

קובץ הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשש"מ,
רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי
— ה'תש"מ —

שנה לט
גליון ג [אלף-קלג]
ש"פ וירא

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פש"מ,
רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנה לט
גליון ג [אלף-קלג]
ש"פ וירא

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר

לזכות חברי המערכת דשנת ה'תשע"ח:

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' לוי שיחי' טלזנר

הת' דובער שיחי' גראנער

הת' מנחם מענדל שיחי' לוינזון

הת' מנחם מענדל שיחי' עהרענרייך

הת' מנחם מענדל שיחי' ראזענבלוה

פתח דבר

לרגל יום שמחתנו, שמחת חברי מערכת קובץ "הערות וביאורים" לדורותיהם, ושמחת כותבי וקוראי הקובץ – יום הולדתו השבעים, לאורך ימים ושנים טובות, של העורך הראשי ומייסד הקובץ, הגה"ח הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א, מראשי ישיבת 'אהלי תורה';

יורשה לנו להרהיב עוז בנפשנו, בפעם הראשונה בתולדות הקובץ מהיווסדו ועד עתה, באופן יוצא מן הכלל, ש"ללמד על הכלל כולו יצא"; ולכתוב בפתח גיליון חגיגי זה אי אלו שורות, מעומק רגשי ליבנו פנימה, שלא ברשותו של העורך שליט"א. שורות אלו, ככל הנראה, לראשונה מאז הגיליון הראשון לפני שלושים ושמונה שנים, לא יעברו תחת עיניו הבוחנות והגהתו הקפדנית של העורך שליט"א, ועל כך נבקש סליחתו מראש.

בשנת השבעים להולדתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, עסק בשיחותיו ובמאמריו כמ"פ במדרש תהלים שהובא בפירש"י על מזמור ע' "למצח לדוד להזכיר" – "הרי הדיר בנוי והצאן כנוס, והרועה אינו נזכר."

דומה, שאין מתאים מתיאור זה במדרש לאישיותו של העורך שליט"א. הרי הקובץ בנוי לשם ולתפארת, ממסד ועד טפחות, והרי הכותבים והקוראים מכנסין כעמיר גורנה את תורת כ"ק אדמו"ר ומפלפלין ומעיינים בה עוד ועוד; "והרועה אינו נזכר . . ."

– אכן, העומד מאחורי מפעל גדול ונפלא זה, נושא בעולו, חורש ביגיעה וזורע בדמעה – אינו מוזכר כלל. נחבא הוא אל הכלים ומצניע את עצמו ואת עבודתו הגדולה, רק לעת מן העיתים נכתב שמו בדרך-אגב כחלק מרשימת שמות התלמידים חברי המערכת...

"א-להים למדתני מנעוריי . . וגם עד זקנה ושיבה" (תהילים פרק עא).

כבר נתפרסמו דבריו הק' של כ"ק אדמו"ר לפני למעלה מיובל שנים, כאשר נכנס אחד מזקני החסידים אל הקודש פנימה ל'יחידות', ובין הדברים אמר הרבי (התוכן) "ישנו רק אחד ויחיד שעוסק במרץ בשיחות שלי, בנו של גערליצקי ממונטריאול" – הלוא הוא העורך שליט"א, אשר כבר מנעוריו השכיל לברור לו

חלק היפה, ולהתמסר בכל מאודו ובכל כישרונותיו הברוכים, לעיסוק מתמיד בעיון ובהנחלת תורת רבינו, לגלות אורה כי טוב, ולהפיץ מעיינותיה כי מתקו.

נשיאותו הרמה של כ"ק אדמו"ר, הלוא רבת אנפין היא, ועתירת מהפכות של טוב וקדושה עד כי רבו מספור: הפצת מעיינות החסידות, מפעל השלוחים ברחבי תבל, 'מבצעי' המצוות, הדפסת ספרים, מוסדות תורה וחסד, ועוד ועוד, כאשר אנ"ש והתמימים התאבים להתקשר לכ"ק רבינו, משתדלים לעסוק בכל ענייניו והוראותיו ככל האפשרי. אך מעטים הם אשר קבעו כמטרה לעצמם את ה"אבן טובה" אשר בראש כתר המלך; שזכו לעסוק ולהיות קשורים בכל עת ובכל כוחם לנקודה הפנימית אשר ממנה נמשכים כל ענייניו הק' – תורתו הגדולה והרחבה והעמוקה מיני ים.

"אחד ויחיד העוסק במרץ בשיחות שלי . . ." מאז ועד היום, באותו המרץ והלהט, והולך ומוסיף ומגביר חיילים לתורה, בהתמדה ובעקשנות, שוב ושוב חוצב בצור החלמיש של תורת רבינו, ומגלה בה עוד ועוד מרגליות ושכיות חמדה; מידי שנה בשנה מחנך דורות של תלמידים איך ללמוד את תורת הרבי על הסוגיא הנלמדת, בעיון ובהבנה נכונה, ללא מגדלים פורחים ודקדוקי עניות; מוסר משך עשרות שנים שיעורים קבועים לרבים בעומק נפלא ובשפה ברורה בשיחות הרבי; מגלה פנים חדשות ונפלאות בכל תיבה ואות באגרות, רשימות ושיחות רבינו, עד שנעשין קילורין לעיניים ומעדנים להשיב הנפש; אחד ויחיד במינו המראה דוגמא חיה ומופלאה, כיצד לקיים כפשוטו ממש את הוראת רבינו ללמוד עניני גאולה ומשיח בעיון אמיתי אליבא דהלכתא;

וגולת הכותרת של עבודתו הגדולה הינה כמובן קובץ זה שלפניכם, "הערות וביאורים" בתורת רבינו, הכלי המפואר שלתוכו ניצוקו הדיונים הרבים בשיחות ומאמרי ואגרות הרבי, אשר, פשוטו כמשמעו ממש, זכו להגדיל תורת רבינו ולהאדירה, כאשר הרבי עצמו דן עם הכותבים והקוראים, מותיב ומפרק, ומבאר דבריו הקדושים, אשרי עין ראתה זאת. ואף רבינו עצמו לא זז מחבבו, הן את הקובץ והן את עורכו, הדרך וענה והורה ובירך, והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'.

ומאז בא השמש בצהריים, וכיסה החושך ארץ, אותותינו לא ראינו וערפל ועירבוביא באו לעולם, הרי "אין לנו שיור אלא התורה הזאת". הקובץ הוא צוהר התיבה, אלומת האור הממשיכה ומביאה את תורת רבינו שמחה ומאירה כנתינתה מסיני. בין דפי הקובץ חיים ומפעמים דברי הרבי ומוצאים אפיקים ומעיינות חדשים ומצמיחים גידולי גידולין ומראים בחוש אשר "הוא בחיים!"

במשך כל אותם שנים, העורך שליט"א, גם כאשר חבילות חבילות של מניעות ועיכובים סבבוהו והקשו עליו להמשיך במפעלו, לא ויתר ולא נכנע,

ובכוחות נפש עצומים, ביגיעת נפש ויגיעת בשר כחייל נאמן בשדה הקרב, הרבה והגדיל את הקובץ עוד ועוד. "אחד ויחיד העוסק במרץ בשיחות שלי...".

קשה להעלות על הכתב את רגשי ליבנו, חברי המערכת לדורותיהם ו"בניו אלו תלמידיו" האוהבים, בהגיע הרב גערליצקי שליט"א לגיל שיבה, והוא ב"ה ממשיך ומגביר פעולותיו במרץ ובלהט. דל העט מלבטא את ברכותינו ואיחולינו למורה, מדרוך ומחנך, אוהב ואהוב. אין לנו אלא לצטט את לשון הרבי, כאשר דיבר על יום הולדתו השבעים:

" . . . בנוגע למה ששאלו שמכיוון ש"ימי שנותינו בהם שבעים שנה", מה המקום לתכנן הפעולות לאחר מכן, לכאורה זהו הזמן לחשוב אודות מנוחה וכו' וכו', עניתי, ראשית - לא צריך להסתכל על ה"פספורט" אלא יש להסתכל כיצד מרגישים, ומה שיותר נוגע כמה מהשנים היו שנים קיימים ... יש לדעת שצריך להיות ה"בא בימים", כפי שמפרש בזוהר, שבאים עם כל הימים עד שלא חסר אפילו יומא חדא ... המענה מה צריך לעשות לאחר מכן הוא: נאמר בפירוש תיכף בהמשך הפסוק - "ואם בגבורות", אשר מה שהיה בחלישות בכל השנים שלפני זה - ובשעה שעושים חשבון צודק הרי "ידע איניש בנפשיה" - צריך אז להתחיל לעשות בהתגברות יתירה". עכלה"ק.

מברכים ומתברכים אנו איפוא, אשר כתלמיד וחסיד אמיתי ההולך בדרך הרבי, "לא יסתכל על הפספורט", אלא ימשיך מחיל אל חיל, בדרכו המיוחדת והמופלאה, טוב לשמים וטוב לבריות, בכל עניניו הטובים, ובפרט בעבודתו הגדולה בעריכת קובצנו זה, "בהתגברות יתירה", וימשיך ויוסיף להיות דוגמא חיה ומאירה של התקשרות אמיתית לרבינו ולתורתו אשר כולא חד, "כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עוז" (תהילים פרק עא).

ויהי רצון מה' יתברך, שיזכה לרוב נחת ועונג ושמחה בכל ענייניו, מכל משפחתו ומכל תלמידיו, בגשמיות וברוחניות, מתוך בריאות הנכונה במלוא מובן המילה, "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, להגיד כי ישר ה'". ובקרוב ממש יזכה לראות בקיום הבטחת רבינו, אשר הנה זה משיח בא, "תרננה שפתי כי אזמרה לך ונפשי אשר פדית" (תהילים פרק עא), בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

בשם כל חברי מערכת קובץ "הערות וביאורים" לדורותיהם,
תש"מ - תשע"ח

ש"פ וירא
גליון ג [אלף-קלג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 11..... עני ורוכב על החמור
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 17..... טבילת כלים
הרב חנני' יוסף אייזנבך

- 23..... בחירה במתן תורה
הרב יהושע האלצשטיין

- 23..... בענין הכהו פחות משו"פ ועוד הכאה דחצי פרוטה
הרב עקיבא גרשון וגנר

- 30..... שיעור אכילת אפיקומן
הרב יוסף יצחק חטריק

- 33..... 'כשיכיר' - קודם שיגדיל או קודם למעשה
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 38..... מדרגת ומעלת החכמה
הרב נחום וילהלם

- 40..... "העצמות יכולים להכריח . . גילוי אי אפשר להכריח"
הרב משה מרקוביץ

- 41..... אבנים מאירים - יקרים מאוד
הרב משה רבינוביץ

45..... האם התעסקות יתירה בפרנסה מביאה יותר פרנסה (גליון)

הרב נחמן שפירא

נגלה

47..... אדם המזיק

הרב יעקב משה וואלבערג

49..... בענין מחשבה בקדשים

הרב דוד אברהם מנדלבוים

60..... ממון המזיק

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

65..... המפייס את חבירו אל יבקש ממנו יותר מג' פעמים

הרב אליהו רפופרט

73..... ביאור הנהוג לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית (ג)

הרב חיים רפופרט

82..... חומרא וקולא ב'כח אחר מעורב בו'

הת' דב בעריש רוטנברג

85..... כמה יסודות בנזקי ממון (א)

הת' משה דוד הומינר

רמב"ם

96..... מ"מ וציונים לרמב"ם הלכות שבת פרק כא ה"ב

הרב שלום דובער הלוי וולפא

הלכה ומנהג

114..... ברכת 'על הטבילה' על הקיר של המקוה

הרב ברוך אבערלאנדער

122..... האם מותר לענות אמן באמצע ברוך שאמר

הרב אברהם אלאשוילי

- 125..... נמנע לברך בעל הבית שהוא מזרע אברהם
הרב ישכר שלמה ביסטריצקי
- דעת אדה"ז בתקיעת שופר בהפסק נשימה בין שברים לתרועה
- 128.....
הרב יוסף שמואל יהושע גערליצקי
- שיטת אדמו"ר הזקן דהתפילין צריכים להיות באמצע והמסתעף
- 131..... (א)
הרב יוסף יצחק דרוק
- 140..... גדר הקריבהו נא לפחתך במצוות
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 146..... אם הפועל יכול לחזור בו בדבר האבד ונפק"מ לאיסור ריבית.
הרב שבתאי אשר טיאר
- 149..... מנהג חב"ד ב"יד" בשביל ס"ת (גליון)
הרב דוד מנדלבוים
- 151..... רצועות שחורות מב' הצדדים
הנ"ל
- 152..... מקומות שחזר אדה"ז במהדר"ב
הרב מנחם מענדל מרוזוב
- 162..... קושיית אדמו"ר הזקן על הש"ך בהלכות מילה
הרב משה מרקוביץ
- 164..... אמירת י"ג מדה"ר ורבש"ע בשמחת תורה
הנ"ל
- 165..... ברכת התורה למשתתפי שיעור
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 168..... עניית דבר שבקדושה ע"י טלפון ודעת רבינו בזה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

- קריעת נייר טואלט מהגליל וחיתוך קטע מגליל ניילון למפת
 שולחן (גליון)..... 170.....
 הרב יקותיאל פרקש
- בענין הנ"ל..... 180.....
 הרב מאיר צירקינד
- עיון בגדר 'חומרת הרשב"א' גבי ב' אותיות שנדבקו (א)..... 186.....
 הרב יוסף יצחק רייבין

פשוטו של מקרא

- זמן המדוייק דציווי הקב"ה על המילה ולידת יצחק..... 190.....
 הרב מנחם אלפרוביץ
- 'לא חמור אחד מהם נשאתי'..... 191.....
 הרב משה מרקוביץ

שונות

- ריבוי הכמות או עילוי האיכות..... 193.....
 הרב בנימין אפרים ביטון
- נצחיות נשיאי חב"ד..... 203.....
 הרב זושא וואלף
- שיטת התיב"ע באיסור העברה למולך..... 210.....
 הרב יעקב יוסף קופרמן
- שמח בחלקו ברוחניות..... 211.....
 הרב יעקב זכרי' קלויזנר
- ויעשו כל הקהל סוכות כי לא עשו מימי יהושע כן..... 214.....
 הרב ישכר דוד קלויזנר
- ניקוד תיבת 'לעולם' בסדור אדה"ז..... 228.....
 הרב לוי יצחק ראסקין

יום הולדת אברהם ויצחק.....230.....

הרב ישראל אליעזר רובין

שאלות הגאונים בתורת החסידות.....237.....

הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת תולדות ה'תשע"ח

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ה מר-חשון

ה'תשע"ח

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

עני ורוכב על החמור*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

האם נברא בין השמשות בתחילת הבריאה

איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל"א) בנוגע להעקידה: "וְחִבְשׁ אֶת הַחֲמֹר. הוּא הַחֲמֹר בֵּן הָאֲתוֹן שְׁנֵבְרָאֵת בֵּין הַשְּׁמֻשׁוֹת, שְׁנֵאָמַר (שם ג) וַיִּשְׁכַּם אֲבָרְהָם בְּבֶקֶר וַיַּחְבֵּשׁ אֶת חֲמֹרוֹ. הוּא הַחֲמֹר שֶׁרִכַּב עָלָיו מֹשֶׁה בְּבֹאֹ לְמִצְרַיִם, שְׁנֵאָמַר (שמות ד, כ) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בְּנָיו וְגו'. הוּא הַחֲמֹר שֶׁעֲתִיד בֶּן דָּוִד לְרַכֵּב עָלָיו, שְׁנֵאָמַר (זכריה ט, ט) גִּילֵי מְאֹד בַּת צִיּוֹן הִרְיָעִי בַּת יְרוּשָׁלַיִם הִנֵּה מִלְכָּךָ יָבֹא לָךְ צָדִיק וְנוֹשָׁע הוּא עָנִי וְרִכַּב עַל חֲמֹר וְעַל עֵיר בֶּן אֲתָנוֹת", וכן הוא בילקוט רמז צח, ופי' הרד"ל שם (אות יב) דמ"ש הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות - הכוונה הוא כמ"ש בפדר"א שם פי"ט, ובמשנה אבות פ"ה מ"ו, שפי' האתון נברא בין השמשות, דהיינו שהאתון נברא אז עם כח הדיבור, וחמורו של אברהם הוא בן אתון זה, ומבואר בזה דחמורו של אברהם אבינו נברא בתחילת בריאת העולם, וחי גם בזמן משה, וחי גם עכשיו כדי שמלך המשיח ירכוב עליו כשיבוא לגאול את ישראל.

אבל עי' ברע"ב (אבות שם) שפירש: "פי' האתון - בין השמשות נגזר עליה שתדבר עם בלעם", היינו שאינו מפרש שנברא בפועל בין השמשות, אלא שאז נגזר עליה שתדבר בעתיד עם בלעם, וכן פירש גם בהא דקאמר שם: "ואילו של אברהם אבינו - נגזר עליו בין השמשות שיהיה נאחז בסבך בקרניו בשעת העקידה", אבל לא שנברא בפועל, וטעמו שפירש כן נראה כמ"ש בתויו"ט שם וז"ל: פי' האתון - לשון הרע"ב נגזר עליה וכו'. כי לא יתכן שהיה חי כל כך מששת ימי בראשית עד זמן בלעם. וכן פירש בדרך חיים (למהר"ל) שכל אלו עשרה דברים שנבראו בין השמשות לא בריאה ממש. אלא גזירה שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי מששת ימי בראשית עד אברהם. ע"כ. וכן פי' הרע"ב באיל נגזר וכו' עכ"ל. - ובמגן אבות שם כתב גם: "אילו של אברהם אבינו האיל לא נאמר נברא, אלא שנגזר עליו בין השמשות

(* לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, בקשר ליום היארצייט הראשון ביום כ"ג חשון, ויהי רצון שיקויים היעוד "והקיצו ורננו שוכני עפר" והיא בתוכם תומי ממש.

שיהיה נאחז בסבך בקרניו.. כמו פי האתון, שזה וזה עדיין לא נבראו ונגזר עליהם באותה שעה לדעת יש אומרים", וכ"כ במרכבת המשנה שם לר"י אלאשקר, וכטעמו של בתיו"ט וז"ל: אמנם מ"ש שנבראו בערב שבת, בהכרח נאמר שלא נבראו בפועל, אלא בכח. שאי אפשר שנאמר שנבראו בפועל, והוא שנאמר שנברא באותה שעה פי האתון, וצריך ג"כ שהאתון תהיה נבראת. אמנם העיקר הוא שנבראו בכח. והוא שעלה במחשבת הש"י שיברא כל אחד לשעתו, וישנה הטבע כרצונו..", ובמחזור ויטרי (סימן תכח) כתב: "ובברייתא דר' אושעיא הוא אומר יש מהן שנבראו ויש מהן שעתידין להבראות. אלא שנגזר עליהן מאותה שעה. לפי שאין כל חדש תחת השמש" וברש"י אבות שם בפי האתון פי' דמששת ימי בראשית נגזר על אתונו של בלעם שתפתח פיה להתוכח עמו, אבל באילו של אברהם כתב: "והאיל שנשחט במקום יצחק מאז נברא". (וצ"ב מנין לחלק ביניהם).

אבל במדרש תנחומא פרשת צו איתא: "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר, ומהו אחר אלא אחר שראה הקדוש ברוך הוא כי בכל לבבו ובכל נפשו בא להעלות ליצחק בנו לעולה ושלח לו האיל, אמרו חכמים כי מששת ימי בראשית נברא האיל להעלותו עולה תחת יצחק, וזה שכתוב והנה איל אחר וגו'", וכ"כ הלחם שמים (פרקי אבות שם בד"ה פי האתון) שהביא דברי הרע"ב הנ"ל וחולק עליו וסב"ל שכל העשרה דברים נבראו בפועל בין השמשות וכפשטות לשון המשנה: "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות" עיי"ש.

תמיהה על התיו"ט וכו' שכתבו דלא יתכן שהחמור חי כ"כ שנים

ולכאורה יש לתמוה על התיו"ט והמרכבת המשנה וכו', שהרי מפורש בפרקי דר"א הנ"ל ובילקוט, דחמורו של אברהם הוא החמור שרכב עליו משה בְּבֵאוֹ לְמִצְרַיִם, שְׁנֵאמַר [שמות ד, כ] וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אֲשֶׁתוֹ וְאֶת בְּנָיו וְגו'. הוא הַחֲמֹר שֶׁעֲתִיד בֶּן דָּוִד לְרַכֵּב עָלָיו, הרי מפורש הכא שהם חיים כל הזמן, וא"כ למה קשה להם לפרש המשנה דאבות שנבראו בפועל בין השמשות וחיו כל הזמן דמאי שנא?

וראה גם פרש"י שמות (ד, כ) עה"פ: "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור": על החמור - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתידי מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר (זכריה ט ט) עני ורוכב על חמור". ובלקו"ש חל"א פ' שמות שיחה ג' כתב על זה בהערה 5 וז"ל: בגו"א כאן בסופו וכן בגבורות ה' פכ"ט "אין הפירוש שהחמור הי' חי כ"כ". אבל בפרש"י אינו נחית לתרץ ולבאר זה, ובפשטות משמע כפשוטו שהוא אותו החמור וראה רש"י וירא (כב, יג) באילו של א"א, "מוכן הי' לכך מששת ימי בראשית" עכ"ל.

ובזהר (פ' וירא קכ, ב) איתא: "מיד וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו' הא תנינן הוא איל דאתברי בין השמשות הוה, ובן שנתו היה כמה דאת אמר (במדבר ז') כבש אחד בן שנתו והכי אצטריך, ואת אמרת בין השמשות? אלא אתפקד חילא לאזדמנא ההוא אימרא בשעתא דאצטריך ליה לאברהם" [מיד וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו' הרי למדנו שזה איל שנברא בין השמשות היה, ובן שנתו ה' כמו שנאמר (במדבר ז') כבש אחד בן שנתו וכך צריך להיות? אלא הפי' הוא שהופקד אז הכח להזמין אותו איל בשעה שיצטרך לו לאברהם כמו בכל שאר הדברים שנבראו בין השמשות שנתמנה הכח להזמין אותו הדבר בשעה שיהיה נצרך לו, כך גם האיל הזה שנקרב תחת יצחק] הרי דגם הזהר סב"ל כן דרק נגזר על האיל על העתיד, אמנם זה מטעם אחר, שהרי צריך כבש בן שנתו כמו בעולת תמיד או איל בן שתי שנים, וא"כ איך שייך לומר שנברא בין השמשות? אבל התויו"ט וכו' כתבו הטעם דאין לומר שחיו כל הזמן וכו', וקשה שהרי כן מוכרח לומר בנוגע לחמורו של אברהם ומשה וכו'?

לא עביד רחמנא ניסא למגנא

ולחומר הקושיא אולי אפ"ל דעיקר קושייתם הוא משום דידוע ד"לא עביד רחמנא ניסא למגנא" (זהר מקץ רא, ב) וא"כ מהו הצורך שהאיל של העקידה יהי' חי מזמן בריאת העולם עד זמן העקידה וכן החמור עד זמן העקידה - כיון שעד אז אין שום צורך בהם כלל וזהו נס למגנא, בשלמא מה דחמור זה חי מזמן אברהם לזמן משה, ולזמנו של מלך המשיח, הרי יש בזה צורך, ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ש שם (חלק ל"א פ' שמות) שזה שרכב משה על חמור זה שחבש אברהם לעקידת יצחק ה' בזה מענת הקב"ה לטענת משה שלא ה' רוצה ליטול גדולה וכו', וכן מה שעתידי מלך משיח להיגלות עליו, גם זה ה' מענה לטענת משה שאין סופי להכניס לארץ וכו' עיי"ש בהשיחה, אבל מה שחי מתחילת בריאת העולם עד אברהם ה"ז ניסא למגנא?

ולפי"ז י"ל דהרע"ב והתויו"ט דסבירא להו שלא נבראו בפועל בבריאת העולם, הרי זה רק בנוגע לזמן זה מתחילת בריאת העולם עד זמן אברהם כיון שלא ה' שום השתמשות בו, אבל בהא דמבואר בפרקי דר"א וכו' שחיו הרבה שנים כו' בזה אינם חולקים כלל כיון שזהו לצורך השתמשות וכפי שנת'.

אלא דלפי"ז צ"ב לאידך גיסא מהו הטעם דפדר"א והתנחומא וכו' דסבירא להו שנבראו בין השמשות ממש?

ואולי אפ"ל בזה הדנה בהא דאמרין דלא עביד רחמנא ניסא למגנא ביאר הטעם בזה בלקו"ש ח"ד (ע' 1092) ע"פ מ"ש בדרשת הר"ן דרוש ח' (הקדמה הא') וז"ל:

שחפץ השם יתברך ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר, ושהטבע יקר רחמנא בעיניו, לא ישנהו אלא לצורך הכרחי עכ"ל.

ובלקוטי שיחות חל"ה פ' ויחי ג' (עמ' 226) כתב וז"ל: ענין זה גופא (שפעולת התומ"צ צ"ל בטבע העולם) אפשר לבאר בשני אופנים: (א) זהו מצד גדרי הטבע, כי חוקי הטבע עצמם הם בריאתו של הקב"ה, וכמבואר בר"ן (דרשות הר"ן דרוש ח' הקדמה הא') "שחפץ השי"ת ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר והטבע יקר בעיניו ולא ישנהו אם לא לצורך הכרחי" ולכן, אין רצונו של הקב"ה שקיום התומ"צ יהי' באופן שיתבטלו חוקי הטבע. (ב) זהו מצד גדר התומ"צ גופא, כלומר, ענינו של תורה ומצוות הוא לפעול בטבע העולם (ולא לשנותו). זאת אומרת: לאופן הא' קיום התומ"צ צ"ל בטבע העולם לפי שגם התומ"צ (כפי שניתנו למטה) הם (כביכול) תחת הגדרת חוקי הטבע.. משא"כ לאופן הב' אין זה שבכח חוקי הטבע מצ"ע למנוע ולהגביל קיום התומ"צ של האדם, אלא לפי שכך צ"ל מצד גדר התומ"צ עצמן שפעולתן צ"ל בטבע העולם גופא (ולא באופן שחוקי הטבע מתבטלים), עכ"ל, ומבאר שם דפליגי בזה רב נחמן ורב יצחק בתענית עיי"ש.

הנהגה לפי אופן הא' מובן דכלל זה דלא עביד רחמנא ניסא למגנא שייך גם לפני מתן תורה מזמן בריאת העולם - בריאת הטבע, אבל לפי אופן הב' י"ל דכיון שכל העולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, י"ל דכלל זה הותחל מזמן מ"ת, דכיון דקיום תומ"צ צ"ל באופן טבעי דוקא, לכן לא עביד ניסא למגנא, אבל כלל זה לא הי' קיים לפני מ"ת, כיון דרק במ"ת נתחדש הענין שצריך להיות קיום המצוות בדברים הגשמיים דוקא ובטבע דוקא, ומחמת קיום תומ"צ נשתלשל אז הדבר גם בכל הנהגת העולם דלא עביד ניסא למגנא.

וכמבואר בלקו"ש חל"ה פ' בא א' שהאריך שם בענין שקיום תומ"צ צ"ל באופן טבעי, ומבאר בזה טעמו של רש"י (שמות י, כב) בנוגע למכת חושך שלא רצה לפרש שהי' אור מיוחד נסי לבנ"י שעיי"ז יוכלו לקיים הציווי דונצלתם את מצרים (שם ג, כב) וכו', כי הקיום צ"ל בדרך הטבע, ושם בסעי' ד' ביאר שהמדרש לא חש לזה, וסב"ל שאכן הי' בזה אור מיוחד ונסי, כי התנאי שקיום המצוות צ"ל בטבע דוקא, הוא בעיקר במצוות שלאחרי מתן תורה, כי זהו ענין עיקרי במ"ת שהמצוות יפעלו בגשמיות העולם, ובלשון המדרש (תנחומא וארא סי' טו, שמו"ר פי"ב, ג) "עליונים ירדו לתחתונים", ולכן רוב המצוות ככולן הן בדברים גשמיים, ובזה גופא בדרכי הטבע דוקא, משא"כ בנדו"ר במכת חושך שמדובר קודם מ"ת עיי"ש.

ולפי"ו י"ל דבזה פליגי דעות הנ"ל, דהרע"ב והתויו"ט סב"ל כאופן הא' הנ"ל דלא עביד הקב"ה ניסא למגנא הוא מצד הנהגת העולם עצמו וכמ"ש הר"ן, ונקטי שזה הותחל מיד בבריאת העולם לכן סב"ל דבבין השמשות רק נגזר עליהם וכו' ולא נבראו בפועל, משא"כ הפרקי דר"א והתנחומא סב"ל שהיו חיים כל הזמן וכו' כנ"ל, כיון דסב"ל דכלל זה הותחל רק ממ"ת ואילך ולא לפני זה.

עוד ביאורים בענין זה

ויש להוסיף בענין זה שיש שביארו הטעם כיצד חי חמור הזה כל כך הרבה שנים ולא נגזר עליו מיתה, משום שהסיבה לכך היא מכיון שגזירת מיתה היה בשעה שאדם הראשון חטא ואז נגזר על כל היקום שהיה בזמנו גזירת מיתה, אבל החמור הרי נולד בבין השמשות לאחר החטא, שהרי אמרו חז"ל בגמ' מסכת סנהדרין (לח, ב) שאדם הראשון באותו היום שנברא שהוא יום שישי באותו היום חטא והיה זה בשעה עשירית ואז נגזר עליו מיתה יעו"ש, וממילא חמור זה לא היה באותה עת אלא בא לאחר מכן בבין השמשות לאחר החטא, וממילא לא נגזר עליו מיתה, ולכן חי כל כך הרבה שנים יעו"ש, וכעין זה מבואר בס' 'ימות המשיח בהלכה' (ח"ב סי' פ"א) לגבי עצם לוו דאינו מטמא, משום דמבואר בכ"מ דלהכי אבר זה אינו נפסד משום דאדם הראשון אכל מעץ הדעת ונהנו ממנו כל האברים ולכן נגזר עליהם מיתה, משא"כ עצם לוו שאינו נהנה אלא מסעודת מוצ"ש ולא נהנה מעץ הדעת לכן לא נקנסה עליו מיתה, וא"כ כיון שעל אבר זה לא נקנסה מיתה והוא חי וקיים לעד לכן אינו מטמא כלל עיי"ש.

עוד יש להוסיף בזה מ"ש במדרש תלפיות ז"ל ערך חמור בשם ס' כת"י, שאברהם מסר [החמור] ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי כדי לחזור על הגרנות לישא המעשר, ולוי מסרו לקהת וקהת לעמרם ועמרם למשה, וכשברח משה מפני פרעה רכב על זה החמור והלך למדין, וכשאמר לו הקב"ה לבוא למצרים היה מפחד משה לבוא עם זה החמור למצרים, כי היו אומרים לו האצטגנינים לפרעה, שמי שיהיה לו חמור זה, הוא יהיה מושיע ישראל, והיה מבקש פרעה ללקחו, וכשאמר לו הקב"ה לך שוב מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך פירוש תאותך, כמו אם יש את נפשכם כלומר תאותך שאתה תאב שיהיה חמור זה בידך, אל תירא כי ודאי ישאר בידך, כי אותם שהיו מבקשים לקחתו מידך כבר מתו, ולכך הוא אומר אחר זה ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכבם על החמור, אבל קודם שאמר לו כי מתו האנשים לא היה רוצה להרכיבם על החמור, וכשעלה משה להר נבו למות שם, עלה עם החמור ונשאר החמור שם על ההר רועה שם עד שיבוא המשיח עכ"ל, ועי' בס' לחם לפי הטף (מערכת ח' אות טז) מה שביאר בזה.

ובנוגע לראיית הזוהר הנ"ל, דעכצ"ל דאילו של אברהם לא נברא בבין השמשות דא"כ ה"ה פסול לעולה מצד זקנה וכו', יש להעיר במ"ש התוס' זבחים (עט, ב) בד"ה הא אזקינן להו וז"ל: וגבי מומין תנן בבכורות (דף מא.) הזקן, והא דאמר (באלה הדברים רבה) חיים כלכם היום קל וחומר מפרים שהתנדבו הנשיאים לשאת הארון במדבר, שחיו עד שלמה שהקריבן לגבוה הוראת שעה היתה עכ"ל, היינו ששם הי' זה הוראת שעה דלא נפסול וא"כ ה"ה י"ל הכא, ובהגהות יעב"ץ שם תירץ קושיית התוס' באופן אחר וז"ל: שהרי הזקן אינו בעל מום, דפסול זקנים היינו טעמא משום דכחישי כדמפרש בבכורות שתש כוחן, והיינו דוקא בדרך הטבע שהזקנה גורמת כחש בשר ותשות כח, משא"כ בפרים הללו שהאריכו ימים כ"כ בדרך נס ודאי לא שלטה בהם כחישות ותשות, וכן אילו של יצחק שנברא מששת ימי בראשית עכ"ל.

ויל"ע קצת דידוע הגמ' סנהדרין (צח, א) רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב ארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה, וכתיב עני ורכב על חמור! - זכו - עם ענני שמיא, לא זכו - עני ורכב על חמור, ומלשון הפרקי דר"א הנ"ל (וכן מרש"י פ' שמות) "הוא החמור שעתיד בן דוד לרכב עליו", משמע שכן יהי' בודאי, הן אמת דמלשון רש"י שם "עם ענני שמיא כבר אינש אתי - במהירות", לכאורה יש לומר שמפרש דאין הכוונה ענני שמיא כפשוטו, אלא שירכוב על החמור במהירות, אבל משיחות קודש הרבי משמע דהכוונה כפשוטו, (ולדוגמא ראה לקו"ש חכ"ז ע' 204 ועוד), וא"כ עכצ"ל דמה שאמרו ש"הוא החמור שעתיד בן דוד לרכב עליו" הוא רק אם יהי' בעתה.



תורת רבינו

טבילת כלים

הרב הנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

לזכות ידי"נ מאז, הגאון הנפלא, מגדולי מרביצי התורה בע"פ ובכתב, ראש הישיבה מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א, להגיעו בע"ה לשיבה, לאורך ימים ושנים טובות.

א. בלקוטי שיחות חלק ח"י מטות ב', ומשמם ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' לג, מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ן (במדבר לא, כג) שהקשה למה נאמרו הלכות הגעלת כלי נכרים במלחמת מדין ולא לפני זה במלחמת סיחון ועוג שגם אז לקחו בני ישראל שלל מן הגויים, ומתוך כי ארץ סיחון ועוג מנחלת ישראל היא והותר להם כל שללם אפילו האיסורים כו' ואמרו רבותינו קדלי דחזירי אשתרי להו, אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם רק לנקום את נקמתם כו' ולכן נהג האיסור בכליהם, ומביא קושיית המפרשים שהרי בפרשת מדין נזוהר לא רק על דיני גיעולי כלי נכרים כי אם גם על טבילת כלים, וטבילת כלים הרי גם בכלים חדשים מיירי שלא היה בהם כל איסור כמפורש במס' עבודה זרה ע"ה ע"ב, ובזה הרי לא שייך לומר שהותרו להם כל האיסורים, ואם כן למה לא נאמרה מצות טבילת כלים במלחמת סיחון ועוג, ומביא כמה מתירוצי האחרונים על קושיא זו ומקשה עליהם,

ומבאר רבינו על פי לשון רש"י בפר' מטות שם, שלענין גיעול תפס הלשון "לטהרם מן האיסור" ולענין טבילה כתב: "להכשירן מן האיסור", שענין הטהרה הוא שמבטל את מציאות הטומאה שהיתה קודם, אבל "להכשירו היינו (שאינו בא לבטל מציאות של טומאה אלא) שהוא מכשיר את ההשתמשות בכלי, ומש"כ "מן האיסור" היינו שגם ענין טבילת הכלים קשורה לענין איסור, שכן כשהכלי הוא ברשות הגוי, אפילו כשלפועל לא השתמש בו לדבר איסור, יש עדיין אפשריות שיעשה כן, ולכן כשהכלי יוצא מרשות הגוי לרשות ישראל, לצורך השתמשות שאין בה אפילו אפשריות להשתמש בו בדבר איסור, צריך הכלי טבילה להכשירן מן האיסור, וממילא סרה קושיית המפרשים האמורה למה לא הוזכרה פרשת טבילת כלים בסיחון ועוג, כי אותה

סיבה שלא היה שייך שם ענין ההגעלה שכן לא היה שם שום איסור, הרי אותה סיבה עצמה היא גם כן לענין הטבילה, עיי"ש.

ב. והנה רבינו נו"ג בשיטת הרמב"ן והריטב"א בזה, ואכן בריטב"א לע"ז שם נאמר להדיא: "כלי סעודה אמורין בפרשה, פירוש ומשום דסופן להשתמש באיסור, ויצאו לקדושה, הצריכם הכתוב טבילה אף בחדשים, מה שאין כן בזווא דסרבלא (מספריים וכיו"ב שאינן כלי סעודה)", אבל לכאורה הדברים טעונים הסבר, מה שייך לומר שכיון שברשות הנכרי היתה אפשרויות שישתמש בה לאיסור, לכן גם כשקנה הישראל ממנו כלים חדשים שלא נשתמש בהם הגוי מעולם, חייבים טבילה,

ונראה שהרי כל המדובר בשיחת הקודש, מושתת על דעת הריטב"א (והרמב"ן שהובא בו), ודעת הריטב"א הוא כמוש"כ לעיל מיניה: "תנא וכולם צריכין טבילה בארבעים סאה, פירשו בירושלמי לפי שיצאו מטומאתן של נכרים לקדושתן של ישראל, עד כאן, כלומר משום מעלה, ובדיעבד אינו מעכב כו", הנה כתב שני דברים: אחד, שטעם הטבילה הוא כבירושלמי "לפי שיצאו מטומאתן של נכרים לקדושתן של ישראל" (ודברי הירושלמי אלו הובאו גם בר"ן ע"ז וב"תורת הבית" בית ד' ריש שער ד' ובשאר ראשונים, וכן בב"י ובדרישה ובט"ז ריש סי' ק"כ), ועוד, שכל זה הוא "משום מעלה" ו"בדיעבד אינו מעכב",

ובהמשך לזה הוא שכתב הריטב"א: "כלי סעודה אמורין בפרשה, פירוש, ומשום דסופן להשתמש באיסור, ויצאו לקדושה, הצריכם הכתוב טבילה כו", ולכאורה מה שכתב "ומשום דסופן להשתמש באיסור" הוא ביאור ענין "טומאת עכו"ם" שכתב הירושלמי, היינו כשקנה כלים חדשים מן הגוי יש כאן יציאה מרשות עכו"ם שהיה סופן להשתמש באיסור, וכיון שכלים אלו היו ברשות הגוי, הרי נעשה על שם כלים אלו שם איסור וטומאה, והעבירים לקדושת ישראל, ועל זה הוא שחייבוהו בטבילה "לשם מעלה", ואכן אין טבילה זו מעכבת [ברם מלשון הערה 42 משמע שהטבילה היא באמת על מה שהכלי היה במצב של "אפשרויות איסור" ועצ"ע],

ג. והנה כל המדובר בא לבאר את שיטת הרמב"ן, אבל לכאורה לפי דברי הרמב"ם בריש פ"ח מהל' מלכים, הרי אי אפשר לומר כלל את תירוץ הרמב"ן שלא היה שם כל איסור, שהרי הרמב"ם פסק שם שחלוצי הצבא מותרים בכל האיסורים, רק כשהם רעבים, או כשאין להם מאכל אחר, אבל אין זה שמלכתחילה לא היה שם איסור כלל, והרמב"ן עצמו בפר' ואתחנן הביא את דברי הרמב"ם והשיג עליו, ועכ"פ לפי הרמב"ם הדק"ל, ועי' בזה ב"פרשת דרכים" לבעל המשל"מ, דרך הקודש דרוש ח', הובא בלב

אריה חולין י"ז ובטורי אבן לר"ה י"ג, במנחת חינוך מצוה תקכ"ז וב"לאור ההלכה" להגרש"י ז"ל ("המלחמה" הקלין שבמלחמה) עיי"ש ואכ"מ.

ונראה בזה דהנה ידוייק בשיח"ק הנ"ל, שבפנים לא הביא כלל את דעת הרמב"ם בטבילת כלים, רק על מש"כ שטבילת כלים קשורה באיסור, ציין בהערה 37: "וראה גם רמב"ם הל' מאכלות אסורות שם סוף הלכה ה': "הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם, ובלח"מ שם מפרש דתיבות אלו קאי על "עבירתו באש", אבל ראה פיהמ"ש סוף ע"ז: וכשיטבלו כו' הם טהורים לענין האיסור והמותר ג"כ מוסף על ענין טמאה וטהרה". היינו שגם הרמב"ם סובר שיש קשר בין טבילת כלים לאיסור. ונראה שר"ל שלענין זה שנתבאר שטבילת כלים "קשורה באיסור", גם הרמב"ם לפי פשוט לשונו משמע כן.

כי לכאורה דעת הרמב"ם חלוקה לגמרי על דעת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, וס"ל שאין זה בגדר "מצוה", וגם הטבילה מעכבת בהחלט, וללא טבילה אסור לו להשתמש בכלי, ודלא כמ"ש הריטב"א, ואף על פי כן לשיטת הרמב"ם לא שייך כלל להקשות למה לא נזכרה טבילת כלים בפרשת סיחון ועוג, וכדיבואר.

ד. דהנה ז"ל רמב"ם בפ"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ג: "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם מכלי מתכות ומכלי זכוכית, דברים שלא נשתמש בהן כל עיקר, מטבילין במי מקוה ואחר כך יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות", ובה"ה: "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתיה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמזו לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה כו' וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירן מגיעולי עכו"ם".

וצ"ב שלאחר שכבר כתב בה"ג "מטבילין כו' ואחר כך יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות", למה הוצרך בה"ה שוב להאריך ולכתוב "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתיה", ופשוט שרצה בזה להדגיש ולומר, שאין זה רק דין מסויים שאסרוהו לאכול ולשתות בכלים אלו ללא טבילה, אלא שזהו כל גדר חיוב הטבילה, להתיר לו את האכילה והשתיה, שהאכילה והשתיה הם תשמישם של כלי הסעודה, ולכן גם דקדק להעתיק כלשון המשנה "כלי תשמיש סעודה".

[וגם לדעת הסוברים בשיטת הרמב"ם שהוא מן התורה, עי' כס"מ בשם הרשב"א וב"ישועות יעקב" ריש סי' כ' – הרי לא הזכירה ב"כותרת" שבראש ההלכות, כי כנ"ל אינה בגדר מצוה כלל אלא "מתיר",

ואמנם לדעת הרמב"ן והריטב"א שהלקו"ש שם הוא אליבא דשיטתם, שהטבילה היא בגדר "מצוה" ואינה מעכבת בדיעבד, יש לומר שמה שנקטה המשנה "כלי סעודה" אין זה משום שכל דין הטבילה מלכתחילה הוא בכלי סעודה דוקא, אלא כפי שכתב רבינו בסוף הערה 42 שי"ל ש"כלי סעודה" לאו דוקא, אלא משום שרק הם שייכים לבליעת איסור עי"ש.

אבל הרמב"ם הרי להדיא לא כתב כן, אלא שכל דין טבילת כלים אינו מלכתחילה אלא ב"כלי סעודה", והטבילה בא להתיר ההשתמשות בכלים אלו, היינו אכילה ושתייה, ולהרמב"ם אין זה כלל בגדר "מצוה" אלא בגדר "מתיר", ועי' בריטב"א ד"ה הוה אמינא, וז"ל: "ומיהו הרמב"ם סובר דטבילה זו מדרבנן, וגם הוא ז"ל נראה שסובר שאין מברכין עליה, וכן נהגו (כנראה משום ספק ברכות להקל)" [והמהדיר העיר: "איני יודע איך יצא לרבינו כן מדברי הרמב"ם הרי בהל' ברכות פי"א ה"ג כתב דמצוות שהן מד"ס מברכין עליהן", וראשית: הרמב"ם בכל הלכה והלכה הביא את דין הברכה, ולא הסתפק במש"כ בהל' ברכות בכללות שעל מצוות מדבריהם מברכים, ועוד ועיקר, הריטב"א דקדק בלשון הרמב"ם ז"ל שכל דין טבילת כלים אינו אלא "מתיר" ולא מצוה, וכנ"ל], והרמב"ם לא הזכיר כלל את טעם הירושלמי הנ"ל. כי הירושלמי בא לתת טעם למצוות טבילת כלים, ולהרמב"ם משמע שאין חיוב הטבילה משום היציאה מטומאת נכרים, אלא שכך הוא דין "כלי סעודה" שניקחו מן הגויים, שהטבילה "מתירה" את ההשתמשות בהם היינו האכילה והשתיה,

[ושתי דיעות אלו, של הרמב"ם ושל שאר הראשונים, באות לידי ביטוי בשינויי הלשוניות בטור ובשו"ע ביו"ד ריש סי' ק"כ. שלשון הטור שם: "הלוקח כלים חדשים מן הגוי אסור להשתמש בהן עד שיטבילם כו", וב"ובשו"ע שם סעיף א': "הקונה מהגוי כלי סעודה של מתכות כו' אף על פי שהם חדשים, צריך להטבילם במקוה כו", ובט"ז: "וטעם הטבילה, כדי שיצאו מטומאתו של עובד כוכבים לקדושתו של ישראל"].

ה. והנה בע"ז ע"ה ע"ב: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: אפילו כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנם כחדשים דמו, ואפילו הכי בעי טבילה, מתקיף לה רב ששת: אי הכי אפילו זוזא דסרבלא (מספריים שגוזזים בהן בגדי צמר, הואיל וגזירת

הכתוב הוא, ולא משום פילוט איסור, דהא חדשים דלא בלעי מידי מצרכת לה טבילה, רש"י) נמי? אמר ליה: כלי סעודה אמורים בפרשה וכו'".

וצ"ע בדברי רש"י במש"כ "הואיל וגזירת הכתוב הוא ולא משום פילוט איסור" אם הכוונה שטבילה זו לא שייכא כלל לענין איסור גיעולי נכרים, או שבאמת כל חיוב הטבילה הוא מדין גיעולי גויים, אלא שנתחדש לן ב"גזירת הכתוב" שאפילו לא היה במציאות "פילוט איסור" גם אז הצריכום טבילה, ונראה איפוא שכמד הב' ס"ל להרמב"ם ש"כיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירן מגיעולי עכו"ם", היינו שאפילו כלים חדשים "שלא נשתמש בהם מעולם" גם חייבים טבילה, והגדר הוא "להתירן מגיעולי עכו"ם".

שלפי זה הרי פשוט שבפרשת גיעולי גויים נכללה ממילא גם טבילת כלים חדשים, ומעתה הרי סרה קושיית ה"כלי חמדה" ושאר אחרונים, שהובאו בלקו"ש, למה לא נאמרה ההלכה דטבילת כלים במלחמת סיחון ועוג, שבאמת נאמרה ההלכה, שהרי מדין ושם גיעולי גויים נאמרה הלכה זו של טבילת כלים חדשים, וכנ"ל.

ו. והנה לדעת הרמב"ם שכל דין הטבילה הוא אינו משום "מצוה" אלא בא להתיר ההשתמשות בכלי הסעודה, יומתק ביותר שיטתו בהל' שבת שמטביל כלים בשבת הוי כמתקן כלי, ואע"פ שהזכיר בדבריו רק "כלים טמאים", הרי כתב ה"מגיד משנה" שבכלים חדשים ק"ו דהוי כמתקן, ולפי דבריו צ"ל שהרמב"ם שנקט "כלים טמאים" רבותא קמ"ל, שאפילו כלים טמאים הוי כמתקן, וז"ל הרמב"ם בפכ"ג מהל' שבת ה"ח: "אסור להטביל כלים טמאים בשבת מפני שהוא כמתקן כלי, כו'. ובמ"מ: "ודע שטבילת כלי תשמיש הנלקחים מן הגויים אסורה בשבת מפני שהוא כמתקן כלי, ועוד אזכיר זה פ"ה מהל' יו"ט".

ושם בפ"ד מהל' יו"ט הי"ח כתב המ"מ: "ומ"מ עם כל זה אני אומר שדין הרב קיים, לפי שאפילו מאן דלית לי' טעמא דמחזי כמתקן כלי, ה"מ גבי טבילת טומאה, שאפילו קודם טבילה היה הכלי ראוי להשתמש בו בטומאה, טמא, ולמי שאינו אוכל עליו בטהרה, ומשום הכי לא חשבי הטבילה תיקון, וכולן שוין בטומאה של דבריהם שאין זה תיקון, אבל כלים הנלקחים מן הגויים, דקודם טבילה לא חזו, ודאי טבילתן מהזיא כמתקן כלי ואוסורא לכו"ע כנ"ל".

שאילו לדעת שאר הראשונים שטבילת כלים הוי "מצוה" ואינה מעכבת ההשתמשות בהם, לכאורה מאי מתקן יש בזה, הרי ההשתמשות בכלי מצד עצמה לא נאסרה עליו אלא שביטל מצות הטבילה, ואם כן הטבילה אינה מתקנת בפועל את

הכלי, רק לדעת הרמב"ם שהטבילה מתרת את איסור ההשתמשות והאכילה והשתיה, אם כן ודאי שהטבילה מתקנת ופועלת בכלי.

ז. ואפילו לדעת רוב הפוסקים, וכן מפורש בריטב"א, שלהרמב"ם חיוב טבילת כלים הוא מדרבנן, ולכאורה לפי זה מה שייך לומר שהוא "מתקן" כיון שסוף סוף מן התורה אין צריך לטבילה, ונמצא שהכלי מצד עצמו, לא נתחדש ולא נתתקן בו כלום לאחר הטבילה, ועי' בשו"ע רבינו סי' שכ"ג ס"ח: "מותר להטביל כלי חדש בשבת אפילו היה אפשר להטבילו מערב שבת, ואינו חשוב כמתקן כלי הואיל ומן התורה מותר להשתמש בו בלא טבילה, ואין חיוב טבילתו אלא מד"ס כו", וברם בשו"ע רבינו בהמשך ההלכה הנ"ל כתב: "ויש אומרים שאף על פי כן חשוב כמתקן, ואסור אפילו לא היה אפשר להטבילו מערב שבת, ואין צריך לומר לדברי האומרים שטבילת כלים היא מן התורה כמ"ש בי"ד סי' ק"כ, שזהו תיקון חשוב לדברי הכל כו", ומלשונו זכה משמע שיש מקום לומר שאפילו לדעה שמן התורה אינו מעכב מלהשתמש בהם "אף על פי כן" נחשב כמתקן, אלא ש"אין צריך לומר" שלדעת אלו שטבילת כלים מן התורה ודאי חשיב כמתקן,

ונראה הביאור בזה על פי דברי הריטב"א הידועים בקידושין נ"ו על המשנה המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, שאפילו באיסורי דרבנן אינה מקודשת, וכתב שם הריטב"א: "ואע"ג דהמקש בעדים פסולים מדרבנן מקודשת, אומר מורי נר"ו דלא דמי, דהתם איכא עדות מעליא מן התורה, ומקודשת של תורה היא, אבל הכא כיון דאמר רחמנא דליתבי לה ממונא, ומאי דיהיב לה בשתא לאו ממונא, דהא איסורא דרבנן עלה, לא מיקדשא כלל", ועי' ב"חידושי רבי שמואל" לפסחים ז' ע"א, שלא איכפת לן שהאיסור הוא מדרבנן, סוף כל סוף מחמת האיסור הזה הרי החמץ לא הוי עובר לסוחר, ואינו נקרא בשם ממון, עי"ש ובמש"כ בזה במק"א,

וא"כ הוא הדין בנידון דידן, אף שהאיסור להשתמש בכלים אינו אלא מדרבנן, אבל במציאות מחמת איסור זה אין הכלי בגדר שימוש, שפיר הוי כמתקן כשטבילון].



בחירה במתן תורה

הרב יהושע האלצשטיין

א' מאנ"ש

בכ"מ בלקוטי שיחות וכו' מביא רבינו דבחירת העצמות בנש"י היתה (פי' נתגלה) במתן תורה דוקא (ראה לדוגמא לקו"ש חי"א ע' 9) ומציין בשוה"ג למש"כ אדה"ז בשו"ע שלו (ממג"א) סי' ס' ס"ד "שכשיאמר (באהבת עולם) 'ובנו בחרת' יזכור מ"ת". והיינו, שהמקור לכך שבמ"ת בחר בנו הוא מהמג"א הובא בשו"ע אדה"ז שם.

אמנם להעיר שכבר מצינו להדיא בדברי הטור שכתב בסי' מ"ז על כך שמברכים בכל יום קודם לימוד התורה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורת אמת", ש"יכון בברכתו על מעמד הר סיני איך בחר בנו מכל האומות וקרבתו לפני הר סיני . . .".

וצריך ביאור בזה שבכל פעם (שראיתי - ראה לקמן) מציין לשו"ע אדה"ז דוקא במקור, אף שכבר נמצא כן להדיא בטור, ולכאורה הו"ל לציין (עכ"פ לשניהם). [אך בזכרוני, שפעם אחת ראיתי ציון להטור הנ"ל].

ואין לחלק בין מש"כ אדה"ז ("מתן תורה") למש"כ הטור ("מעמד הר סיני"), שהרי הטור ממשיך לבאר דהבחירה התבטא בכך שנתן לנו את תורתו, והר"ז "מתן תורה". וכבר נתקשתי בזה הרבה שנים ולא מצאתי פתרון, ואבקש מהקוראים להאיר עיני.



בענין הכהו פחות משו"פ ועוד הכאה דחצי פרוטה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בר"ד ושקו"ט של הרבי עם הרה"ג וכו' וכו' מרדכי אליהו (הרב הראשי דאה"ק), ליל ב' פר' לך לך, ו' מרחשון ה'תשנ"ב, בסט"ו:

הרב אלהו: נסתפקתי באדם שהכה את חבירו הכאה שאין בה שוה פרוטה שלוקה (משא"כ בהכאה שיש בה שוה פרוטה, שמשלם ואינו לוקה), אם יכול לחזור ולהכותו הכאה שאין בה שו"פ, באופן ששתי ההכאות יצטרפו לשוה פרוטה, וישלם שוה פרוטה ויפטור ממלקות, או שכל הכאה בפנ"ע גורמת חיוב מלקות.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: השיעור דשוה פרוטה הוא בנוגע לחיוב תשלומין, אבל גם בפחות משיעור שאין חיוב תשלומין ישנו איסור, כאמור, שגם חצי שיעור אסור מן התורה. ע"כ.

והנה בפשטות הי' אפ"ל דכוונת הרבי לומר דאין מקום לשאלה, דבוודאי אינו יכול לחזור ולהכותו עוד הכאה פחותה משו"פ, דאף אי נימא דעי"ז יפטר ממלקות מ"מ איסור יש בדבר, דח"ש אסור מה"ת. אך פי' זה צ"ב, ומתרי טעמי, חדא, דלפ"ז לא ענה הרבי על עיקר השאלה, דהרי אכתי איכא למיביעיא אם עבר והכה מה דינו, וא"כ לכ' הספק במקומה עומדת?

וביותר צ"ב לכ', הרי זה שאסור להכותו עוה"פ הוא לא מטעם ח"ש אסור מה"ת, דהרי בנוגע לעצם איסור ההכאה אי"ז בגדר ח"ש כ"א איסור גמור, כפשוט, ואם הי' ח"ש לא הי' חייב מלקות כלל, דאין עונשים בח"ש, וא"כ לא הול"ל אלא דאסור להכותו דהוי איסור מה"ת מטעם לא יוסיף, ומה זה שייך לדין חצי שיעור אסור מה"ת?

ראי' מדברי הראשונים להנידון

והנה בגמ' (כתובות לב, א), בביאור טעמו של עולא דסב"ל דכל היכא דאיכא ממון ומלקות ממזונא משלם ולא לקי ר"ל דעולא "גמר מחובל בחבירו, מה חובל בחבירו דאיכא ממון ומלקות ממזונא משלם מילקא לא לקי אף כל היכא דאיכא ממון ומלקות ממזונא משלם מילקא לא לקי, מה לחובל בחבירו שכן חייב בחמשה דברים, ואי ממזונא לקולא, שכן הותר מכללו בבית דין".

ובתד"ה ואי ממזונא קולא הוא: "וא"ת איתגורי איתגור שנידון בקלה דהכי פריך בפרק הנשרפין (סנהדרין דף פא.). גבי מי שנתחייב שתי מיתות וי"ל דשאני הכא דחס רחמנא אמזונא של נחבל"

אבל בשא"ר תי' באו"א, דאין סוגיין שייך להא דסנהדרין "דשאני הכא דשני ענינים ראין לעשות בו כאחד ממון ומלקות והתורה פטרתו מאחד מהן דכתיב כדי רשעתו וכיון שכן אפשר לומר דלהקל עליו באתה תורה ונדון בקלה אבל התם שתי רשעיות הוא חייב מדין תורה אלא דלא אפשר והילכך נדון בחמורה דלא אתגורי אתגור" (שיטה בשם תלמיד הרשב"א, ועד"ז שם בשם שיטה ישנה).

ובביאור קושיית התוס' (דלא ניחא להו בתי' הנ"ל) מבואר בריטב"א (הובא בשיטה שם) "דהא אילו הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה היה לוקה ועכשיו שהוסיף על חטאתו פשע להכותו הכאה גדולה משלם ואינו לוקה", וא"כ הוי בדומה להא דסנהדרין, ומבאר דבריו בשיטה "דמתחלה מתחייב בחמורה דהיינו כשהכהו הכאה שאין בה שוה פטורה וכיון שכן היכי נימא בו שכשהוסיף על חטאתו פשע יקלו עליו".

[ובאמת בדברי הריטב"א אינו מוכרח כפי' השיטה, ואדרבא משמע מלשונו דרק "אילו הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה היה לוקה" ולא דמיירי שכבר עשה כן ונתחייב כן, אבל גם בפנ"י כ' כפי' השיטה בדברי הריטב"א מסברא דנפשי' (על דבור הנ"ל של התוס') "דמכיון שהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה נתחייב במלקות ולאחר שהוסיף להכותו ויש בה ש"פ נאמר דחס רחמנא עליה וידון בקלה הא מהי תיתי", ומתריך עפ"ז מה דלא הק' כן על עדים זוממין כו'].

עכ"פ חזינן דכמה מפרשים (הפנ"י, והריטב"א לפי' השיטה, וצ"ל דגם השיטה סובר כן) סב"ל בפשיטת כהן צד בהחקירה דאם הכה הכאה ב' פחות משו"פ באופן דמתחייב בפרוטה אכן מיפטר ממלקות.

צדדי הספק תלויים בפלוגתת הראשונים אי פחות משו"פ הוא מטעם מחילה או ח"ש והנה במנ"ח (מצוה ק"ל, מצות והשיב את הגזילה) נסתפק במה דבממון פטור על פחות משו"פ, אם זהו שיעור כמו כל השיעורים, דהוי מהלל"מ, או דהוי מדין מחילה (כדמשמע בגמ' סנהדרין נז, א וכו'), דפחות משו"פ ישראל מוחל ע"ז מן הסתם.

והביא ל' הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה ה"ב) "ואסור לגזול כ"ש ד"ת" וכן כתב פ"א מה' גנבה, "וכאן בה"ו כ' הגזול פמש"פ אף על פי שעבר אינו בתורת השבה ולא כ' שום טעם לדבר. והה"מ פ"א מה"ג כ' ע"ד הר"מ דאסור לגנוב כ"ש ז"ל ודין פמש"פ בממון כדין ח"ש באיסורין עכ"ל. נראה מדבריו דש"פ בממון מגנבה וגזלה וכיו"ב הם בכלל שיעורין דהוא הל"מ ובפחות ה"ל ח"ש דאסור מה"ת¹ וכ"מ בדבריו פ"ט מה' מלכים הל' ט - י שכ' דב"נ חייב על פמש"פ בגזל. . דשיעורין לישראל נאמרו כו' ע"ש".

1) ואף בדברי הה"מ אפ"ל דאינו מוכרח, אבל מפורש כן בשו"ע אדה"ז ריש הל' גזילה, וז"ל: "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי בין גדול בין קטן. ואפילו אם הנכרי ציער את הישראל (צער שלא שייך בו תשלומין). ואף על פי שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחלה".

ולאיך בחינוך שם כ' "אף על פי שעבר על איסור תורה אינה בתורת השבון, וכמו שנכתוב בארוכה על לאו דלא תגזול, לפי שישאל בני אברהם יצחק ויעקב נדיבים בני נדיבים הם וידוע הדבר שכל שהוא פחות משהו פרוטה אפילו עני שבישראל מכיון שגזול ממנו מוחל אותו ואין חפצו אחריו כלל".

והמנ"ח כ' כמה נ"מ בין ב' טעמים אלו: א) בחש"ו דלאו בני מחילה נינהו דלסברת המנ"ח יהי' חייב בהשבה, משא"כ לסברת הרמב"ם דזהו שיעור במצות השבת הגזילה לא יהי' חיוב גם בחש"ו. ב) בעומד וצווח דאינו מוחל² ג) בגנבה והנגב א"י דלא מחל דהוי יאוש של"מ (וכן הביא במחנ"א הל' גזילה סי' א' (המצויין במנ"ח שם בסופו) "באם גנב פחות משהו פרוטה ולא נודע לבעלי' שנגנב מהם, מי נימא דחייב להחזיר דהא כיון דלא ידע עדיין לא מחל ואף על גב דלכי ידע בי' מחיל מ"מ השתא מיהא לא ידע ולא מחיל, ודמי קצת לאותה שאמרו יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש ואף ע"ג דלכי ידע ודאי מתייאש מ"מ כל כמה דלא ידע באיסורא אתא לידיי'". ד) אם גזל פמש"פ ונתייקר או השביחה הגזולן ונעשה שו"פ, אי נימא דמה דפטור מהשבה הוא משום דשו"פ הוא השיעור של השבה, אבל לא קנה הגזילה ועדיין היא ברשות בעלים הראשונים וברשות דמרי' אתייקר, וא"כ יכול להוציא ממנו הנגזל עתה כיון דעכשיו הוא שו"פ וחל עליו חיוב השבה³, אבל אי אמרינן דמחל א"כ תיכף מחל וה"ל של הגזולן ועומד ברשותו והוא שלו ואפי' נתייקר הרי בשות הגזולן נתייקרה. ה) אם לקח עוד חצי פרוטה וצירף לזה, ושניהם ביחד הם פרוטה, והגזולן קידש בו אשה, "אי הטעם מחמת מחילה הוי שלו והאשה מקודשת אבל אי אמרינן דלאו מחילה היא רק דאין מצוה עליו להשיבו מ"מ הוא של הנגזל א"כ אינה מקודשת". ו) וכן נ"מ (ע"ד הנ"ל) לגבי ארבעה מיני' וש"ד" דבעינן לכם (וכמו ערבה דמבואר בראשונים דהוי פחות משו"פ). (וע"ע במחנ"א שם מה שקו"ט בזה).

ואח"כ הביא עוד נ"מ שביעית בנוגע לנידוד, וז"ל: "גם נ"מ גדולה לפ"ד דידוע דשיעור הצירוף כא"פ הוא רק במידי דאכילה ובמעילה קי"ל דצירף המעילה לש"פ אפי' לזמן מרובה חייב ואף דהתם ילפינן מקרא תמעול מעל ע"ש במעילה היינו כיון דילפינן תחטא מתרומה אבל כאן אי אמרינן דשיעורין ה"ל הל"מ א"כ בגזול פמש"פ מא' היום וביום מחר עוד פחות מפרוטה ואפי' לזמן מרובה מצטרף הן שעבר על הלאו

(2) ולכ' אפ"ל דאי"ז מוכרח דהכי אמרינן בכמה ענינים דבטלה דעתו אצל כל אדם.

(3) במנ"ח שם כ' "אף על פי שאפשר אין מצות השבה על הגזולן כיון דבשעת גזילה ל"ה ש"פ מ"מ עכ"פ ה"ל של הנגזל כמו כל גזלה דאתייקר דהוא של הנגזל ער"מ", ולא הבנתי למה לא יהי' עליו חיוב השבה, כיון דעכשיו שו"פ, ועכ"פ אם אין עליו חיוב השבה, א"כ מאיזה טעם יכול הנגזל להוציא ממנו?

והן שחייב בהשבה דלמה לא אבל אי אמרינן מטעם מחילה א"כ צ"ל הגולה ש"פ בפ"א אבל אם גזל ח"פ ממילא מחל לו ובכל ח"פ הוי מחילה א"כ אין מצרף לפרוטה כלל וא"צ להשיב רק אם גזל ש"פ בפ"א".

והנה לדברי המנ"ח תלוי נידו"ד בב' צדדים אלו, דאם הכה עוה"פ הכאה שאין בה שו"פ, הנה להסברא דהפטור הוא מטעם מחילה, הרי כל הכאה הוי מחילה ואכתי אין כאן חיוב ממון, וא"כ נשארתי החיוב מלקות. משא"כ לסברת הרמב"ם דהפטור הוא משום דפחות משיעור פרוטה אינה ממון לענין חיובי ממון, א"כ כשנצטרף עם עוד פרוטה שפיר מתחייב בהממון, ושוב שייך לומר קלב"מ דע"ז יהי' נפטר מהחיוב מלקות.

ועפ"ז יש לבאר דברי הרבי שא"ל "גם בפחות משיעור שאין חיוב תשלומין ישנו איסור, כאמור, שגם חצי שיעור אסור מן התורה", דאין הכוונה שההכאה אסורה מצד חצי שיעור אסור מן התורה, דהרי ההכאה הוי איסור גמור, וכדלעיל. אלא דבהכאה ישנם (שייכות של) ב' חיובים שונים, דהיינו חיוב תשלומין וחיוב מלקות, ומבאר הרבי דלענין החיוב תשלומין גופא (שע"ז דנים) הוי האיסור בגדר חצי שיעור אסור מן התורה, דהפטור בפחות מפרוטה הוא מטעם חצי שיעור ולא מטעם מחילה, ובמילא נפתרה החקירה, דמכיון שכן הרי בהצטרף לפרוטה שלימה שוב נעשה חיוב ממון ושייך לומר קלב"מ, וכמשנ"ת.

עוד אופן לבאר לפי ביאור המנ"ח דתלוי בב' הלישנות בגמ'

אופן ב' אפ"ל דהנה יעייין במנ"ח מצוה מ"ט (מצות חובל בחבירו), שחקר ג"כ בזה וז"ל שם: "והנה חילוק זה דהכאה שאש"פ לוקין ובהכאה שיבש"פ כיון דאיכא ממון ותרווייהו לא עבדי משום כדי רשעתו משום רשעה א' וכו' אך התורה גילתה דכאן עונשין בממון ופוסט המלקות דוקא אם בפ"א דהיינו בהכאה ראשונה הי' ש"פ התשלומין פוסט ממלקות אבל אם הכה כ"פ ובהכאה ראשונה לא הי' ש"פ ובהכאה שני' ע"י צירוף ראשונה יש ש"פ כי נעשית בו דרך משל חבורה ואי לאו הכאה ראשונה לא הי' אחרונה מזיק כנראה בחוש דהכאה אחר הכאה בצירוף הכאה ראשונה נעשית איזה פעולה בהכאה אחרונה אם כן בהכאה ראשונה נתחייב מלקות ובהכאה אחרונה תשלומין ואינם באים כאחד ועונשין בשני העונשין.

אך ד"ז דומה לזורק חץ וכו' וקרע שיראין המבואר בכתובות שם למ"ד דסובר דפטור כיון דהחיוב מיתה מתחיל תיכף כיון דאי אפשר להנחה וכו' וע"י צירוף עקירה חייב א"כ מתחיל חיוב המיתה תיכף א"כ ה"נ כיון דהי' ע"י צירוף דבהכאה אחרונה לא הי' ש"פ בלא הראשונה א"כ מתחיל חיוב התשלומין תיכף ופטור ממלקות כי בכאן

התשלומין פוטרים כמו התם המב"ד (המיתת ב"ד). אך למ"ד דסובר שם דתלוי אם בעי לאהדורי ובמעביר ד"א פטור אף דע"י צירוף חייב מ"מ שהוא בידו שלא יתחייב מתחיל החיוב לבסוף וחייב על השיראין ג"כ דאינם באים כאחד א"כ ה"ג כיון דבידו שלא להכות לא התחיל החיוב תשלומין עדיין עד לבסוף וחייב על הכאה ראשונה מלקות וע"ש בכתובות ובתוס' ולברר הענין אם תלוי באהדורי אכ"מ וער"מ פ"ג מה' גנבה ובשעה"מ ואחרונים ואכ"מ". עכ"ל.

והנה לפי דברי המנ"ח כאן מתלי תלוי החקירה בב' הלישנות בגמ' (וע"כ תלוי בספק בהלכה, כאיזה לשון הוא). אמנם באמת אינו מוכרח כלל, דהנה בקלב"מ יש דין א' שמעשה שמתחייב עליה מיתה הרי אין מתחייב עליה ממון. והחידוש בורק חץ וקרע שיראין בהליכתו הוא שפטור על ממון שנתחייב בהליכתו קודם שנח החץ, שאז אין חיוב מיתה עדיין, כי החיוב מיתה חל רק בשעת ההנחה. וע"ז מחדש ר' אבין שאעפ"כ בורק חץ פטור על ההיזק ממון שנתחייב קודם שחל החיוב מיתה.

ובזה פליגי ב' הלישנות בגמ' אם זהו רק משום דא"א לאהדורה, הא אפשר לאהדורה לא הי' מיפטור, או משום דא"א להנחה בלא עקירה, ונמצא שגם העיקירה הוא מתנאי החיוב שבלא זה לא הי' מתחייב, ומהעקירה ואילך לא שייך שיהי' חיוב ממון.

אמנם כל זה הוא בעקירה, שגם לאחרי שהי' ההנחה הרי אין חיוב מיתה על העקירה כ"א על הגמר של המלאכה, דהיינו ההנחה, רק שבלא העקירה לא הי' מתחייב על ההנחה ולכן נחשב זה כתנאי החיוב שיש גם בה פטור דקלב"מ, ואידך לישנא סב"ל דלא די בזה, כיון דסו"ס אין החיוב מיתה על העקירה, ורק היכא דהוי מעשה א' (דא"א לאהדורה) אז שייך לומר קלב"מ. אבל בחובל פחות משו"פ, דלאחרי שחבל שיעור שלם הרי פשיטא שהחיוב הוא על כל חלק מהשיעור (ולא רק על הגמר), בזה שפיר אפ"ל דאיכא פטור קלב"מ על כל משהו מהשיעור (לאחרי שגמר שיעור שלם).

וכן מפורש בשיטה (לא, א ד"ה אי נמי, ועי' בשיעורים שם) "הא למה זה דומה לקוצר דבעינן שיעור ואין ספק כי כל ממון שמתחייב משעה שמתחיל לקצור עד שעמ' שיעורו הוא נדון כמתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין",

ויסוד החילוק הוא החילוק המבואר במ"א בין חצי שיעור וחצי מלאכה (ראה בלקו"ש ח"ד ע' 13 וש"נ ועוד) "ומבואר בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החיסרון הוא במהות האיסור לא אסרה

תורה. וכן הוא בנידו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת",

ומאותה טעם דבחצי מלאכה ליתא להאיסור דחצי שיעור, כי אי"ז ממהות האיסור, הנה מטעם זה עצמה גם כשגמר כל המלאכה הרי החיוב הוא על הגמר, ורק שכל חלק וחלק הוי תנאי מתנאי החיוב, ובזה יש מקום להסתפק אם גם בזה איכא דין דקלב"מ אי לאו, ופליגי בזה ב' הלישנות בגמ', וכנ"ל.

ובזה מתבאר היטב תשובת הרבי דהסברא להצד שגם אם מכה עוה"פ לא יפטר מהחיוב מלקות היינו משום שאי"ז מעשה א', וא"כ להלישנא בגמ' דבעינן אי בעי לאהדורה לא מצי לאהדורה לא אמרינן בזה קלב"מ, וכנ"ל מהמנ"ח, וע"ז ביאר לו הרבי דאינו כן, דכאן הרי כל הכאה אסורה מדין חצי שיעור, דהוי חצי שיעור ולא חצי מלאכה, ובזה לכו"ע הנה לאחרי שנתחייב פרוטה שלימה חלה החיוב על כל חלק וחלק מההכאה, ויהי' בכולה הפטור דקלב"מ, וכנ"ל מהשיטה (ועי' בשיעורי ר' דוד (לב, א) אות רס"ה).

[והעדיפות בביאור זה על הביאור הראשון הוא דלביאור הראשון, הנה ב' הצדדים הם אי פטור דפחות משו"פ הוא מדין חצי שיעור או מדין מחילה, דלכ' פליגי בזה ראשונים וכו', והרבי ביאר שטעם הפטור הוא מדין חצי שיעור (וכמבואר ברמב"ם ושו"ע אדה"ז וכו'), ולכ' לא ביאר הטעם דאין לומר כאידך צד, ואיך מתיישב בזה החקירה. אך לאופן הב', הרי צדדי החקירה הוא הספק (מחלוקת) דב' הלישנות בגמ', ותשובת הרבי הכריעה החקירה מטעם אחר, דכיון דהוי חצי שיעור (ולא חצי מלאכה) א"כ אינו תלוי בזה כלל, ושפיר נתיישבה בזה החקירה].

עוד אופנים לבאר צדדי החקירה

ובעיקר החקירה אולי יש לבאר עוד דתלוי ביסוד הדין דקלב"מ במלקות וממון, דאפ"ל בב' אופנים: א) דילפינן מ"כדי רשעתו" דהיכא דשייך ממון ומלקות מתחייב רק באחת, והיינו דהדין הוא דמעיקרא אין חיוב ממון (או מלקות, ועי' במשנת בשיעור בתי' דר"י, ובדברי הגר"ח על הש"ס בענין אינו לוקה ומשלם). ב) או אפ"ל דילפינן מזה דעונש א' מבטלת את העונש השנייה, דכשנותנין עונש דממון (או מלקות) א"א להעניש בעונש השני.

ונ"מ בענינינו, דאי נימא כאופן הראשון, א"כ אפ"ל דשייך זה רק היכא שאכתי לא נתחייב, אבל כשכבר חל החיוב, כמו בנידו"ד שכבר חל החיוב מלקות, אין חיוב זה

נפקע ע"י שחייב גם ממון. משא"כ לאופן הב' הנ"ל או יהי' שפיר הדין דמאחר שצריכים לחייבו ממון, שוב א"א להענישו המלקות (אף שכבר נתחייב באותה העונש).

ובאו"א קצת אפ"ל (וע"ד הנ"ל), הרי כבר הובא לעיל מה שהתוס' תי' על בקושיא דאתגורי אתגר (שחס רחמנא אממונא דנחבל), ומה שביארו בזה הריטב"א (לפי השיטה) והפנ"י (דהתוס' באו לתרץ הקושיא איך נשכר היכא שחבל פחות מפרוטה ושוב חבל עוד חצי פרוטה), דלפירושם מוכח מדברי התוס' דבנידו"ד חייב ממון ונפטר ממלקות.

והנה מזה מובן ג"כ דלשא"ר (השיטה ישנה ותלמיד הרשב"א שהובאו בשיטה) דפליגי על התוס', ע"כ סב"ל דבנידו"ד נשאר החיוב מלקות ואינו נפקע ע"י החיוב ממון שחל אח"כ (דאל"כ הרי לא תי' כלום על החילוק מהגמ' סנהדרין בענין אתגורי אתגר, דהרי בכה"ג פשיטא דשייך הסברא דאתגורי אתגר).

ואפ"ל דשא"ר לא ניחא להו תי' התוס' דחס רחמנא אממונא דנחבל (ואולי אפ"ל בסברתם דמכיון שמדובר בעונש (וא"כ גם כפרה) דידי', א"כ סו"ס איך מבטלים זה מצד החשבון של הנחבל, ולא מתורץ בזה הקושיא דאתגורי אתגר).

וא"כ יתכן לומר דבזה גופא תלוי היישוב של החקירה בנידו"ד, דלשא"ר דלא ניחא להו בתי' התוס', והוכרחו לתרץ דבענינינו לא שייך אתגורי אתגר, מוכרחים שיסברו מטעם זה דהיכא שכבר נתחייב מלקות לא נפטר מזה ע"י חיוב הממון אח"כ, דהא בזה איכא טעמא דאתגורי אתגר, משא"כ להתוס' לפי תירוצם.



שיעור אכילת אפיקומן

הרב יוסף יצחק חיטריק
שליח כ"ק אדמו"ר, צפת עיה"ק

לזכות ידידי הרה"ח הרה"ג ר' א"י גערליצקי שליט"א לרגל יום הולדתו השבעים

בקטע 'צפון', כותב הרבי בהגדה של פסח, כי לכתחילה יש לאכול שיעור שני יתים, מאחר וישנן שתי דעות: אם האפיקומן הוא זכר לפסח או זכר למצה הנאכלת עם הפסח על השובע, וכדי לצאת ידי שתיהן טוב לאכול ב' כזיתים.

ומוסיף הרבי, כי אם קשה לו לאכול שני זיתים, יש לאכול רק כזית, ולהתנות שהוא זכר על פי הדעה שהלכה כמותה.

ומקשה הרבי, למה לא תיקנו לדעה השנייה (שהאפיקומן הוא זכר למצה הנאכלת על השובע עם הפסח) לאכול גם מרור זכר למרור הנאכל על השובע עם הפסח – עונה הרבי: 'כיון שבזמן שאין פסח חיובו רק מדרבנן (ראה ב"ח סתע"ז, דרו"פ שם).

וצריך ביאור:

(1) למה לא נסתפק לכתחילה באכילת כזית אחת – זכר לפסח או למצה הנאכלת – לפי כל אחת מהדעות. זו לא פעם ראשונה הנעשית 'ממה נפשך' בהלכה – באופן של לכתחילה, ולא רק בדיעבד.

(2) מה הפירוש בטעם שאומר שלא נוהגים לאכול מרור ב'צפון' זכר למרור הנאכל על השובע 'כיון שבזמן שאין פסח – חיובו (של מרור) רק מדרבנן'. למה העובדה שמרור בזמננו מדרבנן – מכריח שלא נעשה זכר למקדש, ונאכל אף מרור 'על השובע' זכר למקדש.

הרי יש כמה דברים בליל הסדר שאנו עושים זכר למקדש (לדוגמא שני תבשילים) – כאשר אין בזמננו, אף לא חיוב מדרבנן.

והנה, יש שתי גישות בראשונים מתי מקיימים עיקר מצוות מצה מן התורה.

האם עיקר מצוות מצה מקיימים בתחילת הסדר 'דקאכיל לתיאבון', ובסוף הסדר אוכלים שוב מצה על מנת לאכול על השובע זכר למקדש – תוד"ה באחרונה פסחים קכ, א, ורא"ש ע"פ סימן לד.

או, שעיקר חובת מצה מקיימים במצה הנאכלת בסיום ליל הסדר, על השובע. והמצה שאנו אוכלים בתחילה אינה לשם חובה, למרות שמברכים עליה מאחר שאוכלים אותה בתחילה אין מקום להמתין מלברך עד האפיקומן, כנאמר אודות מרור 'לאחר שמלא כריסו' אין מקום לברך. זו דעת רש"י ורשב"ם ומרדכי. המרדכי אף מוסיף כי הלל הזקן לא אכל מצה בתחילת הסדר.

שתי דעות אלו גם חלוקות, בטעם אכילת אפיקומן. והא בהא תליא.

לדעת התוס' והרא"ש, שעיקר חובת מצה היא הנאכלת 'בראשונה', הרי שעצם אכילת מצה שוב 'באחרונה' לאפיקומן היא זכר לפסח, (כי בפשטות - חכמים לא היו מתקנים לאכול שוב מצה, רק להיזכר שאכלנו מצה על השובע בזמן בית המקדש).

אך, לדעת רש"י, הרשב"ם, והמרדכי שעיקר חובת מצה מן התורה מקיימים 'באחרונה'. תקנת חז"ל הייתה (רק) כי היא תאכל 'על השובע', על מנת לקיים את המצווה כפי שהיו מקיימים חובת מצה בזמן שבית המקדש היה קיים 'על השובע'.

מכאן מסתעף נפקא מינה שלישית:

מה הסיבה שאין צורך במרור (וחרוסת) באפיקומן:

הרא"ש כתב 'ולפי שהוא זכר (רק) לפסח, יש ליתן לו דין הפסח, שלא לאכול אחריה, ואין צריך עימה מרור וחרוסת'. היינו לשיטתו כי עיקר חובת המצה יוצאים בראשונה, ואפיקומן בר רק לזכר הפסח.

אך רש"י ורשב"ם לשיטתם כי עיקר קיום החיוב של מצה היא באחרונה, ורק תנאי האכילה - שתהא לשובע, היא תקנת חכמים לקיים את המצווה על השובה כפי שקיימו בזמן שבית המקדש, אי לכך כותב רש"י כי הטעם שלא אוכלים מרור באפיקומן הוא כי 'לאו חובה הוא'. פירוש - כי כעת מקיימים חובת מצוות מצה מן התורה, ואין טעם לקיים כעת מצוות מרור שאינה חובה מן התורה (ושכבר קיימנו אותה לפניכן).

על פי זה נוכל אולי לבאר כוונת הרבי, באומרו שלא מצרפים מרור לאפיקומן, לדעת רש"י והרשב"ם, כי 'חיובו רק מדרבנן', כלומר - כי בעת שמקיימים מצוות אכילת מצה מן התורה אין מקום לצרף את המרור שחיובו רק מדרבנן.

אך, לפי זה היה צריך הרבי לציין את רש"י כמקור, ולא לרשום: ראה ב"ח ודרו"פ.

ויש לבאר, כי הרא"ש מביא דעת רש"י ורשב"ם וכותב שלפי דעתם שהוא זכר למצה הנאכלת עם הפסח צריכים לאכול באפיקומן גם מרור וחרוסת. ואם כך, ושאל הרא"ש, למה עושים כורך לפני שלחן עורך?!

מזה למד הטור כי לדעת אביו הרא"ש, לשיטת רש"י ורשב"ם אוכלים כורך (שוב) לאפיקומן, ואחריו שוב כזית מצה!!

על כך מסבירים הב"ח והפרישה - כי הסיבה שלמד הטור כי (לדעת רש"י ורשב"ם - להבנת הרא"ש) צריכים לאכול שוב כזית מצה, כי לשיטת רש"י ורשב"ם שעיקר

חובת מצה מקיימים באפיקומן – הרי שטעם המרור (שאינה חובה) תבטל את טעם מצה שהיא חובה, ולכן מבין הטור בכוונת הרא"ש (לשיטת רש"י ורשב"ם) שיש לאכול שוב כזית מצה.

על כן יש לומר, כי הרבי למד מדברי הב"ח והפרישה – את הטעם שלא מצטרפים מרור לאפיקומן לדעת רש"י ורשב"ם, אף שלא קיימא לן תובנת הטור בכוונת הרא"ש לשיטת רש"י ורשב"ם (שיש צורך לאכול עוד כזית), בכל זאת מבינים מדבריהם של הב"ח והפרישה – שלא ניתן לאכול מצת האפיקומן מן מרור, כי המרור אינה חובה והיא תבטל את טעם המצה – שהיא חובה.

וזו אולי כוונת הרבי שמרור 'חיובו רק מדרבנן (ראה ב"ח ודרו"פ)' – כלומר שטעם המרור שאינו חובה תבטל את טעם המצה.

על פי זה נראה לבאר את הטעם למה לא אוכלים לכתחילה כזית אחד – ממ"נ.

כי לפי דעתו של רש"י מקיימים מצוות מצה מן התורה באכילת אפיקומן. לדעת תוס" והרא"ש זה חיוב דרבנן לאכול זכר לפסח שבמקדש, אם כן חיובם אינם שווים כלל. ואין טעם לערבב שני החיובים השונים לכתחילה.



,

'כשיכיר' - קודם שיגדיל או קודם למעשה

הת' דב בעריש רוטנברג

מתלמידי הישיבה שע"י האוהל הק'

כתב הרמב"ם⁴: מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמתם לעשותם. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא למעשה⁵ ואין המעשה מביא לידי תלמוד.

[ומעיר הצ"צ⁶ על הלשון 'כשיכיר' (ולא - 'כשיגדיל') "שמה גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא"]

בלקוטי שיחות חלק ל"ו שיחת כ'-כ"ד טבת עומד כ"ק אדמו"ר על כוונת הרמב"ם בסיום ההלכה 'וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד', ומביא את לשון הכס"מ בפירוש הדברים - "מאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד".

בתחילה (אות ב') מבאר כדמשמע מפשטות לשונו, שלפי הרמב"ם מטרת הלימוד היא העשייה (מעשה המצוות), ובלשונו הק' "יסוד חיוב הלימוד הוא משום שמביא לידי מעשה".

ולאחר מכן (אות ג') מסיק דקשה לפרש שכל החיוב דלימוד הוא בשביל המעשה מכמה סיבות (עיי"ש), ולכן מפרש (אות ד') כוונת הכס"מ באו"א - "שזוהי ראייה בדרך כ"ש וק"ו, דכיון שמצינו בכל מקום שהתלמוד קודם (ויותר חשוב) מענין המעשה . . א"כ, מי שחייב במעשה, כ"ש וק"ו שחייב בתלמוד (שיותר חשוב וקודם למעשה בכל מקום).

(4) הלכות ת"ת פ"א ה"ג.

(5) ולחידושי: לכאורה בהמשך לזה באה ההלכה שלאחר מכן (ה"ד): היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו - דיש לומר שהוא מפני "שהתלמוד מביא לידי מעשה" וכאשר הוא ילמד זה יביא אותו לדאוג שגם בנו ילמד. משא"כ אם רק ידאג ללימוד עבור בנו הוא עצמו ישאר ללא לימוד, שהרי "אין המעשה (שדואג שבנו ילמד) מביא לידי תלמוד".

(6) פס"ד - חידושים על הרמב"ם בתחילתו. הובא (ונתפרש) בלקו"ש ח"ז שיחת ד' לפרשת קדושים.

ובהערה 23* (שמקומה בסוף הביאור דקאי למסקנא): להעיר מפירוש נמוקי מהרא"י על הרמב"ם כאן דתלמוד קודם למעשה היינו "רקודם בזמן". וראה גם לחם יהודה הרמב"ם כאן.

וצריך להבין מהי כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו, ומהי השייכות בין המבואר בשיחה שכוונת הרמב"ם היא להביא 'ראיה בדרך כל שכן' ולא כטעם לחובת הלימוד - לבין פירוש הנמוקי מהרא"י שהכוונה לקדימה בזמן (ועד"ז הוא בלחם יהודה - ראה לקמן)?

ויש לבאר כוונת כ"ק אדמו"ר בדרך אפשר, וע"פ זה יתווסף ביאור בכללות ההו"א והמסקנא, דמתאימים להו"א ומסקנא בנושא אחר בשיחת רבינו.

בלקו"ש חלק ל"ה (שיחה א' לפרשת וירא) עומד רבינו על הקושיא: מדוע לא מצינו חיוב על הקטן מן התורה להכין עצמו לקיום המצוות כשיגדיל?

ומבאר כ"ק אדמו"ר בשני אופנים:

בתחילה (אות ב') מבאר שאכן ישנו חיוב כזה, כי עצם החיוב לקיים מצוות כשיגדיל כולל בתוכו את החיוב להתכונן לקיום המצווה בשעתה (על דרך שהחיוב לפעולת הנחת התפילין, הוא עצמו מחייב השגת תפילין כשרות ולימוד אופן הנחתן קודם לכן).

ולכא' על פי אופן זה היה אפשר לבאר בפשטות את לשון הרמב"ם הנ"ל:

דהנה הובא לעיל מהצ"צ שפירוש "כשיכיר" הוא עוד בקטנותו טרם הגדיל, ולפי"ז ניתן לומר שכוונת הרמב"ם בסיום ההלכה היא לבאר פרט זה גופא - מדוע חל החיוב כבר בקטנותו - שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא למעשה, ויש להקדים (מדאורייתא) הלימוד בזמן קטנותו כדי שיגיע מוכן לקיום המצוות תיכף כשיגדיל.

ואם כן הווי דברי הרמב"ם ממש כמבואר בשיחה.

אך בהמשך השיחה (אות ד') מקשה כ"ק אדמו"ר דלפי הנ"ל כלל לא מובן מה שלא הוזכרה בפוסקים חובה דאורייתא זו, מבאר להיפך (אות ה') דבאמת - מצד ענין זה גופא - אינו עובר על כל המצוות עד לאחר זמן ההכנה ("אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של לימוד והכנה"), ובזמן שבין בר המצווה ועד היכולת המלאה לקיום המצוות אין הוא אפילו בגדר אנוס דרחמנא פטרי' אלא לא עובר כלל על המצווה.

וע"פ הנ"ל קשה על השיחה בשתיים:

א) דחיית כ"ק אדמו"ר דלא מצינו כן בשום פוסק - הרי מצינו לפרש דהם גופא דברי הרמב"ם?

ב) בלקו"ש חי"ז⁷ מובא (ומבואר באריכות) ביאור הצ"צ לחיוב הקטן בת"ת - משום דהוא הוי החפצא של חיוב האב ללמד בנו הקטן יש ללימודו גדר של חיוב מדאורייתא, וכשלא לימדו אביו נשאר חיוב זה שמן התורה (עיי"ש).

ואם כן מהי בכלל ההו"א לומר כאופן הא' - הרי מהצ"צ מוכח דצריכים **ביאור** לשיטת הרמב"ם ואין זה מפורש בדבריו?

אמנם במה דברים אמורים שיש לפרש כן בדברי הרמב"ם - דווקא אם כוונת דבריו היא בתור טעם (דאז יש לומר שהוא טעם להקדמת הלימוד כבר 'כשיכיר'), אך אם זו 'ראיה בדרך כל שכן' הרי שאין כלל לפרש כן בדברי הרמב"ם.

ונראה דזו כוונת רבינו בהערה, המובאת בסיום הדברים (לאחר ההו"א וגם המסקנא), "להעיר" דרך לפי ההו"א שייך "(מ)פירוש נמוקי מהרא"י על הרמב"ם כאן לתלמוד קודם למעשה הוא "קודם בזמן" - ממש כמבואר בחלק ל"ה שמשום חובת הקיום יש להקדים את הלימוד, ואז קשה כנ"ל מדברי הצ"צ דמוכח לא כן, משא"כ לפי המסקנא אין אפשרות לומר כן.

ועפ"ז יוצא דשני האופנים שבשיחה בחלק ל"ה מתאימים לשני האופנים שבשיחה כאן - לפי אופן הא' שם אפשר לפרש את כוונת הרמב"ם כהו"א כאן (ושני האופנים נדחו), ולפי אופן הב' בשיחה שם (שהוא המסקנא) מוכרחים לפרש כוונת הרמב"ם כפי המסקנא בשיחה כאן.

ומסיים כ"ק אדמו"ר ההערה "וראה גם לחם יהודה לרמב"ם כאן", שם מפורש ממש כדברים האלה, וזה לשונו:

היה מקום לומר דחיוב זה שהזכיר רבינו היינו קודם שיבוא לכלל מצות דמשעה שיכיר מעצמו חייב בלימוד וזה שדקדק בלשונו וכתב כשיכיר ולא כתב כשיגדיל . . ומוכרח לומר דהא להקדים החיוב כשיכיר ומהסברא מהא דקי"ל שהתלמוד קודם למעשה וא"כ צריך להקדים הלימוד כדי שכשיבוא לזמן המעשה יודע מה הוא עושה (וזה כפי שהיה אפשר לפרש ע"פ אופן הא' בשיחה שם, אך דוחה) מיהו בגמ' אין רמז לזה וחדוש כי האי הוה להו לפרושי (ממש כקושיית כ"ק באות ד' שם) . . (ומסיק)

ומביא עוד רבינו ראייה מהתלמוד דקודם למעשה וכדברי הכ"מ (ממש כמסקנת כ"ק אדמו"ר בשיחה כאן⁸) וק"ל.

והוי ממש ככל הדברים שנתבארו לעיל בקישור שתי השיחות.



8) ורק ששם כותב דלפי המסקנא חייב בלימוד רק משיגדיל (ומבטל דיוק המשמעות ד'משיכיר'), ואילו לדידן קאי דיוק זה גם למסקנא - וכפי ביאור הצ"צ.

חסידות

מדרגת ומעלת החכמה

הרב נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים ת"ו

זהו לשון כ"ק אדמו"ר (אג"ק חכ"ה עמ' קעד): "בשער היחוד והאמונה פ"ט, מהי כוונת ההוספה 'וגם חז"ל כינו וכו'" – י"ל כי בנוגע אל הכתוב מבואר עפמשנ"ת ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ט".

הנה משם הוכחה שכוונת אדה"ז בשעהיהו"א פ"ט שם, "מדרגת מעלת החכמה", היא לחכמה בבחי' ידיעת השלילה. וכמבואר שם ש"לא שייך כלל לייחס אצלו שום עניין המתייחס לחכמה אפילו בדרך מעלה ועילוי רב". וכמו שכותב קודם לכן בפ"ח: "אבל באמת הקב"ה הוא . . . למעלה מעלה מערך . . . המעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם". ומבאר כ"ק אדמו"ר (הערה ל"שיעורים בספר התניא", שם פ"ז) ש"לצייר" (כלשון אדה"ז) אפשרי בידיעת השלילה, ומשמע מדבריו שיש יכולת לצייר, אלא שזה "קשה מאד" (כלשון אדה"ז שם פ"ז).

ולפי זה יובן מש"כ אדה"ז בפ"ח "אבל באמת הקב"ה הוא רם ונשא . . . מערך . . . שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם". כי לפני זה מביא את לשון הרמב"ם "שאינ כח בלב האדם להכירו על בוריו". ומבאר הרבי (בהערה הנ"ל) ש"על בוריו" היינו ידיעת החיוב, אבל ידיעת השלילה אינה נחשבת "על בוריו", ואותה אפשרי "לצייר" (כנ"ל). הנה על זה מוסיף אדה"ז בפ"ח "אבל באמת", שהוא למעלה גם מבחי' ידיעת השלילה.

ולפי זה תובן הכוונה באג"ק הנ"ל (וכמו שכתבתי ב"יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" עמ' קנד) – שמקשר לשון אדה"ז (בשעהיהו"א פ"ט) "ומה שהקב"ה נקרא חכם בכתוב", למש"כ הרמב"ם יסוה"ת פ"א ה"ט) ש"זה שכתוב בתורה . . . הכל במראה הנבואה" – ש"חכם בכתוב" היינו בחינת נביא, ו"מדרגת ומעלת החכמה" בחז"ל הוא בחינת חכם.

ובהלכה י' כותב הרמב"ם שמשה ביקש לראות למעלה מבחי' הנבואה, "והשיבו ברוך הוא שאין כח . . . להשיג אמיתת דבר זה על בוריו". ומביאור הרבי (בהערה הנ"ל) ש"על בוריו" היינו ידיעת החיוב, עולה שע"ד השלילה כן אפשרי להשיג.

ומבאר הרבי (לקו"ש חל"ד עמ' 175) שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד בשאלת ידיעה ובחירה (סוף פ"ה מהל' תשובה), היא שהרמב"ם שכותב "אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה" – ולכאורה מה שייך להבין – כוונתו לידיעת השלילה, והראב"ד חולק על כל עניין ידיעת השלילה. וגם בהלכה י' בפ"א מהל' יסוה"ת הנ"ל, ס"ל הראב"ד לשיטתו, שמשה רבנו לא ביקש להשיג יותר מנבואה (הובא בכס"מ שם).

וכן המהר"ל חולק על עניין השגת השלילה, ולכן כותב "שאיננו יודעים על הוויתו ומהותו" (גם לא בידיעת השלילה). ונסמך בזה בחכמת הקבלה, ומוכיח נגד עניין תוארי השלילה, מעניין האצילות שהוא מציאות שאינו מהותו ועצמותו, וז"ל: "ועל מה יפול שם אצילות, אם אין כאן אף תואר אליו, כי אם בשלילה".

ולפי זה יובן עומק כוונת הרבי באגרת הנ"ל, שמה "שנקרא חכם בכתוב", יכול להתפרש כשיטת הראב"ד והמהר"ל, ולכן מוסיף אדה"ז "מדרגת מעלת החכמה", שזה כדעת הרמב"ם.

כי מה שמוכיח המהר"ל מעניין האצילות נגד עניין השלילה, על זה משיב אדה"ז ש"ידוע למשכילים" ההבדל בין אצילות לבריאה, כי עניין הנבואה הוא לא באצילות עצמו, אלא באצילות המתלבשת בבריאה, וכמבואר באגה"ק סימן י"ט ההבדל בין חכם לנביא, כי נבואה הוא בגדר נברא שהוא האצילות כמו שבא להחיות בבי"ע.

ומשה ביקש לראות עצם האצילות, שזהו יחוד הספירות במהותו ועצמותו, "והשיבו ברוך הוא" שאין להשיג הספירות רק ע"ד השלילה, וזהו בחי' חכם, אבל באמת הספירות הם בבחי' לפני לא יראו וכמו הא"ס שלית מחשבה תפיסא ביה כמ"ש באגה"ק סימן כ' בתחילתו.

ולפי זה מדויקת לשון הצ"צ (האמנת אלוקות רפ"ד) ששינה מלשון אדה"ז, והוא מתאים לפירוש הרבי במכתב הנ"ל: "אך לפי זה צריך להבין בעניין התוארים שבאו בו בתורה וכינו לו חז"ל ג"כ כגון חכם וחסיד כו". ולכאורה מה ש"נקרא חכם" הוא "בכתוב", אבל מה שכינו לו חז"ל, הוא "מדרגת מעלת החכמה", וכמ"ש אדמו"ר הזקן בפ"ט.

אלא שלפי ביאור הרבי, הנה למהר"ל המושג "מדרגת מעלת החכמה" אינו, ולכן כשהצ"צ בא לבאר דעת המהר"ל, השמיט את תיבות "מדרגת מעלת החכמה".



”העצמות יכולים להכריח . . גילוי אי אפשר להכריח”

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד”ה כל השונה הלכות תרס”ז (בהמשך תרס”ו ע’ תקסג), כשמבאר מעלת שם הוי’ על “אלקים חיים”, מביא בתחילה משל מנפש האדם, שכל כחות הנפש הם גילויים בלבד, ומבאר שזה קאי לא רק על חכמה סתימאה אלא גם בחי’ אוירא דעל מוחא ששרשו מהדעת שלמעלה מזה, ובהמשך לזה כותב:

”ובמ”א מבואר דבחי’ הדעת הנ”ל שבאוירא, הוא בחי’ התקשרות העצמות של הנפש כו’, ולכן כח זה בא בהכרח, שיכול להכריח א”ע. דכח השכל והרצון א”א להכריח, דכשיש גילוי הרצון ה”ה רוצה, וכשאינן גילוי הרצון אינו שייך להכריח א”ע בזה, וכמו”כ הוא בשכל כו’, אבל בהתקשרות יכול להכריח עצמו לקשר א”ע אל הענין, וממילא נעשה גילוי הרצון בזה כו’, והיינו לפי שהוא שמקשר את בחי’ העצמות דנפש, והעצמות יכולים להכריח, דדוקא גילוי א”א להכריח, כ”א הגילוי הוא ע”י כח עליון שמביא את הגילוי כו’, אבל עצמות יכולים להכריח כו’. ונמצא, עם היות שאינו עצמיות ממש, מ”מ ה”ז התקשרות העצמיות”.

עד כאן דבריו.

ולפום ריהטא לא ברור מה פירוש המלים דגילוי אי אפשר להכריח ודוקא העצמות יכולים להכריח.

והעירני ח”א, דלכאורה הכוונה ע”ד המבואר בכ”מ בענין הבחירה, דכל מדריגה שמחוץ לעצמות אין שייך בזה בחירה חפשית, כי כיון שהוא מוגדר בגדר מסויים הרי אי אפשר “להכריחו” להשתנות לאופן אחר, כי זהו גדרו, משא”כ מצד העצמו הרי יש בחירה חפשית ממש שאינו מגדר בשום גדר, וזהו הפירוש “יכולים להכריח”, היינו שניתן לבחור בכלד בר ובכל דרך. ועצ”ע הלשון בזה.



אבנים מאירים - יקרים מאוד

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין, נ.י.

בתורה אור, פ' בראשית (ח, ב):

עטרה שעטרה לו אמו כי מצות התורה הן תרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן שהם תר"ך עמודי אור בחי' כתר ועטרה והוא מה שלמעלה מהשתלשלות. והנה עד"מ העטרה היא עשויה מאבנים טובות מאירים ומבהיקים מאד והרי גוף האבנים הם רק בחי' דומם אלא שמזככים אותם. ולפי שהוא דבר פלא שהדומם כאבן יאיר כ"כ ע"כ הם יקרים מאד ולכך ניתן לתכשיט על הראש אעפ"י שהראש מעלתו נכבדת להיות שבו שוכן אור החכמה כו' וכך המצות נעשים בענינים גשמיים מבחי' ק"נ אלא ע"י הברור נעשה זה דבר הפלא שהיש גשמי יהיה בטל לכן נעשה מזה עטרה ובחי' המשכת הכתר והוא לעילא מן שמשא כו':

וכן הוא בלקו"ת פ' אמור (לה, א): כי ע"י המצות נעשה ברורי רפ"ח ניצוצים שנמשלו לעצם האבנים טובות שיקרותן הוא לפי שהוא דבר הפלא שהאבן שהוא דומם יהיה מאיר.

ובפ' ראה (כה, ד): והנה מה שנחקקו שמות השבטים על אבנים טובות דייקא הוא עד"מ כמו בגשמיות כי טעם סגולת מלכים וכלי יקר באבנים טובות דוקא ומה שדמיהן מרובים עד שלא יעריכום כסף וזהב הוא רק מפני שהוא דבר פלא שהאבן הדומם יהיה זך ובהיר להאיר כאש.

והנה במ"ש: ולפי שהוא דבר פלא שהדומם כאבן יאיר כ"כ ע"כ הם יקרים מאד ולכך ניתן לתכשיט על הראש

יש להעיר שבכל הקשור לעולם המסחר, תעריף שוויין של יהלומים ואבנים יקרות אינה תוצאה של זיכום והעובדה שהן הפכו מאבן דוממת לזכה ומאירה, אלא משקלה ובעיקר מידת נדירותה בהתאם לכללי השוק של היצע וביקוש.

תהליך הפיכתם של האבנים היקרות אמנם כוללות ניקוי וליטוש, שכן כאשר מוציאים אותם ממעמקי מעבה האדמה הם בד"כ חומר גלם פשוט נעדר כל יופי. ומכ"ש שהם אינם נוצצים ומאירים. ורק לאחר מלאכת הליטוש הם מקבלים את צורתם הסופית והופכים למבריקים, יפים ומאירים.

אך גם אז היופי של כל אבן חן אינו חד משמעי ותלוי בטעמו של הקונה. כל אחד נמשך אחרי יופי או צבע שונה משל חברו. מה שלקונה אחד נראה יפה יכול להראות לרעהו יפה פחות ולהפך. כך הוא דרכו של עולם, וזה משפיע על המו"מ בענף הזה.

ועדיין השווי האובייקטיבי של האבנים תלוי (בעיקר) בנדירותם. יהלומים בהירים, לבנים וגדולים שווים יותר מקטנים וכו' כי הם פשוט יותר נדירים.

ולכן, לעת עתה, יהלומים הם הכי יקרים מתוך כל הסדרה של אבני חן אפילו מאמרלד, רובי, אודם וספיר.

על זה דרך הן פערי ערכן של מטבעות זהב, כסף, נחושת ושאר מתכות.

העובדה שאונקייט זהב שווה יותר מאונקייט כסף היא (לא תוצאה של איזשהו הסכם בינלאומי, אלא בעיקר) מפאת היותו מתכת נדירה יותר.

מאז ששת ימי בראשית, שנה אחר שנה, סך תפוקת המתכות מכל המכרות בעולם, כמות הזהב היא הקטנה ביותר.

וכן הוא בכל דבר שנמכר ונקנה בעוה"ז - מחיר השוק נע ונד בהתאם למידת ההיצע והביקוש. ופשוט.

[ועיין תוס' בב"מ ר"פ הוזהב (מד, בד"ה אחד מכ"ה בדינר זהב) קושיית ר"ת ע"ז שמשמע מהגמרא שם שבזמן הש"ס הוזהב הי' שווה פי עשרים וחמישה משווי הכסף בעוד שבזמן הראשונים הפער ביחס הוזהב לכסף הוא רק שנים עשר פעמים].

עד"ז גם מרגליות\פנינים, שנמצאים בתוך צדפים (סוג של דגים) החיים בעומק המים, עיקר שוויים היא כתוצאה מנדירותם. וראה להלן אודות חיפושם בים.

וישנם גם אלמנטים ומיני מתכות שאינם יפים כלל, לא במצבם הטבעי וגם לא לאחר תהליך עיבודם. ובכל זאת הם יקרים (כמעט כמו יהלומים) בגלל נדירותם ומידת הביקוש שלהם.

ומצד שני פחם, למרות היותו אלמנט מבוקש ושימושי, שלא לומר הכרחי לתעשייה וכו', מחירו זול יחסית לאבני חן בגלל העובדה שהוא מופק בכמויות עצומות והוא לא נחשב נדיר.

עכ"פ, בעניינינו, נמצא שיש בכל אלמנט בעוה"ז שני מדדים: המראה החיצוני והשווי האובייקטיבי.

ושני הגורמים הללו הם הסיבה שבגללה כתר המלך עשוי זהב ומשובצים בה יהלומים, אבני חן ומרגליות: היופי שלהם ומידת היוקר הנובע, כאמור, מגדירותם.

ואולי יש להשוות כ"ז עם מ"ש בלקו"ת - שהיינו הך. כלומר זה שהוא פלא, 'זלפי שהוא דבר פלא שהדומם כאבן יאיר כ"כ', וכתוצאה מזה אבנים כאלו הם נדירים מאד ו'ע"כ הם יקרים מאד'.

דברים שאינם נדירים אין בהם פלא. כמו העובדה שפחם נדלק ובטבעו מחמם (לעומת סתם אבנים ועפר) ועל כן אין הוא פלא אצלינו כי הרי אנו רואים את זה באופן מוחשי בחיי היום יום.

משא"כ אבנים שמלטשים אותם ורק אז בניגוד למצבם הטבעי הם הופכים למאירים, והרי זה פלא כי נדיר למצוא אותם וע"כ הם יקרים. ובאתי רק להעיר.

ומענין לענין:

בתרגום של 'מרגלית' לפנינה ולשפה העכשווית יש המון דעות ואכ"מ.

וראה במאמר אדמו"ר מהר"ש ד"ה מים רבים תרל"ז פרק א, אודות החיפוש אחרי הפנינים:

ולמלאות רצונותיו הזרים מסכן נפשו לפרוש בים ולהלוך בדרכי' המסוכנים במדבריות וכדומה וכמו שלהשיג מרגליות יקרים יש מין אחד שצריכים לירד בצלוחית כמו זוג גדול בים ונודע כי צלוחית שטבלה דרך פיה לא עלתה לה טבילה מפני כי אין המים נכנסים לתוכה, וכ"ה כשיורד האדם דרך בה בים אינם נכנסים בה המים והאדם יכול לחיות באויר אשר ימצאו בה ע"י שפופרת אשר יוצא מהזכוכית הנ"ל דרך הים עד האויר שלמעלה כו'. אבל הוא בסכנות גדולים, הא' מדגי הים שלא ישברו הזכוכית בשוטם בים, הב' שלא יפסוק החבל שאחוז בו הכלי הנ"ל, הג' שלא ישבר באבן וכדומה הנמצאים בים. ע"כ.

תיאור של חיפוש הפנינים תואם לזמן אדמו"ר מהר"ש. לפני כמאה וחמישים שנה הפסיקו לחפש אחרי פנינים בעומק הים אחרי הצדפים, הן על ידי הזוג (Diving Bell) והן בשחי'.

מאז צדים את הצדפים ומכניסים אותם לתוך כלובים שמשאירים בתוך המים עד שהצדף מייצר את הפנינה.

על כל פנים מדובר בתהליך מורכב: צריך לדלות את הצדפים מהמים, לנקב (קידוח) אותם ואחר כך להשחיל בתוכם חוט ועי"ז להפוך אותם למחרוזת פנינים ולתכשיט יפה. [מחרוזת נקראים גם בשם 'ענק' בתושב"כ. וראה בלקו"ת שה"ש כ, ג.]

ונכון העיר לאחרונה הרב יוסף יצחק שי' חיטריק מצפת שהתרגום העברי של ה'היום יום' של כה ניסן, 'לנקוב מרגליות' שתרגמו 'לדלות ממעמקי הים' לא נכון.

דליית הפנינה וניקובה הם שני שלבים שונים. מלאכת ניקוב הפנינים היא אומנות מעורכת שדורשת מיומנות מקצועית ושכרה גבוה למדי.

ובלקו"ת שה"ש ד"ה נאו לחחיך בתורים (יג, א) מבאר אדה"ז הוראה נפלאה מהתהליך של עיבוד וניקוב פנינה יחידה, כולל הנקב שעושים בה והחוט שמשחילים בכר"כ פנינים עד שמתחברים למחרוזת שלימה.

. . אבל צוארך בחרוזים הוא בחי' אבנים טובות ומרגליות מופרדים וקבועים ותלויים בחוט שהחוט נכנס בהם ומחברם שלא יתפרדו. וכך עד"מ נמשך הקל קול יעקב יוד עקב הוא מדתו של יעקב בחי' חוט מבריח מן הקצה אל הקצה . . וכשם שבמשל החרוזים מאבנים טובות שהם נקובים וחלולים כך צריך לעשות מקום חלל כמ"ש ולבי חלל בקרבי להיות כלי ריקן מחזיק המשכות אור א"ס ב"ה שאין אור א"ס ב"ה שורה ומתגלה אלא במי שבטל אליו במציאות לגמרי בבחינת אין ממש שלא יהיה תופס מקום כלל ליש ודבר . . כך תהיה כוונת הנפש לצאת מנרתקה ולהשתפך אל חיק אביה בבחי' ביטול במציאות ולהתכלל במקורה מקור החיים מקור התענוגים אור א"ס ב"ה שיהיה אור א"ס ב"ה ממש שורה ומתגלה בנפשו כי אין אור א"ס ב"ה שורה ומתגלה אלא במי שבטל אליו והוא בחינת עשיית הנקבים והחלולים שבאבנים טובות . . כדי שיכנסו בהם החוט המחברם וכך הוא עד"מ בחינת ביטול הנ"ל להיות בבחינת ולבי חלל בקרבי שהוא בחי' כלי ריקן.



האם התעסקות יתירה בפרנסה מביאה יותר פרנסה (גליון)

הרב נחמן שפירא

משפיע ראשי בישיבה

חבר "ועד להפצת שיחות"

בגליון א'קל עמד הרב מ.מ. על השאלה הידועה בד"ה והי' כי תבוא תרס"ו (ע') תמא-תמב), דשם משמע שע"י יגיעה בפרנסה יכול אדם לקבל פרנסה מלמעלה יותר ממה שנקצב לו, ואיך זה מתאים עם המבואר בכ"מ ובפרט במצות תגלחת מצורע לאדמו"ר הצמח צדק בסופה (ומקורו בסה"מ תקס"ה) שכל ענין עסק הפרנסה אינו אלא לעשות כלי להמשכה שכבר נקצבה לאדם, ותוספת העבודה בזה לא תועיל.

אך האמת יורה דרכו שלא פירש נכונה את דברי המאמר בהמשך תרס"ו שם, והמדייק בלשון המאמר יראה שקבלת הפרנסה יותר ממה שנקצב אינה תוצאה מהתעסקות יתירה בעסק הפרנסה, אלא להיפך ע"י שהאדם מבטל עצמו מכל וכל, והיגיעה שמדובר בה שם אין זו יגיעה רגילה להשיג הפרנסה (שנתבארה במצות תגלחת מצורע שם, וכן בהמשך מים רבים תרל"ו בתחילתו, ועוד), אלא הכוונה למצב של ביטול מוחלט, "וכל שיהי' יותר בעוצב ויאוש בעמלו שאינו רואה לכא' הצלחה ביגיעתו, אדרבא מזה הביטול כו' יצמח אור ושפע כו'", היינו שהברכה בא לא מצד עסקו ויגיעתו בפרנסתו, אלא אדרבא כאשר בא לידי יאוש שאינו מצליח כלל בעבודתו ומתבטל עד שבא לידי הכרה שיגיעתו אינה שוה כלום, אז דוקא תאכל לחם כו', ובמילא התיווך ברור.

וזה לשון המאמר שם:

"וזהו בברכה בסוף, שבא ע"י עבודה ויגיעה דוקא, וכמו בעובד אדמתו, וכמו"כ בעסקיו ויגיע כפיו, שיחודש מאין ליש, שא"א להיות כ"א ע"י ביטול היש לאין בתכלית, כרקבון הזריעה, שעיי"ז דוקא תהי' הצמיחה כו', וכמו"כ העוצב ומורת רוח ביגיעתו בעבודת האדמה לתקנה, עד שתקצר רוחו בעמלו בשדה כל היום, וכל שיהי' יותר בעוצב ויאוש בעמלו, שאינו רואה לכאורה הצלחה ביגיעתו, אדרבה, מזה הביטול מיש לאין, יצמח אור ושפע בהצלחה רבה, להוסיף ברכה בלי שיעור כו', וכמ"ש הזורעים בדמעה ברנה יקצורו הלוך ילך ובכה כו' בא יבא ברנה כו', לפי שזהו עיקר התיקון להקללה שא' לאדם בזעת אפיך תאכל לחם, דזיעת אפו זהו מה שתקצר רוחו בעמלו ועבודתו עד מיצוי הנפש, ואו' נואש כו', שאז יהי' מלאכתו בזיעת אפו, בעול

עבודה קשה, שלא לנחת ורצון כו', ואז עי"ז דוקא תאכל לחם מן הארץ ברוב שפע וברכה, כמ"ש עובד אדמתו, ביגיעה ועמל יותר, ישבע לחם לרוב יותר כו'. אבל הכלי שמלמטה למעלה, ביגיעה ועמל מלאכה בארץ, וכן בפיזור נפשו ומאודו במסחר, יש כלי שיתחדש בזה מאין ליש ממש, למעלה מן המדה הקצובה לו בר"ה כו".

הרי דברי המאמר ברור מללו שאין ההתעסקות היתירה בפרנסה המביאה לפרנסה יתר מכפי הקצבה אלא דוקא הביטול והיאוש. שזהו כלי לברכת השם. וק"ל.

והנה עוד הקישו כמה מהתל' ממ"ש בשוה"ג בע' תמוז (שאדנ"ע כתב ע"ז "אין צריך להעתיק" (שלא הי' לפנינו בהקופיר של תרס"ו, וגם לא בדפוסים הראשונים, אלא בפעם הא' בהדפוס דתשד"מ בסוף הספר):

"ולכך אמרו הרוצה להתעשר ירבה בסחורה, הכוונה בכמה מיני מסחר בכמה זמנים, שיחדש מחדש עסקים אחרים, ולא רק בעסק א' שנמשך לזמן רב כו', כי בכל חלק מן המין שעוסק בו מסחר יש בו חידוש השפע מאין ממש למעלה מן הטבע כו".

ולכאורה גם כאן משמע שהעסק מצד האדם יוצר חידוש יש מאין למעלה מן הטבע, ואיך מתאים זה עם המבואר במצות תגלחת מצורע ועוד?

אך ביאור הדבר נראה לומר:

קודם כל, מצד הפי' הפשוט שהכוונה היא מצד ה"חפצא", החידוש הוא "שיחדש מחדש עסקים אחרים", כי בזה "יש בו חידוש בשפע מאין ממש למעלה מן הטבע", ואם כן אין כאן יצירה הנובעת מצד רבוי העסק של האדם בסחורה, אלא זהו חידוש במהות הסחורה.

ועוד יש לומר, שיש בזה הדגשה גם מצד ה"גברא", כי זה גורם ביטול במצב נפשו, שהרי כאשר הוא מחדש עסקים אחרים בכמה מיני מסחר בכמה זמנים, הרי בזה מתבטא גם ביטולו, שאינו מוצא מנוחה לנפשו בעסק אחד וצריך לחדש עסקים, משא"כ בעסק אחד שנמשך לזמן רב כו' מרגיש יותר את מציאותו ואת הצלחת מסחרו, ונמצא שזה מתאים עם משנת"ל דהכא אייר, לא בענין של המשכת פרנסה ע"י התעסקות בהעסק אלא להיפך בענין של ביטול, ויש לעיין עוד בזה.



נגלה

אדם המזיק

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבת ליובאוויטש מנשסטר

ב"ק ג, ב "ולרב דאמר מבעה זה אדם מאי אבות ותולדות אית בי' וכי תימא אב נייער תולדה ישן והתנן אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן".

ובתוד"ה והתנן "לא פריך דיין נמי הוי אב כדדרש עלה בגמרא בפ' כיצד מפצע תחת פצע דהא לא מייתי הכא קרא אלא מייתי דהוי כיוצא בו".

והיינו דמבואר בתוס' דיין באמת הוי אב דלמידין מפצע תחת פצע אבל אי"ז כוונת הגמ' ורק להראות דאף אם זה תולדה הוי לפחות "כיוצא בו".

ברש"י לכאורה מדוייק דיין הוי אב דהא ברש"י ד"ה אלא "תולדה דאדם היינו כיהו וניעור" והיינו בפשטות דעדיין לא ידעינן שיש תולדה דאדם.

ולכאורה דוחק לומר דהיסוד דהוא אב הוא משום דלמידים מפצע תחת פצע דהא לא הוזכר זה ברש"י.

ואולי י"ל דהנה בהצד דיין הוי תולדה צע"ק דלכאורה בשאר התולדות הוי שינוי בציור המזיק אבל ישן לכאורה הוא אותו ציור רק דהי' שוגג וכיו"ב.

וי"ל (וכן מבואר באחרונים) דהנה לקמן (ד, א) שואל הגמ' על רב דס"ל מבעה זה אדם "וכי אדם דרכו להזיק באדם וכי אדם דרכו להזיק בישן וישן דרכו להזיק כיון דכייף ופשט אורחי' הוא ושמירתן עליך אדם שמירת גופו עליו הוא כו' תני אדם שמירת גופו עליו הוא".

ומבואר בגמ' דה"אדם" בהמשנה היינו ישן וחייבים משום דשמירת גופו עליו.

ולכאורה אדם המזיק חייב משום שהזיק ולא משום שלא שמר עצמו.

וע"כ צ"ל לכאורה דיין שני דינים באדם אדם המזיק כשהוא ער חייב בגלל שהוא הזיק ואדם שהזיק כשהוא ישן וגדר החיוב הוא משום ששמירת גופו עליו.

(ועפ"ז קצת מובן שהי' מקום לומר שחייב על נזקי שורו ולא על נזקי עצמו ולכאורה "כלפי לייא" ועפ"ז קצת מובן ששמירת גופו שהוא ישן הוא לא אדם המזיק מממש).

ולפי"ז י"ל דזהו ההו"א דהחייב דאדם ישן - שגדרו שמירת גופו עליו הוא תולדה היינו שאינו אותו ציור של מזיק דאדם ער המזיק זהו האב של המזיק ואדם שהוא מזיק כשהוא ישן שגדר החייב הוא - שמירת גופו הוא תולדה.

וע"ז שואל הגמ' והתנן אדם מועד לעולם בין ער ובין ישן דמשמעות המשנה דזהו דין אחד של אדם המזיק וממילא פשוט שזהו בכלל אב.

(וע"כ צ"ל דאף דצורת החייב הוא שמירת גופו עליו אבל בכ"ז גדר החייב הוא "אדם המזיק" ואין זה תולדה ועדיין צ"ב).

בתוס' מבואר דישן למידים מ"פצע תחת פצע",

הנה לקמן (כו, ב) מבואר דמזיק בשוגג שלמידים מ"פצע תחת פצע" חייבים רק בנזק ולא בארבעה דברים.

ובהמשך הסוגיא (שם כז, א) אמר רבה נפל מראש הגג כו' חייב בארבעה דברים כו' ואמר רבה נפל מראש הגג ברוח שאינה מצוי' והזיק כו' חייב על הנזק ופטור בד' דברים.

ובתוד"ה ושמואל (שם כז, ב) מבואר דאף דמרבין מפצע תחת פצע אונס כרצון אבל לא אונס גמור ומביא ראי' מהא דבירושלמי פטר אותו שישן ראשון אם הזיק לשני הבא אצלו לישן.

היוצא מהנ"ל דברוח מצוי' חייב בארבעה דברים וברוח שאינה מצוי' חייב בנזק ואינו חייב בד' דברים ובאונס גמור ולמשל כשהלך לישון ובא השני כו' לתוס' פטר לגמרי משום דהוי אונס גמור.

והנה לפי"ז צ"ע דכיון דדין ישן אינו חייב אלא באופן "שהשכיב עצמו אצל הכלים" (תוד"ה כיון ד, א), ולכאורה בכה"ג הוי רוח מצוי' דכיון דכייף ופשט אורחי' הוא, וא"כ צ"ל חייב גם בד' דברים ואיך שייך לומר דלמידין את זה מ"פצע תחת פצע" דאז צ"ל פטר על הד' דברים.



בענין מחשבה בקדשים

הרב דוד אברהם מנדלבוים

בני ברק, אה"ק

הרבה שמעתי במשך השנים בשבחו של הגאון החסיד ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א מפי ידידי הנכבדים, הרה"ח בנש"ק ר' שלמה דרימר שיחי' (נכד הגאון הגדול בעל שו"ת בית שלמה זצ"ל). הרה"ג הרה"ח ר' משה וויס שיחי' מלוס אנג'לס, השולח לי תמידים כסדרם את שיעוריו הנחמדים הנדפסים בקובץ "הערות וביאורים", וידידי הרה"ג הרה"ח ר' ישכר דוד קלוזנר שיחי', ואני שמח להצטרף כעת לברכת רבים להרה"ג ראי"ב הנ"ל, לרגל הגיעו לגיל שבעים שנה, שיזכה לשנים רבות וטובות מתוך בריאות וכט"ס עם הרבצת תורה ועשיית טוב וחסד אכ"ר.

א. בגמ' תמורה (ד' ע"ב) משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו, אף המקדים תרומה לביכורים (הוא לאו שאין בו מעשה ואינו לוקה - פרש"י), ומקשה הגמ' ומאי שנא מימר דלקי משום דבדיבורו עשה מעשה, מקדים תרומה לביכורים נמי לילקי משום דבדיבורו עשה מעשה וכו' ע"כ סוגיית הגמ'.

ובשיטה מקובצת (בגליון הגמ') אות א' הקשה וז"ל: תימא, לישיני שאני תרומה דאיתי' במחשבה, ומצינו למימר מ"מ ע"י מחשבה מתעביד מעשה עכ"ל שם.

והנה לכאורה אין מובן לקושית השימט"ק, דמה בכך דתרומה איתא במחשבה, מ"מ כשהיה במעשה – ר"ל בדיבור, שפיר הקשתה הגמ' דילקה, דנימא בדיבורו איתעביד מעשה.

וצ"ל ע"כ בהקדם מש"כ בשיטה מקובצת בבא מציעא מ"ג ע"ב ד"ה וז"ל תוס' שאנץ וכו' שכתבו להוכיח דפיגול הוא במחשבה ג"כ, והוכיחו זה מגמ' דזבחים כ"ט ע"ב דאי' שם: אמר ר' ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב, א"ל ר' אשי לרב מרי לאו שאין בו מעשה הוא וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וכו', והקשה בשימט"ק דאת"ל דפיגול בעי דוקא דיבור, א"כ כמו דאמרינן בדיבורו איתעביד מעשה גבי מימר בתמורה ד' ע"א, ה"נ כאן. ומה הקשה ר' אשי, וע"כ דפיגול הוא ג"כ במחשבה ושפיר הקשה ר' אשי דהוה לאו שאין בו מעשה ע"כ. והיינו דכיון דפיגול ישנו במחשבה א"כ ג"כ כשהיה בדיבור לא חשיב מעשה ושפיר הוה לאו שאין בו מעשה עכ"ד שם.

והביאור בזה הוא עפ"י הגמ' בסנהדרין ס"ה ע"א, דאי' שם, ור' יוחנן מאי שנא דכפיפת קומתו לרבנן הוי מעשה, ועקימת שפתיו לא הוי מעשה. אמר רבא שאני מגדף

הואיל וישנו בלב ע"כ, והרי"ף שם (ד' ט"ז ע"ב) פירש, דכיון שאפשר לגדף ג"כ בלב, א"כ ג"כ כשעושה זאת בפיו לא נקרא מעשה, שהרי האיסור הוא בלא מעשה ג"כ ע"כ. וזה הביאור גם בדברי השיטמ"ק הנ"ל בב"מ, דאם פיגול הוא במחשבה, א"כ א"ש, דאפי' כשפיגל בדיבור, ג"כ נחשב זה כבר לאו שאין בו מעשה.

ולפי"ז מובנת מאוד קושית השיטמ"ק הנ"ל בתמורה, והיינו, דהשיטמ"ק הקשה, דכיון דמקדים תרומה לביכורים איתא במחשבה, א"כ אפי' כשהיה בדיבור לא נקרא זה לאו שיש בו מעשה, א"כ קשה מה הקשתה הגמ', מקדים תרומה לביכורים נמי בדיבורו איתעביד מעשה, והרי לא חשיב מעשה ג"כ כשהיה בדיבור וכו"ל.

ודברי הרי"ף בסנהדרין האלו והשיטמ"ק בב"מ זהו ג"כ הביאור בשיטת החינוך דס"ל בהרבה דוכתי דלאו שאפשר לעשותו בלא מעשה, א"כ ג"כ כשעושה במעשה חשיב לאו שאין בו מעשה ואין מלקות, וכמש"כ במשנה למלך פ"ד דמלוה ולוה ה"ז בדברי החינוך עיי"ש (ועי' בדברי החינוך מצוה שמ"ד, ומצוה שמ"ה, ומצוה תקס"ט שכ"כ), והיינו כנ"ל, דהסברא היא, דכיון שהלאו עוברים ג"כ בלא מעשה, א"כ חזינן מזה שלא מעשה האדם מחייבו, וחשיב לאו שאין בו מעשה ג"כ כשעושה במעשה ודו"ק היטב.

ובבאר יצחק להגר"י אלחנן זצ"ל ביו"ד סי' כ"ח ענף ו' כתב לבאר דברי הרמב"ם פ"א דתמורה ה"א שכתב דתמורה הוה לאו שאין בו מעשה, וכתב שם לבאר, כיון דהרי ילפינן בשבועות כ"ז ע"ב דקדשים מהני במחשבה מכל נדיב לב עולות, וה"נ יכול להמיר במחשבה, וא"כ שוב עפ"י דברי הש"ס דסנהדרין הנ"ל דכיון דישנו בלב שוב ג"כ כשאומר לא חשיב מעשה, וה"נ זה הכוונה ברמב"ם הנ"ל, דכיון דמהני תמורה במחשבה חשיב זה לאו שאין בו מעשה ג"כ בדיבור ע"כ.

והנה בעצם הדבר שכתב בפשיטות דבתמורה מהני במחשבה יבואר לקמן בס"ד באריכות, ומש"כ עפ"י דה"ש"ס בסנהדרין, הנה לפי מש"כ המגיה במשנה למלך פ"ה דיסודי התורה ה"ח ד"ה ודע וכו' דשיטת הרמב"ם היא כשיטת החינוך הנ"ל, א"כ א"ש לשיטתו, וזה באמת שיטת הרמב"ם דאם אפשר בלא מעשה, כה"ג ג"כ כשהיה במעשה אין מלקות, אמנם למש"כ הרב המגיד פי"ג דשכירות ה"ב בדעת הרמב"ם להפך מקצה אל קצה (דס"ל דהיכא דהאיסור הוא עם מעשה או ג"כ בלא מעשה נקרא שיש בו מעשה) לפי"ז י"ל בהנ"ל ודו"ק, וע"ע בשער המלך פ"א דכלאים ה"ב מש"כ בזה.

עכ"פ זהו הביאור בקושית השיטמ"ק בתמורה וכדבריו בבבא מציעא וכו"ל ודו"ק היטב.

ב. ולפי"ז נצטרך לומר בגמ' תמורה ד' ג' ע"ב דאי' שם, א"ל ר' יוחנן לתנא לא תיתני ומימר משום דדיבורו עשה מעשה ע"כ, ע"כ לומר, דתמורה לא מהני במחשבה, ולכך שפיר חשיב בדיבורו עשה מעשה וחשיב לאו שיש בו מעשה ולוקים. דאם מהני במחשבה א"כ שוב לא חשיב מעשה אף בדיבור ודו"ק.

והסברא בזה היא כמש"כ בספר ושב הכהן סי' י"ח, דהנה ברמב"ם פט"ו דמעשה הקרבנות הלכה א' כתב וז"ל: ואם אחר שגמר בליבו והוציא בשפתיו וכו' חזר בו, אע"פ שחזר בו בתוך כדי דיבור וכו' (לא מהני) שאין חזרה להקדש ואפי' בתוך כדי דיבור עכ"ל הרמב"ם שם, ולכאורה צ"ב דברי הרמב"ם במש"כ, ואם אחר שגמר בלבו, והוציא בשפתיו וכו', והיה יכול לאמר ואם אחר שהוציא בשפתיו וכו' חזר בו אז לא מהני אפי' בתוך כדי דיבור, ודייק מזה בספר ושב הכהן הנ"ל, דבמחשבה לבד בקדשים כן היה מועיל חזרה תוך כדי דיבור, ורק כיון שהוציא בשפתיו לא מהני חזרה ע"כ. והמשיך שם בספר ושב הכהן וכותב, דהנה ברמב"ם פ"ב דתמורה ה"ד כתב וז"ל: אמר הרי זו תמורת עולה וכו' וחזר ואמר תמורת שלמים לא מהני וכו', ולא כתב הרמב"ם כמו לעיל שחשב ואח"כ אמר, ומוכח מזה דבתמורה לא מהני מחשבה כלל, כיון דילפינן למחשבה בקדשים מקרא דכל נדיב לב עי' בשבועות כ"ו ע"ב, א"כ דוקא הקדש שהוא בכלל נדיבות מהני במחשבה. אבל תמורה דהוא הקדש באיסור לא מהני וא"ש, וכ"כ לדייק ולבאר בדברי הרמב"ם באמרי בינה יו"ד ה' תרו"מ סי' ז' עיי"ש. וזה דלא כמש"כ לעיל מהבאר יצחק לבאר דברי הרמב"ם ריש הל' תמורה ודו"ק ולקמן יבואר עוד), וזהו הביאור בדברי הגמ' בתמורה הנ"ל לפי דברי השיטמ"ק בב"מ שהבאתי לעיל, ולפי דברי השיטמ"ק בתמורה כאן בקושיתם וכו"ל צ"ל ע"כ כדברי הושב הכהן הנ"ל, וא"ש דברי הגמ' דמימר נקרא בדיבורו עשה מעשה, כיון דלא מהני במחשבה, וצריך דוקא שיאמר בפה ולכך חשיב מעשה וז"ב ופשוט בס"ד.

ג. ולפי"ז נאמר דקושית השיטמ"ק בתמורה היא, דכיון דחל במקדים תרומה לביכורים במחשבה א"כ ג"כ כשאומר בדיבור לא חשיב מעשה וכו"ל, משא"כ בתמורה דע"כ להשיטמ"ק הנ"ל לא חל במחשבה וכמו שהבאתי סברת הושב הכהן, ובזה י"ל דס"ל להשיטמ"ק דסברת הושב הכהן נכונה דוקא לגבי תמורה ושאר קדשים דהא דמהני במחשבה בהם ילפינן מכל נדיב לב, שפיר י"ל דדוקא כשהוא ענין נדיבות מהני אבל כשהוא באיסור לא מהני, אבל מקדים תרומה לביכורים דילפינן מונחשב, י"ל דג"כ אע"פ שהוא עבירה כן מהני במחשבה, כצ"ל לכאורה לשיטת השיטמ"ק, וזה באור קושית השיטמ"ק בתמורה, דאם לא נימא חילוק זה יוקשה מאוד מה שהקשה בשיטמ"ק דמקדים תרומה לביכורים מהני במחשבה, הרי כמו דבתמורה לא מהני במחשבה לדידו וכו"ל ה"נ במקדים תרומה לביכורים, וע"כ צריך לחלק כהנ"ל וא"ש.

ד. והנה בסברא שהבאתי לעיל מהשיטמ"ק בב"מ והרי"ף בסנהדרין והחינוך, דכיון דאפשר לעבור במחשבה, א"כ ג"כ כשעושה מעשה לא נקרא לאו שיש בו מעשה, נראה בזה לכאורה דהנה יש להסתפק בהא דמהני מחשבה בקדשים. האם הכוונה היא דגזה"כ היא דבמחשבה לחודי' סגי, וא"צ שום דיבור או מעשה, אך באמת יש ללמוד קצת אחרת, דהגזה"כ היא דגבי קדשים מחשבה שחושב להקדיש הוה כמו מעשה, ואמרינן דחשיב כאילו עשה מעשה והקדיש ממש בפועל ולכך חל במחשבה ג"כ.

ויש לומר בס"ד דהסברא הנ"ל דכיון דחל במחשבה א"כ ג"כ כשעושה בדיבור אין זה מעשה, יש לומר רק אם ננקוט כהצד הראשון דמחשבה בקדשים ר"ל דמהני במחשבה לבד וזה גזיה"כ בקדשים שבהם מחשבה לבד סגי, וע"ז יש לומר שפיר כמש"כ הראשונים דלעיל דא"כ דיש גזיה"כ דמחשבה לבד מועיל, ז"א שדבר זה חל במחשבה, שוב ג"כ כשעושה בדיבור, אינו חשוב מעשה כיון דהרי מחשבה מועלת בדבר זה, ודו"ק.

אמנם אם כהצד השני לעיל דהא דמהני מחשבה בקדשים הוא משום דהוה כמעשה, א"כ קצ"ע הסברא הנ"ל דכיון דחל במחשבה מוכח דא"צ מעשה. זה מנין, אדרבה המחשבה חשיב כמעשה. ושפיר בעי כן שיהיה במעשה ורק גזיה"כ היא דהמחשבה חשובה כמעשה. ושפיר כשעושה בדיבור, הוא שוב מעשה, וכמו שהמחשבה עצמה נקראת מעשה וז"ב ופשוט לכאורה.

ולפי"ז נפלאים הדברים בעז"ה, דהשיטמ"ק בתמורה תירץ על קושיתו הנ"ל וז"ל: ומצינו למימר מ"מ ע"י מחשבה מיתעביד מעשה ע"כ, ולהנ"ל זה התירוץ וזהו הביאור בדבריו דנוקט בתרוצו כצד השני לעיל, דהא דמחשבה מועלת בקדשים ר"ל דהוה כמעשה. ולפ"ז נפל שוב הבנין שהעלה בהו"א (וכהשיטמ"ק דב"מ הנ"ל והרי"ף והחינוך) דכיון דמקדים תרומה לביכורים מהני במחשבה שוב ג"כ כשאומר בדיבור לא חשיב מעשה, אך להנ"ל דע"י מחשבה מיתעביד מעשה ור"ל דמחשבה בקדשים נחשבת כמעשה, שוב אין הכרח להנ"ל, ושוב שפיר י"ל דמקדים תרומה לביכורים בדיבורו חשיב מעשה וזה קו' הגמ' בתמורה ודו"ק היטב. ומובנים היטב סברות השיטמ"ק בקושיתו ובתרוצו וזה היה הס"ד והמסקנה אצלו ב' הצדדים הנ"ל ודו"ק.

ה. אמנם יש לעיין בתרוצו של השיטמ"ק שתירץ וכן"ל דמ"מ ע"י מחשבתו איתעביד מעשה. דהנה בנבחים כ"ט ע"ב: אמר ר' ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה, ת"ל לא יחשב וכו', א"ל ר' אשי לר' מרי, לאו שאין בו מעשה הוא, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו ע"כ עיי"ש עוד בגמ'.

ובשפת אמת בזבחים שם ובפני יהושע בגיטין נ"ד ע"ב (בתוד"ה הכי וכו') והשואל בנודע ביהודה מהד"ת יו"ד סי' קס"ח כתבו להוכיח מהגמ' הנ"ל דמפגל הוא במחשבה בעלמא, דאי נימא דהוא בדיבור, א"כ מה הקשתה הגמ' דהוה לאו שאין בו מעשה וכו"ל, הרי בכמה דוכתי אמרינן דבדיבורו איתעביד מעשה, וא"כ ה"נ נימא כאן, ומה הקשתה הגמ' דהוה לאו שאין בו מעשה, וע"כ דהוה במחשבה וא"ש קושית הגמ' עכת"ד שם עיי"ש. (ועי' במשנה למלך פי"ג מה' פסולי המוקדשים ה"א ובהערות המגיה שם).

ולפי דברי השיטמ"ק הנ"ל יוקשה עליהם דלא הועילו כלום בדבריהם, דאפי' דמפגל הוה רק במחשבה, מ"מ כמו דבשיטמ"ק כתב דע"י מחשבתו איתעביד מעשה גבי מחשבה דמקדשים תרומה לביכורים, ה"נ גבי מפגל אפי' דהוה במחשבה נימא דבמחשבתו איתעביד מעשה, ומה הקשתה הגמ' דהוה לאו שאין בו מעשה.

וידידי הרה"ג ר' יצחק זילברברג שליט"א הראה לי שכן הקשה במנחת ברוך סי' א' ענף ז' עיי"ש.

והנראה בס"ד בזה, דהשיטמ"ק יחלק, דרק לעשות חלות הקדש נקרא מעשה אפי' כשזה נעשה במחשבה כיון שחל עיי"ז שם תרומה, אבל לפסול את הקרבן, לעשות פיגול, זה לא נקרא מעשה כשזה נעשה במחשבה, ולכך שפיר למקדים תרומה לביכורים ע"י מחשבה קרא השיטמ"ק מעשה כיון שנעשה חלות הקדש, משא"כ לפיגול, לכך שפיר אי פיגול הוא במחשבה א"ש קושית הגמ' בזבחים דהוה לאו שאין בו מעשה, ול"ש לומר בכה"ג במחשבתו איתעביד מעשה ודו"ק.

(והנוב"י בתשובתו הנ"ל כתב לחלק באופן אחר וכתב, דגבי מפגל לא אמרינן אפי' בדיבורו איתעביד מעשה עיי"ש בדבריו, ולהנ"ל מובנים היטב הדברים ודו"ק).

וא"א מו"ר זצ"ל הוסיף בזה עפ"י דברי האבני נזר בשו"ת או"ח סי' ל"ז ס"ק ד' במהות וגדר איסור גברא ואיסור חפצא, ותו"ד שם דאיסור שאסור למעלת האדם הוא איסור גברא, ולמעלת החפץ הוא איסור חפצא עיי"ש.

ולפי"ז א"ש כאן, דמקדים תרומה לביכורים שנעשה פעולה בחפצא, דנהיה כעת אסור לאדם ממעלת החפץ שהוא קדוש יותר שנהיה תרומה, נקרא שפיר מעשה אפי' כשהיה במחשבה כיון שנעשה ע"י מחשבתו פעולה בחפצא.

משא"כ במפגל שהוא בגברא, שע"י מחשבתו אסור לאדם ממעלת אדם שפיגול מתועב עבורו, לא חשיב איתעביד מעשה ודו"ק היטב.

ו. והנה במש"כ לעיל באות ב' מדברי הושב הכהן מש"כ לדייק מלשון הרמב"ם
 דבמחשבה בקדשים מהני חזרה תוכ"ד, הנה כיו"ב הביא בגור אריה יהודה להגר"ל
 זמבא בנו של הגר"מ זמבא בדיני אישות קונטרס הפרת נדרים סי' ב' ס"ק ז' שכ"כ
 בספר ברכת ראש עמ"ס נזיר ט' עיי"ש.

אמנם בשואל ומשיב ח"ד מה"ב סי' כ"א ובשו"ת שערי בנימין (להגר"א ש"ב קלוגר
 ז"ל) סי' א' כתבו לחדש הפי' ברמב"ם (מכח הדיוק הנ"ל שדייק בושב הכהן) דר"ל,
 דכיון דהקדש חל במחשבה, מה"ט לא מהני חזרה אפי' תוכ"ד, כי כל תוכ"ד לדיבור
 הוא לאחר כדי דיבור מהמחשבה שקודם הדיבור, ולכך לא מהני חזרה, וכ"כ לפרש
 הדובב מישרים להגאון מטעשבין סי' כ"ז וע"ע שם סי' קל"ו ובכלי חמדה פר' תרומה.
 וי"ל אולי דזהו הפי' במבי"ט בקרית ספר שכתב לפרש את דברי הרמב"ם שם וז"ל:
 דכיון דמהני הקדש במחשבה, לכך לא מהני חזרה ע"כ.

ולכאורה אדרבה, הרי על מחשבה מועיל טפי חזרה מאשר על דיבור וכסברת הושב
 הכהן, אך י"ל דכוונתו כדברי השו"מ והאחרונים הנ"ל, והיינו דכיון דמהני במחשבה,
 זה גופא גורם שלא יועיל חזרה תוכ"ד כיון שהוא אחרי כדי דיבור למחשבה ודו"ק.
 אך לכאורה יש לעיין מאוד בסברת האחרונים הנ"ל השואל ומשיב ושערי בנימין,
 הכלי חמדה והדובב מישרים בדברי הרמב"ם.

דהנה האחרונים כתבו לחדש סברא חזקה, דאפי' דבר שחל במחשבה כהקדש וכדו',
 אך אם האדם אמר את ההקדש בפיו, הוא גילה בזה בדעתו שאין ברצונו שיחול אותו
 דבר במחשבה אלא דוקא בדיבור שאמר, והדיבור מפקיע את המחשבה שהיתה קודם
 וחל רק בדיבור ע"כ.

ותירצו בזה קושית השיטמ"ק בנדרים ו' ע"א בהא דאיבעי' שם אי מהני יד בצדקה
 או לאו, תיפוק לי' דיועיל בגלל מחשבתו לתת צדקה ומחשבה מהני בצדקה כמו
 שהביא בט"ז או"ח סי' תקס"ב ס"ק ח', אך להנ"ל א"ש, דכשאמר בפיו בלשון יד, גילה
 דעתו שאין רצונו שיחול במחשבה שקודם הדיבור והוא חל רק ביד וזה האיבעי' בגמ',
 וא"ש.

(ועי' גם בדרוש וחדוש להגרע"א על ברכות כ' ע"ב מש"כ להקשות, וכן בטורי אבן
 במגילה י"ט ע"ב גבי שמעה מחש"ו, וכן בהר צבי או"ח סי' נ"ז וכל קושיותיהם א"ש
 עפ"י היסוד הנ"ל, וכן י"ל בזה בקושית הפני יהושע בפסחים כ"ז ע"ב גבי פרור וזורה
 לרוח לר"י ואכ"מ).

וא"כ צ"ב כאן דאיך פירשו האחרונים וכנ"ל, דטעמו של הרמב"ם דלא מהני חזרה תוכ"ד הוא בגלל שחל במחשבה שקודם ההקדש, הרי בדיבורו שהקדיש בפה ביטל את המחשבה שקודם ושפיר יהני חזרה בתוכ"ד לדיבור.

ואולי לא ס"ל להרמב"ם סברא זו, וס"ל דיש לחלק בסברא כזו, דאם אח"כ בדיבורו אומר להדיא מה שחשב קודם, ולא סותר את מחשבתו, אז חלות ההקדש היא כבר במחשבה שקודם הדיבור ולכך שפיר בעי שיחזור בו תוכ"ד למחשבה שקודם הדיבור, כיון שאפי' שהיה אח"כ דיבור, חלות ההקדש היא במחשבה שמקודם למפרע כיון שאין המחשבה סותרת את הדיבור שאח"כ ודו"ק היטב. (ועי' בקרן אורה נדרים ב' ע"א בדברי הרא"ש שם עיי"ש). משא"כ אם המחשבה סותרת את הדיבור שאח"כ כה"ג המחשבה מתבטלת ע"י מה שאמר בפיו ודו"ק (ויסוד חילוק זה בתוס' ערכין ה' ע"א ד"ה אדם ידוע וכו', ואולי סברא זו הוא נקודת המחלוקת בין ב' תרוצי התוס' שם ודו"ק היטב ואכ"מ).

ז. והנה הגאון רבי מנחם זמבא והו"ד בספר זרע אברהם להגר"א לופטביר ז"ל סי' פ"ז ס"ק ב' בשמו כתב, דמקושיית השיטמ"ק שהקשה וכנ"ל, דלישני שאני תרומה דאיתי' במחשבה, מוכח ע"כ דלא ס"ל כהושב הכהן, אלא ס"ל דמהני מחשבה גם בהקדש באיסור ע"כ.

וכן כתב גם באפיקי ים ח"א סי' כ"ד אות י"ב להוכיח מדברי השיטמ"ק הנ"ל בתמורה דלא כסברת הושב הכהן.

אמנם בדבריהם צ"ע, דא"כ דנימא דהשטמ"ק לא ס"ל כהושב הכהן, א"כ מה הקשה השיטמ"ק דנימא דשאני מקדים תרומה לביכורים דאיתא במחשבה, ולכן ל"ש לומר בדיבורו עשה מעשה וכנ"ל, הרי ג"כ בתמורה מהני מחשבה ואפ"ה אי' בגמ' ג' ע"ב: לא תיתני ומימר, משום דבדבורו עשה מעשה, ולכאורה מאי שנא תמורה ממקדים תרומה לביכורים.

וע"כ צ"ל דהשיטמ"ק ס"ל כסברת הושב הכהן, ומה"ט לדידי' בתמורה לא מהני מחשבה כלל, ולכן שפיר אמרינן דבדבורו עביד מעשה, אך במקדים תרומה לביכורים דלא ילפינן זאת מגדיב לב אלא מונחשב לכם תרומתכם, בזה שפיר ס"ל לשיטמ"ק ד"ל דאפי' אי נקוט כסברת הושב הכהן כאן מהני שפיר מחשבה, משא"כ בתמורה דלא מהני וכהושב הכהן וא"ש דבריו וכמו שהתבאר בס"ד לעיל אות ג', אבל אי נימא כמש"כ בור"א הנ"ל ובאפיקי ים בפשיטות דמהשיטמ"ק (היינו מקושייתם) מוכח דלא כהושב הכהן, א"כ צע"ג קושייתם מיני' ובי', דמאי שנא מקדים תרומה לביכורים מתמורה וצע"ג.

ואכן בדובב מישרים ח"א סי' כ"ז ראיתי שכתב וז"ל: דפשוט הוא דבתמורה לא מהני מחשבה, וכן מוכח מדברי השיטמ"ק בתמורה ד' ע"ב אות א' עכ"ל.

והיינו כנ"ל, דכיון דהשיטמ"ק הקשה דלישני, שאני מקדים תרומה לביכורים דאיתא במחשבה, והיינו דבקושיתו ס"ל וכמש"כ בס"ד לעיל, דכיון דאיתא במחשבה שוב אפי' כשהיה במעשה לא חשוב מעשה, וזה מה שהקשה השיטמ"ק דאמאי לוקה.

וקשה כעת אמאי בתמורה לא קשה לו, ושפיר אמרינן בדבורו איתעביד מעשה ושפיר לוקה, וע"כ דשם לא מהני מחשבה, וזה בגלל סברת הושב הכהן, ובמקדים תרומה לביכורים אע"פ דהוה ג"כ עבירה מ"מ מהני מחשבה אף להושב הכהן וכמש"כ בס"ד לעיל ודו"ק היטב.

ואדרבה באפיקי ים ח"א סי' כ"ד אות ח' כתב להוכיח מדברי השיטמ"ק בזבחים דס"ל כסברת הושב הכהן הנ"ל, ושוב הקשה שם מדברי השיטמ"ק בתמורה הנ"ל שהוכיח מהם דס"ל דלא כשיטמ"ק ע"כ. אך לפי מה שהתבאר לעיל א"ש הכל, והשיטמ"ק בתמורה ג"כ ס"ל כהושב הכהן, וקאי לשיטתו בזבחים דג"כ ס"ל כוותי', (וכמו שהוכיח בדו"מ מדבריו בתמורה דכן ס"ל וכן"ל), והא דמקדים תרומה לביכורים מהני, החילוק הוא כמו שהתבאר לעיל בס"ד.

ת. והנה בשער המלך פ"ה מה' ערכין כתב לחדש דבהקדש בעבירה לא אמרינן פשטה קדושה, וכתב הגר"מ זמבא בספרו זרע אברהם סי' י"א ס"ק י"ט די"ל בסברתו עפ"י מש"כ הושב הכהן הנ"ל, דבהקדש בעבירה לא אמרינן דמהני מחשבה וכן"ל, וא"כ י"ל דענין פשטה קדושה הוא כעין מחשבה, והיינו שבפיו אומר רק על חלק זה, ומהני כמחשבה על כולו, וי"ל דשפיר במקדיש בעלי מומים דלא מהני מחשבה, לא מהני ג"כ הדין דפשטה קדושה בכולה.

ושוב כתב הגר"מ זמבא שם, דברבנו גרשום בתמורה ג' ע"א מוכח דס"ל דמהני מחשבה גם באיסור ודלא כהושב הכהן, דז"ל הרבנו גרשום שם, וכן המקדים תרומה לביכורים, לא במפריש קמיירי דהיינו מעשה שהקדיש תרומה, אלא כגון שנתן עיניו בצד זה לשם תרומה עכ"ל, וכתב הגר"מ זמבא דמוכח מדברי הרבינו גרשום דלא הושב הכהן, עכת"ד בספרו זרע אברהם.

הנה שהגר"מ זמבא לשיטתו קאי, ואחרי שהוכיח מקושית השיטמ"ק בתמורה ד' ע"ב דלא ס"ל כהושב הכהן, כמו שהביא בזרע אברהם להגר"א לופטביר בשמו וכן"ל, וא"כ לא ס"ל לחלק בין הקדש עבירה כגון מקדיש בעלי מומים ותמורה וכיו"ב לדין

הקדש עבירה דמקדים תרומה לביכורים, ושפיר הוכיח מדבריו של השיטמ"ק שכתב בדמקדים תרומה לביכורים מהני מחשבה, דמוכח דלא כהושב הכהן וכנ"ל.

ולשיטתו זו, שפיר הוכיח בזרע אברהם וכנ"ל מדברי הרבינו גרשום דאיירי ג"כ במקדים תרומה לביכורים וכנ"ל דלא כהושב הכהן, (וסתר לפי"ז את פרושו בשער המלך עפ"י הושב הכהן).

אך אמנם לפי מה שהתבאר לעיל א"ש הכל בס"ד, דאדרבה מזה שהקשה השיטמ"ק דנימא דשאני מקדים תרומה לביכורים דמהני מחשבה משא"כ תמורה, מוכח דס"ל דבתמורה דהוא הקדש באיסור לא מהני מחשבה, ומקדים תרומה לביכורים שאני וכנ"ל.

ולפי"ז תו ג"כ מדברי הרבנו גרשום גבי מקדים תרומה לביכורים אין שום סתירה להושב הכהן, ושפיר את דברי שעה"מ גבי הקדיש בעלי מומים יש לפרש עפ"י הושב הכהן, וגם הרבנו גרשום מודה בהקדש בעבירה כזה דלא מהני במחשבה ודו"ק היטב.

(ואולי זה מש"כ הגר"מ זמבא בזרע אברהם הנ"ל, אחרי שהביא את דברי הרבינו גרשום, וכתב דמוכח מהם דלא כהושב הכהן, וסיים ע"ז: ויש לחלק ואכ"מ ע"כ היינו דיש לחלק כנ"ל בב' סוגי הקדש באיסור ותו לא מידי ודו"ק).

ובעצם מש"כ הגר"מ זמבא לתלות סברת שעה"מ דבהקדש באיסור לא מהני דין פשטה קדושה בכלה עפ"י סברת הושב הכהן, יש הרבה להאריך בזה עפ"י מש"כ האחרונים להסתפק, האם דין פשטה היינו דבקצת שאמר מונח כל ההקדש והוא בגדר מחשבה, או הפי' דרחמנא גלי לן דאין צריך להקדיש בפיו את כל הבהמה, וסגי שמקדיש מקצתה וחל על הכל ואין זה דין במחשבה, (ועי' בקובץ שעורים עמ"ס קדושין אות נ"ב ובשו"ת ר' שאול משה מווערשוב זצ"ל סי' ל"א, וע"ע בשערי יצחק ח"א סי' מ"ג ס"ק ג' עיי"ש ואכ"מ).

ט. שוב מצאתי בספר גור אריה יהודה מהגר"ל זמבא זצ"ל (בנו של הגאון רבי מנחם זצ"ל) בדיני תרומות ומעשרות סי' ב' ס"ק ו' שהביא שבחדושי הסתפק אם מהני חזרה בתוכ"ד במקדים תרומה לביכורים.

והביא שם את דברי הקרית ספר (הנ"ל באות ז') שביאר בדברי הרמב"ם, דהטעם דלא מהני חזרה בהקדש אפי' תו"ד דהוא משום דחל במחשבה, א"כ שוב הרי ג"כ מקדים תרומה לביכורים מהני במחשבה, ולא יועיל חזרה עפ"י סברת הקרית ספר הנ"ל.

שוב הביא שם וז': שוב ראיתי לאאמ"ו שליט"א (הוא הגר"מ זמבא זצ"ל הנ"ל בזרע אברהם) דהביא דברי רבינו גרשום ז"ל בתמורה דף (ג.) שכתב להדיא דמקדים תרומה לביכורים מיירי בנתן עיניו בצד זה עיי"ש להדיא דמהני מחשבה גם במקדים תרומה לביכורים, ועי' בשיטמ"ק תמורה (ד.) דכ"כ להדיא עיי"ש, ולפי"ז נסתר כל הנ"ל (מש"כ די"ל דמקדים תרומה לביכורים לא מהני מחשבה עיי"ש). וצ"ע באמת לדברי הספר ושב הכהן דבאיסור לא מהני שאלה עכ"ד הגור אריה יהודה שם.

וע"ע שם בגור אריה יהודה ס"ק ה' הביא את דברי הושב הכהן דבהקדש באיסור לא מהני מחשבה, וכתב עליו: וכן מוכח להדיא בשיטמ"ק תמורה ד' ע"ב וכו' עכ"ד, והיינו כנ"ל, הנה מאחר דגור אריה יהודה מדבר על מקדים תרומה לביכורים א"כ א"ש מאוד דבריו מש"כ דהשיטמ"ק נראה דס"ל כהושב הכהן דבהקדש באיסור לא מהני במחשבה, ומקדים תרומה לביכורים שאני וכמש"כ בס"ד לבאר לעיל באריכות.

אך מש"כ בגור אריה יהודה דאביו (הגר"מ זמבא) הביא את הרבינו גרשום ושס"ל כרבנו גרשום ודלא כהושב הכהן, הנה אין דבריו ברורים כ"כ, האם אביו זצ"ל הקשה מהרבינו גרשום והשיטמ"ק על הושב הכהן, או שהם דברי עצמו, ולעיל (אות ז' ואת ח') התבאר מב' מקומות (בזרע אברהם להגר"א לופטביר בשמו, ובזרע אברהם שלו) כי הגר"מ זמבא דרכו בענין זה היתה כי אין חלוק בין מקדים תרומה לביכורים לשאר מחשבת איסור בהקדש, ולדברי הושב הכהן דלא מהני הקדש באיסור לא מהני גם במקדים תרומה לביכורים, ולכך הוכיח שפיר מקושית השיטמ"ק ומדברי הרבנו גרשום דלא כהושב הכהן וי"ל עוד.

(גם צ"ע מאוד בדברי הגר"מ זמבא, דאי למד מקושית השיטמ"ק גבי מקדים תרומה לביכורים דלא ס"ל כהושב הכהן, א"כ מה הקשה השיטמ"ק דנימא דשאני מקדים תרומה לביכורים דמהני במחשבה, הרי ג"כ תמורה מהני לדידי' במחשבה כיון דלא ס"ל כושב הכהן וצ"ע).

י. והנה באחרונים (עי' בשער המלך פ"א דחמץ ומצה ובספר הקובץ על הרמב"ם פ"ב מה' ע"ו ה"ג ועוד) דנו הרבה איך ס"ל לרמב"ם, האם ס"ל כדעה זו בראשונים דבלאו שלפעמים יש בו מעשה לוקה גם כשלא עשה מעשה, או דס"ל כהחינוך דלאו שאפשר לעבור עליו בלא מעשה, אזי גם כשעושה מעשה לא לוקה, (ועי' לעיל באות ב' מש"כ בזה ממש"כ בבאר יצחק עיי"ש).

והגה"ק ר' נחמי' אלטר זצ"ל כתב במכתביו (שנדפסו בספרו חדושי רבי נחמיה שו"ת סי' ל"ב) בדברי הרמב"ם בתמורה שכתב דהיינו טעמא דיש מלקות בתמורה ולא חשיב לאו הניתק לעשה, כיון דהלאו כולל יותר מהעשה, דהלאו כולל ציבור ושותפים

והעשה לא, וביאר שם את דברי הרמב"ם עפ"י הדעה שהביאו באחרונים, דהרמב"ם ס"ל כראשונים דבלאו שמשכחת ע"י מעשה לוקה ג"כ שלא עושה מעשה.

ומבאר לפי"ז את קושית החדושי הרי"מ בחו"מ סי' ל"ד ס"ק ט"ז בד"ה אך זה וכו' על הרמב"ם (שאינה מובנת הקושיא כ"כ, ועי' בתשובת החדושי הרי"מ יו"ד סי' י"ד עיי"ש). דנאמר שלא ילקה בתמורה אף ביחיד שממיר כיון דהוה לאו שניתק לעשה, ואין לומר דהוה לאו הכולל יותר מעשה וכו"ל, דהרי גם בשותפים נימא דלא ילקה כיון דהוה לאו שאין בו מעשה, ושוב זה דשותפים לא עושים תמורה לא יגרום דביחיד ילקה אם גם בשותפין לא לוקה, והשתא לא יהיה שייך לומר דמשכחת מעשה ביחיד, דהרי גם ביחיד לא לוקה כיון דהוה להל"ע עכת"ד.

והנה כעין סברת החדושי הרי"מ רצה לומר גם במנחת חנוך מצוה ל"ח עיי"ש אך סיים שם: דמ"מ הלאו כולל באיסור יותר עכ"ל. היינו דיש לומר, דאע"פ שאין הלאו כולל יותר גבי עונש מלקות, אך גבי איסור הוא שפיר כולל יותר, ולכך נחשב כלאו הכולל יותר מהעשה, ולכך לוקים שפיר ודו"ק היטב. (וכנראה החי' הרי"מ צדוק"ל לא ניחא לי' בסברא זו).

והנה עפ"י מה שכתבו במנחת חנוך מצוה י"א ס"ק ד' ובנדוע ביהודה מהדו"ת או"ח סי' ע"ו דגם לדעה זו דאי משכחת ע"י מעשה לוקה ג"כ כשלא עושה מעשה זה דוקא כשלכל הפחות עושה בפה מעשה, כמו בחסמה בקול וכו', אבל אם גם בקול לא דיבר לא מהני זה שיכול להיות ע"י מעשה עיי"ש בדבריהם שהוכיחו כן מדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה עיי"ש.

ולפי"ז הרי הקדש – תמורה דחל במחשבה כמו כל קדשים, א"כ לא תועיל הסברא הנ"ל וצ"ע דברי הגר"נ אלטר זצ"ל.

אך לדברי הושב הכהן הנ"ל שדייק מהרמב"ם גופו דתמורה בעי דיבור, ולא מהני במחשבה א"כ א"ש ודו"ק.

ויש עוד לציין בזה, דהנה ברמב"ם פ"ג מהל' ע"ז הל"ט כתב, דהעושה עכו"ם לעצמו, אע"פ שלא עשאה ולא עבדה לוקה, משום לא תעשה לך וגו', והלחם משנה שם תמה, דהרי הוא לאו שאין בו מעשה, ותירץ דכיון שהאחר עושה מעשה בשליחותו הוה כאילו עשה הוא ולכן חייב עכ"ד.

ותמהו כל האחרונים בזה, דהרי אין שליח לדבר עבירה.

אך אי נימא דהרמב"ם ס"ל כדעת הראשונים הנ"ל, דאם יש מעשה לוקים אפי' כשלא עשה מעשה א"כ א"ש קושית הלח"מ ע"ד הרמב"ם ודו"ק היטב.

ממון המזיק*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש המתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין בריש בבא קמא "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער . . . הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

ויעויין ברשב"א שהביא גירסא אחרת: "שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך". וכתב ע"ז, "ובור נמי אע"ג דאינו ממונו קרי ליה ממונך מפני שעשאו הכתוב כממונו, כדאמרינן שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו כן פרש"י ז"ל. ואינו מחוור דמ"מ אין לקרותו ממון. ועוד ודאי נראה דלא גרסינן ליה מדאקשינן בגמ' עליה דרב דאמר מבעה זה אדם, ואדם שמירתן עליך אדם שמירת גופו עליו, ופריק תני שמירת גופו עליו, ואם איתא אמאי לא אקשי ליה ממונך ממונו הוא, ולא עוד אלא דלא שייך למימר ביה לא ממונך ולא ממונו".

והיינו דרש"י ביאר דהלשון 'ממונך' מתאימה גם לבור, מחמת זה דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כו', ואילו הרשב"א חולק ע"ז וסב"ל דמ"מ אין לקרותו ממונו. והרשב"א שמוסיף שהלשון ממונו לא מתאים להמזיק של אדם (היינו 'מבעה', אליבא דרב).

ובנמוק"י על הרי"ף בא"ד כתב, "שור ממונו הוא. ובור נמי, ואפילו הפקיר רשותו, בעל הבור קרייה רחמנא. ואש נמי ממונו הוא כדלקמן". והיינו כשיטת רש"י דלעיל, והוסיף שעד"ז אש הוה ממונו כדלקמן (ולא פירש לאיזה דבר לקמן מתכוין).

ב. והנה בהמשך סוגיית הגמרא – היכא דשקו"ט למצוא איזה תולדה הוה 'לאו כיוצא בו' של האב שלו – מוזכר כמ"פ שאין מקום לחלק בין אבות לתולדותיהן, מחמת

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ולכבודו ולזכותו של מו"ר הגה"ח הר"ר אי"ב גערליצקי שי', לרגל יום הולדת שלו לאורך ימים ושנים טובות. יאריך ימים על ממלכתו – מאן מלכי רבנן – מתוך בריאות איתנה ומנוחת הנפש והדעת, ומתוך הצלחה מופלגה בעבודת הקודש של העמדת תלמידים רבים, ולהגדיל תורה ולהאדירה, כרצונו ולנחת רוחו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר קשור אליו ולתורתו בחבלי עבותות אהבה רבה.

זה שיש להן אותן סיבות המחייבות, והגמרא משתמשת כמ"פ עם לשון זה שהאבות הוו 'ממונך' ושמירתן עליך ..!.

וכאשר הגמרא אומרת את זה בקשר להאב ותולדה של בור, כתבו התוספות (ג, ב ד"ה וממונך) "וממונך - לאו דוקא גבי בור דלאו ממונא הוא. וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חבריו באש של אחר דחייב".

ובתור"פ מוסיף ואומר (באופן הראשון שלו) שלא גורסים מלה זו - 'ממונך' - גבי בור. והרשב"א בסוף דבריו לעיל על המשנה (היכא שאמר שלא גרסינן 'ממונך' במשנה), כתב, "ובגמרא דקתני מאי שנא בור דממונך ושמירתו עליך, מסתבר לי דהתם לרבנותא קאמר הכי, לומר אפילו את"ל כיון דאוקמיה רחמנא ברשותך הרי הוא כממונך, הני נמי ממונך".

ועכ"פ היוצא מכ"ז שלרש"י ונמוק"י מתאים לכתוב 'ממונו' גם על בור ואש (מחמת זה שעשאו הכתוב כו'), ואילו להרשב"א ותוספות ותור"פ אין זה מתאים.

ג. וצ"ע בעומק הפלוגתא, אחרי שלכו"ע מדובר בדברים שאינם ממונו של בעל המזיק בסגנון הרגיל של בעלות, ולאידך לכו"ע עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו וכו'!?

גם צ"ע מדוע רש"י ביאר שיטתו בבור, שהוא מחמת זה שעשאו הכתוב כו', ואילו לגבי אש לא ביאר שום דבר בכלל! ובאמת לא נאמר דבר זה - דעשאו הכתוב כו' - לגבי אש, אז מהו באמת הביאור איך נאמר לגביו שהוא ממונו של בעל המזיק?

(וראיתי מבארים דרש"י לשיטתיה קאזיל דביאר - לקמן דף כ"ב - דלמ"ד אשו משום ממונו, אז באמת צ"ל שהגחלת הוא של המזיק (לעומת שיטת התוספות שם כמשי"ת). אמנם לכאורה תמוה, דהר"ז רק לפי מ"ד זה, אז איך יפרש לשון משנתינו למ"ד השני - דהלכתא כוותיה - דאשו משום חיציו, ול"צ שיהי' הגחלת שלו!?)

ד. והנה הבאתי לעיל לשון התוספות (בדף ג) "וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חבריו באש של אחר דחייב", והתוספות לא פירשו כאן המקור ל'פשיטות' זו. אמנם רעק"א בגהש"ס מציין לדברי התוספות לקמן בדף כ"ב (איפה שחולקים על דברי רש"י דלמ"ד אשו משום ממונו צ"ל גחלת שלו דקא);

"אשו משום ממונו - כלומר חיוב ממונו יש בו, ולא שיהא האש שלו, דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ' הכונס (לקמן דף נו) בכופף קמתו של חבריו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה. וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אע"ג דמסתמא מפקיר ליה. ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה, שיפקיר הגחלים וידליק גדישו של חבריו"

(ובתור"פ בדף ג מביא רק הוכחה הראשונה של התוספות (בדף כב) – מהא דהכופף קמתו של חברו לפני הדליקה).

ויל"ע בהוכחה ראשונה של התוספות דחייבים גם כשמדליקים באש של אחר, מהא דחייבים "בכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה", דהיאך מוכח משום שחייבים על אש שאינו שלו, הלא שם לכאורה לא מדובר בכלל על פרט זה של מי הוא בעל האש?! ואף שלא מוזכר שם שצ"ל שהוא עצמו הוה בעל האש, אבל גם לא כתוב מפורש להיפך, אז איך משמש זה למקור (ראשון ועיקרי) שלענין המזיק של אש ל"צ שהאש יהי' שייך אליו?!

ה. ובהמשך הסוגיא שם (נו, ב) איתא, "המעמיד בהמת חברו על קמת חברו חייב". וכתבו ע"ז התוספות, "ואף על פי שאין הבהמה שלו, חייב מטעם שן ורגל. דאע"ג דכתיב בעירה, כדידיה חשיבא הואיל והוא עשה, כמו מדליק פשתנו של חברו בנרו של חברו".

(ודא"ג יש להוסיף כאן על הקושיא דלעיל; דכאן מביאים התוספות הוכחה שחייבים באש גם כשאינו שלו, מהא ד"מדליק פשתנו של חברו בנרו של חברו", והרי זהו לכאורה הוכחה פשוטה וברורה לדבר זה, ומקורו במשנה מפורשת לקמן (סב, ב). אז מדוע לא הביאו התוספות דלעיל הוכחתם מכאן, במקום הוכחתם מהא דהכופף קמתו כו' שלכאורה לא ברור ההוכחה כנ"ל?!)

וכבר העירו אחרונים (אבהא"ז על הרמב"ם ועוד) דמזה יוצא דהא דל"צ שהמתחייב יהי' ה'בעלים' על המזיק אין זה דין פרטי באש דוקא, אלא דכן הוה בשו"ר ג"כ! וא"כ מדוע כתבו התוספות בסוגיין דלגבי בור ואש הוה ממונו 'לאו דוקא', הלא כן הוה גם לענין שו"ד?!

ומתצים, דשו"ר הוה זה רק במקרים מסויימים (ושוב מובנת הלשון 'ממונוך' בשאר מקרים), אבל באש הרי כן הוה בכל מקרה, דהאש לא הוה ממונו דוקא.

אמנם לכאורה צריך זה לביאור נוסף, דהא גם באש הצביעו התוספות על מקרה מסויים של ה"דליק גדישו של חברו באש של אחר דחייב", ומשמע דבשאר מקרים אכן אפשר שייחשב אש לממונו ע"ד הרגיל. ושוב מהו ההבדל בין אש לשו"ר; הלא שניהם נכללים לפעמים בגדר ממונו, ולפעמים חייבים עליהם גם בלי שיהי' ממונו?!

ולסיכום צ"ע: א) מהו עומק הפלוגתא אם אפשר להחשיב 'בור' ל'ממונו' מחמת זה שעשאו הכתוב כו', או לא? ב) מהו סברת רש"י (והנמוק"י) מדוע אש יכול להחשב 'ממונו' (גם בלי הך דין של עשאו הכתוב כו')? ג) איך מוכיחם התוספות מדין 'כופף

קמתו של חבירו לפני הדליקה' של"צ שיהי' האש שלו דוקא? (ד מהו היתרון באש (ובור) על שו"ר, אחרי שגם בשו"ר כתבו התוספות של"צ שהבהמה יהי' שלו בכדי להתחייב על הזקיו?

ו. והנראה לומר נקודת הביאור בכ"ז על יסוד ב' דברים:

(א) ידועה השאלה והשקו"ט המובא בדברי האחרונים בכ"מ ביסוד החיוב של ממון המזיק, האם עיקר המחייב הוה זה שהאדם פשע בשמירתו המוטלת עליו, ושלכן מתייחסת ההזיק אליו, או שהפירוש הוא שעצם הדבר שממון שלו הזיק הר"ז מחייב אותו בתשלומין (ורק שאם שמר כראוי אז 'נפטר' מחיוב זה אחרי שעשה מה שבידו לעשות). והרי דן בשאלה זו באיגרת (נדפס גם בהוספות ללקו"ש ח"ו פרשת יתרו) לגבי הדין של 'כמיתת הבעלים כך מיתת השור' עיי"ש.

ולכאורה י"ל, שלפי ב' אופנים אלו ישתנה הפירוש 'ממונו' לגבי המזיקים המחייבים את האדם בתשלומין; לאופן הראשון הרי אינו נוגע הבעלות הממוני שיש לו בהמזיק, אלא חיוב השמירה שעליו, וא"כ יתפרש ממונו, שהוא תחת אחריותו, והיינו שהוא ה'אחראי' על דבר זה. ואילו לאופן השני יתפרש ממונו כפשוטו – דמכיון שדבר זה הוא שלו, לכן כשהוא המזיק הרי הבעלים חייבים בתשלומי הנזק.

(ב) בקשר להמזיק של אש ישנה פלוגתא בגמרא לקמן (דף כב ואילך), האם אשו חייב 'משום ממונו' או 'משום חציו'. והמבואר מעצם מחלוקת זו הנאמר גבי אש דוקא, דבפעולת המזיק של אש מעורב יותר כח האדם מבשאר המזיקין, עד שיש מקום להסתכל על המזיק של אש כמו דבר שמגיע ע"י מעשה האדם באופן ישר כמו חציו! ובאמת הכי הוה הלכתא (אלא דאפילו להשיטה החולקת ע"ז, אצ"ל דחולק על עצם היסוד והסברא בזה, אלא דאינו מחשיבו כמו חציו ממש, אבל עדיין אפ"ל דמעורב בה כח האדם יותר מבשאר מזיקין).

ז. ונראה דע"פ יסודות אלו יתבאר ויתורץ כל הנ"ל; ונאמר דשיטת רש"י הוא שהמחייב בניזקין הוא פשיעת האדם בשמירתו (ויש לזה כמה ראיות, ואבוהוהו דכולהו הוא דברי רש"י בפירושו המשנה בדף ט ואכ"מ), ואילו שיטת התוספות הוא כאופן השני – דהמחייב הוא עצם הדבר שממונו הזיק.

ואשר לפ"ז הוה הפירוש 'ממונו' במשנה אליבא דרש"י, מה שהוא שלו לענין זה שהוא מתחייב בשמירתו. ומובן א"כ מדוע גם בור אפשר להחשב כממונו, אחרי שעשאו הכתוב כאילו הוא שלו כו', והיינו שהוא בדיוק כמו שאר כל הענינים שהם שלו, והיינו שהוא אחראי עליהם לשמרם שלא יזיקו.

ומובן ג"כ מדוע רש"י לא הי' צריך אפילו להזכיר ולהסביר מדוע אש נחשב ל'ממונו', דהרי באש הר"ז הכי פשוט, זה שנחשב לממונו של האדם לענין זה שהוא אחראי עליו לשמרו שלא יזיק; דהרי בפעולת היזק זו הרי הוא – האדם – מעורב יותר מבכל שארי המזיקים כנ"ל! וא"כ הרי זה פשוט מאוד איך שזה גם נכלל בגדר 'ממונו' – דפירושו, כנ"ל, שהוא שלו לענין האחריות שלו עליו.

ולאיך התוספות (ולפי המבואר כאן, גם הרשב"א לכאורה) סב"ל כאופן השני, שהמחייב בניזקין הוא זה שהממון שלו הזיק. ואשר לפ"ז הוה הפירוש 'ממונו' במשנה, במובנו הפשוט יותר – בעלות ממוני. אלא דחידשה תורה דגם בור שאינו שלו מבחינת בעלות ממוני, מ"מ ה"ה כאילו הוא שלו להתחייב על נזקיו. ובנוסף לזה ישנה המזיק של אש, שגדרו הוא מה שהאדם עצמו מעורב בעשיית ההיזק כנ"ל, וא"כ הרי גם ע"ז חייב כמו החיוב שלו על דבר שהוא ממונו שמזיק.

ואשר לפ"ז נמצא דבאמת ישנם שני סוגי 'ממונו': ממונו בפשטות, אשר זהו ההגדרה והסיבה לחיובה ההיזק של נזקי שור, לעומת בור ואש (ואדם בכלל), אשר חייבים עליהם כמו על דבר שהוא ממונו ממש – היינו יסוד הענין של 'עשאו הכתוב...'. וזהו מש"כ התוספות שממונו לגבי בור ואש הוה 'לאו דוקא' (וגם מש"כ הרשב"א שלא לגרסו במשנה אחרי שאין לקרות בור ממונו כנ"ל).

ח. והנה התוספות הוכיחו דבר זה "דאפילו הדליק באש של אחר חייב", מהא ד"הכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה". וי"ל הביאור בזה – דכנ"ל לכאורה אי"מ איפה כתוב כאן שלא הי' האש שלו – דבדין זה רואים מהו גדר המזיק של אש;

דבאם המזיק של אש הי' בזה שהאש הזיק (והאדם חייב על נזקיו), אז במקרה של הכופף קמתו של חברו כו', הרי האש מצ"ע באמת לא הי' מזיק שום דבר, אז איך מתייחס ההיזק אל האש? אלא דמזה רואים דהא דחייבים על היזק של אש הוה מצד פעולת האדם שבה; דנחשב שהוא שרף משהו ע"י אש זה, ושוב אין הבדל בין סתם אש שהזיק להכופף קמתו של חברו לפני האש, דבשניהם הזיק האדם ע"י האש.

ובאותיות פשוטות: אדם יכול להזיק ע"י אש ע"ז ששולח את האש לאיזה דבר בכדי לשרפו, או ע"ז ששולח את הדבר אל האש להשרף – דבשני המקרים ה"ה שרף את הדבר ע"י האש!

ונמצא דבדין זה מונח היסוד דהיזק של אש הוא באופן כזה שהאדם שורף ע"י האש, ושוב מובן שאין הבדל בין אם האש הוה שלו או לאו, אחרי שההיזק הוא מחמת פעולת

האדם שעל ידו. ובכל זאת הר"ז נחשב להמזיק של 'אש', והיינו דמכיון שהאדם מזיק על ידו, הרי ההיזק מתייחס להאש כמו בשאר אבות נזיקין, שחייבים עליהם מחמת זה שהם 'ממונו' של האדם שהזיק.

ט. וע"ז באו התוספות והוסיפו (בדף נט) שמהיזק של אש למדים שעד"ז הוה הדין בהיזק של שו"ר; דאע"פ דבכלל בהיזק של שו"ר ה"ה חייב מחמת זה דממונו הזיק, מ"מ במקרה שהאדם פעל ההיזק עי"ז שהביא ה'קמה' וכיו"ב להשו"ר, שוב אינו נוגע דהשו"ר יהי' שלו, אחרי דנלמד מאש שבמקרה זה יכול להתחייב מחמת זה שהאדם פועל ההיזק ע"י מזיק זה, וזה מחייב אותו באותו אופן כמו כשהוה שלו באופן הרגיל.

וזהו כוונת התוספות במה שכתבו שם "דאע"ג דכתיב בעירה, כדידיה חשיבא הואיל והוא עשה, כמו מדליק פשתנו של חברו בנרו של חברו".

אלא דפשוט שזהו רק במקרה מסויים של שו"ר, היינו איפה שהאדם עצמו השתתף בהיזק של השו"ר, משא"כ באש שזהו הגדרת אופן המזיק בכלל – עד ש'אשו משום חציו' כנ"ל – ורק שמוכיחים דבר זה מדין הכופף קמתו של חברו כו' כמשנ"ת.



המפייס את חברו אל יבקש ממנו יותר מג' פעמים

הרב אליהו רפופרט

לונדון, אנגליה

א. בסוגיית הגמרא סוף מס' יומא (פז, א) 'אמר רבי יצחק (גי' הרא"ש: אמר רבי יוסי): כל המקניט את חברו, אפילו בדברים, צריך לפייסו ... אמר רב חסדא (גי' הרי"ף: רב יהודה. גי' הרא"ש: אמר רבי יצחק): וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם ... אמר רבי יוסי בר חנינא, כל המבקש מטו מחברו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים שנאמר [ויחי נ, יז] אנה שא נא... ועתה שא נא. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ט) ובטושו"ע (או"ח סתר"ו ס"א).

וצריך ברור, מהו יסוד הדין של בקשת מחילה ג' פעמים בלבד, דלכאורה י"ל בב' אופנים: (א) אם ה'נפגע' אינו מתפייס בג' פעמים שוב אין הפוגע זקוק לו, דמן השמים ימחלו לו לגמרי מבלעדי מחילת הנפגע, ואין כח ביד הנפגע לעכב גמר כפרת השב.

(ב) כיון שביקש ממנו ג' פעמים ולא נתפייס ה"ה נחשב כאנוס בענין זה ושוב 'פטור' מלפייס אותו עוד, אבל מ"מ כמאן דעביד לא אמרינן, וסוכ"ס לא נמחק עונו לגמרי. ומנפק"מ בין ב' אופנים הללו היא, דלאופן הא' אפשר לומר שאין מקום להדר ולהחמיר ע"ע להשתדל לפייסו גם כשלא נתפייס בג' פעמים, שהרי כיון שכבר נמחל לו לגמרי, מה מקום יש לבקש עוד מהנפגע שימחול לו [אם לא שנאמר דהוא מפני שגדול השלום, ובפרט בערב יוהכ"פ, וכמ"ש הפוסקים ראשונים הו"ד בשו"ע אדה"ז (שם ס"ח) "אע"פ שבכל השנה ראוי לכל אדם לפייס תיכף למי שפשע כנגדו מ"מ בערב יוהכ"פ צריך לזוהר בזה ביותר כדי שיהי' לב כל ישראל שלם זע"ז ולא יהא מקום לשטן לקטרג עליהם"⁹]. אך אי נימא כאופן הב', שפיר מסתבר לומר שהמחמיר להשתדל לרצות את חברו אפילו מאה פעמים, הרי זה משובח¹¹ - כי רק עי"ז ישיג כפרתו.

ומצינו שנחלקו בזה הקדמונים. בפ"י רבינו בחיי על התורה (ויחי נ, יז) כתב, וז"ל: "והנה אחיו בקשו ממנו מחילה, ולא באר הכתוב שמחל להם, וכבר בארו רז"ל שכל מי שחטא לחברו ועשה תשובה אינו נמחל לעולם עד שירצה את חברו, ואף על פי שהזכיר הכתוב 'ינחם אותם וידבר על לבם', שנראה בזה שהי' להם רצוי מיוסף, מכל מקום לא ראינו שיזכיר הכתוב מחילה ביוסף ולא שיודה להם שישא פשעם וחטאתם, ואם כן מתו בעונם בלא מחילת יוסף ואי אפשר להתכפר עונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיותו כמוס וחתום להפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות. וקרוב אני לומר שיש מזה רמז בכתוב ממה שנכפל הלשון ועשה בזה שני חלקים: פשע אחיך וחטאתם, פשע עבדי אלקי אביך, והי' ראוי הכתוב לומר 'ועתה שא נא לפשעם', אבל כיון הכתוב לרמוז 'אם תשא פשע אחיך וחטאתם, יהי' פשע עבדי אלקי אביך נמחל',

9) להעיר משפת אמת יומא פז, רע"ב: "משמע דביוהכ"פ איכא קפידא שיתפייס אחד עם חברו ואין נפקותא אם הצדק עמו במה שמקפיד עליו או לא מ"מ צריכין להתפייס".

10) ולפי אופן זה יש אפילו מקום לאסור שיבקש יותר מג' פעמים, וכן מורה קצת לשון הגמרא 'אל יבקש ממנו יותר'. וכן דיין הב"ח מלשון הרמב"ם והסמ"ג 'אלא מניחו והולך לו'. וכן פירש ב'תוספת יום הכיפורים'. וראה לקמן בפנים בדעת רש"י ולקמן הערה 18 מדברי השפת אמת.

11) הטושו"ע כתבו 'אינו צריך' ואינו זקוק לו, וכן נקט הט"ז (סק"א) בדעת הרמב"ם. ואכן להלכה קיי"ל כהמג"א ו[בלשונו של] אדה"ז 'אפילו כשהקניט את חברו אם רוצה להחמיר על עצמו ולילך אליו כמה פעמים הרשות בידו ובלבד שלא יהי' שם בזיון תורה'.

ובאר הכתוב 'כי פשע עבדי אלקי אביו הוא פשע אחיו', כי יזכיר להם הש"י עונות ראשונים, והבן זה".

ומדבריו מבואר להדיא דאפילו מי שביקש מחילה ג"פ כדת המבקש, אין העבירה נמחלת לו אא"כ מחל לו הנפגע¹².

אבל בפרי חדש (סי' תרו"ס"א) כתב: "ודבר ברור הוא, דכיון שיותר משלשה פעמים אינו זקוק לו עוד לפייסו, שיום הכפורים מכפר, והיינו דתנן [יומא פה, ב] עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד 'שירצה' את חבירו, דאלמא דכל שמרצהו, אף על פי שהוא לא נתרצה, יום הכפורים מכפר, דאם לא כן עד 'שיתרצה' חבירו מיבעי ליה". וכ"מ מדברי היש"ש ב"ק פ"ח סי' מ"ט: "אין זה המחילה תלוי הכל בדעת הנמחל. דהא כשהעמיד עליו ג' שורות בני אדם, ואינו מוחל לו. שזוהו פשוט, שכבר יצא אפילו ידי שמים, אלמא כשעשה המבייש לפי דינו המוטל עליו, יצא"¹³.

ראי' ראשונה

ב. והנה בהמשך סוגיית הגמרא (שם) איתא [וכן נפסק ברמב"ם (שם הי"א) ושוש"ע (שם ס"ב)], דאם מת הנפגע "מביא עשרה בני אדם¹⁴, ומעמידן על קברו, ואומר: חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוגי שחבלתי בו"¹⁵. וצריך עיון ובירור לגבי דין זה, אהיכא קאי, די"ל בב' אופנים: (א) דין זה בא בהמשך לעיקר הדין שהמקיני את חבירו צריך לפייסו, וע"ז קאמרה הגמרא שאם מת הנפגע קודם שיצא לו לפייסו צריך להביא עשרה אנשים על קברו, (ב) דקאי אדסליק מיני, ד'אל יבקש ממנו יותר משלש

12) ולדברי הבחיי אפשר לומר שהלימוד הוא מזה שביקשו ממנו ג' פעמים ולא מחל להם ואעפ"כ לא מצינו שביקשו יותר מזה, ומזה הוא דילפינן לענין המבקש מטו שלא יבקש יותר מג"פ.

13) וראה גם לשון הלבוש – הו"ד לקמן הערה 23.

14) בטעם דין זה כתב הפר"ח 'ראה דהיינו טעמא, דכיון שצריך לומר חטאתי לה' אלקי ישראל, בבציר מעשרה לאו אורח ארעא. ויש מפרשים, כנגד שלש שורות של שלש בני אדם; ולפי זה משמע, דהא דאמרינן שלש שורות של שלש בני אדם, צריך שיהיו מחודשים שלא הלכו עמו בפעם ראשונה, ואין זה נכון'.

15) לכאורה אין הפירוש בזה דהולך על קברו של הנפגע ומדבר עם קונו ומתודה לה' ואומר חטאתי לה' אלקי ישראל' אלא שמוסיף גם 'ולפלוגי שחבלתי בו', אלא ר"ל דהוא הולך בעיקר לבקש מחילה מהמת, וכדמשמעו גם מלשון הירושלמי (לקמן בפנים) 'מית, צריך מפייסתי' על קיברתי' ומימר סרחת עלך'. וכ"ה בשו"ע אדה"ז (סעיף ה, וכעין זה בסעיף ו) 'שיבקש ממנו מחילה'. ולהעיר ממ"ש ביש"ש ב"ק (דלקמן בפנים), לענין המבקש מחילה מן החיים, בבאור הנוסח "שמעו רבותי, כי חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוגי שפשעתי וסרחתי נגדו".

פעמים' וקאמר דאע"פ דלא אתפייס בג' פעמים, מ"מ כשמת חייב לילך ולהתוודות ולבקש מחילה על קברו.

ואם נפרש כאופן השני, דקאי על מי שכבר ביקש מחילה ג"פ, הרי לכאורה מוכח דכל זמן שהנפגע אינו מעביר על מדותיו אינו נמחל לו וה"ה בגדר אנוס, ומעוכב כפרה הוא, אך לכשמת הולך על קברו ובזה נגמר כפרתו.

ובאמת מפשטות לשון הגמרא, דתני להני תרי דינא בחדא מחתא בשם ר' יוסי בר חנינא, "כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, שנאמר אנא שא נא... ועתה שא נא, ואם מת - מביא עשרה בני אדם, ומעמידן על קברו, ואומר חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוגי שחבלתי בו", אכן משמע דקאי [גם] על מי שלא נתפייס. וכ"כ בשפת אמת על הש"ס (יומא שם), ד"י"ל דקאי ארישא, דאע"ג שביקש ממנו ג"כ בחייו אם מת מביא עשרה כו', דנהי דבחייו א"צ יותר משום דאחר ג"פ הוי חזקה בדודאי לא ימחול לו עוד, אבל לאחר מיתה נמחל לו כשמביא עשרה בני אדם".

וקצת משמע כן גם מסדר וסגנון הדברים בתלמוד ירושלמי (יומא פ"ח ה"ז): שמואל אמר, ההן דחטא על חברי' צריך מימר לי' סרחית עלך, ואין קבלי' הא טבאות, ואין לא, מייתי בני נש ומפייס לי' קומיהון, הדא היא דכתיב (איוב לג, כז) ישר על אנשים יעשה שורה של אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי, אם עשה כן עליו הכתוב אומר (שם כח) פדה נפשו מעבר בשחת וחיתו באור תראה. מית, צריך מפייסתי' על קיברתי' ומימר סרחית עלך¹⁶.

16 גם בב"ח משמע קצת דנקט דקאי על מי שלא הצליח לפייסו בחייו, שהרי על מש"כ הטור ז'אם מת' כתב הב"ח: 'מימרא דרבי יוסי בר חנינא ומשמע דבאינו מת אין צריך שורה של עשרה בני אדם, וכן מבואר בשאר מחברים. אלא שבמדרכי כתב דכשהולך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם ולא איפייס איתא בתנחומא אמר ר' שמואל יביא עשרה בני אדם ויעשה שורה אחת ויאמר להם קטטה היתה ביני ובין חברי והלכתי לרצותו ולא קיבל עליו והקדוש ברוך הוא רואה שהשפיל עצמו ומרחם עליו וכו', וכן כתב במהרי"ל'. והיינו שהב"ח הושווה בין דינא דגמרא ד'אם מת' לבין דין המדרש דכי הדדי נינהו, וא"כ שפיר משמע דגם דין הגמרא קאי על מי שהשתדל ולא הצליח לפייסו בחייו.

אולם מהמדרש עצמו אין ראיה, ד"ל דב' דינים שונים נינהו, וכן מפורש בלשונו הזהב של אדה"ז (סעיף ב) 'ואם לא נתפייס בפעם השלישית שוב אין זקוק לו ומכל מקום צריך להודיע לרבים דהיינו עשרה אנשים שהוא הלך לפייסו ולא רצה להתפייס כדי שלא יחשדוהו הבריות שלא רצה להכניע את עצמו לפני חבריו לבקש ממנו מחילה'. וברור מללו שאין זה קשור להמבואר (בדברי אדה"ז בסעיף ה) שאם מת מי שפשע כנגדו מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ... שיבקש ממנו מחילה'.

אך עיין בדברי הרי"ף (ו, א) והרא"ש (סי' יז) שהפכו את סדר הדברים וכתבו "ואם מת, אמר רבי יוסי בר חנינא, מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ויאמר אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני זה שחבלתי בו. אמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלשה פעמים שנאמר אנא שא נא". ומבואר מדבריהם, חדא, שגרסו דברי ריב"ח בב' מימרות שונות, ועוד ועיקר, שהציעו את הדין ד'אל יבקש ממנו יותר מג'פ' אחרי הדין ד'אם מת מביא עשרה בני'א'. ומדבריהם מוכח לכאורה דנקטו שאם כבר השתדל לפייסו ג' פעמים ולא נתפייס, שוב אין מקום לחייבו להביא אנשים על קברו כשמת. ואם כן שפיר יש לומר כאופן הראשון הנ"ל דאחרי שלשה פעמים כבר נמחל לו לגמרי ו'הרי הוא רצוי וחביב לפניו יתברך כקודם החטא'.

וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב (בהלכה ט) "לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית, לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא". ואחר אריכות דבריו בה"ע"ד החיוב למחול ושאסור להיות אכזרי, כותב (בה"א) 'החוטא לחבירו ומת חבירו קודם שביקש מחילה מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ...'. הרי מפורש בדבריו דרק במי שלא ביקש ממנו מחילה בחייו ומת טרם הספיק לפייסו צריך להביא אנשים על קברו.

וכן נראה מדברי המדרש שהובאו במרדכי (הו"ד בדרכי משה או"ח שם אות ב) 'אם הלך לרצותו ולא קיבל עליו מה יעשה ... אמר שמואל יביא עשרה בני אדם ויעשה שורה ויאמר להם קטטה היה לי ביני ובין חבירי והלכתי לרצותו ולא קיבל. והקדוש ברוך הוא רואה שהשפיל עצמו¹⁷ ומוחל לו'.

ונפק"מ למעשה במי שנהג כשיטת התנחומא והמרדכי, ועשה שורה של עשרה אנשים בחייו, ואח"כ מת חבירו שחטא כנגדו. דלפי שיטת הב"ח כבר יצא ידי חובתו לגמרי. אך לפי שיטת אדה"ו עדיין יש מקום לחייבו להביא עשרה בני אדם על קברו. וכן משמע מסתימת לשון הרמ"א, שבסעיף א, אהא שכתב המחבר 'ואם אינו מתפייס בשלשה פעמים אינו זקוק לו' הוסיף 'מיהו יאמר אח"כ לפני' שביקש ממנו מחילה'. ועכ"ז בסעיף ב אהא שכתב המחבר 'אם מת אשר חטא לו מביא' בני אדם ומעמידם על קברו' לא השיג הרמ"א על דבריו כלל.

[ולפלפולא הי' אפשר לומר שבדבר זה גופא פליגי הבבלי והמדרש תנחומא].

17) משמע ש'השפלת עצמו' ה"ה הגורמת את גמר הכפרה. ומזה יש להביא סמוכין לשיטת היעלוזו חסידים (להרב אליעזר פאפו, בעמח"ס פלא יועץ) אותיות כג-כד (יג, ב), שגם אם הנחבל מחל לו לגמרי, עדיין מוטל על החובל החיוב לבקש ממנו למחול לו. 'תדע שהרי סיפרו בש"ס על רב שהי' ממציא עצמו כל מעלי יומא דכפורי להווא טבח שחטא לו כדי שישאל ממנו מחילה ויפטור ואם איתא מה לו לבקש את הטבח הא סמי ביד' למחול לו. אלא ודאי הענין הוא כך, שהחוטא לחבירו ענוש יענש

אך הפוסקים האחרונים, ה"ה הטושו"ע ונו"כ, סתמו והעתיקו הדברים כפשטות לשון הגמרא לפנינו. ולכאורה אין בדבריהם הכרע ושפיר י"ל דנקטו דאפילו מי שהשתדל לפייסו בחייו, מוטל עליו לבקש ממנו מחילה על קברו.

ראי' שני'

ג. והנה בהמשך הסוגיא שם (סע"א – רע"ב) איתא רב הוה פסיק סידרא קמי' דרבי, עייל אתא רבי חייא הדר לרישא, עייל בר קפרא הדר לרישא. אתא רבי שמעון ברבי הדר לרישא. אתא רבי חנינא בר' חמא, אמר: כולי האי נהדר וניזיל לא הדר. איקפיד רבי חנינא, אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי, ולא איפייס. והיכי עביד הכי? והאמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, רב שאני. ופרש"י, 'רב שאני - מחמיר הי' לעצמו'.

ומשמע מדברי רש"י דאכן יש מקום להחמיר לבקש יותר מג' פעמים (כאופן הב' הנ"ל). וצ"ע איך יפרנס רש"י קושיית הגמ' 'והכי עביד הכי'? (וכן הקשה הב"ח בשיטת הטור). ואולי י"ל דרש"י ס"ל דמעיקרא סלקא אדעת' דהמקשה כאופן הא', דמשביקש ג"פ תו לא חסר מידי, וא"כ יש מקום לאסור לפייסו יותר (מאיזה טעם שיהי"ט¹⁸). אך התרצן ס"ל כאופן הב' דהוא רק פטור, שאינו מחוייב לבקש יותר מג' פעמים, אבל בתורת חומרא, שפיר יש מקום להשתדל בזה יותר.

על שני דברים, אחד על שחטא לחבירו, וזאת שנית על שלא קיים מצות השבה ומצות שאלת מחילה שחייבתו תורה, כמו שלמדו רז"ל מפי השב אשת איש ויתפלל בעדך, והמוחל לחבירו אהני מיהא לפוטרו מהעונש הראשון, אבל העונש השני אין פוטר עד דיעביד כדמבעי למעבד'. [וראה שו"ת דבר יהושע (ח"ד סי' כ), שדן בנידונו של היעלוזו חסידים, ופשיט לקולא ש'לא היו צריכין לבקש ממנו מחילה עכשיו לפי שכבר מחל להם קודם שהכותו' עיי"ש שמוכיח כן מהירושלמי. וכן משמע מדברי הלבוש (סוף סעיף ב) "ולא כאלו השוטים שנוהגים לבקש מחילה איש מאת מכרו ואיש מאת רעהו שיודע שלא פשע כנגדו, ואם פשע כנגדו אינו נוטר לו שנאה, ובמי שפשע כנגדו אינו מפייס ונוטר לו שנאה, אין זה אלא מנהג שטות". ומשמע ג"כ דנקט דאם הנפגע כבר מחל לו אין יותר חיוב לפייסו. ואכ"מ].

ועדיין צע"ק למה לא די לו במה שהשפיל א"ע לבקש ממנו ג"פ? ולמה צריך להשפיל א"ע עוה"פ בפני עשרה? ולמה יגרע ממי שהצליח לפייס את חבירו בפעם הא' שנמחל לו לגמרי אף שלא השפיל א"ע בפני עשרה. וראה לקמן בפנים שאדה"ו נמנע מלהביא טעם זה.

18 ראה שפת אמת "דהא דאמר' דיותר מג"פ לא יבקש פיוס מחבירו י"ל הטעם משום דלאחר ג"פ נתחזק שלא ימחול לו עוד א"כ יביא אותו לידי איסור דהא אסור להיות אכזרי מלמחול".

והב"ח תירץ [דברי הטור] בענין אחר, והוא 'דמאי דקאמר היכי עביד הכי היינו משום דקס"ד דתלמודא דחבירו הי' ומדינא עביד רב הכי, ולהכי פריך דמדינא ודאי אין צריך לבקש מחבירו יותר משלש פעמים, ומשני רבו שאני דמדינא עד שיפייס את רבו ואפילו אלף פעמים, אבל לפני משורת הדין אפילו בחבירו יכול הוא לפייסו ואפילו אלף פעמים, והכי מסתברא אם אין שם בזיון תורה. ור' יוסי דאמר אל יבקש יותר היינו לומר דמן הדין אין לבקש יותר ואינו מדבר בלפנים משורת הדין'. וכמו"כ יש לפרש שיטת רש"י.

אך הרי"ף והרא"ש והרמב"ם פירשו 'רב שאני', 'רבו שאני שאפילו כמה פעמים צריך לבקש ממנו עד שיתפייס ורבי חנינא הי' רבו של רב שהי' הוא יושב בראש במקום רבינו הקדוש' (לשון הבית יוסף או"ח שם). [ובב"ח שם כתב שראשונים אלו גרסו בגמרא 'רבו שאני']. והיינו לשיטתייהו דס"ל כאופן הא' הנ"ל דאחרי ג' פעמים נמחל עוונו לגמרי, ואין מקום להחמיר בזה כלל, (ורק כשפגע והקניט את רבו ה"ה 'מחוייב לבקש ממנו עד שיתפייס'). וכן פסק הפר"ח.

אך הפוסקים האחרונים, ה"ה הטושו"ע ונו"כ, נקטו שגם בחבירו יש מקום להחמיר בזה¹⁹, ומשמע דס"ל כאופן הב' הנ"ל.

מסקנא דמילתא

ד. המורם מכל הנ"ל הוא, שמדברי שלושת עמודי ההוראה, ה"ה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, משמע כאופן הא' (הנ"ל ס"א) שמי שביקש מחילה ג"פ נמחל לו לגמרי מאחר שעשה כל אשר ביכולתו. אך הפוסקים האחרונים אשר מפיהם אנו חיים לענין מעשה בפועל, משמע לכאורה שנקטו להלכה כאופן הב'.

ואסכם הדיוקים בזה בדברי אדה"ז²⁰:

19 ראה ט"ז סק"א שהקשה דלכאורה הטושו"ע (הנ"ל הערה 3) זיכה שטרא לבי תרי, דכתבו אין זקוק יותר הא רוצה רשאי, וכתבו רבו צריך עד שיפייס, ולמדו מרב, וא"כ פשטא משמע "והיכי עביד" דהוי איסור' (פמ"ג במ"ז שם). ועיין שם מה שתירץ, ואכ"מ.

20 להעיר מדברי אדה"ז באגה"ת פ"א, 'זהרי אפי' במדת ב"ו כן שצריך האדם למחול תיכף ומיד שמבקשים ממנו מחילה ולא יהא אכזרי מלמחול ואפי' בקוטע יד חבירו כדאי' בגמ' בספ"ח דב"ק. ואם ביקש ממנו ג"פ ולא מחל לו שוב א"צ לבקש ממנו'. ויש לדייק, דלכאורה ענין קטע זה הוא לבאר החיוב 'שצריך האדם למחול', ומה ענין 'ואם ביקש ממנו ג"פ ולא מחל לו שוב א"צ לבקש ממנו' לכאן? ואם ננקוט כאופן הא', שאחרי בקשת מחילה הרי הקב"ה מוחל לו לגמרי, הי' אפשר לומר דבא לומר דאפילו אם יהא אכזר ולא ימחול לו, בכל זאת לא יועיל אכזריותו שהרי 'שוב א"צ לבקש ממנו' והקב"ה מוחל

כתב "אם רוצה להחמיר על עצמו ולילך אליו כמה פעמים הרשות בידו".

לאחרי שכתב שאינו צריך לבקש ממנו יותר מג'פ הביא הדין ד'אם מת מי שפשע כנגדו מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ... שיבקש ממנו מחילה'. ומשמע דקאי אפי' על מי שכבר השתדל לפייסו בחייו.

לאחרי שכתב דאין חיוב למחול למי שהוציא עליו שם רע כתב 'ואפילו הוציא עליו שם רע בחייו מועיל מה שיבקש ממנו בפני עשרה בני אדם משום שאנו אומדין דעתו של המת דמן הסתם אלו היה קיים היה מחול לו²¹. ובפשטות מיירי אפילו במי שהוציא שם רע על חבירו והשתדל לפייסו בחייו²².

בהביאו הדין ד'ואם לא נתפייס בפעם השלישית שוב אין זקוק לו ומכל מקום צריך להודיע לרבים ... נמנע מלהביא דברי המדרש ד'הקב"ה רואה שהשפיל עצמו ומחול לו', ופירש בענין אחר ד'צריך להודיע לרבים דהיינו עשרה אנשים שהוא הלך לפייסו ולא רצה להתפייס כדי שלא יחשדוהו הבריות שלא רצה להכניע את עצמו לפני חבירו לבקש ממנו מחילה'. ומשמע דלא נמחל לו לגמרי עד שיצליח לפייסו, בחייו או בתר חייו²³.

לו. אך באגה"ת מהדורה קמא כתב 'דאם אינו מחול בשלשה פעמים יש בו מדת הערב רב', והיינו שבא להדגיש אכזריותו של מי שאינו מחול. ואולי גם במהדורה בתרא לזה ירמזון מילי, ועפ"ז דבריו באגה"ת מתאימים ללשונו הזהב בשולחנו.

(21) נראה לפרש דר"ל דאילו בחייו הי' קיים במעמד ומצב כמו שהוא בעולם האמת הי' מחול לו.

(22) ויש לעיין בשיטת הרי"ף ודעימי', אם גם במי שהוציא שם רע על חבירו, נמחל לו לגמרי אחרי שהשתדל בזה ג'פ כמיטב יכולתו. ועיין בפר"ח (או"ח שם) שכתב 'ומיהו מסתברא שיבקש [המוציא שם רע] ממנו מחילה ואם מחל יש לו מחילה, אלא שכוונת הירושלמי היא, שאם אינו רוצה למחול עולמית דשפיר עביד ולא הוא אכזרי'. ובלבוש (שם ס"א) כתב בזה דבר חדש: 'אבל אם הוציא עליו שם רע אין חבירו צריך למחול לו, ואפילו הביא כל אילי נביות, כי נגע בכבודו וגרם לו שבכל יום הבריות שופכים את דמו, דאזיל סומקא ואתי חיוורא כי ישמע חרפתו מאחרים המאמינים לדברי מי שהוציא עליו שם רע, ולא יכופר לו לזה עונו עד יום מותו, על כן ירבה עליו ריעים אפילו אלף פעמים אולי יתרצה וימחול לו, מיהו אם לא ירצה המתבייש אין איסור בזה, ויכול לנטור לו איבה על זה'. ועפ"ז ע.

(23) עוד יש להעיר שבלבוש (שם) כתב: 'ואם אינו מתפייס בשלישי אינו צריך לפייסו עוד, מיהו יאמר הדבר עוד בפני עשרה שבקש ממנו מחילה והוא לא רצה למחול, כדי שלא יחשדוהו שמצדו נבצר, ואז די לו ואין צריך יותר, ואדרבה הוא עשה את שלו והעביר על מדותיו, וחבירו נקרא אכזרי שאינו רוצה למחול, גם לא ימחול לו השם יתברך עוונותיו לחבירו ולא יעבור השם יתברך על מדותיו ולמחול לו ג"כ, כי היא המדה הנכונה כנגד המדה'. ואדה"ז השמיט המילים 'ואז די לו ואין צריך יותר'.

ביאור הנהוג לישא אשה לפני נטיעת כרם ובנין בית (ג)

הרב חיים רפפורט

לונדון, אנגליה

שיטת הויזאל משה ומה שצ"ע ג בדבריו

ה. וראיתי בספר ויזאל משה (להאדמו"ר מסטמאר זצ"ל) מאמר לשון הקודש (אות ב) אשר כנראה לתרץ קושיא זו יצא, ובהקדם מה שהקשה, הרי "לא הלכו למלחמה אלא אחר עשרים שנה"²⁴, ואי אפשר לומר שלא נשאו אשה עדיין, דהרי כל שעבירה בידו חוזר עלי' מעורכי המלחמה, ואמרו חז"ל אפילו איסור דרבנן כמו שח בין תפלה לתפלה, ועבר עשרים ולא נשא ביטל מצות עשה דאורייתא (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ג. טושו"ע אהע"ז סי' א), ועכ"פ עבירה דאורייתא בידו ולא הי' מעורכי המלחמה"²⁵.

24 כ"כ בפ' רש"י עה"כ במדבר א, ג: "כל יצא צבא, מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים". ופי' הרמב"ן שם: "בעבור שאינו חזק למלחמה בפחות מעשרים". אבל ברמב"ן שם כתב שאפשר לפרש "כל יוצא צבא" – "כל היוצאים להקהל בעדה, כי הנערים לא יקהלו בתוך העם". [וראה יקב אפרים להג"ד יעקב קאפיל שווארץ שליט"א שטעמו הוא משום דס"ל "שדרך העולם הוא לצאת לצבא המלחמה פחות מבן עשרים כי בעוד שהוא פחות מבן עשרים, כבר הוא מוכשר להיות במלחמה". ראה מ"ש הרמב"ן בהמשך דבריו (שם סד"ה תפקוד) שדהע"ה מנה גם פחותים מבני עשרים, ומ"ש (דהי"א כא, ה) "שולף חרב" – "אין ענינו שהיו כולם יוצא צבא בישראל, אבל פתורנו שהיו בריאים וחזקים למלחמה"]. וראה גם שפע חיים (מכון דברי יציב, ברוקלין תשס"ו) ח"ח (עמ' קנד) דמכיון שהרמב"ם לא הביא בהלכותיו זה "שאיין יוצא בצבא פחות מבן עשרים" נ"ל דס"ל כהרמב"ן. [וע"ש עוד די"ל "שכל דין זה דבן עשרים לצבא – רק לכתחלה ואינו לעיכובא"].

25 בספר קרן אורה (סוטה מד, ב) צידד דאפילו לריה"ג "אינו חוזר אלא בעובר עבירה במעשה כמו אלמנה לכה"ג" משא"כ ב"ביטול עשה" [וא"כ ה"ה להמבטל מצות פו"ר], אלא שהרגיש בעצמו שמדברי רש"י (סוטה שם) ל"מ כן. וגם מסברא נ"ל שאם חוזר על איסור דרבנן בקו"ע ה"ה שחוזר על ביטול מ"ע מה"ת בשוא"ת עפמ"ש הראשונים (שע"ת לר"י שער ג. דרשות הר"ן דרוש ה') דאף שנצטוונו מ'לא תסור' שלא לעבור על איסורים של דבריהם, מ"מ מ"ע מה"ת חמורה מדבריהם, מפני שהזכר עיקר הדבר בספר תורת האלקים מפורש, וצוה השי"ת עליו בפרט". ומה שהקשה הקר"א דלפ"ז כשהקשו (סוטה שם) "מאי איכא בין ר"י לריה"ג", ותיצרו "איכא בינייהו עבירה דרבנן", הול"ל "איכא בינייהו מ"ע", י"ל דעדיפא מיני' קאמר דחוזר אפילו על איסור מד"ס. ואכ"מ.

ומפני קושיא זו הסיק ד"מה שאמר הכתוב על עורכי המלחמה 'ומי האישי אשר אירש אשה ולא לקחה', זה ודאי מיירי באשה שני', אבל נשא כבר אשה כהלכה בשנת י"ח, וא"כ גם מה שלמדך תורה ד"א שיהי' לו בית וכרם, ולדעת הרמב"ם הוי כרם פירושו פרנסה קבועה קודם הנשואין . . כל הכתוב הזה מיירי בנשואי אשה שני', וא"כ ודאי שאין להביא ראי' מזה על אשה ראשונה שהיא חובה עליו בכל אופן ואופן".

ודבריו צע"ג, נוסף ע"ז שקשה להעמיד ברייתא השנוי' בסתם והלכה פסוקה בספר היד באוקימתא רחוקה²⁶, הרי בנדון"ד לכאורה אי אפשר לומר כן, איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא:

(א) תלמוד ערוך הוא בירושלמי סוטה (פ"ח ה"ו) עה"כ במשוח מלחמה "אשר ארש אשה, אין לי אלא רובה שנשא ריבה, מניין רובה שנשא אלמנה, אלמון שנשא ריבה מנין, תלמוד לומר אשה מכל מקום". הרי מפורש בירושלמי דגם בבחור שנשא בתולה הי' חוזר מעורכי המלחמה משום שנשא אשה, וע"כ דמשכח"ל גם בזיווג ראשון שיחזור מעורכי המלחמה מחמת נישואין ולא משום עבירה שהיא בידו.

(ב) וכמעט תלמוד ערוך הוא גם בבבלי (כתובות סז, ב): "ת"ר, יתום שבא לישא, שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו ואח"כ משיאין לו אשה, שנאמר (דברים טו, ח) די מחסורו אשר יחסר לו, די מחסורו זה הבית, אשר יחסר זה מטה ושולחן, לו זו אשה, וכן הוא אומר (בראשית ב, יח) אעשה לו עזר כנגדו". והובאו הדברים להלכה (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ז ה"ד ועד"ז בטוש"ע יו"ד סי' רנ ס"א): "יתום שבא להשיאו אשה, שוכרין לו בית ומציעים לו מטה וכל כלי תשמישו ואח"כ משיאין לו אשה". וביאר המהרש"א (חדא"ג כתובות שם) שהסדר בהברייתא הוא ע"פ הא דקיי"ל "שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה", ע"ש. הרי שהסדר האמור (בית ואח"כ אשה) נוהג גם ביתום שבא לישא אשה בזיווג ראשון.

(ג) וכן מבואר בענינינו בתורתן של קדמונים, ה"ה בספר סדר היום, בפירוש משנת בן חמש שנים, וז"ל: לכך צריך האדם להשתדל במצוה הזאת בכל יכולתו, ובהגיע בנו לפרק י"ח שנה שלמים יבקש לו מנוח אשר ייטב לו כו', אפילו ברחוקים אמר הכתוב 'די מחסורו אשר יחסר לו', ואחז"ל זו אשה, כש"כ בבניו היוצאים מחלציו כו', וכן בבנותיו כו', גם מוטל עליו ללמדו אומנות כדי שיעסוק בו להתפרנס ולראות חיים עם אשה אשר אהב, והוא מן הטעם אשר אמרנו, כי מה תועלת להשיאו אשה אם אינו

26 ראה שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קסד: "מ"ש מו"ר הגאון הק' מסאטמר זי"ע במאמר לה"ק ס"ב דרמב"ם מיירי דוקא בזווג שני, אחרי נשיקת רגליו, רחוק לומר כן באמת".

יכול להתקיים בה מחוסר כל, טוב ממנו הנפל, ואדרבא אסור לזווגן ולחברם וכן אמר שלמה בחכמתו והכן בחוץ מלאכתך וגו' אחר ובניית ביתך, עכ"ל.

הרי מפורש שהבין שדברי שהע"ה שהובאו בגמרא וברמב"ם נאמרו לענין זיווג ראשון ולא לענין זיווג שני²⁷. [וכ"מ מדברי האברבנאל הנ"ל ס"ב].

ואבע"א סברא:

טעם הסדר האמור בש"ס ונפסק להלכה ברמב"ם מבואר באר היטב בזהר חדש (בראשית ח, ב), וז"ל:

רבי יוחנן פתח בחכמה יבנה בית, שלשה דברים צריך אדם לעשות בדרכי העולם, ואלו הן לבנות בית מושבו וליטע כרם להתפרנס בו ואח"כ לקחת לו אשה ולהוליד בנים לפרנסם בהם. ולא כדרך השוטים הלוקחים אשה בתחלה ואח"כ נוטעים כרם ואח"כ בונים בית, כי הא דא"ר סימון כל הלוקח לו אשה ואין לו בתחלה במה שיוכל לפרנסה הרי זה חפשי מן המצות, כמתים הנקראים חפשים שנאמר (תהלים פח, ו) במתים חפשי, ולמה נקרא חפשי, לפי שהוא חפשי מן המצות²⁸, מפני שלא יוכל להשתדל בעבודת בוראו אלא בעבודת אשתו. רבי יהודה אומר, כאילו לוקח ע"ז לעצמו דא"ר יהודה בתחלה היו החכמים והחסידיים לוקחין אשה ולא הי' להם די פרנסתם וממיתים עצמם ברעב ובצמא ומניחים כל חיי העוה"ז ועוסקים בתורה ובמצות ובעבודת בוראם אבל בזה"ז שהעולם טרוד אחר הפרנסה [נ"א: הפרוטה] צריך לכונן בית בתחלה ולזמן מזונותיו ואח"כ לקחת אשה ויכול לעבוד בוראו ולעסוק בתורה כי הא דאמרו רז"ל אם אין קמח אין תורה כו' לפיכך צריך אדם להשתדל לכונן בית בראש ולעשות ישוב בבית, וממי אתה למד מהקב"ה, קודם בנה בית וכוננו וזימן כל הפרנסה והמזונות קודם שיבא אדם לעולם, האיך, ברא את העולם בראש שהוא הבית וזימן כל הפרנסה היאך ברא את הבהמות ואת החיות ואת העופות והדגים הצמחים והאילנות שהם זימן כל הפרנסה, לאחר שהכין הבית והפרנסה הביא את

27 וראה גם פי' הראב"ע (שמות כ, א) עה"כ (שם, יד) "לא תחמוד בית רעך, לא תחמוד אשת רעך גו'" "כי אנשי השכל יקנו בית ואח"כ אשה ואח"כ עבד ואמה ושור וחמור לחרוש שדהו כו' ומשה סדרם [דברים] על דרך אחרת, כי הבחורים הם חומדים אשה תחלה ואח"כ בית". וראה גם ספורנו בראשית כט, יח: "אעבדך שבע שנים ברחל, אין ספק שלא הי' הצדיק נושא אשה להעמיד בנים אם לא הי' בידו לפרנסה".

28 ראה נהורא דאורייתא מאמר רביעי פ"ד שביאר כוונת לשון הז"ח היטב.

האדם וברא אותו ואת אשתו והולידו בנים ועשו ישוב בבית, וע"כ נאמר בראשית, בית ראש. עכ"ל הזהר.

הרי מפורש מילתא בטעמא שאם לא יבנה בית ויטע כרם להתפרנס בו טרם ישא אשה "לא יוכל להשתדל בעבודת בוראו אלא בעבודת אשתו", וטעם זה שייך בזיווג ראשון כמו בזיווג שני, וכמבואר גם בכמה ספרים.

ומ"ש בויואל משה דאי אפשר לומר שאלו שהלכו לצבא עדיין לא נשאו נשים, דאם כן הרי היו מוכרחים לחזור מעורכי המלחמה מחמת עבירה זו, צ"ב מכמה טעמים:

(א) בפירוש הכתוב "מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו" נחלקו תנאים (סוטה מד, א במשנה): "רבי עקיבא אומר, הירא ורך הלבב כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. רבי יוסי הגלילי אומר, הירא ורך הלבב זהו המתירא מן העבירות שבידו" [ובגמרא שם (מד, ב) שלפי ריה"ג גם ה"שח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עלי' מעורכי המלחמה"]. והרמב"ם (הל' מלכים פ"ז הט"ו) פסק בזה"ל: "מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה"²⁹. ואם כן, אפילו אם נאמר דכל מי שלא נשא אשה בהיותו בן עשרים עבירה היא בידו, לא הי' צריך לחזור בגלל זה מעורכי המלחמה לפי שיטת ר"ע דקיי"ל כוותי'.

(ב) ועוד, דאפילו לפי שיטת ריה"ג, הנה אף דקיי"ל (שו"ע אהע"ז שם) ש"בשום ענין לא יעבור מעשרים שנה בלא אשה", הרי מפורש בשו"ע (שם) ש"אם עוסק בתורה וטרוד בה, ומתירא לישא אשה כדי שלא יטרח במזונו ויתבטל מן התורה, מותר להתאחר", ושפיר משכח"ל שלא יצטרך לחזור מעורכי מלחמה בגלל איחור נישואין, כאשר נפשו חשקה בתורה, ובכה"ג אין עבירה בידו [ומ"מ יצטרך לחזור בגלל שאירש אשה ולא לקחה]³⁰.

(29) ולשון שו"ע (או"ח סי' נד ס"ג) "המספר בין ישתבח ליוצר, עבירה היא בידו וחוזר עלי' מעורכי המלחמה" – "צ"ע דהא לא קיי"ל הכי, וכמ"ש הרמב"ם ז"ל כר"ע דאינו חוזר כלל משום עבירה" (קרו אורה סוטה מד, ב). וצ"ל הכוונה ש"עבירה היא בידו" לכו"ע "חוזר עלי' מעורכי המלחמה" לריה"ג.

(30) ועוד משכח"ל שיהי' בן עשרים ואין עבירה בידו במה שלא נשא אשה עד עתה, בכה"ג שחפיש ולא מצא אשה ההוגנת לו. ראה ערך לחם (למהריק"ש אהע"ז שם) על מ"ש בשו"ע "מי שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא ב"ד כופין אותו לישא" ש"מדנקט 'אינו רוצה' ולא נקט 'אינו נושא' משמע שאם רוצה לישא אלא שמתעכב עד שימצא זיווג נאה או לסיבה אחרת שתזדמן לו לא כייפינן לי' על כך". וראה גם פסקי הלכות יד דוד [להגר"ד מקארלין] הל' אישות פט"ו שבמצות פו"ר "אין

(ג) ועוד, דלפי האפי זוטרי (הנ"ל ס"ב) ודעימי', גם משהגיע לגיל עשרים מותר לו להתעכב מלישא אשה עד שיטע כרם ויבנה בית, ואם כן שפיר יתכן שהיו אנשי צבא מבן עשרים שנה ומעלה שלא נשאו להם נשים ולא עברו על מ"ש בתורה מפני שנהגו במנהג דרך ארץ "שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה".

(ד) ועוד דהרי מפורש בגמרא (סוטה מד, ב) דגם לריה"ג כשעבר עבירה ועשה תשובה שוב אינו חוזר עלי' מעורכי המלחמה, וא"כ אפילו אם שהה עד עשרים שנה ולא נשא אשה שלא כדין, עדיין משכח"ל שלא יחזור מעורכי המלחמה מחמת העבירה, כי עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו, ושוב אין לו לירא מחמת עבירה שבידו.

ומ"ש בויואל משה שם לדייק בלשון הברייתא (קידושין כט, א) "האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות", דכיון שהקדימו "להשיאו אשה" ל"ללמדו אומנות" נראה "שלימוד אומנות הוא דוקא אחר הנישואין כסידור לשון הגמרא" - הנה לפי רוב הנוסחאות אכן אמרו חז"ל "ללמדו אומנות" ורק אח"כ "להשיאו אשה" [ראה תוספתא קידושין פ"א, יא. ירושלמי קידושין פ"א ה"ז. מכילתא עה"כ שמות יג, יג. תנחומא שלח יד. ילקוט שמעוני פ' בא רמז רכה. פ' אמור רמז תרכו. פ' שלח רמז תשמא]. וגם בבבלי (קידושין שם), שלפי הגירסא לפנינו מקדימה הברייתא "להשיאו אשה" ל"למדו אומנות", הנה בספר בית הבחירה להמאירי גרים להיפך "וללמדו תורה ואומנות ולהשיאו אשה". וגם לפי הגירסא שלפנינו, נראה שלא לחדש ולהרבות במחלוקת, וצ"ל שבתחלה נקטה הברייתא החיובים הנוהגים בכל אופן, ואח"כ "ללמדו אומנות", דלאו מילתא דפסיקא היא, כי בכה"ג שפרנסתו מזומנת לפניו אי"צ ללמדו אומנות³¹, או משום שהברייתא נקטה החיובים האמורים לדברי

בידינו לכופו עד שיקיים, דדילמא האשה ההגונה לא תחפוץ בו, ולכפותו לישא אשה אף שאינה הוגנת לו לא אפשר, שהרי אף מצות יבום נדחת מפני זה ומשיאין לו עצה לחלוץ". [וראה שו"ת מהר"ם שיק אהע"ז סי' א' שמשק"ד "אין היתר לשהות זמן מרובה כדי שיעשה שידוך יותר מן המובחר ושידוך יותר הגון". אבל נראה דאם אינו מוצא אשה ההוגנת לו כלל מותר לו להתאחר].

(31) וראה פני דוד להחיד"א עה"כ (דברים כח, יא) "והותירך ה' לטובה וגו'", שרמזו הכתוב ש"כ"כ יתרבה השפע שלא תצטרך להכין הכנה דרב"ה, בית וכרם ואח"כ לישא אשה, כי כ"כ הוא השפע, דאף דאין בית אלא אשה ברישא זרועי' תצמיח, והדר תכין פרנסה כרם ובית, כי אין לחשוב על המזונות כלל, וזה רמז פרי בטן ברישא והדר פרי בהמתך ופרי אדמתך כי אין עניות במקום עשירות ואין לחשוב בהכנות".

הכל, משא"כ ללמדו אומנות שדין זה שנוי במחלוקת בין רבי מאיר ורבי נהוראי (כנ"ל ס"ד)³².

ביאור הנהוג

ו. ואשר על כן נראה הטעם שאין אנו נוהגים לפי הסדר האמור בתורה ולהקדים כרם ובית לאשה הוא, כמ"ש בספר חינוך וחסדא (הנ"ל), שבשנים קדמוניות, בזמן חז"ל ובזמנו של הרמב"ם וכיו"ב "היו להם לישראל הרבה אומניות טובות שהיו מרויחים טובא, די למזונות והותר לקנין בית", משא"כ בדורות האחרונים "חסרים המה מישראל כו' ואפילו הנמצאים בישראל הלואי יספיקו לצורך המזונות, כי עלה היוקר בשערים", ואשר על כן ב"אם היו ממתנינים הבחורים לישא אשה עד שיהי' לו לקנות בית, יבא להשהות עצמו בלא אשה עידן ועידנין, ואולי גם עד זקנה ושיבה מסיבת החסרון כיו ויבא להתבטל ממצות פו"ר החמורה"³³.

עוד נימק, שאם היו מתעכבים לישא אשה עד שיקנה בית ויטע כרם, "ספיקו כודאי, שיבוא לידי איסור שז"ל, ואולי גם לעבור עבירות השייכים לו כמובן, ובפרט הן עתה דאחסור דרי מתורה ומצות ואין לך דור שהולך ומתמעט לעשות איסורים ביד רמה, ואין שומעים לדברי המורים, איכו השתא מה"ט סברינן מימר דמוטב לעבור על הדבר הזה שלא לעכב מצות פו"ר עבור חסרון קניית בית, נגד כל האיסורין הנזכרים".

[וכטעמו השני כבר כתב בספר חדרי בטן (להחיד"א, ירושלים תש"נ), פרשת ויחי ('ראשון') אות כח (עמ' קיג) עה"כ (קהלת יב, א) וזכור את בואך בימי בחורותיך" שהכוונה לאלו שרוצים "לעשות קרן", ועל כן "ממתנינים זמן זמנים" טרם ישאו אשה, וכתב: ש"דברי הש"ס והר"מ בדורותם שלא היו חוטאים, אך בדור הזה אם חוטאים בהרהורים וקרי, לא דברה תורה במתים בעודם בחייהם"³⁴].

32 וראה שו"ת קרית חנה (הנ"ל ס"ו ב) טעם אחר להקדמת אשה לאומנות בברייתא אף שלימוד האומנות קודם לנישואי אשה. וראה גם חשבונות של מצוה להאדר"ת מצוה שבצב. ואכ"מ.

33 וראה גם שו"ת חת"ס (הנ"ל ס"ד) שאחרי שכתב "בעוה" בזמננו אין אדם בונה בית קודם שנושא" הוסיף "ואי אפשר בלאו הכי".

34 וראה גם לקוטי הלכות (להחפץ חיים) סוטה פ"ח בעין משפט אות מ: "בעוונותינו הרבים הרבה נכשלים בזה שחושבין שכל זמן שלא יזמין מתחלה פרנסה בריוח להתנהג בדרך בעלי בתים הגבוהים הוא מונע את עצמו מלישא אשה ובא עיי"ז לכמה קלקולים והעיקר צריך אדם לידע שעיקר ברכת ה' באה לאדם לאחר שישא אשה ולא מקודם, כמו שאחז"ל השרוי בלא אשה שרוי בלא ברכה". וראה גם מ"ש הח"ח בספרו נדחי ישראל (פכ"ה אות א): "כמ"פ סיבת איחור הנישואין הוא מפני שדואגין שלא

ויעויין בספר תפארת אדם (להגרמ"ד אסטרייכער) ח"א (ניו יארק תשט"ו) סי' פד שכתב ליישב בהקדם לשון התוספתא (סוטה ז, כ) "למדה תורה ד"א, נתמנתה לאדם פרנסה יקח לו בית, חזרה נתמנתה לו יקח לו שדה, חזרה ונתמנתה לו יקח לו אשה", וביאר שכוונת התוספתא היא דרך אם 'נזדמנה לאדם', דהיינו שיש לו, יעשה כסדר הזה, אבל אם אין לו אין לו להתעכב מלהנשא בגלל זה, ואשר על כן "בוה"ז אם אנו באים להמתין ע"ז אז תשב עד שתלבין ראשה ח"ו ולא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, כי בעוה"ר אי אפשר להכין זה כלל רק בית לדור וזה כל אדם מכין אבל פרנסה אי אפשר להכין".

ואם כי קשה לסמוך על דיוקים בלשון התוספתא במקום שהרמב"ם ניסח את ההלכה בלשון צח וברור בידו החזקה, מ"מ סברתו קיימת, שבזמננו אין בידינו להעמיד דין זה על תילה.

וככל הדברים האלה מצאנו מבואר באגרת מיוחדת (משנת ה'תשל"ז) ששלח רבינו למי שטען שבימינו יש להרבות בלימודי חול, וגם יש לאחר מועד הנישואין, כדי שיוכל אדם להתבסס מבחינה כלכלית טרם יבא בקשרי שידוכין. וטעמו עמו, כי בוה"ז הרי ההכשרה המקצועית שזקוקים אלי' כדי שיוכל להתפרנס בכבוד לוקחת כמה שנים, ומה גם שהיוקר יאמיר בשער הבתים, ובכדי לנהוג כ'בעל דעה' אי אפשר להתחנן עד שיספיק לסיים את לימודיו במסגרת המקצוע אשר בחר בו ולקנות לו בית דירה.

ורבינו שלל את כל דבריו³⁵, ובתוך דבריו כתב לו שהלכה זו לא נאמרה אלא בשנים קדמוניות, שאז היתה אפשריות להתבסס בפרנסה וכלכלה בגיל צעיר לפי ערך. משא"כ בדורות האחרונים, אילו היינו דוחים את מועד הנישואין עד שיקבע לו "מלאכה המפרנסת אותו תחלה, ואח"כ יקנה בית דירה" ורק אחר כך הי' נושא אשה, היתה התקלה מרובה, ובקל אפשר לשער התוצאות השליליות אשר תהיינה

יהי' לו במה להתפרנס עם אשתו, אבל באמת אינו רק עצת היצר, כי האדם יש לו לבטוח בה' המפרנס לברואיו שלא יגרע מזונו בעבור שרוצה לקיים מצותיו".

35 ראה גם אג"ק ח"ו עמ' קסג: "פשיטא אשר הזן ומפרנס את הכל, הנה כשיבוא הזמן וצריך יהי' לפרנס את עצמו, ימציא לו ג"כ את פרנסתו, ואין לבלבל את עצמו בגיל שלו להתעסק עתה בהכנת הפרנסה שתלוי אך ורק בהקב"ה ובמילא הקישור בתורתו ובמצותיו הם עצה נפלאה להקל לאחר זמן את הפרנסה, ויציאה מאהלה של תורה קודם הזמן מפרעת בוה".

וההשלכות הבלתי רצויות על הכלל כולו בתחום הקדושה והטהרה, וגם לרבות מיעוט הילודה לפי"ע³⁶.

[עוד כתב באגרת זו, שבזמננו הרבה מתפרנסים ע"י מסחר או משרה שלא בתחום לימודם והכשרתם המקצועית³⁷, ובכלל, מצוי הדבר שההורים מוכנים לעזור לפרנסת הזוג הצעיר עד שיעמדו על רגליהם, וגם אפשר להסתייע לאחר הנישואין ממילגות והלואות ממשלתיות המיועדות להמשתלמים במקצוע וכיו"ב³⁸].

36) "It is true that the rule of the Shulchan Aruch which you quote (first establishing oneself in a business or profession, then buying a house, then taking a bride) would be the ideal procedure. But it has also been explained that this rule applies only when it is practicable. In earlier times, when standards of living were modest, it was possible to establish oneself with a parnassah at a relatively early age. However, in recent generations, if a man were to postpone marriage until he was securely established with a parnassah and has bought a house – it is easy to imagine the consequences. Indeed, there is no need to leave anything to the imagination, nor is there any need to go into painful detail as to the state of morality in those circles where marriage is unduly postponed. Compare it with the high standards of morality and family stability in the frum circles, where early marriage is the rule."

37) ראה גם שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' לו אות א) בדבר "בחורים המבקשים לעזוב את הישיבה וללמוד במכללה כדי להכין עצמם ללימודי רפואה . . והוא משום שהפרנסה דשייך שיהי' להם גם מעניני תורה כמלמד ורב אין להם בזה סיפוק הנפש, ואף לא בפרנסה ממחשב (קאמפיוטער) וכדומה ג"כ לא יהיו שבעי רצון, ורק מפרנסת חכמת הרפואה וכדומה רוצים, שבשביל זה צריכים הכנה גדולה, לילך למכללה (קאלעדז) תחלה . . משך עשר שנים ויותר" – שכ"ז ה"ה מעצת היצר – "לומר שלא די לדאוג על זה לכשיצטרך לדאוג עבור זה – שהוא אחר שכבר ישא אשה – שהרבה פרנסות יש להקב"ה בעולם שברא, גם בלא ניסים אלא בדרך הטבע, וכאשר רואה כל אדם ואפילו נערים וגם ילדים, ואין צורך לזה לשום הכנה כדאמר רבי נהוראי . . ואפילו להחולקים עליו ומחייבין ללמד לבניהם אומנות, אין מחייבין ללמד להם אומנות שלפי דעתם יוכל להתעשר מזה . . וללימוד אומנות נקי' וקלה אין צורך בחסד השי"ת במדינה זו להרבה זמן, ואדרבה במדינה זו . . כמעט כל העשירים נעשו שלא משום לימוד איזה חכמה, לא רפואה ולא הנדסה ולא אף חכמת החשבון. ואף אלו שהיו חכמים באיזה מקצוע, לא נתווסף להן בשביל חכמתם אף לא פרוטה אחת . . רק ממתנת הקב"ה".

38) . . there are further points in favor of early marriage; parents are generally willing to help out their newlywed children until they become entirely self-sufficient; there are various relief agencies, federal, state and city, with various helpful programs, as well as job-training facilities, trade

פסור בלא כלום אי אפשר

ז. אמנם כבר כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קסה) שלמרות שאין אנו נוהגים כדברי חז"ל והרמב"ם בענין זה, הרי "מי שהוא עני ואביון ממש, ולמחרת הנשואין יהי' בגדר 'איני זן ואיני מפרנס' באונס או ברצון, שאין לו אב או חמיו מחזיק בו, ואין לו לא כולל, ולא ממשלה, הלא דינו מפורש בשו"ע אהע"ז סי' ע' ס"ג שאם הוא עני ביותר שאין לו ליתן אפילו לחם שכופין להוציא", ולכאורה צ"ב "מדוע כופין להוציא את העני הזה, הרי יטעון 'הריני משליך על ה' יהבי'".

ועכצ"ל דכיון שיש חיוב מזונות ופרנסת הבעל לאשה "מי שהוא דל שבדלים וגם בטלן אינו מוצלח" אינו נפטר בטענת "השלך על ה' יהבך"³⁹.

ואשר על כן מוטל על העומד לישא אשה להתכונן לקיים את התחייבותו בשטר הכתובה "ואנא אפלח ואוקיר ואזון ואפרנס יתיכי כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהון בקושטא" (ע"פ לבוש אהע"ז סי' סו ס"א).

וכך אמר רבינו בשיחת שמחת תורה שנת ה'תש"כ (תורת מנחם חכ"ז עמ' 103): "הרי היצה"ר הוא ערמומי, ובא בתחבולה, ומתלבש ב'איצטלא של משי', ומדבר בסגנון של תנאים ואמוראים, בהזכירו מאמר רז"ל 'כל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות', ועוד מאמרי רז"ל כיו"ב, ועי"ז רוצה לשדל אותו שצריך ללמד את הילדים לימודי חול, כדי להבטיח להם 'תכלית'". אבל באמת מ"ש חז"ל "ע"ד הצורך ללמד את בנו אומנות וכיו"ב "אין הכוונה שצריכים להתחיל בכך בהיותו ילד קטן . . אלא, כפי שנהגו לפנינו בישראל, שמשך זמן קצר לפני זמן ההסתדרות, היו מלמדים איזו אומנות כדי שיוכל להסתדר".

וזהו, כנראה, כוונת רבינו במ"ש בשיחתו (ש"פ נצו"י כ"ג אלול ה'תשמ"ו – תורת מנחם ח"ד עמ' 438) ע"ד 'אברך של פעם', ש"אפילו כשהתקרב לעונת השידוכין והגיע זמנו לישא אשה, שאז הוצרך להתחיל לעסוק במשא ומתן, ע"פ דברי הרמב"ם ש'דרך

schools, etc., all designed to make life easier in the contemporary complex society. In summary, from every viewpoint, not least from the viewpoint of a healthy moral society, it is not in the best interest of young people and the society at large to postpone marriage until they are fully independent economically, as you seem to advocate".

39) אף ד"אכשר דרא שתומכים באברכים לומדי תורה ואיכא הרבה צדקה וחסד שצריך בבא הזמן לקיים המצוה" (שו"ת שבט הלוי שם).

בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחלה ואח"כ יקנה בית דירה ואח"כ ישא אשה' - ידע גם אז שעיקר ענינו הוא לימוד התורה, ובלשון המשנה 'תורתך קבע' - גם ביחס לומני היום שרוב היום הוקדש ללימוד התורה, ורק משך זמן מסויים ביום לעסק במשא ומתן".

ופשוט שאין כוונתו להורות בזה דכאשר הגיעו סמוך למועד הנישואין היו מתבססים מבחינה כלכלית וקונים בית לפני שנכנסו לקשרי שידוכין, אלא נקוט מיהא פלגא בידך, שאז היו מחפשים כלי בדרך הטבע לפרנסת בני ביתם ובית לדור בו, כפי שמחוייבים גם מתנאי הכתובה.

ויש להאריך עוד בכל הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



חומרא וקולא ב'כח אחר מעורב בו'

הת' דב בעריש רוטנברג

מתלמידי הישיבה שע"י האוהל הק'

במתני' ריש מסכת בבא קמא - "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער. לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק. הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

ובתוס' (ד"ה ולא זה וזה) עמדו על כך שבאש לא שנה התנא 'ולא הרי האש כהרי זה וזה' כפי ששנה ברישא 'ולא הרי המבעה כהרי השור', וביארו שזהו 'משום שלא היה יכול למצוא חומרא מה שאין בשניהם'⁴⁰, דאי משום כח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו אין זה חומרא מדללא חשיב לה גבי חומר באש מבשור' (לקמן דף י.

40) ובנמוקי יוסף וחיידושי הרשב"א תירצו בפשטות 'משום דטריחא ליה מילתא' (לשון הנמו"י), 'לפי שקיצר בלשון וכבר למדנו מרישא . . שבכולן יש לומר כן' (לשון הרשב"א).

מונה הגמרא חומרות שבכל אב לגבי שאר האבות ואינה מונה חומרא זו ביניהן). היינו שלדעת התוס' הא ד'כח אחר מעורב בו' אינה חומרא כי אם קולא. והנה בחידושי רבי נחום (אות ע"ט) העיר דמלשון רש"י בדף ג: 'כח אחר מעורב בה - והוה ליה לאסוקי אדעתיה' מוכח דסבירא ליה ד'כח אחר מעורב בו' הוה חומרא⁴¹ (ולכן אינו צריך לדחוק הלשון בדף ג: כפי שהוצרכו בתוס' הנ"ל). ומבאר סברותיהם (ראה גם אות ה') שלשית רש"י אזלינן בתר 'פשיעת הבעלים' - כמה מוטל עליהם לשמור המזיק, וכמה פשעו כשלא שמרוהו - ולפיכך כשכח אחר מעורב בו וממונו עלול להזיק מאליו 'הוה ליה לאסוקי אדעתיה' ולשומרו טוב יותר מאבות אחרים שמזיקים רק מרצונם, ואילו לשיטת התוס' אזלינן בתר 'שם המזיק' - כמה נחשב המזיק "מזיק" - ולכן הא ד'כח אחר מעורב בו' מוריד ממעורבות האש בהיזק והיא נחשבת פחות "מזיק".

וממשיך (בשם 'חכם אחד') שמחלוקת זו גופא תלויה בחקירה הידועה (חדושי רבי שמעון יהודא הכהן סימן א', אבן האזל ריש הלכות נזקי ממון ועוד) מהו גורם החיוב על נזקי ממון - פשיעת הבעלים שלא שמרוהו, או דעצם זה שממונם הזיק מחייבם ורק ששמירה ראויה פוסרת מהחיוב (דמה הוה ליה למיעבד): רש"י לומד כצד הא' שהחיוב הוא תולדת הפשיעה, ולכן לשיטתו ככל שהפשיעה גדולה יותר ('הוה ליה לאסוקי אדעתיה') הוה סברא לחייב יותר (חומרא). משא"כ תוס' לומד כצד הב' שהחיוב מגיע מעצם הבעלות על ממונו, ולכן לשיטתם כאשר ממנו פחות מעורב בהיזק (כי מזיק רק בעזרת כח אחר שמעורב בוה) הוה סברא לחייב פחות (קולא)⁴².

41 ומביא ג"כ שהרשב"א (דף ג: ד"ה מאי שנא) לומד שהוא גם קולא וגם חומרא, ובלשונו: 'טעם זה של כח אחר מעורב בו פעמים שהופכו לקולא ופעמים לחומרא כל אחד לפי מקומו דודאי קולא וחומרא יש בו'. ועפ"ז מובן מדוע תירץ את קושיית התוס' 'לפי שקיצר בלשון' (כבהערה הקודמת) - כי לשיטתו אכן יש (גם) חומרא באש לגבי שאר האבות.

42 וזה עולה בקנה אחד עם מה שביאר באות ג' דהנמו"י ס"ל כצד הא' (פשיעת הבעלים) - שהרי גם כאן מוכח דס"ל כרש"י שהוא חומרא, ולכן תירץ קושיית התוס' כהרשב"א ולא כתוס' (ראה הערה הקודמת).

ובדעת הרשב"א שלומד דהוי גם קולא וגם חומרא י"ל דהולך בשיטת הרמב"ם כפי שביארה אבן האזל (הלכות נו"מ פ"א ה"א אות י"ח) שיסוד החיוב הוא מה שהוא ממנו (כצד הב') ומ"מ חייב רק כאשר פשע (כצד הא') כי אחרת כל היזק שלא עשה בידי הוא אונס מבחינתו, עיי"ש - ונמצא ששני הצדדים אמת וכח אחר מעורב בו' הוא גם חומרא וגם קולא.

ולכאורה יש להוסיף, דעפ"ז מבוארים גם החילוקים בהסברת שאר החומרות שבמשנה, לגבי האבות האחרים.

דהנה בחידושי רבי נחום שם אות א' כתב דכל החומרות שבמשנה באות להדגיש מדוע כל אב שייך יותר ל'שם המזיק', דעל ידן חשבינן ליה למזיק טפי. ומבאר שזוהי ג"כ שיטת רבינו יהונתן שבשיטמ"ק שביאר הכוונה ב'אין בה רוח חיים' לסברת 'כח אחר מעורב בו' (כלומר, שהוא קולא) שע"ז חסר ב'שם המזיק'. וממשיך שגם הקולא לגבי בור 'אין דרכו לילך ולהזיק' היא עפ"ז - דלפי שאין המזיק הולך ומזיק כי אם נטוע במקומו ומזיק, הוי גריעותא ב'שם המזיק', ולא צריכים להגיע למה שיש מבארים שהקולא היא בפעולת ההיזק של הבור - שאינו מזיק אלא ניזקים בו.

ולפי דבריו באות ע"ט יש לומר, דהא גופא תליא בחקירה הידועה הנ"ל - לצד הב' אכן כנים הדברים שכל המשנה סובבת סביב 'שם המזיק'⁴³, אך לצד הא' שהחיוב בא כתוצאה מפשיעת הבעלים הרי אדרבא מסתבר לומר דבזה דנה המשנה, ואי לכך נפרש שהקולא דאש היא מה ש'אין בה רוח חיים' בפ"ע (וסברת 'כח אחר מעורב בו' לא שייכא במשנה, כי אדרבא זוהי חומרא), וכמו"כ גבי בור הקולא היא (לא מצד זה שהוא פחות 'מעורב' בהיזק אלא) לפי שפשיעת הבעלים גדולה יותר כשהמזיק שלהם פעל את ההיזק, ולא כבבור שהזיקו בו.

אידי דעסקינן במשנה זו, יש להעיר גם בנוגע לרש"י ד"ה במיטב הארץ שכתב וז"ל: מעידית נכסיו יגבה דמי הזיקו אם רוצה לפרוע לו קרקע.

והקשו (רש"י בגיטין מ"ח:): דמשמעות דברי רש"י שיכול לפרוע קרקע ולא מיטלטלין כל אימת שרוצה והדבר תלוי רק ברצונו - עומד בסתירה לדברי רש"י בגיטין שם (ובריש דף מ"ט) שכתב 'מן העידית - שאם אין לו מעות ורוצה לפרוע לו קרקע בשומא צריך ליתן לו מקרקע מעולה שלו', דמשמע שכאשר יש לו מעות הוא מחויב לפרוע מהן ולא מקרקע, ואיך כאן תולה רש"י את הכל ברצון המזיק?

43 וראה במהר"ם שביאר בתוספות (הסוכרים כצד הב') ע"ד ביאור רבינו יהונתן, וזה מתאים למבואר בפנים.

ובחדושי רבי נחום אות שי"ב תירץ דגם כאן מדבר רש"י במקרה שאין לו מעות, וכשיש רק מטלטלין וקרקע תלוי הדבר ברצונו של המזיק, אך כשיש מעות אין הדבר תלוי ברצונו וחייב לפרוע מעות.

ומזה הוציא דרש"י חולק על הרמ"ה (הובא בנמו"י דף ז') שכתב דאם יש לו מטלטלין וקרקע מחויב לפרוע מטלטלין.

ולענ"ד יש לפרש שאין מחלוקת ביניהן, כי רש"י מתכוון לומר ד(כשאינן לו מעות אלא רק מטלטלין וקרקע) תלוי גם ברצונו של המזיק - אך גם ברצונו של הניזק, כלומר שרק כששניהם רוצים להיפרע מקרקע עושים כן - וזוהי כוונת דברי רש"י 'אם רוצה לפרוע לו קרקע', כשמצד שני מסכים לרמ"ה שמטלטלין קודמים לקרקע אם הניזק לא מעוניין בקרקע.

ואולי יש לתרץ באופן נוסף, שבשני המקומות מדבר רש"י כשאין לו מעות ולא מטלטלין - ולפיכך תלוי הדבר ברצונו אם למכור קרקעותיו ולפרוע מעות או לפרוע קרקע אך מעידית שבה⁴⁴, ולעולם כשיש לו מטלטלין או מעות עליו לפרוע מהן - ממש כשיטת הרמ"ה.



כמה יסודות בנזקי ממון (א)

הת' משה דוד הומינר

תלמיד בישיבה

ידועים דברי התוס' (דף ב' ע"א ד"ה ולא) ד"הא דלא תני הכא לא הרי האש כהרי השור ומבעה . . משום שלא היה יכול למצוא חומרא [באש] מה שאין בשניהם. דאי משום כח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו אין זה חומרא מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור. והא דאמרינן לקמן (ד"ג ע"ב) גבי אבנו וסכיננו מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו ה"ק מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו ראוי להתחייב משום שהוא ממונך ושמירתו כו'.

44) ואז מדויק יותר לשון רש"י בגיטין 'ורוצה לפרוע לו קרקע בשומא', כלומר - ולא למכרה ולפרוע מעות.

הרי מבואר מדבריהם דכאמ"ב לא הוי חומרא (אלא שיש לזה סברא ולכן הוצרכו להביא ראיה).

אבל ראה מ"ש רש"י (ד"ג ע"ב ד"ה דכח) וז"ל כח אחר מעורב בה והוה ליה לאסוקי אדעתיה ע"כ. ומבואר מדבריו דהוה חומרא, ובפשטות הוא שראוי להתחייב מכיון שפשע דהוה ליה לאסוקי אדעתיה שלא יוכל לשמור האש בקל.⁴⁵

וידוע לבאר⁴⁶ דפליגי ביסוד חיוב נזיקין האם הוא מצד הפשיעה או בעצם מצד ממונו והשמירה הוה פטור. דלשיטת רש"י היסוד הוא הפשיעה ולכן כאן שפשע יותר ראוי להתחייב יותר משא"כ לדעת התוס' שהעיקר הוא משום שהוא ממונו אין נפ"מ אי הוה ליה לאסוקי אדעתיה. אלא הוי קולא מצד שאינו ממונו ממש שהרי גם כאמ"ב.⁴⁷

ב. אבל כד דייקת שפיר נראה שא"א לפרש כן. דהנה ביסוד ביאור זה צ"ל שהקולות וחומרות הם רק במה שנוגע לעיקר יסוד ההתחייבות. שאם טעם ההתחייבות הוא "ממונך" נוגע רק באיזה אופן הוא ממונו (אע"ג שנוגע אופן השמירה לפטור אותו). וכן להיפך אם נאמר שהיסוד להתחייבות הוא השמירה אין מתחשבים באיזה אופן הוא ממונו אע"ג שהחיוב שמירה נובע מזה שהוא ממונו.

אבל הרשב"א (דף ג' ע"ב ד"ה מאי שנא) כתב להדיא ש"טעם זה של כח אחר מעורב בו פעמים שתופסו לקולא ופעמים לחומרא כל אחד לפי מקומו. דודאי קולא וחומרא יש בו". וכן נראה מוכח מדברי הגמ' (דף ו' ע"א) דהוי קולא וא"כ מוכרח שאף אם תימצא לומר דכאמ"ב הוי חומרא מ"מ הוי קולא ג"כ, וגם לרש"י צריך לומר כהרשב"א. דשם איתא "אבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, היכי דמי... לעולם דאפקרינהו ולא דמו לבור, מה לבור שכן אין כאמ"ב תאמר בהני שכן כאמ"ב

45 וביישוב קושיית התוס' כתב הנימוק"י (ד"א מדפי רי"ף ד"ה לא) שהתנא לא האריך משום דטריחא ליה מילתא, וכתב הרשב"א (ד"ב ד"ה לא) שקצר התנא בלשונו כיון שכבר למדנו מרישא שבכולן יש לומר לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה והתנא בא לפרש רק מה שיש בכולן שאינו בהאחד.

46 כך ביאר דודי זקני הרה"ג רי"ז קלמנסון בספרו קובץ רשימות שיעורים סימן א'. ואח"כ ראיתי שכ"כ גם בחידושי ר' נחום אות ה'.

47 בלשון התוס' רבינו פרץ (דף ב' ע"א ד"ה כהרי האש) "שאינו עושה ההיזק לבדו כי אם ע"י סיוע אחרים" ועיין באות ג'.

[ולכן אין ראוי להתחייב] אש תוכיח [דאע"ג דכאמ"ב מ"מ חייב]. הרי מוכח שכאמ"ב הוא קולא ולכן ללמוד אסו"מ מבור לחוד אלא ע"י צד השוה מבור ואש.

[ואין לדחות⁴⁸ דשם האסו"מ נעשו לבור ע"י כח אחר וזה הוא קולא משא"כ באש שהוא אש גם בלי הכח אחר רק שהאופן שמזיק הוא שהולך ומזיק וזה הוא שנעשה ע"י סיוע כח אחר, ולכן לא הוא כל כך קל, וכמו שחלקו התוס' (דף ה' ע"ב ד"ה כי). דמ"מ כל מה שעושה עם סיוע הכח אחר הוא קולא אלא דבאש הסיוע הוא רק בההליכה משא"כ באסו"מ שעשייתו לבור הוא ע"י כח אחר⁴⁹. אבל הסברא אחד הוא לשניהם. וכן מוכח ממה שהביא הגמ' להוכיח מאש דאע"ג דכאמ"ב מ"מ חייב. ויעיין בהתוס' הנ"ל. ועוד, דמה ההכרח לדחוק כן כדי שנאמר שיש מחלוקת בין רש"י והרשב"א?]

יוצא לנו דלרש"י גם צד הממון וגם צד השמירה חשובות ולכן איכא חומרא וקולא. והוא פשוט אם נאמר שיסוד החיוב הוא השמירה שנוגע גם איך הוא ממונו (שזהו הסיבה שיש לו חיוב לשמור).

אבל מצינו שגם התוס' מתייחסים לפשיעת הבעלים (ראה תוס' דף ג' ע"ב ד"ה לא). וכן הסברה נותנת, שגם אם נאמר שהיסוד הוא שהוא ממונו, למה לא נתייחס להחיוב שמירה, כיון שמ"מ חייב רק אם לא קיים כל החיוב שמירה המוטל עליו. ולכן נוגע עד כמה הוא חיוב השמירה.

[ואין לדחות שכיון שאינו נחשב ממונו ממש מכיון שכאמ"ב תו לא חשיבא הא דצריך שמירה יתירה, דהא יש לדחות כן גם אם היסוד הוא השמירה, ולא אמרינן כן לדעת רשב"א ורש"י כמו שבארנו. וסברא איכא בדבר, שכוונתנו בחומרא וקולא הוא במה לתלות החיוב או לגרום הפטור. וכשתימצי לומר דמיחייב על שור ומבעה יש לדחות דמ"מ אינו מיחייב על האש מצד קולתו וכתרצה ללמוד מאש יש לדחות ולתלות בחומרתו ולומר שאמת שהוא חייב על אף קולתו אבל מ"מ רק מצד חומרתו. וק"ל]

ובזה יומתק מה שהתוס' לא כתבו כלל שכאמ"ב הוא קולא (רק שפירשו הגמ' על ההנחה שהוא קולא), דגם מתחילה חשבו דכאמ"ב הוא קולא (שכן מוכח מהגמ' בדף ו' שהבאנו לעיל) אלא שחשבו שאפשר שגם חומרא אית ביה. ולכן לא הביאו ראיה

(48) כן דחה בחידושי ר' נחום אות ע"ט.

(49) ולהעיר, שלכן אש הוא יותר חמור מבור [כדמשמע במתני'], שהרי אש הולך ומזיק רק שקולא אית ביה שההליכה ע"י כח אחר. משא"כ אסו"מ דהוי קל מבור משום שעצם עשייתם לבור הוא ע"י כח אחר. ויעיין מהר"ם דף ב' על התוס' ד"ה לא דיבור השני.

מהגמ' בדף ו' דהוי קולא (והוצרכו לראיה מדף י') אף שהביאוהו לראיה בתוס' דף ה' (ד"ה כי) משום דמשם מוכח רק דהוי קולא ולא דלא הוי חומרא.

ועוד קשה על ביאור זה, שהרי התוס' ר"פ כתבו (דף כ"ב ע"א ד"ה ורשב"ל אמר) בזה דאשו חייב משום ממנו "כמו שורו או בורו שחייב מחמת שהיה לו לשומרה שלא יזיקו" וגם כתבו שכאמ"ב לא הוי חומרא.

ובכדי לפרש המחלוקת צריך לברר גדר החומרות וקולות דאבות. ועלינו לברר גם יסוד חיוב נזיקין.

ג. דהנה מצינו להתוס' דס"ל דחיוב נזקי ממון יכול לחול גם כשאינו שלו כלל. דהנה איתא בגמ' (דף נ"ו ע"ב) "אמר רבה אמר רב מתנה אמר רב המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב" וכתב הרשב"א ד"ה המעמיד "ואע"פ שאין הבהמה שלו כיון שהעמידה על הקמה הרי הוא כאילו מאכילה בידים... ומינה דאילו העמיד בהמתו ואפי' בהמת חבירו על פירות חבירו ואפי' בר"ה [דשם הוי פטור בהיזק שן ורגל] חייב"

אבל התוס' (ד"ה המעמיד) כתבו "ואע"פ שאין הבהמה שלו חייב מטעם שן ורגל דאע"ג דכתיב בעירה [שהבהמה צ"ל שלו] כדידיה חשיבא הואיל והוא עשה כמו מדליק פשתנו של חבירו בנרו של חבירו" ולא כתבו דמחייב משום אדם המזיק אלא משום שן ורגל, ומהאי טעמא פטור אם העמיד בהמתו על פירות חבירו ברשות הרבים (עיין שם בהמשך התוס').

וצ"ב א' למה אינו נחשב אדם המזיק ליחייב ברשות הרבים [עיין התירוץ לזה לקמן אות ט"ו] וב' איך נחשב לנזקי ממון [שן ורגל] אם אינו ממנו.

ויש להקדים מ"ש בתוס' רבינו פרץ על מ"ש בגמ' דבור הוא ש"תחילת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך" וז"ל (ד"ה וממונך) וממונך ל"ג לי' דהא בור לאו ממנו הוא וא"נ גרסינן לי' לאו דוקא אלא ר"ל שבא ההיזק על ידך ע"כ

הרי דבור אינו ממנו ממש ולכן בתירוץ הא' לא רצה לגורסו. אבל מה שצריך להיות ממנו הוא כדי שיחשב ההיזק כבא על יד בעליו וזה ש"בא על ידו" איכא בבור אע"ג דלאו ממנו הוא.⁵⁰

50 להעיר דאף לפי הנימוק "ד"ב ד"ה ושמירתן עליך, וכן הביא הרשב"א דף ב' ד"ה שדרכן בשם רש"י שנקרא ממנו משום שעשאו התורה כאילו הוא ברשותו, עדיין צריך לגדר זה שההיזק בא על ידו רק דקושיית הראשונים הוא שאינו ממנו ממש ויש רק ענין הממון.

וכן צריך לומר גבי מעמיד שחייב אע"ג דלאו בהמתו הוא "הואיל והוא עשה" ונמצא שההיזק בא על ידו. והיינו, שיש כמה אופנים איך שההיזק יכול להיות נחשב כבא על ידו, רק שהאופן עיקרי הוא שהוא ממנו.⁵¹

ד. ועכשיו יש להתבונן בנוסח המשנה "הצד השוה שבהן שדרכן הזיק" (ויש גורסים⁵², ועכ"פ יש הענין, כנ"ל] וממונך) ושמירתן עליך" וכן נוסח כל הסוגיא (דף ב' ע"ב - דף ג' ע"ב) "ש'יש להם תכונה המחייבת] וממונך ושמירתן עליך".

ראשית כל, מה הטעם שצ"ל שמירתן עליך כדי להתחייב? ובפשטות הוא משום שאינו ראוי לחייב מישהו בלא חיוב שמירה כיון שיכולים להזיק בלא דעתו. ועכשיו שהוא מחוייב בשמירה אומרים לו שהוא גרם לעצמו שלא שמר יפה. [אלא שיש פטור אם שמר. ועיין בגדרו לקמן אות ז' ואות ט' ואילך]

ובפשטות יש לומר שהקולות והחומרות הם בשני ענינים אלו, הם גורמים החיוב שמירה (ולכן יכול להתחייב) או שהם אופנים שונים ב"ממונו".

אבל ראה בשאלת מר רב כלוף להר"י מיגאש (נדפס בשיטמ"ק דף ד' ע"א) שכתב הטעם למה "יש הנאה להיזקה" נחשב חומרא שהוא משום ד"אמר ליה ניזק למזיק ממונא אית לי גבך לפי שכבר הרוחת דמי מאכל הבהמה שהיית מאכיל אותה באותו יום".⁵³ ונראה בכוננתו דאע"ג שהמזיק ממנו הוא ושמירתו עליו מ"מ הוה פטרינן ליה אי לאו החומרות דמשנתנו.⁵⁴

יוצא לנו ג' אופנים בגדר אבות. א' החומרות הם טעם למה ההיזק נחשב יותר כבא על ידו ב' גורמות גודל החיוב שמירה וג' הם טעמים למה ראוי להמזיק להתחייב לשלם לניזק.

(51) וראה בזה לקמן אות י' ואילך.

(52) ראה הערה 7. אולם הרשב"א עצמו לא גרס כן. והתוס' (ד"ה לא) הוכיחו מהגמ' של"ג כן.

(53) וכ"מ מתוס' ר"פ ד"ג ע"א ד"ה טינפה (וברש"י דף י"ח ע"ב ד"ה דדחיק לא משמע הכי).

(54) ובוה יש לבאר מה שהקשה התלמיד הרשב"א והרא"ש על דברי הרשב"א דיש נשיכה שהיא תולדה דשן כגון שנשכה להנאתה ולא הספיקה לאכלו עד שנפל מפיה ולכלכו, שכתב דודאי כל נשיכה תולדה דקרן היא דכל שלא אכלתו אין זה כעין שן שחייבה עליו תורה, דכל שלא נהנית אינו בכלל ובער. ותמה עליו המהדיר לחידושי הרשב"א (מהדו' מוה"ק) הערה 85 דהיכן כתוב ד"ובער" היינו הנאה. ונראה דס"ל שהגדר דהחומרא של יש הנאה להיזקה היינו שהיתה לה הנאה ולכן "ממונא אית לי גבך" וכל שלא אכלה אין זה כעין השן שחייבה עליו התורה. משא"כ לשיטת הרשב"א כדלהלן ובאות י'.

ונעייץ בהגדרות שנתנו הראשונים להחומרא של כאמ"ב.

דהנה הרשב"א (ד"ג ע"ב ד"ה מאי, בהמשך להמובא לעיל אות ב') כתב "כאן תופסו לחומרא ולומר שעל כן חייבה בו תורה שאף ע"פ שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש מכל מקום מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק" הרי שמדגיש הקשר בין היוק האש והאדם, ובפשטות הוא כאופן א' בגדר אבות שכתבנו לעיל.

ורש"י כתב (ד"ג ע"ב ד"ה דכח, הובא לעיל אות א') ד"הוה לי' לאסוקי אדעתיה" הרי שהדגיש גודל חובת השמירה שעל האדם, שסיבת השמירה אינה דומה בין המזיקים.

והתוס' (דף ב' ע"א ד"ה ולא, הובא לעיל אות א') שההו"א דכאמ"ב הוי חומרא הוא ש"כח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו" ולא כתבו דלכן הו"ל לאסוקי אדעתיה אלא עצם הענין שאינו הולך לדעתו הוי חומרא. והוא שהליכת האש הוא נדיף ויוצא דופן, ואינו יכול לשלוט עליו ולכן ראוי להתחייב קנס על שיש לו מזיק מסכן כזה.

ועכשיו יש לחקור ג' אופנים בהד' אבות נזיקין:

א' שהחילוקים ביניהם באיזה אופן הן ממונו וששמירתן עליך לא משנה ומה שהן אבות שונים הוא בהסיבה לתשלומין.

וכך נראית דעת התוס' דאל"כ היה לו להביא הנפ"מ יותר בסיסיות מזה שכאמ"ב.

ב' שהחילוקים ביניהם הם באופני השמירה הנצרכת. דלאופן א' פשוט שצריך לשמור אם הם ממונו [אך ראה לקמן אות ז'] (רק שאינו פשוט שחייב לשלם) אבל לאופן ב' אין זה פשוט כל כך והחייב שמירה נגרמת מהתכונות.

ונראה שכן דעת רש"י מזה שהדגיש השמירה אבל לא הדגיש האופן שההיזק בא על ידו.

ג' שהחילוקים נובעים כבר מהאופן שהם "בא על ידו". והחייב שמירה תלוי לא בתכונות הגורמות הכרח השמירה אלא עד כמה הוא ממונו וידא אריכתא שלו.

וזה נראה שיטת הרשב"א, שהדגיש שייכות האדם להיזוק.

ה. ועכשיו נוכל להבין איך הסיקו התוס' דכאמ"ב לא הוי חומרא.

דהנה לשיטת הרשב"א ולשיטת רש"י כל התכונות (חומרות וקולות) הם ברצף אחד, עד כמה ההיזק בא על ידו או עד כמה הדבר צריך שמירה. ולכן א"א לומר

שכאמ"ב אינו חומרא, שהרי שייך מאד להאדם (להרשב"א) ובוודאי צריך שמירה יתירה (לרש"י).

אבל לשיטת התוס' החומרות הם טעמים להתחייב, ויכול להיות טעמים שונים זמ"ז ולא ברצף אחד. ולכן יכלו להסתפק, האם כאמ"ב גם חומרא או לא? האם מה שאינו יכול לשלוט עליו טעם נוסף להתחייב או לא? והסיקו שאינו חומרא ע"פ הגמ' בדף י' ⁵⁵.

ו. ועכשיו יש לבאר מחלוקת הראשונים בפירוש איבעיית הגמ'.

דהנה איתא בגמ' (דף ב' ע"א) "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן" ופירש רש"י (שם ע"ב ד"ה הכא) "מי אמרינן תולדותיהן כיוצא בהן לא שנא אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא."

והקשו על פירוש רש"י במה הן תולדות אם אינן חייבות לשלם כלל. ויש מן האחרונים שביארו שהם תולדות במה שבוודאי יש עליהם חיוב שמירה.

והנה ביאור זה נכון אם נאמר כאופן ב' או ג' שנתבארו לעיל אות ד', שנקראו אבות חלוקות גם לענין שמירה או אפי' אופן ההיזק. אבל לאופן א' שנת' שם קשה לתרץ כן שהרי בזה שהוא חייב בשמירה אינו משום שהוא תולדה של איזה אב אלא נובע מזה שהוא ממונו שהוא בכל האבות בשה.

ואפשר דלכן כתב הר"ף "פירוש, כיון דקיימא לן דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא ומועד שהזיק משלם נזק שלם מן העלייה ותם שהזיק משלם חצי נזק מגופו בעינן למידע הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו דכל מועד מינייהו תולדה

55) ועפ"ז יש לבאר מחלוקת רש"י והרמב"ם בפשט המשנה, שאם לאו החומרות דמשנתניו האם היינו למדים אב אחד מהשני ב"מה מצינו" (רש"י דף ה' ע"א ד"ה ותיתי) או בק"ו (הרמב"ם בפיה"מ). דלדעת רש"י והרשב"א כל החומרות הם ברצף אחד, עד כמה נחוץ לשמור (רש"י) או עד כמה יודע שהבהמה יזיק (כך הוא לשיטת הרשב"א, ראה לקמן אות י') ולאחר שיודעים שהם גורמים, יודעים שכל אחד יהיה לו חומרא או קולא בזה. ולכן אם היינו למדים אחד מהשני צריך ללמוד בלי ידיעת החומרות כלל, ולכן יכולים ללמוד ב"במה מצינו". אבל לדעת התוס' שהחומרות הם טעמים לשלם, ויש סיבות שונות לזה שמסתבר שישלם, זה שיודע אחד מהם לא אומר שיודע השני, ולכן יוכל ללמוד בק"ו שאם חייב כשאינן סיבה זו להתחייב הלא כש"כ כשיש הסיבה?.

דיליה כוונתיה ומשלם נזק שלם מן העלייה ותם תולדה דיליה כוונתיה ומשלם חצי נזק מגופו או דלמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן.⁵⁶

היינו שפשוט שחייב לשלם גם כשהזיק דרך תולדה, והספק רק באיזה אופן משלם. אבל קצת קשה, הלא כתבנו שהתוס' ס"ל כאופן הא' ולא מצינו שכתבו שום פירוש בסוגיא ולמה לא הביאו דברי הרי"ף? ויש לתרץ זה בהקדים ענין אחר.

בענין הפטורים מתשלומין

ז. ועכשיו יש לחקור בהפטורים (כגון שן ורגל ברשות הרבים, טמון באש וכו' וכן בהפטור הנובע משמירתו) די"ל בג' אופנים, דהנה רש"י ז"ל (דף נה' ע"ב ד"ה פטור) כתב הטעם דפטור כששמר "דהא נטרה ומאי הוה לי' למעבד" והיינו דהוה כעין אונס, וי"ל פ' בג' אופנים.

א' שאינו נחשב כהיזק בא על ידו כיון ששמר, (ובזה גופא ב' אופנים א' דליכא הסיבה של ממונו כלל וב' שהיא סיבה מנגדת לזה שהוא ממונו).⁵⁷

וב' דכתבנו לעיל שאינו חייב אלא אם כן יש חיוב שמירה, וי"ל שהחיוב שמירה אינה מגעת אלא לדברים שיכול לשמור כנגדן וכיון שהזיק באופן שאינו מחוייב לשמור כנגדו פטור (ויוצא שאין השמירה פטור אלא מוודא שאם יזיק יהיה אונס, ועוד שלא יהיה תחילתו בפשיעה וסופו באונס דחייב להלכה, ובענין זה ראה אות טז', ואכמ"ל).

ואופן הג' שאע"ג שההיזק בא על ידו וגם מחוייב בשמירה לכל דבר מ"מ פטור כיון ששמר, שהתורה לא חייבו אלא כשאפשר לו לעצור ההיזק.

והנה הרי"ף כתב טעם הפטור דשן ורגל ברה"ר משום "דאורחיהו הוא" ותמה עליו הרא"ש (סימן א) "מה הוצרך לפרש טעמא דפטורי משום דאורחיהו הוא הא קרא כתיב ובער בשדה אחר ודרשינן ולא ברה"ר, ואפשר שבה לפרש טעם הפסוק למה

56 וכן משמע מהרמב"ם ריש פרק ב' מהלכות נזק"מ שכתב "אחד אבות נזיקין ואחד התולדות אם היה האב מועד תולדותיו מועדות ואם היה תם תולדותיו כמוהו" וכן בפרק י"ג הלכה ב' "הבור מאבות נזיקין הוא ותולדותיו כמוהו מועדין מתחילתן" היינו שזה שהתולדות הם כמו האבות הוא בזה שאם האב מועד כן התולדה.

57 ראה ברשימות שיעורים מהגרי"ד (דף נ"ה ע"ב ברש"י ד"ה הכונס פטור) ובהערות שמואל אטלס לחידושי הראב"ד (הערה מב) שחקרו עד"ו אבל לא חילקו בין אופן הא' והב' אלא רק אם הוא עדיין נחשב בעל התקלה או לא.

פטרנו תורה ברה"ר לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד... ונפקא מינה מטעם זה שאם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין ור' יצחק בר' שמואל לא פירש כן"

וצריך להבין תמיהת הרא"ש שהרי כשהתורה כתבה בבור (לדוגמא) שחייב הטעם הוא ש"תחילת עשייתו לנזק ושמירתו עליך ודרכן להזיק" ולא קשה מידי.

ונראה דס"ל להרי"ף כאופן הב' שפטרנו התורה משמירת שן ורגל ברה"ר ולכן פטור.⁵⁸ והוה הטעם פשוט (כמו שביאר הרא"ש), והדרשה נצרך להגיד לנו שבמקרה כזה אינו מחוייב בשמירה. משא"כ ס"ל להרא"ש כאופן הג' שנת' שהפטור דשן ורגל הוי משום שהתורה לא חייבו, ולכן טעם הרי"ף לפי הרא"ש אינו טעם לעצמו אלא רק גדר הפטור דשן ורגל.

ומסתבר שיטת הרא"ש ביותר אם נאמר שכל האבות חלוקים רק בסיבת תשלומיהם אבל לא בחיוב שמירה שלהם. אבל לעיל [אות ו'] כתבנו שגם הרי"ף ס"ל שחלוקים רק בתשלומיהם ולא בהחיוב שמירה שלהם. וכאן כתבנו דס"ל שחלוקים שן ורגל משאר אבות בחיוב שמירה שלהם.

ויש להקדים במה שקשה על האיבעיא של הגמ' האם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו דהא מוכח ממשנתינו דאי לאו החילוקים שבין האבות היו נלמדים אחד מהשני.

והתירוץ בזה הוא עפמ"ש הפנ"י (ריש מכילתין) דאי לאו החילוקים בין האבות הו"א שהם ד' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים שום דבר מהם (היינו דכיון שיכולים ללמוד אחד מהשני ומ"מ כתבה התורה עוד הפעם צריך לומר שגזה"כ הוא שאינו חייב אלא באותו מקרים), אבל השתא דאיכא חילוקים לא קשה. שאין אומרים שהטעם שכתבה התורה ד' פעמים הוא משום שהיא גזה"כ אלא משום שהתכונות מחייבות

58) וש"מ שכ"מ מהרשב"א דף י"ט ע"ב ד"ה וכי והראב"ד שם ד"ה כשכשה, ודלא כרש"י שם ד"ה הא. אולם מדברי הרשב"א משמע שהתורה לא פטרה שו"ר אלא שהסברה ד"וכי יאחזנה בזנבה" שייך רק בשו"ר יעו"ש (ועיין הערה 17). אולם אף אם סובר הרי"ף כמו הרשב"א בזה (ולהעיר שמתלמידו הרמב"ם הל' נו"מ פרק ג' הלי"א יש לדייק כמו שיטת הרשב"א שבהערה 17) עדיין יש להוכיח מה שכתבתי בפנים מתוס' ר"פ שהרי כתב דכאמ"ב לא הוי חומרא וא"כ ס"ל כאופן הא' שבאות ד' כמו שבארנו באות ה' וגם כתב דאינו חייב לשמור שן ברה"ר (דף י"ט ע"ב ד"ה בקופצת) וגם סובר שפטור שו"ר ברה"ר שייך בעצם לשו"ר (עיין תוס' ר"פ דף ג' ע"ב ד"ה היינו). אלא שלדבריו צ"ל כמו שנבאר לשיטת התוס' באות ח' שהרי כתב כדבריהם המובאים שם.

[באחד מהג' אופנים שנתבארו לעיל אות ד'], ולכן איכא החילוקי דינים שיש בכל אחד.

היינו דלאחר שיש ד' אבות חלוקות יכול התורה לשנות כל אחד בדיניהם. וליישב שיטת הרי"ף יש לומר שהתורה משנה גם בחיוב השמירה שלה.

ויותר יובן בהקדים חקירה בטעם החיוב שמירה די"ל בב' אופנים:

א' חייב לשמור משום שהוא ממונו (ולדעת רש"י שנת' באות ד', גם משום התכונה של אותו אב) והיא שיטת הרא"ש.⁵⁹

וב' שכל הטעם שחייב לשמור הוא רק משום דאל"כ לא יוכל להתחייב לשלם. היינו שהחייב לשמור גורם החיוב לשלם אבל החיוב לשמור נגרם מהסיבה לתשלומין. ויוצא שחייב לשמור רק באותו מקרה שיכול להתחייב לשלם.

ואפשר דס"ל להרי"ף כאופן הב', ויוצא דבאמת אין החיוב שמירה שוה בכל אב מ"מ החומרות אינן גורמות החיוב שמירה אלא החיוב תשלומין, אלא שבמקרה זה התורה פטרנו מחיוב ולכן גם משמירה.

ת. ועכשיו יש להבין למה לא כתבו התוס' כדברי הרי"ף דהנה במה שבארנו לשיטת הרי"ף שחייב לשמור כדי שיוכל להתחייב יש ב' אופנים:

א' (והוא מ"ש לשיטת הרי"ף שהוא לפי אופן ב' בריש אות ז') שהתורה רצה לפטור ולכן אמרה שכשיש תכונות שן ורגל אינו חייב לשמור ברשות הרבים ולכן פטור כשהזיק ברשות הרבים.

ב' (שהוא לפי אופן ג' בריש אות ז' שכמותו ס"ל הרא"ש) שהתורה רצה לפטור ברשות הרבים בגזה"כ. ולאחר שפטרו התורה ממילא אין כאן חיוב שמירה.

והנה מוכרח לומר שהתוס' ס"ל כאופן ג' [דלעיל ריש אות ז'] דהנה הבאנו לעיל [באות ג'] מהתוס' שהמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב מטעם שן ורגל ופטור ברשות הרבים, ולפי"ז א"א לומר כאופן ב' שהרי פשוט שבעשיית המזיק יש חיוב שמירה גם ברה"ר, שהרי טעם המיעוט בחיוב שמירה הוא משום שקשה לשומרו ואין

(59) וכן שיטת הר' יצחק בר' שמואל שהביא הרא"ש.

לחייבו בדברים שדרכו של בהמה לעשותן, אבל בעשיית המזיק הוא עשה המזיק באופן שיזיק וידע היטב שיזיק ואין שייך טעם זה.⁶⁰

ועכשיו נוכל לומר שספקת הגמ' להתוס' היא האם יש חיוב שמירה גם בתולדות כיון דהוי כעין גזה"כ דחייב לשמור כדי שיוכל להתחייב. אבל אפשר לומר כן רק אם נאמר דס"ל להתוס' כאופן הב' [בסוף אות ז' ובכאן] דלאופן הא' (שהוא שיטת הרי"ף) כיון שהחיוב שמירה נובע ממה שהוא ממונו למה לא יהיה חייב לשמור? ולכן כתב הרי"ף דהספק הוא בתמות ומועדות. אבל לאופן ב' שהחיוב שמירה בא כדי שיוכל להתחייב אפשר להסתפק שמא התולדות אינם כמו האבות ואינן חייבות בשמירה וממילא פטור מתשלומין.⁶¹

[ותירץ הגמ' שכיון שיש סיבה להתחייב זה גורם גם שיתחייב לשמור]

ועכשיו יש לחקור ביסוד חיוב נזקי ממון. וההמשך יבוא.



60 וזוהו יש לפרש מחלוקת התוס' (דף נ"ו ע"ב ד"ה נפלה) והראב"ד (דף נ"ח ע"א ד"ה הא דאמרינן) האם נחשב תחילתו בפשיעה מה שהבהמה שלו יכול לירד מרה"ר לגינה ולכן חייב אם לבסוף נפל, או לא (ואין לדחות שהם מדברים במקרים שונים שהרי הרשב"א (ד"ה הא דאמרינן) והרמ"א (ח"מ סשצ"ד ס"א) הביאו הראב"ד כחולק, וגם שהראב"ד עצמו כתב מתחילה כדברי התוס' ואח"כ כתב דלא נהיר, ומוכח דלא כחזו"א ס"ו סק"ב). שהראב"ד ס"ל כהרי"ף שהתורה מיעטה בשמירת השור בענין שו"ר ברה"ר כש"א"א לילך אחריהן תמיד" ולכן "וכי לא יעביר צאנו ברשות הרבים" אבל התוס' ס"ל שהפטור דשן ברה"ר הוא רק שהתורה לא חייבו ברה"ר ושייך דוקא לענין אכילת פירות ברה"ר.

61 אבל עדיין יקשה במה יקראו תולדות אם אינן חייבות? וצ"ל דמ"מ שוים להאב בהטעמים להתחייב. ומ"מ עדיין יצדק הקושיא שנת"ל אות ו' דלשיטת הרי"ף (שהוא אופן הא' המבואר באות ד' לא יתכן לקרותם תולדות כיון שאינם חייבות לשלם, ורק לשיטת רש"י שהאבות חלוקים גם לענין חיוב שמירה יוכל לקרותם תולדות, שהרי לשיטת רש"י אם החומרות אינן גורמות חיוב אין להם כלל משא"כ כאן שהם מחייבים אותו לשלם רק שחיוב זה נשאר בכח שהרי אינו חייב לשמור. ויוצא דבאמת אין זה הקושיא מהרי"ף על רש"י אלא רק אליבא דרש"י עצמו, ולדבריו אין קושיא מטעם שנתבאר.

רמב"ם

מ"מ וציונים לרמב"ם הלכות שבת פרק כא ה"ב

תדפיס מכרך הבא בסדרת 'רמב"ם השלם'

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" – ביתר עליית

ב. כל המשוה גומות הרי זה חייב משום חורש⁶². לפיכך, אסור⁶³ להפנות בשדה⁶⁴

62 כתב המ"מ: "המשוה גומות וכו' לפיכך אסור להפנות וכו'. דין השוואת גומות שהוא משום חורש הוא דוקא בשדה אבל בבית חייב משום בונה, כמבואר פרק שמיני (ה"א, לגבי שדה) ופרק עשירי (ה"ב, לגבי בית). ומכאן ועד ה"ה (ולא עד בכלל) כתב הרמב"ם שבותין רבים שיש במלאכת חורש, וכולם מהטעם שמא ישוה גומות" (וראה לעיל פ"ח ה"א הערות 15, 17).

ופשטות דבריו מורים, שכל הדוגמאות שמביא הרמב"ם בהלכה זו (והלכות ג-ד) אסורים משום חורש. אבל מרה"מ כתב, שחלק מהם אסורים משום בונה משום שנעשים בבית, ובכ"ז הביאם הרמב"ם כאן מחמת הצד השווה שבהם שבכולם החשש הוא שמא ישוה גומות, ולא נחית כאן לחלק בין השוואת גומות האסורה מצד חורש לאסורה מצד בונה (וראה לקמן הערה 64, ולעיל פ"ח ה"א הערה 25).

63 שבת שם עג, ב (ופירש"י): "אמר רב הונא אסור לפנות בשדה ניר (חרישה ראשונה ועומד לזריעה) בשבת, מאי טעמא, אילימא משום דוושא (ובשדה חבירו, מפני שדש את נירו ומתקשה החרישה), אפילו בחול נמי.. אלא דילמא נקיט מעילאי (ממקום גבשושית) ושדא לתתאי (למקום גומא, ומשוה החרישה, והוי תולדה דחורש), ומיחייב משום דרבה. דאמר רבה, היתה לו גומא וטממה, בבית (שייך בנין, וזה שמשוה גומות בנין הרצפה הוא) חייב משום בונה, בשדה (מתקן החרישה) חייב משום חורש".

וכן נפסק בשו"ע סימן שיב ס"ט: "אסור ליפנות בשדה ניר בשבת שמא יבוא לאשויי גומות". ועד"ז כתב בשו"ע הרב סי"ד: "אסור לפנות בשדה ניר בשבת גזרה משום השוואת גומות, כי שמא יטול צרור ממקום גבשושית לקנח בו ואח"כ ישליכנו למקום גומא, והרי זה משוה את החרישה והוא תולדת חורש".

והוסיף בשו"ע שם: "ואם היה שדה חבירו, אפילו בחול אסור, מפני שדש נירו ומקלקל". והוא ע"פ שאלת הגמרא שם "אפילו בחול נמי". ומשמע בגמרא, דגם איסור זה הוא רק בשדה ניר, "מפני שדש נירו", אבל בסתם שדה שרי (וראה לקמן הערה 65). וכמבואר בב"ק פא, א. דאחד מהתנאים שהתנה יהושע כשנכנסו לארץ, היה: "ונפנין לאחורי הגדר, ואפילו בשדה מלאה כרכום". וברמב"ם נזקי ממון

פ"ה ה"ז: "וכן התנה, שכל אדם שצריך לנקביו, מסתלק מן הדרך ונכנס אחורי הגדר שפגע בו, ונפנה שם. ואפילו בשדה מליאה כרכום. ונוטל משם צרור ומקנח". ולקמן הערה 65 הבאנו לשון הפרמ"ג, דאף שלגבי שבת האיסור הוא רק אחרי חרישה ראשונה, (שבזה שייך אשווי גומות, משא"כ אחרי חרישה שניה) "הא שדה חבירו אף חרישה שניה אסור, שמקלקל ולא יצמח".

ובמה שאמרו בגמרא "דילמא נקיט מעילאי ושדא לתתאי", הביא בשו"ת "הר צבי" (ט"ל הרים חורש סימן ב') את קושית הגר"י מלצאן (ב"שביבת השבת" בא"ר דף כו, א): "למ"ל תרתי, דבחדא מינייהו ג"כ חייב. ועוד למה הזכירה הגמרא הא דגומא וטממה ולא הא דתל ונטלה וכו'". ותרין: "לע"ד י"ל, דאף אם גם בתלוש איכא משום חורש או בונה, מ"מ אין זה אלא במגביה לפנותו מהשדה, דרק בזה תיקון הוא להשדה. אבל הא פשיטא דבמגלגל ומזיז אבן ממקום למקום באותה שדה עצמה, אין בזה סוג מלאכה כלל, כיון דאינו מתקן, דמה לי הכא ומה לי התם. ולפי זה, בנוטל אבנים לקנוח, דאסור לטלטלן שלא לצורך, ואין דעתו אלא לקנוח ולזורקן במקומו, אין בזה סרך מלאכה. ואם יגביה אבן בשבת ע"מ להניחה במקומה, ודאי דאין כאן לא חורש ולא בונה. ולכן גם אם יניח במקום אחר הדומה לו בגובה או בעומק, דאין בזה שום תיקון להשדה, הוי כמו שהניחו במקומו ממש. ולכן שפיר מדייק הגמרא דחיישינן דילמא שקיל מעילאי ושדי לתתאי, כלומר דאינו שוה למקום הראשון שנטל ממנו, דמהשתא הוי תיקון מעילאי ואתי לידי חילול שבת, משא"כ כשהמקומות שוין י"ל דמותר. ועדיף שפי ממש"כ התוס' שבת (דף עג ע"ב) דבקוצר ואינו צריך לעצים לא הוי מלאכה כלל". ועיין מה שהשיב ע"ז בשבה"ש שם. וראה גם בדה"ש ח"ח ע' קמב.

64 במג"א סימן שיב סק"ט כתב: "ומ"מ נ"ל דבבית מותר לפנות, דבמלתא דלא שכיחא לא גזרו". ונחלקו מפרשי המג"א בביאור מ"ש דהוא מילתא דלא שכיחא, הפרמ"ג כתב דלא שכיחא "להפנות בבית", ומחה"ש כתב "דבבית הוי מילתא דלא שכיחא שיהיה גומות או גבשושית, דע"פ הרוב קרקע הבית חלק". (וצע"ק מהא דבגמרא טרחו להביא בענין זה גם את החלק הראשון של מימרא דרבה, דהמשהו גומות בבית חייב משום בונה).

הנירה (חרושה ועומדת לזריעה) ⁶⁵ בשבת ⁶⁶, גזירה שמא ישוה גומות בשעת קינוחו, ויתכוין לצורך החרישה ⁶⁷. המפנה ⁶⁸ את האוצר (מחסן של תבואה או כדי יין) ⁶⁹

65) בט"ז סק"ג העתיק את לשון רש"י "חרישה ראשונה ועומד לזריעה". וכתב בפרמ"ג "דחרישה ראשונה שייך אשוויי גומות, הא חרישה שניה לא שייך אשוויי גומות". ולכאורה צ"ב בדבריו, דלא מצינו חילוק בין שדה לשדה לגבי איסור השוואת גומות. ובבאה"ל שם ס"ט: "ומשמע, דבסתם שדה שלא נחרש עדיין או בחרישה שניה שלאחר הזריעה, לא חיישינן לאשוויי גומות. ואף דעצם איסור אשוויי גומות שייך בכל גווי [דלא נזכר בשום מקום בגמרא ופוסקים נפק"מ בזה], מכל מקום לא גזרו שמא יבוא להשוות גומות רק בשדה ניר, והטעם כמו שכתבתי במשנ"ב, דבחרישה ראשונה מצוי בה רגבים. ונ"ל שזהו כוונת הפמ"ג במשב"ז סק"ג, דאל"ה דבריו מוקשים מאוד".

ובבדה"ש ח"ח ס"ק ס"ג בשוה"ג כתב שאין ביאור זה מספיק, כיון דאפילו בשדה לאחר קצירה מצויים רגבים וגומות שנשארו מהחרישה, וזהו דבר המצוי בכל שדה. ומביא שם כמה ראיות שיש תועלת בהשוואת גומות גם קודם החרישה. לכן מבאר שם בסגנון אחר קצת, דבשדה בור לפני החרישה, השוואת הגומות הוא רק כדי שלא תתעכב המחרשה, ואז מקפידים לתקן רק את הגומות הגדולות ולהסיר את הגבשושיות הגדולות המעכבות את המחרשה. ואין לגזור מחמת זה שלא ליפנות שם, כיון שהנפנה ולוקח צרורות לקינוח ונותנם בגומא אינו מתקן גומא גדולה, ולכן אינו חושש לתקן את הגומא כלל (שעיקר החשש הוא שמא ישכח ששבת ויכוין לתקן, כמבואר לקמן הערה 67. ולכן האיסור הוא רק בשדה שלו אבל בשדה חברו מותר ליפנות, מאחר שאין לחשוש שמא ישכח ויבוא להשוות גומות דלא אכפת לו להשוות). ורק בשדה ניר אחרי שנחרשה כבר וצריך לזרעה ומקפידים אפילו על גומא קטנה, אז יש לחוש שישכח ששבת היום ויבוא לתקן את הגומא.

ומוסיף שם שאין לגזור בשדה בור אטו שדה ניר כמו שגזרו (לכמה מהראשונים) כיבוד בבית מרוצף אטו שאינו מרוצף. משום דהוי גזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בה, דבימיהם היו נפנים בשדות וא"א לאסור לפנות בשבת בכל השדות. וגם משום כבוד הבריות התייר, כשם שהתירו לטלטל אבנים לצורך ביהכ"ס.

66) וכתב השפ"א פא, ב. ד"ה איתבייה, דהחידוש בזה הוא שלא התירו להפנות בשדה ניר, אף שיש בזה משום כבוד הבריות. משמע דגם אם אין לו מקום אחר להפנות, אסור. וכ"כ בפשיטות בשו"ת "בית שלמה" או"ח ח"ב סימן קיא, וז"ל: "על דבר קושיתו בש"ס דמשני אלא דלמא נקוט מעילאי כו', והא אכתי לא הוי רק גזירה, ובמקום כבוד הבריות לא גזרו רבנן עכ"ד. לא קשיא מידי, דלא התירו איסור דרבנן משום כבוד הבריות, רק טלטול מוקצה או הוצאה בכרמלית, כמו שכתב רש"י (ברכות יט, ב) דשם אין חשש שיעשה עכשיו איסור תורה, רק חכמים אסרו משום גדר הוצאה דאורייתא.. אבל מכל מקום עכשיו ודאי לא יעבור איסור תורה. אבל במקום שקרוב הדבר שגם עכשיו יוכל לבא לידי איסור תורה, לא התירו משום כבוד הבריות, וזה פשוט. ועוד, דלא אמרינן דבמקום כבוד הבריות לא גזרו רבנן, אלא במקום גזרו רבנן על הכלל, כמו בכרמלית וכדומה, ואיכא למיקם גזירה דרבנן בעלמא, בליכא כבוד הבריות, אבל הכא דאמרו וגזרו דלא לפנות בשדה ניר בשבת, ולא אסרו באופן אחר שלא לילך בשדה ניר בשבת, רק בלפנות הוא דגזרו, משום דלמא נקוט מעילאי, א"כ אין מקום לגזרתם רק במקום

כבוד הבריות (וכוונתו, דממה נפשך, דאם יש לו מקום אחר להפנות ודאי שלא יתירו לו), ולא שייך לומר לא גזרו רבנן בהא".

וכן מוכח מחזו"א שביעית סימן יח אות ב', שכתב: "מבואר בהדיא, דאין איסור לפנות בשדה ניר משום מזבל וחורש (שהרי אסרו רק מטעם שמא ישוה גומות). ואפשר דחשיב כלאחר יד וגם אינו מכיין, ומותר מפני כבוד הבריות", עכ"ל. ומוכח מדבריו, דבאיסור שלפנינו דילמא נקיט מעילאי כו', מאחר שאין זה כלאחר יד (וגם חיישינן שיכין, כמבואר בהערה הבאה) לא התירו גם במקום של כבוד הבריות. אבל ב"פסקי תשובות" סימן שיב הערה 62 כותב בשם מחה"ש סקי"ב, דשאין לו מקום אחר להפנות בו התירו משום כבוד הבריות (ושמא יש כאן טה"ד, כי במחה"ש לפנינו ליתא).

(והנה בגוף שאלת החזו"א, למה אין כאן חיוב משום חורש ומזבל, כבר דן בזה בשבה"ש (בא"ר כא, א) ותיריך: "שתועלת הזיבול והדיר הוא רק אחר החרישה, שמתערבים ומתבלבלים כל החלקים יחד, והא דהמדייר חייב היינו במתכין לכך. אבל הנפנה... בשדה ניר, אין לנו לומר שהוא פס"ר מאחר דבלא חרישה (נוספת) לא אהני מידי. ומאחר שהט"ו בסימן שטז כתב דספק פסיק רישיה מותר, על כן אין להחמיר".

67) ז"ל התוס' שבת קמא, א. ד"ה דילמא אתי לאשוויי גומות: "אף על גב דרבא ס"ל בסוף פ"ב דביצה (כג, א) דבבר שאין מתכין כר"ש גזרינן. הכא, כשיהא עסוק לקנח רגלו, ישכח שבת ויתכין לאשוויי גומות. כעין שמצינו בפ' בתרא דעירובין (קד, א) דנשים המשחקות באגוזים ובתפוחים אסור, דילמא אתי לאשוויי גומות, כלומר במתכין, שמשכחת שבת מחמת שחוק שלהן". ועד"ז כתב בהגה"מ אות ג': "פירש ר"י בכל אלו, שמא ישוה גומות במתכין, שישכחו שבת מחמת טרדתא, שהרי דבר שאינו מתכין מותר ובלבד שלא יהא פסיק רישיה". ועד"ז בחידושי הרשב"א שם: "דלמא אתי לאשוויי גומות, פירוש לפי שהאדם מחזר למקום גומא לקנח בו רגליו, כי במישור אינו מקנחו היטב, ומתוך שהוא מקנחו שם שמא ישכח ויכין להשוות את הגומא. אבל אין לפרשה משום דדבר שאינו מתכין אסור, דהא רבא כר"ש ס"ל כדאיתא בשלהי פ"ב דביצה". וראה באריכות ב"דברי ירמיהו" כאן.

68) כתב המ"מ: "היתר פנוי האוצר לצורך מצוה יתבאר פרק כ"ו (הט"ו) בארוכה, וכאן הזכיר רבינו (רק) איסור הגמור, והוא מבואר פרק מפנין (שם ככו, ב) דמפרש שמואל מתניתין דקתני אבל לא את האוצר שלא יגמור לאוצר כולו, פירש"ז ו"ל דילמא אתי לאשוויי גומות". וביאור הדברים: דהנה במשנה שבת שם (ופירש"ז): "מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה (אם צריך למקומן) מפני האורחים (להושיב שם אורחים להסב בסעודה) ומפני בטול בית המדרש (תלמידים לדרשה). ולא חיישינן לטרחא דשבת). אבל לא את האוצר (מפרש בגמרא)". ובגמרא: "השתא חמש מפנין, ארבע מבעיא. אמר רב חסדא, ארבע מחמש [איכא דאמרי ארבע מאוצר קטן] וחמש מאוצר גדול (אם לא היה שם אלא כשיעור חמש קופות לא יפנה אלא ארבע מהם, שאסור לגמור את האוצר, דילמא חזי גומות בקרקעיתו ומשווי להו. ואם יש הרבה, אין מפנין אלא חמש, דחיישינן לטירחא). ומאי אבל לא את האוצר (שלא יגמור את האוצר לא מצית אמרת, דהא מרישא שמעינן ארבע וחמש). שלא יתחיל באוצר תחלה (אם לא התחיל בו להסתפק ממנו כבר למאכלו או למאכל בהמתו, דאם כן הוה ליה מוקצה), ומני רבי יהודה היא דאית ליה מוקצה (לעיל מד, א. וש"נ). ושמואל אמר, ארבע וחמש כדאמרי אינשי, ואי

בעי אפילו טובא נמי מפנין. ומאי אבל לא את האוצר, שלא יגמור כולו דילמא אתי לאשוויי גומות, אבל אתחולי מתחיל, ומני ר"ש היא דלית ליה מוקצה".

ובחידושי המאירי כאן סיכם את מהלך הגמרא: "ושאלו עליה בגמרא, השתא חמש מפנין ארבע מבעיא. ותירצה רב חסדא, ארבע מאוצר קטן וחמש מאוצר גדול. כלומר, שבאוצר קטן שאין שם אלא חמש או שש קופות אינו מפנה אלא ארבע, כדי שלא יגמור את פנויו מכל וכל. ואם הוא אוצר גדול, מפנה משם חמש ולא עוד, אפי' היו שם הרבה, משום טרחה. וזה שאמר אח"כ אבל לא את האוצר, פירושו שלא יתחיל באוצר, כלומר שלא הותר פנוי זה אלא בשהתחיל (כבר בערב שבת) לפנות להסתפק ממנו למאכלו או לבהמתו. ואי אפשר לפרש שלא יגמור, שאין צריך לומר שלא יגמור שאף באוצר גדול אינו מתיר אלא בחמש (ובודאי שאינו גומר), ונמצא כשאוסר בהתחלתו שהוא סובר כר' יהודה במוקצה. ושמואל תירצה ארבע וחמש כדאמרי אנשי (ולא ארבע מתוך חמש), כלומר כמה שצריך לו. ומפני זה הוצרך לומר אבל לא את האוצר, כלומר שלא יגמרוהו מכל וכל, משום אשוויי גומות. שדרך השרצים לחטט באוצר וכשמפנהו כולו ישוה את הגומות. ואע"פ שאינו מתכוין ואין כאן פסיק רישיה, שמתוך שאדם קפיד באוצר יבא להשוות במזיד ומתכוין, מה שאין לחוש כן במכבד את הבית. אבל ההתחלה מותרת, וכו' שמעון שאין לו איסור מוקצה".

וכתב הר"ף (ג, א): "הא מילתא חזינא בה פלוגתא ביני רבוותא. איכא מאן דפסק כרב חסדא (ארבע מתוך חמש), משום דסוגיא דשמעתא כוותיה (דאיבעיא לן לקמן הני ארבע וחמש קופות דאמרינן אף על גב דאית ליה אורחין טובא וכו', אלמא ה' קופות הוא דשרי לפנויי אבל טפי לא, דהיינו כרב חסדא - ר"ף), וסתם לן תנא במתני' כוותיה (הנך דבסמוך דת"ר דאין מתחילין באוצר תחלה - ר"ף), וגמרא קא שקיל וטרי לפרושי שיעורי דמתניתין. ואיכא מאן דפסיק כשמואל (שמפנה כמה דבעי), משום דמוקים למתניתין כר"ש דלית ליה מוקצה, דקיימא לן כוותיה".

והרשב"א העתיק את הר"ף וכתב: "ואף על פי שלא הכריע הרב ז"ל בפירוש כחד מינייהו, נראה שהוא ז"ל כרב חסדא פסק. שהרי כתב הא דבעו בגמרא הני ארבע וחמש דקאמרינן אף על גב דאיכא אורחים טובא או דלמא הכל לפי האורחים, וההיא ודאי לא שייכא אלא בדבר חסדא (דלשמואל אפילו טובא נמי). ומכל מקום, דוקא בפירושא דרישא דמתניתין איכא למימר דקיימא לן כדפריש לה רב חסדא, אבל ב'אבל לא את האוצר' על כרחין כפירושא דשמואל הוא, דהא רב חסדא מוקי לה כרבי יהודה ואנן כרבי שמעון סבירא לן. ומאי 'לא את האוצר' שלא יגמור את האוצר. ואלא מיהו דמתניתין לא דייקא הכי, דאי ארבע וחמש ארבע מחמש קאמר, הא בהדיא תני שלא יגמור את האוצר ואם כן למה לי למתני אבל לא יגמור את האוצר (וכהערת רש"י לעיל). ונראה לי, דאי מפרשינן לה כרב חסדא כולה דמתניתין כוותיה מפרשא, ומאי לא את האוצר שלא יתחיל באוצר, וסתמא כרבי יהודה. אלא אנן נקטינן מינה הלכתא בארבע וחמש דרישא, דבהא לא אשכחן דפליג רבי שמעון. אבל בלא יתחיל באוצר דהיינו סיפא, לא, אלא כרבי שמעון".

ואף הר"ן שם הביא את ההוכחה דהלכה כר' חסדא, מהא "דבעינן בסמוך הני ארבע וחמש דקא אמרינן אף על גב דאיכא אורחים טובא, או דלמא הכל לפי האורחים". והוסיף: "ומיהו אף על גב דלרב חסדא צריכין למימר דמאי 'אבל לא האוצר' שלא יתחיל באוצר בתחלה, דלא מצינן לפרושי שלא יגמור את האוצר, דהא תנא ליה ארבע [מחמש] וחמש מאוצר גדול, אלא ודאי שלא יתחיל קאמר, ואפ"ה בהא

לא קי"ל כסתם מתניתין, דהא אליבא דר' יהודה אתיא דאית ליה מוקצה, ואנן קיימא לן [בדף זה א] כר' שמעון".

וגם בעל המאור הסיק "דפסקינא בחדא כרב חסדא ובחדא כשמואל", וז"ל: "הא דאמר רב חסדא ארבע מחמש וחמש מאוצר גדול, קיימא לן כוותיה בהא, ודלא כשמואל דאמר ארבע וחמש כדאמרי אינשי ואפילו טובא נמי, משום דסוגיא דשמעתא בהא כרב חסדא אזלא. ובפירוש 'אבל לא את האוצר' קיימא לן כשמואל, דאמר שלא יגמור את האוצר, אבל אתחילין כרבי שמעון דלית ליה מוקצה.. ולא תיקשי לך משום דפסקינא בחדא כרב חסדא ובחדא כשמואל, דלא תליאן הא בהא, ודברים ברורים הם כמו שכתבנו, והרי"ף ז"ל פקפק בהם". והעתיקו הרא"ש שם והביא ראיה לדבריו מהגמרא בביצה לה, ב. ועי"ש שביאר מדוע הרי"ף פקפק בזה.

והרמב"ן במלחמת ה' הביא את בעה"מ, וכתב: "משלו נתנו לו לרבינו הגדול (הרי"ף) ז"ל, שהוא לא בא לפסוק כרב חסדא כהלכתיה לגמרי אליבא דמתניתין, דודאי לתירוציה דרב חסדא מתניתין לאו הלכתא היא בלהתחיל, אלא דאוקימתיה פסקי (רק) בשיעורא דרישא. אעפ"כ חששו מקצת הגאונים ז"ל וסברו לפסוק הלכה ככוליה תירוציה דשמואל, משום דלידידה אתיא מתני' כולה כהלכתא (כר"ש דלית ליה מוקצה). והיה יותר נכון בעיניהם לפסוק כההיא תירוצא דמוקי ומפרש מתניתין אליבא דהלכתא. אבל הסוגיא מכרעת כרב חסדא. וכן בריש פרק משילין רב אסי ורבי יוחנן סברי לה כרב חסדא דארבע וחמש דוקא ואי (נמי) בעי טובא לא. ואף רבינו הגדול ז"ל שכתב מקצת הסוגיא, נראה שנטה דעתו לדברי מי שפסק כרב חסדא, והלכך מתניתין הכי קתני ארבע מחמש וחמש מאוצר גדול ולא יתחיל באוצר, רישא דברי הכל וסיפא ר' יהודה היא, ולית הלכתא כוותיה. אבל לפרש במשנתנו ד' מה' וה' מאוצר גדול ולא יגמור את האוצר כמו שכתב בעל המאור, אי אפשר, דהא מרישא שמעת מינה ארבע מחמש אין, חמש כולה לא, דאסור לגמור את האוצר. ומאי אבל לא את האוצר דקתני וכו'".

והמאירי סיכם את דעת הראשונים להלכה: "ולענין פסק, יש פוסקין כר' חסדא מכל וכל להתיר חמש לבד, ושלא להתחיל, וכל שכן (שאסור) לגמור. ומשום סוגיא דשמעתא שאמרו הני ארבע וחמש קופות וכו', וכן סתם מתניתין שאמרו שאין מתחילין באוצר תחלה. ויש פוסקין כשמואל, מתוך שהעמידה כר' שמעון.. ומ"מ יש מכריעין לפסוק כר' חסדא בשיעור (אם מותר לפנות רק ארבע מחמש או אפילו טובא נמי), וכשמואל בהתחלה (דאין מתחילין באוצר). שרב חסדא שהעמידה כר' יהודה הולך אחר שיטתו שאמר (דיש איסור מוקצה, שלכן) בשר תפוח אסור לטלטלו, ואין הלכה אלא כר' שמעון בשבת בין באכילה בין בטלטול. וא"כ זו שאמרו אין מתחילין באוצר אין הלכה כן, אא"כ מפרשה ביום טוב שיש בו איסור מוקצה וכמו שאמרו הלכה כר' יהודה ביום טוב".

וכן פסק הרמב"ם כאן בפירוש אבל לא את האוצר כשמואל, שלא יגמור מחמש שישווה גומות (ולקמן פכ"ו הט"ו הביא להלכה את הרישא דארבע וחמש כר' חסדא). וכתב הטור סימן שלג: "מי שיש לו אורחין בשבת ואין לו מקום להניסם, או שאין לו מקום לבית המדרש, ויש לו אוצר תבואה, יכול לפנותו בשבת כדי להניסם האורחין או לפנות מקום לבית המדרש. אבל שלא לצורך מצוה אסור לפנותו. וכיצד מפנהו, היה האוצר גדול מפנה ממנו ה' קופות, היה שם ה' קופות מפנה מהם ד', אבל כולו לא יפנה שמה יבא להשוות גומות". והיינו שפסק כר' חסדא לגבי ארבע וחמש, וכשמואל לגבי האיסור לגמור פינוי האוצר. ובב"י מביא את לשון הרמב"ם (פכ"ו שם) "אסור להתחיל בו לפנותו, אלא לדבר מצוה" ודייק בזה: "ואין לפרש שמה שכתב אסור להתחיל בו לפנותו הוא ממאי דפריש רב חסדא אבל

לא את האוצר שלא יתחיל באוצר תחלה. דהא רב חסדא אליבא דרבי יהודה דאית ליה מוקצה אמרה, ואנן קיימא לן כרבי שמעון דלית ליה מוקצה). ותו, דלרב חסדא אליבא דרבי יהודה אפילו לצורך דבר מצוה לא יתחיל את האוצר. אלא טעמו מדתנו רבנן (קכו, א) אין מתחילין באוצר אבל עושה בו שביל ברגלו בכניסתו וביציאתו, ומפרש הוא ז"ל דלדבר הרשות הוא אבל לדבר מצוה מישראל שרי. וכן פירש שם הרב המגיד בשם רבותיו של הרמב"ן ז"ל. ובהכי ניחא מה שתמה הרא"ש על הרי"ף שכתב ברייתא זו דאתיא כרבי יהודה דאית ליה מוקצה (כי אין האיסור משום מוקצה). והרמב"ם נזהר שלא יעלה על דעתנו דמשום מוקצה הוא דאסרינן להתחיל באוצר, ולפיכך כתב אף על פי שמותר להסתפק ממנו אסור להתחיל בו לפנותו, אלא לדבר מצוה. כלומר, דנהי דלית לן מוקצה, היינו כשרוצה להסתפק ממנו, אבל אם אינו רוצה להסתפק ממנו אלא להתחיל בו לבד לפנותו, אסור להתחיל בו לפנות ממנו אם לא לדבר מצוה". והטעם משום טירחא (ראה גם ט"ז סק"א ושור"ע הרב סק"א. ממשמעות רש"י הנ"ל ד"ה מפנין ו"לא חיישינן לטרחא דשבת". ולקמן הערה 71

טעם נוסף משום עובדין דחול).

69) לשון המושגה הוא "קופות של תבן ושל תבואה". ומשמע שזוהי גם תכולת ה"אוצר". ובשור"ע הרב סימן שלג ס"א: "אוצר של תבואה או של כדי יין" (כברמב"ם פכ"ו הנ"ל). וכתב השפ"א לענין תבואה: "ואע"ג דלא חזיא לאכילה (והוי מוקצה לכו"ע), י"ל דראוי לכוס חיטין [דהוי אכילה לענין ברכה כמ"ש בשור"ע או"ח סימן רח ס"ד]".

ובפסקי תשובות סימן שלג הערה 26 כתב שכל האיסור שלא לגמור את האוצר הוא רק כשמפנה אותו מפני שצריך למקום האוצר, אבל אם נוטל משם כל מה שצריך לו בכדי להשתמש אין איסור אע"פ שנוטל כל שבאוצר. (ולהעיר ממג"א סק"ו ופרמ"ג שם).

בשבת, מפני שהוא צריך לו לדבר מצוה, כגון שיכניס בו אורחים⁷⁰ או יקבע בו מדרש, לא יגמור את כל האוצר שמא⁷¹ יבוא להשוות גומות. טיט⁷² שעל גבי רגלו⁷³, מקנחו

70) הקדים הרמב"ם (כלשון המשנה) הכנסת אורחים להכנת מקום ישיבה בבית המדרש, וכמבואר בהמשך הגמרא, דאמר רב דימי מנהרדא "גדולה הכנסת אורחין יותר מהשכמת בית המדרש" (ולמד כן רב דימי מלשון המשנה כאן).

וכתב הרמ"א ס"א: "וכל שבות שהתירו משום צורך מצוה, מותר ג"כ לצורך אורחים. ולא מקרי אורחים אלא שנתארחו אצלו בביתו, או שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים (תרוה"ד סימן עב). אבל כשזימן חבריו לסעוד אצלו לא מקרי אורחים, ואינו סעודת מצוה רק סעודת רשות (ב"י)". ובשו"ע הרב ס"ו (והדגשנו את מה שמסיף על לשון המ"א): "כשם שהתירו כאן לצורך אורחים כמו לצורך דבר מצוה, כך בכל מקום שהתירו איזה דבר לצורך מצוה מותר ג"כ לצורך אורחים. ואינן נקראים אורחים אלא שבאו מעיר אחרת בין שנתארחו אצלו בין שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים. אבל כשזימן חבריו שבאותה העיר שיסעוד אצלו, אינו נקרא אורח וסעודת הרשות היא".

ובמג"א סק"ה (ושילבנו בסוגריים ביאור והוספות מחה"ש): "אמרינן בחולין פ"ו (צה, ב: רב איקלע לבי רב חנן חתניה ולא אכל מסעודתו'. ואמרו שם הטעם) 'סעודת הרשות הוי, ורב לא מתהני מסעודת הרשות'. ופירש"י סעודת הרשות בת ת"ח לע"ה, ע"כ. משמע דרב דהיה אורח שם מקרי סעודת הרשות. עסי' תקס"ח ס"ב (שכתב המג"א שם סק"ה כמה ענינים מהו נקרא סעודת מצוה. ועיין בשו"ת חות יאיר [סימן ע] שפרט שם כל מה שנקרא סעודת מצוה. וכתב מג"א שם וז"ל, איתא סוף ברכות, כל הנהגה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזוי השכינה, ואם כן משמע דסבירא ליה דהוי סעודת מצוה. אם כן גבי רב היכי שייך סעודת הרשות. גם בלי ספק, בהאי דרב חנן חתניה גם תלמידי חכמים אחרים היו שם באותו סעודה. ובתשובת חות יאיר [שם] כתב, דמשום שמפללים בדברי תורה תוך הסעודה לא מיקרי סעודת מצוה, כי אם דרשה המיוחדת לאותה סעודה). וכ"כ בתשובת מהר"מ סימן תר"ה. וכסועד עם אורחים הוי סעודת הרשות. רק שבע"ה המזמינם עושה מצוה, וכן צריך לומר כאן (ר"ל, דהתיר לפנות לצורך אורחים, אף על גב דהסעודה לא מיקרי סעודת מצוה, מכל מקום הבעל הבית עושה מצוה, והותר לו לבעל הבית לפנות לצורך המצוה. ולשון רמ"א דחוק לפי זה, דמשמע מלשונו דהסעודה הוי סעודת מצוה. וצריך לומר, דרמ"א לא דייק בלישניה)". ולהעיר שמלשון שו"ע הרב הני"ל שחזר על דברי הרמ"א, משמע שדייק בלישניה. וראה ג"כ בפרמ"ג סימן שז א"א סקט"ז "זימן אורחים דהוה סעודת מצוה (בבאו מן השדה)", ויל"ע בלשון שו"ע הרב שם, וצ"ע.

וכתב ט"ז סק"ב, דאם מזימן לכבוד האורח אחד מבני העיר, גם שבביל אותו בן עיר מותר לפנות, דגם הוא בכלל המצוה כיון דהוזמן לכבוד האורח. ובפרמ"ג למג"א שם דייק מהמג"א: "משמע דלא כט"ז (אלא) דאף על גב שיש אורח, האחרים הבאים לא חשיבי אורחים. ויש לומר דאחרים לא יפנו לעצמן, דלהם (היא סעודת) רשות, אבל בעל הבית רשאי לפנות בעד אחד הבא לכבוד האורח". אמנם בשו"ע הרב שם פסק כט"ז: "אלא אם כן זימנו לבא אצלו לכבוד האורח שיש לו, שאז גם חבריו בכלל אורח לענין זה". ובשעה"צ אות ח' הוסיף: "ואפשר דגם המג"א מודה לזה (לחידוש הט"ז), ולא איירי אלא באחר שטועד שאינו לכבוד אורחים".

ובלקוטי דינים שבסוף ספר מהרי"ל כתב, דכל היכא דנוכר הכנסת אורחים, ר"ל דוקא הכנסת עשירים ומכובדים כשנתאכסנו אצלו, שיקבלם בסבר פנים יפות, לנהוג בהם כבוד ולהכין להם תפנוקים כו'. ובספר "סולת למנחה" כלל טו הביא בשם "תורת האשם" לבעל התו"ט, דכוונת מהרי"ל היא, שבהכנסת אורחים עניים מקיים רק מצות צדקה, ולא הכנסת אורחים. אבל בספר "יש נוחלין" כתב הדכונה היא אדרבה שבהכנסת אורחים עניים מקיים שתי מצוות.

ובמה שכתב הרמ"א דאורח מאותה העיר לא נקרא אורח, יש להעיר משו"ע הלכות יו"ט סימן תקי ס"י ומג"א שם סקי"ז ומחה"ש שם ושו"ע הרב ס"כ, דאם כבר זימן את האורחים, הותר משום כבוד הבריות.

71) ראה לעיל הערה 67. וכתב הרמב"ם בפיה"מ: "זהו ענין אמרו אבל לא את האוצר, והטעם בזה, כי קרקע האוצר חפור וחרב, ונחוש שמא ישוה קרקעו בידו, והוא אמרם דילמא אתי לאשוויי גומות". ועד"ו כתב המאירי: "אבל לא את האוצר, כלומר שלא יגמרוהו מכל וכל, משום אשוויי גומות, שדרך השרצים לחטט באוצר, וכשמפנהו כולו ישוה את הגומות, ואע"פ שאינו מתכוין ואין כאן פסיק רישיה, שמתוך שאדם קפיד באוצר יבוא להשוות במזיד ומתכוין, מה שאין לחוש כן במכבד את הבית". מבוואר מדברי הרמב"ם והמאירי, שהחשש כאן הוא שיבוא להשוות גומות בידיים.

ובר"ן על הרי"ף: "דילמא אתי לאשוויי גומות, כלומר במתכוין, שכן דרך מכבדי אוצר מפני האורחים להשוותן. אבל שלא במתכוין ודאי לא חיישינן, לדידן דקי"ל כרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר". ובחידושים המיוחסים לר"ן: "שלא יגמור את האוצר כולו. פי' משום דילמא ע"י שגומרו מעיין בו ורואה בו גומות ואתי לאשוויינהו ולתקנינהו בידיים ומדעת, ואיכא משום בונה. ובהא אפי' ר' שמעון מודה משום דקפיד הוא על גומות שבאוצר, והכי מפרש' כלהו. אבל לאשוויי גומות ממילא, לא חיישי', דהוה ל' דבר שאין מתכוין ושרי. וי"מ שלא יגמור את האוצר לר' שמעון משום דנראה טפי כעובדין דחול".

אבל בעל המאור פרק כל הכלים (מת, א) הוכיח מכאן שכיבוד הבית הוא פסי"ר, וז"ל: "ובפרק מפנין אמר שמואל מאי אבל לא את האוצר שלא יגמור את האוצר כולו, משום דאתי לאשוויי גומות, אבל אתחולי מתחילין, ומני רבי שמעון הוא דלית ליה מוקצה. אלמא אפילו רבי שמעון (הפוטר באינו מתכוין) מודה בכבוד הבית שאסור משום אשוויי גומות, וזו ראייה גדולה אין לפקפק בה". משמע מדבריו שאין כאן השוואת גומות במזיד ומתכוין או בידיים, אלא שפנינו כל האוצר הוא באופן שאחר הוצאת רוב התבואה הוא מכבד את קרקע האוצר, וכיבוד זה הוא פסי"ר שישווה גומות אף שאינו מתכוין.

ובמלחמת ה' כתב עליו: "ומה שהשיב מדאמרינן בריש פרק מפנין אמר שמואל מאי אבל לא את האוצר וכו', שלא יגמור את האוצר כולו משום דאתי לאשוויי גומות וכו', ואומר שזו ראייה גדולה ואין לפקפק בה. אפילו לפי דעתו יש לפקפק ולומר דאוצר שאני פסי"ר ולא ימות הוא, משום שהוא עשוי גומות גומות מחמת שקצים ורמשים העשויין לחטט אחר הפירות, וזה הטעם לבאוס של קרקע שאין מסלקין אותו לפי שהוא עשוי גומות כולו והוא מתכוין ומשוה אותו בידו.. אבל אין אנו צריכין לזה במפנין, דהתם ה"ק שמא כשיפנה אותו ויגמור את כולו יראה שם גומות וישוה אותן לדעת ובמתכוין לפי שלא ראה אותן עד עכשיו, והוא עשוי להשוות קרקע האוצר וכ"ש לפני האורחים.. ואף רבינו

שלמה פירש כן באוצר דילמא חזי גומות בקרקעיתו ומשוי להו, וע"כ אתה אומר כן, דהתם לאו במכבד עסקינן כלל אלא במפנה קופות, ואעפ"כ חששו שמא דרך הפינוי ישוה הגומות, וכ"ש לכבוד אורחיו ותלמידיו שיתקן להם מקום שוה. ולשון הגמרא בכ"מ שאמדו דילמא אתי לאשוויי גומות היינו גזירה לעשות כן שמא יבוא לעשות כן לדעת ולא שהוא משהו ודאי, ונוסחא דרבינו חננאל בפרק המצניע דחיישינן משום אשוויי גומות".

וראה ב"ח סימן שלג ס"א "דלא כשמואל דמפרש ארבע וחמש כדאמרי אינשי, דלדידיה אפילו מאוצר קטן שאין בו אלא חמש יכול לפנות כל החמש, אלא שלא יכבד את האוצר כדרך לכבד לפני האורחין", משמע קצת מדבריו שהחשש בפניו האוצר הוא מחמת שמכבדו אח"כ, ע"ד דברי בעה"מ.

ולקמן פכ"ו הט"ו כתב הרמב"ם: "אוצר של תבואה... ולא יכבדו קרקעיתו של אוצר כמו שבארנו", וכן העתיק שם המ"מ "ולא יכבד קרקעיתו משום אשוויי גומות, וכתב רבינו "כמו שבארנו" והוא ריש פכ"א" (אבל בשינוי נוסחאות מהדורת פרנקל הביאו שבדפוס קושטא הגירסא "ולא יגמור את האוצר"). והנה שם כתב שמפנים "עד שגומרין. ולא יכבדו קרקעיתו של אוצר", ויש בזה סתירה לכאורה למבואר כאן שאסור לגמור. וראה נשמ"א (כלל מ' אות ב') שתיירץ בדוחק גדול. והאור"ש שם חילק, דהכא ביחיד המפנה חיישינן שישוה גומות, והתם מפנין רבים ומדכרי אהדדי.

וה"חמד משה" סימן שלג סק"ב חילק, שמש"כ הרמב"ם פכ"ו "עד שגומרין" אינו בסתירה למש"כ כאן "ולא יגמור". כי לא יגמור פירושו שלא יגלה את הקרקע, אבל אם אכן מקפיד לשייר התבואה הסמוכה לריצפת האוצר, יכול לפנות כל הקופות עד שגומרין. ולדבריו מותר לפנות הרבה מאוד תבואה אך בתנאי שלא יהיה מקום אחד בו מגולה הקרקעית. ומדייק כן מלשון רש"י ביצה לו, א: "שלא יגמור את האוצר, אם לא היו שם אלא ארבע או חמש קופות שהתירו לו במקום שיש יותר, כאן לא התירו לפנותן כולן ולגלות את הרצפה, דלמא הוי בה גומא ומשוה לה". ועד"ז מלשון התוספות בשבת ס, ב. ד"ה השתא: "ושמואל משני ד' וה' אפילו טובא כדאמרי אינשי, דסבר אפילו טובא מצי לפנות ובלבד שלא יגמור את האוצר, פירוש קרקעית האוצר משום אשוויי גומות".

72) כתב המ"מ: "טיט שעל גבי רגלו וכו'. פ' תולין (שם קמא, ב) מחלוקת אמוראים, ופסק כרבא דאמר מקנחו בכותל ואין מקנחו על גבי קרקע, דילמא אתי לאשוויי גומות. ושם מבואר לדברי הכל מותר לקנחו בקורה. וכן פסקו בהלכות כרבא וכן דעת הרמב"ן ז"ל ועיקר. ופירושו המפרשים ז"ל שמא ישכח ויכוין להשוות הגומות דאי לאו הכי כבר נתבאר פרק ראשון שכל דבר שאינו מתכוין ואינו הכרח שיעשה מותר".

וביאור הדברים דגמרא שבת שם (ופירש"י, ופירוש המיוחס לר"ן): "אמר אביי ואיתימא רב יהודה, טיט שע"ג רגלו מקנחו בקרקע ואין מקנחו בכותל. אמר רבא מ"ט בכותל לא, משום דמיחזי כבונה" (שנראה כמוסיף על הכותל ומחזקו ע"י שכבת הטיט שמורח עליו" - משנ"ב סימן שב סק"ז). הא בנין חקלאה הוא ("פירוש, בנין של שדה ואינו של בתים. דבנין של בתים הוא בטרסקידי. ואפילו במתכוין ליכא אלא איסורא דרבנן, וכשאינו מתכוין כי הכא, מותר לגמרי"). אלא אמר רבא מקנחו בכותל ואין מקנחו בקרקע דילמא אתי לאשוויי גומות ("פירש הרא"ה ז"ל, לדעת. שדרך המקנח רגלו להחליק פני הקרקע כדי לקנח רגלו יפה"). איתמר מר בריה דרבינא אמר אחד זה ואחד זה אסור (זה משום בונה וזה משום אשוויי גומות), רב פפא אמר אחד זה ואחד זה מותר ("פירש ה"ר יהונתן ז"ל, לפי שאין מתכוין

לא לבנין ולא לאשוויי גומות, ודבר שאין מתכוין מותר כר' שמעון. ופסיק רישיה נמי לא הוי, דהא לא ניחא ליה"י). למר בריה דרבינא במאי מקנחי ליה, מקנחי ליה בקורה (בעץ המוטל על הקרקע)".

והרי יש לפנינו מחלוקת משולשת: למר בריה דרבינא, אסור לקנח נעלו, לא בכותל ולא בקרקע. לרב פפא מותר בכותל ובקרקע. ולרבא מותר בכותל ואסור בקרקע. וכתב הרי"ף: "איכא מאן דאמר דהלכה כמר בריה דרבנא משום דקא מפרשינן למיליה (במאי מקנחי ליה כו'), ובעל הלכות פסק כרב פפא [כרבא]". אבל בעה"מ כתב: "ובהנך פלוגתא דאיתמרן בגמרא בטיט שעל גבי רגלו מסתברא לן כרב פפא דאמר אחד זה ואחד זה מותר. לפי שקינוח הכותל בנין חקלאה הוא. ובקינוח קרקע היכא דודאי קא משוי גומות פשיטא דודאי אסור, אבל לדילמא אתי לאשוויי גומות לא חיישינן, דלא שכיחא בקינוח בטיט כה"ג. ואע"פ שפסק הרי"ף בענין אחר, אנן דר"פ עדיפא לן משום דבתרא הוא".

והרמב"ן במלחמת ה' כתב עליו: "לא, כי אלא רב פפא במקום רבא תלמיד היושב לפני רבו הוה, כדאמרין (עירונין נא, א) אמר רב פפא בדיק לן רבא, ואתמר בכמה דוכתי שמשניהו לאביי ורבא, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב". והרשב"א שם השיב על קושיית הרמב"ן: "ולא ירדתי לסוף ראייתו, דהא בבתראי לא אמר הכי, דהא רב נחמן רביה דרבא הוא ואפילו כן הלכה כרבא כל שלא היה יושב רבא בפני רב נחמן. וכל מקום דאיכא אמר רבא לרב נחמן בלחוד, חשבין ליה תלמיד יושב בפני רבו ואין הלכה כמותו. אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקים בעלמא הלכה כרבא. והכי נמי ר"פ הוא דנחלק על רבא והלכתא כוותיה דבתרא הוא". ובחידושים המיוחסים לר"ן: "וכתב הרא"ה ז"ל, ובתרי' דרבא איפליגו ולא בהדי'. וכיון דכן מסתברא כרב פפא, דבשל סופרים הלך אחר המיקל. וכן דעת רב סבא ז"ל עכ"ל. וכן דעת הרשב"א".

והברכי יוסף (ב"שירי ברכה" סימן שכו ס"ח) הקשה על הרמב"ם שפסק כאן כרבא ולא ס"ל מ"ש הרשב"א דבתראי הלכה כתלמיד במקום הרב, ואילו בפ"ב ה"ט"ז כותב המ"מ לתרץ את הרמב"ם מהשגת הראב"ד ע"פ דברי הרשב"א אלו. ומאריך בזה ומסיים שכלל זה אינו מילתא דפסיקתא שצריך לפסוק כבתראי אף נגד רבו, אלא כוונת המ"מ שם שהכלל של אין הלכה כתלמיד במקום הרב אינו תקף כבתראי ואפשר לפסוק גם להיפך, ודייק כן מלשון המ"מ שם "איכא למימר הלכה כבתראי".

ובאג"ט מלאכת חורש אות ח"י כתב ליישב דברי הרמב"ן, דלכאורה יש להקשות לדעת האוסרים לקנח בקרקע, דטעמם הוא שמא ישכח ששבת ויכוין להשוות גומות (כמ"ש הראשונים שהובאו בהערה הקודמת). הרי אם נזהר שלא ישוה גומות אין טעם לאסור. ועכצ"ל שרבא שס"ל לאסור בזה היינו שגזר הוא ובית דינו על כך, וא"כ כיון שרב פפא בתראי הוא אינו יכול לחלוק ע"ז דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אפילו הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, כל היכא שגזרו למיגדר מילתא (כמבואר ברמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ב). וא"כ צ"ל או שרב פפא נחלק עם רבא ואמר שאין ראוי לגזור בזה, או שלא ידע מגזירת רבא והורה במקומו שאין ראוי לגזור. ולכן מ"מ אין הלכה כרב פפא דהוא בתראי, שהרי הטעם שהלכה כבתראי הוא משום שיוודע סברת הקודם וחולק עליו, וכאן או שרבא ידע את סברת רב פפא או שרב פפא לא ידע את סברת רבא.

ולפ"ז מתורצת ג"כ קושיית השירי ברכה, כיון דהנידון שם הוא גבי המתכוין לצוד דגים והעלה תינוק אם חייב או פטור, דפשיטא דהמחלוקת בזה אינה אם ראוי לגזור שלא לצוד דגים בשבת, וא"כ כאן שייך הטעם של הלכה כבתראי.

73) והטור סימן שב כתב: "טיט שעל רגלו יכול לקנחו בין בקרקע בין בכותל, ואין בו משום אשוויי גומות אם מקנחו בקרקע, ולא משום בנין בכותל (כרב פפא). והרמב"ם ז"ל כתב מקנחו בכותל ולא בקרקע (כרבא). ואדוני אבי (הרא"ש) ז"ל התיר שניהם. ובביאור מהר"י אבוהב על הטור: "ונראה שאם זה הטיט הוא על נעלו דאינו יכול לקנחו, דהא אמרינן לקמן אין מגרדין לא מנעל (ומובא ברמב"ם פכ"ב הי"ח ע"ש בהערות עוד בזה), ואולי אין זו גרידה, וצ"ע". וכתב עליו הב"י ס"ו: "ולי נראה דלא דמי, דההיא דאין מגרדין טעמא משום דכשגורר המנעל בגב הסכין או בצפורן הוא ממחק, אבל בקינוח בכותל או בקורה או בקרקע אינו ממחק, ואפילו ימחק לית לן בה דלאו פסי"ר הוא, ובהדיא אמרינן בפרק כל הכלים דרבא אתווס מסאניה טינא ואתא שמעיה שקל חספא ומכפר ליה, וכ"כ רי"ו בחי"ג דבין בכותל בין בקרקע מותר, וכתב שהוא הדין שיכול לקנחו במעט חרס הראוי לטלטלו שיש בו כדי לסתום פי שום כלי".

והב"ח סק"ג הקשה על הב"י: "לאו ראייה היא לפע"ד, דדוקא גירוד בכח אסור במנעל, ושמעיה דרבא היה נזהר שהסיר הטיט מן המנעל בחרס בנחת עד שלא נגע בעור וליכא חששא דממחק. ועוד כתב ב"י דאפילו ימחק לאו פסי"ר הוא, עכ"ל. ותימה, לפי דבריו אמאי בקרקע אסור לרבא דלמא אתי לאשוויי גומות, הלא לאו פסי"ר הוא. אלא צריך לפרש כמו שכתבו לשם התוספות, דגזרינן הכא כשיהא עסוק לקנח רגלו ישכח שבת ויתכוין לאשוויי גומות, וא"כ בנעלו איכא למימר דמחמירנן טפי מהאי טעמא, ולכו"ע חיישינן דלמא ישכח ויקנח בכח וימחק העור בודאי. הילכך יש לזוהר שלא לקנח נעלו כנ"ל". ועי"ש שמקשה גם על הרמ"א שפסק להתיר במנעל.

ובדעת הרמב"ם כתב שה"ג (נח, ב): "מיימוני פכ"ב מהלכות שבת (הי"ח) כתב דמקנחין.. מנעלים ישנים.. בקורה או בכותל כדלעיל בפכ"א מהלכות שבת. אבל אינו יכול לגרדו בגב הסכין דודאי קולף העור והוי ממחק. וא"ת מיירי בקינוח בכותל וקורה, למה נקט ישנים, הא אפילו חדשים נמי מותר לקנחם בקורה. וי"ל דנקט ישנים לרבותא, דסד"א ישנים כיון דקרוב לקלוף עורם בקינוח כל דהו כדמשמע שם מפשט ההלכה ומפרשיה, ליתסר בהו הקינוח אפילו בקורה, קמ"ל דגם בדידהו שרי כל עוד שלא יגרד בגב הסכין, ואצ"ל דבחדשים ודאי שרי לקנחם בקורה".

בכותל⁷⁴ או בקורה אבל לא בקרקע, שמא⁷⁵ יבא להשוות גומות. לא⁷⁶ ירוק בקרקע⁷⁷ וישוף ברגלו⁷⁸ שמא ישוה גומות. ומותר⁷⁹ לדרוס⁸⁰ הרוק שעל גבי קרקע⁸¹ והולך לפי תומו⁸².

(74) בב"ח סימן שב אות ג' כתב: "אך קשה מאי פריך רבא הא בנין חקלאה הוא, דהא מכל מקום מדרבן הוא דאסור דמי לבנין, ונראה דמייירי בהלך ברגלו יחף והטיט מצער, ומשום צערא אפילו מלאכה שאינה צריכה לגופה שרינן ליה במפיס מורסא, והוא הדין צערא אחרינא כמו שכתבו התוספות בפרק ר"א דמילה (קלה, א) בד"ה מפני הסכנה. ומשום הכי ס"ל לרבא דבכותל שרי ולא בקרקע ולרב חסדא תרייהו שרי, אבל כשהטיט על נעלו לכו"ע אסור לקנוחי כיון דליכא צערא ואפילו בקורה נמי אסור דלמא ממחק".

ויש להעיר, דלשיטת הרמב"ם לעיל פ"א ה"ז משאצל"ג אסורה מן התורה, וההיתר של מפיס מורסא הוא מאחר שאינו מלאכה דאורייתא כל שאינו עושה פתח להכניס ולהוציא (כמבואר במ"מ פ"י ה"ז), ולא התירו משאצל"ג משום צער בשום מקום.

(75) ראה לעיל הערה 67.

(76) ירושלמי פ"ז ה"ב: "ר' בא בשם ר' חייא בר אשי איתפלגין ר' חייא רובא ור' שמעון ב"ד, חד אמר רוקק ושף, וחרנה אמר אינו רוקק ושף. מה פליגין בשאין שם פסיפס (רצפת אבנים) אבל יש שם פסיפס רוקק ושף". וראה מג"א בהערה הבאה.

(77) ממה שהדגישו הרמב"ם והשו"ע "על גבי קרקע", למד המג"א סימן שטז סק"ד (עם ביאור מחה"ש): "משמע דעל גבי רצפה שרי לדברי המתירין כיבוד במרוצף (דס"ל דבמרוצף ליכא למיחש לאשוויי גומות, ה"ה הכא, אבל למאן דאוסר כיבוד אפילו במרוצף דס"ל דגם במרוצף איכא למיחש משום אשוויי גומות, דהיינו בין הרובדין, בין אבן לאבן או בין קרש לקרש כמ"ש הרב"י שם, או דגורין מרוצף אטו שאינו מרוצף, ה"ה דיש לאסור כאן) עיין סימן של"ז ס"ב, וכן הוא בירושלמי (שבעה הקודמת). ועל גבי ספסל לכולי עלמא שרי (ר"ל, אפילו למאן דאוסר כיבוד במרוצף מ"מ על גבי ספסל מודה דשרי, דבספסל לא שייכי הני תרי טעמי דלעיל, דספסל לא מחלף בקרקע וגם ליכא רובדין)".

הרי שכותב שלדעת הרמב"ם בהלכה הבאה המתיר כיבוד במרוצף, מותר גם לשפשף הרוק שעל גבי רצפה, ולדעת החולקים ואוסרים אפילו בשאינו מרוצף (ראה שם בהערות) כמו כן אסור לשפשף רוק על גבי רצפה. וא"כ לפי מ"ש הרמ"א בסימן שלו ס"ב "יש מחמירין אפילו במרוצף וכן נוהגין ואין לשנות", יש לאסור ג"כ שפשוף הרוק. וכן נראה מהפרמ"ג סימן קנא בא"א סק"ט שכתב גבי הרוק בבית הכנסת "ובשבת שאסור לשפשף יניח מנעל עליה עד שיתמעך, עיין הלכות שבת סימן שלו ובשאר דוכתיין", ולכאורה ר"ל אפילו בבית הכנסת המרוצף.

אבל ראה בבדה"ש ח"ח ס"ק ס"ה, שחולק על זה וס"ל שלגבי רוק לא שייכים הטעמים שכתב מחה"ש לאסור. מפני שרק בכיבוד נכנס תמיד העפר המתכבד לבין הרובדין ומשוה גומות, וכן המכבדת נכנסת בין הרובדין, אבל ברוק ברוב הפעמים אינו נופל בין הרובדין, ואם הרוק נכנס בין הרובדין הרי בשפשופו לא ישוה גומות, דאין הרגל נכנס בין הרובדין. ולכן אפילו להאוסרים מרוצף אטו שאינו מרוצף, הרי כאן יש להקל. ומביא שבירושלמי יש מ"מ שמתיר לרוק ולשפשף, ומשמע שם דהיינו אפילו אם אין כל בתי

העיר מרוצפים, מ"מ יש להקל ברוק מחמת מאיסותא. ומוסיף, שבכיבוד שמכבדין את כל הבית ומצוי גומות בשטח הבית, הרי אז חשש השוואת גומות הוא חשש קרוב, משא"כ ברוק שאינו נופל דוקא במקום שיש גומא אין זה חשש קרוב כ"כ, ומסיים שהמיקל לא הפסיד.

וכ"כ בערוה"ש סל"ב: "וזהו הכל במקום דליכא רצפה, אבל ברצפה מותר למרח דלא שייך שם אשוויי גומות, וגם מירוח אין כאן דמירוח אינו אלא כשממרח דבר על חבירו ולא כשרצונו שתבלע בקרקע וברצפה שלא תהא ניכר כלל, דוהו עיקר כוונתו [מג"א סקכ"ד]. יש מי שכתב דהאידינא לא קפדינן ברוק משום מאיסותא, ולכן אסור לשפשף רק להעמיד רגליו עליו בלי שפשוף. אבל ליחה היוצאה מן הפה ומן החוטם ודאי מאוס לכל ומותר בשפשוף [שם סקכ"ה] וברצפה מותר בכל ענין".

גם בשו"ת "אז נדברו" ח"ו סכ"ד העלה להיתר, ע"פ דברי הבאה"ל (סימן שלו ד"ה ויש מחמירים) שכתב לגבי כיבוד הבית: "אם כל בתי העיר או עכ"פ רובם [ריב"ש] מרוצפים באבנים או בלבנים [וכ"ש אם הם מכוסים בקרשים] אפשר דמותר לכבד, דלא גזרו על רובה מפני מיעוטה ולא על עיר זו מפני עיר אחרת". ועפ"ז כתב באז נדברו, שבזמנינו שכל בתי העיר מרוצפים, אין לגזור גם דריסת הרוק במרוצף אטו שאינו מרוצף. אלא שכותב שם דכיון שגבי שפשוף רוק לא כתב המשנ"ב היתר זה, יש לחוש ולכסות הרוק רק בדרך המותר לכ"ע (ולכאורה לפי האמור לעיל, רוק קיל טפי מכיבוד).

78) בטור סו"ס שטז: "כתב הרמב"ם ז"ל, לא ירוק על גבי קרקע וישוף ברגליו, דלא קאמרינן אלא דורסו, אבל מותר לדרוס רוק שעל גבי קרקע לפי תומו". וכתב על זה הב"י: "נוסחא דידן בספר הרמב"ם אינה מכוונת עם נוסחת רבינו, דבנוסחא דידן הכי איתא, לא ירוק בקרקע וישוף ברגלו שמא ישוה גומות, ומותר לדרוס הרוק שעל גבי קרקע והולך לפי תומו. ואפשר שאין חילוף בין הנוסחאות, ומה שכתוב בספרי רבינו (הטור) "דלא קאמרינן אלא דורסו", לאו מדברי הרמב"ם הם, אלא דברי רבינו הם שכתב ליתן טעם לדברי הרמב"ם".

ובבבד"ה ש"ח ע' קלח הקשה על מ"ש הבי"ש שגירסת הטור בדברי הרמב"ם היא כמו הגירסא שלפנינו, מאחר שמלבד השינוי בין הנוסחאות שהבי"ש עמד עליו ישנו שינוי נוסף, שבגירסת הרמב"ם שלפנינו כתוב "ומותר לדרוס הרוק שעל גבי קרקע והולך לפי תומו", והטור לא העתיק תיבה זו. ואם גורסים תיבת "והולך" ממילא מובן הטעם שאסור לשוף ברגליו, כי כל ההיתר של דריסת רוק לפי תומו הוא רק כשעושה זאת דרך הילוכו. ולפי מ"ש הבי"ש שהתיבות "דלא קאמרינן אלא דורסו" הם תוספת ביאור של הטור בכוונת הרמב"ם, משמע שבדברי הרמב"ם עצמו אין ביאור על החילוק שבין שפשוף סתם לדריסה לפי תומו, ומוכרח שהיה לטור גירסא אחרת ברמב"ם (וראה לקמן הערה 80 שבבבד"ה ש"ש שמבאר שיטת הטור לפי דיוק זה).

79) בגמרא שבת קכא, ב (ופירש"י): "בעו מיניה מר' ינאי, מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת, אמר להו צירעה אני הורג (בשבת, לכלות מזיקין, ואף על פי שאינה מועדת כאלו), נחש ועקרב לא כ"ש (אלמא שפיר עביד). דילמא לפי תומו (לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו ונחש או עקרב בפניו, אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך ואם מת בדריכתו ימות, הואיל ולא נתכוין, דדבר שאינו מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא ולענין מזיקין לא גזור). דאמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו (שאינ מתכוין למרח ולאשוויי גומות, דאף על גב דממילא ממרח הוא כי לא מיכוין שרי משום מאיסותא), ואמר רב ששת נחש דורסו לפי תומו, ואמר רב קטינא עקרב דורסו לפי תומו".

ועוד שם: "אבא בר מניומי הוה מסקי ביה דבי ריש גלותא זווי (היה חייב כסף לאנשי ראש הגולה). אייתיוהו קא מצערי ליה (להכריחו לשלם החוב). הוה שדי רוקא (היה מוטל רוק לפניהם על הקרקע, ושבת היתה), אמר להו ריש גלותא (לבני הבית) אייתו מאנא סחיפו עלויה (הביאו כלי וכסו את הרוק). אמר להו (אבא בר מניומי) לא צריכיתו, הכי אמר רב יהודה, רוק (המונח על הקרקע) דורסו לפי תומו. אמר להו (ריש גלותא) צורבא מרבנן הוא, שבקוהו" (אל תצערוהו עוד).

ובשו"ע סימן שטז: "לא ישפשף ברגליו רוק ע"ג קרקע, משום דמשהו גומות. אבל מותר לדורסו לפי תומו, שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות. ואע"ג דממילא ממרח הוא, שרי משום מאיסותא". ובערוה"ש סל"ב: "אסור לשפשף ברגליו רוק שעל גבי קרקע משום השוויית הגומות, והתירו חז"ל [קכא, ב] לדורס הרוק לפי תומו בדרך הלוכו משום מאיסותא, והיינו שלא יתכוין למרח ולהשוות גומות. ואף על גב דממילא ממרח, מיהו כיון דלא מכוין שרי, ובלבד שלא תהא בזה פסיק רישא.. וזהו להרמב"ם דפסק דמשאצל"ג חייב. אבל לשארי פוסקים מותר אפילו בפסיק רישא, משום דהוי משאצל"ג".

80 בבדה"ש סימן קמו ס"ק ס"ג, האריך בשיטות הפוסקים בביאור דין זה, והעלה שם כמה אופנים מהו הכוונה בדורסו, והאם זה פסיק רישיה שמשוה גומות, ומהו ההיתר של לפי תומו, ולהלן נסדר השיטות ע"פ דבריו שם:

א) הטור סו"ס שטז כתב: "נחש ועקרב דורסן לפי תומו, הואיל והן מויקין מותר. וכן ברוק שלפניו יכול לדורס עליו אף על גב דממילא ממרח ומשהו גומות, כיון שאינו מכוין לכך ואיכא מאיסותא. וכתב ה"ר מאיר מרוטנבורק, שאין לשפשפו ברגליו, דלא קאמר אלא דורסו אבל לא לשפשף. וכן כתב הרמב"ם ז"ל, לא ירוק על גבי קרקע וישוף ברגליו דלא קאמרינן אלא דורסו. אבל מותר לדורס רוק שעל גבי קרקע לפי תומו".

הנה ממ"ש "יכול לדורס עליו אף על גב דממילא ממרח ומשהו גומות", משמע שההיתר בזה הוא לדורס בלבד, וכן מבואר ממ"ש "אין לשפשפו ברגליו דלא קאמר אלא דורסו", היינו שאסור לשפשף אפילו מעט ומותר רק לדורס. עוד מדויק ממ"ש "אע"ג דממילא ממרח ומשהו גומות", שההיתר הוא אפילו כאשר פס"ר שע"י הדריסה ישוה גומות. שמהלשון "דממילא ממרח" משמע שהמירוח והשוואת הגומות נעשים מאליו וממילא ע"י הדריסה. ואע"פ שלכאורה ע"י דריסה בלבד אין זה פס"ר שישווה גומות, צריך לומר שהכוונה בזה היא, שמותר לדורס כדרך המעמיד גלגל על הרוק, שאינו מגביהו באופן ישר, אלא דוחף קצת הרגל לפניו בכח על הקרקע כדי שיתמרח ולא יהיה ניכר. ולכן מתאים בזה הלשון "ממילא ממרח", כי מחמת הרגילות שמורגל בחול כשרואה רוק לדורסו ולמרחו, נעשה ההרגל לטבע, וכאילו המירוח נעשה ממילא (וכן נראה מלשון הט"ז שם סק"י, שכתב על תיבות אלו "פירוש והוי פס"ר, דמודה ר"ש דאסור, הכא מותר משום מאיסותא", משמע שהדריסה לבד משווה גומות, ואעפ"כ מותר בלפי תומו).

ובנוגע לטעם ההיתר בזה, מכך שהטור אינו מזכיר שמותר לדורס מאחר שעושה זאת "לפי תומו" (ומ"ש בסוף דבריו "מותר לדורס רוק שעל גבי קרקע לפי תומו", הוא העתקת לשון הרמב"ם (לפי גירסתו), ולא שזוהו הטעם לפי שיטתו), אלא כותב "אע"ג דממילא ממרח ומשהו גומות, כיון שאינו

מכיון לכך, משמע שזהו טעם ההיתר. כלומר, שמ"ש בגמרא "לפי תומו", הפירוש בזה לפי הטור הוא שמותר לדרוס מפני שאינו מתכוין. והיינו כשם שמבואר לפני כן שמותר לדרוס על נחש ועקרב אם אינו מתכוין להרגם, אע"פ שברור שיהרגו ממילא ע"י דריסתו, כמו כן ס"ל שמותר לדרוס על הרוק אם אינו מתכוין להשוות גומות, אע"פ שפסי"ר שישוה ע"י דריסתו. עוד יש לדייק מדבריו, שלא הזכיר שההיתר הוא רק בדורס בדרך הליכה (וכן גירסת הרמב"ם שבטור היא ללא תיבת "הולך" כדלעיל הערה 78). ומשמע שאין חילוק בזה, ובכל אופן שאין כוונתו להשוות גומות מותר.

(וכן מדויק גם כן בלשון הלבוש, שכתב: "וכן רוק שבפניו מותר לדרוסו לפי תומו, אפילו מתכוין לדרוס, אלא שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות. ואף על גב דממילא ממרח לא גזרו בו, משום מאיסותא, כיון שאינו מתכוין. אבל לשפשו ברגליו על גבי קרקע אסור, משום דמשהו גומות, אף על גב שאינו מתכוין פסיק רישיה הוא, דאי אפשר שלא ישוה גומא". משמע מדבריו שהיתר הדריסה אינו מחמת שהדריסה היא דרך הילוכו, שהרי אינו מזכיר כלל טעם זה. וכן משמע מדבריו שמפרש ש"לפי תומו" היינו שאינו מתכוין להשוות גומות, כמ"ש "ואף על גב דממילא ממרח לא גזרו בו, משום מאיסותא, כיון שאינו מתכוין". וכן מפורש בדבריו שלשפשא אסור בכל ענין, מפני שהוא פסיק רישיה שישוה גומות).

אלא שצריך ביאור לפי הטור (והלבוש) מדוע דריסה מותרת ושפשוף אסור, הלא כשם שבשפשוף פסי"ר שמשוה גומות, כמו כן בדריסה פסי"ר שמשוה גומות. ואולי י"ל ע"פ מ"ש הפרמ"ג משב"ז סק"י: "עיין ט"ז וכן הוא בטור, המשמעות דאף מלאכה דין תורה, כל שעושה כמתעסק משום מאיסותא שרי, כמו הריגת הנחש עיין מג"א אות י"ב, כ"ש כאן דהוה ג"כ משאצל"ג דשרי, ועיין תו"ש". כלומר, כשם שמותר לשיטת הרמב"ם (פי"א ה"ד ע"ש בהערות 9, 13), לדרוס נחש לפי תומו, כדי שלא יזיקו מפני שאינו הורגו כדרכו אלא כמתעסק, כמו"כ היתר השוואת גומות ע"י דריסת הרוק הוא רק שעושה זאת שלא כדרכו אלא כמתעסק, משא"כ במשפשא, ועצ"ע.

ב) הדרישה סק"ד כתב: "זה לשון השו"ע: אבל מותר לדרוס לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומא, ואף על גב דממילא ממרח הוא כי לא מכין שרי משום מאיסותא, עכ"ל. מכאן נראה לדקדק דמותר לשפשא אותו דרך הילוכו, לא כמו שראיתי מדקדקים שאינן ממרחין כלל רק מעמידין עליו רגל, מיהו כשאינו דרך הילוכו ודאי אסור כי אם להעמיד עליו רגל".

הרי שמדייק מלשון השו"ע (שהוא לשון הטור) "אע"ג דממילא ממרח", שא"א לפרש שהכוונה ב"דרוסו לפי תומו" היינו הנחת הרגל בלבד, מאחר שבוה אינו פסי"ר שימרח (ולא ניחא ליה לדחוק ולפרש ש"ע"י דחיפת הרגל בהגבהה משהו גומות, כמו שנתבאר בדעת הטור), ולכן מפרש שהכוונה היא שמותר גם לשפשא. ומכך שאינו כותב שמותר לשפשא רק מעט, משמע שמותר לשפשא אפילו הרבה. עוד מבואר מדבריו שכל ההיתר של דורס לפי תומו הוא רק כשדורס עליו דרך הילוכו, אבל שלא כדרך הילוכו מותר רק באופן שאינו פסי"ר.

וכן משמע במג"א שם סק"ה שכתב: "האידינא דליכא דקפיד ברוק משום מאיסותא, יזהר שלא ישפשא כשדורס עליו", מבואר שבזמנם שהיה בזה משום מאיסותא נכלל בהיתר הדריסה אפילו שפשוף, ומשמע אפילו הרבה, שהרי אינו כותב שעכשיו יש ליהזר שלא לשפשא אפילו מעט.

ג) ב"תוספת שבת" סקל"א כותב על השו"ע: "ואע"ג דממילא ממרח, כלומר דלפעמים ממרח ואיכא למיחש שמא ישכח ויכוין וישוה גומות כמ"ש סימן ש"ב ס"ו, מ"מ הכא שרי משום מאיסותא. והט"ז כתב פירוש 'זהו פסיק רישיה דמודה ר"ש דאסור, הכא מותר משום מאיסותא, ולפ"ד אין שום טעם לדבר, דלמה התיירו בזה כיון דאיכא איסורא דאורייתא, וא"ל דהוי משאצ"ל"ג, דהא כתב התוספות בפרק כירה דכה"ג לא הוי משאצ"ל"ג כיון דאנן סהדי דניחא ליה בהכי והוי כצ"ל"ג. וכללא דמילתא, דכשמעמיד עליו רגלו לבד לא שכח אשווי גומות, וכשמשפשף בדריסתו לפי תומו איכא למגזר שמא ישכח להשוות גומות בכיון בשפשופו, אבל כשמשפשף הרבה הנה והנה הוי פסי"ר ואסור בכל ענין כיון שהוא איסור דאורייתא".

הרי שמפרש שהכוונה ב"דורסו" היא שמשפשף מעט, וההכרח לזה הוא, דאם נאמר דהיינו שמעמיד רגלו על הרוק בלבד (ע"ד הטור) לא שייך שע"ז ישוה גומות, ולכן מותר אפילו כשאינו לפי תומו. ואם נאמר דהיינו שמשפשף (ע"ד הדרישה) הרי זהו פסי"ר שמשוה גומות ואסור אפילו לפי תומו. וע"כ צ"ל דהיינו שמשפשף מעט, שגם בזה מקום לגזור שמא ישוה גומות ובכ"ז משום מאיסותא לא גזרו כשדורס לפי תומו, אבל שלא לפי תומו אסור אפילו לשפשף מעט.

המורם מכל הנ"ל: פירוש דורסו: לטור מניח רגלו, לדרישה משפשף, לתוספות שבת משפשף מעט. ההיתר בלפי תומו: לטור אע"פ שהוא פסי"ר, וכ"ה לדרישה, לתוספת שבת מאחר שאינו פסי"ר.

81) ראה לעיל פ"א ה"ד הערה 13 שהבאנו את מחלוקת המ"מ והרדב"ז, אם הרמב"ם מפרש את סוגית הגמרא כשיטת רש"י או כשאר הראשונים. ושם כתבנו ביאור הדברים בנוגע הריגת נחש, וכאן נבאר ב' השיטות בנוגע לדריסת רוק בפרט, והדמיון בין שני הדינים בכלל.

הנה כתב הר"ן: "פרש"י ז"ל דלא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא שאם הוא הולך ונחש או עקרב לפניו אינו צריך לישמט ממנו אלא דורסו והולך ואי מאית שפיר דמי, כיון שלא לכך נתכוין, משום דדבר שאין מתכוין אפילו לר' יהודה מדרבנן הוא, והיכא דשכיח היזקא לא גזור. ולא דייק, דלישנא דדורסו לא משמע הכי. ועוד, מדאמרינן בגמרא אמר להו צרעה אני הורג, משמע אפילו בכוונה. ועוד, דברוק ונחש בתרווייהו אמרינן דורסו לפי תומו, ואם איתא דדורסו לפי תומו בלא מתכוין משמע, וכדברי רש"י ז"ל, היכי אמר להו אבא בר מרתא לדבי ריש גלותא דבעו לסחף מנא ארוקא, לא צריכיתו הכי אמר רב יהודה, וכדאיתא בסמוך, דאכתי צריכי למסחף עליה מנא עד שיוזמן מי שידרסנו לפי תומו. אלא הכי פירושה דורסו ואפילו במתכוין אלא שהוא עושה לפי תומו, שמראה עצמו כאילו אינו מכוין, ובהכי שרי וכרבי שמעון דאמר משאצ"ל"ג פטור עליה, ומיהו להרגן להדיא אסור, דכיון שאין הזיקן מצוי כחמשה השנויין בברייתא, כל כמה שאפשר לשנויי בהריגתן משנינן".

ובבדה"ש ח"ח ע' קלו כתב לתרץ, שלשיטת רש"י אכן יש צד השווה בין נחש לרוק, שבשניהם מותר לדרוס רק בדרך הילוכו ואילו שלא בדרך הילוכו אסור לגמרי. אולם יש חילוק ביניהם בענין אם מותר ללכת בכוונה אל מקומם ולדרוס עליהם, דברוק מותר גם אם כוונתו לכתחילה היא ללכת ולדרוך על הרוק כיון שאינו מתכוין להשוות גומות רק לבטל את המאיסות, אבל גבי נחש אסור ללכת בכדי לדרוס עליו (כיון שאסור להרוג נחש במתכוין לשיטתו), רק אם נזדמן לו דרך הילוכו יכול לדרסו בלא כוונה להרגו.

ובמ"מ כאן כתב "פירוש דורסו לפי תומו כתבתיו פי"א". והיינו על דברי הרמב"ם שם ה"ד "שאר כל המזיקין אם היו רצין אחריו מותר להרגן, ואם היו יושבין במקומן או בורחין מלפניו אסור להרגן, ואם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן מותר", שכתב שם "ופירושו הרמב"ן והרשב"א ז"ל, דורסו ואפילו במתכוין אלא שהוא עושה לפי תומו, שמראה עצמו כאילו אינו מתכוין, וכל זה משום דקיימא לן כרבי שמעון במשאצ"ג. ואף על פי שרבינו פסק כרבי יהודה, כפירוש הזה נראה מלשונו, ושלא כדברי רש"י ז"ל שכתב שאין צריך ליוהר ממנו שלא ידרסנו אלא דורסו לפי תומו, ונראה מדבריו שלא התירו אלא משום דבר שאין מתכוין וכרבי שמעון, ואין זה עיקר".

הנה מדברי הר"ן הנ"ל שכתב "דברוק ונחש בתרוייהו אמרינן דורסו לפי תומו, ואם איתא דדורסו לפי תומו בלא מתכוין.. דאכתי צריכי למסחף עליה מנא עד שיזדמן מי שידרסנו לפי תומו", וכן מדברי המ"מ שמצייץ לפירושו לעיל גבי הריגת נחש, מבואר שפירוש "דורסו לפי תומו" בנחש וברוק שווה (לפי שיטת הראשונים הנ"ל).

אולם הב"י סימן שטז סי"א כתב: "ואף על פי שמדברי המפרשים נראה דלא שאני לן בין דורסו לפי תומו דגבי רוק, לדורסו לפי תומו דגבי נחש ועקרב, נראה לי דלא שרי גבי רוק אלא במתכוין לדורסו לבד אבל לא במתכוין למרח. ואף על גב דגבי נחש התירו אפילו במתכוין להרגם, התם שאני משום דמזיקין ניינה, ועוד דהתם עיקר המעשה הוא הריגת הנחש, אבל הכא אין עיקר המעשה המיורח, כשידרסו עליו מבטלי מאיסותא. ולא חששו המפרשים לכתוב כן לפי שהיה דבר ברור בעיניהם".

ובבדח"ש שם דקדק בדברי הב"י "דלא שרי גבי רוק אלא במתכוין לדורסו לבד אבל לא במתכוין למרח". דפשטות הלשון מורה שההיתר הוא רק במתכוין לדורסו, דהיינו לבטל הרוק, ולא במתכוין למרח דהיינו שמתכוין לשפשף קצת. כלומר שאפילו בעושה זאת לפי תומו אסור להתכוין לשפשף אפילו מעט. ומזה משמע דשלא לפי תומו אסור אפילו לדורסו בלבד. אמנם מסקנתו שם לפרש שגם לב"י מותר להתכוין למרח (בשפשוף מעט) את הרוק כדי לבטל את המאיות מכל וכל. ודעתו לאסור רק במתכוין למרח ולהשוות גומות. והטעם שצריך לפרש שאסור להתכוין להשוות גומות הוא, דמאחר דלפי שיטת הר"ן מותר ללכת בכוונה תחילה להרוג נחש או לדורסו רוק אם עושה עצמו כאילו אינו מתכוין, אם כן היה מקום לומר דמותר לדורסו על הרוק בכוונה להשוות גומות אם עושה עצמו כאינו מתכוין, ממש כשם שמותר להתכוין להרוג נחש, לזה הוצרך הב"י להודיענו שאסור מהטעמים שכתב.

ואולי יש לומר שזהו כוונת הגר"א בביאור דברי השו"ע סימן שט"ז סי"א: "מותר לדורסו לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות - כפירש"י שם. ואף על גב דהר"ן כתב כאן גם כן כמו נחש בס"י, וכן משמע מכל המפרשים, ורש"י אזיל לשיטתו שכתב גם כן גבי נחש שאינו מתכוין. לא רצה בית יוסף לפסוק כדבריהם כיון שאינו אלא משום מאיסותא, ועיין ר"ן". דלכאורה קשה, הלא הב"י עצמו כתב שלדעת הראשונים יש חילוק בין נחש לרוק, שאף שבנחש מותר אפילו במתכוין להרגו, מכל מקום ברוק אסור אם מתכוין למרח. ואם כן בפרט זה לא נחלקו רש"י והראשונים. וא"כ מהו שכתב הגר"א שסעיף זה מתאים רק עם שיטת רש"י. אמנם על פי דברי בדה"ש שגם לב"י מותר להתכוין למרח והאיסור הוא רק במתכוין להשוות גומות, אפשר שזוהי כוונת הגר"א שפסק השו"ע שאסור להתכוין למרח אינו מתאים עם דברי הר"ן. אך קשה לפרש כן, כיון שלשון השו"ע הוא "שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות", והרי להתכוין להשוות גומות לכולי עלמא אסור, וצ"ע.

הלכה ומנהג

ברכת 'על הטבילה' על הקיר של המקוה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

נשאלתי, שכיון שיש הרבה שאינן יודעות את נוסח הברכה בעל פה, על כן חשבו לרשום את הברכה באותיות גדולות ויפות על קיר חדר הטבילה, מעל לבור הטבילה, כדי שיוכלו לקרוא את הברכה מעל הקיר. ונפשו בשאלתו באיזה אופן אפשר לכתוב את שם. והציע שתי אפשרויות: "ה' אל-הינו" או "יי אלקינו".

ואציע בזה הנראה לפענ"ד. ואינני בא לחדש חידושים רק לסדר המקורות העיקריים לדידי ולדכוותי והנובע מהם להלכה בתוספת כמה הערות בס"ד.

מצות "והיה מחניך קדוש"

נצטוו ישראל בקשר למחנה של היוצאים למלחמה (דברים כג, י, יד-טו): כי תצא מחנה וגו', ויתד תהיה לך על אונך וגו' ושבת וכסית את צאתך. כי ה' אלוךך מתהלך בקרב מחניך וגו' והיה מחניך קדוש, ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. ומפסוקים אלו לומדים דין טהרת המקום בשביל דברים שבקדושה, וכדלקמן.

שלא לדבר או להרהר בדברים שבקדושה במקום שאינו קדוש

הנה שנינו במשנה ברכות (כב, ב): היה עומד בתפילה וכו', וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות. ושם (כה, א) אמר רבא הכא והיה מחניך קדוש אמר רחמנא, והא ליכא. הרי שאין לומר דבר שבקדושה במקום שאינו קדוש.

82) להעיר שבשו"ע הרב השמיט כל דין זה של דריסת ושפשוף הרוק. דבטור ושו"ע הובא דין זה אגב דיני הריגת נחש לפי תומו, וכלשון הכותרת לסימן שטו "צידה האסורה והמותרת בשבת, ושלא ישפשוף הרוק" (וראוי לציין שלא הזכירו בכותרת דיני נטילת נשמה המבוארים באריכות בסימן זה רק דין שפשוף הרוק), ובשו"ע הרב בכותרת השמיט תיבות אלו וכתב רק "צידה האסורה והמותרת בשבת" ולא הזכיר דין שפשוף הרוק שם ולא במקום אחר.

יסוד זה ביארה אדה"ו בשלחנו (סי' עד ס"א): "כתוב בתורה ושבת וכסית וכו' כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך וגו' והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר וגו', מכאן למדו חכמים שבכל מקום שה' אלהינו מתהלך עמנו דהיינו כשאנו עוסקים בקריאת שמע ובתפלה או בדברי תורה, צריך להיות המחנה קדוש, שלא תהא צואה מגולה שם, ושלא יראה ה' בנו ערות דבר דהיינו שלא יהיה דבר ערוה כנגד פניו של אדם הקורא או מתפלל כמלא עיניו, מפני שעיקר מחנהו של אדם הוא כנגד פניו, וצריך שיהיה מחנה זה קדוש שלא יראה בו ה' ערות דבר. ואיסור זה הוא מן התורה".

עוד כתב שם (סי' פה ס"א): "ולא לאמרו בלבד, אלא אפילו להרהר בלבו אסור, אפילו בדברי תורה שחייב להגות בה יומם ולילה. ולכן כשנכנס לבית הכסא טוב לחשוב חשבונותיו, שלא יבא לידי הרהור תורה...".

שם ה', סת"ם וכל ספר אסורים שיהיו במקום שאינו קדוש

בנוסף לזה לומדים מציווי זה שאסור ששם ה' יראה בפני דבר שבערוה, וכפי שהובא בברייתא (שבת קכ, ב): הרי שהיה שם כתוב על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטנופת. ומפרש שם דקסברי אסור לעמוד בפני השם ערום, ומפרש רש"י (ד"ה מכלל): "[ד] כתיב לא יראה בך ערות דבר".

דין זה אינו רק לגבי שם ה' אלא גם לגבי כמו ס"ת תפילין ומזוזה, וכפי שלמדנו בברייתא (ברכות כה, סע"ב): בית שיש בו ס"ת או תפילין אסור לשמש בו את המטה, עד שיוציאם או שיניחם. והטעם ג"כ משום דלא יראה בך ערות דבר, וכפי שכתבו ה'בית שמואל' (סי' כה סק"ה) והט"ו (יו"ד סי' רפו סק"ה בסופו) והובא ב'מגן אברהם' (סי' מ סק"ב, סי' רמ סקט"ו). [וראה מה שהקשה בשו"ת 'פנים מאירות' (ח"א סי' עד בסופו) ומש"כ בשו"ת 'מהר"ם שיק' (או"ח סי' צד) ובספר 'קדושת מחנה כהלכתה' (סי' כא) ויש להאריך בזה ואכמ"ל].

כמו כן כתב אדה"ו (בדבריו שיועתקו בארוכה לקמן, ע"פ ה'מגן אברהם' שם): "שאסור לעמוד ערום בפני כתבי הקודש". בפשטות גדר 'כתבי הקודש' בהלכה זו, הוא כל ספרים ודפים שכתובים בהם דברי תורה שבכתב ותורה שבעל פה (ראה ערך 'כתבי הקודש' ב'אנציקלופדיה תלמודית' כרך לב עמ' תרג ואילך). וראיה לזה מהנפסק בהלכה (שו"ע או"ח סי' רמ ס"ו): "ואם יש בו תפילין או ספרים אפילו של תלמוד אסור [לשמש] עד שיתנם בכלי בתוך כלי". וב'פרי מגדים' שם (א"א סקי"ח): "וכל הספרים הן בכתובה או בדפוס יש בהם קדושה". וה'משנה ברורה' (סי' מ סק"ד) פירט: "תפילין. וה"ה חומשים או סדורי תפילות או שאר ספרים, בין בכתובה או בדפוס נכל יש בהם קדושה ובעיני כלי בתוך כלי".

בחדר הטבילה א"א לכתוב את שם ה' כצורתה

והנה לאחרי שהצגנו את יסודות ההלכה הנובעים מהחיוב ד'והיה מחניך קדוש', נפנה ונעיין בנדו"ד האם אפשר לרשום את ברכת הטבילה במקום הטבילה.

והנה מבואר בשו"ע (יו"ד סי' ר ס"א) שהאשה מברכת לפני הטבילה כשעומדת בחלוקה (לפי המחבר) או אחרי הטבילה בעודה עומדת תוך המים (מנהגו לפי הרמ"א). ולכאורה קשה איך אפשר לברך במרחץ, הרי "באמצע, שקצת מן העומדים שם הם לבושים וקצתם ערומים, יש שם שאילת שלום, אבל לא קריאת שמע ותפלה ודברי תורה אפילו בשעה שאין שם אדם ערום" (אדה"ז סי' פד ס"א).

וביאר בזה אדה"ז שם (סי' מה ס"ג ע"פ ה'מגן אברהם' שם סק"ב): "...בד"א במרחץ שזוהמתו רבה מהבל החמין שמשמשין בו, אבל בבית הטבילה, אע"פ שעומדים בו ערומים, כיון שתשמישו בצונן אין בו זוהמא, ומותר ליכנס בו בתפילין כשאין שם אדם ערום. לכן מברכין ברכת הטבילה במקוה אפילו קודם שירד למים, אע"פ שלמעלה מהמים עומדים שם ערומים".

[ולכאורה כ"ז הוא לפי דעת המחבר (יו"ד סי' רא סע"ה) שאוסר לחמם את המקוה. אבל לפי הרמ"א שם שמתיר לחמם את המקוה, והרי הביא ה'צמח צדק' (שו"ת יו"ד סי' קעב בסופו): "כי מאד היה מקפיד כאזמו"ר (אדמו"ר הזקן) נ"ע, והיה מזהיר מאד שיעשו מקוה חמה, הן מצד בריאות הגוף בדורות החלושים כאלו כידוע, והן מצד הדין שלעוצם הקור ממהרת לטבול, וא"א להקפיד כ"כ להפשיט הקמטים וכו'..." א"כ יל"ע איך מותר לברך שם. וב'דרכי תשובה' (סי' ר סק"ו, ראה גם שם סי' רא ס"ק שכתב) הביא שמנהג ישראל שטובלות בתוך בית הטבילה עיי"ש. ובט"ז או" סי' פד סק"ב) כתב ש"ברכת הטבילה היא הכרחית שם, שהיא שייכא לטבילה... כדיעבד דמיא, כיון שא"א בענין אחר". וראה בארוכה בשו"ת 'ביע אומר' (יו"ד ח"ב סי' יד).]

אמנם כל זה רק כשאין שם אדם ערום, וכפי שכתב אדה"ז שם בהמשך: "אבל אם יש שם ערום, אסור ליכנס לתוכו בתפילין או בשאר כתבי הקודש, שאסור לעמוד ערום בפני כתבי הקודש...". וא"כ אסור גם שיהיה שם ברכת על הטבילה עם שם ה'.

וכ"כ בשו"ת 'אגרות משה' (חו"מ ח"א סי' מא בסופו): "טבלא שנכתב עליה הברכה בשם אסור להעמידה במקום שעומדות ערומות, כמפורש בשבת דף ק"כ דאסור לעמוד בפני השם ערום".

נוסח הברכה מותר לכתוב על קיר בית הטבילה

וב'נטעי גבריאל' (הל' נדה ח"ג פכ"ו סי"ב) מצאתי שכתב שאם נכתב השם בראשי תיבות אז זה מותר גם בבית הטבילה, וציין ש"כן מורין בי מדרשא". ומשמע דפשוט ליה דעצם נוסח הברכה מותר שיהיה שם.

ויל"ע מה ההיתר לזה, שהרי ודאי שנוסחאות הברכה קדושים הן. וראיה לזה ממה שאמרו (שבת קטו, ב): כותבי ברכות (מטבע ברכות שטבעו חכמים, כגון י"ח ושאר ברכות. רש"י) כשורפי תורה (שהרי לא יצילם בשבת. רש"י). וכתב בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קלה): "נראה לע"ד שאף אם ידפיסו נוסח ברכת המזון ושאר ברכות בלא השמות נמי אסור, מהא דשבת דף קט"ו דתניא מאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה, ומשמע סתם אף שכתבו בלא השמות ממש אלא בסימנים על השמות נמי הוא כשורפי תורה, משום דנוסח הברכות הוא ג"כ תורה ככל תורה שבעל פה...".

והנה בספר 'גנוזי הקודש' (פ"י סי"ד) מביא דעת הגר"ש ואזנר והגר"נ קרליץ, ש"ציטוט חלק מברכה, שאין יוצאים בו ידי חובת הברכה, כגון 'שהכל נהיה בדברו'... אינו טעון גניזה". ושוב הביא דעת הגריש"א שפסק שכן צריך גניזה. והנה לפי הדעות שאינו צריך גניזה, משמע שאין בו קדושה, א"כ ודאי שמותר גם לכתוב את הברכה במקום שאינו קדוש וכבנדו"ד. אבל בהערה שם לא צוין מקור לפסק זה, ולא הבנתי יסוד ההיתר, למה שלא תהיה קדושה בחלק מברכה שלא יוצאים בו. והגע בעצמך, שבאם ילך אדם ויעתיק אחת מברכות ק"ש הארוכים, בלי הברוך אתה ה' שבסופה, שודאי אין יוצא בו, וכי נאמר שאין בו קדושה⁸³.

ואולי י"ל שההיתר לכתוב ברכת הטבילה על הקיר הוא על דרך ההלכה שהביא אדה"ז (סי' פה ס"ד ע"פ ה'מגן אברהם' שם סק"ה): "אם נזדמן לו להפריש מדבר איסור במרחץ או בבית הכסא, מפריש אפילו בלשון הקודש ובענין קודש, דהיינו לומר לו אפילו בלשון הוראה שאסור לעשות כך, וא"צ לדקדק ולומר אל תעשה כך בלי לשון איסור". וחולק בזה על ה'חיי אדם' (כלל ג סל"ה וב'נשמת אדם' אות ח) שכתב ד"אסור לומר בלשון הוראה". והביאור בזה, כמו שכתב הגר"י ענגיל ב'גליוני הש"ס' (פסחים

83) כיוצא בזה תמוה מה שכתב שם (פ"ט ס"ג) שחלק מפסוק פחות מג' תיבות אינו צריך גניזה. ובשוה"ג (הערה ה) לומד את זה מההלכה (יו"ד סי' רפד ס"ב) ש"אסור לכתוב שלש תיבות מפסוק בלא שרטוט", ומשמע מזה שפחות מג' תיבות אין בו קדושה עיי"ש. ואינו מובן, שהרי זה שאינו צריך שירטוט מורה רק שפחות מג' תיבות אין לו גדר של פסוק מתורה שבכתב, אבל למה שלא יהיה לו קדושה כמו כל תורה שבע"פ. אמנם הביאור הנכון בזה מה שהביא ה'פתחי תשובה' שם (סק"א) (משו"ת הרשב"ש (סי' תפב), "כי מה שנראה שהתירו לכתוב שתיים בלא שרטוט ולא התיר ר' יצחק שלש הוא, שכל שתיים אינם ניכרים אם הם דברי קדושה או דברי חול", ציין לזה בעצמו שם.

סו, א): "דטעם איסור ת"ת בבית המרחץ משום דהוא בזיון התורה, וע"כ כאשר הדיבור הוא בשביל כבוד התורה עצמה, שלא תופר תורה ויתחלל כבודה בהעשות דבר שאסרתו תורה, לכן אין הדיבור בזיון ושרי" עיי"ש כמה דוגמאות לזה. וה"נ בנדוד" כיון שיש נשים שאינן יודעות בעל פה את נוסח הברכה, הוי כעין לאפרושי מאיסורא ועל כן מותר.

ומו"ר הגאון הרב גבריאל ציננער שליט"א הוסיף לומר, שבאם נוסח הברכה נמצא גבוה י' עשרה טפחים, הרי מוסיף צד להיתרא, וכמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"א) בנוגע לס"ת שגבוה ממנו עשרה טפחים.

שם ה' בראשי תיבות או בצורה אחרת

והנה ב'נטעי גבריאל' התיר לכתוב את השם רק בראשי תיבות. ולפי דרכינו י"ל הביאור בזה, שלמרות שמותר לכתוב נוסח הברכה, לאפרושי מאיסורא, הרי זה מתיר רק לומר או לכתוב דברי תורה, אבל אין זה מתיר כתיבת שם השם, שיש לו הלכות מיוחדות של כיבוד ויראה.

ויש לעיין האם ההיתר זה דוקא בראשי תיבות, או שגם כל צורה של כתיבת שם ה' שאין בו קדושת השם מותר.

ועלינו לעיין בשו"ע ובפוסקים ולברר מה הם אופני הכתיבה שבהם אין קדושת השם ומה דינם.

שני יודין אין בו קדושה, אמנם מפני כיבוד השם אסור למוחקו שלא לצורך

בענין זה פסק הרמ"א (יו"ד סי' רעו ס"י): "והשם שכותבין בסדורין שני יודין ואחת על גביהן, מותר למוחקו אם הוא לצורך". ובש"ך שם (סקי"ד) הביא שב'פסקי מהרא"י' איתא "לצורך גדול" וכן הובא ב'דרכי משה'. [וראה מה שהאריך בזה ב'שדי חמד' כללים מערכת המ"ם כלל יב אות ט – מהדורת קה"ת ח"ב עמ' 847-851].

וביאר ב'פתחי תשובה' שם (סקט"ז), שזה שאסור למוחקו אינו משום שיש בו קדושה, אלא "זהו מכיבוד השם ויראתו". ועד"ז הביא ב'תשובות והנהגות' (ח"א סי' תרמ) משם הגר"ז: "שאינן הרמ"א אסור מטעם מחיקת השם, אלא זהו כבוד השם לא למחוק כשזהו כנוי לשמו". גם ב'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קלח) פשיט ליה ש"השני יודין שאסור למחוק שלא לצורך... אסור להשליך במקום בזיון", אבל אינו צריך גניזה ואפשר לשורפו, שאין בו קדושה. ראה עוד ב'גנזי הקודש' שם (פ"ז הערה כב).

והנה כתב אדה"ז (סי' פה ס"ג): "שמות המיוחדין להקב"ה והן ז' שמות שאינן נמחקין אסור להזכירן שם, אפילו בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל עם ולשון שיהיה (כגון גא"ט בל"א או בוג"א בלשון פולין ורוסיא). שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למחקן, מכל מקום יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת. כמו בהזכרת שלום, שמותר ג"כ למחקן, ואעפ"כ כיון שהקב"ה נקרא בו אע"פ שאינו מיוחד לו אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום... כ"ש שמות המיוחדים לו בלשונות הנכרים, שלכמה דברים דינם כשמות שבלשון הקודש, כגון לענין שבועה ולענין הזכרת שם שמים לבטלה ולענין קללת חבירו בשם..."

מפורש כאן שאף כינויי השמות שמותר למחקן, אסור להזכירם במקום הטינופת, משום בזיון. וא"כ ודאי שכמו שאסור להזכירן במקום שאינו קדוש, כמו כן אסור שיהיה במקום שאינו קדוש. ובאם זה ההלכה בכינויים שמותר למחקן, א"כ ודאי בצורת כתיבה של שני יודי"ן שמותר למוחקו רק לצורך, ודאי שאין לכותבו במקום שאינו קדוש.

אבל מזה שנהגו בהרבה מקומות לכתוב את ברכת הטבילה בשם ה' בצורה של שני יודי"ן, הרי זה מורה שנתקבל להתיר גם אמירת כינוי ה' וכדומה במקום של צורך, לאפרושי איסורא, כדי שידעו לומר את הברכה אחרי הטבילה.

צורה הנכונה של כתיבת השמות בבית הטבילה

ולפי כל הנ"ל אפשר לכתוב את שם ה' בחדר הטבילה עם שני יודי"ן או עם ה'.

אבל לכתוב א-לוהינו אינו נכון, שהרי לפי דעת ה'אבני נזר' (שו"ת יו"ד סי' שסה אות א-ב) אין זה מועיל, וכפי שכתב שם: "בשם יוד ה"א שלא מצאו מקום לתקן רק שיהי' ה' רחוק מה' וקו קטן מחבר, בזה נראה שלא יצא מתורת שם, כיון שגופי האותיות כתקנם רק שרחוקים זה מזה ונראה כשתים, וכיון שהקו מחברם וניכר שהחיבור לעשותם כתיבה אחת, שאות אחת אינה תיבה, וכיון שניכר הכוונה לעשותה אחת. אחת היא... האותיות כתיקנן, מה נ"מ אם נקרא ביחד ע"י סמיכתן או ע"י קו המחברן". אמנם ראה ב'גנזי הקודש' שם (פ"ז סי"ד) שי"א שזה כן מועיל. וכדי לצאת מכל ספק עדיף לכתוב אלוקינו עם קו"ף.

אמנם כל זה כשמשערים שאכן יש כאלו שאינן יודעות לומר בעל פה את שם ה'. אמנם נדמה לי שרוב רובן של אלו שיודעות לקרוא לשון הקודש יודעות להשלים בעל פה את שם ה' בברכה, ולהן מספיק לסמן את המקום כדי שידעו איפה לומר את שם ה', וכגון שיצינו את זה עם שלש נקודות וכיו"ב. וכך עשינו גם פה בבודאפעסט

כשבנינו את מקוה טהרה המפואר, שכתבנו על הקיר רק את החלק של הברכה, מ"אשר קדשנו . . .".

הדפסת סידורים שאין בהם קדושת השמות

וכיון דאתי לידן דברי ה'אבני נזר' הנ"ל אוסיף בו דבר. דהנה ב'הערות וביאורים' (גליון א'צ עמ' 199-192) כתבתי בארוכה אודות מפעלו של הגאון רבי יעקב מאיר ממיינסק, שהדפיס סידורים באופן שלא יהיה בהם קדושת השם, שלא יבואו לידי בזיון.

אדמו"ר מוהרש"ב ב'אגרות קודש' שלו (ח"א סוף עמ' שה) הזכיר שהיה לזה גם הסכמת "הרב דסאכ[ט] שאוו". וזה האיזכור היחיד של הסכמה זו, כי לא נזכר בשום מקום אחר. ועכשיו שעיינתי בתשובה הנ"ל שב'אבני נזר' נראה ברור שזה נכתב אל רבי יעקב מאיר בקשר למפעלו, ומעתה יובנו דבריו, ואעתיק את עיקר דבריו:

"דבר שרוצים להדפיס סידורים ונביאים ותהלים והשמות הקדושים לא יהי' נכתבים רק בשינוי קצת באופן שלא יהי' בהם איסור מחיקה מן התורה. כי אם הם כהיייתן באים עי"ז לכמה מכוולות. אמינא לפעלא טבא ישר. אך בשם יוד ה"א שלא מצאו מקום לתקן רק שיהי' הי' רחוק מה' וקו קטן מחבר. בזה נראה שלא יצא מתורת שם . . . ולא דמי לכתוב בשם אלקים אלף למד יחד, אף שהכוונה לאותיות א' ול', מ"מ הוא חול, דכיון שאין האותיות כתובות כהויתן כאילו הי' כתוב שלא בכתב אשורית דגרוע מלשון אחר . . . שאינו מתקדש... וכן בשם ש' ד' י' שנכתב בהפסק רגל הד', כיון שתינוק יכול לקרותו לא בטל האות ההוא . . . מ"מ טוב הדבר דתיקון גמור בשאר השמות ותיקון כל דהו בשתי שמות אלו . . .".

היוצא מהנ"ל שה'אבני נזר' הסכים לאופן כתיבת שם אלוקים באופן שהוי"ו והלמ"ד הם ביחד, ואין בו קדושה. אבל לא הסכים לכתוב שם הוי"ה באופן שיהיה קו המפריד בין האותיות, כזה: י-ה. וכן גם לא הסכים לכתוב שם שד"י באופן שרגל הדלי"ת יהיה קצת מרוחק מגגו. ואכן כנראה בעקבות מכתבו של ה'אבני נזר' שינה רבי יעקב מאיר בסידור המודפס את כתיבת שם הוי"ה וכתב אותו בשני יודי"ן, אמנם כתיבת שם שד"י נשאר כמקודם. דוגמאות לכל שלוש השמות אפשר לראות בדף המצורף בזה (תודתי לידיד הרב אברהם בערנס על הצילום מתוך עותק יחיד של הסידור שנמצא תחת ידו).

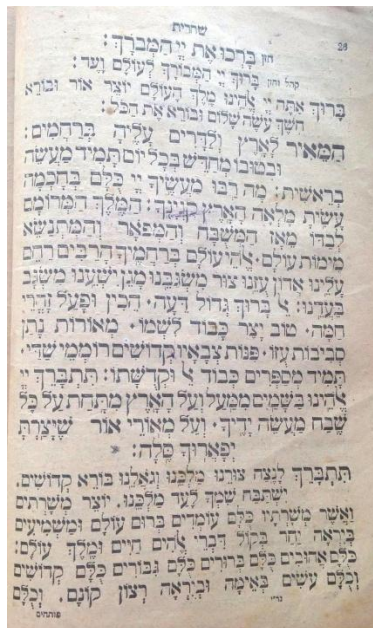
עוד יש להוסיף ידיעה על הסידור הנ"ל. ב"לוח קיר חב"ד" משנת תרס"ו, שנתפרסם לאחרונה בקובץ 'אור ישראל' גליון עה. ושם (עמ' רלח) אף פירסמו צילום

משני עמודי הלוח, ודא עקא שיצא קטן מאד ואינו קריא כלל. יש שם ב'לוח' בשני הצדדים גם פרסומת על הסידור הנ"ל:

סדר תפלת ישראל וסדר ברכה

בנוסחאות: האר"י הקדוש זלה"ה, ספרד ואשכנז, וכן ספר תהלים וקנות הערוכים ומיוסדים עפ"י פוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל ע"י הגאון הצדיק וחסיד הנ"ל – שעליהם באו בהסכמות הגאונים האדמו"ר שרי התורה ה"ה בוצינא קדישא רבינו מרדכי דובער מהארנסטייפאל וה"ה בוצינא קדישא רבינו אברהם מסכאטשוב שליט"א למען לא יהיו שמות הקדושים מוטלים בבזיון ח"ו כמבואר בס' שירי כנסת הגדולה (שאלוניקי תקט"ו) יו"ד סי' רנ"ז שיש איסור בזה גם בשמות נדפסים.

ומעתה יפנו בנידן אלה אך אלינו עפ"י האדרעסא: [כאן מופיע ברוסית משהו שנראה כמו כתובת ווילנאי].



האם מותר לענות אמן באמצע ברוך שאמר

הרב אברהם אלאשוילי
עורך שו"ע אדה"ז המבואר

המגן אברהם בסי' נא סק"ג כותב: "כתב בכוונות דמותר לענות אמן אחר ברוך שאמר, ונראה לי דאפילו באמצע הברכה מותר לענות אמן, כיון שלא הוזכרה בגמרא".

והנה דעה זו של המגן אברהם שמתיר לענות אמן באמצע ברוך שאמר, הובאה בשו"ע אדה"ז בסימן נא בשני סעיפים שונים:

(א) בסעיף ג: "אם סיים ברוך שאמר קודם שסיים הש"ץ עונה אחריו אמן .. (אבל אם עדיין לא סיים הברכה - לא יענה, שאין מפסיקין באמצע שום ברכה אפילו בעניית אמן ..). ויש מי שאומר שברכה זו של ברוך שאמר הואיל ואינה מוזכרת בתלמוד - מפסיקין בה לכל אמן".

(ב) בסעיף ה: "מותר לענות אמן על כל הברכות מברוך שאמר עד ישתבח .. ויש מי שאומר שאפילו באמצע הברכה שלפניהם מותר לענות אמן, אף על פי שהיא פותחת בברוך וחותמת בברוך - אין לחוש במה שמפסיק בין פתיחה לחתימה בעניית אמן, הואיל וברכה זו אינה מוזכרת בתלמוד".

ויש לעיין: (א) למה כפל אדה"ז הלכה זו של המ"א בשני סעיפים שונים? (ב) האם אדה"ז אכן פוסק בזה כמ"א, או כדעה שההיתר לענות אמן הוא רק אחרי "ברוך שאמר".

והביאור בשאלה הא' לכאורה פשוט: בסעיף ג אדה"ז מדבר בעיקר בדין עניית "אמן" של "ברוך שאמר" אחרי הש"ץ, ובתחילה הביא בסתם שרק אם סיים את הברכה יוכל לענות אמן זו, ואח"כ הביא את דעת המ"א בשם "ויש מי שאומר" שברכת "ברוך שאמר" כיון שאינה מופיעה בתלמוד, אין דינה כברכה רגילה, לכן "מפסיקין בה לכל אמן", כלומר אפילו ל"אמן" של "ברוך שאמר" עצמו.

ואילו בסעיף ה אדה"ז מדבר על "אמן" של כל הברכות: בתחילה כתב בסתם ש"מותר לענות אמן על כל הברכות מברוך שאמר עד ישתבח", ובהמשך הביא את דעת המ"א בשם "ויש מי שאומר", "שאפילו באמצע הברכה שלפניהם מותר לענות אמן .. הואיל וברכה זו אינה מוזכרת בתלמוד".

ואף שמחלוקת זו ניתן להבין כבר בס"ג, שהרי נקט שם בלשון שמשמע שהם חולקים על כל "ענייית אמן", ולא רק ב"אמן" של "ברוך שאמר", ובפרט לפי הטעם הנזכר שם, שהמחלוקת היא האם דין ברוך שאמר לענין ענייית אמן בו הוא כשאר ברכות או לא, ואם כן למה הוצרך לכפול זאת שוב בס"ה?

ויש לומר משום שאדה"ז הסתפק אם להכריע במחלוקת זו כדעת המ"א או כדעה האוסרת, והספק שלא לפסוק כדעת המ"א לענין ענייית אמן של ברוך שאמר באמצע הברכה גדולה יותר מאשר לפסוק כדעתו לענין ענייית אמן באמצע ברכת ברוך שאמר על שאר הברכות, ולכן בס"ג הביא את דעת החולקים (עכ"פ בסוגריים), ואילו בס"ה הביא רק את דעת המ"א, ובדעה הא' לא כתב במפורש שאסור כמו שכתב בס"ג.

וההבדל ביניהם מובן על פי מה שכתב רבנו עצמו בשולי הגליון של שני סעיפים אלו:

בשולי הגליון של ס"ג כתב בדעת המ"א: "אם טעמו משום שאינה חובה כל כך", כלומר אם הטעם של המ"א שמותר לענות אמן באמצע ברכת ברוך שאמר מפני שברוך שאמר אינה חובה כל כך – "תפלת ערבית תוכיח", שגם היא אינה חובה כל כך, שהרי מעיקרה היא תפלת רשות ורק אח"כ קבלוה לחובה, ובכל זאת אסור לענות דברים שבקדושה באמצע תפלת י"ח של ערבית, כמבואר בס"ה קד ס"ה.

וממשיך אדה"ז: "ואי משום שכל אמן לגבה כקדושה לגבי ברכת ק"ש" – ואם נפרש שלדעת המ"א ענייית אמן באמצע ברוך שאמר היא כענייית דבר שבקדושה באמצע ברכות ק"ש שמותר לענות – "באמן דידה ליכא למימר הכי", באמן של הברכה עצמה אין לומר כן, שהרי אין עונים אמן של ברכות ק"ש באמצע ברכות ק"ש (כמבואר בס"ה סו ס"ד), ואם כן אף כאן אין לענות אמן של ברוך שאמר באמצע ברכת ברוך שאמר, "והמ"א לשיטתו בס"ה ס"ק יא אזל", כלומר המ"א שמתיר לענות כאן לענות אמן של ברוך שאמר באמצע ברכת ברוך שאמר, הולך בזה לשיטתו לענין ענייית אמן של ברכות ק"ש באמצע ברכות ק"ש, וכשם שמתיר שם כך מתיר כאן, אבל אנו לא פוסקים שם כדעת המ"א אלא כדעת הלכה ברורה סק"ד, כמבואר שם ס"ה, ואם כן אף כאן אין לפסוק כדעת המ"א לענין ענייית אמן של ברוך שאמר באמצע ברכת ברוך שאמר, ומסיים אדה"ז "וצריך עיון".

אם כן מתוך שולי הגליון הזה מוכח שאדה"ז נוטה יותר שלא לפסוק כדעת המ"א, לענין ענייית אמן של ברוך שאמר באמצע ברוך שאמר כפי שלא פסק כדעתו לענין ענייית אמן של ברכות ק"ש באמצע ברכות ק"ש, אך לא ברור עדיין מה דעתו לענין ענייית אמן שאר ברכות.

אך על כך כותב אדה"ז בשולי הגליון של ס"ה, דהנה על מה שכתב המ"א שברכת ברוך שאמר אינה כשאר ברכות כיון שלא הוזכרה בתלמוד כותב אדה"ז: "צריך עיון, שעכ"פ היה מנהג פשוט גם בימיהם, כמבואר בספר הזהר פרשת [ויקהל רטו סע"ב], וכן בטור בשם ספר היכלות דרבי ישמעאל כהן גדול, וכן בתולעת יעקב [סוד פסוקי דזמרא] בשם אור זרוע [לר' דוד בר' יהודה החסיד] שתיקנוה אנשי כנסת הגדולה, והם תיקנו גם כן כל הברכות". כלומר, אף שברכה זו לא הוזכרה בתלמוד, מקשה אדה"ז על המ"א: א) הרי נהגו לברך אותה בזמן התלמוד, ב) ברכה זו תיקנוה אנשי כנסת הגדולה כשאר ברכות, אם כן מדוע דינה תהיה שונה משאר ברכות?

ונמצא שבס"ג אדה"ז סובר שלא לפסוק כדעת המ"א בהתאם לפסק שלו בסי' סו, ואילו בס"ה הוא נשאר על המ"א בצ"ע מטעם אחר.

ועם כל זה נראה להלכה שגם לענין עניית אמן על שאר הברכות המובא בס"ה, דעת אדה"ז נוטה יותר שברוך שאמר היא ברכה כשאר הברכות, ואין לענות בה אפילו אמן של שאר ברכות. אלא שלא מלאו לבו לפסוק כנגד המ"א להדיא בפנים, ולכן הכניס הקושיות על המ"א בשולי הגליון.

וכן מובן גם מדברי אדה"ז בסידורו (סוף הל' תפילין) "בפסוקי דזמרא, מברוך שאמר עד ישתבח – מותר לענות אמן". והכוונה "בפסוקי דזמרא" שאחרי ברוך שאמר (למעט הודו שלפני ברוך שאמר), והיינו שרק "בפסוקי דזמרא" מותר לענות ולא בברכות שלפניהם ולאחריהם. וכן כתב הרא"ח נאה בבדה"ש סי' יח סק"ה: "מדלא נקט רבותא יותר שאפילו באמצע הברכה מותר, משמע דבאמצע הברכה אין להפסיק".

לסיכום: לדעת אדה"ז, הן בשולחנו והן בסידורו, אין לענות אמן של ברוך שאמר, ואף לא אמן שאר ברכות, באמצע ברכת ברוך שאמר, והיינו מאז שהתחיל לומר "ברות אתה ה'" (באמצע ברוך שאמר).



נמנע לברך בעל הבית שהוא מזרע אברהם

ביאור דברי אדה"ז בסימן רא סעיף ה'

הרב ישכר שלמה ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר

ורב מדינת המבורג

בגמ' ברכות (נה, א) "ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות. ספר תורה לקרות ואינו קורא דכתיב כי הוא חייך וארך ימך, כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב ואברכה מברכך".

וכן נפסק הדין בשו"ע סימן ר"א סעיף ג' "מי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו". ובמג"א סק"ה הוסיף "מקצר ימיו דכתיב ואברכה מברכך, והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית (רש"י) וא"כ דוקא באורח הדברים אמורים ובכוס ברכת המזון". ובמחצית השקל כתב "דאז החיוב לברך לבעה"ב".

והנה על דברי הגמרא הנ"ל מקשים המפרשים מניין לומדת הגמרא מפסוק זה שאם לא מברך 'מקצרים ימיו'? כן הקשה האליה רבה בסי' ר"א סק"ד וז"ל "אך קשה בש"ס דף נ"ה מגילה דמקצרים דלמא דווקא במקללך כתיב אאור, אבל באינו מברך גם קוב לא תקבנו גם ברך לא תברכנו, וי"ל דא"כ ואברכה מברכך ל"ל הא נלמד ממקללך אאור ומדה טובה מרובה וכו'", וכן הקשה הרב נסים אלגאזי בספר תאוה לעינים "וצ"ע היכי דייק מינה דהא אינם מברכים יתקצרו ימיו, דלמא דווקא במקללך כתיב אאור, אבל באינו מברך גם קוב לא תקבנו גם ברך לא תברכנו?" וכן הקשה בספרו זהב שיבה. ומצינו בכמה אחרונים שתרצו בדרכים שונות.

והנה אדה"ז בהלכות ברכת המזון סימן ר"א סעיף ה' הביא דין זה בהוספה על דברי השו"ע, וכתב "ואורח שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצר ימיו משום שנמנע לברך בעל הבית שהוא מזרע אברהם שנאמר בו ואברכה מברכך, ומכלל הן אתה שומע לאו".

ויש לדייק בדברי אדה"ז שמוסיף "שהוא מזרע אברהם", ו"מכלל הן אתה שומע לאו" ולא מצאתי שהביאו מראה מקום, מקור או הסבר להוספה זו (ולהעיר שבמשנה ברורה העתיק הלשון וכתב "שנותנים לו לברך, ר"ל אורח שנותנים לו לברך בהמ"ז ואינו מברך מקצר ימיו משום דבדין כשהאורח מברך לבעה"ב וכנ"ל ובוהו שנמנע

לברך את בעה"ב שהוא מזרע אברהם שנאמר בו ואברכה מברכיך ומכלל הן אתה שומע לאו נמצא גורם קללה לעצמו").

והנה בלקו"ש חלק ה' עמ' 426 הערה 2 מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע "ומה שאדה"ז מוסיף שם: שהוא מזרע אברהם שנא' בו – הוא לבאר, דכפשוטו ואברכה מברכך (וכפי' הרמב"ן ועוד) קאי על אברהם (ולא על עם ישראל) – משא"כ כו, כט שבהמשך ליעבודך עמים גו' – דקאי על בני"י". ועדיין צ"ע מה החידוש בדברי אדה"ז, הן הכי נמי שפשוטו של הפסוק 'ואברכה מברכיך' קאי על אברהם ומתוך דברי הגמרא משמע ש'ואברכה מברכיך' הוא גם על כל יהודי, וא"כ הדברים פשוטים מתוך הגמרא ומדוע בא והוסיף אדה"ז לבאר את דברי הגמרא מה שלא מצינו בשו"ע ונו"כ?

והנה בילקוט לוי יצחק על התורה לרבי לוי יצחק נ"ע (פרשת לך לך אות פג) ביאר הטעם מדוע באברהם נאמר "ואברכה מברכך" וביצחק נאמר "ומברכך ברוך", וכתב "בפסוק ומברכיך, קדים ומברכיך ואחר כך ברוך, ובפסוק ואברכה, קדים ואברכה למברכיך (מה שאין כן בקללה קדים ומקללך לאאור). והיינו, ומברכיך ברוך הוא כשמתחלה יברכך הם, או הקדוש ברוך הוא יברך אותם, מה שאין כן אם עדיין לא ברכו הם, אלא שעתידין לברך, אינו מברך אותם הקדוש ברוך הוא מפני שהם עתידיים לברך. ובפסוק ואברכה, שכתוב מקודם ואברכה, הוא שהקדוש ברוך הוא מברך את העתידיים לברך אם אפילו לא ברכו עדיין, מאחר שבדעתם לברך. ויצחק שבחינתו הוא גבורה מדת הדין, הנה מדת הדין נותנת שדוקא אם ברכו הם תחלה, או מברך אותם הקדוש ברוך הוא. מה שאין כן הקדוש ברוך הוא שחפץ חסד הוא, ואמר לאברהם שמדתו מדת החסד, הוא מברך אותם תחלה, כשעתידין לברך. (מה שאין כן בקללה אינו כך, שדוקא כשמתחלה קללו או מקלל אותם הקדוש ברוך הוא, ולכן כתיב מתחלה ומקללך ואחר כך אאור). ואברכה מברכיך הכתוב באברהם יש לומר שקאי זה על שם בן נח, שהוא המלכי צדק שברך את אברהם, כמו שכתוב ויברכהו כו' ברוך אברהם כו', ברכו הקדוש ברוך הוא מתחלה מפני שבעתיד יברך הוא את אברהם".

ועפ"ז נראה לבאר את הוספת אדה"ז בכתבו "ואורח שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצר ימיו משום שנמנע לברך בעל הבית שהוא מזרע אברהם שנאמר בו ואברכה מברכיך, ומכלל הן אתה שומע לאו", שהוספה זו היא בדרך תשובה על הקושיא שמקשים על הגמרא:

דנשאלת השאלה כדלעיל (מהאליה רבה ועוד) וכי בגלל שלא יברך לכן יקצרו ימיו? ועוד למה הגמ' לומדת את זה דוקא מ'ואברכה מברכיך' ולא מ'ומברכיך ברוך' ועל זה באה התשובה "שנמנע לברך בעל הבית שהוא מזרע אברהם שנאמר בו ואברכה

מברכיך ומכלל הן אתה שומע לאו" ובהקדם הביאור של רבי לוי יצחק, שמכיון שהפסוק 'ואברכה מברכיך' נאמר במקרה בו המברך מקבל כבר ברכה מראש עבור הברכה שיתן, (ושייך רק אצל אברהם אבינו או בברכת כהנים (כדאיאתא בגמרא חולין מ"ט ע"א ובגמרא סוטה ל"ח ע"ב) משום שהם מצווים לברך מהתורה וכו'), וכאן הרי בעל הבית הוא זרע אברהם אבינו והוא פתח את ביתו בהכנסת אורחים ומימלא האורח שהוא בגדר 'מברך' לבעל הבית (זרע אברהם), מקבל את ברכת הקב"ה עוד לפני שהוא מברך, שהרי הקב"ה "מברך את העתידין לברך אם אפילו לא ברכו עדיין", ולכן, אם האורח ימנע עכשיו מלברך את בעל הבית, אזי כאילו קיבל ברכת הקב"ה ולא מקיים את חלקו המתחייב שבגללו קיבל את הברכה, ולכן במקרה כזה אומרים 'מכלל לאו אתה שומע הן' ומקצר ימיו.

ומצינו בגמרא בעובדה דשבת בר מרינוס בביצה (ל"ב ע"ב) ש'כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו' ואולי בא אדה"ז בלשונו לומר שנקרא כאן 'מזרע אברהם' שהרי מקיים מצוות הכנסת אורחים ו'מרחם על הבריות'. וכפי שמביא הרב חיים פאלאגי בהקדמת המגיה לשו"ת הרשב"א "ואמרינן בביצה דל"ב כתיב ונתן לך רחמים ורחמך, כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם, וכל שאינו מרחם על הבריות בידוע דאינו מזרעו של אאע"ה, והטעם לפי דאאע"ה החזיק תמיד במדת החסד בהכנסת אורחים וכיוצא, וכן כתיב חסד לאברהם ואברהם הנחיל לבניו מדה זו כדכתיב כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריז לעשות צדקה ומשפט וכו'".

ויש להביא גם מראה מקום לנוסח 'מכלל לאו אתה שומע הן' בקשר ל'ואברכה מברכיך' משאלות ותשובות מן השמים אות ל"ח שכתב "במקום שיש כהנים הראויים לברך בר' כהנים ולא נהגו לברך אפי' פעם אחד בשנה, ושאלתי ע"ז אם יש עבירה בדבר זה או אם יש לסמוך על ר' יעקב שא' שאין הכהנים מצווין לברך אא"כ ישראל אומרים להם: והשיבו אלו ואלו עוברין הם, ישראל שאין אומרים להם דומין שאין חוששין לברכת אביהם שבשמים, וכהנ"י כשאין מברכינן מעצמן שהרי כתוב ואברכה מברכיך ומכלל הן אתה שומע לאו".



דעת אדה"ז בתקיעת שופר בהפסק נשימה בין שברים לתרועה

הרב יוסף שמואל יהושע גערליצקי

שליח כ"ק אדמו"ר

רב קהילת חב"ד תל-אביב-יפו

לזכות אחי היקר והאהוב, הגאון החסיד הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א, עורך קובץ "הערות וביאורים" משך קרוב ל-40 שנה, הפועל מאז ומקדם ללא ליאות להחדיר חיות ו"קאץ" בקרב אנ"ש והתמימים בלימוד תורת של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. יה"ר מהשי"ת, אשר מבן שבעים לשיבה יזכה עוד רבות בשנים להפיץ את תורת הרבי מתוך רוב שמחה ועונג ונחת חסידותי, בריות גופא ונהורא מעליא. ועינינו תחזינה במוחש בקיום הייעוד "תורה חדשה מאיתי תצא", מיד ממש בגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשנו.

בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סעיף ח: "היבבות של תרועה וכן הג' שברים שהם במקום תרועה צריך לעשותן בנשימה אחת, ואם לא עשאו בנשימה אחת לא יצא . . . אבל השלושה שברים ותרועה דתשר"ת אע"פ ששתיהן ביחד הן במקום תרועה אחת האמורה בתורה . . . אעפ"כ אין צריך לעשותן בנשימה אחת, לפי שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת, אלא מפסיק ביניהם כדי נשימה דהיינו שעושה נשימה בנתיים", עכ"ל. וזוהי דעת ר"ת שהובאה ברמב"ן, ומשמע שכ"ה דעת הרמב"ם בהל' שופר פ"ג ה"ב, כמ"ש במגיד משנה שם. ולכאור' יש לדייק כן גם מהמשך דברי הרמב"ם בהלכה ג "תוקע תקיעה ואחריה שלוש שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה", ולא "ואחריה שברים (ו)תרועה" היינו שהתרועה אחר השברים היא באותו האופן שהשברים אחר התרועה, בהפסק נשימה ביניהן.

וממשיך אדה"ז בסעיף ט שם: "וי"א דאע"פ שאין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת, מ"מ כיון שמה שאנו תוקעים שברים ותרועה הוא מחמת ספק דשמא זהו תרועה האמורה בתורה א"כ אין לנו להפסיק, שהרי תרועה אחת אמרה התורה ולא מופסקת לשתי תרועות, לפיכך אם עשאו בשתי נשימות לא יצא אלא יעשה אותן בנשימה אחת..", עכ"ל, וזוהי דעת הרא"ש בפ"ד סימן י וז"ל "ושברים ותרועה יש לעשות בנשימה אחת משום גנוחי וילולי יליל והכל תרועה אחת הן ... מ"מ תרועה היא גנוחי ויליל בעיני שתהא התרועה כאחת בלא הפסק".

ומסיק להלכה כך: "והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה, ואין לשנות המנהג מפני המחלוקת. אבל במקום שאין מנהג קבוע, יש להנהיג לעשות בתקיעות מיושב בנשימה אחת כדי שתהיה הברכה שמברכין עליהם כהלכה לדברי הכל, שאף לסברא הראשונה יש אומרים שאם עשאן בנשימה אחת יצא, כמו התוקע תר"ת או תש"ת בנשימה אחת דיצא כמו שיתבאר. אבל בתקיעות מעומד שאין מברכין עליהם יעשה בשתי נשימות, כדי לחוש לסברת מי שאומר דלסברא הראשונה אם עשאן בנשימה אחת לא יצא".

כלומר: אדה"ז נתן מקום לשתי הסברות – הן "שאיין דרך האדם לגנוח וליילל בנשימה אחת", והן ש"תרועה אחת אמרה תורה ולא שתי תרועות". אך לפועל אין אדה"ז חושש לדעה שאם הפסיק בנשימה לא יצא, ולכן אין לשנות מנהג המקום (מפני המחלוקת) שמפסיקין בנשימה גם בתקיעות דמיושב וגם בתקיעות דמעומד.

והנה בהמשך הסימן שם בסט"ו וסט"ז כותב אדה"ז באופן שלכאור' סותר מסקנה זו: "תוקע העומד בסדר תשר"ת ולאחר שתקע שני שברים קודם שסיים שבר השלישי טעה והתחיל להריע ... יחזור ויתקע ג' שברים ויריע ויגמור משם ואילך על הסדר, אבל אינו צריך לחזור ולתקוע את התקיעה הראשונה של בבא זו שכבר תקע קודם שטעה, ואע"פ שהפסיק בשני שברים ותרועה שתקע בטעות בין תקיעה ראשונה של בבא זו לשברים ותרועה של בבא זו אין בכך כלום, דכיון שהשברים תרועה שתקע בטעות הן מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו אין זה הפסק, הא למה זה דומה לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה, כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע..."

וממשיך בסט"ז "לא אמרו שאין צריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה אלא כשלא הפסיק בנשימה בין סיום השני שברים להתחלת התרועה שהריע בטעות, אבל אם הפסיק ביניהם בנשימה צריך לחזור ולתקוע גם תקיעה הראשונה של בבא זו, דכיון שהפסיק בנשימה בין השברים להתרועה אין שניהם נחשבים כתקיעה הא' [בשוה"ג ציינו שאוצ"ל "כתרועה אחת"], ואין התרועה מצטרפת כלל עם השברים, והרי זה דומה למי שהריע תרועה לבדו בלא שברים קודם שתקע השלשה שברים בסדר תשר"ת, דצריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה של בבא זו, לפי שהפסיק בתרועה זו בין השברים לפשוטה שלפניהם..."

ומשמע מדבריו אלו, שהפסק נשימה בין שברים לתרועה ודאי הוי הפסק, ולכן אם תקע ב' שברים והפסיק בנשימה והריע חייב לחזור לתקיעה שלפניהם. וכן ציינו

בשוה"ג למהדורה החדשה שם שזוהו "לדעה הב' דלעיל ס"ט. ומזה לומדים לדין הפסיק בנשימה אחר ב' השברים, דהוי כלא עשה שברים כלל והתחיל בתרועה". ולכאוף הדברים סותרים לגמרי את מ"ש קודם לכן בס"ט. שהרי פסק שלא לשנות מהמנהג דסברא הראשונה, ולכתחילה לעשות תמיד הפסק נשימה בין שברים לתרועה, וא"כ כשתקע ב' שברים ונשם והפסיק בנשימה והריע – זהו ממש "מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו", ומפני מה עליו לחזור לתחילת הסדר לתקיעה ראשונה?

ונראה לומר שכאן בסעי' טז לא נחית אדה"ו כלל למחלוקת אם להפסיק בנשימה בין שברים ותרועה או לא. ולהלכה ודאי נשאר כמו שפסק קודם לכן שהפסק נשימה לא הוי הפסק בין שברים לתרועה. אלא כאן איירי בהגדרה אחרת בדיני טעות בתקיעות: כשטועה באמצע סדר, אין הקול שתקע מעין בבא זו (בטעות או שנתקלקל) קובע להפסק באמצע הסדר כדי שיצטרך לחזור לתחילת הסדר, אלא הנשימה שאחר הטעות היא שקובעת להפסק בסדר. ולכן אם תקע ב' שברים והריע בלי הפסק נשימה אינו חוזר לראש הסדר, כי אף שטעה, כל עוד לא הפסיק בנשימה הכל המשך אחד, ו"מעין ש"ת שיש לו לתקוע בבבא זו". אבל אם הפסיק בנשימה, הרי באותה נשימה שאחר ב' שברים גרם להפסק בסדר, וכשיש נשימה אחר הטעות – הוי הטעות הפסק, וכבר אין אומרים שהיא "מעין מה שיש לו לתקוע בבבא זו".

וזהו מ"ש בסו"ס טו (לגבי תקע ב' שברים והריע בלי הפסק נשימה ביניהם) "הא למה זה דומה לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפניה, כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע", שעכצ"ל שזהו רק כשלא היה הפסק נשימה בין הקול שלא עלה יפה ובין התרועה שאחריה, אבל אם אחר התרועה שנתקלקלה הפסיק בנשימה ואז הריע – הוי הפסק וצריך לחזור לראש הסדר. וראיה לזה מסעיף יז "אם לאחר שתקע שלשה שברים בין בסדר תשר"ת בין בסדר תש"ת הפסיק בנשימה, וחזר ותקע שברים אחרים, ואפילו לא חזר ותקע אלא שבר אחד ... צריך לחזור ולתקוע גם תקיעה ראשונה של בבא זו" – ולכאוף הרי זהו ממש "מעין מה שיש לו לתקוע בבא זו"? אלא שמאחר ו"הפסיק בנשימה", שוב לא שייך סברא זו, כי הנשימה קובעת לענין הטעות, ואם הפסיק בנשימה כשטעה הרי זה הפסק באמצע סדר וצריך לחזור לתחילתו.

ואם ננים הדברים, נפקא לדינא שאם תקע בתשר"ת ב' שברים ולא הפסיק בנשימה והריע, ואחרי התרועה הפסיק בנשימה לפני שחזר לתקוע שברים כהלכתם – שצריך לחזור לראש הסדר, למרות מ"ש אדה"ז כאן בסו"ט. כי אדה"ז איירי דוקא כשלא הפסיק בנשימה כלל, לא בין השברים והתרועה ולא אחר התרועה, והמשיך מיד לתקוע

ג' שברים כהלכתם ואחריהם תרועה, שרק אז אין צריך לחזור לראש הסדר. אבל כשהפסיק בנשימה לפני שחזר לתקוע השברים כהלכתם – צריך לחזור לראש הסדר.



שיטת אדמו"ר הזקן דהתפילין צריכים להיות באמצע והמסתעף (א)

הרב יוסף יצחק דרוק

שליח כ"ק אדמו"ר

ורב הישוב "טנא עומרים" הר חברון

תפילין באמצע בדיוק

כתב אדמוה"ז בסדורו בהלכות תפילין "יניח את של ראש בגובה הראש, ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש שהרי אמרו⁸⁴ קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל, ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו, דהיינו החריץ שבין והיה כי יביאך לשמע על כן צריך ליזהר בזה מאד"

וצריך להבין⁸⁵, דמ"ש "ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו", מה זה קשור דווקא לתפילין של רש"י, הלא כל המחלוקת זה רק בסדר ההנחה של פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע, אך לכאורה גם לשיטת ר"ת השיעור בין ימין לשמאל הוא רק משהו.

ועוד צריך להבין מ"ש "ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש, שהרי אמרו קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל" לכאורה הברייתא לא איירי בדין מקום ההנחה בראש, אלא מיירי בדין סדר הנחת הפרשיות בבתיים, והביאה הברייתא ציור להסביר באיזה אופן יהיו הפרשיות, שהעומד כנגדו ימצא שפרשיות קדש והיה

(84) מנחות ל"ד ע"ב.

(85) ראה לקט צינים והערות, ביסטריצקי. שנתקשה ע"ד זה.

כי יביאך מימין ופרשיות שמע והיה אם שמוע משמאל, וכיצד ניתן ללמוד מדברי הברייתא שצריך להיזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש.

ונראה לפרש על פי מה שהקשה ר"ת⁸⁶ "דאמאי פלגינהו שקורא שתיהן הראשונות מימין וכל האחרונות משמאל היה לו לומר ראשונה מימין וכל אחרות משמאל או איפכא דג' ראשונות מימין ורביעית משמאל כמו גבי גר מערבי דפרק שתי הלחם (לקמן דף צח): דיליף דנרות של מנורה מזרח ומערב מונחים מדכתיב בנר מערבי לפני ה' מכלל דכולהו לאו לפני ה' ולא אמרינן חצי הנרות לפני ה' וחצי האחר לאו לפני ה'".

והנה על קושיית ר"ת, כתב בספר התרומה⁸⁷ לישב, וז"ל ויש לתרץ דלא דמי לתפילין לפי שהתפילין מכוונים באמצע הראש הוו להו חציין מימין הראש וחציין משמאל הראש, ולהכי קרי שני בתים אלו מימין ושני בתים אלו משמאל עכ"ל, ועד"ז ברא"ש⁸⁸ דלאחר שהביא את קושיית ר"ת כתב וז"ל ויש לדחות לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש, ושתי פרשיות מימין האדם ושתיים משמאלו עכ"ל. ונראה דרצונו לומר דלרש"י מדוע חילקה אותם התורה לשתי קבוצות, אלא דמילתא אגב אורחא ללמדינו דצריך שהתפילין יהיו מונחים באמצע הראש, ושתי פרשיות מימין האדם ושתיים משמאלו. וכן כתב המרדכי⁸⁹ וז"ל: ועוד דבין עיניך משמע אמצעית הראש, ושנים מכאן ושנים מכאן קרינא והי לטוטפות בין עיניך, עכ"ל וכ"כ הב"ח⁹⁰, עכ"פ רואים מדברי התרומה הרא"ש המרדכי והב"ח, דהתפילין צריכים להיות שני פרשיות מימין ראש האדם ושני פרשיות בשמאל ראש האדם דווקא.

וזוהי כוונת אדה"ז בלשונו "שהרי אמרו קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל" רצונו לומר דלדעת רש"י איזה הלכה התכוונה הגמרא ללמדינו בכך שחילקה את הפרשיות לשני קבוצות, אלא מילתא אגב אורחא לימדנו, דצריך להקפיד

(86) שם תוד"ה והקורא.

(87) סימן ר"ו.

(88) הלכות קטנות, הלכות תפילין, הלכה ד.

(89) הלכות קטנות הלכות תפילין דף י ע"ד. והנה לשון המרדכי משמע שהוא מבאר את דעת ר"ת, אך לפ"ז הפרוש אינו מובן כי סברה זו ששתים בימין ושניים בשמאל מתאימה לשיטת רש"י, כמו שמצינו בשאר הראשונים, ואכן בב"ח בסימן ל"ד, מבאר את דברי המרדכי כביאור שיטת רש"י. וידוע דנוסחת המרדכי שלפנינו נפלו בה שיבושים.

(90) או"ח סימן ל"ד, וכן כתב בספר טהרת הקודש אשכנזי 90 מנחות ל"ד ע"ב.

דגם במקום ההנחה, צריך להיות קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל.

ולפ"ז גם מיושב דברי אדה"ז "בתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן" והקשנו דלכאורה רש"י ור"ת לא פליגי בזה, אלא דרצונו לומר דדיוק זה הוא דווקא לרש"י כנ"ל, אך לשיטת ר"ת הברייתא באה להשמיע לנו דין סדר הנחת הפרשיות בגוף התפילין, דכמו דבקדש והיה כי יביאך מתחיל בצד ימין קודם קדש ואח"כ והכ"י באמצע – כמו כן גם בצד שמאל קודם שמע בתחילת צד שמאל והא"ש באמצע. וא"כ לדעת ר"ת אין את הדיוק מהברייתא דצריך להקפיד שיהיה באמצע דווקא.

הדיוק בתפילין דר"ת

והנה נתבאר לעיל דמקורו של אדה"ז הוא מהרא"ש שתירץ קושיית ר"ת, דלדעת רש"י מדוע חילקה הברייתא את הפרשיות לשני קבוצות, וע"כ תירץ הרא"ש וז"ל ויש לדחות לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש, ושתי פרשיות מימין האדם ושתיים משמאלו עכ"ל ולכן כתב אדה"ז דבתפילין דרש"י צריך להיזהר מאוד שיהיו התפילין באמצע, אך לדעת ר"ת הברייתא חילקה לשני קבוצות, להשמיענו שכשם שפרשת קדש נמצאת בתחילת צד ימין כמו כן פרשת שמע צריכה להיות בתחילת צד שמאל, ואם כן לכאורה בתפילין דר"ת אין את הקפידה להיזהר מאוד שיהיו התפילין באמצע והנה בוודאי גם תפילין דר"ת צריכים להיות באמצע, כמסופר ברשימות כ"ק אדמו"ר⁹¹ "כשנכנס אדה"ז להקאנצעליאריע התחילו לשחוק עליו (שזהו מלך וכו') הטו"ת היו בידו של אדה"ז והתחיל להניח תפילין דר"ת כשהניח תפילין של ראש, והביט אין א דעקעל פון א זילבערנע פושקע (בהמכסה של קופסת כסף) אם התפילין מכוון ונטה ראשו לכאן ולכאן, מי שעמד לא יכול לישב, ומי שישב לא יכל לעמוד, אלא שכאן פחות נוגע הדקדוק.

אך לכאורה צריך להבין, דהנה המרדכי כשמבאר את שיטת ר"ת כתב, וז"ל: ועוד (ראי' לשיטת ר"ת) דבין עיניך משמע אמצעית הראש, ושנים מכאן ושנים מכאן קרינא והי לטוטפות בין עיניך, עכ"ל א"כ רואים שגם לשיטת ר"ת צריך להקפיד שיהיה שניים מכאן ושניים מכאן, ומדוע כתב אדה"ז דדוקא בתפילין של רש"י יש להקפיד שיהיה באמצע.

ויש שמיישבים⁹² שיש חילוק בין שיטת הרא"ש לשיטת המרדכי, דלשיטת הרא"ש בדעת רש"י הבריייתא באה ללמדינו דין, שצריכים להיות - שתי פרשיות מימין ושתי פרשיות משמאל, ולכן צריכים להיזהר מאוד שיהיה התפילין בדיוק באמצע, כי אפילו אם זה נוטה במעט אם כן אחד הפרשיות אינו במקומו, משא"כ לדעת המרדכי בשיטת ר"ת, זה דין בבין עיניך שצריך להיות באמצע, וכשיש שני פרשיות משני הצדדים ממילא זה באמצע, ונקרא בין עיניך, וראה בפרק הקודם מ"ש בשם שו"ת מחזה אברהם דבין עיניך הוא רק לכתחילה.

וכן ניתן לדייק מלשונו של האדמוה"ז בשולחן ערוך⁹³ רש"י וסייעתו מפרשים דברי חכמים שמע והיה אם שמע משמאל שמאל זו התחלתה היא מאמצע ראש המניח.... אבל ר"ת וסייעתו מפרשים מה שאמרו חז"ל..... שמאל זו התחלתה היא בבית החיצון עכ"ל רואים מלשונו של רש"י זה דין בראש המניח, ולר"ת זה דין בבית התפילין.

אך יותר נראה לומר דאע"פ שלשון המרדכי משמע שהוא מבאר את דעת ר"ת, אך לפ"ו הפרוש אינו מובן כי סברה זו ששתים בימין ושניים בשמאל מתאימה לשיטת רש"י, כמו שמצינו בשאר הראשונים. אלא י"ל שכונתו לבאר דעת רש"י, ואכן בב"ח בסמין ל"ד מביא את דברי המרדכי בצירוף ספר התרומה והרא"ש כתירוץ קושיית ר"ת על שיטת רש"י. וידוע⁹⁴ דנוסחת המרדכי שלפנינו נפלו בה הרבה שיבושים.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם⁹⁵ היכן מניחין תפילין של ראש מניחין אותן על הקדקד שהוא סוף השיער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו. וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים. ויהיה הקשר בגובה העורף שהוא סוף הגולגולת: וכן פסק בשו"ע⁹⁶ צריך לכוין הקציצה שתהא באמצע כדי שתהא כנגד בין העינים

92 אהלי שם חלק א' ע'.

93 סימן ל"ד סעיף ג'.

94 ראה ברור הלכה תליתאה (זילבר) ע' שנג.

95 פ"ד מהלכות תפילין ה"א.

96 סי' כ"ז סעיף י'.

וכתב המחבר בכסף משנה ובבית יוסף שני טעמים א. דבמסכת מנחות⁹⁷ איתא קשר של תפילין צריך שיהא כלפי פנים ופי' רש"י כלפי פנים ממול עורף ולא בצדי הראש, ומזה נלמוד שצריך לכוין אותה באמצע דכיון שהקשר הוא ממול עורף ממילא הקציצה היא בין העינים. הסבר הדברים לכאורה דמסתבר לב"י שהקשר הוא ממול הקציצה, זה מלפנים וזה מלאחור, וכיון שהקשר צריך להיות באמצע, ממילא הקציצה שהיא מולו היא גם כן באמצע. ב. כדי לקיים הקרא דכתיב והיו לטוטפות בין עיניך וכן משמע מלשון הרמב"ם "כדי שיהיו בין העינים". וכן כתב בכלבו⁹⁸ וצריך לכוין אותו באמצע כדי שיהיה בין העיניים לקיים מה שנאמר והיו לטוטפות בין עיניך.

וכתב הגרז"ן גולדברג⁹⁹ דהסבר הב"י לא נודע מקורו בגמרא, וקשה לומר שהרמב"ם כתב כן מדעת עצמו, אלא יש לומר שגם הרמב"ם לומד זאת מהברייתא כרא"ש, שפלגינהו "קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל" בארמוז לדין הזה שצריך לכוין שיהיה לאמצע, ואז נמצא ששתי הפרשיות הם מימין ושתי פרשיות משמאל, ועד"ז כבר כתב בספר טהרת הקודש אשכנזי¹⁰⁰.

שיטת המשנה ברורה

ובמשנה ברורה¹⁰¹ כתב שתהא באמצע – רוחב הראש ולא יטה אותם לצד אחד כדי שיתקיים והיו לטוטפות בין עיניך והרבה מהאחרונים כתבו דאם שינה בזה לא קיים מצות תפילין וצריך ליזהר בזה¹⁰².

ויש שתמהו¹⁰³ מי הם מהאחרונים שכתבו דאם שינה בזה לא קיים מצות תפילין נראה שהמשנ"ב¹⁰⁴ חושש לדברי אדה"ז, דאם נאמר שהוא מבאר כדברי הב"י שצריך שיהא באמצע מכיון שהקשר הוא ממול עורף ממילא הקציצה היא בין העיניים, אין

(97) דף ל"ה ע"ב.

(98) סימן כ"א.

(99) קובץ אור עולם, עמ' 579.

(100) על מסכת מנחות דף ל"ד ע"ב.

(101) סימן כ"ז ס"ק ל"ו.

(102) עד"ז כתב בשלחן שלמה (מירקש), סימן כ"ז סוף סעיף ז'.

(103) משנה הלכה סעיף כ"ז ד"ה צריך לכוין.

(104) ראה קובץ ישמח ישראל ע' קנ"ג.

מסתבר לומר דאם נטה מעט לא קיים מצוות תפילין, דהרי עיקר החיוב הוא שהקשר יהיה באמצע ולא מצינו דאם נטה מעט הקשר לא יצא ידי חובתו, וכל שכן אם הבית נטה מעט.

ואפילו אם נאמר כביאור הב' שצריך להיות באמצע כדי לקיים הקרא דכתיב "והיו לטוטפות בין עיניך". לא מסתבר לפסול אם התפילין נטו מעט, דהלא כתב בשו"ת חתם סופר¹⁰⁵ דבין עיניך בלשון בני אדם הוא מקום מצוץ, אך בלשון תורה הוא מקום שורש העיניים שהוא מקום רחב עדיין זה נקרא בין עיניך ואינו מעכב. וכן בשו"ת מחזה אברהם¹⁰⁶ כתב דמכיון דהפסוק בין עיניך תפוס לגז"ש לקרחא, שמקום התפילין הוא במקום שער, א"כ בין עיניך שמשמעותו באמצע הוא רק לכתחילה, וכעין מ"ש כן עשה הלל כו' לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו דהוא ג"כ רק לכתחילה.

ועוד צריך להבין דכתב המשנ"ב¹⁰⁷ "הנכון לאדם שיהיו תפיליו תמיד ממוצעים לא פחות מאצבעיים על אצבעיים ולא יותר מד' על ד' דבזה יצא עכ"פ מדינא ידי הכל". וצריך להבין אם לשיטת המשנ"ב תפילין בשיעור ד' אצבעות כשרים, א"כ אם מניח תפילין בשיעור ב' אצבעות, עדיין יש שיעור תפילין בצדדים, מדוע כתב במשנ"ב דלעיל דצריך להקפיד שתהא באמצע רוחב הראש ולא יטה אותם לצד אחד.

ומסתבר לאמר שהמשנ"ב חושש לדברי אדה"ז, שצריך להיות באמצע כדי שיהיה בכל צד שני פרשיות, ואם שינה בזה פסל, ולכן גם אם יש מקום לתפילין בשיעור ד' אצבעות, אך כשמניח תפילין בשיעור ב' אצבעות, צריך להקפיד שיהיה באמצע כדי שיהיו ב' פרשיות בכל צד. וכן פסק גם הרב שטרנבוך¹⁰⁸ דע"פ דברי אדה"ז, צריך לכוון התפילין של ראש שיהיו באמצע ממש מכוון, שבלאו הכי אולי לא יצא. וראה מ"ש ר' יעקב אורנר (מגדולי תלמידי האבני נזר) בספר כליל תפארת¹⁰⁹ "כי דברי אדה"ז נתקבלו להלכה בכל ארצות הגולה ומיניה לא נזוז ובפרט שדבריו ברורים בטעמם.

הטעם לחלוקת הפרשיות לשניים

105 חלק אבן העזר סימן צ' ד"ה איברא ולברר, שו"ת דבר יהושע, שם.

106 סי' ר'.

107 סימן ל"ב סעיף מ"ב בביאור הלכה.

108 הלכות הגר"א ומנהגיו, ע' ס"ו.

109 סימן כ"ח.

וע"פ היסוד שנתבאר שכל שני פרשיות בתפילין יש להם מקום אחר בראש, יומתק¹¹⁰ גם לשון הפסוק "ולטוטפות" ומכאן למדו חכמים שצריך ארבע בתיים בתפילין של ראש¹¹¹ טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים, מכיון שהתורה ציוותה להניח ארבע בתיים מדוע היא חילקה בלשון של שתיים שתיים, ולא ארבעה במילה אחת, אלא י"ל שכאן מרומז דבתפילין ישנם שני קבוצות של שתי פרשיות, וע"פ מה שנתבאר בדברי הראשונים, יוצא שלכל שני פרשיות יש גם מקום נפרד בראש .

ומתאים הדבר גם למה שכתב רבינו מנוח¹¹², שחכמים למדו (מנחות לז, א) בגזירה שווה דבין עיניך האמור בתפילין זה קדקוד, וקדקוד הוא מקום שיער דכתיב (תהלים סח-כב) "קדקוד שיער", ובקדקוד יחלק שיער הראש חציו לימין וחציו לשמאל, וכנגד הפנים יש לרוב האנשים צמה אחת, ובמקום שמתחלת צמה זו כלפי הקדקוד שם מניחים תפילין¹¹³. וחזינן מלשונו ש"קדקוד" הוא מקום המתחלק לשני צדדים.

ומדברי הרמב"ן רואים שלכל שתי פרשיות יש כוונה אחרת, וז"ל¹¹⁴ והנה שורש המצווה הזאת שגניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש כנגד הלב והמוח שהם משכנות המחשבה. והנה נכתוב פרשת קדש והיה כי יביאך בטוטפות מפני המצווה הזאת שנצטוונו בהם לעשות יציאת מצרים טוטפות בין עינינו, ובפרשת שמע והיה אם שמוע נצטוונו שנעשה המצות גם כן טוטפות, דכתיב (דברים ו 1): והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך, והיו לטוטפות בין עיניך, ולכך אנו כותבים גם שתי הפרשיות ההן לטוטפות שהם מצות הייחוד וזיכרון כל המצות ועונשן ושכרן וכל

110 תפילה למשה, אוצר הלכות תפילין, פרק ד (ז).

111 מנחות ל"ד ע"ב.

112 נדפס ברמב"ם מהדורת פרנקל - הלכות תפילין פ"ד ה"א.

113 ראה הערת המהדיר שם שהביא מהרד"ק בתהלים שם שכתב, כי בקדקוד הראש יתחלק שיער הראש חציו לימין וחציו לשמאל, ובמאירי שם, והקדקוד הוא אמצע הראש ונקרא קדקוד שיער מפני שדרך יתחלק השיער חציו לצד זה וחציו לצד זה, עכ"ל.

114 שמות י"ג ט"ז.

השרש באמונה¹¹⁵. וידועים דברי כ"ק אדמור¹¹⁶ דדוד המדבר לבשו תפילין של ארבעה בתים רק אם שתי פרשיות

כיוון התפילין ע"י הבטה במראה

וע"פ מה שנתבאר בשיטת אדה"ז בהכרח לדייק שהתפילין יהיו באמצע, יובן גם קפידת אדה"ז להביט במראה כדי לכוון התפילין כפי שהביא כ"ק אדמו"ר בהגדה של פסח¹¹⁷ וז"ל גם קופסת-טאבאק של כסף הייתה אצל רבה"ז מתנת בעל תשובה אחד (אף שבכלל לא קבל רבה"ז מתנות). ויאמר: אבר אחד ישנו באדם ואינו בעל תאוה וגם אותו רוצים להלעיטו (אן שטאפן) תאוה! ויפריד את מכסה הקופסא, שהייתה כסף מלוטש, והשתמש בה בתור מראה לכוון התפילין שתהיינה מונחות במקומן (שיחות חה"פ תש"ב).

וכן מובא על עוד מגדולי ישראל שהתמשו במראה לכוין התפילין, כגון אדמורי בית רוזין¹¹⁸ האוהב ישראל מאפטא¹¹⁹ מנהג אמשינוב¹²⁰ וכן הגרי"ז הגרשו"א¹²¹ ובספר באר משה¹²² הקשה על האוסרים להביט במראה, מדוע יהיה זהירות זאת גרוע מהיכא דמסתכל במראה כדי להסיר הכתמים או נוצה מראשו דשרי כמבואר בסמ"ג¹²³ ורמ"א

115) ובנועם אלימלך פרשת ויצא על הפסוק "ויקח מקל" כתב דארבע פרשיות של תפילין הם רומזים על החסד ורחמים ודין וגבורה, דהיינו "ואהבת" הוא אהבה וחסד, "והיה אם שמוע" הוא רחמים, דכתיב בה ונתתי מטר ארצכם שהוא ע"י הרחמים, "קדש" הוא דין, שהכה בכורי מצרים, "והיה כי יביאך" הוא גבורה, שנאמר בה כי ביד חזקה כו'. א"כ רואים שקדש והיה כי יביאך הם מידת הדין ושמע והיה אם שמוע זה מדת החסד, וע"פ באורו יומתק יותר מדוע צריך להקפיד שכל שתי פרשיות יהיו במקומם, כדי שלא יכנס זה בתחומו של זה. (תפילה למשה שם).

116) לקו"ש חלק ט' ע' 52 הארה *20

117) משיחות חה"פ תש"ב.

118) ראה שו"ת אגורה באהליך סימן ב.

119) ילקוט אוהב ישראל ע' קנט.

120) משמרת הקודש תפילין סעיף ה'.

121) גם אני הודך סימן ה' מביא עדות, וראה עוד בספר "אין למו מכוול" ע' 201, ובספר וישמע משה ע' ל"ה. שו"ת מרכבות ארגמן חלק ג' סימן א. וראה עוד בקובץ ישמח ישראל שם.

122) להגרמ"נ ירושלמסקי בקוטרס זכרון אב אות י'.

123) לא תעשה ס.

שם¹²⁴. ומסופר¹²⁵ אשר פעם שהה הגרי"ז מבריסק במרחץ קרעניץ, והתאכסן אצל אחד מחסידי צאנז שם, ויהי בבוקר בעת התפילה ראה בעל האכסניא שהרב מבריסק מסתכל במראה בשעת הנחת התפילין, ויחרה לו מאוד הלא הד"ח כתב על זה שהוא דברי בורות, והנה החליט החסיד כשיכין להרב מבריסק סעודת שחרית, ישים על השולחן את השו"ת דברי חיים, ויסמן בתוכו לשו"ת הנ"ל.

ויהי כאשר בא לסעוד פת שחרית וראה את תשובת הדברי חיים הבין מייד כוונת מארחו, ואמר לו: הנה חסיד אתה, ולכן אסביר לך את עצמי כלשון החסידים, והוא ע"פ מה שידוע שפעם ירדו גשמים עזים בחג הסוכות ומרן הדברי חיים נשאר לישיב בסוכה, וכששאלו אותו הלא בגמרא אמרינן דהנשאר בסוכה נקרא הדיוט, ענה הדברי חיים אהי' הדיוט והעיקר שבסוכה אשאר, כמו כן אומר אני לך אהי' בור – כדברי הדברי חיים בתשובותיו והעיקר הניח תפילין כהלכה עכ"ל.

אלא דאין חייבים דוקא להביט במראה, כמו שכתב כ"ק אדמו"ר¹²⁶ וז"ל שכאשר מניח תפילין של ראש, אינו יכול להכריע אם מונחים על מקומם הראוי. ידועה ההנהגה בזה, שמבקשים את הנמצא אצלו שיראה אם מונחים במקומם, ופשוט דין תוה"ק שסומכין על זה, וכמו בכו"כ עניני התורה. וכן כתב האדמו"ר הקודם¹²⁷ וז"ל לא כמו אלו שמסתכלים במראה לראות האם התפילין ישרות וחושבים, שזה כבר עבודה, זה באמת צריך להיות ישר, אלא שאפשר לשאול את השני עכ"ל.



(124) יורה דעה קנ"ו סעיף ב'

(125) בחצרות החיים מ"ד ע' ק"א.

(126) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח' י"ד ע' שס"ד.

(127) ספר השיחות תד"ש ע' 111 וראה בקובץ התקשרות, גליון תר"י, ע' 16.

גדר הקריבהו נא לפחתך במצוות

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפארניא

אקדם בברכה לבבית קמ' האי גברא רבא ויקירא העושה והמעשה סוע"ה ידידי עוז כמוהר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א בהגיעו לזקנה – עוד ינובון בשיבה דשן ורענן להגדיל תורה ולהאדירה מתוך בריות נכונה ונהורא מעליא זכות הפצת התורה וזכות עיסוק בתורת רבינו תעמוד לו ולכל אשר לו עדי ישובון ברינה בקרוב ובמהרה בימינו.

מעשה קרה בבית חב"ד אחת בעיר קטנה האי שתא ביום א' דר"ה שהיה להם שופר אחד כשר מוכן לתקוע בו ולפני התפלה נפל השופר ארצה ונשברה כולו באופן שאין שאלה ואפי' בדיעבד א"א לתקוע בו – והצטער השליח מאד כי מגיעים רבים לשמוע קול שופר ועכשיו יבצר מהם מלקיים מצוה רמה זו – ואין ביהכנ"ס אחר בעיר להשיג שופר אחר, ובתוך התפלה נזכר שלפני החג עשו עבור הת"ת הצגה הנק' "בית חרושת לשופרות" והביאו קרן מבית השחיטה ועשו שופר, הלך וחפיש השופר והי' בתוך שקית ניילון והוציאו בתקווה שיוכל לתקוע בו ואכן הי' נראה טוב לתקוע, אך דא עקא מפאת היותו קרן טרי וכו' ומצד היותו בתוך השקית התעפש ונדף ממנו ריח רע מאד באופן מאד ניכר. ניסה לרחוץ אותו קצת במים ואף שירד ריחו קצת, אך למי שהחזיק השופר קרוב עוד הרגיש הריח הרע. בלית ברירה תקע בו וגם בירך עליו ונפשו בשאלתו אם עשה כהוגן.

ונחזי אנן.

במלאכי (א, ח) נאמר וכי תגישון עור לזבח אין רע? וכו' וחולה אין רע? הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר ה' צבאות. ע"כ.

בגמ' ב"ב (צז, ע"א) והמשכו בע"ב) אמר רב זוטרא בר טוביא אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח, ובהמשך הגמ' שם מסיק הגמ' דהוא למעוטי יין שריחו רע, וכדגריס הרשב"ם שם וז"ל למעוטי שריחו רע – ומשום הקריבהו נא לפחתך. ופי' רשב"ם משום מיאוס. ומיהו בפה"ג מברכים עליו דריחא חמרא וטעמא חמרא אלא שהסריח קצת משום דמונח בכלי מאוס, והכי קאמר רב אין אומר קידוש היום אלא על היין נקי והגון שראוי לנסך מחמת נקיותו ע"ג המזבח. ע"כ.

וברמב"ן שם (הו"ד במשנ"ב סי' רע"ב סק"א) דס"ל דאף בדיעבד לא יצא, משום הקריבהו נא לפחתך.

והמשנ"ב (בביאור הלכה שם) הקשה ע"ד הרמב"ן שאיך נאמר שיהא פסול אפילו דיעבד הלא אם שחט בהמה כחושה לקרבן שיש בזה גם משום הקריבהו נא לפחתך וכדפירש"י (במנחות ס"ד ע"א) ואפ"ה בודאי יצא בדיעבד בקרבן כזה דמבחר נדריך הוא רק מצוה לכתחילה והכי נמי לענין קידוש. וע"ש שממשיך שאפשר לחלק בין קידוש לניסוך היין דפסול אף דיעבד. ומשמע דהחכמים החמירו מחמת ריחו רע ומאוס ומקשה מהרמב"ם מזריפה שאסורה מה"ת מחמת הקריבהו לא רק מדרבנן. ע"ש.

ובאמת כבר ביאר בשו"ת כת"ס (או"ח סי' פ"ח) שאיסור הקריבהו אינו מה"ת ומאידיך חמור הוא מאיסור דרבנן והוא קרוב לדברי תורה שהרי נלמד במלאכי שהוא דברי קבלה.

ולאידיך ראה שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' ס"ז נסמן באנצ'י תלמודית בערכו ועיי"ש עוד מקורות להבא לקמן) שאיסורו מכח סברא ואיסורו מן התורה.

והנה בשאג"א (סי' נ') רוצה להוכיח דדין זה א-לי ואנוהו הוא מדאורייתא, מהא דאיתא במנחות (ס"ד ע"א) דלעיל שחט כחושה ואח"כ שמינה (בשבת) פטור ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחלה הבא שמינה ושחוט ע"כ.

וכתב השאג"א דאת"ל דינא דזה א-לי והידור מצוה אינו אלא מדרבנן, א"כ היאך מתירים לו לחלל שבת אחרי שיצא ידי המצוה בשחיטת הכחושה, אלא ע"כ מוכח מהתם דינא דזה א-לי ואנוהו הוי מדאורייתא.

וראיתי – בס' יקח מצוות סי' א' – לבאר ע"פ דברי התפארת ישראל במנחות (פ"י בועז אות ג') עפ"י דברי רש"י שם (ד"ה אפילו) דז"ל: נמצאת הראשונה כחושה קודם שחיטת שני' ואיכא משום הקריבהו נא לפחתך וי"ל בדעת רש"י דהאי פסולא הוא אפי' בדיעבד וממילא אין להוכיח מזה להאי דינא דזה א-לי דלעולם י"ל דהוי מדרבנן ושאינה תתם דאכן לא יצא ידי חובתו בשחיטת הכחושה דאיכא פסולא דהקריבהו נא לפחתך ומשו"ה חייב לשחוט שוב את השמינה ע"כ מהתפא"י וממילא אין להביא מזה רא'.

אלא ששם מביא להקשות להסתיר מדברי רש"י עצמו (דף פ"ד ע"ב) שכתב מפורש שהמקדיש בהמה כחוש קדשה אע"ג דלא הוי מצוה מן המובחר. ע"כ.

וע"ש שמביא גם משו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' ל"ז) להוכיח מזה כשיטתו הידועה דהחכ"צ ואכ"מ. ועיין עוד בספר הנ"ל שמאריך טובא בענין זה.

והנה בגליוני הש"ס (להג' ר' יוסף ענגיל) לב"ב שם לגבי קידוש ביין שריחו רע כתב וז"ל בשאלתות פ' יתרו מבואר דענין קידוש היום דהוקבע על היין דוקא הוא משום

לקידוש נחשב שירה ואין אומרים שירה אלא על היין והיינו שירה דנסכים ע' ברכות ל"ה ועל כן מהאי טעמא נמי אין אומרים קידוש אלא על היין הראוי לינסך עכ"ל.

ואולי ייש לבאר היסוד בדין זה ציין עפ"י דבריו דלפי השאלות עיקר חסרון דהקריבהו הוא דוקא בדברים שהם לגבוה או זכר לגבוה וכהא דקידוש שהוא ענין שירה ונסכים וכן לעוד דברים בהם מוזכר חסרון זה דהקריבהו וכדלקמן.

וראיתי מבארים עפ"ז קושיא חזקה של הביאור הלכה על הגרע"א. דהרעק"א (בהגהותיו לשו"ע סי' רע"ב סעי' ד) נסתפק בקידוש היום והבדלה שהם כשרים בשכר אם הם כשרים כשיש להשכר ריח רע.

ובביאור הלכה (שם סעי' א' ד"ה על היין) הקשה עליו דכיון שהטעם הוא משום הקריבהו נא לפחתך מה חילוק יש בין קידוש והבדלה?

ולפי דברי רי"ע הנ"ל בהשאלות מובן ספיקו של רע"א דרע"א נסתפק אולי פסול זה דהקריבהו הוא רק דין ביין ומטעם ניסוך ושירה. ודו"ק.

וראה גם ברכ"י שם דכל מה שאסור לקידוש מצד הקריבהו – אסור גם בהבדלה.

ואולי כן משמע מדברי המג"א ורבינו בשלחנו ריש סי' ערב שמביא דאין מקדשים על היין שריחו רע מצד הקריבהו.

וכן אין מקדשין על יין שנתגלה אעפ"י שעכשיו אין נזהרים בגילוי לפי שאין נחשים מצויים בינינו אעפ"י כ הקריבהו וכו' ע"ש.

והוא כדברי הגמ' ב"ב שם שיין שריחו רע ויין מגולה פסולים למזבח וזהו מה שמרמז המג"א ורבינו במש"כ אעפ"י שעכשיו אין נזהרין אבל היות שהוא פסול למזבח אסור גם לקידוש.

ויש לעיין בזה עוד אם אכן ניתן לדייק ככה ובפרט עפ"י המבואר לקמן.

שעפ"ז מובן הא דמצינו דרוב הדברים שבהם מוזכר במפורש ענין הקריבהו נא לפחתך הוא בענינים השייכים לגבוה וכן לכמה דינים הנוגעים לביהכנ"ס שהוא כמקדש מעט וגבוה דמי וראה באנצ'י תלמודית בערכו הדברים שאמרו בהקרבה למזבח ובעניני עבודה כמו כהנים בעלי מומים ובמעשה ההקרבה.

והנה לגבי שאר מצוות מצינו שנחלקו הראשונים אי אמרינן בהם הקריבהו נא לפחתך.

דבמשנה (סוכה כ"ט ע"ב) לולב היבש פסול כתב בעל המאור (ד"ה קא) כיון דיבש איכא למימר דאית ביה משום הקריבהו נא ופסול אף ביום השני וכו'.

והרמב"ן במלחמות שם כתב דברים חריפים וז"ל ודברי הבאי הם שהאתרוג היבש נאה ומשובח ועולה על שולחן מלכים בבדי ריחני (לריח) וממשיך והחסר שנקבוהו עכברים לא חשו בו משום הקריבהו נא (והוא בדף ל"ו ע"ב).

וברש"י שם כתב גם שהפסול הוא בהזכרת שם שמים בברכה על האתרוג ולא על עצם חפצא האתרוג ע"ש.

אולם בכל בו (סי' ע"א) מביא מבעל הלכות דפסול משום הקריבהו.

ואולי יש גם לדייק מהתוס' ריש לולב הגזול (דף ל' ד"ה משום דהוה לי' מהב"ע) דהגמ' מביא הפסוק והבאתם גזול (שהוא גם במלאכי שם) וז"ל התוס' דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא עכ"ל.

משמע דענין דהקריבהו שייך גם לשאר מצות ולא רק לקרבן אך אולי יש לדחוק דהתוס' מיירי רק לענין גזל ולא לשאר דברים המאוסים ודו"ק.

עכ"פ חזינן דנחלקו ראשונים בזה – דהרמב"ן ורש"י סב"ל דאין אומרים הקריבהו במצוות משא"כ הבעל המאור ועוד סב"ל דכן אמרינן.

ואף דלהלכה מובא גם שאר דברים שאסורים מצד הקריבהו וכמו בסי' קנ"ד סעי' י"ב כתב המחבר עכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת אם הוא מאוס אסור להדליקן בבית הכנסת.

ובב"י שם מביא מהראשונים שהוא מדין הקריבהו. אך ראה מג"א שם ס"ק י"ט שמביא מהתורת חטאת וז"ל אסור לגבוה אם הוא מאוס. עכ"ל. ואולי י"ל דרק לדברים שהם לגבוה דומיא דביהמ"ק וכמו שביארנו לעיל, וצ"ע.

וכן יש לבאר הא דמביא (המג"א סי' נ"ג סק"ח וממנו למש"כ) רבינו בשלחנו סי' נ"ג סעי' ח' וזלה"ק אין מומין פוסלין אלא בכהנים אבל לא בש"ץ ואעפ"כ יש לזוהר במומין הגלויין משום הקריבהו נא לפחתך הירצך וגו' עכלה"ק.

שמקור דברי המג"א הוא עפ"י הזוהר אמור צ"א א' דדומה לעבודה, והיינו דכל מה שדומה להא דהביהמ"ק יש לזוהר בענין דהקריבהו. אך לא לסתם מצוות.

ואולי יש להביא ראיה דכן סב"ל לרבינו שאין פסול הקריבהו בשאר מצוות, מהא דמבואר בגמרא סוכה (ל"ו ע"ב) באתרוג שניקבוהו עכברים שמבואר בגמ' שם דפסול

משום דמאוס. וראה באנצ' שם שמביא מכמה ראשונים שהפסול הוא מחמת הקריבהו עי' שלטי גיבורים, בה"ג ועוד ראשונים ע"ש.

והטעם הוא שניקור העכברים הוא מאוס (אך לא הזכירו שהוא משום הקריבהו), וכתב הרמ"א והמג"א וכן פסק רבינו (תרמ"ט סעי' כ') שבשאר ימים אם יסיר ניקור העכברים הוי כחסר ואפשר ליטלו לכתחילה – ומשמע דאם הי' פסולו מחמת הקריבהו מה יועיל עכשיו שיסיר ניקור העכברים?

ובאמת מפורש הדברים ברמב"ן מלחמות המובא לעיל שהא שניקור עכברים אינו מטעם הקריבהו עיי"ש שזהו אחד מראיותיו נגד הבעה"מ.

המורם מהאמור שאולי יש לחלק בהמצוות שהם דוגמת העבודה שהי' בביהמ"ק שרק בהם נאמר איסור הקריבהו. ונאמר דבשאלתינו דלעיל לגבי שופר, אף שריחו רע אין בו פסול דהקריבהו כי אינו דומה לעבודה.

אך קשה לחלק הכי – עכ"פ לנדוד'.

חדא דראיתי מהריטב"א סוכה (ל"א ע"א) ד"ה ת"ר סוכה גזולה שהביא בשם תוס' שאנץ דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שבא לרצות כגון קרבן שופר ולולב וכיו"ב אבל בסוכה שאין בה ריצוי ליכא משום מהב"ע. עכ"ל.

ולכאורה דברי הריטב"א מקורו במה שהבין מהפסוק דנן "הירצך" ומשמע שכל המצוות שהם בגדר ריצוי מישך שייך להפסול דהקריבהו וגם מביא מפורש שופר כא' הדוגמאות.

ואף די"ל דהריטב"א יחידאה היא הרי יש להביא ראי' חזקה שיש ענין הקריבהו גם בשאר מצוות מהמפורש בשו"ע רבינו סי' רצ"ז, סעי' ה'.

דזלה"ק: שקיים מלאים בשמים שמשימים הנכרים תוך קנקני היין כדי שיקלוט היין ריחם אעפ"י שמוותר להריח בבשמים אלו וכו', מכל מקום במוצאי שבת אין ליטלם לבשמים של הבדלה לכתחילה מפני שהם מאוסים לגבוה לכל דבר מצוה מחמת יין האסור הבלוע בהם. עכלה"ק.

ומקורו משו"ת הרשב"א שהדברים מפורשים שאסור מטעם הקריבהו. חזינו מפורש שלדעת (המג"א עפ"י שו"ת הרשב"א וכן) רבינו להלכה קיים איסור הקריבהו גם בשאר מצוות אף שאינם בדומה להא דעבודה בביהמ"ק וכדעת הראשונים החולקים על הרמב"ן ורש"י.

אלא דשוברו בצידו דראה שם בקו"א דדעת רבינו הוא דרק לכתחילה אסור ומטעם שגם הרשב"א לא פסיקא לי' איסורא אלא שטוב לזוהר – (וע"ש שמבאר הא שכתב לעיל בסי' י"א דאף שמשמע שהחמיר מ"מ זה רק לכתחילה).

ע"כ בנדו"ד דשעת הדחק כבדיעבד דמי, ונאמר דאפשר לתקוע ואף לברך על שופר זו.

אלא דאחרי שובי נחמתי דאולי נדו"ד שונה מהמבואר שם לגבי בשמים של נכרים וציצית של בהמה שהשתחוו לה (המבואר בסי' י"א) כי שם החסרון הוא מחמת חסרון רוחני שיש להם שייכות לע"ז וכדומה, משא"כ נדו"ד היה פשוט סרחון וריח רע גשמי ואולי זה יותר דומה להא דאסור להתפלל ולברך בפני צואה וכדומה.

ואולי י"ל א' אדרבה מכיון (כנ"ל מדברי הריטב"א) שהשופר הוא מצוה של ריצוי, הרי אדרבה העיקר מה שצריך לזוהר הוא מחמת חסרונו הרוחני, וכלשון רבינו בשלחנו ממה שהוא מאוס לגבוה ולא חסרונו הגשמי.

ב' י"ל דהחסרון והאיסור להתפלל לפני צואה או עוד דבר המסריח הוא מפאת שני דברים שהצואה עצמה הוא דבר מאוס וכתוצאה מהצואה יש ריח רע – ולכן יש דינים שונים כשאין ריח וכו' ומכסים ברגליו וכדו', משא"כ הכא השופר עצמו אינו דבר מאוס רק שיש ממנו ריח – ואף שלכתחילה אין להשתמש בשופר כזה, אך מכיון ש"ל שענין הקריבהו מותר בדיעבד (וכדברי הרשב"א טוב לזוהר) לכן מותר אפי' עם הריח הזה.

וטרם אכלה לדבר יש לבעל דין לחלוק ולהעיר עוד.

דאולי יש להתיר (לולי דברי הריטב"א הנ"ל ששופר יש בו משום הקריבהו כי הוא לריצוי) כי באמת השופר הוא רק תשמיש מצוה ואין בה קדושה כלל – רק שאין לבזותו – והעיקר הוא הקול שיוצא ממנו וזה מצותו וכמו שכתב הרמב"ם במפורש לגבי גזל שופר (פ"א מהל' שופר הלכה ג) וז"ל שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא עכ"ל.

וא"כ לכאורה שפיר י"ל לנדו"ד – דאין נפק"מ שיש ריח רע בהשופר דמאי איכפת לי הרי אין המצוה בהשופר דנימא בי' דפסול מצד הקריבהו אלא בהקול.

ואף שלכאורה הערה אלימתא היא אבל מסתבר שאין לאומרו ואין בסברא זו להתיר נדו"ד לבד –

דכבר האריכו האחרונים (ראה שאג"א הל' ק"ש סי' ו' וכן באבנ"ז בענין תקי"ש ע"י קטן וכו') דבתקיעת שופר לאו בשמיעה לחוד תליא – ואולי זה יעזור לדיני גזל וכו' הצריך הגבהה וכו' אך לא מסתבר להתיר קול שיצא ע"י דבר מאוס.

ובר מן דין הזכרנו לעיל הא דמבואר בשו"ע סי' קנד בעכבר שנמצא בשמן של בית הכנסת אם הוא מאוס אסור להדליקן בבית הכנסת, ושמה ברור שהעיקר והמכוון הוא רק האור שבא משמן זה ושמן זה אינו חפצת המצוה אעפ"כ מכיון שזה בא מדבר מאוס ה"ז מאוס.

וכן הא דשקים מלאים בשמים שמשמים עכו"ם תוך קנקני יין שאין מבדילים עליהם – דהוא מצד הקריבהו נא – שהעיקר הוא הריח לא מאיפה זה בא. ודו"ק.

תבנא דדינא י"ל דבאופן כזה שיש ריח רע מהשופר מחמת עיפושו ואין לו שופר אחר לתקוע בו, מותר לברך ולתקוע בשופר זו.



אם הפועל יכול לחזור בו בדבר האבד ונפק"מ לאיסור ריבית

הרב שבתאי אשר טיאר

דומ"ץ במלבורן, אוסטרליא

מחבר קונטרס "ריבית והיתר עסקא בדרך קצרה"

כתב אדה"ז בהלכות רבית שלו סעיף טו שאסור להקדים שכר מלאכה לאומן כדי שיעשה לו בזול, בין שהוא עושה בקבלנות בין שהוא שכיר יום, אלא אם כן הוא ביום שעושה בו ומתחיל במלאכה מיד, מפני שנראה כמלווה לו היום כדי שיוזיל לו בשכרו. דכיון שהאומן יכול לחזור בו מן הדין שלא לעשות כלל המלאכה לבעל הבית והמעות שקבל ממנו הן חוב עליו, הרי זה כהלואה.

ולכאורה יש להקשות, דהלא מבואר בשו"ע חו"מ סי' שלג סעיף ה שבדבר האבד, כגון פשתן להעלות מהמשרה או ששכר חמור להביא חלילין למת או לכלה וכיוצא בהם, אין הפועל או הקבלן יכול לחזור בו, וא"כ צ"ע לכאורה למה סתם רבינו ולא חילק בדבר האבד מותר להקדים שכר מלאכה לאומן כדי שיעשה לו בזול כיון שאינו יכול לחזור בו?

והנה בחו"מ שם, אהא דכתב המחבר שבדבר האבוד אחד פועל ואחד קבלן אינו יכול לחזור בו אא"כ נאנס כגון שחלה, כתב הרמ"א לחלק בין הקדים שכרו או לא, דאם כבר קבל הפועל שכרו יש אומרים שאינו צריך להחזיר. והוא מדברי הרא"ש שכתב בשם מהר"ם, וכן הוא בתשובת מיימוני בשם מהר"ם, "שהגיד לו כן בעל החלום".

וראה שם בש"ך ס"ק כה שדחה דברי מהר"ם מהלכה¹²⁸, וכתב דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין בזה, ושלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים שכרו או לא. וכדי לתרץ הא דמוכח בש"ס פרק האומנין דאין צריך לשלם להם שכרם ובפ"ק דקידושין אמרינן גבי עבד עברי דאם חלה שלש ועבד שלש אינו חייב להשלים, כתב הש"ך לחלק בין פועל לעבד עברי דשאני ע"ע שגופו קנוי לו א"כ כל היכא דחלה ברשותא דמרא חלה, משא"כ הפועל. וראה שם שכתב ליישב (בדוחק עכ"פ¹²⁹) דברי התשב"ץ והריטב"א.

והנה מ"ש הש"ך שלא מסתבר כלל לחלק בין הקדים שכרו או לא, יש להעיר מדברי הצמח צדק¹³⁰ שכתב לתרץ ה"צריך עיון" של המגיד משנה על מ"ש הרמב"ם דקבלן יש לו אונאה¹³¹, דהרי קיי"ל¹³² אין אומן קונה בשבח כלי וא"כ אין כאן ממכר, ובאונאה ממכר כתיב וכאן אין כאן ממכר כלל, דתירץ (הצ"צ) שאם שכרם בקנין עי"ז ש"הקדים להם שכרם י"ל דנקנו שכירותם כמו בית¹³³.

128) ודלא כט"ז שפסק הלכה למעשה כדעת מהר"ם דבמוחזק תליא מילתא.

129) לענ"ד לא משמע כן לא בתשב"ץ ולא בריטב"א. ולהעיר ממ"ש בחידושי רעק"א שם.

130) בספרו "פסקי דינים" בדף שכד, ע"ג.

131) וכן הוא בשו"ע סי' רכו סעי' לו.

132) בסי' שו סעי' ב.

133) וראה שם גם בסוף סי' עח שכתב הצ"צ לדמות מקבל עיסקא לקנין אמה עברי'. ואכ"מ.

ומעתה יש לקיים פשטות משמעות התשב"ץ והריטב"א¹³⁴ שכתבו שהדבר תלוי באם כבר פרעו כל שכרו מתחלה ואין שום חוב ממון עליו¹³⁵, דגם בזה י"ל דכל היכא חלה ברשותא דמרא חלה, דבהקדים לו שכרם נקנו שכירותו כמו בית כנ"ל¹³⁶.

ויומתקו עפ"ז דברי אדה"ז בהלכות שאלה ושכירות וחסומה סכ"א שכתב שאפי' קבלן שקבל כבר כל שכרו יכול לחזור בו שלא לעשות כלל המלאכה לבעל הבית שנאמר כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר נשכרו. והעיר על זה רבינו בלקוטי שיחות חכ"ה עמ' 145 בשולי הגליון שלפי אדה"ז, בזה - זה שאינו יכול להכריחו שיעבדו שלא ברצונו מחמת שכבר נשכר - מתבטא "לא עבדים לעבדים". ועפ"ז החילוק שבין השכיר יום ש"גופו קנוי" למלאכתו, להקבלן¹³⁷ הוא רק זה ששכיר יום החוזר ידו על העליונה וקבלן החוזר ידו על התחתונה¹³⁸ אבל שניהם¹³⁹ יכולים לחזור בהם¹⁴⁰. דבשניהם שייך מ"ש כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר

134 (יתכן שגם התוס') (קידושין דף יז ע"א ד"ה חלה שלש) יסכימו לזה, די"ל דלא איירי שם בהקדים לו שכרו, ודיברו במצוי ושכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, כמבואר בב"מ דף סה.

135 (כ"ה בתשב"ץ. וכן משמע ברור בריטב"א שם שהחילוק הוא רק בזה שע"ע לא נשתבד לו לעשות דבר ידוע, וא"כ ה"ה בפועל, עכ"פ אם השכיר עצמו לכל מלאכות, ודלא כש"ך שם. ומדברי הרמ"א וט"ז משמע שאפי' אם השכיר עצמו על דבר ידוע הדין כן, כדברי מהר"ם שם. וראה לקו"ש שבפנים הע' 42.

136 (וכן משמע בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' עז) ותשובת רשב"א (ח"א סי' תתעג) ובמרדכי (ב"מ ר"פ האומנין סי' שמו) שלא רק במלמד אלא אפי' בשאר פועל לא מהני אם אומר לו לך משום שגופו קנוי לו כמו עבד מדמדמי פועל לעבד עברי בפ"ק דב"מ (דף יו"ד ע"א), ראה ש"ך סי' שלג ס"ק מזו. (ובהגהות אמרי ברוך שם פי' שע"כ כוונתם דע"ע גופו קנוי להאדון ופועל עכ"פ גופו נשתעבד לעשות המלאכה שקבל עליו לעשות לבעה"ב לענין זה הוי כקנין בגופו, וציין לחידושי הריטב"א לקידושין דף טז).

137 ראה סמ"ע סי' רכו ס"ק גט וס"ק סו.

138 שו"ע חו"מ סי' שלג ס"ד.

139 (זוהי כוונת רב ב"מ י, א פועל יכול לחזור בו, והיינו דידו על העליונה (תוס' שם ד"ה יכול לחזור בו). ולהעיר מחידושי רעק"א לחו"מ סי' רכו סעי' לו. ולהעיר שלכאורה עיקר החידוש הוא בהשכיר יום, שאע"פ שגוף הפועל קנוי למלאכתו, יכול לחזור בו).

140 (ודלא כש"ך סי' שלג ס"ד).

נשכרו, ורק שבשכיר יום יש קולא נוספת בזה שידו על העליונה כיון שגופו קנוי לו ושייך בו יותר¹⁴¹ ענין העבדות (במילא) האיסור של ולא עבדים לעבדים.

וע"פ הנ"ל מתורץ קושייתנו דלעיל, דבאמת הפועל יכול לחזור בו גם בדבר האבד, שהרי כנ"ל אין הבעל הבית יכול להכריחו שיעבוד שלא ברצונו מחמת שכבר נשכר, וכוונת השו"ע שם היא (רק) שאם חוזר בדבר האבד יהי' יד הפועל על התחתונה (כדן הקבלן שבסעיף ד) או יותר מזה ("שוכר עליהם או מטען" (שו"ע שם)) מדינא דגרמי.



מנהג חב"ד ב"יד" בשביל ס"ת (גליון)

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

בהקובץ שי"ל לקראת ר"ה ש.ז. ובהקובץ שי"ל לקראת חג הסוכות ש.ז. כתבו הרבנים ברוך שי' אבערלנדר ואל"י שי' מטוסוב בנוגע מה שאמר כ"ק אדמו"ר לועד של נשי חב"ד דאה"ק ת"ו שיזמינו יד של כסף בשביל הס"ת שנכתב לכבוד חמשים שנה לנישואי כ"ק אדמו"ר והרבנית, "כמנהג הדורות". זה הי' בשנת ה'תשמ"א, וכידוע הסיום וההכנסה של הס"ת הי' ביום חג החגים, י"ט כסלו ה'תשמ"א בכפר חב"ד. כידוע שכמה ימים לפני הסיום הגיע ר' זושא ז"ל ריבקיין, הגבאי של בית הכנסת "בית מנחם" עם ה"יד" לקראון הייטס בכדי להזמין את כ"ק אדמו"ר, וגם הביא כמה כתרים וכ"ק אדמו"ר בחר בשנים מהם, על א' מהם אמר כ"ק אדמו"ר שחלק העליון הוא טוב, ועל השני אמר על החלק התחתון שהוא טוב ונתנו את שניהם לצורף בכדי לסדר, ומסרו את הכתר המצורף לכ"ק אדמו"ר, וכ"ק אדמו"ר הביא את הכתר ואת היד להחתעתו

141) ומתורצת בזה קושיית הצ"צ (שו"ת אור"ח סי' כט אות ו) על אדה"ו, ע"ש.

[ולעהרי מהמבואר בספר השיחות תש"ה ע' 15 שהרשב"ץ זרק נעל-בית על רבי נחום טובי' מפני שהעיו ליישב צ"ע של הצ"צ. וב'המלך במסיבו' ח"א ע' שא מביא שהדבר אירע עם אחד מהמשכילים ה'בערלאך' מקרעמנטשוג, והרשב"ץ ביקש לזרוק עליו את "פאנטאפיל", "באומרו: הצמח צדק כותב "וצריך עיון" ואתה רואה את עצמך מסוגל לתרץ קושייתו"?! עם זאת, התבטא הרבי (המלך במסיבו שם) על יישוב ב"צריך עיון" של הצ"צ: "לפני שתירצתי הבטתי סביבי וראיתי שאין כאן מישהו שישליך "פאנטאפיל" ולאחר מכן תירצתי". וראה שיחת מוצאי ש"פ נשא תשל"ט סו"ס לז].

ומסר את שניהם לר' זושא ז"ל באמצע ההתועדות לפני נסיעתו חזרה לאה"ק ת"ו. כ"ז נדפס בהשיחות ובהרשימות של ההתועדות של י"ז כסלו, ה'תשמ"א.

בנוגע למה שכתבו, ושקלו וטרו בנוגע מנהג ליובאוויטש ומה פי' של מנהג הדורות. האמת אגיד שזה כן מנהג הדורות בכל מדינות ישראל, בפרט במדינות מערב אירופא, ובמיוחד בין אחבנ"י שי' הספרדים. ומה שלא ראו את זה בליובאוויטש, ברוסיה, ובהמדינות שבמזרח אירופא, זה יכולים, אם לא מלה יותר חזקה מ"יכולים", להגיד, שזה הי' מפני העניות והדחקות שהי' שם בין אחבנ"י שי' שגרו במדינות אלו.

להוי ידוע להקוראים, ולכל מי שמעוניין לדעת את זה, שבה בשעה, או קצת לאחר זה, שכ"ק אדמו"ר ביקש מנשי חב"ד דאה"ק ת"ו להזמין יד של כסף בשביל הס"ת שלהם, או כ"ק אדמו"ר הזמין יד של כסף בשביל הס"ת שנכתב לקבלת פני משיח צדקנו. היות שאני הייתי זה שמוליך ומביא חזרה "משיח'ס ס"ת" מהארון שהי' מונח שם, בחדרו של ר' שמואל ז"ל להארון קודש בהזאל למעלה, ובבית הכנסת למטה, הייתי צריך ליכנס לחדר המזכירות בכדי לקחת את המפתחות בשביל החדר ובשהיל הארון, אז כשנכנסתי לחדר המזכירות, כמדומה לי, שזה הי' ביום א' דחנוכה ה'תשמ"א, הי' שם המזכיר, המשב"ק, ר' בנימין ז"ל קליין, והוא נתן לי קופסא שבו הי' היד בכדי לשים את זה על הס"ת.

כשהגבאים שמעו על היד שכ"ק אדמו"ר הזמין בשביל הס"ת, כמדומה לי, הכניסו פתק לכ"ק אדמו"ר ושאלו את כ"ק אדמו"ר, מה היתה כוונתו הק' של כ"ק אדמו"ר, אם להשתמש בזה, או לא? והוסיפו, כנראה, שבאם כוונתו הק' היתה להשתמש בזה אז אמרו שעיי"ז יִהְיֶה הכתב של הס"ת, מפני שכידוע אופן קריאתו של הבעל קריאה, הרה"ח וכו' הרב מרדכי ז"ל שוסטערמאן שהי' מזיז את גופו מצד לצד בשעת הקריאה, וממילא הי' יכול "להרוג" את הכתב עי"ז. כ"ק אדמו"ר ענה להם שכוונתו עם היד לא היתה שיתמשו בזה, אלא שיהי' תלוי על הס"ת ביחד עם הכתו. כ"ז שמעתי מהגבאי הרה"ח וכו' ר' יעקב ז"ל ליפסקר. וממילא בזה נופל כל השקו"ט של כל הנ"ל.

אה"נ, יש הרבה קהילות קודש בתפוצות ישראל שמשתמשים ביד, עד היום, בשעת קריאה"ת, ויש קהילות קדושות שיש להם כו"כ עיטורים אחרים שבהם מעטרים הספרי תורה שלהם, אבל בליובאוויטש לא השתמשו בדברים אלו עד ה'תש"ל שאז חידש כ"ק אדמו"ר המנהג של כתר. והסיבה לכל זה יכולים להגיד, כנ"ל, וכמו שר' אלי' שי' מטוסוב הזכיר בהערה שלו, שזה הכל הי' מפני העניות והדחקות שהי' במדינות, ובמקומות, ההם.

בנוגע העטרות שעל הטליתים, זה פרשה אחרת, ואכ"מ.

רצועות שחורות מב' הצדדים

הנ"ל

לאחרונה ניגשו אלי שני אברכים שיחיו, ושאלו ממני, מה אני אומר על השקו"ט שנתעורר לאחרונה בענין הרצועות שהם שחורים מכל הצדדים? וענית להם שזה עפ"י קבלה, ובנוגע להמקורות לזה הארכתי בזה בהקובץ שי"ל לקראת י"א ניסן וחג הסוכות ה'תשע"ז. ומה שיש לי להוסיף בזה, שיש מקור לזה – לא באופן ישר – בנגלה ג"כ, והוא בשו"ע, וברמב"ם ובשאר פוסקים ראשונים ואחרונים. בשו"ע ר זה בס"ל ל"ג ס"ד, ברמב"ם זה בס' אהבה ה' תפילין [מזווה וס"ת] פ"ג הי"ד ובשו"ע המחבר זה בס"ל ל"ג ס"ג. בכל המקומות הנ"ל כתוב מפורש בזה"ל (לערך): שפני' החיצונים של הרצועות צ"ל שחור [וזה עפ"י הל"מ, פי' שזה לעיכובא], והצד השני יכולים לצבוע את זה באיזה צבע שרוצים, חוץ מאדום [בזה נכלל כל צבע אדמימות (למשל, Pink, וכיו"ב)].

מה שראיתי לאחרונה אצל אנ"ש שי', ובעיקר, בין הבחורים שנעשים בר-מצוה שיחיו, שיש מאדע (בלע"ז Style) חדש שקונים דוקא רצועות שהם שחורים מכל הצדדים. מי הגיד ע"ז ולמה דוקא כאלו, איני יודע, אבל, כנ"ל, אין בעי' עפ"י הלכה, ומי מדבר עפ"י קבלה, אבל הם שוכחים העיקר, ולא רק העיקר, אלא גם עיקר העיקרים, והוא: שאפי' הרצועות שהם שחורים מכל הצדדים הם לא שחורים מעבר אל עבר (דורך און דורך). והעיקר בזה, שהרצועות שהם שחורים מעבר אל עבר לא יכולים להיות לבנים, בשום אופן, ע"י מה שגורדים בהמקום של הקשר של השל יד. אה"נ, שהשכבה העליונה של הצבע יכול לרדת, אבל אעפ"י כ זה ישאָר שחור, וזה יותר חשוב, אפי' משחור מכל הצדדים.

רציתי בזה להוסיף עוד דבר, אם יש שאלה בזה שהרצועות הם שחורים, אפי', מצד הפנימי אם יש בזה בעי' של חציצה, אז ע"כ יש לי ע"ז פסק, כגון דא, מהרב זלמן שמעון ז"ל דווארקין, וגם מו"ר לעניני סת"ם, הרב אליעזר ז"ל צירקינד, הסיכום לזה, על השאלה ששאלתי אותו שכשאני צריך לצבוע את התיתורא של הבתים של התפילין, ולפעמים קצת מהצבע נוטף מתחת להתיתורא, אם יש בזה בעי', או שאלה, של חציצה, והרב ז"ל פסק אם אין ממשות של הצבע אז אין שום שאלה של חציצה, וכנ"ל, גם הרב צירקינד ז"ל הסכים לזה הפסק.



המקומות שחזר בו אדה"ז במהדו"ב

הרב מנחם מענדל מרוזוב

חבר כולל אברכים שע"י בית הכנסת אנ"ש

לאחרונה י"ל ספר חדש "מהדורה בתרא המבוארת", בו השכיל המחבר הרב אורי שי' למברג לבאר דברי אדה"ז במהדו"ב לסרמ"ג, ובסופו מפתח של הענינים שחזר בהם אדה"ז במהדו"ב ממש"כ בשו"ע, בו הפליא למצוא כל המקומות שע"פ דברי אדה"ז במהדו"ב יצא שחזר בו ממש"כ בשו"ע למרות שלא כתב עליהם אדה"ז להדיא.

אלא שמה שהקשה בכ"מ על המוציא לאור של השו"ע החדש שלא ציינו המקומות שלפי דעת המחבר מוכרח ע"פ דברי המהדו"ב שגם בהם חזר אדה"ז ממש"כ בשו"ע, לענ"ד בכו"כ מקומות צדקו שלא עשו כן, וכפי שיבואר לקמן באחד מהדוגמאות שכתב, שאף שמקום גדול לומר כדברי המחבר שליט"א וכפי שיתבאר לקמן, מכל מקום כיון שהדברים אינם מפורשים כלל, ושערי חילוקים לא ננעלו, טוב עשו המהדירים שלא כתבו בפשיטות כן, ובפרט במקום שלפי דברי המחבר יהיו דברי אדה"ז נגד כל דברי הפוסקים המפורסמים. ולקמן נביא דוגמא אחת, אבל כיון שהדברים מסובכים מן ההקדים להקדים כו"כ דברים.

א. במה שאסרו חכמים במה שנכרי עושה בשביל הישראל בשבת, יש בזה ב' איסורים שונים: א) האיסור במה שעושה הגוי, היינו שהיכא שהגוי נחשב כשלוחו של ישראל¹⁴² חייבו חכמים שימנע מהגוי שיעשה הפעולה בשבילו. ב) אפי' היכא שבמעשה הגוי אין שום איסור, שנחשב לגמרי כעושה בשביל עצמו, ולכן אין שום חיוב להישראל למנוע את הגוי לעשות את הפעולה בשבת, מכל מקום יש ואסרו חכמים ליהנות ממה שעשה הגוי בשבילו, משום גזירה שמא יאמר להגוי לעשות בשבת. היינו שבאופן הראשון יש להישראל חיוב מחאה וכיו"ב על הגוי העושה, ובאופן השני אינו צריך כלל למחות בגוי העושה המלאכה, ומכל מקום אסור לו ליהנות מהמלאכה. לקמן נתעכב על פרט השני, היינו היכא שאין הישראל צריך למחות ומכל מקום אסור לו ליהנות ממה שעשה הגוי.

והיכא שאסור ליהנות, מצינו ד' אופנים:

142) וכן במקרה שאף שאינו שלוחו מכל מקום מחזי כשלוחו או שיש מראת עין שהוא שלוחו של הישראל.

א) נכרי שעושה מעצמו בשביל ישראל, שנינו בשבת (קכב, א) שנכרי העושה מלאכה בשביל ישראל אסור להישראל ליהנות, והובא להלכה בשו"ע ושו"ע אדה"ז סרע"ו ובשו"ע אדה"ז סרנ"ב סס"י ושו"ע ששכ"ה ס"י-י"ג ושו"ע אדה"ז שם סט"ז-כ'.

ב) נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט, המבואר בדברי רב פפא בביצה (כד, סע"ב) והובא להלכה בשו"ע ושו"ע אדה"ז סתקט"ו.

ג) נכרי שהביא למכור במקום שרוב ישראלים, בגמ' עירובין (מ, א) "ההוא ליפתא דאתי למחוזא, נפק רבא חזיא דכמישא, שרא רבא למיזבן מיניה, אמר הא ודאי מאיתמול נעקרה, מאי אמרת מחוץ לתחום אתיא, הבא בשביל ישראל זה מותר לאכול לישראל אחר, וכל שכן האי דאדעתא דנכרים אתא, כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו אסר להו", והא דמתחילה התיר רבא דאדעתא דנכרים אתא, וכן משמע בעבוה"ק להרשב"א (בית מועד שער ה' פ"ב ה"ב (י), הובא באורחות חיים ובב"י סתקט"ו בשם האו"ח בשם הרשב"א) שכתב שאם הביא הגוי לצורך גוים, או סתם בעיר שרובה גוים מותר, שכל המביא לצורך הרוב מביא, ומוכן שבעיר שרובם ישראל אסור. ובבאר הגולה (סתקט"ו אות פ) ציין שמקור הדברים לאסור בעיר שרובא ישראל הוא משנה דמכשירין פ"ב (מ"ו), ונפסק להלכה בשו"ע סתקט"ו ס"ו ובשו"ע אדה"ז שם ס"ח-י"ט שגוי שמביא למכור מותר רק בעיר שרובא נכרים. וכ"כ המג"א בסרנ"ב סקט"ז ובשו"ע אדה"ז שם ס"ב שגוי שעושה מנעלים על המקח בעיר שרובא ישראל אסור לקנות ממנו בשבת (אפי' באופן שמותר לקנות בשבת).

ד) נכרי שישראל קצץ עמו דמים לעשות דבר מסויים, כתב בסה"ת (סרכ"ב וסרנ"ב) שאם קצץ אתו להדליק נר אסור לישראל ליהנות מהנר בשבת, והובא להלכה בשו"ע סרע"ו. ולדעת אדה"ז היינו דוקא במלאכה כגוונא דנר שגוף הישראל יהי' נהנה ממנו בשבת (מח' הפוסקים בזה יתבאר לקמן ס"ו). ובמג"א סרנ"ב סקי"א למד חילוק זה אף בדברי הר"ן, וכן דעת אדה"ז במהדו"ק. אבל בדבר שאין גוף הישראל נהנה ממנו בשבת, נחלקו הראשונים, והמחבר בסרנ"ב ס"ד פסק להיתר, וברמ"א הביא דעת האוסרים וכתב "זהכי נהוג לכתחילה, אם לא שצריך אליו בשבת שאז יש להקל". וכן פסק אדה"ז שם ס"א.

ה) במג"א (סתקט"ו סק"ג) כתב לדקדק מלשון הגמ' שנקטו גבי גוי שהביא דורון, שדייקו לכתוב בלשון זה דוקא, דמשמע שאם קצץ עם הגוי להביא דגים מותר ליהנות ממנו בשבת עצמו (אא"כ יש בזה איסור מוקצה, וגם אז מותר לערב מיד ואי"צ לחכות בכדי שיעשו), ופסק שכן הדין לדעת הראשונים בסרנ"ב שבקצץ עם הגוי (היינו מקרה

ד' הנ"ל) מתירים ליהנות בשבת עצמו בדבר שאין גוף הישראל נהנה ממנו בשבת עצמו. אלא שבסוף הסתפק בדין המאכלים אם הם דומים לגוף הישראל נהנה ממנו בשבת עצמו, דיש לעיין מה הפירוש שהגוי עושה בשביל שהישראל עושה בשבת, דמצד אחד יש לומר שגם במאכל כוונת הנכרי שיאכלנו עכשיו, ולא כבגד שהגוי עושה שכוונתו אינו כלל על העכשיו, ולפי זה גם נכרי שקצו עמו להביא מאכל אסור ליהנות מהמאכל בשבת עצמו. ומצד שני יש לומר שהכוונה הוא דוקא לדבר כגון גר שהנאתו הוא דוקא עכשיו, דמחר כבר לא יהי' הנר, משא"כ המאכל שאם לא יאכלנו היום יכול לאכלו מחר יש לומר שאין זה בכלל דבר שגוף הישראל נהנה ממנו בשבת. וכ"כ אדה"ו שם סכ"א.

והנה בפשטות לומדים דהחילוק בין מקרה שהישראל קצץ עם הנכרי על המלאכה להיכא שהגוי מביא דורון בשבילו, (שמזה מסתעף החילוק לדינא לדיעה הא' בסרנ"ב שמותר להשתמש בבגד שעשה הגוי בשבילו אם קצץ ובהביא דורון אסור לו ליהנות), דגוי העושה מעצמו עושה לדעת הישראל, משא"כ כשקצץ דמים עם הגוי, שאז הגוי עושה אדעתא דנפשי', קיל יותר. וכן מוכח בדעת החי"א (כלל ק ס"ט) שלמד מזה להתיר לדין גוי המוכר דגים ופירות, שמותר ליקח ממנו ביו"ט, שדינו כדין גוי העושה לעצמו, כיון שגם בזה הנכרי מתכוין בעשייתו לטובת עצמו.

ובביאור הלכה (ד"ה דורון) הקשה עליו מהמפורש בעירובין (הובא לעיל) ד"כיון דחזא [רבא] דקא מפשי ומייתי להו אסר להו", הרי מפורש דאם הביאו למכור בשביל ישראל אסור. והוא כבר משנה מפורשת במכשירין (פ"ב מ"ז) דאסור, וכנ"ל.

ובבית מאיר ומקור חיים ומנחת פתים תמהו מגמרא זו על סברת המג"א, דהרי בהביא למכור ודאי עושה אדעתא דנפשי' (ובמנחת פתים כתב שהוא יותר אדעתא דנפשי' מקצץ), ואעפ"כ אסור, וא"כ הוא הדין שיהי' אסור אף בקצץ. ובבית מאיר תמה יותר בעיקרא דדינא מהמבואר בסרמ"ז דגוי העושה בחנם יש לו דין קצץ, וא"כ מאי שנא עושה מעצמו שאסור להשתמש מקצץ שמותר, דאם נדון מצד עצם פעולת המלאכה הרי שניהם נחשבים כעושה בשביל עצמו, ואם נדון מצד תוצאת המלאכה בשניהם עושה בשביל הישראל.

וסברת המג"א מבוארת למאוד לכאן בשו"ע אדה"ו. והוא דלעולם צודקים הבית מאיר ודעימי' דנכרי העושה מעצמו אינו נק' שלוחו של ישראל, וכמפורש בגמ' (שבת קכא, א) נכרי אדעתא דנפשי' עביד. והאיסור ליהנות בשבת עצמה אינה נובעת מזה שבמקרים מסויימים הוי הנכרי שלוחו. ולכן אפי' במקרים אלו שהגוי עושה לדעת עצמו, אין הישראל צריך למחות בהגוי, דעשייתו מותרת לגמרי. ואם נבין שורש

האיסור לדיעה זו דסרנ"ב, ונבין אמאי גזרו בקצץ גבי נר ולא גבי מלבוש, נבין כבר אמאי אסור ליהנות מנכרי שהביא דורון ונכרי המביא למכור.

והוא, דהא דחילקו בין נכרי שקצץ עמו להדליק נר שאסור ליהנות בשבת לנכרי שעשה בגד שמותר ללבוש בשבת, הוא (סרנ"ב סי"א) "כיון שהנכרי עשאה לטובת עצמו להשלים פעולתו ולקבל שכרו, ולא נתכוין בשביל שיהנה ממנו הישראל בשבת עצמה, שאף אם לא יהנה ממנו בשבת עצמה לא ימנע הנכרי מעשות מלאכתו בשבת, וא"כ אין לאסור לו ליהנות ממה שעשה הנכרי לטובת עצמו, לפי שאף אם יהיה מותר לו ליהנות ממנה לא יבא לומר לנכרי שיעשה לו, כיון שאין מתירים לו אלא כשמתכוין הנכרי לטובת עצמו ולא כשמתכוין בשביל ישראל". משא"כ בנר שאסור ליהנות (שם סי") "לפי שאם יהנה גופו ממנה בשבת, נמצא שעיקר המלאכה נעשית בשבילו בשבת. ואף שהנכרי מתכוין לטובת עצמו, מכל מקום עיקר עשיית מלאכתו היא שיהנה גוף הישראל ממנה בשבת, שאם לא הנאת גוף הישראל ממנה בשבת לא היה עושה אותה כלל בשבת, וכיון שעיקר עשיית המלאכה היא בשבילו, יש לגזור גזרה שמא יאמר לו לעשות לו בשבת אם יהיה מותר לו ליהנות ממנה כשנעשית בשבילו".

היינו שהיסוד מתי שגזרינן שמא יאמר, מודדים באופן שמה הי' הגוי עושה באם הישראל לא הי' משתמש בו עכשיו, דבנר כיון שכל הנאתו הוא בשביל עכשיו, אז אם לא הנאת הגוף ממנו עכשיו לא הי' עושה אותה כלל, למרות שהישראל קצץ עמו דמים, משא"כ גבי מלבוש, אפי' אם הישראל לא ישתמש בו בשבת, מכל מקום זה אינו שום סיבה שימנע ממנו לעשות המלאכה עכשיו. ולכן לא שייך למיגזר שיבא לומר לו לעשות בשבילו¹⁴³.

143) כן לכאורה מדוייק בדברי אדה"ז, אף לכשתדקדק היטב אדה"ז לא כתב מפורש דין העושה מעצמו גבי בגד בסרנ"ב, אלא בס"י כשאסור ליהנות מנר מדבר בעושה מעצמו, ובהמשך כשהתיר ללבוש בגד מדבר בקצץ, אבל כן משמע גם מלשונו גבי קצץ בס"י א וכן"ל. ובסרע"ז סי"א כתב מפורש האיסור להשתמש בנר גם כשקצץ, ושם כתב "נכרי שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור לכל אדם להשתמש לאורו בשבת כו' ואפילו אם הנכרי נתכוין לטובת עצמו, כגון ששכרו הישראל וקצץ לו שכר כך וכך בעד כל יום ויום שידליק לו נרות ויבעיר לו מדורה, או שקצץ לו בעד כל הדלקה והדלקה והבערה והבערה, ולא צוהו להדליק ולהבעיר בשבת, אלא הוא עושה מעצמו כדי להרבות בשכרו, אעפ"כ אסור ליהנות ממלאכתו בשבת. שהואיל וגוף הישראל יהא נהנה בשבת מגוף המלאכה, הרי עיקר המלאכה נעשית בשבת בשבילו. שהרי הנכרי אינו נהנה מגוף המלאכה, אלא משכרה, והוא מתכוין בעשיית גוף המלאכה בשבת בשביל שיהנה הישראל ממנה בשבת, נמצא שעשיית מלאכת השבת היא בשבילו כשהנה ממנה בשבת, ויש לגזור גזרה שמא יאמר לו לעשותה בשבת בשביל הנאתו, אם יהיה מותר לו ליהנות ממנה כשעיקר עשייתה בשביל הנאתו". ויש לעיין בלשונו שם.

ולפי זה מובן היטב אמאי בגוי שמביא דורון אסור להשתמש אפי' בבגד שמביא, דכל המביא דורון מביא עכשיו בשביל שישתמש הישראל עכשיו, ואם הי' יודע בודאי שהישראל לא הי' משתמש עכשיו לא הי' טורח להביאו עכשיו. ובלשון אדה"ו כאן (סכ"א): "שיש לומר, שלא הצריכו חכמים להמתין בכדי שיעשו במלאכה הנעשית ביו"ט בשביל ישראל, אלא אם הוא בענין שאם נאסור הישראל ליהנות ממלאכה זו עד לאחר שימתין בערב בכדי שיעשו, אזי לא יעשה הגוי המלאכה ביום טוב עד הערב בשעה שהישראל רשאי ליהנות ממנה. כגון שהישראל לא קצץ עם הגוי שיעשה מלאכה זו בשבילו, אלא הגוי מדעת עצמו הוא עושה כן לצורך הישראל, ואילו היה יודע הגוי שהישראל לא יהנה ממנה ביום טוב, בודאי לא היה מזרז את עצמו לעשותה ביום טוב, ונמצא כשהגוי עושה אותה ביו"ט בודאי עושה אותה לדעת כן שיהנה ממנה הישראל ביו"ט, לפיכך קנסוהו חכמים שלא יהנה ממנה ביו"ט עצמו וגם לערב עד לאחר שימתין בכדי שיעשו, אבל כשהישראל קצץ עם הגוי מערב יו"ט שיעשה לו מלאכה זו, ואף אם נאסור להישראל ליהנות ממלאכה זו, אעפ"כ יעשנה הגוי להשלים קציצתו וליטול דמיו מהישראל, נמצא כשהגוי עושה המלאכה ביו"ט, אינו עושה אותה בשביל שיהנה ממנה הישראל ביום טוב עצמו, אלא בשביל עצמו הוא מזרז את עצמו למהר מלאכתו, לפיכך אפשר שזהו דומה לקצץ עם הגוי מערב שבת שיעשה לו מנעלים והביאן לו הגוי בשבת שהן מותרים להישראל בו ביום כמ"ש בסי' רנ"ב ע"ש"¹⁴⁴. וראה תהל"ד (סרנ"ב ססק"י) שביאר ג"כ באופן זה.

ולפי זה יובן לנו אמאי כשהגוי מביא או עושה למכור אסור להשתמש בשבת עצמו, אף שודאי הנכרי עושה אדעתא דנפשי', אלא דאינו תלוי כלל בעושה אדעתא דנפשי' (דגם גוי המביא דורון עושה אדעתא דנפשי'), דיש לומר אותו סברא, דגוי המביא למכור בעיר שרובה ישראל, אם הי' יודע שלא יקנו ממנו היום, באמת לא הי' עושה ומביא היום, וזה שעושה ומביא היום, הוא בגלל שיקנו ממנו, א"כ שייך בזה לגזור גזירה שמא יאמר לו לעשות וק"ל.

ג. היוצא מכל הנ"ל הוא, דבנוגע לד' המקרים שהובא לעיל ס"א, חלוקים דיניהם. דדין הב' והג', היינו נכרי שמביא דורון או מביא למכור, אסור ליהנות מכל מה שמביא. אבל בנוגע לדין הד', היכא שקצצו עם הנכרי, נחלקו הראשונים, ולפסק המחבר, וכן נקט הרמ"א היכא שיש צורך, אסור ליהנות רק בדבר שגוף הישראל נהנה ממנו בשבת עצמו, דהיינו נר וכיו"ב, ובדין המאכל הסתפק המג"א אם הוי דומה לנר. ובנוגע לדין

144) ומש"כ אדה"ו אפשר שזהו דומה, הכוונה בפשטות הוא לספק המג"א אם מאכלים הוי בשביל עכשיו או לא, ויש לעיין אמאי לא סתם אדה"ו ולא פירש להדיא בפירוש הספק.

הא', דהיינו נכרי העושה מלאכה מעצמו, הי' נראה מדיוקי לשונות אדה"ז בסרנ"ב שבזה הוי כמו נכרי שהביא דורון, וכן נראה שנקט בתה"ל ד סרנ"ב ססק"י.

ובתה"ל ד (סרנ"ב סק"ד) הקשה על המג"א, דלפי הסברא שכתב שאכן מאכלים דמי לנר, היינו שמאכלים נחשבים לדבר שהגוף נהנה ממנו בשבת, א"כ שוב לית לן ראי' לאסור בנכרי שעשה מנעלים למוכרן, דיש לומר דדין זה שלומדים מגמ' דעירובין ומשנה דמכשירין באיסור גוי שעושה למכור הוא רק במאכלים שהגוף נהנה ממנו. ועד"ז יש להקשות גם על דין נכרי שהביא דורון, שלפי הסברא שמאכלים הוי דבר שגוף הישראל נהנה ממנו, שוב לית לן ראי' לאסור נכרי שהביא דורון דבבר שאין הגוף הישראל נהנה ממנו, שהרי דין של רב פפא נשנה במאכלים, ואפשר לן לומר שכל דין של איסור הנאה היכא שאין בעצם עשיית הגוי שום איסור הוא רק היכא שגוף הישראל נהנה. ומכל מקום הדין נשאר לאסור כל הדברים בנכרי שהביא דורון ונכרי שעשה או הביא למכור.

ד. והנה כל זה הוא במקום שבהפעולה מצד עצמה נחשב הנכרי כעושה בשביל עצמו, ואין בזה שום חשש דשליחות ומחזי כשלוחו ומראת עין דשלוחו, ולכן אי"צ למחות בגוי העושה הפעולה בכל המקרים הנ"ל¹⁴⁵.

ובסרנ"ב קו"א סק"ז כתב אדה"ז לחלק בדיני שכיר שנה למלאכה מיוחדת, שבזה (לדעת אדה"ז במהדו"ק) יש בעי' של מחזי כשלוחו מצד המלאכה עצמה, ולכן הישראל מחוייב למנוע הגוי מלעבוד בשבילו בשבת (אא"כ במקרה שביאר בסרמ"ד ס"ט, שעובד כדרך השרים עיי"ש), ומכל מקום אם שלחו בד' וה' לעשות מלאכה מסוימת שלוקח כמה ימים אי"צ למחות בו. וכתב לחלק בין גוי המשלים קבלנותו שאז אי"צ למחות בו בד' וה' לגוי שאינו משלים קבלנותו שאז צריך למחות בו.

וסיים, "וחילוק זה שבין משלים קבלנות לאינו משלים הוא מוכח בהדיא מדין מוכר מנעלים בשבת בעיר שרובה ישראל שכתב המג"א בס"ט ט"ו, או מיני מאכלים ביו"ט, שאסור אפילו על דרך היתר מכירה בשבת, ואפילו שנותן לו משכון דודאי עבד אדעתא דנפשיה לקבל המשכון מיד והמעות למחר ואפ"ה אסור, ואילו בקצץ מותר גבי מנעלים, או גבי מאכלים אם דמו למנעלים כמ"ש המג"א ריש סי' תקט"ו, ואף דבתריויהו אדעתא דנפשיה קעביד, ע"כ צריך לומר שהחילוק ביניהם הוא משום שזה

145 חוץ מגוי העושה מעצמו בחפצי הישראל והישראל רואהו, שבזה שרואה ושותק נעשה הגוי כשלוחו, אבל גם אז זהו דבר חדש שנפעל ע"י שרואה ושותק, אבל אם אין הישראל רואהו, אפי' אם יודע שהוא עושה, אין שום חיוב למנועו.

עושה להשלים קבלנותו וזה עושה מאליו בלא קבלנות". [ויש לעיין בדבריו אם הוי אותו החילוק שהבאנו לעיל ס"ב מיוסד על מה שביאר אדה"ז בסתקט"ו סכ"א, או שהוא ביאור אחר].

והנה במהדו"ב התיר אדה"ז שכיר שנה למלאכה מיוחדת גם באופן שאינו משלים קבלנותו. וכתב הרב המחבר בספר החדש, שעפ"ז נמצא ששוב לית לן לחלק בין משלים קבלנות לאינו משלים, ואם כן יוצא שגוי שמביא למכור בעיר שרובא ישראל הוי אותו הדין כמו בקצץ, שמותר ליהנות ממנו בשבת עצמו, אא"כ הישראל נהנה מהמלאכה עצמה. ולכן ברשימת הענינים שחזר בו אדה"ז תמה המחבר בכל המקומות שהובא דין המביא למכור (סרנ"ב סי"ב, ששכ"ה ס"ו, סתקט"ו סי"ח-י"ט וסתקי"ז ס"ב-ה', עיי"ש במקומות שציינן בפנים הערה 2), אמאי לא ציינו במהדורה החדשה שאדה"ז חזר בו וס"ל שמותר בנכרי המביא למכור גם בעיר שרובו ישראל.

ה. והנה אף שאדה"ז הביא רא' לחילוק של משלים קבלנות בשכיר שנה למלאכה מיוחדת מהחילוק בין קצץ ומביא למכור, מובן בפשטות שבעצם מדובר בב' דינים שונים לגמרי. שדין דשכיר שנה הוא אם הגוי מחזי כשלוחו של הישראל, ופעולתו אסורה מצד עצמה, ולכן היהודי מחוייב למחות בו שלא יעשה. משא"כ בקצץ ומביא למכור, ברור שאין הגוי שלוחו של הישראל ואין שום בעי' בעצם עשיית הגוי, וכל הדין הוא אם מותר ליהנות ממעשה הנכרי, האם בזה שייך לגזור הגזירה שמה יאמר לגוי לעשות. אלא שאדה"ז הביא רא' לחילוק זה ממה שמצאנו חילוק כיו"ב בדין אחר.

ואם כן לכאורה אי אפשר ללמוד ממה שחזר אדה"ז מחילוק זה גבי שכיר שנה לכל המלאכות והתיר דאין אנו צריכים למחות במלאכתו אפי' באינו משלים קבלנות, לדין של ליהנות ממה שעשה הנכרי בשביל הישראל בשבת. ובפרט שאדה"ז גם במהדו"ב אוסר ליהנות היכא שגוף הישראל נהנה, וכבר בארנו לעיל מה שמובן מדברי אדה"ז, הנה אותו הסברא שמחמתו אוסרים בקצץ היכא שגוף הישראל נהנה ממנו, מטעם זה גופא יש לאסור לכאור' בנכרי שהביא למכור או שעשה על המקח.

[ואפי' את"ל שהסבר אדה"ז לדין גוי המביא למכור הוא ההסבר שכתב בקו"א סרנ"ב סק"ז, ושהוא ביאור אחר ממה שנתבאר לעיל ס"ב מיוסד על דברי אדה"ז במק"א - מכל מקום כיון שיש מקום בסברא לחלק גם כן כנ"ל, כבר אי אפשר לומר בוודאות שממה שחזר בו אדה"ז בדין שכיר שנה שעל כרחך שחזר בו גם בדין נכרי שמביא למכור].

ו. ונראה שהטעם שהרב המחבר לא נחית לזה, הוא כי הרב המחבר באמת סובר שאדה"ז חזר בו במהדו"ב מזה ג"כ, היינו שלדעתו מה שנאסר במהדו"ב ליהנות היכא שגוף הישראל נהנה, אינו אותו דבר שאסר בשו"ע, וכפי שיתבאר.

והוא בהקדם, דהובא לעיל דא' המקורות לאסור ליהנות בשבת דבר שגוף הישראל נהנה ממנו כשקצץ עם הנכרי על המלאכה, הוא מדברי סה"ת (סרכ"ב ורנ"ב). אמנם מה נכלל בזה שגוף הישראל נהנה ממנו, מצינו מח' בזה.

דראה בהגהות אשר"י (על הרא"ש פ"ק סל"ז) שהביא אותו לשון שכתב סה"ת (מספר העתים), וכתב שלפ"ז אסור ללבוש בגדים שנתנו לאומן מע"ש ונגמרה מלאכתו בשבת ואפי' נקצץ שכן. וכ"כ בשלטי הגבורים (פ"ק יז, ב), שלפי סברא זו דסה"ת אסור ללבוש בגדים שנעשו בשבת אפי' שנעשו בהיתר. וכ"כ בב"ח (סרנ"ב סק"ו). וכן כתב בא"ר (סרמ"ד ס"א).

אבל מדברי אדה"ז מובן (הן ממה שביאר כן דברי הרמ"א בריש סרע"ו שלקוחים מסה"ת והן מהציונים בשו"ע אדה"ז (היינו הציונים מדפו"ר שהם מאדה"ז או ממהרי"ל) ובעיקר מלשון אדה"ז סרע"ו), שלמד בסה"ת שכוונתו הוא דוקא לדבר שגוף הישראל יהא נהנה בשבת מגוף המלאכה, והיינו במלאכה כמו נר וכיו"ב, ובלשון אדה"ז (סרע"ו) "הואיל גוף הישראל יהא נהנה בשבת מגוף המלאכה כו' והוא [הנכרי] מתכוין בעשיית גוף המלאכה בשבת בשביל שיהנה הישראל ממנה בשבת", והיינו דוקא בנר וכיו"ב, משא"כ במלבוש שאין הכוונה שיהנה ממנו בשבת דוקא (וכן מוכח מפסקי אדה"ז סרנ"ב ס"א).

והנה בריש המהדו"ב כותב אדה"ז באיסור גוף הישראל נהנה "העושה מעצמו אדעתא דנפשיה קעביד, ואפילו הכי אסור להשתמש לאורו משום שגוף הישראל נהנה כו', משום דהיינו דוקא כשהנכרי מכוין להנאתו כמ"ש התוס' (ס"פ י"ו). והנה הנאה זו פירש בספר התרומה (סי' רכ"ב) דוקא שנהנה מיד. וכן דקדק רמ"א בלשונו סימן רע"ו. דלא כאל"י רבה ריש סי' רמ"ד שהרעיש בחנם".

והנה בהדגשת אדה"ז שפי' גוף הישראל נהנה הוא שנהנה מיד, אפשר לפרש בב' אופנים:

א) כוונת אדה"ז הוא לשלול סברת הא"ר שהובא לעיל שגם מלבוש שאדם לובש תמיד נקרא דבר שגוף הישראל נהנה ממנו. ולעולם כוונת סה"ת הוא שהוא דבר שנהנה בשבת עצמו מהמלאכה, וכפי שביאר אדה"ז כמה פעמים הסברא בזה בשולחנו (סרנ"ב

ס"י-י"א וסרע"ו ס"א. וכפי שבארנו לעיל ס"ב כן הוא ג"כ כוונת אדה"ז בסתקט"ז (סכ"א). ולית בזה שום חזרה מדברי אדה"ז במהדו"ב לדבריו בשו"ע.

ב) הרב המחבר ביאר (ראה מש"כ ברשימת הענינים שחזר בו אדה"ז גבי סרנ"ב ס"י וסרע"ו ס"א ב) ובמקומות שציין שם לגוף חיבורו) שאדה"ז חוזר בזה לקולא ממה שביאר בשו"ע, ואם כוונת הנכרי הוא שהישראל יהנה ממנו בשבת עצמו אבל לאחר זמן ולא מיד, לדעת אדה"ז במהדו"ב מותר להישראל ליהנות ממנו בשבת עצמו אפי' אם גופו נהנה מהמלאכה.

ז. ולפי דברי הרב המחבר, יוצא שאדה"ז חוזר בו מכל מהלך הדברים שנתבארו לעיל ס"ב, והסברא לאסור יותר בדבר שגוף הישראל נהנה ממנו הוא מטעם אחר לגמרי.

ועכשיו שלית לן הסברא שביאר אדה"ז בשולחנו לחלק בדבר שאין גוף הישראל נהנה ממנו בין קצץ לנכרי שהביא דורון לישראל, כיון שבמהדו"ב לא ס"ל שכן הוא גדר הדברים כפי שנת"ל ס"ב, שוב צ"ב מהו החילוק בין קצץ שאסור רק דבר שגוף הישראל נהנה ממנו לנכרי שהביא דורון.

ונראה שלסברא זו באמת אין שום נפק"מ ביניהם. דלעיל (ס"ב) הבאנו שהמג"א הסתפק אם מאכלים הוי דבר שגוף הישראל נהנה ממנו או לאו. ונראה שלסברא זו ננקוט שבאמת מאכלים הוי דבר שגוף הישראל נהנה מהם מיד. ומה שאסר רב פפא בנכרי שהביא דורון, באמת אסר רק נכרי שהביא מאכלים, ואם הי' מביא מנעלים הי' מותר להשתמש ממנו ביו"ט עצמו (ואינו דוחק כלל, דפשטות דברי רב פפא נסובים על מאכלים, כמובן מפרטי הדינים בגמ' שם).

ולכן ביאר הרב המחבר שכן יהי' הדין בנכרי שהביא למכור, דלעולם מה שמובן מדברי רבא (וכן מפורש בראשונים וכפי שהובא לעיל) שנכרי שמביא למכור בעיר שרובא ישראל אסור לקנות ממנו, הרי המקרה של רבא הוא במאכלים, ולעולם דין זה שנכרי שהביא למכור בעיר שרובא ישראל אסור לקנות ממנו הוא רק במאכלים, אבל אם הביא למכור מנעלים וכיו"ב, באמת יהי' מותר ליהנות ממנו גם בשבת עצמו.

[וראה לעיל ס"ג שכתבנו להקשות כן בשם התהל"ד, ולדיעה זו אכן יהי' הדין כמו שביאר התהל"ד בקושייתו שהובא לעיל שם].

ולסיכום הדברים: בכל הד' דינים שנתבארו לעיל, כולם דינם שוה, שאסור ליהנות רק בדבר שגוף הישראל נהנה מהמלאכה מיד.

וקצת ראי' לדברי המחבר הוא, שלעיל ביארנו שנראה שבשו"ע השוה אדה"ז דין נכרי שעושה מעצמו לנכרי שהביא דורון, שאסור ליהנות ממה שעושים בשבת אפי' אם אין גוף הישראל נהנה ממנו. והנה במהדו"ב רואים שנקט אדה"ז כמ"פ שנכרי שעושה מעצמו אסור ליהנות ממלאכתו רק בדבר שגוף הישראל נהנה ממנו. ולכאורה צ"ב, דהרי בביצה אסר רב פפא ליהנות מנכרי שהביא דורון. אמנם לפי דברי המחבר שבזה חזר אדה"ז במהדו"ב מובן מאוד, דגם רב פפא לא אסר אלא בדברים שגוף הישראל נהנה מהמלאכה עצמה מיד (וכנ"ל שרב פפא אסר במאכלים ולסברא זו מאכלים הוי דבר שגוף הישראל נהנה ממנו מיד), ולעולם דין נכרי שעושה מעצמו שוה לדין נכרי שמביא דורון.

אמנם אם ננקוט כסברא הא' דלעיל ס"ו, שבגדר דבר שגוף הישראל נהנה ממנו אין אדה"ז חוזר במהדו"ב ממה שסובר בשו"ע, נצטרך לחלוק בסברא בין נכרי שעושה מעצמו לנכרי שהביא דורון (אף שלכאורה דומים הם), שבהביא דורון אם לא הי' משתמש בו עכשיו הישראל לא הי' עושהו כלל עכשיו, משא"כ בעושה מעצמו.

ת. והנה אף שמקום גדול ישנו ללמוד כן, מכל מקום יראה הרואה שהדברים רחוקים מלהיות מפורשים בדברי אדה"ז, ושערי חילוקים לא ננעלו. ובפרט שלענ"ד אינו מוכרח ללמוד בדברי אדה"ז במהדו"ב שכוונתו לחזור בגדר דבר שגוף הישראל נהנה ממה שביאר בשו"ע, וכוונתו במש"כ "מיד" אפשר לפרש שכוונתו – כפי שממשיך תיכף – לשלול סברת הא"ר. ועכ"פ מגדר ספק לא יצא.

וא"כ בדין נכרי שהביא למכור ועשה על המקח, שכל הפוסקים הגדולים¹⁴⁶ פסקו לאסור גם בדברים שאין גוף הישראל נהנה ממנו, ולא מצאנו מי שיאמר להיפך, הנה אף שמקום גדול לומר כדברי המחבר, מכל מקום מה שהקשה על המהדירים שלא ציינו חזרת אדה"ז, לענ"ד טוב עשו בזה, שלא לסתום הדין להקל כשלא מצאנו אף אחד מגדולי הפוסקים שכתבו כן במקרה כזה שהדברים רחוקים מלהיות מפורשים בדברי אדה"ז.



146) חוץ מהחיי"א שהובא לעיל ס"ב. אבל הוא כתב להתיר גם במאכלים, וכבר הוכיח שלא כדבריו בביאור הלכה שהובא לעיל שם.

קושיית אדמו"ר הזקן על הש"ך בהלכות מילה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בסדר הכנסת שבת כותב אדמו"ר הזקן:

"מה שנראים לפעמים כוכבים קטנים מאד מקודם לשליש שעה אחר השקיעה בארץ ישראל (וכפי ערך זה במדינותינו) הם באמת גדולים ברקיע אלא שלמראית עינינו נראים קטנים (כמ"ש בתשו' ר"י במהר"מ ב"ב שם והובאה ב"י ביו"ד סי' רס"ב ודלא כש"ך שלא ע"ש רק בב"י)".

כלומר: לדברי אדמו"ר הזקן, מה שכתב הש"ך בהלכות מילה (יו"ד סרס"ב סק"ט) אודות כוכבים קטנים ובינונים אינו מכוון, והטעם שכתב כך הוא משום שלא עיין בתשובת הר"י שבשו"ת מהר"מ ב"ב (סרי"ט) אלא רק בבית יוסף שם.

ולכאורה כשנעייין בדברי הש"ך ובבית יוסף צ"ע כוונת אדה"ז בזה:

דהנה זה לשון המחבר שם (סעיף ה) "אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאד יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת, כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב, ואע"פ שהי' הרקיע מזהיר כעין אורה של יום". ועל זה כתב הש"ך: "דוקא משום שהם קטנים מאד אין לסמוך עליהם למול בשבת אבל בכוכבים בינונים בסעיף שלאח"ז יש לסמוך עליהם למול אפילו בשבת". וז"ל המחבר בסעיף הבא (סעיף ו): "אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוודור נראו ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפילו הוא למחר שבת".

והנה מהמחבר עצמו משמע שכוכבים קטנים אינם מספיקים להוכיח שכבר הגיע הלילה, ואילו כוכבים בינונים יש בהם הוכחה בודאי שהוא לילה ולכן מלים אפילו בשבת.

ודבר זה תמוה לכאורה, דפשיטא לכאורה שכוכבים בינונים נראים לעין האדם לפני כוכבים קטנים, ואם ראיית כוכבים בינונים מוכיחה שכבר הגיע הלילה, כ"ש כוכבים קטנים. וכן מפורש גם בגמרא שבת לה, ב.

קושיא זו היא בעצם על המחבר, אלא שהש"ך פירש דבריו באופן ברור, דמשמע משני הסעיפים שכוכבים קטנים נראים לפני כוכבים בינונים.

[אלא שאת דברי המחבר ניתן ליישב בדוחק שההבדל בין סעיף ה לסעיף ו הוא האם נראו הכוכבים תיכף בשעת הלידה או מאוחר יותר, ובשני הסעיפים הכוונה לאותם כוכבים, כפי שכתבו כמה אחרונים].

את הקושיא על הש"ך כבר הקשו היעבץ בשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סימן צו, הברכ"י או"ח סתקס"ב סעיף א, הלקוטי פרי חדש, חידושי רעק"א, ועוד.

אמנם כאן בסדר הכנסת שבת בא להקשות על הש"ך מצד אחר, שהש"ך העתיק תשובת הר"י שבתשובות מהר"מ ב"ב מהב"י ולא ממקורו בספר התשובות, ואילו ה' מעתיק התשובה במקורה לא ה' כותב כך.

והנה הבית יוסף עצמו העתיק את שני הפסקים שבאותה תשובת מהר"מ ב"ב מב' מקורות: את היסוד לסעיף ה' (אודות כוכבים קטנים) העתיק מהמרדכי סוף במה מדליקין, ואת היסוד לסעיף ו' (אודות כוכבים בינונים) העתיק מהגהות מיימוניות בשם סמ"ג (כמובא כ"ז בסדר הכנסת שבת מהדורת קה"ת תשע"ב ע' כב-כד).

וא"כ צ"ב לכאורה מהי הפירכא על דברי הש"ך, הרי הש"ך רק הסביר את שיטת הב"י, שהבין כך את דברי הר"י שבמהר"מ ב"ב. וכמ"ש בשאילת יעבץ שם שהשאלה היא הן על המחבר והן על הש"ך. וכמה אחרונים כתבו ליישב דברי הש"ך, דכיוון שמדובר כשעדיין "הרקיע מזהיר כאורה של יום" הרי אז הכוכבים הבינונים הם עדיין נראים קטנים מחמת האור, ולכן עדיין אין זה נקרא ראיית כוכבים בינונים (כך תירץ בברכ"י שם, וכן הערוך השולחן יו"ד סוף סימן רס"ב, וכן הביאו עוד אחרונים).

ובסדר הכנסת שבת שם כותב הרשד"ב שי' לזין, "שבתשובת ר"י בעל התוספות כתוב אדרבה, שאת הכוכבים הבינונים רואים בסוף בין השמשות ואילו את הכוכבים הקטנים רואים רק אחר כך, אלא שכיון שאין אנו בקיאים בקטנים חוששים שהם גדולים בגוף או באורם".

וצ"ב מה חידש כאן הר"י בעל התוס' שבתשובה שם, הרי זהו דבר המפורש בגמרא שבת שם, וכן הדעת נותנת, שראיית הכוכבים הבינונים היא לפני ראיית הכוכבים הקטנים.

וא"כ לכאורה צע"ק מה הכוונה בפירכא על הש"ך מזה שלא עיין בפנים את בתשובת הר"י שבמהר"מ ב"ב.

[ואגב יש להעיר, שגם המגן אברהם באו"ח סתקס"ב סעיף א כתב שגמר התענית הוא בראיית כוכבים בינונים אבל לא קטנים, ועל זה הקשו כמה אחרונים כנ"ל, והיעבץ כתב שם שהמג"א יסודו בש"ך דידן (ובדפוסים החדשים של השולחן ערוך תוקן

מ"קטנים" ל"גדולים"), והברכ"י שם אכן יישב דברי המג"א באותה סברא שבה ביאר את דברי הש"ך, דכשהכוכבים הבינונים נראים כקטנים אין זה עדיין לילה].

ואולי אפשר ליישב, דלשון שו"ת הר"מ ב"ב באופן השני הוא "ואם לאלתר ראו הכוכבים, נראה דראוי לחלל עליו את השבת" ולא נקט באופן השני "כוכבים בינונים", אלא שכך העתיקו לשון התשובה בהגהות מיימוניות בשם סמ"ג, וכן העתיק המחבר עצמו בסעיף ו, שהוסיפו תיבת "בינונים". וזו כוונת אדה"ז בהקשותו על הש"ך, דאם הי' מעיין בפנים התשובה הי' רואה שהכוונה בכוכבים שבסעיף ו' היא לאותם הכוכבים שבסעיף ה'.

וא"כ אולי ניתן לפרש כוונת אדה"ז, שלא רצה לקבל את הסברא שכשהכוכבים הבינונים נראים כקטנים עדיין מקרי יום (כביאור הברכ"י והערוך השולחן הנ"ל), וס"ל שכשוראים הכוכבים הבינונים הידועים לאיצטגנינים (כמ"ש בסדר הכנסת שבת שם לעיל), הנה גם כשעדיין נראים כקטנים כבר הוי לילה. ועצ"ע.



אמירת י"ג מדה"ר ורבש"ע בשמחת תורה

הנ"ל

בסידור תהלת ה' וסידור שער הכולל איתא אודות היגמה"ר ורבש"ע שלפני בריך שמי', שאמירתו היא בשלש רגלים ושמיני עצרת.

ויש שדייקו בזה שהכוונה בשמיני עצרת היא למעט שמחת תורה.

ואכן ראיתי מובא בספר הליכות שלמה לרש"ז אויעבאך, שאין לומר יגמה"ר ביום שמח"ת מחמת השמחה היתירה וכו'.

והנה מלבד זה שלפי סברא זו הרי גם בארץ ישראל בשמיני עצרת שבו נוהגים כל מנהגי שמח"ת אין לומר יגמה"ר, ולזה ברור לכאורה שאין מקור במנהג חב"ד, הרי למעשה מפורש בלוח כולל חב"ד שמנהגנו לומר גם ביום שמח"ת.

ובפשטות מ"ש שמיני עצרת כולל גם שמח"ת (כמו בנוסח שמונה עשרה דיו"ט שבכל מקום שכתוב שמע"צ הכוונה גם לשמח"ת) שהוא יו"ט שני של שמע"צ.

ולכאורה הדברים פשוטים, אך אבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ברכת התורה למשתתפי שיפור

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"ץ בבית הוראה רחובות

ומח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו, ועוד

כאשר מניחים עם יהודים תפילין ב'מבצע תפילין', נהוג להקפיד לברך עמם תחילה ברכת "אשר בחר בנו" קודם קריאת פרשת "שמע". והוא על פי ההלכה¹⁴⁷ ש"ברכת התורה צריך ליהזר בה מאד ואסור לדבר ולהוציא דברי תורה מפיו עד שיברך".

והנה כידוע דוקא דיבור בדברי תורה מחייב ברכת התורה, אבל "המהרהר בדברי תורה אין צריך לברך"¹⁴⁸.

אמנם, מצאנו בשו"ת הלכות קטנות¹⁴⁹ שכתב לחדש שגם השומע דברי תורה מפי חבירו צריך לברך ברכת התורה, ובלשונו: "נראה דמאחר דשומע כעונה יש לברך, מידי דהוי אשומע שופר ומגילה". והובאו דבריו להלכה בשערי תשובה¹⁵⁰.

גם מהלכות תלמוד תורה לרבינו הזקן¹⁵¹ משמע לכאורה כדברי ההלכות קטנות, דכתב: "וכל אדם צריך ליהזר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד כו', וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם וכמו שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ והגית בו וגו' וכמו בכל המצוות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו".

מסיום דברי אדה"ז עולה לכאורה שכל השומע דברי תורה מפי חבירו הרי זה כלומד "בפיו" ממש, ועד שיוצא בזה ידי חובת "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ". לפי זה לכאורה פשוט שעל שמיעה זו חייב בברכת התורה תחילה, שהרי "אסור לדבר ולהוציא דברי תורה מפיו עד שיברך". וכדברי ההלכות קטנות.

(147) סידור רבינו הזקן קודם ברכות התורה.

(148) שו"ע"ר סי' מז ס"ב.

(149) ח"ב סי' קנט.

(150) סי' מז ס"ק ג.

(151) הלכות תלמוד תורה פ"ב הי"ב.

על פי זה, לכאורה, כשם שב'מבצע תפילין' מקפידים לברך ברכת התורה תחילה קודם אמירת פרשת "שמע", כך היה ראוי להנהיג גם ב'מבצע תורה' – שבאותם שיעורי תורה שמשותפים גם יהודים שעדיין לא אמרו היום ברכות השחר, יאמרו עמם תחילה ברכת התורה, דאף שבדרך כלל הם רק מקשיבים לדברי המגיד שיעור ואינם מוציאים דברי תורה בפיהם, מכל מקום מאחר "שהשומע כעונה בפיו" – עליהם לברך תחילה ברכת התורה¹⁵².

אבל כמדומה שלמעשה לא נהוג להקפיד לברך תחילה ברכת התורה עם המשתתפים בשיעורי תורה. ובטעם הדבר יש לומר על פי מה שכתב רבינו הזקן בהלכות שחיטה¹⁵³, דעל דברי המחבר¹⁵⁴ "ערום לא ישחוט לכתחלה מפני שאינו יכול לברך" כתב רבינו בזו הלשון: "עד שיכסה ערותו, דכתיב ולא יראה בך ערות דבר. וגם אם אחר שוחט גם כן ומהפך פניו מכנגד ערותו של זה ומברך אינו יכול להוציא ידיו חובה לכתחלה, לפי שאסור לו לשמוע ולהתכוין לצאת ידי חובה מפני ששומע כעונה והרי זה כמוציא מפיו. ואף על פי שהערום מותר להרהר בדברי תורה כמו שכתוב באורח חיים סימן ע"ה והשומע אינו אלא מהרהר, מכל מקום כיון שהוא מתכוין לצאת ידי חובה בשמיעה זו מפני ששומע כעונה הרי זה כמוציא מפיו ואסור".

מבואר מדברי אדה"ז שמתי אמרינן "שומע כעונה" עד שבשמיעתו נחשב "כמוציא מפיו" ממש – דוקא אם "מתכוין לצאת ידי חובה בשמיעה זו".

והנה כל בר דעת מבין שאותם יהודים שעדיין לא בירכו היום ברכת התורה ובאים להשתתף בשיעור תורה, כל מטרם היא אך ורק לשמוע ולהבין את תוכן השיעור, ולא לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה מדין שומע כעונה, וממילא אין בשמיעתם דין "כמוציא מפיו" ממש אלא דין "מהרהר בדברי תורה" שכאמור לעיל "אין צריך לברך", ועל כן אין מקפידים לברך עמם ברכת התורה קודם תחילת השיעור.

152) וכן כתבו בהערות התמימים ואנ"ש כפר חב"ד גליון קסב; ספר בינה ודעת (אדלר) דיני' תינוק שנשבה' עמ' סט.

153) סי' א ס"ק נב.

154) שם ס"י.

[והנה בספר והערב נא¹⁵⁵ מובא בשם הגרי"ש אלישיב, שבנידון כהנ"ל מכיון שאין המשתתפים באים ללמוד תורה אלא רק להכיר דרכי הדת, אינם צריכים לברך ברכת התורה. ע"כ.

כיוצא בזה כתב גם בשו"ת תשובות והנהגות¹⁵⁶: "דכיון שאין השומעים מתכוונים למצות תלמוד תורה כלל ורק באים כדי להכיר מה הם דעות ומנהגי הדתים, אין בזה כלל חיוב ברכת התורה".

אלא שלפי טעמים ונימוקים, מי שאכן בא כדי ללמוד ולא רק כדי 'לבדוק', יש לברך עמו ברכת התורה טרם התחלת השיעור.

וכפי שאכן כתב בשו"ת תשובות והנהגות שם בהמשך דבריו: "מיהו כשמתקרבים יותר לדת ומשוכנעים קצת באמיתות תורתנו הקדושה ויש להסתפק שבאים לשיעור לא רק להכיר מנהגי הדתים אלא רצונם גם לידע התורה כדי לקיימה, אולי כדאי ותועלת להודיעם שלימוד התורה חייב בברכה ויברך ברכת התורה עם הפסוקים שלאחריה".

מה שאין כן לדברי אדה"ז הנ"ל, גם מי שידוע לנו בבירור שבא כדי "לידע התורה", מכל מקום מאחר ומן הסתם אין כוונתו 'לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה' מדין 'שומע כעונה', אלא כל כוונתו רק להחכים בתורה ולהוסיף ידע, הרי דינו כ"מהרהר בדברי תורה" ותו לא, ולכן "אין צריך לברך".



(155) ח"ב עמ' 348.

(156) ח"ה סי' יט.

עניית דבר שבקדושה ע"י טלפון ודעת רבינו בזה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
וועסט בלומפילד, מיישיגן

שוע"ר סי' נה סעיף ב: כל דבר שבקדושה כגון קדיש וברכו וקדושה אין אומרים בפחות מעשרה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כו'.

שוע"ר סי' נה סעיף כב: וכל זה לענין צירוף או להוציא ידי חובתו אבל אם היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש או קדושה יכול לענות עמהם כל השומע קולם אפילו הוא בבית אחר לגמרי כו' מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאבינו שבשמים וי"א שמ"מ צריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודה זרה וכו' ויש לחוש לדבריהם ע"כ.

בהסעיפים שלפני סעיף כב מדובר על הצורך שהשליח ציבור והציבור יתפללו במקום אחד, ובהמשך לזה בא סעיף כב ומבהרת השו"ע שאם יש כבר מנין במקום אחד אז מותר להשתתף באמירת דבר שבקדושה אפילו אם השומע לא נמצא במקום המנין משום ש"אפילו מחיצה של ברזל אינו מפסקת בין ישראל לבין אבינו שבשמים".

והנה כשרבינו היה מתפלל לפני העמוד ביום חול היו מעבירים תפילת הרבי בכל קצבי תבל ע"י "טעלעפון הוקאף", והרבה חסידים אמרו קדושה עם הרבי בזמן שהרבי אמר קדושה. ויש לחקור אם יש מקור בשו"ע להשתתף באמירה בדבר שבקדושה אם האדם או הציבור נמצאים במקום שהם מרוחקים לגמרי מהמנין של השליח ציבור.

לא מיבעי להשיטות שאם יש טינוף המפסקת שאסור לענות לדבר שבקדושה א"כ במקרה כזה שיש מרחק של כמה וכמה מילים בין המנין של השליח ציבור לבין המתפללים לכאורה יש לחוש שמסתמא יש צואה המפסקת ביניהם אלא אפילו להדעה הראשונה של השו"ע שאינה חוששת להפסקת טינוף מ"מ יש לדון בזה. הנה ידוע דעת רבינו ששמיעת קול מגילה או קול שלמי שעושה הבדלה ע"י "טעלעפון" או "מיקרופון" לא נקרא שמיעת קול איש שהוא בר חיובא כיון שקול האיש משתנה ע"י הטעלעפון או ע"י מכשיר אחרת שמשתמש בה. וא"כ למרות שהשו"ע פוסק שאם אדם נמצא חוץ מהבית הכנסת ושומע קול השליח ציבור שמתר לו לענות ולהשתתף בדבר שבקדושה י"ל שכל זה כששומע קול השליח ציבור אז יש לו קשר עמו ויכול לענות לדבר שבקדושה, אבל אם השומע לא נמצא בהבית הכנסת של השליח ציבור וגם אינו

שומע קולו כי אם ששומע קול הברה ע"י מיקרופון צריך לחקור אם יש מקור להתיר אמירת דבר שבקדושה במקרה כזה. לכאורה יש מקום לומר שחז"ל תקנו שהציבור יאמרו דבר שבקדושה דוקא אם הציבור נמצא באותו מקום שבו נמצא השליח ציבור או עכ"פ הם שומעים קולו שאז יש להם קשר עמו מה שא"כ אם אינם נמצאים במקומו וגם אינם שומעים קולו כי אם הברת קולו צ"ע אם יש מקור מפורשת בשו"ע להתיר לענות לדבר שבקדושה. והנה ידוע שבזמן כתיבת השו"ע לא היו מכשירים כמו הטלעפון וע"כ לא היה מציאות כזה שאיש יעמוד מרוחק מן השליח ציבור בבית אחר ומ"מ ישמע הברת קולו של הש"צ וע"כ לא מצינו שהשו"ע יתייחס לזה אבל בזמננו שאכן נמצא מציאות כזה נסתפקתי אם מותר לאיש כזה העומד במקום אחר לענות לאמירת דבר שבקדושה.

עיינ בספר שערי הלכה ומנהג דף קסה שהוא מביא מכתב מהרבי משנת תשט"ז לאחד שכתב להרבי ע"ד עניית אמן אחר חזון שמתפלל דרך מיקרופון. הרבי עונה:

במש"כ ועוד מתבטא בזה "והעיקר . . שאלה גדולה ע"פ הלכה (אם אפשר לענות אמן אחר חזון שמתפלל דרך מיקרופון) "ותמיהתי עליו איך העתיק דברים אשר במח"כ זה שאמרם לו אין להם כל שחר ואין בזה כל חשש וש"ס ערוך הוא בסוכה (דף נ, ב) באלכסנדריא של מצרים וכיון שמגיע לענות אמן הלא מניף בסודר וכל העם עונין אמן. רבינו בהתתשובה מצביע לשו"ע סקכ"ד וגם לשוע"ר הזקן סעיף יא. רבינו כתב שהשו"ת שמתעסקים בהשאלה של מי ששומע מחזון שמשתמש במיקרופון היינו דוקא אם אפשר לצאת ידי חובתו בשמיעת המגילה וכיו"ב או להנמצא במקום אחר (וגם בזה רבו המתירים ודוקא בזה הוחלפה השיטה דאונגרין מתירין וספרדים מחמירים. ורבינו מסיים "אבל פשיטא דמיקראפאן לא גרע מהנפת סודרין דסוכה הנ"ל").

כשרבינו כותב שהשו"ת שמתעסקים עם השאלה מדברים "להנמצא במקום אחר" לכאורה כונתו להנידן שלנו שאנשים נמצאים בבנין אחד ושומעים התפילה ע"י מיקראפון מחזון הנמצא במקום אחר. ועל זה כותב רבינו "גם בזה רבו המתירים".

אבל עדיין יש מקום לספק. הדנה יש חילוק גדול בין השאלה של עניית אמן לברכה הנשמעת במקראפון לעניית קדושה לאנשים נמצאים בבנין אחד ושומעים הקדושה ע"י מיקראפון. בעניית אמן יש שאלה של אמן יתומה משא"כ בעניית קדושה יש שאלה משום הדין של" אין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה". הנה המערכת של שערי הלכה ומנהג כותב בפשיטות שדברי רבינו מוסבים בין להענין של אמן ובין להענין של דבר

שבקדושה, אבל לענ"ד אין שום רמז בדברי רבינו שדבריו מוסבים להענין של דבר שבקדושה.

כשאמר רבינו "שגם בזה רבו המתירים" מדובר שם בענייית אמן, ועל זה כותב רבינו שרבו המתירים אפילו אם הוא נמצא במקום אחר, אבל לכאורה רבינו אינו מתייחס להענין של ענייית דבר שבקדושה כשהוא נמצא במקום אחר.



קריעת נייר טואלט מהגליל וחיתוך קטע מגליל ניילון למפת שולחן (גליון)

הרב יקותיאל פרקש

רב ומו"ץ – ירושלים עיה"ק

מח"ס "שבת כהלכה" (ג כרכים), "חול המועד כהלכתה" ועוד

לידידי היקר הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א – ליום הולדתך השבעים לאורך ימים ושנים טובות. יתן לך השי"ת עוד רבות בשנים מלאות וממולאות בכל טוב גשמי ורוחני, בבריאות הגוף והנפש נכונה. ותמשיכו בעבודת הקודש להגדיל תורה ולהאדירה, ובפרט הזכות הנפלאה שנפלה בחלקכם – להיות המנוע המניע את ההתעסקות בדבר הוי' זו הלכה בכלל, ובפרט בתורתם של רבותנו נשיאנו, ובפרטי פרטיות תורת הרבי נשיא דורנו. ותזכו בתוככי כל ישראל לחזות בנועם ה' בקיום היעוד ישקני מנשיקות פיהו, ונשוב ונשמע תורתו של משיח מפיו בגאולה האמיתית והשלימה.

[כבר שקו"ט בזה בגליונות הקודמים – וכאן ערכנו מחדש מסקנת הדברים, בהתייחס לדברי הרבנים שהביאו לתשומת הלב מקומות שצריכים עיון לברר הלכה על בוריה].

בפתח הבירורים והשקו"ט בנדון – נקדים ונעתיק את ה"הבהרה" שכתבנו בספרנו "שבת כהלכה – חלק רביעי" שעוסקים עכשיו בחיבורו, בעזרת השי"ת – כהקדמה לסעיפים העוסקים בנושא זה:

הבהרה: כל האמור במציאת טעמי היתר לעשות כן בשבת - באופנים האמורים ומתבארים כאן - היינו בשעת הדחק. כגון שנמצא במצב שלא הכין מערב שבת, או שנגמר מה שהכין וכיוצא בזה ממצבי שעת הדחק. אבל לכתחילה: בוודאי שאין להכנס להיתרים, אלא לדאוג להכין מערב שבת ככל הנדרש ניירות וגזירי ניילון תלושים בהתאם. אבל כשנקלע למצב שנוקק דווקא לאופן זה, מתווסף להיתר גם ענין "כבוד הבריות". שמצינו בשו"ע ונו"כ בשו"ע ר, שהותרו עבורו גם איסורי דרבנן חמורים. [ראה לדוגמא כמה פרטים: בשו"ע סי' י"ג, ושם בס"ו כותב "והחכמים לא העמידו דבריהם במקום כבוד הבריות, אפילו אין שם אלא גנאי קטן". ובהלכות שבת, בכמה פרטים בדיני מוקצה בס"י שח סע"ב-ג, ובסי' שי"ב בתחילתו. ובהמשך הסי' שם, בעוד איסורי דרבנן - כגון השימוש במחובר, ובניית בנין אבנים ארעי לצניעות עשיית צרכיו בשדה וכו']. ואף שבמקו"א כתבנו להוכיח, שאי אפשר להשתמש בהיתר זה לבטל חס ושלום איסורי דרבנן - כל עוד לא נתפרש בפוסקים לסמוך על כך. אבל בנדוד"ד - שכפי שנתבאר ויתבאר נראה שבעקרון הדבר מותר, וודאי שאפשר לצרף לזה גם את היסוד האמור.

ומעתה נבוא לדון, בשאלה האמורה - כשנדרש לכך:

א) הזהירות במלאכת "המחתך": על פי המתבאר בהגדרת מלאכה זו, וכפי שכבר הארכנו להוכיח את יסודות הגדרת המלאכה [בגליון א'קלא] המסקנות הן כדלהלן: הן תלישת נייר טואלט מגליל והן חיתוך מגליל ניילון מפה לשולחן - אם מקפיד שלא יהיה גדול מדי או קטן מדי, אלא מתאים פחות או יותר לשימוש הנדרש [הקינוח או מידת השולחן] ומשום כך חותך או קורע במקום מסויים: אכן אסור משום "מחתך". אבל אם מושך מהגליל בלי לעשות חשבון, וחותר כמה שיוצא במשיכה זו מבלי לתכנן ולשער שיהיה במידה נדרשת, ומבלי להתחשב אם יצא ארוך או קצר מהנדרש - הרי שאין בפעולה זו משום מלאכת "המחתך".

ובכל האמור - הן באופן המותר והן האסור - אין נפקא מינה האם תולש הנייר במקום הנקבים או במקום אחר, אלא תלוי במטרת תלישתו שם: שאם עושה כן כדי שיצא נייר ישר, יש בזה משום מלאכת מחתך. אבל אם הכוונה היא להקל התלישה, אין בעצם התלישה שם משום מחתך - אלא תלוי רק שלא יקפיד על מידתו.

אלא שעדיין צריך לדון האם אין לאסור החיתוך האמור משום "תיקון כלי":

ב) בנוגע ל"תיקון כלי" בקריעתו: כותב אדה"ו [סי' ש"מ שם] ש"אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחלה כשאינו מקפיד לחתכו במדה.. מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש, חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין - ושלא

בסכין, פטור אבל אסור. לפיכך אין שוברין את החרס ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי עיין סי' תק"ח.

אמנם באופני החיתוך שאנו דנים, נלע"ד שאין בהם משום "תיקון כלי": וזאת מכיוון, שכפי לשון ההגדרה דלעיל גדרה של מלאכה זו הוא "אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש". כלומר, שמבלעדי תיקון זה לא היה התשמיש המסויים אפשרי – ותיקון זה עשאו לראוי להשתמש התשמיש. ואילו בנדו"ד, הרי גם מבלי שיחתוך כלל נייר הטואלט אלא ישאירנו מחובר בגליל – יכול לקנח בו. אלא שכמובן לא נעים להשתמש בו באופן זה, שאמנם מקנח בחלקו הנקי אבל לאיך חלקו הנסרך אחריו מגואל בצואה וכיו"ב. וכמו כן במפת הניילון, גם אם ישאירנו מחובר לגליל יכול להתשמש בו לכסות השולחן. אלא שבאופן זה יהיה סרך עודף.. שישאר דבוק לגליל הניילון ויהיה מוטל למרגלות השולחן וכיו"ב. ומכיוון שהשימוש בניילון ובנייר אפשרי גם מבלי שיחתוך או יקרע מהגליל, הרי שלא קציצתו היא שהפכה את הניילון ראוי לשימוש הנדרש.

ואף אם נמצא מקור שמשמע ממנו, שהפיכת הכלי לנוח יותר להשתמש בו כלולה בהגדרה זו. היינו דוקא, כשיוצר בכלי עצמו שבו משתמש שינויים שמאפשרים השימוש בו נוח יותר. אבל בנדו"ד, הנה בקטע הנייר והניילון שבו משתמש אינו יוצר שום שינוי – אלא שמפרידו משאר הנייר והניילון שבגליל, שבעטיו [של שאר הגליל] לא היה נוח השימוש. אבל מבחינת הנייר והניילון עצמם, לא חל שום שינוי מאופן ואפשרות ותכלית השימוש שהיתה גם מלפני כן בהיותו חלק מהגליל, ודוק.

והנה ביסוס הגדרה זו במלאכת "תיקון כלי", דורשת הרחבת השקו"ט – וכדלהלן.

ג) "תיקון הכלי" נמצא בשו"ע ונו"כ ובשוע"ר בכמה מקומות – ואנו נדרשים לעיין במקומות מסוימים שיש מקום להעיר, ועל פי זה לוודא, האם נכונות המסקנות וההגדרות האמורות. ונפתח במש"כ להעיר ולהשיג בגליונות "הערות וביאורים" כאן, הרה"ג מוהר"א אלאשווילי [מראשי עורכי המ"מ וציונים בשוע"ר הנדמ"ח – ובעמח"ס קיצור הלכות שבת, שולחן המלך, ושולחן הרב ועוד], ונתייחס להערותיו החשובות והנלע"ד ליישב.

1) הקשה משוע"ר סי' תקי"ד [סעיף ח] שלדעתו מוכח שההגדרה דלעיל אינה נכונה. אמנם לאחר העיון במקור ושורש הדברים, נלע"ד שאין סתירה מהלכה זו. דהנה בגמ' [ביצה דף ל"ב ע"ב] איתא: "אין חותכין את הפתילה.. דקא מתקן מנא". ופירוש רש"י: "דקמתקן מנא. אחת היתה, ועושה אותה שתים". ועד"ז וביתר ביאור, לשון המאירי בביאור המשנה: [לב עמוד א] "אם עשה מערב יום טוב פתילה ארוכה, אין

רשאי לחתכה לשנים, שהרי הוא מחדש כלי". ובשו"ע סי' תקי"ד [ס"ח] הלשון: "אין חותכין הפתילה לשתיים", וכן במ"ב [ס"ק לט] מבאר טעם הדין "..דהוא בכלל תיקון מנא, שמתקן ועושה מפתילה אחת שתיים". ובשו"ע ר' שם [סי"ט] מובאת אפשרות נוספת שאסור לקצוץ פתילה ארוכה. וז"ל: "פתילה שהיא ארוכה ורוצה לקצרה, אסור לקצרה ביום טוב בין בסכין בין באור. ואפילו רוצה לפרק מקצתה בידו אסור, מפני שהוא כמתקן כלי - שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה. וכן אם רוצה לחלקה לשתי פתילות, אסור לחתכה בסכין או בידו". ובהשקפה ראשונה אכן נראה, שאולי גם נדו"ד - קריעת הנייר והניילון מהגליל - יש לאסור מטעם זה. כיוון שלפני שחותך היה גליל גילון ארוך אחד, ובחיתוכו מקצרו והופכו למפה וכו'. ואולי גם נאסור משום שהפך מפה אחת ארוכה, לשתיים ויותר.

2) אמנם במ"ב שם, ממשיך וכותב הלכה זו בשם שו"ע ר' [כפי שציין בשעה"צ אות נ] בזה הלשון: "וה"ה אם היתה ארוכה ביותר ואין נאה לו, וחותך ממנה כדי לקצרה - ג"כ אסור, דהוא ג"כ בכלל תיקון מנא". וכמוכן ש"אין נאה" לא מדבר על יופי וניי.. אלא כסגנון "נאה לעולם..". "נאה אתה להיות כ"ג" וכיו"ב שבחז"ל, שהכוונה היא "ראוי" - ובנדו"ד שמדובר בפתילה שבלעדי קיצוזה וקיצורה, אינה "ראויה" ומתאימה למטרתה. והן אמת שבלשון שו"ע ר' שם [סי"ט] לא נתבארה הסיבה מדוע מקצר הפתילה, וכותב רק: ש"רוצה לקצרה, אסור לקצרה.. שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה". מכל מקום אופן הוספת המ"ב, שעושה כן מפני ש"אין נאה לו" וכו' - מוכרחת. שאם לא כן, אלא שהפתילה אכן היתה ראויה לשימוש גם לפני שמקצרה, הרי שלא עשה בה שום "תיקון". וחיתוכו הוא רק מעשה סתמי של חיתוך פתילה, ואין בפעולה זו שום "תיקון כלי". וע"כ לומר, שאכן מדובר באופן שאורך הפתילה באופן הנוכחי מפריעה לשימוש הנדרש בה. ובפעולה שמקצרו, יוצר אפשרות השימוש. [ובכלל, רחוק מהסברא שהשו"ע ונו"כ מתעסקים באדם "משועמם".. שקוצץ ומקצר פתילות ללא סיבה נדרשת! אלא שבוודאי מדובר באופן שלא ניתן להשתמש כנדרש בה כשהיא ארוכה מדי].

ועוד וגם זה עיקר, שהרי בכלל אינו דומה נדו"ד להא דפתילה ארוכה. שהרי בנדו"ד כאמור ומבואר, אפשר להשתמש בחלק שמקנח בו או שמכסה השולחן ועדיין החלק הנשאר מחובר לגליל לא ינזק ולא יפסד. אבל בפתילה הארוכה, אם ידליקנה כמות שהיא הרי שתשרף כולה ולא ישאר לו החלק הנשאר לפליטה. ונמצא, שבקציצתה וקיצורה מרוויח את החלק הנשאר שמקצץ.

3) העולה מדברי הראשונים והפוסקים בנדון, שהאיסור הוא: או תיקון פתילה שבמצבה הנוכחי אינה ראויה לשימוש כראוי, שאז מלאכת "תיקון הכלי" היא בפתילה

זו עצמה - שמכשירה לשימוש הראוי. או שמציל החלק שמקצץ, משריפתו וכליגונו. אופן נוסף הוא הפיכת הפתילה היחידה לשתי פתילות, שאז תיקון הכלי הוא הכלי השני שנוצר באמצעות חיתוכו. ומסקנא דמילתא: שעצם חיתוך פתילה באופן שאינו מתקנה בחיתוכו, וגם אינו עושה מפתילה אחת שתיים - אין בזה איסור. במילים אחרות: כשקוצץ "פתילה" ארוכה לשניים, הוא יוצר פתילה [נוספת]. משא"כ שחותך קטע מגליל חוט או חבל שישמש לו פתילה, הרי שחתך "פתילה" מהחבל - אבל לא יצר פתילה נוספת. אלא שכמובן אסור לעשות זאת, שהרי יוצר פתילה [אחת]. אבל אם הבעיה הזו - של יצירת הפתילה אחת - לא קיימת, הרי שאין אכן שום איסור בעצם קציצת חלק מהסלילה הארוך.

ולכאורה מוכרח לומר כן - שכל שאין ענינו עשיית שתי פתילות או תיקון הפתילה האחת לראויה לשימוש, אין בכך איסור - שאם לא כן, אלא שבכל חיתוך מתוך פתילה ארוכה אסור מכיוון שהנשאר הופך לראוי לפתילה נוספת. הרי שלא היה לשו"ע והמ"ב ועוד מנו"כ לפרט מצבי תיקון שמפרטים, אלא שכל היה עליהם לכתוב שכל שחותך פתילה אסור משום תיקון כלי. שהרי היתה פתילה אחת ארוכה, והפכה לשתיים ויותר! אלא שכאמור, האמת אינו כן. אלא שדוקא כשיוצר מפתילה אחת שתי פתילות או שמתקן הפתילה האחת לשימוש, רק אופנים אלו אסורים משום "תיקון כלי" כאמור. אבל הלוקח חבל או חוט ארוך וקוצץ ממנה פתילה, האיסור הוא רק יצירת הפתילה הזו - במידה, ומבלעדי הקציצה הזו לא היתה ראויה לשימוש [כדיוק לשון המ"ב דלעיל]. אבל עצם העובדה שלאחר חיתוך הפתילה ממנה, נשארת יתרת החבל או החוט במעמדו ומצבו, למרות שכמובן שאפשר עכשיו לעשות ממנו פתילה נוספת - אין בכך איסור.

ד) לאחר זמן העיר הרב הנ"ל [בקובץ פרשת ראה ה'תשע"ז] בכותרת "ביאור בשוע"ר.. דיני מתקן כלי", עפ"י הבנתו לחלוק על היסוד האמור - לחלוק על ההיתר שכתבנו בנדון. ובלשונו: "שיש רבנים הפוסקים שהאיסור בקריעת נייר או בניילון לצורך שימוש, הוא רק כשלולי הקריעה לא ניתן היה להשתמש בנייר או בניילון. אבל אם גם בלאו הכי יכול להשתמש בהם, אלא שקורע בשביל לקצר הנייר או הניילון, אין בזה איסור משום מתקן כלי. אבל מובן וגם פשוט שחילוק זה אינו נכון.. "וכו' וכו' עד כאן מלשונו. וכיוון שת"ח הבקי ומצוי היטב בדברי שוע"ר וכו' כתב כן, בוודאי שעלינו להעמיק לברר ולבאר - האם אכן כנים אנחנו, למרות הדוגמאות וההוכחות שהביא לשיטתו.

1) מוכיח מדברי שוע"ר סי' ש"מ שנעתקו לעיל [אות ב]. שכדוגמא לאיסור לחתוך "את הנייר.. כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי" כותב: "עיין

סי' תק"ח". ושם בשו"ע ר [ס"ב] נתבאר ש"הצולה דגים על גבי האסכלה - הרי זה לא יחתוך חתיכת נייר כדי לשרותה במים וליתנה תחת הדג ע"ג האסכלה כדי שלא ישרף הדג, וכן לא ישבור חתיכת חרס כדי ליתנה תחת הדג.. לפי שכל שהוא עושה ומתקן דבר הראוי להשתמש בו - הרי זה כמתקן כלי ביום טוב". ועפ"ז כותב: שלדעתו "מובן וגם פשוט" שהחילוק שכתבתי - שאם גם ללא קריעת הנייר או הניילון ניתן היה להשתמש, אין בחיתוכו משום תיקון כלי - "אינו נכון. שהרי גם קריעת הנייר האמורה היא לצורך צליית דג, וגם שם היה יכול להשתמש בכל הנייר". וכל כך חזקה ראייה זו לדעתו, עד שמתבטא וכותב שעפ"ז "לכאורה המתיר קריעת נייר בשבת באופן האמור לעיל, הרי זה "טועה בדבר משנה"!

ובאמת שלא הבנתי דבריו, ראשית כל מאיפה לקח הידיעה שאכן אפשר היה להשתמש "בכל הנייר"? הרי מדובר בטכניקה מיוחדת שהיו צריכים ליצור נייר שרוי במים שיתאים ליעודו, ואם כן בהחלט יתכן ואף מסתבר שצריך לחתוך הנייר דוקא באופן שיהיה מתאים למטרה. שאם יהיה נייר עבה מדי הספוג במים, אולי לא יאפשר את צליית הדג. ואם יהיה קטן מדי, לא יגן על הדג מפני שריפתו. ובכלל אם לא יחתוך ויקרע הרי שיצטרך להשתמש כפי שכותב "בכל הנייר" [שכמובן אי אפשר להשתמש רק בחלק ממנו מבלי לקרעו, שהרי בכל אופן ישרף כולו..] ואילו בחיתוכו מאפשר שימוש רק בחלק מהנייר, והיה הנשאר לפליטה. ובמילא יכול להיחשב כמתקן כלי, וכאמור לעיל בנוגע למקצץ ומקצר הפתילה שלולא כך היתה נשרפת כולה. וכן נראה ממה שנקט שבירת חרס וחינתך נייר לצורך זה, כדוגמא אחת. והרי בחרס מובן, שמבלי שישברו אינו מאפשר צליית הדג כראוי - ודוקא בשבירתו מתאימו לשימוש, וזהו התיקון כלי. ואם כן, גם בנייר מדובר באופן שחיתוכו משווי ליה לראוי לשימוש הנדרש.

2) ובשעתו כתבתי: שכן הוא פשוט דברי אדה"ז בסי' תק"ט [ס"ח]: "עופות שממלאים אותם בבשר וביצים ביום טוב מותר לתפרם.. ובלבד שיתקן החוט למדתו (שלא יהיה ארוך יותר מדאי) וישימנו במחט מערב יום טוב, כדי שלא יצטרך לחתוך את החוט ביום טוב כדי לקצרו. ואם לא נתנו במחט מערב יום טוב - אסור ליתנו במחט ביום טוב, שמא יהיה החוט ארוך יותר מדאי ולא יוכל לתפור בו ויחתכנו כדי לקצרו, ונמצא מתקן כלי ביום טוב". ומשמע שדוקא אם "לא יוכל לתפור בו", רק אז אם "יחתכנו כדי לקצרו" - "נמצא מתקן כלי ביום טוב". אבל אם אפשר לעשות זאת מבלי לקצרו, מותר. וכן מוכח גם מדיוק לשונו הזהב לעיל מינה, וכפי שהדגשתי בהעקת לשונו, שנצטווה לדאוג מבעוד יום שלא יהיה ארוך יותר מדי - שאם לא כן, הרי ש"יצטרך" לחתוך חוט. ומוכח שזהו צורך מוכח וצפוי, כי לולא זאת אכן "לא יוכל

לתפור בו". והרב הנ"ל מכיוון שפשיטא ליה שלא כפי שאנו סבורים, אלא שבכל אופן אסור לקצר החוט [ובנדוד"ד הנייר או הניילון מהגליל] גם אם אפשר להשתמש מבלי לחתוך – נדחק ביותר בדברי אדה"ז וכתב: ש"אין דיוק זה נכון, שכן המדובר שם בחשש שהאדם יקצר החוט ביו"ט, וחשש זה קיים רק אם החוט יהיה ארוך "ולא יוכל לתפור בו", אבל אם יוכל לתפור בו אין חשש שיקצר החוט ביו"ט. ואם אכן עבר וקיצר החוט ביו"ט כשהחוט ארוך רק קצת ויכול היה לתפור בו, גם אז עובר על איסור מתקן כלי, וכדלעיל" ע"כ דבריו. וכאמור, לענ"ד ברור שדוחק גדול להכניס ביאור זה בדבר אדה"ז, לאור כל דיוקי לשונו דלעיל.

[אגב: אבקש עזרת קוראי ולומדי קובץ זה, להביני מש"כ בשוע"ד שם בהמשך דבריו: ". החוט הנשאר תלוי בעוף לאחר התפירה . . נהגו שלא לחתכו אלא לשרפו אף על פי שהכל אחד שכמו כן הוא מתקן כלי (פירוש גוף העוף) בשריפת החוט כמו בחתיכתו". ואילו הייתי מבין כוונתו במוסגר, כיצד ובמה מתתקן "גוף העוף" בשריפת החוט – יכולתי אולי ללמוד גם בנוגע לנדוד"ד, אבל לעת עתה לא מצאתי לאף אחד מנו"כ השו"ע והמג"א וכו' שמסביר כמש"כ רבנו במוסגר. ואולי שבאמת אף בעלבת"טע לא תבשל את העוף כשמשתלשל ממנו חוט – ונמצא שבשריפתו או חיתוכו, מתתקן גוף העוף שמאפשר את תכלית כל העבודה סביבו.. כדי שיבשלוהו ויאכלוהו ביום טוב - ועדין צ"ע וביאור וברור].

3) עוד כותב להוכיח שיטתו "מהדין המובא באדה"ז סי' תקי"ד [סי"ח]: שני כלים שהן מחוברים יחד בתחלת עשייתן, כמו שדרך לעשות שתי כוסות או שתי נרות דבוקין זה בזה - אין פוחתין אותם לשנים ביום טוב, מפני שהוא מתקן כלי - עכ"ל. והרי גם כאן יכל להשתמש באחת הכוסות או הנרות, וכל כוונתו להפריד זה רק בשביל להקל בו השימוש, ובכל זאת אסור משום שהוא מתקן כלי" - עכ"ד הרב הנ"ל. ונפלאתי פלא והפלא, מנא ליה הא מילתא ש"כל כוונתו להפריד" היא רק "להקל השימוש"?! מדוע לנטות מפשטות הדברים, שה"מתקן כלי" הוא כיוון שעד כה היה לו כלי אחד. ומעתה יש לו שתי כלים נפרדים שיוכל להשתמש בכל אחד מהם לחוד, במקומות שונים ובאפשרויות שונות. ובמילא חייב משום תיקון כלי, בכך שיצר לעצמו כלי נוסף שיוכל להשתמש בו שימוש נוסף בזמן שמשתמש בכלי האחר. ובאמת שהוא עצמו כותב אחר כך, ש"שם האיסור הוא יותר מזה, גם אם אינו רוצה להשתמש בכוסות, כי עצם ההפרדה השתים הוא האיסור". ואם כן, התמיהה גדולה יותר - מדוע ומהיכן החליט להוכיח משם שגם אם "כל כוונתו להפריד זה רק בשביל להקל בו השימוש, בכל זאת אסור משום מתקן כלי"? שו"ד שכהבנתי אכן הבין גם הגרש"ז אורבאך בשולחן שלמה [סי' שי"ד אות יג, ג] שכותב בתו"ד: ". . לדין שאסור להפריד

נסות ונרות הדבוקים, דהתם הנרות דבוקים לכל אורכם ונראים ככלי אחד. ובכה"ג אסור להפרידם, והרי זה מתקן כלי שמכלי אחד עשה ב' כלים. ודמי להא דאסור לחתוך פתילה או נר לשתיים ביו"ט, דמתקן מנא. משום שמנר אחד, נהיה שתיים".

4) עוד כתב להוכיח – לדעתו – מהמבואר בשו"ע ר' סי' שח סכ"ח: "שברי כלי חרס . . שדורסים עליהם ונשברים אין בכך כלום, שאין איסור בשבירת חרס אלא אם כן שוברו במתכוין בשביל שיהא ראוי על ידי כך לאיזה תשמיש, שאז אסור משום תיקון כלי". שנראה מכאן, שהכל תלוי במחשבתו להשתמש בזה ותו לא. לענ"ד ולא הבנתי כיצד משתמש בדברי שו"ע ר' הללו להוכיח שיטתו, בשעה שממש נראה כמוסייע גמור לדברים שכתבנו. ולאידך, סתירה לשיטתו.. שהרי מפורש כותב רבנו "בשביל שיהא ראוי! על ידי כך לאיזה תשמיש". כלומר, שמדובר בפעולה שאלמלא עשייתה פשוט אינו ראוי לשימוש, ורק בפעולתו זו מאפשר את השימוש הנרצה. ומוכת, שאלמלא זאת [אלא שגם מבלי פעולתו "ראוי.. לאיזה תשמיש"] אכן אין איסור!!

5) עוד רוצה להוכיח מהא דבסי' ש"מ בשו"ע ר' סי"ח] שכותב: "מחט שנתעקמה אפילו מעט אסור לפשטה (משום תיקון כלי)". הרי שמדובר במחט שנתעקמה רק קצת ועדיין ניתן להשתמש בה [שהרי זו כוונתו במה שכתב "אפילו מעט"], ובכל זאת אסור ליישר אותה בגלל שכוונתו לתקן המחט והרי זה מתקן כלי – עכ"ד. וכנראה שלא ניסה לתפור עם מחט שנתעקמה "אפילו מעט".. שכידוע, מחט שכזו כשתוחב אותה לתוך הבגד היא אינה פונה בכיוון שנדרש, אלא לצד שהעקמומית מפנה אותה – ופשוט שבאופן שכזה האפשרות לתפור עד כדי כך קשה, עד שקרוב מאד להיות בלתי ניתנת לביצוע! ואם נדרש לראיה, שבהכי מיירי. הנה בסי' שי"ז [בשו"ע ר' סי"ה] נפסק: ש"נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל, מותר להחזירן למקומן – ובלבד שלא יעשה קשר בראש הרצועה כדי שלא תשמט מן הנקב מפני שהוא קשר של קיימא". ולכאורה מאי שנא תיקון זה שמותר, מתיקון המחט שקשור רק ביישורו ואסור. וע"כ הביאור כנראה הוא כפי שכתבתי, שהסנדל אפשר לנעול גם בלי הרצועות – אלא שלא יהיה כל כך נוח ונעים ומושלם, משא"כ במחט וכו'.

ה) וידידי הגרש"ז מרק [בעמח"ס מתנה טובה בהלכות שבת, ומעשה אומן בהלכות אומנים ועוד] – מבקרו ההלכתי של ספרי "שבת כהלכה" [העיר: שלכאורה ניתן להבין, שכאשר אפשר להשתמש בכלי מבלי לתקנו אלא שאינו נוח כך – ג"כ נכלל באיסור "תיקון כלי". והוא מהמבואר במגן אברהם סי' ש"ח [ס"ק ל"ט] וז"ל: "זמורה שיש בראשה עקמומיות כעין מזלג שראוי לתלות בו דלי ולמלאות בו, אע"פ שחשב עליה מערב שבת למלאות בה – אסור למלאות בה בשבת, אלא אם כן היא קשורה בדלי מערב שבת. דחיישינן שמא תהיה ארוכה ויקטמנה, מתוך שהיא רכה ונוחה לקטום,

ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש" – ומקור הדין שבאינה קשורה אסור שמא יקטמנה וכו', בגמ' שבת [קכ"ה ע"ב]. והעתיקו דבריו להלכה בשוע"ר שם [סעיף ג"ד], ונו"כ השו"ע. וכתב הגרש"ז שליט"א: "שאם איתא שהפיכת כלי הראוי לשימוש לנוח יותר לשימוש, אין בו משום מכה בפטיש. מה בכך אם יקטום, הרי ראוי למלאות בה גם כשהיא ארוכה ורק אינו נוח כל כך – וע"כ שגם זה מוגדר כמכה בפטיש, וגמר מלאכתה".

אלא שכל זה היה נכון, אילו בחשש "שמא תהיה ארוכה" היתה הכוונה על חלק הזמורה שמשמש כידית. שאם כן, הרי שנכונה ההנחה – שאמנם ידית ארוכה אינה נוחה לשימוש כידית שמותאמת לצורך מילוי המים, אבל בחלט ראוייה לשימוש. אבל מהעיון בדברי הראשונים על אתר, מוכח שכולם הבינו שמדובר בחלק העקמומית שבראש הזמורה – ואם חלק זה ארוך מדי, הרי שאם לא נקשר הדלי מבעוד יום באמצעי קשירה רגילים [חבל וכיו"ב] משמשת העקמומית עצמה לחברו אל הדלי. וכשארוכה מדי, לא מתאפשר השימוש בו ונדרש לקוטמו לקצרו. וכפי שפירש בריבב"ן [בשיטת הקדמונים – שבת קכ"ה ע"ב] וז"ל: שאינה קשורה. כגון שהזמורה היתה ארוכה, וכפל הזמורה באזני הכלי: גורה שמא יקטום. שמא למחר תהיה לו ארוכה, ויקטמנה. ואפילו בתלוש אסור, שמא יתקן כלי אם לא קשרם מבעוד יום". ועד"ז פירשו גם עוד כמה מגדולי הראשונים, שחששות הקטימה הם בנוגע לעקמומית – אלא שהם פירשו מחמת חששות אחרים. שרבינו יהונתן על הרי"ף [שם] מפרש: גזירה שמא יקטום אותה, לפי שמא יהיה ראשה האחד דק או תלוש [אולי צ"ל "חלוש" עפי"ד המאירי דלהלן] ויתירא שמא יפול הכלי בבור בעת שישאב בו, ויחתכנו ויתקננו – ונמצא שהוא עושה כלי, וחייב משום מכה בפטיש". וכך מפרש גם במאירי: "שמא יקטום. שמא יהא ראשה דק או חלוש או נרקב, ויתירא שמא יפול, וחותכו ומתקנו לעשותו כלי".

ובכלל, גם על פי ההבנה שמדובר בקטימה שיוצרת נוחיות יותר לשימוש בזמורה. הנה כאמור בריש דברינו – בהגדרה הנוספת ב"תיקון הכלי" – הרי שיש לחלק בין כשעושה פעולת תיקון בגוף הכלי שבו משתמש [כהא דקוטם הזמורה שארוכה מדי וכו'], שהנהנחות היא בזמורה זו עצמה שאותה קוטם. לבין נדו"ד: שגוף קטע הנייד והניילון שמשתמש בהם, אין נעשית בהם פעולת תיקון בקיריעתם מהגליל שמשנה את אופן השימוש בהם – אלא שמפרידו מחלקים אחרים, ודוק.

[אגב, גם הגר"א אלשווילי דייק מלשון שוע"ר זה. שלמרות שמדובר ב"זמורה שיש בראשה עקמומיות כעין מזלג שראוי לתלות בה דלי ולמלאות בה. . אסור למלאות בה.. גורה שמא תהיה ארוכה לו ויקטמנה". כלומר, שמדובר בחתיכת ענף שהיא ראוייה

לשימוש כמות שהיא (כיון שיש בראשה עקמימות כעין מזלג, שזה העיקר מה שנוגע להחזיק הדלי), ובכל זאת אוסרים להשתמש בה בשבת "שמא תהיה ארוכה לו ויקטמנה, מתוך שהיא רכה ונוחה להקטם, ונמצא מתקן כלי בשבת". הרי שלמרות שהקטימה אינה מחייבת המציאות, וניתן להשתמש בה גם ללא הקטימה מ"מ אסור לתקנה משום תיקון כלי – עכ"ד.

ולענ"ד ברור, שאין זו ההבנה הנכונה בהבנת ה"ראוי לתלות בה.." אלא הפירוש הפשוט והנכון הוא: שכל שמדובר בזמורה שאין בראשה עקמומית – הרי מכיוון שאינו "ראוי לתלות בה..", אין חשש שיקטום הזמורה – שהרי לא יועיל בכך מאומה, כי לא יצור כלי בקטימתו. ורק אם אכן יש לזמורה עקמומית, הנה מכיוון ש"ראוי לתלות בה..", אזי חיישינן שיעשה פעולות נוספות [קטימה וכו'] כדי לאפשר את השימוש הזה, ודוק].

העולה מכל האמור, בנוגע לחתוך נייר וניילון מהגליל:

1) אם הוא באופן שעצם החיתוך אינו נחשב לעשיית כלי, כיוון שאינו יוצר מציאות של מפה שלא היה אפשר להשתמש בה לפני כן – שהרי גם כשהמפה והנייר לא היו מופרדות מהגליל, אפשר היה להשתמש בהם. הנייר: לקנח בו, ולהשאר הנייר המגואל דבוק לגליל שלאחר השבת יתלשנו ויסלקנו. ובגליל הניילון: יכול לכסות את השולחן בקטע שנדרש לכך, וכל השאר ישאר דבוק וצמוד לגליל שיסרך למרגלות השולחן. ואם כן, הרי שגם אם יש לו מספר שולחנות – הנה כל קטע שחותך, הרי הוא חותך קטע [מפה] מגליל. אבל לא יוצר שתי מפות! ובעת כתיבת הדברים, מצאתי לגה"ק מקאמארנא בפירושו למשניות "עצי עדן" במס' שבת [פ"ו מ"ב] בהמשך למה שכותב שם כהגדרת שוע"ר – שאין משום "קורע" בנייר וכיו"ב – כותב: "ולחתוך נייר לצורך בית הכסא, מותר – אלא שאין עושין בפני ע"ה". וההגבלה שבסיום דבריו מחודשת, שלא מצאתי לשום אחד מהפוסקים שיכתוב כן. וכנראה שאכן כתב זאת מסברא דנפשיה, מחשש שאנשים שאינם בקיאים בהלכה אינם יודעים לחלק אם חותך לפי מידה או לא וכו'.

2) חתיכת ניילון ארוכה, שנדרש לחותכה לשתיים ויותר במטרה ליצור מספר מפות: אסור משום "תיקון כלי", מכיוון שבחיתוכו, הפך מפה אחת לשתי מפות. וכמבואר בשו"ע סי' תקי"ד [ס"ח]: "אין חותכין הפתילה לשתיים", ועד"ז לשון שוע"ר שם [סי"ט] "וכן אם רוצה לחלקה לשתי פתילות – אסור לחתכה בסכין או בידו". ובמ"ב [ס"ק לט] מבאר הדין "דהוא בכלל תיקון מנא, שמתקן ועושה מפתילה אחת שתיים". [משא"כ כשחותך מפה מהגליל, הרי שלא יצר שתי מפות – אלא שמקודם היה גליל

ניילון ועכשיו שחתך ממנו המפה, גם כן נשאר גליל, אלא שנתמעט מכמות הניילון [שבו] ואין הכי נמי, כשיגיע לסוף הגליל ובחיתוכו יתהוו אכן שתי מפות, מסתבר שאסור יהיה לחותכו].



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד

מיאמו, פלורידא

בגליון א'קלא כתב הרה"ח הרב יקותיאל פרקש שליט"א באריכות בנוגע תלישת וקריעת נייר טואלט ומפת ניילון מהגליל.

א. (1) בנוגע מלאכת המחנתך כתב הגדרת "לחתכו במידה" - שכאמור הוא גדר מלאכת "המחתך": אין הכוונה שמודד את הדבר שמחתך, שיתאים ממש למידה מסויימת. אלא הגדר הוא, שמקפיד לחתוך במידה שתתאים לשימוש שנדרש לו - ולא יהיה גדול מדי או קטן מדי, אלא שיהיה מתאים לתועלת הרצויה להשתמש בו.

וממשיך בהוכחות הגדרת המחנתך כן היא. וז"ל: "ועוד מוכח כן, על פי מה שפירש בספר כפות תמרים - והו"ד בספר טל אורות הקדמון - גבי אין ממעטין ביום טוב [ענבי ההדס], ופריך בגמרא והא קא מתקן מנא כו'. "שכתב וז"ל: יש לחקור הך מתקן מנא תולדת איזה מלאכה היא. ויראה, דאפשר לומר.. ועוד יראה דממעט ענבי הדס, הוי תולדה דמחתך. שכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"א מהל' שבת - המחנתך מן העור כו' וכן הקוטם את הכנף כו'. הרי דקוטם כנף או קוטם קיסם, אמרינן דהויא תולדת דמחתך. והוא הדין נמי הכא, ע"כ. ובודאי דכוונתו ז"ל הוא, כיון שעל ידי חיתוך שמחתך הענבים מן ההדס ממעט ענבי הדס, ומכוין להכשירו בהושענא - וקא מתקן מנא. נראה שאע"פ שאינו צריך לחיתוך ענבי הדס, כיון שכוונתו הוא כדי שיהא נתקן ההדס הנשאר הוי תולדה דמחתך" עכ"ד ה'טל אורות".

ומן התימא שלא כתב שה"ערוך לנר" (בגמרא סוכה על אתר) חולק על ה"כפות תמרים" שאין בממעט ענבי ההדס משום מחתך אלא רק משום תיקון כלי (והביא

ראיות). וכן בשוע"ר (סי' שיד, יא) "שמא... יקטום עלה אחר מן הענף התלוש ליתנו בנקב החבית וקטימה זו אסורה משום תיקון כלי" ולא כתב שיש בו משום מחתך!

ועוד תימא על מה שכתב "נראה שאע"פ שאינו צריך לחיתוך ענבי הדס, כיון שכוונתו הוא כדי שיהא נתקן ההדס הנשאר הוי תולדה דמחתך" ממ"ש בשוע"ר (סי' תקט, ח) "עופות שממלאים אותם בבשר וביצים ביום טוב... אבל מותר לחתוך החוט הנשאר תלוי בעוף לאחר התפירה לפי שהיא מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב יום טוב ומכל מקום נהגו שלא לחתכו אלא לשרפו אע"פ שהכל אחד שכמו כן הוא מתקן כלי (פירוש גוף העוף) בשריפת החוט כמו בחתיכתו" - הא בעובדא דהכא גוף העוף הוא כמו ההדס הנשאר דהתם, ופסיקת וחיתוך חוט התפירה דהכא הוא כמו ענבי הדס דהתם, וכ"ק כתב שהוא מתקן כלי (ולא כתב שהוא "מחתך")!

ועוד יש להעתיק מה שכתוב בספר דרכי נעם (מהר"ר הר' מרדכי בן יהודה הלוי נדפס בונציה בשנת תנו) שאלה יג: "ואין לומר דאף על פי שמה שחתך מן העור אינו בהשערה אם הוא משוער לתקן את העור שנחתך ממנו שיהיה חייב משום מחתך דהא ליתא שמדת החיתוך צריכה שתהיה בנוף המחותר לא בנשאר מן המחותר דומיא דכלהו אבות שצריך שהשיעור יהיה במה שנעש' באותה מלאכה לא במה שנשאר שלא נעשה בו שום מעשה".

ופסק הרב ואמר "אם כנים אנחנו בהגדרת "המחתך" שנתבאר, הרי שבנוגע לשאלות הנדונות כאן - הן בנוגע לתלוש נייר טואלט מגליל והן בנוגע לחתוך מגליל ניילון, מפה לשולחן: אם מקפיד שלא יהיה גדול מדי או קטן מדי - אלא מתאים פחות או יותר לשימוש הנדרש [הקינוח או מידת השולחן], אסור משום "מחתך". אבל אם מושך מהגליל בלי לעשות חשבון - וחותר כמה שיוצא במשיכה זו מבלי לתכנן ולשער שיהיה במידה הנדרשת, ומבלי להתחשב אם יצא ארוך או קצר מהנדרש - הרי שאין בפעולה זו משום מלאכת "המחתך".

הנה נתת דבריך לשיעורין, ושמירת שבת מסורה לכל, וכל אחד יבנה במה לעצמו "זה ארוך" "זה קצר"!

(2) עוד כתב: "זהרי ברור ופשוט, שאין מודדים את ראשי הנוצות. וגם אין שום סיבה לעשות כן" יש להעיר ממה שכתב המאירי (שבת דף עד:): "התולש את הכנף או איזה נוצה מן העוף חייב משום גוזה והקוטמו והוא שאחר התלישה נוהגים לחתך את הנוצה מצד ראשה דק דק כדי להניחה בכר וכסת חייב משום מחתך" (וסמוכין מעין זה איתא בשוע"ר (שיד, ט) ". . . ויחתכם ויגרדם בסכין סביב סביב עד שיבאו למדתו ויתחייב משום מחתך") - הרי שיש סיבה!

ב. בנוגע "תיקון כלי" יצא לידון בדבר חדש: "אמנם באופני החיתוך שאנו דנים, נלע"ד שאין בהם משום "תיקון כלי": וזאת מכיוון, שגם מבלי שיחתוך כלל נייר הטואלט אלא ישאירנו מחבר בגליל - יכול לקנח בו. אלא שכמובן לא נעים להשתמש בו באופן זה, שאמנם מקנח בחלקו הנקי אבל לאיך חלקו הנסרך אחריו מגואל בצואה וכיו"ב. וכמו כן במפת הניילון, גם אם ישאירנו מחובר לגליל יכול להתשמש בו לכסות השולחן. אלא שבאופן זה יהיה סרך עודף.. שישאר דבוק לגליל הניילון ויהיה מוטל למרגלות השולחן וכיו"ב. ומכיוון שהשימוש בניילון ובנייר אפשרי גם מבלי שיחתוך או יקרע מהגליל, הרי שלא קציצתו היא שהפכה את הניילון ראוי לשימוש הנדרש."

1) בסימן תקיד, י כתב המחבר: "מותר להסיר הפחם שבראש הנר כשהוא דולק, אבל אינו חותך ראש הפתילה בכלי." ובט"ז (סימן תקיד ס"ק יב) מאריך בהבנת דברי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד ה"ג) "אין מסלקין את פי הנר למעלה כדי שתכבה. ואין מסירין את השמן ממנו ואינו חותך את ראש הפתילה בכלי. אבל נופץ את ראשה בידו." ותמצית דבריו (עפ"י "נימוקי יו"ט" על שוע"ר קו"א סי' תקיד סק"ד) ה"ט"ז מפרש דבאמת ס"ל להרמב"ם דדוקא פחם מותר להסיר שזהו דבר נר הנדבק לפתילה ואין כאן משום תיקון מנא, אבל מגוף הפתילה אסור לחתוך מה שנשרף משום תיקון מנא. ומ"מ אפי' את הפחם לא התיירו אלא דוקא לנפצו בידו שרי, דהיינו שיניח עליה אצבעה ומטה אותה לצד הארץ והיא נופלת, אבל לחותכה דהיינו להסירה באופן של חיתוך אסור לגמרי, לא מבעי' ביד שבודאי יבוא לתלוש גם מגוף הפתילה, אלא אפילו לחתוך הפחם בכלי שהוא דבר דק מ"מ אסור שמא יחתוך מראש הפתילה ממש, ומש"ה לא כתב הרמב"ם בסיפא 'אבל חותך ראש הפתילה בידו' דאין הכי נמי אף זה אסור ולא התייר אלא דוקא לנפץ.

ובאותיות הרב (הט"ז): "...דמה שנעשה פחם הוא מעכב את האור זהו דוקא מותר שאין כאן תיקון כלל אלא מסיר דבר המקלקל והוא כאילו היה דבר אחר דבוק בנר דהא אין הפחם דולק כלל אבל לחתוך ראש הפתיל' מה שלא נעשה פחם זה נקרא תיקון כלי עצמו שהרי הוא ג"כ דולק אלא שאין מבהיק כ"כ בראשו... אלא פי' דבריו (הרמב"ם) כך הם דהוא ס"ל ודאי דאין היתר אלא בפחם לחוד אבל לא בפתילה וע"כ חילק בפחם עצמו בין יד לכלי וכשהוא חותך בכלי א"א לצמצם שלא יחתוך מגוף הפתילה מה שלא נעשה פחם עמו וזה אסור משא"כ אם הוא מנפץ הפחם ביד או ודאי לא יגע בגוף הפתילה כי הניפוץ הוא שמניח אצבעו עליהם ומטה אותה לצד הארץ והיא נופלת כי אין לה דבוק עם הפתילה... אבל אם רוצה ליקח הפחם בין שני אצבעותיו ודאי אסור כי אז קרוב הדבר מאוד שלא יצמצם ליקח הפחם לחוד בלא מעט מהפתילה ע"כ לא

אמר בסיפא אבל חותך ראשה בידו דהוה משמע שהוא עושה ע"י חתיכה בין אצבעותיו וזה אסור..."

עכשיו לפמ"ש הרב הנ"ל "ומכיוון שהשימוש בניילון ובנייר אפשרי גם מבלי שיחתוך או יקרע מהגליל, הרי שלא קציצתו היא שהפכה את הניילון ראוי לשימוש הנדרש" - למה חש הרמב"ם (לפי הט"ז) "אבל אם רוצה ליקח הפחם בין שני אצבעותיו ודאי אסור כי אז קרוב הדבר מאוד שלא יצמצם ליקח הפחם לחוד בלא מעט מהפתילה", ומה בכך הרי לא קציצתו של מעט מהפתילה הפכה את הפתילה ראויה לשימוש הנדרש?!

2) ממה שכתב הרב "אמנם באופני החיתוך שאנו דנים, נלע"ד שאין בהם משום "תיקון כלי": וזאת מכיוון, שגם מבלי שיחתוך כלל נייר הטואלט אלא ישאירנו מחבר בגליל - יכול לקנח בו", משמע שאם מבלי שיחתוך כלל נייר הטואלט וישאירנו מחבר בגליל אינו יכול לקנח בו יש בו משום "תיקון כלי" - והא לעיל ב"קוטם ראש הנוצה" כתב שחייב משום "מחתך"! ("וז"ל שם "והרי ברור ופשוט, שאין מודדים את ראשי הנוצות. וגם אין שום סיבה לעשות כן - והנדרש הוא רק כפי שמדויק בלשון שוע"ר". . . לקטמו במדה הראויה לו". . . הרי שנקודת וסיבת חיובו משום מחתך, הוא מכיוון שחותך באופן שיהיה "ראוי" לשימוש הנדרש").

3) ולמה אין בו ממ"ש בסי' שח, פב "כלי שנתרועע לא יתלוש ממנה חרס לכסות בו או לסמוך בו מפני שהוא כמתקן כלי (ר"ל שלא יתלוש ממנו דבמעשה התלישה הוא בכלל תקון כלי (משנ"ב ס"ק קנו)) שכל דבר שמתקנו בשבת להשתמש בו איזה תשמיש יש בו משום תיקון כלי כמו שיתבאר בסימן ש"מ"?

4) בסי' שלו, יח כתב כ"ק "ענפי אילנות שהוכנו לתשמיש מבעוד יום בענין שיש תורת כלי. . . מותר להעמידם במים בשבת. . . וצריך ליהרר שלא ליתן מים אל כלי כדי להעמידם שם אלא יעמידם במים שהיו בכלי מכבר ואפילו העמידם במים מבעוד יום אסור להוסיף עליהם מים בשבת ויום טוב מפני שטורח לתקן כלי".

וראים מכאן שהעמדת הענפים במים (או לולב במים ביו"ט כבסי' תרנד) נקראת תיקון כלי אעפ"י שראוים הענפים (או הלולב) כמו שהם (ובפרט ממה שאסור להוסיף עליהם מים)!

5) בסי' שמ, יח "מחט שנתעקמה אפילו מעט אסור לפשטה (משום תיקון כלי)" - למה אסור, והא ראויה לשימוש (דאל"כ מאי "אפילו מעט")?

6) בסי' תקב, ב כתב "אין עושין פחמין אפילו רוצה להסיקן תחת תבשילו ביו"ט מפני שהוא מתקן כלי שהרי הן ראויים לצורפי זהב" - מה בכך שראויים לאנשים אחרים? ואם כבאמת יש קפיידא בדבר הלא גם בחיתוך נייר הטואלט ומפת ניילון יש קפיידא דהא מה שלזה ארוך ביותר או קצר ביותר לאדם אחר או לשולחן אחרת זה מידה בדיוק!

7) בסי' תקח, א "אין מלבנים את הרעפים ביום טוב כדי לאפות או לצלות עליהם אפילו אם אי אפשר לו לאפות ולצלות בענין אחר מפני שעל ידי הליבון הן מתחממין (פירוש מתקשין ומתחזקין) ואפילו הן ישנים מ"מ כל שעה שהן מתלבנים הן מתחזקין יותר והרי זה מתקן כלי ביו"ט" - לפי דברי הרב היה צ"ל דוקא אם אי אפשר (דהא אם אפשר ס"ל דלית ביה משום תיקון כלי!)

8) וכן נמי במ"ש בסי'תקט,ד "אחת סכין שנפגמה ואחת סכין שעמדה אפילו אינו יכול לחתוך בה כלל אין משחזין אותה במשחות המיוחדת לכך מפני שהוא מתקן כלי ביום טוב" - לפי דברי הרב היה צ"ל דוקא אם אינו יכול!

ג. במענת הרב על השגות של הרה"ג מוהר"א אלאשווילי ממו"ש בשוע"ר סי' תקיד, יט כתב וז"ל "ובכלל, רחוק מהסברא שהשו"ע ונו"כ מתעסקים באדם "משועמם".. שקוצץ ומקצר פתילות ללא סיבה נדרשת! אלא שבוודאי מדובר באופן שלא ניתן להשתמש כנדרש בה כשהיא ארוכה מדי".

לא זכיתי להבין האיך זה רחוק מהסברא דהא בסי' שח, טז מתעסקים באדם משועמם! "כלי שמלאכתו להיות. . אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיות. . אבל לטלטל שלא לצורך כלל עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו ונשאר עומד באיסורו"?

ד. תימא לי דברי הרב שמתיר לתלוש נייר טואלט מגליל הא דרכן של בני אדם לקנה ביותר מחתיכה אחת (ועוד הא (קרוב לודאי) שיצטרך הוא או אחר לנייר טואלט באותה שבת), ולמה אין דינו שאסור כמו"ש הרב עצמו בחתיכת ניילון: "חתיכת ניילון ארוכה, שנדרש לחותכה לשתיים ויותר במטרה ליצור מספר מפות: אסור משום "תיקון כלי", מכיוון שבחיתוכו, הפך מפה אחת לשתי מפות" וא"כ הוא הדין בנייר טואלט!?

ה. כדאי להעתיק מה שכתוב בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך א, או"ח סימן יב), וז"ל: ואיברא דלכאורה עוד יש להוסיף ולומר, דאף רבינו זלמן שכתב דבנייר ליכא משום קורע היות והוא גוף אחד. היינו בנייר של זמניהם וכמו שכתב בנשמת אדם הנ"ל, שזהו בנייר של זמניהם שהיה מעשבים. [כלומר, שהיו לוקחים עלה גדול ועליו היו כותבים,

וא"כ הוא גוף אחד. וכעין הא דאמרינן בגיטין (יט, ע"א) כתב על עלה של זית וכו'. ע"ש. וראה גם במש"נ בזה בס"ד לקמן] אבל אה"נ בנייר שבזמנינו שעושים אותו מגופים נפרדים, ע"י שטוחנים את העשבים או בלאי בגדים ומהם נעשה נייר, איכא ביה משום קורע אף להגר"ז, עי' בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת (חיו"ד, סי' קה), ובשו"ת חתם סופר (ח"ו, סי' פא), ובשו"ת שיבת ציון (סי' לט) אשר דברו שם מענין הנייר שנעשה מבלויי בגדים או מטחינת עצים ועשבים, אי חשיב כדבר המקבל טומאה, ונ"מ לענין אשה המוצאת כתם ע"ג, דאם חשיב כדבר שאינו מק"ט אינה נטמאת, כמבואר בשו"ע י"ד (סי' קצ, סעיף י). והחת"ס ס"ל להתיר בשני סוגי הנייר הללו דמכיון שנכתשים הדק היטב, ונמסים למים, ופנים חדשות באו לכאן, ליכא עליו דין טומאה, ע"ש, וראה גם בשו"ת תורה לשמה (סי' קסח) מש"כ בענין סיכוך הסוכה בניירות, ע"ש, וא"כ נמצא לפ"ז הדנייר של עכשיו נעשה מגופים נפרדים, וה"ה בענין הנילון דהוא נעשה מן הנפט שבמעמקי האדמה כמבואר בשו"ת אגרות משה חיו"ד - ח"ג (סי' נג), או שנעשה מן השרף היוצא מן העץ עי' בחזו"א הל' מקוואות (סי' ככו, סק"ז), יעו"ש. ומ"מ הוא נעשה מגופים מקובצים ביחד, עי' היטב בשו"ת אור לציון ח"א (סי' ג, סוף אות ו), ע"ש. וממילא לפ"ז שפיר יש לומר, דעד כאן לא מיירי הגר"ו, אלא דוקא בנייר דומיא דעור שהוא כולו מקשה אחד. אבל אה"נ בנייר שלנו וכן בנילון שהם נעשים ע"י צירוף גופים רבים, אודויי אודיי אף רבינו הגר"ז דאית ביה משום קורע. [ועי' בשו"ת שיבת ציון (סי' לט) שהביא שם, שגדול אחד הקשה על הנודע ביהודה הנ"ל שכתב דנייר לא מקבל כתמים, דלא גרע מלבדים דמקבלים טומאה. דלא היא, דהרי הרמב"ם כתב בהדיא בפרק ב' דהל' כלים דנייר אינו מקבל טומאה, והיינו טעמא דלא דמי ללבדים, דבנייר פנים חדשות באו לכאן. והשבו לו, דנייר שלנו שנעשה מבלויי סחבות או מעשבים כתושים שהוא מעשה לבדים זה בודאי מקבל טומאה. אבל נייר שהיה להם בדורות הקודמים ועדין עושין כן במדינות הודו מעלי אילנות וירקות או קליפת עצים שהחליקו והתקינו אותם, זה אינו מקבל טומאה. ומזה מיירי הרמב"ם, ע"ש, הרי מתפרש בדבריו של השיבת ציון כדברינו הנ"ל בס"ד דיש חילוק בין הנייר שהיה בזמן הקדמון שהיה כולו עשוי מגוף אחד של עלה או קליפת עצים, לבין הנייר של זמנינו שהוא עשוי מכתישת עשבים ובלויי סחבות והוא צירוף של חלקים נפרדים. וק"ל]. ושור"ר כיוצ"ב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א, סי' ל, אות יא), שכתב שם בקצירת האומר, שהנשמת אדם התכוון לרמוז לחילוק זה. והוא אשר הדגיש לכתוב דזה שייך רק על הנייר שבזמניהם, שהיה מעשבים. ורצונו לומר דאבל לא שייך לומר בכזאת כלל על הנייר שבזמנינו שעושים אותן ג"כ מגופים נפרדים. עכ"ל. ע"ש. הרי דגם מדבריו מבואר, שיש לחלק כן בדברי הגר"ז בין נייר שבזמניהם לנייר של זמנינו. [ובאמת שפיר יש לבאר כן בדברי החיי אדם שבא לחלק בין נייר דזמן מרן לנייר

שבזמנו, שהוא היה מצירוף של בלויי סחבות וכדו'. דהרי חזינן דהנוב"י דיבר מענין הנייר הנעשה ע"י טחינת בלויי בגדים ועשבים, והרי הגאון רבי אברהם דאנציג בעל "החיי אדם" היה תלמידו של הנודע ביהודא, וכאשר כתב בס' שם הגדולים החדש מער' גדולים (מערכה א, אות כא) ע"ש. וא"כ בודאי דגם בזמנו החלו לייצר לנייר העשוי משחקת בגדים ועשבים, וק"ל].



עיון בגדר 'חומרת הרשב"א' גבי ב' אותיות שנדבקו (א)

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם וסופר סת"ם

שכונת קראון הייטס יצ"ו

**שיטת הרשב"א דכל אות שנדבקה לחבירתה תוך כדי כתיבתה פסול ושגרירת
הדביקות נאסר מחמת חק תוכות**

גבי ב' אותיות שנדבקו זה לזה איתא בירושלמי ברכות פ"ב ה"ג 'עירב את האותיות אית תני כשר ואית תני פסול. מאן דאמר כשר מלמטה מאן דאמר פסול למעלה כגון ארצינו תפארתינו ארצך צריכא' ע"כ. ובשו"ת הרשב"א סוף סי' תרי"א, הובא בב"י או"ח סי' ל"ב ד"ה כתוב בסמ"ק, פירש 'מלמעלה פסול לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה, והלכך אם בא לגרור הרי זה כחק תוכות ופסול שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גוררו, אבל כשנדבקו מלמטה כגון 'נו' של 'תפארתינו' ו'ארצינו' אחר שנגמרה צורת האות הוא שנדבקה ומתחילתה כשרה היתה, ואם בא עכשיו לגוררה אין זה כחק תוכות, והלכך אפי' אינו גורר כל שהוא יכול לגרור כשר וכדרכי זירא דאמר 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו'" אבל 'ארצך' ו'תפארתיך' שהכף דבוקה באמצעות רגלה עם התיו בהא איכא ספיקא דאיכא למימר דאף היא אינה אות עד שיגמר רגל שבה לגמרי ופסול ואיכא למימר דאינו אלא כלמטה וכשר' עכ"ל.

הרי דשיטת הרשב"א ע"פ הירושלמי דכל אות שנדבקה לחבירתה תוך כדי כתיבתה פסול ושגרירת הדביקות נאסר משום חק תוכות¹⁵⁷.

והנה, בעולם הסת"ם פיסול זו קנה לעצמה שם כ'חומרת הרשב"א'. ויש לעיין במהות פיסול זו ומפני מה נאסר גרירת הדביקות מחמתה.

שלילת ההו"א דהפיסול מוגדר ממה שעצם הדביקות גרידא יוצר הפסד צורה

והנה, מתחילה ראיתי לשלול ההו"א דמהות הפיסול מוגדר ממה דעצם הדביקות יוצר הפסד צורה והיינו שגדר דביקות האותיות הוא שמצרף ב' הגופים יחד ובמילא נפסדו צורתם הראשונה בזה. דבזה היה מספיק לבאר מה דאיכא בגרירת הדביקות משום חק תוכות, דמאחר דע"י הדביקות נפסדה צורתם נמצא דכשגורר דביקותם חל עליהם שם האות הדרוש ע"י מעשה שמחוץ להאותיות - הסרת הדביקות - ולא ע"י מעשה בגוף האותיות - כתיבה.

והנה, ממה דהתיר רשב"א גרירת הדביקות כשנדבקו למטה מוכח לכאן דאינו מגדר עצם הדביקות להפסיד צורות האותיות. דאל"ה הו"ל לאסור גרירת הדביקות משום ח"ת גם כשנדבקו למטה לאחר דנפסדו צורתם בזה שנדבקו.

אלא דצד ספק יש בזה ממה שכ' סמ"ק במצוה קנ"ג, הובא בטור או"ח סי' ל"ב וז"ל 'ואם נפלה טיפת דיו קודם שנגמר האות ולא היתה האות ניכרת ואח"כ נטל הדין, או כמו כן אם לא היתה מוקפת גויל בתחילת עשייתה דאמרין דפסולה, ואח"כ נטל הדין, הוי כחק תוכות ופסולה, אבל אם כבר נכתבה כתיקנה ואח"כ נפל הדין עליה יטלנו כדאמרין בירושלמי' עכ"ל. ומדהתיר גרירת הטיפה אע"פ שעל ידה נפסדה האות מצורתה מבואר דהסמ"ק ס"ל דכל שהיה להאות שעת הכושר אין עוד משום ח"ת אע"פ שנפסדה צורתה. וכן דעת הכלבו בהלכות גיטין סי' ע"ו. ועי' בב"י דהסמ"ק הוציא דינו מאותו סוגית הירושלמי שממנה הוציא הרשב"א דינו. וא"כ צ"ע אם הרשב"א ס"ל כותיה דסמ"ק דהכשיר הסרת הטיפה כשנפלה על האות ונפסדה צורתה או לא. דאי ס"ל כותיה שפיר איכא למימר דעצם הדביקות יוצר הפסד צורה, והא

157) פסול 'חק תוכות' נלמד בבבב"א גיטין כ' ע"א מדרשא ד'וכתב ולא וחקק'. ופירושו בקצרה: כשחוקק גט בטבלא או כ"ב צריך לחפור ירכי האותיות עצמם ולא שיחפור החלל שבתוכיות האותיות והחלק שסביב להאותיות עד שיוצאות האותיות בולטות מעצמן. וה"ה בסת"ם שצריך שיעשו האותיות ע"י מעשה חיובית בגופי האותיות עצמם ולא ע"י מעשה צדדית שעל ידה נעשית האות בדרך ממילא. ולדעת הרשב"א שהבאנו בפנים איכא משום ח"ת כשגורר הדביקות שבין האותיות (כשנדבקו תוך כדי כתיבתן) כי אינו עושה מעשה חיובית בגופי האותיות אלא נעשים ע"י שמסלק הדביקות מביניהם.

הכשיר גרירת הדביקות בנדבקו למטה הוא משום דמדהי' להאות שעת הכושר לית בה משום ח"ת עוד.

והנה בשו"ת הגרע"א תנינא סי' ל"ז שקיל וטרי טובא אי הרשב"א ס"ל כוותיה דסמ"ק או לא. ולמסקנא כ' נ"ל לומר דבאמת פליגי אהסמ"ק וס"ל דנפלה טיפת דיו הוי ח"ת אף אם כבר נעשו בהכשר ופסקו להא דהירושלמי לענין נדבק אות לאות והאות כתיקונה רק שאינה מוקף גויל בהא מהני החקיקה... אבל בפסול בגוף האות באמת דלא מהני חקיקה'. והיינו דאע"פ דדעתם שווה לחלק בין נדבקה למעלה דפסול לנדבקה למטה דכשר כבירושלמי, מ"מ עד כאן לא מבואר בירושלמי אלא בנדבקה בסתם ולא בנפסדה צורת האות, ומפני זה העלה דלהרשב"א כל שנפסדה צורת האות אפי' נגמרה קודם שנפסדה יש בגרירת הדביקות משום ח"ת משא"כ בדביקות האותיות גרידא.

וממוצא הדברים אתה שומע דהגרע"א לקח כמושכל ראשון בדביקות האותיות גרידא ליתא משום הפסד צורה. זאת ועוד, לפי מה דהסיק דכל שנפסד צורתה איכא משום ח"ת להרשב"א האיך יתכן שיכשיר גרירת הדביקות בנדבקו למטה אם איתא להסברא דעצם הדביקות יוצר הפסד צורה. ומכל זה מבואר דלדעת הגרע"א הסברא בדביקות האותיות גרידא איכא משום הפסד צורה ליתא כלל.

אמנם איכא גדולי אחרוני דסברי דהרשב"א אכן ס"ל כסמ"ק. דהנה, אמה דאיתא במס' שבת דף ק"ד ע"ב דמי שנטל לגגו של חי"ת ועשאו ב' זיינין חייב בשבת כ' רשב"א בחידושו לישם 'שמעינן דכהאי גוונא לא מקרי חק תוכות שאינו אלא כמפריד בין שני אותיות דבוקות, וכן שנטלו לגגו של דלי"ת ועשאו רי"ש ואינו אלא כדיו שנפל על גבי האות ומעבירו' ע"כ. ומדסתם 'ואינו אלא כדיו שנפל על גבי האות ומעבירו' כ' בשו"ת בית אפרים יו"ד סי' ס"א 'ונקוט מיהא בידך שהרשב"א סובר באות גמור שנפלה עליו טיפת דיו מסלקו משם ומכשירו ואין זה חק תוכות". גם בשו"ת צמח צדק אהע"ז ח"ב סי' קס"ה ס"א כ' 'שמעינן מיניה דס"ל כהסמ"ק". וא"כ לדרכם שפיר י"ל לכאו' דהרשב"א ס"ל דהדביקות גרידא יוצר הפסד צורה, והא דהכשיר גרירת הדביקות בנדבקו למטה הוא משום דמדהי' להאות שעת הכושר לית בה משום ח"ת עוד.

אמנם באמת טובא איכא בין הרשב"א להסמ"ק לכו"ע. דהנה האחרונים הושוו בדבר דהסמ"ק לא הכשיר בנדבקו למטה בלי תיקון הגרירה (וכ"ש בנפלה טיפה דע"ז כ' בפירוש 'יטלנו'). כ"ה בשו"ת צ"צ שער המילואים ח"ה סוף סי' ב', בית מאיר או"ח סי' ל"ב סי"ח, שו"ת בית שלמה יו"ד סי' קכ"א. ובאמת מבואר ממש"כ סמ"ק 'יטלנו כדאמרינן בירושלמי' ובירושלמי לא מצינו נדון נפילת טיפה ורק נידון נדבקו למטה.

הרי מבואר דהסמ"ק למד שההכשר בנדבוק למטה שבירושלמי הוא דוקא ע"י גרירת הדביקות.

אמנם להרשב"א הפירוש ב'למטה כשר' שבירושלמי הוא דכשר כמו שהוא בלי שום תיקון וכאמרו 'והלכך אפי' אינו גורר כל שהוא יכול לגרור כשר וכדרכי זירא דאמר 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו'.

ועל יסוד חילוק זה כ' הצ"צ בשו"ת (שם) דלדעת הרשב"א אי אפשר שהנדון ד'למטה כשר' שבירושלמי יתפרש בנשתנה לצורת אות אחר דאי נשתנה לצורת אות אחר נמצא דחסר האות הנדרשת והאיך יוכשר בלי שום תיקון^{158 159 160}.

ועל פי זה פשוט לכאור' דלפרש שהדביקות גרמה להפסד צורה ג"כ אי אפשר דאל"ה היאך יתכשר בלא תיקון. וזה ראי' אלימתא דשי' הרשב"א אינו סובל כלל הסברא שהתחלנו בה דהדביקות גרידא יוצר הפסד צורה.

ולפי כהנ"ל עדיין צריך עיון במהות הפיסול בנדבוקה למעלה שמפניה נאסר גרירת הדביקות משום ח"ת.



158) ואין זה סותר למש"כ הצ"צ בשו"ת אהע"ז ח"ב סי' קס"ה ס"א שהרשב"א אכן סובר כסמ"ק כמ"ש לעיל בפנים. די"ל דלדינא ס"ל כסמ"ק דכל שנגמרה האות אין עוד משום ח"ת כשמתקנה אפי' נפסדה צורתה. אבל בפירוש הירושלמי עכצ"ל דלא נשתנה צורתה כלל מדהכשיר אפי' בלא גרירה. ועצ"ע.

159) ולהעיר דמזה יצא לנו כלל גדול למעשה לגבי דיני שינוי צורה שע"י דביקות האותיות. דמזה שהרשב"א הכשיר כשנדבוק נו"ן וא"ו למטה מוכח דעכ"פ לא נשתנו לצורת אות טי"ת. והפוסקים הוכרחו לישב זה ומצינו כמה דרכים בזה ראה מ"ב סי' ל"ב סק"פ, ובחזו"א סי' ח' ס"ק י', ובמש"כ הגרי"מ שטרן בביאורו"ס סי' ה' ד"ה כמו כ"ף וא"ו. ואכהמ"ל.

160) משא"כ לדעת הסמ"ק דבלא"ה מצריך גרירה יש מקום לפרש שהירושלמי דובר גם בנשתנה צורת האות, עיי"ש. ועי' רד"ך בשו"ת בית א' חדר כ"ב. ועד"ו בחזו"א באור"ח סי' ח' ס"ה.

פשוטו של מקרא

זמן המדוייק דציווי הקב"ה על המילה ולידת יצחק

הרב מנחם אלפרוביץ
תושב השכונה

בנידון הזמן המדוייק דציווי הקב"ה על המילה ולידת יצחק בפרשת לך, וכן בפ' וירא (באמירת המלאך ולאח"ז), צ"ע לאיזה זמן נקבע המועד ד"ולשרה בן".

שהרי רש"י בתחלת פ' וירא מסביר שהמלאכים ביום השלישי למלתו וא"כ – לכאוף – שאמרו המלאכים "כעת חיי" סותר למ"ש בפ' לך "למועד הזה בשנה האחרת" שזה הי' שני ימים לפני"ז וכברש"י יז, כג שמל"בו ביום שנצטוה", וכמו שרש"י בעצמו כתב (וירא יח, יד ד"ה "למועד") "לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול, למועד הזה בשנה האחרת" (ודא"ג – וכמו שנכתב פעם באחד הגליונות, ש"אתמול" אין הכוונה רק אתמול יום שלפנ"ז אלא גם זמנים בעבר בכלל – כמובן בפשטות ואכמ"ל).

ועי' תוס' ר"ה (דף י"א ע"א ד"ה "אלא") על מ"ש בפ' לך למועד הזה בשנה האחרת "על כרחך דבחמשה עשר בניסן נאמר ובו ביום נימול ובו ביום באו מלאכים בשנה זו", עכ"ל. וע"כ לא סבירא לי' לרש"י כן, כנ"ל מפירושו בהתחלת פ' וירא שביאת המלאכים הי' ביום השלישי למילתו.

ולרחוות המעיין הנני בהקשר הנ"ל מצרף כל הפסוקים המדברים בזה. א) בפ' לך (יז, כא. ב) בפ' וירא יח, י וברש"י שם. ג) יח, יד וברש"י שם. ד) כא, ב וברש"י שם.

בפ' וירא יח, י על המילים כעת חיי' אומר רש"י כעת הזאת לשנה הבאה, ופסח הי' ולפסח הבאה נולד יצחק מדלא קרינן בעת אלא כעת.

בפ' וירא יח, יד אומר רש"י – כנ"ל – לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול, למועד הזה בשנה האחרת.

בכא, ב ד"ה "למועד אשר דבר אתו" דמליל יתי' את המועד אשר דבר וקבע כשאמר לו למועד שרט לו שריטה בכותל ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה בשנה האחרת תלד.

ולכאו' נראה פה סתירה בין הנ"ל שהכוונה לזמן שקבעתי לך אתמול (בפ' לך) ובין כאן שמפרש הנאמר לעיל למועד אשוב אליך – שנאמר בזמן ביאת המלאכים – שאז שרט וכו' כשתגיע חמה כו' תלד.

ולתווך כ"ז צריך להקדים תחלה מדוע רש"י מביא המדרש ששרט לו שריטה בכותל רק מאוחר יותר כשנולד יצחק, ולא במקומו לכאו' באמירת "למועד אשוב אליך". שע"ז יש לתרץ בפשטות שרש"י מביא מדרש כשנצרך לכך מצד פשוטו של מקרא ומכיון שבלידת יצחק נאמרה תוספת תיבה, "למועד אשר דבר אתו" שתיבת אותו לכאו' מיותרת, וע"ז מביא רש"י המדרש כדי להסביר שבבשורת לידת יצחק נאמר בדיוק "אותו" – זמן לידתו.

ועפ"ז אולי אפשר לבאר כל הנ"ל שבפ' לך האמירה של "למועד הזה בשנה האחרת" היתה לכללות הזמן (שיכול לכלול בתוכו כמה ימים), ואח"ז נאמר בפרטיות יותר (יח, י) כעת חי' כפירש"י כעת הזאת לשנה הבאה. ולאח"ז יותר בפרטיות באמירת הקב"ה (יח, יד) למועד אשוב וגו' שרט לט שריטה וכו' (כפרש"י כא, ב).

[ועד"ז בפרש"י יח, יד שמפרש לאותו מועד המיוחד כו', י"ל שקביעה מיוחדת זו היתה עדיין בכללות, ורק שרש"י מפרש כוונת המלה למועד שנקודה בפתח – (ולא בשבא) – שמשמעו כה"א הידיעה שע"ז מפרש שנקבע כבר כו'. (ולהמפרשים על המלה למועד שהכוונה לחג – רגל – וכו' לכאורה לא משמע שרש"י מפרש כן בפשש"מ. אלא שמפרש זה לענין של זמן וכו').]



לא חמור אחד מהם נשאתי'

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בפרשת קרח (טז, טו) אומר משה אל ה' אודות דתן ואבירם "לא חמור אחד מהם נשאתי", ופירש רש"י "לא חמורו של אחד מהם נטלתי, אפילו כשהלכתי ממדין למצרים והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור והי' לי ליטול אותו החמור משלהם, לא נטלתי אלא משלי".

ומבאר המשכיל לדוד, "אין הכוונה לומר שלא נטל החמור ממש משלהם בשעה שהלך, דהא מלתא דפשיטא, דמהיכא תיתי, הרי הם וחמוריהם במצרים הוו והוא נסע ממדין, ואיך היה אפשר לו ליקח משלהם, אלא המכוון לומר דאחר כך כשהלך למצרים היה יכול לבקש מהם שכר החמור הואיל ובשבילם הלך למצרים, ולא נטל".

והנה הרמב"ן פירש דזה שהביא כאן ענין החמור מיוסד על הכתוב בספר שמואל שהמלך לוקח את חמורי נתיניו, אבל לפי רש"י לכאורה צ"ב, מה ראה משה להביא בכלל כל ענין החמור שיצא עמו ממדין למצרים, ולא פירש רש"י כשאר הפשטנים דנקט חמור לדוגמא בעלמא.

והעירני ח"א, דכיון שפסוק זה בא בהמשך למ"ש לפני זה "אל תפן על מנחתם", דקאי על חלק דתן ואבירם בקרבנות הציבור, לכן הביא דוגמא מאופן שבו מצד היושר היו דתן ואבירם מחוייבים להשתתף בהוצאתו כחלק מהציבור, דכיון שהחמור נלקח עבור כל ישראל יש עליהם התחייבות להשתתף בהוצאות כמו כל ישראל. ועדיין צ"ב.



שונות

ריבוי הכמות או עילוי האיכות

שני אופנים בהתוועדות חסידית

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – ונקובר, ב.ק. קנדה

מוקדש לזכות האי גברא רבא הגה"ח מוהר"ר ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א – לרגל יום הולדתו השבעים, לאורך ימים ושנים טובות.

א. באגרות קודש ח"ה עמ' מח-מט כותב רבינו וזלה"ק:

"פשט המנהג אשר עיקר ההתוועדות די"ט כסלו הוא באור ליום כ' כסלו, כי הגאולה מהמאסר היתה בעת תפלת מנחה, שלש שעות אחר זה הי' בדירת מנגד ביסורים נפשיים וכו'. בכל זה הרי בכמה וכמה מקומות מתוועדים גם באור לי"ט כסלו. וברכת חסידים עליהם תבוא.

בכלל שני אופנים בהתוועדות: א) לסדרה במקומות רבים בעיר, בכדי שישתתפו גם אנשים כאלו אשר למקום אחר לא היו באים. ב) לאסוף כל המתוועדים במקום אחד, אשר אז הנה – ברוב עם הדרת מלך, ההתוועדות תהי' עם הזקנים והגדולים שבחבורה וכו'.

– ריבוי הכמות, או עילוי האיכות. וידועה השקו"ט מי מהם עדיף. דוגמא לדבר: יעוין שבת קכו, א: למעוטי בהילוכא, למעוטי במשווי. מגילה ג, א תוד"ה מבטלין בסופו. אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד. אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדוד"ד. ואכ"מ. –

והצעתו בזה, אשר בלילה הראשון, אור לי"ט כסלו, יתועדו במקומות שונים, (ויודיעו שם אודות ההתוועדות דלמחר. ולמחרתו, אור לכ' כסלו, יתאספו במקום אחד להתוועדות". עכ"ל הנוגע לענייננו.

ב. כוונת הדברים, דהנה יש לחקור בענין אופן סידורה של התוועדות בכלל, אם התוועדות אחת גדולה המתקיימת במקום אחד בעיר ומיועדת לכל אנשי העיר עדיפה,

או שמא התוועדויות פרטיות רבות קטנות יותר המתקיימות במקומות רבים בעיר עדיף.

ומבאר רבינו דע"פ נגלה דתורה נראה דדבר זה תלוי בעצם בחקירת גדולי האחרונים ז"ל אם ריבוי הכמות מכריע או עילוי האיכות, שכן התוועדויות פרטיות רבות המתקיימות במקומות רבים בעיר יש בהם משום מעלת הכמות, "שישתתפו גם אנשים כאלו אשר למקום אחר לא היו באים".

אמנם לאיך הנה התוועדות אחת גדולה לכל אנשי העיר יש בה משום מעלת האיכות, ובזה גופא בשתים, והיינו הן משום לתא ד"ברוב עם הדרת מלך" המהווה מעלה יתירה באיכות ודרגת ההתוועדות¹⁶¹, והן משום כי תהי' עם הזקנים והגדולים שבחבורה, שגם פרט זה מהווה מעלה באיכות ההתוועדות ובגודל השפעתה על המשתתפים בה.

אלא שלבסוף מציע הרבי לסדר ההתוועדויות באופן כזה שיוכלו לקיים את שניהם, שבלילה הראשון יתוועדו במקומות שונים בעיר ובלילה השני יתאספו במקום אחד להתוועדות, כך שיהיו בה את שתי המעלות וכמוש"נ.

והנה בתוך הדברים ציין רבינו בקיצור לכמה מקומות, דוגמאות והשוואות בש"ס בנוגע להך חקירת גדולי האחרונים ז"ל אם הכמות מכריע את האיכות או להיפך, ושוב כתב בסוף "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", ובגליון אף-קכח כתבנו להעיר בדא"פ בביאור כוונת רבינו ודקדוק לשונו הק' בקשר לב' דוגמאות והשוואות הראשונות דשבת ודמגילה שם יעוי"ש בארוכה¹⁶².

161 כלומר, דבריבוי מספר כמות המשתתפים ["ברוב עם"] במקום אחד, תתרבה עי"ז בחינת האיכות דההתוועדות – בהתאם להכלל והמעלה ד"ברוב עם הדרת מלך". וראה עוד מש"כ בזה בגליון אף-קכח עיי"ש.

162 להעיר ממכתב רבינו שבאגרות קודש ח"ז עמ' ריג-ריד "במענה על מכתבו מט"ז אדר, בו מעורר ע"ד נוסח הזמנה שקבל מהרה"ח הו"ח א"א נו"נ עוסק בצ"צ כו' מוה"ר בן ציון שי' שם טוב שד"ר, אשר הנ"ל מתברך שבנו יהי' ירא שמים וחסיד ולמדן כפי כוונתי ורצוני. ובמילא הוקשה לו מהו התוכן לקשר איחול משאלות לב יהודי בכוונת ורצון בו"ד", ויעוי"ש בהערה שבסוף המכתב שם שכותב רבינו בקשר לדוגמאות והשוואות בש"ס שבחר להביא בגוף המכתב וזלה"ק "בדיוק הבאתי שתי דוגמאות הנ"ל, כי ענין השבועה – זהו ענין עבודת האדם המתחלת מעת הבר מצוה – שנעשה מושבע ועומד מהר סיני. והכוונה בזה היא – ריבית בהיתר עיסקא, וכמבואר במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר וצוקלה"ה נב"מ ז"ע ד"ה טעמה כי טוב סחרה, דשנת ה'תש"ט".

הכל לפי רוב המעשה

ג. והנה מעתה נבוא לבאר כוונת רבינו במה שהביא שם בהמשך הדברים דוגמא שלישית מהא דאבות וזלה"ק "אבות פ"ג מט"ז: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד". וסיים "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד. ואכ"מ".

דהנה יעויין בפיה"מ להרמב"ם שם¹⁶³ שכתב לבאר כוונת הוראת המשנה דהכל לפי רוב המעשה וז"ל "ואחר כך אמר שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק.

והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש א' ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות, מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו.

וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסור במאה דינרים או עשה צדקה לעני במאה דינרים שהוא די מחסורו, כמו שפדה עשרה איסרים או השלים חסרון עשרה עניים כל אחד בעשרה דינרים, ואל זה ההקש וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גודל המעשה".

ומבואר מדברי הרמב"ם דמפרש בפירוש המשנה דהכוונה בזה לדייק שהכל "לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", והיינו דיותר חשוב נתינות רבות של פרוטה אחת לכמה אנשים [ריבוי מעשים] מנתינה אחת גדולה של אלף זהובים לאיש אחד בלבד [גודל מעשה אחד], ומוכח אפוא מדברי המשנה דריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות.

ומכאן נמצאת למד גם לענייננו, שזה שהביא רבינו במכתבו הק' בקשר להך חקירה אם ריבוי הכמות מכריע או גודל האיכות הני' ג' דוגמאות והשוואות שבש"ס דייקא, הרי כל זה הוא בדקדוק גדול ובכוונה תחילה, והדבר צריך לימוד, חקר ועיון.

163 ובהערות רבינו על התניא שנדפסו בספר 'שיעורים בספר התניא' לאגה"ק סימן כא כתב וזלה"ק "ובקיצור - הדין - הל' דעות פ"א ה"ז", עיי"ש.

הקנאות מדות טובות וזיכוך הנפש

ד. אלא שלכאורה יש לדון באם אכן יש להביא מדברי הרמב"ם בפירושו המשנה שם ראי' לנדו"ד בהך חקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את עילוי האיכות או להיפך. שכן מדברי הרמב"ם מתבאר לכאורה דטעמא ד"רוב המעשה" מכריע את "גודל המעשה" הוא משום כי "בכפול המעשים הטובים פעמים רבות. . יגיע קנין חזק", משא"כ "כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות. . לא יגיע לו קנין חזק".

והיינו דבעשיית הפעולה בפעמים רבות, נקנה עי"ז אותה מדה טובה השייכת לפעולה זו בנפש האדם יותר מאם היה עושה את אותה פעולה פעם אחת בלבד, ולא משום כי "רוב המעשה" [ריבוי הכמות] עדיף מצד עצמו מ"גודל המעשה" [גודל האיכות], היינו מצד מעלת הכמות עצמה, אלא משום כי בפעמים ופעולות רבות נקנה המדה טובה בנפש האדם בפנימיות יותר ובקנין חזק יותר.

וכפי שהמשיל רעיון זה במדת הנדיבות, שבנתינה אחת בלבד לא נקנה מדת הנדיבות בנפש האדם כפי שהיא נקנית על ידי כפילת פעולות הנתינות בריבוי פעמים, "מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו", והרי זה דומה למה שההרגל שוב נעשה טבע שני, וכך גם בכפילת פעולות נדיבות רבות, נקנה מדת הנדיבות אצל נפש האדם בקנין חזק יותר.

ואם כן לעולם אימא לך דיתכן כי בשאר סוגיות הש"ס שבכל מקצועות התורה [וכהני סוגיות שבדברי הגר"י ענגיל ז"ל, וכן בהני דוגמאות והשוואות שהובאו בדברי רבינו במכתב הנ"ל, וכן בהשאלה הנתועדות חסידית וכיו"ב], דלא עסקינן בזה בענין זיכוך הנפש ובהקנאת מדות טובות בנפש האדם, אלא בשני ענינים שהאחד מתייחד באיכותו והשני בכמותו, הנה לעולם שפיר נאמר דמעלת האיכות מצ"ע גוברת ומכרעת על מעלת הכמות.

וכן גם לענין קיום המצוות בכלל, דאם היינו דנים מצד מעלת המצוות לכשלעצמן [מבלי להתייחס לפעולתן על נפש האדם], היה מקום לומר דמעלתה של נתינה אחת גדולה לאיש אחד, חשובה יותר מצ"ע ממעלת נתינות רבות קטנות של פרוטה אחת לאנשים רבים, והיינו משום דגודל האיכות עדיף.

אלא שבנדו"ד דהמשנה אימא לך דהא דאזלינן בתר "רוב המעשה" אין זה מפני כי בחינת מעלת ריבוי הכמות מצ"ע עדיפה וגוברת על מעלת האיכות, דאין כאן לפנינו שתי מעלות שונות הא' כמותית והב' איכותית, אלא דביחס לזיכוך נפש האדם והקנאת

מדות טובות על ידי הפעולות והמעשים על האדם, הרי "שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות", שכך הוא טבע האדם דההרגל נעשה טבע שני, שע"י כפילת אותו מעשה בפעמים רבות, נקנה הדבר אצלו יותר מאשר ע"י פעולה אחת בלבד אפילו אם היתה זו גדולה יותר במדת ההתפעלות, שכן בסופו של דבר פסקה ממנו¹⁶⁴.

164) אלא שיש להעיר בזה מהמשך לשון הרמב"ם בפיה"מ שם [לאחר שהביא המשל ממדת הנדיבות] שכתב וז"ל ". . . וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסור במאה דינרים או עשה צדקה לעני במאה דינרים שהוא די מחסורו, כמו שפדה עשרה איסרים או השלים חסרון עשרה עניים כל אחד בעשרה דינרים, ואל זה ההקש וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גודל המעשה". ולכאורה הרי מפשטות לשונו משמע דקאי על שכר המצוות לכשלעצמן.

אמנם מכללות המשך דברי הרמב"ם שם משמע לכאורה דקאי בהמשך לתחילת דבריו שם, שכתב "ואחר כך אמר שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק, לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק".

וע"ז שוב הביא המשל מענין הנדיבות "והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש א' ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים . . . והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו", ושוב סיים שכך הוא גם בתורה וכו' [והביא בזה דוגמא ממצות הצדקה] "ואל זה ההקש וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גודל המעשה".

ומכללות המשך דבריו משמע לכאורה דגם במה שכתב וסיים בסו"ד "וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסור במאה דינרים וכו'", כוונתו עד"ז לענין ובשייכות לזיכוך הנפש והקנאת מדות טובות הנקנות אצל האדם שהזכיר להדיא בראשית דבריו.

ובעצם כן מתבאר לכאורה מדברי אדה"ז בביאור כוונת הרמב"ם שכתב באגה"ק סכ"א [שנסמן גם במכתב רבינו הנ"ל] וזלה"ק "אך גם זאת מצאנו ראינו בעבודת הצדקה מעלה פרטיות גדולה ונפלאה אין ערוך אליה, להיות מעשה הצדקה נעשית בפעמים רבות, וכל המרבה ה"ז משובח, ולא בפעם א' ובבת אחת, גם כי הסך הכולל אחד הוא, כמ"ש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה ששנו חכמים ז"ל והכל לפי רוב המעשה, והנה מלבד כי הרמב"ם ז"ל ביאר היטב טעמו ונימוקו כדי לזכך הנפש ע"י רבוי המעשה . . . וכל משכיל על דבר גדול ונפלא כזה ימצא טוב טעם ודעת כמה גדולים דברי חכמים ז"ל שאמרו הכל לפי רוב המעשה, דהיינו מעשה הצדקה הנעשה בפעמים רבות, להמשיך חיים עליונים ליחד יחוד עליון פעמים רבות, והיינו נמי כעין מ"ש הרמב"ם לזכך הנפש כנוודע מוזה"ק דשכינה נקראת נפש וכו'".

וכן מתבאר גם מדברי הגר"י ענגיל ז"ל כלל טו אות ו שהובא להלן בפנים שהבין כן ככוונת דברי הרמב"ם עיי"ש, ולהמבואר להלן בפנים כן מתבאר גם כוונת רבינו במה שסיים "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד". ועצ"ע.

[ואולי יתכן לומר עוד שהקנאת מדה טובה באופן חזק יותר בנפש האדם, הרי דבר זה גופא נחשב למעלה איכותית רוחנית, והיינו מבחינת איכות המדה הנקנית, וכמו לדוגמא במשל הנדיבות, שבזה נעשה האדם לנדיב ובעל חסד יותר, דאי"ז מעלה כמותית אלא מעלה בדרגת איכות המדה הנקנית באופן חזק יותר אצל האדם.

ואם כנים הדברים אזי גם מטעם זה נראה שאין פסק המשנה ד"הכל לפי רוב המעשה" שייך לנדו"ד בהחקירה הכללית בסוגיות שונות ודינים שונים בכל שאר מקצועות התורה אם ריבוי הכמות מכריע את האיכות, שכן י"ל דאיכא בהך "רוב מעשה" דמתני' לענין הקנאת מדה טובה גם משום מעלה איכותית ודו"ק].

ההוכחה מאבות לדעת הגר"י ענגיל ז"ל

ה. ושו"ר ב'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל שם אות ו שהביא בתו"ד מהך דאבות שם ראי' לנדו"ד בהך חקירה הכללית אם הכמות מכריע או האיכות וז"ל "באבות (פרק ג') והכל לפי רוב המעשה, ופירש הרמב"ם שם דנתינת מאה פעמים צדקה, אף שנותן בכל פעם רק פרוטה אחת, שכרם גדול יותר מאם נותן לעני אחד בפעם אחד מאה פרוטות, ואע"פ שנתנת מאה פרוטות כאחת היא התפעלות גדולה יותר של נדיבות לב, עכ"ז ריבוי ההתפעלות עדיף מגודל ההתפעלות, וכן הוא בכל המצות.

וזהו שאמרו והכל לפי רוב המעשה ולא אמרו לפי גודל המעשה, דמעשים מרובים קלים, עדיפי ממעשה אחת גדולה, עש"ה, ומבואר דריבוי הכמות מכריע את האיכות".

אלא ששוב ממשיך ומעיר ע"ז בחצאי ריבוע "ונהי דלפי הטעם שנתן הרמב"ם ז"ל שם בפירושו בזה אין ראי', עיין שם הביאור, עכ"ז לסברת הר"ן הנ"ל הרי אין הכרח לטעמו של הרמב"ם ז"ל, רק יש לפרש המשנה כפירושו ולא מטעמי', רק מטעמא דהר"ן ז"ל דריבוי הכמות עדיף מגודל האיכות, ועל כן אמרו והכל לפי רוב המעשה ולא אמרו לפי גודל המעשה, וז"פ".

ו. וכוונתו מבוארת בזה, דבתחילה הביא ראי' ממה ששנינו באבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה", דהיינו כפי שפירש לה הרמב"ם בפיה"מ שם דעדיף מעשים מרובים קלים ממעשה אחד גדול, וכמו שהביא שם הרמב"ם הדוגמא לזה ממצות הצדקה דעדיף נתינת רבות מאה פעמים של פרוטה אחת מנתינת פעם אחד של מאה פרוטות, וא"כ מבואר מזה ראי' דריבוי הכמות מכריע את האיכות.

אלא ששוב העיר בזה "דלפי הטעם שנתן הרמב"ם ז"ל שם בפירושו בזה אין ראי', עיין שם הביאור", ונראה דכוונתו בזה כמו שכתבנו לעיל לדחות הראי' מהא דאבות לפמש"כ הרמב"ם שם הטעם בזה כיון ד"בכפול המעשים הטובים פעמים רבות... יגיע

קנין חזק", משא"כ "כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות . . לא יגיע לו קנין חזק", והיינו דע"י עשיית הפעולה פעמים רבות, נקנה עי"ז אותה מדה טובה השייכת לפעולה זו בנפש האדם יותר מאם הי' עשה אותה בפעולה של פעם אחת בלבד.

[וכמ"ש שם הרמב"ם לענין מדת הנדיבות הנקנה להאדם ע"י מעשה הצדקה, שבנתינה אחת בלבד לא נקנה מדת הנדיבות בנפש האדם כ"כ כפי שהיא נקנית על ידי כפילת הנתינות בריבוי פעמים, "מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב ואח"כ פסקה ממנו"].

וממילא דלטעם זה שוב ליכא ראי' מזה לענייננו בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא, דמה שלדעת הרמב"ם "הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", אין זה משום ד"רוב המעשה" [ריבוי הכמות] עדיף מצד עצמו מ"גודל המעשה" [גודל האיכות], והיינו דמעלת הכמות לשלעצמה מכרעת את האיכות, אלא הוא משום ענין וטעם אחר, בדפעמים ופעולות רבות נקנה המדה יותר בנפש האדם.

ולעולם אימא לך דבכל הני שאר סוגיות ושאלות שפיר יתכן דבכגון דא הרי גודל האיכות מכריע את ריבוי הכמות.

ומבואר להדיא מדברי הגר"י ענגיל ז"ל דאין מדברי הרמב"ם בטעם המשנה ד"הכל לפי רוב המעשה" ראי' לנדו"ד בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא, וכמו שכתבנו לעיל להעיר לפי שיטת הרמב"ם ז"ל.

כפירושו דהרמב"ם ז"ל ולא מטעמי'

ז. אלא שבסוף דבריו שוב מעיר הגר"י ענגיל ז"ל דלולי טעם הרמב"ם, הרי ששפיר ניתן להביא ראי' מהך דאבות לנדו"ד, והיינו דלעולם ניתן לפרש המשנה דאבות כפירושו ומהלכו דהרמב"ם בפיה"מ שם ד"הכל לפי רוב המעשה" קאי על ריבוי מעשים בכמות, וכוונת המשנה אפוא להורות דריבוי מעשים בכמות עדיפי על מעשה אחת גדולה¹⁶⁵.

165) ודלא כשאר פירושי המפרשים ז"ל באבות שם, דלפירושם לא קאי המשנה כלל בעדיפות של "ריבוי מעשים" על "גודלת מעשה אחת", אלא בענין אחר לגמרי [ולפירושם הך מאמר בא בהמשך

אמנם שפיר "יש לפרש המשנה כפירושו ולא מטעמי", והיינו דבטעם הוראת המשנה שפיר יש לפרש דלא כטעם הרמב"ם עצמו אלא מטעם אחר, והיינו מטעמא דמעלת ריבוי הכמות [מצ"ע] מכרעת את מעלת גודל האיכות, וכשיטת הר"ן ז"ל בפרק בתרא דיומא [דף ד, ב מדפי הרי"ף] שהביא שם בתחילת דבריו וז"ל שם "'וגרסי' בגמ' ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחלה, כלומר שאם יש שני איסורין לפנינו, הא' איסור לאו כגון נבילה, והאחד איסור כרת, מאכילין אותו איסור לאו, וכן הדין בכל חולה.

ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת, למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו, ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה. . . נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת, דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרינא נבילה, לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה. . . אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה, וחד לאו הוא דאיכא. . . ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, ואע"ג דהוי איסור סקילה".

ועיי"ש שהביא הגר"י ענגיל ז"ל בתחילת דבריו שם ראי' מדברי הר"ן ז"ל דס"ל ד"ריבוי הכמותי דלאוין מכריע את החומר האיכותי דסקילה", והיינו דמעלת הכמות מצ"ע מכרעת את גודל האיכות, ועד"ז יש לפרש אפוא טעם המשנה דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" [היינו דמעשים מרובים קלים עדיפי ממעשה אחת גדולה], משום דס"ל לתנא דמתני' דמעלת הכמות מצ"ע מכרעת את גודל האיכות. כן נראה לענ"ד בביאור כוונת דברי הגר"י ענגיל ז"ל.

למאמר המשנה שלפנ"ז "ובטוב העולם נדון", וכפרש"י שם "והכל לפי רוב המעשה, לפי רוב מעשיו של אדם הוא נדון, אם רוב זכיות וכאי, ואם רוב עונות חייב" [וראה גם בפירושו הרע"ב שם].

וראה גם בפירושו תוי"ט שם שכתב וז"ל "וראייתי במד"ש שכתב שם בשם הר"ם אלשקר דיש גורסין ובטוב העולם נדון אבל לא ע"פ רוב המעשה, ומפרש שהכוונה כי העולם נדון בטוב בחן בחסד וברחמים, אבל לא ע"פ רוב מעשה בני אדם, שאם היה רואה רוב המעשים היה העולם אבד ונפסד" [והדברים נוטים לפירוש השני שבפרש"י שם עיי"ש].

וראה עוד בפירושו לריבוי יונה שם שפירש כוונת המשנה באו"א וז"ל "והכל לפי רוב המעשה, שאע"פ שהעולם נדון בטוב ה', אין כל האדם במדת החסד, כי למרבה בחסידות מדת החסד היתירה על מעשיו מרובה, ולמעט תהי' מעוטה, וא"כ כולם נדונין בטובו, גם כן הרשעים אין הטוב היתר על מעשיהם מרובה כמו לצדיקים, וגם הצדיקים אין המרבה והמעט שוין כי הכל לפי רוב המעשה" עיי"ש [וכן הובא גם בפירושו הרע"ב שם]. ושבעים פנים לתורה.

ביאור כוונת רבינו בהשוואה דאבות

ת. והנה על פי כל זה נראה לבאר כוונת רבינו בדקדוק לשונו הק' במה שהביא תחילה ראי' מהך דאבות שם ד"הכל לפי רוב המעשה" לנדו"ד בהחקירה אם ריבוי הכמות מכריע את עילוי האיכות או להיפך, ושוב העיר מדברי הרמב"ם בפיה"מ שם [ומדברי אדה"ז באגה"ק שם], וסיים שאין זה דומה לגמרי לנדו"ד.

דהנה ז"ל רבינו "אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה. ועיי"ש בפיה"מ. ובאגה"ק סכ"א. ועוד. אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד. ואכ"מ, וכד דייקת שפיר, הנה תחילה ציין להך דאבות וסיים בסימן נקודה, ושוב הוסיף והעיר לאח"ז "ועיי"ש בפיה"מ וכו'", ושוב לאחרי זה כתב "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד".

ט. ואולי יש לפרש דנתכוון בזה רבינו בדקדוק לשונו לרמוז דשפיר יש להביא ראי' מהך דאבות לנדו"ד בהחקירה אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא [וכך גם לנדו"ד בהמכתב שם בשאלת אופן סידורה דהתועודות חסידית], והיינו ממאמר המשנה עצמו ד"הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", וכמו שפירש לה הרמב"ם דקאי על מעשים מרובים קלים דעדיפי על מעשה אחד גדול.

אלא ששוב העיר "ועיי"ש בפיה"מ", והיינו דאם כי מבואר שם בפירוש המשנה דנתינת הצדקה בפעמים רבות קטנות [מעשים מרובים קלים] עדיפה על נתינת צדקה אחת גדולה בבת אחת [מעשה אחד גדול], מכל מקום הרי לאחר העיון בתוכן הדברים שם נראה דהוא מטעם אחר, ולא מפאת מעלת הכמות על האיכות, אלא משום לתא דזיכוך הנפש והקנאת מדות טובות, וזהו שסיים "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד"¹⁶⁶.

יוד. אלא שמ"מ שפיר הביא רבינו בתחילה מהך דאבות ראי' לנדו"ד, שכן לאידך הנה שפיר איכא להביא ראי' משם אם נפרש המשנה "כפירושו – דהרמב"ם בפירוש המשנה – ולא מטעמי", היינו לא מטעמי' דהרמב"ם, אלא מטעמי' דמעלת ריבוי

166) והיינו דמש"כ רבינו "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", אינו קאי על כל ג' הציונים וההשוואות דלעיל, לומר שכללות ההשוואות והדוגמאות שהביא שם מהא דשבת שם ודמגילה שם דאבות שם "אין דומה לגמרי לנדו"ד" בשאלת אופן סידורה דהתועודות חסידית.

אלא י"ל הפירוש דקאי רק על הך ראי' הג' דאבות שם ועל הני ציונים דפיה"מ ודאגה"ק שם שציין לעיל מיני', והיינו דלמה שפירשו הרמב"ם [והאדה"ז – וכפי שיתבאר בגליון הבא בע"ה] בטעם המשנה שם, הנה "אין דומה לגמרי לנדו"ד" בהשאלה אם ריבוי הכמות מכריע את עילוי האיכות או להיפך, ויסוד לדברינו בזה מדברי הגר"י ענגיל ז"ל וכמוש"נ בפנים בארוכה. ודו"ק.

הכמות מצ"ע מכרעת את גודל האיכות, וכשיטת הר"ן ז"ל הנ"ל, ונפק"מ מזה טובא בסוגיות ושאלות שונות, כולל גם בשאלה דנדו"ד באופן סידורה התוועדות חסידית דעלה הוא דקאי.

וזהו שכתב רבינו "אבות פ"ג מט"ו: הכל לפי רוב המעשה", שהביא תחילה הראי' דאבות ושוב הפסיק בסימן נקודה, ורק אח"כ ציין לעיין ברמב"ם [ובאגה"ק שם], כאילו אומר – שפיר יש להביא ראי' מדברי המשנה עצמה דקאמר "הכל לפי רוב המעשה" ולא "לפי גודל המעשה", והיינו בלא הטעם שהזכיר הרמב"ם.

אלא ששוב ציין "ועיי"ש בפיה"מ", כלומר – עיין בדבריו שם במה שכתב בטעמו של דבר, ושוב העיר על זה "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", והיינו דאם נפרש כטעמי' דהרמב"ם הנה שוב אין הנידון דאבות שם דומה לגמרי ושייך לנדו"ד בהחקירה הכללית אם הכמות מכריע האיכות או להיפך [וכן לנדו"ד בשאלת אופן סידורה התוועדות חסידית], דשם איכא בזה טעם אחר, וכמוש"נ לעיל בארוכה.

[ואם כנים הדברים נראה לפי זה בדברים הקצרים אלו רמז רבינו בעצם לתוכן דברי הגר"י ענגיל ז"ל שם אות ו במש"כ לדחות הראי' מאבות שם לפי טעמו של הרמב"ם, ובמה ששוב כתב להוכיח מאבות אם נפרש כפירושו דהרמב"ם ולא מטעמי' וכנ"ל, וכמוש"נ].

והנה עוד יש להעיר בכל זה ובמה שציין רבינו גם לדברי אדה"ז באגה"ק שם, דלאחר העיון שם מתבאר דהאדה"ז מבאר בזה טעם חדש בהא ד"הכל לפי רוב המעשה" ע"ד הנסתר, ויש לומר דגם אטעמי' דאדה"ז חלים דברי רבינו במה שסיים "אף שכמובן אין דומה לגמרי לנדו"ד", אלא שקצרה היריעה, ועוד חזון למועד בע"ה.



נצחיות נשיאי חב"ד*

הרב זושא וואלף

כפר חב"ד, ארץ הקודש

א. בהתוועדות הקודש שערך רבינו לרגל חג הגאולה י"ב תמוז ה'תשמ"ה, מלאת מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר הריי"צ, וחמישים ושמונה שנים לגאולתו, הנה אחת השיחות בהתוועדות זו היא השיחה המפורסמת, בה הרבי סיפר לראשונה את סיפור מסירות הנפש של כ"ק אדמו"ר הריי"צ בצעירותו, אשר בשליחותו של אביו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, הוא נכנס ללשכתו של שר הפנים הרוסי סטולפיץ שהיה צורך ישראל, החתים את ניירות הגזירה אודות בקשת המשכילים לחייב את רבני הקהילות ללימוד שפות וכו' בחותמת השר "לא מאשר", ובכך ביטל גזירה שאימה על הקהילות היהודיות והחינוך היהודי ברוסיה באותם ימים (ראה התוועדויות תשמ"ה חלק ד עמוד 2457 ואילך).

סיפור זה היווה יסוד לביאור נפלא וארוך של רבינו באותה שיחת קודש, בגדר הלכתי מחודש במלכותם של דוד ושלמה בנו, בכך ששלמה מלך בחיי דוד אביו, ובהמשך לכך, לגדר מחודש ונפלא בכללות עניין השליחות, אשר השלוחים היוצאים בשליחות רבותינו נשיאינו להפצת המעיינות חוצה, הנה העניין בזה ש"לא נשלח כאן איש זולתו, כי אם זהו "הוא בעצמו", "שלוחו של אדם כמותו ממש".

קצת יותר משלוש שנים לאחר מכן, לקראת שבת פרשת חיי-שרה תשמ"ט, ראה אור חלק מתוכן שיחה זו ב'ליקוט' השבועי (נדפס בליקוטי שיחות חלק ל עמוד 97). בהקשר לתוכן הפטרת פרשת חיי-שרה מספר מלכים א', אודות השתלשלות הדברים שהביאו לשבועת דוד המלך לבת שבע "כי כאשר נשבעתי לך בה' אלוקי ישראל לאמר, כי שלמה בנך ימלוך אחרי והוא ישב על כסאי תחתי, כי כן אעשה היום הזה", התבאר ב'ליקוט' זה שקו"ט בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים בגדר ירושת המלכות, וגדר חדש במלכות בית דוד ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם".

ב. והנה, ידועים דברי רו"ל, "דברי תורה כו' במקום אחד ועשירים במקום אחר". ב'ליקוט' זה התבאר והוגה כאמור חלק משיחת י"ב תמוז תשמ"ה, בתוספת עומק ובהרחבת הביאור ממה שנאמר בהתוועדות. אולם, כאשר מעיינים במקביל הן ב'הנחה'

(* נכתב לרגל מלאת שבעים שנה להאי גברא רבא הגה"ח וכו' הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי, ראש מערכת "הערות וביאורים".

והן ב'ליקוט', עולה מתוכן ה'ליקוט' הבנה נפלאה יתירה על תוכן דברי הרבי בהתוועדות בנידון זה, גם במה שלא התבאר ב'ליקוט' עצמו.

כלומר, כאשר מעיינים ב'הנחה' בפני עצמה, או ב'ליקוט' בפני עצמו, הדברים מקבלים הבנה מסויימת; אולם כאשר מעיינים בשניהם גם יחד, ומצרפים את חידוש ה'ליקוט' למובא ב'הנחה' בהרחבה – מתקבלת תמונה חדשה על תוכן ה'הנחה', כדלהלן:

ג. כאמור, רבינו פתח ביאור זה בהצגת הסיפור אודות מסירות נפשו של הרבי הריי"צ בהיכנסו ללשכת שר הפנים, ותמה על כך תמיהה גדולה:

הנהגתו האמורה של הרבי הריי"צ אין לה כל מקום בשכל והגיון. תקיפות שכזו, לעמוד נגד גזירות המלכות ובפרט מלכות שבבחינת "מושלת בכיפה" – הנהגה זו לא שייכת סתם לכל אדם, שכן הן על-פי מדרש והן על-פי קבלה, הן על-פי מוסר והן על-פי שכל, תקיפות והנהגה שכזו שייכת אך ורק למי שהוא בגדר מלכות, לנשיא הדור.

ומכל מקום, לא עשה זאת הרבי הרש"ב בעצמו, אלא מסר את הדבר לידי בנו יחידו, הרבי הריי"צ.

נשאלת אפוא השאלה: כלל הוא בעניין הנשיאות כי "דבר – נשיא – אחד לדור ולא שני דברים לדור". וכמובא בגמרא, שרבי יהודה הנשיא לא היה יכול להקריב קרבן נשיא, מטעם ש"צרתך בבבל", שלכן נשיאותו של רבי יהודה לא הייתה נשיאות שלימה. על אחת כמה וכמה כשמדובר לא במקום מרוחק, אלא בעיר אחת, ויתירה מזה – בבית אחד!

כיצד אפוא מסר הרבי הרש"ב ענייני עסקנות השייכים לנשיא ישראל, לידי בנו?!

ולמרות העובדה שהריי"צ היה בנו יחידו של אדמו"ר הרש"ב, ומלך בן מלך שאין עליו מחלוקת אינו צריך משיחה, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר בבן יחיד שאין כל אפשרות למחלוקת – מכל מקום, כאשר אביו בחיים חיותו בעלמא דין הרי הוא הנשיא, וכאמור ש"דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור"!

את התשובה לכך פתח רבינו בציטוט המסופר בספר מלכים אודות שבועת דוד לבת שבע "כי שלמה בנך ימלוך אחריי", שדוד שלח שלוחים למשוח את שלמה בעוד דוד עצמו חי, וציווה על השלוחים "ואמרתם יחי המלך שלמה". וכך אכן נעשה, ששלוחי דוד המליכו בפועל את שלמה בחיי דוד אביו.

וגם על כך הקשה רבינו, אשר הכתרה זו של שלמה בחיי אביו תמוהה ביותר: הלא על-פי תורה לא תיתכן מציאות של שני מלכים שמשמשים בכתר אחד, כיצד ייתכן להמליך את שלמה בחיי אביו!?

ד. כמענה על כך הביא רבינו את דברי הגאון הרוג'ז'ובי בספרו "צפנת פענח", אשר בעניין הירושה הוא כותב כי העברת נכסי המוריש לידי היורש, אין זה כנכסים העוברים ליד לוקח שהוא אדם זר ונפרד מהמוריש, אלא ככתוב "תחת אבותיך יהיו בניך", שהיורש הוא עצם המוריש עצמו.

ומכך, ביאר רבינו, מובן גם בנוגע לעניין המלכות: המלכות אף היא עוברת בירושה מאב לבן, כפסק הרמב"ם "שהמלכות ירושה, שנאמר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". ואם-כן, בן מלך הראוי לירש את המלכות, כבר יש בו כוח ועניין המלוכה עוד בטרם שנעשה מלך בפועל, בהיותו עצם אחד עם אביו המלך.

אחד מכוחותיו של מלך ונשיא ישראל הוא, שיכול למסור את כוח המלכות שלו ביד אדם שני, על דרך הנאמר "עבד מלך - מלך". ומובן שאין זה סותר לכלל שאין שני מלכים משמשים בבת אחת, שכן העבד לא הוכתר כלל כמלך. המלך הוא אחד, ואדרבה, כל כוחו ותוקפו של העבד אינו אלא כוח המלך.

ואם הדבר נכון ביחס לאיש זר, קל-וחומר שכך הם הדברים בשייכות לבן המלך הראוי ליורשו - שמצד עצם מציאותו הוא שייך לעניין המלוכה - שבכוחו של המלך לגלות אצל בנו כוחו הנעלם בעניין המלוכה.

ומכל מקום אין זה סתירה למלכותו של האב, כי אין הפירוש בזה שהמלך מוריש את המלוכה לבנו, אלא זהו מה שהמלך מולך על-ידי בנו. וכאמור, שכל עוד שאביו המלך בחיים, כוח המלוכה של הבן הוא חלק בלתי נפרד ממצאיותו של אביו המלך.

ובדוגמת זה היה עניין מלכותו של שלמה בחיי דוד:

כוח המלוכה של שלמה בחיי דוד אביו, היה מצד עצמו בתכלית ההעלם שאינו שייך לפועל כלל. ובמיוחד ביחס לשלמה, שהיו לו אחים נוספים שגם הם היו ראויים למלוך. ויתירה מזו שאדוניה אחיו חלק עליו בגלוי.

ומה שדוד המליכו בחייו, לא היה זה לעשותו מלך בפני עצמו, שנאמר שכעת ירש את המלוכה מאת דוד אביו - כי אם רק שגילה אצלו כוח עצמי זה של מלוכה שהיה נמצא אצלו; ותוקפו של שלמה אז אינו תוקף עצמי שלו, אלא הוא תוקף מלכותו של דוד אביו.

הרבי המשיך והביא דוגמה לעניין זה מעניין השליחות, "שלוחו של אדם כמותו", אשר עומק ומשמעות העניין, שתוקפו של המשלח מתבטא בכך שבאפשרותו למנות אדם שני כשלוחו שיהיה "כמותו ממש", ובאופן שכל כוחו של השליח, מה שעושה כאיש בר דעת בפני עצמו, אינו אלא תוקפו של המשלח, "כמותו ממש". כלומר: אין כאן שני אנשים – שליח ומשלח, כי אם רק מציאות אחת, מציאותו של המשלח. השליח הוא "כמותו ממש" דהמשלח.

ה. על פי כל זה ביאר רבינו את הסיפור האמור, כיצד אדמו"ר הרש"ב מסר לבנו אדמו"ר הרי"צ ענייני עסקנות שדרשו את תוקפו של נשיא ישראל:

עם היות שבעת עסקו של הרבי הרי"צ בעניינים אלו התנהג בתוקף ומסירת נפש של נשיא ישראל, פשוט הדבר שבאותו הזמן, עשרות שנים לפני הסתלקות אביו, עדיין לא הותחלה נשיאותו של אדמו"ר הרי"צ, למרות היותו בן יחיד לאביו.

אלא שכל זה היה רק חלק מנשיאותו של אביו, שלהיותו נשיא הדור (בדוגמת מלך ישראל), ו"הנשיא הוא הכל", ועל אחת כמה וכמה של בנו יחידו, עשאהו "שלוחו של אדם כמותו ממש" בעניין זה, כך שבשליחות זו נעשה הרבי הרי"צ "נשיא כמותו", ו"כמותו ממש"!

ומובן, שאין בכך שום סתירה לכלל "דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור", שכן בעת עשיית מעשה זה יש אכן רק "דבר אחד", עושה המעשה, ומעשהו של הרי"צ לא היה אלא מעשהו של אביו הנשיא.

עד כאן תמצית שיחה זו, מהנוגע לעניינינו.

ו. והנה, ב'ליקוט' הנ"ל לפרשת חיי שרה תשמ"ט, אשר הופיע כאמור שנים אחדות לאחר אמירת השיחה, התבאר עניין זה של מלכות שלמה בחיי דוד אביו בהרחבה רבה ובתוספת פרטים חדשים על הנאמר בהשיחה.

וביאר רבינו (אות ד' ואילך), אשר ענין גדר המלכות יכול להיות בשני אופנים: א) התפקיד של מלוכה, שהן הפעולות והנהגות המלוכה. ב) מלך בעצם, היינו שהוא איש מנושא בעצם, ובדרך ממילא הוא מתנהג כמלך.

וזהו ענין "כתר מלכות" שזכה בו דוד, "לו ולבניו הזכרים עד עולם" - לא רק שהם ימלכו בפועל, אלא שהם יהיו מלכים בעצם. והוא "עיקר המלכות" השייך לזרע דוד בלבד, שאינו רק הנהגת המלוכה, אלא ההתנשאות שבנפש, שניתן בדוד וזרעו עד עולם.

ומוסיף לבאר בשיחה זו, שעל פי האמור נמצאנו למדים עוד הפרש יסודי בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד - בנוגע למצב הבן בחיי האב:

אצל שאר מלכים שגדר מלכותם אינו אלא התפקיד דמלוכה, מובן, שכל זמן שהאב חי וקיים, אי אפשר שיחול על הבן שום גדר של מלכות (כל זמן שאביו עדיין מולך), כי תפקיד המלוכה לא יתכן אלא לאחד. וגם אם הוא בן הראוי למלא מקום אבותיו - הרי כל זמן שאביו מולך אין להבן כלום בענין המלכות, והוא רק בגדר ראוי ליורשו.

מה שאין כן אצל מלכי בית דוד, כיון שיש אצלם כתר מלכות, שכח המלוכה מוטבע בעצם נפשם, הרי זהו ענין הקיים גם בחיי אביו.

ועל פי זה מבאר רבינו אשר יש לומר, שזו היתה פעולתו של דוד בהמליכו את שלמה בחייו:

אף על פי שזכה שלמה בכתר מלכות תיכף משנולד, להיותו זרע כשר, והיה לו כח המלוכה בעצם, מכל מקום, כל זמן שדוד היה בחיים ומלך בפועל, הרי כח המלוכה של שלמה הוא רק "בכח" ולא "בפועל", כי אין הכרח שימלוך בפועל.

אבל על ידי בחירת דוד בשלמה בנו וציוויו למושחו, חל על ידי זה על שלמה שם מלך, היינו לא רק שעתידי הוא לירש את המלוכה מדוד, אלא יש עליו שם מלך בפועל (כיון שזכה ב"כתר מלכות").

ואין זו סתירה להכלל שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד - כי הדיוק בזה הוא "משתמשים בכתר אחד", כלומר הנהגת המלוכה בפועל, שזה אינו שייך להיות על ידי שנים בבת אחת, ואין מלכות אחת נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימה; אבל עצם שם מלך, שתלוי ב"כתר מלכות" וכח המלוכה שניתן לדוד ולזרעו עד עולם, אפשר לחול על שנים בזמן אחד.

וכן בענינו, שהנהגת המלוכה היתה בפועל רק על ידי דוד, אבל מכל מקום חל שם מלך על שלמה בחיי דוד (לאחרי שנמשח, כיון שיש אצלו "כתר מלכות").

ז. תוכן הביאור המובא עד כאן מה'ליקוט', הנו הרחבת והעמקת הביאור אשר נאמר בהשיחה; אולם באות האחרונה והחותמת של הליקוט מוסיף ומקשה רבינו שאלה שלא נידונה בהשיחה בעת אמירתה - מדוע עניין מיוחד ויוצא דופן שכזה, מלכות הבן בחיי האב כאשר לא נפקע המלכות מן האב, רק אצל דוד ושלמה בנו?

ומסביר רבינו, אשר בכך שדוד המליך את שלמה בחיי בנו, הוא ביקש לפעול, ואכן פעל עניין חדש - להביא לנצחיות מלכות בית דוד "עד עולם".

ובלשונו בסיום ה'ליקוט', "משום שמלכות שלמה ומשיחתו יש בה גם התחלת ענין חדש, כי הנצחיות דמלכות בית דוד "עד עולם" נפעלת דוקא על ידי דוד ושלמה יחד. ועל פי זה יש לומר, שמטעם זה היו שניהם מלכים בזמן אחד, כי בזמן זה בא לידי ביטוי ענין זה שבמלכותם, שבגלל שניהם היא מלכות נצחית".

כלומר, גם אצל מי שעניין המלכות שבו הוא בגדר של "מלך בעצם", הנה כל עוד שהוא מוכתר למלך בסדר הרגיל לאחר מות אביו, אין לנו הוכחה וודאית אשר גדר המלכות שלו היא "מלך בעצם", ועל כל פנים, עניין זה שהם "מלכים בעצם" הרי זה בהעלם בלבד; ורק כאשר נוקטים בפעולה יוצאת דופן זו של המלכת הבן בחיי אביו, שפעולה זו מתאפשרת רק אצל מי שהוא בגדר "מלך בעצם", הרי זה ראשית מוכיח את גדר המלכות שלו, וממילא פעולה זו גם יוצרת ומגלה את נצחיות המלוכה של משפחת מלוכה זו, שלפי שהם מלכים בעצם, הנה מלכותם היא "עד עולם".

ת. כדברים האלה אפוא בביאור הרבי על מלכות בית דוד ושלמה אשר הכתרת שלמה בחיי אביו גילתה ופעלה את נצחיות מלכות בית דוד שהיא "עד עולם" – ביאור אשר לא נאמר בהשיחה – ניתן להוסיף ולייחס זאת גם ביחס לסיפור של גילוי נשיאותו של אדמו"ר הרי"צ בחיי אביו אדמו"ר נ"ע, אשר סיפור זה הנו היסוד לביאור הנ"ל:

העובדה אשר אדמו"ר הרש"ב פעל פעולה מיוחדת שכזו, ושלה את בנו יחידו לשליחות של "עד כדי מסירות נפש", ששליחות כזו ותוקף כזה אפשריים רק אצל נשיא ישראל, ואשר בכך התגלתה נשיאותו של הרבי הרי"צ בחיי אביו, וכלשון הרבי בהשיחה "שלהיותו נשיא הדור בדוגמת מלך ישראל – ו"הנשיא הוא הכל", עשאהו "שלוחו של אדם כמותו ממש" בעניין זה, כך שבשליחות זו נעשה בעל הגאולה "נשיא כמותו" ו"כמותו ממש", פעולה אשר לא מצינו דוגמתה –

הנה משמעות העניין היא, כפי שהדברים נתבארו ביחס למלכות דוד ושלמה, לפעול ענין חדש, נצחיות עניין הנשיאות, "שמטעם זה היו שניהם מלכים בזמן אחד, כי בזמן זה בא לידי ביטוי ענין זה שבמלכותם, שבגלל שניהם היא מלכות נצחית".

הוא אשר כתבנו בראשית הדברים: כאשר מעיינים ב'הנחה' בפני עצמה, או ב'ליקוט' בפני עצמו, דברי רבינו מקבלים הבנה מסויימת; אולם כאשר מעיינים בשניהם גם יחד, ומצרפים את חידוש ה'ליקוט' האמור למוסר ב'הנחה' – מתקבל עומק חדש ונפלא בתוכן ה'הנחה', במשמעות נצחיות נשיאי רבותינו נשיאינו אדמו"רי חב"ד, אשר היא "עד עולם".

ט. לחביבותא דמילתא, אוסיף את אשר שמעתי מאבי-מורי הרב מנחם מענדל שי' וואלף, מנהל סניף ה'מרכז לענייני חנוך' והוצאת ספרים קה"ת בארץ הקודש, באשר לרקע לאמירת שיחה זו:

בפתח הדברים בעת ההתוועדות, ציין הרבי אשר סיפור זה אודות מסירות הנפש של הרבי הריי"צ התפרסם זה עתה, ובשולי הגיליון צויין שהסיפור נדפס בעיתון "כפר חב"ד" אשר הופיע לשבת פרשת חוקת, יו"ד תמוז תשמ"ה.

הרקע לפרסום הסיפור בעיתון "כפר חב"ד" כך היה: כשנה וחצי לפני כן, בשלהי חודש תשרי תשד"מ, נפטר החסיד איש מסירות נפש, הרה"ח ר' שמחה גורודצקי.

באחד מימי ה'שבועה', הגיע אבי מורי ל"ניחום אבלים", ושם נכח גם הרה"ח ר' מרדכי קוזלינר, תושב נחלת הר חב"ד, המפורסם כ"בעל שמועה" חסידי. ביושבם ב"ניחום אבלים", סיפר הרב קוזלינר לשומעים סיפור זה, מה ששמע בשעתו מהנפטר ר' שמחה, מה שסיפר לו הרבי הריי"צ בעצמו.

אבי מורי רשם תוך כדי הדברים את כל פרטי הסיפור כפי ששמע מהרב קוזלינר, והעביר את רשימת הדברים אל ידידו, הסופר החסידי הדגול הרה"ח ר' נפתלי צבי גוטליב ז"ל. זה ערך את הסיפור, ומסרו לפרסום ב"כפר חב"ד" כשנה וחצי לאחר מכן, לקראת י"ב תמוז תשמ"ה.



שיטת התיב"ע באיסור העברה למולך

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

עה"פ ומזרעך לא תתן להעביר למולך (ויקרא יח, כא) פירש בתיב"ע "ומן זרעך לא תתן בתשמישתה לציד בת עממין למעברא לפולחנא אחרא".

כלומר שמפרש הפסוק דקאי על להתחתן עם נכרית.

וראה במהרש"א בחידושי אגדות במגילה (דף כה) שהביא את דברי הערוך שפירש מה שכתוב במשנה שם "האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך - לא תתן לאעברא בארמיותא - משתקין אותו בנויפה" דלא כפרש"י שמשתקין אותו מלומר כן שעוקר את הכתוב ממשמעו שמדבר על מי שנותן בנו לכומרים של הע"ז, ולפי הערוך בערך ארם נראה שאכן הכתוב מדבר בישראל הבא על הנכרית, אלא שמשתקין אותו כיון שהוא אומר שהכתוב אינו מדבר אלא בארמיים שמעבירין זרעם למולך ולא על שאר האומות שאין מעבירין את זרעם למולך. ובאמת לא שנה שהוא מולך משאר ע"ז.

ומסיים המהרש"א שלפי דברי הערוך יתיישבו דברי התיב"ע הנ"ל שפירש לא תתן בתשמישתא לצד בת עממין.

והנה בפרשת קדושים עה"פ "ואל בני ישראל תאמר איש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בישראל אשר יתן מזרעו למולך מות יומת" (ויקרא נ, ב) מפרש התיב"ע בפשטות "דיעביר מזרעיה למולך למיתוקדא בנורא".

וצ"ב טעם השינוי שלא פירש גם בפ' קדושים דקאי במי שבא על הנכרית?

וי"ל דבאמת זה ודאי שהפסוקים שמדברים במולך עוסקים בהעברה למולך כפשוטו אלא שבדרך דרש למד התרגום שיש ללמוד כאן גם איסור ביאה בנכרית.

אבל כשמדברים על העונש סקילה שנכתב במעביר למולך הרי פשוט שזה אינו בנוגע לבא על הנכרית אלא רק בנוגע למעביר בנו לכומרי הע"ז של המולך.

וממילא מובן שבפ' קדושים שהפסוק מסיים "עם הארץ ירגמוהו באבן" זה לא יכול להתפרש אלא על המעביר בנו למולך כפשוטו ולא בנוגע לנכרית.

משא"כ בפרשת אחרי שמדובר על האיסור ולא על העונש שפיר אפשר לפרש גם את הדרש דקאי על מי שבא על הנכרית.

והנה ישנו שינוי נוסף¹⁶⁷ בכתובים עצמם בין האיסור מולך כפי שנכתב בפ' אחרי וכפי שנכתב בפ' קדושים, דבפ' אחרי זה נמצא בתוך¹⁶⁸ הפרשה דכל איסורי הביאה דבפסוק שלפני זה נאמר ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע וגו' ובפסוק שלאחרי זה נאמר ואת זכר לא תשכב וגו'.

ואילו בפ' קדושים לאחרי הפסוק של מולך מדבר בעונש של הפונה אל האובות והידעונים ומקלל אביו ואמו ורק לאחרי זה מתחיל הפירוט של העונשים באיסורי ביאה.

ולפי התיב"ע הנ"ל הרי זה מדוייק מאד, דבפ' אחרי שבפסוק נכלל גם האיסור של ביאת נכרית לכן זה נכלל בתוך האזהרות של כל הביאות האסורות.

משא"כ בפ' קדושים שמדובר רק על העונשין, והרי העונש דסקילה זה רק במעביר בנו למולך כפשוטו ולא בנוגע לנכרית, וממילא כאן שהפסוק הזה שמדבר על מולך אינו כולל גם את האיסור של ביאת נכרית, הרי שוב אינו שייך כלל לפ' עריות ולכן נכתב כל הענין של העונש במולך לא בתוך הפסוקים דעריות אלא לגמרי בפ"ע, וכנ"ל.



שמח בחלקו ברוחניות

הרב יעקב זכרי' קלוזנר

ציריך, שווייץ

איתא ב'תפארת שלמה' עה"ת לאא"ז הרה"ק מראדומסק נ"ע בפרשת כי תבא ד"ה ושמחת בכל הטוב וגו': " . . . וזה שהיה ענין מצות הבכורים שיהיה לו שלמות בכל

167) לכאורה היה אפשר לומר שיש שינוי נוסף שבפ' אחרי נאמר להעביר למולך ובפ' קדושים נאמר יתן מזרעו ולא נאמר להעביר. וראה בתפארת ישראל על המשנה במגילה שם שיש לפרש "מלת להעביר לשון עבור של אשה". ולפי משנת"ל היה אפשר להמתקן זה שדוקא בפ' אחרי פירש התיב"ע דקאי על בעילת נכרית, אבל באמת א"א לומר כן שכן בפ' שופטים גם נאמר הלשון מעביר בנו ובתו כאש והתיב"ע מפרש שם כפשוטו.

168) וכמדומה לי שכתבתי פעם בהעו"ב מה שיש לבאר בזה בדעת רש"י שלא פירש כלום על זה שהכתוב על מולך נמצא באמצע הפסוקים המדברים על איסורי העריות.

אשר לו ושמחת בכל הטוב וגו'. והנה כן הוא בעניני צרכי עוה"ז השלימות ומדת ההסתפקות. וכן הוא ג"כ בעניני עבדות הש"י ב"ה בחי' השלימות והסתפקות היינו שיסתפק האדם במה שחנן לו אלקים בחכמה בינה ודעת ויראה להסתכל בעצמו תמיד ולפקח על כל דרכיו. ולא יאמר בלבבו לאמר לעלות במעלות הגדולים. אם כי ראה יראה רעהו גדול ממנו בהשגתו וצדקתו. הנה הוא אך בתומו יתהלך כל הימים. . אך יהיה לו מדרגתו לשלימות אתו. ויודה לד' וישמח בחלקו... "עכ"ל, וע"ש באורך.

ויש להבין, איך זה תואם עם מה שמופיע ב'היום יום' (ל סיון, ר"ח) וב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (ח"ד ע' קכא) בשם רבנו הזקן: "מענה רבינו הזקן לאברך עילוי מצוין ובעל כשרון מפורסם כשנכנס ליחידות שלו הראשונה - בשנת תקנ"ה בליאזנא: רוחניות וגשמיות הפכים הם בעצם מהותם: מעלה בגשמיות היא חסרון ברוחניות.

"בגשמיות - השמח בחלקו" הוא בעל מעלה גדולה ביותר, וע"י 'עבודה' הוא יגיע לדרגות הגבוהות ביותר. ברוחניות - "השמח בחלקו" הוא החסרון הגדול ביותר, והוא יורד ונופל ר"ל. וצ"ע.

והנראה בזה לתרץ דאית "השמח בחלקו" ואית "השמח בחלקו", ובהקדם הא דאיתא בתניא (פרק כז): "הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידים כנ"ל, ובכל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו אתכפיא ס"א לתתא, ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא ואתכפיא ס"א דלעילא המגביה עצמה כנשר לקיים מ"ש אם תגביה כנשר וגו' משם אורידך נאם ה' וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה [דף קכח] בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבח' אחרא ואסתלקות' דא יתיר מכולא וכו'. ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד. ועל זה אמר איוב בראת רשעים ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו, אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפי' לס"א ולא יוכלו לבטלה מכל וכל, כי זה נעשה ע"י צדיקים. ושני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה. א' מביטול הס"א לגמרי ואתהפכא ממיריו למתקא ומחשוכא לנהורא ע"י הצדיקים. והשנית כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא ע"י הבינונים. וז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי מטעמים לשון רבים שני מיני נחת רוח והוא מאמר השכינה לבניה כללות ישראל כדפי' בתיקונים. וכמו שבמטעמים גשמיים ד"מ יש שני מיני מעדנים... ע"ש בארוכה.

ולפנ"ו שם איתא: "ואם העצבות אינה מדאגת עונות אלא מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו. הנה אם נופלות לו שלא בשעת העבודה אלא בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכהאי גוונא אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם. ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו' וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש, ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע לבבו על שאינו במדרגת צדיק, שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו, כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק, והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת".

ומעתה א"ש מאד, דמה שנאמר ב'תפארת שלמה' מיירי גבי "השמות בחלקו" של עבודת הבינונים מול הצדיקים, ש"על כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש, ואדרבה, העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע לבבו על שאינו במדרגת צדיק, שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו, כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק, והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת". אבל הבינוני שבין עבודת הבינונים גופא בודאי ש"השמה בחלקו" הוא החסרון הגדול ביותר, והוא יורד ונופל ר"ל. ולק"מ.

מאמרו ר' שליט"א שמעתי לתרץ, ע"פ מ"ש באגרת הקודש (סי' יג) ד"ה מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו'. "הנה בכלל עובדי ה' יש ב' בחי' ומדרגות חלוקות מצד שורש נשמתם למעלה מבחי' ימין ושמאל דהיינו שבחי' שמאל היא מדת הצמצום וההסתר בעבודת ה' כמ"ש והצנע לכת כו' במסתרים תבכה כו' כל העוסק בתורה בסתר כו'. והנה ממדה זו נמשכה ג"כ בחי' הצמצום והגבול בעבודת ה' כמו בצדקה להיות נידון בהשג יד והמבזבו אל יבזבו יותר מחומש וכה"ג בת"ת ושאר מצות די לו שיוצא י"ח מחיוב מפורש שחיבתו התורה בפ' לקבוע עתים כו'. אך בחי' ימין היא מדת החסד וההתפשטות בעבודת ה' בהתרחבות בלי צמצום והסתר כלל כמ"ש ואתהלכה ברחבה כו' . . וגם בלי צמצום וגבול כלל ואין מעצור לרוח נדבתו בין בצדקה ובין בת"ת ושאר מצות ולא די לו לצאת י"ח בלבד אלא עד בלי די כו'".

ומעתה י"ל, דמה שנאמר ב'תפארת שלמה' מיירי גבי "השמה בחלקו" של עבודת ה' לאלו שמצד שורש נשמתם למעלה הם מבחי' ימין שהיא מדת החסד וההתפשטות בעבודת ה' בהתרחבות בלי צמצום והסתר כלל, כמ"ש ואתהלכה ברחבה כו' - מול עבודת ה' של אלו שהם מבחי' שמאל, דהיינו שמצד שורש נשמתם למעלה הוא מבחי'

שמאל שהיא מדת הצמצום וההסתר בעבודת ה' כמ"ש והצנע לכת כו' במסותרים תבכה כו' כל העוסק בתורה בסתר כו'. וממדה זו נמשכה ג"כ בחי' הצמצום והגבול בעבודת ה', וה"נ להיפך, וע"ז כותב: ש"הוא אך בתומו יתהלך כל הימים . . אך יהיה לו מדרגתו לשלימות אתו. ויודה לד' וישמח בחלקו [בחסד בבחי' אברהם אבינו, או בגבורה בבחי' יצחק אבינו], "וא"ש.



ויעשו כל הקהל סוכות כי לא עשו מימי יהושע כן

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

לרגל יום ההולדת השבעים הנני להשתתף בהוקרה בהערה זו לזכותו ולכבודו של האי גאון וחסיד, ה"ה ידי"נ הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א - ר"מ ישיבת 'אהלי תורה' - קראון הייטס, ויה"ר מהשי"ת שיאריך ימיו ושנותיו ונעמיים, בבריות גופא ונהורא מעליא עד ביאת משיח צדקנו בב"א. ספרא רבה, פה מפיק מרגליות, שכל ימיו הקדיש להגדיל תורה ולהאדירה, העמיד תלמידים לאלפים וכו', ה"ה ידי"נ הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א - ר"מ ישיבת 'אהלי תורה' - קראון הייטס, מיסדו ועורכו הראשי של קובץ 'הערות וביאורים' - 'אהלי תורה' - למעלה משלשים וחמש שנים.

מה שחידשתי בס"ד פה ציריך שבת חוה"מ סוכות תשע"ח.

ב'משנה שכיר' על מועדים ח"א (ע' 277) כותב אאזמו"ר הי"ד: "מה שחידשתי בסוכות דשנת תש"ד, פה עיר הבירה בודאפעסט יצ"ו.

בנחמיה [ח, יג-יז]: "וביום השני [פירש רש"י: וביום השני של ר"ה] נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלויים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה. וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי. ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב. ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלקים וברחוב שער המים

וברחוב שער אפרים. ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאד".

"ויש לדקדק הרבה דקדוקים בפסוקים אלה.

א. מהו הלשון "וימצאו כתוב בתורה", האיך שייך לשון מציאה על דבר המונח נגלה ומפורש לעין כל. ועיין תוס' [פסחים כא סע"א, ד"ה ואי] דלשון מציאה שייך בדבר המכוסה ונעלם מעין האדם, וכאן הפסוק נגלה ונראה לכל אדם. ובספר 'יד יוסף' [בדרוש לסוכות] הביא המדרש ילקוט [אסתר, רמז תתנג] בפסוק [אסתר ב, כג] "ויבוקש הדבר וימצא", אין אומרים 'וימצא' אלא על דבר שהיה אבוד ונמצא, כענין שכתוב [ויקרא ה, כב] "או מצא אבידה", וא"כ כאן איך נאבד מהם מצות סוכה בתורה, ששייך לומר "וימצאו כתוב בתורה"?

ב. יש להקשות למה אמר הפסוק "וימצאו כתוב בתורה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי", הלא הם היו עומדים אז בחודש השביעי, דהא ביום שני של ראש השנה היה קריאה זו בתורה ככתוב לעיל מזה, והיה איזה ימים קודם התחלת חג הסוכות שהוא ט"ו בחודש. א"כ יותר היה ממשפט הלשון לומר, אשר ישבו בני ישראל בסוכות ביום חמשה עשר לחודש, שהוא מציין ומסיים את יום החיוב כדי לאמץ אותם לקיים המצוה ביום החיוב. וגם הלא בפרשת אמור [ויקרא כג, לד] גבי מצות סוכה מתחיל הפרשה "דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים", וגם אחר כך אמר הפסוק [שם פס' לט] "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים" וגו', ואח"כ כתוב (שם פס' מא-מב) "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה חוקת עולם לדורותיכם בחודש השביעי תחוגו אותו, בסוכות תשבו שבעת ימים", א"כ יותר היה ראוי להביא מתחילת הפרשה "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה, חג הסוכות שבעת ימים"?

ג. קשה מה שאמר כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא, וזה דבר זר מאד שישאל לא עשו סוכות מימי יהושע עד עתה, וכאשר התפלאו על זה חז"ל [ערכין לב, ב].

ד. קשה במה שמסיים הקרא "ותהי שמחה גדולה מאד", הפליאה זו של השמחה מה היתה משמשת, אם שמחה של מצוה פשיטא דהא צריך לשמוח בכל מצוה ומה משמיענו הקרא, וגם תיבת 'מאד' שמורה על ריבוי של השמחה בהפלאה יתירה ע"י השכלתם בתורה, כדכתיב לעיל "ולאשכיל על דברי התורה".

ה. קשה איזה השכלה יתירה היתה בזה במה שמצאו כתוב בתורה שאיש הישראלי חייב לישב בסוכה בחג, הלא זיל קרי בי רב הוא?

ו. קשה הלא גם מצות לולב קיימו אז, ככתוב ברש"י: 'ועלי תמרים ללולב'. ולמה לא דיבר שם הכתוב רק ממצות סוכה, וממצות לולב לא הזכיר הפסוק כלל. וכל אלו תמיהות גדולות הן וצריכים ביאור.

ז. קשה מהו הלשון "לעשות סוכות ככתוב".

ח. קשה הלשון "כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא", מהו הלשון 'כן', "כי לא עשו מימות יהושע בן נון עד היום ההוא" הוה ליה למימר?

ומתוך שם: "ונראה בס"ד לבאר, דהנה בפרשת ראה [דברים טז, יג] כתוב: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומייקבך" [וברש"י שם: 'באספך', בזמן האסיף שאתה מכניס לבית פירות הקיץ. עוד פירש שם 'באספך מגרנך ומייקבך', למד שמסככים את הסוכה בפסולת גורן וייקב], וכן בפרשת אמור [ויקרא כג, לט] אמר הקרא: "אך בחמשה עשר יום באספך את תבואת הארץ תחוגו את החג שבעת ימים", הרי דשני פעמים תלה הכתוב את חג הסוכות באסיפת תבואות הארץ. וחז"ל ביארו הטעם שהתורה רצתה בזה, כדי שלא יבעט האדם מרוב כל שיש לו בזמן האסיף, על כן הכריחתו התורה לצאת מביתו לסוכה, לצאת מדירת קבע לדירת עראי, להזכירו על עולם העובר, שלא יבעט ורק יעבוד בממונו להשי"ת, על כן תלאו הכתוב למצות סוכה לזמן האסיף, והיכא דמפורש בתורה כולי עלמא דרשו טעמא דקרא כידוע. נמצא, בזמן שאין לאדם אסיפה לאסוף תבואות הארץ, היה צריך להיות שיהיה פטור ממצות סוכה, כיון דלא שייך לטעם הנ"ל.

אך יש להשכיל ולמצוא בתורה דמצות סוכה הוא חוק בלא טעמא, וממילא החיוב לקיים מצוה זו אף בזמן שאין כאן אסוף תבואות הארץ, דהא כתיב בפרשת אמור (שם פס' מא), באמצע הפרשה, "חוקת עולם לדורותיכם בחודש השביעי תחוגו אותו", וסמך ליה (שם פס' מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים", הרי דמצות סוכה הוא חוק בלא טעמא, א"כ ממילא החיוב לקיים מצוה זו אף בזמן דלא שייך טעמא דאסיפה. ועפי"ז יבואר הכל על נכון בעזה"י.

דתחילה סברו יען דתלה הכתוב מצות סוכה 'באספכם', א"כ ממילא בזמן דליכא אסיפה אין כאן מצות סוכה, וא"כ אז בזמן שעלה עזרא מן השבי דעוד לא זרעו ולא חרשו ולא היה להם מה לאסוף, והא ראייה דלא היה להם פסולת גורן וייקב והוצרכו לילך להר עבור עלי זית ועוד עליים, וכיון דלא היה להם מה לאסוף היו סבורים דבאמת

המה פטורים ממצות סוכה, נמצא דבאמת נאבד להם אז מצות סוכה. אבל ישבו להשכיל אל דברי תורה אולי יעלה בידם, בהשכלה יתירה למצוא בתורה שעדיין המה מחוייבים לישב בסוכה, על זה אמר הקרא דבאמת מצאו אחר ההשכלה שהמה מחוייבים אף בזמן הזה שאין בידם מה לאסוף, והיינו מקרא ד"חוקת עולם לדורותיכם בחודש השביעי תחוגו אותו", וסמך ליה "בסוכות תשבנו" וגו', וכמו שכתבתי, והוא מטעם חוק בכל עת ובכל זמן, כחוק בלא טעמא.

ועפ"ז א"ש במה שכתב לשון מציאה, וגם א"ש מאי טעמא אמר קרא בלשון הזה "וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי", לרמז על סמיכת הכתובים הנ"ל, פסוק "בסוכות תשבנו" הנסמך לקרא "חוקת עולם וגו' בחודש השביעי תחוגו אותו", לרמז שהוא מטעם חוק בלי טעמא, וממילא גם בימי עזרא היו חייבים במצות סוכה. וזה ג"כ שאמר הכתוב "צאו וגו' לעשות סוכות ככתוב", היינו מגזירת הכתוב בלי טעמא, נמצא דאז היה מצות סוכה כחוק בלי טעמא דאסיפת התבואות הארץ, אבל בשאר השנים היה מטעם האסיפה ולא היה חוק.

והנה מימי יהושע ואילך אחר ירושה ושיבה היה מצות סוכה מטעם האסיפה, ורק בימי יהושע בארבע עשרה שנים שכבשו וחלקו שלא זרעו ולא חרשו, ומהאי טעמא הותר להם קדלי דחזירא [חולין יז, א], א"כ ג"כ לא היה שייך הטעם דמצות סוכה משום אסיפה, וג"כ היה מצות סוכה כחוק בלי טעם ממש, כמו שהיה בימי עזרא. וזה שאמר הכתוב "כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן עד היום ההוא", והיינו כן, בבחינה זו שיהיה מטעם חוק לא היה אלא בימי יהושע בן נון, אבל באמת מצות סוכה קיימו תמיד אבל לא כן בבחינה זו, והיינו דלא כתב הכתוב "כי לא עשו מימי יהושע בן נון עד היום ההוא", כי אז היה משמע דלא עשו סוכה כלל, אבל רק כן' לא עשו אבל מטעם אחר עשו. ועפ"ז א"ש הנ"ל בעזה"י.

ועפ"ז יבואר ג"כ מה דסיים הכתוב "ותהי שמחה גדולה מאד". רק אקדים מה שאמרתי בראש השנה העבר בפירושו הפיוט 'באין מליץ יושר מול מגיד פשע תגיד ליעקב דבר חוק ומשפט', דהנה הרמב"ם [בהל' תשובה פ"ג ה"ד] כתב גבי מצות עשה דתקיעת שופר, דאעפ"י דהוא גזירת הכתוב, מכל מקום רמז וטעם יש בו לעורר הישנים מתרדימתם, אלו השוגים בהבלי הזמן ומבלים זמנם בהבל וריק. כוונתו, דכמו דכינור ונבל מעוררים שמחה, כמו כן מטבע השופר לעורר פחד וחרדה בלב האדם, כדכתיב [עמוס ג, ו] "היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו", ונחוץ לזה בראש השנה שהוא יום הדין כדי להכניע את לבו ויעשה תשובה ויזכה בדין. ועפ"ז תקיעת שופר לא הוי חוק כמילתא בלא טעמא, דטעמא רבא יש בו. אך כל זה בזמנים דישאל

יושבים בשלוה וברב טוב צריך לשופר כדי להכניע את לבבם, אך כמו אנו בזמנינו שלב ישראל בלאו הכי מוכנע ושבור על שברי שברים, א"כ לפי טעם הנ"ל לא היה צריך לנו לתקיעת שופר, וע"כ לנו הוא גזירת הכתוב גרידא וכחוק בלא טעם. וכבר מבואר בספה"ק, דכשאנו מקיימים המצות כחוק בלא טעם, אזי גם הקב"ה מושיענו כחוק בלי טעם, ואין השטן יכול לקטרג על זה שאין אנו כדאים לזה, דהא הוא בלא טעם רק מרצון העליון לחוד.

וזה שאנו אומרים בפיוט הנ"ל: 'ובאין מליץ יושר מול מגיד פשע אזי תגיד ליעקב דבר חוק ומשפט'. כשאנו בשפלות, כמורה על זה לשון 'יעקב', אזי מצות שופר הוא דבר חוק ומשפט, א"כ ממילא 'צדקנו במשפט' - מדה כנגד מדה, כמו שאנו מקיימין המצוה כחוק בלא טעמא, כמו כן אתה תרחם עלינו כחוק בלא טעמא. וא"ש בס"ד.

והנה כתוב שם בנחמיה, דביום אחד לחודש השביעי, שהוא ראש השנה [ככתוב ברש"י] נאספו העם לפני עזרא לקרות לפניהם את התורה, ויאמר להם עזרא, אל תתאבלו ואל תבכו, כי בוכים כל פעם כשמעם את דברי התורה, ופירש רש"י מפני שלא קיימו התורה כראוי. הרי דהיו פוחדים ויראים בידעם שלא קיימו את התורה בשלימות, והיה עליהם הרבה חטאים ועוונות מה שעשו בגלותם.

והנה מלבד היום הדין שהיה ראש השנה, עוד היו בסכנה מצרי היהודים אשר סביבם והיו אורבים עליהם כידוע, והשטן מקטרג בשעת הסכנה, על כן היו בוכים ודואגים על זה. וכבר כתבתי דבעת שישראל מקיימין המצות בתור חוק, אזי משתקים בזה כל המקטרגים ואין שטן ואין פגע רע, ויען דאז קיימו מצות סוכה כחוק בלי טעמא כנ"ל, היה מועיל להם להמתיק מעליהם כל המקטרגים, על כן שמחו שמחה גדולה מאד.

כמו כן אנו היום, מצות סוכה חוק לנו, כי לא שייך אצלנו הטעמים שאמרו במצוה סוכה, כמובן לפי מצב שלנו כעת בשנה זו, ועל כן מטעם חוק אנו מקיימים מצוה זו, על כן תעורר רחמים עלינו להפקד בדבר ישועה ורחמים בב"א.

כל זה אמרתי בליל הושענא רבה לפני הנקבצים בשנת תש"ד, פה עיר הבירה, ורשמתי לזכרון, "עכ"ל אאזמו"ר הי"ד.

והנה במה שכתב אא"ז לתרץ יל"ע, שהרי רואים בהדיא בגמרא דערכין הנ"ל שמיהושע בן נון עד דוד אכן לא ישבו בסוכות, שהגמרא תמה שם: "אפשר - האם יתכן שבא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא? בודאי לא יתכן לומר כן! - ע"ש מה שמתרצים בגמרא שם. בשיטה מקובצת (אות ח) גורס: אפשר בא דוד ולא עשו סוכות בא שלמה ולא (עשה) [עשו] סוכות עד שבא עזרא?

ועי' מהרש"א וכן יהוידע שדנים מדוע הבריייתא אינה מזכירה את הזקנים שלאחר יהושע, ושמואל ושאוול שקדמו לדוד? אלא, משום שבזמנם היו ישראל טרודים במלחמה עם שכניהם, ורבים מן העם שנלחמו היו פטורים ממצות סוכה. אבל בימי דוד שניצח את האויבים כבר יכלו כל העם לקיים מצות סוכה¹⁶⁹, ע"ש - וא"כ איך יתכן לומר "אבל באמת מצות סוכה קיימו תמיד" והלא אליבא דכו"ע כד' מאות שנה רבים מן העם לא בנו סוכות?

גם מה שאומר "ורק בימי יהושע בארבע עשרה שנים שכבשו וחלקו שלא זרעו ולא חרשו . . ג"כ לא היה שייך הטעם דמצות סוכה משום אסיפה" - תמוה, שהרי לפני כן היה כך בזמנו של משה, ואיך אומר "ורק בימי יהושע"?

ועוד ועיקר, הרי בימי משה שכבר קיימו מצות ישיבה בסוכה, ואז בכלל לא היה שייך הטעם משום אסיפה (כי משה לא נכנס בכלל לארץ ישראל), אלא שהיה כחוק בלי טעם, וא"כ איך יתכן שאח"כ פתאום ישתנו הדברים ויחשבו אחרת שאינו יותר חוק? - ונראה דאכן יתכן הדבר שיהיו שניהם - גם סברא וגם חוק יחדיו.

ונראה בס"ד לבאר באופן אחר, ובהקדים מה שכותב אאזמו"ר הי"ד ב'אם הבנים שמחה' פ"ג סל"ב (ע' 197): "וכדי ליתן איזה השגה מגודל החיוב והמצוה שיש לנו בעבודת האדמה של אדמת ארצנו הקדושה שהוא עולה על הכל כמעט, אעתיק פה לשון רבינו איש אלקים מרן החתם סופר דשמעתותיו ופסקיו מבדרין בכל יומא בבי מדרשא בכל תפוצות הארץ, וזה לשונו בחידושי לסוכה (לו, א) על הגמרא אמר מר אתרוג כושי פסול, והתניא כושי כשר דומה לכושי פסול, אמר אביי כי תנן נמי מתניתין דומה לכושי תנן, רבא אמר לא קשיא הא לן והא להו. עיי"ש פירוש רש"י. וכתב החתם סופר בזה"ל: דומה לכושי תנן, שמעתי ממ"ו הפלא"ה זצ"ל, בהא דפליגי רשב"י ורבי ישמעאל בברכות (לה, ב)¹⁷⁰, ומסקי, הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, אמר הוא ז"ל להכוונה שעשו כרשב"י ולא רשב"י ממש (ר"ל זיא האבען נור נאכגעמאכט רשב"י,

169 והיינו שבערך 400 שנה רבים מן העם לא בנו סוכות - מיהושע בן נון עד דוד המלך, כפי שמבואר לפי ספר 'שנות יהושע' - לידידי הרב יהושע בעק שליט"א מציריך (ע' קנו, קנט), דיהושע בן נון שפט את ישראל מב' אלפים תפ"ח, ודוד המלך התחיל למלוך בחברון בב' אלפים תתפ"ד.

170 רשב"י ס"ל דאם אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה תורה מה תהא עליה, אלא ילמוד תורה ומלאכתו נעשית ע"י אחרים. רבי ישמעאל ס"ל הנהג בהם מנהג דרך ארץ, כדכתיב [דברים יא, יד] "ואספת את דגנך וגו', דבשעת חרישה יחרוש, וכן באינך, ובשעה שהוא פונה ממלאכתו ילמוד תורה. ואמרו שם דהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, ואלו שעשו כרבי ישמעאל עלתה בידם.

אבער זיא ווארען ניכט בייא דיא בחינה פֿאָן רשב"י ממש), דוודאי מי שכוונתו לשם ה' הבוחן מחשבותיו ויודע עשתונותיו בוודאי יעלה בידו, אלא הם עשו כרשב"י נדמו לו ולא בעצם תוכניותם, על כן לא עלתה בידם. ואמר היינו דאמרנו הכא 'אתרוג הכושי', היינו הצדיק המשונה במעשיו ככושי המשונה בעורו הוא כשר, אך 'דומה לכושי' שרוצה לדמות עצמו לרשב"י, זה פסול כי לא עלתה בידו. עד כאן דברי הרב ודפח"ח, מכאן ואילך תוספת דברי תלמידו הפעוט כמוני.

"נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא 'ואספת דגנך' אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין, שהעבודה בקרקע גופא מצוה משום יישוב א"י ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה ציותה התורה 'ואספת דגנך', ובעזו זורה גורן השעורים הלילה משום מצוה, וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכא נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה, ואפשר אפילו שאר אומניות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה. אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף בעבודת ה' חורבן (עיין בתשובותיו חלק יו"ד [סי' קלח]), ושל"ה [מסכת סוכה, דרך חיים תוכחת מוסר בסופו] בזה מודה רבי ישמעאל לרשב"י (דלא יעסוק ביישוב העולם רק בתורה), ועל זה אנו סומכין על רבי נהוראי בסוף קידושין [פב]. מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, היינו בחוץ לארץ וכנ"ל. והיינו דמחדש רבא באתרוג הכושי, אפילו אינו נדמה, אלא כושי ממש שהוא צדיק גמור, דהיינו רשב"י וחבריו האמיתיים, מכל מקום הא לן והא להו, היינו לבני בבל שהוא בחוץ לארץ כשר לעשות כרשב"י שלא לעסוק ביישוב הארץ רק ללמוד תורה, ולבני ארץ ישראל פסול, דבעי יישוב א"י על ידי ישראל, עכ"ד הקדושים.

"והדברים מבחיל כל רעיון עד כמה הוקיר רבינו מלאכת יישוב הארץ, עד דקפסיק ותני דבא"י אסור לעשות כרבי נהוראי וכרשב"י וחבריו ללמוד רק תורה ולנטוש את הארץ, רק החיוב לעשות כרבי ישמעאל לעסוק ביישוב הארץ, מפני שזה גופא מצוה. והמשיל לזה, כאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה, וכן בשאר אומניות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה זו, שכה פסק ראש הפוסקים מגדולי פוסקים האחרונים כרבינו החתם סופר שנתקבלו פסקיו כמשה מפי הגבורה, ומאן ספין ומאן יהיר ומאן רקיע לזלזל בדבר שרבינו החתם סופר הגביה ערכו כל כך למעלה ראש, עד שהשוה עבודת האדמה בא"י למצות עשה דתפילין שאדם הישראלי מניח בכל יום, ובלא מצות עשה דתפילין אינו בר ישראל כלל, והוא מן היורדין ואינם עולים כמבואר בר"ה (יו, א). על כן, בושה וכלימה יכסה פניהם של אלו המזלזלים במצות עשה דיישוב הארץ בטעמים בדויים

ודחויים, ודבריהם בטלים ומבוטלים נגד דברי רבינו החתם סופר ז"ל, ולית צריך לאשגחיה בהן כלל וכלל לא. ודו"ק, עכ"ל אאזמו"ר הי"ד.

והנה עפ"י דברי ה'חתם סופר' הללו נראה לתרץ פליאה נשגבה מאד בגמרא סוכה (מו, א) שדנה בענין מצות ישיבת סוכה בחו"ל ביום שמיני עצרת (שנידון כספק יום שביעי של סוכות), שהכל מודים שצריכים לישב גם בשמיני עצרת, כי פליגי, בנוגע לברך 'לישב בסוכה' על ישיבה זו. רב יוסף מכריע להלכה בענין זה עפ"י הנהגתם של אמוראים, כשיטתו של רבי יוחנן שאין מברכין: "דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו [נזדמנו] בסוכה בשמיני [שהוא] ספק שביעי. מיתב הוו יתבי, ברוכי לא בריכי [הם ישבו בסוכה אבל לא בירכו עליה].

הגמ' מנסה לדחות את הראיה של רב יוסף: "ודלמא סבירא להו כמאן דאמר [לעיל מו, א] כיון שביריך [פעם אחת ב]יום טוב ראשון שוב אינו מברך [בשאר החג. ולכן לא ברכו ביום השמיני, כי כבר ברכו עליה קודם לכן].

ורב יוסף מבאר את ראייתו: "גמירי דמאפר אתו". ופירש רש"י שם: "למדתי מרבותי, שהו באו מן האפר [מקום מרעה], שבהמותיהן רועות שם, ולא ישבו בסוכה כל ימי החג", עכ"ל. ועי' פסחים (ח, ב): "שתהא פרתך רועה באפר", כלומר, בשדה מראה.

ותמהו כולם שהדברים מפליאים, היאומן כי יסופר דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור יהיו כל ימות החג הקדוש בשדה ולא יקיימו מצות סוכה כל ימי החג מפני שרעו בהמותיהם במשך כל ימי החג? - עי' ב'אוצר מפרשי התלמוד' סוכה כרך ב (ע' תשב), 'דף על הדף' על סוכה (ע' תקנא), 'קבא דקשייטא' (לידי"נ הגה"ח ר' דוד אברהם מנדלבוים שליט"א) ח"ג קושיא פו (ע' קעא ואילך), ועוד.

אולם לפי דברי ה'חתם סופר' נראה דא"ש מאד, דהרי 'פסיק ותני דבא"י אסור לעשות כרבי נהוראי וכרשב"י וחבריו ללמוד רק תורה ולנטוש את הארץ, רק החיוב לעשות כרבי ישמעאל לעסוק ביישוב הארץ, מפני שזה גופא מצוה. והמשיל לזה, כאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה, וכן בשאר אומניות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה זו", ולכן מובן היטב הך דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור שהיו כל ימות החג הקדוש בשדה ורעו בהמותיהם במשך כל ימי החג, כי בזה גופא קיימו מצוה רמה ונשגבה של

מצות 'שיבת ארץ ישראל', ולא קיימו מצות סוכה כל ימי החג מחמת שהעוסק במצוה פטור מן המצוה¹⁷¹

171) ואי קשיא, דאם מיירי שרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור רעו בהמותיהם במשך כל ימי החג כדי לקיים מצות 'שיבת ארץ ישראל', לפ"ז תמוה איך בכלל יתכן ש'מיתב הוו יתבי בסוכה בשמיני?' והרי רק בחו"ל צריכים לישב בסוכה בשמיני עצרת, מחמת שנידון כספק יום שביעי של סוכות, משא"כ בארץ ישראל שאין בזה שום ספק, הכל מודים שאין שום ענין לישב גם בשמיני עצרת, ואדרבה, יש בה איסור של בל תוסיף?

אולם לפי האמת לק"מ, דהנה הרמב"ם בהל' קידוש החודש פ"ה ה"ו כותב: "לפיכך כל מקום שלא היו שלוחי תשרי מגיעים אליו כשהיו השלוחין יוצאין, יעשו שני ימים ואפילו בזמן הזה וכו'. [ובה"ט אומר:] אין עשיית יום אחד תלויה בקריבת המקום. כיצד, אם יהיה מקום בינו ובין ירושלים מהלך חמשה ימים או פחות, שבודאי אפשר שיגיעו להן שלוחין, אין אומרים שאנשי מקום זה עושין יום אחד, שמי יאמר לנו שהיו השלוחין יוצאין למקום זה, שמא לא היו שלוחין יוצאין למקום זה מפני שלא היו שם ישראל וכו', או מפני שהיה חירום בדרך וכו', או מפני שהיו הגויים מונעין את השלוחין לעבור ביניהן" וכו'.

הרי בהדיא שדעת הרמב"ם היא שאין עצם מציאות המקום בין גבולות ארץ ישראל קובע שלא יעשו שני ימים יו"ט, אלא הדבר תלוי אם נדע שאכן השלוחין הגיעו לשם בזמן שקידשו עפי"י הראיה, ולכן הולך ומונה כמה מקומות - אושא ושפרעם וכו', שידוע שהיו השלוחין מגיעין לשם, ולכך אין שם אלא יום אחד יו"ט. ומשמע שבמקום שאין אנו בטוחים שהגיעו לשם השלוחין חייבים בב' ימים יו"ט.

בתשובות הרמב"ם הכרעה ברורה בענין זה, וז"ל [בהוצאת 'פריעדברג']: "שכל מקום שלא התברר אצלנו ביאור שאין ספק בו שהיו השלוחין באין אליהן, יתחייבו עשות שני ימים טובים, ואין בהיות ישראל בעיר מהעיריות הקרובות לירושלים באותו הזמן יתחייבו להיות השלוחין באין לשם, אולי היו יחידים, או שהיה שם חירום בדרכים, או היו הגויים מונעין השלוחין מהכנס לאותן המקומות" עכ"ל. וב'פאר הדור' (סי' קו) הלשון כך: "כל מקום שיסופק לנו אם היו באים השלוחים אם לאו, צריך לעשות שני יו"ט. ומסיים שם: "וכמו שנתבאר כל זה בחיבורינו הגדול".

ולפי זה נמצא שבכל מקום שיבנו ישוב חדש בארץ ישראל, ואין לנו ידיעה "שאין ספק בו" שהיה ישוב יהודי במקום זה בימים שקידשו ע"פ הראיה, יש לעשות שם ב' ימים יו"ט. ועי' בכפתור ופרח' (פי"ד) שהעתיק כל דברי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש הנ"ל, בלי השגה ובלי חולק, וקבע דבריו להלכה, (וע"ג שם בריש פרק נא). ועי' בזה מאמר נפלא בקובץ 'קול התורה' (חוברת סג ע' טז ואילך).

ומעתה א"ש הך דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור רעו בהמותיהם במשך כל ימי החג כדי לקיים מצות 'שיבת ארץ ישראל', ואעפ"כ 'מיתב הוו יתבי בסוכה בשמיני', כיון שהם רעו בהמותיהם במשך כל ימי החג במקום שלא היה ברור שהשלוחין הגיעו לשם, ולכן, כיון "שכל מקום שלא התברר אצלנו ביאור שאין ספק בו שהיו השלוחין באין אליהן, יתחייבו עשות שני ימים טובים", ולכן היו חייבים לישב בסוכה בשמיני עצרת, ולק"מ.

ולפ"ז מיושב גם מה שתמה עוד הגאון רבי חיים ברלין זצ"ל בתשובתו בשו"ת 'דבר אליהו' (סי' צד): "והלא עוד משלשים יום שקודם החג היו להם לסדר עניני שמירת הבהמות שלהן ע"י אחרים רועי בקר וצאן, באופן שיוכלו לקיים מצוה החביבה בשעתה בבתיהם ביחד עם ת"ח הנלוים להם, לשמוח ביחד בשמחת הרגל בשמחה של מצוה, ולא להיות ביחד עם בהמותיהם ולבטל מצות עשה דאורייתא מכל וכל?"

כי זה שרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור היו כל ימות החג הקדוש בשדה ורעו בהמותיהם במשך כל ימי החג, בעצם קיימו בזה מצוה רמה ונשגבה של מצות 'ישיבת ארץ ישראל', ומצוה בו יותר מבשלוחו. ואם זאת מצוה שבגופו - כמו שרבנו ה'חתם סופר' מדמה זאת להנחת תפילין, אז בכלל א"א מעיקרא לעשות בזה שליח. וא"ש.

ומעתה י"ל יתירה מזו, דאם רב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור שהיו כל ימות החג הקדוש בשדה ורעו בהמותיהם במשך כל ימי החג, כי בזה גופא קיימו מצוה רמה ונשגבה של מצות 'ישיבת ארץ ישראל', ולא קיימו מצות סוכה כל ימי החג מחמת שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, בודאי שכך נהגו כמותם רבים מן העם שהיו להם עיסוקים בישיבת הארץ, וי"ל שזה בעצם עומק הכוונה במה שנאמר בפסוק: "כי לא עשו [סוכות] מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא" כשחזרו מהשבי¹⁷², כי במשך כל הזמן הזה רבים מבני ישראל היו בעצם פטורים מהסוכה מחמת שהעוסק במצוה פטור מן המצוה¹⁷³. אולם באותו רגע מתי שחזרו מהשבי, שאז טרם היו שוב

172) והיינו שבערך 930 שנה לא בנו סוכות מיהושע בן נון עד עזרא הסופר, כפי שמבואר לפי ספר 'שנות יהושע' - לידידי הרב יהושע בעק שליט"א (ע' קנו, קסב), דיהושע בן נון שפט את ישראל מב' אלפים תפ"ח, ובני ישראל שנבדלו מהנשים הנכריות ע"י עזרא היה באותו חודש (כ"ד בו - נחמיה רפ"ט) שהתחילו לבנות את הסוכות, וזה היה בשנת ג' אלפים תכ"ז.

173) עי' בערכין (לב, ב) שהגמרא תמה: "אפשר - האם יתכן שבא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא? בודאי לא יתכן לומר כן! - ע"ש מה שמפרשים בגמרא שם. בשיטה מקובצת (אות ח) גורס: אפשר בא דוד ולא עשו סוכות בא שלמה ולא (עשה) [עשו] סוכות עד שבא עזרא? (כ"ה בסדר עולם (פרק ל), ובירושלמי שביעית פ"ו ה"א).

ע' מהרש"א וכן יהידע שדנים מדוע הברייתא אינה מזכירה את הזקנים שלאחר יהושע, ושמואל ושאלו שקדמו לדוד, אלא משום שבזמנם היו ישראל טרודים במלחמה עם שכניהם, ורבים מן העם שנלחמו היו פטורים ממצות סוכה. אבל בימי דוד שניצח את האויבים כבר יכלו כל העם לקיים מצות סוכה. - עד"ז לדברינו י"ל שלפי פשוטו של מקרא אכן רבים מן העם לא ישבו בסוכה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר באירוע הזה שחזרו מהשבי (ולא רק עד דוד ושלמה כדאיתא בגמ'), וכדאיתא ב'מצודת דוד' ובמלבי"ם שם ע"ש, וכל זה מחמת שהיו עסוקים במצות ישיבת ארץ ישראל, ולכן היו פטורים ממצות סוכה.

עוסקים במצות ישיבת ארץ ישראל, אזי היה להם הזדמנות פז לקיים את מצות הישיבה בסוכה בצורה מושלמת¹⁷⁴ - באופן של "כן", "כי לא עשו [סוכות] מימי יהושע בן נון בן בני ישראל עד היום ההוא".

ולפ"ז א"ש מאד דרך "לא עשו [סוכות] מימי יהושע בן נון בן בני ישראל עד היום ההוא" דייקא, אבל לפניו ש"כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי" שפיר קיימו אז כל ישראל מצות ישיבה בסוכות, מחמת שמושה טרם הגיע לארץ ישראל כדי שיוכל לקיים מצות ישיבת ארץ ישראל, וממילא לא היה שייך אצלם הפטור של 'עוסק במצוה פטור מן המצוה'.

ומעתה יתורץ הדיוק א) "מהו הלשון "וימצאו כתוב בתורה", האיך שייך לשון מציאה על דבר המונח נגלה ומפורש לעין כל"? - אולם לפי הנ"ל אכן יש כאן 'מציאה', כיון שלפי פשוטו של מקרא לא ישבו בסוכה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר באירוע הזה שחזרו מהשבי, ולכן אחרי כל כך הרבה דורות שלא קיימו אותה בפועל, המצוה הזאת היא באמת בבחינת 'מציאה' שהיתה "אבודה" יותר מתשע מאות שנה.

ולפ"ז א"ש נמי דיוק ב) "למה אמר הפסוק "וימצאו כתוב בתורה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי" . . יותר היה ראוי להביא מתחילת הפרשה "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה, חג הסוכות שבעת ימים"? - אולם לפי הנ"ל א"ש, כיון שלא ישבו בסוכה יותר מתשע מאות שנה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר, לכן אחרי כל כך הרבה דורות שלא קיימו אותה בפועל, ושהמצוה הזאת היא בבחינת 'מציאה', אכן מתאים יותר לומר "וימצאו כתוב בתורה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי, מחמת שזה עדיין בכלל לא קרוב אליהם.

גם דיוק ג) "קשה מה שאמר כי לא עשו מימי יהושע בן נון בן בני ישראל עד היום ההוא, וזה דבר זר מאד שישאל לא עשו סוכות מימי יהושע עד עתה, וכאשר התפלאו על זה חז"ל [ערכין לב, ב] - . עי' מהרש"א וכן יהודע שדנים מדוע הברייתא אינה מזכירה את הזקנים שלאחר יהושע, ושמואל ושאלו שקדמו לדוד, אלא משום שבזמנם היו ישראל טרודים במלחמה עם שכניהם, ורבים מן העם שנלחמו היו פטורים ממצות

174) כידוע א' הטעמים מדוע 'עוסק במצוה פטור מן המצוה', כיון שכל המצות כולם בעצם כלולים אחד מהשני, א"כ כשעושה א' מהם ממילא 'עושה' גם את כולם. - 'תורת שמואל' - תרכ"ט ד"ה ויקח קרח כו' (ע' רנד). ספר המאמרים תרנ"ה (ע' לז). המשך תרס"ז (ס"ע סח. תקכב). ספר המאמרים קונטרסים ח"ב (תלה, ב). ועי' עומק הביאור בזה ב'תורת מנחם' כרך כא (ע' 104) - שיחת ליל שמחת תורה תשח"י (סכ"ז).

סוכה. אבל בימי דוד שניצח את האויבים כבר יכלו כל העם לקיים מצות סוכה. - עד"ז לדברינו י"ל שלפי פשוטו של מקרא אכן רבים מן העם לא ישבו בסוכה זה יותר מתשע מאות שנה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר באירוע הזה שחזרו מהשבי (ולא רק עד דוד ושלמה כדאיתא בגמ'), וכדאיתא ב'מצודות דוד' ובמלבי"ם שם ע"ש, וכל זה מחמת שהיו עסוקים במצות ישיבת ארץ ישראל, ולכן היו פטורים ממצות ישיבת סוכה, כי 'העוסק במצוה פטור מן המצוה'¹⁷⁵.

באות ד) "קשה במה שמסיים הקרא "ותהי שמחה גדולה מאד", הפליאה זו של השמחה מה היתה משמשת. . וגם תיבת 'מאד' שמורה על ריבוי של השמחה בהפלאה יתירה ע"י השכלתם בתורה, כדכתיב לעיל "ולהשכיל על דברי התורה". - ולפי הנ"ל מובן, כי לאחר שכל כך הרבה דורות - למעלה מתשע מאות שנה - שלא קיימו אותה בפועל, המצוה הזאת הוא בבחינת 'מציאה', ולכן מובן מדוע "ותהי שמחה גדולה מאד".

באות ה) "קשה איזה השכלה יתירה היתה בזה במה שמצאו כתוב בתורה שאיש הישראלי חייב לישב בסוכה בחג, הלא זיל קרי בי רב הוא? - אולם לפי הנ"ל י"ל, כי לאחר שכל כך הרבה דורות שלא קיימו אותה בפועל, המצוה הזאת הוא אכן בבחינת 'מציאה'. וההשכלה בתורה כאן היינו לכוון לרגע הנכון שלא היו עסוקים עדיין במצות ישיבת ארץ ישראל שיפטור אותם שוב ממצות סוכה.

ולפי האמת מה שנאמר כאן "להשכיל אל דברי התורה" אין הכוונה לאיזה שכל עמוק, אלא כדאיתא שם לפנ"ז: ויאספו כל העם כאיש אחד. . ויאמרו לעזרא הספר להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל. . ויקרא בו. . נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה. ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ. . ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם. . והלויים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם". וכמ"ש ברלב"ג שם: "ויקראו בספר בתורת האלהים וגו'. ר"ל שהלויים קראו בספר בתורת האלהים דבר מפורש כי תרגמוהו להם ולא די להם שתרגמוהו להם בלשון מובן

175) עד"ז מצינו גבי מצות תפילין שהיו תקופות ארוכות בתולדות עמנו שבקושי הניחו אותם מחמת שהחמירו מאד בגוף נקי כידוע. ראה שבת (קל, ב). ועי' ספר העיטור הלכות תפילין (שער א סוף ה"ז): ש"אין בכל הקהל אחד שמניח תפילין". ובתשובה אחרת נאמר על התפילין ש"מזלולי בהו רובא דעלמא" (שיבלי הלקט ח"א - מהדורת בובר עמ' 382). ועי' גם אור זרוע (סי' תקלא. שם סי' תקצד). תשובות מהר"ם מרוטנבורג החדשות ח"ג (סי' רכד). עי' סמ"ג (מ"ע ג). ועי' 'צפונות גליון ג (עמ' קד). שמצטט את דברי רב האי גאון: "איזו תלמיד חכם כל שמניח תפילין". עי' תורה שלמה כרך יב (בא עמ' רנט. 'אגרות קודש' הרבי ז"ע ח"א (ע' חצר, שכא).

אצלם אבל השתדלו בשימת שכל וחכמה בענין הדבר המתורגם וזה היה כשבארו להם הכונה אשר בעבורה אמרה התורה זה ויבינו אותם בצורת הקריאה בתורה שתסכים אל המכוון בה" - והיינו שהלויים מבינים להשכיל את העם לתורה.

באות (ו) "קשה הלא גם מצות לולב קיימו אז ככתוב ברש"י: 'ועלי תמרים ללולב', ולמה לא דיבר שם הכתוב רק ממצות סוכה, וממצות לולב לא הזכיר הפסוק כלל"? - אולם לפי הנ"ל לק"מ, מחמת שבמצות לולב אין בזה שום חידוש, כי מאז שכתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר בני ישראל יקחו ארבעת המינים בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה, לא היה בזה שום הפסק בקיום המצוה, משא"כ במצות סוכה שהיה בזה הפסק ארוך ביותר שלא ישבו בסוכה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר באירוע הזה שחזרו מהשבי, שפיר יש בזה חידוש עצום עד כדי "ותהי שמחה גדולה מאד".

באות (ז) "קשה מהו הלשון 'לעשות סוכות ככתוב'? - י"ל דכיון שבמצות סוכה היה בזה הפסק ארוך ביותר שהיה בהם פטור ושלא ישבו בסוכה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר, לכן מתאים להדגיש את החידוש העצום שבדבר - להחזיר עטרה ליושנה - "לעשות סוכות ככתוב"¹⁷⁶.

באות (ח) "קשה הלשון "כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא", מהו הלשון 'כן', "כי לא עשו מימות יהושע בן נון עד היום ההוא" הוה ליה למימר"? - י"ל כנ"ל, דכיון שבמצות סוכה היה בזה הפסק ארוך ביותר שרבים מן העם היו פטורים ושלא ישבו בסוכה החל מיהושע בן נון עד עזרא הסופר, לכן מתאים להדגיש את החידוש העצום שבדבר - להחזיר עטרה ליושנה - "לעשות סוכות ככתוב", "כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא"¹⁷⁷.

ועוד י"ל בכונת ה"כן", דבאמת במשך הדורות הללו שרבים מן העם שהיו עסוקים במצות ישיבת ארץ ישראל היו אז פטורים ממצות סוכה, משא"כ אלו שלא עסקו בישיבת א"י, כגון לומדי תורה שתורתם אומנותם (כרשב"י) אכן עשו סוכות, אלא שכאן החידוש הוא, שהפעם כל העם ממש עשו סוכות, כיון שהפעם כולם היו חייבים

176) ולפי מ"ש לעיל בהערה 6 בטעם 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', י"ל, שהפעם היה קיום מצות הסוכה באופן של "ככתוב" - בחיוב גמור בלי שום פטור.

177) ולפי מ"ש לעיל בהערה 6 בטעם 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', י"ל, שהפעם היה קיום מצות הסוכה באופן של "כן" - בחיוב גמור בלי שום פטור.

במצוה, וזה שגרם ל"ותהי שמחה גדולה מאד", "כי לא עשו [סוכות] מימי יהושע בן נון כן [כל] בני ישראל [יחדיו] עד היום ההוא", וא"ש.

והנה לפי דברינו יש ליישב עוד דיוקים נוספים שניתן לדייק במה שנאמר: ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב.

ט. "צאו ההר והביאו" - מה זה משנה מאיפה יביאו את הסכך אם מ"ההר" או מהמישור, לכאורה הול"ל "צאו והביאו"? - אולם לפי הנ"ל י"ל דאם יקחו לא מ"ההר" שוב יהיה בזה פעולה של מצות ישיבת ארץ ישראל שיפטור שוב את מצות הישיבה בסוכה.

י. "והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס" (שוטה שאינו ראוי ללולב כי אם לעשות סוכה" - רש"י) ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב" - מה זה משנה איזה עלים יביאו, לכאורה הול"ל "והביאו עלי עצים לעשות סוכות ככתוב"?

המלבי"ם כאן מבאר: "פי' חז"ל בסוכה שעלי זית ועץ שמן לסכך, ועלי הדס ועלי תמרים ללולב, ועלי עץ עבות, הדס שוטה לסכך. . מפני שהיו בין החכמים שדרשו כרבי יהודה דסוכה אין נעשית רק מד' מינים (סוכה לו, ב), למד להם שיוכלו להביא עלי הדס ועלי תמרים שיקחו מהם בל"ז לצורך ד' מינים, ובכ"ז יביאו גם עלי זית ועלי שמן (הוא אילן סרק כמו עצי שמן, מ"א ו') כדי שלא יקבעו הלכה דצריך שיהיה הסכך מד' מינים מפני הק"ו". - אולם צ"ע, כי לפי דבריו היה מתאים יותר לומר "עלי זית ועלי עץ שמן" בסוף דייקא ולא בתחילה?

אלא ע"פ הנ"ל נראה שהכוונה כאן הוא להשמר מפעולות שלא יהיה בזה שוב פעולה של מצות ישיבת ארץ ישראל שיפטור שוב את מצות הישיבה בסוכה. ולכן אמר "עלי זית ועלי עץ שמן" דייקא, שעץ השמן הוא אכן אילן סרק הגדל מאליו בהר ביערות, וכמ"ש ב'מצודת דוד': "עץ שמן - הוא מין אילן סרק". ועץ הזית נמי אינו עץ שדרוש פעילות תחזוקה. ואח"כ מוסיף ואומר "להביא עלי הדס ועלי תמרים שיקחו מהם בל"ז לצורך ד' מינים", וא"ש.



ניקוד תיבת 'לעולם' בסדור אדה"ז

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

אות הוקרה להאי גברא רבא, בעל מרץ ורב פעלים, הרב היקר הרה"ג הר"ר אברהם י.ב. שי' גערליצקי, אשר בזכותו קיים קובץ 'הערות וביאורים' זה עידן ועידנין, שהוא בית וועד לחכמים, לליבון דבר ה'.

באיחולים ובברכה לרבות בשנים דשנים ורעננים, עד ביאת ינון בב"א

כבר נלאו גדולים וטובים ממני בהבנת שיטת אדה"ז בסדורו בניקוד אות למ"ד של תיבת 'לעולם', בשונה מכמה סדורים וכו'. ולנגד עיני מונח מכתב הר"י מונדשיין ע"ה בתגובה אל דברי הגאון יבלחט"א הר"מ מאזוז, ב'כפר חב"ד' גליון 1052, שם קובע הרי"מ שיש בכירור לאדה"ז שיטה מיוחדת בזה, אף כי ניקודים הללו אינם חידוש של אדה"ז, כי כבר קדמוהו בזה אחרים.

והנה בטבלא המצו"ב השוויתי הניקוד בג' סדורים שלפי נוסח אדה"ז¹⁷⁸, ולפניהם, השוואות לכמה סדורים שהם בחזקת מדוייקים. ורואים שלכל ניקוד של אדה"ז יש תקדים. גם רואים קצת שינויים בסדורי אדה"ז עצמם. אך שומה עלינו להתבונן מה הן הנימוקים להניקוד בזה האופן?

ניקוד הלמ"ד בקמץ: 'לעולם, פשוט שזה כולל ה"א הידיעה. גם בתיבה צמודה לתיבה אחרת הפותחת ה"א הידיעה, יתכן להניח ה"א הידיעה בשתייהן, כמו "המלך הקדוש". ויתכן איפוא גם לנקד "לעולם הבא". אבל אפשר להסתפק בה"א הידיעה של התיבה השני': "לעולם הבא".

הבעיות בניקוד שלפנינו (א) תיבת 'לעולם' כשאינו סמוכה לתיבה אחרת, נדרשת בה לכאורה ה"א הידיעה, כגון "המתרגשות לבא לעולם" (קיצור של "אל העולם"). ובכל זאת ניקד אדה"ז הלמד בשבא [וכן בכמה סדורים שקדמוהו]. ולכאורה הוי כאילו אומר "לאיזה עולם שיהיה".

178 מהדורת שקלאוו, לכאורה דפוס ראשון – ערכה פשוט. קאפוסט תקע"ו, המהדורה הכי קדומה שיש בידינו אחרי דפוס ראשון של הסדור. ויש לשער שנכללו בה תיקונים שעשה רבינו אחרי הדפסה הראשונה של הסדור. סדור תורה אור: ידוע שהרא"ד לאוואוט שקד הרבה בדיוקו (ראה המלך במסיבו ח"א ע' קל).

תורה אור תרנ"ו	קאפוסט תקע"ז	שקלאוו תקס"ג	עבודת ישראל	יעב"ץ ד"ר	בית תפלה	של"ה ד"ב	של"ה ד"ר	ר"ש סופר	
בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	בעולם לעולם	אלו דברים: ... פירותיהן בעולם הזה לעולם הבא
בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	בעולם הזה .. לעולם הבא ... בעולמך	אתה הוא עדי שלא נברא לעולם
בעולמך	בעולמך	בעולמך	בעולמך	בעולמך	בעולמך	בעולמך	בעולמך	בעולמך	ועל הנסים: בעולמך
לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	-	-	תפלת הדרך: המתרגשות ובאות לעולם
לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם ¹⁷⁹	הכל יודוך: ומאיר לעולם כולו
לעולם	בל"י (ניקוד)	(חסר)							רבש"ע ליו"ט: המתרגשות לבא לעולם
לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	הקדמת פ' אבות: חלק לעולם הבא
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם פ"ג מ"א: חלק לעולם הבא
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם פ"ד מ"א: וטוב לך לעולם הבא
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם פ"ה מ"ח: ז .. באין לעולם
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם: דבר בא לעולם על
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם: חרב בא לעולם על
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם מ"ט: ח' רעה באה לעולם על
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם פ"ז מ"ד: וטוב לך לעולם הבא
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם מ"ו: מביא גאולה לעולם
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	(חסר)	לעולם	לעולם	לעולם	שם מ"ח: ונאה לעולם
לעולם	בל"י (ניקוד)	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	שם סוף מ"ט: תשיחך לעולם הבא
לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	לעולם	המפיל: המאיר לעולם כולו

179) בהערה שם מבאר הרש"ס, שבניקוד קמץ מורה על עולם הזה, ואילו בשבא על ענין הזמן, "לעולם ועד".

ב) בקצה ההפכי, ניקוד הבי"ת של "בעולמך": מכיון שכבר מזוהה שהמדובר "בעולם שלך", כבר אין צורך בה"א הידיעה. ובכל זאת ניקדה אדה"ז בקמץ [וכן בכמה סדורים שקדמוהו]. והוי כאומר "בהעולם שלך".

ואולי יש ליישב עכ"פ קושיא הא': תיבת 'עולם' מיוחדת היא, ראשית בגלל שני פירושי' (1 זמן, לנצח; 2) ארץ¹⁸⁰. אבל גם בכך, ש'עולם' הוא שם המין, לא שם הפרט. [בשם הפרט לא שייך להקדים ה"א הידיעה, שלא נאמר "האברהם"]. אבל לאידך, אין לעוה"ז חבר שכמותו שתצטרך לזהותו בה"א הידיעה. וחשבתי לומר שבמשפט "ומאיר לעולם כולו וליושביו", ברור דמיירי בעוה"ז, ובמילא לא תצטרך בו ה"א הידיעה, וכמו בשם הפרט כנ"ל. ובדומה היא, שהרי גם שמש וירח יחידים הם במינם, ובכל זאת באה בהם ה"א הידיעה [או למ"ד פתוחה שבמקומה].

אך בדרך הסוד י"ל טעם הניקוד בשבא הוא משום שבניקוד הלמ"ד בשבא משתווה הניקוד של 'לעולם' להניקוד של שם הוי"ה: "שבא, חולם, קמץ"¹⁸¹. והרי המקור לניקוד זה של שם הוי"ה הוא תיבת 'לעולם' שבכתוב (שמות ג, טו)¹⁸².



יום הולדת אברהם ויצחק

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

לעת כזאת שאוהדי ושוחרי תורה וקהלות הקודש ברחבי העולם חוגגים בעזה"י את יום הולדתו של האי גברא רבא יקירא, הרה"ח הגאון ר' אברהם יצחק ברוך שליט"א

180) היינו בעיקר בלשון חז"ל, לא בתנ"ך. ולהעיר מאבן עזרא (תהלים פט ד): "כי כל 'עולם' בכל המקרא הוא 'זמן'". וראה גם רמב"ן בראשית כא, לג.

181) ראה קהלת יעקב ערך שחקים הג', כי תיבת שחק הוא ר"ת שבא חול קמץ, וש"נ. וכפי שהיערנו בקדושת שחרית של שבת (הע' 145 000), בניקוד של 'ממקומך'.

182) ראה בקצרה: בן איש חי פ' וישב ס"ג. ובארוכה: סדור של"ה, בפירוש ברכת 'על נטילת ידים' בבוקר.

גערליצקי, מייסד ועורך את קובץ "הערות וביאורים" רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה, ידידי מנעורי שגדלנו יחד בימי האור והקדושה במאנטריאל יצ"ו, מהרמ"ם הראשיים בשיבת 'אהלי תורה' בחצרות קדשינו, וכו'.

וע"פ הוראת רבינו לקשר הכל לפרשת השבוע, הנה הזמן גרמא למצוא מקור ענין יום ההולדת בפרשת לך לך דאזלינן מינה, שמסיימת¹⁸³ 'בעצם היום הזה נימול אברהם', ופרש"י שזה היה באותו היום 'שמלאו לאברהם צ"ט שנה', ו'מגלגלין זכות ליום זכאי'¹⁸⁴, לברר את יום לידתו של **אברהם** בסוגיית לידתו של **יצחק**, גם **ברוך** יהיה!¹⁸⁵

הנה בפרקי דרבי אליעזר¹⁸⁶ למד מהפסוק 'בעצם היום הזה נימול אברהם' ש'ביום כפורים נימול אברהם', 'אתיא עצם מיום הכפורים'¹⁸⁷, מה להלן וכל¹⁸⁸ מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפורים הוא'.¹⁸⁹

וכמובן שרבי אליעזר¹⁹⁰ אזיל לשיטתו שבתשרי נברא העולם ובתשרי נולדו אבות, אבל לשיטת רבי יהושע¹⁹¹ שבניסן נברא העולם ובניסן נולדו אבות, נימול אברהם (לא ביו"כ, כפרקי דר"א, אלא) בחודש ניסן, וביום השלישי למילתו, שהיה בפסח, בא

(183) בראשית יז, כו.

(184) תענית כט.

(185) בראשית כז, לג.

(186) פכ"ט (הובא בתוס' ר"ה יא. ד"ה אלא. דעת זקנים מבעה"ת בראשית יז, כו). וכעין זה הוא גם ביל"ש לך לך רמז ע"ט.

(187) יש שכתבו (ס' בית הכפרת (ליוורנו, תרל"ט) דיני מילה ביוה"כ ס"י) ש'בעצם היום הזה נימול' עם הכולל הוא גימטריא 'יום הכפורים' (417).

(188) ויקרא כג, כח.

(189) וביל"ש כאן: 'כתיב התם כל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה וכתיב הכא בעצם היום הזה נמול'. ובדע"ז מבעה"ת: 'נאמר כאן בעצם ונאמר להלן (שם, כט) אשר לא תענה בעצם היום הזה, מה להלן יוהכ"פ אף כאן יוהכ"פ'.

(190) ר"ה י:

(191) שם יא. וראה ר"נ שם ד"ה בפסח נולד יצחק.

הקב"ה לבקר אותו,¹⁹² כפרש"י עה"פ¹⁹³ 'שוב אשוב אליך כעת חיה': 'כעת הזאת לשנה הבאה, ופסח היה',

[וכן פרש"י שאמר אברהם לשרה¹⁹⁴ 'לושי ועשי עוגות', כי פסח היה.¹⁹⁵ וכן עה"פ 'ומצות אפה' דלהלן בפרשתינו¹⁹⁶ בלוט פרש"י 'פסח היה'¹⁹⁷],

ולכן הוצרך רש"י לפרש את הפסוק¹⁹⁸ 'וימל (אברהם) . . בעצם היום הזה' באופן אחר, שאברהם מל את עצמו מיד, 'בו ביום שנצטוה',

וכן מוסיף רש"י לפרש את הפסוק 'בעצם היום הזה' השני ('בעצם היום הזה נימול אברהם'¹⁹⁹) שזה היה באותו יום 'שמלאו לאברהם צ"ט שנה', היינו שנימול אברהם ביום הולדתו.²⁰⁰

אבל הרא"ם²⁰¹ מביא שתמהו על זה, 'מאי בעי לאשמועינן'; מה נוגע לנו לידע שנימול אברהם ביום דוקא שמלאו לו צ"ט שנה?

192) רש"י בראשית יח, א (מב"מ פו:).

193) בראשית שם, י.

194) בראשית שם, ו.

195) ב"ר עה"פ (פמ"ח, יב), נעתק להלן בפנים. – ו'פליג אפרקי דר"א ואתלמוד דפ"ק דר"ה שסוברין עומד בתשרי' – אמרי יושר כאן.

196) יט, ג.

197) וכן יסד הפייטן (בפיוט 'ובכן ואמרתם זבח פסח' שבסדר ליל ב' דפסח) 'הסעיד נוצצים עוגות מצות בפסח . . חולץ לוט מהם ומצות אפה בקץ פסח'.

198) בראשית יז, כג.

199) שם, כו.

200) וראה שפ"ח עה"פ.

המהר"ל בגור אריה עה"פ נדחק שהוצרך אברהם לימול לפני שנכנס לשנת המאה, כדי 'שלא יהיה נכנס שנה ק' לאברהם . . כי קודם מ"ת לא היו נענשים רק עד מאה (רש"י ברא"ה, לב) . . ולא היה ראוי שיהיה אברהם בן מאה בלא מילה'.

201) עה"פ בראשית יז, כו.

ולענ"ד י"ל, אדרבא, זה שהוסיפה תורה שלשה תיבות 'בעצם היום הזה' ללמדנו שניתנה מצות מילה לאברהם ביום הולדתו – הרי זוהי הוכחה רבתי שאכן יש זכות ורבנות ביום הולדת,²⁰²

להוציא מליבן של המתאוננים שהפעם היחידה שנוזר בפירוש בתושב"כ חגיגת יום הולדת זהו 'יום הולדת את פרעה ויעש משתה'.²⁰³

ולהעיר שאין זכות המילה רק כעין 'מתנת יום הולדת' לבעל השמחה, אלא יש בזה מסר של החלטיות ואחריות נוראה ליום הולדת, שאע"פ שכבר קיים אברהם אבינו כמעט כל התורה כולה, הרי ב'ראש השנה' הפרטית שלו התחיל אצלו מחזור חדש ותקופה חדשה בחייו, כתינוק בן יומו שזה עתה נולד וצריך ברית.

ואין זה רק דרשה במילה מיותרת המרמזת לנו שיש איזה מעלה ביום הולדת, כבמשה רבינו 'מאה ועשר שנה אנכי היום, מה תלמוד לומר היום'²⁰⁴,

אלא פשטות כוונת מילות מזועזעות אלו של 'עצם היום' לתאר את יום ההולדת מליאות קדושה וטהרה, שבכלל משתמשים בה ביחוד לכבוד עיצומה של יום הכיפורים אחת בשנה, ועוד זמנים מיוחדים וקריטיים בדברי ימי ישראל.

'פסח היה'; 'בפסח נולד יצחק'

והנה רש"י²⁰⁵ ממשיך 'ולפסח הבא נולד יצחק' [וכן פירש לקמן עה"פ²⁰⁶ ותלד שרה . . למועד אשר דיבר אותו אלקים': 'כשאמר לו [ה' לאברהם] 'למועד אשוב

202) ראה סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 398 ואילך ע"ד ההנהגה ביום הולדת, ובהערות שם. וראה רשימת רבינו בענין 'חגיגת יום הולדת' – רשימות חוברת ז' (ס' 'רשימות' ח"א ע' 230 ואילך). וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 86 שוה"ג להע' 1 (וש"ג); חכ"ד ע' 178 ובהערות – בענין יום הולדת של צדיקים.

203) בראשית מ, כ וברש"י. ראה הנסמן בס' בירורי הלכות (רובין) מערכת י' אות א'. ראה גם לקו"ש ח"כ ע' 386 ואילך. סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 343.

204) קדושין לו

205) בראשית יח, י.

206) שם כא: מתנחומא (וירא סוף אות יג). תוד"ה אלא ר"ה שם.

אליך²⁰⁷ שרט לו שריטה בכותל ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד'.]

והנה זה מיוסד על לשון הגמרא²⁰⁸: 'בפסח נולד יצחק', סתם, בלי לדייק באיזה יום בחודש נולד. וכן סתם רש"י שם 'פסח היה, ולפסח הבא נולד יצחק', מבלי לדייק באיזה יום בפסח.

אבל התוס'²⁰⁹ מביא מסדר עולם²¹⁰ וממכילתא²¹¹ שיצחק נולד ב'ט"ו בניסן'.

והנה בפ' תולדות²¹² אמר יצחק לעשו 'הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי', ומבאר רש"י²¹³ שאמרה רבקה ליעקב²¹⁴ 'לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים', 'פסח היה' 'אחד הקריב לפסח והאחד עשה מטעמים',

(207) בראשית יח, יד. וברעת זקנים מבעה"ת וחזקוני עה"פ: 'למועד' בגימטריא 'בפסח'.

(208) ר"ה יא.

(209) בר"ה שם ד"ה אלא.

(210) רבה פ"ה.

(211) שמות יב, לז – בהוצאת הורוויץ ע"פ כת"י, וכן נעתק ממכילתא – במדרש תנחומא פ' בא אות ט'.

(212) כז, ב.

(213) מפרדר"א ס"פ ל"ב. וראה מאמרינו 'כי אם צלי אש' הע' 40.

(214) להלן שם, ט.

וכתב בשפתי חכמים: 'דבפסח נולד יצחק, כפרש"ש²¹⁵ שהקב"ה ממלא ימיהם של צדיקים, באותן ימים שנולדין באותן הימים מתים²¹⁶.. ומדאמר יצחק לא ידעתי יום מותי, שמא היום אמות, ודאי פסח היה'²¹⁷.

נמצא שאמירת יצחק לעשו 'לא ידעתי יום מותי' וכן אמירת רבקה ליעקב לקחת 'שני גדיי עזים', היה ביום הולדתו, י"ד ניסן, ערב פסח, ובלילה ערך יצחק את ה'סדר' ואכל קרבן פסח וחגיגת י"ד (וד' כוסות כמרומו בפסוק²¹⁸ 'ויבא לו יין וישת') ובירך את יעקב. שהרי למחר, בא' דפסח, כבר נאסר הפסח בנותר.

וכן מפורש בתרגום יונתן בן עוזיאל²¹⁹ 'וקרא ית עשו בריה רבא בארביסר בניסן' וכו'.²²⁰

(215) יט, ג. וראה יפה תואר לב"ר רפנ"ח.

(216) בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 282: 'שלימות השנים מיום ליום מדגישה התורה בתור חידוש אצל משה רבינו: 'בן מאה ועשרים שנה אנכי היום' (דברים לא, ב), 'היום מלאו ימי ושנותי' (פרש"י עה"פ – מר"ה יא. וש"נ), 'ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום' (ר"ה שם) – דבר שלא מצינו (בגלוי ובפועל עכ"פ) אצל כל הצדיקים (כי אם אצל יחידי סגולה בלבד), ופשיטא – לא אצל כל אלה שמספר שנותיהם נזכר בכתוב'.

(217) להעיר מסה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 81, שיצחק 'הוא היחידי מכל האבות שמספר שנות חייו הי' בשלימות (ממלא שנותיהם)', 'מאת שנה ושמונים שנה' (בראשית לה, כח), . . וממשיך שם: ויש לומר, שהענין ד'ממלא שנותיהם' אצל יצחק ואדמו"ר האמצעי מגלה בנוגע לכל האבות וכל נשיאי החסידות (ועד"ז בנוגע לכל הצדיקים) – שגם אצלם ישנו הענין ד'ממלא שנותיהם' בנוגע לעבודתם כו'.

(218) להלן שם כו, כה. מגלה עמוקות פ' וישלח (ד"ה בוהר). יפה ללב קו"א או"ח סתע"ב ס"ג. פרדס יוסף (פאצאנובסקי) עה"פ.

(219) עה"פ שם, א.

(220) וכן כ' בעה"ט עה"פ (בראשית שם, כו. וראה מאמרינו הנ"ל הע' 41) 'ירח את ריח בגדיו': 'וירח' בגימטריא יום פסח היה, וכן 'ריח' בגימטריא 'ליל פסח'.

וכן כתב בס' חושב מחשבות²²¹ עה"פ שוב אשוב: ומה שאמרו חז"ל בפסח נולד יצחק הוא ודאי בי"ד בניסן²²² שנקרא יום זה 'פסח' בתורה²²³ כמו"ש²²⁴ בחודש הראשון בארבעה עשר לחודש גו' פסח לה',

ובפרט בי"ד ניסן אחר הצות, כשכבר נאסר החמץ, כמו"ש יפה תואר (הארוך) על המדרש²²⁵ עה"פ 'לושי ועשי עוגות': 'הדא אמרת פרו[ן]ס הפסח הוה',²²⁶ וז"ל: 'פרוס הפסח' מלשון פלגא, לפי²²⁷ שזמן איסור חמץ מתחיל מי"ד²²⁸ אחר הצות.

צירוף מעת לעת בין י"ד לט"ו

אבל לכאורה יקשה, שעל הפסוק 'בעצם היום הזה' דיצי"מ (שמות יב, מא) מביא רש"י את המכילתא הנ"ל ש'בט"ו ניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו, בט"ו ניסן נולד יצחק'.

ואולי יש לתווך ולהתאים גם לתאריך ט"ו, ש'עצם היום' היינו צירוף המעת-לעת של י"ד-ט"ו,²²⁹

(221) קראפמאן, ווילנא תרס"ד.

(222) ומחלק בין 'עוגות' אברהם בערב פסח, ל'מצות' לוט בלילה.

(223) ושם לפני זה: 'לפענ"ד נראה לאמר דהמלאכים באו בי"ד ניסן, בזמן שחיטת הפסח, שיום זה נקרא פסח בתורה'.

(224) ויקרא כג, ה.

(225) ב"ר פמ"ח, יב.

(226) ביפ"ת כאן כ' שהרא"ם (עה"פ בראשית יח, א) גרס 'ערב פסח' במקום 'פרוס הפסח', ותוס' ר"ה הנ"ל גרס 'פסח היה'.

(227) ובעץ יוסף כאן בקיצור: 'ופרוס לשון פרוסה ומקצת'. במהרז"ו כאן: 'פרוס הפסח פירושו זמן הפסח .. ועי' בערוך ערך פרוס א' באריכות שהוא מלשון חצי על שהוא בחצי החודש'.

(228) ביפ"ת שם, דבב"ר לקמן (פ"ג, יב) איתא כי ביום ט"ו בניסן נהפכה סדום, 'ע"כ ס"ל דבט"ו בו באו המלאכים .. ויתכן דה"ג קרי לט"ו בניסן 'פרוס הפסח'...' וצ"ע.

(229) וגם מתאים לגדר 'לילה הולך אחר היום' שלפני מתן תורה: ס' המקנה לקידושין דף לז: תוד"ה ממחרת הפסח (הביאו החת"ס בכ"מ). פנים יפות פ' בא ד"ה במדרש קהלת. ובכ"מ. והאריך בזה הג"מ ר' יוסף נפתלי שטרן וצ"ל בריש המילואים שבסוף כרך ב' של ספר דרשות חת"ס. תורה שלמה ח"י-יא עה"פ (בא יב, יח) 'בערב תאכלו מצות' (סוף אות שפ"א ואות שפ"ח) ובמילואים שם (סי' מ"ג).

ויומתק בזה מה שרש"י מסיים שם לסוף 'ובט"ו בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים' (אף שברית בין הבתרים קדם לכולם, וכן מונה בסדר עולם רבה ובתנחומא שם),

– כי בברית בין הבתרים מפורש שהתחיל ביום ונגמר בלילה, כמו שנאמר: 'ויהי השמש לבוא' (בראשית טו, ב) ומסיים (שם, יז) 'ויהי השמש באה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה'. וכן המעשה של ברכת יצחק ליעקב נמשכה מהכנות היום לתוך הלילה, וכן 'בעצם היום הזה' דמצרים, התכוונו ושחטו את הפסח ב"ד, ואכלו אותו בליל ט"ו, וכן י"ל ששליחותם של המלאכים נגמרה בט"ו בהפיכת סדום והצלת לוט שבפרשתינו.

וליתר דיוק מתי חל יום גדול וחשוב זה, צא וחשוב למפרע ג' ימים מעת לעת²³⁰ מי"ד ניסן (יום שלישי למילת אברהם, כשבאו המלאכים לבקרו), ותמצא שיום הולדתו של אברהם אבינו (ויום מילתו, שנימול ביום הולדתו, כנ"ל) הוא בי"א ניסן!²³¹



שאלות הגאונים בתורת החסידות

(מאמר שני בסדרה)

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ספר "אמונת היחוד"

לעיל הבאנו מה שכתב חסיד אחד, גדול בתורת החסידות בספרו "אמונת היחוד" פ"ל:

230) כמו שביארנו במאמרינו 'אילן ששרשיו מרובין', שלפי הפרקי דר"א הנ"ל (לשיטת רבי אליעזר) שביו"כ נימול אברהם, נמצא שבאו המלאכים לבקרו בערב סוכות (דעת זקנים מבעה"ת בראשית יח, יד. טעמא דקרא (להגר"ח קניבסקי) ר"פ וירא. ברכת אברהם (אלברט) פ' לך לך אות י"ב).

231) אבל הראוני שבאתר חב"ד. אורג מביאים שיצחק נולד ביום אק דפסח, ושאברהם נולד ב"ג ניסן. גם יש להעיר שמילתם של בני ישראל בימי יהושע היה בי"א ניסן.

”וגם עבור זה אמרתי שהמלאכים הם כמו הבעלי חיים,

כי הבע”ח תארו ותמונתו הוא גובה אחד הראש עם הגוף, והנה הגוף נעשה בדפוס נפשו מזה הוראה שגם בנפשו אין להשכל שלו יותר מעלה בערך ממדותיו, כי השכל הוא רק לפי המדות שצריך לגדרו.

אכן האדם נברא ראשו למעלה מגופו, מזה הוראה שגם בנפשו יש מעלה יתרה בהשכל לא לפ”ע המדות, כי מצאנו ראינו שיש לו ג”כ מושכלות עיונית אשר גדרם למעלה הרבה ממושכלות מדותיו.

ככה ממש המלאכים האלו גם שכלם אינו רק לפי ערך מדותם ומהצורך להם, ואין להם שום השגה במה שלמעלה מטבעם, אבל הנשמות יש יתרון מעלה בשכלם על מדותם עד לאין ערך ויכולים להשכיל ג”כ מה שחוץ לגדר טבעם”. [ואחרי זה שם מאריך עוד בענין חילוקי גוף גשמי דנשמות וגוף רוחני דמלאכים].

שאלת הגאון ה”שואל ומשיב”

ועל דברים אלו מעיר ה”שואל ומשיב” (בהסכמתו שם על הספר):

”פרק למ”ד, עיין שם שהמלאכים המה כמו הבע”ח כי הבע”ח תארו ותמונתו הוא גובה אחד הראש עם הגוף אכן האדם נברא ראשו למעלה מגופו יעויין שם.

הנה מ”ש שהאדם מחולק עם בע”ח שבע”ח ראשו וגופו אחד משא”כ האדם, היטב אשר דיבר ויש לזה רמז במדרש רבה בראשית פרק י”ט על פסוק והנחש היה ערום... אמנם מה שדימה מלאכים לבע”ח חלילה לדמות מלאכים לבע”ח שיהיו גרועים לגבי אדם, אמנם הענין הוא להיפוך שהאדם באשר הוא אדם הראש הוא חשוב ושם משכן החכמה והגוף משמש בו בצרכי הגוף החומרים, אבל במלאכים לא שייך זאת שאינם גשמים חלילה והם כולם ראש ואין הבדל בהם בין הגוף לראש, משא”כ באדם”.

ושאלנו לעיל מי מהם כיוון נכון, ובמה פליגי.

הגאון צודק

התשובה ע”ז נ”ל אשר הגאון צדק, איברא כי גם החסיד כתב דברים נכונים ורק שלא פירש כיאות, ולמסקנא הרי דברי שניהם אמת ושניהם כאחד רוח ה’ דיבר בס ומלתו על לשונם.

[ולא שמרוב חכמתינו באנו להכריע ולדון ביניהם, אלא כי בימינו ת”ל באו בדפוס ספרי החסידות של אדמו”ר הזקן ושל כל רבותינו נשיאינו, ורק שצריך לבדוק בכל דבר

מה כתבו ע"ז רבותינו ועי"ז הכל על מקומו יבוא על נכון. ואם טעיתי להלן בשיקול הדברים בודאי יתקנו החברים בגליונות הבאים].

מאמרי אדה"ז בענין אדם בציור "קומה זקופה"

הנה מרבותינו נשיאינו מצינו בכמה מקומות בענין מדוע גוף האדם הוא בציור של קומה זקופה, וכולם מתרצים בסגנון אחד. ונרשםם כאן:

אבוהון דכולהו, הוא דרוש רבינו הזקן בביאור ד"ה כי תצא תקס"ב (סה"מ תקס"ב ח"א ע' רסט) וז"ל: הקושיא הידועה למה הולך האדם בקומה זקופה והבהמה בקומה כפופה, ואם הטעם מפני שרוח האדם עולה למעלה לאלקים חיים הלא גם הגוי הולך בקומה זקופה כו', ועוד אם עולה רוחו למעלה הלא באלקות לא שייך מעלה ומטה ואיך יתכן לומר שעולה למעלה כו'.... והנה האופנים עגולים הם כעיגול הגשמי כו' אלא שהם עגולים בבחי' רוחניות, ומבחי' חיצוניות ושמרים שלהם בא ונמשך העיגולים גשמיים דגלגלים כו'... ונמצא סיבת הגלגל אינו אלא מצד האדם אשר במרכבה, וזהו אשר פני אדם התחתון, למעלה הוא, אל פני האדם העליון אשר במרכבה כי משם שורש שרשו ובו יתכן דוקא מעלה ומטה, כי כאשר יסבב למעלה לא יהי' למטה, אך להיותו המנהיג לכך האדם הולך בקומה זקופה דוקא. ע"ש באריכות הדברים.

ומפרש אדמו"ר הצ"צ דברים אלו בד"ה זה באוה"ת תצא (ע' תתפה): בבחי' ציור אדם הוא מעלה ומטה כסדר השתלשלות חב"ד ואח"כ חג"ת ואח"כ נה"י כמו בקומת האדם הגשמי ראשו וגוף ורגליים, משא"כ בהאופנים שהם עיגולים אין שייך מעלה ומטה.... האדם שרשו מבחי' פני אדם שהוא בחי' יושר ולכן ראשו למעלה מגופו וגופו למעלה מרגליו שיש בו בחי' מעלה ומטה לפי שנמשך מבחי' יושר (בחי' התיקון). משא"כ הבהמה שנפשה נמשך משמרי האופנים ובשרשן מהחיות נמשך מבחי' פני ארי' פני שור כו' שהן עיגולין (משבה"כ מעולם התוהו) ואין בהם מעלה ומטה לכן גם ציור גוף הבהמה אין בו מעלה ומטה והראש עם הירכיים באורך אחד, אבל נפש האדם נמשך מבחי' פני אדם, וגם נה"ב שבאדם הרי היא נפש השכלית ונמשך מבחי' האדם הכלול בבחי' פני שור כי פני אדם לארבעתן ולכן כל מין האדם הולך בקומה זקופה כו'.

עוד בדרושים בענין "קומה זקופה" באדם

בדרוש נוסף, ד"ה בהעלותך תקס"ג (סה"מ תקס"ג ח"ב ע' תקנד). מאמרי אדמו"ר האמצעי בהעלותך ע' תתצו וע' תתקטו. ונמצא גם בקצרה בהנחה אחרת בלקו"ת בהעלותך לא, ג וסה"מ תקס"ג ע' תקנה) נמצא ג"כ שורש דברים אלו בחילוק ציור האדם האדם ששרשו מאדם שעל הכסא שהוא מיושר דעולם התיקון אל שאר

הברואים כמו בהמות וחיות ששרשם מעיגולים דתוהו ועל כן משתלשל ציורם בגשמיות שראשם כפוף ושוה עם הגוף.

ונתבאר דבר זה גם בסה"מ תרס"ג ע' רצד, דבהמה הילוכה בראש כפוף הראש עם הגוף בהשוואה, מפני שרשה בעולם התוהו אשר שם מאיר עצמות אור א"ס הבלי גבול ולכן הוא בתוקף ובריבוי המוחין והמדות בשוה.

[באיזה דרושים נתבאר בענין אחר, וז"ל בשערי תשובה לאדהאמ"צ ז, ג: וביאור הדבר הנה ע"ז ארז"ל כי זקיף אינש לימא זוקף כפופים וזה פלא דמשמע שזהו כחידוש שיזקוף בקומה זקופה וצריך לברך ע"ז והרי ודאי טבע בריאת האדם מבטן אמו הוא שהולך בקומה זקופה וא"א שילך בכפיפת הקומה כבהמה, אך הענין הוא דקאי על בחי' רוח האדם העולה דזהו העיקר דבחי' אדם שמוכדל בערך מן רוח הבהמה והוא מה שמכיר את בוראו פי' מכיר הוא שתמיד נותן לבו ודעתו למעלה בלתי יצטרך כו' וע"כ הליכתו בקומה זקופה משום דרוח האדם טבעו לעלות ולימשך בהכרה למעלה ממנו והכרה זו נק' הרגשה גמורה ותמידיית דוקא. וכן שם בשערי תשובה סב, ב.

ועי' עד"ז בשם אדמו"ר הצ"צ באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ח"ג ע' שי.

אך כנראה שבמקומות אלו לא קאי במה שראש הבהמה היא במישור עם הגוף אלא קאי בנקודה אחרת במה שראש הבהמה כפוף למטה בכיוון אל האדמה].

נפש אומות העולם

אגב, מה שמבואר בד"ה כי תצא תקס"ב כאן, כי גם נפש השכלית שבאווה"ע שייכת ל"פני אדם לארבעתן" [בחי' היורש] "ולכן כל מין האדם הולך בקומה זקופה", אין זה בסתירה להידוע מההגה"ה בד"ה נ"ח תרנ"ו דציור העו"ג הי' צ"ל כבהמה רק שמצד ענין הבחירה הם נשאר באותו ציור של אדם האמיתי.

כי את האמור שם יש לפרש, אשר לעת"ל הנה אלו אשר לא יקבלו מה שצוה משה מפי הגבורה כו' (רמב"ם מלכים ספ"ח וע"ש לענין גר תושב) יוקח מהם נפש השכלית שמפני אדם, ומה שעתה גם מאלו הכופרים בתורה הולכים בקופה זקופה כאדם זהו כי עדיין ניתן להם נפש השכלית מצד שיהי' אפשריות ענין הבחירה. ולא עיינתי עדיין בשיחות המבארים את אותה הגה"ה של תרנ"ו.

[ועיין מזה עוד לקמן שיתבאר כי גם בתקס"ב כאן כוונתו לענין ההגה"ה דתרנ"ו].

חסידי האומות

ועיין בסה"מ תרס"ד ע' קעח מביא: "וכמדומה שמבואר במ"א דשרשם [חסידי אוה"ע] מפני אדם שבמרכבה". ונראה כי הכוונה לאוה"ת תצא כאן. ולע"ע לא ראינו מקום אחר המדבר מזה.

[הלשון שכותב "כמדומה" אולי הוא משום כי באוה"ת לא מפורש שקאי דוקא על חסידי אוה"ע, ואפשר משמע להיפך שמדבר בגרועים שבהם עיי"ש בהקושיא בע' תתפד: "וא"כ הרי האפיקורסים שאין להם רק נפה"ב ועם כל זה הולכים בקומה זקופה כשאר כל אדם", אך הלשונות באוה"ת כאן יש לייחס גם ליראת הצנזור].

ויש לעיין ברשימת אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע אודות נפשות אוה"ע בהוספות בסה"מ תרס"ד. וגם יש להשוות בכל זה את דברי הר"ה מפאריטש באחד מספריו בענין נפש חסידי אוה"ע מ טוב שבנוגה, ואינו לידי כעת.

שיטת מהר"ל מפראג בענין אומות העולם

והנה המהר"ל בדרך חיים (אבות פ"ג מי"ד על המשנה "חביב אדם שנברא בצלם") מאריך הרבה בענין האדם שהולך בקומה זקופה משא"כ הבהמה הולכת בראש שחוח שהוא מפני שרק אל האדם ניתן השליטה על כל הנבראים ועל כן רק הוא בדוגמת אדם העליון שהוא בקו היושר. ע"ש באריכות ודבריו קרובים אל הביאור של אדה"ז ע"ד החסידות במקורות שהבאנו לעיל.

[נקודת דברי מהר"ל אלו הובאו באוה"ת שלח ע' תרכו בשם המדרש שמואל אבות שם "והחסידי ז"ל פירש" כו', והצ"צ שם מוסיף איזה הגהות מחכמת האמת על מהר"ל זה. הדרוש בסה"מ תרל"ה ע' שלד מיוסד על אוה"ת שלח שם ועל דברי מהר"ל אלו, וע"ש במ"מ בתרל"ה. לפי הפיסקה שנעתיק לקמן בסמוך שאין זה כולל כל מין האדם כו' יתפרש פירוש חדש באמור בתרל"ה שם.

יש לציין גם כי מה שמאריך המהר"ל שם בענין צלם האלקי שהוא ניצוץ העליון הפשוט בתכלית הפשיטות שניתן רק לאדם וגם לא למלאכים, לכאורה זהו אותו ענין של חלק אלוהי ממעל ממש שמבואר בתניא פ"ב],

ומפרש המהר"ל את המשנה "חביב אדם שנברא בצלם" שזה קאי דוקא על ישראל, ומפרש שינוי הלשון מהמשך במשנה "חביבין ישראל", וז"ל:

"ואף שאמר חביב האדם, אין זה כולל כל מין האדם כי כבר אמרו ז"ל כי אתם קרויים אדם ואין האומות קרויים אדם, כאלו שלימות הבריאה שהוא לאדם בפרט הוא

לישראל לא לאומות כאשר בארנו פעמים הרבה מה שישראל בפרט נקראים אדם, והוא דבר ברור מאד. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד אמר על זה חביב האדם ולא אמר חביבין ישראל [כהמשך המשנה: חביבין ישראל שנקראו בנים למקום כו']. וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות רק שאינו נחשב לכלום ולכך לא אמר חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים, ועוד כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח אף כי אינם בשם ישראל נקראים ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם ודבר זה מבואר".

[לענין מ"ש המהר"ל שאחרי הבחירה בישראל נתמעט צלם האלקי אצל האומות, עי' ג"כ ביאורו של רבינו הזקן בסה"מ תקס"ב ח"ב ע' תקה ואילך, אשר בכריתות ברית מילה של אברהם נתחדשו ב' דברים: א' אשר מאז לא ירדו יותר נשמות הגבוהות לאוה"ע, ב' אשר גם אלו מהאומות המקבלים שפע מבירור רפ"ח ניצוצין דישראל יתעוררו לשוב אל ה' וזהו "ואני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים" כו'. והם דברים עצומים שיש להרחיב בהם את הדיבור, וקשור ג"כ עם ענין חיוב ישראל על לימוד שבע המצות לבני נח שנמצא ברמב"ם הל' מלכים ספ"ח ע"ש].

ביאור על דברי המהר"ל

והנה המהר"ל מסיים "ודבר זה מבואר", אך באמת עדיין לא נתבאר כאן הדבר לאשורו. כי הלא מקודם מבאר שם המהר"ל באורך את צורת האדם בקומה זקופה שזהו קשור עם הצלם האלקי, והוא מקשר אשר מטעם זה הוא רדיית האדם על כל הברואים (והוא מדבר בממשלת האדם על נבראים הגשמיים, כאשר מביא שם גמ' שבת קנ"א "עוג מלך הבשן מת צריך לשומרו מן העכברים תינוק בן יומו חי אינו צריך לשומרו מן העכברים"), ועל כן רק צורת האדם היא על דרך צורת אדם העליון הרוחני העשוי בקו היושר.

ומעתה לפי דבריו בסוף הענין אשר הצלם האלקי נתמעט אצל האומות, אם כן יוקשה מדוע הם נשארו בצורת קומה זקופה ובממשלה על שאר הבע"ח הלא נתמעט אצלם הצלם האלקי?

צלם אלקי "שאינו נחשב לכלום"

וגם דורש ביאור מה שהוא כותב שנמצא הצלם האלקי הזה גם אצל שאר אומות "רק שאינו נחשב לכלום", והוא ענין פלאי מהו צלם אלקי הזה שאינו נחשב לכלום?

אלא נראה כי כוונתו ג"כ להמבואר בהגה"ה בסה"מ תרנ"ו שגם אחרי הבחירה בישראל הנה אוה"ע נשארו בציור האדם, רק מטעם כי אילו היה נברא ציור שונה בין עובדי ה' לבין עובדי גלולים להבדיל הלא בטל ח"ו כל ענין הבחירה בתומ"צ. וזהו שכ' המהר"ל שיש להם הצלם אבל זהו רק דמיון כלפי חוץ ואינו נחשב לכלום (ואפשר הוא ע"ד הלשון בזהוהר שהקליפה מתדמה לקדושה כקוף בפני האדם).

ועד"ז יש לבאר ג"כ הביאור דכי תצא תקס"ב (ואוה"ת שם), שגם אוה"ע נבראו בפני אדם בצורת היושר דתיקון (אף כי שרשם מפני שור שבמרכבה), שבריא זהו אצלם בצורת היושר דתיקון הוא רק בריאה חיצונית שבביל אפשריות ענין הבחירה.

בקדמונים, לא האריכו בדרגות אומות העולם

[ונראה כי הקדמונים המהר"ל ואדמו"ר הזקן קיצרו ולא האריכו לפרש בענינים אלו, וגם ההגה"ה בתרנ"ו שהיא התגלית הראשונה בענין זה כמ"ש שם על ענין זה "שמעתי" (ולכאורה קאי על ששמע מאביו כ"ק אדמו"ר מהר"ש) כי ענין זה נמסר רק בע"פ ולא בכתיבה בספרים, הנה גם על זה כתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שם "אין צריך להעתיק".

(ויש דברים שנאמר בהם כבוד אלקים הסתר דבר, עי' גם בגמ' ב"ק דל"ח ע"א שאוה"ע כבר טענו לישראל שלכבוד עצמן הם דורשים, וע"ד לשון הש"ס בכ"מ שאין מגלין אלא לצנועין וגם ע"ד מאמר המשנה חכמים זוהרו בדבריכם כו', ועי' חגיגה י"ג ע"א שמעשה המרכבה הוא מדברים שצ"ל כבושים תחת לבושך וע"ע שם ע"פ ומשפטים בל ידעום),

רק כי בימינו ע"פ נשיא דורנו מרחיבים בזה יותר את הדיבור, גם כי כיום ידוע רבים שהרבה מענינים אלו מדובר בכופרים ולא בחסידי אוה"ע, וכידוע בכתובים בענין בני נכר הנלוים אל ה' ועי' רמב"ם ספ"ח מהל' מלכים].

במשנה "בן תשעים לשוח"

יש ענין אחר במהר"ל בסוגיא זו שנ"ל שונה מהביאור ע"ד החסידות, כי בדרך חיים אבות ספ"ה הוא כותב:

"ומזה תלמד כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה, וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך, ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו, וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר שאינו בשלימותו ומתחיל להיות הולך שחוח, ודבר זה כאלו אינו עוד אדם בשלימות אחר שמעלת האדם היא הזקיפה ואין לו עוד צלם אלהים ועתה חסר דבר

זה הנה הוא אדם חסר, וכן מאה כאלו עבר ובטל מן העולם כי כבר אמרנו כי חיי האדם מגיעים עד מאה שנה ולא יותר כו".

וביאורו זה לכאורה אינו תואם להמבואר בחסידות (עי' אוה"ת חוקת ע' תתיח ובכ"מ) ומובא הרבה אצל רבינו בענין בן מאה כאילו עבר ובטל, כי הוא הגיע לשלימות עבודתו (וזהו ע"ד זקני ת"ח כל שמזקינין כו), ועי' בסה"מ מלוקט ח"א ע' שיזו ואילך בענין מעלת שלימות "בן תשעים לשוח",

שלפי כל זה לא יתכן לומר כי בן תשעים הולך שחוח כאילו הוא מאבד צלם אלקים אדרבא אז היא שלימות העבודה דנר"נ חי' יחידה כו'. ואין הפנאי לעיין היטב בזה כעת.

ויתכן אשר כאן במהר"ל הוא מפרש מאמר את המשנה שם בן עשרים לרדוף בן שלשים לכח כו' בדרך ע' פנים לתורה בענין זקני עם הארץ, משא"כ בחסידות שמבאר כל הדרגות במשנה זו ע"ד המעלה והשלימות.

[ואפשר גם כאן נזדקק שוב להביאור של ענין הבחירה, אלא שכאן יהי' לאידך גיסא שלכן גם הת"ח בן תשעים הולך שחוח כמו עם הארץ, כי כמה דברים יש שהם נבראו שלא כסדרן בכדי שייתכן ענין הבחירה].

צדקת ה"שואל ומשיב" בביאורו בענין המלאכים

ואחרי שהארכנו מספרי החסידות בענין זה של ציור ושורש האדם, וגם הבאנו בענין אוה"ע בקומה זקופה, וגם דברי המהר"ל מפראג שהם קרובים לדברי אדמו"ר הזקן בזה.

מעתה נשוב לדברי הגאון הר"ר יוסף שאול נאטאנזאהן בעל השואל ומשיב, שמבאר: "שהאדם באשר הוא אדם הראש הוא חשוב ושם משכן החכמה והגוף משמש בו בצרכי הגוף החומרים, אבל במלאכים לא שייך זאת שאינם גשמים חלילה והם כולם ראש ואין הבדל בהם בין הגוף לראש",

נ"ל אשר הגאון ברוב חכמת תורתו, וגם כי הוא ינק הרבה מתורות הרב המגיד ממעזריטש (מתוך ספרי התלמידים שכבר היו נדפסים בימיו, כאשר הוא מביאם במקומות אין ספור בספרו דברי שאול על התורה) הוא כיוון בענין זה לחכמת האמת, אשר סיבת שאין ציור הרוחני של המלאכים בדוגמת ראש זקוף הוא כי אצלם חכמתם ומדותיהם שוים הם,

שזהו ע"ד ביאור רבינו הזקן שהבאנו לעיל שהאופנים הם מבחינת העיגולים אשר לא ימצא בהם ראש וסוף (ועי' ג"כ בפסוקים ביחזקאל אשר עינים להם בגבותם, ועד"ז יש במדרש על מלאכים הרעים ואכ"מ).

המחבר קיצר במקום שיש להאריך

אולם החסיד מאהבת הקיצור, הוא החסיר כאן את הביאור העיקרי של שורש המלאכים מעיגולים דתוהו, והוא רק רמז זה בכותבו שורה אחת: "והנה יש עוד טעם אמיתי לזה אך צריך הסבר רחב ואכ"מ",

ובמקום הטעם האמיתי הוא כתב רק את הענין הטפל והמסובב שבאדם השכל שבו יכול לשנות טבעו, שכל ענינים אלו של הבחירה באדם ושהוא יכול לשנות את טבעו השפל ושהוא דוקא בכוחו לסבב את כל הנבראים ולפעול את הדירה בתחתונים ורק בו שייך עבודת "בכל מאדך" כו',

כל דברים אלו הם בדרך ממילא מעיקר הענין שהאדם שרשו מיושר דתיקון אדם העליון שעל הכסא על כן בו דוקא נמצא כח האין סוף וכח הבחירה הן האדם היה כאחד ממנו כו' [ועי' בשיחת ש"פ שלח תש"י, נדפס בתורת מנחם שנקט ג"כ ענין זה בתור תוצאה ומסובב ולא בתור טעם עיקרי].

ואילו הרצאת הדברים בס' אמונת היחוד בענין כפיפות המלאכים ראשם וגופם כאחד, יכול להתפרש כאילו הוא לגריעותא שנדמו לבע"ח כו'.

אך באמיתות הדברים הנה לפי ביאורו של רבינו הזקן שהבאנו (תצא תקס"ב כו'), הנה מעלת המלאכים שראשם וגופם במישור אחד ומבלי אשר ימצא בהם ראש וסוף, היא מעלה רמה ונפלאה עד מאד כי שרשם מעיגול הגדול שלפני הקו והם בחינת ההתכללות שבכתר והעולם העצמי למעלה מעלה עד אין קץ כו' וע"ד אני ראשון ואני אחרון כו' כמבואר כ"ז בדרושים, [עי' מזה בתו"ח חיי"ש קכו, א ואילך. וראה בענין מעלת אופנים דעשי' שהם מבחי' עיגולים על דרגת בחי' היושר בסה"מ תקס"ב ע' מט-נ]. ומעלת העיגולים על אדם דיושר הוא ע"ד מעלת אור הסובב לגבי אור הממלא (עי' ד"ה נעשה אדם בצלמנו בסה"מ תקס"ג ח"ב). וראה עוד על שורש המלאכים למעלה מבחינת האדם לקו"ת נשא לו, ג (ובמ"מ שם) ומקומות רבים.

ומכל זה ניכר כי ציור המלאכים בדרך עיגול הרוחני שאין בו ראש וסוף הוא ג"כ למעליותא במעלתם על האדם, ואת זה לא הביא המחבר כאן.

זרע אדם וזרע בהמה

ועוד אם שורש החילוק באדם ומלאכים הוא מצד שהמלאכים נמשלו בכתובים לחיות ובהמות, הנה מבואר בדרושים אשר נשמות דבי"ע נקראים ג"כ בכתוב בשם זרע בהמה (עי' תו"א משפטים ובכ"מ). ומבואר בדרושים כי מה שנאמר כי רוח האדם העולה היא למעלה (שקשור ג"כ להילוך האדם בקומה זקופה) זהו רק בנשמות גבוהות דאצילות שנקראים זרע אדם ולא בנשמות דזרע בהמה. [ועי' תרע"ח ע' עט במעלת נש"י זרע בהמה על מלאכים דבריאה]. אלא כי יסוד הדברים לחלק בין מלאכים לאדם הוא החילוק כי מלאכים שרשם מעיגולים דתוהו ואדם שרשו מיושר דתיקון.

ועל כן יפה כיוון הגאון שהוא הבהיר הדברים על מכוונם, כי התכופות המלאכים היא למעליותא בגלל מעלות שיש במלאכים אלו מה שאין באדם, כי גם טבעיותם הוא במעלת ראשם.

מעלת המלאכים על האדם

ועוד זאת כי החסיד בנידון זה לא נקט כלשון הרב ולא נזהר כ"כ בלשונו, כי מתחילה יש לבאר את הפלגת המלאכים וידיעתם וביטולם לאלקות שהוא נעלה ונפלא שלא בערך מידיעת וביטול האדם השוכן בבתי חומר, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' יסוה"ת ה"ח שגם המלאכים הכי פחותים בדרגא "הם יודעים את הבורא דעה שאין כח בני האדם המחוברים מגולם וצורה יכולים להשיג ולידע כמותה" [ועי' במקורות הרמב"ם], וכמבואר גם בתניא פל"ט על הפלאת השגת המלאכים ודחילו ורחימו שלהם שהם בעולמות העליונים יצירה ובריאה וכאשר מציין בתניא לר"מ בזוהר פ' פינחס [שתניא זה הוא המקור למ"ש כאן באמונת היחוד פ"ל].

וגם בכלל בעולמנו הנה מדריגת האדם המלובש בגוף ונפש החיונית היא גרועה ופחותה ממדריגת המלאכים, ורק בעולמות עליונים גבהה מאד מעלת נשמות ישראל על מדריגת המלאכים (עי' בכל זה בלקו"ת שלח מ, ב ובכמה מקומות).

וראה הלשון במאמרי אדמו"ר האמצעי שמות ח"ב ע' תקע בענין ריחוק ערך מעלת המלאכים על האדם: "וגם בגדולים וצדיקים שלכם חלל בקרבם יש לפי ערכו בחי' חומריות בנפש הטבעית שלו שמבלבל לנפש האלקית ומעורב טוב ורע" שאין כל זה במלאכים.

וכך הם דברי חז"ל בשבת קי"ב שהראשונים בני מלאכים כו' משא"כ אנו כחמורים כו'. ועי' שם קנ"א. חולין ה' ועוד הרבה.

ורק כי בירידת המדריגות כו' נשתלשל למטה מפסולת ושמרי האופנים ומזיעתן של חיות כו' עד להתהוות בעלי חיים חומריים שראשם במישור עם גופם, [וכמדומה נמצא בעץ חיים, כי השתלשלות העיגולים הם ריבוא רבות עיגול אחרי עיגול ובין כל עיגול ועיגול עולמות אין מספר כו'].

ועוד זאת, כי מה שהמלאכים נקראים בשם בהמות וחיות זהו רק לפי ערך העולמות שלמעלה הימנו, כמו מה שמלאכים דבריה נקראו בשם בהמות וחיות זהו רק לגבי ערך עולם האצילות שלמעלה הימנו (תו"ח ויקהל תכח, ג. אוה"ת בהעלותך ע' שכו. תרל"ב ח"ב ע' תרלט. ועד"ז בפלח הרמון ויקרא ע' כג שנק' חיות ובהמות רק לגבי האדם שעל הכסא. ועוד). אבל לגבי העולמות שלמטה הימנו הוא כולו מוחין ושכל אלקי ועל כן נקראים המלאכים "שכלים נבדלים".

גם המחבר כיוון אל האמת

ובמקום כל זאת נקט המחבר בלשון צורם את האוון "ובעבור זה אמרתי שהם כמו הבע"ח. . אין להראש שלו יותר מעלה בערך ממדותיו. . אבל הנשמות יש יתרון מעלה בשכלם על מדותם עד לאין ערך". שמלשונות אלו הנה למי שלא למד וידע מכבר את ההקדמות מדרושי אדמו"ר הזקן על מעלת המלאכים משורש עיגולים דתוהו, משתמע כאילו יש מעלה בשכל האדם על שכל המלאכים ושהם דומים לבע"ח ח"ו, אף שודאי גם המחבר לא כיוון לכך רק למעלת הנשמות.

איברא כי בגוף הענינים שכתב החסיד כאן הוא כיוון בכל, ובשום דבר הוא לא חטא אל האמת המבואר בדא"ח, ועוד זאת כי בתחילת דבריו בעמוד הקודם הוא כן כתב מפורש: "המלאכים האלו אף שיש להם שכל ומדע בודאי יותר מהאדם כמו שהוא מורכב בגופו. . הכל בענין עבודתם לה' כי אין להם שום רצונות זרים חלילה כמאמר כלום גזל יש ביניכם" [ובכלל מכל הספר ניכר שהמחבר היה גאון בדא"ח ולא להסכמתו הוא צריך],

אבל דבריו המועטים אלו בהפלטת המלאכים נבלעו בתוך הפלגת מעלת האדם על המלאכים ובלשונות על דמיון והמשלת המלאכים לבעלי חיים. ובלשון "לאין ערך" הוא משתמש רק לגבי מעלת האדם בשכלו על מדותיו, אבל אינו כותב זה על שכל ומדע המלאכים יותר מן האדם.

וכמדומה גם שבכל הפרק כאן אינו מזכיר מאומה שמדבר כאן על מעלת נשמות ישראל ולא באדם סתם, אך דברים אלו יתכן גם שהם מפאת יראת הצנזור באותם ימים.

[המקורות לדברי המחבר בפרק זה בענין החילוקים של מלאכים ונשמות ישראל, הם: תניא פל"ט. תו"א ביאור ד"ה וייצר. לקו"ת אמור ביאור והניף. ואפשר עוד כגון ביאורו"ז בראשית ע"פ אעשה לו עזר כנגדו וכיו"ב].

סיכום הדברים

ועל כן סגנונו עורר עליו את השגת הגאון "חלילה לדמות מלאכים לבע"ח שיהיו גרועים לגבי אדם",

ויפה כיוון הגאון כאשר כתב את הטעם האמיתי שהמלאכים ראשם וגופם במישור אחד, שהוא מפני כי הן ידיעתם האלקות והן טבעיותם הוא כולו אלקות ומבלי אשר ימצא ראש וסוף.

וכאמור גם החסיד המחבר רמז בדבריו, כי יש עוד טעם אמיתי "אך צריך הסבר רחב לזה ואכ"מ", ובודאי שכיוון לטעם זה שנתבאר בדרושי רבותינו אשר המלאכים שרשם מעיגולים ותוהו אשר שם מאיר אור א"ס הבלי גבול ואין שם ראש וסוף משא"כ האדם שרשו מיושר דתיקון, אלא כי כאמור הוא קיצר במקום שהי' אמור להאריך.

הרצאת הדברים בביאור תניא של שטיינזאלץ

ועי' ב"ביאור תניא" של הרב עדין שטיינזאלץ בפל"ט, שהוא מבאר ג"כ קרוב לאמונת היחוד, אבל שם נקט לשון מבוארת יותר (שני הספרים ביאור תניא זה וס' אמונת היחוד, שניהם באו לבאר ולהרחיב את עניני החסידות לשפת העם), וז"ל:

"עולם היצירה הוא עולם הרגשות הגדולים, עולם המלאכים שאהבתם ויראתם היא לאין ערוך למעלה ממדריגת אדם. ועם זאת, זהו רק עולם טבעי, עולם שהיצורים שבו פועלים כולם לפי אינסטינקט בלבד, והאינסטינקט שלהם הוא אמנם האינסטינקט של "חיות הקודש", שהוא בדרגא גבוהה ואינטלגנטית הרבה יותר מזו של האריה והשור של מטה, ועם זאת כשורשם, הם מאותו סוג, גם המלאכים הם הוויות החסרות כוח של הכרה ובחירה המובילים לידי אהבה ויראה, הכרתם כמו אהבתם היא חד-צדדית וחד-ערכית, יש לה כיוון אחד ומשמעות אחת ומסקנה אחת, בכיטוי המהות השרשית שלהם, של אהבת ה' או יראת ה' או פארו וכיו"ב".

הנה גם הוא בביאורו מדמה המלאכים לבע"ח גשמיים [וגם הוא הפריז קצת בדמיון זה, כי הוא כותב: שתחושה הטבעית של המלאכים היא בדרגא גבוהה ושכלית הרבה יותר מזו של הבע"ח למטה. ומשתמע כאילו יש איזה ערך ביניהם ח"ו. ועי' תניא ח"ב פ"ט שהאומר על השגת שכלים שבעולמות עליונים שאי אפשר לאדם להשיגה זהו כמשל האומר על חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידיים],

אבל בכל זאת בכללות הדבר כתב כאן הרה"ח שטיינזאלץ בלשון זהיר יותר ובהקדמת מעלת אהבה ויראת המלאכים לאין ערוך ממדרגת האדם, וגם כי הוא לא נקט שצורת המלאכים הם כפופים כבע"ח לגריעותא.

ולענ"ד הרצאת הדברים בסגנון זה, לא הי' מעורר עליו את השגת הגאון ז"ל.

דמיון המלאכים לבע"ח במהר"ל מפראג

והנה דמיון המלאכים לבע"ח נמצא ג"כ בדרך חיים למהר"ל שם, וז"ל בתוך הדברים:

"... רק אצל האדם הוא נקרא צלם אלהים שהוא יותר אלהי, והדבר הזה ברור כי המלאכים אף שהם נבדלים מן הגשם אין נבדלים לגמרי, אבל האדם מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי אף שהוא עם נושא ולא נמצא בלא נושא יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר, ודבר זה יש לך להבין בסוד החכמה שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים אשר הכנפים יש לבעלי חיים ודבר זה בצד עצמם, ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים, רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו ומקבל אותו הניצוץ האדם".

[וכנ"ל כל זה הוא ג"כ מקור לתניא פ"ב.]

בענין מה שנקט המהר"ל דוקא ענין הכנפיים ולא שאר הדברים שבהם נדמו המלאכים לחיות המרכבה פני אריה כו', י"ל כי ענין הכנפים הוא דבר המשותף הן למרכבת יחזקאל דיצירה (וכנפיהם פרודות) והן למרכבת ישעי' דבריאה (ובשתים יעופף), ובודאי רומז כאן המהר"ל לעוד עניינים נעלים הקשורים לכאן בענין כנפי המלאכים. ועי' בתניא שם ספ"מ בענין המלאכים ע"פ ובשתים יעופף],

ומעתה לכאורה הנה גם על המהר"ל יוקשה קושיית השואל ומשיב: "חלילה לדמות מלאכים לבע"ח שיהיו גרועים לגבי אדם",

א"כ מאי אולמי' של השו"מ להקשות על החסיד, כאשר דמיון מלאכים ובע"ח שיהיו גרועים מן האדם כבר נמצא בקדמונים?

אולם לפי דברינו אתי שפיר, כי השו"מ לא חולק על כללות הענין דמלאכים הם שורש לבע"ח בנפילה למטה בצמצומים רבים כו', אלא הוא הקשה על אופן הרצאת הדברים שבס' אמונת היחוד, כאשר הארכנו בעז"ה.

מעלת נשמות ישראל על מלאכים

והנה לא נעלם ממני, שיש גאונים מעדת המנגדים שכל הענין של מעלת נשמות ישראל על המלאכים (שיסודתו בזוהר ובכתבי האריז"ל וגם בכתבי המהר"ל ושאר קדמונים) זה לא היה לטעמם ולקוצר השגתם, ונזכר מזה גם בשיחות רבותינו ואפשר נכתוב מזה באחד מגליונות הבאים.

אבל כל זה לא שייך כאן לדברי הגאון ה"שואל ומשיב", שהוא היה קרוב אל מאורות החסידות וגם למד בהם, וכאן הוא רק משיג על סגנון הדברים של המחבר בדמותו המלאכים לבעלי חיים ובפחיתות המלאכים מכל אדם.

וכאשר כתבנו הגאון צדק כאן, והוא כיוון אל האמת בבארו מעלת המלאכים בהשגתם ואהבתם ויראתם על בני אדם המלובשים בחומר הגוף, ושמתעם זה שכלם וטבעיותם של המלאכים הוא במישור אחד שלא כהאדם שהראש הוא למעלה וגופו הטבעי למטה.

וכל מעלת נשמות ישראל המבואר בקבלה ודא"ח אינו מצד הכוחות הגלויים אלא הוא רק מצד שרש הנשמות בעולמות עליונים, וכמ"ש בכ"מ בחסידות אשר מעלת הנשמות על המלאכים יתגלה רק לעתיד לבא, וגם עתה כן הוא באלו הצדיקים שאין גופם מסתיר על אור נשמתם. [ועי' דיוק הלשוניות בענין זה בתניא פל"ט].

המלאכים דפ' וירא

יש לציין גם לענין המלאכים שבפרשתינו פ' וירא, שהיו נדמים ונראים כאנשים,

אולם אין זה שייך למהותם האמיתי שהיו מלאכים טבעיים או שכליים ועם כל המעלות אשר במלאכים לגבי האדם וגם עם פחיתותם לגבי מעלת נשמות ישראל, ועל כן אברהם הי' יכול לפעול בהם עלי' כמבואר בכמה דרושים המבארים פעולת אברהם על המלאכים.

בגליון הבא נמשיך בענין זה מיתר ספרי דא"ח, וגם נכתוב בעז"ה מהאמור על צורת המלאכים בש"ס ומדרש, ותיווך הדברים בעז"ה.



לזכות

האי גברא רבה

איש החביב המיוחד שבחבורה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים' ועומד בראשו מאז הווסדו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו השבעים ביום י"ד מרחשון לאיוש"ט

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה

ברבים ולקדש שם שמים ברבים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש

*

נדפס ע"י ולזכות

ר' מרדכי ואיטה קורוליצקי

ר' שמעון ודבורה קורוליצקי

לזכות

הרה"ת ר' נתן נטע שי' בלומעס

מהנהלת מוסד אהלי מגחם - אהלי תורה

לרגל יום הולדת החמישים שלו ביום רביעי י"ט מרחשון, תשע"ח

לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות

ויה"ר שיגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

עד ביאת גואל צדק

לזכות

הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום י"ד מרחשוון לאיוש"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסייעתא

דשמיא מתוך בריות גופא

עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש

*

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מרדכי שיחי'

פינסאן



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם אליעזר בן הרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה

קליין

גלב"ע

ביום טו"ב מרחשוון תשס"ו

*

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה זזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לזכות

הרה"ח הרה"ת ר' חיים צבי הירש שי' גראנער

שליח כ"ק אדמו"ר - מלבורן, אוסטרלי'

לרגל יום הולדתו בי' מרחשון

*

יה"ר מהשי"ת שיהי' לו שנת הצלחה בכל הענינים ובפרט בניהול
מוסדות כ"ק אדמו"ר, ויזכה לרוות נח"ר מכל יו"ח מתוך בריאות

הנכונה

*

נדפס ע"י משפחתו שי'

לזכות

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו השבעים ביום י"ד מרחשון הבעל"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסייעתא

דשמיא מתוך בריות גופא עד ביאת משיח צדקנו

בקרוב ממש

*

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף צבי וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו

סאנדמאן

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' בנימין זאב ע"ה בן יבלחט"א הרה"ת ר' אברהם יוסף שי'

סילווער

גלב"ע עש"ק כב סיון ה'תשע"ג

*

נדפס ע"י משפחתו

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים' והעומד בראשו מאז הווסדו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום י"ד מרחשון לאיוש"ט

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה

ברבים ולקדש שם שמים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ובנם דאני שיחיו

שיינער

לזכות

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה
מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה'
ומנהלה מאז הווסדה זה יותר מל"ה שנה
כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר **אברהם יצחק ברוך גערליצקי** שליט"א
לרגל **יום הולדתו השבעים** ביום י"ד מרחשון הבעל"ט
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו
וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו
ולקדש שם שמים ברבים
עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **משה אהרן צבי** ומשפחתו שיחיו
וייס

שערמאן אוקס, קאליפארניא