



קבצי הערות התמימים ואנ"ש בלקו"ש חלק י"ח שיחה א' לפרשת שלח

(לעיין קובץ הערות התמימים ואנ"ש צפת גליון מח באריכות)

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון נג (תש"מ)

יא. * בלקו"ש פ' שלח דשבוע זו בסעי' י' מביא דכוונת רש"י בשבת ד, א אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך "שלא יתחייב עונש חמור" הוא - ע"ד המבואר בתוס' - דדוקא כשעכשיו נוגע רק בהעונש אין אומרים לאדם חטא וכו' אבל אם נוגע למנוע איסור מחבירו אז אומרים חטא וכו' עיי"ש.

וצריך להביין, דהכא הרי אם ירדו את הפת לא יעבור על האיסור, דהמלאכה היא האפי', ואם לא יהי' נאפה לא לא יעבור האיסור, (ומוכח גם מתוס' שם ד"ה קודם דאם הדביק במזיד והוא אנוס אח"כ פטור ומוכח מזה דהאיסור כפול בעת האפי') וא"כ בכה"ג למה אין אומרים לאדם חטא וכו' הרי מונע אותו מאיסור.

ובשלמא בתוס' שם שאומר דאם המעשה של איסור כבר נעשה אז אין אומרים לאדם חטא, עיי"ש, אבל מרש"י משמע דהכא נוגע רק להעונש ולא בהאיסור?

א.ג.

שלום דובער דייטש

הדביק פת בתנור בשבת

בשבת דף ד' ע"ב: גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו וכו' אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיוכה חברך. וברש"י שם ד"ה וכי אומרים לו לאדם כתב וז"ל „צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור“ עכ"ל.

ובלקו"ש פ' שלח תש"מ הקשה על רש"י, דלמה לא אמר בכדי שלא יעבור חברך חטא חמור, ולמה כתוב עונש חמור. ומתרץ דכוונת רש"י היא ע"ד שכתבו התוס' דלכאורה קשה מהגמ' דעירובין רב סבר דניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה. וע"ז מתרץ רש"י דמתי אמרינן דאין אומרים לאדם חטא וכו' דוקא כאן שהמעשה כבר נעשה ונוגע רק לעונש, אבל שם שנוגע למנוע חבירו מעבירה בזה אמרינן שיחטא איסור קל וכו', ועיין רשב"א ומאירי.

ולכאורה יש לעיין דאיך שייך לומר דע"י רד"י מונעים רק מעונש, והרי אם רודה נמצא דאין זה אפ"י כלל ובמילא אין כאן איסור כלל, מונעים חבירו מאיסור ולמה כתב רש"י דמונעים רק מעונש.

ב. והנה נחלקו המנחת חינוך והאגלי טל עם הרש"ש והחלקת יואב בהדין אם הדביק פת בתנור בשבת ונאפה במוצ"ש, אי אמרינן שמכיון שהדביק בשבת חייב או אמרינן שמכיון שנאפה במוצ"ש אינו חייב, ובהקדם.

החלקת יואב (או"ח סי' י"ג) כתב דמה דפשיטא להו לכל אחרונים דאם נתבשלו במוצ"ש פטור, עיין מנ"ח סוף מצוה רצ"ח, לפענ"ר כולם שגו בזה, ומביא ראיות לזה מירושלמי פ"א ה"ו דכל שהתחיל לעשות המלאכה בשבת אף שנגמר למוצ"ש חייב. ואומר שמזה ילפי ב"ה מלאכת היתר ממלאכת איסור אילו עשה כן בשבת שמא אינו אסור (והק"ע אומר „בתמי"") ודכוותה עשה כן מבעוד יום מותר. משמע שאם נדבק בשבת ונאפה במוצ"ש הוא אסור וחייב.

וגם מדין כובש כבשין דכתב הרמב"ם הל' שבת פכ"ב ה"י שהוא כמבשל ומזה נמצא שאף דהכבישה נעשה לאחר שבת, שהרי צריך משך זמן מה, הרי זה כמבשל ומשמע דגם בכישול שנמשך עד לאחר שבת ג"כ חייב.

וכן מוכח מהרא"ש פ"ב דביצה סי' י"ז שמבאר הטעם שאם נותן שמן לתוך הנר^{04/07/2018} חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה וז"ל, ונראה לי דטעמא דמסתפק מן הנר משום דממהר הכיבוי עכ"ל, (ולא כמו התוס' שעכשיו אינו דולק יפה) וא"כ מהרא"ש נראה שהעיקר הוא שעכשיו הוא ממהר כיבוי ואע"פ שיש שמן בנר שידלק עד לאחר שבת, אלא שתמיד אזלינן אחר התחלת המלאכה.

וכן מבואר בירושלמי שבת פ' מפנין דאסור להפריש תרומה בשבת כדי שיחול באחד בשבת, משום שהעיקר הוא מה שעושה ההתחלה בשבת עצמו.

גם הרש"ש בחידושיו בשבת דף ע"ג ע"א כתב וז"ל, והנה בזורע משמע דחייב אף דההשרשה לא תהי' אלא בחול. עמש"כ בפ"ב דכלאים מ"ג, וכן הנוטע חייב אף דזמן קליטתו נמשכת. עיין בפ"ב דשביעית מ"ו. ומזה נראה לי דכן האופה בשבת עם חשיכה חייב אף דאין שהות שיגמר אפייתו מבעו"י, עכ"ל.

ג. אבל המנחת חינוך במצוה רצ"ח חולק ע"ז וז"ל, אך בשבת סמוך למוצ"ש אף שנתן בתנור בשבת מ"מ על האפייה חייבה תורה, דאפי' בשבת עצמו אם לקח מן התנור קודם שנאפה לא עשה מלאכה כלל א"כ מ"ל אם לא נאפה או אם נאפה בחול עכ"ל. ומזה משמע שענין של אפיית הפת צריך להיות דוקא הכל בשבת ואם לא פטור.

והאגלי טל במלאכת חורש מביא כמה ראיות כהמנ"ח ומביא מהחינוך עצמו (מצוה תקמ"ח) וז"ל ועובר ע"ז ורע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד לוקה מדאורייתא מיד שזרען עכ"ל. א"כ ראינו שמיד שזרען חייב עליהן.

ועיין ג"כ בחלקת יואב מהד"ת סי' י"ג שמביא רא"י מר"ן דחולין דבתוס' חולין כ"ט ב' ד"ה כגון ובחידושי הר"ן חולין במשנה דהשוחט בשבת (דף י"ד) כתבו דבשוחט בשבת לא נעשה מומר בתחילת שחיטה רק בגמר השחיטה דאז בא התיקון וקודם הגמר הוי מקלקל, ומעתה נחזי אנן אם ישוחט בשבת סמוך לחשיכה סימן א' וסימן הב' ישוחט בלילה במוצ"ש קודם השיעור שהיי' והיינו שלא פסק מלהוליך ולהביא, אם יתחייב בזה. ונראה דדין זה הוא ש"ס ערוך בשבת דף קל"ג ע"ב דחייב עיי"ש, דאם עשה החיתוך בשבת והפריעה במוצ"ש חייב חטאת אף דהחיוב לא בא עד למוצ"ש שאז ניתקן התינוק ואפ"ה חייב, אף דקיי"ל בר"מ פ"כ מהל' שבת הלכה ז' מקלקל בחבורה פטור, ממילא כן הדין בשחט סימן הב' למוצ"ש נתחייב אז על מעשה השחיטה של סימן א' שעשה בשבת, ולא שנתחייב למפרע דא"כ הלא איגלאי

מילתא דהי' מומר בשעת גמר השחיטה, וע"כ דהחיוב לא בא רק במוצ"ש
שגמר התיקון. ההחלטות 16/07/2018

ד. ונראה לבאר דין זה דתלוי ביסוד הגדר דאיסור שבת, די'ש לחקור
אם האיסור הוא באדם הפועל, היינו שהתורה אוסרת את האדם שהוא לא
יעשה דבר זה, והוא כעין איסור גברא, אי נאמר אשר איסור התורה הוא על
הנפעל, היינו שהתורה רוצה שבשבת לא יופעל איזה מלאכה כי צ"ל שביתה
בעולם, ואין האיסור על האדם שלא יעשה אלא בהנפעל (ואלא שכשהאדם
עושה מלאכה הנה הוא נענש מכיון שהוא פעל שלא יהי' שביתה בעולם)
אמנם האיסור אינו משום האדם הפועל.

והכוונה בזה היא אם איסור שבת הוא איסור „גברא“ על האדם, או
איסור „תפצא“ על החפץ, שהתורה הקפידה שתהי' מנוחה בעולם, ולא יופעל
שום מלאכה. ולדוגמא, מלאכת קוצר, אי אמרינן שהתורה הקפידה על האדם
הקוצר, או על התבואה שהיא לא תהא נקצרת, וכמו"כ בכל המלאכות.

דהנה ידועה מחלוקת האחרונים אם שייך ענין השליחות בשבת (כגון
לשיטת התוס' בקידושין מ"ב ע"ב שכשהשליח שוגג יש שליח לדבר עבירה
והשולח חייב, במילא יש להסתפק באם שלח שליח לעשות מלאכה עבורו
בשבת אם המשלח חייב או לא), דעיין בשו"ע אדה"ז סי' רמ"ג סי' א' שכתב
דאיסור אמירה לנכרי שבות הוא משום שליחות די'ש שליח לנכרי לחומרא,
עיין שם. הרי דסבירא לי' דשייך ענין השליחות בשבת.

אבל בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קפ"ה כותב וז"ל: וכן הוא מוסכם
בדעתי בלי ספק דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהי' שלוחו של אדם כמותו
דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של הישראל ולא אגוף המלאכה, עכ"ל.

ה. והנה בנמו"י ב"ק כב, א, כתב וז"ל „אשו משום חציו כאילו
בידיו הבעירו כדאמרן ואי קשיא לך היכי שרינן עם חשיכה להדליק את
הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת
ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת“
עכ"ל, ועיי"ש בתירוצו.

ונראה להביא ראי' מדבריו דסב"ל כשיטת אדה"ז, דאי נימא דסב"ל
כהחת"ס דהאיסור דשבת הוא כשגופו אינו נח (וע"כ לא שייך בזה ענין
השליחות) א"כ מהי קושייתו דהיכא שרינן להדליק נר מע"ש הלא אשו משום
חציו דסוכ"ס אינו עובר על איסור שבת, כיון דכפועל גופו נח, מוכח מזה דגם
כשגופו נח שייך שיהא עובר על איסור שבת, וא"כ מוכח דסבירא לי'
כאדה"ז.

וכן מהרמב"ם שבת פכ"ט הכ"ו וטור ושו"ע או"ח רצ"ח ה' יש להביא ראיה כאדה"ז, דהנה איתא שם נר שהדליק עכו"ם בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת בורא מאורי האש מפני „שלא שבת ממלאכת עברה“. וצ"ל איזו „מלאכת עברה“ נעשתה בנר זה אם כל האיסור של עשיית המלאכה הוא לא מצד עצמותה של המלאכה, אלא כדי שגופו של ישראל יהא נח, הרי בנר זה שהדליק הגוי לא היתה מעולם שום מלאכת עברה כלל, כי בעצם המלאכה אין לעולם עברה וגופו של המדליק הוא גוי, שאינו מוזהר לנח. אלא בעל כרחך צריך לומר שהאיסור הוא על עצם המלאכה שלא תיעשה בשבת, אלא שהגוי אינו מוזהר על כך, כמו שאינו מוזהר על כל התורה ולכן יש על מלאכת הגוי בשבת שם של מלאכת עברה שעל כל פנים המלאכה גופה היא מלאכת איסור.

ו. ובשבת דף ג' א' שאלו על הדין של אחד שעשה חצי המלאכה והשני גמר אותה, והדין הוא, דשניהם פטורים, והא אתעבידו מלאכה מבינייהו" והשיבו מברייתא „בעשותה, העושה את כולה ולא העושה מקצתה, יחיד ועשה עושה חייב שנים ועשו אותה פטורים“. וצ"ע מה שאלה היא זו, מה איכפת לנו במלאכה אם נעשתה או לא נעשתה אם כל התכלית הוא רק שגוף האדם ישבות? מבחינת גופו של האדם הרי אין שום הבדל בין אם עשה במלאכת שבת את מחציתה הראשונה בלבד, והמחצית שלאחריו לא נעשתה כל עיקר, שאז אנו אומרים שהגוף נח ממלאכה, ובין אם אחרי כן בא אדם אחר והשלים את המלאכה, הרי כל אחד מהם לא עשה מלאכה שלימה, ושני הגופים נחו. למה לנו כאן בשבת הפסוק של „בעשותה“, וכתוב זה הרי אינו מדבר בשבת כלל. הכתוב הוא בפרשת ויקרא בענין קרבן חטאת שבכל התורה. ברור אפוא שגם בשבת המטרה היא שהמלאכה לא תיעשה, והיה מקום לומר שכיון שמבין שניהם נעשתה המלאכה, יהיה על זה חיוב, ולכך אנו לומדים מפסוק הכלל של חטאת ש„יחיד ועושה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורים“.

ובמכילתא פרשת משפטים, והובא ברש"י על התורה, על הפסוק „וביום השביעי תשבות“, דרשו: אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת לא תנהג בה שבת בראשית... אנו רואים כאן שגדר שביתת השבת דומה לגדר שביתת השמיטה, עד שהוצרכו מחמת כן ללימוד מיוחד שאף בשמיטה נהגת שבת. וכן אמרו אף בתורת כהנים פרשת בהר: „כשם שבשבת בראשית נאמר שבת לה' כך בשביעית נאמר שבת לה'“. שביעית בשנים היא אפוא דוגמת שבת בימים, ובשביעית הרי אין המכוון על גוף האדם שינוח, אלא על עצם מלאכת

הקרקע, שהקרקע היא שיש עליה קדושת שביעית („ושבתה הארץ“ „והיתה שבת הארץ“), ואם כן אף בשבת כך הוא: מנוחת העולם. אלא שבשביעית האיסור הוא על עבודת האדמה בלבד, ובשבת — על כל ל"ט המלאכות ותולדותיהן. מוכח מזה דגם בשבת הקפידה היא על הנפעל.

אבל ראוי זו אפשר לדחות עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חי"ב פ' בהר (ע' 112) שגם שם מקשה דהיאך יש קס"ד לומר דבשנת השמיטה לא יצטרכו לשמור את השבת? ומבאר דבשבת ישנם ב' ענינים א) זכר למעשה בראשית, ב) זכר ליציאת מצרים. והקס"ד הי' דבודאי צריך לשמור את השבת, אלא שיש מקום לומר דשבת אז אינו פועל אלא בזכר ליצי"מ, ולא בזכר למע"ב, כיון דכל השנה הוא זכר למע"ב, ולכן קמ"ל דשבת פועל הוספה גם בזכר למע"ב, כיון דאז שובת מכל המלאכות, עיי"ש. ולפי פירוש זה מובן דליכא שום ראוי כנ"ל, כיון דלעולם הי' הסברא שצריך לשמור את השבת.

ז. ועי' ג"כ בלקו"ש חי"א ע' 248 שרצה א' לומר דחיובי השבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, וע"ז כתב שם וזלה"ק: אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה — מחיוב נטלו לגנו דחי"ת ועשאו ב' זיינין (שבת קד, סע"ב) ואף דפירש"י שם והספר לכך צריך — אין הטעם משום משלים וכו' (כי זהו פי' רבא שם), אלא דחשיב כותב ב' אותיות כו', עכלה"ק.

ולפי כ"ז נראה לומר דפלוגתא הנ"ל אם מדביק פת בשבת ונאפה במוצ"ש תלוי בהנ"ל בגדר איסור שבת, דאי נימא דהקפדת התורה היא הפועל אז מסתבר לומר דאפי' אם נאפה במוצ"ש חייב, כיון דהעיקר הוא פעולת האדם, אבל אי נימא דהעיקר הוא הנפעל מסתבר דכה"ג פטור.

ולפי כ"ז אפ"ל דלכן נקט רש"י „שלא יתחייב חבירך עונש חמור“ כי שיטתו היא דהעיקר הוא הפועל ואפי' אם נאפה במוצ"ש חייב, וזהו מה שמדגיש דעיקר האיסור כבר נעשה, וכאן נוגע למנוע ממנו העונש.

בענין הנ"ל

דכל מקום אמרינן לאדם חטא איסור קל כדי שיזכה
חבירך ולא יעבור על איסור חמור ורק אם חבירו פשע
כמה שעושה כמו דהיה דהכא שהדביק פת בתנור
סמוך לחשיכה והו"ל לאסוקי אדעתיה אז א"א חטא
כדי שיזכה חבירך².

והנה פ"י הריב"א שמביא התוס' הנ"ל שאם עדיין לא
נעשה האיסור אז אמרינן שיעשה האיסור הקל מלעשות
איסור חמור אבל אם כבר הותחל האיסור אין מתירין לו
לעשות איסור קל מלעבור על איסור חמור כתב
המהר"ם דכוונת התוס' בפ"י הריב"א דמ"מ הו"ל
לפשוט בעו' דרב ביבי בנוגע למדביק עצמו אם מותר לו
לרדות שלא יבא לידי איסור חמור וממהיה דעירובין
דמותר ליה לחבר כ"ש לעצמו וע"ז תירץ הריב"א דכאן
כבר הותחל האיסור וכו'. אבל אין כוונת הריב"א לתרץ
השאלה הראשונה שהקשה בתוס' ולחלק בין ההיא
דעירובין להכלל דאמרינן א"א חטא כדי שיזכה חבירך.

וכן משמע לכאור' מפ"י הרשב"א שמביא קושית
התוס' ומתירן כתי' הא' ואח"כ כותב וז"ל וא"ת תפשוט
מהתם הא דרב ביבי דהתירו דהא התירו לו חבר דליעבד
איסורא זוטא כי היכי דלא ליעבד על ידי' איסורא רבא
וכ"ש דהתירו לו לחבר כי היכי דלא ליעבד איהו ממש
איסורא רבא. וי"ל דשאני התם דלא נעשה האיסור
עדיין ויכול הוא לתקן ע"י איסור קל אבל הכא שכבר
נעשה האיסור אלא שעתידי להגמר ממילא דלזה לא
התירו עכ"ל. ומשמע לכאור' שלומד פ"י הריב"א רק
לתרץ בעי' דרב ביבי בנוגע להעובר בעצמו כנ"ל בפ"י
המהר"ם.

ובספר אוהלי יוסף דיני קדה"ש אות קט"ז מסביר
פ"י הריב"א וכתב דלא ניחא ליה לתוס' לתרץ קושיא
מההיא דעירובין עם פ"י ריב"א ולחלק דהתם
(בעירובין) עדיין לא התחיל האיסור ולכן אמרינן חטא

איחא בגמ' שבת דף ד. גופא בעי רב ביבי בר אב"י
הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי
חיוב חטאת או לא התירו אמר ליה רב אחא בר אב"י
היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו
אלא לאו דאיהדר ומידכר מי מחייב מדתנן... אלא
במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מבעי ליה אמר
רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים. מתקיף
לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה
חבירך אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם
שיבוא לידי איסור סקילה ע"ש.

ובתוס' ד"ה וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל
שיזכה חבירך וז"ל והא דאמר בבבלי מערבין (עירובין
לב:) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא
ולא ליעבד ע"ה איסורא רבא התם כדי שלא יאכל ע"ה
טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים
מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו א"א לו
חטא איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור
ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם
להיתר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה
איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא
המעשה של האיסור כבר נעשה וממילא יגמור לא
יעשה איסור קל בידים... ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע
קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כו' עכ"ל¹.

ושני התירוצים בתוס' מחולקים בזה שהתי' הא'
סובר שבכל מקום א"א לאדם חטא איסור קל כדי
שיזכה חבירך שלא יעבור איסור חמור אלא שבההיא
דעירובין מכיון שזה על ידו של החבר שהוא גורם
לע"ה לאכול טבל אז אמרינן ליה לעבור איסור קלילה
כדי שחברו לא יעבור על איסור דרבנן והתי' הב' סובר

1. וכ"ה בתוס' עירובין לב: שמביא שני התירוצים ומוסיף כתי' הב'
שאע"פ שהדביק הפת בשוגג מ"מ נק' פושע דהו"ל לאסוקי
אדעתיה. ובתוס' גיטין מ"א: ד"ה כופין את רבו מביא רק תי' הב'
וכן בתרגומה ב: ד"ה וכן כופין מביא רק תי' הב'. והתוס' בב"ב יג.
ד"ה כופין את רבו מתרצים דזה שהותר לר"א לשחרר את העבד
ועבר אעשה דלעולם בהם תעבודו הוא משום שר"א גופו עשה
מצוה בזה שהשלים המנין משמע דס"ל כתי' הא' ועיין ברשב"א
כאן שמתירן שאלת התוס' כתי' הא' בתוס' וכ"ה ברמב"ן נח"י הר"ן
שמביא רק תי' הא' בתוס' והריב"א בעירובין לב: מתרצים כתי'
הב' בתוס' וכ"ה גם בהגהות אשר"י כאן שמתירן כתי' הב' בתוס'.

2. להעיר מדו"ח לרעק"א שהקשה לתי' הב' דהא אם יאכל ע"ה הוא
פושע בעצמו דינו מעשר וע"כ דקיימי גם בתירוצם הראשון
דכיון דנעשה האיסור על ידי החבר עליו לתקן ועי"ש.
ואי אמרינן כן גם שיעבור באיסור דאורייתא עיין במל"מ הל'
תרומות פ"ג הט"ז וכנוכחי מהדו"ת אהע"ז סי' ל"ז ובתשובות
אבנ"מ סי' י"ב.

כדי שיזכה חברך משא"כ בשכת שכבר התחיל האיסור וממילא יגמר לא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך ותי' הריב"א קאי רק על העובר עצמו דאם עדיין לא הותחל אמרינן יעבור על איסור קל כדי שלא יעבור על איסור חמור אבל אם כבר הותחל האיסור לא אמרינן שיעבור הוא בעצמו על איסור קל כיון דהאיסור החמור ממילא יגמר.

והנה בלקו"ש ח"ח³ שיחה א' לפ' שלח ס"ו (הובא בליקוט ובחידושים לשבת) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שיטת רש"י שפי' (ד"ה וכי אומרים) צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חברך עונש חמור ע"ש ואינו מוכן לכאור' פי' רש"י ז"ל דשיזכה חברך היינו דחברך ניצל מעבור חטא חמור מדוע אומר רש"י שלא יתחייב עונש חמור וי"ל דכוונת רש"י הוא כהדעה בתוס' (ד"ה וכי אומרים) (תי' הריב"א) דזה שא"א לו לאדם כו' הוא דוקא שהמעשה של האיסור כבר נעשה אבל כשמדובר בנוגע להציל חברו שמלכתחילה לא יבוא לחטא (חמור) אז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי להציל חברו מחטא חמור ולכן מדגיש רש"י יתחייב עונש חמור להדגיש דזה שא"א כו' הוא רק כשהאיסור כבר נעשה ורוצים למנוע ממנו רק העונש עכ"ל.

ומהשיחה הנ"ל נראה ברור שסובר כ"ק אדמו"ר שליט"א שפי' הריב"א קאי גם על הכלל דא"א לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך שאם לא הותחל האיסור אומרים לו לאדם עמוד וחטא כדי שיזכה חברך והביאור בזה כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שם דאם לא הותחל האיסור אז אמרינן חטא כדי כו' משום שהזכי' הוא בזה שמונע את חברו מאיסור (וע"ד תי' הבי' בתוס' שאומרים לו לאדם חטא כדי שתזכה חברך) אבל אם כבר הותחל האיסור היינו שפעולת האיסור כבר נעשה נמצא דהזכי' היא בזה שמונע את חברו מעונש ולזכות את חברו מעונש לא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך.

3. וכ"ה גם במאירי כמו שציין כ"ק אדמו"ר שליט"א שם וז"ל וי"מ שזו שהתירו בעירובין דוקא בשלא התחיל ע"ה אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירים לו לעשות איסור בשבילו אף איסור קל אבל לעצמו מיהו התירו כל איסור סופרים וכו'. עכ"ל. ונראה שסובר שתי' הריב"א קאי על הכלל דא"א לאדם חטא וכו' וכמה שציין להרשב"א אולי כוונתו לעצם החילוק שמחלק הריב"א. ובאנציקלופדיה תלמודית ערך א"א לו לאדם חטא מביא פי' הריב"א ומציין גם לתי' הר"ן ועיי"ש שלכאור' תי' הוא ששונה מתי' הריב"א והוא ע"ד תירוץ חכמי לונגיל שמוכח במאירי שם וצ"ב. ועיין עוד באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר שליט"א חלק י"א עמ' רנ"ה.

ואולי י"ל שהמהר"ם למד בפי' דברי הריב"א כמו שמסביר שם באוהלי יוסף בשם האלפיי מנשה דסובר הריב"א דבמקום דכבר הותחל האיסור לא אמרינן חטא איסור קל דאין לנו להוסיף איסור בידים ולפי ביאור זה בדברי הריב"א לא ניחא ליה להתוס' לחלק בנוגע להכלל דא"א לו לאדם כו' דמה נוגע לו לאדם אחר אם העובר כבר עשה את האיסור או לא בשלמא בנוגע להעובר עצמו אין לנו להוסיף לו איסור בידים אם כבר הותחל האיסור וכמו שמבאר שם. אבל לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בכוונת הריב"א דאם הזכות היא בהעונש א"א שיעבור על איסור קל מוכן האיך שחילוק הנ"ל שייך על הכלל דא"א לו לאדם וכו'.

ובגוף הענין שמתירים ליה לאדם לעשות איסור קל שלא יבוא חברו לידי איסור חמור כתבו המפרשים⁴ שהוא מטעם ערכות שכל ישראל ערכים זל"ז, דכ"א מישראל ערב לחבירו שלא יעבור על איסור של תורה ובמקום שחבירו יעבור על איסור חמור מצד הערכות מותר לו לעבור על איסור קל שלא יבוא חברו לעבור על איסור חמור.

והנה ביסוד דין הערכות דכ"א חשיב מחוייב במעשה להוציא חברו גם כשהוא קיים כבר המצוה וכמבואר בר"ה דף כ"ו ובכ"מ נראה דיש לפרשו בשני אופנים: א' דיסוד החיוב הוא "במעשה" דחבירו דמצד ערכות נתחדש דכל אחד חייב לראות שגם חבירו יקיים המצוות. היינו דחיוב המצוה חשיב דחבירו אלא שהוא חייב לראות שגם חבירו יקיים חיובו. ב' דיסוד החיוב הוא משום לתא דידי' דבערכות נתחדש דכל ישראל חשיבי כגוף אחד וממילא חיוב חבירו חשיב ג"כ חיובו דהו"ל כאילו שהוא לא קיים עדיין המצוה דחבירו.

וי"ל דבזה פליגי התוס' והריב"א דהתוס' ס"ל כצד הבי' דענין הערכות הוא דנתחדש דחבירו חשיב כמותו דלכן ס"ל דאפי' הזכי' הוא רק מהעונש מותר לו לעבור על איסור קל וכמו שהוא הדין לגבי האדם כשעבר בעצמו משא"כ הריב"א ס"ל כצד הא' דהוא מחוייב רק על מעשה דחבירו דלכן ס"ל דמותר לזכותו רק שלא יעשה מעשה האיסור דע"ז איכא דין הערכות אבל כשכבר נעשה מעשה האיסור והזכי' הוא רק מהעונש אז א"א חטא כדי וכו' דליכא ע"ז ענין הערכות.

4. כ"ה בכתב סופר או"ח סי' ס"ב דמסביר דהא דאמרינן חטא כדי שיזכה חברך הוא מטעם ערכות ולפי"ז יצא לנו דין חדש לשיטת הרא"ש בברכות פ"ז דנשים אינם בכלל ערכות א"א חטא בשביל שיזכה עיי"ש ואכ"מ.

והנה בטור או"ח סי' ש"ו ס"ק כ' מביא הב"י תשובת הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע"י ישראל מומר להוציאה מכלל ישראל אם מותר לחלל עליה השבת להצילה. והשיב שהדבר צריך תלמוד ומ"מ כך דעתו נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו. וההיא דעירובין דאמרינן ליה לחבר דליעבד איסור זוטא כי היכי דלא ליעבד ע"ה איסורא רבה הוא משום שאותו האיסור בא לע"ה ע"י חבר אבל בענין אחר לא עכת"ד הרשב"א. והב"י ממשיך דלפי תי' הב' בתוס' (שבת ד.) שמחלק בין פשע ללא פשע דאם לא פשע אמרינן חטא וכו' ובנדוד"ד דהיא לא פשעה כלום מחללין עליה ומצוה היא ובפר"ח שם מביא דברי הרמ"א שפסק בסי' ש"ו ס"ק י"ד כשיטת תוס' שאתה מצוה לחלל עליה את השבת ובסי' שכ"ב ס"י פסק דבשביל שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליה את השבת כדי להצילו ולכאור' סותרים דבריו אהדדי⁵ ותירץ דבסי' ש"ו מדובר שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ בזה פסק כשיטת התוס' דיש להצילה בחילול שבת משא"כ בסי' שכ"ח מדובר שרוצים לאנסה שיעבור פעם א' ומכיון שאונס רחמנא פטרי' פסק שלא יחלל בשביל הצלה זו וכן כתב הט"ז.

ובמ"א או"ח סי' ש"ו ס"ק ס"ט מחולק על הב"ח הנ"ל ולא ס"ל לחלק כשיטת התוס' בין אונס לתשאר מומרת לעולם וס"ל דלשיטת התוס' אדרבה באונס וודאי אמרינן חטא כדי שיזכה חבירו וזה דפסק בסי' ^{אוצר החפנים}

5. ובנוגע למה שפסק הרמ"א אהע"ז סי' י"ג ס"א דיש להקל במופקרת לזנות כדי שיהא בעלה משמרה דהאיך נימא שמותר לו לבעל לעבור על איסור מינקת חבירו בשביל לי' עיין בשו"ת נוב"י מהדו"ת אהע"ז סי' ל"ז דכתב דההיתר שם הוא לא בכדי להצילה מהעבירה אלא משום דבזנות ליכא משום איסור מינקת חבירו וכן זה שפסק בחו"מ סי' ע"ג הנשבע לפרוע לחבירו ביום פלוני ואירע אותו יום כשבת חייב לפרוע קודם אותו יום ואם לא פרעו קודם צריך ליתן באותו יום משכון וישומו אותו ויתנו לו בתורת פרעון ועי"ש בט"ו שקודם מביא דברי הסמ"ע שכתב דמותו אפילו לאחרים לעסוק בהשומא וכתב הט"ז ותמהני דאיתא בפ"ק דשבת וכי אומרים וכו', ועי"ש בדבריו.

שכ"ח דאין מחללין עליה את השבת הוא משום דחילול שבת אינה נקרא עבירה זוטא דמחלל שבת כעובד ע"א עי"ש בדבריו. וכן פסק אדמוה"ז בשלחנו ס"ש סי' ס"ט שפסק דמשתדלין להצילה אפי' יצטרך לעשות מלאכה גמורה שאין לך דבר שמחללין עליו השבת יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ולא אמרו שאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו אלא כשחבירו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונס נוכחו שפסק לעיל סי' רנ"ד סי' י"ב אבל אם אין רוצים להוציאו מכלל ישראל אלא שאונסים אותו לעבור עבירה א' אפילו לעבור ע"ז ואח"כ יניחוהו להחזיק דתו אין מחללין עליו השבת באיסור של תורה בשביל השבת, מפני שלא ניתנה שבת לדחות בשביל הצלת עבירה תמורה ממנה היינו דסובר אדמוה"ז דלשיטת התוס' דאמרינן חטא כדי שיזכה חבירו אם לא פשע ה"ה באונס וכמש"כ במ"א הנ"ל אלא שבאם רוצים לדחותה עבור איסור א' אין מחללין עליה השבת משום שלא ניתנה שבת לדחות בשביל עבירה חמורה ממנה.

ואולי י"ל שהחילוק שמחלק הב"ח דבאונס לא אמרינן חטא כדי כו', מתאים יותר לשיטת הריב"א בתוס' דלשיטת הריב"א אפ"ל דלא אמרינן חטא כדי שיזכה חבירו במקום אונס דהטעם דאמרינן ליה לאדם חטא וכו' הוא בכדי מלהצילו מלעשות איסור כנ"ל כביאור דברי הריב"א. משא"כ באונס ידוע ההסבר (בספר בית האוצר מערכת אונס כלל כ"ד) בהא דקיי"ל אונס רחמנא פטרי' דהמעשה דאדם עושה משעת האונס אין המעשה מתייחס לו כלל וחשיב כאילו נעשה נמוילא ואיננו הוא עושה את המעשה וא"כ אין כאן אדם העושה את האיסור וא"א חטא כדי שיזכה חבירו⁶.

6. זה שאמרינן כפרק ת"נ (הובא בתוס') פסחים נט. דשאני עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו, אע"ג דהם אנוסים. ולשיטת הריב"א לא אמרינן חטא וכו' במקום אונס. י"ל בפשטות דבמ"ע באונס כמאן דעבד לא אמרינן ובכדי לזכות חבירו במ"ע ודאי אמרינן חטא כדי שיזכה חבירו ועיין ברמב"ן שמתרץ דשאני כהנים דשלוחי ישראל שוינהו רחמנא הוא אינו יכול לזכות מאליו.

שיטת אדה"ז בענין חטא כדי שיזכה חברך

הת' שמואל ישעיהו
שליח בישיבה

שבת ד"ד ע"א "גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו? א"ל רב אחא בר אביי לרבינא ה"ד אילימא בשוגג ולא אידכר לי למאן התירו וכו', אמר ר' שילא למאן בשוגג ולמאן התירו באחרים, מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" וכו'?

ותוס' ד"ה וכי אומרים כתב ח"ל "והא דאמר ב"בכל מערבין (עירובין ל"ב ע"ב), רבי סבר דניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו, דא"ל מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו, אין אומרים לו חטא אפ"ל באיסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור, ואומר ריב"א דאפ"ל למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא

נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה, וממילא גמור לא יעשה אפילו איסור קל בידיים, ובהמשך הביא ועו"ל דדוקא היכא שפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו' , עיי"ש.

ובלקו"ש חי"ח שיחה א' לפרשת שלח ס"י מבאר כ"ק אדמו"ר וזלה"ק "אין אין כו' שיזכה חברך איז רש"י מפרש שלא יתחייב חברך עונש חמור, איז ניט מובן, לכאו' רש"י האט געדארפט זאגן אז כדי שיזכה חברך מיינט אז "חברך" וועט ניצל ווערן פון עובר זיין אַ חטא חמור, פארוואס זאגט רש"י שלא יתחייב ^{אמרי חכמים} ^{22/08/2018} חמור?, וי"ל אז כוונת רש"י איז, ווי דער דעה אין תוס', אז דאס וואס אין אומרים כו' איז דווקא ווען די "מעשה של האיסור כבר נעשה", אבער ווען עס רעדט זיך וועגן פארהיטן חבירו פון א חטא חמור, און דערפאר רש"י מדגיש שלא יתחייב **עונש** .. צו מדגיש זיין אז דאס וואס "אין אומרים" כו' איז נאר ווען דער "איסור כבר נעשה", און מען וויל פארמיידן פון אים בלויז דעם **עונש**, ומציין שם כ"ק אדמו"ר בהערה 74 שם ד"ה וכי אומרים תי' הריב"א), ועד"ז הוא ברשב"א ובמאירי ויש מתרצים שם ע"כ, יוצא א"כ ששיטת ריב"א ורש"י, שאמרינן חטא כדי שיזכה חברך כאשר אפשר למנוע מהחבר לדגוע לאיסור חמור, אך לא כאשר המעשה נעשה ורק כדי למנוע ממנו עונש חמור לא אמרינן חטא וכו', עיי"ש.

והנה אדה"ז בשו"ע שלו סי' רנ"ד סעיף י"ב כתב ח"ל " מי שנתן פת בתנור בשבת עצמה בין בשוגג בין במזיד ונמלך לרדותה מהתנור קודם שתאפה, מותר לו לרדותה אעפ"י שאין בה צורך שבת, שהרי אינה ראויה לאכילה ואפילו בתנורים שלהם ששייך בהם רדי', שהתירו לו חכמים איסור של דבריהם,

כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה או לידי איסור חטאת, ומ"מ אם אפשר לו לרדות ע"י שינוי ישנה, אבל לאדם אחר לא התירו לרדות אפי' ע"י שינוי, כדי שלא יבוא חבירו לחיוב חטאת או סקילה, שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, כיון שחברו פשע במה שנתן הפת לתנור" עכ"ל.

ויש לדייק מדוע שינה אדה"ז, דבנוגע לעצמו כתב דהתירו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה או חטאת, ובנוגע לחברו כתב דלא התירו לרדותה ע"י אדם אחר כדי שלא יגיע לידי חיוב חטאת או סקילה, ע"פ ההסבר בלקו"ש הנ"ל דרק אם יכול למנעו מן החטא אמרינן חטא כדי שיזכה חברך, ובסוגיין איירי רק למנעו מעונש ולכן כתב דווקא חיוב חטאת וחיוב סקילה, דבזה לא אמרינן חטא וכו'.

ועפ"י כל הנ"ל לכאו' קשה איך אפ"ל דלמרות שאפשר למנעו מחיוב סקילה לא אמרינן חטא וכו' ולמונעו מהחטא צריך אף דחטא, הניחא בחטאת דלא אמרינן "חטא" כי מדובר רק בקרבן, אך עונש סקילה הרי"ז נוגע להצלת נפש?

ויובן זה בהקדם שנחלקו המנ"ח והמהר"ם מרוטנבורג האם צריך להציל אחד שמאבד עצמו לדעת, דהמנ"ח כתב בקומץ מנחה מצוה רל"ז דהמאבד עצמו לדעת ויכול חבירו להצילו אפשר שאינו מוזהר על הלאו, דלא מיבעי דעל "והשבות לו" אינו מצוה כי העשה של "והשבות לו מדבר על אבידה בממון, ואבידה בממון אין חיוב כשמאבד לדעת, אלא אף על הלאו אינו מוזהר. וכדמקשה הגמ' בסנהדרין ע"ג ע"א "למה לי הלאו על טובע בנהר הא מוהשבות לו נפקא ליה לרבות אבידת גופו", והרי יכול לומר דנפקא ליה למאבד עצמו לדעת דעשה אין כאן

ולאו יש כאן ד"לא תעמוד על דם רעך" ולכן כתבו את הלאו,
אלא ע"כ דאינו מצוה גם בלאו על מאבד עצמו לדעת,
והמהר"ם מרוטנבורג כתב בתשו' סי' ש"כ וז"ל "ואמר בפרק
בן סורר ומורה דהרואה את חבירו שטובע בנהר דחייב להצילו
ולמיטרח (ולאגר איגורי), ודבר פשוט הוא וא"כ צווח על
תצילנו שמצילו ויחזר ומוציא ממנו מה שהוציא ע"ש, וא"כ ס"ל
להמהר"ם דעל השבת גופו חייב, וא"כ במאבד עצמו חייב
להוציא ממון להצילו.
אוצר החכמה

והנה אדה"ז כתב בשו"ע יו"ד סי' רנ"א סעי' ח' דמומר לדבר
מה"ת אין חיוב להוציא ממון להצלתו, דכיון שהוא מומר אין
הוא בכלל "דם רעך" כו' והשבת אבידת הגוף והצלתו במומר
אינו אלא בטורח בלבד ע"כ, ולפי"ז וודאי שאינו מחוייב לעבור
על איסור בכדי להצילו דהרי אפי' ממון אי"צ להוציא, ולפי"ז
אתי שפיר שיטת אדה"ז כשיטת ריב"א דמחלק בין חיוב
לאיסור, וסברתו דמכיון שעושה במזיד אינו חייב להצילו ודו"ק.

בענין "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך"

- ביאור שיטת הריב"א -

2008/2018תא

הת' לוי יצחק שי לאטר
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ח (שיחה א' לפרשת שלח ס"י), מביא כ"ק אדמו"ר מ"ש רש"י במס' שבת (ד, א ד"ה וכי) בביאור מארוז"ל שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך "וכי אומרים לו לאדם – צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור".

ומקשה, מהו זה שנקט רש"י דווקא הלשון עונש, לכאו' הול"ל שהכונה היא ש'חבירך' יינצל מלעבור עבירה חמורה (שזהו חידוש יותר).

ומבאר, די"ל שכוונת רש"י היא כדיעה המובאת בתוס' (המובא לקמן) שהכלל "אין אומרים" הוא רק כאשר האיסור כבר נעשה, אך כאשר מדובר על מניעת החבר מעשיית חטא חמור מלכתחילה, אומרים לו חטא (חטא קל) כדי למנוע חבירך מחטא חמור. ולכן מדגיש רש"י "שלא יתחייב עונש חמור", שהכלל אין אומרים חל רק כאשר האיסור כבר נעשה ורוצים למנוע ממנו את העונש בלבד. וראה בהע' (74) שמציין לתוס' שם (המובא בפנים) בד"ה וכי אומרים בתי' הריב"א. ושעד"ז הוא ברשב"א ומאירי שם. עכת"ד.

בכדי לבאר היטב החידוש שבדברי כ"ק אדמו"ר, יש להקדים תחילה סוגיית הגמ' במס' בשבת, ודברי רש"י ותוס' שם.

א.

גרסי' במס' שבת דף ד ע"א: "בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, (האם) התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת (ברדי' יש איסור דרבנן, והספק הוא האם התירו לו איסור דרבנן בכדי שלא יתחייב חטאת על איסור דאורייתא)".

ומק' בגמ' על הספק: "א"ל רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר לי' למאן התירו. ואלא לאו דאיהדר ואידכר, מי מחייב, והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה, אלא במזיד קודם שיבוא לידי איסור סקילה מיבעי לי'".

ומשני "אמר רב שילא לעולם בשוגג, ולמאן התירו לאחרים. מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך".

אלא אמר רב אשי "לעולם במזיד ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה". וכן היא מסקנת הגמ' "רב אחא ברי' דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו¹ לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה".

ובתוס' מקשים מהא דאמרי' בעירובין (לג, ב) ד'ניחא לי' לחבר דליעביד איסורא זוטא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה', אף ששם ה"ז בשביל שחבירו (הע"ה) לא יאכל טבל, והרי "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך".

ומשני: "דהתם הוא כדי שלא יאכל ע"ה טבל על יד, דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא ("הדביק פת וכו'") שלא נעשה האיסור על ידו, אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור".

וממשיך "ואומר ריב"א, דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידיים".

ב.

והנה בהשקפה ראשונה בדברי הריב"א, אפשר ללמוד שכוונתו לתרץ תירוץ נוסף על הסתירה (בין הגמ' בעירובין לגמ' בסוגיין), היינו שבגמ' בעירובין מדובר שהאיסור לא נעשה ולכן אומרים לאדם חטא וכו', משא"כ בגמ' בסוגיין מדובר כשכבר נעשה וממילא יגמור (ומ"ש "דאפי' למדביק עצמו וכו'" ראה לקמן).

אך אפ"ל, שבעיקר התירוץ על הגמ' שם מסכים לתירוץ הא', שישנו חילוק בין איסור שנעשה בגלל האדם (דאזי אי"ז חטא כדי שיזכה חבירך, כיוון שזה גם בשבילו), לבין איסור שלא קשור אליו. ורק מוסיף שאפי' ביחס לאותו אדם אפשר לחלק.

ובמילים אחרות: יש לחקור מה יסבור הריב"א כאשר האיסור לא נעשה בגללו, אך ע"י שיחטא חטא קל יגרום שלא ייעשה כלל איסור. דאפשר שכל חילוקו הוא רק בנוגע לעצמו, אך ביחס לאדם אחר פשיטא שאין אומרים חטא וכו'.

1. כ"ה גירסת רש"י (ד"ה בהדיא) שהוא פושט ג"כ את הספק דהתירו לו. וראה בתוס' (ד"ה מתני) דיש ספרים דגרסי "בעי רב ביבי", ולפ"ז חידושו הוא רק בזה שמדובר על איסור סקילה.

ולכאו' נראה שבעיקר תירוצו מסכים לאופן הא', שכן משמע ממ"ש "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו וכו'". והיינו דבנוגע לאדם אחר פשיטא שאין אומרים "חטא וכו'", והוא מחדש רק בתוך אותו אדם עצמו בין אם נעשה האיסור לבין שלא נעשה (מובן שאפשר ללמוד שזהו תירוץ נפרד, וכוונתו שא"צ להגיע לתירוץ הקודם, אלא אפ"ל חילוק בתוך אותו האדם עצמו. אך מפשטות הלשון נראה יותר שזה פרט בתוך התירוץ הראשון).^{20/08/2018nnx}

ולכאו' אפשר להוכיח כן גם מהמשך התוס', שהק' מה דתנן בגיטין (מא, ב) "מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין" אף שיש איסור על הרב לשחררו. ומתרץ די"ל דמצווה דרבים שאני (עיי"ש), ולכאו' הי' צריך להדגיש שכל קושיא זו היא רק לפי התירוץ הראשון ולא לפי האופן השני, אלא משמע שיוקשה גם על האופן השני כיוון שגם הוא מסכים שבנוגע לאדם אחר לא אמרי' "חטא כדי שיזכה חברך"².

ויותר משמע כן ממה שממשיך אח"כ בתוס' "ועוד י"ל, דדווקא היכא דפשע קאמר זכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו'", ועפ"ז מתרץ כו"כ קושיות, ומשמע שרק לפ"ז מתורץ. והנה באם נאמר שהתירוץ השני הוא בפ"ע (היינו שגם ביחס לאדם אחר אמרי' "חטא כדי כו'") אם המעשה עוד לא נעשה) מתורצים לכאו' כל קושיותיו ואינו מזכיר זאת כלל, אלא משמע שזה חלק מהתירוץ הראשון.

וכ"ה בחידושי הגרעק"א כאן, שמבאר שהתירוץ השני אינו מתרץ על הגמ' בעירובין (עיי"ש), ונמצא ודאי שהוא תירוץ בפ"ע. אלא שהוא מחדש יותר מזה שאי"ז יכול בכלל לתרץ. ואילו לפמשנ"ת בפנים אפשר לומר בפשטות יותר דאף שעצם התירוץ יכול לתרץ, אך כוונת הריב"א שמדובר רק ביחס לאותו אדם.

ג.

מיהו, מדברי כ"ק אדמו"ר שהובאו לעיל משמע לא כן, שהרי מחבר ומצרף דברי רש"י ודברי הריב"א יחד, אף שלכאו' שונים המה זמ"ז, דהרי רש"י מדבר בנוגע להציל חברו מעונש, ואילו הריב"א מדבר האם יכול להציל עצמו מעונש (כיוון שהאיסור כבר נעשה).

2. ומשני "מצווה דרבים שאני", ואפשר הכוונה בזה שמכיוון שהיא מצווה דרבים ה"ו משתייכת גם לאותו אדם, וע"ד המקרה בעירובין שם (ובפרט דמייירי במצווה רבה דפו"ר, שהיא משום ישוב העולם ויותר שייכת אליו), ואכ"מ.

ודוחק לומר שכוונת כ"ק אדמו"ר היא רק בנוגע לחילוק בין עונש לבין איסור (אך בעצם הדין נחלקו האם מדובר רק ביחס לאדם עצמו או גם ביחס לאדם אחר), דמפשטות הלשון משמע שלומד דרש"י ס"ל כדעת הריב"א. (ובפרט שהסברא לחלק האם המעשה נעשה בנוגע לעצמו ובנוגע לאחר שונים זמ"ז, וא"כ ודאי שא"א לצרף שתי סברות אלו יחד, ואכ"מ).

ולכאן' הי' אפ"ל, דאכן כ"ק אדמו"ר לומד שהריב"א בתירוצו השני חולק על התירוץ הראשון, וס"ל שבאמת ההיתר של חבירו אינו כלל מצד שהאיסור נעשה על ידו, אלא רק כיוון שהאיסור של חבירו לא נעשה עדיין.

ויש להעיר בזה, דאף שבמהר"ם מבואר שתירוץ הא' והב' דתוס' הינם תירוץ אחד, אך בראשונים יש משמעות לכאן ולכאן. דבתוס' הרא"ש וברשב"א משמע ג"כ שזהו המשך אחד, אך בחידושי הריטב"א (החדשים) בשיטה להר"ן ובמאירי מבואר שאלו ב' תירוצים.

ואפשר לבאר ההכרח בזה (שתירוצו השני חולק על הראשון), דבאם גלמד שהריב"א מסכים להנחה של התוס' בתי' הראשון (שההיתר של החבר הוא מצד שמציל עצמו מהלאו דלפני עוור), קשה להבין תירוץ הריב"א, הרי גם באיסור דלפני עוור מעשה האיסור דהחבר שהכשיל את חבירו כבר נעשה וממילא יגמור.

ולכן מכריח שכוונת הריב"א שהאיסור של חבירו עוד לא נעשה, וא"כ מוכח שההיתר של החבר לתרום שלא מן המוקף הוא לא כדי להציל א"ע מהאיסור דלפני עוור, אלא כדי להציל את חבירו, והיינו כיוון שהאיסור לא נעשה.

מיהו צ"ע, דמפשטות מהלך התוס' אין נראה כך, אלא נראה שכל תירוץ הב' הוא חלק מהתירוץ הראשון, וכמשנ"ת. ועוד יש להקשות, דלשון הריב"א היא "ולא יעשה איסור חמור על ידו" הרי שמדגיש שזה מצד שהוא גורם לאיסור.

ד.

ואולי י"ל הביאור בזה, דאיה"נ שגם לפי הבנת כ"ק אדמו"ר, תירוץ הריב"א הוא חלק מהתירוץ הקודם, ואעפ"כ יסוד סברתם היא שווה. ולכן מבאר שרש"י ס"ל כדעת הריב"א שבתוס'.

והביאור בזה ובהקדים, דלפ"ז (שתירוצו הב' הוא חלק מהתירוץ הראשון), באמת צ"ע מהו החילוק לדעת הריב"א בין מדביק פת בתנור שחשיב שמעשה האיסור כבר נעשה, לבין המכשיל את חבירו שלא נחשב שמעשה האיסור של המכשיל כבר נעשה.

וצ"ל שלשיטת התוס' אין כאן איסור של לפני עוור, אלא עצם זה שאיסורו של חברו נעשה על ידו נחשב כזכות של החבר עצמו. ועפ"ז מיושב היטב תי' התוס' שהיות ומעשה האיסור של חברו עוד לא נעשה כלל, זכותו של החבר לעבור על איסור קל ע"מ להציל חברו מאיסור חמור שעוד לא נעשה כלל.

וטעם הדבר, דלכאו' יש להבין מדוע כ"כ פשוט לגמ' שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, ואילו לאדם עצמו מותר להציל את עצמו. וי"ל בב' אופנים – א. מצד זכותו, שזכותו של האדם למנוע מעצמו איסור חמור גם ע"י איסור קל. ב. מצד אחריותו, דאחריותו של האדם היא על עצמו והוא מופקד ע"ז לא יחטא באיסור חמור, וזה מתיר לו לעבור על איסור קל.

ולאופן הב' י"ל, שכשגורם לחבירו לחטוא יש לו אחריות לחטאו של חברו, גם אם אינו עובר בעצמו על איסור של לפני עוור וכיו"ב. ולפ"ז מובן היטב שמוותר לחבר לעבור איסור קל ע"מ להציל חברו ממעשה איסור שעוד לא נעשה, כיוון שג"ז הוא באחריותו.

ולפ"ז מבואר היטב מ"ש בלקו"ש שדברי רש"י הם ע"ד סברת הריב"א, אלא שריב"א ס"ל שכאשר אינו גורם לחבירו האיסור אין לו היתר כלל להצילו כי אי"ז נחשב לאחריותו, משא"כ רש"י ס"ל שחיוב האחריות הוא תמיד מוטל על חברו מדין ערבות, אך עכ"פ מצינו בשניהם סברא זו לחלק בדין זה של חטא כדי שיזכה חבירו בין אם האיסור נעשה אם לאו.

חטא המרגלים (גיליון)

הרב ישראל אלפרוביץ
כפר חב"ד

בקובץ הקודם הבאתי את ביאורו של הרבי בלקו"ש (פרשת שלח חלק כ"ג שיחה א') ממנו עולה לכאורה שחטא המרגלים היה שהוסיפו על דבריהם מסקנה – "לא נוכל לעשות" – שזה לא נתבקשו לעשות ושאלתי: א. אם כן מדוע כלב היסה אותם, ב. לכאור' חטאם אינו כה גדול שהרי דבריהם כווננו בעיקר למענה לכלב שאמר "עלה נעלה". ע"כ תמצית הדברים.

לאחר שהתפרסם הגיליון הובא לידיעתי שיש שיחה בה שואל הרבי שאלה דומה. בלקו"ש חלק ד' בהוספות לפרשת שלח שואל הרבי וז"ל: "וצריך להבין, הרי דבריהם אלו הם אך תשובה על שאלתו של משה (ורק אחרי אשר "ויהם כלב" – אמרו לא נוכל לעלות גו') ומדוע "ויהם כלב"? ומתרץ שם הרבי שהבעיה שלהם הייתה בכך ששינו את הסדר, משה שאל קודם אודות העם – "החזק הוא הרפה" ורק לאחר מכן אודות הארץ – "השמנה היא אם רזה" ואילו הם במענה שינו ואמרו קודם

"זבת חלב ודבש" ורק לאחר מכן "אפס כי עז העם", ומזה הבין כלב שעבודתם היא על מנת לקבל פרס ולכן מיד מזכירים עניין ה"זבת חלב ודבש", ולזאת השתיקם, משום שהמבקשים שכר שקועים בנוחיות עצמם והם עלולים לטעות ולומר "לא נוכל לעלות", כפי שאכן היה בהמשך.

בהשקפה ראשונה, זה אכן מיישב את העניין, ומסביר מה היה חטא המרגלים, למרות שלא פתחו ב"לא נוכל לעלות". אמנם לאחר התבוננות נראה, כי אין זה מתרץ השיחה הנ"ל, שבה יוצא הרבי מנקודת הנחה שהבעיה הייתה דווקא במסקנת הדברים, שאמרו לאחר מכן "לא נוכל לעלות", ולא בתחילת דבריהם "זבת חלב" וגו', משא"כ בשיחה זו. היינו שמדובר בביאור אחר, שאינו מתרץ האמור בשיחה הנ"ל (דחלק כ"ג).

והנה העירני חכם אחד שבהתוועדויות תשמ"ה חלק ד' בהתוועדות פרשת שלח מביא הרבי ביאור זה שהבעיה הייתה במסקנה ושואל עליו את שאלתי וז"ל: "יש מפרשים שחטאם של המרגלים היה בכך שמלבד סיפור הדברים (בהתאם לשליחותם) - הוסיפו ואמרו: "לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו". אמנם, תירוץ זה אינו מספיק – שהרי האמירה "לא נוכל לעלות גו" הייתה לאחרי ש"ויהס כלב... ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה", ומזה גופא משמע שעוד לפני זה כבר היה עניין בלתי רצוי". ע"כ.

ולאחר מכן ראיתי שגם בלקו"ש חלק ח"י שיחה א' לפרשת שלח מביא הרבי פירוש זה שהבעיה הייתה רק במסקנה ומקשה עליו אותה קושיא, ש"ויהס כלב" היה עוד לפני המסקנה, ומזה מוכח שהבעיה שלהם התחילה עוד לפני כן.

בשני המקומות מציין הרבי שהמקור לפירוש זה הוא רא"ם.

על פי זה מתעוררות לכאורה שתי תמיהות עצומות: א. כיצד אצלנו מביא הרבי פירוש זה בצורה חלקה וללא קושיא בשעה שבשני מקומות אחרים על פירוש זה גופא הוא מקשה קושיא? ב. מדוע בלקו"ש חלק כ"ג לא מציין הרבי שהמקור לפירוש זה הוא הרא"ם ומביא את זה כפירוש חדש?

מזה מובן שאין הפשט כפי שנראה בשטחיות ובהשקפה ראשונה אלא צריך למצוא פשט אחר.

ויובן בהקדם עוד שתי תמיהות בגוף השיחה. בתחילת הביאור כותב הרבי וז"ל: "כיוון שעניין שליחותם היה ה"נשמע", להבין על פי שכל, לכן יכל להיות להם טעות בשיקול הדעת, משום שכל מה שאמרו המרגלים היה אמת, וגם מסקנתם "לא נוכל לעלות" היה לה מקום על פי שכל". ע"כ.

ולפ"ז נשאלת השאלה: אם למסקנתם גם היה מקום על פי שכל, מה אם כן היה חטאם שעליו ממשיך הרבי ואומר שהיה במילים "לא נוכל לעלות"? והרי גם לזה יש מקום על פי שכל והם אמורים לבדוק העניין על פי שכל!

גם צריך להבין, דבהמשך לאחר שמביא הרבי את הביאור שהחטא היה במסקנה שהסיקו, הוא מוסיף וז"ל: "ואדרבה, מכיוון שמה רבנו שלחם לתור את הארץ ולראות כיצד לכבוש את הארץ, הרי זו גופא הוכחה לכך שהדבר אפשרי גם על פי טבע, משום שאם לא היה אפשרי לא היה שולחם, יוצא אם כן שמסקנתם "לא נוכל לעלות" לא רק שהייתה הוספה על השליחות כי אם גם היפך השליחות". ע"כ.

ולכאורה תמוה: א. הרי כל הביאור בשיחה מתבסס על ההנחה ששילוח המרגלים היה באופן ד"ש לחך – לדעתך מצד דעת תחתון כדי להביא את העניין גם בשכל אנושי ע"ד העניין של "נעשה ונשמע", מה מקום אם כן פתאום לבוא ולומר שהמרגלים היו צריכים להבין שמזה גופא ששולחים אותם מוכח שהדבר אפשרי? והרי לכאורה זה בדיוק היה עניין השליחות: לא רק להאמין בקב"ה בלי להבין כי אם גם להבין הדברים בשכל הגשמי, והם בסך הכול שבו וסיפרו מה שראו, מהו אם כן חטאם בכך שהדברים שהם ראו וסיפרו לא התיישבו בשכל בצורה חיובית עם עניין העלייה לארץ? ב. מדוע זהו "אדרבה"? לכאורה זהו עניין חדש שלא קשור לתחילת הביאור, שהרי בתחילת הביאור משמע שכן היה עליהם להתייחס למראה עיניים (מבלי להסיק מסקנות אמנם) בניגוד ל"אדרבה"!

כל זה מביא אותנו למסקנה שאכן אין הפשט בשיחה דחלק כ"ג שהבעיה הייתה רק במילים "לא נוכל לעלות" כפי שנראה לכאורה, אלא הבעיה התחילה עוד קודם, בתחילת דבריהם.

ואולי יש לומר הפשט בדרך אפשר כך: כבר בשעה ששבו המרגלים והחלו לדבר בגנות העלייה הארץ – "אפס כי עז העם וגו'" – התחילה טעותם, משום שזה נבע מערבוב שכלם הגשמי, שלזה קורא הרבי "הסקת מסקנות". משה רבנו שלח את המרגלים מתוך מטרה שיעלו ויספרו רק את מה שהם ראו. המרגלים לעומת זאת הבינו, שתפקידם כמרגלים הוא, גם להסיק לעצמם איזו מסקנה בנוגע לעצם העניין אם הוא כדאי הוא לא. טעות זו נבעה מכך שהם ידעו שעניין שליחותם הוא "שלח לך – לדעתך" להוריד העניין בדעת תחתון, ועל כן טעו וחשבו שחלק מהעניין של דעת תחתון הוא, שגם הם בשכלם יחליטו אם עניין העלייה לארץ הוא טוב ונכון. ומכיוון ששכלם הבין שלא כדאי לעלות, הם הגיעו למסקנה אישית שלא כדאי לעלות. כאשר שבו וסיפרו את מה שראו, התלווה לזה 'צליל' של מסקנתם האישית למרות שלא אמרו זאת מפורשות.

וכאן בדיוק הייתה טעותם: משה רבנו לא ביקש מהם להסיק מסקנות ולערב את שכלם הפרטי! נכון אמנם שיש מטרה שהעם יבין שהעלייה לארץ היא טובה ונכונה גם מצד שכל אנושי, אבל אין זה שייך אליהם. מהם לא ביקש משה רבנו לחשב חשבונות בשכלם, האם כן כדאי לעלות או שלא כדאי לעלות! מהם מצופה שיספרו את הדברים שראו מבלי להוסיף ולגרוע.

ולכן הבעיה של המרגלים הייתה לא רק במילים "לא נוכל לעלות", כי אם גם בכל מה שאמרו לפני זה. כל דבריהם הראו, שהם מצד עצמם גיבשו מסקנה פרטית שאין לעלות.

וכאן בא ה'אדרבה', ומדויק ביותר בתור 'אדרבה': לא רק שאין עליהם לערב את שכלם שכן לא לזאת נשלחו, אלא אדרבה: עליהם כשלוחים להבין את מטרת שליחותם ולפעול על פיה כוונת המשלח ולא חלילה היפוכה. העובדה שנשלחו כדי לבדוק את עניין העלייה לארץ מגלה, שמבחינת המשלח עניין העלייה הוא טוב וכדאי ללא ספק כלל, וא"כ לפי קו זה הם אמורים לפעול!

במילים אחרות: הם אינם "מרגלים" כי אם "שלוחים"! הדבר מדויק גם לפי ההמשך ב"הוראה למעשה" מהשיחה בה מסביר הרבי כיצד ניתן להימנע מהטעות של המרגלים שכאשר נמצאים בשליחות צריכים להיות בביטול מוחלט למשלח, משום שאם חשים ברצונות הפרטיים גם כן, עלול ליפול פחד מה"נפילים" ולשחד את השכל. אמנם אם בטלים בתכלית למשה רבנו אין חשש כזה, משום שכל מציאותו של ה"שליח" היא המשלח. הסברת העניין באותיות פשוטות: בכל פעולה ופעולה שעושים צריכים לחוש את עניין השליחות, לא שבשעת מסירת שיעור יחוש מוסר השיעור את 'מציאותו' שהוא "מגיד שיעור" מוצלח, ובשעת פעילות עם בעלי בתים יחשיב המתעסק את עצמו ל"עסקן ציבורי" שהולך בכוחותיו שלו, משום שמי שהולך בגישה כזו חוטא לשליחותו! אלא יש להרגיש בכל פעולה את ה"משלח", ואזי אין כאן "מגיד שיעור" או "עסקן" וגם לא "מרגל" כי אם שליח! ושליח – כל מציאותו היא המשלח והוא פועל אך ורק כפי רצון המשלח!

על פי זה מתורצות כל השאלות: מתורצת התמיהה בעניין "ויהס כלב" שהייתה עוד לפני שאמרו "לא נוכל לעלות", משום שאכן עוד לפני "לא נוכל לעלות" הייתה בעיה. מתורצת גם התמיהה כיצד הביא הרבי ביאור זה באופן חלק בשעה שבמקום אחר מקשה עליו – משום שאין זה אותו ביאור, וכאן אין הקושיא מ"ויהס כלב" הנשאלת שם. גם הקושיא מדוע לא הביא הרבי את מקור הביאור – הרא"ם – יורדת, משום שבאמת אין הוא מקור הביאור, כי אם זהו ביאור חדש של הרבי. ומיושבת גם התמיהה בגוף השיחה שמצד אחד הרבי אומר שלכל דבריהם היה מקום בשכל כולל מסקנתם "לא נוכל לעלות", ומאידך אומר שזו הייתה טעות, משום שאכן מצד שכל גשמי כל מה שאמרו היה נכון, אך בתור "שלוחים" אין עליהם לאמר כל מה שעולה בשכל אנושי. כי אם לעשות מה שנצטוו ולבצע את רצון המשלח, שלשם כך נשלחו! "כשרים היו"!!!

ואם כנים הדברים, יומתק עפ"ז עוד עניין: בתחילת הביאור כותב הרבי: "הטעות הייתה שהם (בכלל) הוסיפו מסקנה "לא נוכל לעלות"..." ע"כ. לכאורה מה הפשט ב"בכלל"? על פי הפשט הפשוט יש לומר שזה רוצה להדגיש שהטעות שלהם הייתה בעצם זה ש'בכלל' הוסיפו מסקנה איזו שתהיה לא משנה חיובית או שלילית, משום שלא לשם כך נשלחו. אמנם זה לא מתיישב עם ההמשך

"ואדרבה" שממנו משתמע שהטעות הייתה דווקא במסקנה "לא נוכל לעלות" ולא במסקנה אחרת (וכפי ששאלתי בגיליון הקודם שהרי גם כלב אמר מסקנה: "עלה נעלה", האם יוצא לפי זה שגם הוא חטא?).

אמנם על פי ביאורנו יש לומר שהמילה "בכלל" באה להדגיש שהטעות שלהם לא הייתה רק במילים "לא נוכל לעלות" כי אם "בכלל". כל מהלך חשיבתם ודבריהם הי' שגוי, הוא הורה על המסקנה שהם הגיעו אליה משום שחשבו שלשם כך נשלחו – לבדוק האם באמת הדבר אפשרי על פי שכל - ולכן גיבשו לעצמם מסקנה בלא להבין שזה סותר לשליחות.

לאחר כ"ז עדיין יל"ע, משום שבשיחה הרבי בפירוש מדגיש את המילים "לא נוכל לעלות". ובלשונו: "יוצא מדבריהם "לא נוכל לעלות" לא רק שהיו הוספה על השליחות כי אם גם היפך השליחות. ע"כ. משמע בפירוש שההדגשה היא רק על המילים "לא נוכל לעלות" ולא על כל מהלך הדברים? ובפשטות צריך לומר, שהמילים "לא נוכל לעלות" מבטאים את מסקנתם האישית, ולכן נוקט הרבי מילים אלה, ולא שדווקא בהם הבעיה. ועצ"ע.

כוונת משה – בשילוח המרגלים

06/07/2018

הת' יעקב זאיאנץ

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בלקו"ש חל"ג שיחה א לפ' שלח, מבואר (באות ד' שם): דכוונת משה בשילוח המרגלים היתה רק "לתור" את הארץ - לראות פרטי הארץ, אבל לא "לרגל" אותה, דהרי בכל הפרשה לא מתוארת השליחות בלשון "ריגול" אלא בלשון "תור"; "ויתורו את ארץ כנען"; וכיו"ב, והחי' בין שתי לשונות אלו מבואר שם בזה"ל: "...לתור" מתאר (בעיקר) רק פעולת החיפוש והראי' בלבד, ובענינו - ראיית הארץ ויושבי'; משא"כ לשון "ריגול" מורה על חקירה וחיפוש לשם כוונה נסתרה, כמו בריגול המסייע לכיבוש ארץ האויב. . ובדרך כלל ענין הריגול קשור עם חכמת המרגל, שעל יסוד חקירותיו וחיפושיו אפשר לטכס עצה איך למלא משימה מסוימת (כיבוש ארץ האויב, וכיו"ב).

אוצר החכמה

"וזהו הטעם שבפרשתנו נאמרה רק לשון "לתור את ארץ כנען", וכיו"ב - כי כל ענין השליחות (בכוונת משה) הי' רק על המעשה, שיראו את הארץ ויושבי' ויספרו לבנ"י מה שראו (וכן להביא מפרי הארץ כדי להראות את ישראל מטוב הארץ), ותו לא מידי - אבל לא "לרגל את הארץ", להכניס עצמם בחיפוש "עצות" ותחבולות בשביל כיבוש הארץ וכיו"ב". ע"כ.

ומה שנאמר בדברים (א, כב) "ותקרבוני אלי כלכם, ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ, וישיבו אותנו דבר - את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן". דמשמע מזה, דהכוונה בשילוח המרגלים היתה בשביל לדעת את הדרך אשר נעלה בה - היינו כיבוש הארץ. וכמפורש ברש"י (בד"ה ואת הערים אשר נבא אליהן) "תחילה לכבוש", ע"ז מוסבר בהערה 42 בלקו"ש שם בזה"ל: "ורק בנ"י רצו בכך, ולכן בקשו "ויחפרו לנו את הארץ גו' את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן (תחילה לכבוש)" - דברים א, כב (ובפרש"י). וראה בארוכה מלבי"ם כאן". עכ"ל. שהיוצא לנו מזה, דכוונת משה בשילוח המרגלים לא היתה בשביל "לרגל" אלא "לתור", ובנ"י הם אלו שרצו "שירגלו" את הארץ.

ולכאו' יש להעיר ולהבין בזה, דבכ"מ בלקו"ש מבואר באופן אחר - דאף כוונת משה רבינו בשליחות המרגלים היתה בשביל כיבוש הארץ

(היינו לרגל), דהנה בחי"ג פר' שלח א אות ב, נאמר בזה"ל: "והביאור: משה רבינו שלחם להוודע באיזה דרך ואופן קל יותר לכבוש את א"י, ובאיזה מקום כדאי יותר להתחיל הכיבוש - בדרך הטבע...". עכ"ל. וכן ע"ז הדרך בלקו"ש חכ"ג פר' שלח א אות ב נאמר בזה"ל: "די שליחות איז (בכללות) באשטאנען פון צוויי ענינים: א) צו אויסגעפינען די פרטים וועלכע זיינען נוגע צו דעם כיבוש הארץ - "וראיתם גו' החזק גו' המעט גו' הבמחנים גו'". ב) צו אויסגעפינען די פרטים וועגן דער לאנד גופא - "הטובה היא גו' השמנה היא גו'..."^{אוצר החכמה}. עכ"ל. ולכאורה חזינן מזה, דנקט בפשיטות דכוונת משה רבינו בשליחת המרגלים היתה גם בשביל כיבוש הארץ, דהרי הפסקים הנ"ל - וראיתם גו', הם פסוקים שנאמרו ע"י משה כששלח את המרגלים והגדיר שליחותם. ואילו היו רק אלו המקומות שמבואר בהם אחרת מאשר בלקו"ש חל"ג החרשתי - ולא הייתי מעיר, דהרי שייך לומר דשבעים פנים לתורה וכיו"ב, אולם מה שגרם לי להעיר הוא - דבלקו"ש חי"ח (שיחה א לפ' שלח), [ששיחה זאת קאי על פי' רש"י פש"מ כהשיחה בחל"ג - ולא כמו שתי השיחות הנ"ל בחי"ג וכ"ג, ששייך לומר דהם אינם כפי הפי' בפש"מ] מכריח, דנצרכים לומר דכוונת משה בשילוח המרגלים היתה בשביל כיבוש הארץ, דבאות ח שם מבואר בזה"ל: "וואס איז נתחדש געווארן ביי די מרגלים דורך זייער באזוכן א"י - און אויף אזוי פיל אז דאס האט זיי דערשראקן ביז צום טענה'ן "לא נוכל לעלות"? די אלע זאכן וואס זיי האבן דארט געזען "כי עז העם היושב בארץ וגו'" האבן זיי געוואוסט אויך פריער [ווארום: (א) מ'האט נאך אין מצרים געוואוסט וואס עס איז דער מצב און וואס עס קומט פאר אין ארץ כנען. (ב) בשירת הים האבן אלע אידן געזאגט "נמוגו כל יושבי כנען". זיי האבן געוואוסט וועגן "כל יושבי כנען" און זייער שטארקייט (אנדערש - איז דאך קיין הפלאה ניט אז "נמוגו"). ועוד...]...". ובהערה 56 שם נכתב בזה"ל "ואף ש'משה שלח אותם לראות "החזק הוא הרפה גו'" - הכוונה בזה (לא אם הם חזקים בכלל, כ"א) איפה הם חזקים כו' כדי לידע באיזה דרך לילך ואופן הכיבוש כו', כמפורש במשנה תורה (דברים א. כב. וראה רש"י שם) "נשלחה אנשים גו' וישיבו אותנו גו' את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן (תחילה לכבוש - רש"י)", וכמ"ש ברמב"ן ריש פרשתנו". ע"כ מהשיחה בחי"ח הנ"ל.

ומבואר מזה, דאא"פ לומר דהכוונה במה שנאמר למרגלים ע"י משה ש"וראיתם את הארץ. . החזק הוא הרפה גו'", היה כדי לדעת פרטי הארץ (דהרי"ז כבר ידעו), אלא כוונתו היתה בזה איך לכבוש

הארץ, ומה שנאמר במשנה תורה "את הדרך אשר נעלה בה" (תחילה לכבוש - רש"י), זה היתה מטרת וכוונת משה בשילוח המרגלים, וא"כ צ"ב במאי דנתבאר בלקו"ש חל"ג - שכוונת משה לא היתה בשביל כיבוש הארץ, ומה שנאמר במשנה תורה: "את הדרך אשר נעלה בה", זה מה שרצו בני"י ולא משה, והרי בחי"ח מכריח, דצ"ל דמה שנאמר במשנה תורה "את הדרך אשר נעלה בה" (תחילה לכבוש - רש"י), זו היתה כוונת ומטרת משה בשילוח המרגלים. וצ"ע.

[שוב ראיתי, דבסה"ש תנש"א גם נתבאר כבחל"ג - דכוונת משה לא היתה בשביל מטרת כיבוש הארץ, אלא "לתור" - לראות תכונותי ומעלותי, ושם בהערה 52 מכריח לאידך גיסא (דלא כהכרח בחי"ח) - דעפ"י פשש"מ מוכרח דהמטרה של השליחות לא היתה בשביל כיבוש הארץ. ע"ש. וצ"ע].

ותקוותי חזקה שיעירו בזה הקוראים שיחיו.

חטא בשביל שיזכה חבירך

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא בסוגיין "שבת ד, א": "גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו".^[1/9/82/2018mm] והגמ' שקו"ט למצוא באיזה מקרה הסתפק רב ביבי, א' מהאוקימתות הוא דהספק הי' האם התירו לאחרים לרדות הפת מהתנור בכדי להציל המדביק מלבוא לידי חיוב חטאת. ומיד דחתה הגמ' הסברה זו מחמת קושיא "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך" (ואיבעיא דר"ב מעמידה הגמ' בענין אחר ואכ"מ).

ועל דברי הגמ' "וכי אומרים לו לאדם" מפרש רש"י: "צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור". וכבר תמה ע"ז כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (חי"ח סוף שיחה א לפ' שלח), דמדוע לא קאמר רש"י שהאדם חוטא כדי להציל חבירו מחטא חמור, והדגיש רק זה שיצילו מעונש חמור?

ומתוך, די"ל שכוונת רש"י הוא כמו דעת הריב"א שהובא בתוס' בסוגיין (ובהערה מצייין שעד"ז הוא ברשב"א ומאירי כאן), דזה שאין אומרים לאדם חטא כו' הוא רק כש"מעשה של האיסור כבר נעשה", אבל כשביכלתו להציל את חבירו מלבוא לכתחילה לחטא חמור אז כן אומרים לו לעשות חטא קל עבור הצלת חבירו מחטא חמור. וזהו מה שהדגיש רש"י דרק במקרה שרוצה להציל חבירו מהעונש – אבל האיסור עצמו כבר נעשה – אז אין אומרים לו לעשות חטא קל, משא"כ באופן אחר כנ"ל. עכת"ד הק' (הנוגעים לענינינו).

והנה לכאור' צ"ע מדוע פשיטא ליה לרבינו דזהו כוונת הריב"א בתוס'; דהנה התוס' (כאן בד"ה וכי אומרים וכו') מקשים על הא דמבואר בסוגיין דאין אומרים לאדם חטא וכו', מהא דמבואר בעירובין (לב, ב) ד"רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה"?! ומתרצים, "התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר ליה מלא כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור".

ובהמשך לזה מוסיפים התוס': "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה

איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור
כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים".

ובפשטות הרי הריב"א בא בדבריו לתרץ קושי שנשאר גם אחר מה
שתירצו התוס' לפנ"ז; דאף שכבר תירצו מדוע אין להביא ראי' מהא
דעירובין להענין של חטא בשביל שיזכה חבירך – דשם הרי החטא של
חבירו יבוא על ידו, ולכן הרי הוא אחראי ע"ז – מ"מ עדיין יכולים
להביא ראי' משם לפשוט השאלה (של ר"ב) בקשר להאדם עצמו, דכן
מותר לו לעשות חטא קל להציל עצמו מאיסור חמור מכ"ש משם
דעושה חטא קל להציל א"ע מהאחריות שיש לו בחטא חבירו! וע"ז
בא החילוק של הריב"א בין ב' הסוגיות בענין המעשה של האיסור וכו'
(ועיין במהר"ם שפירש כן להדיא).

אמנם לפנ"ז לכאן אין הכרח בכלל שתירוצו של הריב"א נאמר
כתירוץ בפנ"ע לבאר מדוע יכול לעשות איסור עבור חבירו, דבפשטות
י"ל דהא דיכול לעשות האיסור עבור חבירו הוא מחמת הסברא
בתירוצם הראשון של התוס' – דהחטא של חבירו בא על ידו – וסברת
הריב"א נאמרה רק לחלק בין זה ששם פשוט שיכול לעשות החטא
להציל את עצמו מהאחריות שלו (בחטא חבירו) וכאן איביעא ליה
לר"ב אם יכול להציל את עצמו או לא.

ולפנ"ז הרי לכאורה אין הכרח שהריב"א סב"ל דבמקרה שאינו
אחראי כלל בחטא חבירו יוכל לעשות חטא קל להצילו, גם אם עדיין
לא נעשה מעשה האיסור כלל. וא"כ צ"ע כנ"ל מדוע פשיטא ליה
לרבינו דלדעת הריב"א במקרה כזה – שעוד לא נעשה מעשה האיסור
– כן אומרים לו לחטוא עבור הצלת חבירו?

וע"כ דרבינו למד שתירוצו של הריב"א לא נאמר (רק) כהמשך
להתירוץ הקודם, אלא כתירוץ בפנ"ע על השאלה מעירובין – דזה
שמבואר שם דכן עושים איסור קל עבור הצלת חבירו, דלא כהמבואר
בסוגיין, (לא משום האי סברא שהוא הי' אחראי בחטא חבירו, אלא)
הוא משום האי חילוק של הריב"א בין היכא שמעשה האיסור כבר
נעשה להיכא שעוד לא נעשה. ואם כך הוא פירוש דבריו – של הריב"א
– מובן דהוה כלל בהענין של עשיית חטא עבור חבירו, וכדברי רבינו.
אלא דהא גופא צריך ביאור דמה הכריח רבינו ללמוד כך בפירוש דברי
הריב"א?

ובקיצור: לכאורה, אפשר ללמוד שתירוצו של הריב"א בא בהמשך ובהוספה לתירוץ הראשון של התוס', אמנם מדברי רבינו מוכח לכאורה שאינו כן אלא דהוה תירוץ בפנ"ע שאינו תלוי בתירוץ הראשון. וצלה"ב מדוע למד כן רבינו?

[ולהעיר, שגם בחי' הרשב"א כשהביא תירוץ זה של הריב"א (לא בשמו) הרי המשמעות הוא שבא בזה לתרוץ רק דלא לפשוט מהגמ' דעירובין שמותר לעשות חטא קל להציל את עצמו מחטא חמור, ולא לענין לחטוא בשביל חבירו. ולאידך כשתירוץ זה הובא במאירי (בשם 'יש מתרצים') מוכח שהובא לתרוץ גוף השאלה – מהגמ' בעירובין – בענין עשיית חטא עבור הצלת חבירו (מתאים לפירוש רבינו בהריב"א). אלא דלכאורה אין בכ"ז הכרח והסברה איך לפרש כוונת הריב"א עצמו בתוס'].

ב. ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדם;

הנה לשון הריב"א בתירוצו הוא "אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור וכו'", אמנם ברשב"א הרי הלשון הוא "אבל הכא שכבר נעשה האיסור אלא שעתיד ליגמר ממילא וכו'". ומשמעות הדברים הוא דחילוק זה נובע מהפלוגתא הידועה בגדר איסור אפיה בשבת, באם האיסור הוה עצם הכנסת הפת לתנור (ורק דיש תנאי שצריך להאפות בפועל), או דהאיסור הוה המשך האפיה, והכנסת הפת לתנור הוה רק המעשה של האיסור (והדברים עתיקים).

(ובאמת הרי יש ראיות גם מדברי הריב"א בהמשך הסוגיא (כתוד"ה קודם שיבא) דסב"ל כהך שיטה דהאיסור הוה בהמשך האפיה ולא בהפעולה של הכנסת הפת גרידא – יעויין בשפ"א על התוס' שם, בענין הא דנחשב לאנוס מחמת זה שאסרו רבנן לרדות, וגם איך שהאחרונים מתרצים קושיית הגרעק"א על המשך התוס' שם בענין התראת ספק, ואכ"מ).

ועכ"פ יוצא מזה דלדעת הריב"א הרי באמת עוד לא נעשה גוף האיסור (של אפיה) גם בסוגיין, כמו שעוד לא נעשה האיסור (של אכילת טבל) בהסוגיא דעירובין, אלא דמ"מ מחלק בין הסוגיות בזה שכאן כבר נעשה 'מעשה האיסור' (משא"כ שם). והיינו דיסוד הדבר לשיטתו הוא, דעבור פעולה שכבר עשה לא עוברים על עוד איסור, אף שזה ימנע עצם האיסור שעוד לא נעשה (ורק עבור פעולה שעוד לא נעשה יש מקום לעבור).

ולפ"ז נראה דיתבאר היטב (גם) מדוע למד רבינו דבאמת א"א לומר דהריב"א בא בתירוצו רק כהמשך והוספה לתירוץ הראשון של התוס'; דהנה לתירוץ הראשון נמצא דהא דמותר להחבר לחטוא אינו בכדי להציל את הע"ה מאיסורו של אכילת טבל, אלא בכדי להציל את עצמו מהאחריות שיש לו כאן מחמת זה שהחטא בא על ידו. והרי זה שהוא גרם להחטא הי' באמירתו "דאמר ליה מלא כלכלה של תאנים מתאנתי", ^{אחרת 19/08/2018} והרי אמירה זו כבר אמר, וא"כ הרי זה שהוא אחראי בהחטא, הוא מחמת מעשה שכבר נעשה, ושוב אין מקום – לשיטת הריב"א – להתיר לו לחטוא להנצל מאחריות זו! (ואף שלפועל הרי האיסור עוד לא נעשה בכלל, הרי גם כאן (באפיה) עוד לא נעשה האיסור ^{אחרת החמשה} כלל לשיטתיה, כמשנ"ת).

וע"כ מוכרחים לומר שבתירוצו של הריב"א כבר לא צריכים לזה שהוא נחשב להאחראי בהאיסור, אלא דעושה החטא הקל בשביל להציל את הע"ה מחטאו (החמור), וא"כ שפיר הוה זה חטא לפני התחלת מעשה האיסור, וכדברי הריב"א.