



פרשת ניצבים-וילך

גליון 310 | כ"ה באלול ה'תשע"ד
(שנה שמינית)

כניסת שבת 18:21

צאת שבת 19:17

מלא טוב

למאיר וולטרס לארוסיו

לשי שאולי לנישואין

לר' דוד שטרית להולדת הבת

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshkolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתאל סופר,

נתנאל כהן ויעקב וולף

אשכולות

ביתן בארץ אל תאמרי ישיבת כרם ביבנה



מי זה האיש ירא ה', יורנו בדרך יבחר

ר' משה יעקב גמליאל

כדי לקדם שנה חדשה וברכותיה, הקדמנו לקרוא את פרשת כי תבוא ותוכחתה, שם באו ההבטחה והאיום בפירוט רב.

אבל דוקא בפרשתנו, כאשר אנו ניצבים לפני ה', התביעה היא גדולה יותר, והאחריות מוטלת על כתפיו "לעשות את כל דברי התורה הזאת": גם העונש המתואר בה באף ובחמה ובקצף גדול מלווה בפרשת התשובה, המודיעה אותנו שוב, שהדברים מסורים בידינו דוקא, לשוב אל ה' בכל לבנו. משה שב ומזהיר "לא בשמים היא", והוא להחמיר עלינו ולהקל – אילו היתה בשמים, היה עליך להביאה; ועתה, שאיננה, הרי בפיך ובלבבך לעשותו.

יתרה עליה פרשת וילך: בפרשה זו משה מצוה את יהושע והלויים על תפקידיהם, ומודיע לעם את חוקי ה' ואת תורותיו. עם מסירת התורה להם, הוא מוסר להם את הנבואה **הידועה מראש** על הגלות העתידה בחטאייהם – אלא שהוא יועצם, מה יעשה העם הזה באחרית הימים, כאשר תענה השירה בהם לעד, ואין ישובו אל ה' בארצות אויביהם.

ביאור מפליא לפרשה אחרת יאיר את עינינו בהשגחת ה'. ר' יוסף-שאלו נתנזון, בספרו "דברי שאול" (מהדו"ק נא: לפרשת וארא) מביא בשם ר' אהרן אבד"ק רישא (כנראה הוא ר' אהרן הלוי איטינגא, בדור הנוב"י ופמ"ג) פירוש על מאמר ר' שמואל בר נחמני (ב"ר לגג, ושם ע"ג), שהרשעים מהפכים מידת הרחמים למידת הדין, "דחכונה, לפי שאין בעל הרחמים פוגע בנפשות תחילה"; הקב"ה מקדים אזהרה לאדם, ומזהירו בעונש קל, ומענישו בנכסיו, "ואח"כ ביסורים, ואחר כך בגופו". "ונמצא, שאם היה שב בתשובה, אז היה לו לחסד מה שלא פגע בנפשות תחלה; אבל אח"כ נהפך עליו לרועץ, שנענש בכל, בממונו ובגופו". אריכות אפים שזוכה בה האדם, שתי בחינות יש בה: רצה, הרי הוא עושה אותה לחסד איתו, בשונו מדרכו וחיה; ואם לא נתצה לפני ה', הרי "מאריך אפיה וגבי דיליה", ואין הקב"ה ותן – ולא נוסף עליו אלא משך סבלו ועיניו הדין.

אין זו רק הנהגה מקרית; יסודותיו של ענין זה טבועים בעצם קיום העולם, "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו": בניגוד למעשה הצדיקים, שהקב"ה חפץ במעשיהם, הרי שעשיית הדין ברשעים מגדלת את שמו (מכילתא דרשב"י ע"פ "ואכבדה בפרעה", ודבריו בויק"ר כ"ד, א) רק מפני שהיא מגדילה יראתו; יותר טוב היה אם היו יראים מלפניו בלא שיענישם, כי במעשיהם של רשעים אינו חפץ (ב"ר ב"ה). גם כאשר אומר הקב"ה למשה "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ" – "לא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם; הא למה זה דומה, לאומר: 'העם הזה יהיה בהן צדיקים ורשעים': לא מפני זה יאמר הרשע [ש]כבר נגזר עליו שיהיה רשע" (הלכות תשובה ו,ה).

"כשמטיב לו הבורא בעולם הזה במיני הטובות, יכנע לאל, מפני כובד משא חובת ההודאה עליהם, וישפל לפניו – מיראתו, שלא תהינה לנקמה ממנו, כי רוב [ריבוי] הממון בעולם יהיה לאחד מג' דברים: **לטובה** מאת הבורא יתברך או **לנסיון** ומבחן או **לנקמה** ומכשול. וסימן הטובה, שיהיה בעליה טרוד בקיום חובות הבורא מהתעסק בה, ותהיה סבה להוסיף במעשה לאלהים. ולא ישים לבו לטובה ההיא ולא יבטח עליה, ויוציאה בחובות הבורא". "והמשכיל, כשתבוא לו טובה, והעולם מקובל כחפצו בכל עניו, יכנע [לפני ה'] – מיראתו, שלא תהיה נקמה מאת הבורא" (חזו"ל ו,ד). בתשובה ותפילה וצדקה יכריע האדם אם עושרו שמור לבעליו לרעתו או לטובתו.

כך היא כל תוכחת פרשת כי-תבוא: היא מתארת את עונשו של מי שלא עבד את ה' בשמחה ובטוב לבב מרוב כל; התוכחה מתארת ארץ זבת חלב ודבש האוכלת יושביה, עושר ונכסים הנתונים לעם אחר, בניס ובנות ההולכים בשבי, ובתים מלאים כל טוב, כרמים זיתים – שיוורש אותם עם אשר לא תדע לשונו. לא לחינם היא הפרשה שהופיעה בחלומותיהם של רבא ואבבי, ומצא בה פותר החלומות בר הדיא פתרון טוב לאחד מהם, איש כמתנת ידו (ברכות נו). – כך גם הקב"ה מוסר בידינו את הברכה והקללה, ובידינו הדבר לעשותה לטובה נצחית, ברכת ה' היא תעשירי ולא יוסיף עצב עמה.

המדרש אומר על הפסוק "לא בשמים היא" – "שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים, כבר אני מודיע אתכם 'לא בשמים היא', שלא נשתיר הימנה בשמים" (דב"ר חו). אבל לא פחות ממה שנמסרה **התורה** בידינו, נמסרה בידינו **שמירתה**: "החיים והמות נתתי לפניך", "שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי" (ברכות כח). "ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך", "יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם" (שם).

כך אנו מגיעים לימי הדין, ושתי דרכים לפנינו; אנו רואים את הברכה והקללה לפנינו, ספר תורת ה', ובה מצוות עשה וזהירות לא-תעשה, לעבדה ולשמרה – ואנו בוחרים אם תורת ה' תהיה הספר שעל פיו אנו נוהגים. הכל הולך אחר הפתרון שנפתור אנו: חרדת רבן יוחנן בן זכאי, שאינו יודע באיזו דרך מוליכים אותו, היתה בשעת פטירתו מן העולם הזה, ואנו, לא אחרים מוליכים אותנו אלא אנו בוחרים את הדרך ואת המעשה – ואם נמליך את ה' עלינו, מתוך הידיעה שספרי חיים פתוחים לפנינו, ויבוא זכרונו לפני ה', "מה הקדוש ברוך הוא עושה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים, ומתמלא עליהם רחמים, והופך להם מדת הדין למדת רחמים" (ויק"ר טט); כך, ברצות ה' דרכי איש, יהפכו לו ימי הדין לברכות שנה חדשה.

ד. שו"ת רעק"א (מהדו"ת, סי' קנג) כתב: כיון שהנתבע אינו נשבע נגד העד – העד נחשב כשנים, ולכן הנתבע לא יוכל לחזור ולתבוע את התובע, שהרי הוא יעמוד כנגד שני עדים המעידים לטובת התובע [נראה שהדברים תלויים במחלוקת ר"י וריב"א בתוס', בבא בתרא לד ע"ב, ד"ה הוי מחויב; עיין גם ר"ן על הרי"ף, שבועות נו ע"א, ד"ה וגרסינן עלה].

ה. שו"ת אבני נזר (ח"מ, סי' פט) יישב: הא דקי"ל שעד אינו מסייע במקרה שהוי מחויב שבועה ואינו יכול להישבע – היינו דווקא במקרה שכבר חלה השבועה ואז נתחייב להישבע ולא יכול היה להישבע, שבכה"ג העד בא לפוטרו מן התשלומים. אבל במקרה שהעד בא לפני כן – בוודאי הוא מועיל שלא תחול השבועה. לכן, במקרה שלנו, שהעד בא לפני התביעה – בוודאי הוא מסייע שלא תחול השבועה.

כדי להסביר את דברי האבני נזר עלינו לעיין בביאור המחלוקת אם עד מסייע פוטר במקרה שהוי מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם. ישנן מספר אפשרויות לברר מחלוקת זו:

1. המחלוקת בין הפוסקים היא בשאלה, האם מביטים אל התוצאה, או אל הגורם? אל הסיבה או אל המסובב. כלומר, אכן, יש כאן חיוב תשלומים, אבל הגורם לחיוב התשלומים הוא חיוב שבועה. כיון שבכוחו של העד לסלק חיוב שבועה, גם כאן הוא מסלק את הגורם ואין חיוב תשלומים. אבל אפשר לומר, שאכן העד יכול לסלק את השבועה, אבל כל זה כשלא התחייב בתשלומים. לאחר שכבר חל חיוב התשלומים – העד אינו יכול לסלקו. לפי זה, מובנת שיטת האבני נזר, שכל זה נכון כאשר כבר חל חיוב התשלומים, אבל כאן העד בא עוד קודם חיוב זה. אולם, היה מקום לדחות את הבנת האבני נזר, ואפשר לומר שלא נחשב שהעד אחד בא למנוע שלא תחול השבועה. ייתכן שאנו לא מתייחסים אל העד כל עוד לא היתה תביעה, ומיד לאחר שיש תביעה – הוא מחויב לשלם, כיון שהוא משיב על התביעה שאינו יודע.

2. הסיבה שמחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם היא, שבכך שלא נשבע יש ריעותא בטענתו, והיא גורמת לו חיוב ממון. כלומר, במקרה רגיל שיש לאדם חיוב שבועה – יש חשד כלפיו, אבל אין כאן ראייה ברורה נגדו, ולכן אין חיוב תשלומים, אלא רק חיוב שבועה כדי לסלק את החשד. אבל במקרה שאינו יכול להישבע – יש ריעותא בדבריו, ומתגבר החשד עד כדי כך שכבר חייב ממון. זוהי ראייה די חזקה נגד דבריו. לעד אחד יש כוח לסלק את החשד שמחייב שבועה. אבל חשד המחייב ממון אין בכוחו של העד לסלקו. לכן, גם אם העד יבוא קודם, בכל זאת, כיון שהנתבע אינו יודע – הוא חייב לשלם. האומרים שעד אחד פוטר גם בכה"ג סבורים, שגם במקרה שיש את תוספת הריעותא – יש בכוחו של העד לסלק ריעותא זו. אין בכוחו של עד לסלק חיוב ממון רגיל, דהיינו, שיש ראייה ברורה נגדו, אבל ראייה שבאה על ידי אי שבועה – אינה ראייה די חזקה.

3. אפשר להסביר, שהפוסקים נחלקו מדוע מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם. יש מקום להבנה, כפי שהוסבר לעיל, שיש ריעותא בטענתו. אבל אפשרות נוספת להסביר, שהתורה נתנה לאדם את האפשרות לשלם, או להישבע כדי להיפטר. אם אינו נשבע – נשאר לו החיוב לשלם, כלשון התוס' (בבא מציעא ע"א, ד"ה שכנגדו): "דהתם אמר ליה שבועה דאורייתא אית לי עליך או תשבע או תשלם". לכן, כל זמן שאינו נשבע – יש לו חיוב תשלומים. ייתכן שמחלוקת זו תלויה במחלוקת ראשונים אם יש חיוב תשלומים גם במקרה שיש סיבה טובה מדוע אינו נשבע (דלא הוה ליה למידע). אם נאמר שהטעם שחייב לשלם משום הריעותא שיש בטענתו – הרי במקרה הנ"ל לא יתחייב לשלם. אבל אם הטעם הוא משום שיש לו אפשרות או להישבע, או לשלם – הרי כאן אע"פ שיש לו סיבה טובה, בסופו של דבר אינו נשבע, ולכן חייב לשלם [עיין רמב"ם, הלכות שאלה ופקדון ה, ו].

התוס' (ג, ע"א, ד"ה מפני מה וכו') הקשו, מנין לנו שכופר בכל פטור מן השבועה? התוס' כתבו שלכאורה, היה מקום לומר, שהלימוד הוא משבועת עד אחד. כלומר, עד אחד מחייב שבועה במקרה שהנתבע כופר בכל, שאם היה מודה במקצת במילא היה חייב שבועה מכוח ההודאה. ואם נאמר שכופר בכל מחייב שבועה, אז מה הצורך בעד אחד, הוא ממילא חייב שבועה מכוח הכפירה שלו. דחו התוס', שיש מקום לומר שהתורה הוצרכה לומר שעד אחד מחייב שבועה למקרה שאינו יכול לחייב שבועה מכוח כופר הכל. דהיינו, במקרה שיש טענת ספק, כגון שמישהו גזל ממנו ואינו יודע מי הגזלן, אבל יש לו עד אחד המעיד שהגזלן גזל ממנו חפץ. וכן, במקרה שמישהו לוח מאביו כסף ואביו נפטר, והוא אינו יודע שמישהו לוח מאביו כסף, אך יש עד אחד שמעיד על כך. גם כאן הוא יכול לתבוע על פי העד אחד. דהיינו, לפי התוס', אפשר להשביע מישהו על פי עד אחד, גם במקרה שהתובע טוען טענת ספק.

מהר"ץ חיות (על דברי התוס') הביא, שר' משולם איגרא הקשה, שדחיית התוס' אינה מובנת, שהרי לא תועיל השבועה על ידי עד אחד, משום שהנתבע ישלם את הכסף לתובע, ולאחר מכן יחזור ויתבע ממנו את הכסף שלקח, והנתבע יהיה מחויב שבועה ואינו יכול להישבע – שהרי הוא טוען טענת שמא, וכאן עד אחד לא יועיל לו, כיון שעד אחד אינו מועיל במקרה שהוי מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם (עיין ש"ך, חושן משפט פז, טז; אבל קצות החושן פז, ט, חלק על דברי הש"ך). כלומר, אם נאמר שראובן תובע את שמעון שגזל ממנו חפץ, ויש לו עד אחד המעיד ששמעון חייב לו כסף – הרי שמעון יוכל לומר שהוא אינו חייב, אבל אינו רוצה להישבע, וישלם את הכסף לראובן. לאחר מכן, יחזור שמעון ויתבע את ראובן שהוציא ממנו כסף שלא כדין, כיון שהוא לא גזל ממנו חפץ. ראובן לא יוכל לטעון בוודאות שלא הוציא ממנו כסף שלא כדין, כיון שהוא אינו יודע ששמעון גזל ממנו, ולכן טענתו היא טענת שמא. אם נאמר שכופר בכל חייב שבועת דאורייתא (כפי הבנת התוס' בשלב זה) – הרי ראובן יהיה חייב שבועת דאורייתא, ולא יוכל להישבע, כיון שהוא טוען שאינו יודע. העד המסייע לראובן בעדותו לא יועיל לו, כיון שעד אחד מועיל לפטור משבועה, אבל במקרה שהוי מחויב שבועה ואינו יכול להישבע שחייב לשלם, העד אחד אינו פוטר. לכן, בסופו של דבר העד לא יועיל שום דבר לראובן, שבסופו של דבר יצטרך להחזיר את הכסף לשמעון.

א. מהר"ץ חיות טען, שהתוס' נזהרו מקושיא זו ונתנו דוגמאות דווקא שהעד מעיד שהוא גנב, או שאביו הלוח לו. במקרים אלו התובע לא הוה ליה למידע [לא היה צריך לדעת מה קרה באמת]. והרי דעת התוס' (בבא קמא נו ע"א, ד"ה דאפילו ניזק), שבמקרה שלא הוה ליה למידע – אין דין מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם.

לקושיא זו של ר' משולם איגרא ניתנו יישובים נוספים, ונעבור על יישובים אלו:

ב. שו"ת בית הלוי (ח"ג סי' לו, אות ב) הסביר, שכוונת התוס' היא כך: לפי הצד שכופר בכל חייב בשבועה, משמעות הדבר היא, שהחזקה "אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו", היא יותר חזקה מן החזקה "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו". לכן, אמנם נכון הוא שאם שמעון יחזור ויתבע מראובן את הממון שלקח ממנו על פי העד אחד – יצטרך ראובן להחזיר לו, כיון שהוי מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם, אך בכל זאת, ראובן יכול לטעון שאין זו סיבה שלא יתן לו שמעון את הממון, כיון שיש לומר שבוודאי שמעון לא יעיז לתבוע, שהעובדה ששמעון מעיז לכפור בכל, אין בה ראייה שיעיז לתבוע לאחר מכן.

ג. שו"ת בית הלוי (ה"ל) כתב יישוב נוסף, שהסיבה שכופר בכל חייב שבועה היא, כאמור, משום שיש חזקה ש"אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו", אבל חזקה זו נכונה רק במקרה שהתובע אינו יודע שהנתבע אינו יודע אם באמת חייב לו או שאינו חייב לו. אבל במקרה שהתובע יודע שהנתבע אינו יודע אם חייב לו – אז בוודאי מעיז לתבוע, ובכה"ג אינו נאמן. רק במקרה שהנתבע יודע שאינו חייב לו – אז התובע לא יעיז לתבוע (ואם מעיז – מניחים שהוא דובר אמת). לכן, חזקה זו אינה תקפה במקרה שהתובע יודע שהנתבע אינו יודע אם חייב לו, וזה המקרה שהביאו התוס'.

א. מבוא – מלאכת מחשבת בשבת

במלאכות שבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ולכן לא רק פעולת האיסור היא תנאי לחיוב דאורייתא, אלא אף הכוונה. לפיכך:

א. דבר שאינו מתכוון (להלן דשא"מ) – פעולת היתר שיתכן ותגרור פעולת איסור, שאינו מתכוון אליה (גרירת כסא בחול, שיתכן ויווצר חריץ). ר"ש מתיר ור"י אוסר מדרבנן, הלכה כר"ש.

ב. פסיק רישא (להלן פס"ר) – פעולת היתר שוודאי תגרור פעולת איסור (חיתוך ראש תרנגול, כשוודאי ימות מכך). לכ"ע חייב.

ג. פס"ר דלא ניחא ליה (להלן דלנ"ל) – מצב זהה, אך לא נוח/אכפת לאדם בפעולת האיסור הנגררת. (סתומת חבית ע"י פשתן והידוק, שבכך סוחט היין שנספג בפשתן). הערוך מתיר והתוס' אוסרים מדרבנן. הלכה נוקטים לאסור.

ד. מלאכה שאינה צריכה לגופה (להלן משאצל"ג) – פעולת איסור הנעשית למטרה שונה מהמטרה לשמה נעשתה המלאכה במשכן. (חופר גומא בשביל העפר ולא בשביל הבור) ר"ש אוסר מדרבנן ור"י מחייב מדאורייתא. הרמב"ם פסק כר"י, ושאר הראשונים כר"ש.

יש לשים לב להבדל בין ג לבין ד. ההבדל הוא האם האדם אינו מעוניין במלאכה עצמה, או שמעוניין בה ואינו מעוניין במטרתה. נשתמש בכך במאמרנו.

ב. דורס לפי תומו

אייתא בגמ' (שבת קכ"א ע"ב): "דאמר רב יהודה: רוק – דורסו לפי תומו (ואינו עובר משום ממרח). ואמר רב ששת: נחש דורסו לפי תומו. ואמר רב קטינא: עקרב – דורסו לפי תומו. (ואינו עובר משום נטילת נשמה)"

נחלקו הראשונים בביאור היתר דריסת מזיק. רש"י ביאר "לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו, ונחש או עקרב בפניו – אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו – ימות, הואיל ולא נתכוון, דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא, ולענין מזיקין לא גזור". אך הב"י (או"ח סו"ס"י שט"ז) הביא ראשונים אחרים שפירשו במתכוון, אלא שמראה עצמו כאילו אינו מכוון ועושה לפי תומו. מכיוון שזוהי משאצל"ג, שלר"ש פטור עליה, התירו כשעושה היכר – הולך לפי תומו.

הב"י ממשיך את הדיון לגבי דריסת רוק, שהותרה מפני מאיסות הרוק:

ואף על פי שמדברי המפרשים נראה, דלא שאני לן בין דורסו לפי תומו דגבי רוק לדורסו לפי תומו דגבי נחש ועקרב. נראה לי דלא שרי גבי רוק אלא במתכוין לדורסו לבד, אבל לא במתכוין למרח. ואף על גב דגבי נחש ועקרב התירו אפילו במתכוין להרגם, התם שאני משום דמזיקין נינהו. ועוד דהתם עיקר המעשה הוא הריגת הנחש, אבל הכא אין עיקר המעשה המירוח, דכשידורס עליו מבטלי מאיסותא. ולא חששו המפרשים לכתוב כן לפי שהיה דבר ברור בעיניהם.

ההבנה הפשוטה בדבריו היא, שאף הראשונים שחלקו על רש"י בביאור דורס לפי תומו בנחש ועקרב, מסכימים שברוק ההיתר פחות מרווח, ואסור להתכוון למלאכה. אלא שבחידושי הרמב"ן שם כתב להדיא, שמדובר במקרים אלה במתכוון. אלא שזוהי משאצל"ג שאסורה, וכאן התירוה. לכן הגר"א (או"ח שט"ז ע"ג) ביאר, שאין כוונת הב"י שכולם מודים לרש"י בדריסה לפי תומו ברוק, אלא שהב"י פסק כרש"י ברוק. אולם דברי הגר"א אינם עולים יפה עם פשט דברי הב"י.¹

ג. מירוח שאינו צריך לגופו

בין כך ובין כך תמוה, מדוע לא הביא הב"י סברא פשוטה נוספת לחלק בין המלאכות. הרי הב"י הביא בשם המפרשים, שהריגת נחש זוהי משאצל"ג, ואילו במירוח הרוק לכאורה זוהי מלאכה הצריכה לגופה – שרוצה למרח

הרוק ולבטלו. מוכח מכאן שלדעת הב"י דריסת הרוק היא גם כן משאצל"ג. וכן ראינו ברמב"ן. ויש להבין מדוע דריסת הרוק מוגדרת משאצל"ג. הרי האדם עושה פעולת מירוח לשם מירוח הרוק, כדי לבטל מאיסותו?

ד. דורסו לפי תומו בפס"ר או לא?

השו"ע (או"ח שט"ז ע"ג) פוסק "אבל מותר לדורסו לפי תומו, שאינו מתכוון למרח ולהשוות גומות. ואף על גב דממילא ממרח הוא. כי לא מכוין בה – שרי משום מאיסותא". נחלקו האחרונים בכוונת דבריו "שאינו מתכוון למרח":

הט"ז (ס"ק י) כותב "פי' והוי פ"ר, דמודה ר"ש דאסור בלא מתכוין, הכא מותר משום מאיסותא". ותמוה, שכן פס"ר לכ"ע חייב, ואם כן מדוע נתיר איסור דאורייתא משום מאיסותא? אלא וודאי כוונתו לומר שזהו פס"ר, לאפוקי דשא"מ. אך עדיין זהו פס"ר דלא ניחא ליה, ולכן כתב שרק "אסור" מדרבנן, וכאן התירו.

אך המשנ"ב פליג אט"ז ומבאר (ס"ק נ"א): "אף על פי שבעת שדורס על הרוק מצוי שמשפשף ג"כ מעט, אעפ"כ התירו משום מאיסותא, כיון דלא משפשף הנה והנה, ולא הוי פסיק רישיה. ודוקא כשהוא בדרך הלוכו, אף שהוא מתכוין לדורס על הרוק, אבל אינו מתכוין למרחו. אבל אסור לילך למקום הרוק, כדי לדורס עליו, דזה אינו נקרא לפי תומו. אלא ילך ויציא רגלו על הרוק, ויזהר שלא ישפשף כלל, דזה מותר בכל גוונא". כלומר, אסור ללכת אל הרוק בכוונה לדורסו, אלא רק כשרוק בדרך הלוכו. ומה ההיתר כאן, הרי דשא"מ תמיד מותר? כותב המשנ"ב (ס"ק נ), שההוא"א הוא לאסור שמא יתכוון להשוות גומות, כמו בס"י ש"ב ס"ו שאסרו קינוח טיט בקרקע.

מניין נובעת מחלוקת בהבנת דברי השו"ע?

ראינו שרש"י סובר, שהותר לדורס נחש ורוק רק בצורה של דשא"מ, דהיינו שלא בהכרח תיעשה מלאכה. ראינו שהב"י פסק כרש"י, ומכאן שבמקרה של דריסת רוק, הרי שסובר שהותר רק דשא"מ, ולא מעבר. וכך נראה שהבין המשנ"ב, ודחה דברי הט"ז. אלא שהט"ז הבין כהבנה הפשוטה בב"י. כלומר לא שהב"י פסק כרש"י, אלא שהראשונים מודים, שדריסת רוק שונה מדריסת נחש. אך עדיין אינם סוברים שהותר רק דשא"מ כרש"י, והתירו אף איסור יותר חמור כפס"ר דלנ"ל. המשנ"ב לא קיבל סברתו משתי סיבות אפשריות: האחת, שהבין כהבנת הגר"א בב"י, שפסק כרש"י. השנייה, שסבר שאף לפי ההבנה הפשוטה, הראשונים האחרים הודו לרש"י, שבדריסת רוק התירו דשא"מ בלבד.

ומה הכריח את הט"ז לשנות מפשט לשון השו"ע, ולבאר שכאן מדובר בפס"ר? נראה הוא מפני שבב"י לא חילק בין דריסת הנחש והרוק לענין עצם הפעולה, אלא רק לענין הכוונה. הב"י רק מצריך שברוק יתכוון לדורסו ולא למרחו, בניגוד לנחש, שרשאי להתכוון להרגו. ונראה שלענין עצם הפעולה, שתיעשה בפס"ר – אין חילוק בין נחש לרוק.

מה יסוד המחלוקת בסברא בין הט"ז למשנ"ב?

ה. הגדרת ממחק

לשם כך עלינו לברר גדר מלאכת ממחק/ממרח. מלאכה זו היתה במשכן בגרור שערות מהעורות. לכן אפשר להבין, שגדר המלאכה הוא תיקון המשטח שעליו ממרחים, כמו העור שמתוקן במיחוקו. לכן הרמב"ן והב"י הבינו, שכאשר דורס וממרח הרוק לבטל מאיסותו הרי זו משאצל"ג. שהרי מטרת מלאכת ממחק היא תיקון ויישור המשטח, ואילו כאן המטרה היא ביטול הרוק בלבד. כעת יובן גם מדוע הוסיף הב"י "שאינו מתכוון למרח ולהשוות גומות", לפי שחיוב המלאכה הוא רק בהשוואת הגומות, שהוא תיקון משטח המירוח – הקרקע.

ניתן היה להסביר אף את מחלוקת הט"ז והמשנ"ב באופן זה בשינוי קל:

הט"ז הבין כדברינו, שהמלאכה היא תיקון המשטח ולא עצם פעולת החלקת חפץ על חפץ. לכן אף במקרה של פסיק רישא, שהקרקע תתוקן ותתיישר – שזוהי מלאכת המירוח – לא אכפת לו מכך. לכן זהו פס"ר דלנ"ל, והתירוהו משום מאיסותא. לדבריו, בין בדריסת נחש בין בדריסת רוק התירו פס"ר. אלא שבנחש התירו להתכוון להרגו, מכיוון שזוהי משאצל"ג. אך ברוק יש פחות סברא להקל, ולא היו מתירים משאצל"ג. לכן ביאר הט"ז, שהדריסה

¹ שאינו הורג המזיק כדי להשתמש בו.

² מדנקט בספיא "ולא חששו המפרשים לכתוב כן לפי שהיה דבר ברור בעיניהם".

היא פס"ר דלנ"ל במירווח (שנחלקו הראשונים האם מותר או אסור), וכחות חמורה ממשאצ"ג (שנחלקו האם אסור או חייב), ורק כך התירו.

לעומת הט"ז, המשנ"ב הבין שהמלאכה היא עצם החלוקת חפץ על חפץ אחר. כן נראה מכך שהביא (ס"ק מ"ט) את דברי המג"א, שאין בעיית מירווח בקרקע מרוצפת "דלא שייך מירווח אלא כשממרח איזה דבר ע"ג חבירו וכונתו שיתמרח אבל כאן רוצה שיהיה נבלע". ממילא, אם מדובר בפסיק רישא שידרוס וימרח, הרי שנוח לו בהחלוקה כדי לבטל הרוק, ויש כאן פס"ר דניחא ליה, שאסור מדאורייתא. לכן פירש המשנ"ב, שמדובר כשלא בטוח שימרח, ויש כאן רק דשא"מ בעלמא. זאת לעומת דריסת נחש, שאף הריגתו להדיא היא רק משאצ"ג, וממילא התירו משום היזקא.

אלא שקשה על דברי המג"א והמשנ"ב, מהגמ' בשבת (עד): שהמורט כנף חייב משום ממחך. מכאן רואים להדיא שמלאכת ממחך היא תיקון המשטח, ולא דווקא מירווח או החלוקה של דבר על גבי חבירו.³

לכן נראה, שלכ"ע גדר ממרח הוא בתיקון המשטח, אך נחלקו האם זוהי הגדרת המלאכה עצמה, או הגדרת מטרת המלאכה. למשל, במלאכת חורש –

³ ואין לתרץ שהכוונה שמחליק הסכין על הכנף למורטו, שכן בנוסף לכך, שאין זה פשט המילה "למורט", המאירי שם כותב להדיא, שמורט ביד.

יש הגדרה למלאכה, ויש הגדרה למטרה. המלאכה היא חפירה, דהיינו הוצאת חול מהקרקע. המטרה היא יצירת בור. על ההבדל ההלכתי עמדו במבוא. הט"ז כאמור הבין, שלא נוח לו בתיקון המשטח, ולדעתו זוהי הגדרת מלאכת ממרח – תיקון משטח. מכיוון שלא נוח לו במלאכת המירווח, הרי זה פס"ר דלנ"ל. אך המשנ"ב הבין, שתיקון המשטח לא נכנס להגדרה של מלאכת המירווח, אלא לגדר של מטרת מלאכת המירווח.⁴ כמו שיצירת בור אינה הגדרה של מלאכת החפירה, אלא הגדרת מטרתה. כך במקרה דנן – האדם ממרח את הרוק, אלא שאינו מעוניין במטרת החלוקת המשטח. לכן זוהי משאצ"ג בדיוק כמו בדריסת נחש, וא"כ במה החמיר כאן הב"י יותר משם? לכן הוצרך לבאר שכאן לא מדובר במלאכה וודאית. כאן מדובר בדשא"מ, שרק אותו התירו.⁵

⁴ ומירווח דבר ע"ג חבירו שהזכיר, הוא גדר פעולת התולדה "ממרח", ולא מטרת מלאכת "ממחך" בכללותה. כמו שנתינת מים היא גדר פעולת התולדה "ממחך", למרות שוודאי אינה מטרת מלאכת זורע או חופר.

⁵ ניתן היה להוסיף אפשרות נוספת, שנחלקו במחלוקת רש"י ותוס' מה הדין בפס"ר דלא אכפת ליה (שבת עה. ד"ה טפ"ל). רש"י נקט, שאף הוא בכלל פס"ר האסור מדאורייתא. התוס' נקטו, שנכלל בגדר פס"ר דלנ"ל, ואסור מדרבנן. הט"ז סבר כתוס', ואילו המשנ"ב כרש"י. אלא שבבב"ל נקט להדיא כשיטת תוס' (סי' שכ"ח סעי' ג' ד"ה ומצטער).

הרב יום-טוב ליפמן הלר – "תוספות יו"ט"

מרדכי קימלמן (ב')

אי. י. י. י.

הרב גרשון שאול יום-טוב ליפמן הלוי הלר (מעתי: 'תו"ט') נולד בשנת ה'של"ט (1579) והלך לבית עולמו בשנת ה'תי"ד (1654). אביו נפטר לפני לידתו, כך שגדל על ברכי סבו, הרב משה ולרשטיין, שהיה הרב הראשי של מדינת אשכנז. למד בתחילה בפרידבורג, ולאחר מכן המשיך בישיבתו של המהר"ל עד שנהיה לאחד מבחירי תלמידיו. בגיל ח"י התמנה לדיין בבית דינו של המהר"ל וכיהן בתפקיד זה במשך עשרים ושמונה שנים. בשנת ה'שפ"ה (1625) התמנה לרבנות בניקלשבורג, ולאחר חצי שנה החל לשמש כאב"ד בווינה. בשנת ה'שפ"ז (1627) התמנה להיות רב ראשי בפראג, שהייתה באותו זמן תחת שלטון בית הבסבורג, שעקב המלחמה הגדולה שניהלו באותה תקופה נזקקו לכסף, ואחד מהמקורות המידיים והזמינים לכסף היו היהודים, כמובן. התו"ט עמד בראש הוועד לקביעת נטל המס על הקהילה, ומנהגו היה לחלק את המסים כך שהעשירים ישלמו יותר – בהתאם לכוחם. עם זאת, חלק מהעשירים לא אהבו הנהגה זו, והלשינו עליו לפני המלך שנושא פנים לעשירים. עוד הוסיפו לדבר בשמות ספריו "מעדני מלך" ו"לחם חמודות" על הרא"ש, מהם נובע כי התו"ט רוצה להראות שהוא, כביכול, מלך ושליט על היהודים, וכן טענו שיש בספריו אלה תכנים נגד הנצרות. נוסף על כך, הואשם בפגיעה בצו האפיפיור – שציוה האפיפיור לשרוף את התלמוד – והנה עומד לו בעל תו"ט וכותב הסכמות להוצאות חדשות של התלמוד (!). בראשונה נגזר על התו"ט מוות, אך חנן אותו הקיסר יר"ה ברוב טובו ו'הפחית' בעונשו עד לכדי קנס בלבד, סך עצום של כסף. בנוסף הוכרח התו"ט לשנות את שמות ספריו ל"מעדני יו"ט" ו"דברי חמודות", כדי שלא יהוו סכנה חלילה לשלום הממלכות. אחר הדברים האלה עקר לפולין והתקבל כאב"ד בעיר קארקא, תפקיד בו שימש עד לפטירתו. את קורותיו תיעד בספר "מגילת איבה".

מפעלו הגדול ביותר הוא פירוש על המשנה שעליו נקרא שמו, תוספות יום-טוב. לפירוש היו כמה מטרות: האחת, לשמש כ"תוספות" על פירושיהם של ר"ע ברטנורא ורמב"ם; השנייה, להציג נוסח מדויק של המשנה (אף הרב קהתי השתמש בנוסחו של תו"ט); והאחרונה, להביא תוספת עיון וביאורים, הלכה למעשה, שהתפרסמה דוקא על פירושו למשנה, מאחר שבעקבות רבו המהר"ל, דגל בהפרדת המשנה מהתלמוד כיחידה עצמאית (ראה בתו"ט נזיר פ"ה מ"ה, שיובא במקצת בהמשך, ואכמ"ל).

נוסף לכך כתב פירוש נרחב על הרא"ש, בו ראה את הצורה האידיאלית של ספר הלכה, כמו שאמר: "קום משחיהו כי הוא זה אשר נבחר ולקרבהו וללמוד וללמד בישראל". פירושו מתחלק לארבעה חלקים: א. "פרי מגדים" – על הרא"ש לברכות, הלכות קטנות ועוד כמה מסכתות מסדר קדשים. ב. "נופת צופים" – על סדר מועד (נמצא בכ"י). ג. "אשיות" – על סדר נשים (נמצא בכ"י) ד. "פלפולא חריפתא" – על סדר נזיקין.

הן "פרי מגדים" והן "נופת צופים" מורכבים משני חלקים: "מעדני מלך", המבאר ומגיה את דברי הרא"ש, ו"לחם חמודות", שבו מביא את הפוסקים האחרים ומברר הדברים להלכה. (ושמו שונה בגלל הנסיבות שנאמרו לעיל).

בנוסף, עסק בפילוסופיה (פירוש על "בחינת עולם" לידעיה הפניני והערות לספר "גבעת המורה"), תכונה (ביאורים על הלכות קידוש החודש לרמב"ם), קבלה (ביאור על רבינו בחיי על התורה, ודרשות עמוקות בתורת הקבלה), דקדוק (פירוש על ערוגות הבושם), מבנה ביהמ"ק (ספר המתאר את מידות הבית השלישי ע"פ יחזקאל) ומקרא (פירוש על האבן עזרא). יש לנו מאתו גם ספרון בשם "ברית מלח" על דיני מליחת בשר והדחתו שכתב לנשים בידיש.

במשנה בנזיר (ה, ה) מובאת מימרא של ב"ה שהגמרא פירשה אותה בצורה אחת (ולמען האמת באופן מעט רחוק מהפשט), ורמב"ם פירשה אחרת, ואמר על זה תו"ט: "ונתקיימו דבריו, אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי – הרשות נתונה לפרש (את המשנה), שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפרוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חיבורו הפירושים שמימות הגמ'. אלא שצריך שלא יכריע ולא יפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמ'".

באבות (ה, ז) שנו: "איזהו מחלוקת לשם-שמים זוהי מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם-שמים היא מחלוקת קרח ועדתו" – וצריך לתמוה, שהרי במח' הראשונה מוזכרים שני הצדדים, ואילו בשניה אך צד אחד, קרח ועדתו? אומר על זה תו"ט, שלא הזכיר משה ואהרן לפי ש"לא היתה בהם שום בחינה שלא לשם-שמים", ויוצא עפ"ז, שאף מחלוקת שהבעלים טוענים שהיא לשם-שמים כמו מח' קרח ועדתו – אם בלב הצדדים ישנן מחשבות שאינן לשם-שמים – לא תירצה מחלוקתם. וכבר מפורסמים דברי ה'נתיבות' לבנינו: "ה' ישמור אתכם ממחלוקת לשם-שמים".