

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון חי [אלף-קסז]

ש"פ מטות-מסעי - חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ מטות-מסעי - חזק
גליון חי [אלף-קסז]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 לעת"ל בשבת ר"ח כמה פעמים עולים לרגל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... הרמב"ם אינו מביא אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל (גליון)
הנ"ל
- 12..... בענין הנ"ל (גליון)
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 18..... "משה כתב ספרו ופרשת בלעם"
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 21..... בענין איסור רבית באומד דעדים זוממין
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 22..... בענין המלוה את חברו לעשר שנים
הנ"ל
- 24..... בענין ספק לקולא במלוה לעשר שנים
הנ"ל
- 24..... בדין לא נטבל כולו וחציצה
הרב אפרים פישל אסטער
- 32..... בענין שילוח המרגלים
הרב וו. ראזענבלום
- 34..... ליקוט מענות קודש תנש"א
הת' מנחם מענדל בראנדווין
- 37..... אל תפרוש מן הציבור – חיסונים (גליון)
הת' השליח משה דוד הומינר

נגלה

- 38.....מתנה ע"מ שכתוב בתורה לענין שביעית.
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 42.....בגדר שמירת המקדש
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 47.....ביאור במחלוקת רש"י ותוס' בענין יש היתר לאיסורו ואין איסורו עולם
הת' לוי יצחק גורליק
- 52.....בביאור מחלוקת ת"ק ורשב"ג אם התיירו שבות רחוקה
הת' מנחם מענדל הכהן כהן

חסידות

- 55.....פדיון וחליפין
הרב משה מרקוביץ
- 56.....ברכת יוצר אור (גליון)
הנ"ל
- 57.....דיק בשער היחוד והאמונה פרק ג
הרב פרץ בראנשטיין

רמב"ם

- 57.....בענין מוסר נפשו שלא לעבור על איסור חמור דוקא – אם צדקה תחשב לו
הרב חיים רפופורט

הלכה ומנהג

- 67.....אופן החזקה של ביטול רשות של בית
הרב לוי יצחק ראסקין
- 69.....שלום-זכר – סעודה או טעימה
הרב יואב למברג
- 76.....ודובר אמת בלבבו
הרב משה מרקוביץ
- 77.....חמץ בפסח, האם יש בו משום גזל (גליון)
הרב שבת' אשר טיאר

פשוטו של מקרא

78.....מיתת משה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שונות

80.....בדין תליית חלת עירובי חצירות בבית הכנסת כדי לטלטל בה

מאת הגאון רבי אליקים געץ סג"ל ז"ל

88.....מתי המרגלים היו כשרים באותה שעה

הרב ישכר דוד קלויזנר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ראה - אדר"ח אלול ה'תשע"ט
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ה מנחם-אב ה'תשע"ט
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני משיח וגאולה

לעת"ל בשבת ר"ח כמה פעמים עולים לרגל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ב' דעות בפסיקתא

בפסיקתא רבתי (פיסקא א - והיה מדי חודש) איתא: "א"ר יהושע בן לוי כו' אמרו אימתי את מחזירנו לאותו הכבוד הרי כמה זמן שחרב בית חיינו הרי שבוע הרי יובל הרי שבע מאות ושבעים ושבע ועתה הוא כבר אלף ומאה וחמשים ואחד מתי אבא ואראה פני האלהים אמר להם בני בעולם הזה כמה פעמים הייתם עולים (בשנה) לא שלשה פעמים בשנה, כשיגיע הקץ אני בונה אותו ואין אתם עולים שלשה פעמים בשנה אלא כל חודש וחודש ובכל שבת ושבת אתם עתידים להיות עולים שם, כמה שנאמר והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו. ד"א והיה מדי חודש בחדשו והיאך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל חודש ובכל שבת א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו, והיאך הם באין ראש חודש ושבת מסוף העולם אלא העבים באין וטוענים אותם ומביאין אותם לירושלים והם מתפללים שם בבוקר והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופנה וגו' (ישעיה ס' ח'). ד"א והיה מדי חדש והרי שאירע ר"ח להיות בשבת ואמר הכתוב מדי חדש ומדי שבת היאך א"ר פנחס הכהן בן חמא בשם ר' ראובן באים שני פעמים אחד של שבת ואחד של ר"ח והעבים טוענים אותן בהשכמה ומביאין אותן לירושלים והם מתפללים שם בבוקר והן טוענים אותן (לבתיהן) [ומחזירים לירושלים] מי אלה כעב תעופנה הרי של בוקר וכיונים אל ארבותיהן (שם ישעיהו ס' ח') הרי של מנחה"י, וצ"ב במאי פליגי לשונות אלו?

וביאר הרבי בליקוטי שיחות (חכ"א ע' 383) החילוק בין דעה הראשונה לדעה השנייה והשלישית דלשון הראשון סב"ל שיש איסור תחומין למעלה מ' ולכן אינו יכול לומר שהעננים מביאים בשבת בוקר, אלא סב"ל שיבואו בערב שבת, משא"כ ב' הלשונות אח"כ סב"ל שהעבים מביאים בשבת בוקר כי סב"ל שאין איסור תחומין למעלה מ'.

1) וראה גם ילקוט שמעוני ישעי' שם רמז תקיג, ושם ביל"ש רמז תקג תהלים רמז תשמא, וראה רשימות חוברת י'.

ולכאורה נראה גם דלשון הב' חולק על לשון הג', דלשון הב' לא סבירא להו דבשבת ר"ח באים שתי פעמים, ורק ללשון הג' כן הוא ולפי"ז יל"ע במאי פליגי?²

ביאור האבני נזר שעולים ב"פ

והנה בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סי' כז אות ז) ביאר הטעם דהפסיקתא דר"כ הנ"ל דלעתיד כשיחול ראש חודש בשבת יביאו אותם שני פעמים בשחר ובמנחה. וז"ל: ונראה הטעם לפימ"ש בתשובת הרשב"א (ח"א סי' ט' ד"ה ודע) דכל השביעיות עיקרם בסופם. סוף המנין שלם. ועל כן שביעית אינה משמטת אלא בסופה ואם כן שבת נמי עיקר במנחה. וראש חודש שהוא משום חידוש אור. עיקרו בשחר שהוא גם כן חידוש אור ולא במנחה סילוק אור. ועל כן מביאין אותם בשחר משום ר"ח. ובין הערבים בשביל שבת. ועל כן לא נזכר בפסיקתא דיום טוב שחל בשבת יביאו אותם שני פעמים. דיום טוב עיקרו במנחה כמו בשחר. ובמה שבאים במנחה לבד די, עכ"ל. ועי' גם בס' שם משמואל פ' וארא תרע"ב (ע' סח בד"ה והי').

וז"ל הרשב"א שם³: הנה שעם היות בריאת העולם בעשרה מאמרות לא היו ימי המעשה רק ששה והמנוחה בסופם ביום השביעי והוא מכלל ימי ההקף, ובאמת כי לא נפל הענין כן דרך מקרה רק לרצון מכוון מאתו יתברך. וכן נבחרו בתורה השביעיות בימים ובשבועות ובשנים .. ופעמים ימנה הכתוב ששה ועושה השביעי בסופן מקודש ומכלל ההקף. ופעמים שימנה שבעה ימי הקף שלם ואחר המנין השלם יעשה השמיני מקודש ועומד בפני עצמו שומר ההקף. הנה בתחילת בריאת העולם מנה ששה וקדש השביעי שבת לה', ואחר עשה שבעה שבועות למנין שלם וקדש חג העצרת לאחר מלאת המנין... וכן השמיטה והיובל עשה שש שנים ימי עבודה והשמיטה והמנוחה בשנה השביעית כימי המעשה והשבת. ומפני שהשנה השביעית מכלל מספר ההקף אינה משמטת אלא בסופה, והיובל כימי הספירה והחג, ששנת היובל זולתי מספר שני השבועים ועל כן שדות חוזרין לבעליהן בתחלתו וכן העבדים. וכן בחגים בחג הפסח מנה ששה וקדש השביעי עצרת והוא מכלל ההקף ואינו חג בפני עצמו. ובחג הסוכות עשה הקף שלם וביום השמיני קדש חג העצרת ולפיכך הוא חג בפני עצמו וכו' עכ"ל.

(2) ראה הערות וביאורים גליון אלף – קלא.

(3) צוין לזה בלקוטי שיחות ובשיחות קודש בהרבה מקומות, וז"ל בההערות בכ"מ: ראה כלי יקר ריש פ' שמיני, שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט, הובאו ונתבארו בד"ה ויהי ביום השמיני בסה"מ תרע"ח ע' רסט ואילך, תש"ד ע' 191 ואילך, תש"ה ע' 167 ואילך ועוד. ח"א ס"ט לקו"ש ח"ג ע' 973 ואילך ח"ז ע' 93 ואילך.

שקו"ט בדברי הרשב"א אודות שבעת ימי ההקף

ובביאור דבריו נראה, דשמיטה משמטת בסופה משום שהוא הסוף של המנין שלם⁴, ואף דשמיטת קרקע נזהגת בכל השנה, פשוט דשם לא שייך לומר דאיסור העבודה הוא רק בסוף השנה בלבד, ולכן לענין זה נתקדש כל השנה כולה – שנה השביעית, ועפ"ז מובן גם בנוגע לשבת שהאיסור מלאכה הוא בכל השבת ולא רק בסופה, דלא שייך לומר דרק בסופה אסור לעשות מלאכה, משא"כ שמיטת כספים שהוא חלות שחל על רגע אחד ופועל על העתיד שמעתה החוב נפקע, שפיר אמרין דחלות זה חלה בסוף השנה שהוא הסוף של המנין השלם.

וראה בתשובת הרדב"ז מכת"י (נדפס בקובץ בית אהרן וישראל גליון צ"ו) שהביא דברי הרשב"א והקשה וז"ל: אלא דקשה לי א"כ עבד עברי אמאי יוצא בתחלת שבע? וי"ל דומיא דשבת ממש ששת ימים תעבוד, ובתחלת שבת מנוחה הכא נמי שש שנים יעבוד, ובתחלת שביעית יצא וינוח, אלא דאכתי קשיא דאין שמיטה משמטת בסופה אלא כספים, אבל עבודת קרקע אסורה מתחילת שנה שביעית? וגם בזה י"ל דגבי עבודת קרקע לא שייך למימר בסופה דהא סופה בין השמשות הוא, וכי אפשר לומר שיעבוד את הקרקע כל השנה ויבטל בסופה, הילכך לא אפשר עכ"ל.

ולכאורה בשלמא בשבת אי אפשר לומר שיהי' רק בסופה כנ"ל, אבל בעבד שפיר שייך לומר שמשתחרר בסופו כמו בשמיטת כספים? וצ"ב.

ונראה לתרץ הקושיא, ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב פ' בהר א' (ע' 143 ואילך) לתרץ דברי הזהר שכתב על הפסוק ד"ושבתה הארץ שבת לה" (פ' בהר קח,א): "בהוא נייחא דארעא אצטריכו עבדין נייחא, ובגין כך ובשביעית יצא לחפשי חנם", ותמוה דהרי עבד עברי יוצא בשביעית שלו ולא בשנת השמיטה? ומבאר בארוכה שישנם ענינים בתורה דבאופנים מסויימים הם בתכלית השלימות, וישנם אופנים מסויימים שאינם בשלימות ואין זה מעכב כלל.

וז"ל: (מתרגום חפשי) קיימת השנה השביעית של כלל ישראל שנת השמיטה, וקיימת השנה השביעית של היחיד השנה השביעית של מכירת עבד, כיון ששניהם קשורים לשביעית, מובן שיש ביניהם נקודה משותפת, ובפרט בענינו שהרי היחיד הוא חלק מכלל ישראל, אך ההבדל ביניהם הוא: בשנה השביעית של כלל ישראל המשמעות של "שבת לה" היא בשלימות, ולכן נובעות ממנה כל ההלכות של שמיטה,

4) ואולי יש לפרש באופן דשמיני שהוא "שומר ההקף" מקודש ביותר, ולכן אפילו במקום שקידשה התורה ה"שביעי" כמו שנת השמיטה, כל מה שקרוב יותר לשמיני קדוש יותר, וזהו הטעם דשמיטת כספים אינה משמטת אלא בסופה כיון שהוא הכי קרוב לשמיני, וראה בפירושו הרמב"ן (דברים טו,א) דסבר דמשמטת בתחילת שנת השמינית ואכ"מ.

ואילו בשנה השביעית של יחיד יש רק "מעין" של "שבת לה" אשר בשנת השמיטה, ולכן בפועל מתקיימת רק יציאתו של העבד "לחפשי חנם". ועל כך נאמר בזהר "בההוא נייחא דארעא איצריכו עבדא נייחא": עבד צריך לצאת לחפשי בשביעית למכירה, משום שהוא חלק מן הכלל ויש לו "חלק" מ"ההוא נייחא דארעא", ולכן השביעית שלו, למכירתו, היא מעין השביעית של כלל ישראל המביאה לידי "נייחא דארעא". ומכל זה נובע חידוש (הדורש עיון וחיפוש בספרים): כאשר השנה השביעית של העבד חלה בשנת השמיטה, מביאה השמיטה - "נייחא דארעא" - לידי כך שהיציאה שלו לחפשי - "עבדי נייחא" - היא בשלימות מוחלטת. וצריך עיון למאי נפקא מינה ואין כאן מקומו.

ולפי זה יש להבין את דברי הזהר באופן סתמי "בההוא נייחא דארעא איצריכו עבדי נייחא" שמהם משתמע שמדובר בזהר על שנת השמיטה כפשוטה - כי בזהר מובא כאן המקרה של "ובשביעית יצא לחפשי חנם" בשלימותו עכ"ד, ולפי"ז י"ל דכיון דבשמיטה הכללית הרי עבודת קרקע אסורה מיד בתחילת השנה, כן אמרה התורה ג"כ בנוגע לשמיטה הפרטית שהוא חלק משמיטה הכללית כנ"ל שמיד בתחילת השנה יוצא לחפשי ואינו עובד עוד.

השמטת כספים בתחילת שנה השביעית

והנה המקור דשמיטת כספים הוא בסוף השנה הוא בגמ' ערכין כח, ב: "שיובל בתחילתו והשמיטה בסופה" וכן פסק הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ד: "אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה שנאמר מקץ שבע שנים תעשה שמטה וכו'" וכ"כ הטור חו"מ ר"ס ס"ז והמחבר שם סעי' ל' וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"ב סי' שי"ד ועוד.

אבל באבן עזרא (דברים טו, א) כתב: "וטעם מקץ שבע שנים תעשה שמטה - בתחלת השנה, כאשר פירשתי⁵, [והפסוק איירי שם בשמיטת כספים], וכן נראה בפירוש רבינו נתן אב הישיבה בריש מס' ר"ה עיי"ש, וכבר תמחו שזה סותר להגמ' דערכין הנ"ל?

ועי' רא"ש גיטין (פ"ד סי' כ) וז"ל: והא דאין כותבין פרוזבול בשביעית אף על פי שאינה משמטת אלא בסופה נראה לפרש הטעם ע"פ המקראות מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו, מפשטיה דקרא ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה כדכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמיטה שאינו אלא בסוף השבע שמוט כל בעל משה ידו, אבל מיד כשהתחלה שנת השמיטה, אין בית דין בודקין לגבות שום חוב, וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלוה,

דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמטה לה', מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש, אבל אם יפרע הלוח מעצמו אין צריך לומר משמט אני, וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שביעית עכ"ל ועיי"ש גם בסי' י"ח, נמצא דסבירא לי' דאף דהפקעת החוב הוא בסוף השנה דמעתה אין כאן חיוב כלל⁶, אבל מ"מ אסור להמלוה ליגוש מיד בתחילת השנה.

ועי' בשו"ע אדה"ז חו"מ הל' הלואה סעי' ל"ו שכתב: "וזמן הפרוזבול הוא לכתחלה בסוף הששית לפני ראש השנה של שביעית שאף ששביעית אינה משמט אלא בסופה שנאמר מקץ שבע שנים תעשה שמטה, יש אומרים שמשנכנסה שנת השביעית אסור לתבוע חוב שנאמר לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה' מיד שקרא שמטה לה' לא יגוש אלא כשהלוח פורע לו מעצמו אינו צריך לומר משמט אני וכו'.. ואם לא עשה פרוזבול בסוף ששית יעשה בשביעית עד ראש השנה של מוצאי שביעית". דהיינו דאדה"ז חושש לכתחילה לדעת הרא"ש, ולכן צריך לכתחילה לעשות פרוזבול בסוף שנה הששית⁷

והתומים שם ס"ק כו בסופו כתב וז"ל: גם הרב אבן עזרא בפירושו לתורה (דברים טו א) מפרש מקץ שבע שנים היינו תחילת שבעה שנים, נראה דנתכוון לדברי הרא"ש, כי ח"ו לומר שהיה בו שמץ מינות לחלוק אקבלת חז"ל, דס"ל סוף שמיטה משמט, כמבואר במשנה דהשוחט פרה. רק נתכוון לדברי הרא"ש דמתחיל תיכף אפקעתא דמלכא ואינו יכול לתובעו ולא יגוש את רעהו עכ"ל.

(ויל"ע בתירוץ, כי הרא"ש פי' ד"מקץ" הוא סוף השנה, ומ"מ מחלק דלא יגוש מתחיל מיד, משום דכתיב: "לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמטה לה'", מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש, אבל האבן עזרא פי' ד"מקץ" היינו בתחילת השנה, וא"כ מנא ליה לחלק ביניהם).

ביאור פלוגתת הרא"ש והרמב"ם בדין דלא יגוש

ולפי דברי הרשב"א הנ"ל צריך ביאור במאי פליגי? דהרי הרשב"א ביאר כיון דסוף שנה שביעית היא גמר ההקף לכן משתמטת רק בסופה, א"כ למה סב"ל להרא"ש דהאיסור ליגוש מתחיל מתחילת השנה⁸?

(6) ראה לקו"ש ח"ז פ' בהר ב' סעי' ה'.

(7) הובא בלקו"ש בכ"מ, ראה ח"ז ע' 355 וחכ"ד 331 וחכ"ט ע' 277 ועוד.

(8) ראה בס' תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם ע' ריד הערה 58 שהביא דברי הרשב"א וז"ל: ושם: "ומפני שהשנה השביעית מכלל מספר ההיקף אינה משמטת אלא בסופה" - ולהעיר ממ"ש אדה"ז (שו"ע חו"מ הל' הלואה סל"ו) "וזמן הפרוזבול הוא לכתחילה בסוף הששית .. שאף ששביעית אינה

ונראה דהרא"ש סב"ל דאה"נ שהעיקר הוא גמר ההקף עצמו, שלכן החוב נפקעת לגמרי בסוף השנה, אבל מ"מ כיון דלגבי השנים שלפני זה, כל שנה השביעית היא שנה האחרונה של ההקף, לכן אף שאינו הגמר ממש, מ"מ כבר נידון מיד בתחילת השנה למעין גמר ההקף, ובכח זה ה"ה פועל מיד מעין הגמר, דעכ"פ חל האיסור דלא יגוש, משא"כ הרמב"ם וכו' סב"ל דלענין זה דהשטטת כספים, חשבינן רק סוף השנה לגמר ההקף ולא לפני זה כלל, לכן לא חלה הדין דהשטטת כספים אפי' לענין לא יגוש עד סוף השנה.

ולפי כל זה יש מקום לבאר ב' הדעות בפסיקתא, אם בשבת ר"ח עולים לרגל פ"א או ב' כפי שנת, די"ל דהדיעה דסב"ל דעולים רק פ"א, סב"ל כדעת הרא"ש דגם תחילת השבת נחשבת כעין סוף ימי ההקף, ולכן אף דר"ח עיקר ענינו בתחילת היום כנ"ל, מ"מ גם בשבת יש שם כבר מעין הסוף ולכן אין צורך לעלות עוד פעם, משא"כ הדיעה דסב"ל שעולים ב"פ, הוא משום דסב"ל דרק סוף השבת הוה סוף ההקף וכדעת הרמב"ם, וכיון דר"ח הרי עיקרו בשחר כנ"ל, לכן עולים ב"פ⁹.



הרמב"ם אינו מביא אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם (דג' תמוז) הוקשה ע"פ מ"ש באחרונים שהרמב"ם אינו מביא בס' הי"ד הלכות שאינם נוהגים בזמננו וגם לעת"ל, דא"כ למה הביא כל ההלכות של

משמטת אלא בסופה .. י"א שמשנכנסת שנת השביעית אסור לתבוע חוב .. ואם לא עשה פרוזבול בסוף ששית יעשה בשביעית עד ר"ה של מוצאי שביעית". היינו, שעשיית הפרוזבול בסוף הששית הוא מצד האיסור דתביעת חוב, אבל הזמן ששביעית משמטת הוא בסופה. עכ"ל.

(9) באופן אחר קצת י"ל, דהרא"ש סב"ל דאה"נ שהעיקר בשביעי הוא הסוף ולכן נפקעת החוב דוקא בסוף השנה, מ"מ יש איסור ליגוש החוב מיד בתחילת השנה כי קדושה זו בדסוף השנה פועלת גם על תחילת השנה, וע"ד המבואר בלקו"ש בכ"מ לענין תוספות מן החול על הקודש, ראה חט"ז פ' יתרו בדעת המכילתא דקדושת שבת פועלת בדרך ממילא גם על זמן התוס', וזהו כוונת המכילתא בהמשל דואב שטורף מלפניו ולאחריו עיי"ש, ובחי"ט פ' ואתחנן ג' בענין זה, ובביאור הגדר דשכינות בכלל, ובחל"ח שיחת ב' סיון מבאר בנוגע להימים שלפני מ"ת, די"ל הקדושה דחגה"ש - זמן מתן תורתנו, מתפשטת ופועלת גם על ימים הקודמים ע"ד שהוא בערב שבת, אלא דכאן ניתוסף שפועלת עוד יותר גם מר"ח עיי"ש (סעי' ב'), משא"כ הרמב"ם וכו' לא סב"ל שפועלת על התחילה, ועד"ז י"ל בנוגע לסוף השבת כמבואר בפנים.

העונשין דעוברי עבירות במזיד הלא לעת"ל לא יהי' שייך עבירה במזיד עיי"ש בארוכה.

ויש לתרץ דהנה כתב בלקוטי שיחות חכ"ט פ' שופטים ב', הטעם בהא דהרמב"ם לא מנה שום מספר קבוע במצוות דרבנן, היפך דרכו שבכל דבר ודבר מדייק למנות בפרטיות מספר מדויק וכו'? ומבאר בזה משום דכיון שכל הענין של מצות דרבנן הם "מצות שנתחדשו" שיש להם לחכמים לתקן בכח התורה "כדי לחדש הדת ולתקן העולם" (כמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"א ה"ב). נמצא שכל ענינם של מצוות אלו דרבנן הם היפך מספר קבוע, שהרי אפשר להיות שיבוא אח"כ שעה שיהי' להם חיוב להוסיף עוד מצוות דרבנן לצורך השעה, ואף דבפועל עכשיו ליכא מציאות של בי"ד שיוכל לחדש מצוה, מ"מ הרי אכתי יש ההלכה והמצוה שבזה דאם יש בי"ד צריך להוסיף מצוה לצורך שעה, ולכן לא שייך למנות "מספר קבוע" במצוות דרבנן.

ומביא דוגמא לזה מהא דכתב הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפ"ז, מהדורת קאפח) וז"ל: "הענין שנשתיים בהשגת מטרתו, בלי שיהא אותו הדבר תלוי בזמן מסויים, אין אומרים בו אינו נוהג לדורות, לפי שהוא נוהג בכל דור שבו נמצאת אפשרות אותו הדבר .. כללו של דבר אתה צריך להבין ולהתבונן בהבדל בין המצוה ובין הדבר אשר נצטוו עליו כי יש שתהא נוהגת לדורות, אלא שהדבר שנצטוו עליו כבר נעדר בדור מן הדורות כו", ועד"ז הכא.

וממשיך עוד, דאעפ"י שבכמה ספרים מצינו שמנו מצוות דרבנן במספר קבוע והמספר הוא "שבע מצוות דרבנן" שמשלים המספר ד"כת"ר", וזהו בדיוק ובדוקא, וא"כ ודאי לא יתוסף עוד מצוות דרבנן? מ"מ אין זה סתירה להמבואר לעיל, כי שם מדברים איך יהי' הדבר בפועל, שמלמעלה נקבע שלא יהיו יותר מ' מצוות דרבנן, אבל מ"מ מצד גדר ההלכה שבזה ליכא שום הגבלה ואדרבה אם יש צורך שעה ושייך להוסיף הרי יש חיוב להוסיף.

והוסיף וז"ל: בסגנון אחר קצת דאם וואס "כלפי שמיא גליא" אז בפועל וועלן זיין נאר שבע מצוות דרבנן, איז ניט משנה כלל דאס וואס ע"פ הלכה קענען צוקומען נאך מצוות דרבנן, ויתרה מזה: וויבאלד אז "רשות לכל אדם נתונה" - טאן היפך התורה, קען ווערן אז דער ב"ד דארף מחוייב מתקן זיין ולהוסיף מצוות לצורך השעה און מ'איז מחוייב לקיימן במ"ע ול"ת.

ועד"ז יש לתרץ הכא דאף דקמי שמיא גליא דלעת"ל לא יהי' שייך לעבור עבירה במזיד בפועל, אבל מכיון דע"פ הלכה יש אפשריות לזה מצד בחירה, לכן הביא הרמב"ם כל דיני מזיד והעונשין וכו' דמצד גדר ההלכה ישנם כל ענינים אלו.

ועפ"ז יש לתרץ גם בהא שהוקשה בגליונות הקודמות למה הביא הרמב"ם ההלכות של עבד עברי ודיני יובל וכו' כיון שמצד הלכה שייכים הלכות אלו לעת"ל.

משא"כ ענינים שאינם הלכות בתורה אלא תקנות ומנהגים וכיו"ב, י"ל שהרמב"ם אכן השמיטם כיון דלפועל לא ינהגו אז.



בענין הנ"ל (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הקודם (א'קסו) הוכיח הרה"ג ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א מדברי האחרונים שהנחה פשוטה אצלם שהלכות שאינן שייכות לא בזמנה"ז וגם לא בימנה"מ, לא כתבן הרמב"ם.

ועפ"ז הק', מדוע כתב הרמב"ם כל דיני העונשים של חייבות מיתות במזיד, כגון רציחה וחילול שבת, וכן כל הדינים של חייבי מלקות וכו', הרי הלכות אלו לא שייכות בזמנה"ז – שהרי אין בי"ד שיכול לענוש, וגם לא בימנה"מ – כי בימנה"מ לא יהי' מציאות של עברה במזיד וכמבואר בלקו"ש חכ"ד פ' שופטים ב' (עי' 112) סעי' ו' ובהע' 69 שם.

והוסיף לבאר בזה, שאין לומר בזה עפמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש (סנהדרין פ"א משנה ג') "שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח", שלפ"ז לכאורה יהי' שייך אז חיוב העונשים – שהרי יהי' סנהדרין, ויהי' שייך גם עברה במזיד – כי הרי עדיין לא בא המשיח, כי הרמב"ם פוסק (הל' סנהדרין פי"ד הי"א) ש"אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול בלשכה שבמקדש . . מפי השמוע למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומו", א"כ, אף שיהי' סנהדרין לפני ביאת המשיח, לא יוכלו לדון דיני נפשות.

והוסיף עוד, שאין לתרץ שחיוב העונשים יהי' עבור מי שעבר עברה במזיד בזמנה"ז וגם קיבל התראה, שבביאת המשיח ידונו אותו ויקבל עונשו, כי התראת זו דומה"ז היא התראת ספק דלא שמי' התראה, והיינו, כי בעת ההתראה, המותרת אינו יודע ברור ובהחלטיות שאמנם המשיח יבוא ויוכל להיענש ע"ז, וכמבואר בס' דברות משה (גיטין פ"ב הע' כ"ה), [ואלה הם תוכן דבריו: שבזמנה"ז לא שייך התראה "כי אף שמחוייבים לחכות ולצפות שיבוא, לא רק כספק רחוק אלא כדבר קרוב ביותר, דאל"כ לא הי' שייך לגזור הגזירות הרבות שגזרו בשביל מהרה יבנה ביהמ"ק, מ"מ ברשיעי שעוברין איסור מיתה, לא יחוש להתראתו לשמא יבנה המקדש ויהי' בי"ד לדון דיני

נפשות בזמן קרוב (עי' הל' סנהדרין פ"ד הי"א שאין דנין דיני נפשות אלא בלשכת הגזית כו'). ולא דמי למה שכתבו התוס' סנהדרין ל"ז ב' (ד"ה מיום) שאף ש'מ' שנה קודם הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, ולא יכלו לדין דיני נפשות, ש"מ כשהיו רואים צורך שעה, היו חוזרין ללשכת הגזית והיו דנין, שהוא משום שבידם הי' לשוב ללשכת הגזית כל המ' שנה, דלכן היתה זאת התראה גמורה, והיו יכולין לחזור ללשכת הגזית ולדון על עבירות שעברו, אבל בזה"ז שאין זה אלא ביד"ש כשיעלה הרצון לפני השי"ת לשלח את מלך המשיח אין בזה התראה"].

והשאיר הדברים בצ"ע.

ב. והנה לכאורה יש לומר בזה, דזה שלא שייך שיעברו עבירה במזיד בימיה"מ, הוא רק אחרי שיתגלה כמשיח ודאי, משא"כ בתקופה דחזקת משיח שייך שיעברו עברה במזיד.

והיינו, כי היסוד לומר שלא יהי' שייך עבירה במזיד בימיה"מ, הוא (כמ"ש בשיחה דשופטים שם, אות א' ואות ו') ע"פ דברי הרמב"ם שכותב "באותו הזמן לא יהי' כו' מלחמה כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" והרי בזמן שיש "לדעת את ה'" לא שייך שיעשו עברה במזיד, ומזה מוכיח בשיחה שבימיה"מ לא שייך מציאות של עברה במזיד.

ברם מזה מובן לכאורה, שבתקופה דחזקת משיח שאז עדיין לא נצח כל מלחמותיו וממילא גם לא פעל שתהי' "עסק כל העולם לדעת את ה'" – שייך שיהי' עבירה במזיד.

אך כ"ז בנוגע למציאות העברה במזיד. אבל בנוגע לענין ההתראה, י"ל שיהי' אז דין התראה, כי חזקת משיח יש בה תוקף של חזקה לפי ההלכה, עד שעונשין על החזקות, וממילא בנוגע לענין ההתראה הוי כהתראת ודאי ולא כהתראת ספק.

ברם, כל זה לכאורה מושלל לגמרי. כי זה שבימיה"מ תהי' "לדעת את ה'", תהי' הכול ע"י פעולותיו של מה"מ, שישפיע על העם כו' ויפעל עליהם שיגיעו "לדעת את ה'" (כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט). א"כ, אפי' את"ל שבתקופה דחזקת משיח לאו דוקא שכולם יכירו בו במציאות המשיח, הרי – ממ"נ: אלו שיכירו במציאותו כמשיח, מציאותו של משיח ודאי תפעל עליהם שלא יעשו עבירה במזיד; ואלו שלא יכירו בו, הרי אצלם זה לא יהי' אחרת ממצב הגלות שעד אז, וממילא ההתראה אצלם תהי' בגדר של התראת ספק.

ועל כורחך צ"ל כן. דאל"כ אי"מ מהו כל יסודו של השיחה לומר שבימיה"מ לא יהי' שייך עברה במזיד, הרי י"ל שדברי הרמב"ם על "עסק כל העולם לדעת את ה'" מדברים על תקופה מאוחרת יותר בימיה"מ, דהיינו אחרי שבנה המקדש וקבץ נדחי

ישראל וגם השפיע על האומות בז' המצוות כו', שאז אחרי כ"ז, יהי' "עסק כל העולם לדעת את ה'" וממילא שאז אמנם לא יהי' מציאות של עברה במזיד, אבל מניין לנו שמיד בתחילת ימיה"מ (כלומר: מיד אחרי שבנה המקדש וקבץ נדחי ישראל או מיד אחרי שכבש קני קניזי וקדמוני) יהי' מצב של "לדעת את ה'" כך שלא יוכלו לעשות עברה במזיד. ועל כורח צריך לומר בזה, כי כאשר יש הכרה במציאות המשיח, יש בדרך ממילא גם הפעולה של משיח בבחי' "לדעת את ה'" שלא יעשו עברה במזיד.

ג. ברם יש לעיין בעצם ההשוואה שבין דיני העונשים שכתבם הרמב"ם להנחת האחרונים הנ"ל בשיטת הרמב"ם שאינו כותב הלכות אינן שייכות לא בזמנה"ז ולא בימיה"מ.

ובהקדמה: אף שבשיחה הנ"ל מוכיח בפשטות שבימיה"מ לא יהי' שייך עברה במזיד, הרי מן הראוי לשים לב, שהרמב"ם עצמו אינו כותב בפירוש שבימיה"מ לא יהי' שייך עברה במזיד.

בביאור יותר: אף שדברי השיחה לכאורה מובנים וברורים שבשלימות הזמן דימיה"מ כש"עסק העולם כולו" יהי' "לדעת את ה'" לא יהי' שייך עברה במזיד, ברם, כמ"ש לעיל, הרי ברמב"ם גופא לא מצאנו שיכתוב בשלימות הזמן הזה יהי' מיד בתחילת ימיה"מ, ולכאורה יש לומר שהוא יהי' בשלב מאוחר יותר, אך, כמ"ש לעיל, הרבי מכריע בזה שיהי' מיד בתחילת ימיה"מ, והוא ע"פ הסברה, וכמבואר לעיל, ברם העיקר הנוגע לענייננו הוא, שהרמב"ם עצמו לא כתב דברים אלו.

והנה זה שהרמב"ם לא כתב דברים אלו, י"ל בפשטות, שהוא כמו הרבה דברים שהרמב"ם לא כתבם.

ולדוגמא: הענין של הנהגה נסית בימיה"מ, הרי הרמב"ם לא הזכיר כלל על הנהגה נסית (אדרבה, הוא שוללה), אעפ"כ, הרבי קובע (ע"פ חז"ל ושיטת הרמב"ם גופא) בלקו"ש חכ"ז בחוקתי (ב), שגם לפי שיטת הרמב"ם תהי' הנהגה נסית.

עד"ז, הרמב"ם אינו מזכיר כלום על החזרת הארון בימיה"מ. זאת אומרת: אף שהרמב"ם כותב בפירוש בהל' ביהב"ח (ריש פ"ד) שהטמינו הארון בעקלקלות תחת המקדש, אעפ"כ י"ל, שלפי שיטת הרמב"ם לאו דוקא שהארון יחזור מיד בתחילת ימיה"מ, אלא יתכן שיחזור באיזה שלב מאוחר יותר. ולהעיר, שלפ"ז יתבאר מדוע הוא לא הזכיר על החזרת הארון בסימנים שעל מלך המשיח. ועי' לקו"ש ח"ד ע' 1347.

עד"ז בענין הסנהדרין. בלקו"ש ח"ח ע' 278 בשוה"ג להע' 49 מובא גרסא מכת"י אוקספורד, אשר לפי' יוצא שהרמב"ם בהל' מלכים אינו מזכיר כלום על החזרת הסנהדרין בימיה"מ. וא"כ י"ל בזה ע"ד הנ"ל, שאף שהרמב"ם כותב בהל' סנהדרין (פי"ד הי"ב) על החזרת הסנהדרין בימיה"מ, הרי לאו דוקא שיחזור מיד בתחילת ימיה"מ

(אף שבפיה"מ סנהדרין פ"א מ"ג כתב שהסנהדרין יחזור לפני ביאת המשיח, הרי הוא לא כתב דבריו שם כדבר החלטי), ולפ"ז, י"ל גם בזה ע"ד הנ"ל, שמשום כך הוא לא הזכיר את החזרת הסנהדרין בסימנים שעל מלך המשיח, והיינו כי לא דוקא שיחזרו בתחילת ימיה"מ.

עד"ז בפרה אדומה. אף שהרמב"ם כותב (בהל' פרה אדומה ספ"ג) שמלך המשיח יעשה פרה העשירית, הרי הוא לא מזכיר על פרה אדומה בסימנים שעל מה"מ. א"כ י"ל בזה ע"ד הנ"ל, שלא דוקא שהפרה תחזור מיד בתחילת ימיה"מ, ויבנו המקדש בטומאה² (כי טומאה הרי הותרה בציבור), ואף שלפ"ז לא יוכלו להקריב קרבנות יחיד, הרי הסימן על מה"מ הוא בנין המקדש ולא הקרבת קרבנות³, וא"כ י"ל שהפרה תחזור בתקופה מאוחרת יותר, ולכן הוא לא הזכיר עלי' בין הסימנים שעל מה"מ.

עד"ז בענין החזרת הי' השבטים. הנה בגמ' (סנהדרין ק"י ע"ב) יש פלוגתא אם יחזרו הי' שבטים לעת"ל או לא, אך הרמב"ם בהל' מלכים אינו מזכיר כלום על החזרתם⁴. א"כ י"ל בזה ע"ד הנ"ל, שהרמב"ם לא הכריע בזה, והיינו, כי ס"ל שלא דוקא שיחזרו בימיה"מ [או באו"א, שיחזרו בתקופה מאוחרת יותר, והסימן דקבץ נדחי ישראל (וכן גם אולי כל דיני השמיטין והיובלות) יתקיים תחילה ע"י אלו שיש להם חזקה דישראל, ואח"כ בתקופה מאוחרת יותר יתברר מציאותם של אלו שכבר אבדה חזקתם, ואז ישובו גם הם לאה"ק]⁵, ולכן לא הזכיר הרמב"ם עליהם.

ברם מובן ופשוט, וכמו שמובן גם משיחות הרבי בכ"מ (בענין הנהגה נסית, ועוד⁶), שכל זה אינו מתקבל כלל, ושכל הדברים האלו יחזרו ודאי מיד בתחילת ימיה"מ. וזה שהרמב"ם לא הזכיר עליהם, הוא כמבואר בלקו"ש ח"ח שם⁷, כי הרמב"ם מזכיר רק דברים שנוגעים לעצם גדר ההלכה של משיח, ולא כל הדברים שהיו בפועל

(2) עי' לקו"ש חל"ג ע' 128 הע' 19.

(3) עי' לקו"ש ח"ח ע' 206 הע' 39 שלפי שיטת הרמב"ם יש מקום לומר שמותר להקריב קרבנות גם בזמן הזה.

(4) עי' לקו"ש ח"ח ע' 278 הע' 51.

(5) וכן עד"ז דברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"ג על התייחסות ישראל לשבטיהם ע"י משיח, י"ל שקאי על אלו שהם בחזקת ישראל, והתייחסות של אלו שנאבדה חזקתם תהי' מאוחרת יותר, או אפי' שכללות הענין התייחסות שע"י מה"מ תהי' בתקופה מאוחרת יותר.

(6) עי' שיחת ש"פ שופטים תנש"א בענין החזרת הסנהדרין לפי ביאת המשיח, ועי' לקו"ש חכ"ז ע' 186 בענין "אהרן ומשה עמהם" לפי הרמב"ם, ועוד.

(7) וכן בלקו"ש חט"ז תרומה ג' ובהע' 49 שם.

בימורה"מ. והרי זהו גם הסיבה מדוע הרמב"ם לא הזכיר כלל על הנהגה נסית בימורה"מ, והיינו כי אינה נוגעת לגדר ההלכה של משיח (וכמבואר בלקו"ש חכ"ז שם).⁸

ד. ע"פ הבנה זו בשיטת הרמב"ם, יש ללמוד לכאורה בנוגע לענינו, שכשם שהרמב"ם לא כתב ענינים שאינם נוגעים לעצם גדר ההלכה – אף שהדברים עצמם יתקיימו בפועל בימורה"מ, כך סביר לומר, שלא השמיט ענינים שאינם נוגדים לגדר ההלכה – אף שבפועל לא יתקיימו.

לפ"ז, כיון שדיני העונשים אינם נוגדים לעצם גדר ההלכה של ימורה"מ (כדמוכח היטב מזה שהרמב"ם לא כתב בפירוש שלא תהי' עברות במזיד בימורה"מ (וכנ"ל), וכדמוכח גם מזה שלפי כת"י הנ"ל לא הזכיר הרמב"ם כלל (בהל' מלכים) על החזרת סנהדרין בימורה"מ), אין סיבה שהרמב"ם לא יכתוב הלכות אלו.

ה. אך עוד זאת והוא העיקר, לא רק שאין סיבה שהרמב"ם לא יכתוב הלכה אלו, אלא לכאורה הרמב"ם מוכרח לכתוב הלכות אלו.

והוא ע"פ המבואר בכ"מ⁹, שהרמב"ם כתב את ספרו בשביל ידיעת ההלכות, ולא כדי לידע את המעשה אשר יעשון (כטושו"ע).

עוד זאת מבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה (אות ה'), שההבנה והשגה בידיעת ה' – "לדעת את ה'" – שיהי' בימורה"מ, הוא הענין של לימוד התורה.

מזה מובן, שזה שכתוב בשיחה שלעיל שבימורה"מ לא תהי' עברה במזיד משום העסק אז ב"לדעת את ה'", פירושו כפשוטו הוא, שבימורה"מ לא תהי' עברה במזיד משום רוב העסק אז בלימוד התורה. והיינו בפשטות, שמרוב העסק אז בידיעת התורה – כולל גם (כתחילת היסוד של לימוד התורה) הלימוד ע"ד מעלת המצוות וחומרן של העברות – יגיעו לכך שלא יעשו עברה במזיד.

לפ"ז פשוט לכאורה, שכדי שלימוד התורה אמנם יפעל על האדם שלא יעשה עברה, יצטרך הוא לדעת לכל לראש את העונשים הכתובים תורה (כי הרי זה כל מטרות ענין העונשים, כדי שלא יעשה האדם עברה).

ממילא מובן שבשביל שלימות הענין דימורה"מ – שלא יבואר לעשות עברת במזיד, מוכרח הרמב"ם לכתוב כל דיני העונשים.

(8) וכך מבאר גם בלקו"ש חכ"ג בהעלותך ג' בנוגע לזה שהרמב"ם לא כתב את כל המעלות שמנו חז"ל כדי להיות ראוי לנבואה. וכ"ה בכ"מ.

(9) עיי' לקו"ש ח"ח ע' 151 והע' 10, ולקו"ש חט"ו ע' 374, ועוד.

ו. והנה, כ"ז בנוגע לענין העונשים שכתבם הרמב"ם. אבל בדברי האחרונים – אין לומר כן, ובפרטיות – כפי שהובא מדבריהם בגיליון הנ"ל:

א) קנשיית המנ"ח במצוה רמ"ו מדוע כתב הרמב"ם דין ערלה על נטיעות שנטעו לפני כבישת הארץ. שמוכן קנשייתו בזה, כי ע"פ שיטת הרמב"ם דקדושה ראשונה קדשה לעת"ל, לא שייך מציאות ערלה כזו ביממה"מ.¹⁰

ב) תירוץ המפרשים שזה שהרמב"ם לא כתב חיוב הנשיא בשעיר הוא כי ביממה"מ לא יהי' עוד נשיא. שמוכן דבריהם בזה, כי מעצם גדר ההלכה של יממה"מ הוא שיהי' רק מלך אחד עליהם (מה"מ) ולא עוד נשיא.

ג) דברי החת"ס שהרמב"ם השמיט הדין דמרחיקין אליני סרק מהעיר נ' אמה כי ביממה"מ גם אילני סרק יתנו פרי, וכן דברי השם משמעון שהרמב"ם לא הביא הדין ששואלים אם האיר כל פני המזרח עד שבחברון כדי להזכיר זכות אבות כי ביממה"מ יקומו האבות לתחי'.

הנה לבד זה שדבריהם צ"ע, כי שיטת הרמב"ם היא שביממה"מ עולם כמנהגו נוהג, ברם אפי' לפי דבריהם, הרי הנהגה נסית תלוי' בהנהגה שמלמעלה ולא בפעולתו של האדם, א"כ לפי שיטתם (שביממה"מ תהי' הנהגה נסית) אין סיבה שהרמב"ם יכתוב הלכות אלו, כי המציאות בפועל הוא – בלא קשר כלל לפעולת האדם – שביממה"מ אילני סרק יתנו פרות והאבות יקומו לתחי'. (משא"כ ענין העונשים, שזה שלא יהי' עונש ביממה"מ יהי' משום שלא יעשה האדם עברה במזיד, וזה שלא יעשה האדם עברה במזיד יהי' תוצאה מעסקו בלימוד התורה, וכנ"ל).

ז. ברם שונה בכל זה הם דברי הקרן אורה (שהביא בגיליון הנ"ל), שמבאר שזה שכתב הרמב"ם התקנה בקצירת העומר לומר כל דבר ג' פעמים, אף שהתקנה הוא רק כדי להוציא מלבן של צדוקים, היינו משום כי חשש זה יהי' גם ביממה"מ.

שדבריו אלו של הקרן אורה מתאימים עם מ"ש לעיל על ענין העונשים. כי אף שלא יהיו צדוקים ביממה"מ, הרי זה גופא שלא יהי' צדוקים, תהי' תוצאה מתקנה זו. דהיינו, שע"י ידיעתו של האדם אודות חומר ענינם של הצדוקים, עד שמשום כך תקנו לומר כל דבר ג' פעמים כו', הרי משום זה גופא לא יגיע להיות צדוקי. ולכן מוכרח הרמב"ם לכתוב הלכה זו. ואמנם כשיבוא המשיח, ישבו הסנהדרין וידונו אם יש עדיין מקום לתקנה זו או לבטלה. אבל כל זמן שלא ביטלו סנהדרין את התקנה, לא יכול הרמב"ם שלא לכתוב¹¹. [עוד זאת, ועיקר: ע"פ גדרי ההלכה, לאו דוקא

10) ומובן שעד"ז ויתירה מזו הוא בנוגע לדברי הרבי בלקו"ש חט"ז ע' 300 בזה שהרמב"ם (בריש הל' ביהב"ח) לא כתב אודות היתר הבמות בגלגל ובנוב וגבעון כו'.

11) ודברי הערוך לנר שהביא, הרי כבר העיר בזה בגיליון שם שצריך ליישבם עם דברי הקרן אורה.

שהסנהדרין בימיה"מ (עכ"פ בתחילת ימיה"מ) יהי' גדול בחכמה מהסנהדרין בזמן בית שני, וממילא לאו דוקא שיוכלו לבטל התקנה].



תורת רבינו

"משה כתב ספרו ופרשת בלעם"

הסתכלות בפרשת בלק ובלעם
על יסוד השקפתו בקודש של רבינו

הרב חנני' יוסף אייזנבך

במ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בגמרא בבא בתרא י"ד ע"ב: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם (נבואתו משליו אף על פי שאינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו, רש"י). ובשל"ה הק' (חלק תושב"כ פר' בלק "לברכה ולא לקללה" תמה: "ולא זכיתי להבין דברי הרב פה קדוש, הלא כל הסיפורים שבתורה, כמו הריגת קין להבל וכיוצא בזה, אינם לכאורה צורך התורה וסדר מעשיו, אבל כולה תורת ה' תמימה כו" עי"ש שהאר"י בזה.

ובהגה"ה הביא בשם ספר ציוני "כי משה רבינו ע"ה חיבר ספר לבד מה שכתוב בתורה ושם סיפר כל הענין כו" עי"ש.

ועדיין צ"ע בפשטם של דברים,

ב. ואפשר בזה בס"ד, בהקדם מה שיש להתבונן בפרשה כזו, וכדלהלן:

בפרשת בלק: "כי ידעתי את אשר תברך מבורך ואשר תאור יואר". פלא הרי בלק "לקוב קראתיך" ו"לכה ארה לי", וכאן בתחילת דברי שלוחיו לבלעם הם מדגישים דוקא את ענין כוחו של בלעם לברך? ועי' בספורנו שכתב שהיה זה כדי לכבדו, שלא יצטייר כאילו בעיני בלק אינו אלא "מוזיק", כי יש לו גם כח לברך, ולכאורה עצ"ע, ועי' גם בבעל הטורים וב"פנים יפות".

גם לשון הפסוק בהמשך הפרשה: "ויאמר אליו לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא", וברש"י: "לא תלך עמהם, אמר לו: אם כן אקללם במקומי כו", אמר לו: אם כן אברכם? אמר לו: אינם צריכים לברכתך כי ברוך הוא, משל אומרים לצרעה (ויש

גורסין: לדבורה): לא מדובשיך ולא מעוקצך". ועדיין צריך ביאור: מה איכפת לך באמת שבלעם יברך את ישראל? והרי זה בבחינת "מלאך רע עונה אמן"?

ג. ונקדים מה שכתב רבינו בקדשו ("לקוטי שיחות" חלק ו' שמות ג'): "בוז יובן הטעם למה כשבא יעקב אבינו אל פרעה, בירכו "שיעלה נילוס ברגלו" (תנחומא נשא כ"ו, רש"י ויגש מז), ולכאורה הנילוס הרי היה העבודה זרה של מצרים (תנחומא וארא יג, שמות רבה פ"ט ט, רש"י וארא ז, ו), איך זה בירך יעקב בדבר שקשור עם הנילוס? והביאור בזה, שאדרבה, היא הנותנת: מצרים הרי עבדה לנילוס, משום ש"עולה ומשקה את הארץ (רש"י ויגש שם), לפיכך בירך יעקב את פרעה "שיעלה נילוס ברגלו", שבברכה זו החליש את הע"ז של נילוס, בהראותו שגם הנילוס תלוי ביעקב שמברך בכוחו של הקדוש ברוך הוא" ע"ש.

וחזר על זה גם ב"לקוטי שיחות" חלק כ"ה (ויגש א): "ועל דרך זה, כשיעקב ירד למצרים, הנה נוסף לזה שנשאר מובדל ממצרים, בארץ גושן מיטב הארץ – ויברך יעקב את פרעה, שיעלה נילוס לרגליו כו' ומשקה את הארץ. יעקב הוא שמברך את פרעה, עד שפרעה יכיר שפרנסת מצרים (שהוא על ידי הנילוס שעולה ומשקה) תלויה בברכתו של יעקב" (ראה בארוכה בזה: המשך באתי לגני השי"ת פ"ג (ובד"ה באתי לגני תשכ"ג – ספר המאמרים "באתי לגני" ע' קס"ט ואילך).

ד. ומעתה נראה, שבהתמודדות בין כוחות הקדושה לכוחות של "לעומת זה", במשך כל הדורות, מה יגבר כוח הקדושה או ח"ו כוחות הסט"א, הנה גם בלעם הרשע, זו בעצם היתה כוונתו (וכוונת בלק שהזמין אותו), אם לא יעלה בידו לקלל: "אם כן אברכם"? כלומר: אם לא יוכל לקלל, לפחות שיברך אותם, כדי לייחס את כוחם והצלחתם של בני ישראל, לברכתו של בלעם ח"ו, ולכן הזכיר בלק "כי ידעתי אשר תברך מבורך", ומן הטעם הזה עצמו, אמר לו הקב"ה: "אינם צריכים לברכתך כי ברוך הוא".

זו היתה בעצם גם כוונתו של לבן הארמי במה שאמר "הבנים בניי הבנות בנותיי", היינו שהשקיע בהם ח"ו מכוחו, ו"כוח הפועל בנפעל" יעמוד בהם תמיד, ואילו יעקב אבינו הרי זו היתה כוונתו כשברח מלבן. שכן בלעם הוא לבן, כמו שכתב ב"פנים יפות" כאן, בשם המדרש: "בלעם הוא לבן הארמי" ע"ש.

[ואכן מבואר הוא בכמה מקומות בכתבי האריז"ל (עי' "שער הפסוקים" פר' בלק ו"שער הגלגולים" הקדמה כ"ב וכ"ט ו"ספר הגלגולים" פמ"ט, וכן הוא ב"מגלה עמוקות" פר' בלק ועוד), כי לבן נתגלגל בג' גלגולים כנגד ג' אותיות שבשמו, והם ל'בן ב'לעם נ'בל הכרמלי ע"ש, ויותר מזה נתבאר ב"שער הגלגולים" הקדמה ל": "ואמנם רוחא דיהיב (יעקב) בלאה נתגלגל באביגיל הנביאה אשת נבל הכרמלי, ומן הראוי היה שיהיה זכר, אלא שנהפך לאשה כו', וז"ס מה שאמרה אביגיל לדוד: "אשר

הביא שפחתך לאדוני" בלשון זכר, ולא אמר "הביאה" בלשון נקבה, לרמוז כי שרשה זכר ולא נקבה, ולכן תמצא כי פעם אחת נכתב בנביאים אבי גל חסר יו"ד, לרמוז כי נמשכת מיעקב אבינו שעשה הגל עם לבן וזהו אביג"ל עי"ש.

ונלע"ד שדבר זה שנבל היה גלגול בלעם ולבן, מרומז גם בדברי אביגיל לדוד שם (שמואל א כה, כה): "אל נא ישים אדוני את לבו אל איש הבליעל הזה על נבל כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו" (ועי' בספר הליקוטים להאריז"ל שכתב שגלגולים אלו אכן מרומזים בפסוק זה, וכתב שהוא במה שאמרה עליו "איש הבליעל" כי בליעל בגימ' בלעם), שלכאורה אריכות יתירה יש כאן, ולהנ"ל נתכוונה אביגיל לרמוז: "על נבל" הוא נבל בעצמו, "כי כשמו כן הוא נבל שמו" היינו אותיות לבן, ו"ונבלה עמו" אותיות בלעם (ע"ד שאמרו בסנהדרין ק"ה ע"א שבלעם הוא מלשון "בלא עם" או "שבלה עם", ועי' כעין זה בפרש"י לברכות נ"ד ע"ב: "גם עלה" נוטריקון גמל עי"ש).]

ה. ובעצם, המתבונן בכל פרשה זו, ובפירוש רש"י, רואה בעליל, שזו היתה כוונת בלעם לעקור ח"ו את ישראל משרשם, ולהמשיך בהם את כוחו שלו. לדוגמא: "לא אוכל לעבור את פי ה'" (כב, יח), "ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה".

ולהלן (שם כא): "ויקח בלעם ויחבוש את אתונו: אמר הקדוש ברוך הוא: רשע, כבר קדמך אברהם אביהם, שנאמר: וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו".

ועוד שם (כו): "ומדרש אגדה יש בתנחומא, מה ראה לעמוד בשלשה מקומות? סימני אבות הראהו".

ועוד שם (כג, ד): "ויאמר אליו את שבעת המזבחות ערכתי, אמר לפניו: אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות ואני ערכתי כנגד כולן, אברהם בנה ארבעה כו".

ועוד שם (שם ט): "כי מראש צורים אראנו: אני מסתכל בראשיתם ובתחילת שרשיהם ואני רואה אותם מיסודים וחזקים כצורים וגבעות הללו, על ידי אבות ואמהות".

ו. אשר לפי כל זה, הרי אתי שפיר בפשיטות דברי הגמ' ורש"י בבא בתרא ש"משה כתב ספרו ופרשת בלעם", ובא באמת לומר בזה, כי אף שפרשת בלעם כולה כתובה כבר בתורת משה ככל פרשיות התורה, ואינה צורכי משה וסדר מעשיו, הרי ביקש בזה משה, שהברכות שבאו מבלעם, לא יתייחסו אליו, אלא אל משה רבינו, ולכן כתב שוב את פרשת בלעם, שכל ברכותיו ומשליו ונבואותיו של בלעם שטובים לישראל, יתייחסו למשה ולא לבלעם.

בענין איסור רבית באומד דעדים זוממין

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

במשנה מכות ג, א: מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתן לו מכאן ועד שלשים יום, והוא אומר מכאן ועד עשר שנים - אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז, בין נותנן מכאן ועד ל' יום, בין נותנן מכאן ועד עשר שנים.

ובמל"מ (פ"ז מהל' מלוה ולוה הי"א) הביא מתשובות מיימוניות "מעשה בראובן ששכר מלמד לבנו והתנה עם המלמד ליתן המעות לזמן פלוני ולא נתן ותבעו המלמד מה שהיה יכול להרויח במעותיו מאותו זמן ודן ה"ר אליעזר מטוך דחייב ליתן לו הרויח ואין בו רבית דתנן בפ"ק דמכות מעידנו באיש פלוני שחייב לחבירו אלף זוז ע"מ ליתן לו מכאן ועד שלשים יום והוא אומר מכאן ועד י' שנים ונמצאו זוממין אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין נותנן מכאן ועד ל' יום בין נותנן מכאן ועד י' שנים ועתה אם שייך בשכירות רבית אמאי משלמי ליה עדים כמו שאדם רוצה וכו' וע"כ מיידי שמעידים לו שחייב שכירות דאת"ל שהוא הלואה אז לא היה נותן כלום משום רבית והרב אחיו הקשה לו" וכו' ע"ש שהאריך בזה.

ובב"י (יו"ד סי' ק"ס סקכ"א) כ' (על דברי הר"א מטוך הנ"ל) "אבל האמת הוא דדבריו מעיקרן אין להם על מה שיסמוכו דההיא מתניתין דמכות הכי קאמר שמים כמה היה נותן זה כדי להרויח במעות הללו בעשר שנים וכך ישלמו לו העדים כיון שכל כך מעות רצו להפסידו שעכשיו שהעידו עליו ליתנם מכאן ועד שלשים יום אם ירצה ליקח האלף זוז מכאן ועד עשר שנים מגוי או אם יעבור ויקחם מישראל ברבית לא יתנם לו בפחות מכך וכך מעות ונמצא שכל כך מעות הפסידוהו וכך משלמים לו דתנא השתא לא נחית בענין איסור רבית והיתרו וזה ברור..." וכותב ההגהות לא חשש לכתוב פירוש המשנה לדעת האמת לעוצם פשיטותה כנ"ל,

[ועי' בריטב"א בסוגיין שכ' (בד"ה מעידין אנו באיש פלוני) "אין לפרש שישלמו לו מה שאומדין שהיה זה יכול להרויח באלף זוז עד עשר, חדא שאין זה משמעות לשון זה, ועוד דהא מידי דלא קיץ היא שאין בו הזמה כמו שכתבנו למעלה ועוד שזה גרמא בנזקין בעלמא הוא שפטור במילי דנזיקין בעלמא...אלא פירושו שישומו מה היה נותן הלואה למלוה עתה מחוב זה אם יפרענו עתה ומה היה מניח לו המלוה מזה ומנכין שומא זו והשאר ישלמו לו, [כי] (כ) שיעור האומד שהיה נותן לסלק שעבוד זה מעליו לא היו מפסידין אותו, וזה ברור", ומבואר שהריטב"א מפרש דאומדין כמה הי' המלוה משלם להלוה בכדי שישלם החוב עכשיו ולא ישלם לאחר עשר שנים (והוא ע"ד מה שתי' המל"מ בהמשך דבריו). אבל בדברי הריטב"א אינו מבורר אם הוקשה לי' קושיית הר"א

מטוך הנ"ל (שהרי הריטב"א כ' כן ליישב ענין אחר), או שביאר כן רק לרווחא דמילתא, וכמה נ"מ בזה ואכ"מ].

ולכ' אפ"ל ביסוד הפלוגתא ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ב (שיחה ב' לפר' בהר) דמבואר שם דהרבית נעשה דין ממון אצל המלוה, ופליגי הפוסקים בגדר החיוב להחזיר הרבית, ע"ש בארוכה וש"נ. ובהערה 22 מביא "דבשו"ת אבנ"ז (סי' קס"ח סק"א) כתב שס"ל להרמב"ם (לפי ביאור המג"א שהטעם מה שלא מנה הרמב"ם מצות החזרת רבית הוא "לפי שהיא נכללת במצות השבת הגזילה" שהוא "חיובא דממונא", ושם סק"ב שאלו הסוברים דמהני מחילה סב"ל כשיטה זו" וע"ש בארוכה ובשוה"ג שם, ומה שמק' ע"ז שם.

והנה הרבי מבאר שהריטב"א והגאונים והרא"ש והרמב"ם לא סב"ל כביאור זה שבאבנ"ז הנ"ל, אבל אולי אפ"ל דהר"א מטוך מפרש כן, ולפ"ז הרי בדין רבית נכלל ונתחדש שאין שום שויות ממון להארכת הזמן דהחוב (ולכן אם המלוה נוטל כסף עבור זה הוי גזילה וחיובא דממונא להזירה להלוה), וא"כ שפיר הק' דמה שייך "אומדין" וכו' הרי אין לזה דין ממון, והכריח מזה דהמשנה מיירי בשכירות.

[וע"כ זה ה' ההסברה בתחלת השיחה (לפני הביאור של הרבי), שהרי בתחלת השיחה ביאר דמה דהתורה התירה לקחת רבית מעכו"ם "אף שאסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי... מובן הוא, כי שאני רבית מגזול ואונאה וכדאיתא בגמ'... תאמר ברבית דמדעתי' נותן לו". ומדביאר כאן דכל החילוק בין רבית לגזול ואונאה הוא רק משום דהוי מדעתי', ולא חילק דברבית בעצם לא הוי גזילה דחיוב ממון הוא מלוה למלוה (ורק דהתורה אסרה אותה), מוכח דההסברה בתחלת השיחה הוא כנ"ל].

אלא שרובם של המפרשים דחו דבריו, והיינו כהסברא שביאר בהשיחה לפי האמת שיש לזה שויות ממון ורק שהתורה אסרה אותה.



בענין המלוה את חבירו לעשר שנים

הנ"ל

בגמ' אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים שביעית משמטתו ואף על גב דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש, סוף אתי לידי לא יגוש. . איכא דאמרי א"ר יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו ואף על גב דאתי לידי לא יגוש השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש.

וצ"ב במאי קמיפלגי שתי הלישנות?

ואולי יש לבאר ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ז (שיחה ב' לפר' בהר, ס"ה ואילך) שמבאר שם בארוכה בכמה הוכחות שענין שמיטת כספים הוא לא אפקעתא דמלכא כ"א חובת גברא שהאדם צריך לשמט כל החובות. ובוזה גופא אפ"ל בב' אופנים: א) שהמצוה הוא על המלוה שיעשה פעולה חיובית לבטל החוב (וכמו שהי' אם הי' אפקעתא דמלכא, שאז הוי ענין חיובי), וכפשטות הל' שצ"ל משמט אני (וע"ש בהערה 47), ב) אבל הרבי מבאר שם בארוכה דהמצוה על האדם גופא הוא "ניט צו מפקיע ומבטל זיין דעם חוב לגמרי, נאר ער לאזט אפ (משמט) דעם חוב, ער מאנט עס ניט (לא יגוש)", וע"ש בארוכה בזה.

והיוצא מזה דבמ"ש "לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה" שזהו החיוב דשמיטת כספים, הי' אפשר לבאר בב' אופנים: א) לא יגוש את רעהו כי אינו חייב לו כלום, כי קרא שמיטה והחוב כבר נתבטל ואין לו מה לתבוע שוב (וה"לא יגוש" הוא כמו תוצאה בדרך ממילא מזה שהחוב נשמט בשנת השמיטה, וכמו שצריכים לבאר ע"כ להסברא שהוא אפקעתא דמלכא). ב) שהמצוה הוא "לא יגוש", כיון שקרא שמיטה כו' ושנת השמיטה מביאה לחיוב ד"לא יגוש".

ואפ"ל דבזה פליגי ב' הלישנות, דאי נימא דעיקר המצוה הוא "לא יגוש" (והטעם כי קרא שמיטה היינו דזה שהוא שנת השמיטה מחייב את האדם שלא יגוש), וזה שהאדם אינו נוגש גורם ששוב אין חוב (כמבואר בהשיחה ע' 291 בארוכה וש"נ), א"כ הרי בחוב שבשנת השמיטה "לא קרינן בי' לא יגוש" לא חל כל המצוה, ואין שביעית משמטת אותו, דמה בכך דסוף אתי לידי לא יגוש.

אבל להסברא דהמצוה הוא להשמיט החוב, ומ"ש "לא יגוש את רעהו" היינו התוצאה מהשמטת החוב עצמה, אלא דילפינן מזה גילוי מילתא דחוב דלא קרינן בה לא יגוש (כמו מוסר שטרותיו לב"ד כו'), היינו שאין בזה התוצאה דלא יגוש, אין בזה גם עיקר הדין דשמיטת החוב, הנה לסברא זו צ"ל דאין נ"מ אם התוצאה ד"לא יגוש" גו' הוא בשנת השמיטה עצמה או לאח"כ, דכיון ד"סוף אתי לידי לא יגוש" שייך בזה הדין דהשתא שביעית משמטת.

ויומתק דמ"ש התוס' וכמה פוסקים דהלכה כלישנא בתרא (אבל עי' בריטב"א ובהמובא להלן) מתאים עם הביאור בשיחה הנ"ל שעיקר המצוה הוא לא יגוש.



בענין ספק לקולא במלוה לעשר שנים

הנ"ל

בתוס' (ד"ה איכא דאמרי) "אומר ר"ת דהלכה כלישנא בתרא דה"נ מתני' מסייע ליה וקשיא ללישנא קמא ובאזהרות הגיה ר"ת זמן עשר (כסף) כי ילוננו ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו".

וברא"ש (סי' ג') הביא כמה הוכחות ודחה אותן, ואח"כ מסיק "ומיהו נראה דהלכה כלישנא בתרא דפשוטא דמתניתין מסייעא ללישנא בתרא ותיובתא דלישנא קמא אלא דרבא דחי ליה ועוד דשביעית בזמן הזה דרבנן ואזלינן לקולא".

והק' עליו, דבכל ספיקא בממון אמרינן להיפך, דהוי קולא לנתבע דהמע"ה (ועי' בריטב"א ד"ה איכא דאמרי שכ' "יש שפסקו הלכה כלישנא קמא משום דרבא דהוא בתרא הכי סבירא ליה בתרויהו לישנא, ועוד (דגמרא) [דספיקא דממונא] חומרא לתובע וקולא לנתבע").

ועי' בפלפולא חריפתא (אות ס') שכ' "וא"ת הא בספיקא דממונא אזלינן לקולא לנתבע והכא הוי איפכא קולא לתובע ונ"ל דטעמיה משום דשמיטה איסורא היא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזמן הזה ונהי דנ"מ לענין ממונא והויא חומרא לנתבע מ"מ כיון דבעיקרא דדינא לא אתי למבעי אי מפקינא ממונא מהאי גברא אלא לענין איסורא אי נהוג השביעית אי לא לקולא נקטינן כנ"ל".

ולכ' י"ל דתלוי בב' הסברות שבשיחה הנ"ל אי שמיטת כספים הוי אפקעתא דמלכא או חיוב על האדם, דלהסברא דהוי אפקעתא דמלכא, א"כ הי' ראוי לומר דכשנא לשלם החוב, וסו"ס הוי ספק אם נפקעה החוב בשביעית או לא, צ"ל דהמע"ה (וכסברא ראשונה בריטב"א הנ"ל), אבל אם הוי דין על האדם, ולגבי האדם אמרינן דספיקא דרבנן לקולא ואינו מחוייב לקיים הלא יגוש, א"כ במילא נשאר החוב על הלוח, וק"ל.



בדין לא נטבל כולו וחציצה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חל"ט ע' 75 ואילך: בענין טבילה במקוה יש ב' דינים:

א) צ"ל "טבילת כל הגוף במקוה. . שאם טבל כולו חוץ מראש אצבע הקטנה עדיין הוא בטומאתו" (מן התורה). ב) "לא יהי' דבר חוצץ בינם ובין המים", ובזה, "דבר תורה אם. . אינו מקפיד עליו [על דבר החוצץ]. . אינו חוצץ ואע"פ שחופה את רובו".

והם גדרים שונים: הדין ד"טבל כולו" הוא במעשה הטבילה של האדם, שהאדם צריך לטבול את "כל גופו. . בבת אחת", וכאשר (אפילו) "ראש אצבע הקטנה" חוץ למים אין כאן מעשה טבילה; משא"כ החסרון דחציצה אינו במעשה הטבילה (כי מעשה הטבילה הוא בשלימותו), אלא הו"ע צדדי, שיש דבר שחוץ ממנו החוצץ בינו לבין המים, וכיון שהעדר ביאתו במים הוא (לא מצד מעשה הטבילה שלו, אלא) מצד הדבר החוצץ לכן ה"ז תלוי בחשיבות הדבר, דאם רק חופה את מיעוט הגוף או שאינו מקפיד עליו, (דבר תורה) עלתה לו טבילה, כיון שאין בכחו של דבר זה (שאין לו חשיבות) לחצוץ בפני מי המקוה. ע"כ.

דיוק מ"ש בהשיחה ומ"ש הצ"צ ובשיורי טהרה

והנה במ"ש דבלא טבל כולו העדר ביאתו במים הוא מצד מעשה הטבילה שאינו בשלימות משא"כ בדבר החוצץ שמעשה הטבילה הוא בשלימות והעדר ביאתו במים הוא רק מצד דבר מבחוץ החוצץ, משמעות לשון זה הוא דבב' האופנים החסרון הוא שלא נמצא בשלימות במים, דלא רק כשנמצא אצבע קטנה בחוץ הרי פשוט שאינו כולו במים, אלא גם נמצא כולו במים ויש דבר החוצץ, הרי מצד החציצה שמפסיק בין המים והדבר הנטבל, אינו נמצא כולו במים. אלא שמ"מ חילוק ביניהם דבלא נטבל כולו מה שלא נמצא כולו במים נגרם מזה שלעולם לא השלים עצם מעשה הטבילה, משא"כ בדבר החוצץ מה שלא נמצא כולו במים נגרם ע"י דבר מבחוץ.

אבל לכאורה הי' אפשר לבאר החילוק ביניהם באופן פשוט וברוחא טפי, דנמצא אצבע מבחוץ החסרון הוא שכיון שאינו מכוסה כולו במים הרי לא נטבל בשלימות במים, משא"כ כשיש דבר החוצץ, הרי כיון שמכוסה כולו במים הטבילה בשלימות, רק שיש דבר המפסיק בין המים והדבר הנטבל המונע נגיעת המים, ולכן הוי טבילה פסולה.

ובשו"ת הצ"צ ושיורי טהרה המצוין בהשיחה לא ראיתי הלשון של השיחה "מעשה הטבילה".

וז"ל הצ"צ שם "דהא ענין חוצץ או אינו חוצץ זהו שייך באם דבר החוצץ נטבל כולו במים דבכה"ג מיירי כל עניני חציצה כמו בגמרא רפ"ו דשבת ורפ"ק דעירובין דף ד' ב' ופ"ט דמקוואות. שעם היות שנטבל כולו תוך המים אעפ"כ חשוב חציצה כיון שהוא מפסיק בין המים ובין הדבר הצריך טבילה. ולפעמים לא חשוב הפסק כיון דאינו מקפיד עליו ה"ל כגופו כדפרש"י בעירובין שם. וזה מהני כשהדבר החוצץ נטבל כולו

במים. לא כן בנדר"ז כשאינו מטביל אלא עד מקום שעתידי לקצוץ והשאר כולו חוץ למים א"כ אף את"ל דאינו חוצץ. וכדעת הר"ן או כדעת הר"ש. עכ"ז הרי כיון שלא נטבל במים א"כ גם מקום החתך הא לא נטבל במים שהמים לא היו מקיפין אותו מקום רק מצדדיו ולא מעל גבו. וכשלא בא תוך המים לא עלתה טבילה מדאורייתא אף אם משהו היה חוץ למים. כמ"ש הרמב"ם רפ"א מהל' מקוואות הלכה ב' שאם טבל כולו חוץ מראש אצבע הקטנה עדיין הוא בטומאתו וכ"כ הס"ט רס"י קצ"ח.

ומבואר מל' זה כפי שנת' דמחלק בעצם הטבילה אי נטבל כולו במים או לא, ובפשטות לא משמע מלשונו שמחלק אי חסרון הטבילה נגרם ממעשה הטבילה או החציצה.

והנה הצ"צ שם דן בפ"י דברי המשנה והר"ש "משנה ה' פב"ת דמקוואות כל ידות הכלים שהם ארוכות ועתידי לקצוץ מטבילין עד מקום המדה. כ' ר"ש כדמפרש בפרק בהמה המקשה (דף ע"ב ע"ב) דכל העומד ליחתך כחתוך דמי. ודבר תימה הוא דמ"מ ליהיה חציצה למקום חתך. ואין לומר דאירי בידות של חליות דהא מדקאמר רבי טרפון עד שיטביל כל הטבעת מכלל דתנא קמא סגי בחצי טבעת (וכ"כ הרמב"ם בפ"י המשנה שם דלת"ק סגי בקצת הטבעת) ואין לומר דהוי כבית הסתרים דלא בעי ביאת מים מ"מ ראוי לביאת מים בעינן כדאמרינן בפ"ק דקדושין דף כ"ה ובפרק תינוקות דס"ז ומיהו לעיל גבי מגל בתוספתא משמע דאבית הסתרים דכלים לא חיישינן בחציצה כלל עכ"ל". (בהנדפס מצאתי כן בפ"י הרא"ש ולא בפ"י הר"ש. ועוד להעיר דהמצוין בהתשובה להלן שם להרמב"ם פ"א מהל' מקוואות ה"א איני מבין כוונת הציון לשם, וחוששני שיש טעות הדפוס.)

וע"ז כתב הצ"צ (בהמשך לדבריו שהובאו לעיל) "וצריך לומר שמקום שעתידי לקוצצן אותו מקום החתך היה כולו תוך המים. ומ"ש במשנה עד מקום המדה היינו עד ועד בכלל. ועכ"ז קשה דאף שהיה תוך המים אעפ"כ לא באו המים עליו כלל שהרי העודף שאינו מטביל הוא חוץ למים וא"כ לא היו מים על גבי מקום החתך אף בהפסק ולא דמי לחציצה. דהתם מ"מ היו המים עליו רק שהיה הפסק בינו לבין המים ע"י דבר החוצץ. אבל כאן שהעודף לא נטבל בהמים כלל א"כ לא היו מים ע"ג מקום חתך כלל. וצ"ל כיון שהיה מקום החתך תוך המים רק שמחמת העודף לא יכלו המים לבוא עליו ממעל ה"ל כטבל כולו תוך המים והחשש רק משום חציצה".

ולכאורה מבואר מכל לשונו להדיא כמשנ"ת, שכתב "לא היו מים על גבי מקום החתך אף בהפסק", "היו המים עליו רק שהיה הפסק בינו לבין המים ע"י דבר החוצץ", היינו דכשנמצא המים על גביו הוי הטבילה בשלימות רק שיש הפסק בנגיעת המים.

ולכ' כ"ז דלא כדמשמע מהסגנון בהשיחה דגם כשנמצא כולו במים אין הטבילה בשלימות, אלא דמ"מ כיון שנגרם ע"י דבר אחר החוצץ ה"ז תלוי בחשיבות הדבר.

ועד"ז בשירי טהרה שמביא הצ"צ ומצויין בהשיחה "אם בשעת טבילה נשאר כל שהוא מהגוף או מן השערות חוץ למים לא עלתה אותו טבילה כלל מן החורה ולא דמי להא דקיימא לן דמדאורייתא מעוטו ומקפיד עליו אינו חוצץ דשאני התם דמכל מקום הכל מכוסה במי מקוה אלא שיש על מעוטו דבר החוצץ וכיון דלא הוי על רובו בטל לגבי הגוף ולא חיי מן התורה וכן ברוב ואין מקפיד עליו אבל כשאין כל הגוף וכל השערות מכוסים במי מקוה כאחד ואפילו כל שהוא שהיה חוץ למים בשעת הטבילה מעכב והוי כאלו לא טבל דכתיב כל בשרו וגם דומיא דביאת שמשו בעינן וכן הוא ברמב"ם פרק א' מהלכות מקואות דין ז'".

אמנם לכאורה אין להוכיח מל' הצ"צ ושירי טהרה, דבפשטות לא נחתו לפרט ולחלק בפרט זה, ומ"ש לחלק בין מה שנטבל כולו במים ולא נטבל כולו, נתכונו בזה רק למציאות הדברים, אבל ביאור וגדר החילוק עדיין י"ל דהוא האם יש מעשה טבילה או לא כמ"ש בהשיחה, אבל גם בנטבל כולו ויש דבר החוצץ, סו"ס גם זה לא הוי כולו במים כמו בנטבל כולו.

ב אופנים בביאור מ"ש בהשיחה

והנה כבר דיבר בענין זה בארוכה בדברי נחמי' סי"ז, ובקצרה באגרות קודש חי"א ע' כד (ועי' ג"כ בספר בעומקה של הלכה דיני חציצה בארוכה), שיש ב' אופנים לבאר דין חציצה ובל' האג"ק שם "אם כשחוצץ אין טבילה, או שישנה לטבילה ופסולה היא". והן הן הב' אופנים שנת"ל.

ולכאורה עפ"ז מ"ש בהשיחה דגם חציצה חסר בביאתו במים הוא להצד דגם כשחוצץ אין טבילה, אבל אם נאמר שישנה לטבילה אלא שפסולה, החילוק בין לא נטבל כולו וחציצה פשוט יותר וכנ"ל. ועפ"ז נמצא דבהשיחה מחדש דגם להצד שחציצה אינה טבילה כלל עדיין חלוק הוא מלא נטבל כולו במים.

והנה עדיין מקום לחקור בזה גם להצד שכשחוצץ אין טבילה, דהנה דין חציצה נלמד ממה שנאמר ורחץ את בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים. ומ"ש הצ"צ דשאני לא נטבל כולו מדין חציצה הוא, דבלא נטבל כולו אין צריך לימוד מיתור דקרא שלא עלתה לו טבילה, כיון דאין כאן חפצא של טבילה כלל, ולכן לא שייך לומר בזה דין של רובו ככולו כמו שאומרים בחציצה, דזה שייך רק כשיש חפצא של טבילה, ולכן אפי' שעה אחת בחוץ לא עלתה לו טבילה.

ועפ"ז הי' מקום לפרש הצד דדבר החוצץ אינו טבילה, דקרא הנ"ל הוא גילוי מלתא דכמו בלא נטבל כולו במים אינה טבילה כלל, ה"ה דדבר החוצץ מפני המים הוי בכלל זה, שאין כאן חפצא של טבילה כלל. ועפ"ז מ"ש בהשיחה לחלק בין לא נטבל לגמרי וחציצה דתלוי מה גרם העדר ביאתו במים, שלא נשלם מעשה הטבילה או

החציצה, הפירוש הוא כפשוטו, דמצד חפצת הטבילה היינו **הך ממש**, והחילוק הוא רק במה שגרם את זה.

והנה בהשיחה מבאר דהטעם שרק בחציצה הדין הוא שמדאורייתא רק רובו ומקפיד חוצץ משא"כ בלא נטבל לגמרי אין מחלקים בזה, מובן ע"פ מה שכתב דחלוקים בהגורם העדר ביאתו במים, דכיון דבחציצה הוא מצד הדבר החוצץ ה"ז תלוי בחשיבות הדבר, ואי אינו דבר חשוב אין בכחו לחצוץ בפני מי המקוה.

ואינו מובן, דאם נאמר דקאי כאן להצד דכשחוצץ אין טבילה כמו בלא נטבל כולו, מאי שנא חשיבות דבר החוצץ? סו"ס אם יש דבר החוצץ איזה שיהיה אין כאן טבילה, דכמו בלא נכנס כולו במים אינו טבילה, כך בחציצה שאין המים נוגע בכל מקום אינו טבילה.

וצריך לומר דמ"ש בהשיחה לחלק מצד הגורם שאינו טבילה אינו **מסברא** כלל רק מהלכה למשה מסיני, וכמבואר בגמ' עירובין ד, ב ובכ"מ שיש הל"מ בזה, וכן מפורש בתשובת הדברי נחמ' שם דאם נאמר דחציצה הוי כלא טבל כולו, צ"ל דההל"מ להקל בא, דלולי ההל"מ הייתי אומר דגם משהו חוצץ כמו דשערה א' בחוץ אינו טבילה. וא"כ מה שכתב להסביר בהשיחה דתלוי אי הוי דבר חשוב, צ"ל שאין הכוונה שזהו **הטעם** להקל במיעוטו ואינו מקפיד, אלא שמבאר דמה שההל"מ להקל נאמרה רק בחציצה הוא משום דההלכה לא נאמרה לגבי **עצם הטבילה** במים, אלא לגבי דבר הגורם העדר ביאת המים, דאין הדבר חציצה רק אם הוא דבר חשוב א"ל.

ואפ"ל שזהו הפי' בדברי הצ"צ דמאריך להוכיח דשאני לא נטבל כולו מדבר החוצץ, דלכ' מלתא דא פשיטא מסברא דאין כאן חפצא דטבילה כלל, ואיך ס"ד דדומה לחציצה? ולהנ"ל מובן דאחר שנתחדש דין חציצה וגדרו שאינו טבילה כלל, ומ"מ נאמרה בזה הל"מ להקל, אולי נאמר מסברא דההל"מ נאמרה להקל בכל אופן שיש חסרון בעצם הטבילה וגם בלא נטבל כולו, דסו"ס מאי שנא כנ"ל. ומחדש שאינו כן, וההל"מ נאמרה רק כלפי הדבר שגורם החציצה.

אמנם אפשר לפרש באופן אחר, דמ"ש בהשיחה לחלק דתלוי מה גורם העדר ביאתו בהמים, אין כוונתו לחלק בין הגורם לחוד (והרי בהשיחה לא מופיע הלשון גורם להדיא), דהנה י"ל דהגם דגם דבר החוצץ אינו טבילה (ואינו פסול בעלמא), אין הפי' דקרא קמ"ל שדבר החוצץ הוי בכלל לא נטבל כולו, אלא דבקרא נתחדש עוד גדר ואופן שאינו טבילה **בנוסף** ללא נטבל כולו, והם ב' דינים חלוקים זמ"ז. וזהו שמבאר בהשיחה שהחילוק בין ב' האופנים בגדר אינו טבילה, הוא משום שבלא נטבל כולו אין כאן מעשה טבילה ובחציצה הוי דבר מבחוץ החוצץ, והכוונה בזה דבדבר החוצץ אינו טבילה מצד זה שיש **דבר המעכב** ביאת המים, וא"כ אין לדמות עצם העדר ביאת המים בחציצה ללא נטבל מעיקרא כלל. (ויש להעיר דלדעת רבותיו של רש"י (שבת נז, א

ד"ה הא נמי) דין חציצה הוא גם כשלא מיהדק ואינו מעכב ביאת המים, ועכצ"ל דס"ל דחציצה הוא פסול בעלמא.)

ועפ"ז מ"ש בהשיחה לבאר דבחציצה תלוי בחשיבות הדבר, הכוונה כפשוטו דזהו אכן טעם הדין, דכיון דמה שחסר ביאתו במים אינו משום שלא הי' מעשה טבילה ולא שייך החלק שלא נטבל להטבילה במי המקוה כלל, אלא שכשנמצא בתוך המים יש דבר המעכב ומפסיק ביאתו במים, לכן מקילים בזה יותר מלא נטבל כולו.

ויש להביא סמוכין לזה שחציצה הוא דין נוסף ולא גילוי מלתא דהוי כלא נטבל כולו, דהנה מצינו דין חציצה בהרבה דברים, בקדשים ועוד ועוד, ובכל מקום ומקום ילפינן דין חציצה מקרא בדין זה, והיינו שאין חציצה דין כללי ששייך לכו"כ דברים בכל מקום לפי ענינו, אלא הוא דין פרטי שנתחדש בכל מקום ומקום בפ"ע. והנה אם נאמר דגדר דין חציצה הוא דגילתה תורה דע"י דבר החוצץ אינו שייך להדבר כלל, ולדוגמא בטבילה מחמת החציצה אינו טבילה כלל, הרי יהי' מובן ממילא דכן הוא בכל מקום לפי ענינו. אבל אם נאמר דחציצה הוא דין נוסף, הרי מובן מה שצריך קרא בכל מקום ומקום בפ"ע לחדש דין זה.

ג' אופנים בביאור דין חציצה

והנה ע"פ כהנ"ל, נמצא דיש מקום לבאר דין חציצה בטבילה בג' אופנים, א. שאינו טבילה כלל. ב. דין נוסף שאינו טבילה. ג. פסול בהטבילה.

וי"ל דבמקור דין חציצה מצינו דבגמ' עירובין ד,ב וסוכה ו,א וב"ק פב,א נלמד ממה שנאמר ורחץ את כל בשרו במים, וברש"י ב"ק שם ד"ה בשרו במים "משמע שיגע בשרו במים", דמשמעות לשונו הוא שזה דין נוסף בביאת המים שצריך שיגע בשרו במים.

ובגמ' פסחים קט,א נלמד ממה שנאמר ורחץ במים את כל בשרו, דבמשמעות לשון פסוק זה אפשר לומר דהוי גילוי מלתא דכשיש דבר החוצץ אין כאן "ורחץ במים" כלל. ובמאירי נדה סו,ב כתב "שאם יש שם דבר חוצץ אין זו טבילה בכל בשרו" (אלא שמביא קרא דורחץ את כל בשרו).

ובתו"כ איתא דצריך ג' פסוקים לדין מחיצה בטבילה, לרחיצתו ולרחיצתה וגם לכלים, עיי"ש. ולכאורה אם למדנו דבדבר החוצץ חסר ביאתו במים, היינו שזה דין שנאמר לגבי הטבילה עצמה (הן אי דומה ללא נטבל כולו או דהוי דין נוסף), הרי מובן ממילא דשייך זה בכל דבר שצריך טבילה, ומדוע צריך ג' פסוקים ללמוד דין חציצה בכל אחד בפ"ע? אבל אי הוי טבילה בשלימות, רק שנתחדש שיש בהדבר הנטבל פסול דחציצה, מובן מה שצריך קרא בכ"א בפ"ע דהוי החציצה פוסל גם בדבר זה.

ועוד יש להעיר ע"פ משנ"ת בכמה פרטים המבוארים בהדברי נחמי' והספר הנ"ל אלא שאכמ"ל.

ביאור מ"ש בהשיחה דרובו ומקפיד יש לו חשיבות

עוד יש להעיר במ"ש בהשיחה דמה דהוי חציצה מדאורייתא רק ברובו ומקפיד, דרך אז הוי החציצה דבר חשוב שבכחו לחצוץ בפני המים, הנה לכאורה אין הסברה זו לכו"ע, דברש"י סוכה שם ע"ב בד"ה אין מקפיד עליו כתב "הו"ל כגופי' הואיל ואין סופו ליטלו ובטל לגבי' ולא חייץ". ומבואר דזה לחוד שאינו דבר חשוב אינו מספיק לבאר מה שאינו חוצץ, אלא הוא מחמת דהו"ל כגופי' ובטל לגבי'. אמנם מל' הרמב"ם בפ"א מהל' מקואות הי"ב "אבל אם אינו מקפיד עליו ולא שם אותו על לב" ראיתי מדייקים דכוונתו דאינו חשוב אצלו ולכן אינו חוצץ.

ובין ב' טעמים אלו יש גם נפק"מ באופן שאין הדבר החוצץ יכול להתבטל להגוף גם אי חוצץ רק על מיעוטו ואינו מקפיד, כגון אדם אחר שאוחז את גופו בשעת הטבילה שאין אדם אחר מתבטל אליו, או בקרצה שפתותי' שאין חלק א' דהגוף יכול להתבטל לחלק אחר, ועי' בזה בשו"ת צמח צדק יו"ד סק"ס.

וי"ל דתלוי ב' טעמים אלו בהמבואר לעיל, דאם נאמר דחציצה הוא ממש כלא בא כולו במים, אין מספיק הטעם שאין חשיבות לדבר החוצץ דאם אין ביאת מים מאי שנא בחשיבות דבר החוצץ? וצ"ל כמ"ש רש"י דהוא משום דהו"ל הדבר החוצץ כגופו. (אבל לעיל נתבאר דגם לצד זה י"ל כמ"ש בהשיחה.) אבל להצד דחציצה הוא דין נוסף ואין צ"ל להצד דהוי פסול בעלמא, מובן היטב ההסברה דזהו רק כשהדבר החוצץ הוי דבר חשוב.

אמנם שוב נראה דמ"ש בהשיחה הטעם דהחציצה הוא רק בדבר חשוב הוא גם לפי רש"י, שהרי גם לשיטתו צ"ל דיסוד הדבר שאינו חציצה הוא משום שאינו דבר חשוב, אלא שמוסיף רש"י עוד דמשום כך בטל החציצה והו"ל כגופו. ולא נחית בהשיחה לחלק בזה.

מ"ש בחל"ח דמוכח דחציצה הוא תנאי צדדי

והנה בלקו"ש חל"ח ע' 19 על מ"ש בפנים השיחה "טובל ושרץ בידו אין כאן ענין צדדי הגורם שהטבילה לא תועיל כמו חציצה" מבאר בהערה 19 דנוסף על שדבר החוצץ אינו ענין של טומאה (כמו שרץ), גם לענין הטבילה הוא רק תנאי צדדי, שהרי כשדבר חופה רק את מיעוטו - ואפילו כשחופה את רובו באם אינו מקפיד עליו - עלתה לו טבילה מן התורה (רמב"ם הל' מקואות פ"א הי"ב) - אף דכשטבל כולו חוץ מראש אצבעו הקטנה, הוא בטומאתו מן התורה (שם ה"ב). דמזה מוכח שאף שיש

חציצה - ה"ז טובל כולו. ומה שלא עלתה לו טבילה ברובו ומקפיד, הוא תנאי צדדי. ע"כ. (ולאחרונה נדפס בתשורה המענה של הרבי שכנראה ממנו לקוח הערה זו).

ולא הבנתי מ"ש דמהחילוק דין שיש בין לא טבל כולו לדבר החוצץ שהוא רק ברובו ומקפיד, מוכח דדין חציצה הוא תנאי צדדי, והרי גם אם הוא כלא טבל כולו עדיין יש לבאר החילוק בב' אופנים וכדהובא לעיל: או דבחיצה יש הלל"מ, דכיון שזה גופא דהוי כלא טבל כולו נגרם ע"י חציצה ה"ז תלוי בחשיבות הדבר החוצץ, או דרך בחציצה שייך לומר שאם לא הוי רובו ומקפיד הו"ל הדבר החוצץ כגופו.

והרי בדברי נחמי' שם מביא ושקו"ט גם בצד זה דחציצה הוי כלא טבל כלל וההלל"מ להקל בא, ובאג"ק שהועתק לעיל מביא הב' צדדים שי"ל בזה, וכאן אומר דמוכח שהוא רק תנאי צדדי.

וע"פ משנת"ל אולי יש ליישב קצת דהכוונה כאן לשלול רק צד הא' דחציצה ולא טבל כולו היינו הך והוי דין א'. ובמ"ש דהוא תנאי צדדי נכלל בזה ב' האופנים או דהוא דין נוסף מצד עיכוב ביאת המים או דהוא פסול בעלמא, ועדיין מקום לחקור בב' אופנים אלו.

ומה ששולל לגמרי צד הא' (למרות כל מה שהסברנו שי"ל בביאור צד זה), הנה לכאורה צ"ל דאם נאמר דהוי חציצה ממש בכלל לא טבל כולו, כל ההסברות לא יספיקו לבאר החילוק ביניהם, דאם גילתה תורה בפירוש דהיינו הך ממש א"א לומר דההלל"מ בא לחלק ביניהם. וגם מ"ש רש"י דהו"ל כגופו לא יספיק, דסו"ס הרי הוי כלא נטבל כלל ואין יועיל סברא דהו"ל כגופו? ועצ"ע בזה.

עכ"פ אם נכון מובן שצריך לפרש מ"ש בלקו"ש חל"ט שבריש דברינו כצד הב' שנת"ל בארוכה. וגם שאין לחלק בין הלימוד מורחץ את כל בשרו או ורחץ במים.

ויש לפרש באופן אחר וברוחא טפי, ובאופן דהמבואר בהערה זו והמבואר בחל"ט משלימים זא"ז. והוא דמ"ש דמוכח שאף שיש חציצה ה"ז טובל כולו, הכוונה מצד מעשה הטבילה, בדבר החוצץ מעשה הטבילה בשלימות, משא"כ בטובל ושרץ בידו אין כאן מעשה טבילה. ומ"ש דחציצה הוא תנאי צדדי היינו ביחס למעשה הטבילה שהוא בשלימות. אבל באמת בזה גופא דגם אחר מעשה טבילה בשלימות יש דין חציצה י"ל בג' האופנים שנתבאר לעיל בארוכה. וגם להצד דאינו טבילה כלל סו"ס עדיין אינו דומה ללא נטבל כולו שלעולם לא ה' מעשה טבילה, משא"כ בחציצה נגרם ע"י דבר מבחוץ כמבואר בחל"ט.

ביאור הצע"ג באגרות קודש

עוד יש להעיר בקיצור ממש בענין זה במ"ש באג"ק שם "אף שצע"ג מנ"ל לחלק כיון דמורחץ ילפינן כנ"ל", לכאורה אין כוונת הצע"ג בהמשך למ"ש לעיל מיני'

(בסוגריים) דחלוקה חציצה ברובו או במיעוטו, שהרי מקור חילוק זה הוא הלל"מ, ואינו מובן כלל מה שצע"ג בזה, אלא הכוונה מנ"ל (מ"ש לפני הסוגריים - ולכן בא נקודה באמצע הסוגריים) לחלק גדר חציצה דלא הוי אלא פסול בעלמא מלא נטבל כולו שאינו טבילה כלל כיון דמורחץ ילפינן, היינו שרק כשאין דבר החוצץ מתקיים ה"ורחץ" - הטבילה.

אמנם עפ"ז שוב אפ"ל דהצע"ג קאי גם על ההלל"מ, דאם אין סברא לחלק בין גדר חציצה וגדר לא נטבל כולו, דבשניהם אינו טבילה, מהו הסברא לומר שההלל"מ להקל נאמרה רק לגבי חציצה ולא לגבי לא נטבל כולו? וא"כ סו"ס קאי הצע"ג על מ"ש לעיל מיני' (בהסוגריים), מנ"ל לחלק דההלל"מ דחלוקה רובו ממיעוטו נאמרה רק בחציצה ולא בלא נטבל כולו. אבל יש לעיין האם זה צע"ג שהרי בהשיחה בחל"ט מבארו באופן פשוט שבזה דוקא דהעדד ביאת המים נגרם מהדבר החוצץ נאמרה הקולא דההלל"מ. ועצ"ע.



בענין שילוח המרגלים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בלקוטי שיחות חלק כג פרשת שלח שיחה א, וזלה"ק:

אויפן פסוק "שלח לך אנשים" זאגן חז"ל "שלח לך - לדעתך", אז דער שילוח המרגלים איז געווען אפהענגיק אין דעתו של משה, אבער "אני איני מצוה אותך".

דארף מען פארשטייען:

משה רבינו איז געווען אן עבד נאמן פון אויבערשטן. איז דערפון פארשטאנדיק, אז דאס וואס דעתו של משה איז געווען צו שיקן די מרגלים איז עס דערפאר וואס אזוי איז געווען דעתו של אדונו. . הייסט עס אז דער ענין פון שילוח המרגלים (מצד עצמו) איז א דבר טוב ורצוי.

. . איז ניט פארשטאנדיק: פארוואס האט דער אויבערשטער דאס תולה געווען

אין דעתו של משה און ניט מלכתחילה אנגעזאגט אויף דעם?

. . איינער פון די ביאורים אין דעם:

. . דער אויבערשטער האט טאקע געזאגט אידן אז זי איז אן ארץ טובה ורחבה גו' – אבער דער אויבערשטער וויל אז אידן זאלן איינזען דעם גוטס פון ארץ ישראל בשכלם הם.

און דעריבער האט משה רבינו געהייסן ברענגען מפרי הארץ, כדי אז דער רצון פון אידן צו גיין קיין ארץ ישראל זאל זיין (ניט נאר ווייל אזוי האט דער אויבערשטער געהייסן ובמילא פאלגן זיי דעם ציווי ה' (נעשה) – נאר) אויך מצד זיי אליין, זיי פארשטייען אז מ'דארף וועלן גיין קיין ארץ ישראל ווייל זי איז די אמת'ע ארץ טובה ורחבה.

. . און דאס איז אויך דער טעם פארוואס דער אויבערשטער האט ניט אנגעזאגט אויף שילוח המרגלים, נאר "שלח לך – לדעתך". היות אז דער מכון פון שילוח המרגלים איז צו אויפטאן ביי אידן דעם "נשמע" בנוגע דער כניסה לארץ, איז דעריבער אויך דער שילוח גופא געקומען אין אן אופן פון "לדעתך" – אז מען טוט עס ווייל אזוי דארף זיין מצד דעת (און ניט בלויז אין אן אופן פון נושה, ווייל אני מצווה לך).
עכלה"ק בהנוגע לענינו.

מפשטות הבנת השיחה מובן לכאורה שגם מצד הקב"ה (לא רק שאינו מגדל לשליחות המרגלים – אלא) ששליחותו היא דבר רצוי, מפני שרוצה שבנ"י יבינו טובת א"י גם בשכלם הם.

והנה בפרש"י תחלת פרשת שלח כותב ". . חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה".

ויש לעיין, איך הסכים משה רבינו לשליחות המרגלים אחר ששמע דברים כאלו מהקב"ה?

ויתרה מזו: בתחלת פרשת דברים פרש"י ד"ה וייטב בעיני הדבר (א, כג): "בעיני, ולא בעיני המקום. ואם בעיני משה הי' טוב, למה אמרה בתוכחות, משל לאדם שאומר לחבירו מכור לי חמורך זה, אמר לו הן, נותנו אתה לי לנסיון, אמר לו הן, בהרים ובגבעות, אמר לו הן, כיון שראה שאין מעכבו כלום, אמר הלוקח בלבו, בטוח הוא זה שלא אמצא בו כלום, מיד אמר לו טול מעותיך, ואיני מניחוחו מעתה. אף אני הודיתי לדבריהם, שמה תחזרו בכם כשתראו שאיני מעכב, ואתם לא חזרתם בכם".

וצריך עיון, שהרי רש"י אומר כאן "ולא בעיני המקום", והיינו לא רק שאינו רוצה שהוא יצווה על השליחות, אבל עכ"פ "לדעתך" הוא דבר רצוי, אלא שלא הוטב כלל בעיני המקום.

ועוד: מפרש"י זה מובן שמשה רבינו הי' נוחא לו יותר שלא לשלוח המרגלים.

אבל אם המרגלים לא היו הולכים לא היו מביאים מפרי הארץ.

ואיך מתאים זה עם מה שכתוב בפרשת שלח (יג, כ): ". והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ . ", שאע"פ שיש בזה סכנת נפשות (כמו שכתוב שם בהשיחה) "האט משה רבינו געהייסן ברענגען מפרי הארץ, כדי אז דער רצון פון אידן צו גיין קיין ארץ ישראל זאל זיין . . אויך מצד זיי אליין".



ליקוט מענות קודש תנש"א

הת' מנחם מענדל בראנדווין

חבר המערכת

"קול רנה וצהלה באהלי החסידים" – עם הופעת "ליקוט מענות קודש תנש"א". שיצא לאור בימים הסמוכים לג' תמוז שנה זו.

הליקוט שלפנינו מונה 229 ע', הכוללים 741 מענות קודש – שלוקטו אחד אחד מיומנים ותשורות, ספרים וקובצים, צילומי כתי"ק והעתקות, וחומר רב בפרסום ראשון.

השורות דלקמן, יוקדשו לעיון במענות הקודש אשר בליקוט שלפנינו. זאת, על סמך הוראת הרבי בשנת תשד"מ לאחר הופעת הספר "ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן" ע"י הרה"ת ר' יהושע מונדשיין ע"ה ב"דחיפה" בלתי פוסקת מהרבי, שהורה אז שב"גדיל תורה" הקרוב יופיע "הערכה ושקו"ט כו" על הספר¹.

"ליקוט מענות קודש"

כל מענה מהרבי – "מענה קודש" הוא. הדבר בא לידי ביטוי בליקוט שלפנינו, בו ניכרת ההשתדלות ללקט כל מענה גם "סטנדרטי" לכאורה: הוראה לבדוק את התפלין והמזוזות, "אזכיר עה"צ", וכו'.

וכשם שהליקוט ראוי הוא לענות על ההגדרה "ליקוט מענות קודש", כן ראוי הוא לענות על ההגדרה "ליקוט (מענות קודש)". שכן, לא זו בלבד שכאמור, הושקעה מלאכה מרובה בליקוטם מהממענים, אספנים וכו' – הרי שגם פרטי רקע רבים, לדוגמא, מתגלים לראשונה בליקוט דנן.

(1) "הערכה ושקו"ט כו" על "ליקוט מענות קודש – תשנ"ב" – נדפס בהערות וביאורים גליון א' קסד.

קצת חבל אשר ציון פרטים החדשים נעדרה מהליקוט שלפנינו, והרי אפשר לציינו ב"הערות וצינונים" וכיו"ב. ועכ"פ נענה את חלקנו ברשימת דוגמאות חלקי, כדלהלן:

מענה כ – מענה להת' מיכאל אפרים דאנאו, השמות "פרץ" ו"פסח" למקורבים
שביקשו שמות יהודיים: המעיין בס' "שליחות כהלכתה" שם (ע' 219), יראה רשימה של 9 שמות שנתן הרבי בהזדמנויות שונות "מרשימת הרב לוי אזימוב (פאריז)", ללא כל רקע ספציפי ביחס לשמות אלו, רקע המופיע כאן לראשונה.

מענה לז – מענה (מיוחד!) למר יעקב שארף "נרשמתי במיוחד מהרגש דיו"ח שיחיו": שם הנמען מופיע כאן לראשונה.

מענה פ – מענה לר' נפתלי הכהן רוט בקשר לעריכת סיום הלכות ברמב"ם
במקום מגוריו ירושלים עיה"ק: עין חדה תבחין אשר מקור המענה הוא שלשה גליונות שונים של "בית חיינו", "'בית חיינו" גליונות 68, 71, 114. צירוף הפרטים שבשלשת הגליונות מניבה את התוצאה שלפנינו.

אגב: בקשר לעריכת סיומי הלכות ברמב"ם ברחבי תבל (דהיינו, בנוסף לעריכתם ב-770 ע"ה הרה"ת ר' מנחם נחום שי' גערליצקי, בהוראתו המפורשת וב"דחיפתו" הבלתי פוסקת של הרבי) – יעויין גם בליקוט דתש"נ מענה שפח.

מענה קמב – מענה למשפחת סילווער משיקאגא "לא לשנות מהתוכנית המקורית" בגלל המצב הבטחוני באה"ק: פרטי הנמענים והרקע המלא נדפסים כאן לראשונה.

מענה קנא – מענה לר' דוד פלדמן (עורך "ועד הנחות בלה"ק") בקשר להנהגה בפועל באה"ק לאור המצב הבטחוני: זהות נמען המענה (מענה שמצ"ע מפורסם ונדפס בלקו"ש וכו') מתפרסם כאן לראשונה.

מענה תט – מענה בקשר להפרשי גיל של חתן וכלה – שאינו קרוב "כפשוט": בס' "שידוכין ונישואין" שם (ח"ב ע' שא) מופיע ללא תאריך, המתפרסם כאן לראשונה.

מענה תריב – מענה להת' דוד הכהן ערענטרוי בקשר לנסיעתו ונסיעת אחיו הת' נחום הכהן לביקור אמם ע"ה: זהות הנמענים מתפרסם לראשונה.

אי-אלו הערות נוספות

מענה יב – מענה לא' השלוחים "כמדובר מכבר עניתי ברור שאם יש תלמידים מתאימים ישלחם לברינוא": שמעתי בזה שמועות שונות, י"א אשר המענה להשליח

בנש"ק הרה"ת ר' יעקב שי' בידערמאן (וינה), וי"א אשר המענה להשליח הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' פעוונזער (ז'נבה). וכדאי ביותר לברר.

מענה קנג: כך מופיע בליקוט דנן (כנעתק מ"תשורה הלפרין כ"ד סיון תשע"ח): "לא לעשות שינויים שעי"ז מעודדים את האוייב שיוכל להפריע למסור להם השאלה והתשובה הנ"ל ברכה והצלחה". לשון סיום המענה טעון בירור, ואולי נאמר בע"פ בעת מסירת המענה וכיו"ב? וכן: מה הפשט "למסור להם השאלה והתשובה הנ"ל"?

מענה תלה – "בית ספר אינו דתי אינו עניין. נקודה": תיבת "נקודה" מעניין במאד. מוצאים אומנם דוגמת זה ב"מברקים" ששלח הרבי (לכאורה מכיון שבמברקים לא התאפשר סימוני פיסוק, ולכן בא סימן הפיסוק באופן זה), אך במענות קודש – מיוחד הדבר.

מענה תרמט – מענה לא' ששאל אם להתעסק בהו"ל דקובץ חידושי תורה של תלמידים השלוחים לא' הישיבות "ונכון במאוד מאוד": הנה לאחר הופעת הליקוט, י"ל קובץ הערות של ישיבת ליבאוויטש דעטרֶאָיט לג' תמוז, ובו זכינו לפרסום צילום כתי"ק דמענה זה.

ומה שיש לתקן בהנדפס בהליקוט ע"פ היומן: (1) הרבי ציין חץ לעבר מה שכתב אותו א' – שהי' א' מתלמידים השלוחים, יש לציין – "בימים אלו התחלנו להתעסק להו"ל קובץ הערות מתלמידי השלוחים, שלוחים, חברי כולל (משאר חוגים)"; (2) "במאוד מאוד" יש לתקן ל"במאד מאד", ללא וא"ו

לסיום

הננו לאחל להמערכת ד"ליקוט מענות קודש" המשך הצלחה מרובה בעבודת הקודש ובאופן ד"ילכו מחיל אל חיל", ומתוך דגש על נוחיות הלומדים והמעיינים ע"י ציון "הערות וציונים" לפרטים מוקשים או רקע רחב יותר וכו';

והעיקר שיחוס וירחם השי"ת עלינו, ולאחר "חצי יובל שנים!!" (ראה מענה תמא בהליקוט) נזכה זיך זעהן מיטן רבי'ן והוא יגאלנו תיכף ומיד ממש!



אל תפרוש מן הציבור - חיסונים (גליון)

הת' השליח משה דוד הומינר

שליח בישיבת בית דוד שלמה – ניו הייבן, קאנעטיקוט

בגליון א' קנה הביא הרב"א ממכתבי ומענות הרבי בענין החיסונים, והתמקד בזה שבכמה מהם מדגיש הרבי את הענין ד"אל תפרוש מן הציבור" כסיבה לחסן את הילדים, "הנה בכגון דא נאמר אל תפרוש מן הציבור", "אין להיות פורש מן הציבור", "אין להיות יוצא מן הכלל בזה", "יעשה כפי הנהוג בעירור", ועוד. וע"ז שאל שלכאורה "מה זה מעלה או מוריד לענין של בריאות מה שרוב האנשים והציבור נוהגים כן או לא נוהגים כן", והמשיך לבאר יפה ע"פ הפוסקים בענין שומר פתאים ה' שתלוי ע"פ מה שנוהג הרוב. עיי"ש בארוכה.

והנה לכאורה י"ל באופן פשוט יותר שכוונת הרבי בענין אל תפרוש הוא דין בחיסונים. שהרי כל ענין החיסונים הוא לייצר "חסינות עדר" (herd immunity), ועי"ז להציל את הציבור ממגפה. כלומר, שענין החיסונים הוא שע"ז שכל הציבור מחוסן, נתמעטים מובילי המחלה (כיון שיש רק חשש קטן שיחלו), ובמילא סוף המחלה להתעלם. והשאלה היא באם יש ליחיד למנוע מחיסון, אף שע"ז מסכן את הציבור (עי"ז שהוא יכול להיות נושאת מחלה) בגלל שישנו חשש שאולי החיסון יזיק אותו, וע"ז כותב הרבי "הנה בכגון דא נאמר אל תפרוש".

וביאור הדברים, שמצאתי בדברי המאירי (מסכת אבות פ"ב משנה ה) "אל תפרוש מן הציבור. אלא השתתף עמהם בצרתם, כלומר שאע"פ שאפשר לו להנצל מן הצרה בזולתם, לא יהא עיקר כונתו רק להצלת הכלל, ויכלול עצמו עמהם, שאם לא כן, עונשו הוא, שהצבור ינצל כצבי מיד, והוא ילכד בפח רשעה, כמו שאמרו ז"ל (תענית י"א ע"א) כל שאינו משתתף עם הצבור, ר"ל, בצרתם, אינו רואה בנחמת צבור. שנאמר (ישעיה ט"ו י) שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה, והוא כענין (מגלת אסתר ד' י"ד) רוח והצלה יעמוד ליהודים כו' ואת ובית אביך תאבדו.

ביאור הדברים, שאסתר לא רצתה לבוא אל המלך, כיון שכל "אשר יבוא אל המלך. . . אשר לא ייקרא, אחת דתו להמית", ולא רצתה לסכן חייה, והשיב לה מרדכי, שאם לא תבוא אל המלך, "רוח והצלה יעמוד ליהודים כו' ואת ובית אביך תאבדו". שאף שהציבור יראה הצלה, מי שפרש מהם ולא השתדל לסייעם, יאבד¹.

(1) וראה גם במחזור ויטרי. וראה בתוספות יו"ט על המשנה, ועל פי דברי המאירי שבארנו הרי קושייתו מיושב. וכן יישב גם בחידושי מהרי"ח על המשנה

ולהעיר מסדר אליהו רבה (ריש פרק א) דאיתא דמה שאמרה אסתר "ואני לא נקראתי" היה שלא כהוגן, ולכן השיבה מרדכי "כי אם החרש תחרישי וגו'", כדלעיל.

ואפשר שזה כוונת רבינו שכתב שכשהכלל מחסנים, גם עליו לחסן משום "אל תפרוש מן הציבור", שצריך להכניס עצמו בצרתם אף שיכול להינצל ממנו².

ועד"ז ראיתי באור ישראל גליון עח, שכתב הרה"ג ציננער לברר שחייב אחד לחסן בשביל חבריו שלא יסתכן, שלכל הדיעות אין לשמור עצמו יותר מדי כשיסתכן חבריו, וגם יש דעות שיש לו להסתכן עבור חבריו. ויש להוסיף על זה מדברי כ"ק אדמו"ר, שזה נוגע לא רק ליחידים אלא לציבור, וכיון שכן, צריך להשתתף עמהם, "אל תפרוש מן הציבור".



נגלה

מתנה ע"מ שכתוב בתורה לענין שביעית

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

מכות ג, ב: ואמר רב יהודה אמר שמואל האומר לחבריו ע"מ שלא תשמטני שביעית שביעית משמטת, לימא קסבר שמואל מתנה על מה שכתוב בתורה הוא וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל והא איתמר האומר לחבריו על מנת שאין לך עלי אונאה רב אומר יש לו עליו אונאה ושמואל אומר אין לו עליו אונאה, הא איתמר עלה אמר רב ענן לדידי מפרשא ליה מיניה דשמואל על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה על מנת שאין בו אונאה הרי יש בו אונאה ה"נ על מנת שלא תשמטני בשביעית אין שביעית משמטתו ע"מ שלא תשמטני שביעית שביעית משמטתו.

ובתוס' (ד"ה ושמואל) "וא"ת מי דמי הכא השביעית ודאי עקר אבל התם מי יימר דעקר כדאמר' בהזהב (ב"מ דף נא:) [שמא לא יהא בו אונאה] וי"ל דה"נ מי יימר דעקר שמא יפרע לו קודם".

(2) והטעם שכתב כן רק כשהכלל מחסנים, כיון שאם אינם מחסנים, לא יועיל להם כלל מה שהוא מחסן עצמו, משא"כ אם הרוב מחסנים.

סתירת פסקי הרמב"ם בענין תנאי באונאה ובשביעית

והנה ברמב"ם (פי"ג מהל' מכירה ה"ג) "האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונייה יש לו ג עליו הונייה, במה דברים אמורים בסתם שאין יודע כמה הונייה יש בו כדי שימחול, ואין צריך לומר אם אמר לו על מנת שאין בו הונייה שהרי יש בו, אבל במפרש אין לו הונייה שכל תנאי שבממון קיים".

ובהל' שמיטה ויובל (פרק ט הלכה י) "המלוה את חבירו והתנה עמו שלא תשמשנו בשביעית ה"ז נשמש שאינו יכול לבטל דין השביעית, התנה עמו שלא ישמט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב".

ובלח"מ (בהל' מכירה שם) תמה על דבריו וז"ל: "ובפ"ק דמכות (דף ג') אמר שמואל האומר לחבירו ע"מ שלא תשמטני שביעית שביעית משמטת ופריך אהך מימרא דאין עליו אונאה דקסבר שמואל תנאו קיים מע"מ שלא תשמטני שביעית דהוי דומיא דאין בו אונאה ותנאו בטל וע"מ שלא תשמט בשביעית הוי דומיא דאין עליו אונאה ותנאו קיים וא"כ קשה דאיך פסק כאן רבינו ז"ל כרב דתנאו בטל ויש לו עליו אונאה ובשביעית היכא דאמר ע"מ שלא תשמטני שביעית פסק כשמואל דתנאו קיים בפ"ט מהל' שמיטה הא בגמ' דמכות מדמי הא להא וכי תימא דבאונאה שייך מי ידע דקא מחיל כדאמר בגמ' בהזהב אליבא דרב גם בשביעית נמי שייך מי ידע דקא מחיל דשמא יפרע לו קודם כמבואר בתוס' בפ"ק דמכות ובהזהב, וע"ש עוד, ונשאר בצ"ע.

יישוב הסתירה לפי ביאור השאג"א דהגמ' הוא רק אם הוא מה"ת

והי' אפ"ל דהנה יעויין בשאג"א (שו"ת החדשות דיני חדש סי' ט"ו) שמביא ראי' מסוגיין דשמיטת כספים בזה"ז מה"ת וז"ל: "מהא דאמר' במכות (דף ג' ע"ב) אמר רב יהודא אמר שמואל האומר לחבירו על מנת שלא תשמיטני שביעית שביעית משמטתו. לימא קסבר שמואל מתנה על מה שכתוב בתורה הוא וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל והא אתמר האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה רב אמר יש לו עליו אונאה. ושמואל אמר אין לו עליו אונאה הא איתמר עלה כו' ומאי קושיא נימא דשמואל מייירי בשביעית בזה"ז דהוי דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה דאפילו בדבר שבממון תנאו בטל וכדמסיק הש"ס פרק אף על פי דכתובות (דף נ"ו ע"א) ...ולפי זה אפילו אמר שלא תשמשנו בשביעית אפילו הכי שביעית משמטתו אף על גב דהוה תנאי שבממון כיון דהוה דרבנן ואינו דומה לאונאה דהוי דאורייתא אלא וודאי השמטת כספים בזמן הזה הוה דאורייתא. והוה דומיא דאונאה". וע"ש שהאריך בזה,

ואח"כ כ' "ובזה מתורץ לשון הש"ס ריש פרק קמא דמכות (דף ג') לימא קסבר שמואל מתנה על מה שכתוב בתורה הוא וכל המתנה כו'. מאי לימא הא לכאורה האי

מילתא לית בה ספיקא דהיינו טעמא דשמואל. וגם במסקנא הכי הוה. ועוד ביותר תיבת הוא לית בה הבנה לכאורה כלל" (ולכ' כוונתו להדיוק שבמפרשים דמאי קאמר "לימא קסבר שמואל מתנה על מה שכתוב בתורה הוא" דלא הול"ל אלא לימא קסבר שמואל דכיון דמתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל, דו"פ דמתנה עמ"ש בתורה הוא), ומבאר להנ"ל, דהכוונה דלימא קסבר שמואל דהוי דאורייתא ובמילא דמתנה עמ"ש בתורה הוא ואעפ"כ תנאו בטל, וא"כ ק' מאונאה (אבל אם הי' מדרבנן הי' אפשר לחלק וכמו שביאר לעיל, ור"ל דקושיית הגמ' הוא משום דמסתבר דשמואל סב"ל דהשמטת כספים דאורייתא, ומצד הטעם שביאר בהמשך, ובפרט להשאג"א דסב"ל דכ"ה לפי האמת).

ולפי דבריו יש ליישב פסקי הרמב"ם דהרמב"ם סב"ל דהשמטת כספים בזה"ז דרבנן, וא"כ באמת לא ק' מאונאה, ושפיר פסק מה שפסק.

עוד פי' בדקדוק ל' הגמ' "לימא קסבר . . הוא"

[ובעיקר הדקדוק בל' הגמ' דקאמר לימא קסבר שמואל מתנה עמ"ש בתורה הוא, לכ' הי' אפשר לבאר עוד, דעיקר החידוש בדברי שמואל הוא דאמרינן דתנאו בטל אע"פ שהוא דבר שבממון (שלכן בהסוגיא דב"מ ר"ל מעיקרא דרב ושמואל פליגי בפלוגתא דר"י ור"מ). ור"י הרי סב"ל דבדבר שבממון אין בזה החיסרון דמתנה עמ"ש בתורה (מכיון דניתן למחילה (כמ"ש הרמב"ם) או כיו"ב). ולכן קאמר בסוגיין ד"לימא קסבר שמואל (דאף דתנאי זה הוא דבר שבממון, אעפ"כ אמרינן ד) מתנה עמ"ש בתורה הוא (וא"כ שייך בזה הדין ד) מתנה עמ"ש בתורה תנאו בטל].

תמיה בעיקר הקושיא

אמנם עיקר הקושיא לא זכיתי להבין, דהנה בגמ' בב"מ שם איתא (נא, סע"א) איתמר האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה רב אמר יש לו עליו אונאה ושמואל אמר אין לו עליו אונאה לימא רב דאמר כרבי מאיר ושמואל דאמר כרבי יהודה. דתניא האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בדבר שבממון תנאו קיים, אמר לך רב אנא דאמרי אפילו לרבי יהודה עד כאן לא קאמר רבי יהודה התם אלא ידיעה וקא מחלה אבל הכא מי ידע דמחיל ושמואל אמר אנא דאמרי אפילו לרבי מאיר עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם אלא דודאי קא עקר, אבל הכא מי יימר דקא עקר מידי.

ולכ' פשיט דבנידו"ד צ"ל דהלוא הוא דמחיל, והיינו שמוחל הזכות שהחוב תשטם בשביעית (ועי' במהרש"א על דברי רש"י שגורס שהמלוה הוא המתנה, אבל לב' הגירסאות לכ' פשוט שהתנאי הוא שהלוא ימחול זכותו, ועי' להלן).

וא"כ, הרי לגבי הלוה מה שייך לומר "שמא יפרע לו קודם", דמה שייך לומר ספק לגבי' בדבר שתלוי בדידי', ואם החליט שלא ליפרע קודם השביעית, א"כ הרי ידע ומחיל ולא דמי לאונאה. ובשלמא לגבי' המלוה, ה'י' אפ"ל דהוי ספק לגבי' דאינו יודע אם הלוה יפרע קודם שביעית או לא, אבל מה שייך לומר כן לגבי הלוה?

חילוק בין הסברא ודאי עקר והסברא דידע ומחיל

ומה שהתוס' כ' סברא זו, הרי התוס' כ' הך סברא לענין סברת הגמ' אי וודאי קא עקר או מי יימר קא עקר, ובפשטות אפ"ל דהך סברא אינו תלוי כלל אי הוי ספק או לא (וכמדויק בל' הגמ', בדעתת שמואל לא תלי כלל בידיעה אלא אי הוי וודאי או לא), והיינו דזהו סברא בנוגע לעצם התנאי, דשמואל מחלק דרך כאשר התנאי מצ"ע מוכרח להיות עוקר דבר מה"ת חשיב עצם התנאי מתנה עמ"ש בתורה דתנאו בטל, כמו גבי שאר כסות ועונה, אבל כשהתנאי מצ"ע אינה בסתירה לדברי תורה, כי יש אפשרויות שלא תיעקר דברי תורה, כמו גבי אונאה (ולא משום שאינו יודע אם יש בה אונאה או לא, אלא משום שיכול למכור בלי אונאה, ולכן כשעושה תנאי כזו על המכירה לא חשיב גוף התנאי מתנה עמ"ש בתורה).

וזהו שכ' התוס' דמצד סברא זו יסבור שמואל שגם בשביעית אינו ודאי דעקר, דשמא יפרע כו' והיינו דמצד עצם התנאי יש אפשרויות שלא יעקור כי אפשר לו לפרע קודם השביעית, ואם מטעם זה סב"ל לשמואל דבאונאה תנאו קיים, דלא חשיב התנאי מצ"ע מתנה עמ"ש בתורה, א"כ בשביעית ג"כ הול"ל כן. אבל לענין מחילה, דתלוי בידיעה הלוה, לא חשיב שביעית ספק.

[וה'י' אפ"ל עוד דסברת התוס' הוא דחשיב ספק לגבי המלוה, וכפשטות הל' "דשמא יפרע (הלוה) קודם", וסב"ל דהסברא הוא דאם זה שעושה התנאי מתנה מדעתו (ובמזיד) נגד התורה, אז חשיב מתנה עמ"ש בתורה דתנאו בטל, משא"כ אם מתנה תנאי שאפשר שאינו נגד התורה, וכיון שבנידו"ד המלוה הוא זה שמתנה (וכהגהת המהרש"א בדברי רש"י שהמלוה אומר ע"מ' וכו'), ולגבי הלוה הרי יש ספק דשמא יפרע, א"כ לא חשיב מתנה עמ"ש בתורה. אבל המחילה פשוט לכ' דתלוי בהלוה, ולגבי ידי' ליכא ספק, וכנ"ל. אבל יותר נראה כמשנת"ל].

ומובן דאין להקשות דסוכ"ס לפ"ז איכא חילוק בין אונאה לשביעית, דבאונאה לא ידע דמחיל, משא"כ בשביעית שלגבי הלוה אין ספק, כנ"ל, וא"כ איך מדמה אותם הגמ', דאדרבא, הרי מצד זה קושיית הגמ' קשה יותר, דאם באונאה דלא ידע דמחיל, אעפ"כ סב"ל לשמואל שאין עליו אונאה ותנאו קיים (והיינו משום דשמואל לית לי'

(1) ולכ' לפירושו וגירסא שלו צריך לפרש מאי דקאמר שלא תשמטני היינו כאילו אמר שלא תתבע הזכות שלך להשמטה.

הך סברא דתלוי במחילה), א"כ מכ"ש לגבי שביעית (דשייך לומר דישע ומחיל) הול"ל דאין שביעית משמטת.

וא"כ אין קושיא על הרמב"ם, דהרמב"ם פסק כרב, דתלוי במחילה, וגבי אונאה תנאו בטל משום דלא ידע דמחיל (ודוקא במפרש הוי תנאו קיים כמ"ש הרמב"ם שם לבסוף), וא"כ בשביעית גם לרב יהי' הדין דתנאו קיים כיון דלגבי הלוה הא ידע דמחיל, וכנ"ל.

[שו"ר בשאג"א שם בסי' ט"ו בס"ג שהק' כקושיית הלח"מ והאריך בשלילת סברא זו, ולא זכיתי להבין הטעם].



בגדר שמירת המקדש

הרב מנחם מענדל וילהלם
כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

פתיחה

תנן בריש מס' תמיד:

'בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש בית אבטינס בית הניצוץ בית המוקד, בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות הרובים שומרים שם, בית המוקד כיפה ובית הגדול היה מוקף רובדין של אבן זקני בית אב ישנים שם ומפתחות העזרה בידם פרחי כהונה איש כסותו בארץ, לא היו ישנים בבגדי קדש אלא היו פושטין ומניחין אותן תחת ראשיהם ומתכסין בכסות עצמן.

אירע קרי לאחד מהן יוצא והולך לו במסיבה ההולכת לו תחת הבירה ונרות דולקין מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה, ומדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד, זה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם פתוח בידוע שאין שם אדם, ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה, בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהיו שערים נפתחים יוצא והולך לו.

מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבא הממונה, וכי באיזה שעה בא הממונה לא כל העתים שוות פעמים שהוא בא מקרות הגבר או סמוך לו מלפניו או מאחוריו, הממונה בא ודפק עליהן והן פתחו לו, אמר להן מי שטבל יבא ויפס, הפיסו מי שזכה זכה בו'. עכ"ל המשנה.

וחלקים גדולים ממשנה זו נכפלו בשינויים בריש מס' מדות משנה א, ח, וט.
(וראה בפ' הראב"ד מה שכתב בזה)

ובלקו"ש (חי"ג קרח ב) מבאר הרבי את כפל תחילת המשנה בענין חיוב השמירה ע"י הכנים ע"פ ביאור גדר חובת השמירה על ביהמ"ק, שעיקר חיוב השמירה הי' בכדי שלא יהי' היסח הדעת מן המקדש ופעולה זו נעשתה ביום ע"י הקרבת הקרבנות והעבודה בביהמ"ק ובלילה ע"י השמירה על המקדש, ולמסנא מסביר הרבי שהמשנה בתמיד באה ללמד את החיוב על הכהנים כדי שלא יהיה היסח הדעת והשמנה במס' מדות באה ללמד אודות ההוספה שנעשית בביהמ"ק ע"י ההוספה בשמירתה. עיי"ש בארוכה.

א. במשנה הנ"ל בתמיד יל"ע מה נוגע למסכת העוסקת בעבודת הכהנים כל הפרטים הנשנים במשנה זו, צורת בית במוקד, ז'קני בית אב ישנים שם ומפתחות העזרה בידם' - מה כ"כ חשוב להדגיש שהי' בידם [ובפרט שלא היה בידם ממש. ראה במפ' לתמיד שם ועוד], מה הי' עושה מי שאירע לו קרי, ושהיה שוהה שם עד הבוקר ויוצא בבוקר (ראה 'באר שבע'), ובמפרש כאן כתב: 'אירע להם קרי. סדר מעשים מפרש' והוא דוחק לכאן?

וכן הסיום 'וכי באיזה שעה בא הממונה' היה צריך להכתב המשנה בפנ"ע ומה שייך למשנה זו¹?

והנה בפ' הרא"ש כאן כותב בד"ה 'ומפתחות העזרה בידם' - 'לשמור דלתות העזרה' ויל"ע מה בא להשמיענו?

ונראה דיש לבאר ע"פ מה שכותב הרא"ש בריש מסיכתין בטעם חיוב השמירה: 'שימור זה אינו משום חישוב גניבה דאין עניות במקום עשירות, אלא גזירת הכתוב הוא דכתיב ושמרו, וגם כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה כדכתיב ביהודיע ושמרתם את משמרת הבית מסח'. [ואת הטעם השני מביא הרבי בתור יסוד בשיחה הנ"ל (סעי' ו)]

ומשמע שישנם שתי סיבות לחיוב השמירה. א. גזירת הכתוב שיהיה שמירה. ב. שלא יהי' היסח הדעת.

וי"ל שהרא"ש למד - כהדרך הראשונה בשיחה (סעי' ג וד) - שהמשנה בתמיד מדברת בעיקר על חיוב השמירה והמשנה במדות מדברת על החיוב בכדי שלא יהי' היסח הדעת.

1) במשניות אכן מתחילה כאן משנה חדשה (וכ"ה בכת"י) אך בגמרא נדפסה יחד עם משנה א. וצ"ע.

ועפ"ז יבואר מה שמפ' אודות החזקת המפתחות - 'לשמור דלתות העזרה', שבזה מבאר למה מדגישה המשנה פרט זה, ובדרך ממילא יתבאר גם שאר הפרטים במשנה,

דכיון שהרא"ש לומד שיש חיוב (בגלל גזירת הכתוב) 'לשמור' הנה כל דבר המוסיף בשמירתו הרי זה מוסיף בעשיית מצוה זו (וע"ד מה שמבאר הרבי בסוף השיחה לענין 'העדר היסח הדעת' במס' מדות), וכל הפרטים במשנה מוסיפים בנקודה זו,

ומבאר לדוגמא שהחיוב של החזקת המפתחות בידם היה כדי להוסיף ב'לשמור דלתות העזרה', ועי"ז יבואר מעצמו שכן ע"י שהיית הכהנים (אף שישנו. וראה להלן אות ב) בבית המוקד נתווסף בשמירת העזרה,

ומטעם זה לא פתחו את דלתות בית המוקד עד הבוקר (וכפי שמפ' בסוף המשנה 'בא ודפק עליהן והן - הכהנים ששמרו על הדלתות כל הלילה - פתחו לו'), ולכן מי שאירע לו קרי - אף שמלכתחילה אין על בעל קרי לשהות בכל השייל לעזרה [ראה בארוכה בפ' הרא"ש כאן] - טבל בבית הטבילה שתחת בית המוקד ושהה בבית המוקד 'עד שהיו שערים נפתחים' בשעה שבא הממונה (וראה בשיחה הנ"ל ס"ס ז). ובזה קשורים ומובנים רוב בפרטים המובאים במשנה.

וי"ל שהרא"ש לשיטתו שכותב 'שלא יסיחו דעתם לא ביום ולא בלילה' ודלא כהרמב"ם שסובר שחיוב השמירה הוא רק בלילה (ראה הע' 49 בשיחה), דהרא"ש לומד שחיוב השמירה מצד היסח הדעת הוא על דרך החיוב מצד ה'שמירה', והרי שמירה יתירה שייכת אף ביום (ולהעיר מ'חידושים וביאורים להלכות ביהב"ח' בנספחים לחלק ב שיחה כא).

ועוד י"ל דגם הרמב"ם מודה שיש חיוב לשמור על ביהמ"ק בכל דרכי ה'שמירה' אף שאנם מוסיפים באופן ישיר בהעדר היסח הדעת. אלא שס"ל שטעם השמירה - אף המפ' במסכת תמיד - הוא כדי לשלול היסח הדעת מן המקדש, וא"כ אף לרמב"ם שייך לומר כל הנ"ל [ועפ"ז יומתק שהמבואר בשיחה לכתחילה שהמשנה בתמיד מדברת על החיוב מצד השמירה 'שלא יכנס זר וטמא וכיו"ב' נשאר אף למסקנא, אלא שבטעם חיוב זה מתווסף ביאור ע"פ מסקנת השיחה (וראה גם בשיחה שם הע' 21 (221)].

ב. במסכת מדות פרק א משנה ב תנן:

'איש הר הבית היה מחזור על כל משמר ומשמר, ואבוקות דולקין לפניו, וכל משמר שאינו עומד, אומר לו איש הר הבית, שלום עליך, נכר שהוא ישן, חובטו במקלו.

ורשות היה לו לשרף את כסותו, והם אומרים, מה קול בעזרה, קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין, שישן לו על משמרו. רבי אליעזר בן יעקב אומר, פעם אחת מצאו את אחי אמא ישן, ושרפו את כסותו. עכ"ל המשנה.

ויל"ע בזה:

א. לכאורה משמע שהשומרים על הבית לא היו יושנים משא"כ במשנה הנ"ל (במס' תמיד) משמע שהיו יושנים, ובפרט מהדרך איך שהרמב"ם מביא את המשנה הנ"ל (ביהב"ח ח.ו.י). 'לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהנה ... כדרך כל שומרי חצרות המלכים שלא יישנו על המטות'. [וראה מה שהאריך במשנה למלך שם שמביא לחלק בין סוגי השומרים וכדו' אך בסתימת לשון הרמב"ם קשה לחלק את התירוצים שמביא].

ב. הקושיא הידוע למה היה צריך לשרוף את כסותו והרי זה 'בל תשחית' (ראה ספר המפתח על הרמב"ם דלהלן).

ג. מה חשוב להודיע לנו מה אמרו אנשי ירושלים (כפי מה שמפ' הרמב"ם דלהלן). וראה עזרת כהנים כאן) ובפרט שגם הרמב"ם מביא פרט זה (כדלקמן) והרי רין דרכו של הרמב"ם להביא פרטים שלא נוגעים להלכה?

והנה הרמב"ם פסק (ביהב"ח ח.י.): 'ומעמידין ממנה אחד על כל משמרות השומרים. ואיש הר הבית היה נקרא. והיה מחזור על כל משמר ומשמר כל הלילה, ואבוקות דלוקות לפניו, וכל משמר שאינו עומד ואומר לו: איש הר הבית שלום עליך, נכר שהוא ישן, חובטו במקלו. ורשות היה לו לשרף את כסותו עד שהיו אומרים בירושלים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין שישן על משמרתו'. ומקורו במשנה הנ"ל אלא שמדייק לשנות הכמה פרטים, ויל"ע בזה:

א. 'ואיש הר הבית היה נקרא'. למה חשוב להודיע לנו שכך היה נקרא?

ב. מוסיף 'והיה מחזור על כל משמר ומשמר כל הלילה'.

ג. הלשון 'וכל משמר שאינו עומד ואומר לו [בהוספת ו' על נוסח המשנה]: איש הר הבית שלום עליך'. שמשנה באופן קריאת המשנה' שלא איש הר הבית היה אומר 'שלום עליך' לאנשי המשמר אלא אנשי המשמר היו צריכים לומר 'איש הר הבית שלום עליך' לאיש הר בית. [וכפי שדייקנו לפסק לעיל]

וקשה [בקושית התפא"י - בהגה"ה כאן - על נוסח זה] 'אמירה זו למה. הרי כשקם לחוד כבר ניכר שהוא ער' (לשון ההגה"ה הנ"ל).

ד. ועוד דלכאורה עוד חסר ו', דלכאור' היה צריך לגרוס או 'וכל משמר שאינו עומד ואומר ... וניכר שהוא ישן - [אזי] חובטו במקל' או 'וכל משמר שאינו עומד

ואומר ... - [אזי] ניכר שהוא ישן, וחובטו במקל' משא"כ גרסת הרמב"ם לכאן' קשה להולמה לפי כללי לה"ק.

ה. מוסיף 'עד שהיו אומרים בירושלים'.

ועל יסוד השיחה הנ"ל - דעיקר חיוב השמירה (ובפרט דמס' מדות) הוא בשביל להוסיף בשללית היסח הדעת מביהמק"ד - נראה לבאר כל הדיוקים הנ"ל:

דהנה בסוף השיחה שואל הרבי על ההסבר הנ"ל, איך היו 'הרובין' שפירושו (לכמה מפ') תחת לגיל י"ג שומרים בשביל העדר היסח הדעת והרי 'קטן אין לו דעת'. ומבאר שבצירוף דעתו של 'איש הר הבית' ש'היה מחזור כל משמר ומשמר' מועיל גם מעשה הקטן, ובפרט שעיקר המטרה בשמירה היתה שיהיה ניכר שלא מסיחים דעתו ממנו וזה נפעל גם ע"י מעשה הקטן. עיי"ש.

ונראה דבזה יש לבאר למה הרמב"ם מדייק לכתוב 'איש הר הבית היה נקרא' ושהיה מחזור 'כל הלילה' [וראה פי' הרא"ש למדות שפי': 'איש הר הבית. ממונה על שמירת הר הבית'],

כיון שדוקא ע"י מינויו של איש הר הבית על ה'רובין' במשך כל הלילה הי' ניכר ונפעל העדר היסח הדעת מן המקדש על ידי שמירת 'הרובין'. וזה דווקא ע"י שהיה ידוע שזה תפקידו שבזה היה ניכר שיש כאן ממונה שאצלו יש 'דעת'.

והנה בריש ד"ה ויחד לבבנו תש"א (סה"מ תש"א ס"ע 20): 'שע"פ תורה הנה היסח הדעת הוא דכאשר עושה איזה דבר כמו שהוא מלוּבש בתפילין ומוחו ולבו ודעתו טרודים ותקועים בענין אחר ושואלים אותו מה הוא על ראשך ועל ירך ומפני טרדתו אינו משיב מיד - זהו היסח הדעת'. עיי"ש. (וראה גם לקו"ש שם הע' 41,42,68,69 שמקשר את גדרי היסח הדעת כאן עם גדרי היסח הדעת ע"פ הלכה בכלל ובפרט בתפילין. עיי"ש)

ועפ"ז יש לבאר הסתירה האם היה מותר לשומרים לישון או לא, די"ל [בדעת הרמב"ם] שבאמת היה מותר לכל השומרים לישון, אלא שהיה צריך להיות שינה כזאת 'כדרך כל שומרי חצרות המלכים' (כלשון הרמב"ם) שאם יעבור איש - מיד ישימו לב, וזה ניכר ע"י שבעבור איש הר הבית לידו מיד 'עומד [משנתו!]' ואומר לו 'איש הר הבית' (הממונה על השמירה!) שלום עליך'. שבזה ניכר שלא הסיחו דעתם ממשמרתם. משא"כ אם 'אינו עומד ואומר לו' - אזי 'ניכר שהוא ישן' והרי זה היסח הדעת מביהמ"ק.

ולכן היתה צריכה להיות 'אמירה' דוקא כיון שבזה דווקא מתווסף העדר היסח הדעת מביהמ"ק כיון שניכר ע"י האמירה, משא"כ אם אינו אומר אף אם עמד משנתו כיון ש'ניכר שהוא ישן' - חובטו במקל.²

ובדרך זו יש לבאר מה שאיש הר הבית 'רשות היה לו לשרוף את כסותו' של השומר, שלא יה זה בתור עונש על שהומר אלא התור 'תיקון' על גרימת 'היסח הדעת' [או 'העדר היסח הדעת'] מבית במקדש ע"י שנתו. כי ע"י שהיה 'שורף את כסותו' עד שדבר זה היה ניכר 'בירושלים' והיו אומרים 'מה קול בעזרה' וכו' גרם לכך שאנשי ירושלים יתנו דעתם (יותר) על בית המקדש.

ולכן 'שרפו את כסותו' דוקא כיון שבזה הודגש יותר הענין ונתנו על זה אנשי ירושלים את דעתם יותר (וכמובן בפשטות שמעשה כזה גורם לתשומת לב, ואולי לכן מוסיך ר' אליעזר בן יעקב במשנה את המעשה ב'אחי אמא' שמראה שזה סיפור שהשתמר בזכרון אף שאינו מוסיף בדין. ויל"ע).

[ובזה ידויק ג"כ הלשון במשנה 'מה קול נשמע בעזרה' ודייקו המפרשים שהרי לא היו שומרים בתוך העזרה, אך ע"פ הנ"ל מובן, כיון שכל מטרת שריפת הבגדים והלקית השומר היתה כדי שאנשי ירושלים יתנו דעתם על המקדש ו'העזרה'.]



ביאור במחלוקת רש"י ותוס' בענין יש היתר לאיסורו ואין איסורו עולם

הת' לוי יצחק גורליק
ישיבת תורת"ל איסטרא, מוסקבא

א. במסכת פסחים דף מ"ד, ב דנה הגמרא בדין "טעם כעיקר" - כלומר, טעם של איסור שנבלע בדבר היתר - האם נאסר המאכל המותר בגלל הטעם האסור שנבלע

(2) ובהו יש לבאר מה שהקשנו לעיל (דיוק ד) על הלשון 'וכל משמר שאינו עומד ... ניכר שהוא ישן חובטו במקל' דלכאור' חסר ז'. ונראה, דהנה אף שאות ז' הוא ז' המחבר הנה סוכ"ס הוא ענין של הוספה [נראה דכן מבואר בדא"ח בכ"מ] משא"כ כאן רוצה להדגיש שהוא ענין אחד, זה עצמו שאינו 'עומד ואומר לו' גורם הפעולה ש'ניכר שהוא ישן' (ולא כפשט הפשוט שהוא 'מורה' על זה) ולכן אין ז' לפני 'ניכר שהוא ישן' כיון שהוא דבר אחד ממש. וד"ל.

בו. איסור זה מובא בברייתא בנוגע לאיסור נזיר, ומזה למדים לשאר איסורים. וז"ל הברייתא:

”משרת”¹ - ליתן טעם כעיקר, שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב. מכאן אתה דן לכל התורה כולה: ומה נזיר שאין איסורו עולם ואין איסורו איסור הנאה ויש היתר לאיסורו - עשה בו טעם כעיקר, כלאים שאיסורו איסור עולם ואיסורו איסור הנאה ואין היתר לאיסורו אינו דין שיעשה טעם כעיקר?! והוא הדין לערלה בשתים”, ע”כ לשון הברייתא.

והנה, הפירוש ב”איסור הנאה” - הוא פשוט. אך בביאור דברי הברייתא ש”איסור עולם” ו”היתר לאיסורו” נחלקו רש”י ותוס’. ותוכן דבריהם:

בביאור דברי הברייתא שהנזיר אין איסורו איסור עולם, כתב רש”י: ”אלא כמה שפירש, ואם סתם - שלשים יום”. כלומר, שהיותו נזיר מוגבל בזמן, או כמה שפירש או שלשים יום - בסתם. ובפירוש דברי הברייתא ”יש היתר לאיסורו” כתב: ”אף תוך זמן (האיסור) ע”י חכם”. והיינו שתוכן קולא זו של ”יש היתר לאיסורו” הוא שביכולת הנזיר לבטל את איסורו בתוך הזמן ע”י הפרת חכם.

ובביאור דברי הברייתא שהוא הדין לערלה בשתיים פירש רש”י, שהערלה אסורה בהנאה, ואין היתר לאיסורה ”בתוך שלוש”. אמנם, אין איסורה איסור עולם שהרי ”לאחר שלוש מותרות”.

אך התוס’ הקשו על פירוש רש”י בדברי הברייתא שערלה ”אין איסורה איסור עולם”, ש”מה שמותר אחר שלוש היינו האילן והאילן לא נאסר מעולם רק הפרי והפרי אין לו היתר”. ועל כן הביאו את שיטת ר”ת ור”י שפירשו (חלק מ) דברי הברייתא באופן אחר:

ר”ת פירש שאכן הערלה חמורה מהנזיר במה שאיסורה איסור עולם - והיינו פירות הערלה, שאסורים לעולם. אך יש היתר לאיסורו היינו בשנה הרביעית (שבכמה ענינים נחשבת שנה זו בכלל שנות הערלה) שיש היתר לפירות שנה זו ע”י פדייה או עלייה לירושלים.

אך ר”י ביאר כרש”י שאכן הערלה אין איסורה איסור עולם. אלא שלשיטתו אין מדובר על הפירות שצמחו בשנות הערלה, אלא על אלה שצמחו לאחר מכן. ובכך דין

(1) פסוק במדבר ו, ג המדבר אודות איסור אכילת ענבים ושתיית יין לנזיר. מהלשון הפסוק ”וכל משרת ענבים וגו’” למדים לאסור טעם כעיקר, כי משמעות הפסוק היא לאסור גם אם שרה ענבים במים (לשון הברייתא לקמן) משום טעם כעיקר.

הערלה שווה לדין נזיר שהרי גם אצל הנזיר מה שגדל מן הגפן לאחר שהופסקה נזירותו מותר לו.

וכמו כן בפירוש דברי הברייטא "היתר לאיסורו" ביאר (בפירושו השני) באופן אחר: בנזיר הרי הפירות שצמחו בעת נזירותו ניתרים לו לאחר נזירותו. משא"כ בערלה שמה שצמח בשנות הערלה לא נותר לאחר שלוש שנים.

ולאחר מכן מסבירים התוס' את הטעם לכך שלשיתת ר"י אינו מחשיב מה שבנזיר יש היתר לאיסורו ע"י הפרת חכם, משא"כ בערלה; ואזי יהי' ג' חומרות בערלה – כי נזיר שנשאל לחכם "אין זה היתר לדבר שנאסר, שהחכם עוקר הנדר מעיקרו ונמצא שלא נאסר מעולם"². אך לרש"י יוקשה מדוע לא מנה גם מה שהפרי עצמו נאסר לעולם ואז היה מוצא בערלה שלוש!?

ע"כ תוכן דבריהם.

ב. ואולי ניתן לבאר יסוד מחלוקתם שלרש"י ותוס', ועפ"ז יתורצו קושיות התוס' על רש"י – בהקדם המבואר בלקו"ש³ בענין איסור הערלה, שיש בזה שני ענינים – א' מצד החפצא וב' מצד הגברא. וזלה"ק:

"אין ערלה זיינען פאראן צווי ענינים: (א) דער איסור הערלה אויף'ן (עץ ו) הפירות ("חפצא") – "וערלתם ערלתו את פרי", ובלשון רש"י: "יהא אטום ונסתם מליהנות ממנו"; (ב) דער מנין פון די "שלוש שנים – א דין אויפ'ן אדם ("גברא") – ("שלוש שנים) יהי' לכם ערלים", ע"כ. ומבאר עפ"ז דיוק לשונו המופלא של רש"י בחומש על הפסוק, עיי"ש.

ולפ"ז נראה לומר שמחלוקת רש"י ותוס' בסוגיין, תלוי' בב' הפרטים הנ"ל.

דהנה, לכשנענין בדברי רש"י ותוס', נוכל לראות שבעצם נחלקו כלפי מה מוסבים דברי הברייטא "איסורו איסור עולם" ו"יש היתר לאיסורו" – אם זה מוסב על הגברא – האדם שעליו חל האיסור. או כלפי החפצא – הדבר הנאסר (הפירות). וכדלהלן:

בביאור דברי הברייטא "נזיר אין איסורו איסור עולם" מפרש ר"י, שהכוונה על הפירות הגדלים מהגפן לאחר שלוש שנים, שלאחר שלוש שנים הן ניתרות לנזיר. לעומת זאת רש"י פירש שהכוונה על הנזירות (החלה על האדם) שאינה לעולם, אלא

(2) לשון התוס'.

(3) חכ"ב שיחא א לפרשת קדושים ע' 105-103.

כמה שפירש, ואם סתם שלוש יום. הרי לנו שרש"י ביאר את דברי הברייתא על הגברא, ור"י על החפצא (ולהלן נבאר לגבי הערלה).

ובביאור דברי הברייתא ש"נזיר יש היתר לאיסורו", פירש ר"י (בפירושו השני), שהכוונה על הפירות שגדלו בתוך שנות הנזירות שמותרים לאחר זמן הנזירות לעומת פירות הערלה שלעולם ישארו אסורים. לעומת זאת רש"י פירש ש"נזיר יש היתר לאיסורו" מוסב על הנזירות החלה על הנזיר, שאפשר לבטלה ולעקרה ע"י הפרת חכם בתוך ימי הנזירות. ושוב חזינן שנחלקו באם מוסבים הדברים על הגברא או החפצא.

באם כנים הדברים, נוכל ליישב עפ"ז גם את קושיית התוס' דלעיל. דהתוס' הקשו על מה שכתב רש"י שערלה אין איסורה איסור עולם כי לאחר שלוש מותר; שלכאורה רק האילן מותר לאחר שלוש – והאילן תמיד היה מותר, והפירות שנאסרו, נשארים לעולם באיסורם, גם לאחר שלוש –

שהרי לפי מה שנתבאר שלרש"י דברי הברייתא מוסבים על הגברא, אפשר לומר שמה שכתב רש"י שלאחר שלוש מותרות – אין כוונתו לפרש שהאיסור של האילן או הפירות ניתר לאחר שלוש, אלא איסורו של האדם בפירות האילן ניתר לאחר שלוש, כי לאחר שלוש שנים מותר לאדם לאכול פירות אילן זה. ולפי זה אין כאן שום קושיא על פירוש רש"י. (ובכך יש לפרש גם החילוק בין דברי רש"י לפירושו של ר"ת שפירש שה"ערלה יש היתר לאיסורה" הכוונה על הפירות של השנה הרביעית וא"כ קאי על החפצא).

ובכך תתיישב גם קושייתם האחרונה של התוס' על רש"י – דלשיטתו היה יכול למצוא שלוש חומרות בערלה באם היה מחשיב גם מה שהפרי נאסר לעולם –

כי עפ"הנ"ל הרי רש"י לשיטתו סובר שדברי הברייתא מוסבים על הגברא, ועל כן אי אפשר לבאר בדברי הברייתא שערלה אין היתר לאיסורה מצד הפירות, שהרי באופן זה חומר האיסור הוא מצד החפצא.

ומעתה אתי שפיר גם מה שהתוס' עצמם לא החשיבו בין הקולות שבנזיר מה שבנזיר אפשר להישאל על הנזירות, משא"כ בערלה שא"א להתיר את האיסור ע"י שאלה – כפירוש רש"י ב"יש היתר לאיסורו", (וכמו שהתוס' עצמם העירו ע"כ מקודם לזה) –

כי מה שנזיר יכול להישאל על נזירותו ובכך להתיר את הפירות – הרי זו קולא שמצד הגברא ואין להחשיבה בין הקולות המוזכרות בברייתא שהם מצד החפצא (הענבים והיין האסורים על הנזיר), ועד"ז להיפך בחומרות שבערלה. ואולי י"ל שזהו מה שכוונו בדבריהם: "אי מתשיל אין היתר לדבר שנאסר", שרצו לומר בזה שאופן זה

להתיר האיסור הוא מצד הנזירות שעל הנזיר, ולא מצד הפירות, והיינו שבכך לא מתירים את הפירות – החפצא, אלא הם נתרים ממילא ע"י היתר הנזירות.

[ובסגנון אחר (ע"פ הלשון וההגדרה שבלקו"ש הנ"ל):

רש"י פירש שדברי הברייתא הם ביחס לדין הערלה שעל האדם – "שלוש שנים יהי' לכם ערלים", ועל כן פירש ש"אין איסורו איסור עולם" קאי על זמן האיסור ש(הוא תלוי) על הגברא לאכול פירות אלו – שזמן האיסור הוא רק לשלוש שנים. וכן "אין היתר לאיסורו" קאי על זמן האיסור שעל הגברא – שא"א להפסיק את זמן האיסור.

אך התוס' פירשו שדברי הברייתא הם ביחס לדין הערלה שעל הפירות – "וערלתם ערלתו את פרי", ועל כן כתבו ש"אין איסורם איסור עולם" קאי על האיסור שבפירות שאינו תמיד, כי מה שצומח לאחר שלוש שנים מותר⁴, וכן "אין היתר לאיסורו" קאי על האיסור שבפירות שצמחו בשנות הערלה שאין להם היתר (לר"י – בתוך שלוש, ולר"ת – לאחר שלוש).

ויש לקשר את כהנ"ל עם מה שמצינו בריבוי מקומות בש"ס שנחלקו רש"י ותוס' על מה מוסבים דברי הש"ס – על הגברא או החפצא⁵, ואולי לשיטתיהו ע"ד מה שנתבאר כאן.



(4) ובפרטיות יותר: לר"י האיסור הוא על הפירות של עץ זה, שאין איסורם לעולם. ולר"ת האיסור על הפירות עצמם שבתוך שלוש, שאיסור זה הוא כן לעולם. ולהיפך בענין אין היתר לאיסורו, שלר"י אין היתר לאיסור הפירות עצמם. אך לר"ת יש היתר לפירות העץ שצומחים לאחר שלוש – בשנה הרביעית.

(5) ולדוגמא במסכת זו גופא: בדף ב, א ברש"י ד"ה "בודקין" ובתוס' ד"ה "אור לארבעה עשר" (אי הבדיקה היא משום איסור ב"י וב"י שעל האדם או משום החמץ שבבית שמא יבוא לאכלו). בדף ד, א ברש"י ד"ה חובת הדר, ובתוס' ד"ה "על המשכיר לבדוק" (אי הוי חובת השוכר או חובת הבית). בדף ד, ב ברש"י ד"ה בביטול בעלמא ובתוס' ד"ה מדאורייתא בביטול בעלמא (אי תשבתו הוא ביטול בלב או שריפת החמץ) – ויש לקשר זה עם ביאור הגר"ח במחלוקת ר"י ורבנן (דלר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה – מצות תשבתו הוא על החפצא, ולחכמים שמפרר וזורר לרוח – המצוה על הגברא) וד"ל. בדף ו, ב ברש"י ד"ה ודעתו עליה ובתוס' ד"ה ודעתי' עליה (אם קאי על הגלוסקא או על האדם). ועוד כהנה וכהנה רבות.

בביאור מחלוקת ת"ק ורשב"ג אם התירו שבות רחוקה

הת' מנחם מענדל הכהן כהן
ישיבת תורת"ל איסטרא, מוסקבא

א. במסכת פסחים דף מ"ו, ב מביאה הגמ' את מחלוקתם של רבה ורב חסדא בדין האופה מיום טוב לחול. וז"ל הגמרא:

"איתמר האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי לי' אורחים חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל". ומבואר בגמרא שנחלקו גם בדין אפיה מיו"ט לשבת, האם מדאורייתא צורכי שבת נעשין ביו"ט או לא. דלרב חסדא צורכי שבת נעשין ביו"ט מן התורה. ולרבה, אין צרכי שבת ביו"ט. (ומה שמותר לאפות ביו"ט שחל בע"ש – הוא משום הואיל).

בהמשך מקשה רבה על רב חסדא מדברי המשנה במנחות מדין לחם הפנים שנחלקו בו ת"ק ורשב"ג, אם אפייטם – לצורך אכילתם לאחר תשעה ימים – דוחה יום טוב, דלת"ק אין אפייטם דוחה את היו"ט. ולרשב"ג אפייטם דוחה יו"ט. ומקשה רבה, שבשלמא לשיטתו שאין צרכי שבת נעשין ביו"ט מה"ת – מובן מדוע לת"ק אין אפייטם דוחה יו"ט. אך לשיטת רב חסדא שצורכי שבת נעשין ביו"ט, מדוע אין אפייטם דוחה יו"ט? ואין לומר שאסור משום שבות מדרבנן, שהרי אין שבות במקדש.

ומתרץ רב חסדא, דאכן סיבת האיסור הוא משום שבות. ואף שאין שבות במקדש – אין זה אלא בנוגע לשבות קרובה, ליו"ט עצמה או לשבת שלמחרת, אך שבות רחוקה כבנדו"ד (שהוא לשבת הבאה) – לא התירו.

ממשיך רבה ומקשה דלפ"ז יוקשה משיטת רשב"ג הסובר שאפייטם דוחה יו"ט. וביארו התוס' את קושייתו, דבשלמא לשיטת רבה אפשר לומר שבהא גופא נחלקו ת"ק ורשב"ג, דלת"ק אין צורכי שבת נעשין ביו"ט מן התורה, ולרשב"ג צורכי שבת נעשין ביו"ט, וא"כ שיטתו היא כת"ק. אך לרב חסדא שלכו"ע צורכי שבת נעשין ביו"ט, ומה שאין אפייטם דוחה יו"ט לשיטת ת"ק הוא משום ששבות רחוקה לא התירו, האם נאמר שלרשב"ג התירו שבות רחוקה?

ומתרץ רב חסדא, שאכן בזה עצמו נחלקו, דת"ק שבות קרובה התירו אך שבות רחוקה לא התירו, ולת"ק גם שבות רחוקה התירו.

ב. ולכאורה צריך ביאור, שהרי לפי איך שביארו התוס' את קושית רבה משמע שלהמקשן לא יתכן לומר שרשב"ג יסבור ששבות רחוקה התירו, ובפשטות הסיבה

לזה – כי קשה לומר שיתירו איסור שבות עבור הנאה שתבוא לאחר זמן מרובה – וא"כ, מה הביאור בתשובת ר"ח שאכן לרשב"ג שבות רחוקה התירו?

והנה בתוס' רבינו פרץ הקשה וז"ל: "וא"ת והמקשה מאי סלקא דעתך וכי היה רוצה לומר שמותר לעשות ביו"ט זה בשביל שבת אחר שהוא אחר שבת זה דסמוך ליו"ט זה?

וי"ל דהיה סבור דכיון דלא אפשר (לכן-) דמותר דהא לחם הפנים אינו נאכל עד לשבת אחרת וצריך לסדר אותו על השולחן לשבת זה, הוי שפיר לצורך שבת" עכ"ל.

והיינו שמבואר בתוס' רבינו פרץ, דסברת המקשן (הראשון, והיינו הקושיא דלעיל) היתה שמאחר ואין אופן אחר להכין את הלחם שיהיה ראוי לאכילה לשבת הבאה, אלא עי"ז שיכין אותו תשעה ימים לפני ובכך יוכל להיות מונח על הושלחן עד לשבת הבאה – לכן גם שבות זה מותר⁶.

ויש להוסיף ביאור בזה, שלכאורה אין הכונה שמאחר ולא אפשר לכן בכהאי גוונא גם שבות רחוקה התירו – אלא שמאחר והדין בלחם הפנים הוא שחייב להיות מונח על השולחן כל השבוע כדי לאכלו לשבת הבאה ובלי זה אי אפשר לאכלו כלל – הרי זה נחשב שבות קרובה, ולא שבות רחוקה, שהרי זהו תנאי עיקרי בהכנת הלחם והאפשרות לאכלו.

ועפ"ז אולי אפשר לומר שהתוס' למדו שלזה גופא התכוון התרצן (על הקושיא הב' דלעיל), שבאמת אין כוונת רב חסדא שלרשב"ג שבות רחוקה התירו – אלא שבנדו"ד אין זה נחשב לשבות רחוקה אלא לשבות רחוקה.

וכן מפורש בדברי התוס' הרא"ש, וז"ל: "ומשני אה"נ דבהא פליגי, דרשב"ג לא חשיב ל' שבות רחוקה לפי שצריך לסדרו על השולחן בשבת זו, ואם לא יסדרנו עכשיו לא יהא נאכל לשבת אחרת, וחשיב ל' שבות קרובה".

אך מפירש"י לא משמע כן, דרש"י (בד"ה ואינו דוחה את צום יוה"כ) כתב וז"ל: "ואע"ג דאינו צורך ליו"ט הרי צורך לשבת דהוא נמי יו"ט הכלך בעלמא איסור שבות הוא ובמקדש לא גזור ואע"ג דרחוקה היא", ומשמע שההיתר הוא על אף גב שהוא שבות רחוקה, ולא משום שאין זה נחשב שבות רחוקה.

ג. ואולי ניתן לבאר יותר מה הפירוש בזה שכאן השבות נחשבת קרובה אע"פ שהיא רחוקה, דלכאורה היכן מצינו סברה כזו, ששבות רחוקה תיהפך להיחשב כשבות קרובה.

(6) ועיין גם בדברי התוס' הרא"ש על אתר.

ויובן בהקדים יסוד מחודש שמצינו בדברי הר"ן בתשובותיו⁷, במענה לשאלה על איש שהתקוטט עם אשתו ביום שישי ונשבע שלא יהיה בעיר ביום שבת וסמוך לשקיעה התחרט, ושאל אם יכול להתיר נדרו. וזה תלוי באם חל הנדר כבר ביום שישי סמוך לשקיעה, די"ל שמאחר וכדי שלא להיות בעיר בשבת צריך לצאת מקודם לכן מהעיר ועיבורה, הרי שזמן זה שנצרך לצאת מהעיר לפני שבת נכלל בשבועה, ויכול להישאל על השבועה, או דילמא לא.

ותירץ הר"ן וזה תלוי במחלוקת של ראשונים בריש פסחים בדברי הגמרא שחמץ ממש שעות ולמעלה אסור, ולומדים זאת מהפסוקים "אך ביום הראשון תשביתו" ו"שבעת ימים שאור לא ימצא מבתיכם", ובוה נחלקו רש"י ותוס' בפירוש הדרשה. והיוצא ממחלוקתם דלרש"י אך ביום הראשון תשביתו פירושו הזמן שקודם לאיסור שהיית חמץ, דמאחר ואסרה התורה חמץ שבעת ימים ע"כ שמה שצותה תשביתו הוא מקודם לכן, וא"כ הרי הזמן שקודם לכן הוא חלק ממצות תשביתו שמתחיל ממש שעות, שהרי באם לא ישבית מקודם לזמן האיסור יעבור על האיסור.

אך התוס' חולקים עליו וס"ל שהלימוד אינו מהמשמעות אלא מהייתור, ולשיטתם מצות תשביתו אינה מתחילה לפני שש שעות אלא ממש שעות ולמעלה אע"פ שמשש שעות ישנו איסור שהיית חמץ.

ומסיק הר"ן, ש"לפי דבריו (של רש"י, הרי ש)בנדון שלפנינו, זה שנשבע שלא יהיה שבת הבאה בתוך עיר בכלל שבועתו הוא מחויב לצאת קודם השבת וכו' ולפי דבריהם (של התוס') י"ל בנדון זה דלא מקרי חל הנדר דמכיון שהם אומרים שאין בכלל שבועתו של זה שיצא מן העיר קודם השבת אלא בתחילת השבת ולפי זה לא מקרי חל הנדר.

ועפ"ז אפ"ל שזה היסוד לדברי התוס' ותוס' הרא"ש:

לפי הסברא שהכנה לדבר או לפעולה או למצוה – הרי זה נחשב כחלק מעניינה, הרי שכן הוא גם בנדו"ד, שמאחר ואפיית הלחם תשעה ימים קודם, זו הכנה מוכרחת לאכילת הלחם לאחר תשעה ימים, ורק באופן זה נכשר הלחם לאכילה – הרי שכבר מתחילת אפייתו לפני תשעה ימים זה נחשב כחלק ממצות אכילת הלחם, שהרי ללא זה אין אפשרות לאכלו. וזו לכאורה סברת רשב"ג לפי התוס', ולדברי התוס' הרא"ש. משא"כ לפי הסברא השני' – אע"פ שהיא הכנה מוכרחת אין בזה כדי להיחשב כחלק ממש מהענין.

(7) שו"ת הר"ן סימן נ"א.

אך לרש"י הנה מחלוקת זו שבין ת"ק ורשב"ג אינה תלויה בהכי וכאן לכו"ע אין אומרים שאפיית הלחם נחשבת כחלק מקיום מצות אכילת לחם הפנים⁸.

ואין להקשות איך יתכן שהתוס' יסברו כאן ההיפך משיטתם בענין של תשביתו ובענין הנדר – שהרי לפי סברתם כאן אכן נחשב ההכנה כחלק מהמצוה, דלא כהתם –

די"ל שהיא הנותנת, שמאחר וכאן זוהי שיטת רשב"ג החולק על ת"ק, והרי אין הלכה כמותו – לכן פירשו התוס' בדברי ת"ק כשיטתם, שאפיית הלחם נחשבת שבות רחוקה ואין אפייתם דוחה יו"ט (וכן נקטו להלכה בכל המקומות), ולרשב"ג הרי זה נחשב שבות רחוקה ואפייתם דוחה יו"ט. (ולפי זה א"ש מה שרש"י לא פירש כאן בדברי רשב"ג כשיטתו בהמקומות דלעיל – שהרי אין הלכה כמותו. אלא לרש"י כאן אין מחלוקת זו תלויה בענין זה כלל, וכנ"ל).



חסידות

פדיון וחליפין

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בסוף ד"ה כי תשא עטר"ת (סה"מ עטר"ת סוף עמוד רעח):

"וזהו כי תשא את ראש בני, תשא ל' הגבהה, דבכדי להגבי' ולרומם ראש בני" סדר ההגבהה היא, ונתנו איש כפר נפשו, פי' שמחליף נפשו על הכפר שהוא הפדיון (וצ"ע דבקדשי' פדיון וחליפין הן ב' ענינים) והיינו שמחליף נפשו על מחצית השקל שהיא מצוה מרצון העליון ועי"ז הוא עליית נפשו עד רצונו ית"י."

ולכאורה צ"ע מה הכוונה במה שמקשה בחצע"ג "דבקדשים פדיון וחליפין הן ב' ענינים", דבפשטות כוונתו לכאורה שבקדשים בתמורה שהיא חליפין הוא ותמורתו קודש ואילו בפדיון הקדושה עוברת מהקדשים לדבר הפודה, ובעצם זהו חילוק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, ואם כן מה הכוונה ב"צריך עיון" זה.

(8) והחילוק בין הדין תשביתו ודנדר לכאן – מובן בפשטות, דשם הרי פעולת השריפה (במצות תשביתו) וכן היציאה מהעיר גורמים באופן ישיר וללא הפסק כלל לקיום המצוה, משא"כ שזהו ע"ד תנאי המאפשר לקיום המצוה, ולא גורם ישיר. וכן יש לומר שהחילוק הוא מצד כמות הזמן, וד"ל ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ.

ולכאורה כאן אין הנפש נחלפת אלא שהיא עולה ע"י המחצית השקל. וצ"ב.



ברכת יוצר אור (גליון)

הג"ל

בגליון הקודם הערתי על המבואר בתורה אור וישב (ל, ב ואילך) ובכמה וכמה מקומות בחסידות דעיקר ענין ברכות קריאת שמע של שחרית, הוא ההתבוננות הוא בעבודת המלאכים שהם שרש הנפש הבהמית, דע"י ההתבוננות בעבודתם פועלים על הנפש הבהמית, וכמבואר במקומות רבים פרטי הענינים שבזה.

והערתי על זה הן מצד הסברא, דהא עיקר הברכה הוא "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל", והסיום "יוצר המאורות", ואילו ענין שירת המלאכים ועבודתם הוא טפל בלבד, ובן מצד ההלכה דלהלכה אם לאמר את סדר קדושת המלאכים יצא.

והעירני ח"א, דלכאורה הביאור בזה פשוט: הביאור בענין ביטול המלאכים הוא כדי לעורר את הנה"ב, אך השפעה מהמלאכים אינו מגיע ישירות לנה"ב, אלא עובר הוא דרך כל הכוכבים ומזלות וכו' - שהם הם צבא השמים שעליהם אנו מדברים בתחילת הברכה ובסופה, כך שאין אלו שני ענינים נפרדים, אלא ענין אחד כפי שהוא בשרש שרשו (מלאכים) וכפי שהוא בשרשו (צבא השמים).

ואגב, גם הביטול של המלאכים הוא בצבא השמים, וכמבואר בכ"מ בענין מה שמשתחוים בכל יום בסיבובם וכו'. ומה שבכל זאת בדא"ח מדגישים תמיד את החלק האמצעי שהוא ביטול המלאכים - לכאורה הטעם פשוט - כיון שביטול המלאכים נעלה וגלוי הרבה יותר מהביטול שבצבא השמים, וכיון שרוצים לעורר את הנה"ב לביטול שמצד שרשה - יש לבאר את הענינים כפי שהם בשלימות הביטול ובביטול גלוי וניכר.

עד כאן דבריו, ונראים הדברים.



דיוק בשער היחוד והאמונה פרק ג

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בשער היחוד והאמונה פרק ג' בנוגע לביטול העולמות להקב"ה, מבאר ש"אפס בלעדו באמת", ובהמשך הפרק במשל דאור השמש בגוף כדור השמש אומר שלגבי כדור השמש "אפס בלעדו" אבל משמיט מלת "באמת" שזכר בנמשל דביטול העולמות להקב"ה. ולכאורה יש כאן דיוק בולט ולא ראיתי שמפרשי התניא (ביאורי תניא דהרב י. קארף ושיעורים בספר התניא מאת הרב י. וויינבערג) מעירים על זה.

ואולי משמע שעולמות בטל לגבי הקב"ה "באמת" דהיינו אפס מוחלט משא"כ אור השמש בגוף כדור השמש סוף סוף קיים במציאות אפילו תוך השמש כי גם השמש וגם אורו שניהם גשמיים וממילא אין אפס בלעדו "באמת".



רמב"ם

בענין מוסר נפשו שלא לעבור על איסור חמור דוקא - אם צדקה תחשב לו

הרב חיים רפופורט

לונדון, אנגליה

חידושו של האגרות משה בדין המחמיר למסור נפשו להריגה כשאנו מחוייב

א. ברמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ה ה"ד) "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". וכ"כ (שם ה"ד) "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר, הר"ז מתחייב בנפשו".¹ ובכסף משנה (שם) ביאר, ש"סובר רבינו שכשאמרו בגמרא (סנהדרין עד, א) יעבור ואל יהרג, פירוש צריך לעבור כדי שלא יהרג".

(1) ובאגרת קדוה"ש כתב הרמב"ם שכאשר "אמרו חז"ל יעבור ואל יהרג, וראה זה האיש" לפי דעתו "להיות יותר יקר מהחכמים ויותר מדקדק במצוות והתיר עצמו למיתתו" ה"ה "חוטא ומורד במעשיו, והוא מתחייב בנפשו לפי דברי השי"ת אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם", ע"ש. וראה גם: (א) רמב"ן במלחמות סנהדרין עד, ב: "ולא מצית למימר לפניו משה"ד דודאי לא הוה קטיל נפשי

אבל שיטת בעלי התוס' (ע"ז כז, ב סוד"ה יכול ובכ"מ) היא ש"אם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי". וכ"כ הרא"ש (שם פ"ב ס' ט) "ואם רוצה אדם להחמיר על עצמו ליהרג על שאר עבירות בצינעא, רשאי, ולא מיקרי חובל בעצמו"². וכ"כ בכס"מ (שם) ש"שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו", וביאר שהם מפרשים "יעבור ואל יהרג" ש"הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג" אבל לא שמחוייב לעבור. ובשו"ע (יו"ד ס' קנו ס"א) פסק המחבר כשיטת התוס'³.

והנה בסוגיית הגמרא (חולין לו, ב) שקו"ט להוכיח שאם שחטו בהמה מסוכנת, "והיא כל שמעמידין אותה ואינה עומדת" (רמב"ם הל' מאכא"ס פ"ד הי"ג), אם פרססה הבהמה לאחר השחיטה, הרי בשרה מותר באכילה. וז"ל הגמרא שם: ואיבעית אימא מהכא (יחזקאל ד, יד), ואומר אהה ה' אלקים נפשי לא מטומאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה, ולא בא בפי בשר פגול, הנה נפשי לא מטומאה שלא הרהרתי כו', ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי שלא אכלתי בשר כוס כוס [שחוט שחוט, שלא תמות לפי

אי לא דינא הואי שהרי מקרא צווח ואומר ואך את דמכם לנפשותיכם". (ב) נימוקי יוסף שם: "כל היכא דאמרינן יעבור ואל יהרג אין לו למסור עצמו למיתה על קדושת השם, ואם מסר הר"ז מתחייב בנפשו". (ג) ח' הריטב"א פסחים כה, א: "וליכא למימר דמשום מדת חסידות הוא דעבדי, דודאי כל דמדינא אל יהרג ויעבור אסור לו ליהרג ושוף דמים". ח' הריטב"א ע"ז נד, א: "אי בדהויא קרקע עולם פשיטא דאפילו לכתחילה תעבור ואל תהרג ואם לא עשתה כן מתחייבת בנפשה היא". וראה גם ח' הריטב"א קידושין לט, סע"ב: "בצינעא לית בה אסורא דאורייתא כו' ודינו שיעבור ואל יהרג ואם לא עשה כן מתחייב בנפשו".

2) וראה גם: (א) ח' הרשב"א ע"ז שם: "ואם רוצה להחמיר על עצמו ויהרג בצינעא על שאר עבירות רשאי ולא מיקרי חובל בנפשו". וראה גם שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן הו"ד לקמן בפנים ס"ב. (ב) ספר ערוגת הבשם (לרבינו אברהם בן ר' עזריאל מגדולי חסידי אשכנז) ח"ג ריש עמ' 195: "ומורי הר"ב [בעל ספר התרומה] ז"ל וכל רבותיי שוין ואומ' תבא עליו ברכה שמחמיר על עצמו, ונראין דבריהם", והביא ראי' מר"ע "שהי' מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה" (ברכות סא, ב), ובסנהדרין (ק, ב) דרשו הכתוב (תהלים נ, ה) אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח על ד"ע וחבריו שמסרו עצמן לשחיטה על ד"ת, ע"ש בארוכה. (ג) בית הבחירה להמאירי סנהדרין שם: "מדת חסידות היתה". ובספרו מגן אבות (ענין יט): "דכל שבקדוה"ש אין עבירה בעשיית לפנים משוה"ד אע"פ שאינו מחוייב בכך, אדרבה יש לו בכך שבח מרובה. . . וכן בר"ע מצינו (עירובין כא, ב) שאמר מוטב שאמות מיתת עצמי ולא אעבור על דברי חבירי, וכן כמה גדולים וקדושים שמסרו עצמם על קדושת השם אשריהם ואשרי חלקם".

3) ובשו"ת תרומת הדשן ס' קצט (הו"ד בש"ך יו"ד ס' קנו סק"א): והי' נראה והואיל דפלוגתא דרבותא אולינן לקולא באיסור בסכ"נכו' אמנם י"ל הכא דלענין קדוה"ש שלא הקפידה תורה על אבוד נפשות מישאל, ואמרה מסור עצמך על קדוה"ש לא ילפינן לה משאר ספיקא דלית בהו משום קדוה"ש. ונראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מורין לו. עכ"ל.

שמסוכנת היא. רש"י] מעולם, ולא בא בפי בשר פגול, שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם; משום רבי נתן אמרו, שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותי; אי אמרת בשלמא שריא [מסוכנת. רש"י], היינו רבותי' [דאע"ג דשריא כיון דמאיסה לא אכלתי. רש"י] אלא אי אמרת אסירא, מאי רבותי' דיחזקאל. עכ"ל הגמרא.

והקשה חכ"א, לשיטת התוס' ודעימי', מנ"ל שנבלה וטרפה פירושן בהמה שנשחטה כשהיא מסוכנת, ורבותי' דיחזקאל הוא שלא אכל מסוכנת אף שמן הדין מותרת היא, שמא נז"ט ממש קאמר, ובאנסוהו לאכול נז"ט הכתוב מדבר, והחידוש בהנהגת יחזקאל הוא שהחמיר למסור עצמו למיתה כדי שלא לאכול מאכא"ס, וא"כ אין מכתוב זה ראי' שמסוכנת מותר מעיקר הדין.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' ה) נזקק למעניתו⁴ וכתב לחדש, "דאף להמתירין להחמיר, הוא רק באם הי' מחמיר ליהרג גם על כל איסור שהיו אונסין אותו, אבל אם על שאר איסורין שאינו מחוייב [למסור את נפשו] לא הי' מחמיר באנסוהו, רק מחמת שחמיר לו איסור נבלה, הי' אסור לכולי עלמא" למסור את נפשו להריגה, ובכה"ג יודו כולם לשיטת הרמב"ם שאסור למסור נפשו על זה, ואם נהרג ולא עבר הרי הוא מתחייב בנפשו, ע"ש.

ונימוקו עמו, דיסוד וטעם ה'רשות' למסור את נפשו על איסורים שנאמר עליהם יעבור ואל יהרג, אינו כדי שלא יעבור על האיסור מצ"ע, דהלא קיי"ל פקו"נ דוחה כה"ת כולה, "ובחולה הא לכו"ע הוא אסור ומתחייב בנפשו כשלא ירצה להתרפא באיסורים", אלא דיסוד הדין הוא משום מצות קידוש השם, וכדמוכח ממ"ש בשו"ע (יו"ד סי' קנו ס"א) ש"אם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג, רשאי" רק "אם הגוי מכוין להעבירו על דת", ובזה שהוא מסרב להכנע לאנס המשתדל להכריחו לעבור על איסור ולהעבירו על דתו, ה"ה מקדש שם שמים⁵.

ונמצא שמי שלא הי' מחמיר למסור נפשו על שאר איסורים, ורק על נז"ט וכיו"ב ה"ה מוכן למסור את נפשו, הרי מוכח שאינו עושה כן מחמת קידוש השם, אלא או "מצד טענתו שיש חומר בנו"ט", או "מצד שרצונו להחמיר לא מדין קדוה"ש אלא להחמיר בנבלה וטרפה", ובכה"ג אסור ליהרג "כמו שאסור להחמיר בחולה" שיש בו סכנה להמנע מאכילת איסור המוכרחת לו לצורך חייו.

(4) בפשטות י"ל דמילתא דלא שכיחא הוא שיכריחוהו אנס כו"כ פעמים (מנעורי ועד עתה) לאכול נז"ט וימסור עצמו למיתה, ובכל פעם ינצל מידו.

(5) ראה גם לבוש יו"ד סי' קנו ס"א: "אם ירצה להחמיר כו' רשאי כו', כיון שכוונתו לש"ש, שהגוי מכוין להעבירו על הדת והוא מוסר עצמו לשמים, ה"ה בכלל חסידי ישראל".

ולפי חידוש זה נמצא, ד"אף אם אירע מעשה כזה ליחזקאל" שאנסוהו לאכול נו"ט, והחמיר שלא לאכלן עד כדי מסירת נפשו, עכצ"ל שלא היתה חומרתו מצד איסור אכילת נו"ט כשלעצמו, אלא משום שרצה לקיים מצות קידוש השם, ואם כן לא הי' במעשה זה כדי להורות "שלא רצה לאכול דבר נמאס ומתועב", ["נפשי לא מטומאה, ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי, ועד עתה ולא בא בפי בשר פגול"], ועכצ"ל דמה שנאמר "נבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי" מיירי במסוכנת, וכוונתו היתה "להחמיר באיסור נבלה", ומוכח מזה שבשר מסוכנת מותר מן הדין, וכמסקנת הגמרא. עכת"ד האגרות משה.

והמורם מדבריו לענין מעשה הוא: שישראל שאנסו גוי בצינעא לעבור על מצוה חמורה האמורה בתורה, אסור לו להחמיר על עצמו ולמסור נפשו על קדושת השם, אא"כ הי' מוכן למסור נפשו כשנאנס על כל מצוה אחרת, איזו שתהי', ואפילו שלא לשווח בין תפילה לתפילה (סוטה מד, ב), כדי לקדש ש"ש. ואם מסר נפשו כשנאנס בגלל שהמצוה חמורה היא לו, ולדוגמא, כדי שלא לאכול מאכלות אסורות, אז לא מיבעיא שאינו עולה למעלת קדוש, אלא עוד זאת, שהוא מתחייב בנפשו!

תוספת ביאור לדברי האגרות משה

ב. והנה באג"מ ביסס את יסודו על מה שפסק המחבר בשולחנו שאינו רשאי להחמיר בשאר מצות אא"כ "הגוי מכוין להעבירו על דת". ומקורו של השו"ע הוא ברבינו ירוחם (תא"ו נ"ח ח"ג) הו"ד בב"י (יו"ד שם) ובש"ך (שם סק"ב) שכתב "אם רוצה להחמיר על עצמו ליהרג בצנעא על שאר מצות רשאי", אבל "דוקא שהגוי מתכוין להעבירו, אבל להנאתו נקרא חובל בעצמו". אבל נראה שיסוד האגרות משה אינו תלוי בשיטת רבינו ירוחם דוקא, ודבריו ניתנים להאמר גם לפי החולקים עליו.

דהנה מדברי הסמ"ק (מ"ע ג) מפורש יוצא שגם אם הגוי נתכוין להנאתו רשאי למסור נפשו, שהרי הסמ"ק שם סובר דמ"ש שבצנעא יעבור ואל יהרג, "הני מילי כשהגוי עושה בשביל הנאת עצמו, אבל במתכוין להעבירו על דת יהרג ואל יעבור" מעיקר הדין, ואעפ"כ כתב (שם) שאפילו בצנעא "מדת חסידות שלא יעבור", ועכצ"ל דמיירי כשהאנס מתכוין להנאתו, ומוכח מדבריו שסובר שגם בכה"ג "צדקה תחשב לו" אם ימסור נפשו, ובלבד שיתכוין לש"ש.

וכ"מ בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רעב) ש"בכל שאר העבירות שא"ל עבור ואי לא קטילנא לך, עובר הוא אם ירצה ואינו מביא עצמו לידי סכנה אם מכוין הכותי להנאת עצמו".

וכ"כ בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' צב), שאפילו במקום שאמרו יעבור ואך יהרג, אפילו אם הגוי מתכוין להנאתו, מדת חסידות היא שלא יעבור, "וכן דעתי נוטה, אפילו בצנעא, דסוף סוף מתקדש השם לעיני העמים והכופרים".

[ויש אומרים שכ"מ מדברי ר"ת. דהנה איתא בגמרא (פסחים נג, ב): עוד זו דרש תודוס איש רומי מה ראו חנני' מישאל ועזרי' שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש נשאו ק"ו בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו ועלו בבייתך וגו' ובתנורריך ובמשארותיך, אימתי משארות מצויות אצל תנור הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדוה"ש עאכו"כ. ובתוס' (פסחים שם ד"ה מה ראו) הקשו למה הוצרכו ללמוד ק"ו מן הצפרדעים "הא בפרהסיא הוה, ומסקינן בסנהדרין (עד, סע"א) דלכו"ע בפרהסיא חייב למסור עצמו אפילו אמצוה קלה". ותירצו בזה"ל: ומפרש ר"ת דצלם זה שעשה נבוכדנצר לאו ע"ז הוה אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו, ולכן קאמר מה ראו. וכן משמע מדכתיב (דניאל ג, יח) לאלהך לית אנחנא פלחין ולצלם דדהבא לא נסגוד משמע דאלהא דידי' וצלמא תרי מילי נינהו. ואתי נמי שפיר הא דאמרינן באלו נערות (כתובות לג, רע"ב) אלמלי נגדו לחנני' מישאל ועזרי' פלחו לצלמא ואי ע"ז הוה ח"ו שהיו משתחווים לו. ומיהו לשון פלחו לא אתי שפיר. ור"י מפרש מה ראו שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמר בחלק שלשה היו באותה עצה. עכ"ל התוס'. והנה לפי פירוש ר"ת שצלם זה שהעמיד נבוכדנצר ה' אינדרטא שעשה לכבוד עצמו, הרי ה' להנאתו, ואעפ"כ מסרו חמ"ו נפשם שלא להשתחוות, ומזה הוכיחו כמה אחרונים דעכצ"ל דס"ל לר"ת שגם בכה"ג רשאי להחמיר על עצמו למסור נפשו כדי שלא לעבור⁶].

אבל גם לפי שיטת הסמ"ק ודעימ' נראה שיתכן לומר שהמסנ"פ בתורת רשות צ"ל אך ורק משום מצות קדוה"ש, והוא מפני שגם כשאנסו הגוי להנאתו והוא מסרב להכנע יש בזה משום קדוה"ש וכמ"ש בשו"ת אור גדול (סי' א), דאף היכא דאין כוונת האנס להעביר רק להנאת עצמו, אפ"ה כיון דהוא ע"י אנס איכא קצת קדוה"ש וקצת חה"ש בדבר ומש"ה רשאי להחמיר על עצמו, אף דליכא קדוה"ש וחה"ש גמור שיהא מחוייב למסור עצמו. . . משא"כ בפקו"נ שלא ע"י אנס [כמו במקום חולי] דליכא קדוה"ש וחה"ש כלל" אינו רשאי להחמיר על עצמו.

דברי האגרות משה צע"ק מסברא

ג. והנה באגרות משה מיירי לכאורה, לא ב'חסיד שוטה' שהי' מוסר נפשו שלא לאכול מאכא"ס במקום חולי, כי אם במי שעמד עליו אנס שניסה להכריחו לאכול מאכא"ס, ובגלל האנס הוא שמסר את נפשו - כדי שלא להיכנע אליו, ועל כרחך שכיון בדעתו לקדש שם שמים במסירת נפשו. אלא שהתעוררותו למסור את נפשו היתה

6) ראה ביאור הגר"א יו"ד סי' קנז סק"ג. שו"ת אור גדול סי' א (ג, ב) בדעתו: "למה שהוכיח הגר"א ביו"ד משיטת ר"ת גבי חמ"ו דלא הוי ע"ז רק אנדרטא לכבודו, וא"כ ה' להנאת עצמו, ומוכח משיטת ר"ת דאף בכה"ג רשאי להחמיר". ויש לפלפל בדבריהם. ואכ"מ.

מחמת חומר איסור מאכלות אסורות, כי טעה בהגיונו וחשב שיותר ראוי לקדש ש"ש על מצוה זו החמורה דוקא, אף שגם בשאר מצות הרשות בידו לעשות כן.⁷

ולפענ"ד דבריו צ"ע, כי אף שיסוד ה'היתר' למסור נפשו במקום שאינו מחוייב ע"פ דין הוא, כמו"ש האג"מ, משום מצות קידוש השם, יש לומר, דכיון שקידש שכיוון לקדש ש"ש במסירות נפשו, וגם למעשה קידש שם שמים עי"ז שלא נכנע להאנס שרצה להעבירו על דתו, לא עבר על שום איסור, ואדרבה, צדקה תחשב לו.

הוכחה מהאו"ז - דלא כשיטת האגרות משה

ד. והנה בתוס' ורא"ש ודעימיהו הביאו רא"י לשיטתם מהא דאיתא בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ג): "רבי אבא בר זמינא הוה מחייט גבי חד ארמאי ברומי, אייתי לי' בשר דנבילה, א"ל אכול, אמר לי' לינא אכיל, א"ל אכול דלכן אנא קטילנא לך, א"ל אין בעית מיקטל קטיל, דאנא לינא מיכל בשר דנבילה, א"ל מהן מודע לך דאילו אכלת הוינא קטיל לך, או יהודיי יהודיי או ארמאי ארמאי". ומבואר שרבי אבא מסר נפשו כדי שלא לאכול נז"ט, וע"כ דס"ל שמותר להחמיר למסור נפשו על שאר שעבירות.

ויעויין באור זרוע (ח"ב סי' קח) שהביא תשובת ריצב"א לענין חולה שיש בן סכנה, דאע"ג דקיי"ל (יומא פג, א) שמאכילים אותו הקל, אין זה אלא כשצריך לאכול מאכל האסור, אבל אם אפשר לשחוט עבדו בשר כשר, אף ששחיטה חמורה מנבילה, אפשר שמוטב שיחללו השבת כיון שניתן לידחות מפני פקו"נ ויאכילוהו היתר משיאכילוהו איסור, אע"פ שהוא איסור לאו, כיון שתקנה מגונה היא, והא אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים באכילת איסור (גיטין ז, א) ומביא תקלה על ידו באיסור סקילה כדאשכחן ברבי ישמעאל שקרא והטה (שבת יב, א) וביהודה בן טבאי שהרג עד זומם (מכות ה, ב), ואמרינן בירושלמי רבי זעירא הוה מחייט גבי עכו"ם [וכו'] א"ל ואי בעית מיקטל קטול דנבילה לא בעינא מיכלא, הרי שאכילה אסורה חמורה להם ביותר וראוי למסור להם בעצמו על כך אם לא תאמר שבשעת השמד הי"י, ע"ש. [וראה שו"ע ונו"כ או"ח סי' שכח סי"ד. ועוד].

מבואר לכאורה מדברי האור זרוע: חדא, שרבי אבא בר זמינא לא הי' מוסר נפשו כי אם על איסור חמור כ"אכילה אסורה"; ועוד, שזה אכן טעם נכון, דמחמת חומר האיסור "ראוי למסור להם בעצמו על כך".

(7) ודוחק לומר דלא איירי האג"מ כי אם במי שלא כיון כלל לקיים מצות קדוה"ש, אלא שטעה וחשב שאיסור מאכא"ס חמור כ"כ שדינו ביהרג ואל יעבור, ואפילו חולה שיש בו סכנה אסור להתרפאות בהם, דאם כן: (א) הי' לו להעמיד דינו אך ורק בכה"ג; (ב) הדרא קושיית השואל מסוגיא דמסוכנת, דאולי י"ל שרבותי' דיחזקאל הי' שהחמיר רק במקום אנס אבל מפני חומר מאכא"ס.

ועכצ"ל בדעת האור זרוע שמותר למסור נפשו על מאכלות אסורות החמורה אצלו אפילו אם לא הי' מוסר נפשו על שאר עבירות שאינן נחשבות חמורות כ"כ אצלו, ודלא כמ"ש האגרות משה.

ומ"ש האג"מ דכיון דיסוד ההיתר למסור נפשו אינו אלא משום קידוש השם בפני האנס המתכוין להעבירו על דתו, אין לחלק בין מאכלות אסורות לשאר עבירות, י"ל דס"ל להאור"ז דכל שהעבירה חמורה יותר מתחללת שם שמים יותר כאשר הישראל נכנע לאנס ועובר על דתו, וכיון שבמצוה שברשות עסקינן, שפיר יתכן שדוקא כאשר הגוי מאנס אותו לעבור על איסור חמור, ה"ה מתעורר ובוחר למסור נפשו על מנת לקדש שם שמים, משא"כ בעבירה הקלה ממנה.

[אמנם בתוס' וברא"ש שהביאו דברי הירושלמי (הנ"ל) לא חילקו בין איסורי אכילה לשאר איסורים, ומסתימת דבריהם מבואר שרבי אבא זמינא לא ללמד על איסורי אכילה בלבד יצא, כי אם להורות בא שמותר למסור נפשו לפנים משה"ד על כל עבירות שבתורה. ומ"מ נראה שלא לאפוש' בפלוגתא ולומר שלדידהו אסור למסור נפשו על איסורי אכילה בלבד ודלא כמ"ש האור"ז].

מדברי החתם סופר משמע שחולק על חידושו של האגרות משה

ה. בסוגיית הש"ס ריש מס' כתובות (כתובות ג, ב) תניא: "ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים". ואיתא בגמרא "מאי סכנה כו' אמר רבה, דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה. [ומקשה הגמרא] האי סכנה, אונס הוא. [ומתרצת] משום דאיכא צנועות, דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. [ומקשה הגמרא] ולידרוש להו דאונס שרי [דנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה דילפינן לקמן בפ"ד (נא, ב) מוהיא לא נתפשה, ולא לימסרו נפשיהו למיתה. רש"י]. [ומתרצת] איכא פרוצות [דאי מקילינן להו עבדי ברצון ונאסרות על בעליהן. רש"י] ואיכא נמי כהנות. [ומקשה הגמרא] וליעקרי' [הואיל וזמנין דאיכא סכנה. רש"י]. [ומתרצת] גזירה עבידא דבטלא, ותקנתא דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן. ע"כ.

והקשו התוס', "הא אמרינן בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עד, ב) על כל עבירות יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד". ותירצו בשם ר"ת דאין חייבין מיתה ואין האשה נאסרת על בעלה ע"ז בעילת גוי, ובשם ריב"ם תירצו "לפי שהאשה היא קרקע עולם", ואינה מחוייבת למסור נפשה שלא להיבעל.

ובחי' חת"ס הוסיף בזה"ל: נ"ל אפי' להפוסקים דס"ל דהיכי שא"צ למסור נפשו מ"מ זכור לטוב אם יחמיר על עצמו כו', מ"מ פריך הכי שפיר, כיון דע"ז מיעקרא תקנתא דרבנן, לית להו להחמיר לכו"ע. ועוד נ"ל, דעיקר קושיית הש"ס היא איך הניחו אותם בטעותם דצריך למסור נפש על זה, הא קי"ל [טושו"ע או"ח ריש סי' שכח] בפקו"נ הנשאל ה"ז מגונה כו', משו"ה פריך לדרוש להו דאונס שריא, עכ"ל.

ומבואר מדברי החת"ס, [גם לפי תירוצו הראשון, אילולי הטעם המיוחד בנדו"ד "דעי"ז מיעקרא תקנתא דרבנן"], שאלו הבתולות דמסרן נפשייהו לקטלא, לא עברו על שום איסור לפי הפוסקים דס"ל ש"אם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי". ולפי תירוצו השני, קושיית הגמרא אינה אלא למה אין אנו מודיעים להן שאינן מחוייבות למסור נפשתייהן.

והנה מדברי הגמרא ופי' רש"י מפורש יוצא, דאלו הצנועות לא מסרו נפשם מפני מצות קידוש השם, כי אם בגלל טעותן, שבאם תבעלנה יאסרו על בעליהן. ובחי' הריטב"א פירש להדיא "דאיכא צנועות שסבורות שנאסרות לבעליהן בכך ותפשושות הדבר לפגם ומסרן נפשייהו לקטלא כו' דמפני צניעותא בלבד הם עושות ולא מפני קידוש השם".

ואם כן, לפי דברי האג"מ, אף לפי הפוסקים דס"ל ש"אם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי", פשוט שאלו הבתולות לא היו רשאות למסור נפשייהו לקטלא "מפני צניעותא", ואדרבה, ה"ה מתחייבות בנפשותן על זה.

וכיון שכתב החת"ס שגם בכה"ג ש"מפני צניעותו בלבד הן עושות" היו רשאות להחמיר על עצמן, מבואר לכאורה דלא שמיע לי' ולא ס"ל כשיטת האג"מ שאסור להחמיר למסור נפשו אא"כ הי' מוסר נפשו על כל מצוה לשם קידוש ש"ש בלבד. ועצ"ע.

חולה שמוסר נפשו שלא להציל נפשו במאכ"ס ושאר עבירות

ו. באמצע דבריו כתב האג"מ, "בחולה הא לכו"ע הוא אסור ומתחייב בנפשו כשלא ירצה להתרפא באיסורים". ומקור דבריו הוא בתורת האדם להרמב"ן (שער המיחוש ענין הסננה) שכתב "וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאים לחלל עליו את השבת מדת חסידות היא לו שימנע עצמו מלחלל, אינו אלא שופך דמים כדאמרן (ירושלמי פ"ח ה"ה) הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים, וכל שכן המונע עצמו שמתחייב בנפשו".

אבל נראה דיש מקום לבע"ד לחלוק ולומר, דעד כאן לא דיבר הרמב"ן אלא לשיטתו (במלחמות סנהדרין עד, א) דס"ל כהרמב"ם שהמוסר נפשו לאנס, כשנאמר עליו יעבור ואל יהרג, ה"ה מתחייב בנפשו, או עכ"פ לשיטת רבינו ירוחם הנ"ל שאסור להחמיר על עצמו אא"כ האנס מתכוין להעבירו על דתו, אבל להשיטות הנ"ל שרשאי להחמיר על עצמו וגם כשהגוי מתכוין להנאתו, אולי י"ל, 'כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחולאים', וגם חולה רשאי להחמיר על עצמו שלא להתרפאות באיסורים.

ויעויין בשפת אמת עה"ת בליקוטים לפ' תשא (עז, א) שכתב שאף "דאיתא בפוסקים בדברים שא"צ למסור נפש עליהם, מ"מ חסיד המוסר נפשו אין עליו חטא",

מ"מ "יש לחקור אי גם בחולה שצריכין לחלל השבת או יוהכ"פ שייך זה, די"ל דדוקא בבא ע"י אונס עכו"ם וכדומה" מותר להחמיר, משא"כ במקום שניתן לדחות מפני פקו"נ "אסור לסכן נפשו". וסיים השפת אמת: "ולמעשה צ"ע". ומאי דמספקא לי' להשפת אמת מסתברא לי' להגאון בעל עונג יו"ט (סי' מא בהגהה) שכתב שלפי שיטת התוס' ש"אם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצות רשאי" – "מסתברא דאף בביטול מ"ע ובאונס דחולי" רשאי להחמיר, ע"ש.

ובפסקי הריקאנטי (סי' קסו) מצינו שהעיד בזה"ל: ושמעתי כי ריב"א חלה חוליו שמת בו וחל יוהכ"פ באותם הימים וא"ל הרופאים אם לא תאכלו ודאי תמות ואם תאכל שמה לא תחי' והוא ז"ל אמר ברי ושמה ברי עדיף, ולא רצה לאכול ומת תנצב"ה. עכ"ל. ורבים ראו מעשה וגם תמהו, דלכאורה איך החמיר הריב"א לצום במקום סכנת נפשות.

ובספר לחם שמים להיעב"ץ (ברכות פ"א מ"ג) ביאר "דאע"ג דקיי"ל ספק נפשות להקל, היינו מדינא, מ"מ אינה משנת חסידים", וכתב שהוא ע"ד מה ששנינו (עירובין כא, ב) שרבי עקיבא העמיד עצמו בסכנה כדי שלא לאכול בלי נט", ואמר "מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי", וכתבו התוס' שם (ד"ה) ש"מחמיר על עצמו הי"י"⁸, ואם בנטילת ידים דרבנן החמיר ר"ע, ביוהכ"פ דאורייתא עאכו"כ. עכתו"ד היעב"ץ.

והנה לכאורה נקטו הפוסקים שבמקום חולי אסור להחמיר, וכמ"ש המג"א (סי' שכח סק"ו) בשם הרדב"ז, ש"אם לא רצה החולה לקבל התרופה כופין אותו". ובשו"ע רבינו הרב (שם סי"א): "אם לא רצה החולה לקבל התרופה שאינו רוצה שיחללו עליו שבת כופין אותו, שהיא חסידות של שטות". ועד"ז כתב בהל' יוהכ"פ (או"ח סי' תריח סי"א): "אם החולה יודע בעצמו שצריך לאכול ומחמיר על עצמו ואינו אוכל עליו הכתוב (בראית ט, ו) אומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'". ומקורו מאיסור והיתר הארוך (שער ס) שכתב "אם החולה עצמו רוצה להחמיר עליו אחרי שיוודע שצריך לכך עליו נאמר (בראשית ט, ה) ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ואל תהי צדיק הרבה (לשון הכתוב קהלת ז, טז)"⁹.

אבל המעיין בדברי הרדב"ז, שהוא מקורו של המג"א, יראה שאין הדבר פשוט כ"כ, כי בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' טז) נשאל בענין "מי שאמדוהו שצריך לחלל עליו את השבת,

(8) ראה מגן אבות להמאירי (הנ"ל הערה 2) דכל שבקדוה"ש אין עבירה בעשיית לפנים משוה"ד והביא ראי' ממ"ש ר"ע "מוטב שאמות מיתת עצמי ולא אעבור על דברי חברי".

(9) ויעיין גם מור וקציעה להיעב"ץ (או"ח ר"ס שכח) ש"עושיין כל הצריך לפקו"נ נגד רצונו של חולה, וכל אדם מוזהר על כך משום ולא תעמוד על דם רעך, ואין הדבר תלוי בדעתו של חולה, ואינו נתון ברשותו לאבד עצמו".

והוא אינו רוצה שיתחלל שבת בשבילו מפני חסידות, היש בזה חסידות ושומעין לו או אין שומעין לו". והשיב בזה"ל: הר"ז חסיד שוטה והאלקים את דמו מידו יבקש והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם. ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ה מהל' יסוה"ת . . הר"ז מתחייב בנפשו, אלא אפילו לדעת האומרים שמי ש . . נהרג ולא עבר ה"ה במחיצת הצדיקים ומדת חסידות הוא, ולזה דעתי נוטה, אפ"ה בנדו"ד כו"ע מודו שמתחייב בנפשו, דבשלמא התם [א] איכא קדוה"ש וגדולה בדת הקדושה שמסר נפשו עלי' כאשר מפורסם במעשה דדניאל שמסר את נפשו על התפלה וחמ"ו וכמה חסידים שמסרו נפשם ונתקדש השם על ידם, ואפילו בצנעא יש קדוה"ש שהוא פרהסיא אצל העכו"ם. אבל בנדו"ד אין כאן קדוה"ש כלל כי מי יודע מה עושה בתוך ביתו. [ב] ותו, דבשלמא התם הוא עובר העבירה, אבל הכא אחרים מחללין את השבת והוא אוכל או מתרפא. [ג] ותו, דבשלמא התם יש גדר וסייג שלא יעברו על התורה ועל מצותי' שהרי אומרים ראו כמה חשובה מצוה זו שפלוגי מסר נפשו עלי' והוא כעין סייג למצות כו', אבל בנדו"ד אין שום גדר דהא כו"ע ידיע דניתנה שבת לידחות אצל מי שיש בו סכנה למה שהוא צריך. עכ"ל. ועפ"ז סיים הרדב"ז שם: "כללא דמלתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה, הלכך מלעיטינן אותו בע"כ או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו"¹⁰.

ומדברי הרדב"ז משמע שבעצם גם במקום חולי יתכן שיתקדש ש"ש עי"ז שימנע מלהתרפאות באיסורים, אלא שלמעשה לא משכח"ל שיהי' קדוה"ש בדבר "כי מי יודע מה עושה בתוך ביתו", ואין קדוה"ש אלא בכה"ג שהוא בעצמו נמנע מלעבור על איסור [ואם כי סברתו צ"ב, מ"מ הרי תלה דינו גם בזה], או משום שבנידון חילול שבת (וכיו"ב) אין בדבר משום גדר וסייג כו'. ואילו יצויר מצב שבו הי' קדוה"ש ממניעה להתרפאות ע"י איסורים, אכן הי' רשאי להחמיר, ועצ"ע.

ויעויין בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תמד) שנשאל בדבר עובדא דהריב"א הנ"ל, והשיב ש"לגבי הדין אין ראוי ללמוד ממנו כלל דהא קיי"ל ס"ס של פקו"נ דוחה את השבת ואת יוהכ"פ . . ואפילו לפי דעת האחרונים שאמרו דמי ש . . נהרג ולא עבר ה"ה במחיצת הצדיקים כו', וכן הוא דעתי, מ"מ הני מילי במקום דאיכא קדוה"ש, שמסר עצמו על דתו ית', אבל מי שהוא חולה שיש בו סכנה ואמדוהו לאכול יש לו לאכול ואפילו על הספק, לפיכך אין ראוי ללמוד ממנו¹¹. וסיים: "וכבר נשאלתי על כיו"ב פעם אחרת, והעליתי דאין זו מדת חסידות, והנראה לענ"ד כתבתי". ומשמע קצת דקא

10 ושוב הביא דברי הר"ן הנ"ל [בשם התוה"א], ע"ש.

11 וע"ש ד"אפשר דריב"א ז"ל הרגיש בעצמו דאפי' שיאכל ימות דלב יודע מרת נפשו והיינו דקאמר ברי ושמא ברי עדיף כלומר הברי שלי עדיף משמא שלכם ולפיכך לא רצה לאכול".

פסיק ותני שלעולם אין להחמיר במקום פקו"נ שלא להתרפאות באיסורים, ודלא כדשמע בתשובה דלעיל. ועצ"ע בכ"ז¹².



הלכה ומנהג

אופן החזקה של ביטול רשות של בית

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

במקרה שאחד מבני החצר לא השתתף בעירוב החצר, הרי כל בני החצר אסורים לטלטל מבתיים לחצר המשותף. אכן במקרה זה יש עוד עצה, שזה שלא השתתף בעירוב יבטל את רשותו, ועי"ז רשאים שאר בני החצר לטלטל על סמך העירוב, וגם זה שביטל יהי' רשאי לטלטל על סמך זה. אך תנאי יש בדבר, ששאר בני החצר יחזיקו ברשות שהותר להם ע"י הביטול, טרם ישתמש ברשות זה אותו האחד שביטל.

בביטול רשות יש שני אפשרויות: א) ביטול רשותו שבחצר; ב) ביטול גם רשות ביתו. באופן הא', הוויתור שלו הוא על חלקו שבחצר המשותף. בזה האופן, ביתו יישאר 'נעול' מלטלטל בינו לבין החצר. באופן הב', שביטל להם ביתו, הרי גם ביתו פתוח לטלטל ממנו לחצר. אלא שבמקרה זה, חייב ששאר בני החצר יחזיקו ברשות הניתנה להם טרם ישתמש בה אותו שביטל להם רשותו. וזה לשון אדה"ז (סימן שפ ס"ג):

רק שיזהר שלא יוציא מביתו לחצר קודם שיוציאו [ה]ם מבתיים לחצר, כדי שיחזיקו הם בחצר תחלה ולא יכניס מחצר לביתו קודם שיכניסו הם מחצר לביתו כמו שיתבאר בסי' שפ"א:

12 וראה שו"ת הצ"צ (י"ד סי' שמו) לענין מתו אחיו מחמת מילה "שי"ל שאע"פ שאינו חייב למו"ר עצמו מ"מ אם ירצה למו"ר עצמו כשיגדיל רשאי הגם שיש סכנה כדמוכח בסי' קנ"ז שאם ירצה להחמיר ע"ע ליהרג במקום שאמרו יעבור ואל יהרג רשאי אפי' במקום מ"ע, ושוב כתב לחלק 'דקדוה' ש שאני, ובסו"ד הוסיף ש"אפילו לענין קדוה"ש דעת הרמב"ם [הנ"ל רס"א] והש"ך [הנ"ל ס"ב] שאין להחמיר ע"ע במקום שא' יעבור ואל יהרג, וא"כ כ"ש בזה", ע"ש שאין ולא ורפיא בידו. וראה לקוטי שיחות חל"ה עמ' 170 ואילך ובהערות לשם.

והיינו, שהחזקת בני החצר ברשות שבוטלה אליהם יכול להיות או באופן של הוצאה או באופן של הכנסה. וכאן רואים שינוי בין הוצאה להכנסה: בהכנסה תתבטא החזקה שלהם בבית שבוטל להם, רק על ידי זה שהם יכניסו מהחצר לביתו. ואילו באופן של הוצאה, די בכך שהם יוציאו מבתיהם לחצר, ואין צורך שחזקתם תתבטא באופן ישיר לבית זה שבוטל להם.

אם כי לא ננעלו שערי חכמה למצוא סברא להבחין בזה בין הוצאה והכנסה (וגם ב'משנה ברורה' סימן שפ"ס"ק יב נוקט כלשון רבינו הנ"ל), אבל לכאורה יש כאן סתירה לדברי רבינו להלן סימן שפ"א. וז"ל שם:

במה דברים אמורים כשלא ביטל להם אלא רשותו שבחצר בלבד, אבל אם ביטל להם גם רשות ביתו והכניס מחצר לבית הרי זו חזרה מביטול הבית ואוסרו עליהם. וכל זה כשמוציא או מכניס קודם שהחזיקו הם ברשות שביטל, כגון קודם שהוציאו מבתיהם לחצר או הכניסו מחצר לבתיהם כשביטל להם רשותו שבחצר או קודם שהוציאו מביתו לחצר או מחצר לביתו - כשביטל להם גם רשות ביתו ..

מפורש כאן שחזקת שאר בני החצר בביתו שבוטל להם חייבת להיות באופן שהם "הוציאו מביתו לחצר", והיינו שלא די בזה שהם מוציאים מבתיהם לחצר.

ובס' 'נתיבות שבת' (פל"ה הע' נו) הבין מדברי אדה"ז שהחזקה צריכה להיות ע"י הכנסה או הוצאה מביתו לחצר. ולא שת לבו אל הסתירה דלעיל.

מענה הרב אלאשוילי שליט"א: הלשון בסימן שפ הוא לצדדין: "קודם שיוציאו הם מבתיהם לחצר" קאי בביטול להם חלקו בחצר ולא ביטל להם ביתו, והסיפא "קודם שיכניסו הם מחצר לביתו" מיירי בביטול להם ביתו. ע"כ.

ל.ר.: ועדיין צ"ב למה לענין ביטול החצר צייר אדה"ז בהוצאה, ובביטול ביתו צייר בהכנסה.

מענה הרב אלאשוילי שליט"א שנית: אולי משום: א) שזהו יותר מעשי שיכניסו לביתו מאשר שיוציאו מביתו, שהרי הם נמצאים בחצר. ואמנם גם הוצאה מועילה, לכן מציין לסי' שפ"א. ב) מבחינת הסברא פשוט יותר שחזקת הבית היא על ידי הכנסה לבית מאשר להוציא מהבית לחצר.

אגב, נראה לי שבס' שפא חסרה מילה (והיא השמטת מעתיקים מוכחת לכאורה) וצ"ל: "או [הכניסו] מחצר לביתו". וכבר ראיתי הרבה השמטות מילים מוכחות (מצד המעתיקים) בשו"ע"ר, ולכן אני מרשה לעצמי להעיר על כך.

מענה הר"מ צירקינד שליט"א: להחזיק בחלק המבטל שבחצר - די בהוצאה מבתיהם לחצר, ואילו להחזיק בביתו, מוכרח שיכניסו מן החצר לביתו. ומה שבסימן

שפא צייר אדה"ז "קודם שהוציאו מביתו לחצר" – הרי זה נמשך על 'כגון', ויתכן גם באופן אחר.

או באופן אחר (ולא נהירא), שלענין קנייתם די בהוצאה מבתיהם לחצר, אבל בכדי שיעכבו על ידו מלבטל ביטולו, מוכרח שיקדמו לו בהוצאה מביתו לחצר. ע"כ.

הנלענ"ד למסקנא בפירוש הלשון בסימן שפ ס"ג (ובהקדים שהמבטל חלקו בחצר וגם את ביתו, יתכן שיחזור מביטול ביתו ועדיין ביטול חצרו יישאר – כמפורש בשוע"ר סימן שפא שם):

בתחלת הסעיף משמיענו האפשריות של ביטול ביתו. אלא שבכדי להבין ביטול זה – והרי בעל הבית ממשיך להשתמש בביתו ובחצר כמו עד הנה – נאלץ להביא דין חזקת שאר בני החצר טרם שישתמש בו בעל הבית כהרגלו, כי זוהי ההגבלה היחידה עקב זה שביטל להם רשותו. אף כי עיקר הלכה זו – המבטל רשותו ועבר והוציא – הוא בסימן שפא.

ומפרט שיש בזה שני אופנים: אם יוציא מביתו לחצר טרם שהם יחזיקו בחצר – ע"י שהם יוציאו מבתיהם לחצר, אז הלך לו ביטולו לגמרי. אם הוא יקדים להכניס מחצר לביתו, אין בזה חזרה מביטולו את רשותו בחצר – מטעם המבואר בסימן שפא, שהוא רק מפנה חפציו לביתו. אבל הכנסתו זו כן תבטא חזרה מביטול ביתו אליהם – שהרי בפניו זה הוא מראה בעלות על ביתו. לכן כדי ששאר בני החצר יחזיקו בביטול ביתו, חייב שהם יחזיקו בביתו – ע"י שיכניסו מן החצר אל ביתו לפני שהוא יכניס או יוציא. אכן, חזקת בני החצר יכולה להתבצע גם ע"י שיוציאו מבית זה לחצר – כמבואר בסימן שפא.



שלום-זכר – סעודה או טעימה

הרב יואב למברג

בעמחה"ס "הפסק בתפלה"

א. המנהג לעריכת שלום-זכר בליל-שבת שקודם הברית, מופיע בשולחן ערוך בהגהת הרמ"א (יו"ד סי' רסה סי"ב), וז"ל:

"ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה ומקרי סעודת מצוה. וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים, ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים אין צריך לאכול שם. עוד נהגו לעשות סעודה ומשתה

בליל שבת לאחר שנולד זכר, נכנסים אצל התינוק לטעום שם והוא גם כן סעודת מצוה¹.

והנה, כבר העיר בערוך השולחן (ס"ז) על דברי הרמ"א אלו: "ואין הלשון מדויק, שמתחיל בסעודה ומשתה ומסיים בטעימה. ובאמת אין המנהג בסעודה רק בטעימת פירות".

כלומר, דברי הרמ"א "נהגו לעשות סעודה ומשתה .. נכנסים אצל התינוק לטעום שם", לכאורה סותרים את עצמם מרישא לסיפא².

ויש לחזק את קושייתו מדקדוק לשון הרמ"א שכתב "סעודה ומשתה", היינו שלא הסתפק בסעודה סתם (וכמו שנקטו המחבר והרמ"א לעיל מינה גבי ברית בל' "סעודה"), והוסיף "משתה", ועניין זה נתבאר לעיל בהל' שבת סי' רמט ס"ב (ושוע"ר שם ס"ה), ש"סעודה ומשתה" היא סעודה גדולה.

נמצא דהרמ"א מדבר כאן בחדא מחתא על שני קטבים ממש: מחד גיסא סעודה גדולה, ומאידך גיסא טעימה, שהיא בפירות וכיו"ב בלבד (כמנהג המקובל, וכדלקמן). ולכאורה הם תרתי דסתרי.

עוד יש לדון בעצם המנהג שכתב "נכנסים .. לטעום שם", דלכאורה אי סעודת שלום זכר חשיבא סעודת מצוה (והשוותה לסעודת הברית), במאי שנא משאר סעודות מצוה דהוי בפת (או עכ"פ במיני מזונות)³, ולמה נהגו בטעימה לבד?

(1) ומקורו בתרומת הדשן, כמש"כ בדרכי משה יו"ד סי' רסה: כתב בתרומת הדשן סימן רס"ט דמה שנוהגין עכשיו לעשות אחר שנולד זכר, נכנסים שם לטעום בליל השבת הסמוך ללידה היא סעודת מצוה, וקבעו בליל שבת בשעה שהכל מצויים בביתיהן, ובפ' מרובה (פ.) גבי רב ורב אסי ושמואל דאיקלעי לבי ישוע הבן ואמרי ליה שבוע הבן הם אלו שתי סעודות - [סעודת הברית וסעודת שלום זכר]⁴.

(2) ולהעיר שבדרכי משה (שם) אכן לא כתב "סעודה ומשתה", וכן הוא בתרומת הדשן..

(3) ולדוגמא גבי סעודת הברית, ראה חכמת אדם יו"ד כלל קמט סכ"ד: "ומי שאפשר לו לעשות סעודה ומקמץ ואינו נותן רק קאווע או י"ש ומיני מתיקה לא יפה עושה, והגר"א מיחה בהם".

וראה גם ערוך השולחן סי' רסה ס"ק לז: "במדינתנו מעטים הם שעושים סעודה, ורק אוכלים קצת מיני מתיקה כלעקא"ך וכיוצא בזה. ומפני העניות וכובד הפרנסה נהגו כן".

וראה עוד לקמן בפנים מס' הזכרונות לר"צ הכהן מלובלין.

ויש להוסיף דמנהג זה, שטועמים בשלום-זכר מפירות וכיו"ב דווקא, ולא בפת ואפילו לא במיני מזונות (וכדברי הערוך השולחן) - כן עולה להדיא מכו"כ ספרי הלכה ומנהג, שבכולם נתפרש פירות, קטניות וכיו"ב⁴, ומכלל הן אתה שומע לאו.

ב. ויש לבאר זאת ובהקדים:

הרמ"א בריש דבריו כתב (כנ"ל) "וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים", ובפתחי תשובה הוסיף (שם ס"ק יח, בשם תשובת מקום שמואל ועוד) דגם מי שהוזמן לברית ולא הגיע הרי הוא בכלל זה, ולכן "טוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה, כי אולי לא ילכו מטעמים המתהוים, ויהיה ח"ו בכלל נידוי".

וכבר עמדו על כך⁵ דחובת ההשתתפות בסעודה היא לאו דווקא בסעודת ברית, אלא הוא הדין והוא הטעם לכל סעודת מצוה, דכן הוא הל' בגמרא (פסחים דף קיג ע"ב) "שבעה מנודין לשמים, אלו הן .. מי שאין מיסב בחבורה של מצוה" (ובתוס' וברשב"ם שם, כגון סעודת מילה וסעודת נישואין).

ועפ"ז לכאורה יש חיוב על המשתתף (והמוזמן) לטעום בשלום-זכר כמו בכל סעודת מצוה.

אך כבר כתב הגרא"ח נאה (נדפס בקובץ אהלי שם ח"ה עמ' לא) גבי שלום-זכר, ד"לא שמענו מי שחושש למה שאמרו "מי שאין מיסב בחבורה של מצוה", ומפני כל סיבה קלה כמות שהיא דוחין ההסיבה, ופוק חזי מאי עמא דבר".

היינו שבסעודת שלום-זכר הקהל לא מקפיד לבוא להשתתף ולאכול, ולכאורה צלה"ב מאי שנא מכל סעודת מצוה?

4) מנהגי דק"ק וורמיישא סי' רלח ("שותין ואוכלין מהפירות"). נוהג כצאן יוסף מנהגי מילה אות א ("טועמים שם מידי"). מגדל עז תעלת הברכה עלינו אות טו (פירות ומיני מתיקה). לוח ברכות הנהנין לאדה"ז סוף פ"ג (פירות ממין ז' וקטניות). קצושו"ע סי' קסג ס"ח (סעודה במיני פירות ומשקין). זכרון יעקב (ליפשיץ) ח"א סכ"ב (גריסין פולים וקטניות מבושלים ובמשקה שחר אצל העשירים והאמידים, והעניים במשקה מפל-שחר הנקרא קוואס). ס' הזכרונות לר"צ הכהן מלובלין דלקמן בפנים (לא נהגו אלא במיני פירות וכהאי גוונא, דלא מיקרי סעודה). ספר השיחות דלקמן בפנים (פולין ועדשים). תהלה לדוד (בוטשאטש) על תהילים קד, יד (קטניות ואפרסמין). כורת הברית סי' רסה ס"ק סח (עדשים ואגוזים). חותם קודש סי' ט ס"ז (פירות, משקה ומיני מתיקה).

ועפ"ז ברור דאין המנהג לכבד אפי' במיני מזונות, וא"כ צ"ע על מש"כ באמרי אמת (במדבר, ליל שבת תרכ"ז). וכן כתב בשבח הברית (ללא מקור) שאוכלים מיני מזונות, וטעות בידו.

5) מאמר הגרא"ח נאה דלקמן בפנים, ועוד.

ותשובה לדבר מצאתי בס' הזכרונות לר"צ הכהן מלובלין (פ' לך-לך מ"ע ב פ"ב, ד"ה נוהגים), וז"ל:

"הואיל ולא נהגו בסעודה גמורה, שאין הסעודה נקראת אלא על שם הלחם, ועכ"פ כהוראת הגאונים לענין קידוש במקום סעודה בכזית מחמשת המינין שמברכין עליו בורא פרי הגפן, והואיל ולא נהגו אלא במיני פירות וכהאי גונא דלא מיקרי סעודה, אין למחות במי שאינו הולך לסעודה זו, כן נראה".⁶

ג. ועפ"ז י"ל דמהאי טעמא גופא לא נהגו בשלום-זכר בסעודה ממש אלא בטעימה בלבד, והיינו כדי שסעודת שלום-זכר לא תחשב כסעודת מצוה ממש, ואזי יהיו המזומנים מחוייבים לבוא (ובפרט שסעודת שלום-זכר נקבעה לשבת לפי ש"הכל מצויים בבתייהם" – תרומת הדשן שם), או עכ"פ אותם שבאו לשלום-זכר, כשמגשים בפניהם פת או מיני מזונות, יהיו מחויבים לאכול כשיעור קביעות סעודה, וכדי שלא לדחוק אותם לאכול (אחרי שכבר סעדו בביתם סעודת שבת), אין מניחים לפניהם אפי' מזונות.

ועצה זו נהוגה דווקא גבי סעודת מצוה של שלום-זכר, לפי שבליל שבת כל אחד סועד בביתו סעודת שבת עם בני משפחתו, ולא רצו להטריח ולחייב הציבור בסעודה נוספת של מצוה אצל חבריו.

ועפ"ז יש לבאר את טעם המנהג הנפוץ לשתות בשלום-זכר בירה ולא יין⁷, דהוא בדווקא, שכן יין סועד את הלב, וי"א שמטעם זה שתיית יין חשיבא סעודה (ולדבריהם יוצאים בשתיית רביעית יין ידי חובת קידוש במקום סעודה), משא"כ שאר משקים אע"פ שהם חמור מדינה (ראה שוע"ר סי' רעג ס"ז-ח).

ד. והנה, אף אמנם שטעם הנ"ל הוא טעם הגון לגבי האורחים (ויש בו כדי לתת פירוש למנהג התמורה שלא לכבדם בפת ואפילו לא במיני מזונות, וכאמור שבכל הספרים שפירוטו המאכלים, נקטו רק פירות, קטניות וכיו"ב ותו לא, ומוכרח שהוא בדווקא), אבל לכאורה עבור אבי הבן (וב"ב) שסועד בביתו אין מקום לחשש שלא

(6) עוד הוסיף שם: "ועוד נראה, דאם תאב לישן לעונג שבת, וההליכה קשה לו, אפשר להקל נמי משום עונג שבת שלא ילך כשהזמין, אפילו יהיה סעודה גמורה. ומבטלין סעודת מצוה בשביל מצוות אחרות. תרומת הדשן (סימן קי')."

(7) ראה גם זכרון יעקב (ליפשיץ) ח"א סכ"ב: "וכבדו אותם בגריסין פולים וקטניות מבושלים ובמשקה שכר אצל העשירים והאמידים, והעניים במשקה מפל-שכר הנקרא קוואס - שהיה גם כן כחמור מדינה אצל העניים עד שעשו עליו גם הבלדה".

להתחייב בסעודה נוספת, שכן הוא יכול לקיים סעודת שבת יחד עם סעודת השלום-זכר, וא"כ צלה"ב מדוע לדידיה לא בעינן סעודה⁸.

וצ"ל שלזה אכן התכוון הרמ"א בדבריו "נוהגים לעשות סעודה ומשתה", שקאי על סעודת שבת שסועד אבי הבן בביתו שהיא היא סעודת השלום-זכר, אלא דכיון שהוא סועד סעודת שבת בלאו הכי, ולא מינכר שהיא ג"כ סעודת שלום-זכר, לכן נהגו להרבות ולהוסיף⁹ בסעודת השבת ("סעודה ומשתה")¹⁰ לכבוד השלום-זכר.

בסגנון אחר: כשקבעו סעודת שלום-זכר בליל שבת¹¹, הנהיגו זאת באופן שמוסיפים בסעודת השבת, וזו כוונת הרמ"א "נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת לאחר שנולד זכר"¹².

(8) ולהוסיף, שסעודת השלום-זכר "קבעוה בליל שבת בשעה שהכל מצויים בבתיהם" (כלשון תרומת הדשן שם), וא"כ כל עצמה לא באה אלא כדי לקיים סעודה גדולה ברוב עם, ולא מסתבר שטעם זה עצמו יגרום למעט בסעודה.

(9) להעיר משוע"ר או"ח סתקכ"ט ס"ז "לכך נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת שלא נאמר בה שמחה".

(10) כאמור לעיל ס"א, בשו"ע הל' שבת סי' רמט ס"ב (ושוע"ר שם ס"ה), נתבאר ש"סעודה ומשתה" היא סעודה גדולה. ואף שמבואר בשוע"ר שם שהיא סעודה "שאינו רגיל בה בימי החול" (ומשמע דבשבת כן רגיל בה, וא"כ לפי"ז שוב אין חידוש ב"סעודה ומשתה" על סעודת שבת רגילה), י"ל דפירוש "סעודה ומשתה" הוא סעודה גדולה במיוחד, ואצל כל חד הוא לפום שיעורא דיליה, ולכן מוסיף "שאינו רגיל בה בימי החול". וכשקאי בשבת היינו סעודה גדולה שלא רגיל בה בשבת.

(11) כלשון תרומת הדשן (שם) "קבעוה בליל שבת בשעה שהכל מצויים בבתיהם".

(12) דללא כן הוא תימה, הרי ממילא אוכלים סעודת שבת, ואיך שייך לומר "נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת"? (ודוחק גדול לומר דקאי על סעודה בפני עצמה אחרי סעודת שבת, דהיכן מצינו כגון דא, ולמה לא לערב שתיהן יחד).

אך יש לעיין במש"כ בסיוע דבריו "והיא ג"כ סעודת מצוה", דלכאורה אם סעודת השלום-זכר היא סעודת שבת, מאי קמ"ל, הרי בלאו הכי היא סעודת מצוה?

וי"ל ד"סעודת מצוה" אין הכוונה סעודה שהיא עצמה מצוה וחיוב (כסעודת שבת ויו"ט), אלא כמבואר בשו"ת חוות יאיר (סי' ע): "הסעודות בעצמן נעשו על שם המצוה, ובשם סעודות מצוה יש לכתותם כי המצוה סיבת הסעודות" (וכמו סעודת מילה, נישואין פדיון הבן וכיו"ב, דהסעודה היא לכבוד המצוה), ובוה יש חידוש בסעודת שלום זכר על סעודת שבת, דכיון שהיא סעודת הודאה לה' על כך "שהוולד נושע ונמלט ממעי אמו", חשיב סעודת מצוה כמו סעודת ברית מילה (וגם נפק"מ דכשעושים סעודה ממש חלה החובה להשתתף בסעודה).

וע"ד המובא במשנ"ב (או"ח סי' תיט ס"ק ב) בשם האחרונים, דכשחל ר"ח בשבת נוהגים המדקדקים להוסיף מאכל לכבוד ראש חודש¹³.

ובפשטות י"ל, דע"י הפירות והקטניות וכו' שמגישים לאורחים לכבוד השלום-זכר בסוף הסעודה, מינכר שהסעודה היא ג"כ סעודת שלום-זכר¹⁴.

ועפ"ז נמצא שהכיבוד שמגישים לאורחים אח"כ הוא חלק מהסעודה עצמה, ואינו דבר בפני עצמו (וכדלקמן)¹⁵.

ה. והנה, הביאור האמור שסעודת השבת היא היא סעודת השלום-זכר הוא חידוש גדול, ויש בזה גם נפק"מ להלכה (כדלקמן), וב"ה שמצאתי יתד גדול להישען עליו ואילן ברברי לחסות בצילו, והוא מעשה רב של כ"ק אדמו"ר הזקן, כמובא בספר השיחות תש"ג (עמ' 155) בתיאור סדר השלום-זכר שערך אדמו"ר הזקן לנכדו הצמח צדק, וז"ל:

"הכריזו שכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע מזמין¹⁶ את כל אנשי העיר והאורחים לסעודת שלום-בן-זכר, בניו וחתניו של כ"ק אדמו"ר ואחדים מזקני החסידים, בסך-הכל כשלושה מנינים איש, יטלו ידיהם לסעודה, והשאר מבני העיר והאורחים יבואו, אחרי אכלם וקודם ברכת המזון [של השלושה מנינים], ויאכלו פולין ועדשים ויצטרפו לזימון".

וכמה הלכתא גברותא איכא למשמע מהאי:

עולה ברור שסעודת השבת כולה נקראת סעודת שלום-זכר, אלא שיש לסעודה זו שני חלקים: א. סעודה ממש - "שלושה מנינים איש, יטלו ידיהם לסעודה" (מתאים לדברי הרמ"א "נהגו לעשות סעודה ומשתה"). ב. טעימה - "והשאר מבני העיר

(13) הגם שלא דמי ממש, שכן גבי ראש חודש נפסק (שו"ע או"ח סי' תיט) ש"מצוה להרבות בסעודת ראש חודש", ואילו שלום-זכר הושווה כאמור לברית מילה, שם נפסק (שו"ע יו"ד סי' רסה סי"ב) "נוהגים לעשות סעודה ביום המילה".

(14) אבל אפשר דלא די בכך וצריך להרבות ג"כ בסעודה עצמה (וע"ד שלא די בעצם הגעת האורחים כדי לפרסם שזוהי סעודת שלום זכר, אם אינם טועמים ומשתתפים בסעודה, וכמשמעות דברי הרמ"א).

(15) ואם הדברים נכוחים, צ"ל שעניין זה נשתקע ונשכח, כיון שסעודת השלום זכר היא סעודת שבת, והתוספת היא (בעיקר) בפירות וקטניות שמגישים לאורחים אח"כ, ושוב היה נראה שסעודת השלום זכר היא בפירות וקטניות בלבד, ואין לה קשר לסעודה שבת שלפניה. ולא היא, כבפנים.

(16) ואף שאין מזמינים לסעודת מצוה, כנ"ל, מ"מ זהו דוקא בהזמנה אישית, אך הזמנה של כלל הציבור יחד לא חשיבא הזמנה אלא הודעה, שכן היא נהוגה גם אם יושבים בקהל כאלה שבודאי אין ההזמנה מכוונת אליהם.

והאורחים .. יאכלו פולין ועדשים" (כהמשך דברי הרמ"א "נכנסים אצל התינוק לטעום שם").

ובהנהגתו של אדמו"ר הזקן יש דקדוק נוסף, דהטעימה זו צריכה להיות קודם ברכת המזון דייקא.

ולכאורה טעמו של דבר, כדי שהטעימה של האורחים תהיה חלק מהסעודה עצמה, ואזי תחשב להם השתתפות וטעימה מסעודת מצוה (משא"כ כשהטעימה אחר ברכת המזון, היא נפרדת מהסעודה עצמה).

עוד נמצאנו למדים, שהטעימה של האורחים צריכה להיות באותו מקום שבו סועדים את סעודת השבת (שהיא ג"כ סעודת השלום-זכר), שכן טעימת האורחים צריכה להיות בהמשך לעיקר הסעודה ולא דבר בפני עצמו (ולא כמנהג כו"כ לערוך סעודת שבת בביתם, ואילו את הטעימה עורכים במקום בפני עצמו, בבית הכנסת וכיו"ב¹⁷).

ו. העולה לכאורה מכל האמור למעשה:

סעודת השבת היא גם סעודת השלום-זכר, ויש להוסיף בה לכבוד כך, כדי שהדבר יהיה ניכר (ולכאורה ע"י הפירות והקטניות שמגישים לאורחים בסיום הסעודה הדבר מינכר¹⁸).

נוהגים לכבד האורחים במיני פירות, חמר מדינה וכיו"ב, ולא בפת, מיני מזונות או יין, כדי שלא לחייבם בסעודת מצוה.

ע"מ שייחשב לאורחים השתתפות וטעימה מסעודת מצוה, מן הראוי שאבי הבן יברך ברכת המזון רק אחרי שהאורחים הגיעו וטעמו ממני הפירות והקטניות שהוגשו לפניכם.

כיבוד האורחים במיני פירות וקטניות כו', צריך שיהיה באותו מקום שבו סועדים את סעודת השבת (שהיא ג"כ סעודת השלום-זכר), שכן טעימת האורחים צריכה להיות בהמשך לעיקר הסעודה ולא דבר בפני עצמו.

וכל זה כתבתי עפ"י הנראה לענ"ד, ותן לחכם ויחכם עוד.

(17) ואולי אפשר לקיים מנהגם, אם ימשיכו סעודתם בבית הכנסת באכילת פת. אך להעיר שמלבד זאת יש עניין לעשות השלום זכר דווקא במקום שהתינוק נמצא שם, ואכ"מ.

(18) אבל אז צריך להגיש ולטעום קודם ברכת המזון, כדי שתוספת זו תהיה בסעודה גופא (והוא בנוסף לטעם (דלעיל ודלקמן) שצריך לעשות כן בשביל שייחשב השתתפות בסעודת מצוה).

ודובר אמת בלבבו

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בשוע"ר סקנ"ו סעיף ב:

"וכל המחליף את דבורו כאילו עובד כוכבים ומזלות, ואפילו מחשבה שנגמרה בלבו טוב לקיימה כל מי שיש בידו ראות שמים, שנאמר **ודובר אמת בלבבו** (תהלים ס' טו). במה דברים אמורים בדבר שבינו לחבירו, אבל (אם) דברי עצמו מצרכיו אם אין בהן סמך מצוה א"צ לקיימן".

וכ"ה בחושן משפט דיני מכירה ומתנה סעיף א:

"וירא שמים יש לו לקיים אפילו מחשבות לבו, שאם חשב וגמר בלבו למכור לו בסכום זה והלה לא ידע ממחשבתו והוסיף לו על סכום זה לא יקח ממנו כי אם סכום זה שגמר בלבו, לקיים מה שכתוב **ודובר אמת בלבבו**. וכן הלוקח שגמר בלבו לקנות בסכום כך וכך אין לו לחזור בו (וכן כל כיוצא בזה בשאר דברים שבין אדם לחבירו יש לו לקיים מחשבות לבו אם גמר בלבו לעשות איזו טובה לחבירו ויש בידו לעשותה, אבל צרכי עצמו כל שאין בהם סרך מצוה אינו צריך לקיים אפילו מוצא שפתיו)".

והנה הוספה זו שמוסיף אדמו"ר הזקן, שבדברי עצמו וצרכי עצמו אין צורך לקיים מחשבתו (ואפילו מוצא שפתיו), לא צויין לו מקור מפורש במהדורה החדשה, ונראה שזהו חידוש משלו.

ולכאורה צריך ביאור, דאם יסוד החיוב הוא משום "ודובר אמת בלבבו" (כדאיתא בגמרא (בבא בתרא פח, א. מכות כד, א ורש"י שם) על רב ספרא), מהו אכן הטעם שכשאדם חושב בליבו לעשות איזה דבר ולא עשהו אינו זה מבטל אמירת אמת בלבבו, הרי סוף סוף לא אמר אמת בלבבו.

ובפשטות ניתן לומר מצד הסברא, שכאשר אדם החליט בליבו לתת דבר לאדם אחר או לחייב עצמו בדבר מצוה, מיד חל סוג של התחייבות כלפי הזולת או כלפי גבוה, ושוב אין בכחו לבטל זה בכח עצמו (כי יש כאן צד אחר שיפסיד באם הוא לא יעמוד בהתחייבותו), משא"כ כלפי עצמו הרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכשם שחושב לעשות כך יכול לבטל דעתו.

אבל לכאורה צ"ע מה זה שייך ל"דובר אמת", הרי גם לעצמו אין זה אמת כשמבטל דעתו. ומשמע מזה, דכל זמן שאין התחייבות כלפי מישהו מחוץ לעצמו אין מחשבתו קובעת כלום, וביטולה אין בו העדר האמת. וצ"ב.

חמץ בפסח, האם יש בו משום גזל (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

דיין ומו"צ, מעלבורן

מח"ס קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה

בסי' תלה קו"א סק"ב כתב אדה"ז¹ - ליישב הסתירה דהלכות נזקי ממון פי"א הלכה ט להלכה יג שם - דכשהוזמו עדי מועיל יאוש בעלים דנמצא למפרע ה' מותר בהנאה ויכול להפקירו. ומקמי הכי אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול יבא ויטול בעל כרחו של בעלים. ולפי"ז חמץ בפסח יש בו משום גזל אע"פ שאסור בהנאה ומייאש מיני'.

אבל בשו"ת אדה"ז סי' יד (והיא "משנה אחרונה" לגבי האמור בסי' תלה קו"א סק"ב) מבואר שכוונת הרמב"ם בהלכה יג² היא דמייאש מיני'.³ ואע"פ שיאוש אינו כהפקר להוציאו מרשותו לגמרי (ודלא כמ"ש בנתיבות המשפט סי' רסב סק"ג שהוא הפקר גמור ואפילו לא אתי ליד זוכה כיון שאבוד מכל אדם), מ"מ כל הרוצה ליטול (בעבירה) יבא ויטול בעל כרחו של בעלים אפי' לפני שהוזמו עידי'.⁴ וא"כ למסקנא חמץ בפסח אין בו משום גזל כיון שאסור בהנאה ומייאש מיני'.

(1) ע"ד מ"ש בקצות החושן סי' תו סק"ב.

(2) ועד"ז י"ל בהלכות עכו"ם פ"ד ה"ח שכתב שעיר הנדחת שהוזמו עידי' כל המחזיק בנכסי' זכה שהרי "שכל אחד ואחד כבר הפקיר ממונו משעה שנגמר דינו". [ומשמע שכל נכסי העיר מופקר (מדלא חילק הרמב"ם בין אם חטא בעליו ובין לא חטא). ואע"פ שפסק בהלכות נזקי ממון פי"א הלכה יג ברבע שורו דלא מפקיר לי', דכיון דידע דלא רבע טרח ומיייתי סהדי (וא"כ לכאורה י"ל דה"ה בנדו"ד דאיהו ידע דלא חטא ולא מפקר לנכסי')] שאני הכא דטעמא דעיר הנדחת משום דרבים נינהו וכל חד אמר בדעתו' אנא לא חטאי אחרינא חטא ומפקר ממוני' (כמבואר בכריתות דף כד ע"א), וא"כ אפי' אם לא חטא, הרי "הפקירו", דדימה שנכסיו אבודין כדין נכסי צדיקים שבתוכה שבהלכה ז), שהרי אין הדבר תלוי רק בו (כבהדין שבהלכות נזקי ממון) אלא גם באחרים. וה"ה אם חטא, דסבר שבאמת רובה של עיר חטאו ג"כ, וכשנתברר שבאמת דינם כיחידים (ואילו לא הפקירו הי' שייך ליורשיהם כמבואר בהלכה ה), מותר להנות בו וכל המחזיק בה זכה שהרי הפקירו.]

(3) וז"ל: "זהו ענין הפקר ממילא על ידי יאוש שלא ברצונו אבל הוא אינו יכול להפקירו ולהוציאו מרשותו מדעתו ורצונו כמו שאינו יכול להקדישו"

(4) שלכן כתב: "...בעל כרחו הוא בעליו לענין שגומרים דינו בפניו על הנזקין. ואף שכל הקודם זכה, זהו ענין הפקר ממילא על ידי יאוש שלא ברצונו, אבל הוא אינו יכול להפקירו ולהוציאו מרשותו מדעתו ורצונו..."

וזה דלא כמבואר בגליון אלף-קסו עמ' 76 ע"י הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג שכתב שאין כאן "משנה אחרונה".



פשוטו של מקרא

מיתת משה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

פרשת חוקת כ, כח: ויפשט משה את אהרן את בגדיו וילבש אותם את בנו וימת אהרן כו'.

וברש"י שם ד"ה את בגדיו "את בגדי כהונה גדולה והפשיטם מעליו לתתם על בנו בפניו אמר לו היכנס למערה כוי ראה מטה ונר דלוק אמר לו עלה למטה ועלה פשוט ידיך ופשט קמוץ פיך וקמץ עצום עניך ועצם מיד חמד משה לאותו מיתה וזה הוא שאמר לו בדברים, לב, נא, כאשר מת אהרן אחיך, מיתה שנתאווה (ספרי דברים שלט)".

והנה מצינו בפרשת פנחס, (כו, יג) שגם שם כתוב "ונאספת אל עמך גם אתה כאשר נאסף אהרן אחיך".

וכן בסוף פרשת האזינו (לב, נא) ומת בהר כו' ותאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך בהר ההר ותאסף אל עמיו.

גם בשני פסוקים אלו יש פירוש של רש"י עליהם מעין מה שכותב רש"י בפירושו בפרשת חוקת.

בפרשת פנחס כותב רש"י בד"ה, כאשר נאסף אהרן אחיך, מכאן שנתאווה משה למיתה של אהרן. ובפרשת האזינו ד"ה כאשר מת אהרן אחיך, כותב רש"י באותו מיתה שראית וחמדת אותה, שהפשיט משה את אהרן בגד הראשון וכן שני וכן שלישי וראה בנו בכבודו אמר לו משה אהרן עלה למטה ועלה כו'.

והנה ראיתי בספר מתנת יין שהוא ספר חדש על רש"י מבני הרב אליהו נתן הכהן שיחי' שהקשה קושיות על הרש"י שבפרשת פנחס שמשמע מדבריו שדוקא מהפסוק שבפרשת פנחס ילפינן שמשח חמד לאותו מיתה של אהרן, ועל זה הקשה בני שיחי' שלכאורה דבר זה כתוב ברש"י בחוקת. ועיין שם שהוא מעורר על עוד ענינים ברש"י.

ולכאורה גם צריך להבין מדוע מביא רש"י בחוקת את הפסוק מפרשת האזינו להראות שמשה חמד המיתה של אהרן ולא מהפסוק שבפרשת פנחס שקודמת להאזינו.

עוד יש להבין מה בדיוק חמד משה? האם חמד מה שאהרן ראה בכבוד בנו קודם שנפטרה מהעולם? הלא בענין זה אי אפשר לומר שמשה ימות כמו אהרן מכיון שבניו של משה לא מלאו מקומו. ובאמת יש להבין מדוע רש"י בחוקת ובהאזינו מביא הענין מה שאהרן ראה בכבוד בנו עם אופן המיתה בחדא מחתא ובקטע אחד, הא לא היה למשה רבינו הנחת רוח של ראיית בניו באיזה ענין של גדולה.

ובכלל יש להבין האם מותר לאיש כמשה רבינו לחמוד שום דבר של איש אחר? והנראה לומר שמה שכתוב בתורה שמשה חמד המיתה של אהרן היינו שחמד מה שמת אהרן בצלילת הדעת והיה לו האפשריות לעבוד ה' בכל חושי עד רגע האחרונה שבחייו.

מה שמביא רש"י המדרש שמשה פשט והלביש וחזר ופשט והלביש אהרן ואלעזר היינו לא רק להודיע לנו שאהרן ראה בכבוד בנו אלה בזה בא רש"י ג"כ להראות לנו שהכל נעשה במתינות ובמנוחת הדעת ולא בבהלה שגם אהרן לא היה נחפז מכיון שלא מת מיסורים וחולי.

מה שרש"י בחוקת בוחר בהפסוק בהאזינו להראות לנו שמשה רבינו חמד לאותו מיתה ולא בחר בהפסוק שבפרשת פנחס היינו משום שבפרשת פנחס עדיין לא היה מודע למשה שבניו לא ירשו גדולתו וכשאמר לו ה' שהוא ימות כמו אהרן היה מקום לומר שכוונתו של הרבש"ע היינו שיראה משה בכבוד בניו כמו אהרן שבעת הסתלקותו ראה בכבוד בנו. ע"כ בחר רש"י הפסוק בפרשת האזינו ששם כבר ידע משה שבניו לא ירשו גדולתו וע"כ כשאמר לו ה' שהוא ימות כמו אהרן הוה פירושו שימות בצלילת הדעת ויהיה לו האפשריות לעבוד ה' בכל חושי עד רגע האחרונה.

ועל פי זה יומתק ג"כ מה שבפרשת פנחס מיד אחרי שאמר לו ה' שהוא ימות כאהרן אז ביקש משה שבניו יירשו גדולתו שמשה חשב שמה שנאמר לו שהוא יסתלק מן העולם כמו אהרן היינו שמלבד שיזכה למיתה בצלילת הדעת, הוא יזכה לראות בכבוד בניו וע"ז השיב לו הרבש"ע שכוונתו היה רק בנוגע לעצם המיתה ז.א. שיזכה למיתה בצלילת הדעת ולא בנוגע לכבוד בניו.



שונות

בדין תליית חלת עירובי חצירות בבית הכנסת כדי לטלטל בה

מאת הגאון רבי אליקים געץ סג"ל ז"ל

אב"ד ק"ק קיידיאן במדינת "זאמוט" וק"ק ברודא'

1) אודות רבי אליקים געץ סג"ל - א' מגדולי חכמי אשכנז מן הדור הקדום - ראה גליון הקודם ובהקדמה שערנו שם בענין "הבאת קרבן אשם בנדרה". התשו' שלפנינו היא בכתובים, ורקע הדברים נערך ע"י חד"א טיפענברון - לונדון.

הקדמה ורקע הדברים: מה שלפנינו הוא תשובה מרבי אליקים געץ מעת נדודיו כשעבר עיר "פזעניץ" [פזעניץ, ביזעניץ] וראה שם דבר תמוה בענין העירוב חצירות שעשו "כדי לטלטל בבית הכנסת". דבר שהפליא אותו מאד, וכששאל על זה, ענו לו, שהיא מיוסד על אירוע שהובא ב"ליקוטי המהרי"ל"!
המהרי"ל הוא ב"מנהגים" (נדפס בראשונה בשנת שט"ז (המהרי"ל נפ' בשנת קפ"ז)) נכתב ע"י תלמידו הר"ר זלמן "גווערא" שוטיגווערא, שכנראה הי' סופרו של מהרי"ל (ראה מהרי"ל בליקוטים סי' ק"ג הוצאת מ"י עמ' תרלז) כלשונו: "העתקתי כתב למורי מהר"י סג"ל". וכן במקום אחר כתב ר' זלמן: "ואני הייתי רגיל אצלו להעתיק לו"...

דברי המהרי"ל הוא בהל' עירובין (הוצאת מ"י עמ' רכה) אות ב':

"וספר לנו מעשה שאירע אליו במגנצא [מעשה זה" גם נזכר בהל' עירובי תבשילין סי' ה'], שהוא נחלש בחולי פעם אחד בע"ש (ומוטל על ערש דוי, בעו"ה ולא הלך לב"ה), ומתוך כך שכח שלא הניח עירובי חצירות באותו פעם, כאשר היה רגיל להניח בכל ע"ש וע"ש, דלא היה סומך לכתחילה על (מצת) השיתוף שנעשה אל הצבור בע"פ אולי נתקלקל ואתא לידי תקלה.

"ויהי בערב כשאמר במה מדליקין והגיע לומר עשרתם ערבכם, זכר אחריתו שלא עירב בו ביום. (ושלח להודיע לקהל בב"ה ששכח לערב, [ושלא יטלטלו שם עד יראו מה לעשות]).

"ומיד שלח לשמש העיר לראות אם מצת השיתוף שעשו בע"פ על השנה עדיין קיימת לסמוך עליה, ונמצאת מעופשת וכלה דלא היתה ראויה לסמוך עליה.

"ואמר הרב מזה יגורתי ויראתי כל השנה בע"ש והיום נאנסתי ולא זכרתי.

"ושלח אחד הלומדים תופסי הישיבה לישא וליתן עמהם שלא יכשלו הציבור בטלטולא ובהוצאת מרשות לרשות בלי עירוב, והאיך יעשו בתוך בה"כ דכל העם שותפין בה [ישתמשו בב"ה ובחצר בה"כ שהן של רבים].

"בתחילה סבר הרב לומר כשיבאו לקרא בתורה בשבת שחרית אל יטלטלו אותו עד המגדל, [חוץ לד' אמות, דהוי יותר מד' אמות, דאסור לטלטל חוץ לד' אמות], אך יקראו בה על העמוד שהוא מעמד החזן פני התיבה דהוי תוך ד"א [לתיבה, לארון להקודש, דאז הוי טלטול פחות מד' אמות].

"ואח"כ היה מסכים הלכה למעשה שמותר לטלטל בכולה בה"כ משום דהוי כלים ששבתו בתוכה שמותרין לטלטל בכלם. [דאמרינן התם, כלים ששבתו בחצר מותר לטלטל בכל החצרות].

"[ואמר מהרי"ל דאמר לו - דבאותו פעם - טלטלו העם טליתיהן וסדרים - ספרי תפילות - בידם מב"ה לחצר בה"ה - לפאליש שלפני בה"ה, - ואמר שלא כדן עשו בהא שטלטלו לחוץ]. אך מן בה"כ לחוץ אל חצרה אסור לטלטל, אע"פ שהחצר שייך אליה [ויהא נחשב כאילו שבתו שם, לא מיתקרי שבתו בחצר בה"ה מאחר, דמגנצא הדירין] מ"מ הדירין שסביב החצר אשר פתחיהן נכנסין לחצר בה"כ הן אוסרין עליו מלהתיר מטעם שבתו בתוכו.

"ובאותו הפעם לא רצה להתיר ע"י שיבטלו הדירין את רשותם אל הציבור מלאסור עליהם, משום דבעינן נמי נעילת פתח או פינוי כלים כדפי' לעיל.

"ואמר מהר"י סג"ל דגם ע"י נעילה או פינוי כלים לא היה רוצה להתיר באותו הפעם כי הדור פרוץ וילגלו על דברי חכמים וכמצחק הוא בעיניהם. [ולכן טוב למנוע].

וסיים: "הכוס כסף שהיו מקדשין בו בכל שבת בבה"כ היה מופקד בבית השמש. אמר מהר"י סג"ל להביאו ע"י גוי. [דאמירה לגוי במקום מצוה הוי שבות דשבות]. ואמר שהגידו לו איך שאביו מה"ד מולן סג"ל ז"ל היה מתיר פעם אחת ע"י ביטול רשות בלבד, ולא הצריך נעילה או פינוי כלים.

"ואמר מהר"י סג"ל אולי באותו פעם עדיין לא ה' מצוי ספר האשיר"א האוסר במדינת ריינוס, ואין לדיין אלא מה שענינו ראות, והוא סמך אשאר פוסקים המתירים ע"י ביטול רשות בלבד. ע"כ.

על משמעות מהרי"ל זו "דכלים שלא שבתו בתוכו עדיין באסורו עומד שלא לטלטל ד' אמות אף בתוך בה"ה, וכיון "שנוהגי' שם להביא לתוך בה"ה ע"י עכו"ם הסדורי' וטליתות והחומשי' שלא שבתו בתוכו", ע"כ הנהיג הרב בק"ק להניח ערובי חצרות בב"ה עצמו כדי להתיר לטלטל בכולה.

דבר זה ה' מוזר בעיני הרב אליקים געץ ו"השתומם" אותו, והיפליא אם בכלל "יצא הדברים מפי הגאון מהרי"ל!" וש"הוראה זו לענ"ד איזה תלמיד טועה כתבם ותלה באילן גדול כי לפי משמעו' הש"ס ופוסקי' בוודאי טעה המורה!"

וכן בתשובה שלפנינו עיין בדן, ועלה בידו דכן טעות הוא והביא על זה ראיות ברורות. ומסיים: "ודאי אין טענה ומענה לאסור אסור לטלטל בזה בדלא עירבו אלא בדבתי' או חצרו' פתוח' לתוכו יש לאסור ודוקא בדפתוח' לתוך בית הכנסת עצמו ועובר' דרך עליו הוא דאסורא לטלטל בתוכה... (ו)כשמברכי' ודאי ברכתם לבטלה אף בלא ברכה אין לערב כלל...". ע"כ.

ביקורת על ספר מנהגי מהרי"ל שנכתב ע"י ר' זלמן משוטיגווער - ראה ספר מהרי"ל מבוא, (מ"י תשע"ו פרק כ"ט).

איפה מקום נידח "פיוענץ"? ומי היה ה"מורה" או אב"ד של הקהילה? בתולדות עיר "פיוענץ" שהוא בדרום במזרח מורביה מצינו שהרב המופלא וחסידי רבי יוסף שלום ב"ר דוד (הי"ד) אובר לענדיר

(ממגורשי ווינא שנת ת"ל) כיהן שם כאב"ד עד שנת פטירתו תנ"ה. רבי יוסף שלום הי' חתנו של הקצין ונדיב הר"ר יוזפא אובר לענדיר ממגורשי ווינא, שאח"כ ישב בעיר טורלך. רושמי הרשומות רושמים דרבי יוזפא הי' ראש המשפחה שממנה נתפשטה משפחת אבערלאנדער לענפיה השונים.

רבי מאיר בנו של רבי יוסף שלום שהי' מתושבי ניקלשפורג הו"ל ספרו של אביו בשם "יד אבי שלום". ובהסכמת בי דינא רבה דק"ק ניקלשפורג, נדפס בין השאר על רבי יוסף שלום, שהי' וותיק מלא חדת ועתיק, פיו מרגליות מפיק, שהניח אחריו ברכה ... ולא זכה בחייו להוציא אור תעלומה.

ועוד שם בהסכמות: "כל ימיו תורתו אומנתו לשם שמים מושלם במידות ומעלות וחסידות בקי בחדרי תורה נגלה ונסתר..."

אמנם בהקדמה לספר זה כותב בנו רבי מאיר שאביו הגדול מסר לו לפני מותו שני ספריו שהי' יותר מת"ק "בוגין" לברר ללבנם [כדי להדפיס], ועשרים וארבע שנה "התרשל" בעבודה זו, עד שחזאי בלחמא תלת זמנין לגמור המצוה להבי' ספרו תחת מכבש הדפוס.

אולם התאונן שם שבשריפה הגדול בניקלשפורג כ"ה מנחם תע"ט, נשאר רבי מאיר כגברא ערטילא, ונשרפו ה"כתבי ידות" של אביו יותר מת"ק "בוגין" חידושים עה"ת ונ"ך ומאמרי ש"ס - וחבל על דאבדון!

א"כ כשמדברים על ה"מורה" של ק"ק "פיזעניץ" מדברים על אדם גדול ענק שבענקים, ובפרט כשסומך על המהרי"ל מגדולי ומקורעי ראשוני חכמי אשכנז, ולכן מה שלפנינו, עיסוק של גדולי הדור שנוגחים וטוחנים ביניהם בעומקה של הלכה, ואינו אלא "אלו ואלו דברי אלקים חיים!"

ועיין במג"א דחולק על המהרי"ל בס' ש"י סק"י דכתב ומה"ט (דב"ה לא נקרא בית דירה) ג"ל דמותר לטלטל בבה"כ בלא עירוב וצ"ל על המהרי"ל שאסר לטלטל בבה"כ ולא התייר אלא בכלים ששבתו בתוכה.

וראה גם בס' עצי אלמוגים סי' שס"ו סק"ח דמיישב שהמהרי"ל החמיר לחוש לדעת רש"י ובעל המאור דס"ל דהא דאמרינן דירה בלא בעלים לא שמי' דירה היינו רק לענין זה שאינה אוסרת את החצר על אנשי החצר אבל בהדירה עצמה אסור לטלטל אעפ"י שאין לה בעלים מיטחדים.

וע"ש עוד בס' ש"ע ס"ק אות ד' דכתב: וראיתי להעלות על ספר פה דבר אחד ממשנתי לפאר מקום מולדתי ק"ק פיורדא המפוארה יע"א, ולכבוד הגאונים נוחי נפש הרבנים המובהקים דק"ק הנ"ל הגבורים אשר מעולם אנשי השם ומוזכרים בשמותם בשו"ת הרב הגאון מורנו הרב צבי אשכנזי וצ"ל בסימן קי"א.

והענין הוא שבעוברו בק"ק הנ"ל בשנת תמ"ט והעיר פרוצה אין חומה ובחצר בית הכנסת לא היה אדם דר בה ולא היו יכולים לטלטל משום בית שבבתי העיר לחצר בית הכנסת, ואעפ"כ היו סומכים על העירוב המונח בבית הכנסת והיו מטלטלים בבתיים ובחצירות שבעיר על סמך העירוב ההוא.

וכתב דשתים רעות עשו, ובסוף דבריו [כתב] שאין העירוב מועיל לבתים וחצירות שבעיר כיון שא"א לטלטל העירוב ולהביאו לביתו, משום שהמבואות בלתי מתוקנים ואסור להביאן דרך רה"ר, לכן אי אפשר להם להיות ניתרים על ידו בחצריהן ובבית דירתם ע"ש שהאריך.

בהיותי בק"ק פזעניץ בעברי דרך שם, ראיתי חלת עירוב מערובי חצרות תלוי בב"ה. ושמעתי שעירוב ההוא לא מהני מידי לטלטל באותו העיר משום שהוא פרוצה מכל צד אף גם בחצר ב"ה ליכא דיוורין.

ושאלתי את פי הרב המורה דהתם א"כ כיון שלא מהני העירוב לטלטל בעיר בשום צד עירוב זה למה.

והשבני שהנהגה להם ע"פ שמצא בלקוטי מהרי"ל שכתב בהלכות עירובין² ז"ל פעם אחד שגג מהרי"ל ז"ל מלהניח ערובי חצרות כמנהגו שלא סמך על עירובי הקהל כמ"ש והי' חוסך להחמיר מתחלה שלא לטלטל את הס"ת עד המגדול רק לקרות על העמוד כו' דהוי תוך ד' אמות והטעם דכיון שכולם שותפים בב"ה אוסרים זה על זה. ואח"כ הסכים להתיר להלכה ולמעשה להוליך הס"ת למגדול ומותר לטלטל בב"ה משום דהוי ככלים ששבתו בתוכו שמותר לטלטל בכולו ע"כ.

ולפי מסקנתו משמע דכלים שלא שבתו בתוכו עדיין באסורו עומד שלא לטלטל ד' אמות אף בתוך ב"ה. ואמר לי הרב ההוא כיון שנוהגי' להביא לתוך ב"ה ע"י עכו"ם הסדורי' וטליתות והחומשי' שלא שבתו בתוכו ע"כ הנהגה להם להניח ערובי חצרות בב"ה עצמו כדי להתיר טלטל בכולה ע"כ דברי הרב.

וכ"כ הט"ז בסימן שס"ו ס"ק ג' כדברים אלו ע"ש.

וע"ז כתב בעל ה"עצי אלמוגים: ולפע"ד נראה להשיב על דבריהם ולהליץ בעד הרבנים ז"ל הנ"ל שיש להם על מה שיסמוכו ואין עליהם כ"כ תפיסה בזה. דהנה לפי הנראה יש להקל בזה, דאטו מי גרע עירובי חצירות מעירובי תחומין, שהרי בעירובי תחומין קיי"ל (שו"ע סי' ת"ט סעיף ב') דהוא ברה"י ועירובו בכרמלית, אע"ג שאין יכול להביא את העירוב אצלו בשבת, אפ"ה קנה שביתה, והיינו משום שיכול לטלו בין השמשות, וקיי"ל כרבי דדבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות, ועיקר קניית העירוב בין השמשות כמבואר בגמ' פרק בכל מערבין (לד, ב) ובדברי הפוסקים בסימן ת"ט סעיף ב' וא"כ הרי בכל דוכתי מקילינן בעירובי חצירות יותר מבעירובי תחומין א"כ אם בעירובי תחומין אין צריך יותר כי אם שיהיה ראוי להביא העירוב אצלו השמשות, כל שכן בעירובי חצירות דסגי בהכי, אף שהעירוב ברה"י והוא בכרמלית, הרי יכול להביאו אצלו בין השמשות. ראה עוד שם.

אירוע זו בפורדא הוא ממש בדומה ממה שקרה כשעבר רבי אליקים געץ עיר פיזעניץ, ובאותו תקופה ממש, ותמה אותה תמיהות!

בענין זה ראה אשל אברהם ריש סי' שס"ו שמיישב ע"פ שיטת האבן העזר, ובפמ"ג סי' שס"ה א"א ס"ק ט"ז שחולק וסובר שמותר להניח ע"ה בבה"כ, וראה גם במור וקציעה סי' שס"ז דסובר כן.

מגישים מה שלפנינו לזכות לזכרון טוב בעד א' מגדולי וגאוני התורה מן הדור הקדום שיהא שפתותיו דובבות בקבר. ואיך לנהוג הלכה למעשה ע"ז צריכים לעיין בשו"ע אדה"ז.

(2 אות ב' (במהדורת מ"י עמ' רכה).

ובעניינ יפלא והייתי משתומם כשעה חדא אם יצא הדברי' מפי הגאון מהרי"ל כי הוראה זו לענ"ד איזה תלמיד טועה כתבם ותלה באילן גדול כי לפי משמעו' הש"ס ופוסקי' בוודאי טעה המורה.

ומיד בחזירתי לביתי פקחתי עיני לעיין בדין ההוא ולהשגיח על מצוא ומבוא נדין ההוא ועלתי בידי לפי קט שכלי ברם שהוא טעו', בראיות ברורות, כאשר אבאר בעה"ש.

גרסינן בפרק הדר דף ע"ב³ חמשה⁴ ששבתו בטרקלין⁵ ב"ש אומרי' עירוב (א') לכל חבורה וחבורה וב"ה אומרי' עירוב אחד לכולם. ופרש"י בטרקלין א': וחלקוהו לחמשה. בש"א: רשויותיהן חלוקי' וצריך כל חבורה ליתן פת בעירוב ... וה"ה אם באו להוציא מרשות זו לזו צריכי' עירוב ביניהם. ולב"ה נמי דא"צ לערב דאין מחיצה חלוק רשות, דמחיצה שפילה היא ובתוך הטרקלין נמי מוציאי' מזו לזו בלא עירוב שהטרקלין מחברן כו'.

הרי מבואר לפנינו דאפי' הרבה חבורו' ששבתו בטרקלין אפי' חלוקי' במחיצות כל שאין חלוקין במחיצה ממש לב"ה א"צ לערב.

וכתב הרשב"א⁶ הביאו ב"י⁷ דהיינו כשאין המחיצות עולין עד סמוך לגג פחו' מג' טפחי' דאז הוי כלבוד לא נקרא מחיצ' וכן פסק הרמב"ם בפ"א דהלכו' ערובי'⁸ דז"ל וכן יושבי אהלים או סוכו' או מחנה⁹ אין מטלטלי' מאוהל אל אוהל עד שיערבו. ואין אותם אוהלים קבועי' להם¹⁰ ע"כ. שמעינן מזה דא"צ לערב מזה על זה אלא

(3) עירובין דף ע"ב ע"א.

(4) חבורות.

(5) אחד.

(6) עבודת הקדש ש"ד סי' ב'.

(7) טשו"ע סי' ש"ע סעי' ג'. ושם הלשון: שאם המחיצות מגיעות תוך ג' לתקרה חשיבי מגיעות דכל פחות מג' כלבוד דמי.

(8) הלכה ג'.

(9) שהקיפוהו מחיצה.

(10) לא הביא את המשך דברי הרמב"ם: אבל שיירא שהקיפה מחיצה אין צריכין לערב אלא מוציין מאהל לאהל בלא עירוב לפי שהן כולין מעורבין ואין אותן אוהלים קבועין הן. ושם במגיד משנה הלכה ג': דברי רבינו בכאן הם לומר שאהלים שבמחנה הקבוע ועומד באותו מקום ימים צריכין הן לערב אבל

בדחלוקי' מחיצה ממש הקבוע. וכן מוכח בכמה מקומו' וכן משמע ברמב"ם במקומו' הרבה.

והנה איכא למשמע בנ"ד שאינם מחולקי' במחיצו' כלל אינם צריכי' לערב כלל. ואין לומר ד'אלמימר' חשיב רשות בפני עצמו כמ"ש הב"י בטי"ד סי' רמ"ב הביאו רמ"א בהגהותיו סי"ח ז"ל דא"צ לעמוד מחמת שהס"ת מונח על השלחן דהבימו' חשוב רשות בפני עצמה¹¹. אמנם דזה אין טענה דודאי לענין עירוב לא חשיב זה רשות בפני עצמו' דכבר כתבתי דהרשב"א בעל סברא זו עצמו כתב דכל שהמחיצו' אינם עולי' עד ג' טפחי' סמוך לגג לא חשיב מחיצה והוא גמור' ערוכה דמוסקנת הש"ס דהלכה כמ"ד לא נחלקו במחיצה המגיע לתקר' כ"ע מודים שצריכי' עירוב לכל חבור' וחבור'.

על מה נחלקו בדלא מגיעו' לתקר' וסבירא לי' לב"ה דבאין מגיעו' לתקר' א"צ ערוב אע"ג דפשוט דלענין קימ' והידור ודאי חשוב רשות בפני עצמה וכן אית' להדי' בהגהות סמ"ק בהלכות ערובין ז"ל מכאן יש להוכיח דיש סמך להשלמת עשרה לתפילה דלא הוי הפסק אותם המחיצו' ה'אלמימר' והמחיצו' שמימין ושמאל התיבה לפי שאינן מגיעין לתקרת הגג עכ"ל. הרי קמן דאע"ג דחשיב רשות לענין קימה והידור מ"מ לענין ערוב לא חלוק רשות אלא במגיעו' לתקר'.

ובר מן דין אפי' אם נימא דהוי רשות בפני עצמן מ"מ תמיהני על הוראה זו מדאמרינן בפרק הדר מי שאוכל במקום אחד וישינים במקום אחד תני' אינ' אוסר אלא במקום דירה לבד מאי מקום דירה רב אומר מקום פיתא ושמואל אומר מקום לינה¹². ומסקנת הפוסקי' דהלכת' כרב דמקום פיתא עיקר.

נמצא אינ' אוסר אפי' מקום לינה, ואיך ס"ד דאסרו אהדדי בב"ה דאינ' מקום פית' ואינה מקום לינה.

ורש"י ז"ל נמי לכלל דכל היכא דלא אסרי' אבני חצר א"צ לערב זה עם זה. ואתמר נמי בגמ' מי שיש לו בית בחצר זה ושובת בחצר אחר אינו אוסר עליהם דמקום פיתא עיקר.

אוהלים שבשיירא שהשיירא הנלכת לדרכה ונחו שם מפני השבת ועשו אהלים פטורים הם מלערב לפי שאינן קבועין.

(11) וראה שם בט"ז ס"ק יג, שהוא הדין נמי על השלחן שהוא גבוה מעשרה טפחים ורוחב ד', שגם הוא רשות בפני עצמו.

(12) עירובין דף ע"ג ע"א.

ועוד ראי' ממ"ש הב"י סי' ש"ע¹³ בשם שבלי לקט¹⁴ ז"ל בית הכנסת שאין בה דיוורין א"צ לערב עם שאר בני החצר ואע"ג דאכלי ושתו בגוי' בני מתא א"נ האכסנאי' ואפי' בני חד גברא מדידי' ואקדשה כיון דמכניפי' ומצלו בגווי' הוי הפקר לכל ישראל וא"צ לערב. וכן הוא מפורש בתשובו' הגאוני'. והר"ר ישעי' פירש¹⁵ דוקא אם לא שבתו בתוכו ואוכלים וישינים שם אסרו¹⁶ עכ"ל.

הרי אף להרר"י אם לא אכל וישינים שם לכ"ע א"צ לערב, אף בדאכלו וישינים שם דצריכי' לערב היינו ערוב א' הוא דצריכים ליתן אבל לא קאמר שצריך כל אחד האוכל והשותה שם ליתן. אלא ודאי כיון שהוא בית אחד ולא חלוק במחיצות א"צ לערב יחד רק שאוסרי' על בני החצר לכך צריכי' ליתן עירוב אמנם בעירוב אחד מהם סגי.

נמצא בנ"ד הוא תרתי לטיבותא חדא דלא אכלי ושתי' שם ובזה א"צ ליתן עירוב כלל וכ"ש שא"צ לערב בב"ה, ועוד אף אם היו אוכלי' ושותי' שם בב"ה עצמו א"צ לערב רק אוסרי' בחצר ובדאכלי נמי רוב הפוסקי' מתירי' שא"צ לערב א"כ איך יעלה על דעתינו להחמיר במקום שא"צ בש"א וחשש כלל.

ועוד ראי' להתיר מהא דפ"ק דעירובין ד' דברי' פטורי' במחנה כו' ומלערב פירש"י עירובי חצרות, אם הקיפוהו אלו ואלו מחיצות מפסיק ביניהם ויש שם פתח אחד ע"כ. משמע הא כל שלא הקיפוהו מחיצות אפי' בלא מחנה א"צ לערב. ובנ"ד כבר הוכחנו שאין שם חילוק מחיצות כלל אין שום סברא להחמיר.

עוד ראי' מהו דעושי' פסין לבראו' וע"כ ע"י הפסי' מתירי' לטלטל בין הפסין אע"ג דרבים שותפי' בו אע"ג שפוסקי' קדמאי ובתראי החמירו ואמרו דלא התיירו אלא לעולי גולה היינו מטעם דהוא פריץ מרובה על העומד אבל אם העומד הי' מרובה על הפריץ כולם מודים שמותר לטלטל בכולה, אע"ג שהוא מקום משותף לרבים.

אלא שכדי שלא נשווי' דברי מהרי"ל לטועה נראה לכאורה שראיתו מהא דאתמר שם בפירקן חצר שראשה אחד נכנס בין הפסי' מותר לטלטל מתוכה לבין הפסי' ומבין הפסי' לתוכה. היו שתי חצירות אסורים עד שיערבו ורב הונא אוסר אפי' בדערבו, גזירה שלא יאמרו עירוב מועיל לבין הפסי'.

(13) סוף סעי' ח'.

(14) סי' ק'.

(15) שו"ת הרי"ד סי' מד.

(16) וצריכים לערב.

ופירש"י ז"ל דהרואה שמטלטלי' מתוכה לבין הפסי' לא ידעו דיש פתח ביניהם וסברו האי דלא אסרו אהדי וכו' דניתקנו רבנן שותפי מבוא' אלא במבוי סתום וארכו יתר על רחבו כו'. שמעינן מזה דאם חצר אחד פתוח לבין הפסי' מותר לטלטל בין הפסי' ובשני חצרות פתוח לתוכה אסרי אהדי עד שיערבו. אלא דהתם בין הפסים כיון דאינו סתום וארכו יותר מעל רחבו פליגי.

א"כ בנ"ד נמי באם חצר אחד פתוח לחצר בית הכנסת נראה דמותר לטלטל בתוכו. ואם שתי חצרות פתוחי' לתוכו אסורים לטלטל עד שיערבו. וכן שתי בתים בחצר בית הכנסת נמי אסרי אהדי.

אמנם שם בק"ק פיזענץ שהייתי ראיתי כי אין חצרות או בתים פתוחי' לתוכו ובהא ודאי אין טענה או מענה לאסור איסור טלטול בזה בדלא עירבו אלא בדבתי' או חצרו' פתוחי' לתוכו יש לאסור ודוקא בדפתוחי' לתוך בית הכנסת עצמו ועוברי' דרך עליו הוא דאסורא לטלטל בתוכה כההיא דטרקלין.

ובהגהו' סמ"ק הניח בצ"ע אם להצטרך עירוב בטרקלין כשבתים פתוחי' לתוכה כו', משמע בדאין בתים פתוחי' לתוכה ועוברי' דרך עליהם אין שום נדנוד ספק דא"צ לערב והמערבי' אינם אלא מן המתמיהם כ"ש כשמברכי' ודאי ברכתם לבטלה אף בלא ברכה אין לערב כלל והנראה לענ"ד כתבתי בנחיצ' רבה וטרדה גדולה.

הק' אליקים געץ סג"ל.

ועוד ראי' מהא דכתבו התו' בר"ה ומגילה גבי הא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת וכן אין קורין את המגילה משום דרבה שמא יעברנו ארבע אמו' בר"ה והקשו התו' הא דלא נקיט שמא יוציאנו מרה"י לר"ה פירש הקונ' בסוכה משום דלא פסיקא דאם הגבי' כו'. והשתא אס"ד דבב"ה עצמו יש איסור לא הי' שום מקום לקושי' התו' דיותר יש לנו לחוש דבב"ה עצמו יטלטל ד' אמות אלא ודאי הא ליתא כדכתבנו ודוק.



מתי המרגלים היו כשרים באותה שעה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ברש"י שלח (יג, ג) "כולם אנשים: כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו". ותמיהו כולם שזה סותר את מה שנאמר אחר כך: "וילכו ויבואו: ופרש": מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה¹.

ומתרץ ב'פענח רזא' וב'חידושי ר' חיים פלטיאל' דמשה רבנו טעה בהם וכינה אותם 'אנשים' – לשון חשיבות, כיון שחשב שהם חשובים, אבל באמת כבר אז לא היו כשרים.

והנה הקשה ע"ז ידי"נ הגאון ר' דוד אברהם מגדלבוים שליט"א ב'פרדס יוסף החדש' – במדבר ח"א (ע' תקיד) סי'ז: "אך זה צ"ב, דהרי התורה קוראת להם אנשים – לשון חשיבות ומה הקשר לטעות דמשה רבינו בזה, וצ"ע".

ונראה לבאר, דזה שהתורה קוראת להם אנשים – לשון חשיבות, אין זה אלא ציטוט דברי (דעתו של) משה, כלומר: "וישלח אותם משה . . על פי ה' [ברשות ה', שלא עכב על ידו מלשלוח], כולם אנשים [כשרים וחשובים לפי דעתו - ו'טעות' של משה] ראשי בני ישראל המה" (יג, ג).

ולפ"ז יש לתרץ מה שיש לכאורה לדייק בקרא, דמדוע אומר שוב "וישלח אותם משה . . על פי ה' כולם אנשים ראשי בני ישראל המה". דלכאורה תיבת 'אנשים' כאן מיותרת היא, שהרי מקודם כבר נאמר (יג, ב): "שלח לך אנשים ויתורו . .", הרי שכבר בדיבורו של הקב"ה אליו אמר לו לשלוח "אנשים" – ו"כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות ואותה שעה כשרים היו", א"כ מובן מעצמו שמשה עשה כך, וא"כ די שיאמר "כולם ראשי בני ישראל המה"?

אולם להנ"ל י"ל דכאן בא לרמז דאכן "אנשים" שונים הם, ואינו דומה ה'אנשים' שבדברי הקב"ה ל'אנשים' שבדעתו של משה רבנו כנ"ל.

ולפ"ז יתורץ עוד דבר, דלכאורה פלא מדוע נזכר רש"י לפרש רק בפסוק ג' ד"אנשים" – הכוונה: "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות ואותה שעה כשרים היו", הלא כבר היה צריך לפרש זאת לפניו, מתי שהקב"ה אומר לו בפסוק ב': "שלח לך אנשים ויתורו . . ?"

(1) הערת המערכת: ראה בארוכה לקו"ש חלק לג שיחה א לפרשת שלח.

ברם לפי הנ"ל י"ל, דבפעם הראשונה בדברי הקב"ה י"ל ד'אנשים' הוא באמת לאו דוקא הכוונה ל"לשון חשיבות". – אולם בפעם השנייה שאצל משה היא מיותרת כנ"ל, ושע"כ צ"ל שיש ב' סוגי 'אנשים' כנ"ל, שזה מכריח לומר "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות", ולכן נזכר כאן פעמיים. מחמת שהא' 'אמיתי', והשני 'טעות'. והשתא א"ש מאד מדוע כותב רש"י זאת דייקא בפעם השנייה, דהיינו מתי שמתחיל להתעורר השאלה.

עפ"ז יבואר גם מדוע רש"י מעתיק בד"ה שלו ב' תיבות מהפסוק: "כולם אנשים", דלכא' מדוע מעתיק גם לתיבת "כולם" שזה מיותרת כאן לגמרי, שהלא אינו בא לבאר כאן אלא תיבת "אנשים" בלבד?

אלא להנ"ל א"ש, כי אם היה מעתיק רק "אנשים" הוי אמינא שקאי על יהושע בן נון וכלב בן יפונה בלבד שהיו באמת חשובים וכשרים, ובאמת משה לא "טעה" כיון שהכוונה היתה למקצתם – אליהם בלבד, אבל בגלל שחשב ש"כולם אנשים", לפיכך צריכים כבר לומר ש'טעה' כאן, וחשב ש'כולם' 'חשובים וכשרים', וא"ש.

והנה מ"ש ב'פענח רזא' וב'חידושי ר' חיים פלטיאל' דמשה רבנו טעה בהם וכינה אותם 'אנשים' – לשון חשיבות, כיון שחשב שהם חשובים, אבל באמת כבר אז לא היו כשרים – יש להבין איך יתכן שמשה רבינו יטעה בדבר כזה מהותי?

עוד יש להבין. דהנה ראיתי בקובץ 'תורה מצינ' (סי' יג) מהגאון ר' חיים יצחק אהרן רפפורט, דכאשר הקב"ה אומר למשה: שלח לך אנשים, לכאורה המילה "לך" היא מיותרת (וכבר עמדו על כך חז"ל)? אלא, בפרשת דברים (א, כב) אנו מוצאים שמשה הזכיר לישראל כיצד התנהלו הדברים: "ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו וגו' וישיבו אותנו דבר", כלומר: אנחנו נשלח אותם והם ישיבו לנו, וכלפי זה אמר הקב"ה למשה: "שלח לך אנשים" – אתה תשלח את המרגלים וגם תזהיר אותם שישיבו את תשובתם רק לך ולא לכל ההמון.

אלא שהמרגלים לא שמעו לאזהרתו, כפי שמפורש בפסוק שלפנינו: "וילכו ויבואו אל משה ואל אהרן ואל כל עדת בני ישראל", ואם לא די בכך, הרי שהפסוק מוסיף ואומר: "וישיבו אותם דבר ואת כל העדה", דהיינו: המרגלים השיבו למשה ולאהרן דבר אחד, בעוד לכל העדה השיבו דבר אחר לחלוטין. והכל במעמד אחד!

וכך התנהלו הדברים, על פי לשון הפסוקים: "ויספרו לו ויאמרו באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש היא וזה פריה" – כך אמרו למשה, אולם מיד הפכו את פניהם כלפי העדה ואמרו תשובה אחרת: "אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות מאד וגו', כלומר: אמנם אמר לנו משה שאף אם נראה שהם גיבורים לא נפחד מהם, אולם כל זה טוב אם היינו יודעים שנצחוננו יהיה רק על ידי הקב"ה בעצמו, כמו שזכינו בקריאת ים סוף, שם נאמר: ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", אך מאחר ורצונו

יתברך שאנחנו עצמנו נילחם - יהיה זה קשה מאד לנוכח גבורת הכנענים ועריהם הבצורות. את כל זאת אמרו רק לעם, כדי להכניס מורך בליבם, כדי להפחידם שלא ירצו לעלות לארץ ישראל. עכ"ד ע"ש.

ותמוה ביותר, איך יתכן שאנשים חשובים וכשרים שהם ראשי בני ישראל יתדרדרו כל כך עד שיהפכו לנוכלים דו-פרצופים, שלעם יאמרו כך, ולמשה ואהרן יגידו את ההיפוך ממש?

והנראה בזה עפ"מ דאיתא ב'לקוטי שיחות' חלק לג (ע' 87 ואילך) ששורש הנהגת המרגלים הוא דבר שבקדושה, ונרמז ונלמד גם מזה שאנשי דור המדבר נשארו במדבר ארבעים שנה, ולא חיו חיי צער וטרדות, אלא אדרבה, חיי מנוחה, שכל מ' שנה הי' להם המן למזון, ומים מבארה של מרים וכו', וענני הכבוד הגינו בעדם וכו'.

דלכאורה: הרי זה היתה טענתם ורצונם להשאיר במדבר ולא להכנס לא"י - ואיך מתאים שנתמלא מבוקשם ונשארו במדבר במנוחה וענן ה' עליהם יומם ולילה כו'?

ועוד זאת: ע"פ הידוע שעונשי התורה ענינם לתקן פגמו של החטא, ועד שיהי' המצב - הפך מענין החטא - יפלא ביותר, שבנדו"ד לא שללו רצונם ולא תיקנו ושללו חטאם (כניסה לארץ) אלא היתה ההנהגה אתם כפי שרצו, שנשארו כל הדור ההוא - כל שנותיו במדבר! וגם את"ל שמצד חטאם לא היו ראויים להכנס לא"י (דמיון שמאסו בא"י לכן לא זכו להכנס אל"י) - מ"מ מהי ההסברה שהעונש יהי' להשאיר במדבר בחיי מנוחה כו' בתוך ענני הכבוד, ומשה ואהרן בראשם וכו'?

וע"פ הביאור הנ"ל (בפנימיות התורה לפי מ"ש ב'לקוטי תורה' שלח ע"ש) י"ל הטעם בדבר, כי המעלה הרוחנית שבמדבר (שהיא כוונתם, ולש"ש אינה טעות) (אלא שבא עי"ו ונסתעף מזה למעשה דבר טעות, כלומר, הישיבה במדבר בתוך ענני הכבוד וכו' כשלעצמה יש בה קדושה, אלא שהם חשבו שזוהי התכלית הסופית, אף שמעלה זו היא (צ"ל) הכנה לכניסה לא"י, כי כדי להגיע לשלב הנעלה של כניסה לא"י, מוכרחת ההכנה וההכשרה שעל ידי שהייתם במדבר מ' שנה.

. . המרגלים (ודור המדבר בכלל) היו כנ"ל "במדריגה גבוהה מאד", "ולא רצו להשפיל א"ע "להכנס לא"י, בסדר העבודה דשש שנים תזרע שדך גו', אדם חורש אדם זורע (כנ"ל ס"ב), משום שסדר עבודה זה אינו מניח להם לעסוק בתורה כו' "כהוגן", שהרי רוב ימיהם יהיו עסוקים "בדברים שהגוף צריך להן", והם רצו להשאיר ולהמשיך ולנסוע ולעלות בסדר החיים דמדבר, שהטובה מושפעת הרבה כנ"ל (מן מן השמים, מים מבארה של מרים, וענני הכבוד שהלכו עמהם, כנ"ל) - ולא היו שום בלבולים בעבודת ה', ויכלו לישב פנויים למצוא להם מרגוע ולהרבות בחכמה לזכות לחיי עוה"ב. וע"ד מה ש"נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם כו' כדי שינוחו כו' וימצאו להם מרגוע כו'."

אבל אף שרצונם ותאוותם לכהנ"ל במדבר היא דרגא נעלית בדביקות בה', עבודה מאהבה, מ"מ הכניסה לא"י מביאה לדרגא נעלית יותר, והוא קיום ציווי ה' בלי שום מבוקש כלל, "עושה האמת מפני שהוא אמת".

אלא שכדי להגיע לדרגא זו דרושה אהבה נעלית עוד יותר, ומכיון שהמרגלים דור המדבר רצו להשאיר במדבר ולא רצו להכנס לארץ, הרי זאת אומרת שעדיין לא הגיעו לדרגא זו דשלימות הדביקות והעלי' דאהבה.

ולכן נשארו בנ"י במדבר במצב דהעדר כל הדברים המונעים מלימוד התורה ודביקות בה' בתכלית, אופן דמנוחה ומרגוע בכדי "שירבו בחכמה", שע"ז הגיעו לשלימות דביקות הנפש כו'. ולאחרי זה, בדור הבא, בדור ודרגא חדשה, נכנסו לא"י לקיים ציווי ה', הן בעצם הכניסה והן בקיום המצות מעשיות שבארץ, שדוקא בזה נרגש ענין "עושה האמת מפני שהוא אמת".

וי"ל שזהו גם תוכן דברי יהושע וכלב במענה אל כל עדת בנ"י" אם חפץ בנו ה' והביא אותנו גו" – שהכניסה לארץ קשורה עם "חפץ בנו ה'", והו חפץ ורצון ה', ובמילא בקיומו מתגלה "חפץ בנו ה'", דביקות בנ"י בה' באופן נעלה יותר מהדביקות שע"י "ירבו בחכמה" שבמדבר. עכ"ד ב'לקוטי שיחות' ע"ש עוד.

איתא בגמרא ברכות (לג, ב) אטו יראה מילתא זוטרתא היא? (ומתרץ) אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא. וידוע הדיוק בזה (מפרשי הש"ס וע"י ברכות שם. תניא רפמ"ב ועוד). הרי שואל מעמך כתיב (מכאו"א מישראל), ומהו התירוץ לגבי משה מילתא זוטרתא היא?

ומתרץ ה'בן איש חי', דאם עומדים מול משה רבינו אכן מלתא זוטרתא, אבל אם נמצאים רחוק ממנו אכן אינו זוטרתא. וזהו "לגבי משה" - דהיינו מול משה, בקרבתו.

וע"פ כ"ז י"ל דאכן המרגלים היו בעצם אנשים גדולים וחשובים ועובדי ה' גדולים, והם חששו להכנס לארץ ישראל מחמת שזה יכול לגשם ויהיה מזה ירידה בעבודת ה' וכל הדרכים בחזקת סכנה, ולכן עדיף להשאיר במדבר, אבל מצד קב"ע היו חייבים לקבל זאת מפני שזה הרצון האמיתי של הקב"ה ומשה ואהרן.

ומעתה י"ל, דמתי שדברו עם משה והיו בקרבתו - "לפני משה", אזי "יראה מילתא זוטרתא היא" שהקרין עליהם מעלת משה רבינו, ואז דברו את האמת לאמיתו בקב"ע במעלת ההליכה לארץ ישראל על אף כל הסכנות שבדבר, משא"כ כשלא היו על יד משה רבנו אלא לפני העם, אזי (כשלא הקרין עליהם מעלת משה) חששו מצד יר"ש מהירידה שיכול להיות בעקבות ההליכה לארץ ישראל. וא"ש.



לזכות הרך הנימול

חיים אהרן שמואל שי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה ביום ה' לפ' בלק ט"ו תמוז

שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ולאריכות ימים ושנים טובות

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יצחק מאיר שי' ומרת מרים תחי'

פרימערמאן

לברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות זקניו החשובים

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף ראובן שי' ומרת אסתר מרים

פרימערמאן

לעילוי נשמת

האשה החשובה הצנועה והחסודה

מרת בתיה ב"ר אברהם רפאל ז"ל

דרימער

נלב"ע ביום כ"ב תמוז ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' רפאל שלמה שי' וזוגתו מרת חי' שרה תחי'

דרימער



לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מג"א ה'תשנ"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין

לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן ישישכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מג"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לע"נ

איש בעל מס"נ

ר' שמואל ע"ה ב"ר צבי הירש הי"ד

נירענבערג

נאסר על קיום המצות והחזקת היהדות מאחורי מסך

ברזל ועזר רבות מאחב"י ביציאתם מרוסיה

נפטר ערש"ק ט"ז תמוז, ה'תשנ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות יוצ"ח למשפחת באטלער שיחיו

לזכות

הילד מנחם מענדל הלוי שיחי'

נולד למזל טוב

ביום רביעי, ז' תמוז ה'תשע"ט

ונכנס לבבריתו של אברהם אבינו

ביום רביעי, י"ד תמוז ה'תשע"ט



יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד

כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' אברהם אבא הלוי ומרת רבקה שיחיו

רייטשיק

ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון הלוי וזוגתו מרת חנה ליבא

שיחיו רייטשיק