

## תוכן העניינים



7.....מבוא

### בכח לעומת בפועל

15..... בית שמאי ובית הלל (א)

### מבט חיצוני לעומת התבוננות פנימית

43..... בית שמאי ובית הלל (ב)

### כמות לעומת איכות

59..... רבן גמליאל וחכמים

69..... רבי מאיר וחבריו

### גדרי הנותן לעומת גדרי המקבל

81..... רבי ישמעאל ורבי עקיבא (א)

93..... רבי ישמעאל ורבי עקיבא (ב)

101..... רבי ישמעאל ורבי עקיבא (ג)

### משמעות מצמצמת לעומת משמעות מרחיבה

115..... רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי

### ההווה לעומת העתיד

129..... בבלי וירושלמי (א)

133	בבלי וירושלמי (ב)
145	בבלי וירושלמי (ג)
155	בבלי וירושלמי (ד)
163	רבי עקיבא וחבריו
175	רבי מאיר ורבי יהודה

### **"דברים ככתבם" ו"הוי רץ למצוה"**

187	רבי שמעון בן עזאי ורבי יהודה
-----	------------------------------

### **השבתת העצם לעומת השבתת התואר**

199	רבי יהודה ורבי שמעון
209	רבי יוסי הגלילי, רבי אליעזר ורבי עקיבא

### **הציבור והכלל לעומת היחיד והפרט**

219	רבי יאשיה ורבי יונתן
-----	----------------------

### **משמעות מלאה לעומת משמעות חלקית**

235	רבי וחכמים
-----	------------

### **משמעות מילולית לעומת משמעות העניין**

249	רב ושמואל
263	הוספה - רבי יהודה ורבי נחמיה

### **שיעור כמותי לעומת שיעור מהותי**

279	רבי יוחנן וריש לקיש
-----	---------------------

### **ענווה לעומת יראת חטא**

291	רב יוסף ורב נחמן
301	רבי יהושע בן לוי ורב נחמן

## מבוא



עצם הקישור בין דברים שונים שנאמרו על־ידי אותו התנא או האמורא מצוי לרוב כבר בגמרא, במטבע הלשון השגורה "רבי פלוני לטעמיה". אלא שמפשט הגמרא עולה בדרך כלל חיבור פשוט ומתבקש, השלכה מדין אחד על דין אחר הנובע ממנו במישרין, וכגון "רבא לטעמיה, דאמר רבא אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע", ומטעם זה מכשיר לעדות מי שהעיד על עצמו שלוה בריבית (סנהדרין כה, א).

אולם במשך הדורות, ככל שהוסיפו חכמי ישראל לחדור לעומק דבריהם של התנאים והאמוראים, לבשה דרך לימוד זו צורה עמוקה ומפולפלת יותר. כך אנו מוצאים אצל חכמי הדורות המאוחרים שיצרו מהלכים מורכבים ביותר, בעלי שלבים רבים, באופן ששיטתו של תנא או אמורא פלוני בנידון שבתחילת המהלך גוררת אחריה את דעתו בעניין אחר שבסימומו. כדוגמא לשיטה זו נתפרסם דרוש אחד של בעל "נודע ביהודה", שבפלפול גאוני החובק ש"ס ופוסקים מקשר יחד את כל מחלוקות "יע"ל קג"ם", הן מחלוקות אביי ורבא שבהן נפסקה הלכה כאביי, עד שכולן נובעות ומשתלשלות זו מזו.

אמנם, דרך נוספת אנו מוצאים בעניין זה אצל גדולי האחרונים, והיא דרכו של רבינו – לא שדין פלוני גורר אחריו דין אחר בדרך של השתלשלות, אם במישרין ואם בעקיפין, אלא שביסודם של שני הדינים עומדת סברא אחת, לרוב סברא כללית ומופשטת, צורת לימוד ופירוש או אופן הסתכלות, שהיא עומק שיטתו של אותו התנא או האמורא, וכשהיא מתלבשת בדינים ועניינים שונים היא יוצרת שרשרת של מחלוקות "לשיטתייהו".

הבסיס לדרך זו לפי שיטתו של רבינו הוא החיפוש אחר היסודות הכוללים העומדים מאחורי ענייני התורה, שכך היה רבינו חוזר ומדגיש תמיד, שהתורה על כל חלקיה – תורה אחת היא. בעניין זה הלך רבינו בדרכו של הגאון הרוגצ'ובי, כפי שחזר וציין לא־אחת:

יש כמה עניינים והלכות בתורה שאף־על־פי שבהשקפה ראשונה נראים הם כסוגיות ועניינים שונים שאין כל קשר ביניהם, הנה – כיוון שהתורה אחת היא – על־ידי התעמקות כדבעי אפשר למצוא שיש ביניהם נקודה משותפת, או שהם עומדים על יסוד אחד. וכמו שמצינו בספרי ישראל, ובמיוחד בספרי הגאון הרוגצ'ובי. (אוצר

ובמקום אחר הוסיף והעיר:

ומובנת העמקות, ועל־אחת־כמה־יזכמה הרחבות, הבאות על־ידי זה. (אגרות קודש לא, עמ' צט)

וכך העמיד רבינו מחלוקות רבות בין תנאים ואמוראים על כמה שאלות עקרוניות מופשטות, כגון ההווה או העתיד, הכח או הפועל, הכמות או האיכות, צד היחיד או צד הציבור, פשט התיבה או התוכן הכללי, ועוד כהנה. יש שהצד השווה הוא בדרך הלימוד, יש שהוא בכללי ההכרעה והפסיקה, ויש שהמחלוקת עומדת על שתי בחינות ומדרגות בעבודת ה'. וכבכל חלקי תורתו של רבינו, גם כאן מתמזגים לאחד ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר.

### רחבות ועמקות

חלק מהמושגים שמשתמש בהם רבינו הם חדשים, ובאחרים משתמש רבינו ברעיונות שנאמרו על־ידי האחרונים, אלא שגם בהם הוא מוסיף "רחבות ועמקות".

"רחבות" כיצד? הרי דוגמא ליסוד שנמצא בספרו של הגאון הרוג'צ'ובי "צפנת פענח", ובא רבינו ומשלים את התמונה עד שהיא נפרשת לנגד עינינו במלוא רוחבה. נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בפירוש הפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ". רבי יהודה אומר משביתן מן העולם, ורבי שמעון אומר משביתן שלא יזיקו. הרוג'צ'ובי מקשר מחלוקת זו לפלוגתא ידועה בדין ביעור חמץ: רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים. אף כאן בהשבתה אנו עוסקים – בקיום מצוות "תשביתו שאור מבתיכם". רבי יהודה לשיטתו, שהשבתה פירושה העברה מוחלטת מן העולם, ואילו חכמים הולכים בשיטת רבי שמעון, שדי במעשה המאבד את תוארו ותכונותיו של החמץ, כשם שהשבתה החיה הרעה מתפרשת כאיבוד תכונותיה הרעות והמזיקות.

על כך מוסיף רבינו: לשון השבתה מצינו במקום נוסף בתורה – שביתה ממלאכה ביום השבת. והרי גם כאן מצינו מחלוקת מפורסמת בין רבי יהודה ורבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאינו מתכוון, שרבי יהודה מחייב, ורבי שמעון פוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה ומתיר בדבר שאינו מתכוון. הרי שלרבי יהודה נדרשת השבתה מוחלטת של עצם מעשה המלאכה, ואילו לרבי שמעון די בהסרת התכונות העושות אותה ל"מלאכת מחשבת", אף שהמעשה בעינו.

את הפלוגתא לעניין ביעור חמץ מרחיב רבינו גם לצד אחר: גם במכות מצרים אנו מוצאים מחלוקת אם פגעו בעצם הדבר או רק בתוארו ותכונותיו, והיא מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא אם כל מכה היתה "של ארבע מכות" או "של חמש מכות", וכבר ביארו רבותינו הראשונים שיסוד המחלוקת הוא אם פגעה המכה רק בתוארו של הדבר, כפי שהוא מצטייר מתוך הרכבת ארבעת היסודות שבו, או גם בחומר היולי והעצמי – היסוד החמישי. וביסודם של דברים

עומדת השאלה כמה עמוקה היתה טומאת מצרים, וממנה נובעת הן המחלוקת עד היכן חדרו המכות שבאו לשבור טומאה זו, והן המחלוקת עד היכן מגעת החובה לבער את החמץ, שאף הוא מסובב מטומאת מצרים.

"עמקות" כיצד? בדברי רבינו המחלוקת השונות שבהן אנו מוצאים את אותו היסוד אינן רק עוד ועוד דוגמאות לנקודה אחת, אלא כל דוגמא ודוגמא מעניקה תוספת עומק והבנה לסברא הכללית. וזוהי אחד החידושים של רבינו, שלכאורה לא נמצא לו בו עוד חבר, שלא הסתפק רק במציאת צד השווה בין המחלוקת, אלא במקרים רבים השווה בין הדוגמאות השונות והראה כיצד כל אחת מוסיפה נקודה חדשה ביסוד הכללי, עד שיש בכל דוגמא ודוגמא "צריכותא" מיוחדת שלא ניתן ללומדה משאר המקומות.

מחלוקת רבות של בית שמאי ובית הלל מיוסדות על השאלה אם אנו הולכים אחר "בכח" או אחר "בפועל". בעניין זה כבר האריך הגרש"י ז"ל בספרו "לאור ההלכה", ורבינו מציין שיסוד הדברים כבר בספרו של רבי יוסף ענגיל, "בית האוצר". בכמה דוגמאות שהביאו הם לא ניחא ליה לרבינו, ומאידך הוסיף כמה וכמה דוגמאות חדשות. אולם גם בדוגמאות שהוא מביא מתוך דבריהם הוא מלמד את החידוש שבכל אחת מהן.

בראשונה מביא רבינו את המחלוקת שבסיוס הש"ס, והיא כדברי רבינו "מהדוגמאות הכי בולטות". "חלות דבש, מאימתי מיטמאות משום משקה? בית שמאי אומרים משיהרהר ובית הלל אומרים משיירסק". לבית הלל החלות נחשבות כמשקה רק משעה שיש בהן משקה בפועל, ואילו לבית שמאי – מיד כשהן מיועדות לכך "בכח" במחשבת האדם. ועוד מחלוקת אחרת בנידון אחר לגמרי – סדר הדלקת נרות החנוכה: לבית שמאי ההדלקה היא בסדר פוחת והולך, כנגד ימים היוצאים, ואילו לבית הלל מוסיף והולך, כנגד ימים הנכנסים. אף כאן: הימים הנכנסים קיימים בכח, ואילו הימים היוצאים הם אלה שכבר באו בפועל.

והנה, בדוגמא הראשונה, "אזלינן בתר בכח" מאי משמע? – די בכך שהדבר נמצא בכח. המחשבה כשלעצמה מספקת. ודאי אין הכוונה שהמחשבה עדיפה מן המעשה, אלא שהיא מספיקה. אולם בשאלת מספר הנרות בחנוכה לפנינו "בכח" העומד כנגד "בפועל", ואנו מעדיפים את ה"בכח", עד שביום השמיני, כשבידינו שמונה ימים בפועל, איננו מדליקים אלא נר אחד – כמניין הימים בכח.

ועוד: יש שה"פועל" מגיע ממילא מתוך ה"כח", כגון בימי החנוכה – שהימים הנכנסים מעצמם הם נכנסים. ויש שלשם כך נדרש מעשה, וכגון בחלות הדבש, שהן מחוסרות ריסק. חידוש גדול יותר יש אפוא במקום שה"בכח" אינו בא מאליו לידי "פועל". מאידך, חלות הדבש ביד האדם לריסקן מיד, כך שה"פועל" ראוי להתמלא כבר עתה, מה שאין כן בימי החנוכה התלויים בזמן. אם כן, אף בחנוכה חידוש מיוחד – שאזלינן אף אחר "בכח" שאינו ראוי עתה לבוא בפועל. והוא צריכא.

## הוא היה אומר

צד נוסף יש במשנתו של רבינו בדבר – שאינו רק מגלה את היסוד הכללי שבמחלוקות הפרטיות, אלא שואב יסוד זה מעניינו של בעל המימרה, כפי שהוא מתגלה לנו מתוך דברי חכמינו אודותיו. שכן דבריו של החכם הם באותה בחינה שבה הוא עובד את הבורא ותואמים הם את מהותו הפנימית, וכמודגש בלשון חכמינו: "הוא היה אומר".

הנה בן עזאי מפרש את הפסוק "רק חזק לבלתי אכול הדם" – "לא בא הכתוב אלא להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצוות: אם הדם שהוא קל להשמר ממנו, שאין אדם מתאוה לו, הוצרך לחזקך באזהרתו, קל וחומר לשאר מצוות". ונחלק בזה על רבי יהודה שפירש "ממה שנאמר חזק אתה למד שהיו שטופין בדם לאכלו".

רבי יהודה הולך לפי דרכו, שכן מצינו בברייתא (פסחים כא, ב) ששיטתו היא לפרש "דברים ככתבם". אולם בן עזאי רואה בכך עידוד מיוחד להתחזקות במצוות קלות כחמורות, בהתאם להוראה שלימדנו בפרקי אבות: "הוי רץ למצוה קלה (כלחמורה)!" ובאמת "ריצה" זו מבטאת את כל אישיותו בן עזאי, שתשוקתו לדבוק בה' – כמו שאמר "מה אעשה שנפשי חשקה בתורה" – מנעה אותו מלעסוק ביישובו של עולם. ואם סדר העבודה השלם הוא כמו שנאמר "החיות רצוא ושוב", ריצה שיש אחריה התיישבות, כך שהכיסופין וההשתוקקות מכוונים בסופו של דבר להמשכת הקדושה אל חיי המעשה, הרי כל מהלך חייו של בן עזאי היה בריצה בלתי נפסקת, שאינה יודעת שובע, עד שכאשר נתעלה ונכנס לפרדס פרחו ממנו נשמתו, "הציץ ומת", מתוך שהיתה נפשו חסרה את ה"שוב" שלאחר ה"רצוא".

תנועה של "רצוא" מוצאים אנו גם אצל רבי עקיבא, שהיה אומר תמיד "מתי יבוא לידי ואקיימנו". בזה נבדל רבי עקיבא מרבי ישמעאל חברו, ולא בכדי. רבי ישמעאל הוא חוליה במשפחת כהנים ידועה ומיוחסת בעוד רבי עקיבא הוא בן גרים שחוה מהפך באמצע חייו. שניהם מבטאים שתי דרכים בעבודת ה': רבי ישמעאל מסמל את "עבודת הצדיקים" המיושבת, ואילו רבי עקיבא – את "עבודת בעלי תשובה", שהיא "בחילא יתיר" – מתוך תנופה יתירה.

כך אנו מוצאים את רבי ישמעאל רואה את התכלית הנרצית בהעמדת דברים על סדרם ומתכונתם, כגון בשיטתו בפירוש הפסוק "וכל העם רואים את הקולות" – "רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", בהתאם לעבודתם המסודרת והשיטתית של הצדיקים שדרכם בעבודת ה' היא להביא את הקדושה אל תוך מסגרת הבריאה, בעוד רבי עקיבא מבקש לפרוץ את הסדרים הטבעיים ולהתעלות מעל למגבלות העולם, "רואין את הנשמע ושומעין את הנראה". יחד עם זאת, ידע רבי עקיבא את סוד "רצוא ושוב", ולכן, להבדיל מבן עזאי, "נכנס בשלום ויצא בשלום".

בספר זה קובצו יחדיו שיחותיו המוגהות של רבינו מתוך סדרת "ליקוטי שיחות" (וממקומות נוספים) שיש בהן מרכיב ניכר של "לשיטתייהו" של שני תנאים או אמוראים. חלק משיחות אלו כבר הופיעו בסדרת "אוצר ליקוטי שיחות" על התורה והמועדים. בפרק האחד־עשר הבאנו בתור הוספה חלק מהתוועדות שבת פרשת עקב תשכ"ו, שבו נתבארו שיטות ר' יהודה ור' נחמיה. קטע זה לא הוגה על־ידי רבינו, ואפשר שבכמה פרטים לא הושלם בו הביאור.

לא צורה אחת לשיחות שבכרך זה: יש שהיסוד ברור ללומד מיד, ויש שנדרש מאמץ רב יותר כדי לעמוד על יסודות השיטות. גם מבחינת אופי השיחות ישנם הבדלים: בחלק מהן עניין ה"לשיטתייהו" הוא־הוא לב הביאור, ובחלק אחר לא בא אלא כהשלמה לביאור סוגיא בגמרא או עניין בפירוש רש"י. משנה לא זזה ממקומה, ואנו הבאנו הדברים בצורתם, כפי שנדפסו בלקוטי שיחות.

\*

ערכת הספר נעשתה על־ידי הרב נחום יצחק אייזיק שי' קפלן. בתרגום השיחות מיידish ללשון הקודש השתתף גם הרב צבי הירש שי' זלמנוב. ההגהה והכנת הספר לדפוס נעשו על־ידי הרב שמואל שי' וולס, הרב אברהם שי' וולף והרב ישראל אריה ליב שי' לאופר.

\*

יהי רצון שהעיסוק בחשיפת האחדות שבתורה, להיותה תורת ה' אחד, יזרז את בוא היום ההוא, אשר בו "יהיה ה' אחד ושמו אחד" במהרה בימינו.

ספריית מעיינותיך

## בית שמאי ובית הלל (א)



שכתוב במשנה<sup>4</sup> – מהו הדיוק אז להודיע מתן שכרן של מצוות?

ב. נוסף להנ"ל, ישנם כמה דיוקים בגוף המאמר. ומהם:

(א) ש"י העולמות שיהיו לצדיקים לעתיד לבא הם "גמול", נתינת שכר ולא ירושה<sup>5</sup>, והול"ל "עתיד הקב"ה ליתן<sup>6</sup> כו" וכווצא בזה, ומהו אומרו "עתיד הקב"ה להנחיל כו"?

(ב) ההוכחה על זה ש"עתיד הקב"ה להנחיל כו' שלש מאות ועשרה עולמות" היא ממ"ש "להנחיל אוהבי יש" (יש בגימטריא תלת מאות ועשרה<sup>7</sup>), ולמה מביא גם סיום הכתוב "ואוצרותיהם אמלא"?

(ג) גם בפסוק צריך ביאור: ש"י העולמות שעתידי הקב"ה להנחיל לכל צדיק הם ענינים הכי נעלים<sup>8</sup> [וכמובן גם מהא דאיתא

א. בסיום הש"ס: אמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנאמר: להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.

ובפירושו המשניות להרמב"ם: "לפי שהשלים כל דיני ההלכה... חתם הדברים בגמול". כלומר, דזה שסידר רבנו הקדוש מאמר זה בסיום מסכת עוקצין הוא (לא מפני שייכותו לדיני מסכת זו, כי אם) בכדי לחתום (המשנה) בגמול. ובלשון הרע"ב: "סמך מאמר זה לכאן, להודיע בחתימת המשנה מתן שכרן של צדיקים שלומדים ומקיימים כל מה שכתוב במשנה".

וצריך ביאור, דלכאורה – אדרבה: הזירוז בלימוד התורה ובקיום המצוות עלידי הודעת השכר הוא רק בתחילת העבודה, כשהאדם הוא בדרגא נמוכה, אבל לאחרי "שהשלים", שהאדם מתעלה ובא לידי שלימות – עבודתו היא שלא עלימנת לקבל פרס (גם לא בשביל השכר דחיי עולם הבא)<sup>9</sup>, ועפ"ז: הודעת מתן שכרן של צדיקים הוצרכה להיות בתחילת המשנה (התחלת העבודה), אבל לאחרי שמגיעים לחתימת המשנה – "שלומדים ומקיימים כל מה

4 כולל, כמובן, הוראת המשנה (אבות פ"א מ"ג) "הזו עבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס".

וכמובן גם ממשנה דידן עצמה, שמביא את הפסוק "להנחיל אוהבי יש", שהעבודה מאהבה היא שלא ע"מ לקבל פרס, כמבואר בארוכה ברמב"ם שם.

5 ובפרט שגדר השכר הוא תשלום שכר עבור עבודה, משא"כ גר הירושה הוא שאינה קשורה עם פעולת הירוש.

6 כלשון במס' סנהדרין (ק, סע"א) "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות". וראה לקמן הערה 112.

7 סנהדרין שם. וראה גם מפרשי המשנה כאן.

8 ובפרט לפי מ"ש בפיה"מ להרמב"ם (נעתק לקמן סכ"ד) ד"להנחיל אוהבי יש" קאי על "יש המוחלט".

1 לפי סדר הרגיל בששה סדרי משנה זמ"ן נק"ט – ראה הנסמך בלקוטי שיחות ח"א ע' 56 הערה 13. ועוד – לדעת הר"ש (ריש מס' טהרות) מס' טהרות באה לאחרי מס' עוקצין, "אמנם רובם ככולם המחברים והמפרשים אינם מודים בזה להר"ש" (סמיכת חכמים בהקדמה (ע, סע"ג)).

2 משלי ה, כא.

3 ראה בארוכה רמב"ם הל' תשובה פ"י.



לשונו: "לפי שברכת ה' רבה היא מלא עומסו וא"א לו לצדיק לקבלה בפ"א כאילו אין לו כלי גדול כ"כ המחזיק ברכה כ"כ . . מצא להם הקב"ה ליתן להם בכלי ובמדה זו שהיא השלום שהיא מדה גדולה להחזיק על ידה ברכה כ"כ ושתהא נחלקת בי"ש עולמות".

וצריך ביאור:

(א) הרי הש"י עולמות עצמם הם ה"כלים" שבהם מקבלים הצדיקים מלא עומסו של הקב"ה כנ"ל – ומה מיתוסף ב"כלי" דשלוש על ה"כלים" דש"י עולמות?

(ב) מהלשון "לא מצא הקב"ה כלי המחזיק ברכה כו" – דלשון מציאה נופל על דבר הטמון<sup>15</sup> ונעלם שמוצאים אותו על-ידי חיפוש<sup>16</sup> – משמע, שה"כלי המחזיק ברכה" הוא דבר נעלם ביותר, ועד שזה היה נעלם גם כלפי למעלה כביכול, עד ש"מצא כו",

ואינו מובן; מדוע ענין זה ("כלי המחזיק ברכה") הוא נעלם כליך, עד שהוא באופן של "מציאה" ואפילו אצל הקב"ה?

ד. ויש לבאר כל זה בהקדים, דעליפי מה שמצינו בגמרא בכמה מקומות חיפוש ביאור טעם הסמיכות דשתי משניות אפילו כשהן במסכתות שונות ("מכדי תנא מ . . סליק מאי תנא דקא תנא . ."<sup>17</sup>),

ועל-אחת-כמה-יזכמה באותה המסכת<sup>18</sup>, ומכל-שכן באותו פרק – מסתבר לומר, שהמשנה "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק כו" (ו"לא מצא כו' אלא השלום"), עם היותה ענין לעצמו שנוגע לסיום וחתמת המשניות, יש לה שייכות (גם) למשנה שלפניה – פלוגתת בית

בגמרא<sup>9</sup> "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק מלא עומסו כו", ומקשה בש"ס "וכי אפשר לומר כן, והלא כבר נאמר<sup>10</sup> מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן" ("היאך אדם יכול לקבל מלא עומסו של הקב"ה והרי אין לו מקום ליתן דכל העולם כולו אינו אלא כמזרת ועד אגודל"<sup>11</sup>), ומתרץ "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות", ו"באותן<sup>11</sup> עולמות יתן לצדיק את עומסו", [ומהי ההוספה אשר ב"ואוצרותיהם אמלא" ("ואוצרותיהם" בו' המוסיף) על "להנחיל אוהבי יש" – דנוסף לזה שהקב"ה יתן לצדיקים ש"י עולמות [שבהם יוכלו לקבל "מלא עומסו" של הקב"ה] הוא גם ימלא את אוצרותיהם (של הצדיקים, אוצרות של בשר ודם)?

ג. וממשיך במשנה: אמר ר' שמעון בן חלפתא לא מצא הקב"ה כלי המחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר<sup>12</sup> ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

והנה מזה שהמאמר "לא מצא כו' אלא השלום" בא בהמשך (ובאותה המשנה) למאמר "עתיד הקב"ה להנחיל כו' ש"י עולמות" – משמע, שהכוונה ב"כלי המחזיק ברכה לישראל" היא לברכה זו<sup>13</sup>, נחלת ש"י עולמות<sup>14</sup>,

וכמו שכתב בחדושי-אגדות מהרש"א וזה

(9) סנהדרין שם.

(10) ישעיה מ, יב.

(11) פרש"י סנהדרין שם.

(12) תהלים כט, יא.

(13) בתויר"ט כאן "שכל הברכות שבעולם אינן מתקיימין אם אין שלום". אבל מזה שהמאמר "לא מצא כו' אלא השלום" בא בהמשך למאמר "עתיד הקב"ה להנחיל כו" משמע כבפנים.

ועפ"ז (משא"כ לפירושו התויר"ט) מובן גם הלשון "כלי המחזיק ברכה לישראל" – כי ברכה זו היא מיוחדת לישראל דוקא (ראה לקמן סכ"ד דענין "להנחיל" הוא שהיורש עומד במקום המוריש, וזה שייך רק בישראל שהם בניו של הקב"ה). (14) ועפ"ז מתורצת קושיית התויר"ט מה שמקדים מאמרו של ריב"ל למאמרו של ר"ש בן חלפתא – אף שר"ש בן חלפתא היה לפני ריב"ל.

(15) להעיר מפסחים ה, ב "יכול יטמן . . ת"ל לא ימצא".

(16) ראה מקץ מד, יב "ויחפש . . וימצא". וראה פסחים ז, ב: "ומציאה מחיפוש".

(17) ריש מס' סוטה. ועד"ז ריש מס' תענית, מכות, ועוד.

(18) דבאותה מסכת לכו"ע יש סדר למשנה (ב"ק קב, סע"א).

דחלות דבש וחברתה, בסיום הש"ס<sup>21</sup>:

21 לכאורה, עוד דוגמא בולטת (הובאה ב"בית האוצר" שם): "החושב לשלוח יד בפקדון בש"א חייב, ובה"א אינו חייב עד שישלח בו יד" (ב"מ ספ"ג). אבל ממה שאמרו בירושלמי (שבועות רפ"ח) "בעומדת ברה"ר וחשב לגזולה... אם עד שלא משך דברי הכל פטור", מוכח שבשליחות יד גם ב"ש סברי דלא אזלינן בתר בכח, ומה שמחייבים ב"עומדת באיבוסו" – הוא מטעם אחר\*.

ו"ל הטעם על זה שבשליחות יד גם ב"ש סברי דלא אזלינן בתר בכח – כי מכיון שהחפץ הוא של המפקיד, הרי מחשבתו של הנפקד אינה יכולה לפעול בחפצו של המפקיד (שיהיה קנוי לו ע"ז). בסגנון אחר: ע"י מחשבתו של הנפקד לא נעשה שינוי בחפץ של המפקיד, גם לא שינוי "בכח".

וע"ד מ"ש הכס"מ (הל' טומאת אוכלין רפ"ב) "דאין סברא דרצון אחרים יגרום טומאה לדבר שאינו שלהם". וראה רמב"ם הל' כלים פכ"ה ה"א (ובמל"מ שם פכ"ד ה"ז). תוספות יבמות פג, ריש ע"ב. ועוד.

וגם לדעת התוספות (ב"ק צח, סע"א) והרשב"א (חולין לא, ב – הובא בכס"מ שם) דבהכשר משקה ובפרה אדומה לא בעינן דעת בעלים – שאני התם, שישנה עשיה, ורק שאין העשיה פועלת בלי מחשבה [די"ל בסברת הפלוגתא בזה אי בעינן דעת בעלים היא: אם הפעולה נעשית ע"י המעשה והמחשבה; או שהפעולה נעשית ע"י העשיה לבד, וצורך המחשבה הוא רק לצייר את העשיה. כמבואר בארוכה ב"תשובות וביאורים" ע' 17\*\*]. משא"כ בנידון דידן, שישנה רק מחשבה – שע"י מחשבתו לא נפעל מאומה (גם לא "בכח") בדבר שאינו שלו.

עוד דוגמא בולטת ב"בית האוצר" שם: "החושב על מי חטאת לשתות, ר' אליעזר (מתלמידי ב"ש) אומר פסול, ר' יהושע אומר כשירה" (פרה פ"ט מ"ד). אבל ראה תפא"י שם, דמזה שס"ל לר"א "אין מחשבה פוסלת בפרה" (פרה פ"ד מ"ג) – מוכח, דהא שר"א פוסל ב"החושב על מי חטאת

שמאי ובית הלל בדין "חלות דבש".

ויש לומר, שענין זה (השייכות ד"עתיד הקב"ה להנחיל כו"ל לפלוגתת בית שמאי ובית הלל בחלות דבש) מרומז בדיוק לשון המשנה "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק כו"ל":

הכפל ד"צדיק וצדיק" מורה על שני סוגי צדיקים. ועל-דרך מה שכתב התוי"ט ט"בין האוסר ובין המתיר", שהחילוק בין האוסר והמתיר הוא בהתאם לאופן לימודם בנטיה להקל או להחמיר<sup>19</sup>. וזהו הקשר ד"עתיד הקב"ה להנחיל כו"ל לפלוגתת בית שמאי ובית הלל בדין חלות דבש – כי סברת פלוגתתם בדין זה הוא בענין כללי, שבו מתבטא אופן הלימוד דבית שמאי ודבית הלל, שהם שני קוין שונים (כדלקמן בארוכה), ובהמשך לזה אומר "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות" – שהשכר ד"להנחיל שלש מאות ועשרה עולמות" הוא "לכל צדיק וצדיק", הן לצדיקים שלימודם (ועבודתם בכלל) בקו דבית שמאי והן לצדיקים שלימודם (ועבודתם בכלל) בקו דבית הלל.

ה. ויובן זה בהקדים הענין שמצינו כמה וכמה פלוגתות דבית שמאי ודבית הלל, שהצד השווה שבהן הוא – שבית שמאי סברי שאזלינן בתר בכח, ובית הלל סברי שאזלינן בתר בפועל<sup>20</sup>.

ומהדוגמאות הכי בולטות – פלוגתת הנ"ל

19 להעיר מתניא ח"ד סי"ג: ב"ש ששורש נשמתם כו' להחמיר כו' ובה"א כו' להקל כו'.

20 ראה בית האוצר (לר"י ענגיל) מע' א' כלל כז. מע' ב כלל ב. לאור ההלכה (לרש"י זיין) "לשיטות ב"ש וב"ה". אבל שם הובאו דוגמאות אחרות\* ולא הדוגמאות דלקמן בפנים (מלבד שני הדוגמאות שבסיום הש"ס והדוגמא דנר חנוכה דלקמן ס"ז, שהובאו גם ב"לאור ההלכה" שם). וגם בדוגמאות שהובאו שם – לא נתבאר שם ה"צריכותא".

\* וראה צפנת פענח מהדו"ת בהשמטות (ע' 180) שטעמא דב"ש הוא: בתחילה היה מקום זה שהחפץ מונח שם, רשותו של המפקיד, וע"י מחשבתו שכלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקד, והוי זה משיכה צורית, ופלוגתת ב"ש וב"ה היא אי אזלינן בתר צורה או לאו. עיי"ש בארוכה (ושם, שזהו גם טעם פלוגתתם אם שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה). ואיי"ז שייך לנידון דידן (שיטת ב"ש דאזלינן בתר בכח) – שהרי גם משיכה צורית היא (משיכה) בפועל.

\*\* אגרות קודש אדמו"ר ז"ע ח"א ע' רלט. המו"ל.

\* ועי"פ מ"ש לקמן סוסי"כ דהא שלב"ש "אזלינן בתר בכח" הוא רק בדינים אלו שגדרם הוא "בכח" וכיו"ב – צ"ע בכמה דוגמאות שהובאו ב"לאור ההלכה" שם.

עמוד השחר" [חכמים<sup>31</sup> "כרבן גמליאל סבירא להו, והא דקא אמרי עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה"<sup>32</sup>].

ומפרש רש"י<sup>33</sup> שפולגתתם בפירוש ד"בשכבך": ר' אליעזר סובר שהפירוש ד"בשכבך" הוא "כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב", וחכמים ורבן גמליאל סוברים שהפירוש ד"בשכבך" הוא "כל זמן שבני אדם שוכבים".

ובטעם פולגתתם – יש לומר: בזמן שאדם עוסק לילך ולשכב – ישנו בכח כל זמן השכיבה שיהיה אחר כך בפועל. ולכן, ר' אליעזר שהיה מתלמידי בית שמאי, שאזלי בתר בכח, סובר ש"בשכבך" הוא הזמן שעוסקין לילך ולשכב, וחכמים ורבן גמליאל, מתלמידי בית הלל, שאזלי בתר בפועל, מפרשים ש"בשכבך" הוא הזמן ששוכבים בפועל<sup>34</sup>.

ז. ואזלי לשיטתייהו בכמה וכמה מקומות נוספים, ולדוגמא:

"בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק

(א) "דגים מאימתי מקבלין טומאה, בית שמאי אומרים משיצודו, ובית הלל אומרים משימותו"<sup>22</sup>. כלומר: "כל זמן שהן חייין אין מקבלין טומאה"<sup>23</sup>, אמנם, כשניצודים ופורשים מהמים, מקום חיותם – חשיב מיתה בכח, אלא, שאין זה עדיין מיתה בפועל. ונמצא, שבית שמאי סבירא להו "משיצודו" אזלי בתר בכח ("חשובים כמתים"<sup>23</sup>), ובית הלל סבירא להו "משימותו", אזלי בתר בפועל, מיתה בפועל.

(ב) "חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה, בית שמאי אומרים משיהרהר<sup>24</sup> (משיחרר<sup>25</sup>), בית הלל אומרים משיסק<sup>26</sup>". כלומר: כשמהרהר מחשבה בלבו לרדות הדבש (ועל-אחת-כמה-יזכמה כשמחרחר, שמביא עשן להבריה הדבורים<sup>27</sup>) – חשיב משקה "בכח", אלא, שחסרה עדין הרדיה בפועל (ריסוקן). ונמצא, שבית שמאי סבירא להו "משיהרהר" (או "משיחרר"), אזלי בתר בכח, ובית הלל סבירא להו "משיסק", אזלי בתר בפועל.

ו. ויש לקשר זה עם פולגתתם בהתחלת הש"ס ("נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן")<sup>28</sup>:

"מאימתי קורין את שמע בערבית כו' עד סוף האשמורה הראשונה, דברי ר' אליעזר (מתלמידי בית שמאי<sup>29</sup>). וחכמים אומרים עד חצות. רבן גמליאל (מתלמידי בית הלל<sup>30</sup>) אומר עד שיעלה

לשתות" הוא כי (ע"י מחשבתו הוא מסיח דעתו משמירתו, ולא נשמרו למי חטאת. – ועפ"ז אינו שייך לנידון דידן.

22 פ"ג מ"ח.

23 פ"י הרע"ב.

24 גירסת י"א בפ"י רב האי גאון, ר"ש, רא"ש. ועוד.

25 גירסת הערוך, הרמב"ם, ועוד. וכן הוא בגדפס.

26 שם משנה יא.

27 פ"י הרע"ב.

28 ספר יצירה פ"א מ"ז.

29 רש"י ("ד"ה שמותי) ותוס' ("ד"ה דר"א דשמותי) – שבת קל, ב. וראה תוס' ביצה לד, ריש ע"ב שמקשה בפשיטות אפולגתת ר"א וחכמים, ש"מחלפא שיטתייהו" דב"ש ודב"ה.

30 ראה יבמות טו, א.

31 ראה תוס' ביצה שבהערה 29.

32 ברכות ד, רע"ב.

33 שם, סע"א ואילך. וראה גם שם ג, רע"א ("ד"ה לא ר"א היא).

34 ויש להוסיף עוד ענין בקשר דדעת ר"א (מתלמידי ב"ש) "עד סוף האשמורה הראשונה" עם שיטת ב"ש ד"אזלינן בתר בכח":

מכיון דתורה שבעל פה היא "פירושה" דתורה שבכתב – נמצא, שהפירוש דתורה שבעל פה כלול בתיבות דתורה שבכתב, בהעלם ובכח, ואח"כ בא בתורה שבעל פה בגילוי ובפועל.

ועד"ז הוא בנוגע לגזירות והתקנות דחכמים – שהם כלולים תחילה בהעלם ובכח בטעמיהם – בענינים שהם מדאורייתא (בתורה שבכתב ובפירושה דתורה שבעל פה), ואח"כ (בדברי סופרים) באים בגילוי ובפועל.

ועפ"ז י"ל, דהא שלדעת ר"א מותר לקרוא ק"ש "עד סוף האשמורה הראשונה" ואינו חושש לגזירה "להרחיק את האדם מן העבירה" – כי לשיטת ב"ש דאזלינן בתר בכח – (במקום שיש סכרא לכאן ולכאן) אין חוששים לגזירה דרבנן (הגדר ד"בפועל"), ומעמידים את הדין כמו שהוא מדאורייתא (הגדר ד"בכח").

## ❁ תמצית השיטות ❁

נחלקו בית שמאי ובית הלל במקומות רבים בשאלה אם "אזלינן בתר בכח" או "אזלינן בתר בפועל". לדעת בית שמאי אנו רואים כעיקר את מצבו של דבר מבחינת כוחו ויכולתו, ואילו לפי בית הלל העיקר הוא יציאתם של הדברים אל הפועל.

### (א) טומאה בדגים

דגים, מאימתי מקבלים טומאה? בית שמאי אומרים: משיצודו, ובית הלל אומרים: משימותו. (עוקצין פ"ג מ"ח)

לדעת בית הלל הדגים נחשבים כמתים רק כשמתו בפועל, ואילו לדעת בית שמאי די בצאתם מן המים, מקום חיותם, הנחשבת למיתה "בכוח".

### (ב) טומאה בחלות דבש

חלות דבש, מאימתי מיטמאות משום משקה? בית שמאי אומרים: משיהרהר, בית הלל אומרים: משירסק. (שם מ"א)

לדעת בית הלל החלות נחשבות כמשקה רק כשנוצר בהן משקה בפועל ("משירסק"); לדעת בית שמאי – מיד כשהן מיועדות ("בכוח") ליצירת משקה ("משיהרהר").

### (ג) זמן קריאת שמע

מאימתי קורין את שמע בערבין? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עד צותת. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר. (ברכות ב, א)

לדעת ר' אליעזר – מתלמידי בית שמאי – פירוש המלה "בשכבך" הוא "כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב", משום שהדבר כולל "בכוח" את השינה כולה; ואילו לדעת חכמים ורבן גמליאל – מתלמידי בית הלל – פירוש המלה "בשכבך" הוא "כל זמן שבני אדם שוכבים" בפועל.

### (ד) מספר הנרות בחנוכה

בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך... טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין. (שבת כא, ב)

"הימים הנכנסים" קיימים רק "בכוח", ואילו "הימים היוצאים" הם אלו שכבר התקיימו בפועל. גם בהתייחס לנס פך השמן, יכולתו של השמן "בכוח" לדלוק הלכה ופחתה עם הימים – ביום הראשון היה בכוחו לדלוק שמונה ימים, ומכאן ואילך פחת והלך; ואילו הנס

"בפועל" הוסיף והלך בכל יום ויום – ביום הראשון דלק השמן יום אחד, ביום השני שני ימים, וכן הלאה.

(ה) זמן ראש השנה לאילן

באחד בשבט ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמישה עשר בו. (ר"ה ב, א)

הסיבה לכך שראש השנה לאילן חל רק בחודש שבט היא משום שהשפעת מי הגשמים על האילנות היא ארבעה חודשים לאחר ירידתם. לדעת בית הלל יש למנות ארבעה חודשים אלו החל מהזמן שבו "נידונים על המים" בפועל – בט"ו בתשרי; ואילו לדעת בית שמאי יש למנותם החל מיום הדין בכוח – א' בתשרי, שהוא יום הדין הכללי על כל העניינים שבעולם.

(ו) הלל בליל הפסח

עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים: עד חלמיש למעיינו מים. (פסחים פ"י מ"ו)

אמרו להן בית שמאי: וכי יצאו בני ישראל ממצרים (קודם אכילת הפסח) שהוא מזכיר יציאת מצרים? אמרו להן בית הלל: אילו ממתין עד קרות הגבר, עדיין לא הגיע לחצי גאולה... אלא מכיון שהתחיל במצוה, אומר לו מרק (סיים). (ירושלמי שם, הלכה ה)

טעמם של בית שמאי הוא משום שאין מקום לומר את המזמור "בצאת ישראל ממצרים" לפני אכילת הפסח, שכן בשלב זה לא יצאו עדיין ישראל ממצרים; ודעת בית הלל היא שאין להימנע מלאומרו, שהרי בלאו הכי לא יצאו ישראל ממצרים אלא בבוקר.

ולפי היסוד האמור ניתן להבין את טעמם של בית שמאי, התולים את יציאת מצרים באכילת קרבן הפסח – שכן (א) בשעה זו כבר ניתנה רשות לישראל לצאת, והרי זו יציאת מצרים "בכוח"; (ב) מאחר מאחר שיציאת מצרים היתה בזכות דם פסח, היא קיימת "בכוח" מיד עם אכילת הפסח.

(ז) שומרת יום כנגד יום

הרואה יום אחד עשר, בית שמאי אומרים: מטמאין משכן ומושב וחייבין בקרבן, ובית הלל אומרים: פטורים מן הקרבן. (נדה עא, א)

יום האחד עשר הוא היום האחרון לימי הזיבה, ולכן לפי בית הלל אין לחייבה שימור, שכן לא תהיה זבה גדולה בפועל. אולם בית שמאי סוברים שמאחר שיום האחד עשר עצמו הוא מימי הזיבה, יש בראייה בו כשלעצמה יכולת "בכוח" להביא לזיבה גדולה, והחסרון הוא רק בכך שהימים הבאים אינם ימי זיבה, כך שלא תוכל להיות זבה גדולה בפועל.

(ח) בריאת שמים וארץ

בית שמאי אומרים: שמים נבראו תחילה, ואח"כ נבראת הארץ... ובית הלל אומרים: ארץ נבראת תחילה, ואח"כ שמים. (חגיגה יב, א)

מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה כיצד היו הדברים במציאות, אלא למי מיוחסת

## בית שמאי ובית הלל (א)

חשיבות גדולה יותר: לדעת בית שמאי בריאת השמים – המציאות הרוחנית שממנה נשתלשלה הארץ – חשובה יותר, שכן היא כללה "בכוח" גם את הארץ; ולדעת בית הלל בריאת הארץ בפועל חשובה יותר.

### ט) בריאת האדם

נחלקו בית שמאי ובית הלל. הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. (עירובין יג, ב)

העילוי שנעשה בנשמה על-ידי ירידתה למטה היה קיים בכוח כבר בהיותה למעלה, ולכן סבורים בית שמאי שנוח לאדם שלא נברא; אולם בפועל העילוי מושג דווקא על-ידי ירידת הנשמה למטה, ולכן אמרו בית הלל שנוח לו לאדם שנברא.

## בדרכם

היסוד למחלוקת זו בין בית שמאי לבית הלל נובעת מהבדל יסודי בהשקפתם על תכלית הבריאה ומהות האדם:

מכך שהתורה ניתנה בארץ, ואף הנשמה יורדת אל הגוף שבעולם הזה, מוכח שתכלית הבריאה גלומה במציאות הגשמית דווקא. אלא שלדעת בית שמאי תכלית זו היא שעל-ידי עבודת בני ישראל בכוח התורה תתעלה הגשמיות ותתכלל בשורשה ומקורה הרוחני, ולכן לדעתם העיקר הוא "בכוח" – השורש הרוחני שממנו נובעת המציאות בפועל.

אולם לדעת בית הלל תכלית המציאות הגשמית היא לא ש"תצא" ממציאותה ותתכלל במציאות הרוחנית, אלא אדרבה – שתישאר בגדריה ובצביונה, אלא שגדרים אלו יהיו על-פי התורה. ולכן לדעתם העיקר הוא "בפועל", מאחר שהם רואים את התכלית בבריאה כמות שהיא בפועל.

נקודה זו באה לידי ביטוי בשתי המחלוקות האחרונות, אודות בריאת השמים והארץ ובריאת האדם:

בית שמאי, הרואים את תכלית הבריאה בהתעלות הנבראים למקורם, מפרשים שה"שמים" הם העיקר, שכן המטרה היא שה"ארץ" תתעלה אל ה"שמים". מטעם זה אומרים הם "נוח לו לאדם שלא נברא", כי על האדם לשאוף להתבטל ממציאותו ולשוב לשורשו כמו קודם שנברא, וזו תכלית בריאתו.

אולם בית הלל מפרשים לפי דרכם שה"ארץ" היא העיקר, והמטרה היא לתקנה ולהשלימה – להוריד את ה"שמים" אל ה"ארץ". ומטעם זה "נוח לו לאדם שנברא" בפועל, כי תכלית בריאת האדם היא שמציאותו תתקיים ותגיע לשלמותה.