

תורתו מגן לנו

ביאורים ופנינים יקרים בתורת התנא האלקי
רבי שמעון בר יוחאי



פתח דבר

בעזרה"ת.

לקראת יום ל"ג בעומר, יומא דהילולא רבא של התנא האלקי רבי שמעון בר יוחאי, הגנו מתכבדים להגיש בזה לקהל שוחרי התורה ולומדי' קונטרס 'תורתו מגן לנו', והוא ליקוט פנינים וביאורים נבחרים על תורתו של רשב"י, מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש צוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

בקונטרס באו כו"כ מאמרים של רשב"י בש"ס ומדרשי חז"ל עם עיונים וביאורים נפלאים, שבהם נתבאר הקשר והשייכות בין תוכן המאמר לרשב"י.

וכידוע שקיים קשר תוכני בין מאמרי חז"ל לבעלי המאמר (ראה לקו"ת שה"ש מח, ג ובכ"מ עד"ז. ור' מאיר דריש בשמא ומובא ע"ז מעשה רב (יומא פג, ב)), וניתן למצוא תוספת ביאור במאמר מכך שתנא פלוני הוא שאמרו, היינו: או מחייו ופעליו של התנא, או משיטתו במקום אחר, או מרמז מסויים בשמו.

הביאורים שבקובץ זה יצאו לאור על ידנו בשנה שעברה, ובאו כאן בשינוי הסדר, ובהוספת כו"כ ביאורים על עוד מאמרים מתורתו של רשב"י.

מפני קוצר היריעה באו כאן רק חלק ממאמרי רשב"י, וגם לא הובאו דבריו שבספר הזוהר, ובעז"ה עוד חזון למועד להוציא לאור עוד מביאוריו של רבינו על מאמרים אחרים של רשב"י.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו ברשימת המקורות שבסוף הקונטרס), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

ויהא רעוא מן שמיא שבזכות לימוד תורתו הק' של רשב"י נזכה לגאולה שלמה, וכמאמר "בהאי חיבורא דילך יפקון מן גלותא ברחמים" (זהר ח"ג קכד, ב ברע"מ), ונזכה לקיום העידן "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעי' י, ט) בכיאת משיח צדקנו, במהרה בימינו, אמן.

תורתו מגן לנו, היא מאירת עינינו
הוא ימליץ טוב בעדינו אדוננו בר יוחאי

בברכת התורה,
מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני תרי צנתרי דדהבא, לומדי ותמכי אורייתא,
רודפי צדקה וחסד, ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו,
תמיד כל הימים

צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

סוד תורה כציצים ובפרחים

ביאורים קצרים בתורת רשב"י ה.

פתיחה – שמו של רבי שמעון / תורה מה תהא עלי? / ירושלמי תורתו ואומנותו / הוה מפרק ל"י רשב"י כ"ד פירוקי / דבר שאינו מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה / מפני שהשתחוו לצלם / כל מקום שגלו שכינה עמהם / רבו חייב במזונות בניו / כמיתת בעלים כך מיתת השור / אבן טובה שבצוארו של אברהם אבינו / שלשה שאכלו על שלחן אחד / שלשה כתרים הם / הנוי . . נאה לצדיקים / מאן דמקבל אורחין – / הקב"ה יודע רגעיו ועתיו / הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב / מפני מה המן משתנה / מן המעפילים ה' המקושש

חידש כמה הלכות

שיטתי דרשב"י – ריבוי הכמות עדיפא מגודל האיכות. כד

ידקדק בפרש"י ותוס' סוף עירובין, על דברי ר"ש בטעם שיטתו בתחום שבת וברין נימת כינור; ויבאר סברת ר"ש, דריבוי הכמות עדיפא מגודל האיכות; ויבאר עומק כוונת ר"ש דאע"פ שבדיני תחומין ריבוי הכמות הכריעה – בקשירה ועניבה אינו כן, ושייכותו למתני' דסוף עירובין

פלוגתות רשב"י ור"י בגדר שביתה ל

יבאר כמה מחלוקות שנחלקו בסברא אחת, אי שביתה היינו ביטול המציאות או ביטול תואר הדבר ותכונותיו / יפלא בדברי הפנ"י בשבת גבי דין אינו מתכוין בכל התורה, וגבי דין מלאכה שאצל"ג / יחדש דמחלוקת ר"ש ור"י גבי והשבתי חי' רעה היא הפלוגתא דר"ה אי אמרי' דלעתיד חד חרוב או תרי חרוב, ובזה יתרץ היטב כמה קושיות גדולות בדברי התו"כ ובסוגיא דר"ה

פתיחה

שמו של רבי שמעון

איתא בגמ' (יומא פג, ב) "ר' מאיר הוה דייק בשמא". ובהמשך לזה מובא סיפור איך שמשמו של אדם למד ר"מ מהותו ומצבו. ויש לפרש בנוגע לרשב"י:

בספר התניא (פ"ה) מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע באריכות, שבלימוד התורה, ככל שהאדם מביין ותופס את הדברים יותר בשכלו, "שלומדה היטב בעיון שכלו, עד שנתפסת בשכלו והיו לאחדים", אזי מתאחד האדם עם התורה ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו, ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה", עיי"ש ביאור הדברים.

ומובן, שככל שהאדם מביין יותר את התורה הרי התורה מתאחדת עמו יותר. והנה מצינו בגמ' (שבת יא, א) שרשב"י הי' בגדר "תורתו אומנתו". וע"פ הנ"ל נמצא, שגודל התאחדות רשב"י עם התורה עד שנעשתה ה"אומנות" שלו, הוא מצד גודל הבנתו והשגתו בתורה באופן נפלא.

ועפ"ז יש לפרש שמו "שמעון", כי "שמעון" הוא מלשון שמיעה, כמ"ש (ויצא כט, לג) "ותאמר כי שמע ה' גו' ותקרא שמו שמעון". ומצינו שאמיתית ענין "שמיעה" הוא הבנה והשגה (ראה ספורנו עה"פ "שמע ישראל", ובכ"מ).

ומכיון שאצל רשב"י מצינו שעיקר ענינו הי' הבנת התורה עד כדי שהתאחד כ"כ עם התורה שנעשתה "אומנתו", לכן נקרא שמעון מלשון הבנה.

ברכות

תורה מה תהא עלי?

תנו רבנן, ואספת דגנך, מה ת"ל, לפי שנא' לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך, יכול דברים ככתבן, ת"ל ואספת דגנך – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי ר' ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עלי? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים. . אמר רבי הרבה עשו. . כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן (ברכות לה, ב)

ממאמר זה משמע שלדעת רשב"י פירוש הכתוב "לא ימוש ספר התורה מפ"ך" הוא "ככתבן", שיש להגות ולעסוק בתורה בכל רגע ורגע, וכאשר יעשו ישראל את רצונו של מקום, אז "מלאכתן נעשית ע"י אחרים". והכתוב "ואספת דגנך" קאי רק כאשר "אין ישראל עושין רצונו של מקום", כמבואר שם בגמ'.

אך בגמ' מנחות (צט, ב) מצינו ש"אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש", ונמצא, שגם כאשר אין אדם הוגה בתורה בכל רגע אלא קורא קריאת שמע "קיים לא ימוש", ולכאורה שני מאמרי רשב"י אלו הם בסתירה אחד לשני.

ויש לבאר זה ע"פ הכלל המובא בספרים הקדושים (ראה לקוטי תורה (לכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע) צו יג, ב. ראה יט, ג. ובכ"מ) "כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר". דהפירוש בזה הוא שדווקא מי שמדריגתו "גבוה גבוה ביותר" יש בכוחו להשפיע ולהעלות גם מה שנמצא "מטה מטה".

ועפ"ז נמצא ששני מאמרים אלו לא רק שאינם סותרים אלא משלימים אחד את השני. דמכיון שגדלה מאוד מדרגתו וקדושתו של רשב"י, עד כדי כך שמצד עצמו ס"ל שיש לעסוק בתורה בכל רגע ו"מלאכתן נעשית על ידי אחרים", לכן ה"י בכוחו להעלות גם אלו שא"א להם לעסוק בתורה כל רגע, ומה שיש ביכלתם הוא רק לקרות קריאת שמע פעמיים בכל יום, שגם אלו יקיימו מצוות "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך".

וזהו כוחו דרשב"י שמצד דרגתו הנעלה השפיע והמשיך בחינת "לא ימוש" גם באלו שמצד מעמדם ומצבם אפשר להם רק לקרות קריאת שמע פעמיים בכל יום.

מותר להתגרות ברשעים

אמר רבי יוחנן משום רשב"י מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז (ברכות ז, ב)

י"ל שזהו שרשב"י סובר שמותר להתגרות בהם, הוא מפני שהיה ביכולת רשב"י לשבור קליפתם, וכידוע מהאריז"ל שרשב"י הוא מניצוץ משה רבינו, וכפי שמשה יכל להכניע את פרעה, עד"ז רשב"י בכח זה יכול להכניע רשעים כשהם בתוקפם.

ובמיוחד שרשב"י גילה פנימיות התורה, שבה מתגלית כוחו הבלתי מוגבל של הקב"ה, ובכח זה מכניע הרשעים.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 75. חל"ה עמ' 149)

ירושלמי - ברכות

תורתו אומנתו

רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי, כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין (ירושלמי ברכות פ"א סה"ב)

איתא בגמ' "חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה" ומפרש רבי יוחנן "כגון ר"ש בן יוחי וחביריו" (שבת יא, א).

ולכאורה נמצא שהבבלי והירושלמי חלוקין אם אלו ש"תורתם אומנתן" מפסיקין לקריאת שמע. דס"ל לבבלי שמפסיקין לק"ש, ולהירושלמי אין מפסיקין אפילו לק"ש.

אך ידוע הכלל שיש להשוות הבבלי והירושלמי בכל מה דאפשר, ואפילו אם כדי להשוותם צריך לפרש פירוש דחוק (ראה יד מלאכי כללי שני התלמודים אות יו"ד, וש"נ). ועפ"ז יש לפרש שאין פלוגתתא ביניהם, ובתרי אנפי:

א. בירושלמי שם מבואר שטעם שיטת רשב"י שאפי' לק"ש אין מפסיקין הוא מפני ש"זה (תלמוד תורה) שינון, וזה (קריאת שמע) שינון, ואין מבטל(ין) שינון מפני שינון", ובתירוקן אחד מפרש בירושלמי ש"רשב"י ע"י שהי' חדיד בדברי תורה לפיכך אינה חביבה עליו (קריאת שמע) יותר מדברי תורה".

ועפ"ז יש לומר שביירושלמי מדובר רק על רשב"י עצמו, שהוא עצמו לא הפסיק לקריאת שמע, כי "רשב"י . . . הי' חדיד בדברי תורה", ו"אינה חביבה עליו" דייקא. אך בבלי מדובר על "חביריו" דרשב"י, שמכיון שלא היו בדרגתו היו חייבים להפסיק לק"ש.

ב. מבואר בגמ' (שבת לג, ב, והובא לקמן) שאחרי יציאת רשב"י מן המערה הי' לימודו בתורה בדרגא נעלית יותר מלפני זה.

ועפ"ז יש לומר דבבבלי מדובר אודות דרגת רשב"י לפני יציאתו מן המערה שאזי לא הי' אצלו ה"שינון" וה"חידוד" בדברי תורה כמו שהי' אצלו לאח"ז, ולכן הי' חייב להפסיק לק"ש, ובירושלמי מדובר אחרי יציאתו מן המערה, דאז מפני גודל מעלתו בלימוד התורה לא הי' חייב להפסיק אפי' לק"ש, וק"ל.

*

יש לפרש הדברים בדרך הפנימיות:

הטעם לזה שבדרך כלל גם העוסק בתורה מחויב להפסיק לקריאת שמע הוא כי הגם שלימוד התורה קשור עם הבנת התורה והשגתה בשכל האדם, מ"מ צריך האדם ללמדה מתוך ביטול, ובקדושה וטהרה.

והיינו, שעל האדם לדעת שהתורה היא חכמת הקב"ה בעצמו, וע"כ גם השגתה בשכלו צריכה להיות מתוך ביטול לנותן התורה.

ולכן יש להפסיק לקריאת שמע, כי ביטול האדם להקב"ה נפעלת ע"י אמירת ק"ש, שבה מבואר איך שעל האדם להתמסר להקב"ה "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך" עד כדי מסירת נפש, וגם הלומד תורה נצרך הוא לביטול זה בעת לימודו.

אך, כ"ז באדם רגיל, שבד"כ אינו מרגיש את ביטולו להקב"ה, ורגש זה נפעל בו בעת קריאת שמע.

משא"כ רשב"י שכל הזמן עמד בביטול מוחלט כלפי הקב"ה, עד כדי שאמר על עצמו "אנא סימנא בעלמא" (וזהו ח"א רכה, א), שלא הי' מציאות בפני עצמו כלל, כ"א "סימנא" להקב"ה, לא הי' נצרך להביטול הנפעל ע"י קריאת שמע, כי הרגיש כן בכל עת וזמן.

שבת

הוה מפרק ל"י רשב"י כ"ד פירוקי

מעיקרא כי הוה מקשי ר"ש בן יוחי קושיא הוה מפרק ל"י ר' פנחס בן יאיר
תריסר פירוקי, לסוף כי הוה מקשי ר"פ בן יאיר קושיא הוה מפרק ל"ה רשב"י
עשרין וארבעה פירוקי (שבת לג, ב)

מצינו שלאחר שעבד רשב"י את הקב"ה במערה באופן של התנזרות מעניני העולם לגמרי, והתעלות נפלאה בלימוד התורה, הנה כשיצא מהמערה, לא המשיך בעבודתו בפרישות והתנזרות, אלא אדרבה, ניצל את כוחו לתקן את העולם (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ב עמ' 138).

וזה הי' ע"ד סדר העבודה שלמד מרבי עקיבא רבו "נכנס בשלום ויצא בשלום" (חגיגה יד, ב).

וי"ל שענין זה רואים גם בסדר הלימוד של רשב"י, דהנה איתא בגמ' (שבת לג, ב) שקודם היכנסו למערה "הוה מקשי ר"ש בן יוחי קושיא הוה מפרק ל"י ר' פנחס בן יאיר תריסר פירוקי, לסוף [לאחר יציאתו מן המערה] כי הוה מקשי ר"פ בן יאיר קושיא הוה מפרק ל"ה רשב"י עשרין וארבעה פירוקי".

ובפשטות באה הגמ' ללמדנו התעלותו של רשב"י בלימוד התורה בעת היותו במערה, אך בעומק יותר יש לראות בזה, שלאחר צאתו מהמערה השתנה סדר לימודו של רשב"י. שקודם כניסתו למערה היה לימודו בדרך קושיא "הוה מקשי", ולאחר שיצא מהמערה התעסק בתיקון העולם, ולכן גם בתורה היה עסקו לתרץ קושיות רפב"י, ולא להקשות.

דבר שאינו מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה

דבר שאינו מתכוין רבי יהודה אוסר ורבי שמעון מתיר (שבת מא, ב). מלאכה
שאינה צריכה לגופה רבי יהודה מחייב ורבי שמעון פוטר (שם עג, ב)

בפסחים (רפ"ג) נחלקו ר"י וחכמים בגדר השבתת חמץ "ר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים, אף מפרר וזורה לרוח".

ובצפנת פענח להגאון הרוג'צ'ובי (נעתק בצפע"נ עה"ת בחוקתי כו, ו) ביאר פלוגתתם, דנחלקו בפירוש השבתה שאמרה תורה, דלחכמים די בביטול צורת ואיכות החמץ, ולכן גם בפירור החמץ, אף שהחמץ עדיין קיים בעולם, אך מכיון שנאבדה צורתו קיים מצות "תשביתו". משא"כ לר"י, רק כאשר מבער את החמץ מן העולם לגמרי מקיים מצוות תשביתו, ואין די בביטול הצורה, כ"א צריך לבערו לגמרי.

ומבאר שזהו גם ביאור מחלוקת ר"י ורבי שמעון בתורת כהנים (בחוקתי כו, ו) בפירוש "והשבתו חי' רעה מן הארץ", ד"רבי יהודה אומר מעבירים מן העולם, רבי שמעון אומר משביתן שלא יזיקו".

דר"י לשיטתו ש"תשביתו" פירושו "שביתה" וביטול מן העולם לגמרי, ולכן פירש ג"כ את הכתוב "והשבתו חי' רעה" ש"מעבירים מן העולם" לגמרי.

משא"כ ר"ש ס"ל כחכמים שפירוש "תשביתו" הוא גם בשביתת וביטול הצורה, ולכן מפרש "והשבתו חי' רעה" – "משביתן שלא יזיקו".

ועפ"ז יש לפרש ג"כ פלוגתת ר"י ור"ש בדבר שאינו מתכוון ובמלאכה שאינה צריכה לגופה:

על יום השבת נאמר "וביום השביעי תשביתו", שיש "לשבות" ממלאכה. ובנוגע למלאכת שבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה" (ביצה יג, ב. וש"נ. חגיגה י, רע"ב לענין מלאכה שאצל"ג).

וע"ז נחלקו ר"י ור"ש:

לר"ש ד"שביתה" היא גם בביטול צורת הדבר, הנה מכיון שדבר שאינו מתכוון ובמלאכה שאצל"ג, חסרה ה"מחשבה" – "מלאכת מחשבת", אין כאן צורת המלאכה, ואינו עובר במלאכה כזאת על "תשביתו", כי "שובת" הוא ממלאכת מחשבת.

משא"כ לר"י ד"שביתה" היא רק בביטול הדבר לגמרי, ס"ל שגם על מלאכות אלו חייבים בשבת, והם אסורים מטעם "תשביתו".

[יש להעיר שכאן הובא ענין זה בקיצור נמרץ, ולהלן בסוף הקובץ הובא ענין זה בארוכה, ויעויין שם שעפ"ז יש לפרש עוד כו"כ פלוגתות].

מגילה

מפני שהשתחוו לצלם

שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? אמר להם אמרו אתם. מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אם בן שבשושן יהרג שבכל העולם כולו אל יהרגו? אמרו לו אמור אתה. אמר להם (רשב"י) מפני שהשתחוו לצלם (מגילה יב, א)

לכאורה תמוה תשובת רשב"י, איך נתחייבו כליה "מפני שהשתחוו לצלם" הרי מצינו דעשו תשובה ע"ז, כדאיתא בגמ' (סנהדרין צג, א) "בשעה שיצאו חנני מישאל ועזרי' מכבשן האש, באו כל אומות העולם וטפחו לשונאיהן של ישראל על פניהם [שהשתחוו לצלם. רש"י], אמרו להם, יש לכם אלוקה כזה ואתם משתחווים לצלם? מיד פתחו ואמרו, לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים כיום הזה?"

ויש לבאר זה בהקדים מה שמצינו דאף שמפשות דברי הגמ' משמע שהטעם "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" נדחה לגמרי ונשארה רק הטעם ד"השתחוו לצלם", אך במדרש מפורש ש"מפני שנהנו ישראל מסעודתו של אחשוורוש ובעבור זאת נגזרה עליהם גזירה לכלותם כו'" (אסתר פ"ז, יח. וכן הוא בתרגום למגילת אסתר ד, א ובדברי רש"י על המגילה). ונמצא, דגם למסקנת הגמ' נשאר הטעם ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע". ותרוייהו צריכי.

ויובן זה ע"פ מה שיש לבאר בקושיא הידועה על טעמא ד"נהנו מסעודתו של אחשוורוש", שבנוסף לקושיית הגמ' "א"כ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו", קשה גם על אלו שבשושן גופא "איך יתכן שעל עון הנאת סעודת אחשוורוש יענשו הריגת מות ואבדון" (כקושיית הרי"ף על הע"י)?

ויש לומר בזה, שהטעם שנגזרה עליהם "הריגת מות ואבדון" מפני שנהנו מסעודת אחשוורוש הוא מפני שבזה עברו על איסור ע"ז.

שהרי מצינו בגמ' ש"עכו"ם שעשה משתה לבנו וזימן את כל היהודים שבעירו, אע"פ שאוכלין משלהן. . מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים" ונקראין אלו שהשתתפו בסעודה זו "עובדי עבודת כוכבים בטרהרה" (ע"ז ח, א. וכן נפסק ברמב"ם (הל' ע"ז פ"ט ה"טו) ובשו"ע (יו"ד סי' קנב ס"א)). ואף דשם הוא בסעודת חתונה דוקא, וסעודת אחשוורוש לא הייתה סעודת חתונה, הנה טעם האיסור הוא מפני הרחקת ע"ז, כלשון הרמב"ם (שם) "כל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא", וא"כ הוא הדין בסעודה זו, שמפני שהייתה שמחה גדולה ביותר, שייך בה דין הרחקת ע"ז כבסעודת חתונה.

וי"ל שהאיסור בהשתתפות בסעודה זו לא הייתה רק מפני הרחקת ע"ז, אלא מפני שהיא הייתה סעודת יום חג שעשה בשביל ע"ז. וכדאי אתא בגמ' דסעודת אחשורוש הייתה מאותו הטעם ובאותו אופן דסעודת בלשצר, שגם אחשורוש חשב (כמו בלשצר) ד"השתא ודאי תו לא מפרקי", וגם הוא "אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו" (מגילה יא ב). וא"כ, כשם שבסעודת בלשצר אמר דניאל "ועל מרי שמיא התרוממת גו' ולא לקי כספא ודהבא גו' שבחת גו'" (ה, כג), והיינו, שסעודתו היתה לשבח ל"אלקי כספא ודהבא", כך גם סעודת אחשורוש שהיתה מאותו הטעם, הייתה קשורה עם עבודה ושבח לע"ז שלו.

ועפ"ז לא קשה מה שנתחייבו כלי' על הנאה מסעודה זו כי הי' בזה חטא ע"ז.

והשתא מובן שפיר איך שני הטעמים צריכי זל"ז:

דהנה, על הטעם ד"נהנו מסעודתו של אחשורוש" קשה כנ"ל "שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו", וע"כ צריך לטעם ד"השתחוו לצלם".

אך על הטעם ד"השתחוו לצלם" קשה כנ"ל, שהרי עשו תשובה ע"ז, וע"כ צריך להטעם ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע", דמזה שעברו ישראל עוה"פ על איסור ע"ז ה"ז מגלה שחזרו לסורם, או שגם לפני זה לא הייתה תשובתם שלמה. וע"ד מה שאמרו בגמ' בנוגע לשני איסורים שונים "מיגו דחשיד אהא חשיד נמי אאידך" (בכורות ל, א), וכ"ש בנדר"ד דשני האיסורים (ההשתחוואה לצלם, וההנאה מסעודת אחשורוש) שניהם משום ע"ז נאסרו, וע"כ מזה שנהנו מסעודת אחשורוש משמע שחשודים היו נמי על השתחוואה לצלם.

ואף שרק אלו שבשושן נהנו מסעודה זו מ"מ כאשר נהנו מהסעודה גילו הם על שאר ישראל שגם הם חזרו לסורם או שלא הייתה תשובתם שלימה.

ונמצא, דשני הטעמים צריכי, כי זה שנתחייבו כלי' מפני שהשתחוו לצלם, הי' רק כאשר נהנו מסעודתו של אותו רשע.

כל מקום שגלו שכינה עמהן

תניא רשב"י אומר בא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שכל מקום שגלו שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן. . והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות (מגילה כב, א)

לכאורה יש לעיין בזה, מה טעם למד רשב"י ענין זה מהפסוק "ושב ה' אלקיך את שבותך" הרי בתהלים נאמר "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, ט), ולכאורה שם ענין זה מפורש יותר?

ויש לבאר בפשטות:

מ"עמו אנכי בצרה" יודעים רק שמצד גודל חיבתם של ישראל אצל הקב"ה הנה כאשר נמצאים ישראל במצב של צרה ר"ל "מצטער" הקב"ה בצרתם, ו"צר" לו בצרתם כביכול, אך לא מפורש בפסוק שהקב"ה עצמו נמצא עם ישראל בתוך הגלות.

וענין זה לומדים מפסוק "ושב ה' אלקיך את שבותך", דמזה ש"והשיב לא נאמר אלא "ושב" לומדים שגם בתוך הגלות נמצא הקב"ה עם ישראל, וכלשון רש"י על פסוק זה "רבתינו למדו מכאן, שהשכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם".

כלומר:

הלימוד מ"ושב" אין פירושו רק שמזה שישאל משתמרין בין השבעים זאבים הרי זה מראה שהקב"ה נמצא עמהם, ומציל ושומר את ישראל. כי, לפירוש זה אין לומר שהקב"ה "שב את שבותך", היינו, שהוא ית' "נגאל" מן הגלות כביכול, כי, אם "שכינה עמהם" רק כדי לשמור את ישראל, נמצא שמעולם לא ה' בגלות, אלא ה' תמיד במצב של גאולה! אלא, שמפסוק זה רואים, שהקב"ה נמצא עם ישראל כביכול "בצרת גלותם", שהוא ית' נמצא בתוך הצרה של הגלות, ובמילא כאשר ניגאל מן הגלות, גם הוא ית' "נגאל" ו"שב" מן הגלות למצב של גאולה.

*

איתא בגמ' (מכות י, א) "תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, שנאמר וחי, עביד ל' מידי דתהוי ל' חיותא". ובדיוק אמרו "מגלין רבו עמו", שאין הכוונה שהרב צריך להיות באותו עיר של התלמיד, אך בהיותו שם יתנהג באופן של "חירות", אלא הרב צריך להיות באופן של "מגלין".

כי, באם יהי' הרב "בן חורין" לא יוכל להשפיע על התלמיד באופן ד"עביד ל' מידי דתהוי ל' חיותא", כי בין הרב והתלמיד יש מרחק עצום. שהתלמיד נמצא במצב של גלות, והרב – במצב של חירות. ובמצב כזה לא שייך שישקיע הרב את עצמו בתלמיד עד שיוכל להשפיע עליו באופן המתאים.

אלא, גם הרב צריך להעמיד עצמו באותו מצב של התלמיד, שגם הוא יהי' במצב של "גלות" – "מגלין", ורק אז יוכל להשפיע עליו בשלימות.

והנה, אמרו חז"ל על הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" – "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (שמו"ר פ"ל, ט). ועפ"ז, כמו שהוא ברב ותלמיד, כן הוא בכלל ישראל הנמצאים בגלות, שגם "הרב" – הקב"ה נמצא כביכול אתנו בגלות.

וזהו מה שאמר רשב"י "בכל מקום שגלו שכינה עמהן", ובאופן של "מגלין", שגם הקב"ה נמצא כביכול במצב של גלות, וכמו שנאמר "בכל צרתם לו צר" (ישעי' סג, ט), וכפירוש רש"י "השכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם" (נצבים ל, ג).

ועל כן, אין מקום להתייבש ח"ו ולשאול "מאין יבוא עזרי", שהרי הקב"ה נמצא אתנו, וברור הדבר ש"ה' שומרך ה' צלך" כי הוא נמצא כאן "על יד ימינך" (תהלים קכ). ויתירה מזו, מכיון ש"שכינתא בגלותא", הנה אפילו אם מצד מעמדם ומצבם של ישראל יש מקום ח"ו שתתעכב הגאולה, הרי "למעני למעני אעשה" (ישעי' מח, יא), שהקב"ה יביא את הגאולה, למענו כביכול.

קידושין

רבו חייב במזונות בניו

ת"ר, ויצא מעמך הוא ובניו עמו, א"ר שמעון אם הוא נמכר בניו ובנותיו מי נמכרים, מכאן שרבו חייב במזונות בניו (קידושין כב, א)

יש לעיין מאי טעמא חייב הכתוב את האדון לפרנס את בני העבד, הרי "בניו דירכייהו לאהדוריי" (לשון הגמ' קידושין שם), היינו, שיכולים לחזור על הפתחים ולפרנס את עצמם, וא"כ מדוע הוי זה חיוב על האדון?

ויש לפרש זה בכמה דרכים, שרשב"י לשיטתו:

א. בבבא בתרא (קטז, א) מצינו ש"אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי כל שאינו מניח בן ליורשו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה". ומזה שנקט רשב"י הלשון "ליורשו" ולא "כל מי שאינו מניח בן" סתם משמע שרשב"י ס"ל שעיקר ההדגשה בבנים הוא שהם יורשים את האב.

והרי ידוע בגדר ירושה שה"בן קם תחת אביו", והאב והבן הם מציאות אחת (ראה בבא בתרא קנט, א. צפנת פענח (להגאון הרוגוצ'ובי) כללים ע' ירושה, ושי"ג).

וע"כ ס"ל לרשב"י שכמו שבגדר ירושה האב והבן הוי מציאות אחת, כ"ה גם בחיוב האדון לפרנס את העבד, דמכיון שבני העבד הם מציאות אחת עם האב, מחוייב האדון לפרנסם ג"כ.

ב. רשב"י ה' בגדר "תורתו אומנתו" (שבת יא, א), וס"ל "אפשר אדם חורש כו' תורתו מה תהא עלי", אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים" (ברכות לה, ב).

ולכן ס"ל שאין לחייב את הבנים לחזור על הפתחים, כ"א צריכים לקבל מזונותיהם "ע"י אחרים", כדי שיוכלו לעסוק בתורה.

ג. וע"ד הרמז והדרוש י"ל:

המכירה לעבדות רומזת על ענין הגלות (ראה אור החיים בהר כה, מא).

ואמר רשב"י (מגילה כט, א) "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהם".

ונמצא, שכאשר גלו ישראל בגלות, הרי גם "האב" – זה הקב"ה, וה"בנים" אלו ישראל, כולם נמצאים בגלות.

וע"ז שואל רשב"י "אם הוא נמכר, בניו מי מכרן"? דבשלמא "האב" זה הקב"ה, הרי הוא "כל יכול", ובמילא ביכלתו יתברך להגלות עצמו כביכול, ולא יחול בו ית' שום שינוי ח"ו. אך "בניו" – מי מכרן", דאיך אפשרי שיהיו בני ישראל מכורים בגלות, הרי אם יהי' להגלות שליטה ובעלות על עם ישראל, יכול להיות שיחול בהם ירידה ושינוי, עד שלא יהי' ניכר בהם ח"ו זה שהם "בנים למקום".

וע"ז מתרץ רשב"י "מכאן שרבו חייב במזונות בניו", שענין העבדות והשליטה שיש לגלות על ישראל הוא רק בנוגע ל"מזונות" וצרכיהם הגשמיים, אך בנוגע לרוחניות עם ישראל, וזה שהם "בנים למקום" אין לגלות שליטה כלל.

וכפתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע "רק גופותינו נמסרו בגלות. . . אבל את נשמותינו לא שלחו לגלות, ולא נמסרו לשעבוד מלכיות" (לקוטי דיבורים ח"ד תרצב, א).

וגם בנוגע למזונות גשמיים, הנה "רבו חייב במזונות בניו", שאין לשרי המדינה וכיו"ב דיעה ובחירה באם לתת לבני ישראל צרכיהם ומזונותיהם, אלא הרי הם מחוייבים לזון את ישראל ולפרנסם, בכל צרכיהם.

בבא קמא

כמיתת בעלים כך מיתת השור

רבי שמעון אומר אפילו נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור. מאי מעמא דרבי שמעון, דאמר קרא השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת בעלים כך מיתת השור, מה בעלים עד דמכוון ליה, אף שור נמי עד דמכוון ליה, ובעלים גופיתו מנלן, דאמר קרא וארב לו וקם עליו, עד שיתכוון לו (בבא קמא מו, ב)

לכאוי' צ"ע בזה, איך למדים דין מיתת השור מדין מיתת הבעלים, והרי אין למדים דיני ממונות מדיני נפשות?

ויש לומר:

מזה שהתורה כתבה "השור יסקל וגם בעליו יומת" מוכח, שחיוב בעל השור במיתה בידי שמים נכלל בפסיקת הדין גבי השור. דכשפסקו הדין שהשור יסקל, נכלל בזה גם שבעל השור חייב מיתה. וא"כ שפיר הוה דין השור – דיני נפשות כי אף שמיתת השור הוא חיוב ממוני, אבל נכלל בזה דיני נפשות – מיתת הבעלים בידי שמים.

ויש להוסיף בביאור הדברים:

דהנה, ידועה החקירה בטעם חיוב מיתת בעל שור המועד שהמית, די"ל בב' אופנים: א. שהוא עונש על אשר לא שמר את שורו כדבעי. ב. שהוא משום שהשור הוא ממונו, ולכן פעולות השור נחשבים לחטא גם לבעליו, ובדוגמת מה שחצירו נקרא ידו (ראה ב"מ י, ב.).

ועפ"ז יש לומר, דאם אמרינן כאופן הא', דהוי כעונש, הרי טעם מיתת הבעלים וטעם מיתת השור שונים הם. כי "השור יסקל" משום שהזיק, וזה ש"בעליו יומת" הוא מטעם שלא שמר שורו.

אך באם אמרינן כאופן הב', דהוי כאילו הבעלים עצמם הזיקו, א"כ חיוב המיתה לשניהם הוא מאותו טעם, ואם השור יסקל ממילא גם "בעליו יומת", ולפי זה מובן ביותר איך הוי גם מיתת השור בגדר דיני נפשות.

בבא קמא

אבן טובה שבצוארו של אברהם אבינו

וה' ברך את אברהם בכל, מאי בכל כו' רבי שמעון בן יוחי אומר, אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו שכל תולה הרואה אותו מיד מתרפא (בבא בתרא טז, ב)

בחידושי אגדות להמהרש"א הקשה על מאמר זה "למה לא הי' אברהם מתרפא באבן טובה זה כשנחלה מן המילה".

ויש לבאר זה בהקדים המבואר בכמה מקומות (נתבאר בארוכה במקור הדברים, וש"נ) דאחד הענינים העיקריים של המצוות הוא להמשיך קדושה בגשמיות העולם הזה, לבררו ולזככו. והיינו, לא לבטל את הגשמיות אלא להעלותה שתזדכך להיות מקום ראוי לגילוי השכינה.

וזוהו גם שמצינו שהמצוות צריכות להיעשות בדרך הטבע ולא ע"י מעשה ניסים (נסמן במקור הדברים), כי ענין המצוות הוא להעלות את הטבע ולהמשיך בו קדושה, ולא לבטלו ע"י נס.

ועפ"ז יש לומר שענין זה אינו רק בקיום המצווה עצמו, אלא גם בהכנות למצווה ובתוצאות המצווה אין להשתמש בנסים ובכוחות שלמעלה מן הטבע, אלא יש לקיימם ולהשאירם בדרכי הטבע, כדי להשלים את כוונת המצווה להעלות את הטבע ולהמשיך בו קדושה.

ועל כן לא התרפא אברהם אבינו ב"אבן טובה" ש"היתה תלוי" בצאוורו, כי מכיון שהמחלה הגיעה כתוצאה טבעית מקיום מצוות מילה לא רצה אברהם אבינו להתרפא ממנה בדרך נס, כדי שהמצווה כולה, מההכנה אלי' עד התוצאות הטבעיות שלה, יתקיימו בדרך טבעית לגמרי. שרק באופן כזה אפשר להעלות את גשמיות וטבע העולם ע"י המצווה.

אבות

שלשה שאכלו על שלחן אחד

רבי שמעון אומר שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים בו, אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו משלחנו של מקום (אבות פ"ג מ"ג)

לכאורה יש לעיין בזה, הרי על המבטל תורה נאמרו דברי חז"ל עונשים חמורים, ועד לעונש כרת ר"ל (ראה סנהדרין צט, א), וא"כ מהו הטעם לזה שרבי שמעון – דסתם ר' שמעון רבי שמעון בן יוחאי (רש"י שבועות ב, ב ד"ה משמו. רמב"ם בהקדמה לפיה"מ, ועוד) – אומר דכאשר אינו עוסק בתורה על שלחנו ה"ז רק "כאילו אכלו מזבחי מתים", ולא הרבה יותר גרוע מזה?

ועד"ז לאידך גיסא, מדוע השכר לאלו ש"אמרו עליו דברי תורה" הוא רק "כאילו אכלו משלחנו של מקום" ולא יותר מזה?

ויש לבאר בזה, דאין רשב"י בא כאן להשמיענו מדת העונש והשכר על ביטול התורה ולימודה, דדבר זה מבואר במקומות אחרים. ולא נצרכה משנה זו אלא לבאר לנו גדול ההשפעה בעולם הנפעל ע"י לימוד התורה, דכאשר האדם לומד תורה, לא זו בלבד ששכרו גדול ביותר, אלא גם השלחן שעליו אוכל הוא נעשה בדוגמת "שלחנו של מקום".

ואילו בלי דברי תורה ה"ז "כאילו אכלו מזבחי מתים", כי השלחן נשאר במצב "מת", דכאשר השלחן קשור עם התורה, הנה על התורה נאמרה שהיא "תורת חיים" (ראה אבות דר"נ ספ"ד. זח"ג נג, ב), וע"כ גם השלחן קשור עם "חיים", אך בלי התורה והשפעת ה"חיים" שעל ידה, הרי זה "כאילו אכלו מזבחי מתים".

*

יש להמתיק את הענין שדווקא רשב"י הוא שאמר משנה זו במעלת שלשה שאכלו על שלחן אחד:

בי"ג שנים בהם שהה רשב"י במערה הי' אצלו המעלה של עסק התורה, וגם המעלה של העסק בתורה על שלחנו, שהרי בהיותו במערה "אתרחיש ניסא, איברי להו חרובא ועינא דמיא" (שבת לג, ב), וגם הי' לו המעלה של עסק התורה "בשנים", שהרי הי' שם עם ר' אלעזר בנו.

אך הי' "חסר" אצלו הענין ד"שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה". ולכן כאשר יצא מן המערה אמר את המאמר "שלשה שאכלו" כי דווקא הוא הכיר והרגיש את גודל המעלה שניתוסף כאשר יש "שלשה שאכלו כו' ואמרו עליו דברי תורה".

שלשה כתרים הן

רבי שמעון אומר שלשה כתרים הן כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכתר שם טוב עולה על גביהן (אבות פ"ד מו"ג)

לכאורה תמוה, הרי במשנה נמנו ד' כתרים, וא"כ מהו "שלשה כתרים הן", והול"ל "ד' כתרים הן"?

ויובן זה בהקדים מה שכתב הרמב"ם "בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות" (הל' תלמוד תורה רפ"ג), ואינו מונה "כתר שם טוב", וטעמא בעי.

אלא שדברי הרמב"ם מבוארים הם, שהוסיף על לשון המשנה "בג' כתרים נכתרו ישראל", ובזה דייק דג' כתרים אלו הם בישראל דווקא, משא"כ "כתר שם טוב" שייך גם אצל אומות העולם, ולכן השמיטו.

ביאור הדברים:

כתר תורה – שייך רק בישראל, שהרי הנכרי אינו רשאי ללמוד תורה, כ"א רק הנצרך לו כדי לדעת את המעשה אשר יעשה (סנהדרין נט, רע"א). ומזה מוכח שהנכרי אינו שייך להיות "שלם" בתורה, כי אינו רשאי ללמוד רוב חלקי התורה, ואם אינו שייך להיות שלם בתורה וודאי שאינו שייך ל"כתר" תורה.

כתר כהונה – שייך רק בישראל, ולבניו של אהרן. ומובן שאין הנכרים בכלל זה.

כתר מלכות – המלכות נתנה רק לישראל, כמ"ש "שום תשים עליך מלך גו' מקרב אחיך תשים עליך מלך".

אך כתר שם טוב הבא על ידי מעשים טובים שייך גם באומות העולם, ועד שמצינו ש"חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא" (רמב"ם הל' מלכים ספ"ח).

וזהו מה שחלק רבי שמעון ארבעת הכתרים לשני סוגים, כי "שלשה כתרים הן" הם הכתרים השייכים לישראל בלבד, משא"כ הכתר הרביעי שייך גם באומות העולם.

אולם, לפי זה נמצא שבכתר שם טוב – ישראל ואומות העולם שווים הם, ואין עילוי בישראל. ולכן מדייק רבי שמעון ואומר "וכתר שם טוב עולה על גביהן", כי מכיון שאצל ישראל מעלה זו ד"כתר שם טוב" באה לאחרי המעלות דתורה וכהונה ומלכות, הרי מובן שגדלה מעלת "כתר שם טוב" הבאה "על גביהן" דג' כתרים האחרים, ממעלת ה"כתר שם טוב" הבאה בפני עצמו. ונמצא שגם בכתר שם טוב, גדלה מעלת ישראל.

מצינו בגמ' (שבת יא, א) שרשב"י הי' בגדר "תורתו אומנתו". ועפ"ז צריך ביאור מה שדווקא ר"ש הוא זה שמדגיש מעלת "כתר שם טוב" גם על מעלת "כתר תורה"?

יש לבאר בזה, בהקדים דיוק הלשון "תורתו אומנתו":

ה"אומנות" אינו ה"אומן" עצמו, כ"א שהאומן מתעסק באומנות זו. ולדוגמא: "אומן" שאומנתו היא באבנים טובות ומרגליות – אין האומן "אבן טוב", כי אם שאומנתו היא באבנים טובות.

וכן הוא בעניננו: אף שעיקר עסק רשב"י הי' בלימוד התורה, הי' זה באופן שהתורה הייתה ה"אומנות" שלו, אבל בחינת ומדריגת רשב"י עצמו הוא למעלה מזה, והוא ההתקשרות וההתאחדות עם הקב"ה בעצמו. וכדאיתא בזוהר הקדוש (ה"ג רפח, א. רצב, א) בנוגע לרשב"י ש"בחד קטירא אתקטרנא בי' אחידא בי' להיטא כו".

וזהו שדווקא רשב"י אומר "כתר שם טוב עולה על גביהן", דמבואר בלקוטי תורה (לכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, בדרושים לסוכות פג, א) ד"כתר שם טוב" הוא ענין מעשה המצוות.

ומכיון שעיקר ההתקשרות וההתאחדות עם הקב"ה נעשה ע"י מעשה המצוות, שמצוה היא מלשון "צוותא וחיבור" (ראה לקוטי תורה בדרושים לפ' בחוקתי מה, ג. מז, ב), לכן מדגיש רשב"י את המעלה ד"כתר שם טוב" גם לגבי "כתר תורה", בהתאם לענינו, שהתורה הייתה ה"אומנות" שלו, ועיקר מציאותו – הדביקות להקב"ה.

הנוי . . נאה לצדיקים

רבי שמעון בן יהודה משום רשב"י אומר הנוי והכה והעשר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים נאה לצדיקים ונאה לעולם (אבות פ"ו מ"ח)

יש לבאר תוכן משנה זו בעבודת האדם לקונו:

ענין הנוי אינו בשביל האדם עצמו, ויכול להיות שיחי' אדם כל שנותיו עלי אדמות, ואם לא יסתכל ב"מראה" לא ידע אם הוא "נאה" או "מכוער", ומעלת הנוי היא רק בשביל הזולת.

ונמצא, דהאדם בעצמו אינו צריך ל"נוי", ורק אם רוצה לפעול על הזולת, ושיתקדש שם שמים על ידו, עליו להיות "נאה", כי באל"כ ה"ה יכול לגרום לחילול השם.

עלול האדם לחשוב, שדי לו כאשר יעסוק בתורה בעצמו, ומה לו לפעול על הזולת ולשם כך להשתדל להיות "נאה".

וזהו החידוש במשנה זו, שאפילו רשב"י שהי' "מבני עלי" (סוכה מה, ב), ומאלו ש"תורתו אומנתו" (שבת יא, א), אמר ש"נאה לצדיקים ונאה לעולם" כאשר יש אצלם ענין "הנוי", כי עי"ז אפשר לפעול קידוש שם שמים.

זוהר

מאן דמקבל אורחין כאילו מקבל אפי שכינתא

אמר רבי שמעון זבאה איהו מאן דמקבל אורחין ברעו שלים כאילו מקבל אפי שכינתא (תיקוני זוהר, תיקון וא"ו קרוב לסופו)

יש לתמוה, הרי איתא בגמ' (שבת קכז, א) "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה", ואיך זה מתאים עם מאמר רשב"י ש"מאן דמקבל אורחין" הרי זה רק "כאילו מקבל אפי שכינתא"?

ויש לבאר זה בפשטות:

אצל אנשים רגילים לא מאיר השכינה באופן רגיל, והזוכה "לקבל פני שכינה" הוא רק העומד במדריגה גבוהה מאוד, ולעתים רחוקים.

משא"כ אצל רשב"י האירה השכינה תמיד בכל עת, עד שאמרו עליו בזוהר (ח"ב ל, ה, א) "מאן פני האדון ה' – דא רשב"י", וא"כ, כאשר הוא "קיבל פני שכינה", וודאי אין זה

דרגת השכינה שהאירה אצלו תמיד, כ"א בחינה נעלית יותר ב"שכינה" שלא האירה אצלו בד"כ.

ונמצא, שדרגת "קבלת פני שכינה" אצל רשב"י נעלית היא באין ערוך מ"קבלת פני שכינה" באופן רגיל.

ולפ"ז מובן שפיר איך אמר רשב"י שהכנסת אורחים שקולה כקבלת פני השכינה ולא שגדולה היא ממנה, כי לגבי דרגת "קבלת פני שכינה" שהייתה אצלו, אין הכנסת אורחים גדולה ממנה, כ"א שקולים הם.

משא"כ אצל אנשים שאינם בדרגת רשב"י "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה".

בראשית רבה

הקב"ה יודע רגעי ועתיו ושעותיו

מהו ויכל אלקים ביום השביעי . . . אמר רשב"י, בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעי ואלו שעותיו הוא מוסיף מחול על הקדש, אבל הקב"ה שהוא יודע רגעי ועתיו ושעותיו נכנס בו כחומת השערה (בראשית רבה פ"י, י. הובא בשינוי לשון קצת בפרש"י עה"ת בראשית ב, ב)

לכאורה יש לעיין בזה, הרי זה ש"בשר ודם . . . מוסיף מחול על הקדש" אינו רק מה שנהגו כן ישראל כדי לא ליכנס לספק חילול שבת, אלא הוא דין וחיוב שחייבים להוסיף מחול על הקודש, ולדעת כמה ראשונים הוא חיוב מן התורה (ראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' רסא, וש"נ), וא"כ אף שהקב"ה "יודע רגעי ועתיו" עדיין הי' לו לכאורה "להוסיף מחול על הקודש" כדי לקיים דין זה?

ויש לתרץ זה כי מאמר זה רשב"י אמרו, ורבי שמעון "דריש טעמא דקרא" (בבא מציעא קטו, א. וש"נ). שהפירוש בזה הוא שגם כאשר אין טעם הדין מוזכר בפירוש בכתוב, הרי החיוב לקיים את הדין הוא רק כאשר ישנו גם לטעם הדין, וכאשר לא חל טעם הדין אין חיוב לקיים דין זה.

וס"ל לרשב"י שאף דינא ד"להוסיף מחול על הקודש" הוא מצד זה שבשר ודם עלול לטעות, ואם לא יוסיף מחול על הקודש יכול לבוא לידי חילול שבת ר"ל.

אבל אצל הקב"ה ש"יודע רגעיו ועתיו" וודאי לא שייך ענין זה, וע"כ אין כאן טעם להוספה מחול על הקודש, ולכן "נכנס בו כחוט השערה", וק"ל.

ספרי

הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב

[ויריץ עשו לקראתו גו'] וישקוהו – [נקוד עליו] . . רשב"י אומר הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב אלא נהפך רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו (ספרי בהעלותך ט, י. הובא בפרש"י עה"ת וישלח לג, ד)

לכאורה תמוה, הרי באם "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב" איך שייך ש"באותה שעה" – "נשקו בכל לבו"? ויש לבאר בזה, דהנה מצינו בחיי רשב"י עצמו ב' קצוות:

מצינו שחיי רשב"י היו בזמן גזירות קשות על ישראל, עד שהוא עצמו הי' חייב לברוח ממלכות רומי, ולהתחבא במערה י"ג שנה (ראה שבת לג, ב). ולאידך, מצינו שכאשר נצרכו ישראל לשלוח שליח לרומי לבטל גזירה על עם ישראל, שלחו את רשב"י "שהוא מלומד בנסים" (מעילה יז, א ואילך).

ומבלי הבט על גודל שנאת מלכות רומי לישראל ואליו בפרט, פעל אצלם רשב"י, וביטל את הגזירה.

ולכן ס"ל לרשב"י, שכן הי' גם אצל יעקב אבינו, שגם בעת היות "עשו שונא ליעקב", פעל יעקב אבינו ה"מלומד בנסים" על עשו, ש"נהפך רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו".

מפני מה המן משתנה לכל דבר חוץ מאלו?

זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשאים – אמר ר' שמעון מפני מה המן משתנה לכל דבר חוץ מאלו מפני שהן קשים למניקות (ספרי בהעלותך יא, ה. הובא בפרש"י שם)

לכאורה תמוה, הרי המניקות הן מייעוטא דמיעוטא דכלל ישראל, ומפני מה מנע השי"ת טעמם של מינים אלו מכל ישראל רק מפני המניקות?

ויש לבאר זה דרשב"י לשיטתו, דס"ל שפעמים יתכן שהמיעוט מכריע את הרוב.

וכפי שמצינו בהדגשה אצל ר"ש, שאמר "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילמלי אלעזר בני עמי, מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם ועד סופו" (סוכה מה, ב).

דאע"פ שהם יחידים ממש, מ"מ ביכולתם להכריע את כל העולם כולו. והיינו משום שרשב"י "רואה" את כל ישראל, וכל הדורות כולם, שהם מציאות אחת ממש, ולכן מעשה כל יחיד ופרט שבישראל נוגע להכלל כולו.

ועד"ז ס"ל לר"ש להיפך, דכאשר ישנו דבר שיכול להזיק את המיעוט, כדאי למנוע ענין זה גם מהרוב, כדי שלא יהי' שום חשש או חשש דחשש שיגיע רעה זו להמיעוט. ולהעיר גם שמצינו דלחד תירוץ ביבמות (סז, ריש ע"ב) ס"ל לר"ש דחיישינן למיעוטא.

מן המעפילים הי' המקושש

אבינו מת במדבר והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח כי בחטאו מת ובנים לא היו לו – לפי שהיו באות לומר בחטאו מת נוקקו לומר לא בחטא מתלוננים ולא בעדת קרח שהצו על הקב"ה אלא בחטאו לברו מת ולא החטיא את אחרים עמו. ר' עקיבא אומר מקושש עצים הי', ור' שמעון אומר מן המעפילים הי' (ספרי שלח טו, לב. הובא ברש"י עה"ת פנחס כו, ג)

יש לפרש פלוגתא זו בין ר"ע לר"ש, דאזלי לשיטתייהו:

ר"ע הי' רגיל לזכות את ישראל (רש"י ד"ה שבקי' – סנהדרין קי, ב). וע"כ מפרש "מקושש עצים הי'", כי חטא זה קל יותר מחטא המעפילים, דבחטא המקושש לא השתתפו עוד מישראל, וא"כ לא הי' בזה שום חשש ש"החטיא את אחרים עמו", משא"כ במעפילים היו כו"כ מבני ישראל.

משא"כ לר"ש ד"דריש טעמא דקרא" (גיטין מט, ב), ס"ל ד"מן המעפילים הי'", כי בפירוש זה נמצא שבדברי בנות צלפחד "בחטאו מת" מרומז גם טעם לזה שיהי' לו חלק בארץ, כי אביהם מסר נפשו בשביל ארץ ישראל.

חידוש כמה הלכות (א)

ביאורים בשיטתו הכללית דרשב"י

שיטתי' דרבי שמעון בן יוחאי – ריבוי הכמות עדיפא מגודל האיכות

ידקדק בפרש"י ותוס' סוף עירובין, על דברי ר"ש בטעם שיטתו בתחום שבת וברדין נימת כינור; ויבאר סברת ר"ש, דריבוי הכמות עדיפא מגודל האיכות; ויבאר עומק כוונת ר"ש דאע"פ שבדיני תחומין ריבוי הכמות הכריעה – בקשירה ועניכה אינו כן, ושייכותו למתני' דסוף עירובין.

א

כמה דקדוקים בפרש"י ותוס' סוף עירובין, על דברי ר"ש בטעם שיטתו בתחום שבת
וברדין נימת כינור

הנה בדיני תחומין נחלקו ר"ש ורבנן במס' עירובין ספ"ד (גב, ב), וז"ל המשנה: "מי שהחשיך חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס, ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס שאין המשוחות ממצין את המדות מפני הטועין". פי', דר"ש ס"ל שכשמודדין ומסמנין את המקום שבו מסתיימין אלפים אמה מהעיר, "אין ממצין את המדות" להציב הסימן בסוף אלפים אמה, אלא מקצרין את המדה וכונסין את הסימן לפנים התחום ט"ו אמה – "מפני טועי המדה שאין מכירין את הסימן ופעמים הולכין להלך ממנו וחוזרין ולא אדעתייהו" (רש"י שם ד"ה מפני) ולכן גם מי שהחשיך חוץ לתחום אם הוא בתוך ט"ו אמה חוץ לתחום, יכול הוא ליכנס לפנים התחום, כי באמת נמצא הוא תוך אלפים אמה של התחום.

והנה, טעם זה של ר"ש נזכר גם במתני' דסוף עירובין (סוף פ"י), דהכי תנן התם: "ר"ש אומר מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך שלא התירו לך אלא משום שבות". ומבואר בגמ' (קה, א) שר"ש מפרש בזה טעמן של ב' הלכות: "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך" קאי על הדין הנ"ל ד"מי שהחשיך חוץ לתחום כו" ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס", וזהו שרצה להסביר כאן שמכיון שזהו "שלך", ובלשונו במשנה דפ"ד "שכבר הוא בתוך תחומו" – אזי "נתנו לך", ובלשונו בפ"ד "יכנס", היינו דכל זמן שהוא נמצא בתוך ט"ו אמות הרי הוא עדיין בתוך התחום, ולכן התירו לו ליכנס.

חידש כמה הלכות

כה

והמשך המשנה דסוף עירובין "שלא התירו לך אלא משום שבות", קאי על דין אחר המפורש במשנה דלעיל שם פ"י (קב, ב): "קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה ואם בתחלה כאן וכאן אסור", ובגמ' התם איתא דפליג ר"ש בכרייתא: "בן לוי שנפסקה לו נימא בכנור קושרה, ר"ש אומר "עונבה". דטעם הדין הוא מ"ש בסוף עירובין "שלא התירו לך אלא משום שבות", היינו (כמבואר בגמ' שם) ד"עניבה דלא אתי לידי חיוב חטאת שרו לי רבנן, קשירה דאתי לידי חיוב חטאת לא שרו לי רבנן".

והנה, בסיבת מה שהזכיר ר"ש לב' הטעמים בחדא מחתא, כבר מבואר ברש"י (שם קה, א ד"ה קושרה) השייכות בין ב' הטעמים: "והכי קאמר ר"ש לת"ק אע"פ שהקלתי במחשיך חוץ לתחום מחמיר אני בנימת כנור, דהתם משלך נתנו לך, אבל כאן לא התירו אלא שבות".

ובתוס' (שם ד"ה אמר ר"ש¹) כ' לבאר הקישור: "דהתם לאו קולא הוא אלא משלך נתנו לך וגם כאן לא נתנו לך אלא משלך דהיינו עניבה דהוה דבר המותר", כלומר, שב' הענינים תוכן טעמם אחד הוא – "דלא נתנו לך אלא משלך".

אמנם, עדיין דרוש ביאור במ"ש רש"י, דלכאור' אי"מ מהי הסברא לקשר בין ב' דינים שונים אלו אשר מפני זה הוצרך ר"ש להשמיענו שהוא מחמיר בדין זה אעפ"י שהקיל באיך? וכי יעלה על הדעת שקולא בדין "מי שהחשיך חוץ לתחום" מחייבת להקל גם בענין של קשירה במקדש?!

ועוד יל"ע בפ"י התוס' שביאר בסברת ר"ש דאותו הטעם המחייב להקל הוא המכריע להחמיר כאן – דלכאור' יש להקשות בזה דא"כ לא הול"ל אלא "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך" ותו לא מידי, שהרי זהו גם הנותן טעם לחומרא בנימת כינור שנפסקה, ומהו שהוסיף ר"ש לפרש עוד מה שהחמיר בנימת כינור מחמת "שלא התירו לך אלא משום שבות" ואינו מסתפק בטעם הראשון היסודי ("משלך נתנו"). וכבר קבעו רבותינו שלשון המשנה הוא בסגנון של "דבר קצר הכולל ענינים רבים" (הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות)?!

ועוד יש להוסיף דקדוק בזה, מה שדברי ר"ש אלו נסדרו בסיומה של משנה דסוף עירובין דמיירי בדין "שרץ שנמצא במקדש כו", שלכאורה אין לזה שייכות לב' הדינים הנ"ל, וטפי הו"ל לשנותם בסמיכות ממש לאחת ההלכות הנ"ל, או עכ"פ במשנה בפ"ע². וכמשי"ת להלן מה שגם דבר זה מדוייק ע"פ הסברת דברי ר"ש.

(1) וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם שם.

(2) דחלוקת המשניות היא בדיוק. ונוסף על זה שחלוקת המשניות נוגעת לכמה לימודים שעפ"י הכללים של רישא וסיפא וכו', הרי גם מספר המשניות הוא בדיוק וגם נוגע להלכה, לפי מ"ש החלקת מחוקק (אה"ע סי' לח סק"מ) בדין המקדש את האשה ע"מ שאני יודע לשנות, די"ל שדי (וצריך) ג' משניות (כדעת הטור בדין ע"מ שאני יודע לקרות, דבג' פסוקים סגי). ועיין מס' כלאים פ"ז משנה אחת, ובכ"ז היא מסומנת בב' מספרים – משנה ד' וה' (ועיין בפירושו הון עשיר, לבעה"מ ח משנת חסידים) (הובא ב"תוספות אנשי שם" על המשניות) שפירש זה ע"ד הנסתר. ויש לומר, שמשנה זו נחשבת לענין דין הנ"ל (ע"מ שאני יודע לשנות) כב' משניות.

ב

מבאר סברת ר"ש, דריבוי הכמות עדיפא מגודל האיכות

והנראה לבאר כ"ז בהקדם עומק סברת ר"ש בדין תחום שבת.

דהנה, מצינו בראשונים דא' מהטעמים לזה ש"מצוה לחזור בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבואות" (טור ושו"ע ר"ס שצה), הוא "לצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו וזה מצוה כמ"ש וקראת לשבת עונג" (פרישה או"ח ר"ס שצה. וראה גם ב"י שם).

יש לחדש שה"ה בענין תחום שבת, דס"ל לר"ש שמשום עונג שבת מצוה להימצא בתוך תחום העיר, כדי "לטייל או להביא וכו'" בכל שטח העיר (ובאלפיים אמה מחוצה לה, לכל רוחותיה), כי בשביתתו מחוץ לתחומה הרי הוא מוגבל מאד בענינים אלו³ וזהו ההיפך דעונג שבת. ולכך זה ש"החשיך חוץ לתחום", יהי מוטל עליו גם ענין של חיוב⁴ ליכנס לתוך העיר ולא שזהו היתר בלבד (ע"ד החיוב דלחזור אחר עירוב חצירות), וטעם החיוב – כדי שלא יומשך איסור השבתת העונג במשך כל המצת לעת דשבת. ומדויק דבר זה בלישנא דר"ש – "ייכנס", היינו שהוא כעין ל' ציווי וחיוב, שצריך "ליכנס" ולא רק שיש לו רשות ליכנס⁵.

ולדרך זו יש לחדש בעומק סברת ר"ש, ששיטתו בדין זה היא סברא כללית בדיני התורה, דס"ל שריבוי הכמות (במיעוט האיכות) מכריע את גודל האיכות (במיעוט הכמות)⁶.

פירוש:

דהנה בסברא הנ"ל שטעמו של ר"ש דס"ל "ייכנס", הוא בכדי שלא ימשיך באיסורו להמנע מעונג שבת – מצינו להקשות היאך אמרו לו ליכנס, הא ע"י ש"ייכנס" יעבור על

(3) ומובן שהוא מוגבל הרבה יותר ממי שאין לו עירובי חצירות כו', שהרי נמצא הוא מחוץ לעיר ופשוט שאי"ז מצב של עונג כו', וראה בשו"ע אדה"ז סי' רמט סוס"ב "שכשאינו במקום ישוב בטוח אין לו עונג שבת כלל".

(4) אבל אינו חיוב גמור אלא שהוא "מצוה" (כמו בעירובי חצירות. וראה שו"ע אדה"ז שם ש"אם הוא במקום שאינו ישוב בטוח מותר לו לילך משם וכו') ולא נזכר שחייב (או: שצריך) לילך כו'). ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין אלא היכא ד"משלך נתנו לך" כדלקמן*.

(5) ובלא"ה מוכרח לומר שיש צורך ותועלת בכניסתו, דאל"כ למה יתירו לו (האיסור) ליכנס (ראה לקמן הערה 7), ובפרט שיש מקום לומר שספק הוא אם נמצא בתוך התחום ללשון ראשון ברש"י (עירובין נב, ב) ש"לאו דוקא ט"ו אמה", וא"כ אין השיעור בזה בצמצום. וגם לל"א כ' המאירי "וטעותם עולה לפעמים עד ט"ו אמה . . . ונמצא שהרבה תחומין יש מן התחום המצויין ולחוץ ט"ו אמה" ובכ"ז היתירו לו ליכנס תמיד ט"ו אמה.

(6) ראה בארוכה בס' לקח טוב להר"י ענגל סי' טו"טז. וראה לקוטי שיחות ח"י"ב עמ' 126 ואילך.

* ואין סתירה לזה משו"ע אדה"ז שם שדוחין האיסור דהילוך ג' פרסאות בע"ש משום עונג שבת – שהרי שם גם האיסור דהילוך כו' הוא משום עונג שבת (שיוכל להכין צרכי שבת) דאם אינו במקום ישוב בטוח הרי אין לו עונג שבת. וא"כ ההילוך בנדוד אינו שולל העונג, ואדרבה: דוקא עי"ז יהי' לו עונג.

חידוש כמה הלכות

כו

איסור יציאה חוץ לתחום באופן ("ד"קום ועשה") שאיסור זה ודאי חמור יותר באיכותו מאיסור השבת עונג שבת⁸ ע"י שישאר במקום שבינתו (שהוא ב"שב ואל תעשה"⁹). אלא ש"ל דסברת ר"ש ש"יכנס", הוא משום שב"כניסה" זו (לתחומה של העיר) אינו עושה איסור אלא ברגע הכניסה עצמו לזמן קצר, משא"כ בשהייתו חוץ לתחום הרי זה איסור הנמשך בכל רגע ורגע שנמצא שם – וס"ל לר"ש¹⁰ דריבוי הכמות דעשיית איסור בכל רגע (אף שאין האיסור חמור באיכותו), מכריע את חומרת האיכות דאיסור כניסה לתחום שהוא מועט בכמותו לרגע אחד.

ג

ביאור עומק כוונת ר"ש דאע"פ שבדיני תחומין ריבוי הכמות הבריעה – בקשירה ועניבה אינו כן, ושייכותו למתני' דסוף עירובין

והנה עפ"י הנ"ל דטעמו של ר"ש דס"ל יכנס הוא לפי שריבוי הכמות מכריע את האיכות, יובן הקישור שבין ב' הכללים שאמר בטעם ב' ההלכות – הכלל "מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך", והכלל "שלא התירו לך אלא משום שבות".

7) שהרי גם לר"ש יש איסור בדבר. לא מיבעי להסוברים שביוצא חוץ לתחום במזיד מודה ר"ש דאיסור ליכנס (רבינו יהונתן ועוד, שם) אלא גם להמבואר בירושלמי (עירובין סופ"ד, וכ"כ הרשב"א (הובא בב"י ר"ס ת"ה) והמאירי, ועוד) דאפי' ביצא יכנס, הרי ודאי שלכתחילה אסור לצאת גם לר"ש.

8) ואפי' אם לא הי' האיסור דיציאה חוץ לתחום איסור חמור יותר, הרי "לא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול כו' דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים כו' אפי' הגזירות שגזרו חכמים בשבילם לסייג, פשיטא דלא דחינן להו משום מצות עונג שהיא מצוה הבאה בעבירה כו'" (קו"א לשו"ע אדה"ז או"ח סי' שא סק"ב. וראה סי' רמ"ב ס"ט בקו"א סק"ה) וגם לדעת המג"א (שם סי' שא סק"ד) קרוב יותר לומר (כדמוכח בקו"א שם) שדחינן רק האיסורים שלמדן מהכתוב "אם תשיב וגו' ממצוא חפצך גו'" (ישעי' נח, ג). וראה לקמן הערה 11.

אבל באוצר הגאונים – תשובות (שבת קנא, ב. סי' תסד) הובא בהגהות דעת שלום או"ח סרס"ו במג"א סק"ז(ז): "וישראל שהוא בדרך ופגע בו שבת ומתיירא בנפשו מן לטיין כו' ואם הי' לו בהמה לרכוב עלי' רכיבה יפה מריגלה בשבת שרכיבה מן מיני עונג וריגלה מן מיני ענוי הוא". והרי רכיבה בשבת גמור הוא (ביצה ל, ב. שו"ע אדה"ז ר"ס שלט). אבל זהו שלא כדעת הפוסקים (עיי"ש במג"א ובשו"ע אדה"ז סי' רסו ס"ז, ובהגהות דעת שלום שם).

ואולי י"ל – דכיון דשם מיירי בפקו"נ י"ל דס"ל (בתשובה שם) ששבת הותרה אצל פקו"נ (ראה הדיעות בזה בשו"ת צ"צ או"ח סל"ח. וראה שו"ע אדה"ז סי' שכח סי"ג) וא"כ לא איכפת לן באיסור רכיבה, ומאיך גיסא אם מתענג – קיים בזה מצות עונג שבת גם בפקו"נ.

9) ראה משנה זכחים פ, א. עירובין ק, סע"א. לקמן הערה 14. וראה לקמן הערה 11.

10) וי"ל שגם רבנן לא פליגי בעצם הענין דריבוי הכמות מכריע את האיכות אלא דס"ל* שהמשוחות היו ממצין את המדות. וכדמשמע מהא דלא אישתמיט בפוסקים בדיני מדידת התחומין – לומר שכונסין את הסימן ט"ו אמה, ועכצ"ל משום דקי"ל כת"ק דר"ש (רמב"ם הל' שבת פכ"ז הי"א. טושו"ע ר"ס תה) דלא ס"ל כן.

(* או ע"ד משנת' לעיל בהערה 5.

דהנה ב' האופנים בתיקון הכנור, קשירה ועניבה, יש בכל אחד מהם חומר שאין בזולתו. החומר בקשירה הוא דאתי לידי חיוב חטאת משא"כ עניבה שאין בזה אלא דרבנן, לפי שעלולה להינתק ואינה קשירה של קיימא, וחומרה זו דקשירה על עניבה היא חומר של איכות שאיסור קשירה חמור יותר באיכותו. אמנם מהא טעמא גופא הרי יש חומר בעניבה על קשירה – כי מאחר שאינה עומדת להתקיים, יצטרך (מן הסתם) לתקן את הכינור – לעונבו – כמה פעמים (כמות) – מה שאינו בקשירה של קיימא, שאינו עובר על האיסור אלא פעם אחת. ונמצא שגם פתרונה של שאלה זו, קושרה או עונבה, תלוי בהכרעה אם ריבוי כמות עדיפא או גודל איכות עדיפא.

ונמצא דלאחר שר"ש משמיענו שיטתו בדין "המחשיך חוץ לתחום – יכנס", דהכמות מכרעת, הרי הסברא נותנת שגם בדינו של נימת הכינור יצדד להתיר דוקא ע"י קשירה (המועטת בכמות) ולא ע"י עניבה (בריבוי הכמות המכריעה) – וזהו עומק דברי רש"י בסוגיין, דקס"ד זו שולל ר"ש באמרו "שלא התירו לך אלא משום שבות". כלומר: אעפ"י שהקלתי באיכות האיסור של תחומין בכדי שלא לרבות בכמות האיסור, מ"מ מחמיר אני באיכות של קשירה ואינני מתירה בכדי למעט הכמות של עניבות.

וטעם הדבר מה שאין אומרים כן הוא לפי "שלא התירו לך אלא [דוקא כשגם האיכות כמו הכמות היא] משום שבות". ז.א. שכלל זה שהכמות מכריעה את האיכות אינו אלא במקום ששתיהן שייכות לסוג אחד של איסור – בסוג איסור דאורייתא או בסוג איסור דרבנני. משא"כ בתיקון הכנור, שאין בכוחו של ריבוי הכמות דעניבה שמדרבנן להכריע ולגבור על האיכות של קשירה שאתי לידי דאורייתא, ואדרבה – האיכות של דאורייתא מכרעת את הכמות דרבנן.

11) ובהחשיך חוץ לתחום כו' את"ל שעונג שבת מהתורה (ראה הדיעות בזה בשו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב) ותחומים מדרבנן (ובפרט שכאן אינו איסור גמור של תחומין שהרי "משלך נתנו לך") הרי לכאורה המצווה דעונג שבת מה"ת הוא רק באכילה ושתיה (ראה שו"ע אדה"ז שם (מספרא אמור פי"ב. ספרי במדבר קמ"ד) "ומקרא קודש פרשו חכמים כו' ולענגו בעונג אכילה ושתיה" וראה גם בקו"א סק"א. וראה ג"כ סי' רפ"ח ס"ג שהמתענה ת"ח אף ש"תעונג הוא לו כו' ביטל עיקר עונג שבת"). ומתני' דמי שהחשיך פשוט שמירי אפי' ביש לו מה לאכול כו' שאז אינו מבטל העונג דאורייתא.

וראה לעיל הערה 4 שאינו חיוב גמור ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין*.

(* וי"ל ע"פ הנ"ל שזהו טעמו של אדה"ז (ראה לעיל הערה 8) שלא התירו איסור מדרבנן בשביל עונג שבת (דלאורה זהו גם אם עונג שבת הוא דאורייתא) – כי מירי שם בעונג:

א. שאינו דאכילה וממילא אינו מה"ת, ולא דחי עונג דרבנן איסור דרבנן (ראה פרמ"ג או"ח במשב"ז סי' רסד סק"א).

ב. שאינו חיוב (גמור) ולכן לא דחי איסור (גמור) דרבנן.

ואם נאמר שאדה"ז קאי גם על עונג אכילה, וגם אם הוא דאורייתא – לכאורה זהו כמ"ש בשו"ת צ"צ (תאו"ח סי' לו. וראה שו"ע אדה"ז סי' תמו ס"ה) בשם הר"ן שהעמידו חכמים דבריהם בשו"א"ת גם אם אינו שבות של ל"ת ועשה, אבל "אם נאמר שאין דברי הר"ן מוכרחים כ"כ" (ל' הצ"צ שם) לכאורה מותר לעבור על איסור דרבנן בשביל עונג דאורייתא (ענדמ"ש בפרמ"ג שם).

[וראי' לדבר זה, ממ"ש רבינו הזקן בשולחנו (או"ח סי' שכה סט"ז): ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטין לו ואין אומרים נאכילנו נבילה שהיא איסור לאו ואל נחלל עליו שבת שהיא איסור סקילה. . שבנבילה עובר על כל כזית וכזית. . משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אעפ"י שהוא חמור¹². . אבל אם הוא צריך להרתיח לו יין ימלא ישראל ויחם כותי. . כי אעפ"כ לא יהי' בו אלא איסור מד"ס, עכ"ל. הרי מפורש שדוקא כמותו של האיסור דנבילה שהוא דאורייתא הנה הריבוי בו חמיר טפי מאיכות האיסור (סקילה) של שחיטה בשבת; משא"כ באיסור של סתם יינם שהוא דרבנן (שגם אופנו הוא בריבוי הכמות כי עושה איסור בכל שתי' ושתי') מכריע האיכות דאורייתא את ריבוי הכמות דרבנן].

ובזה נמצא מתורץ גם מה שהקשינו אתוס', אמאי הוצרך ר"ש להוסיף גם סברא זו ד"לא התירו לך אלא משום שבות", ולא נסתפק בההסברה ד"לא נתנו לך אלא משלך" – דלפי הנ"ל נמצא מבואר דעיקר הטעם והסברא בזה שכאן הקיל וכאן החמיר ("לא נתנו לך אלא משלך") הוא מחמת זה ש"לא התירו לך אלא משום שבות", כנ"ל.

ד

ועפ"י הנ"ל מובן גם הטעם, שהפיסקא "ר"ש אומר כו"י" נסדרה בסיפא דמתני' ד"שרץ שנמצא במקדש כו"י", ולא במשנה בפ"ע – דהנה, גם דין שרץ הוא מאותה הסברא ותלוי בשאלה הנ"ל אי כמות (בריבוי הזמן) מכריעה או איכות (בגודל הענין עצמו) מכריעה. וז"ל המשנה: "שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיונו שלא להשהות את הטומאה, דברי ר' יוחנן בן ברוקה. ר' יהודה אומר, בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה". וסברת פלוגתתם היא, ד"מ"ס שהויי טומאה (כמות) עדיף, ומ"ס אופשי טומאה (איכות)¹³ עדיף" (גמרא שם)¹⁴.

12) אבל מזה לבד אין להכריח דס"ל לאדה"ז שכמות עדיפא (גם כששניהם הם מסוג אחד) שהרי הוסיף שם עוד ב' טעמים לדין זה. בתניא (אגה"ת פ"ז) כתב בפשיטות: ואף מי שלא עבר על עון כרת אלא שאר עבירות קלות אעפ"כ מאחר שהן פוגמים. . הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה. . עד"מ. . מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת ויותר.

13) בלקח טוב סט"ז קורא לתוכן הפלוגתא "ריבוי זמן אי מכריע את הכמות". אבל מובן שאף שבכלל "אפושי טומאה" הוא ענין של כמות, הרי ביחס לריבוי זמן (שאינן בזה התפשטות הטומאה) הנה "אפושי טומאה" הוא ענין של איכות (שבהטומאה ניתוסף ענין, הענין דלטמא אחרים בפועל),

14) בירושלמי (סוף עירובין) תולה המחלוקת בטעם נוסף (ע"ש בקה"ע ופ"מ שאינו שולל טעם הבבלי, וכן משמע לשון הירושלמי שם) – אי קום ועשה עדיף (לעשות) או שב ואל תעשה עדיף (ראה בפ"י קה"ע ופ"מ שם, וראה בבלי ק, סע"א). וגם לפ"ז יש לבאר הקישור בין הרישא וסיפא ע"פ משנת"ל (ס"ב) בחומר איסור יציאה חוץ לתחום (איכות) לגבי איסור השבתת עונג – שהוא (יציאה חוץ לתחום) בקום ועשה. וא"כ י"ל דלהירושלמי דטעמו של ר"ש הוא (נוסף על הטעם דריבוי כמות מכריע את האיכות) דקום ועשה עדיף ה"ז בא בהמשך (להפלוגתא ברישא ו) לדעתו של ריב"ב דס"ל ג"כ דקום ועשה עדיף.

וי"ל דלהבבלי הקישור בין הרישא וסיפא הוא לא רק בענין הכרעת ריבוי הכמות אלא גם בסוג האיכות. כי להבבלי טעמו של ר"ש הוא דריבוי הכמות מכריע האיכות דקום ועשה, וגם ברישא ריבוי הכמות דשהויי טומאה מכריע (לא רק האיכות דאפושי טומאה אלא גם) האיכות דקום ועשה.

חידוש כמה הלכות (ב)

ביאורים בשיטתו הכללית דרשב"י

פלוגתות ר"ש ור"י בגדר שביתה

יבאר כמה מחלוקות שנחלקו בסברא אחת, אי שביתה היינו ביטול המציאות או ביטול תואר הדבר ותכונותיו / יפלא בדברי הפנ"י בשבת גבי דין אינו מתכוין בכל התורה, וגבי דין מלאכה שאצל"ג / יחדש דמחלוקת ר"ש ור"י גבי והשבתי חי' רעה היא הפלוגתא דר"ה אי אמרי' דלעתיד חד חרוב או תרי חרוב, ובה יתרץ היטב כמה קושיות גדולות בדברי התו"כ ובסוגיא דר"ה

א

יבאר עומק ב' פלוגתותיהם בשבת בדבר שאינו מתכוין ובמלאכה שא"צ לגופה, דאזלי לשיטתייהו במק"א בענין גדר "שביתה" שבכתוב

באיסורי שבת מצינו ב' פלוגתות בין ר"י לר"ש. חדא, לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו שעושה המלאכה בכוונה אלא שהסיבה שעושה מלאכה זו הוא לצורך דבר אחר ולא לצורך המלאכה גופה, וכמו המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מן הנכרים כו' או מפני החולה שיישן, שטעמו בכיבוי זה אינו בהנר גופא שצריך לפחם, כי אם בשביל דבר אחר (עיי' בכל זה שבת ל, רע"א. לא, ב). ובה נחלקו (שם עג, ב. ושי"ג), דלר"י חייב ולר"ש פטור. ועוד נחלקו, בנוגע לדבר שאינו מתכוין, היינו שהמלאכה נעשית בלא כוונה, כמו המוזג מים צוננים לתוך כלי מתכות רותח על מנת לחמם את המים, דאע"ג שעיי"ז הוא מחזק את חומר הכלי והוא "גמר מלאכת הצורפין", הרי אין כוונתו כלל למלאכה זו. ושוב נחלקו (שם מא, רע"ב. ושי"ג), דלר"י אסור הדבר ולר"ש מותר.

ויש לפרש כמין חומר, דר"י ור"ש אזלי כאן לשיטתייהו בש"ס. כי הנה גבי מצות תשביתו בערבי פסחים ס"ל לר"י במתני' רפ"ב דפסחים דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ופליגא דרבנן דסברי "אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים". וכבר ביאר הגאון מרגצ'וב (צפע"ג עה"ת בחוקתי כו, ו. מפענת צפונות פ"א ס"ט, ושי"ג) בעומק הדבר, דפלוגתא היא בגדר

"תשביתו" שאמרה תורה, וע"פ מה דאיתא בתו"כ בחוקותי (שם): "והשבתי חי' רעה מן הארץ, ר' יהודה אומר מעבירים מן העולם, ר"ש אומר משביתן שלא זיקו". וז"ל הגאון הנ"ל: "הנה בתו"כ פרשת בחוקותי על קרא דוהשבתי חי' כו' (בחוקותי שם) מביא שם פלוגתא דר' יהודה ור"ש אם ההשבתה ר"ל כמות הדברים, וס"ל לר' יהודה ואזיל לשיטתו דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ר"ל דצריך שלא תהא הכמות, וכמבואר בירוש' פ"ב דפסחים (סוף ה"א) השבתה שיהא בלא יראה כו', אבל ר"ש ס"ל דהשבתה הוי ג"כ ביטול איכות הדבר". עכ"ל.

פירוש, כידוע בכמה מקומות דכל חפצא כלול מ"חומר" ו"צורה", היינו החומר הגשמי של הדבר (הנק' בל' הגאון הנ"ל "כמות"), וצורת תואר הדבר ותכונותיו העושות את החומר להיות ראוי לשימושו (הנק' בלשונו "איכות"). ובחיות רעות, אם רק מפסיקין להזיק הרי נתבטלה מהם רק ה"צורה" והתכונה הרעה, אבל המציאות עודנה כאן כמקודם², וכדי לסלק המציאות צ"ל השבתה מן העולם לגמרי. ומעתה נחלקו בנדו"ד, דלדעת רבי יהודה יש להשבית עצם המציאות החומרי של החמץ, וממילא צריך האדם לשורפו, כי אם יהי "מפרר וזורה לרוח כו'" בלבד, עדיין נשאר בעולם עצם חומר מציאות החמץ; משא"כ לדעת חכמים די בביטול והשבתת "תואר" החמץ, מה שיש בו תכונות העושות אותו ראוי לשימוש. היינו שהחיוב שצותה תורה הוא לבטל האפשרות שיוכל אדם לאכול או ליהנות מהחמץ, וזה נעשה גם כשהוא "מפרר וזורה לרוח כו"³.

ונמצא דיש כאן מחלוקת איך להגדיר ענין ה"השבתה" שבתורה, כי החיוב דביעור חמץ אף הוא לקיים "תשביתו שאור מבתיכם" (בא יב, טו), בדומה להא ד"והשבתי חי' רעה". ולר"י ע"י פירור החמץ וזרייתו ברוח או הטלתו לים עדיין לא נתקיימה כאן "השבתה", להיות שהשבתה היינו להעביר את חומר הדבר מן העולם ולבטל את מציאותו, כדפירש "והשבתי חי' רעה מן הארץ". ולכן ס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה, כי רק בשריפה מתבטלת מציאות החמץ מן העולם. ואע"ג דגם לאחרי ששורפו נותר ממנו האפר, הרי

1) והכי איתא בירושלמי שם: רבי אומר "תשביתו שאור מבתיכם" דבר שהוא כל יראה וכל ימצא, ואי זה זה בשריפה.

2) ואפילו הי' הטבע הזה שבחי' להזיק מוטבע בחיות מתחילת הבריאה, עדיין הי' אפשר לומר שביטול טבע זה נקרא רק ביטול הצורה. ועל אחת כמה וכמה ע"פ המובא להלן ס"ד, שבששת ימי בראשית לא היו החיות מזיקות, וטבע ההיזק נוסף בהן רק לאחרי חטא עץ הדעת, שעפ"ז בודאי מובן שטבע הלזה אינו אלא "צורה" חיצונית, וא"א לומר שע"י ביטול טבע זה מתבטלת מציאות החי'.

ועיין עוד מה שיש להעמיק בזה – בלקו"ש ח"ז ע' 189 הערה 10.

3) וראה בזה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 134 ואילך, דנחלקו במהות איסור חמץ וגדר חלותו על החפצא. ושם נתבאר בשם הגאון הנ"ל (בספרו צפע"נ קונט' השלמה ע' 65) שזהו גם ביאור פלוגתת ר"י ור"ש בענין חמץ שעבר עליו הפסח (פסחים כח, סע"א ואילך), כי לאחרי שעבר עליו הפסח נתבטל ממנו התואר, אבל נשאר עצם החמץ.

האפר חשיב למציאות חדשה ופנים חדשות⁴, והמציאות הקודמת שהיתה נסתלקה מכאן לגמרי.

אבל חכמים, ובכללם ר"ש, סברי דגם ביטול צורת הדבר ואיכותו שפיר חשיב השבתה, ובהשבתת תכונת ההיזק מן החיות הוי השבתה מעולה, והוא הדין גבי חמץ – במוכן רחב יותר של "צורה" ו"איכות" – דע"י שמסלקין מן החמץ את האפשרות לאכול ממנו (והנאה בכלל), וכן מסלקין ממנו גדר "יראה לך" וכיו"ב⁵, שפיר אפשר לקרוא כאן שם השבתה, ולהכי ס"ל דגם המפרר וזורה לרוח או מטיל לים מקיים חיוב "תשביתו".

ומעתה י"ל הפלוגתות באיסורי שבת, דהנה "מלאכת מחשבת אסרה תורה" (ביצה יג, ב ויש"ג), היינו ד"צורת" המלאכה שנאסרה בשבת הוא דוקא מלאכה שיש עמה מחשבה. וכשאין "מחשבה" ליכא לצורת המלאכה, לא מיבעי בדבר שאינו מתכוון דליכא "מחשבה" כי אין כוונתו כלל לעשיית מלאכה זו, אלא אפילו במלאכה שאינה צריכה לגופה⁶, כיון שטעמו בעשי' זו ומחשבתו היא בשביל דבר אחר נמצא שלגבי מלאכה זו נעדרת מכאן ה"מחשבה". אמנם כשעושה מלאכה בלא כוונה או מלאכה שאצל"ג, דליכא "מחשבה" כנ"ל, מ"מ "חומר" המלאכה והעשי' הגשמית שוה הוא בין אם היתה מלאכת מחשבת ובין אם לא היתה מלאכת מחשבת, ורק "צורת" המלאכה ותכונותי' הדרושות מתבטלות בדליכא מחשבה.

ושוב, כיון שדין שבת אף הוא נזכר בכתוב בל' שביתה, "וביום השביעי תשבות" (משפטים כג, יב. תשא לד, כא), אף כאן נחלקו ר"ש ור"י לשיטתייהו. דר"י סבר דשביתה היינו ביטול המציאות לגמרי, וה"ה הכא דשביתה ממלאכה בשבת הוא סילוק גוף מציאות המלאכה, ולהכי אף העושה מלאכה שאצל"ג, ואפי' דבר שאינו מתכוון – לא קיים החיוב ד"תשבות", כיון שעצם המלאכה ישנה בעולם אף כאשר נעדרת הכוונה והמחשבה. משא"כ ר"ש סבר דגם ביטול הצורה שפיר מקרי שביתה, ולהכי ס"ל דגם מלאכה שאצל"ג ודבר שאינו מתכוון, כיון ש"צורת" מלאכת שבת אינה כאן (כי צורת ותכונת מלאכת שבת היא "מלאכת מחשבת" דוקא), שפיר נכלל הדבר בקיום "תשבות".

4) עיין בענין זה בתורה אין (פסחים כט, סע"א), ובחידושי הרשב"א לקידושין (נו, ב). ועיין אגרת הקודש מרבינו הזקן סי' טו.

5) ודו"ק היטב בלשון הירושלמי הנ"ל: "תשביתו כו' בל יראה" (אלא ששם הוא אליבא דר"י דבעי השבתת ה"יראה" לגמרי ע"י שריפה).

6) ועיין בחגיגה (י, א-ב), דמפרש דהא דהלכות שבת כהררין התלוין בשערה היינו לענין פטור דמלאכה שאי"צ לגופה, ומסיק: "מאי כהררין התלוין בשערה (דקאמר במתניתין, דמשמע שיש קצת רמז מן התורה ללמד זה ומהו הרמז. רש"י), מלאכת מחשבת אסרה תורה כו' (שהמחשבה חשבה בדעתו ונתכוון לה וזה לא נתכוון לה לבנין זה לפיכך פטור, וזהו רמז כו'. רש"י)". ע"כ.

ב

יפלפל בהא דקיי"ל דאינו מתכוין מותר גם בשאר איסורי

ובאמת עדיין יל"ע בזה, כי לפי המבואר בדברינו הי' לר"ש לסבור דבריו דוקא בשבת, דהתם אשכחן שהאיסור נקרא בכתוב בשם "תשבות", וכל ההיתר על יסוד זה דהשבתה הצורה השבתה היא. וא"כ צ"ע טובא הא דמצינו שהובאה פלוגתת ר"י ור"ש באינו מתכוון לגבי שאר איסורי ג"כ, ולר"ש דבר שאינו מתכוון מותר גם בכל שאר איסורי תורה (עיין בזה בארוכה בתוס' ד"ה ה"מ יומא לד, ב. רא"ש שבת פ"ד ס"ט), ולכאור' הא מנין לנו, הרי אין סברא דומה גם בשאר התורה, ושמא רק בשבת סבר הכי משום סברא מיוחדת בגדר "תשבות". אמנם זה אינו קושיא, כי באמת גם בלא דברינו לענין גדר "תשבותו" הי' אפשר להקשות במה שבכל התורה אמרינן כן, דהא דוקא בשבת אשכחנא לגדר דמלאכת מחשבת ולא בשאר מקומות, ושוב מנין לנו בכל איסורי התורה דבעי כוונה.

אכן, יעויין בחידושי הריטב"א ליומא (סו) שכתב על דברי התוס': מה שאומר רבינו ז"ל דבשאר איסורי תורה דבר שאין מתכוין אסור משום דלא כתיב בי' מלאכת מחשבת, לא משמע הכי מהא דאמרי' גבי מוכרי כסות דכלאים כרבנן דאוק' בפרק כל שעה בפלוגתא דר"ש ור"י דאיפליגו בדבר שאינו מתכוין דשבת דאלמא דין שאר איסורי דבדבר שאין מתכוין כדין שבת, וכן בפרק הנחנקין אמרי' גבי בן המקיז דם לאביו וחבל בו בשאין מתכוין דהוי פלוגתא דר"ש ורבנן, ואמרינן נמי המתעסק בחלבים ועריות חייב לפי שכבר נהנה טעמא דנהנה הא לאו הכי פטור לר"ש משום דהוי דבר שאינו מתכוין דומיא דשבת . . והיכי תלי לה סתמא בכל דוכתא דר"ש ור"י דשבת ולא דחי דדילמא מודה ר"ש בשאר איסורין דאסור משום דלא כתיב בהא מלאכת מחשבת, אלא ודאי דשבת בנין אב לכל התורה כו'.

ומאחר שטעם הפטור לר"ש הוא דילפינן בבנין אב משבת שוב י"ל שאכן הסברא מצד גדר "שביתה" ישנה רק בשבת, אבל אחר שלמדנו מסברא לפרש כן בכתוב דשבת, שוב ילפינן בבנין אב לכל התורה אף דליכא שם לסברא זו.

ואין להקשות אמאי ילפינן בבנין אב משבת רק לענין דבר שאינו מתכוין, ולא לענין מלאכה שאצל"ג (עיין בתוס' זבחים (צב, א ד"ה אבל) שכ' "דלא שייך טעמא דאין צריכה לגופה אלא גבי מלאכות דשבת" (7)) – כי בזה יש לתרץ בדבר שאינו מתכוין כלל מסתברא לר"ש לומר שהפטור שהזכיר הכתוב גבי שבת הוא לא רק משום הסברא הנזכרת שגם העושה מלאכה בלא כוונה "שובת" הוא, אלא באמת זהו גם לפי שאין שייך חיוב על דבר שאינו מתכוין (ורק שאילו לא הי' נמצא בכל התורה פטור בדבר שאינו מתכוין א"א לנו לחדש מעצמנו סברא זו, מיהו אחר דידעינן דפטור בשבת, שוב מסתבר שכ"ה גם בכל האיסורים). משא"כ לענין מלאכה שאצל"ג, דכיון שמ"מ עשאה בכוונה, ורק שאינה

צריכה לגופה, מסתברא יותר לר"ש לומר שהפטור נאמר רק גבי שבת, לפי שנאמר בו "תשבות", אבל לא בשאר איסורים.

ועיין עוד בפנ"י שבת (מב, רע"א) שכתב בדרכו הראשונה שם לפרש (בסברת המקשן בסוגיא דשבת שם), "דהא דסבר ר"ש בכל התורה דדבר שאינו מתכוין מותר, היינו משום דיליף לה מק"ו משבת דחמירא". רוצה לומר שאינו בנין אב אלא ק"ו שבסברא⁸. ובאמת אין דבריו מובנים, כי לפ"ז הו"ל למילף בק"ו משבת גם לענין משאצל"ג ומאי שנא האי סברא מהאי סברא. ומה גם שב' הדברים (משאצל"ג ודשא"מ) ילפינן להו מ"מלאכת מחשבת" (כמו שהאר"י הפנ"י גופי' שם), ושוב מאי שנא זה מזה. ולהכי נראה יותר לפענ"ד דליכא למילף בק"ו משבת, כי שאני שבת שהגדר דאיסור מלאכה בו הוא "תשבות" ויש סברא גדולה להנך תרי דינים, ושוב אין שום סברא ללמוד לשאר התורה, כמו שהקשינו לעיל בתחילת הסעיף. ולהכי על כרחין צריך לומר דאין זה מן הסברא, ורק שמ"מ "שבת בנין אב (ולא ק"ו) לכל התורה" לענין דבר שאינו מתכוין דוקא, כנ"ל בארוכה.

ג

יתרין קושיית התוס' בענין השייכות בין אינו מתכוין לאינה צריכה לגופא, ויפלפל בסברתנו לעיל ע"פ סוגיית הש"ס בשבת וזבחים

ומעתה יש לתרץ לפי דרכינו קושיית התוס' בשבת (מב, א ד"ה אפילו. זבחים שם), דקא מקשו אהא דתלה הש"ס (בדעת המקשן) לומר דשמואל דסבר כר"ש באינו מתכוין ודאי יסבור כמותו נמי באצל"ג, "היכי ס"ד דדבר שאינו מתכוין שוה לאינה צריכה לגופה, דמה ענין זה לזה", ואמאי הא בהא תליא.

ולדברינו מחזור הדבר, כי מאחר שפלוגת ר"ש ור"י בהני תרי דיני (משאצל"ג ודשא"מ) הוא מטעם אחד, דאיפליגו במשמעות "תשבות" שאמרה תורה, כנ"ל סעיף א – הרי נמצא דודאי שייכים דינים אלו זה לזה, וסברא גדולה היא לומר דמאן דסבר כר"ש באינו מתכוין יסבור כמותו באצל"ג, מאחר שסברת ר"ש אחת היא משום דעתו ששביתת הצורה שמה שביתה.

ובאמת עד"ז תירץ כבר הפנ"י בשבת שם, שהשייכות בין ב' הדינים היא משום דתרווייהו ילפינן (לדעת המקשן בשבת) מ"מלאכת מחשבת" (וע"ז מוסיף שם הפנ"י, כפי שהבאנו כבר לעיל מדבריו, דמה שס"ל לר"ש דדשא"מ מותר גם בכל איסורי התורה (אף שלא נאמר בהם "מלאכת מחשבת") הוא "משום דיליף לה בק"ו משבת דחמירא").

(8) ועיין בקובץ שיעורים ח"ב כג"ז שכתב נמי דדין זה בכל התורה סברא הוא. המו"ל.

אמנם תירוצו זה אינו מספיק, דהא כיון שהפטור דמשאצל"ג הוא רק בשבת ולא בשאר איסורי (ודוקא באינו מתכוין אמרי' דמותר גם בכל התורה, כנ"ל ס"ב בארוכה), הרי מוכח לכאורה דהא דדבר שאינו מתכוין מותר בשאר איסורי הוא לא משום דיליף לה משבת (שא"כ הו"ל למילף משאצל"ג נמי, כמו שהקשינו לעיל ס"ב), אלא ודאי הוא מקרא אחרינא ולא מ"מלאכת מחשבת"⁹. וא"כ שוב הדרא קושיית התוס' דהיאך מקשה הש"ס בזבחים (דלא מיירי במלאכת שבת, אלא באיסור "לא תכבה") אהא דסבר שמואל דדבר שאינו מתכוין מותר ב"לא תכבה" ממה דס"ל בשבת דמשאצל"ג פטור, וקשה אמאי סבר המקשן דהא בהא תליא.

ועל כרחין צריך לתרץ כדברינו שהוא משום דתרווייהו סברא אחת להן במה דהוי לר"ש קיום חיוב "תשבות", כנ"ל. כי לדברינו אין להקשות במה דהתם מיירי לענין לא תכבה ולא לענין איסורי שבת, כי מ"מ הא לפי דרכנו למדנו שמה שדבר שאינו מתכוין מותר בכל התורה הוא לפי דילפינן משבת (כמבואר לעיל ס"ב), וא"כ מוכרח הדבר דס"ל לשמואל שאף ביטול ה"צורה" ותואר הדבר שפיר מקרי "תשבות", ושוב הי' לו לסבור דגם משאצל"ג (בשבת) פטור.

אלא שמעתה לכאורה נוכל להקשות קושיא רבה על דברינו, שהרי כל הסברא לתלות ב' הדינים היא רק סברת המקשן, אבל מסקנת הש"ס שם היא ד"בדבר שאינו מתכוין סבר לה כר"ש, במלאכה שאינה צריכה לגופה סבר לה כר"י", וזה קשה על סברתנו שב' הפלוגתות דר"י ור"ש תלויין הן בדבר אחד – בפירוש גדר "תשבות".

איברא דזה יש לתרץ בב' דרכים. חדא, יש לומר דאכן כל ביאורנו למעלה בסברא נחמדה שב' הדינים הם מצד הפלוגתא בפירוש "תשבות", היינו לדרך סברת המקשן שבש"ס. ובאמת למסקנת הש"ס סברא זו בגדרי "תשבות" נוכל לומר רק לענין משאצל"ג, אבל הפטור דדבר שאינו מתכוין הוא לא מטעם "תשבות" אלא מקרא אחרינא, וכתירוף השני שבפני יהושע שבת שם¹⁰. אי נמי לפי שאינו שייך חיוב למי שאינו מתכוין ולא בעינן ע"ז קרא כלל (ודלא כדברינו לעיל בזה).

ותו יש לומר, דבאמת עדיין איתנה סברתנו בענין "תשבות" לגבי ב' הדינים, גם למסקנת הש"ס. מיהו אליבא דמסקנת הש"ס ס"ל לשמואל דאכן "תשבות" הוא ביטול הצורה והתואר בלבד, ומ"מ איהו סבר דבמלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שמ"מ יש בה איזה כוונה (אף שהיא כוונה למלאכה אחרת ולא לזו האסורה), עדיין יש כאן צורת מלאכה ולא נתקיים "תשבות", ולהכי סבר לדינא כר"י דחייב (אבל לאו מטעמי, כי טעם ר"י עצמו הוא לפי שסובר שביטול הצורה כלל אינה מועלת וצ"ל ביטול החומר לקיום

(9) ובדרכו השנית שם אכן נקט הפנ"י דהוא מקרא דאשכחן גבי שעטנז לפטור מי שאינו מתכוין. ועיין בזה עוד להלן בפנים.

"תשבות", ואילו שמואל סבר בזה כר"ש דדי בכיטול הצורה, מיהו ס"ל דכאן אין אפי' ביטול גמור של הצורה).

ד

יתרין עפ"י מחלוקת ר"ש ור"י גבי והשבתי חי' רעה, ויבאר בדרך נפלא סוגיית הנמ' בר"ה גבי אלף השביעי

ולפי דרכינו בכיטול עומק הפלוגתא בין ר"י לר"ש בהגדרת שביתה בידי התורה, יש לתרץ גם קושיא רבה על דברי התו"כ שזוכרו לעיל. דאמרי' דלר"י הקב"ה מעבירין לחיות הרעות מן העולם לגמרי, ותימה גדולה היא כי להדיא אמר הכתוב (ישעי' יא, ו-ח) "וגר זאב עם כבש גר' ונער קטן נוהג עם גר' ושעשע יונק על חור פתן גר'", ומפורש כאן שגם לעתיד יהיו החיות המזיקות קיימות בעולם – זאב, דוב, ארי' ונחש; ורק נאמר ש"לא ירעו ולא ישחיתו" (שם, ט). ואיך יש בדעת ר"י לומר כלל דמעבירין מן העולם. ובאמת בתו"כ כבר איתא שם להדיא ראי' זו לדעת ר"ש, וז"ל: "וכן הוא אומר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת – למשבית מזיקין מן העולם, משביתן שלא יזיקו. וכן הוא אומר וגר זאב עם כבש . . ונער קטן נוהג עם . . ושעשע יונק על חור פתן . . מלמד שתנוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני כו"י¹¹.

ולהמבואר לעיל י"ל דכיון שלדעת ר"י פירוש התיבה "שביתה" שבתורה הוא ביטול עצם מציאות הדבר, נמצא לאידך שבפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" נאמר בפירוש שלעתיד לבוא תתבטל המציאות דחיות רעות, ושוב אי אפשר לו בשום פנים לסבור

11) ואין לתרץ כמו שתירץ ב"דרך הקודש" לתו"כ כאן, דר"י ס"ל שהכתובים שבישעי' שם נאמרו בדרך משל על אומות העולם (כדעת הרמב"ם הל' מלכים רפ"ב) – שהרי הכתוב והשבתי חי' רעה (לדעת ר"י) הוא "ביטול דבר ממנהגו של עולם" * יותר מ"וגר זאב עם כבש", ולדעת הרמב"ם שס"ל שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם והכתובים שבישעי' שם משל הם, הרי גם הכתוב והשבתי חי' רעה על כרחך צ"ל שמשל הוא (ובמכל שכן מהכתוב וגר זאב עם כבש), וכמ"ש בנו"כ להרמב"ם שם. וממ"ש בתו"כ כאן (גם לדעת ר"י) ש"והשבתי חי' רעה" היא כפשוטו*, הרי במכל שכן שס"ל שגם הכתובים שבישעי' שם הם כפשוטן.

(* ברמב"ן כאן: "שלא יבואו חיות רעות בארצכם, כי בהיות השבע וברכות הטובה ובהיות הערים מלאות אדם לא תבואנה חיות בישוב". ולפ"ז, "והשבתי חי' רעה" אינו ביטול מנהגו של עולם.

(ועפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם שם "זה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש כו" – דלכאורה, למה לא הקשה ממה שנאמר בתורה "והשבתי חי' רעה" – כי פסוק זה אפשר לפרשו כהרמב"ן, ואין צורך לדחוק שנאמר בדרך משל).

אבל מפשטות לשון התו"כ "מעבירים מן העולם" (וכן בדעת ר"ש "למשבית מזיקין מן העולם") – ובפרט שמשנה מל' הכתוב "הארץ" – משמע שהחיות הרעות יושבתו מכל העולם, וא"כ ה"ז "ביטול מנהגו של עולם".

(** וי"ל, שהמקור לדעת הראב"ד שם ש"והשבתי חי' רעה מן הארץ" הוא כפשוטו [ראה רדב"ז שם: "ואין זו השגה, כמו ששאר הכתובים משל גם זה משל"], הוא מדרשת התו"כ כאן.

ועיין עוד בכ"ז – לקו"ש חכ"ז ע' 391 ואילך.

חידש כמה הלכות

לז

ד"משביתן שלא יזיקו" (אע"ג שנאמר להדיא "וגר זאב עם כבש גו", כי לדידי' שני הפסוקים מפורשים הם), ולכן שפיר סבר ד"מעבירם מן העולם".

ולתירוץ הסתירה מן הפסוק המפורש ד"וגר זאב עם כבש גו", היינו שיהיו קיימות חיות רעות לעתיד (ורק שלא יזיקו), על כרחין יפרש ר"י דב' הכתובים איירי בב' זמנים שונים. תקופה אחת עתידה לבוא, ואז יתקיים "וגר זאב עם כבש גו", ולאח"ז תבוא תקופה גדולה הימנה שאז תתבטל מציאות החיות הרעות לגמרי, "מעבירם מן העולם".

ולהבין זה יש להקדים ממה דגרסינן גבי השיר שהיו הלויים אומרים במקדש בכל יום מימות השבוע, דבמתני' סוף תמיד תנן: "ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה. בשני היו אומרים גדול ה' ומהולל מאד וכו' בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבא ליום שכולו שבת ומנוחה¹² לחיי העולמים". ובגמ' ר"ה (לא, א) קא מייתי מברייתא דנחלקו תנאים בזה, "ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא . . . בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, ליום שכולו שבת. אמר ר' נחמי' מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו (שכל ששת ימים נאמרינן הפרקים הללו על שם שעבר ושל שבת על שם להבא. רש"י), אלא כו' בשביעי ע"ש ששבת (והיינו גם על שם שעבר, דר"נ פירש ד"מזמור שיר ליום השבת" לאו היינו ליום שכולו שבת דלעתיד, אלא ע"ש ששבת בשבת בראשית)", ומפרש בגמ' "וקמיפלגי בדרב קטינא, דאמר רב קטינא שית אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב . . . אביי אמר תרי חרוב". פירוש, "ר' נחמי' לית לי' דרב קטינא אלא דאביי, הלכך ליכא למימר על שם יום אחד שכולו שבת דהא תרי נינהו" (לי רש"י) ובכתוב נאמר "ליום השבת" לשון יחיד, ולהכי פירש דהיינו "על שם ששבת", אבל ר' יהודה משום ר"ע אית לי' דרב קטינא דלעת"ל יהי' "חד חרוב" ושפיר מצינו לפרש ד"מזמור שיר ליום השבת" היינו ליום שכולו שבת.

ולכאורה תמיהה מילתא ביותר, דהא כבר אמר ר' נחמי' להדיא טעם סברתו לחלוק על (ר"י משום) ר"ע ולפרש "על שם ששבת" ולא "ליום שכולו שבת", שהוא משום של(ר"י משום) ר"ע אין מובן "מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו", ומעתה מהו שאמר הש"ס טעם אחר שאינו יכול לפרש "ליום שכולו שבת", לפי דלית לי' דרב קטינא ואית לי' דאביי. ולכשנדקדק הקושיא כאן רבה יותר, כי מדברי ר"נ גופא "מה ראו חכמים לחלק" נמצא מובן לכאורה דאפי' אי אית לן דרב קטינא דרק "חד חרוב" לעתיד, עדיין עלינו לומר "על שם ששבת". ושוב מהו שאמר הש"ס "וקמיפלגי בדרב קטינא כו'", היינו שהטעם דר"נ הוא לפי שסבר כאביי, היינו שאילו הי' ס"ל כרב קטינא הי' מודה לדעת ר"י משום ר"ע והי' מפרש "ליום שכולו שבת".

ועל כרחין עלינו לומר דבהא דאמר הש"ס "וקמיפלגי בדרב קטינא" אין הכוונה לומר טעם חדש מפני מה חלקו ר"נ ור"ע, אלא רק לבאר גוף הסברות דר"ע ור"נ שנזכרו

(12) אבל להרע"ב, תויו"ט ועוד הגירסא: מנוחה (בלא וא"ו). וראה להלן שוה"ג הא' להערה 20.

בברייתא עצמה. היינו דהטעם שרק לר"נ הכריחה הקושיא "מה ראו חכמים לחלק כו" לומר שמזמור שיר ליום השבת לאו היינו ליום שכולו שבת, ואילו לר"ע לא הי' בדבר קושיא – הוא לפי שר"ע סבר דחד חרוב ור"נ סבר דתרי חרוב.

ובביאור הדבר י"ל בהקדים הידוע (עיין בזה ברמב"ן ובבבאי על התורה – בראשית ב, ג. ועוד), דבכל אלף שנה מ"שית אלפי שני דהוה עלמא" הנהגת העולם היא באופן אחר. ואף שבש"ס (סנהדרין צז, ס"ע"א) חילקו שית אלפי שני לתלת סוגי – ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה וב' אלפים ימות המשיח, הרי זהו בכללות הדבר, אבל בפרטיות הנה בכל אלף שנה (היינו גם בכל אחד מב' אלפים הנ"ל גופא, תוהו, תורה וימות המשיח¹³) יש שינוי מאלף שנה האחרים. ומעתה נמצא מובן דגם בנוגע לתרי חרוב (שיהיו לדעת אביי), הנה אף שב' האלפים נק' "חרוב", לא הרי האלף השביעי כהרי האלף השמיני.

ומעתה יש, דרב קטינא ואביי נחלקו בפלוגתא דר"י ור"ש הנ"ל שבתו"כ. דלדעת ר"ש ד"והשבתי חי' רעה מן הארץ" היינו "משביתן שלא יזיקו", והיא השביתה היחידה שתהי' לעתיד (שלעולם¹⁴ ישארו במציאות החיות הרעות ולא יזיקו), שוב מסתברא לומר דרק "חד חרוב". אמנם לדעת ר"י שיהיינו מוכרחים מן הכתובים לומר שיהיו שני תקופות (כי כנ"ל, לר"י שני הדברים מפורשים בכתוב), תקופה אחת שבה יתקיים "וגר זאב עם כבש" (היינו שיהיו החיות בעולם ולא יזיקו), ותקופה אחרת שבה "מעבירים מן העולם", שוב יש מקום בסברא (ואדרבה – כן מסתבר¹⁵) שיתקיים "תרי חרוב", דבאלף הראשון יהא נחרב הצורה, היינו שישאר הקיום אבל יבטל טבע ההיזק, ובאלף השני יתקיים "מעבירים מן העולם"¹⁶.

ושוב יתורץ כפתור ופרח איך שהקושיא "מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו" היא רק אי נקטינן דתרי חרוב. כי הנה ידוע מש"כ בספרים (עיין בזה ברמב"ן עה"ת עה"פ והשבתי חי' רעה גו'. וראה גם מש"כ הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה (ירושלים תשכ"ג) ע' קנר"ה¹⁷), דקודם החטא

13) עיין ברמב"ן הנ"ל.

14) ואין לומר שגם ר"ש ס"ל שאח"כ "מעבירים מן העולם", רק שסובר שפירוש "והשבתי חי' רעה" הוא "משביתן שלא יזיקו" (ומדבר בפסוק זה בהזמן שלפני "מעבירים כו'") לפי דאזיל לשיטתי' בפירוש "שביתה" (כנ"ל בפנים) – שהרי אדרבה: לדעת ר"ש העלי' ו"שביתחו של מקום" הוא "בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים" (כמפורש בתו"כ שם).

15) אך מ"מ אין הדבר מוכרח, כי עדיין אפשר שב' הענינים יהיו באותו האלף. ועיין בהערה הבאה, ובהערות 20-21.

16) ולהעיר מהידוע (שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט'. כלי יקר ר"פ שמיני. ובארוכה – ד"ה ויהי ביום השמיני תש"ד. ובכ"מ) שמספר "שבעה" הוא בכלל בחי' סדר ומידה – שבעת ימי ההיקף, ומספר שמונה – למעלה מן המדה והסדר הרגיל.

ועפ"ז יומתק מה שב' ענינים אלו, "משביתן של יזיקו" ו"מעבירים מן העולם", יהיו בשני אלפים שונים – כי "משביתן שלא יזיקו" הוא בכלל הנהגת העולם (שהרי כן הי' גם בתחילת הבריאה), ולכן, יהי' זה באלף השביעי – סדר הרגיל ע"פ קו המידה. משא"כ "מעבירים מן העולם", שהוא למעלה מסדר הנהגת העולם – יהי' באלף השמיני.

17) ועיי"ע לקו"ש חכ"ז ע' 194 ובשוה"ג שם.

לא היו החיות מזיקות כלל ועיקר, ומעתה ימצא דאף בשבת בראשית עדיין לא הזיקו, כי אף שהחטא הי' ביום השישי, אבל הדברים שגרם החטא בפועל בעולם לא נגרמו עד מוצאי שבת, כדאיתא במדרש (ב"ר פ"א, ב. פי"ב, ו) "אע"פ שנתקללו המאורות ערב שבת אבל לא לקו עד מוצאי שבת". הרי שהשביתה לעתיד ביום שכולו שבת שיהיו קיימין ולא יזיקו, אינה ענין חדש שיתחדש לראשונה לעתיד לבוא, כי כבר הי' הדבר לעולמים אף בשבת בראשית¹⁸. משא"כ השביתה ד"מעבירים מן העולם" היא דבר חדש לגמרי שיתחדש רק לעתיד. וכזה מתבארים היטב דברי הש"ס "וקמיפלגי בדרב קטינא", כי לדעת רב קטינא שיהי' רק חד חרוב, הרי נמצא ש"ליום השבת" היינו "משביתן שלא יזיקו", ושוב אי אפשר להקשות "מה ראו חכמים לחלק כו'" (ששיר ששת ימים הוא על שם שעבר ושיר השבת הוא על שם להבא), כי הא ד"משביתן שלא יזיקו" שיתקיים לעתיד – כבר הי' לעולמים בעבר, בשבת בראשית. משא"כ אביי דסבר דתרי חרוב, הרי נמצא דנקיט כדעת ר"י ד"מעבירים מן העולם", ושוב ממילא עולה הקושיא "מה ראו חכמים לחלק"¹⁹, כי ענין "מעבירים מן העולם" הוא דבר חדש לגמרי השייך רק אל הזמן ד"להבא" ואין לו שום שייכות לענין ד"על שם ש"עבר"²⁰.

18) ועיין בלקו"ש ח"ז ע' 194 הערה 29 שנתבאר בעומק איך שמ"מ יש מעלה ב"משביתן שלא יזיקו" שיהי' "ביום שכולו שבת" על השביתה שב"שבת בראשית" – לאחר חטא עץ הדעת [שלכן ס"ל לר"י משום ר"ע "ליום שכולו שבת" ולא "על שם ששבת"].

19) אבל אין להוכיח מזה שר"י משום ר"ע ותנא דמתני' דסוף תמיד ס"ל כר"ש במכילתא, כי י"ל שס"ל כר"י "מעבירים מן העולם" (ועיין בהערה הבאה), אלא שאינו חושש להקושיא "מה ראו חכמים לחלק" (כבשוה"ג הא' בהערה הבאה).

20) ע"פ מ"ש בפנים, יתורץ מה שהוזקק ר"נ להסברא "מה ראו חכמים לחלק" – דלכאורה קשה: למ"ד תרי חרוב מוכרח לומר לכאורה ש"ליום השבת" ("ליום" לשון יחיד) לא קאי אלעתיד (וכדאיתא בסנהדרין שם: "תניא כוותי' דרב קטינא . . ואומר מזמור שיר ליום השבת"). וא"כ, למה הוזקק ר"נ לסברא הנ"ל "מה ראו כו'". ולפמש"כ בפנים הדבר מתורץ, כי גם לדעת ר"י שבתו"כ אפשר שב' הענינים ("וגר זאב גו'" ו"מעבירים מן העולם") יהיו באותו אלף שנה. ולפ"ז, אפ"ל גם לדעת ר"י ש"מזמור שיר ליום השבת" קאי אלעת"ל*. ולכן הוזקק ר"נ להסברא "מה ראו כו'", שמכיון שס"ל כר"י "מעבירים מן העולם" – גם אם נאמר שב' ההנהגות יהיו באותו אלף שנה**, מכיון ש"מעבירים כו'" הוא חידוש שלא הי' בשבת בראשית ככפנים – "מה ראו חכמים לחלק".

(* ועפ"ז מובן בפשטות, שאין סתירה מהא דר"י שבמס' ר"ה לר"י שבתו"כ שם (נוסף על מה ש"ל, שבמס' ר"ה – ר"י משום דר"ע קאמר לה, ול"י לא ס"ל כן).

[ועפ"ז, הא דר"י משום דר"ע אינו חושש להקושיא "מה ראו חכמים לחלק" הוא גם לפי היסוד (ראה בשוה"ג שלאח"ז) של סברת אביי. (ולהעיר מלשון פרש"י שם שהובא לעיל בפנים דנקיט רק צד אחד, "ר"נ לית ל"י דרב קטינא", ואינו כותב שר"י ור"נ קמיפלגי בדרב קטינא ואביי)].

ולהעיר מב' הגירסאות שבמשנה סוף מס' תמיד: "שבת מנוחה", או "שבת ומנוחה" (בוא"ו): באם נאמר, שהתנא דמתני' ס"ל כר"ש – בלא וא"ו, ובאם נאמר שס"ל כר"י – בוא"ו. וק"ל.

(** ומה שאמר "וקמיפלגי בדרב קטינא כו'" – הכוונה הוא ליסוד הסברא דרב קטינא ואביי. וראה בהערות 16; 12.

חידש כמה הלכות

ובזה יש ליישב עוד קושיא עצומה בדברי התו"כ הנ"ל, דבראיות שהביא לדעת ר"ש הזכיר גם ראי' מן הכתוב "מזמור שיר ליום השבת", ולכאורה צ"ע בזה איך הכתוב ד"מזמור שיר ליום השבת" משמש לראי' שהשבתת מזיקין דלעתיד היינו שרק לא יזיקו מבלי שיעברו מן העולם, ובמה גדול כוחו של כתוב זה יותר מן הכתוב "והשבתיו". הלא כשם שבכתוב "והשבתיו" הי' ביד ר"י לפרש דהיינו השבתה מן העולם לגמרי, הוא הדין שיפרש בכתוב דמזמור שיר, ומאי אולמי' האי קרא מהאי קרא.

ולדברינו יתורץ הדבר היטב, דכיון שמן הכתוב "מזמור שיר ליום השבת" מוכח (באם נפרש דקאי אלעתיד לבא) כדעת רב קטינא שיתקיים חד חרוב, ושוב הלא כבר נזכר דהפלוגתא בין אביי ורב קטינא תלוי' בפלוגתת ר"ש ור"י, ומעתה נמצא במילא דמן הכתוב "מזמור שיר ליום השבת" (דמיני' מוכח כדעת רב קטינא דחד חרוב ולא תרי'), מוכח נמי דעת ר"ש דמשביתן שלא יזיקו²¹.



21) ואף שגם לדעת ר"י אפשר לומר "חד חרוב" (כבהערה שלפנ"ז), מסתבר (להתנא שבתו"כ), שבאם יהיו ב' הנהגות, יהיו בב' אלפים. וע"ד כל השית אלפי שני דהוי עלמא – ואדרבה: השינויים דשית אלפי שני כולם בגדר הנהגת העולם ובכ"ז כאו"א ביום (של הקב"ה) בפני עצמו, על אחת כמה וכמה השינוי דמשביתן מן העולם שצ"ל ביום בפ"ע (שהרי זה ש"לא יזיקו" – מנהגו של עולם הי', בשבת בראשית).

רשימת המקורות

ביאורים קצרים בתורת רשב"י

- פתיחה - שמו של רבי שמעון - ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 359
- ברכות - תורה מה תהא עלי? - ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 1002 ואילך
- ירושלמי ברכות - תורתו אומנותו - ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 357 ואילך. שם עמ' 360 ואילך
- שבת - הוה מפרק ל' רשב"י כ"ד פירוקי - ע"פ לקוטי שיחות חכ"ב עמ' 141 ואילך
- דבר שאינו מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה - ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 188 ואילך
- מגילה - מפני שהשתחוו לצלם - ע"פ רשימת פורים, ש"ת, נדפסה ברשימות חוברות ו, לג
- כל מקום שגלו שכינה עמהם - ע"פ לקוטי שיחות ח"ט עמ' 175 ואילך. שם חכ"ט עמ' 38 ואילך
- קידושין - רבו חייב במזונות בניו - יעויין בכ"ז לקוטי שיחות חכ"ב עמ' 156 ואילך
- בבא קמא - כמיתת בעלים כך מיתת השור - ע"פ לקוטי שיחות ח"ו עמ' 329 ואילך
- בבא בתרא - אבן טובה שבצוארו של אברהם אבינו - ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 80 ואילך
- אבות - שלשה שאכלו על שלחן אחד - ע"פ שיחת ש"פ שלח תשכ"ח. שיחת ש"פ דברים תש"מ
- שלשה כתרים הם - ע"פ שיחת ש"פ אמור תש"מ. שיחת ש"פ אמור תשמ"ז
- הנוי . . נאה לצדיקים - ע"פ שיחת ש"פ במדבר תש"מ
- זוהר - מאן דמקבל אורחין - ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 765 ואילך
- בראשית רבה - הקב"ה יודע רגעיו ועתיו - ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 31
- ספרי - הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב - ע"פ לקוטי שיחות ח"כ עמ' 151 ואילך
- מפני מה המן משתנה - ע"פ לקוטי שיחות חל"ג עמ' 76 ואילך
- מן המעפילים ה' המקושש - ע"פ לקוטי שיחות ח"ח עמ' 179 ואילך

חידושי סוגיות

- שיטתו דרשב"י - ריבוי הכמות עדיפא מגודל האיכות - ע"פ לקוטי שיחות חלק י"א עמ' 63 ואילך
- פלוגותות ר"ש ור"י בגדר שביתה - ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 186 ואילך