

וּמְדַבֵּר בְּרֵךְ: נְאוּה

(שיר השירים ד', ג')

"ומדברך בעצמו נאה, כי תדבר בתורה ובנבואה
וברוח הקודש, כמו"ש רוח ה' בי ומילתו על לשוני"
(המלב"ם)

אסופת מאמרים – ישיבת "אילת השחר", אילת

ג'

קיצ' התשס"ה

בהוצאת המכון לכתובה תורנית – ישיבת "אילת השחר"



לזכרה ולעילוי נשמתה של
הכלה הצנועה והחסודה
נאוה בת הרב ד"ר דוד יעקב אפלבאום הי"ד
שנרצחה יחד עם אביה בידי בני עוולה
ביום י"ג באלול ה'תשס"ג
יום כלולותיה

נאוה הקדישה זמנה במסירות ובשמחה בעזרה לזולת
והעניקה מהחן שבה לכל מכריה

"ערכם של אנשים הינו גדול לאין שיעור. מרגע
שאנו אוהבים, אנו אוהבים לתמיד. האנשים מן
העבר שלנו הם חלק מחיינו חלק מאיתנו ודי לנו
אם נדע כי גם אם אין אנו שוהים זמן רב יחד,
זיכרונות מסוימים משותפים הם לכולנו..."
(דברי נאוה לחניכים שלה)

© כל הזכויות שמורות לשיבת "אילת השחר"
ת"ד 939 אילת 88107,
טלפון: 08-6331198 פקס: 08-6319054
דוא"ל: manager@ayelethashachar.org
אתר אינטרנט: www.yahr.org



מסת"ב: 965-7139-56-2 I.S.B.N.:

חברי מערכת: הרב דניאל מילר, יניב רזניק ואריאל טובול.

הפקה: אברהם כהן - ארז הוצאה לאור
בן-ציון 23, ירושלים 95423
טל: 02-651 44 41 02-24 089 24
דוא"ל: avrahamcohen1@hotmail.co.il

תוכן העניינים

5..... הקדמה

שער הגמרא (שבת ופסחים)

"עמד במקומו וקיבל, עקר ממקומו וקיבל" [שבת, ה']

11..... הרב דניאל מילר

מלאכות שבת שאין גמרון בידי אדם

25..... יהודה בר און

גרם כיבוי בשבת [שבת, ק"כ]

35..... הראל זנ"ד

איסורי שבת ומלאכות המשכן

55..... יניב רזניק

ברכת המצוות [פסחים ז']

72..... הרב עמיאל נאומבורג

שער ההלכה

חיוב יום טוב שני של גלויות באילת

111..... הרב יעקב לנזר

שער האמונה

לימוד אמונה – איך לומדים אמונה?

127..... רה"י הרב יוסי רודריגז

הקדמה

"כשהעולם הולך במהלכו הרגיל, כשאינן פרעות ומהומות בחיים, יכול גם הרעיון האצילי של האדם לקחת את פרנסתו מההסתכלות בתנועות החיים, מחיי החברה... לא כן הדבר בזמן שהחיים נופלים הם במהמורות... ואז כדי להחזיק את המעמד יבא התור של הצמאון הבוער אל התוכן הנעלם..." (הערות הרב לריש מילין)

אף שדברים אלו נאמרו כשברקע מהפכות של ממש בעולם כולו, בתרבות ובחברה, מהדהדים הם באוזננו ותקפים לכל מציאות בה מחויבים אנו לגייס כוחות של ממש – ממעמקי החיים והלימוד – כדי לעמוד על סוד החיים הישראליים, גם בתקופות סוערות, ולפעול עם א-ל.

עברנו יחד עם בית ישראל תקופה קשה ומטלטלת, גם במובנה התודעתי וגם במשמעותה הפרטית כלפי כל אחד. מחד, תחושה קשה של הידלדלות הרוח והתבצרות בעולם מושגים רדוד ועכשווי, ומאידך, רצון אדיר להיאחז באידיאלים ובאמת הנצחית, בעבודת ה' ובעבודת האומה, במסירות נפש שאין לתארה במילים, ובחיזוק כח התפילה והעצמת העמדה הרוחנית. אמונים אנו, כי **סתירה זו שהיתה – על מנת לבנות היא; למעלה מכך, על מנת לבנות במקומה היא.** כעקירת נטיעות לאחר השתרשותם כדי לטעתן מחדש להרחבת הכרם, כך מתגדלים ומתבררים בעמקות מושגי היסוד במקום הראוי להם לפי תכונת בגרותם.

"אין בקרב רוחנו פנימה שום ספק, על דייקנותה הנפלאה של החכמה העליונה בתהלוכות הבנין ההיסטורי... וכאשר עינינו רואות משבר גדול ברוח ובמעשה... הננו יודעים ברור שהסתירה היא ע"מ לבנות והמחיקה – על מנת לכתוב. והבנין החדש והכתב החדש יעלה הרבה בשיגובו ופארו על הישן..." (אגרות הראיה ח"ב עמ' של"ד).

יסודותיו ושורשו של הבניין – בבית המדרש הם. בתפילה שחיינו יימלאו באהבת תורה ויראת שמים, ומתוך אחריות של תורה, התחזקנו בעמל תורה ובשקידתה גם בתקופה מיוחדת זו, ואדרבה – בהכרת עומקה של תורה והשפעתה, בעיקר בתקופה זו.

מעט ממה שבורר ולובן בבית המדרש, מוגש בזאת כמנחה; מעט, אך תקוותנו כי הוא מעיד על המרובה.

המערכת



שער הגמרא

“עמד במקומו וקיבל, עקר ממקומו וקיבל”

שבת דף ה'.

הרב דניאל מילר

א.

הסוגיה המובאת בזאת, עוסקת בראשיתה באופן בו אדם מקבל בידו חפץ הנזרק ע"י אחר, והוא מקבלו אם ע"י עמידה או ע"י עקירה קודמת. מתוך כך מתלבטת הגמ' מה יהא הדין, במקרה מקביל בו המקבל הוא הזורק עצמו קודם לקבלתו. סותמת הגמ' ולא מרחיבה את הדיבור בתיאור המציאות המתבררת ונידונת בזאת. דווקא בשל כך, ניתן לעמוד על מספר סברות יסודיות הנוגעות באופן ישיר למלאכת הוצאה דרך העיון במצבי הזריקה השונים.

זה לשון הגמרא:

“בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו? מאי קמבעיא ליה – אמר רב אדא בר אהבה שני כוחות באדם אחד קא מבעיא ליה, שני כוחות באדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור? תיקו”.

ב.

טרם הבנת האפשרויות המתבררות במהלך הסוגיה, נתבונן בביטוי המופיע ומוזכר בבעייתו של ר' יוחנן כיסוד הספק – “שני כוחות באדם אחד קא מבעיא ליה...”, כיצד לצרף את כח העקירה עם כח ההנחה, כאשר הספק הוא במצב בו אדם פועל ע"י שני כוחות נפרדים – האם ניתן לחברם ולראותם כאחד. והנה, מעיר הרש"ש¹, מה בין זה לבין כותב שתי אותיות, שאפילו כתב אחת בבוקר ואחת אחה"צ, מצטרפות הן זו לזו כמבואר בפרק 'הבונה'², אף שודאי נעשות הן בשני כוחות כפי שפער הזמן מעיד? הרי משם משמע, שאין גריעותא בכך שהמלאכה נעשית ע"י צירוף של שני כוחות, והסיבה ברורה – כך היא צורת עשיית המלאכה. מדוע כאן הגמ' מתלבטת?

1. ד"ה "גמרא".

2. דף ק"ה.

אבל יש לשאול יותר, הרי כל העברת ד"א ברה"ר בנויה מחיבורם של שני כוחות זל"ז, כח העקירה וכח ההנחה, ולא שמענו כי קיים ספק בגמ' באשר ליכולת צירופם זל"ז, ומה איפוא המיוחד במקרה זה?

על כרחנו יש לחלק בין זריקת ד"א לבין העברת ד"א, ולכן מה שברור בהעברה וממילא בכתיבה (ובזאת נדחה את טענת הרש"ש), אינו פשוט בזריקה בגלל המיוחד שבה והמאפיין אותה. השוני גם בולט בעצם התיאור הבסיסי של מעשה הזריקה, שהרי זריקה סתמית אין בה שני כוחות, סו"ס הוא רק זורק ולא שותף בהמשך הדרך של החפץ, בניגוד להעברה. העברה איפוא, תמיד מורכבת משני כוחות, אך בזריקה, פעולת הזורק מסתיימת עם הזריקה והוא – לכאורה – אינו שותף למעשה הנחת החפץ הנזרק. לכן מתלבטת הגמ', האם הדין משתנה במקרה בו נוצר כח שני בזריקה, כח ההנחה, כתוצאה מהשתתפות מעשית בהנחת החפץ.

אמנם א"א לומר שאין הזורק שותף כלל להנחה, שהרי מתחייב הזורק בסופו של דבר על שעשה הכל. אלא י"ל שהמלאכה הזו (=זריקה) מקבילה באופן מסוים למלאכת אפיה; אפיית הפת אמנם נעשית רק בסוף התהליך, אך נגרמת מכח הנחת הפת בתנור. כך גם כאן – ההנחה אכן מתרחשת בשעתה, בעת ההנחה, אך נעשית ונגרמת מכחו בזמן הזריקה, היא מיוחסת לו כי היא נעשית – כשתיעשה – מכחו שהיה בעת הזריקה. לדרך זו, הרי שהכח הפועל בעקירה כולל עתה גם את ההנחה שתיעשה לאחר מכן בפועל.

ג.

כאמור, ר' יוחנן מבחין בין "עמד במקומו וקיבל" שחייב, לבין "עקר ממקומו וקיבל" שפטור. מה החילוק?

ניתן להבין את הפטור במקרה של "עקר" באחת מן השתיים: או שאין ההנחה של העוקר אלא של השני, ולפינו צירוף של שניים, או שההנחה אינה גורם מחייב בזריקה כזו, ולא משום שהעוקר לא הניח אלא משום שההנחה אינה שייכת לזריקה כי נעשתה שלא באופן הצפוי לה מלכתחילה.

והנה, מדגיש רש"י כבר בראש העמוד³ כי סיבת החיוב במקרה הראשון היא, כי הזורק "עבד עקירה והנחה" לעומת סיבת הפטור במקרה השני (עקר וקיבל) כי "לא אתעביד הנחה מכחו", וכעין זה חוזר רש"י בסוגייתנו ומבאר⁴ כי הזורק פטור "דלא עבד הנחה". דהיינו, סיבת הפטור אינה נובעת מהנחה

3. בד"ה "חייב" ובד"ה "פטור".

4. בד"ה "פטור".

שנעשתה שלא במקומה הצפוי בעת הזריקה (אפשרות ב' דלעיל) כי אם משום שההנחה נעשתה ע"י השני. בפשטות, זהו פטור הכלול בדין של 'שניים שעשאוה' הכולל גם את המציאות של "זה עוקר וזה מניח"⁵. ואכן, ברש"י בסוגיה נוספת⁶ מפורש כי הו"ל 'שניים שעשאוה', וכן רש"י בסוף סוגייתנו⁷ מעיר לכלל זה.

אם כך: במקרה הראשון שעמד, חייב הזורק כי השני פסיבי לחלוטין (עמד) והזורק עשה הכל. ובמקרה השני, פטור הזורק כי ההנחה שנעשתה היא של השני (העוקר) ולא של הראשון, לא היתה זו ההנחה הבאה מכחו (וממילא שניהם עשאוה). עיקר ההבחנה בין המקרים, היא על דרך ביצוע ההנחה ע"י השני – באופן פסיבי בהיותו עומד, או באופן אקטיבי ע"י שותפות בהינוח החפץ. אם כך, מיקומו של השני בעת הזריקה אינו משמעותי לדרך זו, אלא שותפותו (או אי שותפותו) במעשה ההנחה היא הקובעת. ואם תאמר, והרי אם השני לא היה בעת ההנחה במקומו הראשון, אף שלא היה שותף למעשה ההינוח, סוף סוף יש לפטור את הזורק משום שהחפץ לא נח במקום המיועד והצפוי לו בעת הזריקה ואין זו ההנחה הקבועה מראש? משמע, שאין זו נקודה משמעותית ואין בה סיבת פטור. בטעם הדבר י"ל, מתוך מה שביררנו לעיל, שמעשה ההנחה נעשה בסוף ולא בעת הזריקה, מכח מה שכלול בשעת הזריקה. ממילא, מכיון שהמעשה מתרחש עם ההנחה, מה לי אם נח במקום המיועד או לא, הרי אין משמעות לייעודו של המקום.

ד.

עתה, לאחר שבורר השוני בין שני המקרים, צריך לברר במה מסתפק ר' יוחנן כשהוא עצמו (הזורק) עקר ממקומו וכו', מה לי אם מעורבים כאן שניים או אחד? יש לדקדק בפשט הגמרא. לאחר שמובאת בעייתנו של ר' יוחנן ("זרק... מהו") מקשה מיד הגמרא – "מאי קמבעיא ליה", מה הספק. משמע, ישנה סברא פשוטה לצד זה או זה, ולכן לא ברור מהי נקודת הספק. מה פשוט מסברא? מרש"י נשמע, שסברא פשוטה היא לחייב, כי – "מאיזה טעמא יפטור, הא עבד עקירה והנחה"⁸. מדוע כ"כ פשוט היה לחייב במקרה זה?

5. המבואר לעיל דף ג'. ואכמ"ל בבירור הכלל ושייכותו למקרה זה.

6. דף ק"ב. ד"ה "קלטה".

7. ד"ה "כשני". אמנם יש להעיר כי לכאורה פלא הוא שרש"י הזכיר כלל זה רק בהמשך הסוגיה, בהסבר הדיון במקרה בו מתלבט רבי יוחנן כשעקר הוא ממקומו וקיבל, ולא מזכיר זאת בתחילת הסוגיה, בבירור יסוד הדין, ובהמשך נדון בכך.

8. ד"ה "מאי".

נתבונן מהו המקרה הנידון. ההנחה היתה באופן שהוא אינו מעורב בה כלל לאחר שנעקר, מקרה המקביל לאפשרות הראשונה במקרה של שניים שהיו מעורבים (=עמד), וא"כ אין סיבה כלל לכאורה לפוטרו כאן, וכי בגלל שאותו אחד היה הפסיבי בהנחה, גרע ממצב בו שניים מעורבים במעשה דומה? יתר על כן, כשהגמ' מפרטת בהמשך את צדדי הספק, מוסבר שם – כפי שהוזכר לעיל – כי ישנם כאן שני כוחות, ולכאורה היכן הכח השני?

על כרחך, המקרה הנידון מקביל לאפשרות השניה במקרה בו מעורבים שניים (=עקר), כלומר – שהוא היה אקטיבי, פעיל, בפעולת ההינח. בזאת ישנם אכן 'שני כוחות', כח העקירה וכח ההנחה, הנפרדים זה מזה.

ואכתי צ"ע; נכון ששני כוחות הם, אך סו"ס אדם אחד עשאו, ולמה לא לצרפם? זו שאלת הגמ', וכך מסבירה רש"י וכדלעיל. ונוסיף, אם לעיל ראינו כי סיבת הפטור במקרה של שניים, היא בגלל 'שניים שעשאוה', הרי כאן ה"שניים" הם אותו אחד! על כך עונה הגמרא ומבארת כי מוקד הבעיה הוא, "שני כוחות באדם אחד קא מבעיא ליה...", ויש להתבונן מהם צדדי הספק.

תוס' הרא"ש מתבטא בזה⁹: "דטעמא דבשני בני אדם פטור דכיון שלא הניחה ללכת עד מקומה לא הויה הנחה, ה"נ כיון שחטפה מהילוכה ולא היתה עדיין עומדת לנוח אינה נקראת הנחה. או דילמא כאדם אחד דמי, דגבי שני בני אדם האי דפטור לאו משום דלא חשיבא הנחה אלא משום דהוי שנים שעשאוה הילכך האי דעבד הכל חייב". אולי נבאר כך: אם לעיל היה פשוט לגמרא, כי עקר וקיבל – פטור, ה"ז בגלל שהראשון עקר והשני הניח (וממילא, כשאחד עשה הכל – חייב). עתה מסתפקת הגמ' שמא סיבת הפטור היא בגלל שאין כאן הנחה, כי לא נח החפץ במקום הצפוי לו בעת העקירה, וזו סיבת הפטור (וממילא כשאחד עשה הכל – סיבת הפטור במקומה עומדת).

אך קשה מאוד לבאר כך, שכן אין הסברא תואמת את מה שהנחנו במהלך הגמ', כי אין משמעות לשאלת המקום המיועד להיות מונח בו לעומת המקום שהונח בו בפועל. ועוד, היכן כל זה נכנס בדברי הגמ' שהספק הוא בהבנת הכלל של "שני הכוחות", מה להגדרת שני הכוחות ולספק המבואר בסיבת הפטור?

לכן, אולי ניתן לבאר באופן שונה את צדדי הספק: אם מקודם היה ברור כי סיבת הפטור במקרה שעקר וקיבל היא בגלל הנחת השני המעורבת

9. ד"ה "הכי גרס רשיי".

כאן, הרי שכאן יש צד לומר (מה שנשלל לעיל) כי חסר אכן במעשה ההנחה מאחר ולא נח במקום בו היה עליו לנוח. בזאת מסתפקת הגמ' מהי סיבת הפטור, ונפק"מ למקרה בו אחד עשה הכל: מחד (לסיבה ראשונה), עשה עקירה ועשה הנחה ועל כן חייב, ומאידך (לסיבה השניה), כיון שזו הנחה שאינה כלולה בזריקה כי החפץ נח במקום שונה – חסר בהנחה ופטור.

אלא שלא ברור אכתי מה טעם לעורר סברא כזו, שהרי – כפי שהוקדם לעיל – ההנחה נעשתה בשעתה, ומדוע לחוש לכוונה הקיימת בעת העקירה? כמו"כ, קשה להעמיס הסבר זה בלשון הגמ' המעמידה את הספק על הגדרת שני כוחות באדם, ואין כאן זכר לצדדי הספק שהוזכרו בזאת.

ניתן אולי לבאר באופן שונה, לפיו הספק של הגמרא הוא בהגדרת מעשה ההנחה. כלומר, עד כה הנחנו כהנחת יסוד שאף שההנחה מיוחסת לזורק, היא מתקיימת ונעשית בשעה שהחפץ מונח. שמא הגמ' כאן מעוררת ספק על הנחה זו, ומבארת שההנחה כולה נעשית בשעת הזריקה וכלולה בה. ובזאת תלויים צדדי הספק, כי אם ההנחה נעשית בשעתה ממש, אין זה משנה מה היתה הכוונה בזמן הזריקה, ולכן כשעקר ממקומו אחר – פטור, ואילו כשאחד עשה הכל – חייב, כי עשה גם הנחה וגם עקירה. אך אם מעשה ההנחה כלול בזריקה, הרי שגם כשאחד יעשה הכל א"א לחייבו, כי ההנחה המקורית (הכלולה בזריקה) לא יצאה לפועל. בזאת מסתפקת הגמ', בהגדרת זמן ההנחה.

אך אכתי קשה לבאר כך, הן בגלל שדחוק להעמיס ספק זה בפשט לשון הגמ' המתלבטת בהגדרת 'שני כוחות', והן מפירוש רש"י. שהנה, לדרך זו, הסברא של 'שניים שעשאוה' אמורה להיות סיבה לחייבו, כי יש כאן שילוב של שתי פעולות, שני מעשים, והוא עשה את שניהם ולמה לא לחייבו. אבל, רש"י מזכיר כלל זה של 'שניים שעשאוה'¹⁰ כסיבת פטור!

על כן ניתן אולי לבאר כך: נשארת הגמ' בעמדתה – כפי שבוארה לעיל – לפיה ההנחה נעשית בסוף (עם ההינח) אף שפועלת כמובן מכח מה שנעשה בשעת הזריקה, ואין איפוא משמעות לכך שהחפץ נח שלא במקום הצפוי עקב מעורבות נוספת בדרך. הספק במקרה של אחד שעשה הכל, הוא – כפי שסברנו בתחילה – רק במקרה שהוא עוקר (מקביל ל"עקר... וקיבל" שבתחילת דברי ר' יוחנן, בו מעורבים שניים) ואח"כ פועל הנחה שניה. אכן, מסברא היה נראה לחייב כי עשה גם עקירה וגם הנחה (ולכן מקשה הגמרא – "מאי קמבעיא", כי, כרש"י, יש לחייב מסברא), אלא שהספק הוא בהבנת

10. ד"ה "כשני".

המושג 'שניים שעשאוה' ובהיקפו¹¹. ההתלבטות היא האם ישנה מגבלה ביכולת לצרף שני אנשים שונים לחיוב, או אולי בצירוף שני כוחות שונים לחיוב. ובזאת נפק"מ, כשאחד עשה את שני הכוחות בנפרד, האם ניתן לצרפם (כי אדם אחד הוא) או לא (כי שני כוחות הם). זהו תוכנו של הדיון על "שני כוחות באדם" ויכולת צירופם זה לזה; אם "כאדם אחד דמי", חייב, כי אין כאן 'שניים שעשאוה', ואם "כשני בני אדם דמי", פטור, כי "הוו ליה שנים שעשאוה" (לשון רש"י), והעקירה וההנחה מנותקות זו מזו. מתוך כך ברור גם מדוע מובא כלל זה של 'שניים שעשאוה' ברש"י כסיבת פטור בהקשר הנידון.

לסיכום שיטתו של רש"י, המייחד את פעולת הזריקה הוא שההנחה נעשית בנפרד מהעקירה, אף שהכח המפעילם הוא אחד ונעשה בעת הזריקה. אין צורך, מחד, שההנחה תהא במקומה הצפוי בשעת הזריקה, כי ההנחה לא מתחילה אז, אבל, מאידך, אם אחר פועל ההנחה וממש מניח באופן פעיל ("עקר") – הוא המניח ואי אפשר לצרפו לעוקר. הספק, כשאחד עוקר ממקומו, הוא אם מצרפים את עקירתו להנחתו וכפי שבואר בטעם הספק.

ה.

לא כן דעת הר"ח. וכך לשונו¹²:

"ור"ח גריס איפכא: 'כשני בני אדם דמי וחייב' – דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב, וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו, או דילמא כאדם אחד דמי ופטור' – דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור".

השוני בין הר"ח לבין הדרך בה בוארה הסוגיה לעיל (שיטת רש"י) מודגש במספר דברים¹³: ראשית, בהעמדת הספק, שהרי הצד של "שני כוחות באדם... כשני בני אדם דמי" לדרכנו לעיל מהווה סיבה לפטור, ובגירסת הר"ח זו סיבת החיוב. ועוד – המקרה המסופק, לרש"י, הוא באדם אחד ש"עקר... וקיבל" (דוק בפשט הגמ', ברש"י, ולעיל הרחבנו מדוע הכרחי לבאר כך). ואילו לר"ח צריך לבאר שהמקרה באדם אחד מקביל למקרה הקודם בשניים ש"עמד... וקיבל" והיה פסיבי בהנחתו, ולכן אם כשני בני אדם, הרי שחייב,

11. אף שאין כאן המקום לברר את יסוד הפטור שפטרה התורה, יש לציין כי לא בכדי הוא מופיע במשניות לקמן בדף צ"ב בעניין הוצאה, כמקור ראשוני לדיון זה.

12. מצוטט מתוך דבריו, המובאים באופן חלקי בראשונים (עני תוס', רמב"ן, ועוד).

13. הרמב"ן בסוף דבריו מסיים ומדגיש כי "יש לרש"י ז"ל פירוש אחר טוב מזה", לאפוקי שלא נטעה בהבנת הרי"ח כרש"י. ויש לעי מה היתה ההו"א בזיהוי הפירושים זה עם זה.

כדין שני בני אדם כשעמד (ואף שבר"ח אין הדבר הכרחי, מ"מ תוס' והראשונים נקטו כך בדבריו כדבר פשוט, ולפי המבואר מוסבר גם מדוע).

ואכן, מקשה הרשב"א כי אין הדבר נשמע בפשט הגמרא, שכן משמע שבעיית ר' יוחנן מתייחסת למצב המקביל במציאות הקודמת ש"עקר ממקומו וקיבל", ולא במציאות של "עמד וקיבל", כפי הנדרש לכאורה בר"ח.

וז"ל הרשב"א¹⁴: "ואינו מחוור לי, דכיון דאמר ר' יוחנן עמד במקומו וקבל חייב נעקר ממקומו וקבל פטור, נעקר הוא ממקומו וקבל מאי, ודאי משמע בהא נעקר הוא ממקומו הוי כעין נעקר חברו ממקומו וקבל, כלומר שקבלו דרך עקירה שלא נח החפץ מכחו של ראשון אלא מכחו של שני, והכא נמי כשנעקר וקבלו שלא נח מכח זריקה ראשונה".

הרמב"ן מוסיף ומקשה טפי, שהרי לדרך זו (ודווקא לדרך זו), שני הכוחות בשני בני אדם הם הסברא לחייב, אך אם הנידון הוא באופן בו הוא פסיבי בקבלת החפץ ("עמד"), מהו כאן הכח השני? זו לשונו¹⁵: "ולא דאיך לי, דהני לאו שני כוחות נינהו דעקירה והנחה בכח אחד הוא".

הנה, יש לשים לב לעוד נקודה המודגשת בר"ח אך לא בשיטת רש"י, והיא – מחשבתו של הזורק. כך לשון תוס'¹⁶ המביאים את דברי הר"ח: "וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו". וכן בפירושו מדגיש הר"ח את כוונתו: "נעקר ממקומו אחרי שזרק שקיבלה, פטור הזורק שהרי לא נצטרכה כוונתו לקבל באותו מקום, ממילא באה לידו". מה עניינה של המחשבה כאן? בפרט, דוק שתוס' מדגיש בעקבות הר"ח, ומוסיף צד זה של "מחשבתו" גם כגורם החיוב, ותימא למה לו להוסיף סיבה זו, והרי די לחייבו על כך שגם עקר וגם הניח?

הנה בעקבות קושיית הרשב"א, נראה לבאר בר"ח כי גם במקרים בהם פשוט לר' יוחנן הדיון – שני המקרים בהם מעורבים שניים – הרי שהשני הוא פסיבי ואינו שותף בהנחה. לכן, גם הדיון במקרה של אחד הוא באופן שהוא פסיבי בהנחתו, בהקבלה למקרים הקודמים (וסרה קושיית הרשב"א).

רק שאז יש להקשות, מה בין שני המקרים הראשונים (עמד, עקר)? נראה לומר, כי הר"ח למד – בשונה ממה שקודם בואר ברש"י – כי מעשה ההנחה כבר נעשה בהתחלה ולא בסוף הזריקה ומכוחה; כביכול, בעת שזורק,

14. ד"ה "הכי גרס ר"ח".

15. ד"ה "כתוב".

16. ד"ה "כשני".

הוא גם עוקר וגם מניח. זו נקודת המוצא שלו בהבנת עניינה של הזריקה. אשר על כן, לדרך זו כבר יש מקום לומר שאם החפץ לא הונח במקום שנועד לו בעת הזריקה, שזהו השלב בו כבר בוצעה ההנחה, אין זו הנחה הכלולה בזריקה ופטור.

זו כוונת הר"ח בהדגישו את התקיימות מחשבתו וכוונתו. אשר על כן, יש לבאר את דינו של ר' יוחנן כן: כאמור, כל הדין הוא בעת שלא היה השני שותף ממשי בהנחה ולא פעל בה דבר, ומסתבר בפשטות שאם כן פעל בהנחה, יהא הראשון פטור (ואין זה המקרה הנידון בסוגיה). טעם הדבר, לא בגלל שיש 'שניים שעשאוה' כדלעיל, אלא יותר מפני שזו לא ההנחה הכלולה בזריקה, זו הנחה חדשה, והנה לנו מקרה בו ישנה עקירה ואין בה הנחה (שהרי ההנחה המתבצעת אינה זו שנעשתה בזריקה). הדין בר' יוחנן הוא באופן בו השני פסיבי ולא פועל בהנחה; אם עמד וקיבל חייב, כי הונח החפץ במקום בו היה עליו לנוח, שהרי – כך לר"ח – השני עמד ולא נע ממקומו משעת הזריקה ועד להנחה, שהיא זו הכלולה בזריקה. אך כשעקר וקיבל, אף שהיה פסיבי לדרך זו, שינוי מיקומו של השני מזמן הזריקה ועד זמן ההינח (=עקר) גורם לכך שהחפץ לא מונח באותה הנחה הכלולה בזריקה, שהרי נח במקום שונה, ופטור כי לא התקיימה מחשבתו.

אמנם גם לדרך זו, במקרה בו בעת שזרק מחשבתו היתה לכך שהחפץ ינוח גם במקום אחר מהצפוי לו בעת הזריקה, כגון שזרק על דעת שיריץ שני ויקבלו היכן שיהיה – חייב כי אתעבידא מחשבתו. כך גם מפורש ברמב"ם, אשר מפשט לשונו נראה שנקט כר"ח¹⁷, ומפורש בדבריו¹⁸: "...לפיכך אם נתכוון בשעת זריקה לכך, חייב".

מהו ספקו של ר' יוחנן? כהמשך למקרים הקודמים (וכפי שהודגש לעיל בעקבות קושיית הרשב"א), הרי הנידון הוא באופן שאחר שזרק ורץ, קלטו באופן פסיבי בלא שותפות ממשית בהנחה. שהרי כפי שכבר הודגש, אם הוא פעל הנחה חדשה, פשוט שאין זו ההנחה שנעשתה בזריקה ויהא פטור (דוק, גם באחד, ולא שייך כאן כלל לצרף העקירה עם ההנחה החדשה). ממילא, כיון שרץ ותפס באופן פסיבי, הרי שאם מחשבתו כלל לא היתה לכך ואחר שזרק נתחרט ורץ ותפס, פשוט שיהא פטור כי אין זו מחשבתו בזמן הזריקה; על כרחך, הנידון הוא שכוונתו בעת הזריקה היתה לכך. והנה, במקרה כזה בו מעורבים שניים – חייב וכפי שבורר, לכן מקשה הגמרא "מאי קמבעיא", למה לפטור.

מבאר הר"ח: "אפילו הכי אדם אחד הוא, לא נעקר ממקום זה והונח במקום אחר, אלא – מקום העקירה הוא מקום הנחה, כי שניהם כאחד הן". ומסביר תוס'¹⁹: "דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות – פטור". מעיר התוס' רא"ש²⁰, מה הדימוי למעביר מימינו לשמאלו, הרי באופן זה שמעביר – כך הוא עומד ונשאר במקומו, לעומת סוגיין שהוא נע ממקום למקום²¹!?

נראה לבאר, כי פשוט שאם עומד במקומו ומעביר מיד ליד – אזי הוא פטור. וזה, בין אם נניח שהחפץ בהיותו בידו, מיקומו על הקרקע שתחת העומד, שאז פשוט שהחפץ נמצא במשך התנועה באותה נקודה, ובין אם נניח שמיקומו של החפץ הוא ידו המחזיקתו, גם אז ככלות הכל, החפץ כל הזמן בידו ולא שינה מיקום.

ממילא צריך לומר, כי חידושו של הר"ח הוא לפטור באופן שמחזיק את החפץ והולך ד"א ומעבירו מיד ליד לאחר הליכה זו. וזהו לר"ח – בביאור הגמ' – הצד לפטור את הזורק ורץ ותופס, כי ה"ז כמעביר מיד ליד לאחר שהלך בפועל ד"א.

אבל אכתי צ"ע בדימוי. שהנה, לעיל²² בסוגיית עקירת גופו משתמע²³ כי – לרוב הראשונים – מיקום החפץ בהיותו בידו, הוא מיקום רגליו, ומכיון שלמסקנה שם עקירת והנחת גופו הם כעקירת והנחת החפץ – הרי שעקר החפץ בעקירתו והניחו מחדש בהנחתו, ותימא מה טעם לפטור!

נראה לחלק בזאת בין מעביר מרשות לרשות לבין מעביר ד"א ברה"ר. האחרונים מביאים מר' חיים מבריסק²⁴ חלוקה עקרונית בין הנושאים. מעביר מרשות לרשות, זהו מצב נתון, אובייקטיבי, החפץ עבר מרשות אחת לזולתה והנה לפנינו הוא אינו באותו מקום. אבל, במעביר ד"א, א"א לומר שהחפץ עבר מרשות לרשות באופן מוחלט; סו"ס הוא עדיין באותה רשות, רק שינה מקומו כלפי ד"א של האדם! דוק ותמצא, עצם המציאות של ד"א תלויה באדם שקובע להן מעמד מיוחד סביבו, ואין הן מוגדרות – אובייקטיבית – כרשות לעצמה. סברא גדולה איפוא היא, כי היות החפץ משנה רשותו בתוך

19. ד"ה "כשני".

20. ד"ה "הכי גרס רש"י".

21. עיי שפת אמת, חתם סופר ועוד אחרונים.

22. דף ג'.

23. אכמ"ל בבירור הסוגיה ואנו נתמקד בעיקר במה שמתברר שם במסקנה.

24. עיי אבהאי"ז גניבה פ"ג ועוד.

17. שיטתו תורחב אי"ה בהמשך.

18. הלי' שבת פרק י"ג הלכה י"ג.

רה"ר, מותנית באדם שמעבירו ד"א וקובע ששונתה רשותו²⁵. אשר על כן, יש לומר כי הסוגיה לעיל המסיקה כי הנחת ועקירת גופו הן כעקירת והנחת חפץ – זהו דווקא כשמעביר מרשות לרשות, כי שם החפץ נמצא – עובדתית – ברשות אחרת, ודי גם באופן זה של עקירה והנחה²⁶. מה שאין כן במעביר ד"א, שמכיון שעובדת העברת החפץ מרשות לרשות תלויה בו ולא במיקום החפץ כשלעצמו, אין די בעקירה והנחה שכזו. שהרי דוק, במעביר מרשות לרשות, הברור הוא אם די בהעברה שנעשית בצורה זו, אך במעביר ד"א היא גופא השאלה – אם היתה כלל העברה.

זהו א"כ הדיון בגמרא לפי ביאור הר"ח: מחד, הזורק חייב כי זרק באופן שתנוח בידו במקום בו יהא עם ההנחה, ומחשבתו נתקיימה. מאידך, אולי נתחדשה כאן הלכה, שלא נצרף את הכוחות זה לזה, כי הרי זה כמעביר ד"א וכדלעיל, שהרי סו"ס החפץ נשאר בידו (ואין להקשות, אדרבה, מה הספק, מה בין זריקה להעברה. כי יש לחלק שהרי סו"ס בזריקה החפץ בשלב מסוים לא היה בידו).

ממילא, סרה קושיית הרמב"ן שהובאה לעיל, 'מה כאן שני כוחות', כי הנידון כאן הוא היכולת לצרף באדם אחד את ההנחה החדשה – שהיתה במחשבתו – לעקירה הראשונה.

לסיכום שיטה זו כפי שבוארה, הסוגיה כלל לא דנה במציאות בה ההנחה נעשית באופן פעיל. מוקד הדיון הוא בשאלת הימצאות השני במקום הצפוי להנחה, כאשר נקודת המוצא היא שההנחה נעשית כבר בזריקה ואשר על כן היא אמורה להיות ממש במקום בו הזריקה (=ההנחה) אמורה להתקיים. הדיון באדם אחד הוא, כשכוננו לכתחילה להנחה כל שהיא (לא דווקא למקום הכלול בהנחה שבזריקה), שלכאורה ממילא יש לחייב אדם כזה שפועל עקירה והנחה חדשה כי מחשבתו נתקיימה, אא"כ – וזהו צד הספק – נשווה זאת למעביר ד"א בלי לעקור ולהניח. ומתוך מה שבורר, כל הנידון הינו רק בזורק ד"א ולא בזורק מרשות לרשות, כי שם תמיד חייב בעקבות מסקנת הגמ' לעיל²⁷.

25. עניין זה מתברר ביתר תוקף וברור בסוגיות נוספות, כגון לקמן דף ח': בענין "זירזא דקניי", וכן לקמן ה': בענין "עומד לכתף" ועוד.

26. מובן שיש להרחיב בהבנת הלכה זו, בהו"א ובמסקנה, וביכולת להסיק מכך לגבי אופי העקירה וההנחה, אך אכ"מ.

27. דף ג'.

1.

יש לבחון את דרכו של הרמב"ם בסוגיה. שיטתו של הרמב"ם מבוארת בשתי הלכות שונות בפרק י"ג.

זו לשונו בהלכה י"ג: "הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחלת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים וקודם שינוח קלטו אחר בידו או קלטו כלב או נשרף פטור, מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה. לפיכך אם נתכוין בשעת זריקה לכך חייב".

ובהלכה ט"ו: "הזורק ונחה בתוך ידו של חבירו – אם עמד חבירו במקומו וקבלה, הזורק חייב שהרי עקר והניח, ואם נעקר חבירו ממקומו וקבלה פטור. זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות, פטור כאילו נעקר אחר וקבלו. שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה".

והנה הרמב"ם מתייחס בשני מקומות לכוונת הזורק בהנחה ("אין זו הנחה שנתכוון לה", "עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה"). לשון זו מעידה כי הרמב"ם, כר"ח, מייחס חשיבות למיקום ההינח המקורי, ואין זה כרש"י. ומסתבר שהבין הרמב"ם ג"כ שההנחה נעשית בשעת הזריקה.

מ"מ, לא נראה שאת ספיקה של הגמ' (באחד שזרק וכו') מבאר הרמב"ם כר"ח. ראשית, משום שלר"ח, הדיון במקרה זה הוא רק בזריקת ד"א ברה"ר, ולא בזריקה מרשות לרשות (כפי שהוכחנו בבירור דעתו) ואילו ברמב"ם נשמע מפורשות שהדיון הוא במקרה בו זרק וקיבל "ברשות אחרת או חוץ לד' אמות". ועוד, בנימוק להכרעת הספק של ר' יוחנן (הרמב"ם פוסק שפטור, וטעמו – כלשון המ"מ – "וזה דרכו באלו הספקות") כתב הרמב"ם וז"ל "שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בשעת עקירה". והנה, הרי לפי דרכו של הר"ח (כפי שבוארה לעיל) אין זהו הנימוק המתאים לצד הפטור, שהרי סיבת הפטור היא בגלל הדמיון למעביר!

ועוד יש לדקדק בשוני הקיים בלשון הרמב"ם בין שתי ההלכות במקרה של שניים שהיו שותפים למעשה. בהלכה י"ג מנמק הרמב"ם את סיבת הפטור במקרה שקלט (השני) את החפץ, בטענה ש"אין זו הנחה שנתכוון לה", ואילו בהלכה ט"ו מנמק הרמב"ם ש"אין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה". מה טעם השוני?

יש גם להעיר על עצם ה"כפילות" (כביכול) ברמב"ם בהבאת הדין הנידון בשתי הלכות שונות, ובפרט בעובדה שאינן רצופות וביניהן מוזכרת הלכה

נוספת (י"ד). כמו כן, בהלכה י"ג מוזכר גם מצב בו "קלטו כלב או נשרף" מה שאינו מוזכר כבר בשנית בהלכה ט"ו.

על כרחנו שתי הלכות שונות הן ושתי סוגיות מבוררות כאן בנפרד. יש מקום לומר כי סוגיין היא המוזכרת ברמב"ם בהלכה ט"ו, והסוגיה דלקמן בדף ק"ב היא זו המוכרעת בהלכה י"ג.

לקמן דף ק"ב. כותבת המשנה כך: "הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו, קלטה אחר, קלטה כלב, או שנשרפה – פטור".

והנה, את דין המשנה מבאר רש"י בשני מקרים שונים, דהיינו: דין "קלטה אחר" הוא דין של 'שניים שעשאוה', כלומר – (וכפי שבורר לעיל בתחילת דברינו), השני פעל בהנחה והיה שותף לה (= "עקר מקומו"), ולפנינו שניים שעשאוה, זה עוקר וזה מניח. ואילו את דין "קלטו כלב או נשרפה" מבאר רש"י שחסר בהנחה משום "דבעינן מקום ד". מה טעם מבאר רש"י את שתי ההלכות (המובאות במשנה בכריכה אחת) באופן שונה?

נראה, כי מהסוגיה בגמ' נשמע כך. הגמ' מביאה את דין 'קלטה כלב' דלעיל ומקשה על רבה המחייב במקרה כעין זה, ומתרצת כי "התם (= המשנה) דלא מכוון, הכא (= רבה) דקא מכוון". ותימא, אם הנידון הוא באופן שהשני אקטיבי ופועל בהנחה וזו הנחתו שלו ולא של הזורק, כיצד כוונתו של העוקר תחייבו, סו"ס הכוונה לא יכולה לפתור את בעיית 'שניים שעשאוה'! אשר על כן מבחין רש"י במשנה בין שתי הלכות: לעומת הרישא ("קלטה אחר") המבוארת כדלעיל ('שניים שעשאוה'), הסיפא ("קלטה כלב") עוסקת במציאות בה ההנחה נעשית באופן פסיבי (ע"י הכלב, כדוגמת "או שנשרפה" ופשוט) וטעם הפטור שונה – חסר במקום ההינחה. שהרי אין מה לדון בזה משום 'שניים שעשאוה' כי השני לא עשה דבר, אלא שחסר כאן בהגדרת מקום ההינחה בפה הכלב או באש²⁸ ולכן פטור אא"כ היתה כוונתו לכך²⁹.

נראה לומר, כי לא כך למד הרמב"ם את המשנה ולא חילק רש"י בין הדינים. הרמב"ם הבין כי ההלכה כולה, בין אדם ובין כלב, היא באופן שההנחה נעשית בצורה פסיבית, לא בכח המניח (האחר או הכלב). סובר הרמב"ם – כר"ח – שההנחה נעשית בשעת הזריקה וברור שאין כאן דיון על מקרה שההנחה בפועל נעשית ע"י אחר, כי פשוט הוא שפטור אז הזורק, שהרי לא זו ההנחה שהיתה כלולה בזריקה, אין כאן זריקה שהסתיימה באופן

מחייב. על כרחך, הדיון סובב סביב מקרה שהשני קלט ולא פעל בהנחה אך החפץ לא הונח במקום הצפוי שיונח בשעת הזריקה (= ההנחה). ככלל, פטור בכל הני, מה לי קלטו אדם מה לי קלטו כלב, ומתי חייב? אלו דברי רבה המבוררים בגמרא, כשהיתה כוונה לכך בשעת הזריקה, כי מחשבתו נעשתה ("קא מכוון" בלשון הגמרא). זהו הנידון בגמ' בדף ק"ב. ואלו דברי הרמב"ם בהלכה י"ג, דוק בלשונו.

בהלכה ט"ו מסכם הרמב"ם את סוגייתנו, כאשר, כאמור, נקודת המוצא בדבריו היא (כמשתמע בהלכה י"ג) שההנחה מתבצעת ברגע הזריקה, וזו שיטת הר"ח. ברם, אף שהבין כר"ח, את הגמ' פירש כרש"י. שהרי לר"ח, במקרה של שניים, הן כשהשני עקר והן כשעמד, ההנחה נעשית בלא מעורבותו (וכן במקרה המסופק, באדם אחד). ואילו לרש"י, קיימת אבחנה בין שתי האפשרויות במקרה של שניים: כש"עמד" השני הוא לא היה שותף בהנחה, אך ב"עקר" ממקומו, בזה הוא פועל באופן אקטיבי בהנחה, ובמצב מקביל באחד ש"עקר", מסתפקת הגמ'.

הרמב"ם למד בהלכה י"ג כרש"י. המקרה הראשון ש"עמד במקומו וקיבל", זהו המקרה הזהה למבואר בהלכה י"ג (ומקורו, כאמור, מהסוגיה לקמן), שהיה השני במקום שונה ממיקומו ההתחלתי ואשר על כן החפץ נח במקום שלא בזריקה, אך באופן בו מחשבת הראשון נתונה לכך. וכיון שהוא אינו שותף להנחה, הרי שהראשון חייב³⁰. במקרה השני של "עקר וקיבל", הבין הרמב"ם שהיה השני אקטיבי ופועל בהנחה, ואף שהראשון כיוון להנחה כזו בשעת הזריקה – פטור, כי זו הנחה חדשה, וא"א לחייב על הזריקה (אבל, לא מצד 'שניים שעשאוה' כרש"י, כי אם מצד החיסרון בזריקה, כר"ח).

במה מסתפק ר' יוחנן לפי הבנת הרמב"ם? הרמב"ם הבין כי מדובר במצב בו האחד שזרק ורץ וקיבל, היה אקטיבי בהנחה השניה, אך דעתו היתה לכך בשעת הזריקה. והנה, לשיטת רש"י, במקרה כזה הסברא אומרת שחייב, ולכן הקשתה הגמ' "מאי קמבעיא ליה", למה לפטור. אך לרמב"ם, כיון שהבין כר"ח, הרי שבמקרה כזה סברא פשוטה היא שפטור, כי אין זו ההנחה שהיתה כלולה בזריקה (אף שאחד עשאה). סו"ס, אין כאן יכולת צירוף של הנחה לעקירה, כי זו הנחה חדשה ולא הנחתו הראשונה שבוצעה עם הזריקה, וכוונתו לכך כבר לא תועיל. לכן, זו שאלת הגמ' – "מאי קמבעיא". ודוק

30. ואף שהרמב"ם לא ניסח כך מפורשות, סמך הוא על הלכה י"ג הקודמת להלכה זו, ושמא זו הסיבה לפיה הקדים הרמב"ם את הסוגיה בדף ק"ב לסוגיין, כדי להניח נקודה זו בראש.

28. סוגיית מקום ד' על ד', ומיקומה בפרק קמא.

29. וזהו דין "אחשיבה למקום ד", המבורר בסוגיה הני"ל.

היטב, בניגוד לרש"י, לרמב"ם – פירוש השאלה הוא 'מה הספק, למה לחייב, והרי פשוט שפטור' (הפוך מרש"י!).

מתרצת הגמ': "שני כחות וכו'", כלומר – אף שסברא פשוטה היא לפטור, קיימת בכל זאת סברא לחייב, כי אולי זה דומה למעביר ד"א, שם דנים על צירוף של כח העקירה הראשוני עם כח ההנחה שבסוף, ומצרפים אותם למעשה אחד, ואף כאן באדם אחד יש מקום לומר שנצרפם אף שהם נעשים בזריקה, ונדמם להעברה להיותם כאדם אחד ולחייב. למסקנה, הוכרע שפטור, וכניסוח הרמב"ם "שאינן ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה".

מלאכות שבת שאין גמרון בידי אדם

יהודה בר און

לעילוי נשמת סבי ר' יוסף בן ר' יעקב ז"ל, איש אשר מצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. נפטר בשעת כתיבת דברים אלו, כ' בתשרי ה'תשס"ו. ת.נ.צ.ב.ה.

ישנן מלאכות שבת שהאדם העושה אותן מתחייב אע"פ שלא נגמרה תוצאתן מתוך ידיו.

דוגמאות לכך הן מלאכות מבשל – שאין המאכל מגיע לגמר בישולו אלא לאחר תהליך, שמחממת אותו **האש**; זורע – שאין הזרע נשרש באדמה אלא לאחר פעולת כוחות **הקרקע** עליו; זורה – שאין התערובת מתבררת אלא ע"י הכאת הרוח, ועוד.

במאמר זה ננסה, בעז"ה, לעמוד על אופי החיוב במלאכות הנעשות באופן שכזה.

א.

במלאכת המבשל אנו לומדים בבירור מדברי הגמרא¹, שכל עוד לא הושלמה תוצאת האפיה – "יקרמו פניה" – לא מתחייב האופה.

האם זהו תנאי חיצוני על מנת שיתחייב במלאכה או שהתוצאה הינה חלק מהותי מעצם המלאכה – נחלקו בדבר האחרונים.

הרש"ש² מסיק שאופה בשבת עם חשיכה חייב, אף שאין שהות שתיגמר אפייתו מבעוד יום, ובתנאי – כמובן – שבסוף תיאפה. משמע שהבין שאין תוצאת האפיה מהווה חלק מהותי מעצם מלאכת מבשל, שהרי אין צריך שתיגמר בשבת, ואם היתה מהותית למלאכה הרי האופה עשה רק חצי מלאכה בשבת, ומדוע יתחייב. אלא הבין את שלב אפיית הפת כתנאי על מנת שנוכל לחייב את האופה – מכניס הפת לתנור – במלאכת אפיה. זהו תנאי חיצוני לעצם המלאכה.

1. שבת ג':

2. שם ע"ג.

המנחת חינוך³ חולק עליו, וסובר שמתחייב דווקא כשתוצאת האפיה מתקיימת בשבת עצמה, וזאת משום שסובר שאין המלאכה מסתיימת אלא אחר שהופקה תוצאת בישול. האפיה הינה ממש חציה השני של המלאכה, ועל כן חייבת להיעשות בשבת עצמה.

לשיטת הרש"ש יש לכאורה ראיה מכך, שאם נאמר ששלב האפיה הוא סיום מלאכתו של מדביק הפת בתנור, אם כן, הווי 'שניים שעשאוה', כמו זה עוקר וזה מניח – שפטורים לכו"ע⁴: הראשון – האדם, שהדביק בתנור, והשני – האש, שחיממה עד לאפיה.

אלא שבגוף ההוכחה נמצאת הפירכא: שהרי בזרק מרשות לרשות⁵ חייב אע"פ שרק העקירה וההעברה הן מכחו ממש, ואילו ההנחה נעשתה מכח אחר – כח הכבידה⁶. בכל זאת חייב במקרה זה, ואין אומרים בזה דין 'שניים שעשאוה' – דהיינו, האדם עקר וכח אחר הניח – ואם כן גם באופה, אע"פ שהאפיה הינה חלק עצמי מהמלאכה, אין כאן פטור 'שניים שעשאוה'.

החילוק, צריך לומר, שדין 'שניים שעשאוה' הוא דווקא כשנעשה ע"י שני בני אדם, ולא באדם וטבע. ולקמן עוד יורחב בזה.

ועל דברינו יש להקשות מהגמ'⁷:

"אחד מביא את האור ואחד מביא את העצים ואחד שופת את הקדירה ואחד מביא את המים ואחד נותן בתוכו תבלין ואחד מגיס, כולן חייבים". ומבואר שגם מניח התבשיל (=המים והתבלין) ע"ג האש וגם המגיס בו חייבים משום מבשל.

וצריך עיון, שאם תוצאת הבישול הינה חלק מעצם המלאכה – אם כן, כאן הווי שניים שעשו ע"י שני בני אדם, שאחד המציא המאכל לאש והשני הגיס בו עד לבישולו וצריכים להיפטור, כנ"ל, מדין 'זה עוקר וזה מניח'.

ברם, נראה שאין המקרים שווים, שהרי הסיקה הגמ' שאם הביא תחילה את המאכל ורק אחר כך בא אחר והצית את האש – פטור הראשון.

3. מצוה רצ"ח. וכן באגלי טל על מלאכת זורע ס"ק ח'.

4. שבת ג' ג'י, צ"ג.

5. ה'.

6. שהרי הגמ' לא עסקה דווקא בזרק מרשות לרשות כלפי מטה, שאז היינו יכולים לומר שגם כחו שותף בהנחה.

7. ביצה ל"ד-ל"ד; תוספתא שבת פרק י"ב הל' ד'.

והטעם ברור – שהרי אין במעשהו של ראשון שם מעשה בישול כלל, כיון שלא הניח במקום חום הראוי לבשל. וכן הדין כשיש שם חום קלוש שאינו מספיק להרתיח, הדין שפטור.

ואם כן, ברישא – דחייב – על כרחנו נאמר שהניח באופן שיכול להתבשל בבוא הזמן אף ללא הגסתו של השני.

ויוצא שהמקרה של 'מבשל ומגיס' שונה מ'זה עוקר וזה מניח', משום שבאחרון אין העוקר פועל כלום בהנחה ואף לא יעשה אותה לולא השני שהניח, והמניח לבדו פעל אותה, מה שאין כן במבשל ומגיס – שבו המבשל במעשהו עשה מעשה המבשל את התבשיל עד לתוצאתו הסופית.

ועתה ברור מדוע המבשל חייב ואין לדונו כשניים שעשו; אך מדוע המגיס חייב, והרי הווי "זה", הראשון – יכול, "וזה", השני – אינו יכול, ובזה הסיקה הגמ' בדף צ"ג. שהשני מסייע ואין בו ממש ופטור.

אלא מוכרחים אנו לומר שהמגיס עובר במלאכת מבשל בעצמו, ואם כן תירוצנו לעיל – שהראשון חייב משום שבמעשהו היה יכול לבשל אף ללא ההגסה – קשה, שהרי באופן שזרק מרשות לרשות וחברו עקר וקיבל את החפץ תוך כדי מעופו⁸ הדין הוא שפטור הזורק משום שלא עביד ההנחה, ואע"פ שמעשה הזריקה הינו מעשה הכולל בתוכו גם הנחת החפץ – והראשון היה בגדר 'זה יכול' לעשותה כולה – בכל זאת, כיון שסוף סוף לא עשה כולה, אלא חברו עשה ההנחה – פטור.

ואם כן, גם במבשל – אע"פ שבמעשיו כלל כל תהליך הבישול ויכול היה לבשלה לבדו, בכל זאת המגיס בא ו"חטף" ממנו את תוצאת הבישול הנצרכת למלאכה בכדי להתחייב בה, ויהיה פטור.

אלא ההסבר הוא מתוך הגדרת הרא"ש לגבי מגיס⁹: "כל המקרב בישולו חייב", דהיינו שמגיס אינו בגדר מבשל בפני עצמו, ומאידיך אינו בגדר מסייע טפל לאחר, אלא הוא "מקרב בישולו".

מקרב שונה ממעשה של 'עקר וקיבל', שם המשמעות היא שהשני – המקבל – הוא זה שעושה את חצי המלאכה של ההנחה ואין בהנחה כלום ממעשהו של הראשון, שהרי השני עקר החפץ במעופו.

במגיס, לעומת זאת, קירוב הבישול איננו דבר נפרד מתהליך האפיה של הראשון. אין זה כמו הנחתו של זה שעקר וקיבל, שעשה הנחה שאינה כלולה

8. שבת ה'.

9. שבת פרק ג' ס"י י"א.

במעשה הזריקה. במעשה של אפיה הדברים נמשכים מתחילת האפיה ועד סופה. גם כשהשני מגיס במאכל ומקרב בישולו, הרי סוף סוף הוא מקרב את **בישול קודמו**.

מעשה ההגסה מתלווה להמשך תהליך הבישול של הראשון, אלא שהוא מזרז אותו ומקצר אותו. העובדה שתוצאת הבישול הסופית נסתיימה שעה קודם, אין בה בכדי לומר שאין זו תוצאת בישולו של הראשון; זו כן התוצאה שלו, אלא בזמן מוקדם יותר. שמא נאמר, אם נסתפק אדם מתבשיל כך שגרם לו להתבשל בזמן מהיר יותר, שנפטור את הראשון!?

ועדיין צריכים אנו להבין מדוע, אם כן, חייב השני שהגיס, שהרי סוף לא עשה מעשה בישול מעצמו אלא רק מיהר וקידם בישול הראשון.

ואפשר לומר, שהמגיס הוא העושה את תוצאת הבישול כעת, בהקדמת הזמן, ביחד עם הראשון, ושניהם פועלים בתוצאת האפיה בגדר של 'זה אינו יכול וזה אינו יכול': הראשון אמנם יכול לבשל הכל בעצמו, אך תוצאת בישול בזמן מוקדם כזה – אינו יכול, וכן המגיס, אמנם הוא המבשל בזה הזמן, אך ודאי אינו יכול לבדו כי אם רק לקרב בישולו של חברו, שהרי לא שייך שיגיס במאכל קר.

ואם כן – הרי הם בדין 'שניים שעשאוה' באופן של 'זה אינו יכול וזה אינו יכול' שחייבים¹⁰.

ב.

לעיל ביארנו שאע"פ שתוצאת האפיה הינה חלק מעצם מלאכת האפיה – חייב למרות שנעשית שלא על ידו, ואין שייך בזה פטור 'שניים שעשאוה' כיון שנעשה ע"י אדם וכוחות הטבע (בבישול כח האש, בזרק מרשות לרשות כח הכבידה וכדו'). וצריך הדבר ראיות, טעם וביאור.

והנה מובא בתוספתא שבת¹¹ אופן הלימוד של ר"ש לפטור 'שניים שעשאוה': "שני שניים חייבים על מעשה אחד".

מלשון זו משמע שדווקא כאשר נעשים מעשים מְבַרְי־חַיִּיב שייך לדון בדיני שניים שעשו. דווקא באופן זה נחשב הדבר שיש כאן **שני מעשים** איכותיים בפני

10. שבת צ"ב-צ"ג. ועי"ל ע"פ דברי הרמב"ם פרק ט' הלכה ד' "שכל העושה דבר **מצורכי** הבישול הרי זה מבשיל". דהיינו, אע"פ שאין המגיס מבשל בעצמו, כיון שמתעסק בעסקי צורך הבישול חייב.

11. פרק י' הלכה ה'.

עצמם¹². דווקא כששני בני אדם פועלים, אז כל אחד עומד בפני עצמו ונחשב שיש כאן **שניים** שעשו, אך כשאדם פועל עם כוחות הטבע באופן מכוון – הרי נחשב **שהוא** עושה המלאכה ע"י שימוש, מיצוי וניצול הכוחות הקיימים, ואין כאן **שניים** שעושים.

אך מעיון בתוספות נראה שאינו מקבל חילוק זה. בסוגיית 'החי נושא את עצמו'¹³ שואל התוס' מהי סברת הפטור, שהחי נושא את עצמו, באדם שהוציא בעל חיים¹⁴: "ואי משום דשנים שעשאו פטורין הא הוי זה יכול וזה אינו יכול..." כלומר שגם באדם ובעל חיים אמרינן דין 'שניים שעשאוה' ולא רק במעשי שני בני אדם.

ואולי י"ל שבעל חיים שונה מכח בטבע כגון אש, רוח וכדו', כיון ששייך לקרוא בו 'עושה מעשה' יותר מאשר האש, למשל. האש פועלת את החום מטבע שחקק בה הבורא, ודחוק להגדיר זאת כאילו יש כאן שני **מעשים**, ומה שאין כן בבעל חיים, שאע"פ שפועל מתוך אינסטינקט שייך לומר שעושה **מעשה**.

אלא שאין חילוק זה מתיישב עם המקרה הנידון בגמ'¹⁵, שהרי שם מדובר באדם הנושא בעל חיים, והדיון הוא האם העובדה ש'החי נושא את עצמו' נחשבת ביחד עם נשיאת האדם כשניים שעשו. והרי לגבי כח החיות שבבעלי חיים אין שייך לקרוא בזה שם מעשה, כדין חום האש, שזהו חוק בריאתו!

ואם כן, לשיטת התוס', אם לא שנסביר שאין תוצאת הבישול חלק מהותי מעצם מלאכת המבשל, לא יובן מדוע אין המבשל פטור מדין 'שניים שעשאוה' כדין 'זה עוקר וזה מניח'.

אמנם אין הדבר מוכרח, שיש לומר שדווקא במקרה של הוצאת בהמה – שמעשה האדם ומעשה הבהמה נעשים יחד אך **במקביל** – הווי דין 'שניים שעשאוה', כיון שיש כאן שני מעשים נפרדים: מעשה האדם ומעשה הבהמה. רק באופן של השלמה זה לזה, שהאדם מכין האמצעים **ומממש את כוחות הטבע** כבאופה, בזורע ובזורה, נאמר שאין לפנינו שני מעשים אלא מעשה אחד של האדם המממש כוחות שסביבו. בהוצאת בעל החיים ע"י האדם (ובעל החיים), שני המעשים נעשים ביחס מקביל זה לזה ולא ביחס של ריאקציה זה לזה, הוצאה לפועל זה ע"י זה, יחס של השלמה איכותית זה לזה¹⁵.

12. ועי' אגלי טל על מלאכת זורה ס"ק ד' אות ד', שלומד שאפילו שנעשה ע"י גוי נחשב בגדר מעשה שכמותו היה ישראל מתחייב והווי ג"כ שניים שעשו.

13. צ"ד.

14. שם תוס' ד"ה "שהחי נושא את עצמו".

15. ואף כששני הנושאים אינם יכולים כל אחד לשאת בפני עצמו אע"פ שיש השלמה ביניהם – זו שותפות כמותית בכדי לשאת את החפץ, ולזה אין כוונתנו, אלא כשותפות האדם וחום האש המבשלת, שזוהי שותפות באיכות תכונתית שונה: מיצוי האדם את תכונת האש.

[הגהה: ובאבני נזר (סי' קס"ה) הוקשה מהגמ' 16 "א"ר אבין א"ר יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חברו וקיבל מי גשמים והוציא חייב. מתקיף לה ר' זירא מה לי הטעינו חבריו מה לי הטעינו שמים..."], ומשמע שדין אדם שעקר ודין שמים שעקרו (במלאכת הוצאה) שווים! וקשה, שהרי לפי דברינו מובן מדוע דווקא ב"הטעינו שמים" חייב, שהרי זהו כח מהטבע ואינו פוטר מדין שניים שעשו, מה שאין כן ב"הטעינו אדם" שפטור כדין 'זה עקר וזה הניח'. ועיין שם מה שתירץ בזה.

ולענ"ד לתרץ בזה כדברינו, שאע"פ שזהו כח מהטבע, אין מעשה האדם עימו באופן של מיצוי הכח בפעולתו. ודו"ק.]

ולפי דברינו מובנים דברי הרמב"ן¹⁷, שאדם החורש בבהמתו אין דנים בו לחיוב מדין 'שניים שעשאוה' ב'זה וזה אינו יכול', אלא כ"כלי ביד האומן", כגרזן ביד החוצב. דווקא ששיתוף הפעולה הוא באופן כמותי, מקרי, מקביל, אנו מתייחסים לשני פועלים העושים את המלאכה, אך באופן שמעשה בעל החיים בא כהוצאה לפועל של מעשה האדם – כגון בחרישה, שהאדם מנהיג ונועץ בקרקע היתד והבהמה מושכת המורג – אין לראות בזה שניים שעשו, כי אם אדם הרוחם, מנצל ומתזמן את משאבי הטבע להשלמת מעשהו.

ג.

עד כה ביררנו מדוע אין לפטור אופה מצד דין 'שניים שעשאוה', ואמרנו שאין זה נחשב כשניים שעושים. עם זאת, יש לדון מצד פטור של אדם העושה בגרמא.

הגמ' בב"ק¹⁸ מגדירה בפירוש את מלאכת זורה לרוח כמלאכה הנעשית בגרמא, שבנזיקין גרמא פטור ובשבת בכל זאת חייב משום ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה". ופירש"י¹⁹: "נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו".

תירוץ הגמ' שם "מלאכת מחשבת אסרה תורה" צריך ביאור, שהרי למדה הגמ' אצלנו²⁰ "לא תעשה כל מלאכה – עשייה הוא דאסור גרמא שרי...", ולכן

16. שבת ה'.

17. קני"ג:

18. סי'.

19. שם ד"ה "מלאכת מחשבת".

20. ק"כ:

כיבוי באופן של גרמא מותר, ומדוע אין אומרים בזה שמלאכת מחשבת אסרה תורה ויהא כזורה ורוח מסייעתו דחייב? הרי גם בזה שייך לומר הטעם שהביא רש"י "נתקיימה מחשבתו דניחא ליה"!

ולפי הסבר הרא"ש – ניחא²¹: "בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח". היינו, שלא בכל מלאכות הנעשות בשיתוף כוחות גרמאים אמרינן מלאכת מחשבת אסרה תורה וחייב, אלא רק כאשר זוהי הדרך העיקרית והעקרונית שבה המלאכה נעשית, ונאמר, שכיון שאסרה התורה מלאכה זו, נתכוונה לאוסרה באופן הרגיל והעיקרי שלה. ובכיבוי אין הדבר כן, שאין עיקר מלאכת מכבה נעשית ע"י גרמא²².

אך להסבר רש"י קשה, דמשמע שפטור גרמא הינו בכל המלאכות.

ולפני יישובנו שיטת רש"י נקדים דברים.

איתא בגמ'²³: "אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב". ומדוע אין זה כהדין של "כפתו ומת ברעב" שפטור²⁴, כיון שאומרים סוף רעב לבוא והווי רק גרמא? אם כן גם בדג נאמר 'סוף יבשות לבוא' ונחשב שעשה המלאכה בגרמא ויפטור, ומדוע חייב?

ואין לומר שהיבשות מיד מתחילה ולכן חייב, שהרי גם הרעב כל רגע קיים ומתחזק²⁵, ועם זאת אומרים שרק הרעב שבסוף הרגו כיון שזה רעב חדש.

ולפ"ז יוצא שהריגת הדג נעשית ע"י כח אחר שפועל רק לאחר זמן, ובכל זאת חייב.

ויש לדחות, שגדר מלאכת שבת של נטילת נשמה אינו בגדרים של דיני רוצח נפשות. ברוצח – החיוב הוא על התוצאה הסופית שהאדם מת, וכל עוד הוא חי אפילו מעט אינו בגדר רוצח, מה שאין כן במלאכת שבת. בשבת – גם למעשה ולדרך שבה נעשית המלאכה יש משמעות ולא רק לתוצאה הסופית, ולכן אפשר לומר שהכח הממית החל פעולתו מיד עם מעשה האדם, ומקביל למקרה ש"כפתו בחמה ומת" שאז חייב²⁴, ודווקא לעניין דיני רוצח נחשב הכח הסופי שעשה התוצאה ככח חדש.

21. ב"ק פרק ו' סי' א'.

22. ועיי' דברי החתם סופר סי' רנ"ב שזה הטעם לפטור הנותן בשבת חיטים בריחיים של מים.

23. ק"ז:

24. סנהדרין ע"ז.

25. ועיי' בתוס' שם ד"ה "כפתו ומת ברעב": "אפילו היה רעב כבר בשעה שכפתו כיון דאם לא היה מתחזק עליו הרעב לא היה מת...".

ועו"ל, שאין לדמות שולה דג למקרה שכפתו ומת ברעב, שהרי כמו שלדג היבשה היא מקום מיתתו כך לאדם המים אינם מקום חיותו, ואם כבש עליו במים הווי מצמצם ופטור, אך אם דחפו באופן שאינו יכול לעלות הווי חייב ואין זה גרמא אלא כהורג בידים²⁶. אם כן, כך נאמר גם בדג ששלהו מן המים – דהווי כדחפו למקום מיתתו באופן שאינו יכול לעלות ממנו ונחשב כהורג בידים.

ואם כן, עולה מהסוגיה בסנהדרין שכאשר הכח האחר מצוי הווי כהורג בידים. וכן במלאכת שבת יש לחלק – שדווקא כשהכח הגרמאי פועל מיד עם מעשה האדם אמרינן שנחשב עשייה של האדם, אך כאשר בא אחר זמן הווי כבר גרמא ומותר, ואפילו שמכוון לכך, דאין זה עשייתו עוד²⁷.

ומעתה קשה, הרי במלאכת אפיה הפת נאפית בכח גרמאי שאינו פועל פעולתו מיד עם מעשה האדם, שאין תוצאת האפיה הסופית באה אלא לאחר זמן, והרי אמרנו לעיל כי תוצאת האפיה הסופית היא חלק מהותי מעצם המלאכה.

ולתרץ ולומר שדי לנו בכך שהכח הגרמאי מתחיל את תהליך האפיה מיד, ועל כן נחשב שהאדם פועל ועשייה קרי ביה – קשה לפי הסבר רש"י, שהרי ב"האי מאן דעבד חביתא חייב משום שבע חטאות"²⁸, אך משום מכה בפטיש אינו חייב "דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור"²⁹, משמע שהדבר בא מאליו ולא הווי מעשה האדם ולכן פטור מחטאת.

ויש לישב, שדווקא במלאכת מכה בפטיש נחשב שנעשה מאליו כיון שאופייה של מלאכה זו ייחודי הוא בכך שאין בו תוצאה מסוימת כי אם "מסקנה" כוללת של כל מה שלפנינו בבת אחת, ודווקא בזה צריך מעשה ישיר של האדם להביאו לכך³⁰. אך לגבי מלאכת המבשל, די לנו שנאמר שהכח הגרמאי מיד התחיל את התהליך המבשל בכדי שייחשב כעשיית האדם עצמו.

ד.

ועתה נבוא לברר חילוק הדינים שבין מלאכת הזורע למלאכת המבשל, והדברים ערוכים ומבוררים בדברי האחרונים, ואנו נבוא רק להזכיר הדיון ולהעלות דרך אפשרית בדבר.

26. סנהדרין ע"ו:

27. וכן מחלק הבית יצחק או"ח סי' נ"ז.

28. שבת ע"ד:

29. רש"י שם סוד"ה "תנור חייב שמנה".

30. ולפי שיטת הרא"ש דחייב כשנעשה באופן שכך עיקר עשייתה, נראה שבמכה בפטיש הסברה נותנת דווקא לחייב כשנעשה בגרמא. ודו"ק.

הנה, על פניו דומה מלאכת הזורע לאופה, שהרי בשתייהן התוצאה אינה נגמרת ע"י האדם. בזורע ההשרשה באה אחר כך ע"י כח הקרקע, ובאופה האפיה נגמרת אחר כך מכח חום האש.

וכנ"ל באופה מוכח וברור דאם לא נאפתה הפת פטור. ובזורע נחלקו הראשונים מה הדין בזה, כגון שליקט הוא או אחר את הזרע מן האדמה קודם שיושרש, שלשיטת הרש"ש הדין שפטור כדין פת, ונחלקו עליו המנחת חינוך והאגלי טל הסוברים שבמלאכת זורע המלאכה הינה בעצם ההכנסה לקרקע באופן ובכוונה הראויים לגדילה, ובזה כבר מתחייב אף שיבוא אח"כ וילקט הזרע, שהרי כבר נתחייב במעשה הזריעה.

וצריכים אנו להבין מדוע אסרה התורה זורע במעשה הזריעה ובאופה רק כשיקרמו פניה.

וראיתי³¹ בשם מהר"י חגיז³², שבמלאכת המבשל האדם שותף מעשי בכל תהליך הבישול ע"י שמגיס כל העת ועומד ע"ג קדירתו. כיון שכך, אין לחייבו אלא כשסיים את בישולו. דווקא זורע מיוחד בכך שלעולם אין האדם עושה ההשרשה בעצמו, ומלאכתו מחייבת אותו בכלות פעולתו – הזריעה בקרקע.

ולהסברו נראה שקשה מהגמ' בדף ל"ח, שבשכח קדירה ע"ג האש בערב שבת והולך ומתבשל בשבת דנה הגמ' להקל אף בעושה כן במזיד, משום "דלא כעביד מעשה"³³ – הרי משמע, שמבשל מניח הקדירה והולך לו ולא מלווה הבישול במעשיו, שאם לא כן הרי הווי אף שוכח בערב שבת 'עביד מעשה'³⁴.

ועוד קשה, שהרי רק בתבשיל שייך הגסה אך באפיה לא שייך ואינו עומד על מאפהו כבתבשיל.

ונראה לומר, שבמלאכת המבשל הכח המעורב בבישול – כח האש – מוגדר יותר כמעשיו של האדם מאשר כח ההצמחה של האדמה. הרי האש, אף שהינה כח בטבע, מתייחדת בכך שנוצרת היא בהכרח רק על ידי האדם, וזאת בניגוד לכח האדמה שקיים מעצמו בבריאה.

אשר על כן יש לחדש ולומר, שהאש המבשלת המאכל הינה המשך מעשיו של האדם ממש, שהרי ביסוד מהותה היא מעשה ידי אדם³⁵. כשאדם משתמש

31. מובא במנחת אשר סי' נ"ח.

32. סי' רס"ו.

33. שבת ל"ח.

34. אמנם יש מקום לתרץ שחמור הדין יותר בשהתחיל המעשה בשבת ולזה קרי 'עביד מעשה'.

35. ואין צריך בהכרח שהאדם המבשל הדליק זו האש בכדי להתחייב, אלא הכוונה שאש עקרונית הינה ידי אדם.

בכח האש, יש כאן יותר מאשר ניצול כוחות הטבע, כי זהו ניצול כחו של האדם לעצמו והווי הכל מעשהו.

לכן במבשל החיוב נגמר רק לאחר שסיים את מלאכתו – ע"י אישו – בתוצאת הבישול הסופית.

גרם כיבוי בשבת

שבת דף ק"כ

הראל ז"ד

פתיחה

ברוך ה' אשר נתן לנו את השבת, חמדת ימים זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים, וציוונו לשבות ואסר עלינו לעשות בה מלאכה בכותבו בתורתו הקדושה "לא תעשה כל מלאכה". מפסוק זה למדה הגמ' שהקפיד רחמנא על עשיית האדם את המלאכה, ולא הקפיד על מלאכה הנעשית מאליה, וזאת אע"פ שהאדם הוא שגרם לה שתיעשה בגרמא¹. אמנם כלל גדול יש בשבת – "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ומחמת כלל זה יש אופנים שבהם אע"פ שהמלאכה נגמרה מאליה והאדם רק גרם לה שתיעשה – יהיה חייב עליה.

לכאורה דבר זה, שיהיה חייב על מלאכה שנגמרה מאליה משום מלאכת מחשבת, תובע מאתנו לברר את מהות גדר מלאכת מחשבת בדיני שבת. שהרי בדרך כלל אנו מוצאים את המושג "מלאכת מחשבת" כפסוק, כגון במלאכה שאינה צריכה לגופה ובמקלקל, וכן לחלק מהראשונים² באופנים מסוימים של מתעסק, ולחלקם³ באינו מתכוון (בשבת) לר' יהודה⁴.

נראה שביאור העניין הוא, שממלאכת מחשבת אנו לומדים שבמלאכת שבת איננו רואים רק את המעשה שנעשה ואת התוצאה שנוצרה במציאות, אלא גם המגמה שמתוכה נעשה המעשה ונוצרה התוצאה היא חלק מהותי במלאכה, וכדברי הרב זצ"ל⁵ שהמחשבה היא העיקרית במלאכות שבת והיא זו שעושה את צורתן.

1. עיי שנות אליהו, שבת, ריש פרק ז'.

2. עיי כריתות י"ט. ובשבת ע"ב: תוד"ה "נתכוון".

3. עיי שבת מ"א: תוד"ה "מיחם".

4. ועיי אגלי טל על מלאכת זורע ס"ק כ"א שבזמר חייב משום זורע כיון ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה" וא"כ יוצא שלעיתים מלאכת מחשבת הופכת להיות גורם מחייב.

5. אגרות הראיה ג', אגרת תשצ"ד.

כשאנו מתבוננים מתוך הבנה זו, אפשר שנראה במציאות את אותו מעשה ואת אותה התוצאה ובכל זאת הדין יהיה שונה. כגון אדם שחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, שדינו להיות פטור משום שהמגמה היא כזו שאינה מחייבת במלאכת שבת – הוא מוגדר כמקלקל, או שחפירת הגומא אינה מבטאת את עיקר מגמת האדם במעשה, שהרי אינו צריך את הגומא עצמה אלא את העפר – וזו מלאכה שאינה צריכה לגופה (ולא ניכנס כאן לדקדק בשיטות הראשונים השונות בזה). לעומת זאת, כאשר הוא צריך את הגומא עצמה – כגון לזרוע בה – יהיה חייב.

מצד שני, אפשר שאדם יעשה מלאכה באופן שתיגמר מאליה, ויהיה חייב עליה, כיון שעשה את המעשה שמוציא לפועל את מגמתו, ודבר זה הוא הרי עיקר המלאכה.

במאמרנו נעסוק בעז"ה בשיטות השונות בקביעת הגדר שבין האופנים בהם המלאכה נגמרה מאליה ובזה לא נחשבת לעשייה של האדם, לבין האופנים שבהם אע"פ שנגמרה המלאכה מאליה זו נחשבת עשייה של האדם ועל כן יתחייב עליה.

א. סתירה לכאורה בין סוגיית הגמ' בשבת ק"כ לסוגיית הגמ' בב"ק ס'.

1. הסוגיה במסכת שבת:

במשנה⁶ "ר"ש בן ננס אומר פורסין עור של גדי ע"ג שידה תיבה ומגדל שאחז בהן האור מפני שהוא מחרך ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדלקה. ר' יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים לפי שאין יכולים לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה". מסיקה הגמ'⁷, שלרבנן, שעושין מחיצה בכלים מלאים אע"פ שיתבקעו מחמת הדליקה והמים שבהם יכבו את האש, הטעם הוא משום שגם כיבוי מותר. דין זה נלמד מהפס' "לא תעשה כל מלאכה", "עשייה הוא דאסיר הא גרמא שרי".

עוד מבואר בגמ', שלכו"ע מדאורייתא גרמא שרי, ואף ר' יוסי שאוסר לכבות בגרמא – מודה לכך, אלא שחכמים אסרו משום שאדם בהול על ממונו ועלול לבוא לידי כיבוי.

6. דף ק"כ.

7. דף ק"כ.

אע"פ שהסוגיה מדברת על גרמא במלאכת מכבה, נראה באופן פשוט שה"ה לשאר מלאכות. ניתן להוכיח זאת מכך שדין זה נלמד הרי מ"לא תעשה כל מלאכה", ובשו"ע⁸ הביא המחבר את דין המשנה וסיים בנתינת טעם "דגרם כיבוי מותר" וכתב ע"ז בה"ל: "לאו דווקא כיבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דאפילו בכל מלאכות הדין כן כנ"ל"⁹.

2. הסוגיה במסכת ב"ק:

במסכת ב"ק¹⁰ אומרת המשנה "ליבה וליבתו הרוח פטור מנזיקין", ומקשה הגמ' "מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו שחייב" (בדיני שבת); תי' בזה האמוראים כמה תירוצים והתי' האחרון הוא "רב אשי אמר – היכא אמרינן זורה ורוח מסייעתו, לעניין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא היא וגרמא בנזיקין פטור".

לכאורה נראה שהסוגיות סותרות זו את זו, שמהסוגיה בב"ק עולה שבשבת חייב אף על גרמא משום שמלאכת מחשבת אסרה התורה (ונראה שה"ה בכל המלאכות שהרי הגמ' השוותה זורה למבעיר) ובסוגיית שבת מבואר שגרמא בשבת מותרת לכתחילה משום שעשייה היא שאסרה התורה, הא גרמא שרי! ועוד, שמסוגיית ב"ק עולה ששבת חמורה מנזיקין לעניין חיוב בגרמא, וקשה שהרי בשבת מותר להעמיד כדים שיתבקעו וישפכו מימיהם ע"י האש ובאופן פשוט בנזיקין בכגון זה יהיה חייב, כמבואר בב"ק¹¹ ובתוס'¹² שאין חילוק בין מקרב את האש לניזק לבין מקרב את הניזק לאש ובשניהם חייב!

ב. ישוב הסוגיות ע"פ האבני נזר

האבני¹³ ז' חולק על הבה"ל הנ"ל וכותב שכל היתר גרמא לא נאמר אלא במכבה, שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וטעם הדבר משום שכל החיוב

8. ס"י שלי"ד סעי' כ"ב.

9. ע"פ הגר"א ס"י ש"מ סעי' א', שהמחבר פסק כרמב"ם שמלאכה שאצ"ל חייב ונראה פשוט שה"ה לשאר מלאכות שהרי אף שכיבוי הוא משאצ"ל הוא שווה לשאר מלאכות. אך אפ"י לדעת הבה"ל הסובר שהמחבר פסק שמשאצ"ל פטור וא"כ כיבוי קל משאר מלאכות, יש לומר כן מהטעם שכתבנו למעלה שדין זה נלמד מ"לא תעשה כל מלאכה".

10. דף נ"ט:ס'.

11. דף נ"ו.

12. שם.

13. ס"י ר"ל וכן באג"ט טוחן ס"ק ה' אות ו'.

על גרמא בשבת הוא משום מלאכת מחשבת¹⁴, ובמלאכה שאצ"ל לא שייך מלאכת מחשבת, כמבואר בחגיגה¹⁵ שבמלאכה שאצ"ל פטור לר"ש משום שאינה מלאכת מחשבת¹⁶. ע"פ דברי האבנ"ז נצטרך להסביר שכל סוגייתנו, שהתירה כיבוי בגרמא, היא דווקא לר' שמעון ולא לר' יהודה.

אבל לכאורה ישנם כמה קשיים בשיטת הגאון האבנ"ז:

הרמב"ם פסק כר' יהודה שמלאכה שאצ"ל חייב וגם הביא את סוגייתנו להלכה, וא"כ וודאי לא יסכים לדברי האבנ"ז.

ועוד – אף בעל המאור בהכרח לא סובר כאבנ"ז, שהרי כתב בפירוש ב'פ' שמנה שרצים'¹⁷ שמלאכת זורה עצמה היא מלאכה שאצ"ל משום שכל עניינה הוא סילוק הפסולת, ובב"ק דף ס'. מפורש שזורה ע"י רוח חייב משום שמלאכת מחשבת אסרה התורה.

קושי נוסף: ברמב"ם¹⁸ מובא דין הצלת כתבי הקודש מן הדליקה, והביא ה"ה על הלכה זו את דברי הירושלמי "דלר"ש האומר מלאכה שאצ"ל פטור עליה, אם אינו יכול להציל כתבי הקודש אלא בכבוי – מכבה, לפי שאין דבר של שבות עומד במקום כתבי הקודש". וכתב ע"ז ה"ה, שמכך שבתלמוד הבבלי לא הובאה כלל אפשרות הצלה זו, יש מעין סיוע לרמב"ם שפסק כר' יהודה שמלאכה שאצ"ל חייב עליה. גם דבריו, לכאורה, אינם עולים בקנה אחד עם שיטת האבנ"ז.

אמנם יש להביא קצת סיוע לדברי האבני נזר מכך, שגם הטור וגם השו"ע – שסוברים שמלאכה שאצ"ל פטור עליה – סיימו דבריהם בנוגע לדין מחיצת הכדים בנתינת טעם ש'גרם כיבוי מותר', שלא כרמב"ם שסיים דבריו בלי לרמוז על צמצום דין גרמא למלאכת מכבה. יש לומר א"כ שדווקא הרמב"ם אינו מחלק בין מכבה לשאר מלאכות, משום שהוא מחייב אף במלאכה שאינה צריכה לגופה.

14. כמו שהתבאר לעיל מהגמ' בב"ק ס'.

15. דף י'.

16. ולא שייך לומר שאע"פ שמלאכה שאצ"ל אינה מלאכת מחשבת – מחשבתו על הגרמא עושה אותה למל"מ, שהרי בגרמא מל"מ מועילה לאופן עשיית המלאכה, אך כשאין צריך לגוף המלאכה אזי עצם המלאכה אינה מל"מ וממילא אף אופן עשייתה אינו מל"מ.

17. דף ל"ז: מדפי הרי"ף, וכ"כ שם לגבי בורר.

18. פרק כ"ג הלכה כ"ו.

ג. דעת רש"י ור"ח ויישוב הסוגיות על פיה

1. דעת רש"י ביסוד החילוק – מתי מותר ומתי חייב בגרמא:

בב"ק¹⁹ "זורה ורוח מסייעתו בשבת חייב משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה". פירש רש"י "מלאכת מחשבת: נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח המסייעתו".

נראה שדעתו לחלק בין הסוגיות ולומר, שגרמא שפטור עליה היא דווקא כשעושה ע"י כח אחר ולא התכוון למלאכה, אולם אם²⁰ התכוון לעשיית המלאכה הרי זו מלאכת מחשבת וחייב עליה.

נראה לבאר שהסברא בזה היא שהרי לאדם בתבונתו אפשרויות רבות להוציא לפועל את מחשבותיו – הן ע"י מעשיו והן ע"י הפעלת כוחות הטבע, אלא שכאשר הגיע לתכליתו ע"י הפעלת כוחות הטבע, נאמר שאע"פ שהגיע לתוצאה של הוצאת מחשבתו לפועל – סו"ס עשייה אין כאן. אמנם במלאכת שבת גילתה התורה שהוצאת המחשבה והמגמה אל הפועל היא העיקר, וכיון שעשה את המעשה המספיק להוצאת מחשבתו אל הפועל – יש כאן עשיית מלאכה וחייב.

2. הסבר הסוגיה לפי רש"י:

בסוגייתנו²¹ "אמר רב יהודה פותח אדם דלת כנגד המדורה בשבת, לייט עלה אביי". ביארה הגמ' שברוח שאינה מצויה כו"ע לא פליגי שאסור לפתוח את הדלת משום שוודאי הרוח תלבה את האש, אלא נחלקו האם גזרו ברוח מצויה משום רוח שאינה מצויה או לא.

לפי פירוש ר"ח מדובר באופן שפותח את הדלת בשביל ללבות את המדורה. הוא מביא ע"ז את הסוגיה בב"ק²² ומסיים "ש"מ דכיון דמשוי אורחא אפי' לרוח מצויה ללבות ומחשב, לכן אסור בשבת דהיינו מלאכת מחשבת". ונראה מדבריו שכיון שמתכוון ללבות אין הליבוי נחשב גרמא.

19. דף ס'.

20. כעין זה כתב אג"ט במלאכת זורע לעניין זומר שחייב משום זורע וכן לעניין חק תוכות לשיטת הרי"ן שחייב עליה כיון שהתכוון לכתיבה, שאע"פ שהמלאכה גרמאית כיון שהתכוון לתכלית המלאכה חייב, מכיון שבשבת מלאכת מחשבת אסרה התורה. וכבר הערנו בפתחה למאמרנו שבדרך כלל מלאכת מחשבת היא סיבה לפטור כמו במלאכה שאצ"ל ובמקלקל וכאן מלאכת מחשבת היא סיבה לחייב.

21. דף ק"כ:

22. דף ס'.

אבל מרש"י בסוגיה משמע שמפרש שהרוח מנשבת כעת ופותח את הדלת ע"מ לצאת ואינו מתכוון ללבות, וברוח שאינה מצויה הווי 'פסיק רישיה' שילבה ואסור. ולכאורה קשה, שהרי אע"פ שהוא פ"ר מ"מ כיון שאינו מתכוון ללבות ואינו עושה בידיים אלא ע"י כח אחר הרי הוא מלבה בגרמא ומדוע אסור? אך באמת הדבר פשוט ע"פ המבואר בחולין²³ שכח ראשון נחשב כמו: "כמאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא שחייב משום שגיריה דידיה הוא דאהני ביה וה"מ בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". ואף כאן י"ל שהרוח מלבה בכח ראשון כאשר פותח את הדלת.

יש להקשות לשיטת רש"י ור"ח, שהרי בסוגיה ישנן כמה דוגמאות של גרם כיבוי: מחיצת כלים מלאים ומתבקעים, מים ע"ג טלית שצידה האחד בוער, ואפשר שאף פשיטת טלית ופתיחת ספר נחשבים לגרם כיבוי; באופן פשוט נראה שבכל הדוגמאות מדובר שמתכוון לכבות וצ"ע לדעת רש"י ור"ח.

3. בירור לשון הטור:

לשון הטור²⁴: "טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה ואינו חושש אם תכבה כיון שאינו מתכוון לכך". היה נראה לומר שמחמת קושייתנו פירש את הסוגיה באינו מתכוון, ויש לכך סיוע מלשון הברייתא לגבי טלית שנקטה "פושטה ומתכסה בה" משמע שפושטה ע"מ להתכסות בה ולא לשם כיבוי, וכן לגבי ספר "פושטו וקורא בו" וכן מהלשון "ואם כבתה כבתה". אך באמת כל הסוגיה אינה נראית כך ונושאי הכלים התחבטו בדברי הטור הללו.

שלטי הגיבורים²⁵ הביא את דברי הטור הללו וכתב עליהם בזו הלשון: "משמע שאם מכוון לכך (לכבות) – שאסור לפשטו. ואין שום אחד מהפוסקים שיזכיר דבר זה, כי מדברי כולם מוכח דגרם כיבוי שרי אפ' מכווין לכך; מ"מ נראה דודאי כל גרם כיבוי דשרינן הוא בעניין שאינו מכווין לכבות אלא הוא עושה שום דבר לחצוץ בפני הדליקה וע"י כך בא הכיבוי, כההיא דפריסת עור או מחיצת כלים מלאים מים או נתנית כלי ריקן תחת הנר וכיוצא באלו שאינו מכווין לכבות אלא להגן, והלכך אי בהאי מעשה שעושה בא ממילא הכיבוי (ואפי' הווי פ"ר) שפיר דמי דלא הוי אלא גרם כיבוי". ע"פ דבריו מיושב שיש חילוק בין כוונה להציל לבין כוונה לכבות. ובט"ז²⁶ כתב על דברי הטור "שאינו מכבה מה שדולק לפניו, רק שעושה כדי שלא יוסיף הדליקה

23. דף ט"ז.

24. סי' שלי"ד.

25. דף מ"ה. מדפי הרי"ף.

26. סי' שלי"ד סי' י"ז.

וכו", ונראה שכוונתו כנ"ל, וכן משמע לשון המשנה "עושין מחיצה וכו' כדי שלא תעבור הדליקה". ואפשר לדקדק שכוונת המשנה כדי שלא תעבור הדליקה דהיינו כדי להגן ולא כדי לכבות.

אמנם הבית יוסף לא חילק בין כוונה להציל לבין כוונה לכבות, וביאר שכוונת הטור היא שפושטה ע"מ ללובשה, ודווקא כאן שמנער הטלית הדולקת או הספר ועושה מעשה באש עצמה – אם מתכוון אסור, משא"כ כשנותן מים על הטלית או עושה מחיצה, שלא עושה מעשה בגוף האש²⁷.

ד. דעת הרא"ש בגרמא המותרת

הרא"ש בב"ק²⁸ ביאר הטעם שזורה ורוח מסייעתו חייב לעניין שבת, משום ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה". ואע"פ דלא הווי אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח. ונראה שפי' 'מלאכת מחשבת' ע"פ הרא"ש הוא מלאכה **חשובה**, כלו' שכך היא חשיבות המלאכה.

אפשר שיש בדברי הרא"ש כאן עיקרון כללי שבכל מלאכה אסרה התורה את האופנים הרגילים בעשייתה אע"ג שהם בגרמא, כלשון האחייעזר²⁹ ש"מלאכת מחשבת – אסרה תורה כל מלאכה כדרך שנעשית". נראה שביאור העניין שממל"מ למדנו שבמלאכת שבת אנו מתחשבים לא רק באיכות התוצאה ואיכות המעשה אלא באיכות המלאכה, האם נעשתה באופן הראוי לה³⁰. וכאשר האופן המקצועי או הרגיל לעשיית המלאכה הוא כזה שנגמר ע"י כח אחר – אז באופן זה נחשבת "עשיית מלאכה". ושמעתי מכמה ת"ח שליט"א, שמשום כך לא מייצרים מכשירים המיועדים לעשיית מלאכה בגרמא לצורך חולים לשימוש ביתי, שהרי אז הגרמא תהפוך להיות האופן הרגיל למלאכה וממילא לא תיחשב עוד כלל כגרמא אלא כעשיית מלאכה לכל דבר.

וכן נראה מדברי הרמ"א³¹ שאמר שהמשסה כלב אחר חיה בשבת הווי צידה, וביארו האחרונים שאם עשה האדם מעשה בעצמו, כגון שהבהיל את

27. ועיי לקמן אות י"א.

28. פרק ו' סי' י"א.

29. ח"יג סי' מ"ח (תשובת חותנו הגאון ר' אליהו אליעזר).

30. ועיי אגלי טל בפתיחה אות ג' דברים קרובים לזה.

31. בסי' שטי"ז סעי' ב'.

החיה – חייב חטאת. במשנ"ב³² הביא את דבריהם וביאר שהסיבה שחייב היא משום שכן דרך הציידים, ובשעה"צ³³ כתב שהמקור לומר שמשום שכן דרך הציידים חייב כאילו צד בעצמו, הוא מדברי הגמ'³⁴ בעניין זורה ורוח מסייעתו – "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ונראה מדבריו שהבין כמו שכתב האחיזר שאסרה התורה כל מלאכה כדרך שנעשית.

אך אפשר שאין ללמוד מכאן עיקרון כללי אלא שדווקא במלאכות שכן עיקר עשייתן וכך נעשו במשכן חייב אף בגרמא. וכ"כ הקרבן נתנאל³⁵ וכן החת"ס³⁶.

ה. ביאור מחלוקת מג"א ואבן העוזר בטחינה בריחיים ע"פ הנ"ל

יש מקום להלום את מחלוקת המג"א ואבן העוזר לגבי הנותן חיטים לריחיים של מים, עם דעת רש"י והרא"ש.

המג"א³⁷ פוסק שהנותן חיטים בשבת לתוך ריחיים של מים אינו חייב חטאת משום שטחינתם היא בגרמא, ובסי' שכ"ח³⁸ כתב שהמניח עלוקה כדי שתמצוץ דם – חייב משום חובל דהווי כעושה בידיים.

וקשה, שלכאורה פסקיו סותרים זה את זה; שבנותן חיטים פטור משום גרמא, ובמניח עלוקה כתב שהווי כעושה בידיים! ויש לתרץ שמניח עלוקה כבר מתחיל את תהליך ההקזה, שכן מיד כשמניח את העלוקה ריח הדם מושך אותה.

ובאבן העוזר³⁹ קיבל את דברי המג"א שבמניח עלוקה חייב, אך דחה את דבריו שבנותן חיטים פטור, וביאר שמהגמ' בב"ק⁴⁰ למדנו שבמקום שמתכוון למלאכה הרי זו מלאכת מחשבת ואינו פטור משום גרמא (ודבריו

32. שם ס"ק י'.

33. שם ס"י י"ג. ועיי' אג"ט על מלאכת חורש ס"ק ג' אות ב' וס"ק י"א שביאר דין זה באופן אחר.

34. בב"ק דף ס'.

35. על הרא"ש פרק א' ס"י ל"ג אות ר'. ועיי' לקמן סוף אות ה'.

36. ס"י רנ"ב. ועיי' לקמן סוף אות ה'.

37. ס"י רנ"ב ס"ק כ'.

38. ס"ק נ"ב.

39. ס"י שכ"ח.

40. דף ס'.

ממש כדברי רש"י), והוסיף לבאר שמה שמצאנו מקום שבנזיקין חייב ובשבת פטור, בכך שעשיית מחיצת כלים בפני הדליקה מותרת בשבת ואילו בנזיקין כגון זה חייב (כדין הכופף קמת חברו בפני הדליקה), זה משום שחיובו בגרמא בנזיקין תלוי בכך שפרי היזקא משא"כ בשבת שחיובו בגרמא תלוי בכוונה.

ולמג"א צריך לפרש את סוגיית בב"ק ע"פ ההבנה השנייה שכתבנו בדברי הרא"ש, ש'מלאכת מחשבת אסרה תורה' היינו מלאכה שעיקרה ע"י גרמא וכך נעשתה במשכן, וטחינה במשכן (כתישת סממנים) נעשתה ע"י מכתשת וריחיים של יד. וכך ביאר החת"ס בגיליון השו"ע²⁸ וכך גם הקרבן נתנאל⁴¹. אמנם הבה"ל⁴² כותב שרוב הפוסקים חולקים על המג"א ומחייבים על נתינת חיטים לריחיים של מים.

ו. דעת תוס' בב"ק בגרמא המותרת

בסוגיית בב"ק הנ"ל כתבו תוס'⁴³ "כשגורם לזרות הרוח המסייעתו הוי מלאכת מחשבת ולהכי חייב בגרמת זריה זו, אבל עושה מעשה של זריה בפני עצמו לא איקר". נראה שכוונת דברי בעלי התוספות היא שהגרמא שחייבה עליה התורה משום מלאכת מחשבת היא זו שבה האדם עושה מעשה בעצמו אלא שמעשהו נגמר ע"י הרוח, כזורה שמבין שניהם – האדם והרוח – נעשית המלאכה. אך בגרמא שבה האדם אינו שותף בעשיית המלאכה עצמה יהיה פטור.

ויש להתלבט לגבי דינו של המג"א, האם בטחינת הריחיים נחשבים האדם הממציא את החיטים והריחיים הטוחנות – לשותפים במלאכה כזורה ורוח מסייעתו, או שיש לחלק ביניהם, שבזורה ורוח מסייעתו הזרייה עצמה נעשית ע"י האדם והרוח יחד משא"כ בריחיים שהטחינה עצמה נעשית ע"י הריחיים בלבד והאדם רק ממציא לפניהם את החיטים.

ז. דעת היד רמה בב"ב בגרמא וביאור הסוגיות לשיטתו

1. בפרק 'לא יחפור' ישנה השוואה בין נזק הנגמר ע"י הרוח לבין זורה ורוח מסייעתו:

41. פרק א' ס"י ל"ג אות ר'.

42. ס"י רנ"ב.

43. תוד"ה "ר' אשי".

ורוח מסייעתו לעניין שבת, שהאיסור הוא הזרייה עצמה, הרי עשה בעזרת הרוח את מעשה האיסור עצמו; וכן בליבה וליבתו הרוח לעניין שבת, שההבערה עצמה אסורה, הרי בסיוע הרוח עשה את המלאכה עצמה. אמנם לעניין נזיקין אין ההבערה עצמה אסורה, אלא פגיעת האש אצל המזיק, ונמצא שמה שעשה בסיוע הרוח אינו את מעשה האיסור עצמו אלא את גורם האיסור, כיון שהאיסור הוא מה שאח"כ תלך האש הזאת ותזיק⁴⁹. וכשאנו שבים לסוגיה בב"ב, נמצא שכאשר מנפץ פשתן ומעיף רקתא והרוח מוליכה את הרקתא ומזיקה – הרי שבסיוע הרוח עושה את גוף האיסור, כלומר את הנזק אצל חברו; עפ"ז פירש היד רמה שמרימר שחייב את המזיק ע"י הרקתא להרחיק עצמו, מודה לרב אשי בב"ק שחילק בין גרמא בשבת לגרמא בנזיקין ואעפ"כ מחייב את בעל הרקתא להרחיק עצמו מהניזק, ויתרה מכך אף חייב בתשלומים⁵⁰ מפני שאינו נחשב גרמא, שהרי מעשיו מעורבים בעשיית הנזק.

ע"פ פי' היד רמה, סתירת הסוגיות בשבת ובב"ק כלל לא מתחילה, שהרי בשבת הכיבוי עצמו נעשה בלא שום מעשה מצד האדם.

4. השוואה בין שיטת היד רמה לשיטת תוס', והנ"מ ביניהן:

עולה מהדברים ששיטת היד רמה ושיטת תוס' בב"ק קרובות, שלשתיהן מתחייב האדם דווקא כאשר שותף במעשיו בעשיית המלאכה, אלא שלתוס' באופן זה זהו גרמא ורק משום מלאכת מחשבת מתחייב ואילו ליד רמה זהו מעשה גמור.

ואפשר שנ"מ בין השיטות תהיה במקרה שעושה בעזרת כח אחר מלאכה שאצ"ל או מלאכת קלקול, שלתוס' יש לומר שיהיה מותר לגמרי, שמכיון שאינה מלאכת מחשבת הרי היא מותרת ככל גרמא, ואילו ליד רמה כיון שאין כאן גרמא אלא מעשה גמור – יהיה אסור מדרבנן ככל מלאכה שאצ"ל.

ח. דעת תוס' בשבת דף י"ז ביסוד החילוק שבין החיוב וההיתר בגרמא

הטעמים שהטעמנו עד כה באופני החיוב בגרמא, סבבו כולם סביב מעורבות האדם, בתכנון או במעשה, ביצירת המלאכה. והנה מוסיפים לנו התוס' טעם שיסודו הוא ההכרחיות הטבעית המביאה ממעשה האדם אל היעשות המלאכה.

49. ועיי' ביד רמה שביאר שמה שלא תירצה הגמ' בב"ק "כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לעניין שבת דאהנו מעשיו בגוף האיסור", היינו משום שגם יצירת המזיק אסורה משום "ואהבת לרעך כמוך" ומשום "ולפני עור לא תיתן מכשול".

50. ועיי' שויע' סיי קני"ה סעי' ל"ג-ל"ד וכן סיי תי"ח סעי' ט' ובנושאי כלים שם.

בב"ב⁴⁴ מספרת הגמ' כך: "דבי בר מריון כי הוּו נפצי כיתנא (מנפצים פשתן) הוה אזלא רקתא (הפסולת הננערת מן הפשתן) ומזקא אנשי. אתו לקמיה דרבינא אמר להו כי מודה ר' יוסי בגיריה דיליה (שעל המזיק להרחיק עצמו מהניזק) – הנ"מ דקא אזלא מכחו, הכא זיקא הוא דקא ממטי ליה (כלומר אין הרקתא מזיקה מכחו אלא ע"י הרוח). מתקיף לה מר בר רב אשי מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו, אמרוה קמיה דמרימר אמר להו היינו זורה ורוח מסייעתו" וכו'.

2. פירוש הסוגיה לרש"י ולתוס':

רש"י מפרש, שדעת רבינא שאין המזיק חייב להרחיק עצמו משום שהרקתא מזיקה רק ע"י הרוח, היא כדעת רב אשי בב"ק⁴⁵ שמחלק בין שבת לנזיקין ואומר שבשבת כאשר מתכוון למלאכה – חייב אף על הגרמא משום שבשבת מלאכת מחשבת חייבה התורה, משא"כ בנזיקין. מר בר רב אשי ומרימר סוברים כשאר האמוראים שם שלא חילקו בין שבת לנזיקין ותירצו באופנים אחרים מדוע ליבה וליבתו הרוח פטור מנזיקין. תוס' מפרשים שאף מר בר רב אשי ומרימר, שמחייבים את מנפצי הפשתן להרחיק עצמו, מודים לחילוקו של רב אשי בין שבת לנזיקין, אלא שמ"מ כיון שאף בנזיקין גרמא אסור מהתורה (אע"פ שאינו חייב בתשלומין על הנזק) אפשר ללמוד את גדרי הרחקת נזיקין משבת, ועל כן כאשר הרוח מסייעתו הווי גיריה דיליה וחייב להרחיק עצמו⁴⁶.

3. הסבר הסוגיה לפי דעת היד רמה:

היד רמה⁴⁷ מבאר, שכאשר אדם עושה את האיסור עצמו בעזרת כח אחר המסייעו – אין זו גרמא כלל אלא מעשיו ממש, משא"כ כשעושה בעזרת כח אחר את הדבר הגורם לאיסור שאז נחשב גרמא. ויש להבחין בעניין זה בחילוק גדול שבין שבת לנזיקין – שבשבת האיסור הוא עצם עשיית המלאכה ואילו בנזיקין האיסור הוא התוצאה שהיא הפגיעה בניזק.

כשאנו באים להתבונן מתוך יסודות אלו בהשוואת הגמ'⁴⁸ בין ליבה וליבתו הרוח בנזיקין לבין זורה ורוח מסייעתו לעניין שבת, נמצא כך: בזורה

44. דף כ"ו.

45. דף ס'.

46. ונראה שזה ע"פ שיטתם בב"ק שנתבארה לעיל באות ו'.

47. ב"ב דף כ"ו.

48. ב"ק דף ס'.

בדף י"ז אומרת המשנה: "ב"ש אומרים אין פורסין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום וכו'", ומבואר בגמ' 51 שב"ש גזרו על מלאכות כאלו שאם יעשה אותן בשבת יתחייב, שלא יעשה אותן בערב שבת באופן שייגמרו בתוך השבת. וכתבו בתוס' 52 "אע"ג דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצוד אם לאו, מ"מ גזרו לפרוש מצודה דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פריסתו ילכוד 53 וכו'".

וממה שכתבו שהטעם לכך שאע"פ שפרס בשבת אינו חייב משום שאינו יודע אם יצוד, מדוקדק שאם היה יודע שוודאי יצוד היה חייב. ונלמד מכאן גדר חדש, שבמקום שהמלאכה ודאי תיעשה חייב אע"פ שעושה ע"י גרמא, וכן למד מדבריהם הפמ"ג 54. ואפשר שיש לקיים דברי התוס' בב"ק וכאן גם יחד, שאף במקום שהמלאכה אינה וודאית – אם מעשיו מעורבים יהיה חייב, וכן אף במקום שאין מעשיו מעורבים – אם ודאי תיעשה המלאכה יהיה חייב, שבכח כל אחד משני גורמים אלו לייחס את המלאכה לאדם אע"פ שנגמרה בפועל ע"י כח אחר.

ולכאורה צ"ע, שהמג"א 55 הביא דברי תוס' הללו להלכה, ולכאורה הדברים סותרים לדבריו בסי' רנ"ב 56, שהרי בנותן חיטים לתוך ריחיים של מים ודאי החיטים יטחנו! ואולי צריך ע"כ לומר שיש כאן הגדרה מיוחדת למלאכת צידה, כמשתמע מהסוגיות העוסקות במלאכה זו, ואכמ"ל.

ט. השוואת הנמוקי יוסף בין הבערה בשבת ובין הבערה בנזיקין

בב"ק 57 נחלקו ר"י ור"ל האם "אשו משום חציו", כלומר שחייב על נזקי אש משום כחו שהזיק, או "אשו משום ממונו". והקשה הנ"י 58 "לר' יוחנן

51. דף י"ט.

52. דף י"ז: ד"ה "אין פורסים".

53. ובקרבן נתנאל פרק אי סי' ל"ג ס"ק ר' ביאר שמשום שבשעת פריסתו נכנס הווי כאילו צד אותו בידיים, וכפל דברים אלו עוד בנתיב חיי (שהוא מאותו בעהמ"ח, ר' נתנאל וויל) בסי' רנ"ב על המג"א ס"ק כ'. ובמחצית השקל סי' רנ"ב ס"ק כ' ביאר שאע"פ שבפריסת המצודה לא עשה כלום והצידה עצמה נעשתה בלא מעשה מצד האדם, מ"מ כיון שהחיה ניצודה מיד כשפרס את המצודה הרי זו גרמא שחייבים עליה. והקשה מכאן למג"א שהרי אף בריחיים הטחניה נעשית מיד.

54. סי' שטי"ז באשל אברהם (על ס"ק ט').

55. סי' שטי"ז ס"ק ט'.

56. ס"ק כ'.

57. דף כ"ב.

58. דף י'. מדפי הרי"ף.

שסובר אשו משום חציו היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכו', הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת, וכש"כ הוא – דאילו הכא (בנזיקין) לא התכוון להבעיר גדיש של חבירו כלל והכא עיקר כוונתו שתלך ותדלק בשבת וכו'". ותירץ, שבין לעניין שבת ובין לעניין נזיקין כל מעשה האדם נעשה בשעת ההדלקה, ומה שאח"כ האש דולקת ומבעירה גדיש חבירו הוא המשך של אותו מעשה שנעשה בשעת ההדלקה, שהרי אם ימות לפני שידלק גדיש חבירו ודאי ישתלם הניזק מאחריות נכסי המזיק, כיון שאת המעשה עשה המזיק בעודו בחיים, וכן לעניין שבת עשה את כל מעשה ההבערה בע"ש.

ובאמת עצם ההשוואה צריכה עיון, שלכאורה לעניין שבת לא שייך לומר 'אשו משום חציו', שהרי בשבת הקפידה התורה על שביתת האיש שלא יעשה מעשה הבערה, וכאשר מדליק בע"ש – מה שהאש דולקת בשבת הוא בלא מעשה האסור מצד האיש, ואילו בנזיקין הקפידה התורה על ההיזק שנעשה אצל הניזק ע"י מעשה המזיק! ואפשר להבין שזו כוונת הנמוקי יוסף בתירוצו.

החזו"א 59 הבין, שאף למסקנת הנ"י ההשוואה בין שבת לנזיקין נשארת בעינה, ואף לעניין שבת חייב על אשו משום חציו – ובלבד שמעשה האדם נעשה בשבת, כגון שנותן אש בסמוך לעצים בשבת וע"י רוח מצויה הדליקה האש את העצים, וזה אינו נחשב גרמא. ולולא מה שהבין החזו"א מדברי הנ"י, נראה שהיינו אומרים בציור זה שכיון שההבערה עצמה נעשית בלא שהאיש עשה מעשה הבערה בשבת – אין בו משום עושה מלאכה, אע"פ שלעניין נזיקין חייב משום שמכחו נעשה נזק לחברו.

וצריך להבין, ע"פ מה שלמד החזו"א מדברי הנ"י, לגבי המניח כדי מים לפני הדליקה בשבת וע"י רוח מצויה תגיע האש אל הכדים ותבקעם ותכבה – מדוע לא נאמר בזה 'אשו משום חציו' ויהיה חייב.

י. שיטת הרי"ף בטלית שאחז בה האור

1. דברי רב יהודה הושמטו ברי"ף:

"אמר רב יהודה אמר רב טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה" 60. מעמידה הגמ' את דברי רב יהודה כרבנן במשנה שהתירו גרם כיבוי.

59. במכתב, מובא בסוף או"ח (השמטות לסי' רנ"ב).

60. שבת, דף ק"כ:

הרי"ף לא הביא את דברי רב יהודה, אלא רק את הברייתא "טלית שאחז בה האור מצד אחד פושטה ומתכסה בה ואם כבתה כבתה".

שה"ג ביאר, שהטעם להשמטת הרי"ף הוא שאסור לתת מים ע"ג טלית משום כיבוס, וא"כ הרי"ף סובר כרב יהודה בעיקר העניין של גרם כיבוי אלא שהשמיט דבריו מטעם צדדי, וכן כתב גם המאירי⁶¹. אך רוב הראשונים ביארו, שדעת הרי"ף היא שדברי רב יהודה נדחו מחמת סוגיית הגמרא לעיל דף מ"ז:

במשנה שם "נותנין כלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות ולא ייתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה". בתחילה סברה הגמ' להעמיד את איסור נתינת מים תחת הניצוצות כר' יוסי שאוסר גרם כיבוי, אולם רב אשי דחה אפשרות זו ואמר "אפילו תימא רבנן (שהתירו גרם כיבוי) – שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי".

רוב הראשונים ביארו, שטעם הרי"ף שלא הביא את דברי רב יהודה "טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנים עליה מים מצד אחר" הוא משום שנתנת המים על גבי טלית שאחז בה האור כמוה כנתינת מים לכלי תחת הניצוצות. לפ"ז צריך לומר, שרב יהודה אינו מקבל את חילוקו של רב אשי בין גרם כיבוי לקירוב כיבוי, ומעמיד את המשנה בדף מ"ז: – שאוסרת נתינת מים לכלי המיועד לקבל ניצוצות – כר' יוסי שאוסר גרם כיבוי⁶². הלכה מ"מ כרב אשי שהוא בתרא, שקירוב כיבוי כגון נתינת מים ע"ג טלית שאחז בה האור או לכלי שניתן תחת הנר לקבל ניצוצות – אסור אף לרבנן, וגרם כיבוי כגון עשיית מחיצה בכדים מלאים מים מותר (ואפשר שאף לרב אשי מקרב כיבוי אסור מדרבנן ולא מדאורייתא).

2. הסבר הרשב"א והרמב"ן בדעת הרי"ף:

בטעם החילוק בין מקרב לגורם נאמרו בדעת הרי"ף שני אופנים: לרמב"ן גורם הוא כאשר הכיבוי מחוסר מעשה – כגון פקיעת הכדים, ומקרב הוא כאשר הכיבוי אינו מחוסר מעשה. לרשב"א, לעומת זאת, גורם הוא כאשר אפשר שלא יכבה ומקרב הוא כאשר ודאי יכבה.

אמנם למעשה שניהם חולקים על הרי"ף, וסוברים שבין רב יהודה ובין רב אשי מודים שנותנים מים ע"ג טלית שאחז בה האור ואין נותנים כלי תחת הנר לקבל ניצוצות.

61. ועיי"ש טעמו.

62. ואמר את דבריו אליבא דרבנן שהתירו גרם כיבוי.

3. ההבחנה בין מקרב לבין גורם:

הרמב"ן מחלק ואומר שבכלי מים תחת הנר הניצוצות ודאי יכבו, ולא ברור מלשונו אם כוונתו שמשום כך הווי מכבה מדאורייתא או שאסור מדרבנן. ואילו במים ע"ג טלית אפשר שלא תכבה, ומורה על כך הלשון "ואם כבתה כבתה".

הרשב"א מחלק בשתי דרכים: א. אף בכלי תחת הנר אינו חייב אלא אם כיבה בידיים, כגון שהגביה את המים אל הניצוצות, אלא שגזרו שלא לתת כלל כלי מים תחת הנר שמא יבוא לעשות כן. וכן דעת ר"י פורת⁶³. ב. מקרב כיבוי הוא כאשר הניצוצות נופלים לתוך המים ואין הפסק בין האש למים, ואילו כשנותן מים ע"ג טלית יש הפסק בין האש למים והאש צריכה ללכת אל המים. ובירושלמי מובא שמחיצת שלג וברד מותר לעשות כיון שהאש צריכה ללכת אל המכבה.

י"א. טובל ושם כתוב על ידו – אם חייב כמוחק

1. פשט הגמ':

הגמ' בדף ק"כ: מביאה ברייתא "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצווה כורך עליה גמי ויורד וטובל, ר' יוסי אומר, לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף". מסיקה הגמ', שלכו"ע גרמא במחיקת השם מותרת, שנאמר: "לא תעשון כן לה' אלוקים" ⁶⁴ – עשייה היא שאסורה הא גרמא מותרת, אלא שחכמים מצריכים לכרוך גמי משום שאסור לעמוד בפני השם עירום.

והנה הבה ל"65 כתב שגרמא מותר אפי' במתכוון, ועפ"ז צ"ל שגרם מחיקת השם מותר אפי' אם נכנס למים לשם מחיקה.

2. קושיית הריטב"א ותירוצו:

מקשה הריטב"א⁶⁶, שהטובל ושם כתוב על ידו אינו גורם מחיקה אלא מקרב מחיקה! ומתרץ, שהדיו אינה לחה ממש ואינו ודאי שתימחק (שהרי דעתו אף בעניין כיבוי שהחילוק בין מקרב לגורם הוא הוודאות), ומוסיף שאף

63. בתוס' דף מ"ז:

64. דברים י"ב, ד'.

65. ס"י של"ד סעי' כ"ב.

66. דף ק"כ: ד"ה "ורמיי".

זה אינו מותר אלא כיון שמתכוון לטבילה ולא למחיקה. וצ"ע בעניין זה שהרי בכוונה לטבול כלולה גם הכנסת השם למים שהיא המעשה המוחק! ועוד שאם שייך כאן אינו מתכוון ואינו ודאי שימחק הרי שמותר משום דבר שאינו מתכוון ואין כאן פסיק רישא, ומה שייך כאן גרמא?

משמע שבעניין זה של טובל ושם כתוב על ידו לא שייך דין 'אינו מתכוון'. אפשר לבאר את הדברים ע"פ דברי הרשב"א⁶⁷ והריטב"א⁶⁸. על הדין ש"אע"פ שיש שם בהרת ימול" אמרה הגמ' שקציצת הבהרת היא דבר שאין מתכוון, ומקשה הרשב"א הרי מתכוון למעשה הקציצה אלא שאין מתכוון לטהר על ידה את הבהרת וא"כ הווי מלאכה שאצ"ל (שהוא פטור שלא שייך בקציצת בהרת אלא דווקא בדיני שבת משום מלאכת מחשבת) וגם מתכוון! ומתרץ, שאם היתה התורה כותבת 'לא תקוץ' אכן היה נחשב מתכוון שהרי התכוון למה שאסרה התורה. אך התורה כתבה "השמר בנגע הצרעת", כלומר שלא יטהרנו אלא ע"י כהן, ואנו באנו מתוך כך ואסרנו את הקציצה, וא"כ אין הקציצה עצם האיסור אלא טיהור הנגע שלא ע"י כהן הוא עצם האיסור, ואם כך כשמתכוון לקצוץ ואינו מתכוון לטהר הרי איננו מתכוון לתכלית שאותה אסרה התורה.

עפ"ז נבאר דברינו שבטובל ושם על ידו לא שייך אינו מתכוון, כיון שאיסור מחיקת השם הוא "לא תעשון כן לה' אלוהיכם", כלומר מה שאסרה התורה הוא המעשה המוחק וא"כ כאשר טובל ומתכוון לטבילה במים שהיא מעשה מוחק הרי שמתכוון למה שאסרה התורה. ואעפ"כ אומר הריטב"א, שכיון שהמחיקה באה ממילא ע"י המים, שהרי הוא עוסק בטבילה ואינו עוסק במחיקה – כלומר מתכוון לטבילה ואינו מתכוון למחיקה – על כן נחשבת המחיקה לגרמא. כל זה דווקא כשאפשר שלא יימחק השם, שאם ודאי יימחק הרי הוא כמקרב ולא כגורם.

י"ב. דעת הרשב"א בטובל ושם על ידו – מתי הוא גרמא ומתי מעשה

הרשב"א⁶⁹ הקשה בדומה לריטב"א, שהרי כיון שהוא מכניס את ידו במים ה"ז מקרב את כוביו! ותירץ "וי"ל דלא קרינן מקרב את כוביו אלא בכעניין נותן מים בכלי שתחת הנר וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור,

67. בדף קל"ג. ד"ה 'ואביי'.

68. שם ד"ה 'הא למה ליי'.

69. דף ק"כ: ד"ה 'לעולם'.

משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה וודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחק שאלו וודאי נמחק היינו כמשפסף שהרי הוא נותן ידו במים".

אמנם מראשית דברי הרשב"א, שחילק שמקרב הוא כשוודאי יכבה, וגורם הוא כשאפשר שלא יכבה – משמע שכתב דבריו דווקא לדעת הרי"ף⁷⁰ (ומה גם שנקט את 'נותן בצד טלית' כדוגמא למקרב כיבוי). אך מסוף דבריו "שאלו וודאי נמחק היינו כמשפסף" נראה שכתב דבריו לאו דווקא לדעת הרי"ף, ורצה לומר שכאשר אדם עושה פעולה שעל ידה נעשה איסור באופן ממילאי אז יש חילוק – שכאשר עשיית האיסור ודאית הרי הוא כעושה בידיים, וכאשר עשיית האיסור אינה ודאית נחשב גרמא. ע"פ דברי הרשב"א האלו כותב מרן הרב זצ"ל בדעת כהן⁷¹ "דהא שאין הפעולה נעשית במקום זה עצמו, שאלא היא מתפשטת ממקום זה למקום אחר, בשביל כך אינה יוצאת מידי מעשה ממש לבוא לידי גרמא וכו' וכ"כ הרשב"א בחידושו לשבת ק"כ הנ"ל, דמה שנותן המים במקום רחוק הוי מקרב את כביו במעשה. וכל עיקר הענין דחשיב גבי שם גרם מחיקה ע"י טבילה, הוא משום שאינו ודאי שימחק, אבל בפעולה ודאית, אפילו אם תהי' מתרחקת קצת ממה שנפעל, הויה פעולה ממש ולא גרמא"⁷².

י"ג. דעת הרא"ש בנותן מים ע"ג טלית

1. האם דעת הרא"ש כרי"ף:

הרא"ש לא הביא את דברי רב יהודה על כך שמותר לתת מים ע"ג טלית שאחז בה האור בצד אחד ומשמע שסובר כרי"ף, אלא שבסוף פרק ג' כתב שגזרינן נתינת מים בכלי תחת הנר שמא ייתן את המים בשעת נפילת הניצוצות ויהיה מכבה בידיים – כרי"ף פורת בתוס' שם שדווקא כשמכבה

70. כמשי"כ לעיל אות י' שכן ביאר הרשב"א בדעת הרי"ף.

71. ס"י קס"ה (עמ' ד"ש) בענין ההלכה שאותיות הנטפלות לשם (כגון "ד" של אלוקיך) אסור לקלפן ואם נפרדו מהשם ירדו מקדושתן ומותר לקלפן. והציע הגאון מהרי"ל דיסקין שסופר שטעה יוכל להפרידן בגרמא ע"י כך שיקרב את אותיות השם זו לזו עד שהנטפלים לא ייקראו עם השם ואז ירדו מקדושתם ויוכל הסופר לקלפם, ומרן הרב זצ"ל חלק עליו מכמה טעמים ואחד מהם היא שדעת הרב שאין זו גרמא.

72. וא"כ מצאנו בדברי תוסי' שהובאו לעיל אות ח' בעניין צידה, שהוודאות מועילה להחשיב דבר שנגמר מאליו כמעשה האדם, ומצאנו בדברי הרשב"א כאן שאי הוודאות מועילה להחשיב דבר שנעשה ממילא ע"י מעשה האדם כגרמא.

בידיים אסור וכל שאינו מכבה בידיים הוא גרמא – וצ"ע, שא"כ היה לו לכתוב את דברי רב יהודה להלכה! וכן הקשה הקרבן נתנאל⁷³ (אמנם לדברי שה"ג שטעם ההשמטה הוא משום שאין נותנים מים משום כיבוס אלא דווקא שאר משקים – ניחא, ועוד שהטור כתב את דברי רב יהודה וביאר שנותן דווקא שאר משקים שאין בהם כיבוס ולא מים).

2. יישוב דברי הרא"ש ע"פ דבריו במס' ביצה:

בביצה⁷⁴ "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, המסתפק ממנו חייב משום מכבה". כתבו תוס'⁷⁵ שאע"פ שהנר כבה מוקדם יותר משום שנטל מהשמן הוא גרמא ופטור, והסיבה שהמסתפק חייב היא משום שמקליש מיד את אור הנר. אך הרא"ש⁷⁶ דחה את דבריהם, שהרי גם המסתפק מכלי המזיל שמן לתוך הנר חייב⁷⁷ ושם ודאי לא מקליש את אור הנר שהרי הנר כל הזמן נשאר מלא! וביאר "שהשמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה והממעט אחד מהם וממהר את הכיבוי חייב". ונראה שדעת הרא"ש היא שכאשר המעשה הוא בדבר הדולק עצמו נחשב מעשה גמור ולא גרמא אע"פ שאינו נוגע באש עצמה. עפ"ז אפשר לבאר שהשמיט את דברי רב יהודה משום שכאשר נותן מים בצד הטלית הדולקת עושה את המעשה בטלית שהיא הדבר הדולק עצמו.

לכאורה נראה לומר בדעת הרא"ש, שאע"פ שהחסרת הדבר הדולק היא מעשה כיבוי – החיוב הוא על הכיבוי שיהיה לבסוף. אך קשה מסוף דבריו: "ואין ליטול פתילה דולקת מנר זה וליתנו בנר אחר דמיד שסילק מן הנר הוה ליה מכבה ומה הועיל אם חזר והדליק". ונראה מזה שהחיוב הוא על עצם החסרת הדבר הדולק. וה' יאיר עינינו בתורתו להבין דברי חכמים.

י"ד. דעת הרמב"ם במסתפק

הרמב"ם⁷⁸ הביא את הברייתא מביצה כ"ב. כצורתה ולא כתב שחייב דווקא כשכבה הנר ומשמע שחייב מיד כשנוטל. נ"מ האם חייב על הנטילה

73. פרק יכל כתביי סיי ז' אות ש'.

74. דף כ"ב.

75. שם ד"ה "והמסתפק".

76. ביצה פרק ב' ס"י י"ז.

77. שבת דף כ"ט: במשנה וע"י שם ברש"י ד"ה "שתהא" שמשמע שדעתו ג"כ כדעת הרא"ש.

78. ה"ל שבת פרק י"ב הלכה ב'.

או על הכיבוי אם הוסיף אח"כ שמן, או שהכיבוי היה במוצאי שבת, או שנזכר ששבת היום קודם שכבה הנר והרי תחילתו שוגג וסופו מזיד⁷⁹.

ונראה לבאר את דעת הרמב"ם, שהרי בכל המלאכות הסותרות כתב הרמב"ם שאינו חייב אא"כ עשה ע"מ לתקן ובכיבוי לא כתב כן, ואפשר שכיבוי אינו סתירת האש אלא הצלת הדבר הדולק ומשום כך חייב מיד כשנוטל מן השמן. וצריך לחלק דין זה מנתנת מים בצד טלית שאחז בה האור שהרמב"ם מתיר.

ט"ו. הערות בחילוקי התוס' בין מקרב לגורם כיבוי

נוסיף לדברינו כמה הערות בחילוקי התוספות בדף מ"ז: בין מקרב כיבוי לגורם כיבוי:

הנה רש"י⁸⁰ כתב "אלא אמר רב אשי – מתניתין אפי' לרבנן, דלא דמי לגרם כיבוי, דהתם כי מטי דליקה לכלים דליקה הוא דפקע להו וגרמא בעלמא הוא אבל זה שנתן המים ממש תחת הנר מכבה ממש הוא וגזירה מבער"י אטו משחשיכה. 'שמקרב את כיבוי' – זימן כיבוי להדיא והוה ליה מכבה ממש אי הוה יהיב ליה בשבת". עכ"ל קדשו.

משמע בדברי רש"י שחייב מדאורייתא, אך התוס' הטו את דברי רש"י לדעת הר"י פורת שחכמים גזרו שלא ייתן מים לכלי שמא יפלו הניצוצות בזמן שהוא נותן את המים ויכבה בידיים, וביארו שלשון רש"י 'מכבה ממש' לאו דווקא. אך הריטב"א כתב שדעת רש"י היא שכיון שאם יהיו ניצוצות הם ודאי יכבו – לכן חייב מדאורייתא (אמנם נראה שדעת הריטב"א עצמו שאסור מדרבנן).

לר"ת ור"ח התירו גרם כיבוי רק במקום שיש מחיצה, ולפי זה נתנת מים ע"ג טלית צריכה להיאסר. תוס' שיכללו את שיטת ר"ת וכתבו שגרם כיבוי מותר במקום שיש הפסק, כלומר שהאש לא נופלת מיד לתוך המים אלא צריכה ללכת אל המים, וכן כתב הרשב"א. עפ"ז יוצא שנתנת מים ע"ג טלית מותרת. ולולא דברי הריטב"א הנ"ל היה נראה לפרש דעת רש"י ע"פ הסברות האלה.

עוד חילוק הובא בתוס' בין מים ע"ג טלית לכלי עם מים תחת הנר, שנותן את המים על הטלית עושה זאת רק כדי שלא תתפשט האש. אפשר

79. אמנם הפניי כתב שלרא"ש אסור מדרבנן ואילו דעת הרמב"ם כתוס', אך שאר האחרונים לא כתבו כן.

80. דף מ"ז: ד"ה "אלא".

שכוונתם שאינו מתכוון לכבות אלא להגן וסוברים ממילא כשיטת רש"י (שהתבארה לעיל אות ג) או כשיטת הרשב"א (שהתבארה לעיל אות י' סע' 3). ואפשר שאפי' מתכוון לכיבוי אינו דומה לניצוצות הנופלים מהנרות ולא למכבה ע"י מחיצת שלג וברד, כיון ששם המים מכבים את האש ואילו בטלית האש נכבית מאליה משום שלא נותר לה מה לשרוף.

איסורי שבת ומלאכות המשכן

יניב רזניק

הגירסאות בגמ'

הגמ' במסכת שבת¹ דנה בשאלה היסודית הנוגעת לחלוקה שקבעו חכמים באיסורי שבת בין האבות לתולדות. הנוסח של הבעיא הינו "אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה", וכבר התחבטו הראשונים האם הכוונה לנפקא מינה המעשית שבין שתי ההגדרות או שיש כאן שאלה לשונית – מדוע בחרו לקרוא להם בשני שמות שונים, כשהריטב"א² מבאר שכלולות כאן שתי השאלות גם יחד.

מחדשת שם הגמ', שהקריטריון לקביעת ההגדרה הינו **הימצאות אותה המלאכה בתוך מנין המלאכות שנעשו במשכן**. במשפט זה טמון יסוד עקרוני מאוד אשר קושר אליו רבות מהסוגיות במסכת, ועל כן הכרחי לבררו היטב. בראשונים השונים מובאות מספר אפשרויות כיצד צריך לגרוס את דברי הגמ' הנ"ל, ונראה שיש בין שיטות אלו כמה נ"מ הלכתיות חשובות.

ניתן למצוא ארבעה ניסוחים עיקריים בעניין:

גירסה א' – גירסת רבינו חננאל³:

"הך דהוה במשכן – קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן – קרי ליה תולדה".

גירסה זו היא לכאורה הפשוטה והברורה ביותר – הבירור היחידי אותו צריכים חכמים לעשות הוא האם מלאכה זו או אחרת אכן היתה במשכן. אלא שגם כאן בודאי דרוש עיון נוסף – לא יתכן שכל פעולה שנעשתה שם, ולו הקטנה ביותר, תיחשב אב; גם אם הפועלים דיברו זה עם זה או אכלו ושתו – לא נגדיר זאת כאב מלאכה! לכן נצטרך לומר, שדווקא פעולה אשר

1. דף צ"ו:

2. שם ד"ה "מכדי".

3. ב"ק דף ב'.

נראית לחז"ל מספיק משמעותית על מנת לאוסרה בשבת – אותה נחפש לראות אם היתה כלולה במלאכות המשכן, ואם כן – גם נגדירה כאב, אך אם אינה חשובה – לא נאסור אותה אפילו כתולדה.

גירסה ב' – הגירסה השלישית בתוס'⁴:

"הך דהוה במשכן – חשיבא וקרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן – לא חשיבא וקרי ליה תולדה".

גירסה זו זהה למעשה מבחינה הלכתית לגירסת ר"ח, אלא שהיא מוסיפה בעצם את הביאור לבחירת הקריטריון של המשכן, ואומרת שמלאכה שהיתה במשכן מוגדרת כ"חשובה". נשתדל בעז"ה להרחיב בנקודה זו בהמשך.

גירסה ג' – הגירסה הראשונה בתוס':

"הך דהוה במשכן חשיבא – קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן חשיבא – קרי ליה תולדה".

גירסה זו היא המופיעה בנוסח הגמ' שלפנינו, ויש רבות לדון בה. תוס' מעירים מיד על נוסח זה ואומרים שלפיו יוצא שיש מלאכות שאמנם היו במשכן אך לא נחשיבם אלא כתולדה, כלומר – נכנס כאן עיקרון חדש של "חשיבות", שאינו עולה בהכרח בקנה אחד עם עיקרון הימצאות המלאכה במשכן. הדוגמאות שמביאים תוס' לכך הן מנכש ומשקה זרעים. שתי פעולות אלו נידונות במקום אחר בגמ'⁵, שם חלקו רבה ורב יוסף האם מתרים עליהן משום חורש או משום זורע, ובהמשך מגדירה שם הסוגיה בפירוש שהן תולדות ולא אבות. לכאורה יש כאן ראייה חזקה לגירסה זו, נגד גירסת ר"ח – שכן כיצד יתכן שמלאכות בסיסיות כאלו לא היו במשכן?

נראה שרש"י במקום⁶ שם ליבו לקושיה זו, ולכן ביאר שמשקה זרעים אכן לא היה כלל במשכן, ומן הסתם יאמר זאת גם לגבי מנכש. אם רש"י דוחק עצמו לומר דבר כזה משמע לכאורה שהוא גורס כאן כר"ח וממילא הגדר הקובע היחיד הוא המשכן, אך יתכן גם לומר שמסכים לתוס' שיש עניין בחשיבות ומ"מ סובר שא"א לומר שמלאכה כגון זו אינה חשובה דיה.

גירסה ד' – הגירסה השניה בתוס':

4. שבת צ"ו: ד"ה "ולרי אלעזרי".

5. מועד קטן דף ב' ג.

6. ג' ד"ה "תולדות".

"הך דהוה במשכן וחשיבא – קרי ליה אב, הך דלא הוה במשכן ולא חשיבא – קרי ליה תולדה".

למעשה, גירסה זו מובאת בדברי התוס' רק בחציה הראשון, הנוגע להגדרת האב, ולא מוזכר מה יוגדר כתולדה, ונדון בכך בעז"ה לקמן. לשיטה זו לא תוגדר המלאכה כאב אלא א"כ יחולו בה שני תנאים שאינם קשורים זה לזה – משכן וחשיבות, בדומה לגירסה ג', ובכל זאת יש כאן לכאורה הבדל משמעותי ומהותי ביניהן, ונדון גם בכך.

כעת נעיין במספר סוגיות במסכת הנוגעות לענייננו, ומתוך כך ננסה גם להעמיק בהבנת והגדרת כל אחת מהשיטות לעיל עם שימת גוש על ההבדלים שביניהן.

א. הוצאה והכנסה

באותה סוגיה בשבת⁷ מובא בסמוך הסבר נוסף לחלוקה שבין האבות לתולדות: "אי נמי – הך דכתיבא קרי ליה אב, הך דלא כתיבא קרי ליה תולדה". חילוק זה נראה במבט ראשון תמוה מאוד, כמובן, הרי לא יעלה על הדעת שכל ל"ט המלאכות נכתבו במפורש בתורה! מבארים תוס' במקום⁸, שלישינא זו לא נצרכה אלא משום מלאכת הוצאה. מלאכת הוצאה אכן נלמדת מפסוקים מפורשים⁹, ועל כן הכרחי לומר כך, ובכל זאת יש מקום לברר מה כוונת תוס' בדיוק.

המהר"ם¹⁰ מסביר, שהתירוץ הראשון שם לגבי המשכן (והחשיבות) אינו נכון למלאכת הוצאה, מכיון שהיא "מלאכה גרועה ולא חשובה". במילים אחרות – העובדה שהוצאה היתה במשכן איננה מספיקה ועל כן דרוש חילוק נוסף שאומר שהוצאה עצמה תיחשב אב כי יש בה פס', וממילא מלאכת הכנסה שאין בה פס' – תוגדר כתולדה. נראה מדבריו שהוא מבין ש"חשיבא" פירושו איננו הכרחיות המלאכה הזו במשכן, האם יכלו להסתדר גם בלעדיה או לא, אלא דנים פה במלאכה בפני עצמה, האם זו מלאכה יצירתית, האם היא עונה להגדרה של "מלאכת מחשבת" ואיננה פעולה סתמית. ממילא מבין המהר"ם, שתוס' בדיבור הזה מהווים קומה נוספת על גבי התוס' שקודם

7. דף צ"ו:

8. ד"ה "אי נמי".

9. שם בגמ' לעיל.

10. על התוס' הנ"ל.

לכן¹¹, שאמרו שהוצאה חייבת להילמד מפס' למרות שהיתה במשכן – שכן היא מלאכה גרועה¹².

יתכן שאפשר לפרש בדרך אחרת את דברי התוס', ולומר שכוונתם היא שהתירוץ השני בגמ' לא בא ללמדנו מדוע הוצאה נחשבת אב; את זה אנו כבר יודעים מהגמ' לעיל שלמדה את איסור הוצאה מפסוק וממילא הגדירה שהוצאה נחשבת מלאכה, ולכן עובדת היותה במשכן תספיק לנו. התירוץ השני עניינו לענות על שאלה אחרת – מדוע הכנסה היא תולדה ולא אב, הרי סו"ס הפס' לימד שזו מלאכה ולא סתם פעולה, והרי גם הכנסה היתה במשכן¹³ והיא אינה חשובה פחות לכאורה! על זה עונים: דווקא הוצאה נכתבה בפס' ולא תולדותיה¹⁴.

אם נבחן את הדברים ביחס לאחיזתם בהקשר של הסוגיה, יצא לנו כך: המהר"ם מבין שתוס' דנים כאן לפי גירסתם השניה, יש כאן שני קריטריונים שונים: א. האם המלאכה היתה במשכן; ב. האם זוהי מלאכה שבעלמא נחשבת יצירתית ויש לה גדר של מלאכה חשובה. ממילא חילוק זה אינו תקף ביחס להוצאה, כי אמנם היא היתה במשכן אך אין בה לכאורה יצירה של דבר חדש, ולכן הסיבה היחידה להחשיבה כאב היא היותה נלמדת מפס', בניגוד להכנסה.

אך להסבר השני שהבאנו, נגרוס כגירסה הראשונה בתוס' ולפיה יש רק קריטריון אחד – האם מלאכה זו היתה חשובה במשכן, לא חשובה בפני עצמה בעלמא אלא האם היתה הכרחית במשכן עצמו ומילאה תפקיד חשוב במכלול העבודות שהיו שם. ממילא אין שום שאלה למה הוצאה נחשבת אב; אנו כבר יודעים מהפס' שהיא יצירתית ומן הסתם גם היתה הכרחית במשכן – להעביר קרשים וכדו' מרשות לרשות. ע"כ צ"ל שהתירוץ השני בא לענות על שאלה אחרת – למה הכנסה לא תיחשב אב, ועל זה עונים – כיון שסו"ס אין לה פס' לכן א"א להגדירה כאב, הפס' לימד רק שהוצאה היא אב, מעין גזירת הכתוב.

רבינו חננאל (וכן תוס' בגירסתם האחרונה) יבאר את הגמ' הנ"ל בפשטות ויאמר שכיון שגם הוצאה וגם הכנסה היו במשכן, לכן קשה לגמ' – מדוע הכנסה מוגדרת רק כתולדה? על זה מתרצים ואומרים שאין לה פס'.

11. שם ד"ה "הוצאה גופה".

12. תוס' שאנץ (המובא בשיטמ"ק ב"ק ב': ד"ה "אית ספרים") מבאר גם הוא בכיוון של המהר"ם.

13. כפי שאומרת הברייתא בדף מ"ט:

14. יש בהחלט מה להאריך בהבחנה בין הוצאה להכנסה, אך אכי"מ.

הפס' אמנם לימד שהוצאה נחשבת יצירה, אך כיון שאין פס' גם על הכנסה – משמע שהיא כלולה בהוצאה ואין לה שם של אב.

ב. בירור הגירסה השניה בתוס' (גירסה ד')

הזכרנו כבר שתוס' אומרים רק מהו גדר האב – אם הוא היה במשכן וגם יש לו חשיבות, ויוצא מדבריהם שאם המלאכה לא היתה במשכן ואיננה חשובה – נגדירה כתולדה. צריך לבאר מה יהיה הדין במקרי הביניים – אם המלאכה היתה במשכן ואיננה חשובה וכן אם לא היתה במשכן אך היא כן חשובה (שהרי לשיטה זו ברור שהגדרת דבר כחשוב היא דבר עצמי שנתון לשיקול דעתם של חז"ל, ללא קשר ישיר למשכן).

תוס' בב"ק¹⁵ נוקטים גם הם כגירסה זו, ואומרים במפורש שבשני המקרים האלו נגדיר את המלאכה כתולדה בלבד. מנין להם זאת בגמ', הרי מכל חלק במשפט ניתן להוכיח דבר אחר? יתכן שהם סוברים שבמילים "הך דהוה במשכן וחשיבא" אי אפשר לבאר "או משכן או חשיבא", כי מה שאינו במשכן ודאי אינו אב, אפילו אם הוא חשוב, אלא פירושו שכדי להחשיב פעולה כאב דרושים שני התנאים. ממילא את הצד השני שאומר "הך דלא הוה במשכן ולא חשיבא" – נבאר "או זה או זה", מספיק אחד התנאים להחשיבו כתולדה. אפשר גם לבאר שתוס' סוברים שהחלק השני רוצה לחדש שאפילו כשזה לא במשכן ולא חשוב – נגדירו כתולדה ולא נפטור אותו, כ"ש שחייב (כתולדה) אם היה במשכן או שהוא חשוב, וא"כ א"א לדייק מהחלק השני שדווקא כששני התנאים חסרים זו תולדה.

יש מקום להעיר שלגירסה זו מתגלה כאן בגמ' חידוש גדול: פעולה שאינה חשובה בפני עצמה כמלאכה יצירתית וגם לא היתה במשכן – בכל זאת לעיתים תיאסר מדאורייתא ונחשיבה כתולדה. צריך ממילא להבין – מה א"כ גורם החיוב בה?

חלקו הראשונים בחלוקת הגזרות שבין אבות לתולדות. הר"ח¹⁶ נוקט באופן פשטני, שכל ל"ט המלאכות המוזכרות במשנה¹⁷ נקראות אבות ואילו כל מלאכה אסורה אחרת נכנסת לגדר של תולדה. עם זאת, מחדש הר"ח

15. דף ב'. ד"ה "הכי גרסינן".

16. דף ע"ג:

17. דף ע"ג.

שישנו גם מושג של "תולדה לתולדה", כפי שאכן משמע בפשט הגמ' שם¹⁸, וא"כ נוטע ייחשב למשל תולדת זורע ואילו זומר יוגדר כתולדת נוטע.

הרמב"ם, לעומתו, קובע¹⁹ שישנן שלוש קבוצות עיקריות באיסורי שבת: אבות, מעין אבות ותולדות. האבות הן ל"ט המלאכות ואילו מעין האבות הן אותן מלאכות הדומות להן דמיון גמור אלא שחלוקות מהן באיכות הפעולה או באיכות הנפעל²⁰. לדוגמא – קוצר ובוצר עניינן שווה לגמרי, קטיף היבול, אלא שזה בתבואה וזה בענבים, יש שינוי בנפעל, וע"כ בוצר הוא מעין אב קוצר, וכן חורש וחופר ששונים רק באיכות הפעולה אך עניינם אחד.

התולדות, לעומתן, הן מלאכות שיש להן דמיון חיצוני בלבד לאבות, כמו חיתוך וטחינה – שאע"פ שאין עניינם שווה (שהרי טחינה משנה ממש את גוף הדבר לשם אחר, משא"כ חיתוך), מ"מ יש כאן דמיון חיצוני ולכן נגדיר את החיתוך כתולדת טוחן.

נראה לומר, שלגירסה בה אנו עוסקים – תולדה אכן תוגדר כהסבר הרמב"ם. כוונת הגמ' היא לומר שמלאכה שלא היתה במשכן וגם אינה חשובה בפ"ע – קרי: אין לה ערך של יצירה משמעותית, כמו חיתוך ירק שאינו יוצר דבר חדש – גם היא תוגדר הלכתית כאסורה מדאורייתא ונחשיבה כאב, במידה ויש לה דמיון חיצוני לאחת מל"ט המלאכות השנויות²¹.

תוס' רבנו פרץ²² מביא גירסה חמישית בסוגיה: "הך דהוה במשכן וחשיבא – קרי ליה אב, הך דהוה במשכן ולא חשיבא – קרי ליה תולדה". שיטה זו סוברת, שכדי להחשיב מלאכה כאב צריך גם משכן וגם חשיבות, ועם זאת כותב במפורש כתוס' – שאם קיים רק תנאי אחד זוהי תולדה, ובפשטות לא משנה איזה תנאי חסר, כי מלאכה שיש בה חשיבות ולא היתה במשכן אינה לכאורה אלא תולדה, כפי שאמרנו.

18. "זומר חייב משום נוטע, והנוטע... חייב משום זורע".

19. הלי שבת פרק ז' הלי ב-ו.

20. לשון המ"מ שם פרק ז' הלי ד'.

21. הערה: נראה שגם הר"ח מסכים שתולדה עניינה דמיון חיצוני לאב ולא מהות ועניין שווים, שכן אם האיסור בתולדה הוא מצד המשמעות והעניין היצירתי שבו – לא שייך ממילא מושג של "תולדה לתולדה"; כי אם זומר למשל אין בו את אותה מהות שיש באב זורע – מה תועיל העובדה שיש בו משהו מעין המהות של אב נוטע, הרי סו"ס התורה לא אסרה אלא את היצירות שיש בוריעה ולא בנטיעה! לכן צריך לומר שנקודת האיסור בתולדה הוא מצד הדמיון החיצוני שבה, ויוצא שהתורה חידשה שגם מלאכה אשר דומה חיצונית לתולדה ולא לאב – תיאסר.

22. ב"ק דף ב' ד"ה "הכי קאמר".

ג. בניין וסתירה

יש מקום אולי לחזק את הגירסה הראשונה, גירסת ר"ח, אשר מייחסת משמעות רק למשכן ולא לחשיבות, ביחס לגירסה ד'. זאת מהגמ' העוסקת בדיני בנין וסתירה:

עולא²³ מפרש את שיטת ר' יוסי כאומר שמלאכת סתירה מחייבת חטאת רק כשהאדם סותר על מנת לבנות במקומו, ואחרת – פטור. ומקשים: הרי כל מלאכות שבת נלמדות מהמשכן ושם היה סותר שלא ע"מ לבנות במקומו, כיון שסתרו את המשכן בסוף כל חניה במטרה לבנות אותו במקום אחר?

לכאורה לפי גירסה ד' ("הך דהוה במשכן וחשיבא") קצת קשה, כי גם אם היתה במשכן סתירה שלא ע"מ לבנות במקומו, סו"ס יש מקום לומר שמלאכת סתירה אמנם תחייב חטאת, אך דווקא כשהיא על מנת לבנות במקומו, שהרי לא די בכך שהיתה פעולה כזו במשכן אלא צריך שתהיה לה חשיבות בעלמא, וסתירה שלא ע"מ לבנות במקומו היא פחות חשובה כיון ששם הסתירה עצמה לא מאפשרת הקמה טובה יותר אלא רק הקמה במקום אחר, ואילו סתירה ע"מ לבנות במקומו פירושה סתירה שהיא הכרחית ע"מ לבנות שוב טוב יותר!

ואולי נוכיח מכאן שגם לגירסה הזו אין הכוונה שיש פה שני תנאים נפרדים לגמרי שאינם תלויים זה בזה, אלא באמת צריך אמנם גם משכן וגם חשיבות, אך אם במשכן לא היתה חשיבות – אין כלל חיוב על מלאכה כזו. א"כ מסברא היינו פוטרים אולי כל סותר, אלא שכיון שאנו יודעים שסתירה נכללת בל"ט מלאכות (ואולי דווקא ע"פ לימודי הגמ' מ"מלאכה מלאכת" או מ"דברים הדברים" שיש לא פחות מל"ט מלאכות, כפי שיובא בהמשך, אחרת כלל לא מוכרח שסתירה תיחשב מלאכה) – נלמד מכאן שסתירה שלא על מנת לבנות במקומו ג"כ נחשבת מלאכה חשובה וע"כ נחייב עליה.

ד. טווייה

ניתן להביא מקור סומך לגירסה ד', מסוגיית מלאכת טווייה²⁴. הגמ' מביאה את דעת רב כהנא אשר פוסק שטוויית צמר ע"ג בהמה אינה מחייבת חטאת כי "אין דרך טווי בכך". שואלים: הרי יש ברייתא מפורשת שכך היו

23. דף ל"א:

24. דף ע"ד:

טווים במשכן עצמו? ומתרצים: "חכמה יתירה שאני". מברר שם רש"י²⁵, כי במשכן נאמר שהטוות היו "כל אשה חכמת לב", אך בהדיוט אין דרכו בכך והווי מלאכה כלאחר יד. בפשט דבריו נראה שרוצה לומר שגם היום אם יבוא אומן שרגיל לטוות ע"ג בהמה ויעשה כן בשבת – יתחייב, ורק בהדיוט נפטרנו.

תוס' אומרים אף יותר מכך – כיון שזו חכמה יתירה לכן העושה אותה "בטלה דעתו אצל כל אדם". תוס' מפנים בדבריהם לגמ' בפרק עשירי²⁶, שם עוסקים באדם שמוציא משאוי על ראשו ופוסקים שפטור. מקשים שם: והלא אנשי הוצל עושים כן תמיד? ודוחים: בטלה דעתם אצל כל אדם. תוס' שם מבארים שמשמע שגם בהוצל עצמה נאמר "בטלה דעתן", וגם את תושביה נפטור בנשיאה על הראש אע"פ שרגילים לכך. כמו כן נאמר גם כאן – אפילו אומן שיטווה בצורה כזו ייפטר.

מכל מקום, יוצא כאן דין מעניין במיוחד, גם לרש"י וגם לתוס': אע"פ שזו בדיוק המלאכה שנעשתה במשכן, כל אדם שעושה אותה ייפטר! זה יכול להתאים בייחוד לגירסה ד' הדורשת גם משכן וגם חשיבות כשני דברים נפרדים – וא"כ למרות שבמשכן היו עושים זאת כך, מ"מ כיון שבעלמא אין לזה חשיבות – פטור, אדם שטווה ע"ג העז לא מוגדר כעושה מלאכת מחשבת, מלאכת אומנות. ואע"פ שהגמ' בדף צ"ו רוצה לומר שמה שלא היה במשכן והוא חשוב או שהיה במשכן אך אינו חשוב יוגדר כתולדה, כנראה כאן אין שום חשיבות משמעותית כשטווה ע"ג בהמה ולכן פטור לגמרי. כל זה בניגוד גמור למה שראינו במלאכת סתירה – ששם אמנם מסברא נראה היה שאין שום חשיבות בסתירה על מנת לבנות שלא במקומו, והיינו פוטרים לגמרי – בכ"ז כיון שנודע שסתירה נחשבת אב ממילא חייבנו אפילו שם וגם הגדרנו זאת בפשטות **כאב** (אם כי יתכן שהגמ' רוצה לומר שסותר כזה ייחשב תולדה, ומ"מ ודאי שאינו פטור לגמרי). כנראה שסו"ס נקודה זו של בניה שלא במקומו אינה כה משמעותית ולכן יש אפשרות לחייב גם שם.

ה. כתישה

הגדרנו בראשית דברינו, שלגירסה ג' יוצא שהמדד להחשיב מלאכה כאב אינו חשיבות המלאכה בפ"ע כפעולה יצירתית ומשמעותית, אלא עצם

25. ד"ה "חכמה יתירה".

26. דף צ"ב.

חשיבות המלאכה במשכן. הסבר זה דורש ביאור, כמובן – במה הדברים אמורים?

להבנת עניין זה נעיין בסוגיה העוסקת באיסור כותש. הגמ'²⁷ שם שואלת מדוע לא כללנו את כותש במשנה בדף ע"ג: כאב בפני עצמו, כשם שחילקנו את בורר, זורה ומרקד לאבות שונים. כלומר – למה דמיון כתישה למלאכה אחרת²⁸ מעכב ומונע ממנה להיחשב אב עצמי? מתרצת הגמ': "שכן עני אוכל פתו בלא כתישה".

בהבנה פשוטה נראה שכוונת הגמ' לומר שאע"פ שבמשכן היו אמנם כותשים ולמרות שהיתה זו כתישה חשובה והכרחית (שכן א"א להכין צבע מסממנים בלא לכותשם תחילה) – סו"ס כיון שלגבי סידורא דפת אין זו מלאכה הכרחית, ממילא אין לה חשיבות מספקת כדי לקרותה אב.

אך מ"מ צריך לשאול כאן – מה החשיבות הגדולה דווקא בסידורא דפת, שעל פיה ייקבע מה מוגדר כאב ומה לא? משמע שאין פה רק דבר טכני, סדר מסוים של פעולות, אלא כל מלאכות הפת הן חשובות משום שהלחם הוא עיקר מזונו של האדם, לא לכל מלאכה בכל חפץ שהוא ניתן גדר של חשיבות. ומכיון שהכנת סממנים אינה כל כך משמעותית בחיי האדם בד"כ – לכן אינה מהווה מדד להחשיב פעולות כאבות, ורק סידורא דפת קובע.

יתכן שזוהי גם כוונת הגמ' בהמשך²⁹, אשר מקשה מדוע נקטנו ברשימת האבות את מלאכת אפיה ולא את בישול, הרי דווקא בישול היה במשכן, כחלק מהכנת הסממנים, ולא אפיה לכאורה! ושם עונים: "תנא דידן סידורא דפת נקט". נוכל לבאר גם כאן, שהגמ' רוצה לומר שאם לא היתה אפיה בהכנת פת – יתכן שגם בישול לא היה נאסר, כי סו"ס אין בזה כ"כ חשיבות, ורק מכיון שאפיה נאסרה ממילא נאסר גם בישול שעניינו דומה. מצד שני – ודאי שאם לא היה בישול במשכן גם אפיה לא היתה נחשבת אב, כיון שהמשכן הוא קריטריון הכרחי ע"מ להגדיר פעולה כאב (ומ"מ יתכן כי היו מגדירים אותה כתולדה של אב אחר). יוצא א"כ בסופו של דבר, שבישול נחשב אב מתוך שיש בו את שני התנאים: א. היה במשכן; ב. ישנה חשיבות, אמנם לא בו עצמו אך באפיה שדומה לו.

27. דף ע"ד.

28. נחלקו הראשונים לאיזו מלאכה ישנו דמיון: לרש"י ולמאירי – דש, לר"ח ולרמב"ן – בורר, לר"ת ולריטב"א – טוחן.

29. דף ע"ד.

נחזור לענייננו: כותש אמנם היה במשכן אך אין לו חשיבות, לכן א"א להחשיבו כאב בפני עצמו. נראה לומר ששיטה זו תואמת לגירסה ד' האומרת שיש שני דברים הכרחיים ע"מ להחשיב מלאכה כאב, ולפי זה ייחשב כותש **תולדה** ולא אב, כמו שביארנו לעיל שלגירסה זו ברגע שאחד התנאים חסר – הופכת המלאכה לתולדה.

אך לכאורה מתוס' ניתן לראות להפך: תוס' 30 מקשים – מה בכך שעני אוכל פתו בלא כתישה, סו"ס לגבי הכנת סממנים זוהי כן מלאכה חשובה, וכיון שבמשכן יועדה הכתישה לסממנים – מדוע לא נחשיבה כאב?

צריך להבין מהי שאלתם: באופן פשטני נראה שכוונת תוס' לערער על עצם העובדה שסידורא דפת חשובה יותר מהכנת סממנים עד כדי כך שלא נגדיר את המלאכה אלא כפי ערכה בתוך סידורא דפת, וגם מלאכה שהיתה במשכן יכולה להיחשב תולדה. זה יתאים אולי יותר לגירסת ר"ח, כלומר – תוס' מקשים לפי שיטתו, איך יתכן שכתשה שהיתה במשכן תוגדר כתולדה בגלל סיבות חיצוניות. אך יתכן שתוס' באים לומר דבר אחר: גם אם אין די בכך שהמלאכה היתה במשכן – סו"ס מלאכת הכתישה היתה במשכן והיתה **הכרחית שם** כי שם עסקו בסממנים, וגם אם ניתן להכין פת ללא כתישה א"א להכין צבע ללא כתישה, וא"כ מדוע לא נחשיבה כאב?

לפי הדרך השניה שביארנו – יוצא שתוס' הולכים פה בדיוק כגירסה ג', מה שקובע הוא מה היה חשוב במשכן, לא מה מוגדר כחשוב בעלמא באופן אובייקטיבי.

מתרצים שם תוס': כוונת הגמ' היא לומר שבעצם גם עני צובע בסממנים שלא עברו הליך של כתישה, וא"כ מלאכה זו לא היתה הכרחית ומשמעותית אף במשכן עצמו, שכן ניתן להכין צבע ללא כתישה. לכן היא מוגדרת כתולדה בלבד.

ברש"י שם 31 רואים לכאורה שיטה חדשנית. רש"י רוצה לומר שכותש הינו אב מלאכה, ובכ"ז התנא לא הזכירו כי כבר הזכיר את מלאכת דש בתוך רשימת האבות, ולא נקט את שתיהן מכיון שכתשה איננה הכרחית בסידורא דפת.

דעת רש"י היא לכאורה שכותש נחשב מעין אב של דש, לא תולדה ולא אב בפני עצמו, בדומה ליחס שבין זורע ונוטע³². לפ"ז יתכן שרש"י גורס

30. דף ע"ד. ד"ה "שכך".

31. שם ד"ה "שכן עני".

32. רוב הראשונים סוברים שנוטע הינו מעין אב זורע, שלא כר"ח שלשיטתו אין מושג של "מעין אב" וע"כ אומר שנוטע הינו תולדת זורע.

כגירסה ד', וצריך גם משכן וגם חשיבות ע"מ שמלאכה תיחשב אב, ואם שניהם חסרים – זו תולדה. אלא שהוא מחדש שבמקרה בו יש מצב ביניים, כשיש משכן ואין חשיבות – כמו כותש – נחשיבו כמעין אב אחר ולא **כתולדתו**, שלא כתוס' בב"ק ותור"פ שאמרו שבמצב ביניים תהיה תולדה. יתכן גם לומר, שרש"י יסבור שגם במצב הפוך בו יש חשיבות אך אין משכן נגדיר את המלאכה כמעין אב ולא כתולדה, ואולי שיטתו היא שזה מה שהיה בנוטע, מבריק ומרכיב וכדו' – אלו מלאכות שלא היו במשכן אך יש בהן חשיבות כמו לזורע, יש להן חשיבות עצמית, ולכן יוגדרו כמעין אב זורע (או שנאמר שגם מלאכות אלו לא היו אמנם במשכן אך הן לא מוגדרות כהכרחיות כיון שגם הן לא נצרכות בסידורא דפת).

המהר"ם³³ מבאר מ"מ את רש"י לא כך, ואומר שכוונתו לומר שכותש הינו אכן אב בפני עצמו. יתכן שסובר שרש"י אכן חולק מהותית על תוס' וסובר שהמדד להחשיב מלאכה כאב אינה חשיבותה וצריכותה במשכן אלא היותה מלאכה חשובה בעלמא, אך יתכן גם שיאמר שסו"ס סידורא דפת אינו אלא רשימת המלאכות לפי סדר מסוים הגיוני ולא קביעה של מה ייחשב אב ומה לא, ומכיון שבסממנים כתישה היא חשובה – נחשיבה כאב בפ"ע³⁴.

על גירסת ר"ח קשה מאוד לכאורה מסוגיה זו – הרי אם המדד היחיד הוא היות המלאכה במשכן, ללא שום קשר לחשיבותה מכל בחינה שהיא – מדוע לא יוגדר כותש אב, והרי היה במשכן? ודאי אמנם שלא כל פעולה קטנה ושולית שהיתה במשכן תיחשב אב, לא כל הזזת חפץ או דיבור ייחשבו אבות, אך פעולה כמו כתישה שסו"ס יש לה חשיבות מסוימת ללא ספק צריכה לכאורה להיות אב!

נראה שר"ת התייחס לנקודה זו. שיטתו³⁵ בעיקרה אומרת, שמסקנת הגמ' היא שכלל לא היתה כתישה במשכן; קושיית הגמ' "ולחשיב נמי כותש" נבעה מתוך הנחת יסוד שבמשכן כתשו **חיטין**, כחלק מהכנת פת. פת זו נועדה בדרך מסוימת לבחון את התכלת שנתרמה למשכן ע"י אנשים מישראל, לראות אם היא אמיתית או מזויפת. מראש א"כ לא עוסקים פה כלל בכתישת סממנים אלא בכתישת חיטין כחלק מסידורא דפת. דחיית הגמ' היא "עני אוכל פתו ללא כתישה", ובמילים אחרות – ניתן לאפות פת ללא כתישה,

33. על רש"י בד"ה הניל.

34. על הסבר המהר"ם קשה בכל אופן, כיון שיוצא לשיטה זו שיש ארבעים מלאכות ולא ל"ט.

35. מובאת בקצרה בתוס' על הסוגיה, ובאריכות רבה בתוס' רא"ש שם.

וכיון שכן – ודאי שבמשכן ג"כ לא כתשו כי שם הפת לא נועדה אפילו לאכילה. יוצא ממילא שברור שכתשה אינה אב לעצמה.

רבנו חננאל עצמו מ"מ נוקט אחרת בסוגיית כותש ואומר שכתשה אינה מלאכה חשובה כיון שעניים טוחנים ללא כתישה, וע"כ אין זו אלא תולדה. לא מובן איך מסתדר ביאור זה עם גירסתו במס' ב"ק; ברור שגם ר"ח מודה שלא כל פעולה שנעשתה במשכן היא אב, כמו שאמרנו, אך מצד שני – אם זו לא פעולה חשובה צריך להתירה לגמרי, איך ניתן לתת לה שם של תולדה? צ"ע.

1. שובט ומדקדק

נמשיך לעיין בגירסה ג'. בנוגע לרעיון שיש מלאכה שאינה חשובה בעלמא אך יש לה חשיבות במשכן – נראה לומר שיש גם מקרים הפוכים, ישנן מלאכות שאמנם נחשבות יצירתיות ומשמעותיות, אך לא היו הכרחיות במשכן ועל כן אינן מוגדרות כאבות.

סיוע לכך ניתן להביא מדברי הראשונים ביחס למס' מלאכות שהיו אמנם במשכן אך בכ"ז לא הוגדרו כאבות – שובט, מדקדק, מכניס וכותש. שואלים הרמב"ן והריטב"א³⁶: למה לא נגדירן כאבות?³⁷ ומתוצאים שניהם: כל הנ"ל נחשבים אכן אבות, אלא שאין לאף אחד מהם שם של אב בפ"ע, כיון שהם זהים לגמרי עם מלאכות אחרות הכלולות בל"ט המלאכות (כותש=בורר, מכניס=מוציא, שובט=מיסך, מדקדק=אורג³⁸).

הרמב"ן מביא בדבריו שם כיוון אחר שהופך את כל הקערה על פיה, ומחדש שכל דברי הגמ' שרק מלאכה שהיתה במשכן נחשבת אב – אינם אלא לדעת ר"א, שהוא אכן לא מקבל את רשימת ל"ט המלאכות, ולשיטתו אכן יש יותר מל"ט. מכיון שידוע שהלכה כרבנן ולא כר"א (במחלוקתם האם העושה אב ותולדתו בהעלם אחד חייב חטאת אחת או שתיים) – ממילא יוצא שכל גדר המשכן כלל לא נפסק להלכה!!!

36. בדף צ"ו; ברמב"ן מובאות גירסאות שונות ביחס לסוגייתנו, אך הריטב"א בפשטות מתייחס לגירסה א' – גירסת ר"ח.

37. אכן, ביחס למכניס כבר ראינו שתוס' מפרשים שהתירוץ השני בדף צ"ו "אי נמי הך דכתיבא קרי ליה אב והך דלא כתיבא קרי ליה תולדה" – מבאר שלמלאכת הוצאה ותולדותיה יש גדרים מיוחדים.

38. כפי שרואים בדף ע"ה:

הריטב"א מביא גם הוא תירוץ אחר, ואומר שאם נגרוס כגירסה ג' – אין כלל קושיה משובט ומדקדק, "דאע"ג דהואי במשכן – מ"מ לא הוות חשיבא", כלומר – הן היו במשכן אך לא היו חשובות, ובמילים אחרות – לא הכרחיות. זו אמנם פעולה שמוגדרת כמלאכת מחשבת וכיצירתית, אך כיון שבמשכן יכלו להסתדר בלעדיה ולא החשיבוה שם – איננה אב בפ"ע.

2. פירוש שלישי למושג "חשיבא"

הרמב"ן³⁹ מביא את גירסה ד', אשר דורשת גם משכן וגם חשיבות בעלמא, ודוחה אותה משתי סיבות:

א. כל מה שהיה במשכן ודאי חשוב, אלא שיש כמה שהן בכלל האחרות;

ב. הרי לפי ר"א מה שנחשב תולדה לעיתים הוא יותר חשוב ממה שמוגדר כאב, שהרי מלאכות רבות נכללות בתוך אבות אחרים ואילו התולדות יש להן שם בפני עצמן!

רואים שלרמב"ן הקריטריון להגדיר מלאכה כ"חשובה" כולל גם את היותה יצירתית וגם את היותה בעלת צביון מיוחד כך שא"א לכוללה בתוך אבות אחרים.

יש א"כ למושג "חשיבא" שלושה הסברים: א. הכרחי; ב. יצירתי; ג. ייחודי.

3. המקור למניין ל"ט

בפרק רביעי⁴⁰ מובאת מחלוקת בעניין מניין האבות:

"הדור יתבי וקמיבעיא להו – הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי? אמר להו ר' חנינא בר חמא: כנגד עבודות שבמשכן. אמר להו ר' יונתן בן אלעזר: כך אמר ר' שמעון ברבי יוסי בן לקוניא – כנגד 'מלאכה', 'מלאכתו' ו'מלאכת' שבתורה⁴¹ – ארבעים חסר אחת".

מפשט הגמ' עולה שמחלוקת האמוראים היא כזו: מ"ד משכן סובר שהיו אך ורק ל"ט מלאכות במשכן (כגירסת ר"ח), לא גורסים "חשיבא" ו"לא חשיבא", וזהו הקריטריון היחיד לקבוע מה ייחשב אב. המ"ד השני, לעומת

39. דף צ"ו: ד"ה "וגירסת הספרים".

40. דף מ"ט:

41. קרי – מספר הפעמים שמוזכר שורש זה בתורה.

זאת, כלל לא לומד ממשכן אלא יש לו מקור אחר – פסוקי מלאכה שבתורה.⁴²

תוס'⁴³ יוצאים נגד הבנה זו ואומרים שלא יתכן שיש דעה הסוברת של"ט האבות לא נלמדים מהמשכן, שהרי יש לכך משניות מפורשות! ועוד, לשיטה זו איך ידעו לבחור מה יחשב אב ומה לא? הרי לא יעלה על הדעת שחכמים למדו כל זאת מסברתם בלבד! אומרים תוס': לכאורה צ"ל שלכו"ע לומדים מהמשכן, אלא שצריך את פסוקי המלאכה כי ללא זה לא היינו מגיעים לל"ט, היינו אומרים למשל שזורה, בורר ומרקד הינם כולם תחת שם של אב אחד ולא של שלושה, ולכן צריך מניין מדויק. גם הבנה הזו הם דוחים, ואומרים שא"א לומר שכולם לומדים מהמשכן, אחרת למה נאמר בגמ' "תניא כמ"ד כנגד עבודות המשכן" – איזו הוכחה יש משם, הרי בזה אין חולק!?

הריטב"א⁴⁴ רוצה לומר שאכן חכמים למדו זאת מסברתם, כהו"א הראשונה בתוס'.

בפירושו השני נוטה הריטב"א לומר כהו"א השניה של תוס', ואומר שההוכחה מהברייתא היא שהתנא האריך שם לבאר את הלימוד מהמשכן ולא טרח להזכיר כלל את פסוקי המלאכה, וזו ההוכחה למ"ד משכן. ניתן אולי לחזק הסבר זה, מכך שהגמ' לא נוקטת בלשון "תויבתא דמ"ד מלאכה מלאכת" אלא רק בלשון "תניא כמ"ד", לשון שבד"כ נקטת כשיש לכל אחד מהצדדים ברייתא לשיטתו וממילא אין עליו קושיא גמורה. כלומר, יתכן שלא שייך לומר פה "תויבתא" שכן באמת לכו"ע יש לימוד מסוים מהמשכן, ויש רק מראה מקום למ"ד משכן, מכך שהתנא לא הזכיר את הפסוקים.

ניתן אולי ללכת בכיוון קצת שונה ולומר כך: מהמשכן לבד היינו אומרים שיש לא פחות מל"ט אלא יותר, היינו אומרים למשל שגם שובט ומדקדק נחשבים כל אחד אב לעצמו וכן כותש ונוטע וכו', כיון שכל פעולה כזו נחשבת הרי יצירתית. לזה באים פסוקי המלאכה ומלמדים שיש רק ל"ט אבות, כלומר – אומרים לנו שמהמשכן לוקחים רק את המלאכות שהן

42. הערה: בגמ' שם מובאת ברייתא שעניינה לחזק את מ"ד "כנגד עבודות שבמשכן", אך לכאורה היא עצמה מהווה סתירה לשיטה זו, שכן מובאת שם גם מלאכת הכנסה לומר שהיא אסורה מכיון שהיתה במשכן, והרי הכנסה היא תולדה! אלא שראינו כבר שתוס' בדף צ"ו ביארו שכיון שהוצאה היא מלאכה גרועה לכן גם תולדותיה לא נאסרו אא"כ היו בעצמן במשכן.

43. דף מ"ט: ד"ה "כנגד".

44. בסוגיה, בד"ה "כנגד", בפירושו הראשון.

חשובות בפני עצמן, שיש להן אופי ייחודי שאין בשום אב אחר ושממילא א"א לכוללם בתוך אבות אחרים. לפי הסבר זה נוכל לומר שגורסים "הך דהוה במשכן וחשיבא", כגירסה ד', ונאמר ש"חשיבא" פירושו כהסבר הרמב"ן⁴⁵ – חשיבות עצמית וצביון מיוחד ונפרד, והפסוקים מכוונים אותנו לדעת אילו מלאכות ניתן להגדיר כך, שנדע שיש רק ל"ט כאלו. יוצא לנו א"כ שמחלוקת האמוראים בגמ' יסודה נעוץ במחלוקת שבין הגירסאות בדף צ"ו.

להסבר זה נאמר אולי שקושיית הגמ' מהברייתא על מ"ד "מלאכה מלאכת" היא לא רק מכך שהיה צריך לכתוב במפורש שחז"ל נעזרו גם בפסוקים כדי לדעת אילו מלאכות לבחור, כי א"א לדעת הכל מסברא, אלא יותר מכך – משמע בברייתא שהקריטריון היחיד להחליט מהו אב ומהי תולדה הוא המשכן, ואילו למ"ד הנ"ל זה **לא נכון**, יש קריטריון נוסף – חשיבות עצמית.

הרמב"ן עצמו בדף מ"ט מביא שני ביאורים אחרים למחלוקת האמוראים בגמ'; ברור לו שלכו"ע לומדים מהמשכן, אך סובר שעדיין יש מקום לחלוק:

בהסברו הראשון רוצה לומר, שהמ"ד הראשון הוא כפשטו, לומדים רק מהמשכן. למ"ד השני צריך לומר, שסתם כך היו אומרים חכמים שגם כל התולדות נחשבות אבות, כיון שלכולן משמעות של יצירה, ומתוך שיש פסוקים שמלמדים שיש רק ל"ט – חיפשו אילו ל"ט מלאכות ראויות ביותר להיקרא אבות והחליטו לבחור אותן ע"פ המשכן, שם היו אכן ל"ט מלאכות בדיוק.

לפ"ז מבאר הרמב"ן, שהוכחת הגמ' מהברייתא למ"ד משכן היא מכך שמלשון הברייתא משתמע שהמשכן מלמד על עצם העובדה שמלאכות אלו **אסורות** בשבת – "הם זרעו ואתם לא תזרעו וכו'", ואילו למ"ד השני המשכן מלמד רק **מה נחשב אב ומה תולדה**, לא מה מותר ומה אסור.

ומדוע לא רצו תוס' לבאר כך את קושיית הגמ'? אולי מכיון שניתן לכאורה בקלות לתרצה ולומר שהברייתא לא באה לומר שרק מלאכות אלו אסורות אלא הן וכל מה שכלול בהן, לכל מלאכה כזו יש תולדות הדומות לה בעניינן ונלמדות בעצם יחד עמה, וא"כ הברייתא באה רק להוציא ממלאכות אחרות שלא נמצאה במשכן שום פעולה הדומה להן.

נקודה זו היא היסוד לתירוצו השני של הרמב"ן: לכו"ע האבות עם תולדותיהן נלמדים כולם מהמשכן, אך מנין שלא נגדיר שיש עוד מלאכות

45. בדף צ"ו, הובא לעיל.

שנחשיבן אבות, גם אם לא היו במשכן? מ"ד משכן סובר שזה פשוט, מה שלא היה בעצמו במשכן וגם לא פעולה הדומה לו – אין חייבים עליו כלל. ולמ"ד השני – צריך לזה לימוד מיוחד, ולזה באים פסוקי המלאכות – לא ללמד רק מהו אב ומהי תולדה, אלא ללמד מה אסור מהתורה ומה מותר.

ט. "דברים – הדברים"

בסוגיה אחרת, בפרק שביעי⁴⁶, מובאת דעה שלישית ביחס למקור מניין המלאכות⁴⁷. ר' נתן סובר שמהמילה "הדברים"⁴⁸ לומדים שיש ל"ט אבות בשבת⁴⁹. בדף צ"ז⁵⁰ מובאת שיטה זו בשם רבי, ורוצים שם להוכיח ממנה שרבי אינו מחייב על תולדה שעשאה בהעלם אחד עם האב שלה. מה הראיה? מבאר רש"י⁵¹: ודאי שרבי לא צריך לחדש לנו את מניין המלאכות, וא"כ נראה שרוצה לומר לנו כמה חטאות יוכל אדם להתחייב בהעלם אחד, ומזה שחייב רק ל"ט משמע שלא מחייבים על תולדה במקום אב. נראה שרש"י מבין שגם רבי מן הסתם מסכים שלומדים מהמשכן שיש ל"ט מלאכות, וא"כ לא יתכן שלזה נצרך הלימוד של "דברים הדברים".

אך תוס'⁵² מבינים לא כך: הברייתא שמביאה שם את דברי ר' נתן אומרת ביחס לשיטתו "יכול עשאן כולן בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, ת"ל 'בחריש ובקציר תשבות". שואלים תוס': מה ההו"א? אם ר' נתן לא בא לחדש חילוק חטאות – מניינא דקרא למה לי? ומתמצים: "ויש לומר דצריך למניינא לפי שיש מלאכות שאינן חשובות ואיצטריך מניינא לאשמועינן דכולהו הויין מלאכות להתחייב עליהן". כלומר – יש במשכן מלאכות שאינן חשובות (בניגוד גמור לכאורה לדברי הרמב"ן בדף צ"ו, שאמר שכל מה שהיה במשכן היה חשוב) ומסברא לא היינו מגדירים אותן כאבות, ובפשטות אף

46. דף עי.

47. וצ"ע לכאורה מדוע לא הובאה גם שיטה זו בדיון בדף מ"ט:

48. "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה' וכי" (שמות ל"ה א"ב).

49. "דברים – משמע תרי, ה' – לרבות חד, הרי שלושה, אלה – בגי' ל"ו – הרי ל"ט" (רש"י דף עי. ד"ה "דברים").

50. דף צ"ז:

51. שם, ד"ה "דברים הדברים".

52. דף עי. ד"ה "יכול".

היינו פוטרם עליהן לגמרי, והלימוד מהפסוק מחדש שגם עליהן חייבים חטאת.

ברור מדברי תוס' שהם נוקטים כשיטת ר"ח, שכל מה שהיה במשכן – נחשב אב, ומה שלא – תולדה; א"א לגרוס "הך דהוה במשכן וחשיבא קרי ליה אב" כי תוס' אומרים במפורש שגם מלאכות שהיו במשכן ואינן חשובות – כלולות בל"ט אבות.

ניתן לאמץ הסבר זה ולתרוץ בעזרתו גם את הגמ' שהבאנו לעיל מדף מ"ט, ע"י שנאמר כך: מ"ד משכן לומד שכל מה שהיה במשכן נחשב אב, ומ"ד "מלאכה מלאכת" סובר שמהמשכן לבד לא היינו לומדים ל"ט אבות כי היינו אומרים שיש מלאכות שאין כל סיבה לחייב עליהן (ולא רק שאין מקום לקרותן אבות ולא תולדות, וכן לא רק שאין סיבה לקרותן אבות בפ"ע ולא חלקים מאבות אחרים – כהסברים שראינו לעיל).

כיוון זה נמצא גם בסוגיית כותש שהובאה לעיל. הגמ' שם אומרת שנקטו בתוך רשימת האבות את אבות בורר, זורה ומרקד בנפרד זה מזה למרות שעניינם אחד, כיון "דכל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה – חשיב לה". ושואלים שם: למה לא הבאנו גם את כותש כאב? אביי מתרץ: "שכן עני אוכל פתו בלא כתישה", וכבר דנו בתירוץ זה. רבא רוצה לומר, שהמשנה היא אליבא דרבי שאמר שיש רק ארבעים אבות מלאכות חסר אחת, ואילו אם נמנה גם את כותש – יהיו ארבעים. ניתן היה לומר שכוונתו היא שרבי (שלומד "דברים – הדברים") לא לומד כלל מהמשכן, וממילא ברור למה לא נקט כותש, הוא לא מחויב למשכן. אך רבנו חננאל מבאר⁵³, "דמתניתין רבי היא דאמר קבלה היא בידינו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד עבודות המשכן". כלומר, גם רבי לומד את המלאכות מהמשכן, אלא שהוא סובר שכדי לדעת לבחור ל"ט מתוכן – צריך פסוק.

53. שם בסוגיה.

קונטרס ברכת המצות

הרב עמיאל נאומבורג

הקונטרס נכתב ונערך בס"ד ובזכות הרבים בשלהי זמן קיץ תשס"ה, כאשר עינינו נשואות בתפילה לבורא עולם אוזר ישראל בגבורה ועוטר בתפארה, שיאיר באורו ויעורר את נשמת ישראל הזועקת בחבלי יסוריה – יסורי החנק – לחשוף את עצמה ולהודיע תוך אמוני עם סגולה, בתודעתם, בדעת ובהכרה בהירה ושלמה, ולאמץ את האומה הישראלית לאחוז בעוז ובתוקף בכל מרחבי ארץ קדשנו, ולהמשך התאחוז האומה והשתרשותה בקדושת חיי נשמתה.

פרק א' – ברכה על מעשה המצוה

א.

סוגייתנו¹ עוסקת בברכת ביעור חמץ בפרט ובברכת המצוות בכלל. ברצוננו לעמוד על עניינה של ברכת המצוות ועל צורת חיובה, ע"פ סוגייתנו ושאר מקורות בש"ס ובדברי הפוסקים, ומתוך כך לברר כמה הלכות לגבי ברכות של מצוות אחדות.

ניתן היה לומר שברכת המצוות נתקנה כחיוב נוסף על קיום המצוה, שבנוסף לחיובו של האדם לקיים את המצוות יש לו חובה (מדרבנן) לברך את אלו וולשבחו על הגיעו לקיום המצוה. אולם נראה יותר לומר שברכת המצוות נתקנה כחיוב המתלווה למעשה המצוה, כלומר – כאשר בא אדם לעשות מצוה יעשנה מתוך ברכה, כעין תוספת (מדרבנן) של "לשם יחוד" לפני עשיית המעשה, והדבר יבואר בהמשך דברינו. אך ראשית נרצה לבאר את עניינו הדאורייתאי של מעשה המצוה ולברר שיש לו משמעות הלכתית מחייבת; אין הוא רק הכשר מציאותי טכני שבלעדיו לא ניתן להגיע לקיום המצוה, אלא יש לו משמעות עצמית שיש לה השלכות למעשה.

1. פסחים דף ז'ז-ז'ב.

רוב המצוות אין בהן פער זמנים או פער מהותי בין מעשה המצוה לבין קיומה; כך נטילת הלולב בט"ו תשרי היא עשיית המצוה והיא קיומה, הנחת תפילין היא עשיית המצוה והיא קיומה, וכן שחיטת הקרבן ועוד. אך ישנן מצוות שבהן מעשה המצוה יכול להיפרד מהקיום מבחינת הזמן, למשל מצות פריה ורביה, שבה מעשה המצוה, הפעולה עליה מצווים – היא הביאה, ואילו קיום המצוה אינו אלא במציאות הוולדות, או מצות מעקה, שבה בניית המעקה היא מעשה המצוה והקיום הוא בהיות המעקה.

אפשר שיש גם מצוות בהן מעשה המצוה וקיומה מצומצמים מבחינת הזמן אך לא מבחינת המהות. כך למשל בציצית – יתכן וההתעטפות היא מעשה המצוה, בעוד הקיום הוא בתוצאת העיטוף – היות האיש עטוף.

וכאן יש מקום לעיין בכלל הידוע "עשה דוחה ל"ת"; כאשר מוטלים על האדם הן מצוות עשה והן איסור לאו בפעולה אחת – עליו לקיים את העשה, כאשר קיום העשה ועבירת הלאו הם בו זמנית. יש לעיין אם קיום המצוה הוא שדוחה את הלאו, או שעשייתה היא הדוחה.

הטורי אבן² מביא מספר ראיות לכך שמעשה המצוה הוא שדוחה את הלאו:

(א) תוס' ביבמות³ סוברים שמצות ציצית חיובה הוא אחר העיטוף (ולכן ביטולה הוא בשוא"ת), לעומת איסור כלאיים שחל כבר בשעת לבישה. שואל עליהם הטו"א: הרי כל דין עדל"ת נלמד מכלאיים בציצית, ולפי דברי תוס' אין העשה והלאו שם חופפים מבחינת הזמן⁴? ותי' שאע"פ שמצות ציצית תתקיים רק לאחר העיטוף, מעשה המצוה הוא העיטוף עצמו שהוא המעשה שיוצר את קיום המצוה, ולכן אע"פ שאין בו עדיין קיום מצוה, דוחה הוא את הלאו של כלאיים.

(ב) עפ"ז מובנת קושיית התו"ס⁵, שעשה של פו"ר, שמצווה עליו גם חציו עבד וחציו בן חורין, ידחה את הלאו של 'לא יהיה קדש' המוטל עליו. שהקשה המנ"ח⁶: הרי קיום מצות פו"ר הוא רק בהויית הבנים לאחר הלידה, וכשבא האיש על אשתו – אין הוא מקיים מצוה, וכיצד ידחה הלאו? ולנ"ל מבואר, שהיות ובדרך

2. חגיגה דף ב' ד"ה "לישא שפחה".

3. דף צ' ד"ה "כולהו".

4. וכן הקי' הוא עצמו בשו"ת שאגת אריה סי' ל"ב ועוד אחרונים.

5. ב"ב י"ג.

6. מצוה א'.

הארץ אין אפשרות ללידה ללא ביאה, והיא המעשה האחרון שאדם עושה כדי להוליד, היא היא מעשה המצוה והיא דוחה את הלאו.

ג) ועוד הוכיח הטו"א מדברי הגמ' בזבחים⁷, שאמרה שאם עשה היה דוחה ל"ת גם במקדש, היה העשה של קרבן פסח "ואכלו את הבשר בלילה הזה" דוחה את הלאו של "ועצם לא תשברו בו". והקשו שם תוס'⁸, שאין מצוות אלו חופפות מבחינת הזמן, שהרי האיסור נעשה בשעת שבירה והמצוה מתקיימת באכילה בלבד? ותי' הטו"א בשם פסקי התוס' שם, שהיות ואי אפשר לקיים את העשה של "ואכלו את הבשר" באופן אחר מאשר בשבירת עצם, אין זה מוגדר כ"לא אותו זמן", וביאר שהיות וא"א בע"א הרי זה בכלל מעשה המצוה (וודאי שאין המצוה עדיין מתקיימת). וכן יש לומר שכל פעולה שהיא זו שמאפשרת את המצוה ותמיד היא נצרכת (ולא רק במקרה מסוים) הרי היא בכלל מעשה המצוה ודוחה לאוין.

ד) כ"כ הטו"א להסביר בדעת הרמב"ם⁹, שאמר שסיבת ההיתר ללבוש כלאיים בבגדי כהונה היא משום עדל"ת, ושאלו עליו שהרי בזמן הלבישה אין הכהן עובד עדיין, וכן לאחר העבודה הוא נשאר בבגדי כהונה עד פשיטתם אע"פ שאינו עוסק בעבודה! ותי' הטו"א שזהו בכלל מעשה המצוה כי אי אפשר לעשות אחרת¹⁰.

מצאנו א"כ כמה ראיות לכך שדחיית לאו ע"י עשה היא במעשה המצוה ולא דוקא בקיומה. עפ"ז צריך להמשיך ולבדוק על מה נתקנה ברכת המצוות – האם היא מהווה חיוב נוסף על קיום המצוה או שהיא הקדמה לעשיית המצוה.

ב.

כתב הרא"ש בסוגייתנו¹¹: "וי"א שאין לבדוק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור (ולבדוק) ולברך. וכל זה אין נראה לי אלא שיש ליזהר שלא יסיח בין ברכה לתחילת הבדיקה ואחר שהתחיל לא הוא שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הוא שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על

7. דף צ"ז:

8. ד"ה "ואחד", בסופו.

9. פרק י"א מהלי כלאיים הלכה ל"ב.

10. במקו"א ת"י השאג"א שדחיית הלאו של כלאיים אינה ע"י עשה של עבודה, אלא לבישת בגדי"כ עצמם היא מצוה ודוחה לאו.

11. סי' י'.

הסוכה וברכת המוציא דלא מצינו דשיחה הוי הפסק אלא בין תפילין לתפילין... ומיהו לכתחילה טוב ליזהר שלא יעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כולה כדי שישם אל לבו לבדוק בחדרים ובעליות ובכל מקום שמכניסים בו חמץ".

נמצא שדעת הרא"ש היא, שאם סח המברך בין הברכה לתחילת הבדיקה יחזור ויברך, ושיחתו מהווה הפסק בין הברכה לבדיקה, אלא שאם התחיל לבדוק לא מהווה השיחה הפסק בתוך הבדיקה (וכן פסק השו"ע¹²), ועל כן למעשה אם סח בין ברכה לבדיקה יברך פעם נוספת ואילו בתוך הבדיקה לא יברך¹³. והנה, אם נאמר שברכת הבדיקה היא על קיום המצוה, ואפילו מצות הבדיקה שהיא מדרבנן כמובן, הרי קיום זה מתחיל בתחילת הבדיקה ומסתיים בסופה ואם שיחה מהווה הפסק (כפי שמצאנו לפני הבדיקה) הרי הקיום, שבסופו של דבר מגיע לתכליתו בגמר הבדיקה, אינו מתוך ברכה, ועל כן צריך היה הדין להיות שיחזור ויברך אף אם סח בתוך הבדיקה. על כרחך נראה בדעת הרא"ש שהברכה נתקנה על מעשה המצוה, ואם אין הפסק בין הברכה לבין מעשה הבדיקה הרי שמעשה זה נעשה מתוך ברכה, ודעת הרא"ש היא ששיחה לא מהווה הפסק באמצע המעשה כפי שהוכיח מסוכה ומסעודה, אך לפני תחילת המעשה אין לברכה על מה לחול.

ונראה להוסיף עפ"ז שאם יפסיק הבודק באמצע בדיקתו בהפסק אחר, גדול יותר משיחה, יצטרך לברך שוב גם לדעת הרא"ש על חלק הבדיקה השני שלא נעשה מתוך הברכה שלפני החלק הראשון. ואכן נחלקו האחרונים לגבי הילוך, שדעת הפר"ח¹⁴ והח"א¹⁵ שהילוך גם לדעה זו מהווה הפסק, וא"כ הבדיקה שלאחריו היא מעשה בדיקה חדש שלא ברכו עליו וזוקק ברכה חדשה, ויש חולקים¹⁶. ולכאורה לכולי עלמא אם יישן באמצע הבדיקה – הבדיקה שלאחרי השינה היא מעשה חדש וזוקקת ברכה חדשה (ואע"פ שהקיום אחד).

בדעת החולקים על הרא"ש וסוברים שאם סח באמצע הבדיקה חוזר ומברך, היה אפשר לומר שסוברים שהברכה היא על קיום המצוה וממילא אם היה הפסק בין הברכה לקיום צריך לברך מחדש כי לא היה לברכה מקום לחול. אולם לפי מה שנתבאר יותר נראה לומר שהם סוברים ששיחה מהווה הפסק באמצע המעשה,

12. בס"י תל"ב סעי' א'.

13. מג"א שם ס"ק ג'ד'.

14. סי' תל"ב ס"ק ב'.

15. מובא במ"ב שם ס"ק ז'.

16. ע"י מ"ב שם ושעה"צ.

לבוראו ולשבחו על מצוה זו, יותר היה מסתבר שיברכנה לאחר קיום המצוה והשלמתה, כפי שמצינו בברכות השבח שאין צורך לברכן לפני שרואה את מה שהוא צריך לשבח עליו, אלא אחר שראה יברך²³. ואע"פ שברכות הנהנין נתקנו לפני האכילה, זהו רק כדי להתיר את האכילה, מה שאין לומר בקיום מצוות שאין בהן הנאה וממילא אין בהן איסור של "כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל"²⁴. אמנם מצאנו ברכות שבח שמתברכות לפני עשיית המעשה שמחייב השבח, כגון ברכת "להכניסו בבריתו של א"א" לדעת תוס' או ברכות הנשואין, והדברים יתבארו לקמן בעז"ה²⁵.

ראיה נוספת, שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה ולא על קיומה, היא מדין שליח. מבואר בסוגייתנו, ששליח מברך כאשר הוא מבצע את מעשה המצוה ולעיתים ברכתו אף שונה מברכת בעה"ב²⁶. השליח ודאי אינו מקיים את המצוה המוטלת על משלחו, ואם הברכה היא על קיום המצוה ראוי היה שיברכנה המשלח, אולם אם הברכה היא על מעשה המצוה מובן הרי שהשליח הוא זה שבידיו, ברצונו ובכוונתו נותן אופי ומשמעות למעשה, וממילא הוא זה שראוי שיברך. ואף אם בחקירה המפורסמת לגבי הגדרת השליחות נאמר שהמשלח עושה את המוטל עליו באמצעות השליח, בכל זאת את אופי המעשה ומשמעותו מעניק לו כמובן השליח, ואת ה'לשם יחוד' הוא צריך לומר.

ג.

כתב המג"א²⁷: "כתב מהר"ש בשם מהר"מ ז"ל כשיש חופה בע"ש ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח"כ בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך. או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה והיא תברך ע"כ". הציע מהר"ש שני פתרונות: הראשון הוא להדליק נר בעוד היום גדול וללא קבלת שבת, ולברך (ולקבל שבת) רק בזמן פריסת הידיים. ומצאנו לפי דבריו שני חידושים: א. גם נר שהודלק ללא קבלת שבת אפשר לקיים בו מצות הדלקת נר שבת; ב. אפשר לברך גם לא על מעשה ההדלקה אלא על ההנאה מהנרות, כלומר – על קיום המצוה. המג"א הקשה על החידוש הראשון "דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת", כלומר נר שהודלק

והמעשה שלאחר השיחה כבר לא נעשה מתוך ברכה ועל כן זוקק ברכה חדשה, ויודו גם הם שאם הפסיק בשתיקה אין זה הפסק.

גם בשו"ע¹⁷ – לגבי תקיעת שופר – ובנו"כ שם¹⁸, משמע שאם הפסיק בין ברכה לתקיעה (בדבר שאינו צורך התקיעה, ואפי' תפילה לא מוגדרת כצורך) יחזור ויברך. אך אם הפסיק באמצע התקיעות (אפילו בדיבור) לא יחזור ויברך, אע"פ שטרם קיים את המצוה (אם הוא בסדרת התקיעות הראשונה). אם ברכת המצוות עולה על קיום המצוה – אין לדין זה פשר כנ"ל, ומבואר א"כ שהברכה היא על מעשה המצוה ותפקידה הוא מעין 'לשם יחוד' כנ"ל.

כתב הרא"ש בסוגייתנו: "ואם בעה"ב אינו יכול לטרוח ולבדוק בכל המקומות שבבית יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך לבדוק ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו על סמך הברכה שיברך בעה"ב כדתניא בתוספתא דברכות¹⁹ עשרה שעושין מצוה אחת מברך לכולם". כלומר שכאשר בודקים כל בני הבית, יברך בעל הבית וכולם יצאו בברכתו מדין 'שומע כעונה', שהרי לכן יעמדו אצלו כדי לצאת בברכתו. זהו הדין המוזכר בתוספתא שם.

והנה, אם נאמר שהברכה עולה על קיום המצוה, אין סיבה להצריך את עמידת בני הבית אצל בעה"ב, שהרי רק הוא מקיים את המצוה וממילא רק הוא צריך לברך. אולם אם נאמר שהברכה היא כדי "לשפר" את מעשה המצוה, אותו כל אחד מבני הבית עושה לבדו, א"כ ממילא כל אחד צריך לברך, אלא שעדיף שאחד יברך וכולם יצאו ידי חובתן. ולפי דברינו אלו יותר מסתבר שאם אחד מבני הבית לא שמע את ברכת בעה"ב – יברך לבדו לפני בדיקתו, אלא שכבר כתב המ"ב²⁰ "ואותו אחר אינו צריך לברך, שכל הבדיקה מצוה אחת היא וכבר ברך בעה"ב עליה", ומקורו בחוק יעקב²¹.

את ברכת המצוות תקנו חז"ל קודם העשייה, "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן"²². אם נאמר כדלעיל, שברכת המצוות נתקנה כדי לשפר את מעשה מצוה, להגדירו ולבררו כמעשה מצוה – אזי דין זה מובן. אולם אם ברכת המצוות היא חיוב נוסף למקיים המצוה, שבנוסף לחיובו במצוה יהיה חייב גם להודות

17. סי' תקצ"ב סעי' ג'.

18. עיי' מג"א ומ"ב.

19. פרק ו' הלכה כ'.

20. סי' תל"ב ס"ק י"א.

21. שם ס"ק י"א, אך החוק יעקב כתב לגבי לכתחילה והמ"ב הוסיף לגבי דיעבד, כשהגיע השליח אחרי שבעה"ב התחיל.

22. פסחים דף ז'.

23. כ"כ הר"ן בדף ד'. מדפי הרי"ף.

24. ברכות דף ל"ה.

25. אותיות י"ב-י"ג.

26. עיי' רמב"ם ה"ל ברכות פרק י"א הלכה י"א.

27. סי' רס"ג ס"ק י"א.

מבעו"י ללא קבלת שבת צריך לכבותו ולהדליקו ואין מקיימים בו מצות הדלקת הנר ואין לברך עליו ממילא. על החידוש השני לא הקשה ומשמע שהוא מקבלו.

פתרונו השני של מהר"ש הוא שתאמר לגוי להדליק והיא תברך. גם כאן ישנו שלוש הנחות: א. אפשר לקיים מצות הדלקת הנר ע"י אמירה לגוי; ב. מותרת אמירה לגוי לצורך קיום המצוה; ג. אפשר לברך על הדלקת הגוי. המג"א הקשה על ההנחה השניה "דאמירה לעכו"ם שבות", אך התיר בבין השמשות שלא גזרו בו שבות, וסיכם "אם שכחה מלברך (או להדליק²⁸) עד שחשיכה יש לסמוך אמהר"ש ועסי' רע"ו ס"ב בהגה". נמצא שבנר דלוק התיר לברך ע"י פריסת ידיים, ואם שכחה להדליק – התיר לומר לגוי, כיון שמבואר ברמ"א²⁹ שבשעת הצורך סומכים על בעל העיטור שפוסק שהותרת אמירה לגוי לצורך מצוה. א"כ הסכים המג"א בשעת הצורך לכל ההנחות, אע"פ שלכתחילה אין לדעתו לסמוך על הנחה ב'. הגרע"א בהגהותיו שם³⁰ הקשה על הנחה א': "קשה כיון שאין שליחות לנכרי היא אינה מדלקת ואיך תברך?" גם מדבריו משמע שאם אפשר היה לקיים את המצוה ע"י מעשה הגוי, אפשר היה לברך³¹. אולם לפי דברינו לעיל, שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה – אין אפשרות לברך על מעשה הגוי אף במקום שתתקיים מצוה ע"י מעשהו³², אין זה מוגדר כמעשה של ישראל שניתן לברך עליו³³. וגם הפתרון הראשון של מהר"ש קשה לאומרו לדברינו דלעיל, שהרי בשעת הברכה אין שום מעשה מצוה, אלא אם נאמר שפריסת הידיים היא כעין מעשה מחודש של הדלקה או גמר הדלקה³⁴, וצ"ב האם ניתן לומר זאת כאשר פריסת הידיים מנותקת בפועל מההדלקה ויש ביניהן הפסק גדול.

כתב המג"א³⁵: "משמע דאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק – אותו אחר מברך. וצ"ע שהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק, ולא דמי למ"ש סי' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו (שם מדובר בתוקע שכבר יצא י"ח ואעפ"כ כתב הרמ"א שם בס"ב שיברך התוקע ויוציא השומעים) אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה

28. ע"פ הגי' נתיב חיים.

29. סי' רע"ו סעי' ב'.

30. ד"ה "ותמוה".

31. כהנחה גי' דלעיל.

32. עיי' מחנה אפרים שלוחין י"א.

33. ועכשיו ראיתי שהקשה כן בשו"ת קהלת יעקב סי' א'.

34. כפי שמצאנו לגבי כמה מצוות: נטיי בניגוב, ציצית במשמוש, תפילין במשמוש ומילה בפריעה. ועיי' לקמן לגבי ברכה אחר עשיית המצוה אות ט'.

35. סי' תלי"ב ס"ק ו'.

עליו". מבואר בקושייתו שהבין שברכת המצוות נתקנה על קיום המצוה וחייב בה החייב במצוה ולכן התקשה בשליח. ותירוצו "וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד" צ"ב מה כוונתו; יתכן שחזר בו מהנחת קושייתו וסבר שהברכה נתקנה על מעשה המצוה, אך יותר נראה שלא חזר בו וסברתו היא שיש קיום כלשהו גם בבדיקת ביתו של אחר אע"פ שאין המצוה מוטלת עליו³⁶.

פסק השו"ע³⁷: "ציצית חובת גברא הוא ולא חובת מנא, שכל זמן שאינו לובש הטלית פטור מציצית, ולפיכך אינו מברך על עשיית הציצית שאין מצוה אלא בלבישתו". וכתב על כך המג"א³⁸ "וצ"ע מ"ש במזוזה דקי"ל שצריך לברך כשקובעה כמ"ש ביו"ד ס' רפ"ט דהתם נמי קי"ל חובת הדר הוא דכ"ז שאינו דר בתוכה פטור ממזוזה וכ"כ התוס' במנחות דף מ"ד". ביאור דבריו נראה, שהתקשה ששתי מצוות אלו מחויב בהן האדם רק לאחר שנתמלאו תנאי חיוב מסויימים – בציצית לבישת הבגד ובמזוזה דירה בבית, וא"כ מדוע בציצית יברך רק בעת הלבישה שהיא מתנאי החיוב, והחיוב הוא להטיל ציצית כך שיהיה האדם עטוף בציצית³⁹ ואילו על מזוזה יברך בקביעתה? ותי' המג"א: "ולכן נ"ל דסתמא דמילתא במזוזה קובעה כשדר בתוכה לכן מברך על עשייתה אבל טלית מסתמא קובע בו ציצית עד שלא לובשו לכן אינו מברך על עשייתו ואה"נ אם היה לבוש ציצית ונפסקו לו והטיל בו ציצית אחרים, מברך אקב"ו לעשות ציצית כמו במזוזה... ואפשר דה"ה במזוזה אם קבע בו מזוזה קודם שדר בתוכה כשנכנס לדור בתוכו מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה כנ"ל".

ומיצוי דבריו נראה שאכן שוות הן ציצית ומזוזה ובשתיהן מברך על המעשה האחרון שעושה, בין אם הוא מתנאי החיוב (הלבישה והעיטוף בציצית והדיור במזוזה) או החיוב עצמו (הטלת הציציות וקביעת המזוזה בהתאם), ואם יקבע מזוזה לפני שיכנס לדור בבית אין לו לברך על קביעה זו⁴⁰. ונמצא אם כן שיברך אדם ברכת המצוות גם אם לא עשה מעשה מצוה, שהרי הדיור בבית שיש בו מזוזה אינו מצוה אלא מעשה רשותי שמחייב את עושהו בקביעת מזוזה בפתחו, אלא שאם קבע מזוזה משכבר, חיוב זה מתקיים מאליו שלא ע"י מעשה האדם. וכן הוא בהתעטפות בציצית – ההתעטפות היא מעשה רשותי, אלא שכאן המצוה מתקיימת בהיות האדם עטוף בטלית והוא שוהה במצוה ועל כן ההתעטפות היא

36. ועיי' יד אפרים שם וצ"ע. ועיי' מ"ב סי' תלי"ב ס"ק י' שהשליח יברך "דהוי כשלוחו גם לענין הברכה", וצ"ע סברא זו.

37. או"ח סי' י"ט סעי' א'.

38. ס"ק א'.

39. עיי' לשון הרא"ש בסוגיין סי' י'.

40. כן הבין דבריו המ"ב שם ס"ק ד'.

מעשה מצוה⁴¹. א"כ לדעת המג"א יברך האדם על קיום המצוה אף אם לא יעשה מעשה מצוה (ביתר בהירות יש לומר שהתעטפות בטלית היא הכשר השהיה שהיא קיום מצוה, והכניסה לבית היא הכשר לדיוור שהוא המחייב במצוה ולא הקיום שלה שהוא במציאות המזוזה בפתחו).

כתב הגרע"א בתשובותיו⁴²: "ואגב אודיעו מה דנ"ל לדינא במי שיצא מדירתו לבית אחר לדור שם, ויש שם מזוזה מכבר שהניח שם הדר הראשון, דמחויב הוא לברך על המזוזה דזהו מצוה חדשה לו בבית זה, ואף שהוא פשוט כמדומה אין נזהרים בזה ומצוי לשכוח. ונ"ל דגם ההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים – דלכאורה הדין דכשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא בינתיים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה ומתחיל עתה חיוב חדש... ויהיה כמו יוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו דמברך וכמו פשט טליתו ע"ד שלא להתעטף בו מיד, שחוזר ומברך כשלוּבשו⁴³ וצ"ע לדינא". גם מדברים אלו נראה שדעתו לברך על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, שהרי ביררנו כבר שאין הדיוור מעשה מצוה חדש אלא חידוש החיוב בלבד ואין כאן מעשה שניתן לברך עליו, אלא ודאי דעתו היא שיברך על הקיום⁴⁴.

על דברי המג"א דלעיל⁴⁵ חלקו האחרונים בשני דברים: הראשון על כך ש"המציא" ברכות שלא כתובות בש"ס כ"לעשות ציצית" ו"לדור בבית שיש בו מזוזה". כן הקשה גם הברכי יוסף⁴⁶, אלא שהוסיף "אכן נראה דהחילוק (בין ציצית שאינה חובת מנא, שלכן מברך בשעת לבישה בלבד, ובין מזוזה שהיא חובת הדר ומברך על קביעת המזוזה) ברור, דבשלמא בציצית דבגמר הדבר דהיינו לבישת הציצית אדם מתעסק בגוף מצוה ומתעטף בו שבקוה לברכה עד התכלית האחרון כיון דגם בגומרו של דבר יהיה בהעטיפ עסיק ואתי בגוף המצוה משא"כ במזוזה דגמר העסק במצוה הוא קביעותה ואחר זה לא נשאר שום עסק בה כשיבוא לדור ולא רצו לקבוע הברכה מבלי התעסק במצוה, לכן הם אמרו לברך בקביעותה דהוא סוף המעשה את העוסק אשר עסק בגוף המצוה דכשידור אף דבו בפרק הוא בפסיק הוא חובתו מ"מ תו לא עסיק בגוף המצוה אם המזוזה כבר מונחת וקבועה במקומה, ואם בא לדור ועדיין לא קבעה דאף דחובת הדר היא ובארץ ישראל חייב מיד מ"מ לא איתרמי ליה בה שעתו ואחר שכבר נכנס לדור כשמוצאה וקובעה

41. עיי לעיל אות א' לגבי עדלית.

42. סוסי"י ט' מקמא.

43. ועיי מגי"א סי' ח' ס"ק י"ח.

44. ועיי לקמן אות י' לגבי ברכת המזוזה לאחר שנקבעה על ידו.

45. סי' י"ט.

46. ס"ק ב' בראשית דבריו.

מברך בקביעותה שפיר. וכן אם הבית יש בו מזוזה ויצא השוכר הראשון והניחה שם ובא רעהו השוכר השני וכבר יש שם מזוזה אף דבא לדור בבית שיש בו מזוזה אין לשוכר השני מקום לברך דהוא לא נתעסק בה כלל וכבר בירך השוכר שלפניו שנתעסק בה וקבעה אף דהשני שפיר מקיים המצוה שדר בבית שיש בו מזוזה ואיהו לא עביד מידי לכן קבעו הברכה בעת קביעותה דהוא גמר עשיית המצוה".

ומבוארים כל דברינו בכלל דבריו הנעימים, שלא רק נוסח הברכה של המג"א לא שמיעא ליה ולא סבירא ליה אלא גם עצם הדין לברך כשאין מעשה – דעת הברכ"י שאין לו שורש, היות והברכה נתקנה על מעשה המצוה ומהווה דין מדיני המעשה. דברי הברכ"י אלו הובאו ע"י הגרע"א בסוף תשובתו הנ"ל כדעה החולקת עליו: "אחר זמן רב בא לידי ספר ברכי יוסף וראיתי שכתב בפשיטות באו"ח סי' י"ט בדין הראשון הנ"ל דשוכר בית שיש בו מזוזה דאינו מברך דלא תקנו הברכה רק על שעת קביעת המזוזה, וממילא גם בדין השני הנ"ל בנוסע מעירו ואח"כ חוזר לביתו אינו מברך, ולדינא צל"ע".

נמצא שדברינו דלעיל, שהברכה במצוות נתקנה על מעשה המצוה, מכוונים לדעת החיד"א בברכי יוסף אך המג"א במספר מקומות והגרע"א לא סבירא להו ונסתפקו בדבר.

יש להוסיף את ראיית הברכ"י מדברי הרמב"ם: "וכל זה מבואר בלשון הזהב של הרמב"ם פי"א דברכות דין ח' שכתב וז"ל כל מצוה שעשייתה גמר חיובה מברך (כצ"ל) בשעת עשייה וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד העושה סוכה (או לולב או שופר) או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה... מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או שינענע הלולב (או כשישמע קול שופר) או כשיתעטף בציצית ובשעת תפילין ובשעת קביעת מזוזה" (עכ"ל הרמב"ם), וכוונתו שעושה ציווי האחרון בגוף המצוה כמו שכתבנו ודוק". עכ"ל החיד"א.

ולפי דברינו אלו, שמעשה המצוה הוא המחייב בברכת המצוות, יש לעיין מה יהיה הדין כאשר אדם עושה מעשה שהוא בסופו של דבר יהיה המעשה האחרון שבעקבותיו תתקיים המצוה. כלומר לפי הגדרתנו הוא המעשה המצוה, אך האדם עושה לפני שהוא חייב בו, בזמן שהוא פטור מהמצוה. למשל, אדם קובע מזוזה בבית שאין הוא (או מישהו אחר) דר בו על דעת לדור בו בעתיד, או בונה מעקה בבית שהוא עומד לגור בו, במקרים אלו בזמן המעשה (קביעת המזוזה או בניית המעקה) אין האדם חייב במצוה עדיין, האם יברך עליה? הברכ"י שם הבין בדעת המג"א⁴⁷ שאפשר (וצריך?) לברך על קביעת המזוזה עוד לפני שדר

47. סי' י"ט ס"ק א'.

פרק ב': נוסחי ברכת המצוות

ד.

בנוסחי ברכת המצוות נחלקו רבותינו הראשונים, ונעסוק כאן בע"ה בשלוש שיטות מרכזיות: דעת ר"ת, דעת הרמב"ן והר"ן ודעת הרמב"ם. דעת ר"ת היא להבדיל בין מצוות שהמעשה הסמוך לברכה הוא כל המצוה בהן, שברכתן היא בנוסח "על", לבין מצוות שיש שיהיו במצותן, וברכתן "לעשות". לדוגמא, בשחיטה ובטבילה מעשה השחיטה והטבילה הוא כל המצוה ולכן מברכים "על המעשה", לומר שמעשה זה הוא כל מה שנצטוונו, אך בתפילין וביציצית יש משמעות גם לשהיה ששוהה האדם בתפיליו והיותו מעוטר בהם אף מעבר למעשה ההנחה, וכן לשהיה ששוהה האדם ומעוטף בטליתו אף מעבר למעשה ההתעטפות, ולכן ברכתן "להניח" ו"להתעטף", לומר שיש מצוה להניח אך אין היא כל המצוה. חילוק זה מובן אם נאמר שהברכה היא על מעשה המצוה, שהרי יש להבדיל בין מעשה שהוא כל המצוה למעשה שהוא חלק מהמצוה, אך אם נאמר שהברכה נתקנה על קיום המצוה אין מקום לחלק בין קיום לקיום.

לפי חילוק זה של ר"ת יש לדון בכל מצוה האם המעשה הסמוך לברכה הוא כל המצוה, וכן הוא בקריאת מגילה, בהפרשת תרו"מ ובאכילת מצה, מרור וקרבת, או שיש משהו מעבר למעשה, וכן הוא ביציצית, תפילין ושיבת סוכה. גם בהדלקת נר חנוכה כתבו הראשונים⁵⁴, שהיות ומצותה שתדלק עד שתכלה רגל מן השוק, אם כן יש שיהיו למצוה, ומצינו שאע"פ שאין בשהיה זה מעשה אדם אלא הנר דולק מאליו – אעפ"כ הוא נקרא מצוה שיש בה משמעות מעבר למעשה האקטיבי שאליו נסמכת הברכה. לולא דבריהם היינו אומרים שרק בסוכה, תפילין ויציצית, שהימשכותן היא ע"י מעשה השיהוי (אמנם מעשה פסיבי) – רק הימשכות כזו יש לה משמעות לגבי הברכה, אך מדברי הרא"ש⁵⁵ רואים שגם משמעות שאינה מעשית אלא קיומית בלבד תצריך לברך בלשון "לעשות"⁵⁶. נמצא לפי עיקרון זה שברכת המזוזה תהיה "לקבוע מזוזה", שהרי יש משמעות להיות המזוזה קבועה אף לאחר מעשה הקביעה (למרות שאין בזה מעשה, לא אקטיבי ולא פסיבי). לפי ר"ת, לכאורה, היו צריכים לברך במצות שופר "על שמיעת שופר" או "על תקיעת שופר". ואכן מצאנו לרא"ש שהביא בשם ר"ת שכך היא הברכה על

54. רא"ש סי' י' ותור"פ בסוגייתנו.

55. אמנם נראה שכך הבין הרמב"ן את דעת הראב"ד ועייך הקשה עליו מנר חנוכה, ותירוצו של הרא"ש, שבני"ח יש שיהוי בקיום, לא ניחא ליה לרמב"ן שהרי אין בו שיהוי במעשה. ועיין עוד לקמן אות י'.

56. וכן דקדק הגרע"א בשו"ת מהדו"ת סי' י"ג.

בבית, והמ"ב⁴⁸ הבין בדברי המג"א שלא כך. אפשר היה להסביר שזו מחלוקתם – האם אפשר לברך על מעשה מצוה כאשר לא חייבים במצוה (אם כי ניתן לומר שלכו"ע אי אפשר, אלא שנחלקו האם בית שמוכן כבר למגורים ועתידים לגור בו, חייבים בו כבר במזוזה).

והנה, לשון הזהב של הרמב"ם⁴⁹, שצוטטה לעיל בדברי הברכ"י, המשכה הוא "אבל אם עשה מעקה מברך בשעת העשיה אקב"ו לעשות מעקה וכן כל כיוצא בזה". וצ"ב בדבריו מדוע בשאר מצוות כתב "מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב וכו'" ואת מעקה הוציא בלשון "אבל", במה שונה מצות מעקה מהמצוות האחרות המוזכרות שם? ושמעתי ממ"ר הגאון הרב עמיאל שטרנברג שליט"א שיש לומר שלכך נתכוון הרמב"ם, שהרי מצות מעקה צריכה להעשות בשעת הבניה עוד לפני שגרים בבית והייתי אומר שאין לברך, קמ"ל הרמב"ם לברך⁵⁰.

ויש להוסיף ראיה בזה: בחנוכה מדליק האדם את נרו ובזה עושה את מצות נר חנוכה, ובהיות הנר דלוק הוא מקיים המצוה, והיות ומיד בגמר ההדלקה הנר דולק וגם ברגע אחד שהוא דָּלֵק התקיימה המצוה – "כבתה אין זקוק לה". אך בשבת חנוכה בפשטות אין המצוה מתקיימת אלא בהיות הנר דולק בשבת, בעוד עשיית המצוה נעשתה ביום שישי, אלא שהתרו"ד⁵¹ סובר שגם כאן התקיימה כבר המצוה עוד לפני שהחשיך ועל כן גם בע"ש כבתה אין זקוק לה, וכן פסק השו"ע⁵². אך לדעת הט"ז⁵³ – בערב שבת כבתה זקוק לה, כלומר אם כבתה לפני כניסת השבת – עדיין לא קיים המצוה וזקוק לה. ונמצא שלדעת הט"ז אדם המדליק בע"ש עושה מעשה מצוה כאשר אינו חייב במצוה עדיין ואינו מקיימה בזה, ומברך בכך, וזהו כדעת מו"ר שליט"א.

48. שם ס"ק ד'.

49. בפרק י"א מה'ל ברכות הלכה ח'.

50. יעויין באור שמח על אתר שביאר בדרך אחרת, וכתב שמצות מעקה עשייתה כשרה גם בגוי ולכן הו"א שאין לברך עליה, ע"פ הגמ' במנחות דף מ"ב – קמ"ל.

51. סי' ק"יב.

52. סי' תרע"ג סעי' ב'.

53. שם ס"ק ט'.

תקיעת שופר⁵⁷ "משום דעשייתה היא גמר מצותה", אך הרא"ש נדחק לתרץ גם למנהגו לברך "לשמוע קול שופר", ועיין בדבריו⁵⁸.

לא נתבאר בשיטת ר"ת האם החילוקים המבוארים בגמרא נשארים למסקנה או מתבטלים, כלומר האם שליח המבצע מצוה שיש בה שיהוי מברך "לעשות" כפי שמברך המשלח, או שמא מברך "על המעשה", כפי שמבואר בסוגיה, שכיון שהשליח אינו מצווה על מעשהו יש לו לברך "על" בכל מקרה⁵⁹. מסתבר יותר כאפשרות השניה⁶⁰, ולפי זה יברך שליח הקובע מזוזה "אקב"ו על קביעת מזוזה" ושליח המדליק נרות חנוכה "על הדלקת נרות חנוכה". אך אם נאמר כאפשרות הראשונה, שהחילוקים המבוארים בגמרא אינם למסקנה, גם שליח יברך "לקבוע מזוזה ו"להדליק נר חנוכה".

ה.

דעת הרמב"ן היא, שכל הסוגיה והפרטים היוצאים ממנה לנוסח הברכות נשארים רלוונטים גם למסקנה. לשיטתו, מצוות כאלו שהעושה אותן מחויב לעשותן בעצמו, כך שהמעשה הוא בעצם מחויב, יברך עליהן "לעשות". לעומת זאת, מצוות כאלו שאין חיוב על עושיהן לעשותן – יברך על העשייה, וזהו מה שהובא בסוגיה שמברכים "על השחיטה" בשחיטת רשות, ו"על המילה" כשהשליח מל, שבמצבים אלו העושה אינו חייב לעשות את מעשהו. כל מחלוקת ר"פ ורב פפי היא במצוות כאלו שהחייב בהן עושה אותן, אך אם היה רוצה היה מבצען ע"י שליח, כך שמעשהו אינו מחויב. ונפסקה ההלכה לברך "על ביעור חמץ", כלומר שגם כאשר החייב במצוה עושה אותה – היות ואם היה רוצה היה משלח שליח, אין מעשהו מעשה מחויב ויברך על המעשה "על ביעור חמץ", "על המילה", "על השחיטה" (גם בקדשים), ו"על מצות עירוב". ובמצוות שאינן בשליחות⁶¹ יברך תמיד "לעשות": "להניח תפילין", "להתעטף בציצית", "לישב בסוכה" וכו'. לדעת הרמב"ן אין הבדל בין עשיית השליח לעשיית המשלח, וגם אבי הבן יברך על המילה כפי שעושה השליח. (אין להכביר במילים, ומ"מ גם מחילוק זה רואים שהברכה נתקנה על מעשה המצוה וחילוקי נוסחים יהיו לפי אופי חיוב מעשה

57. רא"ש ר"ה פרק ד' סי' י"א.

58. אם יש מכאן ראיה שהמצוה היא שמיעת השופר או התקיעה בו, עיי' לקמן אות י"א.

59. וכן יש להסתפק לגבי מצוה שיש בה שיהוי אך אין היא חובה, האם ברכתה "לעשות", או, כפי שמבואר בסוגיה, "על המעשה".

60. ואכן הרא"ש לא הביא את מצות שחיטה כדוגמא למצוה שמברכים בה "על", ואולי זה מפני שגם אם היה בה שיהוי היו מברכים בה "על" שהרי אינה חובה, כמבואר בסוגיה. אולם בתור"פ הביא את שחיטה בתור דוגמא ונפל פיתא בבירא, וצ"ע.

61. עיי' תוסי רי"ד קידושין מ"ב. וקצוה"ח קפ"ב, ב'.

המצוה, שהרי הקיום של מצוה שהינה אפשרית בשליח ושאינה בשליחות – זהה, וכל ההבדל הוא רק עד כמה המעשה מחויב).

לגבי ברכת המזוזה – בפשטות, היות והמצוה ישנה בשליחות, יברך "על קביעת מזוזה" הן כשקובעה בעצמו והן כשהשליח קובע. לגבי הדלקת נר חנוכה – התקשה בזה הרמב"ן עצמו ונדחק לתרץ "שההדלקה עצמה היא שעושה מצוה ואיתמר בפרק במה מדליקין דצריך לאשתתופי בפריטי ואינו יוצא אלא בשל עצמו, ועוד כיון שהרואה נמי מברך ומצוה לראות משום פרסומי ניסא קבעוה בלמ"ד". דבריו צ"ב, ולכאורה לא נאמרו אלא לתרץ מדוע בעה"ב יברך "להדליק", אך גם הוא יודה שהשליח יברך "על הדלקת נר חנוכה", שהרי אף למ"ד "לבער", שלדעתו לא קשה מדוע בנר חנוכה מברך "להדליק", השליח יברך "על" כי אין לו חיוב במצוה ודו"ק.

הוסיף עוד הרמב"ן, שברכות האכילה יהיו בלמ"ד – "לאכול מצה", "לאכול מרור" וכדו', וגרס כן בגמ' לקמן⁶². ברכת השופר היא בלמ"ד – "לשמוע", שהרי השמיעה אי אפשר לה שתיעשה בשליח וכל אחד שומע לעצמו, אולם ברכת המגילה היא ב"על" – "על מקרא מגילה", שהרי הקריאה יכולה להיעשות ע"י שליח שיוציא את המקיים מדין 'שומע כעונה' ולפיכך ברכתה ב"על".

תוך כדי דיונו בסוגיה התקשה הרמב"ן, וז"ל: "והא דאקשינן מנטילת לולב לאו למימרא דדמי לביעור דהא אי אפשר ליטול לולב ע"י שליח, אלא הכי אקשינן בשלמא למאן דאמר על להבא נמי משמע, הכא כיון שברכתו ומצותו באין כאחת כשנטלו לצאת בו לא קבעוה ליטול שהרי כבר נטלו לצאת בו ואע"פ שהוא עובר לעשיית המצוה מברך על. אלא למ"ד על לשעבר משמע, לולב לאו לשעבר הוא ואמאי קבעו ביה על". ונראה לפרש דבריו שנתקשה מדוע הקשתה הגמ' מלולב למ"ד "על", הרי לפי הנחתנו שנחלקו רק במצוות שישנן בשליחות ומתבצעות כעת ע"י המקיים, נטילת לולב אינה ממין זה שהרי אין ליטול לולב ע"י שליח, וגם מ"ד שברכת הביעור היא "על ביעור" צריך להודות שברכת הלולב היא ליטול?

ותירץ הרמב"ן, שאכן כאן הקושיה היא מסוג שונה. שלמ"ד ש"על" משמעותו גם להבא וגם לשעבר מובן; שבנטילת לולב, שהיא מצוה ייחודית אשר בה אף כאשר נוטל האדם את לולבו אמנם אין הוא רוצה לקיים המצוה עד לאחר הברכה אך ודאי שגם הנטילה שלפני הברכה היא חלק ממעשה המצוה והכל נטילה אחת ארוכה, בה רצו חכמים לכלול את כל הנטילה הארוכה הן שלפני הברכה והן שלאחריה בברכת המברך וקבעוה ב"על". אולם למ"ד שברכת ביעור חמץ מברך "לבער" כי "על" לשעבר משמע, א"כ בלולב אין הוא כולל בברכת הלולב את המשך

62. דף קי"ד:

הנטילה שאחר הברכה שבה הוא מקיים המצוה, אלא רק את הנטילה שקדמה לברכה, ולמה לחכמים לתקן כך? ותירצה הגמרא "התם מדאגביה נפק ביה", וביאר הרמב"ן: "ופריק התם לשעבר לגמרי הוא דכיון דאגביה לשם מצוה נפק ביה ואפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה הרי מתכוון הוא לצאת", כלומר שהנוטל לולב על מנת לקיים את המצוה יוצא כבר בחלק הנטילה שלפני ברכתו, אחיזת הלולב בידיו כבר פטרה אותו מחיוב המצוה, וברכתו שבאה לאחר שכבר קיים המצוה עולה באמת על העבר בלבד, וזהו מקרה חריג שבו הברכה מתבצעת לא לפני מעשה המצוה אלא אחר קיום המצוה ועשייתה.

והוסיף הרמב"ן: "מהא שמעינן דכו"ע משנטלו לצאת כדרכו הוא מברך ולא קודם לכן ואילו היה מברך קודם שנטלו היה מברך ליטול אלא שלא רצו לקבוע לו ברכה קודם הנטילה ואם רצה לברך עליו הרשות בידו ומברך ליטול. וכן כתב הרב ר' משה הספרדי⁶³ אלא שאין לשנות ממטבע שקבעו חכמים בברכות". ומשמעות דבריו היא, שחכמים מלכתחילה ויתרו במצות לולב על הברכה לפני מעשה הנטילה ולא אמרו לברך קודם הנטילה (שאז היה מברך "ליטול" לכו"ע, בין למ"ד "על" בין למ"ד "ל"), אלא התירו חכמים והעדיפו שיברך אדם אחר נטילתו את הלולב, אולי כדי שיהיה זה עובר לעשייה, כלומר שבשעת הברכה ראוי שהחפץ שבו עושים את המצוה כבר יהיה בידי המברך ותהיה שייכות בין המברך למושא המצוה, ואם יברך לפני שנטל הלולב הרי ידיו ריקות. נמצא שלדעת הרמב"ן אין צורך לברך לפני נטילת הלולב או להפוך את האתרוג או לחפש פתרונו כאלו כדי שתהיה הנטילה לאחר הברכה, אלא כך הורונו חז"ל לברך אחר תחילת עשיית המצוה, ואף למ"ד "ל" יעשה כך ויברך "על" שמשמעותו שברכתו עולה על מעשה שכבר עשה.

והנה השו"ע כתב⁶⁴: "יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתו, או יהפוך האתרוג עד שיברך", ומקורו בראשונים⁶⁵; אך לפי דברי הרמב"ן שכאן אין בדברים אלו צורך. וכן כתב הגר"א⁶⁶: "אבל א"צ לזה כמ"ש פ"א דפסחים דמשמע שמברך אחר שהן בידו ויצא בהן. ואין לברך קודם שלקחן, כמו שכתוב בפרק ג' במנחות⁶⁷ מאימתי מברך וכו' (שם מבואר שמברכים על התפילין אחר הנחתן בידו ולפני קשירתן – ולא לפני הנחתן, ומשמעות דברי הגר"א היא שהסיק מכאן שצריך להצמיד את הברכה למעשה הברכה ככל שניתן)

63. רמב"ם פרק י"א מהל' ברכות הלכה ט"ו.

64. או"ח סי' תרנ"א סעי' ה'.

65. תוס' סוכה ל"ט.

66. ד"ה "או".

67. דף ל"ה:

וגם ההיפוך אינו מועיל כיון שמברך על הלולב והן מצויות לפניו אין מעכבין זה את זה כמו שכתוב לקמן סעיף י"ב (כוונתו היא שאדם שיש לו לפניו את כל ארבעת המינים יוצא ידי חובתו גם אם נוטלן בזה אחר זה, אם כך אדם זה שלא נטל את האתרוג עדיין או שנטלו מהופך, הרי את הלולב כבר נטל ואת מצות לולב כבר עשה וקיים ומה תועיל הפיכת האתרוג?! וכיון דאמר בגמ' דמברך בלולב אחר שיצא ולא אשכח צד היכי עבדינן אנן (אם הגמרא לא מצאה פיתרון לברך על הלולב לפני נטילתו נמצא אנו? אתמהא?! ועל צד היותר טוב יכוין שלא לצאת בו, ואף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, כמ"ש תוס' שם (סוכה) ל"ט א'⁶⁸ ועי' בר"ן שם".

הגר"א מפנה א"כ לר"ן שכתב שם שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אם כיוון שלא לצאת לא יצא ידי חובת המצוה וכשעושה כך הרי המשך הנטילה, גם זו שאחרי הברכה, היא נטילה מחויבת והברכה עולה גם עליה, וא"כ הנטילה היא מעשה ארוך שיוצאים בו רק בסופו – אך כולו הוא מעשה מצוה. ויש להעיר שפיתרון זה, שמכוון שלא לצאת, יועיל למ"ד "על", שלדבריו "על" – לשעבר נמי משמע וא"כ ברכת הנטילה תעלה על כל מעשה הנטילה, הן שלפני הברכה והן שאחריה, כפי שהתבאר בראש דברי הרמב"ן. אך למ"ד "ל" אין בזה תועלת, שהרי ימצא שמברך על מעשה מצוה שלא יצא בו ידי חובתו שהרי מברך "על" – לשעבר משמע. אולם היות וכך ההלכה, כמ"ד "על", אפשר לעשות כן "על הצד היותר טוב"⁶⁹.

1.

יסוד זה שכתוב בגמרא לדעת הרמב"ן, שמצוות שכבר עשה אותן יברך עליהן ב"על", הרחיב אותו הרמב"ן גם לאכילת המרור. בגמ'⁷⁰ נחלקו רב הונא ורב חסדא מה יעשה אדם שיש לו למרור ולכרפס ירק אחד בלבד, וזוהי לשון הגמ' לגירסת הרמב"ן: "אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בפה"א ואכיל ולבסוף מברך על אכילת מרור (כלומר לפני ההגדה, בכרפס, יאכל את המרור בלי ברכת המצוות וכשיאכלנו אחר ההגדה לשם מצות מרור יברך עליו "על אכילת מרור") וכו' אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בפה"א ולאכול מרור ואכיל". ובולט ההבדל שלרב הונא מברך "על" ולרב חסדא בלמ"ד, וכתב על כך הרמב"ן: "מדאמרינן בכולהו לאכול ובדרב הונא על – ש"מ דכל היכא דאכיל ליה בדלא טעים מיניה כלום מברך לאכול כשאר כל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן בלמ"ד וכן כל

68. ד"ה "עובר".

69. אולם לדברינו לקמן אות ז' שהרמב"ם פסק כמ"ד "ל" עדיף אולי שלא לכוון כך.

70. פסחים דף קי"ד:

כיוצא באלו. אבל בדבר הונא כיון שמילא כריסו ממנו אע"פ שלא אכלו לשם מרור כמברך לאחר המצוה הוא ומברך על".

כלומר, ברכות מצוות האכילה צריכות להיות בלמ"ד שהרי אין אפשרות לאכול ע"י שליח, אולם לדעת רב הונא שאדם שאין לו אלא ירק אחד אוכלו בתחילה לשם כרפס, ואת ברכת המצוות מברך הוא רק אח"כ כשאוכל פעם שניה, נמצא שכאשר הוא מקיים את המצוה – באכילתו השניה – כבר עשה מעשה מצוה (בפעם הראשונה שאכל) אע"פ שלא התכוון לצאת בו ידי חובתו – ולכן יברך "על" כדי לכלול גם את המעשה שכבר עשה. וזהו הונוטל לולב שמברך על מעשה שכבר עשה, אע"פ ששם זהו מעשה אחד ארוך וכאן שני מעשים נפרדים. ומכאן יצא שגם מי שנטל לולב לא לשם מצוה והניחו, ועכשיו רוצה לנטלו לצאת בו (כפי שמצוי במי שמביא לולבו מביתו לבית הכנסת), אף אם רצונו לברך לפני הנטילה כפי האפשרות שהביא הרמב"ם⁷¹, הרי לפי הרמב"ן יברך "על נטילת לולב" שהרי כבר עשה מעשה.

הרמב"ן, כשביאר שיטתו שמצוות שהן אפשריות בשליחות יברך בהן "על", כתב: "והוא הדין להפרשת תרו"מ וחלה בכלם מברכין על, וכן כתב ר' אחא משבחא ז"ל בשאילתא דפסחא שהרי הפרשת תרומה וחלה אפשרית ע"י שליח". אלא שנתקשה בזה הרמב"ן: "ולענין הפרשת תרומות וחלה שכתבתי מצאתי אח"כ בתוספתא⁷² דקתני היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות אומר אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות. ובירושלמי⁷³ הביאו זאת", ונוסח זה של התוספתא קשה על שיטת הרמב"ן⁷⁴!

תירץ הרמב"ן לשיטתו: "ויש לי לתקן דהתם כיון דאינה נעשית ע"י אחרים אלא מדעתן ע"י שליח שעשוהו בעלים, שהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה דדרשינן⁷⁵ אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם הילכך לא דמיא לביעור ומילה וכיוצא בהן דמברך בהו על וגם זה נכון וברור". יצא הרמב"ן לחלק בין תרו"מ שהשליחות בהן צריכה דעת משלח לבין מילה וביעור חמץ שאינה צריכה. מה כוונתו? בספר קובץ שיעורים⁷⁶ הבין, שהחילוק הוא שבתרומה צריך דיני שליחות, ואילו במילה וביעור חמץ אפשר

71. פרק י"א מהלי ברכות הלכה ט"ו.

72. ברכות פרק ו' הלכה י"ט.

73. ברכות פרק ט' הלכה ג'.

74. קשה הוא אף לשיטת ר"ת שהרי אין המשכיות למעשה ההפרשה, אך לא מצאתי מי שהתעורר בזה.

75. ב"מ כ"ב.

76. פסחים אות כ"ט.

לקיים המצוה ע"י מי שאינו בר שליחות, וכל המצוה בהן אינה עשיית המעשה אלא הויית התוצאה, שהבן יהיה נימול והחמץ יתכלה. ונתקשה משחיטת קדשים שהיא המקור בתורה לדיני שליחות, שלפי דבריו לכאורה לא צריכים כלל דיני שליחות, ונדחק. ויותר נראה, שהחילוק הוא שמצות מילת בן שנעשית ע"י מי שאינו אביו, היא מילה גם אם לא שלח את האב את המוהל, וביעור חמץ שנעשה ע"י מי שאינו בעליו הינו ביעור אף ללא דיני שליחות, והמילה נתקיימה והחמץ בוער אף אם המצוה לא שלח את השליח, אלא שאם הוא לא שלח הוא לא קיים את המצוה (כפי שאם הרוח כיסתה את הדם, נפטר השוחט מלכסות אע"פ שלא קיים את המצוה). מה שאין כן בתרו"מ – שם אם לא מונה השליח אין במעשהו מאומה, ללא דעת בעלים אין משמעות למעשה השליח, כדי לפעול חלות על ממונו של המשלח צריכים את הסכמתו ודעתו. לפיכך כתב הרמב"ן, שבתרו"מ מברכים "להפריש", שאי אפשר להיפטר מהן אלא ע"י עצמו ודעתו שלו במינוי השליח⁷⁷. ועדיין נראה, מ"מ, שאם יפריש תרו"מ ע"י שליח שפועל מדעת בעה"ב – יברך השליח "על הפרשת תרו"מ", שהרי אין הוא מחויב להפריש ושליח תמיד מברך "על", וכל חילוקו של הרמב"ן הוא רק מדוע בעה"ב יברך בלמ"ד, אע"פ שאת מעשה ההפרשה אפשר לעשות ע"י שליח.

מדברים אלו של הרמב"ן⁷⁸ הסיק המג"א⁷⁹, ששליח המדליק נר חנוכה יברך "להדליק" ולא כפי שכתב הב"ח (שם) ששליח מברך "על הדלקת", וביאר מחצית השקל⁸⁰ שמצות הדלקת הנר בחנוכה דומה להפרשת תרו"מ בכך שצריכה דעת בעלים. ודאי שלפי הבנתנו, שעניין דעת בעלים נצרך במקום בו באים ליצור חלות, הרי אין בהדלקת נר חנוכה יצירת חלות, ונר חנוכה שהודלק ע"י מי שאינו מבני הבית נחשב נר חנוכה כשר⁸¹. ואף אם נבין את דברי הרמב"ן כדעת הקוב"ש, יותר מסתבר היה לומר שמצות נר חנוכה היא שהנר יהיה דלוק ולא יצטרכו שם את דיני שליחות, וברכתו מלכתחילה לפ"ז צריכה להיות "על הדלקת", וכ"כ הרמב"ן בראשית דבריו וענה שמברכים "להדליק" בגלל הצורך בשמן פרטי, כמבואר לעיל. בכל מקרה, לענייננו ראיית המג"א אינה מובנת לכאורה – מה להדלקת נ"ח ולהפרשת תרו"מ? ואף אם נאמר שהן שוות, עדיין יותר מסתבר ששליח יברך ב"על", כפי שמצאנו זאת למ"ד שעל כל המצוות האפשריות בשליח מברכים בלמ"ד, שכשהשליח עושה אותן – מברך ב"על".

77. ונראה שזוהי כוונת הגרא"ז ז"ל בהערתו לרמב"ן.

78. וכן של הר"ן.

79. סי' תרע"ו סס"ק ד'.

80. על אתר, ד"ה "ובר"ן".

81. יציאה ידי חובה של בני הבית בנר כזה תלויה בהגדרת מצות הדלקת הנר, האם היא חובה אישית או חובת הבית ואכ"מ.

בדברי הרמב"ם⁸² הובאו חילוקי הדינים שהובאו בסוגייתנו, מתי לברך "לעשות" ומתי "על המעשה", כולם: בהלכה י"א כתב: "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות עשה אותה לאחרים מברך על העשיה", וזהו החילוק המבואר בגמרא שהמל את בן חברו מברך "על המילה" וכשמל אבי הבן את בנו מברך "למול". בהלכה ט"ו כתב: "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו... מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מעשה מברך על העשיה", וזהו החילוק המבואר בגמרא מקושייתה מנטילת לולב ותירוצה, וכמו שביאר הרמב"ן. בהמשך אותה הלכה כתב: "אבל נטילת ידיים ושחיטה הואיל ודברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כיסוי הדם ועל נטילת ידיים", כלומר מצוה שאדם עושה אע"פ שאינו מחויב לעשות הרי מברך ב"על". כך מבואר בגמרא לגבי שחיטה "התם היכי נימא? נימא לשחוט?! לא סגיאל דלאו איהו שחט?" וביאר הר"ן בחידושו⁸³, שבשחיטה אפשר אפילו שלא ישחוט כלל. והרמב"ן בסה"מ⁸⁴ אף גרס "לא סגיאל דלא שחט", ואם כן הדבר מבואר בגמ' שעל מעשה רשותי מברך "על".

הראשונים⁸⁵ הקשו עליו, שחילוקים אלו מבוארים בגמרא למ"ד "לבער", אך משמע שלמ"ד "על ביעור" לא צריך להם, והדין צריך להיות שאב המל את בנו מברך "על המילה" ולא כפי שכתב הרמב"ם. שהרי גם הרמב"ם עצמו בסוף הל"ט"ו כתב "וכך הוא מברך על ביעור חמץ", א"כ פסק כמ"ד "על ביעור"! והנראה בזה, שהרמב"ם עצמו בסוף הלכה ט"ו נימק את ברכת "על ביעור חמץ" וז"ל: "וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו". משמע שאכן לפי הכללים של הרמב"ם היה צריך הבדק את ביתו שלו לברך "לבער חמץ", ורק הבדק בית לאחרים היה צריך לברך "על ביעור". אלא שבזה דומה מצות ביעור למצות נטילת לולב, שהברכה נאמרת לאחר שקיים כבר את המצוה, שהרי הבא לבדוק את ביתו ולנקות ממנו את החמץ גילה בזה דעתו שאין רצונו בחמץ וא"כ הוא ביטול החמץ, החפץ שלא יהיה חמץ ברשותו. יוצא ממילא שהתבצעה כבר המצוה והוא מברך אחריה, וכפי שנטילת לולב ברכתה "על" בגלל שמברכים עליה לאחר שיצא ידי חובתו, אף ביעור חמץ כן.

82. בפרק י"א מהלי ברכות.

83. בסוגייתנו.

84. מהדורת שעוועל עמי כ"ד.

85. הרמב"ן בחידושו והר"ן בהלכותיו ובחידושו ועוד.

ועי' במאירי⁸⁶, שהבין כן בדעת הרמב"ם אך חלק עליו בהגדרת הביטול ולכן כתב⁸⁷ טעם אחר. ונראה עוד להוסיף, שהרמב"ם הוציא זאת מתוך דברי הגמרא, שתיכף לתירוצה שברכת נטילת לולב היא ב"על" בגלל שכבר יצא ידי חובתו משהגביה הלולב, סיכמה "והלכתא על ביעור חמץ", והסיק מכך הרמב"ם ששני הדינים מאותה סיבה, כי כבר קיים מצותו ויצא ידי חובתו. ולפי דברי הרמב"ם, כל מחלוקת ר"פ ורב פפי היא במצוות שעושה האדם בעצמו אך יכול לעשותן ע"י שליח, ובתחילה חשבה הגמ' שגם ביעור חמץ היא מצוה ממין זה, אך במסקנה אינה כמותן אלא ברכתה "על ביעור חמץ", מה שאינו במצוות שאפשר לעשותן ע"י שליח, שכאשר עושה אותן האדם עצמו יברך בלמ"ד כר' פפי שאמר "לבער" אע"פ שהלכה לברך "על ביעור"!

בהלכה י"ד כתב הרמב"ם: "עשה המצוה לו ולאחרים כאחד אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשיה לפיכך הוא מברך על מצות עירוב, היתה חובה ומתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר". והדברים צריכים ביאור, מה כוונתו "מצוה שאינה חובה" שיברך בה על העשייה, שאם כוונתו למצוות כשחיטה ונטילת ידיים, שבעצם אינן מצוות אלא מעשה המתיר את האכילה, הרי ביאר דינן בהט"ו!

וצ"ל שכוונתו למצוות שאין אדם "מצווה לרדוף אחריהן"⁸⁸, אלא שיש תנאים מוקדמים לחיוב בהן, כמזוזה ומעקה, ועליהן כתב שאם עשה המצוה לו ולאחרים מברך "על", אולם מצוות שאין תנאים מוקדמים לחיובן, כסוכה, שופר ותפילין – אותן אם עשאו לו ולאחרים כאחד יברך בלמ"ד.

על כללי הרמב"ם הקשה הראב"ד⁸⁹ מברכת המגילה, שברכתה "על מקרא מגילה", ולפי הרמב"ם כשקורא האדם להוציא את עצמו צריך לברך "לקרוא מגילה"; וכן הקשה מברכת האכילה של מצה ומרור, שפסק הרמב"ם⁹⁰ לברך "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור" וכיו"ב גם על הקרבנות, למרות שמצוות אלו האדם עושה לעצמו. ואכן הראב"ד עצמו בסוף השגתו, דעתו שיברך "לאכול מרור" כדעת הרמב"ן. ותי' בעל מגדל עוז⁹¹, וכן ביאר האור שמח⁹², שכוונת הרמב"ם

86. בית הבחירה עמי ל"ד.

87. שם לעיל עמי ל"ב.

88. כלשונו בהלכה ב'.

89. בהלכה ט"ו.

90. בהלי חמץ פרק ח' הלכה ו'.

91. בהלכה ט"ו.

92. על אתר.

לומר שמצוות שצריכות להתקיים בסגנון ציבורי ברכתן "על", ומקרא מגילה בגלל הפרסומי ניסא שבה יש בה מימד ציבורי ועיקר קריאתה הוא בציבור, וכן קרבן פסח צריך להיאכל בחבורה, ועל כן ברכתם ב"על" ודפח"ת.

ח.

מצאנו א"כ שלוש שיטות מרכזיות בראשונים בביאור החלוקה בין המצוות לענייני ברכתן, וננסה למצות את המחלוקת לגבי כמה מצוות פרטיות ע"י שנתבונן בפסק ההלכה בהן.

בברכת המילה: לדעת ר"ת יברך המל "על המילה", שהרי אין משמעות להמשך התקיימות המצוה, וכן יברך גם אבי הבן כשמל בעצמו. לדעת הרמב"ן, הן אבי הבן והן השליח יברכו "על המילה", כי זו מצוה שאפשר לעשותה בשליחות. אולם לדעת הרמב"ם, אף שהשליח יברך "על המילה", אבי הבן כשמל את בנו יברך "למול" שהרי עושה מצוה לעצמו. השו"ע פסק "אם אבי הבן הוא מוהל בעצמו מברך למול את הבן לדעת הרמב"ם"⁹³ ולא הביא מרן חולקים, ואם כן כ"ס"ל. ולכן בהלכות עבדים, כשכתב השו"ע⁹⁴ "המל את העבדים מברך אקב"ו למול את העבדים", הוסיף באר הגולה: "ואם מל עבד של אחרים מברך על מילת העבדים", שהרי דעת הרמב"ם והשו"ע היא לחלק בין העושה מצוה לעצמו לעושה אותה לאחרים. אולם הרמ"א⁹⁵ הוסיף "ויש חולקין וכן נוהגין שלא לחלק", כלומר גם אבי הבן שמל את בנו יברך "על המילה", וא"כ פסק כר"ת או כרמב"ן.

בברכת המצה: לדעת ר"ת יברך "על אכילת מצה", כמבואר ברא"ש⁹⁶, לדעת הרמב"ן מברך "לאכול מצה", ולדעת הרמב"ם "על אכילת מצה" כנ"ל. בשו"ע⁹⁷ נפסק "על אכילת מצה", והרמ"א לא השיג.

בהדלקת נר שבת: לדעת ר"ת צריך לברך בפשטות "להדליק", שהרי יש משמעות להיות הנר דלוק אף לאחר גמר פעולת ההדלקה, כפי שביארנו לעיל לגבי נר חנוכה. לדעת הרמב"ן צריך לברך בפשטות "על הדלקת הנר", שהרי זו מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח, ואף שבנר חנוכה מברך "להדליק" זהו משום ששם צריך שמן פרטי והשתתפות בפריטי כפי שאמר הרמב"ן, מה שאין כן בנר שבת. לדעת הרמב"ם, כשמדליק בעצמו יברך "להדליק נר שבת", וכשמדליק לאחרים

93. יו"ד סי' רס"ה סעי' ב'.

94. סי' רס"ז סעי' י"ב.

95. סי' רס"ה סעי' ב'.

96. סי' י'.

97. או"ח סי' תע"ה סעי' א'.

יברך "על הדלקת נר שבת". בשו"ע כתב⁹⁸ שכשידליק יברך "בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת".

במזוזה כבר כתבנו⁹⁹, שלדעת ר"ת מסתבר שאדם הקובע מזוזה לעצמו יברך "לקבוע", כפי שבנר חנוכה מברך "להדליק"¹⁰⁰, והסתפקנו שם מה יהיה דינו של שליח הקובע בבית חברו. לדעת הרמב"ן יברך "על קביעת מזוזה", שהרי זו מצוה שאפשר לקיימה באמצעות שליח, ולדעת הרמב"ם הקובע לעצמו מברך "לקבוע" ולאחרים "על קביעת מזוזה". בשו"ע כתוב¹⁰¹ "ויברך אקב"ו לקבוע מזוזה", ובביאור הגר"א¹⁰² הביא מהירושלמי לברך "על מצות מזוזה". לגבי דינו של שליח הקובע מזוזה לא נתבאר בפוסקים.

בהפרשת חלה: לדעת ר"ת ברכתה "על הפרשת חלה", שהרי זהו מעשה שאין לו המשכיות, וגם לדעת הרמב"ן היה ראוי לברך כך, אלא שכבר ביאר הרמב"ן שהמפריש לעצמו מברך "להפריש", כי השליחות בתרומה ובחלה מצריכה דעת בעלים (וכבר נזכר לעיל¹⁰³), ודין השליח בפשטות לברך "על הפרשת חלה". לדעת הרמב"ם, המפריש לעצמו יברך "להפריש" ולאחרים "על הפרשת חלה". בשו"ע¹⁰⁴ נפסק "יברך אקב"ו להפריש תרומה".

לגבי **נר חנוכה** מבואר בגמרא שמברך "להדליק"; הרמב"ם כתב שהשליח יברך "על הדלקת" ואנו ניסינו לומר¹⁰⁵ שכך תהיה גם דעת הרמב"ן. בדעת ר"ת¹⁰⁶ נסתפקנו, ונחלקו בזה כאמור הב"ח¹⁰⁷ שכתב לברך "על הדלקת" והמג"א¹⁰⁸ שכתב לברך "להדליק".

נמצא שדעת השו"ע כהרמב"ם בכל מקום, ואילו בדעת הרמ"א מצאנו סתירות – שהרי בהל' מילה פסק שלא כרמב"ם, בהל' מצה שלא כרמב"ן ובהל' חלה שלא כר"ת, וצ"ע בדעתו.

98. או"ח סי' רס"ג סעי' ה'.

99. לעיל אות ד'.

100. וכ"כ הגרע"א בתשובה מהדו"ת סי' י"ג להשוות את נר חנוכה ומזוזה בדברי ר"ת אלו.

101. יו"ד סי' רפ"ט סעי' א'.

102. שם ס"ק ב'.

103. אות ו'.

104. יו"ד סי' שכ"ח סעי' א'.

105. אות ו'.

106. אות ד'.

107. ססי' תרע"ו.

108. סי' תרע"ו ס"ק ד'.

פרק ג': ברכה לאחר עשיית המצוה

ט.

בדין ברכה על מצוה לאחר שעשאה נחלקו הפוסקים, שדעת הרמב"ם¹⁰⁹ היא "העושה מצוה ולא בירך אם המצוה עדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייתה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך לאחר שנתעטף אקב"ו להתעטף בציצית, וכן מברך לאחר שלבש תפילין להניח תפילין וכן אחר שישב בסוכה לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר ומברך אחר שחיטה אקב"ו על השחיטה וכן אם כיסה הדם בלא ברכה או הפריש תרו"מ או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה". אולם דעת הגהות אשר"י¹¹⁰ שאפשר לברך אחר שחיטה, והש"ך¹¹¹ פסק כרמב"ם.

אכן, מצינו לעיתים מצוות שמברכים עליהן לאחר שהתחיל המעשה. לדוגמא: כתב הרמ"א לגבי הדלקת נר שבת¹¹²: "ויש מי שאומר שמברך אחר הדלקה" כדי שלא לקבל שבת בברכה, שאז אי אפשר כבר להדליק. ומוסיף הרמ"א: "וכדי שיהא עובר לעשייתן לא יהנה ממנה עד אחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר ההדלקה ומברכים ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה". ומבואר שלא נחא לרמ"א לוותר על דין 'עובר לעשייתן', וכמו שביארנו קודם שלדעת הרמב"ם הוא לעיכובא, וכן ההלכה לש"ך, על כן כתב לחכות וליהנות רק אחרי הברכה. וצריך להסביר שאין הברכה עולה על ההנאה אלא שההנאה היא גמר מעשה המצוה שמתחיל בהדלקה ומסתיים בהנאה, ועל כן ס"ל לרמ"א שכל עוד לא נהנה יכול הוא לברך על ההדלקה. וכהסבר זה יש לומר גם בברכת "על נטילת ידיים", שמצאנו בתוס'¹¹³ שהטעם שמברכים אחר נטילה ולפני ניגוב הוא שהאוכל בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא. וגם כאן נראה להסביר זאת כך – אין מברכים על הניגוב, אלא היות וגמר הכנת הידיים לאכילה (שזהו תפקיד הנטילה) הוא בניגוב, הרי זהו המשך מעשה הנטילה ואפשר לברך על הנטילה עד הניגוב, ולפ"ז אפשר רק עד הניגוב ולא אחריו. וכך נראה גם להסביר את פשרת הרא"ש¹¹⁴

109. פרק י"א מהל' ברכות הלכות ה"ו.

110. חולין פרק א' ס"י ב'.

111. יו"ד ס"י י"ט ס"ק ג'.

112. או"ח ס"י רס"ג סעי' ה'.

113. פסחים ז': ד"ה 'יעלי', סוכה ל"ט. ד"ה 'עובר'.

114. שבת פרק י"ט ס"י י'.

שפסק לברך את ברכת "להכניסו" בין מילה ופריעה מפני ש"כל המל ולא פרע כאילו לא מל"¹¹⁵ – ועל כרחך צריך לומר שאין הברכה עולה על הפריעה (שהרי לא נצטוו אברהם אבינו על הפריעה¹¹⁶), אלא כדלעיל – שכל עוד לא פרע לא נגמרה המילה ועדיין אפשר לברך עליה והברכה עולה על המילה.

וכך יבואר גם מש"כ התוס'¹¹⁷, שגם אם נטל כבר לולב יוכל לברך עדיין "על נטילת לולב" ולנענע כדי לקיים את דין 'עובר לעשייתן', ונאמר שהנענוע הוא גמר הנטילה של הלולב ואין הברכה עולה על הנענוע אלא על הנטילה שלא נסתיימה עד אליו¹¹⁸. ואולי יש להסביר בכך גם את מנהג הנשים המובא בפוסקים¹¹⁹ לברך על הטבילה בין טבילה ראשונה לשניה, ונבאר שמעשה הטבילה וההיטהרות מתחיל בטבילה ראשונה ונגמר בשניה ולכן מתקיים כאן דין 'עובר לעשייתן'.

כל זה במקרים אלו שהם היוצאים מן הכלל, אך בדרך כלל אין מברכים על מצוות לאחר עשייתן. אולם הרמב"ם כתב, שמצוה שעשייתה קיימת מברך עליה אף אחר העשייה, אמנם מצאנו שראוי גם במצוות כאלו, שעשייתן קיימת, לעשות מעשה מסוים. כלומר – במצוות מסוג זה יש המשך מעשי למצוה אף לאחר מעשה המצוה, אלא שהמשך הוא פסיבי ואינו פעיל, ואע"פ שאפשר לברך עליהן, ראוי בכל זאת לעשות מעשה פעיל. והוא שמצאנו בגמ'¹²⁰ לגבי תפילין: "היה משכים לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמנן ממשמש בהן ומברך עליהן". וכתבו התוס'¹²¹: "מכאן נראה כשאדם משכים קודם היום ומתעטף בציצית כשיאור היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולהתעטף ולברך דכיון שממשמש בו יכול לברך". א"כ מצאנו שאף במצוות שיש המשך לעשייתן צריך לממשמש כשמברך. וכן כתב השו"ע¹²² בנוגע ללולב "ינענע בשעה שמברך", שהרי את הלולב כבר נטל וכרגע המצוה נעשית באחיזתו בלבד וזהו מעשה פסיבי, וכיון שראוי להפכו למעשה פעיל לכן ינענע¹²³. ואולי עפ"ז אפשר להסביר את דברי הראשונים והפוסקים¹²⁴ שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה; למרות שמצוה סוכה

115. שבת דף קל"ז:

116. כפי שהקשה החת"ס בשו"ת יו"ד ס"י רמ"ח.

117. סוכה ל"ט. ד"ה 'עובר'.

118. ועיי' לקמן הסבר נוסף.

119. יו"ד ס"י ר' באר היטב אות א'.

120. מנחות ל"ו.

121. ד"ה 'וכשיגיע'.

122. או"ח ס"י תרנ"א סעי' ח'.

123. אך עיי' לעיל הסבר אחר לדין זה.

124. שו"ע או"ח ס"י תרל"ט סעי' ח'.

מתקיימת בעצם השהות בסוכה, אף לפני האכילה, לא רצו חכמים לתקן ברכה על מעשה פסיבי ולכן תקנו לברך רק כאשר עושה מעשה פעיל ומשמעותי בסוכה, והוא האכילה (ועפ"ז אין לברך ברכת הסוכה אף על שינה בסוכה, שגם היא אינה מעשה פעיל, ולא כפי שכתב המ"ב¹²⁵).

אך בכל המקרים הללו אין הברכה על המעשה הפעיל מצד עצמו, שהרי אין מצוה למשמש בתפילין או בציצית ואין מצוה לאכול בסוכה ואף נענוע בלולב הוא רק הידור. אלא הברכה היא על המעשה הפסיבי הסביל של השהות בתפילין והיות האדם עטור בהן, היות האדם עטוף בציצית, השהיה בסוכה והאחיזה בלולב, אולם המעשה הפעיל והאקטיבי מבטא ביתר עוז את המעשיות של המצוה, ועל כן ראוי (משמע קצת שבתפילין, ציצית ולולב אין זה לעיכובא) או צריך (כך יותר משמע בסוכה) לעשותו לאחר הברכה מיד.

אולם במצוות שאין בהן מעשה פסיבי ואין משמעות מצוותית לשהות בהן, כגון מעקה ומזוזה, גם למשמוש לא יהיה ערך, כמבואר בהמשך.

.

הגרע"א בתשובותיו¹²⁶, לגבי אדם ששכח לברך לפני הדלקת נר חנוכה, כתב: "דיש לצדד עוד, דאף בנזכר לאחר גמר הדלקתו, דיברך, כיון דצריך שיעור הדלקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ועי' שו"ע¹²⁷ אם נתן בה שמן פחות משיעור זה לא יצא אפילו דיעבד, א"כ כל משך הדלקתו עדיין מצותו קיימת ונמשך, ועי' רא"ש פ"ק דפסחים סי' ג'¹²⁸ כתב הטעם דמברך להתעטף בציצית להניח תפילין לישיב בסוכה ולהדליק נר חנוכה דיש בהם שיהיו מצוה, והלשון מורה ע"ז להיות עטוף בציצית ולישיב בסוכה וכו', ולהדליק נ"ח [יש] שיהיו במצותה כדאמרינן משתשקע וכו' שתכלה רגל מן השוק עיי"ש. הרי דמדמה נ"ח לציצית ותפילין דיש שיהיו במצותם. א"כ י"ל כמו בציצית ותפילין מברך גם אחר הנחתם דעדיין עוסק במצוותם הוי כמו קודם עשייתן, ה"נ י"ל בנ"ח. ואף דאינו דומה לגמרי דשם עוסק במצוותם במה דלבוש, וכן מזוזה בפתחו ולא בירך בשעת קביעתו אף דאינו עושה מעשה, מ"מ כל רגע הוי תחילת מצוה, דאילו נטלו המזוזה לא יהיה לו מצוה מכאן ולהבא. וכן בלולב דכתבו תוס' דנענוע הלל מהמצוה ומקרי עובר לעשייתן היינו ג"כ דעכ"פ אילו לא היה מנענע היה מחוסר מצות

125. שם ס"ק מ"ח.

126. מהדורה תניינא סי' י"ג.

127. סי' תרע"ה.

128. צ"ל סי' י.

נענוע, ומוטל עליו לנענע, משא"כ בנ"ח דכל שבשעת הדלקה היה בו שמן כשיעור, אף אם רגע אח"כ כתבה הנר אין מוטל עליו להדליקו. ואין שום גירעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמקרי עברה מצוותה, מ"מ כיון דכילל הרא"ש בחדא לקרותם שיהיו מצוה י"ל דמקרי עובר לעשייתן". עכ"ל ונתבונן בדבריו בעז"ה.

הוכיח הגרע"א, מכך שלא יוצא י"ח הדלקת נ"ח אם לא שם שמן כשיעור, שמצותו מתקיימת כל משך "הדלקתו" (וכוונתו לזמן דליקת הנר). והשווה זאת לדברי הרא"ש בדעת ר"ת, שנוסח ברכת המצוות לדעתו תלוי בכך שיש שיהיו במצוה, ואכן הרא"ש שם לצורך דיונו הוזה את נר חנוכה לתפילין, ציצית וסוכה. עפ"ז רצה הגרע"א להסיק, שגם לאחר שגמר להדליק, כל עוד הנר דולק הרי המצוה מתקיימת ואפשר לברך עליה. אמנם העלה הגרע"א תוך כדי דיונו שני חילוקים בין ציצית, תפילין וסוכה לבין נר חנוכה: הראשון הוא שבנ"ח אינו עושה מעשה לאחר שגמר להדליק אע"פ שהנר דולק, משא"כ בציצית שהוא עוסק במצותה במה שעטוף (ויש להוסיף על דבריו, שגם בתפילין עוסק במה שעטור ובסוכה במה ששוהה ומתעכב בסוכה). וחילוק שני יש, שבנ"ח לאחר שסיים את מעשה ההדלקה (וכשנתן מראש שמן בכמות מספקת) הסתיים חיובו, ואף אם יכבה הנר אין צורך להדליקו שנית, מה שאינו בציצית, סוכה ותפילין שחיובו קיים בכל עת. ההבדל בין שני החילוקים הוא לעניין מצות מזוזה, שלפי החילוק הראשון מזוזה היא כנר חנוכה, שהרי אין בה מעשה, ולפי החילוק השני מזוזה היא כתפילין, שהרי חייב בה כל הזמן ואם תסור המזוזה יתחייב לקובעה מחדש. אולם למרות שניתן לומר את שני החילוקים הללו, טוען הגרע"א שדברי הרא"ש שהשווה את נ"ח לתפילין, ציצית וסוכה מחייבים שלא לחלק.

ולולא דבריו הנעימים, היה יותר נראה לחלק את חילוקו הראשון ולומר שהרא"ש השווה את נ"ח לתפילין ודומותיה בגלל שדיונו היה על נוסח הברכה, ודעתו היא שכל מצוה שהמעשה שלה יש לו משמעות אף לכשיסתיים, מברך בלמ"ד. ועל כן בתפילין, שלמעשה ההנחה יש משמעות גם לאחר סיום ההנחה בהיות האדם עטור בתפילין – מברך "להניח", וכן בנר חנוכה, שיש להדלקה משמעות גם לאחר סיומה והיא היות הנר דולק – יברך "להדליק". ולא חילק הרא"ש א"כ בין משמעות שיש בה מעשה (כתפילין, סוכה וציצית) למשמעות של קיום בלבד (כנר חנוכה ומזוזה). ואכן הרמב"ן¹²⁹, שהביא חילוק זה בשם הראב"ד, סבר את חילוקו הראשון של הגרע"א והקשה על הראב"ד מנ"ח שבו אין משמעות של מעשה, לאחר שנסתיימה פעולת ההדלקה.

129. בחידושי בסוגייתנו.

אכן כל זאת בדיון על נוסח הברכה, אולם הרמב"ם¹³⁰ דן על היכולת לברך, והברכה כפי שביארנו נתקנה על מעשה מצוה, ואם לא תהיה פעולה מעשית – ולו פסיבית וסבילה – לא תוכל להיות ברכה. לכן הוא לא חילק בין מעשים שיש להם המשך קיומי לאלו שאין בהם קיום לאחר עשיית המעשה, אלא בין מעשים שיש בהם המשך מעשי, ואפילו פסיבי, לאחר סיום המעשה האקטיבי, לבין מעשים שאין להם המשך מעשי כלל. וכלשונו הזהב: "כל מצוה שעשייתה קיימת מברך אחר העשייה", ודקדק בלשונו "עשייתה קיימת" ולא "קיומה קיים". ואם דברינו נכונים, הרי גם הנחתו של הגרע"א שמצות מזוזה מברכים עליה אחרי הקביעה אם לא בירך בשעת קביעה, גם היא לא הוכחה, ויותר נראה שלא יברך שהרי אינו עושה מעשה. ואכן בדיון זה הסיק כך הגר"ש משאש זצ"ל בספרו תבואות שמש¹³¹. ואע"פ שנחלקו עליו הגר"ש אלישיב שליט"א¹³² והגר"ע יוסף שליט"א¹³³, לפי דברינו דלעיל נראים יותר דברי הגר"ש משאש זצ"ל.

אכן, בדעת הגרע"א שלא חילק בין עצם דין ברכת המצוות שנתקן על המעשה לבין נוסח הברכה המוזכר ברא"ש, נראה לומר שהוא ז"ל לשיטתו בתשובותיו¹³⁴ שברכת המצוות נתקנה על הקיום, ואילו כל דברינו דלעיל מבוססים על דברי הברכי יוסף¹³⁵ שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה, וכנ"ל באות ג'.

פרק ד': דיון בברכות מצוות מסוימות

י"א.

במצות שופר בר"ה ישנן שתי פעולות – תקיעה ושמיעה, ודנו הראשונים והאחרונים מהו גדר המצוה: האם המצוה (או עיקרה) היא השמיעה, והתקיעה אינה מהווה אלא הכשר כדי שיוכל האדם לשמוע קולות של שופר, או שהתקיעה היא מהותית במצוה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעה גרידא אלא מדין "שומע כעונה" שמייחס את התקיעה אל השומע. אמנם אין כאן המקום להוכיח זאת, אך נראה שהשמיעה היא המצוה או לפחות עיקרה של המצוה. לעומת זאת, בקריאת

130. הלי ברכות פרק י"א הלכה ה'.

131. חלק יו"ד סי' צ"ז, וכתב כן שנית בשו"ת שמש ומגן יו"ד סי' ב', ו-ז'.

132. הובא דבריו בשמש ומגן סי' א'.

133. שו"ת יביע אומר ח"ח יו"ד סי' כ"ז.

134. מהדורא קמא סי' ט' בסופו.

135. המוזכרים בשו"ת הגרע"א סי' ט'.

המגילה גם בה משתתפות אמנם השמיעה והקריאה אך שם נראה שהמצוה היא הקריאה ואילו השמיעה נצרכת רק כדי ליחס את הקריאה לשומעים. לפי זה מובן מדוע ברכת השופר היא "לשמוע קול שופר" וברכת מגילה היא "על מקרא מגילה".

אך הר"ן בסוגייתנו הקשה: "ותו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותיקונה בעל מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר, ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותיקונה בלמ"ד לפי שאי אפשר להתקיים ע"י שליח, נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת שופר על התקיעה ובעל". וקושייתו אינה מובנת, שהרי כבר אמרנו שקיום מצות שופר הוא בשמיעה, ועל כן ברכתו על השמיעה, והיות ואי אפשר לשמוע ע"י שליח לכן ברכת השופר היא "לשמוע", אולם קיום מצות מגילה בקריאתה ועל כן ברכתה על קריאתה, ומכיון שדין "שומע כעונה" מאפשר עשיית הקריאה ע"י שליח, לכן ברכתה "על מקרא", ומדוע רצה להפוך זאת?

וכבר כתבו האחרונים¹³⁶ שקושיית הר"ן מובנת לפי מה שכבר כתבנו, שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה ולא על קיומה, ולפי זה מצות שופר, אע"פ שקיומה כשמיעה, מעשה המצוה בה מורכב מתקיעה ושמיעה. מצות מגילה, לעומת זאת, אע"פ שקיומה בקריאה, מעשה המצוה בה מורכב מקריאה ושמיעה, ולכן הקשה הר"ן מדוע בכל אחת מהמצוות מברכים על חלק אחר ממעשה המצוה.

לפי מה שכתבנו יש להוסיף שאין ראייה מנוסח הברכה למהות קיום המצוה, ויתכן שאף שמצאנו שלדעת ר"ת¹³⁷ מברכים "על תקיעת שופר", קיום המצוה הוא בשמיעת קול השופר אלא שהברכה נתקנה על התקיעה היות וזהו מעשה המצוה היותר עיקרי, אולי בגלל היותו יותר פעיל מאשר השמיעה הסבילה¹³⁸. ובכך יובנו גם דברי תוס' רבנו פרץ בסוגייתנו התמוהים לכאורה, שכתב: "לכן נראה לר"ת דכל הני שיש שהייה במצוותן מברך לעשות המצוה כמו לישב וכמו לקרוא את הלל ולשמוע שופר", ומשמע שברכת השופר היא "לשמוע". ואילו בהמשך דבריו כתב: "וקשה שהרי מקרא מגילה דיש שיהוי במצותה ומברך על וכן מקרא הלל יש שיהוי בקריאה כמו במגילה ומאי שנא דגבי מגילה מברך על מקרא ועל הלל מברך לקרוא את כיון דהם שוים. וכן קשה מתקיעת שופר דיש שיהוי בעשייתן ואומר על, ומאי שנא מלשמוע שופר דמברך אדם שלא שמע והא יש שיהוי וא"כ אמאי יש שינוי בברכותיהן". וסתר דבריו תוך כדי דיבור, שבתחילה כתב שבשופר מברך "לשמוע", באמצע דבריו כתב שמברך "על" ובסוף שוב כתב שמברך

136. עי' קה"י פסחים סי' ז' מעין זה.

137. המובאת ברא"ש ר"ה פרק י"ד סי' י'.

138. עי' לעיל אות ט'.

"לשמוע"! ולפי דברינו לעיל אפשר להסביר, שאכן יחיד שמברך על שמיעת שופר שחברו תוקע בו יברך על שמיעתו, שהרי זהו המעשה היחידי אותו הוא מבצע (על אף היותו מעשה סביל) וממילא ברכתו "לשמוע", שהרי אין אפשרות לשמוע ע"י שליח; אולם התוקע כדי להוציא הרבים ידי חובתן הרי יש בידו מעשה תקיעה שהוא מעשה פעיל וא"כ יברך על מעשה זה וממילא יברך "על התקיעה", שהרי את התקיעה אפשר לבצע ע"י אחר. והדברים רמוזים בתוך דברי רבנו פרץ שכתב שאת ברכת לשמוע מברך אדם "שלא שמע".

י"ב.

שנינו במסכת שבת¹³⁹: "ת"ר המוהל אומר אקב"ו על המילה, אבי הבן אומר אקב"ו להכניסו בבריתו של א"א, העומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמע"ט והמברך אומר אשר קידש ידך מבטן... בא"י כורת הברית". מבואר שבמילה נתקנו שתי ברכות – "על המילה" ו"להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", וצריך ביאור מהו עניינן.

בגירסה כפי שהיא לפנינו מופיעה קודם ברכת המילה ולאחריה ברכת "להכניסו", אולם הרשב"ם¹⁴⁰ כתב לגרוס ברישא "אבי הבן" ואח"כ "המל אומר", וכן הנהיג הרשב"ם עצמו. משמעות דברי התוס' בקושיותיהם עליו היא, שהרשב"ם הנהיג שיברך "להכניסו" בתחילה, אז יענו הקהל "כשם שנכנס" ואח"כ יברך המל "על המילה" וימול. שני נימוקים הביא הרשב"ם לשנות מהסדר הכתוב בגירסתנו: ראשית, לשון "לעשות" משמעה להבא, ולא יתכן לברך "להכניסו בברית" כאשר כבר מלו את התינוק. ועוד הקשה, שכל המצוות מברך עליהן קודם עשייתן.

ר"ת, אחיו של רשב"ם, השאיר את גירסת הגמרא על תילה משלושה נימוקים: הראשון הוא שאין לשנות הגירסה; השני – שמלשון העונים "כשם שנכנס לברית" משמע שכבר נכנס ואילו לדעת הרשב"ם הרי טרם נימול; והשלישי – משמע לו להקביל את ברכת "להכניסו" לברכת "למול את הגרים וכו'" שמתברכת לאחר מילת גרים – כיון שכך משמע בסוגיה.

ראשית ננסה לענות על קושיות ר"ת על הרשב"ם. נקדים ונאמר, שמשמעות סברת הרשב"ם היא שברכת "להכניסו" היא ברכת מצוות רגילה, ולכן חייבים לבצעה לפני מעשה המצוה. צריך א"כ למצוא מהו מעשה המצוה שלה, שהרי חיתוך העורלה, המילה, הוא מעשה המצוה של ברכת "על המילה"! ומצאנו שכתב

139. דף קל"ז:

140. מובא בתוס' שם ובסוגיין ז'.

הגהות מיימוניות¹⁴¹: "אבל רא"מ כתב דמסירתו לבעל הברית הוי הכנסתו", ומשמעות דבריו שההכנסה לברית היא המסירה לבעל הברית ולמוהל, שזוהי פעולת האב שמתחילה את תהליך חיתום הברית בבשר התינוק, והיות וזהו המעשה של האב – עליו יברך. ע"פ דברים אלו תתורצנה כל הקושיות של ר"ת, שהרי הבן אכן כבר נכנס (או ליתר דיוק התחיל להיכנס) לברית, ומובן מדוע יברך האב ברכה כאשר בין כה וכה מברך המוהל "על המילה", שהרי זוהי מצותו של האב להכניסו בברית ועושה אותה בעצמו ולכן הוא יברך. ונראה לומר עפ"ז, שהרשב"ם יסכים לדעת הרמב"ם¹⁴² שאם אין האב נוכח בברית אין לברך ברכה זו שנתקנה על חיוב האב, היִתָּר על שאר ישראל, למול את בנו ולהכניסו בברית.

ר"ת סובר שמברכים ברכת "להכניסו" לאחר המילה, ואע"פ ש"להכניסו" – להבא משמע, כתבו תוס' בשבת¹⁴³, שלהבא משמע יותר מלשעבר אך גם לשעבר משמע, ולפי דבריהם יוצא שברכת "להכניסו" עולה על מעשה המילה שלפניה כברכת המצוות. על השאלה מדוע לא יברך לפני מעשה המילה כדין 'עובר לעשייתן', ענו התוס': "ה"מ כשהמברך עצמו עושה המצוה", כלומר דין 'עובר לעשייתן' הוא כאשר המברך הוא זה שעושה המצוה, אך כאן שאבי הבן מברך אין זו ברכה על מעשה המצוה. נמצא לפ"ז, שאכן ברכת "להכניסו" עולה על המילה שנעשתה לפניו, אך אין היא ברכה על מעשה המילה, שהרי אם היתה כזו היה מברכה המוהל. מצאנו כאן ברכת מצוות מיוחדת שלא נתקנה על מעשה המצוה אלא על משמעות אחרת במצוה, אולי על קיום המצוה של האב, ואולי על שם "בן ברית" שחל על הנימול ע"י מעשה המילה, ובכל אופן הברכה היא על מה שמעשה המילה יוצר ולא עליו עצמו.

אולם התוס' בסוגייתנו¹⁴⁴ ענו על הקושיה ש"להכניסו" להבא משמע, ואמרו שאכן "לא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שציונו על המילה כשתבוא לידו ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גריזים". מתבאר מדבריהם שברכת "להכניסו" אינה כלל ברכת המצוות אלא ברכת השבח¹⁴⁵. והיה מקום לומר שאם זו ברכת השבח יובן הן מדוע אין העושה מברך, שאין זו ברכת המצוות, והן מדוע מברכים לאחר המצוה ולא לפניו. ואכן כך משמע ברא"ש בשבת¹⁴⁶, שדין הברכה

141. פרק ג' מהל' מילה אות א'.

142. פרק ג' מהל' מילה הלכה א'.

143. דף קל"ז: ד"ה "אבינו".

144. פסחים דף ז'. ד"ה "בלבער".

145. כ"כ הריטב"א בשבת, וכ"כ הטי"ז יו"ד סי' א' ס"ק י"ז.

146. פרק י"ט סי' י'.

כברכת השבח לדעת ר"ת, ומתרץ בזה את שתי קושיות הרשב"ם עליו. אולם בתוס' בפסחים, לאחר שכתבו שזוהי ברכת השבח, עדיין התקשו מדוע לא יברכו אותה קודם העשיה, ומשמעות דבריהם שגם ברכת השבח שהוצמדה למעשה מסוים – מתברכת לפניו, כדין ברכת המצוות. ואכן כך מצאנו בברכת "שעשה ניסים" שהיא ברכת השבח אך מברכים אותה לפני הדלקת נר חנוכה ולפני קריאת המגילה¹⁴⁷. וכן כתב הרשב"ם¹⁴⁸: "וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין" אע"פ שברכת חתנים היא מברכות השבח, היות ונסמכה למעשה מסוים יברכנה לפניו לכתחילה, אמנם אם לא בירך קודם נישואין יברך אחריה¹⁴⁹. תוס' בפסחים ענו על קושייתם בנימוק שסיבת היותו על דין 'עובר לעשייתו' היא שלא עושה המצוה מברך, ובמצב כזה אין צורך להצמיד את ברכת השבח לפני המצוה אלא אפשר לברך אחרי כן.

נמצא שיש ארבע שיטות בראשונים לגבי מהותה של ברכת "להכניסו": לדעת הרשב"ם זוהי ברכת המצוות רגילה, על ההכנסה בברית. לדעת התוס' בשבת זוהי ברכת המצוות, אך לא נתקנה על מעשה המצוה אלא על תוצאתו. לדעת הרא"ש זוהי ברכת שבח רגילה, ולדעת תוס' בפסחים זוהי ברכת שבח שאמורה לבוא בעצם לפני מעשה המצוה ומסיבה צדדית מברכים אותה אחרי. כשאבי הבן הוא המוהל – לדעת רשב"ם יברך כרגיל לפני ברכת המילה, לדעת התוס' בשבת יש להסתפק מתי לברך, לדעת תוס' בפסחים יברכנה לפני המילה (אך אחרי ברכת המילה, בפשטות), ולדעת הרא"ש בשבת יברכנה בפשטות לאחר המילה. להלכה פסק הט"ז¹⁵⁰ לברך לפני המילה.

הרא"ש, שסובר שזוהי ברכת השבח, חשש גם להיותה ברכת המצוות או ברכת השבח הנסמכת למעשה, וצריכה ממילא לקדום לו, ולכן פסק לברכה בין מילה לפריעה, שהרי "כל המל ולא פרע כאילו לא מל" וא"כ הברכה היא 'עובר לעשייתו', וגם מוסברת בכך לשון העתיד שבלמ"ד. וכנראה שפסקו של הט"ז כתוס' בפסחים, הוא בגלל שגם הרא"ש חשש לשיטה זו.

כתב הרשב"ם¹⁵¹: "המל מברך קודם שימול אקב"ו על המילה אם מל בן חברו. ואבי הבן מברך ברכה אחרת בא"י אמ"ה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו

147. או"ח סי' תרע"ב ברמ"א.

148. פרק י' מהל' אישות הלכה ג'.

149. שם הלכה ו'.

150. יו"ד סי' רס"ה ס"ק א'.

151. פרק ג' מהל' מילה הלכה א'.

כל ערל שביניהן לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחריה ברכה זו ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם ואין ראוי לעשות כן". פשט סדר לשון הרמב"ם הוא שברכת "להכניסו" היא אחר המילה, וא"כ מסתבר שאינה ברכת המצוות כדעת הרשב"ם. אולם כשנימק את הברכה כתב שהיא בגלל מצותו היתירה של האב, ואף הטיל אותה דווקא עליו, משמע שאינה ברכת השבח, שאותה יכול בפשטות לברך מי מהנוכחים, שאם נאמר שהיא ברכת השבח אין היא מוטלת בדווקא על החייב במצוה, כפי שכתב הגרע"א לגבי ברכת האירוסין¹⁵². מסתבר להסבירו כדעת התוס' בשבת הנזכרת לעיל, שזו ברכת מצוות מיוחדת שלא נתקנה על מעשה המצוה כי האב אינו עושה מצוה בדרך כלל, אלא על מה שנוצר ממעשה המצוה, קיום המצוה או חלות "בן ברית" או משהו מעין זה.

ואפשר אולי להסביר בדעת הרמב"ם, שזוהי אכן ברכת שבח שסיבתה שייכת בכל ישראל, אלא שחיובה דווקא בעושה המצוה – או יותר נכון בחייב במצוה – והוא האב, וכפי שהסביר הט"ז לגבי ברכת השחיטה וברכת האירוסין. וכן כתב הט"ז שם¹⁵³.

יש לחזק את ההבנה שהרמב"ם סובר כר"ת מדקדוק לשונו, שכאשר אין שם אבי הבן "אין מברכים אחריה ברכה זו", ומשמע שכאשר אבי הבן ישנו – יברך ברכת "להכניסו" לאחר המילה. אך בכס"מ¹⁵⁴ דקדק דין זה ממה שכתב הרמב"ם בראש ההלכה, שברכת "על המילה" מברכים קודם שימול, ולא כתב כן לגבי ברכת "להכניסו". ומה שלא הביא דברי הרמב"ם המפורשים, נראה שגרס שם "אין מברכים אחרים ברכה זו" כפי שמופיע בטור¹⁵⁵, וכן היא גירסת הרב קפאח במהדורתו.

להלכה פסק השו"ע¹⁵⁶ כר"ת וכרא"ש, שברכת "להכניסו" מברכים לאחר המילה ולפני הפריעה, ולא כרשב"ם, וממילא לאחר ברכת "להכניסו" עונים הקהל "כשם שנכנס וכו'", אלא שגדולי רבני הספרדים כתבו שאצלם המנהג כרשב"ם, ורצו להעמיס דעה זו אף ברי"ף וברמב"ם. בכל אופן בסידור הגרע"י שליט"א וכן בסידור "קול אליהו" להגר"מ אליהו שליט"א ברכת "להכניסו" מופיעה לפני ברכת המילה וכדעת הרשב"ם וכן את עניית הקהל "כשם שנכנס" כתבו שם, שהרי זוהי

152. יו"ד סי' א' בהג' על הט"ז.

153. יו"ד סי' א' ס"ק י"ז.

154. פרק ג' מהל' מילה הלכה א'.

155. סי' רס"ה.

156. סי' רס"ה סעי' א'.

ענייה על ברכת "להכניסו". אולם בסידור "איש מצליח", אע"פ שאת ברכת "להכניסו" כתב כרשב"ם לפני המילה, מ"מ את עניית הקהל "כשם שנכנס" הותר כדעת השו"ע לאחר המילה וא"כ ערבב את דעות הרשב"ם ור"ת, וצ"ב. והגר"ש משאש בסידורו כתב כדעת השו"ע – כר"ת.

י"ג.

המקדש אישה צריך לברך ברכת אירוסין, ונחלקו הראשונים במהות ברכה זו. דעת הרמב"ם שברכת המצוות היא, שכתב¹⁵⁷: "צריך לברך קודם קידושין הוא או שלוחו ואח"כ מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה". בפשטות כוונתו שזו ברכת המצוות ולא שבח הבא מחמת המצוה, שאף הוא לעיתים זוקק ברכה קודם המצוה כאמור לעיל, שאם כך מסתבר שהיה יכול לברך גם אחרי שעשה המצוה וכמו שכתב הגרע"א¹⁵⁸ לגבי ברכת "שעשה ניסים". אולם הרא"ש¹⁵⁹ כתב: "ונ"ל כי ברכה זו אינה לעשית המצוה... וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קידשנו במצוותיו והבדילנו מן העמים וכו'", ולדבריו זוהי ברכת השבח, וא"כ יש לדון אם יברכה לפני המצוה או אחריה. והביא הרא"ש שם לעיל שזוהי מחלוקת האם לדון בה דין "כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן", או שמא "צריך לעשות אחר אירוסין דילמא הדרא בה האישה והויא לה ברכה לבטלה".

ואפשר גם כאן לבאר, שנחלקו האם זו ברכת המצוות ויברך לפני הקידושין, או ברכת השבח ואז אפשר לברכה לפני הקידושין או אחריהם, ומשום החשש שמא תחזור בה האישה תקנו לברך אחרי הקידושין (ואין לומר סברא זו בברכת המצוות שעניינן, כפי שכתבנו בראש דברינו, להוות מעין "לשם יחוד" למעשה המצוה, וחייב לברך לפנייה). ואולי ניתן לומר לשיטה שמברכים לפני המצוה, שזו ברכת השבח אלא שברכות השבח שנתקנו על מצוות מברך לכתחילה עובר לעשייה, כפי שראינו לגבי ברכת "שעשה ניסים", ולדעת הרמב"ם כן הוא לגבי ברכות הנישואין¹⁶⁰. אולם בלשון הרא"ש משמע יותר לנמק את הדעה השניה כברכת השבח.

על לשון הרמב"ם דלעיל כתב הראב"ד: "אין אנו אומרים כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים, שאם תמשך האישה ולא

תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". ויש לפרש את דבריו, שהבין הן את ברכת האירוסין והן את ברכת "להכניסו" כברכות המצוות שאכן צריך לברך לפני מעשה המצוה, אולם בגלל שלא כל המעשה תלוי בידי המברך, וגם אין לדעתו דין 'עובר לעשייתן' מעכב בדיעבד, לכן יברך אחר המצוה שלא תימצא ברכתו לבטלה. אלא שאם כך צ"ב מדוע לא השיג הראב"ד על הרמב"ם שכתב¹⁶¹: "העושה מצוה ולא בירך... אם דבר שעבר אינו מברך". ואולי אפשר לפרש את דעת הראב"ד ולומר שבמצוות כאלו שמעשיהן תלויים בדעת אחרת ואין אדם שעושה את המצוה בשלימותה (בקידושין לא האיש עושה את מעשה המצוה, אלא האיש והאישה יחדיו, וכן בהכנסה לברית – אבי הבן במסירתו והמוהל במילתו מכניסים את הילד לברית), אין מקום לברכת המצוות, שלדברינו נזקקת למעשה מצוה. עפ"ז נראה לפרש בדעת הראב"ד, שזוהי ברכה שנתקנה על תוצאת המעשה ולא על המעשה עצמו, כמו שביארנו לעיל בדעת התוס' בשבת לגבי ברכת "להכניסו". ועוד יש לפרש בדברי הראב"ד, שאלו הן ברכות השבח, אף שברכת האירוסין הוטלה על החתן והוא צריך לצאת ידי חובתו בה.

התוס' בפסחים¹⁶², ראינו שכתבו שברכת "להכניסו" מברך אחר המילה, והסברנו דבריהם שזוהי ברכת השבח שנתקנה על המצוה ועיקרה לברך לפני עשיית המצוה, אך היות ולא העושה מברך לכן יברך אחר המצוה. לאחר מכן כתבו בסוף דבריהם: "ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שעושה המצוה הוא המברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחרי אירוסין"; א"כ מצאנו גם בדברי התוס' מקום להשוות את ברכת האירוסין לברכת "להכניסו", וכפי שבייררנו את שיטת תוס' שזוהי ברכת השבח שנסמכה למצוה ועל כן אם העושה מברך – יברך לפני המצוה, אולם כשאחר מברך – יכול לברך אחריה, ולדבריהם כך הוא בברכת האירוסין. אם נרצה להשוות את דעת הראב"ד לדבריהם, אפשר לומר שמה שכתב שהדבר תלוי בדעת האישה – זוהי סיבה להגדיר את המקדש כלא עושה את כל המעשה, וממילא בברכת האירוסין לעולם אין "העושה" מברך ועל כן תמיד ברכתה אחרי הקידושין.

גם הרא"ש עצמו, שסובר שברכת אירוסין היא ברכת השבח והביא שתי דעות לגבי זמן הברכה האם לפני הקידושין או אחריהן, בתשובתו¹⁶³ כתב בשם הר"ף בתשובה שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין, והסכים עימו שהמברך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירים אותו.

161. פרק י"א מהל' ברכות הלכה ב'.

162. דף ז'. ד"ה "בלבער".

163. סי' כ"ו אות א'.

157. פרק ג' מהל' אישות הלכה כ"ג.

158. תנינא סי' י"ג.

159. פרק א' מכתובות סי' י"ב.

160. פרק י' מהל' אישות הלכה ג'.

השו"ע פסק¹⁶⁴: "ואחר שיגמור הברכה יקדש", והוא כדעת הרמב"ם, הרי"ף בתשובה והרא"ש בתשובה, אולם אין בדבריו הכרע האם זוהי ברכת המצוות (וכרמב"ם), או ברכת שבח שנתקנה עובר לעשיית המצוות¹⁶⁵ כפי שמצאנו בברכת "שעשה ניסים", ובברכת "להכניסו" לדעת התוס' בפסחים. החלקת מחוקק¹⁶⁶ כתב, שבדיעבד כשלא בירך לפני הקידושין – יברך אחריהן; אם היינו אומרים שכן הוא בכל המצוות, שאפשר לברך אחרי עשיית המצוה, לא היתה ראייה מדברי הח"מ¹⁶⁷ שברכת אירוסין היא לא ברכת המצוות, אולם היות ומצאנו כבר (לעיל) שדעת הרמב"ם¹⁶⁸ והש"ך¹⁶⁹ היא שברכת המצוות אין לברכה לאחר שעשה המצוה, נמצא שצריך לומר לדעת הח"מ שברכת אירוסין אינה ברכת מצוות אלא ברכת השבח. עפ"ז יש להקשות על דברי הנוב"י¹⁷⁰, שכתב שבחרש שקידש חרשת ושניהם פטורים מהמצוות – אין לברך ברכת האירוסין¹⁷¹, ולכאורה הרי מצאנו בח"מ (וכן בבית שמואל) שברכת האירוסין איננה ברכת המצוות! ונראה לומר בדעת הנוב"י (אם אינו חולק על הח"מ וב"ש), שסובר שזוהי ברכת השבח אמנם, ועניינה הוא שבח על קדושת ישראל, אלא שנתקנה וחובה דוקא בחתן שהוא זה שעושה את המעשה המחייב ונותן מקום לברכת שבח זו, וכפי שכתבנו (לעיל) להסביר בדעת הרמב"ם לגבי ברכת "להכניסו" שגם בה יש סממנים של ברכת השבח שהרי מברכים, בפשטות, לאחר המצוה, אולם היא מוטלת דוקא על מקיים המצוה.

שאלה נוספת התלויה בדיון האם ברכת האירוסין היא ברכת המצוות או ברכת השבח היא, האם אחר, כדוגמת מסדר הקידושין, יכול לברך אותה. לשון הרמב"ם היא "צריך לברך קודם קידושין הוא או שלוחו"¹⁷², וכפי שכתבנו דעת הרמב"ם היא שזוהי ברכת המצוות וחובה הוא על עושה מעשה המצוה, החתן או שלוחו. בברכת המצוות נראה שאין אחר, שאינו עושה המצוה וממילא אינו חייב בברכה, יכול להוציא את החייב בברכה, וכדין מי שאינו מחויב בדבר שאינו

164. אהע"ז סי' ל"ד סעי' א'.

165. וכדברי הרא"ש בתשובתו.

166. סי' ל"ד ס"ק ג'.

167. והב"ש שם ס"ק ד' שהסכים לו.

168. פרק י"א מהל' ברכות הלכה ה'.

169. סי' י"ט ביו"ד ס"ק ג'.

170. אהע"ז סי' א'.

171. הובאו דבריו בהג' הגרע"א סי' ל"ד אות ב'.

172. פרק י"ב מהל' אישות הלכה כ"ג.

מוציא אחרים ידי חובתם¹⁷³. ואכן כך מבואר בראשונים¹⁷⁴ ובפוסקים¹⁷⁵, שאין אפשרות שאילם או עירום ישחטו (ולא יוכלו לברך מצד מצבם) ומישהו אחר יברך, אלא צריך שישחט גם המברך ואז הוא מחויב בדבר. לכן מנהגנו, שהרב מברך והחתן מקדש, נראה שאינו כדעת הרמב"ם.

אם נאמר כפי שרצינו לומר בדעת הנוב"י, יצא כך: זוהי אמנם ברכה של החתן והוא החייב בה, אלא שבהיותה ביסודה ברכת השבח הרי על אף שנתקנה דווקא על האדם העושה את המעשה המזמן את השבח, יש מקום לומר שאחר יוכל להוציא את החתן ידי חובתו מדין 'שומע כעונה', שהרי השבח שייך גם באחר והוא סיבת הברכה, ובמילים אחרות סיבת החיוב השבח שייכת בכל ישראל, למרות שהחיוב בפועל הוא על עושה המעשה, ולכן כל אחד יוכל להוציא את החתן ידי חובתו. ונראה שכך הבין הט"ז את ברכת האירוסין¹⁷⁶, ורצה להשוות אליה את ברכת השחיטה ולכן לדעתו אפשר שהאילם ישחוט ואחר יברך, אך גם לדעתו זהו דין דווקא בשחיטה שבה סיבת הברכה היא שבח, שהרי אין מצוה לשחוט, וגם דימה לכך את ברכת "להכניסו", אולם בשאר המצוות אין אפשרות שאחד יעשה ואחר יברך. לסוברים שזוהי ברכת שבח רגילה, נראה פשוט שאין החתן חייב בברכה בצורה אישית ואין צורך להוציא ידי חובתו, אלא החתן בעשייתו המצוה זימן לקהל את חיוב השבח על קדושת ישראל וכל הקהל צריך לשבח, והרב מבצע חיוב זה. עפ"ז צריך לומר שגם כשאין מצוה, כגון בחתן חרש, אפשר לברך ברכה זו, וכ"כ הגרע"א ביו"ד¹⁷⁷.

וקשה קצת, שמצאנו לעיתים שאין עושה הברכה מברך אלא אחר מברך ומוציאו י"ח. שכתב השו"ע¹⁷⁸ שהתוקע יברך, והוסיף הרמ"א: "ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים אפילו הכי התוקע מברך שתי ברכות הנזכרות". נמצא שלפי הרמ"א כאשר התוקע כבר יצא ידי חובתו, את מעשה התקיעה הוא אמנם עושה אך בשמיעה שעליה מברכים אין הוא חייב, ואעפ"כ יברך. ואמנם המג"א שם¹⁷⁹ העדיף שהשומע יברך, אך גם לדידו התוקע יכול לברך אע"פ שאין הוא ממקיימי המצוה. וכדי שדין זה לא יסתור את דין

173. אמנם יש לפקפק קצת בדבר, היות והוא יכול להכניס עצמו לחיוב ע"י שיעשה גם הוא את המצוה אך כך נראה יותר (כעת חוזרני בי ויבואר בע"ה במקום אחר).

174. הג"א חולין פרק א' סי' ג' בשם א"י.

175. יו"ד סי' א' ס"ז וש"ך שם.

176. יו"ד סי' א' ס"ק י"ז.

177. סי' א' על הט"ז ס"ק י"ז.

178. או"ח סי' תקפ"ה סעי' ב'.

179. ס"ק ג'.

השו"ע ביר"ד הנ"ל שאין ערבות בברכת המצוות, צ"ל שכאן התוקע שותף במעשה המצוה בתקיעתו ועל כן יכול הוא לברך (ואולי אפשר לומר ששותף הוא גם בשמיעה שהרי הוא שומע גם כן אע"פ שאינו חייב בשמיעה). עוד מצינו בשו"ע¹⁸⁰ כמו כן: "אע"פ שיצא כבר (בקריאת המגילה) מברך להוציא את אחר ידי חובתו". כאן מובן שהקורא יברך, שהרי הוא עושה את המצוה ומהווה פְּשִׁלִּיחַ להוציא את חברו, והברכה לפ"ז מוטלת עליו. אולם המג"א¹⁸¹ הפנה לדבריו בסי' תקפ"ה דלעיל, וביאר המ"ב כוונתו¹⁸² שלכתחילה יברך השומע. ולדברינו יש לחלק ביניהם, שבשופר אכן עדיף שיברך השומע מפני שאין התוקע כל כך בכלל עשיית המצוה, משא"כ בקריאת המגילה שם הקורא הוא עושה המצוה ועיקר הברכה מוטלת עליו. כ"כ מו"ר הגר"מ שטרנברג שליט"א בספר "כי שרית".

ויותר מכל זה מצאנו ברמ"א¹⁸³: "ואחד יכול לברך ושני קורא", וכתב המ"ב¹⁸⁴ שדין זה הוא גם בברכת "על מקרא מגילה", וכתב כן בשם האור זרוע, שהוא הרי מקור הדין ביר"ד שאין אפשרות שאחד יעשה מצוה והשני יברך?! ואכן בשעה"צ¹⁸⁵ הביא בשם הריטב"א שאין לאחד לברך כאשר אינו קורא, וברכת המצוות נתקנה דווקא לעושה, לקורא. ונראה שיש להסביר בדעת האו"ז והרמ"א, שבשחיטה המברך אינו שותף כלל למעשה השחיטה, אולם בקריאת המגילה גם השמיעה מהווה חלק ממעשה המצוה המורכב מקריאה ושמיעה ועל כן גם הוא יכול לברך, אך יברך כתיקון חז"ל על קריאה המתייחסת לשמיעתו (כמו שהסברנו¹⁸⁶ בדעת הר"ן לעיל, שיש בקריה"מ ובתקי"ש מעשה המורכב מקריאה ושמיעה, תקיעה ושמיעה). נמצא א"כ שלדעת האו"ז מעשה המצוה בקריאת המגילה מורכב מקריאה ושמיעה ואילו לדעת הריטב"א אין השמיעה חלק ממעשה המצוה אלא רק הקריאה לבדה.

180. או"ח סי' תרצ"ב סעי' ג'.

181. ס"ק ה'.

182. ס"ק י'.

183. או"ח סי' תרצ"ב סעי' א'.

184. ס"ק ג'.

185. ס"ק ו'.

186. לעיל אות י"א.



שער ההלכה

חיוב יום טוב שני של גלויות באילת

הרב יעקב לנזר

הקדמה

בהקמתה של אילת עלתה שאלת יו"ט שני של גלויות על שולחנם של גדולי הדור, וכותב הרב טוקצ'ינסקי זצ"ל בספרו "ארץ ישראל"¹ ששלח שאלה זו באמצעות הגרי"א הרצוג זצ"ל "לשמונה עשר מרבני א"י וגאוניה". נתייחס בהמשך לתשובותיהם, אך בראש ובראשונה עלינו להבהיר את צדדי הספק. במבט ראשון נדמה, שענייני יום טוב שני של גלויות אין להם קשר לארץ ישראל – כְּשֶׁמֶן: "גלויות". אך אם נעיין בנושא נגלה שהסוגיה מורכבת יותר.

מחלוקת הראשונים בהגדרת הגורם המחייב יו"ט שני של גלויות

כותב הרמב"ם²: "מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל. או מקום ששכנו בו ישראל עתה, עושין שני ימים כמנהג רוב העולם". כמו כן כתב הרמב"ם³: "וכל מקום שבינו ובין ירושלים מהלך עשרה ימים בשוה או פחות שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה (שקידשו החודש ע"י עדים שהעידו בב"ד) בכבוש שני כגון: אושא ופרעם ולוד... עושין יום אחד בלבד".

סברת הרמב"ם מוסברת בתחילת הפרק⁴: "בזמן הזה שאין שם סנהדרין ובית דין של ארץ ישראל קובעין על חשבון זה. היה מן הדין שיהיו בכל המקומות עושין יום טוב אחד בלבד אפילו המקומות הרחוקות שבחוצה לארץ

1. עמי ל"ו.

2. הלי קידוש החודש פרק ה' הלכה י"ב.

3. שם הלכה י"א.

4. שם הלכה ה'.

כמו בני ארץ ישראל, שהכל על חשבון אחד סומכין וקובעין, אבל תקנת חכמים היא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם".

מדגיש הרמב"ם א"כ, שצריך לסמוך על המשך המנהג שהיה, למרות שאנו יודעים את חשבון עיבור החודשים מראש. המסקנה המתבקשת מכך נכתבת שם בהמשך⁵: "אין עשיית יום טוב אחד תלויה בקריבת מקום. כיצד אם יהיה מקום בינו ובין ירושלים מהלך חמשה ימים או פחות שבודאי אפשר שיגיעו להן שלוחין, אין אומרין שאנשי מקום זה עושין יום טוב אחד, שמי יאמר לנו שהיו השלוחים יוצאין למקום זה, שמא לא היו השלוחים יוצאין למקום זה מפני שלא היו שם ישראל ואחר שחזרו לקבוע על החשבון ישבו שם ישראלים שהן חייבין לעשות שני ימים, או מפני שהיה חירום בדרך כדרך שהיה בין יהודה וגליל בימי חכמי משנה, או מפני שהיו הגוים מונעין את השלוחין לעבור ביניהן".

הזכרנו לעיל, שבהלכה י"א כותב הרמב"ם כי במקום מסופק בא"י היו עושים יום אחד כמנהג רוב א"י, אך מקום שידוע בודאות שהוא ישוב חדש – כגון במדבריות או בישוב שהיה של נוכרים וכיום יושבים בו ישראל – יעשו יום אחד. ומוסיף החזו"א⁶, שעיר שהתרחבה למקום שלא הגיעו בו השלוחים, החדשים נגררים אחר הראשונים, אף אם האחרונים מרובים על הראשונים; כלומר, כיון שהראשונים הם עיקר העיר והם נחשבים כבקיאים בקביעת החודש, ממילא כל האחרונים נגררים אחריהם. מסביר החזו"א, שכשיש ספק בא"י אם הגיעו השלוחים – אין לעשות את החול קודש, כיון שזה יוצר "מבוכה בקידוש ובתפילה", ולכן בא"י הכלל הוא שהולכים אחר הרוב ויעשו יום אחד, אא"כ ידוע בודאות שלא הגיעו השלוחים. לגבי חו"ל כותב הרמב"ם³, שבמקומות הסמוכים יעשו לפי "מנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים". יוצא שבחו"ל הולכין אחר המנהג, ואם יש ספק במנהג – כותב החזו"א שאותו מקום בטל ברוב המקומות בחו"ל שעושים בהם יום אחד.

ניתן לקבוע ע"פ הרמב"ם, שאפילו מקום במרכז הארץ (וכל שכן בגליל), אם בודאות לא היו מגיעים לשם שלוחי בית הדין בזמן שהיו מקדשים את החודש ע"י ראייה, אפילו שהתחדש ישוב בתקופתנו – ודאי שצריך לעשות בו יומיים יו"ט. יוצא לדעת הרמב"ם, שכיון שלא היה ישוב באילת לפי הידוע לנו בימי בית שני – וממילא ברור שלא הגיעו לשם השלוחים – לכן גם

5. הלכה ט'.

6. בהל' יו"ט סי' קל"ב.

אם אילת נחשבת א"י צריך לעשות בה יומיים יו"ט. ובנוסף לכך אמנם אילת היא בקו אווירי כ-250 ק"מ מירושלים, אך כותב הרב טוקצ'נסקי בספרו ארץ ישראל שיש לקחת בחשבון את כל הגאיות וההרים, ויחד איתם המרחק הוא גדול מ-450 ק"מ וממילא יש בו יותר ממהלך עשרה ימים.

יש לציין לאור דבריו אלו את המובא בספר מועדים וזמנים לגר"מ שטרנבוך שליט"א⁷, שהחזו"א נהג בהגיעו לבני ברק ביום השני של החג כל איסורי יו"ט לחומרא. ומביא שאפילו הרב מבריסק (הגרי"ז), שהיה גר בירושלים, נהג להחמיר בשכונות החדשות של ירושלים להיזהר מחמץ ביו"ט אחרון של פסח, כיון שהישוב בזמן בית שני היה כלפי דרום ולא כלפי צפון ושאר העיר דינה כישוב חדש בא"י, ועל כן צריך לנהוג בה יו"ט שני, וכך נהג הגר"א⁸ פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר⁸.

אמנם בראשונים מובאת דעה אחרת, והיא דעת הריטב"א⁹, שכותב שהיום – שמחשבים את עיבור החודשים – היה מקום לעשות יום אחד יו"ט בכל מקום, הן בחו"ל והן בארץ, שהרי אין בזה כבר ספק. אך הלל השני (לאפוקי מהלל הזקן), שתקן את חישוב הלוח, תיקן שיישארו במנהג אבותיהם, שמי שנהג יום אחד ימשיך כך ומי שנהג יומיים ימשיך כך. אך הדבר יוצר חוסר בהירות וקשה לקבוע באיזה מקום עושים יו"ט שני ובאיזה מקום יו"ט אחד בלבד, כי למצרים למשל היו יכולים להגיע בתוך עשרה ימים, ואילו למקומות מסוימים בא"י היה קשה להגיע מסיבות שונות (מרחק וכדו'). לכן אומר הריטב"א, שתקנת הלל שחישב את העיבור היתה שנקבע את הדין ע"פ הרוב: בחו"ל, שרוב המקומות עושים יומיים – תיקנו יומיים, ובא"י, שרוב המקומות עושים יום אחד – תיקנו לעשות יום אחד, חוץ מר"ה שהיה לו דין שונה, שבכל מקום עשו יומיים. הגר"מ טוקצ'נסקי מביא ראשונים נוספים שסוברים שהכל תלוי בדין א"י, וכך למשל לשונו של רש"י בביצה¹⁰: "לבני א"י שעושין יום אחד מותרת (הביצה) אבל לדין בני גולה אסורה". ראייה זו מ"מ אינה חד משמעית, שהרי יתכן שנקט ככלל פשוט את הדין ע"פ הרוב, בלא לפרט שיש דברים יוצאי דופן.

בשערי תשובה על השו"ע¹¹ מובא בשם הרמב"ם, שבצור נהגו יומיים כבני חו"ל, ומביא את המהריט"ץ שאומר שלא ברור שהשלוחים היו מגיעים

7. ח"ת, הערות על חייג סי' רכ"א.

8. ועי' לקמן הרחבת הדברים.

9. ר"ה דף י"ח. ד"ה יועל אלול.

10. דף ה'. ד"ה י"הא לן והא להו".

11. סי' תצ"ו ס"ק ה'.

אזי גבולות עולי מצרים קובעים את הגדר? וישנה אפשרות נוספת – יתכן שגבולות ההבטחה הם המדד. הרמב"ם ודאי תולה זאת בזמן הראיה, שהרי כותב³ "רואים אם אותו המקום מארץ שהיו בה ישראל בשעת הראיה בכבוש שני... ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון", יוצא שצור ואשקלון הן מחוץ לגבולות הארץ ולכן הולכים בהן כמנהג אבותיהם, למרות שהמקומות הם מגבול עולי מצרים. וכך איתא בתשובות הרמב"ם¹⁵, שבעיר צור נהגו שני ימים (עי' לקמן). אמנם בריטב"א רואים שסובר שבא"י לכל ארכה ורחבה היו עושים יום אחד, שהרי אומר שם מחד שמצרים היא במהלך פחות מ' ימים ואילו נהר פרת נחשב מהלך ט"ו ימים, ובכל זאת כותב שכו"ע נוהגים בא"י לעשות יום אחד ובחול"ל יומיים, בלי קשר למרחק. יוצא שלדעתו כל גבולות עולי מצרים הם א"י לעניין זה.

הרי"מ טוקצ'נסקי מזכיר שם את המובא בהרחבה בהמשך ספרו¹⁶, שכבר כתב הכפתור ופרח¹⁷ שבנוגע לכל מעלות א"י מלבד המצוות התלויות בארץ – אין הבדל בין גבולות עולי מצרים לגבולות עולי בבל (כפי שהזכרנו במאמר הקודם¹²). גם ברמב"ם כבר הוכחנו ממספר מקומות, שמלבד ההבדל שבין דרגות החיוב של המצוות התלויות בארץ – אין הבדל בין עולי בבל ועולי מצרים. ניתן לראות לדוגמא את הרמב"ם בהל' סנהדרין¹⁸, שפוסק ש"אין סומכין זקנים בחוצה לארץ", וממשיך שם "וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה". ומציין שם הרדב"ז, "וכל א"י... אע"פ שלא החזיקו בה עולי בבל אע"ג דאינה כא"י לענין תרומות ומעשרות ולקצת דברים, לענין מינוי סמוכים הכל הוא א"י. וכן לענין הדר בא"י ולענין הנקבר בה ולשאר קדושת א"י דינם שוה", ומוסיף "וכבר האריך בזה בעל ספר כפתור ופרח". יש לציין, כמובן, שהרמב"ם לעניין יו"ט שני לא תלה את קביעת הדין כלל בא"י, כאמור לעיל, אך מאידך אפשר לומר שהעיקרון של הרמב"ם ע"פ הסבר הרדב"ז, יסביר לנו בשיטת הגאונים שכן תולים זאת בדיני א"י – שיהיו הגבולות הדרושים לעשיית יו"ט אחד גבולות עולי מצרים ולא יותר.

אמנם יש לבדוק, האם אילת נחשבת בכלל בתוך תחום גבולות עולי מצרים? לפי הרי"מ טוקצ'נסקי – אילת נכללת בגבולות פרשת מסעי, שכן

עד צפת, ומ"מ נהגו לעשות שם יום אחד. הוא מסתפק שם לגבי יפו ורמלה, ומביא שנהגו לעשות שם יום אחד (שלא כבספר כפתור ופרח שיובא לקמן). לגבי עזה יש מחלוקת מה גידרה (ועי' במאמרנו הקודם¹² בדיון בדעת המהרי"ט), ובכל אופן מביא שגם אם זה א"י יתכן שעשו שם יומיים כדעת הרמב"ם, ומשמע שדעתו היא כרמב"ם שהולכים ע"פ המנהג. כף החיים¹³ מביא שבעזה עשו יום אחד וכן ברמלה, ומצטט את דברי הכו"פ שאומר שבעגלון שבעבר הירדן נהגו יום אחד, בניגוד למהרי"ט שכתב שבעבר הירדן עושים יומיים. יוצא שפוסק כרמב"ם, וכל הדיון על המקומות הוא עד היכן היו השלוחים מגיעים ומה מסופק, ובייחוד שאינו מזכיר את דעת הריטב"א.

לעומת זאת, החזו"א כותב שהמנהג הוא "בכל א"י לעשות יום אחד ויש להם על מה שיסמוכו אחרי שכן דעת הריטב"א, ובשל סופרים הלך אחר המיקל". ומה שהזכרנו שנהג יומיים כשהגיע לב"ב – נראה שהחמיר על עצמו.

הזכרנו בתחילה שהגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל שאל את גדולי הדור בעניין יו"ט שני של גלויות באילת. מעניין לציין את דברי הרב בן-ציון עוזיאל זצ"ל על כך שבגאונים מופיע¹⁴ שתקנה זו של יו"ט שני של גלויות היא תקנה מימות נביאים ראשונים. ומביא שם את דברי הרס"ג האומר שתקנה זו נאמרה למשה רבנו ע"ה, שבא"י יעשו יום אחד ובחול"ל יהיו עושים יומיים. והסיבה לכך היא שהערים בחול"ל הן בחזקת ספק כיון שלא תמיד ידעו מתי החג, ולכן גזרו מראש שבחול"ל יחגגו את החג יומיים. ומסביר שם, שסוד העיבור נאמר למשה רבנו ע"ה, אמנם התקנה היתה שיקדשו לפי הראיה בנוסף לחשבון המולד, ובזמנים שלא ראו את הלבנה, כגון בימים מעוננים או מכל סיבה אחרת, תמיד השתמשו בחשבון העיבור. ובכל מקרה בא"י עשו יום אחד, גם אם לא הגיעו לשם השלוחים. בנוסף לכך, משה תיקן שבחול"ל יעשו יומיים כי הם בחזקת שאינם יודעים, וכך היו נוהגים יחזקאל ודניאל וכו'. לכן גם היום, שסוד העיבור ידוע, אנו שומרים על תקנה קדומה זו, והסיבה לכך היא שאולי תהיה גזירה שלא ילמדו תורה והחשבון יתקלקל, וחושך מזה כותב הרס"ג שאין אנו יודעים את עומק טעם תקנת הנביאים לעשות יומיים בחול"ל ולכן אין אנו יכולים לבטלה. יוצא מדברי הגאונים, שבכל מקרה בא"י היו עושים יום אחד ובחול"ל היו עושים יומיים, כדברי הריטב"א.

השאלה הנשאלת היא מהם גבולות א"י לעניין זה; האם גבולות בית שני קובעים, כדין מצוות התלויות בארץ, או אולי כיון שזו תקנת נביאים

15. פאר הדור סי' ק"ו.

16. פרק כ"ו סעי' ז.

17. פרק י.

18. פרק ד' הלכה ו'.

12. "ומדברך נאווה" חוברת ב'.

13. סי' תצ"ו ס"ק ו'.

14. מובא ב"אוצר הגאונים", ביצה ד'.

מהותי לא". מזכיר גם הרב טוקצ'נסקי את חמיו הגאון ר' שמואל סלנט, רבה של ירושלים, שתמה על הרמב"ם על שכתב שמדברות א"י נוהגים יומיים, ופסק שאין להורות כן להלכה. וכן הגאון ר' זלמן בהר"ן המובא בספר ציץ הקודש²⁶ העלה אפשרות להסביר ברמב"ם שמדבריות א"י אינם בתוך גבולות הארץ אלא מדבריות סמוכות, ומ"מ כתב שאין להורות כרמב"ם. וכך גם מחבר ציץ הקודש עצמו, ר' צבי מיכל, הסתפק בדברי הרמב"ם הנ"ל²⁷.

לאור דברים אלו ולאור תשובת הרב עוזיאל דלעיל, מכריע הרב טוקצ'נסקי שבכל מקום הנמצא בתוך גבולות פרשת מסעי יש לחגוג יום אחד בלבד (ולפ"ז גם בעבר הירדן), וא"כ אילת, שלשיטתו היא בגבולות פרשת מסעי, יחגגו בה יום אחד של יו"ט בלבד.

הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספרו מנחת שלמה²⁸ מתייחס לסוגיה זו ואומר, כפי שהזכרנו לעיל בשם הגרי"א הרצוג, שיש כאן ספק בדין דרבנן מול חשש ביטול עשה דתפילין וחשש ברכות לבטלה, וא"כ יש ללכת אחר דין תורה ולעשות יום אחד, ואף שיו"ט שני הוא דין מדברי נביאים לדעת כמה מהגאונים, במקום ספק הולכים אחר דין תורה. אמנם, לשיטת הרמב"ם זו היתה עצם התקנה ואין כאן ספק, אך המנהג הוא כדעת הריטב"א. ועל אף שמובא בכו"פ שהיו נוהגים ברמלה ("גת" בלשונו) יומיים כדעת הרמב"ם, משום שלא היה שם ישוב ישראל בזמן בית שני ולא הגיעו השליחים לשם, מ"מ כיום לא נהגו כך אלא כדעת הריטב"א, שבכל א"י נוהגים יום אחד (אכן, בדרכי יוסף²⁹ מובא שגם ברמלה נהגו לעשות יום אחד, שלא ככו"פ).

הגרש"ז א" מוסיף ומחדש בדעת הריטב"א, שהתקנה של הלל היתה מראש שלבני חו"ל יש תקנה שונה מבני א"י: בני א"י מקדשים ע"פ דין תורה הפשוט – ע"פ החישוב שחישבו, ובני חו"ל נוהגים כאילו אינם יודעים על הקידוש של א"י וממשיכים לנהוג יומיים, דהיינו כאילו קידשו את היום הבא כר"ת.

אמנם הוא מעלה ספק על עצם הקביעה של הגרי"מ טוקצ'נסקי שאילת היא בכלל תחום עולי מצרים, ומעיר שהרי באזור המערבי הגיע התחום לכל היותר עד נחל מצרים, הוא ואדי אל עריש, וקשה להניח שבחלקו הדרומי הגיע עד עקבה (אמנם מתוך עיון במפה ניתן להקשות על סברא זו, שהרי ואדי אל עריש מתפצל למספר יובלים בהמשכו, ואם נתבונן נראה שאחד

"מעלה עקבים" המובא כקצהו הדרום מזרחי של הגבול הדרומי¹⁹ (המתחיל מסופו הדרומי של ים המלח) הוא עקבה, שהרי הרס"ג (כמובא בספר תבואת הארץ²⁰) מתרגם מעלה עקבים "עקבה" (כך שמענו גם מהגר"מ אליהו יבלח"א, שסומך על דברי התרגום האלה). במאמרנו הקודם, מכל מקום, הבאנו שרובם המוחלט של גדולי ישראל לא מקבל דברים אלו, משום שהמקור ברס"ג לא מצוי בידינו ומסתבר שהיה צריך לציין את ים סוף, ולא את עקבה ואת ים המלח. מאידך, הזכרנו שם את דברי בעל הציץ אליעזר שהוכיח שהכיבוש של דוד ושלמה הועיל להפוך את אילת לא"י בגבולות של עולי מצרים, בייחוד שזה כלול בגבולות ההבטחה, וראינו שלמעשה לפי הכו"פ נראה שגבולות ההבטחה הם הגבולות שיש בהם קדושה²¹.

דעות האחרונים בעניין

הרב טוקצ'נסקי מזכיר גם את דברי הגרי"א הרצוג זצ"ל²², שבירר שמנהג א"י היה כדברי הריטב"א ומעולם לא היו נותנים לעשות יו"ט של גלויות בא"י, גם במקומות שלא בהכרח היו מגיעים אליהם השלוחים, וכדברי החזו"א לעיל. מוסיף הרב הרצוג, שיש כאן ספק בדין האם הלכה כריטב"א או כרמב"ם, אך כיון שיו"ט שני הוא דין מדרבנן, ניתן לפסוק מספק לקולא, בייחוד שאחרת יצא מזה שיהיה ביטול מצות תפילין ושיוני התפילה; אמנם חז"ל עוקרים דברי תורה ב'שב ואל תעשה', אך כיון שעצם החיוב מוטל בספק ולא ברור לנו שחז"ל רצו לעקור דין זה – לכן מכריע שצריך יו"ט אחד בלבד.

החזו"א²³ כתב שסברת הרמב"ם איננה ברורה, שהרי כל עניינו של יו"ט שני – ע"פ הגדרת הגמ' – הינו "יו"ט שני של גלויות", וכיצד יתכן בא"י לעשות זאת? ועוד קשה, שאמרו בביצה²⁴ "דשלחו מתם (היינו מא"י) הזהרו במנהג אבותיכם", משמע שזהו דין גם בא"י וגם בחו"ל, וא"כ פשוט שבא"י נהגו יום אחד! מה עוד, שמובא ברז"ה²⁵ ובעוד ראשונים שבא"י אפילו בר"ה נהגו יום אחד, וא"כ ברור שאין זה דין שקשור ליציאת השלוחים אלא דין

19. במדבר ל"ד, ד'.

20. דפוס לונץ דף כ"ד (מובא בספר ארץ ישראל, עמ' פ"ג).

21. ועיי"ש בהרחבה.

22. ארץ ישראל עמ' ל"ו-ל"ז.

23. בתשובתו לרב טוקצ'נסקי, ארץ ישראל עמ' ל"ז-ל"ח.

24. דף ד'.

25. ביצה ה': ד"ה "והרייף ז"ל".

26. ס"י מ"א.

27. שם ס"י מ"ב.

28. ח"ב ס"י מ"ד.

29. ס"י תצ"ו ס"ק ו'.

היובלים מוביל לכיוון אילת, ולכן מסתבר להמשיך את הקו ולהגיע עד אילת. אך בכל אופן על הקביעה של הרי"מ טוקצ'ינסקי הקשינו כבר לעיל מכיוונים אחרים). ומוסיף עוד הגרשז"א ואומר, שגם אם נכבשה אילת בבית ראשון, מי אמר שיש ערך לכיבוש בית ראשון?³⁰

לענ"ד נראה לומר, כי למרות שהגרשז"א זצ"ל לא קיבל את הקביעה שאילת היא בכלל גבול עולי מצרים, מ"מ כיון שסברתו לעיל היא שיש קבלה מיוחדת לבני חו"ל שלא לסמוך על קביעת בית הדין של א"י אלא הם קובעים לעצמם יומיים – לא יתכן לעשות חלוקה בתוך מדינת ישראל שיש בה ריבונות אחת ורבנות ראשית אחת. כיון שיש קביעות שונות לב"ד שבחו"ל ולב"ד של א"י, אין ספק שמה שקבעו בגמ' – שגם לאחר שהתקין הלל את הלוח הקבוע יזהרו בחו"ל שלא לסטות מהמנהג של יומיים – מ"מ בתוך א"י במקום שלא היה מיושב בתחילה וישבוהו כחלק מהמדינה ומהנהגת הב"ד (הרבנות) שלה – ודאי יש לנהוג יום אחד בלבד, בייחוד שגם אין שם מנהג קדם של בני חו"ל.

אחר שכתבתי זאת ראיתי שהסברא מובאת בשם הגרשז"א עצמו³¹, שכתב שם בתוספת שגם ע"פ הרמב"ם, אם נזכה שהישוב בא"י יתפשט עד בבל ומצרים והן תהיינה סמוכות ומחוברות לא"י – גם שם יתבטל יו"ט שני של גלויות מתוך שהן תהיינה טפלות לא"י, ואז ממילא לא יהיו צריכים עוד תושביהן לאחוז במנהג אבותיהם. כל קביעת הרמב"ם שצריך לעשות כמנהג אבותיהם היא כשאין שלטון אחד שמאחד את כולם, וכן כל מה שדיבר הרמב"ם על מדבריות א"י ומקום שלא היה בו ישוב, זה במצב שאין שלטון מרכזי שמאחד את כולם. ובכלל יש ספק שמא אילת היא בתוך המהלך של י' ימים, לפחות בקו אווירי³², לכן מסיק שוב שגם ע"פ הרמב"ם כיון שיש ספק ינהגו יום אחד.

אמנם, מובא שם בהערות³³, שלאחר כמה שנים³⁴ הסתפק בכל זאת והעלה שיתכן לומר שכיון שאין המצוות התלויות בארץ חלות שם וזה גם רחוק מרחק של מעל י' ימים³⁵, ובכלל הרי לא ברור שאילת זו אותה העיר

30. אמנם יש פוסקים האומרים שיש לו ערך, עיי למשל בצ"י"א דלקמן שדן בזה.

31. בספר שלחן שלמה על הלי יו"ט סיי תצ"ו, מדור העיונים ס"י ד'.

32. ועיי לקמן שלכאורה גם בקו רגלי.

33. הערה ג'.

34. התשובה נכתבה בשנת תש"ט.

35. למרות שקביעה זו אינה ברורה, שהרי בכביש המרחק הוא 310 ק"מ וזה פחות מ"י ימים של הליכה, ובפרט שמצ"י שם בעצמו שבקו אווירי זה רק כ-250 ק"מ.

שישבו בה בבית ראשון (אם כי קשה להניח אחרת, כי בפירוש מובא שאילת היתה "על שפת ים סוף בארץ אדום"³⁶), לכן שמא יש לעשות לחומרא שני ימים, והיינו להתפלל תפילת חול עם תפילין אך לא לעשות מלאכה ולשמוע קידוש מבן חו"ל. ונשאר בצ"ע. יש להעיר מ"מ כי צ"ע בהסתייגות הנ"ל שנאמרה כנראה בע"פ ולא בכתב, שהרי זה נוגד את סברת התשובה שבכתב.

בעל הצי"א יבלח"א דן בתשובותיו³⁷ בסוגיה, ומסיק שע"פ הריטב"א – שבכל א"י אפילו בגבול עולי מצרים נוהגים רק יום אחד – גם באילת "מכיון שהוכלל מאז מימי דוד ושלמה ושאר מלכי יהודה בכלל ארץ ישראל" יש לנהוג יום אחד.

מוסיף הצי"א ע"פ הרמב"ם ואומר, שבגבולות עולי בבל עושים תמיד יו"ט אחד, ובגבולות עולי מצרים תלוי: אם היה בזמן בית שני והגיעו השלוחים לשם – עושים יו"ט אחד, ואם המקום בספק אם הגיעו – ג"כ עושים יו"ט אחד. וכיון שבאילת היו תקופות שגרו בזמן בית שני, שהרי החשמונאים הרחיבו מאוד את גבולות הארץ והגיעו עד אילת, והיתה אילת כמה פעמים ביד מלכות ישראל כפי שמוכח מהיוסיפון, ויתכן שבאותן תקופות היו השלוחים מגיעים עד לשם, לכן חייבים יו"ט אחד אפילו לדעת הרמב"ם, ובפשטות זה בתוך מהלך י' ימים לירושלים.

הצי"א מביא סברא נוספת³⁸, האומרת שכיון שהמקום יש בו ספק, ממילא הראשונים שהגיעו לשם מא"י לא היו צריכים לשנות את מנהגם והמשיכו לעשות יום אחד כפי שנהגו קודם, וכל האחרים שהגיעו התבטלו בפני הראשונים כדין 'קמא קמא בטיל'. לכן פוסק שבאילת יש לנהוג יום אחד בלבד.

בספר מועדים וזמנים שהזכרנו לעיל, מזכיר את המנהג הפשוט בא"י כדעת הריטב"א והגאונים, אלא שמביא שגדולי ישראל החמירו על עצמם כדעת הרמב"ם ועוד ראשונים, ובייחוד הגרי"ז שעשה כך בשכונות החדשות בירושלים. ושואל, שלכאורה צ"ע בדבר, שהרי מצאנו גם לגבי דין מגילה שדנו האם חולקים מקום ישוב, שחלק יקראו בי"ד וחלק בט"ו, ושם מצאנו את דעת הסוברים שכיון שרחוק מיל מהמקום המוקף ולא רואים – יש בזה מקום לחלוק³⁹. ומסביר, שמ"מ לעניין יו"ט יש בזה בעיה של "לא תתגודדו",

36. מלכים א' ט', כ"ו.

37. חלק ג' ס"י כ"ג.

38. ושמעתי שכן אומר גם הגר"ש ישראלי זצ"ל.

39. וכמו שיש נוהגים בשכונת יעץ חיים לקרוא מגילה גם ביי"ד.

שחצי מאנשי העיר יעשו יו"ט והחצי השני לא. ומוסיף עוד, שלא יתכן שבתוך הישוב כל בית שיתוסף על המקום שהיה בזמן בית שני – יעשו בו יו"ט שני, כפי שבפועל גם בקריאת מגילה תיקנו שכל תושבי ירושלים קוראים בט"ו, ק"ו שכך ביו"ט שני. אמנם הוא טוען שסברא זו אינה קיימת לגבי "המלכות" – מדינת ישראל – וכותב: "הבל בפי אחד מבעלי הוראה בעיה"ק (הגרשז"א זצ"ל כדלעיל) שפסק אין חולקין מלכות והיינו מדינת ישראל וסברא זו בדה מלבו", אך אינו מנמק את טענתו. כפי שהזכרנו, הסברא נותנת שער ששייכת לתחום מדינת ישראל ושנוסעים יום יום ממנה למרכז הארץ וממרכז הארץ אליה, תיחשב חלק ממנה. כמו כן צריך לשים לב האם יש בראיה מעשית היגיון לאסור על נופשים להגיע לאילת באסרו חג ע"מ שלא לחלל יו"ט שני, כדין מבקרים בחו"ל? האם אפשר לגזור על הציבור באילת, שבכל עניין מגדיר את עצמו כחלק מהמדינה, שכל תושבי א"י ינהגו ביום זה חול ועיר בודדה זו עם כמה ישובים בערבה ימשיכו לנהוג בחג? אין ספק שלא על מציאות משונה זו גזרו חז"ל. ויש להוסיף לענ"ד, שדין זה לא קשור לשאלה אם השלטון מוצא חן בעינינו או לא, האם אומרים הלל ביום העצמאות או לא. השלטון האחד הינו עובדה קיימת. ברור שאנו – הרואים בשלטון על ארצנו "ראשית צמיחת גאולתנו" – אין לנו כל ספק בדבר. לכן יתכן להוסיף ולומר, שגם הרמב"ם לא דיבר על מציאות שלטון אחד של ישראל בארצם, ובמציאות זו גם הוא יודה שערים חדשות תצטרפנה לקיימות.

בספר הנ"ל הביא גם את דעת הג"פ עפשטיין זצ"ל, שכתב שהיה ראוי לנהוג דין יו"ט שני של גלויות, אלא שכשראה את דעת הגרי"מ טוקצ'ינסקי ואת דעת החזו"א קבע שזה כבר נחשב כס"ס, כיון שהיום כבר בקיאים בעיבור החודש וכל קיום יו"ט שני של גלויות נובע ממנהג אבותינו בלבד, ועל כן פסק שיש להקל⁴⁰.

הרב"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון⁴¹ כתב כדבר פשוט, שיש לנהוג באילת יו"ט שני של גלויות לכל דבר כמו בחו"ל בין להקל בין להחמיר". ומנמק זאת ע"פ מה שכתב בספרו על שביעית, שאילת "דינה כחו"ל גמור בין להקל ובין להחמיר". יוצא א"כ שאפילו לפי הריטב"א, כיון שאילת אינה חלק מא"י, דינה כחו"ל גמור גם לעניין יו"ט שני של גלויות. ע"פ הרמב"ם הזכרנו כבר שלמרות שיש מקומות בחו"ל שעושים בהם יום אחד,

40. יש לציין שבשולי מכתבו כותב שצריך להפריש אי"כ באזור אילת תו"מ בלי ברכה, מחשש שזה נחשב כגבולות עולי מצרים. עפ"י תמה הרב שטרנבוך שליט"א על אותם שהביאו ירקות שביעית מאזור אילת בלי שמכרו החקלאים את קרקעותיהם, שהרי זו תפישת החבל בשני קצותיו!

41. ח"ג פרק כ"ג סי' י"ב.

זה דווקא אם היה מנהג בזמן השלוחים, אך אם לא היה מנהג – הולכים אחר הרוב ומציינים יומיים חג. והגם שהעיר אילת נכבשה בזמן בית ראשון על ידי שלמה המלך בדברי הימים⁴², מ"מ לא ידוע לנו אם היה ישוב שם בבית שני. לכן פוסק הרב אבא שאול שאין להקל בזה, ואין חשש ברכה לבטלה בקידוש ובתפילות ואין 'בל תוסיף' או ביטול עשה דתפילין.

הרב"צ אבא שאול הסתמך על דבריו בספרו על שביעית⁴³, שם הוא מבאר שאילת איננה בגבול פרשת מסעי כיון שהגבול נסב מים המלח מערבה, וכל הערבה אינה נמצאת בתחום זה, וכן מצטט מהספר אדמת קודש שגבולות עולי מצרים ועולי בבל הושוו בגבול זה. הרב"צ אבא שאול דוחה את דברי הרב טוקצ'ינסקי שהובאו בספרו א"י, שע"פ הרס"ג עקבה היא מעלה עקרבים, ולכן נשאר במסקנתו.

אמנם קשה לענ"ד מסקנתו החד משמעית, שהרי אינו מתייחס לדין גבולות ההבטחה. האם אין לזה משמעות בשום עניין, והרי הזכרנו במאמרנו הקודם שע"פ הכו"פ יש שם קדושה? האם אין כל משמעות לעובדה שאת אותם גבולות ההבטחה כבש שלמה ובנה את המקום? הרב"צ אבא שאול לא מתייחס לזה, ולכן קשה לענ"ד לקבוע בצורה כל כך חד משמעית לנהוג יו"ט שני ללא ספק ברכות וכו'. יש אמנם מקום להבין את שיטתו במה שנוגע לדיני יציאה לחו"ל, שהרי לחומרא יכול להישאר בתוך הגבולות הברורים ולא להגיע למקומות מסופקים, אך לקבוע שאפשר להגיד קידוש ואין כאן ספק ברכות – הדבר קשה מאוד.

גם הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף חולק על דבריו, ולמרות שלגבי טיול באילת פוסק שדינו כחו"ל, לעניין יו"ט שני כותב לא לנהוג שם שני ימים טובים של גלויות.

הגר"י יוסף מביא את דברי הרמב"ם שהזכרנו לעיל, שבא"י צריך שני תנאים: א. שלא יהיה רחוק י' ימים מירושלים; ב. שהיה שם ישוב בזמן שהיו מקדשין את החודש ע"פ עדות. ופוסק, שאם יש ספק עושים יומיים. אמנם הבאנו לעיל את דברי החזו"א, שבמקרה של ספק בא"י בטל המקום כלפי שאר הארץ, אך כנגד זה מביא הוא את דברי הרמב"ם עצמו בשו"ת פאר הדור⁴⁴ לגבי בני צור לעניין יו"ט שני של גלויות, שהיו מקיימים שם יו"ט שני של גלויות, ונשאל הרמב"ם האם יש בברכת הקידוש 'ברכה שאינה צריכה' (ולכאורה גם ברכה לבטלה). הרמב"ם משיב, שאין במנהגם שום דופי,

42. דברי הימים ב' ח', י"ז.

43. סי' כ"ו.

לסיכום: ניתן לראות שרוב פוסקי הדורות האחרונים שנדרשו לסוגיה פסקו לחגוג באילת יום אחד, וכן רובא דעלמא של תושבי אילת נהגו למעשה, ואם לא נביאים הם – בני נביאים הם. וכך גם מסתבר, שלא לתת מקום לחלק את מדינת ישראל לכל מיני מקומות ומנהגים שונים, בניגוד לדורות קודמים שלא היה שלטון אחד על הארץ וכל עיר היתה בפני עצמה, שאז היו שנהגו לעשות שני ימים במקומות מסוימים (כמובא בכ"פ ובעוד מקומות). ויתכן שבדורנו, אף הם היו מודים שיש לעשות מנהג אחד לכל המקומות בהם יש שלטון ישראל בתחומי הגבולות, אפילו אלו של עולי מצרים ומעבר להם (כפי שהזכרנו לעיל בדעת הגרשז"א).

יזכנו הקב"ה שנראה את הרחבת גבולי הארץ וקיום כל המצוות התלויות בה ע"פ דין תורה, וממילא תבטל השאלה מאלה.

כי כל מקום שספק אם היו השלוחים באים לשם – תלוי במנהג המקום, וכיון שמנהג המקום בצור היה לעשות יו"ט שני, הרי זה מהווה הוכחה לכך שלא היו השלוחים מגיעים לשם, על אף שצור היא א". אמנם לענ"ד יש לחלק בין דבריו לדברי החזו"א דלעיל, ששם אולי דיבר על ספק מנהג, שבא"י הולכים אחר הרוב ועושים יו"ט אחד, ואילו הרמב"ם מדבר על מקרה שהמנהג היה ברור ורק נפל ספק לגבי עצם המנהג, האם יתכן שהוא מוטעה – שהרי אולי היו השלוחים מגיעים לשם בבית שני, ועל זה פסק שיש להם להישאר במנהגם.

הגר"י יוסף מביא גם את המשפטי עוזיאל בעניין עזה⁴⁴, שמזכיר את דברי הראש"ל הישא ברכה. הנ"ל כותב ע"פ הרידב"ז שבעזה לא עשו יו"ט שני של גלויות, ומשמע שהבין שהשלוחים היו מגיעים לשם ולכן לא עשו שני ימים. זה בניגוד למהר"ט, שפסק שכיון שאין עזה כא"י לעניין תו"מ – הרי היא כחור"ל גמורה לכל דבריהם. מיישב הישא ברכה את המחלוקת, וכותב שמה שנהגו בעזה לעשות יום אחד זה רק מטעם המנהג שהיה שם, אך כשהתבטל הישוב התבטל המנהג. ומשמע שם, שצריך לעשות כפי מנהג המקומות שמשם באו, ולכן אם הראשונים באו מירושלים – עושים יום אחד, ואם הראשונים מחור"ל – עושים יומיים. הגר"צ עוזיאל חלק על הישא ברכה, וכתב ש'מנהג' אינו מנהג האדם, מה שנהג מקדם, אלא מנהג המקום, וגם אם לא מתייחסים לעזה כאל א"י לגבי תו"מ וכדו' – לעניין יו"ט שני כיון שהיה שם מנהג יום אחד, נוהגים יום אחד. לכן למסקנתו, בעזה יש לנהוג יום אחד על סמך העדות של מנהג קדם שם לעשות יום אחד.

מכאן לגבי אילת, לפי הישא ברכה, כיון שהראשונים שבאו לכאן באו מא"י – ינהגו רק יום אחד, ואילו לסברת המשפטי עוזיאל בעניין עזה היה צריך לנהוג כאן יומיים (אמנם הזכרנו לעיל, שדעתו למעשה בעניין אילת, ע"פ תשובות הגאונים, שיש לנהוג יום אחד). הגר"י יוסף ממשיך ומפרט את דברי הריטב"א, הרי"מ טוקצ'נסקי, הגרשז"א ויבלח"א הצי"א, ומזכיר גם את דברי הגר"ש אלישיב שליט"א שהורה לנהוג יומיים ואמר שכיון שיש ספק גמור האם העיר אילת יש לה דין כיבוש עולי מצרים – לכן יש לנהוג לחומרא לעניין מלאכה ולעניין חמץ ביום השמיני של פסח. ומסיק לבסוף ע"פ הגר"ע יוסף שליט"א, שכיון שזו מחלוקת ולא יצאנו מידי ספק, וכיון שיום טוב שני של גלויות הוא מנהג אבותינו וכהאי גוונא לא תקנו לנהוג יו"ט שני, לכן למעשה מכריע גם לגבי שמיני של פסח שאין צורך להיזהר מחמץ.

44. או"ח ח"יג סי' ס"ו.



שער האמונה

לימוד אמונה – איך לומדים אמונה?

רה"י הרב יוסי רודריגז

מטרת מאמרנו לפלס שביבי כיוונים בערפל הידיעה, לנושא הגדול והמקיף שראוי להיות מעובד בהיקף ועל ידי אנשים גדולים ממני, ובאתי רק לעורר לגיבושו – לימוד אמונה¹. המרחב העיוני לכתובת המאמר הוא העיון בכתבי הרב קוק זצ"ל, שעסק הרבה מאוד בנושא, ושימוש תלמידי חכמים שלמדו ולימדו ממקורותיו. אנו ננסה מעט מזעיר לקבץ ולגבש אורחות חשיבה בנושא.

חלק ראשון: הקדמה – מהי אמונה

בפתיח של תמצית דתמצית מוכרחים אנו לנסות להגדיר מהי אמונה. נציין רק שזו מלאכה קשה שבקשות לפום עומקו, גבהו ומהותיותו² של מושג זה, ועל כן ברור שדברינו הם רק כטיפה מן הים.

האמונה הינה יחס ודאי³ אל עניין נעלם⁴. אם העניין אינו נעלם – אין זו אמונה אלא אמת, ועל כן בקריאת שמע דערבית, כשהדברים מעורבבים (לשון ערב), אנו אומרים "אמת ואמונה", מה שאין כן בבוקר (לשון ביקורת), כשהדברים מבוקרים וברורים, שאז אנו אומרים "אמת ויציב". גם כשאדם מאמין בחברו, וקל וחומר באמונה באידיאל – יש בהם צד נעלם שממנו מתפרנסת האמונה, ועל כן כך שמה.

ההגדרה "יחס לעניין נעלם" לא באה לבטל את היחס לאמת, ואדרבה – הקשר בין אמת לאמונה הוא מוכרח, וברגע שהאמונה מתגלה ככזב, כשקר, מיד תתמוטט, אלא אם כן האדם הינו חולה נפש מדומיין, כמאמר הפסוק "פתי יאמין

1. על חובת לימוד אמונה נכתב רבות במקומות אחרים, ואכ"מ.

2. הכוונה **למרכזיותו** והשפעתו, כמבואר באריכות במאמר "קרבת אלהים" (מאמרי הראיה, עמ' 32-39).

3. ספר העקרים, מאמר ראשון פרק י"ט: "האמונה בדבר הוא הצטיר הדבר בנפש ציור חזק עד **שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים**, אף אם לא יודע דרך האמות בו... כמו שלא תשער הנפש בסתירת מה **שהושג מן החוש**...".

4. **נעלם אין פירושו מסופק**. יש נעלם שהוא מסופק, ויש נעלם שהוא בלתי מסופק, ובו שייכת תכונת האמונה.

לכל דבר"⁵. הרמב"ן כותב, שהמילה 'אמת' היא קיצור של 'אמנת' כמו ש'בת' הוא קיצור של 'בנת'⁶. היחס הוודאי של האמונה נשען על כך שהעניין הנעלם הוא אמת. כך במערכות יחסים בין בני אדם, כשאדם מאמין בחברו, כך ביחס לעניינים ערכיים אידיאליים שאדם מאמין בהם, וכך ביחס לעניינים המיסטיים, כשמעל לכולם האמונה באלוקות – היחס אל הטוב המוחלט ואל האמת המוחלטת.

אמנם הבדל עקרוני יש בין דברים שהוכחתם היא במונן המחקרי של בירור העובדות וניתוחם, וכן על ידי ניסיונות חוזרים ונשנים, המאמתים את הנקודה הנעלמת ומהווים הוכחה גמורה, לבין דברים שההוכחות שלהם אינן גמורות ותמיד רב הנעלם על המוכח; מכל מקום, הקשר הרציף והמוכרח בין אמת לאמונה הוא ברור.⁷

מדברינו עולה, שהאמונה היא יחס ודאי אל אמת נעלמת. אמנם צריך לשכלל הגדרה זו, כשנבין שהאמונה באדם נובעת מכח האמונה⁸. באדם קיימת תכונה כזו המשקפת לו את העקרונות של עצם חייו. היא משדרת לו אופטימיות, ברק של הכרה שלכל יש משמעות – משמעות אופטימית של טוב, של כדאיות, שהכל כדאי ולא סתמי (אפילו הייסורים!) – עצם החיים משדרים שכדאי לחיות. אין זו משמעות במונן של מילים; אופטימיות זו היא עצם הרצון לחיות, עוד לפני מה שנסביר ונבנה בתובנה. האופטימיות הזאת היא תולדה של השתקפות הטוב האלוקי הנעלם המהווה את כל היש. אמת ונכון שההשתקפות ורצון החיות האלה קיימים גם בבעלי החיים וגם בצומח, ולעתים הם גם נובלים, ובמקומם ממלא את הנפש במדרגות שונות יאוש, שהוא כח המדכא את התכונה האמונית⁹, – מכל מקום מדרגת ההופעה הנמוכה ביותר של האמונה היא כיצר קיום, כדחף

5. משלי י"ד, ט"ו. ואף על פי שנאמר "שומר פתאים ה'" (תהלים קט"ז, ו'), אין לזה קשר למאמר.
6. רמב"ן על התורה. ששורש המילה אמת הוא א.מ.נ ושורש המילה בת הוא ב.ג. והסיומת בשניהם היא תי' שאינה שורשית, ואילו האות ני' נשמטת. ועי' נצח ישראל ריש פרק ז'.
7. ברור הדבר שאמונה יכולה להיות גם באופי של תאוות אמונה (עי' אורות האמונה, מהד' תשנ"ח, עמ' 76), והוא יסוד יצרא דעבודה זרה, הרחוק מאוד מן האמת, אלא שאנו מדברים על דורנו, אחרי שעם ישראל הטבע במציאות את עוז העבודה האמונית מחד והכפירה שללה את ההזיה האמונית מאידך, ועל כן פיתחנו כאן את היסוד האמוני במונן זה.
8. "נמצא תכף כי בנפש האדם פנימה נמצאת תכונת האמונה" (מאמרי הראיה, "שעורים בספר הכוזרי", עמ' 486. למרות ששיעורים אלו אינם מכתובת הרב אלא ממסורה שבעל-פה, מכל מקום הרצ"ה הסכים להוצאת הספר כפי שהוא ולגבי דידן הוא מהווה מקור מוסמך).
9. אפילו בבעלי חיים; לדוגמא, אם נכלא ציפור – יתכן שלא תרצה לאכול ולשתות עד כדי מיתה, מתוך שלילת משמעות חיים זו, והיאוש שנוצר עקב כליאתה. ואף על פי שמחזה זה נדיר הוא, מכל מקום הוא תוצאה של שלילת הארת האמונה בחיים.

המשקף את החיים כדבר עליון הגורם לנושאו לעשות הכל על מנת להמשיך את קיומם.

אמנם יחס זה באדם אינו נשאר בגדר של רצון להתקיים ותו לא. תכונה זו, הנמצאת "בכל המצוי כולו בצורה אלמת וחרשת, בצורה כחנית, נתפתחה באדם בצורה מושכלת והרגשית"¹⁰. זאת אומרת, שהשמחה, האופטימיות, המרץ, האומץ, כח הסבל הבלתי נדלה, כח ההתגברות על כל המשברים והטראומות, העין הסימפטית על הבריאה, רצון החיים והמפעל, הנובעים מן האמון בחיים, מן האמון בהרגשת הטוב והאושר, הביטחון להתגבר על כל מפגע ולנצח, כח ההתחדשות וההתנערות הממלא תדיר את כוחות החיים¹¹ – כל אלה הינם תולדותיה של תכונת האמונה. כל אלו הם באדם תולדה מוכרחת של התפתחות האמונה ברגש ובשכל¹², על פי מידתם, ואם חלילה לא יפותחו השכלות ורגשות אמוניים בנפש ותישאר האמונה בגולמיותה – עלולה להתפתח בה מארת הייאוש.

מה פירוש 'התפתחות האמונה בשכל'? הלא הגדרנו שהאמונה היא יחס אל נעלם, יחס אינטואיטיבי של הארה פנימית, ואילו השכל הוא לכאורה כלי של הגדרה וניתוח, של ביקורת, של שיפוט ושיקול דעת?! 'התפתחות ברגש' אולי אפשר להבין, אך מה הכוונה בפיתוח שכלי של האמונה?

כאן המקום להביא מספר הגדרות של הרב זצ"ל על מנת שלא להרחיב יתר על המידה.

10. אורות, מאמר "ערך התחיה" מזרעונים (עמ' קל"ה).

11. עיי' "כארי יתנשא", הרב יוסף קלנר, עמ' 30.

12. אחת הטעויות הקלאסיות של האדם היא התייחסותו אל האמונה כאל פחד מאיתני הטבע, כאל חולשה שלו וצורך להסביר לעצמו את עניין קיומו, שצורך זה הינו פשוט הטעיה הנובעת מהפסיכולוגיה שלו; כמו שאצל בעלי חיים אין צורך בהסברה, אלא הם פשוט חיים וזהו. כך גם האדם היה צריך להיות כמותם ("מותר האדם מן הבהמה איך"), אלא שהאדם הוא מסובך בגלל שכלו. ואולי לזה התכוון קרל מרקס באומרו שהדת היא אופיום להמונים – העמידה מול הלא נודע שאינה מתמודדת שכלית אלא מתרגמת לאמונה עיוורת שנובעת מחולשה. ברור שזוהי הטעיה, כיון שכל עולם הרוח של האדם – אפילו הערכים האנושיים וקל וחומר עולמו המוסרי – אינם איתנים באדם אלא מכח האמונה. עולם הערכים אינו פרי של תועלתיות כלשהי, אלא אמונה בטוב הבלתי מוסבר, שמכחה אנו מכירים בכל ערך – ערך חיי האדם, ערך השוויון, ערך המידות הטובות, ערך החופש וכו', שכל אלו אינם פרי הסבר רציונאלי (של תועלתיות), אלא עניינם שייך לצד הבלתי מוסבר, הנעלם, של האמונה באידיאלים ובערכי הטוב הלא. כשמביטים יפה יפה מוקר הרוח אפילו האנושי (ולא רק המיסטי), מיד עומדים על האמת שהאמונה אינה רק תולדת פחד פרנואידי, אלא מקור של חיי המשמעות, שאינם רק צורך ותועלת, אלא אחיזה באמת, האמת שאינה מתחילה מתחום הרציונאלי, אף שמוסברת על ידו, אלא מקורה של הרוח בתכונת האמונה – אפילו תהיה לבושה בערכי חול, ומחשבות אנוש.

במאמרי הראיה¹³: "האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה, שצריך להדריך אותה בתכונתה". זאת אומרת, שאף כי מקור האמונה אינו השכל, מכל מקום הוא אחד הכלים לביטוייה. ועוד שם¹⁴: "זוהי (חוש האמונה האלוקית) דעת הדעות והרגשות והרגשות, שמחברת את ההויה הרוחנית של האדם, המציאותית בפועל (פירוש: עולם ההכרה הגלויה), עם ההויה הרוחנית העליונה (פירוש: במה שיכול להתגלות ממנה)¹⁵ ומערבת את החיים שלו עם החיים המציאותיים הרמים מכל גבול ונעדרי כל חולשה פיזית (מה שאפילו אינו בר גילוי)".

ושם¹⁶: "בעומק נשמתנו נמצא כח האמונה, שמהותו היא התשוקה להתדבקות אלהית -, "צמאה נפשי לאלהים לאל חי"... כח האמונה הוא הצלם האלהי המאיר מתוך תוכם של ברואיו של הקב"ה, והוא עצם מהותה (פירוש: גלויה) של הנשמה. והמבוקש הזה, מבוקש האמונה, הנהו היותר ראשון, היותר חזק, והיותר אחרון שבמבוקשים... כשכח האמונה הוא מפותח, אז הנשמה נמצאת במצב נורמלי, טבעי, במצב של בריאות, והאדם מוצא את עצמו בגן-עדן רוחני, המרוה את נפשו הצמאה והשוקקה לדבר ד".

הרב זצ"ל מזהה בפיסקה זו את תכונת האמונה באדם כמפתח לכל ההתפתחות הרוחנית. לתכונה זו יש יכולת פיתוח, דהיינו, היא עניין דינמי שיש לו מכלול של צרכי התפתחות, שאחד הביטויים לתנועת התפתחות זו היא ההשכלה האמונית.

באורות האמונה¹⁷: "שורש האמונה הוא בחכמה. מתוך שיש חכמה כמוסה בנשמה¹⁸ שהיא מכירה על ידה בגודל האמת האלהית, אלא שאינו יכול להוציא אל הפועל את הפרטים...". והחכמה הזאת, חכמת האמונה – אמונה מושכלת היא¹⁹. כל התורה כולה שמתויו של ה', ומקור כללות החכמה האמונית, הן בתבניתה המעשית והן בתבניתה המחשבתית.

מכאן החשיבות הגדולה ללימוד אמונה. כלול לימוד זה במצוה הראשונה שהרמב"ם מביא בספר המצוות – "אנכי ה' אלהיך". מצוה להאמין? עניין המצוה הוא לחזק ולבנות פיתוח משוכלל לאמונת האדם בהכרותו, ללמד חכמות המודיעות לו את קונו, ובאמת "כל החכמות והמדעים וההשתלמות הכללית, הנם רק כלים ואמצעים, העוזרים להשרישו (את כח האמונה) עמוק עמוק בלב האדם פנימה"²⁰.

מכל מקום, לימוד זה הוא קשה, מעצם אופיה של האמונה, שעיקרה נעלם. על כן דרכיו של לימוד האמונה שונות מדרכי הלימודים האחרים, ויש בו הרבה דרכי הטעיה, כדברי הרב זצ"ל: "ללמוד ולהבין בברור את תכן האמונה... להבחין בין רעיונות הקרובים להיות מתדמים לאמונה, שבאמת אינם מוגדרים כלל בשם אמונה, ובין האמונה האמתית שהיא התגלות אלהית עליונה, שאפילו מדות טובות אינם נכנסים תחת מושג זה, והם רחוקים זה מזה, מרחק יותר גדול מהמרחק שבין שמים וארץ"²¹.

חלק שני: הקושי בלימוד אמונה

לימוד אמונה אינו לימוד לשם התפעלות, חוויה, התרגשות או התחברות, ואף על פי שלפעמים מצמיח לימוד זה גם תנובות כאלה המרוממות את הרגש – מכל מקום זו אינה המטרה, ואדרבה, הרבה פעמים תפריע סערת נפש²² לעמוד על נקודת האמת שהיא המבוקש בלימוד זה. לעיתים תקרא 'חכמת הרגש', אך אל נתבלבל; חכמה מדויקת יש כאן, אלא שאורחות חשיפתה והיוודעותה לאדם שונות מחוכמות אחרות, ועל כן ישנם קשיים בסיסיים שנשדל לעמוד על כמה מהם.

א. ידיעת תבניות המושגים ולא הכוונה הספוגה בהם

1. הבעיה הלשונית; 2. פיתוח ההכרה; 3. הדרך לפיתוח ההכרה.

1. הבעיה הלשונית:

הרב במוסר אביך²³ מבאר, ש"עמקי חכמת היראה... לא יודעו לאדם מצד הדיבור החיצוני, אלא בהגיון הלב בדיבור הפנימי". ישנו דיבור חיצוני: דיבור

20. מאמרי הראיה שם (עמ' 489, ד"ה כח האמונה).

21. שם, בתחילת העמוד.

22. מוסר אביך פרק א' סעי' ז'.

23. פרק א' סעי' א.

13. "מאורות האמונה" (עמ' 70).

14. "דרך התחיה" (עמ' 1).

15. שבכל מקום מכונה בשם אדנות, שהוא הגילוי של שם הוי"ה הנסתר לגבי דידן.

16. "שעורים בספר הכוזרי", סוף סעי' ב' תחילת סעי' ג' (עמ' 487).

17. מהדי' תשנ"ח עמ' 65.

18. על פי נדה ל': "מלמדן אותו כל התורה כולה... בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו" וכו'.

19. עיי' אורות האמונה, מהדי' תשנ"ח עמ' 62, וז"ל: "אם מודים הם המאמינים בתורה באמת, בעיקר הגדול של שלילת הגשמות, הגבול, השינויים, וכל התוארים של לשון בני אדם מהאלהים, כבר הם מוכרחים לדרוך בדרך אמונה מושכלת. וכיון שנקודה אחת מההשכלה האמונית מוכרחת היא, כבר כל העולם כולו המושכל הוא מוכרח, והחכמה והאמונה מוכרחות ללכת צמידים. ובאין דעת אין אמונה".

והמשגה של מכלול ביטויים ומושגים, שאין הפרש בין הכוונה בהם לבין המובן מהם. הבנת האדם לא תטעה בהם; אם מבינה היא את הנאמר – אכן תבין במדויק (על פי רוב) את כוונת האומר, ואם לא תבין – יוכר ההכרח לעיין בדברים על מנת לדעת, ואין בשפה זו הטעיה לשומע לומר שמבין כשבאמת מצד האומר אינו מבין.

כך הוא בכל הלימודים, ואפילו בלימוד התורה במדעה הגלוי²⁴, מה שאין כן בלימוד חכמת ענייני הלבבות; השפה של חכמה זו מצד טבע עניינה היא שונה, ועל כן יש בה הטעיה. "המאמרים בעצמם אינם בחיצוניותם לפי עומק החכמה שבהם, כי לא נוסד בלשון כלל לדבר בכל פרטי ההבנה כפי הדרוש להם"²³. אם כן, יש כאן בעייתיות מצד עצם המושגים והיכולת להביע את תוכנם באופן שנוכל אכן לעמוד על הכלול בהם. זו איננה בעיה רק של השומע אלא גם של המדבר עצמו; להכיל עניין רחב ועמוק מימדים ורבדים בשפה – תהיה עשירה ככל שתהיה²⁵ – דבר זה "לא נוסד בלשון". ועל כן עלול אדם לחשוב שידוע כשבאמת אינו יודע.

2. פיתוח הכרה:

עוד עולה מדברי הרב שם, שהמבוקש אינו עניין של הגדרה ופרשנות אלא פיתוח של הכרה: "חובה היא לעיין שיהיה מכיר הדברים בהכרה פנימית", דהיינו – התבוננות לאשורם של דברים מחייבת להכיר מכלול של צדדים ובחינות, על מנת שיתפתח זיהוי של מושגים והבנתם, ובעיקר הבנת משמעותם – שלזה הרב קורא "הכרה פנימית". אם האדם יזהה את נקודת העומק, יוכל אחר כך בתהליך עיבודי להרחיב את הדברים המביאים לאותה הכרה, ובמדרגה מפותחת להסביר ולהעניק לזולתו מטוב ידיעתו.

3. הדרך לפיתוח ההכרה:

עוד חייבים אנו לעמוד על טיבו של המושג "הפנמה". הרב כאן מזכיר דיבור פנימי לעומת חיצוני, הכרה פנימית לעומת חיצונית; מה טיבה של הפנמה זו?²⁶ לענ"ד נראה, שאין הכוונה כאן לפעולת ההפנמה, שהיא העבודה הנפשית ולא הלימודית, אלא לעצם טיבה של חכמה זו. לחכמה זו ישנם שני צדדים: צד גלוי²⁴. עיי לקמן הערה 29.

25. שפת הקודש הינה שפה המיוחדת לשאת את ענייני הקודש, ועל כן גם בקוצר לשונה נושאת בקרבה רבדים רבים של משמעות, ומכל מקום גם לשפה זו הכוונה.

26. האם הכוונה כאן לפעולת ההפנמה הקרויה דעת המתוארת בעולת ראייה ח"ב, עמ' ר"ד: "חכמה נקרא שמכיר הדבר יודע ערכו ונמשך לו בבחירה גמורה, ודעת נקרא אחרי שהעמיק בחכמה ונמשך אחרי הדבר שהחכמה החליטו, ונדבק בכל כוחותיו שהם לבד מהחכמה".

וצד יותר מופשט. כדי להרחיב את עצם יכולת ההבנה והקליטה, צריך לעבור תהליך של עיבוד והמשגת התוכן, כשביאור ההקדמות, הפרשנויות והעמידה על העניין מכיוונים שונים, היא עניין עקרוני מהותי בחכמה זו, ולא קפיצה למסקנה ולתבנית ההגדרה בדילוג²⁷. האמצעים אינם רק כדי להגיע למסקנה הלכתית, ואי אפשר לקצר את הדרך. הנוסחה בסוף אינה היעד; היעד הוא עצם הפגישה עם האמצעים – ההקדמות, הפרשנויות, הבחינות והצדדים של אותו עניין – שהיא היא המבוקש, והיא היא יוצרת את הרושם התוכני שעל ידו מתפתחת היא ההבנה הפנימית היינו הבנת המשמעות העמוקה של הדבר²⁸. וזה אחד הדברים השונים בין לימוד גמרא בעיון לבין לימוד אמונה²⁹.

ב. שטף הציורים הלביים

1. הציורים האמוניים הראשוניים; 2. המריחות המתלווה בפיתוחם.

1. הציורים האמוניים הראשוניים:

בעיית הלשון, "שלא נוסד" לדבר בעניינים האמוניים אלא בהרחבה והתבוננות, היא הבעיה היותר טכנית באופן יחסי. ישנה בעיה נוספת, נפשית איכותית, שיוצרת קושי בדרכי הלימוד הזה. ההרגשה שיודעים כבר והבנו בתחילת הדרך ולא צריך להתעמק יותר, אינה רק מצד קושי השפה, אלא מצד עניין פסיכולוגי מהותי הקיים בנפש האדם – ש"המחשבות הטבעיות הן מלאות ציורים באלה העניינים הרוחניים, ובשביל כך מראשית כל לימוד, בתחלת שימת הלב על בירור, באים הם ושוטפים, ומתוך שהם מחשבות של בוסר, והרבה דברים אויליים וחשוכים מעורבים בהם... על כן מפריעים הם בעצמם בשטפם את האפשרות של הלימוד וההתעמקות"³⁰.

כיון שהאמונה – הקשר שלנו אל הטוב, אל האושר, אל חיי המשמעות – איננו בחירי, אלא תכונה קבועה בנפש, שאפשר להדריכה בתכונתה או להתעלם

27. דומה הדבר להבדל בין מסע לטיול: במסע המטרה היא להגיע אל הסוף – היעד. בטיול המטרה היא הדרך עצמה ורשמיה, התכלית היא התוצאה הנבנית ומצטרפת מרשמים אלו. כביכול הסוף אינו מעניין; הדרך אליו עקרונית רק במידה ותיצור את רשמיה כדרך (חילוק זה שמעתי בשם הרצי"ה. עיי אור לנתיבתי, מראי מקומות והערות סעי' ה', ממו"ר הרב עמיאל שטרנברג שליט"א).

28. אין כוונת דברינו ללעיסה מרוחה של דברי הטפה חוזרים ונשנים, אלא לעבודה חכמתית דייקנית ובקרתית, ואעפ"כ שונה דרכה מחכמות שהשפה בהם חיצונית.

29. בהקדמה למסילת ישרים – משמע ששינוי זה קיים אפילו בקודש: "מהם בפלפולי ההלכות, מהם במדרשים, מהם בפסקי הדינים" – שעל זה הרב זצ"ל מסביר שהחכמה בהם היא חיצונית (כפירושו לעיל). ועיי לאמונת עתנו ח"ג עמ' ט' ד"ה התורה, ועמ' פ"ו ד"ה בין.

30. אורות הקודש ג', ראש דבר עמ' כ"א.

ממנה, כיון שהאמונה איננה המצאה וחיידוש של השכל והמחשבות אלא תכונת החיים עצמם, **כיש עקרוני בתחושת החיים** – כתוצאה מכך, הציורים הלבניים והמאוויים התת־מודעים, על טוב, על אושר, על אמת, על צדק, ועל הרבה עניינים רוחניים, עוד לפני תהליכי הלמידה, העיבוד והניתוח של תוכנם, הם **כבר** קיימים בנו בצורה גולמית בווריאציה מסוימת.

ציורים אלה הם פרי של ניסיון החיים, העבר, החברה הקרובה, הנורמות המוסריות שאנו סופגים אל תוכנו, ההשפעות של ההורים והלימודים, **ויותר מכל** – ההשפעות הללו הם פרי התכונה הנעלמת יותר, האישית, האופייית, הסובייקטיבית של האדם עצמו, שאינה דף חלק ואינה 'הכנה' שעליה נרשמים החיים, אלא היא נשמה פרצופית³¹ בעלת תכונות של טוב המאירות בתכונותיה, ועל כן עוד לפני שלומדים יש בה אוריינטציה תת־מודעת כוחנית, שאמנם תתפתח על ידי הדרכת אמונה, אך בשלביה הראשונים היא אינה ריקנית³² ויש בה אמירה – על פי רוב רדודה ועם הרבה דעות קדומות, אך מכל מקום אמירה היא.

לאמירה זו קורא הרב זצ"ל "ציורים שוטפים", וכוונתו היא שאין 'ואקום' בעולם הרוחני³², וממילא יש לכל אדם אמירה מסוימת בעניינים אלו. אלא שדא עקא, נטייה זו מהווה מכשול. ראשית, בעצם הצורך להתעמק במושגים האמוניים כשנראה שכבר קלטנו את העניין. שנית (ועוד יותר בעייתית), שציורים אלו מושפעים מאוד מהנטיות החומרניות ומהמידות המקולקלות, ובעיקר מעצם מהלך חייו של האדם עד שמגיע לעסוק בהכרות שכליות מפותחות. עד לשלב זה, שאליו מגיעים מגיל הנעורים³³ ואילך, נראה עולם המשמעות כדמיון, רק אפשרי ולא ודאי. חיי המשמעות נראים כהמצאה שהאדם מציא ומפתח לעצמו, ולא אמת לאמיתה שנחשפת. אף על פי שבימינו נפגשים בחכמה בגיל מוקדם – זוהי רק חכמה שימושית שיודעת לפתח כלים טכנולוגיים ולא אמת רוחנית מוצקה שאליה חותרים ואותה חושפים. בוודאי חיסרון זה מתעצם בעולמנו הפורליסטי, שאין בו אמת אחת כוללת ורחבה שהכל קשורים בה ומתְחַיִּים ממנה, אלא לכל

31. עיי עולת ראייה ח"ב, עמ' קנ"ו: "בסדרי הנשמות ומדרגותיהן יש ג"כ שני אפנים כאלה. יש מציאות נפש כחנית, כתאר נקודה בלתי־פרצופית, והיא רק הכנה המשתלמת בקבלתה המושכלת בשלמות הדעת והמעשים (פירוש: והן נשמות הגויים), ולעומת־זה הנשמות האצולות ממקור הקודש בשלמות תכנן (פירוש: נשמות ישראל), כתאר פרצוף שלם... שע"י עבודתן הנכונה בעולם המעשה יש להן להוסיף חיל ואומץ".

32. כיון שהצימאון לאל חי הוא עצם חיי האדם – מוכרחת תת הכרתו, ולפעמים גם הכרתו המודעת, להתייחס לשאלות ועניינים אלו. זו גם הכוונה שצ'לם אלוקים מאיר בתכונותו: צ'ל מאלוקים – רשמים גולמיים של תביעת חייו שהיא היא רשם האלוקות שבנפשו.

33. עיי מוסר אביך פרק א' סע' א', על הטבע הראשון והטבע השני, והבן.

אחד האמת שלו, והאמת הרחבה היא רק פרי **הסכמיות** (דעת קהל). ממילא נראים כלי החקר הרוחני כעניינים דמיוניים אפשריים, ולא כפי שהם באמת – מהות החיים.

עניין זה מקשה על לימוד האמונה. הדעות הקדומות, מלבד מה שהן מסיטות את האדם מהצורך להתעמק בהן, "הם מחשבות של בוסר, והרבה דברים אוילים וחשוכים מעורבים בהם"³⁰. הטוב הציורי הזה, תולדת רשם החיים הגופניים, מחשיך את זוהר המשמעות הנצחית של חיי האדם, ובעיקר מסלף את תכניה האמיתיים. אם הציורים היו שקריים לגמרי – היתה פחות בעיה להתמודד איתם, לשקר אין רגליים; אך הציורים הם "בוסריים", דהיינו יש בהם הרבה גרעיני אמת, **אלא שהיא בלתי מפותחת ובלתי מבוררת**.

2. המרירות המתלווה בפיתוחם:

"צריכה היא המתודה המוסרית של לימודי החסידות למצא דרך איך לסנן את הזרמים הראשונים"³⁰. נראה שכוונת הרב זצ"ל היא בשניים: א. עצם העבודה המוסרית, החייבת להיות כלולה כיסוד ללימוד האמונה; ב. סילוק ההתנגדות השכלית, השטפית, שיוצרת כל הזמן הקטנה, השפלת המושגים, דלדול, וציור של מציאות בדויה ומטושטשת.

לימוד המוסר כמפתח וכמלווה את כל הפיתוח האמוני, הוא נדבך יסודי בהבנת החכמה האמונית. "והלכת בדרכיו" – הכולל את כל העבודה המוסרית, מדרך הארץ שקדמה לתורה, ועד למדרגות החסידות העליונות – הינו **הבסיס הנפשי** שיסודות הטוב והיושר יוכלו להיבנות עליו. המגע עם הטוב אינו חכמתי רעיוני, אלא מעשי ממשי. כל תכונות רעות, סיגים, העדר הניקיון הנפשי והמידותי, יולידו דמיונות כוזבים, פחדי שווא העדרים וחסרונות³⁴, שימשיכו על הלומד עיוותים במחשבה ובמעשה. הימצאותן של מידת החסד, העין הטובה, הענווה ושאר המידות הטובות, היא עקרונית ביכולת ליצור כלים, על מנת לעסוק באידיאלים האלוקיים. **מידה שתחסר בפועל – שבעתיים תחסיר בחתירה לאמת**.

צריך עוד לדעת, שלא יספיק ללמוד מוסר, אף על פי שאי אפשר בלתי. צריך לעבוד בפועל את העבודה המוסרית; בחשבון נפש, ביצירת הרגלים ודפוסי חיים מעדני גוף ורוח, הן מבחינה אישית והן מבחינה חברתית (ואין כאן המקום להרחיב). כל זה יוצר בסיס של **מרירות** מסוימת, כדברי החסיד שצריך להתנות עם הנפש על מנת שתתרחצה לקבל **מרירות הסם**³⁵.

34. עיי אורות, "יסורים ממרקים" (עמ' קכ"ד, ד"ה תמיד צריך לזכך).

35. חובות הלבבות, שער עבודת האלהים, פרקים ה' וט'. ועיי מוסר אביך פרק ב' סע' א'.

ג. התאמה תכנית

בעין איה⁴⁰ – שתי בחינות של אנשים ביחס להתפתחות דעת האלוקים בקרבם:

"יש אדם המוכן לקלוט את הסדר החיצוני של ההויה, להבחין את גדולתה, יפעתה (פירוש: עוצמתה והסדר שבה), כונניותה והדרה, וע"י האור הנצבר בנפשו מכל הרגש הכללי של האורה המדעית (פירוש: הסקירות השונות ממדעי הטבע והעולם), תשתלם נשמתו בצורה מבהיקה מלאה אור עליון, החודרת ברום עזה בכל חדרי המעלות הרוחניות אשר בתכונתה להגיע להן, ואור ד' יופיע עליה, אבל **אם לא יבסס לו בסיס חיצוני ע"פ השקפת ההויה המוחשית, לא יפתח מקור חיים לרוחו בפנימיותו**".

צדקה עשה הקב"ה עם עולמו, מה שלא נתן כל הכישרונות במקום אחד, כי אם פיזר אותם על מנת שהשלמות תתגלה על ידי האחדות המרוממה⁴¹. כך הדבר לגבי הכישרונות המעשיים וכך לגבי הכישרונות הרוחניים.

והנה על פי הכישרון הרוחני נוצרו גם דרכי ה' – דרכי חשיפת האמת האלוקית וגילוייה. ועל כן יש אנשים שיוכלו להתקשר ולחשוף את אור ה' דווקא כשיאור דרך הסדרים החיצוניים, בצורה מוחשית יותר, ודווקא מתוך ההשקפה המוחשית והמופתית⁴² יולד אור האחדות, ותתחזק נטיית הטוב אצלם. רק⁴³ דרך הסדרים החיצוניים **שאינם בכלל הקודש**, ולא בלעדיהם, תבנה טהרת אמונתם. העיסוק בלימוד אמונה עשוי במקרה כזה להיות 'סם המוות' ומדכא, אם יחתור לחשוף ולבטא את התוכן הנעלם של האמונה המושכלת ורשמיה⁴⁴. רק אם יעסוק בתיאור המציאות, ובאופן הדרגתי **ירכז** עצמו לקלוט את רשמי התיאורים של חכמת הטבע, המדעים המדויקים, רשמי האסטרונומיה וכו', **לכלל ידיעה אחת מקפת**, תיוולד בלבבו הערצה אל אור ה' הנעלם. מכל מקום נראה לי שכשתקום אצלו האמונה בתמימות גם אז אין צריך לעסוק בהשכלה אמונית עיונית עמוקה,

40. שבת ח"ב, פרק ז' סעי' ט"ו (עמ' 139).

41. על פי אורות ישראל פרק ה' סעי' ב' (עמ' קנ"ב).

42. עין איה ברכות ח"א, פרק ראשון סעי' כ"ג (עמ' 13): גבריאל – "החכמה והידיעות הרבות שחוץ לתורתנו הקי". ויש אנשים שהצד המופשט והנעלם מדכא את חייהם, ואילו הצד המוחש מרנין ובונה בהם עוצמה.

43. עין איה שבת שם (עמ' 140): "אבל אם זה בעל הכשרון לא ישתמש בכשרונו, וישליך אחרי גיוו את הכנתו, ועיניו לא ישוטטו לתור את מרחבי ההויה וסדריה, אשר הוא מוכן להקשיב מהם קול שדי, אז רוחו ישפל ואור נשמתו כהה יכהה, וירד במורד הרבה מאד, באין מעמד גם לרוחו פנימה, כי הוא זקוק למזון הנלקח ע"י כשרונו דוקא".

44. מכל מקום, לימוד אמונה תיאורי, בהלבשה חיצונית, לא יזיק גם לו, וקל וחומר יסודות האמונה ולימוד מוסרי.

הנקודה השניה דלעיל היא, שצריך תמיד **לזכך את המחשבה**. באורות התשובה³⁶ כותב הרב זצ"ל: "כשם שצריכים להעלות את המדות והמחשבות הרעות לשרשן, כדי לתקן ולמתקן, כן צריכים להעלות את המדות והמחשבות הקטנות, אף על פי שהן טובות...", ובערפילי טוהר³⁷: "כשם שצריכים להעלות את המחשבות והמדות הנפולות, שהרע והכיעור ניכר בהן, למקור שרשן בקודש, שאז רואים שהן הנן באמת מחשבות נשגבות ומדות טובות (פירוש: שהיסוד הנטייתי העומד ביסודן הוא כזה), כן צריך לרומם את המחשבות שהן כשרות, אלא שהן עומדות בתחתית המדריגה, שהרע והתוהו מחובר עמן אף על פי שהן פונות לקדושה"³⁸.

קצת קשה להבין שיש בזיכוך המחשבה מרירות, אך ישנה **החשכה שכלית** שמקורה **בהגשמה, בהתנגדות** הנפש לדבר חדש ולהסתגלות אליו, ובעצלות לערוך חשבון ארוך ומקיף ולשזור מערכות של מחשבות ארוכות, ועקב כך המרירות של הזיכוך. השינויים האחרונים הינם דבר נכון גם לגבי לימוד של כל מחקר הלכתי עיוני ומסתעף, אך בלימוד אמונה הדבר מתכפל כפליים, שבו מתווסף עניין המופשטות וה'אווריריות' של המושגים העוסקים בעולם "נעלם", המצריך מהלך ארוך ועמוק יותר, ומחייב סבלנות וזריזות כאחד. ההתנגדות נובעת גם מ"טבעיות" המחשבות הראשוניות השוטפות – היינו שהן מזוהות עם **החשיבה המקורית האופיית של האדם** ולפעמים נוגעות לעצם זהותו ודרך חשיבתו המיוחדת, ועל כן ההתנגדות לפתוח את המחשבה לעולמות גבוהים ממנו קשה יותר³⁹.

לסיכום: "צריכה היא המתודה המוסרית", עסק העבודה המוסרית, של פיתוח הטהרה ואהבת הטוב, הן בפיתוח המעשי שלה והן בפיתוח הלימודי, לבנות הכשרה נפשית ושכלית ראויה על ידי **זיכוך המידות** (וקל וחומר התאוות) **וזיכוך המחשבה**, שלימוד אמונה לאמיתתו תלוי בהם.

36. אורות התשובה פרק י"ד סעי' א'.

37. ערפילי טוהר סעי' א' (עמ' א').

38. שוב ראיתי באורות הקודש ג' עמ' רס"ב מופיעים שניהם יחד.

39. בשמונה קבצים ג' סעי' ש"כ: "זהו המקור של ההחשכה שכל עיון מתחשך מצלליו העצמיים. וכשירצה האדם להתגבר על אפילה זו, מתחיל גל של יסורים רוחניים לבוא עליו". נראה אם כן שזיכוך המחשבה יוצר אף הוא מרירות של השתחררות מצלליו העצמיים של האדם, המהווים מחסום ושעבוד של מושגיו לשכל האנושי שבו. ע"ש. ככל שהאדם מבוגר יותר או שיטתי יותר במחשבותיו ובאופי החשיבה, כך הפתיחות המחשבתית קשה יותר.

כדברי הרב במידות הראי"ה: "האמונה היא טהורה כשהיא מלאה רגש פנימי בלי אונאה עצמית, בלא פניות זרות, ואע"פ שאינה כ"כ רחבה בהשכלה אינה מעכבת"⁴⁵.

וברוב הדורות, זאת הייתה מדרגת האמונה של המוני עמך בית ישראל. אמנם בדורות האחרונים, כיון שהמדעים הכוללים התפתחו ומדרגת ההשכלה התעלתה, שוב לא תקום תמימות האמונה, על פי רוב, ללא הרמת הדעת על ידי השכלת האמונה⁴⁶.

ממשיך הרב שם⁴⁰ בפירוט סוג אישיות אחרת: "ויש אשר רוחו בעצמו עשוי הוא מוכן לקבל אל תוכו הכרות פנימיות מעולם הרוחני האצור בחביון עז הנשמה בעצמה, ואף שגם לרוח כזה להועיל תהי' ההרחבה של ההכרות החיצוניות, אבל לא אלה יהיו מקור החיים לאשרה והגדלת יפעתה". אם כן, ישנם אנשים שמעצם טבעם מוכשרים וראויים ללמוד אמונה, וישנם שלימוד אמונה עיוני יכבה את רוחם.

אמנם ישנה חלוקה תכנית נוספת. גם בין אלה אשר לימוד אמונה מושכלת לא יכה את רוחם, יש שני סוגים מרכזיים. במקום אחר בעין איה⁴⁷ הרב מחלק: "ישנם חכמים שמגמתם בדעת האלהים היא ע"פ הדברים המשוערים והמוגבלים, כמו ע"י ברור החכמות בדברים המוחשים לאמתם לעמוד על סודם וסדרם, ודעת התורה להלכותיה ופרטותיה, ובוזה ימצאו עצמם דבקים בקונם ויודעים את שמו ית' (א.ה: בכלל אלה החכמים שעיקר עניינם ונטייתם החכמה המעשית⁴⁸ והנגלית של התורה). וישנם כאלה שמטבע נפשם אינם יכולים להסתפק בדרישת הדברים המוגבלים והם מתרוממים לשוטט ברעיונות בהכרת רוממות אל ית' בהשערה פנימית בהגיון נעלה"⁴⁹.

אם כן, גם בנפשות הלומדות אמונה ישנם כישרונות שונים ומדרגות שונות של לימוד והעמקה, וממילא צריכה להיות התאמה גדולה, הן ברובדי הלימוד והן בסגנון; קפיצת מדרגות בלימוד אמונה יכולה להזיק ומאידך לימוד שטחי עשוי לגרום לניווון. על כן "אדם שחננו האל יתעלה בינת-לב, להשכיל בעניני העבודה וטהרת-הלב להתהלך לפניו ית', לא ימצא קורת-רוח כלל אם יעזב התבוננותו לפי

45. מידות הראיה, אמונה סעי' י"ח.

46. עיי' מאמרי הראיה, "עקבתא דמשיחא" (עמ' 87). וכן עוד במקומות רבים.

47. ברכות ח"ב, פרק ז' סעי' כ"ז (עמ' 216).

48. שם בסוף הפיסקה: "אע"פ ששתי הדרכים כאחד טובים, דרכי חיים המה ודרך הקודש יקרא להם, אבל המותפשת יותר אל הידיעה הפשוטה המוגבלת היא קרובה להנהגה המעשית לקבע על ידה ההלכה".

49. בעניין חלוקה נפשית זו, בין בעלי הנגלה ובעלי הנסתר – עיי' ערפילי טוהר, עמ' כ"ט.

ערכו, ואינו רשאי לעזוב, כי עם נתינתו חלקו הראוי לחלק המעשי שבתורה עליו להבין כי זהו מה שראוי לו לפי שורש נשמתו..."⁵⁰.

ד. עירוב חכמות זרות

1. המחשבה האנושית וסכנת הטשטוש; 2. הטעיות האמוניות למדרגותיהן; 3. לימוד החלק המעשי; 4. יראת שמים שלימה; 5. שימוש תלמידי חכמים בלימוד אמונה מציל מן הטעות.

1. המחשבה האנושית וסכנת הטשטוש:

כבר הקדמנו ואמרנו ש"לא נוסד בלשון" לדבר בחכמת האמונה, וכן כמה ניקיון צריך, הן מוסרי והן מחשבתי, על מנת שלא לתעות ב'ארץ ציה' ולעוות הדרכים והאמת, מפני שהתוכן האמוני תכונתו היא שורשית ומקיפה, שעל כן קשה להכילה ולהיות פתוח ונאמן לקבלה.

קושי נוסף ומהותי שנובע מכל הנ"ל הוא טשטוש גדול בין הקודש והחול, בין המחשבה האנושית לבין מחשבת הקודש של התורה, מרום המחשבה האצילית.

בברכת התורה – הלכה היא שאיננו עוסקים בתורה לפני הברכה בתורה תחילה. אחת הסיבות לכך היא, כדי להזכיר לנו לפני עסקנו בתורה, שמחשבותינו העוסקות במשנה, בגמרא ובהלכה – מחשבות קודש הן, שעליהן אומרים "נותן התורה" – עכשיו ממש!

אך האם גם לפני לימוד אגדה מברכים בתורה? הטור בסי' מ"ז כתב, שצריך לברך ברכת התורה "בין לגמרא בין למדרש", ואילו הש"ע שם השמיט את המילים "בין למדרש", משמע שסובר שלימוד אגדה אינו בכלל הלכה זו. אמנם המשנ"ב תירץ שהמדרש הוא בכלל מקרא, אך משמעות הדבר היא שאם איננו מסבירים בלימודנו פסוקים מן המקרא, אין צורך לברך ברכת התורה, כיון שלימוד כזה אינו בכלל מדרגת קודש המחייבת ברכה! אמנם אפשר שאין חילוק, אך עולה מסוגיה זו, שהדברים הנלמדים בהגות שאיננה יונקת מצד גלוי פסוקי המקרא הינה חיצונית, אינה בכלל קודש, ויש סכנה של עירוב החול בקודש.

בכללות הדבר, מקצוע המחשבה האנושית במדרגתה היותר מפותחת בדבר משמעות חיו של האדם – היא הפילוסופיה. ידועות אזהרות הקדמונים על ההתרחקות מהפילוסופיה⁵¹, ואין כאן המקום להאריך. נצטט רק מדברי הרב,

50. מוסר אביך פרק א' סס"ע ו'.

51. "הפילוסופיה עוסקת ומדברת רק בנבראים – היפך האמונה העוסקת ומדברת רק בבורא" (מאמרי הראיה, עמ' 487), ואף על פי שלפעמים תעסוק הפילוסופיה בעילה הראשונה, אך הכל פונה, נתפס ונבחן במחשבה האנושית, העוסקת בנתוני הבריאה הגמורים, משא"כ חכמת הקודש העוסקת במחשבת היוצר!

תורה ומורי הוראה, מחנכים ואנשי רוח ובכללם תלמידי הישיבה השוקדים על ספר לכל מדרגותיהם⁵⁵, ובו מבוארת מנומקת וכ"מראה באצבע" גם הסכנה הרבה שיש בעניין זה. אנו בבואנו לעסוק בשאלה זו, נדבר על תוך בית המדרש; כאשר אנו לומדים ובהכרח רוצים או לא רוצים מערבים את מחשבותינו הקטנות והאנושיות, ומכל מקום הרי הם הכלים שחננו ה' יתברך לבנות ולהבנות מהם ועל ידם, לנתב את דרך חיינו העולה בית אל, כיצד נבנה נכון בבית המדרש פנימה, את תבנית לימוד האמונה באופן שתשמור על טהרתה?

2. הטעיות האמוניות למדרגותיהן:

עלינו להוסיף עוד הקדמה אחת, לפני שננסה בדחילו ורחימו להיכנס מעט מזעיר לעובי הסוגיה.

המהר"ל בהקדמה לתפארת ישראל מביא את מדרש שה"ש רבה כ"ב – "ודגלו עלי אהבה", על שני חברים (תלמידי חכמים גדולים! חבר הינו תלמיד חכם הנאמן בדיני טומאה וטהרה), שאחד אומר בית אב של הלכה והשני לא. וכן עם הארץ שטעה ואמר "ואייבת" לשון איבה במקום "ואהבת את ה' אלוקיך", שעל זה אומר הקב"ה "ודגלו עלי אהבה" (היינו לשון דילוג – טעות למדרגותיה השונות). מדרש זה מביא המהר"ל וכותב: "ולא יאמר האדם כי התורה לא נתנה רק לגדולי החכמים שהם רחוקים מן הטעות, אבל התורה נתנה לכל, ולא יאמר גם כן אולי אשגה בתורה". מדגיש המהר"ל, שהחשש לטעות אינו סיבה פוסלת ומבטלת את העסק בתורה, אלא אדרבה – למרות החשש הגדול עד שנדיר שיוצא דבר אמת לאמיתו, מכל מקום "אמת מארץ תצמח"⁵⁶, היא הולכת וצומחת בתוך עלמא דפירודא, ובתוך החושך – "ה' אור לי", והעיקר בנוי משניים: עצם העסק בתורה, ויחד עמו טהרת הלב. "אמנם להנצל מזה כאשר יכוין מעשיו אל השי"ת אשר הוריש אל האדם התורה והחכמה גם עתה יתן לו תורתו וידריך אותו בנתיבות אמת כי מאתו תצא תורה".

יש לעיין מדוע אצל החברים כתוב בית אב של הלכה (והמהר"ל מסביר שבית אב – שורש ההלכה וטעמה) ואילו אצל עם הארץ נקט פגם אמוני, אמנם לשוני⁵⁷, אך מכל מקום הודגמה הטעות באהבת ה'.

55. אין זו הסכמה לספר חלילה, אלא הדגשה לעסוק בעניין זה בהרחבה, מפני שהוא אחת המחלות הממאירות ביותר בדור והשלכותיו הרות אסון להרפיש את מעין בית ה' עד לערערו ולהחריבו. וכיון שנראה כדבר קל לעין השטחית, ראיתי צורך להדגיש זאת.

56. עיי נתיבות עולם א', נתיב האמת פרק ג'.

57. לעני"ד אפשר לבאר ע"ד הדרש, שבי"קורא לאהבה" – "קורא" פירושו ההבנה הצירית הליבית, כמו שאנו מציינים את השייכות העמוקה לתוכן השבת בשם "וקראת לשבת עונג"; הכוונה לא רק לומר בפה היינו יצירת השייכות אל העונג שעיקרו ב"אז תתענג על ה'". ובה טועה עם הארץ ויוצר שייכות עוינת: "ואייבת".

ש"השכל האנושי, רחוק הוא מהחכמה האלקית, יותר מהמרחק שבין שכל הבהמה לבין השכל האנושי היותר נעלה. הנקודה הטובה (היחידה) שבפילוסופי היא, שביכלתה להסיר ולהשליך את הגשמיות העבה מעל התכן האלקי, אבל לא יותר"⁵², ועל כן מסכם שם הרב, שביחס לאמונה אמרו "כל המבקש את האמונה בספרי הפילוסופיה הוא כאותו המבקש את החיים בבית הקברות".

אמנם עדיין יש לדון בעסק המחקר האנושי ומעורבותו בלימוד התורה, ובכלל זה לימוד האמונה. הרי גם בגמרא עסוקים אנחנו בסברותינו המסבירות את הסוגיה, לכאורה, ומדוע לא יהיה כך גם באמונה, שהרי סוף סוף העסק החכמתי נעשה על ידי שכלנו, ואם כן מוכרח הוא להיות אנושי?

זהו שפתחנו את החלק הזה של הדיון בחזרה על יסודות מאמרנו עד כה. שונה הוא לימוד האמונה מכל לימוד אחר. הדיבור הפנימי, שהוא דיבור רמזי-זיהוי – כרוך בבעייתיות, שכן רק באריכות רבה יוכל לסלול הלומד גישה למחשבות הרוממות; רק בהתגברות על שטף ההשפעה החומרית המחשכת את ההשגה האמונית, והעבודה הזיכוכית הכרוכה עימה, וקל וחומר בבניית יסודות ההתאמה הנפשיים. בעייתיות זו גורמת נגישות רבה יותר למחשבות חול אנושיות להידמות למבוקש – בקשת האמת – האמוני. יש בזה הטעיה מסוכנת יותר מטעות בנושא אחר, כיון שהטעות נסתרת ותתגלה רק ברבות הביירוים שיחשפוה, או שתתגלה באורחות ההשפעה, ולפעמים תגרום לנזק רב עד שההטעיה תצא לאור, ולרוב גם אחרי כן. אם כן, בלימוד אמונה – אולי יותר מכל – אסור לערב מחשבות זרות, כמו העיקרון של מחשבה מפגלת בקודשים.

כיצד נבחין? כיצד נישמר?⁵³ גדולים וטובים מחכמי המחקר, ובראשם הרמב"ם, עסקו עד קצה גבול המחשבה האנושית בביאור התורה, שתהיה מובנת ומושכלת ולא כאמונה טפלה. מהי הדרך אשר יבור לו האדם וחי בה?

עלי לציין, שעל ההשפעה הטומאתית הזאת, של מחשבות זרות החודרות אל מעין האמונה, נכתב ספר שלם: "צדיק באמונתו יחיה". בו מרוכזת הגישה הנכונה והבלעדית⁵⁴ אל כתבי הקודש, מהמקרא ועד לאחרוני אחרוני רבותינו מרביצי תורה שבעל פה, וחשיבות מרובה לעיון בו בכל צדדיו; ובפרט למלמדי

52. מאמרי הראיה, "שעורים בספר הכוזרי" (עמ' 488).

53. מאמרי הראיה, "לתחית הקודש" סעי' ב' (עמ' 412): "המכשירים הללו של השמירה באים הרבה פעמים מן החול, ואז צריך המרץ להתכפל: שלא יתחלל הקודש ע"י מגע החול, ע"י הטפול שיש לנו עם ערכי החול בשביל המטרה של שמירת הקודש".

54. ביחס להתפרצות החול אל הקודש.

נראה לומר שחילוק יש בין עם הארץ לחבר, שעם הארץ יכול – ועלול הוא – לטעות אפילו בהבנת עיקרי אמונת ישראל ותורתו, ללמד ולפרש וממילא להפנים טעות בעיקרי אמונה, מכל מקום "דגלו עלי אהבה", ובלבד שיכוון מעשיו לה' יתברך. אמנם חבר, תלמיד חכם השוקד על שערי התורה יומם ולילה, טעויותיו הן בדקויות היותר רחוקות של פרטי פרטיה של התורה, וגם בהם – בגווני המשתרגים כחוט השערה – התביעה היא שלא יחטיא, דאם כן למה לו חיים?! מכל מקום, אם טעה – "דגלו עלי אהבה", ותלויה מידה זו בכוונתו לה' יתברך.

ואנחנו מה נאמר, הרי ביחס לאחרוני האחרונים אנחנו בגדר עמי ארצות גמורים וללא כוונתנו אל ה' יתברך תורתנו אינה תורה, וכל הבנתנו בה הבל, וכל שכן מחשבותינו, הנגועות לא רק מנטיות החומר – "החמור של עקבתא דמשיחא", אלא גם מהסביבה רפוסת האמונה⁵⁸ שאנו חיים בה, וממחשבות הזרות השזורות עמוק בשורשי מחשבותינו, הקלוטות מבית המדרש האקדמי, תולדות האקדמיות למדעי הרוח של תקופתנו, המלוות ברקע של קדמה והתפתחות, ומסרסות את הישרות הסגולית של נשמתנו, ירושת אבותינו. מה נאמר, שלא נלמד חס וחלילה?! שלא נעסוק במקור חיותנו, כדגים הפורשים מן המים⁵⁹?! אין לנו ברירה אלא לכוון את לבנו אל ה' יתברך ולעסוק בדבר ה' שהוא מקור חיינו מפי גדולי ישראל לדורותיו, ומהם נשאב את אמיתת חיינו. "אשר הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים" והביאנו עד הלום, יפתח את אוצרו, ויראנו מדרכיו – 'ודילוגו עלי אהבה'.

יחד עם זאת חייבים ללמוד מהמדרש הזה עצמו כלל אחד ברור: שככל שאדם מתדבק בתורה בכל היקפה ויוצא מגדר עם הארץ (למדרגותיו), ואט אט מתחבר לתורה שבעל-פה ומקורותיה הנאמנים, ומתוך כך לתורה שבכתב, ונעשה חבר למדרגותיו, והחיבור אצלו ימצא בגדר של "תורה דיליה" (לא רק ידענות גרידא), אז הולך הוא ומוצל מההטעיה בעיקרי ויסודות התורה ומקום טעותו ילך וימצא בשערות הדקיקות ביחס למטרה העליונה.

3. לימוד החלק המעשי:

"תורת ה' תמימה משיבת נפש" – דווקא כשהיא תמימה היא משיבת נפש⁶⁰. על כן חייב אדם לעסוק בכל חלקי התורה על מנת שתתחדש לו תמימות הנפש הדרושה להינצל מטעויות. בפרט חשוב מאוד לעסוק בגמרא עיון, שבלעדיו אי אפשר לקנות שום דריסת רגל בעולם הרוחני, וכל תבניות המחשבות נבנות באדם באופן מקורי ונערכות בו ממקורה של תורה שבעל-פה, דווקא על ידי היכולת ל"אוקמא צורתא דשמעתתא". הספרות של אורחות המעשה ההלכתיות הן הן היוצרות את התוכן והתבנית הנפשית המחשבתית והפנימית הסגולית כבסיס לקליטת האמת האלוקית בכל רובדיה.

"מחשבה אנושית תוכל להיות ולהשאר מחשבה גרידתא, מחשבה מופשטת, אבל המחשבה האלהית היא גם מעשית. ולכן האמונה האמתית מלמדת אותנו שההתדבקות ליוצר הכל ב"ה, היא במעשה כבמחשבה, ואין שום דבר בעולם המוציא לפעולה את המחשבה האלקית, להתאים את המעשה להרעיון, כלימודיה של כנסת ישראל, היא תורתנו הקדושה"⁶¹. ובהמשך שם: "תכן האמונה אינו רעיון, כי אם מציאות גמורה הנמצאת בכל חלקי היצירה, גם בדומם, והוא סוד קיומו של עולם". וכן: "כשרון השכל הוא מחוץ לתכן האמונה, והנהו רק הד קול הקודש, אבל העיקר הוא הקודש בעצמו, דבר ד', כשהאדם מתדבק לאלקות, אז השכל, הכונה והמעשה, נובעים יחד משורש האמונה".

לימוד הגמרא והאורחות המעשיות של התורה, ובעיקר "השנון בחלק דיני ממונות וכל המשפטים שבין אדם לחברו הכלולים אצלנו בלמוד 'חשן משפט', בכל הבקיאות הגרסאית היותר בהירה וכל החריפות הישרה והרחבה היותר אפשרית. היא מתקנת את כל מכשולי הלב שבחיים ומעמידה את הצדק האלהי על בסיסו הנאמן ונוטלת את מחץ הספק והנבוכה מתוך הנשמה, על ידי מה שמאירה היא באורה הבהיר את דרך החיים המעשיים"⁶².

60. מדרש שוחר טוב על תהלים י"ט.

61. מאמרי הראיה, "שעורים בספר הכוזרי" (עמ' 488). ושם (עמ' 493): "התמימות הכללית של המחשבה, מתגלה רק עיי המעשים התוריים". ע"ש. ועוד שם (עמ' 494): "שהיא התשוקה העליונה והרוממה להתדבקות אלהית, והוא תוכן האמונה, שתנאיה הם השואה גמורה ומוחלטת בין המעשה והמחשבה האלקית", ע"ש.

62. אורות התשובה פי"ג סעי' ה'.

58. "יסוד הכפירה (של עקבתא דמשיחא) בא מצד חוסר הנטיה של אמונה" (אורות האמונה, מהד' תשנ"ח עמ' 52). ואין צורך לראיות – דבר גלוי הוא.

59. עבודה זרה ג'.

אמנם אזהרה יש כאן: החתם סופר⁶³ כתב, שאסור לערב ענייני אמונה וענייני הלכה, שלהם אורחות חשיבה שונים כמו שביארנו לעיל⁶⁴, וכל המערב, כגון שלומד סוגיה בעיון ונותן לה טעמים אמוניים, עובר על איסור כלאיים. ועל כן צריך להבין, שהשפעת לימוד הגמרא אינה ישירה אלא השפעה כללית של "הבהרת הופעה מבקרת" הנמשכת לכל הקומה הרוחנית⁶⁵ ממש כמו שאין לומדים הלכה מתוך אגדה⁶⁶.

4. יראת שמים שלימה:

שני סוגי יראות הן: יראת שמים גלויה, הכוללת את קיומה של התורה באופן מעשי, הקפדה על קלה כחמורה בקיום "תורת משה ויהודית", ויראת שמים שבסתר, שהיא אצילית רעיונית שכלית – המתפתחת על ידי לימודי היראה (לימוד אמונה).

"אם יראת השמים שבסתר תהיה בתכונה כזאת, שלא תשפיע על יראת השמים הגלויה, שלא תשלח את סרעפיה (מחשבותיה) וסעיפיה וענפיה הברוכים על כל הככר המעשי שבחיים, אז הוא אות שהיא חלשה לגמרי מצד עצמה, ושאינה יונקת את לשדה ממקור הקודש האלהי, אלא ממחשבות אדם וצויריו הדמיוניים"⁶⁷. וזה נראה דבר פשוט, שאדם שאין תוכו כברו כל תוכיותו מסוגסת, ולימוד אמונה לגביו הוא בגדר דמיונות.

ובעולת ראייה ח"ב עמ' ר"ד נותן הרב דוגמא לחיבור הפנים לחוץ בהבחנה בין חכמה לדעת⁶⁸: "כמו (למשל) עיקר הכל לדעת את ד' ב"ה, ע"י החכמה מכיר גדולתו ותפארת הדר מלכותו ית', ומ"מ עדיין הוא עומד מבחון, אע"פ שכיון שמכיר הדברים לאמיתתם לא יעשה שום דבר נגד החכמה, ויראת ד' תהי' אוצרו, לשמור רגלו מלכד בשום דבר חטא ועון ח"ו, אבל כל כוחותיו עוד לא נכנסו להרגש הנמשך מהחכמה, וע"י עומק הדעת⁶² ומשיכת הרצון ימצא בו ענין הדעת... אע"פ שהחכמה טובה בו... מ"מ הדעת, שהיא קישור הכוחות והמשכתם

63. שו"ת חת"ס או"ח ס"י נ"א. וזה לשונו: "וכן אני אומר כל המערב דברי קבלה (ענייני אמונה) עם ההלכות הפסוקים חייב משום זורע כלאים פן תוקדש המלאה הזרע אשר תזרע, ולעומת זה המערב ספרי הגיון (שכל אנושי – פילוסופיה) עם דברי תורה עובר על חורש שור וחמור יחדיו, ואם הוא מנהיג ישראל מנהיג בכלאים".

64. סביב הערה 29.

65. על פי אור לנתיבתי, "דרכי תורה" (עמי מ"ז).

66. ירושלמי חגיגה, פרק א' הלכה ח'. ועיי מהר"ל באר הגולה עמי קל"ה ד"ה ובשביל.

67. עולת ראייה ח"א, עמי ק"א ד"ה לעולם.

68. ועיי הערה 26, דעת – כל הכוחות חוץ מהחכמה.

בו, הוא דבר מפסיד מאד (אם החוץ אינו מושפע מהפנים), כי כיון שימשכו גם הכוחות שאינם מבחינים ומכירים בו, ימשכו אחרי הרע כמו אחר הטוב, ויולד קלקול גדול"⁶⁹.

אם כן, מי שאין יראתו קודמת לחכמתו, והקשר רופף בין הדיבורים והתכנים שלומד לבין קיומם בפועל, ויש לו הרבה תירוצים, ולפעמים אף אידיאולוגיות – עשויה חכמת האמונה להיות לגביו סם המוות⁷⁰, קשר דמיוני שילופף במוקדם או במאוחר עם נזקים גדולים, בעיקר לו, ולפעמים גם לסובב אותו.

5. שימוש תלמידי חכמים בלימוד אמונה מציל מן הטעות:

מובא בעין איה שבת ח"א, פרק ראשון ס"ע נ"ה:

"המשמש ת"ח ויכיר במעשיהם, וע"י המעשים החיצונים יעמוד ג"כ על מערכות רעיוני לבבם, הוא יכיר וידע ג"כ את אותו החלק העיוני שאינו יכול להמסר, לא בניב שפתים ולא בעט סופר⁷¹, כ"א יתבאר ויוחק בלב מבין ההולך את חכמים, המקיים "ולדבקה בו" ע"פ דברי חז"ל הדבק בחכמים ותלמידיהם, כי השפה והספרות לא יוכלו ליתן כ"א את צל החיים של הקדושה והגיונה הנעלה, אבל עצמם של חיי הקודש הם נמצאים בת"ח החיים ע"פ דרכי קודש אלה, והאמצעי להגיע לעומק הידיעה בזה הוא שימוש ת"ח". אמנם בפיתוחה של מידה זו נעסוק בהרחבה בהמשך, בפרק מיוחד בחלק הבא, על דרכי לימוד אמונה (פרק ב').

חלק שלישי: דרכי לימוד אמונה

א. לימוד אמונה באמונה

כשהאדם מסופק האם אלוקים קיים או לא, ומבקש הוכחות ומופתים למציאות ה', הוא אינו יכול ללמוד אמונה. הוא עסוק בחיפוש ליצירת ודאות באותה תחושה עמומה בקרבו הקוראת לו, אך תחושה זו הזקוקה לאישור, נערכת אצלו כהזיה דמיונית, שהוא זקוק לאישור החושים ע"מ לצאת מהדמיון ולהיאחז במציאות, ביישות. אם נאמר לו ללמוד אמונה באמונה – משפט זה יגרום לו לתסכול.

69. אף על פי שהדברים שם הקדמה לעניין הנשגב של חטא אדם הראשון, מכל מקום יש בהם שפיכת אור על כוונתנו.

70. על פי יומא ע"ב:

71. עיי לקמן סביב הערות 87-88.

במאמרי הראיה⁷²: "ההויה הרוחנית⁷³ כמו שהיא אי אפשר להכיר ע"י כל חיפוש ומחקר".

החיפוש והמחקר הוא לעולם דרך העולם המוחשי הגלוי, ואם בא האדם ע"י חושיו, או אף למעלה מזה – שכלו ומחקריו המבוססים על הרגשת הישות הנובעת מעולמות החוש (מדעו האמפירי), לחפש ולתפוס את האלוקות; או למען האמת האדם יודע שהאלוקות היא למעלה מן המציאות, מ"מ רוצה הוא למצוא רשמים בעולם החיצוני שאכן יש לה (למציאות) מקור והשגחה – ואכן ימצא מופתים, הסברות ואפילו תופעות שבהצטרפותם ישכנעוהו שאכן "יש אלוקים במקום הזה", – אומר הרב: **אלו רק צללים!** "הדעה, החקר השכלי, הפלוסופיה מציינים רק את הסימנים החיצוניים של החיים. ואפילו בשעה שהם עוסקים בפנימיות של החיים רואים הם רק את הצללים של החיים ולא את תוכיותם, וכל גבורתם של המופתים השכליים היא רק לסול דרך לרוח להתקרב בה אל הפרוזודור – של הרגשת המציאות הרוחנית"⁷².

אמנם למחקר ולשכל הנשען על החוש יש ערך, אך ערך של צל ביחס להויה הרוחנית. לאלוקים אפשר לגשת רק ע"י הכלים הרוחניים – עולמו הפנימי של האדם. העולם הרוחני של האדם הוא ממשי לא פחות מהעולם הפיזיקלי ואף למעלה ממנו. עולם זה אינו נמצא בואקום אלא אדרבה הוא נמצא בים אדיר אינסופי של הויה: "המושג האלוקי הוא **ים שאין לו סוף וכל המחשבות כולן, בין המעשיות ובין העיוניות, ממנו הן נובעות ואליו הן שבות**"⁷⁴.

נקודת המוצא האמונית המאשרת בודאותה, לא הפתיה והסכלותית כמו שביארנו לעיל⁷⁵, אלא הקשורה **דרך עולמו הפנימי של האדם: עולם המשמעות, הערכים, המאוויים האידיאליים, שאיפת ההשתלמות וההתעלות שבקרבו וכו', היא בעצם אחוזה בהויה הרוחנית שהרב קורא לה כאן – "הרגשת המציאות הרוחנית"**. אם כן כל העבודה המחקרית השכלית הנ"ל, אף על פי שיש לה ערך – זהו ערך של הכשרה. ועל כן גם בבואנו⁷⁶ אל לימודי הקודש, כאשר נעסוק בהם בצורה **מחקרית רציונאלית**⁷⁷, גם הם יהיו רק כערך הכנה ללימוד האמיתי **והשפעתם כהשפעת הצללים – חלשה וקלושה. עלינו ללמוד אמונה באמונה.**

72. "דרך התחיה" (עמ' 1).

73. רומז לשם הוי"ה.

74. אורות, "יסורים ממרקים" (עמ' קכ"ד).

75. ע"י לעיל בהקדמה "מהי אמונה", ובעיקר בהערה 12.

76. עד כאן עסקנו בהוכחות מן החוץ.

77. מאמרי הראיה, "שעורים בספר הכוזרי" (עמ' 486): "כשאנו באים ללמוד את למודי האלהות, את החקירה הדתית בדרך רציונלית-חקרנית, אנו מוצאים בסוף הלמוד, שאין לו לאופן למוד זה שום ערך בפני עצמו, כי-אם בתור הכנה והקדמה ללמוד האמיתי".

מהו לימוד אמונה באמונה? באורות האמונה⁷⁸: "כח האמונה להקשיב יפה ולקבל ממה שנמסר, הוא מצוי באדם לצורך פיתוחו הכללי⁷⁹ והפרטי. עומד הוא כח זה למלאות את החסר, כלומר להכניס באוצרו הרוחני של האדם הארות כאלה, שהן מצד עצמן גבוהות ממנו, עד שלא יוכל ליהנות מאורן".

כח האמונה בא לידי ביטוי גם בצורה לימודית. ברכת התורה – 'ברוך... נותן התורה' – מלמדת אותנו להתייחס אל **הגובה האמיתי של התורה** שהוא נביעה ממקור המציאות. כאשר אנחנו ניגשים מתוך אמונה שיש כאן עומק ולומדים לעמוד על דרכיו, בתחילה ההארות של התורה (אפילו שבעל-פה, וקל וחומר שבכתב) – גבוהות מאיתנו, ולכאורה מה שגבוה מאיתנו אין לנו מגע עמו. אך באמת אין זה נכון אם יש יחס של הערכה, של הקשבה, של רצון לינוק מהעניין הגדול המופיע פה, מהאמת הגבוהה ממני⁸⁰. כיון שזוהי אמת לאמיתה, ככל שמתעבדת האמת⁸¹ הזאת בתוכנו, הולכים ומתגלים ממנה רבדים והיא הולכת ומתחזקת ללומד.

ברצוננו להוסיף מושג נוסף שחוזר על עצמו בדברי הרב זצ"ל, והוא קשור ללימוד אמונה באמונה. כמו שראינו לעיל⁸² בעניין הדיבור החיצוני והפנימי וההכרה הפנימית והחיצונית, כך נראה לעניות דעתי שיש **שכל פנימי ושכל חיצוני**. השכל החיצוני הוא השכל המחקרי שעיסוקו בכל תהלוכות החיים הגלויים ובכל המדעים, השכל הפנימי הוא העוסק בענייני האמונה; המשמעות הנשענת על בניין פנימי מפותח של השכלה פנימית. "הגיע הזמן" לבאר את המושג פנימי סוף סוף!

78. מהד' תשנ"ח עמ' 66. מופיע גם בשמונה קבצים א' סע' כ"א.

79. כללות הרוח האנושית והאדם הפרטי ממש.

80. עולת ראיה ח"א, עמ' ק"א ד"ה "ומודה על האמת": "לא יהיה כ"כ כנוס רק בתוך עצמו, עד כדי ההתרחקות מהצצה של אור האמת הרחוק מאתו... הוא צריך להתרחב ולהתרומם עד לכדי התפיסה הבהירה של האמת המוחלטת".

81. ע"י חזירה הגותית או תקיפה מצדדים שונים, ולפעמים הזמן גורם שהדברים מתעכלים כמו מזון בתוכנו. וכן כתב בעל התניא בליקוטי אמרים פ"ה וז"ל: "ולפי שבידיעת התורה התורה מלובשת בנפש האדם ושכלו ומוקפת בתוכו, לכן נקראת בשם לחם ומזון הנפש. כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו ואזי יחיה ויתקיים, כך בידיעת התורה והשגתה בנפש האדם שלומדה היטב בעיון שכלו עד שנתפסת בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים...". רואים בדבריו שיש דברים גבוהים שלאט לאט מתעכלים כעיכול המזון והופכים לגופי החשיבה וההשגה שלו. אמנם הרב כותב יותר מכך, אך אנו לתהליך העיכול הבאנו ראיה.

82. בפרק ידיעת תבניות המושגים ולא הכוונה הספוגה בהם'.

כותב הרב זצ"ל⁸³: "העולם הפנימי צריך הוא להבנות תמיד, ולהשתכלל בלא הרף, עוד יותר מהבנין התמידי של העולם החיצוני. **ברוחו של אדם, כל מה שהוא מוצע על פי יסוד החפץ הפנימי לטובה** (פירוש: הרצון להיטיב), **זהו בנין פנים**, וכל מה שהחפץ הפנימי עומד מרחוק, או אינו משתתף בזה, הרי הוא בנין חוץ. אפילו ההכרה המדעית (פירוש: השכל) איננה נחשבת לבנין פנים כי אם כשהיא משתכללת כל כך עד לכדי הטבעת הרצון היותר עמוק על פיה. אבל כל זמן שתהיה רק מציירת והוגה (פירוש: אף על פי שהשכל בונה גם דברים מוסריים או בנינים "אציליים" על דבר הטוב), וחפץ הלב בחייו אינו נוטל חלק במעמק החיים הציוריים הללו, הרי זה רק בנין חיצוני, שאין ההשלמה, היחידית והציבורית, נבנית בהם בנין עדי עד (פירוש: אפילו תהיה להם השפעה מסוימת – היא תהיה זמנית, בגדר "כבתה אין זקוק לה", ואין לה מקום בבנין עדי עד של האמת האלוקית הנצחית! ואולי על זה אמרו חז"ל "כל מי שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים"⁸⁴).

אם כן, ללמד אמונה באמונה הוא לבנות עולם של הכרות "שיזעזעו את הנטיות של הרצון מהדממה שלהן ויעוררון לטובה"⁸⁵ – אז בונים את העולם הפנימי, ע"י השכל הפנימי!

ב. שימוש תלמידי חכמים

כמו שביארנו לעיל (פרק ה'), קיום "ולדבקה בו" ו"את ה' אלוקיך תירא – לרבות תלמידי חכמים" אינו רק יחס כבוד לתורה. רש"י בכל מקום מסביר ששימוש תלמידי חכמים הוא בסברא, לדוגמא בשבת י"ג. – "הוא הנקרא תלמוד", היינו שכאשר לומדים גמרא מבינים את ההלכה בסיבותיה וסברותיה. אמנם מדוע לא נקרא 'לימוד אצל תלמידי חכמים' אלא 'שימוש תלמידי חכמים'? כיון שבנוסף ללימוד במעבדה (בישיבה), יש את התורה בחיים, ששם השיקולים הרבה הרבה יותר מורכבים, והמתהלך עם חכמים בארצות החיים הוא לומד להתחקות על שיקול דעתם⁸⁵. אמנם שימוש זה הוא בכל חלקי התורה, אך כאשר מדובר בלימוד אמונה – כאן הדבר יותר מסובך.

אומר הרמב"ם⁸⁶: "ודע כי כאשר ירצה אחד השלמים כפי מעלת שלמותו לומר דבר ממה שהבין מן הסודות הללו, בין בפיו בין בקולמוסו, לא יוכל לבאר

83. אורות הקודש ח"ג עמ' פ"ח.

84. עיי אור לנתיבותי, "ליראת שמים" (עמ' כ"ה).

85. זה מה שנקרא בכל מקום 'התמחות' – לא מספיק שאתה יודע את כל הניתן לדעת, צריך גם לדעת את שיקול הדעת ביישום.

86. פתיחה למורה נבוכים.

אפילו כדי השגתו באור שלם כסדר, כמו שיעשה בשאר החכמות שלימודם מפורסם"⁸⁷.

ועל כן אומר הרב שם⁸⁸: "שימוש תלמידי חכמים הוא שם מפורסם לדברים העיוניים שבתורה, להורות כי מכלל הדברים העיוניים ישנם כאלה שלא יוכל ההוגה להוציא הבנתם על-ידי דיבור פה, כי נעלים הם מכל שפה והיגיון. לפעמים נמצאים דברים כאלה בעניינים הגבוהים בחקרי האלוקות, ולפעמים נמצאים גם כן כאלה בדברים מוסריים המסתעפים על-פי עומק חכמת הנפש, אשר אם יאמר האומר לבארם בניב שפתים לא יוכל. אמנם המשמש תלמידי חכמים יעמוד גם כן על מערכות רעיוני לבנם. הוא יכיר וידע ג"כ את אותו חלק שאינו יכול להימסר, לא בניב שפתים ולא בעט סופר כי אם יוחק בלב מבין ההולך את חכמים..."⁸⁹.

ואם אמר רבי⁹⁰: "האי דמחדדנא מחבראי (זה שאני מחודד יותר מחברי), דחזיתיה (שראיתי) לר' מאיר מאחוריה. ואילו חזיתיה מקמיה (ואילו ראיתי מלפניו), הוה מחדדנא טפי (הייתי מחודד יותר), דכתיב 'היו עיניך רואות את מוריך'". לכאורה אמר זאת על דברי הלכה; על אחת כמה וכמה, שהעניין עקרוני בענייני אמונה.

אמנם ישנם סוגים שונים של שימוש תלמידי חכמים. ישנו שימוש תלמידי חכמים בשיעורים שיתיים הבונים בעיקר את הבנת דברי הראשונים או גדולי האחרונים⁹¹. כאשר לומדים כל ספר על הסדר, צריך לדעת שכל ספר מהווה עולם שלם שהלומדים חייבים להיכנס ולהכירו בהדרגה, ובכלל הדבר לעיין בו ע"י תלמידי חכמים, שפילסו דרכם בנתיבי החכמה האלוקית. רק כך נוכל לעמוד על עולמם של ענקי הרוח שבדורות הקודמים.

ישנם שיעורים אחרים הדנים בנושאים אחרים, אם בשיעורים מקומיים או אפילו בהקפת הנושא מצדדים שונים, כאן לענ"ד המעורבות של עולמו של התלמיד החכם היא הרבה יותר מתקדמת, והוא איננו רק בבחינת מבהיר מעמיק או מרחיב את דברי בעל השמועה, ואף על פי שהוא "מלקט" דברים בשם אומרם

87. עיי לעיל בפרק 'הקושי בלימוד' (סביב הערה 23).

88. עין איה שבת ח"א, פרק א' סעי' נ"ה.

89. וכדלעיל בפרק על 'ידיעות תבנית המושגים ולא הכוונה הספוגה בהם'.

90. עירובין י"ג:

91. אגרת פ"ט (עמ' צ"ד): "כולם ספרי אמונה כולם נובעים הם מלבם של גדולי דיעה חכמי לב חסידי עליון..."

מכל מקום הוא היוצר העיקרי⁹². על פי רוב לשומעי לקחו אין יכולת עמידה אמיתית על הדברים אלא אם יקיפו, הן את המקורות השונים והשוואתם והן (ואולי יותר חשוב) את עולמם של בעלי השמועה השונים, שלעיתים רק כך יובנו הדברים על בוריים. וע"כ שימוש תלמידי חכמים כזה ודאי מוסיף פי כמה, אם כי דורש עמל פי כמה.

ישנם שיעורים או הרצאות שעניינם לבנות יסודות של אמונה או השפעה חינוכית או אחרת, על מנת לחזק את הרוח ואת עבודת ה'. גם להם שיעורי אמונה יקרא. רובם בנויים על דברים שבעל פה, שעיקר מטרתם לבנות את ההבנה הליבית והציורית, ולפסוח על העיסוק בקריאה, בפענוח ובדיון ביקורתי. שיעורים אלו מיועדים להשפעה של תורה ואינם בכלל עיקר דברינו⁹³.

לסיכום: שימוש תלמידי חכמים הינו מפתח חשוב מאוד ליצירת דרכי לימוד מעיניים, מתוך התחקות וחקיקת חכמת האמונה ודרכיה, והתרחקות מהטעייה ותעייה, ואין דרך בלעדיה גם בימינו⁹⁴ (למעט מיוחדים).

ג. דובר אמת בלבבו

לעבודה העצמית של האדם המקורית ההגותית יש ערך רב בלימוד אמונה. דברי הרב על "דובר אמת בלבבו"⁹⁵: "מאחר שענינו (של אדם) תהייה תלויות לאותו הציור הגדול של האמת, שיבא לו ע"י הערותיהם של אחרים, גדולים וטובים ממנו", – ישמע דברים מאנשים רמי מעלה, ממקור גבוה של השכלת אמונה, רבנים, גדולי דור, תלמידי חכמים גדולים וק"ו כתבי הקודש למדרגותיהם, ואפילו יהיו רק גדולים משיעור קומתו שלו, יסיק האדם שטוב לו – "לא יתיחד כלל עם נשמתו, לדעת מה שרוחו הפנימי הוגה בקרבו. לא כן הדבר, אלא שיחד עם ההודאה על האמת הרחבה, הבאה מאופקים כ"כ רחוקים, יהיה דובר אמת בלבבו, לדלות את מי האמת ממעמקיו הוא".

92. ואף על פי שגם כשלושים עם תלמיד חכם ספר בביאור דבריו של הסופר, בהרחבתם ובעמידה על אמיתתם מתוך הכרת עולמו של הכותב, הן ממקורות אחרים של כתביו והן מהכרת שורש העניין, סגנון הדברים והבנת השיטה לעומקה – גם שם ישנה מעורבות והבנה של הרב המלמד – מכל מקום הנאמנות למקור הדברים היא בולטת יותר ואם ישנה יצירה מצידו שלא נובעת מהעמל בדברים עצמם היא קלה יותר להבחנה.

93. וק"ו שאין בכלל עיקר דברינו שיעורים שמטרתם לתאר את דרכי החשיבה או את דרכי העבודה השונות של השומעים, לבקדם, לחדש בהם טהרת רצון, ולסלול דרכי הבנה ותיקון – שהגם שיעורים כאלו חשיבותם מרובה ויקרה, הם אינם בכלל דברינו.

94. לכלול בדברינו את הטוענים שאפשר ללמוד היום מהספרים באופן עצמאי – ולא היא לפחות בתחילת דרכו (על פי רוב 8 עד 10 שנים ראשונות) של הולמד.

95. עולת ראה ח"א, עמי ק"ב.

אף על פי שמקצת האידיאלים האלוקיים גנוזים בלבו של האדם, וכל שאיפת הטוב והמוסר מתעודדת מכך שנוצרת בקרב האדם אפשרות הכרתית מחשבתית של זיהוי הטוב וצעידיה לאורו ובעבורו – מכל מקום פיתוח אחיזת האדם באמת ובצדק בטוב המוגבל וק"ו בטוב הבלתי מוגבל, הינה כגיטוש באפלה⁹⁶, אם יסמוך האדם על מקוריות מחשבתו. על כן יסוד עיסוקינו לעולם הוא מלמעלה למטה: "לא לקנט⁹⁷ נשוב, כ"א לים סוף, לסיני, ולירושלים, לאברהם, למשה, לדוד, לרבי עקיבא ולר"ש בן יוחאי... כל מה שהיותר חכמים והיותר מעולים יכולים הם לחשוב, כבר נמצא באוצרנו בצורה יותר שלמה, יותר עליונה, והעיקר יותר אלקית; זה הוא ההבדל שבין אפס – והכל"⁹⁸.

ממילא עיקר מושאי הגותנו נובעים מחכמת התורה, הנהגית ונלמדת בשרשרת הדורות ממעמד הר סיני, וקבלת שרשרת הדורות הם הינם "האופקים הכ"כ רחוקים" שהרב מדבר עליהם.

ועל זה אומר הרב: מאחר ועינינו תלויות בציור הגדול של האמת הבאה מהמקור הגבוה כדלעיל – עשויה להתפתח במקרה הגרוע אמירה חיצונית תבניתית, ובאופן יותר מפותח תפיסה תרגומית⁹⁹ של התורה, שהיא איננה המבוקש הראשי בלימוד אמונה¹⁰⁰. ע"י הגות מקורית עצמית של האדם בעצמו, והעלאת מכלול ערכיו ומושגיו אט אט תתבהר הבנתו, תתפתח בו שפה, והמשגה, בהם יוכל לעכל ולעבד בקרבו פנימה את הרעיונות המופשטים בהם גלום הרבה אור הדורש הסתגלות. לא רק משמעות התכנים תתעבד בקרבו, אלא גם דרכי

96. ע"י מהר"ל דרך חיים בהקדמה.

97. פילוסוף שעמד על כך ש"כל ההכרות האנושיות הינן אובייקטיביות ייחוסיות" (הגדרת הרב באגרת).

98. אגרות הראיה, אגרת מ"ד (ח"א עמי מ"ז-מ"ח).

99. שהיא ניסיון להלביש בעולמך את מושגי הרוממות, ע"י אמצעים צדדיים ותבניות אחרות ע"י הדמיה, לנסות להוריד ולתרגם לעולמך דברים מעולים יותר אך מעורפלים.

100. מאמרי הראיה, "שעורים בספר הכוזרי" (עמי 490): "ישנם שני מיני למודים: מין למוד שהבנתו באה ע"י ידיעות זולתו, כב"אדם הנצרך לחבירו, ובלעדי ידיעות צדדיות אין שום פתח הבנה לחכמה זו – למוד כזה הוא למוד תרגומי. ויש מין למוד מקורי שהאדם לומד מעצמו ומנסיונו. כן בחכמת האמונה, כשאנו לומדים אותה בדרך של ידיעה, נצטרך ללמדה ע"י אמצעים וידיעות אחרות; אופן ידיעה כזה נקרא ידיעה מקרית. הלמוד השני הוא הלמוד הפנימי המקורי, שהנהו למוד עצמי. "מאי דכתיב יונחל עדניך תשקם", עדניך לא כתיב כאן, אלא עדניך, מלמד שיש לכל צדיק וצדיק עדן בפני עצמו" (סנהדרין ק'). הכוונה מבוארת, שהספוק האמתי (נראה לי שכוונתו מלשון לספק סחורה) הוא הספוק העצמי הפנימי. רוב הלמודים הנם למודים מקריים... רק תכן הקדושה, הוא המשיב דברים ברורים ואמיתיים... ועי"ז שאנו מכניסים דברי קודש לתוך שכלנו (וכוונתו באופן פנימי מקורי), אנו מעלים אותו למדרגת רוח-הקודש".

הנגישות אליהם. א"כ למרות שימוש תלמידי חכמים והצמידות הבקרתית למקורות ולשלשלת הקבלה, מכל מקום יהיה "דובר אמת בלבבו".

בהקדמה למוסר אביך: "נראה שאי אפשר לצאת ידי חובה בענין חובות הלב רק אם יסדר ספר לעצמו בלימודים הדרושים לו בזה". ועל זה מעיר הרצ"ה את דברי המהרש"א (ב"ב י:): – "עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתובת יד". ונראה שכוונתם ש"יסדר ספר לעצמו" הכוונה עבודה וסדור הערכים האמוניים בצורה **מגובשת ושלמה**, והיינו "לימוד הבא מכתובת יד" הגורם להתגבשות סידור העניינים בצורה מדויקת.

וכיון שהיכולת לסדר ולגבש בלימוד אמונה היא קשה, כמו שראינו בחלק ב', מדגיש הרב שאי אפשר לצאת ידי חובה ללא הסידור וההתגבשות של עולמות הערכים ומדרגותיהם.

סידור "הספר" הוא מערכה שכלית שנוצרה מעיבוד התוכן האמוני בעצמו בצורה סדורה ומזוהה בעולמו של האדם. ומוסיף הרב שעל גבי הסידור "יותר יבין ע"י מה שיחדש בהם מרוחו", זאת אומרת שהסידור הגולמי אינו מספיק, אלא הוא ה**סימן** לקליטה נכונה ופנימית ולא רק תרגומית, שהיא היכולת לחדש בהם מרוחו. ומוסיף הרב: "מי שהוא כבר באופן זה של דעת... אי אפשר לו לבוא אל השלמות אם לא יעבוד בשכלו בזה"; אין הכוונה שהלומד יכתוב מאמרים ויפרסם חידושים, אלא שהתהלכותו הרוחנית תהיה מגובשת מחד ותוססת ומופרית מאידך ע"י הגות מתמדת¹⁰¹, ובזה יהיה "דובר אמת בלבבו".

לסיכום, חמש מדרגות של הבשלה: א. תבנית חיצונית; ב. תרגומית; ג. זיהוית; ד. חידושת; ה. מערכתית.

נראה ש"ייתחד עם נשמתו" ו"לדלות את מי האמת ממעמקיו הוא"⁹⁵, אינה רק יצירת הזדהות עם האמת הגבוהה – אלא יכולת עיכול במובן שלם של הטמעת האמת באישיותו, או יותר מדויק ונכון, התעלותו והארת אישיותו מהתוכן המרום עד כדי שהדבר ניכר ומוכר הפעם מאישיותו עצמה¹⁰².

101. הרצ"ה באור לנתיבת, עמ' כ"א: "ראיתי ונתון אל ליבי להתאמץ ס"ס, לקיים מפעם לפעם מה שציווני... לרשום כתוב בספר".

102. מאמרי הראיה, "על הגאון רבי אברהם מסוכטשוב זצ"ל" (עמ' 204): "והרי מצאנו לרבי אליעזר הגדול שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם, סוכה כ"ז ב' ויומא ס"ו ב', וקשה בזה מה שמצאנו באבות דר"י פ"ו גבי רבי אליעזר שדרש בדברים שלא שמעתן אוזן מעולם, ולכאורה זה סותר את הכלל של מדתו של ר"י שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו. וצריכין אנו לומר שאם היינו אומרים שאמר דברים שלא אמרן פה לעולם הי' זה באמת סתירה על הכלל שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו. אבל כיון שאמרו שלא שמעתן אוזן מעולם, אנו

מדרגה נוספת ב"דובר אמת בלבבו" נודעת ליחידי יחידים, מדרגה עליונה שכפי הנראה גם היא כלולה כאן בדברי הרב, ומובאת בהרבה מקומות. כמראה מקום בלבד, כיון שהיא מחוץ לתחום מאמרנו:

"יש כח בנשמה להשכיל השכלות של אמת מקרבה פנימה, מעצם מקור מעיינה. וההשכלות הללו הנן גבוהות וטהורות כפי ערך טהרתה של הנשמה במעשיה וחכמתה הלימודית. ויותר מכל טוהר מאיר לפנייה הדרך הטהרה המוסרית של המדות הטובות, ורכוש הבינה באמונה, לפי ההרגש של הלב הטהור, הבלתי מתחכם בארחות עקלקלות"¹⁰³.

ד. ההעמקה הספיראלית

באגרת פ"ט: "כל ישיעי וחפצי שיתרגלו הצעירים בעלי הכשרון ללמוד, בגירסא תחילה ואח"כ בעיון, את החלק המוסרי והמדעי שבתורה, שהוא כלל תורת הלבבות". הרב קובע כאן כלל שהינו נכון לגבי כלל הלימוד האמוני ולגבי כל ספר בנפרד, לגבי השלבים הראשונים של הצמיחה וביחס לשלבים מתקדמים: **בלימוד אמונה אנו מגיעים מההיקף לעסוק בפרטים** (בדרישתם, ניתוחם, חקירתם, ביאורם והחידוש בהם), מההיקף אל הנקודה המועמקת והולכת ומתכללת במרחב הנקודות ושוב מתעמקת.

"הלימוד המתרחב והולך בהדרגה, בקביעות עת שעה או שעתים בכל יום, עד כדי רכישת השקפה הגונה ורגש פנימי, על חלק המוסרי והעיוני שבתורה, יעדן את הרוח, וישובב את הנפש, עד שימצא האדם את עצמו מוכן ומוכשר לדרוש ולחקור, וימלא אומץ לב וגבורה".

מבניים שהפה של הרב אב התורה רבן יוחנן בן זכאי אמרו אבל מכל השומעים הצטיין רבי אליעזר הגדול בהקשבתו העמוקה שאזנו שמעה מתורתו של רבו מה שלא שמעו אחרים. ונמצא שבאמת לא אמר דבר שלא שמע (פירוש: הבין לעומק, הפנים, ומתוך כך חידש פנים חדשות המשתמעות ממנה) מפי רבו, ותורתו היתה תורה שלימה שיש לה בית אב, ומכל מקום היתה כולה תורה מחודשת על ידי גבורת שכלו הקדושי".

103. שמונה קבצים א', סעי' פ"ד. ומוכרחים לעי' באורות האמונה מהד' תשנ"ח עמ' 60, וז"ל: "כשתובעים שיהיה העולם מודרך ע"פ מחשבות מקוריות שכי"א יכיר בבירור את העולם ואת החיים ממקורו הראשון צריך לדעת שזה תלוי בטהרת הרצון. כשרצון הפנימי המגמתי של החיים הוא טהור, ואיננו פונה כ"א לנשגב ומעולה... עמידתו על רגלי עצמו היא לו מעין של גדולה. אבל כאשר הרצון הפנימי שפל הוא... היה הכל מגועל והרוסי, ע"ש. לנו היא הצורה שגדולי וטהורי לב חקקה עד לע"ל.

ועי' בסכנה של הטומאה בזה – עין איה שבת ח"ב, פרק תשיעי סעי' ד' (עמ' 163) בביאור "ספינת הירדן טמאה", של ההשתבשות בעניין הזה. ואכמ"ל.

א"כ רואים שזה לא עניין מקומי אלא שלב בהתפתחות, בתחילה גירסא בהשקפה הגונה עד שמתפתחת מדרגה של בשלות לעיין, לחקור ולדרוש. ומוסיף הרב אידיאל:

"וכ"כ תהי' ההתעסקות בהלכות דעות שבתורה עושה פריה, עד שהפלפול, החקירה, הביאור והחידוש, בענינים הללו יהי' מצוי אצל כל צעיר בעל-כשרון, כמו שהוא מצוי ב"ה בחלק המעשי" וכו', כך על דרך כלל ההתפתחות. אמנם בהמשך מעיר את אותו עניין גם על לימוד ספר קונקרטי, וז"ל: "אמנם מצאתי לנכון להעריך על ההדרגה, דהיינו לרכוש בקיאות הגונה, בכל ספר מוסרי שיבא לידך הקל הקל תחילה, כי כולם נובעים הם מלבם של גדולי דעה חכמי לב וחסידי עליון, ורבים מהדברים העיוניים א"א להבין על בוריים אם לא יהיה הרגש ג"כ מוכשר כראוי, ועל כן נקראת התורה ג"כ שירה כמו שנקראת מצוה, ע"כ צריך להסתייע עם הכח המיוחד להרגיש דברי אלקים חיים, שאינם מתבררים כ"א ללב טהור, וע"ז מועיל הצד המוסרי שאינו מסור כ"כ למחקרים, כ"א לבסס את הנפש על יסודותיה הפנימיות. אבל לא לעמוד כ"א ללכת הלאה" וכו'.

אם כן, גם בבואנו ללמוד ספר צריך ללומדו בבקיאות הגונה, מספר פעמים. כל ספר הוא בעצם שיטה שלימה בהתבוננות על דעת אלוקים וסקירה על כל התורה, וגדולי הדעה חכמי הלב וחסידי עליון המחברים, כל אחד מהם הוא עולם בפני עצמו שצריך להתרגל ולקנות יחס של טביעות עין, התרגלות למושגים, לצורת ההתבוננות, לסגנון ובעיקר לתוכן הנסקר בסקירה אחת! ההתרגלות ל"נקודת המוצא", לרוממות השקפת עולמו של המחבר, נקנית בהדרגה ע"י רגש פנימי התופס את הכיוון הכללי של פני הדברים. זה אינו רגש של התפעלות, אלא רגש של בינת הלב. על ידי כך מתפתח גם "הכח המיוחד להרגיש דברי אלקים חיים", היינו תשומת הלב וההבחנה בערכם של הדברים, הבחנה היודעת לא רק להבחין בין עיקר לטפל אלא גם לתת את הפרספקטיבה שהיא כל כך נצרכת בעולמות המהות. הנופך הכללי – מהיכן הדברים יוצאים ולאן הם מגיעים – הם חלק גמור ועקרוני בהבנת התוכן, משמעותו ועקרוניותו. ספיגת הרוממות בערכם של הדברים היא עניין המסור ללב, והוא חלק עקרוני בהבנת התוכן, ועל זה צריך "להרגיש דברי אלקים חיים".

ע"י החזרה הגירסאית נוכל אט אט לגשת ולהעמיק בפרטים: בתחילה בדקדוק הפרטים, הדק היטב לעמוד על נקודת האומר, ורק אח"כ לפתח את העקרונות בחלקים השונים: במבנה ובשירת התוכן, בהתפתחותו ובהעמקתו. שיטת החזרה הזו לפעמים תהיה סגנון הרצאה של הספר עצמו, לדוגמא – בספר הכוזרי נכתבים ונלמדים המושגים העקרוניים והחשובים בצורה ספיראלית, חזרה הנשנית ומעמיקה כל פעם בהדרגה את הנאמר בשלבים הראשונים תוך שזירת

צדדים ובחינות שונות והרחבת הרעיון והעמקתו בהדרגה ע"י חזרה סיבובית זו. כך גם דרכו של המהר"ל, שחזרה תוך העמקה היא מעמודי שיטתו. אין זו חזרה שינונית אלא מעמיקה, תוך הדגשת בחינות שונות וצדדים והיבטים אחרים ולפעמים רק בהקשרים שונים, שהקשרים אלו יוצרים העמקה מהותית בכל ההבנה¹⁰⁴.

דרך זו של העמקה ע"י חזרה הגותית הסוללת דרך להבנה הספיראלית, הן בעומק והן ברוממות בנושאים האמוניים, מודגשת כבר בפתיחה למסילת ישרים, באמרו: "אין התועלת הנלקט מזה הספר יוצא מן הקריאה בו פעם אחת כי כבר אפשר שלא ימצא הקורא בשכלו חידושים אחר קריאתו שלא היו בו לפני קריאתו אלא מעט". רצונו לומר, שאף על פי שספרו כולו חידוש כידוע, מכל מקום אין התועלת המרכזית בחידושים השכליים ובידיעות הנלקטות מהספר הזה אלא עיקרו הוא בחידוש תנועת הרוח, העמקתה ויצירת תהליכי הפנמה בגודל העבודה הדרושה, ועל כן כותב "אבל התועלת יוצא מן החזרה עליו וההתמדה". אין כוונתו השינון ההלכתי, אלא כדלעיל, ההעמקה הספיראלית¹⁰⁵ ב"עניני שלמות העבודה, על האהבה, על היראה, על הדבקות ועל כל שאר חלקי החסידות". אין זה עיסוק אינטלקטואלי חכמתי, אלא חכמה הקשורה בכל חלקי האדם (וכבר ביארנו בחלק הקודם¹⁰⁶ הקשיים הכרוכים בלימוד זה והתייחסו להקדמה זו), ועל כן נדרשת החזרה וההתמדה.

ה. דרך העיון האמוני, והמשא ומתן בו

1. העלאת כח המדע; 2. השוואה והקבלה בירור והשלמה.

לאחר הדגשת הצורך להגיע מההיקף אל הנקודה, ננסה להאיר מספר נקודות ביחס למשא ומתן:

¹⁰⁴. שמונה קבצים א', סעי' רצ"ב: "כיצד הנשמה נבנית, למדים הרבה, מעיינים, חוזרים ומשננים את הידיעות, מתרגלים בההרגשות על ידי החזרה והשינון, ואחר כך צומחות מזה הסתעפויות רוחניות, הקובעות אופי מיוחד". יש לציין שבלימוד אמונה החזרה עניינה עצם ההגות והתסיסה ולא השינון הרגיל.

¹⁰⁵. יש להעיר בדרך זו על שלב של בחינה לימודית הכלולה בדברינו, שנקרא לה **העמקה סירקולצית** – בה תוקפים נקודת מרכז אחת מבחינות רבות, כאשר לעומת הספיראליות – שהיא התרוממות של מהלך שלם מנקודה לנקודה – העמקה זו היא בנקודה אחת מתוך ההיקף, ולא מהלך שלם של התעמקות.

¹⁰⁶. חלק שני, בפרק 'ידיעת תבניות המושגים ולא הכוונה הספוגה בהם' (סעי' 1 – הבעיה הלשונית), ובפרק 'שטף הציורים הלביים'.

ישנם הלומדים אמונה ממש כמשה ומתן הלכתי ע"י קושיה ותירון, וכן נותנים מספר תירוצים ואפשרויות, וכן מדגישים את הנקודה המחלקת (הן במחלוקות, והן בהסברים שונים). בביאורנו הבא אין לנו פירכה עליהם, ואדרבה – לכאורה יסתמכו על דברי הרב דלעיל: "עד שהפלפול, החקירה, הביאור והחידוש בענינים הללו יהיה מצוי אצל כל צעיר בעל-כשרון". מכל מקום נראה שאף על פי שאלו הם כלי החשיבה והניתוח, שונה המשא ומתן בענייני אמונה מהמשא ומתן ההלכתי.

כותב הרב למשה זיידל תלמידו¹⁰⁷: "תוכן הבירור צריך להיות ע"י העלאת כח המדע למושגים יותר רחבים, שזהו התכלית הנמצאת בכל הניגודים המעשיים והעיוניים, וע"י השקפה יותר אמיתית כללית מתגלה אור האמת, עד שאין צורך כלל לתירוצים מיוחדים על כל פרט".

1. העלאת כח המדע:

"העלאת כח המדע למושגים יותר רחבים" – דומה למתהלך ב"גן המבוכה" (מבוך) ואובד בין סמטאותיו, שזוכה להכיר ע"י התרוממותו, לראות הכל מלמעלה. המושגים האמוניים נושאים בקרבם את המדע המרומם שנובע מהמבט האלוקי, על כן הלימוד לא יכול להיות בדרך של מחקר מפני ש"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", אלא בדרך של העמקת הכללים¹⁰⁸.

ככל שההבטה מתרחבת, היא יכולה להכיל עניין כללי יותר, רחב יותר, מופשט יותר, בעל כח מאחד ומגשר על הסתירות הניבטות מהמבט השטחי. יש בכח השכל לא רק לחשוב ולהבין, אלא גם להתעלות. למרות שהדבר תלוי מאוד גם בצדדים האחרים של האדם (כגון הנטיות החומריות והמידתיות, הנטייה המוסרית וכו'), מכל מקום גם בדרכי החשיבה ותכניה יש עניין של עילוי. העילוי יוכר ביכולת ההפשטה, בתפיסת ועיבוד רעיונות כלליים, וביכולת סקירה וצפייה במהלכים ומחשבות ארוכות ורחבות. מעיקרון מלביש אחד יוכל החושב האמוני

107. אגרות הראיה אגרת פ"ט (ח"א עמ' צ"ד).

108. כללים אינם בדרך של אינדוקציה (הסקת מסקנות מן הפרט אל הכלל – המכנה המשותף של כל הפרטים) ולהיפך דדוקציה (מן המכנה המשותף אל הפרטים), אלא הכללים או השורשים הינם שערים של משמעות ותוכן בעלי ערך מקיף ולא נקודתי, ועל כן העמקתם היא בדרך של אומדן והשערה כדברי הרב בעקבי הצאן (עמ' ק"ל) "דרך האומדן של המחשבה הרמה" ובאורות (עמ' צ"ב) "מסתגלת היא להקשבה עדינה, לצלילים עליונים, באים וטסים מעולמים גבוהים ונאצלים, אשר כל חד וחד מקבל מהם כפום שיעורא זיליה, נודע בשערים בעלה", ומכל השיעורים יחד יגלה הוד השלום וזיו האמת, יסוד העונג ומילוי החיים, המלאים עבודה וחפץ אידיאלי טהור". וע"ע בהרחבה מילון הראיה, מחקרים באורים והשוואות להגדרות ולמושגים, ערך "השערה" (מהד' תשנ"ט עמ' שפ"ד).

להפשיט את ההלבשה, לפתחו ולשכללו וללמוד ממנו היבטים רחבי היקף של משמעות ותוכן, אלא שצריך הוא להתעמק בעיקרון, בהכללה שהוא נושא עמו – שלכן חכמת האמונה נקראת בהרבה מקומות חכמת הכללים או השורשים, מפני תמציתה האידיאלית שהגבלותה ברעיון חובקת עולם ומלואו.

חז"ל יעסקו במשלים, בדרושים שיתארו היבטים שונים של התהלכות הצדיקים, מעשיהם ועלילות חיהם, כשכולם גוונים של זרמי ההשפעה והתגלות אלוקית בחייהם של ישראל. כל עניין כזה יכול להיות ניבט דרך מחלוקות וראיות מפסוקים מכל התנ"ך, וכל עניין נושא בתוכו רבדים של המשמעויות האידיאליות. הניגודים בדברי חז"ל, המחלוקות, הראיות ושיטות ההתבוננות השונות אינם עוסקים רק בהיבט ההיסטורי או הטכני לבדם, אלא במשמעויותיהם הרוחניות האידיאליות – לטוב ולמוטב. הידיעות המנוגדות הנלמדות ע"י הלומד האמוני יחשפו רבדים ואידיאלים שונים, הם תמיד יערכו כבחינות שונות שע"י הבחנתם תיווצר בחכמת הלומד מערכה שלימה שצפייתה תבנה את עילוי המחשבה והתוכן שעליו הרב מדבר כ"העלאת כח המדע". מתוך כך המושגים יתרחבו, יתעדנו, יתבסמו וישתרשו בגרעינים הנצחי הטוב הנובע ממקור החכמה העליונה מקור האמת הפונה לטובה ולברכה, ועל ידי כך הכרתו של הלומד וכל מרחב אישיותו מתעלים. ע"י עבודה זו נחשפת "השקפה יותר אמיתית כללית, מתגלה אור האמת", מתעצבת באישיותו של המתבונן השקפה כזו ש"אין צורך כלל לתירוצים מיוחדים על כל פרט", מפני שכל צורת ההתבוננות והערכת המציאות קיבלה נקודת מוצא גבוהה יותר, כדלעיל במשל המבוך¹⁰⁹.

2. השוואה והקבלה בירור והשלמה:

עוד יש להאיר בדרך העיון האמונית, שכשם שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, כך גם בה – העקרונות, המושגים והרעיונות המופיעים במספר מקומות באותו ספר, או בספרים שונים, ובפרט של אותו מחבר, הם יכולים לשפוך אור ולהאיר מזוויות שונות ובכך לקבל זה מזה ולתת זה לזה יכולת השוואה, התאמה, הבחנה והרחבה של המושגים האמוניים, ולרוב אין יכולת לעיין בלעדי זה.

מכל מקום אמונים עלינו דבריו של הרצי"ה¹¹⁰: "עיקרה ויסודה של דרך הלימוד הזה הוא, קודם כל, ההתבוננות והעיון המרובה והמדויק, בהעמקה

109. ע"ע שמונה קבצים א' סע' תצ"ח, ואכ"מ.

110. הרצי"ה במאמרו "קוים לחוג הראייה" (לנתי"י ג' עמ' נ"א-נ"ד) מתווה דרך איך להתייחס לכתבי הרב זצ"ל ביחס למקורות קודש המצוטטים והמפורשים וביטויים מקבילים בחכמה הפנימית ולשונוותיה המופיעים ברב, והחומר ביחס לשימוש בהן, ולחילופין מקורות חול ופילוסופיה שהרב מתייחס, ומזהיר הרצי"ה לא לערב את המקורות בחול לדברי הרב שבהם הכל קודש ואין לערב שם חול – גם בצרכי הלימוד.

והרחבה, בחזרת שקידה ובבהירות הסתכלות, להפוך ולהפוך בהם, בגופם של הדברים, מהם ובהם, בתורת קודש, שהוא "מילה בגרמיה" (דבר בעצמו) ו"טוביה גניז ביה" (טובו גנוז בו). לעיקר ויסוד זה שייך ונמשך ומצטרף, דרך ההקבלה וההשוואה, הבירור וההשלמה, מתוך דברי קדשו של אאמו"ר הרב זצ"ל בעצמו בשאר מקומותיהם. מתוך כך – קשר הקודש לכל שאר דברי תורה...".

אם כן, רואים אנו בדברי הרב בתמצית את העקרונות שהעמדנו עד כה: א. ההשקפה הספיראלית והעמקתה; ב. העלאת המדע – "טוביה גניז ביה" – שיכולת ההפשטה וההלבשה היא יסוד העבודה הקדושה "להפוך ולהפוך... מהם ובהם", היינו דרך ההכללה¹⁰⁸ עד בואנו לשער את הגנוז בהם; ג. על גבי זה ומתוך זה – ההשוואה והקבלה הבירור וההשלמה.

1. שיטת ההולכה

כאשר רוצים להדריך אדם אל מטרה הנצפית ממטחוי קשת משתמשים בשיטת ההולכה: בתחילה מרכזים את המבט אל תחום שטח מסוים (כגון פסגת ההר), אח"כ אל נקודה בולטת קרובה (עץ בצידה המזרחי) ואח"כ מזהים את המטרה (אצבע ימינה וכו'). מעין דרך זו קיימת גם בלימוד העמוק העיוני אמוני.

נקדים את דברי הרב בעין איה¹¹¹: "כשם שבהכרה החושית ישנם סימנים וטביעות-עין... טביעות עינא עדיף מסימנא (חולין צ"א)... כן הם נמצאים כך במושגים השכליים (פירוש: הרוחניים) והמוסריים, בדיעות ישירות ואמונות אמתיות ונכונות" (פירוש: לימוד אמונה).

"אע"פ שההכרה (החושית) של הסימנים אפשר לספר אותם ג"כ למי שאינו מכיר את הדברים בעצמו, כדי שגם הוא יכיר על ידם את המבוקש, ו(לעומתה) ההכרה שע"י טביעות-עין הלא אי אפשר לה להמסר מפה לאוזן למי שאינו מכיר בחושו הפנימי, מ"מ להמכיר עצמו (פירוש: ולא לאחר) טביעות עינא עדיף מסימנא (פירוש: הן באבידה הן ברציחה)... מפני שההכרה הזאת של הטביעות-עין באה מכח פנימיות עצמיות הבירור שבנפש (פירוש: עצם הכרת האמת שבנפש), שאינה משארת אחריה מקום לשום תנודה רעיונית (פירוש: לשום ספק, וברור לאדם המכיר את החפץ או את האדם ומזהה אותו בודאות אע"פ שאינו יודע את סימניו)".

ואכן, להלכה – תלמיד חכם יכול לתבוע אבידה ללא ידיעת סימניה אלא רק על פי זיהוי, ועדות רציחה קבילה דווקא אם מכיר את הרוצח אף על פי שלא יודע סימנים, ואינה מתקבלת אף אם יודע סימנים מובהקים אך אינו מכיר את האדם! כך בעניינים האמוניים: "ישנם כאלה שיד השכל ההגיוני והגבורה המופתית תקיפה בהם להכריח אמתתם, ע"פ מופתים חותכים ומבוררים שאפשר להעלותם על שפה וספר, וישנן אמנם ג"כ אמתיות כאלה, שלבד מה שהם מתאמתים ע"י הכלל של התאמתות כללות אמונת התורה לפרטיה ע"י כללה (פירוש: שנקודת האמת מתחילה מאמונת אמתתה של התורה) שנתברר לנו בבירור גלוי שאין כמוהו תחת כל השמים (לבד מזיהוי התורה), עוד מסייע להם הרבה כח ההכרה הפנימית המכרחת את אמתתם, וההכרה הזאת כחה גדול הרבה יותר ממופתים הגיוניים, כשם שטביעות-עין עדיף מסימנים".

אם כן ישנה דרך של התקדמות ודריכת אמת ע"י זיהוי בדרך של טביעות עין. אמנם הדרך לזיהוי או להעמקת הזיהוי והרמת המבט לעניין רחב וכללי – כדלעיל בפרק הקודם – הוא ע"י שיטת ההולכה. בתחילה מזוהה מושג מסוים, אח"כ מועמק בזיהוי שני, ולבסוף לזיהוי מופשט, שאם היינו מסמנים אותו בתחילה היה נאבד במרחב הנפשי. לעיתים יוקדם כמעין כותרת היעד התכלית¹¹².

דוגמא לשיטת ההולכה נמצאת במאמר "קרבת אלהים" במאמרי הראיה (עמ' 32). בתחילה הרב מזהה את טבעיות האדם לקרבת אלוקים בילדותו, ואח"כ מקומה בבגרות. אח"כ מעמיק את הזיהוי כחוט המקשר את כל האמונות והדתות וכל הרוח האנושית בעלת הערך ההיסטורי. אח"כ מזהה את הכח האמוני של קרבת אלוקים ככח היותר חזק ומרכזי אצל היחיד אצל הנפש האנושית הכללית והקבוצתית. אח"כ מעיד שכל הפיתוח והחינוך, כל הנביעה של חירות הרוח, היא להשלים את הנטייה לקרבת אלוקים. בסוף החלק הזה הוא מעלה אותנו לרום המושג של הגדרת צלם אלוקים שממנה נובע הכח הזה – ומגדירו כהשתקפות של השלמות האלוקית הנשקפת ביסודה של הנשמה (ממקור השלמות במעלתה האלוקית), שתכונת ההגדרה של חיי האדם היא בנויה מהרגשת עצמיותו וחפץ השתלמותו הנובע מהשתקפות זו.

112. לדוגמא: בהרבה פסיקאות בספר אורות – המשפט הראשון הוא מעין כותרת לתוכן הפסקה. וכן בהרבה מהלכים רעיוניים בספרי המהרי"ל – פרק או חלק של פרק יהיו כעין הקדמת הפתיח הרעיוני, השורש שרוצה לבאר, ואח"כ במספר פרקים יפרט את הכלל בבחינות שונות. כך בשיטת ההולכה, יתכן שהתכלית תוקדם בהתחלה, אך לאחר מכן שיטת ההסברה תהיה בשיטת ההולכה.

111. שבת ח"א, פרק שני סעי' ק"ו (עמ' 124) – בשינוי הסדר ע"מ שיובן באופן רציף.

כך בשיטת ההולכה הלך הרב והעמיק את המושג 'קרבת אלוקים' עד להגדרתו כתכונת צלם אלוקים שבאדם, ובפרק שלאחריו עוד הוסיף העמקה על קרבת אלוקים בכלליות ההוויה, ואכ"מ.

במאמר זה פשוטה השיטה, אך גם בספרי ראשונים ואחרונים אחרים – בצורה פשוטה או מעורבת – אנו מוצאים שיטה זו של הולכה, שעניינה העמקת הזיהוי לא ע"י ספיראליות (העלאה וחזרה המעמיקה) או סירקולציות (בחינת נקודה מצדדים שונים כשהיא במרכז), אלא זיהוי הולך ומעמיק הולך ומחדד את הנושא, המושג.

ז. התנוצצות

באורות התורה¹¹³: "בענינים המעשיים (פירוש: בלימוד של העניינים המעשיים) צריכים להבין שהם כולם סעיפים ולבושים של אור היושר והצדק האלהי, ובתוך כל הפרטים יחד נמצאת הנשמה האלהית של שכלול העולם, בחיים בחומר ורוח, בחברה וביחיד, וממילא נוקב האור ויורד ג"כ בכל פרט ופרט. וכיון שרגש הלב (פירוש: הידיעה המקדמית הזאת החרוטה ביראת שמים המתייחסת ללימוד כדבר ה' ממש, והלימוד הוא לשמה – לשם הופעת והרביית התורה עצמה בקרבנו) והשכל הפנימי נתון להארה האלהית הכללית, המסתתרת בכל המון הלמודים המעשיים, מתהווה עי"ז גילוי פנימי בכל פרט ופרט, שיוצא לאור לפי כשרון רוחו של כל אחד. לפעמים מתרחב הרעיון ומתגלם עד שאפשר ג"כ לבטא ולבאר את ניצוץ האור האלהי, שנתפס באיזה מהפרטים, וברוממות מעלה בכל הפרטים, ולפעמים מתגלה הדבר רק בתור התנוצצות עדינה בחדרי הלב...".

ברור היטב שהרב אינו עוסק בהתפעלות שלנו מהלימוד, אלא מההגות הרעיונית שלנו בטעמי הפרטים של הדרכת התורה המעשית. כל התורה כולה הינה ה"הליכה בדרכיו" – זה לא נאמר רק במידותיו אלא גם במצוותיו, וקיימא לן "מה הוא רחום אף אתה רחום" וכך 'מה הוא מניח תפילין אף אתה מניח תפילין'¹¹⁴, וכך נאמר בכל המצוות כולן – תוכן הדבר הוא כיון שהדרכת התורה את העולם המעשי נובעת מהאידיאלים האלוקיים, "דרכי ה'", היינו שיש לערכים אלו אמת עצמית אלוקית רוממה שאינה רק פרי השפעת המצוות עלינו אלא הם דרכי אמת והארה אלוקית, שיש בהם אמת עצמית, מצד עצמה, ולא רק מצד השפעותיה עלינו. כיון שזה יסודם של כל המעשים התוריים – המצוות וכל "תורת

113. פרק ב' סעי' ב'.

114. על פי מסכת ברכות ו'. – "מנין שהקב"ה מניח תפילין", עיי' עין איה שם, פרק ראשון סעי' נ"ב (עמ' 23). ועוד שם ז'. – "מנין שהקב"ה מתפלל", ועין איה שם, סעי' ס"ז (עמ' 29).

משה ויהודית" (דברי חכמים) – על כן הכיוון של מעשינו הוא ההידבקות במגמה העצמית, המגמה האלוקית העליונה, מעל לכל תפיסה, הבנה, והערכה של טוב ביחס לעולמנו, הקרויה "דרכי ה'" – ההליכה בדרכיו¹¹⁵.

עיקר מגמת התורה היא ההליכה בדרכיו – "לציירם (את האידיאלים) בשכל וברגש"¹¹⁵, על מנת ליצור "את החשק והעז"¹¹⁶ אל הטוב ואת כל מגמת ההזדהות והשייכות של האדם לרוממות האלוקית, "ולהגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים", להוציא לפועל ממש אידיאלים אלו, על מנת למצוא את "ההשוויה וההתאמה למרומי האידיאלים האלהיים" בערכם המיטיב ומעלה בפועל את החיים, ומערב בהם את יסודות הטוב האלוקי בפועל ממש (השראת שכינה).

אם כן, כשאנו עסוקים בפרטים המעשיים מתוך יראת שמים גם במובנה החכמתי, כדלעיל, "רגש הלב והשכל הפנימי נתון להארה האלהית הכללית"¹¹³ – ייווצר ברוחנו "גילוי פנימי", "התנוצצות עדינה בחדרי הלב" של הבנת המשמעות של הארת הטוב הגלומה בפרט המעשי. "לפעמים מתרחב הרעיון ומתגלם (פירוש: שאפשר להכילו במילים ובתבניות הסברתיות. 'גולם' במובן שכנוס בו "הפרפר השלם" – ההארה של מה שמעבר למילים. חכמה בגימטריה – גלם) עד שאפשר ג"כ לבטא ולבאר את ניצוץ האור האלהי" – זאת אומרת, שלא מדברים כאן על הרגשה במובן המתפעל אלא "המרגיש דברי אלוקים חיים"¹¹⁷, עשירות התוכן הנעלם המתרבה והולך עד כדי הבטאה – "עד שיעלה בידו להעניק מטוב ידיעתו גם לזולתו"¹¹⁸.

יש לעיין איך בפועל נעשית הקשבה זו – "רגש הלב והשכל הפנימי נתון להארה האלהית הכללית". אפשר לומר שלומדים בפועל את הפרטים באופן אמוני, אך כיון שהדגשנו לעיל את חשש הכלאיים¹¹⁹, נראה יותר שהכוונה היא שלומדים אמונה בדרכי האמונה לחוד, ומאיך לומדים גמ' בדרכי הגמ' לחוד, והדברים מתברכים זה מזה, עד כדי כך שמאירה התנוצצות עדינה זו. וכדברי

115. עקבי הצאן עמ' קל"ב: "האידיאלים האלהיים, והחמדה הפנימית, הרוממה והעצמית אליהם, להתרומם אליהם, לציירם בשכל וברגש, ולהגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים, הם הנס תולדותיה של המחשבה המבוכרת (תורת ישראל, שאינה דבקה בעצמיות האלוקית שהיא למעלה מכל גבול והגדרה, אלא בדרכיה דרכי ה', שבזה יש שייכות לאדם ללכת מחיל אל חיל, להידבק במגמה זו ולהיות מותאם אליה) שלעילוייה אין קץ ותכלית (בגלל שזו אמת עצמית ולא רק מצד השפעתה), והיא הולכת הלוך ואור, היא נותנת מקום להאדם, להרחיב דעתו, ולמצא את ערכו הפנימי באופן היותר טוב ובצורה היותר נשאה...".

116. שם, בהמשך הדברים.

117. עיי' לעיל פרק ד'.

118. מוסר אביך פרק א' סעי' א'.

119. סביב הערה 63.

הרצ"ה¹²⁰: "יניקתם ההדדית של התחומים האלה (ההלכה והאגדה), עיקר ערכו ומכוונו הוא לתועלת השפעה כללית שביניהם", ולא השפעה ישירה. אם כי נראה שיש לתת מקום, לאחר סיכום הסוגיה בעיון, לשים לב על יושר הדרכת חז"ל ודרכה של התורה, על מנת להרגיל עצמו בהארה זו, ובהערכת ואהבת התורה¹²¹, אך אין זה מעצם עניינו של לימוד אמונה.

ועוד נראה, שהפירוש האמיתי הוא שע"י לימוד אמונה, שציין הרב בתחילת הפיסקה באורות התורה¹¹³, האדם מתרומם לקרבת אלוקים ע"י העסק בעניינים הרוחניים, ועל כן התוצאה היא גם בלימוד של הפרטים המעשיים, "רגש הלב והשכל הפנימי נתון להארה האלהית הכללית", ומפני שבלימוד האמונה בהכרח הוא עוסק בנשמת הפרטים – "קרבת ד' ורוממות הקדושה גלויה בהם"¹²².

תם ולא נשלם

לפום גבהו ועמקו של הנושא וריבוי הגווניו שבקרבנו, קשה לומר שעמדנו במאמר זה על המדוכה של הקפתו. ניסינו להפרות במקצת ולהאיר רסיסי מחשבות ושערים על מנת שיתרבה העסק בו.

נספח למאמר 'לימוד אמונה – איך לומדים אמונה?'

א. חומר הלימוד האמוני המובא כאן לפנינו, הוא בבחינת מראה מקום בלבד. "לעולם ילמד במקום שלבו חפץ", ומאיך לימוד אמונה אינו לימוד של התרגשות ושל קפיצות אלא לימוד שיטתי. יש מקום ללבן בעיות שהשעה מזמנת, גם בכיוון רוחבי – ממספר מקומות – אך גם בליבון מעמיק יותר ע"י שאלת תלמידי חכמים שיפרסו את כיוון המבט הנכון. מכל מקום, בתחילת הדרך חייבת להתפתח סבלנות של תהליך, תהליך של בירור, שהדברים ילכו ויתחווירו במבט ארוך ומצדדים שונים, חלקם בלימוד עצמי, חלקם בשיעורים וחלקם אחרי עיכול של שנים, ויתבררו ברבדים אחרים.

ב. הלימוד בתחילת הדרך צריך להיות היקפי (אך בהיר). בלימוד עצמי יש לחזור מספר פעמים על ספר (שאינו בנוי מנקודות נקודות), על מנת להתרגל לעולם המושגים, הניסוחים והמהלך של הספר. "אמנם מצאתי נכון להעריך על ההדרגה, דהיינו לרכוש בקיאות הגונה, בכל ספר מוסרי (אמוני) שיבא לידך הקל הקל תחילה, כי כולם נובעים הם מלבם של גדולי דעה חכמי לב וחסידים עליון" (אגרות הראיה ח"א, עמ' צ"ד), ועל כן הם מכילים עולמות שלמים, שכדי להיכנס לעולם של כל ספר כזה חייבים להתרגל היטב לרוח הכותב, לעולם המושגים, הסגנון וההלבשה שלו, מתוך בקיאות הגונה בו, ועל גבי זה יכול לבוא הצד העיוני – לעבד, לנתח ולהפשיט את העקרונות הרוחניים, "כי לא נוסד בלשון כלל לדבר בכל פרטי ההבנה כפי הדרוש להם" לפום עומקם, "ומי שאינו מתבונן לאשורם של דברים יחשוב שיודע הוא הדברים בידיעות השמות" (מוסר אביך פרק א').

ג. בתכנית הלימוד עדיף לכלול שלושה נושאים קבועים (ממה שיפורטו לקמן): 1. לימוד ספרי מוסר; 2. ספרות ראשונים או מהר"ל; 3. כתבי הרב קוק זצ"ל או הרצ"ה או ספרים הנוגעים באמונת עתנו. לקראת כל מועד צריך להקדיש זמן נפרד להתכונן וללמוד את סדר קדושת הזמנים על מנת להתכונן אליו, ובמשך השנים תיווצר העמקה בסדר הזמנים. חשוב בתחילת הדרך ללמוד על התפילה, ובעיקר על העבודה הנפשית בה. בפרשת השבוע אחרי רש"י רצוי להשלים את הרמב"ן ואוה"ח. בישיבה, לימוד "שמירת הלשון" בכל יום הוא עקרוני.

ד. ליבת הבניין האמוני בנויה משלושה רבדים, כעין משנה, גמרא ופסיקה: המשנה – ספר הכוזרי, כדברי הגאון "שכל עקרי אמונת ישראל

120. אור לנתיבותי, "לדברי תורה" (עמ' מ"ז).

121. כן הדריכני הרב יעקב לבנון שליט"א.

122. משפט הפתיחה באורות התורה שם.

ותורה תלויים בו"; **הגמרא** האמונית הינה ספרות המהר"ל, כששלושת הספרים המרכזיים הם "גבורות ה'", "תפארת ישראל" ו"נצח ישראל", וכמעין סיכום עמוק – "באר הגולה".

המהר"ל הינו יסוד מוסד בבית המדרש, ומתוך כתבי המהר"ל יבנה הרובד של כתבי תורת מרן הרב קוק זצ"ל (והם מקרינים ומשליכים זה על זה). תורת הרב זצ"ל תיבנה מהקל תחילה ורק בשנים מאוחרות למערכות הכבדות.

ה. כמו בלימוד הש"ס, כך – ויותר מזה – בלימוד האמונה, תחילת הדרך מחייבת שימוש תלמידי חכמים, בהקשבה ועיבוד ההסברה של השיעורים **בעולמו של הלומד**, דבר המחייב לעתים חזרה לא **שינונית** אלא הגותית של הבנה, הרחבה והפנמה של הנלמד. רצוי שתהיינה שלוש מדרגות (לימוד: 1) לימוד עצמי או עם חברותא בת גילו; 2) חברותא מבוגרת; 3) שיעורים. יחס לימוד אמונה ולימוד גמרא – כיחס המח לכל הגוף.

סדר הלימוד האמוני

1. **הכוזרי** – צריך ללמוד עם תרגום ר' שמואל אבן תיבון, ולהשתמש באבן שמואל כפרשן; הבדלים רבים יש, ויש להקפיד על כך. אחרי הקפת הספר מספר פעמים עד סוף מאמר שלישי, חשוב ללמוד עם מפרשים, ובפרט קול יהודה.

חשוב מאוד ללמוד אותו עם רב לפחות פעם אחת, ובהמשך רצוי אף עם רבנים נוספים.

2. **הרמב"ם** מהווה בסיס יסודי ללימודי האמונה. הוא נוקט בסגנון רצינונאלי. חשוב ללמוד את האגרות: (א) אגרת תחיית המתים; (ב) אגרת השמד; (ג) אגרת תימן (רצוי בהוצאת הרב שילת).

חשוב ללמוד את שלוש ההקדמות של הרמב"ם בפירושו למשנה: (א) ההקדמה למשנה; (ב) ההקדמה לפרק חלק; (ג) ההקדמה למסכת אבות – שמונה פרקים (רצוי בהוצאת הרב שילת).

בספרי "הי"ד החזקה" – חשוב ללמוד את ההלכות העוסקות בנושאים של שלושת ההקדמות או בהקבלה או כחזרה: (א) הלכות יסודי התורה (פרק ז' עד הסוף) כנגד ההקדמה למשנה; (ב) הלכות תשובה (פרק ה' עד הסוף) כנגד ההקדמה לפרק חלק; (ג) הלכות דעות כנגד ההקדמה למסכת אבות.

מומלץ לעבור על ביאוריו של הרב שילת על כל הקדמה והקדמה.

[יש עניין ללמוד את "הי"ד החזקה" ובכך להיפגש עם יסודות הלכתיים (בגולמיותם) ואמוניים הטמונים בתוך הלכותיו של הרמב"ם (בדרך כלל יש בסוף כל נושא מספר הלכות אמוניות). מומלץ להקדיש לזה קצת זמן לפני חגים או הקשרים אחרים. אחד מיתרונותיו של הרמב"ם הוא שהוא כולל את המבט גם כשבית-המקדש קיים, והווי בבחינת 'תורה תמימה'!]

לימוד "המורה" ידחה לשנים מאוחרות, אך הוא חשוב מאוד.

3. **חובות הלבבות** – אף שבין ספרי המוסר יחשב, מכל מקום חשיבותו גם כספר אמונה. הגר"א כתב לדלג על שער הייחוד, וכן עיקר. ההקדמה מאוד חשובה. לשונו מעט קשה, ועל כן אפשר להיעזר בביאור ה"לב טוב". ספר יסודי השופך אור על דרכי העבודה האמונית והמוסרית ומצוטט הרבה.

4. **ספרי ראשונים נוספים חשובים** – שערי תשובה של רבינו יונה, שער הגמול של הרמב"ן (מאמר שעדיף ללומדו אחרי הקדמות הרמב"ם), ספר העיקרים, אמונות ודעות (ספר קשה), ובשלבם מאוחרים ספר העקידה.

5. **מהר"ל** – כתבי המהר"ל קשים להבנה הן מצד סגנונם ולשונם והן מצד עומק הדיונים והעסק בשורשי האידיאלים, אופן הרצאתם והסברתם. כשם שלימוד גמרא עיון מצריך כוחות והכנה מרובה, תהליך של צמיחה ממנו צומח כל בניין התורה – כך בספרות המהר"ל, שהעמל בה הולך וחושף את עמקות תורת הלבבות וחשיבותה הרבה להבנת בניין הרוח בתקופה הרת עולמים זו. כספר מוסר אפשר להתרגל בנתיבות עולם (להתחיל בנתיב התורה), וצריך לדעת שישנם נתיבים שהם מאוד קשים, וכן דרך החיים על מסכת אבות. אמנם שלושת הספרים העמוקים – בסדר הבא: תפארת ישראל, גבורות ה' ונצח ישראל – בתחילה לסכם בתמצית, ולאחר שימוש תלמידי חכמים – **ולא בלעדיו** – להתחיל לעיין בו באמת בשיטתיות. אפשר להיעזר בהוצאות המהודרות החדשות עם מראה המקומות הנפלא, אלא שצריך לראות היטב את ההקשרים אחרת יפלו הרבה טעויות והטעויות בהבנת המהר"ל. בחנוכה ובפורים – נר מצוה ותורה אור, בפסח – ההגדה, בשבועות – דרוש על התורה והמצוות, וביום הכיפורים – דרוש על התשובה. ישנם הרבה מקומות בחידושי אגדה ובגור אריה המתאימים גם לסדר קדושת הזמנים, ומוסיפים הרבה על העיקר.

6. **ספרי הרב קוק** – ספרי הרב מהווים את השו"ע של האמונה, יש בהם התייחסות ישירה של התורה לדור הגאולה. לרב יש ספרים רבים, וחשוב מאוד לשמור בהם על הדרגה בלימוד.

הסדר המומלץ (אפשר ללמוד במקביל לפי נטיית הלב):

(א) מוסר אביך – פרק א' מעין הקדמה ללימוד אמונה. המשך הספר מכיל שיטה מסודרת לעבודה מוסרית על המידות. לדלג על סעיף ד' בפרק ב'.

(ב) אגרות הראיה – נותן אפשרות להיפגש עם דברי הרב ביחס לנושאים רבים בעניינים אקטואליים וכן להיפגש עם רשות היחיד של הרב (בדברי הרצי"ה בהקדמה).

(ג) עין איה – הספר מכיל שקלא וטריא באמונה, ומתוך כך יותר קל להבין את העניינים. ברכות א' וב' – נכתב בצעירותו והלשון קצת קשה; שבת א' – ההתחלה גם נכתבה בצעירותו, אולם ההמשך חשוב ונצרך; שבת ב' – נכתב בארץ ישראל והדברים עמוקים מאוד, ועל כן להשאיר לשלב יותר מתקדם.

(ד) מאמרי הראיה – חוץ משלושת המאמרים הראשונים.

(ה) מדבר שור – על פרשות השבוע, מפתח בסוף (נכתב כספר הראשון של הרב, אך יצא לאור רק לאחרונה).

(ו) שיחות הרצי"ה – בכל הנושאים, ובפרט בפרשות השבוע.

(ז) אדר היקר – חוץ מהחלק עקבי הצאן, שאותו יש להשאיר לשלבים מאוחרים יותר.

(ח) אורות התשובה – מומלץ ללמוד פרקים א'-ג', י"ד עד הסוף.

(ט) אורות התורה – פרק ו' עד הסוף.

[מומלץ משיעור ג'-ד']

(י) אורות.

(יא) חזון הגאולה.

(יב) לנתיבות ישראל (הרצי"ה זצ"ל).

[מומלץ רק משיעור י']

(יג) אורות הקודש.

(יד) ערפילי טוהר.

(טו) אורות האמונה.

(טז) שמונה קבצים.

(יז) עקבי הצאן (החלק העיקרי בדעת אלוקים של ספר אדר היקר).

7. **ספרי מוסר** – כבר ציינו את חובות הלבבות ונתיבות עולם, אם כי הם ספרים קשים, ועדיף להתחיל מסילת ישרים – עד סוף מידת הנקיות, ואחר כך לעבור לספר המידות לרב נפתלי הרץ ויזל (ופשוט ששמונה פרקים לרמב"ם בתחילת הדרך). כן ספרות נוספת – אורחות צדיקים, ספר הישר לר"ת, פלא יועץ, מנורת המאור, חובת התלמידים. למי שקשה – אפשר ללמוד ספרות אחרונים כמו עלי שור ומכתב מאלהו, אך יש לשים לב שהם חולקים על גישתנו לגאולה ולאמונת עתנו; מכל מקום הם טובים מאוד לפיתוח העבודה המוסרית וההתבוננות. חשוב ללמוד את הספר אבן שלמה המיוחס להגר"א, ואת פירוש רבנו יונה למשלי. ראשית חכמה – קשה ופנימי, לדחות לשנים מאוחרות. למותר לציין את ספר שמירת הלשון, שהוא ספר מוסר חובה לכל אדם מישראל בדורותינו.

8. **פרשת שבוע** –

(א) קודם כל יש לעבור על הפרשה עם פירוש רש"י.

(ב) יש חשיבות לעבור על פירוש הרמב"ן לתורה. הפירוש נוגע ביסודות חשובים באמונה שיש להיפגש איתם. הפירוש ארוך מאוד, ולכן יש ללמוד בצורה שבכל שבוע נלמד קטע מסוים, כך שכעבור כמה שנים האדם מצליח לעבור על כל פירוש הרמב"ן.

מומלץ ללמוד אחרי הקפת היסודות (רמב"ם, הכוזרי וכו'). רצוי להיעזר בפרשני הרמב"ן – הריקנטי, רבנו בחיי ועוד (מראה מקומות יש בהוצאת מוסד הרב קוק).

ג) אור החיים.

9. **אמונת עתנו** – תחום לימוד זה מסביר את האמונה למעשה, לאור תקופתנו. יש בלימוד זה יחס לסוגיות מפתח בדור והדרכה אמונית בתוך המציאות הזו.

א) שיחות הרצי"ה – הן על פרשות שבוע והן בנושאים הרבים השונים, חשוב ובונה מאוד (הוזכר לעיל).

ב) לנתיבות ישראל – בנוסף להלכות ציבור של הרצי"ה זצ"ל.

ג) לאמונת עתנו (הרב טאו שליט"א) – בעיקר שלושת החלקים הראשונים.

ד) צדיק באמונתו יחיה – על היחס לחז"ל ולחכמת הקודש, לעבור בשלבים מוקדמים על הספר.

ה) אבן ישראל (הרב עודד וולנסקי שליט"א) – יש צורך לשטוף את תוכן הספרים. הלשון קשה, ויש לנסות לתפוס את עיקרי המשפטים.

באחרונים – יש להקדים את נפש החיים לספר התניא, ולא לעסוק בהם לפני שיעור ח'. את ספרי הרמח"ל יש לדחות עד להגעה לבשלות, וקל וחומר חסידות.

תם מראה מקום זה, וברור שלא נשלם!