

ב"ה

ש"פ שופטים

ה'תשס"ג

גליון כב [תתסה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4 ערי הלויים לע"ל

לקוטי שיחות

9 מעלת התורה על הנבואה

10 איזהו מכובד המכבד את הבריות

12 קידושין אחרי מ"ת דוקא

12 חיוב תרומה כשהקדים הלוי ממעשרו

אגרות קודש

14 "שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך"

17 הקזת דם

נגלה

18 גדר קנין בקידושין

20 הפסק של אמירה באמצע אכילה

חסידות

26 העושה מצוה אחת

26 מעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות [גליון]

27 מקור יניקת דבר שיש לו מתירין [גליון]

31 בענין הנ"ל

רמב"ם

- 33 בדין כפרה על עשה
 37 הזמה בעיר הנידחת
 41 מכה רבה

הלכה ומנהג

- 42 ספק תחומין לחומרא
 45 ספק איסור שיש לו מתירין בב' תערובות
 50 העברה וכיבוי בגחלת של מתכת
 53 טלטול מוקצה ע"י דבר המותר
 57 הדלקת נרות ש"ק על תנאי
 58 הגהות מוהרי"ב הורביץ על שו"ע אדה"ז
 61 קיג פעמים לב בה' חומשי תורה
 62 ביאור הצמח צדק ב"קנין סודר"
 66 הבדלה בנער בר-מצוה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 67 רש"י ד"ה "הוא ובניו"
 68 "וזה היא הפרצה שאני רואה"

שונות

- 73 תקיעת שופר להתלמד באדר"ח אלול
 74 תיבות קצרות של אדה"ז

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת שופטים,
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ט אלול

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

ערי הלזים לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הנה לפי המבואר בכ"מ, דלע"ל גם שבט לוי ינחלו חלק בא"י, ולפי הרשב"ם (ב"ב קכב, א) משמע בפשטות שזהו גם בא"י שכבר נתחלקה - מז' אומות, וכן יש שפירשו בדברי הסמ"ג (לאווין רע"ו-ז, הובא במל"מ וברדב"ז הל' שמיטה פי"ג) שכתב דלע"ל נוטלין שבט לוי חלק אף בארץ, דקאי על כל ארץ ישראל, וכמ"ש בס' 'פרשת דרכים' דרוש ו' ועוד. והרבי בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א' פי' כוונת הסמ"ג שינחלו רק בג' אומות דקיני קניזי קדמוני שיתוספו לע"ל שגם הם מא"י, אבל אינם מארץ כנען, ועליהן לא קאי הלאו דלא יהי' לכהנים הלזים כל שבט לוי כל חלק ונחלה וגו' מעיקרא. ושכן הוא גם שיטת הרמב"ם דדייק שהאיסור להם להנחיל הוא בארץ כנען דוקא, עיי"ש בארוכה.

ויש שפירשו (ראה 'ברית משה' על הסמ"ג שם ועוד, הובא בלקו"ש שם הערה 33) כוונת הסמ"ג דקאי רק על שאר הארצות שיכבוש מלך המשיח, שע"י הכיבוש הם נעשים ארץ ישראל, כמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ה"ג, הנה בזה יטלו הלזים חלק ככל ישראל. וראה בכ"ז בהערות וביאורים גליון תתנג.

הנה ע"פ כל זה יש להסתפק בנוגע ל"ערי הלזים" שנצטוו ישראל לתת להם מ"ב ערים מעריהם בנוסף לשש ערי מקלט, אם אכתי יתקיים לע"ל חיוב זה, די"ל דמ"מ יש מצוה על ישראל ליתן להם מעריהם. או נימא דכיון שכבר יהי' להם נחלה מצ"ע, שוב ליכא מצוה זו לתת להם מעריהם.

והנה בנוגע למצות נתינת תרומות ומעשרות לכהנים ולזבים, דגם בזה יש להסתפק כנ"ל כאשר ינחלו לע"ל בא"י אם אכתי יתקיים מצות נתינה או לא, מצינו ב' דעות בשיטת הרמב"ם: שבהל' שמיטה ויובל פי"ג הי"א [בנוגע ללאו שלא ינחלו לזבים נחלה] כתב וז"ל: "יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכבוש

מלך ממלכי ישראל, הרי הכהנים והלויים באותן הארצות, ובכיותן ככל ישראל". עכ"ל.

והראב"ד שם השיג ע"ז וז"ל: "א"א א"כ לא יטלו בהם תרומות ומעשרות, כי הם היו תחת חלק הארץ, והרי בכיות מדין לא נטלו חלק בישראל אלא בתרומה, ובמצות יוצר הכל יתברך". עכ"ל. היינו שמקשה על הרמב"ם, דאם נוחלים הלויים בשאר כל הארצות, הרי צ"ל שלא יטלו שם תרומות ומעשרות, כיון שזהו תחת חלקם בארץ, ובמדין מצינו שנטלו רק תרומת מכס ולא ככל ישראל, אף דמדין הוה משאר הארצות.

ועי' כס"מ שם שכתב, דלפי הרמב"ם אין הכי נמי דבהני ארצות הנכבשות אין שם תרומות ומעשרות, וסוריא מוכיח שאין בה תרומות ומעשרות מדאורייתא, ואדרבה כיון דבמדין לקחו מן הביזה, הרי מוכח שהלאו לא קאי על שאר הארצות, והא דלא נטלו חלק שוה עם ישראל, גזרת הכתוב היה הוראת שעה וכו', עיי"ש, דלפי הכס"מ יוצא בדעת הרמב"ם, דבמקום שנוטלים חלק בארץ, באמת אינם נוטלים תרומות ומעשרות, דהא בהא תליא.

ואף שהמל"מ שם תמה על הכס"מ בהא דקאמר סוריא מוכיח, ששם לא נתחייבו בתרו"מ מדאורייתא, שהרי שם מבואר הטעם משום דהוה כיבוש יחיד ולא נתקדש, ומשמע דאם הי' כיבוש רבים, היו חייבים בתרו"מ, אף שהיא משאר ארצות הנכבשות, ויש להלויים חלק שם, וא"כ איך אפ"ל דהא בהא תליא?

אמנם המל"מ עצמו בס' 'פרשת דרכים' (דרוש ו' הנ"ל) ביאר ענין זה בארוכה, שהקשה שם, דאיך אפשר לומר דהא בהא תליא, דאם יש ללויים נחלה בא"י, ליכא חיוב תרו"מ, דא"כ לדעת הרשב"ם והסמ"ג דלע"ל נוטלים חלק בארץ ישראל, נמצא שלא יהי' חיוב תרומות ומעשרות כלל לע"ל, והרי מפורש בסנהדרין (צ, ב) מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר ונתתם ממנו תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים, אלא מכאן לתחיית המתים מן התורה, הרי מבואר בהדיא דגם לע"ל יתחייבו בתרו"מ?

ומבאר שם, שכל מה שנתקדש בתחילה בקדושה הראשונה או השני', וכבר נתחייבו שם בתרו"מ, ודאי יתחייבו גם לע"ל, כיון שבקדושתן הן עומדות גם לענין תרו"מ, וע"ז קאי הגמ' דסנהדרין. ורק ארצות אלו שלא נכבשו ונתקדשו מקודם, ולא נתחייבו שם מעולם בתרו"מ, ויתקדשו ע"י מלך המשיח, באלו לא יתחייבו בתרו"מ, כיון

דלע"ל יטלו הלוי חלק בארץ, כמילא לא יתקדשו מעיקרא לגבי תרו"מ. וביאר בזה מימרא דשמואל (ב"ב נו, א) כל שהראה הקב"ה למשה חייב במעשר לאפוקי קניי קנייזי וקדמוני, ופי' הרשב"ם (בד"ה "במעשר" בפירושו הא') דקאי על דלע"ל, שלא יתחייבו במעשר, ומבאר המל"מ שזהו מטעם הנ"ל, עיי"ש בארוכה. נמצא דגם לפי המל"מ אמרין דהא בהא תליא, ובשאר ארצות הנכבשות לא יטלו תרו"מ.

אבל המנ"ח (מצוה תח) סב"ל בדעת הרמב"ם, דאף שנוטלים חלק בשאר הארצות הנכבשות שנתקדשו בקדושת א", מ"מ נותנים להם תרו"מ, דמצוה על ישראל ליתן אף שיש להם חלק, ולא כמו שכתב הראב"ד. ועי' גם בס' 'מרגניתא דרבי מאיר' ברמב"ם הל' שמיטה שם, שביאר לדעת הרמב"ם, דלא אמרין דהא בהא תליא, ואף שנוטלין חלק בשאר ארצות הנכבשות, מ"מ יטלו גם תרו"מ, והוכיח כן מהא דלע"ל יטלו חלק בארץ. ומ"מ מבואר בסנהדרין צ, ב, דלע"ל יתחייבו בתרו"מ. עיי"ש. ועי' גם בס' 'מעין החכמה' צד, ב, שהוכיח כן. וב' דעות אלו בדעת הרמב"ם, לכאורה י"ל גם בנוגע למצות נתינת ערים להלויים לע"ל.

מ"ב ערים האם הם רק תמורת נחלתם

אלא שהמנ"ח עצמו שם שקו"ט בזה גופא בנוגע לערי הלויים לע"ל, והביא לשון החינוך שם: "שנצטוו ישראל לתת לשבט לוי ערים לשבת אחר שאין להם חלק בארץ". דהיינו תמורת חלקם בארץ ציוה הקב"ה ליתן להם עכ"פ ערים לשבת. אבל לשון הרמב"ם (הל' שמיטה רפ"ג) הוא: "שבט לוי אעפ"י שאין להם חלק בארץ, כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם". ז.א. שהרמב"ם לא סב"ל שהערים הם תמורת נחלתם בא", אלא שהוא מצוה מצ"ע ליתן להם ערים, ולפי"ז כתב שם בנוגע לאותן הארצות שהלויים נוטלין בשוה עם כל ישראל, דלדעת החינוך אין נותנים להם ערים, כיון שיש להם חלק מצ"ע. משא"כ לדעת הרמב"ם שהערים אינם תמורת חלקם, אפשר שיש מצוה מצ"ע ליתן להם ערים, אף דנוטלים חלק מצ"ע, ומסיק דמצד הסברא נראה דגם לדעת הרמב"ם כיון שנוטלים חלק בארץ אין נותנים להם שם ערים.

ועי' גם לקו"ש חל"ח שם בהערה 20, דג"כ דייק מלשון הרמב"ם הנ"ל שנתינת הערים ללויים אינו במקום נטילת חלק בארץ, ולכן אפילו אי נימא דסב"ל להרמב"ם כהסמ"ג, דלע"ל יש להם חלק בארץ, אין זה

סותר למ"ש הרמב"ם שם דלע"ל מוסיפים עוד ג' ערי מקלט בקיני קניזי וקדמוני והכל ללוויים, כיון שזה אינם תמורת חלקם בארץ. עיי"ש.

דעת הרמב"ם בסהמ"צ

אלא שהרמב"ם בספר המצוות (עשה קפ"ג) כתב וז"ל: "היא שצונו לתת ללוויים ערים לשבת כי אין להם חלק בארץ". ומשמע דהכא סב"ל כהחינוך, שהערים אכן הם תמורת חלקם בהארץ, ולכאורה יש מקום לומר דבאמת סב"ל כן גם בס' היד, ומ"מ כתב: "אעפ"י שאין להם חלק בארץ", כי י"ל דבס' היד לא בא לבאר הטעם למה נותנים להם ערים, אלא בא לתרץ דאעפ"י שאין להם חלק בארץ, מ"מ נצטוו ליתן להם ערים לשבת. היינו דנתינת הערים להם אינו סותר להאיסור שלא יהי' להם נחלה וכו', דהנה בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ט מבאר פלוגת ר"מ ורבי יוסי אם כהנים ולוויים מתוודים וידוי מעשרות: דר"מ סב"ל דאינם מתוודים, כיון שלא נטלו חלק בארץ, ואינם יכולים לומר ואת האדמה אשר נתת לנו, והערי מגרש הם רק לבית דירה בלבד. אבל ר' יוסי סב"ל שמתוודים, כיון שיש להם ערי מגרש דלמחלוקת ניתנו, שניתנו להלוויים לחלקם ולאחוזתם, עיי"ש. והרמב"ם סוף הל' מעשר שני והל' ביכורים פ"ד ה"ג פסק כר' יוסי שמתוודים (וראה בזה לקו"ש חכ"ה ע' 93). ובמילא י"ל, שזהו כוונתו בס' היד לפרש לפי שיטתו שפסק כר' יוסי דלמחלוקת ניתנו, דמ"מ אין נתינת הערים להלוויים סותרת להא שאין להם חלק בארץ, כי סו"ס אין זה נחלה ממש.

חילוק בין ז' הארצות לשאר ארצות

והנה לפי מה שנתבאר בלקו"ש הנ"ל בדעת הסמ"ג והרמב"ם שהלוויים יטלו חלק רק בג' הארצות דקיני קניזי וקדמוני [וכן בשאר ארצות הנכבשות כמ"ש הרמב"ם בהדיא], לכאורה יש לומר [אי נימא כנ"ל דגם הרמב"ם בס' היד סב"ל שהערים הם תמורת חלקם בהארץ] בנוגע לנתינת הערים בימות המשיח, שיתנו להלוויים רק מ"ח ערים בוד' הארצות וג' ערי מקלט שבשלש הארצות, אבל לא יתנו להם ערים בג' הארצות וכו', כיון שיש להם חלק שם כשאר ישראל.

דהנה מלשון הרמב"ם שכתב: "כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם, והערים הם שש ערי מקלט ועליהן ארבעים ושתים עיר, וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימות המשיח הכל ללוויים", - משמע ברור דגם בימות המשיח יתנו להם כל המ"ח ערים כפי שנתנו

להם מקודם, אבל בג' הארצות וכן בשאר הארצות שיכבוש מלך המשיח לא יתנו להם שם ערים כלל.

ולכאורה אינו מובן, דכיון שנוטלים חלק בג' הארצות, למה צריך ליתן להם מ"ב ערים בז' הארצות, הלא יש להם כבר מקום לשבת בג' הארצות? וי"ל בזה עפ"י מ"ש בלקו"ש שם (סעי' ד') דז' הארצות ניתנו לבנ"י בכדי שתהי' להם ארץ לישב בה, ע"ד שיש לשאר אומות העולם ארץ ונחלה בעולם. אבל מה שיקבלו ישראל לע"ל ארץ קיני קניזי וקדמוני, אין זה בסוג "נחלה" כמו ארץ כנען, אלא נתינה מיוחדת מאת ה', כדכתיב ואם ירחיב ה"א את גבולך וגו', שהוא רק מצד הרחבה, ולא מצד ההכרח דישובם בארץ, עיי"ש.

דלפי"ז י"ל, דכיון שהארץ לישב בה הוא רק בז' הארצות בלבד, והלויים אין להם חלק שם גם לע"ל כנ"ל, לכן יש מצוה על ישראל ליתן להם שם מעריהם לשבת, ולא מספיק מה שנוטלים בג' הארצות, כיון שהם לא ניתנו להם משום ההכרח לישב שם, אלא בתורת "ירחיב את גבולך" כנ"ל. כי הארץ שניתנה לבנ"י משום ההכרח שיוכלו לישב בה, גם הלויים נכללים בהן נתינה שיהי' להם ערים לשבת שם, ולא מספיק במה שיהי' להם חלק בהארצות שהם משום "כי ירחיב" בלבד.

ובמנ"ח שם הקשה על הסמ"ג, דלפי מ"ש דמסתבר לומר דאם נוטלים חלק בארץ אין נותנים להם ערים לשבת, דכיון שכתב דלע"ל נוטלים חלק בארץ, למה לא כתב בעשה קנ"ה במצות נתינת ערים להלויים, דלעת"ל לא יתנו להם ערים.

ולפי מה שנת' אתי שפיר, דלפי מה שנת' בלקו"ש דכוונת הסמ"ג היא שיטלו רק בג' הארצות, במילא שפיר יטלו לע"ל מ"ח ערים בז' ארצות, ולכן לא כתב במ"ע קנ"ה דלע"ל לא יתקיים מצוה זו.

אלא דאכתי צ"ב, דא"כ למה נותנים להם ג' ערי מקלט בג' הארצות? וי"ל בזה עפ"י מ"ש באוה"ח ו'פנים יפות' פ' מסעי (לה, ו), שיש חילוק יסודי בין השש ערי מקלט למ"ב העיירות, דבשש הערים אם נתרבו הרוצחים ואין להם מקום לדור, נדחים הלויים מפניהם, כי עיקרם לגולים ולא ללויים. אבל המ"ב ערים, העיקר הם להלויים, והגולים נדחים מפניהם, היינו דהערי מקלט עיקרם הם בשביל מקלט, אלא דבכדי שיהיו קולטים, בעינן שיהיו של הלויים, כמ"ש החינוך שם, דמפני גודל מעלתם וכושר פעלם וחין ערכם נבחרה ארצם לקלוט וכו', אולי תכפר עליו אדמת המקודשת בקדושתם, (ועי' גם במצוה תקכ

ובמנ"ח שם, וראה בזה לקו"ש חכ"ה ע' 94 והלאה), לכן אמרה התורה שהן של הלויים, ולכן סב"ל להאזה"ח דכיון שעיקרו הוא בשביל מקלט, הלויים נדחים מפניהם.

אבל המ"ב ערים עיקרם הוא בשביל הלוויים, שיהיו להם מקום לשבת, אלא דאמרה התורה, דכיון שהם של הלוויים, הם ג"כ קולטין כנ"ל. ולכן כתב האזה"ח ששם הגולים נדחים מפני הלויים, דלפי"ז מובן דאף שהלויים יטלו חלק בג' הארצות, מ"מ כיון דאמרה התורה שיפרישו שם ג' ערי מקלט, ה"ז במילא של הלויים, כיון דלולי זה אינם קולטים. משא"כ שאר הערים, שעיקרם הוא בשביל שיהי' להם לשבת, שפיר אמרינן דכיון שנוטלים שם חלק, לכן אי"צ ליתן להם שם ערים.

ועי' עוד במנ"ח שם שנסתפק בנוגע לקליטה בהנך ארצות שהלויים נוחלים לע"ל, אם יהיו הם ג"כ קולטין כמו המ"ב עיירות, או אולי קולטין רק עיירות אלו שניתן להם מישראל לשבת, אבל לא עיירות אלו שנוטלים בתורת נחלה. עיי"ש. ועוד חזון למועד בעז"ה.



לקוטי שיחות

מעלת התורה על הנבואה

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חיי"ט (פר' שופטים (ג), סעי' ח') מאריך במעלת התורה על הנבואה, שהתורה היא חד עם קוב"ה (שבתורה ישנו ה"אנא נפשי" דהקב"ה כביכול), היינו שאין התורה אמצעי בשביל האדם (שיקבל שכר או יזדכך ע"י התורה), אלא רצונו העצמי של הקב"ה, ולפיכך לא שייך בה שינוי. וזהו טעם העיקר והיסוד באמונה, כמ"ש הרמב"ם שהתורה הזאת עומדת לעולם, ולא שייך בה שינוי או גרעון כו' (וראה בהערה שם ש'העיקרים' פליג על יסוד זה, עיין שם).

וכן נתבאר בעוד כמה שיחות, כמצויין בהערה *38 שם. וכן הוא גם בעוד שיחה לפר' שופטים - לקו"ש חלק לד שופטים (ג) סעי' ג, בביאור מעלת נצחיות התורה לגבי הבטחות על ידי נבואה. עיי"ש.

וראיתי במהר"ץ חיות לב"מ (נט, ב), בביאור הסוגיא שם דאין משגיחין בבת קול, שר"א הראה כמה מופתים להוכיח שהלכה כמותו, עד שיצאת בת קול ואמרה הלכה כמותו, וחכמים לא קבלו, וענו תורה לא בשמים היא, וכן כתיב בתורה אחרי רבים להטות.

ומבאר - וז"ל: "שמעתי דעיקר הסיבה ליסוד ושורש האמונה שהתורה לא תשתנה בשום פעם, מפני שענין השלם בתכלית השלמות אין אפשרות שימצא זולתו במינו, אלא חסר מן השלמות ההוא, ולא ידמה בתורה אשר באה מאת ה' הגרעון או השינוי, וכשם שהשי"ת הוא נצחי, כך התורה שבאה מאת ה' היא נצחית. עי' מורה נבוכים פל"ט לשני.

"וא"כ בעת ששמעו מהקב"ה, איך לא השגיחו החכמים על כל המופתים יוצאים מגדר הטבע שהראה ר"א לאמת דעתו, ואמרו לא בשמים היא, כבר כתוב בתורה אחרי רבים להטות, א"כ הראי' איך שתול על לבם מעיקר הגדול שהשי"ת הוא נצחי ואין נופל בו שינוי ומקרה, זה הכוונה נצחוני בני, שהראו כי מאמינים שהוא נצחי". עכ"ל.



איזהו מכובד המכבד את הבריות

הרב ישכר דוב קלוייזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא באבות (פ"ד מ"א): "איזהו מכובד המכבד את הבריות, שנאמר [שמואל א-ב, ל] כי מכבדי אכבד וכוזי יקלו".

ויש להבין, מהו ההוכחה מהפסוק ש'מכובד' זהו שמכבד את ה'בריות' דוקא, והרי בפסוק מיירי בכיבוד לקב"ה, ו'בריות' הרי הם אלו - כמ"ש רבינו הזקן בתניא (פרק לב) - ש"רחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם בריות בעלמא" - כלומר, שהמעלה היחידה של הבריות היא שהם נבראים של הקב"ה, אבל מצד עצמם אין להם שום מעלה, א"כ איזה הוכחה יש מהפסוק "כי מכבדי אכבד" שהמכובד הוא דוקא זהו שמכבד את ה'בריות' דוקא?

והנה בתנחומא (בראשית א) נאמר: "כי מכבדי אכבד: זה המכבד בני תורה". ובבמדבר רבה (ח, ב) נאמר: "כי מכבדי אכבד: כתיב (תהלים קמו, ח) ה' אוהב צדיקים, כך אמר הקב"ה, אני אוהבי אהב, וכן הוא אומר כי מכבדי אכבד, הם אוהבים אותי ואף אני אוהב אותם". ע"כ. אבל 'בריות' שמצד עצמם אין להם שום מעלה, ושהמעלה היחידה שלהם היא שהם ברואים של הקב"ה בלבד, אינו מובן שדוקא המכבד אותם הוא המכובד האמיתי?

והנראה בזה לבאר, עפ"י דאיתא בתענית (כ, א): "מעשה שבא ר' אלעזר ברבי שמעון. . . נזדמן לו אדם אחד שהי' מכוער ביותר. . . אמר לו ריקה כמה מכוער אותו האיש. . . אמר ליה. . . לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית כו".

ומסביר בלקוטי שיחות חלק טו (ע' 125 ואילך), דלכאור' האם ר' אלעזר לא ידע מעיקרא שגוף האדם הוא "יציר כפיו של הקב"ה, עד שענה לו "לך ואמור לאומן וכו"? ועוד, איך יתכן שר' אלעזר בכלל יתבטא כך?

ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שר' אלעזר התכוון במילים "ריקניות וכיעור" בעיקר במובן הרוחני, שלא מצא באותו האיש שום מעלה רוחנית, כולל גם המעלה של "בריות בעלמא" הנ"ל, שלא היה ניכר ומורגש אצלו, ולכן ראה שאינו יכול החזיר לו שלום ולא יכולים לפעול עליו, אלא רק על ידי ביטוש וביטול "ריקה כמה מכוער וכו", ששובר את החומרות והגסות.

ולכן מיד לאחר הביטוש והשבירה אמר האיש "לך ואמור לאומן שעשאני", דהיינו שקיבל את הידיעה שיש "אומן שעשאני" וכו'. ע"ש.

ולפי"ז י"ל, שדוקא המכבד את ה'בריות' הוא המכובד האמיתי, כיון ש'בריות' אין להם שום מעלה מצד עצמם, אלא רק שהם ברואים של הקב"ה בלבד, שזו המעלה היחידה שיש להם. נמצא שמי שמכבד את הבריות, בעצם מכבד את הקב"ה שהוא ה"אומן שעשאני" הנ"ל. משא"כ מי שמכבד "חכם גבור וצדיק וכו", יתכן שאינו מכבד עדיין את ה"אומן שעשאני", אלא את המעלות של החכם והגבור והצדיק עצמו. ולכן דוקא כיבוד ה"בריות בעלמא", מוכיח שמכבד את הקב"ה, וזהו ההוכחה מהפסוק "כי מכבדי אכבד" וגו', וא"ש מאוד ולק"מ.



קידושין אחרי מ"ת דוקא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ל פ' ויחי (ב) ובחל"ט פ' תצא, מבאר כ"ק אדמו"ר שקודם מ"ת לא היתה בכלל המציאות דקידושין, ולא רק שלא נצטוו אז ע"ז כמו שאר המצוות. ולכן לא מצינו שהאבות קידשו האמהות, שלא חל על זה הא דקיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה. ובזה מבאר ג"כ תחילת דברי הרמב"ם בהל' אישות שמהות נישואין אחרי מ"ת הוא כמו קודם מ"ת, ורק מה שנתחדש ע"י מ"ת הוא, דאם רוצה לישא אשה, צ"ל קודם הלקוחין דהיינו הקידושין. יעוי"ש.

ולכאורה עפ"ז יש לבאר דברי התוס' בריש קידושין, שהקשו למה תנא האשה ניקנית בה"א, משא"כ בתולה נישאת, וכן מצינו היבמה בה"א, משא"כ מתני' דעבד ואמה הוא בלי ה"א, ומתריצים דהמבורר בקרא תנא בה"א. ועפ"י הנ"ל י"ל, דתנא בה"א אותם הענינים שחידש הקרא, ולכן נישואין שמהות הנישואין אחרי מ"ת הוא כמו קודם מ"ת לא תנא בה"א, בתולה נישאת. משא"כ כל מהות הקידושין שהוא חידוש התורה, תנא בה"א [וגם האיש מקדש והאשה שנתארמלה ושהלכה בעלה שהוא תוצאה מקידושין]. ועד"ז יבום הרי זה חידוש התורה שאשת אח אינה ערוה עליו, ולכן תנא בה"א, משא"כ עבד ואמה הרי מהות העבדות ה' לפני מ"ת, ולא נתחדש אחרי מ"ת, ורק מה שנתחדש אחרי מ"ת היו הציוויים והדינים הנוגעים להם, ולכן לא תנא בה"א.



חיוב תרומה כשהקדים הלוי ממעשרו

הרב פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ח ע' 69 כ' בשי' רש"י: "בלימוד ע"ד הפשט לא מסתבר לומר, שמצד עצם החיוב להפריש תרומה, כבר ישנו בפועל בהטבל חלק התרומה (שעתיד להפריש)". ובהע' 35: "ועפ"י מובן הטעם שצריך קרא מיוחד שאם הקדים הלוי את הכהן בכרי חייב להפריש תרומה גדולה".

והנה עכ"פ אולי יש לפרש שיטת רש"י בפסחים לה, ב, דקאמר התם: "א"ר אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש: מעשר ראשון שהקדימו בשיבילים פטור מתרומה גדולה שנאמר . . . א"ל ר"פ לאביי: אלא מעתה, אפילו הקדימו בכרי נמי ליפטר, א"ל עליך אמר קרא מכל מתנותיכם . . . ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן".

והיינו דמחלקת הגמ' בין הקדים מעשר בכרי, דחייב בתרומה ובשיבילים פטור. ועל שאלת הגמ' "ומה ראית" פירש": "דמוקמת קרא דחיובא כשהקדימו בכרי וקרא דפטורא כשהקדימו בשיבילין". ובפשטות כוונת רש"י היא, דנאמר איפכא, דיהא חייב כשהקדימו בשיבילין, ויהא פטור כשהקדימו בכרי. ובתוס' (ביצה יג, ב) הקשו ע"ז: "ותימא, היכי אסיק אדעתך דמקשה לומר איפכא דבשיבילין יהא חייב ובהקדימן בכרי יהא פטור, אם הוא חייב בשיבילין כ"ש בכרי, שכל מה שאחרי כן יהא חייב". ועיי"ש מה שפירשו התוס' דברי הגמ' באו"א. אבל לכ' שאלת רש"י צ"ע, וכדהקשו התוס'.

ועפ"שנ"ת בהשיתה שפיר מובן, שהרי מבאר דלרש"י דין זה דהקדים הלוי את מעשרו דחייב בתרומה "צריך קרא מיוחד". ולכ' פירוש הדברים הוא, דא"נ דיש חלק התרומה בהטבל, א"כ כשהקדים הלוי את מעשרו פשוט שחייב בתרומה, שהרי צריך להחזיר חלק התרומה שלקח מהכהן, אבל לרש"י דאין חלק התרומה בהטבל, א"כ כשהקדים הלוי את מעשרו, מה דחייב בתרומה (אינו מה שמחזיר שלקח מהכהן, אלא) הוא חיוב חדש שחל על הלוי להפריש תרומה (מצד "קרא מיוחד").

וא"כ מובן מה דמקשה הגמ' "ומה ראית" דהקדימו בשיבילין יהא חייב ובהקדימו בכרי יהא פטור, דמכיון דבהקדימו הלוי חל עליו חיוב (חדש) דתרומה, הרי יש סברא לומר דדוקא כשלקחו בשיבילין, דנעשה טבול לתרומה ברשותו, אז הוא דחל חיוב תרומה עליו, אבל כשלקחו בכרי, דכבר נעשה טבול לתרומה ברשות ישראל וחל ישראל חיוב תרומה, שוב לא יחול חיוב תרומה על הלוי כשהקדים מעשרו לפני הכהן.

ועפ"ז מובן, דתוס' דהקשו שאין שום סברא לומר דהקדימו בשיבילין חייב יותר מהקדימו בשיבילין, הוא משום דס"ל דחיוב

התרומה כשהקדים הלוי הוא מה שמחזיר לכהן החלק שנטל ממנו, וא"כ "כל מה שאחרי כן יהא חייב".



אגרות קודש

"שיטת ליובאוויטש: מיטנעמען יענעם מיט זיך"

הרב ברוך אבערלאנדער

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

כ"ק אדמו"ר זי"ע כותב¹: "...דברתי פה בארוכה... וקוטב הדברים, אשר בזה מחולקים ליובאוויטש ואונגארן, שהאחרונים אחזו בשיטת ההתבדלות וליובאוויטש לא כן עמם. פשיטא אשר אין פירוש הנהגה זו חיבור בכל העניינים, אבל כללות התנועה היא, מיטנעמען יענעם מיט זיך, אף שעיי"ז מוכרח הוא ללכת לאטו. . ופי' ל' חסיד שמעמיד עצמו בסכנה כדי להציל חברו. והרבה יש להאריך בזה..."².

שיטת רבני הונגריה הוגדרה יפה ע"י אחד מגדולי רבניה³: "...ואף דהיו גדולים וגאונים שדעתם היה שלא להרחיקם לגמרי, אולי עיי"ז יחזרו מקצתם למוטב, וע"ד שאחז"ל⁴ שלא לדחות אבן אחר הנופל,

(* ראה גליון תקפח ע' 26 . המערכת.

(1 'אגרות קודש' שלו, ח"ג עמ' שנו.

(2 וראה גם במכתבו של הרבי שנעתק ב'התקשרות' גליון יז בעמוד האחורי: "...כנראה שאיננו יודע אשר בפולין בגליציא ברוסיה וכו' היה הנוהג לבוא בקשרים עם יהודים מטיפוס זה. . ועמדו עמהם בקשר מתמיד וגם 'מחלקים להם כבודים' ומנצלים השפעתם והשתדלותם לבטל גזירות וחוקים בלתי רצויים, החל בעניינים הרוחניים של בני ישראל, ואפילו בעניינים גשמיים בהנוגע לפרנסת בני ישראל". וראה גם 'תורת מנחם' ח"ה' עמ' 46 ואילך, משיחות פורים תשי"ב סעיף כח ואילך.

(3 'הקדמה' לספר 'ויגד יעקב' על התורה, חלק שמות, ברקלין תשכ"ב, עמ' יא-יב.

(4 קידושין כ, ב.

הנה אנחנו קבלנו מרבותינו גאוני אונגארן תלמידי החתם סופר ז"ל להתרחק מהם לגמרי כמטחוי קשת...".

והאמת שבענין זה דנו בו הרבה פוסקי ההלכה.

הרמ"א (יו"ד סי' שלד ס"א) מביא מ'פסקי מהרא"י ש"מנדין למי שהוא חייב נידוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך". אמנם הט"ז שם סק"א חולק עליו, ובין השאר הוא מביא "ראיה איפכא מתלמוד ערוך פ"ק דקידושין" המובא בפנים. הש"ך שם ב'נקודות הכסף, דוחה דבריו⁵.

ה'חתם סופר' בתשובותיו דן בהלכה זו כמה פעמים, וכדאי לסכם את שיטתו, כיון שישנם בזה אי-הבנות.

באופן כללי הוא פוסק כדברי הרמ"א, אבל עם הסתייגות מסוימת. בשו"ת אה"ע ח"א סי' לה הוא מסכם את שיטתו⁶: "וכבר הארכתי בתשובה אחרת והכרעתי היכי דליכא בנים קטנים הלכה כחות יאיר שלא לחוש לו אם ימיר, אך היכי דאיכא בנים קטנים, אביונים נקיים שלא חטאו ולא פשעו, והאב העבריין יוציאם עמו מן הדת אז הלכה כט"ז, הארכתי שם בראיות ברורות מש"ס ופוסקים".

והכוונה לתשובתו הארוכה שבשו"ת יו"ד סי' שכב⁷. ושם הוא מוסיף בין השאר: "נ"ל דהכת הארורה המאמינים בש"ץ ימ"ש . . . אם ח"ו לא יהפך לבכם הטוב אתם, יורדפו עם בניהם ובנותיהם, כי כולם ארורים הם לה' והמינות תקועה בלבם, ואין ע"ז בעולם שלא נכללו באמונתם המזוייפת, וטוב יותר אם יפרדו מקהל הגולה ויתערבו בעכו"ם הם ובניהם . . . אבל סרבן ועבריין בעלמא מאן לימא לן שלא נחוש על בניו שיהיו צדיקים ואיך נגרשם מהסתפח בנחלת ה'...". ומסיים בסוף דבריו: "עדיין הדבר צריך עיון ומתון למעשה".

(5) אריכות גדולה מאד בענין זה, עם ציון לכל דברי הפוסקים והמסתעף מזה, נמצא אצל ר"נ רקובר בספרו 'מטרה המקדשת את האמצעים', בעיקר פרק ט: "שיקולים בתחום הענישה, חשש שהעבריין יצא לתרבות רעה"; 'תחומין', יט, עמ' 102 ואילך: "שמאל דוחה וימין מקרבת". ועוד.

(6) וראה שם סי' לו.

(7) ציון אליו גם ב'פתחי תשובה' כאן סק"א.

ואכן בנוגע לרפורמים, "אנשים יחידים פורשים מרוב ישראל בלי עצת חכמים לבנות במה לעצמם", הוא מחמיר⁸, אבל בעבריו לתיאבון הוא מיקל⁹.

והנה עיקר הדיון בפוסקים הנו במקרה שיש חשש שהעברין יצא לתרבות רע, האם יש מקום להקל למרות שבהלכה נאמר להחמיר, וכגון במקרה שהובא ברמ"א האם לנדות "מי שהוא חייב נידוי", ועד"ז במעוברת ומינקת חבירו וכיו"ב, שההלכה הפשוטה היא שאסורה להינשא. ולפ"ז נראה לבאר ששיטת ה'חתם סופר' בנוגע לאלו ש"המינות תקועה בלבם", שעדיף ש"יפרדו מקהל הגולה ויתערבו בעכו"ם הם ובניהם", הנו רק במקרה שההלכה מחייבת להעניש אותם, או כפי שמדייק בלשונו כמה פעמים: "ואתי לאמשוכי ישראל בתרייהו", "כי היכי דלא לייתי לאמשוכי אבתרייהו", אבל במקרה שאין חשש שהנהגתם תשפיע לרעה על אחרים, גם לשיטת ה'חתם סופר' "ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה"¹⁰.

וכך מצינו הנהגת ה'חתם סופר' בעצמו שניסה לקרב בחזרה בנים תועים לחיק היהדות, אפילו כשהגיעו לסף המינות. ומעשה רב מסופר¹¹ שה'חתם סופר' העדיף לשוחח בארוכה עם פרופסור

(8) ראה גם שו"ת ח"ו סוף סי' פו: "ואם אמר דאיכא למיחש להמרת דת, לזה לא חשו חז"ל, אלא חששו שישארו באמונת ישראל ויבנו במה לעצמם ואתי לאמשוכי ישראל בתרייהו, כצדוק ובייתוס בימי חכמי המשנה וענן ושאלו [הקראי בנו של ענן] בימי הגאונים, ואין אחריותן עלינו...". ועד"ז נאמר שם סי' פט על המחדשים האשכנזיים בזמנו: "אלו היה דינם מסור בדינו היה דעתי להפרישם מעל גבולינו, לא יותן מבנותינו לבניהן ומבניהם לבנותינו, כי היכי דלא לייתי לאמשוכי אבתרייהו . . . כ"ז נ"ל להלכה ולא למעשה מבלי רשות והורמנא דמלכא".

(9) ראה גם בשו"ת אה"ע ח"ב סי' קכה בעובדא שבת ישראל הרתה לזוננים מישמעאל הוא נוטה להקל, "...לא ניחס הפשיעה כ"א להאבות שהניחה הבת ביחוד עם הישמעאל ואש כנעורת, ובוזה אבות אכלו בוסר, ע"כ אין ראוי להדיח אבן אחר הנופל ח"ו, וראוי למיעבד איסור זוטא כי האי ולהצילה מאיסורא רבה...". וראה שם סי' קעד.

(10) כדברי הרמב"ם בהל' ממרים פ"ג ה"ג בנוגע לאלו שהם בגדר "תינוק שנשבה לבין הגוים".

(11) בהקדמתו של הרב יוסף נפתלי שטערן ל'חתם סופר' עה"ת, במדבר, עמ' ז הערה ג.

למתמטיקה מאשר עם תלמיד-חכם שבא לבקרו, והסביר: "כל זמן שאני חי לא ימיר דתו, לכן מוכרח אני לקרבו". וכך היה, אחרי פטירת החת"ס השתמדה.

ולהעיר מדברי הרמב"ם הל' גירושין סוף פ"ב: "...זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה¹² הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני' - כבר גרש לרצונו". ודנו הפוסקים¹³ בדין משומד שאינו רוצה להיות מישראל, האם גם עליו נאמר פסק ההלכה שרק "יצרו הוא שתקפו". ודעת ה'חתם סופר'¹⁴: "ונראה דאפילו במומר שייך הא, דמה שהוא מומר היינו אונס היצר, ואעפ"י שחטא ישראל הוא".



הקזת דם

הרב שלום וועקנין
באר שבע, אה"ק

באג"ק כרך יד עמ' קז (נדפס גם בלקו"ש חל"א עמ' 262) דן הרבי מדוע מקילים לקבל עירוי דם ללא דקדוק מיהו התורם (אגב, ע"י בזה בשו"ת 'חלקת יעקב' ח"ג סי' מ). ובהמשך לזה כ': "להעיר: הקזה המוזכרת בש"ס - ברוב הפעמים המדובר הם בבריא המקיז דם".

ולכאורה, הרי "הקזה" היא הוצאת דם, ולא הכנסתו, ומה שייכותה לנדרו"ד?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



(12) כ"ה הגירסא ברמב"ם מהדורת פרנקל ע"פ כת"י. וברמב"ם מהדורת קאפח ועוד דפוסים הגירסא: "ורוצה", ולפי גירסא זו משמע שהאפשרות של כפייה קיימת רק במקרה שיודעים אנו ש"רוצה הוא לעשות כל המצות". ראה ב'ילקוט שינויי נוסחאות' שברמב"ם פרנקל ובהנסמן בהערה הבא.

(13) ראה 'ספר המפתח' שברמב"ם פרנקל. ובארוכה בספר 'הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד', עמ' רו ואילך.

(14) בשו"ת חאה"ע, ח"א, סי' קלא (הראשון), ד"ה וז"ל.

נגלה

גדר קנין בקידושין

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

ידועה החקירה בלשון "קנין" בקידושין, האם הוא קנין ממש כשאר קניני התורה, שהוא ענין של בעלות בהדבר הנקנה, וכן באשה יש לה איזשהו קנין השייך להבעל (היינו קנין ובעלות מוגבלת באישות, דפשוט שהיא אינה שפחה, ולא שייך בה לא קנין הגוף ואפילו לו קנין למעשה ידיה עד שנישאת, והוי ע"ד קנין אילן לפירותיו, וכן כאן קנין באשה לאישות). או דילמא אין כאן קנין ממשי, כ"א הוא ענין של איסור ערוה בלבד, אלא שהתורה אמרה שנעשית אשת איש ע"י כסף.

כמה מפרשים נקטו שאין באשה גדר קנין ממשי, אלא הוא איסור בלבד. והרא"ה בסוגיין (ד"ה "לעיל") מפרש כן ברש"י במש"כ "נקנית - לבעלה", שהי' קשה לרש"י "דלא צריך קנין אלא בדבר שקונה אותה הגוף", ולכן הוצרך לומר שזה רק "לבעלה", היינו רק אישות, ועד"ז מובן בר"ן ע"ש. ויותר מפורש במהרי"ט לק' (יד, ב) ד"ה "נמכר לישראל" (מהדורא ב): "דאשה לית ליה זכות בגווה כלל, אלא לענין איסור כנישואין והפרת נדרים". ומבאר בזה, למה לא ילפינן כסף בעבד מכסף קידושין, דשאני עבד שיש לו בו קנין. ועי' ב'שארית יוסף' ('חוסן יוסף') להר"י ענגל אות פב. ועי' ב'אבני מילואים' בשו"ת סי' יז, דהוא קנין איסורי ולא קנין ממוני. ומשמעו הוא, שאין לו בה שום בעלות, כ"א מה שהיא מיוחדת לו, אבל אין ביחוד זה שום בעלות.

אבל, מלשון הרמב"ם משמע שיש לו קנין של בעלות בהאשה, שכתב בהל' אישות (פ"א ה"א): "כיון שניתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה, יקנה אותה תחילה. . ואח"כ תהיה לו לאשה". דמשמע שענין הקנין הוא הקדמה המביאה לענין האישות. וכן בפ"ג ה"א: "הרי את מקודשת. . שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה". שמפרש לשון "מקודשת" שמשמעו הוא "קנין", דמשמע שהוא קנין של בעלות ממש, ולא שלשון קנין הוא בדרך השאלה. וכן בלקו"ש ח"ל ע' 224 וחל"ט ע' 31. וכן משמע בחי' צמח צדק גיטין פ"ה (קיט, ג).

וזה תלוי במש"כ בצפ"ע (כללי התוהמ"צ ע' אשת איש) בעיקר הגדר של אשת איש, שיש בה שני ענינים: אחד מה שהיא אסורה לעלמא; והשני מה שהיא קנויה לו. עי"ש כמה חילוקים בזה.

ונראה שזה גם כוונת המהרי"ק במ"ש בדין אשה זינתה משום שחשבה שאין בזה איסור תורה, דלא נחשב אונס, ולא אמרינן בזה אומר מותר אונס הוא, משם שסוכ"ס "מעלה בו מעל" וחטאה נגד בעלה, ואיסור סוטה תלוי במעילה בבעל, ולא דוקא במה שחטאה נגד התורה. ולפי הנ"ל הוא משום שפשע נגד ענין הבעלות שיש לו בה לענין אישות.

והנה הרמב"ם שם ה"ד פסק דהבא על הפנוי חייב מלקות, והראב"ד ושאר הראשונים סברי שאין בזה איסור תורה, עי' ב'עצמות יוסף. ונמצא לפי הרמב"ם, דענין הקידושין פועל היתר להבעל וגם איסור לעלמא. משא"כ לשאר ראשונים אין צריך היתר מיוחד להבעל, ונמצא דהקידושין באים רק לאוסרה לעלמא.

ויש לומר, שזהו מה שהכריח הרמב"ם לכתוב בהל' א' שחידוש התורה בנישואי ישראל על נישואין של לפני מ"ת הוא, במה שהוא צריך "שיקנה אותה תחילה", דקנין זה הוא להתירה לו ולהוציאה מאיסור קדשה של הפנויה, אלא שבדרך ממילא עי"ז היא נעשית גם אסורה לעלמא, כדין אשת איש של לפני מתן תורה, עי' לקו"ש חל"ט (פר' תצא). אבל שאר הראשונים דסברי שהקידושין לא פועלים היתר, לא צריך גדר קנין כ"א שתהא אסורה לעלמא בלבד.

ונראה שכן הוא גם שיטת הסמ"ע חו"מ ריש סי' קצ, דגדר קנין כסף הוא שהכסף הוא שיווי המקח, ולא מעשה קנין כבשטר וחזקה. והחילוק הוא, שבקנין כסף כשהמוכר מקבל השווי, הר"ז תמורת וחילוף המקח, ובמקום החפץ הנקנה, משא"כ בשאר קנינים הוא רק גמירת דעת לקנין. והט"ז שם הקשה עליו מכסף קידושין, דלא שייך בה שווי כ"א תורת נתינה בלבד. וב'אבני מילואים' סי' כט סק"ב מוכיח דגם באשה אפשר לומר גדר שווי עי"ש. ועי' גם בגליוני הש"ס להר"י ענגל מ"ח.

ולפי הסברא שקידושין פועלים קנין של בעלות, מובן שפיר אין שהשווי של כסף הקידושין שהאישה מקבלת, פועל ההקנאה של האשה להבעל, כיון שהאשה עצמה "נמכרה" בשווי הכסף. משא"כ באם קידושין הוא איסור ולא קנין, אין סברא כ"כ לומר כאן שזה קנין

בדרך שווי, כיון שאין כאן דבר הנקנה להיות השווי של הכסף, אלא הוא מעשה קנין בעלמא להשוותה אשת איש.



הפסק של אמירה באמצע אכילה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמ' פסחים (קב, א) "חברים שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לילך לבהכ"נ או לבהמ"ד, כשהן יוצאין - אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין - אין טעונין ברכה לכתחילה וכו'".

וכתבו התוס': "מכאן משמע, שאם שכח להתפלל ונזכר באמצע סעודה והתפלל, שא"צ ברכה אפי' לכתחילה. ומה שהביא הר' יום טוב ראי' מפ' כיסוי הדם (חולין, פז, א), דאמר מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר שצריך לברך בהמ"ז וליטול ידיו [פירוש: דבגמ' שם מבואר, דהא דבהמ"ז נחשב להפסק הסעודה ומחייב ברכה חדשה, אפי' באם רק אמר "הב ליברך"], הוא משום שבשעת בהמ"ז א"א להמשיך (לאכול ו)לשתות. וא"כ עד"ז י"ל כאן דתפלה באמצע סעודה יחשב הפסק, משום שא"א להמשיך ולאכול בשעת התפילה - המעתיק], - אינה ראי', דדוקא גבי ברהמ"ז אמרינן הכי, דהוי הפסק וגמר הסעודה, אבל תפילה אע"ג דמיכל וצלויי בהדי הדדי לא אפשר, אין בכך כלום". (ועד"ז הוא בתוס' והרא"ש על הסוגיא דחולין שם).

אמנם יעויין בדברי הרי"ף לקמן בפרקין (כד, א - בדפי הרי"ף) דמכח האי סברא ד"מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר", מוכיח, דאמירת ההגדה בין שתיית הד' כוסות נחשבת הפסק, ומחייבת לברך בפה"ג עוה"פ על הכוסות הבאות אחר האמירה. ובאשר לקושיית התוס' הנ"ל מסוגיין - דמוכח שתפילה לא הוי הפסק - מבארים הר"ן (שעל הרי"ף) והרמב"ן (במלחמת ה'), שזה שאמירה מפסקת בסעודה, היינו רק "בדבר הקבוע עליו חובה כקריאת ההגדה" (ל' הר"ן), "שהפרש גדול יש בין הפסקת רשות להפסקת חובה, שמי שקבע סעודתו . . ואם רצה שלא לצאת לבהכ"נ אינו יוצא, שאין הדבר קבוע עליו חובה בתוך הסעודה, אין כאן הפסק וכו'" (ל' הרמב"ן).

ולאידך, הרי בבעה"מ (על הרי"ף שם) וברא"ש (אות כד) מבואר, דאמירת ההגדה לא נחשבת הפסק המחייב ברכה חדשה, וכל הדין ד"מישתא וברוכי כו'", הוא רק בבהמ"ז (וכיו"ב), דהוה "סלוק

אכילה" (ל' בעה"מ), ו"היסח הדעת וסילוק על מה שאכל" (ל' הרא"ש), וכדברי התוס' לעיל.

ועכ"פ יוצא מהנ"ל פלוגתא בין הראשונים בפירוש האי הפסק ד"מישתא וברוכי כו'": דעת רבינו יו"ט, הרי"ף, הרמב"ן והר"ן, דפירושו הוא - שעצם הדבר שהאדם אומר דבר - שמחוייב לאומרו - ובשעת אמירתו אינו יכול להמשיך באכילתו, הר"ז נחשב להפסק באכילתו. משא"כ דעת התוס', הרא"ש ובעה"מ, היא, דרק כשאמירה זו הוה אמירה של סילוק וגמר הסעודה, אז נחשבת להפסק, כשא"א להמשיך אכילתו בשעת האמירה.

וכשיטה השני' (דעת התוס' ודעימי') נפסק להלכה בטושו"ע בכ"מ (ראה בסי' קעח לענין מתפלל באמצע סעודתו, ובסי' תעד לענין ד' כוסות. ובעוד מקומות).

ב. ונראה לבאר שיטה זו - השני' - על יסוד ביאור של רבינו זי"ע בהלכה אחרת: שהקשה (לקו"ש חי"ד שיחה ב' לפר' האזינו. עיי"ש באות ב, ד וה), על מה שבהל' תפילין פסקינן דמי שחלץ תפילין ועשה צרכיו, דצריך לברך עוה"פ כשחזור ומניחן, "כיון שבעת ההיא לא הי' יכול להניח תפילין, א"כ אינו מועיל כלום מה שהי' בדעתו לחזור ולהניח מיד, ולכן צריך לחזור ולברך . . כאלו לא הי' בדעתו כלל" (ל' אדה"ז בשלחנו סי' כה ס"ל). ולאידך, גבי ברכה"ת כתב אדה"ז (סי' מז ס"ז - להדיעה הראשונה, עיי"ש) דכניסה למרחץ או בה"כ לא חשובה הפסק להצריכו לברך עוה"פ, "שבעודו במרחץ ובה"כ אינו מסיח דעתו מללמוד אח"כ וכו'". והלא במרחץ ובה"כ אסור ללמוד כמו שאסור להניח תפילין !! (ובהערה בשיחה שם מצויין שכן הקשה בביאור הגר"א על השו"ע).

ותוכן הביאור בהשיחה הוא, דבשעה שהאדם חלץ את התפילין, הרי בזה נפסקה שייכותו אל התפילין, "אא"כ דעתו עליהן . . [ולכן] צ"ל הדעת לחזור ולהניחן באופן שתוכל להביא לידי הנחה בפועל, שאז לא נק' הפסק (משא"כ אם יש רגע שאינו יכול להניח כו', לא תועיל דעתו, מאחר שאינו ראוי להנחה). "משא"כ בת"ת, "שחייב לעסוק בה תמיד . . יש להאדם שייכות לתורה גם בשעה שאינו עוסק בה". ולכן אי"ז נחשב להפסק מה שברגע מסויים לא הי' ביכלתו ללמוד בפועל (עיי"ש בהשיחה באריכות, כי הבאתי רק נקודה אחת מתוך הדברים - הנוגעת לענינו).

והיוצא מביאורו של רבינו הוא, דהא דצריכים שתהי' אפשרות בפועל לעשות איזה דבר (ובלי האפשרות הזאת נחשב ש"נפסק" אותו דבר) - הוא רק במקרה ששייכותו לאותו דבר היא רק מחמת דעתו שעליו. משא"כ כשעדיין קשור לאותו דבר מחמת שמעולם לא נפסקה שייכותו (להדבר), אז אינו נוגע שכל רגע יהא יכול לעשותו בפועל.

ומבואר לפ"ז בטוב טעם גם דעת התוס' ודעימיה (שהלכתא כוותיהו כנ"ל) בסוגיין: דהא דצריכים שהאדם יוכל לאכול או לשתות בפועל (ובאם לאו, הוי הפסק, כדברי הגמ' ד"מישתא וברוכי כו"), הוא רק כשהי' מעשה (או דיבור) של סילוק וגמר הסעודה, דאז הרי שייכותו להסעודה היא רק מחמת דעתו שעלי' (להמשיכה). משא"כ כשמעולם לא נפסק שייכותו להסעודה, אז זה שלפועל א"א לו לאכול אינו מפסיקו מאכילה.

ואמנם, דעת הר"ר יו"ט ודעימי' אינה כן - כמובן - אלא שעצם הענין שהאדם אינו יכול לאכול, זה לבד מפסיק אכילתו הקודמת (ויל"ע מה תהי' שיטתם בענין ההליכה לבה"כ וכיו"ב באמצע לימוד התורה? ואולי סוברים שברכה"ת נתקנה כמו ברכה"ש שנאמרת פעם ביום, ואין שייך בזה הפסק. ואכ"מ).

ג. ונראה לבאר לפ"ז עוד הבדל בין ב' שיטות אלו; דהנה עמש"כ הרי"ף דאמירת ההגדה נחשבת להפסק משתיה מחמת זה "דלא אפשר למשתי וברוכי בהדי הדדי", השיג בבעה"מ (בתוך השגותיו): "אנו אומרים כי אם רצה לשתות בתוך ההגדה - הרשות בידו, כדתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה". ואולם, הרי"ף תירץ לשיטת הרי"ף: "ולאו קושיא היא, שאפי' תימא דהכי הוא, מ"מ הרי עליו לקרות ההגדה, ומקרי ומשתי בהדי הדדי א"א".

וצ"ב במאי פליגי - דלבעה"מ אי"ז נחשב מצב של "משתי וברוכי א"א", מחמת שאם רוצה יכול להפסיק ולאכול, ולהרי"ף נחשב כן למצב כזה, משום שלפועל ה"ה צריך לקרות ההגדה, ובשעת הקריאה אכן א"א לו לאכול! ?

אמנם לפמנש"ת לעיל יובן היטב: דלהרי"ף (ודעימי') הרי גדר ההפסק - דמשתי ברוכי כו' - הוא, דעצם הדבר שבפועל מוכרח להפסיק מאכילתו ע"י קריאת ההגדה, ה"ז נחשב הפסק. משא"כ לבעה"מ (ודעימי') הרי גדר הפסק זה הוא (רק) מה שמבטל 'דעתו' המקשרת אותו להסעודה. וא"כ מובן, דאם בכל זמן שרוצה, יכול

להפסיק מקריאת ההגדה ולאכול, הרי דאין כאן הפסק 'מדעתו' להמשיך סעודתו. ודו"ק.

הפסק של איסור אכילה בתוך הסעודה

ד. והנה, אע"פ שהרא"ש ובעה"מ הסכימו לדיעה אחת - שאמירה גרידא אינה נחשבת הפסק באכילה באם אינה אמירה של גמר וסילוק - כנ"ל, מ"מ פליגי במקרה שהאמירה באה במצב של איסור אכילה.

דהנה הרי"ף פסק דבמקרה של פורס מפה ומקדש, צריך לברך המוציא עוה"פ אחר הקידוש. וכתב בבעה"מ, אשר זהו לפי שי' הרי"ף הנ"ל - דגם בלי פעולה של גמר וסילוק, נחשבת האמירה להפסק. אמנם הבעה"מ שחולק על הרי"ף (כנ"ל), ומצריך דוקא פעולה של גמר וסילוק, חולק על הרי"ף גם בזה, וסב"ל שא"צ לחזור ולברך המוציא אחר שפרס מפה וקידש, הואיל ולא הי' פעולה של גמר וסילוק.

ובזה חולק הרא"ש על בעה"מ, דכאן סב"ל כהרי"ף - דצריך לברך עוה"פ. והטעם הוא, דאיסור האכילה (קודם קידוש) פועל כפעולה של גמר וסילוק (כבהמ"ז) להפסיק סעודתו הראשונה. וא"כ שוב מועיל האי אמירה (דקידוש) להפסיק מאכילתו, מחמת הסברא דמשתי וברוכי וכו' (וכן משמע בדעת התוס' דף קג, ב, ד"ה "רב אשי").

ובביאור פלוגתא זו (של הרא"ש ובעה"מ) - באם איסור אכילה מהני כמו פעולה של גמר וסילוק, להחשב גמר סעודה או לא - נראה, דנובע מחילוק בשיטתם בענין פעולת ההפסק בכלל:

דהנה הבעה"מ הביא ראי' לסתור דעת הרי"ף (דהקידוש נחשב הפסק וצריך לברך המוציא אחרי'): "ואילו הי' מברך המוציא כדברי הרי"ף, הי' טעון ברהמ"ז לסעודה הראשונה, שלא מצינו ברהמ"ז אחת לשתי ברכות של המוציא". אולם הרא"ש וכמה מהראשונים, חולקים עליו, וסב"ל, שאע"פ שצריך לברך המוציא עוה"פ, אי"ז מכריחו לברך בהמ"ז על מה שאכל לפני"ז, ויכול לברך בהמ"ז א' על ב' ברכות של המוציא (ועייג"כ בדף קא, ב תוד"ה "כשהן יוצאין", שהביא ב' השיטות, וכתבו שנראה עיקר כפי שי' הרא"ש).

[והנה הוכחה העיקרית שמביאים נגד דעת בעה"מ (ראה רא"ש ותוס' הנ"ל ועוד), היא מדברי הגמ' בפרק "כל הבשר" (קז, ב):

"השמש מברך על כל פרוסה ופרוסה וכו'", דהוא משום שאינו יודע אם יתנו לו עוד, וא"כ הוה כנמלך מלאכול, ומ"מ לא כתוב בגמ' שם שצריך לברך בהמ"ז אחר כל פרוסה. וא"כ - מוכיחים מזה - שהה"ד מכריח רק ברכה ראשונה ולא ברהמ"ז.

ובביאור דעת בעה"מ אואפ"ל, דסב"ל שהגדר של הפסק הוא שמפסיק הסעודה לגמרי עד שמחוייב לברך בהמ"ז על סעודה זו שנגמרה (וראה ל' אדה"ז בסי' קעח אמצע ס"ח בביאור א' מהשיטות בענין ההפסק דשינוי מקום: "שכיון ששינה מקומו, הרי פסק סעודתו, וזו סעודה אחרת היא, וצריך לברך תחילה על הסעודה הראשונה, ואח"כ יתחיל סעודה שני").

והדין דשמש אינו דומה, משום דשם אין הפסק, אלא שמלכתחילה לא בירך (הברכה הראשונה), אלא ע"ד לאכול הפרוסה הראשונה, ולכן לא עולה ברכה זו עבור הפרוסה השניה. אמנם לא הי' שם הפסק להפסיקו מאכילה הראשונה לענין בהמ"ז].

ועכ"פ נמצא, דהבעה"מ חולק על הרא"ש (ודעימי') בגדר הפסק בכלל: דלבעה"מ פירושו דבר המפסיק ומסיים להאכילה הראשונה לגמרי (עד לענין בהמ"ז כנ"ל). משא"כ להרא"ש ודעימי' - שמדמים כל הפסק להא דשמש - י"ל דסב"ל דעיקר הענין דהפסק הוא מה שהאכילה שלאחריה נחשבת לאכילה חדשה (ולכן טעונה ברכה חדשה וכו').

ועפ"ז נראה לבאר גם פלוגתתם כאן: דלבעה"מ אין איסור אכילה נחשב הפסק לסיים הסעודה, היות ואין כאן שום פעולה (וכדו') המורה על סיום הסעודה הראשונה, ויש רק "איסור" בבחי' "ארי" הוא דרביע עליה").

משא"כ להרא"ש ודעימי', דלא בעינן 'גמר' להסעודה להחשב הפסק, והעיקר הוא שהאכילה שלאחריה תחשב אכילה חדשה - מספיק גם איסור האכילה לפעול הפסק כזה.

ה. והנה ע"פ שיטת הרא"ש דגם איסור אכילה (לבד) גורם שהאמירה תחשב להפסק, צ"ב מדוע לא אומרים כן גם במקרה שאסור לו להמשיך לאכול, וצריך להפסיק סעודתו להתפלל (מחמת שהגיע סוף דזמן אותה תפילה וכיו"ב)?

וע"ז מצינו ב' ביאורים (והן ב' הסברות שמביא אדה"ז בסי' רעא באמצע סי"א: א) מה'מגן אברהם' (סי' רעא סק"ט, וראה במחה"ש

ובפרמ"ג שם שפירשו כן (דבריו), דבתפילה לא נאסר עליו טעימה בעלמא. (ב) מה'דרישה' ו'פרישה' (בסי' קעח ורעא) דבתפילה הרי האיסור אכילה הוא רק בגדר ארי' הוא דרביע עלי', משא"כ בקידוש שנאסר עליו להמשיך באכילתו הראשונה בכדי שיקדש לפני אכילה שני', ולכן אז הרי האיסור אכילה הוא כמו גמר וסילוק לאכילה הראשונה.

והנה האיסור לשתות יין בין כוס ג' לד' (בעת הסדר) הוא, בכדי שלא ישתכר וימנע מאמירת ההלל (ראה משנה קיז, ב. ובפי' הרשב"ם שם. ובטוש"ע ובנו"כ סי' תעט). ונראה לומר, דע"פ הסברות דלעיל הרי איסור כזה צריך להחשב כגמר להשתי' שלפניו; לא מבעיא לפי ביאורו של המג"א - דהרי כאן נאסר לשתות יין לגמרי (בפשטות גם טעימה), אלא אפי' לפי ביאורו של הפרישה, הרי א"א להחשיב איסור זה כדבר חיצוני וארי' הוא דרביע עליה וכו', דהרי כל האיסור הוא כדי שיקרא את ההלל, שצריך לקרותו קודם שתיית כוס ד' (ואם שתה כוס ד' קודם קריאת ההלל לא יצא י"ח שתיית כוס זה). וא"כ הרי דומה להאיסור אכילה קודם קידוש, שהוא כדי שיקדש ויאכל אחר הקידוש.

וא"כ, הרי לכאור' - לפי שיטת הרא"ש - אמירת ההלל היתה צריכה להחשב הפסק (דא"א לשתות כשהוא קורא), הואיל ובא בזמן איסור שתי' ? וע"ז מביא אדה"ז הנ"ל מש"כ בזה הרא"ש (הנ"ל): כיון שהכוס לפניו ודעתו לשתות, לא הואי ההלל הפסק והיסח הדעת.

אלא דלכאורה יש להקשות ע"ז, דא"כ מדוע לא נאמר ג"כ בדין פורס מפה ומקדש, שסעודתו לפניו ודעתו לאכול ממנו, ומ"מ כן נחשב אמירת הקידוש להפסק המחייבו לברך עוה"פ על האכילה שלאחרי' ?

ולתרץ שאלה זו נ"ל, דאין הכוונה (רק) שהכוס הרביעי נמצא על השולחן לפניו, ושהאדם חושב עליו לשתותו (דמה מהני מחשבתו, כשעכשיו אסור לשתות ממנו, וגם אינו יכול מחמת אמירת ההלל ?), אלא, דזהו דעתו באמירת ההלל, דהרי התקנה היתה לומר הלל על כוס הרביעי, וא"כ מובן שא"א שאמירה זו תחשב הפסק מחמת שאינו יכול לשתות אז הכוס שלפניו - שאומר עליו אמירה זו ! והר"ז דומה ממש להמבואר (בסי' רעא) מדוע אמירת הקידוש אינה הפסק מברכת בפה"ג שעל הכוס, ד"אמירת הקידוש הוא לצורך השתי' ואינה חשובה הפסק. לכל מקדש על הכוס" (לשון רבינו הזקן אמצע סי' א שם).

ומבואר שפיר לפ"ז, שאכן אינו דומה להפורס מפה ומקדש, דשם הרי הקידוש שאומר על היין אינו על הלחם שיאכל אח"כ, וא"כ שפיר יכול להחשב מעשה של הפסק מאכילתו הראשונה להאכילה שלאחרי הקידוש. משא"כ בנידון של ההלל באמצע הסדר, וכמשנ"ת.



חסידות

העושה מיצה אחת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בתורה אור ס"פ תשא (פו, ד) ש"ה דאורייתא: "וזהו כל העושה מצוה אחת כהלכתה וכו'". (יל"ע במקבילה באוה"ת, ואינו תח"י). במ"מ הערות וציונים שם, כתב: "אולי הכוונה לסוטה (ג, ב): כל העושה מצוה אחת בעוה"ז, מקדמתו והולכת לפניו בעוה"ב", ע"כ. ולכאורה מתאים יותר "כל העושה מצוה כמאמרה" בשבת (סג, א), עמ"ש במהרש"א. ואולי גם המשנה דקידושין (לט, ב) "כל העושה מצוה אחת". עיי"ש.

שם, בהוצאת תשנ"ב באותיות מרובעות העתיקו מחדש בשוה"ג כמה טעויות שתוקנו מאז, כגון - פא, א. פג, א. פו, ג. כיון שמציינים כל השינויים בין הדפוסים, ללא הבדל אם הוא טעות או גירסא שונה וכדו'.



מעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות [גליון]

הת' יואל נפרסטק

תלמיד בישיבה

בגליון האחרון - תתסד (עמ' 36), הקשה הרש"ש פליישמן, על מה שכתוב בתניא פל"ז, ש"תכלית השלימות הזה של ימוה"מ ותחזה"מ שהוא גילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי, תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", דלכאורה, גילוי אוא"ס בעוה"ז הגשמי הוא מצד

קיום המצוות בכלל, ולמה קשור דוקא למשך זמן הגלות, והרי קיום המצוות ה' גם לפני זמן הגלות?

הנה שאלה זו הקשה הרבי בלקו"ש ח"ז ע' 95, ומבאר שם שיש מעלה בקיום המצוות [שפועל גילוי אלקות מצד העולם גופא], שזהו בעיקר ע"י המצוות שמקיימים בזמן הגלות דוקא [מצד גילוי כח המס"נ]. ומצד זה כתב אדה"ז שענין זה נפעל בעיקר "כל משך זמן הגלות".

אמנם מה שכתב הנ"ל לתרץ על פי מה שכתוב במאמר ד"ה "אז ישיר ישראל" תשל"ה, דכללות עוה"ז לאחר חטא עץ הדעת הוא בבחי' גלות, יש להעיר משיחת ש"פ מטו"מ תשל"ו ס"א, וזלה"ק: "אלע גילויים דלעיל זיינען תלוי במעשינו ועבודתינו במשך זמן פון שית אלפי שנין דהוי עלמא, ובפרט אין די עבודה פון זמן הגלות".



מקור יניקת דבר שיש לו מתירין [גליון]

הת' מנחם מענדל אלישיב
תות"ל - 770

בגליון האחרון - תתסד (עמ' 30 ואילך), חקר הרי"מ וואלבערג אם יניקת דבר שיש לו מתירין היא מק"נ או מגקה"ט. והסיק ש"בפשטות דבר שיש לו מתירין אינו איסור שחיותו היא מגקה"ט, דא"כ, א"א להתירו. . אלא הוא איסור זמני, כמו ביצה שנולדה ביו"ט, שאין הפי' שהביצה יניקתה מגקה"ט, משום שנולדה ביו"ט, אלא דיניקתה היא מק"נ, ורק מכיון שנולדה ביו"ט, יש איסור להשתמש בה ביו"ט. וא"כ צ"ב דברי רש"י (ביצה ג, ב ד"ה "אפילו"), דזה שאמרו חכמים דדשיל"מ אפילו באלף לא בטיל - אף דמדאורייתא נתבטל ונעשה היתר גמור - הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר (דקשה לומר בכה"ג דאף דחד בתרי בטיל מה"ת, עדיין לא נפקע שם החפצא של האיסור, ורק דמדין ביטול מותר לאכלו - וכמ"ש האחרונים בביאור דברי רש"י זה - דהרי אין כאן שם איסור על הביצה).

עוד שאל, מהי המהות של דבר איסור [בכללות] שנתבטל ברוב, דהנה באיסורים אלו עכ"פ ודאי דגם אחרי הביטול נשאר על הנבילה שם איסור, וכדמוכח מהא דאם הוכר האיסור - אסור לאוכלה, ואם ע"י הביטול נפקע ממנו שם נבילה, איך יתכן שיהא חוזר וניעור. וגם מהא דאם הוסיף על התערובת חתיכה של איסור, דעכשיו אין כאן חד בתרי

אלא תרי ותרי, שוב חוזר וניעור האיסור, ואי נימא דכבר נתבטלה הנבילה, ואין לה שם נבילה כלל, איך שייכי שיהא חוזר וניעור? ועכצ"ל שלא נפקע שם נבילה מהחתיכה, ורק שהתורה התירתו ע"י ביטול.

והנה בתניא נתבאר, שההפרש בין דבר האסור ודבר המותר הוא, דדבר האסור כיון שחיותו היא מג' קליפות הטמאות לגמרי, א"א להעלותו, והוא קשור ואסור בידי החיצונים. ודבר מותר פ', שאינו קשור אלא מותר, כיון שחיותו היא מקליפת נוגה שאפשר להעלותה. וצ"ב מהו גדרו של איסור שנתבטל, האם עדיין יונק מגקה"ט, או דילמא פועל הביטול שמכאן ולהבא יונק מק"נ?

(ובהע' 2 רצה לתלות ב' אופנים הנ"ל בהדעות שהביא המחבר ריש סי' קט: דעה א' דמותר לאדם א' לאכול שלשתם בזא"ז, אבל לא בב"א. ויש מי שאוסר לאדם אחד. והרא"ש פליג וס"ל דאף לאכלם בב"א ע"י אדם א' ג"כ מותר. דלשיטת הרא"ש דנתהפך להיתר, לכאורה צ"ל דנתהפך החפצא ועכשיו יונק מק"נ (אף דלכאורה לא נתהפך ממש, דהא אם יוכר האיסור, הרי חוזר וניעור), אבל הדיעות הסוברות שאסור לאדם א' לאוכלן (בב"א), דאז הרי אוכל איסור, ממ"נ - סבירא להו דהחתיכה עדיין יונקת מגקה"ט).

והקשה, דלכאו' ממ"נ: אי נימא דעדיין יונק מגקה"ט, נמצא שהתורה התירה לאכול דבר שיניקתו מגקה"ט, ואי נימא שאמנם נשתנה מקור ניקת האיסור ע"י הביטול, ומכאן ולהבא יונק מק"נ - נצטרך לומר ג"כ דבאם נודע איזו חתיכה היא הנבילה - חוזרת החתיכה ויונקת מגקה"ט, וכמובן שדוחק לומר כן. ועוד יותר יש לחקור, מאיפה היא ניקת החתיכה כשא' מכיר את האיסור - והב' איננו מכירו - דמהו שורש היניקה של החתיכה עכשיו? דהרי א"א לומר שלגבי הא' ה"ז יונק מגקה"ט, ולגבי השני לא. עכת"ד.

והנה מש"כ שדוחק לומר שמשנתה מקור ניקת החתיכה ע"י הביטול (ובהוכר האיסור משנתה עוה"פ) הנה כ"כ בלקו"ש חכ"ב עמ' 107 הערה 32 לגבי איסורים זמניים, וז"ל שם: "אבל צ"ע אם אפשר לומר כן בכל איסורים זמניים, כי דוחק לומר . . שיש שינוי בחיות של אותו הדבר (משא"כ בנדו"ד, שפירות ערלה אסורים לעולם)". [ר"ל, שהפירות דג' שנים הראשונות אסורים מתחילתן ועד סופן, והפירות של שנים הבאות מותרים (ובשנה הד' קדושים) מתחילתן - ואין כאן

שינוי באותו הדבר. עיי"ש]. וע"כ מוכרח לומר כאופן הב', שחיות החתיכה אינה משתנית כשנפלה ברוב חתיכות היתר.

וסוגיא זו נתבארה בהרחבה בשיחת ש"פ אחרי תשל"ו (ובהתוועדויות הסמוכים לה), והנה תורף הדברים: בדבר היונק מגקה"ט ישנם ב' פרטים: (א) שהוא מקבל חיות מקליפות אלו, ו(ב) שהוא דבר האסור, "אסור וקשור בידי החיצונים". ופרט זה השני אינו תלוי בראשון, ויכול להשתנות מזמן לזמן, מגברא לגברא, ומאופן השתמשות אחד (אכילה) לאופן אחר (הנאה). לדוגמא: אברהם אבינו העלה את ניצוצות הקדושה הטמונים בהחמור ע"י "ויחבוש את חמורו" - אף שחמור יונק מגקה"ט - כי הרכיבה עליו מותרת, ו"הפה שאסר הוא הפה שהתיר": הקב"ה "מתיר" את הניצוץ קדושה מאת החיצונים כשמשתמשים בו באופן המותר. וכן האוכל דבר איסור משום פיקו"נ, יכול להעלות את הניצוץ קדושה הנמצא שם, אף שהניצוץ נמצא שם באופן ד"חתיכה נעשית נבילה".

וכן לאידך גיסא: תרומה אסורה לזר, אף שלגבי כהן האוכלה ה"ז ענין של קדשים, דמ"מ כשהיא נאכלת ע"י זר - אין החיות שבה יכול לעלות לקדושה על ידו - והמאכל הוא קשור ואסור. עיי"ש בארוכה.

עפ"ז נראה ברור, שאפילו למ"ד שמותר לאדם א' לאכול כל התערובת בב"א (דס"ל שההיתר דביטול ברוב הוא גזירת הכתוב שלמדים מהכתוב "אחרי רבים להטות"), מ"מ אין הפירוש שהתחולל כאן שינוי במקור יניקת חתיכה האסורה, כ"א שלגבי האיש שאינו מכיר את האיסור - אין החתיכה "אסורה וקשורה" בידי החיצונים, וכשהוכר האיסור נעשית עוה"פ אסורה וקשורה - כיון שאין כאן תערובת. וה"ה אם ניתוספה עוד חתיכת נבילה, דעכשיו אין כאן רוב היתר, והתערובת אסורה¹, אבל מקור יניקת החתיכה נשארת תמיד בעינה. ואצ"ל שכן הוא להדיעות הסוברים שכל טעם ההיתר הוא משום שתולין לומר שעכשיו אינו אוכל את האיסור.

והנה כל דבר שיש לו מתירין הרי שרשו מק"נ (שהרי יש לו על"י לאחר זמן - ראה תניא פל"ז בהג"ה, וספ"ו), וא"כ, גם בתחילה קודם שנתערב, לא הי' כאן אלא איסור גברא, ולא איסור חפצא (וכמבואר

(1) מדאורייתא או מדרבנן, כל שיטה כדאית ליה - עיי' אנציק' תלמודית ערך חוזר וניעור עמ' כט.

בלקו"ש שם עמ' 106 - שדבר היונק מק"נ הוא חפצא דהתירא, ויתכן אצלו רק איסור גברא, ואיסור גברא פירושו שהגברא אינו יכול להעלות הדבר לקדושה. וא"כ אכן צ"ב, דבשעה שנתבטל האיסור גברא מה"ת, והדבר מותר באכילה (היינו שאינו קשור ואסור), למה אסרו אותו חכמים? ומהו כוונת רש"י "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר"? הרי אין כאן שום איסור לא מצד הגברא ולא מצד החפצא?

והביאור בזה בדא"פ: בטור ושו"ע סי' קט הובא דעת רש"י (ע"ז עד, א ד"ה "תרת"י) שצריך להשליך לכלב מהתערוכת כשיעור שכנגד האיסור, או שיתן לנכרי, הרי שרש"י אינו סובר שביטול ברוב הוא גזירת הכתוב והכל נעשה היתר, כ"א שעל כל אכילה ואכילה אמרינן שמה שאוכל עכשיו הוא היתר, וע"כ אסור שהכל יאכל ע"י ישראל. נמצא שתתכן אפשרות שהאיסור יאכל ע"י ישראל, אלא שאין חוששין לאפשרות כזו, וא"כ מובן שפיר מדוע אמרו חכמים שבדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל - שהרי טוב יותר אם הכל יאכל בהיתר ממש. [ולהעיר משיטת התוס' רי"ד (ב"ב לא, ב) שאפילו מה"ת כשאדם א' אכל שלשתם, אפילו שלא בבת אחת - עובר, אף ששא"ר סוברים שרק מדרבנן אסור לאכלם בב"א כו' - ראה ט"ז ופמ"ג שם].

ולהשיטות שביטול ברוב הוא גזירת הכתוב וכו', אולי סברי כטעם הר"ן (נדרים נב, א הובא בט"ז סי' קב סק"ה), דמכיון שעתיד להיות מותר, והתערוכת היא היתר אף עכשיו, הרי זה דומה למין במינו, וכל טעמים של חכמים שחלקו על ר"י במין במינו, אע"פ שכל דבר הדומה לחבריו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו, הרי זה מפני שלדעתם אין ראוי לילך אחר דמיונם בעצם, אלא בחילוקם באיסור והיתר - ומכיון שזה אסור וזה מותר, הרי הם כמין בשאינו מינו. ולפיכך דבר שיש לו מתירים, מאחר שדומה לחבירו, לא בעצם בלבד אלא אף באיסור והיתר קצת, שהרי סופו של האיסור להיות מותר כמוהו [וע"פ הנ"ל יומתק - שהכל הוא מקליפת נוגה], החמירו בו חכמים לומר שאינו בטל².



(2) ע"י בכ"ז באנציק' תלמודית ערך ביטול ברוב עמ' סז; ערך דבר שיש לו מתירין עמ' ח'.

בענין הנ"ל

הת' בן-ציון בצלאל בוטמן
שליח בישיבת תות"ל, טורונטו

בגליון האחרון - תתסד (ע' 30 ואילך), דן הרי"מ וואלבערג ביסוד הדין דיניקת דבר שיש לו מתירין, ואח"כ הוסיף וז"ל: "והנה בתניא מבואר שההפרש בין דבר האסור לדבר המותר הוא, דדבר האסור כיון שחיותו הוא מג' קליפות הטמאות לגמרי, וא"כ א"א להעלותו, א"כ הוא אסור וקשור בידי החיצונים. ודבר מותר פי' שאינו קשור אלא מותר, כיון שחיותו היא מקליפת נוגה שאפשר להעלותה.

"והנה לכאורה צ"ע, מהו המהות של הדבר האסור שנתבטל ברוב, האם עדיין יונק חיותו מגקה"ט, או האם הביטול פועל שעכשיו יצא מכלל איסור, ומכאן ולהבא כבר אינו יונק מגקה"ט אלא מקליפת נוגה.

"דלכאורה קצת דחוק לומר שבאמת נשתנה יניקת החיות של האיסור, דלפי"ז נמצא דכשנתבטל חד בתרי, נשתנה החיוב, ועכשיו מקבל מק"נ, ובאם אח"כ נודע איזו חתיכה היא הנבילה, א"כ ע"י הודעה זאת נשתנה חזרה מקור החיות של החפצא.

"אבל לאידך, אם באמת נשאר יניקת החפצא מגקה"ט, א"כ נמצא דהתורה אומרת שמותר לאכול דבר שיניקתו מגקה"ט. וצ"ב.

"והנה עכ"פ אי נקטינן שבאמת עדיין יונק מגקה"ט, ורק שמותר לאכול, א"כ מובן בפשטות הביאור ב"עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר", דכיון דסו"ס עדיין הוי "איסור", אף שמותר לאכול מדין רוב, מ"מ עדיף לאכול בהיתר, והיינו כשחיותו הוא מק"נ.

"אבל דא עקא, דבפשטות דבר שיש לו מתירין אינו איסור שחיותו הוא מגקה"ט, דא"כ, א"א להתירו (ורק בטבל שיש לו מתירין ע"י הפרשה, אפשר שיניקתו מגקה"ט), אלא הוא איסור זמני, כמו ביצה שנולדה ביו"ט, שאין הפי' שהביצה יניקתה מגקה"ט, משום שנולדה ביו"ט, אלא דיניקתה היא מק"נ, ורק מכיון שנולדה ביו"ט, יש איסור להשתמש בה ביו"ט (כמבואר בריש מס' ביצה ה' טעמים ע"ז), וא"כ שוב לא שייכי לומר ע"ז עד שתאכלנו באיסור". ע"כ, ונשאר בצ"ע.

ובהשקפה ראשונה יש לתמוה במה נסתפק, שהרי התורה היא בעה"ב על העולם, ואפילו בדברים הנוגעים לגשמיות ממש (כגון בהא

דבתולי' חוזרין (ירושלמי נדרים פ"ו ה"ח) וראה לקו"ש ח"ה ע' 128, חי"ד ע' 44, חכ"ח ע' 154 הע' 26 ובכ"נ).

ועאכו"כ כשמדובר (א) לגבי השפעות רוחניות (שהרי השפעת החיות ויניקתה אינם ע"י צינורות גשמיים וכפשוט), שאין כל חידוש בכך שהחיות משתנית. ובפרט (ב) שכל מהות ההשפעה מעיקרא תלוי' במה שהתורה קובעת (וראה בארוכה לקו"ת פר' קדושים ד"ה "כי תבואו" ס"ב).

ובפירוש יותר מצינו בלקו"ש חכ"א שיחה הא' לפר' קדושים ס"ה ואילך (ע' 106 ואילך), דשם מסביר הרבי כיצד יתכן שהאילן עצמו הוא היתר גם בשני ערלה (ערלה פ"א מ"ז), והפירות היונקים חיותם מן האילן יהיו חפצא של איסור (כמבואר לפנ"ז בהשיחה שהגקה"ט הוא איסור חפצא. עיי"ש), ואחר ג' שנים אינם חפצא של איסור (שהרי הם היתר).

ושם מחלק הרבי (ע"פ לשון אדה"ז בתניא שם) בין גוף וגשם האילן (שנשאר תמיד טהור), לחיות והכח שהאילן ממשיך בפירות, שזה פשיטא שיכול להשתנות, וכלשונו (בתרגום חפשי): אחר כך נשפע ונמשך באילן חיות חדש, שהפירות שלו (בשנה הרביעית) הינם לא רק טהורים ומותרים, אלא אדרבה - "קודש הילולים לה". ע"כ. וכפשוט.

אמנם ראה בהערה 32 שם: "אבל צ"ע אם אפ"ל כן בכל איסורים זמניים, כי דוחק לומר שיש שינוי בחיות של אותו הדבר". עיי"ש.

ועדיין יש לחלק בין הנדו"ד לאיסורים זמניים.

ויש להוסיף ולהביא בזה מה שהעירני ח"א תיכף לפני הגשת החוברת לדפוס ממכתב של הרבי בנושא (אג"ק ח"ג ע' קסז ואילך אגרת תקטז), ועדיין לא הבנתיה כל צרכה, וז"ל:

"במ"ש בתניא פ"ו ואילך בשייכות הדצח"ם לק"נ או לגקה"ט - יש שתי חלוקות: שייכות הדבר מצ"ע, או שייכותו ע"י הפעולה שנעשית בו.

"מובן מאליו ששייכות זו השני' אינה אלא בחלק הדבר שהפעולה תופסת בו, ולמקום שהפעולה מקורה משם.

"דוגמא לדבר: מאכל היתר - ניצוץ האלקי המקיים ומחי' אותו הוא מסוג הניצוצות המתלבשים בק"נ. וכן הוא תמיד גם ביוהכ"פ. דפשיטא דאין מאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ.

"ולהיפך: מאכל האסור - ניצוץ המקיים ומחי' אותו הוא מהניצוצות המתלבשים בגקה"ט. וכן הוא תמיד וגם בשעת הסכנה.

" - ושני חילוקים עקריים בין ניצוצות אלו:

"א. ניצוץ שבק"נ יש בו "הרגש" שהוא ניצוץ אלקי, אף שהוא מצומצם, משא"כ ניצוץ שבגקה"ט נחשך לגמרי עד שנעשה ע"ד חתיכה עצמה נעשית נבלה...

"ב. ניצוץ שבגקה"ט נלקח ממקום גבוה ביותר, זאת אומרת, שנמצא בו כח תקיף יותר (היינו מסוג תקיפות יותר גדולה, וכמו תוקף הארי והשור ששונים באיכותם ולא במיעוט וריבוי) מכמו כח הניצוץ המתלבש בק"נ...". ע"כ. וראה שם שמאריך בכ"ז.



רמב"ם

בדין כפרה על עשה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

איתא ברמב"ם הל' תשובה פ"א הל' ד': "עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה, אינו זו משם עד שמוחלין לו". עיי"ש.

ובהלכות מעשה הקרבנות פ"ג הל' יד: "ומתודה על חטאת עון חטאת, ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה". ובהל' טו ממשיך: "כיצד מתודה: אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי וכו'". ע"כ.

ובפ"ח ממע"ק הל' ט: "אבל אם שחטו עולותיהן בחוץ בתוך ימי הספירה, חייבין, שהעולה דורון היא, והחטאת והאשם היא עיקר כפרה". ע"כ.

דברי הרמב"ם אלו, דעולה דורון היא, מבוססים על הגמרא במס' זבחים (ז, ב), דאיתא שם: "ואמר רבא: עולה דורון היא, [ומקשה הגמרא] היכי דמי, אי דליכא תשובה, זבח רשעים תועבה, ואי דאיכא תשובה, התניא . . עד שמוחלין לו, אלא ש"מ דורון הוא". ועיי"ש

ברש"י שפירש ענין עולה דורון - אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש וכו'. עיי"ש.

ולכאורה דברי הרמב"ם בפ"ג ממעה"ק הנ"ל תמוהים, דלפי כל הנ"ל משמע דאין ענין העולה כפרה ממש כ"א דורון, והרמב"ם בעצמו בפיי"ח ממעה"ע הביא הלשון דעולה דורון היא, וא"כ איך כתב דמתודה עון עשה, ואח"כ כתב כיצד מתודה - "וזו כפרתי", לאיזו כפרה מרמז כאן הרמב"ם, הרי כבר נתכפר כבר בתשובתו, כלשון הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה "אינו זו משם עד שמוחלין לו".

ואולי אפשר לומר לפי דברי הרמב"ם בריש הל' תשובה שכתב "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה . . כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות . . כיצד מתודין: אומר אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי, ולעולם איני חוזר לדבר זה. וזהו עיקרו של וידוי וכו'". הרי שמצוות וידוי היא "כשיעשה תשובה", ר"ל דאחר שעשה תשובה חייב להתוודות, וא"כ אפשר לומר דזהו כוונת הרמב"ם בהל' מעה"ק דמתודה עון עשה, ר"ל דאומר הוידוי של תשובה בעת הבאת הקרבן וזהו גמר התשובה.

אבל עדיין צ"ע, דמאחר דהתוודה, הרי מוחלין לו, שכבר נגמר התשובה, וא"כ מהו ענין "וזו כפרתי", לאיזה כפרה מתכווין פה, מאחר שכבר מחלו לו ע"י תשובתו, והבאתו אינה אלא לדורון.

ולהעיר, דבריש הל' תשובה שם ממשיך הרמב"ם: "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קורבנותיהן על שגגתן או על זדונן, אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתוודו וידוי דברים". והנה כאן כתב הרמב"ם אודות חיוב וידוי בשעה שמביאין קרבנותיהן, והביא רק בעלי חטאות ואשמות, ולא הזכיר עולה כלל, ומשמע דדין זה אינו שייך לעולה, ויל"ע בזה.

והנה ברמב"ם הל' שגגות (פ"ג ה"י) איתא וז"ל: "אין יוה"כ ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט בהם, אינן מכפרין בו. כיצד היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין, אע"פ שקרבן כמצוות, לא נתכפר לו, וכשיחזור בתשובה מבעיטתו, צריך להביא חטאתו ואשמו". ע"כ*.

(* ראה לקו"ש חכ"ז ע' 127 . המערכת.)

והנה גם כאן מצינו שהרמב"ם משמיט עולה ומביא רק חטאת ואשם, והיה משמע דמי שמבעט בעולה וחושב בלבו או אומר שאינו מכפר, עדיין נתכפר על ידה. וצ"ע. גם יש לדייק בדברי הרמב"ם אלו שכתוב אין יהוה"פ וכו' מכפרין אלא על "השבין המאמינים בכפרתן", למה כתב כאן הרמב"ם "השבים", הרי זה כבר כתוב בהל' תשובה שהבאנו לעיל, ושם היא הסוגיא של "השבים", וכאן בהל' שגגות הסוגיא היא שמבעט בהקרבן, היינו שאינו "מאמין בכפרתו", וא"כ למה כתב כאן הרמב"ם "השבים" (ואולי אפשר לתרץ דברי הרמב"ם כאן ובהל' תשובה שמשמיט עולה, דהוא משום דסובר דלא אמרינן זבח רשעים תועבה בנוגע למצות עשה ולא תעשה גרידא. ועיין לחם משנה בהל' תשובה שם. וענין זה קובע ברכה לעצמו, ובעזה"י נעיין בזה, ואכ"מ).

וגם צ"ע מ"ש הרמב"ם שם בהל' שגגות: "וכשיחזור בתשובה מבעיטתו - צריך להביא חטאתו ואשמו". ע"כ, מה זה שיחזור בתשובה מבעיטתו, הרי העיקר הוא שלא יהא מבעט עוד.

ובעצם הענין אם הוידוי הנזכר בפ"א מהל' תשובה והוידוי הנזכר בפ"ג ממע"ק שייכים זה לזה, כבר דשו בו רבים, ויש כמה ראיות שהם ב' ענינים נפרדים, בפרט מלשון הוידוי בשתי המקומות, ודו"ק.

והנה, בענין כפרת עולה מצינו לשונות הנראות חולקות זב"ז, והבאנו בקובץ שעבר דברי רש"י במס' זבחים (ו,א. ז, ב) שנראים סותרים זל"ז, ועיי"ש מה שכתבתי ביישוב דברי רש"י. והנה במס' זבחים (י, ב) איתא: "אמר אביי: אשם דמו למעלה לא מצית אמרת ק"ו מעולה. . מה לעולה שכן אינה מכפרת". הרי מפורש בגמרא שהעולה אינה מכפרת. ובירושלמי וכן בספרא מביא מימרא דר' ישמעאל, ומה אם שירי חטאת שאין מכפרים, ניתנים על היסוד תחילה, עולה שהיא מכפרת אינו דין שתינתן על היסוד. עיי"ש. הרי מפורש שהעולה מכפרת.

והנה ברש"י באיזה מקומות בש"ס ג"כ כותב דעולה מכפרת, והוא בחולין דף מא, א. ובבכורות כ"ו: ע"ש. ובתוס' ג"כ מביא כמ"פ דעולה מכפרת, דבמס' ר"ה (ה, ב) הביא וז"ל: "דעולה מכפרת אחייבי עשה, כדאמרינן בפ"ק דזבחים". ומציין שם דף ז: ע"ש. ולכאורה כוונתו לסוגיא דעולה דורון היא, דמשמע שאינה מכפרת. ואולי כוונתו למה דכתוב שם לעיל בגמרא "מקיבעא מכפרא", עיי"ש. ויל"ע למה לא הביא התוס' ראי' מסוגיא דיומא דמתודה על העולה, וצ"ע.

והנה מכל הנ"ל מוכרח לומר שעולה מכפרת ואינה מכפרת, היינו דבודאי יש איזה כפרה בקרבן עולה, כדמוכח מהוידוי שהביא הרמב"ם בהל' מעה"ק, ומלשון הירושלמי הנ"ל, ודברי רש"י ותוס' באיזה מקומות בש"ס. ומ"מ בודאי אינה הכפרה השייכת למחילת עון, שהיא נעשית על ידי התשובה. ועיין באגה"ת פרק ב דביאר אדמוה"ז ענין זה, ותמצא דמ"ש דאינו זו משם עד שמוחלין לו, הוא שלב א' של הכפרה, ומ"מ יש שלב ב' של הכפרה, וזה נעשה על ידי הבאת הקרבן.

והנה שלב הב' חלוק משלב הא', ולא רק במה שפועל, היינו איזה כפרה נובע ממנו, כ"א באופן הכפרה. וזהו החילוק העיקרי בין חטאות ואשמות לבין עולה, דכפרת חטאת ואשם שייכת לשלב א', דעצם הקרבן הוא המכפר, ובמילא יש יחס מיוחד בין הקרבן והחטא, ומש"ה אפשר להביא רק על חטא אחד, ובשעה שמפריש הקרבן צריך ליחסו להחטא, ולא מהני ליחסו אחר ההפרשה. משא"כ עולה שכבר כיפר על החטא, וכלשון אדמוה"ז "אין מזכירין לו דבר ולא חצי דבר ביום הדין לענשו ע"ז, ע"ש, הרי שהחטא כבר נתכפר, ומה שנשאר הוא רק הרושם שנגרם מהחטא, וא"כ אינה צריכה התייחסות קודם ההפרשה, ואעפ"כ בעינן התייחסות בעת השחיטה, כמבואר שם בגמרא דף ו, א. משום דבכדי לכפר על רושם החטא, בעינן קרבן הבא על החטא, וזה נעשה בעת השחיטה. ומש"ה ג"כ שייך כפרה על כמה עשה בעולה אחת, מאחר שאין הדגש על החטא, כ"א על הרושם מהחטא, שהוא שלב הב' של הכפרה, כנ"ל.

והנה כפרה זו נפעלת ע"י דורון, היינו שמאחר שמביא דורון להמלך להתקרב אליו משום חטאו, במילא נתכפר לו לגמרי, וכלשון אדמוה"ז שם. היינו דאין עצם הקרבן מכפר, רק מקרב האדם להקב"ה, ומסלק רושם החטאת, ונמצא שעולה דורון, הוא רק ביאור באופן הכפרה, ולא שאינה שייך לכפרה.

ובהכי אתי שפיר, שלפעמים אומרת הגמרא שעולה מכפרת, ולפעמים אומרת שאינה מכפרת, דלגבי שירי חטאת שאין מכפרין כלל, נקראת העולה "מכפרת", ולגבי אשם שמכפר על עיקר החטא, ולא רק על רושם החטא, א"כ נקרא עולה "אינה מכפרת". וא"ש.

ובהכי י"ל למה לא הביא הרמב"ם בהל' תשובה ובהל' שגגות קרבן עולה, דבהל' תשובה מדבר אודות הקרבן ששייך להחטא, ואעפ"כ אינו מכפר בלי תשובה, הנה בעולה שאינה שייכת להחטא כמו חטאת ואשם, א"כ אין אפי' הו"א שתכפר בלי תשובה, היינו שאין עולה

שייכת לכפרת עצם החטא. וכן בהל' שגגות לא שייך ענין מבעט בעולה, דהרי כפרת העולה באה ע"י הבאת דורון, וזהו כל מציאות הקרבן שמביא, דאי לאו דורון למה מביאו, וא"כ ע"כ מכפר ולא שייך מבעט.

ואולי משו"ה כתב הרמב"ם "השבים המאמינים בכפרתן", להדגיש שמבעט הוא חסרון בהתשובה שלו, דשלימות התשובה היא בהבאת הקרבן, וא"כ אם מבעט בהקרבן, חסר לו בהתשובה על עצם החטאת, משא"כ בעולה, כנ"ל.

וגם א"ש מ"ש שם: "וכשיחזור בתשובה מבעיטתו - צריך להביא חטאתו ואשמו". ע"כ. ולא כתב "ולא יבעט עוד", דכשמבעט חסר לו בהתשובה על עיקר החטא, וא"כ צריך שיחזור בתשובה על בעיטתו, ר"ל על עיקר החטא, שלא שב ע"י בעיטתו, ודר"ק.



הזמה בעיר הנדחת

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ד ה"ו) פוסק בנוגע לעיר הנדחת, שגם הנשים והטף של אלו שעבדו ע"ז נהרגים לפי חרב. והקשו ע"ז כו"כ מהאחרונים, איך יתכן להרוג את הנשים והטף, הרי כיון שאם יוזמו העדים לא יקיימו בהם את אשר זממו לעשות, שהרי הם זממו להרוג גם את הנשים והטף, ואילו את נשיהם וטפם של העדים א"א להרוג, דכתיב "ועשיתם לו - ולא לזרעו" (כדאמרינן בריש מכות לגבי עדות בן גרושה עי"ש, והתוס' שם בד"ה "בעינן" הוסיפו דדרשינן גם "לו - ולא לאשתו"), ולהרוג את העדים בלבד ג"כ א"א, שהרי צריך להתקיים בהם כאשר זממו לעשות, ונמצא שהם עדים שאי אתה יכול להזימן, וא"כ אפי' את האנשים של העיר הנדחת אין להרוג!! (וראה במנ"ח מצוה תס"ד שהאריך בביאור הקושיא מכמה צדדים, והניח בצע"ג).

והנה יש שרצו לתרץ, שדוקא בעדות בני גרושה צריך שייפסלו הם ונשיהם ובניהם, כדי שיתקיים הדין ד"כאשר זמם", שהרי כך רצו לעשות לנידון, לפסול אותו ואת זרעו. אולם לגבי עדי עה"נ, הרי זה כאילו העידו על כל בני העיר אנשים נשים וטף, לחייבם מיתה, וממילא גם במיתת העדים עצמם מתקיים "כאשר זמם", כי לגבי כל

אחד ואחד מבני העיר מתקיים כאשר זמם כשנהרגים העדים. דאל"כ, כשמעידים עדים על משפחה שלימה לא תתקבל עדותן, משום שאם יוזמו לא יתחייבו מיתה אלא העדים בלבד, והם זממו להרוג משפחה שלימה?! אע"כ שה"כאשר זמם" מתקיים ביחס לכל אחד ואחד בנפרד, שרצו להרגו בעדותם, שכשנהרגים העדים מתקיים הדין דכאשר זמם (ראה בהגהות הגר"פ פערלא על המנ"ח שם, שכתב שלדעתו אין כאן "סרך קושיא" מכח הביאור הנ"ל, וכ"ה גם בקה"י על מכות ס"ב).

ב

ולענ"ד אין זה מספיק לתרץ קושיית המנ"ח, דאמנם זה פשוט ששני עדים נאמנים לחייב מיתה אפי' אלף אנשים, ולא אמרינן דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, שהם זממו לחייב אלף מיתות, ואילו הם לכשיוזמו לא יתקיימו בהם אלא שתי מיתות, דבודאי שכלפי כל אחד ואחד מהנידונים יתקיים ה"כאשר זמם" במיתת העדים, ולא איכפת לן שמיתה זו באה גם בשביל כאשר זמם לאנשים אחרים. ועד"ז גם אם יעידו על אדם ובנו ובן בנו שעברו עבירה שחייבים עליה מיתה - יתקיים הכאשר זמם בהריגת העדים לבדם, ואין צריך להרוג גם את בניהם וכו'.

אולם כ"ז אמור כשהעדים מעידים על כל אחד ואחד מהאלף שהם עברו עבירה המחייבת מיתה. אבל בנדו"ד, שהם לא העידו כלום על הטף והנשים, ומ"מ ע"פ עדותם שעל האב עונשים הב"ד גם את הטף והנשים, והעדים לכשיוזמו לא יהרגו את נשיהם וטפם, הרי שחסר כאן בועשיתם לו כאשר זמם, ודמיא לעדות בן גרושה וחלוצה, והדרא קושיא לדוכתא.

ג

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט שיחה ב' לפר' ראה, בגדר העונש דעיר הנדחת, שהדין של "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב", אינו דין בנפרד על כל אחד מתושבי העיר, אלא על כל יושבי העיר ביחד. והיינו, שאין כאן הרבה יחידים שיושבים בעיר אחת, אלא נהיה כאן מציאות אחת של ציבור עובדי ע"ז (ע"ש היטב). ועפי"ז מבאר שם כו"כ ענינים בדין עיר הנדחת.

ובס"ה שם מבאר עפ"ז הקושיא הידועה איך הורגים את הטף והנשים שלא חטאו? ומבאר שהדין של "הכה תכה וגו'", הוא לא כמו

כל חיוב מיתה, שבא כעונש על חטא, אלא זהו דין על "יושבי העיר", ומצד שייכות הנשים והטף לבעליהם ואביהם, אזי גם הם (כל זמן שהם נמצאים בעיר) יצאו ממצאותם כיחידים, ונהיו כחלק מציבור יושבי העיר, שעל יושבי העיר הזו נאמר "הכה תכה את גו' לפי חרב" (וע"ש בסעי' שלאח"ז בנוגע לממון העיר, שאפי' נכסי הצדיקים שבתוכה נשרפין בכלל שללה, שמבואר היטב ע"פ הנ"ל).

ועפ"ז י"ל, שלכן אין חסרון של עדות שאי אתה יכול הזימה בנוגע לנשים והטף, משום שהריגת הנשים והטף אינה מתייחסת לעדות העדים, שהרי אין בהריגתם משום עונש לאביהם על חטאו, אלא ענין בפ"ע, שלאחרי שהעדים מעידים על כל יחיד בפ"ע שחטא בחטא ע"ז, ובאמת מצד עצם העדות נתחייב בסקילה ככל עו"ז, אלא שאם לאחר כל גמר העדות נמצא שרוב אנשי העיר הודחו, אז "מעלין אותן לבית דין הגדול וגומרין שם דינם והורגין כל אלו שעבדו בסייף ומכין את כל נפש אדם . . טף ונשים" (לשון הרמב"ם שם), שאז יש חלות דין חדש של עיר הנדחת ע"י ב"ד הגדול, שאין לזה שייכות להעדים, שהם העידו עדותם בבית דין שבעירם, ואינם צריכים לחזור ולהעיד בב"ד הגדול כלל (כן כתב המנ"ח שם באות יט בדעת הרמב"ם). וממילא זה שיש גזיה"כ שבעיר הנדחת כולם נעשים מציאות אחת וכנ"ל, ובדרך ממילא גם הנשים והטף נהרגין, א"א לייחס זאת לעדים, ואין זה דומה לכל עונש שמוטל על אדם שהעדים מעידים עליו שעבר עבירה שמחייבת אותו מיתה.

וזה שהם זממו שגם הטף והנשים יהרגו, הרי זה דומה לעדים שיעידו על אחד שחייב מיתה שהוא בן למשפחה שכבר הי' בה רח"ל כמה אסונות, או שהוא בן יחיד להוריו וכיו"ב, שאז הכאב מהריגתו הוא גדול יותר, ואילו אצל העדים אין את הפרטים האלו, שאם העדים

(1) בספר 'חמדת ישראל' (קונטרס נר מצוה דף י') להגרמ"ד פלאצקי ז"ל, כתב לתרץ קושיית האחרונים הנ"ל, ע"פ מה שמוכח שם בשם הגר"א שעיר הנדחת נדונה כמשפט בני נח (ושלכן דינם בסייף כמשפט ב"נ), ולכן בדיני ב"נ אין כל צורך שתהיה עדות שאתה יכול להזימה.

אך באמת בשיחה הנ"ל מבואר בס"י, שאדרבה, כל המושג של "ציבור" ("קהל") קיים רק בבני ישראל ולא אצל ב"נ, שאצלם אין אחדות אמיתית וכו', וממילא כל הגדר המיוחד של עיה"נ הוא דוקא מצד היותם ישראל, ונידונים בדיני ישראל ולא כבני נח. ולא באתי אלא להעיר.

יהרגו, הכאב מהריגתם יהי' פחות, שפשוט שאין כאן חסרון ב"כאשר זמם", משום שפרטים אלו אינם שייכים לעדותם. ועד"ז בנדו"ד, שהריגת הנשים והטף הוא ענין שאמנם מתגלגל כתוצאה מעדותם, אבל אין זה שייך ישירות לעדותם, ודו"ק.

ד

ויש להוסיף ולהטעים הנ"ל (שאין להריגת הטף והנשים שייכות ישירה לעדותם), שהרי פסק הרמב"ם שם שאם "חזרו ועשו תשובה מוטב", ובשיחה הנ"ל מבאר ע"פ מ"ש הצפ"נ, שאין זה שלא מגיע להם שום עונש, אלא שאין להם דין עיה"נ. והטעם ע"ז, כי התשובה מועלת להחזירים לדין יחידים שעבדו ע"ז, ומתבטלת המציאות של "ציבור" של יושבי העיר (המבואר לעיל), ולכן דינם בסקילה, ואין הורגים את הנשים והטף (ע"ש).

ונמצא דבאמת על אותו מעשה שהעדים מעידים עליו, הרי מצד עצם המעשה היה יכול לפטור את עצמו מדין עיה"נ גם לאחר המעשה (שרוב אנשי העיר עבדו ע"ז), שהרי אילו היה חוזר בתשובה, לא היו הורגים את אשתו וילדיו, ורק הוא היה נסקל, וא"כ, זה שלא שב בתשובה, וממילא חל עליו דין עיה"נ, ולכן הורגים את הנשים והטף, אין לייחסו כלל לעדות העדים, שלא הי' בכוחה רק לחייבו סקילה.

ומיושבת קושיית המנ"ח, שאין כאן כל חסרון של עדות שאי אתה יכול להזימה לגבי הטף והנשים, משום שאין להריגת הטף ונשים שייכות להעדים, אלא דין בפ"ע מגזיה"כ של "הכה תכה את כל יושבי העיר וגו'", וכנ"ל.

ה

ועפ"ז יוצא גם נפק"מ להלכה, שהמנ"ח שם באות כב כתב שנראה לו שאם "באו הרבה כיתי עדים וכמה כתות העידו על אנשים הרבה, אך לא היה עדיין רוב, וגמרו הבי"ד דינם לסקילה, ואח"כ באו עדים על עוד אנשים והשלימו לרוב, א"כ הבי"ד חוזרים מגמר הדין הראשון ודנין וגומרים דינם בסייף, א"כ אם הוזמו העדים האחרונים שנגמר דינם לסייף על ידם, העדים חייבים סייף מכאשר זמם".

ולפענ"ד גם באופן כזה יהיו העדים זוממים חייבים סקילה ולא סייף, משום שכנ"ל מיתת סייף זהו דין מיוחד באנשי עיה"נ, מצד הגזיה"כ של "הכה תכה וגו' לפי חרב", שנעשים "מציאות חדשה"

(וכמבואר שם בשיחה סוס"ד), אבל זהו לא בכח העדים, שעדותם היא עדות על כל יחיד ויחיד בפ"ע, רק שאם מתברר שכל היחידים הללו הם רוב אנשי העיר, אז חל עליהם ע"י ב"ד הגדול דין של עיה"נ, ומיתתם בסייף, ולכן אם הוזמו העדים, בכל אופן מיתתם בסקילה, שזהו ה"כאשר זמם" אצלם ולא סייף.

ואמנם המנ"ח עצמו הרי לא למד כך את הגדר דעיה"נ, כפי המבואר בשיחה (שהרי הניח את קושייתו בצע"ג, ולפי היסוד המבואר בשיחה הרי לק"מ), ולכן כתב שנראה לו שמיתתם בסייף. ולכן גם באות כג כתב שיצטרכו העדים זוממים לשלם ממון ליורשים של אנשי עיה"נ אם כבר נהרגו ואח"כ הוזמו, דליכא חיוב מיתה, דאין העדים נהרגין מצד ה"כאשר זמם - ולא כאשר עשה". אבל על שריפת הנכסים שבעיר יצטרכו לשלם, ע"ש בפרטיות.

ולפענ"ד, לפי היסוד המבואר בשיחה, י"ל, שכל הדינים המיוחדים של עיה"נ כשריפת שללה ומיתת סייף אינם שייכים ל"כאשר זמם" דהעדים, ולכן בכל אופן העונש היחיד שאפשר להעניש את העדים זוממים בעיה"נ הוא רק סקילה ותו לא.

[ולהעיר עוד, שאפי' לפי הבנת המנ"ח בכללות העונש דעיר הנדחת, א"א לכאו' להעניש את העדים זוממים בעונשי עיר הנדחת (כמיתת סייף או איבוד ממון), דהרי כמבואר ברמב"ם שם ה"ב, דאם הודחו רוב אנשי שבט מישראל אינה נעשית עיה"נ, אלא נדונים כיחידים שעבדו ע"ז. וא"כ יכולים העדים לטעון, דמהיכן היו יכולים העדים לדעת שלא יבואו עוד עדים ויעידו גם על עוד אנשים, עד שיגיע למספר של רובו של שבט. וע"ד מה דאיתא בב"ק (כד, ב) לגבי שור מועד, שהעדים זוממים יכולים לטעון "אנן מי הוה ידעינן דבתר תלתא יומי אתו הני ומייעדי ליה". עיי"ש].



מכה רבה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

ברמב"ם (פ"א מהל' גניבה ה"י) כתב להכות את העבדים שגנבו - מכה רבה, ואת הקטנים כפי כוחן. אבל הסמ"ע (חו"מ סו"ס שמט) פ"י שגם את העבדים מכים רק כפי כוחן (אלא שכוחן רב יותר, ויכולים

לסבול מכה רבה). והכוונה מסתמא כמו במכות (כב, ב. כג, א. עיי"ש בפירש"י ובתוס' יו"ט) שמכה בכל כוחו מפני שנקראת "מכה רבה". ועד"ז במסכת כלה (פ"א הכ"א) "הכהו מכה רבה".

אם-כי בכ"מ שנזכר הביטוי "מכה רבה" מדובר אודות סכנה, כמו ברמב"ן שמות כא, כ. רד"ק דהיי"ב יג, יז. ויק"ר פל"ג, ה. רד"ק ירמיהו ב, טז. וראה בהל' רוצח (פ"ב ה"ה), שנפסק על רוצחים שלא ניתן לחייבם במיתת בי"ד, שגם כשאין השעה צריכה לכך, חייבים בי"ד להכותם "מכה רבה הקרובה למיתה". וע"ע.



הלכה ומנהג

ספק תחומין לחומרא

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תקטו קו"א ס"ק ב, בא להוכיח דקיי"ל שגם בספק תחומין אזלינן לחומרא (כדעת הרי"ף, ולא כרש"י שבת קנא, א), וכותב על כך:

"הנה בסי' שכ"ה [ס"ז] הביא בטור ושו"ע ב' דעות בזה ולא הכריע, אבל כאן הכריע ט"ז בסק"ד כהמחמירין. וכן הוא דעת השו"ע בסעיף ז' שפסק להחמיר אפילו בספק תחומין, והמקילין בסי' שכ"ה טעמם הוא משום דפוסקים כרש"י המיקל בספק תחומין. וכן כתב בהדיא במג"א בסי' שכ"ה ס"ק י"ד. ומה שכתב שם דבמת החמיר טפי, היינו בהלכות שבת, אבל כאן בהלכות יו"ט פסק להחמיר בכל ענין בספק תחומין, וכל שכן בשאר ספק, כמבואר בר"ן סוף פרק כ"ג דשבת ובט"ז ס"ק י"ג. וכן משמע דעת השו"ע סי' שכ"ה סעיף ז' שהביא דעת המחמירין בסתם ודעת המקילין בלשון יש אומרים, משמע שדעתו לפסוק כהמחמירין".

ולכאורה כל זה תמוה, וכי היכן מצינו בשו"ע חילוק בין שבת ליו"ט, שהרי כשם שלענין יו"ט מבואר בפשיטות בשו"ע סי' תקטו ס"ז: "אם הוא ספק אם באו מחוץ לתחום . . אסור". כך גם לענין שבת

מבואר בפשיטות בשו"ע סי' שכה ס"ט: "אם הוא ספק אם הובא מחוץ לתחום אסור". וכן הקשה בנימוקי יו"ט לסי' זה תוספת ביאור אות ג.

ובאמת יש מחלוקת בדין זה בין רבנו ובין המ"א, שהמ"א בסי' שכה ס"ק כ, כותב שזה שפסק בשו"ע שם ס"ט דאזלינן בספק תחומין לחומרא, היינו דוקא לבו ביום, משא"כ לענין מוצאי שבת בכדי שיעשו, הובאו שם ס"ז ב' דעות. ואילו בשו"ע שם סי"ד מבואר שדין בו ביום תלוי במחלוקת הנ"ל לענין מוצאי שבת בכדי שיעשו, ובשניהם העיקר כדעת המחמירים.

וא"כ עדיין אינו מובן מה שמחלק בזה רבנו בין שבת ליו"ט, שהרי לדעת המ"א שמפרש דקיי"ל לחומרא רק לענין בו ביום, הרי כן יוכל לפרש גם לענין יו"ט, בסי' תקטו ס"ז. ואילו לדעת רבנו שדין בו ביום תלוי בדין בכדי שיעשו, הרי מפרש כן גם לענין שבת, בסי' שכה ס"ט, שזה שפסק בפשיטות להחמיר הוא כיון שכן עיקר גם לענין מוצאי שבת בכדי שיעשו. וא"כ היכן מצינו חילוק בזה בין שבת ליו"ט?

ולבאר כל זאת, נראה שבאמת לא בא רבנו לבאר כאן שום חילוק בהלכה בין שבת ליו"ט, לא לדעת המ"א ולא לדעת עצמו, כי אם שבא להוכיח כאן ממ"ש בשו"ע בהל' יו"ט, שלא כפירוש המ"א בסי' שכה.

וההוכחה היא מזה שבשו"ע ס"ז אוסר בסתם כל ספק בספק תחומין, והיינו הן לענין בו ביום והן לענין מוצאי יו"ט בכדי שיעשו, שהרי בשניהם מיירי שם בס"ה, ועל שניהם קאי מ"ש בס"ז שפסק אסור. ובשלמא בסי' שכה (בהל' שבת) יכול המ"א לפרש, שבס"ט שפסק בפשיטות לחומרא, מיירי לענין בו ביום, כי לענין בכדי שיעשו סומך על מה שהביא ב' דעות לפני זה שם ס"ז, משא"כ בהל' יו"ט שלא הובאו בשו"ע ב' דעות אלו כלל, ופוסק בפשיטות לחומרא (אף שבטור שם מבואר שזה תלוי בב' הדעות הנ"ל), בודאי קאי בשו"ע הן על בו ביום והן על בכדי שיעשו, שבשניהם פסק בפשיטות להחמיר, דלא כהמ"א.

ועפ"י הוכחה זו, שדין בו ביום ודין בכדי שיעשו תלויים זה בזה, לפי זה פסק רבנו בסי' שכה ס"י וסי"ד, ששניהם תלויים במחלוקת הנ"ל, ובשניהם העיקר כסברא המחמירה. ועפ"י פסק בפשיטות גם כאן בסי' תקטו ס"ג וס"ז, שהן לענין בכדי שיעשו (בספק נתלש ביו"ט) והן לענין בו ביום (בתחומין, ביו"ט ראשון) כדעת הפוסקים דאזלינן לחומרא.



אח"כ מוסיף רבנו לכתוב כאן בקו"א: "והמקילין בסי' שכ"ה טעמם הוא משום דפוסקים כרש"י המקיל בספק תחומין. וכן כתב בהדיא במג"א בסי' שכ"ה ס"ק י"ד". ובפשטות נראית הכוונה לומר, שאף שבשו"ע שם ס"ז מצויין ב'באר הגולה' המקור לדעת המקילין "טור בשם סמ"ג", מ"מ המקור לזה הוא דעת רש"י שמקיל בשבת (קנא, א) לענין תחומין. וכ"כ בהדיא במ"א שם סק"ד, והיינו מ"ש שם הטעם: "ובס' התרומה כתב הטעם דספק חוששין לקולא". והיינו מה שפירש רש"י שם, שמ"ש שמואל שם "חיישינן", היינו "אנו תולין להתיר". וכן ביאר הדברים בנימוקי יו"ט, בביאור לקו"א זה.

אמנם לפום ריהטא לא מובן, למאי נפקא מינה להוכיח שזוהי שיטת רש"י ולא רק הסמ"ג, ומה צריך להוכיח זה מהמ"א בשעה שהדבר מפורש בב"י על אתר, שהסמ"ג פוסק בזה כרש"י בשבת שם לקולא ! ?

ונראה לבאר כוונת רבנו בכל זה, כי בנוסף להוכחה זו שמבאר רבנו כאן, שאין לחלק בזה בין בו ביום לבין בכדי שיעשו, מוסיף רבנו להוכיח, שאף לענין בכדי שיעשו אין לחלק בזה בין ספק איסור תחומין לבין ספק איסור מחובר שנתלש ביו"ט ע"י נכרי (ראה 'מחצית השקל' למ"א שם ס"ק כ, והגהת רעק"א למ"א שם ס"ק יד). וע"ז כותב רבנו: "והמקילין בסי' שכ"ה [ס"ז לענין בכדי שיעשו, בספק אם תלשן ממחובר בשבת] טעמם הוא משום דפוסקים כרש"י [שבת קנא, א] המקיל [לענין בכדי שיעשו] בספק תחומין".

ומוסיף וכותב: "וכן כתב בהדיא במג"א בסי' שכ"ה ס"ק י"ד", והיינו מה שהקשה במ"א שם, ממה שפסק השו"ע שם סט"ז (ולעיל שם סכ"ב) לחומרא לענין בכדי שיעשו בהביא מחוץ לתחום, הרי שדין בכדי שיעשו בספק מחובר תלוי בדין בכדי שיעשו בספק תחומין.

ומקשה על זה רבנו: "ומה שכתב שם דבמת החמיר טפ"י, היינו שהמ"א שם מתרץ, שלא החמיר בשו"ע שם סט"ז אלא בספק הביא חלילין להספיד בהן המת, וא"כ עדיין אפשר לפרש במסקנת המ"א, שסובר לחלק לענין בכדי שיעשו בין איסור תולש ממחובר (שקיי"ל להחמיר) לבין איסור הבאה מחוץ לתחום (דקיי"ל להקל, ורק במת החמירו).

ומתריך: "היינו בהלכות שבת, אבל כאן בהלכות יו"ט פסק להחמיר בכל ענין בספק תחומין", שכאן בשו"ע סי' תקטו ס"ז לא מיירי במת, ומיירי גם לענין בכדי שיעשו, ופסק להחמיר בספק הובא מחוץ לתחום. הרי שאף לענין בכדי שיעשו בתחומין קיי"ל להחמיר.

ומוסיף וכותב: "וכל שכן בשאר ספק", שהיינו שמדברי השו"ע כאן מוכח שמכ"ש לענין ספק מחובר קיי"ל להחמיר, אף שהובאו בשו"ע סי' שכה ס"ז ב' הדעות בזה.

ומסיים רבנו: "וכן משמע דעת השו"ע סי' שכ"ה סעיף ז' שהביא דעת המחמירין בסתם ודעת המקילין בלשון יש אומרים, משמע שדעתו לפסוק כהמחמירין".

ועפ"ז פסק רבנו בכל המקומות האלו להחמיר, הן בשבת והן ביו"ט, הן לענין בו ביום והן לענין בכדי שיעשו, הן לענין מחובר והן לענין תחומין.



ספק איסור שיש לו מתירין בב' תערובות

הנ"ל

בשוע"ר סי' תקיג ס"ד: "ביו"ט ראשון יש להחמיר בספק ביצה שנולדה ביו"ט אפילו בשתי תערובות, דהיינו שמן תערובת הראשון נפלה ביצה אחת לתוך אלף ביצים אחרות, כולן אסורות באכילה ובטלטול, דכיון שיש להם היתר אכילה למחר, אין לסמוך על מה שנתבטלה ביצה האסורה בכמה תערובות ביצים של היתר".

לפום ריהטא נראה המקור להלכה זו ברמ"א יו"ד סי' קי ס"ח, לפירוש הש"ך שם ס"ק נו, וסי' קב סוף סק"ב. אמנם הענין עדיין צריך תלמוד.

שז"ל הרמ"א: "יש אומרים דדבר שיש לו מתירין אין להתיר מכח ספק ספיקא, וטוב להחמיר אם לא לצורך, מאחר שיש לו היתר בלאו הכי".

ומפרש הש"ך שם, דלא מיירי בס"ס רגיל, כ"א בתערובות, וכותב ע"ז בס"ק נו: "משמע אפילו התערובות הג' אסור בדשיל"מ. וכן משמע באו"ה כלל כז סוף דין ט'. ובמרדכי ס"פ כל הצלמים איתא נמי דאין להתיר דשיל"מ בס"ס, וקאי התם אב' תערובות, ומשמע דה"ה בג' תערובות, דחד טעמא הוא, דהא משמע מדבריו שם דאע"ג דבעלמא ב' תערובות שרי, בדשיל"מ אסור, מאחר דיש לו היתר בלא"ה, א"כ ה"ה ג' תערובות".

ומפרש רבנו בדברי הרמ"א והש"ך, דמיירו בספק איסור (ולא בודאי איסור) שנתערב בב' או ג' תערובות. שהרי דברי רמ"א אלו קאי

בהמשך לתחלת דבריו שם: "ודוקא שהאיסור שנתערב הוא ודאי איסור, אבל ספק איסור שנתערב ונפל מאותה תערובת למקום אחר, התערובת השנית שרי". וע"ז מוסיף הרמ"א: "יש אומרים דדבר שיש לו מתירין אין להתיר מכח ספק ספיקא", כלומר שבזה אין להתיר את ספק איסור שנתערב בב' תערובות, דמיירי ביה לעיל. ובוזה מוסיף הש"ך דה"ה בג' תערובות.

ועפ"ז כתב כאן רבנו: "יש להחמיר בספק ביצה שנולדה ביו"ט אפילו בשתי תערובות. . . בכמה תערובות ביצים של היתר".

ב. אמנם העירני ידידי הרמ"מ ש' קפלן, שלפום ריהטא נראה בש"ך שם, שמפרש את דברי הרמ"א שם לענין ודאי איסור שנתערב בב' או ג' תערובות, ולא נזכר כלל דמיירי בספק איסור. והיינו שדברי הרמ"א אלו אינם נמשכים להא דמיירי ביה לעיל מיניה, בתחלת דברי הרמ"א (ספק איסור שנתערב בב' תערובות), כי אם קאי אלפני פניו, הא דמיירי בתחלת דברי השו"ע שם: "דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו, שנתערב באחרים ונפל מהתערובת הזאת אחד לשנים אחרים, ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים, הרי אלו האחרים מותרים. שהרי האחד של תערובת הראשונה בטל ברוב. ואם נפל אחד מהתערובת הראשונה לאלף, כולם אסורים, ולא נאמר בטל ברוב אלא להתיר ספק ספיקן, שאם יפול מן התערובת השניה למקום אחר, אינו אוסר". שבזה מיירי בודאי איסור שנתערב בב' או ג' תערובות.

וכן נראה לכאורה גם ממ"ש הש"ך שם: "משמע אפילו התערובות הג' אסור"; ולכאורה היכן משמע כן? אלא דקאי על דברי השו"ע (שפוסק כרמב"ם), שאוסר בכל האיסורים ב' תערובות, ורק התערובת הג' מותרת, וע"ז קאי דברי הרמ"א להחמיר בדשיל"מ, דהיינו לאסור אף בתערובת הג'.

ולפי זה אינו מובן מהי ההוכחה לדברי רבנו, שגם ספק איסור שנתערב בכמה תערובות אסור בדשיל"מ.

ג. כדי לברר דבר זה, אי מיירי כאן בודאי איסור שנתערב או בספק איסור שנתערב, יש לבדוק במקור ההלכה הזאת שברמ"א:

את ההלכה הזו לומד הרמ"א מדברי האיסור והיתר (כלל כה דין ד): "דבר שיש לו מתירין כיצד, כגון ביצה שנולדה ביו"ט, ואפי' אם רק ספק לנו אם נולדה ביו"ט ונתערבה אפילו באלף, הכל אסור". והיינו שאף לדעת המתירים ספק איסור בתערובת (דעת ר"ת בתוס' ביצה ג, ב

ד"ה "ואחרות") אוסרים עכ"פ בדבר שיש לו מתירין. ולכאורה כוונת הרמ"א בזה היא, שכ"ה גם לדידן שמתירים עכ"פ ספק איסור בב' תערובות, מ"מ בדשיל"מ אסור.

והנה האיסור והיתר לומד הלכה זו מדברי המרדכי (ע"ז רמז תתמא, אחר שמביא את דין ר"ת שמתיר תערובת אחרות באחרות): ורבנו שמחה הקשה דבריש ביצה אמרינן גבי ביצה ספקא אסורה נתערבה באחרות כולן אסורות, וי"ל דשאני גבי ביצה דהוי דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל, ולכך יש לאסור אפילו ס"ס.

והיינו שמיריין הן בדין איסור ודאי בב' תערובות והן בדין איסור ספק בתערובת אחת, ובשניהם אוסר בדשיל"מ. ולפי זה היה אפשר לפרש את דברי הרמ"א בב' אופנים: א) כמו שאוסר במרדכי ספק איסור דשיל"מ שנתערב (גם לדעת המתירים בשאר איסורים), כן אנו אוסרים בדשיל"מ גם ספק איסור בב' תערובות. ב) כמו שאוסר בדשיל"מ ב' תערובות (לדעת המתירים בשאר איסורים), כן אנו אוסרים בדשיל"מ גם ג' תערובות.

ולכאורה נראה שרבנו מפרש בדברי הש"ך והרמ"א כפירוש הא', שהרי כן נראה גם באיסור והיתר הנ"ל, שאינו מזכיר כלל את דין ודאי איסור שנתערב בב' תערובות, כי אם את דין ספק איסור שנתערב.

ד. שוב מציין הש"ך רס"ק נו, לאיסור והיתר כלל כו דין ט, ששם הוא הדין הראשון שברמ"א כאן (שס' בגופו וב' תערובות מותר לאכול הכל, אף שבאיסור ודאי אסור לאכול הכל בתערובות הב'), ומסיים: "וזה החילוק יש בין ודאי איסור דאורייתא שנתערב לס' אסורה. וכתב בסמ"ג וזהו מותר בכל האיסורים חוץ מביצה שנולדה ביו"ט משום דיש לו מתירין. עכ"ל. ואינו [אוצ"ל: והוא] משום דהכא הוי טעמא מכח ס"ס ובדבר שיל"מ אפילו בס"ס אסור כדאיתא לעיל".

אמנם גם מכאן אין לנו הוכחה ברורה בזה, שהרי לפני זה מביא באיסור והיתר שם את ההלכה של ג' תערובות: "בתערובת ג' אפילו מודאי איסור שנתערב מותרים כולן לאדם א' בב"א". ואולי ע"ז קאי מה שסיים: "וכתב בסמ"ג וזהו מותר לכל איסורים חוץ מביצה שנולדה ביו"ט משום דיש לו מתירין" (דהיינו שלא קאי אשלפניו כ"א אלפני פניו).

ואדרבא נראה לכאורה מלשון הש"ך שמפרש דבריו כן, שהרי הוכיח משם דמשמע אפילו בג' תערובות, והוכחה זו שייכת רק אם

נפרש דקאי באיסור ודאי שנתערב, שבזה מיירי שם בג' תערובות, משא"כ בספק איסור שנתערב, לא מיירי התם אלא בב' תערובות.

ואם באמת נאמר שהרמ"א לפירוש הש"ך מיירי בודאי איסור שנתערב, עדיין לא מובן מהי הוכחת רבנו למה שאוסר אפילו ספק איסור בג' תערובות.

ה. הלכה זו, שבדבר שיש לו מתירים יש אוסרים אפילו ב' וג' תערובות, מובאת בש"ך גם בסי' קב ס"ק ב, וגם שם לא ברור אי מיירי בספק איסור שנתערב, או בודאי איסור שנתערב. וכיון שכל דבריו שם הם לחלוק על דברי הב"ח שם, שמתיר בב' תערובות, נראה א"כ במה מיירי הב"ח שם.

הב"ח שם מביא כמה פוסקים שסוברים כדעת ר"ת להתיר ספק איסור בתערובות, ומסיים הב"ח להקל בזה בהפסד מרובה באיסור דרבנן שיש לו מתירין. ואח"כ מוסיף ומסיים: "ובשני תערובות יש להתיר בדשיל"מ לדברי הכל כדמשמע מדברי האגודה". ולפום ריהטא נראה שקאי על המחלוקת שהביא קודם, בענין ספק איסור שנתערב, ומסיק שבספק איסור שנתערב בב' תערובות מותר לדברי הכל. וע"ז חולק הש"ך שם וכותב: "גם מ"ש דבב' תערובות יש להתיר דשיל"מ לכ"ע, ליתא כמ"ש בסי' ק"י שם וע"ש".

אבל גם זו אינה הוכחה, שאפשר לפרש שגם בודאי איסור שנתערב בב' תערובות מתיר בדשיל"מ. ור"ל בזה, שאף שבשו"ע סי' קי ס"ח מובאת דעת הרמב"ם שצריך דוקא ג' תערובות, מ"מ יש להקל באיסור דרבנן בדשיל"מ אף בב' תערובות. ולפי"ז תהי' גם כוונת הש"ך שחולק עליו, לאסור באיסור ודאי שנתערב בב' תערובות, כפי שביאר בסי' קי. ועדיין לא ברור לנו במה חולקים הב"ח והש"ך.

ו. לכאורה יש הוכחה ברורה לזה מהט"ז שם (סי' קב ס"ק ד), דקאי על מ"ש בשו"ע שם "ספק אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אסורות", וע"ז כותב בט"ז שם: "ואם אותו התערובת נתערב אחר כך בתערובת שנית, כתב לקמן סי' ק"י ס"ח דמותר". וכאן ודאי מיירי "באותו התערובת" דמיירי בשו"ע שם, דהיינו ספק איסור שנתערב, הנה "אם נתערב אח"כ בתערובת שנית כתב לקמן סי' קי ס"ח דמותר".

ואם נפרש הדברים בפשטות, שהט"ז מיירי באותו אופן שמיירי הב"ח, ואשר הש"ך חולק על שניהם ואוסר גם בזה, אם כן מצאנו

מפורש כאן כדברי רבנו, לאסור אף ספק איסור שנתערב בב' תערובות, כדעת הרמ"א לפירוש הש"ך.

אלא שגם בדברי הט"ז יש מקום לעיין, עפ"י מ"ש ה'פרי מגדים' שם (משב"ז ס"ק ד): "אפשר אמחבר קאי שכתב שם [סי' קי] דין ח, וה"ה דשיל"מ בג' תערובות מותר להרמ[ב"ם] ולדידן בב'. או אפשר גם הר"ב [הרמ"א שם] הכריע כן לצורך. וצריך לחלק בין ספק א' בגופו וב' [ושני] ע"י תערובות בדשיל"מ מחמירין [לדעת המחבר בסי' קב ס"א] כמו בדאורייתא [בסי' קי ס"ט] וב' תערובת שרי [לפירוש הט"ז בדברי המחבר]. ועדיין צ"ע בכל זה.

ז. לפי האמור לעיל, שרבנו מפרש בדברי הב"ח והט"ז שהם התירו ספק א' בגופו וב' בתערובת, לפי זה יובנו דברי הקו"א סי' תקיג ס"ק ב.

בקו"א שם מבאר את מה שפסק רבנו בפנים שם (ס"ד): ביו"ט שני של גליות יש להתיר התערובת שנתערב בו ספק ביצה שנולדה ביו"ט אם הוא צריך לביצים הללו לשמחת יו"ט, כיון שאף קודם שנתערבה היו כאן שתי ספיקות ספק יו"ט ספק חול ספק נולדה ביו"ט ספק נולדה בחול".

ואף שקיי"ל לאסור ספק מוקצה ביו"ט שני, ואין מתירים מטעם ספק ספיקא (וכמבואר בסי' תקטו ס"ד, שלענין ספק מוקצה לא חשוב יו"ט ב' של גליות כספק אלא כודאי דרבנן שהנהיגו חכמים לעשות ב' ימים טובים בגלויות), מ"מ כשנוסף לזה תערובת, יש להתיר. ובקו"א שם הביא כמה סברות להוכיח ההלכה, ואחת מהן: "דהרי הב"ח והט"ז ביו"ד סי' ק"ב מקילין אף ביו"ט א' בב' תערובות".

ולכאורה מהי ההוכחה מדברי הב"ח והט"ז הנ"ל שיתירו גם ספק מוקצה ביו"ט ב' בתערובת אחת? וכי מהו הקשר בין ב' תערובות, שמפורש בגמ' ופוסקים שמותר (והמחלוקת היא רק אי סגי בב' תערובות או צריך דוקא שנפל ממנו לתערובת שלישית, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קי ס"ח), לבין ספק אחד (או ב' ספקות) בגופו ואחד בתערובת, שבזה קיי"ל שאין מצטרפים (בשו"ע יו"ד סי' קי ס"ט).

אמנם לפי האמור לעיל מובן, שהרי רבנו מפרש שהב"ח והט"ז מתירים ספק אחד בגופו וב' בתערובת, א"כ מובנת שפיר הוכחת רבנו, שהרי ספק מוקצה ביו"ט ב' (שלכמה דברים נחשב ספק ספיקא) ותערובת אחת, עדיף מספק אחד בגופו וב' בתערובת, שהרי בשניהם

צריך לצרף שני סוגי ספיקות שאינם שוים זה לזה, ספק בגופו וספק ע"י תערובת.



העברה וכיבוי בגחלת של מתכת

הנ"ל

בשוע"ר סי' תקי ס"ח: "שאינ שיך כיבוי במתכת, שאף אם לא יכבנו לא ישרף ולא יעשה פחם, ואף בשבת אין איסור לכבותו אלא מדברי סופרים, וביו"ט לצורך אכילה לא גזור".

מבוארים כאן שני טעמים שאין שיך כיבוי במתכת:

(א) טעם המבואר בלבוש ס"ג, ומ"א ס"ק ז, שאין שריפה במתכת, וכיון שאין שריפה, לכן אין גם כיבוי. וכדלעיל סי' שלד סכ"ט: "גחלת של מתכת לא שיך בה כיבוי מן התורה הואיל ואינה בוערת". וגם שם המקור לסברא זו הוא בלבוש שם סכ"ז, ומ"א שם ס"ק לה. ולכאורה כוונת הדברים היא שכיון שאינה בוערת (היינו שכיון שאין המתכת נשרפת, אין בה איסור מבעיר) לכן לא שיך בה גם איסור כיבוי.

(ב) הטעם המבואר ברש"י שבת קלד, א ד"ה בגחלת, שכיבוי המתכת אינו עושה פחם. ולכאורה היה אפשר לומר, שהכוונה בזה היא למה שנתבאר לעיל סי' רעח ס"א, שכשאנו צריך לפחם הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור. אבל באמת א"א לומר כן, שהרי מפורש בשבת מב, א שלמ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אזי אין חילוק בין מכבה גחלת של מתכת לבין מכבה גחלת של עץ, שבשניהם פטור. ומה שפטורים בכיבוי גחלת של מתכת, הוא אפילו למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. וע"כ צ"ל לדעת רש"י, שכיון שאינו עושה פחם, הרי זו אינה מלאכת כיבוי כלל (וראה החשמל לאור ההלכה סי' א פ"ח אות ב, שמפרש ששניהם טעם אחד).

לפום ריהטא נראה, שהנפקא מינה בין ב' הטעמים האלו היא אם חייבים על הבערת גחלת של מתכת משום הבערה, שלדעת הפוסקים כיבוי מטעם שאינו שורף, אם כן אינו חייב אף על ההבערה, ולדעת הפוסקים כיבוי מטעם שאינו צריך לפחם, אם כן חייב על ההבערה.

ולכאורה יש להוכיח כן מדעת הרמב"ם שפוסק (הל' שבת פ"א ה"ז) שחייבים גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומכל מקום כותב (הל' שבת פ"ב ה"א-ב), לענין גחלת של מתכת, שהן במבעיר והן במכבה

אינו חייב אלא כשמתכוין לצרף, שאז היא תולדת מבעיר ותולדת מכבה (משא"כ כשמבעיר את המתכת כדי לצלות בה, או כמבואר בשוע"ר סי' תקי ס"ח - כדי למתק ולהחמיץ, אינו חייב עליו לא משום מבעיר ולא משום מכבה).

ובפשטות נראה טעם החילוק בזה, שאם הוא מבעיר ומכבה את המתכת כדי לצרפה, אזי הוא פועל שינוי במתכת בהבערתה וכיבוי, וזה נקרא מבעיר ומכבה. משא"כ כשאינו מבעיר ומכבה אלא כדי לתקן בה את האוכל, אזי לא נפעל שום שינוי במתכת, ולכן אינו נקרא מבעיר ומכבה.

ב. אמנם ראה לעיל סי' תצה קו"א ס"ק ב, מביא רבנו את דברי הרמב"ם הנ"ל, שחייבין על מלאכת ההבערה גם במחמם ברזל באור, ומוכיח מכאן שמלאכת ההבערה אינה כליון העצים, כי אם ריבוי האש. הרי לנו דעת רבנו בשיטת הרמב"ם, שאע"פ שהמכבה גחלת של מתכת פטור (הואיל ואינה בוערת), מ"מ חייב על הבערתה, מטעם ריבוי האש.

ולכאורה טעון הדבר ביאור, שהרי מפורש ברמב"ם שם שאין שום חילוק בין הבערת גחלת של אש לבין כיבוי, שבשניהם אינו חייב אלא כשהוא כדי לצרפו במים (שאז המבעיר היא תולדת מבעיר והמכבה היא תולדת מכבה). וא"כ איך אפשר לומר בדעת הרמב"ם שמלאכת ההבערה היא ריבוי האש, וחייב עליה גם בגחלת של מתכת; שאם כן למה לא יתחייב גם כשאינו כדי לצרף? והרי הרמב"ם פוסק שחייבים גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה! ?

ובאמת רואים בקו"א שם, שאין רבינו מביא הוכחתו מדברי הרמב"ם לבדו, כי אם מדברי המ"מ שם, שמפרש ברמב"ם שחייב משום מבעיר כיון שהוא עצמו נעשה אור ושורף. והיינו שהראב"ד שם מקשה בהשגתו: "ולמה לא [יתחייב במבעיר] משום מבשל". וכותב על זה במ"מ שם: "ומ"ש לחייבו משום מבשל, אינו נראה לי, שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר". ומזה לומד רבנו שעיקר החיוב בהבערת גחלת של מתכת הוא משום הוצאת האש.

אמנם גם זה טעון ביאור, שהרי מפורש ברמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"ו): "המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת, הרי זה תולדת מבשל" (וכ"ה לעיל סי' שח ס"ז: "המחמם את המתכת עד שנעשה גחלת . . . חייב משום מבשל"), הרי לנו דעת הרמב"ם לכאורה, שאינו חייב על

הבערת גחלת של מתכת אלא משום מבשל (כשאינה כדי לצרפו), או משום מבעיר (כשהוא כדי לצרפו), ולא משום הוצאת האש (ראה לח"מ שם. מ"א סי' שיח ס"ק י).

ג. וראיתי מה שביאר האדמו"ר מקלויזנבורג ('עלי דשא' ע' כו ואילך), שהרמב"ם סובר שגם בהבערת גחלת של מתכת חייב משום מבעיר, אלא שכל זמן שאינו כדי לצרף פטור משום מקלקל.

אבל אם כן יוקשה מדוע חייב בזה משום מבשל (אם הוא מקלקל). ואם נאמר דמיירי שעושה את המתכת גחלת כדי למתק בה את החרדל ע"י כיבוי גחלת של מתכת בתוכו וכיו"ב (כמבואר בסי' תקי ס"ח, מהגמרא שבת קלד, א), הרי בזה אינו מקלקל, לא בהבערת המתכת ולא בכיבוי, ולמה אם לא יתחייב בזה לא משום מבעיר ולא משום מכבה (כי אם משום מבשל)? וכי מה בין מבעיר ומכבה כדי לצרף, לבין מבעיר ומכבה כדי למתק החרדל (וראה העו"ב ירות"ו, הל' יו"ט ע' כח, שמביא מדברי שו"ת 'צפנת פענח' דווינסק ח"ב סי' לה, שמוכיח כעין זה מהגמרא שבת קלד, א).

ועוד יוקשה, שהרי סוכ"ס כותב רבנו בסי' שלד ובסי' תקי, שהמתכת אין בה שריפה, ונתבאר לעיל שפשטות הכוונה היא, שכיון שאינו חייב בזה משום מבעיר, אינו חייב בזה אף משום מכבה. וא"כ איך אפשר לומר שבחימום המתכת עד שתהיה גחלת חייבים על מלאכת הבערה מחמת ריבוי האש.

ואפשר שבאמת לא קי"ל כפירוש המ"מ בדברי הרמב"ם, כי אם כמבואר בסי' שלד וסי' תקי שגחלת של מתכת אין בה שריפה ולא כיבוי, ולא הביא רבנו את דברי המ"מ אלא כדי להוכיח ממנו שמלאכת ההבערה היא הוצאת האש, ולכן חייבים לפי דעתו גם בהבערת גחלת של מתכת, עכ"פ במבעיר כדי לצרפה במים. אמנם אנן לא קי"ל כוותיה בזה, כי אם שהמתכת אין בה שריפה (אף שהבערה היא הוספת האש).

או לאידך גיסא, שבאמת מלאכת הבערה היא ריבוי האש, ולכן חייבים על מבעיר גם בהבערת מתכת. אמנם כשמכבה את המתכת הזו, אינו עובר על מלאכת מכבה, כי כיבוי היינו דוקא כשמפסיק את שריפת וכליון העצים, משא"כ במתכת. והטעם שאין חייבים על הבערה וכיבוי במתכת אלא כשהוא בכדי לצרף, וגם הטעם שחייבים על הבערת מתכת משום מבשל דוקא, זה יתבאר באחד האופנים שמתבאר באחרונים.

ד. הנפק"מ להלכה בין שני האופנים הנ"ל, היא לענין נורת חשמל בשבת, אם הוא חייב רק משום מבשל או אף משום מבעיר בריבוי האש.

אמנם אפשר יש בה גם נפק"מ להלכה למעשה, עפ"י מה שבארתי במקום אחר ('דובר שלום', סי' רעט ס"א), שמה שהנר מוקצה בשבת הוא מחמת שהוא בסיס לשלהבת שהיא מוקצה מחמת שאין עליה תורת כלי.

במה דברים אמורים בנר שיש בו שלהבת, משא"כ בנורת חשמל, אם נאמר שיש למתכת הבוזרת דין אש, אפשר לומר שגם הנורה והמתכת הן בסיס לשלהבת זו. משא"כ אם נאמר שאין לזה דין של אש שורף, כי אם של מתכת המתבשלת, אזי אין הנורה בסיס אלא למתכת זו, שיש לה דין כלי ומותרת בטלטול. וא"כ מותר לטלטל פנס מאיר בשבת, או אפילו מנורת לילה שמחוברת לתקע חשמלי, שאם החוט ארוך מותר לטלטלו מחדר לחדר.

ועדיין צ"ע בכל זה.



טלטול מוקצה ע"י דבר המותר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשו"ע אדמוה"ז סי' שח סעי' ס מבאר הדין דקליפות (וכיו"ב), שאינם ראויות לבהמה, המונחות על השולחן בשבת, שהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים, ואסור להעבירן מעל השולחן בידי מטעם מוקצה. אבל מותר לנער בידי את הטבלא או את המפה שהקליפות מונחות עליה, והן ננערו ג"כ ונפלות מעליה מאליה.

ובסעי' סא וסב ממשיך וז"ל: "ואסור להגביה הטבלא או המפה עם הקליפות שעליה ולטלטלה למקום אחר, אלא צריך לנערן ממנה מיד . . לא התירו לטלטל מוקצה ע"י דבר אחר טלטול גמור, כל שאפשר לנערן ממנו מיד . . מ"מ אם הוא בענין שאין הניעור לבד מועיל לו, כגון שהוא צריך להשתמש במקום השולחן בענין שאם ינערן ממנו כאן ויפלו לארץ כאן, לא יוכל להשתמש שם בארץ מה שצריך לו, מותר לסלק השולחן למקום אחר וכו'". עכ"ל. ויסוד דין זה מבואר לקמן סי' שט סעי' ד' וה'.

אבל לכאור' יש לדייק בזה: דהנה בסעי' ס וסא מבאר שאסור לטלטל הטבלא או המפה למקום אחר, וצריך לנערה מיד, אבל לא מזכיר טלטול השולחן עצמו - אף שבפשטות דין השולחן כדין המפה, שאסור לטלטל השולחן למק"א, כי לא התירו טלטול ע"י ד"א טלטול גמור [והטעם בפשטות למה לא הזכיר שלחן, הוא כי בד"כ מסלקים המפה וכו', ולא השלחן עצמו]. ובסעי' סב כשמדבר בענין שאין הניעור מועיל לו, שמותר לטלטל דבר המותר אע"פ שהדברים המוקצים מונחים עליו, מזכיר השולחן עצמו, ואינו מזכיר כלל טלטול הטבלא או המפה, אף שבפשטות דינם שוה, דכשצריך מקום המפה מותר לטלטלה. וא"כ קשה, למה פתח בטבלא ומפה וסיים בשולחן.

ויתירה מזו: מקור דברי אדמוה"ז אלו הוא בב"י כאן ד"ה "ומ"ש ופיורין וכו'", ובשו"ע כאן סכ"ז, ושם משמע כן, דז"ל השו"ע: "אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה, אסור לטלטלם, אלא מנער את הטבלא והם נופלים. . ואם הי' צריך למקום השולחן. . מותר להגבי' ולטלטלם". עכ"ל. שלכאורה, מכיון שהתחיל אודות הטבלא, הרי כשמסיים "מותר להגבי'" קאי גם על הטבלא, ואינו משנה לדבר אודות טלטול השולחן.

וגם בב"י אף שמזכיר גם השולחן עצמו, הרי אין מחלק ביניהם להזכיר תחלה רק טבלא ואח"כ רק שולחן, כ"א ז"ל: "אבל דברים שאין ראויין למאכל בהמה, אסורין להגביהן, אלא לנער השולחן או המפה וכו', ומיהו אם הוא צריך למקום השולחן, לכ"ע מותר להגביה כמות שהוא". עכ"ל. שלכאור' תיבת "להגבי'" קאי על מה שכתוב בתחלה "השולחן או המפה".

וכדי לבאר זה י"ל, דטובא אשמועינן אדמוה"ז בזה - ומחדש דין חדש. ובהקדים מ"ש אדמוה"ז בסי' שט ס"ד וז"ל: "ואם א"א לנער, או שיהי' איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור, או שלא יספיק לו הניעור להשלים בו הצורך שהוא צריך לטלטול זה, כגון שמטלטל ההיתר עם האיסור שעליו למקום אחר, מפני שצריך לפנות מקומם זה שהם עליו עכשיו כדי להשתמש בו איזה תשמיש או צורך אחר, בענין שאם ינער כאן האיסור, לא יוכל להשלים צרכו במקום הזה, מותר לטלטל ההיתר עם האיסור שעליו". עכ"ל.

והנה נקט כאן אדמוה"ז (בכללות) ב' סוגי אופנים להתיר טלטול האיסור ע"י ההיתר: א) כשא"א לו לנער מיד, או שיהיה לו הפסד אם ינערו מיד. ב) שלא יספיק לו הניעור להשלים בו הצורך שהוא צריך

לטלטול זה. ובפשטות נראה, שהיתר סוג הב' הוא אותו הגדר דהיתר סוג הא', היינו שגדר ההיתר כש"אין הניעור בלבד מועיל לו, כגון שצריך להשתמש במקום ההוא", הוא גדר שעת הדחק וכיו"ב, והוא מאותו הטעם שהתירו לטלטל האיסור ע"י ההיתר כשא"פ לנער או כשיש איזה הפסד בדבר המותר, אם ינער את האיסור, שזהו מטעם שעת הדחק וכיו"ב.

אבל באמת י"ל דאינו כן, כ"א שההיתר ד"אין הניעור בלבד מועיל", הוא גדר אחר.

והוא בהקדים שמלשון אדמוה"ז כאן משמע שהיתר כזה (לטלטל ההיתר עם האיסור שעליו) "שלא יספיק לו הניעור להשלים בו הצורך", ישנו רק כ"שצריך לפנות מקומם זה שהם עליו עכשיו וכו', בענין שאם ינער כאן האיסור לא יוכל להשלים צרכו במקום הזה וכו'". שמזה יש לדייק, שהיכא שהניעור לא מספיק מצד טעם אחר, כגון שאי"צ למקום שהוא מונח עליו, כ"א צריך המקום הסמוך לו, וע"י הניעור יפול הדבר למקום הנצרך לו, הרי אסור לטלטל, כי רק כשצריך המקום שהם עליו עכשיו, מותר לטלטל. שמזה משמע שאינו מטעם שעת הדחק וכיו"ב, כי א"כ מאי שנא איזה צורך יפסיד ע"י הניעור.

והוא דלא כפשטות משמעות הלשון דה'לבושי שרד' (בהגהותיו לשו"ע סי' שט ס"ג) ודה'משנה ברורה' שם וז"ל הלב"ש: "א"א לנער, דשמא יפול האבן למקום שצריך אליו, לכן מטלטלה כולה עד מקום שירצה". עכ"ל (ועד"ז הוא לשון המ"ב). שמשמע שאם יפול האבן לאיזה מקום שצריך אליו, גם אם אי"ז המקום שעליו מונחת האבן, ה"ז מותר (דהרי לא כתב "שמא יפול האבן להמקום (בה"א הידיעה) שצריך אליו").

ובפשטות טעמיה דאדמוה"ז הוא, כי מקור היתר זה הוא מהגמ' (שבת קמב, א) "לא שנו אלא לצורך גופו, אבל לצורך מקומו מטלטלו ועורן עליו". הרי שגדר היתר זה אינו סתם שלא יספיק לו הניעור, כ"א זהו גדר "צורך מקומו", המבואר בכלל בנוגע למוקצה, ששם הכוונה שצ"ל לצורך המקום שעליו מונח (כדמשמע לשון אדמוה"ז בסי' שח סעי' ד). ז.א. שאף שכאן איירי במוקצה כזו שאין בו היתר דצורך מקומו, דהרי קליפות אלו אין עליהם תורת כלי (כמפורש לעיל בסעי' ח), מ"מ בצירוף עם זה שמטלטלו ע"י דבר אחר, מותר לטלטלו כשהוא לצורך מקומו דהדבר המותר.

[אלא שעפ"ז צע"ק הל' "כגון שמטלטל . . מפני שצריך לפנות מקומם וכו'", ועד"ז הל' בסי' שח ס"ב: "כגון שהוא צריך להשתמש וכו'", - והרי ע"פ הנ"ל אי"ז דוגמא להא דאין הניעור בלבד מספיק ומועיל, כ"א זהו האופן היחידי, והי' מתאים יותר לשון השו"ע (סי' שח): "ואם היה צריך מקום השלחן . . מותר להגבי' ולטלטלה" (ועד"ז בסי' שט), כי זהו האופן היחידי].

ועפ"ז יובן עוד פרט: מכיון שלא התירו לטלטל מוקצה ע"י ד"א טלטול גמור, כ"א כשצריך להמקום, א"כ, הי' צ"ל הדין, שאף שמותר לסלקו ממקומו, אבל תיכף כשיצא מגבול המקום שצריך לו, צריך לנער המוקצה מעליו, כי אז כבר אזל ההיתר (ומצ"ע הרי אסור לטלטלו טלטול גמור), ולא מצינו דין זה בסי' ש"ט. ואדרבה, בסי' שח מפורש יותר "מותר לסלק השלחן למקום אחר", שבפשטות פירושו - לאיזה מקום שירצה [ובהלכו"ש ובהמ"ב דלעיל מפורש כן, אמנם אזלי הם בשיטה אחרת כנ"ל].

אמנם ע"פ הנ"ל מובן: גדר היתר זה הוא מדין "צורך מקומו" הכללי, וכשם שבכלל הדין (שו"ע אדמוה"ז סי' שח סי"ג) "כשמטלטלו לצורך מקומו א"צ להשליכו מידו מיד שפינוהו ממקום זה הצריך לו, אלא מותר להניחו באיזה מקום שירצה להצניעו שם", כמו"כ בנדו"ד, שכשמטלטלו לצורך מקומו, מותר להניחו בכל מקום שירצה.

לפי"ז יצא לנו דין, שהיכא שצריך למקום שעל השלחן, וע"י שמנער המפה ויפלו הקליפות על הארץ לא יוכל להשתמש על השלחן מטעם שסביבות השלחן יהיה מלא מקליפות אלו, אזי יהי' עדיין אסור לטלטלו, כי אי"ז נק' צורך מקומו, כי מצד המקום שעליו הקליפות מונחות, מספיק הניעור, אלא שלא יספיק מטעם צדדי, והרי נתבאר שע"ז אין לנו היתר זה, כנ"ל.

ועכשיו מובן בטוב טעם למה שביק ליה אדמוה"ז מפה ונקט שלחן, כי דין זה הוא רק כשצריך הארץ, המקום שעליו מונח השלחן, וע"י שמנער המפה ויפלו הקליפות לארץ, לא יוכל להשתמש בהמקום הזה שעליו עומד השולחן, לכן מותר לטלטל השלחן. אבל אם צריך המקום שעל השלחן, הרי בזה אין שום מניעה ע"י שינער המפה, כי בד"כ המקום הזה שעליו מונחת המפה, יהי' פנוי, ורק אא"פ יהי'

להשתמש שם מטעם צדדי, שסביב השלחן אא"פ יהיה לעמוד וכיו"ב - זה אסור.

ובאמת י"ל, שגם בשו"ע ובב"י נתכוון לזה, אבל אין שום הכרח בדבריו לזה, משא"כ אדמוה"ז מדגיש דין זה בבירור לכאורה. והטעם מדוע לא פירש אדמוה"ז בפירוש שאסור לטלטל המפה, י"ל ע"פ מה שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע כמה פעמים, שדרכו של אדמוה"ז שלא לפרש דינים מחודשים שלא נתפרשו בפוסקים שקדמוהו, וכמבואר עד"ז בכללי הרמב"ם.

אבל פשוט שלמעשה צריכים לעיין בזה, וכתבתי רק לפלפולא בעלמא.



הדלקת נרות ש"ק על תנאי

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

איתא בשו"ע או"ח סי' רסג סעיף י: "לבעל הלכות גדולות, כיון שהדליק נר של שבת, חל עליו שבת ונאסר במלאכה. . הגה: והמנהג שאותה אישה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, אם לא שהתנה תחילה, ואפילו תנאי בלב סגי". ועיין במ"א ס"ק כ, שאין להתנות כי אם לצורך, מאחר שיש חולקים בזה.

ועיין במ"א ס"ק יא, שהביא מהר"ש בשם מהר"ם ז"ל, כשיש חופה בע"ש ומאחרין בה עד אחר שקיעת החמה, וכן האישה הטובלת בע"ש, אז יכולה היא לומר לעכו"ם להדליק אחר החופה, והיא תברך. ובמ"א כותב שבדיעבד אם שכחה לברך עד שחשכה יש לסמוך על המהר"ש. והקשה הגרעק"א על זה, כיון שאין שליחות לעכו"ם, א"כ מה מהני הדלקת נכרי. וע"כ כותב הגרעק"א שהעצה היא שהאישה תדליק קודם החופה ולא תקבל שבת בהדלקתה.

ועיין בשו"ע רבינו סי' רסג סעי' יא, שכותב שהא דמועיל תנאי באישה שאינה מקבלת שבת, זהו דוקא אם הבעל מקבל עליו שבת סמוך להדלקתה. ועיין שם בהקו"א. ומדבריו שם מוכח שהבעל צריך לקבל עליו שבת תוך חמש דקות מקבלתה, דהנה בשו"ע סעי' י' איתא שאם האשה הדליקה הנר בעוד היום גדול, ולא קיבלה שבת מיד,

צריכה היא לכבות הנר ולחזור ולהדליקו לצורך שבת, כדי שיהא ניכר בהדלקה עצמה שהיא לכבוד שבת.

ודין זה יסודו בהא דאיתא במס' שבת (כג, ב): "ובלבד שלא יקדים ולא יאחר". ועיין שם ברש"י ד"ה "לא יקדים": "דלא מינכרא שהיא של שבת". ועל יסוד זה כותב רבינו, שאם האשה מתנה שלא לקבל שבת, אז צריך הבעל עכ"פ לקבל שבת סמוך להדלקה. ועיין בקו"א ס"ק ב, שמשום הכי השמיט המ"א התיקון של הגרעק"א, (ז.א. מה שמייעץ הרעק"א שתדליק האשה ותתנה שאינה מקבלת שבת) שכיון שהיא שוהה בחופה זמן ארוך קודם השבת, א"כ מסתמא הבעל אינו רוצה לקבל שבת בזמן כה מוקדם.

והנה לולי דמסתפינא הייתי אומר, שכיון שבזמנינו משתמשים באלקטריק לכל צורכי אור, א"כ במקום שאשה מדליקה המנורה לכבוד שבת (אחרי פלג המנחה), לכאורה יש מקום גדול לומר שאז ניכר שהוא לכבוד שבת, ואם תתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה, אז מותר לה לעשות מלאכה אפילו אם הבעל אינו מקבל עליו שבת סמוך להדלקתה. ולכאורה זה חידוש גדול שיש לה השלכות רבות למעשה לכולנו (בעת כתיבת הערה זו אני נמצא בירושלים עיה"ק בעש"ק אחר הצהריים, ויש כמה נשים הנמצאות במלונות, המדליקות נש"ק בתנאי, ונוסעים להכותל עם בעליהן). אבל מסתפינא לומר חידוש זה למעשה.



הגהות מוהרי"ב הורביץ על שו"ע אדה"ז

הרב יצחק וילהלם ספרן בספריית ליובאוויטש

בשו"ע רבינו מהדורת ווארשא ת"ר, כותבים המדפיסים בתחילת הלכות שבת: "...עוד אחת וגדולה היא אלינו, וזאת נשיב אל לבנו ותעלזונה כליותנו, אשר מן שמיא הניחו לנו מקום להתגדר לגלגל זכות על ידינו, והוא, כי ביחוד שולח לנו, חמדה גנוזה וטמונה, אוצר כל כלי חמדה, על ידי הרב מו"ה ישכר בער במ"ו צ"ה הורביץ מ"ץ דק"ק ליובאוויטש, מה שנמצא חרות על גליון מהמחבר ז"ל כמה השמטות שנחסרו בראשונים, היינו בהל' שבת בסי' ת"צ מסעיף יג ועד סעיף יח, ובסימן תצ"א מהלכות פסח ג' סעיפים..."

ובתחילת חלק יו"ד: "שולח לנו . . ביו"ד סי' א סוף ס"ק נו מתיבת דהיינו עד סוף הס"ק..."

במהדורת זיטאמיר תר"ז, נתוספו כמה הוספות על ידי הרה"ק ה"ר חיים אברהם בן רבינו הזקן, ובהקדמתו שם כותב: "...מאשר מצינו עוד מכי"ק אבא מארי מו"ר הגאון נ"ע זי"ע משו"ת הרבה . . וקו"א על סי' תמו מהל' פסח. גם מראה מקומות מקורי הדין על ערך שישים סימנים אשר היו חסרים בהל' שבת.

משיגרת הלשון משמע (וכן הבין ב'בית רבי'), שגם המ"מ הנוספים הם ממה שנמצאו מכת"ק אדמוה"ז. אבל לא כן הוא, כפי שנראה מסגנון הציונים, וכן ממה שמפורש במקום א' (סי' שיא סי"ד), "כמו שהוכיח רבינו בקו"א סי' רע"ו".

אשר לכן צריך לפרש דברי הרח"א, ש"גם מ"מ מקורי הדין" זהו מלבד ממה שנמצא בגוכתי"ק, אבל עדיין לא נתברר מיהו בעל המראי מקומות הללו. מסיבה זו כשהדפיסו את המהדורה החדשה לא הכניסו את מ"מ אלו כמו אלו שנדפסו בדפוס ראשון, אלא שולבו יחד עם המ"מ הנוספים.

בימים אלו הגיע לספריית ליובאוויטש עותק שו"ע הל' שבת מהדורת קאפוסט תקע"ו, שהייתה בבעלות הר"ר ישכר בער הורביץ הנ"ל, ועל הגליון נוספו בכת"י תיקונים והגהות ממנו, וכן העתקת המראי מקומות על סי' החסרים הנזכרים בהקדמת הרח"א עם שינויים והוספות.

כנראה העתיק אותם לאחר שנת ת"ר שבה נדפסה מהדורת ווארשא הנ"ל, שאז שלח להם ממה שנמצא תחת ידיו, ועדיין לא קיבלו את המ"מ החסרים שהודפסו לאחר שבע שנים על ידי הרח"א.

מעניינת ביותר היא הגהת תיקון לסי' רעח סוף סעי' א (שכבר תוקנה גם במהדורת תר"ז - בשינויים קלים) שבסופה כותב: "הג"ה זו שמעתי מהה"ג ר' מרדכי ז"ל אחי רבינו הגאון המחבר ז"ל נ"ע בהיותו בק' האמ"י בחורף תקע"ט - והראה לי איך לתקן בש"ע שיזדמנו לידיו".

וראה גם הקדמת אדמו"ר האמצעי לשו"ע: "וגם דודי הרב המופלג מוהר"ר מרדכי הגיה כפי כחו".

להלן כמה מתיקונים והגהות שלו:

על גב הספר הקדמי מבפנים: והנה לכאורה יש סתירה בשני הפרקים מזה לזה, דהיינו בסי' רע"ד סתם (וגם רשם המ"מ) כד'

המ"א דבעי' יותר מכביצה, ובסי' רצ"א סתם (וגם רשם המראה מקום) כדעת הר"ן דסגי בכביצה. אמנם יש לתרץ דבסי' רע"ד שהוא חובה לאכול פת לכ"ע מחמירי' כד' המ"א יותר מכביצה, ובסעודה ג' די"א דיוצאי' בה' מינים או בשר ודגים ופירות לכן סתם דסגי בכביצה. וכ"מ בס' ב"ח שכתב דבעי' כביצה משום בהמ"ז וכ"מ במרדכי כו' וע' א"ר ב' מלבושי יו"ט שכתב דבסעודה ג' הי' די בכזית.

סי' רמה ס"ב (במהדורה החדשה) שו"ה להנכרי נדפס: שמא ירצה - תיקן: שאם.

סי' רמו סי"ד שו"ה במקום נדפס: גדול אם - תיקן: גדול שאז מותר אם.

סי' רנג סכ"ה שו"ה שהיד נדפס: שאע"פ שיש - תיקן: שאע"פ שי"א שיש.

סי' רנג סכ"ו שו"ה הכירה נדפס: הכירה [ולא] חדשה - תיקן: הכירה אבל לא קדרה חדשה.

סי' רנג סכ"ח שו"ה הניחו נדפס: בשביל הבית - תיקן: בשביל חימום הבית.

סי' רסה ס"ח שו"ה מלאכה נדפס: מתחילה נעשה בידים - תיקן: מתחיל בידים. וציין לזה: הט"ס שם במ"א וכצ"ל.

סי' ערב ס"ה מתיבת ומכל מקום עד סוף הסעיף צ"ל במוסגרים.

סי' רעו ס"ג שו"ה בשבילו כותב על מה שבמוסגרים: נראה שהוא כפול, שהרי נת' דין זה לקמן סעי' זה ובסוף ס"ה.

סי' רפח ס"ט שו"ה עליו (הא') נדפס: על החולה - תיקן: את החולה.

סי' רחצ ס"ח שו"ה מנר נדפס: מנר של עבודה זרה - תיקן: מנר של נכרי.

סי' רצט ס"כ שו"ה חכמים נדפס חכמים שבארה - תיקן: חכמים באגדה שבארה.

סי' שא ס"ט שו"ה רואיהו נדפס: משיחו - תיקן: משיחה.

סי' שה סוף סי"ט: והגם שמשמע קצת מפרש"י דמיחזי כמשוי קאי על הבהמה - אך מפני שמבואר בב"י ד"ה מי שיש לו נער, דבבהמה ל"ג על שביתה דרבנן - מוכרח לפרש דקאי על שביתה האדם דמיחזי שהאדם נושא החבל. (הג"ה זו אינו מהרב).

סי' שז ס"ט שו"ה לקנותו נדפס: בסי' רנ"ב - הוסיף: ע"ש סעי' ה' ו' ז' ומ"מ אסור להניחו לעשות ברשות ישראל, ע"ש.

סי' שח סל"א בסוף הסעיף הוסיף: לא פקע שוב ממנה תורת כלי.

סי' שיא ס"ד שו"ה בבזיון נדפס קצת אליו הוסיף: עמ"א סקי"ב וכוונתו שמוכרחין לומר כן להרמב"ם וראב"ד וב"י שסתם ס"א כוותי', וכמו שפי' המ"א סק"ג וסק"ו, משא"כ לרש"י ותוס' וטור כמ"ש סק"ז אין צריכים לזה, וכיון שהרמ"א פסק ס"ד כמותם, לפיכך כתב רבינו קצת ללמוד לכיוצא בזה.

סי' שיש סוף סעיף ד: וצ"ע, דשם פסק רבינו שדבר שדרכו בכך מהני יחוד לשבת א'. מיהו באבן גדולה ניחא דאין דרך לייחדו מיקרי כמ"ש הש"ג, אבל באבנים קטנים הרבה ממלא היד מ"ט לא מהני יחוד לשבת א' ע' ש"ג וצ"ע. וי"ל עפמ"ש הב"י סי' רנ"ט, דגם הר"ן מודה באבנים שסביב הכירה דלאו אורחיי' כו'. ורבינו ר"ל לפי שאינן חשובי' כמ"ש ש"ה שמשליכן, וא"כ גם שדרך ליתן אבנים סביב הכירה בשבת הבא ישיג אחרים. וה"ה ממש אין דרך לייחד אלו לעולם אלא משליכן. משא"כ בסי' ש"ח סי"ט ראוי להתייחד כך לעולם.



קיג פעמים לב' בה' חומשי תורה

הנ"ל

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קא סעי' א: "וירגיל אדם את עצמו שיכוין לפחות בחתימת כל ברכה שיש בהן קי"ג תיבות, כמו שיש בתפילת חנה, וקי"ג פעמים לב' בה' חומשי תורה לומר שצריך כוונת הלב".

ומקורו הוא כפי שמצויין במ"מ, הרוקח בהלכות חסידות שורש הזכרת השם, הובא גם בטור ולבוש ועולת תמיד.

והנה כשבודקים בקונקורדנציה מוצאים שבה' חומשי תורה ישנם תיבות לב (33) פעמים, בלב (1), ובלב (1), לבי (2) מלבי (2), לבך (1), לבו (17), בלבו (5), לבכם (1), לבם (3), לבן (1), לבב (5), הלבב (1), לבבי (2), לבבך (20), בלבבך (6), ובלבבך (1), מלבבך (1), לבבו (5), בלבבו (1), כלבבו (1), לבבנו (1), לבבכם (8), לבכם (2), בלבבכם (1). סך הכל: 122 פעמים.

ואיך יתאים זה עם המובא לעיל בשם הרוקח שנמצא קי"ג פעמים, ויש לנו 9 יתירים. ואף אם נחסר אלו הבאים בתור שם המושאל, נוכל לחסר עוד 4 והם: "ויגנוב את לב לבן"; "ותגנוב את לבבי"; "קפאו תהומות בלב ים"; "בוער באש עד לב השמים".

ואף אם נחסר אלו הבאים לשבר את האוזן לגבי הקב"ה שהם: "ויתעצב אל לבו"; "ויאמר ה' אל לבו"; עדיין יהיו 3 יתירים על מספר 113. וצריך עיון.



ביאור הצמח צדק ב"קנין סודר"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

נהוג כשכותבים שטר תנאים או כתובה, מקבלים קנין סודר מהמתחייבים על כל מה שכתוב בשטר. קנין סודר הוא בעצם קנין "חליפין" שמבואר בכ"מ בגמרא. אופן הקנין כתב הטור (ריש הלכות קנין סודר חו"מ סי' קצה) וז"ל: "בקנין כיצד, הקונה יתן כלי למקנה, והוא יקנה לו החפץ שלו חליפי הכלי שהוא נותן לו, והוא הנקרא חליפין. וכיון שמשך המקנה הכלי, נקנו חליפין ללוקח או להמקבל מתנה בכל מקום שהם, ואין אחד מהם יכול לחזור בו".

למעשה, קנין סודר מועיל גם כשאחרים נותנים סודר למקנה, וכפי שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' קצה ס"ג): "הקנה אחד כלי למוכר, כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר, זכה הלוקח, אפילו הקנהו שלא בפני הקונה, ואע"פ שהקנה לו הכלי על מנת להחזירו, נקנה המקח". ומוסיף הרמ"א: "ולכך הורגלו לעשות הקנין בסודר של עדים אפילו בפני הקונה, לפי שרוב הקנינים הן שלא בפני הקונה".

ואכן כך נוהגים בתנאים ובכתובה. ולדוגמא - בכתובה, העדים מקנים סודר לחתן, שבהגבתו הוא מקנה שיעבודי והתחייבויות הכתובה לכלה.

והנה, כמה מבארים שהא דעושים הקנין בסודר של עדים, הוא משום דלא בעינן דוקא כליו של קונה, רק מספיק שמישהו נותן סודר שלו להמקנה. ועי"ז נקנה השיעבוד או החפץ מהמקנה לקונה. אבל מדברי הצמח צדק נראה שגם בכליו של אחר, פירוש הוא, שזכה בו הקונה תחילה. והיות שהוא דבר הנוגע למעשה [בהבנת הקנין], אעתיק דברי הצמח צדק (פסקי דינים, חו"מ סימן קצ"ה) [במודגש] וביאור דבריו לכאור'. וחלקתיו לסעיפים להקל על הקורא.

א. "בטור ס"ו - אחד נתנו לו בשבילו ושלל בפני הקונה. י"ל הטעם, משום דזכין לאדם שלא בפניו, שהרי האחר נותן כלי שלו, ועל ידי זה המקנה מקנה להקונה כלי".

וזה לשון הטור: "אפילו לא נתן הקונה למקנה הכלי, אלא אחר נתנו לו בשבילו ושלל בפני הקונה, קנה. ויש אומרים שאינו קונה אלא בפני הקונה, וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסברא הראשונה. וכתב, ולכך הורגלו לעשות הקנין בסודר של העדים אפילו בפני הקונה, לפי שרוב הקנינים הם שלא בפני הקונה".

והבית יוסף מביא דברי הראשונים, ובתו"ד כותב "וכתב העיטור במאמר ב": א"ר עמרם, השתא תקינו רבנן במתיבתא דקני שליח בית דין או עדים דעבדי שליחותיהו דקונה ומקנה. וכתב גאון, כיון דאי תפיס להו מקנה לחליפין לא מפקינן מיניה, וחזו בית דין דאתו לאינצויי - תיקנו למקני בכלי שאינו של קונה, דלא חציף איניש למיתפס כלי שאינו של קונה ולמפסקיה. והוא טעמא דניחא ליה לקונה דליהוי מקנה קונה, איתא נמי בכלי שאינו של קונה, דקיי"ל זכין לאדם שלא בפניו, וכל שכן בפניו".

ב. "ולפי זה אין הענין שהאחר מקנה הסודר תחילה להקונה ואחר כך מקנהו להמקנה בשביל הקונה - דאם לא כן יש לומר דשוב לא הוי זכיה, כיון שנעשה הסודר של הקונה, שמא לא ניחא ליה ליתן סודרו בשביל הקנין, אע"פ שהחפץ שוה יותר".

הנה הסברא "שהאחר מקנה תחילה הסודר להקונה" וכו' - מובאת בראשונים. הרמב"ן בתשובה (סי' קא) הו"ד בב"י שם, כותב: "ומה

שאנו קונין הסודר של אחר, שבעל הסודר מקנה סודרו להקונה". וכן כתב בשיטה מקובצת (בבא מציעא מז, א) בשם הרמ"ך: "וכן נמי קונין בכליו של אחר, כגון עדים שמנהגן לקנות בכלי שלהם - והרי זה כמי שהקנו סודרם לקונה, היינו המלוה או הלוקח". ועל זה מקשה הצמח צדק, הרי הטעם שמהני כליו של אחר הוא משום דהוי זכות לקונה, שאחר נותן בגד בשביל שהוא יקנה. אבל אם המקנה קונה מקודם את הבגד לעצמו, שוב מי יימר שהוי זכות בשבילו - אולי יחפוץ בבגד יותר?

ג. "(ומכל מקום יש לומר דהוי זכיה - עיין ב"י שנט סעיף ג)".

בציונו לדברי הב"י - כוונת הצ"צ, למה שכותב שם הב"י דדבר שהוא עדיף מהדבר שנוטל, מותר לזכות, משום זכין לאדם שלא בפניו.

ד. "וגם יש לומר, דסודר קני על מנת להחזיר הוא".

אולי כוונתו, שהיות והקונה רק זוכה בו על מנת להחזיר, שוב עדיף ליה שיזכה בו המקנה עבור החפץ שיקנה - כי סו"ס לא ישאר הבגד בידו.

ה. "ויש לומר דהקנין הוא על דרך מ"ש בסי' קצ ס"ד, הילך מנה ויהיה שדך מכור לפלוני".

ז"ל מן המחבר שם: "יש אומרים שהוא הדין לאומר לחבירו הילך מנה ויהי שדך מכור לפלוני, כיון שקיבל זה ממנו, נקנה השדה לאותו פלוני". והסמ"ע שם (סק"ד) כותב "דין זה נלמד מקנין עבד, דכשנותן מנה לשמעון האדון ואומר לו במנה זה שתקבל ממני שחרר עבדך, דקונה העבד נפשו בזה, אע"ג דאין העבד הקונה נפשו נותן כלום לאדונו המקנה לו - הכי נמי דכוותיה". [והביא דבריו ב'באר היטב' סק"ו, וב'נתיבות המשפט' סק"ה].

ולומד הצ"צ, שקנין סודר על ידי אחרים נלמד מאותה ההלכה - שמקורה פדיון עבד כנעני שאחרים נותנים הכסף עבור זכיית העבד בחירות.

וסברא זו כותב גם בקצות החושן (סי' קצה סק"ט), וז"ל: "ולכן נראה דסודר שנותנין העדים, לאו בתורת שליחות מן הקונה הוא, דלא שנו שליחות אלא אם היה הקונה נותן סודר שלו על ידי שלוחו. אבל סודר שנותנין העדים, מעולם לא זכה בו הקונה. אלא הא דזוכה הקונה

על ידי סודר העדים, היינו מדין עבד כנעני - וכדאמרינן פ"ק דקידושין (דף ח) הילך מנה ויהי' שדך קנויה לפלוני, דקנה אותו...". ובהמשך דבריו מביא בקצוה"ח את דברי העיטור שהעתקנו בריש דברינו לעיל, וכותב עליו: "ואין ללמוד מזה דאתי עלה מצד זכיה, דהוא מתורת שליחות. דנראה דשליחות אינו אלא אם הסודר היה של הקונה ונותנה על ידי שליח. אבל כיון שהסודר אינו של הקונה, אין זה אלא מדין עבד כנעני, דקבלת רבו גרמה, והכי נמי קבלת מקנה גרמה. אלא משום דאין מזכין לו לאדם בעל כרחו, לזה כתב דזכין לאדם שלא בפניו - ובודאי ניחא ליה".

הרי מבואר ברור, דהא דמועיל נתינת סודר על ידי אחרים, הוא מדין עבד כנעני - וכדברי הצמח צדק הנ"ל.

ו. "אמנם הרמב"ם בתשובה - סי' קא הובא בב"י מחודש א - כתב שבעל הסודר מקנה סודרו לקונה, עכ"ל".

הצמח צדק מקשה על ביאור הנ"ל, דהרי מפורש כתב הרמב"ן (והעתקנו דבריו לעיל אות ב) שאכן מקנה הסודר לקונה, והחליפין נעשים בכליו של לוקח עצמו, במה שקונים הסודר - לא מדין עבד כנעני. ועוד עדיין קשה מה שהקשה בריש דבריו, שאם הוא זכות שמא לא ניחא ליה וכו'.

ז. "ובאמת צריך עיון איך מקנה לו על ידי עצמו, הרי אפילו על ידי בנו וביתו הקטנים אין מזכים - כדאיתא בעירובין (עט)".

במשנה בעירובין שם מבואר, שאינו יכול לזכות עירוב על ידי בנו וביתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנענים - מפני ש"ידן כידו", ולא יצא עדיין מרשותו, ואם כן, כיצד תתכן מציאות שמקנה אחד סודר עבורו, והקונה והסודר עדיין ברשות עצמו?!

ח. "ויש לומר דזכיית הקונה באה בשעה שהמקנה זוכה - שבעל הסודר מקנה סודר להמקנה בשביל הקונה, ונמצא זכיית הקונה והמקנה באים כאחד".

ביאור דבריו לכאורה: דבלקייחת המקנה את הסודר בידו, נפעלים שני דברים: (1) המקנה זוכה בו עבור הקונה. (2) המקנה קונהו מיד הקונה עבור הקנין - ושניהם באים כאחד.

וכי תימא, היכן מצינו דבר כזה ש"זכיית הקונה והמקנה יבואו כאחד"? על זה ממשיך וכותב:

ט. "ועוד [אולי צ"ל וע"ד] מ"ש הרמ"ה בא"ע סי' ק"כ, עיין בית שמואל סי' קב [אולי צ"ל סק"ב], שכשמגרש על ידי שליח אינו צריך להקנות לבעל, כי זכית הבעל וגירושי האשה באים כאחד..."

אף שבדרך כלל צריך שיהיה הגט משל הבעל, כתב הרמ"ה הובא בטור שם "האומר לעדים כתבו גט ותנו לאשתי, אין צריכין לזכות לו הנייר קודם כתיבה, אלא אע"ג דכתבו מדידהו ויהבי להו - כיון דבשליחותו קעבדי, מכי יהבי לה בשליחותיה דבעל כמאן דיהבו לבעל, והדר בעל ויהיב לאיתתא דמי. דכיון דמזכי לאיתתא בשליחותיה, אקנויי מקני לבעל לגרושי ביה. ונמצא זכית הבעל וגירושי האשה באין כאחד."

ובהמשך דבריו מביא שכן העתיק ה'בית שמואל', ומעיר שם קצת בדבריו - וקיצרנו בזה כי אכמ"ל.

י. ומסיים הצמח צדק: "ולפי שיטה זו יש לומר גם כן, דהא דקונין שלא בפני הקונה - מתורת זכיה הוא, ואין לומר שמא לא ניהא להקונה ליתן סודרו כו', כי אימתי נעשה שלו בשעה שנקנה לו החפץ של המקנה, ומתחילה לא היה שלו, אם כן לא הפסיד דבר שלו מעולם, שאם לא היה נקנה לו החפץ, לא היה הסודר שלו, והוי זכות, ודוק".

סיכום: מבואר מדברי הצמח צדק, דגדר קנין סודר על ידי אחרים הוא - שבעל הסודר מקנה סודרו להמקנה, והמקנה זוכה בו עבור הקונה. והיינו שמקבלו עבור הקונה, ואז שוב זוכה בהסודר לעצמו עבור הקנין.



הבדלה בנער בר-מצוה [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטה

בגליון תתסג (עמ' 83 ואילך), העיר הרי"ל אלטיין ושקו"ט בענין חיוב הבדלה בנער הנעשה בר מצוה ביום הראשון, דב(כניסת) שבת עדיין לא נתחייב במצוות, ודן לגבי חיוב דהבדלה במוצ"ש התלוי בהחייבים דשבת, עיי"ש בארוכה ובטוב טעם.

והנה לכאורה יש להעיר בזה, מביאור כ"ק אדמו"ר בגדר נער שנעשה בר מצוה ביום חיוב שיש לו תשלומין מלפניו (תענית אסתר כשחל פורים ביום הראשון, פורים מוקפות שחל בשבת, תענית בכורות בערב פסח שחל בשבת, לקו"ש חלק יז ע' 66 ואילך, עיי"ש בארוכה) אע"פ שלא הביא ענין - דוגמא זו (דהבדלה).

וזלה"ק: "א קטן (ועד"ז ויתירה מזה - איינער וואס גרייט זיך מגייר זיין) איז מחוייב צו לערנען די הלכות המצות (תפילין, ק"ש וכיו"ב, וועלכע ער וועט מוזן מקיים זיין תיכף ווי ער ווערט א גדול) נאך איידער ער ווערט א גדול - ווארום אויב ער וועט עס אפלייגן ביז ער וועט ווערן א בן י"ג שנה ויום אחד, וועט ער דאן ניט וויסן ווי צו מקיים זיין די מצוות: ד.ה. עס איז דא אויף אים א חיוב זייענדיק א קטן זיך צוגרייטען אויף צו קענען מקיים זיין זיינע חיובים ווען ער וועט ווערן א גדול - ע"ד מכשירי מצוה -

"עד"ז י"ל . . די תקנת חכמים איז לכתחילה חל אויפן קטן אלס הכשר צו זיין חיוב אלס גדול.

"ועד"ז איז אויך בעניננו: אפילו אויב מ'וועט אננעמען אז תענית בכורות ביום ה' איז תשלומין ליום השבת - יש מקום לומר, אז א קטן שהגדיל ביום י"ד ניסן זאל זיין מחוייב צו פאסטן ביום ה' (י"ב ניסן) אלס הכשר צו זיין חיוב וואס וועט אויף אים חל זיין אלס גדול (ביום י"ד). עכלה"ק.

בעניננו יהי' כמה חילוקים אם הבדלה היא דאורייתא או דרבנן, ועוד. ובאתי רק להעיר.



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה "הוא ובניו"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפרשתינו ד"ה "הוא ובניו" (יז, כ): "מגיד שאם בנו הגון למלכות, הוא קודם לכל אדם". עכ"ל.

ה'דבק טוב' פירש על פירש"י זה, וז"ל: "קשה לרש"י: מדכתב "למען יאריך ימים", למה לי "הוא", שהוא כבר איתרבי. לכן פירש אם בנו הגון למלכות, הוא קודם וכו'". עכ"ל.

וצריך עיון קצת בדבריו, שלכאורה עיקר הדרשה היא ממה שנאמר "ובניו", שהרי מצד הייתור של תיבת "הוא" עצמה עדיין אין יודעים שכוונת הכתוב היא על בניו.

ואולי אפשר לומר שכוונתו שעיקר הדרשה היא מזה שנאמר "ובניו", אבל אם הי' כתוב רק "בניו" ולא "הוא", לא הוה ידעין שהבן צריך להיות הגון למלכות. ומזה שכתב "הוא ובניו" למדין שהבן צריך להיות כמו הוא.

אבל מה שעדיין צריך להבין הוא, שבכמה פסוקים לאחר פסוק זה נאמר (יח, ה): "כי בו בחר ה' אלוך מכל שבטיך, לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים". והרי לכאורה גם כאן תיבות "הוא ובניו" מיותרות*. וכאן אין שייך לפרש כמו שפירש רש"י לעיל "מגיד שאם בנו הגון וכו'", שהרי פסוק זה אינו מדבר דוקא בנוגע לכהן גדול, אלא גם בכהן הדיוט.

ובכלל אינו מובן מהו הפירוש של "הוא ובניו", איזה חילוק יש בין הוא ובנו, הרי שניהם כהנים הדיוטים.



"וְזוֹ הִיא הַפְּרָצָה שְׁאֵנִי רֹאֶה"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

במדבר כג, יד רש"י ד"ה "ראש הפסגה" — "בלעם לא הי' קוסם כבלק, ראה בלק שעתידה פרצה להפרץ בישראל משם, ששם מת משה, כסבור ששם תחול עליהם הקללה, וזו היא הפרצה שאני רואה".

(*) אולי י"ל בפשטות, שבפסוק זה (יח, ה) בא לתת טעם מדוע נותנים מתנות כהונה לכהנים: "כי בו וגו' הוא ובניו כל הימים". פ"י, מאחר שהוא ובניו עומדים לשרת לפני ה' כל הימים, אין להם מקור לפרנסה, ולכן נותנים להם המתנות כהונה תמורת השירות. ולכן יש צורך להדגיש ובניו, שגם בניו של הכהן משרתים, וא"כ מניין להם לפרנסה. משא"כ בנוגע למלך, תיבת ובניו לכאור' מיותרת, ולכן שם מפרש רש"י כנ"ל. המערכת.

יש להבין: א. מהי האריכות של "בלעם לא היה קוסם כבלק וכו'".
ב. כל הקטע בלשון נסתר, ובסוף מסיים וזו היא הפרצה שאני רואה
בלשון מדבר (גוף ראשון).

וי"ל בדא"פ, שבעצם יש כאן שאלה, איך יתכן שיהי' "ויאמר אליו
בלק לך נא אתי אל מקום אחר גו' וקבנו לי משם", (ובפסוק שלאחריו
(יד)) "ויקחהו שדה צופים אל ראש הפסגה גו'", וכי בלק אמר לבלעם
מה לעשות ואיפה ללכת, והרי להיפך צריך להיות, שבלעם יאמר לבלק
(בנבואה) לאיפה ללכת, דבשלמא בפעם הראשונה הלך בלק עם בלעם
לקרית חוצות, כדי להראות לו את ה"עיר מלאה שווקים אנשים נשים
וטף בחוצותי", לומר ראה ורחם שלא יעקרו אלו" - רש"י. ולהעיר שגם
שם (שבלעם נצרך לבלק) הקדים הכתוב את בלעם (כב, לט) "וילך
בלעם עם בלק גו'", וזה מובן שהרי הוא העיקר (בענין זה).

וגם מה שכתוב (כב, מא) "...ויקח בלק את בלעם ויעלהו במות בעל
גו'", גם זה מובן, ש"במות בעל" הוא שם עבודת כוכבים - כדפירש"י
בד"ה "במות בעל", ולא ידע בלעם איפה הוא שם את העבודת כוכבים
שלו.

אבל לענין לקלל וכו', הרי הוא (בלעם) ה"מומחה", והוא לכאורה
צריך לדעת גם איפה. וכמו שאמר לו (בלעם לבלק) לבנות שבעה
מזבחות ולהכין שבעה פרים ושבעה אלים, ולמה א"כ בלק צריך לומר
לבלעם "לך נא אקחך אל מקום אחר גו'", שבלק אמר לבלעם איפה
טוב לקלל.

וע"ז מבאר רש"י - "בלעם לא הי' קוסם כבלק", שענין הקסמים הם
הכוחות של הטומאה שנותנים אפשרות לדעת העתידות, וכיון שזה
מכח הטומאה אין נותנים להראות להם דברים ברורים.

- ואגב, רואים כאן דבר פלא, שאפילו בלעם הרשע, כיון ששרתה
עליו שכינה וקיבל נבואה, א"ה - אף שנגלה אליו רק בלילה, ורק בגלל
חביבותם של ישראל נגלה אליו גם ביום, וגם כשהי' נגלה אליו הי'
"נופל על פניו לפי שהי' ערל ומאוס להיות נגלה עליו בקומה זקופה
לפניו" (- רש"י במדבר כד, ד), מ"מ כיון שזה ענין של נבואה
(אמיתית) - הי' רחוק (עכ"פ קצת) מענין הקסמים, שענין הקסמים הם
ההיפך לגמרי מענין הקדושה, שלכן נצטוינו בפרשה מיוחדת (פרשת
שופטים (דברים יח, ט-טו)) "כי אתה בא אל הארץ . . לא תלמד
לעשות גו' לא ימצא בך גו' קוסם קסמים גו' כי תועבת ה' כל עושה
אלה גו'", ולגבי נבואה ישנם עוד פסוקים המתייחסים במפורש

בשלילת הקסמים, כמו (שם שם יד) "כי הגויים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' גו', נביא מקרבך מאחריך גו' אליו תשמעון", שלכן מובן למה בלעם לא הי' קוסם כבלק.

והעיר שביהושע (יג, כג) נאמר "ואת קוסם בן בעור הקוסם הרגו בני ישראל בחרב" (הובא ברש"י כג, כד). וזה מובן שבן בעור התעסק (גם) בקסמים, שהרי נאמר בתחילת הפרשה (כב, ז) וקסמים בידם ויבואו אל בלעם. ובפרט בענין המלחמה עם ישראל (ששם נאמר בלעם בן בעור הקוסם), שהפריח את מלכי מדין בכשפים, והוא עצמו פרח עמהם, שזה בודאי היה מצד הקליפה, שלכן נפלו כשאלעזר הראה להם את הציץ שחקוק עליו שם ה', ששם דוקא מתאים לקרוא לבלעם - הקוסם, אלא שבלק עלה על בלעם בקסמים.

שעפ"ז מובן למה רש"י כותב שבלעם לא הי' קוסם, שלכן בלעם לא ידע ללכת לשדה צופים. אבל בלק שהי' קוסם, ידע לפי הקסמים, שעתידה פרצה להפרץ בישראל משם.

- והתיבות "ששם מת משה" אינן מדברי ומחשבות בלק (בקסמים), אלא רש"י מבאר מי היתה באמת הפרצה, ששם מת משה, אבל בלק לא ידע את האמת - והוא הבין שהפרצה היא שח"ו יחולו הקללות משם.

וי"ל בדא"פ, שבלעם שאל אותו למה הבאת אותי לכאן, והרי לא רואים מכאן את כל העם רק קצהו, ומהי המעלה במקום זה. ועל זה הסביר לו בלק, שכיון שיודע בקסמים שעתידה פירצה להפרץ בישראל משם, א"כ זוהי הפרצה שאני רואה, שאתה תקלל וכאן ח"ו היל"ת תחול עליהם הקללה.

שעפ"ז מובן למה קטע זה הוא בלשון גוף ראשון (מדבר), שאלה הם דברי בלק לבלעם (כתשובה על שאלתו למה הבאתי לכאן).



והנה, להלן כג, כח בד"ה "ראש הפעור" מפרש רש"י: "קוסם הי' בלק, וראה שהן עתידין ללקות על ידי פעור, ולא הי' יודע במה, אמר שמא הקללה תחול עליהם משם, וכן כל החוזים בכוכבים רואים ואין יודעים מה רואים".

שגם כאן - כמו בפכ"ג, יד - מדגיש רש"י שקוסם היה בלק, שבפשטות גם כאן בא רש"י לתרץ משהו (ובפרט שכבר הזכיר את זה

פעם, הרי בודאי שאין צריך סתם לחזור על זה אם אינו בא לתרץ שאלה), שגם כאן אפשר לשאול אותה שאלה, למה בלק לוקח את בלעם, ולא ההיפך. וגם, למה לוקח אותו דוקא לראש הפעור, והלא לא נאמר שמשם ראה את ישראל, כמו שאמר לו (לעיל (כב, מא) "וירא משם קצה העם". ועד"ז (כג, יג) "...אל מקום אחר אשר תראנו משם אפס קצהו תראה וכולו לא תראה". אבל כאן לא נאמר שיראה את ישראל לא כולם ולא מקצתם, וא"כ מה הי' לו להביאו לשם. ואם זה בית עבודת כוכבים, הרי כבר לקח אותו לבמות בעל, וי"ל שאם לקח אותו לשם בפעם הראשונה - כנראה הי' מהע"ז החשוב אצלם, ואם שם לא קלל אלא בירך, מה יש לו לצפות מראש הפעור, ובפרט שכנ"ל לא נזכר שראה משם קצה העם וכיו"ב, שעפ"ז קשה למה הביאו לשם.

וע"ז מבאר רש"י קוסם הי' בלק, וראה שהן עתידין ללקות על ידי פעור, והאמת הי' שלקו בגלל ש"ויצמד ישראל לבעל פעור", אבל בלק חשב, שמה שרואה בקסמים שהם (ישראל) לוקים, זהו שהקללה ח"ו תחול עליהם, לכן לקח אותו לשם.



ומוסיף רש"י: "וכן כל החוזים בכוכבים רואים ואין יודעים מה רואים", לכאורה אין כאן מקומו של החוזים בכוכבים, שכאן מדבר על קסמים.

וי"ל בדרך אפשר, שיש לשאול לכאורה ממה נפשך, אם ישנו ענין של קסמים, והראי' שהתורה צריכה לאסור את זה, א"כ למה אינו יודע על פי הקסמים מהי הפרצה שבראש הפסגה (ענין מיתת משה), ועד"ז בראש הפסגה - לא ידע במה ולמה לקו.

הנה על זה עונה רש"י: קוסם הי' בלק, וראה שהן עתידין "ולא היה יודע במה", היינו שהידיעה שלהם אינה ידיעה ברורה, ולראי' לזה שיש ענין יודע ואינו יודע ברור, מביא מחוזים בכוכבים שכבר למדנו בספר שמות כמה וכמה פעמים שהאיצטגננים של פרעה ראו ולא ראו דבר ברור, כמו בגזירה הראשונה של (שמות א, טו) "אם בן הוא והמיתן אותו וגו'", "שאמרו לו איצטגניני פרעה שעתידי להוולד בן המושיע אותם" - רש"י, אבל לא ידעו מיהו ואצל מי יוולד. ועד"ז בגזירה השני' (שם א, כב) כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו גו', כי "אמרו לו איצטגניני היום נולד מושיען ואין אנו יודעין אם ממצרים אם מישראל (ועוד דבר אמרו - שמכאן עיקר הראי' שרואים ואין

יודעים מה רואים (ש)רואין אנו שסופו ללקות במים, והם לא היו יודעים שסופו ללקות על מי מריבה.

ויש להוסיף, שהראי' מחוזים בכוכבים היא באופן של ק"ו, שענין חוזים בכוכבים אינו דבר שלילי, שלא נצטוונו שלא לחזות בכוכבים, ואדרבה, אברהם אבינו ה' אצטגנין גדול, שזה חכמה שאפשר לראות בכוכבים ענין עתידות, ואעפ"כ אין יודעים מה רואים.

- לכאורה אברהם ידע מה ראה - עאכו"כ ענין הקסמים שזה קשור עם רוח הטומאה כו' בודאי ש"קוסם ה' . . ולא ה' יודע במה כו'".

ומה שלעיל (כג, יד) אמר בלעם לא ה' קוסם כבלק, וכאן (כג, כח) אומר רש"י קוסם ה' כבלק (ולא מזכיר את בלעם), הנה זה מובן בפשטות, שלעיל - כפי שנתבאר שם בדא"פ - רש"י בא לתרץ איך זה שבלק צריך לקחת את בלעם למקום שהוא מחליט, ולא להיפך, שעל זה מבאר רש"י שבלעם לא ה' קוסם כבלק, ולא בדק כ"כ בקסמים (או שבדק ולא הצליח), למצוא את המקום שטוב - ר"ל היל"ת - לקלל את ישראל.

אבל כאן - לכאורה - עיקר כוונת רש"י היא לבאר למה לקח בלק את בלעם לראש הפעור דוקא, ובפרט שלא נזכר כאן שראה את ישראל משם או מקצתם עכ"פ.

וע"ז אומר קוסם ה' בלק וראה שהן עתידין כו'.

ויש להוסיף בדא"פ ולומר, שיתכן שאין (כ"כ) עיקר דברי רש"י ב"קוסם ה' בלק", שהרי זה אנו יודעים כבר מפסוק יד, כדפירש"י שם (הובא לעיל), אלא בעיקר כוונת רש"י היא להמשך הדברים ש"ולא ה' יודע במה", שכיון שקוסם ה' (ולא ענין נבואה ח"ו), א"כ מובן למה "ולא ה' יודע במה".

ועפ"ז יומתק גם הראי' מחוזים בכוכבים, אעפ"י שאינו שייך לכאן, אבל בזה מסביר יותר ענין השלילה של קסמים.

ועפ"י הנ"ל גם יומתק למה בפעם הראשונה כשמביא שבלק ה' קוסם (יותר מבלעם), אינו מביא ראי' מחוזים בכוכבים, שלכאורה מתאים יותר לכתוב זה בפעם הראשונה, אבל כנ"ל, שם עיקר כוונת רש"י היא לתרץ למה בלעם לא אמר לבלק לאן ללכת. ולכן גם לא מתחיל בלשון "קוסם ה' בלק", וגם לא הדגיש "ולא ידע מהי הפרצה", כמו שאומר אצל ראש הפעור "ולא היה יודע במה".

משא"כ כאן בא לדבר יותר על עצם ענינו של בלק, למה בחר במקום ראש הפעור, לכן גם באר ענין החסרון של הקוסם. והסתייע מחוזים בכוכבים.



שונות

תקיעת שופר להתלמד באדר"ח אלול

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

ב"היום יום", ל' מנחם אב, ר"ח, כותב כ"ק אדמו"ר: "המנהג בבית רבינו שבמשך היום תוקעים להתלמד, ומתחילים לתקוע אחר התפילה מיום ב' דר"ח".

נסתפקתי בכוונת רבינו: האם הכוונה שיכולים לתקוע להתלמד כמו שתוקעים מיום ב' דר"ח, והיינו בהסדר ד'תשר"ת, תש"ת ותר"ת, אלא שמכיון שהלימוד יכול להיות במשך כל היום, עדיין אי"ז נק' "מתחילים לתקוע", אבל גם אם תקע אחר התפילה לא מעלה ולא מוריד, (ואולי אפשר טוב - ע"ד מה שאמר הרלו"צ מברדיטשוב אשר "ועל הכלכלה' הייסט דער מחותן נישט צו זאגן).

או שמתחילים דוקא במשך היום (ולא אחר התפלה, ואפשר דוקא שלא בסדר דהתקיעות דחודש אלול, כדי להראות שינוי בין "להתלמד" ולא להתלמד, וע"ד שאין תוקעים קודם ר"ה וכו'), כדי שיוכל להיות "מתחילים לתקוע אחר התפילה מיום ב' דר"ח".

במלים אחרות, ולסיכום: האם א) טוב; ב) לא איכפת; ג) יותר טוב שלא - לתקוע להתלמד אחרי התפלה (או במשך היום) ביום א' דר"ח אלול בסדר ד'תשר"ת, תש"ת, תר"ת?

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר את הענין.*



(* ראה בזה לקו"ש חל"ד ע' 95 ואילך. המערכת.

תיבות קצרות של אדה"ז

הרב דוד שרגא פאלטער

א' מאנ"ש משיגן

בשיחת י"ב תמוז תשי"ג מובא הסיפור על אדה"ז, שפעם הגיע לשקלאב בתקופה שבה סבלו החסידים רבות מרדיפותיהם של המתנגדים, וכאשר עלה על בימת בית הכנסת כדי להשיב על הטענות והשאלות שהכינו עבורו, אמר תורה קצרה - כפי שנהג בתקופה ההיא לומר תורות קצרות, וכדרכו - בניגון: "טעמו וראו כי טוב ה' - פארזוכט און זעהט אז דער אויבערשטער איז גוט". וכשירד מהבימה, רצו אחריו כמה מנינים של אברכים אשר במשך הזמן נעשו מעמודי החסידות. ע"כ.

כפי הנראה מסיפור הנ"ל, הרי הדיוק הוא שאמר הפסוק ופירושו בניגון, כדרכו. ובהערת השיחה מובא שגם כ"ק אדמו"ר אמר זה בניגון הידוע. ומהו הדגש של הניגון.

והסיבה פשוטה לכאורה, שהרי לא הוסיף רבינו שום ביאור (ועאכו"כ פירוש פנימי ע"פ חסידות) על הפסוק טעמו וראו, דהרי רק תרגם הפסוק בפירושו הפשוט, וא"כ במה יחשב זה ל"תורה קצרה שלו"? הרי אין כאן שום פתגם או ביאור נוסף לפשטות המקרא.

אלא מכאן מוכח, וגם ישנו בסיס לכל דברי רבותינו נשיאינו, שחידושם והשפעתם בתורתם, אינו מתבטא רק בחידוש ענין, או בביאור עמוק מהפשט הרגיל. אלא לפעמים גם הפירוש הפשוט נמשך ע"י ניגון, והוא שמשפיע על אחרים לעשותם חסידים, הניגון לבד או אופן אמירתו (כבנדו"ד שעמד על בימת בית הכנסת), מספיק לקרב יהודים תחת כנפי השכינה ובדרכי החסידות.

ומוצאים אנו כעין זה בכוחו של ניגון של רבותינו נשיאינו, אשר מקול ניגוננו של הצ"צ הי' ידוע במה הוא עסוק באותה שעה (היום יום י"ג סיון).

