

איגרת נחומין

בצער רב וכאב עמוק
המומים ומזועזעים אנו מפטירתו הפתאומית
של האי גברא רבא ויקרא,
מרא דאתרא דקהילת חב"ד בצפת,
והרב הראשי דצפת עיה"ק
שעמד חזק על משמרתו,
זכה להיות משלוחיו הראשונים
של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לאה"ק,
זיכה את הרבים בהרבה ספרי הלכה יקרים שחיבר,

הגה"ח הרה"ת ר' לוי ז"ל ביסטריצקי

ושולחים אנו את תנחומינו הכנים
לבניו היקרים ידידינו האהובים, חברי המערכת מלפנים

הרה"ת ר' ישכר שלמה שיחי'

הת' יוסף יצחק שיחי'

ולכל המשפחה האבלה שיחיו

בנחמת ציון וירושלים תנוחמו בכפליים,

ומעתה אך טוב וחסד

בטוב הנראה והנגלה ישיגוכם תמיד

ובקרוב ממש יקויים היעוד

הקיצו ורגנו שוכני עפר והוא בתוכם

בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת

ב"ה

כ' מנחם אב - שי"פ ראה

ה'תשס"ב

גליון כ [תתמב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 אוה"ע בימות המשיח אם יתגירו
10..... "המקדש חרב בעונותינו"

לקוטי שיחות

- 10..... תענית אסתר
11..... מצבם התורני דבנ"י טרם מ"ת
13..... לישתמיט דינא בהדי נכרי באב
18..... בענין בושת וצער
19..... שליחות לחומרא
23..... שריפת כסות הלוי - אי הוי מקלקל ע"מ לתקן [גליון]

נגלה

- 28..... כולם משוררו למדנו
33..... היתר עבד בעכו"ם
36..... בגדר "שומא הדרא" ודינא דב"מ [גליון]

חסידות

- 40..... "בינונים - זה וזה שופטן"

רמב"ם

- 45..... גילו של "זקן מופלג בשנים"
52..... הקוצץ בהרת

הלכה ומנהג

- 53..... אתרוג קארפו
53..... ספק דרבנן במקום חזקת איסור
56..... תפילה בציבור
58..... מזוזות בבית ישראל ונכרי
64..... זמן אכילת התבשיל דעירובי תבשילין
68..... גדרה ושרשה של התפלה בשו"ע
71..... מנהג חב"ד בנטילת לולב [גליון]
72..... מקום אמירת הקרבנות עד הודו [גליון]

פשוטו של מקרא

- 73..... ברש"י ד"ה "גם אתם"
74..... "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה"
78..... את והב כמו את יהב
79..... את והב בסופה ואת הנחלים ארנון
80..... השב את מטה אהרן
81..... לצבות בטן
82..... גיל יוכבד בלידת משה רבינו ע"ה

שונות

- 83..... הנסים בהצלת כתבי רלוי"צ
84..... נתינת צדקה בלילה
85..... אמת, חצי אמת והעדר האמת
87..... היום יום - טו באב

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת כי תבא,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' י"ב אלול בשעה 10:00 בלילה.

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 773-4115 או (718) 756-3411

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

אוה"ע בימות המשיח אם יתגיירו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' מלכים רפ"ב: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו הולך. וזה שנאמר בישע'י וגר זאב עם כבש וגו' משל וחידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עולם וכו' ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישאל שאמר וארי' כבקר יאכל תבן וכו' עכ"ל.

וב'מקורות וציונים' שברמב"ם פרנקל על ויחזרו וכו' לדת האמת כתב: "ברכות נז, ב, שעתידין להתגייר וכו' וע"ז כד, א, כולם גרים וכו' לעתיד לבא, עי' לעיל ספ"ד גבי מלך שתהי' מגמתו להרים דת האמת", וכוונתו דכיון דמלעיל סופ"ד מוכח ד"דת האמת" בלשון הרמב"ם כוונתו ליהדות בשלימותו, במילא גם הכא צ"ל בכוונת הרמב"ם במ"ש: "ויחזרו כולם לדת האמת" שכל אוה"ע יתגיירו.

הר"ן בדרשותיו סב"ל שיתגיירו

ובאמת כ"כ הר"ן בדרשותיו (דרוש ז') וז"ל: אחד מן היעודים הגדולים שיעד בביאת משיחנו הוא זה כאמרו (צפניה ג, ט) כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, ירצה בזה, כי כל האומות ישובו לאמונתנו בכללי התורה ובפרטיה כפי דעתנו, וזהו שאמרו במסכת ע"ז (כד, א) מאי אותביה ליה חבריה לר' אליעזר כי צאן קדר יקבצו לך וגו' (ישע'י ס, ז) אמר רבי אליעזר כולם גרים גמורים הם לע"ל שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, מתקיף לה רב יוסף ודילמא מעבודה זרה הוא דהדרי בהו, אמר ליה לעבדו שכם אחד כתיב הרי כבר נתברר שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן כאמור עכ"ל, וממשיך לבאר מ"ש (איכה ב, ג) מה אשוח לך ואנחמך, ופירשו חז"ל לכשאשוח לך אנחמך כי כל הקטטות שבינינו והאומות הם מסיבת חלופי האמונה מפני שהשי"ת הבדילנו מכל האומות שלא נתחתן בהם ושלא לאכול מאכלות

האסורות והריחוק וההבדל מביא לידי זה, ולפיכך אמרו לכשאשוה לך אנחמך כלומר לכשאשוה לך שאר האומות שכולם יהיו באמונה אחת עמך אנחמכם, כי אז תהי' הנחמה שלימה שאין אחריה דאגת מלחמה ושנאת האומות עלינו עיי"ש, וזהו כפי שביארו לעיל גם בדעת הרמב"ם.

דעת הרמב"ם בר' שמעון בן אלעזר בברכות

ולכאורה הי' אפשר להוסיף בזה רא"י דבגמ' ברכות שם (נז, ב) פליגי רבנן ורבי שמעון בן אלעזר ברואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז דרבנן סב"ל דאומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל המקומות והשב לב עובדיהם לעבדך ובחול"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עכו"ם, רשב"א אומר אף בחול"ל צריך לומר כן מפני שעתידין להתגייר שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, והרמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ט פסק כרשב"א וגם בחול"ל צ"ל והשב לב עובדיהם לעבדך, (וכן פסק המחבר או"ח סי' רכ"ד סעי' א' וראה גם באבודרהם (ברכת הגומל) שכ"כ דמה שאומר בחול"ל והשב לב עובדיהם לעבדך זהו לעתיד שנאמר לקרא כולם בשם ה' והוא מבקש מאת ה' שיגיע אותו הזמן).

והטור או"ח סי' רכ"ד תמה על הרמב"ם דלמה פסק כרשב"א שהוא דעת יחיד ולא כרבנן? ותירץ הב"י וכן בכס"מ דפסק הכא כדעת יחיד מפני שמסתבר טעמו, וכ"כ המאירי שם ועי' גם בחי' הריטב"א שם, ובפני משה ובמראה הפנים ירושלמי שם תירץ שפסק כרשב"א משום שכן סב"ל לרבי יוחנן שם, ועי' בס' ראבי"ה ברכות שם (סי' קמ"ו) ובהגהות אות ז' תירץ שהרמב"ם גריס רשב"ג (כגירסת ראבי"ה) ולא רשב"א, והלכה כרשב"ג במשנה ובברייתא כמ"ש הכס"מ הל' טומאת מת ה"ה, וראה גם בשטמ"ק ירושלמי שם (עמ' שס"ד), ועי' גם בשו"ת 'מאיר נתיבים' בסוף הספר בחידושיו על מסכת ברכות שם שתירץ קושיית הטור באופן אחר ואכמ"ל, עכ"פ גם מהכא לכאורה מוכח דסב"ל להרמב"ם כנ"ל שאוה"ע יתגירו לעתיד לבוא שהרי פסק כר"ש בן אלעזר.

דעת הרבי בשיטת הרמב"ם וקבלת גרים לע"ל

אבל באמת כל זה אינו, דבלקו"ש חכ"ג פ' בלק ב' (סעי' ט) הביא לשון הרמב"ם שבהל' מלכים הנ"ל, ובהערה 76 כתב וז"ל: דמהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגירו ויקבלו דת ישראל (ראה רש"י בזכרי' שם בפ"י השלישית יותר בה), אף

שבכ"מ ברמב"ם (הל' מתנ"ע רפ"י, הל' חגיגה פ"ג ה"א וה"ו) מוכח שדת האמת היינו דת ישראל, וכן צ"ע בלשון "דת האמת" שבספ"ד דהל' מלכים עכ"ל, ובשוה"ג ציין לדרשות הר"ן הנ"ל עיי"ש, והכוונה דאם יתגיירו ויהיו ישראלים פשיטא שלא יגזלו וכו'.

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ המבואר ביבמות כד, ב, וע"ז ג, ב: "אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה" (דמשום גדולתן של ישראל הוא דעבדי) וא"כ אפ"ל דזהו טעמו של הרמב"ם דסב"ל שלא יתגיירו כנ"ל, (וראה 'אהבת איתן' ועי' ברכות שם).

אלא שהרמב"ם לא הביא דין זה בס' היד, וביאר בעינים למשפט (בימות שם ועוד) משום שסמך א"ע על מה שכתב בהל' איסורי ביאה (פי"ג הט"ו) וז"ל: לפיכך לא קיבלו בי"ד גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה חזרו, שכל החוזר מן הגוים בשביל דבר מהבלי העולם אינם מגיירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בידי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו בי"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותם אחר שטבלו מ"מ, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם עכ"ל.

ועי' גם מאירי ע"ז שם שכתב כעין דברי הרמב"ם וז"ל: ומ"מ הרבה נתגיירו מאליהם ע"י בי"ד של הדיוטות והם שאמרו עליהם גרים גרורים והיו בי"ד הגדול מחזיקין אותן בגרים מכל מקום, אלא שלא היו מקרבים אותם כ"כ עד שיהו רואים מה סופם וכו' ואף לימות המשיח אין מקבלין אותם כבי"ד הגדול אלא אחר דקדוק גדול וברור הכוונה עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א יבמות עט, ב, בד"ה מיד (ובערוך לנר שם) שכ"כ לגבי ימי דוד ושלמה דאם הוכיחו שנתגיירו מפני קדושת התורה ויושר חוקיה ומשפטיה מקבלים אותם) נמצא לפי"ז לשיטת הרמב"ם דגם בימות המשיח שייך ענין הגירות בשלימות אחר דקדוק גדול וכו' כיון דמהגמ' משמע דימות המשיח וימי דוד ושלמה דין אחד להם.

הגירות דגר תושב

ואולי אפשר לומר בזה דעי' לקו"ש חכ"ה פ' תולדות ב' שמבואר שם אודות כללות המצב דאוה"ע לע"ל הוא שיקימו ז' מצוות דילהון, ומביא שם ע"ז מ"ש הרמב"ם ויתקן את העולם כולו לעבוד ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך על עמים שפה ברורה וגו', ומביא בזה קרא דישע"י (ב, ב) ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים וגו', ובחכ"ו פ'

יתרו ג' ביאר בארוכה הגדר דגר תושב במי שמקבל ע"ע לקיים ז' מצוות מצד ציווי ה' בתורה, שהו"ע ד"גר תושב" (כמ"ש ברמב"ם הל' מלכים פ"ח הי"א) שיש בזה גם דין "גירות" שנכנס תחת כנפי השכינה ויצא מכלל העמים כמבואר בהערה 50 שם עיי"ש בארוכה, וכן כתב בחל"א פ' משפטים ב' (עמ' 127) עיי"ש בהשיחה, ובהערה 56 ציין למ"ש הגר"י ענגל בגליוני הש"ס ע"ז סד, ב, ובס' אוצרות יוסף יו"ד ח"א אות י' דבכל גירות יש בו פי שנים סילוק הכותיות וקבלת הישראליות וזהו שלימות הגירות, משא"כ גר תושב הוא גירות מועטת של סילוק הכותיות ליציאה מכלל עכו"ם עיי"ש בארוכה, וראה בס' משנת יעבץ יו"ד סי' ג' דלשיטת הרמב"ם גר תושב הוא חלות גירות, ולכן סב"ל (הל' איסור"ב פי"ב ה"ו) כבא על בת גר תושב שאין קנאין פוגעין בו ומבאר שלכן הביא הרמב"ם דיני גר תושב בהל' איסורי ביאה (פי"ד ה"ז) בדיני גירות, ולא בהל' מלכים כיון דלשיטתו ה"ז דין של גירות.

ולפי"ז אולי אפשר לומר לשיטת הרמב"ם דמ"ש שיחזרו כולן ל"דת האמת", כוונתו שכולם יקבלו ע"ע לקיים ז' מצוות דב"נ מפני שכן צוה הקב"ה בתורה, ובמילא חל על כולם הדין דגירות של גר תושב, ומ"ש ל"דת האמת" היינו דעפ"י התורה - דת האמת, זהו החיוב של בני נח לקיים השבע מצוות מפני שכן צוה הקב"ה, ויותר מזה אינם מצווים לקיים, ונמצא שהם מקיימים כל מה שהם צריכים לקיים עפ"י דת האמת.

ולא ניחא ליה להרמב"ם לומר שכולם יתגיירו לגמרי כי משמע מהפסוקים גופא (ע"ד המבואר לעיל בהערה) במ"ש לא ירעו ולא ישחיתו וגו' שלא יתגיירו להיות ישראלים גמורים דאם יתגיירו לגמרי פשיטא הוא, וראה גם בהל' תשובה פ"ט ה"ב.

והא דאיתא בע"ז כד, ב, עה"פ כי אז אהפוך אל עמים וגו' בהא שהקשה אב"י דדילמא מעבודה זרה הוא דהדרו בהו, אמר ליה רב יוסף לעבדו שכם אחד כתיב ולכן יזהרו גם מאיסור רביעה עיי"ש, ומשמע שהכוונה שיקיימו כל המצוות וכמ"ש רש"י שם ?

אולי אפ"ל דסב"ל להרמב"ם כמ"ש המהרש"א שם (בד"ה לעבדו) שחולק ע"ז וכתב ד"שכם אחד" משמע חלק אחד מן המצוות בלבד, ופירש שיעבדוהו רק בחלק אחד ואיסור רביעה בכלל החלק שכבר נצטוו עליהם בני נח עיי"ש, (ולפי"ז צ"ל דגרים גרורים שם אין הפי'

שנעשו ישראלים, וראה בס' עבודת עבודה שם, אלא שהר"ן גריס "גרים גמורים" כנ"ל).

ואתי שפיר מה שפסק הרמב"ם בהל' ברכות כרשב"א, שגם בחו"ל אומר והשב לב עובדיהם לעבדך, כיון דסב"ל שיהיו גרי תושב דכנ"ל יש בזה ג"כ דין גירות, ושפיר מתפללין עליהם כשם שמצווין להחיותם וכו' (ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"י), וראה צפע"נ הל' ברכות שם מה שביאר בהפלוגתא של רבנן ורשב"א.

אבל גם לשיטת הרמב"ם שייך שיהיו אלו שירצו להתגייר באמת וכו', ובמילא יתגייירו גיור גמור ויהיו ישראלים גמורים, וע"ד שהי' בזמן דוד ושלמה וכמ"ש המאירי הנ"ל בהדיא.

וראה בספר מנהגי מהרי"ל (עשי"ת) שכתב שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימות המשיח אין מקבלין בתשובה, ודוגמת זה אין מקבלין גרים אז דהמתגייר אז אינו עושה מאהבת השי"ת רק לשמוח בשמחת ישראל ומאחר דאנו מצפיין לישועה בכל יום מי שאינו שב ויבוא משיח ב"ב שוב לא מצי שב וישאר ח"ו בחטאיו עכ"ל, ואולי גם לשיטתו שייך תשובה אם דחק ונכנס וכו', וכן אפשר לומר לגבי גירות.

דעת הנצי"ב שיש גזה"כ שאין מקבלין גרים לע"ל

ועי' במרומי השדה (חי' הנצי"ב) ע"ז כד, א, שהקשה דהתינח בידי דוד ושלמה אין מקבלין גרים, דילמא הוא משום פחד ומלכות וכו', אבל בימות המשיח דכתיב כי אז אהפוך כל העמים וגו' שהקב"ה יפעול זה עליהם, ודאי יתגייירו באמת, ולמה אין מקבלין?

ומתריך שזהו גזה"כ, דילפינן לה מקרא דמי גר אתך עליך יפול, כדאיתא ביבמות שם, ומביא ראי' ע"ז דלמה לי קרא על ימות המשיח יותר מימי דוד ושלמה כו' עיי"ש, אבל מלשון הגמ' דאין מקבלים גרים לימות המשיח ומדמה זה לימי דוד ושלמה לא משמע כן, וכמבואר לעיל מהמאירי דגם לע"ל אחר דקדוק וכו' מקבלים, וראה רש"י תהילים צו, י, עה"פ ידין עמים במישרים.

ואכתי יל"ע בכל זה.



“המקדש חרב בעונותינו”

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

ידועה הדגשת כ"ק אדמו"ר בשיטת לימודו את ספר היד, שכיזן וכתב הרמב"ם בהקדמתו שחיבור זה כולל "הלכות הלכות", הרי שכל פרט ופרט בספר זה יש לפרש באופן שיהיה ממנו נפקא מינה להלכה.

והנה, בהל' בית הבחירה פ"ז ה"ז: "אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו, חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו" כו'. וצריך ביאור בתיבת "בעונותינו" שהוסיף הרמב"ם - למאי נפק"מ להלכה סיבת חורבנו של המקדש, שהיא "בעונותינו"?

אך כד דייקת שפיר, י"ל שנפק"מ טובא. דהנה, בכל הלכות 'בית הבחירה' לא שלל הרמב"ם את האפשרות לבנות את ביהמ"ק בזה"ז, לפני ביאת משיח. ומפשטות דבריו, שכתב כי "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן" (פ"א ה"א), משמע שהיא מצוה שמוטלת על כל אחד באופן תמידי, ואם רק תינתן האפשרות מיד יש לבנות את הבית.

ועל כך קמ"ל הרמב"ם כאן, ש"המקדש היום חרב בעונותינו" - היינו: כל חורבן בית המקדש אינו משום חוסר אפשרות טכנית לבנות, משום התגברות יד האומות וכיו"ב, שאז הוה אמינא שבשעה שתגבר יד ישראל יש מיד לקום ולבנותו; אלא המקדש חרב בעונותינו דוקא, ובפשטות: ענין רוחני יש כאן, שבגלל עונותינו נטל מאתנו הקב"ה את בית המקדש, והוא דוקא יחזירנו לנו על ידי משיח צדקנו. ויהי רצון שיהיה זה תיכף ומיד ממש.



לקוטי שיחות

תענית אסתר

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות ח"ב עמ' 273: די ש לומר טעם השם "תענית אסתר" בפשטות: כיון שזהו תענית שבו נקהלו לעמוד על נפשם - הרי כל

הצריכים לעמוד על נפשם (מנער ועד גו' ונשים) אין רשאים להתענות (בו ביום) שלא לשבר כחם. . משא"כ אסתר...".

בספר 'ועלהו לא יבול' (מהנהגותיו והדרכותיו של הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך עמ' רמא-ב) מביא כותב הספר (העורך ומלקט השמועות) על שאלה שהציג בפני הרב אויערבאך ובנו הר"ב: הרי במסכת מגילה (יא, ב) מביא בשם ר"ת שצמים בתענית אסתר זכר לצום שהיה בזמן המלחמה ביום י"ג אדר, וכפי שהיה במלחמת יהושע בעמלק.

בהבנת הדברים יש מי שסבר בפשטות שהלוחמים בעצמם צמו, ובדורותיהם היו אנשים בריאים וחזקים, שהצום לא פגע ביכולת, הלחימה שלהם. ויש מי שסבר שפשוט שהלוחמים לא צמו ורק שאר הציבור צמו. והשיב הרב אויערבאך "זה תלוי היה בכל חייל אם זה הפריע לו להלחם". [לעומת בנו הר"ב ז"ל "שהעיקר כמובן הצום בשביל לנצח, וממילא פשוט שהלוחמים בעצמם צמו"]

ולפי דברי כ"ק פשוט שרק אסתר צמה, ולהעיר מלקוטי שיחות כרך י' עמ' 429-422 לגבי הנלחמים במלחמת יום הכיפורים, עיי"ש וד"ל.



מיצבם התורני דבנ"י טרם מ"ת

הרב יחזקאל סופר
ירושלים עיה"ק ת"ו

בלקו"ש חי"ט שיחה ב' לפר' ראה מבואר דהטעם מה שבעיר הנדחת נהרגים גם נשים וטף (אף שלא עבדו ע"ז) וגם מה שנשתנה דין העובדים ממיתת סקילה (ביחידים) למיתת סיף (בהודחה רובה של עיר) - הוא מפני שבהודחה רובה של עיר נעשו כולם מציאות של ציבור - וכל מה שמשתייך למציאות ציבור זה, מאבד את הווייתו הפרטית ונענש כחלק מהציבור.

ולכן מובן מדוע פסק הרמב"ם: "אם חזרו ועשו תשובה - מוטב" (אף דתשובה אינה מצלת לפטור מדיני בי"ד של מטה) - דע"י התשובה נתפרקה מציאות הציבור וחזרו לדין יחידים.

ובאות י' שם מוכיח מעונש עיר הנדחת דזה קשור בענינים שבלב (שהם הגורמים אחדות - הציבור) - מכך שדין "קהל" ו"ציבור" שייך

רק בכנ"י ולא בכני-נח, כי ישראל שרשם בהוי"ה אחד, ושרשם יכול לפעול "אחדות" ומציאות חדשה של ציבור גם בגילוי.

ובהערה 38 שם: "ומה שגם בסדום היה הגדר ד"עיר הנדחת"] = כלומר, אף שלא היו בני-ישראל] - "היינו לפי שקודם מ"ת לא היתה עדיין ההבדלה בין ישראל לעמים וכו', אפשר להיות מציאות הציבור גם בכני-נח", עכ"ל.

ולא זכיתי להבין:

וכי בטרם היות ההבדלה היו הגויים מושרשים בהוי"ה אחד, ומ"ת פעל ירידה בגויים? הרי אדרבא את"ל שהיו שווים, הרי"ז לגריעותא שהיה לישראל דין בני-נח, וע"י מ"ת נתעלו.

[וזאת מלבד השאלה שהרי גם קודם ההבדלה, שקשורה רק לקיום המצוות, היו האבות והשבטים בעלי נפש אלוקית ששרשה בהוי"ה אחד, ושאר בני נח נפשם משלש קליפות הטמאות וכידוע הראיה מזה שכתוב "בשבעים נפש ירדו אבותינו מצרימה" - נפש לשון יחיד, ובעשו כתיב נפשות ביתו לשון רבים, ומבאר האריז"ל מפני שישראל נפשם מושרשת באחדות הויה והגויים שרשם בפירוד אף שהיה קודם מ"ת].

ועד"ז מצאתי גם בשיחת וארא (ב) בלקו"ש ח"ו דשם מבאר שמה שתשובה בכחה לעקור את החטא בשורשו ולשנות את העבר - הוא מפני שישראל שרשם בהוי"ה אחד - ושם עבר הווה ועתיד כאחד, ועוד טעמים.

ובאות י' שם מבאר שזה החילוק בין ב' הפירושים ברש"י - אם המטר חדל ממציאותו (ביטול העונש בשורשו) או רק לארץ לא הוצק (בנוגע לפועל) - שזה תלוי בספק אם גוי יכול להגיע לתשובה כזו, ומבאר שם דב"נ עתה - אין ספק שאין יכולים.

אבל פרעה שהיה קודם מ"ת וקודם ההבדלה בין ישראל לעמים, אזי ישנה סברא, שהיה בכח תשובתו לבטל לחלוטין את הרע ועונשו.

ואשמח לקבל תשובת קוראי 'הערות וביאורים': מהי משמעות הסברא שבטרם מ"ת אפ"ל שדרגת בני-נח הייתה בישראל, והלא אינם קשורים בהוי"ה אחד?



לישתמיט דינא בהדי נכרי באב

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהאי דינא דאיתא בגמרא תענית (כט, ב) וכך נפסק בטו"ר ובשו"ע (ריש סימן תקנ"א), דבר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב כו' ולמצי נפשיה באדר - פליגו האחרונים אי קאי על כל חדש אב או רק עד לאחר ט' באב בלבד, דהמג"א (שם סק"ב) ס"ל: עד ר"ח אלול (רי"ו וכמה מקומות בגמרא) עכ"ל, וכן הוא בא"א שמ. והקרוב נתנאל בפ"ד תענית (אות ה') ס"ל דמשמע עד לאחר תשעה באב בלחוד עכ"ל.

ואמנם הקרבן נתנאל הקשה שם קושיא גדולה לכאורה על המג"א, וז"ל: "ואני אומר מלישנא דגמרא אדרבא משמע עד לאחר תשעה באב בלחוד, דהא רב פפא אמר הלכך דקתני וממעטין בשמחה לישתמיט מניה ואיסורא דאין משמחין אינו נוהג אלא עד לאחר ט' באב. וז"ל הזהר בפר' יתרו (ע"ה, ב) עשו נטל ברזא דיליה תרין ירחין תמוז אב כו', ואפילו אב לאו דיליה אלא ט' ימים אינון דיליה ולא יתיר, ואתאביד ולא אשתכח, ע"כ מש"ה לישתמיט מיניה עד ט' באב דרזא דעשו ולא צריך יותר וכן עמא דבר עכ"ל הק' תק"נ.

וצ"ע לכאורה למה אינו קמתמה גם מהך תענית (כו, ב) ובבא בתרא (קכ"א, א') ופתיחתא דאיכה רבתי (לג) דלא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוהכ"פ, - ועי' שיחת ש' פרשת ואתחנן תשל"ז ס' י"ב ואילך דלא רק דעדיף שמחת ט"ו באב מפסח שבועות וסוכות, אלא גם מיום הכפורים עדיף הוא, ועיין שם שמבאר זאת מטעם שהעלוי בא תומ"י לאחר הידידה שלפני זה, משא"כ בסוכות ויום הכפורים. וע"ש שמדמה ט"ו באב לפורי ס', שנעלים אפי' מיוהכ"פ ודומיא דתפלת מנחה שנעלה משאר התפילות - ועיין ג"כ בשיחת ואתחנן תשכ"ח, דבט"ו באב אין אומרים תחנון, ומש"ה הכי עדיף הוא מיוהכ"פ, וגם מדמה זאת שם לניסוך המים ששמחתו היה יותר מבניסוך היין, וגם מדמה להקפות שבשמחת תורה ולפורים וכו' עש"ת - וגם נוהגין לעשות נישואין החל מט"ו באב (משא"כ בשאר החודשים מלבד אלול כסלו אדר וכו') משא"כ בתחלת אב (ועיין פרמ"ג או"ח סתקנ"א א"א סק"א) ועיין ספר הערכים - חב"ד (כרך א' ע' ט). - ולפי"ז הרי בהדיא דהך דאין משמחין, אינו נוהג מט"ו באב ואילך, וא"כ ממילא לכאורה לא שייך שיהי' הדין דלשתמיט דינא בהדי נכרי

באב מט"ו בו ואילך, כיוון שזה תלוי בהא דאין משמחין. - וע' משנה ברורה שם סק"ב ב' ושער הציון אות ב שהביא הק"נ "דמוכיח מזוה"ק דדי עד אחר ט' באב. וכ"ה בפתחי עולם ומטעמי השלחן ובדעת תורה שם, אבל לא הזכירו כלום מהך דתענית וכו' הנ"ל, וצ"ע.

שוב ראיתי בכף החיים שם סק"ג שהביא: והיפ"ל ח"ב אות ג' כתב דלא לישתמיט אלא עד ט"ו באב, אבל מכאן ואילך לא לישתמיט דמזל טוב לישראל כדתנן סוף פ"ד דתענית לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכו' יעו"ש. והרב בן איש חי פ' דברים אות א כתב דסברא זו עד אחר עשרה באב היא העיקר וא"צ לישתמיט עד ר"ח אלול יעו"ש, עכ"ל - והביא גם מח"א (כלל קל"ג ס"ס) שכתב דאם אפשר ישתמיט כל החדש ועכ"פ עד אחר ט"ב, וכ"כ בקיצור ש"ע סקכ"ב ס"ז ובמשנה ברורה הנ"ל, וה"נ מסיק בכף החיים שם: "וע"כ נראה דאם לא אפשר לישתמיט יותר יש לסמוך ע"ז וכמ"ש ג"כ הה"א ודעמי". עכ"ל.

והנה מלבד מה שמוכיח הק"ג מגמרא ומזהר, והיפ"ל מסוף תענית דלא כהמג"א מוכיח כמו"כ בכף החיים שם מתוס' תענית שם (ד"ה אמר ר"פ): "וכתבו שם התוס': פי' משום דאמר לעיל מגלגלין חובה ליום החייב עכ"ל, משמע דא"צ לישתמיט מיני' רק עד לאחר ט"ב שהם ימי הרעה", עכ"ל - ולפי"ז לכאורה צ"ע טובא איך כתב המג"א (רי"ו) דכ"מ בגמ' וה"ג בא"ר הנ"ל ובא"א (סק"ב) ובמחזיק ברכה (סק"א) ובערוך השלחן (שם ס"ט) דצריך לישתמיט עד ר"ח אלול, - ועי' בנמוקי אור"ח (להגאון ממונקאטש ז"ל) על שו"ע שם, שמרעיש בזה מאד על המג"א מדברי הזהר הנ"ל כמו שתמה בק"נ. וכתב שבספרו שער יששכר האריך בזה "וכתבנו שם ליישב קצת ד' המג"א וכמ"ל בדברי אגדה ופרד"ס עכ"ל (ואתח"י).

אמנם בס' מטה יהודא על שו"ע שם כתב: "נראה דמדכילי הטור והש"ע האי דלישתמיט בהדי הך דמשנכנס אב, משמע דהוויא כוותא, דלאחר התענית דאין ממעטין הה"נ דא"צ לישתמיט, אבל מלשון רבינו ירוחם משמע דכל החודש ריע מזליהו דישראל לענין זה דלישתמיט מדינא דעכו"ם יע"ש. וכן מטין דברי רב פפא בגמרא דקאמר לישתמיט מיני' באב [וכ"כ במחה"ש שם ובפרמ"ג א"א שם]. ולא קאמר משנכנס אב כלשון המשנה [וזה לכאו' דלא כמ"ש בלקו"ש תצוה - ז' אדר תשל"ח הערה 36 ואכ"מ], משמע דכל החדש הוא עלול לגריעות המזל וכן כל חדש אדר הוא מסוגל דבריה מזליה. וכ"כ

המג"א יע"ש. עכ"ל (מלבד החצ"ב) - אבל מאידך ממה דאמר רב פפא הלכך דקתני ממעטין בשמחה לאשתמיט מיני' וכו' משמע להיפך דאינו נוהג אלא עד אחר ט"ב, וכמ"ש בק"נ הנ"ל. וצ"ע לכאור'.

ובדעת תורה שם אחרי שהביא את הק"נ הנ"ל כתב: "וע"ע בזהר פ' שמות [יב, א] בפסוק ותצפנהו שלשה ירחים [שכ' בזה"ל "אלין תלת ירחין דדינא קשיא שריא בעלמא, ומאי נינהו תמוז אב טבת]". - ולכאור' מכאן משמע דקאי על כל חדש אב (ובפרט לפי מה שמדייק במטה יהודא הנ"ל בדברי רב פפא כנ"ל), ולכאור' מכאן דוקא סיעתא לדעת המג"א, ולכאור' נראים דברי הזהר סותרים מכאן למ"ש בפ' יתרון (עח, ב) הנ"ל וצ"ע.

והנה בהג"ה בדעת תורה שם איתא: "אזמור ז"ל ציין לעיין שם, אבל לא סיים בצ"ע, כי אין מכאן ראי' לכל החדש, אלא דבג' חדשים אלו אירעו צרות לישראל, דהיינו י"ז בתמוז, ט"ב, ועשרה בטבת כנלענ"ד פשוט" עכ"ל - ולע"ד נראה דההיפך הוא הנכון, דמדקאמר "אלין תלת ירחין" (ולא קאמר בתלת ירחין וכדומה) משמע דקאי על כל החדשים ממש, וז"פ - וה"נ משמע דקנט בנצוצי אורות שם (דקאי על כל החדש), דהקשה שם החיד"א ז"ל, (כנ"ל) מהא "דאמרו בזהר יתרו דע"ח ב' דעד ט' יומין דאב שליט ותו לא" ולהכי מסיק שם: אפי' דלהאי נוסחא [ג"א שבט] מפיק אב". עכ"ל - ומ"ש בהג"ה בדעת תורה שם על דברי החיד"א: "ובעניותי לא הבנתי, דהלא גם בתמוז וטבת אינו כל החודש [וכמ"ש לעיל שם, דקאי על יום י"ז בתמוז וכו' בלבד] אך אין לי ידיעה בנסתרות, ואם קבלה היא נקבל", עכ"ל.

ואמנם מלבד דבאמת הכוונה בזהר שם הוא לכל החדש כנ"ל, הרי בזהר יתרו מפורש דלא קאי רק על ט"ב לחוד, אלא (כלשון הזהר שם), "ט' ימין אינו דילי", וא"כ ממילא ליתא מ"ש בהג"ה שם, שהרי ממילא לא מדובר על ט"ב לחוד, וז"פ - ובכוונת הדעת תורה נראה להיפך, דמזהר שמות משמע לכאור' כמהג"א, ודקאי על כל החדש.

והנראה בכ"ז ליישב עפמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק טז (עמ' 347) הערה 53: "ס"ו דזה מה שדוקא באב "ממעטין בשמחה" מציינו ב' ענינים: (א) "הוכפלו בו צרות" (ר"ה יח, ב. משא"כ ב"ז בתמוז כבתוס' שם ד"ה הואיל - הערה 44). (ב) שזהו "יום חייב" כפי שנאמר בג' על מה שגם הבית שני חרב בט"ב, כיון ש"מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב" - וי"ל שזה גם לפנ"ז וכמ"ש בגמ' (תענית שם) על "ויבכו העם בלילה ההוא" (שלח יד, א) - "תשעה באב

הי', אמר להם אתם בכיתם בכי' של חנם ואני קובע לכם בכי' לדורות".]

"יומתק המשך הגמרא בתענית שם "אר"פ הלכך בר ישראל דאית לי' דינא בהדי נכרי לישתמיט מיני' באב דריע מזלי' ולימצי' נפשי באדר דבריא מזלי'" ובתוס' שם ד"ה אמר ר"פ "פירוש משום דאמר לעיל מגלגלין חובה ליום החייב" (ראה שו"ת חת"ס שם [או"ח סק"ס] ונדחקו התוס' דקאי אלעיל דמגלגלין כו' ורמב"ם ס"ל כפשוטו אדרב קאי"), וע"פ הנ"ל י"ל [נוסף על הפשוט שגם לתוס' קאי "הלכך" אדרב, אלא שמוסיף בטעם ר"פ "משום דאמר לעיל מגלגלין" לכן כיון שבאב ממעטין ובאדר מרבין "הלכך" באב לישתמיט כו', אבל זה לבד אינו מספיק כי דוחק לומר שרק מצד הענין דממעטין או מרבין בשמחה יקרא יום זכאי ויום חייב, וע"פ הנ"ל י"ל] שקאי בהמשך לתוכן הסברא דרב, שזה שמרבין בשמחה באדר הוא מצד ימים זכאין כו' שנלמד מהפכו באב, ולא מצד הדין "דמרבין בשמחה", וראה ריטב"א שם [שכתב בזה"ל: אר"פ הלכך בר ישראל וכו' עד דברי מזלי', ואע"פ שאין מזל לישראל, ה"מ בשאר ימים אבל בשני חדשים אלו יש מזל שכן נגזר עלינו מן השמים" ע"כ]. עכ"ל]ק (מלבד החצר"ר שבתחילה ובסוף). וע"ש היטב בהשיחה ס"ו-ז'.

ומעתה לפי חידושו של כ"ק אדמו"ר שזה דלישתמיט דינא בהדי נכרי ושממעטין בשמחה באב הוא מצד ימים חייבין, ולא מצד הדין ד"ממעטין בשמחה" נמצא ד"הלכך" קאי א"דריע מזלי'" שקיים בכל החודש של אב (כמ"ש בריטב"א), ואמנם גם הדין ד"ממעטין בשמחה" יוצא ממה "דריע מזלי'", אלא דין זה קיים רק עד לאחר ט"ב בלבד, משא"כ הדין דלישתמיט דינא בהדי נכרי נמשך אמנם כל הזמן שישנה ה"דריע מזלי'" - והיינו עד ר"ח אלול.

ולפי"ז מיושב היטב קו' הק"נ על המג"א, כיון דהא דאר"פ הלכך דקתני ממעטין בשמחה לישתמיט מיני', אי"ז מצד הדין ד"ממעטין בשחה אלא מצד הטעם של הדין, והטעם אמנם ישנו בכל חדש אב וכמ"ש בריטב"א, וזהו כוונת המג"א במ"ש: "דכ"מ בגמ'" - כיון שהוא למד בכוונת ה"הלכך" שבגמ' פמ"ש בלקו"ש. ודלא כמו שהבין הכף החיים בכוונת התוס' כנ"ל, ולפי"ז לק"מ מה שמרעיש בנמוקי או"ח מהזוהר דיתרו כיון דשם מדובר לגבי הדין דממעטין בשמחה שאינו אלא עד לאחר תשעה באב בלבד, משא"כ הך דרעי מזלי' נמשך גם אח"כ עד ר"ח אלול שזה גם סיבת המשך הדין דלישתמיט וכו'.

ולפי"ז גם א"ש מ"ש במטה יהודא, דמה דלישתמיט דומיא הך דמשנכנס אב היינו רק מצד הטעם של הדין בלבד כנ"ל - ומ"ש דלא היו ימים טובים וכו' כט"ו באב וכו', אי"ז מצד "מזל טוב", ודלא כמ"ש ביפ"ל הנ"ל.

ועפי"ז מיושב לכאור' גם קושיית החיד"א בנוצוצי אורות, דלכאור' דברי הזהר מפ' שמות לא סתרי אהדדי למ"ש בפ' יתרו, כיון דבשמות מבואר "דדינא קשיא שריא בעלמא" וזהו אמנם ישנו כל החודש כמ"ש בריטב"א דריע מזלייהו קיים כל החדש, משא"כ ביתרו מדבר בנוגע להדין דממעטין בשמחה וזהו אמנם יש רק "ט' יומין אינון דילי" ולא יתיר" וא"ש מאד ולק"מ.

[ועיג"כ עטרת ראש שער ראש השנה ספ"ב, שכתב: "יש בחדשי השנה בדרך כלל לחסד ולדין בקיץ וחורף, כמו אדר וניסן אייר וסיון הן בבחי' החסד, ותמוז אב כו' הן בבחי' הדין". ע"כ - והוא כמ"ש בזהר שמות הנ"ל. - ועי' גם לקו"ש בראשית תשל"ט ס"ד ואילך, והערה 21 שם. שו"ר בשיחת כ' מנ"א תשי"ד (בלתי מוגה) שדן בדברי זהר דיתרון, והביא גם את הק"נ, וע"ש מ"ש בביאור דבריו].

והשתא אנו לא זקוקים להחוק שכתב בנמוקי או"ח שם ליישב דעת המג"א, שכתב: "אך זהו נזכיר סמך לד' המג"א מהירושלמי (בתענית פ"ד ה"ו) שיש ב"ד דנהגין כאנשי צפורין, שהיו נוהגין איסור כביסה מחמת אבילות כל חדש אב (כולו גם אחרי ט"ב). וע"כ י"ל סייעתא לד' המג"א דכל חדש אב... עכ"ל - שהרי נפסק בטשו"ע (סתקנ"א ס"ג-ד): "לאחר התענית מותר לספר ולכבס מיד" - ובמג"א (ס"ק ס"ז) כתב: "וק"ו שמותר בבשר ויין ואותן הנוהגים איסור בבשר ויין עד שבת נחמו טעות הוא בידם, וא"צ התרה (רש"ל בתשובה [סנ"ד]), וב"ח כ' דצריך התרה, דדוקא גבי הטיה בק"ש, דלב"ה אין סרך מצוה בהטי' זו, ולכן אסור להטות עצמו, אבל בכל שאר דברים רשאי כל אדם להחמיר, ואותן בני אדם אסורים ג"כ לספר ולכבס עד יום ה' מפני כבוד שבת" עכ"ל. - וע"ש במחה"ש שהאריך בביאור דעת הב"ח: ד"המחמירים אחר התענית אינו נראה דס"ל דהלכתא כרשב"ג נגד פסק רבא. מ"מ הלא רוצה להוסיף חומרא על עצמו, ובוזה לא עביד שלא כדין". - כל כל הנדון הוא רק בנוגע לחומרא שמתאים לשיטת רשב"א, דס"ל דאין האיסור אלא אותה שבת שחל בה ט"ב בלבד, משא"כ לשיטת ר' יהודא דס"ל דכל החדש כולו אסור - וזהו כאנשי צפורין, זאת לא מצינו כלל בפוסקים, וא"כ לא שייך לבאר דעת המג"א שכתב

דין דלישתמיט (ולא רק חומרא), היפך שיטתו, שלא קיים כלל דין דלאחר ט"ב אסור בכביסה, כמובן, ובפרט לדעת הרש"ל דגם חומרא שמתאים לשיטת רשב"ג "טעות הוא". - (ומ"ש עוד שם בנמוקי או"ח, דהירושלמי בזה לשיטתו ע"ש, זה צ"ע ואכ"מ), אולם לפמ"ש בלקו"ש הנ"ל הכל א"ש מאד בדעת המג"א.

ברם לכא' יל"ע טובא במה שמבואר שם הערה 36, דגם הדין ד"ממעטין בשמחה" קאי על כל החדש כולו עש"ה, ולכאו' מכל הנ"ל משמע בהדיא דלכו"ע אי"ז חל לאחר ט"ו באב (ומלבד היס"ל לכו"ע אי"ז חל גם לאחר ט"ב), דהלא אין הלכה כרשב"ג, ובמכש"כ דלא כר"י וכאנשי צפורין.



בענין בושת וצער

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו [נדפס גם בלקו"ש חכ"ז בהוספות] סעיף טו "כי הגדר ד"בושת" הוא - חסרון בענין נפשי⁵⁶. כלומר, אף שבגופו ובממונו לא חסר מאומה (ודלא כנזק צער ריפוי ושבת, שהם חסרון בגופו⁵⁷ או בממונו), עכל"ק, ובהערה 56 "ולכן חלוקים בזה - לפי המבייש והמתבייש (רמב"ם הל' חובל ומזיק רפ"ג)", ובהערה 57 "או בהרגש גופו (צער) - ולכן שווה בכל".

ויש לעיין הכוונה בזה דהנה במתני' ריש פרק החובל איתא לגבי צער "אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך" וברש"י שם ד"ה כיוצא בזה כתב "לפי מה שהוא מעונג רב צערו וכאבו", וא"כ מה הכוונה דצער הוא שווה בכל, דלכאורה אדרבה מזה נראה דמידת הצער אינו שווה בכל ולכן צ"ל "כיוצא בזה" וע"ד בושת דאינו שווה בכל ואין שומא שוה.

וביותר יוקשה לפי שיטת הרמב"ם גופא דכתב בהל' חו"מ פ"ב ה"ט לגבי צער שיש חילוק גם אם הוא עשיר או עני דמכיון שאומדין כמה אדם רוצה ליטול [לגבי צער שלא במקום נזק, משא"כ בצער במקום נזק דהשומא הוא כמה אדם רוצה ליתן למנוע צער זון] א"כ תלוי במידת עשרו, דלפי זה שומת צער אינו שווה בכל לא רק מחמת כמה

הוא מעונג אלא בענין צדדי - מידת עשרו! וכדיוק כמו בושת שתלוי במבייש ובמתבייש אם הוא אדם מכובד וכו'.

ועוד יש להעיר דלגבי בושת מצינו בפרק החובל [דף פו] מחלוקת איך שמין ואיכא למ"ד שכולן שווין ואין שמין לפי המבייש והמתבייש, ובנוגע לצער לא מצינו פלוגתא.

עוד צ"ב גם בתוכן הענין דלכאורה בושת שהוא ענין נפשי כנ"ל ולא חסר מאומה - לכאורה דוקא שם הי' צ"ל השומא שוה בכל כי לגבי ענין נפשי הכל שוין דהיינו דאם הוא כבר מבוזה אז מאבד כל תוכנו וזה שווה בכל ולכן הי' צ"ל השומא שווה בכל, משא"כ צער שהוא הרגש מסויים דגוף שם אה"נ יש חילוקים בין גוף לגוף. וצ"ע.



שליחות לחומרא

הרב אפרים פישל אסטער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש ח"כ ע' 57 כ' וז"ל: "דעריבער, איז א שכיר, וויבאלד אז ענינו איז וואס ער טוט צוליב זיך, איז א שקלא וטריא צי זיין מעשה קען זיין מעשה השכור, גערעכנט ווי דער בעה"ב האט געטאן די מעשה. ע"כ.

ובהערה 32 כ' בזה"ל: "... ושם סי' רמ"ג סוס"ד "שלענין שליחות אין לחלק בין עושה לטובת המשלח בין עושה לטובת השליח בין כך ובין כך שלוחו הוא". ואולי השליחות בשבת כשהנכרי עושה מלאכה עבורו אינו כענין השליחות בכלל, כיון שסו"ס אינו מה"ת אלא רק "יש שליחות לחומרא" (לשון אדה"ז שם ר"ס רמ"ג). וכמה פרטי דינים שם האיסור הוא כי "נראה הדבר כאילו עוסק זה בשביל הישראל" וכיו"ב. ועצ"ע. ע"כ.

ויש להעיר בזה ממ"ש בשו"ת צ"צ או"א סכ"ט אות ג' ואילך, דהקשה ע"ז דאמרינן דיש שליחות לנכרי לחומרא. ובסי' רס"ג בקו"א כ' אדה"ז דאיסור זה הוא גם בלא אמירה רק שהנכרי עושה בשביל ישראל, דקשה דאיך יהי' נעשה שלוחו בלי ציווי ודעתו, ומביא שם הצ"צ מגמ' נדרים (דף ע, ב ודף לו, ב), דדין שליחות הוא רק כשאומר לשלוחו בהדיא לעשות הדבר בשבילו וא"כ כשהנכרי עושה מאליו ודין שליחות הוא רק לחומרא, א"כ ודאי דלא שייך בזה דין שליחות.

ומשיג בזה הצ"צ שהאיסור הוא מה שהנכרי עושה דבר שהוא זכות גמור בשביל ישראל, וא"כ לדעת אלו האומרים דזכי' מטעם שליחות - א"כ כיון דזכי' כזו חשוב שליחות ממש לכן גם לענין מלאכת שבת חשוב כה"ג כשליחות, וזהו "... דכשעושה בשביל ישראל נעשה שלוחו משום דזכות גמור הוא לו", ולדעת אלו האומרים דזכי' אינו מדין שליחות "מ"מ י"ל דמחזי כשלוחו עכ"פ כיון דזכי' מהני במקום דצריך שליחות".

וא"כ מ"ש כ"ק אדמו"ר שהאיסור הוא רק משום "נראה הדבר כאילו עסק זה בשביל ישראל", והיינו דגם מה שאמרו יש שליחות לחומרא אינו בגדר דין שליחות דשלוחו של אדם כמותו ממש אלא רק משום דנראה הדבר כו', י"ל דתלוי באם זכי' מדין שליחות דאז לכאורה י"ל דדיני שכיר יום וכיו"ב דמבואר בסורמ"ג דאסור מטעם שליחות דהוא ממונו כדין שליחות מה"ת דשלוחו של אדם כמותו, אבל אם אין זכי' מדין שליחות הרי האיסור הוא רק דמחזי' כו'.

וכמ"ש הצ"צ: דשליחות לחומרא בשכיר יום העושה בשביל ישראל אינו ממש כדין שליחות מה"ת דשלוחו כמותו, דכשמדובר שם החילוק בין שכיר יום דאסור לעשות מלאכה בשביל ישראל בשבת (סרמ"ג ס"ד) ושכיר שנה דמותר (סרמ"ד ס"ט ובמהדו"ב כאן מיקל יותר דלא כמ"ש המג"א) כ' "ושאני שכיר יום דכיון שכל יום מתחשב לבדו הרי הנכרי שכירו של ישראל בשבת ונעשה כשלוחו ממש . . ומשא"כ כששוכרו לשנה לא נעשה שלוחו לשבת מאחר שהשכירות יכולה להתקיים בימות החול א"כ אינו עושה בשבת בשביל שכירות הישראל ושליחותו. ואף דישראל כה"ג מיקרי שלוחו היינו משום דיום השבת יוכל להכלל ג"כ בכלל שכירותו אבל בנכרי לא אסרו אלא היכא דמיחיזי כשלוחו דמיחיזי דייקא ולא מה שיוכל להיות נכלל בכללא". (ואגב יש להעיר במ"ש הרשד"ב לוי' כאן בהע' 3 דכאן מבואר דשכיר שנה למלאכה שאין לה קצבה נקרא קבלן דלכ' אין לו מו מובן כלל, דאדרבה, הרי מבאר לדעת סה"ת (והרמב"ם) דשכיר שנה אינו קבלן כלל אלא דההתירא הוא משום דקצץ, וכמ"ש אדה"ז כאן, דס"ל להס"ת דקצץ וקיבולת שני ענינים הם". ועוד יש להעיר בכו"כ מהערותיו אלא שאכ"מ).

וכן כ' אדה"ז להלן בדעות הרמב"ם דשכיר שנה מותר רק אם הוא שכור למלאכה מיוחדת, מכיון דקנין אינו חל אלא על דבר מיוחד ומסוים, "ואף דעל מלאכה מיוחדת נמי אין קנין חל אלא א"כ מסר לו

חפץ לתקנו דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ושאינו ברשותו וגם אין קנין חל אלא על דבר שיש בו ממש, מ"מ כיון ששכרו לדבר מיוחד ומסוים י"ל דלענין מחזי כשלוחו באבילות ושבת מדרבנן כאילו אותו דבר קנוי לו".

ומבואר לכ' דס"ל אדה"ז ד(עכ"פ) לדעת סה"ת והרמב"ם דהתירו שכיר שנה, דכל האיסור דשליחות לחומרא אינו אלא במחזי כשלוחו דייקא, דזה כל יסוד האיסור גם א"נ דזכי' מטעם שליחות, מ"מ טעם החומרא הוא רק משום דמחזי כשלוחו.

והנה בההערה דהשיחה לכ' י"ל דאומר תרי דברים.

דמה שאמרו חז"ל דיש שליחות לחומרא לנכרי לא נאמר בזה דכל דיני וגדרי שליחות מה"ת איכא בנכרי, דבשליחות מה"ת הרי שלוחו של אדם כמותו ומה שעושה השליח ה"ה כאילו עשאו המשלח, וכידוע ג' האופנים בגדר דין שליחות עד שאפ"ל דשלוחו כמותו ממש, אלא דבשליחות לחומרא נאמר דאף שכל אדם ה"ה בר דעת לעצמו ומה שעושה ה"ה בבחירתו א"כ ס"ד דלא נפקא לן מה שעושה אדעתא דישאל דלא אהני דעתו זה להפקיע זה שעושה בבחירתו, הנה ע"ז אמרו דיש שליחות לחומרא דכשהגוי עושה בשביל ישראל חשוב זה שייקרא שלוחו של ישראל ולא אדם העושה בבחירתו, אבל דיני וגדרי שלוחו של אדם כמותו כו' לא נאמר בדין זה.

ועוד החמירו דגם אם רק נראה הדבר כאילו עסק זה הוא בשביל ישראל "דהיינו מה "דמחזי כשלוחו", דהגם שעושה הנכרי אדעתא דנפשי' וליכא גם האיסור דשליחות לחומרא מ"מ מכיון דמחזי כשלוחו אסור גם זה. ועפ"ז "מיחזי כשלוחו" הוא חומרא נוספת בדין שליחות לחומרא.

וכן נראה לכ' מדברי אדה"ז בשו"ע, דבסרמ"ד ס"א כ' דמותר להניח נכרי לעשות בתורת קבלנות ("שקיבל עליו לעשות כך וכך בעד שכר כך וכך") ואינו דומה לשכיר יום שהשכיר יום אין המלאכה לשום סיומה כלל ואין לו עסק בה שהרי אין כוונתו בעבודתו כדי להשלים המלאכה אלא כוונתו לעבוד את ישראל כל היום כדי שיתן לו שכרו לפיכך ה"ז כעושה שליחות הישראל. אבל הקבלן, המלאכה היא שלו שכוונתו בעבודתו היא להשלים המלאכה כדי ליטול שכר ואינו כשלוחו של ישראל.

(ובסרמ"ג ס"ד "שכר הנכרי לחמם . . ה"ז כעוסק בשליחות הישראל . . . שלענין שליחות אין לחלק בין עושה לטובת המשלח בין עושה לטובת השליח, בין כך ובין כך שלוחו הוא").

והיינו דבהיתר מצד זה שעושה הנכרי בקבלנות הוא שאינו כשכיר יום שהוא שלוחו.

וע"ז מוסיף אדה"ז בסרנ"ב ס"ו "וכ"ז כשקוצץ לו דמים בשכר מלאכתו שאז הוא טורח לעצמו כדי לקבל שכרו ואינו נראה כעושה שליחותו של הישראל . . . אבל אם הנכרי חפץ לעשות בחנם אלא מצפה הוא לתשלום שכר אבל אין דעתו סמוכה עליו, בודאי שלא קצץ לו הישראל שכר . . . ונראה כעושה שליחותו וכו'" וכן בהמשך הסעיף בשיטה השני' הל' הוא "נראה כשלוחו".

והיינו דלא מספיק מה שעושה בתורת קבלנות דאינו שלוחו דעדיין נראה כשלוחו מכיון שהוא טורח בספק בשביל הישראל, ולזה צריך שיקצץ לו דמים.

וזהו ב' הדברים שכ' כ"ק אדמו"ר בההערה. הדין דשליחות לחומרא דג"ז אינו ממש בגדר דין שליחות מה"ת, ועוד דיש איסור מצד זה שנראה כשלוחו.

אמנם אפ"ל דאין כ"ק אדמו"ר אומר ב' דברים אלא הכל דבר אחד, וכנ"ל מדברי כ"ק אדה"ז במהדו"ב דנראה לכ' דס"ל דאין כאן ב' דברים, איסור מצד שהוא שלוחו ואיסור מצד "דמיחזי כשלוחו", אלא ס"ל דהאיסור מצד זה שהנכרי הוא רק בדמחזי כשלוחו, והיינו ד"מיחזי כשלוחו" הוא הגדרת האיסור לחומרא דשליחות לחומרא בנכרי העושה לישראל בשבת.

דהנה במהדו"ב מבואר (עכ"פ לדעת סה"ת) "דקצץ וקיבולת שני ענינים הם" עיי"ש בארוכה. ולשיטה זו אינו צריך שניהם כמ"ש אדה"ז במהדו"ק כנ"ל בסרמ"ד וסרנ"ב, ולהלן במהדו"ב מבואר (כדהובא לעיל) החילוק בין שכיר יום שאסור, לשכיר שנה דמותר משום דקצץ, דמכיון דלא מיחזי כשלוחו ליכא בזה איסור, ד"א דישראל כה"ג (בשכיר שנה) מיקרי שלוחו, היינו משום דיום השבת יוכל להכלל ג"כ בכלל שכירותו אבל בנכרי לא אסרו אלא היכא דמיחזי כשלוחו דמיחזי דייקא".

ונראה להדיא דמה דאסרו חכמים מצד שליחות לחומרא לא רק שאינו בגדר דין שליחות מה"ת אלא כל גדרו הוא מה דמיחזי כשלוחו, היינו דאין "מיחזי כשלוחו" חומרא נוספת באיסור שליחות לחומרא, אלא הוא (קולא ו) הגדרת דין שליחות לחומרא, דאחרי שנכרי יעשה בשביל ישראל כשמחזי כשלוחו, וד"ל. ועפ"ז מ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה הוא דבר אחד דגדר שליחות לחומרא הוא מה ד"נראה הדבר כאילו עושה זה בשביל ישראל".

(זה לכ' גם הביאור בעוד נ"מ בין המהדי"ק ומהדו"ב, דבקו"א סרמ"ג אות א' מבואר דמה שהוא שכיר לשבת בהבלעה לא ימנה מועלת שלא יהי' הנכרי שלוחו דמועיל רק שלא יהי' שכר שבת עיי"ש. אבל בהמדו"ב הרי מבאר כנ"ל דמה ששבת נכלל בכלל השכירות לשנה בהבלעה מהני דלא יהי' מיחזי כשלוחו, ומהני זה להתיר אף דהוי שלוחו).

ועצע"ג בכ"ז.



שריפת כסות הלוי - אי הוי מקלקל ע"מ לתקן [גליון]

הרב נחמן שאנאוויטש
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתמא (עמ' 12 ואילך) העיר הרב י"ל אלטיין שבלקו"ש חי"ח בהוספות לפ' קרת, בשיחה על משניות מדות פ"א מ"ב: "ורשות הי' לו לשרוף את כסותו" - מביא הרבי קושיית הרא"ש דהלא עוברים אלאו דבל תשחית, ומביא תי' המפרשים דכיון שהי' עושה זאת בכדי לזרו את השומרים הרי"ז כמו שמשבר כלים למירמי אימתא אינשי ביתי' (שבת קה, ב). ודוחה זה, כי לכמה דיעות - וכ"ה דעת אדה"ז בשולחנו (שמירת גו"נ סעי"ד) אסור גם בהאי גוונא.

ואח"כ ממשיך בהשיחה דלכאורה אפשר לתרץ ששריפת כסותו לזרו את השומרים ה"ז מקלקל על מנת לתקן דמותר אם א"א אלא עיי' קלקול זה (ובפשטות איש הר הבית לא היה שורף רק אם אין דרך אחרת) - ודוחה תי' זה דאימתי מקלקל ע"מ לתקן מותר רק אם מעשה זה נקרא מעשה "תיקון" מחמת כוונת האדם, משא"כ בנדו"ד א"א להגדיר מעשה שריפה כמעשה תיקון ובמילא א"א להתיר מטעם מקלקל ע"מ לתקן.

ונקודת הביאור בהשיחה ע"פ דברי אדה"ז שמשווה כל תשחית דממון לאיסור נזקי הגוף, ובמילא, כשם שפסק אדה"ז שמותר להכות אדם (אם הוא ברשותו) בשביל טובת חברו, כך הוא בנזקי ממון, דמותר לאבד ממון חברו אם הוא לטובתו, כבנדו"ד שטובתו של השומר היא שלא יישן אלא יעשה עבודתו בשמירת המקדש, עד כאן נקודת התירוץ.

והקשה הרב הנ"ל - דלכאורה לא העלה ארוכה להקושיא מפסק אדה"ז שאסור לאבד כלים כדי למירמי אימתא אינשי ביתי, שהרי לכאורה הוא אותו הדבר ממש, שרוצה להטיל אימא על בני ביתו "שאינם נוהגין כשורה" (וכלשון אדה"ז בשולחנו שם) וא"כ הרי זו לטובתם שייטיבו את דרכם, ומאי שנא דהתם אסור וגבי הלויים מותרים הם לשרוף כסותו.

וכותב הרב הנ"ל - אחד העירני - שבאמת כד דייקת שפיר, הרי בהשיחה כשהרבי רוצה לתרץ דשריפת כסות הלוי מותרת מפני דהוי מקלקל ע"מ לתקן, הרי לכאורה, אף שיתורץ עי"ז הדין דמס' מדות, אמנם לאידך הרי אכתי ייקשה פסק אדה"ז שאסור לשבר כלים למירמי אימתי על אינשי ביתו, דלמה ייאסר ׀הלא הוי מקלקל ע"מ לתקן. ולפלא, שבכל השקו"ט בסעיף זה דהשיחה אינו מעיר כלום מדין שבירת כלים להטיל אימה על בני ביתו.

ומש"ה יצא לומר, שמזה מוכח שכל הגדר דמקלקל ע"מ לתקן לא מתאים כאן, דשבירת כלים להטיל אימה על בני ביתו אינו ענין כלל למקלקל ע"מ לתקן, דבשלמא בנדון שריפת הכסות שהיא כדי שהלוי לא יישן, א"כ פעולת השריפה היא כדי לזרוזו על ענין מסוים שיהי' ער וישמור את הבית כדבעי, ושפיר שייך לומר דהוי בגדר מקלקל ע"מ לתקן, משא"כ הענין דלהטיל אימה על בני ביתו, אף שאולי תצמח מזה הטבה בנהגת בני ביתו, מ"מ, עצם הענין דהטלת אימה (שהיא תוצאה ישירה משבירת הכלים) אינו גדר של "מתקן".

ואף אינו דומה להא דשרי להכות בני ביתו כדי להדריכם מאחר שזה לטובתם (כפסק אדה"ז, כנ"ל), כי שם הכוונה להדריכם, משא"כ הכא שנעשה רק כדי "להטיל אימה" שאין זה בגדר "על מנת לתקן", ע"כ תוכן תירוצו.

אמנם - מלבד שעצם הסברה אינה מתקבלת על הדעת, דסו"ס הטלת אימה על בני ביתו שאינם נוהגין כשורה בפשטות היא "כדי להדריכם"

וא"כ שוב הרי זו 'לטובתם' ומדוע אינה מותרת - לכאורה מפורש במקורות להיפך, שהרי כל הענין דשבירת כלים להטיל אימה על בני ביתו הובא בגמ' (שבת שם) לענין מקלקל ע"מ לתקן, וז"ל הגמ' שם:

[במשנה שם:] הקורע בחמתו וכו' וכל המקלקלין פטורין.

ובגמ' שם: ורמינהו הקורע בחמתו כו' חייב כו' לא קשיא, הא ר' יהודה הא ר' שמעון. הא ר' יהודה דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עלי' הא ר' שמעון דאמר מלאכה שאצל"ג פטור עלי'. אימר דשמעת לי' לר"י במתקן, במקלקל מי שמעת לי', א"ר אבין האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו. וכהאי גוונא מי שרי והתניא כו', לא צריכא דקאי עביד למירמא אימתא אינשי ביתי'.

הרי להדיא דקריעת בגד להטיל אימה על אנשי ביתו נחשב ל"מתקן" ולא מקלקל.

שוב עלה על דעתי שאולי יש לחלק בין גדר מקלקל ע"מ לתקן גבי הלכות שבת ומקלקל ע"מ לתקן לענין איסור כל תשחית דגבי מלאכת שבת אם יש רק ענין של תיקון באיזה אופן שהוא (אע"פ שאין התיקון בגוף המלאכה) נקרא מתקן, והרי אנן לר"י קיימינן דמלאכה שאצל"ג חייב עלי'. משא"כ גבי כל תשחית, הנה אע"פ שגם שם מקלקל ע"מ לתקן מותר (כמובא בהשיחה שם משו"ע אדה"ז סט"ו כמה דוגמאות, ועיין שם שאין התיקון צ"ל בגופו), מ"מ צ"ל "תיקון" ברור ומסויים (ולא סתם "להטיל אימה").

ואולי ההבדל דשם קורע את כליו ע"מ להטיל אימה על הזולת, משא"כ בנדו"ד ששורפים את כסותו של הלוי שאותו "מדריכים", ואולי הוא גם כעין עונש על שיישן ושפיר הוי מתקן אצלו. ועדיין צ"ע בכל זה. עכ"ל.

לא הבנתי: א. מה כוונתו בדבריו: מ"מ צ"ל תיקון ברור ומסויים (ולא סתם להטיל אימה) - הלא להטיל אימה הוא כדי להדריכם. או כסמ"ג ל"ת רכט וז"ל: ואם אדם משחית שום דבר להטיל אימה על בני ביתו כדי שייראו ממנו ויהי שלום בביתו מותר, עכ"ל. וא"כ שוב התיקון הוא ברור ומסויים (וכמו שהוא בעצמו סתר סברת חברו בפרכה דומה לזה בהערתו).

ב. מה כוונתו היתה בס"ד לומר דבמלאכת שבת אם יש רק ענין של תיקון באיזה אופן שהוא (אעפ"י שאין התיקון בגוף המלאכה) נקרא

מתקן. ולבסוף דחה, והרי אנן לכ"וע קיימינן דמלאכה שאצ"ל חייב עליה משא"כ בבל תשחית, עכ"ל.

הרי הסברא היא הפוכה: א. דאם לגבי שבת הוא נקרא תקון אף שלגבי שבת צריכה מלאכת מחשבת (מלאכת אומנות) ק"ו הוא לשאר ענינים. וכן מצינו בביצה י"ג ע"ב דעל דברי הגמ' "והרי גרנו של מעשר" כ' רש"י וז"ל: "יש הרבה מלאכות שאמרו שהן קובעות גורן למעשר לאסרו באכילת עראי ומותרות בשבת, עכ"ל. ועוד כ' שם רש"י: "אלא מאי אית לך למימר יו"ט אע"ג דלמעשר הויא מלאכה, לשבת לא הוי מלאכה, דמלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה שנשמכה פרשה שבת למלאכת המשכן בויקהל והתם מלאכת מחשבת כתיב, עכ"ל. נמצא דלשבת צריך יותר אומנות כדי שיהיה נקרא מלאכה.

ב. ומה שמביא שמלשאצ"ל חייב עליה (בלי להכניס לשיטות מהו גדר מלשאצ"ל), הנה אדרבה, דנמצא שהמלאכה בשבת הנה ככל המלאכות בלי ציור או גדר מיוחד. דרק לר' שמעון דמשאצ"ל פטור שונה שבת משאר מלאכות העולם דבשבת צריך המלאכה שתהיה ע"ד כפי שהיה במשכן (ועיינן בשבת דף צד ד"ה ר' שמעון או שיטת רש"י שבת צה ב' באופן אחר).

ג. רוב הראשונים סוברים כר"ש וכן פסק אדמה"ז בסי' שט"ז הלכה כ"ב: שמשאצ"ל אינה אסורה אלא מד"ס.

ד. בלקו"ש חכ"ט (ע' 11) משווה הרבי תיקון של חורבן בהמ"ק שהוא ע"י כילה ה' את חמתו, לקורע בחמתו בשבת שהוא חייב מפני שחמתו שוככה בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב, וז"ל: "בנוגע דעם איסור פון בל תשחית קען מען לכאורה ענטפערן ע"פ מאמר רז"ל אויפן פסוק "כלה ה' את חמתו", ולא שפך חמתו על ישראל (און דערפאר איז בא אספ"ן ניט "בכי לאסף" נאר "מזמור לאסף").

און דערפאר איז דאס ניט אן ענין פון בל תשחית, ווייל דער איסור איז נאר "כשעושה דרך השחתה וקלקול, אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה".

ע"ד ווי ס'איז דער דין בנוגע למלאכת שבת, אז כל המקלקלין פטורין (אויב "קורע בגדים או שרפן או שבר כלים דרך השחתה הרי זה פטור") ואעפ"כ איז "הקורע בחמתו או על המת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו

שוככה בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב"; ועד"ז בעניננו: וויבאלד אז דער חורבן ביהמ"ק איז געווען באופן פון "כילה. . חמתו" איז דאס אן ענין פון תיקון.

נאך מער: דורך דעם וואס "כילה. . חמתו" איז "לא שפך חמתו על ישראל". קומט אויס, אז בנוגע אידן איז דער חורבן אן ענין פון מקלקל "ע"מ לתקן", ווארום "א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה", און ס'איז ניטא דערביי דער איסור פון בל תשחית, עכ"ל.

מכל הנ"ל מובן, דאין שייך לומר שדווקא בשבת משום שחייב עליה במשאצ"ל לכן חייבים בכל אופן של תקון ולא למדים שאר דברים משבת.

ואין להקשות שבלקו"ש חלק כ"ט משמע שכן מדמין איסור בל תשחית לשבת, דקורע בחמתו או משבר ע"מ לתקן מותר, היפך ממה שכתוב בהשיחה ח"ח - כי שם מדובר לדעת הרמב"ם שמשמע שכדי להטיל אימה על בני ביתו מותר. ועיין בהגהות מיימונית הל' מלכים פ"ו ה"י: "אבל אם עשה כדי להטיל אימה על בני ביתו - מותר, כדאשכחן שעשו האמוראים בשבת פרק האורג". הנה רואים שאם יש איזה תקון מותר אף אם הוא לא בגוף הנשחת עצמו, והשאלה היא אם יש תיקון בחורבן בהמ"ק ובאם כן אין עוברים על איסור בל תשחית. ועיין שם בהערה 41 דכמו"כ הוא הביאור לגבי ורשות היה לו לשרוף את כסותו, וע"ז באה ביאור הרבי, וכדלעיל.

משא"כ בחלק ח"ח ע' 464 שבה הוא מבאר דעת אדה"ז שפסק דאיסור בל תשחית הוא "אפילו כוונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על ב"ד שאינן נוהגין כשורה" כי אף שהוא נקרא תיקון בכללות, דלגבי שבת הקורע בחמתו לדעת הרמב"ם - חייב, ואף לר"ש לולא הענין שמלשאצ"ל היה חייב כיון שהוא תיקון בכללות, מ"מ בבל תשחית מסתכלים על אף הדבר הנשחת ורק בתנאים מיוחדים מותר, וכמפורט שם.



נגלה

כולם משורו למדנו*

(ובדברי הגר"ז הידועים בהלכות נזקי ממון)

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

בריש ב"ק שקו"ט הגמ' איזה תולדה היא "לאו כיוצא בה" דהאב. ואחת הסברות שמביאה הגמ' היא "אבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברה"ר והזיקו" (ג, ב). ומק' ע"ז הגמ' היכי דמי, אי דאפקרינהו . . . ואי דלא אפקרינהו, אי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו (כל תקלה בור היא ואע"ג דלא הפקיר. רש"י), היינו בור, ואי לרב דאמר כולם משורו למדנו (כל תקלה שלא הפקירה משור למדנו, מה שור שהוא ממונו ואם הזיק חייב, אף כל ממונו אם הזיק חייב. רש"י), היינו שור וכו".

ובתוד"ה "משורו למדנו" שקו"ט איך אפשר ללמוד אסו"מ ברה"ר משור, וכתבו: דודאי א"א ללמדו משן ורגל (דשור) דה"ה פטורים ברה"ר, אלא ע"כ שלומדים אותו מקרן דשור. אלא דגם ע"ז הקשו ממה לשור שכן ב"ח וכוונתו להזיק (משא"כ אסו"מ)? והביאו מה שתי' בזה רשב"ם "דאתי מבור ושור ממה הצד". אלא דגם ע"ז מקשים "כיון דמבור נמי יליף, לפטרו בהו כלים כבור, ולקמן במניח (דף כח, א) מחייב בהו רב כלים גבי נשבר כדו"? (ונשאר בקושיא).

וצלה"ב בדעת רש"י כאן שלא נכנס לכל השקו"ט וכתב בפשיטות ד"מה שור שהוא ממונו ואם הזיק חייב, אף כל וכו', דמשמע שלא הוקשה לו כל הקושיות של תוס' והלימוד משור הוא פשוט - ואיך יתרץ קושיות התוס'? ובמה פליגי?

ב. ומעין זה מצינו עוד פלוג' בין רש"י לתוס' בסוגיא זו. דהנה מקור המחלוקת בין רב לשמואל (באם תקלה שלא הפקירו הוה תולדה דשור

(* ההערה נכתבה בצפת עיה"ק תוכב"א, ותהא לע"נ של רב העיר הגה"ח הר"ר לוי ביסטריצקי ע"ה.

או דבור) הוא לקמן כח, ב. ושם פי' רש"י פלוגתתם כך: דשמואל ס"ל שכשהתורה דיברה על בור הרי כלל בזה גם בור כזה שהוא ברשותו, וא"כ ליכא לחייבו כשור היינו גם על כלים - דהתורה פטר בו את הכלים כבור. משא"כ רב ס"ל דכשהתורה דיברה על בור, הרי המדובר הוא רק על בור שאינו ברשותו וא"כ תקלה שלא הפקירו איכא לחייבו כשור.

ואמנם התוס' כתבו (שם, ד"ה ה"מ היכא שאפקרינהו), דפלוג' רב ושמואל לא תלי בהא כלל, ואפשר דרב ס"ל דהתורה כן חייבה גם על בור ברשותו, ופלוגתתם הוא רק על נידון זה דאסו"מ שלא הפקירו, דלרב אפשר לחייבו כשור ("דעדיפי מבור, ואיכא נמי לחיובינהו משום שור וכו'"), ולשמואל א"א לחייבו משור ורק מבור, עיי"ש.

והיוצא מזה, דלפי רש"י הרי לכו"ע היה אפשר ללמוד אסו"מ משור, אלא דלפי שמואל היות ואיכא קרא שפטור בכלים כבור, לכן ליכא לחייבו כשור (משא"כ לרב דליכא קרא כזה אכן מחייבים אותו כשור). משא"כ לפי תוס' הרי בזה גופא פליגי רב ושמואל - דלרב אפשר ללמוד משור, משא"כ לשמואל א"א ללמוד משור.

ונראה, דפלוג' זו (בין רש"י לתוס') הוא דומה להפלוג' שהבאנו לעיל דבשניהם חזינן איך שלרש"י הרי הלימוד משור הוא פשוט ביותר (ולכן: א. לא הביא שקו"ט איך למדו רב משור. ב. גם שמואל הי' יכול ללמוד משור). משא"כ לפי התוס' אינו פשוט כ"כ (ושלכן חולקין על רש"י בב' הפרטים האלו).

וצלה"ב, מהו יסוד פלוגתתם?

א. ובפשטות הי' נראה לבאר הדברים ע"פ דברי הגר"ז הידועים (בחי' על הרמב"ם ריש הל' נזקי ממוץ) בהגדרת סיבת חיוב תשלומין באבות הניזקין. ושם הביא פלוגתת הרא"ש והיש מן הגדולים (מובא בהרא"ש) בדין מזיקים כאלו שחיובם נלמד מצד השה משאר האבות, כמו אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו והזיקו בתר דנייח, שבגמ' (ו, ב) למדו שחייבים ע"ז מצד השה של אש ובור - באם החיוב הזה (הנלמד מהצה"ש) יש לו הפטורים של ב' המלמדים (פטור טמון כאש, ופטור כלים כבור). או דאחר שכבר נלמד לחיוב מב' האבות, הרי שלגבי פטוריו יילמד רק מא' האבות הדומה לו ביותר. דהיש מה"ג ס"ל שיש לו הפטורים של ב' המלמדים, והרא"ש ס"ל שנחשב לבור, ויש לו רק הפטורים של אב זה.

ובביאור שיטת הרא"ש (דלכאור' באם נלמד מב' מלמדים מדוע יש לו הפטורים רק של א' מהם), כתב הגרי"ז: דמהצה"ש למדים שיש על מזיק זה שם של מזיק להתחייב בתשלומין, והרי שם זה (וחיוב זה) שווה בכל המזיקין, משא"כ הפטורים הפרטיים שיש בכל אחד מהאבות, אינו נובע מעצם השם מזיק, דזהו גזה"כ מצד שם האב הפרטי, ועל דבר זה לא נאמרה הצה"ש ולכן אחר שנלמד מהצה"ש עצם החיוב תשלומין - מחמת זה דהוה עליו שם מזיק - אזי דנים בפרטיות איזה שם פרטי ליתן למזיק זה, ובזה נדמהו להאב הדומה לו ביותר.

ובהמשך דבריו מביא הגרי"ז ג' הוכחות שדעת התוס' הוא כתוס' מה"ג (דלא כהרא"ש) שכשיש ב' מלמדים צריכים ליתן להנלמד ב' הפטורים (ולתועלת הקיצור לא אביא כאן דברי התוס' בג' הסוגיות וההוכחות מדבריו, ולהמעייין יונעם).

וממשיך - הגרי"ז - דלפי סברה זו בדעת הרא"ש יתורץ גם מה שהקשו התוס' (בסוגיא) דלרב שאמר דכולם משורו למדנו, בודאי לא יכולים ללמדו משן ורגל וכו' - דלהנ"ל נמצא, דלמדים עצם השם מזיק (וחיוב התשלומין) מעצם המחייב דשור, ואין בזה כלל השמות פרטיים של קרן שן ורגל, והפטורים הפרטיים שבהם. משא"כ התוס' כן הקשו קושיות אלו, משום שס"ל כהיש מה"ג כנ"ל, עיי"ש באריכות.

ועפכ"ז הי' נראה לבאר דעת רש"י (בב' הסוגיות), דבפשטות ס"ל כהרא"ש (ע"פ ההבנה של הגרי"ז), ולכן הרי"ז דבר פשוט ללמוד החיוב דאסו"מ משור (אפי' לשמואל, כנ"ל), והלימוד הוה מעצם השם שור בלי להכנס להחילוקים בין קרן שן ורגל, כמו שמשמע מדבריו כנ"ל, וכפי שנתבאר מהגרי"ז.

ד. אלא דבאמת דברי הגרי"ז שהתוס' סב"ל כהיש מה"ג צ"ע טובא, דהרי הרא"ש בעצמו באמצע דבריו מביא הוכחה מדברי התוס' (ו, א ד"ה תאמר בהני כו') כשיטתו נגד שיטת היש מה"ג, וגם המהרש"א והמהרמ"ש הוכיחו מדברי תוס' אלו, שס"ל כשיטת הרא"ש (אלא דהרא"ש והמהרש"א הוכיחו כן מקר' התוס', והמהרמ"ש הוכיח כן מת' התוס', ואכ"מ).

וא"כ - שהתוס' ס"ל ג"כ כהרא"ש - אז הדרא קושיין לדוכתא, דבמה פליג רש"י ותוס' בסוגיין בענין כולם משורו למדנו כנ"ל? ועוד יוקשה ג' ההוכחות שהביא הגרי"ז שהתוס' אכן ס"ל כדעת היש מה"ג

- איך יסתדר עם דברי הרא"ש, מהרש"א ומהרמ"ש, שהתוס' אזלי כשיטת הרא"ש?

ה. אמנם, כשמעיינים בדברי הרא"ש איך שמבאר שיטתו (בפלוגתתו על היש מה"ג) הרי בפשטות לא נראה שהסברא הוא כמו שפירשו הגרי"ז (וגם הגרי"ז נראה שפירש כן מחמת מה שהי' קשה לו בשיטת הרא"ש, ולא שהבין כן מפשטות דברי הרא"ש) - דהרי תוכן דברי הרא"ש הוא שבעצם הו"ו אסו"מ (וכיו"ב) בור גמור וה'יוכיח' מאש הוה רק להראות "שאינן לחלק ביניהם ובין בור משום הני פירכות [כמו כאמ"ב וכיו"ב]. שאינם מונעות חיוב בהם, הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירכות, ובור גמור הוא וכל דין בור לחייב וכו'".

ומפשטות דבריו נמצא, דהלימוד מבור הוה גם על עצם החיוב תשלומין ("שם מזיק"), וגם על השם פרטי (בור), ולא כמו שמסביר הגרי"ז שהשם מזיק הוה מהצה"ש ורק השם פרטי מבור.

וע"כ נראה, דהתוס' והרא"ש ס"ל - דלא כמו שביאר הגרי"ז בדבריהם - דהדינים שנלמדו מהצה"ש (בדף ו') נלמדו מבור לכל דבר, ולכן דומים לו בדיניהם, והיוכיח דאש הוא רק להסיר הפירכות שבגמ' שם (כמבואר לעיל בדברי הרא"ש). ועפ"ז סרו גם ההוכחות של הגרי"ז מדברי התוס' בכ"מ - שבהם נראה דס"ל שכשלמדים מב' דינים אז צ"ל הקולות דשניהם - ד"ל דבמקומות אלו א"א לומר האי סברא, דעיקר הלימוד הוה רק חד מהם, והשני בא רק להסיר הפירכות שעליו (ואכה"מ להיכנס לכל אחד מההוכחות, אבל המעיין יראה שהדברים פשוטים. ובאשר לההוכחה מתוד"ה להלכותיהן (בדף ה, ב) הרי המהרש"ל מוחק כל דברי תוס' אלו, ואדרבה מהתוס' מיד אח"ז (ד"ה אש) יש להוכיח כשיטת הרא"ש ואכמ"ל עוד).

ו. אמנם י"ל דסברת הגרי"ז דחיוב התשלומין באה מהשם מזיק והיא שוה בכלולן, והפטורים הם בהשמות הפרטיות - נכונה היא בדעת רש"י, ואשר זה הוא עומק שיטת רש"י בסוגין דכולם משורו למדנו, וכמו שהסברנו לעיל (מדברי הגרי"ז עצמו), שעפ"ז מובן בפשטות מדוע לרש"י היה פשוט כ"כ ללמוד אסו"מ משור בלי כל השקו"ט של התוס', (משא"כ התוס' אכן לא ס"ל כיסוד זה, דהרי התוס' אזיל בשיטת הרא"ש כנ"ל, ולשניהם אין הפירוש כסברת הגרי"ז הנ"ל).

ז. ואם כנים הדברים בשיטת רש"י, אולי יש לבאר עפ"ז עוד רש"י תמוה. דבגמ' (ה, א) מבואר דהא דתני ר"ח דיש עשרים וארבעה אבות

נזיקין (ומנה אותן) הוא ללמד אשר "כולן כאבות לשלם ממיטב", ומבאר הגמ', שהמקור לזה שכולם משלמין ממיטב הוא משום שאצל כולם כתיב בתורה או 'תחת' או 'נתינה' או 'ישלם' או 'כסף' ולמדים מגז"ש שמשלמים ממיטב.

ומבאר רש"י איך שכ"א שכתוב ביה 'תחת' גמרינן משור מועד דכתיב ביה תחת, וכ"א שכתוב ביה 'נתינה' גמרינן משור שנגח את העבד דכתיב ביה נתינה, 'וישלם' משור"ר דכתיב בהו ישלם, וכסף מבור דכתיב ביה כסף. "וארבע אבות [היינו, האבות האלו גופן, איך יודעים שמשלמים ממיטב?] גמרי כולהו משן ורגל [דכתיב ביה מיטב]".

ועיין ברשב"א שהקשה על רש"י, דאיך גמרינן הארבע אבות כולן משור שמשלמים מיטב? (ולכן מביא פי' הר"ח (שעל הדף), שמפרש איך שמהגז"ש גופא לומדים גם שאר האבות משור"ר, ועיי"ש מה שמקשה ע"ז ומיישב).

אמנם ע"פ דרכינו ששיטת רש"י הוא כפי ההסברה שכתב הגרי"ז (בדעת הרא"ש), נראה דיש לתרץ גם קושיא זו, דהיות שחיוב התשלומין שבכל האבות באה מהשם מזיק שעליהן, שבזה כולן שוות, א"כ מובן שבשעה שהתורה אמרה באחת מהן שור"ר שחיוב התשלומין הוא במיטב, אז גמרינן מזה לכולם שזהו אופן התשלומין על כל מה ששם מזיק עליה, ודו"ק.

ח. ודאיתנן להכא יש להוסיף עוד נקודה אחת, והוא להסביר מהו יסוד הפלוגתא בין רש"י ותוס' (והרא"ש), באם ההבנה בהצה"ש הוא כמו הסברא של הגרי"ז או לא.

דהנה ידועה החקירה ביסוד החיוב תשלומין בממונו שהזיק, באם הוה מחמת פשיעת הבעלים בשמירתם, או מחמת עצם הענין שממונו הזיק, והדברים עתיקים, ויש מן האחרונים (ראה בכתבי הגר"נ פרצוביץ ע"ה, ועוד), שמבארים דפליגי בזה רש"י ותוס', דרש"י ס"ל כאופן הא', והתוס' כאופן הב' (ויש לזה כו"כ ראיות והארכתי בזה במק"א).

וי"ל, דגם שאלה זה (בפי' הצה"ש) תלוי' בהחקירה הנ"ל:

דלפי האופן שהחיוב תשלומין הוה מחמת פשיעה בשמירה, אז באמת אין הבדל בין החיוב הבאה ע"י פשיעה בבור או אש או קרן וכו' (היות שהחיוב הוה מחמת הפשיעה ולא המעשה פרטי של מזיק זה),

ולכן מסתבר להסביר הצה"ש כהגרי"ז - שהחיוב תשלומין, והשם מזיק שוה בכולן, ואכן זה מתאים עם שיטת רש"י כמשנ"ת.

משא"כ לפי האופן השני, דהחיוב תשלומין הוה מחמת זה שממונו הזיק, אכן מסתבר לומר שכל אופן שממון שלו הזיק הוה אופן אחר, ולכן גם חיוב אחר בתשלומין, וזה מתאים עם שיטת התוס' הנ"ל.



היתר עבד בעכו"ם

הרב משה נתן הלוי פישער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגמ' סוף מס' ע"ז מובא סיפור על מר יהודה ובאטי בר טובי דהוו יתבי קמי' דשבור מלכא, והביאו לפנייהם אתרוג, וחתך שבור מלכא חתיכה עם סכינו ונתנו לבאטי, ואח"כ הכשיר את הסכין ע"י נעיצה בקרקע וחתך עוד חתיכה בשביל מר יהודה.

וכשהתלונן באטי למה לא הכשיר את הסכין לפני שחתך בשבילו. ענה לו שבור מלכא (לאיכא דאמרי) אידכר מאי עבדת באורתא, ופירש"י "דרך פרסיים למסור נשים לאכסנאים וכששיגרון להם בלילה שעבר קיבל באטי ורב יהודה לא קיבל".

ובלקו"ש חלק י"ט (דברים ה) מביא כ"ק אדמו"ר גמ' זו ומק' ע"ז כמה קושיות, ומהם דלמה הכשיל שבור מלכא את באטי באיסור אחד בגלל שעבר על איסור אחר, ובפרט שעמד להכשיר את הסכין בלא"ה בשביל מר יהודה?

ומתרץ ע"פ דברי התוס' שם בד"ה אידכר, דבאטי לא חטא בזה שקיבלה, דבאטי הי' עבד שמעוכב לשחרור, וכיון שעדין הי' עבד, לא עבר על שום איסור בזה שקיבלה.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר דהסכין של שבור מלכא הי' אסור רק מטעם בישולי נכרים (ולא מטעם גיעולי נכרים) מטעם איסורו הוא אטו בנותיהן, שיבואו להתחתן בהן, ואם באטי הי' מותר בבנותיהן, פשוט שמוותר גם בבישוליהן, וא"כ הי' מותר לו לאכול מסכינו של שבור מלכא לכתחילה.

ובהערה 35 כותב: "אף שלא הותר לו דרך חתנות שהוא איסור מהתורה (ע"ז לו, ב) רק שלא גזרו עליו משום נשג"ז (נשג"א) - תוס'

נדה שם (וראה מהרי"ט הנ"ל) - מ"מ אם הותר לו בנוטיהן (דרך זנות עכ"פ), כש"כ שאין לאסור לו בישולי נכרים".

והיינו דכ"ק אדמו"ר לומד דלשיטת התוס' עבד אסור להתחתן עם עכו"ם, ומש"כ התוס' דבאטי הי' מותר בעכו"ם הוא רק כשאינו דרך חתנות, ומציין להמהרי"ט בקידושין דף ע' שכתב כן, דהמהרי"ט שם מביא את התוס' הנ"ל, ומתמה עליו דהרי עבד מחיוב בכל המצוות כאשה, והאיך הותר לו הלאו דלא תחתן במ? ומתוך ע"פ מה שמבואר בע"ז דף לו' דהלאו דאורייתא הוא רק בדרך חתנות, ובדרך זנות בפרהסיא גם נאסר בב"ד של שם, אבל בצינעא הוא רק גזרת ב"ד של חשמונאי משום נשג"ז, ע"ש. ומפרש המהרי"ט כוונת התוס' דעבד מותר בעכו"ם רק בצינעא שאז כל האיסור הוא רק מדרבנן, ולא גזרו בעבד, עכת"ד.

והנה פירוש זה בדברי התוס' א"ש בניחותא בהתוס' בסוף ע"ז שם, דשם תוס' רק מצדיק את הסיפור עם באטי שקיבל השפחה נכרית שנתנו לו, דלא הי' בזה איסור, והרי זהו מקרה של דרך צינעא, וניתן לפרש כהמהרי"ט שרק באופן זה כתב תוס' שמותר דרבנן לא גזרו בעבד.

אבל התוס' בנדה שמציין בהערה, לכאורה אין זה פשוט כ"כ כדלהלן. דאיתא בגמ' נדה דף מ"ז, "רב ששת מסר להן (שפחה כנענית שלו) לערבי ואמר להן אזדהרו מישראי" וכתב ע"ז תוס' "משמע מכאן דשפחה כנענית מותרת בעובד כוכבים וה"ה דעבד כנעני מותר בעובדת כוכבים ולא גזרו עליו משום נשג"ז אע"ג דאיסור נדה וא"א דאורייתא שייך שפיר בעבד וא"כ בשלהי מס' ע"ז דא"ל שבור מלכא לבאטי אדבר לך מה עבדת באורתא שקבל עובדת כוכבים זונה שמסר לו אושפיזו לא עשה בטי איסורא דמותר הוה בה דהא עבד הוה . . ."

ולכאורה משמעות דברי הגמ' דרב ששת מסרן לערבי, משמע שנמסרו להן לגמרי והי' זה דבר ידוע ומפורסם, עד כ"כ שהובא בגמ', ולכאור' קשה לפרש שהי' זה רק בצינעא, ולא דרך חתנות, דלכאורה משמע שנמסרו לערבים להיות להם לאשה קבועה [אבל עי' בפירוש"י שם]. וע"ז מפרש תוס' דשפחה כנענית ועד"ז עבד כנעני מותרים בעכו"ם, ומשמע לכאור' שמותרים בכל אופן גם דרך חתנות.

[ומה שמבהיר תוס' רק דלא גזרו משום נשג"ז (נשג"א) ואינו מזכיר את האיסורים דאורייתא - י"ל דזהו משום דהגזרת נשג"א לכאורה אין טעם לחלק בין ישראל גמור לעבד, וכמו שכותב תוס' דגם העבד אסור

בנדה וא"א ישראל', וא"כ היו צריכים לאסרו בשפחה גזרה משום נדה שג"אשות כמו בישראל גמור, ולכן מבהיר תוס' דמוכח מכאן דאעפ"כ לא גזרו (טעם לזה ע"י בחי' הריטב"א כאן), אבל האיסור מה"ת הי' פשוט לתוס' דלא שייך בי', וכדלקמן].

וכן הבין המנחת חינוך בשיטת התוס' שכתב (במצוה לה, אות ר"א בחדשים) דדברי התוס' כאן הם לשיטתם בקידושין (דף סח, א'), שהלוא דלא תתחתן קאי על גוי מהז' אומות לאחרי שנתגייר, ולא על גוי שהוא עדיין בגיותו, וא"כ אין כאן שום לאו דאורייתא, ולכן התירו לעבד להתחתן עם עכו"ם. אבל לשיטת הרמב"ם שהלאו דלא תתחתן קאי על עכו"ם בגיותו, ויש לאו מה"ת להתחתן דרך אישות עם עכו"ם, גם עבד אסור בזה.

אולם בחי' הריטב"א בנדה שם מביא את דברי התוס', והוא מוסיף בדבריו דההיתר לעבד הוא רק בצינעא דאז אינו אלא גזרת ב"ד, ולפי גירסתו הבנתו, בדברי התוס', מפורש ג"כ כדברי המהרי"ט שההיתר הוא רק בצינעא.

אלא שכנ"ל, צע"ק איך יפרש לפ"ז את דברי הגמ' דרב ששת מסר להן כו' דזה הי' רק בצינעא, דלכאורה אם נמסרו להן באופן שזה ידוע, ה"ז בפרסיא, דלכאור' אין הפירוש בפרהסיא דהמעשה עבירה עצמה הוא גלוי לעין כל, דהרי גם במעשה דזמרי (דמשם נלמד דבפרהסיא קנאים פוגעים בו מה"ת) עצם המעשה הי' בתוך האהל, אלא שפרהסיא היינו שידוע לרבים עד"ז, וא"כ אם השפחות נמסרו לערבי לרש"י ה"ז פרהסיא הכי גדולה.

ונחזור לדלעיל, שבגירסתנו בתוס' נדה הבין המנ"ח, שההיתר הוא גם בדרך אישות (עפ"הנ"ל שכ"ה לכאורה משמעות הגמ' שם) וההסבר לזה הוא כי לשיטת התוס' אין לאו מה"ת להתחתן עם עכו"ם.

אבל לכאורה ביאורו בשיטת התוס' תמוה דתוס' כותב להדיא דיש איסור לאו להתחתן עם עכו"ם, וכמו שמפורש בגמ', אלא שלשיטת תוס' הלאו אינו מהתיבות "לא תתחתן" אלא מתיבות אחרות,

דאיתא בע"ז (דף לו, ב): "בנותיהן דאורייתא היא דכתיב לא תתחתן בס" וכתב ע"ז בתוס' "אסיפא דקרא סמיך דכתיב וכתו לא תקח לבנך דאילו לאו דלא תתחתן מירי בגיורת" ע"ש. הרי מפורש בדברי הגמ' ובתוס' דיש לאו במי שמתחתן עם עכו"ם.

וכר מן דין, גם אם נניח שאין כאן לאו על חיתון עם עכו"ם, אבל יש הלכה למשה מסיני, דכל הבועל ארמית בפרהסיא - קנאין פוגעין בו, (כדאיתא שם ועג"כ בסנהדרין דף פב, א).

ואחרי כ"ז תמוהים דברי המנ"ח דלשיטת תוס' יש רק איסור דרבנן במתחתן עם העכו"ם, שלכן התירו בעבד, וצ"ע.

ובהזדמנות אחרת אכתוב בעז"ה מה שיש לבאר באו"א את משמעות דברי התוס' דעבד מותר בעכו"ם לגמרי גם בדרך חיתון, למה לא נאסר בהלאו דלא תתחתן, ועוד חזון למועד.



בגדר "שומא הדרא" ודינא דב"מ [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בגליון יב [תתלד], ביאר הרב יהודה ליב שפירא את מחלוקת הראשונים אם שומא הדר לחצאין. והיינו דאם טרף בע"ח מלוקח, אי כול הלוקח לפדות חצי השדה. שמקושת התוס' בד"ה ורב (ב"ק ט, א) משמע דס"ל דאפשר לפדות אפילו חצי קרקע. אבל יש ראשונים שתירצו הקושיא דאירי דאין לו מספיק כסף לשלם בשביל כל הקרקע שטרפו והיינו דס"ל דא"א לפדות לחצאין.

וביאר דיסוד הדין דשומא הדר למידין מהפסוק "ועשית הישר והטוב". ועד"ז למדין דינא דבר מצרא מפסוק זה. וכמו שבלקו"ש מבואר בהאי דינא דב"מ שיש לחקור האם הפי' הוא שלהב"מ יש קנין בשדה הסמוכה לשדהו או שזהו רק דין על הלוקח שמשום ועשית הישר והטוב חייב להקנות השדה להב"מ אבל לא שבעצם יש להב"מ קנין בשדה. כמו"כ אפשר לבאר המח' הכא אם יש ללוקח זכות לפדות חצי הקרקע שלקחו ממנו. דאם היסוד הוא שיש לו עדיין קצת קנין בשדה א"כ יש לו זכות לפדות אפי' חצי אבל אם זהו רק דין על הלוקח משום ועשית הישר והטוב א"כ מכיון שאינו רוצה לפדות אלא חצי יכול הלוקח לטעון שבשבילו אינו ישר וטוב להשאר עם חצי (ואו שיפדה כל השדה, או שילך לו בלא כלום).

ועפ"ז ביאר ג"כ מח' רש"י ותוס' (ב"ב ה, א) האם יש דינא דבר מצרא כאשר הלוקח הוא עני דאם הפי' הוא דיש לו קנין בשדה א"כ אף

אם הלוקח הוא עני עדיין יש לו קנין בשדה אבל אם היסוד הוא ועשית הישר והטוב א"כ כיון שהוא עני לא שייך כאן ועשית הישר והטוב.

והנה מפשטות משמעות ביאור הנ"ל משמע שהחקירה בדינא דב"מ הוא האם הזכות של הב"מ הוא מצד הקנין שלו או מצד ועשית הישר והטוב המוטל על הלוקח. אבל לכאורה זה אינו דהא פשוט דיסוד הדין דב"מ הוא מצד ועשית הישר והטוב כמפורש בגמ'. ורק דבהשיחה מחדש דיסוד הדין שעל הלוקח מוטל החיוב להחזיר השדה משום ועשית הישר והטוב בנוי על הגדר דשכנות. והיינו דאין הפי' דיש רק חיוב משום ועשית הישר והטוב, אלא זה שיש להב"מ קרקע ליד הקרקע הנמכרת זה פועל שיש לו שייכות להקרקע ומשו"ה חייב הלוקח משום ועשית הישר והטוב להחזיר הקרקע להב"מ.

[ובאמת גוף דברי השיחה הם דברי חידוש לכאורה. דהנה בפשטות דינא דב"מ הוא דין הבנוי על החיוב דועשית הישר והטוב וב"מ הוא רק היכי תימצא שיהיה ועשית הישר והטוב. אבל לא שהשייכות בינו לבין שדה חברו הוא מעצם הדבר שהוא שכן של חברו. והיינו דבפשטות זה שיש לו קרקע ליד קרקעו של חברו אינו נותן לו שום בעלות בהקרקע על חברו. ורק דכשחברו רוצה למוכרו ושייך דינא דב"מ אזי נתעורר הדין דועשית הישר והטוב. אבל בהשיחה מבואר בפירוש דכל דינא דב"מ (לכו"ע) בנוי על הקנין שיש לשכן בקרקע הסמוכה].

ובזה גופא יש לחקור אם הפי' הוא דהשכנות פועלת באופן פנימי שיהיה לו קצת קנין בקרקע. והיינו דכשיש סיבה של ועשית הישר והטוב למנוע את הלוקח מלקחת את הקרקע מהב"מ אזי יש להב"מ תביעה לסלק את הלוקח כיון דעל ידי השכנות יש זכות בקרקע. או דהפי' הוא דהשכנות פועלת באופן חיצוני ופועלת רק שיהיה דין על הלוקח שצריך להסתלק מהשדה משום ועשית הישר והטוב. אבל זה שצריך להסתלק משום ועשית הישר והטוב הוא משום השכנות.

והיינו דכמו שנתחדש בהשיחה דלפי הדעה שהדין דב"מ שייך לוועשית הישר והטוב יסוד הדין הוא משום שכנות ורק דפעל באופן חיצוני היינו שפעל שמשום ועשית הישר והטוב צריך להסתלק בשביל הב"מ. כמו"כ פשוט דגם להצד שע"י שכנות יש לו קצת קנין בקרקע הרי אין הפי' דיש לו קנין מצ"ע ועל יסוד הקנין יכול לסלק את הלוקח. דהא פשוט שכשאין ועשית הישר והטוב אינו יכול לסלקו וכמו במתנה

וכיו"ב. ורק דכשיש ועשית הישר והטוב פועל השכנות שע"י השייכות שלו להקרע באופן פנימי יכול לסלקו מהקרע ויש לו זכות בקרע.

ובאמת צ"ב תיווך ב' הענינים זכות השכן וחיוב ועשית הישר והטוב שעל הלוקח. וע"כ צ"ל דבאמת מצד ועשית הישר והטוב מצ"ע לא הי' חייב הלוקח להסתלק משדה הב"מ דהא סו"ס כיון דקניה הרי היא שלו ואין מרחמין בדין ורק דהשכנות פועל שיש לו איזה קשר להשדה.

ובזה גופא י"ל בב' אופנים: א. דיש לו קשר להשדה, ומשו"ה יש חיוב על הלוקח להסתלק משום הב"מ והיינו שאין על לוקח חיוב מצד ועשית הישר והטוב מצ"ע להסתלק מפני מי שאין לו שייכות להשדה אף אם זה ישר וטוב ורק מכיון שלהב"מ יש שייכות להשדה ממילא באופן כזה יש חיוב על הלוקח ליתן להב"מ.

ב. שע"י השכנות יש לו שייכות פנימית להשדה ובאופן שזה ישר וטוב ליתן, יש לו זכות לתובעו מצד השייכות שלו. [בס"א: הזכות שלו הוא זכות לתובעו כאשר זה ישר וטוב שיהי' שלו, ע"ד הזכות להיות לוקח ראשון שזהו זכות בהקרע שאם ימכור למכור לו, ועד"ז יש לו זכות שאם הישר והטוב הוא למכור לו צריכים למכור לו וא"כ אין יסוד החיוב ועשית הישר והטוב על הלוקח אלא יסוד הזכות הוא, תביעת השכן כאשר זה ישר וטוב שימכרו לו, ויש לו תביעה ע"ז].

ועפ"י הנ"ל לכאורה יש מקום עיון בביאור הנ"ל, דלהשיטה שהגדר דב"מ הוא שפועל קנין בקרע א"צ שיהי' כ"כ ישר וטוב ואף שזה רע להלוקח (כשהוא עני) או להב"ח (כשפודה רק מחצית) מ"מ מצד קנינו בהקרע יכול לזכות בו. דהא כנ"ל לכו"ע יסוד דינא דב"מ הוא ועשית הישר והטוב.

ואולי י"ל בביאור דבריו דאם יסוד הדין דב"מ הוא ועשית הישר והטוב א"כ אף אם כדי שיהיה חיוב של ועשית הישר והטוב זהו רק ע"י השייכות שיש לו להשדה מהשכנות. אבל סו"ס יסוד החיוב הוא ועשית הישר והטוב וא"כ היכא דאינו כ"כ ישר וטוב שהרי הלוקח הוא עני וכו' אין בכח החיוב דועשית הישר והטוב כדי לחייבו להחזירו להב"מ או להסתלק מחצי השדה דהרי סו"ס אין זה טוב להלוקח או להב"ח.

אבל אם יסוד הדין דב"מ הוא הזכות שיש להשכן בהשדה, והזכות שלו הוא דהיכא דהוי ישר וטוב שימכרו לו אזי יש לו הזכות שחייבים למכור לו. א"כ אין הזכות בנוי על ועשית הישר והטוב אלא ועשית

הישר והטוב הוא "שיעור" הזכות. וא"כ י"ל דאפילו מדרגה נמוכה של ועשית הישר והטוב ג"כ מספיק וע"ז ג"כ חל הזכות שנובע מהשכנות.

אמנם לכאורה צ"ב בגוף דברי השיחה שמבואר שהדין דב"מ שנובע מועשית הישר והטוב באמת נובע מהשייכות דשכנות. דהא שומא הדר ע"כ נובע מועשית הישר והטוב אף דאין שייכות דשכנות. אלא דבאמת אין מקום לשאלה הנ"ל כלל, והדברים ק"ו: אם יש לב"מ שייכות לקרקע של שכנו, הנה קרקע שפעם הי' לו ע"ז בעלות ואח"כ נלקח ממנו ע"י הב"ח פשוט שיש לומר שעדיין יש לו שייכות לזה. [וע"ד שכנות בזמן שמבואר בהשיחה. ולכאורה עוד יותר שהרי הוא הי' הבעלים וממילא יש מקום לומר שעדיין נשאר לו קצת בעלות].

והנה עדיין צריך ביאור באופן הא' הנ"ל שהשכנות שיש לו לשדה פועלת שיהיה חיוב על הלוקח ליתן לו משום ועשית הישר והטוב וזה נקרא שהשכנות פעלה באופן חיצוני. ולכאורה צ"ב מהו הגדרת הפעולה הנ"ל. וגם למה נק' פעולה כזו פעולה באופן חיצוני. ועד"ז צ"ב בהא דמבאר בהשיחה דיש מחל' בדין דתוספת שבת אם רק אסור במלאכה או שיש בו כל דיני שבת שאפשר לקדש בו וכו'. ומבאר שם שזה תלוי בספק הנ"ל אם השכנות דשבת לזמן שלפניו פועלת באופן פנימי ומש"ה דינה כשבת ממש או שפועלת באופן חיצוני ומש"ה פועלת רק איסור מלאכה. ולכאורה צ"ב מה ההבנה בזה דפעולה באופן חיצוני פועלת דוקא איסור מלאכה.

ואולי י"ל בזה, דהנה לדעת ר"י בנו של ר"י בן ברוקה (ר"ה ח, ב) יובל מתחיל מר"ה. ו"מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משעבדין לבעליהן... כיון שהגיע יוה"כ תקע ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן...". והנה בהמשך מביאה הגמ' ברייתא "יובל היא מה ת"ל לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמישים יכול כשם שמתקדש והולכת בתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על הקודש ת"ל יובל היא...". והיינו שבברייתא מבואר שהגדר של עבדים מר"ה עד יוה"כ הוא מעין הענין דמוסיפין מחול על הקודש. וממילא הי' הו"א דמוסיפין ע"ד בסופו. והנה הגדר דעבדים בין ר"ה ליוה"כ הוא מצד שיצאו מכלל עבדים ומשו"ה לא נשתעבדו לבעליהן ולאידך עדיין אינם בני חורין ומשו"ה אינם חוזרים לבתיהם.

ועפ"י י"ל דעד"ז הוא לענין הזמן דתוספת שבת. דלהצד שהשייכות פועלת רק באופן חיצוני ומשו"ה בזמן התוספת יש רק איסור מלאכה אבל א"א לקדש וכו'. הנה י"ל (וזה חידוש) שהגדר דאיסור מלאכה בא

מזה שאינו יום חול. והיינו דבחול מותר לעשות מלאכה דששת ימים תעבוד וגו' ובשבת אין היתר מלאכה ומש"ה אסור במלאכה. אבל החיוב לקדש אינו נובע מזה שאינו יום חול אלא מזה שהוא יום השבת. ועפי"ז י"ל דהמחלוקת בדין תוספת שבת תלוי מה פועלת תוס' שבת. אם תוס' שבת פועלת שלא יהיה על זמן זה שם "חול" וזהו פעולה באופן חיצוני והיינו שלא נתן לו את השם "שבת" רק שבטלו ממציאותו וא"כ יש רק איסור מלאכה אבל א"א לקדש וכיו"ב דהא עדיין אינו שבת אף שגם אינו חול. אבל אם הגדר דתוספת שבת הוא פעולה באופן פנימי נמצא דנעשה חלק משבת וא"כ אפשר לקדש בו וכו'.

ואולי י"ל עד"ז בענין בר מצרא דהמח' בעצם השכנות שפועלת דינא דב"מ הוא באותו סגנון. האם הפי' דע"י השכנות נעשה כעין זכות פנימי בהשדה דכשזה טוב וישר שימכרו לו אזי מצד זכותו בהשדה יכול לתבוע. או שהפי' הוא שבעצם אין לו בעלות בהשדה אבל השכנות שלו פועלת שאין למוכר ועד"ז להלוקח הבא מכח המוכר כל הזכיות שיש לבעלים ואף אם זה ישר וטוב לעשות היפך מזכותו עדיין אין לו חיוב לעשות ישר וטוב כדי לבטל זכותו וזהו מה שפעלה השכנות לבטל זכות בעל הקרקע ומשו"ה שייך וחל עליו הדין דועשית הישר והטוב המוטל על הלוקח ליתן השדה להב"מ.



חסידות

"בינונים – זה וזה שופטן"

הרב יחזקאל סופר
ירושלים עיה"ק ת"ז

בתניא פי"ג בתחילתו מבאר: "ובזה יובן ל' מאמרז"ל בינונים זה וזה שופטן (פי' יצר טוב ויצר הרע) דכתיב כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו, ולא אמרו "זה וזה מושלים ח"ו כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצר הרע בעיר קטנה . . נקרא רשע באותה שעה, אלא היצה"ר אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט . . כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב . . ומיד חולק עליו

השופט השני שהוא הנפש האלוקית שבמוח . . והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצ"ט וכו'. עכ"ל.

וצריך להבין: וכי ברשע [שאינו גמור] אין מצב של זה וזה שופטן? היינו, שעולה בלבו לעשות איזו עבירה כהצעת השופט האחד [הוא היצה"ר] ומיד עולה כנגדו דעת השופט השני [הוא היצר הטוב] וברוב המקרים ההכרעה הסופית היא אפילו כדעת היצ"ט ומתאפק מלחטוא, וא"כ על אף שניתן להגדירו כ"זה וזה מושלים בו", אבל ביחס ל"שפיטה" [היינו, העלאת ההצעות וההתמודדות-הפנימית] איננו שונה מה"בינוני" ושניהן במדרגת "זה וזה שופטן", ואמאי איתא בגמרא התואר "זה וזה שופטן" בתואר מיוחד ובלעדי ל"בינוני" דווקא?

ואף שישנם המבארים, שגם "רשע וטוב לו" [שיש לו עדיין התמודדות פנימית] יכול להיות גם הוא ב"מידת הבינוני", שהיא מאבק על "רגעים" של "בינוניות", שבכל עת ובכל שעה יכול להתגבר על תאוות לבו ולעשות הפכה ממש, כי איננו רוצה להיות נפרד וכו' [כמבואר בתניא פי"ד] - וא"כ אולי חל גם עליו הענין ד"זה וזה שופטן", אף שעדיין אינו במדריגת הבינוני.

מ"מ כיון שבגמרא יוחד תואר זה רק ל"בינונים" ומי שעדיין מסוגל לעשות עבירה שנקרא "רשע" [אף ש"טוב לו"] - הדרא קושיא לדוכתא: מדוע לא יוחס תואר זה גם ל"רשע וטוב לו"?

והנראה לומר בדא"פ: דההבדל בין "מידת הבינוני" לפי שעה [שהיא מידת כל אדם, כולל רשע וטוב לו] ובין "מדריגת הבינוני" התמידית, איננו "כמותי" בלבד [מספר השעות והרגעים שהוא מתמיד ב"בינוניותו"] כי אם ההבדל "איכותי" במהות-המאבק המתרחש בנפש כל אחד מהם:

מי שהגיע ל"מדריגת הבינוני", אין זה רק ששומר על עירנות מתמדת ובולם ומרסן את "סוסו" באופן של כפיה וקבלת עול בלבד, [דאם כן מאי חידשה החסידות? לאסור את הגנב באזיקים? - זה אפשרי גם ע"י עבודת ה"מוסר", שהיא כאופן דאיתכפיא בלבד] - אלא ה"בינוני" האמיתי, הוא זה שבכל יום ויום "מקשר חב"ד שלו לה' להעמיק דעתו בגדולה א"ס ב"ה ולעורר את האהבה כרשפי אש בחלל הימני שבלבו", הוא יהודי שהמוחין שלו ספוגים בעומק הדעת בהכרת "אפסיות תאוות עולם הזה" והמידות שבליבו רצופים אהבה לעניינים

אלוקיים, הוי אומר: המאבק שלו אינו כ"כ במישור המעשי [על אי עשיית עבירה בפועל שזה אצלו כמו דבר המופרך] - אלא עיקר מאבקו הוא במישור הנפשי, היכן לקשר דעתו [מוחיץ] ולהיכן תטה תשוקת נפשו [מידות].

תדע, שכן בתניא פי"ב ע' 32 בתארו את התעוררות הרע שבבינוני לאחר התפילה כש"חוזר וניעור בחלל השמאלי ומתאוה תאוה לתאוות עוה"ז ותענוגיו . . רק . . אינו יכול להוציא תאוותו . . להעמיק מחשבתו בתענוגי עוה"ז איך למלאות תאוות לבו . . [ולאו דווקא "עבירות" ממש] - "כי המוח שליט על הלב . . להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו שלא למלא משאלות לבו במעשה דיבור ומחשבה [ויתר על כן-]" ולהסיח דעתו לגמרי מתאוות לבו אל ההיפך לגמרי [-] היינו, אל אהבת ה' כרשפי אש].

אלא שבמישור זה הנפשי, אין הנפה"א שופט יחיד, בבינוני, וייתכן שלאחר התפילה והנפילה ממוחיץ דגדלות, בהישאר "רשימו" בלבד, תתעוררנה המידות דנה"ב, ויביע דעתו [במוחיץ] ותאוותו [במדות] והן הן "הרהורי עבירה" שבספי"ב, שאינם רעיונות של תודעתו הגלויה של הבינוני השקוע מוחו ולבו באלוקות, אלא שזהו מעין עליית "ריח רע" מעצם קיומה של נה"ב במעמקי תת המודע של החלל השמאל, לשם לא הצליח לחדור.

משא"כ מי שהינו רק ב"מידת הבינוני" [כ"כינוי" - ולא כשם העצם] התמודדותו הפנימית [שלכאורה, היא בין "זה וזה" - איננה בין הכרה ואהבה - אלוקית" מחד, לבין "הכרה ותאוה - בהמית" מאידך, כי אצלו אין עדיין "דעת בגדולת אין סוף" [במוחיץ] ובוודאי לא "אהבה כרשפי אש" [במדות] ואפילו בשעת התפילה !

אצלו יש רק "שופט" אחד: הנפש הבהמית, מחד. ואילו התגברות הקדושה אצלו, אינה מתוך "עומק ההכרה" של שפיטה מוחית", מנומקת בהגיון אלוקי ומובעת ברגש נפשי נלהב, כי אם רק מצד "אהבה-מסותרת", ובל' התניא: "כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן... ואפילו קל שבקלים יכול למסור נפשו עקדה"ש ולא נופל אנכי ממנו בוודאי..." [שם, פי"ד].

משל למה"ד: לחתול העומד על המדרכה ורואה מעבר לכביש צלחת - שמנת, ומשתוקק ללקקה, אלא שברגע שמנסה לחצות הכביש, מבחיץ הוא ברכב מתקרב אשר עלול לסכן את חייו ואזי היא

"מתאפקת" מתאוותה, עד יעבור רכב. וכי תעלה על דעתך לומר, שיש בה "זה וזה"? אין כאן "שתי דיעות", אלא דיעה אחת של תאוה בהמית מחד, ומאידיך אינו אלא אינסטינקט של קיום, שאינו אלא דחף תורשתי, החזק יותר מתאוות-אכילתה, אך אינו "מתווכח" עמה]

שזהו גם ההבדל הידוע בין אהבת איש ואשה לאהבת אב ובן, שהראשונה היא אהבה שעל פי טעם ודעת, ולכם היא באה בלב "כרשפי אש", וזוהי "מדריגת הבינוני". לא כן השניה, היא אמנם אהבה עצמית, אבל אין בה הכרה וגם רגשית אינה לזהות כ"כ, ומה שאין הבן מסוגל ליפרד מן האב, זה נובע מהעצם שלו ולא מ"שפיטה שכלית" - וזוהי "מידת-הבינוני".

ואולי יש לפרש שרעיון זה נרמז בל' אדמוה"ז בריש פ"ג...בינונים זה וזה שופטן [פ"י יצר טוב ויצר הרע]...", דלכאורה מה מחדש בזה?

[ולהעיר מהמובא בביאורי התניא להרב קארף בשם רבינו זי"ע: "ההוספה בזה על המבואר כבר בפ"א שהכוונה ליצ"ט ויצה"ר היא) ע"ד פרש"י שמות ו, כ"ט" - ובוודאי זהו ההסבר בפשוטו של תנא, אך בדא"פ יש כאן גם רמז].

במאמר "אין הקב"ה בא בטרוניה" תרפ"ה [ע' קיט בקומטרסים ח"ג] איתא: ". ומבואר בסש"ב בתחילתו שהוא ענין השכל והמידות דקדושה שזהו ב' מדריגות דנה"א ויצר טוב, דהנה"א הוא בחי' המוחין חב"ד. ויצ"ט הוא בחי' המידות הנולדות מהשכל, והיינו כשהשכל מצטייר בציור מידה טובה וכו' . . [ומצייין רבינו שם בהערות לתו"א מקץ לח, ב, יעו"ש.

ואפשר לזה רמז רבינו הזקן, שנדע אשר בביטוי: "שופטן" - אין כוונתו לרצון של עצם הנשמה הנקרא "יחידה" או בל' שש"ב "כח החכמה" [שהוא בחי' חיה], שאינו "שופט" אלא "גוזר" על האדם להימנע מעבירה, מחשש פירוד מאביו שבשמים, אלא כוונתו להתמודדות בין שני "שופטים" [שעניינם הבעה "השקפת עולם" מגובשת ומנומקת - "מוחין", שמצטיירים בציור של מידה-רגשית הנובעת מתפיסה זו] - ולכן יתכן להגדיר תואר זה רק על "בינוני במדריגה", שאצלו צד הקדושה ממולא במוחין ובמידות.

ועפ"ז יומתק דיוק הל' בתניא פי"ג: "ומיד חולק עליו השופט- השני שהוא הנפש האלוקית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקום משכן היצר הטוב" [דלכאורה מאי נפק"מ לציין כאן].

[והראיה: שהרי ב"מדריגת הבינוני" ביחס לעזר הקב"ה המכריע מבאר רבינו הזקן: "והעזר היא ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלוקית" - שהכוונה בזה היא לכח החכמה שבנפש אלוקית (כפי שמוכן מהמשך הל' שם, שמקביל לל' הפסוק: "וראיתי . . יתרון לחכמה על הסכלות" וגו') נמצא שדרגא זו איננו ה"שופט" כי אם מעל שני השופטים ומכריעה לצד אחד מהם].

ועפ"ז יומתק ג"כ הפסוק שמביאה הגמרא בברכות על מאמרו"ל ד"זה וזה שופטין" דכתיב "כי יעמוד (-הקב"ה) לימין אביון (הנפש האלוקית, ילד חכם ומסכן) להושיע משופטי נפשו (היצ"ט והיצה"ר) - אם כן, מיהו זה ה"נפשו" אשר שני היצרים הם "שופטיו" !

ועפ"י האמור לעיל יובן: "נפשט" - היינו, עצם-הנשמה (בחי' ח"י שלמעלה מעלה מן השכל דנפש האלוקית) אלא שבהתלבשותה בגוף, היא מושפעת משני "שכלים": "שכל אלוקי" [נר"נ דנה"א] ו"שכל בהמי". ומאחר ששניהם "שכל" גרידא, אין הם מספקים את שאיפת הנשמה וגם אינם באים לידי הכרעה, כי הסברא שב"תועלתיות- האלוקית" העתידית שמציגה הנה"א, מתקזזת מול הסברא שב"מוחשיות - הטבעית" העכשווית של הנפה"ב, וה"אביון" נשאר אין אונים להכריע, אזי באה "ההארה שמאיר אור ה' על הנפש האלוקית" היינו כח הח"י שבנשמה, מצטרף אל ה"שופט השכלי" שלצידה ועוזרו להכריע ביניהם על "שני השכלים", הקיימים אצל ה"בינוני-האמיתי" בלבד. רק אצלו ההתמודדות היא הכרה מול הכרה ותשוקה אלוקית [יצ"ט] ה"מתוכחת" עם תשוקה-בהמית [יצה"ר] בכוחות שקולים.

סיכום

ב"מדריגת-הבינוני": המנצח את המערכה הוא ה"אדם", שהצלח לפתח את היצה"ט (כלומר האהבה לאלוקות) ולהציג "שופט" שמקביל בעוצמת-הבעתו ל"שופט" האחר, היצה"ר והקב"ה אינו אלא המסייע בדחיפה קלה אל ההכרעה. "ואלמלא הקב"ה עוזרו (רק) אין יכול לו" - אבל יש כאן מאן דאמר.

מה שאין כן במידת-הבינוני" (מידת כל אדם", אפילו רשע וטוב לו),
 ה"אדם" שפוט כולו רק ע"י "יצר הרע שופטן", אין בו יצר ותשוקה
 של כמיהה לרוחניות, אלא, שפעמים בהתעוררות נקודת היהדות שבו,
 אזי "הנפש האלוקית" מושלו, מפחד חשש-ההיתנתקות, (ובפרט
 שב"בינוני" הנפש האלוקית איננה "האדם עצמו", הרי שכח שמחוץ
 ל"אני" שלו, מושל בו - וכהל' בפ"י שם: "וכאילו הוא דבר שאי
 אפשר כלל לכפור בהוי' אחד לבי כל טענה ומענה"). . . ופעמים,
 כש"אין הקב"ה עוזרו" והבהמית גוברת, אזי יצה"ר מושלו ואין
 (היצ"ט) כאן מאן דאמר בכלל . . . ושפיר איקרי "זה וזה מושלים בו"
 ותו לא !



רמב"ם

גילו של "זקן מופלג בשנים"

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ג: "אין מעמידין¹ בכל סנהדרין לא
 זקן מופלג בשנים ולא סריס², מפני שיש בהן³ אכזריות, ולא מי שאין
 לו בנים, כדי שיהיה⁴ רחמן".

(1) ומבאר הרב קאפח בכיורו שלו להל' שגגות פ"ג ה"א (ספר הקרבנות עמ'
 שנא): "ומשמע שאין ממנין אותו לכתחלה, אבל אם נתמנה לפני שיהא מופלג אינו
 נפסל". כלומר אין כאן forced retirement. כלומר הפסול דזקנה הוא רק דין במינוי
 ולא בתוקף חברותו בסנהדרין. אבל אין זה פשוט כ"כ, ודבר זה כבר דנו בו הראשונים
 ז"ל, ראה ב'מרגליות היס' עמ"ס סנהדרין לו, ב אות ד, בספר המפתח (פרנקל) כאן,
 ויין הטוב' לר"י נסים חו"מ סי' ה.

(2) ברמב"ם מהדורת קאפח הוא בסדר הפוך: "לא סריס ולא זקן מופלג בשנים".
 בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם פרנקל מציינים שיש כזה גירסא בכת"י ספרדי, ולא
 שמו לב שכ"ה גם בכת"י תימן (מקור מהדורת קאפח). וידוע שפרנקל וקאפח אינם
 משתמשים אחד במהדורת השני.

מקור ההלכה הוא ברייתא בסנהדרין (לו, ב): דתניא אין מושיבין בסנהדרין זקן וסריס ומי שאין לו בנים (זקן). ששכח כבר צער גדול בנים ואינו רחמני⁵, וכן סריס. רש"י). רבי יהודה מוסיף אף אכזרי.

חילוק בין "זקן" ל"זקן מופלג בשנים"

והנה שם ה"ו אומר הרמב"ם: "וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן בעלי שיבה, בעלי קומה...". ובמקורו בגמ' סנהדרין (יז, א) נאמר: אמר רבי יוחנן אין מושיבין בסנהדרי אלא בעלי קומה. . ובעלי זקנה. הרי שבמקום "בעלי זקנה" שנאמר בגמרא אומר הרמב"ם: "בעלי שיבה". ויש לזה משמעות הלכתית שהרי במשנה (אבות ספ"ה) נאמר: "בן ששים לזקנה בן שבעים לשיבה". ולפי זה הרמב"ם שמצריך "בעלי שיבה" הרי התיר כאן למנות בסנהדרין לא רק "בעלי זקנה", שהם מעל לגיל ששים, אלא גם "בעלי שיבה" שהם יותר מבוגרים, גיל שבעים ומעלה.

ולפי זה מובן למה הוסיף הרמב"ם בה"ג לפרט בנוגע לאלו ש"אין מעמידין בכל סנהדרין": "זקן מופלג בשנים", למרות שבברייתא נאמר רק "זקן", כדי שלא יסתרו הנאמר בהלכה ג (אין מעמידין זקן) לנאמר בהלכה ה (וצריך להשתדל שיהיו בעלי שיבה).

סיכום: "בעלי שיבה" ו"בעלי זקנה" כשרים להיות חברים בסנהדרין, ורק מי שהוא "זקן מופלג בשנים" פסול. ויש לעיין מהו הגיל המדויק?

מחלוקת הראשונים: מהו גיל "כיון דאיפליג איפלג"

והנה אומרת המשנה בגיטין (כת, א): המביא גט והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים. ואומרת הגמרא (הנאמר בסוגריים

(3) גרסת כת"י ספרדי שבערה הקודמת: "כו", ומוסב רק על זקן מופלג בשנים. ובמהדורת קאפח: "בהם".

(4) במהדורת קאפח: שיהא.

(5) וכתב המגיה (בדפוס ווילנא?) לרמב"ם הלי' שגגות פי"ג ה"א: "וזקן ר"ל מופלג בשנים, וכ"כ רבינו בפירוש בפ"ב מהלכות סנהדרין, ודלא כפרש"י שכתב זקן ששכח כבר צער גדול בנים ואינו רחמני", ודבריו תמוהים, שהרי גם בהלי' סנהדרין אומר הרמב"ם בפירוש: "מפני שיש בהן אכזריות".

(6) ראה 'לחם משנה' ה"ג.

הוא מרש"י): אמר רבא⁷ לא שנו אלא זקן שלא הגיע לגבורות (שמונים שנה, לישנא דקרא [תהלים צ, י]). . אבל זקן שהגיע לגבורות . . לא. איתיביה אביי: המביא גט והניחו זקן, אפילו בן מאה שנה, נותן לה בחזקת שהוא קיים. תיובתא. ואי בעית אימא, כיון דאיפליג (משאר דרך כל הארץ, שהאריך ימים עד מאה שנה) אפליג (ואינו כשאר האדם להיות קרוב למות, אבל בן שמונים ואחת או יותר עד תשעים, קרוב למות הוא).

פירושו זו של רש"י שבן תשעים הוא כבר "איפליג" הובא להלכה ב'בית שמואל' אה"ע סי' קמא סק"ז⁸. אבל בטור שם מובא מה שכתב הרמ"ה: "דוקא בזקן שהוא פחות מבן שמונים, או מבן מאה שנה ולמעלה, אבל מבן שמונים עד בן מאה - לא". ומובא בשו"ע שם סס"ח בשם "ריש מי שאומר".

הרי לנו מחלוקת הראשונים לגבי גיטין באם "איפליג" בזקנה הוא מגיל תשעים או רק מבן מאה.

זקן' בדיון קטלנית

ב'דרכי משה' אה"ע סי' ט מביא מתשובות מהרי"ו סי' קפג: "י"א שאם היה אחד מהם זקן או מת בדבר אינו מן המגנין", ולא כתבו בהגהתו לשו"ע שם, אבל הועתק ב'בית שמואל' שם סק"ו⁹.

וגם כאן אין הגדרה ברורה מהו זקן.

בהגהות 'חכמת שלמה' כאן קובע דכשמת עד שמונים שנה עדיין יש לה דין קטלנית, ומשמונים ואילך אין לה דין קטלנית. וראייתו מדברי רבא הנ"ל, דעד שמונים שנה יש לו חזקת חיים.

ובשו"ת 'חתם סופר' אה"ע ח"א סי' כג¹⁰ מוכיח: "וזקן נ"ל בר שבעים, דאלו בר ששים הלא אביי נמי חי[ה] שתין שנין בר"ה י"ח

7 בתלמוד דפוס ויניצאה רפ-רפג: רבה. וכן העתיקו ה'בית יוסף' יו"ד סי' קמא. וזה נעלם מבעל 'הגהות והערות' שבמהדורת שירת דבורה, שציין (אות קפז): "וכמו שהעתיק הבית יוסף כן הוא בחידושי הרשב"א".

8 ראה גם דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'שיחות קודש' תשל"ט ח"ג עמ' 261, 'אנציקלופדיה תלמודית', יד, ערך 'חזקת חיים', טור ה-ו.

9 וראה 'אוצר הפוסקים' כאן אות טו סק"א האם פוסקים כן.

10 כצ"ל בהערה יד ל'מנחת חינוך' מצוה רנו אות ט, מהדורת מכון ירושלים.

ע"א, ואפ"ה אמרה קטלית תלת¹¹, אע"כ לא מקרי זקנה לענין זה אלא כבר שבעים".

אמנם בשו"ת 'אבני נזר' אה"ע סי' מה סי"א קובע: "זקן המבואר ברמ"א דאין בו משום קטלנית כוונתו על בן ששים שלמים, דזה בן ששים לזקנה המבואר במס' אבות דהכוונה על ששים שלמים כמו בן י"ג למצוות שהכוונה על י"ג שלמים". ובסי"ב שם דוחה את ראיית החתם סופר מאביי¹².

והדרת פני זקן: הגדרת הרמב"ם ודעת השו"ע

והנה ההגדרה "זקן מופלג בשנים" נמצאת ברמב"ם גם בנוגע למצות¹³ מפני שיבה תקום. בהל' ת"ת (פ"ו ה"ט) נאמר: "מי שהוא זקן מופלג בזקנה אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו. . שנאמר מפני שיבה תקום, כל שיבה במשמע". מקור הביטוי "מופלג בזקנה" לענין זה הוא בבבא בתרא (קכ, א): והוא דמפליג בזקנה. ואינו מבואר מהו גילו המדויק של ה"מופלג בזקנה"¹⁴.

הרב קאפח בביאורו שם (אות כ) מקשר את זה עם הגמרא בגיטין הנ"ל, ואומר: וגדר מופלג הוא בן תשעים שנה כדאיתא בגיטין (כח, א) כיון דאפליג אפליג, ועיין פרש"י שם דמתשעים ומעלה הוא שנקרא מופלג¹⁵.

אבל בשו"ע יו"ד סי' רמ"ד ס"א כן מפורש הגיל: "מצוה לקום מפני שיבה דהיינו בן שבעים שנה". ומקורו מהטור שם ומהרא"ש (קידושין פ"א סי' נג). ומציין ה'בית יוסף': "ומשנה שלמה היא בסוף פרק ה' ממסכת אבות", ושם נאמר: בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה.

(11) כתובות סה, א.

(12) וראה כל הנ"ל ועוד ב'אוצר הפוסקים' שם סק"ב.

(13) קדושים יט, לב.

(14) ראה רשב"ם שם: "שזקן מאד". וראה ספר המפתח (פרנקל) שציין לכמה אחרונים הדנים בזה.

(15) ובביאורו לפי"ג מהל' שגגות עמ' שנא כותב: ומופלג הוא כפי שהוגדר בגמרא גטין ממאה ומעלה. שם הוא מעתיק לא כפי שיטת רש"י, אלא כשיטת שאר הראשונים.

דעת האריז"ל

אמנם שיטת האר"י ז"ל דצריך לקום מפני בן ששים שנה, ראה דבריו בסידור האריז"ל בתחילתו: דיני ביהכנ"ס, וב'שער המצות' ספר הליקוטים ו'לקוטי תורה' פר' קדושים¹⁶.

ודבריו הם ע"פ¹⁷ המבואר ב'תקוני הזהר' תקון כא (נו, א): "לית שיב"ה פחותה משתינ . . . בן חמשים לזקנה..."

ולכאורה התקו"ז והאריז"ל חולקים על פשטות המשנה¹⁸ והשו"ע. ואכן ה'ברכי יוסף' בהגהותיו לשו"ע שם הביא דברי האריז"ל כחולק. וכן הגר"א בהגהותיו לתקו"ז¹⁹ כותב שפליג על המשנה באבות הנ"ל²⁰.

אמנם כ"ק אדמו"ר זי"ע²¹ לא ניחא ליה בזה²², והוא מתווך דברי המשנה הנ"ל עם המבואר בתקוני זוהר והשו"ע, באופן ד"מר אמר חדא, ומר אחר חדא, ולא פליגי", שהרי "גליא דתורה" פסק השו"ע ענינו הנהגת האדם במעשה בפועל בגוף שלו, והגוף מגיע לשיבה רק כשהוא בן שבעים, אבל התקו"ז והאריז"ל שהם "נשמתא דאורייתא" הם דנים כפי נשמתו של האדם, והרי הנשמה מתבגרת יותר מהר. ראה שם²³.

16) וראה בספר 'כבוד והידור' (בהלכות כבוד רבו ת"ח זקן בשנים) עמ' ס הערה 26.

17) כן ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' ח"ה עמ' רלא. ותמה על ה'מנחת חינוך' (דלעיל הערה 10) שמפרשו ע"פ האונקלוס. ולא העירו ע"ז בהערות למהדורת מכון ירושלים.

18) וראה לקמן דבגירסת הרמב"ם אינו מופיע משנה זו.

19) מועתק בהגהות ר"ר מרגליות 'נצוצי זהר' שם הערה כ.

20) וכבר ציינו בענין זה גם לדברי היעב"ץ ב'מטפחת ספרים' פ"ד אות קצח, ולספר 'בן יוחאי' שער ז מענה צו.

21) ב'שיחות קודש' תש"מ ח"ג עמ' 871-870; 879 ואילך.

22) וכותב על דברי הגר"א: "והוא פלא לומר שהוא פליג, בלי לנסות לפרש את זה".

23) וראה עוד מה שהאריך בזה ר"ר מרגליות בספרו 'שערי זהר' למשנה אבות שם עמ' 226 וב'מרגליות היס' ח"א עמ' 74 אות ל, עמ' 152 אות ו.

מילתא דחסידותא

והנה ב'ביאורים לפרקי אבות'²⁴ מבאר הרבי את המשנה הנ"ל לשיטתו אשר ההנהגות וההוראות שבפרקי אבות הם "מילי דחסידותא"²⁵:

בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה: נצטוינו "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", ולכן מלמדנו התנא מה נקרא "זקנה" ומה נקראת "שיבה". ובזה ישנה הנהגה דמדת חסידות: על פי דין חל חיוב זה רק ב"זקן - זה שקנה חכמה", ואילו במדת חסידות יש להדר פני זקן גם אם אינו חכם.

ע"כ הנוגע לענינו. ולכאורה יש כאן חידוש גדול להלכה, דלמרות המבואר בשו"ע דמי שאינו חכם צריכים לכבד אותו כשהוא בן שבעים שנה, מדין שיבה, הרי מצד מילי דחסידותא צריכים לכבד אותו כבר עשר שנים לפני זה, ומדין זקן, למרות שזקן אנחנו מפרשים "זה שקנה חכמה".

אמנם עיינתי במקור הדברים, ויתכן שהכוונה שונה לגמרי, ואעתיק את הדברים בלשונם²⁶:

איז די הוראה פון "מילי דחסידותא", אז ער דארף זיך ניט נאכפרעגן צי יענער איז א "זקן שקנה חכמה", אדער ער איז א "זקן אשמאי", ועד"ז א בן שבעים מרגע לרגע, נאר ס'דארף זיין דער "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן".

ולכאורה כוונת הדברים דמצד מילי דחסידותא צריכים לכבד "זקן שקנה חכמה" גם כשאינו ברור שהוא חכם, אלא אפילו רק כשזה ספק. וכן צריכים להדר פני שיבה, למרות שאינו ברור שהוא כבר בן שבעים מלאות.

ביאור דברי הרמב"ם

ונחזור לענינו, שלפי האמור נתבאר שישנם שני מקורות עקריים שעל פיו אפשר היה להגדיר גילו של ה"זקן מופלג בשנים": (1) דברי

(24) עמ' 191 במהדרת תשד"מ.

(25) ע"פ בבא קמא ל, א.

(26) 'שיחות קודש' תשל"ז ח"ב עמ' 609.

הגמרא בגיטין דכיון דאיפליג אפליג, (2) דברי המשנה באבות בן ששים כו' בן שבעים כו'.

ולאחרי העיון מתבאר לכאורה דשני המקורות הנ"ל לא יתאימו לשיטת הרמב"ם, (שהרי: 1) הרמב"ם פוסק כאב"י, ואינו מחלק בין איפולג ללא איפלג, ראה הל' גירושין פ"ו הכ"ח ובמ"מ שם. (2) משנה הנ"ל דבן חמשים וששים וכו' אינו מופיע בגירסת הרמב"ם לפרקי אבות²⁷, וא"כ אין זה מקור לפרש דברי הרמב"ם.

והנה הרבי ב'אגרות קודש' שם העיר גם מבכא בתרא עה, א: אמר רב אחא בר יעקב: אין תהום חוזר לאיתנו עד שבעים שנה, שנאמר [איוב מא, כד] יחשוב תהום לשיבה, ואין שיבה פחותה משבעים. אבל נדמה לנו שבאם אין לנו המשנה דבן ששים ושבעים, הרי מאמר אגדי זה שבו מדובר לגבי התהום מספיק כדי לבאר דברי ההלכה הנ"ל²⁸.

ועדיין צ"ע על שהרמב"ם לא פירט בדיוק מהו גילו של ה"זקן מופלג".

ואולי י"ל שזקנה האמור כאן לגבי דיין ולגבי כיבוד זקן הוא יחסי לגבי כל אדם, ותלוי בהרגשתו ובבריאותו. ולהעיר מהגדרת זקנה עד"ז לגבי ארבע נשים שדיין שעתן (הל' מטמאי משכב ומושב פ"ד ה"א). וראה עוד הגדרת זקן לגבי דבר בהל' תעניות פ"ב ה"ה: "ואין . . . הזקנים ששבתו ממלאכה בכלל אנשי המדינה לענין זה", והל' שאר אבות הטומאה פ"ה ה"ז²⁹.*



(27) והעיר על כך הרבי ב'שיחות קודש' תשל"ז ח"ב עמ' 610. ראה מהדורת הרבנים קאפח ושילת שנדפסו ע"פ כת"י מדויקים ולאחרונה ע"פ גוכתי"ק הרמב"ם.

(28) ולהעיר מדברי רש"י וראב"ן למשנה אבות שם שמצינינים לדברי הימים (א כט, כח) שדוד נפטר "בשיבה טובה", והיה בן שבעים, וכן המבואר בברכות (כת, א) שראב"ע נתלכנו שערותיו, ועל כן אמר "הרי אני כבן שבעים שנה".

(29) ולהעיר מהמבואר בכ"מ (ראה שבת לה, ב ועוד): א: כן, נתת דבריך לשיעורין.

(* וראה בכל זה גם בספר 'שאלת חמדת צבי' ח"ג סמ"ט. המערכת.)

הקוצץ בהרת

הת' אברהם דוד לאש
תלמיד בישיבה

הרמב"ם בהל' טומאת צרעת פרק י' הלכה ג' כותב: "מי שנקצצה בהרתו כולה שלא בכונה - טהור. קצצה בכונה - אם קצץ כל הבשר החי המקיף אותה אפי' כחוט השערה אין לו טהרה עולמית, קצצה בצמצום אין לו טהרה עד שתפרח בכולו, ע"כ.

בטעם הלכה זו מהו החילוק אם קצץ בשר החי המקיף כו' אז אין לו טהרה עולמית, משא"כ אם רק קצץ הבהרת עצמו אז כן יש לו טהרה, מביא הכסף משנה מרבינו שמשון, וז"ל: כתב רבינו שמשון בטעמא משום דהיכא דעקר הנגע כ"כ דקצץ עמה בשר חי ראוי לקנסו טפי וכששייר ממנו לא קנסין ל' כולי האי כשלא דקדק לחטט אחרי', עכ"ל (והכ"מ ממשיך ונותן טעם אחר). ולעניות דעתי נראה דטעמא משום דכיון דאין לו טהרה עד שתפרח בכולו, כשקצץ בשר החי המקיפה והדר פרחה בכולו חזינן למקום אותו בשר החי המקיפה כאילו עדיין אותו בשר חי עומד שם והרי לא פרחה בכולו, עכ"ל. ועד"ז פי' הגר"א בתוספתא.

לכאורה קשה על טעם הכסף משנה, ממ"נ - אם נקטינן שהבשר שנקצץ כאילו עדין נמצא ולכן אין לו טהרה עולמית שהרי לא פרחה בכולו, אזי לפי"ז יהיה אותו דבר אם רק קצץ הבהרת עצמו ולא בשר המקיף, דהרי בסימני טומאה יש מחי', ופרחה בכולו צ"ל בכל הגוף גם בנגע הצרעת גופא, א"כ גם פה נחשוב שכאילו הבהרת עדיין עומד שם עם המחי' והרי לא פרחה בכולו, ומדוע במקרה זה אומרים שכן יכולים ליטהר, וצ"ע.



הלכה ומנהג

אתרוג קארפו

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי נטעי גבריאל'

באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"א עמ' סג, מביא שרבותינו נהגו שלא לברך על אתרוג מא"י, רק לקחו לקריאת הלל, (ומובא באוצר מנהגי חב"ד עמ' רעו באריכות).

ומצאתי בספר 'קובץ דרושים' (פעטרקוב, תרפ"ה) סי' ד' שכותב הגאון ר' פנחס אלי' מייזליש בן הגאון אב"ד אלסק, וז"ל "ושמעתי מפי מ"ו מחו' הק' מלאדי ז"ל בשנת תרל"ה בשם זקינו הגה"ק בעל הש"ע והתניא ז"ל שלא רצה לברך על אתרוג קרפי רק על יעניווער, ובעת מלחמת צרפת שלא הי' אפשר להשיג יעניווער שלחו לו מקורביו אתרוג מובחר מהודר ביופי גדול מקארפי וגם אתרוג מאה"ק ומסיבת הדרך נתקלקל זה האחרון מאוד, ואמר הרב ז"ל כיון שהוא כשר עכ"פ לברכה. ומזמן הרמב"ן ז"ל אתרוגי אה"ק מוחזקים בכשרות, ויש לו מעלת אה"ק יברך עליו וכן עשה, ומפני כבוד הציבור נטל אתרוג המובחר לקראת הלל להנענועים עכ"ד".

וכדאי לברר פשר הדבר.



ספק דרבנן במקום חזקת איסור

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תלח ס"א: "ואפילו אם כבר ביטל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים אף על פי כן אין ספק אכילת העכבר מוציא מידי ודאי חמץ שראינו שהכניס לשם". ומקורו מה"י ס"ק א, שלמד כן מהגמ' ט, א (שהובא בב"ח ריש הסימן): "הא חזינא דשקל . . . הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי".

ואינו דומה למה שנתבאר לקמן סי' תלט ס"ד-ה, שאם ביטל הוי ספק דברי סופרים ולהקל (ומקורו מהטור שם, הובא בט"ז ס"ק ג ומ"א ס"ק ה), דהתם "לא נגרעה חזקת בדיקתו ע"י ספק חמץ שנכנס לתוכו" (כמבואר לקמן שם לענין ספק ספיקא), משא"כ הכא שראינו עכבר נכנס לבית הבדוק וכבר בפיו נגרעה חזקת בדיקת הבית, ואז אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי אפילו בספק חיוב בדיקה מדברי סופרים.

אמנם לפי"ז צ"ע מהמבואר לקמן ס"ט, אם אחר שראינו העכבר נכנס וכבר בפיו ראינו חולדה יוצאת משם ובפיה כבר מכאן ועכבר מכאן, דהוי ספק, ואם ביטל "אין צריך לחזור ולבדוק שכל ספק דברי סופרים להקל"; ולכאורה מה בין זה למבואר כאן בס"א, שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ואולי אפשר ליישב, שהספק שם הוא ספקא דפלוגתא, דהוי בעיא דלא איפשטא בגמרא י, א. ולכן פוסק בזה הטור שבספק דברי סופרים אזלינן לקולא. משא"כ כאן בס"א, שהספק הוא במעשה, ובוזה אמרינן בגמרא שאם ראינו ודאי שהעכבר מכניס הככר לבית אין ספק אכילה מוציא מידי ודאי חמץ.

אמנם עדיין צ"ע ממה שנפסק לקמן סי' תלט ס"ו: "עכבר שנכנס לבית ונכנס אחריו ובדק . . קצת הבית ומצא כבר אין צריך לחזור ולבדוק שאר הבית אם ביטל או שיכול עדיין לבטל שאנו תולין לומר שזהו הככר שנטל העכבר אבל אם הגיע שעה ששית יש להחמיר ולבדוק כיון שאינו יכול לבטל הרי הוא ספק של תורה"; והרי גם שם הספק הוא במציאות (ובגמרא שם י, א לא נתבררה הלכה זו לאשורה), ומ"מ אזלינן לקולא כשביטל, אף דמיירי שודאי ראינו העכבר נכנס וחמץ בפיו, ואיך זה אמרינן כאן שהספק מוציא מידי ודאי?

ואולי היה מקום ליישב, דהכא שאני שרגלים לדבר שהככר שמצא הוא הככר שהכניס העכבר, ולכן מתירים בזה אפילו בודאי נכנס חמץ לבית. וכעין זה שנתבאר בסי' תלח ס"ה: "תינוק נכנס לבית בדוק וכבר בידו ונכנס אחריו ומצא פירורין אין צריך לחזור ולבדוק אפילו אם לא ביטל דכיון שמיד נכנס אחריו ומצא פירורין הרי רגלים לדבר שאכלו התינוק ואלו הפירורין הן שנפלו ממנו בשעת אכילה שדרך התינוק לפרר".

אמנם לכאורה אין לומר כן, שהרי התם בתינוק כשיש רגלים לדבר כו' מתירים "אפילו אם לא ביטל" דהוי דאורייתא, משא"כ כאן אמרינן בפירוש דהוי ספק, ולכן אין בו אלא במקום דהוי ספק דרבנן. וכיון

שכן, הרי אמרינן בזה הכלל "אין ספק מוציא מידי ודאי" גם בחיוב בדיקת חמץ דרבנן.

ועד"ז הוא גם לקמן שם ס"ז, כשהניח עשרה ככרות חמץ שאינם קשורים ומצא ט', שצריך לבדוק עד שימצא ככר אחד אם ביטל, שאז תולין שזהו הככר שנטל העכבר (ראה מ"מ וציונים, שנדחק לברר מקור וטעם רבינו לזה), כמו בדין הנ"ל שבסעיף ו.

ועד"ז הוא גם לקמן שם ס"ט: "הניח ככרות בזוית זו ומצא בזוית אחרת . . . אם יודע מנין הככרות ומצא בזוית אחרת כמנין שהניח אין צריך לבדוק אם ביטל או שיכול עדיין לבטל כיון שהבדיקה אינה אלא מדברי סופרים אנו תולין להקל שמן הסתם הן הן הככרות שהניח כיון שהן שוין במנינם". גם המקור לזה הוא בטור סוף הסימן: "אם ביטל אין צריך לבדוק ואם לא ביטל צריך לבדוק". והיינו אף שגם כאן היה בבית זה ודאי חמץ, שאז אמרינן "אין ספק מוציא מידי ודאי" גם בחיוב בדיקת חמץ דרבנן, וא"כ אין תולין כאן להקל.

ובשלמא לדעת הטור וסיעתו יש לומר שיפרש, דהא דאמרינן בגמ' ט, א שאם ראינו העכבר מכניס החמץ אין ספק מוציא מידי ודאי, היינו דוקא כשלא ביטל דהוי ספק דאורייתא. ואפשר סבירא לי' לטור, שגם נגד חזקת איסור אמרינן ספיקא דרבנן לקולא (ראה שיטות הפוסקים בזה בפס"ד צמח צדק רג, ג - רז, ג. שמז, א. ובשו"ת חיו"ד סי' שנב אות ה.

אמנם רבנו שפוסק ברס"י תלח כדעת החק יעקב ס"ק א, שהגמרא איירי אפילו אם ביטל, וגם בדברי סופרים אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, א"כ האיך פסק בסי' תלח ס"ט ובסי' תלט ס"ו-ז וס"ט, שגם בזה תולין להקל.



עוד צ"ע שם (בסי' תלט ס"ו) שמבואר בהמשך הסעיף: "ואפילו אם היה ככר קטן אין כאן ב' ספיקות להקל מטעם שנתבאר בסימן תל"ח".

וכוונתו לומר, שאפילו לדעת הטור (דעה הב' שבסי' תלט ס"א) שמקיל בספק ספיקא אפילו כשנגרעה חזקת בדיקתו, מ"מ כאן אין זה ספק ספיקא מטעם שנתבאר בסימן תלח ס"ט: "כשבודאי נכנס לכאן חמץ אחר הבדיקה אלא שיש ב' ספיקות בהוצאת החמץ מכאן אינן נחשבים אלא לספק אחד דמה לי שנאכל החמץ ולא נשאר ממנו כלום בבית זה או שהוציאנו החולדה ולא נשאר ממנו כלום בבית זה הרי

הכל ספק אחד". ומקורו מהדרכי משה סי' תלט ס"ק א. מ"א סי' תלט ס"ק ג.

אמנם צ"ע, מהו הקשר בין סברה זו לדין שלפנינו, שהרי כאן הספק ספיקא הוא: א) שמא העכבר אכל את הככר הקטן שהכניס. ב) שמא הככר שמצא עתה הוא הככר שהכניס. ולכאורה ב' ספיקות אלו אינם משם אחד כלל, שהראשון הוא שמא נאכל והשני הוא שמא הוא זה הנמצא עתה בבית. ועדיין יש לעיין בכל זה.



תפילה בעיבור

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מיישיגן

עיין באגרות משה או"ח סימן כח שכותב שתפלה בעיבור היא דוקא כשכל העשרה מתפללין ולא סגי ברוב מנין, והוא כותב שכן מפורש בח"א כלל י"ט שכתב שעיקר התפלה בעיבור היינו שיתפללו עשרה אנשים ביחד, והביא המ"ב סי' צ' ס"ק כח. והגרמ"פ ממשיך לומר שמה שהוזכר שסגי ברוב מנין הוא רק לענין אמירת דבר שבקדושה, והוא מסביר שהטעם לזה פשוט דלא שייך ענין רובו ככולו על שיעורים, דבכל שיעור אף משהו מעכב ולכן גם בשיעור דמספר לא שייך רובו ככולו, וגם בכאן גופיה בחשיבות צבור דבעינין עשרה מקרא ד"תוך תוך" ו"עדה עדה" במגילה כג, ב. אף לענין אמירת דבר שבקדושה בעינין כל העשרה ולא סגי ברובא משום דהוא ככל השיעורים במהות וכן הוא בשעורי מספרים ומשקלות שאין לפחות אף משהו ממה שנאמר, עיין שם כל דבריו.

אבל כל זה שלא כדעת שוע"ר סי' סט סעיף ה' "אע"פ שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולהתפלל כל התפילה בשביל הקדושה מ"מ אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחילה אלא אם כן יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו צבור גמור ומתפללים בלחש תחילה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם כו".

המקור לדין זה הוא המ"א שם ס"ק ד אבל רבינו מוסיף ואומר שאם יש ששה שלא התפללו נקראים צבור גמור וזה בסתירה לדברי האגרות משה וכפי שהוא מבין דברי הח"א ומ"ב.

והנה שיטת רבינו מבוססת על דברי הרמב"ם הלכות תפילה פ"ח הלכה ד, "כיצד היא תפילת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והקהל שומעים ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים. . ואפילו היו מקצתם שכבר התפללו ויצאו ידי חובתם משלימין להם עשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו..."

ועיין בכסף משנה שכתב שהרמב"ם פסק כן משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו. וא"כ בהרמב"ם מפורש כדברי רבינו.

ועיין בברכות ו, א: "אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנא לעשרה שמתפללים ששכינה עמהם שנאמר אלקים נצב בעדת אל". ולכאורה באמת צריך להבין דברי רבינו (והרמב"ם והמ"א) הסוברים שסגי ברוב מנין שלא התפללו לתפילה בציבור. הא לכאורה דברי האג"מ צודקים דבכל שיעורים אף משהו מעכב ולכאורה יש צורך לעשרה שיתפללו ביחד כדי להביא את השכינה.

אבל עיין בהאג"מ שהוא בעצמו כותב שמעלת תפילה בציבור אינה מצד "ניצב בעדת קל" הנאמר בברכות דף ו, א בעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, דהא מעלת "ניצב בעדת אל" איכא בבית הכנסת אף בלא עשרה כדאיתא שם ומ"מ למעלת תפילה בציבור צריך ציבור דוקא אף בבית הכנסת אלמא דמעלת הציבור היא מטעם אחר - שהיא עת רצון בשעה שהציבור מתפללין, ואין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים כדדריש מקרא שם.

מה שכותב האג"מ שמעלת התפילה בציבור אינה משום שעשרה מביאין השכינה, ומשום הפסוק "אלקים ניצב בעדת קל", ולכאורה גם רבנו סובר כן, עיין בשוע"ר סימן נב בדין מי ששהה לבוא לבית הכנסת עד ישתבח שצריך לדלג כדי להתפלל השומ"ע עם הציבור. רבינו אינו מזכיר שהטעם שצריך להתפלל עם הציבור הוא משום המעלה שעשרה המתפללים יחד מביאין השכינה אלא את הטעם "שתפלת הציבור היא רצויה ומקובלת לעולם שנאמר קל כביר לא ימאס ואומר פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי". והוא מהגמ' ברכות ח, א.

והנה יש חילוק בין שני המקורות; ברכות דף ו, א - עשרה שמתפללין שכינה שרויה ביניהם. למקור של דף ח, א - קל כביר לא ימאס, פדה בשלום נפשי כי ברבים היו עמדי.

דברך ו - עשרה המתפללים שכינה שרויה ביניהם. צודקים דברי הרמ"פ והחיי אדם והמ"ב שצריך דוקא עשרה המתפללים משם דבכל

שיעורים משהו מעכב, ואם חז"ל קבעו שדוקא עשרה המתפללים מביאים את השכינה אז צריך שכל העשרה יתפללו. משא"כ לפי הטעם של "כי ברבים היו עמדי", או "קל כביר לא ימאס" כיון שלא הוזכר שם המניין של עשרה, אלא ענין של "רבים" או "קל כביר" שהוא גם ענין של רבים אז אין צריך עשרה המתפללים ביחד כי אם רוב ציבור המתפללים וכדברי הכ"מ משום דבכל דוכתא אשכחן דרובא ככולא.

ונראה לומר שמה ששולל רבינו הטעם של עשרה המתפללים שכינה שרויה ביניהם - הוא משום ב' טעמים: א. הגמרא בעצמה משתמשת עם הפסוק "אלקים נצב בעדת קל" לומר שהשכינה נמצאת בבתי כנסיות ובתי מדרשות. ב. והוא העיקר, מכיון שיש כלל "אכל ביה עשרה שכינתה שריא" סנהדרין לט א"כ בכל מקום שיש עשרה מישראל נמצאים השכינה אפילו אם אינם מתפללים.

עוד נראה לומר, הטענה של הגרמ"פ היא שבכל השיעורים אם חסר אפילו מיעוטו לא יצא ולמשל בקידוש והבדלה שצריך רביעית יין ואם חסר כל שהוא אינו מקיים המצוה כלל. וכמו כן טוען הגרמ"פ שאם חסר אפילו אחד מהעשרה מתפללים לא נקרא תפילה בציבור.

אבל הנראה לומר בדעת רבינו (והרמב"ם והרמ"א) דכמו בקדוש שצריך לקדש על רביעית אבל לענין שתיה די במה ששותה רוב רביעית ובזה יצא ידי חובתו כיון שראוי לשתות כל חלק מהרביעית כמו כן במנין אנשים כיון שכל אחד ראוי להתפלל ואפילו אם כבר התפלל, וכידוע "הלוואי שיתפלל כל היום כולו" ומשום הכי יכול אדם להתפלל תפלת נדבה עיין בשו"ע רבינו סי' ק"ז. וכיון שכן פוסק הרמב"ם וכן רבינו והמ"א שאם יש רוב ציבור שלא התפללו אז נקרא תפלת בציבור ואף שיש מיעוט שלא מתפללים עכשיו מ"מ נקראים ראויים להתפלל, ובזה סגי. ואיך שיהיה פשט בדברי רבינו, ברור שדעת רבינו אינה כדברי הרגמ"פ והחיי אדם והמ"ב.



מזוזות בבית ישראל ונכרי

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

נשאלה שאלה כמ"פ: בית שישראל ונכרי דרים בו כאותם הנשואים בנישואי תערובת רח"ל האם להשתדל שיקבעו מזווה בביתם, וביותר

השאלה אודות הילדים שאביהם נכרי האם נצרכים לקבוע מזווה. וכן מה דין הברכה כשקובעים מזווה במצב זה?

בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ו ס"א) כותב המחבר: "אלו המקומות שחייבים במזווה. . ובית האשה ובית השותפים כולם חייבים". ומוסיף הרמ"א "ודוקא כשבית השותפים ישראלים, אבל בית של ישראל ועובד כוכבים פטור ממזווה (מרדכי ספ"ק בעבודת כוכבים)".

בטעם הפטור כתב הט"ז (שם סק"ב): "דשותפות מרבינן מדכתיב ירבו ימיכם, ובעובד כוכבים אין לומר כן". וכדבריו מפורש בדברי הלבוש בעטרת זהב (רפ"ו ס"א) "ובית השותפים דחייבי, דוקא כשהשותפין הם ישראלים דקאי "ביתך" על כל אחד מהם, שכל אחד חייב. דהא כתיב בתריה "למען ירבו ימיכם וימי בניכם". כל החפץ בחיים חייב, כלומר כל מי שיקיים התורה והמצווה. אבל בית של שותפים ישראל גוי, פטור ממזווה דגוי אינו חפץ בחיים, שהרי אינו מקיים התורה שהיא החיים וכיון דחלקו של גוי פטור, גם הישראל פטור דשמא כל המזווה הוא חלקו של גוי...".

אבל הש"ך (שם סק"ו) כתב הטעם: "כיון שהמקצת הוא של עובד כוכבים וגם משום סכנה, כדי שלא יאמר העובד כוכבים שהישראל עושה מעשה כשפים. . ודלא כהעט"ז [הלבוש] שכ' הטעם "משום דכתיב למען ירבו ימיכם וגו' והעובד כוכבים אינם חפצים בזה שהרי אינן מקיימין התורה כו".

ולכאור' יהי נפק"מ בין הטעמים. להט"ז הפטור דשותפות עכו"ם הוא מעיקר הדין ולא משום סכנה [ועיי"ש בהט"ז סק"ג שמביא טעם הסכנה רק לגבי הפטור של חצירות ועיירות שמקצת עו"כ דרים שם, ואכ"מ]. אבל להש"ך שהוא מטעם סכנה ניתן לכאור' להסיק שבבית שאין חשש סכנה יש לקבוע מזווה. אלא דהש"ך התחיל דבריו בהטעם "כיון שהמקצת הוא של עו"כ". . ורק הוסיף שהוא גם משום סכנה. וצריך קודם לבאר הטעם הראשון בזה. וכדלקמן.

ב. והנה בדין זה נחלקו כבר ראשונים. דהגמ' (חולין קלה, ב) דורשת לשון הכתוב בכמה מצוות שנכתב בלשון יחיד דממעטינן שותפות, דשותפים פטורים ממצוה זו, בכמה מצוות שותפות עם גוי ובכמה אף שותפים ישראלים ובין הנידונים הוא מצות מזווה. ובלשון הגמרא: "מזווה אע"ג דכתיב "ביתך" דידך אין שותפות לא. כתב רחמנא למען

ירבו ימיכם וימי בניכם". ואלא ביתך למאי אתא לכדרבה דאמר רבה דרך ביאתך מן הימין".

והקשו בתוס' (קלו, א ד"ה ביתך): "תימה, אמאי לא אמר שותפות דעובד כוכבים כדקאמר בכל הני דלעיל". ותוס' נשאר בקושיא, משמע לכאן שות' סוברים עכ"פ ששותפות עכו"ם פטורה מן המזוזה מדאורייתא.

אבל הרשב"א בחידושי הרשב"א (חולין שם) הקשה כקושיית התוס', ומתוך: נראה לי משום מזוזה חובת הדר הוא ולשמירה עשויה. ואפילו דשותפות דגוי ישראל הדר בה צריך שמירה". וכ"כ הריטב"א (חידושים הריטב"א. חולין שם): "אבל ליכא למימר דאתי למעוטי שותפות. דאפי' היה הבית כולו של א"י וישראל דר בה חייב במזוזה, דקי"ל (פסחים ד, א) מזוזה חובת הדר היא וישראל בכל מקום צריך שימור". וכ"כ הר"ן בשם הרא"ה עיי"ש.

ותוכן דברי מחלוקת זו הם דברי השואל במרדכי (מקורו דהרמ"א הנ"ל), וז"ל: "והר' אביגדור שאל לחמיו הר' חיים - בית שישראל ועובד כוכבים שותפין בו אם חייב במזוזה, מההיא דראשית הגז דלא קאמר אלא ביתך למה לי למעוטי שותפות של עו"כ, מכלל דשותפות דעו"כ חייב במזוזה [כדעת הרשב"א ועוד]. או דלמא כיון דכתיב למען ירבו ימיכם דמרבין מנייה שותפות ממילא שמעינן דלא דבר הכתוב אלא בשותפות ששניהם ישראלים שהקפידה תורה בריבוי ימיהם [כדעת התוס']. וה"ר חיים השיב נראה לי דבית שישראל ועו"כ שותפין בו פטור מן המזוזה והאריך ולא נפנית עתה להאריך בזה". עכ"ל המרדכי. וכדברי הר' חיים כן פסק הרמ"א להלכה. אבל הב"י פסק כדעת הרשב"א וכן הביא דבריו בספרו 'דרך הבית'. וכבר הקשו על הרמ"א מדוע דחה סברת הרשב"א ושאר הראשונים שהוא חיוב מן התורה בגלל שיטת המרדכי?

ג. בשו"ת ר' עקיבא איגר (מהדו"ק סי' סו) מבאר דעת הרמ"א בהקדים חקירה בדין דשוכר בית לאחר ל' יום חייב במזוזה די"ל בב' אופנים: א) "דמזוזה חובת הדר הוא ולא בעי ביתו שלו לגמרי". והא דתוך ל' יום פטור משום דעד ל' לא מקרי בית דירה שלו. ב) דבאמת מדאורייתא גם אחר ל' פטור דבעינן ביתך דידך וליכא, ורק מדרבנן חייב דמחזי כשלו כיון "דדר בה ל' יום".

וכתב התו"ד: "ונ"ל דשותפות נכרי וישראל י"ל דתליא בשתי סברות הנ"ל, דאם אמרינן דלא בעי ביתך דידך ממש ותליא רק בדירה וחובת הדר הוא לשמרו, ה"ה שותפות נכרי חייב במזוזה דסוף סוף שמירה בעי כיון דדר בה. אבל אי אמירנן ביתך דידך בעי, י"ל דשותפות נכרי פטור דלאו ביתך מיוחד הוא".

ומבואר ברעק"א טעמא דהרשב"א דמחייב בשותפות עכו"ם דס"ל כסברא א' הנ"ל דלא בעי ביתך ממש אבל מתוס' (מנחות מד ע"א ד"ה טלית) נראה דס"ל עיקר כסברא ב' הנ"ל דמדאורייתא גם אחר ל' יום פטור. וכ"כ בפשטות תוס' ע"ד (דף כא ד"ה והוא אמר רב משרשיא). וכ"כ הרא"ש בהלכות קטנות. ומש"ה הכריע כן הרמ"א כיון דדעת תוס' והרא"ש ג"כ כהמרדכי בזה.

ובאמת מדוייקים דברי רעק"א בלשונות הראשונים הנ"ל דהרשב"א כתב ממזוזה חובת הדר הוא. . ישראל הדר בה צריך שמירה", והיינו דלשיטתו החיוב הוא על הגברא. אבל המרדכי (מקורו דהרמ"א) כותב בספק דע"ז שם בזה"ל: "מזוזה חובת הדר הוא פירוש כשאנו דר בבית אינו חייב לעשות מזוזה אע"ג שהיא שלו דתיתי בעינן" והיינו דבעינן שיהי' שלו וגם ידור שם. אבל אם הבית הוא שלו ואינו דר שם או דר שם ואינו שלו אה"נ דפטור ממזוזה. ובהמשך לזה מביא המרדכי שאלת ר' אביגדור וכו'.

ועוד דהמרדכי כאן כותב בשיטת הר' חיים "ולא נפניתי עתה להאריך בזה". אבל המרדכי חולין פ"ח ס' תשמ"א העתיק כל התשובה ונראה ברור דשיטתו הוא דבעינן ביתך ממש. ונעתיק קצת מלשונו "שבית שישראל ועו"כ שותפות בו פטור מן המזוזה אע"ג דלא אשכחן קרא בפרק ראשית הגז למעוטי שותפות בכל הני דמעט התם, מ"מ פטור דכיוצא בו מצינו בפ"ק דיומא גבי הא דתניא בית השותפין מטמא בנגעים וכו'. דמרבך שותפותו דישראל ולא ממעט שותפות דעו"כ ואפ"ה שותפות דעו"כ לא מטמא בנגעים כדתניא בתוס' דנגעים והטעם כיון שיש לעו"כ חלק בבית זה ועו"כ לאו בר טמוי בנגעים הרי אין כאן בית שלם לגבי טומאת נגעים דבעינן בית שלם עם כל זויותא וכן לגבי מזוזה כיון שיש לעו"כ חלק בגוף הבית ובשער, ועו"כ לאו בר מזוזה הוא הרי אין כאן בית שלם להתחייב במזוזה ואין בעינן בית שלם לענין מזוזה דהא ממעטינן בפ"ק דסוכה בית שאין בו ד' אמות וכן שער שלם בעינן וכי שקלת לחלק עו"כ הוי חצי בית וחסר.

ולענין מזוזה ונגעים דהבית עומד בחזקת שניהם וכל פורתא ופורתא יש בו חלק דעו"כ לא צריך קרא למעוטי" ועיי"ש עוד.

והובאו הדברים בים של שלמה חולין פ"א ס"ב, אף שהוא עצמו חולק על שיטת ר' חיים ומקשה על הדמיון לנגעים ע"ש. וביש"ש מסיים: "נ"ל משום מזוזה חובת הדר הוא ולשמירה עשוי" ואפי' בשותפות דגוי וישראל הדר בה גם צריך שמירה".

הוספת אאמו"ר - דברי המרדכי הובאה באריכות בשו"ת בעלי התוספות ס"י ק"ז ובשו"ת בנימין זאב ס"י קס"ז נשאל ג"כ בנדון ובכל מהלך התשובה הולך כמעט בדרכם של שו"ת בעה"ת הנ"ל ועיי"ש שהאריך בזה יותר מהם וכו' וגם הוא הולך בדרכם שמשווה דין דידן להא דבית המנוגע שבשותפות גוי ומסיים תשובתו . . דבעינן בית שלם עם כל זיוותיו, וה"ה לגבי מזוזה כיון שיש לגוי חלק בכל זיוותיו וגוי לאו בר חיוב מזוזה הוא, אין כאן בית ושער להתחייב במזוזה - ואנן בית שלם בעינן דממעטינן בית שאין בו ד' אמות ממזוזה כדפרש"י לעיל. כתבתי מה שמצאתי ומה שבנתי אני הוא העני בנימין בנה"ר מתתיה ז"ל" [ואולי במילים "כתבתי מה שמצאתי וכו'"] כוונתו לשו"ת בעלי התוספות הנ"ל]. וראה בשו"ת שאלת דוד (ר' דוד מקראלין יור"ד ס"י ח') מה שמחלק מדעת עצמו בין נגעים למזוזה ודעתו דשותפות הגוי חייב במזוזה ואכמ"ל. ע"כ מאאמו"ר שיחי'.

וזהו ביאור דברי הש"ך הנ"ל שכתב טעם הפטור "כיון שהמקצת של עו"כ". כוונתו לדברי המרדכי המובאים לעיל, וכנ"ל דמזוזה הוא דין בבית וצריך להיות בית המיוחד לישראל ומזה שהש"ך הביא ב' הטעמים נראה דעתו דהיכא שיש סכנה אף שאין שותפות פטור ממזוזה, וגם כשאין סכנה רק יש שותפות עם הנכרי הוא פטור, דהפטור הוא מדינא ולא רק משום חשש סכנה.

ד. אבל עדיין צ"ע בשיטת הרמ"א דסו"כ הרי יש ראשונים החולקים על המרדכי הן בדין והן בסברא. ומדוע סתם דבריו מבלי לפרט דבכלל יש בזה ב' דעות וגם על דברי הב"י לא מוסיף בלשון "ויש אומרים" וכיו"ב שיהי' משמע שחולק על דבריו והדברים צ"ב.

ובהערות המהדיר לדברי הרשב"א במס' חולין מציין לשו"ת מחנה חיים (ר' חיים סופר ח"א סי' טו) ושם שקו"ט בדין השוכר בית מהעכו"ם אם חייב במזוזה. ומחדש בתוך דבריו דהרשב"א והריטב"א וכו' "אשר מחייבים בשותפות ישראל עם עכו"ם או שוכר ישראל

מעכ"ם הוא אם הישראל לכד דר בו. אבל הרמ"א שם קאי על המחבר שפוסק שבית שותפים חייבים או בית אשה היינו שותפין שדרים יחד בין בבית שלהם או בבית השכור, עכ"פ בית שותפים הדרים יחד מחויבים על זה ומביא הרמ"א דוקא שותפין ישראל הדרים יחד, אבל גוי הדר עם ישראל יחד אז בין בית שלהם או בית שכור פטורים, דעל סברת מרדכי הנ"ל בשם הר"ר חיים ליכא שום חולק, ולכן לא כתב רמ"א וי"א שפטורים שמשמע שחולק על המחבר, או שמרדכי מחולק עם הרשב"א, מזה נגלה דרמ"א הבין דליכא כאן פלוגתא כלל. דכאן אירי שגוי דר עם ישראל. ואקוה שמקום הניתן לי מן השמים עכ"ל המ"ח.

ויוצא לדבריו דבנידון שאלתנו ברור דברי הרמ"א שפטורים ממזוזה. והערני אאמו"ר שכסברת המחנה חיים כבר קדמו לכאורה בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' פ"ט) ד"בשאלה, אחד מבני כפרים שדר בבית עם עכו"ם בשותפות ואין בו חשש סכנה אם חייב במזוזה כיצד ינהג עצמו? ולאחרי שמעתיק מחלוקת הב"י והרמ"א ושיטות הראשונים בזה כותב "נמצא זכינו לדין דשותפות עכו"ם מדינא פטור ולא יחמיר לעשות מזוזה משום חשש סכנה ואפשר דלא פלוג חכמים אפי' דליכא חשש סכנה. מ"מ דוקא אם דר עם העכו"ם בשותפות אבל אם יש לישראל חדר מיוחד כגון שנותן לעכו"ם איזה שכירות בשביל חדר מיוחד זה זה או שנותן ג"כ חדר מיוחד לעכו"ם אחר דהוי כשכור. ודאי מחייב במזוזה כי שכירות ליומא מכר הוא, ואין כאן חשש סכנה כיון שהוא בחדרו המיוחד לו. ועוד דפטור אמרינן, מ"מ אם מחמיר על עצמו ואין כאן חשש סכנה יכול להחמיר בחדרו המיוחד לו רק שלא יברך כשקבעו. אם לא ע"י שכירות, ולא אמרינן בכה"ג דפטור מן הדבר ועשהו נקרא הדיוט כיון שעושה משום שמירה גם נקבעת תוך הבית ואינו ניכר שהוא עשהו".

מבואר בדברו ג"כ שדברי הרמ"א מדוברים שהוא גר בפועל ממש עם העכו"ם בשותפות אז פטור ממזוזה, אבל כאשר יהודי גר לעצמו בבית של נוכרי יש מקום להחמיר ובלי ברכה. וגם כאשר אין חשש סכנה נראה דעתו שחייב במזוזה ע"כ מאאמו"ר שיחי'.

ולדידי צ"ע בדברי השבו"י מבואר שדעת הש"ך דטעם הפטור הוא משום סכנה, אבל כפי שהעתקנו מדברי הש"ך ומקורו נראה ברור דהוא פטור מדינא דאין כאן בית שלם וכנ"ל. בנוסף לחשש סכנה וממילא בנידון שאלתו ברור פסק הרמ"א שפטורים ממזוזה.

ד. אבל למעשה כתב הברכי יוסף (סי' רפ"ו ס"ב) לאחר אריכות שקן"ט בדברי ב"י ורמ"א "ולענין הלכה נראה דאם העכו"ם הדר עמו ושותפו בבית קים ליה בגווייה שלא יגנוב המזוזה. לבזות ולא יש שום סכנה יניח הישראל מזוזה בביתו אף דיש שותף עכו"ם ולא יברך".
ובילד הישראל שחי עם הוריו בנישואי תערובות יקבע מזוזה בחדרו הפרטי בלי ברכה וכדברי השבו"י. ועי' בערוך השולחן סי' רפ"ו ס"ד שהוא ספק תורה וחיוב במזוזה וראה ג"כ משפטי עוזיאל (שאלות הזמן סימן ל').

ובלחם הפנים על קיצשו"ע (סי' יא סעיף י"ט) מביא הגהה"ה מהגאון ר' ישראל יהושע מקוטנא שכותב: "והרשב"א בחידושו כתב בפשיטות בשותפות נכרי חייב במזוזה. גם הטעם שמא יאמר כשפים עושה לא שייך בזמן הזה, הלכך נראה דחייב במזוזה ויש לקבעה בלא ברכה גם יהי' באופן שלא תבוא לידי בזיון".

אבל הן הבר"י וכן בהגהות הגאון מקוטנא נראה שחששו רק מטעם סכנה. ועדיין יש לעיין בכ"ז. שו"ר אריכות בשדי חמד ח"ד כלל קי"ב וצריך אי"ה לעיין עוד בזה.

הדיון הוא ביחס למדינתנו וואשינגטון שבה עפ"י חוק, האיש ואשה שותפים מלאים בכל נכסיהם.



זמן אכילת התבשיל דעירובי תבשילין

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

כתב אדה"ז בשולחנו (סתק"ז סכ"ד-ה): "תבשיל של עירובי תבשילין שנאכל מקצתו או שנאבד קודם שתיקן צרכי שבת, אסור לו לעשות שום מלאכה מיו"ט לשבת, אלא אם כן נשתייר מהתבשיל כזית שלם, אבל אם נאכל או נאבד הפת של עירובי תבשילין אין בכך כלום . .

" . . אבל לכתחלה צריך שיהיו הפת והתבשיל שמורים אצלו עד לאחר שתיקן כל צרכי שבת, שאז רשאי לאכלם מעיקר הדין. ומכל מקום מצוה מן המובחר להמתין מלאכול הפת של עירובי תבשילין עד אחד מג' סעודות השבת, כדי לבצוע עליו אם הוא ככר שלם, שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת. ויש נוהגין שלא

לבצוע עליו עד סעודה ג' של שבת, כדי לעשות בו מצות הרבה, שמניחין זה הככר ללחם משנה בסעודה הראשונה ובסעודה שניה של שבת, ובסעודה שלישית בוצעין עליו". עכ"ל הזהב.

ולכאורה חסר ביאור: דבר זה "שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת" שייך לא רק כאשר הפת "הוא ככר שלם" שאז בוצעים עליו ללחם משנה - אלא גם כאשר הפת אינו ככר שלם, ואפילו בתבשיל כי אמנם אין בוצעים עליו ללחם משנה, אבל עכ"פ אפשר לקיים בו מצות סעודת שבת, ושפיר שייכת הסברא של "כל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת"! ואם כן, למה כתב אדה"ז דין זה דוקא לגבי הפת השלימה, ולא לגבי הפת שאינה שלימה, (וכן לגבי) התבשיל, שיש לאוכלו בסעודת שבת דוקא?!

ולכאורה יש לומר הביאור בזה בפשטות: בדבריו כאן בא אדה"ז (לא לשלול את האפשרות שיאכלו את העירוב תבשילין ביום חול שלאחר השבת, אלא) לשלול את האפשרות שיאכלו את העירוב תבשילין ביום טוב - ועל זה קאמר ש"לכתחלה צריך שיהיו הפת והתבשיל שמורים אצלו עד לאחר שתיקן כל צרכי שבת שאז רשאי לאכלם מעיקר הדין", היינו, בסוף היום טוב, לאחר שהכין כבר כל צרכי השבת;

ועל זה ממשיך, ש"מכל מקום מצוה מן המובחר להמתין מלאכול את הפת של עירובי תבשילין", ביום טוב - "עד אחד מג' סעודות השבת כדי לבצוע עליו" כו'. כי, כאשר יאכלנו בסוף היו"ט לא יקיים בו מצות לחם משנה, ועכ"פ לא נחשב זה כחלק מהחיוב של לחם משנה - ולכן ישאירנו לא' מסעודות השבת, שאז ישנו חיוב של לחם משנה, והוי מצוה גדולה יותר.

ולפי זה מובן בפשטות, שלגבי לחם שאינו שלם, או תבשיל, שאי אפשר לקיים בהם מצות לחם משנה, אין שום מניעה שיאכל את העירוב בסוף היום טוב עצמו. ומה ש"כל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת" - הרי גם ביו"ט מצוה להרבות באכילה ושתייה וסעודות, ומה לי מצות סעודת שבת - או מצות שמחת יום טוב!

(אלא שעדיין אינו מחוור כל צרכו: הרי, כאמור, ישנה אפשרות נוספת, שישאיר את העירוב ליום חול שלאחר השבת, ואז יאכלנו, שאז

לא יקיים שום מצוה באכילתו; ומדוע לא שלל אדה"ז אפשרות זו, - ולא כתב במפורש שיש לאכול את העירוב או ביום טוב או בשבת, ולא להשאירו ליום חול?

וי"ל בפשטות: בתנאי החיים שבהם היה אדה"ז וכו', הרי ברור שהתבשיל לא יתקיים כראוי עד ליום ראשון שלאחר השבת - כי יתקלקל, ולכן פשוט שיש לאוכלו מהר ככל האפשרי, ואין צורך לשלול זאת. כל מה שצריך לשלול הוא רק את האפשרות לאכול ביו"ט שלפני השבת. וק"ל).

ועדיין יש להקשות: א. עיקר חיוב הסעודה שביום טוב הוא "שחייב אדם לאכול בכל יום טוב ב' סעודות, אחת בלילה ואחת ביום" (סתקכ"ט ס"ג). ואם כן, עדיין יש מצוה גדולה יותר לאכול התבשיל בסעודת שבת שחייבים בה מעיקר הדין - מאשר לאכלה בסוף היום טוב, לאחר שבפשטות כבר הסתיימו ב' הסעודות העיקריות! ושוב קשה, שגם בנוגע להתבשיל יש להשאירו לכאורה לאחת מסעודות שבת העיקריות! (ולהעיר מלקו"ש חט"ז עמ' 184 - סעיף ג).

ב. בלקו"ש חט"ז עמ' 183 ואילך, מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה דין זה של השארת העירוב תבשילין לאכול בסעודה שלישית דוקא, שהוא כדי להוסיף בענין הזכרון דשבת, "זכרהו מאחר שבא להשכיחו", עיי"ש בארוכה, ובסיום דבריו שם (סעיף ט - עמ' 188):

"לויט דעם טעם אז עירוב תבשילין איז "כדי להרבות בכבוד שבת", איז אויך דאס נוצן דעם עירוב לצרכי שבת אן ענין פון "זכרהו" - קומט אויס, אז וואס מער און לענגער מ'נוצט דעם עירוב ביי די סעודות שבת (ביי די ערשטע צוויי - ללחם משנה, און ביי דער דריטער - "לבצוע עליו"), איז אלץ מער הדגשה ויתרון אין דער "זכרהו": יעדער מאל וואס מ'עסט די מאכלי שבת וואס מ'האט צוגעגרייט יום טוב (דורכן עירוב), איז מען מוסיף אין דעם "זכרהו" דורך משתף זיין צו דער סעודה דעם עירוב תבשילין.

אין אנדערע ווערטער: ווען מ'האלט דעם עירוב ביי יעדער סעודה, אויך ביי דער לעצטער סעודה - דער סעודה שלישית, פארבינדט מען דעם "זכרהו" פון דעם עירוב תבשילין מיט "כל צרכי שבת" ביז די סאמע לעצטע צרכים, אויך מיט דער לעצטער סעודה". עכ"ל.

ולכאורה, לפי סברא זו שאכילת העירוב בשבת מוסיפה בכבוד השבת - הרי היה צריך להיות כן גם בנוגע להתבשיל, שאכילתו בשבת מוסיפה בכבוד השבת;

ויתירה מזו: על פי הביאור שבשיחה, שבכך שמשאירים את העירוב עד לסעודה האחרונה שבשבת מוסיפים ב"זכרהו" ומקשרים אותו עם "כל צרכי שבת" - הרי שגם את התבשיל יש להשאיר עד לסעודה האחרונה. אלא שלאידך גיסא, כיון שבתבשיל לא שייך צירוף לסעודה ללא אכילתו - כמו שהוא בלחם, שמצרפים אותו ללחם משנה - הרי שייתכן שעצם קיומו ללא צירופו לסעודה אינו מוסיף כלום.

(וכד דייקת שפיר, הרי שזה ההבדל בין שתי הסגנונות שבשיחה הנ"ל: בתחילה מבאר שהכבוד שבת נעשה על ידי ש"מ'נוצט דעם עירוב ביי די סעודות שבת. . משתף זיין צו דער סעודה דעם עירוב תבשילין", שזה לא שייך בתבשיל, כמובן; אבל לאחר מכן - "אין אנדערע ווערטער" - כותב בסגנון אחר, שהעיקר הוא "ווען מ'האלט דעם עירוב ביי יעדער סעודה. . האלטן דעם עירוב ביז דער סעודה שלישיית", שזה יכול להתפרש כשייך גם בתבשיל, בעצם קיומו. וצ"ע).

אלא ש"ל גם סברא לאידך גיסא, שכדי להרבות בכבוד שבת, "זכרהו מאחר שבא להשכיחו", די בדבר אחד שמשאירים לשבת - הפת - ואין צורך גם בתבשיל.

וצ"ע להלכה למעשה, כי עפכהנ"ל נמצא שאפ"ל כו"כ אופנים לפועל, כיצד יש לנהוג עם התבשיל של העירוב, זה למעלה מזה:

א. כיון שבשו"ע נזכר הענין של "כל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת" רק בנוגע לפת שלמה - הרי שזה אינו שייך בתבשיל כלל, ואפשר לאוכלו גם ביום חול רגיל.

ב. גם בתבשיל שייך ענין זה, אבל כיון שלא שייך בו "לחם משנה", הרי שאין הבדל אם אוכלים אותו בסוף היום טוב - או בא' מסעודות השבת.

ג. כיון שהחיוב של סעודת שבת הוא חיוב עיקרי יותר מאשר סתם אכילה בסוף היום טוב, הרי שעדיף להשאירו לא' מסעודות השבת - אלא אם כן אוכל סעודת יו"ט העיקרית לאחר שכבר הכין כל צרכי שבת, שאז שוב אין הבדל בין אם אוכלו ביו"ט או בשבת.

ד. גם אם יכול לאכול העירוב בסעודת יו"ט העיקרית (כגון שכבר הכין כל צרכי שבת), עדיף להשאירו לשבת, מצד הסברא של "זכרהו מאחר שבא להשכיחו". אבל זהו רק במקרה שאין לו פת בעירוב, שאז צריך להשתמש בתבשיל לצורך זה - משא"כ אם הכין גם פת ומשאירו לשבת, הרי שאין צורך בשני דברים שיוסיפו בכבוד השבת, ודי באחד, כך שיכול לאכול התבשיל ביו"ט.

ה. גם אם הכין פת ומשאירה לשבת, הרי שצריך להשאיר גם את התבשיל, כי סו"ס מוסיף הדבר בכבוד השבת, שמשאיר שני דברים לשבת. אבל אין צורך להשאירו דוקא לסעודה שלישית, שהרי בלאו הכי לא יכול לקיים בו שוב ושוב את ענין הבציעה על הלחם, ואינו יכול לשתפו בכל הסעודות.

ו. עצם קיומו של התבשיל עד הסעודה האחרונה - אף שאין משתפים אותו בשאר הסעודות - מוסיף בכבוד השבת, ולכן יש לאכלו דוקא בסעודה ג'.

ולחוסף, שכל הנ"ל בנוגע לתבשיל, שייך גם בנוגע ללחם שאינו שלם, (אלא שאינו מצוי כמו תבשיל, שהרי לכתחילה יש לערב בפת שלם), בשינויים קלים.

ובוודאי יעירו בכ"ז הקוראים שי'.



גדרה ושרשה של התפלה בשו"ע

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
שליח בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בתחלת הלכות תפילה ריש סימן צ' נוקט אדה"ז בכותרת כללית "המתפלל צריך שיכין מקום ראוי לתפילתו, ויכין לו בגדיו, גופו ומחשבתו". ומבאר כלל זה בהמשך הסימנים שלאח"ז.

דבאותו סימן מפרט "מקומו כיצד? לא יעמוד..." וכו'. ובסימן שלאח"ז צ"א מפרט "בגדיו כיצד? אין צריך לומר..." וכו'. וכן הלאה בהמשך הסימנים, שפותח בהם פתיחה מסוימת ששייכת לכלל שפתח בו בסימן צ', עד שמגיע לסצ"ח שבו מבאר "מחשבת כיצד? המתפלל צריך שיכין לבו" וכו'. בשונה מדברי הב"י והטור - שלא נקטו כאדה"ז בס"צ שפתח בהגדרה כללית מה הם הדברים שצריך להתכונן בהם לתפילה, אלא פתחו כל סימן ישר לגופו של ענין, כמו לדוגמא בס"צ

"היתה טלית חגורה על מותניו לכסות" וכו'. ובסצ"א "היה צריך לנקביו אל יתפלל" וכו', בלא הקדמת ההגדרה הפרטית "מקומו כיצד וכו'".

וזאת ניתן לבאר בפשטות, דמשום שאדה"ז רוצה בתחילת הענין להקל עלינו, שנדע באופן כללי מה הם הדברים הכלליים שדרושים להכנת המתפלל.

אך דווקא משום כך מתעוררת לכאורה תמיהה על אדה"ז שנוקט כסדר הזה:

דבסצ"ח ס"ד כותב: "התפלה היא במקום קרבן, ולכן צריך להזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה, ושלא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת הקדשים, ותהא מעומד כמו עבודה, וקביעת מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמו, ושלא יחוץ דבר בינו לקיר כמו הקרבן שחציצה פוסלת בינו לכלי, וראוי שיהיה לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה משום נקיות. (ההדגשות באו כאן לצורך הענין בלבד).

ולכאורה, אם בסעיף זה מוסבר כללות הטעם מדוע צריך להתכונן לתפילה בד' הענינים שפתח בהם אדה"ז בסצ"ז - היה מקום לכאורה לאדה"ז להביא טעם זה בתחילת סצ"ז, על מנת שנדע מהי מהותה של התפלה שהיא כקרבן. ולפיכך ידרש מאתנו שיהיה לתפלה מקום ראוי, ע"ד שהיה בבהמ"ק מקום קבוע לשחיטת הקרבן, וללבוש בגדים נקיים כמו בבגדי הכהונה וכו' כנ"ל, ומדוע אדה"ז לא פתח את סצ"ז בטעם זה? ובפרט לפי הידוע לנו, שחידושו של אדה"ז בכתיבת השו"ע הוא שכותב הלכות בטעמיהם (בשונה מהרמב"ם ועוד), וא"כ היה לו לפתוח בטעם הנ"ל?

הדבר דורש ביאור נוסף, דכשרואים שהלכה זו "שהתפלה כמו קרבן וכו'" שבסעיף ד' נכתבה בין שני סעיפים שאינם עוסקים בפרטים אלו אלא בענינים אחרים, דבסעיף ג' שלפנ"ז נכתב "אל יעשה תפילתו קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא וכו'". ובסעיף שלאח"ז ס"ה נכתב "אל יחשוב ראוי אני שיעשה הקב"ה בקשתי וכו'".

שבב' סעיפים אלו מתבאר איזו מחשבה צריכה להיות למתפלל בשעה התפלה, ולא נוגע לגבי ב' מחשבות אלו הטעם שהתפלה היא כמו קרבן, שהרי לא זהו הטעם ששולל את ב' מחשבות אלו, וא"כ, ס"ד שמבאר את כללות ענין התפלה שהיא כקרבן, היה צריך להכתב

או בראש סימן צ"ח שעוסק במחשבה וכוונת הלב או בריש הלכות תפלה לבאר מהי מהותה של התפלה?

ונראה לומר הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ז (עמ' 57), שהטעם שכתב הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ז את ההלכות "שלא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו, וכו'", ולאח"ז מסיים בה"ד "וכל זה ליראה מן המקדש" - אף שלאח"ז בה"ח ממשיך לכאורה באותו ענין "לא יקל אדם ראשו כנגד שער המזרחי" וכו' אלא "יכנס וילך בנחת במקום שמותר לו להכנס שם ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' כמו שנאמר והיה עיני וליבי שם כל הימים" -

הוא משום שביראה יש ב' ענינים: א. יראה שמתבטאת במעשים בפועל. ב. יראה שמתבטאת ברגש של יראה ופחד בלב. וחשוב לרמב"ם להדגיש שלכל לראש אדם שנכנס לכהמ"ק צריך להזהר במעשים בפועל הנובעים מיראה: "לא יכנס אדם במקלו או במנעל שברגליו" וכו', וזהו גדר היראה שבמקדש, שלכן מסיים "וכל זה ליראה מן המקדש". ורק לאח"ז ממשיך הרמב"ם בענין בפ"ע שצריכה להיות גם יראה שבלב שמתבטאת בזה "שיראה עצמו שהוא עומד לפני ה'" וכו'.

ועפ"ז ניתן לומר גם בנדו"ד, שבזה שאדה"ז פתח בהגדרה הכללית בריש הלכות תפילה: "המתפלל צריך שיכין מקום הראוי לתפלתו ושיכין לו בגדיו, גופו ומחשבתו", וכו', בא ללמדנו שלכל לראש ענין היראה צריך להתבטא בפעולות מעשיות: שיכין לו מקום ראוי לתפלה, שיכין לו בגדים ראויים וכו'.

ורק לאחמ"כ כשמגיע האדם למצב שהכין את עצמו בפעולות מעשיות כפי שצריך להיות, אזי צריך הוא לדעת "שהתפלה היא כמו קרבן", דכמו שכל פעולות אלו מוכרחות להקרבת הקרבן, לכן צריכים להמנע מלעשותם בשעת התפלה. שענין זה קשור עם רגש ומחשבה של האדם שהוא ענין נוסף שמתבטא במהלך התפלה שלו.

וזהו הטעם שאדה"ז לא פתח בטעם הנ"ל בריש הל' תפלה, מהטעם שנוגע מעשה היראה בתפלה לפני רגש היראה כנ"ל.

וי"ל שאדה"ז בחר להכניס סעיף זה בסצ"ח דווקא בין שני הלכות העוסקות במחשבתו של המתפלל, משום שבכך מבואר היטב כמה צריך להיות רגש היראה בשעת התפלה. כמבואר בלקו"ש חל"ב עמ'

70 שצריך שהכובד ראש שכתפלה יתבטא בג' ענינים: א. בעת שהגברא מתפלל צריך להרגיש יראה לפני מ"ה-הקב"ה. ב. בעת התפלה, כי זהו חלק מגדרה. ג. בכדי שהתפלה תתקבל אצל הקב"ה ויגיע ממנה תוצאה - נפעל, צריך להיות אצל המתפלל כובד ראש.

דעד"ז ניתן לומר אף כאן, שבג' הלכות אלו בסעיפים ג', ד' וה' (בסצ"ח), מבאר לנו אדה"ז שענין המחשבה שצריכה להיות בשעה תפלה כדבעי היא בכלל ג' ענינים: א. שהמתפלל - הגברא - לא ירגיש שהתפלה היא כמשאוי ודרך קבע כמבואר שם. ב. התפילה היא כמו קרבן ולכן נדרשת בה זהירות ממחשבה בלתי רצויה ע"ד ענין הקרבן, שזהו ענין הנוגע לגדר התפלה. ג. בכדי שהתפלה תתקבל ברצון - תוצאה - צריך שהמתפלל לא יחשוב שהתפלל כדבעי, והקב"ה מחויב למלאות את בקשתו, אלא התפלה היא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא.



מנהג חב"ד בנטילת לולב [גליון]

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

בגליון תתמ (עמ' 96) הבאתי מספר המנהגים שכתב "מתחילין בברכת שהחיינו כשהלולב בידו אחת והאתרוג בידו השנית, ובסיום הברכה מחברין אותם". וכתבתי אשר כתב לא כהסידור ששם כתב "ויקח הלולב תחלה בימינו ויברך, אח"כ יקח האתרוג בשמאלו".

ובגליון תתמא (עמ' 84) תירץ המתרץ אשר יש הבדל בין ברכת "על נטילת לולב" לברכת "שהחיינו".

אמנם בסידור הרב התניא, בדינים שלפני הלל, כתב: "ויקח הלולב תחילה לבד בימינו ויברך, ואח"כ יקח האתרוג בשמאלו". ע"כ. ואינו מזכיר כלל לחלק בין ברכת הלולב לברכת שהחיינו.

מוכח בהדיא, שדעתו היא שיברך שני הברכות בלולב לבדו, ואחרי שני הברכות יקח האתרוג וינענעו. ואין לומר שהרב מדבר רק מברכת הלולב, שהרי הסידור הוא הלכות פסוקות, ויכתב לבן חמש למקרא.

ורק האדמו"ר מוהרש"ב חידש, שלפני ברכת שהחיינו לוקח האתרוג בידו השנית, ובסיום הברכה מחברים אותם (כמובא בהיום יום - ט"ו תשרי: "הורה אאמו"ר שיתחילו ברכת שהחיינו כשהלולב בידו אחת

והאתרוג בשני"י - משמע שזוהי הוראה של האדמו"ר הרשב"ב ולא היתה נהוגה לפני"ז). וא"כ החידוש אינו מבואר בהסידור, ומצאתי כעין זה בסידור 'מעגלי צדק'.

ומי שדעתו רחבה יבאר יותר.



מקום אמירת הקרבנות עד הודו [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' בנתיבות התפילה' על דיני טעויות בתפילה

בהמשך להדו"ד שהי' לאחרונה אם להניח טו"ת קודם איזה מקומן או לאחר, כדאי להביא מש"כ בכתבי הרח"א ביחובסקי, (נ"י תש"נ) עמ' רלב וז"ל:

"טעם על מה שנוהגין רוב אנשים לא להניח טלית ותפילין רק אחד איזהו קודם הודו, יש ליתן טעם גם לשיטתם דהנה בשו"ע רבינו בסי' א' מה"ת סעיף ט' שא"צ לומר פ' קרבנות מעומד כמו הכהן שהי' עובד מעומד, מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן עכ"ל.

"ובמה"ק בסי' א' סי"ד כתב צריך לומר פ' הקרבנות מעומד וכן מזמור לתורה דוגמת הקרבנות שהיתה מעומד עכ"ל. ורואים אנו ב' דיעות חלוקות, ודיעה אחת סוברת שמעלה עליו הכתוב כאילו הוא המקריב, והא דהוא אינו כהן זהו חסד עליון שגם מישראל מקבל הקרבן הזה (וכמו שבבמה מותר זה).

"אבל כל מה שביכולתנו לעשות שיהי' דוגמת ההקרבה צריכים אנו לעשות לפי דיעה זו, והנה בזבחים דף יט, א אמר רבי אמי תלמוד ערוך הוא בדינינו תפילין חוצצות (למהוי יתור בגדים) ובמסקנא דיד חוצצות, וא"כ לא הי' על הכהן בעת הקרבת הקרבן תפילין של יד, וכן הוא ברמב"ם הל' כלי המקדש ה"ו אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת אבל של ראש אינה חוצצת ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח עכ"ל.

"והטלית בודאי לא היה מניח כי יתור בגדים הוא, וע"כ יש מקום לאותם שאומרים קרבנות בעמידה וכן מזמור לתורה בעמידה שפוסקים כמה"ת שא"צ לומר קרבנות ומ"ל בעמידה והכאלו הקריב הוא על בעל הקרבן, א"כ להם יותר טוב ללבוש טו"ת בתחלת מה

טובו, ועמ"ש בהגהות על סי' תו"א בדף ט' ע"ב על שורה י"ז להכריח שיטה של המניחים בתחלת התפלה".



פשוטו של מקרא

ברש"י ד"ה "גם אתם"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת בלק ד"ה גם אתם (כב, יט): "פיו הכשילו גם אתם סופכם לילך בפחי נפש כראשונים", עכ"ל.

וצריך להבין מהי כוונת רש"י כאן. שהרי הראשונים שהלכו בפחי נפש כמסופר (שם, יג) "...ויאמר אל שרי בלק לכו אל ארצכם וגו'", היינו שבלעם לא רצה לילך עמהם.

אבל השלוחים האחרונים של בלק לא הלכו מבלעם בפחי נפש, שהרי כתיב (שם, כא) "ויקח בלעם . . וילך עם שרי מואב" ואם כן איזה פחי נפש היה להם, הרי הלך בלעם עמהם.

ואולי אפשר לומר שכוונת רש"י על סוף דבר, ועל כללות הענין, שלא הצליח בלעם לקלל את בני"ו ואדרבא ברכם, וזה שכתב רש"י "גם אתם סופכם לילך בפחי נפש", אין כוונתו על יום המחר, אלא על התוצאה הסופית.

אבל נראה שדוחק לפרש כן מצד שני טעמים.

א. לפי זה, אם המבואר כאן בנוגע למה שלא הצליח בלעם לקלל את בני"ו ואדרבא ברכם ולזה כוון רש"י, הרי אין הפחי נפש הזה דומה כלל להפחי נפש של השלוחים הראשונים, שהי' רק בזה שלא רצה בלעם לילך עמהם רק עם שרים גדולים יותר, כפירש"י.

ומלשון רש"י "סופכם לילך בפחי נפש כראשונים" ולא "כראשונים בפחי נפש" משמע קצת שאותו פחי נפש שהי' לראשונים יהי' גם לאחרונים.

ב. בד"ה לא אוכל לעבור (שם, יח) פירש"י על כרחו גלה שהוא ברשות אחרים ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה, עכ"ל.

הרי כבר כאן גילה בלעם שסופם לילך בפחי נפש, ומה הוסיף בפסוק שאחר זה בתיבת "גם אתם".



"יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה"

הרב יחזקאל סופר
ירושלים עיה"ק ת"ו

בפירש"י על במדבר פכ"ז פס' טו: וידבר משה אל ה' וגו' - להודיע שבחן של צדיקים כשנפטרינן מן העולם מניחין צרכן ועוסקים בצרכי צבור: לאמר - אמר לו השיבני אם אתה ממנה להם פרנס אם לאו:

ומבאר ב"משכיל לדוד" דקשה ליה לרש"י דהואיל וחזינן שמשה היה קשה בעיניו מאד למות ולא ליכנס לארץ, א"כ כשאמר לו הקב"ה: "עלה אל הר העברים וגו' מיד היה לו להסדיר תפילתו דכתיב ואתחנן וגו', ומשני דקא משמע לן הכא דמכל מקום רצה להקדיש תחילה לצרכי ציבור, שאם לא תקובל תפילתו על עצמו שיהיו כבר הציבור מושגחים [וכן פי' בשפ"ח על הפסוק].

וצריך להבינן: דהנה מיד בפסוק שלאחריו משמע מרש"י שעדיין לא הניח משה מלתבוע צרכי עצמו, בנסותו להשיג משרת גדולה לבניו?!

פס' טז: יפקד ה' - כיון ששמע משה שא"ל המקום תן נחלת צלפחד לבנותיו (במ"ר) אמר הגיע שעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי. א"ל הקב"ה לא כך עלתה במחשבה לפני, כדאי הוא יהושע ליטול שכר שמושו שלא מש מתוך האהל. וזהו שאמר שלמה (משלי כז) נוצר תאנה יאכל פריה: אלהי הרוחות - למה נאמר אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו.

וראיתי שהקשה כן ב"נחלת יעקב", ותירץ: "אבל באמת לא קשיא, דאגב שעסק בצרכי ציבור למנות להם מנהיג, עסק גם בצרכי בניו" [והוכיח דבריו: "תדע, דאי סלקא דעתך דכוונתו הייתה בעד בניו לחוד, לא הוזה ליה למימר שיהיו במנהיג כל פרטים ותוארים הללו. . כי אזלי אין כל המדות הללו בבניו, וגם הווא ליה למימר בפירוש

שימנה בניו, אלא ודאי שעיקר העסק היה בצרכי ציבור ואגב ביקש שאם כל המדות האלו בבניו, שיהיו הם קודמים, כמו שהוא על פי הדין...".

ועדיין לא הותרה הקושיא: א. לפי דבריו עדיין יקשה מדוע לא הזכיר במפורש את בניו בבקשתו [באם יש בהם את המידות הללו] - שהרי לדעת רש"י כוונתו באומרו "איש על העדה" הייתה לבניו, ולמה לא יאמר זאת בפירוש, ובפרט שדרישה זו היא "על פי דין"?

ב. וכי אין הוא בעצמו מכיר את בניו אם יש בהם אלו המידות או לא*?

ג. והעיקר: גם אם בקשתו עבור בניו איננה עיקר הבקשה כי אם דרך אגב, עדיין אי אפשר לשבחן ולומר: "מניחין צרכי עצמן", שהרי עדיין חושב הוא גם על צרכי עצמו, וכלשון משה בעצמו: "הגיעה השעה שאתבע צרכי"!

ד. והשאלה הכי גדולה: לאחר ששלל הקב"ה את בקשתו עבור בניו והציע את יהושע למנהיג, א"כ מה מקום שוב לבקשת משה "יפקוד ה' וגו'" - והלא כבר פקד את יהושע?!

והביאור בכל הנ"ל: בפרשה שקדמה (כו, יב) על הפסוק בד"ה: "עלה אל הר העברים" מפרש רש"י: עלה אל הר העברים - (במדבר רבה) למה נסמכה לכאן? כיון שאמר הקב"ה נתן נתן להם אמר אותי צוה המקום להנחיל שמא הותרה הגזירה ואכנס לארץ אמר לו הקב"ה גזרתי במקומה עומדת (ספרי) ד"א כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן שח ואמר כמדומה שהותר לי נדרי משל למלך שגזר על בנו שלא יכנס לפתח פלטין שלו נכנס לשער והוא אחריו לחצר והוא אחריו לטרקלין והוא אחריו כיון שבא ליכנס לקיטון א"ל בני מכאן ואילך אתה אסור ליכנס.

וצריך להבין: מהי השאלה למה נסמכה לכאן? ושמה כאן מקומה? שמיד אחרי ההוראה לבנות צלפחד, נאמר לו תיכף הציווי: "עלה אל הר העברים"?

(* ראה לקו"ש חכ"ג פר' פנחס ג' עמ' 199. המערכת.)

אלא ודאי פשיטא ליה לרש"י שפ' "עלה אל הר העברים" אין כאן מקומה, בסדר התרחשות הדברים, שהרי לקמן (דברים לב, מח-ט) מקרא מפורש: "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה לאמר עלה אל הר העברים...". ומיד אחרי זה נפרד משה מעם ישראל בברכת "וזאת הברכה" - ומיד אח"כ (לד, א) "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו... (שם, ה)... וימת שם משה". הרי שהציווי "עלה אל הר העברים" נאמר לו בעצם היום הזה שבו נפטר, היינו בז' אדר, א"כ, לא ייתכן שנאמרו לו בסמיכות לפ' בנות צלפחד, שאחריה יש עוד סיפור מלחמת מדין, ואחר כך מתחיל ספר דברים בא' בשבט 36 ימים לפני שמשה עלה להר העברים,

ולכן מקשה רש"י: "למה נסמכה לכאן" [הרי התרחשה בפועל הרבה אחרי זה]? ומתרץ שהקב"ה "הסמיך" בכתיבת התורה את הפרשה המאוחרת לכאן, כדי לרמוז על הדו-שיח הבלתי כתוב בינו לבין משה, שעלה בדעתו של משה ש"הותרה הגזירה" והקב"ה הבהיר לו "גזרתי במקומה עומדת". אבל בפועל לא נאמרה לו פרשה זו אלא בז' באדר!

[ועפ"ז יומתק שההפסק בין בנות צלפחד לפ' עלה אל הר העברים - הוא פרשה פתוחה, המורה על "איש-שייכות", ואילו הפרשה שלאחריה "יפקוד ה' אלוקי הרוחות" היא פרשה סתומה, המורה על "שייכות וקשר" - כי הראשונה לא ברצף נאמרה ואילו השניה סמוכה ורצופה, כדלקמן:]

ומעתה תתבהר התמונה: מיד לאחר פ' בנות צלפחד, שנאמרה זמן רב לפני ש"נפטר הצדיק מן העולם", עדיין לא הניח משה "צרכי עצמו", ואדרבה, בעקבות תביעתן המוצלחת של בנות צלפחד, נתעורר גם הוא "לתבוע צרכי".

[ואולי יש לומר שתיבת "לתבוע" מורה על הגזירה השווה בין שני הענינים, דכשם שלא היה ענין ירושת הבת בדין התורה (כפי שניתנה למטה, משא"כ "לפניי במרום... כך כתובה פרשה זו, רש"י כז, ז), ורק ע"י תביעתן פעלו אצל הקב"ה להוריד ענין זה למטה, כך חשב משה [שבוודאי הכיר את בניו שלא היה להם בגילוי "תכונות מנהיגות"] שבאם "יתבע": למה יגרע חלקי שלא יירשו בני גדולתי, יפעל אצל הקב"ה שימנה את אחד מבניו ל"מנהיג הדור" [וזקני הסנהדרין יהיו עמו ויעזרוהו].

ועל כך ענה לו הקב"ה: "לא כך עלה במחשבה לפני, כדאי הוא יהושע ליטול שכר שימושו שלא מש מתוך האהל וכו'" - משמע, שממנה את יהושע לא בגלל "תכונת המנהיגות שלו בזכות עצמו, אלא כ"פרט" של שימושו המסור למשה, הרי שעדין ראה משה גם במינוי זה "מילוי צרכיו", שיירש "תלמידו הנאמן" את גדולתו (ותלמידו כבנו) ועל כן לא ביקש מהקב"ה באותה הזדמנות, שום מינוי, שהרי כבר נתבשר שהקב"ה בחר לו מנהיג.

ברם, לאחר שנצטווה "עלה אל הר העברים" [שזה היה כנ"ל בו' באדר] אזי נתגלה "שבחן של צדיקים, בשעה שנפטרינן מן העולם" [ולא לפני זה] מניחין צרכי עצמן [ומוותרין גם על מינוי התלמיד כ"פרס" לשימושו של הרב] ודורשין מהקב"ה שימנה פרנס על הציבור לא לפי אינטרסים של משה, שיניחו את דעתו, שהשאייר יורש שחביב עליו, אלא "יפקוד ה' אלוקי הרוחות": מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו! שיהא "איש על העדה" לתועלת הציבור, בעל "כושר מנהיגות" בזכות עצמו [וכלשון רש"י: "בזכויותיו" - ולא בזכותי...]. ותכונות אלו לא בלטו אצל יהושע בטרם המינוי, [ולהעיר מתגובתו הקנאית של יהושע לנבואת אלדד ומידד, שדרש לכולאם ומשה היה צריך להרגיעו: "המקנא אתה לי"? הרי שלא היה כל כך סבלן בטבעו!]

ועל זה ענה לו הקב"ה "קח את יהושע בן נון", [לא כ"פרס" לתלמיד נאמן ומסור שלך, אלא בתור] "איש אשר רוח בו" ופירש"י: "כאשר שאלת [לתועלת הציבור] שיוכל [בל' עתיד, עקב ה"סמיכה", אף שעתה כפי שהנך מכירו, אינו יכול] להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד."

ולכן פ' יפקוד מתחלה ב"פרשה סתומה" להורות שהיא קשורה ונאמרה בסמיכות ל"עלה אל הר העברים" בו' באדר, משא"כ הסברא של משה "הגיעה השעה שאתבע צרכי", הייתה זמן רב לפני "שנפטרינן מן העולם", מיד לאחר בנות צלפחד, וסרה הקושיא ונפתרה ה"סתירה" בפשטות!



את והב כמו את יהב

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר הב"ד, אה"ק ת"ו

במדבר כא, יד רש"י ד"ה את והב "כמו את יהב כמו שיאמר מן יעד ועד כן יאמר מן יהב והב והו"ו יסוד הוא כו", כלומר שבדרך כלל תיבה המתחלת ב"ו"ו משמשת ו' החיבור, וכאן הי' גם מקום לפרש כן, שהרי אין ידוע לנו תיבה "והב", שאין לזה פירוש, ולכן יש מקום לו מקום לומר שהתיבה היא הב", שזו תיבה שנמצאת בתנ"ך (וגם תיבת הבה (נתחכמה) קרוב לתיבה "הב"), וה"ו"ו של והב, הוא ו' החיבור.

אבל גם אם נרצה לומר כן לא יוכל להתפרש בפסוק בתיבות ואת והב, שהרי ו' החיבור נמצא כבר בתיבת ואת, ואין צורך יותר ל"ו"ו בתיבת והב, ולכן בע"כ אין ו' זו ו' החיבור, אלא יסוד, שה"ו"ו הוא אחת מאותיות של שרש התיבה.

אבל אין מוכרת לנו תיבת והב, ואילו היינו מפרשים תיבת והב מלשון בקשה, כמו הבה, אפשר הי' לפרש כן, גם אם יש ו', שלפעמים יש אות מיותרת, ובפרט במקום שנכתב בלשון (שירה ו) ומליצה. אבל כאן תיבת והב מתפרשת בלשון עבר, שנתן לנו, ואין זה נכנס בתיבת והב.

הנה ע"ז פירש"י ש"והב" הוא כמו יהב, שהוא פירוש של נתן.

ואיפה אנו מוצאים עוד מקום שהתורה משנה מ"יוד" ל"ו"ו" (שנוכל לומר שגם כאן כן הוא), מביא רש"י דוגמא מתיבת "ועד", שגם שם הו' אינו ו' החיבור אלא הוא מן השרש, ואף שגם ב"ועד" אין מוכרת לנו תיבה זו, שאותיות "עד" שמהן מורכבת תיבת ועד יש לה שני מובנים או בפתח שהוא עד, (כמו עד מקום פלוני) או בציר שהוא עד, מלשון עדות.

ויש גם מקום שהכוונה ב"עד" לשון ביזה ושלל, כמו (בראשית מט, כז) בבקר יאכל עד ופירש"י שם לשון ביזה ושלל המתורגם עדאה, וכן בפ' חקת (במדבר כא, ל) ". . . עד דיבון", ופירש"י, תרגום של סר עד, כלומר סר ניר (ניר לשון מלכות) מדיבון, אבל שני פירושים אלה אינם רגילים, שהרי הם בארמית וכדפירש"י, ונמצאים בלשון של שירה או נבואה או בברכות כמו בברכת יעקב.

וכשכתוב תיבת ועד (עם ו') כתובה ליד "לעולם", הנה מובן שתוכן תיבת ועד אינה מלשון עדות (עד), אלא מלשון עד, שזה שייך לענין עולמית, כמו עולמי-עד או עדי-עד. אבל תיבת "ועד" אינה רגילה (כ"כ), אלא שהיא באה מתיבת יעד.

- וגם תיבת יעד אינה רגילה ואין בכלל תיבה כזו, אבל אופן כתיבת התיבה היא לפי הכללים. וישנן תיבות דומות לזה כמו (שמות כא ח) אשר לו יעדה ועוד, ואם ה' כתוב לעולם יעד ה' לזה משמעות שהוא מיועד לעולם, שזה אותו תוכן של לעולם ועד. -

והתורה שינתה מיעד ל"ועד", (ואולי כך נוח יותר לבטא את התיבה, ובכלל בשירה ישנם כו"כ שינויים מהרגיל), כן שינתה התורה מן יהב (שהפירוש הוא נתן), ל"והב", וזה אותו פירוש.

ואף ש"יהב" הוא בארמית, אבל אין זה פלא במקומות של שירה ומליצה, כמו שכתוב כאן "בסופה" והכוונה לים סוף. וגם במה שכתוב כרגיל הרי שכתב כאן באופן של רמזים, כמו ואת הנחלים ארנון.



את זהב בסופה ואת הנחלים ארנון

הנ"ל

במדבר כא, יד רש"י ד"ה ואת הנחלים ארנון - כשם שמספרים בנסי ים סוף כך יש לספר בנסי נחלי ארנון שאף כאן נעשו נסים גדולים כו".

לפי דברי רש"י הנ"ל משמע (לכאורה) שמה שאמר "את זהב בסופה" שהפי' "את אשר יהב להם והרבה ניסים בים סוף" אין זה עיקר כאן, שכיון מדובר כאן על נסים של קריעת ים סוף, אלא על החני' של בין מואב ובין האמורי, והסיפור שהי' כאן עם ואשד הנחלים, כביאור רש"י שנתקברו ההרים כו'. וזה שמביא לכאן את זהב בסופה, כדי לומר ש"כשם שמספרים בנסי ים סוף כו".

ובפשטות כוונת הפסוק לומר, שהיו כאן הרבה ניסים כמו בים סוף - אף על פי שלא כתובים במפורש (כמו בסיפור של קריעת ים סוף). ומי שהי' באותו מקום ובאותו זמן שזה קרה אין לכאורה צורך לדבר על נסים של ים סוף. שהרי שם במקום נעשו נסים גדולים, אבל במשך הדורות "בספר מלחמות ה'" כשסיפרו נסים שענשו לאבותינו (בספר - פי' כשיספרו), והדרך כשמספרים מקדימים - בדרך כלל - את המוקדם, ולכן יספרו באריכות על מה שקרה בנסים של ים סוף הנה "על כן" על

חני' זו ("על כל" אין הכוונה "לכן" (כמו על כל ברכ' ה' גו') אלא "על זה") "יאמר בספר מלחמות ה'" כשיספרו על מלחמות ה' (ואז יספרו בודאי על "והב בסופה" על הנסים של ים סוף), הנה כמו"כ יש לספר ואת הנחלים ארנון בנסים שנעשו בנחלי ארנון, והביא כאן לדוגמא את והב בסופה, כי גם כאן נעשו נסים גדולים (על דרך שנעשו בים סוף). ויומתק ההוספה של רש"י (אשר יהב להם) והרבה נסים (בים סוף) שזה לא נמצא בכתוב, אבל מובן מאליו, שהרי זה כל הצורך להביא לכאן את "את והב בסופה" לומר שכשם שבים סוף היו נסים גדולים (הרבה נסים) כך "כאן נעשו נסים גדולים" כמבואר להלן בפסוקים עפ"י פרש"י.

ולהעיר שכמו בקרי"ס שרו שירה, גם כאן נאמר אז ישיר ישראל.

אלא שיש לומר שבים סוף כיון שהאויב שרדף אחריהם ה' בגלוי הנחה גם הנס סופר בגלוי, וכאן האויב ה' בנסתר הנה גם הנס סופר בנסתר.

וע"ד הצחות יש לדמות לענין זה ענין הגורל בחלוקת הארץ, שפירש"י (במדבר כו, נד) בד"ה לרב תרבה נחלתו "שהגורל עצמו ה' צווח כו'", ונמצא שזה כאילו נברא פה לקלף של הגורל, ויש מקום לומר שכשם שפי הארץ ופי האתון נבראו בע"ש ביה"ש, כן נברא גם פי הקלף, ואעפ"י"כ לא נמנה במשנה. כשם שלא נכתב בפירוש בתורה, וי"ל בדא"פ שיש חילוק בין הדברים הנכתבים בפירוש לבין הדברים הבאים ברמוז, אף שהכל ניתן למשה מסיני.



השב את מטה אהרן

הנ"ל

במדבר יז, כה ויאמר ה' אל משה השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי והכל גו'.

שבלי הצווי יתכן גם שלא היו צריכים להחזיר את המטה לפני העדות (בקדש הקדשים), כיון שכבר עשה פעולתו, ואדרבא יש סברא שלא יהי' בקדש הקדשים, ששם ראוי שיהי' הארון לבדו, ולכן הי' הציווי השב את מטה אהרן לפני העדות.

ויש שמפני שגדול השלום ושנאווי המחלוקת (רש"י בראשית יא, ט) רצה הקב"ה להראות שחביב לפניו מקל זה שמסיר המחלוקת שיהא מונח במקום הכי חשוב ששם מונח הארון ושני הלוחות.

ויש להוסיף שלכן הודגש תיבת (ענין) "העדות", שהי' יכול לכתוב (יו, כב) (לפני ה') באהל מועד.

ולהעיר שלעיל בספר שמות בפ' בשלח (טז, לג) לענין צנצנת המן כתוב (על אותו מקום) והנח אותו לפני ה', ותו לא. אף שאח"כ בפסוק שלאחריו (טז, לד) כתוב ". . . ויניח את אהרן לפני העדות למשמרת".

ויתבאר אי"ה להלן. -

ובפרט שהציווי (בפעם הראשונה) בפסוק יט הוא והנחתם באהל מועד (ושם עצמו, ממשך) לפני העדות גו'. וא"כ הי' יכול בכל הפעמים לכתוב באהל מועד ואני כבר יודע שזה צ"ל לפני העדות ואעפ"כ הדגיש בכל פעם באהל העדות, בפסוק כב, ובפסוק כג ובפסוק כה, שבזה מודגש החביבות של השלום שיהי' מונח לפני הלוחות - התחיי"צ - שזה כאילו אומר שקול זה כזה.

ולהעיר שגם צנצנת המן הי' מונח בקדש הקדשים על פי ציווי ה', (אלא ששם לא נאמר (בציווי) לפני העדות, כנ"ל), וי"ל בדא"פ שגם כאן מראה ענין זה על חביבות מיוחדת שענין המן הוא "הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציא אתכם מארץ מצרים" שבכללות ענין האוכל קשור עם הגוף הגשמי, וזה בא להראות עד כמה חביב גופו הגשמי של יהודי שכזכר ללחם שהאכילם, בקש לשמור את צנצנת המן "לפני ה'", ופירש"י "לפני הארון".

ויש להוסיף בדא"פ שלכן נצווה אהרן דוקא שהוא יניח את הצנצנת - אף שבכללות המן בא בזכות מה - כי באהרן התבטא אהבת ישראל ביותר - השייך גם לגוף היהודי - בעינן אוהב שלום ורודף שלום, לכן נצטווה הוא שמניח את הצנצנת שגם היא מראה על אהבת ישראל (השייך לגוף הגשמי).



לצבות בטן

הנ"ל

במדבר ה', כב רש"י בד"ה לצבות בטן מבאר "כמו להצבות בטן זהו שמוש פתח שהלמד נקודה בו".

כלומר, שבדרך כלל למד השימוש שבא בראש התיבה בבנין הפעיל, הנה ה"ל" נקודה בשוא ואחרי ה"ל" באה ה' (מבנין הפעיל) ונקודה בפתח, כמו להאכיל להפעיל, שלפני זה הי' צ"ל גם כאן להצבות בטן ולהנפיל ירך, וכאן רואים שהל' נקודה בפתח (ולא בשוא). וגם הה' (של בנין הפעיל) איננה, "שעל זה מבאר רש"י זהו שמוש פתח שהלמד נקודה בו, כלומר, שאם ה"ל" בעצמה נקודה בפתח, זה מפני שהשמיטו את הה"א, וממילא עבר הפתח של ה"ה" על הלמד, ונמצא שהלמד עצמה מבטאת בנין הפעיל, כיון שקבלה את נקודת הה' (של בנין הפעיל).



גיל יוכבד בלידת משה רבינו ע"ה

הרב משה רבינוביץ

תושב השכונה

ידוע מאמר רז"ל עה"פ "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" (שמות ב, א). שיוכבד היתה בת ק"ל שנה כשנולד משה, ואין קוראה "בת"? אלא שנולדו לה סימני נערות (באורח כנשים, רש"י) נתעדן הבשר נתפשטו הקמטין וחזר היופי למקומו. (סוטה יב, א; ב"ב קכ, א; קכג, ב).

ונס ופלא גדול היה בזה יותר אפילו משרה אמנו שילדה (רק!) בגיל צ'. והאריכו בזה הראשונים ששינוי טבע גדול כזה (יותר משרה) הכתוב לא מפרסמו וכו', ראה בראב"ע והרמב"ן בראשית (מו, טו-כג).

וראה במהרש"א בחדא"ג ב"ב שם חשבון אחר עפ"י פשוטו של מקרא לגיל יוכבד בלידת משרע"ה. (ולולי דמסתפינא הייתי אומר שטעות הדפוס במהרש"א בציון גיל יוכבד, יעו"ש ואכ"מ).

ולכאורה שאלה פשוטה יש כאן אין ספק שלידת משרע"ה מלווה בניסים היתה, אבל הלא אהרן אחיו הי' מבוגר ממנו בסך הכל בג' שנים כמפורש בכתוב (שמות ז, ז) וא"כ הרי נס גדול הי' שם ג"כ בלידת אהרן, שהרי אמו יוכבד היתה אז בת קכ"ז, והרי גם אז מוכרח הי' צ"ל עפ"י נס ש"חזרה לנערות וכו'".

ועד"ז אחותם מרים הנביאה אף שלא מפורש בכתוב בכמה היתה מבוגרת מאהרן ומשה, אבל בסדר הדורות (ב"א שס"ד) כותב שנולדה רק ארבעה שנים לפני משה רבינו!

וא"כ אדרבא - אצל מרים ואהרן הי' החידוש קודם ונפלא שבת קכ"ו-ז' הולידה. אבל בפעם שלישית בלידת משרע"ה אפי' בגיל מבוגר כזה (בת ק"ל שנה) הפלא הוא לכאורה פחות קצת, כי הרי רק לפני ג' וד' שנים חזרה להיות נערה וכו'.

שהרי כל הדרש בזה במס' ב"ב שם (שנולדו ליוכבד לפני לידת מרע"ה סימני נערות וכו') באה בהמשך למאמר רב חסדא שאישה שלא נשאת עד גיל ארבעים "שוב אינה יולדת" וע"ז מקשה הגמ' מבנות צלפחד שחכו לבעל הגון להם עד אחרי גיל ארבעים ואכן ילדו. ומתרתת הגמ' שמתוך שצדקניות הן נעשה להן נס כיוכבד שילדה אחרי גיל מ'.

וא"כ נס הראשון הי' בלידת מרים, ומאיזה סיבה שתהיה אין הכתוב מפרסמו. אבל אח"כ בלידת אהרן ומשה יכול להיות שהי' באופן טבעי שהלא יתכן שנשארה נערה מזמן לידת מרים (ואהרן) ולידת מרע"ה היתה לפי ערך באופן טבעי כתוצאה מנס שבלידת מרים ואהרן אכיו.

ואולי י"ל שהיות והכתוב אומר "בת לוי" אודות לידת משה על כרחינו שאחרי לידת מרים (ואהרן) חזרה יוכבד להיות "זקנה"!

אחרי כתבי כ"ז הראני חכם אחד דב'ענף יוסף' שבעיין יעקב בב"ב שם דן ע"ז.



שונות

הנסים בהצלת כתבי רלוי"ע

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

ע"ד גודל הנס בהצלת כתבי הרה"ג המקובל רבי לוי יצחק, אבי כ"ק אדמו"ר זי"ע, ראיתי בימים אלו בספר 'שליחות חיי', מאת רחל זמיר, תש"ס, עמ' 177, מביאה המחברת מה שהרבי אמר לה ביחידות: "ראינו נסים בארבעים השנים האחרונות: שיחרור הרבי הקודם, הוצאת כתבים משם בעזרת אמי, מלחמת ששת הימים..." הרי

שלדברי הרבי הצלת הכתבים הוא בדרגא שבין חג הגאולה י"ב תמוז ומלחמת ששת הימים.



נתינת צדקה בלילה

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשנת תשמ"א ציינתי (ב'הערות הת' ואנ"ש' כפ"ח גיליון לב עמ' ו' הערה ה') בענין השקו"ט בשיחות ומכתבי כ"ק אדמו"ר אודות נתינת צדקה בלילה. לדברי הרשב"א בשו"ת חלק שביעי סימן נא: "שאלת מי שנדר ליתן פרוטה בכל יום צריך ליתן ביום ממש או אפילו בלילה. תשובה - כמה שכתוב יום אחד בתורה אינו אלא יום ממש אבל לשון בני אדם לילה ויום קורין יום ובנדרים אחר לשון בני אדם. . . הנה שהלילה בכל לשון יום אחד גם בכתובים בהרבה מקומות יכללו הלילות בכלל ימים" עכ"ל.

ועתה אבוא להוסיף וללבן ענין זה: כ"ק אדמו"ר ביאר (התוועדות תשמ"ה כרך ג' עמ' 1950) שמדברי הרמב"ם המזכיר בהקדמתו את "כל אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים" - משמע שתורת הקבלה הגיעה לידי הרמב"ם שכן כו"כ ענינים בתשובות הגאונים (כמו רב האי גאון ורב שרירא גאון) הם ענינים בקבלה, עיי"ש.

ועד"ז מובן בהנוגע לענינינו: הרשב"א היה מקובל, ומכיון שבפנימיות התורה יש שקו"ט ע"ד נתינת צדקה בלילה, איך יתכן שהרשב"א לא יזכיר מזה?

אבל באמת אי"ז קושיא כי הרי גם הב"י היה מקובל [כמשנת להדיא בשיחת ש"פ מטו"מ תשל"ט סי"ט (שיחות קודש תשל"ט חלק ג' עמ' 389) וראה גם שיחו"ק תשל"ב ח"א עמ' 542 ועוד] ולפועל מדייק כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ד עמ' 270 בהע' ד"ה ונתינת צדקה) שמסתימת לשון השו"ע או"ח סי' צב משמע דגם קודם תפילת ערבית כן הוא - דיש ליתן צדקה ודלא כהפע"ח וכו' - ראה ג"כ שו"ע יו"ד סרמ"ט סעיף ד) והביאור בפשטות משום (ראה 'שיחות קודש' תשכ"ט חלק ב' עמ' 56) שבספרו ההלכתי לא הכניס פנימיות התורה [ויש לחלק ולתווך בין מ"ש בשיחו"ק תשל"ט שם, וכן בשיחו"ק תשל"ו ח"ה עמ' 427, שיחו"ק תשמ"ח ח"א עמ' 633 וע"ד מה שמבואר בנוגע

לרמב"ם שבד"כ ספרו הוא "הלכות הלכות" ומ"מ רמז וכלל איזה פרטים שמקורם עכ"פ בקבלה וכו'.

והנה ככל תירוצי כ"ק אדמו"ר בנוגע לשו"ע והב"י וכו' ליישב הענין דצדקה בלילה כו' - יחולו גם על דברי הרשב"א.

נודע מ"ש הרה"ק ר"ה מפאריטש (פלאח הרימון, קה"ת תשכ"ז שה"ש קכו, יא) "ולאפוקי מדעת הפילוסופים ונמשכו אחריהם קצת מעמינו ב"י ה' יכפר לנו שאומרים לנמנעות טבע קיים וכו' יעוין בתשובות הרשב"א ואעפ"י ששתק להם הרשב"א היינו מפני שכפי תירוצם לא רצה לגלות בימים ההם שלא היו מגלים חכמת הקבלה רק ליחנ"ס כו' [על הרשב"א ראה עוד ב'שיחות קודש' תשל"ט ח"ב עמ' 649; 'שיחות קודש' תשל"ח א עמ' 470].



אמת, חצי אמת והעדר האמת

הרב יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

הגה"ח ר' זעליג פלדמן ע"ה היה אומר על כתביו של א' מאנ"ש שי', שאפשר שיציין שם לספר פלוני, בפרק פלוני ובדף פלוני, ועכ"ז כשנבדוק באותו ספר ניווכח לראות שאין בו דבר ממה שציין אליו, או שנאמר שם בדיוק להיפך...

בדבריו אלו נזכרתי כשאיקלע לידי הס' "המותר בפין", וראיתי שם בעמ' הראשון של ה'פתח דבר' "מובאה" בזה"ל: וראה בשו"ת "דברי חיים" מצאנז ח"ב או"ח סימן ח' ויו"ד סוף סימן ג', דספר התניא הנקרא "לקוטי אמרים" לא מדעתיה דנפשיה אמרה, רק בגזירת עיריין פתגמא כו' עי"ש. (עכ"ל ב'פתח דבר' שם. ההדגשות שלו הן).

עצם ההפנייה לשתי תשובות כאחת מעוררת תמיהה: האם בשתיהן נאמרה אמירה נעימה זו אודות "ספר התניא הנקרא לקוטי אמרים"?

ניתי ספר ונחזה בתשובה הנ"ל שבחלק יו"ד, וניווכח לראות שאין מדובר שם כלל בספר ה'תניא', אלא אודות "שו"ע של התניא" דהיינו שו"ע אדמו"ר. והביטוי "לא מדעתי דנפשיה אמרה" וכו' אינו נזכר שם כלל.

בתשובה שבחלק או"ח אמנם מופיע הביטוי הנ"ל, אבל לא על ספר התניא הנקרא לקוטי אמרים, אלא על ס' "לקוטי אמרים" של המגיד ממזריטש! (ראה שם באות קלג. הובא בפתיחת ההקדמה של 'שער הכולל' ובלקו"ש ח"ד עמ' 1149).

אגב כך ניתן לראות כיצד סולפה כוונת הדברי חיים ב"מובאה הנ"ל: הקורא התמים הקורא לפי דרכו מבין מהציטוט החלקי שהספר 'לקוטי אמרים' לא נתחבר מדעת המחבר ושכלו האנושי, אלא מלאכים הם המדברים מתוך גרונו (כענין המגיד של מרן הב"י).

אבל ציטוט מלא מגלה שאין כאן אלא אחיזת עיניים, ושפתי הדב"ח ברור מללו: דברי הלקו"א בענין זה אינם חידוש שלו, אלא "בגזירת עירין פתגמא הגדולים בנגלה ובנסתר קדמוני האחרונים", שכבר אמורים הם בכתבי הרח"ו וה'משנת חסידים'.

להלן (בפרק ט) מובא בס' הנ"ל ציטוט מ"שער המצוות" להאריז"ל. לא הופתעתי כשלא מצאתי שם את הדברים הללו, שלקוחים הם מס' "טעמי המצוות" ("שער המצוות" הוא מ'שמונה שערים' להרח"ו, אבל "טעמי המצוות" אינו מהם. ה'שמונה שערים' מוסמך יותר, ככתוב בהגהות מוהרש"ב לסידור, ומובא בהע' רבינו הנדפסת בתניא בצירוף מ"מ וכו' פ' יח עמ' שכא).

להלן (בפרק י) מובאת בס' הנ"ל הערתו הארוכה של רבינו זי"ע בביאור פרק ו שבתניא. ואיני יודע משום מה העדיף מחבר הספר לכתוב שההערה היא לפרק ח שבתניא.

לעיל מיניה מובא ביאורו של ר"י קארף שי', והמחבר מציין שהוא בס' "לקוטי ביאורים" שנדפס בברוקלין תשכ"ח. אח"כ מובא ביאורו של הרה"ח ר"י גרין שי', והמחבר מציין שהוא בס' "משכיל לאיתן".

אבל כשהדברים מגיעים לביאורו הנ"ל של רבינו, הנה "מטעם כמוס" אין המחבר טורח לציין היכן נדפסה הערתו של הרבי!

ולמי שאינו יודע: הערה זו היא מרשימותיו של רבינו זי"ע לס' התניא, רשימות שנמצאו בחדרו הק' לאחר ההסתלקות, הוכנו לדפוס ע"י "ועד הנחות בלה"ק" ונתפרסמו לראשונה בקונטרס "מ"מ וכו' לספר של בינונים" שי"ל ע"י "אוצר החסידים" בשנת תשנ"ו.

גם הביאור הנאה להערה זו לקוח מאותו קונטרס, אלא שמחבר הס' הנ"ל קיים בעצמו את המימרא "מימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים" (הוריות יד, א).

בסוף הס' הנ"ל נדפסו שוב דברי המחבר שנתפרסמו קודם לכן בהערות וביאורים (גל' תתלח). ואין להאריך בקלישותם, שכבר הראיתי שם (בגל' תתלט) שהם נדפסו בהעדר ידיעת העניינים וללא בדיקה קודם לכתובה. יעו"ש.

בלקו"ש (ב, עמ' 305) מביא רבינו את דברי הירושלמי שהאות אל"ף היא תחילתן של האותיות, האות מ"ם אמצעיתן והאות תי"ו סופן, ללמדך שעניינה של ה"אמת" הוא מתחילה ועד סוף.

מצער לראות שבס' הנ"ל האמת נעדרת בתחילה, באמצע ובסוף.



היום יום - טו באב

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

מעלת ט"ו באב על כל ט"ו בחדש, שזהו רק השלמות בהגילוי, אבל מ"מ היא רק בחינת מקבל, אבל בט"ו באב האור בה בקביעות, לפי שהעליה היא לפי ערך עוצם הירידה דת"ב. וזהו תשש כחה של חמה, עכו"ם מונים לחמה בישא, ובט"ו תשש כו' במכל שכן מזמן הבית שהיו נכנעים לשלמה, כ"ש לעתיד, ונהרו אליו, בבחינת ביטול לגמרי, ואת רוח הטומאה אעביר כו', ומעין זה בט"ו באב תשש כו'.

מעלת ט"ו באב על כל ט"ו בחדש, שזהו רק השלמות בהגילוי: היינו שבזה מבהיר הרבי שאף שבכל חדש יש מילוי לבנה בט"ו בחדש, המורה על גילוי מיוחד וכו'.

אעפ"כ - היא רק בחינת מקבל: היינו שהגילוי זה רק מצד המקבל, במילא ישנם בזה שינויים כיון שאצל המקבל אי"ז ענין עצמי.

בט"ו באב האור בה בקביעות: ויש להעיר שזה קאי בטעם הפע"ח מה שט"ו באב הוא יו"ט גדול מפני שזה מילוי הלבנה.

לפי שהעליה היא לפי ערך עוצם הירידה דת"ב: תוכן שורה זו מתבהרת בכמה דרושי חסידות - שמדייקים שאם זה מצד מילוי הלבנה למה ט"ו באב הוא יו"ט גדול יותר, אף מחה"ס (ט"ו בתשרי, מילוי הלבנה), ט"ו ניסן (חהמ"צ - מילוי הלבנה) וכו' - אלא שזהו מצד גודל הירידה (תשעה באב), לכן גודל העלי' בט"ו באב שלאח"כ.

והיינו מכיון שהירידה גדולה ביותר, ולכן כמו"כ העלי'. ומבואר במאמרי הרבי דט"ו באב, שזהו מעלת ענין התשובה, שאז נפעל ענין של זדונות נעשו כזכיות. ובמילא נשאר זה לעד ולעולמי עולמים וכו' (ראה ד"ה איתא בסיום במס' תענית, טו באב תשמ"ב), והיינו שזה מורה שהו"ע עצמי, ולכן "האור בה בקביעות"...

ויש להעיר שע"פ המבואר כאן נמצא שביאור הפע"ח שמעלת ט"ו באב הוא מצד מילוי הלבנה, מתבאר כאן בדרך תיווך עמ"ש בדרושי חסידות שלפ"ע הירידה כן העלי'.

במכל שכן מזמן הבית שהיו נכנעים לשלמה, כ"ש לעתיד: והיינו ע"פ המבואר בד"ה פדה בשלום [הידוע] דתשכ"ו (ראה סה"מ מלוקט ח"א ע' תצב) ע"ד העילוי דלעתיד לגבי ימי שלמה, שבימי שלמה לא נפעל תכלית השלימות של בירור הניצוצות שבעולם משא"כ לעתיד.

בט"ו באב תשש: ועפ"ז מובן שבכל טו באב יש מעין הגילוי דלעתיד לבוא.

