

# ניתנה תורה ונתחדשה הלכה

מדין בר-מצרא ועד שאלת קטן שהגדיל בספירת העומר,  
משיטת הירושלמי בברכת המצוות ועד דין קריאת המגילה  
בפורים משולש – האם ניתן למצוא קו אחד, יסוד אחד,  
החורז יחד דיונים בנושאים שונים כל כך? \* מבט אל דרך  
לימודו ועיונו של הרבי מליובאוויטש זי"ע, ומקומה בתוך  
עולם הלמדנות של הדורות האחרונים  
מוגש לרגל יום ההילולא הב' ז', בג' בתמוז

הרב יצחק קפלן

## מבוא

מציאת שני גדרים נפרדים בהלכה אחת. שיטה זו, שהתגבשה בבתי המדרש בעיקר לאורך שנות ה'ת"ר – אם כי ניצניה החלו נראים עוד קודם לכן – נקראה בעיקר על שמו של הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, אשר פיתחה ושכללה ואף העמיד בה תלמידים הרבה, ומכוח נפוצה על פני כל הארץ.

מי שאחז בלמדנות זו, אבל בנה על גביה קומה נוספת, הלא הוא רבי יוסף רוזין, הגאון הרוגצ'ובי זצ"ל. אין צריך לומר שתורתו מלאה ב"חקירות", ב"שני דינים" ואף ב"שלושה דינים"<sup>1</sup>. אלא שבשני פרטים – התלויים זה בזה – נבדלה שיטתו מדרך הישיבות המקובלת. ראשון להם הוא החיפוש אחר עיקרון כללי המשותף לכמה דינים בתורה. זהו אולי הדבר הבולט ביותר לעין כל הפותח את אחד מכרכי "צפנת פענח" – שרוב דבריו הרי הם "ענין" פה,

קודם שננסה לברר מהי דרכו הלמדנית של רבינו, יהיה עלינו להקדיש שורות מעטות למושג הלמדנות בכלל. מושג זה, לפי הפירוש שקיבל בדורות האחרונים, מתייחד בעיקר לצורה מסוימת של לימוד עיוני הרווחת בעולם התורה, ובעולם הישיבות בפרט, במאה וחמישים השנים האחרונות. בקווים גסים נוכל לומר כי המאפיין את אותה צורת לימוד הוא העיסוק בהגדרת הדינים. גם בשעה שנושאים ונותנים, מקשים ומפרקים, לא הקושיא והתירץ עצמם הם העיקר, אלא ההבנה החדשה בגדרי הדין העולה מזה. משנולדה הלמדנות החדשה התחילו לשאול שאלות שבדורות הראשונים לא הכירו: מהי "חזקה"? מהו "מיגו"? ומהו "שטר"? ומתולדות השיטה הלמדנית הזאת היא ה"חקירה", שעניינה הצגת שתי הבנות אפשריות באותו הדין; וצדה השני, שהוא החלוקה ל"שני דינים", דהיינו

1. ראה בפרק אודותיו ב"אישים ושיטות" להגרש"י זוין.

רבות מאוד - מושג ה"ציבור". ציבור, לדידו של הרוגצ'ובי, איננו רק צירוף של יחידים רבים, אלא מציאות אחת, חדשה, הנוצרת על ידי הצירוף. זאת דוגמא אופיינית ממש לעיקרון הלכתי כללי של בעל צפנת פענח, שבאמצעותו הוא מבאר דינים רבים. ולמשל: מדברי התוספות עולה<sup>5</sup> שעל קרבן התמיד כל אחד מישראל הוא כבעלים. אף על פי כן כתבו התוספות במקום אחר<sup>6</sup>, שאף אם יש לאחד מישראל חמץ בערב פסח אחר חצות, אין שוחט התמיד בערב פסח עובר משום "לא תשחט על חמץ דם זבחי". הא כיצד? מבאר הרוגצ'ובי: "בתמיד אין לאחד מישראל חלק בו בגדר פרט". התמיד הוא קרבן ציבור, וחלקו של היחיד בו איננו בדרך שותפות של יחידים, אלא כחלק מן המציאות החדשה של ציבור שהוא שייך אליה.

אצל הרוגצ'ובי עיקר הדבר הוא התפיסה הדקה עצמה, המבחינה בין מינים שונים של הרכבה. יש הרכבה של פרטים באופן שאין בכלל אלא מה שבפרטים, ויש הרכבה באופן שיוצר מציאות חדשה. אולם רבינו, כשהוא משתמש בהבחנה זו, לא את ההגדרה המופשטת של הציבור הוא מבקש, אלא את כח הציבור. להווי ידוע שכאשר "ציבור" לפנינו, אין כחו רק ככחם של היחידים המרכיבים אותו, אלא מעלה גדולה ויתירה בדבר, היא ה"מציאות החדשה" הנוצרת מן ההצטרפות. זהו החידוש והיתרון שבתורה או התפילה בציבור, כי "ע"י שנעשה מישראל עוסקים בענין אחד, בתורה או בתפילה או בקיום מצוה, מתוסף בהם ענין חדש, ענין הציבור, דענין ציבור הוא לא צירוף של עשרה יחידים, כי אם שנעשה מציאות חדשה, וכמו שהאריך בזה בצפע"נ<sup>8</sup>.

דוגמא זו היא כאמור פשוטה. אולם, כפי שנראה בהרחבה להלן, בשורש הדברים עומדת תפיסה עמוקה ביותר על מהותה של תורה ובפרט על מהותה של ההלכה. ההלכה, בעיני רבינו, היא כח פועל ומשפיע. ההלכה מחילה על המציאות חלויות, דינים וגדרים, ולמעשה היא מבקשת לכבוש את מציאות העולם ולהכניעה תחת מלכות התורה.

ו"עיין" שם, והפניות אלה הן לרוב לדינים אחרים לגמרי, שבהם הוא מוצא את העיקרון שהוא מבקש ללמדנו.

הפרט השני, התלוי כאמור בראשון, הוא השימוש בהגדרות מופשטות כדי להסביר את הדינים, או את אותו העיקרון המשותף העומד מאחוריהם. מגמה זו מתחזקת אצל הרוגצ'ובי עם השנים, כאשר המונחים שבהם הוא משתמש הולכים ונעשים פילוסופיים יותר, ואת המושגים הלמדניים הרגילים הולכים ומחליפים כינויים מן המורה נבוכים: עצם ותואר, חומר וצורה, עילה ועלול וכיוצא באלה<sup>9</sup>.

כשם שהיתה דמותו של הרוגצ'ובי דמות חריגה שאין דומה לה, כך דרכו היתה מיוחדת לו, לו ולמעטים שהלכו אחריו בדורו ובדורות הבאים. מן המפורסמות שרבינו העריך מאוד את בעל צפנת פענח ואת דרך לימודו, שבה ראה במידה רבה, כפי שהעיד על עצמו יותר מפעם אחת<sup>3</sup>, גם את דרכו שלו. ברם - וכאן אנו מגיעים אל עיקרי דברינו - נראה לומר שלמרות הדמיון לכאורה, המכון העיקרי בתורת רבינו הוא שונה. כאשר רבינו חותר ליסודות הדינים בדרכו של הרוגצ'ובי, כאשר הוא משתמש במושגים הלמדניים של הרוגצ'ובי, ואפילו כאשר הוא מצטט מדברי תורתו - יש בדברים דגש אחר, טעם אחר. בשורות הבאות נבקש לתאר דגש ייחודי זה, ולהראות, באמצעות דוגמאות מייצגות, כיצד הוא עומד בבסיס היסודות הלמדניים של רבינו בשיחותיו ובכתביו לאורך השנים, ושמא נרחיק לכת ונציע בזהירות כי הוא אף חורז יחד את כלל "מעשיו תורתו ועבודתו"<sup>4</sup> בעלמא דין.

אנו נבקש לטעון, כי אצל רבינו הניתוח הלמדני, עד למציאת גדרו המדויק של הדין, הוא כשלעצמו איננו תכלית העניין; התכלית היא מציאת כחו של הדין. ו"כחו" היינו - היקפו, מידת השפעתו הדינית וההלכתית, ועיקר העיקרים - יכולתו לפעול, לחולל שינוי, לקדש ולרומם את המציאות.

בטרם נרחיב בביאור הטענה ונשתדל לבססה שלב אחרי שלב, נבקש להיעזר בדוגמא הפשוטה הבאה, של יסוד "רוגצ'ובאי" שרבינו חוזר עליו פעמים

5. זבחים ד, א ד"ה וישנן.

6. מנחות עח, ב ד"ה או.

7. ראה מפענח צפונות פרק א סימן י.

8. ספר המאמרים מלוקט, ד, ע' צב.

2. ראה מפענח צפונות, מבוא, פרק ח.

3. ראה לדוגמא במצוין להלן הערה 52.

4. לשון התניא, אגרת הקודש סי' כז.



שיש שם מצוי ראשון... ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות.

ומפרש רבינו:

בנידון דידן צריכה להיות מציאות דשכל ודעת האדם, ואז באה ההלכה, דהגברא - האדם, צריך לעשות בהחפצא, ולהתבונן בדעתו עד שידע שיש מצוי כו'.

פעולת הדין היא בשתיים - בחיוב ובשלילה, שהם שני מרכיבי השינוי:

תוכן כל הלכה הוא כפול: פעולה חיובית - שהדברים שבעולם יהיו כפי דיני התורה (בנידון דידן - האדם - שידע שיש מצוי); פעולה שלילית - שלא יהיו באותו האופן כמו שהם מצד עצמם (האדם קודם שהתבונן ובא לידיעה).

על פי זה יומתק מה שאמרנו רז"ל<sup>10</sup> "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", והטעם לזה הוא, מפני ששני דברות אלו "הם כללות כל התורה כולה, כי דיבור אנכי כולל כל רמ"ח מצוות עשה, ולא יהיה לך כולל כל רמ"ח מצוות לא תעשה"<sup>11</sup> ... [כי] נקודה היסודית דמצוות התורה היא אחת, לפעול בהעולם שיהיה על פי הוראות התורה, וזאת על ידי שתי פעולות: פעולה חיובית ופעולה שלילית. ולכן שמענו מפי הגבורה שתיים...<sup>12</sup>

יש מי שיאמר שהשלילה היא רק תוצאת לוואי של הפעולה החיובית. אם החפצא מתאים להוראת התורה, הרי באופן בלתי נמנע נשללת ממנו המציאות המנוגדת להוראת התורה. במקום אחר, ברשימה נדירה משנת תשל"ד בכתב יד קדשו<sup>13</sup>, מראה רבינו שלא כן. יש שהשלילה היא תנאי מיוחד בחיוב, כמו במצה, שמצה שאין בה שלילת החימוץ, כגון רבוכה וחלוטה שאינה ראויה לבוא לידי חימוץ, אינה מצה<sup>14</sup>. ויש שהשלילה והחיוב באות זו בלא זו, כגון במצות מילה, שיש בה חיוב ושלילה, שיהא

ומתוך תפיסה זו, אשר תתבאר בהרחבה בסמוך, יוצא רבינו בשיחותיו העיוניות לבחון את גדריהם היסודיים של דיני התורה, וכל הלכה והלכה שהוא מטפל בה, הריהו מעיין בה היטב, להראות כחה - עד היכן מתפשטת פעולתה והשפעתה.



## פעולה חיובית ופעולה שלילית

הפעולה והשינוי הם יסוד הדין, כל דין שהוא, מעצם הגדרתו. כי מהו "דין"? אינו אלא קביעה על דבר מסוים בעולם, שיש לערוך בו שינוי או פעולה מסוימת. בנקודה כללית זו הרחיב רבינו באחת משיחותיו היסודיות<sup>9</sup>:

כל הלכה בדין תורה אינה כהעניינים בתורה שבסוג "גדיל תורה ויאדיר", שאין בהם הוראה נוספת, כי אם פסק דין חדש בנוגע לדבר מסוים, שהדבר צריך להיות באופן זה דוקא - חידוש ופעולה (שינוי) בהדברים שבעולם שיהיו כפי הוראת התורה.

כלל זה אף הוא עומד על יסודות רוגצ'ובאיים, שכן לימדנו הגאון בעל צפנת פענח כי שלושה מרכיבים להלכה: הפועל, הפעולה והנפעל. הפועל הוא האדם המצווה. הפעולה היא המעשה המוטל עליו. תכלית הפעולה היא הנפעל, השינוי הנעשה ב"חפצא", שהוא מושא ההלכה - כל הלכה - וכפי שמדגיש רבינו בפתיחת דבריו שם:

כל הלכה שייכת רק באם יש - בסגנון הידוע - חפצא. בסגנון אחר: הלכה מכריחה מציאות חפצא שלה...

אין צורך לומר שהחפצא איננו חפץ גשמי דווקא, אלא האובייקט, הגשמי או הרוחני, המופשט או המוחשי, שאליו מתייחסת ההלכה. כך בשיחה זו מחיל רבינו את העיקרון האמור על ההלכה הראשונה בספר היד החזקה להרמב"ם, העוסקת במצות ידיעת ה': יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע

9. תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם ו"ש"ס, ע' מז ואילך.

10. מכות כד, א.

11. תניא פרק כ.

12. ראה תורת מנחם שם בארוכה, שבאופן כללי זאת החלוקה למצוות עשה ומצוות לא תעשה, ובדרך פרט קיימים גם בכל מצוות עשה שני העניינים.

13. נדפסה בהוספות להגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים, ב, ע' שצז ואילך.

14. המקורות והדעות בזה נקבצו וצוינו שם.

הצניעות, וכיון שקיים אברהם כל התורה כולה, הרי היו לו כמה חפצי מצוה שהיה יכול להשביע בהם את אליעזר.

וההסברה היא, דכיון שקיים המצוות ע"י אברהם לא היה מחמת ציווי הבורא אלא מצד עצמו, לא היה בכחו לשנות את החפץ שיהיה חפצא של מצוה, מלבד במצות מילה, דכיון שנצטווה על כך, הרי זה נעשה חפץ קדוש<sup>18</sup>.

והדברים אמורים לא רק כלפי החפצא שלאחר המצוה, אלא גם ואולי בעיקר כלפי החפצא שקודם המצוה, ושאליו המצוה מתייחסת - שאף הוא מקבל את מעמדו ואת הגדרתו מכח הציווי. ובזה מתיישבת עוד קושיא ידועה: כיון שקיים אברהם אבינו את כל התורה עד שלא ניתנה, למה לא מל עצמו עד שנצטווה?

כיון שלא היתה אז מצות מילה, הרי לא היה קיים - במציאות של תורה - כל הגדר דערלה, וממילא לא היתה גם מציאות דמילת ערלה; אילו עשה, לא היה אלא חותך בעלמא<sup>19</sup>.

הוראת התורה יוצרת מיניה וביה, יחד עם היכולת ליצור את ה"חלות" ואת השינוי והחידוש, גם את כל המערכת של המושגים ההלכתיים התלויים בהם, שעתה נעשים למציאות קיימת בעולם. זהו שאנו אומרים בהגדה "והגדת לבנך... יכול מראש חודש" - וכי מה לראש חודש ולמצות ההגדה? המפרשים כתבו<sup>20</sup> דהיינו משום שבראש חודש נצטוו על פסח מצה ומרור. והרי הביאור לפנינו: הציווי יוצר בעולם מציאות של "פסח", "מצה" ו"מרור",

## הניתוח הלמדני, עד למציאת גדרו המדויק של הדין, הוא כשלעצמו איננו תכלית העניין, אלא מציאת כוחו של הדין – היקפו, מידת השפעתו הדינית וההלכתית, ויכולתו לפעול במציאות

נימול ושלל יהא ערל, ואפשר לזה בלא זה, שהמושך בערלתו אינו נימול אף על פי שאינו ערל (שהרי הוא אוכל בתרומה<sup>15</sup>), ומאידך, מי שיש לו שתי ערלות ונימול באחת מהן, הריהו נימול וערל כאחת<sup>16</sup>.

ואף שניות זו של חיוב ושלילה עולה מתוך דברי הרמב"ם האמורים בראש ספרו, שמיד אחר הציווי "לידע שהוא מצוי ראשון", מוסיף וכותב בהלכה ב': "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות". הרי החיוב, והרי השלילה, והרי שתי ההלכות הראשונות בספר היד, אשר על פי המתבאר, כמוהן כשני הדברות הראשונים, המעניקים לנו לא רק את יסודות האמונה אלא את יסודות בניין התורה וההלכה - "כללות כל התורה כולה".

ובדברים אלה, שבהם מנסח

רבינו הגדרות כלליות על מהות הדין וההלכה, אפשר לראות מעין מבוא אל כל הנידונים שיבואו להלן, שאנו נחלקם, באופן מתבקש למדי, לשלושת הסוגים הנזכרים - הנפעל, הפועל והפועולה.

### ההלכה יוצרת את ה"חפצא"

ה"נפעל" כיצד? בראשית "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה"<sup>17</sup>. נתינת התורה חידשה את מציאות ההלכה ואת החלות הדינית על ה"חפצא". קודם מתן תורה, כשקיימו האבות את המצוות בתורת אינו מצווה ועושה, היו המצוות ענינים שבגברא בלבד, מעשים רוחניים של דבקות והתעלות, שכן יסוד ההלכה והדין, ככח פועל במציאות, הוא הציווי.

ובזה גם מובן שכשרצה אברהם אבינו להשביע את אליעזר בנקיטת חפץ של מצוה, אמר לו "שים נא ירך תחת ירכי" - דלכאורה זהו היפך

15. יבמות עב, א. רמב"ם הלכות תרומות פ"ז, י.

16. אוצר לקוטי שיחות, ד, לך לך ב ס"ד ובמצוין שם.

17. בבא בתרא קי, ב.

18. אוצר לקוטי שיחות, ג, חג השבועות א, ס"ה.

19. שם, ס"ח. והשווה עם הידוע בשם הגר"ז מבריסק: "והנראה דלקיום מצות מילה צריך שיהא עליו חלות ערל, והמילה הוי חלות מהול. ולזה קודם שנאמרה מצות מילה הלא לא היא כלל חלות ערל בעולם, וממילא לא שייך לקיים מצות מילה".

20. ראה ספר האורה לרש"י ע' קה. ריטב"א להגדה של פסח. שבלי הלקט סדר פסח (ריח). אבודרהם, ועוד.



"עשרה ימים" אם אין לפניהם "תשעה ימים". ובקטן שספר ספירת העומר, אף שמצוה ליכא, אבל מציאות איכא:

ועל פי זה יש לומר שכל מי שנתחייב בספירת העומר באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, הרי היא מציאות בעולם, כיון שיש ציווי בתורה על דבר ספירת הימים, ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו, אף שאינה ספירה של מצוה, מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך.<sup>26</sup> "המציאות" דהספירה היא תולדת ההלכה, שיוצרת כאמור את ה"חפצא", וכפי שמוסיף ומדגיש כאן רבינו:

כלומר: נוסף לכך שקיום המצוה משנה את החפצא שבעולם להיות חפצא דקדושה, הרי, ציווי התורה כשלעצמו, גם לולי קיום המצוה, עושה החפצא שבעולם למציאות...

## פעולת המחשבה במציאות החיצונית

ה"פועל" כיצד? זהו הכח שמעניקה התורה לאדם להשפיע ולחולל שינוי בעצמו ובמציאות הסובבת אותו, לטוב ולמוטב. מן המאמרים השגורים ביותר על לשונו היו דברי חז"ל שהביאם הרמב"ם בהלכות תשובה<sup>27</sup>: "צריך כל אדם שיראה עצמו... וכן כל העולם, חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה... עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לולי ולזה תשועה והצלה".

אם באנו להעתיק את כל הנידונים ממשנת רבינו השייכים לכך אין אנו מספיקין. אולם נידון בולט ואופייני, שרבינו שב ועסק בו לאורך השנים, הוא מקומה של המחשבה בעולם ההלכה - היאך מחשבת האדם, שמתקיימת כליכולה בפנימיותו של האדם, משפיעה ופועלת במציאות החיצונית.

עד שכבר אפשר לדבר ולספור בענינם, והוה אמינא שבה סגי כדי לקיים מצות "והגדת". ולזה צריך לימוד מיוחד, "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך"<sup>21</sup>.

ומושעה שנולדה בעולם מציאות הלכתית מסוימת וירד לעולם כח ה"חלות", עולה השאלה - האם מציאות זו וכח זה קיימים דוקא לגבי הגברא המסוים שאליו פונה הציווי? ולדוגמא, הדינים שאמרו על האתרוג, דאתקצאי לכולא יומא ושאסור לאכלו כל שבעה<sup>22</sup> - האם גם על אתרוג של אשה (למנהגנו שרשות בידן לברך עליו) נאמרו? על אתרוג קודם מתן תורה לא תביעי לך, דודאי אין בו חלות "אתרוג". כי תביעי לך לאחר מתן תורה, ובאתרוגו של מי שאינו מצווה, שמא בידו כח הפעולה ב"חפצא" מעצם היות הציווי בעולם, אף שהוא, הגברא, אינו מצווה.

שאלה זו, העולה מתוך חידוד הפער בין קיום המצוות שקודם מתן תורה ושלאחריה, מעניקה לנו הסבר נפלא בדבריו המפורסמים של רב יוסף<sup>23</sup> "אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא": רב יוסף הלא הוא סומא, וחושש לדעת ר' יהודה שסומא פטור מכל המצוות<sup>24</sup>, אבל מכח אותו כח שהוריד מתן תורה לעולם, הנה אף אם אין הציווי פונה אליו באופן ישר, הריהו נשכר ממנו בדרך גרמא, שאף מצוותיו שבתורת אינו מצווה ועושה מקבלות את הכח והמעלה של הציווי דמתן תורה - "האי יומא דקא גרים". אבל בלא כח זה ומעלה זו, לא היתה התורה משנה, מקדשת ומרוממת את המציאות, אשר היתה נשארת במדרגת "שוקא"<sup>25</sup>...

מכח עיקרון זה מבקש רבינו לפתור ספק הלכתי עתיק יומין - שאלת "קטן שהגדיל" בספירת העומר. היספור בברכה? ואם תאמר שמכרך - האם רק בקטן שספר בקטנותו אמרינן כן, או שמא ספירתו שקודם היותו ברחיובא אינה מעלה ואינה מורידה? ובכן: הטעם שמי שדילג יום אחד אינו יכול להמשיך לספור בברכה, לומד רבינו לפי דרכו, אינו מפני חסרון המצוה, אלא מפני חסרון המציאות. אין

21. שם ס"ט.

22. סוכה מו, ב.

23. פסחים סח, ב.

24. כדאיתא בגמרא בבא קמא פז, א.

25. אוצר לקוטי שיחות שם, ס"ו.

26. אוצר לקוטי שיחות, ו, ספירת העומר ב ס"ד.

27. פ"ג, ד.



(ב) משום דקסברי דענינים אלו הם מסוג זה ולא מסוג ג'...

ומעניין: איאלו שנים לפני כן קיים רבינו חליפת מכתבים עם אביו, הגאון המופלא הרה"ק רבי לוי יצחק זצ"ל, בענין גדרה של המחשבה. הדוגמא הראשונה הנזכרת כאן - הקדש במחשבה - לא נתקבלה על דעת אביו הגדול. לשיטתו אין הבהמה מתקדשת כי אם בדיבור בפה, והמחשבה אינה מחילה אלא חיוב הבאת קרבן על האדם. ולשונות של נזיפה הוא כותב לרבינו במכתבו: "אתפלא עליך איך הקשית כזאת..." "כנראה בחפזון כתבת זאת..." אף על פי כן לא זו רבינו מדעתו. על שולי המכתב שקיבל מאביו רשם לעצמו: גם הקרבן קדוש, כדמוכח הסוגיא קדושין מא: ושם ברש"י... ועוד מוסיף ומציין מראי מקומות לשיטתו<sup>29</sup>.

יותר מחמישים שנה לאחר אגרות אלה, שב רבינו ועוסק בגדרה של מחשבה מצד אחר, בשיחה העוסקת בדיני ביטול תרומה באחד ומאה<sup>30</sup>: "חמישים תאנות שחורות וחמישים לבנות שנפלה לתוכן תאנה אחת של תרומה. היתה לבנה, השחורות מותרות והלבנות מדומעות. היתה שחורה, השחורות מדומעות והלבנות מותרות. ואם אין ידוע אם שחורה היתה ואם לבנה, עולה באחד ומאה מן הכל".

והשאלה עולה מאליה: ממה נפשך, בין אם היתה התאנה שחורה ובין אם היא לבנה, הרי אין כאן אלא חמישים תאנים כמותה. על כרחך שידיעת ומחשבת האדם היא הקובעת את גדר התערובת, וכיון שבידיעתו ובמחשבתו אין התאנה לא שחורה ולא לבנה, אין כאן אלא תערובת אחת וכולן מעלות זו את זו. אבל בזה עדיין לא הגענו אל העיקר. הרמב"ם חותם את ההלכה בדין נוסף שיסודו בירושלמי<sup>31</sup>: "ידע מה היתה אחר שנפלה ושכח, הרי כולן מדומעות". לכאורה, אם דין התערובת תלוי בידיעה, מה לי ידע ושכח מה לי לא ידע מעיקרא. ומבאר רבינו:

אף שיסוד תערובת יבש ביבש הוא מצד ידיעת ומחשבת האדם, הרי המצב בידיעת האדם פועל על החפצא, שזהו חידוש התורה בדין

סיכום בהיר של נושא זה אנו מוצאים בשולי אגרת משנת תש"ד<sup>28</sup>:

פעולת האדם על עולם אשר מסביב לו הוא ע"י מעשה דיבור ומחשבה. ומצינו בהלכה כמה ענינים שבהם מחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ להאדם החושב. הדוגמאות בזה יש לחלק לסוגים:

[א] למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דיבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ב) [...], הפרשת תרומה (שבועות שם. רש"י ד"ה ובמחשבה גטין לא, ב) [...], להחשיב אוכלין למאכל אדם (טהרות פ"ח מ"ו, ומוכח שם דהיינו מחשבה ולא דבור מדמסיים "חשב עליו חרש") [...] ועוד.

[ב] הפעולה נעשית ע"י מחשבה, אבל אין המחשבה פועלת אלא אם כן באה בשעת עשייה. וכמו המחשב בקדשים שצ"ל בשעת עבודה דוקא, אבל נחשב הוא ללאו שאין בו מעשה (רמב"ם פסולי המוקדשין פי"ג ורפי"ח ושי"ג)...

[ג] הפעולה נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה, שניהם יחד דוקא. ולכן לוקה על לאו כזה מפני המעשה, אבל אין אדם יכול לפעול בשל חבירו בענין כזה (לדעת תוד"ה אין יבמות פג, ב). וי"ל הטעם בזה (ע"ד מ"ש בכס"מ רפי"ב מהל' טומאת אוכלין) כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשור עם דבר השייך לחברו. דוגמא מסוג זה כלאים בכרם (כלאים פ"ז מד"ה)...

[ד] הפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשייה מועלת ופועלת אלא אם כן ישנה למחשבה. והוא בעניני דלשמה, מזיד וכיו"ב. וכיון דאין המחשבה עצמה פועלת ואינה אלא מצרית את העשייה הבאה עמה, יכול לפעול גם בשל חבירו.

וי"ל שזהו טעם האומרים דבהכשר משקין ובפרה אדומה דעת הנותן ועובד בעיניו ולא דעת בעלים (תוד"ה הא ב"ק צח, א. רשב"א חולין לא,

29. ראה לקוטי לוי יצחק, אגרות קודש, עמ' שא, ובקונטרס המצוין בהערה הקודמת.

30. לקוטי שיחות, לח, קרח א.

31. תרומות פ"ד ה"ז.

28. אגרות קודש, א, אגרת קלב - להלן בקיצור חלק מהשקו"ט. אגרת זו הופיעה מבוארת ומפוענחת, לצד עוד מקורות ממשנת רבינו בנושא זה, בקונטרס "המחשבה בהלכה" (מכון אנכי, תשע"ה).



[ב] למעלה מזה מצינו לדעת הירושלמי... ש"העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה כו', העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות לולב", וכן במזוזה תפילין וציצית.

וההסבר לכך בפשטות הוא: מאחר שהתורה ציוותה לקיים מצוה מסוימת, וקיומה בפועל אינו אפשרי אלא ע"י הקדמת פעולה מסוימת של הכנה, צריך לומר שגם פעולה זו נכללת במצוה, או שפעולה זו גופא מקבלת מעין חשיבותה של המצוה...

[ג] דוגמא למעלה מזו בהכשר המצוות מצינו בעבודת המקדש, ובפרט בהולכת הדם למזבח, שאע"פ שההולכה אינה אלא לצורך העבודה של זריקת הדם על המזבח, הדין הוא שההולכה גופא יש לה חשיבות והגדר של "עבודה", עד שמחשבה פוסלת בה...

ומשבאנו לידי הבנה זו, שדבר המשמש תכלית מסוימת מקבל את גדרה ואת חשיבותה של אותה התכלית, יימצא בידינו הסבר נפלא במה שאמרו על העושה תשובה מאהבה, שזדונות נעשו לו זכויות. על דבר זה נפלאו כידוע רבים מרבתינו, היאך יהפוך קטגור לסגור. וידועים בענין זה דברי התניא קדישא, "להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציה וצלמות היא הסטרא אחרא, ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים, כמאמרם ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים כו', ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו זכויות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו". עיונותיו, בדיטא תחתונה, הם שהביאוהו לאותו צמאון ולאותה מדרגה, וממילא "הזדונות עצמם מתעלים ומקבלים גדר של זכויות - בדוגמת מה שנתבאר במכשירי מצוה"<sup>34</sup>.

ולא רק כלפי אותו אדם אמורים הדברים, אלא עקרון זה של "הכשר" כמו יפה להדביק במעלת המצוה את כל משמשיה שאין המצוה יכולה להתקיים בלעדיהם. כמה דוגמאות לדבר זה, ואבוהון דכולהו מצות פריה ורביה, שמצווה בה רק האיש ולא האשה, ומכל מקום כתב הר"ן<sup>35</sup> "יש

תערובת יבש ביבש, דאף שמצד המציאות עצמה אין האיסור מעורב ממש בההיתר... וא"כ יסוד גדר התערובת הוא מצד המצב של ידיעת האדם, הרי מצב זה בידיעת האדם פועל שינוי במציאותו של הדבר כאילו הם מעורבים ממש.

ולכן חלות דין תערובות מצד ידיעת האדם היא רק כאשר לא ידע בשעת הנפילה, שאז אנו אומרים שהתערובת שמצד ידיעת האדם פועל חלות דין תערובת, וכאילו נפלה במאה, אבל כאשר בשאר הנפילה ידע, ונמצא דבדעת האדם לא היו השחורות והלבנות מעורבות, אין השכחה שלאחרי זה יכולה לחדש בהתאנים...

הנה אף דין שכזה, דין מדיני תערובות, בוחן רבינו מנקודת מבט של כח הפועל. ובסיום הדברים מוסיף כי הלא דבר הוא, "שענין זה, ידיעת ומחשבת האדם בכחה לפעול בדבר שחוץ ממנו, מפורש בתרומה דוקא - כי יסוד הדין שמחשבה פועלת מפורש בנוגע לתרומה, שלמדין ממ"ש "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן", "במחשבה בלבד תהיה תרומה"<sup>32</sup>.

## "הכשר מצוה" – יסוד תורני כללי

ה"פעולה" כיצד? אחד הנידונים החביבים על רבינו, שעסק בו מכמה צדדים לאורך השנים, הוא "הכשר מצוה", פעולה אחת של מצוה המשפיעה ומעלה לדרגת מצוה אל כל פעולות החולין המכשירות אותה. נושא זה הריהו קרוב משפחה של מושג ה"הכנה למצוה" החביב על מקהלות החסידים באשר הם... ואף בזה כמה מדרגות, זו למעלה מזו<sup>33</sup>:

בנוגע לענין של הכנה והכשרה לפעולה מסוימת, מצינו כמה וכמה חילוקי דינים ודרגות בחשיבות ההכנה וביחס שלה אל הפעולה.

[א] לדוגמא: מכשירי מצוה, כיון שבלעדיהם אי אפשר לקיים את המצוה, הרי הם עצמם מקבלים חשיבות; ולדעת ר' אליעזר "כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל" לצורך איזמל למילה בשבת...

32. רמב"ם הלכות תרומות פ"ד, טז.

33. אוצר לקוטי שיחות, ה, אחר ג ס"ה.

34. שם.

35. ריש פרק ב דקדושין.

בפועל<sup>44</sup>. ויסוד זה משמש כפתרון לתסבוכת הלכתית השייכת לקביעות השנה: קטן שהגדיל בפורים דמוקפין שחל בשבת - היאך יצא ידי חיוב קריאת המגילה? המגילה הלא נקראת ביום ו', ואז אינו בר חיובא עדיין. ובכן, לדעת רבינו, כיון שקריאת המגילה של ערב שבת באה להוציאו ידי חיובו של שבת, והחיוב חל עליו בגדלותו, שפיר יוצא ידי חובתו בקריאה של ערב שבת, שמחויב בה "כהכשר לחיובו כגדול". כיוצא בזה בערב פסח שחל בשבת, שהבכורות מקדימים להתענות ביום ה' שלפניו. מה יעשה קטן שהגדיל בשבת? בבכור קטן אביו מתענה, אבל כאן אין האב יכול להתענות במקום בנו, שהרי בערב פסח כבר יהא בנו גדול. אף כאן "יש מקום לומר, שקטן שהגדיל ביום י"ד ניסן יהיה מחוייב להתענות ביום ה' (י"ב ניסן) בתור הכשר לחיוב שיחול עליו כגדול ביום י"ד"<sup>45</sup>.

יש לך דבר שראשיתו כהכשר לדבר אחר, וסופו שנעשה תכלית לעצמה. זהו שמצינו שנשים מברכות ברכת התורה על לימוד ההלכות הצריכות להן<sup>46</sup>, אף שאינן מצוות על תלמוד תורה ותכלית לימודן היא רק הידיעה כיצד לקיים את הדינים למעשה. בחוגי הלומדים מוכר ההסבר שמביא הגר"ז מבריסק בשם אביו הגר<sup>47</sup>: הברכה אינה על הציווי, אלא על החפצא של התורה. אבל רבינו מפרש את הענין לפי דרכו<sup>48</sup>: תלמוד תורה, גם כשהוא נעשה בשביל תכלית אחרת, מקבל את הגדר והערך של תלמוד תורה.

44. אוצר לקוטי שיחות, א, וירא ג (ובמצוין שם הערה 16). ולהלן שם מדגיש שלא יתכן לומר שחיוב זה הוא מן התורה (לכאורה יש בענין זה משנה ראשונה ומשנה אחרונה, ואכמ"ל).

45. שם, יז, ערב פסח, ס"ו.

46. ראה בית יוסף, אורח חיים סימן מז בסופו.

47. חידושי הגר"ז על הרמב"ם, הלכות ברכות פ"א, טז.

48. לאחר שדוחה ביאור (כעין) הג"ל - שא"כ היו חייבות בברכת התורה בכל לימוד ולימוד, ולא היו נפטרות בברכה פעם אחת בבוקר, שהוא דין מצד החיוב התמידי בתלמוד תורה. זאת ועוד: ביאורו של רבינו מתייחס לטעם שכתבו הפוסקים, שהנשים מברכות מצד חיובן בידיעת ההלכות, בעוד ביאור הגר"ח והגר"ז הוא טעם בפני עצמו.

לה [לאשה] מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". ומפרש רבינו: לא "מצוה" סתם יש לה, אלא "חלק במצות פריה ורביה"<sup>36</sup>.

כיוצא בזה בדברי הגמרא הידועים גבי חלק הנשים בתלמוד תורה<sup>37</sup>: "נשים במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנווי גברייהו בי רבנן... מי לא פלגאן בהדייהו?!" - ומה שחולקת עמהם את שכרם (ולא שנוטלת שכר סתם), נמצא שיש לה חלק במצות תלמוד תורה ממש, "מאחר שהם מצווים ועושים על ידה"<sup>38</sup>. ועל כל תמכין דאורייתא אמרינן כן: "מי שאי אפשר לו ללמוד כו', יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו לומד בעצמו"<sup>39</sup>.

לפעמים היות האדם "משמש" להמצוה אף מטילה עליו חיוב ממש, כדברי החרדים<sup>40</sup>, שכשם שמצות עשה על הכהנים לברך את ישראל, כך מצווים ישראל להתברך מפי הכהנים. ומוסיף רבינו שבדומה לזה היא מצות כל ישראל להתקלה במוצאי שביעית, שהיא ביסודה מצות המלך, "הקהל את העם", אבל כיון שקיום מצות המלך תלוי בהתקלות כל ישראל, הרי הדבר מטיל חיוב גברא על כל אחד, ובלשון רבינו: "הם [כל ישראל] החפצא דהמצוה, הדבר שבו יש לפעול "ישמעו, ילמדו" גו', ולכן נעשה בדרך ממילא חיוב גברא עליהם"<sup>41</sup>. ובדומה לזה הוא חיוב הקטן במצוות שהאב מחוייב לחנכו בהן, להדעות שהקטן נקרא מחוייב בדבר מדרבנן<sup>42</sup>, "שכיון שמצות האב היא שע"י חינוכו יקיים הבן את המצוה, חלה בדרך ממילא התחייבות על הבן בקיום מצוות אלו, ואף הבן נקרא מחוייב בדבר"<sup>43</sup>.

ומדאיתנן לחינוך, יש בו דין של "הכשר מצוה" מצד נוסף, שהרי "קטן שנעשה גדול, שאז מתחייב מיד בקיום כל התורה כולה... אי אפשר שיקיים כל המוטל עליו בלי הכנה קודמת, הן לימוד וידיעת המצוות, והן הכנתו והכשרתו שיתרגל לקיימם

36. אוצר לקוטי שיחות, ג, עקב ג ס"ח; שם, ב, קדושים ג ס"ד ואילך (וראה שם עוד דוגמאות רבות).

37. ברכות יז, א. סוטה כא, א.

38. הלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן פ"א, יד.

39. שולחן ערוך יורה דעה ס' רמז ס"א וברמ"א שם.

40. וכן בהפלאה כתובות כד, ב.

41. לקוטי שיחות, יט, חג הסוכות ג ס"ז.

42. ראה שדי חמד, כללים, מערכת ח כלל ס.

43. אוצר לקוטי שיחות, ב, שם.



לאחר שקלא וטריא קצרה בלשונות הראשונים מקבלת השאלה הזו צורה כללית ועקרונית יותר, כאשר רבינו טובע מושג הלכתי חדש: "שכנות". ישנה לשכנות במקום, בזמן ובאדם. שכנות במקום - הא דאמורן, דין בר מצרא, שהשכן לשדה מקבל זכות הנוגעת לשדה. שכנות בזמן - כגון דין תוספת שבת, שהזמן הסמוך לשבת מתקדש אף הוא בקדושת השבת. שכנות באדם - כגון מה שאמרו "אוי לרשע ואוי לשכנו, טוב לצדיק טוב לשכנו". השכנות היא הגדרת אותה מערכת יחסים של השפעה שיש בין דבר לשכנו.

הדיון, מעיר רבינו, צריך להתקיים "בכל ענין לפי גדריו המיוחדים". לא הרי סוגיא בחושן משפט כהרי נידון של אורח חיים, ולא זה וזה כהרי שאלה בהלכות דעות והנהגות. מכל מקום, "יש כמה ענינים והלכות בתורה שאע"פ שבהשקפה ראשונה נראים הם כסוגיות וענינים שונים שאין כל קשר ביניהם, הנה - כיון שהתורה אחת היא - על-ידי התעמקות כדבעי אפשר למצוא שיש ביניהם נקודה משותפת, או שהם עומדים על יסוד אחד, וכמו שמצינו בספרי כמה גדולי ישראל, ובמיוחד בספרי הגאון הרונצובי".

וכשם שבדין בר מצרא אנו שואלים, עד היכן מגעת השכנות - האם עד לכדי יצירת קשר של קניין בין השכן לשדה הסמוכה לו, או שמא אין בכחה אלא להטיל חיוב הנהגה על הגברא? כך נשאל גם לגבי יום השבת, אם "משנתה הזמן שלפני השבת ושל אחריה, ונכנס בו מעצם קדושת השבת" או שמא "הזמן עצמו אינו מתקדש בקדושת שבת, אבל להיותו בשכנות לזמן השבת, חל אז על האדם חיוב ההכנה לשבת". במקום אחר<sup>44</sup> מעיר רבינו שזהו החילוק בין שני הלשונות שמצינו בדברי חז"ל לענין תוספת שבת. מדרש אחד אומר<sup>45</sup> "מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש. משל לזבא שהוא טורף מלפניו ומאחוריו", ומדרש אחד אומר<sup>46</sup> "משל... לאריה שהיה בשדה וכל בני אדם מתפחדין ממנו ונשמרים ממנו מלפניו ומאחוריו". אם כזאב, הרי השבת עצמה מתפשטת אל הזמן הסמוך לה ו"טורפת מלפניה ומלאחריה", ואם

וכשם שמצוה פועלת במעשה של חולין, והחיוב פועל על הפטור, כך פועלת מצוה במצוה, ודין - בדין. דבר זה נלמד מקביעת הגמרא<sup>49</sup> "אטו שבת למוספין אהנאי, לתמידין לא אהנאי?!", והיינו שהתמידין הקרבים בשבת מקבלים אף הם את מעלת וקדושת השבת. כיוצא בזה מצינו ביום הכיפורים, שכל עבודות היום אינן כשרות אלא בכהן גדול<sup>50</sup>, שכן גם העבודות התמידיות, כשהן נעשות ביום הכפורים, הרי הן - עבודות של יום הכיפורים<sup>51</sup>.

בכל הדוגמאות האלה, ובעוד רבות כיוצא בהן שלא הזכרנו, ניכרת היטב אותה תפיסה על כחה של המצוה לקדש את סביבתה, אלא ש"הסביבה" בעניננו מובנה - כל אותן פעולות הנצרכות והשייכות לה. אף כאן בולטת החתירה להרחבת גבול הקדושה, ולהכנסת ענייני הרשות תחת ממשלת התורה וההלכה.

## שכנות במקום. בזמן ובאדם

אם ישאלך אדם: איזוהי השיחה האחת ב"לקוטי שיחות", שתיטיב לאפיין ולשקף את דרך לימודו של רבינו - הן את מבט־העל על מרחב התורה, והן את החתירה אחר כח התורה לפעול להשפיע - שלח אותו אצל השיחה לפרשת ואתחנן העוסקת בגדרי שכנות<sup>52</sup>.

פתח דבריה יאיר בדיון בדין בר מצרא. ראובן שמכר את שדהו לשמעון, ולוי שהוא שכנו חפץ בשדה, רשאי בר מצרא לסלק את הקונה מן השדה. הדיון בראשיתו הוא למדני קלאסי. האם ההוראה על הלוקח להסתלק היא רק דין בגברא, האדם, שמחוייב לעשות הישר והטוב ולוותר על שדהו, אבל לא שיש חסרון בתוקף קניינו בשדה, או שמא תביעת הבר מצרא היא מדיני הקניינים, שיש לו זכות בשדה עצמה, כלשון הנמוקיי־וסף<sup>53</sup>: "כאילו יש לו קצת קניין בגוף הקרקע".

49. זבחים צא, א. וראה שם כמה כיוצא בזה.

50. יומא לב, ב.

51. אוצר לקוטי שיחות, ג, חג הסוכות ג ס"ח ובהערה 54 (ועוד).

52. אוצר לקוטי שיחות, ו, ואתחנן ג.

53. בבא מציעא קח, א.

44. אוצר לקוטי שיחות, א, יתרו ג ס"ג והערות 20, 24.

45. מכילתא שמות כ, ח (הובא בפירוש רש"י על הפסוק).

46. ראה מנורת המאור לר"י אלנקאוו פרק ח. מדרש הגדול תשא לא, טז.

מציאת קו דמיון שכזה בין סוגיות רחוקות היא ללא ספק דרכו של בעל צפנת פענח, כאשר מציין רבינו בגוף דבריו. אולם בולטת כאן אותה ההבחנה שהצגנו בראשית דברינו. לא בחינה פילוסופית של מושג השכנות יש כאן, אלא התחקות אחר כח ההשפעה התורנית וההלכתית של השכנות, שיש לה כדי ללמדנו על כחה של הקדושה לכבוש את החולין, ועל כחו של היחיד להשפיע על סביבתו ולשנותה.



## אחרית דבר

דמותו התורנית של רבינו זי"ע היא לכאורה צד בפני עצמו, נוסף על דמותו היחידאית כמנהיג שמעשיו ופועלו למען התורה ולמען כלל ישראל כתובים על ספר דברי הימים. יש שיראו בזה צדדים נפרדים של אישיות רבת אנפין, אולי אפילו צדדים סותרים, עד שיש לפלפל בהם בדרך "אף על פי...": אף על פי שהתורה היתה משוש חייו, מסר את נפשו על העמדת הדת על תלה. או איפכא: למרות העול המוטל על צווארו בטיפול בבעיות הדור ואתגרי השעה, היה דבוק בתורה בכל מאודו ולא חדל להגות ולחדש בה.

אולם דומה שמשעמדנו על אותו תו עדין משותף, המפעם בלב-לֶבָן של שיחותיו העיוניות של רבינו, יתחברו שני הצדדים הללו והיו לאחדים. עתה נוכל לחוש כיצד אותו הכח שהניע את פעילותו חובקת העולם של רבינו - השאיפה להרחיב את גבול הקדושה ולהכניע בכח התורה את מציאות החולין של העולם; ראיית כל יחיד מיישראל כסוכן של הקדושה, אשר ליכולת השפעתו אין מדה וגבול, ותפקידו להפיץ אורה של תורה "ימה וקדמה וצפונה ונגבה" - יסודותיו הלא המה בלשונות הגמרא, במדרש וברש"י, ברמב"ם ובנימוקי יוסף, והרי הוא חותר ויורד עד לשיתין, עד לשורשיה של תורה ושורשיה של הלכה.

כארי, הרי השבת רק מטילה חיוב על האדם להזהר בה מלפניה ומלאחריה.

שני צדדים אלו, מבאר רבינו, הם העומדים ביסוד השאלה שנחלקו בה הפוסקים - האם ניתן לצאת ידי חובת קידוש היום של שבת בזמן התוספת. לכשתמצי לומר, יסוד הספק הוא אם הזמן עצמו מתקדש בקדושת השבת, או שמא אין כאן אלא דין הנהגה על הגברא לבדו.

ומכאן לשכנות באדם. האם כשאמרו "אוי לרשע ואוי לשכנו" התכוונו רק לעניין זה שהשכן נושא אף הוא בעונש, או שמא להשפעה המשנה את מהותו של השכן, שנעשית כמהות שכנו. ובכן, "אוי לרשע ואוי לשכנו" מצאנו לעניין שכנות קרח למחנה ראובן. והנה במדרש איתא<sup>57</sup>: "אוי לרשע ואוי לשכנו, אלו שלשת השבטים שהיו שכנים לקרח ועדתו בדרום אבדו עמו במחלקות, שנאמר ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת בתיהם". אבל רש"י מצטט בשינוי הלשון<sup>58</sup>: "לכך לקו מהם דתן ואבירם ומאתיים וחמשים איש עם קרח ועדתו שנמשכו עמהם במחלוקתם". הרי שבפירוש רש"י יש הוספה, שנמשכו עם קרח במעשה העבירה, ולא רק שנענשו עמו<sup>59</sup>. רבינו מוסיף ומראה כי שתי ההבנות הללו קיימות בכל מקום שבו נזכרת השפעתה של השכנות. כך לענין עונש משמרת בילגה, שנענשו על מעשה מרים בת בילגה משום "אוי לרשע ואוי לשכנו"<sup>60</sup>, וכך לענין צרעת הבית, שאם נראית הצרעת בכותל המפסיק בין שני בתיים, אף השכן צריך להשתתף בחליצת האבנים ובסילוק הנגע<sup>61</sup>. כמעט אין צורך לומר שכל זה משמש את רבינו רק כהקדמה לענין "מרובה מדה טובה"<sup>62</sup> - שאם אמרו אוי לרשע ואוי לשכנו, ודאי גדול כחו של האדם להאיר את סביבתו ולשנותה לטובה, כפי שמבטא חלקו השני של אותו מאמר: "טוב לצדיק וטוב לשכנו".

57. תנחומא, פרשת במדבר יב.

58. במדבר ג, כט.

59. ולכן משמית את הראיה מהפסוק "ותפתח הארץ את פיה" העוסק בעונש ולא במעשה העבירה. בכל זה ראה אוצר לקוטי שיחות, ג, דברים ג.

60. סוכה נו, ב.

61. משנה נגעים פ"ב, ו. תורת כהנים מצורע יד, מ. ראה בזה אוצר לקוטי שיחות שם.

62. ראה רש"י סוכה שם בסופה.