



אשכולות

העלון השבועי של תלמידי ישיבת "כרם ביבנה".

"לזכר עולם יהיה צדיק" לע"נ מנחם הנשיב הרב חיים יעקב גולדנברג זצ"ל בן הרה"ח ישראל אלעזר זצ"ל (תהלים קי"ב).



מעשה אבות סימן לבנים

הרב יצחק לוי שליט"א

פרשת "וישלח"

י"ג בכסלו
ה'תשע"א
גיליון מס' 156
(שנה המישית)
זמני השבת

ת"א	י"ם	הדלקת נרות
16:19	15:58	
17:18	17:16	צאת השבת

פרשתנו פותחת בפסוק: "וישלח יעקב מלאכים", ופירש רש"י: 'מלאכים ממש'. יש להבין לשם מה שלח יעקב את המלאכים [הראשונים]. אם רצה יעקב לתהות על מצבו הצבאי של עשו ולדעת כיצד להתכונן למלחמה היה עליו לשלוח אנשי צבא ולא מלאכים ממש? נראה שמתוך הדברים שנצטוו המלאכים לומר נוכל להבין את סיבת שליחתם.

יעקב שלח בפי המלאכים שני משפטים (א) "עם לבן גרתי ואחר עד עתה" (ב) "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה" על המשפט הראשון פירש רש"י: "גרתי - תרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים של לבן". והדברים תמוהים, וכי עשו מתעניין בשאלה האם יעקב אחיו קיים מצוות בבית לבן. היתכן כי עשו העובר על כל עבירות שבועלם יתרשם מקיום המצוות של יעקב? על המשפט השני - "ויהי לי שור וחמור" שנינו במדרש "ויהי לי שור" - זה יוסף שעליו נאמר "בכור שורו הדר לו" וחמור - זה יששכר שנאמר עליו "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתיים".

גם כאן יש לתמוה במה נתייחדו יוסף ויששכר יותר משאר השבטים? תוצאת דברי המלאכים הייתה: "ויירא יעקב מאוד וייצר לו", וכבר העירו המפרשים, מדוע יעקב פחד, לאחר שהבטיחו הקב"ה "והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך... כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך"? יעקב הירא מתפלל אל ה' ואומר: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו". ויש להעיר על כפל הלשון "מיד אחי, מיד עשו"? יתכן וכל שאלותינו תורצו מתוך הכנת יסוד הפרשה: יעקב לא פחד כלל ועיקר ממלחמה של ממש עם עשו. יעקב אבינו בטח בהבטחתו של הקב"ה "ושמרתך בכל אשר תלך". יעקב עצמו היה איש גבור וכך גם בניו שבטי י"ה ולא חשש מהתמודדות כוחנית עם עשו.

(עיין רש"י עה"פ "ויגל את האבן מעל פי הבאר" כמי שמעביר את הפקק מעל פי הצלוחית להודיעך שכוחו גדול). חרותו ופחדו של יעקב אבינו נבעו מן החשש מהשפעתו ההרסנית על חיי הרוח של בית יעקב. יעקב נתיירא מהשפעה החינוכית על צאצאיו שחונכו לחיי קדושה, לחיי תורה ויראת ה'. על הרוחניות לא הבטיח לו הקב"ה הגנה, שהרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". לפי דרכנו יתפרשו גם דברי הרשב"ם בתחילת הפרשה. הרשב"ם פירש את דברי המלאכים השבים אל יעקב כך: "באנו אל אחיך אל עשו ומצאת חן בעיניו כאשר אמרת, וגם הוא מתוך ששמח בביאתך ומאהבתו אותך, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו. לכבודך, זהו עיקר פשוטו. וכן הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בליבו, ויירא יעקב בליבו א"ע"ש שהראה לשליחים כי לכבודו מתכוון הוא לא האמין שמחשבת עשו לטובה אלא לרעה".

ולכאורה הדברים תמוהים: אם יעקב לא סמך על שלוחיו, מדוע שלחם? לפי דרכנו יתכן כי יעקב האמין להם שאין בכוונת עשו להרגו, אולם לא מכך חשש יעקב, פחדו העיקרי היה דוקא מפני שמחתו של עשו לקראתו. דוקא רצונו של עשו בקירבה ליעקב ובני ביתו גרם ליעקב את הפחד העיקרי. מעתה תתיישבנה כל השאלות שהעלינו בראשית דברינו.

יעקב אינו שולח בלשים או מרגלים, כיון שאין בכוונתו לבדוק את כוחו הצבאי של עשו. יעקב בקש לדעת מה יכולה להיות הסכנה לחיי הרוח של בני ביתו. ובשל כך הוא שולח "מלאכים ממש". כך יובנו דברי יעקב לעשו: "עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים" כאומר אם אתה [עשו] מעלה בדעתך שתוכל להשפיע על תרבותנו ולשנות את אורחות חיינו, דע לך כי שנים רבות חייתי אצל לבן הרשע ולא הושפעתו מדרכיו ומעשיו. זאת גם הסיבה שיעקב מזכיר דווקא את שני בניו יוסף ויששכר. יוסף ויששכר היו "בני התורה" במשפחת יעקב, שהרי יעקב למד בחברותא עם יוסף ועל כן קנאו בו אחיו. [וכפי שתרגם אונקלוס 'בן זקונים הוא לו' - בר הכים] יששכר אף הוא סמל ללימוד התורה וממנו החל הסכם "יששכר וזבולון" יששכר ילמד תורה וזבולון ידאג לפרנסתו וכדרשת חז"ל על הפסוק "ויט שכמו לסבול" - לסבול עול תורה. וכך איתא בבבא קמא יז. "כל העוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לנחלת שני שבטים... זוכה לכילה כיוסף, דכתיב 'בן פורת יוסף בנות צעדה עלי שור' וזוכה לנחלת יששכר דכתיב 'יששכר חמור גרם' (יעו"ש במהרש"א).

וזהו כפל הלשון "ויירא יעקב וייצר לו" יעקב פחד מ"וייצר לו" - שזה עשו יהיה לו ליצר, זוהי משמעותה של הכפילות בתפילת יעקב "הצילני נא מיד אחי מיד עשו" - הצילני מן האחזה של עשו שבחיצוניותה נקראת "אחי", אולם פנימיותה נקראת "עשו". מעתה יכולים אנו להבין את מקומה של פרשת מאבקו של יעקב עם שרו של עשו בתוך הפרשה העקרת של פגישת יעקב עם עשו. שרו של עשו בא להאבק בתורתו של יעקב וברוחניותו כמקדים למעשיו של עשו התחתון. מעשה אבות ננצחונם של יעקב "ירא כי לא יכול לו", מהווה סימן לבנים על היכולת להתגבר על הסכנות הרוחניות העומדות לפתחנו, ובשל כך לאחר המאבק שונה שמו של יעקב ל"ישראל" המבטא את השררה, הגבורה והניצחון.

לע"נ אמי ז'ולייט בת דונה (נפטרה, ט"ז כסלו תשנ"א).

עריכה: מנחם קאפל

מקוון: 037474017 יעקב יעקב "כרם ביבנה" ג'אבוב, מ'מיר, ו'מאיר, נ'א אשכולות א'בוגר: Eshckolot@Gmail.Com

מקוון: 0527222222 א'ארי מ'ישיבה באינטרנט: www.KBY.org

ב'א אשכולות ע' קבוצת פ'אזינו

ע'בוב ע'קב: מ'א'אזין ו'אריכי ע'חכ



עיוני הלכה מלאכה פחות מכשיעור

דניאל סגרון (ז')



ונראה, דכל קושייתם היא לשיטתם בדף ק"ד דגם פחות מכשיעור דכותב הוא מלאכה, ולכך שפיר הקשו מאי שנא משאר אבות מלאכות. אך אליבא דהמהרש"א, דפחות מכשיעור דכותב וכיו"ב לא היא מלאכה - איכא למימר דבכלל הני דמתניתין פחות מכשיעור לא היא מלאכה ולכך הזכיר התנא שיעורם. אך שאר המלאכות פשיטא דגם פחות מכשיעור הוא מלאכה, כי יש להם חשיבות אף בפחות משיעורם, ולכן לא הזכיר התנא שיעורם.

דהיינו, אדם שטוחן או אופה חצי גרוגרת פשוט שיש פה מלאכת טוחן או אופה, אלא דכיון דאינו חשוב לא מתחייב. אך כתיבה וכיו"ב - אפ"ל דאין על אות אחת או תפירה אחת שם כותב או תופר כלל⁴.

והנה, ה**לבוש** (סימן ש"מ ס"ד) כתב ש"א ותן הספרים שכותבין עליהן בראשי חודי הדפים למעלה או מצדיהן אותיות או תיבות כמו שנהגו קצת, שאותן הספרים אסור לפותחן בשבת משום מוחק שהרי שובר ומוחק האותיות, וכן לחזור ולסגורן אסור משום כותב⁵.

ותמה עליו ה**ט"ז** (סק"ב), הא מבואר בגמ' בכמה דוכתי דקירוב אות לאות אינו מעלה ואינו מוריד, "ואין לחלק דדוקא בין אות שלם לאות שלם לא מהני הקירוב אבל באות אחד שנתפרק מחמת פתיחת הספר מהני מה שנתרחק ונתקרב, זה אינו, דכך לי אות אחת שאין בו חיוב שבת כמו חצי אות, והקירוב הצריך לענין חיוב שבת בשתי אותיות היה כמו חצי אות דאין בו חיוב⁵."

ונראה בס"ד, דמח' ה**ט"ז** והלבוש מתלא תליא במח' התוס' והמהרש"א הנ"ל - הלבוש תפס כתוס' שפחות מכשיעור הוא מלאכה, ולכן ישנו חילוק גדול בין קירוב אות לאות שכבר המלאכה עשויה, לקירוב שני חצאי אותיות שבקירוב נוצרת המלאכה. אך ה**ט"ז** הבין כנראה כמהרש"א שפחות מכשיעור לא היא מלאכה, נמצא דהקירוב אינו מועיל אף כשהוא יוצר מלאכה וממילא ה"ה לשני חצאי אותיות.

סיכום: דעת התוס' והלבוש שגם כתיבת אות אחת בשבת היא מלאכת כותב, אך למהרש"א וה**ט"ז** אין על אות אחת שם מלאכת כותב.

בגרוגרת ולא בכל שהוא כמש"כ רש"י במשנה, ועוד דלשון תוס' 'מבשאר' לא משמע כלל דקאי אהוצאה בלחוד, ועוד דלפי דבריו שהקשו רק מהוצאה אין צורך לומר דהוי גזיה"כ תיפוק ליה דכיון דהשיעור משתנה הרבה כמבואר במשניות לקמן, אין יכול התנא לשנות כל חילוקי השיעורים במשנה זו. וצל"ע.

⁴ שו"ר, שכ"כ בקיצור בשו"ת **אבני נזר** (ח"א סימן ר"א אות ו') בשם המגן אבות לתרץ קושיית תוס' - דבכלל הני פחות מכשיעור לא היא מלאכה. ועיין שו"ת **חלקת יואב** (יו"ד סימן ט') שהקשה על האומרים דח"ש אינו אסור בשבת מדאו' מהתוספתא בביצה שאסרה כותב אות אחת משום שבות בלבד. ולפי"ד המגן אבות, אין מכאן סתירה גמורה די"ל דדוקא בכותב וכיו"ב דפחות מכשיעור אינה מלאכה אינו אלא משום שבות משא"כ שאר מלאכות. אמנם, לפי תוס' קושייתו במקומה עומדת.

⁵ ולא דמי לחילוקו של ה**ט"ז** לקמן (סק"ד) גבי רושם, דדוקא אם "לסימן אחד היו עושים ב' רישומים אסור, משא"כ ברושם על הספר בשני מקומות הוה כ"א סימן לדבר מיוחד". (והכי נמי יכל לתרץ קושייתו דבחצאי אותיות שניהם נעשים לסימן אחד) דהכא גם הקירוב אות לאות נעשה לסימן אחד כמו בשני חצאי אותיות.

ה משנה בשבת (ק"ג ע"א) אומרת ש'הכותב שתי אותיות חייב'. ויש לחקור, האם גם אדם שכתב אות אחת בלבד עשה מלאכה אלא שיש תנאי שבשביל להתחייב צריך שתי אותיות, או שמא - אות אחת איננה מלאכת כותב כלל.

והנה, המשנה לקמן (ק"ד ע"ב) אומרת: "נתכוין לכתוב ח' וכתב ב' זיינין פטור". ותמהו התוספות - "מאי איריא נתכוין לכתוב ח' דלא נעשית מחשבתו, אפילו נתכוין לכתוב ז' אחד וכתב שני זיינין פטור, כמו נתכוין לזרוק ב' וזרק ד'?"

וכתב על כך מהרש"א בזה"ל: "קצת יש לגמגם בזה - אדרבה בנתכוין לכתוב ח' וכתב ב' זיינין נתקיימה מחשבתו טפי שהרי ב' זיינין הם בכלל ח', משא"כ נתכוין לכתוב ז' אחת שלא נתכוין כלל על ב' זיינין. וק"ל".

מבואר, דדעת התוס' דבנתכוין לכתוב ז' אחת וכתב ב' זיינין הו"א דחייב וצריכא רבה להשיעמנו דפטור, אך למהרש"א בכה"ג פשיטא דפטור או"צ להשיעמנו.

ונראה, דהתוס' והמהרש"א נחלקו בחקירה הנ"ל - התוס' תפסו דגם אות אחת היא מלאכה¹, ולכן בנתכוין לז' אחת יש כוונה על עיקר המלאכה ונתקיימה המלאכת מחשבת, ורק על התנאי אין כוונה לכן צריך יותר להשיעמנו דפטור. אך בבסיס שאלת המהרש"א עומדת כנראה ההבנה, שפחות מכשיעור איננה מלאכה כלל, וא"כ כשנתכוין לז' אחת חסר בכונתו על עיקר המלאכה ופשיטא דפטור².

והנה לעיל (ע"ג ע"א) אמתניתין דאבות מלאכות כתבו התוס': "העושה שני בתי נירין - צריך לפרש למה פירש כאן ובאורג ובפוצע ובכותב שיעור טפי מבשאר"³.

¹ ולכא"ר יש להקשות, מהא דכתבו ה**תוספות** לקמן (צ"ד ע"א ד"ה ר"ש) בזה"ל: "ונראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן אלא לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף (איסור) המלאכה ושורשו". דמשמע דס"ל דילפינן ממשכן גם את הגדרות המלאכה, ובמשכן הרי כתבו שתי אותיות? ואולי י"ל, דהתם איירי לחיוב חטאת דס"ל לתוס' דלא מתחייב אלא דומיא דמשכן, ובאמת גם הכא ס"ל דלא מתחייב אלא בשתי אותיות דומיא דמשכן, אלא דס"ל דגם על אות אחת חייל שם מלאכת כותב. ואכתי צ"ע.

² ועיין **ברש"ש** שכתב על דברי התוס': "לע"ד שנא ושנא - לפמש"כ בריש מכילתין דעקירה מרה"י הוי כח"ש דאסור מדאו', וא"כ ה"ה כתיבת אות אחת שהרי אם ישלים לו אות הב' יהיה חייב. א"כ, הכא נתכוין לכתיבה דאיסורא משא"כ לזרוק ב' כיון דינוח שמה שוב לא מיהייב אפי' אם ישלים אח"כ שהרי נח בתוך ד', ולהכי מותר לכתחילה לטלטל פחות מד"א כדלקמן ר"פ בתרא". עכ"ל. מבואר, דנחלקו האם אדם שנתכוין לכתוב אות אחת וכתב שתיים חייב (תוס' פוטר והרש"ש נוטה לחיוב). ונראה לבאר בעזה"י מחלוקתם עפ"י דרכנו, דתרוייהו ס"ל דפחות מכשיעור היא מלאכה אלא דלתוס' צריך כונה על השיעור הזה רק אין חסרון במלאכת מחשבת כיון שהשיעור הוא רק תנאי, והרש"ש הבין שכיון שהשיעור הוא רק תנאי אין צורך בכונתו עליו כלל בשביל להתחייב, רק שיתבצע בפועל.

³ ועיין בספר **בית משולם** שתרץ - דקושיית תוס' אינה אלא מן הוצאה, דבשאר מלאכות באמת אין להם שיעור וחייב אפי' במשהו, "וצ"ל דגזיה"כ היה סתם על הוצאה ואזלינן לכל אדם בתור מחשבתו אבל בהנהו שיעורים דנקט מתני' דידן הגזיה"כ היה רק על שיעורים הללו ואינו מועיל מחשבתו כמו כתב אות אחת סמוך לכתב". ואינו מבין דבריו - חדא, דגם בטוחן ומרקד ואופה וכיו"ב שיעורן

לעילוי נשמת
סבי, הרב יוסף הובארה זצ"ל
בן הרב יהודה ומרים ע"ה
נלב"ע כמ"ז בכסלו ה'תשס"ט
ת.נ.צ.ב.ה.
הונצח ע"י ר' אמיתי הובריה

ר' ישראל מסיק, שמעלת העבודה שעל ידי הכרה שכלית אפשר להשיג גם בלימוד תורה. הרעיון מופיע בקיצור כבר ב"מסילת ישרים"⁸: "הנה מה שמביא את האדם על דרך כלל אל הזהירות הוא לימוד התורה" ונראה שאין הכוונה רק מפני ש"אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד"; נראה שגם הלימוד, השינון, וחיידוד הידיעה מרגילים את האדם לתפיסת החטא כאסור וכמרוחק, ותפיסה זו נעשית טבע שני אצלו, ו"התועלת יצא מן החזרה עליו וההתמדה, כי יזכרו לו הדברים האלה הנשכחים מבני האדם בטבע, וישים אל לבו חובתו אשר הוא מתעלם ממנה"⁹.

הגרי"ם במהלך האיגרת מרחיב את הרעיון: "הנשגב והעיקר בשימוש רפואות התורה לתחלואי היצר, הוא ללמוד בעזר ועיני עמוק היטב דיני העבירה עצמה, ההלכה עם כל סעיפיה; כי עינינו הרואות: הרבה מהעבירות אשר האדם נמנע מהם בטבע ... וישנם עבירות חמורות מאלו והאדם הזה בעצמו יעבור עליהם בנקל ... על כן אף אם יתאמץ האדם הלזה ללכת בדרכי המוסר, ליגע עצמו בהשמירה מלשון הרע עם כל חושיו ורעיוניו כיאות, בכל זאת, כל עוד שלא נתחלף טבעו והרגלו בזה שלא יהי לו שום חפץ טבעי לספר לשון הרע, יותר יעבור בנקל על לשה"ר מאשר יאכל בלי נט"ח חלילה" ולכן רפואתו היא (בהתייחסות להלכות התלויות בממון, ש"רובם בגזל"): "אם ישים האדם לבו ונפשו, ללמוד ההלכות השייכות לממון בעיון, גמרא ופוסקים איש לפי ערכו, ופרט אם המרכז יהיה על תכונת איסור והיתר, לידע איך להשתמר מגזל, (אף אם לא יקיים בתחילה, כי התאוה רבה בזה, וגם רחוק הדבר מהרגל המדיני) מה רב כחה להשריש לאט לאט קנין רב בנפש עד אשר יהיה שוה בעיניו שאלות או"ה ושאלות השייכים לממון. כן אם האדם נכשל ר"ל בעבירה אשר אין העולם רגילין בה ... ותקף עליו יצרו שנעשה לו כהיתר ר"ל עיקר רפואתו (לבד התבוננות היראה והמוסר מאגדות ומדריש חז"ל וספרי מוסר השייכים לזה), הוא לימוד ההלכות השייכים לזה בעיון, ובפרט ע"מ לעשות זאת; תתן פריה לאט לאט לתת עזר בנפש להשמר מעט משאלות תחתית לכה"פ מלעשות את העבירה בבחינת להכעיס עד אשר תוכל תת כחה ע"י עסק רב בהלכות השייכים..."

בלשון ימינו, הלימוד יגביר את המודעות עד להפנמה של האמת, שתשנה את ההרגל, תיישר את תפיסת העולם - ותעמוד בפני היצר.

לפי עקרונות אלו, תבאר לנו הלכה טעונת-ביאור ברמב"ם. וכך כותב הרמב"ם (גירושין פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר". "ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס?" "שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן; אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה ... ויצרו הוא שתקפו; וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

בפירוש הרלב"ג על התורה (תחילת ספר ויקרא), התבאר¹⁰ רעיון זה בקשר להלכה דומה: אף שקרבן צריך להיות מובא "לרצונו", ההלכה אומרת ש"כריחוהו עד שיתרצה בזה". וממשיך הרלב"ג לבאר: "וכבר נשער שהוא יתרצה בזה כשיאמר רוצה אני אע"פ שהכריחוהו בזה; וזה, כי האדם ראוי שיומשך אחר המצוות התוריות, וכאשר יביאהו יצרו הרע להתרחק מהם ויסרנוהו על זה עד שאמר שהוא רוצה בהם הנה ראוי שנשפוט שכבר קיבל מוסרנו".

מעתה, ניקח מוסר גם אנו; כאשר נבנה קומה של עבודת ה' במעשה על גבי יסוד של ידיעה, הבנה והכרה, נוכל לעבדו ברצון ובלבב שלם.

⁸ ד.

⁹ תחילת ההקדמה.

¹⁰ ביאור דומה תמצא בספר "אור שמח" על הרמב"ם שם (ועיי"ש היטב); "אמר רוצה אני, ... נוצחו כחותיו החומריות; הוא עושה מצוה זו מלב שלם ומדעת המוחלטת ברצון חפשי". ועוד ערך ערך פסקי: "הכל יודעין ... ואם אמר איני מתכוון ... אין ממש בדבריו ... ורוצה הוא".

ראינו את מעלותיה של עבודת ה', כשהיא באה על יסודות של הכרה שכלית.

כדי לחדד את חשיבותה של דרך זו, נביא את יסודות לימוד המוסר כפי שהם מובאים בדברי ר' ישראל מסלנט, מיסד תנועת המוסר בעת האחרונה. נפתח בדבריו של הגרי"ם בפתחת "אגרת המוסר" שלו, ומשם בארה.

"האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו, דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו; בל יחת מעתיד הודאי, עת יפקוד ה' על כל מפעליו ובשפטים קשים יִפְסָד; בל ילכד זר בגללו, הוא לבדו ישא פרי חטאיו. אחד הוא, עושה העבירה והנענש; מרה היא, בל יאמר האדם 'זה חלי ואשאנו'. פגעי התבל מצערים המה למכביר מול ענשי העבירות; תגעל נפש האדם למדי, יום לשנה יִחַשֵׁב. אוי לרמיון, אויב הרע הלזה; מדינו הוא, בכוחנו להרחיקו; בתתנו און קשבת אל השכל, להשכיל על דבר אמת, לחשוב שכר עבירה כנגד הפסדה. ומה נעשה, הדמיון נחל שוטף, והשכל יטבע, אם לא נולחנו באניה, היא רגשת הנפש סערת הרוח".

הגרי"ם פותח בקביעה "האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו"; בכך הוא הניח את אבן הפינה לתורת המוסר: האדם אינו "אחד",¹ יציב, שאינו בר שינוי; להבדיל, הוא גם אינו כבהמה, ש"בה-מה".² האדם מורכב מיסודות שונים, ולכן שינוי היחס ביניהם יביא לשינוי באדם.³

מה הם שני היסודות? הדמיון, בו האדם חפשי, והשכל, בו האדם "אסור", קשור ומוגבל. אבל חפשותו של הדמיון אינה לטובת האדם; הדמיון חפשי גם מלשמוע לרצון האדם עצמו. הדמיון מסתיר בפני האדם את "העתיד הודאי", כאשר "על כל אלה יביאך במשפט".⁴

האדם שוכח, כאשר דמיונו מוליך אותו "בדרך לב רצונו", ש"אחד הוא, עושה העבירה והנענש"; הוא חושב שאולי "ילכד זר בגללו", והוא יצא נקי. גם אם לא - אינו ירא; הוא מוכן לסבול "הפסד עבירה" כנגד "שִׁקְרָה"; הרי הדמיון מראה לו את "פגעי התבל" וצער העולם הזה "מִצַּעַר למכביר" בהשוואה ל"ענשי העבירות", כמו שהדמיון מצייר אותן. "יום" של צער בעולם "לשנה יחשב".

אבל הגרי"ם מצא עצה, לשלוט ב"דמיון, אויב הרע הלזה": "בכוחנו להרחיקו, בתתנו און קשבת אל השכל ... לחשוב שכר עבירה כנגד הפסדה". הכרה שכלית אמיתית, לא תתן לנו מקום להתלבט; על דרך המליצה, ה"ידיעה" תמנע את ה"בחירה" הרעה.

והדברים עולים בקנה אחד עם דברינו האמורים עד עתה. נשקף נא בעבודתנו המחוייבת לבוראנו יתברך; הלא דבר הוא: מה הוא הכלל אשר ממנו נשאב הפרטים? בלי דעת ובלי תבונה נכיר שהאמונה המרחפת בנו שהאלהים שופט הוא לתת לאיש כפרי מעלליו היא ראשית מצעדנו לעבודתו יתברך; הוא מאמר חז"ל (מכות כד): בא חבוקק והעמידן על אחת 'צדיק באמונתו יחיה'".

(כמובן יש לשאול "והא קחזינן דלאו הכי הוה" - והרי אנו רואים שאין הדבר כן, ורבים הם היודעים ומורדים או שוגגים וחוטאים. הגרי"ם (בסוף האיגרת) וגם ר"י בלאזר בחיבורו "שערי אור",⁵ מתייחסים לכך. תמצית דבריהם היא המשפט המסיים את פתיחת האיגרת "הדמיון נחל שוטף, והשכל יטבע אם לא נולחנו באניה, היא רגשת הנפש וסערת הרוח". לימוד מוסר בהתלהבות הוא הכלי האוצר⁶ ומשמר את התורה; הוא הפטיש, המקבת, ההולם באיזמל-התורה החוצבת בלב-האבן,⁷ "והיסירותי את לב האבן מבשרכם".)

¹ למשמעותו של המושג עיין חוה"ל שער היחוד פ"ז האופן החמישי; ושם פ"ח בסופו; השלכתו של המושג לכאן תבחר את כונת הדברים. גם בכתבי מהר"ל מובאת תפיסה דומה (למשל נצח ישראל, ג).

² מושג המופיע בכתבי מהר"ל (תפא"ג, ג); "והבהמה נקראת בשם בהמה על שם "בה"-מה". רצה לומר כי שלמות דבר שנברא עליו נמצא בה (כלומר השלמות שלתכליתה נבראה, כבר נמצאת בה מעת בריאתה) אף על גב שאינו שלמות גמור מכל מקום דבר זה (כלומר מה שיש בה) נמצא עמה וזהו בה מה כי דבר מה נמצא עמה".

³ קיומה של הנשמה הובא כראיה (וכפתיחה) לחובת העבודה במסלת ישרים (א) וכנראה גם בספר לקו"א-תניא (א).

⁴ סוף קהלת.

⁵ מבוא לספר "אור ישראל".

⁶ וע' שבת (לא. :).

⁷ וע' אדר"ג (פ"ו) על "והוי מתאבק" וכו' (ובספר "אור ישראל", י), ובקידושין (ל. :)

וסוכה (נב. :) ובתנחומא (האינו ג); והבן.



עומקה עשרה שהכוהו במקל אחד

של תורה

מתוך שיעורו של הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

כתב: נתנאל סגרון (ב')

מהרשב"א, שהרי בדוגמאות אלו ודאי שניהם הרגו ביחד – ודומה לעשרה שהכוהו במקל אחד ששם הרשב"א מחייב, ואפילו הכי כתב הרמב"ם שפטורים.

ר"י וחכמים חלוקים בפירוש הפסוק: "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת". חכמים דורשים: עד שיהרוג אחד את כל הנפש, ור"י דורש אפילו כל דהו מהנפש ולכן חכמים פוטרים את העשירי שהכה לבסוף – שהרי לא הרג לבדו את כל הנפש ואילו ר"י מחייב בכך.

והנה – אפשר להסביר שהמחלוקת בסברא תלויה בפסוקים: שטריפה חסר ולכן אינו בכלל "כל נפש", ואילו גוסס שאינו חסר כן נכלל ב"כל נפש". מעתה – חלוקים ר"י ורבנן בגוסס בידי אדם, שלר"י נכלל ב"כל נפש – כלשהו מהנפש" (ומתחילה הייתה נפש שלמה, והאחרון הרג כלשהו ממנה) ולרבנן אינו בכלל "כל הנפש" (שאותו אחד לא הרג את כל הנפש, אלא רק כלשהו ממנה).

לפי"ז י"ל (לפי הרמב"ם) שאותו מחלוקת שראינו בהכוהו זה אחד זה שייכת גם בהכוהו עשרה בני אדם במקל אחד – שלר"י חייבים כולם, שהרי כל אחד הכה כלשהו מהנפש ואילו חכמים פוטרים – שאף אחד מהם לא הכה את כל הנפש.

המשנה בדף לב ע"א אומרת "שנים שהיו מהלכים ברה"ר: אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצים, ונתזקן זה את זה - שניהן פטורין" ואילו הגמ' בדף מח ע"ב כותבת "שניהם ברשות או שניהם שלא ברשות: הזיקן זה את זה – חייבים; הוזקו זה בזה - פטורין" ולכאורה יש כאן סתירה! רש"י (בדף מח:) ותוס (בדף לב.) מעמידים את המשנה בדף ל"ב במקרה של הוזקו (וכותב ה"הזיקו" – לאו דוקא).

הגמ' בדף י ע"ב מנסה להעמיד את דברי המשנה "הכשרתי במקצת נזקו" לפי ר' יהודה בן בתירא, שאם עשרה בני אדם הכו אחד בעשרה מקלות ומת - כולם פטורים. אך במקרה שבו הכו בזה אחר זה: לר"י - האחרון חייב, ולרבנן - פטור.

והנה, הגמ' בדף נג ע"ב אומרת: "אמר רבא שור ואדם שדחפו לבור לענין נזקין - כולן חייבים; לענין ארבעה דברים ודמי ולדות - אדם חייב ושור ובור פטור; לענין כופר ושליש של עבד - שור חייב, אדם ובור פטור וכו'".

ומקשים תוס': מכיוון שדין שור לסקילה נעשה בדיוק כמו דיני נפשות באדם, לפי מה שאמרנו ש"הכוהו עשרה בני אדם" – הרי שאין מחייבים כל אחד מהשותפים, וא"כ גם שור ואדם הם כמו שני אנשים – והשור לא יסקל. אך יש לנו כלל שבעלים משלם כופר רק כאשר השור נסקל ולפי"ז הבעלים היה צריך להיות פטור מכופר, בניגוד לגמרא בדף נג ע"ב!. ומתרצים.

הרשב"א לעומת זאת מתרץ שמה שאמרנו "הכוהו עשרה - פטורים" היינו דווקא בעשרה מקלות אבל במקל אחד באמת יהיו חייבים, ולפי"ז כאן, שמדובר בבור אחד, באמת יש לחייב כל אחד בפני עצמו – וא"כ השור יסקל ובעליו ישלמו כופר. ונראה להסביר שלפי הרשב"א הסיבה שעשרה מקלות פטורים זה בגלל שאי אפשר לצמצם, וודאי אחד נתן את המכה האחרונה, ורק מכיוון שלא ידוע מי הרגו – כולם פטורים (וכך גם רש"י הסביר את הפטור), אבל במקל אחד שכולם הרגו ביחד - חייבים.

הרמב"ם מצרף למקרה של הכוהו עשרה עוד שני דוגמאות: שנים שחנקוהו יחדיו, ושנים שדחפוהו מהגג. ונראה שכתב כן לאפוקי



השאלה השבועית



מלקות כפולות?

הרב בן-ציון אלגזי שליט"א

שאלה: כיצד ייתכן שאדם העושה אותו לאו ב' פעמים לוקה על כל פעם ופעם, ואילו אם נתעכבו בית דין מלהענישו על הפעם הראשונה עד שחזר לעשות העבירה בפעם השנייה, ילקה רק פעם אחת?

התשובה אי"ה בגליון הבא

תשובה לשאלה הקודמת: שאלנו, האם ייתכן שכאשר ספק בכור ואח פשוט יתווכחו על הירושה נחלק לכל אחד שלישי ואת השליש השלישי (עליו הם מתווכחים) נחלק בניהם כדין שניים או חזין בטלית, ואז יצא שכל אחד יקבל חצי, והיכן הצדק כלפי הספק בכור. והתשובה היא, שיש טעות בהגדרת הוויכוח ביניהם – הרי שניהם מודים שלספק הבכור מגיע לפחות חצי, ושניהם מודים שלפשוט מגיע לפחות שלישי. א"כ הספק בכור יטול חצי, הפשוט יטול שלישי, ואת השישית הנותרת יחלקו. יוצא שהספק בכור יקבל 58.33% והפשוט יקבל 41.66%. והנה הצדק!



שבת שלום!