדם עושה כל השבוע, ואסור לו לעשות בשבת.

בלשון התורה אנו רואים כי מלאכה היא גם הפעולה וגם המוצר: "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (שמות כב, ז).

רלב"ג על התורה מגדר מלאכה:

פועל אנושי, תהיה התחלוtu מן השכל המעשֵי, יכוון בה תכליות מהתכליות.

(שמות כ, עמי קנד)

זהינו, פעולה מעשית עם תכליות.

כתוצאה מהגדירה תכלייתית זו, הקובעת שלא כל פעולה נחשבת מלאכה אלא רק עשייה תכלייתית במישור המעשֵי-פיזי, קובע הרלב"ג:

והנה זאת המלאכה היא מה שיעשו לפि המורג מנימוס המלאכה ההיא, ואם יעשה הדבר ההוא בזולתו זה האופן, לא יקרה מלאכה לפि הנוהג. ולזה לא יתחייבו מן התורה על עשייתו.

הפטור בשינוי וכן ב"שננים שעשו" מוסבר עיי הרלב"ג משום שאין זו מלאכה.

גם את הפטור בקילוקל מסביר הרלב"ג בצורה זו :

ולפי שמדובר המלאכה היא שיכוון בה תכליית לתועלת מה, הנה מה שלא יכולו
בזה תכליית או שיכוון בה תכליית ולא יהיה בה תועלת כלל לא יתחייבו בו בשבת.

בסוגיות מתעסק הראיינו שגם פטור "מתעסק" נובע מהגדרת מלאכה בחלוקת
מחסוגיות.

משמעותו כאן שיכולה להיות מלאכה בעלת תכליית למטרות שאיננה בעלת תועלת.
לכן נראה שיש בהלכה מציאות כזו.

בעניין "מלאכה שאינה צריכה לגופה" טוען הבבלי שיש בכך מחלוקת ר' יהודה
ור' שמעון. לא עוסוק בכל המקרים, כי עיקר ענייננו הוא ההבנה של המושג.

הלכות שבת – מיכתב כתיבן! – לא צריכה, לכודבי אבא. אמר רבי אבא:
חומר גומי בשבת ואין צורך אלא לעפרה – פטור עליה. כמו? כרבי שמעון,
דאמר: מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה... מיי כחררין התלוין
בשערה? מלאכת מחשבת אסורה תורה, ומלאכת מחשבת לא כתיבा.

(חגיגה י ע"א וע"ב)

הגמר בחגיגה מסבירה שחופר בור וצריך רק את העפר פטור לדעת ר' שמעון,
משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. הפטור נובע מצד "מלאכת מחשבת". לפחות
לפי הרלב"ג יתכן להסביר, שמלאכת מחשבת אינה גיראה-תולדה של השוואת
למשכן,¹ אלא הגדרה במלאכה עצמה.

...את המת במטה – חייב, וכן כזאת מן המת וכזאת מן הנבלת וכעודה מן השraz
– חייב. ורבו שמעון פטור.

(משנה שבת פ"י מ"ה)

הbabli מסביר את דעת ר' שמעון מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה :

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ואמר רב יוסף אמר רבי שמעון בן לקיש:
פורט היה רבי שמעון אף במציאת המת לקוברו. אמר רבא: ומודה רבי
שמעון במר לחפור בו, וספר תורה לקרות בו, חייב. פשיטא! דיין הא נמי
מלאכה שאינה צריכה לגופה היא – אלא מלאכה שצריכה לגופה לרבי שמעון
היכי משכחת לה? – מהו דעתיכם: עד דאיقا לגופו ולגופה, כגון מר לעשות לו
טס ולהחפור, ספר תורה להגיה ולקנות בו – קא משמע לנו.

(שבת צ ד ע"א וע"ב)

השאלה העומדת לדיוון כאן בראשונים היא, מדובר, והאם בכלל מקרה תיחשב
הוצאת המת מלאכה שאינה צריכה לגופה.

1. דעת חלק מן הראשונים, ועיין למשל רש"י ביצה יג ע"ב ד"ה אלא Mai, חגיגה י ע"ב ד"ה
מלאכת מחשבת וזבחים מז ע"א ד"ה מלאכת מחשבת.

שיטת רשיי

רשיי בחגיגה שם מסביר, שבחופר בור הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שאינו צריך את הבור שבנה – את עצם הבניין, כלומר: את עצם המלאכה שעה בין בהוראה של מלאכה כפעולה בין בהוראה של מוצר-אובייקט: חופר גומא – בונה בניין הוא, ואם אינו צריך לה אלא ליטול את העפר, אף על פי שהבנייה בניו – אינו חייב משום בונה. שאינה צריכה לגופה – כמו זה שאינו צריך לבניין זה...

ומיד מסביר רשיי את דעת ר' שמעון שפטור במוצאי המת לקוברו בנימוק אחר:

שאינה צריכה לגופה – כמו זה שאינו צריך לבניין זה, ורבי שמעון אמר מילתיה גבי מוצאי המת במתה לקוברו בשבת וקאמר רבי שמעון: פטור על הוצאה זו, שברצונו לא הייתה באה אליו, ולא היה צריך לה.
וכ"ע, שכואורה דבריו סותרים את עצם. גם בשבת מסביר רשיי:

ור' שמעון פוטר – אפילו במת שלם, דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל מלאכה שאינה צריכה (לגוף) אלא לסלקה מעליו – הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה, הלך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון.

(רשיי שבת צג ע"ב)

הריאשונים² מקשים על דברי רשיי גם מיריעה שנפל בה דרנא ותפירה שחביב,³ שהרי كانوا ברצונו לא היה נופל בה דרנא.

צריך לומר, שיש מלאכות שני טוגנים: מלאכה שענינה במוצר, בתוצאה המعاشית, ומלאכה שאין בה יצירה-מוצר אלא ענינה בעצם העשייה.

במלאכת הוצאה אין מוצר חדש. המוצר שלה הוא שימוש בחפצ' בעזרת מיקומו החדש. צריך לומר, שבכל הדברים שיש להם מוצר חדש הגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה היא פשוטה: צריך שהחורך-תכליות יהיה ביצירה החדשה. בהוצאה אין שום צורך ביצירה חדשה. לכן מחדש רשיי, שמלכ' מקום צריך צורך בחפצ', באובייקט אותו מעבירים, מעין מה שראינו בירושלמי צריך לגופו של דבר. במת אין שום צורך. יש רק צורך בבית. לכן אומר רשיי שלא רצה את המת ולא צריך אותו.

2. עיין למשלתוספות צד ע"א ד"ה רבי שמעון פוטר בסופו.

3. "הקורע על מנת לתפור. קריעה במשכן מי הוה? רבבה ורבי זירא אמרו תרווייהו: שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה" (עד ע"ב -עה ע"א).

ההבדל בין בגד שנפל בו דרנא לבין מת הוא, שבמת אין יצירה מוחודשת ואין שום שימוש, ולעומת זאת בתיקון בגד יש יצירה מוחודשת של בגד תקין. לכן לא אכפת לנו אם האדם רצה את הקרע או לא. הבדג הוא החפツה החדש. במת אין חפツה חדש. גם בבית לא נוצר שום דבר.

צrik לומר, שהתוודה של רשיי היא מלאכה היא דבר בעל תכלית של התקדמות, הפעלת העולם וחידוש. שמירה על מצב אינה מלאכה. העברת חפץ לשם השארת מקום על מצבו הסדייר לא עונה על הקритריונים. כשהמת בבית לא משתנה המהות של הבית, וממילא בהוצאה אין יצירה חדשה, משא"כ בגדי שנקרע.

ريح רע במת

שיטת רב האי גאון⁴, רב ניסים גאון⁵ ורבנו חננאל⁶ היא, שאם למת יש ריח רע – חייב על הוצאה. השאלה המתבקשת היא, מדוע שונה הוצאה המת מצד ריח מהוצאה מצד טומאה. נראה, שהדבר נובע מהגדרת "מלאכה". מלאכה היא פעולה יוצרת, משפרת ומחדשת במישור המעשי. פעולה במישור הרוחני-הלכתי אינה מלאכה. לכן, על הוצאה המת מצד טומאה, שאינה אלא פעולה במישור הרוחני, אין חיוב, ואילו על הוצאה המת מצד ריח רע, שהיא פעולה יוצרת ומחדשת יש חיוב.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן מסביר, שהוצאה המת היא מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שככל מניעת נזק שאינו בה הנאה נחשבת ל מלאכה שאינה צריכה לגופה:

פי מלאכה שא"צ לגופה כגן מוציא את המת אף לקברו שאין לו הנאה בהוצאה ולא בקבורתו, אבל ההנאה היא הטומאה שהוא מונע ממנו. וכן צידת נחש כדי שלא ישכו נקראות מלאכה שאינה צריכה לגופה שאינו אלא מניעת היצק, ואין ההנאה והצורך בגופה של מלאכה...

(צד ע"ב ד"ה פי מלאכה שא"צ לגופה)

שיטת הרמב"ן דומה לשיטת רשיי, אך לא זהה לה לחלוטין. רשיי אומר שמדובר לא היה צריך את זה ולא רצה שהדבר יבוא לו. לעומת זאת, הרמב"ן מדבר על העדר הנאה. נראה שרשיי טרכ כדי להסביר ע"י מושג של צורך, ולכן היה צריך לדבר על זה שמדובר לא היה צורך. הרמב"ן לעומת זאת, מדבר על הנאה.

4. מובא בדבריו רב ניסים גאון.

5. יב ע"א ד"ה לא קשיא.

6. צד ע"א ד"ה וכן כזית מן המת (בדפוס וילנא נמצא נמצא בדף צה ע"ב).

ברגע שמדובר על הנאה, לא צריך הרמב"ן להזכיר מה רצה מוקדם, שהרי בוודאי לא הייתה כאן הנאה מהמוות במקום זה. מצד שני, הרמב"ן דוחק ואומר שלא מספיק שהייה צריכה לעשות את המלאכה, אלא צריך שתהיה ממנה הנאה.

שיטת תוספות

שיטת תוספות היא, שלכל מלאכה יש שורש שדווקא הוא אסור. שורש זה הוא עיקר המלאכה:

...לכן נראה להר"י לפרש שאינו צריך לעיקר שורש האיסור, כוון הכא שאינו צריך לגומא שהיא המלאכה, וכן מוציא מת במתה והרבה דחשייב פי המצען ולא דמו למלאת המשכן שהיו צריכים לעיקר המלאכה, מכבה משום צורך הפחמי וצדחת תחשים וחלזון, וכן כולם כיווץ בהן.

(חגיגה י ע"ב ד"ה מלאכת)

נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשבועה מלאכה ואין צורך לאוטנו צורך כדי שיהיה צורך לה במשכן אלא לעניין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו ולפי זה ATI כולחו שפיר הוצאה המת אין צורך למת ובמשכן היו צריכים לחפצים שהוציאו...

(שבת צד ע"ב ד"ה רבוי שמעון פוטר?)

לכואורה עיקר המלאכה בתוס' הוא החפש שבו פועלם את המלאכה. ראייה לדבר – דברי תוספות בשבת: "ובמשכן היו צריכים לחפצים שהוציאו...". אולם יותר נראה שהשורש הוא הצורך – התכליות של המלאכה. כן משמי בתוס' בשבת שם, וכן עיקר.

נשאלת השאלה, מהו הצורך האיסור ומדוע דווקא הוא האיסור. שיטת תוספות היא, שהשורש נלמד מהמשכן. כלומר: בניית המשכן היא המגדירה את התכליות האסורה של המלאכות. עניין זה הוא חידוש שאינו מוכחה, גם אם את עצם המלאכות לומדים מהמשכן.

לענ"ד נראה, שלפי גירסה מסוימת יש חילוק בין דברי התוספות בשני המקומות הנ"יל. בחגיגה משמע שהלימוד הוא אכן מהמשכן, אך במשכן, במקרה או שלא במקרה, הייתה תכליות המלאכות התכליית הקלאליסטית. בשבת, אם נgross את המילה "איסור", משמע שהוא הצורך במשכן הוא האיסור.

והנה, בעניין סברת הקשר בין איסור המלאכה למשכן ניתן להעלות שלוש אפשרויות:

- א. המשכן כמבנה הקלאסי הסטנדרטי המקיף את כל מרכיבי המלאכה העולמית – המשכן כמיקרוכוסמוס.
- ב. המשכן כמבנה המושלם והaicוטי.
- ג. המשכן כיחסה מיסתית של יצירה שהיא האסורה בעולם.
- הגירסה הגורסת את המילה "איסור" בתוס' שבת סוברת לענ"ד לצד השלישי. במלואות שהיו במשכן יש יסוד מיסטי האסור אותם.

שיטת בעל המאור

שיטת בעל המאור היא, צורך לגופה הינו לגוף החפש – האובייקט שבו פועלים את המלאכה. לכן לא בכל המלאכות צריך להיות צורה גוף, כגון בבורר שפועל דוקא בפסולת שאויה לא צריך. המחלוקת בין ר' שמעון לר' יהודה לדעתו היא האם לומדים זאת מהמשכן כמו שלמדו את עצם המלאכות או שלומדים רק את עצם המלאכות:

...וזהו ביאור הדבר: כל שלושים ותשע מלאכות שהיו כנגדם בכלל היה בהם צורך לגופן, חוץ מן הזורה והבורר שהוא המוץ מן הגורן ובורר הצוררות מן הכריך וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצוררות וכן חייב עליהם ועל כל תולדת השלהן, אבלשאר המלאכות עיקר הוא לצורך גופן. וס"ל לר' יהודה כל המלאכות בכלל כשם שחייב עליהם לצורך גופן כך חייב עליהם שלא לצורך גופן כי' שהוא מתקן ולא מקלקל... אבל ר"ש ס"ל כולהו מלאכות ממשכן גמرين להו, מה התם כולהו מלאכות חז' מזורה ובורר לצורך גופן אף כאן כל לצורך גופן...

(שבת לו ע"ב בדף הריב"ף ד"ה והוא אכן תנן)

שיטת היראים

hiraim posuk car' yehuda (cdut haRambam). At d'at r' Shmuel he mosbir:

...פי מלאכה שאינה צריכה לגופה דפליגי בה ר"ש ור"י הכיכי הוא – אינו צריך ומתכוון לגוף אותו דבר שגורם להקרנות מלאכה, כגון חס על הנר אמרינו בבמה מדליקין ר' יהודה מחייב ור"ש פוטר שהרי הכבוי הוא מלאכה וכוונתו וצרכו אינה לככוי אלא לחוס על הנר שהרי תשמש הגלחת גורם לככוי להקרנות מלאכה...

(עמ"ז, סימן רעד, עמ' 282)

דבריו אינם קלים להבנה. נראה שכוונתו היא שיש בכל מלאכה דבר שגורם לה להקרנות מלאכה – התכליות הקלאסית, הסטנדרטיבית, הראשונית. לדעת ר' שמעון צריך שיתכוון אותה תכליות. דבריו קרובים בהחלט לדברי הרלב"ג.

הרבי צפניה קלרמן

בדעת הרמב"ס בעניין פסיק רישיה דלא ניחא ליה

כתב הרמב"ס¹: "כל העוסה מלאכה בשבת, אף על פי שאינו צריך לגופה של מלאכה, חייב עליה". וכן על המשנה²: "המכבה את הנר מפני שהוא מתירה מפני נקרים ומפני ליסטים מפני רוח רעה מפני החולה שיעשן, פטור. כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה, חייב. ר' יוסי פוטר במלון, חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחות", כתוב הרמב"ס בפירושו: "ואין הלכה כר' יוסי"³. וסביר דפסק דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. וכנראה שפסק כן ע"פ דבריו רבינא⁴ בעניין קוז ברשות הרבנים, שפסק כר' יהודה.⁵

לעומת זאת במקום אחר פסק הרמב"ס: "המפייס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכחה בדרך שהרופאינו עושים שכן מתקווינו ברפואה להרחב פى המכחה, הרי זה חייב משום מכחה בפטיש, שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיסה להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר". וכן בעניין הצד מזיקים להנצל מנשיכתן כתב הרמב"ס⁶: "רמשים המזיקין, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, ע"פ שאין ממיתין, הויאל ונושכין – מותר לצוד אותם בשבת. והוא שיתיכוין להנצל מנשיכתן". והרי מפורש בגמרא, שמקרים אלו הם מלאכה שאינה צריכה לגופה ומעמידתכם הגמי כר"ש⁷ וז"ל הגמי: "אייכא דמתני לה אהא: המפייס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה – חייב, אם להוציא ממנה לחיה פטור. מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב, רב שמעון היה, אמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה". אלא שענין זה כבר קשה על שמואל שאמר⁸: "כל פטורי בשבת פטור אבל אסור, לביר מהני תלת דפטור ומותר: חזא הא. וממאי דפטור ומותר, דקתי נסייפה: למה זה דומה, לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שומר בתוכו. ואידין,

1. פ"א מהלכות שבת ה"ז.

2. שבת קט, ב.

3. ונבאר בהמשך מדוע לא כתוב: והלכה כר' יהודה.

4. שבת מב, א.

5. ראה מגיד משנה פ"א מהלכי שבת ה"ז. ומשמע מהגמי' (עה, א) שגם ר' יוחנן ס"ל כר' יהודה.

6. פ"י מהלכות שבת הל' י"ז.

7. שם הל' כ"ה.

8. שבת קוז, ב.

9. שם קוז, א.

המפסיק מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחיה פטור. וממאי דפטור ומוטר, דתנן: מהט של יד ליטול בה את הקוז. ואידך, הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכו פטור, אם לרפואה חייב. וממאי דפטור ומוטר, דתנן: כופין קערה על הנר בשבייל שלא תאחז בקורה ועל צואה של קטן ועל עקרב שלא תישך". אף על פי שאמרו בغم¹⁰ שמדובר סבר כר' יהודה במלאה שאינה צריכה לגופה.

ורבו הтирוצים בראשונים ובאחרונים.¹¹

אך אנו נתעכ卜 על תירוץ הג"ר חיים הלוי ז"ל, אשר הוציא מכאן יסוד גדול בעניין פסיק רישיה דלא ניחה ליה.

בפ"א מהלי שבת מביא הרמב"ם את הכללים בהלי' שבת. והנה בהלי' ה', שם מדבר הרמב"ם על דבר שאינו מתכוון, ומתייר כדעת ר' שמעון. זז"ל: "דברים המותרים לעשותן בשבת ובעשут עשייתו אפשר שתעשה בגלו מלאה ואפשר שלא תעשה, אם לא נתכוין אותה מלאכה הרי זה מותר".

ובהלי' ו' עוסק הרמב"ם במה שכונה "פסיק רישיה ולא ימות", ומחייב הרמב"ם ככו"ע, זז"ל: "עשה מעשה ונעשה בגלו מלאה שודאי תעשה בשבייל אותו מעשה, אע"פ שלא נתכוין לה, חייב. שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תעשה אותה מלאכה". בהלי' ז' עוסק הרמב"ם במלאה שאינה צריכה לגופה ומחייב עליה כדעת ר"י.

לפנינו שתי בעיות:

מניסוח ההלכות קשה למצוא הבדל בין הלי' ו' העוסקת בפסק רישיה לבין הלי' ז' העוסקת במלאה שאינה צריכה לגופה.

אין ברמב"ם התייחסות למונח פסיק רישיה דלא ניחה ליה או דלא אכפת ליה, ולא כתוב הרמב"ם אם חייב או פטור או מותר.

והנה לישב הסתירה הניל' בדברי הרמב"ם, המחייב במלאה שאינה צריכה לגופה, ומайдך מתייר הפסת מורסא וצדת נחש, טוען ר' חיים מבריסק בחיזושיו על הרמב"ם, שmps מפסיק מורסא וצדת נחש הווי דבר שאינו מתכוון בפסק רישיה דלא ניחה ליה. ודעת הרמב"ם כדעת העורך¹² שפסק רישיה דלא ניחה ליה שרוי. זז"ל ר' חיים מבריסק (בד"ה והנראה): "ויהנראה לומר בזו, דהנה באמת במפסיק מורסא דהיתרתו הוא שאיןו מתכוון לעשות לה פה רק

10. שם מב, א.

11. עי' *תוס' שבת ג, א ד"ה "הצד"*.

12. ערך סבר (5). ומובא בתוס' שבת קג, א ד"ה לא.

להוציא ממנה ליהה, וכדתנו כן להדיा במתני'adam לעשות לה מה חייב, ורק אם כוונתו הוא להוציא ממנה הילאה בלבד או הוא דשרי, וא"כ הא נמצא דחווי באמת דבר שאינו מתכוון דפטור בשבת לכוי"ע, ואע"ג דחווי פסיק רישוי, אך הרי דעת העורך היא דפסיק רישוי שלא ניחה לי מותר, הובא בתוס' שבת דף ק"ג ובעוד כמה דוכתי, וכן בהז' צידת נחש לפי המבוואר בדברי ברמבי"ס שכתב וז"ל: 'מותר לצד אותן בשבת והוא שיתכוין להינצל' עכ"ל. וא"כ הא هو ידבר שאינו מתכוון בפסק רישוי שלא ניחה לי דפטור בשבת לכוי"ע לדעת העורך'. וdon בארוכה מדו"ע נקתה הגمراה בעניינים אלו מלאכה שאינה צריכה לגופה, וסביר דחווי אליבא דרב האוסר דבר שאינו מתכוון כדעת ר' יהודה, וממילא יחייב בפסק רישיה אף שלא ניחה ליה, וז"ל: "ולפאי' מושב היטב הא דמתיר שמואל מפסיק מורסא וצידת נחש, וכמש"כ למליה משום דחווי בכלל דבר שאינו מתכוון כלל, דהפסיק רישוי שבזה הא הויא לא ניחה לי, ושمولא לטעמי דס"ל בזוחים דף צ"א דדבר שאינו מתכוון גם בכח"ת כולה מותר, וגם בפסק רישוי שלא ניחה לי' וכמבואר בעורך בביואר הסוגיא זוחחים שם, והא דתלי הסוגיא דשבת דף ק"ז בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו משום דהתם הרי רב הוא דקאמר לה דס"ל בשבת דף מ"ז דדבר שאינו מתכוון אסור, וממילא בפסק רישוי שלא ניחה לי' אייכא גם חיובא גם בשבת ובמבואר בהסוגיא דכrichtot שהבאנו, ולא מיפטר רק מטעמא דחווי מלאכה שאצל"ג, והרמבי"ס דדעתו כדעת העורך דפ"ר שלא ניחה לי' הווי דבר שאינו מתכוון דקי"ל דמותר בכח"ת כולה, וכדמוכח כן מדבריו בפ"ז משגגות שהבאנו, ע"כ שפיר פסק כשהمولא דפסיק מורסא וצידת נחש מותרין לכתילה".

והנה, חידש ברמבי"ס חידוש עצום, בניגוד לשאר הראשונים,¹³ ונעמוד על מספר נקודות:

אם אכן סבר הרמבי"ס שפסק רישיה שלא ניחה מותר, מדו"ע לא כתוב זאת בפרק הראשון או בכל מקום אחר? אין ذי ברמיה דוקא דרך ההלכות הביעיתיות.

הגمرا¹⁴ דנה לגבי קוצץ בהרת במילה, ולומדת מפסוקים שניתנו ומצווה למול, ע"פ שיש שם בהרת. ושאלת שם הגمرا: "הא למה לי קרא? דבר שאין מתכוון הוא, ודבר שאין מתכוון מותר. אמר אבי, לא נצרכא אלא לרבי יהודה,

13. ועיי"ש בארכיות. וראה מש"כ שם בגילונות חז"א וכן בספר "משנת יעקב" לר' יעקב ניסן רוזנטל שליט"א בחלק זמנים פ"א מהלכות שבת הל' ח' אות ז', שהאריך בדברי הגר"ח הנ"ל.

14. שבת קלג, א.

דאמר דבר שאין מתוכון אסור. רبا אמר, אפילו תימא רב שמעון [שמתייר], מודה רב שמעון בפסק רישיה ולא ימות. ואבוי לית ליה האי סברא? והא אבוי ורבה דאמר תרוייהו מודה רב שמעון בפסק רישיה ולא ימות? ובהמשך אומרת שם הגמרא: "ויאי איכא אחר לייעבד אחר [ולא האב], דאמר ר' שמעון בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו, יבוא עשה וידחה לא תעשה". ובא על זה פסק הרמב"ס¹⁵: "ובין בזמנה זוחה [ミילה] את הצרעת. כיצד? שאם הייתה בהרת בעור הערלה, חותכה עם הערלה, אע"פ שקיצית נגע הצרעת בלבד תעשה, יבוא עשה וידחה את לא תעשה".¹⁶ מודיע נקט הרמב"ס כמסקנת הגמara ע"י אחר ע"פ כלל של ריש לקיש שעדיין לקיים שניהם, והרי הרמב"ס עצמו נקט את כלל של ריש לקיש בהלי ציצית פ"ג ה"ו.

הרמב"ס פוסק¹⁷: "הדים שנקטם ראשו כשר. נשרו רובعلיו, אם נשטיירו שלשה עלין בקו אחד כשר. היו ענביו מרבות מעליו, אם יrokeות כשר ואם היו אדוות או שחורות פסול, ואם מעטן כשר. ואין ממעטין אותן ביום טוב לפי שהוא כמתוקן. עבר וליקטן או שליקטן אחד לאכילה הרי זה כשר". וכבר תמהו הרבה אחרים,¹⁸ מודיע השmittת הרמב"ס את פתרון הגמ"דאית ליה הווענה אחרית? ואם בדברי הגר"ח, כי"ש יהיה צ"ל "מלךן אחד אחר לאכילה". ובוזאי לפי הגרסאות שגרסו ברמב"ס "אחד אחר", שהרי הווי פסיק רישיה ולא ניחא ליה ושרי, וכך פתרה שם הגמara,¹⁹ ומודיע לא נתן הרמב"ס עצה זו?

וינהראה לומר בדברי הרמב"ס שוזאי פסיק רישיה חייב, כפי שנכתב, ולא חילק בין ניחא ליה לבין לא ניחא ליה, כפי שכותב הרמב"ס בהקדמתו: "ו/oraiti לחבר דברים המתבררים... בעניין האסור והמותר... כולם בלשון ברורה ודרך קירה עד שתהא תורה שבعل פה כולה סדרה בפי הכל ללא קושיא ובלא פירוק... דברים ברורים... עד שייחיו כל הדינים גלוין קטון ולגדול...". וממילא ישנים לרמב"ס שלושה סוגים שאין מלאכת מחשבת מלאה:

מלאכה שאינה צריכה לגופה - חייב.

דבר שאינו מתוכון - מותר.

דבר שאינו מתוכון בפסק רישיה - חייב.

15. הל' מילה פ"א ה"ט.

16. וכן כתב בפ"י מהלי טומאת צרעת הל' ה'.

17. בפרק חי' מהלכות לולב הל' ח'.

18. ערוץ לנר, חת"ם סופר, אבן האזל ועוד.

19. סוכה לג. ב.

היסוד ההגוני לדרך זו הינו בתוס' שבת קג, א ד"ה "בארעה". הגמ' שם הביאה ברייתא: "תנו רבנן: התולש עלישין והمزיד זורדים, אם לאכילה כגרוגרת, אם לבהמה כמלא פי הגדי, אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקركע כל שחן". ושאלת הגמרא: "אטו כולחו לא לייפות את הקrkע נינהו?" כלומר, בכל מקרה שיעור החיוב יהיה כל שחן. "רבה ורב יוסף דאמר תרויהו, באגס שנוי" [רש"י]: "שאין צריך לייפות". "אבי אמר, אפילו תימא בשודה דלאו אגס, יungan דלא קמייכון. והוא אבי ורבא דאמר תרויהו מודה רבינו שמעון בפסק רישיה ולא ימות? לא צריכא, דקעביד בארעה דחבריה". וכותב התוס': "פי' דהויא מלאכה שא"צ לגופה".²⁰ כלומר, Tos' נותן השוואה שפסק רישיה דלא ניחא ליה הווי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ונכוון שתוס' סובר שפטור בשניהם, ואילו הרמב"ם שפסק כר' יהודה חייב בשניהם. דבר זה יסביר את הבעייתיות בשתי ההלכות בפ"א שהבאנו לעיל. וכי מה הפרש יש בין אדם החורג עוף שרוצה את ראשו לשחק, לבין המכבה את הנר כי רוצה שנר החרס ישאר שלם? הרי לנו הבדל ייחיד שיש כאן מלאכה ודאית כיבוי אש והriegת עוף, אלא, שככיבוי מעוניין ובהriegת העוף אינו מעוניין ולא ניחא ליה, ובכל זאת חייב הרמב"ם שפסק כר' יהודה שלא רואה הבדל אם עושה מלאכה, או עושה פעולה שנגררת עמה מלאכה, ובשניהם חייב.

באשר להלכות שאינן מתוישבות לכוארה עם פסק הרמב"ם (צד נחש ומפיס מורסא), הרי מה ששמואל יתרץ יתרץ גם הרמב"ם, ורבו התירוצים בראשונים ובאחרונים. אלא שמסתבר שיש לדעת הרמב"ם מלאכות גרוועות שללא כוונה איןן נחשות למאכה, ולכן פתח למוגלה איינו בונה, וצדית נחש ללא צורך בנחש עצמו איינה מלאכה, ויש עוד דוגמאות שלכוארה איןן מתוישבות עם פסק הרמב"ם במאכה שאינה צריכה לגופה, והפתרון שכתבנו יפותר גם אותן.

הנה בפרק י"א מהלכות שבת הל' ז' כתוב הרמב"ם: "הנותל קיסם של עז מלפניו וקטמו לחצות בו שנייו או לפתח בו את הדלת, חייב". ולכוארה, אם קטימת קיסם היא מלאכה, מדוע דורש הרמב"ם צורך בגופה של מלאכה, הרי הוא פוסק כר' יהודה. וכן בפרק י"ב הלכה ב' כתוב הרמב"ם: "המכבה גhaltת של מתכת פטור". הרי שיש דברים שלא צורך בגופה של מלאכה אינם חשובים מלאכה כלל. והנה דברי הרמב"ם ברורים ומובנים ביותר.

20. וראה גם Tos' שבת עה, א ד"ה "טפי".

הרבי יצחק שלית

למורנו הדגול הרבי ישעיהו הדרי שליט"א, מקיים
עליה של תורה בירושלים העתיקה המתחדשת,
אהוב למלטה ונחמד למיטה, בזכרונו חסド נערים
בכרם ביבנה ובישיבת הכותל,
ובברכה עמוקה דלאב:
עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו,
הוא וביתו.

"כל העולה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב"

א. פירוש רש"י לכל שימושה

שנינו בראש פרק הבונה (שבת קב, ב): "הבונה, כמה יבנה והוא חייב, הבונה כל
שהוא, והמסתת והמכה בפטיש ובمعد הקודח¹ כל שהוא חייב. זה הכלל, כל
העשה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב. רש"ג אומר, אף המכחה
בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב, מפני שהוא כמתוך מלאכה".

לשון המשפט "זה הכלל, כל העולה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב",
מטה לחשוב שמדובר בכלל הנוגג בכלל מלאכות שבת. האמנם? האם לפניו כלל
הקובע **שמלאכה שאינה מתקיימת – לאורה**: שאינה מתקיימת בשבת, כלומר:
שאינה מחזיקה מעמד עד סוף השבת – אין שמה מלאכה? או שמא הכלל קשור
דווקא **למלאכות שהמשנה מדברת עליהם?** להלן נראה שראשונים נחלקו מן
הकצה אל הקצה בהבנת הכלל הזה שכלה המשנה.

בגמ' (קג, א) מצינו התייחסות ל"זה הכלל" שימושה: "זה הכלל לאתווי Mai,
לאתווי דחק קפיזא בקבא". ופירש רש"י **משמעות הכלל** היא, שגם אם העולה
את המלאכה התכוון להמשיך במלאכתו מאוחר יותר – הריהו חייב אם עשה
שיעור שיש המקיימים כמותו ואין מושיפים עליו, למרות שהוא עצמו עדין לא
השלים את מחשבתו. כגון, שרצה לחוקק בבול עץ כדי בנחת של קב, וחתק בשבת
נפח יותר קטן, של קפיזא, ודעתו להמשיך אחר כך – חייב, מפני שיש העושים
כלי בשיעור קפיזא.

לפי פירוש זה קשה הלשון "ומלאכתו מתקיימת בשבת", שהרי הכוונה שיש

1. הагתת הב"ח: והקודח. וכ"ה בכמה נוסחאות עתיקים של המשנה (ביניהם כה"י של פיהם"ש שהוגה לפי כתב ידו של הרמב"ם, ע' מהד' הרב Kapoor).

המקיימים כלכלה כזו לאורך זמן, ולא רק בשבת.² וכן, רשיי פירש במשנה: "שבת – עשו מלאכה קאי", ככלומר, שיעור לשון המשנה הוא: כל העשו מלאכה בשבת ומלאכתו מתקימת – חייב. וכ"פ הר"ן (על הרי"ף לז, א): "אהעשו מלאכה קאי, כל העשו מלאכה בשבת והיא מתקימת". והדוחק גלו, כי דומה שלא מצינו חבר לשון כזו בכולה מכלתין. והIMALACT שלמה פירש ש"בשבת" בא להדגיש שדין זה נהוג רק בשבת ולא בטהרות, כמבואר בगמ' (חולין כה, א): "תנו רבנן, גולמי כלכלי עץ טמאין... ואלו הן גולמי כלכלי עץ, כל שעמיד לשופר לשבע גראר לכרכוב להטיח בטונס, מחוסר כן או אוגן או אוזן טמא, מחוסר חטיטה טהור. מחוסר חטיטה פשיטה (רש"י: דלאו כלכלי הוא), לא צריכא, דחיק קפיזא בקבא" (רש"י): ואף על פי שרואו מלאכה, הוαι ולשם קב התחיל בו ודעתנו להשלימו, לא הווי גמר מלאכה). הרי שלענינו קבלת טומאה אין החוקק קפיזא בקבא נחשב לגמר מלאכה, והכל עדיין אינו מקבל טומאה, ולכן מדגישה המשנה ש"בשבת" חייב. ומפניו שהמשנה משווה בין הלכות שבת להלכות קבלת טומאה גם לעיל סג, ועוד.

והנה, לפי פירוש רשיי נראה שהכלל שבמשנה נהוג בכל המלאכות, והוא הוא הכלל האמור בברייתא להלן (קג): "עשה אחת – יכול עד שיכתוב את כל השם עד שיארוג כל הבגד עד שיעשה את כל הנפה, תיל מאחת, אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אותן אחת ואףלו לא ארוג אלא חוט אחד ואףלו לא עשה אלא בית אחד בנפה, תיל אותן, הא כיצד, אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיווץ בה מתקימת". ככלומר: שיש מקיימים כמוותה. כגון, שכותב 'נח' מינחו' ו'צד', אף על פי שהתוכון לכתוב 'נחו', ובเดעתו אכן להמשיך את המלה, כיון שאין' היא מלה שיש מקיימים אותה כמוות שהיא – הריהו חייב ברגע שנגמר לכתוב 'נח'.

ובטעם הדבר שהמשנה משמעה לנו את הכלל הזה דווקא במשנתנו העוסקת במלאכות בונה ומכה בפטיש, נראה לומר כך: שיטת רשיי (עד, ב ד"ה ואי חייטיה) היא, ש"אין בנין בכלים" בשום מקרה ובשום אופן, ככלומר שגם אם אדם עושה כלי מתחילה ועד סוף הוא אינו חייב משום בונה, ועל כרחך איפוא

2. בפירוש 'שנות אליהו על המשנה', שלפי דברי מהדייר הוא העורות שכתב תלמיד הגר"א בלמודו עמו את המשניות, מפרש כך: "פי אפילו אם מתקימת כן בשבת בלבד נמי חייב, אף שיויסיף אחר השבת, כמו דחיק קפיזא בקבא, הוαι ומהшиб אותה לשבת הוא מתקימת בשבת וחייב". אך מלשון רשיי במשנה ובגמ' לא משמע שסבירת החיוב היא משום שהחшибה לאותה שבת, אלא משום שיש בה שיעור כדי מינימלי שאחרים מקיימים כן, וחייב אף אם לא התכוון להשאירו במצב זה אפילו לשבת, אלא רצה להמשיך ולהזקק בשבת והפסיק באמצעות מסיבה כלשהי. ורי' לקמן בפנים ההקבלה לברייתא בדף קג, ב. ודברי השנו"א צ"ע.

ש"חיק קפיזא בקבאה" אינו משום בונה, אלא משום מכח בפטיש.³ ולפי זה יש להבהיר, שהמשמעות בהירה לומר את הכלל "כל העולה מלאכה ומלאכתו מתקיימת" דזוקא בדברה על מלאכת מכח בפטיש, משום שיש בזה חידוש: הiliary חושב שבמכחה בפטיש, שככל מהותו הוא גמר מלאכה – עי' דף עה, ב: "רבה ור' זירא אמרין תרויהו כל מיידי דעתך בה גמר מלאכה חייב משום מכח בפטיש" – לא יהיה חייב אלא אם כן גמר כל שבදעתו לעשות בכליה זה, ואם חקק רק חלקו לא יתחייב, קמ"ל שגם בזה, אם גמר חלק מהכלי והחליק את הדפנות של מה שגמר – הריהו חייב משום מכח בפטיש, אף על פי שבදעתו להמשיך לחוקק אחר השבת, הוαι לו יש המקיים כל קטון זהה.

ובברייתא אחרת המובאת להלן Kg, ב' שניינו: "והתניא הקודח כל שהוא חייב, המגרר כל שהוא, המעבד כל שהוא, הצר בכלי צורה כל שהוא, ר' שמעון אומר עד שיקדח את כולו, עד שיגורר את כולו, עד שייעבד את כולו, עד שיצור את כולו". וככתב רבנו חננאל בדף עה, ב (ובס' 'העיתים' עמי' 343 הובא בשם גאון, ואולי הוא מפי' רב האי גאון): "ווכן הצר בכלי צורה כל שהוא חייב משום מכח בפטיש, ואע"ג דפליג ר' שמעון ואמר עד שיצור כל הצורה, ייחידה היא". וכן פסק הרמב"ם (היל' שבת י, טז): "והצר בכלי צורה, אפילו מקצת הצורה, והmgrד כל שהוא, והעולה נקב כל שהוא... הרי זה תולדת מכח בפטיש וחייב".

ב. שיטת ר' שמעון בכותב חלק ממש

נעיין מעט בשיטת ר' שמעון. בתוספתא (יב,⁴ ג) מוצאים אנו את הברייתא הנ"יל

3. בגמ' נחקרו אמוראים: "העולה נקב כלול של תרגולים, רב אמר משום בונה, ושמואל אמר משום מכח בפטיש... ת"ש הקודח כל שהוא חייב (רש"י): וכל הקודח על מנת למלאות הוא, לתקוע בו יתד, ושלא למלאות קרי נוקב), בשלמא לרבות מיחוזי כמאן דחר חורתא לבניינא, אלא לשומו לאו גמר מלאכה הוא (רש"י): בשלמא נקב דלול איכא למימר מכח בפטיש, אבל זה שעומד לסתום לאו גמר מלאכה הוא), הכא במא依 עסקין דבזעה ברמצא דפרזלא (רש"י: במסמר ארוך של ברזל) ושבקיה בגויה (רש"י: לתלות בה) דהינו גמר מלאכה". נמצא שלפי שמויאל, כל הסיפה של המשנה עוסקת במלאכת מכח בפטיש. ולפי רב ייתכן ש"והקודח" חוזר למלאת בונה שבירישא, אך יתכן גם שרבע מודה לשומויאל שהקודח מדובר ברמצא דפרזלא, וחיבורו משום מכח בפטיש, כך שככל הסיפה מ"ויה המכחה בפטיש" מדברת רק במלאכה זו. ולכלויל עלמא ברור שדברי רש"ג שבסוף המשנה עוסקים במלאכת מכח בפטיש, וכך מבואר בתוספתא (יב, ב): "המכחה בפטיש אחד תפיחה גדולה ואחד תפיחה קטנה הרי זה חייב, רש"ג אומר אף המכחה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב, שכן מרידין טסין לעבודת המשכן" (באשר לפירוש דברי רש"ג – עי' בראשונים בדף Kg, א). מتابקש, איפוא, שהכלל האמור ביןתיים: "זה הכלל כל העולה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב", מתיחס קודם קודם כל מלאכת מכח בפטיש.

4. במהדי ר"ש ליברמן: י"א.

יוטר בהרחבה, ז"ל: "הקודח והגורר והקוץ כל שהוא הרי זה חייב. ר' שמעון אומר עד שיקדיח את צולו עד שיגור את צולו עד שיקוץ את צולו, הצר צורה עד שיצור את צולה, הצובע את העור עד שייצב את צולו, המעבד את העור עד שיעבד את צולו". לעומת זאת, בבריתא הראשונה המובאת בשבת קג, ב שניינו: "ר' שמעון אומר, ועשה אחת, יכול עד שיכתוב את כל השם עד שיארג כל הבגד עד שיעשה את כל הנפה, תיל מאחת, אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אותן אחדות ואפלו לא ארוג אלא חוט אחד ואפלו לא עשה אלא בית אחד בנפה, תיל אחת, הא כיצד, אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיווצה בה מתקיים". ולאחריה הדברים סוטרים. ותירצו התוס' (שם ד"ה תרי"ז), שביצירות דבר חדש, כגון כתיבה או אריגה או עשיית נפה, מודה ר' שמעון שחייב מיד כאשר יצר דבר גדול מינימלי שיש המקיימים כמותו, אף על פי שבเดעתו להמשיכו, אבל בתיקון דבר קיים, כגון במלאת מהה בפטיש או צביעה או עיבוד, מצריך ר' שמעון שיתיקן את צולו. כלומר: אין כאן דרישת שיטלים את כל מה שתכנן לעשות, אלא הדרישת היא שיעשה דבר חשוב. עשיית חצי כלי חדש, שיש המקיימים כמותו – היא דבר חשוב, אבל כלי קיים, רק חציו תוקן – אין זו מלאכה חשובה לדעת ר' שמעון. אם נבין בדברי ר' שמעון נובעים מدين "מלאכת מחשבת", נאמר שдин "מלאכת מחשבת" אינו מצריך שיעשה את כל מה שחשב לעשות, שהרי הכתוב מגלת "ועשה מאחת", אלא הוא מצריך שיעשה מלאכה חשובה, כמו שמקלקל פטור מדין מלאכת מחשבת (חגיגה י, ב), אף על פי שעשה מה שתכנן, כיון שאין זו מלאכה חשובה.

והנה הגמי' בדף קג, במתaska בבריתא הניל', שכן המשפט "יכול עד שיכתוב את כל השם עד שיארג את כל הבגד וכו' תיל מאחת" מופיע הן בדברי ת"ק והן בדברי ר' שמעון, והגמי' שואלת מיינייהם. הגמי' מנסה תחילתה לומר שר' שמעון מחמיר לעומת ת"ק, ומחייב לא רק בשם שמעון וכן מנוח אלא גם באמאזרך, אף על פי שלאותיות אא' כשלעצמם אין מובן. על כך מקשה הגמי': "למירא דר' שמעון לחומרא", ומביאה את הבריתא השנייה הניל': "ויהתニア הקודח כל שהוא חייב, המגרר כל שהוא, המעבד כל שהוא, הצר בכל צורה כל שהוא, ר' שמעון אומר עד שיקדיח את צולו, עד שיגור את צולו, עד שיעבד את צולו, עד שייצור את צולו". ומסיקה הגמי' שצריך לגרוס בדברי ר' שמעון: "יכול עד שיכתוב את הפסיק צולו תיל מאחת", אבל בפחות מהשם צולו אין ר' שמעון מחייב. מדברי התוס' מוכח שהבינו שרק לגבי כתיבה ר' שמעון חולק, אבל באריגה ובעשיות נפה מודה ר' שמעון שבאורג שני חוטין ובעשה שני בתני נירין חייב (ל' התוס'): "דבאorig שעושה דבר חדש שאינו בעולם מחייב שפיר בשני בתני נירין", ונראה שצ"ל: בשני חוטין ובנפה בשני בתני נירין, אבל הרاء"ד בפירושו

לספרא, שם מופיעה הברייתא הראשונה שבגמ' (דיבורא דחויה, פרשタ א' פרק א'), פירש שגס באriegה ובעשיות נפה ר' שמעון חולק, וכתב: "ונראה לי דבגד עד שייארוג שלש על שלש, ונפה וכברה עד שייארוג כדי נפה וכברה קטנה שכיווץ בה מתקיימת".

לפירוש הראב"ד ברור שגס בחלוקת זו העיקרונו הוא שר' שמעון דורש מלאכה יותר חשובה מת"ק: בעוד שלת"ק די בשני חוטים ושני בתים נירין, לפי ר' שמעון דרישה אריגה של בגד מינימלי, שהוא ג' על ג' אצבעות, ועשיות בתים נירין כדי נפה וכברה קטנה. אך השאלה היא מדוע הכותב נח מוחור איינו חייב, והלא גם נח הוא מלה בפני עצמה, ואם משומש שלא נעשתה כל מחשבתו, הלא גם בכותב שם שלם מtopic פסוק שלם שרצה לכתוב – לא נעשתה כל מחשבתו. ובודאי שלפירוש התוס', שבאריגה ועשיות בתים נירין ר' שמעון מודה לת"ק שהשיעור מינימלי חייב, קשה מדוע הכותב נח מוחור פטור לר' שמעון.

ונראה לומר שלדעת ר' שמעון הרוצה לכתוב מלה בעלת ממשימות, וכתוב רק חלק ממנו, שהיא מלה בעלת ממשימות אחרות, שאליה לא נתכוון כלל – הרי זה לא נעשית מחשבתו, ואיינו דומה לאORG רק חלק מבגד, שמה שעשה הוא חלק מהבגד, ולא בגד אחר.

ג. פירוש רב האי גאון ל"חק קפיזא בקבא"

הרשב"א והר"ן בחידושים כתבו בשם רב האי גאון, ש"חק קפיזא בקבא" פירושו שעשה בכלי של קב סימן שעד כאן הוא קפיזא, כעין מה שאמרו במשנה במנחות (פז, ב): "שנתות היו בהין", כלומר שהיו בכלי של הין סימנים עד היכן היא רביעית ההין, עד היכן שלישית ההין וכו'. וכן פירשו **רבנו חננאל בסוגיותנו וה'ערוד'** ערך חק (ג'). ולכאורה אפשר להבין את הכלל של המשנה לפירוש רה"ג כמו לפירוש רשי"י, דהיינו שחקק בקב סימן של קפיזא, וכוונתו לחוקק עוד שנותות נוספות, וחייב על חלק מגמר המלאכה שתכנן, כי יש המקיים כן. אך בשני המקרים הנוספים שנזכרו בהם קבא וקפיזא, במנחות כד, א' ובחולין כה, א', משמע שקבא וקפיזא זהו צמד קבוע של מידות, ובפשטות הכוונה גם כן לקבא וקפיזא בלבד, ואיינו רוצה לחוקק מידות נוספות.⁵

5. הר"ן בחידושיו הביא את פירושי רשי"י ורה"ג ל"חק קפיזא בקבא", אך לא פירש את לשון המשנה, ובפירושו לרי"ף – שם אינו נזכר עניין "חק קפיזא בקבא" – פירש הר"ן את לשון המשנה כרש"י. ואין הכרח להסיק מזה שהבין כך את המשנה גם לפי רה"ג. ומכל מקום מכלל אפשר לא יצאו.

ולפי זה נראה לומר, שלפירוש רה"ג, הכל האמור במשנתנו – "כל העשו מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חיב" – אינו אלא הגדרת **"מלאכת מכה בפטיש"**, דהיינו, שכל העשו בכל דבר שהוא הגימור של הכל, שכן הוא מתקיים, חיב עליו משום מהה בפטיש. וכך שאמם כן לכואורה מיותרים דברי הרבה ורי זира בגמ' עה, ב "כל מיידי דאית ביה גמר מלאכה חיב משום מהה בפטיש" – ייל שאמם ממשנתנו, היינו אומרים שהכוונה דזוקא לסיום מלאכת יצירת הכל עצמו, דהיינו תשימושו, קמ"ל רבה ורי זира ש"כל מיידי", אפילו גמר ייפוי הכל, כגון "הצר צורה בכליה" (רש"י: לנאותו), או "דשקל אקופי מגליימי" (שמסיר חוטים וקיסמים שנתלו באrieg), הנזכרים בגמ' שם, אף הם בכלל גמר מלאכה וחייבם עליהם משום מהה בפטיש.

ובן שהkowski בלשון המשנה "iomלאכתו מתקיימת בשבת חיב" – קיים לפירוש רה"ג כמו לפירוש רש"י, ומה שנאמר ביחסו לפירוש רש"י אפשר גם לגבי פירוש רה"ג. אך לכואורה מהסוגיה בחולין כה, אם פירכה לעצם פירוש רה"ג ל"חק קפיזא בקבאה", שהרי כך למדנו שם: "תנו רבנן, גולמי כליע טמאין... ואלו הן גולמי כליע טמא, כל שעטיד לשוף לשבעץ לגרר לכרכבל הטיה בטונס, מחוסר כן או אוגן או אוזן טמא, מחוסר חטיטה טהור. מחוסר חטיטה פשיטה, לא צריכא דחק קפיזא בקבאה". ולכואורה ברור ש"חק קפיזא בקבאה" הוא כפירושי, שהתחילה לחוקק את עצם הכליל ועדין לא גמר, שהרי הגמ' מדברת על "מחוסר חטיטה". ואין לומר ש"חטיטה" היא חיקית הסימן של הקפיזא, שהרי הגמ' מבקשת: "מחוסר חטיטה פשיטה", ואם מדובר בחריצת הסימן Mai פשיטה, אדרבה, יותר מסתבר שдинו יהיה כמו "לשוף לשבעץ לגרר לכרכבל" וכו'. אלא וזה ש"חטיטה" היא עצם יצירת החלל הכליל, ואם כן תמורה לפרש את הביטויי "חק קפיזא בקבאה" בסוגיותנו באופן שונה מאשר בסוגיה בחולין.

את הפתרון לתמייה זו מוצאים אנו ב'עירוך' ערך 'חט' (ו'), וזה לשונו: "ובפ"ק חולין בגמ' הטהור בכליע טמא, מחוסר חטיטה טהור פשיטה, לא צריכא דחט קפיזא בקבאה, פי' זה העצם כוונתו לחוקק בו קב וחkek בו קפיזא ורוצה להשלימו לקב, כיון שאין רצונו לקפיזא אלא לקב, אחר כוונתו הולכין". הרי שלא רק שאין קושיה על שיטת רה"ג מהגמ' בחולין, אלא ייל שמשם למד את פירושו, כי אם הגמ' משתמש שם בלשון "דחת" וכאנ בלשון "דחק", אין זאת אלא שמדובר בעניינים שונים: שם מדובר בחטיטה החלל של הכליל, ואילו כאן מדובר בחיקית סימן בכליל.

ויש להעיר מלשון הגמ' שבת יא, ב: "אלא מעתה הדיות שחkek קב בבקעת בשבת" וכו', ע"ש, שכן "בקעת" היא בודאי בול עץ ולא כליל, ואם כן "חkek" היא פעולה יצירת החלל, וזה לכואורה ברש"י. אך רה"ג יאמר ש"חkek" אכן

מופיע גם במשמעות של יצירת חלל, כמו למשל בשבת זו, ובסתוכה ד, א על חלל שאין בגביו עשרה טפחים ו"חיקק" בו להשלימו לעשרה, אבל "חיק קפיזא בקבא" משמעו שיש כבר קב, דהיינו חלל של קב, ואם כן החקיקה אינה אלא חריצת סימן. ורש"י אכן הוצרך להידחק קצת ולפרש ש"בקבא" הינו "בגולם גدول הרואוי לחוק בו קב".

ד. האם דרושא מלאכה מתקימת בשבת?

מצינו לmagid משנה שהבין את הכלל שבמשנתנו בדרך שלישית, השונה מפירושי רש"י וורה"ג.

כתב הרמב"ס במלאת צובע (להלן שבת ט, יג): "וain הצובע חייב עד שייהי צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או שר על גבי ברזל או נחושת וצבעו פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שאין מלאכתו מתקימת בשבת פטור". וכtablet המגיד משנה שם: "וain הצובע וכו' – זה נלמד מדין הכותב, שאינו אלא בדבר המתקיים, כאמור פי' י"א (מפרק הרמב"ס). ובמשנה פרק הבונה, זה הכלל כל העולה מלאכה ומלאכתו מתקימת בשבת חייב ע"כ". ובמלאת כותב, על לשון הרמב"ס (יא, טו): "AIN מתקימת בשבת חייב ע"כ". כתבת המ"מ: "משנה כתובה למאלה (בהי"א: "כתב במשקין... ובכל דבר שאינו מתקיים פטור", שבת קד, ב), וכך כתבת פרק ט' משנה מוכחת בכל מלאכת שבת בעין דבר המתקיים". כלומר: המ"מ חוזר ואומר שמלבד המפורש במשנה לגבי כותב, צריך שיכתוב בדבר המתקיים, יש לנו במשנה בראש הבונה כלל בכל המלאכות, צריך שתהיה מלאכה מתקימת, וזהו כתבת הרמב"ס: "וכל שאין מלאכתו מתקימת בשבת פטור".

והימשנה ברורה (שג,כו שעה"צ ס"ק ס"ח) הביא בדבר פשוט את הכלל האמור במשנתנו לפי הבנת המגיד משנה, דהיינו שבכל המלאכות צריך שתהיה המלאכה מתקימת, וכtablet שלשון המשנה "ומלאכתו מתקימת בשבת" משמעה לכוארה שמספיק שהקיים יהיה בשבת עצמה, אך מרשי שפירש ש"שבת" מוסב על העולה מלאכה ממשע שלא די שהמלאכה תתקיים בשבת עצמה, אלא צריך שתתקיים לאריך זמו. ומלשון הרמב"ס "וכל שאין מלאכתו מתקימת בשבת פטור" מוכיח המ"ב שלו "שבת" מוסב על "מתקימת" (שהרי הרמב"ס אינו מזכיר במשפט את העולה או את העשייה, כך שנוכל לייחס את "שבת" לפועלה), כלומר שמספיק שהמלאכה תתקיים בשבת עצמה.

והנה, המ"ב לא הזכיר שרש"י פירש את המשנה באופן אחר למורי, ושלפי פירש"י המשנה אינה עוסקת כלל במשמעות הקיום שלтвор המלאכה, אלא רק

בשאלה מה נחשב לסיום מינימלי של המלאכה. וה'ח'י אדם' (ה'ל' שבת כלל כ"ז נשמת אדם א') וה'אגלי טלי' (האופה ו, ט ס"ק י') אכן כתבו שלפי פירוש'י והר'ין אין ללמידה מהמשנה שצורך שתהיה המלאכה מתקינה. ויתכן שכונת המ"ב רק לומר, שלהינתה ה'מגיד משנה' במשנה, שהוא נוקט במוותה, אם נפרש כרש'י ש"בשבת" מוסב על העוצה – לא יוכל לומר שמספיק שהמלאכה מתקינה בשבת.

וה'ח'י אדם' הבין בדברי הרמב"ם, שאין כוונתו לקבוע כלל בכל המלאכות, אלא על מלאכת צובע הוא אומר "וכל שאין מלאכתו מתקינה בשבת פטור", וחידשו הוא שהצובע שווה בזה לכותב, וגם בו צריך שהצבעה תהיה מתקינה, בשם שהמשנה בדף קד, ב אומרת לגבי כותב. ויש להבין שהטעם הוא, שהכתבה, בהבדל מהדיבור, תפקידה לשמר את המילים שלא תאבדנה, כדי שאפשר יהיה להזכיר בהן מחדש על ידי הכותב, ולכך החשיבות של כתיבה היא רק כשהיא נעשית בדבר המתקיים. והוא הדין לגבי צבעה, שהיא שימור של רושם אסתטי, כך שאפשר יהיה להתרשם ממנו מחדש.⁶

6. ולפי זה יתכן שלשון הרמב"ם "שאין מלאכתו מתקינה בשבת פטור" אין פירושה שהקיים צורך להיות רק בשבת, אלא הכוונה שלגבי איסור מלאכה בשבת צורך שהצבעה תהיה בת קיימה, מה שאין כן לגבי הלכות אחרות, כגון לגבי איסור הנאת צבעה בקליפה ערלה (עי פיהם יש ערלה א, ח), שגם צבעה אינה של קיימת אסורה מן התורה, וכך אין שפירוש הימלאכת שלמה' במשנה ש"בשבת" הוא בניגוד לטהרות. ובפיו יד פשוטה על הרמב"ם לרנ"א רבינו ביז' שLIGHT, פירש את ההלכה כ'ח'י אדם', ובסוף הפירוש כתב: "כל שאין מלאכתו, מלאכת הצבעה, מתקינה – בשבת פטור", והფיסוק מתאים למ"ש בפנים. אך בוגר נוסח הרמב"ם פיסק: "שאין מלאכתו מתקינה בשבת – פטור". ואחד מהם נראה ט"ס.

ויש להעיר עוד, כי הח"א כותב שהטעם שהרמב"ם פוסק (כב, כג) שאשה המעבירה סרק על פניה יש בזה רק איסור שבות, ואני חייבת משום צובע, הוא משום שהצבעה על הבשר אינה מתקינה. וקשה, שכן לגבי כותב פסק הרמב"ם (יא, טז): "הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור, ואף על פי שהחמיות בשרו מעברת הכותב לאחר זמן הרי זו דומה לכותב שנמקך", ומאי שנא צובע? מקור הפטור במעברת סרק על פניה הוא במגמי' צה, א, שנחלקו שם רשב"א משום ר' אליעזר וחכמים בכוחלת ובמעברת סרק על פניה האס חייבת או פטורה, והרמב"ם פסק בחכמים, שאסורה רק משום שבות. ובענין כוחלת כתוב הרמב"ם (כג, יב) שהשבות היא משום כותב, וזה כגירות ר' ר' ר' בגמי' צה, א "כוחלת משום כותבת", והרי לגבי כותב ראיינו שהרמב"ם פוסק בפירוש שהכותב על בשרו חייב, ועל כרחך שהטעם שחכמים פוטרים הוא משום שלדעתם כחילה אינה דרך כתיבה, וה"ה למעברת סרק שאינה דרך צבעה, בגין אופן הפעולה, ולא בגין העמידות. ומצינו שמאותה סיבה הרמב"ם (יא, א) לא פסק כרב (עה, א) שהחוות חייב גם משום צובע בית השחיטה בדם, אלא כשמיואל שהחוות חייב רק משום נטילת נשמה. ויש ראשונים שפסקו כרב וכרש"א בשם ר' אליעזר, אך לכוארה אין זה משום שצבעה אינה צריכה להיות מתקינה כמו שכותב הח"א.

הבנת הימגיד משנה' בשיטת הרמב"ם נתקלת בקשאים אחדים: קודם כל, מה פירוש הגמ' "לאתווי דחק קפיזא בקבא"? האם יש חידוש בכך שהחוקק קפיזא בקבא – בין לפירוש רשי' שיווצר את חלל הכליל, ובין לפירוש רה'ג שהחוקק סימן בכליל – מלאכתו מתקימת, כלומר עומדת לאורך זמן? שנית, להלן (קיג, א) אומרת המשנה לגבי מלאכת קשור: "כל אמר ר' יהודה, כל קשר שאינו של קיימה אין חייבין עליו", ואם כפירוש המ"מ, הלא זהה הכלל של המשנה בכל המלאכות האמור בראש הבונה, ומה מוסיף ר' יהודה? [בשלמא לגבי כותב, המשנה (קד, ב) מפרטת איזה כתוב מתקיים ואיזה לא, וייל שזהו פירוט הכלל שנאמר בראש הפרק, אבל ר' יהודה אומר באופן סטמי את הכלל עצמו]. אמןם, אם נבין כמו'ב, שהכלל בראש הבונה הוא שצורך מלאכה המתקימת בשבת עצמה, וailו בקשר צורך יתקיים יותר מאשר בשבת עצמה – ניחא.

עוד יש להזכיר על הבנת המ"מ, שהרי מצינו מלאכות שאין המלאכה מתקימת לאורך זמן, ואף לא במשך כל השבת, ומכל מקום חייב, כגון הбурלה, שאין האש מתקימת אלא כל זמן שיש חומר בעירה, וכשהוא כלה – מיד היא כבה מלאיה, ואף על פי כן "המבעיר כל שהוא חייב" (להלן שבת יב, א). [ואין טעם לומר שהמלאכה היא כילוי חומר העירה בדרך של שריפה, ודבר זה מתקיים, שהרי הכתוב אומר "לא תבערו אש", ומשמעותה המלאכה היא יצירת האש, ולא כילוי הדבר הנשרף]. וכן לגבי מלאכת בישול מצינו (עד, ב): "אמר רב בר רב הונא, האי מאן דארתח כופרא (רש"י: שהתיק זפת) חייב משום מבשל, פשיטה, מהו דתימא כיון זהדר ואיcosa (רש"י: חזר ומתקשה) אימא לא, קמ"ל". הרי שחייבים על בישול אף על פי שתוצאותיו מرتبطות מאליהם אחר שעה. גם במלאכת הוצאה או מרתת הגמ' (צז, א) שלמ"ד "אמרין קלוטה כדי שהונחה", הזורק מריה"י לריה"י וריה"ר באמצעות חייב משום מರיה"י לריה"ר, אף על פי שהחפש לא התקיים בריה"ר כלל, אלא המשיך לנוע ויצא מריה"ר. [ואין זה דומה למי שהוציא חוץ והניחו בריה"ר, ומיד בא הוא או אחר ולקחו חורה לריה"י, כי שם אלמלא המעשה הנוסף היה החפש מתקיים, אבל כאן מעצם טبعו של המעשה הראשון, המחייב, נובעת אי האפשרות שהחפש יתקיים בריה"ר]. עוד הקשה בפי ייד פשוטה על הרמב"ם הל' שבת ט, יג הניל': אם כהנת המ"מ, שהרמב"ם קבע כלל לכל המלאכות – מדוע לא כתבו בפרק א', במקום שהביא את כללי המלאכות?

ונראה שאת שתי הקשיות האחרונות אפשר לתרץ אחת בחברתה, ולומר שגם המ"מ מודה שאין הכלל של "מלאכתו מתקימת" נהוג בכל המלאכות ממש, אלא יש מלאכות בוודאות שמעצם טבעו הן נעשות לשעתן, ואין צורך בהן קיום, כגון הбурלה ובישול, או הוצאה מרשות לרשות, שאדם רגיל להוציא חוץ

לשימוש כלשהו ומיד להחזירו, וכוכנת המשנה בכלל זהה רק למלאות שלפי טبعו חן נועות בזמן ממושך, שבוחן אם עshan עראי, באופן שאין יכולות להתקיים, פטור. והואיל וכל זה אינו נהוג בכל המלאכות ממש, לא הביא הרמב"ם בפרק אי', שם הוא מביא את הכללים הנוגעים לכל המלאכות, אלא כתבו במקומות שהזדינה לו דוגמא מתאימה באחת המלאכות המתקיימות.

ה. החילוק שבין אינה מתקיימת לבין עשויה בזמן

החשיבות הראשונות שהקשינו על ה' מגיד משנה', הסובר שצריך במלאות שבת מלאכה המתקיימת, היו: מה החידוש ב"חק קפיזא בקבא", ומדוע צריך כלל מיוחד במלאת קשור שהוא קשר של קיימת. ונראה לתרץ את שתי הקשיות על ידי הבדיקה בין מלאכה שאינה מתקיימת מצד עצמה, דהיינו שהיא מتبטלת במשך הזמן מלאה, לבין מלאכה שמצד עצמה היא יכולה להחזיק מעמד זמן רב, אלא שהעשה אותה מתכוון לסתורה אחר זמן קצר. הכלל של המשנה בהבונה קבוע, שהמלאכה צריכה להיות מתקיימת מצד עצמה, אך כל שהיא מתקיימת מצד עצמה, אף על פי שבเดעתו לסתורה אחר זמן קצר – אין בכך כלום. וזה פירוש "לאתוויי דחק קפיזא בקבא", דהיינו שעשה חلل של קפיזא ובדעתו להמשיכו, אף על פי שהמשך החקיקה יש בו ביטול של גימור הכללי שעשה עד כה (שעליו הוא חייב משום מכחה בפטיש), שהרי חוטט את קרקעיתו ומסלול אותה, ויוצר קרקעית חדשה, מכל מקום היהות שמה שעשה לא יתבטל מלאו – הרי זה חייב בקשר, לעומת זאת, יש דין מיוחד שצריך שהיא בדעתו לקשור בזמן מרווחה, אבל אם בדעתו להתייר אחר זמן קצר – אין זה קשר שחייבים עליו, אף אם אינם מتبטל מלאו, וזה פירוש המושג "קשר שאינו של קיימת" בדברי ר' יהודה. [עי' רמב"ם הל' שבת י, ג: "...מןני שכל אלו הקשרים מעשה הדיות הן ואין של קיימת אלא פעם קשר ופעם מתיר, ולפיכך מותר לקשור אותן לכתהילה". ועי' גם ב' מגיד משנה' שם על השגת הראב"ד⁷].

7. הראב"ד כתב בתוך דבריו: "זוגם אינו של קיימת שהרי הוא חבל של גמי", והעיר על כך המ"מ: "ומ"ש אינו של קיימת שהרי הוא חבל של גמי גם כן מתמייה, שאין קשר של קיימת תלוי באיכות החבל, אלא בנסיבות הקשר ולמה שקשרין אותו, ולדבריו אין קשר של קיימת אלא בדבר חזק הרבה שיעמוד זמן זמנים". והנה ה'אבני נזר' (או"ח סי' ר"י אות ט"ו) למד מדברי המ"מ הללו, שלדעתו קשר שחוש להתייר אחר זמן נחשב לאינו של קיימת, ואילו קשר המתנתק מלאו לאחר זמן נחשב של קיימת, ותמה על סברת המ"מ בזה. אך לענ"ד אין המ"מ מדבר באותו משך זמן, אלא: קשר שדעתו להתייר אחר זמן מסויים (שהרמב"ם אינו מפרש את ארכו), ובוודאי קשר שייתנתק מלאו אחר זמן זה, אינו קשר של קיימת. אבל קשר שאינו בדעתו להתייר, אלא שידוע שייתנתק מלאו אחר זמן יותר ארוך מהזמן המכ"ל - נחשב קשר של קיימת, כי אין צורך ذוקא בקשר "שיעור זמן

ומצינו בירושלמי (פ"ז ה"ב): "מה קשירה הייתה במשכן, שהיה קשורין את המיתרים, ולא לשעה הייתה, אמר ר' יוסה מכיוון שהיו חוניין ונושען על פי הדבר כמי שהוא לעולם"⁸ א"ר יוסי (להלן מוכח ש策יך להוסיף: כי ר' בון), מכיוון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ, כמו שהיא לשעה. א"ר פינחס, מתופרי ירעות למדוע, נפסק היה קשורו" (כבבלי עד, ב). ולהלן: "מה בניין היה במשכן, שהיה נתניין קרשים על גבי אדנים, ולא לשעה הייתה, אמר ר' יוסה מכיוון שהוא חוניין ונושעים על פי הדבר כמי שהיא לעולם, אמר ר' יוסי כי ר' בון מכיוון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה⁹, הדא אמרה בניין לשעה בניין". הרי שלדעת ר' יוסי בר' בון, אף על פי שקשריה לשעה אינה קשירה, וכל הקשור על מנת להתריר לאחר זמן פטור, כי בעינן קשר של קיימה – בסתם מלאכות, כגון בונה, מלאכה הנעשית על מנת לטוטרה לאחר זמן נחשבת מלאכה.

לעומת זאת, ידוע מסווגיות אחדות שבנין עראי אין חייבים עליו, עי' ביצה לב, ב: "בניין קבוע אסורה תורה, בניין עראי לא אסורה תורה", ובסוגיות פקק החלון שבת כה, ב. ואין נראה שר' יוסי בר' בון חולק על כך. ובטעמם הדבר ייל על פי הימגיד משנה, שאוהל עראי – כגון קדרה על שתי חביות (ביצה שם), או פקק החלון – אינו מחזק מעמד לאורך זמן **מצד אופן עשייתו**, כי כל העובר ונוגע בו, אדם או חייה או רוח חזקה, מזיזו וסותרו, ואין זו מלאכה המתקיימת. מה שאינו כן במשכן, שנבנה היטב באופן ששותם דבר לא יזינו ממוקמו, אלא שנבנה על דעת לפrankו לאחר זמן¹⁰.

זמנים". וקשר בחבל של גמי יכול לעמוד לדעתו יותר ממשך הזמן שבו הקשר נחשב לאינו של קיימה. ומה שהביא האין (ס"י קע"ח אות ט-ג) מרשי"י בסוף שבת, ע"ש - המ"מ יאמר שהראיה שהקשר לא היה של קיימת אינה מזה שהקשר היה של גמי, אלא מעצם מטרת הקשירה. ראה לכך קשר המתנקט מאליו אחר זמן אין חייבים עליו, מדברי הרמב"ם להלן שם (ה"ח): "הפטול חבלים מן החוץ... הרי זה תולדת קשר וחיב, ושיעורו כדי שיעמוד החבל בפטילתו ללא קשרה שנמצאת מלאכתו מתקיות", והמ"מ כמובן אינו חולק על זה.

8. בדף ונציה נדפס כאן בטעות: לשעה, ולהלן פט"ו ה"א מופיעשוב בגירסה הנכונה.

9. בדף ונציה נדפס כאן: לעולם. ותוקן בדףים המאוחרים עפ"י המוכח מההמשך (ולגירסת ד"יו יש לקרוא בתמייה, עי' ירושלמי כפשוטו לר"ש ליברמן, עמ' 149).

10. הילבוש כתוב (שם, ז) בספר שכותבות על חודי הדפים שלו אותיות, אסור לפתחו בשבת, כי הפתיחה היא מחיקה והסגירה כתיבה, "וקרוב אני לומר שחייבים עליו חטאתי". כלומר: אף על פי שככתייה לדברי הכל צריך דבר המתקיים, אין זה דומה לכתייה בדבר שאינו מתקיים, כי הכתיבה עצמה מתקימת היטב, אלא שבדעתו לਮחוק אותה לאחר זמן על ידי פתיחת הספר, ולחזור ולכогבה על ידי סגירתו וכו'. אך בשוויות הרם"א (ס"י קי"ט) נשאל שאלה זו עצמה, האם מותר לפתחו בשבת ספר שכותבות על חודי דפיו אותיות, והשיב:

ואם אין סוברים כ'מג'יד משנה' שככל המלאכות דרישה מלאכה המתקיימת, ייל שבדוגמאות של בניית עראי מדבר על פעולות שאין ראויות להיקרא בינוי, כי לא נשו לשם יצירת מבנה, שהוא מעצם מהותו דבר יציב וקבוע, אלא לשם שימוש עראי כלשהו (גם סגירת החלון היא מניעת כניסה הרוח וכד' ברגע זה, אך בדרך כלל בעל הבית מעוניין בחalon פתוחה, ואין הפסק חלק מהמבנה).¹¹

"נראה Duis לזרק בא טובה, דהא קייל סוף הבונה כתוב במשקיןumi במיל פירות באבן דרכים ובכל דבר שאינו מתקיים פטור, וידוע לכל פטורי דשבת פטור אבל אסור, ובנדון זה עיג' דאיינו מתקיים כתוב זה מ"מ הוה כתיבה ומחיקה", ולבסוף הוא מסיק שאין כאן איסור מסיבה אחרת, והיא שמחוסר קריבה איינו כלום, כמו כן בגמ' קד, ב, ולכן פתיחת הספר אינה מחיקה וסגיירתו אינה כתיבה, ונחשב שהכתב כל הזמן כתוב ועומד. ומכל מקום מתחילה סבר הרמ"א שיש בו לכל היתר איסור דרבנן, כי נחשב לכך שאינו מתקיים. הרי לכואורה שחולק על הילבוש, ולדעתו אין הבדל בין איינו מתקיים מצד עצמו, לבין איינו מתקיים מצד תכונן האדם לבטלו. וכך הבין ה'אבני נזר' (או"ח סי' ר'י אות י"ג). אך לענ"ז אין זה מוכרת, וייל שאף הרמ"א מודה שאדם הכותב על דף רגיל על מנת למוחקו לאחר שעה - חייב חטא, ומה שכטיבת על חודי הדפים נחשבת לדבר שאינו מתקיים הוא משום שכטיבת על חודי הדפים הרי היא סגירת חalon, או כש피ית קדרה על חביות, שבידוע שדבר זה לא יתקיים זמן רב, כי גם אם הוא לא יפתח את הספר - אחר יפתח אותו שלא מודיעו, או שקטן יעלעלו בו, או שיפול ממוקמו ויפתח מאליו, וכל מה'ג הרי זו כתיבה שאינה מתקימת.

ה'משנה ברורה' הניל פסקה ד', ייחס את הכלל של ה'מג'יד משנה', שמלאכה שאינה מתקימת אין חייבים עליה, לתוס' צד, ב ד"ה וכי. לשון המשנה שם: "הגודלת (רש"י: שערה)... ר' אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות". ובגמ': "משום מי מהיבא... אמר אבין אמר יוסי בר' חנינא גודلت משום אורגת... אמרו רבנן קמיה דר' אבחו, וכי דרך אריגה בכך... אלא אמר אבחו לדידי מפרשא לי מיניה דר' יוסי בר' חנינא... גודلت... משום בונה, וכי דרך בנין בכך, אין כדדרש ר' שמעון בן מנסיא, ויבן ה' אל-לקים את הצלע, מלמד שקידעה הקב"ה לחווה והביאה אצל אדם, שכן בכרכי הים קוראים לקלעתה בניתה". ופירוש התוס' בתירוץ השני, שאין דרך אריגה בכך כי "אין סופה להתקיים, שעומדת לסתירה". והמ"ב כנראה הבין שכוונת התוס' שהיא נסתרת מלאיה לאחר זמן, כמו בכתב בדבר שאינו מתקיים שהביא המ"ב שם. ולפי זה יוצא שבבונה דרך בנין הוא לר' אליעזר ע"פ שנستر מלאיו לאחר זמן, אך קשה, הלא גם ר' אליעזר פטור בנין עראי, כמפורט להלן כקה, בחלוקת של פסק הhalon.

וה'אבני נזר' (צוין לעיל הערכה 7) הבין שמדובר בנסיבות היבט את קצה הקליעה, כך שיכולה להתקיים זמן רב ואני נסתרת מלאיה, ומה שכטבו התוס' שעומדת לסתירה, פירושו שבודאי תשטור אותה בידיים אחר זמן לא רב (כדי לחפור ראשה וכד'). ולפי זה מישוב שלדעת ר' אליעזר אין זה בנין עראי, אלא "בנין לשעה", ולפיכך חייבים עליו (ולדעתי חכמים אין על בנין השיער שם בנין כלל, ואני ללמדך מלשון הכרחי הים לדין מלאכה בשבת, או שהם סוברים שהוא בנין עראי). להבנת הא"ן מוכח איפוא מהסוגיה, לפי התירוץ השני של התוס', שאrigה לזמן אינה אריגה, כמו בקשירה. ובטעם הדבר נראה, שבקשירה כל עניין המלאכה הוא קירוב וחיבור של חוטים או של קצות חוט, ואין שינוי בעצם החוטים, וכן כל שהחיבור הוא רק בזמן - אין חשוב כלל. והטעם שהמשנה אמרה את

ו. פירוש רביעי לכלל שבמשנה

הריטב"א משתמש בדבריו הירושלמי הנ"ל לפרש את הכלל שבמשנתנו באופן שונה מפירושו שאר הראשונים. אחר שmbיא הריטב"א את פירוש רשיי, שי"כ העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת" שיערו: כל העושה מלאכה בשבת וכו', הוא מוסיף: "ויש שפирשו דהכי קאמר, דאפיו אין מלאכתו אלא לשעה, שאיןנו בניין קיים אלא לבו ביום בלבד, חייב, וכענין שאמרו בירושלמי בניין לשעה בניין".

הרי כאן פירוש רביעי לכלל שבמשנתנו: הכלל מתיחס למלאכת בונה, שבהفتحה המשנה (ר' لكمן), והוא אומר שאפיו לא נבנה הבניין אלא בשבת – חייבים עליו, והטעם הוא משום שבניין לשעה samo בניין. פירוש זה הפוך במשמעותו מפירושו של הימגיד משנה: בעוד שלפי המ"מ המשנה באה להצריך שהמלאכה תהיה מתקיימת (לאורך זמן, או לפחות בשבת זו, כהינת המ"ב בדברי הרמב"ס), הרי שלפי הריטב"א המשנה באה לומר שאין צורך שהמלאכה תתקיים לאורך זמן, אלא די שתהיה מתקיימת בשבת. ומהירושי שmbיא הריטב"א מוכח שאין הכוונה לצריך שתתקיים כל השבת דוקא, אלא הכוונה: לשעתה, שהרי "יש אשר יהיה הענן מערב עד בוקר ונעלת הענן בבוקר ונסעו" (במדבר ט, כא), ככלומר שגם בניין לפחות מימה שמו בניין. ולכאורה פשוט לשון המשנה מטה לפירוש הריטב"א יותר מאשר לפירוש הימגיד משנה, שהרי המשנה נוקטת לשון חיובית: "כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב", ואילו לפי המ"מ היה למשנה לנוקט לשון שלילית, דהיינו לומר שככל העושה מלאכה ומלאכתו אינה מתקיימת בשבת פטור.

אמנם, יש להדגיש כי מבחינת המסקנות ההלכתיות אין פירושי המ"מ והритב"א סותרים, כי לפי מה שהסביר לעיל לפי המ"מ, המשנה אומرت ש滿אכה שאינה מתקיימת, אלא נסתרת מלאיה לאחר זמן, אין חייבים עליה, ואילו לפי הריטב"א המשנה אומרת שאם עשה מלאכה ודעתו לסתורה לאחר זמן, חייב, ושני הדינים יכולים להיות נכונים, כי יתכן לצריך מלאכה שתהיה עמידה לזמן רב, ואז חייב עליה גם אם עשה לפי שעה ותכנן לסתורה.

הכלל לצריך להיות "של קיימת" דוקא בקשר ולא באORG, נראה שהוא פשוט משום שבקשור הדבר מצוי שאדם קשר קשור על מנת להתיירז לאחר זמן, מה שאין כן באORG, שאיןנו מצוי כלל שאדם אורג על מנת לפרק. וראה להלן פסקה ו' שראשונים נחלקו בתופר, האם דין כקשר לעניין הצורך ב"של קיימת". וויל שמחולקתם תלוייה בשני התירוצים שבתוס', דהיינו שלתירוץ הראשון אורג ותופר אינו קשר, וגם העושה אותם לשעה חייב, ולתירוץ השני אורג ותופר דין קשר.

את "לאתווי דחק קפיזא בקבא" מפרש הריטב"א כרשי¹², שאחרי השבת ימשיך לחוק, ונמצא שחัก את הכליל הזה רק לשעה, ואף על פי כן חייב. והריטב"א אמנים סובר שבשעה כל חדש יש בנין בכלים, ואף לפि פירוש רה"ג של "קפיזא בקבא" היינו עשיית שנותות כתוב הריטב"א שהוא משום בונה, אך נראה שהכלל של הירושלמי "בנייה לשעה בניין" אמר גם במלاكت מהה בפטיש, אף היא נזכרת במשנה זו לפני הכלל ואחריו, ולכןווארה אף בשאר מלאכות הדין יהיה שהעשה מלאכה על מנת לסתורה אחר שעיה חייב,¹³ ודזוקא בקשרו צרך קשור של קיימה. ומפניו שנחلكו ראשונים האם תופר הריהו בקשרו, וצריך דזוקא תפירה של קיימה, שאין בדעתו לנתקה, או שגם תפירה לשעה הריהי תפירה. כתוב הרabiyyah (ס"י ר"ז): "לשון אבא מורי, מתירין בית הצואר – יש מפרש מתירין שאם נקשר בשעת כביסתו מתירין, אבל אם היה תפור בפי בית הצואר, או כמו שמדוברים הרצענים זוג של מנעל, אסור לנתקן זה מזה, שלא מצינו חילוק בין תפירה של קיימת לתפירה שאינה של קיימת כמו למצינו בקשרים... ולי נראה להתייר, דלאו להתקיים עביד לה מעיקרא... ובשם רב"ם מצאתי כתוב, רבבי מתיר לקרווע בית הצואר כשתפור מעט שקורין אשפויינטר שחיברו האומן".¹⁴

2. סיכום

הבאנו ארבעה פירושי ראשונים לכלל "כל העשו מלאכה ומלאכתו מתקימת בשבת חייב":

לרש"י זהו כלל בשיעור המחייב במלاكت שבת, האומר, שבשביל להתחייב אין צורך שיעשה כל מה שתכנן לעשותתו, אלא שיעשה דבר שיש המקימים כיוצא בו.
 לרה"ג – לפי ההבנה פשוטה בדבריו – זהו כלל המגדיר את מהות מלאכת מהה בפטיש.

12. ראיינו בהערה 10 שהילבוש כתוב כן לגבי מלאכת כותב.

13. עי לעיל הערה 11. בغم' (עד, ב) נאמר על מלאכת תפור: "והתופר שתי תפירות – וזה לא קיימת, אמר רבה בר בר חנה אמר יוחנן והוא שקרון". ופירש"י: "זהה לא קיימת – וכי כיון דלא קיימת לאו מלאכה היא". ואין להוכיח מכאן כדעת המשווים תפירה לקשירה, כי השאלה "זהה לא קיימת" משמעה פשוטו הוא שתי תפירות לבדן אין מחזיקות מעמד ונפרומות מאליהן, ולשיטת הימגיד משנה' אפשר להבין שהשאלה היא לפי הכלל שבריש הבונה, ולחולקים על המ"מ פירוש השאלה הוא שתי תפירות אין מחזיקות אפילו זמן קצר ואין עליהם שם תפירה כלל. מכל מקום, המשווים תפירה לקשירה יוכל לומר שככל "זהה לא קיימת" הכוונה גם לכך שתפירה צריכה להיות "של קיימת" כמו קשר, דהיינו שבבדעתו לפורתה אחר זמן קצר, גם אם אינה נפרמת מלאה, פטור עליה.

ל'מגיד משנה' – וכך הוא הבין את שיטת הרמב"ס – זהו כלל הקובל שמלאכה בשבת צריכה להיות מלאכה המתקיימת, דהיינו מחזיקה מעמד לאורך זמן, ואין נסתרת מלאיה.

לי"מ בריטב"א – זהו כלל הקובל שמלאכה הנעשית לזמן קצר, על מנת לסתורה אחר כך – שמה מלאכה.

לשיטות רשיי וריה"ג אין לנו איפוא במשנה כלל מלאכה בשבת צריכה להיות מתקיימת, ורק לגבי מלאכות מסוימות נאמר בפירוש שדבר שאינו מתקיים פטור בהן (כגון כותב, ולפי הבנה אחת גם בונה שעראי פטור בו הוא מטעם זה), או שהן צרכות להיות של קיימה (כגון קושר). ואילו לשיטת הימגיד משנה' כל מלאכה צריכה להיות מתקיימת מצד עצמה לאורך זמן (או לפחות המשך השבת), מלבד מלאכות אחדות לפי טבען אינן מתקיימות, כגון מביר או מבשל.

להלכה, אף על פי שהמ"ב מביא בסתרם את שיטת המ"מ, ומיחס אותה גם לתוס', מכל מקום היחי אדם והאנגל טלי כתבו שלדעת שאר הראשונים חוץ מהימגיד משנה' נראה כי בסתרם מלאכות שבת יש איסור דורייתא גם במלאכה שאינה מתקיימת, חוץ מלאכות בודדות, כגון כותב, שהן דרוש דבר המתקיים. ובמקרה של מלאכה המתקיימת מצד עצמה, אלא שדעתו לסתורה לאחר זמן – לדברי הכל ברוב המלאכות חייב, חוץ מלאכות בודדות, כגון קושר, שדרוש בהן מעשה של קיימה, דהיינו שדעתו להניחו לאורך ימים.

ר' אלעך ידידה פרידמן

בין המצרים – שבע דנחמתא, ה'תשס"ג

שירות-שבת-ירושלים

ילד קטן היהתי, מילדי ירושלים. זכיתי, והוא הורתי וליזתי אל תוך החומות; בירושלם העתיקה גוזلتוי ורובייתוי, בה למדתי להלך, על אדמתה נפלתי ועם קמתי, וכרכוכותיה שיחקתי עם חברי שחוק-של-ילדים. בחיקת הביאוינו הורי אל בית-התלמוד, עם שאר תינוקות של-בית-רבן, ילדי ירושלים, בני אברכים ו"אברכיות" צעירים, בנייה-כוניה של העיר העתיקה, המתחדשת והולכת.

כנסים לאברכי הישיבה, הייתה היא, כਮובן, המרכז הרוחני של חיינו. יחד עם אבותינו, על ידיהם או על כתפיהם, היינו שותפים לנזודיה, מהסתופפותה ב"בתי מחסה" ו"החנוות", עד היווסדה והתייצבה במקום קביעותה שלא מול הר הבית וכוטלו המערבי, לבניין הצומח ומתנסה קומה על-גביה קומה. שם באו לחתפל בשכנות ובמוסדות, לסייע את אוויר הקודש של בית המדרש. עם בחרוי הישיבה ואברכיה היינו מרכזים אל הכותל, על ברכיהם ישכנו בטוזות חג ושבת, ומקוםנו – הרגשו שותפים בלתי נפרדים מעצם ההוויה היישובית החיה והפורחת.

גם בהתגלותנו והתגגורותנו לא פסקה התקשרותנו אל אותו אוהל-מועד. מקומות לימוזינו היוו עולים אל הישיבה לרגל, בפעמי מעגלי השנה, לחווות באווירתה המյוזצת את קדושת הימים הנוראים, את רוממות החג ושמחה הפורים; אצלם שכנו וטענו בעת צורה ומלחמת-תפילה, כמו בשעת שמחה-משפחה של מי מבני המשפחה הרחבה והנפלה כל נר. תחת כנפי רבניה התכנסנו, שותים בצלם את דבריהם, מרוחיכים לב, מרימים מבט, וצועדים אל אופקים חדשים; את מניגנותיה היינו משוררים בכל פורינו, את תפארתה מיללו שפטינו אצל כל מי שהיה נכוון לשמעו, ותמי' לעברה היו עיינו נשואות.

ובrukע, ליוותה את דרכנו אגדה ישנה-חדש. אגדה על בת-מלך אצולת-מרום, ירושלים-של-מעלה קורא לה, שהיתה עטרת תפארת ביז אדוינה, עמושה לבניה, מלאת תורה ונכואה, מקדשת כהונה ולואה, ושכנית אל-קיה בקרבה. וברבות הימים, בחתאה ועוונות עמה, נשתה כבודה, ונפלה מעלהה, ואיבדה עטרתה... וסיפרה האגדה על מלך צעיר, رب וראש ישבה,

שלבו ושהו לבנותה נבנתה; אזר עוזו וחג'ר אמונתו, וקם והתנסה לחוצה ולקוממה, לקצהה ולרוממה, להשיכ תורתה ועבוזתה על כנה, ולהחזיר עטרה ליוונה.

ואגדה זו התנוינה בלבנו, כמו כל רعيון עמוק וענק, שלכם של ילדים ווערים צעירים עוד איןנו תופסו כצורתו הונונה, ואינו מעמידו על קנה המידה האמיתית שלו. במצענו ברוחבות הרובע ובمزרגות הנטול, נשאתי את מבטי המוקסם אל הרוב העומד בראש טור בחורייו. הנה הוא מזמר ומנץ' כמלך בצד: "שאלו שלום ירושלים, ישלו אוחכין, יהי שלום בחילך שלוה בארכנותיך", ואני – עיני בורקות ומייחלות. בركענו ברוחבת הנטול "ישמו במלכותך" דימיתי כי הנה כבר שלמה השמחה, וכל עם ישראל יצא במלח ופוץ בשירה חזקה. וכשעלינו אל הבית הגדול והקדוש, וכרינו איזינו לשם קולות אלקים – אמרתי בלבבי כי אר הבית הזה בית-מקדש-מעט הוא, בקרבו תשיב השכינה דירתה, וממנו תצא אורה לעולם. והוא עני ולני אל הבית הזה כל הימים...

כל שגדלתי וברגתתי, קיבל החזוון אופי יותר ויוטר מציאותי. אמן זה והוא ברקו כהה מעט, כנפי הדמיון הלאו וקצרו, ולא נתנו לו להשאר נשמתי ורטילאי; אבל דוקא באופן זה הוא הלה וקרים לבוש עור וגיצים, נופחו בו חיים חדשים, התכרו והתיישב, ונך חפר – יותר מתמיד – להיות קומי וממשי.

בר בתהילן של שנים ארוכות, הלה החלום והיה למציאות.

למצתי והשכלתה, כי חיזוש עטורה אינו עניין של מה בכך. כי גאולתה של ירושלים אינה מטופחת מתוך התרגשות והתפעמות-הלבבות לנץ, כי אם ממסירות-נפש תמיינית של עשייה שופטת, של עכוזת תלמוד ויגעת חינוך, של השקעת מטבעות קדומים בתוך מסגרות של דור חדש, והנחלת ערכי-נצח אל תוך תוכם של חיים עכשוויים; בירור מושגים גנויים ותורות שמיימות, הרחבת אופקים והעצמת שאיפות, אך בצד עם התמודדות בניסיונות כל דור ומלחמותיו, ועד עמידה יוס-יוםית על משמרם ועל משטרם של ארכות חיים וסדרים מתוקעים.

דור הלה וזדור בא, וונתקיים בתלמידי הבית הזה "לנו בנים שמעו לי...". נתפورو ברחבי הארץ הקדושה, لماذا ולימדו, בנו בתים, והקימו מקומות תורה חדשים. וכולם המשיכו להרחיב ולגצל את אותה המגמה הנזולה, והרי הם עצם משמשים בקדוש כאבני השלמה של אותה האנזה.

וככל שגדלתי ובוגרתי, וככל שלמדתי והשכלי - לא חסרתי מתוות ורבותי. רק הלה ונתכרורה לי זכותנו הגדולה; עצמה בעין גזולתו המיוחדת של הבית הזה, תפארתו ואמיתתו; והלה ונבראה אצלי אהבתו והערכתו לעומדים בראשו, שידעו להתוות את דרכו הנאמנה בהנאה כה נפלאה ורומה.

אחד שאלתי מעתה הי אוניה אנקש, שבתי בבית הי כל ימי חי, לחזות בנוועם הי ולברוך בהיכלו. ואחת היא ברכתה, לבית הגדול ולרבנותו הדגולים: זכור הי לזרז את כל עונותו, אשר נשבע לה נזר לאביך יעקב... עד מצא מקום לה... קומה הי למנוחתך, אתה וארון עוז. כהינך ילבשו צדק וחסידין ירנו... נשבע הי לזרזאמת לא ישוב ממנה... - אשרי כל ירא הי ההולן בדרכיו, יגיא כפיך כי תאכל אשרין וטוב לנו... וראה בטוב ירושלים כל ימי חיין, וראה בנים לבניך שלו עלי ישראל.

א.

אם אשכח ירושלים,امي הורתי / אם לא אזכיר ואזכיר את בניין,
אליה אזכרה משחר יולדותי / ראשוני-פעמי בסמטאות אבני,
כי עברו בסן, עם ניסת שבתן / אדם בין ברבי תלמידי חכמיין,
צועדים בקהל רינה, אליו שריד ביתר / במעלות ובכיהוזה חסידין ישבו שירין.
ורבים בראשם, נמלר-הדר בגוזיו / יkos להшиб עטרה בראש חרבותין
יעיס קול, ויקרא באזני פקוזיו / "שאלו שלו ירושלים, ישלו אוחביך";
ואני בתומי אלך, שומר רגלי חסידיו / שמחתי באומרים לי, כי נלך עד בית אלהין...
קר נركע פסיועתינו כמצעד צבאי / נחילות בית-זוז אורי-עו זעיר
ברגש נמיהת מקדשי שביעי / לקראת כליה כלות אהבת ונורין,
אף אני אפי עלי רצפת רחבתן / כי נספה נפשי לחצרות אל-קין
תור עם מזושמי אמוני תקוותך / סובבי-ציוון, מקיפי מעגלי מחייב...

ב.

שוב נשאונו לבנו למעלה למעלה / כתף אל כתף חברים
אל עיר עליונה שחוכרה-לה / אל-מול הר-מרום-הרים
שם עלו, ושם ישבו, שם קמו ועלינו / כוספים כבראשונה
וסוכת-שלום פרסה כניפה על ירושלים ועלינו / על מקראיה ועל מכוניה

שם אזה לו הרוב מכון לשבתו / ונזד עז ימצא מקום, אם יבוא אל ביתו
כי לא בא עד-עתה בכתחילה / אל המנוחה ואל הnalha
כי לא בעליית ההר שלמה גאולה / ולא ביציאת השזה לקראת כליה
לא נאברהם שקרו הר, וראשו בשמיים / ולא יצחק שקרו שדה, הארץ הדום רגליים

כִּי אֶם מִשְׁכָנֹת יַעֲקֹב, חֻבֵּר אָרֶץ וּשְׁמִים / שִׁקְרָאוּ בֵּית אֶלְקִים, זֶה הוּא שַׁעַר הַשְׁמִים;
לְהַתְּכוּס בֵּין חֻמּוֹתֵיךְ / וְלְהַתְּבוּן אַחֲרֵיכְלָן
לְגַנּוֹת תּוֹרֵחַ רַבּוֹתֵיךְ / וְלְהַבְּנוֹת עִיר עַל תִּילָּן
לְחַדֵּשׁ בָּעֵיר-עִתִּיקָה בְּרִית-נְעוּרִים יִשְׁנָה / וְלְהַשִּׁיבּ עַטְרָה - דָׂוּקָא לִיּוֹשָׁנָה.

וְנוֹאַסְפּוּ שְׁמָה הַעֲדָרִים, וְרַבָּם יוֹשֵׁב אֶל מִשְׁעַנְתוֹ
מִקְדָּשׁ הַשְׁבָּתָה לְהַזְכִּירוּ בְּכִינִיסְתְּךָ,
יִחְצֹוב לְהַבְּוֹת בְּקָולֶךָ, וַיְבִנֵּה בְּשָׁמִים מְעֻלוֹתָיו
שְׁפָת אָמֵת שְׁפָתוֹ, וְנוּעַלְמָות אֲרוֹחוֹתָיו,
וְכוֹסָוּ מְזֹוג וּמְתוּקָן לִפְנֵי / כָּוס יִפְהָה וּמְלָא עַל גְּדוּתָיו
יְנוּ-יְשִׁין שְׁנוֹוחָה בּוֹ דָעַת זְקִנֵּיו / וְטֻעם מִקוּרוֹ מְשׁוּמָר בְּעַנְכָּיו.

ג

וְנוֹיָם הַשְׁבָּת יִשְׁלִים הַרְבָּ, לְעַמּוֹד עַל מִשְׁמָרָתוֹ / לְשִׁמְרוֹת תְּמִידִים כְּסִדְרָם, וּמוֹסְפִּים כְּהַלְכָתָם
לְכָל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ, וְאֶל יַעֲבֹר שְׁעַטוֹ / כִּי עֲבוֹזֶת הַיּוֹ מִשְׁמָרָם, בְּתוֹרָתָם וְתִפְלָתָם
גַּם לְקָטָנוֹת בְּלִי בָּהּ, וַיְתַנוּ אֶת דָעָתוֹ / עַל לְבָושָׁם וְאֲכִילָתָם, כְּהַלְכָותָם וְהַשְׁקָפוֹתָם.
וּבְהַנְּהָגָתוֹ, כָּלָו אָוֹרֵר כְּבָזָ-מְלָכוֹת,
תְּפָאָרָת-בְּחֹרִים כְּחוֹ / וְהַזְּרוֹ-זְקִנִּים שִׁיבְתָּו
הַזְּרוֹ-קָדוֹמִים שִׁיחָו / וְחִיבָּת-נִצָּחָ יְרוּשָׁלָמִיּוֹתָו.
צָלָול-דָעַת וּבְהַיּוֹ-רְעִיוֹן
שְׁנוּן-לְהַט בְּמַכְתָּבָ-הַגּוֹן.
בָּעוֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָט אַהֲבָה, אַרְיָה מַתְנָשָׁא לְתַלְמִיזָיו
וְכָעָנוֹת-קָנָה יַכּוֹף בְּחָנוֹן, אֶצְלָ רַבּוֹתָיהָם-חַבְירָיו.

רַחֲכָה יִזְיַעַתּוּ וְעַמְקָה חַכְמָתוֹ / תּוֹרָתוּ שְׁבָכָתָבָן וְשַׁעַל פִּיו וְשְׁפָתוֹ
וְיְהִי צַוְּפָה וּמְנַזֵּל הַלְּלִיכָתָ-בֵיתָו / לְהַחֲנִים מְכָל אֲשֶׁר הִי לִפְנֵי
כִּי הַרְבָּ, זְקִנִּי דָוָר-דָעָה, רָאָה בְּתִים רָאשָׁוֹנִים בְּעִינֵי
אָף קָדוֹמִינִוָתָהָנוּן, וְשָׁאָל לִימִיס אֲשֶׁר הִי לִפְנֵי,
מְסֻזָדָה חַכְמִים וּנוּכּוֹנִים / תּוֹרָת בָּעֵלִי-מִחְשָׁבָה וּגְנוּזִי מְרוּמִים
וּמְלַמֵּד דָעַת מְבִינִים / בְּחִינּוֹן בָּעֵלִי-מִוסְרָר יְרָאִים וּשְׁלָמִים
הַשִּׁיבָה לְבָבָנִים עַל אֲבוֹתָה, וְרָאָה גַם בְּנִים לְבָנָיו
כְּרַקְבָּס לִפְנֵי הַר סִינִי, וְהַקְפִּזּ הַר מוֹרִיה עַל גְּבוּיוֹ.

יַתְּיִצְבּ עַל מִכּוֹנוֹ, לְשׂוֹחֵם עַם קוֹנוֹ,
פָּנוֹת-יִקְרָת מַחְמָזוֹ, שָׁם כִּיּוֹן מַעֲמָדוֹ,
שָׁם יַרְקָעָ רְגָלוֹ וַיְמָחָא, וַיְכַה בְּאַצְבָעָ צָרִיחָה / יַזְקֹוּ רָאָשׁ וַיְשָׁא יַזְוּ אֶל שְׁמִים
וְשִׁירִי-עַזּוֹ יִשְׁמְעוֹ בְּעִירָוּ, בְּקָהָל עַם וְעַזָּה / גַם בְּאַנְקָ-חַרְשָׁ יַזְלָוּ פְּלָגִי מִיסּ,
וְבַעַד חַלּוֹן צָר עַפְעָפִיו יִשְׁרָ / לְהַבִּיט הַשְׁגָחָת מִצְעֵד מְחֻרְכִּים

ויגביר בכיה שלובת מזמור-שיר / לבונה עיר גלויה, שחוכרה-לה יקם.
מלך ביפוי עינו תחזינה ירושלים / וציפיתו תכוון נכח מכתה
והיו שם עינו ולכו יתנחים נכפליים / רואה בישועתה, וצופה לגאותה...

ד.

ולעת ונחלת מנוחת השבת / ורעווא דרעוין ימלא קוזחתה
שמש-מרום בראשי בן ובת / משיקה עליהם זהרי עטרתה,
או ישבו אל שלוחות ארוכים / כל בוי הישינה במנוחת אהבה
ר' מיס ותלמידיהם, פירות ברוכים / זוגות אברכים וילדי דור הבنا,
עטרותיהם בראשם, אצילי מלוכה / ינחיקו פניהם חמה ולכנה
בسعודה שחכמים שרוים בתוכה / יושבים ונוהנים מזו השכינה.
ושם ילמדם גאון-דיבורים / כי הנה בא זמן של שתיקה
של קשב אל הקול שמעור לדקרים / אל רגשות מנוגנות העתיקה,
הפוחחת שעירים, בוקעת וממלאת חללים / ויורצת חזרי לב וכליות,
מכשרות ומחזקת, מרוממת וסומכת נופלים / מיישבת סתיות ותהיות,
ומכינה כל לב בפרטיות עניינו / מכון להזר כבוז
לבנות כל אחד מקום משכנו / מושרש במקדש יסודו.

או יעצמו כולם מראות עיניהם / ויתעצמו בשירת נפש
ויוונת אלם תהמה במשכיות מצפוניהם / לאחו במקור שרשם,
כל נספה וום מלחה / שבטה למוותה / אר במת ה שבטה / כל-מי מוגמתם
נקבל מות וחלאל / מלחם בנין אריאל / לחות משועת ישראל / כל חמות תקוטם;
כהן-צדק לאורים / עמוץ ללקוט הגופרים / תרומות ה להרים / מפהו ינקרו תורתו,
בקראת מלך מי זה הוא / זה אל ואנווועו / להושע נא אוי והוא / מלאר משורת מעבוזתו
וואלו כאשר עשה / בשורת טוליה כמושה / ישוב ישא משה / מוסטו וחכמו
כמסות אמ-צزو / פרצוטינו יצزو / ופתחה שער מצור / לבוא שמורי אמונהו,
ויז עוד מלך הזר / תואר שמו מה נהזר / בקושש נהזר / יארין יmis על מלכונו,
זה הבית הזה / לבנות את חווה / מה וום מה / מכון לשבטו.
כי עוד ישבו זקנים בשעריהם, ובחרורים ישובו בנגינה
אל ישיב לציון שכינתו, ותשוב עטרה ליושנה.

יגלי לו נהורי ושוברא דקרתא
אור-חדש על ציון מהרה בהאי שעתא
או יזמרו ליה בה על בתרייתא כדמיה
זmirot ירושלים בצפרא דשבתא.

מִתְשָׁבֵח
לְדָבָר

הרב ישעיה שטיינברגר / השבת והמשכן – ההלכה ומוסר.....	567
הרב מרדכי בר אלי / שבת, מועד וירושלים.....	572
ר' ארון גמליאל / "שבת בראשית" ו"שבת הארץ".....	581
הרב מרדכי גרינברג / כלל תפארת.....	589
הרב ראובן זכרייה / השבת במשנותם של ריה"ל והרמב"ם	604
הרב בנימין צבי יגר / מה בין שבת ליום	611
הרב בנימין לנDAO / זה שיר שבח של יום השבעה.....	621
הרב זאב פרידמן / 'כאילו כל מלאכתך עשויה'	683
הרב יהודה קרויזר / שבתת של יריחו	691
ר' ארון גמליאל / חזון והוזו	696

הרב ישעיה שטיינברגר

השבת והמשכן – הלכה ומוסר

המלאכות האסורות בשבת לא התפרשו בתורה שבכתב, ולמדות רבותינו מפי השמועה מלאכות המשכן. כאמור: כל אותן מלאכות שהיו חשובות לבניין המשכן, הן מלאכות שנכללו במקרא: "לא תעשו מלאכה ביום השבת" (ראה שבת מט, ב). מה משמעות הצמדה זו? והלא התורה יכלה לציין את המלאכות או למודד אותן מפי השמועה בלי לקבוע את מלאכות המשכן כמקור וכבסיס להן? אין זאת אלא שנתהדרש כאן יסוד עקרוני ורעיון הקשור בין השבת והmeshcn.

מסתבר שכך הוא העניין: המקור הקדום לשבייתה מלאכה בשבת הוא שבת בראשית, שבה שֶׁבֶת אֲלֹקִים "מכל מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב, ב. וכעין זה בעשרת הדברים, שמota ב, יא. קיים מקור נוסף והוא אירוע מאוחר יותר – יציאת מצרים, נזכר בדיירות בפרש ואתחנן, דברים ה, טו, ואין מעניןנו כאן). באותו ימי קדם, עתוויי ערפל מיסתורין עבר שכל אנוש וידיעותיו, בראש ויצר הייתה את עולמנו. מאותה יצירה, שהייתה את ששת ימי המעשה, שבת הבורא ביום השבעה, ואנו אמורים לנוהג כמוותו ולגוזר שביתה גם על עצמנו. האם יש לנו מושג כל שהוא אודות טיבם של הפעולות החשובות "יצירה" ו"מעשה" בששת ימי המעשה אצל הבורא? לא, כפי שתכתב הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית א, א ועוד): "זה ספר במה שנברא... לא יובן בינה שלמה מן הכתובים". הנה הנושא הקורי אצל חז"ל "מעשה בראשית", שהוא אפשרות חכמת הנסתור, ואין לנו כמעט שום השגה בו (ראה חגיגה יא, ב). זאת נראה הסיבה הכללית לכך שאין בתורה שבכתב פירוט מלאכות שבת. אם היה פירוט כזה, היה זה מהוות גילוי מפורש של סוגיה חשובה ב"מעשה בראשית", היינו מעשי העקרוניים של ה' החשובים "מלאכה" (וכפי שיתבאר עוד). אין המקרא מגלח דברים כאלה במעשה בראשית. אפילו בתורה שבעלפה, שתיקה מטוויימת היא המאפיינת את העיסוק בכגון דא. לכן "אין דורשין... במעשה בראשית" אלא ביחיד (משנה בחגיגה שם. והשווה את הסתרות המלאכות בשבת במקרא להסתירות אחרות: הדיין והבריאה בראש השנה ומtan תורה בחג השבעות אינם נזכרים במקרא – בתורה שבכתב, למרות חשיבותם ואף גילויים המפורט בהרחבה בתורה שבעלפה. עצם העובדה שאינם הם מפורשים במקרא, רמזות על נשגבותם ועל הצורך לנוהג בהם בבחינת "כבד-אלוקים הסתר דבר". המתעמק, נוכח שכל שלושה הנושאים: שבת, ראש השנה ושבועות קשורים לענייני הפרדס,

ראה לשון הרמב"ם בסוף פרק ד מהל' יסודי התורה. שבת וראש השנה – מעשה בראשית. שבועות – מעשה מרכבה. לכן גם מפטירים אז ביחסן אל במעשה מרכבה. ורי' גם מהר"ל ב"תפארת ישראל" סוף פרק כ"ח שהשווה בין שבועות ור'יה והסתרת עניינים במקרא. אך הסברו שונה, ע"ש. ולענ"ד גם מתן תורה קשור לבריאה – "אם לא בריתי יום ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתתי", קר'יה. ואכמ"ל).

ומכל מקום, כיון שדיברה תורה בלשון בני אדם, חובה علينا להבין פישרו של מעשי ה', עד כמה שדעת אנו שמשגת. ודאי שקיימים עבורנו איזה סיוג של פעילות הבריאה שעל פיו חלק מההעשית של הבורא קובע את יסודות הבניין ואילו חלק אחר – רק את ההשלמות ואת האביזרים. مثل לבנאי שיזקק את אדריכל הבית, יסודותיו ומסגרתו – שבלעדיהם אין הבית עומד, אך בז' בבד הוא גם מכין ומשלים את הפרטים הקטנים יותר, את הריחות והתפוארה. סביר להניח, שכשם שהעולם נברא ביום חלקיים וכן לפי עשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"א), כך קיימת חלוקה לפיה ה' פעל, כביכול, פעולות יסודיות יותר ופעולות משנהות. כיצד לעמוד על חלוקה זו, שמחוייבים אנו בידיעתה, ידיעה המהווה את פירוש הפסוק: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש"? (משמעות העניין שכשם שהBORAH הכתיב מנוחה לעצמו, כביכול, ביום השביעי מהפעש של ששת הימים – כן מצווים אנו לעשות כמותו. זה ברור שלא התכוונה התורה למנוע מأتנו כל עסקה ולהשבית אותנו כליל ביום השבת האמור להיות עונג ולא עינוי. ובהכרח שגם ה' – כביכול – לא שבת אלא מפעלות מסוימות, אלו הנחשבות ליסודות ועקרונות יותר, ולא מסך כל המעש בתבל ומלואה).

ואכן, אין המלאכות על פי קושי הטורה שבחן, אלא לפחות יצרה דווקא. וכבר הצבע הרמב"ן על כך, שמידן התורה רשאי אדם להזיז סלעים וחפצים כבדים כל היום בעמל רב מפני אחת לשניה בתחום הבית, ואילו הוצאה חפץ קטן כגורגרת בלבד מרשות לרשות מחייבתו מיתה (רמב"ן בפירושו לתורה, ריש פרשת קדושים).

מי, אפוא, הגדרת מלאכה כמלאכת יצרה? הוא אומר: אלו הן המלאכות שנחשבות היו כיצירה ובריאה אצל הבורא בשעה שעשה את עולמו בששת ימי המעשה. ואולם מניין לנו מה היו בדיקן? הלא, כאמור, לא היינו שם, ומעשי הבורא נשגבים מأتנו! לכן היפנטה אותנו התורה אל גורם שגם לנו מסוגל להתבונן בו ולהתמודד אותו – אל מלאכת המשכן. مثل היא אומרת: בדוק שמה הן המלאכות, והקש מהן אל מלאכות הבורא בששת ימי המעשה. כשתגדירו, תדע שאלה הן הנאסרות לך בשבת.

מדוע נבחר דזוקא המשכן כמקור לפיענוח ה"חידה" ליזיהו המלאכות? המשכן נחשב לכמה דברים קטנים קטן (מיקרוקוסטמוס) המכיל את נתוני העולם הגדול ויסודותיו. כמשמעות על הגדרת המלאכות החשובות בبنינו של העולם הקטן, נדע גם מהות המלאכות הבונות את העולם הגדול.

משל למה הדבר דומה? לאדריכל גדול שהוא גם מורה למקצוע. כדי שיוכל ללמוד כיצד בחר לעצב את הבניין ותכנן במודיק את יחסיו הממדים החיווניים לקביעת התנוגות המבנה וה坦הלותו גם בתנאים קשים, כמו רעידת אדמה וכיו"ב, הוא יעבד עם מודל קטן הדומה מבחינה צורתו בדיק לגורץ השחקים הענק שנבנה. הפרופסור יראה את השלבים על פניו השירותוט, ויסבירם על פי המודל שהוא בקנה מידת מיזורי ביחס של אחד לאף או כיו"ב. בדרך זו האדריכל יוכל להסביר את ההגיוון המנחה את עקרונות התכנון, ואף יוכל לעורוך ניסויים מגוונים עם תלמידיו בתוך הגוף הקטן. בעקבות אלו הוא יכול להראות כיצד לצפות מראש מתוגבות הדגם במיקרו, את התנוגות גורץ השחקים במאקרו. אף המשכן-המקדש מתפרק לדיזנו כמודל ממוצע של העולם הגדול שברא הקב"ה. הוא מהווה מעין דגם שבאמצעותו האדריכל הא-לוקי, שברא את היקום וציווה גם על עשיית המשכן לכל מפרטיו, גילה לנו מקצת מתכונות העולם הגדול וצפונותו שברא בימי בראשית.

מסיבה זו, דרישות ה"משרה" לבונה המשכן – בכלל, כללו על פי חז"ל (ברכות נה, א) את היכולת לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כאמור: רק מי שambilן את צפנות הבריאה וסודות עשייתה – מסוגל לבנות נכון את המשכן. [ראה "פחד יצחק" לשבת מאמר ו, ד שזו כלויות כוונתו. והרחיב בזה גם ה"שפט אמרת", כי תשא עוד. וראה במיוחד בפתחת ה"אגלי טלי" על פי דעת זקנים מבعلي התוספות לפרשת ויקה].

ונראה שביסודות האמורים ניתן להבין נושא בדייתי שלא ביאrhoו הקדמוניים – את היות "הוצאה מרשות לרשות" מלאכה. היא באמת הוגדרה כמלאכה גרוועה (ראה ראשונים בתחילת מסכת שבת וכן מאמרי "הוצאה מלאכה גרוועה" ב"אשי יובל" עמ' 11) – אין שם כל תיקון ושינוי בחפש: "מעיקרא חפש והשתא חפש" (לשון הר"ת הובא באור זרוע) – לא מובן כיצד מתקימת שם ההגדרה הקלאסית של מלאכות שבת: יצירה ומחשבה שבחן האדם מעצב ומשנה את החפצים וסבירתו. אם למרות הביעיות הזו, מלאכה היא, כנראה שהשם "מלאכה" מוצדק בגל שינוי מסווג אחר המתחולל בחפש: חפש שהיה ברשות אחת והפך לחפש ברשות אחרת נחשב לחפש אחר ומחודש. לא הרי חפש ברשות היחיד כהרי חפש ברשות הרבים, או ההיפך. (דוגמא לדבר: כרכרה שנושעת ברחוב, היא אמצעי תחבורה. אותה כרכרה עצמה כשהיא מוצגת לראווה בתוך

בנין שמור, היא מוצג מוזיאוני. וכשהיא לחילופין מאופסנת ועטופה בבד, היא נכס משומר. מיקום החפץ תורם הרבה להגדרת ייעודו ותפקידו). גם הוצאה מרשות לרשות, אפוא, מלאכת מחשבת נזקرا. (וain לשאול מההעברה ד' אמות ברשות הרבים, שנחשבת למלאת הוצאה הגם שהיא ונשאר הדבר באותו רשות – ברה"ר. דייל שגם שם גזרה תורה מהלכה למשה מסיני שהעbara זו חשובה כהחלפת מקומו הקודם של החפץ. לפי בעל ה"מאור", בראש פרק הזורק בשבת, הדבר גם מובן בסבירה: המעביר נחשב כעין מוציא מרשותו – ד' אמות של אדם קונות לו כי הן רשותו – לרשות אחרת. וראה "חתם סופר" בחידושי הש"ס, שם, והדברים עתיקים). אלא שעדיין יש לתמונה: אם המלאכות נלמדות ממלאכת המשכן באופן שהן מرمזות על מה שהתרחש בששת ימי הבריה, היכן מצינו שינוי זהה, דוגמת שינוי רשות, בבריה?

ונראה שהעניין יוסבר היטב לפירש"י (בראשית א, יד), שככל הבריה נבראה כבר ביום הראשון, ולא אמרו מעשי כל يوم אלא כדי לציין שאז הם הוצאו והושמו במקומות הרاء. החפצים הוצאו מרשות שמיימת והוצבו בארץ – לרשות אחרת. הוא אומר, שגם בנין החפץ מבחינת מקומו וקביעת תפקידו הרاء מהוועה עיצוב מחדש בבחינת בריה וכיורה. תדע, שגם לפועלות אלו קורא הכתוב, לפירש"י הניל, "בריה" ו"כיורה". נמצא שיש כאן חלות מלאכה כמו בכל מלאכות מחשבת הנאסרות בשבת.

נրיעון דומה, המשווה בין ערך היצור וערך הסידור, מובא בשם הסבא מסלבודקה, בהקדמת מוויר הגר"י הוטנר זצ"ל ל"אוצר מפרשיו התלמוד" לבבא מציעא. הכתוב אומר: "לעשה אורנים גדולים, כי לעולם חסדו", ומיד אח"כ נאמר: "את השם למלות היום וגוי ואת הירח וכוכבים למלות לילה, כי לעולם חסדו". שאל הסבא: איך אפשר להשוות ולהלל חסדו של הש"י בתסידור המאורות באותו מלות שבחראוות לבראות המאורות? תירצ' הסבא, שראוים מכאן שאוותה תהילה והואתו שבח יאים לסדר של דבר כמו עצם יצרתו ובריאתו. לכן בראות המאורות וסדרוון זוכים לאוותה מطبع של הלל).

חו"ל אמרו: "אלמלי לשמורים ישראל שתי שבתות כהלכה, מיד נגאלין" (שבת קיץ, א). למה לא מספיקה שבת אחת? מסביר ב"נאות דשא": שבת, שאין שבוע קודם המכין לךראתה, אינה מספקת כדי לגאל את ישראל. (כנראה גם ש策יך להיות שבוע זה שהתרברך משבת קודמת בבחינת "כולה יומין מיניה מתברכין, כולה יומין מיניה מתקדשין"). לכן לא מספיק בשבוע בלבד, אלא יש צורך גם בשבת קודמת). לכשתמצי לומר, ה"נאות דשא" לשיטתו בהקדמה הניל ב"אגלי טל". שני המקומות רבבי אברהם מסוכזיב עומדים על השילוב בין ימי המעשה והשבת. ודבריו משלבים היטב עם הריעון שהזכיר כאן, כאמור: השבת קשורה

עם ששת ימי המעשה לא רק במובן של הכהנה, אלא גם בעובדה שבימי המעשה התקיימו מלאכות מעשי בראשית שבשבת, מtower השביטה מהן, נוצרת הנשמה היותר של בריאות הרוחניות – ה"מעין עולם הבא". לשון אחרת: אין ישראל נגאים אלא מתוך מודעות לתפיסה המגדירה ומרוממת גם את היש שבבריאת גם את האין, ההופכת הכל לרוחני, לעולם הבא, בזמן הגאולה, שהמייצג אותם בעולם הזה היא השבת. ודוק.

אם קיימת זיקה בין השבת והמשכן, מסתבר שההיקש עובד בשני הכוונים, כאמור: כשם שלומדים הלכות שבת מהמשכן, כך לומדים מהות המשכן מהשבת. נראה שהדבר מתבטא בכך הרעוני ובתפיסת מקום ה"משבצת" של המשכן בחיים הרוחניים. כשם שהשבת, בקדושת הזמן, מהוות את המוקד שאליו שואפים כל הימים וממנו מקבלים ימי החולין בכלל את השראות לגונזים ניצוצות קדושה – כך המשכן, בקדושת המקום, מהוות גם ה"טריטוריה" של מלכות שמים עלי אדמות, באופן斯基ומו מעניק משמעות גם לשתי החולין של כל העולם. (כבר הארכו ראשונים ואחרונים במקבילות שבין קדושת הזמן וקדושת המקום). לשון אחרת: השם יתברך נטע בתוך שיגרת הימים יום, בתוך מרחבי החולין, נקודות אור בהוקות המעיניקות ממשמעות גם לסביבה. רק כך ניתן להבין את העובדה שהשכינה מצטמצמת, כביכול, בין כדי הארון בתוך שטח מזורי. לא במקרה, שלמה המלך, בעת חנוכת מקדש ראשון, מדבר על בעיה זו: "הן השמים ושמי שמי לא יכללו, אף כי הבית הזה אשר בניתי" (מלכים א' ח, ב'). אלא שהענין מתרעם כך רק בעינינו, בני אדם יושבי בתיהם ברמה הסובייקטיבית, אין לנו תפיסה באינסוף של הקב"ה. זוקקים אנו לمعין פיסגה שמננה נאצלת לנגד עינינו השפעה מרוצחת של קדושה. זהו תפקידה של השבת ביום השבע, וזהו תפקידו של המשכן-המקדש במקומות על פני הארץ. אלמוני ה"מיןון" העדין המתאים ליכולת אנוש ומיקצבי חייו הגשמיים, לו הקדשה הייתה מתקיימת בצורה מלאה ושווה בכל מקום ובכל זמן, היה הדבר יוצר חשיפת יתר ההורסת מבחינתנו את כל התמונה. אבסולוטית, הכל קדוש – לית אתר דפני מיניה, כלשון הזוהר הקדוש (ח"ג רנו, ב). אלא שכדי לשבר את אוזן האדם ולהבהיר את העין האנושית, בינוי הדברים כפירמידה, שפגתה בזמן היא השבת ובמקום – המשכן/המקדש.

לא בכדי ב"שבת שבתו", ביום הקדוש, יום הփורים, נכנס הכהן הגדול אל מקום קדש הקודשים. למדנו על ההרמונייה המתמזגת לישות מאוחדת נפלאה שלquia בקדושת זמן עםquia של קדושת מקום על ידיquia ביצורי הא-ל יתברך [וראה פחד יצחק סוף ראש השנה, ואcum"ל].

הרבי מרדכי בר אליו

שבת, מועד וירושלים

השבת והמועד מבטאים את הקדושה שקבעה התורה בימים הקיימים והמקדש מביעים את הקדושה בימים הנוכחיים. בסיסו קדושות אלו ישן אידיאות, ערכיהם ורעיונות, המגיעים לכל הלכות מפורטות. מבט עמוק מגלה את השווה והשונה בקדושים אלו, ואת השורש המביא לשינוי זה.

השבת והחג עניינים קדושים הזמן, ונראה כי יסוד משותף להם. "כי הוא יום תחילת למקראי קודש", יש במשמעותו שהשבת היא ההתחלה שמנתה נמשכים המועדים כולם. מאידך גיסא, מעבר משבת לחג, נוסף על קידושليل החג אמרת גם הבדלה. מוזכר בה השוני ביניהם בדרך שקיים שניי בין שבת לחול. "המבדיל בין קודש לחול... בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת... המבדיל בין קודש לקודש".

רואים אנו, אם כן, כי מקור אחד נובעים שנייהם, אך מתפצלים הם לכיוונים שונים. שומה علينا לברר מהותה של התפצלות זו.

השבת – אידאה לאומית?

יש הרואים בשבת ביטוי לאידיאות כלל עולמיות, ובחגים – ביטוי לרעיונות לאומיים. השבת מעידה שיש בורא לעולם, שוכלנו נבראנו בצלם, ומכאן תביעה לשוויון בין בני האדם וכבוד הדדי. השבת מעניקה מנוחה לעובד, גם לחוליות החלשות בחברה: "וינפש בן אמתך והגר" – זכויות חברתיות שאומצו במשך שנים ע"י העולם התרבותי.

בחגים, מציננים את יציאת מצרים, מתן תורה וכדו', יסודות בנינו של עם ישראל כעם נפרד במשפט העמים.

התבוננות עמוקה ביסודות השבת מראה, כי גם בשבת ישם עיקרים לאומיים המייחדים את עם ישראל משאר האומות. מפורסת מימרותו של ריש לקיש¹: "גוי שבת חייב מיתה", לעומת ההלכה: "בן נח שרצה לעשות מצווה משארמצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכה".²

1. סנהדרין נח, ב.

2. רמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"י.

בתפילה שחרית של שבת אנו אומרים: "ולא נתנו... לגויי הארץ, ולא הנחלו... לעובדי פסלים, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים, כי לישראל עמק נתנו באהבה לזרע יעקב אשר בס בחרת" – דברים הדומים מאד לתפילה "אתה בחרתנו" הנאמרת בחגים. ובקידוש אנו אומרים: "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, ושבת קדש באהבה וברצון הנחלתנו". נראה שיש בשבת זיקה לסגולתו המיחודת של עם ישראל בדומה לשאר החגיגים.

שבת קבעו חכמים נוסח מיוחד לתפילה עמידה של ערבית, שחרית ומנחה. בכך, אומר הטור,³ רמזו לנו חכמים על שלושה יסודות במצוות השבת: "זומה שתקנו בשבת שלושה ענייני תפילות: 'אתה קדשתי', 'ישmach משה', 'אתה אחד', וביום טוב לא תקנו אלא 'אתה בחרתנו', מפני שאלה שלוש תפילות תקנות נגד שלוש שבתות. 'אתה קידשתי' כנגד שבת בראשית, כמו שמוכיח מתוכו, 'ישmach משה' כנגד שבת של מתן תורה, דלכולי עולם בשבת נתנה תורה, 'אתה אחד' כנגד שבת שלעתיד".

בכל אחת משבות אלו מונח יסוד המראה כי השבת עניינה גם אידאה לאומית. "שבת בראשית" מזכירה את היסוד של: "מי ברא אלה". הסדר שביעולם, ההרמונייה שבו, התאים שבין הכוחות המנוגדים, לא עצם נוצרו. בORA בעל חכמה אלוהית הוא זה שיצרם. "יוצר אור וORA חושך עשו שלום וORA את הכל". יסוד זה מוליך אותנו לעיקר של: תורה מן השמים, שיש בו מן היסוד הלאומי הפגולי, בעצם נתינתה של התורה דוקא לעם ישראל. הקב"ה כבורא עולם מסודר לא עזבו לרצונות בני האדם העולמים לדרכו לתוהו ובוהו. "...ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הם... תן דעתך שלא תקלקל ותחיריב את עולמיי". הבורא שסידר את עולם הטבע, דאג גם לסדר בין בני האדם ולתאות בין האדם לטבע; בתורה ומצוותיה הורה כיצד להפעיל מערכת מופלאה זו. המהרי"ל מפראג גילה את אוזנו לקשר שבין העיקר: בORA העולם, לעיקר: תורה מן השמים.

"... מופת חוטך על מציאות הסיבה הראשונה, بما שמסודר ממנו הכל כמו שנראה בנסיבות טוב סדרם ויושר פועלם... בחכמה נפלאה, ודבר זה אי אפשר שייהי במרקחה... רק ממשoder מציאות הכל הוא הא-ל אשר סידר הכל בחוכמתו... אם היה בעולם הרציחה והניאוף והגזל והחמס האם היה זה מציאות ישר מסודר? ואם נאמר כי אין התורה מן השמים רק היא שכל האדם... היא מקרה קרה, שאפשר שישכיל או לא ישכיל... אי אפשר לומר שהיתה העולם רק במקרה קרה... אי אפשר לומר רק, שמיד שברא ד' יתברך

את האדם... סידר את מעשיו... כדי שייהי סדר העולם הזה לא במקרה קרה".⁴

"שבת בראשית" מזכירה, אם כן, את היסוד האונברסלי: "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", ובצדו את היסוד הלאומי: "משה קיבל תורה מסיני".

"שבת של מתן תורה" מעצב מהותה מצינית יסוד לאומי. בחינה זו מרענוןת השבת נובעת מ"שבת בראשית". ביום השבעי עליו מעידה התורה: "ויקדש אותו", נבראה הקדושה בעולם, ממנה נאצלת קדושתם של ישראל. כך שנינו בתורתו של רבי צדוק הכהן מלובלין:

"פעם ראשונה שנזכרת מלת קדושה הוא אצל יום השבת, מיד בבריאת העולם בפר' בראשית... וקיבلتี้, שבכל דבר ועניין, במקום שמילה זו נזכרת בתורה שם היא שורש העניין. וכן שורש הקדושה שישנו בעולם היא קדושת יום השבת... "(פרי צדיק שמות עמ' פא).⁵

ב"שבת מתן תורה", כאשריוו ישראל: "נעשה ונשמע" וקיבלו על עצם עול מצוות, ביטאו רצונם להוציא לפועל את הקדושה שירדה לעולם בשבת בראשית. המצוות הן נדבך מרכז בקדושת ישראל. חז"ל קבעו בנוסח ברכת המצוות: "אשר קדשנו במצוותיו" וכן תקנו בתפילת החגיגים: "וקדשנו במצוותיך".

קדושה זו נדרשת למשמעותו ואז תקרין על השלמת העולם כולם: "ויאמר כל אשר נשמה באפו: ד' אלהי ישראל מלך, ומלכוותו בכל משלחה". ב"שבת מתן תורה" החל התהליך של הולכת העולם ליעדו, ל"שבת שלעתיד לבוא". מעכבים רבים יעדמו בדרכם של ישראל וינסו למונעם מלהגיע למטרתם. מדברי המהרי"ל למדנו כבר "שאי אפשר לומר שייהי העולם רק במקרה קרה". הכרחי שהתוכנית האלוהית תיוושם במלואה למורות המעכבים והעיכובים. למטרה זו "שיתfn הקב"ה שמו בישראל":

"שיתfn הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה: למלך שהיה לו מפתח לפטוריון קטנה. אמר: אם אני אኒח את המפתח כמו שהוא, הרי היא אבודה. אלא הרי אני קבוע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה תהיה השלשת מונח עלי. כך אמר הקב"ה: אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות, אלא הרי אני משותף שני הגدول בהם. מה טעם? "וישמע הכנעני כל יושבי הארץ ונסבו

4. תפארת ישראלי פט"ז.

5. עי "שבתת של השביעית" (הרבי הדורי שליט"א) עמ' 8 הערת 3.

6.אמין גם האבות עסקו בקיודם בעולם, אך הם פעלו כיחידים והשפיעו על יחידים. ישראל פועלים כאומה, ומזה הופעתם בעולם - החל התהליך של הולכת האומות ליעdon.

עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשם הגדול" שהוא משותף לנו".⁷

המהר"ל מעמידנו על עומקיה של הדרשה:

"ישראל נחשים שהם כמו צורה לעולם, וכך מדמה את ישראל למפתח שהמפתח פותחת את הטרקלין עד שהוא פתוחה, וכאשר אין מפתח היא סגורה... ואין לה בית קיבול ואין לה צורת טרקלין שהוא פתוח... ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה... בכך שיתוף שמם בהם, ככלומר, שהם דבקים אל השם יתברך ובזה אין האומות יכולים להם...".⁸

ענינו של שם הוא מהות. שיתוף שם ה' בשמות של ישראל הוא שיתוף מהות אלוהית באופיו של העם. "שהם דבקים אל השם יתברך". אחת ממשמעויות שמו של הקב"ה "שהוא נצחי" (משך חכמה, שמות ג, טז) הוקבעה בישראל, "וחמי עולם נתע בתוכנו", והוא המבטיחה שהם ישארו לנצח, ועל כן יעלה בידם להביא את העולם ליעודו – "ב يوم ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד". עניין זה מתבטא במנחה של שבת: "אתה אחד ושםך אחד ומך עמך ישראל גוי אחד בארץ".

שלושת השבתות שהזכיר הטור, מבטאות את עצם הלו של עם ישראל. את המטלות שהוטלו עליו, את הכוחות והאמצעים שנייתנו לו ע"מ שיוכל לבצע. השבת והמועד מביעים את היסוד הלאומי. נדרשת, אם כן, הבהירת שורש ההבדל בין קדש לקודש כפי שהורונו חכמים: "בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת".

הבדיל בין קדש לקודש

הבדיל הרעיוני בין השבת לחגים מתמקד בשני יסודות. השבת מבטא את מעשה אלוהים. המועד מבטא את השלמתו ע"י ישראל. דרישון בגמ' :

"אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שברא הקב"ה את העולם, היה מרחיב והולך כשתי פקיעות של שתי (פקעות של חוטים), עד שגער בו הקב"ה והעמידו... "אני אל שדי", "אני הוא שאמרתי לעולם די".⁹

"ולא נעשה שיעור הבריאה בלי חשבון, אלא אני עשית השיעור מצומצם (מדוקיק). לפי השלמת התגלות כבודו, שהיא תכלית הבריאה".¹⁰

7. דרשת רבי ינאי בירושלמי תענית פ"ב ה"ו.

8. נצח ישראל פרק ז.

9. חגיגה יב, א.

10. העמק דבר, בראשית ז, ד.

כשנתרחב העולם והגיע לשלב שמננו יוכל האדם לפתחו כדי שיגיע לתכליתו, אמר הקב"ה: די! די לתהליך הבריאה הא-לוקית, מכאן ואילך מקומה של הבריאה האנושית.

המועד מבטא את פעולתם של ישראל, משום שהם קובעים את ימי החג ע"י קידוש חודשים ועיבור שנים, "ישראל דקדשינהו לזמןים".¹¹ בכך שואבים הם את הקדשה שנבראה בשבת, "יום תחילת למקראי קודש", ומאיצילים אותה במסגרת חדשות של מועדים.

אבחנה זו מתפרשת יפה בהלכות שבת וי"ט. בשבת, שמסמלת את העשייה הא-לוחית, נאסרה על האדם "כל מלאכה", בי"ט המבטא את חלוקם של ישראל בעשייה, הותרתה מלאכת אוכל נפש.

את היסוד השני המבדיל קדשות שבת לקדשות יו"ט למדנו מתורת הכהן הגדול מאחיו, ר' מאיר שמחה הכהן מדויניסק:

"דע, זבדת הא-לוהי יש מצוות המקשרים ישראל לאביהן שבשמיים ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה... ובמשל זה יש בין שבת לי"ט, שבשבת הלא לא יצא איש ממקוםו, והוצאה אסורה ומלאכת אוכל נפש אסורה. ואיך כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועובד בתורה, שהמה מקשרים אל הש"ית המרכז האמיתי, אשר כל ישראל מהה קווים נפרדים המגיעים למרכו אחד, הוא הש"ית, ולסיבת זה מהה קשרים ייחדיו... אבל יי"ט הוא מהמצוות המקשרים האומה זה לזה, لكن מלאכת אוכל נפש מותר, ואם יבואו אלף אורחים יאפה להם... וכולן חייבים לעלות רגל ולשם זה ולשם... הותרתו הוצאה והבערת שאלי"כ לא יהיו מקוררים ומואוגדים זה לזה באחד... אמנים בכל האומות התקשרותם זה לזה הוא נימוסי ועניין לאומי הבא מצד התולדה והדירה הארץ אחת והשתווות בדעות. לא כן חלק יעקב, כי ההתקשרות הלאומית הוא גדול כל כך, כי התורה נתונה לאומה, וכי הסכמת חכמיה וגזריה, כן נמשכים דרכי הא-לוהים והשагתו, כמו שאמרו: נרד אני ואתם לב"ד של מטה ונדע אימת ראש השנה ויום הכיפורים...".¹²

ירושלים – "וראשו מגיע השמיימה"

לעומת קדשות הזמן שבה הבדילה התורה בין קדשות שבת לקדשות יו"ט, בקדשות המקום, בירושלים, ישנה אחדות באידאות וברעיונות.

11. ברכות מט, א.

12. משך חכמה ויקרא כג, כא. ועי' העמק דבר ויקרא יט, יג שחולק על חלק מן הדברים.

שני כלים מרכזיים מוצאים אנו במקדש – ארון ומזבח. הארון מבטא את הקדושה שהיא מעשי הבורא, והמזבח מסמל את השלמת הקדושה ע"י ישראל.¹³

הרמב"ן מלמדנו שהמשכן הוא המשך מעמד הר סיני בהשראת שכינה ובנטינות התורה:

"סוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכך שנאמר שם: "וישכון כבוד ה' על הר סיני..." כן כתוב במשכן: "וacobod ה' מלא את המשכן". יובבא משה (אל אוהל מועד) היה אליו הדיבור אשר נדבר לו בהר סיני, וכך שנאמר במתן תורה: "מן השמים השמיעך את קלו..." כן במשכן כתוב: "וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים...".¹⁴

הארון הוא אם כן המקום ממנו מקבלים אנו את השפע הא-לוהי. על המזבח פועלים ישראל לעומת אותו שפע. שורשיו של מקום המזבח נועצים במעשי האדם המשחיכים את הבריאה הא-לוהית:

"ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח... הוא המקום שבנה בו אברاهם המזבח ועקד עליו יצחק. והוא המקום שבנה בו נת כשייצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן שנברא – ומשם נברא.¹⁵

הלכות בניית המזבח מוליכות אף הן לרעיון זה. התורה אסורה הקמת מצבה וכיותה علينا לבנות מזבח:

"mezabach abanim tauseh li".¹⁶

"המצבה ניתנה מידיו הטבע. המזבח נוצר בידי האדם".¹⁷

"המצבה עשויה אבן אחת, היא אבן זכרון למה שה' עשה לנו... המזבח מייצג את מלאכת האדם, המצרפת אבן אל אבן...".¹⁸

לוקחים ישראל את האבניים כפי שנוצרו ע"י הבורא, "לא תבנה אתה גזית"¹⁶, ויוצרים מהן בסיס לעבודת האדם.

13. ע"י "בשובנו לירושלים" מatat הגרמ"ץ נריה זצ"ל עמי י"ד.

14. פירוש הרמב"ן עה"ת שמות כה, א.

15. רמב"ם הלכי בית הבחירה פ"א ה"ב.

16. שמות כ, כב.

17. פ"י הרש"ר הירש עה"ת, בראשית כת, יח.

18. פ"י הרש"ר הירש עה"ת, ויקרא כו, א.

ההבדל בין הארון למזבח מודגש בהצבתם בנהלת שני שבטים שונים.¹⁹ הארון היה בחלקו של בנימין, המזבח בנהלת יהודה. יהודה הוא הפעול, היוצר – "ידיו רב לו",²⁰ "ידך בערך איביך",²¹ ומשום כך המזבח בחלקו.

בנימין, לעומת זאת, סביל – מקבל את השפע הא-לוהי, "חַפֵּךְ עָלָיו כָל הַיּוֹם וּבֵין כַּתְפֵיכֶם שָׁכֵן".²² לפיכך מתאים שהארון יהיה בחלקו.

ציווי התורה לבניית המקדש מבטאת אף הוא רעיון זה. מוצאים אנו בתורה שתי הנחיות סותרות, לכאהר, בעניין זה. תחיליה אומרת תורה: "לא תעשׂו כן לה' אל-היכם, כי אם אל המקום אשר יבחר ה'"...²³ ומשמעות הדברים היא, שלא תנагו כמו הגויים, שבוחרים בעצמם את המקום לבניית מקדשיהם – "על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן",²⁴ אלא ה' הוא שיבחר את מקום המקדש (אברבנאל). מאידך גיסא, מסיים הפסוק ואומר: "לשכנו תדרשו",قولמר: עלייכם מוטל לדרוש ולחפש מקום לבניית המקדש. לשטירה זו נזקנו כבר חז"ל, ואמרו: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" – על פי נביא. יכול תמתין עד שיאמר לך נביא? תיל: "לשכנו תדרשו ובאת שמה", דרשו ומוצא, ואח"כ יאמר לך הנביא".²⁵ ומבאר המלבי"ס: "למד להם, שלא יגלה סודו ע"י נביאיו להודיעם מקום הנבחר. רק אם ישתdzלו בזה וידרשו אחריו, אז יערה עליהם אותן ממרומיים אחרי ההכנה הראوية".

משנבנה המקדש הפכה ירושלים למרכז האורה הא-לוהית בשני אפיקים: סנהדרין ונביאים. "בית דין גדול שבירושלים הם עיקר תורה שבבעל פה, והם עמוד ההוראה, מהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל".²⁶ "למה נקרא שמה בית שוואה? שמשם שוואבים רוח הקודש... יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש".²⁷ וכשהרבה ירושלים קונן ירמייהו ואמר: "טבעו בארץ שעריה"²⁸ – שעריהם המצוינים בהלכה. "מלכה ושחקה בגויים, אין תורה – גם נביאיה לא מצאו חזוון מה".²⁹

19. שיטת ר' יהודה במס' יומא יב, א.

20. דברים לג, ז.

21. בראשית מט, ח.

22. דברים לג, יב.

23. דברים יב, ד-ה.

24. שם, ב.

25. ספרי, דברים, פרשת ראה סי' ס"ב.

26. רמב"ם הלכי ממרים פ"א הל' יא.

27. ירושלמי, סוכה פ"ה ה"א.

28. איכה ב. ט.

יש בה בירושלים שילוב של פעולות האדם והיצירה הא-לוהית, המבאים למימוש הקדושה הטמונה בישראל. "כי מצון תצא תורה, ודבר ה' מירושלים".²⁹

שבת שיכת למצוות ה"מקשורות בין ישראל לאביהן שבשמים". יו"ט הוא מ"המצוות המקשורות ישראל זה זהה". כך למדנו ה"משך חכמה", והוא גם הורנו כי ירושלים מחברת שני פנים אלו יחדיו:

"במדרש: שם קרא אותו 'שלם'... אברהם קרא אותו 'יראה'... אלא הריני קורא אותו 'ירושלים' כמו שקראו שניהם, יראה-שלם, ירושלים. והענין, דשם... היה בתיבה זו ופרנס כל הנבראים שם בתיבה... וזה מורה שלם, שהוא מורה שכל המין האנושי הוא אדם אחד, וכל אחד הואابر מאברי האדם הגדול, וכל אחד נוצר לחבירו, מושפע ומשפיע זה על זה, וכולם כאחד נושאים קיום המין האנושי ונצחיותו. אמן אברהם... חקר בשכלו כי שם ה' אחד, משבגיה על הכל, ולא מסר השגתו להכוכבים... וזה: "אשר יאמר היום בהר ה' יראה", רוצה לומר שיתגלה א-לוהותו בראות כלبشر כבוד ה' בניסים פרטיטים. והנה ירושלים בינוי על שני הדברים".³⁰

"יראה", אם כן, מביע את החיבור בין האדם לא-לוהים, ו"שלם", מביע את רעיון הקשר בין אדם לחברו.

"ירושלים הבניה" כעיר שחוبرا לה ייחזו",³¹ מתפרש בירושלמי בתרי אנפיון: "שמחברת ישראל זה זהה",³² פירוש: "בירושלים כל ישראל מחברין בחיבור אחד" (רדב"ז), ומן הפן השני: "עיר שעשוה כל ישראל חברים",³³ פירוש: "שייהו באמנים (ברגילים) על הטהרות ועל התרומה" (קרבן העדה), כדי "חבר" האוכל חולין בטהרה, כדי להתחבר לאבינו שבשמים. שני גווניה של ירושלים הם גם המסיימים מזמור זה: "למען אחיך ורעני... למען בית ד' אלהינו, אבקש טוב לך".³⁴

בשיחותיו של הרב הדרי שליט"א שמענו לא אחת הסבר לדברי חכמים: "אבן הייתה שם מימوت נביאים ראשונים ושתייה הייתה נקראת",³⁵ "שמנה הושתת העולם".³⁶ ופרש"י:³⁷ "ציון נבראת תחילת, וסבביה נדבקו רגבים עד סוף העולם

.29. ישעה ב, ג.

.30. משך חכמה בראשית כב, יד.

.31. תהילים קכב, ג.

.32. ב"ק פ"ז ה"ז.

.33. חגייה פ"ג ה"ו. ועיין גם בפירוש המשנה לרמב"ם.

.34. תהילים קכב, ח-ט.

.35. משנה יומא נג, ב.

.36. בריתתא שם נד, ב.

מכל צד", עד שאמר הקב"ה לעולמו די.³⁸ זהה נקודת הפגישה שבין החומר לרוח.³⁹ הנקודה בה הפך הרצון הא-לובי המופשט והמוחלט לחומר ממשי. בrama רוחנית זו, כל האידיאות, כל הרעיונות, כל היסודות – מתחדים לנקודת אחת. "יכולו לנו לחד אחר סליקי". בירושלים אין הבדלה בין קודש לקודש, יש הדרגה. כל הקדושים, באופן מדורג, מקדמות אותנו לנקודת המרכז שמנתה הושתת העולם וממנה מתעללה האדם עם כל כוחותיו המגוונים לגובה רוחני שמעל לחומר. ל"ירושלים של מעלה".

.37. שם ד"ה מצין נברא.

.38. עי' לעיל הערתה 9.

.39. עי' "שבת ומועד בשבועית" לרבי הדרי שליט"א עמ' 91 ובהערה 11.

ר' אורן גמליאל

"שבת בראשית" ו"שבת הארץ"

"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשפטת" (שמות כג, יב)

"ושש שנים תזרע את הארץ... והשביעת תשפטנה וננטשתה" (שמות כג, י-יא)

- מבוא
- "כל השבעין חביבין לעולם" – יעודו של המספר שבע
- הגדרת המונחים "שבת לה" ו"שבתון"
- איסור המלאכה ב"שבת בראשית" וב"שבת הארץ"
- הקשר הפנימי שבין שתי השבתות
- היחס שבין שתי השבתות
- סיכום

מבוא

השבת נקראת בפי חז"ל "שבת בראשית"¹, כדי להבדילה מרוב המועדות,² שגם הם נקראים בתורה "שבת", "שבתון" או "שבת שבתוֹן",³ כגון: היום הראשון של פסח נקרא שבת,⁴ ראש השנה, היום הראשון של סוכות ושמיני עצרת נקראים "שבתון",⁵ ויום הכיפורים "שבת שבתוֹן".⁶ ואילו "שבת הארץ" – זו שמה של שנת השמיטה בתורה, כתוב: "יהיתה שבת הארץ לכם לאכלת",⁷ ותרגמו אונקלוס: "שmittat arua".⁸ אולם, נקראת שנת שמיטה בתורה גם "שבת לה",⁹ "שנת שבתוֹן" ו"שבת שבתוֹן".⁹

הדמיון או הזיהות הכלמעט מוחלטת שבין השמות של שבת בראשית ושל שבת הארץ אינו חיוני גרידא. זהה זהות טרמינולוגית, שיש בה כדי להעיד על הקשר

.1. כגון: בבא בתרא קכא, א; מנחות סה, ב; שם סו, א ועוד.

.2. לדעת הרשב"ס בא בתרא שם.

.3. שהם כינויים שגם שבת בראשית נזכנתה בהם (עי' שמות טז, כג; שם לא, טו ועוד). ויקרא כג, יא, ושם טו.

.4. שם, לט.

.5. שם, לב.

.6. שם כה, ז.

.7. וכן פירש גם הרמב"ן שם.

.8. ויקרא כה, ז-ה.

הרעוני הקטורי ועל הקשר הפנימי השווה והמשותף בתכלית הדתית שבין השתיים.

"כל השבעין חביבין לעולם" – ייחודה של המספר שבע

הן ב"שבת בראשית" והן ב"שבת הארץ" אלו פוגשים מוחזר של שישה ימי עבודה או שש שנים עבודה, כאשר ביום השביעי או בשנה השביעית חדלה העבודה: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" – "ויש שנים תזרע... והשביעית תשפטנה וננטסה".¹⁰ חז"ל עמדו על נקודה זו של מיוחדות השבעיות בדבריהם במדרשי:¹¹ "כל השבעין חביבין לעולם... באבות שביעי חביב – אברהם, יצחק ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משה... בשנים שביעי חביב – שנאמר: "והשביעית תשפטנה וננטסה". בשמיטין שביעית חביב – שנאמר: "וקדשתם את שנת החמשים". ביום שביעי חביב – שנאמר: "ויברך אלהים את יום השבעה". בחודשים שביעי חביב – שנאמר: "בחודש השביעי באחד לחודש וכו'...". הנה כי כן, השבת והשמיטה משלבויות בתופעה המופלאה שהיא ייחודה של הספרה שבע בתורה. וכך אומר בעל "ספר החינוך" במציאות ספירת שבע שבנות שנים¹²: "שמעתי מחכמים שיש... סוד נפלא... בעניין השבעיות שנצטוינו למנות השנים שבע שבע ולא שמונה שמונה... אמרו שיש (בזה) עניין של חכמה גדולה... ואף כי לא נגלה לנו סודם, השגחנו בדבר זה כי אמנס היקף השבעיות סדור בהרבה מצוותינו...". וכך הוא מזכיר את הדברים שהובאו לעיל במדרשי, ומוסיף את חג הפסח וחג הסוכות הנמשכים שבעה ימים, את שבעת שבועות ספירת העומר ועוד. וכן נוסיף עוד מספר דוגמאות (מתוך רבות) המדגиш את השבעי המירוח שבתווך השבע: שבעת ימי חג אסורים במלאה, "מקרא קודש": שניים בפסח, שניים בסוכות, אחד בשבועות, אחד בראש השנה, ובשביעי הקדוש מכולם – "יום הכיפורים", "שבת שבתוון". במנורה שבמקדש היו שבעה קנים, כאשר ששת הנרות מאיריות עבר הקנה המרכזי – השבעי. בפסוק הראשון בתורה יש שבע מילים כאשר מילה אחת במרכז – "א-להים". המעיין בפרשת השmittה,¹³ ימצא שבע פעמים בהם חוזר על עצמו השורש ש.ב.ת. במילים: שבת, שבתת, שבתון, ולבסוף בספר יהושע לקרה נפילת חומות יריחו העיר אומר ה' ליהושע: "ויסבטים את העיר... ששת ימים, ושבעה כהנים ישאו

10. שמות כג, יא-יב.

11. ויק"ר, כט.

12. מצוה ש"ל.

13. ויקרא כה.

שבעה שופרות... וביום השביעי תסבו את העיר שבע פעמים... ויהי בפעם השביעית תקעו הכהנים בשופרות... ותיפול החומה תחתיה".¹⁴

המהר"ל מסביר בסוד השבע וביחודה של ספרה זו, כי לכל דבר גשמי יש ששח צדדים: ארבע רוחות השמיים, למעלה ולמטה. השביעי מסמל איפוא את הצד הנסתר הנוסף – את הצד הרוחני שמעל הגשמיות. מוסיף דברים בנושא הרב דסלר בספרו "מכtab מאליהו"¹⁵: "מובא בספר ינ"ר מצוה למהר"ל... שענין שבע" מורה על דרגת עולם זהה, על הרוחניות שמושגת בעולמנו, אחורי שתמי המעשה – בא היום השביעי, يوم השבת, שהוא מעין עולם הבא. פירוש מעין העולם הרוחני, השבת היא הרוחניות ששייכת עדין כאן למטה, המשלימה את ששת "תמי המעשה".

ובמקום אחר¹⁶ הוא אומר: "וְכֹן רָמֶזׁוּ כַּמָּה פֻעָמִים בְּדִבָּרֵי חֹזֶל, שְׁסֹוד מִסְפַּר שְׁבָעׁ הוּא עַנֵּן הַהֲבָנָה רָוחָנִית שְׁבָתוֹךְ הַגְּשָׁמִיּוֹת". נמצא אם כן כי ייחודה של המספר שבע בא לידי ביטוי בתורה בכך שבכל שבעה ישנו שבעי מסמל את הצד הספרטואלי הקדוש והגעלה המהווה השלמה רוחנית לשישה שיחד אותו.

הגדרת המונחים "שבת לה" ו"שבתון"

בחגדרת המונחים "שבת לה" ו"שבתון" שהזכירנו במבוא בהקשר עם שנת השבע, מפרש רש"י¹⁷: "שבת לה" כשם שנאמר בשבת בראשית. והسفורנו שם מפרש עוד יותר ברור: "שתהיה כל השנה בטילה מעבודת האדמה מוכנה לעובdotנו, כמו שכיוון בשבת בראשית באומרו¹⁸: שבת לה אלוהיך". והרמב"ן אומר בנדונו¹⁹: "כבר כתבתי בסדר בראשית, כי ששת ימי בראשית הם ימות עולם, ויום השביעי שבת לה אלוהיך, כי בו יהיה שבת לשם הגדל, כמו שניתנו²⁰: "שביעי מה היו אומרים? מזמור Shir ליום השבת, לעתיד לבוא, שכלו שבת ומנוחה לחמי העולמים. והנה, הימים – רמז לאשר ברא במעשה בראשית, והשנים ירמזו לאשר יהיה בבריאת כל ימי עולם, ועל כן החמיר הכתוב בשמייה יותר מכל חייבי לאוין וחיבת הגלות עליה... מפני שכל הכהפר בה אינו מוזה במעשה בראשית ובעולם הבא".

14. יהושע.

15. ח"ב עמי 115.

16. שם עמי 264.

17. ויקרא כה, ב.

18. שמוטת כ, ג.

19. בויקרא שם.

20. בסוף מסכת תמיד.

ובנוגע למונח "שבתון" כותב הרמב"ן²¹: "שבתון – יום שביתה לנוח בו. ואמרו רבוטינו ז"ל: שבthon עשה הוא... והנה ידרשו "שבתון" לשבות בו לגמר אפילו מדברים שאינם מאבות מלאכה ותולדותיהך". ועל דברי רמב"ן אלה מעיר בספר "שבת הארץ"²²: "וונראה פירוש דבריו, שאע"פ שאינו לאו מן התורה השבעית כי אם אבות מלאכות ותולדותיהן, מ"מ כללות השביתה היא מן התורה בכל דבר". נמצא שהשביטה בשנת השבע היא כללית, לשם ה', שתהא לנו מנוחה בשנה זו מן התורה והعمل.

איסור המלאכה ב"שבת בראשית" וב"שבת הארץ"

בשישה משבועת המועדים שב"לוח המועדים"²³ שבוחמש "ויקרא", הינו: ראשון ושביעי של פסח, בשבועות, בראש השנה, ראשון של סוכות ושביעי עצרת – חוזר האיסור באותו המיללים: "כל מלאכת עבודה לא תעשו".²⁴ יוצא מכלל זה הוא يوم הכיפורים, שבו נאמר²⁵: "יכול מלאכה לא תעשו", וליתר הדגשה וחיזוק נוסף לו הכנוי: "שבת שבthon",²⁶ כפי שנקרה "שבת בראשית" (כמו שראינו לעיל). ההבדל בין "מלאכת עבודה" ובין "כל מלאכה" הוא לפי הרמב"ן²⁷: "שמלאכת עבודה כוללת כל העבודות והשימושים, פרט ל מלאכה לצורך "אוכל נפש", ואילו "כל מלאכה" הכתובה בשבת וביוה"כ כוללת גם מלאכת אוכל נפש. בדומה לזה מביא הרמב"ן בדבריו את דברי רבנו חננא: "מלאכת עבודה היא מלאכת המשתרמת לעבודת קניין, כגון: זרעה, קצירה, תפירה וכיו"ב. אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה. מכאן – שהמשמעות לכל המועדים כולל يوم הכיפורים ולשבתוות הוא: איסור מלאכת עבודה", הינו: איסור כל עבודה ומלאכה הנעים לשם קניין, או במיללים אחרות: לשם השגת הקיום החומרי של האדם. כי מאו ומעולם רואה האדם בחומר, בקניינים ובממון – ובעבודה המרבה את אלו – את העروبיה העיקרית לקיומו בעולם. בניגוד גמור לזה מבקשת התורה להסביר לבני האדם וקדום כל עם ישראל,²⁸ כי "לא על הלחם לבדו (=החומר) יהיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יהיה אדם". לימוד זה כה חשוב, עד כי התורה עצמה מסבירה בפירוש שהולכתם של בני

21. ויקרא כג, כד.

22. קונטרס אחרון אות ז'.

23. כך מכנה הרד"צ הופמן את רשימת המועדים, בפירושו לויקרא כג.

24. ויקרא שם, פסוקים: ז', ח', כ"א, ועוד דמיינים.

25. ויקרא כ"ג, כ"ח; שם, ל"א; במדבר כט, ו.

26. ויקרא כג, לב.

27. בפירושו לויקרא כג, ט.

28. דברים ח. ג.

ישראל משך ארבעים שנה במדבר הגדול והנורא נחש שرف ועקרב וצימאון²⁹ וסיפוק כל צורכיהם של ב"מים מצור החלמי" ובמן³⁰ – כל זאת לא עשה כי אלא: "למען הוודיע כי לא על הלחת לbedo...". והוסיף הרמב"ן³¹: "כי היה יכול להוליכם דרך ערים אשר סביבותיהם והוליכם דרך מדבר נחש שرف ועקרב ושלא יהיה להם לחם רק מון השמיים דבר יום ביום נסותם ולהיטיב להם באחרונה שיאמינו בו לעולם".

נמצאו למדים, שהיסוד המשותף לשבותות ומועדים הוא איסור "מלאכת שבודה", שבו נתכוונה התורה בעיקר לנתק את האדם פעם בשבוע – ובימי מועד אף פעמיים בשבוע – מעלה הבסיס החומרי, זה שנראה לו כمبرטיה את קיומו ואת חייו, ולטעת בו אמונה איתנה בה, ש"על כל מוצא פיו יהיה האדם"²⁸, ו"הוא הנוטן כח לעשות חיל".³² יסוד זה של איסור מלאכת שבודה על כוונתו החינוכית דתית, הינו גם היסוד והשורש של "שבת הארץ", ובה אף ביתר עוז וביתר שאת, כי איסור עבודה בשדה ובכרם בשמיטה, אשר הינה עיקר מלאכת העבודה של החקלאי ועובד האדמה, ועליה עיקר פרנסתו וקיומו – היא לשנה תמיימה. ולא זו אף זו: בשמיטה יש גם מצווה נוספת – "שמיטה כספים". הרי כאן ניתוק נוסף ונוצע של האדם "מן החומר", והפעם – מעצם הכספי והमמון, בשעה שכמה דברים הם אלה³⁴ ש"מומנים חביב עליהם יותר מגופם". עד כמה מחוורים הם כתעת דברי המדרש³⁵: "גיבוריך כת עושי דברו" – ומה הכתוב מדבר? אמר ר' יצחק נפחא: בשומר שבייעת הכתוב מדבר, שבנווה שביעולם אדם עושה מצווה ליום אחד, לשבת (שבוע) אחד, לחודש אחד, שמא לכל ימות השנה? וזאת חמי פקלת בירא, קרמיה בירא, ויהב ארנונה ושתיק!"

הקשר הפנימי שבין שתי השבותות

שתי השבותות: "שבת בראשית" ו"שבת הארץ" עניין אחד הם בתפיסה חז"ל. בדרך שיום השבת אינו רק יום האסור במלאכה, איננו "יום שבתו" גרידא כי אם גם يوم מhammadim, חממת הימים, כך גם שנת השבת אינה רק שנה של שביתה מעבודת האדמה, אלא חממת השנים ונשנתן. לאחר שברא הקב"ה את עולמו

29. שם, טו.

30. שם, ג, טו, טז.

31. בפירושו לשמות טז, ז.

32. דברים ח, יח.

33. שם טו, א - יא.

34. ראה ברכות סא, ב, וכן רשי"י לדברים ו, ה.

35. ויק"ר פרשה א', ובמקבילות בתנחותם ובilkoot שמעוני לתהילים קג, כ.

36. תהילים קג, כ.

בששת ימים וכילה יצירתו, לא זו בלבד ששבת ונוח ביום השבעי אלא גם בירכו וקידשו: "ויברך א-לוהים את יום השבעי ויקדש אותו".³⁷ הקב"ה יצר אז מיציאות חדשה, מיציאות של קדושת השבת. קדושה זו היא יצירה בפני עצמה, מיציאות לעצמה. כשם שאוור המשכן היה מעין מובלעת של גוש אוור ייחיד במינו עלי אדמות, ראוי להשתרاث השכינה ונבדל בכך מכל האויר של הקוסמוס, כך מהויה השבת מיציאות מיוחדת ונבדלת בין שאר ששת ימות השבוע.

על אותו משקל נקראת "שבת הארץ", שנת השמיטה, בשם "שבת", שכן אף היא מהויה מיציאות שלמה, מיציאות של קדושה. ובמציאות שכזו (בהקשר של "שבת בראשית") דברים הנבדלים הימנה אין להם לקרב אליה, אותה הלכה המוכרת לנו: "גוי שבת – חייב מיתה",³⁸ כלומר: הגוי הינו מיציאות נבדلات נפרדות וסתורת את מיציאות השבת. הגוי אינו שייך בקדושה זו, אין ביכולתו "לעשות את השבת" בדרך שהיהודי עושה. רק האדם מישראל שהוא עצמו חטיבה שכולה קודש, רק הוא משתיך אל תוך קדושת השבת, בעבורו היא נוצרה. קדוש הוא היהודי בכל חיוו. יסוד הבית והמשפחה הישראלית הלא הוא "הרוי את מקודשת" – מעון של שתי נשות שחטאגדו, איש ואישה שכינה שרויה ביניהם. אמרו חז"ל: "ישראל והקב"ה מעידין על השבת שהוא يوم מנוחה, ישראל ושבת מעידין על הקב"ה שהוא אחד, הקב"ה ושבת מעידין על ישראל שהם ייחדים באומות".³⁹ הקב"ה שאמר לנו "והייתם קדושים כי קדוש אני",⁴⁰ העניק לנו מתנה של קדושה, מתנה טובה ושםה שבת!⁴¹

כיווץ בדבר, זהו רעיון מצוות שמיטה: אם הקב"ה יצר אותנו בקדושה, הרי בעם מהויה כל יהודי בפני עצמו מיציאות שלמה של קדושה, מיציאות נבדلات בתוך הים הגדול של האנושות המורכבת מאדם ובהמה רבה. היהודי אין מיציאות אחרת מאשר קדושה. היהודי – הישראלי הינו מיציאות של קדושה בנפש, השבת היא מיציאות קדושה אשר נשתלה ממרום לחלו של עולם, והشمיטה היא שוב מיציאות של קדושה בשנה. וכך הוא מצאו של עניין: האדם מישראל הואאמין בכל הוויתו מיציאות של קדושה, אבל בכל ששת ימי המעשה הסואנים עטופה המיציאות שלו בערפלים, נסחף הוא במערבות החולין וזוהרנו מעומעם. כיוון שבאה השבת שהיא מיציאות של קדושה גם בעולם שהוא שרוי בו

37. בראשית ב, ג.

38. סנה"ח, ב.

39. Tos' Chagiga ג, ב ד"ה "ומי" בשם מדרש.

40. ויקרא יט, ב.

41. עיי' שבת ז, ב.

כיוון שנדם הווי החולין, מתחברת מציאות האדם היהודי עם המציאות של העולם – שבת לישראל.

אף ארץ ישראל היא בכלל מהוותה מציאות של קדושה. ארץ ישראל אינה אדמה סתם, אינה סתם אווירה, אי' ואוירא שלה הינס 'חיי נשמות', על אף שבכל שנות השנות המעשה הרי היא עטופה ערפילים, חי החולין מעיבים את עינינו וAINNO רואים את אבניה, טרשייה וסלעיה בספרים ויהלומים כפי שהם במציאות הרוחנית. כיוון שבאה שבת הארץ שהיא כולה מציאות של קדושה המרחפת ושרואה באוויר ארצנו ונחיה על הדומים, הצומח, החי והמדבר – מתחברות להן שתי הקדושים ייחדיו. היינו "שבת הארץ" – שנת השמיטה הינה מציאות שלמה, מציאות של קדושה, שנה זו אומנם אסורה בעבודת האדמה, משופעת בדינים ובמגבלות, הארץ יבולה הפקר, ספיקיה אסורין וסתור פירוטיה אסור, אך בשורש הדברים טמון יסוד הקדושה. זהה קדושה ארץ ישראל תמידית שהוסר מעלה הלוט ביצירוף קדושת עם ישראל מקדשי שביעי. הדינים וקיומם הם כלי הביטוי לעם קדוש בארץ קדושה. ההבטחות המיוחדות שנאמרו בתורה ובמדרשי חז"ל לשומרי שביעית אף הן נועצות ברעיוןasis היסוד של מצוות שמיטה, המשלימה והמשבחת את קדושת האדם והארץ. מסירה את הלוט מעליו ומהדקת את הנימים הסמוים, המאנדים את "ישראל וקדשה בריך הוא". "שבת בראשית" הינה נשמת כל הבריאה, "שבת הארץ" – השמיטה: הינה הנשמה יתרה של ארץ ישראל.

אחתום פיסקה זו בדברי האברבנאל⁴²: "ארץ ישראל נבחרת ונחמדת לפניו. יתברך מתוך שאר כל הארץ, כמו שהעם היהודי נבחר מכל שאר העמים. ומן זה רצה הקב"ה שכמו שהאומה הנבחרת תעשה זכר בשכחת היום השביעי אל הפניה הקדושה מבירת הארץ וחידשו, כך הארץ הנבחרת תעיד על זה בשמيتها בשנה השביעית".

היחס שבין שתי השבתות

בעל ספר החינוך כתוב⁴³: "משרשי מצוה זו (=שלא לעשות מלאכה בשבת)" שנחיה פנוים מעסקינו לכבוד היום לקבע בנפשותנו אמונה חדש העולם הוא חבל מושכת כל יסודי הדת... ומלבד זכירת חידוש העולם יש בו זכירת נס מצרים...". ובעניין השמיטה⁴⁴ הוא כתוב: "משורשי המצוה קבוע בלבינו

.42. בספרו "נחלת אבות" על מסכת אבות, פרק ה', משנה ט'.

.43. במצוה ל'ג.

.44. מצוה ס'ט.

ולציבור ציור חזק בנפשותינו עניין חידוש העולם. חובה علينا למןנות שש שנים ולשבות שביעית... והוא עניין שאנו מונחים ימי השבעה ששת ימי העבודה ויום מנוחה, ולכן ציוה ברוך הוא להפкар כל מה שתוציא הארץ בשנה זו כדי שיזכר האדם כי הארץ שמצויה אליו הפירות בכל שנה לא בכוחה וסגולתה תוכיא אותן, כי יש אדון עליה ועל אדוניה (=בעליה) וכשהוא חפצ' הוא מצווה עליו להפקרים... ועוד יש תועלת נמצאה בזה שיויסיף אדם ביטחון בשם ברוך הוא...". והראיה קוק זצ"ל כותב בעמינות ושבג כדרך בקדש⁴⁵: "היחיד מתנער מדרכי החול לפרקם קרובים בכל שבת, באה שבת באה מנוחה, מתחלת הנפש להשתחרר מכבליה הקשים... ומקצת היא לה נתיבות עלילונות, חפצים רוחניים, כפי טבע מקורה... ונעם א-לו הי המתכנס בנקודה מרכזית של "נסמה יתרה" שרויב לביו של כל יחיד מהאומה. את אותה פעולה שהשבת פועלת על כל אחד ייחיד, פועלת היא השמיטה על האומה בכלל. הפסקת הסדר החברתי מצדדים ידועים מתקופה לתקופה, מביאה לאומה זו לידי עלייתה העצמית למרומי התכוונות הפנימיות שבחיים המוסריים החברתיים ונוטן להם את שלימומם...".

סיכום

פתחנו את דברינו בעומדנו על הזרות הטרמינולוגית הקיימת בין "שבת בראשית" ל"שבת הארץ", וראינו כיצד זרות חיצונית זו קורמת לה עור וגידים, חודרת וזורחה בפנימיותה להפליא כמעט בכל מישור. בין במישור הרעיוני – בבחינת ייחודה של המספר שבע, הון במישור הקטגוריו – בבחינת הגדרות המונחים "שבת לה" "שבתון" והגדרת איסורי המלאכה בשבתו אלו ותכליתן הדתית, הון בתחום הפנימי או הקשר הפנימי ומימד הקדושה המהותי הקיים בשניהם, והן בתחום היחסי המקביל והקשר שבין השתיים. נזכה, וכשם ש"ibusket בראשית" יעדנו הינו "ישמו במלבותך שומרי שבת", אף ב"שבת הארץ" – בשנת השמיטה, נזכה לשם כמלךו של הקב"ה, ויקוים בנו המשך: "עם מקדשי שבעי – כולם ישבעו ינתענו מטופך".

הרב מרדכי גrynberg

כליל תפארת

לכבודו של מורה ורבו
הרב חיים ישעיהו הדרי שליט"א
שבבאו לישיבת כרם ביבנה
בשנת תשכ"ב
פתח בפנינו שערי אורה.

א. ישמח משה

"ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמנו קראת לו, כליל תפארת בראשו נתת לו בעומדו לפניו על הר סיני, ושניلوحות אבניים הוריד בידו וכתוב בהן שמירת שבת, וכן כתוב בתורתך: ושמרו בני ישראל את השבת" וכו'.

"לפי פשוטו, מה היא מתנת חלקו – עבד נאמנו קראת לו, כמ"ש: "לא כן עבדי משה בכל بيתיאמין הוא", שזה תכילת הצלחת האדם להתקרב אל הבורא ית' אשר אין שום ערך והתייחסות בין האדם השפל ובינו, עד שיתיחד בעבודתו ויראותו להיות נקרא עבדו ובנו ביתו.

כליל תפארת בראשו נתת – שבחויו נהנה מזוין השכינה שהקרין עור פניו. ולפי שיום זה יום קדוש הוא, ראוי להזכיר בו האיש אשר העלנו ממץרים וקדשו במצות היום הקדוש הזה.

ויש מפרשים עפ"י מה דאיתא במדרש, בשעה שיצא משה אל אחיו וראה בסבלותם, ולא היה להם מנוחה, נתקשה לו הדבר הרבה, והלך ואמר לפרטה, אדוני המלך, דרך העולם, אדון שיש לו עבדים, הוא רוצה בקיומים, אתה רוצה לכלהות את עבדיך. א"ל היאך, א"ל מתוך שאתה משתעבד בהם תמיד ואין להם מנוחה יכולו. אלא תן להם יום אחד בשבועו שינויו בו ויתחזקו ויכולו לסבול השעבוד. א"ל בחר להם איזה יום שתרצה למנוחה בכל שבוע. א"ל תן להם את יום השבת, מפני שככל מלאכה שעשו בו אין בהם סימן ברכה, לפי ששולט בו שבתאי. והוא נוחים בכל שבוע מסבלותם, וכשיצאו ממץרים ניתנו להם השבת. וכיון שראה משה שהסכמה דעתו לדעת יוצרו, שמח שמחה גדולה, ולכך תיקנו "ישמח משה במתנת חלקו", ואומר במתנת חלקו, לפי שהשבת ניתנת להם בלשון מתנה, שני" ראו כי ה' נתן לכם השבת".

ו"י מ לפי שהتورה ניתנה בשבת שחרית ע"י משה, ראוי לספר בשבתו, שהتورה ניתנה לו במתנה.

ו"י"מ משום הא דכתיב "לדעת כי ה' אני מקדשכם", אמר הקב"ה למשה, מתנה טוביה יש לי בבית גנווי ושבת שמה, ואני רוצה ליתנה לישראל, לך והודיעם. ולכך תיקנו ישמח משה באותה מתנה טוביה של שבת שניתנה על ידו.

ולאלו הג' פירושים, מה שאמר "כי עבד נאמנו קראת לו כליל תפארת בראשו נתת", ככלומר, כיוון שקראותו עבד, כאילו נתת כליל תפארת בראשו"

(סידור אוצר התפלות, פירוש ענף יוסף).

ולאחר כל הפירושים, עדין טעונה הפסיקה הסבר נוסף, שהרי כמו נושאים נכללו בה: שבת, עבד נאמנו, כליל תפארת ושני לוחות אבניים. והקשר בין הנושאים טוען בירור.

ועוד יש להבין את הקשר בין פיסקה זו לזו של אחריה – "וכתב ביה שmirת שבת, וכן כתוב בתורתך: ושמרו בני ישראל את השבת". האם מה שנאמר בלוחות אינו תורה, שזוקקים אנו למקור נוסף לשבת בתורה?

ב. חומר ורוח – תפארת

מדרש מופלא יסייע בהבנת העניין¹:

"וזאת הברכה אשר ברך משה איש הא-להים את בני ישראל לפני מותו" (דברים לג). זהו שאמר הכתוב, רבות בנות עשו חיל ואת עליית על כולנה (משליל לא). מהו ואת עליית על כולנה, מדובר במשה על שנטעלה יותר מן הכלל. כיצד, אדם הראשון אומר למשה, אני גדול מך, שנברأتي בצלמו של הקב"ה. מנין, שני' ויברא א-להים את האדם בצלמו (בראשית א). אל משה, אני נתעליתי יותר מך, אתה כבוד שניינו לך ניטל מך, שני' ואדם ביקר כל יליין (מהללים מט). אבל אני, זיו הפנים שניתנו לי הקב"ה עמי הוא, מנין שני' לא כהנה עינו ולא נס ליחה (דברים לד).

(מדרש רבba ריש פ' זוזת הברכה)

וצריך להבין פשרה של תחרות זו בין אדם הראשון למשה, האיש הענו מכל האדם אשר על פני האדמה.

על יהודו של האדם ניתן ללימוד מהפסק הראשון העוסק ביצירתנו. "ויציר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חייה" (בראשית ב) ובתרגומם אונקלוס כתוב: רוח מללא. לעומת זאת, ביצירת בעלי החיים, ש愧 הם נבראו מן האדמה, "תוציא הארץ נפש חייה" (שם א), תרגם אונקלוס "נפש חייתא". ונראה שהחילוק ברור. אין בבעה"ח אלא יסוד אחד,

1. הבואר למדרש למדתי מספר "משכיל לשלהמה" לרבי שלמה קרליבך, מושגית בישיבת חיים ברלין, ומשם נפתחו הענפים.

הארצى, "תוצאה הארץ נפש חיה". והתרגום הוא פשוטו – נפשא חייתא. משא"כ באדם, אצל יש تركيبة של שני יסודות. "ויציר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה", זהו היסוד הארץ, ועדיין איןנו נפש חיה. רק לאחר שנופחה בו נשמת חיים, "ויהי האדם לנפש חיה". משום שנתן בו גם יסוד א-לוהי, שהרי לא נאמר שא-לוהים שם באדם נשמה, אלא נפח בו נשמה, "ירמו לנו הכתוב הזה מעלה הנפש, יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא, ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא בא מהן היסודות כאשר רמז בנפש התנוועה (בבעה"ח) וכו', אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשומו יתנו בו, וזהו שנאמר "וונשמת שדי תבינות" (איוב לד) (רמב"ן ע"ה ת"ש). ועל כרחך נפש האדם אינה אותה נפש המצויה בבעה"ח, והרכבה זו של עליונים ותחתונים באה לידי ביטוי בכוח הדיבור שבאדם, כדברי רש"י (בראשית ב, ז): לנפש חיה – אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של האדם חיה שכוכלו, שנתווסף בו דעה ודיבור. ומכאן תרגומו "רוח ממלאה".

על שילוב זה של גוף ונשמה, היוצרים את כח הדיבור, יסדו חז"ל שתי ברכות בתפילה שחרית. האחת היא ברכת אשר יצר, המשיימת ברופא כל בשර ומפליא לעשות, וכתיב ע"ז הרמ"א "שפליא לעשות במה שומר רוח האדם בקרבו וקשר דבר רוחני בדבר גשמי, והכל הוא ע"י שהוא רופא כל בשר, כי אז האדם בכו הבריאות ונשומו משתמרת בקרבו" (או"ח סי' ו' ס"א). והדברים טעוניים ביאור, שהרי אין בברכה זו כל רמז לקשר של הגשמי והרוחני, שככל עניינה של ברכה זו אינה אלא על ענייני הגוף.

אלא שהקשר המذובר כאן הוא עם הברכה השנייה, "א-לוהי, נשמה שננתת بي טהורה היא", הס邏וכה לאשר יצר, וschoolה מיוסדת על ענייני הנשמה. שכיוון שייחזו של האדם בקשר שבין הגוף והנשמה, תיקנו לאחר ברכת אשר יצר, העוסקת בצד הפסיכולוגי של הגוף, ברכת א-לוהי נשמה, כדי להטמיך את שתי היסודות. וסיום הברכה "רופא כלبشر" הוא על היסוד הגוףני, "ומפליא לעשות" הוא המקשר בין שתי הברכות, ברכת הגוף וברכת הנשמה. וע"ז כתיב הרמ"א "שroscope דבר רוחני בדבר גשמי", וקיים זה של רוחני וגשמי הוא פלא, וע"כ נקרא הדיבור המבטא חיבור זה, פלא. "איש או אשה כי יפליא לנדר נדר וכו'" (במדבר ו). וספרו של הרמב"ם העוסק בענייני דיבור נקרא ספר הפלאה. וקטן השيقק לדיני נדרים נקרא "מופלא הסמוך לאיש" (תמורה ב, א). "כי האדם, צורתו חיבור הנשמה השכלית והגוף ביחד. ודבר זה הוא עצמו כח חמדבר, שהוא נשמה עם הגוף".²

2. גבורות ה' פכ"ח. ועי' מש"כ בזה בפחד יצחק פטח מאמר ט"ז.

שילוב זה של נשמה וגוף, רוחניות וחומריות, מאשיותה של היהדות הון. יש הסברים שחומריות ורוחניות הון יסודות המתנגדים זה לזו, ומלחמה מתמדת ביניהם. ההנחה המקובלת היא, "שכל מה שירבה היישוב תיקו ירבה השכל חורבן" (חובת הלבבות שער הפרישות פ"ב), וזה מחותמת "הפירוד השורר בגלות, שב' הכוחות הם באמת נפרדים זה מזה, עד שני שיחלץ והגביר את הצד הכללי באומה, נעשה בעוה"ר צר ואויב לתורה ולקיום מצוות וכל דרכי הקדשה המיוחדים לשגולה ישראל הפרטית. וכן מי שם מגמתו ליסוד ההתיחדות הישראלית, נעשה ע"י זה עצמו מנגד ומפריע לכל תיקו חמרי, כלל"י" (רב קוק – המسفד בירושלים). ובאמת צריך לשורר שלום בין שתי המלחמות. אך לא שלום של שכנות טובה, אלא של הרמונייה והפריה הדידית.

תרתני דעתרי היא מסקנת ההגיוון הצר, אצלו הסתירה מביאה לידי ביטול וכליון. אבל בעולם הריאלי אין הדבר כן. שני יסודות מתנגדים זה זה, מתלכדים יחד ומביאים לידי הפריה, ומכ"ש בעולם הרוחני. "מייכאל שר של אש ווגבריאל שר של שלג עושים שלום ביניהם" (במדב"ר פ"י"ב). ובאמת בספרה של האמונה הגדולה והרחבה, אין הרוחניות סותרת את החומריות, והחומריות את הרוחניות, אלא שתיהן מתחברות יחד להגדיל ולהפרות את נשמת אומתנו העורגת אל האחדות.

(מאמרי הראי"ה עמ' 235)

וכך גם באדם היחיד :

תכלית השלמות היא, שיהיה הגוף חזק ואמיץ וمفتوח כראוי, והנשמה בריאה וחזקת משוכלת, מושכת אחריה בכחה האדירה את כל כוחות הגוף האמיצים והחזקים לתוכה השכל הטוב והטהור, חוץ העליון ב"ה.

(רב קוק, המسفד בירושלים)

עלמננו הוא עולם של גוף וחומר, וכל עניין רוחני מתלבש בלבוש גשמי. אפילו מלאכים מתלבשים בלבוש גשמי ברזתם לעולמנו. וככל שהנשמה גדולה יותר, כך זקופה היא לכלי חזק יותר. אלא שאין לתת לגוף ערך רב מדי. שאם חומרו של הכללי יהיה מגושם מדי, לא יוכל לקלוט בתוכו נשמה. ע"כ יש אמנים צורן בכללי, אך צריך הכללי להיות מזוכך. לא החלשת הכללי מחד, ולא גסותו מאידך. חומר חזק אך מזוכך, שיוכל לשמש מלבוש לנשמה, והנשמה תוכל להאיר דרכו. וזהו עניין מאור הפנים של האדם, שנשנתו מבהיקה מעבד למסך הגוף. "חכמת אדם תAIR פניו". ופירשו חכמי הלשון, שפרצופו של האדם נקרא פנים, כיון שהוא משתמש אספקטורי דרכו משתקפת פנימיותו של האדם. וזהו צלם אלהים שבאדם. כך מתחדדים הגוף והנשמה ובאים לידי ביטוי בהארות הפנים שבאדם.

תכמה זו של אחדות יסודות מנוגדים היא מידת התפארת. וע"כ אמרו חז"ל שיעקב מידתו תפארת, שהוא מאחד את היסודות המנוגדים של האבות שקדמו לו, מדת החסד שבאברהם ומדת הגבורה שביצח. "כך אמר הקב"ה לישראל, כלום אתם מknityin אוטי אלא בשבייל איקוני של יעקב שחקוקה על כסאי, הא לכון טרוּן באפיקוֹן, هوּי "השליך משמיים ארץ תפארת ישראל" (איכה ב, ובמד"ר שם). שפני אדם אשר במרכבה העליונה הם פנוי יעקב, שהוא הביטוי הנשגב לצלם אלוהים, וע"כ חקוקה דמותו בפני אדם שבכיסא, והוא תפארת ישראל.

וכך מתבאר הוויוכוח שבין משה לאדם הראשון.

אדם הראשון היה יוצר כפיו של הקב"ה – "וַיַּצְאֵר הָאֱלֹהִים אֶת הָאָדָם". והוא נוצר בשלמות של גוף ונשמה, עד שעקבו היה מכחה גלגל חמה, ובודאי שהיה ניכר בפניו, ועל כך הייתה גאותנו, שלמותו היא מידי הבורא, ואין שלמות גדולה מזו. וכן אמר "אני גדול ממן, שאני נברأتي בצלמו של הקב"ה".

תשובתו של משה הייתה, שעקב חטאו – "אדם ביקר בל יליון". ופירש"י: ביקר לשון יקר ותפארת, שמדת התפארת של אדם לא הייתה אצלו אלא ביום הראשון, ואף לילה אחד לא התקיימה בו ולא לו בה. לעומתו, משה זכה לקירון עור פנים לכל ימיו. "וּמֹשֶׁה לֹא יָדַע כִּי קָרְנוּ עֹור פָּנָיו". ותרגם יונתן בן עוזיאל, "וּמֹשֶׁה לֹא חכִים אֲרוּם אֲשַׁתְּבָה רֹזֵי אִיקוֹנִין דָּאָנוֹפּוּי", ופי' שם המפרש: תרגום של לשם מנת חלקו של אדם הראשון והפסידה ביום הראשון, חורה אל משה ולא אבד מעלה זו עד ליוםו האחרון, שכן נאמר שם: "וּמֹשֶׁה בָּן מֵאָה וָעֶשֶׂר יָמִים שָׁנָה בְּמֹתוֹן, לֹא כְּהַתֵּה עִינָו וְלֹא נֵס לְחָהָה" (דברים לד). ותרגם שם יונתן בן עוזיאל: "ולא אישתני זיהוּן דָּאָפוּהֵי". והוא רז הפנים שהתגלה ברדתו מן ההר כאשר קרנו עור פניו.

יסוד זה של אחדות עליונים ותحتונים, גוף ונשמה, היוצר את מידת התפארת, מצוי בשלושת הממדים של ההוויה – עולם, שנה, נפש. וכשם שהופיע באמ ובמשה, כך מופיע בזמן ובמקום, ונرمزو הדברים בפרשת הבריאה.

ג. תפארת העולם

"יום הששי" (בראשית ב) – הוסיף כי בשני בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עליהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמישה חומשי תורה, "וַיֹּאמֶר לְהָם: אִם יִשְׂרָאֵל מְקַבֵּל אֶת הַתּוֹרָה אַתֶּם מִתְקִיִּים, וְאִם לֹא אִנּוּ מְחֹזֵיר אַתֶּם לְתוֹהוֹ" (שבת פח, וע' רשי' בראשית שם).

מתן תורה אינו רק גילוי הרצון והחכמה הא-לוהית באיזה דרך לעבדו, אלא חיבור בין עליונים ותחתוניים, בין אלוהים ועולם. וכך אמרו חז"ל על מתן תורה:

משל למה הדבר דומה, למלך שגור ואמר: בני רומי לא יעלו לסוריא, ובני سورיא לא יעלו לרומי. כך כשברא הקב"ה את העולם, גור ואמר: השם שם ליה וארץ נתן לבני אדם (תהילים קטו). כשהבקש לייתן את התורה, בטל את הגזורה הראשונה, ואמר: התחתוניים יעלו לעליונים, והעליונים ירדו לתחתוניים, ואני המתחליל, שנאמר: וירד ה' על הר סיני (שמות יט) וגוי וכתיב ואל משה אמר עלה אל ה' (שם כד).

(תנחות וארא ט"ו)

העולם נברא בעשרה מאמרות ותורה ניתנה בעשרת הדיברות, ובין זה לזה היו עשרת המכות. וככתב ע"ז בעל חידושי הרียงים, "כ כי בעשרה מאמרות נברא העולם, ונעשה מהם עשרת הדיברות באמצעות גלות מצרים ועשר המכות".

וכי השפט אמת (ואהא תרל"ח): "וופי ההפרש בין אמרה לדיבור הוא כנ"ל, להיות ניכר ומוגלה חיות הפנימיות, שאין שום חיות לשום הווה, רק ממנו ית". ודיבור מל' הנהגה, כמו"ש בזוהר על ודברת בם, להנaging הכל ע"י דברי תורה ע"ש, וכמו בדבר עמים (תהילים מז). ובגלות אין ניכר כבודו ית. ופרעה אמר לי יאורי וכו' (יחזקאל כט). וזה "הן בני ישראל לא שמעו אליו ואיך ישמעני פרעה" (שמות ז).

כשנברא העולם החומרי, עדין לא הייתה לו משמעות. והגוף העולמי היה נראהichi הנושא את עצמו, ללא נשמה ותוכן פנימי. "עולם חסד יבנה" (תהילים פט), וניזון העולם מחסד אל. ללא בקשת תמורה, ולכאורה ללא תכלית. וע"כ בריאות העולם הוא בעשרה מאמרות. אמרה רכה, ללא כיוון והנהגה. עשרת המכות באו לשנות כיוון זה. הרישת העולם היישן והצבת עולם מותוקן תחתיו. עשרת הדברים מחליפים את עשרת המאמרות. מכאן ואילך ישנה הנהגה, יש תוכן ונשמה. מוגלה החיבור הנכון בין עליונים ותחתוניים. בין גופ העולם ונשומו, נוצרה מידת התפארת בעולם. נופחה נשמה בעולם, והעולם הוא כלי לגילוי הנשמה – "ויה תפארת זו מתן תורה" (ברכות נח). שהتورה יצרה מידת תפארת בעולם בгалותה את תוכנו הפנימי, ונתנה משמעות לגוף החיצוני.

בזה יتبادر מקרה תמורה בפי ואתחנו: "כ כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך, למנ היום אשר ברא אל-הדים אדם על הארץ, ולמקרה השמים ועד קצה השמים. הנהיה הדבר הגדול הזה או הנשמע כמו זה, השמע עם קול אל-הדים חיים מדבר מותוק האש כאשר שמעת אתה ויחי" (דברים ל).

פשוטו של מקרה עוסק בייחודה של מתן תורה, כתופעה ההיסטורית חד פעמית, והמקרה פונה לאדם לבירר בכל דברי ימי העולם, בכל הזמנים מהווים בו נברא

אדם, ובכל המקומות שבעולם, האם ישנה עוד תופעה דומה למטען תורה. "כי שאל נא לימים ראשונים – על ימים ראשונים. ולמקרה השמים – וגם שאל לכל הברואים אשר מקצת הארץ ועד קצחו, זהו פשוטו" (רש"י שם).

אלא שחז"ל דרשו בזזה: מלמד על קומתו של אדה"ר שהיתה מן הארץ ועד לשמים, והוא השיעור עצמו מקצת השמים ועד קצת שמים (חגיגה יב).

נראה שחז"ל דרשו "מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצת השמים" וכו', היינו שא-لوהים ברא את האדם שגובחו מקצת השמים ועד קצת השמים. והדברים תמהים. מה עניין לתורה להזכיר במקומות זה גודלו של אדם הראשון, היה לה להזכיר זאת בפרשת הבריאה.

לפי זרכנו מתפרש הכתוב ומדרשו כך: לפנים הייתה יצירה אל-להית של חיבור שמים וארץ, והיא בראית אדם, שהיתה קומתו מקצת השמים ועד קצת השמים. אייחד עליונים ותחתונים, זכה למידת התפארות ולמאור פנים. אלא שהוא איבד את עולמו בחטאו, וא"כ שאל נא לימים ראשונים, למנ היום אשר ברא ה' יצירה מופלאה כadam, המחבר שמים וארץ בקומתו, האם היה עוד מאורע מופלא כמווזו. עתה בזמן מטען תורה נתחדשה הבריאה, ומה שהייתה אצל אדם, שנופחה בו נשמת חיים, ונקשרו הגוף וה נשמה, חוזר אירוע זה בעולם. במנון תורה נופחה נשמה בעולם. והגוף החומרី של העולם חי. "ארץ יראה ושקטה" ונטקיים התנאי שהתנה הקב"יה עם העולם ביום השדי. וזהו ששאל משה "הנהיה דבר גדול זהה" של יצירת הויה חדשה, "השמע עם וכו' כאשר שמעת אתה ויחי", והרי זה מהדורא חדשה של "ויהי האדם לנפש חי".

ד. תפארת השבת

וכך בימי הזמן מתגללה תפארת השבת.

"ויכללו השמים והארץ" (בראשית ב). כמה משמעות לביטוי זה.

א. אין לשון ויכללו אלא לשון מכח ולשון כליה.

ב. אמר ר' יהודה בן לוי, נשתכלו השמים בחמה ולבנה במזלות, ונשתכלה הארץ באילנות ודשאינו וגון עדן.

ג. ר' סימן אומר בשם ריב"ל: מכוללים היו המעשים (לי כל והכללה).

ד. ובמדרש אגדה: כלילה ועטרת היא يوم השבעי לשאר הימים (ביר י, ז).

עד השבת נבחנה כל בריאה בפני עצמה. עליונים לחוד ותחתונים לחוד, ואין זו ה��לית, אלא חיבורים בלבד כנשמה בגוף, שהיא מידת התפארת. באה שבת – "ויכללו השמים והארץ", לי כליה, מעתה אין השמים והארץ עיקר הבריאה,

ושוב אין להס ערץ כבריאה בפני עצמה, אא"כ נעשו כלים לגילוי כבודו ית', ונעשית השבת עטרה לכל הימים, שהשבת נוותנת תוכן פנימי לגוף. ויכולו – ל'iscalol ועטרת יופי, מידת התפארת המתגללה ע"י החיבור בין הנפרדים, ע"י יכולו – ל' כלל והכללה. וכבר התבادر שמידת התפארת יש לה ביטוי בפני האדם, וכמו אצל אדה"ר "חכמת אדם תאיר פניו". והיה לו זיו איקוניון, כך "ויברך אלהים את יום השבעי ויקדש אותו" – ברכו באור פניו של אדם, וקדשו באור פניו של האדם. "אינו דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת, כמו שהוא דומה בשבת" (ב"ר יא).

מידת התפארת שבשבת אינה מתגללה רק בפני האדם אלא אף בملابשו, ושורשו של דבר זה אף הוא נעה באדם הראשון.

אדם הראשון היה בכורו של עולם, מכיוון שקרוב קרבנו, שנא' "ויתיב לה' משור פר" (מהילים סט), לבש בגדי כהונה גדולה, שנא' "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם" (בראשית ב), בגדי שבת היו, והיו הבכורות משתמשים בהם. (במד"ר ד)

ומכאן החובה לכבד את השבת בבגדים.

צורך אדם לכבד את השבת בכסותו, ובזה ישראל מכבדין את השבת במאכל ובמשתה ובכוסות נקיה, שבתחילה כך עשה הקב"ה, שנא' "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם", מהו כתנות עור – בגדי כהונה גדולה שהלבושים הקב"ה.

(תנומה יישן פ' תולדות)

ועל בגדי כהונה נאמר: "וועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת" (שמות כח). ויש עניין מיוחד בתואר "כבוד ותפארת". שהרי עבודת המקדש, כל כולה אינה אלא עבודה פנימית, הבאה לידיים את השכינה הנסתרת בעולם הגולי. ואין כהונתן של הכהנים אלא כשבגדיהם עליהם (זבחים יז, ב). למלצת, שהלבוש החיצוני עניינו לגילוי הפנים, והוא עניין הכבוד, שאיננו דבר חיצוני גרידא אלא גילוי הערך הפנימי של הדבר. ועי' קריא ר' יוחנן למאני מכבדותא. ומכאן הציווי "ויכבדתו, שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול" (שבת קיג). וזוهي מידת התפארת המחברת פנים וחוץ, עליון ותחתון, גוף ונשמה.

"ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם". בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות עור (ב"ר כ). ומובא בשם הרמב"ם, שר"מ היה חושב בכתנות אוור שהיה לאדם מתחילה, ועתה נהפכו לעור ולהומר (עי' מתנות כהונה סט).

מתחילה היו בגדיו של אדם מאירים באור פנימי, אך כשנפל ממדרגו בחטאו הפכו בגדי האוור לעור וחומר מגושם המכיסים ומסתיריהם את התוכן הפנימי.

מעתה הוחלפו כתנות האור בגדדי שבת, ודרךם יבא האדם אל הכבוד והתפארת. זה עניינה של השבת, הנונטנת ערך לכל הבריאה החומרית שקדמה לה, וזרקתה בה נשמה, וחיבור זה היא תפארתה של השבת, וכל מעשייה הגופניים טבועים בחותם הנשמטיות. "תפארת עטה ליום המנוחה, עונג קרא ליום השבת" (שחרית של שבת). ומשמעות העניינים אלו רשאים להניח, שאף עונג שבת יש בו ממידת התפארת. שבשת ימי המעשה חסירה לאדם המנוחה ורווח הלב, כתוצאה מההתרכזות הניגודים שבקרבו. שבהתעסקותו בתחום החומירי נדמה לו שהרוח לוקה, שהרי "כל מה שירבה היישוב תיקו ירבה השכל חרבן". ולעומת זאת, הגוף אינו מוצא הרבה נחן מהתעסקות היתרה בענייני הרוח. אך "באה שבת באה מנוחה" (רש"י בראשית ב, ב). ואין עניין הנשמה צרה בהתרכזות העיסוק בגוף. אדרבא, "כשאתה רואה שמתגבר החפש בקרב האומה לבסס את חייה החמורים, סימן הוא שהרווחניות התגברה בעולם, עד שהתרוממה גם מעלת החומריות הדורושה להשלמת תכנית היצירה" (מאמרי הראייה עמ' 234).

וכך גם האדם היחיד. כשמתגברת הנשמה היתרה לכבודה של שבת, יש להכין לה בסיס חמרי איתון, יותר מאשר בשאר ימי השבוע. ע"כ כתב רש"י על דברי הגמ' (ביצה טז, א) "נסמה יתירה נותן הקב"ה באדם ע"ש" – "רווח לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוחה לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו". שנשמה קטנה קצה בריבוי מאכל, אך נשמה גדולה, כמו זו של שבת, זקופה ליתרון כוח, וע"כ אינה קצה ברבוי אכילה ושתייה.

ה. תורה ושבת – לטובה ולא לרעה

"יואת סבור שמא לרעתך נתתי לך את השבת, לא נתתי לך אלא לטובתך, כיצד, ארחב"א את מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכוסות נקיה ומהנה את نفسך, ואני נותן לך שכר, מנין, וקראת לשבת עונג".

(דב"ר ג, א)

דברי חז"ל תמוים ביוטר, מזוע נעה בדעתנו שהשבת ניתנה לרעת האדם. ומחשبة דומה מצינו גם ביחס לتورה: "כי המצוה הזאת אשר אני מצוך היום, לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשםים היא לאמר מי יעלה לנו השמיימה ויקחנה לנו וישמיינו אותה ונעשה וכיו" (דברים ל. ודרשו ע"ז: ואם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי אותה לכם אלא לטובתכם, שמלאכי השרת נתאוו לה ונעלמה מהן וכו', אי' בני, מלאכי השרת היא נפלאת אבל מכם אינה נפלאת. מנין, מה שקרינו בעניין, "כי המצוה הזאת אשר אני מצוך לא נפלאת היא ממך וכו'" (דב"ר ח, ב).

והדברים מופלאים. כיצד עלה על דעתם שהתורה ניתנה לרעתם, ומהי ההוכחה שאינה לרעתם מזה שנפלאת מן המלאכים.

אלא שהביטוי לרעה או לטובה כאן אינו במשמעות של סבל וצער, או לאידך גיסא הנאה ותענוג. אלא למה שנאמר בפרש נדרים – "וַיָּונֶפֶשׁ כִּי תִשְׁבֹּע לְבָטָא בְּשֻׁפְטִים לְהָרָע אוֹ לְהַיִטְיבּ" (ויקרא ח). ושם פי' חז"ל (מובא ברש"י שם): להרע – שלא אוכל ולא אישן. להיטיב – שאוכל ואישן. הרי שסיפוק צרכי הגוף נקראים הטבה, ומנייעתם – הרעה. וזה הייתה המחשבה שתורה באה להרע, שהרי תורה באה לרים את האדם בבחינתו הרוחנית, וזה גורר לכואורה דיכוי הגוף.

דנה החומר והצורה לעולם מתנגדים זה לזה, ולפי זה, ישוב העולם הזה והקדושה ביראת השם ואהבתו ומדות יפות ועובדות אמת, לא יכוו יחד, כמו"ש הרמב"ם בפירוש המשנה, "שבשהה שהם (זקנין התורה) מזקינים ונחלשים ויפסיד גופם, תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות. וכן כתוב החובת הלבבות, כל זמן שהוסיפה הארץ ישוב, והוסיף השכל הרבה". אמנס באמת אין דבר זה לכל מוחלט, ואין זה תכילת השלמות. שא"א לומר כלל שענין הגוף וישוב העולם יהיה בעצמו עניין רע, שהרי לעיל יעמוד הגוף בתוצאות המתים, ואם היו ענייני החומר חסרון מוחלט, איך יהיה זה לתכילת נכבד.

אלא שענין הדבר הזה הוא, שכל זמן שהשכל הוא רפה ונוח להתפתחות אורי הבלתי הגוף, שלא לעשותם לשם התכילת הנכבדה, רק מצד המשכת הרצון הבבמי הגrouch, אז בודאי רעים הם, ואשרי הנבדל מהם. מה שאין כן אם השכל חזק מאד עד אשר ימושק את כל העניין הגוף על דרך הקדושה, ואמ ירחיב לבבו יגדל ביראה ויגבה לבבו בעבודתו וכיו' לאיש אשרiscalו אמץ וחוץ כי' עד שמהפכן כל ענייני הגוף לטובה וברכה, כל מה שיתוטס בגופו חזק ואומץ יתוסף גם בשכלו אומץ וקדושה.

(חכש פאר דרוש א)

לצורך זה ניתנה תורה. לא להלחם בגוף ובצריו החמורים, אלא לטובתכם. לספק את צרכיו, לחזק את הגוף, ויחד עם זאת לעדנו ולזוככו, ולהשמר מלתת לו ערך עצמי. ועי' הביאו את הוראה מן המלאכים, שם לא קיבלו את התורה, משום שאין להם כוחות חומריים ואינם זוקקים למליך עבודה כזו.

אריב"ל: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מה לילד אלה בינוינו. אמר להם: לקבל תורה בא. אמרו לפני: חמדה גנוזה שננוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם!! מה אנו שיכי תזכרנו וכיו' הי' אדוןינו מה אדר שמן בכל הארץ אשר תננה הוזך על השמים" (תהלים ח). א"ל הקב"ה למשה, החזיר להם תשובה וכו'. אמר לפני: רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתוב בה, "אנכי הי' א-ליך אשר הוציאתי מארץ מצרים, אמר להם: למצרים ירדתם! לפרעה

השתעבדתם? וכו'. שוב מה כתוב בה – "זכור את יום השבת לקדשו". כלום אתם עושים מלאכה וכו'! כלום משא ומתן יש בינויכם? וכו' "לא תרצה לא תנאך לא תגנב", כלום קנאה יש בינויכם, יצר הרע יש בינויכם. מיד הוו לו להקב"ה שנא' "ה' אדונינו מה אדר שמן בכל הארץ", ואילו תנה הוודע על השמים לא כתוב וכו'.

(שבת פח)

ואמר ר' יהונתן אייבשיץ,³ שע"ז אמרו חז"ל, "הכל מודים דבעצרת נמי בעיןיכם, שבו ניתנה תורה לישראל" (פסחים סח, א). ולכארה, אם ניתנה בו תורה, ה"ז يوم קדוש שיש לנהוג בו פרישות וולעסוק בצרבי הנשמה ולא בענייני הגוף. אלא שיש לדיקק ממי"ש "יום שניתנה בו תורה לישראל", ולא למלאכים. יומם נתן תורה הוא היום המבטא את האחדות והצירוף שבין העולם החומרית והרוחנית. ואין זה יום של פרישות, אדרבא, יום סיפוק צרכי הגוף, לטובתכם, כדי לזכך את הגוף ולהעלתו. "והתפארת – זו מתן תורה".

והיא היא ההטבה של שבת. "ואות סבור שמא לרעתך נתתי לך את השבת, לא נתתי לך אלא לטובתך – את מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכשות נקייה, ומהנה את נפשך, ואני נתנו לך שכר. מנין – וקראת לשבת ענג".

משל נתנו המקובלים מקדושת השבת וקדושת יום הכיפורים. קדושת השבת גדולה מקדושת יום הכיפורים, ובכל זאת מצווה לאכול ולשתות בשבת ולהתענג בחיים, והיא תזרעה, ולהיפך יום הכיפורים, קדושתו פחותה מקדושת השבת, אסור לאכל בו ולהתענג, מפני שהוא בא לכפר על החטאיהם, ועי"כ אינו בא אלא פעם בתקופה ידועה. וכשהחטאיהם מת提现ים, אז הרוחניות והחומריות מתאחדים יחד, והעולם מתמלא חודה וענג.

(מאמרי הראייה עמ' 235)

על מידת תפארת זו התווכחו משה ואדם הראשון. אדם הראשון התפאר "אני גדול מכם, שנבראתי בצלמו של הקב"ה", והתפארת המaira ביה יצירתו של הקב"ה. וא"ל משה: "אני נתעלייתי יותר מכם. אתה – כבוד שניתנו לך ניטל מכם, שנא' "אדם ביקר בל ילין". אבל זיו הפנים שניתנו לי הקב"ה – עמי הוא, שנא' "לא כהתה עינו ולא נס לחה". הכבוד והיקר (תפארת. ל' רשי"ן נלקחו מאדם מיד, והוא נתקשה בגדי עור, אך משה זכה בקירון עור פנים, ותפארת זו נשאהה עד יום מותו.

3. יערות דבש. ועי"ע באסופה מערכות לМО"ר ראש הישיבה הגאון הרב גולדויכט זצ"ל שהרחיב בעין זה בכמה מקומות בספריו. עי' במאמר לבושי כבוד לפורים, ועוד.

ו. השמח בחלוקת

אלא שעדיין צריך בירור, מדוע לא לו אדם ביקרו – תפארתו, ואילו משה זכה לمعالתו עד יום מותו, וזו הפנים שנתן לו הקב"ה, עמו הוא.

תשובה שאלת זו יסודה במאמר המשנה, "איזהו עשיר השמח בחלוקת, שני' יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" (אבות ד, א).

פשוטה של המשנה היא שעשיר הוא זה המסתפק במה שיש לו, בין רב ובין מעט, ואין מקנא באחר, וטוב לו במה שיש בידו והוא שמח בזזה.

אלא שלפ"ז הראה מן הפסוק "יגיע כפיך כי תאכל", אינה מובנת, ואין קשר בין חובת הגיע כפיהם להסתפקות במעט. וע"כ צריך לומר שהדגש בפסוק הוא על המלה "חלוקת", דהיינו, שעשיר הוא זה שיש לו קניינים עצמאיים, שאינו מקבל מתנות מאחרים, אלא מתייגע ורכש דברים בכוחו, והם חלקו שלו. וקנוים לו קניין גמור, כיון שיגע בהם, וזה היא השמחה, וע"ז אמר התנ"א שעשיר הוא זה שמח במה שיגע ורכש עצמו, והביא ראייה מהקרה "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". שהשמחה היא במה שיגע בכספיו, ולא ברכוש הרבה שיש לו, אך לא מיגיעתו. שמה שיש לאדם שלא מיגיעתו, ובא לו בקלות, ניטلت ממנו באותה קלות.

אדם הראשון היה גדול במדרגתו ממשה, שהרי נברא בצלם אל-להים ע"י רבש"ע. אך מעלתו זו היא חסרונו. שהרי הוא עצמו לא נקבע慌 להגיעה לשלים זו, ולא התיגע על כך, אלא בכך בראו הקב"ה, וע"כ מעלה זו רפואה בידו, וע"כ לא לו ביקרו ואבדה בקלות.

וכך פירוש זאת חמהוריל:

מי שמעשו מרובים מחכמתו וכו' דומה אל השרש מן האילן שהוא חזק וכו' אבל כאשר אין מעלתו מצד השרש, רק עיקר המעלת מצד שהוא מקבל מדרגה עליונה וכו', ברוב הוא מגיע אל החסרונו למגורי, כמו' למלטה אצל אילן שענפיו מרובים משratio וכו', ומפני זה תבין הדברים אלו, כי אזה'יר אשר נברא בצלם אל-להים, והיה מקבל המדרגה העליונה וכו', לגודל המדרגה שהיא בהם, לא היה להם יסוד, לפי ערך המעלת הזאת, ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספת זו, חסרונו.

(דרך חיים פ"ה מ"ב)

לא כן משה עבדי, הוא זכה לمعالתו בשכר עבודתו ויגיעתו, וע"כ נקרא עבד ה' (דברים לד), והתעלותו הייתה בזכות עבודה איטית ורצופה. "בשכרysiستر משה את פניו זכה לקלסטר פנים" (ברכות ז, א), ובלשון אחר: "משה לא זו עינו מן

השכינה ונפנה מן השכינה. לא זו עינו מן השכינה, שנא' ויסטר משה פניו. ולא נהנה מן השכינה מניין, שנא' יומשה לא ידע כי קרן עור פניו" (ויק"ר כ, ז). משה סירב לקבל מדרגה שאינה ראויה לו. ולפני שعمل ויגע לא קיבל מעלה, וסירב להתבונן, ע"כ כשותה למלעתו "לא כחתה עינו ולא נס לחיה" עד יום מותו. א"ר לוי, מזמור שיר ליום השבת. המזמור הזה אדם הראשון אמרו, ונשתכח מדורו, ובא משה וחידשו על שמו (תהילים צב וילק"ש).

מקומו של מזמור זה הוא אחר "תפלה למשה איש הא-להים" (שם צ), והוא המשכו, ועל כן קבעו שמשה אמרו. ושיקותו של המזמור למשה רמז בפתחתו. מזמור שיר ליום השבת – רית למשה. ומשמעות הדבר, שבתחלת היתה התפארת נראית בפניו של אדה"ר, וע"כ ידע להבחין בתפארת השבת, ואמר מזמור לכבודה של השבת, אך כיון שחטא ונטה אחורי החומריות, ולא לו ביקרו – תפארתו, אבד אף את הפנים החדשנות שבשבת. ונשתכח המזמור. בא משה, שקרן עור פניו, זוכה בתפארת האדם, וקיבל תורה בשבת, והחזיר תפארת העולם למקומה הראשון בקבלת התורה, והחזיר את המזמור לכבודה של שבת למקומו.

ז. ישmach משה במתנתת חלקו

ומכאן לפשרה של התפילה "ישmach משה במתנתת חלקו" וכו'.
ומן ראוי להזכיר כמה תמיות בתפילה זו:

- א. מהי "מתנתת חלקו" ששמה בה משה.
- ב. מהו "מתנתת חלקו", והרי אפשר היה לומר "ישmach משה במתנתתו שקיבל".
- ג. "כי עבד נאמנו קראת לו", بما זה שקרה עבד נאמנו משמש נימוק לשמחת משה.
- ד. "כליל תפארת בראשו נתת לו, בעומדו לפניך על הר סיני ושני לוחות אבני הוריד بيديו" – מה הקשר בין שני לוחות האבניים לכליל תפארת שבראשו.
- ה. "ווכן כתוב בתורתך – ושמרו בני ישראל את השבת". האם שמירת שבת המוזכרת בלוחות אינה תורה, שיש צורך להביא ראייה נוספת לשמירת שבת מקום אחר בתורה. וידוע לא הביא פטוקי השבת – זכור ושמור – הנזכרים בלוחות.

נראה שעפ"י כל האמור מתבואר התפילה יפה.

נשוא השמחה הוא – "כליל תפארת". הוא זיו הפנים שהיה למשה. שמחתו השלמה של האדם, כאמור אינה במה שמקבל אלא במה שמתתיגע. "אייזהו עשיר השמח בחלקו", בקנינו שהוא שלו. ובתפארת זו זכה משה לאחר ארבעים יום שהיה בהר סיני והתחנן על נפש העם ומסר נפשו עליהם. "ואם אין מהני נא

מספרך אשר כתבתת" (שםות לד). וספרו של הקב"ה הוא העווה"ב (זהר בسلحנו). זוכה משה בקירון עור פנים בדיון, בשכר עבדתו את ה' ואת עמו. וע"כ שלא אדם שביקר בלילין, שאבד תפארתו מיד, נשarraה תפארת זו אצל משה עד ליוםו האחרון. "כי עבד נאמן קראת לו". שהuid עליו הקב"ה בתורה שהיה עבד נאמן ובדין קיבל שכוו, וע"כ מתנה זו אינה מתנה שקיבל בחסד אלא בזכות והיא "מתנת חלקו", והוא חלקו מכל עמלו. וע"כ נאמר במוותו של משה: "וימת שם משה עבד ה'", וסמן לו מיד: "לא כחתה עינו ולא נס ליה" – זו אנפוחה.

ואותה תפארת המבטאת אחידות בין ניגודים שבאדם, גופו ונשמה, היה גם תפארתה של תורה, המאחדת עליאונים ותחתוניים. שהרי מעמד הר סיני אינו רק מקום נתינת התורה אלא מקום כריתת הברית בין אלוהים וישראל, "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר, ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה" (שםות יט). וכך היה מעשה הברית. "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח. ויקח ספר הברית וכו' ויקח משה את הדם וזירק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה" (שם כד). והברית משמעותה חצי לגבואה וחצי לעם. וכך פ"י רשי"י "שכן דרך כורתי הברית, לחלק בהימה ושיעבור בין בתיה" (בראשית טו).

זה גם עניין הלוחות. עשרה הדברים יש בהם חמיש דיברות שבין אדם למקום וחמש שבין אדם לחברו. וכך החלוקה גם בגוף הלוחות. חמיש דיברות עלaben אחת וחמש על השניה. וע"כ נקראים הלוחות "לוחות הברית", שהם מגלים החיבור שבין עליאונים ותחתוניים. "ויגד לכם את בריתנו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים" (דברים ז). ובשיר השירים נקראים הלוחות "תאומי צביה" (שה"ש ז), שהם אמנים שניים, אך מאוחדים. וע"כ נקראים "לוחות" בלשון רבים, אך נכתבים "לוחת" (חסר ו') בלשון יחיד (דברים ז, יג; ושם ט, יא). ואין לך דיברהה המבטאת את הברית והאחידות שבין הכוחות, כמו מצוות שבת. וכבר ביארנו שהשבת נוגנת תוכן ומשמעות לששת ימי המעשה, ומשמשת להם עטרה. ולא זו בלבד, אלא שיש בשבת זכר למעשה בראשית, שזה מצד זכרון ה', ויש בו זכר ליציאת מצרים, מצד ישראל. ויש בדיברת השבת את התוכן הכללי של לוחות הברית, שכשם שני הלוחות יוצרות ברית בין עליאונים ותחתוניים, כך השבת עצמה יוצרת ברית בין עליאונים ותחתוניים, גופו ונשמה. וע"כ מכל הדיברות, השבת היא המצויה היחידה הנקרה ברית, וזהו המשך התפילה. שככל התפארת זכה לו משה בעומדו לפניו על הר סיני ושני לוחות אבני הוריד בידו, שני הלוחות מבטאים את התפארת שירדה לעולם עתה, כישראל מקבלים תורה. והיא גם תפארת השבת, שהרי גם השבת נקרה ברית, וע"כ היא כתובה בלוחות, שהלוחות הם לוחות הברית, ואף השבת עניינה ברית, "ווכן כתוב

בторותך" שהשบท נקראת ברית, "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם",⁴ וע"כ לא הזכירו השבת שבلوחות, שאין עניין להביא מוקר למצאות השבת, אלא שהשบท נקראת ברית.

ומודגש בזה שהיו "לוחות אבניים", שאמרו במדרש (שםו"ר מא, ז) לוחות אבן, בזכות יעקב שנקרא אבן, שנא' משום "רועה אבן ישראל" (בראשית מט), והשบท ג"כ בזכות יעקב, שנא' אם תשיב משבת רגליך וגוי והאכלתייך נחלת יעקב אביך" (ישעיהו נח). וע"כ מזכירים לוחות אבניים בתפילה שבת (אוצר התפילות, עיון תפילה).

אלא שיש בזה עניין עמוק יותר. "ויקח מאבני המקום וישם מראותינו" (בראשית כח), ואמרו ע"ז חכמים: "התחלו האבניים מריבوت זו עם זו. זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו, וזאת אומרת עלי יניהם. מיד עshan הקב"ה אבן אחת. וזהו שנאמר: "ויקח את האבן אשר שם מראותינו" (חולין צא).

ועל מה היה ריב האבניים?

רבנן אמרו, מיעוט אבניים שניים. אמר, אברהם יצא ממנו פסולת – ישמעאל וכל בני קטוורה. יצחק יצא ממנו פסולת – עשו וכל אלופיו. ואני אם מתאחדות שתי האבניים זו לזו, יודע אני שאין יוצא הימנו פסולת.

(ב"ר סח)

וכבר ביארו חכמים, שפסולתו של אברהם יוצאה מtower מידתו, מידת החסד – והוא ישמעאל הפוגם בעריות, ופסולתו של יצחק מצד מידתו – גבורה, והוא עשו שכחו בחרבו. וביקש יעקב לידע אם ביכולתו לאחד את מידותיהן של האבות כך שמייטתו תהיה שלמה ולא יהיה בא פסולת, הנובעת מהדגשת מידת האחת. וזכה יעקב לאחד את המידות של האבות, והתאחדו שתי האבניים לאבן אחד. ומכאן ואילך מידתו של יעקב היא מידת התפארת, המציגת את המידות המנוגדות של האבות. וע"כ דמות איקונין שלו חקוקה בכיסא הבודד, שהוא הדמות של צלם אלוהים. ושבת שהיא ברוזא אחד, בזכותו של יעקב היא. ולאחר יעקב, ניתנה כליל תפארת משה, כשריד עם שני לוחות אבניים, המתאחדות לאבן אחת, וע"כ הקרי הוא "לוחות", לשון רבים, והכתיב "לוחת", לשון יחיד. והיא תפארת העולם, המותגלת גם בזמן, בשבת. ומתאחדים שלושת יסודות התפארת במעמד המופלא כשיורץ משה וככליל תפארת בראשו, ושני לוחות האבן בידו וככתב בהם ברית השבת.

ועל כל זה אנו מודים, "על התורה ועל העבודה ועל הנביאים ועל יום השבת הזה שננתת לנו ה' אלהינו לקדושה ולמנוחה, לכבוד ולתפארת" (ברכות הפטרה).

4. שמות ל"א. וע"ע בדברי רבי"ז הלוי המובאים בהגדה של פסח - ברישק, עמ' קג.

הרב רואבן זכריה

השבת במשנותם של ריה"ל והרמב"ם

מצוות השבת מופיעה בספר פעמים בתורה, ובכל פעם בהקשר אחר. בפעם הראשונה בסיום ספר הבריאה, שם בולט המוטיב של השכינה והמנוחה. פעם נוספת בקשר לירידת המן, חלק מן הנסיות השונות שנתננה העם במידת הבטחון. אנו נמקד את העיון במצוות השבת בשני מקומות נוספים, בהם מופיעה מצווה השבת כחלק מעשרה הדברים.

רבות דובר על ההבדלים שבין הציווי בפרשת יתרו לציווי בפרשת ואתחנן. בספר שמות נאמר:

"ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך, ויום השביעי שבת... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ".¹

השבת מופיעה כאן כזכרון למעשה בראשית. ואילו בדברים השבת מופיעה כזכרון ליציאת מצרים:

"זכורת כי עבד היית בארץ מצרים, וניצאך ה'...".²

שני זכרונות אלו מובלטים בתפילות השבת ובקידוש היום.

עיוון בספר הכוורי, ולעומתו במורה נבוכים, מלמד על שתי גישות שונות בנוגע ליחס שבין שני הזכרונות הללו, "זכר למעשה בראשית" ו"זכר ליציאת מצרים". אצל ריה"ל שני הזכרונות מכונים למטרת אחת, והוא האמונה בבריאת ובברוא העולם:

"על כן קבע הא- לוה עצמו שביתת השבת ושביתת המועדים ושביתת הארץ, וכל אלה הם זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית, כי שני העניינים האלה קשורים זה לזה, שניהם נעשו ברצון הא- לוהי בלבד לא במקרה ולא טבעי, כאמור: "כי שאל נא לימים הראשונים... השמע עם קול א- להיט..."; כך נשתנה שמירת השבת עצמה להזדהה ברבותות הא- לוה... אדם המאמין כי בשבת כל מה מעשה בראשית, הודה בבריאת העולם ללא ספק, והמודה בבריאת העולם הודה בבורא העולם ועשה ית'...".³

1. שמות כ, ט-יא.

2. דברים ה, טו.

3. ספר הכוורי מאמר שני פיסקה נ.

אולם מבין שני הזכרונות הללו, ללא ספק הזכרון העיקרי אצל ריה"ל הוא "זכר ליציאת מצרים", מוטיב הבולט לאורך כל ספר הכוורי.

כבר בפתח נאום החבר בפני המלך, בו הוא מציג את תעוזת הזהות של היהודי, אומר החבר למלך:

"אני מאמין בא- לוהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים...".⁴

פתרונות זו אינה מקנית. היא בא כתגובה נגד לנאמימות של הנוצרי והמוסלמי, אשר לא יכולו לבסס את המסורת שלהם על עובדות ההיסטוריות מוצקות וمبוססות, משום שהם לדבריהם סיפורים מופתים על בכיריהם דתם לא נעשו בפני המוניים. ואכן, מפאת החולשה שבעד ההיסטוריה, בחרו הנוצרי וגם המוסלמי לפתח את דבריהם באמונת החידוש:

"אני מאמין בחידוש הנבראות ובקדמות הבורא, והוא ברא העולם כולו בשעה ימים".⁵

ובמוקום נוסף:

"פתח הא- לוה בדבריו אל כל עדת בני ישראל: "אנכי הי א-להיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים", ולא אמר אני בורה עולם ובוראים... דבר שנתרבר לבני ישראל בראשונה על פי ראות עיניים, ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה, הדומה למראה עיניים".⁶

בהתאם לכך מוסיף החבר ואומר:

"כל מי שראה את המעדות ההם⁷ נתאמת לו כי הדבר בא לפני הבורא בלי אמצעי... ועל ידי כך תקבע בנפשות ההאמנה... שהעולם נברא ושהא-להוה בראשו בראיה ראשונה כמו שהוא לפניו".⁸

זהינו, לא רק שיציאת מצרים היא הבסיס לאמונה, אלא היא מוכיחה למפרע את מעשה בראשית, משום שהבריאה לא נעשתה קבל עם ועדה, ולא היה אז בעולם אדם שיוכל להעיד אח"כ על מעשה הבריאה, שהרי רק הקב"ה היה קיים קודם הבריאה.

ההוכחה על הבריאה נאלצה להמתין עד לתקופה בה נוצרה האומה הישראלית. שלמענה נעשו ניסוי יציאת מצרים, ולמפרע נולדה גם ההוכחה על הבריאה והborא.

4. ספר הכוורי מאמר ראשון פיסקה י"א.

5. שם פיסקה ד'.

6. שם פיסקה כ"ה.

7. יציאת מצרים, קריית ים סוף ומtan תורה.

8. שם פיסקה צ"א.

הרמב"ם לעומת ריה"ל תופס את היחס בין שני הזיכרונות הללו בצורה שונה. בנגדו לרי"ל, הקשור את מעשה בראשית ויציאת מצרים למוטיב האמונה, מפריד הרמב"ם בין שני הזיכרונות הללו הפרדה ברורה. את מצוות השבת כביטוי לאמונה בחידוש העולם ובברורא, רואה הרמב"ם ב"זכור למעשה בראשית" שנאמר בסמוך לציווי "זכור את יום השבת"¹, ואילו את "זכר ליציאת מצרים" רואה הרמב"ם כבטווי לזכרו חסדי ה' "שהניח לנו מתחת סבלות מצרים", והוא נאמר בסמוך לפוסק "שמור את יום השבת"²:

"אבל מה שנטפקנו ונצטווינו אנו לשומרו, הוא עלול השיך לעילת היותנוعبادים במצרים, אשר לא היו עובדים ברצוננו, ומתי שאנו רוצים, ולא היוינו יכולים לשבות"³.

רי"ל רואה את יציאת מצרים כבסיס עיקרי לאמונה, בהתאם לגישתו הכללית, הרואה את ההיסטוריה במקור וכחוכחה לאמונה. לעומתו, הרמב"ם אינו רואה את מקור האמונה בהיסטוריה, אלא מbasס אותה על הוכחות פילוסופיות שליליות, והענין ההיסטורי תפקידו משני, להזכיר לנו את חסדי הבורא.¹⁰

הבדלי גישה אלו בין הרמב"ם לרי"ל, באים לידי ביטוי בצורה בה מתאר כל אחד מהם את תהליך ההתפתחות של העולם מאיליות לאמונה היחיד. ריה"ל מתאר תהליך זה כך:

"היעירון שהיה העולם שרוי בו לפני הופעת בני ישראל, מהם שאמרו כי אין בורא כלל, כי אין חלק בעולם ראוי להיות נברא מלהיות בורא, אם כן הכל קדמון. ומהם שאמרו, כי הגלגל השמיימי רק הוא קדמון והוא בורא הכל, لكنו עבדו לגלגל. ויש אשר עבדו לשמש ולירוח. והפילוסופים אשר הוו במציאות סיבה ראשונה נתו לדעה כי סיבה זו אינה פועלת שום פעולה בעולם. כך נמשכו הדברים עד אשר נזככה העדה היהיא ונעשתה רואיה לחול האור בה, ולהעשות המופתים למען. אז נראה עין בעין, כי יש לעולם הזה שופט, מנהיג, שומר, ומשלם שכר על הטוב. ככה נעשתה עדת זו מדריכה לכל הלבבות..."¹¹.

9. מורה נבוכים חלק ב' פרק ל"א.

10. הרמב"ם טוען בהלי יסודי התורה (פ"ח ה"א), שהאממין על פי הנס יש באמונו דו פי האמונה לדעתו היא תוצאה של שכנוו והוכחה שכילת פנימית. לעומתו טוען ריה"ל (בספר הכוורי מאמר ראשון פיסקה פ"ד): "תורת שנותנה במופתים כאלה חובה על כל רואיהם לקבלה, כי בלב איש מהם לא יעלה טפק כל שהוא פן יש בזה מעשה כספים או אחיזות עיניים, או פועל הדמיון, כי אם הים והbeku וערבים בתוכו לא היו כי אם פרי דמיונים, הרי שאף יציאתם מעבדות ומתות משעבדיהם ולקיחת שללים, לא היו כי אם בדמיון, וסבירא כזאת אינה כי אם עקשות של אפיקורטיסים". ריה"ל אכן מבסס את האמונה על ניסי העבר.

11. ספר הכוורי מאמר שני פיסקה נ"ד.

רק ניסי יציאת מצרים שנעשו עם הופעתם של ישראל חוללו, לדעת ריה"ל, תפנית בתודעת העולם.

הרמב"ם, לעומתו, מתאר תאור דומה, אולם בשינוי מהותי. לדעתו של הרמב"ם, העולם היה שרווי בעיוורון ובאלילות עד להופעתו של אברהם אבינו. מי שחולל את התפנית הגדולה מאלילות האמונה הייחודי היה אדם בודד (שם בהלכה ג'):

"כיוון שנגמל איתן זה התחילה לשוטט בדעתו, והוא קטן והתחילה לחשוב ביום ובלילה, והיה תמייה, היאך אפשר שהייתה הגלגול הזה נהוג תמיד ולא יהיה לו מנהיג, וכי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו... והתחילה לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם א-להוה אחד לכל העולם, ولو ראוי לעבוד... עד שנתקבצו אליו אלפיים ורבות...".¹²

ואכן התגובה של הכוורי לתאור זה של הרמב"ם מופיעה בתשובהו של החבר לשאלת מלך כוזר:

"הודיעני נא איך קמה דעתכם... שהרי תחילת כל ذات אינה, بلا ספק, כי אם ביחידים שהזקנו איש את רעה...".¹³

עונה לו על כך החבר:

"בדרך זו תקמינה אמונה ותגלויה החקוקות המיויסדות על השכל, שהותחלו עלי ידי בן אדם... לא כן החקוקה שמקורה בא-להוה. זו קמה פתאום, נאמר לה: "קָנֵי!" נטה. ממש כבבריאת העולם".¹⁴

риיה"ל לא יוכל לקבל את תאורו של הרמב"ם, שאדם יחיד, יהא גדול אפילו כאברהם אבינו, יוכל להקים ذات אלוהית, שתתפרש בעולם. דבר זה יתכן אצל דתות המיויסדות עלعقل, אולם הדת היהודית מושתתת על מה שמעבר לשכל, והתפשטוה בעולם, תתןך אך ורק באמצעות נסائم גלויים.

לדעת הרמב"ם לא היה צורך להוכיח לאומה הישראלית ולנסים שנעשו למען כדי לחולל מהפץ בעולם.

הרמב"ם מאמין כי אדם יחיד, בכך עיונו והתמדתו יכול לחולل מהפכה שקטה והדרגתית באמצעות חנוך והשפעה לסייעתה.¹⁵ לעומתו ריה"ל אינו מאמין

12. רמב"ם הלכי עבודה זרה פ"א ח"ג.

13. ספר הכוורי מאמר ראשון פיסקה פ'.

14. שם פיסקה פ"א.

15. במדרשי בראשית רבה מט, ד) ובגמ' (סוטה ו, ב) מופיע תאור יפה, כיצד היה אברהם מקבל את העוברים והשכבים, "ומשהיו אוכלים ושותים, אמר להם: ברכו! אמרו לו: מה נאמרו? אמר להם: אמרו 'ברוך אל עולם שאכלנו משלו'...".

במהפכות שקטות, רק מהפכה דרמטית המלווה בשני סדרי בראשית יכולה לחולל שני של ממש בתודעת האדם והעולם.

ענין נוסף ראוי לעיון במצב השבת, מעבר להיותה של השבת מקור לאמונה ודעות, נוגע לטעמי מצוות השבת מצד העשייה והשביטה חלק מקומו של היחיד והחברה. גם כאן נמצא הבדלי גישות בין ריה"ל לרמב"ם, הנובעים מהבדלי הגישות ביניהם בסוגיות טעמי המצוות.

דרךו של הרמב"ם מכוון לקביעה בדבר קיום של טעמי מצוות כולם, ללא חריג כל שהוא:

"כל המצוות יש להם סיבה, רצוני לומר כי למצווה היה או לאזורה יש תכילת מועילה".¹⁶

תפקידן של המצוות הוא:

"תיקון הנפש... שינטעו להמוני דעתות אמיתיות כפי יכולתם, ותיקון הגוף בתיקון ענייני מחייתם קצטם עם קצטם".¹⁷

במרכז זה של טעמי המצוות, מעמד מיוחד למצוות השבת:

"ענין השבת הרי טעה מפורסם מכדי שהוא צורך לבארו, כבר ידוע ערך מה שיש בה מן המנוחה, וונעו שביעית חייל אחד בעונג ומנוחה מן העמל והיגע, עם ההשכפה רבת הערך, והיא הדעה בחידוש בעולם".¹⁸

במרכזו הגוטו של הרמב"ם עומד היחיד המאמין הנברא בצלם. התורה והמצוות באים להזריך את האדם המאמין בקיומו הדתי ולכוונו לתיקונו. במקרה של השבת, תיקון הגוף ע"י המנוחה, ותיקון הנפש – השרשת הדעות האמיתיות.

לעומת זאת, ריה"ל פונה אל "אומת הסגולה", שהיא הנושא של העניין הא-לוהי בהתחברות למקום הנבחר – ארץ הקודש:

"בני יעקב היו כולם סגולה, כולם יחד ראויים לעניין הא-לוהי, ולכן היה להם המקום ההוא, המ iodich בתגלות בעניין הא-לוהי, לנחלה".¹⁹

ובין הדברים השייכים לעניין הא-לוהי של עם הסגולה בארץ הבחרה, נמנית גם השבת, שהיא ערובה להתחברות העניין הא-לוהי:

"יש לנו התחברות בעניין הא-לוהי ההוא על ידי אותן המצוות אשר שמן הא-לוה בריתינו ובינו, למצות המילה... וכשבת".²⁰

16. מורה נבוכים חלק ג' פרק כ"ו.

17. שם, פרק כ"ז.

18. שם, פרק מ"ג.

19. ספר הכוורי מאמר ראשון פיסקה צ"ה.

"ודע, כי מועדיו ה' ושבתוות ה' תלויים אך ורק בנהלת ה'".²¹

הקשר בין השבת לבין ארץ ישראל מביא את ריה"ל למסקנה מעשית:

"ארץ סין היא המקום אשר על פיו נקבעת תחילת כל יום, בהיותה ראשית

המזרח לכל החלק המושב של העולם".²²

ובכל זאת, לא נכנסה השבת בסין לפניהם שנכנסה בארץ ישראל, כי:

"בה ראה אדם הראשון את המשמש שוקעת לו... וקרא לשעה זו בשם תחילת

השבת, עד שבהגיע המשמש... לסוף י"ח שעות, שהיא עת בוא הערב לבני ארץ

סין, כניסה שם תחילת השבת".²³

וכן, לצד העובדה שמצוות השבת לריה"ל מכוונת אל היחיד לצורך דבקות
ועבודה שבלב,²⁴ מביא ריה"ל הסבר לאומי היסטורי למצוות השבת. תפקידה של

השבת הוא קיום ישראל בתמורה וסבלות תולדותיו, כפי שאומר מלך כור:

"בחשי עלי מצבכם, ראייתי כי אמנים יש לא-לה סוד בדאגו להשתארתכם, וכי
את השבותות והמועדים שם הא-להה בין הסיבות החזקות ביותר להשתמרות
דמותכם וצביונכם, כי האומחות היו מחלקות אתכם בינהן וכובשות אתכם
לעבדים להן בעבור בינתכם וזוז דעתכם, אף שמות אתכם לאנשי מלחמה,
וללא הזמניהם ההם שאתם שומרים בנאמנות כזאת, בהיותם מועדים שנטענו
לכם מאות הא-להה... וללא הימים האלה היה כל קניונכם עובר לידי אחרים".²⁵

טעם זה מתইיחס אפוא לגורל הגלות של עם ישראל, והוא כורך קיומי לשווים
בחברה משעבדת.²⁶ זאת ועוד: בניגוד לרמב"ם, המכחש טעמי מצווה כולם
לא חריג, כאמור לעיל, שונה היא דרכו של ריה"ל. ביסודו שיטתו שליטה
הכרה, כי אין בידי ההשגה האנושית להגיע לחקר הכוונה הא-להונית במצוותיו,
אלא בהתאם להתגלות:

20. שם, מאמר שני פיסקה ל"ד.

21. שם, פיסקה י"ח.

22. שם, פיסקה י"ט.

23. שם, פיסקה כ'.

24. "וכשם שהיו לו שלוש עתות התפילה בכל יום פרי יומו ולילו, כך יהיה לו يوم השבת לפרי
השבוע, כי יום זה מזמן להדבקות בענין האלקי, וכל עבודה החסיד היא בשמחה לא
בכינעה" (מאמר שלישי פיסקה ח').

25. מאמר שלישי פיסקה י'.

26. הטעם החברתי הרגיל, "מנוחת האדם", מתבادر כאן על רקע דלות הגולה. הנרדף
והמושפל, הופך ל"בן מלך", "וללא הימים האלה לא יהיה אחד מהם לובש בגדי נקי, ולא
היו תמכנים למקומות אחד לשם קריאה בתורתכם מלחמת דכאונכם מאורך תקופת
שעבוזכם" (שם). המנוחה נתפסת כפתרון למצב לאומי ההיסטורי משובש.

"כי בעבודת הא-להה אין מקום לא להשערה ולא להקש שכל ולא לשיקול דעת".²⁷

ובמערכות המצוות, דזוקא המצוות שאין להן טעם, זוכות לתיאר "המצוות הא-להיות השמיעיות".²⁸ עד מה זו של ריה"ל מביאה אותו לנקיית עמדת הפוכה מזו של הרמב"ם:

"...תורת הא-להים היא.ומי שקיבלה בתמיינות, בלי התפללות ובלי התחכਮות, מעולה הוא מן המתחכם והחוקר".²⁹

ובבקשר זה מעניין לציין שריה"ל מונה את מצוות השבת כחלק מהמצוות השמיעיות הא-להיות, אשר השכל אינו מחייב:

"כי התורה הא-להית לא תשלם, כי אם לאחר שלמות החזקה החברתית והscalית... ואיש החסר כל אלה, מה לו כי יביא קרבנות או יקיים מצוות השבת והAMILה ודומיהם, אשר השכל אינו מחייב ואף לא דוחן".³⁰

והדברים אומרים דרשני, שהרי ראיינו לעיל שריה"ל מביא מספר הסברים למצוות השבת, וא"כ כיצד טוען כאן ריה"ל ששבת היא מצווה אשר השכל אינו מחייב?

הזרך לישב תמייה זו היא בהתאם לגישה מקבילה שנוקט ריה"ל ביחס לטעמי מצוות הקרבנות. למrootות שריה"ל מנטה למצוא הסברים לעבודת המשכן וכליו, בסיום דבריו מופיעה הסתיגות:

"וain אני טוען ואומר בהחלט... כי כוונת העבודה הזאת היא הסדר הזה אשר אמרתי. להיפך! אל נכון נעלם הדבר ונעלמה מזה".³¹

זה אומר: גם אם נמצא מספר טעמי למצוות השבת, הרי הם בגדר השערות המסתברות מגופה של המזווה, אולם אין הם סוף הכוונה של המזווה, וזה עדין נעלמת מעמו, שהרי סוף הכוונה של המצוות חבויות בטבע הא-להי ו"בעניין הא-להי" שאין להגעה עד חקram.³¹

27. מאמר ראשון פיסקה צ"ט.

28. מאמר שני פיסקה מ"ח.

29. שם, סוף פיסקה כ"ו.

30. שם, פיסקה מ"ח.

31. ועיין עוד מאמר ראשון פיסקות פ"ו-פ"ז, מאמר שני פיסקה ל"ד, וכן מאמר חמישי פיסקה י", שם מופיעה מצוות השבת בהקשרים נוספים.

הרב בנימין צבי יגר

מה בין שבת ליו"ט

שבות וימים טובים, דמיון חיצוני רב ביניהם. אף בתורה מופיעים השבות והימים הטובים באותו פרשיות, ולעתים גם משולבים זה בזה, כגון בפרשיות כי תשא (שמות לד) : "את חג המצאות... ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות..." וחג השבעות... וכו'. וכך כתוב הרמב"ן שם : "והזכיר השבת באמצעות הרגלים כי סמך אותו לחג המצאות... שכולם זכר למעשה בראשית. וכן בשמות כג', ויקרא כג' ובמדבר כח, ארבעה מתוך חמשת פרשיות המועדים בתורה, נזכרה השבת עמהם.

אף על פי כן, מצאו חילוקים, מעשיים ומהותיים, ובהם נדון لكمו.

א. איסורי המלאכות

במשנה (ביצה לו) : "אין בין שבת ליו"ט אלא אוكل נפש בלבד". חילוק זה כשלעצמם כבר מעורר עניין ומגרה לשאול "מה ההבדל" מה סיבתו? שורשי ההבדל נעצרים בעולם ההגות וענפיהם בעולם ההלכה – המעשה.

הרמ"ל בדרכו [ד, ז] מבאר ההבדל זה באופן כללי :

"בבחינת הזמן... ימים של חול ושל קודש, ובימי הקודש עצם, מדרגות..., העסק העולמי [=בענייני העולם] שהוא ממה שמקשור האדם בחומריות,... ומזה צריך שינוי... והנה, כפי מדרגת הימים, כן הוצרכנו להנטק... וכפי זה אסור המלאכות בהם"

יש איפוא הבדלי "קדושה" בין שבת ליו"ט, ומזה נוצר עומק הניתוק מחיי החולין.

בדרכו נוספת ניתן לבאר כך : נבדק, מדוע מצווה התורה על השכינה? על הפסקת כל פעילות שהיא כמורה לשירה ואף רצואה בשאר ימי המעשה? אפשר אף "לחקור" : האם השכינה אמצעי או מטרה? נראה לומר שבימים טובים השכינה אינה "אמצעי" : בכ"א ממועדיו ישראל מקופלים ערכיהם :

"סדרה החכמה העליונה שכל תיקון שנתקן לאור גדול שהAIR בזמן מהזמנים, בשוב תקופה הזמן הווה, יאיר علينا אור מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון הווה" [درיך ה' ד, ז, ז].

כל מועד וענינו המיחד לו, ובדרך כלל אף מתלוותמצוות עשה, שופר וסוכה מצה וצום, הבאות ומדגישות את תוכנו של החג. והאדם מישראל צריך להתפנות מעיסוקיו וטרdotיו ולהפתח, להיות חשוב, לבצע המצוות, לחוש ולהפנים הרעיון שביהם. איסורי המלאכה הינם אמצעי שיאפשר הרחבת הדעת ושלות הנפש הנדרשים לכך. אם כך, יש מקום לצמצם: "כל מלאכת עבודה לא תעשו" ולא איסור נרחב "כל מלאכה": מכיון שהעריכה התורה את השיעור הנדרש וההכרחי, ע"מ שיתאפשר מיצוי של ענינו של החג, ונקבע להטייר אוכל נפש מצד שהתפקידים בצורכי היום יום הבסיסיים לא תפגע במטרה הכללית. משא"כ בשבת השבתת היצירה, פועלות המהוות שנוי ושכלול, היא גופא עניינה של השבת [וזברים רבים מתבאים לאור זה, כגון של"יט מלאכות נלמדו מלאכת בניית המשכן, כגון ש"י הוצאה מלאכה גרוועה היא" ועוד. עכ"פ] "אשר בראש אל' לעשות" – "כל מה שברא הקב"ה בששת ימים צריך תיקון" [ב"ר פ"י] ע"י כל המלאכות, כל מלאכת יצירה, מכל טל המלאכות, א"כ ודאי שבשבת כל מלאכות יצירה, כולל "אוכל נפש" מצד מהותה של שבת, נעצרות.

ונואר בדגם נוסף:

"מנוחת אהבה... מנוחה שלמה שאתה רוצה בה" – כך ניסחו חז"ל בשיאן של תפילות השבת;

בטעם של עצירה קפדיית זו ביאר ה"שפט אמרת" [ויקרא צו]:

"שע"י השביתה ממלאכה בש"ק מתגללה הנהגה עליונה"

וביתר פרוט מתבאר הסבר זה במקמ"א [ח"ג 72]:

"כן ציווה לנו לנוח אף ממלאכה דקה מן הדקה; והטעם, שהכוונה היא "וינפש" – לשוב בלי שום ח齊עה אל רוחניות שבנפש"

בדרכו בדיקן עד לפניו הראייה בבאור עניין השבת [הקדמה ל"שבת הארץ"]:
"היחיד מתגעג עמי החול... בכל שבת "באה שבת באה מנוחה", מתחלת הנפש להשתחרר מכבליה הקשיים... מבקשת היא לה איז נתיבות עליונות, חפצים רוחניים כפי טבע מקורה... שיש בסגולת נשמה צורך ויכולת להתענג על ה'"

וכן מצאנו בדברי תלמיד הראייה:

"כה אמר הי' שער החצר הפנימית הפונה קדמים יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח" [יחסקאל מ"ו] "העולם הזה הוא החצר, והוא פונה לקדומו של עולם אלא שבחול השער הסגור ושבשבת נפתח" [הרבי זווין, לטורה ומועדים 115].
בימים טובים יש תוכן מסוים בו אנו אמורים להכיר, לדבוק ולקבועו בנפשנו ולצורך כך דרושה התפנות מסוימת מעסקי החול. לעומת שביתת יום טוב,

שביתת השבת המוחלטת מאפשרת לנרי"ן שבאים לחוש את "הנטיה של החיים הא-לוהיים" [שם]; הרגשות הנטוות באדם מתגלות רק עם הסרת כל המחייבות, הלא הם מלאכות וטרדות היום-יום המעכבות או רזה מהgelot.

על מנת לחוש עמוקים אלו נדרש לא רק שבייתה ממיעדים, אלא אפילו מדברים: "מנוחה זו בעומקcia היא כניסה לתוך הפנים שבפנים של החיים ששם האדם דבוק לגשמי בבוראו ואינו זו ממנו. הוא אינו יוצא החוצה אף להגיד מילה מיותרת "בקושי התירו שאלת שלום בשבת" [על שור] [פרוי צדיק שמות 103: "שצריך לשבות מעמל פה דתורה"! והירושלמי "לא נתנו שבות אלא לעסוק בתורה" מפרש שם "הינו עסק הלב"!]

באור נפלא נוסף ב"משך חכמה" לפרש אמר [כ"ג, כ"א]:

"דע, דברת הא-לוהי יש מצוות המקשרין ישראל לאביהם שבשמים, ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה, כמו ציצית ותפילין ומזוזה הם מצוות המקשרים ישראל להשם יתברך, וಗמilot חסדים ותרומות ומעשרות מה מקשרים זה לזה. ובמשל זה יש בין שבת ליום, שבשבת הלא לא יצא איש ממקוםו, והוצאה אסורה, ומלאת אוכל נפש אסורה, וא"כ כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדוק הוא ישב ועסוק בתורה, שהמה מקשרים אל השicity המרכז האמתי, אשר כל ישראל קווים נפרדים המגיעים למרכז אחד, הוא השicity, ולסביר זה מהם קשרים ייחודי, כמו שאמרו במד"ר בני יעקב שעובדים לאל אחד נקראין נפש, אבל יום טוב הוא מהמצוות המקשרים האומה זה לזה, لكن מלאת אוכל נפש מותר, ואם יבואו אלף אורחים יאפה להם, עד כי אמרו האופה מיו"ט לחול אינו לוקה כי הויל וחזי לאורחים, וכולו חייבין עלות לרגל ולשם וולשmach, لكن הותרה הוצאה והבעורה, שא"כ לא יהיו מקשרים ומוגדים זה זה אחד".

לפי פירוש זה, ע"מ למצות את ערכי יומי"ט, אין זה רק בגדר "אפשר" אלא הכרחי הדבר, ממהות היום, להתיר מלאכות "אוכל נפש".

העולה מהאמור: השבת היא "כללי": הקדשה, הרוחניות בכללותה "מעין עולם הבא"; يوم טוב הוא "פרט", כל יום טוב ואורו – הוא "כמו חכמה והלבנה בעולם וכן ישראל והאדם בנפשות – יחס הפרט והכללי"; ביום סגי בזמנים מלאכה ע"מ להשיג תוכנית וערכיה. בשבת, כל "מלאכת יצירה" נעצרת ו"מן מקום" לעוצמה, לגודלה, לנשגבות השבתית.

ב. מקור הקדשה

גמי' ביצה יז. "רבי אומר אף חותם בה "מקדש השבת וישראל והזמנים"... אותו שבת ישראל מקדשי ליה. והא שבת מקדשה וקיימת!"

העולה מדברי הגמ' שבסיס קדושת השבת שונה מקדושת יו"ט, וכך מפרש רש"י (שם) : "בשלמא זמנים צריך להקדים קדושת ישראל לקדושתן שע"י קדושת ישראל נתקדו... אלא שבת מקדשה וכיימה משחת ימי בראשית..."

קדושת המועדות הנקבעת ע"י ישראל, יצאת לפועל ע"י קביעת ר'ח, וכך נקבעה היום בו יחול היומ"ט ע"י ב"ד של מטה. חז"ל דרשוה במשנה [ר'יה פרק ב'], מהפסוק "אללה מועדיו ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם במועדם" – "בין בזמןן בין שלא בזמןן", "בקראת בית דין תלאו הכתוב" [רש"י].

וכך מפרש הרשב"ם פס' זה [ויקרא כ"ג, ב'] : "תקראו אתם מקראי קודש" : "כל לשון קראיה שאצל מועדים לשון קביעת זמן".

וכך ברמב"ז : "כל' באיזה יום מן השבוע שיגיעו בו".

משמעות שבתות השנה, אין תלויות בשום "פרוצדורה" אנושית. קדושה נתונה. זהו האקלים המטפיizi של יום זה ; "ראו כי ה' נתן לכם את השבת" [שמות טז כת] ה' נתן ! נתונה היא בבריאה כולה : "...אדם לוקט תאנה בשבת התאנה כוחת ואומרת שבת היום" [ילק"ש]. כלומר, בגין התאנה נתונה קדושת השבת!

הבדל זה קיים גם בין שמיטה ליום. כך ביאר משך חכמה פר' בהר :

"דכמוDKDOSHAT שבת חלוקה MKDOSHAT YO"T, DSHEHET KBIUA WKIYMA, YO"T ISRAEL MKDSHI LHO VBEIDM LEHKDIMS ZMANU AO LAACHRO, LA CNU SHBH [SHAHIA] KBIUA WKIYMA, CNU CHLOKAH KDOSHAT SHBUIYAH MKDOSHAT YOBL... MSHOM SHMETTAH MORAH UL CHIDUSH HA'ULOM CAMO SHBH "CBI LI HA'ARZ", ABEL YOBL... CIVZ"M VECIO"T..."

מ"ע על ב"ד למןות השנים עד היובל [ר'יס, שמיטה ויום פ"י ה"א] וה"ז כקביעת החודש ע"י ב"ד. "למןות ימינו כנ הודיע ונביא לבב חכמה" [תהלים צ'], מניין הימים הוא זה שיוצר, ש מביא, את ה"חכמה", את הקדושה; השבת באה "עצמה", "מתנה טוביה". לעומתה, את היובל, את ר'ח – מחשבים, מונימ בפה, ומחילים את הקדושה מכוחם של חכמי ישראל.

בכל רובדי המציאות, ע"ז [עולם שנה נפש], ישנו צד של "סגוליה" הצד של "בחירה". זרע הקב"ה בעולמו "נקודות" "קדושה" שהם קבועות לא תלויות בדבר, חלק מתשתיית העולם. האדם בבחירהו נדרש להרחיב קדושה זו על ה"סביבה" שהנק' הקדושה הסגולית נתונה בה. שבת "סגולית" יו"ט "בחירה".

בכיוון זה, על דרך הדרוש, מצאנו בשיחותיו של הרב זווין :

"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכט" – אפשרות וחיבור עם ישראל לקדש את הזמנים הוא עניינה של התורה ובה מתאים "להתחיל" אבל הקדמים "בראשית... ויכלו... ויברך אל' את יום השבעה" למדנו "כח

מעשו הגיד לעמו" ש כבר בבריאה נתונה הקדשה, הברכה, ואותה נרחיב ע"י "החודש הזה לכם", לימים נוספים, ימים טובים.

וכך באר הרב חרלייפ:

"וְאָמַרְתָּ לִלְוִיִּם אֲשֶׁר יִהְיוּ... שֻׁמְרִים הַשְׁעָרִים לְקַדֵּשׁ אֶת יוֹם הַשְׁבָתָה" "הקדשה הסגולית שמננה ובה באים לכל הקדשות הגלויות, נובעת מתוך הקדשה "קביעה וכיימה" היא קדושת השבת שהיא "קביעה וכיימה" בזמן, גם "קביעה וכיימה" בתוך תוכן של נפשות בית ישראל" [בית זבול ח"ב פתחה"ב פ"ה]

נוסיף באור ל"קביעות" זו:

השבת מהוות לא רק "תכלית" מעשה בראשית, אלא "בסיס" קיומם של מעשי בראשית וכשם ש"על כורחך אתה חי" כן העולם נברא וכיימים ללא תלות באדם וממילא השבת – המאפשרת את קיומו, מחויבת למציאות היא.

כך הפליא לבאר בעל אור החיים הקדוש [בראשית ב, ג']:

"בשעת הבריאה לא ברא הי כוח בעולם זולת לעמוד ששת ימים... וברא يوم אחד... ובו חוזר הי ומשפיע נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששה ימים... זולת זה היום היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו"

רמז לדברי האו"ח אפשר למצוא בלשון חז"ל: "שבת בראשית", שכונתם ל"שבת" [כגון "שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין", ב"ב קכא]. ואפשר לשמוע כאן משמעות – שאכן כל שבת, בראשית היא, מאפשרת חידוש, עוד סיבוב, של קיום העולם!

מקושרת היא השבת לבסיס בריאת עולם, ולمعنى עולם הבא, מעל ומעבר, ללא תלות באדם ועניינו. לעומת המועדים במחותם "אנושיים" הם, קשריהם הם למעןי האדם בשנה החקלאית, לאירועים בהיסטוריה האנושית ולמערכות של אמונהות דעתות וערכיהם אנושיים. חז"ל אף בכוחם לתקן ולקבוע מועדים מדרבן. לשבת אין "הכפלה" אין יד אדם מגיעה עדיה! קביעות מדלעילא זו, גם יקרה עובדה כמעט "מפליאה": אין דור ואין מקום בו נוצרה מחלוקת או ספק מתי חלה שבת. שחררי, בניגוד למועדים התלויים במהלך הירח, אין לנו שום סימן בטבע שהיום הזה הוא היום השביעי, וاعפ"כ הרוי השבת פשוטה "קביעה וכיימה"; משא"כ, במידע, ביום טובים, "גוזרני عليك שתבוא... ביווכ"פ של לפי חשבונך".

שני נושאים אלו, מקור קדושת הימים והיקף איסורי המלאכה, מצא בהם בעל ה"משך חכמה" [דברים ה, אי] טעם משותף:

"המועדים ישראל מקדשי ליה, הוא תלוי במצבות האומה... ומפני זה הורתה ביו"ט מלאכת אוכל נפש מישראל, משום שישראל מקודשים מהשיות והימים טובים מקודשים מישראל... לנוכח הותרו... ואוכל, נפש מישראל, גדול מקודשתם. משא"כ שבת מקודש מה' עצמו, כמו ישראל, לנוכח גם אוכל נפש אסורי [וע"ש "מהלך" נוסף ביחס בין שבת ליו"ט].

הבדל זה בין שבת לימים טובים, מתבטאת בצורה מיוחדת ביו"ט של שמיini עצרת:

"בכל השנים קורין סדר "ווזאת הברכה" בשמחה תורה, והוא יזדמן תמיד באחד מששת ימי המעשה" [פרי צדיק דברים 270] דבר זה התפרש היטב ע"י מוויר: "הסבירו של העניין בהבדל שבין שבת קודשתה קבועה ועומדת ולנכח היא מתיחסת לתורה שבכתב... לבין יו"ט קודשו בידיו אדם. ולנכח קוראים אז בסיוונה של תורה שבכתב אותו הסיום המשמש מעבר לדרגת הע"פ... חוליות החיבור נעוצה ביו"ט שיסוד קודשו בידי חכמי ישראל" [שו"ב 40].

ג. שמחה – עונג

שתי מצוות, שמחה וונגג מפורשות בתורה ובחז"ל: שמחה – לחגים [דברים ט"ז, ויקרא כ"ג] וונגג – לשבת [ישעיהו נ"ח]: "וחתענג על ה' וייתן לך שאלות לבך". וכן בחז"ל: "ונגג זה אני יודע מה הוא, כשהוא אומר "וקראת לשבת עונג" [שם] הווי אומר זה עונג שבת" [שבת קיט]: ונפסק בר"ם: "ארבעה דברים נאי בשבת... ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד וונגג..." "וכל השומר את השבת ההלכתה ומכבדה וונגגה בכל כוחו" וככוי [סוף הל' שבת].

ולעומת זאת לגבי יו"ט מצאנו: "חייב אדם לשמח..." [פסחים ק"ט] "שמחה יו"ט מצוה" [שם סח:].

וכן לשונו הזהב של הר"ם: "שצונו לשם ברגלים..." "...וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב".

ואכן הר"ם דיק וחילק [שבועות ו, יא]: "מי שנשבע שלא יאכל בשר "مبטל שמחת يوم טוב וונגג שבת" וכן רשי"י [מגילה כג.] "bio"ט מהרין לצאת מבהכנ"ס משום שמחת יו"ט, ובשבת מהרין לצאת משום עונג".

אמנם, מבחינה מעשית האמצעים להsegת השמחה והונגג כמעט זהים: "אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לו" ו לגבי יו"ט: "אין שמחה אלא בבשר".

למרות דמיון זה, מצאנו נפ"מ בין אכילת שבת לאכילת יו"ט [בית הלוי, תרומה]:

"מה שאמר הכתוב: "וְזֹרִיתִי פָּרֵשׁ חֲגִיכֶם", וְאַיִתָּא בְּזֹה"ק "וְלֹא פָּרֵשׁ שְׁבָתְכֶם", דבאיילה של שבת, גם אם האדם מכוון לתענוג – ג"כ למצוה יחשב, שבשבת כתיב "וּקְרָאת לְשָׁבֵת עָונָג" מצווה להתענג בשבת, וע"כ כוונתו היא מצווה, משא"כ ביו"ט לא כתיב בשום מקום עונג, רק כבוד ושמחה, ומ"ה אם מכוון לתענוג הא אין כוונתו מצווה וע"כ צריך יהר באכילתו לכוון לשם מצווה... שביל כבוד يوم טוב!"

כמו כן ניכר הפרש זה, במידה מסוימת בעניין הדלקת נרות. בעוד שבשבת נדרש ונפסק: "וקראת לשבת עונג" – "זו הדלקת הנר" [תנ"ח, נח] "ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת" [הלי שבת הי א' לר"ס. תוס', שבת כה], אך לגבי יו"ט לא נזכרה בש"ס הדלקת נר, אם כי נפסקה בשו"ע בעקבות הראשונים: "גם ביו"ט צריך לברך להדליק..." [רש"ג, ה'].

וכו הובא בשדי חמץ מהגאנונים [מערכת האלף, כללים, אות פ"ד]: "המועדים ימי שמחה, וא"א צ"צ, משא"כ שבת רגילה אומרים. אכן שבת חוה"מ, אין אומרים".

ועוד נפ"מ הלכתית ביןיהם: שבת עולה לשבעת ימי אבילות ולא מפסיקתם. יו"ט מפסיק ואין עולה. בטעם ההבדל פרשו תוס' [מו"ק כ"ג ד"ה "מאן"] "משום דכתיב בהם שמחה, שבת מיהא לא כתיב שמחה".

אמנם חידש הראייה, אופייני להשקפותו ה"אחדותית", כי העונג והשמחה סופם להתאחד: "שבת – מtower העונג מגיעים לשמחה... ביו"ט מתוך שמחה מגיעים לעונג..." (מעודי הראייה ל"ג).

ואכן מצאנו ביטוי "עונג" לגבי יום טוב, ברמב"ם הל' יום טוב פ"ו הט"ז, ולגבי שבת חיוב שמחה – בדיוון בירושלים (מגילה פ"א ה"ד) לגבי סעודת פורים החלה בשבת שנڌית ליום אי, "את שמחתו תלואה בבב"ד (פורים), יצא זה שמחתו תלואה בידי שמים (שבת).

מה אם לנו ההפרש בין "עונג" לבין "שמחה"?

הרבי גורן [תורת השבת עמ' 34] מביא מ"ספר יצירה" [ב, ד]: "אין בטובה למעלה מעונג", משמע שעונג "למעלה" משמחה [וע"ע תחומיין י"ד דרכים נוספות]. את תוכן ההבדל מבאר המכתב מאליהו [א 295]:

"גדר היו"ט – שמחה, היינו השגה דרך היש... אבל גדר השבת – ...למעלה מההשגה, פי התבטלות..."

והמתבקשת נספת בהבדל בין מושגים אלו שבנו וראינו בישבת ומועד בשביעית' [עמ' 94 מהדורה א]: "עונג שבת מתיחס ע"י אכילה שאין עמה טרחה בשעת

מעשה, שהרי הכהן אסורה בשבת...”, משא”כ שמחה, הקשורה גם כן בבשר ויין, אך תלואה היא בתרחת היתר של ”אוכל נפש” ביו”ט.

ד. קורבנות

בפרשת ”פנחס” מצווה התורה על קורבנות מוספי שבת וחג. ההבדל הכללי הבולט הינו שבשבת נצטוינו על ”שני כבשים... עולת שבת בשבתו” בלבד. ביום טوبים רבים ושונים הקרבנות אך המשותף לכולם – חטא! (במדבר כ’ח ט’ ואילך). הגמ’ בשבועות דף ט, מובא ברש”י עה”ת: ”כל שעירי המוספים אין לכפר על טומאת מקדש וקדשו” ובהעמק דבר, שם, הוסיף: ”והנראה דעת’ שעיקר החטא בא על טומאת מקדש וקדשו, מכל מקום, מכפר על שאר עוונות הציבור שמצוים ברגלים... והרי חטא מכך על עשה ג’כ...” וכיו’.

בmealת השבת אין מקום לחטא וכפרתו. וביום טוב – אדרבא, הרי הוא זמן כפירה ואף’ מיניה וביה נוצרים מצבים הטוענים חטא המכפרת.

ה. תפילות

”זה – מי אמרו? נבאים שביניהם תקנו להם לישראל שייהו אומרים אותה על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצירה שלא תבוא עליהם, ולכשנガלוין אומרים אותה על גואלתם” (פסחים קי”ז). הרש”יר הירוש מבאר ומוסיף שתקנת אמרית הלל על ניסי גואלה לאומיים ולאחר שנקבעו הימים בגמ’ (ערכין י’) חදלו לציין ימים נוספים כיון שעצם קיומו של עם ישראל בחוותה הינו נס מתמיד והיה צורך כל יום לקבוע הלל...

על דברינו, הניל ולהלן, מובן מדויע נקבע ”הלל” ביו”ט ולא בשבות. ובאותו כיון מתבאר לשון חכמים הקבועה למוספי יו”ט: ”מפני חטאינו גלינו מארצנו... ואין אנחנו יכולים... לעשות חובהינו בבית בחירותך...”. עבודה הקורבנות שהיתה ואיינה – בשל אשמתנו. הקדמה זו לאזכור מוספי היו”ט – ”ונשלמה פרים שפטינו” – נעדרת לחלוtin ממוסף שבת. והי’ז אותה ”מטבע” שצדיה האחד הלל והשני חורבן וגלות, מطبع שני צדיה מודגשתים ביו”ט ונעדרים בשבת.

ו. נשמה יתרה וברכת הבשימים

אין מברכים על הבשימים אלא במוץ”ש, כדי להסביר את הנפש הכאבת על הנשמה יתרה שהיתה בשבת והלכה בזאתה. אבל ביו”ט אין לו לאדם נשמה יתרה.

ענין "סודי" זה מתבאר כך: נשמה יתרה, בשבת כולה, מתנת שמים, لكن אין לאדם אחיזה בה לאחר צאת השבת.

תוספת הקדושה שישראל זוכים במועדים, משליהם היא, ואוחזים הם בה "טוב לאדם בקב שלו", את אשר מכוחו זכה – ככל קדושת יו"ט וככnil – שלו הוא, ולא נלקח ממנו.

המורם מכל האמור נהיר וצהיר:

לא הרי השבת, נישאת ונשגבת, "שגריר" מעולם אחר שנשתל בעולמו, מנוטקת מכל מלאכה, קבועה ללא "התערבות יד אדם" "למעלה מהשגה" "רזה דשבת איהי שבת דआחדת ברזה אחד", כהרי יו"ט, המאוגד ב"יש" החקלאי, ההסתורי, החוויתי-אנושי: ישראל דקדיםינהו לזמןים.

* * *

מספר דרכים מובילות אל ה"פסהה": המטרה משותפת, קרבה לה, דבקות בא-لوהי אמת ודריכים שונות מובילות בית-אל. עולם החומר, ה"יש" מאיים לחסום ולעכב כל עלייה והתעלות. ואכן מצאנו גישות ודגשים שונים ביחס לחומר.

בספרי החסידות מצאנו גישה המדגישה את ביטולו, אפסותו, של העולם, כלשון משלו של הבעש"ט (כתיר שם טו ז): "היה מלך אחד חכם גדול ועשה באחיזות עיניים (!) חומות ומגדלים ושערים וציווה שילכו אצל... בנו ידידו התאמץ... אז ראה שאין שום מחיצה מפסיק בין אביו כי הכל היה אחיזת עיניים(!)" המלך הינו בודאי הקב"ה, וידידו מתאמץ להגיע ולדבוק בו. עזה"ז, שערים וחומות, מעכבים, אומנם כשותగבר ומגיע מתרבר לו שהינם – כלום! ובאותו כיוון ניסח مثل דומה, גדול תלמידיו, המגיד ממזריטש, ב"משל הקסמיין": "תינוק קטן היה אצל המלך, והבן ההוא עשה לעצמו בית קטן מקסמי..." (אור האמת סד). פעליו ומעשיו של האדם אינם אלא "קסמיין" – משחק ילדים. ובעקבותיהם כתוב במכtab מאליהו (ח"א עמ' 293): "צייר אומן גדול אם יציר תמונה, נראה מרחוק כאילו מציאות... כשנקרב לנבחן שאינה אלא תמונה. אך הקב"ה... אף אם נקרב... ידמה לנו כי מציאות הוא ממש, ואף על פי כן אינו אלא 'כאילו ולא יותר'."

לעומת גישה זו, מעין "מאמר תגובה", באותו עניין ממש, כתוב הראייה (אורות קי"ט): "צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטركליין – דרך השער: השער הוא הא-לוחות המתגלת בעולם, בעולם בכל יופיו והדורו... בכל חי ורמש בכל צמיה ופרחת... הא-לוחות העליונה יורדת היא עצמה בשביינו אל העולם ובתוכו".

ובאותו כיון עוד מספר דוגמאות (אורות התשובה עמי' ל') :

"התשובה הכללית שהיא עילוי העולם ותיקונו... כל אותן תיקוני תרבות... סדרי חיים חברתיים... עם תיקוני כל חטא... כולם הם חטיבה אחת... וכולו לחד אחר סליקין".

(בשיעור מפי הרב הדרי, בסעיף זה באוთ"ש, כך היטיב להציגים: "התקраה האקוסטית של תיאטרון ירושלים [שהיה אז בבנייה] העשויה מתבניות ביצים – גם היא "תשובה"!).

ומפורסמים ביותר הדברים הבאים (אורות, אורות התchiaה סע' לג) :

"גוף בריא אנו צריכים... בשר קודש... כל תשובתנו עליה בידינו רק אם תהיה עם כל הود רוחניתה גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא ובשר בריא ובגבורת הבשר – תאир הנשמה".

אלו ואלו דברי אל-ღהים חיים. דרכיאמת הם בעבודת ה', בחינת משה ובחינת אליהו (אורות, ישראל ותחייתו, פרק כ"ט) ולפי מה שהעלו לעיל בהבדלים בין מבנה ותוכן שבתוות לבין ימים טובים, דרכיהם שונות אלו, אותן הם לידיו ביטוי במחשבה ובפועל, אצל כל היהודי השומר והמקיים שבת וחג.

הרב בניימיין לנדאָו

זה שיר שבח של יום השביעי

א. מקודשת מכל ימים

שלל תכנים רעיווניים ומעשיים מלאווים את השבת, בהיותה מיוחדת מכל ימים, גם מכובדת ממשילא. דיננו אם נעקוב אחר דוגמאות תמציאות אחדות הלקוות מתורת משה, בצדיה להתרשם מן העושר התוכני המקופל בה.

א. מצות "קידוש" בכניסתו וביציאתו; שביתה מלאכה; טעם לברכתה ולקדושתה ("...וינח ביום השביעי" – שמוט כ, יא) [עשרה הדברות" בפרק "יתרו"].

ב. חיוב מיתה בעוון חילולה (בחסרון התראה – כרת); "אות" על חידוש העולם ("כי ששת ימים" וכו' – שמוט לא, יז) [פרשת כי תשא", בתקילתה].

ג. חילוק מלאכות (ל"ט מלאכות), לחייב על כל אחת ואחת [פרק "ויקהל"], בראשה.

ד. מנוחת השבת; זכר ליציאת מצרים [עשרה הדברות" בפרק "ואתחנן"].
ועוד...

מהו המקור לאותם תכנים מגוונים ואחרים, מהיכן נובע הדבר? – יסודם כਮובן באותה קדושה שהוחלה עלייה עם כניסה של היום השביעי לבריאת העולם, משתמש ונשלמה מלאכתה בששת ימי המעשה – "ויברך א-לוהים את יום השביעי ויקדש אותו..." (בראשית ב, ג).

המושג "קדשה", הוראתו פשוטה: **הפרשה והבדלה** משאר דברים [עי' רש"י ויקרא יט, ב, ד"ה "קדושים תהיו"], שכמותו מצינו ביחס ל"מקדש", כדוגמת ארץ ישראל, ירושלים, ובית המקדש, הנבדלים (יחסיית) משאר מקומות; ביחס ל"זמן", כדוגמת שבת, וימים טובים הנבדלים משאר ימים בהמנעות מעשיית מלאכה; ביחס ל"אדם", כדוגמת עם ישראל, הנבדל משאר אומות בהיותו "גוי קדוש", ובתוך בני ישראל עצם בתיה לוויה וכבודה המקודשים מאמיהם; ביחס ל"דומם", כדוגמת קדשים, תרומה ושאר מיני "הקדש" לגובה, הנבדלים מן החולין ועוד.

למן בראיאת העולם מקודש היום השביעי ונבדל, מששת הימים שקדמו לו – "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, וביום השביעי שבת וינפש" (שמוט

לב, יז). אדם ואשתו, קרויצי החומר, נבראי היום הששי, פוגשים בשבת הראשונה שירדה לעולם, ללא הכנה מוקדמת כלשהי מצדיהם – "שבתו של עולם". מכאן ואילך טורח האדם בששת ימי המעשה ומכין עצמו לקבל פניו שבת מלכתא – "שבתו של אדם"! וכך מתגלגים הימים ביחידות בנות שבעה ימים, ששת ימות החול ושבת קודש שלאחריהם, במחזוריות קבועה שאינה בטלת עולמית.

לדברי הרמח"ל ב"דרך ה" (ח"ד פ"ז, סע' ב'-ג), גם שהשבת אינה כי אם חלק שבעי מכלל ימות השבוע שרובו חול, זהו השיעור מן הקודש המctrיך לעולם הזה, עולם החומר, כפי שגורלה החכמה העליונה. ימות החול מעצב יוצרתם קושרות את האדם לעסקי הגוף. **קדושתה של השבת תובעת איפוא מן האדם, להנטק מון הגוף ולהיבדל הימנה.**

[יתבאר בהרחבה בפסקה "היבדלות מן החולין", להלן].

ב. השבת – חיבור בין עולמות

את ייחודה של השבת ומעלת קדושתה, ניתן לאבחן מתוך הבית נוסף – היה השבת נקודת מפגש ראשונית של ההוויה הא-לוהית המופשטת עם עולם הזמן המסור לבני אדם. חוליות קשרו בין העולם שמעבר הטבע, ה"על זמני", עם עולם הטבע המוגבל בגבולות הזמן. וכשם **שבית המקדש** מהוות נקודת השקה בין העולם השמיימי המקודש עם העולם הארץ מבחינת ה"מקום" – בית מקדש של מטה מכון כנגד בית מקדש של מעלה ("מכון לשבתך פעלת ה'" [שמותטו, יז] היינו: מכון לשבתך...), כך השבת מבחינת ה"זמן". לא בצד מכונה איפוא השבת "מעין עולם הבא", וליתר חידוד ע"פ הגדרתו המענינית של מויר ח.י. הדרי שליט"א: "השבת הינה שגיררות של העולם הבא בעולם הזה"....

ובענין ה"מקום", הטעה נספפת – מקום קודש הקודשים הלא הוא "aban השתיה" ממנה הושתת העולם, שם נתחבר ה"אין-סופי" עם ה"סופי" – תחילת היצירה של "יש מאין", של ההוויה הארץ-ית. הוא שעתיד להבנות בו בית לשם ה', למצוות את שכינתו לתומו, לחבר עליונים ותחתונים. לא בצדד בבואהנו לבחון את מקום הצבתו של הארון בקודש הקודשים במקדש שלמה, מסתבר שכני הכרובים מלאות את כל חללו של הבית (קה"ק), עד שלארון עצמו לא יותר מקום – הינו: "מקום ארון אינו מן המידה"... (מגילה י, ב) – מקום ההווצרות של "יש מאין"....

הספרה שש – מכוונת לדעת המהרי"ל בגבירות ה' (פרק ע') כנגד שש פאותיו של העולם, הכוללות את ד' רוחותיו, מעלה ומטה (=שמיים וארץ). מסגרת המורה על **שלימות התואמת את דרגתו של העולם הגשמי**.

הספרה שבע – נקודת האמצע המרוחקת מן הצדדים, נבדلت מהם באופן שאינו נוטה לשום צד, כנקודת המרכז של הקובייה. "ומפני כך האמצע מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמי" (הקדמה שלישית, שם). מAMILא, ארץ ישראל הממוקמת במרכז העולם – היא הארץ הקדושה, ובית המקדש באמצעה – מייצג של הקדושה הא-לוהית הנפרדת מן העולם הגשמי. אך אינה מסולקת ממנו לגמרי, רק מחוברת אליו באמצעות המקדש, המהווה את **שלימות העולם**, בשל היותו חולית קישור בין سمיים וארץ, רוח וגשם.

על יסוד האמור נוכל לציין את **השבת** – **השביעי** במנין ימות השבוע. בדומה לנקודת האמצע של הקובייה מבחינת המרחב, כך השבת תהווה את **"נקודת האמצע"** הדמיונית **במשור הזמן** [ראה עוד להלן גבי "הנр האמצעי"]. הרעיון הטמון בהזה: מקודשת היא מכל ימים, מוקורת בעולמות עליונים, ראה מגיע השמיימה, אלא שעודנה מוצבת ארצתה, נועצה בין **ששת ימות החול** מכל עבריה. ככלה בין ריאוותיה משובצת, בעולם הגשם, להקרין ולהשפיע עליו מעוצם קדושתה, להבקיע אל פינות החלין של שאר הימים.

על דרך זו **"שש שנים תזרע שדך... ובסנה השבעית שבת שבתון יהיה לאיך"** (ויקרא כה, ג-ד) – **שנת שמייטה!** ובמחזור של דברי ימי עולם: **"שית אלף שני** **הויל עלא וחד חרוב..."** (סנהדרין צז, א) – **האלף השבעי!** (וועוד).

[עולה על גבייהן, הספרה **שמונה** המשקפת עולם רוחני טהור (בעל חיבור דק לעולם החומר!) כדוגמת שמיini עצרת; שמונת בגדיו הכהן הגדול, שמונת ימי החנוכה ושמונת ימי מילה. וכഗדרת המהרי"ל ב"ינר מצוה" (עמ' כ"ג): "כי הנגגת עולם הטבע הוא תחת מספר שבע... ולפייך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה... שכל דבר שהוא קדוש והוא נבדל מן הטבע שהוא גשמי חומרית....".]

יתרה על כלו הספרה עשר, המורה על **שלימות עליונה** – בעשר מאמרות נברא העולם, عشرת הדברים.... **"בנבל עשר זמרו לו"** (תהלים לג, ב) – נבל של בית המקדש היה בעל עשרה מיטרים].

להגדרת הרמחי"ל **בידיך ה''** (ח"ד פ"ז, סע' ב') משקף המספר שבע, במנין ימות השבוע – **"שיעור שלם"**, כפי שהוצרך להווית כלל המציאות (=בריאות העולם), כאשר השבת החותמת את **"הסיבוב"** כולם, מסגולת להתקן ולהעלות את כלל ימות השבוע למדרגה רוחנית גבוהה **"עד שנמצאים כל ימות האדם מתקדשים"**.

יתכן למצוא סמליות מסויימת להשפעה זו במנורת המשכן שני' בה: "אל מול פני המנורה יairo שבעת הנרות" (במדבר ח, ב), כאשר הנר האמצעי שאינו כביה לעולם (מצד עצמו), עדות לכל בא עולם על המזאות השכינה בקרב ישראל – רומז לשבת קדש, לייצוג השמיימי, ל"על זמניות" בעולמו הארץ, וככלפי פונים ולאורו מייחלים ששת הנרות האחרים – ימות החול, נתיניה של ממשלה ימי וכביר כתוב הילקוט שמעוני (בהעלותך, ח): "למה שבעה נרות?... כנגד שבעת ימי בראשית". מטעים זהה ה"שפט אמרת" (בהעלותך, תרלו): "גם שבעה נרות המנורה הם ז' ימי השבעה, והשבת נר אמצעי. שלושה ימים קמי שבתא ובתר שבתא מתבטلين למול האמצעי ואז יairo שבעת הנרות.... שבהיותם מתבטלים לאמצעי, נעשית ההארה מכל זו' כאחד".

מעין זאת ברבינו בחיבורו "כד הקמץ" (ערך "שבת" עמי' שצ"ד), המקשר בין הנר האמצעי של המנורה, לבין השבת, האמצעית ביחס לימות החול. [לديו של הרמח"ל דלעיל, לגבי השפעתה של השבת על ימות החול, מסתבר שנטכוונו לעילוין של ששת הימים הקודמים לה, ולא שלושה ושלושה מכאן ומכאן].

לא את ימות החול לבדים תאייר השבת. בהיותה מקור של קדושה בעולם הזמן, נקודת השקה בין העולמות, אזי מכוחה, אף שאר ימים טובים ישאבו "קדשה" להתפיסה בימות החול בבוא המועד, לעשותם "מקראי קודש". יתכן ובשל כך יכוונה כל אחד מהם "שבתון" [במשמעות של יום שביתה ומנוחה (עי' רמב"ן ויקרא כג, כד)], להורות על מקור קדושתו. אם יורשה איפוא להרחיב את רעיון הסמליות הטמונה במנורה, אזי בעקבות הנר האמצעי המכובן כנגד השבת, יבואו ששת הנרות הנוטרים הרומיים לששת המועדים מן התורה (כסדרם בمعال השנה): פסח, שביעות, ראש השנה, يوم הכיפורים, סוכות ושמיני עצרת (הנחשב רגל בפני עצמו, להבדיל מ"שביעי של פסח").

ראש חודש וחול המועד המכובנים אף הם "מקראי קודש", הרי זה מלחמת קרבנו מוסף שנתייחד להם (= "אשה לה" – במדבר כח, יג), לא משום שביתה מלאכה (הארת מוער הגרא"א נבנצל שליט"א]).

ג. זמן ומקום – שבת ומקדש

על אף להיות קדשות הזמן וקדשות המקום נפרדות זו מזו בתחוםיהן, כבר סמכן הכתוב: "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" (ויקרא כו, ב) – היום הנבחר לעבודת הי', לצד המקום הנבחר (עי' אב"ע, שם).

קישורה המיחוד של השבת אל המשכן ראשיתו בקביעת המסדרת לאיסור המלאכה של השבת, המקפת את מכלול המלאכות שהוצרכו לבניון המשכן, ל"יט במספר, כפי שנמסר בתורה שבעלפה.

חברה משותפת נוספת, תולה את עמידתה של ירושלים מקום המקדש, בשמירה השבת. "כה אמר ה', השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משה ביום השבת והבאתם בשער ירושלים.... וכל מלאכה לא תעשו וקדשתם את יום השבת... (ירמיהו יז, כא-כב). שמירת השבת תהווה ערובה להמשכה של מלכות בית דוד ויישובה של ירושלים, ואילו חילולה מזמין חורבן, כմבוואר בנבואה ירמיהו – "וְאִם לَا תשמעו אלי לחדש את יום השבת... והצתי אש בשעריה ואכלת ארמות ירושלים ולא תכבה" (שם, כז).

ומחרובנו לגאולה – "אם אתם לשמורים נרות של שבת – אני מראה לכם נרות של ציון" (ילק"ש בהעלוותך, ח'). והוא אומר: זהירות בכבוד השבת וקדושתה, אף תסיע לבניין ירושלים ולכינונו של המקדש. ועיי' הארtem של נרות השבת אשר יairo בבתי ישראל ובליבותיהם של ישראל, נזכה להפצת אורה של מנורת המקדש, וכما אמר הפייט "כל מקדש שביעי" המושר בלבד בשבת – "נוטרי ליום השבעי... שמחם לבניין שלם באור פניך תבהיקם..." לאמר: ע"י שמירת השבת נזכה לבניין ירושלים, וליאור חדש על ציון תאיר'...

על רקע דרשת חז"ל לתבהר ביתר שאת הסמליות המרומיות בשבועת הנרות, אשר הוצגה בפסקה הקודמת (בסופה), לאמר: **מנורת המקדש** (המשכן) מורה על **יקירותה של השבת** כלפי שאר ימות השבוע, כמו גם מרוממת אותה ביחס לשאר המועדות.

על התלות שבין חילול שבת לחורבן המקדש, עומד רבנו בחיי בחיבורו "כד הק mach" ערך "שבת" (עמ' שצ"ד), בהצביעו על הקשר שבין השבת, האמצעית לימות השבוע, שלושה לפניה ושלושה לאחריה, לבין המקדש הניצב באמצעות העולם. כמו כן מצביע רבינו בחיי (עיי' ספר יצירה) על היחס שבין "חילול שבת" לבין הגלות הארץ הקודש על דרך של "מידה כנגד מידה" – פגיעה בשבת, בנקודת האמצעית (=קודש) והפיקתה לאחת מן הקצוות (=חולין), גורמת גלות הארץ ישראל המוחזקת לטבورو של עולם, אל הקצוות... [מההמשך דבריו שם מתבאר ש"חילול שבת" הגורם גלות, הכוונה ל"שבת הארץ", היוו ביטול שמייטין וiologicalות. עי"ש].

כאמור, "זמן" ו"מקום" תחומים נפרדים הם. עם כל זה ניתן למתוח קווי דמיון בין נקודת ה"אמצע" הלוקחה ממזרח הזמן (שבת) לנקודת ה"אמצע" שעלה לפני מערב המקום (מקדש), בכך לעמוד על טיב הקשר שבין חילול קדשות הזמן להסתלקות השכינה מן המקום המקודש ביותר, כմבוואר. אולם היאך נכלכל את הקשר הבא?

[**"וּקְרָאת לשבת עֲנֵג"**] – "...והאכלתיך נחלת יעקב אביך" (ישעיהו נח, יג-יד).

מכאן דרש ר' יוחנן בשם ר' יוסי: "כל המענק את השבת – נותרנו לו נחלה ולא מצרים" (שבת קיח, א). במה מתאפיינת נחלה זו של יעקב בהשוויה לזו של אברהם ויצחק? – אכן ייחודה בהיותה בלתי מוגבלת, לעומת נחלותיהם המתווכחות של אבותיהם. זהו שקייפל הקב"ה כל ארץ ישראל בגבולותיה שתהא מיועדת "במקום ההוא" – והוא אומר: מיקד את ארץ ישראל בגבולותיה שתהא מיועדת לו ונוחה להכש לבניו (עי' רשי' בראשית כח, יג). ולצד הרעיון הסמלי המונח בזה, הבטחה ממשית אודות תוספת והתרחבות מעבר לגבולות – "ופרצת ימה וקדמה וצפנה ונגביה" (שם, יד).

ויש לתמוה על כך תמייה רבתי – חיסר התאמנה מוחלט לכארה בין המצווה לשכרה! היהת השבת מזוכה את שומרייה ב"יום שכלו שבת ומנוחה לחיה העולמים", קרי: עולם נצחי, על זמני, ניתן להבין. "מין במנינו" מבחינת תוכנה של השבת. אבל לנחול "נחלה", מושג המשתייך הגדרתיות לתוך ה"מקום", הנדר לכארה כל יחס כלפי השבת המועוגנת למרחב הזמן!

ואל נшиб ונדמה מ"נקודות האמצע" שנتابאהה לעיל (גבי "שבת" ו"מקדש"), שהלא "נחלה بلا מצרים" ודאי שאיננה נקודתית, אדרבה הפך העניין?

אבן יסוד בעולם המחשבה שטרח מוויר הרב חי' הדרי שליט"א להטמע בתוכנו, היאך מושגים הנתפסים כבעלי מימדים מוגדרים במישור הארץ, מתפקדים באופן שונה בעולם האינסוף. לדוגמא: "זכור ושמור בדיור אחד נאמרו – מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכולה לשמע" (שבועות כ, ב). בלבד מחוסר היכולת האנושית לבטא שתי מיללים שונות בבת אחת, גם תוכנן הפוך, באשר "זכור" מציין עברו, ואילו "שמור" הוראתו: ציפייה לעתיד ("ויאביו שמר את הדבר"...). – משמע זמינים מתחלפים! – היאך נכלכלן איפוא יתדיין?

אלא שלא הרי מromeי הרים סיני לרגלותו. בתחתית ההר, עבר (הוא) ועתיד – זמינים מתחומים וברורים, לא קרוב זה אל זה. ואילו בראשו, בromeי ה"על זמניות", נפגשים הם ונעים אחד. וכשם שמנוחי הזמן מתחדים, כך ה"מקום" וה"זמן" הנתפסים בתחוםים נבדלים חוביים ייחודי. בעולם האינסוף פוגשים גללי הזמן את מרחבי המקום והופכים למושג אחד (דבר שהascal האנושי מתקשה לקולטו). על זה החסוד מעמידתנו השבת. זו המייצגת את נקודת ההשקה שבין מרחבי ה"על זמניות" עם ממשלה הזמן הארץית, היא זו המזוכה אותנו ל"נחלה בלי מצרים" – מרחבים חסרי גבולות, כאשר באותה נקודת השקה חבר גם "המקום" ל"זמן", להעשות אחד.

מדאותה להכי יוכל לשוב אל "נרות ציון", אל "מנורת המקדש" החזרת להoir

כמקדם, בגין "שמירת השבת", ולהתפעל מן הקשר "זמן" ו"מקום", המתאחדים בנסיבות ההשקה האמורות – "שבת" ו"מקדש", להיות אחד.... נראה קווי דמיון נוספים בפסקה: "קדושת השבת – הבחינה הרוחנית" (בסיום), ובפסקה: "ישראל האומות והמקדש", להלן).

ד. היבדלות מן החולין

משמעות של "קדושת השבת" כפי שנتبאה בפתח מאמרנו (בפסקה "קדושת כל ימים", בסופה) – "להינתק מן הגוףוניות"! כאמור: **היבדלות מן החולין** יש לעין בתוכנה.

נברר איפוא מה מקורה של משמעות זו, והיאך אמרו הדבר לבוא לידי ביתוי? נראה לאפיין אותה בשניים. האחד מקורו בתורה והאחר בנבאים: א. "שמור את יום השבת לקדשו!" (דברים ה, יב). להוציא מ"זכור" שהוראות חיובית, "שמור" – מצוות "לא תעשה", המורה על **המנעות!** ולנדונו, היבדלות **מעשית מלאכה**, הינו: **על דרך השיללה**.

אי ציות לאיסור, משמעו: "חילול שבת", חילול **הקדשה**, שמובנה הפשט: טשטוש ההבדל (פגיעה בהיבדלות) שבין השבת לימות החול.

ב. "וקראת לשבת ענג.... וכבדתו מעשות **דרך**" (ישעיהו נח, יג). מצות עשה מ"דברי קבלה" (=נבאים), שענינה: לענג את הגוף בשבת במיני מאכל ומשתה ערבים וטוביים (במיוחד), בהשוואה לימות החול. ובכל זאת, שלא יהא מנהגו בשבת כמוago בחול [מתפרש למדרש חז"ל: "**דרך**" = **מנהגיך**]. מתוך כך עליו לשנות **לבושים** בשבת, הרגלי אכילתו, כמו גם, אופן הילoco ודיבורו (עי' רד"ק שם). והוא אומר: מתכונת נוספת של "היבדלות" על דרך **העשיה החיובית**, במרבית פרטיה.

ה גם שדובר לעיל בהנטקות מן הגוףוניות, אין זו הנתקות מוחלטת שהינה בלתי אפשרית בעולם זהה, מחתמת קישורייו החומריים – "אבל שיערה החכמה העליונה המדרגה שרואי שינתק מן הגוףוניות, והמדרגה שצרך שישאר בה...." (רמח"ל שם, ס"ג). בפרט שניתן בשבת, מכוחה של השבת ועוצם קדושתה, להפוך את מאכלי הגשמיים לעבודה רוחנית, כמוות שיבואר בפסקה "הנשמה ה יתרה", להלן.

עקרון **היבדלות** משתקף היטב ב"**הבדלה**" הנעשית במקומות שבת. לדעת הרמב"ם, ה"**הבדלה**" הינה מקבילתו של ה"**קידוש**". נגזרים הם מאותה מצות "עשה": "זכור את יום השבת לקדשו" (שםות ה, ח). שמשמעותה: "זכרו זכירת שבח וקידוש... בכניותתו וביציאתו" (הלי' שבת פ"ט ה"א). כאמור: שניהם באים

לאבחן את "קדושת השבת" ו�עסוק בשבחה ובטעמיה. אך בעוד ש"קידוש" ליל שבת סותם כוונתו [...] ושבת קדשו.... ואottono קדשת... ושבת קדש..."], ה"הבדלה" מפצת סתימתה: "המבדיל בין קדש לחול... בין יום השבעי לששת ימי המעשה".... – למדך "קדשה" מהי.

"היבדות" מן החולין, הנתקות מן החומר – האם זהה הוראתו הבלעדית של המושג "קדשה"?

- נעמוד על כך בהמשך, בפסקה הבאה.

ה. קדושת השבת – הבחינה הרוחנית

ההינתקות מן החומר, ההיבדות מן החולין, כפי שנتبארה בפסקה הקודמת, אכן משקפת פן מרכזי וחשוב של "קדושת השבת". אלא שמשפרשנו, ויצרנו כבר את המרחק המתבקש, אם ע"י המנעوت ממלאכה, אם ע"י נקיות נוהגי אכילה ומלבוש (היליכה ודיבור) שונים מהרגלי היום יום, חשים אנו שעודינו חסרים תוכן חיובי כלשהו למלא את החלל שנפער....

אם יש את נפשנו לדעת את מקור תוכנה של קדושת השבת, علينا לשוב אל אחת התcheinות בדרכם של בני ישראל להר סיני, ושמה: מרה. שם שם לו חוק ומשפט ושם נסחו" (שמות טו, כה) – "במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם: שבת..." (סנהדרין נו, ב). וכך אמנים נרמזו בעשרה הדברות ד"זאתחנן", בהוראת: "שמור את יום השבת לקדשו, כאשר צוך ה' אלהיך" (דברים ח, יב) – "קדום מתן תורה, במרה!" (רש"י שם). ומידיק בזה הספרנו: "...כי אמנים שצוך שם (במרה) על השבת, הודיע שלא יספיק לו שתקדשו במה שתשכבות בו ממלאכה, אבל שתעסוק בו בתורה ובמצוות" (שם). וזאת מפני? – כך מתבאר להבנתו, מסמכות העניינים בפרשת בשלח: "ויאמר אם שמווע תשמע לkol ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והاذנת למצותיו ושמרת כל חקיו" (שמות כו). כאמור: מצות ה' וחוקיו, שמירתם ותלמידם, זהו תוכנו של ה"חוק" שנחקר במרה – השבת.

לאבחןתו של הגרא"א דסלר (מכتب מלאילו ח"ב עמ' 15) מתרפרש המונח "חולין" כדבר שאינו מזמן לשום תכלית נعلاה איזושהי, לעומת ה"קדוש" שענינו זימונו וייחוד, כדוגמת גדר ה"קידושים" [הרי את מקודשת לי" = מיוחדת ומזומנת ע"י קידושין ב, ב תוד"ה "דאסר"]]. תוכנו של ה"יחוד" לדבריו – הבחינה הרוחנית! זהה משמעותה של ההוראה: "זכור את יום השבת לקדשו", התואמת לבואר הספרנו דלעיל, אוזות עסק התורה והמצוות.

על סמך העיון הכלול בהגדرتה של "קדושת השבת", הן בפסקה זו, והן

בקודמתה, מתקבלת תמונה דו-צדדית. מן העבר האחד נדרשת הינתקות מן החומר, היבדלות מן החולין, כאופן שנtabar בפסקה הקודמת, ומן העבר الآخر הדרישה המשלימה – השקעה רוחנית, הענקת תוכן רוחני להאדרת קדושתו של יוס.

יסוד ה"היבدلות" נתרפרש ב"הבדלה" הנעשית בזאת השבת, לעומת "קידוש"ليل שבת שענינו מקביל, אך כוונתו סטומה. כך נtabar בראשית עיוננו (בפסקה "היבדלות מן החולין"). אלא שע"פ ברורנו האחרון, אפשר שה"קידוש" בכניסת השבת, הוראותיו מכוונות לפני האח'r של ה"קדשה", דהיינו התוכן הרוחני שנדרש להשקיע בה ביום השבת.

הרמ"ח"ל ב"מסילת ישרים" (פ"ג) מצבע על כפל עניינים נוספים – יחס הגומלין בין ה"קדשה" הנפעלת מצידו של האדם, לבין הקדשה שמשרה עליו הקב"ה. השתדלות ב"קדושת המעשה" עלי אדמות, תזכה את המתאמץ בה לעוזר אלוהי, לגבור על המרכיבים הגשמיים, עד שתהא השכינה שורה עליו ומקדשת אותו מלמעלה (כمعין השראת השכינה שבמקdash). וכך מסכם הרמ"ח' לראש הפרק (שם): "ענין הקדשה כפול הוא, דהיינו תחילתו עבודה וסופה גמול. תחילתו השתדלות וסופה מתנה" (מלמעלה).

כך עשוי גם להtabar עניינה של השבת. שפע של קדשה נשפע ממורים ביום זה. למעלה ממעלה ממדרגת קידושים והשפעתם של שאר ימים טובים וימים הciporim בכללים [עי' רmach'יל "דרך ה'" ח"ד פ"ז, סע' ג'-ד']. פועלותינו הארץיות במסגרת ה"התקדשות" על כל צדדיה (היבדלות מן החולין; תוכן רוחני) אמורות להוות "כלים" נאותים לקליטתה של אותה קדשה שמיימת – "ופרטו העניינים (כלומר: ההכנות הארץיות) מכוונים אל פרטיו הקדשה הזאת ובחינותיה, דרכיה ותולדותיה...." (דרך ה' שם, ס"ד).

עובדת הכהנה זו, רמזזה לדעת ה"שפטין חיים" (מועדים ג' עמי ת"ו) בפסוק: "ושמרו בני ישראל את השבת **לעשות** את השבת" (שמות לא, טז). בידינו "לעשות". להעcis ולהaddir את קדשות השבת הנשפעת ממורים, אם נשכיל לנצל כראוי את ה"כלים" שברשותנו – שמירת שבת כהלכה (= שביתה מלאכה, היבדלות מעסקי החול), לצד תלמוד תורה, תפילה והתבוננות בתוכנה (= הבחינה הרוחנית). אזי נזכה ל"גמול" כנגד "עבודה". "מתנה" כנגד "השתדלות" – "מתנה טובה יש לי בבית גנזי – **ושבת** **שמה**" (שבת י, ב)... מתנה – המוענקת לישראל בלבד בהיותו עם חדש, שאין לגויים כל שייכות אליה – "שאין המעלה הזאת ראוייה ולא מיועדה להן" (דרך ה' שם, ס"ב) [יבואר בהרחבה בפסקה "השבת ישראל והאומות – הבחינה המשותפת והיחודית", להלן]. בכך חוברים אנו שוב אל ה"הבדלה", שהוראתה "קדשה", על דרך

היחוד וההיבדות – "המבדיל בין קודש לחול, בין ישראל לעמים..." (ראה עוד להלן בפסקה "השבת ובן זוגה").

אגב ברורנו מתΚבלת איפוא זיקה נוספת בין שבת למקדש, בין זמן למקום (עי' בפסקה התואמת לעיל). **המקדש** – מקום מסוגל להשתראת שכינה בישראל. **השבת** – זמן מסוגל להשתראת קדושה של עם מקדשי שביעי...

וכך דורשת המכילתא את הפסוק: "ושמרתם את השבת כי קדש היא לכט" (שםות לא, יד) – "מגיד שהשבת מוסיפה קדושה על ישראל". כאמור: עת מזומנת להורדת שפע של קדושה על ישראל.

ו. ברכת היום השביעי

משכלה ונגמרה מלאכת הבריאה – "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה.... ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו" (שם, ג).

"ברכה" ו"קדושה" – מושגים נפרדים. הקדושה הנפעלת בשבת מצדיו של האדם, על שני פניה: ה"היבדות מן החולין" ו"הבחינה הרוחנית", נתבראה בשתי הפסיקאות הקודומות, לצד "קדושת השבת" הנשפעת علينا ממרומים.

אך מהי ברכתה המיחודת של השבת?

"ברכה" בכללות, עניינה: **התפשטות**, העדר הגבלה. על יסוד הנחיה זו, סבור הגר"א דסלר (מכtab מאליו ח"ב עמ' 15) שקיימת לכארה סתירה פנימית בהיגד: "ויברך... את יומך" – היאך מתקשר המושג "ברכה" ל"יום"? – ניחא לברכה שמתבראים בה הנבראים, אולם "ברכה" ליום?! – הלא "יום" זמנו מוגדר ומוגבל, ואילו "ברכה" מעצם מהותה משקפת התפשטות, פריצת גבולות, שפע...?

התשובה נועצת בהבנת גדרה של השבת הנבדלת משאר הימים בבחינותה הרוחנית, ובhayothה משקפת שלמות מבלי שתחרור דבר, אין חלות עליה מגבלות הזמן, ודומיהם.

לפייך, גם ברכתה של השבת עשויה להתבטא ב"התפשטות" – **יציאה** ממסגרות הזמן והמקום ושאר מיני **מגבלות של עולםנו**, אל הבתים מוגבל. לשון אחרת: השחרירות מן הערכיים השליליים של הגשמיות המתבטאת בין השאר באיסורי המלאכה של השבת, ובעקבותיה, חדרה אל עולם הרוחניות האינסופי, שהינו בבחינת "נחלת בני מצרים" – גמולו של ה"מענג את השבת" [עי' בפסקה "זמן" ומקום – שבת ומקדש], לעיל], המשתלב בברכת היום השביעי.

והדבר מצריך עיון. כל עוד סברנו ש"נחלת ולא מצרים" משמעה: מרחב קרקע, ניחא **נאך** תהינו שם על יחס הגומלין שבין שבת המקורת ל"זמן", לבין נחלה

שענינה "מקום". עיין שם]. אולם משנתהוור ע"פ באورو של הגר"א דסלר שהכוונה לנחלה רוחנית, יש להבין היאך מזכים מאכלי ערבות ומלבושים כבוד, אמצעים גשמיים מוגבלים (= "עונג שבת"), בಗמול רוחני בלתי מוגבל (= "נחלה **בלא מצרים**")?

הউלה מדבריו (שם עמי 15-14) שתפקידו של העוגן הגשמי אינו אלא תפורה חיונית לבטא את יקרותה של השבת וכבודה. השבת רוחנית במהותה, לפיכך משאת הנפש ההולמת אותה אינם תעוגים גשמיים, אך שאיפה להשנות רוחניות. הוא הוא התעוג האמתי – זהה ה"נחלה **בלא מצרים**" שאינה כבולה במסגרת חומריות כלשהן.

היציאה ממושגי המוגבלים של העולם הזה, עולם החולין, והכניסה אל המרחב הרוחני הבלתי מוגבל, בחינת העולם הבא – זהה **ברכתו של היום השביעי**.

האם אין שני כתביות של ה"ברכה", מזכירים באופן חד את שני פניה של ה"קדושה" (= "קדושת השבת") שתומצטו לעיל? אם כן, במה נבדלים מושגים אלה זה מזה?

المושגים אכן קרובים. אך בעוד ה"ברכה" מייצגת את המעבר שבין המספרות, את עצם **היציאה** מן העולם הגשמי ואת עצם **הכניסה** אל המרחב הרוחני, עוסקת ה"קדושה" **מצד הביצועי** הממלא את תוכנה של כל אחת מן המספרות המשתתפות בתהליך המעבר בנדון: הפרידה מן העולם הגשמי מלאה בהמנעות, בהקפדה מתמדת על פרטיהם של איסורי המלאכה. הכניסה אל העולם הרוחני מועשת בתכנים לימודים, תפילה והtabוננות מחשבתייה.

הברכה, יתכן לראותה כמשתתפת בהצבת הגשר שבין העולמות, כמו גם מספקת את כוח הדחף לחציתו...

וראה בפסקה "הנשמה היהירה" דלהלן, נופך נוסף בהבנת תוכנה של ברכת השבת.

דרשת חז"ל במכילתא מיחסת את הפסוק **"ויברך..."** (את יום השביעי) **ויקדש"** (בראשית ב, ג) לירידת המן הכפולה בערב שבת (=ברכו במן), ופסיקתו בשבת (=מקדשו במן). בהמשך נעמוד על הזיקה שבין הנושאים וליקח המשותף, להשרשת מידת הבטחון במקור השפע העולמי, אל מול ההשתדלות האנושית. ההשילוב שבין האמונה למחוייבות המעשית (עי' בפסקה **"השתדלות ובטחו"**, להלן).

על משמעות ה"ברכה", הטמונה ב"התנהגותו" המיוחדת של המן בשבת, נתעכבר ספר ה"זוהר" (ב, פ"ח): "כתב: **ויברך אלהים את יום,** וכתיב במן... **ויבום השבעי** שבת לא יהיה בו. כיון שלא משתכח ביתו מזוני, מה ברכתה אשתקה

ביה"? – איזו ברכה יש במנ שירידתו נמנעת, בזוז שאין המזון מצוי בשבת? ותשובתו: "אלא וכי תאנא: כל ברכאן דלעילא ותנא ביוםא שביעאה תלין" – הוויה אומר: כל הברכות שלמעלה ולמטה תלויות ביום השבת. "ובגיןיך שבתא אתיקר מכל שאר זימני וחגין, משום דכלא ביה אשכח....".

דוקא חוסר הימצאותו של המזון בשבת, הוא זה שמייקר את השבת בהשווואה לשאר זמנים, בהראותו את שליטתו המוחלטת של הקב"ה במפתח הפרנסת. ברכותו פותח אוצרו הטוב (ירידת המן דבר יום ביומו) וברכותו סוגר (שבת). ברכותו משפייע שפע רב (לחם משנה בערב שבת) וברכותו מחסר (הנותר, הבאיש והתלייע)... לאמור: "קדשו במן"! – בהכير ברואיו שהכל בגזירת עליון, שאינה תלوية בהשתדלותנו – שם שמים מתגדל ומתقدس. כאשר השבת מסיימת להצעידנו לקראת יעד נאצל זה.

"וברכו במן" – כיצד? הוראתה של ה"ברכה" – התפשטות, כմבוואר לעיל. **השבת בהיותה מקור הברכה** – ממנה מתענפת ברכתה לשאר ימות החול, המתברכים בגינה.

ומזוית ראייתו של "אור החיים" הקדוש (בראשית ב, ג) מצטיירות "ברכת השבת" בשני רבדים. האחד, מבחין בין "טובת העולם השפל" לאכילה, שתיה ושאר צרכים קיומיים, שאיננה מושגת דרך פרישות וקדושה אלא ע"י "עסק החול", שימושו: תורה ויגעה גשמית. לעומת זאת קדושת היום השבעי הטוען ברכה מיוחדת, על מנת שלא יחסר בו דבר (מחמת העדר יגעה). "וועוד לו שהוא יתר על שאר הימים – לחם משנה, ג' סעודות, ותענוגים יתרים". נחיצותה של הברכה איפוא ל"דבר (שהוא) הפך הסדר" (החרוג מן הסדר הרגיל, הקשור בין תוכאה מבוקשת לבין השתדלות נאותה).

וברווד הנعلاה יותר: "כי ביום השבת **משתלשל השפע** של כל ששת ימי המעשה על יסוד דברי ה"זורה" דלעיל)... כי בו צוה הי את הברכה **לחיות העולמות**".

ג. הנשמה היתרה

"אמר רבי שמעון בן לקיש: **נשמה يتירה** נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטליין אותה הימנו, שנאמר: 'שבת וינפש' (שםות לא, יז) – כיוון שבת, וי' אבדה נפש" (ביבא טז, א). דהיינו, כעון קריית צער: "אוויי! המתמלטת מפינו על הנפש ההולכת מעמנו עם צאת השבת (עי' רש"י שם)".

מהי אותה "נשמה يتירה"? -

לפירוש רש"י (שם): "רווח לב **למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרוחה**, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו".

מطبع הדברים, המשתקע בעבודה רוחנית הנזונית משאיות גדולות בתחום זה, מתקשה להתמודד עם נושאים גשמיים הנקרים בדרכו, עד שגם האוכל נעשה כמעסה על نفسه. היאך בכלל זאת מתמודדים? ובכן, **ה"נפשה היתריה"** המתווספת בשבת הינה עצמה: **עליה רוחנית!** לא זו בלבד שבכוחה למנוע הפרעות גשמיות שכאה, שלא תקוץ הנשמה באוכל, אדרבה, עוד תשמש כל רוחניות לעגג בו את השבת – **"להפוך אוכל גשמי לרוחנית!"** כבאורו של **ה"שפטין חיים"** (מועדדים ג' עמי תכ"ב-תכ"ג).

לabajo הספרנו (שמות לא, יז): **"וינפש"** – **"ולכן** נעשה השבעי בעל נפש יתרה, והיא **תוספת הכהנה** להציג מה שכיוון אליו הא-ל יתברך בשלמות פועלתו, **באמרו**: **"נעשה אדם בצלמו כדמותנו"** (בראשית א, כו). כוונתו **לכוח השכל** האנושי שהוטבע באדם משחר בריאתו, כאשר האדם בבחירהו מתבקש להסתיעו בו **לקנית השלמות**. זהה יקרא **"צלם אלהים"** (עיי ספרנו בראשית א, בז).

התמודדותו היומיומית של האדם הינה כנגד הכוח המתואר המופעל באמצעות הדמיון, המנסה לפתו ולבושכו אל תעוגות החומר, להטותו מן הדרך (עיי ספרנו שם ג, א).

יתכן איפוא שתפקידה של **ה"נפשה היתריה"** ביום השבת, לחזק את ה"כוח השכלאי" להכינו כראוי למלחמה הבלתי פוסקת ב"כוח המתואר", ולסליך המעכבים מן הדרך, **לקנית השלמות הנצחית**.

בפסקה הקודמת (**"ברכת היום השביעי"**) נתבאר **ש"ברכת השבת"** – **"ויברך אלהים את יום השביעי"** (בראשית ב, ג) – הינה שכרו של המעוג את השבת (עיי'יש). אלא שבabajo הספרנו היא היא **הנפשה היתריה!** – **"כל יום שבעי העתיד, ברכו שייה יותר מוכן מאשר הימים בנפש יתרה ליאור באור החיים..."** הווה אומר: התעוררות של הכוח השכלאי, כدلעיל.

معنى זאת בראב"ע (שם): **"ויברך אלהים"** – **"פירוש ברכה"** – **תוספות טובה,** וביום הזה (=השבת) **תתחדש בגופות דמות כח בתולדות** – הינו: התחזקות כוחו הטבעי של הגוף וכוח ההולדה בכללו. **ובנשומות – כח ההכרה והשכל".**

האם אין זו "הנפשה היתריה"?!...

ח. **"יום שכלו שבת"**

בכל אחד מימים השבועיים היו הלויים בבית המקדש את שריו של יום בשעת ניסוק הין של קרבן התמיד, שחרית וערבית. "...בשבת היו אמרים: **'מזמור Shir ליום השבתי'** (תהילים צב, א) – **מזמור Shir לעתיד לבוא**, ליום שכלו

שבת ומנוחה לחיי העולמים" (תלמיד פ"ז מ"ד). נתבאר ברש"י (ראש השנה לא, א) : "שעתיד העולם להיות חרב ואין אדם, וכל המלאכות שובות...".

תאור זה תואם לגמי בסנהדרין (כז, א) אודות "שית אלף שני הוו עלמא וחוד חרוב...", או בלשון אחרת (שם) : "כשمس שהשביעית משפטת שנה אחת ל' שנים, כך העולם משפט אלף שנים לשבעת אלפיים שנה, שנאי : "וונשגב כי לבדו ביום ההוא" (ישעיהו ב, יא). והיות ש"יוםו" של הקב"ה בן אלף שנה(!) שנאמר : "כי אלף שנים בעיניך כי יעבר" (תהלים צ, ד), ממילא "ביום ההוא" – כוונתו : אלף השבעה...

על רקע דרשת חז"ל זו, מבאר הרמב"ן בפירושו לפסוק : "אשר בראש אל-היהם לעשות" (בראשית ב, ג), הייך כל אחד מששת ימי הבריאה מכובן כנגד אלף שנים של דברי ימי העולם. היצירה שנבראה ביום בראשית, בעבר (= "אשר בראש"), תפעל ותקרוין על פעולות העתיד לאורך ימות עולם (= "לעשות"). החל מבראית האור ביום הראשון, וכגンドו, שנותיו של אדם הראשון (קרוב אלף שנה) שהייתה "אורו" עולם", בהכרת הבורא, ובהרחקת הבריות מעבודה זרה, עד סמוך למותו (דור אנוש). וכן לשאר ימות הבריאה וכגンドם אלפי שנות העולם, עד לבראית האדם בצלם אל-היהם ביום השישי, כנגד הופעת משיח בן דוד בשלבי אלף השישי. סגירתו של "המעגל השבועי" – יום השבת! – רמז לעולם הבא שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים" (שם). הינו : כדברי המשנה במס' תמיד, לעיל.

מהו אותו "יום שכלו שבת", ובאיזה "חروب" (= "ח' חרבון") מדובר? נתבאר באבות דרי נתן (פ"א, ו) : "...יום שכלו שבת – שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא משא ומתן, אלא צדיקים יושבים ועתרותיהם בראשיהם וניזוני [נוסחא אחרת : ונחננו] מזיו השכינה".

מאמր חז"ל בעל פרטיים חופפים (בתוספת מסויימת) מצינו במס' ברוכות (יז, א), בהתיחס ל"עולם הבא". על דרך ההיקש יש מקום אפילו לקשור ביניהם, ולראותם כמושג אחד, כאמור : "יום שכלו שבת" = "עולם הבא", שמאפייניו הראשונים כפי העולה מתארום של חז"ל, היוו מושלל תאות ומיini הנאות גשמיות, מנתק מכלל עיסוקי העולם הזה.

ה"עתרה" הנענדת לראש הצדיק, אלו הם קניini הדעה וההשכל שנרכשו ע"י האדם ביום חלדו, ונקבעו בנפש הנשארת (כפי העולה מן הרמב"ס הל' תשובה פ"ח ה"יב ובחקdmתו לפרק "חלוקת"). על פי זה, ה"הנאה מזיו השכינה" משמעה : "שידעים ומשיגין מאמיתת הקב"ה" [ימה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל"] (רמב"ס הל' תשובה שם).

אשר לגדרו של "עולם הבא" נפתחו בזיה גישות שונות, לצד ההשלה לעין "חד חרוב".

א. רמב"ם: "העולם הבא – אין בו גופו וגוויה אלא נפשות הצדיקים בלבד ולא גופו כמלאכי השרת... לא אכילה ולא שתיה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה..." (רמב"ם שם) כאמור: "עולם הנשמות"!

את "עולם הנשמות" פוגש האדם בשתי מדרגות. הראשונה, מיד לאחר פטירתו של האדם מן העולם הזה, עת נפרדת הנפש מן הגוף ונאספת לעולם אחר; במדרגה השנייה, לאחר שלבי ביןיהם האמורים לכלול את "ימوت המשיח" ו"יתחיה המתים" (עיי "ספר העיקרים" לר' יוסף אלבו מאמר רביעי פל"א).

ב"עולם התchiaה" (המיוחז לצדיקים) תשוב הנפש (מן ה"עולם הבא") לשכון בגוף לחיות במתכונת דומה ל"חיי העולם הזה" הנוכחי, על צרכיו הקיומיים והנאוטיו, אם כי לזמן ארוך וממושך (עיי "מאמר תchiaה המתים", פ"ד). תכליתו, מסתבר, עולם "עובדיה" במהדורה מחדש, המאפשר לאדם לשפר ולתקן את מצבו הרוחני, כהכנה לעולם השכר הנצחי – "עולם הנשמות" שלאחריו. "כי האדם יש לו למות בהכרח ויתפרק וישוב למה שהורכב ממנו" (הקדמת הרמב"ם לפרק "חלה"). כלומר: הפרדות חוזרת של הנשמה מן הגוף (=מיתה), וחזרת הגוף ליסודותיו הראשונים. "וזהו הטוב הגדול (=שכר העולם הבא) אשר אין טוב להקיש לו, ואין תענוג שידמה לו – כי אין ידמה התמיד (=הנצחי) אשר אין לו סוף וקץ, בדבר הנפסק" (=הר.cgi, החולף) (רמב"ם, שם).

"הוא שכותב בתורה: 'למען ייטב לך והארכת ימים' (דברים כ"ב, ז'). מפי השמועה למדו (קידושין לט, ב; חולין קמג, א): 'למען ייטב לך – לעולם שכלו טוב [רש"י]: שאין בו לא היזק ולא יסורין, אלא טובה], וזהארכת ימים' – לעולם שכלו ארוך – וזהו הוא העולם הבא" (רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"א).

لتזכורת, על דרך ההיקש ייאמר שזהו: "יום שכלו שבת"!....

היות שאת הגמול הנצחי מוצא הרמב"ם ב"עולם הנשמות", סביר להניח (לכארה) לשיטתו, שעובדת "חד חרוב" המתייחס לאיל השביעי, מובנו: חורבן "עולם הארץ", אבדנו "המציאות", עם הפרדות הנפש מן הגוף המתבלה לקראת מעברו המיידי לעולם הנצחי ה"מלאכי", נטול הגוף.

אלא שמתוך העיון ב"מורה נבוכים" (ח"ב פ"ג) נראה מדבריו לאחוזה בעקרונו התמדת העולם ולשלול את הפסדו. "מקרים רבים נאמרו בנצחיותו, וכל פשוט שנאמר שנראה ממנו שהוא עתיד להיפסיד, הרי הדבר בו פשוט מאד שהוא مثل...". עכ"פ "אין הפסדו הכרחי מחמת שהוא חדש" (שם, מהדורות הרב קפач).

ב. רמב"ן (תורת האדם – שער הגמול) : "...עולם הבא האמור בכל מקום אינו עולם הנשמות והשכָר המגיע להם מיד אחר המיתה, אלא עולם הוא שעתיד הקב"ה לחדרו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים" (מהדורות שעוזל עמי ש"ב).

ובמדרש : "ויברך אלוהים את יום השבעה – ברך הקב"ה העולם הבא שמתחליל באلف שבעה ימי קדש אותו – זימנו לישראל... הרי נתבאר שהעולם הבא אינו עולם הנשמות, אלא עולם נברא קיים שיימצא בו אנשי התהיה בגוף ובנפש" (שם עמי ש"ג).

מסיכום דבריו בהמשך, מתבאים סדרי ה"עולםות", כדרך הופעתן.

"עולם הנשמות" שלאחר פטירתו של adam מכונה "גן עדן". יעדו – קיום הנפשות ומנתן שכרכן. בראיה מרוחבית נזכית נחשב לשכר "זמןני", עד לזכיה בגמול הסופי; "ימות המשיח" – עת קימומה של "מלכות בית דוד" באلف השלישי, במסגרת העולם הזה; "יום הדין" (הגadol והנורא) – בסוף אלף השלישי, כל אדם נידונו בו; "תחיית המתים" – בתחילת אלף השביעי. **הנפש חוזרת אל הגוף – "הוא השכר הכלול הגוף והנפש, והוא העיקר הגדול שהוא תקوت כל מקווה להקב"ה – והוא העולם הבא... והנפש תדבק בדעת עליון... ותתעלת בהשגה גדולה ממנה, ויהיה קיום הכל לעד ולנצח נצחים"** (שם, עמי ש"ו) – מעין ההשגה של "גן עדן", עלי אדמות.

הרמב"ן על דרך פירושו לבראשית (ב, ג), בرمז המונח בששת ימי הבריאה לtolodot העולם (ע"ל). איזי משישלמו ששת אלפי שנים המכוננים נגדון, יגיאו (היום; אלף) – "שביעי – שבת! שהוא תחילת העולם הבא, ואין לזכים בו כך וסוף אלא מתקיים ברצו בוראם...". (תורת האדם, עמי ש"ו) – **עולם התהיה הנצחי**.

ואשר ל"chorben" הנדון בראשית אלף השביעי – סותר לכaura מהלכו של הרמב"ן אודות "עולם התהיה" המתהווה אותה עת!

משיב על כך הרמב"ן: "וain חזרת לתוהו – חיוב".قولمر, אין הכרח להבינו כהורבן העולם. "וועפ' שנראה בעולם ביטול הפרטisms וקיום הכללים", דהיינו: מיתה לבני adam פרטיים לצד המשך קיומו של המין האנושי, "הנה אמונהינו היא כי היה זה בבעל הנפש מפני החטא הקדמוני והעונש הנגור עליו". قولמר: מיתה נקנסה על adam כתוצאה מהחטא הראשון. "אבל הרצון הנצחי מקיים רצונו לנצח" – כפי שעלה במחשבה אמרו היה adam הראשון לחיות לנצח, אלמלא חטאו, ולמצב שכזה עתידיים בני adam לשוב לעולם התהיה, ברצו האל לחיות עד אין קץ.

"חורבן העולם" עשוי להתרפרש איפוא כ"חורבן כלליו של העולם הזה, ובראשם "ובלע המות לנצח". בני האדם עוברים מן "העולם הזה" אל "העולם הבא" עולם השכר בנפשם ובגוףם [ראה להלן באור הרמח"ל לנדוננו, דניתן ליחסו גם לגישת הרמב"ן].

ג. רmach"ל: מציאות האדם המורכבת מנפש וגוף מתפרשת על פני שני עולמות: "העולם הזה" – זמן העבודה, הנמשך ששת אלפי שנה, וה"עולם הבא" – זמן קיבול השכר, עם התאחדותו לאחר ש"נחרב" באلف השבעי.

"עולם הנשמות" – ביצאת נשמה מן הגוף בשעת המיתה (בעקבות הגזירה שלآخر חטא אדם הראשון), מתחנשת היא למקום מנוחתה, לשכון בו במעלה ובטעוג (=שכר זמן), לצורך התחזקות והזדקנות לקראת התהברות החוזרת עם הגוף ב"תחיית המתים" המתארשת בשלבי האלף השישי, עדין במסגרת "העולם הזה", (דרכך ה"ח"א פ"ג סע' ג; ט; י"א. וע"ע "דעת תבונת" סי' צ"ג).

ממאפייניו של "העולם הזה" – שליטתו הבלתי נתנת לערעור של הגוף על הנשמה, כ"איש השורר בבתיו" (דרכך חול", או "דרך קדושה", כבחירה של האדם). אלא שלמן האלף השבעי ואילך מתרחש מהפץ. הגוף מאבד את שליטתו והריהו כ"אורח נטה ללון", אם כי "גוף לא סר ממציאותו", עודנו בעל שליטה מסוימת. התקופה בכללותה מוגדרת כ"יום שכלו שבת", שהוראתה: "כי שובתים בו מכל המלאכות הגוףניות" (דעת סי' פ"ח; צ"ב). עפ"ז עשויה להתבהר כוונת "וחד חרוב" בחורבן הפעולות הגשמי (לא כלו הגוף, כפי המשתמע מן הרמב"ס). [עי"ש הע' 188 להגר"ח פרידלנדר].

מחידוש העולם ואילך, בתום האלף השבעי – זמן קיבול השכר, מתנהל תהליך הדרגתני של זיכוך חומריותו של הגוף, עד שנעשה طفل לנשמה העולה ומתעלמת מדרגה אחר מדרגה למנו ה"אלף השמיני" ועד למדרגה העליונה במדרגות השכר, הבלתי ניתנת להשגה כלל – האלף העשורי! (עי' דעת הע' 189; "שפטי חיים" אמונה ובחירה ח"ב, עמי רכ"ו-רכ"ז).

ד. הרמ"ה (רי מאיר בר טודروس הלוי, מחכמי ספרד): "עולם המנוחה" – אליו נאספת הנפש עם הפרדה מן הגוף, לאחר פטירת האדם, לנוח מעמל העולם הזה, להיות "צורה בצרור החיים".

ולסידורן של שאר ה"עולםות" לשיטתו:

ליימות המשיח שומעים אנו על "תחיית מתים" במתכונת חלקית, במקדים או במאוחר איש כפי מעלהו, ולזמן קבוע (כדלהלו). מהם צדיקים ליטול שכרים ורשעים לקבל עונשם, מבואר בחזונו של דニאל: "ורבים מישני אדמות עפר

יקיצו, אלה (-צדיקים) לחחי עולם, ואלה (-רשעים) להרפות לדראון עולם (שם יב, ב). המסגרת משתיכת עדין לעולם הזה. יש בו אכילה ושתייה, וכיוצא בזה. גם הצדיקים שביניהם עתידיים למות (מחלקת אמוראים, נוקט כאופן המסתבר להבנתו), עד עת העוניזית שלאחר ה"מנוחה", כմבוואר בחתימת ספרו של "איש חמודות": [...] – ותעמד לגודך לך קץ הימין" (שם יב, יג) – לגורל העולה לכל אחד ואחד, המזומן לו לעולם הבא (דלהלן), בהתאם ל"עובדות", בעולם הזה.

"ח'ד חרוב" (באלו השבעי) – בעבר שש תאלפי שנה, מתבשרים אנו על "חרובן" העולם, המתאפיין בתמונות בעלי חיים, ובני אדם בכללם. שלב מעבר לקראת העולם המתחדש – "עולם בא" [לקראת: "יום שכולו שבת"] (כפי שמתכנה במקום אחר)].

"תחיית המתים", עת תשוב הנפש לשכון בגוף ללא קצבה, ללא אכילה ושתייה ושאר מיני הנאות חומריות הלקוחות מ"עולם אחר" – זהו "עולם הבא", עת מתאחדת הנפש עם הגוף – לצורך עמידה בדיון, לשם קבלת שכר או עונש. הוא "יום הדין" המתואר בנבואת מלאכי: "הנה היום בא בער כתנור, והיו כל זדים וכל עשה רשעה, קש... וזרחה לכם יראי שמי, שם צדקה ומרפא..." (שם ג, יט).

[בשולי הדברים: מה טעם לחזירתה של הנפש לגוף בלתי מתפרק? וכי אין זו בריאה ל"בטלה"?! – מבאר הרמ"ה בחיבורו למסכת סנהדרין "יד רמה" (ראש פרק "חلك")]: "...להודיע לבני עולם גבורתו של מקום, שהוא יכול להחיות את הגוויות לעולם, בלי אכילה ושתייה, שהוא יכול לבורא איברים שיש בטבען להתאות לאכילה ושתייה... והוא יכול לשנות את טבעם כדי שלא יתאוז לדברים ההם....".]

שיטתו توأمת עקרונית לעמדת הרמב"ן והרמ"ל (הרמ"ה קדם להם, קרונולוגית), דלא כהרמב"ם.

ט. מעין עולם הבא

"מעין עולם הבא – יום שבת [מנוחה]"... כך פותח הבית האחרון של הפיוט "מה ידידות מנוחתך", הנמנה על "贊美詩 (ליל) שבת". מקור הגדרתה של השבת: כ"מעין עולם הבא" – ברכות יז, ב (בין שאר דברים הזוכים להגדרה מיוחדת זו. עי"ש).

באורחים שונים ומגוונים נקשרים בה. אלה נעים בין שני מוקדים. האחד, "עולם הבא", המשל, המקור אליו נדמית ה"שבת" דמיון מה (על סמן ההגדרה האמורה) – מהו? – גישות שונות שהוצעו בענין, נתרשו בפסקה הקודמת.

נסתייע בהן בהמשך; המוקד השני – השבת עצמה, האמורה לשמש דוגמא, ציור מסויים של עולם רוחני מופשט – במה מתבטאת הדבר?

אנסה לבחון את ההצעות האפשריות. ייתכנו קווים דמיוניים משותפים ביניהם, המשתקפים בפרשנות דומה כלפי אחד משני המוקדים.

א. **ההרש"א** בחידושיו מייחס זאת (ע"פ ההקשר שם) לאחת מהנהאות השבת, כטעימת המאכל ה"מתובל" בתבלין שמו "שבת".... (עי' שבת קיט, א) – "ש טבע קדושת שבת מקנה טעם טוב במאכלים ("עץ יוסף" שם, בשם הזוהר הקדוש). הכוונה ככל הנראה להנאה מיוחדת ממאכלים הרגילה של מוחשיות, ארצית. אלא שבחיותה חרוגת מן ההנאה הגשמית הרגילה של ימות החול, מתוארת היא על דרך השאלה כי"מעין עולם הבא", לראות בה מעין ה"הנאה הרוחנית" שזוכים לה בעולם הבא (אם ב"עולם הנשמות", אם ב"עולם התחיה"), שככל הנאה שאיננה מושגת כלל בחושינו הגשמיים.

אם יורשה, אנסה בזהירות הרואה להוסיף "תבלין" מדילי, להבנת היחס בין "טעם" מאכלי השבת לבין "עולם הבא"... ע"פ המשנה בסוטה: "רש"ג אומר משום ר' יהושע: "מיום שחרב בית המקדש... ניטל טעם הפירות. ר' יוסי אומר: אף ניטל שמן הפירות" (שם מה, א). כאמור: הירידה הרוחנית הבאה בעקבות החורבן, משפעת בין השאר גם כדי להפקייע יתרונות גשיים. יש להניח אפוא שחלק ה"קדושים" החסרים (מיימות בית שני), אשר תושלמנה עם בניינו של הבית האחרון (עי' אברבנאל, יחזקאל ל', כו), גם המעלות הנלוות דלעיל תשובנה למקורו, להנوت הבריות בפירות מגדיו של בורא עולם, ולענגנו בטעם המשובח. מותרונות גשיים המעידים על השפע הרוחני המתربבה במקביל, לעת דודים.

בנין המקדש – מתפקידיו של מלך המשיח (רמב"ם הלכות מלכים פ"י א; ה"ד). אם נכוונה הנחתנו דלעיל לעניין הופעתן החזרת של ה"מותרות", נמצא שה"טעם" שניטל עם החורבן, שב לחינויו היתרה בהיבנות עיר על תילה, לימות המשיח – תקופה שזכה אף היא לכינוי "עולם הבא".

[תוכנו של ה"עולם הבא" לדידו של הרמ"ה נתבאר בפסקה הקודמת (סע' ד') – "עולם התחיה", המאוחר לימות המשיח. מ"מ בשולי עיונו (שם, בפירושו לפרק "חלוקת") מוכיח שניתן ליחס מושג זה גם ל"ימות המשיח" עצם, כפי העולה מדרשות חז"ל בכמה מקומות. וביניהם: "יהודים עינב תשנה חמרא" (דברים ל"ב, י"ד) – אמרו: לא כהעולם הזה, עולם הבא. העוה"ז – יש בו צער לביצור ולדרוז, העוה"ב – מביא ענבה אחת... ומספק הימנה כpitas (=חבית) גדול(ה)...". (כתובות קיא, ב). ע"כ מדובר ב"עולם הבא" שיש בו אכילה ושתייה, כאמור: ימות המשיח שבעולם הזה...].

בintérmis עשויים אנו לחוש כבר בעולם זהה העכשווי, תחושת מה של ה"טעם" המובהר – "מעין עולם הבא" – דרך **מאכלי השבת**.

וכבר תהינו על הקשר בין שבת למקדש, בהיותו ע"פ משנתו של מויר הרב ח. ג. הדרי שליט"א, נקודות השקאה בין עולמו הארץ לעולמות עליונים, (כמו גם מוקדי השראת קדושה בישראל) הפוגשות זו את זו במרחב ה"על זמני" – "על מקומי" (עייל פסקאות: "השבת – חיבור בין עולמות"; "זמן ומקום – שבת ומקדש"). מילא, נובלותיה של "קדושת המקדש" הנחסרת, אפשר שמצואת ייצוג מסוים בעיר אנטון, עלי אדמות, בטוב טעמן של מאכלי השבת, דרך נקודות הגישור שבין העולמות.

ב. הכוונה הפשטota העומדת מאחוריו הביטוי "מעין עולם הבא" המתקשר לשבת, זהה המנוחה (עי' מהרש"א שם, בפירושו הראשון), וכפי העולה מן הקטע הפיוטי: "מעין עולם הבא – יום שבת מנוחה..." (עי' ראש הפסקה).

הגר"א דסלר (מכتب מאליו ח"ב עמ' 13) מבאר ש"עולם המנוחה, נוצר עם בריאת ה"שבת" בגמר מעשה בראשית. כאן הונח היסוד לגדרה של השבת – ה"שלמות". תוכנה של ה"מנוחה" – מנוחת הנפש מן העולם הגשמי הסובב אותנו – "עצם חי הרוחניות" – "שלמות הבריאה", כהגדותיו. בחינת הכהנה והשתלמויות לקראת "גilio השכינה" (העתיד) בעולם זהה".

[בפתח אמרו שם, מציג לפניו הגר"א דסלר בשם המדרש (אותיות דרי עקיבא) מעין דו שיח המתנהל בין הקב"ה לעם ישראל קודם מתן תורה, אודות השכר מובטח בגין שמירת התורה – "עולם הבא"! ישראל מבקשים לראות "דוגמה של עולם הבא", והקב"ה נעה להם: "זה שבת"!]

המושג "עולם הבא" איננו חד משמעי, אלא שמתוך ההקשר הענייני, יש להניח שהכוונה ל"עולם קיבול השכר" העתידי (כפי שנתבאר בפסקה קודמת). והשבת "דוגמה" לו, לדברי המדרש. מילא "גilio השכינה בעולם זהה" הנזכר בגוף המאמר (של הגרא"ד) אינו אלא כניצוץ באפילה, בדרך אל ה גילוי המלא הצפוני לעולם שכלו טוב. כאשר "שבת מנוחה" מהו זה הכהנה לאותם גילויים מופלאים, לשלביהם].

ג. לדברי הגר"א בשבת (דף י, ב) יש עניין להודיע דבר מסירת מתנה ב"AMILTA דלא עבידה לאיגלוויי" (=דבר שאינו עשוי להתגלות). משום לכך פונה הקב"ה למשה בהצהרה: "מתנה טובה יש לי בבית גנו ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל. לך והודיעם" וכו'.

לכארה עתיד הדבר להתגלות במתן תורה? אלא ש"מתן שכחה" אינו עשוי להתגלות, מילא יש מקום ל"הודעה".

תמה על כך מהר"ל ב"חידושי אגדות" (שם) : הרי גם שאר מצוות הנלוות כולן ב"תחיית המתים" אין שכרכן גלי וידוע, ועם כל זה לא מזכיר לגביהן הودעה מוקדמת, מיוחדת? אלא שיש לחלק בין שכרכן צדי הנמשך אחר המצוה, דוגמת "תחיית המתים", לבין היות השכר – גוף המצוה עצמו. והיות שאין (השכר) עשוי להתגלוות – נדרשת הודעה בדבר מסירתו.

איוזחי "המתנה הטובה"? – שבת. היאך נגידרנה? – "מעין עולם הבא". מהו "עולם הבא"? – "יום שככלו שבת" (ר"ה לא, א). נמצא שהמצוה – ה"שבת", מייצגת במהותה את שכחה, קרי: "עולם הבא", שהוא ה"טוב הצפונן לצדיקים". לשון אחרת: השבת – שכחה גלום בה. צופנת היא בחובה מתמציתו של ה"טוב הצפונן לצדיקים", קרי: העולם הבא! המכונה: "יום שככלו שבת".

[עצם ה"טובה" המועתדת ל"עולם הבא" – "אין שום דרך בעולם הזה להשיגה ולידע אותה, שאין אנו יודעים בעולם הזה אלא טובת הגוף ולה אנו מתאוזין... אלא אותה הטובה גדולה עד אין חקר ואין לה ערך ודמיון" – לטובות העולם הזה] (רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ו).

אשר ל"טוב הצפונן לצדיקים" – נתבאר תוכנו באבות דר' נתן (פ"א) : "יום שככלו שבת – שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא משא ומתן, אלא צדיקים יושבים ועתורותיהם בראשיהם, ונחנין [(או) ניזונים] מזיו השכינה". [עי' בפתח הפסקה הקודמת].

"ומהו זה שאמרו 'נחנין מזיו השכינה'? מפרש הרמב"ם: "שיזדים ומשיגין מאמיתת הקב"ה, מה שאינם יודעים והם בגוף אפילו ושפלי" (שם ה"ב). הרמב"ם נוקט בזה כשיתוטו: "העולם הבא" אין בו גוף וגוייה, אלא נפשות הצדיקים בלבד, בלי גוף, כמלائي השירות..." (שם), היינו "עולם הנשמות" (כמתבהיר בפסקה הקודמת, גישה א').

השבת – מעין ה"טובה" האמורה. אין מדובר בהרגשה מוחשית כבואר המהרש"א (סע' א' לעיל), כי אם ב"טוב" רוחני, מעין זה השמור לצדיקים לעתיד לבוא. ואם נאמץ את הבנת הרמב"ם בניותון, מסתבר שהכוונה להשגה שכלית המתאפיינת להכרת הבורא ואמיתתו. יתכן איפוא שהשבת בהיותה "מעין עולם הבא", מזכה את משמרי השבת, מקדשי שבעי, בתבהרות שכלית רוחנית מסוימת, מעין ההשגה העתידית.

ואפשר שנוכל לאחד השערה זו עם הגדרת "הנשמה היתרה" לבואר הספרנו, ו"ברכת השבת" לפירוש האב"ע (ראה בפסקה "הנשמה היתרה", לעיל).

ד. תכלית שמייתה של השבת לדברי הכתוב: "אך את שבתתי תשמרו... לדעת כי אני ה' מקדשכם" (שמות לא, יג). נדרש במקילתא (שם): "יכי אני ה' מקדשכם" לעולם הבא, כగון קדושת שבת בעולם זהה. נמצינו למעשה שהוא מעין קדושת העולם הבא".

מבאר המלבאים (שם), שהتورה מנעה מעסקו בייעודי העולם הבא, לפי שאינו מושג בחושינו הגופניים. "...עולם שבת הוא אחד משיסים בעולם הבא... שמן עונג שבת ישיגו טעם מענייני עולם הבא".

ה"מתנה הטובה" ששמה "שבת" השמורה בבית גנוו של הקב"ה, זהו "יום שכלו שבת" – שכר הגנוו לעולם הבא, שהקב"ה מבקש להנחילו לישראל "ואני רוצה להודיעם מעט ממנה בעולם הזה, שזה ע"י מצות שבת, שעל ידה נרגיש תענווגי העולם הבא". ובטמצית: העונג הרוחני המORGASH ב"שבת" הנשמר על ידינו בעולם הזה, הריווח מעט שבמעט מנו העונג שיושג לעתיד לבוא ביום שכלו שבת". ובהווה, נחשה הוא ל"מעין עולם הבא"!

לפירשו של "אור החיים" הקדוש (שמות לא, טז) – בית גנוו של המלך, הוא "העולם העליון". המתנה הטמונה בו הנינתה לישראל זהה "הנשמה היтарה"! "נשמה" זו קרואה "שבת", על שם המקור ממנה נחצת – "עולם שכלו שבת". עולם זה אין בו עצבון כלל, אך עונג ושמחה. לפיכך ציוונו הקב"ה להרחק מעליינו ביום השבת, כל אותן בחינות של "חול", "מלאכה" ו"עינוי", ע"מ שלא תתגעל בהן הנימה.

העולה מביאורו שהגדרות "מעין עולם הבא" הנקשרת אל השבת, מתיחסת איפוא ל"נשמה היtarah".

ו. על סמך בניינו של הרמח"ל ב"ידעת תבונות" (ס"י צ"ג), המיציאות הנוכחות של נשמה בתוך גופו המתקיימת בעולם הזה, נמשכת גם ב"אלף השבעי". הגוף מאבד אמנים את שליטתו והריווח כ"אורח נתה ללון", מכל מקום "לא סר עדין מציאותו". מובנים של דברים ע"פ העורותיו של הגראי"ח פרידלנדר (שם), שמשמעותו "חץ חרוב" – אין הוראתה: חורבן העולם וכילוון הגוף כפשוטו, אלא חורבן הפעולות הגופניות – "כפי שובטים בו מכל המלאכות הגוףוניות" (עי' הע' 9-188, שם).

מצב מתהדר זה משמש הכנה לקראת "עולם קיבול השכר", במסגרתו עשוי להתחווות מהליך הדרגתני של זיכון חומריות הגוף (עי' פסקה קודמת, גישה ג').

על יסוד דבריו, גם עשויה להתבהר אל נכוון, הגדרתה המפורסת של השבת. כ"מעין עולם הבא" (ברכות נז, א). כאשר השביטה מלאכה הנוהגת באופן מכובן, המגבילה את פעולותיו הגופניות של האדם, מזכרת במידה מה את

שביתת פעילותו הגשמית של הגוף, מצבו המתחדש ב"עולם הבא" – עולם "קיובל השכר".

ז. אפיונו של "עולם הבא" מנקודת המבט של ה"שפט חיות" (מועדים ג'), הינו בהעדר עבודה והתמודדות – עת קבלת שכר! כאשר תאورو המופשט של השכר נתבאר בסע' ג' לעיל. עטרות לראשם של צדיקים, מעין ה"עטרות" שזכו להם ישראל במתנו תורה.

המכנה המשותף בין השבת לזמן שלעתיד לבוא, היא עובדת היוננו – "מקבלים", המתבטים לפני המלך, מלכו של עולם. תפקידנו בשבת – "לעשות את השבת", דהיינו: להכין כלי קיבול לקליטת "קדושת השבת", כשם שמעותדים אנו לקלוט את שכר העולם הבא. ע"י המלכת הקב"ה עליינו והתבטלו לנו לפניו, זוכים אנו לשכר – קדושת השבת! (עמ' תי"א – תי"ב, שם).

ח. פנ' מסויים נוסף נתבאר בפסקה "השבת ובעית הגמול" דלהלן, כאשר בהיותה "זכר ליציאת מצרים", מייצגת היא במידה מסוימת את "הצדקה הא-לוהי", המכוסה מעינינו דרך כלל, אשר הפציע לעת הגאולה הראשונה בזמן קצוב, גם עתיד להתגלוות לעתיד לבוא, ולשפוך אוור על כל דברי ימי עולם.

נמצא שהשבת בוקעת את מעטה הערפל של ה"צדקה" הנחבה, עד לגילוי המלא, הינו: "מעין עולם הבא!"

ט. הארה מחודשת יתכן להציג על סמך אבחןתו של ה"שפט אמרת" (בראשית טרמ"ב; תרס"א) בין "עובדת" האדם הקודמת לחטא, לו שלאחריו, והקשרה אל השבת על שני צדדייה. משוחנה בגין עדן, נטווה האדם "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). אין מדובר בעבודה גשמית, אך عمل תורה – עבודה נשמה, שהיא עיקר חלקו של האדם, כפי שאמנם בא לידי ביטוי קודם החטא. זהה בחינה של "מנוחת השבת", על סמך מדרש הפסוק: "ויניחו בגין עדן..." (שם) [ויתן לו מנוחת שבת... – יונח ביום השביעי...]. (בראשית רבה, ט"ז).

לאחר שחטא וגורש מגן עדן, נשלח אדם הראשון "לעבד את האדמה אשר לוקח משמי" (בראשית ג, כג), הכוונה לחלק הגוף אשר נוצר מן האדמה. האדם נשלח לעבד את עבודתו החומרית, המוכרת. מאزن הרוח והחומר נשתנה איפוא בעקבות החטא. מרכזו הגוף נוטה אל החלק הגוףני, הדוחק את מקומה של הנשמה. "אם כי בשבתו ויום טוב שנאסר מלאכת העבודה, הרי זה עדות שהוא זמן עבודה נשמה כמו שהיה בגין עדן, וזה בחינת

מנוחה...". כלומר: בתוך המערבולות הגשמיות שהאדם נסחף אליה בעקבות חטאו, נותר עדין פתח לעבודת הנשמה – **פתח כניסה לגן עדן. זה ה' השבת!** ל"עולם גן עדן" עתידים אנו לשוב, לעתיד לבוא. למצבו של אדם הראשון קודם החטא. עולם נטול תאווה, כאשר בטבעו נمشך האדם אל מה שראוי לעשות, ע"פ שליחותו – דרך האמת, להבדיל ממערכת ההתמודדות שנוצרה בעקבות החטא, לאמר: "בחירה", שענינה מאבק מתמיד בין "טוב" ל"רע", הגורר עימו מערכת מקבילה של "שכר ועונש" (עי' רמב"ן בראשית ב, ט).

לימوت המשיח מתבשרים אנו על התערבות א-להית במעשה ה"בחירה", יצר הרע מתבטל – "וּמְלֵה ה' א-לֹהִיךְ אֶת לְבָבֶךָ..." (דברים ל, ז). Urلت הלב מוסרת, התאווה נעקרת, והלב החדש עושה בטבעו את פועלתו הנכונה, ללא שום השפעה יצרית כלשהי – "...וְכַרְתֵּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.... בְּרִית חֲדָשָׁה; נָתַתִּי תּוֹרַתִּי בְּקָרְבָּם, וְעַל לְבָם אֲכַתְּבָנָה" (ירמיהו לא, ל-לב). ובמקביל לביטולו של ה"בחירה", אף מערכת הזכוויות והחוויות חדלה מלתקוף – "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (קהלת יב, א), לאמר: הבחירה והרצון (=חפץ) אינם פועלים בתקופה זו, אך משיכה טبيعית אל הטוב המוחלט (רמב"ן דברים, שמ).

[להארת ה"שפתי חיים" (פרק אמונה ובחירה ח"ב, עמ' קפ"ה) שינוי מהפכני זה של ביטול יצר הרע אינו מתרחש בביטחון אחד עם הופעת מלך המשיח. מדובר בתהליך הדרגותי (שעוזנו כרוך בבחירה בשלביו ההתחלתיים) שזוכים בו לעלייה אחר עלייה מכח "כי מלאה הארץ דעה את ה'" [ישעיהו יא, ט]. (במקביל הולכת הבחירה ומטעמתה, מסתבר), עד למדרגה התואמת את אדם הראשון קודם החטא, ומעבר לה, עילאית הימנה – ביטולו המוחלט של יצר הרע].

השבת המשוחררת מן העיסוק בחפצי החולין, המתמקדת אך בדברים שברוח, משקפת במידה בלתי מבוטלת את תוכן "עבודת גן עדן", האמורה להתחדש בעולם העתיד.

יצוין, שאין עוסקים אנו לבואר זה ב"עולם הנפשות", אף לא ב"עולם התחיה" נטול ההנאות הגשמיות (נתבאר בהרחבה בפסקה הקודמת, לגישות השונות), כי אם בעולם המתנהל חיצונית ע"פ המתכוונת ה"ארצית" הרגילה, למעט ההתערבות הא-להית ב"ביטול יצר הרע", כפי שתואופיין תקופת "ימوت המשיח" העומדת לפתחנו.

ע"פ הארת הרמ"ה (סע' א לעיל), ראוי היאך עשוי המושג "עולם הבא" להתייחס גם לתקופה העתידית של העולם הזה, לימوت המשיח. מミלא, יתכן

להציג על יסוד דבריו ה"שפט אמת" (دلעיל), נופך נוסף להגדרת "מעין עולם הבא", התואמת לשבת.

כאמור **מנוחת השבת** – מעין **עובדת הנשמה** של "גון העדן" מן העבר הבראשייתי. זו כאמור עתידה להתחדש ולשוב למעמדה הראשונית ב"ימות המשיח" – תקופה המכונה: "**עולם הבא**"! נמצאת השבת, על מנוחתה העכשוית, בבואה של מתכונת ה"עובדת" (=בחינת המנוחה) העתידית של"**עולם הבא**", בעולם הזה...

ג. השבת כיום "שמחה"

"**ישמחו** במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג..." (מתוך, ברכת "קדושת היום" שבתפילה השבת) – מהו המקור להוראת ה"שמחה" הנקשרת לשבת? – בנושא תקיעת החצוצרות נאמר: "**וביום שמחתכם** ובמועדיכם ובראשי חדשיכם..." (במדבר י, ז). ונדרש בספרי (שם): '**וביום שמחתכם**' – "**אלו שבתות!**"

ויש לעיין בזאת. וכי נצטווינו בשבת על מצוות ה"שמחה" כדוגמת החיוב לשמהו ברגל! – אין זה מוכרכ. מAMILא מתבאר שכוננות הספרי בדרשתו **ליום של שמחה!** – תכמה המוטבעת בשבת עצם **מהותו של היום**. באשר כן, אין אלו נדרשים מצדנו לפעולות כלשהן מעוררי שמחה, להבדיל ממועד החל באחד מימים החול והופך על ידיו ל"יום טוב", לגביו יש לנוקוט בפעולות מעשיות, כדוגמת: מאכל ומשקה ושאר תענוגי יו"ט, ב כדי לקבוע בו את השמחה (כהבנת מוער הגראיי כ"ץ שליט"א).

אף את השבת נצטוינו לענג במיני מטעמים, בשלוש סעודותיה. יסוד המצווה ב"דברי קבלה" (= נבאים): "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' **מקבד**" (ישעיהו נח, יג). אלא שאין המישור הגשמי עיקר, רק **מיישור הרוחני**, כבואר הרמב"ן עה"ת (שםות כ, ב): "...ולתת בו עונג **לנפשינו** בדרכי ה' וללכת אל החכמים ואל הנביאים **לשמע דברי ה'**". לדברי הגראייא דסלר (מכתב מלאילו ח"ב עמ' 15-14) מיני תענוג גשמי כמאכל, משתה ובגדים נאים אינם באים אלא להראות את יקרתנה של השבת ולפאר את כבודה. לענג **באמצעותם את השבת לא את עצמנו**... כאשר עצם העונג שורשו רוחני, מקורו עליון – "אז תתענג על ה'" (ישעיהו נ"ח, י"ד), כמבואר בספר הזוהר (עי"ש).

במקביל, תורמת את חלקה השביתה מלאכה, המועילה "להפנות בו מעסקי המחשבות והבלתי הזמנים" (רמב"ן, שם), ולivid עיתותיו **لتכניות רוחניות** ההולמים את אופיו של ה"יום הקדוש".

לחיזוקו של העניין, דרשת המכילתא על הפסוק: "ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך" (שמות כ, ט) – "וכי אפשר לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים?! – אלא שבוט כאילו כל מלאכתך עשויה". מסתבר שאין זה בגדר רעיון מופשט גרידא, כי אם הלהה ה"עובדת לעשייתה", ודזוקא בתחום בלתי שגרתי – עולם המחשבות!...

הלכה הנלמדת מדברי הקבלה הנ"ל אוסרת לדבר בשבת בעסקי חול נ'... ודבר דבר" – ישעיהו נח, יג], מאידך גיסא "הרהור בעסקיו – מותר"! וכן נפסק בשו"ע מעיקר הדין (או"ח סי' ש"ו ס"ח). "מכל מקום משום עונג שבת, מצוה שלא חשוב בהט כלל, והוא בעניינו כאילו כל מלאכתו עשויה" (שם).

צורכי חול, גם אם נורה היותר לעסוק בהם "דרך הרהור", יש בזה כדי לפגוע ללא ספק בעונג הרוחני, אליו אמרים שומר שבת וקוראי עונג לשאת את נפשם, כמתבאר מדברי הרמב"ן דלעיל. לבذ מזאת, אם נתיר למחשבות זרות לחדר אל מוחנו ללא הפוגה, אך ננzieח את דאגות היום יום ונרביה טרדה וצער. חז"ל בדרשותם, באים איפוא להעמידנו על גישה חינוכית האמורה להדריך אותנו אל היאך לחשוב בשבת. ליתר דיוק, мало מיני מחשבות ראוי לחדר, לדחוותן אל "מחוץ לתחום" מכניות השבת ועד צאתה. כתנה דמסיע למאץ המחשבתי המוגבר הנעשה להרחקת התוכן הזר והמנוכר, מופיע המסר החיווי, כאמור: תוכנה הרוחני של השבת הקובש את את המקום המתפנה, לדבוק בתכליות קדושתה. פועלה משולבת זו אך תועיל לההbil את עסקי החולין, בל יחשבו בעניינו כלל. ממילא, תהא השבת בעניינו כאילו כל מלאכתו עשויה ואין חסר דבר... – הרגשה של מעין "שלמות".

מהיכן נובעת הרגשה זו? – השבת הינה "זכר למעשה בראשית". "ויבלו השמים והארץ... ויכל א-לוהים ביום השבעה" (בראשית ב, א-ב) – "באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה" (רש"י שם). את ה"מנוחה" המשלימה למעשה את מלאכת הבריאה, מנהיל בורא עולם לזרע ישראל מכבדיו. מנוחה שתכלול: שביתה ממלאכות מעשיות – מנוחת הגוף, ורגיעה מחשבתי מעסקי הטורדים – מנוחת הנפש. יתכן שזוהי הוראותו של הביטוי ההפוך המופיע ב"רצה והחלינו" (התוספת לברכה שלישית שבברכת המזון, הנאמרת בשבת) – "...לשבות בו (ממלאכה), ולנוח בו (מחשבות טורדות)".

להשרשתה של "מנוחת נפש" זו בזודעתו, תשיע תפלהנו לה' א-לוהינו "שלא תהא צרה יגון ואנחה ביום מנוחתנו" (שם). סילוקן של הצרות מתחומנו ע"י אדון כל, ולמעלה מזאת עבוזתנו העצמית להרחק כל תחושה מצערת, או מחשבה מדאגה בגין מחסורינו (אם נוכל), וכוכנותנו להגיע למשמעות "שלמות", אך תסלול את הדרכן להנחלת הרעיון הבא להגדיר את השבת כ"יום של שמחה".

השלכה הלכתית להיות השבת "יום השמחה" מצינו לגבי פורים שחל בשבת (המכונה: "פורים המשולש"). עשוי לחול בזמננו בירושלים, ביום ט' י"ו אדר). את קריית המגילה מקדימים בנסיבות אלה לערב שבת (כיווצא בזה לעניין מתנות לאביווניס), ואילו סעודת פורים (ומשלוח מנות?) נדחת ליום ראשון (ירושלמי מגילה פ"א ה"ד). "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" (אסתר ט, כב) – "את שמחתו תלוי בבית דין", הכוונה לפורים הנקבע ליום משתה ושמחה ע"י קידוש החודש של בית דין, "יצא זה **שהמחתו תלוי בידי שמיים** – היינו: שבת. והוא אומר: אין לקבוע את סעודת פורים למועד הנחשב כבר ל"יום שמחה" מצד עצמו (=שבת), כי אם ליום (חול) שנייתן לחדר בו שמחה ע"פ תקנת בית דין.

העליה מדברינו, שערך ה"שמחה" מתקיים אמנם בשבת, ועם כל זה שונה תפיסתנו אותו והנוגתנו לפני בשבת, מזו שבmonths. בשבת, מתקשרת ה"שמחה" להגדרת היום, כאשר מבחינה מעשית מושם הדגש על ה"עונג הרוחני" והריחוק מהבעלי העולם הזה. ואילו ביום טוב, אדרבה, מצוותו להרבות בפועלות גשמיות האמורות לטעת בנו תחושת "שמחה".

[תכליתה והיבטה העיוני נתבארו במאמרנו **"קידוש השם"** ח"ב (מכלול כ"ב) בפסקה – "שמחה המועד"].

יא. "וביום שמחתכם" – דרך רמז וכייסוי...

על אבחנה זו שבין מצות ה"שמחה" הנוגגת ביום טוב, לבין התקשרותו של המושג לשבת, עמד מו"ר ח.ג. הדרי שליט"א בסזרת עיוני בתפילות השבת [מעובד ע"פ שיחות שנאמרו בלילות שבת, תש"ב].

נקודת המוצא להבנת הקושי ופתרונו – "שמחה" תתכן במקום שקייםת השתפות מצד האדם **באאותה יצירה**. לפיכך, יום טוב, שבית דין של ישראל משתתר בקביעתו (בהתאם לכללים מכוניים מלמעלה) – "שמחה" מתקיימת בו. לעומת זאת, הקבועה ועומדת מששת ימי בראשית במחוזיות קבועה בת שבעה ימים, ללא כל אפשרות של חריגת מה, שלמה היא ומושלמת, וממילא גם אינה נרכשת לתיקון כלשהו מצד האדם, בחינת: "יהא עניינו כאילו כל מלאכתך עשויה". נמצא שהעדיף השתפות אנושית ولو במשחו, מבטלת (לכארה) כל רסיס מצוי של "שמחה". נתון המעורר לשאול: "לשמחה מה זו עשויה? מה טיבו של מטבח התפילה שנתחבר ע"י מתקני התפילות: "ישמחו במלכותך שומר שבת...?"

כאן מופיע חידושו של בעל ה"שפט אמרת", הנקוט **שותפותו** של האדם באה- ידי ביתוי **ב"תוספת שבת"**. המבוא של השבת, זה החלק המסור לאדם, וכך נובט גרעין השמחה המתקשר לשבת.

ואפשר שלכך רמזות התורה בהשתמשה בכינוי: "וּבוֹיָם שְׁמַחֲתֶיכֶם" (במדבר י, י) בחתייסה לשבת (ע"פ הספרי). שהלא אין לדמותו להוראת "ושמחת בחגך" המפורשת של יום טוב, כאן "שמחתו" – מכוסה! כמו כן, איזכור זה בעניין חובת התקיעה בחוצרות על קרבנות השבת והמועד, נסמן לתרועת המלחמה – "וכי תבואו מלחמה בארץכם... והרעותם" (שם, ט). וכי מה עניין "שמחה" אצל "צער" (המלחמה)?

על כרחנו נאמר, שהשבת מצד עצמה המשקפת "שלמות" שאינה חסנה דבר וaina נוצרת להשלמה ותיקון כלשהו, כדעתו, מAMILא, לא שולטים בה מיini צער. מאידך גיסא, בהיות השבת "שגרירות של עולם אחר (עולם הבא) בעולמנו (עולם הזה)", לא נתפס בה צד של ריבוי והתחדשות, אף "שמחה" בכלל זה [עי] בפסקה "השבת – חיבור בין עולמות", לעיל].

הוא אומר: השבת בתוכנה ובמהותה אינה "מייצרת" שמחה, אמנם מתקיים היא בקבלה, ב"תוספת שבת". לפיכך מופיעה השמחה המתקשרת אליה, דרך רמז בלבד.

וראה בשפט אמרת (בשלח, תרל"ג) על דברי הפסוק: "ויהי ביום השישי והכינו..." (שמות טז, ה). לשון שמחה. שע"י החשך והשמחה הערב שבת לקבלת שבת קודש – זה **ההכנה** לשבת. היינו, כדברינו: "השמחה" משמשת כ"הכנה", להכנס בעורתה אל השבת, דרך ה"תוספת"...

על דרך הנאמר, נראה להוסיף, שמטבע התפילה "ישמחו במלכותך" מכווין את השמחה כלפי מלכות שמים, ולא כלפי השבת (לא נאמר "ישמחו בשבתך"). הם הם דברינו, שהשמחה אינה שייכת לעולמה המופשט של השבת. אמנם יש מקום לשמחה במלכותו יתברך המתגלית **שבת**... לפי שלארך ימות השבוע, בהיותנו עוסקים ב מלאכה גשמית – מלכות שמים מוסתרת, אולם בבונו לשבות מכל מעשה ובהעדר התרבות אנו ש, מתרבר שכל המתරחש בעולם, נפעל מכוחו של הקב"ה. כך נראה לע"ד בהבנת דרשת הזוהר לפסוק: "שבו איש תחתיו... ביום השביעי" (שמות טז, כט) – "פירוש": תחת עול מלכות שמים. כי בשבת קודש מתגלת מלכותו יתברך שהכל ממנעו" (שפט אמרת" בשלח, תרל"ב).

הקב"ה נקרא "מקום", בחינת מקומו של עולם, הנמצא בכל מקום ואטר. זו גם משמעות ההוראה "אל יצא איש **מקום** ביום השביעי" (שמות שם) – לפי שממלכות שמים מתגלית בשבת בכל מקום (בהבנת ה"שפט אמרת" שם).

ועם כל זה עיקר מקום גילוי כבוד מלכותו של הקב"ה בעולם הנוכחי – "מקדש מלך עיר מלוכה"! ומסתבר שהוא גם **מקור השמחה**. וזאת מנין? תקיעת החוצרות הנעשית על קרבנות הציבור – "על עלייכם ועל זבחיכם שלמיכם"

(במדבר י, ז) – אימתי נעשית? – "וביום שמחתכם ובמועדיכם" (שם). כלומר: במועד של "שמחה". והיכן נעשית? – **לפני ה'!** שנאמר: "לזכרו לפני אלהיכם" (שם), **הינו: מקום המקדש!**

נמצא שהשמחה הנשאית מירושלים, מקדש מלך, היא הנטפסת בחלה של השבת, כבעל תונן תואם, תחת "שמחה השבת" המהותית הנעדרת (האמנם!) ולדידו של הרב ח. ג. הדרי שליט"א השמחה הנבעת מירושלים, מקום המקדש, אך תשיע לרפוד את המעבר שבין ששת ימי המעשה אל השבת, קרי: את ה"תוספת" להגדיל שמחתה].

מכיוון שונה: "ישמחו במלכותך" – לשון עתיד. לאמר: השבת מייצגת עולם אחר, מופשט, שימושיו שונים מלאה הנוהגים בעולם זהה. לפיכך, אין השבת "מושדרת" שמחה במהותה. מכל מקום, גלויה בה השמחה המעודדת לעטוף את שבת העתיד – "יום שכולו שבת". עת מלכות שמים מתגליה בה במלוא תפארתה (ראה בפסקה "מה בין שבת למועדות", להלן). ומכאן הצרוף "ישמחו במלכותך"..." מלכות העתיד" של "ה' ימלוך לעולם ועד".

עפ"ז מתברר אל נכוון השימוש הנעשה בתורה כלפי יום השבת ברמז: "וביום שמחתכם". באשר שמחתו שבחווה חבויה ומוכנת, מוכנה לקראות התפרצותה לעתיד לבא.

יב. "זה שיר שבח של יום השביעי"

"מזמור שיר ליום השבת" (תהלים צב, א) – זה שיר שבח של יום השביעי שאומרו אדם הראשון, לפתח כניסה של השבת הראשונה.

בஹשך: "כי שמחתני ה' בפועלך, במעשי ידיך ארנן" (שם, ח). יתכן שקריאה זו מתמללת מפיו נוכח התפעלותו ממעשה הבריאה המתגליה לעיניו. רושם עמוק מותירה אחריה ללא ספק חוותו האישית, היחידית, בהיותו עד יחיד ובלודי לתחליק יצרתו... והוא אכן מביע את רשמי במזמור נפרד: "נקמתי בתחתיות הארץ, גלמי ראו עיניך" (תהלים קלט, טו-טו). בהיותו כתר הבריאה, בידעו שהכל נברא בכדי לשימושו, הריחו מתבונן סביבותיו, ומתעורר להבין את גודל תפקידו של כל פרט ופרט מן היצירה הא-לוהית, לרצת אל עמקי סודותיה, ומשזוכה הוא לעמוד על טיבם ולהציג חקר ייעודם, גודש של שמחה מציף את ליבו ופוץח הוא בראנו: "כי שמחתני... מה גדלו מעשיך ה' מאי עמקו מחשבתיך" (שם, ח-ו).

האב"ע (שם) רואה בעיסוק בהבנת **מעשה ה'** ונפלאותיו חלק מתוכנה של השבת, לכל אדם מישראל. מסתבר שששת ימות החול אין כשרים לכך, כאשר מעצם היוטם ימי "מעשה" נמשך בהם האדם אל עשייה העולם הזה, עסוק החולין, ואין

הדעת פנואה די הצורך לקליטתם של תכנים רוחניים. השבת, לעומת זאת, מספקת את ההתבוזדות השכלית הנדרשת.

יתריה מזו: אין חשש להגות ולעיין בתחום זה, בהיות עניינה (בין השאר) "זכר למעשה בראשית". והעמיק להתבונן, בהכירו את גודל מעשו של הקב"ה, מתמלאת נפשו שמחה וגיל, ולבו המתронן משבח ואומר: "**טוב להודות לה'** ולזומר לשמק עליון, להגיד בברך חסדך..." (שם, ב-ג).

לדברי המדרש מצטרפת השבת עצמה לשירותו של האדם – "**אני אתה נאמר** הימנו (=שיר ותודה) לך" – **"טוב להודות לה!"** (שותר טוב, צ"ב).

וראה באבודרham "סדר שחרית של שבת" (עמ' ק"ע) בפירושו לתפילת "לא-ל אשר שבת מכל המעשים.... **יום השביעי משבח** ואומר: **מזמור Shir...!**" (תוספת לברכת "יוצר המאורות" בשבת) – **"כלומר שהשבת היא שאמרה זה המזמור."**

על יסוד הנחה זו, עשוי להבהיר גם המשכה של התפילה – **"לפייך יפארו ויברכו לא-ל כל יצוריו."** שכן הקשר בין הסיפה לרישא בלתי מובן לכוארה. מהו – **"לפייך?"** מהו היחס שבין שירות השבת, לשבח המושמע מצדיו של האדם? – אלא כפי העולה מן המדרש, לפניו שירה הרמוניית, המשותפת לשבת ולאדם.

ועדיין יש לתמונה: **היאך יכול כלל בן אדם לומר דברי שבח לך"?** היכן נמצא זה, והיכן זה? להעיז ולהעפיל לגובהו מרים!! מה לדמי מטה אצלך עליון?

עם שאלה זו מתמודד בעל **"האהוב ישראל"** (הרבי אברהם יהושע העשיל) מאפטא, ותשובתו היא, **שיכולת זו מתאפשרת מכוחה של השבת!** על רקע שיר השבח הנאמר מצידה של השבת, ראשאים כלל יושבי תבל לפתוח בדברי קילוסין **"שבח יקר וגדולה וכבוד יתנו לא-ל מלך יוצר כל..."**. להגדרתו הקולעת של מוש"ר ח.ג. הדרי שליט"א, משמשת השבת כ**"תחנת מססר"** בין ישראל לאביהם شبשים, להשמעו לפניו דברי שבח והלל.

יג. השבת ו"בעית הגמול"

מזמור צ"ב בתהילים – **"מזמור Shir ליום השבת"** הנדון בפסקה הקודמת (**"זה Shir שבח ליום השביעי"**), יתכן להציגו לגביו מהלך נרחב יותר.

המשכו עוסק ב**"בעית הגמול"**: **"בפרח רשיים... ויציצו כל פעלי און"** (שם, ח). ודבר תימה הוא, היאך מתקשר נושא זה ליום השבת? – ניחא למעשה הבריאה, התפעלות המשורר מחכמת הטבע, הזיקה מובנת – **"כי ששת ימים עשה... וביום השביעי שבת וינפש"**. השבת מצטיירת כ**"זכר למעשה בראשית"**. אך מה לישבת" ולשלות הרשיים וייסורי הצדיקים?

אדם הראשון המכriz **"טוב להודות לה!"** רואה לנכוון להודות על הכל. על

"מעשה הבריאה" כאמור, אך גם על אופנו הנהגתו של הקב"ה את עולמו, קרי: השגחה. ולא "הוודהה" בלבד בפיו, גם שמחה ורנן – "שמחה... בפועל", הינו: בפועל המתמדת, המושגחת; "ובמעשי יدى ארנו", הינו: מעשה הבריאה ע"י מלבי"ם שם, העומד על אבחנה זו).

אדם הראשון הרואה מראשית העולם ועד סופו, הכל גלי וידוע לפני. יכול להתפעל ולשmeno בפעולות ההשגחה, כרינוונו על מעשה הבריאה. אולם אנו בני תמותה קצרי דעת, דרך הנהגת העולם נסתרת מעינינו. מודעים אנו לצורך שב"הוודהה", להכרת הטוב על כל מעשי ה' הבורים והנעלמים כאחד, אולם הזדחותנו טبيعית ופשטota יותר כלפי **חסדיו הגלויים** עמו – מערכת הטבע המופלאה, על סדריה המדוקים והמדוימים, למען צרכינו הקיומיים – "להגיד בבר חסדך" – את חсадך שב"בוקר", לאור יום...

אשר להשגחה, הנהגתו עם בני אדם, זו נשגבת מבינתו, וכבר נתחבטו בה גдолים עולם, נבאים, בעלי רוח הקודש ובבעלי חכמה [ימדוע דרך רשיים צלחה, שלו כל בגדיו בגדי" (ירמיהו יב, א); "הנה אלה רשיים ושלוי עולם השגו חיל. אך ריק זכיתי לבבי... ואهي נגוע כל היום..." (תהילים עג, יב-יד); "...תס ורשע הוא מכלה... ארץ נתנה ביד רשע פני שפטיה יכסה" (איוב ט, כב-כד). ועוד ועוד]. מגשים אנו באפילה, ועם כל זה, מאמינים אנו בני מאמנים ד"כ מאן דעביד רחמנא לטב עביד", ואף שדעתנו קצרה מהבין – "טוב להזות לה"! גם במצב של "לילה", זהה הבחירה, זהה מבחן האמונה – "זואמנתך בלילה"...

קרן אורה המפלחת את חשתת הליל, המסייעת להבין קמעא את מעשה ה' והנהגתו בעולמו, זהה השבת עצמה – "כי ה' קידש זה היום זמנו לקבל הנפשות תוספת חכמה יותר מכל הימים" (אב"ע שמות כ, ח).

אך לא רק זמן מסוגל להגות בנפתחי ההשגחה (כפי הנדמה לעינינו). אפשר שرمז ذק לפתרון הבעיה גלום בתוכנה של השבת, כפי שאנסה להציג להלן.

אחד הצמתים המרכזיים בתולדות עם ישראל המתמקד ב"בעיות הגמול" – שעבוד מצרים! היאך בניו של יעקב מתיסרים ונאנקים תחת סבלות מצרים, רצוצי גו ונשברי לב, וכנגדם יצאינו של חם, מסייעים על ידו של מושל אוצר לרזרות בחסרי ישע ולצאת נשקרים?! – צדיק ורע לו רשות טוב לו! כ-200 שנות עבודה ועינוי. הצד הא-لوוי נרמס (כביבול) במחנות הכפייה והדיכוי של פיתום ורעמסס, ואיו?

וכבר נתחיד העין בפיו של בן עמרם, משנתגבר הלחץ והוכב עול השעבוד (מאז הופעת משה ואהרן לפני פרעה), בפנייתו הבלתי מתאפשרת: "למה הרעותה לעם זהה...?" (שמות ה, כב). מ"מ אין לראות בה לדעת ריבינו חננאל (מובא בפירוש

רבינו בחיי שם) תלונה או הטחת דברים, "אבל הוא לשון שאלת... המידה הזאת, למה – צדיק ורע לו רשע וטוב לו? שהיה רואה לישראל בשעבוד גדול ועצום בצרות רבות, ולמצרים הרשעים הכהופרים היה רואה הצלחה ושלוחה".

יציאת מצרים הופכת את הקערה על פיה. עם העבדים יוצא לחופשי, מחשול ומחזק לקראת משימותיו הלאומיות-روحניות. משעבדיהם המצרים לוקים בעשר מיני מלקיות רבות עצמה, עד למפלתם המוחצת ושקיעתם במצוות ים סוף – "צדק ממשימים נשקף" (תהילים פה, יב)...

از מתגללה הגמול האמתי ומתבהרת התמונה לאשרה, שלא נתארכו הייסורים ונתחזקו, אלא כדי לכפול שכרם של ישראל. ולא נועדה הצלחתו של פרעה ושליותו, אלא כדי להגדיל את עונשו. כפי שנטקפל במענהו המיידי של הקב"ה למשה: "עתה תראה [שכרם של ישראל]; אשר עשה לפרעה" [-עונשם של המצרים] (שם י, א), כהארת רבינו חנナルם.

השבת ע"פ אחד מטעמיה הינה "זכור יציאת מצרים" – "וזכרת כי עבד היתה בארץ מצרים ויציאך ה' אל-היך משם... על כן צוד... לעשות את יום השבת" (דברים ה, טו) לאמר: שמירת השבת תכליתה לזכור חסד ה' שהוציאנו ממצרים, **עובדות למנוחה** (רמב"ן שם). נמצא שהשבת ע"פ אחד מהיבטיה אמורה להתמודד עם שאלת הגמול, להורות על **התכונות של פתרון**, למורות התmeshוכותה חסרת התקווה של הבועיה, כפי שעשויים היו לחוש בשעתם הקשה.

אמנם פתרונה המלא אי אפשר לו להתגלו כי אם לעתיד לבא – "להגיד כי יש ה' צורי ולא עולתה בו" (תהילים צב, טז). אלא שאדם הראשון בעל הראייה ארוכת הטוח והחוודרת, מגלה טفح מפטרונה. בעבר עשרים וששה דורות לביריאת העולם, בדורם של משה ואהרן, דור יוצאי מצרים – "...להשמדם עדי עד... כי הנה איביך ה'... יאבדו, יתפרדו כל פعلي און" (שם, ח-ז)....

אפשר שלפנינו פן נוסף בהגדרת השבת כ"מעין עולם הבא", כ"שגרירות של העולם הבא בעולם הזה" (עיי בפסקה "השבת – חיבור בין עולמות") – מבחינות מהחשת הצדקה הא-לוהית המכוסה מעינינו דרך כלל, העתיד להשתקף בעולם הבא. הנה ל"שעה קלה", אך באופן בולט ומשמעותי, מתגללה כאמור טفح הימנו, טفح שוחק לא עצב – עת דודים, בפדותה ה' את עמו משעבוד מצרים. גilioי יוצאה מן הכלל, שאינו מלמד על עצמו בלבד, אלא על הכלל כולו, מאז ימים ראשונים אשר היו לפנינו ועד אחרית. לאמר: "ראש דברך אמרת ולעלוט כל משפט צדק" (תהילים קיט, קס) – פירוש: "ראש העולם, ולעולם, כל ימי העולם הזה דברך ומשפטך אמרת וצדך, כן יהיה וכן יהיה לעולם" (רד"ק שם), גם בהיות הנהגתו של הקב"ה נסתרת מעוני בשר ודם.

גילוי זה של "יציאת מצרים" המוקופל בתוכנה של השבת בהיותה זכר לדבר, מבادر אל נכוון את תפיסת השבת כ"מעין עולם הבא", אשר אחת מההוראותיה הינה: "צור כל העולמים צדיק בכל הדורות... שכל דבריואמת וצדק" (מתוך ברכות ההפטרה) [עיי' בפסקה "מעין עולם הבא" (סע' ח), לעיל].

ואפשר שלפנינו טעם מוחודש באמירות שלושת פסוקי "צדקהך", בסיוםה של תפילת מנחה של שבת. לאו דוקא בהוראה של "צדוק הדין" כמקובל [על פטירת משה רביינו שנפטר בשבת בשעת המנחה, או חזרתם של פושעים לגיהנום עם צאת השבת], אלא **כמשאלת לב** לזכות לראות בהגשמה הצדק הא-לוהי (עיי' "נתיב בינה" ח"ב עמי 290-289 בשם סידור "עבודת ישראל").

"צדקהך כהרוי אל, משפטיך תהום רבה...." (תהילים לו, ז) – מפרש הרד"ק: "...ותגדיל **צדקהך לטוביים** כהרויים הגבוים והגדוליים... ותגדיל **משפטיך לשיעים**... תשקיים עד תחום רבה, שלא יצאו משם לעולם..." ...

יד. וינוחו... ישראל מקדשי שמד'

מה שייכותה של השבת ל"קידוש השם" או למניעת חילולו?

כבר הוזכר במאמרנו [קידוש השם ח"ב (מכלול כ"ב) בפסקה "כעס (צער ודאגה) – חילול השם"] ששלמותו של עם ישראל השורי בצער וביגון, גורם "חילול השם" לעיני העמים. בפרט כאשר ידם של אוביינו מתגברת, עד שיאמרו חיללה: "...יִדְןָ רָמָה וְלֹא הִי פָעֵל כֵל זָאת" (דברים לב, כז), ויתלו הגבורה באلوותם שליהם. אווי ל"חילול השם" נורא שכא!

אך אפשר שתגדל עוד החרפה, דוקא מצד המאמינים בא-אל אחד, בהูลותם על דעותם כי נטש hei עמו בחטאיהם ונחלתו יעוזב, להעתיק בחירותו מ"ובוגדיו" לבעלי "הברית החדשה" מזרע עשו ונספחו [גישת הנצרות]. או אצל צאצאיו של ישמעאל שאינם משלימים עם תהליך הברירה הא-לוהי הקובל "כי ביצחק יקרה לך זרע" (בראשית כא, יב), הדוחה מעלה פניו את בן האמה. לדידם, דוקא הם חשובים בנינו נאמני, והאחרים – "כופרים" [גישת האיסלאם].

"יען אמרך: את שני הגוים ואת שתי הארץות לי תהinya וירשונה, וה' שם היה" (חזקאל לה, ז) – בעקבות "חילול השם" שנעשה עיי' ישראל, סבר אדום (בני עשו) להכנס תחתיו. "לראשת את ה'", ולהעשות עם הנבחר (עיי' מלבי"ם שם). לא את עמו וארצו בלבד קמו לרשთ, גם את מקום המקדש. "אשר אמרו נירשה לנו את נאות אלהים" (תהילים פג, יג).

מכח שליחותם זו, כמו עליינו מימות עולם שעיר וחותנו (בני עשו וישראל) וכל הנלוים עליהם, להרע, להשחת ולחבל, להמית בכל מיני מיתות אכזריות,

לכלותנו מעל פני האדמה [עי' מאמרנו "קידוש השם" ח"ג (מכלול כ"ג) בפסקה "מעשה אבות סימן לבנים"], ואלמלא שהחיצ' עלינו מלך מלכי המלכים מבין החרכים להפר עצתם ולהצילנו מידם, לא נשתייר (ח"ו) משונאים של ישראל [לשון "סגי נהורי"] שריד ופליט. כך זכינו בכל דור ודור לתשועת מה על אדמת נכר. הגדיל ה' לעשות עמו בדור אחרון, להוליכנו קוממיות לארצנו, לראות בישע אלוהים, ועוד היד נתוויה...

לא בכדי מבקשים אנו בכל אחת משלוש תפילות השבת: "וינוחו... כל ישראל מקדשי שמך". שמשמעו: הסר מעליינו צרה, יגון ואנחה. טרם הגיענו אל המנוחה ואל הנחלה. ואף שזכינו להאחז בחסדי ה' יתברך בארץ הצבי, ולהנטע על אדמת הקודש עד קרוב לכדי "רוב יושבים עליה", עדין יש מבני עמו הנרדפים עד צואר, עד כדי " מסירות נפש" על "קדושת שמך". דרכי ציון שביהודה שומרון וחבל עזה אובלות (בחלקו) מבליbai מועד. הגנטם של ישובים אחדים اي פה اي שם נטרופפה, והסכנה אורבת לפתחם. אף ערי ישראל בשפלה ובהר, וירושלים קריית מלך רב על כולנה, טענות שמירה יתרה להרחק מעליון ידים רצחניות, וכאומרים אנו: ראה נא בעניינו המלווה אותנו בכל ימי המעשה, הנה לנו מעצבוננו והמצא מנוח לגופנו ומרגוע לנפשנו – "...שלא תהא צרה ויגון ואנחה ביום מנוחתנו"! [השוואה "לחם רב" (לרבות רוזענבוים) בפירושו ל"ערבית לשבת" עמי תקצ"ט]. אבל אשימים אנחנו, ויסורינו באים לכפר על עונונתינו ועלורר לשובה, גם "כל ישראל ערבים זה זהה"... אלא שאומות העולם אין משכילות לירך לעומק הנגתו ה"חינוכית" של הקב"ה כלפי עמו, על דרך: "את אשר יאהב ה' – יוכיח! (משל ג, יב). לדידם, היה עם ישראל מתيسر לעין כל בין מושיע, אך משקף את מעמדו הדוחוי, ונמצא שם שמים מתחלל..."

על כן בהניח ה' לנו מכל צורתיינו – "מנחת שלום ושלוחה והשקט ובטה" ... והרי מכוחה של השבת להשפיע ולהזכיר מטגולתה אל ימות המעשה (עייל בפסקה "השבת – חיבור בין עולמות"), לגזר פרצות בישראל ולשובב נתיבות לשבת (עי' ישעיהו נח, יב-יג) – או אז יוסר בזionario ויגדל כבוד אומתנו **למנוע חילול שמו יתברך**. – אחד מטעמיה של שמירת השבת נתרפש ב"עשרת הדברות" ד"וAthachn" – "וזכרת כי עבד היית הארץ מצרים, וכיatz ה' אלהיך משם..." (דברים ה, טו). וכן מתבארת כוונת טumo עי' "אור החיים" הקדוש: "כי יום השבת יש בו גיב הערכה לאדם לזכור יציאת מצרים. כשהוא שוכבת **בלא שעבוד** ירגיש כי ה' הוא המניח **לעמו מכל צריהם...**". נמצא לדבריו ש"המנוחה מן הצרות" (ומן הצרים בפרט...) אינה מתבקשת אך ל"מניעת חילול השם", מוטבעת היא בעצם ההוראה לשבות מלאכה, ובצורך להזכיר בו את "יציאת מצרים", בקידוש היום (עי"ש).

יתר על כך, תובעים אנו מדי שבת בשבתו: "שבענו מטובך ושמח נפשנו בישועתך!" והיה ותملא שאלה לבנו (אם ברב אם במעט), אזי לא רק מניעת "חילול השם" הגעתנו, גם **לקידוש שם שמיים ברבים נזכה**, בהרעיון עליינו שפע טובה וברכה, ובהgelות ישועתו.

מוקב אחר תפילות השבת יגלה, היאך פותחת ברכה אמצעית של תפילת ערבית – "אתה קדשת את יום השבעי לשמך" והיאך מסיימת אותה ברכה (בנוסחה המתחלף), בתפילה מנהה – "יכירו בניך וידעו... ועל מנוחתך יקדשו את שמך" (עיי' *"נתיב בינה"* ח"ב, עמ' 287). ועיי' סיכום מאמרנו *"קידוש השם"* ח"א (מכלול כ"א) בסופו, אוזות שתי מערכות של "קידוש השם", האחת מצידו של האדם והאחרת מצידו של הקב"ה. נראה אפוא, שבחינה זו תואמת גם את מגל תפילות השבת בפתחתו ובסיומו:

"אתה קדשת... לשמך" – **"קידוש השם" מכוחו של הקב"ה** בכבודו ובעצמו ולא מסיים;

"יקדשו את שמך" – עם מקדשי שבייעי, במנוחתו (habah מכח ציווין של הקב"ה, ולא מנו השכל גרידא) – שם שמיים המתقدس בגורם ישראל.

ואפשר שכפל העניין: (1) "יכירו וידעו כי מארך היא מנוחתם"; (2) **"ועל מנוחתם יקדשו את שמך"** – בא להורות על שני מיני "מנוחה":

(1) **מצוות ה"מנוחה"** בשבת, בהוראת הקב"ה.

(2) **שלוותם של ישראל ומנוחתם מן הצרות.**

הואו אומר: **שתי דרכיהם** המובילות ל*"קידוש השם"* מצדדים של ישראל, המכירים בערך הציווי, ובגודל החסד הנעשה עליהם.

טו. חילול שבת – חילול השם!

מסוגיות הגמי' בחולין (ה, א) עולה, ש"מומר לדבר אחד – אינו מומר לכל התורה כולה" (עיי' *בית יוסף הל' שחיטה סי' ב'*), למעט שתי עבירות: **מומר לנסך את היין** (=עבודה זרה) ומומר **לחילול שבתות בפרהסיא** (=בנוכחות עשרה אנשים מישראל). אין מדובר בעובר העבירות הללו *"להכעיס"* דזוקא, כלומר להקנית את הבורא ולהכעיסו, היוות שבנטיבות שכאה, גם בשאר עבירות נעשה "מומר לכל התורה כולה" (שו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה), אלא אפילו העושה *"لتיאבון"* כלומר: עושה את מעשה העבירה כדי למלאות תאוצתו ולא בכוונת מרידה, עם כל זה נחשב הדבר לעוון חמור ולפරיקת עול, עד שמוחזק הוא כ"מומר לכל התורה כולה", ודיננו **נכרי** לגבי פרטיים רבים, כדלהלן:

(העושה על מנת "להכעיס" די לו בפעם אחת בכדי להחשב "מומר לכל התורה

כולה" (ש"ד שם ס"ק ט"ז). אולם בעבר "لتיאבור", לעניין חילול שבת ועובדת זורה, נחלקו הפוסקים האם נחשב "מומר" לכל דבר רק משנעשה מועד לכך (ערביין תמיידי), היינו: באופן שחילול כמה שבתות; עבד ע"ז כמה פעמים [בהתאם] (כדעת הרמב"ם והתוס'), או שכבר לאחר פעם אחת (כדעת רש"י ורשב"א). הש"ד (שם, ס"ק י"ז) הכריע בזה כסבירא אחרונה (ועי' ערוך השולchan שם סט"ז).

1. שחיטתתו אסורה כשחיטתת נקרי. מוחזקת כ"نبילה" (שו"ע שם ס"א, ס"ה).
2. "עירוב חצירות" – אין משתתף בזה, רק אוסר הטלטל (מבית לחצר ולהפך) על ישראלים הדרים עמו בחצר אחת, וכדין של נקרי (עי' או"ח סי' שפ"ב ס"א). כמו כן אין מועילה בזה תקונה של "ביטול רשות" (עי' שם סי' ש"פ ס"א), אלא נקיטה בדרך "שכירות", שמשמעותה: רשות שימוש בביתה, כאופן המועיל אצל נקרי (שפ"ב, ס"א ; שפ"ה, ס"ג).
3. הצלפות למןין – בלתי אפשרית כדין "נכרי" (מי"ב נ"ה סקמ"ו, בשם הפמ"ג).
4. אין מקבלים ממנו קרבנות כלל – "אדם כי יקריב מכם" (ויקרא א, ב), מפני השמואה למדו "מכם" ולא כולכם, להוציא את המומר לע"ז ולהילול שבת. להבדיל מן המומר לשאר עבירות שמקבלים קרבנותיו כדי שיחזור בתשובה (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד). [בנקדיה זו גרווע הוא מן הנקרי שמקבלים מידו קרבן עולחה].

עמדנו איפוא על חומרתו ההלכתית של "מחלל שבת בפרהסיא", עד להשוואת דיניו בנושאים שונים ל"נכרי". ויש לתמונה, מה ראתה התורה להחמיר עמו עד כדי כך? יתרה מזו: להשוו מעמדו לע"ז עובד עבודה זורה" [ע"פ גישת רש"י: בעוון חילול שבת אחת....?!]

רש"י בסוגיא בחולין (שם ד"ה "אלמא") מבאר זאת: "זהעובד עבודה זורה הקב"ה כיפור בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו ומיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית".

ישראל המחלל את השבת ככופר במעשה בראשית וכעובד עבודה זורה. היפוכו של דבר אצל נקרי המבקש להתקרב, להסתפח אל עם ה' ע"י גיור. במה תتبטא אהבתו ונכונותו לכפיות בפני האדון ה' – והוא אומר: ע"י שמירת שבת. "ובני הנכ'r הנלוים על ה' לשרתנו ולאהבה את שם ה', להיות לו לעבדים – כל שמר שבת מחללו..." (ישעהו גו, ז). **שמירת השבת** מורה על **חידוש העולם**, בריאות יש מאין – "וְאֵם כִּי אִין לְשָׁרֶת וְלַעֲבוֹד לְזֹלְתֽוּ" (רד"ק שם). זה יהא **מבחןם** של **הגוים** לאמתות כוונתם, להיות בחינת **"ומחזיקים בברית"** (שם), להתחבר לקיום תורה ומצוות.

לא בכדי נצטווינו על שמירת השבת קודם מותן תורה – "...כי אחר שהודיעם שהוא אדון ובורא, אח"כ היה ראוי לצוותם על תורתו ומצוותו, כאדון המצויה על עבדיו" (רד"ק שם). יתכן להוסיף בזה, שתחילת התקשרותו של המתגיר עם השבת, דרך "בריאת העולם" – טעם אוניברסלי שאף לגוי שייכות זויה [אפשר שמחויב מכבר לאמונה זו, מכח "שבע מצוות בני נח"], להבדיל מבחינת ה"שבת" המיוחדת לישראל, המקודשת לו, מכח תורה משה – "ביני ובין בני ישראל אות היא לעלם" (שמות לא, יז) [עי' בפסקה "השבת, ישראל ואומות" – הבדיקה המשותפת והיחידית", להלן], שאף הגור זוכה לה משתתיצב באמונתו, ואחיזתו בתורת ישראל תתחזק.

רביינו בחחי בספרו "כד הקמץ" (ערך "שבת", בסיוםו), משסאים להוכיח "כח גודל מצות השבת שהנستر והנגללה שבה יורו על נפלאות תמים דעים", רואה לנכון להתריע אוזות שעורരיה הנעשית בארץ, תופעה של "חילול שבת בפרהסיה", הנעלמת מעיניהם של המופקדים על המשטר והמשפט, לגודל הבזיזון והקצף.

לבד מן החומרה העצמית של "חילול שבת" שחיובו סקילה, נוסף לזה גם עוון "חילול השם" – "בראותנו האומות... **משמרות הבל שוא,ימי חגיהם, וישראל אינם משמרות השבות והמועדדים הנקראים מועדיהם**..."

חילול שבת כשלעצמם הנעשה בכנען, יש בזה משום "חילול השם בסתר". אם יעשה בפרהסיה, לעניין אחיו מישראל יגדל עוונו מנשו וירבה חילולו, שהלא נעשה "מומר לכל התורה כולה" וכי"כ עבודה זורה" יחשב כمبرור לעיל.

לדברי רביינו בחחי דלעיל, מידה נוספת של "חילול השם" מצטרפת משנעשה חילול השבת לעניין הגויים... הם שומרים על ימי אידיהם באדיות יתרה, ואילו אותם פוקרים מישראל, מייצגיו של "העם הנבחר" מזוללים במועדיו, בקדשו.... אווי לבושה ולחרפה.

טז. מה בין השבת למועדות?

מהו הרעיון הטמוני בשבת? מה תכליתה? והיכן נועז שורשה להשוואה לשאר המועדות?

בכדי לעמוד על האבחנה הראوية, נעזר בדרשתו של מוהר הגרא"א נבנצל שליט"א לפרי "אמור" (שichenot בספר "ויקרא").

השבת מתקדשת מדי שבעה ימים במעגל מחזורי, שפרטיו המתחלפים כפופים לשקייתה של השמש. נמצא שהשבת מוחזקת כיוצרה בלעדית של הקב"ה, ללא שום התערבות של גורם זר איישחו. לפיכך חוותמת הברכה האמצעית של

תפילות השבת: "ברוך... מקדש השבת", שמשמעותו: ה' לבדו מקדש השבת. המועד נבדל מזו השבת בהיותו הקשור לתאריך מסויים בחודש, הנთלה בחידושה של הלבנה. קידוש החודש נעשה **בידי אדם**, באמצעות בית הדין המכרייז "מקדש", לפיכך חותמת הברכה האמצעית של תפילות המועד: "ברוך... מקדש ישראל והזמנים" (או "...וראשי חדשים") [ראה בפסקה "הברית המופרת והמחודשת" להלן].

להבדיל מזו השימוש השלמה שאינה נחסرت, אזי הלבנה מתמעטת ומتمלאת – תוצאה הנובעת מ"קטרוגה" של הלבנה שגרם קלקל מסויים בבריאה המושלמת. **השבת** הנתלית בשמש נתפסת כאמור כיצירה המורה על **שלמות** – יצירה אלוהית בלעדית! [עייל בפסקה "השבת כיום של שמחה", הבירה למושג "שלמות" המתקשר לשבת, והשלכתו על האדם]. לעומת זאת, המועד הנתלה בלבנה, **מקורו בחטא מסויים** כמוות שיתבאר.

מתוך כך יובן מדוע אין מקרים חטא בשבת, בהיות תכליתה עדות על היוצר ועל **שלמות יצירותו**. החטא מורה על פגם מסויים בעולמו המתוקן של הקב"ה, הטוען כפירה. השבת אינה נוצרת לכך. בהופעתה מהנכת היא לעולם שכלו טוב. "מזמור שיר ליום השבת – טוב להודאות לה'" (תהלים צב, ב). יש להודאות לקב"ה על בריאתו, על היותה "טוב מוחלט" – עולם שלם ומתוקן שאינו זוקק להשלמה כלשהי. מתוקן הוא לפני נבראיו, אך להנות בו מטיב ה'. "עובדתנו" אינה באה "להשלימו", רק מסדרי הורדת השפע לעולמנו.

עדותה של השבת, אינה מצטמצמת למעשה העבר, אך לעתיד פניה, ל"יום שכלו שבת" – תקופה שלמה נעדרת חסרונות. עת תגלגה מלכות שמים במלוא תפארתה. לעומת זאת, המועדות, הולדתם בחטא, שורשים נועז בצד מסויים של פגימה, ומכך הצורך בשער עזים לחטא, על מנת לתקנה.

במה מתבטאת "פגימה" זו? – מшиб על כך מושר הגרא"א נבנצל שליט"א בחיבורו (שם), מועד מועד ו"חסרונו" המסויים, כדלהלן:

ראש חדש – מלחמת קטרוגה של הלבנה, הריהי נעשת ומתמעטת.

ראש השנה – חטא האדם הראשון ביום הבראו. "תשובה" מתකלת, ובכך הופך מועד זה ל"יום תשובה עולמי". [חתימת הברכה: "וזברך אמרת וקיים לעד", מתייחסת להבטחה אודות תועלתה של התשובה].

יום הכיפורים – משה יורד מהר סיני ביום הכיפורים ולוחות אחרים בידו. נתרצה עם ישראל עזון העגל, ונקבע ביום סליחה לדורות.

שלושת הרגלים – מקורם ב"יציאת מצרים". הירידה למצרים שורשה בחטא מסויים שגרם לכך – דקדוק דין עם אברהם אבינו (יעוין שם), והמשכו

ב"מכירת יוסף" ושנת החינוך שנתלוותה אליה, אשר הובילו לגלות מצרים.

פסח – מועד יציאת מצרים, הנובעת מן הגלות שאotta באה לתקון.

טוכות – ישיבה בסוכות תוך כדי הליכתם במדבר, בדרכם לארץ ישראל, ממנה יצאו ואליה שבים בחלוות תקופת הגלות.

שבועות – מתן תורה אף הוא נובע מן הירידה למצרים. אלמלא הגלות הולכים היינו לאורים של אבותינו אברהם, יצחק ויעקב שקיימו את התורה מותך עצם, ולא הוצרכנו לקבל תורה המונחת מחוץ לאדם (יעוין שם).

ז. הברית המופרת והמחודשת

בכמה מקומות בתורה מופיעה השבת בין שאר מועדות. המקור הנרחב והבולט מכולם – בפרשת "אמור", שם נתבצר מעמדה בראש. אכן מכנה משותף לה עם כלל "מרקאי הקודש" – "...ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקרוו אתם מקראי קדש..." (ויקרא כג, ב). עכ"ז נבדلت ומיוחדת היא לחברותה, בהיותה אסורה ב"כל מלאכה", לעומת שאר מועדות (למעט יום הכיפורים) המותרות ב" מלאכת אוכל נפש".

אלא שעיקר ההבדל מתבטא בהיותה נתלית בימות השבוע "ששת ימים תעשה מלאכה, וביום השביעי שבת שבתו מקראי קדש..." (שם, ג). ואילו שאר המועדות הזוכים לכוטרת נפרדת: "יאלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקרוו אתם בموعدם" (שם, ה) – על שום היותם נתלים בתאריך כלשהו בחודש. וכך נמנים הם בזאת אחר זה, למנ הפסק בחודש הראשון, שבועות לאחריו, ועד למועד החודש השביעי – ראש השנה, יום הכיפורים, וסוכות (ושמיini עצרת).

נמצאת השבת "קביעה וכיימה" מאז ימות עולם מכוחו של "מקדש השבת", מבלי לחרוג ממשילה, לעומת ימים טובים שקביעותם תלויה בקידוש החודש שע"י בית הדין שבמקום מושב הסנהדרין, כאמור: "מקדש ישראל והזמנים", כפי שהותמת הברכה האמצעית שבתפילת יום טוב. ישראל הן המקדשים את הזמנים – "אשר תקרוו אותם" – קרי ביה "אפס", היינו: לידכם מסורת קדושתם של המועדות.

אף בפרשת פנחס העוסקת בקרבנות, מוקדם בה "מוסף של שבת" למוספי המועדות. אלא שהمفטה לטזרה של הפרשה – תדיrootו של הקרבן. לפיכך קודם קרבן התמיד למוסף של שבת, שבת לשל ראש חודש, וראש חדש לשאר מועדות.

שתי הופעות מסוימות הסמוכות זו לזו (יחסית), הן באשר למיקומן, הן מבחינת העת שנצטו עליהן. הראשונה מביניהן, בפרשת "משפטים", פותחת

בציווי על השבת: "...וביום השבעי תשבת" (שםות כג, יב), וממשיכה: "שלש رجالים תחג לי בשנה" (שם, יד) – "חג המצות... ו חג הקציר... ו חג האסף" (שם, טו-טו).

השנייה, בפר' "כי תשא". פותחת במפתיע ב"את חג המצות תשמר" (שםות לד, יח), כאשר רק אח"כ מופיעה השבת – "...ששת ימים תעבד וביום השבעי תשבת (שם, כא). וחותמת ב"ו חג שבעת... ו חג האסיף". פסח קודם לשבת?! – סדר חורג ומוזר! – היאך ניתן להבינו?

השבת – "יום תחילת למקראי קודש", כך מוגדרת היא בקידוש של לילה, "זכר למעשה בראשית", אף "זכר ליציאת מצרים". שאר الرجال הורתם ב"יציאת מצרים" בלבד. השבת – קדושתה עליונה כմבוואר, המועדים – מתקדשים ע"י ישראל בעקבות "קידוש החודש". ממילא, את מושג קדושת הזמן שהורד לעולם ביום השבעי ליצירתנו יונקים שאר המועדות מן השבת (ע"ל בפסקה "השבת – חיבור בין עולמות", בסופה). אך טبعי הוא איפוא להציב את השבת בראש – ראשון לכל מקראי הקודש. מה ארע אפוא בפרשタ "כי תשא" שנתΗפּך בה הסדר? אם נעיין היטב נבהיר שקבוצת "מקראי הקודש" שב"כי תשא" מופיעה לאחר "חטא העגל". למעשה, הברית שנכרתה עם ישראל על מנת תורה [ה' סיון (רש"י) / ז' סיון (רמב"י)]. שמות כה (א-ד) – "ברתי בריתי עלי זבח" (תהלים ג, ה), פור נתפורה לגודל עוננס.

יש צורך לחדשה. היאך עושים זאת? איזה הבסיס שנוכל לקוממה עליו? – הווה אומר: **פסח!**

מעצם תוכנותו של מועד היחידה מצרים – הפסיחה, ה"דילוג" – "הואיל והוא חפש בגאותכם אינו מביט במעשייכם הרעים" כלשון מדרש רבה (שיר השירים – ב, ח) – התעלמות ממצבם הרוחני הירוד (=שקיעה במ"ט שער טומאה) – "מדלג על ההרים, מקפץ על הגבעות" (שיה"ש שם)...

ممילא, בעקבות התפקידו של הברית הישנה, נזקקים אנו ל"אורו" המיחוד של חג הפסח בצד קומם ההיסטורי. התבוננות בעונות אך תעכב, ואילו ה"דילוג" יאפשר את כינונה מחדש, ומצות השבת במרכזה (בשימוש יסוד קדושת הזמן בכלל, כדיעיל).

עפ"ז מובן איפוא סידורה הייחודי של הברית המחדשת. פסח כ"עוגן הצלה" בראש, השבת על שום חשיבותה לאחראית, ושאר الرجال בעקבותיה.

על האבחנה שבין שני המקורות הניל' ופתרונה המוצע, עמד מווייר הרב ח.י. הדרי שליט"א, כפי שנטבאר, גם הוסיף בזה נוף מיוחד ע"פ דרכו, המתקשרת לנדוונו. ראשי העמודים של ספר התורה פותחים באות ו' (= "ווי העמודים"), לرمוז לכך

שי החיבור, אמורה לחבר את כלל חלקי התורה לבקשת אחת. יוצאים מן הכלל ששה עמודים שיש מהם "ביה שמו", הפותחים באות אחרות (או בעלי מבנה מיוחד) כפי שיפורט, כאשר המכנה המשותף שביניהם – ציון תופעות חדשות, נבדלות ויחידאות בתולדות עם ישראל (או העולם), ואלו הם:

"בראשית ברא א-להים" (בראשית א, א) – בראית העולם יש מאין – יסוד האמונה – **שורש המפעל שלו**.

"יהודה אתה יודוך אחיך" (בראשית מט, ח) – בירור **המלחמות בישראל** – "לא יסור שבט מיהודה..." (שם, י) [עיי' אברבנאל]. עקב המברך את בניו עבר פטירתו, מפקיד את האחוריות על עם ישראל בידיו האמונה של יהודה. כך מצינו את נשיא שבתו, נחשותן בן עמיינדב, המורה דרך לבני עמו כחלוץ לפני המלחמה בתחומים שונים [קריעת ים סוף – קופץ ראשונה לים – "יהיתה יהודה לקדשו" (תהלים קיד, ב); חנוכת המזבח – המקיריב ביום הראשון (במדבר ז, יב); במסע המלחנות – "וישע דגל מלחנה בני יהודה בראשונה לצבאותם" (במדבר י, יד); העמדת מלכות בית דוד – "עד כי יבא שילה..." (בראשית מט, י) – צמיחתו של מלך המשיח....]. ה"מלך" נבדל בודאי משאר העם.

"הבאים אחריהםabis" (שמות יד, כח) – בהמשכו של העמוד, "שירות הים" (הבנייה אריח ע"ג לבנה), המורה על **ההפרדה** המוחלטת שנוצרה בין ישראל למצרים על רקע קריעת ים סוף, אלה מן העבר זהה ואלה מזוה. מלכות מצרים קורשת ועם **ישראל נולד** [יתבאר בעז"ה בנידון "שביעי של פסח"].

"שמר לך את אשר אני מצוך היום" (שמות לד, יא) – בהמשכו של העמוד, **הברית המוחודשת** (דלאיל) הנכרתת עם ישראל בעקבות חטא העגל.

[ע"פ גירסה אחרת: "...שנִי שְׁעִירָם" (ויקרא טז, ז) – במסגרת עבודה יום הכיפורים נשלח השעיר השני לעוזל המדברה, שענינו מבואר ברמב"ן (שם, ח) מעין "שוחד לשטן" לסתום פיו של המקטרג... – **דרך סליחה מיוחדת** ובلتוי נתפסת כי אם בהשגות עליונות [שכן "סליחה" שבתפילת "שמעונה עשרה" – "סלח לנו" וכו', נסדרה לאחר "בינה" – "אתה חונן לאדם דעת" וכו', ("תשובה")... – לכפר על עוונויותיהם של ישראל. כמו כן השימוש הנעשה בסוג זה של "קרבן", אין לו אח ורע בעבודת הקרבנות – ייחודי ליום הכיפורים!].

"מה טוב אהלך יעקב" (במדבר כד, ה) – נמנית על ברכותיו של בלעם. עדות של גורם חיצוני, נביא לאומות העולם, אידות מעלותיו של עם ישראל. עדות שאינה נוגעת בדבר ומכאן מהימנותה. אפשר שלזה נתקוונו חז"ל באבחןתם הבאה:

"משה כתוב ספרו ופרשת בלעם" (בבא בתרא טו, א) – הפרדה מכוונת מבואר. [ראה הערכה בסיום הפסקה].

"וְאָמַדְתָּ בָּם אֶת הַשְׁמִים וְאֶת הָאָרֶץ" (דברים לא, כח) בהמשכו של העמוד – "שירת האזינו" [הعروכה בשני טורים, בכך נבדל עמוד זה מן השאר. אותן ו' שבראשו מופיעה איפוא בראש עמוד בעל סידור מיוחד]. שירה זו מצטווה כל אחד ואחד מאתנו לכותבה לעצמו – "וְעַתָּה כַּתְבֵוْ לְכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת... לְמַעַן תְּהִיָּה... לְעֵד בָּבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים לא, יט). [רק משום שאין התורה נכתבת פרשיות פרשיות, אי אפשר לכותבה לבדה, ומכאן המקור לחובת כתיבת כתיבה של ספר תורה שלם (רמב"ם הל' ספר תורה פ"ז ה"ב)].

הרמב"ז בסיום הפרשה (שם לב, מ) מתרמצת את תוכנה: חסדי ה' עמנו, מרדו של עם ישראל ועונשו. נתילת נקמה מן הגויים, המרעים לישראל מתוך שנאתם לקב"ה. תורף השירה: "**הבטחה מבוארת בגאולה העתידית**" שאינה מותנית בתשובה ועובדיה.... [ה גם שהגאולה המועדף, הינה זו שתבוא ע"י תשובה מהאהבה או מיראה. היה ולא נזכה לכך, לעת קץ תבוא הגאולה מכל מקום]. אלא שעם כל ייחודה של ה"שירה" והבדולחת משאר פרשיות התורה, באה דזוקא הוא בראש העמוד, לרמז לחיבורה ההזוק והמחושק אל התורה בכלל.

ולנדונו, בעקבות הנפילה הרוחנית ולאחר חטא העגל, נדרש לשקם את הברית המעווערת. ובהעלותנו את פסח על ראש שמחתנו, נפתח דף חדש, אף השבת מתעוררת מקפאנונה ושבה אל צור מחצבתה, להתענג בה ולשם רוחנו ונפשנו.

[כהערת אגב: ברכת "מה טובו אהליך יעקב" וכי' פותחת את המערכת השלישית של נסיונות בלעם לקלל את ישראל. קדמו לה שתי מערכות נוספות. מודיע איפוא נבחר עמוד מיוחד זה להתחיל דזוקא בזה, ומן האמצע?]

יתכן להשיב ע"פ מאמרו של ר' באא' ש"cols חזרו לקללה חוץ מבתי הכנסת ובתי מדראות" (סנהדרין קח, ב). כלומר: עם כל זה שהקב"ה מנעו מלקלל וקללותיו הפכו לברכות, משחטוו ישראל – מחשבות בלעם מתקיימות... למעט מחשבה רעה אחת אוזות בתי הכנסת והמדרשאות של ישראל. אחר שנתהפהה לברכה – אינה חוזרת לעולם.

ممילא, לא בכדי נבראה ברכה זו לייצג את "ספר בלעם", אחר שנותרה לבדה בברכה נצחית, לעומת האחרות ה"נעלומות" ברבות הזמן (לפייך גם אין ראוי להעמידן בראש העמוד, מסתבר).

יתרה מזו, תוכנה של הברכה ייחודי מאיין כמווהו, שלא סוד קיומו של עם ישראל, ושל העולם כולו תלוי בזה, כאמור הנביא ירמיהו: "אם לא בריתי יומם ולילה חקוקת שמים הארץ לא שמתמי" (שם לג, כה) – "א"ר אלעזר: אלמלא תורה לא נתקיימו שמים הארץ".

יח. מלאכת המשכן – "זכר למעשה בראשית"

ל"יט "אבות מלאכה" של שבת – נאמרו למשה מסיני (שבת ע, א). חז"ל מגלים לנו את מקור הלימוד – "מלאכת המשכן"! על ידי סמיכות פרשיות שבין השבת לנושא המשכן (שבת מט, ב; רשי"י שם).

הדבר נוגע הן למניין "אבות המלאכה", הן לקביעת שמותיהם, האמורים למצות את תוכנם הייחודי על הגדרותיו הפרטניות, החופף לעבודות המשכן" המקבילות, אותן שהוצרכו לבניינו – "הך דהוי **בmeshen חסיבא** קרי ליה אב" (בבא קמא ב, א).

אחד מטעמיה המפורטים של השבת: "זכר למעשה בראשית"! לטעם זה, נקשרת שמירת השבת המתבטאת מצדנו בביטול מלאכה, אל שביתהו של הקב"ה מלאכת הבריאה – "וביום השבעה שבת וינפש" (שמות לא, יז). אולם היאך מתחבר טעם זה אל "מלאכת המשכן" – אבן היסודות בעיצובה משמרת השבת?

המכנה המשותף בין "אבות המלאכה" שנשתתפו בהקמת המשכן לבין מעשה הבריאה – "מלאכת מחשבת"! "יה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו..." – כך מתאר שלמה במשל החכמה את מעשה שמים וארץ (שם ג, כ). ומנגד, מלאכת המשכן בידי בצלאל בן אוריה בןchor, שעליו מעיד הכתוב: "וימלא אותו רוח א-להים, בחכמה בתבונה ובדעת ובל מלאכה... העשות בכל מלאכת מחשבת (שמות לה, לא-לה).

אין מדובר בקשר השוואתי חיצוני גרידא, כי אם בקשר הדוק יותר, כפי העולה מן הגמ' בברכות (נה, א): "א"ר יהודה אמר רב – יודע היה בצלאל **לצרף** אותיות שנבראו בהן שמים וארץ". לאמור: עשרת המאמרות בהם נברא העולם, עיקבותיהם מוטבעות באדני המשכן, הכר היטב.

כידוע, שונה חומרת עונשו של מחלל יום טוב מזה של מחלל שבת בمزיד ובשוגג. בשבת – מתחייב סקילה בمزיד (כשנעשה בעדים והתראה), וקרבו חטא לתשוגג. יום טוב – מתחייב מלקות בمزיד, ואילו השוגג מחוסר עונשין.

זאת ועוד. בשבת מתחייב (השוגג) חטא על כל מלאכה ומלאה [לענין חיוב סקילה בمزיד – אי אפשר לעשות יותר מסקילה אחת...], ואילו ביו"ט אינו מתחייב כי אם עונש מלקות אחד, למרות שעבר (בمزיד) על כמה וכמה אבות מלאכה. מה סיבת ההבדל?

ע"פ דרכנו לעיל, נקשרת השבת **למעשה שמים וארץ**, אשר נעשה בחכמה התבונה ודעת. לאמור: "מלאכת מחשבת". המעניינה רוב חסיבות **לכל פעליה ופעולה**

הנכרת במלאת הבריאה. כיווץ זה לשבת הנזרת הימנה, רעינית, להתחייב בה על **כל מלאכה** בנפרד.

לעומתה, יום טוב, עניינו: "זכר ליציאת מצרים"! – עת נגאלנו משעבד מצרים ובאנו לכל מנוחה. כאשר השביטה מלאכה באה להורות על מנוחת העבד (השווה פסקה "מה בין שבת למועדות?").

מה מונח למעשה בשורש **"עבד מצרים"**? – החנקת הזמן, הוצאה בטלחה. לא עבודה תכליתית עדמה נגד עינוי של פרעה, אך התעסקות ללא הפוגות לשברון הגוף, "**עבד**" לשמו, בהטיילו עבודה גברים על נשים, ולהפך. אין כל חתרה להפיק תוצאה תועלתייה כלשהי, ממשיא אין כל ערך וחסיבות מלאכה הבודד. על פי זה נוכל להבין היאך **יום טוב** האמור לייצג פן זה, לא מתקיים בו **"חלוקת מלאכות"**.

יום הכיפורים, הקרוב בחומרתו לשבת בהיות זדונו כרת ושגנתו חטא, יש מקום להסתפק, האם מתקיים בו **"חלוקת מלאכות"** לחיבח חטא על כל שגנת מלאכה שהיא (להתחייב "כrichtות" על כל מלאכה) אם לאו?

נראה לפрост זאת על סמך חוקירתנו אחר הטעם. היהות שיום הכיפורים יסודו ב"זכר ליציאת מצרים" כשאר יו"ט, ממשיא ייאמר שאף בפרט ההלכה המשתלשת הימנו יידונו כמותו, להחשב לאו אחד.

[תמצית שיחתו של מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א.ليل ש"ק פר' "ויקהל" תשס"ב, ביהכ"נ רמב"ן, עיר עתיקה].

יט. השבת ו"בן זוגה"

"לכה דודי לקראת כלה, פני שבת נקבלה!" – הבית החוזר מזמן פיווט הנאמר (מושר) ב"קבالت שבת", שנתחבר ע"י ר' שלמה אלקבץ, מהכמי צפת בתקופת ר' יוסף קארו (מחבר ה"שולחן ערוך").

מיهو ה"דוד"? מייהי ה"כלה"? ומיהו... החתן?

לפירוש הרש"ר הירש, אשר ל"דוד", הכוונה **לקב"ה** [השווה: "אשרה נא לידיidi שירת דודי לכרכמו" (ישעיהו ה, א)], **הכלה** – זו **השבת**. והחתנו?... – כניסה ישראל!

המקור לקריאה הנכרת, בהכנותיו של ר' חנינא, המתעטף בטלית ערבית שבת לקראת הלילה, ואומר: "באו ונמצא לקראת שבת המלכה"! (שבת קיט, א). או בנוסח אחר, בתוספת מסויימת: "באו ונמצא לקראת [שבת] **כלה מלכתא**"! (בבא קמא לב, ב).

את הקשר שבין ישראל והשבת מבטא המדרש בבראשית רבה (פ"י א, ט') : "תני רשב"י, אמרה שבת לפני הקב"ה : רבונו של עולם ! לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג. אמר לה הקב"ה : **כנסת ישראל היא בן זוג!**"

[ששת ימות החול מורכבים מג' זוגות. עי סידור הגרא', המסוגם לתחומי בריאה שונים : אור, מים וארץ ("בני אליהו" ד"ה "בואי כלח").

מה טיבו של זיוג זה ? – יש לומר על דרך הפשטות, שהמכנה המשותף בין השבת לישראל – **עלת הקודשה** ! הבדלות מן החולין ! השבת, אין לה שום חיבור טبعי עם ימות החול, מופרשת היא משארימי המעשה, כשם שעם ישראל נבדל מיתר העמים בהיותו **"גוי קדוש"** (עי בפסקה **"קדושת השבת – היבדות מן החולין"**).

וכך נהגים לומר בברכת **"הבדלה"** : "...הבדיל בין קודש לחול ; בין אור לחושך ; בין ישראל לעמים ; בין יום השבעה לששת ימי המעשה..." – ארבע מיני **"הבדלות"** ! הראונה שבחן נשמעת ככותרת : הבדלה **"בין קודש לחול"** ; הבדלה כללית נוספת מתאפיינת לסדרו של הטבע – **"בין אור לחושך"**. האחרונות, הממוקדות יותר, עוסקות בישראל ובשבת...

הקשר שבין ישראל לשבת מתחזק, באמצעות **שמירות השבת**, מנגד מתחזקת היבדותם של ישראל מן העמים. גם באים לידי **"התקדשות"**, שמשמעותה : להתרומות מן החולין ולדבוק בקדושה העליונה, על יסוד האמור : **"את שבתתי תשמרו כי אותן היא... כי אני ה' מקדשכם"** (שמות לא, יג) [עי אנציקלופדיה תלמודית כרך ח, עמ' ע"ג].

מתנתה הייחודית של השבת לעמו ישראל, מבוארת למעשה בכתב ב'פרשת המן', עוד קודם למתן תורה – **"ראו כי ה' נתן לכם השבת"** (שמות טז, בט). וכך אמר בשמות רבה (פ"ה, ט"ו) : **"וימהו נתן לכם ? – לכם נתנה ולא לעכו"ם".** נתבאר ב'שפט אמרת' (בשלח, תרל"ז), שאומות העולם כוללות השפעה דרך כלל ימי המעשה, בהיותם מוקושרים לעולם החומר, עולם הזמן. השבת לעומתם, נאמר בה **"ויקדש אותו"** (בראשית ב, ג), כמעשה **"קידושין"** האוסר על כל העולם כ**"הקדש"**.

לפייך, אין שום יכולת מצד אומות העולם לדבוק בה, בהיותה חסרת התלבשות חיצונית, אך **קדשה צרופה** שרק ישראל מסוגלים לדבוק בקיומה בה. ועודין נדרשת לזה הזדוכות, לפייך לא זכו ישראל בשבת כי אם לאחר יציאת מצרים, משערכו תהליכי של זיכוך הנפש.

לצד הקדשה הצרופה המיוחדת לישראל, תתבאר בפסקה הבאה בחינה נוספת של השבת המתאפיינת ל**"בריאות העולם"**. בחינה הקושרת את השבת גם לאומות

העולם, עד שתופקעו מהם להנטו חלקו של עם ישראל, באופן מוחלט (עיי'ש).

כ. "זכור ושמור – בדיבור אחד..."

"זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח).... "שמור את יום השבת לקדשו" (דברים ה, יב). לבד מן ההוראות המנוגדות המקופלות בהן, המתייחסות לזמן ניטר מתחלפים, עבר ועתיד (עיי' בפסקה "זמן ומקום – שבת ומקדש"), גם תוכנן המשעי המתייחס לשבת, שונה מהותית. "זכור" – מתייחס למצוות ה"עשה" של השבת: קידוש, סעודות שבת ועוד; "שמור" – מתייחס למצוות "לא תעשה" – איסורי מלאכה בשבת (להשמר = המנעوت).

הרד"ק בפירושו לישעיהו (נו, ב) עומד על אבחנה דומה (אך בהדגש שונה). להבנתו, חופפת אזהרת התורה: "שמור את יום השבטי", להדרכת הנביא: "אשרי אנוש יעשה זאת... שמר שבת **מחלו**", שמשמעותו: **המנעות מעשיית מלאכה** – פעולות תיקון מרכזיות הכרחיות, המשתלבת במעט התשובה הכלול, האמור להשפיע על זירוז הגאולה – "כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגנות" (שם, א).

לעומת זאת הוראת "זכור את יום השבת לקדשו" מתמקדת בקדושת השבת, הנבדלת משאר ימים בענייני גוף ונפש. גוף – ע"י מאכל ומשתה וכסות נקייה; נפש – "שתהיה נפשו פנוייה מעסקי העולם ונבדלה מהם ומתעסקת בדברי תורה וחכמה ומtabוננת במעשי הארץ-הא-לי" (כלשון הרד"ק שם).

מרגiliarת יקרה שליקוטניה בגומחות ונשדلت לטלשה כיوات, בכדי לשבצה בכתרה של השבת.

מאמר חז"ל: "זכור ושמור – בדיבור אחד נאמרו", איןו בא אך לצין נתון עובדתי גרידא, אלא כדי להביע רעיון מסוימים. שבת מרכיבת כידוע מוסף נרחב למדי של מיני איסורים ומגבלות המיזוג ע"י הציווי: "שמור" (-לא תעשה) לצד הנחיות מעשיות אחידות הנרמזות בהוראות "זכור" (-עשה).

לו היה הציווי "שמור" מוקדם לחבירו, נוטים היינו לסביר שעיקר עניינה של השבת מתמקד בשלל מיני "לאוין" ואיסורים, מציאות בלתי נוחה כלל, המענייקה לכארה תחושת הסגר וחנק [-לא... לא! ופעם נוספת – לא!...]. ההתחברות נועדה איפוא לשכלה זה את זה, ולהוראות שדווקא **במגבלות** היתירות ("שמור") תשמשה **בסיס** מוצק להגדלת **aichot** של **החלק** המעשי החובי של השבת (-"זכור"), לעורר את תכניתם המינוחדים, ולהעשיר את העונג הרוחני המשתלשל הימנה. לפיכך נתמצנו ייחודי בדיבור אחד..."

معنى הרעיון מצינו ב"גור אריה" (פירוש המהרי"ל לתורה) פר' "ואתחנן (עמ' "

ל"ה), בהתייחסו למאמר חז"ל הנקוב לעיל. "...כי כמה פעמים שהאדם הוא שובת מון המלאכה ולא יהיה ניכר שיש לו שבת. לכך ציותה התורה 'זכור'... לקדשו, שבזה יהיה היום מקודש; ואמנם בזכירה אין זה כלום... דמאי מועיל קדושתו בפה... וייה נוהג מנהג חול בעשיית מלאכה". מAMIL התשלובת הכרחית, בכך להשלים זה את זה, ולקיים בכך את השבת. נמצא שהביטוי "בדבר אחד" המתיחס ל"זיכרון ושמור", מתפרש איפוא **בדבר אחד!** אמר: מכח שנייהם נעשית השבת.

להמחשת הדבר – משחק השחמט! (לדוגמא).

מירב ההנהה הטמונה בו, שאובה דוקא מכללי הברזל הנוקשים המלוים את מסלולי התנועה של הרץ, הפרש, הצריח וכל השאר, לצד יתר חוקי המשחק. האתגר, איפוא, למרות ה"קשיים", להשכיל ולנווט בין המשבצות, לעקוֹף מכשולות, לכبوש ולנצח. וכי עלה על לב לפתח יחס של מאיסות כלפי שעשו זה, על שום מגבלותיו המכמירות? או שמא דוקא הן המגדילות את חינוך ערכו, הן הן המעניקות לשחק חביבות יתרה והנאה מרובה?...

אם באננו לידי כך במישור הגשמי, אזי בתחום הרוחני על אחת כמה וכמה. אין עורך לתשלובת יהודית זו. תחשות העונג המלווה אותנו לאורך השבת, מתעצמת דוקא אל נוכח ריבויים של אותם סייגים. מתפקידנו איפוא להלוך בינוּם ולהפיק בעורתם רוב עונג ושמחה.

כא. השבת, ישראל והאות – הבדיקה המשותפת והיחודית

בפסקתא רבתיה (פסקה נ"ג) מופיעה החלוקה הבאה: "א"ר יודן: 'זכור' נתן לאומות העולם, 'שמורי' נתן לישראל". נתבאר ע"י הרש"ר הירש (שםות כ, ח), היאך ה"זכירה" הרוחנית היינו נכס של כלל האנושות מימים ימייה – זכרון בריאות העולם, לעומת ה"שמירה" המורה על שביתה מלאכה. שמירה מעשית, קניינו הבלעדי של עם ישראל.

על יסוד האבחנה שהוצגה על ידי הרד"ק בפסקה הקודמת, יתכן להציג חלוקה הפוכה –

"שמור", עניינו: המנעوت מעשית מלאכה, כנגד בריאות העולם בששה ימים והשביתה הימנה. בבדיקה המשותפת עקרונית גם לאומות העולם [ע"י הרש"ר הירש לעיל, גבי "זכור"]. שייכות שהופקעה אח"כ במסירתה של השבת לישראל "ישמח משה במתנת חלקו... ולא נתנו ה' אלהינו לגווי הארץ... כי לישראל עמק נתנו באהבה";

"זכור" – בבדיקה אחרת, חיובית, המורה על "קדושה", על "נשמה יתרה"

המtgtלית בשבת, **המיוחדת לישראל**, שאין לגויים כל שייכות אליה. זהה "המתנה הטובה" המצוייה בבית גניזו של הקב"ה – "שבת" שמה, אשר הקב"ה מבקש ליתנה לישראל (שבת י, ב), באופן שאין לגויים כל אחיזה והשתיקות כלפי [מעובד ע"פ שיחת הרב מ. פטרובר שליט"א. קי"ז תשנ"ט].

הטעמים המוכרים של מצות השבת: "זכר למעשה בראשית" ו"זכר ליציאת מצרים", המופיעים בעשרת הדברות, שהוראות המעשית: שביתה מלאכה, מובילים שנייהם **לאמונה בחידוש העולם** (מעשה בראשית וניסי יציאת מצרים) [עי' רמב"ן דברים ה, טו] – יסוד המשותף **לכלל האנושות**, המצווה להאמין בבורא עולם.

הכוורי (מאמר שלישי, פסקה ה') מצורף לזה טעם נוסף. לדבריו, כשם שההתפילה מועילה לטהר את הנפש מן הדברים העוכרים אותה, הנובעים מן הטרדות היומיומיות, דיבורים מגוניםuai אפשר להמנע מלשומעם וכדו', כך השבת מועילה **לבער ולצורף** אותן מוטרות המctrברים במהלך השבוע העוכרים את הנפש – "ע"י התמדה בעבודת ה' במשך יום תמים, נוסף על מנוחת הגוף... ביום זה היא כאילו מתחבאת ומחלימה מחוליה שהיא לה, **וממצוידת בכוחות שידחו מעלה את החוליה הזה לעתיד**" (שם).

להבדיל מקודמי, לפניו טעם **יהודי לישראל**, שאין לו זולתון מזו האומנות חלק בו, המלמדנו אידות ה"ברית" המיוחדת הנקשרת בין ישראל לקב"ה באמצעות השבת – "...לעשות את השבת לדורותם ברית עולם" (שםות לא, טז) – עדות על בחרתו של עם ישראל – **"כǐ אֹתָהּ הִיא בֵּינִי וּבֵינְכֶם לְדוֹרוֹתֵיכֶם"** (שם, יג).

אותה "מתנה טובה" הקרויה "שבת" השמורה עבור ישראל, מתבקש משה להודיעם את פרטי נתינתה, שנאמר: **"לדעת כי אני ה' מקדשכם"** (שםות לא, יג) [שבת י, ב]. דהיינו להודיעם שהקב"ה רוצה לקדשם, כדי לעורר אהבתם (עי' רש"י שם). ואם נשאל מה צריך יש להודיע מיהו נתנו המצווה, סוף סוף זהו **"מלטה דעתך לאגלוויי"**: הינו דבר העשי להtagלות ולהתברר במתן תורה? **משיבה הגמ'** (שם): **"מתן שכחה לא עביד לגלוויי"**.

ויש לתמוה על תשובה זו, שהרי מתן שכחה של השבת ידוע ומוגוון [כמפורט בשבת (קית, א ושם)]: **"נותני לו נחלה بلا מצרים"**; **"ניתול משעבוד מלכויות"**; **"נותני לו משאלות ליבו"**, **כנדרש מפסוקים (עי"ש)**??

עוד, מדוע הוצרכה הגמ' להשען על הפסוק הנ"ל כמקור אפשרי ל"הodule" הנדונה, שהלא מקור ברור ומפורש יותר לפניו: **"ראו כי ה' נתן לכם את השבת"** (שםות טז, כת)?

ע"פ חלוקה שבין ישראל לאומות העולם שנטבאהה לעיל, יש להפריד בין שתי

הבחינות של השבת. זו המשותפת (זמנית) לכל באי עולם מצד היות מורה על "חידוש העולם". היות שענינה (פרטי הנטינה וScarba) עתיד להתגלות – אין צורך לזה ב"הודעה" מיוחדת. [סופה של דבר, עומדת היא להשלל מן הגויים ולהמסר לחלקו של ישראל]. לעומת זאת, הבדיקה ה"מקודשת" המוענקת לישראל – "אות היא ביני וביניכם" (שם לא, יג), שאין לאומות העולם שום אחיזה בה, מראשית ועד אחרית. כך נא הוכרכה הودעה מוקדמת, כזו המורה על תוכנה – "לדעת כי אני הי מקדשכם" – עם ישראל מתقدس ומתبدل מן העמים ע"י קדושת השבת – בבדיקה מוצנעת, שמן הרואין להודעה למקבל המתנה, לצד שכחה הגנו, להיות שאינם עשויים להתגלות עצמם. ומשתברר ה"קדשה", תגבר האהבה ותתხדק ה"ברית"...

[מתווודעים אנו איפוא לשני מיני "קדושים" – "קדושת השבת" ו"קדושת ישראל". קיימות ביניהן התאמה טبيعית, כدلעיל. אך פעמים שעומדות הן לבחן, זו כנגד זו, כבמצב של "פיקוח נפש" הדוחה שבת [ע"י יומה פה, ב ע"פ דרישת חז"ל לפסוק: 'אך את שבתתני תשמרו' (שמות לא, יג)]. ע"פ דיויקו של "אור החיים" הקדוש (שם) מנומקת הכרעה זו בסיוםו של הפסוק: 'לדעת =בזה אתה יודע) כי אני הי מקדשכם' (שם). כאמור: "קדושת נפש ישראל גדולה מקדושת השבת... ודבר פשוט הוא שהקטן הוא הנדרה מפני הגדל..."].

עד כמה מאלו פירושו של רשי"י עה"ת (שם), הנוקט שהידיעה (נגזר מ"לדעת") העולה מצות השבת – "כי אני הי מקדשכם", אינה מוסבת כלפי ישראל, כי אם כלפי אומות העולם! לדעת את מעלתם של ישראל – בבדיקה ה"קדשה" הדבקה בהם מקור הקדש, כאשר השבת הינה אחת מגילויה. גם אם הגוי נעדר הבנה כלפי תוכנה ועצם קדושתה, מסתבר שעודנו מסוגל לזהות את הפן החיצוני של השבת, המפרשת וմבדילה (=מקדשת) את שומריה, מאותם שלא נצטוו בה.

צווין שהבדיקה המשותפת לישראל והאומות אצל השבת, מצטמצמת לתחום הרעיון בלבד. מעשית מקובלנו: "עכו"ם (גוי) שבת – חייב מיתה" (סנהדרין נה, ב), דהיינו ש"עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה", שנאמר: "תורה צוה לנו משה, מורשה..." (דברים לג, ז) – "לנו מורשה ולא להם" (סנהדרין נט, א), כך השבת הטמונה בבית גניו של הקב"ה ניתנה למשה מתנה, ליתנה לעדת מי מנה, עד שאין לבני עמיין חלק בה כלל וכלל. ע"י מהרש"א (סנהדרין שם) דהתורה קרואה "מאורסה" לכל קהילות יעקב, והשבת נטפסת כ"כללה הנכנסת לחופה". לפיכך, גוי העוסק בתורה – כבועל ארוסת ישראל, ובשמירתו את השבת – הריחו כבא על כלת ישראל שנכנסה לחופה...

אין זו גישתו של הרמב"ם, הנוקט שנייה ששבת אמונה חייב מיתה, אם "עשה

לעצמם" באחד מימות החול או אפילו בשבת עצמה, על דרך "דעת חדשה" שיצר לעצמו (רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט). מאידך גיסא: "בן נח שרצה לעשות מצווה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר – אין מונעים אותו לעשותה כהלכה" (שם ה"י). היינו: "**כמי שאינו מצווה ועובד**", כבואר הרדב"ז (שם). כי"ב לשמרות שבת.

אלאermen המהרש"א דלעיל ממשמע, שנאסר על הנכרי לקיים את מצוות השבת בכלל גווני. [ועי' בה"ל סי' ש"ז (ד"ה אינו יהודי גמור"), המתאר מצב ביןיהם של "גר תושב", הנמצא בראשיתו של תהליך גיור, המקובל על עצמו מצוות נוספות מעבר לשבע מצוות (שמחייב בהן כל בן נח), ושבת בכללו – "בודאי יכול לקייםם ומחוויב לקייםם" (שם). היינו כשיתר הרמב"ם דלעיל].

כב. ישראל האומות והמקדש

בין קוי הדמיון המשותפים לשבת ולמקדש (עי"ל בפסקה "זמן ומקום – שבת ומקדש") מופיעה גם בחינה משולבת זו, יהודית ומשותפת, שכמותה מצינו בשניהם. אך בנויגוד לזיקה המופשטת של הנכרי עם השבת כפי שהוצגה בפסקה הקודמת, אזי במקדש משתקף הקשר גם **במשמעותו המעשי**.

רשי הוא להתפלל דרך הבית הגדול והקדוש, להביא קרבנותיו, להעלות נדר ונדהה, אף להכנס בתחוםו של הר המוריה... ובאחרית הימים, על יסוד נבואת בן אמוץ: "...עלותיהם וזכוחיהם לרצון על מזבחיו, כי בית **בית תפלה** יקרה לכל העמים" (ישעיהו נו, ז) – האמנס! וכי בית המקדש מאבד את צביונו היהודי, היישראלי?! או שמא מלכתחילה נושא הוא גוון כלל עולמי שורשי, מוצחר?

חלילה, חלילה! הוראת: "וועשו לי מקדש ושבנתי בתוכם" (שמות כה, ח) מתפרש בספרי דרוש: 'בתוכו' לא נאמר, אלא 'בתוכם'. שימושו: בתוך כל אחד ואחד מיישראל כמידת ההתקדשות וההכנה [עי' "תורה שלמה" לרב מ.מ. כשר (שם הע' פ"ז)]. ואין תכלית זו משתנית מזו אוהל מועד שבמדבר, דרך משכן שילה ועד לבית עולמים – "ויהתפללו אליך דרך ארץ אשר נתת לאבותם, העיר אשר בחרת והבית אשר בניתי לשם" (מלכים א' ח, מה). כאמור: מרכז לעבודת ה' ולהשראת שכינה בישראל (כיחס גומלי).

אין ספק איפוא מהי תכילת הקמתו. אמן גם את תפילת הנכרי שומע הקב"ה. אך לא הרי **פנינו לבני עמו** למילוי צרכיו, ולמחילת חטאיו **ע"פ דרכיו**, כהרי התיאחותו לנכרי על דרך הקירוב, ולפרוסוםשמו יתברך על ביתו, בקרוב עמים רבים [עי' רלב"ג שם, מא]. ודאי לא במשמעות של "השראת קדשה" כתגובה לפועלות "התקדשות" כלשהו, כביכול, מצד הנכרי.

קרבנו של הנכרי – עולה, לנדר ונדבה,(Cl)יל לה', כדורון למלך. אין לו כל שייכות לקרבן הבא לכפרה, הנاقل ע"י הכהנים או הבעלים (ע"י רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ב); ואשר לנדריו ונדבותיו – "אין מקבלין מן הנכרי... לחזק את בדק הבית או בדק ירושלים, שנאמר: לא לכם ולנו לבנות בית לא-להינו" (עוזרא ד, ג), אלא כפי שיראה לבית דין [רמב"ם הל' ערכין פ"א הי"א-י"ב]; כניסה של הנכרי להר הבית מוגבלת עד החיל שמחוץ לחומות העזרה, כדי "טמא מת" המשולח מחוץ למחלנה שכינה, להבדיל מישראל (טההור) שרשאי להכנס לצורכי הקרבן אף לעוזרת כהנים (משי קלים פ"א מ"ח). שלא לדבר על עבודות הקרבנות עצמה, המסורה לכהנים עם קדשו, והזור הקרבן (אפיקלו מישראל) – דיןו מיתה... לאמור: רב הנבדל על ה"מושטף", הון מן ההיבט המעשית. אך בעיקר מן ההיבט המהותי...

לשאלתנו אודות נבואת: "כי ביתי בית תפלה יקרה לכל העמים" (ישעיהו שם), לדעת רוב המפרשים מתייחסת היא לגורים העתידיים להצטרף לעדת ישראל, בהכירים את Dat האמת. או אפשר באופן אחר, על דרך מרכזיותו של בית ה' באחרית הימים, עת ינhero אליו גויים רבים ללימוד מתרתו של מקום – "כי מציון תצא תורה..." (ישעיהו ב, ג), ולהתדיין לפני מלך המשיח הקבוע מושבו בעיר הקודש. מ"מ אין הגויים ממשחרי המקדש מצווים להתגיר...

וכי מלחמת ההכרה העולמית במלכותו יתברך, בעמו הנבחר ובמשיחו, יפקע מעמדו של המקדש וזיקתו הייחודית לבני בניו של יעקב! – גם במסגרת התארגנותם המהונית נאמר: "ואמרו לו ונעה אל הר ה', אל בית אלהי יעקב" (שם). משמע: הכל מודים שאין יהודו ותכליתו של הבית הגדול והקדוש, הקורי על שם השלישי באבות, בטלים עולמיים.

"...לא כאברהם שכותב בו: 'הר', שנאמר: 'יבחר ה' יראה' (בראשית כב, יד), ולא כיצחק שכותב בו: 'שדה', שנאמר: 'ויצא יצחק לשוח בשדה' (שם כד, סג), אלא כייעקב שקראו 'בית' שנאמר: 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל' (שם כ"ח, י"ט)" [פסחים פח, א]. כל אחד מן האבות מכנה את מקום תפילתו – מקום מקדש העתיד, ע"פ דרכו. ומה נתיחדו כינויים אלה זה מזה?

מטעים בזה מופיע הרב ח.ג. הדרי שליט"א – 'הר' מצביע על מימד הגובה; 'שדה' מורה על השטח, המרחב; 'הבית' מרכז את מכלול המימדים: גובה, אורך ורוחב (שטח). אמנם מידותיו של הבית מוגבלות ביחס לאופקי הרחבים של השדה וההר, אלא שבכך נתייחד יעקב בחתמקדו בבניין ביתו, בית ישראל, וחיזוקו הפנימי, על חשבון דרך הפעלת האמונה למרחוקים, נתיב ההצלויות של אבותיו, אברהם "אב המונ גויים", יצחק הדורך בעקבותיו. לא בכדי זוכה

איפוא יעקב שתהא "מטתו שלמה", שלא ימצא פסול בזרעו, להבדיל מן הפסולת הנדחת מבית הוריו וזקנוו, שעיר וחותנו...

ולימים, דוקא יעקב חסיד הגישה המתבדרת, המתבצר בתחומו, "ביתו" איתן ונכון לשמש אבן שוואבת לכל מבקש כי מבני ברית ומשאים בני ברית. מבין כתליו של הבית הגדול והקדוש, הניצב במרומי הר המוריה, לב ארץ נחלתו, מורשה לבניו אחורי מאת אדון כל – יוצאת הורה לכל נדיבי העמים הנאספים אל "בית א-לוהי יעקב", לנחותם בדרך ילכו בה.

וראווי להציג בזה פו נוסף. באחרית הימים, עתידה הממלכה המפולגת מימות בית ראשון, "עץ יהודה" ו"עץ יוסף", להתאחד תחת נשיאותו של מלך המשיח ליבית זוד, כחזונו של יהוזיאל בן בוזי הכהן (שם, ל"ז). בעת רצון שכזו, ייעודים נוספים אמרוים לבוא לידי הgesma, בכללם: "וונתני את מקדשי בתוכם לעולם; והיה משכני עליהם..." (שם, כו-כז) ויש לתת את הדעת – מה טיבו של כפל מושגים זה?

המלבי"ם (שם) נוטה להבחין בין קדושת המקדש הבאה מכוחו של עוז א-לוהי המוצמצם שכינתו ביןות לכרובים (=מקדש), לבין קדושה המושפעת מכוחם של ישראל על דרך "אטערותא דلتתא" (=הטעורות שלמטה), להעשות עצמן מרכבה לשכינה (=משכון). אך לעתיד לבוא יכירו הגויים במעלו של עם ישראל בהבינים "כִּי אַנְּיָה מִקְדֵּשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל – בְּהִוָּת מִקְדְּשֵׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם" (שם, כ"ח). המקדש – כמייצג של עם הקודש, העם הנבחר!

שאלנו אוזות ייחודה של המקדש עבור ישראל, "הנפגע" במידה ידועה, מшибואו לשחר לפתחו בני נכר, לעשותו "בית תפילה" לכל שוכני הארץ. כיצד ובמה תנתנו איפוא "קדושת ישראל" לפני DIDNU, עצמנו?

- אלא שמנבואת יהוזיאל עולה, שבמקביל להשפעתו המתרחבת של בית המקדש, מתעצמת קדושתו של כל יחיד וייחיד מישראל, מידת הכנסתו האישית. אשר לנכודה הפנימית העתידה להטעור ולהתלבות, אין לגוי כל השגה והבנה אוזותיה. זהו "משכנו" הבלעדי של הייחיד מישראל, שאין לורים כל חלק ואחיזה בו. "מרכבה לשכינה" המתעללה אף מעבר לקדושת הארון והמקדש...

נמצא שצד התקרבותם של בני נכר למלאם, דרך העיר הבניה לתלפיות, מתאפשר הקשר ומתחזקת הדבקות בין זרע ישראל לאביהם שבשמים. כך שהפער הייחודי שבין בניו בחונו לשאר יצורי עולם, נשמר בקביעות.

כג. השבת – מעוררת אמונה בקרב העמים

באחרית הימים שבה ומתחדשת זיקתם של האומות. גם אל השבת. "ויהי מדי

חדש בחומו ומיד שבת בשבתו יבוא כלبشر להשתחוות לפני... – בשורתו של הנביה ישעיהו (ס"ו, כג). והיכן? – במקדש! האם נוכל להעלות על הדעת תמונה המקפת את כלל גווי הארץ מכל רחבי העולם, הנוחרים בהמוניים אל עבר ההר, אחת לשבעה ימים, בהתמדה?! – אין זה מסתבר. לפיכך מבאר המלבי"ם: "שבכל חודש ובכל שבת יבואו אנשים חדשים מן עכו"ם אשר ישתחוו לפני, **לקבל האמונה האמיתית ולהשליך את עצビיהם**" (שם).

לא מן הנמנעות הוא, שנוכל אפוא לחזות בשירות (ענק) העושות דרכו אל העיר המקודשת, שבת בשבת, **בחבורות מתחפות**, לפקוד את היכל ה'...

ומדוע דווקא בשבת? – בחינת ה"מלכות" מתגלית **שבת** – "ישמחו במלכותך שומר שבת"! את הפסוק: "שבו איש תחתיו... ביום השביעי" (שמות טז, בט) דורש הזוהר: תחת עול מלכות שמיים. זו אכן מתגלית בשבת בכל מקום, אלא שיעיקר גילוייה ב"מקדש מלך עיר מלוכה" (עי' בפסקה "וביום שמחתכם – דרך רמז וכייסוי..."), כאשר אל המקום הרואין ובזמן המסוגל, יימשו כל יצורי עולמים בעתיד, לבטא את הכנעתם בפני מלכי המלכים.

[תכלית דומה שכמותה מצינו בנבואה זכריה, אודות משפטות הארץ מן הגויים, העולים ירושלים לחוג את חג הסוכות, המשקף את ההשגהה הא-لوוהית – צל האמונה! "ויהי אשר לא יעלה... להשתחוות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הנשם" (שם יד, ז) – לא זכה להשגהה הישירה, המקופלת בירידת מטר שמיים בארץ ישראל].

לא ב כדי מתעוררת זיקתם הרדומה של האומות לעת כזאת. נקודת **ההשתגיימות** שלහן אל השבת הינה מצד בריאות העולם בששת ימי המעשה, והשביתה מלאכת הבריאה בשבת. והנה בבסיס המהפק הרוחני – "יכי הנני בורא שמיים חדשים וארץ חדשה..." (ישעיהו סה, ז). כאמור: התמורות האקלימיות שפקדו את העולם בעקבות המבול [יתכן בכך לשמר את זכרון קלקל המין האנושי כגורם הרתעה, בל ישוב לשנות באյולתו], עתידות לשנות מגמה באחרית הימים, כאשר העולם ישוב מהלכו התקין כפי שהתנהל קודם המבול (עי' ספרנו בראשית ה, כד) – מעין **בריאת שמיים וארץ מחדש**! רקע שקוף להתעוררויות הגויות חובקת העולם, להכיר במלכות שמיים על המשטמע הימנה, המתעלת עצמה אל המקדש... ושבת!...

ראש חדש הנקבע בסמוך למולד הלבנה – עדות מתמדת להתחדשות מעשה הבריאה. אכן העוקב אחר מהלך הלבנה בכל אחד מימי החודש, ומיקומה המשתנה על פני חוף הركיע, מתחזקת אצל תודעת "החדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" (מתוך ברכת "יוצר המאורות", בתפילה שחרית).

נארש לתפילה הנאמרת ב"קידוש לבנה" – "ויהי רצון... למלאות פגימת הלבנה... ויהי אור הלבנה כאור החמה..." אין הכוונה לדעת הגרש"ז או ערבאץ זכייל לתמורה בסזרי הטבע של העולם הזה כפשטתו, אך ל"עולם התקינו", שלעתיד לבוא; שאמ לא כן עשוי שינוי שכזה לגרום לביטול המועדות הנתלים במולד הלבנה (הארתו של מויר הגראי נבנצל שליט'יא).

ممילא חברתו של ראש החודש אל השבת (במקום המקדש), כגורם המעורר להכרה בבורא עולם ובמלכותו, מובנת למדוי.

העולם צועד איפוא לקראת יудו הנכسط, כחzon הנביא זכריה: "ויהיה כי מלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה כי אחד ושמו אחד" (יד, ט).

כד. השתדלות ובטחו

אחדת מן המגמות החינוכיות העולות ממצוות ה"מנוחה" בשבת – אדם אינו אדון על פרנסתו, על רוחיו, הכל מأت אדון עולם. שאלא ציווה נ משך היה האדם בעבודתו עוד ועוד מבלי הפוגה, מתוך ריצה עיורת בעבר ריבוי ממון. ותלמוד תורה מה יהיה? מחייבתו למשפחה? חינוך הילדים? וכיוצא בזה.

עצירת שטף החיים, קטיעת מרוצתם עם כניסה השבת [ע"פ הוראת חז"ל, יש לפרש ממלאה זמן המנוחה ואילך (שו"ע או"ח סי' רנ"א ס"א)], מאפשרת את פנוי הזמן הרואוי, אחת בשבוע לכל הפחות, למילוי צרכיו הרוחניים, האישיים והמשפחתיים של האדם בישראל.

ופרنسה מה תהא עליה? – אל דאגה! שלא הכל מأت ה'. גם המלאכה הנעשית בששת ימי המעשה – מקור הפרנסה (כביכול), אינה כי אם "השתדלות" שנצטווה עליה האדם משחר הבריאה (לאחר החטא) – "בזעת אפיק תאכל לחם" (בראשית ג, יט), ואילו התוצאה אינה תלואה בהשתדלותו כלל ועיקר, אך ברצון שמים. מי ש אמר: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך" (שמות כ, ט), הוא ש אמר: "ויום השבעה שבת... לא תעשה כל מלאכה..." (שם, י). הפה שהורה לעבד הוא שהורה לשבות, ואין זה אלא זה. ו"לעולם אל יחסנו"...

ומכוחה של השביתה מלאכה יבוא להרהר אחר תכילת מעשייו בימות החול, בל ישקיע ראשו ורונו ביגעה אין קץ להרבות טرزוטיו, תוך נטיה להתעלומות ממסבב הסיבות, זמן הפרנסה.

נמצא שצד ה"השתדלות", מתחנן האדם להבין: "השלך על כי יhabך והוא יכלכלך" (תהילים נה, כג). לא רק בעקבות הוראה מפורשת, בגזרת עליון לשבות אחת בשבוע, באחריתו, כי אם גם דרך ארגון פרנסתו במהלך השבוע. במצבה האיזון הנאות שבין העיסוקಚורכי מחייתו, לבין הקדשת עיתותיו לTORAH

ומצוות. להצטמצם במלאה פשוטה, המועילה לסייע צרכיו, שאינה טורצת יתר על המידה, ובזה גם יקנה לעצמו את "מידת הבטחון" האמיתית (עי' חיבורו של ר' אברהם בן הרמב"ם, "המספיק לעובדי ה'" עמי פ"ג-פ"ד).

לגיבוש תפיסת עולם שכזו מחייבת ירידת המן. ההורה הא-לוהית מחייבת ליקוט מדגן השמים דבר يوم بيומו, ומשבאים אח"כ לבחון את הנסיבות הנלקטות, מסתבר: "ולא העדיף המרבה והמעמיד לא החסיר" (שמות ט"ז, י"ח). כל אחד קיבל את אוכלו במידה אחידה וקצובה – "עומר לגולגולת". היינו: כפי הצורך, ולא כמידת ההשקעה שבעובדת (עי' "שיחות מוסרי" לגר"ח שמואלביץ, מאמר י"ז).

עד כמה מאלף איפוא הקשר הבא. "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו..." (בראשית ב, ג) – במה משתקפת "ברכתה" של השבת ו"קדושתה" מАЗ ירצה לעולם? – "ברכו מן וקדשו מן" (מכילתא פר' יתרו). נתבאר ברשי"י (בראשית שם): "ברכו מן – שכליימי השבעה ירד להם עומר לגולגולת, ובשיישי לחם משנה; וקדשו מן – שלא ירד כלל בשבת".

הא לך יצירת זיקה מיוחדת בין השבת לבין המן, בהיות שניהם בעלי מסר חינוכי משותף, הן להשרשת מידת הבטחון כմבוואר, הן כדי לתהות כלל על מקור הפרנסה בעולם.

לאמור, כשם שהשבת מעמידה את ההשתדלות הנעשית בששת ימי המעשה באורה האמיתית, לאלפנו אודות צור מחייבתו של השפע העולמי שאיננו מושפע כלל מהשקיית האדם ועמלו, כך "לחם שמים" שמקורו נראה בעיליל, מגלה ומורה על "תבאות הארץ" הנזרעת בידים, שאינה נסמכת על כוחו של האדם ותבונתו, אך על "ברכת שמים". "הוזן את העולם כולה בטובו... הוא נותן לחם לכלبشر..." (מתוך "ברכת המזון") – זהו סוד הצלחתה...

מצוית אחרת קמעא, הנזכרת להשלמת התמונה, ראוי שנעקוב אחר תפיסתו הרחבה של הספורנו, המתבססת בכמה מקומות.

בהתאם לשיטתו החדה והברורה, אזי בהתייחסו ל"עסק חי שעה", קרי: עסק ה"השתדלות", הריהו מכנה אותה: "עבדות עבד", הנדרשת אמנים לקיומו של האדם, אך משתיכת ל"עולם שאינו שלו..." (עי' בפירושו לשם כ, ח). השקעה יתרה ב"השתדלות הקניינים הנפשדים" כלשונו, אך גורמת מכואבים וצער, הטורדים אותו מלעסוק בקניית ה"שלמות הנצח", שהיא תכלית "עבדות" של האדם מישראל (עי' בפירושו לקהלת ב, כג).

מערכת זו של עבודה ומנוחה מאפשרת עיי התנהלות נבונה, למצוא את המינון ההולם את ימי המעשה עד גבול "המספיק ההכרחי". בחינת: "ששת ימים

תעבד ועשה **כל מלאכתך**, בכדי לזכות ביום השבעי לבחינות: "שבת לה' אלהיך" (שמות שם) – הינו: שנוכל להקדישו לתלמוד תורה ולעונג רוחני.

התארגנות בסיסית ומחושבת מראש, אף תועיל להשתתת דעת מוחלטת מעסקי החולין ולפינונו של מחשבות טורדות, כהכרה נחוצה לעבודתנו הרוחנית ביום השבעי. הינו: "זכור את יום השבת" בשאר ימות השבוע, על מנת שנוכל "לקדשו" – שבת (ספרנו שמות שם).

נמצא שעינו של הספרנו בערך ה"השתדלות", אינו בא אך לחנד אותנו להגדרה במשמעות הרואה. היכולת לsegel מבט אמיתי כלפי ה"השתדלות" המתבקשת ביום חול [צד ההתקזחות ב"מידת הבתרון"], מהויה למעשה **פעולת הבנה** מקדימה, הסוללת את הדרך אל **הקומה הבאה**, המוצאת את ביטוייה בעוצמה המוענקת לתוכnia הרוחנית של השבת (לה' אלהיך). נדבר איתנו ויציב בبنינו של האדם, בחרירתו ל"קנויות השלמות הנצחיה".

כח. השבת וארץ ישראל

"שבת" ו"מקדש" – מייצגייהם של קדושת הזמן וקדושת המקום. על הקשר שביניהם נתעכבנו בפסקה "זמן ומקום – שבת ומקדש" דלעיל. קשר המבואר אל נכוון את התלות שבין חילול שבת לחורבן המקדש, ולהפוך, שמירת שבת המוביילה לכינויו. בהמשך מתואר שכרו המופלג של "המענג את השבת" – "נותני לו נחלה לא מצרים", חסרת הגבולות... מפגש מעניין של תחומיים נפרדים ("זמן" ו"מקום") בעולם האינסופי, על רקע המציאות ושכירה (עי"ש).

אלא שאין מדובר בנחלה סתמית כלשהי, נרחבת ככל שתהא, זהה – ארץ ישראל!

היכן המקור לזה? – "וקראת לשבת ענג... אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתיך ארץ והאכלתיך נחלה יעקב אביך" (ישעיהו נח, יג-יד). והוא אומר: בשכר שמירת השבת (וישאר מצוות) משליט אותנו הקב"ה על ארץ ישראל ה"גבולה מכל הארץות" – "במתי ארץ..." [עי' רד"ק שם]. נתון שאינו מציבע על גובה פיסי, שהלא הררי אל מעתרים ארץ ומלאה להחשב "גגו של עולם", ואילו ארץ ישראל אינה מתקרבת כלל לשיאים שכאה. אך **לפסגה רוחנית** מתכוון הכתוב בדימויו, כבאור חז"ל.

לא רק "גובה" רוחני (=במתי ארץ), גם "רווח"..." נחלה ללא מצרים" (=נחלת יעקב) הפורצת לכל רוח (יופרצת" וכיו'). "גובה" ו"רווח" – מושגים מושאלים. לאמתתו של דבר, מתקשים אנו להגדיר את מהותו של נדוננו. ודוקא משום כך התחשוה שמדובר בערך נכבד עד מאוד.

אכן, על רקע יקרותם של ערכיהם אלו: "שבת" ו"ארץ ישראל" נתעורר לשאל היאך נוכל להתמודד עמם – לסתוגם אל תוכנו? שהלא כלי האדם המזומצים בהיותם משועבדים למוגבלות הזמן והמקום, אין ביכולם להכיל עצמה אדירה, פורצת גבולות שכזו?

משיב על כך מו"ר ח.ג. הדרי שליט"א: ע"י "נשמה יתרה"! – כלשון חז"ל ב gami': "ನسمָה יִתְרָה נוֹתֵן הַקְבִּיחָה בְּאָדָם עֶרֶב שְׁבָת, וְלֹמֶזֶאי שְׁבָת נוֹטֵלֵין אֹתָה מִמְנָו, שנאמר: "שבת וַיַּנְפֵשׁ" (ביצה טז, א). הַזְכִּיה בְּ"נֶשֶׁמָה הַיִתְרָה" תְבוֹא מִכֶּח "חֲחָרוֹת וְהַמְנוֹחָה שְׁהָאָדָם שׁוֹלֵט עַל הַמְעֻשִׁים לְבַטְלָם בְּעַבְרוֹ יִתְבָּרֵךְ" ("שְׁפָת אֶמֶת" וַיַּשְׁלַח, תרמ"ד). הַיְינו: בַיטּוֹל מְلָאָכָה בַיּוֹם הַשְׁבִיעִי. יתרונה של נשמה מיווחדת זו המונתקת לאדם עם כניסה השבת, על פני נשמת החולין המלאה אותו משך ימות השבוע, בהיותה בלתי משועבדת למוגבלות של מקום וזמן. מסגולתה איפוא לפזר מחסומים שכאה, ולאפשר חדייה אל עולמות רוחניים נשגבים.

כשם שהדברים אמרים כלפי מייצגת ה"זמן" – השבת, כך ביחס למייצגת ה"מקום" – ארץ ישראל. מבואר ב"זוהר" על הפסוק: "נָתַן נֶשֶׁמָה לְעַם עַלְיהָ וּרְוחַ לְהַולְכִים בָה" (ישעיהו מב, ה) – "המִתְהַלְכִים בָאָרֶץ הַגְּשִׁמִי – אֵין לָהֶם רָק רָוח. וְאוֹתָן שְׁהָם עַלְיהָ וּשׁוֹלְטִים עַל הָאָרֶץ – לָהֶם יְשַׁשְׁנָמָה" (ע"י "שְׁפָת אֶמֶת", שם). יושב ארץ ישראל **"הַשׁוֹלֵט עַל הָאָרֶץ"**, שאינו משתעבד לטבע הקרקע, ומנתק עצמו מעבדות השדה בשנה השביעית, הריהו כבן חורין הזוכה לנשמה יתרה" – **"נָתַן נֶשֶׁמָה לְעַם עַלְיהָ"**... (ע"י ספרו של מו"ר "שבת ומועד בשביעית" עמ' 97-98).

קשה זה לעמוד נגד עניינו של הראייה זצ"ל, המנסה לפתורו בדרך מקורית, ע"י קישורן של שני מאמרי חז"ל העוסקים בזכיותו הכפולת של "המענג את השבת". כאשר ע"פ האחד "נותני לו נחלה بلا מצרים", וע"פ השני "נותני לו משלאות לבו" (שבת קיט, א). וכך נתבאר בסידורו "עלות ראייה" (ח"ב עמי קל"ח): "אמנם מה שהוא بلا גבול אי אפשר כלל שהאדם הגברי ישtopic ויתאوه לזה מצד טبعו, אך בתור מתנה 'נותנית לו' משלאות ליבו, שלו יshaל דברים יקרים ונכבדים, שהם 'נחלה بلا מצרים' [שזהו עיקר השכר], ונעשה ראוי לקבל המתנה של נחלה بلا מצרים" – והוא אומר: עונג שבת מזכה ב"כלים" נאותים לקליטת המתנה הנשגבת, הנעלית והנכבדה – **ארץ ישראל!**

ואפשר שאותם "כלים" – היא היא ה"נשמה יתרה" האמורה לעיל....

האם ניתן להצביע על קשר מסוים בין "שבת" ל"ארץ ישראל". על מנת שנשכל קמעא ונבין פשר היחס שבין קיום המצוה לשכרה? סברתי להבהיר זאת על יסוד אבחנה שמשמעותה מפי מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א.

הנביא ישעיהו (נ"ח) בתוכחתו, מזלזל בהטעקות מצדיו החיצוניים של הANTS – "הלא כאגמון ראשו, וشك ואפר יציע" (שם, ח), כל שאינה מלאוה במחפה התנהגותי בתחום שמירת התורה והמצוות. שינוי מהפכני זה אם יתרחש – "או יבקע בשחר אורך" (שם, ח)... "או מתענג על ה'" (שם, יד).

שני נושאים מופיעים בהמשכה של התוכחה. האחד עוסק לצורך לחודל מנגישת העניינים, ובגהרת צדקה וחסד כלפים, והאחר מכיל פרטיהם הקשורים בשמירת השבת. בפשטות, דוגמאות מייצגות, הלקוחות מן התחום ש"בין אדם לחברו" ומזה ש"בין אדם למקום". אך לדעת מורי שליט"א, המסר שונה. תנועתו של אדם לאורך ציר חייו מתרחשת בין שני כתבים: השתדלות ובטחון.

הקובט האחד, הדרכה שתוכנה: "הלא פרט לרעב לחמן, ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערם וכסיתו...." (שם, ז) – הנגעה של גמilot Chedah וצדקה, המשתייכת לתחום השתדלות. מובהת אמונה לאוטם אומללים שהקב"ה יdag לספק לכל בריה ובריה כדי מחסורה, ועם כל זה לחלקו נופל הנטיון לטrhoה בפרנסתם ולסייע בשיקומם, היינו: השתדלות מעשית בעבור הנזקקים (הנזקפת לזכויותיו הרוחניות של המשתדל). אלה הם סדרי הבריאה, כפי שטבע יוצר האדם בועלמו.

במקביל, הקובל האخر, שמירת שבת על פרטיה הייחודיים: "...מצוא חפץ בדבר דבר" (שם, יג) – המנוות מעסקי חולין המשתייכים לתחום המחשבה, הדיבור והמעשה, שאינם כרוכים בהכרח בעשיית מלאכה בידים [אף שההרהור מותר מן הדין, יש בזה גם מצד "עונג שבת"]. על האדם להנץ עצמו לראות בכל שבת **כאלן כל מלאכתו עשויה ואין חסר דבר** (עי' שו"ע או"ח סי' ש"ח סי' ט"ח).

הוועה אומר: התחזקות במידת הבטחון!

השכר שזוכים לו בעקבות ההקפדה על שני הערכים הללו – **ירושת ארץ ישראל!** – "...והרכבתיך על במתך ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך"..." (שם, יד).

שאלנו אודות הקשר בין המצווה לשכלה. דומני שככל הוויתה של ארץ ישראל, עניינה תנואה בין שני הכתבים האמורים – השתדלות ובטחון. התנהלות טبيعית – חרישה, זריעה, קצירה וכיו"ב מחד גיסא, ומайдך גיסא, גורל ארץ ישראל **יוושביה מופקד בידי שמיים** – "ארץ אשר هي א-להיך דרש אתה, תמיד עיני ה' א-להיך בה..." (דברים יא, יב). כאמור: השגחה פרטית ועין פקודה באופן מתמיד.

משמעותם של דברים: אין התוצאה מותנית כלל בהשתדלות, אך ברצון שמים. יש להאמין בזה, להחזק במידת הבטחון שהכל מאת ה' לטוב ולмотב, ולאור זאת למצוא את המינוי הנכון למידת ההשכלה הנוצרת במישוריהם הקיומיים השונים

(כלכלה, רפואי, הגנה עצמית ועוד), הנובעת מגוירות "בזעת אפיק תאכל לחם" (בראשית ג, יט), לצד בטחונו המלא ב"עוזר מעם ה' עשה שמים וארץ" (תהלים קכא, ב).

כאמור, הצד השווה לשבת ולאرض ישראל – מבחנה של "מידת הבטחון". כאשר הצלחה במתבחן האחד – "שמירת השבת", גוררת עמה התמודדות נוספת קשה הימינה – "ארץ ישראל", שתכליתה: شامل מידותיו של האדם. עכ"פ התמודדות מוצלחת עם מישימות ענק אלה, טומנת בחובה סיפוק עצום, להנחילו אושר רב "בלא מצרים".

כו. מקדשי שביעי ושומרי שביעית

צלו נספת המתחרבות לנושא – שנת השמיטה!

ההקבלה בין השבת השטולה בעולם ה"זמן", לבין "שבת הארץ" הנקשרת אל המרחב, ה"מקום", שקופה למדוי. ששת ימי מעשה וביום השביעי שביתת מלאכה ומנוחה, וכגンドן – שש שנים עובdot שדה וכרם, ובשנה השביעית שביתה מעבודת הקרקע והאלון. וכך מבאר בעל "עץ הדעת טוב", את תכליתה של ההוראה המשותפת בדבר ה"שביטה":

"כי ראה הקב"ה כי ישראל בכניסתם לארץ, זה רץ לכרכמו וזה לשדה... תורה מה תהא עליה?... לכן נתן להם يوم אחד בשבוע הוא יום השבת – **שישבתו בו מכל מלאכה**, ולא יהיה להם עסק אחר כי אם התורה...; עוד נתן להם שנה אחת בכל שבע שנים לה', לעסוק בו בתורה... וזה שנאמר 'שבת לה' [כלפי שנות השבע] – לא לשיבת עצמה, אלא לה' **שיעסקו ישראל בתורה**".

אשר ל"חוות ההפקר" לפירות שביעית, נתבאר ב"ספר החינוך" (מצוה פ"ד): "...ולכן צוה ברוך הוא להפקיד כל מה שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביתה בה, כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה, לא בכוחה וסגולתה תוכזיא אותם כי יש אדון עליה ועל אדוניה, וכשהוא חפץ, הוא מצוה אליו להפיקרים".

תועלת אחרת הנובעת ממצוות השמיטה: שיטסיף האדם **בטחון** בשם יתריך, כי כל המוצא עם לבבו לתת ולהפקיד לעולם כל גידולי קרקעתו ונחלת אבותיו הגדלים בכל שנה אחת... לא תחזק בו לעולם מידת הכלילות הרבה ולא מייעוט הבטחון" (ספר החינוך, שם).

אף בנקודות אלה משותפת תכליתה של "ישיבת הארץ" עם תכליתה של "שבת קודש". אם בעניין אדונותו של בורא עולם על מקורות הפרנסת, על הארץ וכל יבולה, אם בהטעמת "מידת הבטחון".

ונראה לע"ד שאינו דומה נסינו של "שומר שבת" הבטל מ מלאכתו את שבת שבוע, לシリוגין, לזה של "שומר שביעית" המשבית את מלאכת שדהו למשך שנה תמיימה, גם מפרק את פירות יבולו לכל דורש. דאגתו איפוא מובנת ואין להסווותה: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעת, הן לא נזרע ולא נאטף את תבואתנו"? (ויקרא כה, כ). והتورה מבטיחה! "ווציאתי את ברכתך לכם בשנה הששית, ועשת את התבואה לשבע שנים" (שם, כא). אכן מי שאזניו כרויות לשם דברי חיזוק אלה, ומתקבל על עצמו לשמור שביעית כהלכה, על כן דא נאמר: "גברך כה עשי דברו, לשמע בקול דברו" (תהלים קג, כ) – "יר' יצחק נפח אמר: אלו שומרי שביעית".

בנוגג שבعلوم אדם עושה מצוה ביום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד. שמא לכל ימות השנה? ודין חמץ חקליה ביראה כרמיה ביראה ושתק [=זה רואה שדהו בורה (שוממה) וכרמו בור ושוטק...], יש לך גיבור חיל גדול מזה?! (ילקוט שמעוני תהילים רמזו לת"ס).

במקביל נדרש פסוק זה [ברכו ה' מלאיכו] ... עשי דברו, לשמע... כלפי הכרזתו המזהימה של עם ישראל למרגלות הרים סיני: "נעשה ונשמע"! – "רץ" שמלאיכי השתת משתמשים בו, המבטא נכונות לצוית לכל פקוודה, קודם לבירור ולהבנה. הכנעה מוחלטת. מדרגה רוחנית נעה שעם ישראל מתיצב עליה. "כתרים" נקשרים לראשיהם... ושם שמים מתقدس ומתעללה [יתבאר בהרחבה בעז"ה בנידון "חג השבעות"]. מעלה זו אמורה להתמצות, על דרך הדרשה המקבילה דלעיל, אף אצל "שומרי שביעית". לקודש שם שמים, במידת הביעות הגמורה – רואה שדהו בורה ושוטק... ובסתת בטחונם – "וכי תאמרו מה נאכל"!... – "ווציאתי את ברכתך"... היינו: "השלך על ה' יהבך והוא יכלך" (תהלים נה, כג).

כל עובד אדמה באשר הוא, נוטל על עצמו סיכון מחושב של העדר הצלחה, ביוודעו שתנובת שדהו איננה תלולה אך ורק בכוחו ובכשרונו, אלא בברכת שמים" כפשוטו – גשמי בעיתם והצלחה מפצעי הטבע למיניהם. נדרשת לזה אמונה גדולה. כך אמנים מתפרשת דרשת חז"ל לפסוק: "ויהיה אמונה עתיך חסן ישועת..." (ישעיהו לג, ז). "אמונה" זה סדר "זרעים" (שבת לא, א) – "שמאמין בחיה העולמים וזרע"!... (תוס' שם ד"ה "אמונה" בשם הירושלמי).

על אחת כמה וכמה אצל "שומר שביעית". זה שהאמין וזרע, אף ראה ברכה ביגיעו. ואדםתו הניבת פירותיה בעין יפה, מצטווה באופן חד ממשעי למשוך את ידו מלאכת הקרקע והאלון, לא יום ולא שבוע – שנה תמיימה! להובייר את שדהו ממש, ולהאמין בחיה העולמים שהברכה בא תבואה...

דבוקותו של בעל הקרקע ב"אמונה העלונה" עשויה להשתקף בשנה השביעית

ע"י "שנוג בָּה שְׁמִיטָה וּמִנּוֹחָה וְאַיִן עֲוֹשָׂה עֲבוֹדָה". כך נדרש ב"זורה" (ע"פ תרגום הסולט) הביטוי: "שְׁכֹן אָרֶץ וּרוּהָ אַמּוֹנָה" (תהלים לו, ג). כאמור: הנגתה של השמיטה מובילה **להתחזקות אישית באמונה** [רעה] – הנגה עצמן; הובל בדרך של... או התחזוק; פרנס והזון, ועוד כי"ב].

ראשיתו של הפסוק: "בְּטַח בָּה וְעַשֵּׂה טֻוב" (שם) נדרש לעניין "מידת הבטחון" המופגנת אצל שומרי שבת ושביעית. וכך מבאר ר' צדוק הכהן מלובלין בספריו "פרי צדיק" את עניינם המשותף: "הshmיטה היא כמו השבת, שהיא (השבת) תכלית שמים הארץ, שלזה הייתה כוונת הבריאה שיכירו כח מלכותו, והיינו ביום השבת, שאומה שלמה מניהן עסקיהן לכבוד שמים... וכן השמיטה בא"י, שהייתה רוח בעסקיהן בעבודת השדה, וישראל מניהן שנה שלמה מעבודתה לכבוד שמים, שמכירין כי לה' הארץ...".

גם לו טוב מועידה לנו הتورה ב"ברכות וקללות" שבתורת הכהנים: "וישבתם לבטח בארץכם" (ויקרא כו, ח) – "בארצכם אתם יושבים לבטח, ואין אתם יושבים לבטח חוץ לארצכם – כדרשת הספרא (שם). לדידו של "השפט אמרת" (בהר, תר"ן), לשכר שכזה זוכים שומרי שמיטין ויובלות המגליים "דבקות בה' יתברך במידת הבטחוון". התחזקות באמונה מכוכה של שמירת שביעית, המובילה **להשתרשותנו בארץ ישראל** בביטחון, זהו שכר פועלה יהודי לארץ ישראל שאין כדוגמתו בארצות אחרות, על כן דא נכתב: "שְׁכֹן אָרֶץ וּרוּהָ אַמּוֹנָה"....

ובשבת עם ישראל על אדמותו במנוחה ובשלוחה – **כבוד שמים מתגדל ומתרבה!** (ע"י "שבת ומועד בשביעית" עמ' 101-99, לרבי ח. ג. הדרי שליט"א).

מנגד, עד כמה מתחלל שם שמים בעוון ביטול שמיטין ויובלות... -

"שבעה מיני פורענות באין לעולם" ע"פ המשנה באבות (פ"ה מ"ח). הפורענות השבעית, הקשה מכולן – **'יגות'**! הכוללת את חורבן המקדש, והיות הבנים גולים מעל שולחן אביהם – סילוק שכינה! בעוון מה? – "על עובדי עבודה זרה, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים ועל השמטת הארץ" (שם מ"ט). ג' עבירות חמורות, ובשוואה להן ביטול מצות השמיטה... .

היאך מתפיחס המקום מכעסו על ביטול שמיטותיה? אימתי נמחל עם ישראל ולארצו בעבורו? – רק בחלווף שבעים שנות גלות בבל, כנגד שבעים שנות שמיטה ויובל לישראל הכוيس בהם את הקב"ה מאז כניסה הארץ ועד לחורבן המקדש (במוצאי שביעית), כך נתרפרש ב"ברכות וקללות" ש"בתורת הכהנים" (המכונות בבית ראשון) – "או תרצה הארץ את שבתתיה כל ימי השמה ואתם בארץ איביכם, או תשבת הארץ והרצת את שבתתיה... את אשר לא שבתת

בשבתתיכם בשבתכם עליה" (ויקרא כו, לד-לה). [השווה דברי הימים כי לו, כא]. לדברי ה"שפט אמרת" (וישלח, תרמ"ד), מתייחס הפסוק: "נתן נשמה לעם עליה..." (ישעיהו מב, ח) לשומר שביעית הזוכה ל"נשמה יתרה" (ראה פסקה "שבת וארץ ישראל" לעיל). המשכה של הנבואה: "...וatanך לברית עם לאור גוים" (שם, ז), מתייחס לשילוחתו המיחודת של עם ישראל – המועילה לקיום העולם = "ברית עם" (עי' רד"ק שם); להפיץ את אור התורה והאמונה בין כל גויי הארץ = "אור גוים". "לפקח עיניהם עורות, להוציא מסגר אסיר, מביתם כלא ישבי חזך" (שם, ז) – שלל דימויים שמשתמש בהם הנביא לתואר הגלות עם ישראל נתון בה, לצד קריאתו של הקב"ה לפקוח עיניהם, בכדי להושא הימנה – "אני ה' קראתיך בצדך" (שם, ז).

מהי ההצדקה איפוא ליציאה מן הגלות? – עם ישראל מגיב לкриאה הא-לוהית, למלא תפקידו וחובתו בעולמו בナンנות – "ברית עם"!

היאך מתקשר העניין לראש הפסקה? – "נתן נשמה לעם עליה" – בזכות שמירת השמייה... ואילו בעoon ביטולה פורחת ה"נשמה", והגוף מהלך עליה כמחוסר חיים, עד שנדחקים אנו לגלות מארץ הקודש. נדרש איפוא פקחון עינים נמרץ על מנת שנשוב לחזות באור התורה, לחלצנו מן המיצר אל המרחב, לנhalנו אל ארץ חמדה, לעטרנו במצוותיה, להרביינו בתוכה בשwon ובעילה, ליתנו לשם ולתהיילה, להגדיל כבוד שמייס וLOURוממו מעלה מעלה.

רב זאב פרידמן

'כailו כל מלאכתך עשויה'

על יצירות גמורות ובלתי גמורות

"ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך".
 וכי אפשר לו לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים?
 אלא שבזאת כאלו כל מלאכתך עשויה.
 דבר אחר : שבזאת ממחשבת עבודה.
 ואומר : 'אם תשיב משבת רגליך וגוי',
 ואומר : 'از תתענג על ה' (ישעה נח, יג-יד).
(מכילתא דרבי ישמעאל,
 מסכתא דבחדש, יתרו פרשה ז)

נקודת ההשכה בין קודש לחול בערב שבת עם חשכה העסיקה את חז"ל בקשרים שונים. במאמר זה אנסה להציג על כיוונים שונים ביכולתו של אדם לקטוע את שטף מלאכתו, מלאכתימי החולין, ולשובות באחת עם התקדש השבת. למחשבות אלו תהיה כמובן השלכה על מהותה של שביתת השבת ועל טעמיה.

"וכי אפשר לו לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים?" שואלת המכילתא, ובכך מציבה את השאלה המרכזית בדיוננו : האמנם אפשרית היא שביתת השבת? האם מסוגל יהודי לסייע את כל מלאכתו ולנוח מנוחה שלמה בשבת? תשובה המכילתא מעתקה את הדיוון אל עולמו הפנימי של האדם : מן הבחינה החיצונית אין בכוחו של אדם לסייע את כל מלאכתו לפני השבת, אך יכול הוא לשולט במחשבותיו. המכילתא מציגה למעשה שני הסברים שהבדל ביניהם טוען בירור. ההסבר השני מואוד : מלבד השביתה ממלאכת עבודה בשבת, מחייב אדם לשבות גם מחשבת עבודה. כאשר יתנתק אדם ממלאכתו, ימצא במצב כאילו מלאכתו עשויה. כיון זה מפורש אף יותר במכילתא דרשביי העוסקת שביתת כלים :

בית שマイ אומרין : "ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך" – שתהא מלאכתך גמורה מערב שבת. ובית הל אומרין : "ששת ימים תעבד" – עושה אתה כל ששה, ושאר מלאכתך היא נעשית מלאיה בשבת, 'ועשית כל מלאכתך' – שתהא **שבת כמו שאין לו מלאכה**.

(מכילתא דרשביי פרק כ פסוק ט)

על פי מכילתא דרשביי אפשר שאין הדבר קשור דווקא להרהור. אדם יתנהג בשבת כאדם חופשי מעובודה, בהילוכו, בלימודו, בדיבורו, או באופן אחר – ביחסו לזמן.

מהי א"כ כוונתו של ההסבר הראשון? האם אין צדו השני של אותו מطبع – שבוטת כאילו כל מלאכתך עשויה? נראה לומר שהסביר זה דורך מהאדם התכוונות מיוחדת, הסתכלות אחרת על מעשיו – שבוטת מזוק תחושה שעשית את כל המוטל عليك, נסה לראות את השלמות שבמעשיך. התורה אינה מבקשת שתשלים את מעשיך בשעה ימים, אלא שתשלים עם מעשיך. אם ההסביר השני מתיחס לאופן בו ישבות האדם בשבת, ההסביר הראשון מתיחס לאופן בו הוא מתיחס למלאכתו. על פי זה, אפשר להוסיף ולומר, כי הפיירוש הראשון מתיחס בזמן קבלת השבת – לקבל שבת מזוק השלמה עם מעשיך. הפיירוש השני מתיחס לכל השבת – אל תהרהור בעסקיך בשבת, ובכך תהיה כמו שמלאכתו עשויה. אפשר שלפנינו מחלוקת מהותית לגבי יכולתו של האדם לשלוט ולכון את עולם המציאותו, ואילו ההסביר הראשון רואה בתודעת האדם נקודה מכוונת, נקודת המבט של אדם, היא הקובעת את המציאות עצמה.

רש"י על התורה מסביר כנראה את הפסוק ע"פ ההסביר הראשון:

בשבתא שבת, יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה, שלא תהרהור אחר מלאכה.

(רש"י שמות כ, ט)

אמנם רש"י מצרף גם את התוצאה המعيشית שבהסביר השני, "שלא תהרהור אחר מלאכה", אך מהדגשתו את התכוונות הפנימית ("יהא בעיניך"), ואת כניסה לתobot (יכשתבא שבת), נראה לי לפреш כהסביר הראשון.¹

ה'ישפט אמרת' הגדיל לעשות וראה בהתכוונות זו אמונה שתוצאה ממשיות: "עשה לך מלאכתך" – שייהי כאילו כל מלאכתך עשויה. ועל ידי אמונה זו יכולה היא שתחרחם. ונוטן השבת השלמה לכל הדברים המתבטלים להשבת.

(שפת אמרת עה"ת, יתרו, תרמ"א)

אפשר לפреш את דבריו כפשוטם, כניסה המתறחש בשבת ומשלים את כל

1. רש"י מפרש באופן זה במקרים נוספים: "ויהיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום – לא יהיו בעיניך כדיותגמא ישנה שאין אדם סופנה, אלא כחדשה שחכל רצין לך ראתה" (דברים ו, ז); "היום הזה הי אלקייך מצוך – בכל יום יהיה בעיניך חדשים, כאילו בו ביום נצוטית עליחים" (שם כו, ט); "היום הזה נהיות לעם – בכל יום יהיה בעיניך כאילו היום באת עמו בבריתך" (שם כז, ט). כאן ברור לגמרי שמדובר בהתכוונות פנימית ולא בהוראה מעשית.

המלאכות. אך אולי ניתן לפרש על הדרך שאמרנו: תודעתו הפנימית של אדם היא הקובעת את יחסיו למלאתכו, והיא הקובעת האם הושלמה. בקבלת השבת משתנה תודעתו של אדם מון הקצה אל הקצה. העניינים שהטרידוהו ביום החול, מאבדים לפטע את דחיפותם ואת חשיבותם, ואדם רואה את שלמותם. באופן זה איננו עוסקים בשבייה זמנית ממלאכה; גם במקומות השבת לא יחוור אדם אותה מלאכה שכבר הושלמה בעיניו.

ההסבר השני במכילתא דר' ישמعال, אינו מתאים לכואורה לדרשה הידועה: "מצוא חפץ ודבר דבר – דבר אסור הרהור מותר" (שבת קנ, א). ואפשר שזו נפקא מינה מעשית בין שני ההסבירים.

למעשה פסק השוו"ע:

הרהור בעסקיו מותר. מכל מקום, משום עונג שבת מצוה שלא יחשוב בהם כלל, והוא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה.

(שו"ע או"ח סי' ש"ז סע' ח')

נראה בעיני כי השוו"ע קיבל את ההסבר הראשון במכילתא, ולכן כתב: 'מצוה שלא יחשובי, כפי שהבין רשיי, שזו תוצאה המעשית של התכוונות גם על פי ההסבר הראשון. בכך כיוון לנראה גם הגר"א שציטט דוקא הסבר זה של המכילתא כמקור לדברי השולחן ערוץ.

רבנו יונה מביא חילוק אחר להסביר הסתירה:

אסור לאדם שיאה לבו טרוד בעסקיו בשבת. אף על פי שאמרו חז"ל: 'דבר אסור הרהור מותר, אם יש לו מזון' הרהור טרדת הלב או נדנד דאגה – אסור, שנאמר: 'ועשית כל מלאכתך'. ואמרו במכילתא: 'שתהא כל מלאכתך בעיניך כאילו היא עשויה', שלא תחרה עליה.

('אגרת התשובה' לרבינו יונה, אות ל"ה)

רבנו יונה מצרף את שני חלקיו המכילתא, אך באופן ברור הוא מדגיש את האיסור – 'אסור לאדם שיאה לבו טרוד'. לפיכך צריך הוא לחלק בין הרהור סתם המותר בשבת, לבין הרהור של דאגה שנאסר בשבת.

עד כה עסקנו בתודעתו של אדם. כדי להציג את הדברים, נביא את פירושו של ר' עובדיה ספרונו המפרש באופן מיוחד את הכתוב:

זכור את יומת השבת לקדשו – זההיר שישדר האדם עסקיו ביום המעשה, באופן שיווכל להסיח דעתו מהם ביום השבת. **ועשית כל מלאכתך** – הרכחתה למסתפק.

(פירוש הספרונו עה"ת, שמota ב, ט)

לפי פירוש הספרנו, מצוות זכור את יום השבת עוסקת בימי החול! היהודי חייב לתכנן את מעשיו ביום החול כך, שיוכל לסיים לפני כניסה לשבת. זו ההוראה המعيشית ביותר שראינו עד כה, והיא מתייחסת באופן ברור לעיסוקו של האדם בחיו: היהודי מחויב לעבוד למחיתו בלבד (מלאה 'הכרחית למסתפק'), וכן יעשה דבר يومיו, עד לשבת, שבاه לא יותר לו עוד דבר לעשות.

מעניין מאוד להשוות תפיסה זו לתפיסת ה'ישפט אמת' שהזכרנו. ה'ישפט אמת' כותב במקום אחר:

להיות רצון האדם להשאר במנוחת השבת, ושלא יצטרך לחזור לעבודת ימי המעשה. ובואה"ח כתוב כי הORA יתברך נוטן בשבת קודש חיים לימי השבע, וקיים העולם בכל שבת חדש על ששת ימים בלבד... וכמו כן צריך להיות עבודה האדם רק לששת ימים. רק אחר שבת חוזר למלאה על ששה ימים בלבד. ובאמת על ידי התשוקה והרצון לקבלת השבת יכול להיות נעשה ונגמר כל מלאכתך.

(שפט אמת עה"ת, יתרו, תרל"ט)

ה'ישפט אמת' מציג גם הוא את מלאכת כל שבוע כיחידה מוגדרת וסופית, אלא שלא בספרנו שראה בכך תכוננו מעשי לגמרי, רואה ה'ישפט אמת' בדבר הגדרה פנימית סובייקטיבית. על ידי הרצון וההבנה כי המלאכה מקבלת את ברقتה ואת חייתה בכל שבוע מחדש, יוכל אדם לראות את מלאכת השבוע כעשוה.

- נמצא שלפנינו עד כה שלוש דרכי לסיום מלאכת ימי החול לפני השבת:
- מצום ותכנון מלאכת ימי המעשה, הוראה המתייחסת לימות החול – זכור את יום השבת – בימי החול.
 - השלמה עם מלאכת השבע, הוראה המתייחסת בעיקר לכנית השבת.
 - איסור הרהור, הוראה המתייחסת לשבת כולה.

ציג עתה דרך אחרת, לבוארה שונה לחולטיין מזו הדריכים שראינו עד כה:

ויעש א- להים את חית הארץ למינה – אמר רבי חמא בר הוועיא: בנפשות אומר ד', כשהבראו הוא אומר חית הארץ למינה ואת הבהמה ואת כל רמש האדמה. אטמה! רבי אומר: אלו המריאים (השדים) שבראו הקב"ה את נשמתן ובא לבראות את גופן וקידש השבת ולא בראן. למדך דרך ארץ מן השדים, שאם יהיה ביד אדם חפצ טוב או מרגלית ערב שבת עם חשיכה, אומרים לו: השליך ממק. שמי שאמר והיה העולם היה עסוק בבריאותו של עולם וקידש השבת ולא בראם.

(ב"ר פרשה ז, ה)

יסודה של הדרישה בפער בין ציווי ה': "יתוצאה הארץ נפש חיה למינה, בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה" (בראשית א, כד), לבין ביצועו: "ויעש אלהים את חית

הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו" (שם, כה). נפש החיה למינה לא מופיעה בפסקוק כה, ומכאן מסיק הדרשן שלא הונשמה בפועל. בדרשה זו לא מופיע יסוד ההשלמה שמצאו בפירושים הקודמים, להפץ – ההשווואה המפתיעת בין מרגלית טוביה למזיקים מציגה עמדה אחרת למגורי. הקב"ה יצר בעולם יצורים בלתי שלמים! יצורים שפגיעתו עשויה להיות רעה, ואף על פי כן בראם! לימדך הכתוב דרך ארץ: גם כאשר הפסקת המלאכה באמצעותה עשויה לגרום לך נזק, ואולי אפילו נזק מתמשך, חייב אתה לוותר ולהשליך אותה מידין בכניסת השבת. יתכן שבכווחה של המרגלית לשנות את חייו של אדם, הויתור עליו עשוי להיות הפסד לטוח ארוֹץ, ואף על פי כן! למרות שיש כאן בבחינת 'חיל' עליו שבת אחת כדי שתקיים שבנות הרבה, אומרים לו: 'השלך מידין'!

מעניין כי גם בחז"ל אנו מוצאים דעתו שונה בעניין בריאות המזיקים (הMRIאים), המתאימה יותר לדעת הספרנו שהבאנו לעלה:

ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינא אמר: שלשה בריות היה הקב"ה בORA בכל יום ויום: בא' ברא שמים וארץ ואורה. בבי' רקייע וגיהנום ומלכים. בגין אילנות ודעותין וגון עדן. בדי' חמה ולבנה ומזלות. בה' עופות ודגים ולויתן. בו' אדם וחוה ורמשים. אמר ר' פנחס בו' ברא ששה: אדם וחוה ורמש בחמה וחיה וMRIאים. אמר ר' בניה: אשר ברא א-להים ועשה אין כתוב כאן, אלא אשר ברא א-להים לעשות, כל מה שהוא עתיד לבראות שבעי הקדים וברא אותו בששי.

(ב"ר יא, ט)

האם קבלת השבת כאשר מלאכתו של אדם אינה עשויה, כאשר הוא מוותר על השלמת המלאכה, סותרת את תחושת השלווה שדיברנו בה עד כה? לא בהכרח. יכול אדם לשבות בשבת מtopic ויתור על השלמת מעשי. גם כאן נדרשת מאדם הסתכלות אחרת, אך לא על מלאכתו, אלא על עצמו. אדם החש כי אינו יוצר בעולם, אלא רק פועל בעולם, משנה עצמו את מעמדו מול בORA. הוא אינו אחראי לתוצאות הסופיות של מלאכתו, אלא רק להשתדלותו ולפועלו. בתחשוה שכזו יכול הוא גם לוותר ולהשאיר את מלאכתו בלתי גמורה. וכך פירש הרש"ר הירש:

ערך עבודהך אינו מותנה בהשגת מטרה מסוימת שקבעת לעצמך, כי אם בהשתדלות נאמנה להשיג מטרה הרצiosa בעיני ה'. פועל נאמן בمشק עולמו של הקב"ה משלים את מלאכתו בו ברגע שהוא מחזיר את נשמתו למרומים, ולא תהא רק התחלת צנעה לקראת מטרה גדולה – מכל מקום הייתה זו מלאכה שלמה שלו. השלמות האובייקטיבית, המטרה הגדולה ביד ה' היא, ואילו הפועל הנאמן עשה את שלו בשלמות, לפי מידת הכוחות והאמצעים שמדו לו, ולפי שיעור הזמן שקבעו לו.

(פי הרש"ר הירש עה"ת, שמות כ, י)

אין ספק כי הבנה זו מעניקה טעם מחודש למהותה של שבת: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ". תחושה כי הקב"ה הוא בורא העולם, והאדם בפועל וביצירתו אינו אלא פועל בעולם זה.

כיוון חדש המאפשר לאדם לראות דזוקא במלאכתו הבלתי גמורה את شيئا של יצירותו, נמצא לדעתנו בקטע הבא:

מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו, ונמלך עליה לגודרה, ונזכר שבת הוא. ומנע אותו חסיד ולא גדרה. וונעשה לו נס ועלתה בו צלף, וממנה הייתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.

(שבת קג, ב)

מעשה מופלא זה נראה חסר. קיימת אי התאמה בין המעשה לבין הנס המופלא. או במילים אחרות: بما מתגללה חסידותו של אותו אדם שלא חילל את השבת? הט"ז הסביר כי אותו אדם חשב לומר לנכרי לגדור, ובגלו מחשבת איסור זו, מנע לגדור גם אחר השבת. עוד מציע הט"ז, שאותו חסיד חישב בדעתו כיצד יגדור את הפרצה לאחר השבת, וקיבל על עצמו לא לגדור גם לאחר השבת (ט"ז או"ח סימן ש"ז טקי"ז). הסבר זה מסתמך על ההקשר של המעשה בסוגיותה הגمراה.² אפשר כמובן לפרש את המעשה כפי שהוא לפניו. הניסיון שעמד בו אותו חסיד לא מבואר בספר, אך יש לשער שהוא משמעותי, על פי סופו של הספר. יהא ההסבר אשר יהא, עיקרו של המעשה טמון כנראה בספר, כפי שנבאר.

אותו חסיד מנע מגדור את שדהו, המשאיר את מלאכתו בלתי גמורה, פרוצה לכל עובר, מכريع בתודעתו הכרעה משמעותית ביותר. הוא מציב את מעשו, את פרנסתו, בעולם בלתי גדור, עולם בו עשוי בני אדם אינם שלמים. דזוקא דבר בלתי שלם, מותיר אחריו אפשרויות רבות, אחרים וגם לקב"ה. זכה החסיד שהקב"ה עצמו גדר את שדהו על ידי אותו צלף. ברם, עיקרו של הספר בספר סיום, סיום הנראת כסתור את הנס עצמו. תפקידו של הצלף במהלך המעשה היה גידור הפרצה, ובכך אמר היה המעשה להסתויים. אך בספר סיום נוסף: יוממנה הייתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. לפי סיום זה לא זוקק יותר אותו חסיד לחסימת הגדר, למעשה אינו זוקק עוד לשדה בכלל – מעתה כל פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו על הצלף בלבד! הימנעתו של החסיד מגדור את שדהו, הותרת

2. כך מופיע הספר בירושלים (שבת פט"ז ה"ג): מעשה בחסיד אחד שייצא לטוויל בכרמו בשבת וראה שם פרצה אחת, וחשב לגדרו. במצואי שבת אמר: הוαι וחוותי לגדורה, איני גודרה עולמית (וכן בויק"ר פרשה לד סט"ז).

מעשו בלתי גמורים, לא רק שהעמידה את סיומים בידי שמים, היא העמידה את כל פרנסתו בידי מי שככל מעשו של אדם תלויים בו. לצלף יש משמעות מעשית במעשה זה – הוא שיח בר קוצני הכוח מתוך גדרות אבן, ומסוגל הוא לגדר את השدة. אך לצלף משמעות סמלית רבה בעולמות של חז"ל: חכמים רואים בו סמל לעולם שלעתיד לבוא, עולם שאין בו פער בין העשייה לבין הפרי, "עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום".³ הצלף הוא אפשרות אחרת לחים אחרים, בהם לא מתקימת הגזירה הקדומה "בזעת אפ"ך תאכל לחם". הצלף משמש, אם כן, גם בסיפור זה, כסמל להתייחסות שונה לגזירת הפרנסה.

נאמר מעתה: דוקא במלאות שלא הושלמו ערב שבת עם חשכה, מתגלית משמעותה העמוקה של השבת – דוקא כאן מכיר האדם, כי גם מה שכבר הושג תלוי כולם בידי בורא עולם. באופן ציורי נוכל לראות את השדה הפרוצה והבלתי שלמה של אותו חסיד, כשדה שיש בה חיים. היא גדרה בגדר חייה, גדר שעושה פרות, והיא מסמלת יותר מכל את השגחתו של הקב"ה בעולם שברא.

דברים גמורים הם לעיתים דברים מתיים. ביצירות בלתי גמורים יש לעולם ניצוץ חיים. דוקא הפתחים שנוטרו יביאו אחריהם המשכים חדשים, פתרונות חדשים, והם יוסיפו ויעשו פרי. אדם חי בתודעה שככל מלאכתו לא הושלה, חי בעולם מלא חיים, הוא חי בתחששה שיצור הרבה פתחים, בראש הרבה נשות, שהקב"ה או הבאים אחריו ימלאום בתכנים חדשים, ויביאו את אותן נשות לתוך גופים חדשים. מפעלי חיים, הם סוג מובהק של יצירות בלתי גמורים, יצירות שדוקא עובדת היוטן בלתי שלמות מפicha בהן חי עד.

נמצאו למדים כי השבת אינה רק יום של שביתה, של מנוחה והתעלות מעל מלאכת העבודה, השבת קבועה ומגדירה את מעשו ופעולותיו של האדם בעולם. התיחסות זו למלאה ולפרנסתו של אדם, עשויה להתבטא בכמה מישורים:

- א. תכנון מעשי של מלאכת ימי החול.
- ב. שביתה מעשית מכל מעשה או הרהור של חולין.
- ג. שינוי תודעתי מכובן, המביט במעשו של אדם לאורה של שבת – כאילו כולם עשויים ושלמים.
- ד. שינוי תודעתי מכובן, המסוגל לראות דוקא במעשהיו הבלתי מושלמים של האדם ניצוץ של חיים.

3. ראה שבת (ל, ב): יתיב רבנן גמליאל וקא דריש: עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום...
לגלג עליו אותו תלמיד, אמר: והכתיב: "אין כל חדש תחת השמש"? אמר לו: בוא ואראך
דזוגמתם בעולם הזה. נפק, אחוי ליה צלף.

להתייחסויות האתרכוניות משמעות רובה לחים בעולם מודרני. יש בה בשבת את ההזדמנות לשינוי תודעתי מהותי באורח חייו של האדםandi את כל חייו מתוך תחושה מכובדתו ומקובעת, שעליו כל המלאכה למגור. שחרור מאותה הנחה מעוותת כי אישיותנו נמדדת על פי הצלחתו והישגיו.

לציווי התורה: "ששת ימים תעבד ועשה כל מלאכתך", יש אפוא משמעות רבה. אותו משפט הנשמע מלכתחילה כנלווה וטפל לציווי העיקרי: "ויום השביעי שבת לה' אלהיך", דוקא הוא עוסק במהותה של השבת – בקביעת יחסו של האדם למלאכתו בימי החול, ולמעמדו כיצור וכפועל בעולם אשר ברא אלהים לעשוות.

רב יהודה קרוייזר

שבטה של יריחו

כיבוש בשבת

הפעם הראשונה שעם ישראל נלחם בשבת הייתה במלחמה יריחו: "ויאמר ה' אל יהושע: ראה נתתי בידך את יריחו ואת מלכה, גבורי החיל. וסבָּטָם את העיר כל אנשי המלחמה, מקיף את העיר פעם אחת, כה תעשה ששת ימים... וביום השביעי תטבְּבוּ את העיר שבע פעמים... ונפלת חומת העיר תחתיה ועלו העם איש נגדו".¹

פירוש רש"י²: "ויהי ביום השביעי" – שבת היה, ולכן "ויהיתה העיר חרasm", כי היום שבת קודש, וראוי להיות קודש שלל הנשלל בו.³

וכן כתוב הרד"⁴: כך קיבלו חז"ל, כי ביום השביעי שנלכדה יריחו يوم שבת היה, ואף על פי שהרגו ושרפו בשבת, מי שציווה על השבת ציווה לحلל שבת בכיבוש יריחו, וכן בשאר עיריות שהיו ישראל זרים עליהם. ואמרו בקבלה: "עד רדתה"⁵ ואפילה בשבת. וכן שציווה גם כן להעלות עולות בשבת.

וכך מופיע בתלמוד הירושלמי⁶: אין מקפידין על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, הדא דתימר במלחמה הרשות, אבל במלחמה חובה אפילו בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת.

וכן בירושלמי במועד קטו⁷: רביה יהושע בן לוי שאל לרבי שמואון בן לקיש: מהו ליקח בתים מהגוי, אמר לו אימת רביה שאל, בשבת, ותני בשבת מותר, כיצד הוא עושה, מראה לו כסין של דיןין והגוי חותם ומעלה לארכיים, שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת.

1. יהושע ו, ב-ה.
2. שם, טו.
3. שם, יז.
4. רש"י שם.
5. שם, יא.
6. דברים ב, כ.
7. שבת פ"א ה"ח.
8. פ"ב ה"ד.

וכן במדרש רבה⁹: "אפרים מעוז ראיי", מדבר ביהושע שהיה משבט אפרים והוא עשה מלחמה בשבת... ומניין שהיתה שבת, שאין שבעה ל'עולם ולא שבת. ולפי שהיה יום שבת אותו יום שכבשו את יריחו, לכך החටרים את יריחו קודש לה'... אמר י嘲ע: השבת כולה קודש, וכל מה שנכבש בשבת יהיה קודש לה'... אם יאמר לך אדם היאך חילל יהושע את השבת, אמר לו על פי הקב"ה עשה.

וביקוט שמעוני¹⁰: "וזכורתי את בריתך יעקב, ואף את בריתך יצחק, ואף את בריתך אברהם אזכר, והארץ אזכר"¹¹ מהפסוק הזה אתה למד שארץ ישראל שקופה נגד המילה, כשם שמילה דוחה את השבת, כך כיבושה של ארץ ישראל דוחה את השבת.

את העיר הראשונה בארץ ישראל מצעה הקב"ה לכבות לכתיה שבת, כדי ללמד את עם ישראל מה ערכה של ארץ ישראל.

קדושת העיר

יריחו הפכה להיות המיוחדת שבערי ישראל, לדברי יהושע למרגלים¹²: "לכו ראו את הארץ ואת יריחו", ודרשו חז"ל¹³: יריחו הייתה בכלל, ולמה יצאת, מלמד שקופה נגד כולן.

אחרי הכיבוש הפכה יריחו לעיר קודש, כמו שאמרו במדרש¹⁴: אמר רבי שמעון בן חלפתא: כיון שקבשה בשבת, אמר יהושע: שבת קודש וכל מה שכבשו בשבת יהיה קודש. אמר רבי יהודה הלוי בר שלום: אמר יהושע: כתיב "ראשית ערי טומיכם תנתנו לה"¹⁵, הוail וכבשו אותה תחלה נעשה אותה חלה לה'.

דושנה של יריחו נמסר לבני יתרו

על הפסוק "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמരים"¹⁶, דרשו חז"ל¹⁷: כשהיו מחלקין את הארץ הנחיה דושנה של יריחו, חמיש מאות אמה על חמיש מאות אמה, אמרו: כל מי שיבנה בית הבחירה בחלקו יטול דושנה של יריחו, ונתנווה

9. נשא פרשה יד, א.

10. פרשת עקב נת"ס.

11. ויקרא כו, מב.

12. יהושע ב, א.

13. ילק"ש שם.

14. ילק"ש יהושע ו.

15. במדבר טו, ב.

16. שופטים א, טז.

17. ילק"ש שם.

לבני יונדב בן רכב, והיו אוכלים אותו ארבע מאות וארבעים שנה עד שנבנה הבית, וכיון שהשרה השכינה בחלקו של בנימין באו בני בנימין ופינו אותם.

דוונה של יריחו כפיזוי למקומות המקדש

בכל התורה יכולה לא נוצר היכן מקום המקדש.

וכך נאמר בספר דברים¹⁸: "ויהי המקום אשר יבחר ה' אליהם בו לשכן שמו שם תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם, עלותיכם זבחיכם מעשרותיכם ותרומותיכם וכל מבחן נדריכם אשר תזרו לה".

את הסיבות לכך שלא נאמר במפורש היכן הוא מקום המקדש, כתב הרמב"ם במורה נבוכים¹⁹:

סיבה ראשונה, כדי שלא יחזיקו בו העמים וילחמו עליו מלחמה קשה כאשר ידעו שהמקום הזה מטרת התורה מכל העולם.

והשנייה, שלא ישחיתו אותו שהוא בידיהם עתה ויהרסוهو ככל יכולתם.

והשלישית, והיא היותר חשובה, כדי שלא יבקש כל שבט שייה זה בנהלתו ויבוש אותו, ויהיה שם מן המחלוקת והקטנה כמו שאירע בדרישת הכהונה, ולפיכך בא חציוו שלא יבנה בית הבירה כי אם אחר הקמת מלך, כדי שתהא ההחלטה בידי אחד ויסתלקו הקטנות, עכ"ל.

מכאן, שכשחילקו את הארץ לשבטים לא היה ידוע בחלקו של איזה שבט יבנה המקדש, אבל היה ידוע ששטחו של הר הבית הוא חמיש מאות אמה על חמיש מאות אמה והוא שטח יופקע מהשבט שיזכה בו, לכן כשחילקו את הארץ השאירו את דוונה של יריחו ללא חלוקה ויעדו את השטח הזה שטחו חמיש מאות אמה על חמיש מאות אמה כפיזוי לשבט שיפול בחלקו הר הבית. ועד שיתברר בחלקו של מי יבנה המקדש ניתן שטח זה לשמרתו לבני יתרו.

בימי דוד נתגלה מקום המקדש

כאשר דוד ברוח משאול הגיע אל שמואל, וכך נאמר²⁰: "וְדוֹד בָּרוּךְ וַיִּמְלֹט וַיָּבָא אֶל שְׁמוֹאֵל הַרְמָתָה, וַיֹּגֶד לוֹ אֲنֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ שְׁאוֹל, וַיַּלְךְ הוּא וַשְׁמוֹאֵל וַיִּשְׁבֹּו בְּנִי-וּתְרָוֶת, וַיֹּוגֶד לשאול לאמר הנה דוד בניות ברמה".

פסוק זה דרשו חז"ל²¹: "וכמי מה עניות אצל רמה? אלא שהיו יושבים ברמה

18. יב, יא.

19. ח"ג פמ"ה.

20. ש"א יט, יא-יט.

21. זבחים כד, ב.

ויעסוקין בנויו של עולם". פרש"י²²: למצוא מקום לבית הבחירה מן התורה. ימדרשת הפסוקים למדזו שהמקדש בחלוקתו של בניין.

הזהירוי המדויק של מקום המזבח היה כאשר דוד מנה את העם כמשמעות בספר שמואל²³. בעונש על המפקד פורצת מגפה בעם, וביום אחד מותים שבעים אלף איש.

על עונש כבד זה שאלו רבותינו, מדוע העם נענש, ותרי החטא היה של דוד. ותירצ'ו²⁴: כל אוטם אוכלוסין שנפלו על ידי שלא תבעו את בניין בית המקדש. והלא דברים קל וחומר: ומה אלו שלא ראו את בית המקדש – כך, אנו על אחת כמה וכמה. והרמב"ן הוסיף על כך²⁵: שהיה עונש על ישראל בהתח אחר בניין בית הבחירה, שהיה הארון הולך מהאל אל הארץ בגֶּר, ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשם... ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה, היה נעשה בימי אחד מהשופטים או בימי שאל או גם בימי דוד, כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר לא היה הוא הבונה, אבל ישראל הם היו הבונים... ועל כן נתאחר הבניין כל ימי דוד בפשיעת ישראל, ועל כן היה הקץ עלייהם, עכ"ל.

המגפה נעצרה כאשר דוד קנה את גורן ארונות, בנה שם מזבח והקריב קרבנות: "ויבן שם דוד מזבח לה', ויעל עלות ושלמים ויתער ה' לארץ, ותעצר המגפה מעיל ישראל"²⁶.

על מקום זה כתוב הרמב"ם²⁷: ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברוהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התבבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן שנברא ומשם נברא. אמרו חכמים, אדם למקום כפרתו נברא.

המקדש ויריחו

כדי לתת לאנשי יריחו את התחושה שדושנה של יריחו הוא כפיizioni למקדש נשמעו ביריחו עבודות המקדש כפי שופיעו במסכת תמיד²⁸: מיריחו היו שומעין

22. שם ד"ה נויו.

23. ש"ב כד.

24. ילק"ש שם.

25. פירוש הרמב"ן במדבר טז, כא.

26. ש"ב כד, כה.

27. הלכי בית הבחירה פ"ב ה"ב.

28. תמיד פ"ג מ"ח.

קול שער הגדול שנפתח, מיריחו היו שומעין קול המגיפה, מיריחו היו שומעין קול העז שעשה בו קטין מוכני לכיוון, מיריחו היו שומעין קול גבini כרוו, מיריחו היו שומעין קול החליל, מיריחו היו שומעין קול הצלצל, מיריחו היו שומעין קול השיר, מיריחו היו שומעים קול השופר, ויש אומרים אף קולו של כהן גדול בשעה שהוא מזכיר את השם ביום הכפורים, מיריחו היו מרים ריח פטום הקטורת.

על משנה זו כתוב הראב²⁹: ומורי הרב החסיד ז"ל אמר,rical הנך דקתני שהיו נשמעין מיריחו מעשה ניסים היו, ודוקא היה ביריחו נשמע ולא בשאר צדדים מפני שיריחו הייתה כמו ירושלים מפני שהיא הייתה תחילת כיבוש ארץ ישראל, וכן דתרומת דגן צריך לתרום כן נתרמה ארץ ישראל עצמה, ובשביל כך התירימה יהושע להיות קודש, לפיכך היא כמו ירושלים והוא נשמעין בה כל הנך דקתני כדי שירגשו בני אדם שביריחו יש כמו כן קצת קדושה כמו בירושלים.

יריחו תחלה

"מי שיבנה בית הבירה בחלקו – יטול דושנה של יריחו"³⁰.

ובימינו אפשר לומר: מי שזכה בשליטה בהר הבית ממקום בית הבירה, יטול את דושנה של יריחו.

אויבינו שליטים בהר הבית וקיבלו את יריחו שהיתה תחילת לנסיגת הגדולה. בימים אלה חובה علينا לעשות ככל האפשר להביא ושליטה יהודית מוחלטת בהר הבית. ומתוך כך נוכה גם לקבל בחזרה את יריחו, שתהיה תחילת וסמל לגאות ישראל השלמה.

29. בפירושו למסכת תמיד שם.

30. ילק"ש לשופטים א. טז.

ר' ארון גמליאל

הדרו והוזו

"הוז והזר לפניו עז ותפארת במקדשו" (מתוך "קבלה-שנתה", תהילים צו, 1)

נפשו פנימה – הזרו והוזו
נכיפה וגם כלתה אלין
ודיב לב מלאתו ידו
לכהן ולקדש מרעית צאן.

שליח העצה וה התבונה
גדוש בינה וחכמה
מובל מוצל במגניה
חזר חzon ותקומה.

שליח אנווש ושפל
עד כס יגנה
יופע מעון מערפל
יבזר עלטה שונבה.

שליח לא מדעת
פתרונו לא יחתא
עמוק ישאב רהט
גכוה ישב אותה.

שליח-אל אחיו מבקש
ממהר לעשות הא-לוהים
שליחותו כאש תלחש
אוריה חומה למרחקים.

טההור תאור אחר כוטל
ויזרו יציץ מצנפתו תעטר
ויצב איתן פתח האוהל
אזרתו נגלית – מה נזר.

תְּפִילָה נְדָבָלָה

הרב ייחיאל וסרמן / "ישמחו במלכותך"	699
הרב יצחק לוי / פסוקי דזמרה בשבת – זכר למעשה בראשית	704
ר' ירונ פلس / "ואני תפילתי לך ה', עת רצון..."	707
הרב יצחק קופמן / התבוננות בתפילות שבת	722
הרב חיים אליהו הכהן רוט / קדושה עילאה	744
אהוד וולף / זמיירות לשנת	763

הרב ייחיאל וסרמן

"ישמחו במלכותך"

"ישמחו במלכותך" הוא קטע מתוך תפילת העמידה של יום השבת. ואולם יש הבדלי מנהגים לגבי זמנו אמירתו של קטע תפילה זה, וכבר עמד על כך בעל "ערוך השולחן":

"ודע שאצלנו בשחרית אין אומרים 'ישמחו במלכותך' אלא מתחילה עם מקדשי שבעי", ובמוסף מתחילה "ישמחו". והספרדים מתחילה גם בשחרית "ישמחו", אלא שאין מסימין זכר למעשה בראשית. ואין הטעם ידוע".¹

דהיינו: לפי נוסח ספרד נאמר קטע זה בכל אחת מתפילות העמידה בשבת, בעוד שלפי נוסח אשכנז נאמר קטע זה בשלמותו רק בתפילת מוסף. עיון בנוסח התפילה לרמב"ס² יגלה, כי לשיטתו תפילה זו מובאת בקצרה, וגם זאת רק בתפילת שחרית. ננסה לבחון את הסיבה לשוני בגרסאות.

מקור תכני תפלה "ישמחו במלכותך"

כתב האבודרהם:

"ישמחו במלכותך – על שם: "וביום שמחתכם ובמועדיכם",³ ואמרינו בספר:⁴ "וביום שמחתכם – אלו השבותות". אמר 'במלכותך', על שם "בני ציון יגלו במלכם".⁵ "שומרי שבתי" על שם: "ושמרו בני ישראל את השבת"⁶...⁷

השמחה בשבת

את מצוות השמחה מצאנו מפורשת בתורה רק לגבי יום טוב: "ושמחת לפני ה' אלהיך אתה וبنך ובתך"⁸ (בחג השבועות), "ושמחת בחגך והיית אך שמח"⁹

- .1. ערוץ השולחן או"ח סי' רפ"א סעיף ח.
- .2. סדר התפלות לרמב"ס, מחקרי תפלה ופיוט, דניאל גולדשטייט, עמ' 206.
- .3. במדבר י, י.
- .4. בהעלותך פיסקה ע"ז.
- .5. תהילים קמט, ב.
- .6. שמות לא, טז.
- .7. סדר מעריב של שבת, ד"ה וישמחו. וכן כתוב בשבלי הלקט (סוף סי' פ"ב) בשם הרב אביגדור כהן צדק (הביאו הב"י או"ח סי' רפ"א).
- .8. דברים טז, יא.
- .9. שם. יד.

(בחג הסוכות), וכן: "וישמחתכם לפני ה' אל-היכם שבעת ימים"¹⁰ (בחג הסוכות). לגבי שבת לא מצאנו מצווה שמחה מפורשת בכתב. רק מצוות עונג שבת מצאנו בכתב, וגם היא – רק בדברי קבלה: "וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכובד, או תתענג על ה".¹¹

גם בתלמוד לא מצאנו שמחה בשבת אלא רק עונג:

"אמר רבי יוחנן משום רבוי יוסי: כל המענג את השבת נוותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר: איז תתענג על ה, והרכבתיך על במתاي ארץ...".¹²

גם הרמב"ם לא הזכיר מצוות שמחה בשבת, ומדובריו משמע שמצוות שמחה בשבת כלל אינה קיימת:

"ארבעה דברים נאמרו בשבת, שניים מן התורה ושניים מדברי סופרים, והוא מפורשין על ידי הנביאים. שבתורה – זכור ושמור. ושותפreshו על ידי הנביאים – כבוד ועונג, שנאמר: וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד".¹³

הרמב"ם ממשיך ומפרט שם את המושגים "כבוד" ו"עונג", ואומר:

"איזהו עונג? זהו שאמרו חכמים שצורך לתקן תבשיל שמן ביוטר ומשקה מבושם בשבת... אכילתבשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לו והוא שהיתה ידו משגת".¹⁴

משמעותו, שגם אכילתבשר ושתיית יין בשבת אינם מצד שמחה, כי אם מצד עונג בלבד. הרמב"ם מסיים את הלכות שבת ואומר:

"יכול השומר את השבת כהילכתה ומכבדה ומענוגה כפי כוחו, שכרו בעולם הזה יתר על השכר הצפון לו בעולם הבא".¹⁵

הרי שהרמב"ם אינו מזכיר כלל מצוות שמחה בשבת.

נמצא גם ראשונים אחרים המתיחסים לכך. רבינו יונה כותב:

"שאינו חובה על האדם Shi'el בשר וישתה יין בשבת, שאמרו: 'עשה שבת חול ולא תצטרך לבריות'".¹⁶

גם מדברי התוספות נראה להדיא שאין מצווה שמחה בשבת, שכתו:

10. ויקרא כג, מ.

11. ישעיהו נח, יג.

12. שבת קich, א.

13. רמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"א.

14. שם, ה"ז וה"ג.

15. שם, ה"ט יו.

16. תלמידי רבינו יונה על מסכת ברכות י, ב בדף הרבי"ף).

"אע"ג דשבת עולה (למנין ימי אבלות), רجل אינו עולה, הוайл ואין (בו) אבילות כלל משום דכתיב בהן שמחה, שבת מיהא לא כתיב שמחה".¹⁷

מקור נוסף הוא בשיטה מקובצת:

"והרב משה כתוב בפירוש שאסור לישא אשה בשבת. ופירש הטעם, משום שאין ערביין שמחה בשמחה. ולא נHIRא... ונראה, אמנם הוא שיק למימר בה עירוב שמחה בשמחה, משום דכתיב בה ושמחה בחג... אבל בשבת לא כתיב ביה שמחה".¹⁸

ברם, מצאנו בספר:

"וביום שמחתכם – אלו שבתות. רבינו נתן אומר: אלו תמידים. ובמועדיכם – אלו שלוש רגילים".¹⁹

וכן בספר המנהיג לרבי אברהם בן נתן הירחי התבسط על דרשה זו וכותב: "אין נהגין ליפול על פניהם בערבי שבתות לפי שהם ימי שמחה שנאמר וביום שמחתכם".²⁰

גם בירושלים מצינומצוות שמחה בשבת. הירושלמי עוסק בדיון סעודת פורים בפורים שחיל להיות בשבת, ואומר:

סעודת פורים מאחרין (את הסעודה עד אחר שבת) ולא מקדימין (אותה ליום ששי). רבינו זעירא בעא קומי ר' אבהו (שאל את ר' אבהו): ויעשו אותנו שבת? אמר ליה: "לעשות אותם ימי שמחה ומשתה", את שמחתו תלואה בבית דין, יצא זה שמחתו תלואה בידי שמים".²¹

ופירש בעל "קרבן העדה" את תשובה ר' אבהו:

"שבת אין צריך קידוש בית דין, ואין ניכר שקובען אותה לשמחה, שבלאו הכי יום שמחה הו".

נמצאנו למדים, אפוא, על קיומה של מחלוקת עקרונית האם קיים חיוב שמחה בשבת. הרמב"ם והאחרים, הטוענים שאין חיוב שמחה בשבת, לא יקבלו כנראה את דברי הספרי כפי הגירסה שראינו לעיל, ויגرسו בו כפי שגרס בו הגר"א:

"וביום – אלו שבתות. רבינו נתן אומר אלו תמידים. 'שמחתכם' – אלו שלוש רגילים. 'ובמועדיכם' – אלו ראש השנה ויום הכיפורים".²²

17. מועד קטן כג, ב סוף תוד"ה מאן דאמר.

18. שטמ"ק כתובות ז, ב.

19. ספר המנהיג, שבת, סימן א.

20. ירושלמי מגילה פ"א ה"ז.

21. הଘות הגר"א על הספרי הנ"ל (הערה 4).

לפי זה נסbir, כי שינוי הגרסאות לגבי אמירות הקטע "ישמו במלכותך", תלוי בחלוקת האם יש מצוות שמחה בשבת. לגורסים כי קיימת מצוות שמחה בשבת, הקטע "ישמו במלכותך" נאמר בכל אחת מתפילות השבת, בעוד שלשיות הסוברים כי אין מצוות שמחה בשבת, אין אומרים קטע תפילה זה מאחר שהוא מדבר על שמחה.

נשאלת השאלה: הרמב"ם הרי הוא מהסוברים שאין חיוב שמחה בשבת, מדוע א"כ לשיטתו אומרים את תפילת "ישמו במלכותך" בתפילת שחרית? יתכן לתרץ כך: בתפילת העמידה של שחרית של שבת אנו פותחים: "ישmach משה במתנת חלקו", ולאחר מכן ממשיכים בקטע "ישמו במלכותך". יתכן א"כ, שתפילת "ישמו במלכותך" שהיא המשכו של קטע התפילה "ישmach משה", מתייחסת למtan תורה שהיא בשבת, והשמחה מתייחסת לקבالت התורה, שבה כלולה גם מתנת השבת, ולא לשמחה שבת עצמה. וכך מובא בשיבולי הלקט:

"מה ראו חכמים להזכיר משה רבינו בתפילת שבת? לפי שהتورה ניתנה בשבת שחרית ע"י משה, הלכן ראוי בספר בכבודו של משה, שהتورה ניתנה לו בשבת".²²

השמחה – מהות השבת

רעיון עמוק בקשר למהות השמחה בשבת נמצא בדבריו ה"שפט אמרת". השפ"א מסביר, שעל האדם מוטלת אמונה החובה להתכוון לשבת בשמחה, כפי שモבאה בהלכה:

"וישmach בביאת שבת כיוצא לקראת חתן וכלה".²³

ואולם השמחה בשבת אינה חובת גברא. השמחה בשבת היא חלק מעצמותה של שבת קודש, שהוא יום שבו שבת אל-מכל מלאכתו. וכך מובא בשפט אמרת:

"ולכן בשבת קודש, דיש נשמה يتירה, השמחה בעצם היום, ואין צורך לעורר את השמחה. וכן שמעתי מאבי מורי זיל לעניין מיש התוספות בשבת... דבשבת יש שמחה בעצם היום ... כמו"ש חז"ל בפסוק: יובים שמחתכם – אלו השבתות". והטעם נכון, דהארת הנשמה היתירה מביא שמחה".²⁴

בדרכיו מאיר א"כ השפ"א פן שונה במשמעותה של השבת. עצם יום השבת הוא שמחה, והוא כMOVNET MAALIHA. ניתן אם כן לומר, כי תפילת "ישמו במלכותך"

22. שבולי הלקט, עניין שבת, סעיף ע"ז. וכיון זה כתבו גם "המניג" הלכות שבת, וכן ה"פרישה" על הטור, או"ח סיון רפ"א.

23. שלחן ערוך, אורח חיים סימן רס"ב.

24. שפט אמרת, סוכות, תר"ס.

נובעת מעצם מהותה של השבת, שהיא יום שמחה. "ישמחו במלכות בורא עולם", שנთן את יום המנוחה, "שומרי שבת... עם מקדשי שביעי".

* * *

אמר הכותב: עשרים וسبע שנה חלפו מאז עזבתי את ספסלי בית המדרש והיכל הישיבה, ועדין מהזחצת באזני שירות בני הישיבה, ובראשם ראש הישיבה, הרב ישעיהו הדרי שליט"א, ברצטם לתפילה קבלת שבת ברחבת הכותל המערבי. מדי ערב שבת, לאחר תפילה מנהה בהיכל הישיבה, היינו תלמידי הישיבה, ובראשם הרב ישעיהו הדרי שליט"א, יורדים בריקודים ובשירת "ישמחו במלכותך", אל רחבת הכותל המערבי, שהיתה הומה מתפללים שבאו לשם לתפילה קבלת שבת. לאחר קבלת שבת ב"כותל", שבנו לבית המדרש לשיחה ולתפילה ערבית של שבת. זהו רק אחד מן הזכרונות הנעים המלוויים אוטי לאורך השנים הרבות בכל אתר ואטור שבו הייתה.

הרב יצחק לוי

לכבוד מורי הרב ישעיהו ח. הדרי שליט"א
בホקמה ובתודה

פסוקי דזרא בשבת – זכר למעשה בראשית

טור או"ח סי' רפ"א (*הלכות שבת*): "ונוהגים להוסיף מזמורים, לפי שאין בו ביטול מלאכה לעם".

ובذرכי משה שם: "כתב באור זרוע, נהגים לקרוא מזמורים לכבוד שבת, כגון: השם מספרים כבוד אל וגוי, לדוד בשנותו את טumo וגוי, תפילה למשה וגוי, יושב בסתר עליון וגוי, הללויה כי טוב ה', הallel הגדול, הודו לה' בכנו, מזמור Shir ליום השבת, נכון כסאך מאז... ועוד תקנו לומר נשמת ובקהלות".
בב"י ובב"ח אין שום אזכור למקור מהגמרה למנהג זה.

ובשו"ע שם – מרן המחבר לא מזכיר כלל את תוספת פרקי פסוקי דזרא בשבת, והרמ"א כותב: "נהגים להרבות בזמירות של שבת כל מקום לפי מנהגו".

לרשותה מוצאים אנו את תוספת פסוקי דזרא בסדורי הגאנונים (רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון), ובכל אחד מהם מוצאים אנו סדר אחר.

והרמב"ש בספר תפילות שלו בסוף ספר אהבה – "שבת נהגו כל העם להוסיף לפניו ברכה זו (ישתבח) נשמת כל חי, וכן נהגו לקרוא מזמור Shir ליום השבת... ויש מקומות שנהגו לקרוא "הallel הגדול" (תהלים קל) בשבתו קודם פסוקי הזמירות, ויש מקומות שנהגו לקרוא שירי המעלות".

סדר פסוקי דזרא כפי שאנו אומרים עכשיר במלואו (כשמדובר "רננו צדיקים" מופיע בסוף התוספות כפי מנהג אשכנז) מופיע במחוזרי ויתרי. עכ"פ לאמרת פסוקי דזרא מיוחדים לשבותות וי"ט אין שום מקור בכך.

ואמנם מנהג ישראל דין הוא, והיום נהוג בכל קהילות ישראל להוסיף את המזמורים הנהוגים. ויש למצוא טעם להוספת פרקים אלו בשבת. ומצינו בשני מקומות טעם וסיבה לתוספת זו.

האבודרים: "והטעים שמוציאין מזמורים אלו בשבת, כדי להכיר בין שבת לחול, ויתקיים הפסוק שאומר 'יבני ובין בני ישראל אותן היא לעולם'... ויש רמז באלו המזמורים לעשרה מאמרות שבחים נברא העולם... השם מספרים כבוד אל – נגד אמר ראשון שהוא בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". רנו

צדיקים בה' – כנגדamar שני שהוא ייה אור', שנברא בתחילת הצדיקים ואחר כך גנוו להם לעתיד. לדוד בשנותו את טumo לפני אבימלך ויגרשו וילך – כנגדamar שלישי שהוא ייה רקייע, שחלקו המים העליונים מהתחנות וגרשם אלו למטה. תפילה למשה – כנגדamar רביעי שהוא יקו המים מתחת השמים ואלו למטה. יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן – כנגדamar חמישי שהוא יתDSA היבשה. יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן – כנגדamar חמישי שהוא יתDSA הארץ דשא', שברא לבירות דשא כדי לחיות בו ולהתלונן בצלו. הלוויה שעומדים בבית ה' בחצרות בית אלהינו – כנגדamar שישי שהוא ייה מאורות', שבראם כדי לשמש אותו בחצרותיו... מזמור שירו לה' שיר חדש – כנגדamar שביעי שהוא יישרצו המים, וכתיב: "ירעם הים ומלאוי, וזה כי נפלאות עשה. שיר למעלות אשא עני אל ההרים – כנגדamar שמיני שהוא יתוצאה הארץ נפש חייה", וכתיב: "אל יתנו למות רגליך, שאעפ"י שיأكل אדם דשאים יוכל לחיות בהם, אפשר שימושו רגליך ולא יהיה לו כח ללקת בהם אם לא יוכלبشر. שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו – כנגדamar תשיעי שהוא יעשה אדם', וזה לולי ה' שהיה לנו שעשאנו בצלמו היינו כבהתות. הודה לה' כי טוב – כנגדamar עשרי שהוא יפרו ורבו', כדי שנולדו הטובים והצדיקים להודות לו, וכתיב: "כי לעולם חסדו', וזה עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג), דהיינו פריה ורביה. מזמור שיר ליום השבת – רמז ליום השבעי שבו שבת מלאכה".

ובספר "לבוש החור" לר' מרדיyiיפה: "ויאלו המזמורים שמוסיפים הם כולם שמדוברים או מעשי בראשית שכלו בשבת, או ממתן תורה לפי שניתנה בשבת". והולך ו מבאר שם איזה מן הפרקים מתיחס למעשה בראשית, ואיזה למתן תורה. ובסיוזר עבודה ישראל מביא: "ובפירוש ישן מצאתי, כי בדיון היה שאף בחול היה לנו לומר אותן המזמורים כולם מלבד מזמור ליום השבת, אך מפני טורה הציבור נמנעו לאמרים בחול".

נמצא שאוთה תקינה או מנהג להוסיף פרקים אלו לפסוקי דזמרה של שבת היא לשם חיבור השבת למנתן תורה שניתנה בשבת, ולמעשה בראשית שהשבת היא סיום והתחדשותתו. ויש לעמוד על מהות החיבור בין ששת ימי מעשה בראשית לשבת.

"הפרי צדיק" בתחילת ספרו על בראשית עומד על הקשר בין ששת ימי בראשית לשבת משתי בcheinoot:

הראשונה – היא שנראית בפסוקים, שהחיבור הוא אינטגרלי, שהרי בחלק גדול מן הפעמים שבהם התורה מצויה על השבת, היא פותחת את דבריה בציוני על עבוזת ששת הימים: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, וביום השבעי

שבת" (שםות כ, ט-ו). "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת" (שם לד, כא) – והרי כדי לצות על השבת לכארה אין שום צורך באזורי או בצוויי העבודה בששת ימי הבריאה.

והשניה – היא שנראה בפסוקים אלו שהשבת היא הנשענת על ששת ימי בראשית והיא סיום השבוע. היא אינה פתיחה לשבוע שאחורי (ואולי הדברים אינם סותרים וניתן לישב שנייהם כאחד).

ונראה, שסדר העולם הוא אכן שתחילה ה"عمل" ואחריו השבת, וסדר זה הוא גם בבחינות הגשמיות והמעשיות וגם בבחינות הרוחניות, שהרי גם בתולדות העולם – מקדימות בי' אף שנותתו תווה את בי' אף שנות תורה, ותורה ניתנה בשבת – כאמור לעיל. וכן גם בסדר הבאים – תחילת שש שנות עבודה האדמה, ולאחר מכן – שנת שמיטה. וכך משמע שהוא בא תליא – תיקון האדם ותיקון העולם כרוך בעמל ובשביתה ויוטר מכך ששת ימי העמל הם המנוח וההכשר להתעלות בשבת, וכי שטורה בערב שבת – אוכל בשבת, מי שעמל בששת ימי השבוע – שביתתו בשבת מרוממתו.

העמל הוא לפि מדרגת האדם. יש שהעמל הוא עמל פיזי, ויש שהעמל הוא עמל של תורה ותפילה, וגם שם יש הבדל בין מדרגת ו' ימי השבוע למדרגת שבת קודש.

בשו"ע או"ח (ס"י ר"צ ס"ב) פוסק הרמ"א: "וutowלים ובעלי בתים שאין עוסקים בתורה כל ימי השבוע יעסקו יותר בתורה בשבת מתלמידי חכמים העוסקים בתורה כל ימי השבוע, והתלמידי חכמים ימשיכו יותר בעונג אכילה ושתייה קצר, דהרי הם מתעניינים בלימודם כל ימי השבוע" ומקורו בב"י בשם הירושלמי. ועיין בשוו"ת "יביע אומר" (ח"ב חוות ס"י י"ח) שambilא מקורות רבים על תלמידו של הת"ח בשבת. ואם כי להלכה מסקנתו היא שאין שום איסור לת"ח לעסוק בשבת בפלפול ולימוד סוגיות בהלכה כפי שרגיל ביום חול, מ"מ נראה שיש לת"ח לעשות הבדל בין לימודו בשבת ללימודו בחול, ואם בימי החול הוא עוסק בלימוד סוגיות בהלכה, הרי שבשבת יעסוק יותר באגדה.

ה"פרי צדיק" רואה במגמה הלכתית זו עיליות והתרומות של ת"ח, ולא צורך של מנוחה פיזית ועונג של אכילה ושתייה כפי שמשמעותו מהרמ"א דלעיל.

ת"ח העוסק בעמלת של תורה בששת ימי המעשה, עוסק בשבת בפנימיות התורה, כי يوم השבת מסוגל ללימוד מדרשים ואגדות ופנימיות התורה, ואם בימי החול בחינת העיסוק הוא "בפי" "ובשבתי" "ובלשון", הרי שבשבת קודש בחינת הלימודים היא "בקרב", לימוד פנימי שלא מתבטאת באמונה ובלימוד הרגיל אלא בתובנות פנימית.

ר' ירון פלס

"וְאַנִי תְפִילָתִי לְךָ הָיָה עַת רָצֹן..." לביאור תפילה-העמידה במנחה של שבת

אמר דוד לפניו הקב"ה: ריבונו של עולם,
אומות העולם כשותאין ומשתכרין יושבין ומנגנון,
ואני, לא כן,
אלא, "וְאַנִי תְפִילָתִי לְךָ הָיָה עַת רָצֹן...",
או"פ שאני אוכל ושותה,
אני בא לפניך להתפלל.
(פתיחה לאיכה ربתי, י"ז)¹

הקדמה

תפילות השבת, כל כולן שבח והודיה לה' ית', ושלא כבימות החול, אין מבקשים בהם על צרכיו של האדם. התנהומה² מביא, שמכיוון שהשבת ניתנה לישראל לקדושה ולמנוחה, מתפלל בה ג' ראשונות וג' אחרונות והמנוחה באמצעות.

הגמרא³ מוצאת במזמור כי"ט בתהילים רמז לשבע הברכות בתפילה עמידה של שבת, נגד שבע הפעמים שמצויר קול ה' במזמור, ומהירוש"א שם מעיר, שמכיוון ששבע הברכות עוסקות בשבח הקב"ה, ראוי להרים קול בשבוחו של הקב"ה, כמו שנזכרו הקולות במזמור זה גבי שם הויה.

ברכת קדושת היום יש שני חלקים. החלק האחרון, המתחל במילים "א-להינו ו-ה-היא אבותינו", שווה בכל ארבע תפילות השבת, ועיקר עניינו – בקשה להשתת מתנותיה הרוחניות של השבת. החלק הקודם לו שונה בכל אחת מתפילות השבת, ובכל אחת מובעת משמעות שונה המיוחדת ליום השבת.

במאמרנו ננסה להבין את החוט המקשר בין תפילות יום השבת, ובעיקר את ייחודה וביאורה של תפילת המנוחה, או"פ הנוסח המצוי ביום בידינו.⁴

1. מובא בטור, הל' יהכ"פ סי' טרכ"ב. וכתב שם: "ועל-כן נהגים לומר "וְאַנִי תְפִילָתִי" בשבת במנחה לאחר ששתו ואכלו...".

2. וירא א'.

3. ברכות כת, א.

4. נוסח תפילה העמידה למנוחה מופיע כבר בסידור הראשון הידוע לנו – סדר רב עמרם גאון (גאון הישיבה בסורא בשנים 858-870 למןינום) בשינויו נוסח קלים (מוסיף שם נוסח גאון שהשוני בין הנוסח שלנו הוא רב), וכן בסידור רב סעדיה גאון (942-882) ובמחזור

למשמעות התפילה

את משמעותו תייחן השונות של תפילות השבת מסביר הטור⁵: "יום שתקנו בשבת ג' ענייני תפילות, "אתה קדشت", "ישמח משה" ו"אתה אחד", וביו"ט לא תיקנו אלא אחת – "אתה בחרתנו", מפני שאלו ג' תפילות תיקנות נגדי ג' שבנות: "אתה קדשנו" – נגדי שבת בראשית, כמו שמוכיח מתוכו, "ישמח משה" – נגדי שבת של מתן-תורה, דכלולי עלמא בשבת ניתנה תורה, ו"אתה אחד" – נגדי שבת שלעתיד לבא".

על-פי משמעות מושלת זו של השבת ניתן להסביר את המנהג המובא במגן אברהם⁶ ללא שונות טעם לדבר: "כתב בשם הכנסת הגדולה, מנהג לומר בליל שבת – "וינוחו בה", וביום – "וינוחו בו", ובמנחה – "וינוחו בת"; בליל שבת, שהוא נגדי שבת בראשית, השבת אמנים עומדת במצב זכרון רוחנית לבריאות העולם וכיומו ע"י הקב"ה, אך עדין לא נתמלא יудה, עדין אינה מתחבطة בחיה עשייה. ובבחינה זו משולח היא לנkehah, סבילה (בה – לשון נkehah). רק בשבת מתן-תורה שהשבת נכנסה לתודעה האנושית, כשהישראל ארשו לעצם את זיוגם – השבת, הפרק המש את הרעיון הטמון בה והכניסוהו לחיה הפעילות והמעשה (בו – לשון זכר). בתפילת המנחה אנו חוגגים את זיוגם של ישראל ושבת מלכתא, ובעזרת זיוג זה תושג המטרה לעתיד לבוא, שאז תתפשט רוח השבת על פני כל העמים והימים, והזמן כולם יהפוך לבחינת "יום שכולו שבת" (בם⁷ – לשון זכר ונkehah).

היחס ההבדלי בין שבנות אלו מובא במדרש⁸ – "תני רשב"י, אמרה שבת לפני הקב"ה: "ריבונו של עולם, לכולו יש בן-זוג ול依 אין בן-זוג. אמר לה הקב"ה: "כנסת ישראל היא בן-זוגך". וכיוון שעמדו לפני הר סיני אמר להם הקב"ה: "זכרו הדבר שאמרתי לשבת – הכנסת ישראל היא בן-זוגך. היינו הדיבור "זכור את יום השבת לקדשו"⁹. אותה שבת בראשית של העבר הפכה בסיני לשבתם של

ויתרי (המתוארך לשנים 1000-1100), גם שם בשינויו נוסח קלילים. יתכן אם-כן שנוסח זה, או לפחות עיקרו, חובר כבר ע"י אנשי הכנסת"ג, ואותם גאנונים כתבו אותו בסידורים ע"פ ידיעתם אותו מהדורות הקודמים להם ומהדור שלהם (ועיין בספר 'הסידור בהשתלשות' מאות שלמה טל).

5. או"ח רצ"ב. וכן באבוזריהם בשם רבינו קלונימוס, ובענף יוסף בשם הלבוש.

6. או"ח רס"ח, סק"ג.

7. התורה תמימה בשמות ל"א, יד אות כי"ח מביא הסבר רציונאלי לנוסח "בם" שבתפילה מנהה – שהרי בעת תפילת המנהה כבר פנה יום השבת ולא שייך להתפלל עוד על המנוחה בו אלא, רק על המנוחה בשבות הרבה הבאות.

8. ב"ר יא, ט.

9. שמות כ. ח.

ישראל בהווה, עד שתהיה שבת עולמים ביום אשר יהיה ה' אחד ושמו אחד. זוהי השלמות האמיתית, להביא שלימות, גאולה וקדושה גם לעולם כולם.

העיוון תפילה (בסייעור "אוצר התפילות") מסביר את השינוי בנוסח התפירות לא כנגד שלוש השבתות, אלא כנגד שלוש התקופות הגודלות.

התפילה הראשונה – "אתה קדשת את יום השבעה לשםך תכלית מעשה שמיים הארץ" – כנגד שני לפני התווחה¹⁰, שלא הייתה בבריאת תכלית אחרת חוץ מקדושת השבת, והיה הקב"ה מסתפק בבריאת עצמה.

התפילה השנייה – "ישמח משה במתנות חלקו וגוי ושני לוחות אבניו הוריד בידו" – כנגד תקופה התורה (שפתחה מן "ואות הנפש אשר עשו בחרן").

התפילה השלישית – "אתה אחד ושםך אחד" – כנגד ימות המשיח ועולם הבא (תקופה זו התחילה בסוף הרביעי, אז נשתכלה התורה שבע"פ, המשנה והתוספותה שעליהם אין להוסיף ומהן אין לגרוע, ומما זה הלאה תקופה ביאור תושבע"פ. ועלינו רק להגות בתורה הכתובה והמסורת יום ולילה ולשבת יהיל ודומים ולצפות לישועת ה').

פרשאים רבים, כפי שנביא להלן, מוצאים בתפילה זו כוונות, ביטויים וرمזים רבים הקשורים ומתארים את מנוחת השבת שלעתיד לבוא ואת ימות המשיח, שלהם סגולות מיוחדות, ועיקרים – המנוחה השלמה.

כמובן, ש مكانה של השבת האידיאלית בעולמו שלנו לא נפקד, והמפרשים השונים, איש בדרכו ועייף נתיבת-לייבו ורוחו השורה עליו, מוצאים לה רמז בתפילה.

יסוד נוסף המובא בתפילת המנוחה הוא **אחדות**: אחדות האדם, אחדות ישראל ואחדותנו של הבורא ית'. כל אותן אחדויות מקורו ושורשן במנוחה, המודגשת מאוד בתפילה זו.

הרב דסלר¹¹ מגדר את השבת כמנוחה, דבקות באין מפרי, שבה מתאחד האדם עם עולמו ותוכנו האמיתי-הרוחני.¹² זוהי בחינת העזה"ב שבו כל דבר יגיע לאחדותנו השלמה, יחזור לשורשו העליון כבראשית ותכלית בראיתו. כל

10. סנהדרין צז, א ועובדת זורה ט, א – "תנא دبي אליו שש שנים אלף שנים הוא עלמא. שני אלף שנים תוהו, שני אלף תורה, שני אלף ימות המשיח... ורש"י שם.

11. מכתב מאליהו חז"ב, עמ' 31.

12. וכך הגדר ש גם את השביעית – שוגם הקרקע בשביעית, כמו האדם בשבת, חוזרת אל עצמה, אל שלמותה ותומתה (וראה עוד בעניין זה "שבת ומועד בשביעית" עמ' 69).

הפוטנציאל הגולם באדם ובברירה כולה יפרוץ או ויבוא לידי ביטוי. וכך גם הבורא יתי בעצמו, דוקא "ביום שהוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ולא בעוה"ז.

אחדות ראשונה זו, אחדות האדם, שיסודה המנוחה, קשרה אותנו לעזה"ב בו עסקנו לעיל.

על אחדותם של ישראל מכוחה של השבת אנו מוצאים בדברי השפט אמת¹³: כשיישראל בעליים למקדש הם זוכים לקבל דעת עליון. וע"י דעת זו, שכולם מתבטلين להיות אחד לעשות רצון קונים, שוררת אחדות ושלום בין השבטים. ואז אין דעתו הפרטית של זה סותרת את של רעהו. אותה דעת המביאה שלום, המתגלית במקדש באופן תמידי, קיימת גם בשבת. שבת אף היא שלום – "מנוחת שלום ושלוחה" ובה מתאחד כל הדעות. ولكن בתפילה מנוחה מונימ "יב מנוחות נגד י"ב שבטי ישראל, כל אחד ומנוחתו שלו, ובסה"כ כולם נחים, כולם מתאחדים ונעים גוי אחד הארץ.

בתפילה זו אנו מוצאים שמצוירים את האבות אחרי יהוד ה'. מדוע? הכלבו¹⁴ כותב בשם חכם בעל המלמד: "תיקנו חז"ל להזכיר האבות בתפילה זו, שהם הודיעו הייחוד תחילת עולם, וזה הברכה הייתה כולה וענינה מעין הייחוד, כדאמרין אתה אחד וגוי" – זהה האחדות השלישייה, אחדות הבורא יתי בה פותחת התפילה.

בעלי התוספות¹⁵ הקשו, מדוע אומרות קטע זה של "אתה אחד" במנחה של שבת, והרי אין מענייני דיומה של שבת (כפי שעוסקים הקטועים בתפילות ערבית ושחרית)? ותרצו, שחו"ל סמכו בזה על המדרש: "שלושה מעידים זה על זה: ישראל ושבת והקב"ה. ישראל והקב"ה מעידים על השבת שהוא אחד שהוא יום מנוחה. ישראל ושבת על הקב"ה שהוא אחד. הקב"ה ושבת על ישראל שהם יחידים באותות".

יעוד איתא במחוזר ויטרי בשם התוספות – אנשי הכנסת הגדולה תיקנו בתפילה שלושה "אחד" – הקב"ה, ישראל ושבת. הקב"ה – "ה' אחד". ישראל – "גוי אחד בארץ". שבת – "ימים יוצרו ולא אחד בהם".¹⁶

13. ויגש תרמ"ז – בראשית עמ' 255.

14. סימן מ'.

15. בחגיגה ג, ב ד"ה ומ. והדבר הובא באריכות במחוזר ויטרי עמ' 108 בשם ספר יצירה, וכן בתניא רבתי ס' כי ובטור או"ח סי' רצ"ב.

16. בפסקתא רבתי פ"ג: ימים יוצרו וכו' (תהלים קלט, טז) ר' יצחק אומר זה יום השבת. ובתנא דברי אליהו פ"א, ז – זה יום השבת לישראל.

הרב יעקבסון בנטיב בינה¹⁷ העלה תימה; מדוע, להבדיל משאר תפילות השבת, חסרים בתפילה המנוח פסוקים מן התורה? ובيار, כי תפילת מנוח של שבת, קשה להגדיר על איזה עניין מסוימים מענייני השבת היא סובבת. נושא הקטוע, כמו שראינו: השבת האידיאלית, העולם שכולו שבת, האחדות – ולעניןיהם כאלו קשה למצוא פסוקים מתאימים, לפחות מן התורה.¹⁸ התורה, שתפקידה להורות, אינה מתייחסת לעתיד לבוא וכיווץ' ב, נושאים שאינם מעולמנו זה. ועתה נבוא לבאר, בעז"ה, את הפיסקא על הסדר.

ביאור הפיסקא

1. אתה אחד ושםך אחד
- 2.ומי כעמך יישראל גוי אחד בארץ.
3. תפארת גודלה ועטרת ישועה,
4. يوم מנוחה וקדושה לעמך נתת.
5. אברהם יגאל, יצחק ירנן, יעקב ובניו ינוחו בו.
6. מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוחה והשקט ובטח,
7. מנוחה שלימה שאתה רוצה בה.
8. יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם,
9. ועל מנוחתם יקדיםו את שמו.

1. אתה אחד ושםך אחד

ע"ש הכתוב "בַיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה הִיא אֶחָד וְשַׁמוֹ אֶחָד".¹⁹

האבודרחים מפרש: אתה אחד – שה' יתברך הוא אחד בתכלית האחדות בלבד הרכבה ובלא חילוק, ושםך אחד – שיש לה' שם מיוחד לו והוא שם הווי-ה. ד"א, אתה אחד – כל הנבראים יש בהם השתנות (ילד-בחור-זקן), משא"כ אצל הקב"ה. ושםך אחד – על הנבראים אמרו במדרש²⁰: "את מוצאת שלושה שמות

17. ח"ב עמי 283 בשם אליעזר אלינר.

18. בנוסחים קדומים מופיע בקטע הפסוק – למשה עבדך בסיני אמרת לו: "פָנִים יִלְכְוּ וְהַנִּיחוּתִי לְךָ". וכתוב על-כך ב"נתיב-בינה", שיתכן שהושמטה מהנוסח משום שאינו כשייך שייכות ישירה לשבת.

19. זכריה יד, ט.

20. תנחותם ויקhalb אי.

נקראו לו לאדם: אחד מה שקוראין לו אביו ואמו, ואחד מה שקוראין לו בני-אדם, ואחד מה שקונה הוא לעצמו". אך אצל הקב"ה – שמו אחד.

בסידור הגר"א (אבני אליהו) פירש אתה אחד – מצד עצמו ית', ושםך אחד – מצד בריותיו בשם שנגלה אליהם. כמובן, אפילו שמניג כל בריה ובריה בפני עצמה, וכל בריה הנהגה שונה – בכלל הוא אחד.

הרב דסלר²¹ מביא שכואורה יש סתירה בין "אתה" ל"אחד". שהרי אם יש "אתה" יש גם ממציאות של "אני" הנפרד ממנו, ואיך יתכן לומר על זה "אחד"? אלא, הגדר של "אחד" הוא "שםך אחד". כמובן, שלכל הבריה, הנפרדות לכל חלקיה, יש תכילת אחת, והיא לפרש את כבודו ית'. הופעתו של הקב"ה בעוה"ז בהסתור, תביא לגילוי גדול על אחדותו. והאדם שע"י עמלו מגלה זאת, זוכה לקדש את שמו ית' ולהחיי נצח.

2. מי עמוק ישראל גוי אחד בארץ

כשם שאתה אחד ואין כmoz, כמו כן מי עמוק ישראל גוי אחד, לשם רצוי לקבל תורהך ולא אומות העולם, כדיוע.²²

כיו"ב אמרה הגמרא²³: "וועוד דרש (ראב"ע), "את הי' האמרת היום... וה' האמירך היום".²⁴ אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה²⁵ אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, דעתך: "שמע ישראל הי' אלהינו הי' אחד",²⁶ ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר: "ומי עמוק ישראל גוי אחד בארץ".²⁷

ובסידור הגר"א: שניהם הם מיוחדים. ישראל באומות העולם וארץ ישראל בארצות, שהקב"ה הוא א-להי הארץ זו. ואימתי היו וייהו ישראל גוי אחד? – בזמן שהם בארץ.

לדעת הרוב דסלר²⁸ התואר "אחד" המתייחס לישראל מצביע על תכילת מיוחדת במינה שלהם על-פני שאר הגויים בארץ. שאר העמים, יudos הוא תיקון העוה"ז שיהיה מוכן לישראל לעבודת הי'. וזה יעשה ע"י עבודה שלילית, שיבטלו את

.21. מכתב מאליהו ח"ג עמ' 71.

.22. ע"ז ב, ב.

.23. חגייה ג, א�ן בברכות ו, א אגב הדיוון מה כתוב בתפилиין דMRI עלמא.

.24. דברים כו, טז.

.25. העורך בשם רב האיגאון פירש – צייר אחד בעולם. כמובן, דבר הניכר שאין כמותו.

.26. דברים ו, ז.

.27. דה"י"א יז, כא.

.28. מכתב מאליהו שם.

הע"ז. אבל ישראל, כשם במדרגות הרואה, פועלים בחוב. עליהם לעבוד את ה', לדבקה בו ולהגיע למדרגת מלכת כהנים וגוי קדוש.

3. תפארות גדולה ועתרת ישועה

ישנן שתי אפשרויות בהסביר המשפט. אם ניחסו להמשך הקטע, הרי שמדובר בתיאור של השבת. ואולם אם הוא ממשך לעלה אל גוי אחד, הרי קאי על ישראל. כמו כן יש לשים לב שיש שרואים במילים 'תפארת, גדולה' מילים נפרדות, ויש שהבינו שהן בנסמק.

במחוז ויטרי משמעו שמשפט זה מתייחס לשבת, וכך כתוב: "תפארת גדולה ועתרת ישועה... לעמך נתת" – השבת, שנקראת אחד. ואמרו רבותינו²⁹ כל שומר שבת ראוי מקרב את הישועה, שנאמר: "בשובה ונחת תנשען"³⁰, שובה ונחת זו שבת.

ר' יצחק בער בסידורו "עבותות ישראל" פירש קצר אחרת, בסמיכות: תפארת של גדולה ועתרת של ישועה. התפארת והעתרת זהו יום המנוחה והקדושה שלעמן נתת.³¹

גם על צד שמשפט זה מתייחס לישראל ישנים מספר פירושים:
האבודרham אומרים, שמאחר שישראלם גוי אחד בארץ, שמרו אמוניים לקב"ה מאז ומעולם (ודבר שישיע להם לעמוד בכל צרה וצוקה), זכו הם למספר דברים:
תפארת – ע"ש בית המקדש שנאמר בו: "ויבית תפארתי אפאר",³² וכן נאמר: "בית קדשנו ותפארתנו".³³

גדולה – ע"ש הכתוב: "וירב גדולתי ותשוב תנחמני".³⁴ **עתרת** – ע"ש "עתרת תפארת ביד ה".³⁵ **ישועה** – ע"ש הכתוב: "אמור לנפשי ישועתך אני".³⁶
העיוון תפילה פירש כי התפילה נתקנה על מצב האומה לעתיד לבא, והזכיר בה שלוש לשונות כנגד שלושה זמנים:

29. ויקרא רבה ג, א. א"ר חי"א: "טוב מלא כף נחת" (קהלת ז, ז) – זהו יום השבת, "ممלא חופנים عمل" – אלו ששת ימי המעשה. תדע לך שכן, שאין ישראל נגאלין אלא בזכות השבת, שנאמר: "בשובה ונחת תנשען".

30. ישעהו ל, טו.

31. וכתיב בנתיב – בינה שם: "כך פירוש הפשט והנכון".

32. ישעהו ס, ז.

33. ישעהו סד, י.

34. תהילים עא, כה.

35. ישעהו סב, יג.

36. תהילים לה, ג.

תפארת גדולה – נגד הזמן של ימות המשיח,³⁷ שתהיה האומה בימים ההם לתפארת בקרוב כל הארץ. **עטרת ישועה** – נגד זמן עולם הבא או תחיית המתים הצדיקים יושבים ועתורותיהם בראשיהם וננהנים מזיו השכינה.³⁸ **יום מנוחה וקדושה** – נגד הזמן השלישי שנקרה יום שכלו שבת. יום אשר בו ינוחו ישראל מנוחת עולמים ויתקדשו בקדושת ה'. ומכיון שייחס זאת לעתיד, היה עליו לפרש את הביטוי **עמך נתת** – כבר הכינו וצפנת להט, כאשרו כבר נתת בידיהם.

הග"א הסביר קטע זה בהתייחס לשלש השבתות:

תפארת גדולה – כנגד שבת בראשית, כדברי הברייתא³⁹: 'והגדולה' זו מעשה בראשית, שנאמר: "עשה גדולות עד אין חקר".⁴⁰ **עטרת ישועה** – כנגד שבת מתן תורה, כדברי הגמרא⁴¹: "דרש רבי סימאי, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל וקשרו לו שני כתירים (עטרות), אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע)".

יום מנוחה וקדושה – כנגד שבת שלעתיד לבוא, שכלו שבת ומנוחה לחיה העזה"⁴².

4. יום מנוחה וקדושה **עמך נתת**

לגביו משפט זה יש מחלוקת גירסאות. בסידורים הקדומים – סדר רב עmers גאון, סידור רב סעדיה הגאון וכן במחוזר ויטרי, הנוסח הוא ללא המילה 'יום'. ע"פ זה פירוש האבודהנס שמנוחה וקדושה הם המשך הדברים שזכו בהם ישראל שם גוי אחד בארץ. מנוחה – זו שבת, ע"פ דברי שלמה: "ברוך אשר נתנו מנוחה לעמו ישראל".⁴² וקדושה – שנאמר: "והייתם קדושים...",⁴³ וכן כתיב: "קדש ישראל להי".⁴⁴

לעומת זאת, מעיר המגן דוד,⁴⁵ שהביא בשם השבלי-לקט, שהנוסח הנכון הוא כפי הנוסח שלנו, **יום מנוחה וקדושה**, שהרי בסוף ברכות קדושת היום נאמר

37. ימים שעליים אמר שמואל (סנהדרין צא): "אין בין העזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד".

38. ברכות יז – אמר רב: העזה"ב אין בו לא אכילה ושתיה ולא פריה ורביה וכו' אלא צדיקים יושבים ועתורותיהם וגוי.

39. סנהדרין צז, א.

40. אירוב ט, ג.

41. שבת פח, א.

42. מל"א ח, נו.

43. ויקרא יא, מד.

44. ירמיהו ב, ג.

45. בשווי עוזיה רצ"ב, סק"ב.

"וַיֹּנוּחוּ בָּו", וממי שאינו אומר "יּוֹם צָרֵיךְ לֹמֶר יָנוּחוּ בָּה", שכל הלשון של מעלה היא לשון נקבה.

לפי הב"ח שם אין צורך בהוכחה זו שהביהא הב"י. בטור כתוב: "וַיִּשׁ בּוּ נִיְדָתִיבּוֹת כְּמוֹ שִׁישׁ בְּפִרְשַׁת זִכְוָר אֶת יוֹם הַשְׁבָת לְקָדְשֵׁי עַד יְזִקְדָּשָׂהוּ", והב"ח מגיה שצ"ל נ"יה תיבות. וב"אתה אחד"aicא נמי נ"יה תיבות, וזהו עם תיבת יומס.⁴⁶

לפי נוסח זה כבר הבנו לעיל בביור השורה השלישית את ההסבירים מבעל "תפארת ישראל", העיוון תפילה וחגרא, ונוסף כאן את דברי הרוב מונק: "יּוֹם מִנּוֹחָה וְקָדוֹשָׁה לְעַמְּךָ נָתָת" – מקור הכוח, שסיפק להם לישראל את הכוחות הפיסיים והכוחות הרוחניים-מוסריים להתקיים, אינו – בראש ובראשונה – אלא השבת.

השפט אמרת⁴⁷ מביא שני הסבירים למשמעות יום מנוחה וקדושה:

הקדושה נמצאת בלב ישראל תמיד. אלא שכדי לחשוף אותה צריך גגעה רבה להתגבר על החושך וההסתר הגדול שהבלתי העולם מאפיילים עליה. אך לשבת וליו"ט יש סגוללה מיוחדת, שמתוך המנוחה שאדם נה בהם, מתוך העדר המאבק ומלחמת היצר, מתגלית בו באדם הקדושה.

ומפי מו"ז בעל חידושים הרי"ם הביא הסבר בכיוונו הפוך. המנוחה פירושה – נוח לו לאדם. שעיקר המנוחה של ישראל זו התגלות הקדושה, כלומר מתוך התגלות הקדושה של השבת נוח להם לישראל, זוכים הם למנוחה.

5. אברהם יגאל, יצחק ירנן, יעקב ובניו ינוּחוּ בּוּ

לאחר שהזכירנו את מתנת השבת שלה זכו ישראל, מפרטים אנו את כל מיני השבותות שהיו בישראל ושעתידים עד להיות, ומתאריהם מהאבות.

מחוזר ויטרי מביא את העניין הידוע שהאבות שמרו את כל התורה כולה ואת השבת בכלל, אפילו שלא היו מחויבים. באהבותם לקב"ה התנדבו בטורת ליבם לקיים ורצו שבעתיד. איתא בגמרא⁴⁸: אמר רב ואיתימא רבashi: קיימים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין,⁴⁹ שנאמר: "וַיִּשְׁמֹר משמרתי...ותורותי",⁵⁰ ותורותי – אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל"פ. וכן הוא אומר: "כִּי יָדַעֲתָיו לִמְעֵן אֲשֶׁר יָצַה אֶת בְּנֵי וְאֶת בְּיתֵי אֶחָרָיו וְשִׁמְרוּ דָּרָךְ

.46. ועיין בפרישה סק"ד ובא"ר סק"ט.

.47. פרשת קדושים תרמ"ו, עמ' 160.

.48. יומא כח, א.

.49. ובב"ר ס"ד, ד הגירסה אפילו עירובי חצרות.

.50. בראשית כו. ה.

ה'...⁵¹, בניו – זה יצחק, ביתו – זה יעקב, וכולם שמחו בשמחת השבת, כל אחד בדרכו שלו. זה מסביר את ביטויי השמחה השונים: גילה באברהם – הפסוק "גיל גיל אבי צדיק"⁵² נדרש⁵³ על אברהם ששמה על בשורת יצחק. רינה ביצחק – כיון שנדרש הפס' לעיל על אברהם ממילא יצחק הוא הצדיק, ונאמר: "רנוו צדיקים בה"⁵⁴. עוד, כשהנתקד יצחק וראה שמות פתוחים, מיד רין ואמר שירה.⁵⁵

יעקב ובניו ינוחו בו – במדרשים⁵⁶: "ויהן את פני העיר"⁵⁷ – נכנס יעקב עם דמדומי חמה וקבע תחומים מבעוד יום, ו בשל כך זכה לנחלה בלי מיצרים, ולכן אמרה בו לשון מנוחה.

הסבר שונה לגמרי מביא האבודרהם: אברהם ויצחק לא קיימו את השבת, אלא הם שמחים כשייעקב ובניו נחים ושוררים על השבת, ולפי זה הוא גם מסביר את ביטויי השמחה. נאמר: "פרח תפרח ותגלו אף גילת ורנן"⁵⁸ – משמעו שרינה יותר מגילה (וכן, רינה היא בפה ומתרפשת החוצה ואילו גילה נשארת בלב), ולכן יצחק שהוא קרוב יותר לבני יעקב, שניתנה להם השבת, שמח בזו יותר – יצחק ירנן. ואילו אברהם ייגל. וייעקב – כיון שבניו נקראים עלשמו, שנאמר: "שמעו זאת בית יעקב הנקראים בשם ישראל"⁵⁹, משתחף הוא אותו ממש עם מנוחת בניו.

הבית-יוסף⁶⁰ מביא, שנאמר דוקא "יעקב ובניו" ולא אברהם ובניו או יצחק ובניו, כיון שבניהם, ישמעאל ועשו, אינם נחים בשבת יחד עם אברהם ויצחק.

העיוון-תפילה בהסבירו דומה לאבודרהם, אלא שהוא פירש את הזרבים מכובונים למנוחת העולמים שלעתיד לבוא, ולאו דוקא לעניין השבת: יעקב לא זכה בחיו לנחת באומו: "מעט ורעים היו ימי שני חייו".⁶¹ אך אברהם ויצחק

51. בראשית יח, יט.

52. משליכג, כד.

53. בבירסג, א.

54. תהילים לג, א.

55. התוס' במחוזר ויטרי מביאים מדרש אחר – "עליזו חסידים בכבוד ירנו על משכבותם" וסמייך ליה "חרב פיפיות בידם" (טהילים קמט) שנדרש על אברהם ויצחק שהלכו שניהם יחדיו – ויצחק הלך ברנן.

56. בפסקתא רבתי סוף פרשה כי"ג ובב"ר יא, ח, וכן הובא בתוס' במחוזר ויטרי ובב"י או"ח סי' רצ"ב.

57. בראשית לג, יח.

58. ישעיהו לה, ב.

59. שם מה, א.

60. בטור או"ח סי' רצ"ב, ומובא כבר בתניא רבתי סי' כ'.

61. בראשית מז, ט.

שכנו בכבוזו של עולם בארץ הקדושה, וחוץ מקרים בוודדים כמעט ראו עולמים בחיהם. ولكن נאמר עליהם במותם "שבע ימים"⁶², מה שלא נאמר ביעקב. גם בני יעקב היו כל ימיהם שלשלת ארוכה של عمل ותלאה. אך כשהגיעו מנוחת העולמים, המנוחה השלמה, אברחות גל ויצחק ירנן בראשותם כי גם יעקב ובניו ינוחו בו.

6. מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטה
ミニ המנוחות המוזכרות כאן יכולות להתרפרש כמתארות את מנוחת השבת בעולמנו הזה. אך אם נאמר שмагמת הקטע לדבר על השבת שלעתיד לבוא, הרי שהן מתארות את מנוחת העולמים.

בתניא ربתי⁶³ מפורש המשפט הזה כמוסב על האמור לעלה – יום מנוחה וקדושה לעמך נתת:

מנוחת אהבה ונדבה – הקב"ה נידב את השבת לישראל מהבתו אותם, ואין השבת שאולה בידי ישראל. דברי הגמרא⁶⁴: "לדעת כי אני הי מקדישכם"⁶⁵ – אמר לו הקב"ה למשה: "משה, מתנה טוביה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל, לך וחודייך אותם".

מנוחת אמת ואמונה – יש לנו עדויות אמיתיות שהשבת הוא يوم המנוחה ולא יום אחר⁶⁶: כגון, נהר הסמבעון, שכל השבוע מושך אבניים ושבת נח, ואש של גיהנום שבשבת שובתת, והמעלה מות בזוכרו שאינו עולה בשבת, והמן שאינו יורץ בשבת.

מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטה – על הפסוק: "וַיִשְׁבַת בַיּוֹם הַשְׁבִיעִי מִכֶּל מְלָאכָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה"⁶⁷ מובא במדרש⁶⁸: "לא כן אמר רבי ברכיה בשם ר' סימון: לא בעמל ולא ביגעה ברא הקב"ה את עולמו ואת אומר ' מכל מלאכתו', אתהiae? אלא, להפרע מן הרשעים... ומה נברא לאחר שבת – شأنן ונחת, שלוה והשקט".⁶⁹

.62. שם כת, ח; לה, כת.

.63. סי' כ'.

.64. ביצה טז, א.

.65. שמות לא, יג.

.66. ב"ר יא, ז; סנהדרין טה, ב; פסיקתא ربטי פכ"ג; תנומה כי-תשא לידי.

.67. בראשית ב, ב.

.68. ב"ר י, יב.

.69. וכן מובא במחוזר ויטרי, ולדעתו הדרשן סמן דרשטו על הפסוק: "וַיִשְׁבַ עַמִי בְנֹה שָׁלוֹם וּבְמִשְׁכָנֹת מִבְטָחִים וּבְמִנוּחוֹת שָׁאנוֹת" (ישעיו לב, יח).

האבודרתס מביא, כדרכו, מקורות לביטויים הנזכרים: אהבה ונדבה ע"ש "אהובם נדבה".⁷⁰ אמת ע"ש "ונתני פעלתם באמת".⁷¹ אמונה ע"ש "וארשתין לי באמונה".⁷² שלום ע"ש "ובשלום טובлон"⁷³ וע"ש "וישב עמי בנווה שלום".⁷⁴ השקט ובטח ע"ש "השקט ובטח עד עולם".⁷⁵

היעון תפילה בהמשך לדבריו על שמחת אברהם ויצחק במנוחת יעקב ובניו לעתיד לבוא פירש, שמנוחת יעקב תהיה מנוחת אהבה ונדבה – לא רק לשם החלפת כוח, אלא מנוחה המלאה אהבת הי' ונדבת לב טהור. מנוחה שכולה קודש לאמות ואמונה. לא כמנוחת העווה⁷⁶ שיש לה מפריעים, אלא מנוחת שלום ושלולה.

בסידור הגר"א אנו מוצאים שתי התייחסויות. **הראשונה**⁷⁷ למנוחה האידיאלית – מנוחת השבת, שאינה כפואה על האדם מחוסר מעש אלא מתוך אהבה ונדבה. זו מנוחת אמת ואמונה שלא מגיעים מחוסר המעש שבה למשדי הכספיים והעצלים.⁷⁸ מנוחת שלום ושלולה וגוי – ללא הפרעות והטרדות מצד אנשים אחרים.

ההתיחסות השנייה בדברי הגר"א היא למנוחת השבת שמאש ועד עתיד. שקדום מתן תורה נחו האבות מנוחת אהבה ונדבה ולא חובה. מתן-תורה וAILך מנוחת אמת ואמונה, כעבד נאמן העובד באמת. ובימות המשיח, שבתם יتبטל רק שעבוד מלכויות, ינוחו מנוחת שלום ושלולה, ולמנוחה השלמה יגינו בעולם הקדושה והרווחניות.

בעל 'הכתב והקבלה' בפירושו יעון תפילה על הסידור מוצא בתפילה זו רמזים לכך שלל האדם להקדיש את רוב זמנו בשבת לעסוק בתורה: התורה נקראת אמת, כמו כתוב: "ראש דברך אמת".⁷⁹ ואמנים כדי להשיג את אמיתתה של תורה אנו צריכים לאמונה, אמונה חכמים, חכמי התושבע".⁸⁰ מנוחת הגוף בשבת לא נועדה לשמש לו מרגוע מעמל השבע, אלא כדי שתוכל הנפש להשתעשע

.70. הווע יד, ה.

.71. ישעיהו סא, ח.

.72. הווע ב, כח.

.73. ישעיהו נה, יב.

.74. שם לב, יח.

.75. שם לב, יז.

.76. עמי' 278.

.77. עלייהם נאמר: "ושלעת כסילים תאבדם" (משל א, לב), ו"טמן עצל ידו בצלחת" (שם כו, טו; יט, כד).

.78. תהילים קיט, קפ.

בתורה – זהה מנוחת אמת ואמונה. וממילא, כשישתעבד האדם תחת על התורה והמצוות, יגיע למנוחה שלמה, לשלוות הנפש, "וַיַּדְעֻוּ כִּי מְאֹתָךְ הִיא מִנוּחָתֶם", ועיין תתרומם דעתם להכיר בגודלה השי"ת ורוממותו.

7. מנוחה שלמה שאתה רוצה בה

התניא רבתיה⁷⁹ מביא את המדרש⁸⁰ על הפסוק: "וַיְבָרֶךְ... וַיִּקְדְּשֵׁ"⁸¹ – מלך, בשעה שהוא פוטר את חילופיו ממלחמה אינו נותן להם מזונות, ובשעה שנוטן להם מזונות אינו פוטר ממלחמה. אבל הקב"ה נתן מנוחה בשבת וגם ברך אותה במזונות – ברכו וקידשו במן⁸² – וזה מנוחה שלמה שאתה רוצה בה.

ר' צדוק הכהן מלובליין כתב,⁸³ שהיות מנוחה שלמה שהקב"ה רוצה בה צריך שלושה תנאים:

א. מנוחת אהבה ונדבה – שמתוך אהבותו יתנדב לנוח ולא מפני עייפות או עצנותו. העצל, גם הוא נח, אך זו מנוחה בגין של מצוה שאינה לשם, ואע"פ שכרכה בצדיה, אין זו עשייה לשם שהקב"ה רוצה בה.

ב. מנוחת אמת ואמונה – מנוחה אמיתית היא מנוחה המתאפשרת בכל נימי נפשו ומחשבתו של האדם. אמת היא נוקבת ויורדת עד עמוקיו. יתרון שיראה בענייני בני אדם שפלוני נח, אך אין הוא מרגיש באמת כאילו כל מלאכתו עשויה, ועודין טרוד הוא ועסוק במלאכתו. והקב"ה יראה לבב. אמנים מצד הדין הרהורים מותרים, אך אין זו המנוחה השלמה הראوية ליראי ה' (הרבי דסלר זצ"ל מספר⁸⁴ שאביו ז"ל היה מדגיש "שהאתה רוצה בה" – פירושו: מנוחתנו צריכה לצאת ידי ביקורת של הקב"ה הבוחן כלויות ולב).

ג. מנוחת שלום ושלווה וגוי – שלא תהיה לו המנוחה לעול, שיתיגע בה יותר מאשר עשיית מלאכה, מפני שהוא אדם החושק בעבודה או דואג שמא יחסר לחמו. אלא, שהמנוחה תביא שלום לנפשו ושלווה וביתחון בהשיות שישלים כל מחסרו. מנוחה שלמה שכזו, אם ישמרו ישראל שתים כמותה, מיד יזכה לגואלה.

.79. ס"כ.

.80. ב"ר י, יג.

.81. בראשית ב, ג.

.82. מזמירות שבת – "יום שבת קדש הוא".

.83. "ישראל קדושים" עמי' מה.

.84. מכתב מאליהו ח"ג עמי' 72.

8. יכירו בניך וידעו כי מatak היא מנוחתם

האבות והם: הקב"ה ציוונו על מנוחת השבת להודיענו כי מנוחתו היא מנוחתנו, וישראל צריכים להכיר ולדעת את ההבדל בין שבת לשאר המצוות. שהרי כשיוה הקב"ה מצוות כי לא תרצה" ו"לא תגנוב", לא הייתה הכוונה בהם להידמות לכב"ה, בבחינת מה הוא אינו רוצה וגונב אף אתה לא. ואילו מנוחת השבת היא למען יעשן ישראל כמוותו הקב"ה, שנאמר: "וישמרו בני ישראל את השבת... ביןך ובין בני ישראל אותן לעולם, כי ששת ימים עשה ה'... וביום השביעי שבת וינפש".⁸⁵

העיוון תפילה סובר שישראל צריכים להכיר שאוთה מנוחה שלמה, שתוארה לעיל, אי אפשר לה להמציא אלא אם כן נתונה מאת הקב"ה.⁸⁶

הרב יעקב סולוביչיק מביא הסבר מעניין: מה יכירו וידעו ישראל שעדיין לא הכירו וידעו? הרי גם ילד קטן יודע שה' הוא שנותן לנו את השבת! אלא, צריכים להכיר ולהפנים בתוכנו את הידעיה הוזו, שלמרות שמקובלנו שאבותינו הקדושים שמרו את השבת, הרי הם שמרו אותה מצד מה ששללים ציווה אותם. ואינו דומה השומר מצוד מה שעשלו מחייבו, לשומר אותן מצד מה שציוונו הבורא ית'. שהרי זה השני, הכרתו במצוות ברורה ושמירתן חמורה משל האיש הראשון. והנה אחר שתיארנו בתפילה את שמחת האבות לשמורת השבת, כל אחד במדרגתו, עליינו להחמיר על עצמנו ולהכיר שמאיתו ית' היא השבת ולא רק מצד שהשכל מחייב זאת.

השפט אמרת⁸⁸ מביא את דברי מוויז' החידושי הריניים על הפסוק: "אך את שבתותי תשמרו כי אותן היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם".⁸⁹ שפירושו, צריכים ישראל לדעת שקדושה יכולו להשיג רק בעזרת הקב"ה שהוא מקור הקדושה. ועל זה מבקשים במנחה של שבת "יכירו וידעו בניך כי מatak היא מנוחתם".

9. ועל מנוחתם יקדיםו את שמן

בסידור הגר"א כתוב שבניך ידעו כי מנוחתם רוחנית ומatak היא, ולפיכך על מנוחתם יקדיםו את שמן. שהרי לו הייתה זו מנוחה מחזורתית, אחת לשבעה

.85. שמות לא, טז.

.86. וכן כתוב בשיח יצחק בסידור הגר"א.

.87. בשם שלמה פלסר במאמרו "יכירו וידעו כי מatak היא מנוחתם" בספר נזילים מן לבנוו עמי' 106.

.88. כי תשא תרמ"ג עמי' 203.

.89. שמות לא. יג.

ימים, כדי להנפש מיגעה ומעמל, לא היה כדאי למסור על זה את הנפש, שהרי כולם מודים שטוביים הם חyi גיעה ממיتها.

בסיוזר השל"ה כתב בשם האר"י, שיש לקבל על עצמו מסירות נפש על קדושת הי' בעת שאומר משפט זה.

ובסיוזר רינת ישראל מפרש "על מנוחתם" – ע"י מנוחתם יקדשו את שמו.

וכך נסגר מעגל תפילות השבת. פתחנו בעברית במילים "אתה קדשת את יום השבעה", ובתפילת מנחה אנו מסיימים באותה הכרה שמנוחתנו היא מנוחתו, ועל הכרה זו אנו מקדשים את שמו בעולמו.⁹⁰

90. בנתיב בינה בשם ד"ר יעקב ROTSHILDE.

הרבי יצחק קופמן

לרב ישעיהו ח. הדרי שליט"א
בחכרת טובה

התבוננות בתפירות שבת

פרקii המאמר :

פתיחה

א. שבת תחילת למקראי קודש

ב. קבלת שבת בשבת וחג

ג. "הפורס סוכת שלום" או "שומר עמו ישראל לעד"

ד. תפילה על מחסור (בקשת צרכיס) בשבת

ה. השבת והגאולה

ו. סמיכה גואלה לתפילה בשבת

ז. מזמור שיר ליום השבת

ח. "שוקן עד" בשבת

פתיחה

מאמר זה עוסק בבייאור מספר תפירות שבת וחג והפגש ביניהם. אין הכוונה לסתור העמודים שעל פיהם מיוסדים התפירות, אלא לניסיון להסביר באופן הקרוב לפשט. השתמש בהתנצלותו של בעל ספר החינוך (מצווה ת"ל) : "ואני המעורר אין מחשבי שישיג שכלי אפילו כתיפה מן הימים באמיתת העניין, כי כבר הוגד לי ושמעתי מפי חכמים כי יש בדברים אלה יסודות חזקים וסודות נפלאים, יודיעום חכמי התורה לתלמידיהם כשם נבונים וכשרים ובכל מעשיהם נאים. אבל רוב חפצי להשיג בזה קצר טעם ישיאני לדבר בו, ואולי הייתה טובה השתקה, אבל האהבה תקלקל השורה".

וכתב עוד (במצווה צ"ה) : "ידעוע הדבר ומפורנסם ביןינו העם מקבליו המצוות, כי שבעים פנים לתורה, ובכל אחת מהן שורשים גדולים ורבים, ולכל שורש ושורש ענפים, כל אחד ישא אשכול גדול של פירות נחמדים להשכיל לבות, יום יום יוציאו פרח לשוקדים עליהם, פרחי חכמה וshall טוב, כל עיניים מאירות ורחבת ונסהה עומק חכמתה עד שאין כח האדם להשיג תכליתה, כמו שהuid המלך החכם [קהלת ז, כג] : אמרתי אחכמה והיא רחוכה ממני. ועם כל זה אין להרפות

ידי העוסק בה, כי אם מעט ואם הרבה ממנה יוכל כולה מתוקה, ואם יש כמה אשר מפרי עץ הגן לא נשיג ידם לחתת, יקחו להם עליה לתרופה".

א. שבת תחילת למקראי קודש

בקידושليل שבת אנו מברכים את הקב"ה על שנתן לנו את השבת אשר היא תחילת למקראי קדש¹. לא מסתבר שהכוונה היא רק לכך שմבחןית סדר הזמנים השבת קדמה למועדים. גם לא מסתבר שהכוונה היא אך ורק להקדמת המצווי בתורה, משום שאם זאת הכוונה, מדובר חשוב להזכיר זאת בקידוש ומדובר יש לברך את הי' על כך¹.

נראה שהכוונה היא בעיקר הוראה עקרונית ביחס לשבת, ואילו סדר הדברים בתורה הוא רק הביטוי לדבר. לבירור הדברים נעיין בפסוקי התורה העוסקים בשבת והמועדות.

ויקרא פרק כ"ג:

- (א) נִצְבֵּר הַיְלָדָם מִשְׁהָ לֹא אָמַר :
- (ב) זָבֵר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶמְרָת אֶלָּהֶם מַזְעֵדִי הַיְלָדָם מִקְרָאי קָדֵשׁ אֶלָּהֶם מַזְעֵדִי :
- (ג) שְׁשַׁת יְמִינֵיכֶם תַּעֲשֶׂה מֶלֶךְ וּבְיוֹם הַשְׁבִּיעִי שְׁבַת שְׁבַתּוֹן מִקְרָאי קָדֵשׁ כָּל מֶלֶךְ לֹא תַעֲשֶׂה שְׁבַת הַיְלָדָם לְהַיְלָדָם בְּכָל מֶשְׁבְּתֵיכֶם :
- (ד) אֶלָּהֶם מַזְעֵדִי הַיְלָדָם קָדֵשׁ אֲשֶׁר תִּקְרָאוּ אֶתְכֶם בְּמַזְעֵדִים :
- (ה) בְּחִדֵּשׁ הַרְאֵשׁ בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לְחִדֵּשׁ בֵּין הַעֲרָבִים פָּסֵחַ לְהַיְלָדָם :
- (ו) וּבְחִמְשָׁה עָשָׂר יוֹם לְחִדֵּשׁ תְּהֵה חַג הַפְּטוּת לְהַיְלָדָם שְׁבַעַת יְמִינֵיכֶם פָּטוּת תְּאַכֵּלוּ : וְגוּ'

לשון התורה לכארה צריכה ביאור: אם שבת היא חלק מהמועדות, כפי שאנו כתוב בפסוק ב, מדובר אם כן לאחר המצווי על שבת, שוב פותח פסוק ד בכותרת: "אלָה מַזְעֵדִי הַיְלָדָם, וּמִתְיִחַס רַק לְשָׁאֵר המועדים?"

נראה לומר, שהتورה בפסוקים ב-ג מלמדת אותנו יסוד חשוב, והוא שקידושת השבת היא הבסיס לקידושת כל המועדות, ו מבחינה זו היא שולחה ונגדן, ואילו

1. הטור (או"ח סימן רע"א) פרש: "תחילת למקראי קודש" - שהשבת מזוכר תחילת בפרשת המועדים קודם לכלם. זכר יציאת מצרים - אפשר לומר שהשבת תחילת למקראי קודש, שהם זכר יציאת מצרים. והרמב"ן כתוב שהשבת עצמה זכר יציאת מצרים...". הטור לא ביאר מדוע חשוב להזכיר בקידוש את העובדה שהשבת נכתבה ראשונה בפרשת המועדות. מסתבר שלדעתי הטור כתיבת השבת בתחילת תחילת פרשנות המועדות באה למדנו שהמועדות נובעים מקידושת השבת, אלא שהטור פירש את פשט המילים בלבד.

מפסוקים ד' ואילך התורה עוסקת בשאר המועדות הנובעים מקדושת השבת.² נפרט יותר.

המועדות נובעים מקדושת השבת

בפיוט 'לכה דוד' אשר עמו אנו מקבלים את השבת, אנו אומרים: "לקראת שבת לכוכו ונלכה כי היא מקור הברכה". מהי כוונת הקביעה כי היא מקור הברכה? בספר הלשון מיוסדת על דברי שלמה המלך (משל ה, יח): "יהי מקור ברוך". בספר אוצר התפילות ("פירוש עץ יוסף" עמ' 598) כתוב: "_nlacha lkaraat shabat ci haia makor hברכה. וביאורו, כי נודע על כל, אשר ביום השבת קודש, הקב"ה מחדש makor hברכה. ומאייר ומופיע וمبיאר באורו הרוב לכל העולמות עליונים ותחתונים, יתר עולמו, ומאייר ומופיע ומביאר בכל העולמות לעילא ולתתא לכל ימות השבוע, הכל נלקח makraa kodesh. וברכת כל העולמות לעילא ולתתא לכל ימות השבוע, דומה מתברכין מיום השבת, כמה שכותב בזוהר יתרו (ח"ג קמד, ב) דמההוא יומה מתברכין מיניה כל שיתה ימין וכוי עין שם. ובספר אור החיים כתוב: השבת הוא המקיים העולם כל ששת ימים, ואחר עברו ששת ימים יבוא שבת אחרת ויחיה ויקיים עוד ששת ימים אחרים... זולת זה היה העולם הרב... ובאמצעות שבת העולם עומד".

רשיי (ויקרא כג, ג) כתוב על פי הספרא: "מה עני שבת אצל מועדות? למדך שכן המחלל את המועדות מעליין עליו כאילו חילל את השבות, וכל המקאים את המועדות מעליין עליו כאילו קיימים את השבות". רשיי קיצר בלשונו ולא ביאר לנו מדוע עלולים לחושב בטעות שאפשר להסתפק בקיום השבת בלבד לקיים את המועדות, וכן לא נימק מדוע כל המחלל את המועדות כאילו חילל את השבת. המלבי"ם בפירושו לספרא (ויקרא כג, אות קמד) ביאר: "לא היה לו לכלול שבת עם המועדות, שבת קביעה וקיימה ואינה מתקדשת על ידי בית דין. רק בא ללמד, בל יכול אדם בקדושת המועדות אף על פי שנקראים על ידי בית הדין, כי קדושתם שווה עם קדושת השבת וענייניהם אחד לפי סודות וטעמים, והמחלל את המועדות כאילו חילל את השבות". אפשר לומר לפי דברי המלבי"ם, שבת ומועדות, למורות שקיימים הבדלים בדיןיהם, מ"מ עניינים אחד, בכך שהמועדות נובעים מקדושת השבת והם מהווים גילוי לקדושת השבת.

הרמבי"ן (ויקרא כג, ב) במסקנותו כתוב שבת נכתבה סמוך למועדות כדי לשלול ממנה את דין המועדות "שאין השבות בכלל מועדיו ה'", ולכן כאשר המועד חל בשבת, לא הותרת בו מלאכת עבודה. הרמבי"ן לא ביאר מדוע עלולה להיות טעות לפיה ביום טוב של שבת מותר לעשות מלאכת אוכל נשף. לפי הניל, שיום טוב ושבת עניינים אחד מבחינת הקדשה, היה מקום לטעות. אלא שהאמת היא שאף שעניינים אחד, יש הבדלים בדיןיהם והשבת היא המקור למועדות ולא חלק השווה להם.

רשימת אחרים בסוגיה האם يوم טוב בכלל בהגדרת השבת, ראה בשדי חמץ כללים מערכת יוד' כלל לה.

מסתבר שזו גם כוונת המדרש על הפסוק ייברך א-לוהים את יום השבעה ויקדש אותו (בראשית ב, ג) : "...ר' שמואל בר נחמן אמר שאינו נדחה. יום טוב נדחה, יהוה יכ נדחה, שבת אינה נדחתה" (בראשית רבה פרשה י"א פסקה ח). אי דחיתת השבת הואאות לכך שכל הברכה והקדושה תלויות בשבת.

כלומר לא רק ששת ימי המעשה מתברכים בשבת, אלא גם כל המועדים יונקים את קדושתם מן השבת.

כך כתב מרן הרב צ"ל באורות הקודש (חלק ב, הקודש הכללי, סעיף י"ג התנוצצות הקודש בעולם) : "קדושת הזמן מתפשטה על כל אורך הזמן, ברוח ה' יום יום, והולכים קווי אורוֹ הקודש ונמשכים בצורה מסותרת עד שבאים לידי הבעה וגילוי בזמנים המקודשים, בקדושת השבת תחילתה למקראי קודש, בטור קדושה מקורית שהיא משפעת קדושה על העולם ועל ישראל ובקדושת הימים הטובים בטור מקבלי שפעת הקודש על ידי ישראל דקדשינחו לזמן ניס".

למදנו, אפוא, שהቢוטוי שאנו אומרים בקידושليل שבת תחילת למקראי קודש, הוא בעל משמעות מיוחדת. אנו מברכים את ה' על שהנחיל לנו את השבת ישבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו, יום קדוש המסוגל לקדש אותנו. וממשיכים בעט הקידוש לפרט מסגולותיה של השבת: א. זיכרון למעשה בראשית, ב. תחילת למקראי קדש, ג. זכר ליציאת מצרים, ד. שבת מהוה חלק מבחירה וקידוש ישראל משאר העמים.

כלומר, הקביעה "תחילת למקראי קודש", אינה רק הקדמה בזמן, שהשבת היא מששת ימי המעשה, אלא קדימה בהיותה מקור לקדושת המועדים.

ברור, אפוא, מודיע בכל התפילות של שבת ויום טוב אנו מקדימים את הזכרת השבת. אין זה רק משום הכלל יתזריר ושאינו תזריר, תזריר קודם, אלא בಗל היחס שבין שבת והמועדים.

איחוד תפילות שבת וו"ט בתפילת העמידה

עוד מתברר לנו, מודיע בתפילת עמידה ביום טוב שחל בשבת, אין לנו מתפללים את תפילות שבת הרגילות כמו ישמה משה במתנת חלקי, ישמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת, יישמכו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונגי, אלא אנו מאחדים את תפילת השבת עם תפילת יום טוב ומזכירים בה את השבת. הסיבה לכך היא, כדי למדנו שהשבת היא חלק מהמועדות, בהיותה המקור שלהם, ולכן מוזכרת בתוך תפילת המועדות.

כך גם מתבררת תפילה נוספת בערבית ליל שבת:

אפקה קדשַת את יומם השביעי לשֶׁמֶן, פְּקָלִית מֵעֶשֶׂה שָׁמִים נָאָרָז, וַיְבָרַכְתּוּ מִכֶּל
מִים, וַיְקָדְשְׁתּוּ מִכֶּל מִזְמִינִים. וכן בְּתוֹב בְּתוֹךְתְּךָ :

'מכל ימים', הכוונה شبת מבורכת יותר מאשר ימי השבעה. אולם מה הכוונה 'וקדשטו מכל הזמנים'? נראה שהכוונה היא אפילו משאר הזמנים המקודשים, כלומר המועדות. מדוע המועדות לא הוזכרו במפורש? התשובה היא, כדי שלא לפגוע בכבודם. וסיבה נוספת להגדרה הכלולת 'מכל הזמנים' – כדי לכלול זמנים שונים, הן שלושת הרגלים והן זמנים כמו ראש חודש וכו'.

לאור הדברים מתברר הלכה. בפסוקי דזמרה אלו מוסיפיםشبת מזמורים נוספים, בהם – "מזמור Shir ליום השבת". גם ביום טוב נהגים להוסיף מזמורים אלו, ואפילו ביום טוב שלא חל שבת, וגם אז מוסיפים לומר גם את "מזמור Shir ליום השבת". הפסיקים נימקו זאת בכך שגם יום טוב נקרא שבתוון (ראה בית יוסף או"ח ריש סי' ר"כ, ולשון המשנה ברורה סי' נ"א ס"ק כ"ב) : "אין לדלג ביו"ט הפסוק מזמור Shir ליום השבת, דגם יו"ט נקרא שבת [באר היטב]". (ועי' משנה ברורה סי' תפ"ח ס"ק א').

נראה להテיעים את הדברים על פי הנאמר לעיל, שקדשת يوم טוב נובעת משבת והשביתה ביום טוב מכוחה של השבת. אם כן יום טוב הוא בחינה של שבת ושיך לומר בו 'מזמור Shir ליום השבת'.

זו את למודע: חלילה, אין להמעיט בכבודו וחשיבותו של כל אחד מן המועדות ותרי"ג המצוות התלוויות בו. כוונתנו רק להציג את מעמדה העליון של השבת ביחס למועדות.

אהבה ורצון

המועדות ניתנו לנו באהבה, כלשון התפילה: יותתן לנו... באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לשינוי. אמנם כאשר מזכירים את שבת בתוך תפילת יום טוב אנו מוסיפים 'באהבה', כגון: 'באהבה מקרה קודש זכר ליציאת מצרים', או 'והשיאנו ה' אלוהינו את ברכת מועדיק לחיים ולשלום' ובשבת מוסיפים 'באהבה וברצון'. וכן בקידוש שבת (שבחג) מוסיפים את המילה 'באהבה מקרה קודש', 'ومועד קדש באהבה וברצון'.

מהם האהבה והרצון?

הריה"ל (ספר החוזרי מאמר שלישי אות י"ז) כתב: "היות בני אדם יחידים או צבור בעלי מזג זך יחול עליהם האור הא-לוהי וتبוא ההשגה האלוהית עליהם בדרכים נפלאים ומפלאים היוצאים מן הכלל של סדר העולם הטבעי, ודבר זה מأت האלוה-ה אנו מכנים בשם אהבה ושמחה. והנה העניין הא-לוהי לא מצא לו,

אחרי המאורות והגלאים מקבלים עשי דברו ודבקים בסדר אשר נצטו עליו, כי אם בין חסידי בני אדם, ולאה היו מועטים למן אדם ועד יעקב, ורק אחרי יעקב היו היחידים לקהל, אז חל על קהל זה העניין הא-לוהי מהאהבה להיות להם לא-לוהים".

כלומר, אהבה של ה' היא השגחה א-לוהית מיוחדת והשראת האור הא-לוהי. לפיכך נאמר בתפילות החגים, שאנו מודים לה' על שנתן לנו באhabתו את החגים, זמנים של קדושה והתקרבות אל ה'. ביום טוב של שבת אנו מוסיפים תוספת מיוחדת המזכירה את אהבת ה', להדגיש את הקדושה המיוחדת לה אנו זוכים בשבת. מכאן שביום טוב בשבת אנו זוכים לשפע מיוחד.

נדגיש עוד את העולה מפסוקי המועדות שהובאו לעיל.

בציווי על שבת נאמר: "מַעֲזִיזֵי ה' אֲשֶׁר תְּקָרָאו אַתֶּם מִקְנָאֵי קָדֵשׁ אֱלֹהִים מַעֲזִיזֵי", ואילו ביחס לשאר המועדים נאמר: "אֱלֹהִים מַעֲזִיזֵי ה' מִקְרָאֵי קָדֵשׁ אֲשֶׁר תְּקָרָאו אַתֶּם בְּמַעֲזִיזָם".

המכנה המשותף בשני הציוויים הוא הפתיחה האומרת שהנושא הוא מועד ה', ואילו ההבדל הוא שבשבט הסיום הוא "אֱלֹהִים מַעֲזִיזֵי", כלומר הדגשה שלאה הם מועד ה' בלבד, כלומר שהקדושה באה מאת ה', ואילו בפסוק שמתיחס לשאר החגים, הדגש הוא שמלבד היוטם מועד ה', על ישראל לקרוא אותן במועדים, כלומר יש לנו חלק בקביעת הזמן של המועדים וחלק בקדושתם.

סדר הכתוב במצווי על השבת והמועדות

לעיל כתבו על "שבת תחילת למקראי קידש", שהשבת היא המקור לשפע הקדושה של המועדות, וזו הסיבה שהتورה כתבה בספר ויקרא (פרק כ"ג) את השבת בתחילת המועדות. וכן הוא הסדר בחומש שמוט פרך כ"ג (יב-טו). אולם בשמות ל"ג (יח-כג) לכארה הסדר אינם מתאים. תחילת מופיע הציווי על חג הפסח, ורק לאחר מכן הציווי על השבת, ולאחר מכן על חג שביעות וחג הסוכות. נראה שהסביר הוא משום שכאן הנאמר הוא לאחר חטא העגל בו עשו חג לעבודה זרה. חג הפסח היה המסוגל ביותר לעקור מישראל כל קשר לעבודה זרה, וזאת משום שבני ישראל עצם היו נוכחים בעת שה' עשה שפטים במצרים ובאלוהיהם. כךышמע גם מסדר הכתובים. תחילת (בפסוקים יג-טו) כתובים ציוויים שונים למניעת עבודה זרה. המצווה לשבור את מזבחות עבודה זרה שבארכץ ישראל, איסור השתחנות לאל זר, איסור ברית וחיתון עם יושבי הארץ כסיג לעבודה זרה, לאחר מכן הציווי "אלֹהִים מִסְכָּה לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ". את חג המצות תשמר" וגו'. בספר הזוהר (ח"ב קפב) למדנו מסמיכות "אלֹהִים מִסְכָּה לֹא תַעֲשֶׂה

לך" והציווי "את חג המצות תשמר", שכל האוכל חמץ בפסח הרי הוא כעובד עבודה זרה. בעל הטורים (שםות לג, יז) כתב על ההשוואה בין איסור חמץ בפסח לעבודה זרה: מה עבדה זרה אסורה בהנאה ואוסרת בכל שהוא, אף חמץ בפסח אסור בהנאה ואוסר בכל שהוא (ראה 'הגדה שלמה' לרבות נספחות ז, או בתורה שלמה חלק י"ט במילואים סי' כ). لكن קודם חג הפסח. לאחר מכן נשמר הסדר המקורי: שבת, ולאחריה שבועות ו��וכות.

הבדל נוסף בין השבת והמועדים

ראוי להזכיר כאן את דבריו הנפלאים של בעל ה'משך חכמיה' (ויקרא כג, כא), ביחס להבדל שבין שבת ויו"ט:

"דע, דבידת הא-להוי יש מצוות המקשרין ישראל לאביהם שבשמים, ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה, כמו ציצית ותפילין ומזוזה הם מצוות המקשרים ישראל להשם יתברך, וಗמלות חסדים ותרומות ומעשרות מהה מקשרים זה לזה. וכמשל זה יש בין שבת ליו"ט, שבשבת הלא לא יצא איש ממקוםו, והווצה אסורה ומלاكت אוכל נפש אסורה, ואם כן כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדוק הוא יושב וيعסוק בתורה, שהמה מקשורים אל ה' יתי המרכז האמתי אשר כל ישראל מהה קווים נפרדים המגיעים למרכז אחד, והוא השיעית ולסיבת זה מהה קשורים ייחדיו... אבל יום טוב הוא מהמצוות המקשרים האומה זה לזה, שכן מלاكت אוכל נפש מותר, ואם יבואו אלף אורחים יאפה להם, עד כי אמרו האופה מיו"ט לחול אין לוכה וכי הואיל וחזי לאורחים, וככלו חייבין לעלות לרגל ושםוח ולשםח, שכן הותרתו הווצה והבערת, שאם לא כן לא יהיו מקשורים ומוגדים זה לזה כאחד... אמנים בכל האומות התקשרותם זה לזה הוא נמוסי ועני ללאומי הבא מצד התולדה והדירה הארץ אחת וההשתנות בדעתו, לא כן חלק יעקב, כי התקשרות הלאומי הוא גדול כל כך כי התורה נתונה לאומה, וכי הסכמת חכמיה וגודליה כן נמשכים דרכי הא-להויים והשגחתו, וכן אמרו נרד אני ואתם לבית דין של מטה ונדע אימת ראש השנה ויום הקיפורים, ואתם אפילו שוגגין, ולא תסור ימין ושמאל וכו' וכן שפירשו ה' דאמרו השלב אמת ארצתה, שכפי הוראת בית דין כן האמת (ראש השנה כה, א)".

ב. קבלת שבת בשבת וחג

בערב שבת נהגים ביוםינו האשכנזים והספרדים בארץנו, לקבל את השבת בתפילה המכונה קבלת שבת. מאידך, ביום טוב לא התקבלה תפילה לקבלת יום טוב. מדוע?

זאת ועוד: כאשר יום השבת ויום טוב נפגשים, אזי לפי נוסח אשכנז, אומרים רק מזמור Shir ליום השבת, ולפי נוסח ספרד נאמרת קבלת השבת באופן מקוצר. גם כאן נשאל: מדוע?

להדגשת השאלה נצין, שלדעת המשנה ברורה (ס"י רס"א ס"ק י"ט) כשם שמצווה להוסיף זמן כתוספת לשבת, כך מצווה להוסיף תוספת ליום טוב, כלשונו: "ומדכתייב יתשבתו שבתכם ילפינן דכל מקום שנאמר 'שבת', כמו שבת ויום טוב, גם כן צריך להוסיף ולשבות מלאכה. זמן תוספת הוא על כרחך קודם בין המשמות, דברין המשמות הוא ספק שהוא לילה וחייב עליה אשם תלוי ולא צריך לקרוא לאוסףוי".

נראה לומר, שקבלת שבת אינה חלק מקיום מצווה של תוספת לשבת, משום שם לא כן היה علينا לומר גם קבלת יום טוב.

מהי קבלת שבת

כתב עורך השולחן (ס"י רס"ז ס"ק ב): "ואחר מנהה אומרים חמישה מזמורים: 'לכו נרננה', 'שירו לה' שיר חדש, 'ה' מלך תגל הארץ' ומזמור שירו לה' שיר חדש ו'ה' מלך ירגזו עמיים', מפני שאלה המזמורים הם על לעתיד לימות המשיח והוא يوم שכלו שבת, וכן אומרים אותם בהכנסת השבת, ואח"כ אומרים מזמור לוזוד הבו לה' בני אלים' לפי שיש בו שבעה קולות שכגדם ז' ברכות של התפילה בשבת (ברכות קט, א), והם ששה מזמורים נגד ששת ימי החול, ואח"כ אומרים 'אנא בכח' זה הוא שם של מ"ב והוא שם של מעשה בראשית (תוס' רפ"ב דחגיגה), ועל כי השבת הוא זכר למעשה בראשית, לפיכך אומרים אותו קודם קבלת שבת. ואח"כ אומרים 'לכה דודי פני שבת נקללה' ומשיערים 'בואי כלה' בואי כלה' כמו שאמרו בשבת קי"ט, ר' חנינה מייטף וקאי אפניה דמעלי שבתא, אמר: בואו ונצא לקראת שבת המלכה. ר' ינאי לביש מאניה ואמר: 'בואי כלה' בואי כלה'. ואח"כ אומרים: 'מזמור Shir ליום השבת' שהוא מרמז ליום שכלו שבת, כמו שניתנו שלחי תמיד, ע"ש, ובזה קיבלנו علينا שבת קודש...".

כלומר, סדר קבלת שבת נחלק לשלווה חלקים. חלק ראשון בו אנו אומרים ששה מזמורים נגד ימות החול, ולפי תוכן המזמורים משתמש שעוד ימות החול להגיאו ליום שכלו שבת. וכן בחלק זה אמרת תפילת 'אנא בכח' הרומזת לבריאות העולם, כשם שהשבת מעידה על כך. חלק זה הוא שבת לשבת. חלק שני לכה דודי וקיימה והסתובבות לקבל פני השבת. וכן סייכם המשנה ברורה (ס"י רס"ב סק"י): "בקצת מקומות נהוגין לצאת מבית הכנסת לעזרה ואומרים בואו

ונצא וכו' [כנה"ג], ואנו נהוגין שמהפכין פניהם לצד מערב כשאומרים בואי בשלום וכוכי, ונוהgin לעמוד איז ולעשות דוגמא כמו שמקבל פני אדם גדול".

שני חלקים אלו (אמירת ששת מזמוריו התהילים, 'אני בכח', וילכה דודי) נאמרים לפני שבפועל חלה علينا מצות השבת. הם אינם מהווים קבלת השבת, אלא הקבלת פנוי השבת. רק בחלק השלישי והאחרון, באמירת 'מזמור Shir ליום השבת', מקבלים אנו על עצמנו בפועל את קדושת השבת – תוספת שבת.

לששת המזמורים ישנו מכנה משותף נוסף, והוא הקריאה לשיר לה' לרוממו ולתת לו כבוד (א. ילכו נרננה לה' וגוי. ב. ישירו לה' Shir חדש. ג. 'שמעו צדיקים בה'. ד. 'ישרו לה' Shir חדש. ה. רוממו הי-אלוהינו והשתחו להר קדשו. ו. 'הבו לה' כבוד שמו, השתחו לה' בהדרת קדשי'). בכך הם מקבלים לשבת הקוראת לשיר לה' ולהודות לו. 'מזמור Shir ליום השבת: טוב להודות לה'.

מסתבר שהמנาง להקביל את פנוי השבת אינו חלק מהמצווה של תוספת שבת, אלא גילוי לייחסנו לשבת קודש. השבת קביעה וקיים. קדושת השבת יכולה מרום, ומשם היא יורדת ומשפיעה علينا. לכן אנו יוצאים לקרהתה כדי להביע את שמחתנו להופעתה. מה שאין כן ביום טוב, בו אנו נותלים חלק בתהילין החתקידשות.³ ביטוי לכך הוא בזה שהקב"ה מסר בידינו את יכולת לקבוע מתי יחולו המועדות. זאת ועוד: בשלושת הרגלים אנו עולמים בפועל לבית ה', ואם כן לא נהגו להקביל פנוי החג בתפילה, שהרי אנו עולמים בפועל להיראות לפני ה' בבית המקדש. או שהסביר הוא מפני שעצם קביעת המועדות על פי קידוש החודש שנקבע על ידי בית הדין עדיפה מקבלת שבת.

קבלת שבת בשבת וי"ט

ביום שהוא שבת וגם יום טוב, אומרים לפי נוסח אשכנז רק "מזמור Shir ליום השבת", כלומר: אין כלל הקבלת פנוי השבת אלא קבלת תוספת שבת. השערי תשובה (ס"י ע"ר) בשם בית דוד נימק זאת מחמת הרצון שלא לפגוע בכבוד יום טוב שאנו פנוי אין מקבלים.

3. בשערי תשובה (אורח חיים סימן ע"ר ס"ק ב) כתוב: עין בשלמי חגינה בשם בית דוד, שכותב: שמעתי שאין אומרים לכיה דודי בי"ט שחיל בשבת משום שנראה כביווש לי"ט שאומרים פנוי שבת נקבעה, דמשמע ולא פנוי יי"ט. ונראה אכן להקפיד, דשבת א"צ קידוש ב"ד ומילא קאתי, הלכך צריך לצאת לקרהתו לקבלו כיוון שהוא בא אלינו מעצמו. אבל יי"ט שבא אלינו ע"י קידוש ב"ד, נמצא לנו מביאין אותו, וא"כ מה צריך לצאת לקרהתו לקבלו, וא"כ אין שום ביווש בזה כו', ע"ש.

הסביר זה מתאים לנוסח אשכנז, אולם אינם מתאים לנוסח ספרד, שהמנג לפיו, להקביל פנוי שבת גם ביום טוב, אם כי באופן מקוצר יותר.

יתכן שהסביר הוא בಗוון קצר דומה. ביום טוב עליינו לעלות לבית ה', שיבנה במהרה בימינו. עלייה זו לירושלים וההיראות לפני ה' ביום שבת ויום טוב מבטאת את יחסנו אל הקודש בכלל וגם לשבת בפרט. לכן אין צורך בהקבלת פנוי השבת. אלא שבעוננותינו עדין אין לנו את בית הבחירה. ביום טוב, בכלל אופן, גם ביום שאין לנו עולמים בבית הבחירה, אין לנו מחייבים את פנוי, הן משום שיום טוב, אנו שותפים לקדושתו, והן משום שאנו צריכים להרגיש שהיה עליינו להיות עתה בבית המקדש. לעומת זאת את פנוי השבת צריך להקביל, וכך אומרים קבלת שבת, אלא שאנו מזמנים בה להזכיר לנו שהיינו אמורים להיות עכשו בבית הבחירה.

לפי הסבר זה, המתפללים בנוסח אשכנז, לא נהגו כלל להקביל את פנוי השבת ביום טוב, כדי להזכיר לנו שהיינו אמורים להיות היום בבית הבחירה.

ג. "הפורס סוכת שלום" או "שומר עמו ישראל לעד"

הטור כותב, שבתפילהليل שבת אין מסייםים את ברכת השכיבנו במילים 'שומר עמו ישראל לעד' כמו ביום חול, אלא מסייםים 'הפורס סוכת שלום עליינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים'. הנימוק הוא, שהשבת שומרת עליינו. כוונתו, שהקב"ה משרה בשבת קדושה מרובה הנמשלת לסוכה החופפת עליינו, ומכוון קדושה זו אנו נשמרים. נראה לבאר דבריו, שבקשה לשמרה בשבת היא מיותרת, ויתרה מזאת, היא חיללה עלולה לבטא חסר אמון במעלתה וכוחה של השבת, וכך בקשה שכזו עלולה להזיק.

זה לשון הטור (אורח חיים סי' רס"ז): "קורין שמע בברכותיה כבשא רימות החול ולא גירוע ולא תוספת, עד סוף ברכת השכיבנו, ומשני בחתימה, שחותם יופרס סוכת שלום עליינו ועל ירושלים עירך. ברוך אתה ה' הפורס סוכת שלום עליינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים". וכן המנהג באשכנז ובצרפת. ואין חותמיין 'שומר עמו ישראל לעד', כדאיתא במדרש, שבשבת אין צריכים שמירה, שהשבת שומר. ונוהgin לומר פסוק 'ושמרו בני ישראל וגוי', לומר שאם ישמרו שבת אין צריכים שמירה, והוא גם כן מעין גאולה כדכתיבנא לעיל, שאם ישמרו ישראל ב' שבתות מיד נגאלין, ואומר שי' קדיש ומתפלין ערבית. ובוטולותה נוהgin לחותם בשבת כמו בחול, ואני נכוון כדפרישית, ועוד דבירושלמי גרשין בהדייא 'הדא ذاتימור בחול אבל בשבת אמורים ופרוס עליינו סוכת שלום', וכן כתבו הגאנונים... וכן כתוב רב נטרוני והאריך הרבה, וסיום דבריו: בשבת דשכיחי מזיקין וצריכי ישראל למייל לבתייהם מקמי דליהשך, או דלמא מייעקר שרגא,

סלקוה לתוספת שהוסיף על שתים לאחראית ואוקמה אדואריתא... וככתב בעל המנהיג: 'ולמוהג צרפת שנהגו לומר ופרש ראיו לומר ובצל לנפי תשtierנו ופרש עליינו וכו' ואין לומר כי אל שומרנו וכו' ושמור צאתנו ובואנו וכו' כי הוא להסימך מעין חתימת החיל שחותמן שומר עמו ישראל לעד'.

בעל הדרישה (ס"ק ג), הקשה על דברי הטור הנראים כסותרים זה את זה. מצד אחד הטור כתוב שבשבת אין צורך בשימור מפני שהשבת שמורת, ומайдך, כתב הטור שבשבת שכיחים מזיקים ועל כן היו מסיימים את התפילה לפני החשכה. והשיב הדרישה, שיש להבדיל בין פגעים וחלאים שאינם שכיחים בשבת לבין מזיקים המצוים בשדה. עוד השיב, שכוונת הקביעה שבשבת אין צורך בשמירה, היא לכך שאין צורך להתפלל לה' שישראלנו, וכי בזה שישמר את עצמו ולא ילק במקומות סכנת המזיקין, כיון שניתנה רשות למשחית, וכן בלילה סדר שהואليل שימורים ובכל אופן נאמר אל יצא איש ממקוםו. ואיתה בגמר ורש"י "כיון שנייתנה רשות למשחית (אינו מבחין בין טוב לרע)".

בפרישה (ס"ק ב) הוסיף: "אין השבת שומר אלא כשמרים אותו כראי, וידוע שאין משמרים אותו כראי, דайлלא שמרו ישראל שני שבתוות כראי מיד נגאלין. אלא שאין לנו להתפלל ולומר ושמור צאתנו כיון דתלוינו בנו לשומר השבת ואז נשמרין בלי תפילה. וכ"ל".

הט"ז (ס"י רס"ז סק"א). הקשה על המנהג שאומרים 'ושמר צאתנו' בשבת לפי האמור לעיל שאין להתפלל בשבת על ההישמרות. תשובתו, שאין אנו בחזקת שומרי שבת כראי, על כן אנו צריכים להתפלל על השמירה. ובכל אופן אין אומרים 'שומר עמו ישראל' כדי להציג שבשבת יש מעלה יתרה כי נתנו לנו את השבת לשומר, והחותימה 'פרש שלום' פירושה שהשכינה בשבת כדאמרינו בואי כלה.

תשובה נוספת לשאלת זו השיב ה' מגן אברהם' (שם) בשם חזזהר (ויקהלה), אשר עשה הבחנה בין רבים ליחיד. כלומר, אין אנו אומרים בשבת 'שומר עמו ישראל' היוט והכוונה היא לכל הציבור והציבור בשבת אין זכות לשמירה, ואילו הבקשה 'שומר צאתנו ובואנו' מתייחסת לכל יחיד ויחיד. ומסיים ה' מגן אברהם': "ווכן נכון". מסתבר שכוונתו שהציבור נשמר בזכות קדושת השבת למרות שלא כולם שומרים שבת כראי, בכל אופן לציבור עצמו יש סגולה מיוחדת, ואילו ביחס ליחיד קדושת השבת שמורת עליו בהתאם למידת שמירתו את השבת, וכפי שכתב הט"ז (הובא לעיל), לצערנו, עדין איננו שומרים כראי את השבת.

ד. תפילה על מחסור (בקשת צרכים) בשבת

לעיל התברר שבשבת אין לבקש את שמירתנו משום שהשבת שמורת עליינו. האם זהו דין המתיחס לשמירה בלבד, או שבשבת אין כלל לבקש על מחסור וצורך אישי?

mobia b'yerushalmi (שבת סוף פרק ט"ו): "תני, אסור לatabut צרכיו בשבת. ר' זעירא שאל רבי חייה בר בא, מהו מימר רענו פרנסנו? אמר לו, טופס ברכותך הנה".
בארכון העדה: "אסור לatabut צרכיו בשבת – לפי שמלל עונג שבת הוא שיחשוב האדם כאילו כל מלאכתו עשוי, והשואל צרכיו הוא מראה בהיפך וגם מביא דאגה בלבו. רענו, פרנסנו – בברכת המזון בברכת הארץ. מי הווי בשואל צרכיו. אמר לו טופס ברכות – נוסח הברכה כך הוא ואין לשנות מחול לשבת שלא יתבלבל בברכתו".

למדנו מדברים אלו, שאין לבקש על כל צורך אישי בשבת. מאידך, סגנון התפילות או ברכות נשמר לעיתים כמו הסגנון ביום חול כדי שלא לבלבל את המתפלל. (ישנם מקרים חירום מיוחדים שמחמתם מותר לבקש צרכים בשבת).

נפסק ברמ"א (או"ח סי' תקפ"ד ס"א): "יומם הוא שבת אין אומרין אותו (הכוונה היא ל'אבינו מלכנו'). ובאר משנה ברורה (סק"ד): "הטעם, שאין שוואין צרכים בשבת".

גם הזכרת חטא ובקשה מחייב עליו נכלל באיסור בקשה צרכים בשבת. ואכן זה אחד מן הטעמים לכך שבתפילה מערב של ליל שבת אין אומרין "והוא רחום יכפר עונו", כי אינו يوم של עונות, או בגלל שלא היו מלכים בשבת.⁴

כתב בספר 'הרוקח הגדול': "בערבית אומר 'ברכו', ואין אומר יהואה רחום יכפר' מפני שאין מתפללים תחנונים בשבת (סימן מ"ט, עמוד מ' הוצאה ירושלים תש"כ).

בספר 'כל בו' כתוב: "যাইן אומר יהואה רחום' לפי שהוא תחינה ואין שואל צרכיו בשבת פון יתעצב בה, ואסור לאדם שייאutz בה ולכך אין אומר אמציאות

⁴. הטור (או"ח סי' רס"ז) הזכיר טעם אחר לאי אמרת והוא רחום. "ונוהגים בספרד לומר והוא רחום כבשאר הימים, ואשכנז אין נהוגים לאמרה. ולפי הטעם שכתבתني לעלה שאומרים אותו בשבייל מלכות ראוי שלא לאמרו בשבת". ביאור הדבר על פי ספר אבודרham (ורשא תרל"ח עמי ל"ח): "כתב ابن הירחי, לפי שהփושים lokin בין מנחה למעריב, אומר על המלכות כי פעמים יהואה רחום, על כן מקרי החזן יהואה רחום יכפר עונו. ומכאן תשובה למנהג ספרד שנוהגים לאומרו בשבות ובימים טובים, ואין ראוי לאומרו שכבר קדש היום ואין מלכים עוד".

(כלומר שלוש עשרה הברכות האמצעיות)" (סימן ל"ה, הוצאה ניו יורק שנת תר"יו עמי ל"ז).

בספר הליקות שלמה – תפילה (עמ' ק"י פסעיף י"א) מובא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל: "omore לכתהילה לומר בשבת תפילת רבי נחוניא בן הקנה שקדום הלימוד (ברכות כ"ח, ב שו"ע סי' ק"י ס"ח), כי בקשה על עניינים רוחניים אינה בכלל בקשת צרכים האסורה בשבת".

נראה שיש להבחן בסוגי עניינים רוחניים. בקשת מהילה על חטא אף היא עניין רוחני והיא אסורה, אולם בקשה על תוספת טהרה וכוונה בלימוד מותרת ממשום שאין בה כל דמיון לצרחה. זאת ועוד: תפקידה גם לכוון את האדם לשאוף ללימוד אמיתי.

תפילת יקום פורקן

בתפילת יקום פורקן ישן בקשות על צרכים שונים כמו הצלה מן הצרות ומחולאים וכו'. כיצד הדבר מתאפשר עם אישור בקשת צרכים בשבת?

כתב רמ"א (או"ח סי' רפ"ד ט"ז): "וונחגו להזכיר אחר קריית התורה נשמת המתים ולברך העוסקים בצרכי ציבור, כל מקום לפי מנהגו. ונוהגין לומר 'יקום פורקן', ואין בזה ממשום אישור תחינה בשבת". הרמ"א לא ביאר מדוע.

עיוון בדברי הבית יוסף יסיע להבנה. כתב הבית יוסף (שם): "כתוב עוד בשלבי הלקט (סי' פ"א), אחר קריית התורה נהגו להזכיר נשמות ולברך העוסקים בצרכי ציבור. כתוב ה"יר בנימין, לפי שבת הוא יום מנוחה דוגמא לעתיד לבא ויום שגם המתיםנוחים בו ואינם נדוניין, ראוי להזכירם למנוחה ולברכה ולהתפלל עליהם. מברכים על העוסקים בצרכי ציבור וצדקה וגמלות חסדים והמתקנין נר למאור ומעילים או כל דבר לכבוד התורה והעסקים בתורה. והחי יתנו אל לבו כמה גדול שכר העוסקים בתורה ובמצותן".

כלומר, תפילות יקום פורקן הן ברכות שמטרתן להרבות בכבוד התורה והעסקים בה. בתפילת יקום פורקן הראשונה הדבר ברור. זו תפילה למאנן ורבנן ותלמידיהם. בתפילה יקום פורקן השנייה צריך תוספת בירור, מפני שנשוא הברכה הוא הקהל. נראה שברכה זו נתקנה לעודד את הקהל הקדוש הזה החולך על פי הדרכת רבנן, וכך כן להורות שכבוד החכמים מועיל בעיקרו לקהיל.

שמעתי בשם של הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שהnimok לברכת רבנן לאחר קריית התורה בשבת הוא כדי למדנו שם היחידים הזוכים להורות את כוונת התורה. מאותה סיבה, ביום חול לאחר קריית התורה,anno אמרים בברכת יהיו

רצון "לקיים בנו חכמי ישראל יוגו". ומאותו נימוק בשמחת התורה, לאחר סיום התורה, אנו מעלים לTORAH תלמיד חכם בתואר "חתן תורה".

ה. השבת והגאולה

הפיוט 'לכה דודי' אומר דרשמי. פתייחתו 'שמור וזכור בדיבור אחד'. לכארוה היה עליו לפתח 'לקראת שבת לבו ונלכה', מפני שהזהו נושא של הפיוט, וכפי שמבטא זאת המזמונן 'לכה דודי' לקראת כללה פנוי שבת נקבליה'. יתרה מזאת יש לשאול: אף שפתיחת הפיוט וסיומו עוסקים בהקבלת השבת, שהה מתוך תשעת בתיהם הפיוט אינם עוסקים כלל בשבת, אלא סוטים לכארוה מן העניין ועסקים בגאולת ישראל וירושלים. האם אין בכך זღול חילאה בכבוד השבת כאשר רובו של הפיוט המוקדש לה אינו עוסק בה?

لتמייהה הראשונה נענה, שהמחבר רצה למדנו מה עליינו להקביל ולמה לכובע את רצונו. בראש וראשונה שבת היא עבורנו קיום המצוות והימנעות מן האיסורים כפי שציינו ה'.

لتמייהה השנייה נשיב, שאין כלל סטיה בפיוט, וזאת משום שבת, ישראל והגאולה חד הם. יתרה מזאת, הזכרת הנ"ל הוא תוספת לכבודה של השבת.

הקשר בין השבת וישראל מובטאת במדרשי ישראלי הוויא בן זוגה של השבת. אמרו במדרשי (ב"ר פרשה יא פסקה ח): "ויברך אלהים את יום השבעי... למה ברכו... תנין ר"ש בן יוחאי: אמרה שבת לפני הקב"ה: רבש"ע, לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג. אמר לה הקב"ה: כניסה ישראל הוויא בן זוג. וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה: זכרו הדבר שאמרתי לשבת: כניסה ישראל הוויא בן זוג, היינו דבר זיכור את יום השבת לקדשו".

ברכה לשבת פירושה שקדושתה מתגליה בפועל. לפי המדרש, הכוונה באותה ברכה הוא הימצאות בן זוג, ופירושו השלמה באופן המאפשר להוציא את הכוחות אל הפועל, ובאופן שיבטich המשכיות באמצעות הצלאים. בזוכותם עס ישראל השבת מתגלית. וכך שעם ישראל ישמור את השבת ויתקשר אליה, כן מתגליה קדושתה והשפעת ברכתה של השבת על כל המצוות. מאידך, השבת היא בת זוגו של עם ישראל. זאת אומרת: שמירת השבת היא תנאי ליכולת עם ישראל למש את סגולותיו הרוחניות, ואפילו התנאים הגשמיים של כל יהודי בפרט ועם ישראל בכלל תלויים בשבת.

העובדות הנ"ל מודגשות בחז"ל כגון: 'ברכת ה' היא תעשיר זו שבתי' (ברכות נז, ב), 'כל המענג את השבת נותנים לו משאלות לבוי' (ירוי' ברכות פ"ב ה"ח), 'אלמלי

שמרו ישראל את השבת לא שלטה בהן אומה ולשון (שבת קich), 'אלמלי' משמרין ישראל שתי שבתות כהכלתן מיד ניגאלין (שם).

תפילת 'תכנת שבתי' הנאמרת במוסף של שבת מבוססת על הקשר המהותי בין השבת לגאולה. כתוב הטור (או"ח סי' רפ"ו): "ויתפללו הצבור תפלה מוסף שלוש ראשונות ושלש אחרונות וקדושת היום באמצע... ונוהגין בספרד לומר לומר למשה צוית ובאשכנז נהוגין לומר תכנת שבת מיוסדת על אלף ביתא של תשר"ק על שם הגאולה, דכתיב: 'אשרקה להם ואקבצם', ויש בה כי"א תיבות עד יא' מסיני' בנגד וביום השבת ועולת שבת שישי בה כי"א תיבות".

הבית יוסף הוסיף שם: "מיש רבינו על שם הגאולה דכתיב אשרקה להם וכו', זה לשון שבלי הלקט (שם): מצאתי בשם רשי"י (סידור רשי סי' תקה), לפיכך הוא מיוסד באלפא ביתא זו, לפי שהיא נשמעת על הגאולה והגאולה עתידה להיות בזכות שבת, שנאמר (ישעהנו, ז) לסריסים אשר ישמרו את שבתוני וגוי, וכתיב (שם, ז) יהביאותם אל הר קדשי, וכתיב (שם ל, טו) 'בשובה ונחת תושענו'. וכיוצא נשמעת על הגאולה? תשר"ק על שם 'אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים', צפ"ס – 'יטפו ההרים עסיס' (יואל ז, יח), צפ' וט' אחד הוא, נמל"ז – יהיה ה' למלך' (זכירה יד, ט), יטח"ז – יטו שכם [אחד] לעבדו, כי עין בעין יראו' (ישעה נב, ח), והד"ג ב"א – יבוא לויתן ויכרו עליו חברים...".

נדגיש, לפי נוסח תפילת 'תכנת שבתי', כל מטרת בקשת העלייה לארץ ישראל וההינטעות בה היא לא לצורכנו האישי אלא לשם שמיים, יושם נעלם לפניך קורבנותינו'.

הקשר בין השבת ישראל וירושלים מתחבطة בניסוחה של תפילה נוספת. בעל עורך השולחן (או"ח רס"ז ס"ז) כתוב בשם הטור, שבברכת השכיבנו בליל שבת, יש להזכיר את ירושלים גם ביפורוס עליינו, כיון שבחתימה מזכירין אותה, והיה צריך לומר יופروس עליינו ועל ירושלים סוכת שלומך', אבל אין המנהג כן, "ויהטעם דהכל אחד, ישראל וירושלים" (על פי אליהו רבה סק"ו. וראיה מברכות מט, א).

לאור הקשר בין שבת לגאולה, אפשר לומר שהבקשה 'אני בכח גדולת ימינך' הנאמרת לפני 'לכה דודי' נקבעה לא רק מן הטעם שנכתב לעיל, שיש בה מ"ב תיבות, אלא גם מושם שככל נושא הוא תפילה לגאולת ישראל, וא"כ היא כהקדמה לפירות 'לכה דודי'. כמו כן היא מרכיבת משבעה משפטים בנגד שבעת הימים, וסיומה "ברוך שם כבוד מלכותו" לומר שככל שתכליית הבקשות ביאна בכח' הוא למען שמו יתברך, כשם שזו צריכה להיות תכלייתנו בשבועת הימים.

נzieין חידוש של בעל ה'משך חכמה' (שםות לא, יד), שמקשה: מצד אחד מחללים שבת להצלת היהודי, משמע שהוא חשוב מן השבת, ומצד שני היהודי שחייב שבת חייב מיתה, אם כן השבת חשובה יותר. מסקנתו היא, שישראל חשוב יותר כי אם אין ישראל מי מהה מקדשים אותה, אף על פי כן מחלליה מות יומת, כי המחללה הוא נפל ממעלתו וחילל ברית קודש שהייתה בין ובין השם, כי כל העשויה בה מלאכה ונכורתה הנפש ההיא מקרב עמיה, אם כן הוא לאו בר קיימא הוא ומיתתו טובה גדולה לו".

ו. סמייקה גואלה לתפילה בשבת

כתב הטור (או"ח סי' קיא): "ויסמוד גואלה לתפילה שלא יפסיק בימיים כלל, דהעид רבי יוסף בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים, וכל הסומך גואלה לתפילה אינו ניזוק כל אותו היום". ירושלמי: תכף לגואלה תפילה, שנאמר (תהילים יט) 'יהיו לרצון אמריך פ' והגיוון לבני לפני הארץ צורי וגואלי, היינו גואלה, וסמיך ליה (שם כ) 'יענד ה' ביום צרה', היינו תפילה. א"ר אמי: כל מי שאינו סומך גואלה לתפילה למה הוא דומה, לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך לידע מה הוא מבקש ומצאו שהפליג, אף הוא מפליג".

כתב על זה הב"י: "וכתוב בהגחות אשרי פ"ק דברכות, דבשבת אין צורך לסழן גואלה לתפילה הויאל דזפקא לנו מייענד ה' ביום צרה' דכתיב בתיריה דיהיו לרצון אמריך פ', ובשבת לאו יום צרה הוא. ואין דבריו נראין, דזהו קרא סמך בעלמא, ובלאו ההוא קרא צרייך לסழן גואלה לתפילה. ועוד, דתפילת שבת במקומות תפילת חול דעתנית בעת צרה היא".

והוסיף 'דרכי משה' בשם מהר"יל: "וביו"ט צרייך למסמך לכולי עולם. ונראה הטעם הויאל ואותו היום של يوم טוב בשאר פעמים הוא يوم צרה, סומכין אף ביום טוב, לאפוקי שבת דלעולם אינו يوم צרה".

נראה שכונת דברים היא, שתחילת אדם מבקש גואלה בברכת גאל ישראל, והכוונה לא רק על עצמו אלא על הכלל כולו, ולא רק בדורו אלא בעצם גאותה העולם וגאותה השכינה. אחר כך מתפלל האדם תפילה שמונה עשרה שאמנם גם בה התפילה מנוסחת על הכלל, אך יש בה יותר מקום לכוון על בעיותיו האישיות. אם אדם עושה הפסקה בין גואלה לתפילה, אזו הוא מראה שבעצם לא חשובה לו הגואלה אלא מה שחשוב לו שיפטרו את בעיותו. כמו כן אינו מבין שצרכתיו נובעות משום שהגואלה חסרה, וצרכתיו הן ביטוי ותוצאה מגלות השכינה. הכישלו עלול להיות גדול יותר, והוא שאדם עלול לתלות את צרכתיו בגורם מקרי. חלילה.

בשבת, לפיכך, אין צורך לסמוך גאולה לתפילה, משום שבשבת אין בה תפילה על צרות פרטיות, אלא ככל שהאדם מקפיד לשבות באופן מושלם יותר, כך אנו מגיעים לשבת שהיא מעין עולם הבא ואין בה צרות. אפשר גם לומר, שהתפילה בשבת, כולל תפילת "שמונה עשרה" המקוצרת, היא בעצם יכולה תפילה לגאולה, דהיינו שມירת השבת היא תנאי לגאולה. אם כן ההפסקה בין תפילה לגאולה אין בה הפיכת הבקשה לגאולה לטפלה לטפלה לתפילה למלוי מחסור פרטיו. (חולקים וסבירים שגם בשבת חייבים לסמוך גאולה לתפילה, מסתבר שעיקר טעם כדי שלא לשנות מתפילת יום חול). בשאלת זו האם חובה לסמוך גאולה לתפילה גם ביום השבת, הכריע רמי'א (או"ח סי' קי"א ס"א) : "וטוב להחמיר, אם לא במקומ שצורך לכך".

מדוע ביום טוב צריך לסמוך גאולה לתפילה לכל הדעות? משום שיום טוב חל ביום החול, וימי החול מצד עצמו עלולים להיות עת צרה. ביום טוב לא נמחה רישומו של אותו יום בשבוע בו הוא חל, לעומת שבת שהיא מעין עולם הבא, עולם של שלמות. ובוודאי שאינה ראוייה להיות יום של צרות.

ג. מזמור שיר ליום השבת

מזמור שיר ליום השבת הוא מורה דרך ובסיס גם לתפילות השבת. נעיין תחילתו במזמור.

מדרש תהילים (מזמור צב) מלמדנו, לאחר שאדם הראשון חטא, היה עליו להיענש ולרצת לגהנים. "בא יום שבת נעשה לו סניגור, ואמר לפני הקב"ה: רבון העולמים! בששת ימי המעשה לא עונש אדם בעולם, ובו אתה מתחיל?! זו היא קדושתי וזה היא מנוחתי! ובשביל השבת ניצל מדינה של גהינס. כיון שראה אדם כוחה של שבת, בא אדם לומר המנון לשבת, מזמור שיר ליום השבת. אמר לו השבת: לי אתה אומר המנון?! אני ואתה אמר הימון לך הקב"ה! שנאמר, טוב להודות, הווי טוב להודות לה!!!".

עיוון במדרש מלמדנו, שהשבת בקשה רק דחיה לעונש, אך כיון שזכה אדם לשבות ביום השבת – ניצל מדינה של גהנים. דין של גהנים מבטא את חוסר התקנה של האדם, או לפחות שאין לו תקנה בעולם הזה. אולם כתוצאה מהשפעת השבת, התעללה אדם ונפתח לו צוהר לתיקון חטאו, بد בבד עם העונש שקיבל בעולם הזה, נסתלק ממנו עונשו של הגהנים.

לפי המדרש הנ"ל, השבת עצמה יחד עם האדם הראשון אומרים את השירה. מכאן המקור לקביעה בברכת יוצר אור הנאמרת בשבת "ויום השבעי משבח ואומר: מזמור שיר ליום השבת. טוב להודות לה!!!. מה הכוונה לפי פשוטם של

דברים, שהשבת אומרת מזמור? נראה שהמשמעות היא, שהשבת משפיעה علينا קדושה, עד שאנו מסוגלים וראויים לומר טוב להודות לה' וגוי. הדברים יפורטו בהמשך.

לפי רשיי "מזמור Shir של לויים ליום השבת שאומרים אותו בשבתו והוא מדובר בעניין העולם הבא שכלו שבת". מלביים: "שיר זה ידבר על השגחת ה' בעולם, שהגם שנראה שהכל נהוג על פי הטבע, מכל מקום אין המשכיל יראה בו השגחת ה' ויביט עונשי הרשעים וגמול הצדיקים, הגם שה' הסתיר השגחתו מעין החמון למען יהיה מקום לבחירה. ויען שיום השבת הוא עדות על הנהגתו ההשגתית שהעולם לא נמסר לטבע ולמקרה".

המשך רשיי לבאר: "להגיד בבודך חסידך – בעת הגאולה, 'ואמנתך בלילה' – בעוד הצרות הגלות להאמין בכך שתשמור הבטחתך, כל זה נאה וטוב". יש ליישב דברי רשיי בפירושו זה עם דבריו שהובאו לעיל, שהמזמור מדבר מעין העולם הבא. ואילו كانوا ביאר, שהפסוקים מתכוונים לעת צרות בגלות ולזמן הגאולה. נראה כוונת רשיי היא, שהמזמור עוסק בתקופות שונות עד העולם הבא, או עוסק בשלמות העולם שיאיה בעולם הבא, שהרי המזמור Shir ליום השבת ושבת היא מעין עולם הבא (ברכות נ, ב).

טוב להודות לה', ולזרר לש مكان עליון:

להגיד בברך מסיך, ואמנתך בלילה:

על עשור ועל נבל, עלי האון בכור:

כי שמחתני ה' בפועלך, במעשי ידיך אכין:

המאירי: ביום השבת התעוררתי לדעת סודות מעשה בראשית, והשגת הנטמת וראיתי כי גדלו מעשיך ועמוקו מחשבותיך מהתגלות עניינים רק ליחידי סגולה.

מלביים: מעשה גמור נחשב מעשה, ופעולה דבר שהוא עדין בתקlid.

ה' משגיח ומעניש זה פועלה, וחוקי הטבע זה המעשים.

מה גדרו מעשיך ה', מאי עמикו מחשבתיך:

איש בער לא ידע, וכסיל לא יבין את זאת:

רב הירש: בער – חסר תבונה, כסיל – מחמת יהירות.

בפרת רשעים כמו עשב ניציצו כל פועליו אונו, להשםךם עדי עד:

רישי: פריחה כדי להשמידם.

ואתה מרים לעולם ה':

גם ההצלחה שלהם אינה נובעת מהתפקידות ההשגחה והעדר שכר ועונש, או אם هي לא יפרע מהם בעולם הזה, יפרע מהם בעולם הבא.

בַּיְמָה אִיבֵּיךְ הִי. בַּיְמָה אִיבֵּיךְ יַאֲבֹדוּ. יַתְּפִרְדוּ כֹּל פְּعָלֵיכְיוֹן :
מלביים: גם בغالם שהם אויבי ה', וגם בغالם שהמעשים שלהם גורמים להתרדות.

וְתִּקְרַם בְּרָאָם קָרְנִי, בְּלָתִי בְּשֶׁמֶן כְּעָנוֹ :
לראמם יש קרנאים גבירות וחזוקות. שמו רענן ביטוי לעונג מתמיד.

וְתִּפְּטַח עַיִּינִי בְּשֻׁוְּכִי, בְּקָמִים עַלְיִם מִרְעָיִים תְּשִׁמְעָנָה אַזְּנִי :
הבטה שבאה הוא רואה שרצוינו נעשה.

צָדִיק בְּפִתְּמָר יַפְּרַח, פָּאָרוֹ בְּלָבְנָן יַשְׁגַּה :
לעומת הצלחת הרשעים שהוא זמנית כמו עשב, הצדיק נמשל לעץ העומד שנים רבות. והוא גם עץ פרי שתול בבית ה', קבוע בקביעות.
הרבות הירש: התמר עושה פרי וכוחו אינו יציב וחזק כמו ארו. הארו חזק, אך אין לו פרי, והצדיק משלב בין שני התכונות.

שְׁתוֹלִים בְּבֵית הִי, בְּמִצְרֹת אֶלְהָינוּ יַפְּרִיחוּ :
מי שתול בית ה' כוח קיום המצוות ולימוד התורה מרענן אותו ומלמד אותו להתגבר על סימני הזקנה.

עוֹד יַנְבּוּן בְּשִׁיבָּה, דְּשִׁנִּים וּרְעִנִּים יִהְיוּ :
סוף מסכת קנים: אבל זקני תורה אין כן, אלא כל זמן שמזוקינים דעתם מתישבת עליהם.

לְהִגְיֵד פִּי יְשָׁר הִי, צָוְרִי וְלֹא עֲוֹלָתָה בֹּזֶה :
לעתיד לבוא בימות המשיח יבין כל העולם את הנהגת ה' כי ישר. אנשים יבינו למה הייתה שלולה לרשעים וצרה לצדיקים (רד"ק).

לאמור: מזמור זה עוסק בעולם ובמציאות שנראים שלמים, שאלת "צדיק ורע לו רשות וטוב לו" עולה לעיתים במלוא חריפותה, אך בזכות ההתעלות הרוחנית בשבת, אנו זוכים להבין את הנהגה הצדקת של ה'. מזמור זה אנו למדים שיש להתקשרות בשבת ובאמצעותה לשיר לכבוד ה'. "יום השבעי משבח ואומר", הכוונה שבאמצעות השבת אנו משבחים את ה' ובאמצעות השבת אנו

ראויים להתקרב אל ה'. בעת קבלת שבת נהגים רבים להוסיף, נוסף למזמור שיר ליום השבת, את המזמור הבא אחורי בתקהילים (צ"ג) והעסק כבר במצבות של מעין עולם הבא, מלכות ה' מתגלחת בכל העולם כולם.

ה' מֶלֶךְ גָּאות לְבֵשׁ, לְבִשׁ ה' עַז הַתְּאֹזֵר, אֶפְכֹּז תְּבֵל בְּלִתְמֹוֹת:
הוֹפּעַת ה' גּוֹרָם לִירָא, רַק הַלְבּוֹשׁ לֹא ה' בְּמַהוּתוֹ – רַק הַהְופּעָה.

נְכֹוּ כִּסְאֵךְ מֵאוֹ, מְעוֹלָם אַתָּה:
נְשֹׂאוּ נְהֹרוֹת הַי', נְשֹׂאוּ נְהֹרוֹת קּוֹלֶם, יְשֹׂאוּ נְהֹרוֹת זְכִים:
הנהרות, הכוונה למיים שעל פִי חֻקֵּי ה' אינם מציפים את העולם.

מְקֻלּוֹת מִים נְבִים אֲדִירִים מִשְׁבְּרִים יְסִידֵר בְּמִרוֹם הַי':
קולות הגויים שחשבו להציג את העולם, ואשר קולם נמשל למפל מיים, כולם כפופים לאדир במרום ה'.

עֲדַתִּיךְ נְאַמְנוּ מְאַד לְבִיתְךָ נְאֹתָה קְדֹשָׁ, ה' לְאַדְךָ יְמִים:
רש"י: הבטחות לנביאים.

מְלֹבִיִּים: העדות שקיבלו מכך שאתה יושב בבית המקדש ומהקדושה שם אתה מנהיג את העולם.

הרבי הריש: עדותיך כולל השבת, האותות שביניהם בולטות השבת.

נראה שהפסקוק "טוב להודות לה'" הוא בסיס לקביעת חז"ל שבשבת אין להתייחס לצרות, ואין לבקש על צרכים פרטיים. טוב להודות לה' בכל יום וmedi בוקר 'מודה אני לפניך'. אם כן מזועז זה מזמורה של שבת? אלא בשבת כל הפניה שלנו לה' רואיה להיות ממברט ש"טוב להודות לה'". علينا לחוש בשבת כאילו כל מלאכתנו עשויה.

מתוך כך מתברר ניסוחה של תפילה. ברכת יוצר אור בשבת היא ארוכה יותר מברכת יוצר אור הנאמרת ביום חול וביום טוב של ביום חול. בשבת ההרחבה גדולה יותר, וכן אנו אומרים פיות הדומה לשיר, ורבים נהגים לשיר אותו בנעימה: 'יא-ל אדון על כל המעשים' על פי הא"ב. גם ביוםות החול אנו מהללים לפי סדר האלף בית: 'יא-ל ברוך גדול דעה', להוראות על שלימות, אלא שבימים חול לכל אות נאמרת מילה אחת ואילו בשבת לכל אות אנו מצרפים משפטם.

הכרת חסדי ה' וההבנה של "להגיד כי ישך ה' צורי ולא עולתה בו" הם לא רק עניין של ידע מקיף, אלא תלויים בrama הרוחנית של המתבונן. כך ניסח מרן הרב קווק זצ"ל בפתחמו "כשהנשמה מאירה גם שמיים עוטיים ערפל מפיקים אור נעים".

בשבת הנשמה מאירה יותר מאשר ימים. מتوزך כך ההכרה בחסדי ה' מרובה יותר, ולכן השבח צריך להיות מكيف יותר.

(יש בדבר סודות נסתרים כתוב בזוהר פרשת תרומה, "אל אדון שאומרים בשבת – אתה (=אותיות) רברבן מעלמא עילאה; אל ברוך שאומרים בחול, אתה זעירין לעלמא תתהא").

בשבת אומרים 'הכל יודוך והכל ישבחוך והכל יאמרו אין קדוש כה', כי בשבת העתידית הכל יכירו במלכות ה'. על פי הפסוק "טוב להודות לה"".

'הכל ירומםך סלה' מתבסס על הפסוקים *וְאַפָּה מִרְזָם לְעוֹלָם הִי*, 'אֲדֵיר בְּמָרוֹם הִי'.

'אין ערוך לך בעולם הזה... בעולם הבא... לימות המשיח... לתחיית המתים. שבת היא יום של מציאות מושלמת, מעין העולם הבא.

רבים שרים את הפיווט אל אדון ורבים אומרים אותו בטעמה לקיים הפסוק "לזרם לשמק עליון".

על פי נוסח ספרד, לאחר קבלת שבת אומרים פיסקא מן הזוהר פר' תרומה, 'כגונא דאנון מתיחדין לעילא באחד' ושם (בתרגום סידור רינת ישראל): "כנסת השבת היא מתיחדת ונפרשת מסטרא אחרת, וכל הדינאים עוברים ממנה והיא נשארת ביהود האור הקדוש... וכל ממשלות הרוגזו והדינין כולן בורחים ועוברים ממנה...".

ניתן לומר שמזמור שיר ליום השבת מבאר לנו את כוונת התורה (בראשית ב, ג) "ויברך א-لوהים את יום השבעי ויקדש אותו כי בו שבת אל מכל מלאכת אשר ברא א-لوהים לעשות".

לא-אל אשר שבת מכל המעשימים, ביום השבעי נתקעה וישב על כסא כבודו, תפארת עיטה ליום המנוחה, ענג קרא ליום השבת. זה שיר שבת של יום השבעי, שבו שבת אל מכל מלאכתו:

וְיֻמָּר הַשְׁבִּיעִי מִשְׁבֵּט וְאָזֶר :

לְפִיכָּךְ יִפְאָרוּ וַיִּבְרָכוּ לֹאֶל כָּל יְצָרָיו, שְׁבָח יִקְרָר וְגַדְלָה וְכָבוֹד יִתְגַּנוּ לֹאֶל מֶלֶךְ יוֹצֵר כָּל, הַמִּנְחָיל מִנוֹחָה לְעִפּוֹ יִשְׂכָּאֵל בְּקִדְשָׁתוֹ בַּיּוֹם שְׁבַת קְדֹשָׁה :

ח. שוכן עד בשבת

נווהגים בקרוב קהילות אשכנזיות רבות בפתחת החזן בתפילת שחרית, לאחר אמרית נשמת כל חי, להבדיל בין המועדים. ביום טוב החזן פותח: "הִא-ל בְּתַעֲצָמוֹת עָזָן, הַגָּדוֹל בְּכָבוֹד שְׁמָן, הַגָּבוֹר לְגַנְצָח וְהַפּוֹרָא בְּנוֹרָאָתִיךְ": בראש

השנה וביום כפור החזון פותח: "המֶלֶךְ יושב על כסא רם ונשא": ואילו בשבת פותח החזון: "שׁוֹקֵן עד מָרוּם וְקֹדוֹשׁ שְׁמוֹ".⁵

מהי הסיבה להבדלים בפתרונות החזון? נראה לומר, שלמרותSCP של אותה תפילה אמרת הון בשבת והן במועדים ובחגיגים, הפתיחה של החזון באה להציג את המאפיין המיעוד של כל אחד מהזמנים.

יש כאן שלושה שלבים. תחילת אנו מזכירים את העצומות ה', גבורותיו, וכן החזון מתחילה את תפילתו ביום טוב. הסיבה היא, כדי להציג שהימים הטובים הם זכר לנסים הגדוליים והנסתרים כמו יציאת מצרים, ענייני הבודד במדבר וכו' שהם גילוי של עצומות ה' (הלבוש הסביר, שהמלחילים 'עצומות עז' הם זכר יציאת מצרים, המורה על העצומות עוזו ויכולתו הגוזלה ית"ש). לעומת זאת, בראש השנה ויום כיפור החזון פותח ב'מלך יושב על כסא רם' מפני שבימי הדין ה' יושב על כסא הדין ושופט עליהם. ואילו בשבת שהוא מעין עולם הבא, לאחר שתגלו העצומות והగבורות של ה' ולאחר שהוא שפט כבר את כל עליהם, הגיע העת של שלמות מעין עולם הבא, لكن החזון פותח ב'שוכן עד מרום וקדוש שמו' – קדוש שמו, הכוונה בשם שלו, להtaglotות שלו, ככלומר שההתגלות של ה' מלאה בעולם ללא הסתרות.

5. ספר כלבו (סימן לו ד"ה כתוב ה"ר) מבאר מנהג שונה: "כתב ה"ר מאיר: בשבועות מתחילה החזון האל בעצומות עוז בשביל מתן תורה שההתורה נקראת עוז שנאמר (תהלים כט, יא) ה' עוז לעמו יתנו, ובsuccות ובשמיini עצרת ובשמחה תורה מתחיל גדול בכבוד שמק' לפי שנאמר (ישעיה כו, טו) יספת לגוי נכבד ונדרש בפסיקתא על האבות ושמיini ושמחה תורה, ובפסח מתחיל הגיבור לנצח לפיה שהקב"ה נראה כגבר על הים, ובראש השנה ויום הקפורים מתחיל המלך היושב לשקהב"ה יושב בדין.

הכלבו כתוב על מנהג אחר לפיו בחג השבועות היה החזון מתחילה-אל בעצומות מושום מתן תורה שנקרה עוז, בסuccות ושמיini עצרת ובשמחה תורה מתחיל 'כבוד שמק' לפי שנאמר יספת לגוי נכבד. בפסח 'הגיבור לנצח' לפיה שהקב"ה נראה כѓיבור עליהם. ובראש השנה ויוה"כ מתחיל 'מלך' לפיה שהקב"ה יושב בדין', וכן כתוב בספר התשבץ קטן (סימן רמ"ה).

הרבי חיים אליהו הכהן רוט

קדושה עילאה

בתפילהותינו נכללות "קדושיםות" אחדות. עניין נידון במסגרות רבות ומהיבטים שונים.¹

בכוונתנו לעסוק בתחום הקדושה שב"עמייה". לכבודה של השבת וקדושתה נתמקד ב"קדושה" של שבת, ובאופן נקודתי יותר – בזו של תפילת המוספים.

נעלה מספר נקודות אודות הרקע להיווצרות חלקייה השוניים, המשמעויות של מרכיביה והسمות שניתנו לה. אגב זה נרחיב מעט בעניינים ומנהגים נוספים הקשורים, וכן בcalarה הדומים ברקעם.

א. המבנה של קדושיםות העמידה

נוסחים שונים של קדושת העמידה נמצאים בסידורים הראשונים, ומנהגים רבים מצאו בסידורי העדות. מהתבוננות בהם עולה מיד, שקדושת העמידה הינה בעלת מבנה ברור יותר משל הקדושיםות האחרות. בקדושה זו נוכל להבחן ביתר קלות שיש בה שני יסודות: ה"זמןנה" וה"קריאאה" (=העניה). בסידורי התפילה ציינו זאת באמצעות הנחיות "חזון"² ו"קהל וחזון" (בהתאמה).³ הדבר אמר להתבטא בכך, שעיקרה של הקדושה היא ה"קריאאה", ולא אמרתה אנו נזקקים לעשרה גברים בני מצווה. הקריאות מכילות בדרך כלל פסוקים, ולדעת ה"יראים", כיון שאלה דברים שככabb, אין הש"ץ יכול להוציא את הציבור י"ח ועל כן צריך כל הקהל לאומרים בעצמו. בעיקרונו הן פסוקים של קדושה מספרי הנביאים (קדוש קדוש וגוי וברוך כבוד וגוי),⁴ ואלייהם נוסף פסוק מדברי הכתובים, העוסק בגאולה העתידה לבוא (ימליך וגוי).⁵

1. רבים הتمקדו בתיארוך ובקידמה שלHon, אחרים עסקו במקורו, ויש שהשו את הרכוב וניסו. אחדים ניסו לעמוד על הקשרים שביניהם לעצמן ושביניהם ל"קדיש".

2. משמע לכך שהקהל איןנו מctrף לאמירה זו. הנושא הנקה ابن מחלוקת לפי מנהג אשכנז בין הפסוקים הראשונים, והרחיב על כך בראשי מנהג אשכנז, עמ' 23 – 45. ראה את דברי הרב לם בהערה 6, במה שנגע לפטיחה, שיתכן ויש להפריך את עניינה.

3. אשר צוינו בצורות הבאות: בסדר רב עmars – "וועוניין הם והוא עמאס"; ברמבי"ס – "וכשהוא אומר... כל העם עוניין/אומרים"; ובסדר רס"ג – "ואומר... ועונים...".

4. וקרא זא"ז אמר קי' קי' וגוי – ישעה ו, ג; ותשאani רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד וגוי – יחזקאל ג, יב.

5. תהילים קמו. ז.

לפי מנהג האשכנזים, הרכיב זה הנו אחיד וזהה לכל תפילות שחרית ומנחה של ימות החול. אולם ה"קדושיםות" של מוסף בשבתות ובימי מועד אחרים, מתיחודות בשינויים ובתוספות. בכך נתייחס בהמשך.

בהתיחסות לנושא המבנה, ברצונו לעורר את תשומת הלב לפטיחה המיוחדת שבקדושת המוספין. זו לכאורה משתיכת לתהום הזמןנות.⁶ מרבית האשכנזים המתפללים לפי "נוסח ספרד" נהגים לאומרה בשני חלקים, ויוצרים בכך תקדים מביך: לאחר אמרית החלק הראשון (לפני "יחד" וכו') לא באה ה"קריאה", אלא עושים הפסקה באמצעות של אותה הזמנה, ורק עם השלמת כל הזמנה נאמרת ע"י קו"ח הקריאת הראשונה "קדוש, קדוש קדוש" וכו'.⁷

צריך לציין שגם בהזמנות האחרות של המוספין (כבודו מלא עולם וכו' ממוקומו הוא יפן וכו') יש לפי רוב הנוסחים שינויים ואריכות,⁸ הן ממה שנוהג ביוםות החול והן ממה שנוהג בשחרית של שבת ויו"ט. אולם לפי רב עמרם גאון הזמןנות הן אחידות⁹ בכל התפילות (מלבד כמשמעותו את הקטע "שמע ישראל"). כך גם לפי רס"ג וגם ברמבי"ס – הן ביוםות החול והן בשבת ויו"ט הזמןנות הן אחידות¹⁰ – ולפי הרמב"ם אפילו בשל מוסף (מלבד השינוי בפטיחה ל"כתר יתנו לך").

לחולקה בין ה"זמןנה" לבין ה"קריאה" השנייה ("ברוך כבודך וכו') יש שתי נוסחאות – זו שבסדר רב עמרם וזזו שבסדר רס"ג¹¹: האחת גורסת, ש"לעומת משבחים ואומרים" נאמרת ע"י החזן בסיום הזמןנו ("כבודך וכו'), והשנייה

6. הרבה למס ב"הלכות והליכות" (עמ' נ - נ"ב) מציע כיצד ליישב את מנהג העולם שכל הציבור מצטרף אף מקדים את הש"ץ באמירת הפטיחה – נקדש / נקיישן, שזה עומד לכאורה בסתירה לפסק השווי"ע (או"ח סי' קכ"ה סעיף א') שהציבור "שותקין ומכווןין למה שיש"צ אומר עד שmagiyuk קדושה, ואז עונאים עם הציבור קדוש". הוא תולה זאת בשיטות הרמב"ם והטור. לדעתו, הם החלקים האט הקדושה שייכת לברכה השנייה (గבורות) ופטיחתה מהווה "ענינה" [דבר שהוא תמורה ביוטר!], או שהיא תפלה בפני עצמה וסמכה ל"אתה קדוש" (תחילה של הברכה שלישית).

7. אכן נראה סביר יותר מנהג עדות המזרת שריגלים לומר את שני הקטעים בראף אחד, שמהווה את הזמןנה לקריאת "קדוש קדוש וגוי".

8. ולא רק באלו של מוסף, אלא גם בשחרית של שבת וימים טובים נהגים שינויים ואריכות בהזמןנות: אז בקול וכו' מתנסאים לעומת השרפדים; ממוקמן וכו' לדבר האמור על ידי דוד משיח צדקן.

9. כתר יתנו לך וכו', אז בקול וכו', ממוקמן מלכנו וכו'.

10. ברמבי"ס – נקיישן ונמלחיך ונשלש לך קדושה משולשת לדבר האמור וכו' כבודו וגדלו מלא עולם ומשרתינו שואלים וכו' ממוקמן מלכנו תפיע וכו'. והנוסח הזה, בשינויים קלים (נקישן ועריצק, כבודו והודו), מאומץ על ידי התימנים והוא מופיע בתיכלאל.

11. וכן ברמבי"ס שכותב "כל העם עוני – משבחים ואומרים ברוך וכו'".

גורסת – שהיא נאמרת ע"י הקהל כפתחה וברצף עם ה"קריה" ברוך כבוד וכו'.¹²

הקטע של הזכרת קריאת שמע הנז אורך. יש צורך לברר עניינים אחדים בנוגע להרכבו¹³ ולסדר אמירותו:

ברוב היסידורים יש הפסקה לאחר "אחד" (בסיומו של הפסוק "שמע ישראל"), קודם למשפט "(אחד)"¹⁴ הוא א-להינו" וכו'. האם יש בכך אותן למעבר מ"קריה" ל"זמןה", או שזו קריה מתמשכת?

כמו כן, בסידורים אחדים לקרהת הסיום של התוספת, בתוך הפסוק "להיות לכם לא-להים אני ה' א-להיכם"¹⁵ (שלקוח מסיום של פרשת ציצית, החותמת את קריאת שמע) – באה הפרדה בין "לא-להים" לבין "אני" ומופיעה ההנחהה "קהל וחזן".¹⁶ בסידורים אחרים אין שם הפסקה כלל.¹⁷

גם כאן יש להעיר שאין זה סביר שתהינה שתי הזמנות רצופות ללא קריאה בינהן! ניתן אולי לומר, שככל אלו הן בגדר קריאות, ולפיכך אין לתמוה – כי יתכן שתני קריאות יכולות לבוא ברציפות, ללא הזמנה בינהן.

גם במה שנוגע לתוספת הפסוקים של קראת סיום הקדושה ("אדיר אדי רנו" וגוי "ויהה ה' למלך" וגוי), קיימת אותה בעיה: נראה לכארה שזו "קריה". א"כ חסירה לנו ה"זמןה"! גם בזה מצאנו שוחלקו – לא רק העורכים של המחזורים השונים בציונים – "חנון" ו"קו"ח", לפני אחדים מן הפסוקים ואף באמצעות,¹⁸

12. אולי זה נגרם בהשפעת הסיום של הזמנה הראשונה (וקרא זא"ז ואמר), שהנה תחילת אותו פסוק של הקריה שאחריה (ק' ק' וגוי), שבkahilot המזורה כל הקהל אומר זאת בצוותא – הן את הזמנה והן את הקריה.

13. בעקבות הנוסח "לענין כל חי לאמור", עלולים לטעת שיש כאן לכארה ציטוט של פסוק הן גאלתי אתכם וכו'. אולם ב"תיקון תפלה" (מר' חנוך זונדל ב"ר יוסף, בסדור אוצר התפלות עמי - 525 526) כבר העיר על כך – "אין זה פסוק בתנ"ך".

14. הזכירו במקומות רבים את דעתם של האר"י ושל הגרא"א שיש להמנע מלומר פעמים ברציפות את המלה "אחד".

15. בדבר טו, מא.

16. זה תואם את הנאמר בסדור רב עמרם: "עונין הם והוא עמם – אני ה' אלוקיכם". אולם באז"ז הביא: "ויש מקומות שאומרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם ולא מפסיקין". וمبיא שם מספר המڪומות – "התקינו רבנן למימר בהבלעה בכל צלותא וצלותא רישא וסיפא. רישא – פעמים באהבה שמע אומרים וננו ציבורא שמע ישראל וכו', וסיפא – להיות לכם לאלוקים וננו ציבורא אני ה' אלוקיכם". במקורות אחדים בכלל לא נזכרת תחילת הפסוק "להיות לכם לאלוקים" בהקשר לתקנה זו.

17. בסדריג כתוב: "ויש מוסיפים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם". ובאו"ז כתוב בדומה לזה: "ויש מקומות שאומרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם ולא מפסיקין".

18. כך גורס בסדור רס"ג: "וואוי – והיה ה' וגוי, ועוניים – ביום ההוא וגוי".

אלא גם בדברי הראשונים יש חלוקות שונות של האמירה. העתנו היא, שמתמיה למצוא ברבים מן הסידורים וממן המחזרים, שההנחייה "חזרן" מופיעה מספר פעמים ברכזיות, בזה אחר זה!

לדעת מויר הגראי נבנצל שליט'א, לאחר ה"קריאת" של "שמע ישראל", עובר הש"ץ לנוסח של הברכה השלישית של חורת הש"ץ (קדושה), החל מ"(אחד) הוא מלכנו". ובתוך הנוסח הזה נכללים גם הפסוקים "להיות לך", "אדיר אדרנו" ו"והיה hei למלך".¹⁹

לאור כל הנאמר, ננסה לרכזו להלן את דברינו על בירורם של שלושה עניינים שמייצגים את התוספות השונות של קדושת המוספים:

- * הפתיחה שמצטיינת בביטויים ייחודיים (נעיריץ ונקדישך / כתר).
- * הזכרת קריאת שמע (תחילתה וסיומה) בנוסף לפסוקי הקדושה הקבועים.
- * תוספת הפסוקים בסיוונה (לפni חתימתה, בעניין מלכות הקב"ה לעתיד לבוא): "אדיר אדרנו", "והיה hei למלך".

ב. מרכיביה של קדושת המוספים

"כתר"

אחד השינויים שבקדושת מוסף הוא בפתיחה המיוחדת. יש שינוי בין הפתיחה הנוהגה בנוסח אשכנז (נעיריץ ונקדישך),²⁰ לבין זו שנוהגה בנוסח ספרד (כתר). את הפתיחה של נוסח אשכנז לא מצאנו במקורות הקדומים. את זו של נוסח ספרד ושל עדות המזורה אכן מצאנו בכמה מהסידורים הראשונים,²¹ אם כי בהבדלים אחדים:

בסדר רב עmars גאון כל הקדושים שבתפילה העמידה, כולל שחרית ומנחה, חול ושבת, פותחות ב"כתר". לעומת זאת, בסידור רב טעדייה גאון, נזכר בתפילות של ימות החול, שהקדשה נפתחת ב"נקדישך ונעריץ" ושבת לא נזכר שיש נוסח שונה! כך גם ברמב"ם: בכוון "נקדישך ונמליך" – בלי ציוו הבדלים לגבי שבת ואו מוספי.

19. הוקשה לי על כך, שככל זאת ישנה אח"כ שוב הזמנה של "ובדברי קדשך" וכו' ואחריה הקריאה "ימלוך ה'" וכו'.

20. באו"ז ח"ב סי' נ (עמ' 22): "מנהגנו בשחרית אומר שליח צבור נקדש את שםך וכו' ובמוסף נעיריך ונקדישך וכו', משום דעבדין במסכי סופרים".

21. סדר רב עmars, סדר של רב טעדייה גאון ובסדר התפלות של הרמב"ם. יש הרוצים להזכיר על נוסח ספרד ועדות המזורה שהולכים בעקבות רס"ג ואילו נוסח אשכנז בעקבות סרע"ג (ראה על כך בהקדמתו של המהדיר לסדור רס"ג).

על הפתיחה של נוסח אשכנז הזכירו רביט שהיא מבוססת על הלשון שמובאות בפדר"א (פרק ד') : "שנאים רפואיים עומדים... ומעריצים ומקדישים" וכו'.²²

לעומתה, הפתיחה של נוסח ספרד הנה ביטוי לתוכילה של התפילה.²³ המשמעות של נוסח "כתר" היא, שמתאחדים הקולות של המלאכים (תפארת ומלכות – שני מלאכים)²⁴ עם הקולות של עם ישראל, שיחד משלשים קדושה.

ב>Showitz לב שלמה²⁵ כתוב בעניין הנושאות: "ועל אודות המתחסדים לומר במוסף שבת קדושת כתר, כפי נוסח הספרדים והאר"י, אומר אני: מלבד שאינו נכון לשנות המנהג, הרי הנוסח דיין (אשכנז) יש לו עמוד לשבוען מספרי,²⁶ הובא במדרש ילקוט²⁷ פ' האזינו: "כי שם ה' אקרא וכו', ע"כ, ומציינו למדים שלא הזכיר משה שמו של הקב"ה אלא אחר כ"א תיבות" וכו', ע"כ, ומציינו בקדושת נקדש ט' תיבות נקדש את שמך וכו' וכן בקדושת נעריצך ט' תיבות נעריצך ונקדיש וכו' ואח"כ בשתי הקדושים י"ב תיבות: כתוב על יד נבייך וכו'. הרי שאנו מזכירים השם אחר כ"א תיבות כדעת הספרי, משא"כ בקדושת כתר".

ראוי להזכיר את דברי המדרש שהובא במס' חולין²⁸: "חביבינו ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שיישראל אומרים שירה בכל שעה ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם א' ביום... וישראל מזכירים את השם אחר שתי תיבות, שנאמר שמע ישראל... ומלאכי השרת אין מזכירים את השם אלא אחר שלש תיבות כדכתיב קדוש, קדוש קדוש ה'".

ואכן למרות העדפותו הניל של ה"לב שלמה" לנוסח אשכנז, הנוסח של "כתר" מפורש היטב במאמרי זוהר, בתיקוני זוהר ובזוהר חדש.

וכבר כתוב ב"שער היסוד והאמונה"³⁰: "צדך שמזכירים בכל יום³¹ ישראל בתפילהם כתר יתנו לך המוני מעלה".

22. אין בכך הסבר לשונות שבקדושה זו לעומת יתר הקדושים! ראה השערתנו להלן בהערה 84.

23. כלשונו של הרב מונק ב"עולם התפילות" ח"ב עמ' נ'.

24. לפי הרמ"ק, "מלאכים" - אלו הנשמות, ולכן ממשיטים את הפסיקה "כגועם שיח סוד רפואי קדש". "המוני מעלה" - לפי כל הפירושים הכוונה היא לנשמות בגין עdon העליון.

25. סימן כ"ג דף קל"ד.

26. האזינו, פסקא שו.

27. ילקוט שמעוני רמז תתקמ"ב.

28. דברים לב, ג.

29. צא, ב.

30. מרבני אלעזר מגטמייזא, בעל "הרוקח".

31. מעניין מאד האזכור של "כתר" לגבי כל יום! וראה מה שהזכירנו בהערה 10 אודות מנהג התימנים.

וכך גם נזכר בעו"ש³² כפי שנזכר בסדר ר"ע גאון, ש"ר בטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא, שדר: כך מנהג של שתי ישיבות לומר בקדושת "כתר" – אז בקול רعش גדול" וכוכו "וממקומך" וכוכו ".³³

והענין הוא שבזורה³⁴ נאמר, دمش ה' מוכתר עלייהו בכתירה דאייהו כתר עליון וראי אייהו נשמה יתרה דכל ישראל בשבת (וירמי טבין³⁵) וכוכו.

כך הסביר גם ר' מנחם עזריה מפאנו, כפי שmobא בשמו בעו"ש,³⁶ שבגלל הנפש היתירה שמתווספת בשבת, אומרים במוסף של שבת כתר יתנו לך. מתוך הגי ניצוע³⁷ הובאו הדברים הבאים³⁸ משמו של הרמ"ע מפאנו: "ולא אמרינו מוסף בלבד כתר, ובשבת תקינו למימר במוסף כתר".

להלן מספר הסברים שמביא ר"מ גבא³⁹: מלאכים המוני מעלה – כבר דרשו רז"ל שככל התפילות נעשות כתר בראשו של הקב"ה ועד"ה כתר סוד מקום ההוויות שבו מכתירים ה' אי יוז"ד ק"א שבשם הגדול لكו האמצעי – כך דרש רבינו שמעון בן יוחאי ע"ה. מלא כל הארץ – ארץ ישראל מלאה מכבוד ה'. ובמדרשו של רבינו נחוניא בן הכהן – מי ניחו מלא כל הארץ כבודו, אלו כל אותה הארץ שנבראת ביום הראשון שהיא למעלה כנגד ארץ ישראל מלאה מכבוד ה'. ואנו מזכירים לפניו זכות הייחود פערמיים, לומר כי בזכות זה יرحم علينا.

חשוב לציין, שבנוסח ספרד (של האשכנזים) הייחודיות של "כתר" הינה השינוי היחידי שנכלל בקדושת מוסף של ראשי חדשים ושל חול המועד! מלבד זאת, הקדשה יכולה הנה רגילה כזו של ימות החול.⁴⁰

.32. דף יוז"ד ע"ב.

.33. יש לשים לב שלפי הנוסח שלנו קטע זה אינו נזכר בקדושת כתר – במוסף, אלא בקדושה של שחריות! אלא, שכןאה כך היה המנהג הבבלי – לומר במוסף את ההזמנות הרגילות של ימות החול, עפ"י הנוסח שבSURIG (הזכיר הזכר בהערה 8).

.34. ח"ג רמב"ב. מובה שוב להלן בפרק הדן בעניין תאריה של קדושת המוסף.

.35. יש בזה מחלוקת ראשונים בין התוס' לרשב"ס (בפסחים קב, ב) – אם יש נשמה יתרה ביר"ט. בעקבות זה פוסק המג"א בתzia סק"א שבמושאי יוז"ט לא מברכים על הבשימים.

.36. דף רמז ע"ב.

.37. בספר חבל נביאים, בליקוטים בענייני שבת, הפסקה בנושא – סוד נשמה יתרה. .38. בספרו תולעת יעקב.

.39. הסבר לכך מצאנו בדברי ר' יעקב שור (ראה להלן בהערה 45), שאחד הנימוקים להכללתה של קריאת שם במוסף הינו כדי לפרסם את הנס, ובמוסף זה ברוב עם. לפיכך בראש חודש "שאי" שם כי"כ רוב עם בbihcenis כמו בשבת יו"ט וליכא פרסומי ניסא כי"כ" לא היה מקום להזכיר בו את שמו. זה נאמר ע"י הלבוש בס"י תכ"א וצוטט ע"י העץ יוסף בס' אוצר התפילות עמי 525.

תמונה מאד הוא עניין הקדושה של מנוחה בשבת: מהבחן הסגולית הייתה צריכה לזכות לקדושה המורחת והנעלה ביותר, בהתאם לשעתה ולדרגתה,⁴⁰ אולם בפועל לא שינו בה דבר והמנג הוא לומר בה קדושה רגילה כמו זו של ימות החול. ההסבר לכך נשען על יסודות קבליים, שנמנעו מהיכנס לעוביים במסגרת מאמר זה.

שמע ישראל

סדר רב עמרם הוא המקור המוקדם ביותר שבו יש התייחסות מפורשת להכללה של "קריאת שמע" ב"קדושה".

בתוך הזכירו את סדר תפילת שליח צבור⁴¹ מובא: "וקודם קדושת השם אומר [קדושה של שחרית עם הפתיחה] כתר יתנו לך המוני מעלה וכו' אז בקול רعش גדול וכו' ממוקמך וכו'".

ולאחר מכן⁴² מובא שם: "והכי שדר ר' נטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא, כך מנהגן של שתי ישיבות לומר בקדושה כתר ואז בקול רعش גדול וכו' ובמוסף של שבת ושל יום טוב ושל יום הכיפורים ובנעילה אנו אומרים פעמיים ולהיות לכם לא-לוהים⁴³ אבל בראשי חדשים וחולו של מועד אין אנו אומרים. ואלו שיש בינוים שנראים כמדקדקים וגורעים ומוסיפים ומשנינו, לא יפה הם עושים משנהים ממנהג שתי ישיבות. ומנהג שלנו אין אנו משנים מה שאמרו חכמים בתלמוד, בין בשבתו לבין ביום טובים. ורק שר שלום ריש מתיבתא דמתא מחסיה שדר hei, לומר בתפלה של שחרית בשבתו ובימים טובים ובימים הכיפורים פעמיים אין מנהג בישיבה ובבבל כולה, אלא בתפלה מוסף בלבד, ובימים הכיפורים אף בנעילה מפני שכשנגורה גזירה על שונאים של ישראל שלא לקרות ק"ש כל עיקר, היה אומר אותה שליח צבור בהבלעה בעמידה **בכל התפילה** דשחרית בין בחול לבין שבת, וכיון שבטלה גזירה והוא פורסין את שמע כתקנה ומתפללים וכו' אמרו חכמים שבאותו הדור, נקבע אותה במוסף שאין בה ק"ש.⁴⁴

40. בסדור הגאנונים והמקובלים הביא לעניין זה דברים אחדים (עי' בכרך ו' מערכת התפלה שער שני פרק ייג סי' י"א סעיפים ו-ז).

41. של שחרית, בתחילת פסקה נ"ו (עמ' לב).
42. בתחילת פסקה נ"ז.

43. מביטוי זה משמע לכאה, שהמלים "להיות לכם אלוקים" משמשות כ"קריאה", וממילא אין מהות סיום ל"הזמןה" עברו "אני הי אלוקיכם". נגענו בכך זה בסעיף המבנה, בתחילת מאמרנו זה.

44. ובaucר הגאנונים למס' מגילה הובא קטע מגאנזקה, שדעת רב יהודה גאון מנוגדת. לדעתו אסור לומר ק"ש בקדושת מוסף, בעקבות ביטול הגזירה.

ולמה קבועה במוסף, כדי שיתפרנס הנס לדורות. לפיכך במוספים הוא דואומרים".

בעקבות דברים אלו נוכל גם לנסתות ולתארך את התקנה וגם לבן את השינויים שחלו בה.

ב"הזמןה" המקדימה את הזכרת קריית שמע אנו אומרים "ממקומו הוא יפן ברחמים". הקישור בין פרק הקדושה לפרק הגאולה הוא באמצעות נושא הרחמים. הקב"ה יוצא ממקומו במידת הדין ובא למידת הרחמים, כלשון הפסוק "כִּי הַנָּה ה' יוֹצֵא מִמְקֹומָו". בהמשך "וְהוּא יִשְׁמַעַנוּ בְּרָחְמָיו" ע"פ הפסוק "וּבְרָחְמִים גְּדוּלִים אֲקַבֵּצֶךָ".⁴⁵ לדבריו של הרב מונק⁴⁶ המשפט הזה מהוווה את המעבר מקידושים של מלאכי השרת לקדושה שנאמרת בפיים של ישראל.

מי גוזר שלא לקרוא ק"ש, ומתי?

ובכן, כבר באיגרת רב שרירא גאון⁴⁷ נכתב אודות השמד והגזירות של יאזרdagurd הראשון – המלך הפרסי: "שמענו מן הראשונים וראינו כתוב בספר זכרוניהם... ובטל שמא" (הגזירות בטלו עקב בקשנות הרחמים, שהביאו לבליעת המלך על משכבו ע"י תנין).

שם⁴⁸ למדנו, שהמלך הפרסי הניל השית את גזירותיו על עם ישראל בזמן של רב נחמן בר הונא ומר בר רבashi.⁴⁹

העליה מאותם מקורות הוא, ששנת מותו של רב נחמן בר הונא היא די אלפיים ריב"ד ליצירה⁵⁰ (שהיא תש"יו לשטרות).

ב"יעון תפלה"⁵¹ כתוב בהקשר למאמר מתנא دبي אליו, לעולם יהא אדם יר"ש בסתר ובגלו וכו': "קייזר הק"ש של הקדושה הזאת נתקו בימי רבנן סבוראי". תקנה זו נקבעה בעקבות הגזירה שהיתה במטרה לעקור את עיקרי האמונה – אחידות הא-ל וחידוש העולם. היא בוטלה בעבר חמיש שנים.

בהמשך שם⁵² העיר, שגזרת השמד אחורי הריסות ביותר ביתר הייתה כללית על כל המצוות כולם.

45. בעז יוסף, באוצר התפלות עמי' 525.

46. בעולם התפילהות ח"ב עמי' נ'.

47. עמי' 94 : ונפל שמא וגורז זרגרד לבטולי שבתא.

48. באגרת רשי"ג.

49. "וּמֶלֶךְ בְּמַחְסִיאָה רַב טַעַמִּי דְּהֹא מֶרֶב אֲשֵׁי" – אגרת רשי"ג עמי' 95 הערכה א'.

50. במחזור ויטרי, סדר תנאים, דף תפ"ג: "בשנת תש"יו נאסף רב נחמן בריה דרב הונא".

51. באוצר התפלות הקטן עמי' 524.

52. עמי' 525.

כלומר, אלו הן תקופות שונות! ובעניין ק"ש כתב⁵³: "בגזירות שבת לא דקדכו האויבים כי'כ כמו בגזירת ק"ש".

מה הייתה התקנה?

מדברי הגאון (רב שר שלום, ריש מתיבתא דמתא מחסיה) שהובאו בסדר רב עמרם (ראה גם להלן בцитוט מຕוך ס' העתים) יוצא, שבגלל הגזירה תיקנו להזכיר את ק"ש בתפילה שחരית ולא סיוג לימים מסוימים (כלומר, גם ביוםות החול), ורק כשותבטה – צמצומה למוסף. ואולם הטעם שנזכר שם (כדי לפרסם הנס לדורות) מתייחס לכארה לתקנה שונה (להעתק את הזכרת ק"ש למוספי)!⁵⁴

מעניין הדבר, שהוא מצינו שבידיו קיבל שבעת הגזירה התקינו לאומרה **במוסף של שבת ויו"ט, בהתחשב בטעם שהוזכר בסדר רב עמרם!** ברור א"כ מסדר רב עמרם, שהתקנה לאומרה במוסף הייתה רק משפטה הגזירה ואז הטעם היה כדי לפרסם הנס!⁵⁵

העניין הוזכר גם בספר העתים⁵⁶: ומה טעם תיקנו רבנן לאוסופי בקידושי דמוסף שמע ישראל שהיא תחילת ק"ש וסוף הפרשה... הינו טעה דעבדיין הכי וכו' וכיוון שבטלה הגזירה, והיו פורסין על שמע כתיקנה ומתפלין, ביקשו לסלקה כל עיקר, שהרי חזרה ק"ש למקוםה, ודקדכו חכמים שבאותו דור וקבעו אותה במוסף, שאין בה ק"ש מפני שני דברים: אחת, לפי שאין בתפילה המוספים ק"ש כמו בשחרית, ותיקנו שיישלו אף במוסף,⁵⁶ בדרך שיישלו הקדושה בקדושה דסידרא, ועוד עיקר התקנה כדי שייתפרנס הנס לדורות, והיאך נתבטל השמד... והכי נמי כתב מר שר שלום גאון.

ובספר המנהיג⁵⁷: "וקיבلتني טעם למנהג קדושה רבא במוסף שבת ויו"ט, לפי שכשנגורה גזירה לבטלים מק"ש שחരית וערבית, התקינו לאומרה במוסף שבת ויו"ט, לפי שהמוסיפים כל היום ולא ירגישו בהם האויבים" וכו'.

.53. עמי 50.

.54. הכוונה בטעם זה הוסברה ע"י ר' יעקב שור ב"עתים לבינה" (על ספר העתים), שבמוסיפים נאספים כל הקהיל יותר מבשורת וברוב עם הדרת מלך.

.55. הלכות ברכות וועוג שבת סי' ק"כ (עמי 280).

.56. לכארה הוא מתכוון לתקנה שיאמרו קדושה במוסף ולא רק על שיבוצה של ק"ש בקדושת המוסף! א"כ ממשמע דבריו שעד אז לא הייתה במוסף קדושה כלל, וכשתיקוניה במוסף הייתה זה כהעתך לkadushah d'sidra. כמובן, קדושה d'sidra קדמה לה!

.57. הלכות שבת סי' מ"ג.

לכארה משמע, שלדעתו עיקר התקנה היה לומר דוקא במוסף וזאת מהטעם "שלא ירגישו בחס". על כן חשוב מאד להעמק בנימוקים השונים שנזכיר:

בלבוש⁵⁸ מצאנו: כדי שלא תשתח תורת קריית שמע מפני התינוקות.⁵⁹

בנוסף – לפי שאין בתפילת המוספין ק"ש כמו בשחרית (ראה להלן מס' העתים). כמו כן – לפי שהמוספין כל היום ולא ירגישו בהם האורבים (ראה להלן מס' המנהיג).

וגם, אין דעתו של אדם מתוישבת עליו אלא בתפילת מוסף.⁶⁰

לפייך, עליינו להעלות את השאלה: האם כל הנימוקים הללו אמורים להצדיק את אותו הדבר?

מצד אחד, יש צורך לנמק מדוע התקינו בתחילת, בשעת הגזירה, לכלול את ק"ש בקדושה. בנוסף לכך הטעון הנמקה הוא, מדוע לאחר ביטולה של הגזירה ממשיכים לעשות כן? וענין אחר הוא, מדוע עושים זאת עתה בקדושה של מוסף דוקא?

אגב זאת, ברצוננו לדעת מספר דברים הקשורים בכך: באילו קדושים היה התקינה הראשונית לכלול את ק"ש?⁶¹ אפשר להבין ממפרשים אחדים,⁶² שבתחילת תיקנו לומר שמע ישראל בכל הקדושים – גם בשל שרירית וגם בשל מוסף, ומ逆转בילה הגזירה הפסיקו לומר בשחרית והשאירו אותה רק במוסף. עוד, האם גם אז כללו רק את תחילתה וטופה, או שמא בתחילת היו כוללים אותה במלואה ורק מ逆转בילה הגזירה, למטרת פרסום הנס ולזכור עבר התינוקות,⁶³ אלו מסתפקים בתחילת סוף של ק"ש?⁶⁴

58. סימן תכ"א. הובא בסדרה הנאותים והמקובלים והחסידיים.

59. גם לעניין קדושה דסידרא שאנו אמורים אף היום, לאחר שכבר נ逆转בילה הגזירה, זה משומש שלא תשתח, נזכר בליקוטי פרדס (קדיש): "כדי שלא תסלק מפיהם".

60. הובא במדרש אגדה. נזכר בירושלמי ר"ה על התקיעות ובבעל המאור ריש תענית – צוין ע"י "עתים לבינה" על ספר העתים בהערה ק"ס.

61. ראה מה שכתבו להלן בפרק "גזירות, תקנות וקדימותונ".

62. כפי שמשמע מדברי הכלבו (עמ' ר'יה- ר'יט), שכתב: והתקינו זאת הקדשה בכל התפלה ולאחר ביטול השמד עקרו את זאת משאר הקדשות חוץ מלאו וכו'.

63. ב"תיקון תפילה" כתוב, שהגדולים יצאו ידי חובתם בפסק הראשון בבר, וכל התקנה לומר בקדושה את הפסוקים מק"ש נועדה לתינוקות, ומהinitial להללה רק את הפסק הראשון ואת הסיום. וכן כתוב: "משמעותה היה התקנה על קדשות המוספין", ומסתמך על הפרדס הגדול לרשי" סי' ד'.

64. ראה מה שהעלינו בהערה 76.

א"כ העיון מעלה שיתכן שה"קדושה" עברה שינויים דו-כיווניים, שני מישורים:

האחד – תוספת גריעה של קטעים, והשני – מתחילה החילוה על תפילות מרובות ואותם צמצמו את אמרתה לתפילות בודדות.

אדיר אדירנו וכו'

בתפילות המוסף של חלק מהמועדים מופיע עוד תוספת. כוונתנו לפסוקים שנכללים בקטע האחרון של הקדושה ("אדיר אדירנו" וגוי,⁶⁵ "והיה ה' למלך" וגוי⁶⁶). לתוספת זו, שמופיעה דווקא במוסף, אין כל אזכור במקורות שהבאו לעיל – מי ומתי הכנסו אותן לקדושה זו.

תוספת זו באה כהמשך לקטע הקודם, שהסתיים בעניין הגאולה. יש פה התפתחות מ"יה א-לוהיכם" ולקראת סיום הקדושה "ימליך ה' לעולם": בראשיה לעתיד – לא רק א-לוחיך ציון, אלא מלך על כל הארץ!

על הפסוק "אדיר אדירנו" וכו' כתוב במדרש שהוא נאמר על מנת תורה, שהמלאכים אמרו – מה אדир שמק בכל הארץ. ולפי שנדרש ששבח של מלאכים הוא, ייסדו וחסיפו בקדושה לאומרו ביום טוב.⁶⁷ א"כ יש מעבר מקדושה לגאולה. הקב"ה בכל כבודו וגדלותו יפעיל את רחמייו על עמו שמקדשים אותו, וישוב ויגאלנו, ונזכה לכך, שמלבד על ישראל תהיה מלכותו מוכרת ומקובלת על כולם.

מצאנו, שלגבי תוספת זו, המנהג הוא לחלק בין המועדים השונים⁶⁸ ותפילותיהם, אם לאמרם, על אף שאט הקטע "שמע ישראל" מוסיפים בכל המועדים.

העניין הבולט הוא, שבמוסף של הווענא הרבה (בשוונה משאר ימי חול המועד), וביו"כ בכל התפילות (כולל מנחה!)⁶⁹ אומרים את קדושה הרבה במלואה (כולל "שמע ישראל" וכול הפסוקים מטהילים ומצוירה – "אדיר אדירנו" וכו').

.65. תהילים ח,ב.

.66. זכריה יד,ט.

.67. הובא ב"עולם התפילות", מתוך סדור ר' שלמה מגרמייזא עמי' קע"ז.

.68. בשבותם ממשיכים את הפסוקים הללו, שעוסקים בנבואה על ימות המשיח. רצוי לנמק זאת בכך, שאין בו דוד בא בשבות. אולם קשה, שהרי עפ"י המפרשים גם בימים טובים הוא איננו בא!

.69. אולם רבנו יצחקaben גיאות כתב בשם ר'יע גאון, שיש ביו"כ חילוק בין נעילה לבין שחירת ומנחה.

לגביו תוספת זו, נראה שאין לתלותה בגזירה כלשהי! גם אין הכרח לומר שמקורה באותה תקופה של הגזירות שהזכירנו וגם לא לומר שהיא נוצרה בשלבים ובהשתלשות דרך תפילות נוספות ואח"כ צומצמה לתפילות בודדות, שבהן אנו נהגים היום לאומרה.

ג. תארים לקדושה

ייחודה של קדושים אלו מتبטה במספר עניינים שבשלם (כנראה – בשל אחדים מהם) ניתנו שמות מיוחדים לקדושת המוסף. באבודרham כתוב – ומה שנagara לומר **קדושה רבה**,⁷⁰ מפני שיש בה התחלה ק"ש וסופה.

ולכאורה ניתן לפרש זאת כעניין של חשיבות וגדולה שענין ק"ש מעניק לה. אך אפשר שזה רק עניין של אריכות וגודל שנגרמו ע"י הכללתה של ק"ש. בטורי⁷¹ נאמר: "ומחזיר ש"ץ התפילה ואומר קדושה רבה, וכ"כ רב שרירא גאון אין אומרין קדושה רבה ביו"ט ובשבת אלא במוסף ולא בשחרית ובמנחה". מדברים אלו עדין לא ניתן להבין אם הכוון מוענק בשל הפתיחה (כתרא) או בשל התוספת של ק"ש. אולם הזכרנו לעיל שבאבודרham הדבר כך מפורש.⁷² ובדרך משה שם⁷³ הביא נוסח שונה: "כתב באוי", במוסף אמרים בקדושה **עיריך וכו' ובחירות אמרים נקדש וכו'**.⁷⁴

70. וمعنى הדמיון שבין הביטוי כלפי הקדשה לבין הקידוש (ושניהם בשבת בברך), כמו שאמרו במס' פסחים (קו, א): תיר זכור את יום השבת לקדשו – זכרתו על היין. אין לי אלא וכו' ביום מנין? תיל זכור את יום השבת. ביום Mai מברך? אמר רב יהודה בפה"ג. רבashi איקלע למחזוא אמרו ליה ליקדיש לנו מר קידושא רבה. הבו ליה. סבר Mai ניחו קידושא רבה, אמר מכדי כל הברכות כולן וכו'.

או"ח רפ"ו.

71. נראה שלפיכך על אף שקדושים מוסף של ר"ח וחוה"מ פותחות גם הן ב"כתרא", הן אין נקראות "קדושה רבה". אולם אין זה שולל מהן תואר אחר, דבר שunner להלן בעורות 74 ו-84. נראה פשוט, שלילת התואר "רבה" אמרה גם לגבי מתנג התימנים שפותחים את כל הקדושים (שבת וחול, שחרית ומנחה) ב"כתרא". אי לזאת קשה לשער שיש מקום להעניק להן תואר כלשהו.

72. באות א'.

73. לבאורה אין הסבר מדוע לדעתו (=מנוג אשכנו) יש שינוי בפתחה ובמקומות נקדש אמרים נעריך. אפשר היה שבעל הקדושים יאמצו נוסח זהה! בהערה 22 נגענו בכךודה זו. נראה גם להלן בהערה 84 שנטנו לכך הסבר משוער.

לשון אחרת מצאנו במנהיג⁷⁵: "במוסף נהגו לומר קדושת דoba לציוון"⁷⁶ (משמעותם אומרים ובא לציוון בשבת ויוציאו בבורק) וכך כתבו רב שירא ורבינו האי בנו זיל".

וזכר דומה נזכר בס' העתים⁷⁷, "כדרך שישלו הקדושה בקדושה דסידרא". ואילו בזורה⁷⁸ כינה קדושה זו בשם קדושה עללה.

יש מקום לומר שהדבר קשור עם מה שלמדנו בגמרא⁷⁹, שביום השבת ישראל מושגים נשמה יתרה. הctr הוא שמסמל את התוספת זו, כפי שהובא בזורה (ח"ג רמב, ב): דשם ה' מוכתר עלייהו בctrיה דאייהוctr עלין ודאי אייהו נשמה יתרה דכל ישראל בשבת ויום טובין. וכך הוסבר בתקוויז (לד, ב), שבעקבות זה שבכל ריש ירחי זמני ושבתי נחתי נשמה לנשמה (זורה ח"א פא, ב), בשבת תקינו למיימר במוסף ctr יתנו לך ה' אי' וכתר אייהוctr עלין. וכן בתיקוני זורה חדש (ק' טור ג') – והאי אייהוctr עללה דאיתמר בה ביום שבת בקדושה ctr יתנו לך וכו'.

ולכאורה מדובר בכך שהקדושה עצמה היא נעלית. במה היא מתעלת על כל הקדושים האחרות?

בתוכן עצמו אפשר למצוא את ההסביר לכך: מדובר על קידוש שם בידי עמק ישראל, בנוסף לזה שנעשה על ידי "המלאכים" – המוני מעלה.⁸⁰

עם הקידוש על ידי ישראל הוא בדרגה גבוהה יותר, על פי מה שהבאו לעיל ממש' חולין⁸¹, ישישראל חביבין יותר בשל קידוש שם שלהם לעומת קידוש שם של מלאכי השרת.

כדי להבין את הייחודיות גם עפ"י הנוסח של מנגן אשכנז, כדאי להזכיר את הדברים שכטב הכלבו.⁸² מובא שם ה"ר יוסף בלשונו: "ומה שאנו אומרים בכל הקדושים נקדש את שמך אוNKדישך ונעריצך מלכנו שאנו עושים המלאכים עיקר, ובקדושת מוסף אנו אומרים המוני מעלה עם עמק ישראל וכו' – כלומר,

.75. הלכי שבת ל' ע"א אות מג.

.76. צריך לברר ולהסביר את כוונתו בכינוי זה – הרי מבחינות הרכיב של הקדושה היא בודאי שונה! אלא נראה, שמכoon לזכור לגירה – שהוא תפקידה של קדושה דסידרא.

.77. ומהר"י אברצלוני (צד 280).

.78. פ' ויקהל דף ר"ד, הובא בעולם התפילות (ח"ב עמ' מטו-ט). בתקון תפלה (באוצר התפילות עמ' 527) הביאו ג"כ וציוון דף צ"ב.

.79. ביצה טז, ב.

.80. ראה בהערה 24.

.81. צא, ב.

.82. עמ' ריח – ריט.

הרי אנו עושים ישראל עיקר, על פי המדרש⁸³ נתקון שיש כנפיים לאחד כל כנף אומר שירה ביוםיה ובשבת אומר החיה אין לי עוד כנף, והקב"ה אומר יש לי כנף אחד בארץ שאומר שירה, אלו ישראל, זהו שאמר הכתוב – מכנף הארץ זמירות שמענו".

גם מהבחינה החיצונית אפשר לראות רמז בגימטריה של **כתר'י** (620), שהיא זהה לגימטריה של "ה' מלך, ה' מלך, ה' מלך לעולם ועד". ניתן להוסיף לכך, שתרי"ג מצוות שבתורה יחד עם זו מצוות דרבנן מסתכמים גיב' ב"כתר".

וממשמעותה של הפתיחה נלמד לתת הסבר פשוט: איחוד עדויותיהם של ישראל ושל "הملאים", ההARMוניה המלאה שלהם, בשעה זו של השבת, היא שמרקיעה לנקודות شيئا.

ב"כתר יתנו לך... המוני מעלה עם עמק ישראל... יחד כולם קדושה..." מתוארים הכתר וההכתרה שמוגשים לקב"ה עיי' ALSO ואלו גם יחד.

לפייך מסתבר לומר, שעוממת השם **"קדושה רביה"** המכובן לתוספת ק"ש ולאורכה של הקדושה, ומתאים לפתחה ולהרכיב של הקדושה עפ"י נוסח אשכנז, הרי השם **"קדושהعلاה"** תואם יותר את משמעותה ותוכנה של קדושה זו, שבאים יפה לידי ביטוי בפתחתה בלשון "כתר"⁸⁴ ותואם אצל האשכנזים רק את נוסח ספרד. כמובן ש"טעם" של קדושה נעה נסוך על כל אורכה של קדושת המוסף.

ד. התקופה והגזרות

המנגנים שאודוטיהם הערנו, נוצרו בתקופה של מלכות הפרסים, כשהזו הייתה פרוסה על פני המזרח התיכון. אנו למדים על התקופה ועל ההיכרות שבין ראש חכמי ישראל והמלך הפרסי שחי בהם מוסגיות תלמודיות אחדות. עולה הרושם שבדרך כלל היו יחסים טובים ונוחים. במסכת זבחים (יט, א) רבashi מספר בשם של הונה בר נתן אודות ביקורו אצל המלך הפרסי, ובמסכת כתובות (סא א) חכמים ישבו על פתח ארמוון המלוכה וכו'. אולם נראה שבפרק זמן

83. ביהם"ד [ילינק] ח'ה עמי' קסב.

84. יתכןindi בפתחה של "כתר", כדי לתת לתואר זה של "קדושהعلاה" גם לקדושת המוספין של ר'יח ושל חוה"מ. אך שמא כתוצה מה' שלא ענו לתואר "קדושה רביה", בהעדר בהן הזכרת ק"ש, ישל מהן גם התואר של "קדושהعلاה" (לגביו מנהג התימנים בימות החול, פשטוט יותר שאין מקום לאף אחד משני התארים הנ"ל. בנוסח אשכנז, שפותחים ב"עריצץ", אין בכלל בסיס לתואר "עלאה". אליבא דידם, השינוי בפתחה באנראה בغال הכללת ק"ש בקדושה והפיכתה ל"קדושה רביה"). ראה מה שציינו בעשרות 72 ו-74.

מסויים, בתקופתו של אחד המלכים, נוצר קרע בין המלכות וקהל עדת ישראל. מתי היה זה ומה היו הגזירות שנגזו על ידי אותו מלך? להלן נסקור מספר גזירות שמופיעות במקורות וננסה לשיך אותן לתקופה ולענין שבו הן עוסקים.

גזירות, תקנות וקדימותן

מן המקורות השונים שהבאו, הן לומדים על גזירות אחדות: חלקן בעניין קריית שמע, אחרות בעניין קדושת העמידה. בנוסף מצאו גזירות גם לגבי לימוד תורה. עד מצאו לגבי שבת.

כדי להתמודד עם כל אחת מהגזירות, חיפשו חכמים דרך חלופית לשם קיום הדת.

ובספר המקצועות המצוטט באור זרוע⁸⁵ נאמר, שהיתה גזירה נוספת שלא לומר "קדושה", והגניבוה ב"קדושה דסדרא". בהמשך דבריו נאמר: "וואך על פי שחזרה קדושה למקוםה, לא סילקו קדושה זו, אבל אומר אותה בחול אחר התפילה [ב"ובא לציון"] ובשבותות וימים טובים – במנחה, וביומם כיפור [קדום התפילה]".

יוצא איך שנגזו גם על ק"ש וגם על קדושה (לכורה – דמוסף).

קדושה דסדרא

קדושה זו מוכרת לנו בمعיטה של תפילת "ובא לציון גואלי". בתפילה זו משלבים פסוקים ובקשות לרחמים ולגאולה. היא נועדה לשעת הגזירה, שבה הבליעו בתוכה את הפסוקים של הקדושה בהצמדתם לתרגומים הארמיים. בשבת אין אומרים אותה בשחרית במתכונתה הרגילה, ואילו במוש"ש ובימים מסוימים אחרים היא נאמרת בעבר.

סביר להניח שעל קדושת העמידה גרו יותר מוקדם, כי אחרת הייתה הקדושה (ד"ובא לציון") צריכה לכלול גם את קריית שמע. אם כן, שנגזו על קריית שמע, היה זה כבר לאחר שחזרו לומר קדושה במוסף והכנסו בתחילה את קריית שמע לkadushah – של שחרית! וכשבטלה גורה זו וחזרו לקרוא ק"ש כתיקנה, העבירו את ק"ש מקדושה של שחרית לkadushah של מוסף, מהטעמים השונים שהזכיר הפוסקים.

אולם לשונו של רב היהודי גאון (שנמצאת בגאניקה⁸⁶) משמע "שנגזו באותה עת שלא יקרו קריית שמע ולא יתפללו, והיו מניחים אותם ליכנס שחרית לומר

85. חלק שני, הלכי שבת סי' נ' (עמ' 22).

86. מובא באוצר הגאנונים למגילה סי' קמו.

ולזרם מעמדות והיו אומרים בשחריר שבת – מעמד וקדושה[ה] ושמע בגנינה וכו', ועכשו שכלל הקב"ה מלכות אדום ובטלו גזירותיה ובאו ישמعالים והניחום לעסוק בתורה ולקרות קריית שמע ולהתפלל".
נראה מזה לכאהרשה הגזירות היו בו זמניות.

הפטרה במנחה של שבת

ובמסכת שבת⁸⁷ בעניין יו"ט שחל להיות שבת למדנו: "המפטיר בנביה במנחה בשבת א"צ להזכיר של יו"ט, שלא מלא שבת אין נביא במנחה בשבת".

מצין רשיי שם (בד"ה המפטיר בנביה במנחה בשבת): "מצأتي בתשובה הגאונים שהיו רגילים לקרות בנביה בשבתו במנחה עשרה פסוקים, ובימי פרסיים גרו גזירה שלא לעשות כן. וכיון שנסתלקו – נסתלקו".

ואכן מנהג זה לא כ"כ מוכר לנו כיום, וכנראה שגם בזמן יותר לא היה נפוץ, ועל כן עוררו דברי הגמי הניל פלא אצל רבים מהმפרשים, שטענו שהדברים הם בניגוד לשנה מפורשת ב מגילה⁸⁸: "בשני וחמשי [ו]בשבת במנחה קורין בשלשה ואין פוחתין מהן ואין מוסיפים עליהם, ואין מפטירין בנביה".

יש שדחקו להסביר את המנהג באמצעות תיקונים שונים: דרך אחת, שהמדובר ביום כפור (הר"י אלברצלוני⁸⁹ הצע לגורוס: יום היכיפורים שחל להיות שבת, המפטיר בנביה אינו צריך להזכיר של שבת שלא מלא يوم היכיפורים אין נביא בשבת). יש שהעמידו על ה"כתובים" (כמו ר"ת שם בתוד"ה שלא מלא שבת אין נביא במנחה, שלמד ממש לחלק בין יו"ט לבין שבת, שבשבת אין מפטירין בנביה אלא מה כתובים. הוא סמן לזה את הנאמר במס' שבת⁹⁰: "בנהרדעא פסקי סיידרא בכתביהם במנחתא דשבתא". והביאו בתוספות ד"ה הקורא על מס' מגילה⁹¹: "ומיקומות יש שנוהגים לעשות כן...", והמשמעות של פסקי סיידרא ומנהג המקומות שהוזכר אינם ברורים ומוסכמים על דעת המפרשים), ויש שהסבירו בדוחק⁹² כי מדובר בדרשה. ולפי ההסבירים הללו מצאו קשר למנาง הספרדים כיום, שאומרים מזמור קי"א שבתהלים (אודה ה')

87. כד סוף ע"א.

88. פ"ג מ"א.

89. ספר העתים טרס"ג, עמ' 270 - 271.

90. קטז, ב.

91. כא, א.

92. דברי הראבייה למגילה סי' תקע"ה (ח"ב עמ' 299), על המפרשים כך.

93. הר"יל פישמן (מיומו) בספר היובל לב"מ לויין, ירושלים ת"ש עמ' קל"ט.

בכל לבב) שהוא בן י' פסוקים. בדרך אחרת נקט בשלבי הלקט⁹⁴ שנייה לישיב את הסתירה לדברי המשנה בכך שמדובר בהפטרות שאינו חובה.

ובספר העתים הביא את דברי רב האי גאון,⁹⁵ "שמנาง היה בתקילה במקומות הרבה שפטירין במנחה בשבת, ועדיין יש ספרי אפטרתא שיש בהם עניין למנה לכל שנה וקורין לה נחמתא אחר אפטרתא שחרית מענין נחמתא בישעה נחמתא בירמיה, ויש מקומות בארץ עילם ואידי הים של פרס שרגילין בה עד עכשו, והא כתיבנא הכא בליישנא דרבינו האי" אמר רבא יומ טוב שחיל להיות בשבת" אפשר דהוי טעות סופר בשם רבא, דמיירת דלבתר הא היא דאמירה בשם רבא, אמר רבא... והוא מימרא קמא... והלכן סמכין עליה דידיה ועל מנהגא דעת עכשו ומספקא מילתא ואייכא עליה ועל מנהגא קושיא רבה...".

ובגאוניקה ב'⁹⁶ נמצאת תשובה המעידת גם היא על מנהג בבלי זה (שהינו בניגוד לדברי המשנה הנ"ל): "ושש' מהו המפטיר בנביה בשבת? דורות ראשונים כשהיו קורין במנחה בשבת היו מפטירין בישעה נביא, וכולן בנסיבות שבישעה, ולא היו מוסיפים על י' פסוקין, וגזרו פרסיטים שמא - שלא להפטיר, וכיון שסילקו - סילקוهو".

א"כ יש כאן הסבר זהה לדברי רש"י שהבאו בתקילה, שמדובר על מנהג של מפטיר בנביה, **שבוטל בגל גזרת הפרסיט**, וכעבור תקופתם יש רק קהילות ספרות שהמשיכו לקיימו.

דברים אלו מצביעים לכואורה שיש קשר הדוק בין הגזורה שהביאה לשילוב ק"ש בקדושה.

אולם דברי המשנה שאין מפטירין, מלמדים על כך שהייה מנהג מוקדם יותר לקרוא (ועליו אין לנו כל עדות אחרת), ובתקופת המשנה הייתה בתוקף הגזירה, שבגללה נקבע שאין מפטירין. ככלומר, כבר בזמן המשנה הייתה הגזירה, וזה מוקדם יותר מתקופת מלכי פרס וגורותיהם!

על כן תמורה מה שכتب רש"י שהבאו לעיל, ובעקבותיו יש לתמונה גם על מה שכתב בתיקון תפילה⁹⁷: "וואולי על אותו הדור של שמד כיון רש"י בשבת (כד, א)... שהיו רגילים לקרוא בנביה בשבתו במנחה י' פסוקים".

.94. סי' פ' (מהדיו בובר דף ל' ע"א).

.95. דברי רב האי גאון הובאו במקומות אחדים (בספר המאור, בספר המכريع ובעיטור), וב"חמדה גנוזה" הם יוחסו לרבי נטרונאי גאון.

.96. סי' כ"ו עמ' 322.

.97. באוצר התפilotות עמ' 51.

הפטרת שבת שחרית

ענינה של הפטרה בנביה נזכר במשנה במסכת מגילה פ"ג מס' פ' פעמיים.

בגמ' במס' מגילה⁹⁸ מובאת ברייתא לעניין שבת: "הפטיר בנביה לא יפחוט מעשרים ואחד פסוקים כנגד שבעה שקראו בתורה". מבואר שם שגם בשבת יש יוצאים מן הכלל.⁹⁹ הלכה זו נמצאת גם במסכת סופרים,¹⁰⁰ אם כי יש הבדל במה שנאמר שם, שצורך לקרוא כ"יב פסוקים.¹⁰¹

הב"ח¹⁰² מסביר: "והטעם מפורש, דפעם אחת גזו שמד שלא לكرות בתורה ותיקנו לكرות בנביאים כ"א פסוקים כמו אילו היו קורין בתורה דהיינו מברכין שבעה, ועל כן גם לאחר שנטבל השמד וקורין בתורה מ"מ תקנו שהפטיר יהא קורא בנביאים כ"א פסוקים".

ובשו"ע¹⁰³ כתוב המחבר: "פטירין בנביה מענינה של פרשה ואין פוחתין מכ"א פסוקים".

המשנ"ב¹⁰⁴ הביא: "והטעם, מפני שפעם אחת גזו גזירה על ישראל שלא יעסקו בתורה וקראו בנביאים שבעה וכו', לכך אע"פ שהגזירה בטלתמנה לא בטלה".
הרוי לפניו גזירה שהיתה לכואורה כבר בזמן המשנה.

מענין, שבכל המקורות שהלכות הפטרה נזכרו, אין רמז לכך שזה נוצר בתחילת בעקבות גזירה. ולמה התכוון הב"ח באומרו – "והטעם מפורש"?
כ"כ יש לשאול, מהו הטעם לכך שלא ביטלו את המנהג לאחר בטלת הגזירה?
אולי אפשר להשתמש באותו הטעם שמצוינו בעניין הגזירות האחרות – כדי לפרסם הנט.

עוד ראוי לציין, שבוד שזמן המליך הפרסי גزو על הקရיה בנביה, הרי שבעקבות גזירה זו עקרו את הגזירה ע"י קרייה בנביה! זו סיבה נוספת לפkapק אם אכן קיים קשר בין הגזירות הללו. נראה שהן התרחשו באותה עת.

תקיעת שופר בר"ה

במשנה במסכת ר"ה¹⁰⁵ נאמר: "העובד לפני התיבה ביו"ט של ר"ה – השני

98. כג, א.

99. בדסליק ענינה ובמקום שיש תרגמו.

100. פ"יח ה"א וה"ב.

101. המפרשים העירו על כך. ראה שם בנחלת יעקב.

102. בטואו"ח סי' רפ"ד.

103. או"ח רפ"ד סעיף א'.

104. שם סק"ב.

מתקיים. ובשעת ההלל – הראשון מקרא את ההלל". בغم¹⁰⁶ התקשו: מהו ההבדל בין תקיעות לבין הלל? ורבנן משב: "בשעת גזירת המלכות שננו". ורשיי שם מסביר, שהאויבים גזוו שלא יתקעו, "והיו אורבין להם כל ש שעות לפחות תפילה שחרית, לכך העבירות לתקוע במוספיון".

ובירושמי נימקו זאת בצורה שונה: שדיימו האויבים [שהיהודים] שנטאפו לתקוע תרועת מלחמה. [כיוון שראו ש[בנימוסייהם איננו עסקין, הניחום (עיין שם בפנ"מ ובקה"ע)].

יוצא א"כ, שקיים מצות השופר מתחילה היהתה בשחרית ובעקבות הגזירה העבירות למוסוף. כלומר, המשנה מוסרת לנו על מה שנהגו בעקבות הגזירה – דבר שנשאר נחלת הכלל עד ימינו.

מכיוון שמוסרים לנו על כך במשנה, הרי שמדובר בתקופה מוקדמת יותר מאשר תקופת הסבוריים ולפיכך אין לקשר זאת עם תקופת גזירות של מלכי פרס, שאליה קשור עיצוב הקדוזה של תפילת המוסף.¹⁰⁷

קריאת שמע דר' מאיר

שנינו בתוספתא¹⁰⁸: "בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו שמייע לאזונו ואין מברך לפניה ולאחריה, דברי ר' מאיר. וחכ"א קורא וכו'. אמר ר' מאיר, פעמי אחחת היינו יושבini לפני ר' עקיבא בבית המדרש והיינו קורין את שמע ולא היינו משמעיים לאזונינו מפני קסדור אחד שהיה עומד על הפתח. אמרו לו: אין שעת הסכנה ראייה".

לגביו שעת סכנה זו שבה עוסקת התוספתא ובזה חי ר' מאיר, בודאי אין לומר שהייתה בתקופת גזירות המלכים הפרסיים, שכן הם מלכו בתקופת הסבוריים – תקופה הרבה יותר מאוחרת.

הערה כזו השמיע כבר ב"עיוון תפלה" בדבריו על קדושת המוסף של שבת.¹⁰⁹

105. פ"ד מ"ז.

106. ר"ה לב, ב.

107. בעיוון תפלה ד"ה שמע ישראלי" (אוצר התפילות הקטן עמ' 524 – 525).

108. ברכות פ"ב ה"ג.

109. ד"ה שמע ישראלי, באוצר התפילות עמ' 524. חובר ע"י מר אריה ליב ו' שלמה גורדון בירושלים.

ר' אהוד וולף

زمירות לשבת

חוברו לכבוד מורי ורבי
הרב חיים ישעיהו הדרי

זמר לקבالت שבת¹

ארבעה בתים, וסימן כל אחד מהם 'חיים', חתום בראשי העמודים. מייסד על פי הכתובים.
עניני אסירים וחובשים, עניין יסורים ומתייסרים, עobar אורחות ימים והולכי מדברים. ואחריהם
כולם מילת חיים.

חובש ומתיר עצמו שאל היום חיים²
יורד קצבי הרים עליה מסוף לחים³
ychbsh Shevri umo uel macto zeraha chayim⁴
משברי לב חובש יקרה לשביים חיים⁵

חנוך לנער לא יסור מדרך חיים⁶
יוסר גויים ילמד דעת חיים⁷
ינסרו שובבים עוזבי מקור חיים⁸
מיסר בנו כנ יtan לך חיים⁹

1. "ארבעה צרייכים להזות: יורדי הים שעלו ממנה, והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב, וכי
שהיה חולה ונטרפה, וכי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. וסימן: "וכל החיה"ים יודוך
סלחה" - ח'בוש יסורים ים מ'דבר" (שוו"ע או"ח ר"יט, א'). וארבעתם נרמזו במזמור ק"ז
בתהילים, ונאמר בהם שם: "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדים". ונוהג לומר מזמור זה
קדום תפילה מנהה של ערב שבת.

2. סנהדרין צח, א.
3. יונה ב, ז-ז.
4. ישעיהו א, ו; שם ל, כו.
5. ישעיהו סא, א.
6. משלי כב, ו.
7. תהילים צד, ז.
8. ירמיהו ב, יט; שם ז, יג.
9. דברים ח, ח.

חוֹרֵב לִים בְּגַעֲרָתוֹ קוֹרָא לְפִדּוֹת חַיִים¹⁰
 יִם צָלָלוּ כַּנְשָׁפוּ מִנְשָׁמֶת רוח חַיִים¹¹
 יִשְׁלִיךְ עָוֹן לְמִצְוּלֹת יְרֵחָמָנוּ לְחַיִים¹²
 מִשְׁבְּרֵי מִים רַבִּים יַאֲדָרוּךְ אֱלֹהִים חַיִים¹³

חַשְׁיפִּי מִדְבָּר לְאָגָם וּמוֹצָא מִים לְחַיִים¹⁴
 יַדְשָׂאוּ נָאֹת יְשָׁאָ פָּרִי עַז חַיִים¹⁵
 יְחִיל מִדְבָּר קָדְשָׁךְ נוֹתֵן לְעַמּוֹ חַיִים¹⁶
 מִים יִמְצָאוּ בְּנָסֻעַם לְשׁוֹרֵךְ מִקּוֹר חַיִים¹⁷

זכור ליום השבת

מייסד על דברי הכתוב (ישעיהו נח, יג-יד), אשר נהגו לאמרו בקידוש יום השבעה. נרמז בו שם רבינו בראשי השיטות.

יּוֹם תְּשִׁיבָה רָגְלָךְ, מְעֻשּׂות בָּו תְּשִׁבָּת
 שֵׁם קָדְשׁוּ לְעֵגֶל בָּו יוֹם זֶה קְרָאת
 עַת תְּכַבְּדָהוּ דָּרְכִּיךְ לֹא עָשָׂת
 ?פָּמָצָא דָּבָר חַפְצָךְ וּמִדְבָּר קְבָרָת
 הָן עַל הֵ' תְּתַעֲגַג בְּחֶבֶת
 וְעַד יַרְכְּתִי אֶרֶץ יַרְכִּיבָךְ פְּבָמָת
 בֵּית יִשְׂרָאֵל יִירְשֶׁ בְּלִי מִצְרָיִם נַחֲלָת
 דָּבָר הֵ' מִפְּנֵי נְבִיאוֹ אֲכָלוּהוּ בָּן וּבָת

.10. ישעיהו ג, ב.

.11. שמוט טו, ג.

.12. מיכה ז, יט.

.13. תהילים צג, ד.

.14. ישעיהו מא, יח.

.15. יואלב, כב.

.16. תהילים כט, ח.

.17. שמוט טו, כב.

בְּלֵבָבִי הַזָּהָבִי

הרב יוסף אנטבכר / סעודת "מלואה מלכה"	767
הרב טוביה ליפשיץ / על קריית 'שיר השירים' בערב שבת.....	779
ר' יוסי סטפנסקי / הפניה למערב בקבלה שבת על פי מנהג מקובלץפת.....	796

הרבי יוסף אנסבלר

סעודה "מלואה מלכה"

א. הקדמה

בשנות לימודנו בישיבה היה רבו מקפיד הקפדה יתרה על אוורית השבת בישיבה, על תכנית הפנימיים ועל לבושה החיצוניים. בשיחות על השבת בזמן וירושלים בת זוגה במקום ובשאר סמני השבת, האצל עליינו רוח של רוממות. ביוםות החול הינו "מתנגדים", ובשבת נהינו ל"חסידים". מכוח תורה השבת בישיבה נמשכנו לעניינה של סעודת "מלואה מלכה", לטעם בה טעם של תהיה, ולהגישה כמנחת תודה לרבו על פניו עמו בכל שנות הישיבה.

סעודה "מלואה מלכה", מלבד טעהו הגלו – ללוות את השבת ביציאתה – עטiosa בשלמת אור פנימי, עד שאפילו הב"י (או"ח סי' ש) כתב על האבר נסכו, שאינו הנהמן האכילה אלא במוצ"ש.

gmtנו משום כך, להתבונן ולעין בסברותיה העיונית, בהלכותיה הפסוקות, בטעמיה הנסתרים ובהנחות גדולות הדורות איש איש ע"פ דרכו והליכותו בקודש.

ב. סעודת "מלואה מלכה" – מקורותיה בש"ס ובפוסקים

"אמר ר' אלעזר: לעולם יסדר אדם שלו חנו בע"ש אע"פ שאינו צריך אלא לכזית" (שבת קיט, ב).

"אמר ר' חנינא: לעולם יסדר אדם שלו חנו במוצ"ש אע"פ שאינו צריך אלא לכזית" (שם).

"חמין במוצ"ש – מלוגמא, פת חמיה במוצ"ש – מלוגמא" (שם).

"ר' אבהו הוו עבדין ליה באפוקי שבתא עגלא תילתא, הווה אכיל מיניה כולייתא. כי גדל אבמי בריה, א"ל: למה לך לאפסודי כולי האי, נשובק כולייתא ממועל שבתא. שבקוهو, אתה אריה ואכליה" (שם).

"מסדר אדם שלו חנו בע"ש ואע"פ אינו צריך אלא לכזית, וכן מסדר אדם שלו חנו במוצ"ש ואע"פ שאינו צריך אלא לכזית כדי ללוותה בכניסתה וביציאתה" (רמב"ם פ"ל מהלי שבת ה"ה).

לעולם יסדר אדם שולחנו בנסיבות שבת כדי ללוות את השבת ואפיו אינו צריך אלא לכזית (שו"ע או"ח סי' ש).

ג. עיקר החיוב – מחלוקת רש"י והרמב"ם

מלשון רש"י שכ" בד"ה "במוצ"ש" – "נמי כבוד שבת", נראה שר"א ור"ח אמרו דיןדים שונים. ר' אלעזר אמר שחייב אדם **לסדר השולחן** כבר בע"ש, שכשיובו מביהכנ"ס ימצא נר דולק ושולחן ערוך ומיטה מוצעת, אבל ר' חנינא אמר שחיבב אדם **לאכול סעודת במו"ש** וاع"פ שהשבת כבר יצאה, מ"מ גם זה כבוד שבת ללוותה בסעודה. אבל מלשון הרמב"ם משמע שיש להשווות את ר"א ור"ח אחdzi, ור"ח במו"ש ור"א בע"ש אמרו שניהם שיסדר שולחנו אע"פ שאינו צריך אלא לכזית.

يוצא א"כ, שלרש"י עיקר החיוב במו"ש הוא **אכילת הסעודה**, לרמב"ם עיקר החיוב הוא **סדר השולחן**.

ד. מהו סידור השולחן – מחלוקת הב"ח והט"ז

מבואר בגמרא שלר' אבחו עבדין ליה עגלה תילთא והוא אכיל מיניה כולייתא, ומהז הוכיח הב"ח שיש חייב להכין **סעודת גדולה** גם כשהאינו רוצה לאכול אלא מעט, גם בע"ש וגם במו"ש. ולפי"ז הקשה הב"ח, מדוע כתוב הטור חידוש זה רק במו"ש ולא בע"ש? ודחק שהטור רמז לזה בס"י רס"ב שירבה בבשר ו מגדנות.

אבל הט"ז (בס"י שי, סק"א) חלק עליו שאינו חייב להכין סעודת גדולה, אלא יעשה סעודת כמנהגו כפי רצונו לאכול, אבל יקפיד בעריכת שולחן בפרישת מפה וכליים נאים אע"פ שמתכוון לאכול רק כזית מחמת שביעותו או עניותו.

יוצא א"כ, שלדעת הב"ח סידור השולחן הוא **הכנת סעודת גדולה**, ולדעת הט"ז הוא **עריכת השולחן בפרישת מפה וכליים נאים**. ובמשנ"ב (סק"א) פסק כהט"ז.

במחצית השקן למד מדברי הט"ז שעריכת השולחן במו"ש כוללת הדלקת נרות. אמנם מפסק המשנ"ב משמע שמצד עריכת השולחן החובה רק בפרישת מפה וכליים נאים, אבל מצד החובה ללוות בדרך שמלווים מלך ביצתו מן העיר ראוי להרבבות בנרות. כלומר: יש נפק"מ בין המחה"ש למשנ"ב, אם הדלקת נרות במו"ש מדיני עריכת השולחן היא או מנהג בפני עצמו.

ה. חיובה בפת – מחלוקת הגר"א והא"א

כבר ביארנו לעיל, שלדעת הרמב"ם סミニות המאמרים של ר"א ור"ח בא להשוותם לעניין עריכת השולחן, והמחה"ש הוסיף הדלקת נרות.

והנה הגר"א בביורו לשׂוּעַ (או"ח סי' ש') הוסיף עליהם, ולמד מסמיכות זו להשווות סעודת מוצ"ש וסעודהليل שבת אהדי גם לעניין חיובה בפט [ויתכן שהיו לו גם נימוקים נוספים לכך, שהרי כידוע החמיר מאד בסעודת מלואה מלכה, כמוופר על אשתו שקיבלה תענית הפסקה ומיד לאחר ההבדלה הלכה לישון ושלח הגר"א לומר לה שהתענית שקיבלה לא תכפר עוון הפסד סעודת מלואה מלכה (תוספת מעשה רב' ס"ק ל"ט). ומסופר עוד על הגר"א עצמו שפעם אחת חלה והקיא ומtower כך נרדס ולאחר מכן ונרגע בדק אם לא עליה עה"ש וציווה להאכלו כזית פט בעל כרכחו (שם)].

ולמדנו מדבריו דבר חדש, סמכיות ר"א ור"ח אהדי היא לא רק לעניין עיריכת השולחן, אלא שהגדרת סעודת מוצ"ש היא כסעודת שבת עצמה וחיובה בפט (ואולם המשנ"ב כי דמ"מ אין חיובה גמור כדין ג' סעודות שבת).

אבל באשל אברחים להגאון מבוטאטאש (או"ח סי' קע"ד) פסק שסעודה הלוית שבת אין חיובה בפט.

ו. חיוב נשים – מחלוקת מהה"ש והפמ"ג

אם אכן, כדברי הגר"א, סמכות המאמרים מלמדת על גדר הסעודת וחיובה כסעודות שבת, הרי יתכן שגם נשים חייבות בסעודת זו. ואע"פ שסעודות שבת הןמצוות עשה שהזמן גרמא, אבל הרי כל שישנו בשמור ישנו בזכור, ונשים חייבות בכל מילוי שבת, וא"כ כיון שדין סעודת מוצאי שבת כדין סעודות שבת, ויוטר מכך – יתכן שנחשבת מסעדות שבת, יתכן דנים חייבות.

והנה המג"א ציין והראה מקום לסי' רצ"א שנשים חייבות בסעודת שלישית. והבין מכך המחלוקת השקלה, שכוננות המג"א היא דנים חייבות גם בסעודת מוצ"ש. אבל הפמ"ג הבין בכוונתו דאפשר שאין נשים חייבות [אע"פ שלמסקנה דבריו לפמ"ש הט"ז ראוי לקיימה גם לנשים. וצ"ע למה כוונתו בדברי הט"ז. עיין בשווית יחוה דעת שפי' במה שהביא הט"ז טעם שבלי הלקט ללוות המלך יש לחייב גם נשים. וצ"ע].

ז. המאכלים הרואויים לסעודה

ע"פ הגדר הניליל ילי"ע, סעודת שבת מצוותה בעונג וירבה בمعدנים כפי כוחו [ובאמת מי שמתענג בתענית פטור]. ומסתבר שמצוות עונג היא דווקא בשבת עצמה לעונג את השבת, וסעודת מוצאי שבת לכבוד ולא לעונג, ועלפ"כ במעשה דרי' אבחו היו שוחטים כל מוצ"ש עגלא תילთא, ובאמת למד מכאן המג"א שלכתהילה ראוי לאכול בשר בסעודת זו, ואם אין לו בשר יכבד בתבשילין מכובדים אחרים.

המהרשי הוסיף שמן הרואו להכין מאכל מיוחד לכבוד סעודת מלאוה מלכה ולא משירוי סעודת שבת. ותלה דבריו במ"ש "פת חמה במו"ץ"ש מלוגמא", והרי בשבת אסור לחם ורוב המאכלים קרים, ועכשו במו"ץ"ש שהותר לעשות מלאכה ולחם, יכול להשיב נפשו באוכל חם וטרוי.

אמנם להלכה, לאחר שפעמים רבות אדם שבע מסעודה שלישית, יכול להקל במזונות או בפירות (מג"א).

ח. זמנה – מחולקת המשנ"ב והא"א

המשנ"ב (ס"י שי סק"ב) כתב מסברא דעתך, דכיון שטעם הסעודה הוא ללותת המלכה ביציאתה, א"כ מן הרואו להקדימה. רק הוסיף שלפעמים עדין שבע מסעודה שלישית, ועל כן מן הרואו לא לעשות מלאכה בקבוע עד אחר שישוד סעודת מלאוה מלכה, ומ"מ לא יאהרה לאחר חצות.

ומכאן תוכחה מגולה לענ"ד למה שנגעו רבים מבני הנער, שמיד בזאת השבת לאחר ההבדלה מחליפים בגדי שבת בגדי חול. ואין הנהגה זו עולה בקנה אחד עם דברינו, שענין גדול לכבד השבת ביציאתה בעריכת שולחן ובהדלקת נרות וזרירות וכמו"כ במלבושים שבת].

אמנם באשל אברהם להגאון מבוטאטאש (או"ח ס"י קע"ד) כתוב, שלדעתו הסעודה אינה שייכת להבדלה, ויכול לאחרה הרבה שעות לאחר ההבדלה כל שמכוון לשם סעודת מלאוה מלכה. והפליג לומר שאפשר לאחרה עד ג' ימים אחר השבת.

ומחולוקתם תלואה בשאלתנו, האם סעודה זו היא מסעודות השבת ומהחובה לכבדה בכניסתה וביציאתה, או שהיא דין בפ"ע. ואולי לא נחלקו, אלא שהמשנ"ב פסק מהו זמנה לכתילה והא"א מירiy בדיעבד (ובספר יסוד ושורש העבודה כתוב שגם אכלה לאחר ד' שעות לא יצא י"ח, וצ"ע מקורו).

ט. סעודת שלישית שנמשכה למו"ץ"ש – חידוש הא"ר

הא"ר (ס"י שי) פסק, שאם נמשכה סעודה שלישית למועדיו שבת ואכל כזית במו"ץ"ש יצא י"ח סעודה "מלאוה מלכה". וכבר הארכו הפוסקים לחלק עליו ואפילו להקשות מדידיה אידידיה, שהוא עצמו פסק שסעודה שבת שנייה שנמשכה לאחר חצות לא יצא בה י"ח סעודה שלישית. וקיים לצאת י"ח סעודה מלאוה מלכה שצרכיה להיות אחרי ההבדלה ללותת השבת ביציאתה.

ואפשר לומר שדעתו שאין חיוב חיוב גמור כלל ורק צריך לצאת י"ח בכל דהו, וכן שבאמת נהגו העולים להקל, ופוק חזי Mai עמא דבר. ומ"ש בגם "עלולים יסדר אדם שולחנו" אין הכוונה לחיוב גמור.

ואפשר עוד לומר שלדעתו מכיוון שטעם הסעודה אינו משומן כבוד השבת אלא כדי לzon את אותו אבר מיוחד שניזון רק מאכילת מוצ"ש וממנו יקום לתחה"ם, סג' שיטעם משהו לחת חיות לאבר זה.

ג. סיכום ההלכות למעשה:

מן הרואין להקפיד על עירicת השולחן בmph נאה וכליים נאים לסעודה "מלואה מלכה". ו"יא אף בהדלקת נרות.

לכתחילה ראוי לקיים סעודה זו בפת ותבשילים חמימים, ואם יוכל – בתבשיל מיוחד לסעודה זו, ולא משירוי שבת.

בדיעבד, אם הוא שבע וקשה לו לאכול, יקימה במאזנות. ואם גם זה קשה לו, יקימה בפירות. ולכל הפחות בכוס קפה או תה חם.

לכתחילה ראוי לקימה סמוך ליצאת השבת, ומ"מ לא יאוחרה יותר מחצות. גם לנשים ראוי לקיים סעודת מלואה מלכה.

בשעת הדחק יצא יד"ח כשמשכה סעודה שלישית למוצ"ש ואכל כזית במוצ"ש.

יא. סעודת מלואה מלכה – סעודת העתיד

מובא בב"י [או"ח סי' ש]: "אבר יש באדם ונסכוו שמו, ואיינו נהנה מאכילה אלא במוצ"ש".

ובאליה רבה הוסיף: "ויא"כ לא נהנה מעץ הדעת, ולכך איינו נפסד". והביא שם עוד: "העץ הזה לו שמו, וממנו נתהווה האדם בעצם הטיפה, וכאשר ימות האדם העץ הזה איינו נימוח ואפילו יכנסו באש איינו נשרף ובריחיים איינו נתחן ובפטיש איינו מתפוצץ, וממנו יהיה האדם לעת התchia, והוא מקבל עונג ועונש אחר מיתת האדם. ועצם הזה שורשו ועיקרו מעצם השמים".

اع"פ שהב"י דיבר על האבר **נסכוו** והא"ר על **עצם הלוז**, כוונתם כנראה לדבר אחד, לחלק הראשית שבאדם שאינו נפסד ואיינו כלה, איינו נתנו תחת חוק המוות, הוא משורש החיים, ממנו נוצר האדם וממנו יקום לתchia, הוא נצחי ע"פ שהוא חומר ומשמעות, חטא האדם לא פגש בו והוא עודנו זך ונקי ללא פסולת וסיגים.

נקודת התמצית זו שגם היום הנאתה מעץ החיים בלבד היא עצם הלוז שנחנית רק בסעודת מוצאי שבת, וא"כ בהכרח שסעודה זו היא מעין אכילת האדם קודם החטא ומעין סעודת העתיד.

מקובלות מסורתו של ר' אלימלך מליזנסק צ"ל, שאכילת סעודת "מלואה

"מלכה" היא סגולה לנשים שלא יתקשו בילדתו. וזה הדברים שאמרנו, שסעודה "מלואה מלכה" משפיעה ממקור החיים עצםם].

ענין ה"לוֹז שבדרָה" – מקורו במדרשים והזוהר

"ר' יוחנן בשם ר' שמואון בן יהוץ אמר: אפילו לוֹז שבדרָה שמןנו מציך הקב"ה את האדם לעתיד לבוא – נמוכה [במבול]. אדרינוס שחיק עצמות של את ר' יהושע בן חנניה: מהיכן מציך הקב"ה את האדם לעתיד לבוא – מלוז שבדרָה. א"ל: מנין לך, א"ל: איתיתיה לידי ואני מודע לך. טחנו ברחמים ולא נתנו, שרפו באש ולא נשרף, נתנו במים ולא נמוכה, נתנו על הסדן והיה מכה עליו בפטיש, נחלהק הסדן ונבקע הפטיש ולא חסר כלום" (בראשית רבה פכ"ח).

"ויסתבל החגב" – זה לוֹז של שדרה (ויקרא רבה פ"יח). ועיי"ש בהמשך דברי המדרש).

"גרמא חד דאישתאר ביה בבר נש תחות ארעה, ההוא גרמא יתעבד כחמירא בעיסה ועליה יבני קוב"ה כל גופה" (זוהר פרשת נח דף סט, א).

האחרונים מפרשי הזוהר נחלקו אם עצם זו מקומה בשדרה בדברי המדרשים, או במוח תחת הגולגולת הפנימית (חסד לאברהם), או בעורף מקום הנחתה קשור של תפילין (אור החכמה). ואולי אין כאן מחלוקת, דאפשר שהיא נמצאת בקצתה העליון שבדרָה קרובה לכתה התחתון שבעורף ומול הנקודה הפנימית שבמוח והכל אחד.

עצם זו קרויה עוד בפי חז"ל: "חוליה קטנה שבדרָה": "א"ר תנחים א"ר יהושע בן לוי: המתפלל צריך שייכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבדרָה... ברכות המינויים נגד מי תקונה? לריב"ל – כנגד חוליה קטנה שבדרָה" (ברכות כח, ב).

"שדרו של אדם... נעשה נחש. והני מילוי דלא כרע במודים" (בבא קמא טז, א). ובתוציא שם (ע"ב ד"ה והוא): "וַיְיִמְשֹׁם דאמירין במדרש שיש עצם בשדרו של אדם שמןנו נוצר לעתיד לבוא, והוא עצם חזק וקשה שאינו יכול לשרפּו. והשתא כשהאותו עצם נעשה נחש, אינו חי לעתיד לבוא. ואין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשבייל עוון זה, דהא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא".

וז"ל היעב"ץ (בסידור בית יעקב): "אמר יעקב: מעודי הייתי משתמש ומשתומם על המראה כשראייתי הספרים מדברים אודות העצם הלוֹז – לוֹז של שדרה. ויש שקראוונו נטכוי, שאיןנו נהנה ממשום אכילה כי אם מזו הסעודה של מוצ"ש... מודיע אינו נהנה רק מזאת האכילה בלבד. יותר מזה גדלה הפליאה כשלמדתי המדרש הנעלם פרשת תולדות שנקרה "בתואל רמאה", ואמרו דהוא רמאה מכל שאר גשמי, לפי שאיןו סובל טעם מזונות כמוותם... צער גדול היה לי על דבר זה..."

ועתה בהיותי עוסק בעניין, הרמוני מן השמים שכל ג' שמות הללו דבר אחד... אמנס הוא נהנה מסעודת שאין בה אכילה גמורה דהיינו סעודת מוצאי שבת שהיא נאכלת על השובע... כי לא לאכילה הוא צריך רק מכונת המזונה הוא נהנה, ולא מגשימות האכילה".

לסיכום: סעודת מוצ"ש היא סעודת מיוחדת במינה, אכילה שאינה מגושמת. הנהנה שבה היא מעץ החיים, ומשום לכך יכולה עצם הלווז להיות ניזונית ממנה בלבד. אלא שצריך לעיין, על שום מה זכתה דזוקא סעודת זו ודזוקא שעת מוצ"ש בהארה זו.

והנה מבואר במדרשים, שהאור הגנוֹז שימש עד מוצאי שבת: "אור שברא הקב"יה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו. כיוון שהסתכל הקב"יה באנשי דור המבול ובאנשי דור הפלגה שמעשיהם מוקלקליין, עמד וגנזה והתקינה לצדיקים לעתיד לבא... ר' לוי בשם ר' זעירא אמר: ל"ז שעות שימה את אורה, י"ב של ע"ש וו"ב של ליל שבת וו"ב של שבת. כיוון ששקעה החמה במוצ"ש, התחיל החושך ממשמש ובא ונתירא אדם הראשון... מה עשה הקב"יה, זימנו לו שני רעפים והקישן זה להזה ויצא מהן אור ובירך עליו" (בראשית הרבה פ"י).

האור "כי טוב" הבהירתי, אור החסד הא-לורי הפשט, האיר ושימש עד מוצ"ש של שבת בראשית הראשונה, עם צאת השבת כשהחשיך, אותה שעה ראשונה של מוצ"ש שמנגד ראתה את האור ונגעה בו, ניחמה הקב"יה באור מיוחד, מעין האור הראשון.

בשפת אמת (בראשית תרנ"א): "השבת רמז ליום שכולו שבת שלעתיד, והארה זו עדין אינה מתגללה בפועל ממש. ויתכן שע"ז רומנים בסעודת מוצ"ש – סעודתא דוד מלכא משיחא שלעתיד يتגללה הארה זו".

ע"פ שכונתו של עניין סעודת מלוחה מלכה הוא רק לרמז בעלמא, מ"מ אולי אפשר להעמיק בדבריו שסעודות השבת הם באמת רק מעין עזה", אחד מישים, בבואה של עולם העתיד, אבל בסעודת מוצ"ש מאיר לרגע אחד הבזק אמייתי – אור אמייתי מעולם העתיד.

במחשבות חרוץ (לר' צדוק הכהן, עמ' 164): "שעת ההסתלקות היא שעת הגעוגעים וההשתוקקות היוטר גדולה, אז הוא שעת הקביעות בלב".

ושמא אפשר להמשיך דבריו ולהמתיקם, שבאותה שעה ראשונה של מוצאי שבת כנסתליך האור והאנושות יצאה לדרך ארוכה ומיגעת, דרך עבודה התיקון העולמי, אז, רגע לפני הפרידה, הבזיקה לרגע הארה חד פעמית וככבה, למען ילך האדם בכך ההארה היא.

יב. סעודת העתיד – סעודת הלויתן

סעודת העתיד – היא סעודת הלויתן – מובהרת בכתביו הגראי ותלמידיו במקומות רבים, ונביא כאן רק שניים מהם:

"ענין תעוג של עוה"ב יהיה נוסף בכל עת מתוספת השגת אלוהיותו יתברך ועומק תורתו לבלי קץ. ובכל פעם נוסף לדעת אותו יותר ויוטר, ותתגבר תשוקת הנפש להתדבק בו ית' ותהיה עוזפת והולכת רגע אחר רגע, והוא אשר קראותו חז"ל "סעודת לוייתן", ובאור ענין לוייתן כמו "לוית חן" (ادرת אליהו, איוב ג, כא).

"ענין לוייתן והסעודה מורה על תכילת העוג הנצחי ושכר התורה והמצוות שיקבלו הצדיקים לעתיד לבוא שהוא חבורם לאביהם שבשמים כמו שני הקרים "כמער איש ולוייתן" (מל"א ז, לו. ועי' יומא נד, א)" (שיח יצחק להגרי"א חבר מתלמידי הגראי').

כמובן שדברי האחרונים מוצאים בדברי חז"ל בנגלה ובנטטר שהלבישו דבריהם בלשון אגדה:

"אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לוייתן נחש בריח ולוייתן נחש עקלתו זכר ונקבה בראם, ואלמוני נזקקים זלי'ז מחריבים את העולם כולם. מה עשה הקב"ה? סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא" (בבא בתרא עד, ב).

"אמר רבה א"ר יוחנן: עתיד הקב"ה לעשות סעודת צדיקים מבשרו של לוייתן, שנא': "יכרו עליו חברים", ואין כראה אלא סעודת, שנא': "ויכירה להם כראה גדולה ויאכלו וישתו", ואין חברים אלא ת"ח, שנא': "היוشبת בגנים חברים מקשייבים לקולך השמייני" (שם עה, א).

התעוג בעוה"ב שהוא השגת אלוהיותו ית' והשגת עומק תורתו לבלי קץ. הדבקות העילאית בברוא ית' שהיא נועם זיו העליון ואושר אינסופי, הם סעודת הלויתן. ומה שאמרו בغم' שאלמוני נזקקים זלי'ז מחריבים את העולם, ר"ל כשחสด כי מתפשט ללא גבולות והוא פרה ורבה מזוג המידות העליונות והתחברות החסד הא-לוהי לבראיה, נמצא העולם חרב מרוב טובה שאין יכול לעמוד בה, ומשום כך גנוו לצדיקים לעתיד לבוא, כמו"ש (ר"ה לא, א): שיתה אף שני הוה עלמא, חד חרוב.

יג. האור של מוצ"ש – מידת החסד

"לי'א מלכים יש בקהלות שכבש יהושע, וכנגדן לי'א שעوت קודש היינו מחזות היום של ע"ש ו' שעות ויום השבת כ"ז שעות הרי ל', וא' בסעודת מוצאי שבת

שהיא סעודת דוד מלכא הרי ל"א,ומי שאינו אוכל סעודת דוד ישאר קליפה אחת בלי הכנעה זהה סוד אל מלך יושב" (פרי עץ חיים, שער הכוונות).

במילים אחרות ופשוטות יותר [אע"פ שכמובן שאיננו יורדים לעומק פנימיותם של הדברים]: הקליפות בכתב הארץ הם כל מיני הרע שיש להתגבר ולהכנעם. לקדש את א"י ע"י כיבוש מלוכה בשבירת והכנעת כוחות של רע ושל טומאה שליטי בכנען השקיעו בארץ בתועבותיהם, וכשכננסו לארץ ישראל ונאחזו בה עשויה פלטין של מלך והשראת שכינטו בה, ובזאת עוררו עליהם הנהגה שכולה רחמים וחסד. וכן אחרי ל"א שעות של קדושות שבת שעת מוצאי שבת היא שעת גילוי האור העליון, הגנו, היא השעה להסרת הלוט המכסה על הנהגת החסד העליונה.

ראה דבר פלא: הפרשה הראשונה – **בראשית ברא אלוהים**, וכמ"ש רשי"י (בראשית א, א), שעה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, היא הבריאה של עולם המחשבה, האידיאה העליונה, בטרם השתלשלת וירדה לעולם המעשה יש בה ל"יב שעות אלוהים בלבד קודם המפגש עם ל"א דרכי נסיונות והתמודדות של טוב ורע.

הפרשה השנייה – **ביום עשות ה' אלהים**, וכמ"ש רשי"י (שם), שראה הקב"ה שאין העולם יכול להתקיים במידת הדין, הקדים מידת הרחמים ושיתפה למידת הדין. מכאן ועד שגורש אדם הראשון מג"ע מופיע הצירוף **הויה אלוהים**. ומשנשתלח לא מופיע צירוף זה **הויה אלוהים** – היחוד העליון, בכל התורה כולה.

הנהגה זו, המבוצעת בצירוף המיוحد **הויה אלוהים**, מצפה לתיקון שיתקון האדם חטאו וישיב האור להיגלות.

יד. נספח למבואר בכתב הארץ

ל"א שעות של קדושת השבת מכוונות נגד ל"א מלכיכנען. לענ"ד, השעה דין – שעת מוצ"ש – מכוונות נגד מלך יריחו. השעה המיועדת לגילוי האור הראשון, להיחשך נקודת הראשית של החסד, מכוונות נגד יריחו, שהיא נקודת הראשית והשורש של קדושת א"י, המקום שבו נתעלה הטומאה משורשה ונתקדשה ונעשתה רחב בת זוג ליהושע.

"תניא: היא לו שצובען בה תכלת, היא לו שבא סנחריב ולא בבללה, בא נבוכדנצר ולא החריבנה, ואף מלך המות אין לו רשות לעבור בה, אלא זקנים שבה בשעה שדעתם קצה עליהם יוצאים חז' לתחומה והם מתים" (סוטה מו, ב).

"א"ר סימון: לוֹז היה עומד על פתחה של עיר. ר' אלעזר בשם ר' פנחס בר חמא אמר: לוֹז היה עומד על פתחה של מערה, והיה לוֹז חלול והוא נכנסים דרך לוֹז למערה ודרך המערה לעיר" (בראשית רבה פרשה סט).

נקודות המפגש הנושקות לנצח, לוֹז היא בית אל – במקומות, לוֹז שבשדרה – באדם, ושעת מוצ"ש – בזמן. השעה הפלאלית של יעקב החולם על סולם חי הנצח במקום שנעקרה ירושלים ובאה לבית אל היא לוֹז, ונפרצו גבולות הזמן ששקעה המשמש פתאים, וגבולות המקום שנתקפלה א"י יכולה לмерאותו והairo האור הראשון – והיה הוֹי לי לא-لوּהאים.

בספר יהושע בראשימת ל"א מלכי כנען [שהם ל"א קליפות] אחד יוצא – "מלך העי אשר מצד בית אל". העי צופה למול בית אל. עכן [בגוי נסכי, נסכו] הוא צד החומר שבלוֹז] החשיך את האור הבahir שנתגלה ביריחו ועקרו. יריחו – שעת הארץ פנים, העי – שעת הסתר פנים. העי צופה למול בית אל אל מקום הארץ הקדוצה ותשובהה כבראשונה.

טו. סעודת דוד מלכא – אליהו ודוד במוצ"ש

אליהו ודוד אחוזים בחיי נצח, דוד מלך ישראל חי וקיים, אליהו – בהעלות הי את אליהו בסערה השמיימה. המפורסם מכל הטעמים על היהות סעודת מוצאי שבת סעודת דוד המלך, הוא ע"פ המבואר בגמר ובדרש, שהקב"ה הודיע לדוד שבשבת ימות, וכל יומה דשבתא הוה יתיב וגריס כולה יומא, ובצאת השבת כשותה לשבעה נוסף של חיים ערך סעודת יהודיה לקב"ה והיה מORGEL בפי העם לכנותה: "דא היא סעודתא דוד מלכנו".

אבל ע"פ דרכנו כבר כתב היב"ץ בסידורו: "ועל בן היא סעודת דוד המלך ע"ה שלא היה לו חיים בעוה"ז כנודע, ונקרא חי וקיים (ר"ה כה, א)".

חיי דוד המלך אינם מסדר החיים המקובל, אלא מתנת חיים מאוצר החיים המנוח, שימושו מהם יכול כל אחד לטועם בסעודת מוצאי שבת.

"במושאי שבת יושב אליהו תחת עץ החיים וכותב זכויותיהם של שומרי שבת" (מהרי"ל סוף הלכי שבת בשם המדרש).

אליהו שבר את חומת הברזל המפסקת ונכנס בגופו חי לג"ע, ואכן ראוי היה שעת מוצ"ש שהיא שעת האכילה מעץ החיים לאליהו האוחז בעץ החיים לשבת בצלו ולעורר זכויות ומעלה ישראל הדבקים בעץ החיים.

השמות "הוֹי א-לוּהאים", לא כשמות נפרדים אלא כשמות מאוחדים המבטאים את מדות ההנהגה העליונה, נתמזו ייחדו בשם "אליהו". ואע"פ שמאז שיילחו של אה"ר מג"ע לא מצאנו צרוֹף זה בכל התורה כולה, אליהו הנביא בחר

הכרמל החזיר עטרה לישנה – "הוּא הַא-לוּתִים" היא מדרגת הייחוד השלם, מדרגת האמת הקמאית ששהה במקום.

טז. הנהגות גdotsלי ישראל

התודעות אל עולם הנהגות של גdotsלי ישראל בערךת שולחן לסעודה מלאה מלכה היא מופלאה ומרתקת בבחינת "גdotsל שימושה יותר מלימודה", ומקוצר המצע יлокטו פורומים ספרורים משולחן גבוה להטעמת החיך מעט מן הדבש אשר בקצת מטה :

"סעודה רביעית אחר הבדלה היא פליאה נשגבה ומצלת מהיבוט הקבר. ושמתי מספרים, אשר ביום הבש"ט אירע לאחד שיצרו הרע בער בקרבו ומסר עצמו לכפירה ועי"ז שהיה רגיל תמיד לקיים סעודת מלאה מלכה פיתהו איש אחד בצוויי הבש"ט שיקיים גם עתה סעודה זו, וכשהתחיל לטעום מסעודה זו נשתנה דעתו לטובה וניצול" (ספר מנחת שבת בשם ספר עבודה הקודש).

"בכל מוצאי שבת מיד לאחר הבדלה טבח וזבח והכין מעדים ממש, ובישלו בשר ודגים ואפו אז חלות גdotsות ויין רב כסעודת שלמה בשעתו" (ספר מי באך על האדמוני ר' ישעה מקערעסטיר).

"आ"ז חי"ר הרי"ם אמר: צרייך אדם להיזהר בסעודת מלאה מלכה, בשו"ע או"ח יש סימן מיוחד לסעודת מלאה מלכה, אפשר היה להכליל הסימן בסעיפים אחרים, אך כתבו סעיף אחד בסימן שלם, להראות את החביבות שיש להיזהר בהניל" (ספר ליקוטי יהודה, שפ"א על הסידור).

"וכששבתו הרבנים ביבנאל, מיד במצו"ש ערכנו סעודת מלאה מלכה ברוב הדר. ואמר לי אז הרב קוק, שכבר יש לי רוח מנסעה זו, כי למדתי ממנהgi הרב רי"ח זוננפלד להקפיד ולאכול סעודת מלאה מלכה מיד לאחר הבדלה" ("טוב ירושלים" להמגיד הירושלמי רב"ץ ידרל).

"במושצ"ק לא אכל כי אם גבינה עם קפה, וסעודה מלאה מלכה אכל ביום ראשון בבוקר. ופעמים היו מגננים יאиш חסיד היה ביום ראשון בבוקר" (ספר אוצרות חיים, הנהגות האדמוני מצאנו בעל הדברים חיים. ועוד הביא שם [בהערות וילקט יוספ], שהיו אדמוניים נוספים שהיו אוכלים ביום ראשון בבוקר, ועד אז לא אמרו תחנון).

כבר הזכרנו לעיל את הקפדה הגרא"א לקיים סעודת מלאה מלכה בפתח דיקא, וכן מסופר על החזו"א שהיה מקפיד באכילת פת.

בספר תשובה והנהגות להגר"ם שטרנבוך שליט"א (ח"ב סי' קס"ו) הביא: "פעם אחת ביקר אצל הגרא"א תלמידו הגרא"ח מולוזין במושאי שבת, ושאל ממנו

הגר"א אם אכל סעודת מלאוה מלכה, והשיב שכעת איינו בכו הבריאות ומתוירא שלא יזיק לו וע"כ היקל לאכול עוגת דבש. והגר"א שחק ממנו ודרש ממנו לקיים **תיכף הסעודה בפתח**.

ובספר מנהגי ספינקא מובה, שהאדמו"ר היה מקפיד על ב' חלות קלעות מיוחדות לסעודה זו, אבל בשעת הברכה לאלקח בידו אלא אחת.

ואילו האדמו"ר מגור בעל החידושים הריניים הקפיד לאכול דזוקא חלה שנשתירה משבת.

ובספר "הצדיק ר' שלמה" (על אחד מתלמידיו החפשץ חיים) מובה: "היה שותה במוצ"ש חמין והיה משנן לעצמו אמר חז"ל: חמין במוצ"ש מלוגמא. ופעם אחת ספר ששמע מרבו הח"ח ששמע מר' ישראל מסלנט שפעם אחת הlk לבקר חולה מסוכן במוצ"ש, והתחיל לשוחח עימיו על אמונה בדברי חז"ל הקדושים שכל דבריהםאמת כפושטן ממש, וכל משך השיחה התלבה יותר ויוטר עד שלבסוף אמר היהות שחז"ל הקדושים אמרו "חמין במוצ"ש מלוגמא", הרי הדברים כפושטן ממש, וכיוה להביא כוס חמין ונתנה לחולה ותיכף התחיל להתרפאות".

מעניין שהגר"א בדרכו [מעשה רב] והבעש"ט בדרכו [אור השבת] נפגשו במנハgem לאכול שום במוצ"ש.

על סגולת הסעודה בדיוקן חבאים מצאנו: "אין לך דבר גדול בעולם בסעודת מלאוה מלכה שiêuשים אחים ורעים שהוא מועיל להרבה עניינים, להתקשרות אהבה והכנה ולהמשכת פרנסה ולכל טובות שבעולם" ("נוצץ חסד" לאדמו"ר מקאמארנא).

ובקונטרס "שפע חיים" (מכתבים של האדמו"ר מצאנז) מובה: "וכבר נהגו ברוב תפוצות ישראל להתקבץ בקיבוץ חבאים בסעודת מלאוה מלכה ולספר מעשיות צדיקים".

חן מיוחד של קדושת השבת ההלכת ונפרשת על ימי החולין משוך על סיפוריו הנගותיהם של גdots הדורות, והכל מכוח השפעתה של סעודת "מלאוה מלכה" המלווה את ימי החול ומאירה לתוכם, ומהארה זו יקומו וירננו שכני עפר, וישבו בתחייתם לאכול מעץ החיים.

הרב טוביה ליפשיץ

על קריאת 'שיר השירים' בערב שבת

למור' שחכני כתלמי' חבר לעולמה של תורה,
הזריכני בנתיבות מחשבתה,
וhteיעמני מטעם שבתוותיה של ירושלים

הקדמה:

מעמד מיוחד נתבצר למגילת שיר השירים בין שאר כתבי הקודש. מתחילה נסתפקו חכמים האס לככלול מגילה זו בין כתבי הקודש, ובסופה של דבר הכריעו שלא זו בלבד שмагילה זו שייכת לכתבי הקודש, אלא שיש לה מעמד מיוחד. הכרעה זו, שהעמידה את 'שיר השירים' בדרגה מיוחדת, נתקבלה ביום מסויים ובמעמד מפורטם.¹ אחד האזכורים של המעמד מופיע בשנה במסכת ידים (פ"ג מ"ה):

כל כתבי הקודש מטמאין את הידים, שיר השירים וקהלת מטמאות את הידים. רבijoּודה אומר: שיר השירים מטמא את הידים, וקהלת מחולקת. רביו יוסי אומר: קהילת אינה מטמא את הידים, ושיר השירים מחולקת. רביו שמעון אומר: מקובל אני מפי שבעים ושנים זקו ביום שהושיבו את רב אלעזר בן עזריה בישיבה, שיר השירים וקהלת מטמאות את הידים. אמר רב עקיבא: חס ושלום! לא נחلك אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים, שאין כל העולם יכול כדיי ביום שנתנה בו שיר השירים לישראל, שככל הכתובים קדש, ושיר השירים קדש קדשים; ואם נחלקו, לא נחלקו אלא על קהילת. אמר רב יוחנן בן יהושע בן חמי שלרבי עקיבא בדברי בן עזאי: כן נחלקו, וכן גמרו.

השאלה שהמשנה דנה בה היא, האם שיר השירים הוא בכלל כתבי הקודש לטומאת ידים, ומשמעות המשנה: "כן נחלקו וכן גמרו". מסביר בעל היתוספות יום טוב' שם, בניגוד לדברי רב עקיבא הסבור שמדובר לא היה מחולקת על שיר השירים, שאף על שיר השירים נחלקו, אלא שנמננו וגמרו ששתייהן – שיר השירים וקהלת – מטמאות את הידים.

המשנה לא מבארת את טעמי המחלוקת ביחס לשיר השירים, אולם בתוספתא (ידים פ"ב) מבואר: "קהלת אינה מטמאת את הידים מפני שהיא מחכמתו של

1. ברכות כז, ב. על פרטיה הענין והשלכותיו הרבות ניתן לעיין בפרשנים.

שלמה".² מכאן שהסיבה ששיר השירים אינו מטמא את הידים היא, שגם שיר השירים³ הוא מחכמתו של שלמה.⁴

פיקפוק נוסף במעמדה של מגילה זו מופיע ב'אבות דרבי נתן':

"בראונה היו אומרים; משלוי, שיר השירים וקהלת גנויזים היו, שהם היו אומרים משלוות ואין מן הכתובים, ועמדו וגנוזו אותם, עד שבאו אנשי כניסה הגדולה ופירשו אותם" וכו'.

(מהדי' שכטר נוסחא א' פרק א' ד"ה והוא מותנים)

סיומה של המשנה, 'כן נחלקו וכן גמורי', פותר את הספקות כולם.

דבר נוסף המבטל את הספקות היא אמרתו הנחרצת של רבי עקיבא: שאין כל העולם יכולו כדיין כיום שננתנה בו שיר השירים לישראל.

אמרה ייחידיאת זו זכתה לפרשניות רבות,⁵ ומכוחה הפליגו חז"ל בש ballo של "שיר השירים".

"אמר רבי אלעזר בן עזריה: למה הדבר דומה? למלך שנטל טאה של חיטאים וננתנה לנחתום ואמר לו, הוצאה ממנה לך וכן סולט, לך וכן סובין, לך וכן מורסן, וסלית לי מתוכה גלוiska אחת יפה מנופה ומעולה. לך כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים".

(תנומא, תצוה, ח)⁶

יתכן שמכאן נפתחת דרך ארוכה שהעמידה במהלך הדורות את "שיר השירים" במעמד רם ונישא. ארבע המגילות האחריות נקראות הציבור במעגל השנה כל אחת בזמן המועד לה,⁷ ואילו את מגילת 'שיר השירים' הנקראות הציבור בפסח,⁸ נהגו רבים לקרוא בזמנים נוספים:

2. ע' מגילה ז.

3. על המועד המיעוד שיש לששת הספרים שנתחברו ע"י שלמה המלך (משלוי, קהילת ושיר השירים) ע' פתיחת המאירי לפירושו למשלי. מבוא בספר משלי ע"פ 'דעת מקראי' עמ' 68.

4. ולפי"ז צ"ע על לשון הרמב"ם שכטב בהלכות שאר אבות הטומאה: "וילא דברי תורה בלבד, אלא כל כתבי הקודש אף אילו שיר השירים וקהלת שחן דברי חכמה, מטמאין את הידים" (פ"ט ה"ו). ולכאורה, לפי מה שהסבירנו, אם אכן הם רק דברי חכמה, כלשונו, אינם מטמאין את הידים? ע' בפירוש, 'חzuן נחומי' על המשנה בידים; חזון איש, ידים סימן טאות ד; מעשה רוקח על הרמב"ם; ערך השולחן העתידי דיני טהרות סימן קמא סעיף י.ילא/or halacha' לרשיי זווין עמי' רבנן.

5. ע' לקמן פרק א.

6. במהלך בובר לתנומא מופיעים מס' שינויים במס' בנוסח המדרש הניל. על הקשיים בעצם הדרשה, ע' שיר השירים ע"פ 'דעת מקראי' מבוא עמ' 4 הערת 3.

7. קהلت-סוכות; אסתר-פורים; רות-שבועות; איכה-ט' באב. רמי' א' או'יח סימן תש סעיף ט.

- א. בערב שבת בין המשמות;
- ב. לאחר סיוםليل הסדר⁹;
- ג. ייחידי סגולה אף בלווית המת.¹⁰

בדברים שלහן נטמקד במנוגם של ישראל קדושים, חסידים ובני מעשה, לקרוא את מגילת שיר השירים בערב שבת בין המשמות.

מנהג זה נתקן כנראה בתקופה מאוחרת. שורשו בחוגו של הארי' בصفת. כך מצאנו בתולדות הארי', תחת הכותרת 'הנהגות הארי' ומקובל' צפת': "עיין כי שיר השירים עלה במעלה על כל השירים, אפי' השירה ששר מרעהיה לא הייתה מעולה כמו שיר השירים אשר לשלהמה. ובעבור זה ראייתי בصفת טוב'ב כמה חסידים מקובלים נהגו לאומרו [בכל] ערב שבת קודם ק[בלת] שבת קורין כל הש[יר] השירים בניגון ובנע[ימה] קדושה" (מהדי' בניהו עמ' 350), וכן נפיו במקומות נוספים. ועודין ראויים הדברים לבירור נוספת.

.א.

כפי שהזכירנו, יתכן שאמרתו של רבי עקיבא, "שאין כל העולם כולם כדאי כדי חיים שננתנה בו שיר השירים לישראל, שכל הכותבים קודש ושיר השירים קודש קדשים" (ידים פ"ג מ"ה), יכולה לתת בידינו מפתח להבנת עניינו של שיר השירים בכלל, ומנהג קריאתו בע"ש בפרט.

מה מייחד את היום שבו ניתן שיר השירים לישראל?

כתב בזוהר:

"פתח רבי יוסי ואמר: 'שיר השירים אשר לשלהמה'. שירה זו העיר שלמה המליך שנבנה ביהמ"ק, והועלמות כולם נשלו למטה ולמטה בשלמות אחד... לא היה שמחה לפניו הקב"ה מיום שנבראה הארץ, ביום ההוא... אז פתחו العليונים והתחתיונים ואמרו שירה, והיינו שיר השירים. ושבה הזה נעה מכל השבחים הראשונים. היום שנגלה שבח הזה בארץ, יום ההוא נמצא שלם בכל, וע"כ שהוא"ש הוא קודש קדשים".

(זהר שמות קmag. ע"פ תרגום הסולס)

8. על המקורות השיטות והדעות במנהג עתיק זה עי'ילאור ההלכה הניל עמי רנד. חגי'ס ומוועדים - הרב פישמן (מיימון) עמי' קצר. מבוא לשיה"ש ע"פ ידעת מקרא' עמי' 14. אווץ דינים ומנהגים 414.

9. סיכום הטעמים הובא ב: 'הסדר הערוך' וינגרטן פרק כסא אותיות ג-ז ובהערות הרבות שם; פחד יצחק, פשת, קונטרס רשימות מאמר ז.

10. זהר בראשית צח: במדרש הנעלם. עייןichi הרב קוק' צורף עמי' 182, שבHALOITYT הראייה קוק זצ"ל נהגו כן.

מדוע עם בניית בית המקדש נמצא יום ההוא... שלם בכל?!
ביום זה נפגשו עליוונים ותחthonים, רוח וגוף חברו יחדו, ארעה וركיעא – על כל מה שהם מיצגים – נשקי אחדדי (ב"ב עד, א).¹¹ אותה שאלת המהדהדת בחלו של עולם, "כי האמנס ישב אלהים את האדם על הארץ" (דיה"ב ו, יח) קיבלה מענה.

וכך דרשו חז"ל על אותו יום בו נשלמה מלאכת בניית בית המקדש:
וותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה בבית ד"י (מלך"א ז, נא), ותשלם המלאכה אין כתיב כאן אלא 'כל המלאכה', מלאכת ששת ימי בראשית שלמה.
ימכל מלאכתו אשר ברא א-להים לעשות' (בראשית ב, ג), יעשה' אין כתיב כאן אלא 'לעשות', עדין יש מלאכה אחרת. וכיוון שבא שלמה ובנה את בית המקדש, אמר הקב"ה, עכשו שלמה מלאכת שמים וארץ. לכך נקרא שלמה שהשלים, הקב"ה מלאכת ששת ימי בראשית לתוך מעשה ידיו.
(ילק"ש מלכים קפו)

ב להשלם מלאכת המקדש נשלמה הבריאה והגיעה לשיא תפארתה, שלמות זו יקרה את ההרמונייה הנפלאה בין שמים וארץ, שאיפשרה לומר שירה, ולכן – "שלא היה כל העולם כולו כדי כיום שנייתן בו שיר השירים לישראל".

וכבר באו הדברים בכתביהם אצל הר"י הוטנר, בעל היפחד יצחק:
"ולשון חכמים מרפא", הלא כך הוא לשונם של חכמים: לא היה העולם כדי כיום שנייתנו בו שיר השירים.דקדו בלשונם שבעה שבאו להפליג בקדושתה של שיר השירים, השתמשו בו בביטוי זה של "לא היה העולם כדי",¹² ככלומר יהוד קדושתו של שיר השירים, יונק הוא את כוחו מיוחד המצב של העולם שבו הוא נאמר, שכן מימי לא עמד העולם במצב זה שכלי חי השעה וcrcyi הרשות

11. ועי"ע מהר"ל: הברכה באה מלמעלה למיטה, אשר המעלת והמטה נבדלים זה מזה, וצריך שייהי כאן אמצעי אשר הוא שיק למעלה ושיך למיטה, שעל ידו הברכה באה למיטה וזה בית המקדש... שהוא כמו סולם שיורדים בו מלמעלה ועולים בו מלמטה, דהיינו שמחבר עליוונים ותחthonים ("נתיב העבודה" פ"ח ובמקומות נוספים).

ובית המקדש היא לקרב הגשמיות וחומר הגוף ג"כ אל הקדושה, להיות חיבור הנשמה והגוף בלבד (שפ"א תבא תרל"ד ד"ה יולא נתן).
קדושת מקום המקדש מעלה עליוונה לאין ערוך מכל קדושת מקומות אחרים... שמדובר זה משמש כצינור להשפעת קדושה בין ברוחניות ובין בגשמיות של הבריאה כולה ("שפתי חיים" לר"ח פרידלנדר ברך ג' עמי' שכב).

12. בפתחת המאירי לפירושו בספר משליו הסביר: שאין בריאות האדם, שהוא תכלית המכוון בזיה העולם התחthon, כדי כיום שיגיע למה שהוא מכון ונرمז בשיר השירים.
בתפארת ישראל על המשניות שם, פירש: לא היה בדמי עולם קדושה דיה כפי הרاوي.
וביעולת ראייה חלק בעמי ג, העולם אינו מסוגל לבטא את הדברים הללו (של שיר השירים) בהויתם המקורית.

שלו יהיו נכנים אל השלטון של "לשם שמים", ורק עולם כזה היה כדי شيئا
בו שיר השירים.

(פסח מאמר סט, ז)

כפי שנטבאר, היום בו נשלמה מלאכת המקדש לא היה יום הכל הימים.¹³ מכיוון
שביום זה חוסלמה הארץ, נוצרה מציאות רוחנית חדשה ומיהודה של
כיסופים שבאו לידי השלמה, ולכן יכול היה שלמה המלך לומר את שירו המינוח
ברוח הקודש: "שיר השירים אשר לשלמה" (שיה"ש א, א).

כפי שראינו לעיל יש לאמירתו של רביעי עקיבא חלק נוסף: "שכל הכתובים קודש
ושיר השירים קדש קדשים". דברים אלה מרים מועדו של שיר השירים,
אך נשתאלת השאלה כיצד יש להבינים.¹⁴ ראשונים ואחרונים עוסקו בנסיונות
לפרש את הדברים.

ראשי בתחילת פירשו לשיה"ש הסביר, בדרך, בפשיותם בעקבות התנחות
(תצוה, ה): "כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קדשים, שכלו יראת שמים
וקיבול על מלכותו".

המארי בפתחה לפירשו על משלו כתב: "ולדעתו לא כיון בזה המשל רק על
ספריו שלמה (ולא על כל ספרי התנ"ז),قولمر שכל המכוון בשאר דברי שלמה
הם מדרגה ומבוא ושביל למה שנרמז בו בשיר השירים, והוא תכלית אחרון וסוף
השלימות האנושי" (מהדורות 'אוצר הפסוקים' עמ' ד).

ולפי דבריו – כל הכתובים, דהיינו, הספרים האחרים שהיבר שלמה – קודש,
ומתוך ספריו שלמה שיר השירים הוא קודש קדשים.

ההרשות בח"א על המשנה במסכת ידים הסביר באופן שונה: "ווענן שנקרא
קודש קדשים... מפורש שעשר שירותיו היו בעולם וזו למעלה מזו וזו למעלה
מכולם. וכיון שכולם קודש, הרי העשייה שהוא קודש בכל מקום, למעלה
מכולם, הכא נמי קודש קדשים".

לפי דבריו, מסתבר שככל האמירה מכונת נגד השירות במקרא.¹⁵

הראייה קוֹק בְּכַתְבֵּיו, הרחיב מאוד את העיון בשיה"ש¹⁶ ועסק בהקדמתו

13. על הדגשת עניין "היום" עי' פרח יצחק - פסח, קונטרס רשימות, מאמר ו', פיסקא ב'.

14. עי' לעיל הערה 6. וכן בלקט יארמן נספח ישראלי שאוסף פירושים רבים אודות שר
השירים ובעיקר כרך א עמודים 15 - 39.

15. שיר השירים - המשובח שבסירם, המעליה שבשירים, המסלול שבסירם (שיה"ר א, יא).

16. "עלות ראה" ראש כרך ב; "אורות הקודש" מפתח ח"ב עמי תרבב; ח"ג עמי שפה;
"אורות" עמי קו; על ענייני שיה"ש בהגותו של הראייה: "מעוזי הראייה" הרב נריה עמי
שלא; "אדמת אמונה" - הרב קלכהיים 149. "באורו" 511 ואילך.

לשיה"ש (עלות ראייה ח"ב עמי ג) בשלושת החלקים של דברי ר"ע. א. שאין כל העולם כולו כדאי, ב. שכל הכתובים קודש ושיה"ש קודש קדשים, ג. בעובדה שר"ע הוא בעל המি马拉.

אמירות מיוחדות כגון אלה ראויות רק לר"ע, המבליט באישיותו המיוחדת הרמונייה של מרכיבות נפלאה. "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמאך הולך מסוף העולם ועד סופו" (יבמות טז, א). ר"ע מרכיב בביוגרפיה האישית שלו את כל העולמות. העולם לא יכול לבטא את עצמת הדברים, כאן נחשפת הנפש בשיא דבקותה בבורא יתברך וזה קודש קדשים.

"הונג היוטר גדול הוא מה שמתענגים על העונג של ד' מצד עצמו. זה תפיס בריאות דלא, אע"ג דלא תפיס בשום מחשבה. וכל מגמת השכליות התורנית והעובדות כולן הן כדי לפתח שבילים לעונג בהיר עליון זה, שאין קץ להעילוים שבו, ומדרגותיו אין להן תכילת וקץ. ובכל עת שהנשמה מציררת נטף אחד מעדן עליון שבעליונים זה, נעשית מדושנת עונג, ואור האהבה ממנו הוא נובע. ושיר השירים מיום עולם נקודה זו, המתגלה באהבה בתעוגים, שכל עדוני עולמים הם רק ניצוצים קלים מאור זוהר עדן נחלי תעוגה. אשרי המכחה לאור עדן זה, עין לא ראתה אלוהים זולתן, יעשה למחכה לו".

(עלות ראייה ח"ב עמי ח)

הר"י הוטנר הסביר עניין זה פערניים, למרות שלפי דבריו ניתן למצוא הסברים נוספים.

"ובודאי שרבים מאוד הן הבדיקות, אשר בהן נבחן הוא ההבדל שבין שיר השירים לשאר השירים דוגמת ההבדל בין קודש ובין קודש הקדשים".

(פחד יצחק פשת סח, א)

"והבדלה שבין שיר השירים לבין שאר השירים, נידונית היא ב מבחון ההבדל שבין קדשי-קדשים לקודש. כי על כן, כל מקום המקודש לקודש בבית המקדש, לא היה ניכר בו אלא עמוד העבודה גרידא. משא"כ בקודש הקדשים, שם נעשית היא העבודה במקומה של ברית התורה.

שכן יש שם עבודה בין הבדים שהם מקומות של שני לוחות הברית. וכל עצמו של שיר השירים אינו אלא מיסופים של התכליות מציאות של מצוות בתוך מציאות של תורה. שהיא היא התכליות של עמוד העבודה בישראל עם עמוד התורה בישראל. בקדושת בית המקדש ניכרת התכליות זו בעבודה שבין הבדים אשר מקומה הוא בקדשי-קדשים. ולזה אמרו "שיר השירים" כלומר שאר השירים הם קודש, ושיר זה הוא קודש-קדשים".

(פחד יצחק פשת סח, יב.)

"כל השירים קודש הם, מפני שישוד עניינים הוא מפלתם של רשעים, שהוא עניין של הנצחון של הטוב על הרע; ולעומת זאת, קודש הקדשים של שיר השירים

הוא בזה שהשיר הזה הוא השיר של מפלתו של החול לפני הקודש. וכך מפלתו של החול בניו הוא על גבי מפלתו של הרע, כמו כן בניו הוא נצחונו של הקודש על גבי נצחונו של הטוב. ובנינו של קודש הקודשים, מתנשא הוא על גבי בנינו של הקודש. שיר השירים הוא קודש קודשים.

(שם סט, ו)

הדגש בדבריו הוא על התוכן הפנימי העמוק של שיר השירים, שמתוכו עולה קדושה מופלאה, השונה במהותה מהתכנים של הספרים האחרים.

בכיוון מיוחד, הלכתי, מסביר את הדברים הרי"ד סולובייצ'יק:

תוואר זה (שכל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים) מבטא עיקרונו הלכתי: מגילה זו לא ניתנה להתרפרש כפשתה. בכל התורה יכולה מותר לנו לפרש את הפסוקים בין כמדרשים בין כפשוטים. פשוטו של מקרא מהו זה חפצא של תורה. בשיר השירים נתמעט הפשט המילולי מחלות שם תורה, ואת מקומו ירש מדרש הכתובים. המיתודה הסמלית ייחידה היא.

(איש ההלכה עמ' 120, עיטורי תורה ז, 189)

מתוך הדברים עולים חיבורים נפלאים של קודש וחול, של רוחניות וגשמיות, של שמים וארץ, עליונים ותח托נים, פשוט וזרש. הכל היחיד שיכול להכיל בתוכו את הדברים הלכאורה מנוגדים הללו ולהביאם לידי ביטוי מאוחד – שיר השירים.

ב.

בנקודות החיבור בין קודש לחול, מודגשת השלמות המבוטאת בשיה"ש, וביום נתינו לישראל. א"כ יכולים אנו לצעד צעד נוסף בהבנת מנהג קריית שיה"ש בערב שבת דזוקא.

נקודות ההשקה בין קודש לחול מחייבת הסבר: כיצד אפשר לעبور ברגע אחד ממצב מסויים למצב אחר המנוגד לו, ולהברר בין השניים?

ואכן ביחס להקב"ה דרשו חז"ל:

ייכל א- להים ביום השבעי (בראשית ב, ב) – רבינו שאליה לר' ישמעאל בר' יוסי, אמר לו: שמעת מאביך מהו ייכל א- להים ביום השבעי, אתה מה. אמר לר' כזה שהוא מכח בקורנס על הסדן, אגבאה מבועך יום וחויריה משתחש. אמר לר' שמעון בן יוחאי:بشر ודם, שאינו יודע לא רגעי ולא עתיו ולא שעוטיו, והוא מוסיף מהול לקודש, אבל הקב"ה שיודע רגעיו ועתיו ושבועתו נכנס בו כחות השערת.

(בר"ר י, ט)¹⁷

17. ועיין שם מהדורות אלבך עמ' 85. תורה שלמה בראשית ב, בערתה כד.

אולם האדם, הקרוֹז מחוֹמר, זוקק לנקיות מעבר, לתוספת מחול על הקודש ולהכנה על מנת שיוכל לקבל על עצמו את הקודש כראוי.¹⁸

גם ביצירות שמיימות מצינו הארה מיוחדת בנקיות המעבר בין קודש לחול. וכן שניינו במשנה באבות: עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: פי הארץ ופי הבאר וכי הארץ וכו' (פ"ה, מ"א) זמן מיוחד מחייב בריאה מיוחדת.

והסביר שם מהר"ל:

"אבל בערב שבת בין השמשות מצד שהוא בין השמשות של קדושה הוא יותר במדרגה מאשר ימי הטבע שאיןם כ"כ במדרגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר שהרי איןו שבת גמור הוא, ואי אפשר שיהינה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית שהרי איןו ימי חול ג"כ, ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע ואינם טבאים כמו שנבראו בששת ימי המעשה שככל אלו דברים אינם טבאים".

(*"דרך חיים"*, מהדורות פרדס, עמ' תקנו)

ברור ומובן שאצל האלים הדברים הם שונים, כאן טמוניים היסודות הגודלים של ענייני ההכנה לשבת בפרט ולכל דבר שבקדושה בכלל: תוספת שבת, תוספת يوم הכהנים הנקוט למצוות ועוד (וכבר באו הדברים בכתביהם בארכיות בكونטרס המופלא *'שבתה של ירושלים'* לモ"ר הרב חי"י הדרי פרק ו – ההכנות לשבת).¹⁹ רק באופן זה של ההכנה והתכוננות ניתן לחבר בין הניגוד של חול ושבת ולזכות ולקבל בצורה ראוייה את הארץ הקודש.

זו שעה מיוחדת והיא מצריכה אמירה מיוחדת. כך הביא רבי חיים בנימין פונטירימולי מרבני איזמיר בספרו *'פתח הדברי'* בשם אביו:

"כי יعن שיר השירים קדש קדשים, ואין כל העולם יכול כדי ביום שניינו שר השירים לישראל, אין בכלל ימי השבוע שעלה מקדשות בשעה זו. שהאדם פשט בגדי חול וטבל או רחץ פניו, והלבש מחלצות, וזה ניכר ומתגלת תוספת אור קדושת השבת בגוף האדם. أنا נמצא שעת הכהן, בשעה זו, שיהינה גופו האדם במצב קדושה זו שיהינה ראוי לקרות שיר השירים קדש קדשים".

(סימן רס, ח)

בערב שבת בין השמשות נوشך החולין של ימות השבוע לקדושת השבת, יחד עם הקודש והחול המשולבים בשיר השירים, יוצרים הם הרמונייה של קודש קדשים.

18. אורות התשובה פרק יד, לג.

19. בשעריך – ביטאון המועצה הדתית ירושלים גליון 2. עולת ראייה ח"ב עמ' א. שבת ומועד שביעית חי"א עמ' 123 ההכנות לשבת ולשביעית. שם כרך ב מפתח: שבת - ההכנה. יאישי מועד' עמ' 65.

יסודות אלה חזרו ונשנו אצל בעל היזאב יתרף', ובهم נימק את הסיבה לאמירת שיר השירים בשעה מיוחדת זו, ברצון לחבר קודש וחול²⁰:

"והיטב מובן לפי זה, מה שנוהגים לומר שיר השירים לפני קבלת שבת. דעתין בזוהר פ' תרומה (קמ"ג): יומה דאטגלי שירתא דא ההוא יומא נחתת שכינתה לאראע דכתיב ולא יכולו הכהנים לעמוד לשרת וגו', מי טעמא, בגין כי מלא כבוד הי' את בית הי'. בההוא יומא ממש אטגליאת תושבחתא דא ואמרה שלמה ברוח קדשא, ע"כ. הרי כי יום שנייתן בו שיר השירים לישראל הוא יום שירדה שכינה לאرض, וכן אמר שלמה שיר השירים ביום ששתה שכינה במקדש המקום, כך אומרים אנו שיר השירים ביום שעורה שכינה במקדש הזמן. יומה דאטגלי שירתא דא ההוא יומא נחתת שכינתה לאראע. ולכן אומרים שירה זאת במקדש הזמן כמו במקדש המקום, בין שעורה שכינה בהר הבית בין שעורה בשבת".
(שבת ח"א קס"ג)

"ומכאן מנהגם של בניי להקדים לקבלת שבת באמירת שיר השירים אשר לשולמה, באמירת שיר למי שהשלום שלו. דכל מילוי קדושה דנחותי מלעילה לתתא כגון תורה ונשמה يتירה והשראת שכינה בביהם"ק, כיוון דנחות דרגא היא להם לרdez מפמלייה של מעלה לפמלייה של מטה, לא יורדים אלא על כנפי השלום של מי שהשלום שלו. רק המליך שלמה בלבד, נשא פנים לדרי מטה ומשים שלום להם כדי להשרות קדושתו ביניהם, הון קדושת תורתו הון קדושת נשמה يتירה והן קדושת שכינה בביהם"ק. ולכן כי היכי דאטגלי שירתא דא דשיר השירים ביום א דנחותא שכינתה לאראע במקדש (עי' זהר פ' תרומה קמ"ג), כך אומרים אותה בכל ערב שבת בזימנה דנחותה ביןינו נשמה يتירה נשפה דת"ח דתקראות שבת מלכטה. שיר השירים אשר לשולמה, שיר למי שהשלום שלו".
(שבת ח"ב רג)

היכולת להתחבר ולהתקשר לשבת הכל כך רוחנית, שהיא מעין עולם הבא, נעשית דרך פסוקי שיר השירים, והריעונות הנעלמים מהם.

כך נימק רבינו שם טוב גאגין בספר מנהגי את העניין:

"טעם שנагו בא"י לומר שיה"ש בכל עשי'ק נלפע"ד הטעם פשוט משום כי השיה"ש הוא צולו קודש קדשים ונאמרו דבריו במשל ומיליצה ביחס שבין כניסה לישראל והקב"ה, ובהתאם שבעש"ק אנו מכינים עצמנו לקבל פניו השבת מלכטה והשה"ש צולו מיסודן בין אהוב ואהובה ויום השבת הוא בבחינת סרسور המקשר מנס"י לאביהן שבשמי. וכל העניין נתყיסד בא"י עפ"י הקבלה של האר"י".
(כתר שם טוב ח"א עמ' קפה הערה לרבע)

20. "בדבר אחד ובשורש אחד נעשה שני הרכבים... ובזה ניכר אחיזתו ושלימומו לו נאה השבח הזה להדרו ולשבחו בשיר השירים אשר לשולמה שמהשר נעשה בחינת המליך שהשלום והשלימות שלו מכל צד ושלום בכלל" (סידורו של שבת سورש השלישי, ענף ב' אות ה').

בפשטות, זו הסיבה העיקרית למנהג של קריאת שיח"ש בערב שבת, שכפי שצווין לעיל לא נתרבר במדויק מתי ועל מה נתקן.²¹

.ג.

טעמים נוספים על דרך הסוד והנסתר ניתן למצוא בספרי הלכה ומנהג. כך הבא רבי ישראל חיים פרידמן בליקוטיו:

"הנה מנהג דיין לומר שיר השירים בער"ש קודם תפילת מנחה, וכן היא בסידור ר' שבתאי, ז"ל: תלך לבית הכנסת ותאמר שיר השירים, לכבוד כלת העליונה, ולעוזר אהבה²² בין דודים לעילא".

(ליקוטי מהרי"ח ער"ש)

כיוון נוסף וכי מרכז, לפי ריבוי המקורות שבהם נזכר, מצוי במספר של פסוקי מגילת שיר השירים.

"תיקנו שיר השירים לאומרו בערב שבת, שיש בו קי"ז פסוקים, להנצל מקי"ז שעות שנידונים רשעים בגיהנום".

(סדור תכלאל – עץ חיים השלם חלק א עמי רו)²³

"ילך לבית הכנסת שש ושם ויתחיל לקרות שיר השירים עם אחוזת מרעהו ויתנהל לאט בקריאתו כי סודו רם ונישא".

(שם)

פרשא המצריכה עיון בפני עצמה היא עניינו של רבי אליעזר הגדול וחבריו הבדלים מהם בסוגיות תנורו של עכנא (ב"מ נט, ב).

והנה גם לעניין זה ובעיקר לאופן הסתלקותו של רבי אליעזר יש זיקה רבה לסוגיא שאנו עומדים בה.

כך הבא בליקוטי מהרי"ח, מהמשך לדברים שצוטטו לעיל:

ולפערנ"ד נראה סמק למנהג זה, לומר שיר השירים בערב שבת, ממה דאיתא במדרש הנעלם וירא, דברום שחלה ר' אליעזר הגדול ערב שבת היה, ופתח פומיה

21. וראה הערטתו של י. אלפסי בטמירין א עמי רצוי הערתה 52 על כך שהמנהג לא נזכר בסדורו של בעל התניא.

וביחס לעדות המזרח, בסידור כנה"ג (תכלאל) מהד' הרב צוביי ח"א עמי שלה בהערות אמרת וייציב' ע"כ שזהו מנהג מאוחר.

22. אוצר דיןיהם ומנהגיהם 414. מנהגי ישראל, שפרבר ח"ג עמי רט.

23. הביאו בשם מעשה רוקח. ושם בארכיות על חשבון השעות וזיקתם לשבת. בפתח הדבירי הנזכר לעיל ערך את חשבון השעות והפסוקים. וכן בסידור חותם סופר كذلك א' ענייני שבת. ועי"ע "אוצר כל מנהגי ירושלים" עמי 285 ושם ציין את זיקתו המיחודה של שלמה המלך למספר פסוקים זה. טעמי המנהגים ומוקורי הדיינים עמי קכג. עיטורי תורה, ז, עמי 189.

במעשה מרכבה. ואוליף לי ריי טעמים בפסקין שיה"ש, ואוריליה כל עמיקתה ורזיןعلاין דהוה בשיה"ש ע"ש. הרי דגם ר' אליעזר הגדול אמר שיה"ש בערב שבת, זומן הוא מסוגל להציג הסודות שבשיר השירים. כל זה לא כתבתי רק בדרך סמן ובדרך אפשרי".²⁴

(ליקוטי מהרי"ח שם)

הדברים וזיקתם לעניינו נתבארו בארכיות בפרק ה' של הקונטראס "שבטה של ירושלים", הנזכר לעיל (הערה 19) וזוהי תמציתם:

בערב שבת, מעט לפני הסתלקות מהעולם, דרש רבי אליעזר ריי טעמים בפסקין שיה"ש, בפני רבי עקיבא תלמידו. הדרישה שנאמרה מתוך דבקות עצומה העלתה את רבי עקיבא לדרגה ולמקום שאין המות שולט בהם. מכאן בכיתתו של ר"ע "כִּי חֹלֶת אַהֲבָה אָנִי", ומכאן בקשתו "סמכוני באישיות רפוני בתפוחים", ע"מ להחזירו לעולם המעשה (זהר וירא צח: מדרש הנעלם).²⁴

בבואה של דבקות צו בין אדם ליוצרו, הניתנת להשגה בהבנת סוד שיר השירים – מתבקשת בערב שבת בין המשמות.

גם לדברי 'פתח הדביר' שהובאו לעיל ישנה תוספת.

"קריאת שיה"ש בערב שבת מפני שיר השירים כולל בתוכו את התורה, את גלותן של ישראל וגואליהם, את בנין בית המקדש ועוד.

(פתח הדביר שם)

בערכיה של השבת מקופלים כל היסודות הללו.

טעם נוסף המקשר בין שיר השירים לשבת:

"ובשיר השירים דוקא בשבת" – ייל שבת רומו לעוה"ב ושיר השירים יש בו ג"כ רמזים הרבה על זה" (פרקי מגדים או"ח ת"צ, ח).

גם בדברים אלו חוזר הרעיון שקריאת שיר השירים בע"ש עניינה התחרבות, התקשרות ודבקות עם המתנה הנפלאה שבת שמה (שבת י, ב).

רעיון זה של התקשרות דרך שיר השירים מופיע כבר אצל רבים של האר"י, רבי דוד בן זמרה, בפירושו לשיה"ש; "שלמה המלך ע"ה היה משורר שיר זה ליחיד וקשר עולמות היחיד" (מגדל דוד ג, ד).

ומדי ערב שבת מקבלים ישראל קדושים את פניה של שבת המלכה בקריאת מגילתו של המלך, שהשלום שלו – "שיר השירים אשר לשלה".

24. 'מרגליות היס' טנהדרין סח, א בעניין חליו של רבי אליעזר, ציטט את הדברים הללו, וככתב במפורש: מכאן המקור לאמירת שיר השירים בערב שבת. וע"ע צלוטא דאברהם כרך א' שב"ק עמ' רפד.

ד.

כפי שהזכרנו, יסודותיו של מנהג הган זה, לא נתבארו עד תום. לפיכך, רבים הפרטניים והמסורתות העוסקים בזמן המדוייק ובדרכם בה נקרא **שייח'ש** בעבר שבת. נראה נהרא ופשטוי, וכולם לדבר אחד מתכוונים.

יש שתלו את זמן אמירת **שייח'ש בתפילה מנהה:**

"אחר שחדליק הנרות, ושולחנו ערוץ... ומטה מוצעת ילק לבית הכנסת בשמייה ויתפלל מנהה בצבור בככל יום... אח"כ יcin עצמו לקבל המלך בשמייה ובטוב לב יקרא שיר השירים כלו בפי'א... אומר **שייח'ש** בקול נעים ובמתוך ובדקdock התণבות".²⁵

(**"מוסך השבת"** לר' עמדין, לה-לט)

ובליקוטי מהרי"ח (צווין לעיל ראש פ"ג) הביא בשם קדמוניים לומר **שייח'ש** קודם תפילה מנהה.

ויש שתלו זאת בשקיעה:

"וכשחם יושבים בחודה וחרדת קודש שעה אחת קודם שקיעת החמה, כולם כאחד קוראים את מגילת **שייח'ש**. החזן רק מתחילה להם את שתי המילים שיר השירים, ואז כולם פה אחד קוראים יחד ב נעימה ובקול רם את כל המגילה עד סופה".

(צדור כנה"ג תכלאל מהד' הרב צובי ר' ח"א עמי' שלה)

ויש שתלו זאת בתפילה ערבית:

ומנהגנו לומר קודם תפילה ערבית שיר השירים, והוא ע"פ מה שכותב בתיקונים תיקון יג, וכן צריך לאומרו בנעימה ובטעמיו בדקdock.

(שו"ע – שתileyot zitayim, סימן רס"ק ג)²⁶

זמן נוספים נזכרו בספרי ההלכה והמנהג: בקבלה שבת,²⁷ כל השבת,²⁸ קודם קידוש,²⁹ ויש מי שאומר תוק כדי הסעודות יחד עם משניות שבת.³⁰

25. "וועוד זמן אחר לקריאת **שייח'ש** - בכל ערב שבת לפני תפילה מנהה או לאחריה" (לאור ההלכה, רנה). "יוסף אומץ" תקצ.

26. וע"ש סימן תפז ביחס לליל פסח בערב שבת וענין קריאת **שייח'ש**. 'כף החיים' סי' רס סעיף כז.

27. מנהגי ישראל, גليس עמי' קו אותן לה. דעת מקרא מבוא לשיח'ש עמי' 15.

28. לאור ההלכה הניל.

29. כך עולה מסידורו של שבת, וראה צלotta דאברהם הניל עמי' רצד. 'כף החיים' סי' רס סוף ס"ק כז.

30. ליקוטי מהרי"ח הנהגות ער"ש. וכן במספר סיוזרים.

בנוספַּלענין הזמן, רבו הפרטים על אופן הקריאה ועל צורתה. אמרת שם יchod לפני הקריאה,³¹ אמרת תפילה מיוחדת בגמר אמרת שיח"ש.³²

אפילו אופן עמידתו של הקורא זכה לאיזכור: "ואהיכי אמר Shir השירים בעמידה פניו למזרח ובכוננה רצואה" ("נווהג צאן יוסף" עמי קנב).³³

ענין דקדוק התיבות ורכז הקריאה תפס מוקם מרכזי:

ויזהר האדם מאד באמירתה בדקדוק התיבות, ולא יפסיק באמצעות קרייאתו אפילו בד"ת. ונמצא כתוב בספרים, לפי שכל פסוקי Shir השירים מסודרים בסדר מעלות המדות העולומות العليונות הקדושים, אם לא ידקק היטב בתיבות או יעשה הפסוקות, יעשה פירוד חס ושלום בין מדות العليונות הקדושים.

(יסוד ושורש העבודה השער השמני)

וכיכ"ב "נווהג צאן יוסף" הנ"ל:

ולא יפסיק באמצעות, ותמה אני על המסדר תקוں שבת, שפסקוهو פסקא פסקא, והניח משניות דשבת ביניהם, איך יאמר אח"כ 'בזוכות פסוקיו, תיבותינו, אותיותינו, נקודותינו, טעמיו, שמוטינו וצירופיו' וכוי והוא פירד הצלופים ח"ו.

(שם)

בלשון דומה זהה על כך גם בעל 'פתח הדביר':

הדבר פשוט שיש ליזהר שלא להפסיק בדיור בקריאת Shir השירים בשום אופן ואפי' לדבר בלש"ק שלא יגרום ח"ו שום קיצוץ ופירוד במילין קדישין דרזי רזין חלילה, ואפי' בשאר לימודים כתיב הקוטפים מלוח וכו' כ"ש וק"ו בשיר השירים קדש קדשים.

(שם ס"ק ט)³⁴

חשיבות העניין באה לידי ביטוי בדבר נוספַּלענין שכמעט ולא מצאנו כמותו במקומות אחרים. בדרך כלל כאשר אדם אנטס ולא יכול לקיים מצווה כלשהיא, או אפילו מנהג, אין לו אפשרות לתקן את הדבר. והנה ביחס למנהג קריית Shir השירים בערב שבת מצאנו דבר מיוחד.

כתב הייע"ץ בסידורו: מי שאין לו פנאי למגור כולו, יאמר לפניו קבלת שבת אלו הארבעה פסוקים שסימנים יעקב: ישקני מנשיקות; עורי צפון; קול דודי; באתי לגני (מוסך השבת לח).³⁵

31. סידור תכלאל הנזכר לעיל, עמי שלו.

32. סידור ר"י עמדין, תכלאל הנ"ל.

33. אומנם בפתח הדביר הנ"ל כתוב, שלא ראה שנזהרים בזוה.

34. הביאו יכף החיים' סימן רס סעיף כה.

ותמה עליו בפתח הדבר: ולא ידעת מה עניין יעקב כאן? גם בקיצור השלי"ה לרבי יוחיאל מיכל עפיטין הזכיר עניין זה עם ר'ית יעקב, אלא שמנת פסוקים אחרים: ישקני מנשיקות; ענה דודי; קול דודי; באתי לגני (עמ' נה).

התמייה על ראש התיבות 'יעקב' בפסוקי שיר השירים נזכרה אצל הליקוטי מהרי"ח, וכך כתוב: מי שאין לו פנאי לומר שהי"ש קודם קבלת שבת יאמר עכ"פ ארבעה פסוקים וכו' וסימנים יעקב, וזה סוד "והאכלתיך נחלת יעקב אביך" (שם הנחות ער"ש).

ה.

עובדות מרת考ות ומעניינות נמסרו במהלך הדורות על גдолיו ישראל ועל עמד ישראל, חסידים ומתרנדים, ויחסם למנהיג זה.

"ספר הגאון הגדול רבי ישראל איש שפירא זצ"ל כדלהן: מסורת בבית ברиск, אשר תומנת תואר קודש של פנוי ה"בית הלווי" – רבי יוסף דוב טולובייציק, אשר ממנה נראה גודל חרדותו ויראותו מפני הקב"ה, צוירה לעת מעלי פניא דשבטה, כשהישב בחוותו וקרא מגילת שיר השירים. והביאו אז איש אומן במלאתו, והוא שצייר את קלסתו פניו".
(עובדות והנחות לבית ברиск ח"ד עמ' שא)

על תלמידו של הגרא"א, רבי מנחם מנדל, מסופר:

"אלמנתו של הרב מנחם מנדיל ז"ל, מרת בריניא ז"ל, ספרה לפני מותה לאנשי החברא קדישא, שבויום ערב שבת קודש אחד, בבואה בעלה מהמקווה וכו' וישורר אח"כ שיר השירים בנעימה, הייתה היא עסוקה בצורכי שבת, ונזדמן לה לבוא לחדרו, ותרא שם כי הוא ועוד זkan לומדים יחד ספר שיר השירים. ובשעת הרב על שולחנו בליל שבת שאלה אותו: מי הוא האיש שלמדת אותו יחד את ספר שיר השירים? ויאמר לה: הראית אותו! ותאמר: כן. ויאמר: אם כן חשובה את במאוד מאד. ומה שפטו בני דורו שזכה הרב זצ"ל לגילויים גדולים גם בהקץ".
(תולדות חכמי ירושלים ח'ג פ"ה)

ספר לי אחד מגודלי ירושלים, הגה"ץ מוהר"ר אריה לוי זצ"ל, ששמע מפי הרב ר' בן ציון ציזלינג זצ"ל, את הדברים הבאים: כשהתאכسن עם הרב ר' בן ציון ציזלינג זצ"ל בשבת קודש אצל הגאון הקדוש ר' נחומקע מהוורדנא זיע"א, איך מוהר"ר נחום לבוא אל ביתו בליל שבת אחר התפילה, כי עסוק היה באכソン החילילם היהודיים בצבא הרוסי שבאו לשבות בעיר ולנוח מעמלם בעבודת הצבא הקשה. שעות אחות התעכבר ר' נחום (שהיה, כמובן, משתמש בקודש בבית הכנסת

בהורדונא), עד שכילה מלאכת הקודש. משבא לבתו עמד וקידש על הינו. הרבה נצער אותו צדיק, שאורח חשוב אשר בא לבתו נתעכבר כמה שעות מסעודתليل שבת. פתח ואמיר על מנת לפיסו: "ישמע נא ר' בן ציון מה שאספר לו: כך היה מנהגו של ר' אלכסנדר זיסקינד זצ"ל, מחבר הספר הקדוש והמלחיב יסוד ושורש העבודה, בערב שבת קודש היה טובל במקוה ורוחץ פניו ידיו ורגליו ולובש בגדי לבן של שבת והולך לבית הכנסת, כשהבידו מגילת שיר השירים כשרה, שנכתבה כמו ספר תורה והוא עצמו כתבה, והיה קורא שיר השירים במתינות, במתיקות גדולה ובהתלהבות ובדבקות נוראה". והמשיך ר' נחום ואמר: "קבלה בידינו מאבותינו, שמלאכי מעלה היו פוסקים מלומר שירה והוא עומדים שומעים ומקשיבים לקול נעימות אמרת שיר השירים שלו, שהיה בוקע רקיעים". סיים ר' נחום ואמר: "כל זה בדורות קודמים, שלא היה מוטל עליהם על החזוקתם וארכותם של החילימן היהודים. בדורנו – מובטחני שהגאון הקדוש בעל יסוד ושורש העבודה זיע"א לא היה מהסס אף לרגע, ועווז אמרת שיר השירים שלו, ומידרו להצל נפשו של חיל יהודי אחד חזוק לך".

(הקדמה ליסוד ושורש העבודה מהדי' מכון הרי פישל עמ' 15)

ובשם הרה"ק מוהר"ר צבי מזידיטשוב זלה"ה, כי פעמי' ה' בעזבי והתחבא שם בחדרו עם חסיד אחד לשם שיר השירים מפה קדוש הרב ר' ברוך זצוק"ל, וייה כאשר התחיל בשיר בהתלהבות והשתוקקות, אמר החסיד להרה"ק מהר"ץ ז"ל כי נבוכו רעניינו מרוב האש אשר בעור בקרבו, וכאשר אמר הפסוק "וְדַגּוֹל עַל אֶחָדָה, סִמְכּוֹנִי בְּאֲשִׁישׁוֹת רְפָדוֹנִי בְּתִפְחִים כִּי חֹלֵת אֶחָדָה אָנִי", ממש נראה כי לוחטה אש סביבתו, ויברך החסיד אשר היה עמו, כי לא היה יכול לשאת האש הגדולה והנוראה, והוא ראה את הקולות ואת הלפידים והבית כולם בעור באש, ויחזק לבו ויתאמץ לשם קול מלאך ד' עד כי בא אל הכתוב "אָנָּי לְדוֹדִי וְעַלְיָתְקוֹתִי", אז כמעט הוציאו מדעתו וממחשבתנו, אך הקדוש מהר"ץ ז"ל אמר: יהי מה, הנני מוסר נפשי לד' באהבה לשם עז דבורי א-לוהים חיים כנתינתנו מסיני, ואם ח"ו תפרד נפשי מגופי הנני לעשות רצון בוראי יתברך, וזה נשפע עליו רוח חדשה ממראומים. וירא אש ד' לוחטה בבית וגוי רשפייה רשייה אש שלhabת יה". אז מפני גודל התלהבות והשתוקקות כמעט נטבל במציאות ח"ו, וד' hei בעזרו עד כלותו לומר שה"ש. והרה"ק מהר"ץ הניל hei אומר תמיד כי בעת אשר יקרה לו לפעמים ח"ו נפילה בעבודה מנפילת המוחין וצדומה, הנה הוא יזכיר הרגעים היקרים האלה שהי' שומע שה"ש מפי הק' מעזביז' ויאורו עיניו, כי דבריו יהיו לטובת לבבו הקדוש והטההור זי"ע (בוצינה דנהורה).

(טעמי המנהגים ומקורי הדינים עמ' קכט³⁶)

36. על עניין דומה של הסתרות רבי נחמן מברסלב בצעירותו בbiham"ד כדי לשמוע קריית

גם בעת צרה וצוקה לא נפקד מקומו של מנהג מיוחד זה:
בערב שבת שובה תש"ב, שעה שהיהודים התכוונו לקבל את פני השבת, התפרצו לפתח הגרמנים לתוך הגטו (קובנא), ובחולות שאגה, שהתרבו עם זמירת 'שיר השירים', קראו ליהודים לצאת מיד מן הבתים.
(אני מאמין, אליאב 173)

כבר הזכרנו לעיל (פ"ג) את בכיותו של ר"ע, בגילוי סודות שיר השירים מאות רבו טרם הסתלקותו. את מעלה הבכיה הסביר האדמו"ר החבדי' הזקן בליקוטי תורה:

כענין שאמרו רז"ל גבי רבי עקיבא, שכשהשיג סודות התורה בשיר השירים זלגו עיניו דמעות, והיא מעלה האמורה לעתיד לבוא בבכי יבואו כי' שהוא מדרגה גדולה כי ונה נער בוכה ותחול עליו.

(ליקוטי תורה תצא לז, 4)

ובאופן דומה בספר הזכרנו לבעל 'פחד יצחק' (עמ' סב):
דמות של געוגעים לצחחות עליונות בשעות ברוחכות של התעסוקות ברזי תורה,
דמות של קריאת שיר השירים מתוך התחששה העזה של נשגבויות העניים,
דמות הזורמות לנכסכים על מזבח אהבת השם, דמעות של התרומות עילאיות.

בלשון ציורי ביתא זאת הריני' סולובייצ'יק:
שמש בין העربים של יום השישי כי יצית אש בפאתי ים, ושבת המלכה, עוגה,
נהה וחסודה, כי תופיע מתוך ורדיו שקיעהلوحטת, צלילי שיר השירים יזרמו
בחלל עולם מיטהר, מתקדש ומתעטף בשלות השקט ומנוחה.
(איש ההלכה 117)

ו.

בנוסף לדברים שנזכרו לעיל, אפשר לצרף טעם פשוט שיאיר באור שבתי נוסף את פשר מנהג קריאת שיר השירים בערב שבת.

מאז ימי אדה"ר מסמלת השבת את שירות הבריאה ואת שירות האדם.
אמר רבי ברכיה: כיון שראה אדם שבחו של שבת שהמביא קרבן מתכפר לו,
התחיל משורר עלייה להקב"ה שבח ומזמור.
(קה"ר א, ב)

ובעקבות זאת הפך הדבר לחלק מהסדר של 'קבלת שבת'.

זכור את יום השבת לקדשו... ולא עוד אלא כשהוא נכנס, אנו מקבלים אותו בשירה ובזמרה שנאמר מזמור Shir ליום השבת.
(מדרש תהילים, צב)

בזוהר חדש (יז). על רינה ושבח ביום השבת, ובתוספות (סנהדרין לו, ב ד"ה מכנף) בשם הגאנונים על זמירות מיוחדות שישראל מקלסין את הקב"ה בשבת. וזהו היסוד לפסוקי דזמרה מיוחדים לשבת. כך הביא בעל 'אור זרוע' בספרו **בראש הלכות שבת**³⁷.

ואולי ניתן בעקבות הדברים לשער ולומר: השבת מיוחדת במהותם של ישראל שהם שרים לכבודו יתברך. לכן תיקנו לפני קבלת שבת לומר Shir השירים, שהרי מהותו של יום – שירה. ושיר השירים כפי שהזכיר לעיל הוא המעלה בשירים.

וא"כ בנוסף לשכל הטעמים שהזכיר לעיל בשם קדמוניים ואחרוניים, עולה נקודה נוספת המחברת במהות בין השבת לבין Shir השירים. ומtower כך מקבל מנהג קריית Shih"sh בערב שבת עליוי מיוחד.

בע"ש בין השימושות, בשעה שהקדוש והחול משמשים ייחדיו, עם כניסה של הכנסת ישראל למקדש הזמן – יום השבת, פוצחים ישראל קדושים בשיר שכלו גאגועים וכיוספים רינה ושבח לכבד את בואה של המלכה, שהרי לפי מה שברינו זה עניינים וזה עניינו של יום.

שירת קודש, "שירת אל", שירת ישראל, עצם עזה ותפארתה, בעוצם אמתה וגדלה, ישראל שיר אל... Shir השירים אשר לשלהם, למלך שהשלום שלו.
(ואה"ק, ב' עמי' תמה)

37. אור זרוע, מהדורות מכון ירושלים עמי' קיז. וע"ע תהילת ספר עמי' 40. פרח יצחק שבת, קונטרס רשימות, ה, ובעיקר פיסקאות א', ח', באר משה אוזרוב שמות עמי' קיד, תקע"ה ויקרא קפט, זאב יתרף' שבת ח"ב פ"א.

ר' יוסי סטפנסקי

לרב הדרי שליט"א,
שלימדנו קבלת שבת מה היא

הפנייה למערב בקבלה שבת על פי מנהג מקובליל צפת

רבות שמענו מפי הרב הדרי שליט"א על מהות השבת, על נקודות המפגש בין קדושתה – קדושת הזמן, לבין קדושת ירושלים והמקדש – קדושת המקום. עיקרי הדברים גם הועלו על הכתב.¹ על אחת מנקודות מפגש אלה, ואולי המרתתקת שביניהן – הלא היא קבלת השבת. נិיחד דברים קצרים, שעיקרם ניסיון לברר היבטים מסוימים באופיה של קבלת השבת המקורית של מקובליל צפת, אשר הטביעה את חותמה על מנהגי הקהילות היהודיות באשר הן.

תפילת קבלת שבת על נוסחיה השונים חותמת שורה של מנהגים ('הנהגות') שהונחו על ידי מקובליל צפת במאה ה-17 למןינם, במסגרת ההכנות המודוקדות לשבת שיש לעשותן בערב השבת. היציאה לשדה, כמו גם אמרת הפזמון 'לכה דודי' של ר' אלקבץ והנהגות אחרות, נהגו בصفת עוד לפני בואו של האר"י הקדוש בשנת ה'ש"ל (1570 לס"נ), אך אין ספק שאת תפוצתה הרחבה כל כך של תפילת קבלת השבת ואמירת הפזמון 'לכה דודי' שבמרכזה בין קהילות ישראל, יש לזקוף לעובדה שהאר"י אימץ הנהגות אלה עם בואו לصفת, ואף חידש בהן חידושים מפליגים.² עם זאת, אופן התפילה המפורט של האר"י עצמו בזמן קבלת שבת מתואר אך בקוצר נמרץ ע"י תלמידו ר' חיים וויטהל:

1. ת.ג. הדרי, למוחותם של מזמוריו "קבלה שבת", שנה בשנה (א. הלוי פיציניק, עורך), ספר שנה תשמ"א להלכה, למחשבת ולביעות יהדות, עמי' 262-243 (להלן: הרב הדרי תשמ"א);
ת.ג. הדרי, "עומד אחר כתלנו", בtoc: שאלות ירושלים: עיר הקודש בהלכה ובאגודה (י. בריס וי. ביר,עורכים), הוצאת תנوعת הנוער החרדי עוזרא, תשמ"ה, עמי' 95-65 (להלן: הרב הדרי תשמ"ה).

2. על סדר קבלת שבת, מקורותיה, ניסוחיה השונים ועיצובה הסופי, ראה: י. כהן, סדר קבלת שבת ופזמון 'לכה דודי', ירושלים, תשכ"ט (להלן: כהן תשכ"ט); י. גולדהבר, לקראת שבת לכו ונלכה, חלקים א-ב, קובץ בית אהרן וישראל (מאוסף מרכז לتورה ולהלכה של מוסדות סטאלין קארליין), גליון סד (ניסן-אייר תשנ"ו), עמי' קיט-קלח, וגליון סו (אב-אלול תשנ"ו), עמי' צא-קיב (להלן: גולדהבר תשנ"ו). ראוי לציין, שלא כל קהילות ישראל קיבלו את מנהגי קבלת השבת הצפתיים, והוא גם שהתנגדו בחריפות ליציאה אל השדה, כמו השיל'ה הקדוש (כהן תשכ"ט, עמי' 21-22). מעניינת במיוחד, שתפלת קבלת שבת אינה מוזכרת

"... הנה קיצור סדר קבלת שבת הוא, שתצא לשדה ותאמר: בואו ונצא לקראת שבת מלכתא, לחקל תפוחין קדישין... ותעמוד מעומד במקומות א' בשדה. ואם יהיה ע"ג הר א' גבוחה הוא יותר טוב, ויהי המקום נקי כפי מה שצרכיך, מלפניו כמלוא עיניו ומאחריו ד' אמות כו'. ותhzוזר פניך כנגד רוח מערב, שם החמה שוקעת, ובעת שקיומה ממש, אז תסגור עיניך, ותשים ידך השמאלית על החזה, יד ימינך על גבי שמאל, ותכוון באימה וביראה, לעמוד לפני המלך, לקבל תוספת קדושת שבת. ותתחל ותאמר מזמור הבו לה' בני אלים כו', כלו בנעימה. ואח"כ תאמר ג' פעמים באי כלה באי כלה שבת מלכתא. ואח"כ תאמר מזמור שיר ליום השבת וכו' כלו. ואח"כ תאמר ה' מלך גאות לבש כו', עד לאורך ימים. ואז תפתח עיניך, ותבא לביתך, כמ"ש בעז"ה".³

מתיאור זה מוכח, שהתפילה עצמה התחילה בימזמור לדוד הבו לה' בני אלים', ומכאן מנהג רוב עדות ספרד והמורח להתחילה את תפילת קבלת השבת בימזמור זה, בעוד שברוב קהילות אשכנז (וכך גם אצל התימנים) נהוג להקדים בכך את

בחיבוריו ופסיקותיו של רבי יוסף קארו, על אף שהותנו הארוכה בczfat לפניו האר"י ואחריו, פרט לאמרית מזמור Shir ליום השבת (שו"ע או"ח סי' רסא ס"ד; הרמ"א שלו גם אותו, ראה: דרכי משה על הטור שם). אמן מラン מזכיר באופן כליל את עניין השמחה בביית השבת כיוצא לקראת המלך (בדומה לרמב"ם הל' שבת פ"ל ה"ב) ולקראת החתן והכלה, וمبיא את מנהגי האמוראים ר' חנינא ור' ינאי לומר 'באו נצא לקראת שבת המלכה, באו כלה באו כלה' (שו"ע או"ח סי' רסב ס"ג), אך בכך אינו מחדש דבר, אלא מביא את דברי הגמרא והטור כלשונם. לנו נראה, שר"י קארו, כمرا דאטרא וכראש היישיבה הגדולה בא"י באותה תקופה, העדיף קבלת שבת 'מסורתית' בין כתלי הישיבה ובתי הכנסת, כדיtat בניו. עם זאת, יש לחתות גם בחשבונו, שכטיבת פסquito בשו"ע או"ח הסתיימה זמן ניכר למדוי לפניו בואו של האר"י (בשנת ש"ל, עת שהגיע האר"י לצפת והוא בן 36 שנה, היה מרן כבר בן 82 שנה; האר"י נפטר בשנת של"ב, כשנתיים בלבד לאחר בואו לצפת, בעוד מרן נפטר בשיבת טובה בשנת של"ה בגיל פ"ז שנים). על כן, אין השוו"ע משקף בהכרח את מנהגי צפת בזמןו של האר"י בczfat, אלא את התקופה שקדמה לו, בטרם נפוצו מנהגי קבלת שבת ברבים.

ר' חיים וויטאל, ספר שער הכוונות, חלק שני (השער השמנינו), סידר ר' שמואל וויטאל (מהדורות דפוס אשל, בני ברק, ללא שנת הוצאה), עמי' לח-لت; מ' בניו, ספר תולדות האר"י, ירושלים, תשכ"ז, עמי' 328-329. שוב נצין, שבචיבוריו של ר"י קארו לא מוזכר דבר הקשור לסדר קבלת שבת; יתר על כן: בניגוד למה שמובא אצל ר' יח' וויטאל על היציאה לשדה ועל הסגולה שבאמירת קב"ש ב'הר א' גבוחה הוא יותר טוב', הר' שמן עצמו מזכיר: 'המתפלל לא יעמוד על גבי מקום גבוח' (שו"ע סי' צ הל' א), ולא יתפלל במקום פורץ כמו בשדה' (שם, הל' ה), אם כי ניתן לומר שדברי מרן מכוונים לתפילות יוס-יום על פי סדרו הרגיל, ואין מתייחסים למתפלת קבלת שבת שאינה ממניין התפלות הרגיל לכל הדעות.

אמירת חמשת מזמוריו התהילים צה-צט.⁴ מתיאור זה אין גם ראייה לאמירת פזמון 'לכה דודי' כולם בחוג האר"י, בנוסח של ר"ש אלקבץ שהתקבל במהלך הדורות, אם כי בחיבורים מאוחרים יותר, החל מראשית המאה הי"ז לסתה"ג ואילך, נכתב כי האר"י היה אומר פזמון מיוסד לקבלת השבת' או 'פיוט נאה ומשובח אשר חיבר וייסד החקם החסיד שלמה אלקבץ'.⁵ 'השדה', הוא יחקל תפוחין קדישין' הנזכר, זוהה במהלך הדורות עם הרחבה שליד בית הכנסת האשכנזי ע"ש האר"י בצתפת; זיהוי זה מתועד לראשונה על ידי ר' שמחה בן יהושע מזאלזיץ, שתיאורי המפורטים בשנים תקכ"ד-תקכ"ה (1765-1764) לסח"נ) הם המקור החשוב ביותר לידעינו על צפת ובתי הכנסת שלה לפני הרעש הגדול של שנת תקכ"ז.⁶

עניין מיוחד יש לנו עם החזרת הפנים המתוארת בקבלת השבת של האר"י, שהיתה לכיוון מערב בזמן אמירות כל התפלה ("...ותחזר פניך לננד רוח מערב, שם החמה שוקעת... ותחילה ותאמר, מזמור הבו לה..."). מאחר וכיוון התפילה הרגיל בגליל הוא לדרום, לעבר ירושלים, הפניה כאן למערב חורגת לכאן מה הנורמה המקובלת ודורשת הסבר. לפי רוב הדעות, הפניה למערב

4. כהן תשכ"ט, עמ' 6-11. עם זאת נציין, שבניגוד לדעה המקובלת שהר"ם קורדייבורו הוא שהנרג לראשונה את אמירת חמוץ מזמוריו התהילים 'לכה נרננה' וכור' (כהן תשכ"ט, עמ' 4), יש הסוברים שמקור המנהג הוא מיסודה של ר' משה בן מכיר, ראש ישיבת עין זיתים ובעל הספר 'סדר היום' (גולדברג תשנ"ו, א, עמ' קלב, הערת 24). על מהותם וייחודם של מזמוריו קבלת שבת, ראה הרב הדרי תשמ"א.

5. ספר שבחי האר"י, דפוס נתנאל דוד, וארשאה, 1875, דף ג' ע"ב (MOVAG גם בספר ענף עץ עבות, ירושלים, תשלי"ב, עמ' קס, ובספר חממות ימים [כהן תשכ"ט, עמ' 29]). על מקורות הпозמון 'לכה דודי' ועל הפיות המקבילות בשם זה שהודפס בספר 'סדר היום' של ר' משה בן מכיר, ראה גם: י' רצחבי, 'לכה דודי' של המקובל רבינו שלמה אלקבץ ומקורותיו, מחנינים 6, תשרי תשנ"ד, עמ' 162-169.

6. ראה: מסעות ר' שמחה בן ר' יהושע מזאלזיץ, בתוך: א' יער, מסעות ארץ ישראל, רמת-גן, 1976, עמ' 382-423. בזמןו הייתה תקנה קבועה בצתפת להתפלל מנוחה של ערב שבת בבית הכנסת גרייגוס' (עליל' יוז), שהיה ליד השדה שבו קיבל האר"י את השבת; וכן קודם השקיעה התקנסו בבית הכנסת הגדולה 'שםו הקדום של בית הכנסת המכונה היום ע"ש רבינו יצחק אבוחב - י.ס.] שם התפללו על הסדר את תפילה קבלת השבת ה תל מזמור לדוד, לכיה דודי וכור' (שם, עמ' 412). לפי התיאור של ר' שמחה, בית הכנסת ע"ש ר' י' אבוחב היה צמוד לבית הכנסת הספרדי ע"ש האר"י בשיפולי הרובע היהודי, אך בעקבות הרעש ההרסני של שנת תקכ"ט (1759 לסח"נ) הועבר ספר התורה הקדוש של הר"י אבוחב לבית הכנסת הגדולה, שם הועמד בהיכל מיוחד עם ספר תורה של רבינו אבוחב מכונה (שם, עמ' 402-404). מכאן, שבית הכנסת הנקרה היום ע"ש ר' י' אבוחב מכונה כך רק משנת תקכ"ט ואילך, מאז שהועבר אליו ספר התורה החדש שנכתב על ידו (ראה: ר. יזרעאל, בעקבות יהודי ספרד בצתפת, משרד החינוך - תחום שליח, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 37).

של האר"י ותלמידיו, היא המקור למנהג הרוחה ברוב עדות ישראל לפניות לכיוון זה בעת אמרית 'בואי בשלום' שבסוף הпозמון 'לכה דודי', ומכאן שוב ראייה ליחסודה של החזרת פנים זו של האר"י בזמן תפילה קבלת שבת.⁷

דומה, שהפנייה למערב של מקובליל צפת אינה רק על רקע של כמיהה לבואה של השבת, הנכנשת עם שקיעת החמה. הייצאה אל 'השדה' והפנייה אל המערב דוקא, נעשו על רקע רצונם העז (לעתים עד כלות הנפש) להתחבר אל השכינה,⁸ שזוהתה עם השבת – הכלה – המלכה, ובכך להביא גאולה לעולם. ההנחה שכינה במערב מקורה בגמרה (ב"ב כה, א-ב), בקשר להרחקת המתקנים המזיקים מגבולות העיר. דעה זו נפסקה להלכה (שו"ע או"ח סי' ג סע' ה-ו), ומופיעה גם בזוהר (ח"ג דף קיט ע"ב), וביטויים רבים לה במאמרי חז"ל.⁹ בעולם

7. הגראי"ז מביריסק היה נוהג ביחסות להמתין בבתו עד זמן כניסה השבת ולהסתובב לכוכן מערב בזמן שקיעת השמש ולומר בקול רם בואי בשלום וכו' (י. גולדהר, תשנ"ו, ב, עמ' צב הערה 50). הפניה למערב של הצבור בבית הכנסת בזמן אמרית 'בואי בשלום' אמרה להשרות גם כאשר פתח המבנה אינו נמצא בקר המערבי, וכן כך נהוג היום ברוב בתיהם הכנסת בцеפת. אולם, בהרבה מקהילות ישראל רוחם גס המנהג להסתובב לכוכן הפתוח ללא קשר לכוכן המערב. בברור סוגיה זו עמד י. גולדהר (תשנ"ו, ב, עמ' קח-קיא) על כך, שרוב הפסקים בני זמנו שנסألو בנדון, וכן רוב האדמוניים והמקובללים (כולל הרב יצחק כדורי) טוענים بعد ההסתובבות לצד מערב דוקא, ונראה שכן ראוי לעשות בדרך האר"י ותלמידיו. נציין שהתינוקים, העומדים בזמן אמרית 'לכה דודי', אינם מסתובבים כלל בואי בשלום, אלא ממשיכים לעמוד כל אחד במקומו וכוכנו. חילוקים אחרים מעניינים הקיימים בנוסח תימן, הם: הניקוד שבמליה "[פנוי שבת] נקבילה" (לעומת נקבלה), המוסבר בפרש עץ החיים לתכלאל על רקע הרוחניות של השבת שאינה יכולה להיתפס בתפיסה של ממש (כהן תשכ"ט, עמ' 34), וכן החזרה של המליטים 'בואי כליה' שבע פעמים בסוף הפיוט, על סמך מנין זו פעמים 'כליה', העולה בගימטריה כמנין השכינה, כפי שמצויך גם בסידר הימים של ר' משה בן מכיר (ר Zachary, לעיל הערה 5, עמ' 164). בתימן נהגו לרקוד בעת שירת 'בואי כליה', אוליזכר למנהג האמוראים ע"פ גירסת הב"ח בגמ' ב"ק לב, א: "רב חנינה הוה מركד ואזיל ואמר בואו ונצא לקראת כליה" (כהן, תשכ"ט, עמ' 33-34; על הקבלת פni השבת, וחריקוד - הריצה - לקראת השבת, ראה גם: הרב הדרי תשמ"א, עמ' 244; תשמ"ה, עמ' 92-93).

8. על הגדרת השכינה ומהותה, ראה: א. א. אורבן, חז"ל - פרקי אמונה ודעות, ירושלים, תשל"א עמ' 29-52.

9. גולדהר תשנ"ו, ב, עמ' קז-קיב. בברור הרקע לפניה למערב, כפי שמצויך אצל ר' חיים וויטאל, מוסיף גולדהר גם טעמי אחרים הקשורים ביןו לבין השבת, כמו בחינת המלכות המשותפת לשניהם (שם, עמ' קא-קב). רמז דק למיקום השכינה במערב ניתן, אולי, למצוא בפיוט 'ازמר בשבחין' המיוחס לאר"י עצמו: 'ימינא ושמאלא וביניה כליה...'. המוסב על השכינה, המכונה בפיוט ע"פ הזוהר - 'עתיקא קדישא'. גם בספרות חז"ל הקדומה נקל למצוא סימוכין לחסיבות וקדושות המערב בגיןוד לפניה למזרחה (משנה טוכה פ"ה מ"ז, תמיד פ"ז מ"א, פרה פ"ג מ"ט, יומא פ"ג מ"ח, ועוד), הנגורותCIDOU ממיקומם ומכוונים של ההיכל וקדוש הקדשים בתחום הר הבית, ומסלידתם של חז"ל מכוכן התפלה

הדיםוים הנשגב של מקובלץ' צפת, דמתה היליכתם לקרהת השבת כליווי פיזי של השכינה עצמה, אם כי לא נעלם מהם מקום השראותה המקורית: במקדש בירושלים, על כל המשתמע מכך.¹⁰

קדמה לפני המשמש העולה כפי שהיא נפוץ בין הפגאנים, היהודים האיסיים ולאחר מכן גם בין הנוצרים (וראה כבר ביחסיאל ח, טז-יז). חסיבות המערב כלפי השכינה נרמזות גם במאמר הגמורא במגילה כה, ב: 'ידתניא, אל מול פני המנורה יairo [במזרב ח, ב], מלמד שמצדך פניהם כלפי נר מערבי ונר מערבי כלפי שכינה'. לדעת חוקרם אחדים, גם ההלכה הקדומה 'אין פותחים בתיהם נסיות אלא למזרח שכן מצינו בהיכל שהיה פתוח למזרחה' (תוספות מגילה פ"ג ה"ב) משקפת תפיסה זו (אורבך, לעיל הערא 8, עמ' 49), אך ניתן לפחות הולכה זו באופנים אחרים, כדוגמת פסיקת מרן בהלי בית הכנסת (או"ח סי' קן ס"ה) שיש לבנות את פתח בית הכנסת 'כנגד הצד שמתפלין בו באותו העיר', ללא קשר לכון המערב (לבירור סוגיות מיקום הפתחים והשפעת תבנית המקדש על מבנה בית הכנסת העתיק בא"י, ראה: א' גרובסברג, זכר למקדש בבתי הכנסת העתיקים בארץ ישראל, תחומי טו, תשנ"ה, עמ' 488-461, ובמיוחד עמ' 463-465, ובראה מקומות בערות, שם). מכל מקום, ברור שהמערב הוא הכון המועדף ביהדות, כפי שמשמעותו בקביעת הלוח העברי (שילוב מסלול הירח בלוח השנה וקביעת תחילת היום בערב, עם תפילה מערבית), מיקום המקדש במערב הר הבית וקדש הקדשים במערב ההיכל, ובהעדרתו של הכותל המערבי על פני כותלי הר הבית האחרים, כמוובא: 'הנה זה עומד אחר כתלנו - זה כותל המערבי של בית המקדש שאינו הרב לעולם. למה? שהשכינה במערב (במדבר רבה, פר' נשא, יא, ב; אך השווה עם שהש"ר, ב, י: "... למה? שנשבע לו הקביה שאינו הרב לעולם'). כך גם מפורשות מתייחס המדרש למגדלי ירושלים המערביים 'פילי מערבאה' (מגדלי פצאל, היפיקוס ומריס מימי הבית השני) '...שנזרו מן שמייא דלא יחרב לעולם, למה? שהשכינה במערב' (איכה רבה א, 'היו צריה'; והשווה עם תאור יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחת היהודים עם הרומים, ז, א, וראה גם הרב הדרי תשמ"ה, עמ' 66, והערא 8 שם). על יחסיו הגומלין שבין מיקום השכינה לבין התפילה, ראה: א. ארליך, מיקום השכינה בתודעה המתפלל, תרביב, סה, תשנ"ו, עמ' 315-329, ובהרחבה: הניל, דרכי התפילה ומשמעותם בתקופת המשנה והתלמוד, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ז (וראה שם, עמ' 73-78, דיוון נרחב בסוגיות מיקום השכינה בגמי ב"ב כה).

על הכמה לעלות לירושלים לתפילה ולהשתפות הלב בכתביו האר"י (בעיקר בספרים 'שבחי האר"י' ו'תולדות האר"י') מעידים כמה וכמה סיפורים ואגדות. ראה, לדוגמה, פגישת החסיד תלמיד האר"י ר' אברהם הלווי ברוכים עם השכינה בחולות בכותל המערבי (שלש אגרות של ר' שלמה שלומיל מיינשטרל מצפת [שנת שס"ח], בתוך: א' יערוי, אגרות ארץ ישראל, רמת-גן, 1971, עמ' 205-206; ד. תמר, האר"י הקדוש, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 86), וסיפור האר"י שביקש לעלות לירושלים בערב שבת 'סמוך להכנסת כליה' עם תלמידיו, אך אלה התבממו וגרמו לעיקוב הגאולה (ספר 'שבחי האר"י', דפוס נתנאאל דוד, ווארשא, 1875, ג' ע"ב [מובא גם בספר ענף עץ עבות, ירושלים, תש"ב, עמ' קנט-קס, וכן בד. תמר, האר"י הקדוש, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 75]). על סגולות ההליכה למקום המקדש בירושלים קיבל פניו שבת מלכתא - ראה גם: ח. מדר, 'הנה זה עומד אחר כתלנו', כתלנו י"ד, עמ' 346-349. עם כל זאת, נגד עיניהם של מקובלץ' צפת בודאי היה גם מאמרו של רש"י:

על הפניה של מקובלץ צפת למערב יש להוסיף, לענ"ז, נסיבות נוספות הקשורות למיקומה של העיר ותנאי סביבתה. לאחר והרבע היהודי בצד בינוי על מדרון המשופע לכיוון מערב, הנוף הפתוח המתפרס ממנו והנגלת לעין הוא כלפי מערב; נוף זה כולל את הרי מרום הגליל, מלאי הוד והדר ומכוונים בחורש טבעי, וכן את שטח הבוטניים המרהיב של נחל עמוד (הוא 'נהר דולביה' בפי תושבי הצד בתקופת הארכ"י). ככלפי מזרחה, מאידך, היו שכונות ערביות (חיראת אל-אקרד, חיראת אל גיורה) ומעבר להן – אזור יבש וסלעי, וגם נסתר מעיני תושבי הרובע היהודי. על כן, הפניה מערבה הייתה לדידי המקובלצים אך טبيعית: ככלפי נוף מקסים, הרווי גם באטריות קברי צדיקים וربים אליהם 'התגרשו' מקובלץ צפת ליהודים ותיקונים (בעיקר בהדריכתם של ר' משה קורדבָּרו ור' אלקבץ עוד טרם באו של הארכ"י לצפת) על מנת להחיש את שחרור השכינה מככלי הגלות. יתר על כן: בהתבוננות מערבה מצפת, נתפסת העין במקדש חשוב נוסף, אולי מכריע בהשפעתו: בקדמו של רבי שמואון בר יוחאי במירון, כפי שمدגיש זאת ר' שמחה בן ר' יהושע מזלאז'ץ, בתיאורו את מקום 'השדה' שבו קיבלו הארכ"י ולמידיו את השבת, כי' מכון ונראה מנגד קבר בעל הזוהר שבמירון.¹¹ מרכיבי הנוף המתגלים למתבונן מערבה בשעת שקיעת החמה, על רקע צבע ה苍כלת הבוקע בשמי המערב והמתמזג עם הצבע הכהה של כותלי בתיהם היהודים, מובילים להרגשת מיזוג עליונים ותחתונים ובודאי השפיעו רבות על מקובליז פני שבת מלכתא (השכינה!) באותו שעה של התורוממות רוח רוחנית.¹²

מעט מן ההוד שבקבלת השבת הקדומה של צפת נשאר בה גם בימינו. ביום (שנת תשס"א), רוב המניןאים אכן פונים מערבה בזמן אמרת 'בואי בשלום', אך הייציאה לשדה בפועל כפי שהיא מקובל גם בצד ווגם בירושלים¹³ כמעט שאינה נהוגה היום בכלל.¹⁴ ומכל מקום, אפשר שזכר למנהג הייציאה לשדה בצד השתרMER במקומות ארכיטקטוניים מסוימים, הקימות בחלק מבתי הכנסת העתיקים: בבית הכנסת ע"ש יצחק אבוחב (לשעבר 'בית הכנסת הגדולה' מתקופת הארכ"י), בביה"כ ע"ש האלישיך הקדוש ובביה"כ האשכנזי ע"ש הארכ"י

"בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, בכל מקום שגלו שכינה עמhn...". (מגילה כת, א).

11. מסעות ר' שמחה בן ר' יהושע מזלאז'ץ, לעיל הערא 6, עמ' 412.

12. על משמעות המרחב ויחסו להפתחות תורה הנスター מצד, ראה: י. בונג, המשמעות הסובייקטיביות של הנוף לאדם מצד, בתוך: ארחות הגליל (א. שמואלי, א. סופר, נ. קליאוט, עורכים), חיפה, 1983, חלק א, עמ' 361-368.

13. כהן תשכ"ט, עמ' 19-20; הרב הדרי תשמ"ה, עמ' 94-95.

14. בישיבת אור יקר בעיר העתיקה מצד יוצאים תלמידי הישיבה אל חצר הישיבה ופונים כלפי מערב במהלך כל תפלה קבלת השבת, כמניג המקובלים מתקופת הארכ"י.

— פונים הפתחים הראשיים וחזיותם המבינים לכיוון מערב. על אף שהמבנים העומדים היום שוקמו ותוקנו מספר פעמים לאחר רעידות האדמה של שנות תק"כ (1759 לסה"נ) ותקצ"ז (1830 לסה"נ), הדעת נוטנת שהם שומרים על תבנית מתארכם המקורי, כאשר כיוון החזית למערב הוא לא רק על רקע פונקציונלי, אלא מביע את תפיסת העולם הרוחנית של מקובל צפת, שבמרכזו עמדו היכוספים לגאותה והתקרובות השכינה שציפו לבואן מכיוון מערב. והנה, לכארה תמורה הדבר: העמדת הפתחים בבתי הכנסת אלה בקריה המערבית, שלא ממול ארון הקודש (הנמצא בגליל תמיד בקריה הדרומי לכיוון ירושלים), נוגד במפורש את דעת ר' קארו, שיש לעשות את פתחי בתיהם הנקראת 'כנגד הצד שמתפלין בו באותו העיר' (או"ח סי' קנ ס"ה); היהתן שדווקא בצד לצפת לא סרו מרותו של המרא דארה בעניין זה?¹⁵ אכן, מצב שונה קיים בבית הכנסת הספרדי ע"ש האר"י בשיפולי הרובע היהודי המערביים, על גבול בית העלמי.¹⁶ בבית הכנסת עתיק זה, שבו על פי המסורת התפלל האר"י עצמו את רוב תפילותיו בצד, החזית והפתח הם בקריה הצפוני אשר ממול לארון, כדעת מרן בפסקתו. אולם, אין להוציא מכלל אפשרות שמייקום החזיות והפתחים בבתי הכנסת הניל הוא תוצאה של אילוצים טופוגרפיים והנדסיים; אך אפשר גם להעלות על הדעת שהבדלים הללו אכן מבטאים הדגשים שונים ואולי אף מתח מסוים שהתקיים בין התפיסה ההלכתית המסורתית העולה מבית מדרשו של ר' קארו שכאמור אינו מזכיר את עניין תפילת קבלת השבת בפסקותיו), לבין מגמת הרוח המהפכנית-קבלית שכבה את צפת בסערה והגעה לשיאה בזמן שהותו

15. בbih"כ ע"ש ר' קארו הפתח הוא בקריה הדרומי, אותו קיר שיש בו את ארון הקודש, גם זה בנויגוד לפסקית מרן. אך המבנה הנוכחי אינו עתיק, וכיום מפלס מוגבה בחלק המערבי של אולם התפילה מעיד שימושו המקורי של המבנה הנוכחי היה כבית דין ולא כמקום תפילה קבוע. סביר להניח שעלה מקום בית הכנסת היום עד בזמנו בנין בית הכנסת והישיבה של מרן על הישיבה ראה תיאורו של הנוסע התימני זכריה המכונה יהיה אלצ'הרי, בתוך: א. יער, מסעות ארץ ישראל, רמת-גן, 1976, עמ' 200-201, אך לא ידועה תכנונתו המקורית. מכל מקום, הלכות בית הכנסת (הנגזרות בעיקר מפירוש התוספთא ב מגילה פ"ג) בחיבוריהם של הרמב"ם, של מרן ושל פוסקים אחרים אין בהכרח משתקפות בבנייני בתי הכנסת העתיקים בפועל, לא אלה הקדומים מימי המשנה והتلמוד ולא אלה המאוחרים יחסית מן המאות הראשונות. על יישומי ההלכה בתכנון בתי הכנסת, ראה: הרב ז. גוטהולד, הלכה ומנהגים בבניין ובתכנון של בתים-הכנסות בארץ, בתוך: ושכנתינו בתוכם - קובץ מוקדש לבניות יסוד בארכיטקטורה של בתי הכנסת (ד. קאסוטו, עורך), ירושלים, תשכ"ח, עמ' 50-14.

16. על בית הכנסת זה, ראה: מסעות ר' שמחה בן ר' יהושע מזאלזיך, לעיל הערתה 6, עמ' 401-402; ג. פינקרפלד, בתי הכנסת בא"י ישראל מסוף תקופת הגאנונים ועד עליית החסידים, ירושלים, תש"ז, עמ' לח-מ; ר. יזרעאל, בעקבות יהודי ספרד בצד, לעיל הערתה 6, עמ' 54-49.

של האר"י בעיר בשנים ש"ל-שלא"ב. על פי דרכנו, חזיותות בתי הכנסת אבוחב, אלשיך והאר"י אשכנזי הפנוות מערבה أولי משקפות את השפעת המגמה הקבליות, בעוד שחזית ביה"כ האר"י הספרדי (שהוא ע"פ דעתו אחדות העתיק) ביוטר מבין בתי הכנסת של צפת) עם הפתח בצפון מול ארון הקודש, أولי משקפת את המגמה המסורתית המדגישה את כוון התפילה הרגיל לירושלים.¹⁷

לסיכום דברינו נזכיר, שאופייה של קבלת שבת הנהוגה היום בקהילות ישראל למקומותיהם צמח וקיבל את לבשו על רקע תחוותם העזה של מקובליל צפת בקרבתה המטפיוזית של השכינה על סף ביתם ממש, יחד עם הרשותם שעלייהם מוטלת האחראיות והחובה לשחרורה מככלי גלותה. בפועל, נערכו המקובלילים 'לקבלי' את השבת / המלכה / הכליה / השכינה מן המערב, מאותו כיוון שגם ומקדם סימנו את מקום השכינה (אם בזמן קיבועה במקדש, אם בזמן גלותה ממנו), הוא גם כיוון הפניה המועדף והטבעי לישבי צפת מבחינות רבות אחרות. אם נצרכן לכך את המסורת שרואה בין תושבי צפת והגליל, שראשית תhalbיך הגאולה היא על ידי התגלותו של מישיבן יוסוף בגליל,¹⁸ נקל להבין את השפע

17. הדבר בולט במיוחד ביה"כ האר"י האשכנזי, שנבנה כנראה אחרי פטירתו של האר"י בתחום חלقت השדה יחקל תפוחין קדישין מימי האר"י, כאשר חזיות בית הכנסת פתוחה לרוחבה שבקדמת בית הכנסת, ללא חצר פנימית המפרידה ביניהן. ללא ספק, יש לואות בקביעת החזיות המרשימה של בית הכנסת זה כלפי מערב וככלפי הרחבת המקודשת שבקדמתה, זכר למסורת המוצקה על קיומם קבלת שבת בחוגי האר"י במקום זהה. החזיות המונומנטלית של ביה"כ אבוחב פונה לעבר חצר חצר פנימית המשיקה לסתמה שכונה צפון-דרום, כמו גם ביה"כ אלשיך הסמוך לו מדרומו. ביה"כ ע"ש יוסי בנאה, המיויחס גם הוא כאחד מן העתקים בצפთ, הפתח הראשי הוא בקיר הדרומי, ממזרה לארון הקודש (בדומה ליה"כ ר"י קארו). אולם נראה, שהחלק המקורני והעתיק של מבנה בית הכנסת הוא אגפו המזרחי, שבו נמצא כבר המסורתי של ר' יוסי בנאה, בעוד שארונות ובמוקם אולם התפילה הנוכחי היה קיים בבית הכנסת כבר בתקופת האר"י (פינקרפלד תש"ז, לעיל הערכה 16, עמי מב). מכל מקום, מיקום המבנה על צלע הר משופע במיוחד, וכן מיקום הקבר של ר' יוסי בנאה השפיעו בוודאי על תכנון המבנה ומותאו.

18. בין היתר, על סמן: זוהר בראשית, דף קיט ע"א ("... בשיתין ושית יתגלו מלכא משיחא באירוע דגליל...", ע"פ פירוש הטולמים מדובר במשיח בן יוסוף); זוהר שמות, דף ז ע"ב ("... בההוא זמנה יתעורר מלכא משיחא לנפקא מגו גנטא דעתן, מההוא אחר דאתקרי קין צפור, ויתעורר באירוע דגליל... כד יקום ויתגלו באירוע דגליל, בגין איהו הוא אחר קדמאה דאתחרבא באירוע קדישא..."); וראה גם ר' סעדיה גאון, האמונה והדעת, מאמר ת, פרק ה, המזכיר במפורש את 'הר הגליל' בנדון: "... עמידת איש מבני יוסוף בהר הגליל ויתקברו אליו אנשים מבני עמו. וילך אל בית המקדש ...". בצפת עוד קודם לתקופת האר"י רוחה מסורת על ביה"כ העתיק של מירון, שבנויותיו יוחסה לרשב"י (עמ' 23 בתי הכנסת עתיקים נוטפים), שעם נפילת משקוף בית הכנסת וקיר החזיות 'או יבא מישחינו במהרה בימינו'. מסורת זו תועדה כבר בשנת רנ"ו (1495 לסח"נ) שנים ספורות לאחר גירוש

הרוחני שבקע והוליד דוקא בczft את אחד המנהגים בעלי העוצמה החזקה ביותר ביהדות – הלא היא קבלת השבת.

ספרד ויוחסה ליאנשי ספרטה [czft] כי מקובלים הס' (אגרת תלמיד ר' עובדיה מברטנורא מירושלים, בתוך : א. ערי, אגדות ארץ ישראל, רמת-גן, 1971, עמ' 153). נראה שמסורת זו התבססה על מאמר הגמ' במש' סנהדרין צח, א העוסק בבבאו ובמקומו של משיח על רקע פגישתו של ריב"ל עם אליהו הנביא בפני פתח מערת רשב"י, ובעקבות 'נפילת השער' שקבע ר' יוסי קיסמא כאות לבאו של משיח בפני תלמידיו (היום קברו המסורתית של ר' יוסי, מצויין 50 מ' בלבד מצפון לבית הכנסת העתיק במירון, לענ"ד על טמק מאמר הגמ' והמסורת הנ"ל). לאחר מותו של האר"י האמינו תלמידיו, למפרע, שהאר"י היה משיח בן יוסף: "... ובכן למפרע הבנו מה שאמר לנו [האר"י על ציון שמעיה ואבטליון בגוש חלב] שנטפל על משיח בן יוסף שלא ימות, שלא בא לעולם אלא להביא הגאולה ולמלאות כל העולם במלכאה משיחא" (שבחי האר"י, לעיל העירה 5, עמ' יד).

ר' מיכאל אלבאים

מאמרי הרב חיים ישעיהו הדרי שליט"א שראו את אור הדפוס

(לפי סדר הופעתם)

- א. תקון ליל שבועות** (רשמי תלמיד מ"י ישיבת היישוב החדש) – "הנאמן", בטאון התאחדות חניצי היישובות גליון י"ב, תל אביב סיון תש"ט.
- ב. התשובה במשנתו של הראי"ה קוק זצ"ל** – בהוצאה המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בחו"ל, ירושלים אלול תש"יו (חוברת); "מעינות" ה', מאסף לענייני חינוך והוראה, הוצאה המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בחו"ל של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תש"יו (בהוצאה זו שם המאמר הוא: **התשובה בחנוך היחיד והחברה עפ"י משנתו של הרב קוק**, וחסרים בו הקדמה ופרק "תולדות חייו") (ראה סעיף: צב).
- ג. יסורים מהאהבה** – "הדים הקדושים" / זכרון לקדוש דוב מרדיqi גלצ'ר הי"ד, ירושלים תש"יז (עריכת הספר כולם).
- ד. קמצוץ של טבקי** – "הדים הקדושים" / זכרון לקדוש דוב מרדיqi גלצ'ר הי"ד, ירושלים תש"יז (עריכת הספר כולם).
- ה. התשובה כיסוד לאמונה** – "מחניכים" לי, צבא הגנה לישראל – הרבנות הצבאית הראשית, תש"ז.
- ו. ר' מנשה הכהן רפפורט זצ"ל** – "הצופה", ו' בטבת תש"ט.
- ז. אוקיינוס של אהבה** – "הצופה", שנה לפטירת הרב גולד. כ"ז בניסן תש"ט.
- ח. ערכו של תלמוד תורה (נסיוון לשיעור במשנתו של הרב קוק זצ"ל)** – "בשדה חמ"ד", תל אביב כסלו תש"ט.
- ט. פורים במשנתו של ר' צדוק הכהן (רבינוביץ) מלובליין – "סיני" כרך מ"ו,** הוצאה מוסד הרב קוק, ירושלים אדר תש"ך.
- י. להוראת משנת הגאולה להרב קוק (על "ערך התחיה" והcotל המערבי) –** "בשדה חמ"ד", תל אביב תשרי-חשוון תשכ"א.

- יא. **האדם בהשכפת "מוסר הקודש"** – "שנה בשנה", היכל שלמה, ירושלים ערב ראש השנה תשכ"א; "חסד לאברהם", מאסף דברי תורה ותולדות חיים נר לנשמת אברהם דב ריין ז"ל, ירושלים תשלי"ב.
- יב. **פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק** – חוברת א': **אמונה**. הוצאה "אמנה", ירושלים תשכ"א (ראה סעיף: מו).
- יג. **פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק** – חוברת ב': **אדם וחברה**. הוצאה "אמנה", ירושלים תשכ"א (ראה סעיף: מו).
- יד. **הרביagi קוק – קוים לדמותו וליסודות משנתו** – "הד החנוך" CRC ל"ה גליון מ"א, המוביל: הסתדרות המוראים בישראל, תל אביב, סיון תשכ"א.
- טו. **בפרדס הכהן מלובליין** – "ראשית" למחשבת ישראל. קובץ ישיבתי לביעות השעה, הנצחה והלאום. ירושלים ערב שבועות תשכ"ב.
- טז. **שיר של יום במשנת ר' צדוק הכהן** – "סיני" CRC נ"ג, הוצאה מוסד הרב קוק, ירושלים ניסן תשכ"ג.
- יז. **ברשות הרבים – קובץ זכרון**: יעקב אביד (ולנסקי), ירושלים תשכ"ג.
- יח. **ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן** – "סיני" CRC נ"ו, הוצאה מוסד הרב קוק, ירושלים חשוון תשכ"ה.
- יט. **פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק** – חוברת ג': **ישראל וא"י**. הוצאה "אמנה", ירושלים תשכ"ה (ראה סעיף: מו).
- כ. **שני כהנים גדולים** – "סיני" CRC נ"ו, הוצאה מוסד הרב קוק, ירושלים אלול תשכ"ה; "הראייה", קובץ מאמרים במשנת מרכז הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות שלשים שנה להסתלקותו, הוצאה מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו; "מאת צדיק", קובץ מאמרים על רבינו צדוק הכהן ומשנתו, הוצאה "בית", ירושלים תש"ס.
- כא. **ראייה קוק** – מאה שנה להולדתו; תערוכת יובל – קטלוג. משרד החינוך והתרבות – המחלקה לתרבות תורנית. בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים אלול תשכ"ו.
- כב. **ראייה קוק** – מאה שנה להולדתו; קטלוג. משרד החינוך והתרבות – המחלקה לתרבות תורנית, תשכ"ו.
- כג. **מרכבת הצפון** – "מבוע" ד', בהוצאת סופרים ועתונאים דתיים בישראל, ירושלים טבת תשכ"ז.
- כד. **ההלכה בהגותו של הראייה קוק** – "הגות והלכה", ספר הכנסות השנתי למחשבת ישראל שנה י"ב, תשכ"ז.

כה. **תروعות החודש השבעי (דברים לשבת תשובה)** – "שנה בשנה", הוצאה "היכל שלמה", ירושלים ערב ראש השנה תשכ"ח.

כו. 1) **אחיתופל הגילוני וחושי הארץ** (שמואל ב', י"ז).

כז. 2) **בני רצפה בת איה** (שמואל ב', כ"א).

כח. 3) **הבמות והמקדש** (מלכים א', ג').

כט. 4) **המקדש וכליו**, (דברי הימים ב', ב') – שיחות במקרא כרך א'. בהוצאה רשות השדרור "קול ישראל" והחברה לחקר המקרא בישראל ע"י "קריית ספר" בע"מ, ירושלים תשכ"ח.

ל. **שבטה של ירושלים** – "בשעריך", בטאון המועצה הדתית ירושלים גליון 2, שבט תשכ"ט; "שאלות שלום ירושלים" עיר הקודש בהלכה באגדה ובמחשבה, תנועת הנוער החրדי בא"י: "עזרא" סניף שלמה, ירושלים אייר תשמ"ה (בהוצאה זו שם המאמר הוא: **התלכדות קדושת הזמן וקדושת המקום**, וחסר בו הפרק הראשון) (ראה סעיף: מט).

לא. **לבשי בגדי תפארתך ירושלים** – "בשעריך", בטאון המועצה הדתית ירושלים גליון 3, כ"ח באייר תשכ"ט; "שאלות שלום ירושלים" עיר הקודש בהלכה באגדה ובמחשבה, תנועת הנוער החրדי בא"י: "עזרא" סניף שלמה, ירושלים אייר תשמ"ה (בהוצאה זו שם המאמר הוא: **התלכדות קדושת הזמן וקדושת המקום**) (ראה סעיף: מט).

לב. **שירת השבת ושירות התשובה אצל הר המורה** – "בשעריך", בטאון המועצה הדתית ירושלים גליון 4, ערב ראש השנה תש"ל.

לג. **הר המור** – "כתלנו" א', אוצר הספרים שליד ישיבת הכתל, ירושלים מנחם אב תש"ל; "לוד עד עולם", נר לנשנת הקד' דוד לנDAO הי"ד, ירושלים תש"יב.

לד. **הוציאה ממוגר נפשי** – "כתלנו" ב', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים שבט תש"א.

לה. **שבחי ירושלים** – "כתלנו" ב', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים שבט תש"א.

לו. **אורו ויושע** – "כתלנו" ג', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים תשרי תש"יב.

לו. **פתחיו של אליהו** – "בשעריך", בטאון המועצה הדתית ירושלים גליון 6, שבט תש"יב.

לה. על איכה ועל מדרשיה – "כתלנו" ד', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים מנהס-אב תש"ב.

לט. **שירות התזודה של עולי הרגלים** – "כתלנו" ח', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים ניסן תש"ג.

מ. **הנהגה הרוחנית במשנת הראייה קוק** – "איש על העדה", הכינוס השני למחשבת היהדות שנה י"ג. משרד החינוך והתרבות / המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תש"ג.

מא. **תאריכים ואלים בספר חזקאל** – "כתלנו" ו', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים חשוון תש"ד.

מב. **"חزو בניי"** – "מורשה" ז', יוצא לאור ע"י המחלקה לדoor הצעיר במפד"ל בשתוֹף המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים חורף תש"ד; "ברוך", לזכרו של אברהם ברוך שטיינמן הי"ד, הרצליה.

מג. **מלכיות** – "לקראת הימים הנוראים", קובץ מאמרים לע"נ חברינו הקדושים אייר יששכר פירסט, שמואל דוד פאר-לי. מוגש ע"י חוג הנוער הדתי, תל אביב אלול תש"ד; "שמעתין" שנה כ"ט גליון 107-108, בסיוו' משרד החינוך והתרבות – אגף החינוך הדתי, כסלו-אדר תשנ"ב.

מד. **באש ובמים** – "כתלנו" ז', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים יום הזיכרון לחללי צה"ל תש"ה.

מה. **"עומד אחר כתלנו"**, על קדושת המקום במחשבה היהודית – "הכותל המערבי", המחלקה לתרבות תורנית – משרד החינוך והתרבות, ירושלים תש"ו; "שאלות שלום ירושלים", עיר הקודש בהלכה באגדה ובמחשבה, תנוער הנוער החրדי בא"י: "עזרא" סניף שלמה, ירושלים אייר תשמ"ה.

מו. **פרקיט במשנתו העיונית של הרב קוק** – הוצאת "אמנה", הדפסה שנייה, ירושלים תש"ו (חוברת) (ראה סעיפים: יב, יג, יט).

מז. **צב"י לגבורות** – עטרת דברים לכבוד התורני והחסיד ר' יהיאל צבי טננבוים נר"י, ניסן תש"ו (חוברת).

mach. **איש בברכתו** – "כתלנו" ח', אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים יום ירושלים תש"ו.

מט. **שבטה של ירושלים** – "כתלנו" ט-י, הוצאת הספרים שליד "ישיבת הכתל", ירושלים תשעה באב תש"ז (מאמר שונה מזה שהתרפרס תחת אותה כותרת ב"בשעריך" גליון 2, לבד מהקדמה שהיא זהה. וכן הפרק:

קבלת שבת שדומה לזו שהתפרנס ב"בשעריך" גליון 3) (ראה סעיפים: ל, לא, סג).

- נ. 1) **"אחרית הימים" במקרא** (ישעיהו י"א).
- נא. 2) **מות ותחיית המתים בישעיהו** (ישעיהו כ"ה-כ"ו).
- nb. 3) **השבת בישעיהו** (ישעיהו נ"ו).
- נג. 4) **הרकע לנבואות הראשונות** (ירמיהו ב'-ד').
- נד. 5) **מלך כשופט** (ירמיהו כ"א-כ"ב).
- נה. 6) **נבואת ירמיהו על עילם** (ירמיהו מ"ט).
- נו. 7) **סדר הזמנים בנבואות יחזקאל** (יחזקאל ח').
- נז. 8) **פתחון-הפה בספר יחזקאל** (יחזקאל כ"ד).
- נת. 9) **נבואת אמת ונבואת שקר** (מיכה ג').
- נט. 10) **בעית הגמול הקבוצי במקרא** (חבקוק).
- ס. 11) **"יום ה" בצפניה** (צפניה ג) – שיחות במקרא, כרך ב'. בהוצאת רשות השדור והחברה לחקר המקרא בישראל ע"י "קריית ספר" בע"מ, ירושלים תש"ט.
- סא. (**מכtab תנחומיים**) – "נתן עברון" (חוברת זכרון), יוצאה לאור מטעם בית קבוצת סעד והמשפחה, קבוצת סעד תש"מ.
- סב. **שבתה של השביעית** – משרד החינוך והתרבות / המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תש"מ (חוברת); "טעמה דשביעתא", הרבנות הראשית לישראל, משרד החינוך והתרבות, מדרשת הגולן חיספין, תשמ"ז (חוברת) (בחוברת זו הודפסו פרק ט' תחת הכותרת: **ההתאחדות בשבת ושביעית**, עם השмотות. ופרק י' תחת הכותרת: **המשמעות כסיבת החורבן והגאולה**, עם השмотות ושינויים קלימים).
- סג. **למהותם של מזמוריו "קבלת שבת"** – "שנה בשנה", הוצאה "היכל שלמה", ירושלים ערב ראש השנה תשמ"א (מאמר זה הנו מאמר מקוצר של שבתת של ירושלים שראה אור ב"כתלנו" ט-י) (ראה סעיף: מט).
- סד. **העיוון בחומשי התורה בשנות השמיטה** – "פרי הארץ", בטאו לענייני הלכה ואמונה גליון א', ירושלים כסלו תשמ"א.
- סה. **חג לה' מחר (על ט' בתשרי)** – "אישי מועד", ירושלים תש"מ.
- סו. **קדרות לבנון** – "כתלנו" י"א, ישיבת הכתל, ירושלים ר'ח ניסן תש"מ.

סז. **שבת ומועד בשביעית – הוצאה אף, ירושלים תשמ"ו (ספר) (ראה סעיפים פד, צח).**

סח. "מפי השמואה", **תורת העל פה של הרב – "באورو"**, עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ובדריכיו הוראתה, ההסתדרות הציונית העולמית – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשמ"ו; "শמוועת ראייה" א', שיחות על פרשיות השבוע, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (בהוצאה זו הודפס רק פרק א' עם מס' טנוויים בסופו).

סט. **שירות האקדמיות – "שנה בשנה"**, הוצאה "היכל שלמה", ירושלים עבר ראש השנה תשמ"ז.

ע. **שפט השבעית – "כתלנו" י"ב**, ישיבת הכתל, ירושלים יומם ירושלים תשמ"ז.

עו. "על שפט הסוכה": **האושפיזין בסוכת בעל "שפט אמרת"** – "שנה בשנה", הוצאה "היכל שלמה", ירושלים עבר ראש השנה תשמ"ט.

עב. **زمירות ירושלים בcpfא דשbeta – "תහילת ספר"**, לזכר אליעזר ליפא הלוי ספר הי"ד, ירושלים שבין החומות תשמ"ט.

עג. **"יושם האחד אליעזר"** – "תහילת ספר", לזכר אליעזר ליפא הלוי ספר הי"ד, ירושלים שבין החומות תשמ"ט.

עד. **סדרי סליה – "שנה בשנה"**, הוצאה "היכל שלמה", ירושלים עבר ראש השנה תש"ז.

עה. "על שפט הסוכה": **בצל סוכתו של בעל "שפט אמרת"** – "כתלנו" י"ד, ישיבת הכתל, ירושלים שלחי תשנ"ב.

עו. **רسيסים מהייה של ורשה – זכרונותILD תל-אביבי** – "ע"ץ אבות", קידוש השם בשואה בהגות ההלכה ובאגדה, אריאל – מפעלי תורה יהדות וחברה בישראל, ירושלים תשנ"ג.

עז. **শמוועת ראייה, שיחות על פרשיות השבוע: שמות, וראא, בא, בלח.** מאות הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

עט. **শמוועת ראייה ב'**, שיחות על פרשיות השבוע: יתרו, משפטים, תרומה, תצוה. מאות הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

עט. שמוות ראה ג', שיחות על פרשיות השבוע: זכור, פורים תשא, ויקhalb-פקודי. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

פ. שמוות ראה ד', שיחות על פרשיות בשבוע: ויקרא, שבת וחול המועד פסח, תזריע. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

פה. שמוות ראה ה', שיחות על פרשיות בשבוע: מצורע, אחרי-קדושים, אמור, בהר. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

פב. שמוות ראה ו', שיחות על פרשיות בשבוע: במדבר, נשא, בהעלותך, שלח. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

פג. שמוות ראה ז', שיחות על פרשיות בשבוע: קרח, חוקת,blk, פנחס, מטוות-ensusi. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (חוברת).

פד. שבת ומועד בשבעית – מהדורה שנייה עם הוספות, השלמות ותקונים. המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ג (ספר) (ראה סעיפים: סז, צח).

פה. "שפט השבעית": **שנת השבע במשנת בעל "שפט-אמת"** – אוצר הספרים שע"י ישיבת הכותל, בין חומות ירושלים ערבי שמיטת תשנ"ד (חוברת). מאמר זה הוזכר בספר **שבת ומיעד בשבעית**, מהדורה שלישית (כרך ב'), עם מספר שניים קלילים (ראה סעיף: צח).

פו. קריأت קהילת בסוכות שבשמיטה – "שנה בשנה", הוצאת "היכל שלמה", ירושלים ערבי ראש השנה תשנ"ד.

פז. שמחת תורה בשבעית – "שנה בשנה", הוצאת "היכל שלמה", ירושלים ערבי ראש השנה תשנ"ד.

פח. שמוות ראה ח', שיחות על פרשיות בשבוע: בראשית נח, לך לך, וירא. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ד (חוברת).

פט. שמוות ראה ט', שיחות על פרשיות בשבוע: חי-שרה, תולדות, ויצא, וישלח. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בחו"ל, ירושלים תשנ"ד (חוברת).

צ. **שמעות ראה יי'**, שיחות על פרשיות השבוע: וישב, מקץ, ויגש, ויחי. מأت הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניות בגולה, ירושלים תשנ"ד (חוברת).

צא. **פרשיות ודרשיות המלך ביום הקהל** – "כתלנו" ט"ו "כהונה בח"ז", ישיבת הכתל, מרכז תורני וואهل, ירושלים העתיקה ת"ו סיון תשנ"ד; **פרשיות שהמלך היה קורא בהקהל** – "ספר הקהיל", מצות הקהיל-אסופת מאמרים, מכון התורה והארץ, כפר דרום שלהי שנת השמיטה תשס"א (בהוצאה זו המאמר הנ"ו הפרק הראשון של המסנה עם תקוניים והוספות וכן תוספת בסוף המאמר) (ראה סעיף: צט).

צב. **התשובה** במשנתו של הראה קוק זצ"ל – עריכת המאמר מחדש ע"י הרב נריה גוטל. בהוצאה אוצר הספרים שע"י ישיבת הכתל, בין חוממות ירושלים אלול תשנ"ד (חוברת); **"עפר האילים"**, ספר זכרון לע"ג הקדוש עופר אליו כהן הי"ד, כולל מאורות התשובה, ירושלים אלול תשנ"ד (ראה סעיף: ב).

צג. (**הספר לא כוורתה**) – **"זכרון חיים"**, דברים לזכרו של מרן ראש הישיבה הגאון הרב חיים גולדויכט זצ"ל (כרם ביבנה תשנ"ה).

צד. **עמוק חברון** – "גלאת", בטאון ישיבת הר חברון – בית ועד לתורה גליון ד', ספר זכרון למורנו ורבנו הרב עמירם עולמי זצוק"ל הי"ד, עתניאל ת"ו התשנ"ה.

זה. **עמודים שניים**: א. בינה במורשת. ב. בינה מכוח ירושלים – ישיבת הכותל, מרכז תורני וואهل, ירושלים העתיקה אלול תשנ"ה (חוברת); "שנה בשנה", הוצאה "היכל שלמה", ירושלים ערבי ראש השנה תשנ"ו (בהוצאה זו שמות המאמרים הם: **בינה במורשת: לדמותו של הרב אריה בינה, בינה מכוח ירושלים: לדמותו של הרב חי'י גולדויכט** והכוורת **"עמודים שניים** הושמטה).

צו. **פרק מ"שמעות ראייה" (מכת"י)** למן הרב קוק, פרשת משפטים (שקלים) תרצ"א – **"ישועות עוזו"** ספר זכרון לרבי עוזי קלכליים זצ"ל, אריאל – מפעלי תורה יהדות וחברה בישראל, ירושלים תשנ"ו.

צז. **בני ציון היקרים** – **"קול מציון"**, דברי הספר שנאמרו על האי גברא רבה הגה"ץ הרב בן-ציון פרידמן זצ"ל, יו"ל ע"י חבורת מתלמידיו, ירושלים התשנ"ו.

צח. **חזון ועשה** - **"מאורות נריה"**, קובץ זכרון למורנו הרב משה צבי נריה זצ"ל - חנוכה ופורים. בהוצאה מרכז נריה, מרכז תורני בקרית מלאכי, אדר היתשנ"ה.

צט. שבת ומועד בשבעית – פרקי עיון. מהדורה שלישית, מהדורה מורחבת בשני כרכים. בהוצאת מכון התורה והארץ, כפר דרום תש"ס (ספרים) (ראה סעיפים : סז, פד, פה).

פרשיות שהמלך היה קורא בהקהל – "ספר הקהיל", מצות הקהיל – אסופה מאמרים, מכון התורה והארץ, כפר דרום שלהי שנת השמיטה תשס"א. **"הקהל"** – תדפיס של המסה בהוצאה מיוחדת לבוגרי יידידי ישיבת הכתל (ירושלים), ערב השנה ה'תשס"ב (חוברת); **"כתלנו"** ט"ו "כהונה בח"ז", ישיבת הכתל, מרכז תורני וואהל, ירושלים העתיקה ת"ו סיון תשנ"ד (בהוצאה זו מודפס רק הפרק הראשון : **פרשיות ודרשיות המלך ביום הקהיל**. אין בו הוספות במאמר ובמראוי המקומות והתוספות שבסוף המאמר) (ראה סעיף : צא).

לאזכרו של רב שלמה מן ההר – "שנה בשנה", ספר שנה לשנת תשס"ב – להלכה, לאגדה ולמחשבת היהדות, הוצאה "היכל שלמה", ירושלים תשס"א.

קב. החינוך לערכיהם ביישיבות באספלורייה ספרותית – "חינוך לאמונה", הכינוס השנתי הששי - אדר ה'תשס"א. המרכז לחקר מחשבת החינוך בהגות היהודית לצד מכללת לפישץ ירושלים (תשס"ב).

קג. עברו השנה בשמיטה – "אנשי מופת מה", ספר זכרון, שדה יעקב ה'תשס"ב.

השתדלתי להקיים את כל הביבליוגרפיה של מורנו ורבנו שליט"א, עד מקום שיידי משגת בדיקנות יותר.

אוודה לכל המכיר מאמר שנשмат מהביבליוגרפיה, שיוודיעני דבר (טל': 6433880-02).

חד מן חבירא

לעת ערב יהי אור

דרך השם אמר הרמאל
בדרכן חיים הוה נמהל
טיפת אורות וקצת מהREL
מעורר ומDELיק תורה בעמל.

סדר ראשון עובר ביעזע
סדר שני עולה ביגע.
וכטל שמיים תורה איש
הדר מזור לנפש מחיש

וביום פרו ורבו ביום
לעת ערב בשש ושלושים
לקח מטר בכנס מורהעף
הוד קדומים לשבת נתף

וכך מדור אל דור עוברת
תורה אל אכסניה שלה מהזרת
עם אלף קשיים מעשה שטן
יום יום בא, חדש המבחן.

חול ועפר, אבן וסלע
עין ילטוש אורב לבלו
אך כותל מגן לבית המדרש
חומת מבצר ואין נואש.

עת טיח נופל וחשמל נעלם
אין איש ישועה בפה נאלם
לחש בקול יקריא ימציא
שאינו בקי זכה להוציא

עת שביבי אור הפצעו על עיר המזורה
עת אור לישרים מן החושך זרח
עליה ארוי מן הכרם נושא
להנחיל בחיריו תורה מורשה

ممדרש חברון למקום חוברה
מקום מוסרה להדרת מסירה
מן היישוב החדש למקום היישן
נסך תורה מלאה הקנקן.

חבר בחור, מעט מזעיר
עלו ביקשו פניך האר
עלו וביקשו קורת מחסה
shoreה מן הכרם אומר ועשה

בקצה השורה, בחדר בודד
מן הגן ירד, איש הנודד
מסור אליו חבר, עליה ושבת
תורת אמת בשפה משיבת

עת גדל המדרש וננדז
בחדר קטן ישב בדד
דלת מכאו ופתח ממש
צדך כהן מאיר מבושם.

צערני הצען וכפيري הכלול
איש איש בדרכו מתנהל.
ונופך הדר על כולם מטיף
ニizzן ולהב בטוב מרעייף.



לא נפקד גם עת לצורך
ישע בחים על במזמור
כיפור וגליל, בקעה וסיני
אהה אליו, אהה אליו.

תורת עבר בחיל ההוו
אוחז מגן צינה ורובה
בכל מסד מרכיב או אוהל
שולף מעלה כנביא בחבל

רק טיף טיפה, זרזיף ניחומים
בלב שבור ישועת חיים
כאז ותכלת לכל נאבל
לקаз ימים יעדמו לגורל

הוד והדר כריך לבנוו
בחיר ומודע ובעווצם שריוו
זרום וצפון, בכל זנוח
בכל אשר, תשאנו הרוח



שם החrif ועליה הזמן
בהדר חבורה בדיבוק נאמנו
מאור ישועה לנטפי בטבת
ולישע הדס עיניה נושאota

אלול מעטיר בתורה ומוסר
אורוי וישעי סליחה ושאר
נפש עליה מתוך התהום,
יחיד, קהל וכל הלאום

אדך לאדרת בכפל יועד
ובשפת אמת תיקון לעד
חרות לחרות סמוכה אל נכוון
ומשם נספירה לקהל בהמון

בעשרים ושביעי דורש ושאל
مسلע סייני אל מלכות ישראל
ברטט ניגון של עולם נושן
הרשעה כולה כליה כעשן

את הכל שוזר, עת הכל בורר
על הכל ובכל צחות ידבר
וכחותו השני, כבריח תיקון
תפארת שבת לעד תיקון

ומעת כפירה וקידוש לבנה
בישע מינימס אל צל השכינה
לרגל עולים לשועה אדירה
ומשם אין קץ לשמחת התורה

קיבלה רננה ודרשת הילכה'
ברנו ריקוד ודבורי הלכה
בשיר ומזמור, ומזמור וגם שיר
מפניו האור, הנה הוא נהיר

וממעגל אל מעגל, שונה בשנה
רובד על רובד עולה לבנה
באיש, ברוח ובשדה התפוח
ועלום תיעלם גזירת הנפוח

נושא פרי עשוי הענף
גפן אדרת פורשת כנף
כמוחו פירות פזרים עשויים
מעיין תורה א-לקים חיים
דור לדור ישבח תהילות
ולעת דודים עיניים כלות

ולעת צאת, עין שיבה
חדש ימינו, עת ישיבה
עת הוקרה לאיש פארים
МОגשת בזאת מנוחת בוגרים.



שמחה של תורה
ושיחתה של תורה



