



לקוטי שיחות
PROJECT
LIKKUTEI
SICHOS

חלק י"א פרשת יתרו שיחה ב'

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון י"ז (תשל"ד)

ד. בליקוט לפר' יתרו ש.ז. בהע' 5 בסופו מסביר שאף שמשו"ע משמע שהמצוה שלא להרהר בעסקיו בשבת הוא מכוס עונג, מ"מ י"ל שיש כאן ענין של שביתה באופן שאם לא יהרהר יצטער, שאז לא שייך טעם דלעונגו ואז יש טעם של שביתה ע"כ.

ולכאנ"ל קשה הא בזה שהחסיד לא יהרהר ויהי' לו צער הרי הוא עובר על מצוה עונג שבת שהוא מדאו" או עכ"פ מדברי קבלה (ראה הדעות בזה בשו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב), ועוד הרי הוא עובר על השבתת עונג שבת מסך זמן ויש כאן איסור על כל רגע ורגע (ראה ליקוט לפר' בשלח חטל"ג סוס"ע ב') מצא"כ באם יהרהר הרי זה רק רגע אחד, ואיך נאמר שהידור ידחה מצוה. וי"ל בפססות שזה גופא שהוא מתאפק מלהרהר זה גופא התענוג שלו כיון שעיי"ז הוא מקיים מדה חסידות, ובמילא אינו עובר על השבתת חענוג שבת, והוא ע"ד המתענה בשבת מפני שמחענוג מזה.

נחמ"ל זאב וואגעל

ראה לקמן - גליון הבא

ה. בליקוט הנ"ל מבאר דבנוגע להלכה, מצינו ג"כ שמתבה אין לה שייכות להעשי' שיוצא ממנה, כמו בעדים זוממים שאנו רואים שאפילו המדיבורו אהעבדא מעשה, מ"מ משום שעיקר החיוב בא עיי"ז שמעידים לראו, ובראי' זה ענין המחשבה א"א לצרפה להעשי' היוצא מזה, דמתחייב בנדון.

ועפי"ז מבואר בהשיחה החילוקים שיש בהלכה בנוגע
איסור מחשבה, דיבור ומעשה; דמחשבה משום שאין לה
שייכות למעשה בכלל, אין לאסור מחשבה, בכלל איסור
מלאכה.

ולהעיר, דכל זה המובא בהשיחה בנוגע להחילוק
שבין מחשבה לדיבור, להלכה, ובנוגע לעדים זוממים
הוי"ק רק אליבא להתלמוד בבלי, משום דהתלמוד
ירושלמי סובר (מובא במכות ד: תוס' ד"ה שלא פה)
כמו דר"י דהכא, דעדים נענשים על דיבורם, שלא
זו אלא במוצא פיהם" וסובר "דעדים זוממין בדיבורם
אינעביד מעשה". דלפי הירושלמי, בעדים זוממים הוי'
הענין דצירוף דיבור עם מעשה, ולא בנוגע למחשבה
ומעשה, דאינו יכול לצרפם.

מנחם מענדל אלטיין

ו. בליקוט יחרו ש.ז. אות ח' מכאר וז"ל שבדיבורו
של אדם... מצד מהותו של דיבור (אשר להיותו גשמי
שייך וקרוב הוא למעשה)... דהרי במהותו הוא...
שבאפשרותו להביא לידי מעשה. ולכאן לפי ביאור זה
שמצד מהותו של דיבור שהוא הבל גשמי יש לו שייכות
למעשה שלכן אסרו חכמים גם כשאינו פועל מעשה ולפי"ז
צ"ל אסור גם דיבור סתם להיותו גשמי, וזה אינו
ועייך שבת קיג: תוס' ד"ה שלא. וי"ל ע"ד שמבואר בשו"ע
אדה"ז הלכות שבת ס"ח ס"א "שאיך גוזרים על הציבור
יחרו מדו", וע"ז זה אין לאסור דיבור סתם.

יוסף יצחק זאלצמאן

ז. בליקוט הנ"ל בנוגע לזה דמובא בהשיחה (ס"ח)
דיבור הוי אסור אפילו לא הוי דיבור המכריח מעשה,
משום דהרי במהותו הוא ענין שבאפשרותו להביא לידי
מעשה, מוכרח מהירושלמי המובא בהשיחה (שבת פ' ס"ו
ה"ג) דמצד זה הוי אסור אפילו דיבור דלא הוי בה
שייכות כלל למלאכה, משום דמביא מיד אח"כ הסיפור
בנוגע אימא דרשב"י דהוי משתעי, והוא אמר לה
דמשום דשבת, הוי אסור דברים סתם בלי צורך כלל.
משמע דהוי אסור מצד האיסור ד"שכות כה"ג"כ,
סתם דברים בטלים.

לפי רש"י (שבת קיג:) דהא איסור מ"סצוא הפצן
ודבר דבר", דב"דבר דבר" הוי אסור רק דברים שהם
לחפצן, דהוי דיבורים בנוגע להשבונות וכו"מ, אפי'

לפי שיטתו, האיסור מדברים בטלים הוי צריך לחלות
אח זה ב"שבות כה", אבל מ"דבר דבר" לא היינו יודעים
והוי אסור, ולפי חוס' (ר"ת) דחולק על רש"י ואומר,
דאמירה בנוגע לחשבונות ומו"מ דהוי אסור בשבת, אנו
כבר יודעים אח זה מ"מצוא חפצן" וא"כ הריבוי ד"ודבר
דבר" הוי מרבה דברים אפילו שאינם נוגע למלאכה כלל,
דברים בטלים. ולפי חוס' נמצא דהאיסור דמ"ודבר דבר"
ו"שבות כה" חד איסור הוי. וכמוכרח מהרא"ש על הג'
(פס"ו) דפוסק כחוס' בנוגע ל"דבר דבר" דהוי אסור
ג"כ דברים שלא לצורך כלל, ומביא אח"כ, כמו המובא
בהירושלמי המעשה דאימא דרשב"י דהוי משתעי. משמע
דהאיסור ד"ודבר דבר" הוי אהו האיסור הנאמר בהירו-
שלמי משבות כה'.

מובא בהאשל אברהם בחהילתו (ס' ש"ז) דהאיסור
מ"דבר דבר דמביא המחבר, ואומר דמזה "אסור לומר דבר
פלוגי אעשה למחר" הוי שייך רק אם יש בזה שייכות
לעשיית מעשה בפועל, אבל אם אומר "פלוגי יעשה דבר
פלוגי מחר" אפשר יהי מותר כמו דהוי מותר סיפורים
בנוגע מלחמות דעבר. נמצא דהוי סובר כרש"י הנ"ל,
ד"דבר דבר" אסור רק דברים בנוגע לחשבונות ומו"מ.

ולפי זה מובן דדברי המחבר בזה דמחלק ואומר
ד"ודבר דבר" אסור "שאעשה דבר פלוגי מחר", ואח"כ
אומר ואפילו דברים בטלים הוי אסור להרבות. דמשמע
דהוי מצד איסור אחר. ולפי הנ"ל מובן דהוי אסור
דברים בטלים בשבת מצד "שבות כה" דוקא ולא מ"דבר
דבר".

ולפי הנ"ל מובן ההדגשה בהסיחה באות ח' שמדגיש
דהוי אסור דמשום "דבמהותו הוא ענין שאפשרותו להביא
מעשה", ולכן גזרו חכמים שבות מהדיבור מטעם "שבות
כה" משום דאינו מוכרח דהוי מטעם "ודבר דבר".
והוי רק מזה ד"שבות כה" דהוי מכריח כחלט דהוי
אסור ג"כ דברים בטלים.

ועפ"י הנ"ל יומתק יותר ג"כ זה מה שכותב בהע'
11 הבארה"ח בכראשית סיים הע"צ באופן אחר וכתב דהוי
"רק מדברי סופרים הוא שלא יהא דבורן של שבת כדבורן
בחול" אבל אינו אומר הלשון המובא בשמות דמ"דבר דבר"
הוי אסור דברי חול. דאע"ג דמ"דבר דבר" הוי אסור
דיבור ג"כ, אבל אופן האיסור דמ"שבות כה" ומ"דבר דבר
אפשר לפרש ג"כ כמו רש"י הנ"ל, דלא הוי בדיוק אהו
איסור, ומשום זה מודגש בהערה דסם ככראשית מסיים
אופן אחר.

גליונות

יו"ד. בגליון ו' (י"ז) ראיתי הערה ד' מהת' נ.ז.ו.ו. שמקשה ב"מעשה בחסיד אחד כו'" שכותב כ"ק אד"ש בהע' 5, באם לא יכול לפעול בעצמו שיהא "כאלו כל מלאכתו עשוי" ובמילא מצטער באם לא יהרהר כו' שאז סלקא דעתך שיהי' מותר לו להרהר בעסקיו בשבת בכדי שלא יצטער (ע"ד המחענה חענית חלום בשבת), קמ"ל שע"פ מדת חסידות צריך ליזהר שלא להרהר בעסקיו בשבת אע"פ שמצטער. וקשה להת' הנ"ל הרי המצוה דעונג שבת הוא חמור יותר מענין ההידור דמדת חסידות לבד, וא"כ הי' יותר נכון להרהר בעסקיו ובמילא לא יצטער ולא יעבור על מצוה עונג שבת, ואיך נאמר שההידור ידחה מצוה, והת' הנ"ל מתרץ שהחסיד יש לו עונג כאשר אינו מהרהר בעסקיו כיון שע"ז מקיים ענין דמדת חסידות.

ולכאו' אין התרוץ מתאים, שהרי בפירוש מדבר באחד שלא יכול לפעול בעצמו שיהא "כאלו כל מלאכתו עשוי" ומצטער באם לא יהרהר (הע' 5 הנ"ל). וא"כ אצל אדם כזה שעדיין יש לו צער אפי' לאחר שמקיים ענין

דמדת חסידות והרי גם לאדם זה לאדם אומרים שיקיים ההידור אע"פ שישאר בצער. וא"כ נשאר הקושי' אין ההידור דוחה את המצוה.

וי"ל באופן אחר, ובהקדם דינים אלו:
(א) אסור להמשיך עליו צער בשבת אפי' ע"י הרהור שו"ע אדמוה"ז סי' ש"ו סכ"א) ואם בע"כ הוא בצער צריך להשחדל להפטר ממנו.
(ב) מצוה בעונג שבת, והעונג הוא דוקא באופן שפירשו חז"ל והיינו ע"י סעודות שבת ויהא כאלו כל מלאכתו עשוי' ואין לך עונג גדול מזה (סי' ש"ו סכ"א). ואם מתענג בהרהור בעסקיו אין בזה קיום מצוה עונג כלל. (ע"ד חענית חלום שמתענג בזה - עי' סי' רפ"ח ס"ג).

ג) ע"פ מדת חסידות לא יהרהר בעסקיו בשבת (אפי' באם יהי' לו צער כשלא יהרהר) מצד שבות כה', שישבות גם ממחשבת מלאכה.

ובנד"ד די ש' לו צער כשאינו מהרהר בעסקיו, הרי הצער הוא לאנסו שאינו יכול לפעול בעצמו כו', ולא עבר איסור בזה. ובנוגע להשתדלות להפטר מהצער, הרי אין מצוה לפעול זה דוקא ע"י הרהור בעסקיו, שיכול לקיים המצוה להפטר מהצער ע"י אופנים אחרים, ובאמת ע"פ מדת חסידות יש איסור בהרהור בעסקיו וממילא מצוה עליו להפטר מהצער דוקא ע"י אופנים אחרים אעפ"י שע"י האופנים האחרים יצטרך עבודה ויגיעה יתירה—והוא ע"י שיהי' עסוק כראוי בענינים אחרים עד כדי כך שלא יהי' מוטרד מעסקיו. ואולי במשך הזמן יצליח גם לראות את עצמו כאילו כל מלאכתו עשוי'. ונוסף לזה אם בכל פעם מהרהר בעסקיו ולא ישחדל בהטבת מצבו ויעשה שקוע בזה, אין יוכל להגיע להעונג העיקרי דמלאכתם עשוי', "שאינן לך עונג גדול מזה"? (ויתירה מזו אמרו שהתענוג לשכוח חלמוד בבלי בכדי להגיע לאופן הלימוד דחלמוד ירושלמי, אע"ג דבכלל השתדלות בשכחה דתורה אסורה היא, מ"מ אינה דומה לשכחה הזאת שהיא הכנה וחלק דהעלי', כי העלי' באופן הלימוד היא דוקא באופן כזה)

הרב ישראל מאיר אלטיין
פיטסבורג

יא. ...בענין הנ"ל, מה שהקשה על תירוצי, יש ליישב בפשטות, דהנה כתב כ"ק אד"ש בסוף הע' 5 וז"ל שאז ה"ז בדוגמת המחענה בשבת מפני שמחעננג בזה עכ"ל, דהיינו שאם יהרהר בעסקיו משום שאל"כ יצטער ה"ז כעין המחענה

בשבת כו', והנה הטעם למה מותר להתענות הוא משום
שאל"כ יהי' לו צער דהיינו שה"נ יש לו צער מחמת התענית
אלא שמוחר שאל"כ יהי' לו צער יותר גדול, ולכן "אדם
שאינו מתפתד כ"כ מהחלום או אפי' מתפתד אלא שהתענית
קשה לו ומצטער בו הרבה יותר ממה שמצטער בפחד החלום
אסור להתענות בשבת על שום חלום" (לשון אדמוה"ז
בשולחנו סי' רפ"ח ס"ז). נמצא שכשיש שני ענינים
המצערים צריך לבחור הענין שאינו מצטער ממנו כ"כ.
ולפי"ז יובן בנד"ד דהנה אנו מדברים בחסיד, ומובן
בפשטות שצער מענין גשמי הוא יותר גדול מענין רוחני,
וה"נ אם לא יהרהר יהי' לו צער (שזה צער מענין גשמי),
אבל לאידך גיסא אם יהרהר יהי' לו צער יותר
על שלא קיים מדת חסידות (שהוא צער מענין רוחני),
ולכן חסיד לא יהרהר.

ובעצם יש לדמות ענין זה להא דצריך לשמוח ביסורי
הגוף (ראה חניא פכ"ו, אגה"ת פי"ב) דהיינו שהשמחה
מפני שיש לו צער, וכך בנד"ד שיש לו תענוג מפני שלמרות
צער עומד בהנסיון שאינו מהרהר כו' ומקיים מדת
חסידות, שאם לא יהי' לו לא יהי' תענוג גדול כ"כ,
אבל אם יש לו צער הרי נתגדל תענוגו כיון שמקיים מדת
חסידות במסירות נפש.

ומ"ש בחירוצו שכיון שיכול להסיר צערו ע"י אופנים
אחרים, לא הבנתי שהרי פשוט שאנו מדברים באופן שאינו
יכול להסיר צערו ע"י אופנים אחרים דאל"כ הרי פשוט
שעפ"י שלתן ערוך ג"כ אסור להרהר כיון שיכול להסיר
הצער ע"י אופנים אחרים ולמה יתירו דבר שהוא בעצם
אסור אם יש כאן עצה אחרת, וכמו המתענה בשבת מפני
שמתענג בזה הרי כל טעם ההיתר להתענות הוא דוקא משום
שהוא אופן היחידי להסיר צערו, ואם נאמר שעפ"י שו"ע
ג"כ אסור באופן כזה א"כ מהיא הוספת החסיד? אלא
בנדאי צ"ל שמדבר באופן כזה שא"א ע"י אופנים אחרים.

נחמי' זאב וואגעל

והנה בערוך השולחן רס"ז (המצויין בלקו"ש שם) כ' שהעיקר לדינא שהאיסור דשיחת דב"ט בשבת "זהו ממדת חסידות שראוי לכל אדם לעשות כן לכבוד השבת וראי' לזה מדברי רבינו הרמ"א שכ' ובנ"א שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם מותר..." דאם הוא איסור דודבר דבר, איך הותרה מפני התענוג וא"כ נתיר ג"כ לדברי מקח וממכר...אלא ודאי משום דעיקר ודבר דבר הוא ממדת חסידות, וכיון שיש לו הענוג בזה לא מחמירין כולי האי", ע"כ.

אך בלקו"ש פ' יתרו (ב) חי"א (ע' 81) כ': "עשיית מלאכה אסורה מה"ח, דיבור - מד"ס (ובהערה 10 שם): - שלכן "בנ"א שסיפור שמועות כו' הוא עונג להם מותר לספרם בשבת. דמ"א..." - והזהירות במחשבה אינה אלא מדה חסידות".

הרי להדיא שפי' (דלא כהערה"ש) דדיבור אסור מד"ס (ורק) מחשבה הוא ממדת חסידות) וכ"כ במנחת שבת (סי' ע"ב, י"ז): "חובה על כל אדם ליזהר בזה כי אין זה ממדת חסידות כלל רק בזולת זה אינו שומר שבת". עיי"ש.

והא דהקשה ההערה"ש שפיר מובן הוא עפ"י ביאורו של אדה"ז בקו"א (סי' שא, א): "דברפם שאיסורם הוא משום דרך חול כגון שלא יהא דבורך (עסי' ש"ז ס"א כהג"ה) והילוכך בשבת כבחול דכשמחננג בהם יש כאן עונג שבת ולא דרך חול". אז התירו משום עונג שבת ("אבל שאר כל האיסורים הנוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' אפי' הגזרות שגזרו חכ' בשבילם לסייג פשיטא דלא דחינן להו משום מצות עונג").

היינו דודבר דבר הוא איסור שמד"ס משום שהוא דרך חול וכשהוא למצות עונג שבת אינו כדרך חול וא"כ סליקא לה לראיית הערה"ש. אבל אילו הי' האיסור מה"ח לא הי' נדחה (גם בסברא) משום עונג שבת ושפיר מביא כ"ק אד"ש ראי' מזה (לפעמים) נדחה האיסור ד"ודבר דבר" מזה מוכח דאינו אלא מד"ס (אף שלא כל האיסורים היוצאים מפסוק זה נדחה).

הרב שמואל יחזקאל כהן
נחלת הר חב"ד.

ה. בלקו"ש חי"א פ' יתרו סעי' א' מסביר שמהירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) מובן דגם הזהירות ממחשבת מלאכה בשבת. במדת חסידות, היא שייכת להלימוד "שבות כה"ח. ובהערה 5 שם "ואף ש"משום עונג שבת מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאילו כל מלאכתך עשוי" (שו"ע או"ח סי' ש"ו ט"ח. שו"ע אדה"ז שם סכ"א) - הרי מצד מדת חסידות יש בזה (לא רק העדר העונג אלא) גם העדר השביחה ממלאכה... ועוד נפק"מ, באם לא יכול לפעול בעצמו שיהא "כאלו כל מלאכתו עשוי" ובמילא מצטער באם לא ירהר איך לעשותה (במוצ"ש) - שאז הי' בדוגמת המחענה בשבת מפני שמחננג בזה (שו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ח ס"ז. וראה שו"ע שם ס"ב) וראה לקמן הערה 10, וצ"ע.

ובסוף סעי' ב' "חלוקין הן באיסורן: עשיית מלאכה אסורה מה"ח, דיבור מד"ס, ומציין ע"ז בהערה שלכן "בנ"א שסיפור שמועות כו' הוא עונג להם מותר לספרם בשבת" (רמ"א סש"ז ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ב) עכ"ל.

ויש להעיר: א) מדוע מביא דוגמא שהתירו מצד עונג שבת "סיפור שמועות" המובא ברמ"א, ובסי' ש"ז, ולא ממה שמובא במחבר ובסי' ש"א ס"ב (ולא רק לענין דיבור), ש"בחורים המחעננים בקפיצתם ומרוצתם מותר - ודוקא כשמחננג כי אחרת הרי

הדין (שם ס"א) שאין לרוץ בשבת וכו' " [ומה גם שמקור ההיחר של "סיפור שמועות" הוא מתה"ד סי' ס"א, והוא לומדו ממ"ש הסמ"ק לענין "קפיצת הבחורים"].
אלא שאדה"ז בסי' ש"א השמיט דין הנ"ל אולם כתב ע"ז קונטרס אחרון ס"ק ב' עיי"ש למרות שבפנים השו"ע לא העתיק פס"ד הנ"ל.
וטעון בירור הטעם שבדבר.

ב) בקו"א הנ"ל מגדיר איזה איסור התירו לצורך עונג שבת ואיזה לא, וז"ל:
"שלא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול כגון שלא יהא דיבורך (עסי' ש"ז ס"א בהג"ה) והילוכך בשבת כבחול דכשמחענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפתוק זה אם תשיב כו' אפילו הגזירות שגזרו חכמים בשבילם לסייג פשיטא דלא דחינן להו משום מצות עונג". לפי"ז לא התירו משום עונג אלא רק האיסורים שאסורין משום "דרך חול" אבל שאר האיסורים ואפי' מד"ס לא הותרו משום מצות עונג.
וא"כ צ"ע מה שבפנים השיחה כותב "דיבור מד"ס" ובהערה: "שלכן שבנ"א שסיפור עונג להם מותר", ולפי הנ"ל הרי זה שהתירו הוא לא מטעם שהוי איסור מד"ס, אלא משום שהוא "דיבור חל" ^{21/09/2018}, וצ"ע.

ג) ולאידך חנינן שגם מה שאסור מד"ס משום "שלא יהא דיבורך והילוכך בשבת כבחול" מתירים משום מצות עונג שבת.
(ובפרט לשיטת המג"א סי' ש"א ס"ק ד' שמחירים לראות דיוקנאות - אע"פ שאסור לראותם - אם הראי' עונג להם אלא שבקו"א הנ"ל דוחה דבריו).
ולפי"ז לא מובן לכאן הנפק"מ הב' שבהערה 5 הנ"ל דאם האיסור להרהר בעסקיו הוא משום עונג שבת אז "באם לא יכול לפעול בעצמו ובמילא מצטער אם לא ירהר מותר וכו' ומציין להערה 10 ואם האיסור הוא מצד "שבות כה" לא מתירים.

ולכאן מ"ש בהערה 10 ומהקו"א הנ"ל הרי זה ראי' לסתור לכאן - שאפילו איסור דיבור, או קפיצה, שאיסורם אינם משום "עונג שבת" אלא משום "ודבר דבר" "שלא יהא דיבורך וכו'" גם הותרו כשמחענג בזה. וא"כ אפי' לסברת הירושלמי שאיסור מחשבה הוא מצד "שבות כה" גם כן י"ל שנדחה משום עונג וע"ד כמו לשיטת הבבלי ולהלכה, שמחירים האיסורים שלומדים מ"ודבר דבר" אע"פ שדיבור שאסור לעשותו בשבת הנלמד גם מ"ודבר דבר" לא הותר משום עונג*).

הרב שלום ד. הכהן
נחלת הר חב"ד.

(* ראה הערה ב' בסופה.

ז. בלקו"ש חי"א יתרו (ב) ס"ה ואילך מבאר כ"ק אד"ש הא דא-
מרינן בב"מ (ז, ב) דחסמו בקול לוקה משום דבדבורו אית-
עביד מעשה, דאין הפי' דאף בדבור עצמו ליכא מעשה מ"מ לוקה
על התוצאה מהדבור כיון שבתוצאה יש מעשה; אלא הפי' הוא כיון
דע"י הדבור גרם שתעשה מעשה (אסור) הרי המעשה הוא המשך הדב-
ור ולכן לוקה על הדבור וזהו מה שאמר ר"י: עקימת פיו הוי מ-
עשה. וממשיך שם דזה שייך דווקא בדבור שהוא מעשה גשמי, אבל
בראי' ומחשבה וכו', לא אמרינן כי אם איתעביד מעשה ע"י מחש-
בתו שלוקה, דאינו שייך לומר שהמעשה שהוא ענין גשמי יהי' ה-
משך המחשבה שהוא רוחני, עיי"ש"ה.

ויש להעיר ע"ז מדברי השטומ"ק בחמורה (ד, ב) דבגמ' שם
הק' ומ"ש מימר דלקי משום דבדבורו עשה מעשה, מקדים תרומה לב-
כורים נמי ללקי משום דבדבורו עשה מעשה. וז"ל השטומ"ק שם:
חימה ליחסי שאני תרומה דאית' במחשבה, ומצינו למימד מ"מ ע"י
מחשבה מתעביד מעשה, עכ"ל. ועי' בספר אפיקי ים סכ"ד בשם שטה
מקובצה בסוף פרק המפקיד שחולק ע"ז.

הת' אלי' זילברשטיין
ישיבת תורת"ל כפ"ח

יב. בגליון ט (כא) ס"ז העיר הת" א.ז. על מה שמבאר בלקו"ש חי"א ס"ה, על הא דאיתא בב"מ (ז, ב.) חסמה בקול לוקה, ופי' בתוס' שם דאעפ"י שנשבע מימר ומקלל חשיבי לאו שאין בו מעשה, מ"ס חסמו בקול לאו שיש בו מעשה - חשיב, כיון "דבדבו-דו קא עביד מעשה", ומבאר בשיחה שם, שכ"ז הוא דווקא ע"י דב-זר, "דעקימת פיו הוי מעשה" משא"כ במחשבה הרי לפעולה הנפעלה ע"י המחשבה אין כל יחס למחשבה, כיון שהיא ענין רוחני, מש-א"כ בדבור שיש בו "עקימת פיו" המעשה שנפעל ע"י הדבור מתיי-חס אליו עיי"ש בארוכה.

והעיר הנ"ל בדברי השסומ"ק (תמורה ד, אות א) דהגמ' שם מק' מדוע מקדים תרומה לבכורים הא הוי לאו שאין בו מעשה, ו-הרי בדבורו עביד מעשה, ולא הוי כתמורה דאעפ"י שהוי ע"י דב-זר חשיב לאו שיש בו מעשה כיון דע"י דבורו איתעביד מעשה, ומק' השיטה שם "הימה לישני שאני תרומה דאיתא במחשבה ומצינו למי-מר מ"מ ע"י מחשבה איתעביד מעשה".

והנה זה פשיטא שאין לוקה על מחשבה (עי' סנהדרין פט, ב.) אולם כוונתו היא דכיון דהמחשבה מצ"ע הוי כמעשה שלוקים עליו ולכן ע"י דבור לוקה, ואין חסרון בהא שאיתא במחשבה מה שא"כ אם נאמר שבמחשבה לא שיין הדין ש"איתעביד מעשה" א"כ מה חי"מ"מ ע"י מחשבה איתעביד מעשה" מוכח מדבריו דמעשה הנפעל ע"י מחשבה מתייחס אליו.

לכאן צ"ב בגוף קושיתו, משום מה לא ילקה במקדים תרומה לבכורים ע"י דבור, דהרי מה שחל תרומה ע"י דבורו אינו משום מחשבה, אלא שעיקר דין שתרומה חלה גם ע"י מחשבה אולם כשמפרש בדבורו חלה תרומתו ע"י דבור, ולילקי, (ולהעיר מחוסתא תרומ-וה פ"ג, קונט"א שו"ע אדמוה"ז תקכ"ז ועוד, תרומה פמ"ז מ"ח טו"א תגיבה י, א. ועוד, אלא דשם י"ל שלא נתכוון שתחול החר-ומה ע"י המחשבה אך עי' ד"ש שם ואכ"מ).

והנה בסנהדרין סה, ב. איתא דמגדר הוי לשאב"מ הואיל
"וישנו בלב" ומפ' רש"י שם דכל ענין הדבור הוא גילוי מחשבתו
מ"מ גוף אסורו הוא ע"י מחשבתו, ולכן חשיב כלאו שאין בו מע-
שה, משא"כ בחרומה עצם חלות התרומה היא ע"י דבור, לא מבני
לשיטות שצריך דבור (עי' תוס' ב"מ מג, א. מד, א. ועוד) אלא
אף לשיטות שחל תרומה ע"י מחשבה (תוס' שבועות כו, ב. רשב"א
גיטין לא, א. תוס', רשב"א ריטב"א רמב"ן ועוד) מ"מ ודאי שד-
בור הוא דין מצ"ע.

(ועי' לקוטי לוי"צ אגרות (עמ' ד"ש) מחשבה צריך הפרשה
ועי' שעה"מ תרומות, דבר אברהם ח"א סט"ז, ולהעיר מחידושי ה-
דאבי"ה יבמות תתקל"ו, ועי' חשובות וביאורים (עמ' 70), וברב-
ינו גרשום (ג, א.) ולכא"צ"ב אין משוה מעשה דלא הוי חלות
התרומה לאו שיש בו מעשה, ועי' חידושי הגרי"ז שם ואכ"מ (ול-
כאו' למסקנה שפטור מבד לאו הניתק לעשה יפטור אף במעשה ועי'
רש"י שבת קכז, ב.)).

ועי' ברי"ף רמב"ן יד דמה ור"ן מה שפי' בסנהדרין במ"ש
"הואיל וישנו במחשבה" דכיון דסייכני ע"י מחשבה לא לוקה שוב
ע"י דבור, אולם אין זה שייך לענינינו. דא"כ מדוע לוקה בחרו-
מה והרי איתא במחשבה אף שאיחעביד מעשה, ולא גרע ממגדף, אלא
שכאן השאלה לענין הדין "שאיחעביד מעשה" משא"כ שם הוי לענין
דין הלאו מלקות, וכן שי"ל שכאן ל"ש טבת "הואיל" כיון והוא
עצם האסור ועי' להלן.

והנה יש לחקור בדין "בדבור איחעביד מעשה" אם פי' דעי"ז
שפועל מעשה הדבור חזק כמעשה או שהמעשה נמשך מדבורו ומתייחס
אליו, ובדרך זו יש לחקור אי לוקה על שעבר לאו שבמעשה או ש-
עבר ע"י מעשה ועי' בגמ' תמורה ג, א. "כל ל"ת שבתורה עשה בה
מעשה חייב לא עשה בה מעשה פטור" ועי' בגירסת הסומ"ק שם
"עשה בה מעשה לוקה" (ויש לבאר שינוי הלשון "בו" - "בה"
"חייב" - "לוקה" ואכ"מ) מב"ז משמע שהוא דין במעשה האדם ולא
דין בלאו משא"כ מהלשון "לאו שיש בו מעשה" "לאו שאין בו מע-
שה" משמע שהוא דין בלאו ויש בזה אריכות דברים.

ובשיחה ביאר דמה שלוקה הוא על עצם מעשה הלאו ולא שע"י
מעשה בא הלאו מ"מ הדין הוא, שהוא צריך לעשות את הלאו ולא
לגורמו בעלמא, ולכן פי' ש"בדבורו עשה מעשה" פירושו (לא שהד-
בור חשיב מעשה אלא) שהמעשה הוא המשך דבורו, משא"כ במחשבה
(עי' רש"י גיטין ג, א. ד"ה וחדוש" ופסולה לא הוי אלא ע"י
מחשבתו... גרמא בנזיקין פטור דעל מחשבה לא מחייבננן", ורמ-
ב"ם פסולי המקדשים פ"ח "שאיין המעשה מעשה אף שע"י מחשבתו א-
יחעביד מעשה עייש"ה אלא שאינו מתייחס למחשבתו ועי' להלן,).

ודווקא לפי מ"ש בשיחה יובן יותר קושי הסומ"ק כיון
דדין "בדבורו עשה מעשה" אינו דין ב"דבור" - שחשיב כמעשה

אלא הוא דין בעצם הלאו, וע"י דבורו חשיב כאילו עשה את ה"לאו
שיש בו מעשה" המעשה של האדם ממשיך את מעשה הלאו א"כ מק"כ -
יון שהמעשה שבלאו יכול להיעשות ע"י מחשבה, א"כ אין ה"לאו"
מוכרח למעשה האדם א"כ אינו נחשב כ"לאו שיש בו מעשה" - מצד
האדם, וס"ל כהחינוך (שמ"ה שד"מ ע"י שד"ח ח"ג עמ' 269 ואילך)
וכל שאפשר לעבור בלא מעשה אינו חייב אפ"י ע"י מעשה, (וס"ל
בקושי שכלל זה הוא מצד מעשה האדם, - (משא"כ אם נאמר דבדבנו -
רו עביד מעשה הוא דין בדבור א"כ מ"ס דאפשר לעבור על הלאו
ע"י מחשבה והרי אין חייב על מעשה הלאו אלא על דבורו, (עדמ"ש
לעיל ברי"ף סנהדרין סה, ב.) מה שיכול לחול תרומה ע"י מחשבה
מדוע סיגרע הדבור משא"כ להנ"ל הרי כיון שאפשר ע"י מחשבה
א"כ חלות המעשה אינו בהכרח מתייחסת לדבור דאפשר ע"י מחשבה
ולכן אינו נחשב כלאו שאין בו מעשה יוצא שקושייתו היא, כיון
שהחלות צריך להתייחס לדבור ובאם אפשר ע"י מחשבה מיגרע החי-
יחסי (זו).

20/08/2018

וע"ז תי"מ"מ ע"י מחשבה איתעביד מעשה" ודייק "איתעביד"
ולא כלשון הגמ' "אסור" דפי' - שאין המחשבה מתייחסת לאדם מ"מ
ודאי שאסור בפועל מעשה (ולענין אחי דבור ומבטל דבור י"ל -
שחשיב מעשה ע"י רעק"א רפ"ד גיטין) וכן י"ל דאינו מגרע בהה -
תייחסות המעשה לדבור ורק במקום שבעצם הלאו אין מעשה אז יכ-
ול ליגרע ולהחשב כלאו שאין בו מעשה ודו"ק.

*

והנה שי' רש"י (זבחים מא, ב. ומנחות ד, א.) ותוס' (ב"מ
מג, א. פסחים סג, א. זבחים ד, א. ועוד) דמגדף הוי ע"י מעשה,
והרמב"ם (פי"ג פסוה"מ ה"א מ"מ שם) והחינוך (קמד) חולקין
וס"ל שמפגל אינו אלא ע"י מחשבה, (ועי' צ"צ או"ח סי' ב').

והשטומ"ק (ב"מ מג, א.) כתב דמהא דאיתא בזבחים בט, א.
דהמחשב בקדשים הוי לאו שאין בו מעשה, מוכח שמפגל אינו אלא
ע"י מחשבה, ולכן אעפ"י שאיכא בדבורו מעשה שמפגל את הקדשים
מ"מ איקרי הוא במחשבה ודבורו אינו אלא גילוי מילתא על מחש-
בתו, (עי' פנ"י גיטין נד, א. מנ"ח קמד, גוב"י היו"ד קכח).
(עי' שו"ת חת"ס חו"מ השמטות סי' רד, אם הוי דין דווקא כשפ-
וסל, עי' רש"י ריש מנחות, צפע"ג מכות, תוספתא פ"ד, ועה"ח
עקב יד, ואכ"מ).

וק' (עי' אפיקי ים (כד - כה)) א) דבתמורה ס"ל להשטומ"ק
שמחשבה חשיב איתעביד מעשה, ואילו כאן סותר א"ע ב) שם ס"ל
דכיון דאיתא במחשבה לא מיגרע בדבור ואילו כאן חולק ע"ז, (יש
לדון אם במפגל דין המחשבה הוא דין חלות כבתרומה או הוי ע"ד
רצון ואכ"מ).

ולהנ"ל מובן וכמו שבאר בהסיחה שמחשבה אינה מתייחסת ל-
מעשה כמפורש בסיסה שם, שאעפ"י שמפגל הוי חלות אינו חשוב

מעשה. ומ"ש בשיטה בתמורה, אינו דיין דלהוי מחשבה כלאו שב"מ
אלא, הוי סברא דלא ליגרע בהתייחסות המעשה לדבור וכל הסברא
"הואיל וליחא במעשה" היא סברא בעצם הלאו משא"כ כאן אף ע"י
מחשבה איחעביד מעשה א"כ הלאו הוא-שיש בו מעשה אלא שאפשר
שאינן המעשה מתייחס לאדם. ולכן מובן גם, מחשבה יכול ליצרע
רק כשהיא בעצם הלאו (כמפגל) משא"כ בתרומה ודו"ק.

ומתורץ לפי"ז מה שהק' (מהר"ם שיק בסוטהמ"צ ועי' מקור
ברוך צצית ס"א) על השיטה הנ"ל (ב"מ) מה שכ' במקדים תמורה
לבכורים שאיחא במחשבה, ודו"ק.

והנה הקשו (מנ"ח שם ומקור ברוך שם, אור הישר זבחים שם
איך לוקה במפגל (למ"ד לשאב"מ לוקין עי' מאירי ב"ק ה, א. ו-
צ"ע מהפלאה כתובות לג, א) הרי ל"ק ללקנה על מחשבה. ותי'
כשמדבר ומגלה מחשבתו. והנה אעפ"כ שהדבור מוכרח הוא ללאו א-
ינו לוקה, וכדלעיל שהמלקות הם על מעשה האסור שמתייחס לדב-
ורו ובאין מתייחס רק למחשבתו, ודו"ק. (ולהעיר מתוד"ה הא מכ-
ות ד, ב. ושם כא, ב. עי' עניינים למספט השיטות בזה, ויש לחלק
זאכ"מ ^{אוצר החכמה}

וזוהו ע"ד מ"ש רש"י דשאני מגדף דאיחא במחשבה, ועי' חוס
שם דהקשו דגם משתחוה צ"ל ע"י מחשבה, ולהנ"ל מובן דמ"מ לא
דמי למגדף שעיקרו במחשבה וז"פ, משא"כ משתחוה כשחושב, הרי
מעשהו אסור עי' ^{המשנה} יומא פב, ב. ודו"ק.

(ועי' רשב"א מג, א. דמפגל הוי מעשה ולכן אוסר דשא"ש
ועי' ר"ן לא, א. וצ"ע מזבחים כט, א. וכו'. וזהו תלוי אי ה-
אסור במחשבה או במעשה עי' צפע"נ מהדו"ח עמ' 68 זאכ"מ, ועי'
אבנ"ז חו"מ פו זנוב"י תניינא יו"ד קסא. ויש לחלק דאף דסיבת
העברה אינה מעשה (כמו ר"מ חו"מ פ"א, או ירושלמי שבועות פ"ג
ה"ז) מ"מ התהוותו באה ע"י מעשה ויש להעיר בכ"ז מתשובות וב-
אודים עמ' 17).

*

ולפי מה שנת' בהשיחה בדין "בדבורא עשה מעשה" (ממילא
גם בדין "לאו שיש בו מעשה" וכדלעיל) יתבארו כמה עניינים, ו-
מהם:

מבואר במכות ד, ב. שדין לאו שאינן בו מעשה אין לוקין
עליו נלמד ממוצש"ר ועדים זוממין והק' המהרש"א שהרי מבואר
בכתובות מו, א. שמוצש"ר לוקה רק כששוכר עדים והוי מעשה (עי'
מהרש"א שם) ועי' ב"ק ה, ב. חוס' שם.

ועד"ז עדים זוממין שחשיב מעשה (בב"ק שם) ועי' חוס' כת-
ובות לב, א. שעדיף ממוצש"ר. (ועי' רמב"ן מכות שם, ובהגהות

ציון זירושלים עי' ירושלמי כתובות פ"ג ויפה עניינם סנהדרין
סג, א. ועי' צפע"נ מכות שם וב"ק שם מה שתי'. ועי' שבועות
כ, א. תוד"ה חוץ שהרגישו בדבר.

ולהנ"ל י"ל דכיון שאין "המעשה" שבעדים זוממים (שמתחיל
יב הנידון) ו"המעשה" שבמוצ"ר (שישכור עדים או עד שיבעול,
וריסב"א הגמ"ד) מתייחס לאדם אלא שהוא מעשה צדדי דהרי עדים
זוממים איחא במחשבה כמ"ש רש"י, ואין המעשה מתייחס למחשבה,
ואעפ"י שאיצא דבור בעדים מ"פ המעשה והפס"ד מתייחס למה שראו
העדים ודו"ק (עי' בשיחה שם בהע' 25).

20/08/2018

ועד"ז מוצ"ר שהמעשה הוא מנאי בדבור אך ודאי שאינו ה-
משך מהדבור, ואדרבה המעשה הוא מעשה היתר וכל אסורו מתחיל
מהדבור, ומ"ש בב"ק ובתוס' כתובות הוא - שאיכא בהם דין מעשה
מצ"ע אולם אינו נחשב מעשה האדם לחייבו במלקות. ועי' שטמ"ק
כתובות שם וריסב"א מכות ד, ב.

וברמב"ם תמורה פ"א כתב שלוקה על תמורה אע"פ שאין בו
מעשה כיון דהוי כנשבע ומקלל מסמע של"ל סברת ר"י "דבדבורא
עשה מעשה", וק' שפסק בפסוה"מ שמקדיש בעל מום לוקה. עי' בהל'
כ' סנהדרין פ"ח ועי' בנו"כ במקומות אלו והדברים ארוכים.
(ומהר"ם משמע שאף אם לא הלה התמורה לוקה זכמ"ש בשותפין ועי'
שאגת ארי' ע"ח ואכ"מ עי' חידושי הגרי"ז תמורה ב, ב.).

ועי' לח"מ מהל' סנהדרין ושכירות י"ל שאין המעשה מתייחס
לדבורו דהאסור בתמורה הוא רצונו להחליף ומה שחל הקדושה על
בהמה החולין אינו עצם האסור ולכן אין מעשה האסור שיחייב
לדבורו, משא"כ מקדיש ובעל מום. (ולהעיר מר"מ פ"א ה"י מהל'
אסורי מזבח "אעפ"י שלוקה הרי"ז נתקדשה" ודו"ק) - וזהו מחלו-
קת ר"מ וראב"ד שם ריש תמורה ואכ"מ. עי' ר"מ ספ"ד דתמורה).

הרב שבתי סלבטיצקי

כפר חב"ד

דורון חיים אייזנמאן

בענין דיבור בעדים זוממין אי חשיב מעשה

בב"ק דף ה' ע"א איתא אלא מוסר מאי טעמא לא תנו (באבות דר' חייא) שאני מוסר דדיבורא ובדיבורא לא קמיירי, והא מוציא שם רע דדיבורא הוא וקתני דיבורא דאית ביי מעשה הוא (כשבעל או ששכר עדים — תוס'), והא עדים זוממין דיבורא דלית ביי מעשה הוא וקתני, התם אע"ג דלית ביי מעשה רחמנא קריי מעשה דכתיב „ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" עכ"ל. משמע דעדים זוממין דיבורא דלית ביי מעשה אלא רחמנא קריי מעשה.

והנה בגמ' סנהדרין דף ס"ה ע"ב איתא: מתיב ר' זירא יצאו עדים זוממין שאין בהם מעשה . . . ואמר רבא . . . הואיל וישנן בקול (עיקר חיובן בשמיעת קולן לפני ב"ד הוא בא וקול לית ביי ממש . . . — רש"י), וקול לר' יוחנן לאו מעשה הוא, והא איתמר חסמה בקול (לפרה דשה וכשרוצה לאכול חסמה בקולו — רש"י) והנהיגה בקול דחייב משום לא תחרוש בשור ובחמור — (רש"י), ר' יוחנן אמר חייב וריש לקיש אמר פטור, ר' יוחנן אמר חייב עקימת פיו הוי מעשה, ריש לקיש אמר פטור עקימת פיו לא הוי מעשה. אלא אמר רבא שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראי' (עיקר חיובא בא ע"י הראי' שמעידין שראו וראי' לית ביי מעשה — רש"י) ע"כ. משמע דעדים זוממין בדיבורם יש מעשה דעקימת פיו ורק החסרון שישנן בראי', אליבא דר"י דסבירא לי' דעקימת פיו הוי מעשה וקיי"ל כוותי' כמו שפסק הרי"ף והרא"ש.

לפי צ"ל מדוע משנה בגמ' הכא לומר דעדים זוממין דיבורא דלית ביה מעשה הא אית ביה מעשה (דעקימת פיו) רק שישנן בראי', ותו מדוע לא מזכיר בגמ' בסנהדרין דרחמנא קרי' מעשה ומסיק שם דעדים זוממין לאו דלית ביה מעשה הוא.

התוס' שם ד"ה הואיל מקשה מת"כ ומסיק וז"ל: דמודה ר' יוחנן בכולהו דקול לאו מעשה הוא אלא דוקא גבי חסמה בקול, משום דבדיבורו קא עביד מעשה כשהבהמה שוהה לאכל והוא גוער בה זוקפת ראשה, וה"נ עדים זוממין בדיבוריהו עבדי מעשה לחייב הנדון, עכ"ל. דהיינו דיבור כשלעצמו אינו מעשה אלא כיון שבדיבורו אתעביד מעשה או אומרים דדיבורא דאית ביה מעשה הוא. ולכאורה: הרי מפורש בגמ' טעמו של ר"י דעקימת פיו הוי מעשה, ולפי פ"י התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורא נעשה מעשה? ועוד קשה לפי התוס' מה מתרצת הגמ' שעדים זוממין חשיב שאין בו מעשה כיון שישנן בראי', הן אמת דראי' לית ביה מעשה (כלשון רש"י) אבל הרי בדיבורם מתעביד מעשה ומאי שנא אם מדיבורו אתעביד המעשה או מראי'?

[13/08/2018](#)

הנה כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש ח"א פר' יתרו שיחה ב', מתרץ השאלות הנ"ל ומבאר שא"א לומר שכוונת התוס' שמחייבים את האדם על המעשה שגורם ע"י דיבורו, שהרי לא מענישין מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולא שייך לחייב ע"ז שגורם שהבהמה תזקוף או שחייבו את הנדון. וז"ל: אלא כוונתם היא כשאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של אדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו — שהרי בא מכח הדיבור גרידא — ולכן אין זה דיבור לבד, אלא יש בו (בהדיבור עצמו) מעשה . . . וזהו גם תוכן דברי ר' יוחנן עקימת פיו הוי מעשה, זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הרי"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י עקימת פיו — פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה ע"י ה"ז המשך העקימה, ולכן שייך רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי', כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל . . . ולכן בעדים זוממין "שישנן בראי'" אף שעי"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף לראי' שתחשב יש בה מעשה, עכ"ל. נמצא שאין הפשט שעדים זוממין דיבורא דאית ביה מעשה שהרי חייבו הנדון ורק החסרון שישנו בראי', אלא שהראי' להיותה עיקר דיגם פועלת לבטל את הקשר וההמשך מהדיבור למעשה שלאחריה, והכל נגרר אחרי הראי' שאין לה שייכות למעשה, וממילא מובן מדוע הגמ' אומרת אצלנו שעדים זוממין דיבורא דלית ביה מעשה, אע"פ שעקימת פיו הוי מעשה, כיון שאין לו קשר עם המעשה שבא לאחרי

ונשאר רק מעשה זוטא שאינו חשוב כשלעצמו מעשה. וכן מובן הגמ' במכות דף ב' ע"ב דעדים זוממין לאו דאין בו מעשה הוא, אבל נשאר קשה מדוע לא מזכיר שרחמנא קרי' מעשה.

הא גיחא לרש"י ותוס' אבל המלחמות על הסוגיא בסנהדרין מקשה על הרש"י וז"ל: "דבריו (של רש"י) אינן נוחין דמאי ישנו בראי' והלא דיבורם גרם להם ולא ראיתם והם לא ראו מעולם מה שאמרו שהרי זוממין הן, עכ"ל. ומכח קושיא זאת גרוס כברי"ף שעדים זוממין ישנם באי', והיינו כיון שיכול להיות מקרה שיעידו בלי הקצת שפתיים. כגון, שיעיד הראשון ואח"כ ישאלו את העד השני אם נכונים דברי הראשון ויענה אין וכו' שאין בזה הקצת שפתיים (שהרי הן מאותיות הגרון) וזאת עדות כשרה לדיני ממונות ודיני נפשות, וכיון שיכולים להעיד בלי מעשה או אפילו כשמעידים עם מעשה של הקצת שפתיים חשיב שאין בו מעשה כיון שהמעשה אינו תנאי הכרחי בעדות. ומקשה המלחמות שהרי חסמה בקול חייב, והרי יכול להיות שיחסמנה בלי הקצת שפתיים ע"י שיאמר רק מאותיות הגרון כנ"ל, ולכן נדחק הרמב"ן לחלק בין קרבן למלקות דבקרוב כתיב "ועשה אחת מהנה" א"כ צריך עשי', וכיון שיכול להיות שהדבור יהי' בלי הקצת שפתיים, דהיינו, בלי המעשה זוטא של דיבור, וכתיב "תורה אחת וכו' לעושה בשגגה" א"כ עשו דין דיבור עם הקצת שפתיים כדיבור בלא הקצת שפתיים ובשניהם פטור מקרבן. משא"כ במלקות שאין הדין של "תורה אחת", ממילא כאשר בדיבור יש מעשה דהקצת שפתיו לא חשיב לאו שאין בו מעשה ולוקין עליו. והא דאיתא בגמ' שם דעדים זוממין ישנן באי' כיון שמדבר בקרבן ואפילו שיש הקצת שפתיים פטור מקרבן, כנ"ל. ובמכות דעדים זוממין לאו שאין בו מעשה צ"ל דמיירי במקרה שאין הקצת שפתיים דהרי מדובר לענין מלקות ולכאוי' זה דוחק גדול לחדש שעדים זוממין כשיש הקצת שפתיים לוקין מדין לאו שיש בו מעשה ד"לא תענה" שזה לא כפשטות הגמ' שם. ולפי' קשה טובא מדוע הגמ' אצלנו אומרת שעדים זוממין דיבורא דלית בי' מעשה, והרי סתם עדים זוממין יש בהם מעשה דעקימת פיו דחשיב מעשה לדין מלקות.

הראב"ד בשמ"ק שם מתרץ תירוץ אחר על קושיית המלחמות על הרי"ף, ומסביר שחסמה בקול לא יכול להיות בלי עקימת פיו, כיון שלכל בהמה יש את הקריאה שלה, וממילא אם נקרא לבהמה זו בקריאה של אחרת לא תענה, ולכן מוכרחים להשתמש בקריאתה שיש בה הקצת שפתיים. אבל בעדים זוממין כיון שיכול להעיד בלי הקצת שפתיים וכתוב "תורה אחת" חשיב לעולם דיבורם לאו שאין בו מעשה. ובוז מובנת הגמ' במכות ואצלנו שכיון שיכולים להעיד בלי המעשה דעקימת פיו חשיב דיבורא דלית בי' מעשה.

התוס' בכריתות דף ג' ע"ב ד"ה הואיל וישנן בראי' גורס «הואיל וישנם באם» ומסביר כיון שהכל תלוי אם יגידו עדותם בבי"ד, שהרי אם ידברו מחוץ לבי"ד אין זו עדות, א"כ העיקר אינו הדיבור אלא הבי"ד. וכבר דחה הרי"ף גירסאות אלו (סנהדרין שם). אבל גם לפי פירושם מובן מדוע הגמ' אומרת הכא דעדים זוממין דיבורא דלית בי' מעשה (ע"ד רש"י דלעיל) כיון שעיקר דינם אינו הדיבור לכן אע"פ שעקימת שפתיו הוי מעשה, אינו לאו שיש בו מעשה, אבל ק"ק הדיוק דיבורא דלית בי' מעשה, שבדיבור עצמו אין מעשה. אבל נשאר קשה אליבא דכל הני פירושי מדוע הגמ' לא מזכירה התם במכות וסנהדרין שרחמנא קרי' מעשה, ולפי הרי"ף לפי הסבר הרמב"ן לאידך גיסא הרי בדרך כלל עדים זוממין דיבורא דאית בי' מעשה הוא ומה צריך להגיע לרחמנא קרי' מעשה.

הרגצובי' (הובא בצפנת פענח על בב"ק הכא) רוצה לחלק הגמ' דידן לגמ' במכות וסנהדרין, ששם מדובר על עדים שמעידים שהוא בן גרושה וכן חלוצה ומוכח כך מרש"י במכות שאז אינם לוקין מדין כאשר זמם, ולכן חשיב לאו שאין בו מעשה, והא דעקימת פיו הוי מעשה מתרצת הגמ' שישנם בראי' כהגירסאות דלעיל. אבל אצלנו בגמ' מדובר על עדים שרוצים לחייב מלקות וממילא יש בהם מעשה, שהרי הם לוקין עפ"י דיבורם וזהו דאמרין בגמ' רחמנא קרי' מעשה וכמו שיבואר להלן. ובעדים זוממים כאלו מיירי ר' חייא ובוזה יובן מה ששאלה הגמ' לעיל בפשיטות דעדים זוממים הוי ממונא, משום דרחמנא קרי' מעשה ונחשב כאלו הלכו בפועל.

אבל עוד יל"ע בגמ' דידן דקאמר מדוע לא מונה ר' חייא מפגל משום ו'ב'קדשים לא קמיירי ולכאורה הול"ל דבמחשבה לא קמיירי, או בדיבור לא קמיירי כמו שהגמ' מתרצת בהמשך. גם יל"ע לכאורה מדוע מוסר חשיב דיבורא דלית בי' מעשה הרי חייב להיות עקימת פיו, ואפילו לפי תוס' הנ"ל בסנהדרין שצריך להוסיף גם מעשה שנעשה ע"י הדיבור הרי במוסר הגוי לוקח את ממון היהודי עפ"י דבריו, ולכן נראה לחלק בהגדרים של דיבורא, ודיבורא דאית בי' מעשה בגמ' אצלנו לגבי הגמרות בסנהדרין ובמכות וכו'. אצלנו הגמ' מסבירה בזה מדוע לא מונים דינים מסוימים בכלל האבות גזיקין, וצ"ל מה הסברא שהויק הבא ע"י דיבור לא יכול להמנות בכלל האבות גזיקין, והנה התוס' בדף ה' ע"א ד"ה למעוטי מוסר, מסיק שמוסר הוא דין דגרמי ומאן דאית לי' דינא דגרמי מחייב משום גרמי, ומאן דלית לי' מחייב משום קנס, מוכח מכאן דהויק הבא ע"י דיבור יכול לבוא רק בדרך גרמי ולא באופן ישיר, אה"ג שגרמא אינו וכביאור כ"ק אד"ש לעיל שאינו רק שהוא סיבת גורם הפעולה אבל הוא גרמי, ומזיק שיכול להזיק באופן של גרמי לא נחשב בכלל האבות שהרי הוא בדרגא

פחותה מהם, שכולם גורמים הזיק באופן ישיר ודבור הוא רק מוזק באופן של גרם.

ולכן במוסר שהוא דיבור לא מיירי, משא"כ מוציא שם רע שמוכרח להיות בו מעשה של בעילה או ששכר עדים לכן כל הדין חשיב דין של מעשה. ובעדים זוממין (בהמשך לתירוץ הרגצובי' דלעיל) אפילו שדיבורם יהי' מעשה כיון שעקימת שפתיו הוי מעשה אבל כיון שעדיין הוא בגדר דיבור אינו מתאים להמנות בין האבות נזיקין ולכן צריכה הגמ' להביא רא' שרחמנא קרי' מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לאחיו וכו' אלא מכאן רא' שב"זמם" יש כבר "לעשות" שדיבורם יש דין של מעשה ממש וכבר יצא מגדרי הדיבור אפילו הדיבור כמעשה זוטא ונעשה כעין מעשה רבא, ומדוע שם לא אומרת זאת הגמ' כבר תירץ הרגצובי'.

אבל עדיין נשאר קשה מדוע בפיגול הגמ' עונה דבקדשים לא קמיירי, ולכאורה יכלה הגמ' לענות שבמחשבה או דיבור לא קמיירי (כיון שהזיקם בדרך גרם כדלעיל). ולכן נראה לחלק בין פיגול לשאר הדינים של קול כעדים זוממין, מוסר, חסמה בקול וכו', והוא לפי הסברא שרוצה לחלק בזה האפיקי ים (חלק א' סימן כ"ד אות טז"ו). שמחלק בין ממיר (בהמת חולין תחת בהמת הקדש) ומקדים תרומה (שמפריש תרומה קודם ביכורים). שאז לא צריך לומר שהחיוב הוא על דיבורו — עקימת שפתיו, אלא על גוף המעשה שנעשה עי"ז שבהמת חולין נהיתה הקדש, וכן שהחולין נהי' תרומה, והו' האיסור. משא"כ בחסימת בהמתו ובעדים זוממין וכו' החיוב הוא על דיבורו, וכיון שהחיוב בממיר ומקדים על המעשה א"כ מה איכפת לי' אם המעשה בא ע"י מחשבה או דיבור. עי"ש בארוכה ומתריך בזה מספר קושיות.

ומבאר שם בחסמה בקול אין האיסור בזה שהבהמה זוקפת ראשה (המעשה שע"י דיבורו) אלא האיסור הוא דיבורו ומתחייב עליו. משא"כ בממיר ומקדים האיסור הוא המעשה ולא הדיבור. וק"ק להבין סברתו הרי בשניהם ע"י מחשבתו או דיבורו גרם פעולה שהיא היא האיסור. ואיך שייך לומר שזה שהבהמה זוקפת ראשה אינו איסור, הן אמת שאם היתה זוקפת מעצמה בלי דיבורו אין פה איסור כלל, אבל סוכ"ס כשזקפה לסיבת דיבורו הוי איסור, שהרי אם ידבר ולא יגרום חסימת הבהמה אין באן איסור. וא"כ מה החילוק בין ממיר לחסמה בקול, ומה שרוצה לומר שבממיר אין החיוב על מחשבתו רק על מעשהו גם צ"ל שהרי מתחייב ע"ז שע"י מחשבתו אתעביד מעשה.

ואולי יש לחלק באופן אחר קצת, דבממיר ומקדים וחסימה ועדים זוממין

נעשתה פעולה ע"י מחשבתו או דיבורו, אבל כשנבוא לברר מי עשה את הפעולה נמצא חילוק גדול. בחסימה ובעדים זוממין עשתה הבהמה את הפעולה, או הדיינים עשו את הפעולה, שהמעשה שלהם השלים את הדיבור שלו להיות איסור. אבל בממיר ומקדים לא שייך לומר שהבהמה עשתה את המעשה (להכנס לקדושה), והוא רק חשב או דיבר, אלא מוכרחים לומר שבמחשבתו ודיבורו הוא בעצמו עשה מעשה, ולכן חיובו על המעשה שעשה, אבל בעדים זוממין וחסמה בקול את המעשה עשתה הבהמה או הדיינים והחיוב שלו הוא שזה נעשה ע"י דיבורו (ונהי' כהמשך הדיבור כביאור כ"ק אד"ש לעיל). ואותו חילוק אפשר לומר בפיוגול שע"י מחשבתו הוא עשה מעשה בבהמה שפסל את הקרבן, שהרי לא שייך לומר שהבהמה עשתה, ומתחייב על המעשה. ולכן לא שייך לתרץ מדוע בפיוגול לא מיירי משום שהוא דיבור שהרי עשה מעשה ולמאי נפקא מינה אם בדיבורו או במחשבה, אבל במוסר ועדים זוממין, שהם דיבור שאין בו מעשה שהרי את המעשה בפועל עשה גוף אחר (ורק שבא כהמשך לדיבורו) ומחייב על הדיבור — ובדיבור לא קמיירי כדלעיל.

13/08/2018

והנה במחלוקת רש"י והרי"ף בסנהדרין שם מה הפי' ישנו בראי' כדלעיל, אולי אפשר לומר דפליגי במחלוקת (שחלקו בו) האחרונים בדין לאו שאין בו מעשה. הרב המגיד בהל' שכירות פרק י"ג הל' י"ב כתב שלאו שעובר עליו בלי מעשה אבל כיון שאפשר לעבור עליו במעשה הוי לעולם לאו שיש בו מעשה. וכמו בחסמה בקול שאע"פ שהדיבור אינו מעשה אבל כיון שאפשר לו לחסום בידים הוי גם הדיבור כמעשה לענין להתחייב מלקות. והחינוך (פר' בהר מצוה שמ"ה ועוד) סבירא ליה שכיון שאפשר לעבור על הלאו בלא מעשה א"כ אע"פ שעבר עליו במעשה חשוב לאו שאין בו מעשה. ועיין בזה באריכות בשד"ח מערכת למ"ד כלל י"ב בתחילתו. ואולי אפשר לומר דבזה פליגי הרש"י והרי"ף. הרי"ף סובר כיון שיכול להעיד בלי הקצת שפתיים בעדים זוממין כיון שישנם בראיה כדלעיל, אז לעולם חשוב לאו שאין בו מעשה אפילו בעדות שיהי' בה הקצת שפתיים, א"כ סבירא ליה כסברת החינוך דלאו שאפשר לעבור בלי מעשה אין לוקין עליו לעולם. אבל רש"י סובר כסברת הרב המגיד שכיון שיכול לעבור עליו במעשה אע"פ שעובר בלי מעשה חשיב לאו שיש בו מעשה. ולכן לא יכול לפרש כהרי"ף, ומפרש שאפשר בראיה.

ב. בלקו"ש חי"א פ' יתרו (ב) מבאר בענין שביתתו של הקב"ה בשבת, ששבת בין מדבור, שנבראו בו עלמין דאתגליין עולמות גשמיים, בין ממחשבה, שנבראו בו עלמין סתימין דלא אתגליין עולמות רוחניים, משא"כ באדם אף שצ"ל "שבות כה"מ"מ השביתה מדיבור הוא רק מד"ס והשביתה ממחשבה

אינה אלא מדת חסידות. והטעם בזה הוא, כי אין השתוות בין דיבורו של הקב"ה לדיבור האדם מדיבורו של הקב"ה אתעביד מעשה משא"כ בדיבורו של האדם. אך מ"מ מד"ס אסור גם הדיבור. וגם ישנו חילוק בין דיבור למחשבה. כי אותיות הדיבור הן אותיות גשמיות ונפרדות מהאדם ויש להן שייכות וקירוב למעשה ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה כמחז"ל בלאו דמתר וכו', אולם אותיות המחשבה הן רוחניות ודקות ואין להן שייכות למעשה כי אף שהחלטת האדם במחשבתו מביאה לפעולותיו מ"מ אין להמחשבה (שהיא רוחנית) שייכות וקירוב לפעולותיו. ע"כ עיי"ש בשיחה ובמ"מ.

ויש להבין, דהרי ידוע דבמחשבה טובה יש בריאה בעולמות רוחניים ומלאכים וכו' ועד"ז להיפך, א"כ הרי לכאו', במדה זו יש השתוות כביכול בין מחשבתו של הקב"ה שנבראו ממנה עולמות רוחניים למחשבתו של האדם (אבל אין לשאול ממרז"ל ברכות ד"ו אפי' חושב אדם לעשות מצוה וכו' מעלה עליו הכתוב כאילו עשה, דשם אי"ז מצד מחשבת האדם מצ"ע וע"ד במס' קידושין דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשהו.^{אוצר חכמות}

ויש להעיר עוד מזהר ויקרא ק"ה הובא בכ"מ, דהרהור לא עביד מידי ולא אתעביד מיני' קלא ולא סליק, משא"כ דבור דאית לי' קלא וסלקא לעילא ואתער מלא אחרא עיי"ש.

מאיר י. לבנוני

ישיבת תורה ודעת, ברוקלין

ב. בלקו"ש חי"א פ' יתרו (ב) מבאר בארוכה החילוק שיש בין מעשה דיבור ומחשבה, והחילוק שבין דיבור למחשבה הוא, אשר לדיבור יש שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה. ומביא דוגמא בהלכה, לאו דחסימה אשר לפי שיטת ר' יוחנן חייבין על חסמה בקול ונחשב ללאו שיש בו מעשה ולוקין עליו, כי עקימת פיו הויה מעשה, משא"כ בנוגע למחשבה, וז"ל: אולם מחשבה אין לה שייכות לפעולה, כי אף שהחלטת האדם במחשבתו מביאה לפעולותיו אין למחשבה - שהיא רוחנית, שייכות וקירוב לפעולותיו. ולהלן בשיחה כ' וז"ל: אבל מעשה שניגרים ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אליה, כי הוא נפרד לגמרי ממנה, עכת"ד.

אבל לכאורה צריכים להבין, כי הרי מצינו כמה ענינים שנעשים גם במחשבה, והמחשבה נחשב למעשה, וכמו שכתוב בגמ' (קידושין נט, ב): שאני מחשבה של טומאה דכי מעשה דמי ע"כ לשון הגמ'. ועל ידי המחשבה לבד כבר ראוי הדבר לקבל טומאה. וכך בתוס' שם (ד"ה מיד) מחשבה מיהא תפיק א', דכך הדבר לגבי תרומה אשר כמעשה דמי, כי אפשר להפריש תרומה במחשבה, וכמו שמצינו בגמ' (גיטין לא, א) אשר ניטלת באומד ובמחשבה ומוחר לאכול השאר, כי כבר חולין הוא ולא צריך לחכות עד שיפריש. וכן בנוגע לקדשים אשר אפשר להקדיש במחשבה וכן פסול קדשים, וכן פיגול זה במחשבה, דרואים מכ"ז שבמחשבה אפשר כן להכריח ולפעול ענינים שחזק ממנו.

ואפשר לומר שהכוונה בהשיחה הוא, זה אשר מחשבה לא יכול לפעול מעשה כמו דיבור, כי דיבור יכול להכריח מעשה כפשוטו, ועד שנחשב ללאו שיש בו מעשה אפילו לגבי מלקות, כמו שמבואר בהשיחה בנוגע ללאו דחסימה.

משא"כ במחשבה אא"פ לפעול שום דבר על הזולת רק שיש דברים מיוחדים שאפשר לעשותם גם במחשבה כמובא לעיל.

ומ"ש בגמ' שם (קידושין) שמחשבה דטומאה כמעשה דמי, היינו רק בנוגע להמדובר שם אשר מחשבה מבטל מחשבה, אז קאמר הגמ' שהמחשבה דטומאה לפי ערך מחשבה רגילה זה נחשב למעשה, ואא"פ לבטלה במחשבה אחרת.

דוד פלאסקא

קובץ הערות התמימים ואנ"ש אושען פארקוויי גליון ה (תשמ"א)

5. ז. בלקו"ש חי"א, פ" יתרו (ב), מביא כ"ק אד"ש, הסוגיא בב"מ (דף צ' ע"ב), חסמה בקול ר"י אומר חייב ור"ל אומר פטור. ובתוס' שם ביארו דעת ר"י דמחייב, משום דבדיבורו איתעביד מעשה, והביאו ראי' מתמורה (ג.). ומבאר בהשיחה דאין הכוונה שחייב על המעשה הנפעל ע"י דיבורו, אלא דכיון דע"י דיבורו איתעביד מעשה, הרי המעשה הוא המשך הדיבור וחלק ממנו. ובזה מבאר המשך דברי התוס' שם דבמחשבה לא שייך לומר

"במחשבתו איתעביד מעשה", דבשלמא בדיבור י"ל דהמעשה הנגרם ע"י הדיבור הוא המשך וחלק ממנו, כי הדיבור היא פעולה גשמיות הקרובה ושייכת למעשה, משא"כ במחשבה אין המעשה המשך ממנה ושייך אליה, כי נפרד לגמרי ממנה עכת"ד השיחה.

והנה בתמורה (דף ד' ע"ב) פריך בגמ' ומ"ש מימר דלקי, משום דבדיבורו עשה מעשה, מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי משום דבדיבורו איתעביד מעשה ע"כ. ובשטמ"ק שם כתב, וז"ל: " תימה לי שני שאני תרומה דאיתני במחשבה, ומצינו למימר מ"מ ע"י מחשבה איתעביד מעשה " עכ"ל. ומבואר בדבריו דגט במחשבה יש לומר "במחשבה איתעביד מעשה".

ולכאור' י"ל, דדין זה תלוי בעיקר דין דלאו שאין בו מעשה. די"ל בב' אופנים (א) שהוא דין בהלאו דהיינו דהלאו קליש יותר, (ב) שהוא דין בפעולת האיסור דכיון שהאדם לא עשה בה שום מעשה לכך אינו לוקה.] והנה במכות דף י"ג ע"ב, יליף מתחילה הא דלאו שאין בו מעשה אין לוקין מקרא דלעשות. ולבסוף יליף מהא דבעי' דומי' דלאו דחסימה. וי"ל דחקירה הנ"ל תלוי בב' דרשות אלו. ולהעיר משם דף ד' ע"ב, גמר ממוציא שם רע עיי"ש] .

ומעתה י"ל דאם לאו שאב"מ פטור מצד גדר הלאו דלא הוה דומיא דחסימה, א"כ גם במחשבה כיון דע"י מחשבתו איתעביד מעשה, לוקה, אף על פי שאין המעשה חלק מדיבור האדם. אך לאופן הב' י"ל דצריך שתהא פעולת האדם בזה, ובמחשבה לא שייך זה וכמ"ש בהשיחה.

(ומה שהקשה בשטמ"ק הנ"ל י"ל לפי מ"ש בספר ושב הכהן דבממיר לא מהני מחשבה כיון שמצווה שלא להמיר עיי"ש בסוף הספר, א"כ ה"ה למקדים תבואה לביכורים. או י"ל דדעת התוס' בב"מ היא כדעת המ"מ וכדלקמן).

והנה לכאור' מוכרח דדעת השטמ"ק הוא דדין לאו שאין בו מעשה הוא כאופן הא', שהרי הקשה "ולישני שאני תרומה דאיתני' במחשבה", וביאור קושייתו הוא דאף אם תורם בדיבור שאז יש בו מעשה, מ"מ כיון דאפשר בלא מעשה דהיינו במחשבה לכך לא ילקה.

(וכן דעת החינוך בכ"מ ועיי'ן מנחת חינוך מצוה י"א
סק"ד. ועיי'ן רי"ף סנהדרין דף ס"ה ע"ב, ובשא"ר שם
דהיכ"א דאפשר בלא מעשה אף אם עשה מעשה אינו לוקה
ודלא כדעת המ"מ פי"ג מהל' שכירות בדעת הרמב"ם
ואכמ"ל).

והביאור בזה כנ"ל דדין לאו שאב"מ הוא דין
בהלאו, ולכן כיון דאפשר בלי מעשה אף אם עשה מעשה
אינו לוקה.

אמנם י"ל דאין מדברי השטמ"ק סתירה כלל למ"ש
בהשיחה. די"ל דס"ל להשטמ"ק דבלאו שאין בו מעשה
תרחי דינים איתנהו. ולכן הקשה כיון דאפשר במחשבה
א"כ אף אם תרם בדיבור, ויש כאן פעולה מצד האדם
מ"מ הרי חסר כאן בתוקף הלאו שתהא דומיא דחסימה
וכנ"ל. וע"ז תירץ דכיון דבמחשבה איתעביד מעשה
הרי גם מצד גדר הלאו אין חסרון, שהרי מצד תוקף
הלאו מספיק, מה שע"י מחשבתו נגרום מעשה, אף
שאיך המעשה מתיחסת להאדם וכנ"ל בהשיחה, מ"מ לא
חסר כאן בתוקף הלאו. אבל אה"נ אם יתרום במחשבה
אינו לוקה גם לדעת השטמ"ק כיון דאין כאן פעולת
האדם, ודו"ק.

הת' אלי' זילבערשטיין
תות"ל - 770

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון קלג (תשמ"ב)

ו. בהתועדות דש"פ אמור ש.ז. (בסופו) ביאר כ"ק אדמו"ר
שליט"א שלכאורה יש סתירה ממ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' ש"ז)
ואפי' בשיחת דברים בטלים שאין בהם זכר עשיית מלאכה כלל
אסור להרבות בהם בשבת, שלא יהא ... עכ"ל.

ובהסיום של התניא כתוב "וגם יזהר מאד שלא לשוח שום
שיחה בטילה ^{ה"ו} ו... ^{24/08/2018nrx} ופנימיות השבת היא הכוונה בתפלת השבת
ובת"ח לדבקה בה' אחד כמ"ש שבת לה' אלקיך וזו היא בחי'
זכור. ובחי' שמור בפנימיות היא השביחה מדיבורים גשמיים
כמו... "עכ"ל.

והביאור בזה: מפני שסתם אדם צער לו לשחוק וצריך לדבר
(עכ"פ) קצת דברים בטלים, ולפיכך מצד עונג טבח החיר להם
לדבר (קצת) דברים בטלים, אבל אסור להרבות, כיון שבזה יכול
לעצור את עצמו (איינהאלטען זיך). משא"כ בחניא כותב אדה"ז
"שאסור לדבר שום שיחה בטילה ח"ו" מפני שהוא תובע (ונותן
כח) שלא יהי' לחסיד תענוג בדברים בטלים, ואדרבה שיאהוב
את השתיקה. ע"כ חוכן השיחה.

ויש להעיר מלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' יתרו הערה 51
וז"ל: וי"ל דמה שאדה"ז מקדים הביאור דבחי' זכור בפנימיות
כי הוא נוגע גם לאופן הזהירות בדיבור: דוקא ע"י הדביקות
בה' (לדבקה בה' אחד) יכול להיות הזהירות מדיבור בתכלית
(שום שיחה בטילה) עכ"ל. דהיינו שלמה מקדים ענין זכור
בפנימיות לומר לך שלא יוכל להיות הזהירות של דיבור בשלימות
אלא אם כן הוא דבוק בה' אחד (אויס איידעלן זיך) דהוי שלא
יהי' לו תענוג בדברים בטלים (ועי' בפנים השיחה בארוכה).
יוסף נמס

דיבורו של הקב"ה חשוב מעשה

הת' יוסף יצחק גרינבערג

תלמיד בישיבה

/ה/

באחד הגליונות הקודמים דישיבתנו הקשו:

בלקו"ש חיי"א פי יתרו (ב) (עמ' 81) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע לדיבורו של הקב"ה, שזהו כמו שביתה מעשי כיון שמדיבורו של הקב"ה נעשה מעשה כו' משא"כ דיבורו של אדם.

ושם: "... דיבורו של הקב"ה . . חשיב מעשה ממש . . .".
ובהערה 13: "אוה"ת שמות שם (כרך ז' סי"ע ב' תשב ואילך). וראה ב"ר פמ"ד, כב (הובא באוה"ת שם): מאמרו של הקב"ה (חשוב) מעשה". עכלה"ק.

ויש להעיר אמאי אינו מציין להגמי בשבת (ק"ט, ב): "מניין שהדיבור כמעשה שנא' בדבר ה' שמים נעשו". ע"כ קושייתם

ואוי"ל הביאור בזה:

הנה עיקר הראיה בהשיחה הוא על זה שדיבורו של הקב"ה חשוב מעשה ממש, פירוש - שדיבורו של הקב"ה נחשב כמו העשיה שלנו. שעל ידה נעשה מעשה בדברים גשמיים בעוה"ז.

ולכן רצונו לומר אע"ג דבשבת שבת ה' מדבורו - מ"מ אין אנו מוזהרים מה"ת אלא על עשיה בלבד - כיון שדיבורו דהקב"ה (וממילא - שביתה מדבורו) נחשב כ (שביתה מ) עשיה שלנו.

ולפי הנ"ל י"ל דזה שלא הביא ראיה מהפסוק "בדבר ה' שמים נעשו" (שממנו לומדת הגמי בשבת שדיבורו של ה' חשוב מעשה) - כיון שמשם אין ראיה חזקה שדיבורו של הקב"ה נחשב כעשיה גשמית שלנו כיון שהשמים אינם ממהות הגשמי שלנו, כמש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' יסוה"ת) שאינם קלים ולא כבדים ואין להם צבע ולא טעם וריח.

[ולהוסיף, דמאמר זה בגמי שבת (מגין שהדבור כו' בדבר גוי) מובא בסמיכות להא ד"אמר ר' המנונה כל המתפלל בעש"ק ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" - שגם בזה אין הפירוש שע"י אמירת ויכולו נעשה איזה מעשה גשמי, כפשוט]

וע"כ מביא ראיה מהמד"ר - דשם איתא שדיבורו של הקב"ה חשוב מעשה ממש.

עדות – "לאו שאין בו מעשה"

הת' אהרן הכהן

תלמיד בישיבה

הרמב"ם בהל' שכירות (פי"ג הל' ב) פוסק: "כל המונע הבהמה מלאכול בשעת מלאכתה לוקה שנאמר לא תחסום שור בדישו . . אפילו חסמה בקול לוקה", ומסביר ה"מגיד משנה": "והטעם . . דעקימת שפתיו הויא מעשה, וכבר

הקשו המפרשים ז"ל ממה שאמרו כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו . . .
והרב ז"ל כ"כ בפ"ח מהלכות סנהדרין ("כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין
עליו") והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתים דחסימה היא מעשה הוא
מפני שדיבורו¹ בא לכלל מעשה שע"י קולו היא נחסמת, אבל דיבור שאינו
בא לכלל מעשה – לא".

ה"נודע ביהודה" שואל על הנ"ל, דלכאורה הרי הרמב"ם עצמו פוסק בהל'
עדות (פ"ט הל' יא) "צריך להעיד בב"ד בפיו או שיהיה ראוי להעיד בפיו",
והכס"מ מוסיף: "וממ"ש רבינו או שיהא ראוי להעיד בפיו וכו' נראה דס"ל
דפקח ששלח כתב ידו לב"ד כיון שראוי להגיד ולשמוע כשר הוא..."^{12704/2018}, וא"כ
הגמרא במכות (ב, ב) ששואלת "רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מניין? –
דכתיב "והצדיקו את הצדיק..."^{מאיר חייב} ולא לומדת מ"לא תענה" משום דהוי לאו
שאינ בו מעשה" – לכאורה אינה מובנת, שהרי יש בעדים מעשה, כיון
שיכולים להעיד ע"י כתבם, ולפי ה"מגיד משנה" הנ"ל, שכשניתן להגיע למעשה
– נקרא לאו שיש בו מעשה, א"כ ניתן לחייבם מצד "לא תענה" – שיש בו
מעשה, כנ"ל.

יש שתירץ² עפ"י שיטת הפוסקים "שלא הכשירו עדות בכתב רק בדיני
ממונות, אבל בדיני נפשות צריך עדות מפיהם ולא מפי כתבם", - וע"כ א"א
לחייבם מצד "לא תענה", כי ישנה אפשרות בעדות שלא צריך מעשה – בדיני
נפשות – והוי כ"לאו שאין בו מעשה".

¹ בלקו"ש ח"א (עמ' 85) מביא הרבי: "וכתבו האחרונים דכלל זה הוא רק אם עובר על הלאו
(עכ"פ) ע"י דיבור שהוא קצת מעשה, אבל אם לא הי' שם אפילו דיבור - אף שיש לו מחשבת עבירה
(כגון המשהה חמצו בפסח ורוצה בקיום חמצו) אינו לוקה.

"וי"ל הביאור בזה: אף שדיבור זה עצמו לא גרם מעשה, בכ"ז מכיון שהדיבור הוא "עכ"פ קצת
מעשה" - בגדר לגרום מעשה, שפיר מענישים עליו דחשיב כ"יש בו מעשה".

² המאיר לעולם ח"ב סימן ז'.

אך תירוץ זה צריך ביאור³, שהרי לאו "לא תענה" אחד הוא לדיני נפשות ולדיני ממונות, וכיון שבדיני ממונות אפשר לעבור עליו ע"י כתיבה, שוב גם בדיני נפשות יש לדנו כלאו שיש בו מעשה, מאחר שיש אפשרות לעבור עליו דרך מעשה.

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ הסבר הרבי בלקו"ש חי"א (יתרו ב' – עמ' 83) שם מבאר שלמרות שמחשבה ודיבור "ענינם בהאדם עצמו" עכ"ז "אותיות בדיבור הן אותיות גשמיות . . ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה . . אולם המחשבה אין לה שייכות לפעולה".

ובהמשך אומר הרבי שמצינו חילוק זה גם בהלכה: שא"י בגמרא לגבי בהמה שדשה, שמצד "לא תחסום שור בדישו" אסור לחסמה, ו"חסמה" בקול ש"היה גוער בה", ר"י אומר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו") עקימת פיו היא מעשה ("והוא לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו") ר"ל אמר פטור קלא לא היא מעשה.

ובתוס' הקשו: "תימה דבפ"ג דשבועות . . אומר היה ר"י . . כל לאו שאי בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע למימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה, וא"כ נשבע וכו' אמרי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה" – הרי עקימת שפתיו היא מעשה, וגם הם צריכים ללקות – לשיטת ר' יוחנן הנ"ל. ותרצו: "דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'..."

³ ככהנ"ל, ותירוץ נוספים על ה"מגיד משנה" ראה "אוצר מפרשי התלמוד" מכות עמ' נה.

ושואל הרבי על תירוץ התוס': "הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה" ולפי פ"י התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו – הבהמה עושה מעשה".

בקשר לזה מביא הרבי את המשך דברי התוס', שהביאו את קושיית הגמ' על דברי ר"י – שאמר דעקימת שפתיו הוי מעשה – איך אמרו שמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה", הרי חסמה בקול לר"י חייב. והגמ' מתרצת "שאני עדים זוממים דישנם בראי" (עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה" – פרש"י), (ותוס' מבאר – שעיקר שאלת הגמרא היתה שבעדים זוממים יש מעשה, בדומה למי שחסם את פרתו בקול, ובעקימת שפתיו הוי מעשה, אך על מגדף שבדיבורו לא נעשה מעשה – אין לדמותו לחסימת הפרשה בקול).

ולכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל שלר"י מתחייב בעקימת פיו "משום דבדיבוריה קעביד מעשה", "הן אמת ש"ראיה לית בה מעשה" אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה – שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה", וגם עדים זוממים צריכים להיחשב כדברי שיש בהם מעשה – שואל הרבי אוצר החכמה

ומסביר הרבי: "אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא היה הסיבה והגרם לזה) .. אלא כוונתם היא כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכת הדיבור גרידא – ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (- בהדיבור עצמו) מעשה" .. וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת שפתיו הויא מעשה": זה שבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" – פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

"ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית
אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אליי כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל . .
ולכן בעדים זוממים "שישנס בראי" – אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה
להצטרף להראי שתחשב יש בה מעשה".

ולפי הנ"ל אולי יש לומר שהטעם שהגמ' במכות (ב, ב) לא לומדת מ"לא
תענה" שעדים זוממים מקבלים מלקות, – למרות שחשיב "לאו שיש בו
מעשה" כיון שיכולים להעיד במעשה – ע"י כתבם, – כי דוקא באדם החוסס פי
פּרה בקולו, הרי "עקימת פיו" – "פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה",
גורמת שגם "הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה" – דהאדם.
אבל בעדים, למרות שיכולים להעיד במעשה, אי"ז נחשב "לאו שיש בו
מעשה", כיון שכנ"ל, "אף שע"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי
שתחשב יש בה מעשה".

א' התמימים

שביתה בשבת ממחשבת מלאכה

בלקו"ש חי"א יתרו ב' מביא מירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) "מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגודרה במוצ"ש, אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית כו" וע"ז מבאר "והיינו דמדת חסידות "חסיד" לזוהר גם ממחשבת מלאכה".

^{אצ"ר החכמה} ובהערה 5 מק' ע"ז "ואף שמשום עונג שבת מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאילו כל מלאכתך עשוי' (שו"ע או"ח סש"ו ס"ח שו"ע אדה"ז שם סכ"א)" ומתרחץ ע"ז "מצד מדת חסידות יש בזה (לא רק העדר העונג, אלא) גם העדר השביתה ממלאכה".

ומביא רא"י ע"ז "ורק מטעם זה מקום לקבל ע"ע איני גודרה עולמית - בדוגמא שבעשיית מלאכה ממש אסורה עליו עולמית".

ולכאורה צ"ב בהרא"י דמכיון שכל הענין של "איני גודרה עולמית" הוא קנס שקיבל החסיד ע"ע, א"כ למה לא שייך שיקבל ע"ע קנס זו על העדר העונג. ולכ' אדרבא אם על העדר השביתה (שבוזה לא עבר על איסור ממש רק על "מידת חסידות") שייך הקנס ד"איני גודרה עולמית" הרי כ"ש וק"ו דזה שייך על העדר העונג דבוזה עבר על איסור ממש, ולכ' איפכא מסתברא?

והביאור בזה יוכן בפשטות ע"פ מה שמציין בהערה לחכמת שלמה (למהרש"ל) שבת ק"ג ע"ב, ובט"ז שו"ע או"ח סש"ז סק"ד דז"ל המהרש"ל "והחמיר ע"ע שלא להוציא מכוח אל הפועל אותה מחשבה ולא רצה ליהנות ממנה" ועד"ז כ' הט"ז וז"ל "ובשביל זה לא גדר אפי' בחול כדי שלא יהנה ממחשבה זו" ועפ"ז מוכן בפשטות דכל גדר הקנס הוא שלא יהנה מהמלאכה וזה שייך רק אם מחשבתו הוא בגדר מלאכה דע"י ש"איני גודרה עולמית" נמצא שלא נהנה ממחשבה זו.

משא"כ מצד האיסור דהעדר העונג אע"פ שזהו איסור ממש ולא רק מדת חסידות אבל בזה ל"ש כל גדר הקנס כיון דאינו בגדר מלאכה, והקנס היינו שלא ליהנות מהמלאכה. ובסגנון אחר: מצד העדר העונג הרי האיסור אינו המח' עצמה אלא "העדר העונג" שזהו תוצאה מהמח'. אלא שלא יהנה מ"העדר העונג" ומזה באמת אינו נהנה אפי' כשגודרה במוצ"ש, ופשוט.

אונס רחמנא פטרי'

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

הנה בדין אונס רחמנא פטרי' מבואר במפרשים כמה אופנים בגדר זה (ראה בבית האוצר עמ' 83, ובשו"ת חמדת שלמה חאו"ח סל"ח):

א) דמעשה עבירה הנעשה באונס מתייחס אל האדם העושה, ורק דהתורה פטרי' מעונש.

ג) דאין מעשה האונס מתייחס אל האדם, כיון שלא נעשה ברצונו, וכאילו נעשה מאליו ולכן פטור.

ג) דאין על מעשה עבירה באונס שם "מעשה עבירה", ולכן פטור. וראה באגרות קודש חלק א עמוד רלו בהערה.

והנה מהא דאמרינן ג' עבירות יהרג ואל יעבור, אע"פ שנעשה באונס, משמע קצת דגדר האונס הוא דפטור בעונשים כאופן הא'. דאי נימא דאין המעשה מתייחס אל האדם, כיון שנעשה באונס, צריך הסברה, מדוע יהרג ואל יעבור, הרי אי"ז מעשה של האדם וחשיב כאילו נעשה מאליו. אבל אי נימא דאונס הוי רק פטור בעונשים, אבל גוף העבירה מתייחס אליו, א"כ בג' עבירות אלו אמרה תורה דיהרג ולא יעבור האדם על עבירות אלו.

[ואע"פ דיליף מגזרת הכתוב דג' עבירות יהרג ואל יעבור, מ"מ מדין זה יש להוכיח קצת דגדר אונס הוא כאופן הא'].

אמנם כבר הוכיחו המפרשים דיש שיטות שסוברים דאונס לא הוי רק פטור בעונשים, אלא שאי"ז מעשה האדם. ראה פרש"י כתובות ג, א דיש טענת אונס בגיטין, "שמצינו טענת אונס מה"ת שנאמר ולנערה לא תעשה דבר".

והנה בגט אין דנים בחיוב עונשים, אלא בקיום התנאי, ומוכח, לכאורה, דגדר אונס לפרש"י הוא כאופן הב' וראה במפרשים שם.

וצ"ב מהי ההסברה, א"כ, מדוע בג' עבירות הדין הוא יהרג ואל יעבור, הרי אי"ז מעשה האדם כנ"ל.

אמנם יש לבאר הגדר דאונס רחמנא פטרי' באופן אחר קצת, ע"פ המבואר בלקו"ש חי"א עמ' 83.

דמבואר בב"מ דף צ, ב "איתמר חסמה בקול (כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה. רש"י) רבי יוחנן אמר עקימת פיו הוי מעשה (והרי לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. רש"י) ר"ל אמר פטור קלא לא הוי מעשה".

והקשה בתוס' שם ד"ה ר"י אמר תימה דבפ"ג דשבועות אמר רבי יוחנן כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל.

וקשה, מדוע חשיב ר"י נשבע ומימר ומקלל לאו שאין בו מעשה, הרי רבי יוחנן אמר הכא דעקימת פיו הוי מעשה. ומאי שנא חסימה דחשיב לאו שיש בו מעשה, וג' אלו חשיבי לאו שאין בו מעשה.

ומתרץ התוס' דחסימה שאני דבדיבורא אתעביד מעשה, שהבהמה הולכת ודשה בלא אכילה, משא"כ בנשבע ומקלל לא נעשה מעשה בדיבורו.

והקשה בלקו"ש שם דתוס' אמר דטעמי' דר' יוחנן דחסימה חשיב לאו שאין בו מעשה, משום דבדיבורו אתעביד מעשה בבהמה, ובגמ' מבואר טעם אחר, דעקימת פיו הוי מעשה.

ומבאר שם דאין זה ב' טעמים, אלא דמשלימים זה את זה. כדדי שיהא לאו שיש בו מעשה צריך ב' תנאים, א) שיהא נפעל ע"י האדם חפצא של מעשה. ב) ושיהא נפעל לא ע"י גרמא לחוד, אלא ע"י עשיית האדם.

ולכן, מה שכתבו התוס' דחייב רק היכא דבדיבורו אתעביד מעשה, הוא כדי לבאר איך נעשה כאן חפצא של מעשה, דהרי הי' רק דיבור בעלמא, וע"ז קאמרי התוס' דע"י דיבורו אתעביד מעשה בבהמה שאוכלת ודשה בלא אכילה.

אבל משום זה אכתי א"א לחייבו, כיון שהאדם רק גרם שהבהמה תדוש בלא אכילה, ואין כאן עשייתו. וע"ז קאמר בגמ'

דעקימת שפתיו הוי מעשה וחשיב דיבורו עשיי', ונמשכת עשייתו בזה שהבהמה דשה על ידו בלא אכילה. משא"כ במקלל ונשבע שהוי רק דיבור בעלמא, אינו חייב משום שלא נפעל חפצא של מעשה על ידו.

28/07/2018

ולפ"ז יש לבאר ההגדרה דאונס רחמנא פטרי', דאין הפירוש כמבואר במפרשים דמעשה אונס אינו מתייחס אל האדם כלל, וכאילו נעשה מאליו. אלא דחשיב שפיר שהאדם גרם למעשה זה ושייך המעשה אליו, אלא דחסר בפרט הב' – עשיית האדם, דכיון דאינו מרצונו אין זה עשייתו.

ולכן בכה"ת כולה פטור בכה"ג כמבואר לעיל מלקו"ש דבעי עשיית האדם ממש, ולא סגי בזה שע"י נגרם המעשה. משא"כ בג' עבירות חידשה תורה דכיון דסו"ס על ידו נעשים ונגרמים עבירות אלו, יהרג ואל יעבור.

ולפ"ז שפיר יש לפרש גדר אונס דהוא דין במעשה העבירה, ולא רק פטור בעונשים, ושייך גדר זה בשאר דינים כמו גט וכיו"ב.

שליחות בעבודה זרה

הת' יעקב צבי קאנטאר
תלמיד^{אוצר החכמה} בישיבה

בלקח טוב לר' יוסף ענגיל כלל א' בעניני שליחות מגדיר ג
גדרים בשליחות. א) גוף השליח נחשב ממש כגוף המשלח. ב) אע"ו
שנחשב השליח לגוף אחר מ"מ מעשיו מתייחסים למשלח. ג) גנ
מעשיו מתייחסים לעצמו (ולא למשלח), אלא שגזירת הכתוב הוזה
שמועיל מעשה השליח עבור המשלח.

ובסעי' יא מביא מ"ש הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"ג ה"ג
"העושה עבודת כוכבים לעצמו [ע"י אחר] אע"פ שלא עשה ביד.
ולא עבדה לוקה שנא' לא תעשה לך פסל וכל תמונה, וכן העושה
עבודת כוכבים בידו לאחרים אפי' עשאה לעכו"ם לוקה שנא' ואלק
מסכה לא תעשו לכם". עכ"ל הרמב"ם שם.

ובלח"מ על אתר הקשה זו"ל: קשה היכא דעשאוה אחרים
לו אמאי לוקה והא לאו שאין בו מעשה הוא ואין לוקין עליו . . . וי"י
דכיון דהאחר עושה מעשה בשליחותו הוי כאי' עשאו הוא וחייב.
עכ"ל.

ומדייק בלקח טוב שממש"כ הלח"מ "הוי כאי' עשאו הוא
וחייב", שזה מתאים לדרגא הב' בשליחות דהיינו שמעשה השליח
מתייחס להמשלח אע"פ שהשליח נחשב לאיש אחר*.

* וכאמת אפשר לומר, שכוונתו בראיה זו היא – לאו דווקא לומר שזה דווקא כאופ
הב' ולשלול אופן האי ג"כ, אלא שבא לשלול רק אופן הג' ששליח הוא רק בגלל גזירת הכתוב
ואפשר שקצת מוכח כן, דמיד לאחר תראיה הנ"ל מקשה וז"ל: "אולם יש לדחות דהא אפי' א
אין המעשה מתייחס למשלח עכ"ו הרי מועלת עבור המשלח". ומלשונו "דחא אפי' משמי
אפי' אי אין הפי' כאופן הא' או הכ', "עכ"ו מועיל" אפי' כאופן הג' בשליחות. ואח"כ מתר
ע"ש. ועכ"פ נמצא שאפשר לפרש הראיה גם לאופן הא'.

[ואין להקשות – שאם טונתו להביא ראיה גם לאופן הא' שגוף השליח נעשה כמשלח
א"כ הרי המשלח עשה ב' עבירות א. לא תעשה לך (ע"י אחרים) ב. אלהי מסכה לא תעשו לך.
האיסור של העשייה בפועל כיון שנחשב כאי' המשלח עשה. כי מוכן בפשטות שהאיסור דל:
תעשו לכם הוא איסור שבגוף – כי זה גופא הוא החילוק בין האיסור דלא תעשה לך והאיסור
דלא תעשו לכם (ע"י שם ברמב"ם) – ולזה אפי' לפי אופן הא' אינו נחשב כעשיית המשלח, כמ

ולכאור' אינו מובן ראייתו מהלח"מ, כי בכלל איך אפשר לדמות (ובמילא להביא ראייה), מהמקרה דעשיית ע"ז ע"י אחר, לשליחות בעלמא. כי לכאור' אין זה מצד שליחות, דהא אין שליח לדבר עבירה, ואין שליחות לעכו"ם, ואין זה אלא חידוש דין בע"ז (שאפי' אי נעשה ע"י אחר מ"מ אם הוא בשבילו אזי יש איסור).

ואולי יש לפרש כוונת הלח"מ באופן אחר קצת, והוא ע"פ מש"כ בלקו"ש חי"א ע' 84-83 בנוגע למחלוקת ר"י ור"ל בדין חסמה בקול (החוסם בהמה מלאכול בדישה, ע"י קול בלא מעשה בידים), ר"י אמר חייב מלקות (משום "לא תחוסם שור בדישו"), ועקימת שפתיו הוי מעשה, ור"ל אמר פטור, דקלא לא הוי מעשה.

ומבאר תוס' על אתר החילוק שבין זה (דעקימת שפתיו הוי מעשה), להא שר"י ס"ל שנשבע אין בו מעשה, (אחר שהוא דיבור לבד), "הכא (דחסמה בקול) משום דבדיבוריה קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה כו".

ומבאר כ"ק אדמו"ר כוונת התוס' וזלה"ק: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכח הדיבור גרידא – ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (– בהדיבור עצמו) מעשה" – מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

ונמצא שיש גדר בדיבור שע"י דיבור הוי מעשה, ומובן היטב שאין כוונת כ"ק אדמו"ר לבאר גדר בשליחות (כדמוכח מהא דעסקינן בבהמה ובדבר איסור). ועד"ז יש לפרש שזוהי כוונת הלח"מ בתי' "וי"ל דכיון דהאחר עושה מעשה בשליחותו", פי' שהמעשה בא ע"י דיבורו גרידא ולפיכך דיבורו נחשב כמעשה וממילא "הוי כאי' עשאו הוא וחייב". ולפי"ז צריך להסביר תיבת "שליחותו" (בהלח"מ) לא שכוונתו הוא לגדר שליחות (כמו שלמד הר"י ענגיל), אלא שהוא רק שם המושאל. (ע"ד הלשון בשיחה שם – "מעין דוגמא לזה מעשה שליחות כו").

ולפי"ז מתאים איך אע"פ שאין שליחות לגוי ולדבר עבירה מ"מ חידשה התורה כאן שחייב, כיוון שאינו בגדר שליחות כלל וכלל. ועצ"ע.

שתפילין אינו יכול להפטר ע"י שליח אפי' לפי אופן הא' בשליחות מכיון שהוא מצווה שבגופו.

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מוריסטאון גליון תשפו

עקימת שפתיו הוה מעשה
((והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים))
ואיסור מלאכה ע"י עבד וגר תושב)

הרב שלום שפאלטר
ר"מ בישיבה

א'

בלקו"ש חלק י"א ע' 83 וז"ל הק' שם: דהנה אי' בגמרא ב"מ דף צ'
ע"ב וסנהדרין דף ס"ה ע"ב, אתמר חסמה בקול (כשהיתה שוחה לאכול הי'
גוער בה) כו' ר' יוחנן אמר חייב (משום לא תחסום שור בדישו) עקימת פיו

הוא מעשה (והוא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו), ר"ל אמר פטור קלא לא הוא מעשה.

22.08.2018

ובתוס' ד"ה ר"י אמר הקשו: תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר' יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקיו עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'.

ולכאורה: הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה?

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין) על דברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה - איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב, (ומשני) שאני עדים זוממים דישנם בראי' ". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין דמגדף - כי מגדף דלא קעביד מעשה בדבורי', אין מקום לדמותו ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה, אלא הקושיא קאי על דין עדים זוממים "דבדבורייהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון",

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי' קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממין "מתחייב הנדון"), מה מתרץ בגמרא "שאני עדים זוממים דישנם בראי'" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה), הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

ב'

והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה).

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה יתדוש בלי אכילה) איז להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו.]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (בהדיבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הויא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הר"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה ע"י ה"ז המשך העקימה.

אגור החסמה

22/08/2018

ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא יוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה, כנ"ל. - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם.

ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי" - אף שעי"ז אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה, עכ"ל הק'.

ג'

והנה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר אלו נראה דיש לבאר סוגיא ארוכה בבמס' ניטין, דהנה בדף י"א ע"ב איתא: אמר ר' יוחנן התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה ע"ש.

והנה רש"י לעיל בדף ט' ע"ב בד"ה יחזור כתב (בא"ד) וז"ל: ורבנן פליגי עלי' דר"מ במתני' ואמרי דבשחרור אינו יכול לחזור משנמסר ליד זה יא"ע"פ שלא עשאו העבד שליח, משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו, דאנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שלוחו להכי עכ"ל. ומשמע מדברי רש"י דאם עשאו שליח הי' מהני אפי' אי חב לו כזה. וכן כתב רש"י להדיא בב"מ דף י' ע"א בד"ה לא קנה וז"ל: כדאמר בכתובות דלאו כל כמיני' להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס, עכ"ל.

ובתוס' בדף י"א שם בד"ה התופס לבע"ח כתב שמה שפירש"י משום דלא עשאו שליח אין נראה כדמוכח בפ' הכתוב (כתובות דף פ"ד ע"ב) גבי עובדא דיימר בר חשו דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה אפי' עשאו שליח, ע"ש. והיינו דרש"י סובר דאם עשאו שליח מהני ותוס' סברי דאפי' אם עשאו שליח לא מהני.

ולכאורה צ"ע לבאר דברי רש"י: (א) קושית התוס' הנ"ל מעובדא דיימר בר חשו דמשמע דאפי' עשאו שליח לא מהני, (ב) קושית התוס' שם דמכיון דזכי' הוא מטעם שליחות, וכמ"ש רש"י לעיל בדף ט' הנ"ל, א"כ לשיטת רש"י דסובר דבעשאו שליח מהני, א"כ אפי' בלא עשאו שליח ג"כ יהני דהא זכי' הוא מטעם שליחות, (ג) צ"ע הא רש"י בעצמו כתב בעובדא דיימר בר חשו דאפי' בעשאו שליח לא מהני, דכתב רש"י שם בד"ה התופס לבע"ח וז"ל: שליח התופס מטלטלין של לוח וכו' ע"ש, וא"כ משמע דאפי' שליח לא מהני, וא"כ דברי רש"י לכאורה סותרין אהדדי.

ד'

והנה הש"ך בסי' ק"ב סק"א מתרץ דברי רש"י, דמ"ש רש"י מאחר שלא עשאו שליח לתפוס כוונתו ששכרו להיות שלוחו לתפוס, דאם שכרו להיות שלוחו ^{היה} הוי ידו כידו, וא"כ ל"ק מהך דיימר בר חשו דהתם רק אמר לשלוחו ולא שכרו לכך ע"ש. אולם התומים והנתיבות (שם), ובמעניי החכמה סי' קמ"ו (מהדו"ק) חולקים על הש"ך וס"ל דאין שום נפק"מ בין שכרו ללא שכרו והעיקר הוא רק אם עשאו שליח או לא, ע"ש.

22.08.2018

ובקצות סי' ק"ה סק"א מתרץ קושית התוס' (מהא דזכי' הוא מטעם שליחות), דהא דאמרינן דזכי' הוא מטעם שליחות אין זה משום דאנן סהדי דעשאו שליח דאז הוה ממש שלוחו של הבעלים, כ"א דהתורה עשאו שליח, ולכן אע"פ דשליחות מהני, היינו רק היכא דנעשה שלוחו מדעתו של הבעלים, אבל זכי' דהוא רק דין תורה לא מהני, ומביא ראי' ע"ז דהא פסקינן כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש ולא אמרינן אלו הוה ידע מייאש חשיב כאילו עכשיו ישנו כאן יאוש, א"כ גבי זכי' נמי לא אמרינן דנעשה שלוחו ממש, ע"ש.

ולכאורה קשה לומר בדברי רש"י דהא דזכי' הוא מטעם שליחות אין זה מצד אנן סהדי, דהא בהדיא כתב רש"י דזכי' מטעם שליחות הוא מצד אנן סהדי, עי' רש"י (בדף ט' ע"ב הנ"ל) בד"ה יחזור "דאנן סהדי דניחא לי' דנהוי האי שלוחו להכי", וכן כתב בב"מ דף י"ב ע"א בד"ה גבי מתנה דזכות הוא לו וזכין לו לאדם שלא בפניו וז"ל: דאנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו ע"ש. (ומה שהקשה הקצות מב"מ כבר תירץ החתן סופר בדף ס"ט ע"א, ע"ש).

ה'

והנראה לומר בדעת רש"י (וכן כתבו כמה אחרונים, ועי' מזה באבן האזל פ"כ מהל' מלוה), דאפי' אי נימא דזכי' הוא מטעם שליחות מ"מ אינו דומה דין זכי' לדין שליחות, דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים בדין שליחות אם הפי' הוא דהשליח נעשה במקום המשלח והוי מעשה השליחות כאילו שעשאו המשלח בעצמו, (או אפי' יותר מזה דגופו של השליח נעשה כגופו של

המשלח), או דמעשה השליחות בעצם עשאו השליח ורק דהמעשה מהני להמשלח, (עי' מה שכתב בזה הגר"י ענגיל בספרו לקח טוב סי' א' בפרטיות יותר, ועי' בלקוטי שיחות חלק ל"ג ע' 114 ועוד, ועי' ג"כ בקצות סי' קפ"ב לענין מצוה).

ונראה דיש לומר דרש"י ס"ל דהפי' בשליחות היינו דהשליח נעשה במקום המשלח ונחשב כאילו המשלח בעצמו עשה מעשה השליחות, אולם מובן ופשוט דכ"ז הוא רק בשליחות ממש דאז שייך לומר דהשליח הוא במקום המשלח ונחשב כאילו שהמעשה עשאו המשלח, (דרגה הגבוהה בשליחות), אבל בזכי' אע"פ דהוא מטעם שליחות, אמנם אין זה דוה שעשה מעשה הזכי' נהי' במקום האיש שזוכין לו, דכ"ז שייך לומר רק היכא דעשאו שליח בפועל, אז שייך לומר דמסר לו כל הכח שלו ונחשב כאילו הוא בעצמו עושה המעשה, אבל בזכי' מכיון דלפעול המשלח לא עשאו שליח, אין לומר דנחשב כאילו שהאיש שזוכין בשבילו עשה מעשה הזכי' בעצמו, ורק דהמעשה מועיל גם בשביל זה שזוכין לו (כדרגה הכי נמוכה בשליחות).

ו'

ועפ"ז מובן שיטת רש"י ז"ל דסובר דהיכא דעשאו שליח מהני לתפוס, והיינו מכיון דהיכא דעשאו שליח הר"ז נחשב כאילו שהמשלח בעצמו עשה מעשה השליחות, והמשלח בעצמו הרי יכול לתפוס אפי' היכא דחב לאחרים, מכיון דהוא בעצמו ה"ה בעל חוב, לכן גם השליח (היכא דעשאו בפועל לשלוחו) יכול לתפוס. משא"כ מדין זכי' (היינו היכא דלא עשאו שלוחו בפועל) אע"ג דהוא מדין שליחות, מ"מ לא מהני מכיון דא"א לומר דנחשב כאילו שהמשלח בעצמו עשה המעשה. וא"כ מתורץ קושית התוס' הנ"ל, דאה"נ דזכי' הוא מטעם שליחות, מ"מ שליחות בדרגה הגבוהה מהני וזכי' לא מהני מכיון (שהוא רק בדרגה הנמוכה שבשליחות, והיכא) שהוא חב לאחרים וכנ"ל.

והנה מכיון שהסברנו דהא דמהני לתפוס אפי' היכא דחב לאחרני היכא דעשאו שליח, היינו רק משום דאז הרי המשלח מסר להשליח כל הכוחות והזכותים שלו, ועפ"ז נחשב כאילו שהמשלח בעצמו עשה המעשה, לכן ביימר בר חשו לא מהני אפי' היכא דעשאו שליח, דהא ביימר בר חשו הרי איירי שהלוח מת ונשארו יתומים, וגם איירי שם שבא לתפוס ארבה שהוא מטלטלין, ומטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב, ומכיון דהמטלטלי לא משתעבדי לו, אין לו להמשלח שום זכות שהוא יכול למסור להשליח שיהא נחשב בזה כאילו שהמשלח בעצמו עשה מעשה התפיסה. (והא דהמשלח בעצמו יכול לתפוס המטלטלי אע"פ שהמטלטלי אינו משועבד לו, היינו רק מדין תפיסא דאם תפס לא מפקינן מיני', אבל אין לו בזה שום זכות שהוא יכול למסור להשליח כנ"ל), ולכן לא מהני שם אפי' היכא דעשאו שליח, ומתורץ קושית התוס' מיימר בר

חשו, ולכן סובר רש"י שם בעצמו דאפילו היכא דעשאו שליח לא מהני, ומתורץ קושיא הג', (ועי' בנתיבות סי' ק"ה סק"ב).

אולם התוס' י"ל דס"ל שגדר שליחות הוא (אפי' בעשאו שליח בפועל) שאין מעשה השליח מתייחסים אל המשלח לומר שהמשלח בעצמו עשה הפעולה, (ומכ"ש שאין גופו דהשליח כגופו של המשלח), כ"א דהמעשה שעשה השליח מהני גם עבור המשלח, ולכן ס"ל להתוס' דאפי' בעשה שליח ג"כ לא מהני מכיון שכאן מדובר שחב לאחריני ובכי האי גוונא מועיל רק כשעשאו בעצמו.

ד'

והביאור בזה (דשיטת רש"י היא דבזכ"י אינו דנחשב כאילו שזה שזוכין כשבילו עשה מעשה הזכ"י בעצמו, ורק דהמעשה מועיל גם בשביל זה שזוכין לו כדרגה הכי נמוכה בשליחות), י"ל ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל, דמזה שכתב כ"ק אדמו"ר "מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם", מבואר ההסבר כהחילוק שבין זכ"י לשליחות אע"פ דזכ"י הוא מטעם שליחות, והיינו משום דבשליחות הרי נתמנה ע"י דיבורו של המשלח, ומכיון דעקימת שפתיו הוי מעשה וע"י דיבורו נעשה השני שלוחו, בזה שייך שפיר לומר שמעשה השליח מתייחסת להמשלח ונחשב כאילו שהמשלח בעצמו עשה המעשה. משא"כ בזכ"י הרי מכיון דלא נתמנה ע"י דיבורו של השני, הרי אע"פ דאנן סהדי דניחא ל"י דלהוי שלוחו, מ"מ סו"ס הרי זה רק ענין של מחשבה ובזה אין המעשה המשך דהמחשבה, וא"כ אין להתייחס המעשה להזוכה ורק דמהני עבורו.

ולכן היכא דהוה חב לאחריני ס"ל לרש"י דאם נתמנה להיות שלוחו ע"י דיבורו של המשלח שפיר יכול לתפוס בעבורו מכיון דנחשב שעשאו בעצמו, משא"כ מדין זכ"י אע"פ שהוא ג"כ שליחות מ"מ מכיון שלא נתמנה ע"י דיבורו אינו יכול לתפוס עבורו מכיון שחב לאחריני.

ח'

והנה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל (דכשמעשה בא ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור וחלק ממנו ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא יש בו (בהדיבור עצמו) מעשה), נראה דיש לבאר מ"ש כ"ק אדמו"ר במקום אחר.

בלקו"ש חלק ל"א ע' 121 (בסעיף ד') ואילך לבאר דברי הרמב"ם בהל' שבת פ"כ הי"ד שכתב, "הואיל וגר תושב עושה מלאכה לעצמו בשבת וגר צדק הרי הוא כישראל לכל דבר, במי נאמר וינפש בן אמתך והגר, זה גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל כמו בן אמתו, שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת אבל לעצמו עושה. ואפילו הי' זה הגר עבדו הרי זה עושה לעצמו".

והנה הרשב"א (בספרו עבודת הקודש בסופו הובא במ"מ לרמב"ם כאן) השיג על הרמב"ם שכתב שמדובר ב"לקיטו ושכירו של ישראל", וס"ל דכל גר תושב (אפילו בשאינו שכיר אצל ישראל) אסור במלאכת ישראל, ועד"ז בעבד ערל שלא במלאכת רבן בלבד אסרן הכתוב אלא לכל ישראל, כי עבד ערל כגר תושב מה גר תושב אסור במלאכתנו אף על פי שאינו כבוש תחת ידינו אף כשאסרה תורה עבד ערל לכל ישראל אסרה.

ובמגיד משנה ביאר שגם הרמב"ם ס"ל כהרשב"א, ד"אפילו אינו שכירו אסור מן התורה לומר לו לעשות מלאכה לצורך ישראל. . ורבינו שכתב שכירו ולקיטו דבר בהווה.

אמנם רבינו הזקן בשולחנו (מהדו"ב השייך לסי' רנב וסי' דש נדפס בשו"ע אדה"ז ח"ב בסופו) הוכיח בדוקא נקט שכירו ולקיטו דעיקר האיסור משום שהוא שכירו, והטעם שרק "גר תושב שהוא לקיטו ושכירו של ישראל" אסור בעשיית מלאכה לישראל - ולא כל אינו יהודי שהוא שכירו ולקיטו - הוא מפני שצ"ל שכירו ולקיטו דומיא דבן אמתו, וזהו רק בגר תושב, כי קרא מיירי כשישראל שרויים על אדמתם ואזי אין מקיימין ביניהם עכומ"ז עד שיקבל ז' מצות דמש"ה נקרא גר תושב שמותר להושיבו בינינו, וגר תושב שנתיישב לגור על אדמת ישראל להיות שכירו ולקיטו, מאחר שדעתו להשתקע ע"ד לעבוד לישראל לעולם והוא כבוש תחת ידו ומוכרח בעבודתו ה"ז כעבד עולם לענין שבת, ע"ש היטיב.

ונמצא דהרמב"ם והרשב"א פליגי אם גר תושב שאינו שכירו ולקיטו של ישראל מצווה בשביתת שבת.

ולאידך מצינו חילוק (כעין) הפכי בין הרמב"ם והרשב"א בהלכה זו: הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' נ"ט) כתב "שאלו הי' העבד או השפחה עושין מלאכת רבן שלא מדעתנו וניכר שאינן עושין לדעתו שהוא מותר ואינו מצווה להפרישו", וכן זה שאסורים אפילו לישראל אחר, ה"ז רק "כשיש שם אמירה דישראל, אבל בלא אמירה דישראל מותר ואפילו עושה על דעת ישראל".

אבל מפשטות לשון הרמב"ם משמע שאסור במלאכה לצורך ישראל רבו, בין מדעתו ובין שלא מדעתו (וכמפורש בקרית ספר כאן), ולא הותרה אלא מלאכת עצמו.

ט'

ומבאר כ"ק אדמו"ר דיש לומר, דפליגי בגדר המצוה ד"וינפש בן אמתך והגר" - שיש לפרשה בשני אופנים: א) דהוי פרט בשביתת הישראל, ו

שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם. ב) השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם, שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו, חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה ביום השבת, (אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על ישראל, שהוא מוזהר שכן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו.

וזהו שורש החילוק בין דעת הרשב"א והרמב"ם: לדעת הרשב"א הזהירה תורה "שלא לעשות מלאכתנו על ידי עבדינו ולא על ידי גר תושב", דהיינו ששביתה עבד וגר תושב היא פרט ב"מלאכתנו", בשביתה איש ישראל, ולכן, בעבד שכבוש תחת ידינו, הרי בעשיית מלאכה עבור רבו הרי הוא מבטל שביתה רבו בשבת. ומטעם זה אסור לעבד ערל (וכן גר תושב שאינו כבוש תחת ידינו) לעשות מלאכה אפילו לישראל אחר שאינו אדונו כאשר הישראל מצוהו לעשות מלאכה עבורו, שאז הרי זה כאילו הישראל עושה מלאכה על ידי העבד והגר תושב, (ומה שדין זה אינו באמירה לעכו"ם בעלמא (שאמירה לעכו"ם היא רק שבות של דבריהם) ורק בעבד וגר תושב - הוא גזה"כ כמ"ש בחי' הרשב"א ליבמות דף מ"ח ע"ב), ורק כשאין ישראל מצוהו על המלאכה, מותר לו (מן התורה) לעשות מלאכה גם עבור ישראל.

[מאמרים](#)

משא"כ להרמב"ם שביתה העבד והגר תושב שייכת להעבד והגר עצמם, ולכן האיסור הוא רק בגר תושב שהוא שכירו ולקיטו של ישראל, שהוא כבוש תחת ידינו והרי הוא "כעבד עולם" (כנ"ל מאדה"ז), דכיון שהישראל "מושל בגופו להשתעבד בו כמו בבן אמתו ממש", לכן נמשכת עליו תורת שביתה שבת לענין עשיית מלאכה לרבו.

ולכן ס"ל להרמב"ם שגם אם הגר תושב עושה מלאכה לישראל רבו שלא מדעת רבו ה"ז אסור - כי אין האיסור מצד שביתה הישראל, אלא מצד שביתה הגר תושב עצמו. ולאידך, סתם גר תושב (שאינו לקיטו ושכירו של ישראל) העושה מלאכה לישראל, אפילו בציווי דהישראל - אין בזה איסור מן התורה, כי גר תושב כזה לא שייך שתומשך עליו תורת שבת (כיון שאינו "כעבד עולם" של הישראל), וראה שם בלקו"ש בארוכה.

י

ולכאורה יש לעיין מ"ש כ"ק אדמו"ר דלדעת הרשב"א דעבד שכבוש תחת ידינו (וכן גר תושב שאינו כבוש תחת ידינו) אסור לעשות מלאכה מן התורה אפילו לישראל אחר שאינו אדונו כאשר הישראל מצוהו לעשות מלאכה עבורו, שאז הרי זה כאילו הישראל עושה מלאכה על ידי העבד והגר תושב, דלכאורה מכיון שאין שליחות לעכו"ם מן התורה שלכן דין זה אינו באמירה לעכו"ם בעלמא (שאמירה לעכו"ם היא רק שבות של דבריהם) ורק בעבד וגר

תושב יש דין זה, א"כ איך נחשב זה כאילו הישראל עושה מלאכה על ידי העבד והגור.

ואע"פ שכנ"ל כתב הרשב"א שכ"ז (גם מה שבעבד וגר תושב יש דין זה) הוא מגזה"כ, מ"מ נראה דיש ליתן טעם והסבר לדין זה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י"א הנ"ל, דהרי רק כאשר הישראל מצוהו לעשות מלאכה עבורו ס"ל להרשב"א דאסור, וכשאין ישראל מצוהו על המלאכה מותר לו (מן התורה) לעשות מלאכה עבור ישראל, ועפ"ז י"ל דזהו החילוק דמכיון דכשמעשה בא ע"י דיבורו של האדם הרי זה המשך הדיבור וחלק ממנו ואי"ז דיבור לבד אלא יש בו (בהדיבור עצמו) מעשה מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, וא"כ כאשר הישראל מצוהו להעבד וגר תושב לעשות מלאכה עבורו אע"פ שאין שליחות לעכו"ם מ"מ מכיון דסו"ס נעשה המעשה ע"י דיבורו של הישראל אסרה התורה מעשה זה, (ורק באמירה לעכו"ם בעלמא שאינו עבד וגר תושב הוה גזה"כ שאינו אסור מן התורה).

²²⁷⁰⁶²⁰¹⁸¹¹¹
משא"כ כשאין ישראל מצוהו על המלאכה שאז מה שהם עושים המלאכה בעבור ישראל והישראל שמח מזה הרי"ז רק מצד מחשבתו של הישראל ובזה א"א לקשרו להמעשה כי אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה.

וי"ל דמטעם זה גופא ס"ל להרשב"א דהזרת התורה היא "שלא לעשות מלאכתנו על ידי עבדינו ולא על ידי גר תושב", והיינו ששבתת עבד גר תושב היא פרט ב"מלאכתנו", בשבתת איש ישראל, (ולא דהשבתת שייכת לבן האמה והגר תושב עצמם), דמכיון דהאיסור לפי דעת הרשב"א הוא רק כאשר הישראל מצוהו כנ"ל דאז מעשה העבד וגר תושב הוה המשך הדיבור יחלק ממנו לכן היא פרט ב"מלאכתנו".

החילוק בין דיבור למחשבה לגבי לאו שיש בו מעשה

הרב יעקב יוסף קופרמן

05.07.2018

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת יתרו מבאר בארוכה בסעיף ד ואילך דדוקא כשהאדם פועל מעשה בדיבורו חשיב כ"לאו שיש בו מעשה", משום שהדיבור - עקימת פיו - הוא "פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה", אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית "אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה", ולכן לא חשיבי כלאו שיש בו מעשה.

ובזה מבאר הא דאמרינן דעדים זוממים "אין בהם מעשה" משום די שנם בראי' (סנהדרין ס"ה, ב) ופרש"י שם "עיקר חיובא בא ע"י ראי' שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה", אף שסו"ס עי"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומ"ש מחסם את הבהמה בקול דחשיבא מעשה - לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה? ולהנ"ל א"ש משום דאין המעשה מצטרף אלא לדבור להחשיבו כמעשה, ולא לראי' - מחשבה - שהם יותר רוחניים וכו', ע"ש בארוכה.

ולכאור' צ"ע מהא דבתמורה (ד, ב) אמר רבי יוסי ברבי חנינא דאף המקדים תרומה לבכורים אינו לוקה, ופריך "ומאי שנא מימר דלקי משום דבדיבורו עשה מעשה, מקדים תרומה לבכורים נמי לילקי משום דבדיבורו עשה מעשה".

ובשיטה מקובצת (נדפס עה"ג שם) תמה על קושיית הגמ' "תימה לישני שאני תרומה דאיתיה במחשבה" ? - והיינו דכיון דאין צריך לזה דיבור משום דתרומה איתא במחשבה, ומשום זה אין לוקין במקדים תרומה לבכורים, ומה הדמיון לתמורה, ותירץ שם השיט"מ ד"מצינו למימר מ"מ ע"י מחשבה אתעביד מעשה".

והיינו דלכן הוקשה לגמ' מתמורה על מקדים תרומה לבכורים, משום דסו"ס ע"י מחשבתו אתעביד מעשה וא"כ הול"ל ללקות, וכמו בתמורה דלוקין משום דע"י דיבורו איתעביד מעשה, ה"ה כשע"י מחשבתו נעשה מעשה, ג"כ נק' לאו שיש בו מעשה, ודלא כהמבואר לעיל בשיחה דשאני מחשבה מדבור ?

והנה בשיטה מקובצת בפרק המפקיד (מג, ב) מצינו כפי המבואר בשיחה דע"י מחשבה לא מקרי שיש בו מעשה, דבזבחים (כט, ב) אמרינן דהא דמחשב בקדשים לוקה, הוא רק אליבא דהמ"ד דלוקין על לאו שאין בו מעשה, ולכאן' לשיטת הסוברים דמחשבה דפגול הוי בדבור דוקא, הרי גם בפגול אתעביד מעשה בדיבורו (כמו בממיר), ולמה אמרו דפגול מקרי לאו שיש בו מעשה ? ומתירץ הש"מ שם בשם התוס' שאנן דמכאן ראי' להשי' דמחשבת פגול הויא מחשבה לחוד, ושוב לא נקרא לאו שיש בו מעשה אף כשפיגל בדבור, כיון שאפשר לפגל במחשבה, ע"ש. ומבואר להדיא דכשהמעשה נגרם ע"י מחשבתו, אינו מצטרף להחשיבו כלאו שיש בו מעשה וכפי המבואר לעיל בשיחה.

[ובאחרוני זמנינו שקו"ט בסתירת דברי הש"מ מתמורה לב"מ, וראה במשנת יעב"ץ (חו"מ סי"ד) שנקט דבאמת יש כאן מחלוקת יסודית בהגדר דלאו שיש בו מעשה, ע"ש. ובאפיקי ים (ח"א סכ"ד) מבאר דלא פליגי, ומחלק בין המחשבה דפגול להמחשבה דמקדים תרומה לבכורים, דאם המעשה דאתעבידא בדיבורו הוא הוא גוף האיסור ממש כבמקדים תרומה אזי לא שני לן אם נעשה ע"י דיבורו או ע"י מחשבתו ; משא"כ בפגול דעיקר הלאו הוא על מחשבת הפגול ולא על מה שמקלקל את הקדשים, ולכן לא מקרי לאו שיש בו מעשה כו', ע"ש בארוכה.

ולכאן' לפי הביאור שבשיחה דמצד שהמחשבה היא רוחנית אין ביכולת המעשה להצטרף ולהיות המשך להמחשבה - להחשיבה כלאו שיש בו מעשה - הרי אין מקום לחילוקו של האפיקי ים, משום דבכל

סוג מחשבת איסור אין לצרף את המחשבה למעשה, ולכאור' בהכרח שיש כאן איזו מחלוקת יסודית בין השיטות].

ובכל אופן צריך ביאור למה בכל השקו"ט שבשיחה לא הוזכר מזה כלל (לא בהפנים, ולא בהערות), אף שמביא מספרים יותר מאחרים מהש"מ לא סייעתא מדברי הש"מ בב"מ, ולא קושיא מדברי הש"מ בתמורה - אשר נוגעים ישירות לכללות הביאור שבשיחה.

ב. וי"ל הביאור בזה ע"פ מ"ש בהערה 18 בשיחה הנ"ל, על המבואר בפנים שאותיות הדיבור הן אותיות גשמיות "ויש להן שייכות וקירוב למעשה ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה וכמחז"ל בלאו דמחמר", ובהע' 18 מביא ע"ז כמה מ"מ דע"י דיבור האדם יכול להעשות מעשה, ע"ש. ואז מוסיף "אבל בתמורה (ג, ב) "דבדיבורו עשה מעשה", ה"ז רק "שעושה מחולין לקדשים" (רש"י שם), עכ"ל ההע'.

ולכאור' יל"ע מה הכוונה בזה, דהרי אין צורך לשלול קס"ד שע"י הדיבור של תמורה אכן נעשה שינוי בגשם הבהמה, אבל לאידך הרי גם השינוי שנפעל בבהמה ע"י דיבורו "שנעשה מחולין לקדשים" חשיב כמעשה ולוקין ע"ז ככל לאו שיש בו מעשה (לדעת הגמ' בתמורה שם, אבל ראה שי' הרמב"ם בריש הל' תמורה ועוד, ואכ"מ).

וא"כ כשמבארים שע"י דיבורו של האדם יכול להעשות מעשה מצד הקירוב שבין דיבור למעשה וכו', מה נוגע כאן להדגיש שזה שבתמורה נעשה מעשה ע"י דיבורו, זהו"ע ענין אחר. דממנ"פ: אם מדברים מצד דיני התורה הרי אין כל חילוק בין ה"לאו שיש בו מעשה" שבמחמר (או בחוסם את הבהמה בקולו בשעת דישה) לבין ה"לאו שיש בו מעשה" שבתמורה, ואם מדברים על המציאות הגשמית - הרי אין כל צורך להדגיש שבתמורה לא חל שינוי גשמי בבהמה ע"י דיבורו, וכפשוט. ומההע' הנ"ל נראה שיש כאן איזה צורך להדגיש שלא נדמה את המעשה הגשמי שבמחמר וכיו"ב, למעשה הרוחני שנפעל בתמורה, וצ"ב.

ג. אך הענין הוא שזכינו בזה לביאור מכ"ק אדמו"ר עצמו בהרשימה בענין "לא מחשבותי מחשבותיכם" (חוברת קנא), שמבאר איך שמחשבת האדם אינה פועלת, משא"כ למע' שבמחשבה א' נבראו כל העולמות, ולכן נאמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" אף שגם אין

דיבורו כדיבורינו, משום שבדבור מצינו שדבור האדם יש לו יכולת לפעול פעולות מסוימות, וא"כ יש קצת התדמות בדבור האדם לדיבורו של הקב"ה, ע"ש.

ומביא שם דוגמא לזה דע"י דיבור האדם נעשית פעולה, דמצינו דעקימת שפתיו הוי מעשה, מעשה זוטא (הרשב"א רפ"ג דשבועות) - "כלאו דמחמר שנעשה ריצת הבהמה ע"י צעקתו, ואינו כמו לאו דממיר שאין שינוי בגשמיות, שאת"ל שגם ממיר א"כ דבור לאו דוקא וגם במח' יכול לעשות כזה", ומביא כמה דוגמאות שגם ע"י מחשבת האדם נפעל הענין כתרומה, ופגול, וממשיך "וא"כ מאי נפק"מ בין מחשבה לדיבור".

והיינו שבהכרח לחלק בין מחמר שנעשה שינוי בגשמיות, לממיר שלא נעשה שינוי בגשמיות, דהדוגמא לדיבור האדם שעושה פעולה הוא לאו דמחמר דוקא, דזה חשיב פעולה שנעשה ע"י דיבורו שינוי בגשמיות, וענין זה שייך רק בדיבור ולא במחשבה שאינה פועלת.

משא"כ בלאו דממיר וכיו"ב שלא נעשה שינוי בגשמיות, אין זה דוגמא לכך שדיבור האדם יכול לפעול מעשה דהרי ישנם גם דוגמאות בענינים אלו שהענין נפעל גם ע"י מחשבתו, ועכצ"ל דזה לא חשיב כפעולה ממש.

ולכן בהשיחה הנ"ל כשמבאר איך שדוקא לדיבור יש שייכות וקירוב למעשה, ולכן ביכולת הדיבור להכריח פעולה, משא"כ המחשבה אין לה שייכות לפעולה - הוצרך להדגיש שהדוגמא ל"יכולת הדבור להכריח פעולה" הוא דוקא ממחמר וכיו"ב, משא"כ זה שע"י דבורו יכול לגרום לחולין שיעשו קודש, אין זה שייך לנדר"ד, משום דזה ישנו לפעמים במחשבה והוא מה שהתורה נתנה לו כח לפעול שינוי בדין הבהמה וכיו"ב ע"י דיבורו (או אפי' מחשבתו), ואינו ענין לזה שביכולת דבור האדם "להכריח פעולה" - ועד שמצד זה יש איזה התדמות בין הדבור שלמטה לדיבור שלמע' וכנ"ל - שזה ישנו דוקא בדיבור ולא במחשבה.

ד. ולפי"ז יש ליישב הא דלא הוזכר כלל בהשיחה דברי השיטה המקובצת (בב"מ ובתמורה) הנ"ל, משום די"ל דכל החילוק שבין דבור למחשבה - ביחס למעשה - שנת' בהשיחה, הוא רק בנוגע למעשה גשמי. דאם המעשה נגרם ע"י הדיבור חשיב כ"לאו שיש בו מעשה"

דהיות שאותיות הדבור הן "אותיות גשמיות הבל גשמי ש"נצטייר"
לאותיות א, ב, כו' ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתיים וכו'" (ס"ד
שם), אז המעשה הגשמי שנגרם ע"י זה, מתייחס להאדם שנחשב
"המשך הדבור חלק ממנו ולכן אי"ז דיבור לבן אלא "יש בו (-בהדיבור
עצמו) מעשה" (ס"ו שם).

ומשא"כ "מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה
המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנה" (שם) ולכן
בעדים זוממים א"א להמעשה להצטרף להראי' שתחשב כלאו שיש בה
מעשה.

וא"כ י"ל שכ"ז אינו שייך אלא במעשה גשמי, אבל בנוגע למעשה
"רוחני" כפגול או מקדים תרומה - אין לחלק בין דבור למחשבה, דכל
ה"ריחוק" שבין מחשבה למעשה הוא בפעולה גשמית, אבל זה שבדיני
התורה חל שינוי בבהמה או בתבואה, שכל הענין מלכתחילה הוא
"רוחני" אזי באם אפשר עפ"י דיני התורה לפעול אותו שינוי גם ע"י
מחשבה, אז אין הכרח לחלק את החילוק שבשיחה - דדוקא כשהשינוי
נפעל ע"י דבורו אז חשיב כלאו שיש בו מעשה, ומשא"כ כשהשינוי
נפעל ע"י מחשבתו - אלא שפיר י"ל כדברי השטמ"ק בתמורה הנ"ל,
דאם ע"י הפרשת התרומה בדבור חשיב מעשה, אזי גם כשמפריש ע"י
מחשבתו חשיב מעשה.

או לאידך י"ל כדברי השטמ"ק בפ' המפקיד (הנ"ל) דכיון שאפשר
לפגל בלב אזי גם כשמפגל בדבור לא חשיב כלאו שיש בו מעשה, אבל
כ"ז אינו שייך להשיחה שמחלק להדיא בין דבור למחשבה, דזהו דוקא
במעשה גשמי וכנ"ל, ושוב אפשר לומר דגם כ"ק אדמו"ר יסכים
לחילוקו של האפיקי ים בין סוג המחשבה דפגול והמחשבה בתרומה,
או שיסבור כהמשנת יעב"ץ דיש כאן מחלוקת וכו' וכנ"ל, ובכל אופן
אין לזה שייכות לכללות הביאור בשיחה.

ה. אולם יש להוסיף דאף שביארנו שהחי' שנת' בשיחה בין
מחשבה לדיבור הוא בנוגע לפעולה גשמית דוקא, אבל כללות הביאור
בענין "בדיבורי" קעביד מעשה" המבואר שם בסעיף ו שאין הפי'
שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים, אלא שהוא הי' סיבה
וגרם לזה - דבכדי להענישו מלקות צריכים שהאדם יעבור על הלאו
ע"י מעשה שלו, אלא הפי' הוא דכשהאדם פועל מעשה בדיבורו הרי
מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם הרי"ז המשך הדיבור

וכו' - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן יש בהדיבור עצמו מעשה (ע"ש היטב) - הרי כל זה שייך לומר גם ב"מעשה רוחני", שאינו מספיק שע"י דיבורו נגרם מעשה להחשיבו כלאו שיש בו מעשה, אלא הפי' הוא שמכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם הרי"ז המשך הדיבור וחלק ממנו וכו' (וע"ד מ"ש בשיחה בנוגע למעשה גשמי), אבל באופן שאין קשר בין הדבור למעשה (כדלקמן), א"א להחשיבו כ"לאו שיש בו מעשה".

ועפ"י"ז אפשר ליישב את קושיית הש"מ בהמפקיד (הנ"ל) אמאי חשיב פגול כלאו שאין בו מעשה, והרי "בדיבורו אתעביד מעשה" שהבהמה נפסלת ע"י דיבורו?

05/07/2018 10:11

וע"פ הנ"ל א"ש משום דבפגול ל"ש לומר שהמעשה הוא המשך וחלק מהדיבור: לומר החיבת

דכשנתבונן מהו הדיבור, ומהו המעשה שנעשה ע"י הדיבור, נראה ברור דאף שהמעשה נגרם ע"י הדיבור, אבל אינו בא כהמשך וחלק ממנו, דהרי בדבורו הוא אומר שהוא רוצה לאכול או לזרוק שלא בזמנו, ולפועל הרי אין זה נעשה כלל, שהרי אין אנו מניחים אותו לקיים בפועל את מה שאמר בדבריו, אלא שהתורה אמרה שאם אדם מחשב ענינים אלו בשעת ההקרבה, אזי הקרבן נעשה פגול ואסור לאכול, וא"כ אין זה המשך לדיבורו שהוא מעולם לא אמר שהוא רוצה לפסול את הקרבן, לעשותו פגול וכיו"ב - ולכן אין לומר ע"ז דבדיבורו אתעביד מעשה, ולכן הקשה רב אשי בזבחים שם למה לוקין ע"ז "והא לאו שאין בו מעשה הוא", והוצרכו לתרץ שזה אליבא דרבי יהודה הסובר דלוקין על לאו שאין בו מעשה.

האם יש חילוק בגדר המעשה בין חטאת למלקות?

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפרשת יתרו (אות ה'), מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הגמ' (ב"מ ז, ב; סנהדרין סה, ב), שלדעת ר' יוחנן "עקימת פיו הוי מעשה", ולכן גם בחוסם את הבהמה בקול ("כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה", רש"י ב"מ שם), נחשב כלאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. והקשו התוס' (שם ד"ה 'ר"י אמר' ובכ"מ), דמצינו במק"א שר"י אמר ש"כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם", והלא ר"י גופיה סובר דעקימת שפתיו הויא מעשה, ולמה מחשיבן כלאו שאין בו מעשה. ותירצו התוס' "דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה, אלא הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה, שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'".

וע"ז מקשה בהשיחה (שם), דלכאורה הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה? וכמו"כ מקשה ע"ז מעדים זוממים, ע"ש. ובסעיף ו'

מבאר ומיישב את דבריהם, ש"אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה).

"והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו". (כל ההדגשות במקור). וממשיך לבאר, שכוונתם, שבהדיבור עצמו יש בו כבר את המעשה שנפעל על ידו וכו'. ע"ש בפרטיות.

ובהערה *95 על התיבות "ע"י מעשה שלו" מציין "עיינן שבת (קנג, ב): דעביד מעשה בגופי".

ובפשטות נראה, דהציון לגמרא בשבת הוא להביא ראיה על הקביעה שבפנים השיחה, ש"אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו", וע"ז מציין להגמ' שם דבכדי להעניש בעינין "דעביד מעשה בגופי".

אולם כשמעיינים בלשון הגמ' שם מתעוררת תמיהה גדולה, דלכאור לא רק שאין משם ראיה להמבואר בשיחה, אלא משם מוכח להיפך ממש.

וז"ל הגמ' (שם) "אמר רמי בר חמא המחמר אחר בהמתו בשבת, בשוגג חייב חטאת, במזיד חייב סקילה. מאי טעמא, אמר רבא דאמר קרא לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, בהמתו דומיא דידיה, מה הוא בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה, אף בהמתו נמי בשוגג חייב חטאת במזיד סקילה. אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דכתיב "תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה" הוקשה כל התורה כולה לע"ז, מה ע"ז דעביד מעשה בגופי' ה"נ עד דעביד מעשה בגופי'..."

וברש"י בד"ה 'עד דעביד מעשה בגופי': "כדכתיב לעושה בשגגה והכא לא קא עביד מלאכה (ובס"א מעשה) אלא דיבור בעלמא שמנהיג בקול הרי דבשוגג אינו חייב קרבן".

ומבואר בזה דהמדובר כאן הוא לענין קרבן (בשוגג, או סקילה במזיד) דילפינן מע"ז דבעינן מעשה בגופי', אבל לענין עונש מלקות לא שמענו דבעינן דוקא מעשה בגופי'.

וראה עוד בהמשך הסוגיא (שם קנד, א), שר' יוחנן ג"כ סובר כדעת רבא שילפינן מע"ז דבשווג לא מיחייב חטאת במחמר, משום דלא עביד מעשה בגופי'. ור' יוחנן מוסיף לבאר עוד שגם אם פטרנו אותו מחטאת וסקילה, עדיין לכאור' יש לחייבו מלקות שעבר על הלאו? וע"ז אומר ר"י "בלאו נמי לא מיחייב דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו".

ומבואר להדיא, ^{05/07/2018}דהפטור מחטאת משום דלא עביד מעשה בגופי', אינו מספיק לפטרו ממלקות, משום דלמלקות הי' די גם במה שהבהמה עושה מעשה ע"י קולו, ולא בעינן "מעשה בגופי'" לענין מלקות, ולזה הוצרך ר' יוחנן לבאר דזה שאינו לוקה במחמר, הוא משום דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

וראה בספר 'שבת של מי' שבאמת יש כאן לכאור' סתירה בדברי ר' יוחנן עצמו "דפטר הכא מקרבן, משום דלא עביד מעשה, הא איהו גופי' ס"ל דעקימת שפתים הויא מעשה בחסימה ובהנהגה בכלאים וכו', וא"כ הכא נמי במחמר בקול דכותה דדבורו יהי' חשוב מעשה. וי"ל דס"ל דדוקא בלאו גרידא דאיכא מלקות לחודיה חשיב עקימת שפתים מעשה, אבל בדבר שחייב על שגתו חטאת ועל זדונו סקילה עקימת שפתים לא חשיב מעשה, וסברא היא דכיון דחמיר כל כך בעינן דעביד מעשה ממש". (ובהשמטות בסוף הספר, מראה, שזכה לכיון בחילוק הנ"ל לדברי הרמב"ן במלחמות, סנהדרין פ' ד' מיתות ע"ש).

אמנם, אם נתפוס כפי שנראה לכאור' מהשיחה דאין חילוק בין מלקות לחטאת, ולשון הגמ' גבי חטאת דבעינן מעשה בגופי', הוא גם מקור לענין עונש מלקות דבעינן מעשה בגופי' הרי יקשה מאד, למה הוצרך ר' יוחנן לבאר - למה אין מלקות במחמר, וכן יקשו דברי ר' יוחנן אהדדי וכנ"ל.

ולהעיר, שגם לענין קרבן לאו כו"ע מודי דבעינן מעשה בגופי', וכפי שנראה מדברי רמי בר חמא שם שמחייב חטאת במחמר, וכן בדברי רבא עצמו יש שמבארים שזה שהוסיף רבא עוד קושיא ("שתי קושיות בדבר") על רמב"ח הוא משום שרבא ידע שעל הטענה הראשונה יש להשיב דעקימת שפתיו ג"כ נחשב מעשה (ראה ב'שבת של מי' ועוד אחרונים), ולכן אפשר לחייב את המחמר חטאת בשוגג וסקילה במזיד, ולכן הוצרך להקשות עליו "ועוד תנן" וכו' ולבסוף גם קושיא זו תירצה הגמ' שם.

וא"כ תמוה לכאור' מהי כוונת רבינו לעיין בגמ' שם, דלכאור' אין שם בכל מהלך הסוגיא אף מ"ד שסובר דלמלקות בעינן דעביד מעשה בגופי'?!

ואין לומר שהכוונה בהציון לגמ' שם הוא בכדי להקשות משם על יסוד הדברים שבשיחה, (וכפי שרצה ליישב ח"א), דא"כ מהו באמת המקור להיסוד שבשיחה, דהרי חוץ מהגמ' בשבת לא הובא שם שום ראי' אחרת לסברא שבשיחה, שלכן ברור שזה הובא כראי' לחזק, ולא כ"אבל ראה שבת וכו'", ופשוט.

05/07/2018

ולכאור' הוא תמיהה רבתי וצע"ג לפענ"ד, ואבקש מהקוראים לעיין בזה היטב.

קובץ הנ"ל גליון תתלג

גדר ה'מעשה' בחטאת ומלקות [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בגליון האחרון [תתלב] (עמ' 8 ואילך) העיר הרב יעקב יוסף שי' קופרמן, בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפר' יתרו (ע' 83), דמביא הרבי ביאור התוס' (ב"מ צ, ב) בשיטת ר"י (ב"מ שם, סנהדרין סה, ב) ד"עקימת שפתיו הוי מעשה", דמבאר, דלא אמר ר"י שעקימת שפתיו הוי מעשה, אלא ע"ד חסימה בקול "משום דבדיבורי' קעביד מעשה, שהולכת ודשה בלא אכילה". ומקשה בשיחה ע"ז: דהרי מפורש בגמ' שטעם החיוב הוי משום ד"עקימת שפתיו" הוי מעשה, ולפי התוס' יוצא שהחיוב אינו משום "העקימה" של האדם, אלא משום דבדיבורו הבהמה עושה מעשה.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי, ש"אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים. . [והטעם: אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה

. . אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו], אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו . . ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא יש בו מעשה". ובמילא זהו כוונת ר"י "עקימת שפתיו הוי מעשה", שחסימת הבהמה הנעשית ע"י קול האדם, הוי עשיית האדם, דהפעולה הגשמית של הבהמה, באה כהמשך וחלק לעקימת פיו של האדם¹.

ובהשיחה שם בהערה *25 על המלים ע"י מעשה "שלו" כותב הרבי: "עיינן שבת (קנג, ב): דעביד מעשה בגופיה".

והעיר הרב הנ"ל, דלכאור' מהסוגיית בשבת (שם), משמע בדיוק להיפך מהשיחה כאן: דמביא שם רבא ב' טעמים למה מחמר פטור מחטאת, וא' מהם הוא, "דכתיב "תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה" הוקשה כל התורה לע"ז, מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה, ה"נ עד דעביד מעשה בגופי'..." , ומבאר רש"י שם ד"לא קעביד מלאכה אלא דיבור בעלמא". דמשמע מהגמ' שכדי להתחייב בחטאת (קרבן) בעינן מעשה, ולא משמע לגבי מלקות. ויתירה מזו: דבהמשך מבארת הגמ' שם בדברי ר"י (המדובר בשיחה כאן), שהגם שמודה לרבא שהפטור מחטאת הוא משום דלא עביד מעשה בגופו, אעפ"כ הוסיף שם טעם אחר למה פטור ממלקות. ונראה מזה, דהטעם "דלא עביד מעשה בגופו" אינו מספיק לפוטרו ממלקות (אף שמספיק לגבי חטאת). וא"כ, מה הראי' מהגמ' שם דאין לענוש מלקות, אא"כ עושה מעשה בגופו, הרי מהגמ' שם נראה דטעם הזה הוי רק לענין חטאת ולא לענין מלקות. עכת"ד.

(1) להעיר ממה דמצינו בש"ס מימרא דר"י, "כל ת"ח שאומרים שמועה מפיו בעוה"ז שפתותיו דובכות בקבר" (יבמות צ"ז, א ובכ"מ), וברש"י שם "שיהיו שפתי נעות בקבר כאילו אני חי". וביבמות שם קפיד ר' יוחנן בזה (יותר מהענין ד"האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"). ויש לומר (לכה"פ ע"ד הדרוש): דדוקא ר"י הפוסק בהלכה שעקימת שפתיו הוי מעשה, וכביאור הרבי בדעת התוס', שהדיבור עושה הפעולה ע"י עקימת שפתיו, והמעשה הוא המשך הדיבור, לכן הוא מדגיש "ומקפיד כולי האי" שיאמרו בדיבור השמועה מפיו, שעיי"ז דוקא ימשיך שיהיה "מעשה" דשפתותיו דובכות בעוה"ז, דהוא שייך למעשה ועשייה, ועיי"ז "כאילו הוא חי" באופן ד"אגורה באהלך" בכ' עולמות.

ונראה לתרץ קושייתו: דהרבי לומד ומדייק מדברי רבא "לא עביד מעשה בגופי", דלכאורי תיבת "בגופי" מיותרת היא, והול"ל רק לא עביד מעשה" (שהרי גם בהפסוק "לעושה בשגגה" אין בו ההוספה "בגופי"). דמזה נראה, דההוספה ד"בגופי" באה לפרש ולהגדיר מהו הגדר ד"מעשה", ואיזה דברים נכללים בגדר זה. והיינו: ד"מעשה" מצד עצמו, גדרו הוא: שהוא עצמו עושה העשייה, ואינו מספיק שיש מעשה שהאדם הוא רק 'סיבה' ו'גרם' להמעשה, אלא דוקא שהאדם עצמו עושה, עד שהעשייה היא "שלו" של האדם עצמו.

וממילא מובנת בפשטות ראיית הרבי לענין מלקות, דכמו שלגבי חטאת הצריכה התורה "מעשה" כדכתיב "לעושה בשגגה", והגדירה הגמ' דענינו "מעשה בגופי", כמו"כ לגבי הדין דאין עונשין מלקות, אלא על לאו שיש בו מעשה, הרי כוונת "מעשה" לענין זה הוי "מעשה בגופיה", היינו מעשה "שלו".

אוצר החכמה

ומה שלר"י עצמו אינו מספיק הטעם "דלא עביד מעשה בגופי" לענין מלקות, אף שלענין חטאת הוא מספיק, יובן מדיוק לשון הגמ' שם: דבדברי רבא איתא בהדיא, דהטעם שהמחמר פטור מחטאת, הוא משום שצריך שיהיה בדומה לע"ז "עד דעביד מעשה בגופי". אבל בדברי ר"י איתא "...המחמר פטור... חטאת, דהוקשה כל התורה כולה לע"ז", ומשמיט דברי רבא "מה ע"ז דעביד מעשה בגופי", ה"נ עד דעביד מעשה בגופי": ונראה דהטעם הוא, משום דר"י סובר דעקימת שפתיו הוי מעשה, ולכן אין לומר שהטעם שפטור הוא, כי צריך שיהיה מעשה בדומה לע"ז, מכיון שגם עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכן כתב רק שצריך שיהיה בדומה לע"ז.

ואפשר לפרש זה בכמה אופנים: א. דכוונתו לומר, דבחטאת צריך שתהיה העשייה באותו אופן דהעשייה שבע"ז, דכמו שבע"ז אופי העשייה הוא, שכל ענינה ומציאותה היא עשייה ממש, כמו"כ בחיוב חטאת צריך להיות עשייה ממש, ואינו מספיק דיבור דרק "יש בו מעשה", אבל אינו מעשה בכל מציאותו.

אבל לגבי מלקות, דכל הלימוד הוא מ'לאו דחסימה', הרי שם מספיק "שיש בו מעשה", וא"כ הרי "עקימת שפתיו הוי מעשה" ובמילא יש בו מעשה. אבל יוצא שגם לשיטתו, יכולים עדיין להוכיח מדברי רבא, דגדר ה"מעשה" מכריח שיהיה "מעשה בגופי", שזהו עצם הגדרתו.

ב. או באו"א קצת, דאכן עקימת שפתיו הוי מעשה. אבל לגבי קרבן בעינן שיהיה יותר דומה לע"ז, והיינו שיהיה חיוב כרת, ולכן אף שדיבור הוי מעשה, עדיין אינו חייב בקרבן, אלא רק בדבר שחיובו במזיד כרת.^{06/07/2018}

ג. והנה מדברי האבנ"ז או"ח סי' נז סעי' ב, יש לבאר הערת הרב הנ"ל באו"א, (ומדבריו נשללת גם הסברא דאופן הא') שכותב "...דאף דסבירא ליה לר"י עקימת שפתיו הוי מעשה וחסימה בקול חייב. לענין חטאת בעינן מעשה בגופו דווקא ולמה לא עיינת במקור הענין בסנהדרין (דף סה, ב) דמקשה וקול לר"י לאו מעשה הוא [לענין חטאת עיין שם], והא איתמר חסמה בקול לוקה דעקימת שפתיו הוי מעשה. . גם לענין חטאת...". וכן באות ג' שם שולל, שאי"ל דלענין מלקות עקימת שפתיו הוי מעשה, ולענין חטאת בעי "מעשה טפיי" (ע"ד סברתינו דלעיל), כיון דבסנהדרין מבואר בהדיא, דהוי מעשה גם לענין חטאת, אלא שהפטור במחמר, הוא, משום דמשכחת גם בלי עקימת שפתיים, ולכן גם במחמר במעשה או בשפתיו פטור, ד"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה". משא"כ לגבי מלקות, הרי גם כששייך בלי מעשה, מ"מ מתי שעושה מעשה חייב מלקות³.

והנה גם הוא לומד, שאין לחלק בין חטאת למלקות, לומר, שלחטאת לא הוי עקימת שפתיו מעשה, משא"כ למלקות. אלא ודאי הוי מעשה גם לחטאת, וטעם הפטור במחמר בחטאת, הוא משום דמשכחת בלי מעשה. ובמילא גם לפי דבריו, מתורצת קושיית הרב הנ"ל, שלר"י עקימת שפתיים הוי מעשה גמור גם לענין חטאת כמו למלקות, והפטור בשניהם הוא מטעמים נפרדים. ובמילא: גם לדבריו

(2) ואע"פ דבתו"כ ויקרא ד', הלשון דלומדים מ"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה", "מה ע"ז מיוחדת מעשה שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת...". הרי ברש"י סנהדרין ס"ה: הביא הת"כ הזה, ושם חסרים המילים "מיוחדת מעשה", אלא "מה שהוי זדונו כרת". ויש לומר, דההדגשה דהלימוד העיקרי מפסוק זה לפטור עדים זוממין מקרבן, הוא משום שצריך שיהיה זדונו כרת. ולכן לר"י י"ל: דהא דמחמר פטור מקרבן הוא משום שאינו חייב כרת אף דהוי מעשה. וראה גם תוס' מכות יג: לאפוקי דמשמע שם דלהרשא שבת"כ שבסוף, היינו שהדרשא היא: מה שע"ז חייב כרת (ולכן צריך עוד דרשא לפטור פסח ומילה מקרבן שהם בקום ועשה).

(3) ומביא כן מהח"י הר"ן. ונראה שפ"י זה יש להעמיסו קצת בדברי הרמב"ן בהמלחמות.

מבואר דברי הרבי בשיחה, אלא שהרבי מוכיח מלשון הגמ' כנ"ל:
ד"מעשה" הכוונה "דעביד מעשה בגופי".

ולבאר קושיית האבנ"ז ששולל האופן הא' (שאמרנו לעיל), יש לתרץ^{הנ"ל} דדברי הגמ' בסנהדרין שהקשו דדיבור הוי נחשב מעשה גמור גם לענין חטאת, הם רק לפי ההו"א בהתו"כ, דלא לומדים מהפסוק "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה", ורק הו"א לדמות לע"ז, לגבי מה שבע"ז חייב מיתת ב"ד (והו"א ללמוד שצריך מעשה, מהפסוק "ועשה" בפ' ויקרא, שלכן דיבור מספיק להיות מעשה גם לענין חטאת) שלגבי זה מספיק ש"יש בו מעשה", ולכן הקשה שם, שעדים זוממים ייחשבו מעשה ע"ד חסימה בקול. אבל לפי המסקנא בהתו"כ: שלומדים שיהיה "תורה אחת" ויהיה "מעשה" כמו ע"ז, (ויהיה חיוב כרת כמותו) דאפשר לומר שרק אז נתחדש שצריך "עושה" כמו בע"ז, היינו שצריך להיות כל מציאותו "עשייה", ולא רק "שיש בו מעשה", שלכן יש לומר שלחטאת לא מספיק "עקימת שפתיו", כנ"ל.

גדר המעשה בחטאת ומלקות [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 21), כתב הר"ש ש"י זאיאנץ ליישב קושייתי שבגליון שלפנ"ז - תתלב, על מ"ש בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת יתרו בדעת ר' יוחנן דמחייב מלקות היכא דבדיבורו עביד מעשה - ד"אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו". ובהערה *25, מציין ללשון הגמ' בשבת (קנג, ב) "דעביד מעשה בגופיה". ושאלתי ע"ז, דלכאורה מכל הסוגיא שם משמע להיפך - דרק לענין חטאת יש צורך שיעשה מעשה בגופיה (וגם זה לא לכו"ע), אבל לענין מלקות, לא בעינן שיעשה מעשה בגופו ממש, משום דדוקא לענין חטאת ילפינן לה מע"ז שאינו חייב עד דעביד מעשה בגופיה, משא"כ מלקות, עיי"ש.

וע"ז מתרץ הרב הנ"ל כמה תירוצים. ואודה ולא אבוש, שלא הצלחתי לירד לסוף דעתו בכל דבריו, משום שגם עצם ההנחות שעליהם בנה את תירוציו, אין להם יסוד בסוגיא שם, ואדרבה, מבואר שם להיפך. וגם לו יהא כדבריו, אינו ברור מה הועיל בזה ליישב את קושיותי, וכדלקמן.

ראשית כל, אתחיל במה שחידש מחלוקת בין רבא לר' יוחנן, שלדעת רבא זה שבמחמר "לא עביד מעשה בגופיה", הוא טעם לפטור גם מחטאת וגם ממלקות. ואילו לר' יוחנן, זה טעם לפטור רק מחטאת, אבל למלקות בעינן להטעם שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. והיסוד למחלוקת זו הוא, משום שר' יוחנן השמיט דברי רבא (!) שפירש לעיל שהלימוד מע"ז הוא "מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה, ה"נ עד דעביד מעשה בגופיה", ואילו ר' יוחנן אמר סתם שמחמר פטור מחטאת משום שהוקשה כל התורה לע"ז, ולא פירש ש"מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה כו'".^{106/07/2018nns}

ומזה הבין הרב הנ"ל, דלרבא יש כאן לימוד כללי ש"מעשה" הוא דוקא כאשר עביד בגופי, ולכן מחמר פטור גם ממלקות, משום שמחמר לא עביד מעשה בגופי. ואילו ר' יוחנן אינו סובר הלימוד "מה ע"ז דעביד מעשה בגופיא, ה"נ עד דעביד מעשה בגופי", משום שלדעת ר"י גם עקימת שפתיו הוי מעשה, והלימוד מע"ז לפטור מחמר מחטאת, הוא לא כדברי רבא משום ד"לא עביד מעשה בגופי", אלא משום שאינו דומה לע"ז (ועיי"ש בדבריו, במה אינו דומה לע"ז ועוד ית' מזה לקמן).

וכל המעיין בסוגיא יוכיח ששתי ההנחות מוטעות, גם במה שרוצה לומר דלדעת רבא מצד שמחמר "לא עביד מעשה בגופי" זהו סיבה לפטור גם ממלקות, וגם במה שפירש דהלימוד מע"ז לר' יוחנן, אינו כפי שפירש רבא - ד"מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופי" ה"נ עד דעביד מעשה בגופי".

וכל זה אינו נכון, דבאמת גם לרבא זה שלא עביד מעשה בגופי הוא סיבה לפטור רק מחטאת ולא ממלקות, משום שאין כאן איזה הגדרה כללית מהו "מעשה" (וכפי שהבין הרב הנ"ל), אלא היקש לכל חייבי חטאות, דבעינן שיהיו בדוגמת ע"ז, והלימוד מ"תורה אחת יהי לכם לעושה בשגגה וכו'", הוא לימוד מע"ז על שאר קרבנות של שאר עבירות, ואין לזה שייכות לענינים אחרים, והלימוד הוא, שכמו שבע"ז הרי האדם עושה מעשה בגופו ממש, ולא שמחמתו נעשה איזה מעשה, כך גם בשאר חייבי חטאות, בעינן "דעביד מעשה בגופי". אבל בנוגע למלקות, רבא לא התייחס כלל, שהרי רבא לא בא אלא להקשות על רמב"ח שמחייב חטאת במחמר וע"ז הקשה רבא דאין לחייב חטאת במחמר, משום דילפינן מע"ז וכו'.

ואף שכ"ז פשוט לכל המעיין בגמ' ובמפרשים, הנה אם עדיין צריך ע"ז הוכחה, יש בהמשך הגמ' ראי' ברורה, שלדעת רבא זה שמחמר לא עביד מעשה בגופי' אינו סיבה לפטרו ממלקות, שהרי לאחרי שר' יוחנן אומר שמחמר פטור גם ממלקות, משום דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, הקשו שם בגמ' דלמ"ד שלוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, למה אין לוקין במחמר? ותירצו שם, משום ד"ליכתוב רחמנא לא תעשה כל מלאכה ובהמתך" וכו', עיי"ש. ולכאו' יכלו לתרץ פשוט, דאותו מ"ד יסבור כרבא דזה שלא עביד מעשה בגופי' הוא טעם גם לפטרו ממלקות? וע"כ דזה היה פשוט, שגם לרבא זה אינו סיבה לפטרו ממלקות.

וכמו"כ, מה שחידש הרב הנ"ל, דר' יוחנן לא ס"ל הלימוד ד"מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופי'" כו' (כדברי רבא), אלא איזה לימוד אחר. הנה פשוט שאינו כן, ומה שהגמ' בכותבה דברי ר' יוחנן שאמר שהוקשה כל התורה לע"ז, לא הזכירה מהו הלימוד מע"ז, הוא משום שסמכו על מה שנאמר לפ"ז בדברי רבא שפירש להדיא מהו הלימוד מע"ז, ואין צורך לפרט עוה"פ.

וגם בנקודה זו, אף שאין צריך ע"ז ראיות, והוא פשוט בכל המפרשים שזהו הלימוד גם לדעת ר' יוחנן, הנה בהשגות הרמב"ן על סה"מ בשרש הארבעה עשר, כשמדבר על דברי ר' יוחנן, נראה שאפילו גורס כן להדיא בדברי ר' יוחנן, ש"הוקשה כל התורה כולה לע"ז, מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופיה, אף הכא נמי עד דעביד מעשה בגופיה", ע"ש.

וכמו"כ מה שרצה לפרש הרב הנ"ל, דהטעם שמחמר פטור מחטאת לדעת ר' יוחנן הוא משום דבעינן דומיא דע"ז, ופירש שם באופן הב' "דאנן עקימת שפתיו הוי מעשה, אבל לגבי קרבן בעינן שיהיה יותר דומה לע"ז, והיינו שיהי' חיוב כרת, ולכן אף שדיבור הוי מעשה, עדיין אינו חייב בקרבן, אלא רק בדבר שחיובו במזיד כרת", דהיינו שבעצם היה ראוי לחייבו חטאת בשוגג, אלא משום שבמזיד אינו חייב כרת, לכן בשוגג אינו חייב חטאת.

ולפלא איך שלא הרגיש שבגמ' שם מפורש להיפך ממש, דזה שלר"י "במזיד נמי לא מיחייב, דתנן המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת חייבין על זדונו סקילה, הא אין חייבין על שגגתו חטאת אין חייבין על זדונו סקילה". היינו שהפטור מחטאת בשוגג, הוא הסיבה לפטרו במזיד מסקילה. ולא שמצד שבמזיד הוא פטור מכרת.

לכן הוא פטור מחטאת בשוגג. ובאמת מצאנו שלדעת ר' זביד שם, הרי שרמי בר חמא רק מחייב את המחמר במזיד אבל בשוגג פטור מחטאת.

ומלבד זאת, לא הבנתי את כוונתו שמחמר פטור מקרבן לר' יוחנן אף דהוי מעשה, משום שאינו חייב כרת! מדוע באמת לא יתחייב כרת, והרי רמי בר חמא (לב' הלשונות בגמ' שם) מחייב את המחמר כרת במזיד (כלי עדים והתראה), וא"כ יתחייב גם לר' יוחנן כרת ושוב יתחייב חטאת בשוגג (לפי הבנת הרב הנ"ל).

ויש עוד להאריך בזה, אבל די בהנ"ל להבין שאין כל שחר לדבריו, וגם לו יהא כדבריו מה הועיל בזה. דגם אם נאמר כדעתו - שלרבא זה שמחמר לא עביד מעשה בגופי', הוא סיבה לפטרו גם ממלקות. אבל עדיין לר' יוחנן הרי ברור דזה שמחמר "לא עביד מעשה בגופי'" הוא רק טעם לפטרו מחטאת, ולמלקות אנו צריכים לטעם אחר (משום דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד), וכל השיחה בחי"א שם היא אליבא דר' יוחנן, ואיך אפשר לדייק מהסוגיא, דלר' יוחנן "אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו"!?!

וכן מה שבסוף דבריו מתרץ עוד תי' על קושייתי, ע"פ דברי האבנ"ז (עיי"ש), הנה לא הבנתי כלל איך תתורץ בזה הקושיא, דהרי אדרבה האבנ"ז רק מוכיח שאפילו לענין חטאת, עקימת שפתיו הוי מעשה לדעת ר' יוחנן, וכבר עמד על כך הרעק"א בסוגיא כאן, שזהו סתירה להסוגיא בסנהדרין (שהביא האבנ"ז), והניח בצ"ע. אבל זה הרי רק מחזק את הקושיא על השיחה, שלפי"ז לא רק לענין מלקות לא בעינן מעשה בגופו, אלא אפילו לענין חטאת. אבל מלכתחילה לא רציתי להכנס לזה, משום שזהו ענין מוקשה, גם ללא השיחה. אבל מה שרוצה הרב הנ"ל, עפ"י ליישב את הקושיא על השיחה, לא מובן כלל כוונתו! ויש להאריך עוד כהנה וכהנה בדברי הרב הנ"ל, אבל שלא להלאות את הקוראים אסתפק בכהנ"ל.

ועוד יש להוסיף בזה, דלפי מה שנראה שם מהשיחה וההערה הנ"ל, דאין חילוק בין חטאת למלקות בגדר "המעשה", הרי יקשה גם לאידך גיסא, דלאחרי שמבאר בשיחה דהפעולה של הבהמה מכיון שבאה בהמשך לעקימת פיו של האדם, נחשבת כעשיית האדם ממש (עיי"ש היטב), ולכן לוקין ע"ז, א"כ למה לא יתחייב חטאת במחמר לדעת ר' יוחנן, דכמו שלענין מלקות זהו נחשב ממש "דעביד בגופי'", דלולא זאת, "אין עונשים מלקות", (וכפי שהובא לעיל מהשיחה), א"כ מדוע פוטר ר' יוחנן מחמר מחטאת משום דלא עביד מעשה בגופי', והרי לפי

הנ"ל זה נחשב ממש (לדעת ר' יוחנן) כ"עביד מעשה בגופי"?! ושוב
אבקש מקוראי הגליון לנסות ליישב את הקושיא הנ"ל.

קובץ הנ"ל גליון תתלה

גדר המעשה בחטאת ומלקות [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בגליון האחרון - תתלד (עמ' 22 ואילך), השיג הרי"י שי' קופרמן -
על מה שכתבתי לתרץ הערתו בדברי הרבי בלקו"ש חי"א שיחה ב'
לפרשת יתרו, שכתב הרבי: ש"אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם

עובר הל"ת ע"י המעשה שלו". ומציין על המילה "שלו" "עיינ שבת (קנג, ב) דעביד מעשה בגופיה". וע"ז העיר הרב הנ"ל בגליון תתלב (עמ' 8 ואילך), דאיך מציין להגמ' שם "להביא ראיה על הקביעה שבפנים השיחה" (בנוגע לעונש מלקות), הרי שם מדובר בנוגע לעונש חטאת דלומדים מע"ז דבעינן מעשה בגופיה, אבל לא בנוגע למלקות. יתירה מזו הקשה, מכיון שבשיחה מדובר בנוגע לר"י הרי נראה מהגמ' שם שאין לימוד זה קאי בנוגע למלקות.

ע"ז תירצתי בגליון תתלג (עמ' 21 ואילך): שכוונת הרבי היא, שיש ראיה מהגמ' בהגדרת "מעשה" שצריך שתהיה "עשיה דיליה". ובמילא מובן בנוגע למלקות דבעי "מעשה", דהכוונה בזה היא "מעשה בגופיה" - "עשיה שלו". וההוכחה היא מההוספה וההדגשה "בגופיה" (שלכאו' מיותרת), שלכן מובן ממילא שכן הוא בנוגע לשאר עניינים הצריכים מעשה. ובהמשך ההערה ביארתי קושייתו מר"י.

ובגליון העבר השיג על כל מה שכתבתי (עיי"ש). הנה במחילת כבודו, אין בכל השגותיו שום ממש כלל וכלל, והרבה מדבריו אינם כוונים. דהרב הנ"ל טעה כמה שכתבתי בהבנת הציון וה"עיינ" בדברי הרבי (וחוששני גם שטעה בהבנת דברי הגמ'), ומשום כך גם הטעה את קהל הקוראים בפיענוח דברי.

דהנה, הדבר הראשון מה שקבע הרב הנ"ל, "שהרבי התכוון בהציון להביא ראיה על הקביעה שבפנים השיחה, שאין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י המעשה שלו, שע"ז בא הציון בגמ' דבכדי להעניש צריך מעשה בגופיה" (שע"ז בנה קושייתו) - היא קביעה מוטעית. דהרבי הביא ראיה בהגדרת "מעשה" רק לכללות גדר מעשה, ולא ראיה ל"דיני מלקות"! וראייתו היא, דכמו שמוצאים בגמ' שמגדירה "מעשה" שהוא "בגופיה" (ומפרש הרבי "עשיה שלו"), כמו"כ לגבי מלקות דבעי "שיש בו מעשה", שיהיה דומה ללאו דחסימה - בעי "מעשה שלו". היינו שאין הראיה מלימוד דרבא של "מלקות" בעי "מעשה בגופיה" (כפי שטעה הרב הנ"ל ביסוד כל הדברים), אלא שהראיה ו"העיינ" של הרבי הוא, שעל ידי העיון שם: בין מהו גדר "מעשה" - שהוא "מעשה שלו". וממילא נבין שלמלקות ה"יש בו מעשה" צריך שיהיה בדומה ל"לאו דחסימה", שה"מעשה שלו". אין צורך להאריך כאן להוכיח הפשוט על מה מצויינת ההערה הנ"ל, שכן הוא הפשט הפשוט.

בהמשך לטעות זו, לא הרגיש הרב הנ"ל מה שעניתי בגליון תתלג (שם), ולכן טעה כמה שכתבתי, וכותב בגליון האחרון "...הבין הרב הנ"ל, דלרבא יש כאן לימוד כללי ש"מעשה" הוא דווקא כאשר עביד בגופיה, ולכן מחמר פטור גם ממלקות...". שזה דבר שלא כתבתי מעולם - שלרבא "יש לימוד לפטור מחמר ממלקות", ולא כתבתי שם על טעם הפטור במחמר לשיטת רבא.

ולכן, א) אין "לימוד מיוחד" לרבא לפטור מחמר ממלקות משום הדמיון לע"ז¹. ב) אבל לאידך יכול להיות שהפטור הוא משום ש"אין בו מעשה" (אם הוא אינו סובר כר"י בנוגע ל"עקימת שפתיו"). אבל אין זה נוגע לנקודת ה"עייך" של הרבי, שהוא ציון על הגדרה כללית ב"מעשה" מדיוק דברי הגמ'².

עוד הדגשה בזה, בטעות הרב הנ"ל נכלל שמשמע שיש "לימוד" מע"ז לפטור מחטאת כ"שלא עשה מעשה "בגופיה", וע"ז מרעיש הרי זה רק לחטאת ולא למלקות. אבל האמת שאין לימוד וילפותא מע"ז לגבי הגדרת מעשה שיהיה "בגופיה", אלא הלימוד הוא שצריך שיהיה "מעשה", אלא שלרבא מובן בפשטות ש"מעשה" הוי "בגופיה". ובמילא אין כוונת ציון הרבי שייך לשום "לימודים" שרבא (או אחר) לומד מע"ז, אלא הוא ראייה מהבנת הגמ' בדרך ממילא, ד"מעשה" הוי "בגופיה" (ובזה אין שום חולק ע"ז בגמ').

עכשיו, בנוגע לרבי יוחנן המשך הדברים שלי היו: דלפי הנ"ל נשאר לבאר, למה צריך לטעם חדש לפטור מלקות - ממחמר משום דהוי "לאו שניתן לאזהרת ב"ד", ואינו מסתפק במה "דלא הוי מעשה בגופיה". וע"ז ביארתי, דאולי משום שסובר "עקימת שפתיו הוי מעשה" הוי זה "מעשה בגופיה". אבל אם נאמר כן, א"כ למה פטור מחטאת (ובאמת קושיא זו דומה לקושיית האחרונים), ע"ז הבאתי ג' ביאורים שחטאת שאני ממלקות, (אע"פ שלגבי מלקות הוי "מחמר" "מעשה בגופיה").

1) דא"ג, מוזר מאד מה שרוצה "להוכיח" על שיטת רבא, מזה שמקשה הגמ' בהמשך לשיטת רבי יוחנן "למ"ד לאו שניתן למיתת ב"ד לוקין למה אין לוקין...". דלמה לא תי' שמ"ד זה סובר כרבא - שזה שלא עביד מעשה בגופיה פטור ממלקות, הרי הגמ' שם באה בהמשך לדברי רבי יוחנן!

והנה, על מה שהעליתי אפשרות, שלר"י אין הלימוד בא לפטור מחמר מחטאת - כמו לרבא בהדמיון לע"ז, אלא פי' אחר בהדמיון לע"ז, ודייקתי מה שהשמיט בדברי ר"י ההסבר שהובא בגמ' בדברי רבא "דעביד מעשה בגופיה", אע"פ שהביא כללות הדמיון לע"ז ואינו סומך על הנאמר לפני"ז בדברי רבא, וכן בהמשך הגמ' בביאור הפטור מסקילה במזיד מבאר בסגנון שונה משל רבא, שנראה מזה, שזהו ציטוט דברי רבי יוחנן עצמו, ואע"כ לא אמר ר"י באותו הנוסח המובא בשם רבא², ובמילא יש אפשרות סבירה לומר, שאין הלימוד בדיוק כפי שהובא בדברי רבא, ויהיה מתאים לכללות שיטתו ב"עקימת שפתיו" שבזה^{אוצר החכמה} יחשב "מעשה בגופיה" כמו שבחסמה בקול.

ולכן אין שום דחיה בדברי הרב הנ"ל (לומר שסמך אדלעיל בדברי רבא, וכלשונו, "שסמכו על שנאמר לפני"ז בדברי רבא"), לאפשרות זו שהבאתי כדי לתרץ קושייתו, ובפרט שנראה שזה דברי רבי יוחנן עצמו.

ובפשטות, הרי פשטות הגמ' אינה כדבריו, דהרי דברי רבי יוחנן שם באים בתור "מרי בר רחל הוה מתני לה להא שמעתיה משמיה דר"י לפטור. אמר רבי יוחנן...". והיינו, דהגמ' מביאה שמועת מרי בר רחל להאי שמעתתא בשם רבי יוחנן, ואינו בא בהמשך כלל לדברי רבא. והרי זה ע"ד "איכא דאמרי" (כמובא בגמ' מספר פעמים - שמובא לשון השמועה בשם אמורא פלוני), ואע"פ שכבר מובא לעיל בדיוק אותם הדברים, הרי הוא חוזר בלשונו בשם אמורא אחר. ולפעמים בא השמועה בשינוי נוסח ובשינוי סגנון ואין לומר בענין כזה "דסמך אדלעיל...".

ומה שקובע בדברי ר"י שפשוט שהוי כמו הלימוד לרבא "שאיין צריך ע"ז ראיות, והוא פשוט בכל המפרשים...". ומוכיח מהשגות הרמב"ן - הרי הבאתי בגליון תתלג מלשון רש"י בסנהדרין סה, ב שלא הובא הלשון "עד דעביד מעשה בגופיה", וכן מובא דרשא עד"ז ברש"י כריתות ב, א וממשמעות התוס' במכות יג, ב שעיקר הדמיון הוא לגבי מה שחייב כרת (וכן מובא בפשטות בעוד מקומות), וגברא אגברא

(2) אין הכוונה שר"י השמיט "רבא", אלא הכוונה שבדברי ר"י הושמט הסברה וההגדרה כפי שבאה בדברי רבא.

קרמית, לדחות לגמרי האפשרות ללמוד באו"א (ובדברי הרמב"ן אפשר לבארו כאופן האבנ"ז כו').

בנוגע ל"הדחייה" על אפשרות הפי" - שלר"י הוי טעם הפטור חטאת במחמר משום שאין בו כרת, כותב הרב הנ"ל שהרי מפורש בגמ' להיפך, דזה שלר"י מזיד אינו חייב סקילה הוא משום דפטור מחטאת, והיינו "שהפטור מחטאת בשוגג הוא הסיבה לפטורו במזיד מסקילה", לא ידענא מאי קאמר?

(א) בכלל איפה כתוב בגמ', שהסיבה לפטור מיתה במזיד הוא משום הפטור מחטאת. הרי כל מה שכתוב שם הוא, דכל מקום בשבת שיש חיוב חטאת ישנו חיוב סקילה, ובמילא במקום שאין חיוב חטאת אין חיוב סקילה, אבל אין זה בתור "סיבה" אלא בתור "סימן".

(ב) ועוד ועיקר, מה זה שייך לענין סיבת פטור חטאת לומר דמשום שהגמ' אומרת שפטור מיתה קשור עם פטור חטאת, לכן אין לומר שפטור חטאת קשור עם כרת. מהו הקשר ביניהם והרי לא כתוב בגמ' שם שחטאת אינו תלוי בכרת. (ואם כוונתו שפטור מיתה, היינו כרת, קשור עם חטאת, למה יהיה כרת תלוי בחטאת. יהיה איך שיהיה, בגמ' מדובר על סקילה ולא כרת).

ולאידך, זה שקשור חיוב חטאת בכרת, איתא במקומות אחרים, ולדוגמא: כריתות ב, א רש"י ד"ה 'על שגגתו חטאת' - "דמפיק ליה מעבודת כוכבים. . מה עבודת כוכבים שחייבין על זדונה כרת חייבין על שגגתו חטאת אף כל שחייבין על זדונו כרת חייבין על שגגתו חטאת כגון הני כריתות". או הדרשא ביבמות ט, א מ"עליה" המלמד ד"דבר שחייבין על זדונו כרת, ועל שגגתו חטאת".

עוד דוגמא (שקרוב קצת לענין דמחמר בשבת, דהוי דין בשבת) בשקו"ט בגמ' בשיטת איסי בן יהודה שבת ו, ב שיש מלאכה אחת שאינו חייב עליה סקילה. אומרים כמה וכמה ראשונים שבוודאי חייב על כולם כרת וחטאת, ונוסח וסגנון כמה ראשונים הוא, דכיון דחייב חטאת הרי זה סימן שחייב עליה כרת, כיון דחטאת תלוי בכרת. ונקח לדוגמא לשון הריטב"א "...אבל וודאי על כולם חייב חטאת על שגגתם וכרת על זדונם, דכל שזדונם כרת, על שגגתו חייב חטאת". או לשון החי' המיוחסים להר"ן שם "...אבל חטאת וכרת חייב דכל שחייבין על שגגתו חטאת חייבים על זדונו כרת. . ולומר דדוקא הא מהנך דלא מספקן דחייב כרת ונסקל אבל איכא חדא דאינו ענוש כרת ונסקל, וצ"ע

לי דליכא לפרושי אינו חייב סקילה וכת, דא"ה אפי' חטאת אינו חייב
דאין חטאת אלא בדבר שזדונו כרת".

באופן שלא "מפורש" כלל בגמ' "להיפך ממש" מדברי, ופלא הוא
שמצטט גמ' להוכיח כדבריו ואומר "שמפורש". (א) פטור חטאת הוא
סיבת פטור סקילה, כשלא מפורש כלל וכלל שזהו "סיבת" הפטור. (ב)
לא מפורש בגמ' "היפך" דברי (וכוונתו היא, שפטור חטאת תלוי
בפטור כרת), שהרי הגמ' לא מדברת "מפורש" על כרת, ובמילא
מסתבר דהוא כבכל הש"ס, דחייב ופטור חטאת תלויים בחיוב ופטור
כרת כפשוטו. (ג) וכן לא "מפורש" בגמ' שרמי בר חמי אליבא דרב זביד
מחייב כרת, כיון שהגמ' לא מדברת שם על כרת, אלא "מפורש" בגמ'
על סקילה! (ד) וכן אינו מוכן מה שכותב, שאלבא דרב זביד, רמי בר
חמי מחייב המחמר במזיד כרת אבל בשוגג פטור מקרבן, שלכן רוצה
לדחות שא"א לתלות פטור חטאת בפטור כרת, שהרי רב זביד מדבר
על סקילה ולא על כרת, ויכול להיות דיהיה פטור מכרת ומחטאת
(והיינו שאינו "מפורש" כקביעת דבריו בגמ').

עוד הוא מוסיף להקשות "...לא הבנתי את כוונתו שמחמר פטור
מקרבן לר"י אף דהוי מעשה, משום שאינו חייב כרת! מדוע באמת לא
יתחייב כרת, והרי רמי בר חמא (לב' הלשונות בגמ' שם) מחייב את
המחמר כרת במזיד (בלי עדים והתראה), וא"כ יתחייב גם לר"י כרת
ושוב יתחייב חטאת בשוגג".

(א) איפה כתוב דלרמי בר חמי חייב כרת ללישנא בתרא שפטור
מקרבן. (ב) יכול להיות שסובר ר"י שכיון שבכתוב המבואר כרת ומיתה
על שמירת שבת (תשא לא יד), אינו מדבר על 'מחמר בהמתו' - אין בו
כרת. ובכלל יהיה איך שיהיה, הגמ' לא דייקה בתחילה בדברי ר"י
להסביר למה אין בו כרת, ומה שנראה מהרב הנ"ל שפטור כרת תלוי
בפטור חטאת, הרי בגמ' מדובר על סקילה ולא על כרת.

נמצא, שאין בכל דבריו שום "דחיייה" על האפשרות לבאר שהפטור
בחטאת, הוא משום שפטור מכרת, כדי לתרץ שלא יהיה קשה שהרי
לר"י הוי מחמר "מעשה בגופיה". ובוודאי שאין לומר "שבגמ' מפורש
להיפך ממש", כיון שהגמ' לא "מפרשת" כלל וכלל אודות טעם פטור
כרת!

מה שהבאתי מהאבנ"ז, לא היה ע"מ ליישב את קושייתו הראשונה,
שהרי קושייתו מוטעית בהבנתו - שהרבי למד שמהגמ' יש לימוד

מע"ז הפוטר מלקות כשאין בו "מעשה בגופו". ועל זה עניתי בהתחלת ההערה שהוא טעה, וראיית הרבי מהגמ' היא - שהגמ' מבינה בפשטות, שהמושג "מעשה" הכוונה "מעשה בגופיה". אלא שע"ז נשאר קשה, דא"כ לר"י יהיה חייב חטאת, וע"ז הבאתי שהאבנ"ז מבאר, שלר"י טעם הפטור הוא דמשכחת בלא עקימת שפתיים.

06/07/2018

ולפי כהנ"ל מתורץ מה ש"מוסיף" להקשות על דברי השיחה (שזה בעצם דומה בכללות לקושיית האחרונים), דמכיון שלהשיחה אין נראה חילוק בין חטאת ומלקות בגדר המלקות, א"כ כמו שלענין מלקות נחשב "דעביד מעשה בגופיה", א"כ מדוע פוטר מחטאת. וקושייא זו מתורצת בא' מג' האופנים בגליון תתלג (שם), או באיזה אופן אחר בביאור דברי הגמ' בדף קנד, א בדברי ר"י, דמכיון שאין הרבי קובע שאין חילוק בין חטאת ומלקות כטעות הרב הנ"ל, ואין הרבי דן בזה כלל, אלא הרבי מדייק מלשון הגמ' קנג, ב "מעשה בגופיה" שזהו ציון להא דמעשה בעי שיהיה "מעשה דיליה", אבל בנוגע להפטור מחטאת, הרי"ז תלוי בהבנת וביאור דברי הגמ' בר"י בדף קנד, א שלא דן הרבי בזה כלל וכלל.

עקימת שפתיו הוי מעשה

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

06/07/2018תח

הרבי בלקו"ש חי"א יתרו ב' (ע' 83), מבאר בדברי התוס' לגבי "עקימת שפתיו הוי מעשה" (ב"מ צ' סנהדרין סה), שהתוס' הקשו שר"י עצמו אומר "כל לשאב"מ אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם", דלכאו' הרי "עקימת שפתיו הוי מעשה", וא"כ למה מחשיב ר"י אותם^{אוצר החכמה} (נשבע מימר וכו') "שאינ בו מעשה". וע"ז תי' התוס', דלא אמר ר"י שעקימת שפתיו הוי מעשה, אלא ע"ד חסימה בקול "משום דבדיבורא קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה".

והקשה בהשיחה ע"ז, הרי מפורש בגמ' שהטעם הוא מצד ש"עקימת שפתיו" הוי המעשה, ולפי התוס' יוצא שהחיוב אינו משום "העקימה" של האדם, אלא משום דבדיבורו הבהמה עושה מעשה.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי ש"אין כוונת התוס' שהאדם נענש ע"י מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא היה סיבה וגרם לזה), [והטעם: אין עונשים מלקות, אא"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף ראשה ותדוש בלי אכילה), אין להלקות את האדם עבור המעשה דאיתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]",

אלא כוונתם: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי"ז המשך הדיבור וחלק ממנו ולכן הוי הדיבור עצמו מעין מעשה. ובמילא זוהי כוונת ר"י "עקימת שפתיו הוי מעשה", שחסימת הבהמה שנעשית ע"י קול האדם היא הוי עשיית האדם, דהפעולה הגשמית של הבהמה (הקרובה להמעשה) באה בהמשך לעקימת האדם. ע"כ.

ויש להעיר, דהיוצא מדברי הרבי בהשיחה שם, הנה הוא חידוש וביאור באופן נפלא, דאין כוונת התוס' דלר"י העיקר הוא (רק) מה "דאיתעביד מעשה", ואינו נוגע האם הגברא עושה מעשה או לא (כדברי כמה מפרשים), כיון שר' יוחנן אומר "עקימת שפתיו הוי

מעשה"1, ומדגיש ענין הדיבור בשפתיים במי שעושה (ולא רק במה שנעשה). עוד יוצא מהשיחה, שאין הכוונה שצריך ב' עניינים נפרדים א - שהגברא יעשה מעשה, ב - שיהיה חלות "איתעביד מעשה", כפי שלומדים כמה מפרשים (וראה באבנ"ז או"ח סי' נ"ח אות ב', שצריך שיהיה העבירה מעשה, ושיהיה העובר עושה מעשה) שא"כ בדברי ר"י חסרים ב' התנאים.

אלא הכוונה בתוס' היא, שכדי שיהיה מעשה ועשייה (מה שנעשה דבר) שלו (ולא רק בתור גרם), שנוכל לומר שנעשה מעשה דיליה, הוי דוקא כשהמעשה בא ע"י הדיבור (ולא ע"י מחשבה), דכיון דהדיבור הוא פעולה גשמית השייכת למעשה, הרי הפעולה שבאה עי"ז "הרי זה המשך הדיבור, "והוא המשך העקימה", ולכן הוי "הדיבור עצמו" יש בו מעשה. משא"כ מחשבה שהיא רוחנית, אין המעשה המשך המחשבה ושייך אליה, כי היא נפרדת ממנו לגמרי.

והנה עפ"יז או"ל במה שמקשים על הרמב"ם, דמצד א' הוא פוסק כדברי ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה (פי"ג דשכירות ה"ב דחסמה בקול לוקה), ולאידך פוסק בהל' תמורה פ"א ה"א והל' סנהדרין פי"ח ה"ב דמימר הוי לאו שאין בו מעשה. דלכאו' אם סובר כר"י, הרי אמר בתמורה ג, ב דמימר לא הוי לאו שאב"מ, כיון ד"איתעביד ביה מעשה" (וע"ד שפסק הרמב"ם עצמו דמקדיש בע"מ לוקה, אסו"מ פ"א ה"ב).

והנה דיו רב מאוד נשפך בכדי לבאר קושייא זו: הלח"מ פי"ח סנהדרין ה"ב מחלק, דבמימר לא נגמר האיסור ע"י הדיבור, משום דהאיסור אינו עשיית הקדשים אלא ההמרה שהמירו באחר (וזה אינו נגמר בהדיבור). אבל לכאו' זה קשה, כיון דא"כ למה לוקה לאביי (הסובר דהיכא ד"לא מהני" אינו לוקה), כיון דאין האיסור (ההמרה) מועיל. אלא ודאי דהאיסור הוא גם עצם עשיית הקדשים ע"י המרה;

הה"מ כתב בפי"ג מה' שכירות ה"ב בפי הא', שבאמת הו"ל להרמב"ם לפסוק דמימר הוי "יש בו מעשה", שהרי דומה ללאו דחסימה, כיון ד"ע"י דיבורו נתפסת הבהמה לקדושה...". וע"ז כתבו כמה מהאחרונים, שזה דנעשה קדוש אין זה מגיע ישירות מדיבור

1) ושלכן מובן, שאין קשה מה שהקשו המפרשים - שמי שמקדיש בע"מ למזבח ילקה כמו המקדיש בדיבור, כיון שהעיקר הוא מה "דאיתעביד מעשה" (ראה הגרי"ז תמורה ג), וכן אין להסתפק במחשבת פיגול, כיון שבנוסף לחלות צריך שיהיה מעשה הגברא ע"י עקימת שפתיים.

האדם (כמו מה שהבהמה מגביה ראשה ואינה אוכלת משום דיבור האדם), אלא הוא דין התורה ונעשה קדוש ממילא (לדוגמא נב"י תניינא יו"ד קס"ח)². אבל לכאור' ישל"ע בזה, מ"ש ממקדיש בע"מ למזבח דלוקה (איסו"מ פ"א ה"ב), שהרי גם שם לכאור' הוי ממילא מצד דין התורה.

ויש להוסיף, דע"פ ביאור הרבי יובן בטוב טעם ודעת החילוק שביניהם, שהא דעקימת שפתיו נחשבת למעשה, הוא רק משום שרואים הקשר והשייכות וההמשך של הדיבור והמעשה הנעשה על ידו, ובמילא מובן שאין להחשיב דיבור הממיר להיחשב מעשה, כיון שעל פי דיבורו היה צריך להיות חילופי קדושה מבהמה זו על הבהמה האחרת, והרי אין ה"תמורה" הזו נעשית לגמרי (כיון שנשאר הקדושה על הבהמה שהיתה קדושה לפני"ז, אלא שנתווסף קדושה גם על האחרת), ד"והיה הוא תמורתו יהיה קדש", וא"כ בענין זה קשה לומר ש"המעשה" הוא המשך הדיבור, כיון שהדיבור היה להחליף קדושת הבהמה על האחרת³, ולכן פוסק הרמב"ם בזה, (כשאר הברייתות) דגם אם עקימת שפתיו הוי מעשה, מ"מ מימר אין בו מעשה.

ואולי יש להוסיף לבאר בזה שיטת הרמב"ם לגבי "ידעוני", דבהל' ע"ז פ"ו ה"א כתב: "העושה אוב או ידעוני . . שוגג חטאת מביא חטאת קבועה", ומקשים המפרשים, דבגמ' בסנהדרין דף סה מבואר שידעוני אין בו מעשה, וא"כ למה פסק הרמב"ם שחייב חטאת. הלח"מ שם ביאר בדעת הרמב"ם שיש ב' אופנים בידעוני: א - אומר עתידות בלי שום מעשה. ב - שמניח עצם בפיו ומדבר עתידות. (ומבאר הלח"מ, שהגמ' קוראת לידעוני "אין בו מעשה", משום שיש אופן שאין בו מעשה). ומוסיף שם, שהגם שרש"י סובר שגם באופן הב' אינו נחשב למעשה, כיון "דאינו מדבר בשעת שימת עצם בפיו", מ"מ להרמב"ם סב"ל שבענין זה הוי מעשה.

(2) ובסגנון אחר: מה שכתב רבינו בהע"ז 18 בהשיחה שם, דבמחמר או בחסמה בקול הרי הדיבור מכריח פעולה, משא"כ בתמורה "ה"ז רק "שעושה מחולין קדשים" רש"י שם". אבל לכאור' גם חילוק זה לא יספיק לבאר למה במקדיש בע"מ לוקה, דהרי גם שם לא הוי "מכריח פעולה", אלא שחולין בע"מ נעשה קדש. אבל לפי ביאור הרבי בפנים השיחה יבואר חילוק ביניהם.

(3) ולהעיר, שבתמורה לכו"ע חל דיני התמורה גם ב"טעות", וגם ב"ה סוברים דחל בזה "הקדש טעות" (נזיר לא. תמורה יז).

ויש להמתיק לפי דברי השיחה, דשיטת הרמב"ם היא, דכמו דלר"י אם מדבר והדיבור מביא למעשה (שנעשה רק על ידו), הרי נחשב שהמעשה הוא המשך הדיבור, והדיבור הוא חלק מהמעשה הנעשה, כמו"כ אוי"ל (במכ"ש) שאם מניח עצם דהוי "מעשה" ו(רק) בהמשך לזה מדבר העתידות, דאז הוי הנחת העצם חלק מדיבור העתידות (אף שבא לאחרי זמן), ולכן הוי "ידעוני" בענין זה "יש בו מעשה".

קובץ הנ"ל גליון תתסח

"מעשה בחסיד"

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל 770

בלקו"ש חי"א עמ' 80 מביא הרבי מהירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) "מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצ"ש, אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית, ונעשה לו נס ועלתה לו צלף (עץ יקר ומיוחד) וממנו היתה פרנסתו".

ומדייק רבינו שסיפור זה בא בהמשך לדרשת הירושלמי שלפנ"ז מהכתוב "ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה".

"שבת כה', מה הקב"ה שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר", היינו שבנוסף לאיסור המלאכה שמוזכר בפסוק "לא תעשה כל מלאכה", חז"ל הוסיפו שבות נוסף שצריך לשבות מדיבורים בעניני מלאכה.

ומוסיף שם רבינו מעשה זה המלמד על הזהירות במחשת חולין בשבת,

אם הלימוד שלפ"ז בירושלמי "שבת כהשם" מה הקב"ה שבת מכל דיבור מעניני חול, אף אתה שבות מכל ענין של דיבור ומחשבת חול.

היינו שהזהירות בדיבור ובמחשבה בעניני חול לשיטת הירושלמי הם "בחדא מחתא" של "שבת כה'", כפי שכותב שם בהערה 8.

וממשיך שם בהערה וז"ל "גם בבבלי (שבת ק"ז,ב) מובא המעשה בחסיד אחד" כו', שהיה נזהר גם במחשבה (ראה בחא"ג מהרש"א,

חכמת שלמה שבת שם, ט"ז או"ח סש"ז סקי"ד, ועוד) אמנם בבבלי מובא ה"מעשה בחסיד אחד" בהמשך להמשנה ד"אין מחשיכין" כו', ולא לשביתה מדיבור, עיי"ש בגמ' ובירושלמי בא בהמשך לאיסור דיבור כי בבבלי השביתה ממחשבה היא זהירות נוספת בענין המלאכה, משא"כ להירושלמי שתוכן ב' הענינים שביתה מדיבור וזהירות במחשבה חד הוא – שבת כה"ל, עכ"ל.

1067072018תתא

ונלע"ד שע"פ יסוד דברי רבינו בהחילוק מהיכן נלמד הזהירות במחשבת מלאכה בשבת, ניתן לבאר את דברי הט"ז בסימן ש"ז סקי"ד, באופן נפלא – כפי שרבינו מציין לעין שם.

דהנה הרמב"ם וברבינו ירוחם נחלקו באם ישראל אומר לגוי לעשות לו מלאכה בשבת, האם מותר לישראל להנות ממנה במוצ"ש, רבינו ירוחם פסק (דף פ"ג ע"ב) שאסור לאותו אדם להנות מאותה מלאכה לעולם, משום קנס.

אמנם הרמב"ם פסק (הל' שבת פ"ו ה"ח) שמותר לו להנות מאותה מלאכה במוצ"ש באם יחכה כשיעור בכדי שיעשו, וכך הובא להלכה במחבר (בסש"ז סק"ב). ומדייק שם הט"ז שלמרות שההלכה היא כהרמב"ם, מ"מ נראה לו לפרש מאמר אחד בגמ' בפרק השואל (שבת ק"ז, ב') כשיטת רבינו ירוחם דאמרינן ת"ר מעשה בחסיד אחד שנפסרצה לו וכו', "וקשה למה קראוהו חסיד כמה שלא גדרה בשבת? (ה"ז איסור מפורש ש"לא תעשה כל מלאכה בשבת") ותו מאי נחלק דאמר, מה ספק היה ליעץ על זה?"

ומתרץ הט"ז, א. "ונ"ל דבתחלה ידע ג"כ שבשבת היתה רק שנמלך לגדור ע"י עכו"ם כדאיתא בסמוך (סי"ט) לענין להציל מהפסד, וע"ז נזכר ואמר דזה אסור דשבת היא כלומר משום שבות דשבת, ונמנע גם בחול מלגודרה כרבינו ירוחם דכאן, ואע"ג דלא עביד מעשה ע"י, אלא מחשבה היתה, זה היה החסידות שלו שפסק אנפשיה דמחשבה כמעשה. ב. ועוד נראה לי לומר דבשבת היה מתיעץ היאך יגדור בחול והיה סבור שא"ז חטא ואח"כ נתחרט כיון שבשבת חשב על זה, ובשביל זה לא גדר אפי' בחול כדי שלא יהנה ממחשבה זו, וזה עיקר כי כן הוא בירושלמי (סוף פט"ז דשבת) בהדיא עכ"ל הט"ז.

ולכאורה נראה שב' התירוצים בדברי הט"ז הם ממש דומים זל"ז – שכאן לא היה איסור לגדור את הפרצה בשבת – רק שלאופן הראשון

החסיד חשב לקרוא לעכו"ם לתקן את הגדר בשבת, ולאופן השני
החסיד חשב לגדור בעצמו בחול.

אבל בחרטה שלו שהיום שבת ואסור לגדור, לא קיים חילוק בין
התירוץ הראשון לשני.

אך כד דיקת שפיר, על יסוד דברי רבינו בהערה הנ"ל, ניתן לומר
שב' התירוצים הללו חלוקים בב' השיטות – הבבלי והירושלמי –
במהות החסידות שיש כאן, דבתירוץ הראשון מבאר הט"ז את שיטת
הבבלי שהכן אותו חסיד לא לחנם נקרא חסיד, כי מבחינה הלכתית
האיסור שחל עליו הוא רק למעשה חולין, או דיבור דיאמר לגוי לעשות
לו מלאכה בעבורו בשבת, (שלפי רבינו ירוחם תיאסר עליו הנאה
ממלאכה זו באופן עולמי).

והוא הרי לא קרא לגוי שיגדור לו את הגדר, אלא רק חשב שכדאי לו
לקרוא לגוי שיתקן לו את הפרצה, שמבחשבה זו אין איסור כלשהו,
ובפרט שמיד חזר בו ממחשבה זו, ואעפ"כ אסר על עצמו לתקן את
הפירצה הלזו לעולם, מפני "שפסק אנפשי דמחשבה כמעשה".

היינו שזהו פסק שלו שמחשבתו תחשב כמו מלאכת איסור שעשה,
שלא יהנה ממנה לעולם, שכזה איסור לא מופיע בהלכה, וכפי שרבינו
מבאר בהערה הנ"ל, שהבבלי לומד שהזהירות ממחשבת חול, אינה
מאותו לימוד של איסור מדברי חול, כי לפי שיטת הבבלי הדיבור
בעניני חול בשבת אסור מהפסוק "מוצא חפצין ודבר דבר".

ואילו המחשבה בעניני חול כלל לא נאסרה מדרשה מסוימת, ורק
מדת חסידות נהג אותו חסיד שאסור על עצמו לתקן את אותה פירצה,
(ובעומק יותר ניתן לומר, שלולי זה שהחסיד חשב לקרוא לגוי ולומר
לו שיתקן זאת בשבת, אלא היה חושב לעצמו לתקן זאת בחול, לא
היתה סיבה אפי' מצד מדת חסידות לאסור את תיקון הפרצה לעולם,
כיון שמחשבה זו היא בגדר הרהור, שמהרהר לתקן את הפרצה בחול.
שמותר להרהר בזה בשבת, וכל השייכות לאיסור ולחסידות נובע מזה
שחשב להגיד לעכו"ם לתקן את הגדר עוד היום - בשבת).

משא"כ בתירוץ השני, סובר הט"ז שניתן לבאר את מידת החסידות,
שהיתה לאותו חסיד, כמו אופן הלימוד בירושלמי, כפי שהט"ז עצמו
כותב בסוף התירוץ הזה "כפי שפירש הירושלמי".

שהחסיד "חשב לגדור בחול, והיה סבור שא"ז חטא, ולבסוף התחרט כדי שלא יהנה ממחשבה זו". שהדיוק בזה הוא שהחסיד אסר על עצמו לא בגלל שמחשבתו נחשבת כמעשה כי לפי אופן לימוד הירושלמי לא משנה מה כוחה של מחשבה זו כמו מעשה או לאו מפני שעצם המחשבה בעניני חול אסורה, כדרשת חז"ל "שבת כה' מה הקב"ה שבת מכל מאמר", ומכל עניני חול, "אף אתה שבות". ולכן גזר על עצמו שלא "יהנה ממחשבה זו".

מהת"ת 18/207/05

(משא"כ לתירוץ הראשון שאזיל בשיטת הבבלי צריך להוסיף שמחשבה זו כמעשה חשיבא כי על מחשבה בלבד אי אפשר לאסור, אא"כ החסידי השובה אצלו כמעשה).

ע"פ הנ"ל מובן ג"כ גודל הדיוק בדברי הט"ז שבתחלה ציטט את המעשה כפי שהוא מובא בתלמוד בבלי, וע"ז תמה ב' תמיהות, ותירץ תירוץ אחד שבהתאם לשיטת הבבלי, בהגדרת מהותה של מדת חסידות.

ובסיום דבריו, שמתרץ תירוץ נוסף מצין ל"כפי שפירש בירושלמי", לא רק בגלל הפרט הזה שהירושלמי כותב שהחסיד לא התכוון לקרוא לגוי בשבת, אלא חשב בעצמו לתקן זאת לבדו לאחר שבת, שזה כשלעצמו מסמל על זהירות בעניני חול בשבת. אלא עוד זאת שמגדיר את מהות וסיבת החסידות של אותו חסיד שעצם המחשבה הזו היתה פסולה אצלו, מצד "ששבת כה' מה הוא שבת מכל מאמר – ועניני חול – אף אתה שבות מכל עניני חול" כפי שמבאר רבינו בשיחה הנ"ל.

גדר שליחות

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש (חי"א ע' 83 ואילך) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל:

"אי' בגמרא (ב"מ צ, ב, סנהדרין סה, ב): אתמר חסמה בקול
("כשהיתה שוחה לאכול הי' גוער בה" - פרש"י ב"מ שם) כו' ר' יוחנן
אמר חייב (משום "לא תחסום שור בדישו" - פרש"י שם) עקימת פיו
הוא מעשה ("והוא לי' לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו" - פרש"י
שם), ר"ל אמר פטור קלא לא הוא מעשה.

ובתוס' הקשו (שם ד"ה "ר"י אמר") תימא דבפ"ג דשבועות אמר ר'
יוחנן אומר הי' ר"י משום ר"י הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין
עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם, והלא ר"י גופי' קאמר
הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן
לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא
הכא משום דבדיבורי' קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'.

ולכאורה: הרי מפורש בגמרא טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי
מעשה", ולפי פי' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים
שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדיבורו - הבהמה עושה מעשה?

להלן הביאו בתוס' קושיית הגמ' (במס' סנהדרין שם) על דברי ר"י
דעקימת שפתיו הוי מעשה - איך קאמר דמגדף ועדים זוממים "אין
בהם מעשה": "והא חסמה בקול לר"י חייב. (ומשני) שאני עדים
זוממים דישנם בראי". ומבואר בתוס', דקושיית הגמרא אינה על הדין
דמגדף - כי מגדף דלא קעביד מעשה בדיבורי', אין מקום לדמותו
ל"חסמה בקול" שע"י דיבורו קעביד מעשה; אלא הקושיא קאי על דין
עדים זוממים "דבדיבורייהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

אבל לכאורה לפי סברת התוס' הנ"ל - שהטעם דחסמה בקול נחשב
מעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי' קעביד מעשה
(ועד"ז בעדים זוממין "מתחייב הנדון") - מה מתרץ בגמרא "שאני
עדים זוממים דישנם בראי" (ופרש"י: עיקר חיובא בא ע"י ראי')

שמעידין שראו וראי' לית בה מעשה); הן אמת ש"ראי' לית בה מעשה", אבל סו"ס עי"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנדון, ומאי שנא מחסמה בקול דחשיבא מעשה לפי שע"י דיבורו נעשה מעשה?

והביאור בזה: אין כוונת התוס' שהאדם נענש על מעשה שנעשה ע"י אחרים (אלא שהוא הי' סיבה וגרם לזה)

[והטעם: אין עונשים מלקות אלא אם כן האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו, ולכן בנדו"ז שהוא לא עשה מעשה (רק גרם שהבהמה תזקוף את ראשה ותדוש בלי אכילה) אין להלקות את האדם עבור המעשה דאתעבידא ע"י הבהמה בסיבת דיבורו]

אלא כוונתם היא: כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם, הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו - שהרי בא מכח הדיבור גרידא - ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (-בהדיבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה היא דהמשלח).

וזוהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הויא מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם ה"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה עי"ז ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק בדיבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אלי' כי הוא נפרד לגמרי ממנו, כנ"ל [בלקו"ש שם לפנ"ז. המעתיק] - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח מה אתם בני ברית אף שלוחכם (קידושין מא, ב).

ולכן בעדים זוממים "שישנם בראי'" - אף שע"י אתעבידא מעשה, א"א לה להצטרף להראי' שתחשב יש בה מעשה". עכ"ל בלקו"ש.

ולכאוי' צלה"ב, דלפי סברא זו למה צריכים לימוד מיוחד (ובקידושין שם) שיש דין שליחות, היינו שאם מישהו ממנה חבירו להיות שלוחו מועילים מעשיו להמשלח - הרי בלי הלימוד מתייחסת מעשה השליח להמשלח, שהרי דיבורו [- מינוי השליחות] של המשלח הוא שגורם מעשיו של השליח, נמצא שבדיבור של המשלח יש בו (בדיבורו) מעשה? ובמילא מתייחס המעשה לזה שגרם המעשה ע"י דיבורו.

שהוא המשלח, וצ"ל חייב. ובפרט שבפירוש כותב בהשיחה שדוגמא לענין הנ"ל הו"ע מעשה שלוחו של אדם.

ועד"ז צלה"ב, דלפי הסברא בהשיחה למה אמרי' ד"אין שליח לדבר עבירה", הרי ע"י דיבורו (מינוי השליחות) איתעביד אח"כ מעשה, וכמו כשע"י דיבורו עושה הבהמה מעשה, חייב הוא מלקות על העבירה מטעם שאמרי' שהמעשה הוא המשך לדיבורו, וכאילו הוא עשה המעשה, כמו"כ צ"ל לכאור' בכל שליח העושה מעשה עבירה ע"י דיבור המשלח, שיתחייב המשלח.

ואף שבהשיחה כותב הלשון "מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם", היינו שאי"ז דומה ממש, כ"א "מעין דוגמא" [ובפשטות כותב כן מטעם זה גופא, כי בלא"ה יוקשה למה צריכים לימוד מיוחד לשליחות, וגם למה אין שליח לדבר עבירה] - מ"מ הא גופא צריך ביאור, למה באמת אי"ז בדומה, והרי ע"י דיבורו איתעביד מעשה?

והתירוץ פשוט: רק בנוגע בהמה שאין לה דעת אמרי' שהמעשה הוא המשך ישיר לדיבורו, כי מה שהיא עושה אי"ז מצדה, כי אין לה דעת להחליט האם לעשות או לא, משא"כ כשאדם שני עושה מעשה ע"י דיבור האדם הראשון, היות ויש לו דעת עצמו, אין המעשה נחשב כהמשך הדיבור של המשלח, כ"א זה מתחיל מהשליח עצמו, ולכן צריכים לימוד מיוחד לדין שליחות. ומרומז זה במ"ש שמחשבה אינה מצטרפת להמעשה, כמו "בשליחות שצ"ל השליח בדומה להמשלח", היינו שהצירוף נעשה רק אם המשלח והשליח שוים.

וי"ל שזהו עומק הפי' במה שאמרו (שם) שהטעם שאין שליח לדבר עבירה הוא לפי ש"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", וידוע השקו"ט בזה, דלכאור' אי"מ איך הוה זה טעם למה שאין שליח לד"ע, דהרי אף שאכן צריך הי' לשמוע לדברי הרב ולא לדברי התלמיד (המשלח), מ"מ בפועל אכן שמע להתלמיד (להמשלח), ועשה כן מפני בקשת המשלח, ולמה שלא יהי' כאן דין שליחות. וכבר דשו בה רבים.

אמנם עפה"נ י"ל שאין עיקר הכוונה כאן רק זה שלא הו"ל לציית לו, כ"א הפי' הוא שהיות ובידו ובכחו שלא לציית, והקב"ה רוצה שלא יציית, לכן אין לומר שהמעשה שלו הוא המשך דיבור המשלח. כלומר: באמת זהו הטעם בכלל למה צריכים ללימוד מיוחד שיש דין שליחות, ולא אמרי' שמסברא יש דין שליחות מטעם הנ"ל - כי היות והשליח הוא בר דעת ויש לו בחירה האם לעשות מה שאמר לו

המשלח, אין אומרים שהמעשה שלו הוא המשך דיבור המשלח; אלא שלאחר שאכן למדין דין שליחות, יש מקום לומר שהתורה מחדשת שגם בבן אדם אמרי' שקשור מעשה שלו עם דיבור המשלח, ובמילא צ"ל כן גם בעבירה, לכן מביאה הגמ' הסברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" - שהיות וזה עבירה ואסור עליו לעשותה, אין קשור מעשה שלו לדיבור המשלח; היינו שאפי' אם נאמר שהלימוד אכן מלמדנו שגם בבן אדם אומרים כן, מ"מ הסברא היא שבמקום שאסור לו לעשות המעשה, אין קשר בין המעשה של האדם העובר עם הדיבור, כי זה [- איסור] נעשה כולו בבחירתו של העושה.

ואף שיש להקשות, שא"כ מדוע הדין הוא ש"השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם" (קידושין מב, ב), והרי נת"ל שבנדון שאין להשליח דעת ובחירה אמרי' שהמעשה שלו הוא המשך לדיבור המשלח, וא"כ גם בחש"ו, שאין להם דעת, צ"ל כן, ולמה פטור המשלח; הנה התירוץ ע"ז הוא, שאף שחש"ו אינם נקראים בני דעת, מ"מ לגבי נדו"ד אכן הם בני דעת. כלומר: כשצריכים דעתם לפעול איזה דבר, אמרי' שאין להם דעת מספיק, אך לאידך יש להם קצת דעת - עכ"פ מספיק לומר שמה שהם עושים אינו כמעשה קוף בעלמא, כי סו"ס יש להם הבחירה האם לעשות או לא, ואינם כבהמה - להבדיל - שאין לה דעת כלל.

[והוא ע"ד הנתבאר בגליון תתעט (ע' 23) שאף שאין שליחות לקטן, לפי שאין לו דעת, אעפ"כ אפ"ל "חצר מטעם שליחות" - אף שלהחצר בודאי אין דעת. ונת' שם, שכדי להיות שליח צ"ל בטל להמשלח, ולזה צריכים דעת, וקטן אין לו דעת להתבטל, היינו שיש לו דעת מספיק להיות מציאות בפ"ע, ואין לו דעת מספיק לבטל א"ע. משא"כ חצר - שאין לה דעת כלל - ה"ה בטלה מעיקרא להבעלים שלה, ולכן יכולה להיות כשליח. ועד"ז בנדו"ד, שלקטן יש דעת מספיק כדי שנאמר שאין מעשה שלו נק' המשך דיבור המשלח].

ועפ"ז י"ל עוד שזהו אכן סברת שמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה (לפי פירוש א' בגמ'): כי הוא ס"ל שגם אם העושה הוא בר דעת, והמעשה הוא דבר עבירה, אעפ"כ יש קשר בין המעשה שעשה עם הדיבור של המשלח שהביאו לעשות המעשים, ואמרי' שבדיבורו של המשלח יש בו מעשה, וכאילו הוא עשה המעשה. ולשיטתו, לאחר שיש לנו הלימוד לדין שליחות, ה"ז משמיענו שגם בבן אדם אמרי' שהמעשה של הב' הוא המשך הדיבור של הא', ואינו מחלק בדין

מעשה סתם למעשה עבירה, וס"ל שאף שאסור לעשות העבירה, אעפ"כ אמרי' שהמעשה שלו הוא המשך דיבור המשלח (ולא כפי שהוא לדידן, שהיות ואסור לו לעשות מעשה זה [הי' צריך לשמוע להרב, הקב"ה], בד"מ הוה המעשה כולו של השליח, ואינו המשך לדיבור המשלח).

ויש להוסיף שסברא זו מתאימה במיוחד עם שיטת (בית) שמאי, וכידוע שיטת כ"ק אדמו"ר בכ"מ (נקבצו כל הפרטים בקונטרס "הדרן על ששה סדרי משנה" שיצא לאור בקשר עם סיום השלושים להסתלקות הרבנית נ"ע) שב"ש אזלי בתר "בכח" וב"ה בתר "בפועל" (וראה שם הרבה ראיות ודוגמאות וכו'), ובפשטות כשמישהו ממנה חבירו להיות שלוחו לעשות מעשה מסוים, הרי בהמינוי הזה ישנו "בכח" מה שאח"כ יבוא לידי פועל כשהשליח יעשה שליחותו (המעשה).

והדברים ק"ו: מה אם מחשבה לעשות איזה מעשה נקרא "בכח" לגבי המעשה (כפי שמביא שם כמה דוגמאות לענין שיטת ב"ש מענין מחשבה), כ"ש שמינוי השליחות צ"ל נק' "בכח" עכ"פ, ולכן ס"ל לשמאי שחייב המשלח.

אבל סברא זו כשלעצמה אין מספיקה לבאר שיטת שמאי, כי אי"ז בדומה כלל; שהרי הדוגמאות בענין מחשבה שנק' "בכח", ה"ז לפי שזהו הכח של הבפועל בו בעצמו, וכאן ה"ז "בכח" של המעשה שיעשה ע"י אדם שני, ובזה לכאור' גם לב"ש לא אזלינן בתר "בכח". וע"ד מ"ש בלקו"ש ח"ו (ע' 70 הערה 15 בשוה"ג) שאם המחשבה צריכה לפעול על חפץ של מישהו אחר, לא אזלינן בזה בתר "בכח" אפי' לב"ש, וכן בנדר"ד שאם ה"בכח" הוא בנוגע להבפועל של אדם אחר, לא אזלינן בזה בתר "בכח".

וגם: אם זהו מטעם שאזלינן בתר "בכח" הי' צ"ל המשלח חייב - לדעת שמאי - גם אם לא עשה השליח המעשה בפועל, כי אזל בתר בכח.

הנה התירוץ ע"ז פשוט: אם האדם השני לא עשה שום דבר בפועל, אה"נ שאין שום חשיבות לה"בכח", כי אי"ז "בכח" של שום דבר, כי מה שהשני יכול לעשות מעשה בפועל אין לזה שום השפעה על ה"בכח" של האדם הא', אבל אם השני אכן עשה מעשה בפועל מצד ה"בכח" (דיבורו) של האדם הא', אזי למפרע יש לה"בכח" של האדם

הא' גדר חשיבות של "בכח" עכ"פ. והיות ולב"ש אזלינן בתר "בכח", הנה בנדון שהשליח אכן עשה שליחותו, יתחייב המשלח.

אבל כ"ז אפשר לומר רק אם נקטינן שהמעשה של השני ה"ה המשך ומצורף לדיבורו של הראשון, וממילא אפשר לקרוא לדיבורו שהוא ה"בכח" של המעשה, עכ"פ בנדון שהשני אכן עשה המעשה. משא"כ בלי סברא זו, אין לומר כלל שהדיבור של אדם א' נק' "בכח" של המעשה של אדם השני, גם אם הוא עשה כן בפועל. ובצירוף ב' הענינים [א. שמעשה הב' קשור לדיבורו של הא'. ב. שיטת ב"ש שאזלינן בתר "בכח"] יותא הדין שיש שליח לד"ע.

בכל אופן רואים איך שהסברא הנ"ל בלקו"ש מסבירה שיטת שמאי שיש שליח לדבר עבירה, ואיך זה קשור עם שיטתו הכללית שאזלינן בתר בכח.

והנה החילוק שנוזכר לעיל - שאם הדיבור בא למעשה בפועל ה"ז נק' שהדיבור הוא כבר "בכח" של המעשה, ואם לא בא לידי מעשה בפועל אי"ז בגדר "בכח" - מצינו דוגמתו בעוד ענין:

איתא בב"ק (יז, ב): "זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרי' מנא תבירא תבר". וכתבו התוס' (ד"ה זרק), וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר. . . וסברא פשוטה לחלק בין זרק אבן לזורק כלי עצמו". עכ"ל.

וכ' בקצוה"ח (סי' שצ ס"ה) שכנראה הנמוק"י חולק על התוס'; דלקמן (שם כב, א) ס"ל לר' יוחנן ש"אשו משום חציו", והק' הנמוק"י, דא"כ איך מותר להדליק נר ע"ש והולך ודולק בשבת, והרי לר"י כל מה שנעשה אח"כ כשהאש הולך ודולק, ה"ז כאילו הוא ממשיך להדליקו (שלכן חייב על כל מה שהאש מזיק כל משך הילוכו, אף שזה נעשה כמה זמן אחר שהדליק האש), וא"כ ה"ז כאילו הוא מדליק אש בשבת. ותי' דהפי' הוא להיפך: לא שכאילו הוא ממשיך להדליק, כ"א כל מה שנעשה אח"כ נכלל כבר בפעולתו שעשה בתחילה - וכאילו כל מה שנשרף אח"כ, כבר נשרף בתחלה, ולכן חייב. וא"כ כשמדליק נר בע"ש והולך ודולק בשבת, ה"ז כאילו כל הנר נשרף בע"ש. וכ"ה כשזורק חץ, שכל מה שנעשה אח"כ, נכלל כבר בתחילת זריקתו, וכאילו שאז כבר נעשה הכל. וזה הרי אין מתאים עם מ"ש התוס', כי הם כתבו שאם זרק חץ על הכלי לא אמרי' שכבר בהזריקה נכלל ההיזק שיבוא אח"כ. ולהנמוק"י אמרי' שכבר בתחלה נכלל הכל.

וכ' האחרונים שאי"ז מחלוקת, כי יש לחלק ולומר, שהיכא שלפועל נעשה היזק אח"כ ע"י זריקתו את החץ או התחלת השריפה, אזי אמרי' שכל מה שנעשה אח"כ כבר כלול בהתחלה (באופן של איגלאי מילתא למפרע), אבל אם לפועל לא נעשה ההיזק, אזי אי"ז כלול בהתחלה. ולכן, אפ"ל שהתוס' ס"ל כהנמוק"י, ואעפ"כ ס"ל שכזרק חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו, לא שייך לומר כאן מנא תבירא תבר, כי לפועל לא נשבר הכלי ע"י החץ שלו, ובמילא לא אמרי' שבהזריקה כבר נכלל השבירה.

ועד"ז בנדו"ד - בשיטת שמאי הזקן: אם לפועל נעשה המעשה (ע"י האדם השני) כתוצאה מדיבורו (של האדם הראשון), אמרי' שזה נק' שכבר בדיבורו יש "בכח" כל מה שנעשה אח"כ בפועל (ואף שהם ב' בנ"א, מ"מ חידשה תורה בדין שליחות שאעפ"כ אמרי' ש"כדיבורו (של הא') איתעביד מעשה", כנ"ל בלקו"ש), אבל אם לפועל לא עשה השני שום מעשה, אין דיבורו של הראשון בגדר "בכח" אפי', ולא יתחייב, אפי' לשמאי הזקן.

והנה ע"פ הנ"ל, שאפ"ל שהלימוד לדין שליחות משמיענו שאכן אמרי' גם בב' בני אדם שהמעשה שנעשה ע"י השני ה"ה המשך לדיבורו של הראשון, ולכן ה"ז מתייחס להמשלח, י"ל שזהו יסוד להשיטה שזכ"י אינה מטעם שליחות, וכידוע המחלוקת בזה (ראה בפרטיות אנצקלופדי' תלמודית חי"ד ע' קלו), וסברת השיטה שזכ"י היא אכן מטעם שליחות היא ש"אנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו" (לשון רש"י גיטין ט, ב ד"ה יחזיר, וכ"ה בב"מ יב, א ד"ה גבי. ועד"ז בתוס' כתובות יא, א ד"ה מטבילין, ובכ"מ). אמנם אם גדר שליחות הוא שמצרפים מעשה השליח לדיבור המשלח, הרי פשוט שבלי מינוי - דיבור המשלח - אין שייך כל דין שליחות, ולכן אין לומר שזכ"י - שאין בזה דיבור המשלח - הוא מטעם שליחות.

כלומר: הפלוגתא אם זכ"י הוה מטעם שליחות או לא, תלוי' איך לומדים פירוש חידוש התורה בדין שליחות: אם אומרים ש(אף שע"פ סברא אין לומר בב' בנ"א שדיבור הראשון כולל בתוכו מעשה השני, מ"מ) מחדש לנו הפסוק, ש(אכן כן הוא, ש)כדיבור הראשון נכלל מעשה השני, נמצא שסו"ס (התורה מלמדתנו ש)גדר שליחות הוא שהמעשה מתייחס להמשלח מטעם שזה כלול בדיבורו של המשלח, הנה לפי"ז אפ"ל שזכ"י - הבא בלי דיבור המשלח - הוי מגדר שליחות.

אבל אם לומדים שאין התורה באה להשמיענו שלפועל אומרים שהמעשה של השני כלול בדיבור הראשון, כ"א שזהו כעין גזה"כ - שאף שאין לומר כן בבנ"א, מ"מ חידשה התורה שאעפ"כ יש דין שליחות, הרי לפי"ז סו"ס אין מעשה השליח מתייחס להמשלח מטעם דיבור השליח, כ"א זהו דין חדש לגמרי, וא"כ אפ"ל שזכי' ג"כ הוא מטעם שליחות, מטעם ש"אנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו", אף שלא הי' כאן שום (מינוי) דיבור.

קובץ הנ"ל גליון תתקנח

מעשה בחסיד א' שחשב או נמלך לגודרה

05/07/2018תח

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש ח"א יתרו (ב) הערה 8 כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: "גם בבבלי (שבת קנ, ב) מובא ה"מעשה בחסיד א' כו" - שהיה נזהר גם במחשבה (ראה בחדא"ג מהרש"א. חכמת שלמה שבת שם. ט"ז או"ח ס"ז סקי"ד. ועוד). אמנם בבבלי מובא ה"מעשה בחסיד א'" בהמשך להמשנה "אין מחשיכין כו" (ולא לשביתה מדיבור) (עיי"ש בגמ'), ובירושלמי בא בהמשך לאיסור דיבור - כי בבבלי השביתה ממחשבה היא זהירות נוספת בענין המלאכה; משא"כ להירושלמי שתוכן ב' הענינים - שביתה מדיבור וזהירות במחשבה - חד הוא - "שבות כה". עכ"ל בהערה שם.

והנה ממה ש: א) מציין לט"ז בסי' שז ס"ק יד שהביא המעשה בבבלי ואח"כ כותב "כן הוא בירושלמי בהדיא". (ב) מלשונו "בבבלי מובא המעשה בחסיד א'", בה' הידיעה - משמע שהוא מפרש שהמעשה באותו חסיד המובא בירושלמי וכן בבבלי - מעשה חד הוא, ועיין בט"ז שם שמבאר השינויים שישנם בין הבבלי לירושלמי.

וכד דייקת שפיר נראה ששינוי אחד צריכים להבין אפי' לאחרי פירושו

של הט"ז:

דבירושלמי מובא המעשה בזה"ל "מעשה בחסיד א' שיצא לטיול ככרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגודרו במוצ"ש אמר הואיל וחשבתי לגודרה איני גודרה עולמית". ובבבלי מעשה בחסיד א' ונמלך לגודרה ונזכר ששבת הוא ונמנע מלגודרה", ע"כ בהנוגע לענינו.

ובפשטות מוכן שיש חילוק גדול בין 'חשב' לגודרו ל'נמלך' לגודרה.

'חשב' לגודרו הפירוש הוא מחשבה סתמית לגדור, ולא חשב איך לגדור. אבל הל' ונמלך' ראה בט"ז שם שהוא מפרש וז"ל: "דבשבת היה מתיעץ איך לגדור בחול". וצ"ל טעם שינוי זה בין הבבלי לירושלמי.

וכן מה שמבאר בהערה שם, הטעם דלהבבלי השביתה ממחשבה היא והירות נוספת בענין המלאכה, צ"ל איך טעם זה מסביר למה הבבלי מביא ה"מעשה בחסיד א'" בהמשך למשנה אין מחשיכין.

והביאור הוא:

יסוד האיסור להחשיך על התחום נלמד ממה שכתוב ממצוא חפצך, כמבואר בשו"ע ובשו"ע אדמו"ר הזקן בסי' שו ס"א.

והאיסור ממצוא חפצך, מבאר אדמו"ר הזקן שם, וז"ל: "ממצוא חפצך דרשו חכמים חפצך אסורים לבקשם בשבת אפי' בדבר שאינו עושה בו שום מלאכה. . אלא שעושה מעשה המותר. . והוא בשביל כדי לעשות אחר השבת דבר האסור לעשות בשבת. . שנמצא מזמין עצמו בשבת בפועל ממש ולא בהרהור לבד לדבר האסור בשבת", ע"כ בהנוגע לענינו.

זאת אומרת שהאיסור דממצוא חפצך הוא שעושה מעשה מותר, אלא שע"י פעולה זו מזמין את עצמו ונתקרב למלאכת האיסור, וכגון שמחשיך על התחום, שהליכה זו מותרת מצד עצמה, אלא שע"י הליכה זו מזמין עצמו ונתקרב למלאכת האיסור שלאחרי זה - השכרת פועלים או תלישת פירות מחוברים.

והנה איסור זה הוא באמת ענין של זהירות בענין המלאכה כי ענין הזהירות הוא שהוא מתרחק מהאסור וכ"כ הוא זהיר שאינו עושה מעשה היתר בשביל להתקרב למלאכת האיסור.

וכן לפי הבבלי שביתה ממחשבה היא כמו שמבואר בהערה 8 שם, גם זהירות נוספת בענין המלאכה, זאת אומרת שמקור איסור זה הוא ממצוא חפצין.

ולפי"ז יהיה מובן מה שבבבלי מובא ה"מעשה" - בלשון ונמלך מלגודרו, וכמבואר לעיל שפירושו הוא לא סתם מחשבה לגדור, אלא גם איך לגדור, דחילוק גדול בין זה לזה, כי מחשבה סתמית לגדור אינה פעולת היתר שעם זה הוא מזמין את מלאכת האיסור, מחשבה זו אינה מעלה ואינה מורידה. וכמו שמבואר בשו"ע אדה"ז לגבי דיבור סתם בסי' שז ס"א, עיי"ש.

אבל לחשוב איך לגדור, פירושו הוא להתכונן איך לעשות מלאכה זו.

שבדאי ע"י מחשבה כזאת הוא מתקרב ומזמין עצמו למלאכת האיסור, כי בלי זה אינו יכול לפעול כלום ולכן מצד זהירות נוספת בענין המלאכה הוא נזהר מלחשוב מחשבה כזאת (איך לגדור) כמו שמצד זהירות אסור להחשיך על התחום שהרי אסור למצוא חפציו בשבת, ולהתרחק מהם יותר, מותר.

ולכן הבבלי מביא ה"מעשה" בהמשך למשנה אין מחשיכין כי טעם אחד הוא וכמו שמבואר בהערה שם. והמורם מהנ"ל לפי הבבלי אם יחשוב מחשבה סתמית, זאת אומרת לומר סתם מחר אעשה מלאכה זו ואינו אומר איך הוא יעשה מלאכתו, אין שום איסור אפי" ע"פ חסידות כי רק בדיבור אסור שכתוב ודבר דבר, וכמו שמבואר בשו"ע אדה"ז סי' שז ס"א. ולפי הירושלמי, שהוא לומד דין שביתה ממחשבה ומדיבור משבות, מובן שאין הבדל ביניהם וכלשון ההערה שם "חד הוא".

וכן מובן מכיון שזה צריך להיות בדומה לה' שהוא בכלל מדיבור ומחשבה גם אנו צריכים לשבות מכל סוג מחשבת מלאכה, אפי' סתם ואפי' אם לחשוב לגדור במצו"ש.

ולפי"ז מובן מה שבירושלמי מובא ה"מעשה" ובלשון וחשב לגדור במצו"ש כדלעיל, אפי' אם אינו חושב איך לגדור.

ולפי"ז יכולים גם להבין לכאורה דבר פלא בשו"ע אדמו"ר הזקן בסי' שו ס"א וז"ל: "אלא שעושה איזה מעשה המותר אפי' הליכה בלבד ומעשה זה או הילוך זה הוא בשביל כדי לעשות אחר השבת איזה דבר

שאסור לעשותו בשבת וכו' שנמצא מזמין עצמו בשבת בפועל ממש ולא בהרהור לבד, לדבר האסור.

ולכאורה קשה למה שלא יכתוב שנמצא מזמין עצמו בשבת לדבר האסור, ולמה ליה ליכתוב שההזמנה הוא בפועל ממש, ויותר קשה אם הוא כותב כבר בפועל ממש, ממילא מובן שזה לא בהרהור לבד ובשביל מה הוא צריך להוסיפו.

ומהמורם לעיל מובן, כי הוא רוצה לדייק בזה, מכיון שכאן ההזמנה היא ע"י מעשה או הליכה, האיסור יהיה גם ע"פ ההלכה כפשוטו ולא כמו בהרהור ששם האיסור הוא רק ע"פ חסידות.

והנה יש עוד להוסיף בזה, דזה שהבבלי והירושלמי חולקים אם חשב אותו חסיד איך לגדור, או סתם לגדור, יכול להיות הפירוש, שכל אחד קיבל סיפור זה במסורת קצת בשינוים, ובעצם יכול להיות שגם הירושלמי מודה באם הוא חושב איך לגדור שהאיסור הוא מצד ממצוא חפציו, וכל המחלוקת יהיה רק באם הוא חושב סתם לגדור, וכמובן.

בענין עדים זוממין*

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בב"ק (ד, ב) תני ר' חייא כ"ד אבות נזיקין כו' ועדים זוממין. ובתוד"ה ועדים זוממין: "פירש ריב"א דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר בחזרה ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו דגבי ממון עונשין מן הדין והא דאמרינן במכות (דף ה:): הרגו אין נהרגים היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין".

ובביאור כוונת התוס' מצינו ב' דרכים במפרשים: המהר"ם פי' דהי' ק' להתוס' דאיך חשיב עדים זוממין מהאבות נזיקין, הרי בעדים זוממין הוא איפכא מכולם, דהיכא דלא עשה חייב והיכא דעשה פטור, ועד"ז כ' בתפא"ש, דהקושיא הוא דכיון דכשהזיקו פטורין א"כ אמאי הוה מהכ"ד אבות נזיקין, וכן מבואר בשיטה (בכוונת התוס') ועוד מפרשים.

וברש"ש ביאר דהי' ק' להתוס' דאיך שייך פלוגתא אי הוי ממונא או קנסא, והרי מאחר דהדין הוא דהרגו אין נהרגין, וחייבים רק על כאשר זמם ולא על כאשר עשה, א"כ עכצ"ל דהוי קנסא (ועי' בפנ"י).

* לזכות ר' שלום מרדכי הלוי בז רבקה. לגאולה וישועה מרובה בטוב הנראה והנגלה

ואף דלפי צע"ק מה דביארו כן התוס' כאן על הברייתא דר' חייא ולא להלן, אבל כפירושו כן משמע מדברי הרשב"א להלן (ה, א ד"ה עדים ווממין), שהביא פי' התוס' בהמשך למ"ש בטעמא דחשיב עדים זוממין ממונא.

ולכ' צ"ע לב' הפירושים, דהרי מאחר שכל החיוב בממון לאחרי ששילם הוא משום דאפשר בחזרה, א"כ אין החיוב עבור ההיזק, אלא להיפך, החיוב הוא משום שלפי האמת אי"ז היזק, וכן אי"ז ממון, וא"כ מהו התי' של הריב"א?

דיוקים בפי' הר"י

הר"י תי' דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין להו בק"ו דגבי ממון עונשין מן הדין והא דאמרינן במכות (דף ה:): הרגו אין נהרגים היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין, והיינו דיסוד הדין דכאשר זמם ולא כאשר עשה הוא משם דאין עונשין מן הדין, ולכן רק לענין עונשין נאמר הך דינא, ולא לענין ממון, דבממון שפיר עונשין ממון מן הדין.

אוצר החכמה

והנה בהך דינא ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה" הי' אפשר לפרש בב' אופנים: א) דזהו מיעוט, דכיון דנאמר "כאשר זמם", הנה יש בזה איזה מיעוט דממעטינן בהדיא היכא דעשה. ב) או אפ"ל דאי"ז מיעוט, אלא דכיון דכתי' כאשר זמם, ואין העשייה בכלל, לכן לא נתחייב בפסוק זה אלא היכא דזמם ולא היכא דעשה¹³ [וכמו דמצינו ע"ד ב' אופנים אלו בכ"מ, וכמו גבי דינא ד"לך" גבי חמץ וגבי חלה וכו' ועי' בפסחים ה, ב בתוס' שם וכו' ואכ"מ].

ולב' האופנים לכאור' צע"ג בפי' הר"י, דלאופן הא' דהוי מיעוט, א"כ אינו מובן מה מועיל מה דעונשין ממון מן הדין, הרי מאחר דממעטינן בהדיא היכא דעשה, שהתורה פוטרת אותו היכא דעשה מחיוב דעדים ווממין, א"כ מה שייך לחייבו מק"ו? ולאופן הב' צ"ע לאידך גיסא, דכיון

¹³ וכמדומה שכבר העירו בכך שבגמ' לא מצינו כלל הך דרשא דכאשר זמם ולא כאשר עשה, כ"א דבמשנה מכות דריש מ"לעשות לאחיו והרי אחיו קיים", והנה להך דרשא יוצא: א) שהוא מיעוט להדיא להיכא דעשה כבר (ולפי"ז משמע קצת לפרש כן גם להראשונים שהביאו הדרשא ד"ולא כאשר עשה"), ב) אבל להך דרשא לכ' הי' מובן בפשיטות החילוק ביז מיתה לממוז בענין זה.

דלא נאמרה מיעוט להדיא להיכא דעשה, א"כ מה בכך דאין עונשין מן הדין, הרי גם היכא דעשה שייך לחייב מכח החיוב דכאשר זמם גופא, דיש בכלל מאתים מנה, ויש בכלל העשייה הזמימה, דגם אם לבסוף עשה הרי הי' מתחלה כאשר זמם, ומה שייך פטור דאעמה"ד (וכמו דלא שייך לומר שמי שגנב מחבירו, ואח"כ גנב ממנו יותר יהי' פטור מטעם אעמה"ד)?

[והנה בגרנ"ט ביאר בזה דבר חדש דהגזה"כ דעדים זוממין הוא היכא שנמצאו שקרנים ע"י העדות של העדים אחרונים, ולכן היכא דבא הרוג ברגליו אין דנים בהם דין עדים זוממין, וע"כ כאשר עשה לא שייך הדין, כיון דשוב לא יקבלו עדים השניים (מאחר שכבר אי"ז נוגע לפס"ד) ובמילא שוב לא יתכן שיהיו נמצאים שקרנים ע"י עדים שניים, ודוקא בממון דאפשר בחזרה, א"כ שייך לקבל העדות של העדים שניים בנוגע להנידון גופא, ושוב שייך הדין דעדים זוממין אף היכא דכבר עשה, עכתו"ד וע"ש שהאריך.]

אמנם אף שזהו יישוב נכון לסברת הריב"א, אבל אי"ז מעלה ארוכה לפי' הר"י, דלפ"ז הרי אין מקום להק"ו, ואכתי צ"ב בסברת הר"י¹⁴?

ביאור א' בטעם הרשב"א למ"ד דעדים זוממין ממונא

הרשב"א (המובא לעיל) עמד בעיקר הקושיא דמהו הסברא דעדים זוממין הם ממונא, וכ' הרשב"א (בד"ה עדים זוממין דממונא): "דאפי' לא שלם קרינא לי' ממונא, משום דאתו לאפסודי ממונא", וצ"ב, דאיך הוי ממונא משום כך?

וידוע לבאר בזה ע"פ מה שכ' אחרונים (עי' בקוב"ש למס' כתובות אות ק"ח ועוד) דגדר החיוב דעדים זוממין הוא שמתחייבים באותו הפס"ד שהי' נפסק על השני, ומכיון שאם הי' השני מתחייב בזה הי' זה ממון לגבי', א"כ גם לגביהם ה"ז ממון, וזהו דכ' הרשב"א "דאתו לאפסודי ממונא", דכיון דאתו לאפסודי ממונא, וזה הוא החיוב עצמו

¹⁴ עוד יל"ע, הגע בעצמך, אם א' יצא ליהרג, ובא עדים שניים והזימו את הראשונים, יבינתיים נודע שכבר נהרג הראשון, האם לא נימא בזה כאשר זמם ולא כאשר עשה (ולכ' לסברת הרמב"ן הידוע הרי גם בזה שייך טעמא ד"ולא כאשר עשה")?

שמטילים עליהם, א"כ הוי שפיר ממונא. ולפ"ז יומתק ג"כ הדין ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה", דהיכא דעשה שוב לא שייך כל הך דינא.

ונראה לבאר באו"א בהקדם, דהנה יעויין בהמשך הגמ' דקאמר "בשלמא לתנא דידן תנא מניינא למעוטי דר' אושעיא ור' אושעיא תנא מניינא למעוטי דרבי חייא אלא מניינא דרבי חייא למעוטי מאי למעוטי מוסר ומפגל וליתני בשלמא מפגל בקדשים לא קמיירי אלא מוסר מאי טעמא לא תני שאני מוסר דדיבורא ובדיבורא לא קמיירי . . . והא עדים זוממין דיבורא דלית ביה מעשה הוא וקתני התם אע"ג דלית ביה מעשה רחמנא קרייה מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"

ולכאו' צ"ע בפ"י דברי הגמ' דקאמר "רחמנא קרייה מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", דאדרבא, הרי בפסוק זה לא קרייה מעשה אלא מחשבה (וכמו שהק' במפרשים)?

[ולפי דרכו הנ"ל של הקוב"ש אפשר לפרש קצת את דברי הגמ' דכיון דרואים שהתורה ענשם על המחשבה והזמם שלהם, אע"ג דלא עשו, א"כ ע"כ היינו דמטילים עליהם החיוב שהי' חל על השני, וא"כ חשיב לגביהם מעשה (כמו דחשיב לגביהם ממונא וכו')].

ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש בסברת ר"י דעקימת שפתיו הוי מעשה

ונראה לבאר זה בהקדם, הנה עי' בלקו"ש ח"א יתרו (ב) שמביא הגמ' בב"מ (צ, ב) "חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר: חייב, ריש לקיש אמר: פטור. רבי יוחנן אמר: חייב, עקימת פיו הויא מעשה. ריש לקיש אמר: פטור, קלא לא הוי מעשה".

ובתוס' שם (ד"ה רבי יוחנן): "תימה דבפ' ג' דשבועות (דף כא, א) אמר רבי יוחנן אומר היה רבי יהודה משום ר' יוסי הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע וממיר ומקלל חבירו בשם והלא רבי יוחנן גופיה קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה וא"כ נשבע וכו' אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה וי"ל דלא קאמר רבי יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבוריה קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה וכו'".

ובשיחה שם שואל הרבי: "ולכ' הרי מפורש בגמ' טעמו של ר"י ד"עקימת פיו הוי מעשה", ולפי פ"י התוס' החיוב לא מחמת עקימת השפתים שנחשבת מעשה, כ"א משום דבדבורו הבהמה עושה מעשה?"

בהמשך מביא התוס' קושיית הגמ' בסנהדרין (סה, ב) על רבי יוחנן דאיך קאמר דמגדף ועדים זוממין "אין בהם מעשה", והא חסמה בקול לר"י חייב, ומתרץ הגמ' שם "שאני עדים זוממין דישנם בראיה". ומבארים התוס': "וי"ל דלאו אמגדף פריך] - כי כיון דגבי מגדף לא עביד מעשה בדיבורייהו, אין בה דמיון לחסמה בקול לפי התוס' הנ"ל -] אלא אעדים זוממין פריך. . דבדיבורייהו מתעביד מעשה שמתחייב הנדון".

ושואל ע"ז הרבי: "אבל לכאו' לפי סברת התוס' הנ"ל - שהטעם דחסמה בקול נחשב מעשה (אינו בשביל הדבור עצמו, אלא) שע"י דיבורי קעביד מעשה (ועד"ז בעדים זוממין מתחייב הנידון), מה מתר. בגמ' שאני עדים זוממין דישנם בראי' . . סו"ס ע"ז מתעביד מעשה - שמתחייב הנידון, ומ"ש מחסמה בקול. .".

ומבאר רבינו [ע"פ ההקדמה, שיש חילוק בין ג' כחות הנפש מחשבה דבור ומעשה, שאותיות המחשבה הם רוחניות ואין להם שייכות למעשה, אותיות הדבור הן אותיות גשמיות (הבל גשמי שנצטייר לאותיות ע"י ה' מוצאות הפה, עקימת שפתם וכו'), ונפרדות מהאדם, ויש להן שייכות וקירוב למעשה, ואילו כח המעשה עצמה כל ענינה הוא פעולה בדבר שחוץ ממנו, דהיינו שהיא נפרדת לגמרי מהאדם ומתלבשת בדבר שחוץ ממנו. וע"פ ההקדמה זו מבאר סברת רבי יוחנן שעקימת שפתיו הוי מעשה ופי' התוס' הנ"ל]: "כשהאדם פועל מעשה בדבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דבורו של האדם. . אי"ז דבור לבד, אלא "יש בו (- בהדבור עצמו) מעשה" - מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם. .

וזהו גם תוכן דברי ר"י "עקימת פיו הוי מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם ה"ז עשיית האדם, כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" - פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה, הרי הפעולה דהבהמה שבאה ע"י ה"ז המשך העקימה.

ולכן שייך זה רק בדבור, אבל מעשה שנגרם ע"י מחשבה שהיא רוחנית אין המעשה המשך דהמחשבה ושייך אליה כי הוא נפרד לגמרי ממנה. כנ"ל. - דוגמא לדבר בשליחות שצ"ל השליח דומה להמשלח. .

ולכן בעדים זוממין "שישנם בראי" – אף שעי"ז אתעבידא מעשה, א"א לה לה הצטרף להראי שתחשב ישבה מעשה". עכתו"ד הרבי בהשיחה שם, וע"ש עוד.

ביאור סברת הגמ' בסוגיין עפ"ז

וע"פ ביאור זה נראה לבאר עיקר סברת הגמ' שר' חייא לא חשיב מוסר (ולכמה מפרשים למסקנא קאי תי' זה גם על מפגל) משום דבדיבורא לא קמיירי, דלכ' מה בכך שהוא דבור, הרי הוא מזיק, ולמה לא יהי' נמנה בשאר המזיקין? אך להנ"ל מובן, דהרי חלוק הוא היזק (מעשה) שנגרם ע"י דבור להיזק שנגרם ע"י מעשה, שלכן במעשה שנגרמה ע"י דבורו של האדם רק ר"י חידש וסב"ל דחשיב כהמשך של פעולת האדם המדבר מכיון דעקימת שפתיו הוי מעשה, וכמשנ"ת. והיינו דהיזק שבאה ע"י דבור, אף שלפועל הרי הוא בגדר מזיק וחייב על ההיזק (ואולי זהו מתאים לשיטת ר"י – וההלכה – הנ"ל), מ"מ הרי חסר בהשם מזיק (לגבי שאר המזיקין במעשה ממש), והיינו דחסר בהשייכות והיחס בין הפעולה והתוצאה להאדם שגרם אותה, ולכן בזה – אף שלהלכה הוי שפיר בגדר מזיק – אין בו אותו הגדר והתוקף דשם מזיק כמו שאר המזיקין, ולכן לא חשיב אותה ר' חייא.

ועפ"ז נראה לבאר התי' של הגמ' בעדים זוממין דרחמנא קרייה מעשה (ולכן לא שייך בהו הך סברא דבדבורא לא קא מיירי), דהנה בעדים זוממין שחייבין אע"פ שלא עשו אפשר לבאר בב' אופנים: א) שהם חייבים על ההיזק והרע שעשו להשני, וכאן חידוש התורה הוא שחייבין אע"פ שעדיין לא יצאה כוונתם לפועל. ב) או אפ"ל דבעדים זוממים חייבים על המחשבה הרעה גופא (ולא על התוצאה הרעה שהי' נגרם עי"ז). והנה לאופן הא' הרי מובן דגדר המזיק דעדים זוממין הוי בגדר דבורא, דהרי יסוד חיובם הוא על המעשה שנגרם ע"י דבורם (וחידוש התורה הוא רק שחייבים על מה שעדיין לא נעשה כאילו כבר נעשה, וע"ד החיוב ברודף) (שחייב מיתה על מעשה הרציחה אף שעדיין לא התבצע) וכן סורר ומורה וכיו"ב (ועי' בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפר' בלק בתחלתו זמה שש"נ). משא"כ לאופן הב', הרי אין חיובם בגדר דבורא – שהחיוב על מעשה שנגרם ע"י דבור, שאינה מתייחסת כ"כ להאדם המדבר – כ"א שהחיוב על מחשבתם גופא, דחשיב כמו מעשה, ובזה ליכא החיסרון שיש בהיזק דדבור. כ"א זה בגדר מעשה.

ועפ"ז מתיישב ראיית הגמ' "רחמנא קרייה מעשה דכתי' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", דכיון דכתי' "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", שהחיוב מתייחס למה שזמם ולא למה שדיבר, והרי מחשבה אין לה שום שייכות למעשה הנגרם על ידה, א"כ ע"כ אין החיוב משום שהתורה מחייבת אותו על המעשה שהיתה נגרמת ע"י הדבור שלו – דאי"ז שייך גבי מחשבה, וכמשנ"ת – כ"א דהחיוב על המחשבה גופא דרחמנא קרייה מעשה, וא"כ לענין נזיקין אינו בגדר "דבורא" כ"א בגדר מעשה. [וראיית בתו"ת עה"פ (אות ע"ד) שהק' על המבואר בגמ' מכות דעדים זוממין הוי לאו שאין בו מעשה, דהרי מבואר כאן דרחמנא קרייה מעשה, ע"ש, ולמשנ"ת א"ש].

ולפ"ז יתבאר היטב הסברא דכאשר זמם ולא כאשר עשה, דעצם חיוב זו, שהוא על המחשבה רעה גופא, שייך רק כשלא באה לידי מעשה, אבל כשהיתה תוצאה במעשה, הרי מובן שאז: א) אין סבה שהתורה תחדש חידוש וגזה"כ מיוחד דהוי כאילו עשה אם בפועל עשה, ב) ועוד דלגבי מעשה אין ערך למחשבה (וכמבואר לענין מעשה מבטל מחשבה ולא להיפך וכו'), ולכן אפשר להבין בפשטות, מסברא, דחידוש זו שאמרה התורה בכאשר זמם, שהזמם והמחשבה גופא נחשבת למעשה, הוא רק כשלא הי' לאח"כ מעשה בפועל. ולכן אף שהפסוק ד"כאשר זמם" אינה ממעטת כאשר עשה, מ"מ מהך דין דכאשר זמם אפשר ללמוד רק לענין היכא דלא עשה, וכמשנ"ת.

ולפ"ז מובנות הן הסברא דהריב"א, דסב"ל דכיון דממון אפשר בחזרה לכן אינה בגדר מעשה ואכתי חשיב כאשר זמם בלבד, וכן מובנת סברת הר"י, דאף דהא דרחמנא קרייה מעשה, שמטעם זה חייבי' התורה על המחשבה גופא, הוא רק בכאשר זמם ולא בכאשר עשה, מ"מ אפשר ללמוד מזה בק"ו להיכא דעשה, דכיון דגרם היזק בפועל ע"י דבורו ה"ז חמור יותר מהמחשבה שנחשבת למעשה, ורק דבעונשין אעמה"ד, וכממון דעונשין ממון מן הדין שפיר מחייבים גם על כאשר עשה, וכמ"ש הר"י.

וא"ש דכיון דרחמנא קרייה מעשה, א"כ מועיל זה הן שיהי' בגדר היזק, והן לענין ממונא שיהי' בגדר ממונא, ורק שהי' ק' להו להתוס' דבעינן שיהי' הפסד ממון גם בפועל, וע"ז הם ב' התי' של הריב"א והר"י, וכמשנ"ת.