

ב"ה
ח"י אלול
ש"פ תבוא
ה'תשס"א
גליון כ [תתנב]

תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 4..... קרבן הגר בזמן הבית
6..... תשובה בחייבי מיתות בי"ד
15..... שמירת השומרים בביהמ"ק [גליון]

נגלה

- 17..... בגדר נזקי ממון
20..... נזקי ממון
26..... כח אחר מעורב בו - חומרא או קולא?
29..... בסוגיא דשילח וביער
33..... "תוך כדי דיבור כדיבור דמי" לחרטה ולהתראה

חסידות

- 37..... בענין "הבטחון שהתקבלה תפילתו"
40..... אם עונות תשמור י-ה ה' מי יעמוד

רמב"ם

- 43..... בענין מנין הראוי אפילו לא קידש עשירי

הלכה ומנהג

- 45..... כיסוי ראש הכלה
48..... שמות ע"ש קדושים
54..... מתנה בשבת לצורך מצוה

- 57..... דין העירובין בעיירות
- 58..... צפוי של זהב במקום הנחת הפה בשופר
- 59..... מקוה ע"ג אוצר
- 61..... תשלומי שחרית כשנאנס לאחר שעה ד'
- 61..... טעם פתיחת הלכות נט"י בתיבות 'גרסינן בגמרא'
- פשוטו של מקרא**
- 63..... ברש"י פרשת ואתחנן ד"ה ממך מפניך (ד, לח)
- 68..... רב לך
- שונות**
- 70..... הערות - לס' רשימות הרב"ש
- 71..... הערה במפתחות ללקו"ת
- 72..... "בהמות הייתי עמך"
- 72..... המראי-מקומות בשו"ע אדמו"ר
- 73..... מרים הנביאה
- 73..... פירוש תיבת 'כרדוטיין'
- 74..... חיבוט הקבר
- 74..... דעת אדה"ז בשו"ע במצות אהבת ישראל
- 75..... "חלום חלמתי ואיני יודע מהו" [גליון]

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 4115-773 או (718) 3411-756
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
WWW.KOVETZ.COM

לקוטי שיחות

קרבו הגר בזמן הבית

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו פ' משפטים ג' מבאר בארוכה ענין הגירות בזמן הזה דאף דלא שייך הבאת קרבן [כפי שהי' בזמן הבית] מ"מ ה"ז גירות בשלימותה, ובהערה 8 מביא בזה הגמ' כריתות ט, א: "אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר ראב"י "וכי יגור אתכם גר.. לדורותיכם וגו'" ומביא לשון הנמ"י ביבמות מז, א, (ד"ה ת"ר) והריטב"א שם (מו, סע"ב): "אבל בזמן הזה אינה מעכבת דהא לדורותיכם כתיב ויודע הקב"ה שאין לנו הרצאת דמים" ומפרש שהלימוד ד"לדורותיכם" הוא - ש"בזמן הזה אינה מעכבת" משא"כ בזמן הבית - כל השלשה דברים הם לעיכובא, וע"י מילה וטבילה לא נעשה גר כלל (ומציינן שם לרע"ב כריתות רפ"ב, שטמ"ק שם ח, ב ד"ה גר שכ"כ), וממשיך דברמב"ם הל' מחוסרי כפורים (פ"א ה"ב) - לפי הצפע"נ - שגם בזמן הבית הקרבן מעכבו להיות גר גמור וכו' רק בנוגע לאכול בקדשים, אבל לשאר דברים הוה כישראל לכל דבר, וכמבואר בפנים שם בארוכה.

היוצא מזה שישנם ב' שיטות בדין גירות בזמן הבית כשלא הביא קרבנו דלפי הריטב"א וכו' אין זה גרות כלל ופוסל אשה בביאתו, משא"כ לדעת הרמב"ם לכל מילי ה"ה ישראל גמור וחסר בגירותו לענין אכילת קדשים בלבד.

והנה בריש ב"ק הקשו התוס' למה תנן ארבע אבות נזיקין ולא קתני הן כדמצינו בשאר מקומות עיי"ש, ובחי' הרשב"א שם כתב וז"ל: והדין נותן [דכאן לא כתב "הן"] דכל היכא דקתני הן משמע דוקא הן מכלל דליכא אחריני, אבל הני איכא אחריני דר' אושעיא ודר' חייא (לקמן ד, ב), והיינו דדייקינן עלה בגמ' לתנא דידן מנינא מכלל דאיכא דר' אושעיא, דר' אושעיא נמי מכלל דאיכא דר' חייא וכו' ומאי קשיא ליה מנינא מכלל דאיכא אחריני וכי מנינא דד' שומרינן וד' ראשי שנים

מי איכא אחריני? אלא מדלא קתני הן דייק מכלל דאיכא אחריני, ואע"ג דלעתים נקט להו דוקא אע"ג דלא קתני הן כד' מחוסרי כפרה עכ"ל.

ובשטמ"ק כתב ע"ז בגליון התוס' דבארבעה מחוסרי כפרה נמי איכא גר שנתגייר כדתנן התם אלא דלא איירי ביה ת"ק, היינו דהרשב"א כתב דבד' מחוסרי כפרה ליכא אחרינא ולפי מש"כ לעיל הי' שם צ"ל "הן" כיון דליכא אחרינא, ובגליון התוס' כתב דגם שם איכא אחרינא בגר שלא הביא קרבנו, ועי' גם ח"י החת"ס שם שכן כתב וכתב שמהתימא דנעלמה ממנו סוגיא דריש כריתות שיש גם גר מחוסר כפרה אלא דלא תנא ליה עיי"ש, ולפי"ז צ"ע למה לא כתב כן הרשב"א?

ולפי הנ"ל יש לתרץ דזה תלוי בב' שיטות הנ"ל, דאי נימא כהנמ"י וכו' שהקרבן פועל עצם הגירות, דלא רק דבלי הקרבן אסור לו לאכול בקדשים, אלא שגם פוסל אשה בביאתו וכו', א"כ י"ל שהוא סוג קרבן בפ"ע שאינו שייך להארבעה מחוסרי כפרה כיון ששם הקרבן מעכב רק לאכילת קדשים בלבד, אבל אי נימא כדעת הרמב"ם שלכל דבר הוא ישראל גמור, וחסר בגירותו רק לענין אכילת קדשים בלבד, שפיר זה דומה להארבעה מחוסרי כפרה דג"כ מעוכבים לענין אכילת קדשים בלבד, אלא דמ"מ אין התנא חושבו ביחד עם הארבעה כמבואר בגמ' שם ח"ב: "כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל" שהרמב"ם יפרש דכיון שהטעם שאינו יכול לאכול קדשים הוא משום חסרון בהגרות שלו לגבי קדשים, לא כשאר הארבעה מחוסרי כפרה לכן לא קתני לה.

ולפי"ז י"ל שהרשב"א סב"ל כדעת הריטב"א והנמ"י ולכן לא רצה לומר דלא קתני שם הן כיון שיש עוד אחד - קרבן הגר, דכיון דקרבן זה פועל עצם הגירות לגבי כל דבר אין זה שייך כלל להד' מחוסרי כפרה ולא שייך לומר שבשביל קרבן זה לא קתני הן, אבל התוס' ישנים סב"ל כדעת הרמב"ם דקרבן הגר פועל רק לענין קדשים בלבד, במילא ה"ז שייך להני ד', ושפיר שייך לומר דלא תני הן משום קרבן הגר, ועי' בשו"ת אבני נזר שצוויין שם בהערה 28.



תשובה בחייבי מיתות בי"ד

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ אילפארד, אנגלי

א. איתא בגמ' מכות (יג, ב) "חייבי כריתות כו' אם עשו תשובה בי"ד של מעלה מוחלין להן, חייבי מיתות בי"ד כו' אם עשו תשובה אין בי"ד של מטה מוחלין להן"

והנה ע"פ סברא הדבר תמוה וכמ"ש בשו"ת נו"ב מהדו"ק או"ח סל"ח ד"ה אלא שאומר אני, וז"ל: הרי זה בלתי ספק שהתשובה מכפרת כפרה גמורה ודבר זה מפורסם בתורה נביאים וכתובים, ובשני התלמודים ובכל המדרשים. והנביא אומר בשוב רשע וגו' כל חטאתיו אשר חטא לא תזכרנה לו וגו' (יחזקאל לג, יא. שם טז). וגם זה אין ספק, בו בזמן שסנהדרין הי' נוהג, אם עבר על חייבי מיתות בי"ד, אחר התראה, אף אם שהו עדים ולא באו לבי"ד שנים רבות, ובין כך עשה זה תשובה (והרבה סיגופין ותעניות לאין מספר, יותר ויותר מתשובת המשקל הנזכר ברוקח), ושוב, אחר כל התשובה, באו עדים לבי"ד והעידו, הא ודאי שאין הבי"ד משגיחין על תשובתו, ושורפין וסוקלין לפי עונש החטא. והדבר יפלא, כיון שודאי התשובה הועילה, וכבר סר עונו וחטאתו נתכפרה, למה יומת, ונקי וצדיק אל תהרוג (שמות כג, ז), עכ"ל.

ובביאור הענין מצינו כמה אופנים:

האופן הראשון: דמכיון שהתשובה עיקרה בלב (תניא פכ"ט - לו, ב), אין בי"ד של מטה יכולים להתחשב בזה, כי אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, וכמו שהאריך בזה החיד"א בכ"מ בספריו, וז"ל: וכי תאמר בלבבך הרי מסורת בידינו שאין דבר עומד לפני התשובה ומצינו שהתשובה מועלת ומכפרת ומצלת על הכל, ואיך התשובה לא תציל מעונש מלקות ונדוי ומיתה וכו', זו תשובה לתשובה שאינה מצלת מעונש בי"ד לא ממלקות ולא מנידוי ולא ממיתה והטעם ברור דכיון דעיקר התשובה הוא בלב שיכיר בחטאתו ותוקף עונו דעבר אמימרא דרחמנא ויתבייש מאד ויתחרט חרטה גמורה אמיתית ויגמור שלא ישוב עוד לכסלה וכל זה מיראת ה' ואהבתו וכיוצא, א"כ בי"ד אינם יכולים לרדת חדרי בטנו ולדעת מצפונות לבו כי הגם הלום יכוף כאגמון ראשו אשר צם לו צום בעל בכי ושאר סיגופים לא למראה עינים נשפוט דאפשר דמיראת המלקות או המיתה זאת היתה לו ולבו בל עמו ושבע ושבעים תועבות בלבו והוא טובל ושרץ בידו ולכן

הסנהדרין או הבי"ד עושין כמצותן וארבעין בכתפיה וגזירה לעומתו הנה מיתתו, עכ"ל בספרו יעיר אוזן מערכת המ"ם (ערך מלקות). וכ"כ בספרו טוב עין סימן ו' "דאע"ג דאין דבר עומד בפני התשובה מ"מ יען דתשובה עיקרה בלב ובוהן לבות אלקים, והבית דין אינם יודעים דברים שבלב והאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב לכן הבי"ד מלקין אותו ואין פוטר, עכ"ל. ויעויין ג"כ מ"ש בספרו שו"ת חיים שאל ח"ב סי' ג' ד"ה ומעין דוגמא.

האופן השני: אמנם בשו"ת נודע ביהודה שם כתב באופן אחר, וז"ל ודאי גזירת הכתוב הוא, שאלמלא כן, בטלו עונשי תורה בכללן, ואין אדם שיומת בבי"ד, כי יאמר חטאתי והנני שב. וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עוונות כדי שיתירא האדם מלעבור, לכן נחזן הוא שלא תועיל התשובה להציל ממימתת בי"ד, עכ"ל.

ומהמשך דבריו מבואר דאף דלא כל הבא בטענת "שב" אכן עשה תשובה ואין הבי"ד יכולים לרדת לסוף דעתו ולבו של כאו"א, מ"מ שפיר שייך שידעו בי"ד נאמנה על איש מסויים שבאמת עשה תשובה המכפרת¹. וזהו מ"ש ד"גזירת הכתוב הוא", שאין בי"ד של מטה

(1) עיקר מטרת הנו"ב בשו"ת שם היא להוכיח דתשובת המשקל [שיצער החוטא א"ע לפי ערך התענוג שהתענג במילוי תאוותו בחטאו] - המבוארת בארוכה בספר חסידי אשכנז ועוד ספרים - אינה מעכבת במצות התשובה וכפרת החטא וכמ"ש שם: "באמת אין התענית רק דבר טפל לתשובה ועיקר התשובה היא עזיבת החטא, וידי דברים בלב נשבר, חרטה בלב שלם, התקרבות לאהוב את הבורא והיינו תשובה וכו' אבל שאר דברים, תעניות וסיגופים אינם עיקריים" ושוב הביא הקושיא והתירין [הנעתק לעיל בפנים] ע"ד תשובה לענין בי"ד של מטה ובהמשך לזה כתב וז"ל: ואי סלקא דעתך שתשובת המשקל הוא עיקר בתשובה, א"כ ודאי שנאמר למשה מסיני כל עון ואשמה משקלה ומשקל תשובתה לפי ערכה, ומעתה למה לא יועיל תשובה להציל ממימתת בי"ד ואע"פ כן כל עונשי מיתת בי"ד לא יבוטלו, דנחזי אנן אם סיגף עצמו לפי משקלו, ובפרט שהרבה סיגופים יש שאין להערים, כגון לישב ערום בפני הדבורים וגלגול שלג וכיוצא מהנזכר בספרי התשובה, ומי שלא עשה לפי משקלו יומת בבי"ד, וגם בתענית אין להערים, שאם העדים יבואו תיכף לבית דין יומת שהרי עדיין לא התענה (ואעפ"כ לא פוטר ממימתת בי"ד)? עכ"ל.

והנה זה ברור דמעולם לא עלה על הדעת לומר דתשובת המשקל היא היא התשובה ואין צורך בתשובה מעומק הלב אלא דברי הנו"ב מוסכים כלפי הקס"ד דנוסף על התשובה בלב בעיני נמי, לעיכובא, תעניות וסיגופים וכיו"ב מתשובת המשקל, ולזה קאמר הנו"ב דאין הדבר כן והוכיח כדבריו מהא דאין התשובה מועלת בבי"ד של מטה - שלדעתו אין הדבר כן אלא משום דאל"כ בטלו עונשי התורה - ואם היו התעניות והסיגופים לעיכובא שוב מתעוררת התמיהה למה באמת לא מהני תשובה בבי"ד של מטה, דכיון דבעיני תשובת המשקל כדניא לא יבטלו עונשי התורה, דאטו כולי עלמא יצטרו א"ע כדנים ובלאה"כ הרי משכחת עונשי בי"ד באלו שהעידו עליהם בבי"ד לפי שהספיקו לעשות תשובה. והשתא, אם נאמר דהנו"ב ס"ל דאי אפשר לבי"ד של מטה לדעת אם החוטא עשה תשובה (ומשום שאין לו לדיין מה שעניו רואת) ומשום כן אינם מוחלים אפילו למי שנראה להם שעשה תשובה, אינו מוכן לאיך אפ"ל שעונשי

מוחלין, דכוונתו בזה דאף דכללא כ״ל לן אורייתא דנקי וצדיק אל תהרוג, והרי מי שעשה תשובה ה״ה נקי וצדיק, מ״מ גזרה תורה דאפילו היכא דהבי״ד יודעים שבאמת עשה תשובה, מ״מ ענוש יענש כפי חטאו, וטעם הדבר הוא משום דאלה״כ יביא הדבר לידי ביטול מיתת בי״ד, דאף היכא שאין אנו יודעים בכירור שעשה תשובה יכול החוטא לטעון שכבר שב, ומודה ועוזב ירוחם, ועי״ז לא יוכל הבי״ד לבצע את העונש שמא באמת הרהר הלה תשובה בלבד. ולכן גזרה תורה דלא תועיל תשובה לעונשי בי״ד של מטה וענוש יענש החוטא אפילו אם בוודאי עשה תשובה, ועפ״ז אין מקום לחשוש שמא הרהר תשובה בלבד ונמצא שנענש בכדי דאפילו אם יתברר לנו כשמש בצהריים שעשה תשובה, עדיין מחוייבים הבי״ד להענישו, דגזה״כ הוא שגם בכה״ג חייב בעונש².

ונ״ל שזהו כוונת הערוך השולחן העתיד ה׳ סנהדרין סנ״ח ס״ב שכתב בביאור הדין דאין בי״ד של מטה מוחלין להן, וז״ל: ואם תשאל למה, התשובה פשוטה, דאם יועיל תשובה לדבר המסור בידי אדם כל רשע ישקר ויאמר שעשה תשובה אבל דבר המסור בידי שמים הקב״ה יודע מי ששב באמת ומי בשקר״.

התורה יתקיימו רק באלו שלא עשו תשובת המשקל ואלו שעשו תשובת המשקל ימחלו להם הלא גם אם אי אפשר להערים לענין התעניות והסיגופים מ״מ שפיר שייך להערים לענין התשובה שבלב שהיא בוודאי ג״כ עיקר [ושפיר יתכן שהחוטא לא שב בלבד ולא סיגף א״ע אלא כדי להיפטר ממיתה, והרי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו כתיב], ונפרכה ראיית הנו״ב. וע״כ צ״ל (כמבואר בפנים) דס״ל להנו״ב דבאמת יתכן שבי״ד ידעו נאמנה על חוטא פלוני שעשה תשובה באמת אלא דאינם יכולים לברר על כל מי שאומר שעשה תשובה אם באמת עשה תשובה ועי״כ אין התשובה (כשלעצמה) יכולה להיות ה״אבן בוחן״ לענין עונשי בי״ד של מטה מכיון שכמעט ויבטלו מחמת הספק, וכמשנ״ת (משא״כ באם ה׳ דבר נוסף על התשובה בלב - תעניות וסיגופים - מעכבת במצות התשובה לא היתה התורה ״מוכרחת״ לגזור שלא תועיל תשובה בבי״ד של מטה, וכמשנ״ת).

(2) בכמה מקומות בלקו״ש ציין רבינו לשו״ת נו״ב הנ״ל בקשר להביאור (הנמצא בחד״א, וכמשנ״ת) דהא דאין בי״ד של מטה מוחלין ע״י תשובה הוא משום שאין לו לדין אלא מה שענינו רואות, (כ״ה בלקו״ש ח״ט עמוד 106 ושם הערה 5, חל״ד עמוד 62 הערה 35, וחט״ל עמוד 204). ובלקו״ש חכ״ח עמוד 95 הערה 22 צויין להנו״ב והחיד״א בחדא מחתא, ועפמשנ״ת חלוקים ניהו. אמנם נראה דהציונים בלקו״ש לא באו אלא להביא מקור להנקה הכללית (והמשותפת בין הנו״ב והחיד״א), דבי״ד של מטה מוגבלים בראייתם וזהו היסוד לכך שאינם יכולים להתחשב ולמחול ע״י התשובה (להחיד״א כדאית ל׳, ולהנו״ב כדאית ל״). אמנם ביאור הענין כפי שהובא בלקו״ש (במקומות הנ״ל) תואם את הסבר החיד״א ולא את הסברו של הנו״ב. [וראה מכ׳ רבינו הנדפס בראש ס׳ ״חידושים וביאורים בש״ס״ ח״א (קה״ת תשל״ט), שכתב [אפילו ע״ד הפנים דהשיות] ד״לפעמים חסרות תיבות הקישור, או הביאור (כולל ג״כ אשר הבא לקמן הוא רק ״ע״ד ו״מעין״ ולא אותו הענין ממש, וכיו״ב), עכ״ל, ודו״ק.

ב. והנה החיד"א תמה על הנו"ב דלמה הסיק הנו"ב דהא דאין ביי"ד של מטה מוחלין הוא "גזירת הכתוב", דלכאורה טעמא רבה איכא "כי לא אתנו יודע האמת אם שב ורפא לו". כלומר למה נקט הנו"ב דיתכן שבי"ד ידעו בוודאי שהחוטא עשה תשובה ועפ"ז הוכרח לומר דהא דלא מהני תשובה בבי"ד של מטה הוא גזה"כ, תיפוק ל"י דאי אפשר להבי"ד של מטה לדעת אם באמת עשה תשובה, ומשום דהאדם יראה רק לעינים, ולא אי אפשר להם למחול העונש, ואין כאן גזירה אלא דבר שהשכל מחייבו].

אמנם לכאורה, גם אליבא דהחיד"א שאי אפשר לבי"ד לדעת אם באמת עשה תשובה, אין הם יכולים לדעת בבירור שלא עשה תשובה, נמצא דאכתי מספיקא לא מפקינן ואיך יענשו הבי"ד על הספק³, וע"כ ד"גזירת הכתוב" הוא שבי"ד יענישו אף על הספק, דאם לא תאמר כן בטלו כל עונשי התורה המסורים לבי"ד של מטה, וא"כ הדרין לדברי הנו"ב דגזירת הכתוב הוא.

וע"כ צ"ל דגם להחיד"א הוא "גזה"כ" שבי"ד יענישו אף דעכ"פ איכא לספוקי שמא הרהר תשובה בלבו, ומידי ספק לא נפקינן. וכ"כ רבינו זי"ע בלקו"ש ח"א ע' 111 הערה 29 דכיון שאין ביי"ד של מטה יכולים לדעת בבירור מה שבלבו של אדם, צ"ל לפי טעם זה ד"אמרה תורה שבכגון זה ממיתין גם מספק - דאלה"כ בטל דין מיתה, עכ"ל. ומ"מ אין בזה כדי לתווך בין דברי החיד"א ודברי הנו"ב ולהביאם לעמק השווה, כי באמת עדיין חלוקים הם בזה, דלפי החיד"א אין כאן גזירת עליון להרג נקי וצדיק, [דאם באמת היו הבי"ד יודעים בבירור שהחוטא עשה תשובה, לא היו מענישים אותו וכנ"ל] והתורה לא ציוותה אלא להרג את החוטא שלא שב, אלא כיון דסוכ"ס לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולכן תמיד אפשר להסתפק שמא עשה תשובה ומבי"ד של מטה נבצר הידיעה בזה, ולזה אהני דין תורה שמסרה ד' מיתות וכיו"ב לבי"ד של מטה לומר שאין הם צריכים להתחשב עם הספק, ומעמידים אותו בחזקת "לא שב". משא"כ אליבא דהנו"ב דס"ל דאפשר שידעו ביי"ד ששב החוטא ואעפ"כ מענישים אותו כפי חטאו

(3) ובפרט דקיי"ל (סנהדרין עט, א) דספק נפשות להקל (ופירש רש"י שם ד"ה אי נמי פלגא דהוא משום דצ"ל והצילו העדה, וע' בתוד"ה שם. ואכמ"ל), ואם נראה לעינים שעשה תשובה לכאורה איתרע חזקת חוטא דמעיקרא, ולולי גזירת התורה לא היינו אומרים אוקמי אחזקתי, ודו"ק.

הרי ע"כ צ"ל דהוה גזירת הכתוב לענוש נקי וצדיק, וע"ז תמה החיד"א וס"ל דאין הכרח לחידוש זה.

המורם מהנ"ל: דלפי החיד"א תשובה מועלת בעצם גם לגבי בי"ד של מטה, והא דאין בי"ד של מטה מוחלין העונש הוא משום דאי אפשר להם לברר אם עשה תשובה, ודין ד' מיתות וכיו"ב האמורות בתורה מורה דאין הבי"ד צריכים להתחשב עם הספק. אבל לפי הנו"ב אין התשובה מועלת לגבי בי"ד של מטה, דכך עלה ברצונו ית', דגם אם שב בוודאי לא יפטר החוטא, דאלה"כ יבטלו עונשי התורה, וכמשנ"ת.

ג. ועוד בה שלישי', והוא שיטת המהר"ל: הנה בספרו נתיבות עולם נתיב התשובה פ"א האריך בדברי חז"ל (ילקוט שמעוני תהלים מזמור כ"ח, רמז תשב, ועד"ז בירושלמי מכות פ"ב ה"ו - בהשמטת "שאלו לתורה" כו'): "שאלו לחכמה: חוטא, מה עונשו? אמרה להם: חטאים תרדף רעה (משלי יג, כא). שאלו לנבואה: חוטא, מה עונשו? אמרה להן: הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח, ד), שאלו לתורה: חוטא, מה עונשו? אמר להן: יעשה תשובה ויתכפר לו". וביאר בזה המהר"ל, דכוונת המדרש היא "לבאר כי אם שהאמת הוא שמצד השכל אין ראוי שיהי' לחוטא תשובה, מ"מ יש לאדם תשובה ואף כי נפלאה היא בעינינו".

ועפ"ז ביאר המהר"ל (שם ריש פ"ב) החילוק בין בי"ד של מעלה לבי"ד של מטה לענין מחילת העונשים, וז"ל: "אמנם כי לפי הדברים אשר אמרנו כי התשובה הוא שייך מצד השם יתברך דוקא כי הוא בלבד מקבל שבים, ולפיכך בי"ד של מעלה דוקא מנקה לשבים ולא בי"ד של מטה, כי התשובה שייך אל הש"י כי מצד הש"י יש תשובה אל האדם לא זולת זה כלל, ולכך תמצא התשובה בבי"ד של מעלה ולא בבי"ד של מטה, ואדרבה החכמה אומרת חטאים תרדף רעה. וכן הנבואה, ואין התשובה רק מצד הש"י, ולפיכך בי"ד של מטה אין דין שלהם מצד תשובה", עכ"ל.

והיוצא מדבריו, דלא כשיטת החיד"א דהטעם שאין בי"ד של מטה מוחלין ע"י תשובה הוא משום דא"א להם לדעת אם עשה תשובה, ודלא כשיטת הנו"ב דאף שיודעים שעשה תשובה גזה"כ הוא דלא תהני תשובה כי היכי שלא יבטלו ד' מיתות. אלא דאדרבה כן הסביר והדעת נותנת דלא תועיל תשובה לחוטא דהרי חכמה - שכל דקדושה - אמרה "חטאים תרדף רעה", והא דמהני תשובה בבי"ד של מעלה היא

היא הגזירה, וכמ"ש "נפלאת היא בעינינו", וזה אינו שייך אלא "מצד הש"י", אבל היכא שהעונש מסור בידי ב"ד של מטה הם עונשים ע"פ טענת החכמה, דחטאים תרדף רעה⁴.

וכיו"ב כתב בספר המאיר לעולם ב"חלק הדרוש" (שבסוף ח"ב) דרוש ג' בתחילתו, ד"ה ונראה ליישב, וז"ל בא"ד: כבר הקשו כל המפרשים על תועלת התשובה האיך יש בכחה לעקור החטא למפרע, הרי שרצח או שנאף האם יש בידו לעקור את המעשה של החטא ממציאות וכו'. אמנם לדעתי באמת אין בכח התשובה לעקור החטא למפרע עד שיהי' פטור גם ע"פ הדין מעונש כמו שלא עשה החטא מעולם. רק עיקר כח התשובה להגביר עליו מידת הרחמים דהא א"א לענוש את החוטא כ"א כשיש להמעניש ידים להכות בהם, ואם אין לו ידים לא יוכל להענישו אעפ"י שהחוטא הוא מחוייב עפ"י דין בהעונש, וכמו כן אף אם יהי' לו ידים אם לא יהי' לו כעס לא יוכל להענישו, ומכש"כ אם בהיפוך יכמרו רחמיו על החוטא בודאי לא יוכל להענישו, אעפ"י שהחוטא מחוייב בהעונש עפ"י דין כי לא הטיב מעשיו, כמו כן במלכותא דרקייע המידה הוא כשהאדם מתחרט מאוד על מעשיו הרעים ומתודה ואומר חטאתי ולא אשוב עוד לכסלה והוא באמת מטיב מעשיו משם והלאה, אעפ"י שלא נפטר בכך עפ"י דין ממה שחטא קודם, מ"מ המידה היא שירחם עליו הקב"ה, והואיל ומרחם עליו שוב א"א להענישו, הואיל ואין כאן חרון אף. משל למה הדבר דומה לבן שחטא לאביו, ואביו כועס עליו ורוצה להכותו מכה רבה, וכשהבן מתחנן לפניו בתחנונים הוא מגביר רחמי האב עד שאין יכול להכותו מפאת רחמנות, אעפ"י שעדיין הוא מחוייב באותן הכאות, כי לא עקר בזה גוף החטא שחטא לאביו, כן הוא ממש סגולת התשובה להגביר עליו רחמי הקב"ה עד שכביכול אינו יכול לעונשו וכו', ובזה יתיישב מה שהקשה בנוגע ביהודה חאו"ח סי' ל"ה מדוע לא תועיל תשובה לפטור מעונשי ב"ד מיתה או מלקות, ולפי הנ"ל לק"מ, כי הנה ידוע שכל עונשי התורה כגון מחלל שבת וכיו"ב, אע"פ שעונשם מפורש בתורה סקילה או שארי מיתות, מ"מ א"א לדון אותם בזה

⁴ ועיין ג"כ בספר דרך חיים (להמהר"ל) עמ"ס אבות סוף פ"ד: "שאינן לפנינו כו' לא מקח שוחד", וז"ל: שנקרא תשובה ומעשים טובים שוחד מפני שהוא שוחד בערך ב"ד שלמטה שאם עבר עבירה כו' אין ב"ד שלמטה משנים הדין", ע"ש. ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. [וצע"ק בלקו"ש חל"ד שם הערה 34 בכיאר דברי המהר"ל אלו, דלכאורה, המהר"ל - לשיטתו אזיל. ודו"ק].

העונש עד שידונו אותו בכי"ד, ולא סגי לנו במה שנכתב עונשו בתורה ולא נכתב העונש בתורה רק כדי שידעו הבי"ד במה לדונו וכו', וכן הוא ממש לענין עונש שמים כגון כרת או מיתה אעפ"י שעבר עבירה שחייב עלי' כרת ודינה מפורש בתורה, מ"מ אינו מת בקיצור ימים עד שידינוהו בכי"ד של מעלה באותה העונש, ולפ"ז כשהאדם עובר עבירה שהוא חייב עלי' כרת או שאר עונש שמים, אם עושה תשובה אעפ"י שעדיין הוא חייב באותו העונש, מ"מ הואיל והקב"ה נתמלא עליו רחמים בכח התשובה שעשה שוב א"א לו לדונו באותה העונש מפאת הרחמנות, וזה שייך בעונשי שמים שהקב"ה בעצמו צריך לדונו באותו העונש מפאת הרחמנות, משא"כ בעונש שנמסר לבי"ד של מטה אף אם יעשה תשובה אינו כלום, דהא גם אחר התשובה הוא מחוייב עפ"י הדין באותו העונש, ואע"ג שעשה תשובה אינה מועילה רק שהקב"ה יתמלא עליו רחמים ולא יוכל לדונו, אבל בעונשי בי"ד שהקב"ה בעצמו אינו דן אותו כלל רק בי"ד של מטה דנים אותו אין זה עיכוב כלל מה שהגביר עליו רחמי הקב"ה בתשובתו, ולכן אינה מועילה התשובה לפטור מעונשי בי"ד של מטה, עכ"ל.

ד. אמנם לרבינו זי"ע דרך אחרת בכ"ז, וכמבואר בלקו"ש ח"א (שם) שהביא הטעם דאין בי"ד של מטה מוחלין ע"י תשובה משום דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות וכו' (ע"ש ע' 106) ושוב כתב (ע"ש ע' 111 ואילך ובהערות לשם) ד"הטעם הפנימי" דאין בי"ד של מטה מוחלין כשעשה תשובה, אינו בגלל שאין בי"ד של מטה יודעים אם באמת עשה תשובה, כי אם דבעצם אין תשובה מועלת להפקיע העונשים של בית דין, משום דהעונש בא לתקן פגם כזה שלא נמרק לגמרי ע"י התשובה, ע"ש. דאם באמת, ע"פ תורה, הי' אפשריות שבי"ד יענשו נקי וצדיק - כיון שאין להם אלא מה שעניניהם רואות - לא הי' הכתוב מוסר עונשים אלו לידי בי"ד של מטה, ע"ש בארוכה.

ועפ"ז הסביר רבינו מה שכתבו התוס' בסוגיא דדין ד' מיתות לא בטלו. דהנה איתא בגמרא (כתובות ל, א- ב. סוטא ח, ב. סנהדרין לו, ב) מיום שחרב ביהמ"ק אע"פ שבטלו סנהדרין כו' דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חי' דורסתו ומי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו ומי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או ליסטים באין עליו ומי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוכני, ע"כ. והקשו התוס' (כתובות שם ריש ע"ב ד"ה דין) ד"חזינן כמה עבריינים ועובדי עכו"ם שמתים על מטותם". ותירצו התוס',

וז"ל: וי"ל דע"י תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי או זכות תולה לו ואינו נפרע ממנו בחייו, ע"כ.

והנה נראה פשוט דהא דלא הקשו התוס' מהא דחזינן חייבי כריתות ומיתה בידי שמים שמאריכים ימיהם, הוא משום דהא קיי"ל דחייבי כריתות כו' שעשו תשובה בי"ד של מעלה מוחלין להן, וא"כ לק"מ ממה שחייבי כריתות "מתים על מטותם", אלא דלפ"ז צ"ב מאי קא קשיא להו מחייבי מיתות בי"ד בזה"ז דהא דין ד' מיתות ה"ה בידי בי"ד של מעלה, ולגבי בי"ד של מעלה הלא קיי"ל דתשובה מועלת. ועוד צ"ב דמה תירצו התוס' שע"י תשובה הקב"ה רק "מיקל" בענין העונש, ורק "לפעמים" מוחל לגמרי, הלא קיי"ל דביום שובו מרשעו "כל חטאתיו אשר חטא לא תזכרנה לו" ?!

וע"כ צ"ל דס"ל להתוס' דהא דאין בי"ד של מעלה מוחלין העונש ע"י תשובה אין זה משום שא"א להם להתחשב עם מה שהלה עשה תשובה, אלא דבעצם אין תשובה מועלת לגבי עונשים אלו, וע"כ הקשו התוס' דא"כ גם משחרב ביהמ"ק ודין ד' מיתות מתבצע ע"י בי"ד של מעלה הי' הדין נותן דלא תהני תשובה כיון שדין ד' מיתות אינו אלא תמורת מיתות בי"ד של מטה, וא"כ צ"ב הא דחזינן חייבי מיתות בי"ד שמתים על מטותם. ולזה תירצו התוס' דהיכא שעונשי בי"ד של מטה מבוצעים ע"י בי"ד של מעלה, אף דלא הוה כעונשי בי"ד של מעלה שנמחלין תמיד ולגמרי מ"מ יתכן שהקב"ה יקל ע"י תשובה על החוטא ויענישנו בעונש קל ביותר, ועוד יתכן דלפעמים ימחול לו לגמרי ע"י תשובה (אם כי לא הי' מועיל התשובה - לא להקל עליו ולא שימחול לו - אם היו העונשים נתונים בידי בי"ד של מטה). עכת"ד רבינו בתוספת ביאור קצת)⁵.

ה. וכיהודה ועוד לקרא, נראה להביא (עוד) רא' (מדברי התוס') לשיטת רבינו בזה, דתשובה לא מהני בעצם לעונשי בי"ד של מטה כמו דמהני לעונשי בי"ד של מעלה, דהנה בתוד"ה מיום (סנהדרין שם, ועד"ז בתוד"ה מכפרים - זבחים פח, ב) הקשו בהא דנקטינן "מיום שחרב ביהמ"ק", דהוה מצי למינקט ארבעים שנה קודם חורבן הבית,

(5) ויעויין בלקו"ש חט"ל ע' 205, שם ביאר רבינו את דברי התוס' ע"י תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי ע"פ היסוד דאין בי"ד של מטה יכולים להתחשב עם דברים שבלב, ולכן כאשר עונשי בי"ד של מטה מבוצעים על ידי בי"ד של מעלה, מהני תשובה, ולא נחית שם להמבואר מדברי התוס' דגם ככה"ג אין התשובה מועלת בכל גוונא לפטור מהעונש, עכ"פ לגמרי. וצע"ק.

שכבר לא היו דנין דיני נפשות, ובתירוצם השני כתבו התוס', וז"ל: "וי"מ דנקט משחרב ביהמ"ק משום דבזמן ביהמ"ק בגדי כהונה היו מכפרין, מיהו ה"מ כשעשו תשובה", עכ"ל. ועד"ז כתבו בתוס' זבחים שם "דלהכי לא נקט מ' שנה קודם שחרב ביהמ"ק שגלתה סנהדרין דבההיא שעתא אפילו דין ד' מיתות לא הוה דבגדי כהונה מכפרין", ע"כ. וע"ש מה שהקשו ותירצו על הסבר זה. [ובזבחים שם לא הביאו התוס' מ"ש בסו"ד בסנהדרין דהא דבגדי כהונה מכפרים אינו אלא כשעשו תשובה אבל נ"ל פשוט דלא פליגי בזה התוס' בזבחים עם התוס' בסנהדרין].

וכוותם נ"ל, דהא דאמרין בגמרא מיום שחרב ביהמ"ק ולא מיום שגלתה סנהדרין וכיו"ב הוא משום דמילתא דפסיקא נקט, ומשחרב ביהמ"ק אף שבטלו ד' מיתות, כללא הוא דדין ד' מיתות לא בטלו משא"כ קודם שחרב ביהמ"ק אף שגלו סנהדרין ממקומם ולא דנו דיני נפשות, מ"מ לאו מילתא דפסיקא הוא דדין ד' מיתות לא בטלו, ומשום דהיכא דעשו תשובה "בגדי כהונה היו מכפרין" ולא נידונו בדין ד' מיתות.

ואם נכונים הדברים בפירוש כוונת התוס', הרי מבואר מדבריהם לכאורה, דלאחרי שחרב ביהמ"ק שוב לא בטלה דין ד' מיתות אפי' היכא דעשה תשובה, דאלתה"כ [אלא דהא דמיום שחרב ביהמ"ק דין ד' מיתות לא בטלו לא מיירי אלא היכא דלא עשה תשובה], הדרא קושיית התוס' לדוכתי' דאף בזמן שביהמ"ק הי' קיים דין ד' מיתות לא בטלו ומשום דבכה"ג (דלא עשה תשובה), אין הבגדי כהונה מכפרים. וא"כ מבואר דגם היכא דאין הבי"ד של מטה מענישים בד' מיתות אלא הבי"ד של מעלה מענישים, וה' יראה ללבב, [ולא שייך טעם החיד"א] ולא יביא הדבר לידי ביטול "עונשי התורה בכללן", שהרי כלפי שמים גליא מי עשה תשובה ומי לא עשה תשובה [ולא שייך טעם הנו"ב להא דאין תשובה מועלת בבי"ד של מטה], וכיון דדין ד' מיתות בידי שמים ניהו, והרי הקב"ה אמר "יעשה תשובה ויתכפר" והתשובה מועלת מצד הש"י, לא שייך גם הסבר המהר"ל והמאיר לעולם להא דאין בי"ד של מטה מוחלין העונש ע"י תשובה, וא"כ צ"ב למה לא יועיל תשובה לבטל דין ד' מיתות? אלא ע"כ ס"ל להתוס' כמ"ש רבינו זי"ע דעונשי בי"ד שלמטה לא ניתנו למחילה בעצם, ומשום דתשובה לא מהני בעצם למנוע הצורך במיתת בי"ד, וע"כ הוא דס"ל להתוס' דמיום

שחרב ביהמ"ק לא בטלו דין ד' מיתות אפילו כשעשה תשובה, [זולת אם גברה מדת הרחמים, וכנ"ל], וכמשנ"ת*.



שמירת השומרים בביהמ"ק [גליון]

הרב יעקב זאב ראטענשטרייך
תושב השכונה

בהמשך למ"ש הר' שמואל שיחי' זאייאנץ בגליון של שבת ר"ח מנחם אב בנוגע לשמירת השומרים בביהמ"ק במשנתו של הרבי, שנראה לפענ"ד ליישב בד"א קושיית הלח"מ על הרמב"ם, בפ"ח מהל' ביהב"ח הלכה ו', עפ"י המבואר בהשיחה שם בחי' וביאורים להל' ביהב"ח בגדר מצוות שמירת המקדש וכדלהלן.

דהנה כ"ק אדמו"ר מבאר ששמירת השומרים לפי שיטת הרמב"ם היא מדיני כבוד הביהמ"ק ופרט בעצם ביהמ"ק, "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרים".

ומוסיף שהכבוד נפעל ע"ז שאינם מסיחים דעתם מביהמ"ק תמיד ובמילא ענין זה נפעל ביום ביתר שאת (בלי שומרים) ע"י עבודת הכהנים, עבודת התמיד וכו' ובלילה ע"י שמירת כהנים ולויים.

והקשה הלח"מ שבהלכה ו' כ' הרמב"ם לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה... וישנים על הארץ כדרך כל שומרי חצירות המלכים, שלא ישנו על המיטות

ובהלכה כ' ומעמידים ממונה... ואיש הר הבית הי' נקרא והי' מחזר על כל משמר ומשמר כל הלילה... וכל משמר שאינו עומד לו ואומר לו איש הר הבית שלום עליך ניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות הי' לשרוף את כסותו.

והקושיא בולטת שבהלכה ו' כתב ששינת השומרים בביהמ"ק היא הנהגה של לכתחילה "ישנים על הארץ כדרך כל שומרי חצירות המלכים שלא ישנו על המיטות", ובהל"י מאריך הרמב"ם בעונש שמגיע כש"ניכר שהשומר ישן אז נענש, חובטו במקלו ורשות הי' לו

(* הערת המערכת: ראה בכל זה בהערות וביאורים גליון רצ ובגליוני הש"ס מכות שם.

לשרוף את כסותו", כלומר שינת השומרים בביהמ"ק מושללת בתכלית.

ועפ"י ביאורו של כ"ק אדמו"ר י"ל שהקושיא מעיקרא ליתא שמכיון שגדר שמירת השומרים הוא שלילת היסח הדעת מהביהמ"ק, מובן שיש בזה "כמה שיעורין ומדריגות" (לשון כ"ק אדמו"ר בהשיחה ס"ח) והכהנים ע"י עבודתם שוללים את היסח הדעת במעלה העליונה ולמטה מזה יש שמירת כהנים בלילה, ושמירת הלויים היא שלילת היסח הדעת במדרי' שלמטה משמירת הכהנים, (עיי"ש בהשיחה)

ולפי"ז י"ל שבהל"ו כשהרמב"ם מבאר סדר שינת השומרים בביהמ"ק ר"ל בזה, שאי"ז סתירה למילוי תפקידם בתור שומרים, לפעול ע"י שמירתם שיהא הביהמ"ק "פלטרין שיש עליו שומרים", שהרי כך הוא הסדר אצל "כל שומרי חצירות המלכים" שישנים באופן כזה, אלא כמובן שזה נחשב לשמירה וכבוד במדריגה פחותה משומר העומד על המשמר והוא ער לגמרי.

והוסיף ביאור בזה, שמפני שאי"ז שינה רגילה אז אינו אלא כמנמנם, ולא נחשב לשינה, או אפי' את"ל שזו בגדר של שינת עראי הנה מצינו בהל' תפילין סי' מ"ד ס"א שפסק אדמוה"ז "ואין בשינה משום היסח הדעת ... וכשישן הוא שוכח כל הבלי העולם" (ועי' בהשיחה שמדמה היסח הדעת דתפילין לכאן). ועד"ז בסי' קע"ח ס"ח בנוגע להפסק באמצע הסעודה כתב אדמוה"ז "ואצ"ל מי שישן שינת עראי במקום סעודתו שאין חשיב הפסק... אבל שינת קבע הוא סילוק והיסח הדעת יותר" עכ"ל.

משא"כ בהל"י אומר הרמב"ם שאע"פ שהלך לישון באופן המותר לכתחילה, אבל אם לא נתעורר בשעת העברת הממונה אז ניכר שהוא ישן, כלומר שינה רגילה, ושינה גמורה שיש בזה משום היסח הדעת, ולא רק שזה נחשב להפסק ואינו מוסיף בכבוד הבית ע"י הוייתו שמה, אלא אדרבא בגלל שניכר שהוא ישן אז י"ל שזהו ההיפך מכבוד הבית ולכן מגיע לו העונש המבואר שם.



נגלה

בגדר נזקי ממון

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בריש ב"ק: ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער וכו'. ומקשה השיטמ"ק (בשם הרא"ש) דלמה לא קתני "מזיקין". ומתרץ שתנא ירושלמאה הוא וקורא למזיק "נזיק". ובשם רבינו ישעי' והמאירי כתב שם שהלשון "מזיק" משמע שכוונתו להזיק, ובפועל אין בהמשנה מי שכוונתו להזיק כ"א קרן ואדם, למ"ד מבעה זה אדם.

אמנם התויו"ט על המשנה כותב וז"ל: נזיקין - ל' הר"ן כל נזיקים שעושים נזק. נזקים שם ההיזק. ואומר אני שנזיקים מורכב מהנפעל וההפעיל. והי' ראוי שיהא מזיקין כמו חב המזיק הניזק והמזיק, אבל הורכב בנו"ן נפעל, ונשארה היו"ד להורות ההפעיל, וסבת הרכבתו להורות כי המזיק הוא הניזק, כי נקה לא ינקה. עכ"ל.

והנה ע"פ מ"ש התויו"ט יש להוסיף טעם למה דייקה המשנה להוסיף ענין הנפעל (היינו הנזק הנעשה), בהקדים החקירה הידועה בענין החיוב על נזקי ממון המבוארת בלקו"ש ח"י בהוספות לפ' משפטים (ע' 329) ובכמה אחרונים, ותוכנה:

(א) מה שחייב אדם על היזק שנעשה ע"י ממונו (שורו וכיו"ב), ה"ה לפי שלא שמר שורו (וכיו"ב) כראוי. (ב) ה"ה חייב לפי שזה ממונו, והוא אחראי על כל מה שממונו עושה.

ואף שפשוט שכדי להתחייב צ"ל ב' התנאים, שיהיה ממונו ושלא שמר כראוי, מ"מ החקירה היא, מה מב' דברים אלו ה"ה סיבת וטעם החיוב, ומה הוה רק תנאי בהחיוב, כמבואר בארוכה באחרונים.

[ובלקו"ש שם מביא נפק"מ לדינא באם מכר השור ע"מ שבאם ימות השור - תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה].

וכבר דשו רבים בביאורים והוכחות לכל א' מהצדדים וכו'.

והנה בלקו"ש שם מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דע"פ אופן הב' יש לבאר למה אמרו (סנה' ב, א) "כמיתת הבעלים כך מיתת השור", אף שהשור הוא דיני ממונות והבעלים הוא דיני נפשות, כי א' מהנפק"מ בין ב' האופנים הוא, שלאופן הא' חטא הבעל והמיתה ע"י השור, הם בזה אחר זה, ככל סיבה ומסובב, כי מה שהבעלים לא שמרו השור גרם שאח"כ ילך השור וימית. משא"כ לאופן הב', בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל, כי חיוב הבעלים הוא מחמת זה שמה שממונו של אדם עושה, ה"ז כאילו הוא עושה. וא"כ כאילו הבעל עצמו המית. [ומביא דוגמא ע"ז - כמו שחצירו נקרא ידו]. ואם נאמר כאופן הב', מוכן שאין להפריד בין דיון ע"ד השור והדיון דבעליו, כיון שחטא שניהם היא בפעולה אחת. ע"כ תו"ד.

נמצא שהנפק"מ בין ב' האופנים הוא, שלאופן הא' אין לומר שהבעלים הוא "המזיק", כ"א שהוא גרם להיזק להעשות, היינו שכל שייכותו הוא רק בזה שעל ידו נגרם היזק להניזק. משא"כ לאופן הב', הוה הבעלים (כעין) "המזיק", כי בעת ששורו מזיק, ה"ה כאילו הוא מזיק. ושייכותו כאן הוא לא רק שעל ידו נגרם היזק להניזק, כ"א שהוא הוא הזמיק.

והנה לפי אופן הב' יובן למה כתבה המשנה הלשון "נזיקין" ולא "מזיקין", כי דייקה המשנה בתחלת המס', כהקדמה לכללות דיני נזקי ממון, לכתוב לשון כזה שבו מורכב הנפעל, ההיזק, (לא כפי שהי' צריך לכתוב בפשטות לשון המורה שהוא מזיק), להורות שכללות חיוב הבעלים בנזקי ממונו הוא לפי שיש כאן היזק, הנפעל, ולא לפי שהוא מזיק, כי לפי אופן זה אינו מזיק.

ואף שהמשנה מדברת אודות המזיקים עצמם, השור והבור והמבעה וההבער, והם בודאי הוה "מזיקים". מ"מ פשוט שכוונת המשנה לפרש דין חיוב הבעלים, שכשד' אלו הזיק חייבים הבעלים לשלם, ולכן מרמז התנא שחיוב הבעלים ה"ה לפי שיש כאן נזק (שנגרם על ידו), ולא לפי שהוא הוא המזיק. [בסגנון אחר: בתיבת "נזיקין" כלול ב' הענינים, הפועל (מה שהוא מזיק) והנפעל (ההיזק שנעשה), כמ"ש התו"ו"ט, כי השור וכו' הוא המזיק, והבעלים חייבים לשלם מצד הנזק שנעשה.

והנה הוכחנו במקום אחר (ראה שערי ישיבה גדולה חי"ב) שבחקירה הנ"ל נחלקו רש"י ותוס', שרש"י ס"ל שטעם חיוב נזקין ה"ז לפי שלא שמר שורו, והתוס' ס"ל שזהו לפי שממונו הזיק. (עיי"ש).

ועפ"ז יש לבאר דיוק הלשון ברש"י עמ"ש בהמשנה "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ" - וז"ל רש"י: "במיטב הארץ - מעידית נכסיו יגבה דמי הזיקו, אם רוצה לפרוע לו קרקע" עכ"ל.

ולכאור' צע"ק למה שינה רש"י מלשון המשנה "לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ" וכתב הלשון "מעידית נכסיו יגבה כו"ו. [וצע"ג - תיבה זו (יגבה) יש לפרש בב' אופנים: א) יגבה, וזה קאי על הניזק, אלא שלפי"ז איירי כל פיסקא זו ברש"י אודות ב' בנ"א (מבלי שרש"י יפרש): מעידית נכסיו - של המזיק, יגבה - הניזק, דמי הזיקו תשלום ההזיק של הניזק, אם רוצה - שוב המזיק - לפרוע לו קרקע. ב) יגבה, וכל הפיסקא איירי אודות המזיק: מעידית נכסיו של המזיק יגבה המזיק (להניזק) דמי הזיקו, הדמים של ההזיק שהוא המזיק, גרם, אם המזיק רוצה לפרוע לו קרקע. אבל בכל אופן קשה למה לא כ' רש"י (בדוגמת לשון הגמ') "מעידית נכסיו ישלם דמי הזיקו וכו"ו].

אמנם עפהנ"ל שלרש"י חיוב נזיקין בא מחמת שלא שמר שורו, י"ל בזה: הדין הוא שרק בנזיקין משלמים מעידית (ודלא כשאר חיובים כמו בע"ח שמשלם מבינונית, וכתובת אשה מזיבורית), ומוכרח לומר שהטעם הוא מפני חומר ענין נזיקין. ובזה גופא י"ל בב' אופנים:

א) מפאת הניזק. ז.א. היות ומה שפלוגי חייב לו בא ע"י שנגרם לו הזיק, שזהו גרוע יותר מבאם ההתחייבות באה ע"י שהלוה לו כסף וכיו"ב לכן, כדי שיקבל הניזק תשלום יותר טוב, יש חיוב תשלומין בעידית.

ב) מפאת המזיק. ז.א. היות וההתחייבות בא ע"י שהמזיק עשה דבר רע, (שלא בא ע"י שלוה הכסף וכיו"ב), לכן החמירו על המזיק שלא רק ישלם מה שהחסיר, כ"א שגם יפסיד (המזיק) בעידית שלו.

והנה עפהנ"ל מלקו"ש שלפי הסברא שחייב על שלא שמר שורו, אין להבעלים חלק בפעולת ההזיק עצמה, כ"א מה שעל ידו נגרם ההזיק, מסתבר שטעם מיטב הוא כאופן הא', ולא כאופן הב', כי דוחק לומר שהבעלים חייבים לשלם מיטב, מטעם שהוא עשה דבר חמור של הזיק, שהרי כנ"ל אין הוא מזיק כלל, ומסתבר שזהו מפאת הניזק, כאופן הא'.

והיות ונת"ל שרש"י ס"ל שטעם חיוב נזיקין ה"ה לפי שלא שמר שורו, א"כ לרש"י טעם חיוב מיטב ה"ה מטעם הניזק.

ולכן שינה רש"י מלשון הגמ' ("לשלם"), וכ' לשון "גביי", כי לשון "גביי" מדגיש המקבל, וכוונת רש"י לומר שחייב עידית בא לא כדי שהמזיק ישלם מיטב, כ"א כדי שהניזק יקבל (יגבה) מיטב, כנ"ל.

[ואפי' אם הפי' הוא יגבה שאז קאי על המזיק, מ"מ הפירוש הוא (לא שהמזיק ישלם, כ"א) שהמזיק יתן שהניזק יקבל העידית, שהרי כל גדר גבי' הוא קבלת הכסף].



נזקי ממוון

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

כתובות ב, א: לא הרי השור כהרי המבעה ופי' התוס' בד"ה לא הרי, שהפי' הוא אין קולתו של שור כקולתו של מבעה כו' ולפיכך אי כתב רחמנא שור לא אתי מבעה מיניה שהוא קל מיניה ואין פי' כשאר מקומות שבתלמוד דהתם פי' אין חומרא של זה כחומרא של זה כו'.

והיינו דזה פשוט דהפי' בלא הרי השור כהרי המבעה הוא די שמהו במבעה שאין בשור ומשו"ה אין השור כמבעה וא"כ קשה דהא כוונת המשנה הוא שא"א ללמוד מבעה משור וע"ד המשך המשנה "ולא זו"ז שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים" שכוונתנו היא שא"א ללמוד אש מ"זו"ז וא"כ עד"ז הכא הכוונה היא שא"א ללמוד מבעה משור, ועפ"ז קשה האם משום שיש למבעה משהו יותר משור (דהרי לא הרי השור כהרי המבעה) א"א ללמוד מבעה משור (כבתמי').

ולכן מפרש דכוונת המשנה לא הרי השור כהרי המבעה היא שיש למבעה קולא שאין בשור ומשו"ה א"א ללמוד מבעה משור.

אבל לכאורה צ"ב דהנה אף דמוכרח דזהו הפשט כנ"ל אבל עדיין צ"ב בהבנת הענין, דהנה ע"פ פשט כשאומרים שא"א ללמוד מבעה משור הכוונה היא משום דשור (רגל) הזיקה מצוי ומבעה (שן) אין הזיקה מצוי דהיינו דלרגל יש חומרא שאין בשן ומשו"ה א"א ללמוד שן מרגל אבל מפי' התוס' בהמשנה נמצא דהפי' הוא דהא דא"א ללמוד שן מרגל הוא לא משום חומרתו של רגל אלא משום קולתו של שן היינו זה ששן אין הזיקה מצוי, ולכאורה צ"ב מדוע באמת סידרה

המשנה דבריה באופן כזה שאין ללמוד אחד מהשני מצד קולתו של הנלמד ולא באופן פשוט יותר היינו חומרתו של המלמד.

והנה ברש"י ד"ה לא הרי השור כהרי המבעה כתב וז"ל: "כלומר אי כתב רחמנא שור לא נפיק מבעה מיני' ואמטו להכי איצטריכו למיכתב וכו'". ומפשטות דבריו משמע דהפי' בלא הרי הוא שא"א ללמוד מבעה מהדין של שור, והטעם ע"ז בפשטות הוא משום דתכונתם שונים אבל לא זה כוונת המשנה בלא הרי (משא"כ תוס' שלומד שזוהי כוונת המשנה בפירוש בלא הרי).

וראה רש"י לקמן (ד, א) ד"ה ולא ראי השן וכו', בסוף דבריו "וה"ק לא ראי זה כראי זה אין דין הכתוב בזה ראוי לנהוג בזה" והיינו כנ"ל דאין הפי' בלא הרי שאין התכונות דומות ואז נהיה צריכים לומר שהכוונה היא שאין קולתו של זה כקולתו של זה כמו שמפרש התוס', אלא שכוונת המשנה היא רק שהדין הכתוב בזה אין ראוי לנהוג בזה".

[ועפ"י נמצא שיש עוד הבדל בפשט המשך המשנה "לא זו"ז שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים" דלפי התוס' "שיש בהן רוח חיים" הוא הפי' על "הלא הרי" (וממילא א"א ללמוד אחד מהשני, אבל אין זה מפורש בהמשנה דא"א ללמוד אחד מהשני אלא פשוט דכיון דאינם דומים בתכונתם א"א ללמוד אחד מהשני)

אבל לרש"י הפשט הוא דא"א ללמוד אחד מהשני וה"שיש בהן רוח חיים" הוא מאמר המוסגר היינו הסיבה ל"הלא הרי" אבל לא הפי' של "הלא הרי".

ואולי י"ל בזה דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים בביאור יסוד דין חיוב אדם על נזקי ממונו האם הפי' הוא דהתורה חייבה אדם על נזקי ממונו רק שאם שמרו כראוי פטרתו התורה משום דהוי כאנוס, או הפי' הוא דיסוד החיוב הוא משום דפשע בשמירתו והיינו דהתורה גילתה שדבר שהוא שלו חייב לשומרו ואם לא שמרו נמצא דגרם ע"י פשיעתו להחזיק וע"ז שלא שמר כראוי חייבה התורה.

בסגנון אחר: לכו"ע אם שמר את שורו וכו"ב ואעפ"כ הזיק פשיטא דפטור כמבואר בריש פ' הכונס אבל יש לחקור בטעם הפטור האם הפי' דבעצם כיון שממונו הזיק הי' מקום לחייבו משום ממונו שהזיק רק דהתורה גילתה דרק היכא ש"ולא ישמרנו" אזי חייב אבל אם שמר פטור.

או דהפי' דכל יסוד החיוב הוא רק משום דכיון דשורו הוא ממונו יש עליו חיוב למנוע שלא יבא היזק ע"י ממונו ואם פשע ולא שמר נמצא שהוא גרם היזק וע"ז חייבתו תורה אבל היכא דשמר ואעפ"כ הזיק אין מלכתחילה מקום לחשוב שהוא יהי' חייב.

(ע"י בלקו"ש ח"ו ע' 329 שהביא חקירה הנ"ל וכתב שנפ"מ היכא דהפקיר שורו קודם שהזיק לאחר שפשע עיי"ש).

והנה בנמו"י בפ"י המשנה "ושמירתו עליך" מבאר שכוונת שמירתו עליך הוא "או שנתחייב בשמירתן מחמת שהם ממונך או שנמסרו לך לשומרן או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן כו' לאפוקי היכא דמסרינהו לאחרינא לנטורינהו כדחזו ופשע בהן שומר דהשומר חייב והראשון פטור.

והיינו שבהנמו"י מבואר שהדין דשמירתן עליך יכול להיות בא' מג' אופנים (א) משום שהוא הבעלים (ב) משום שנמסר לו לשמור (ג) שעשה מעשה שגרם לו להתחייב בשמירתו. אבל לכאורה צ"ב הא דמסיים דהיכא דמסרו לאחר לשמור השני חייב והראשון פטור דהא דהשני חייב מובן בפשטות דכיון דקיבל עליו לשמרו נכנס תחת הבעלים וחייב בשמירה ובההיזקים שבאו ע"י העדר שמירתו אבל איך נפטר הראשון הא כיון דהוא חייב בשמירתו ובפועל לא שמרו השני למה יפטר הראשון.

ולכאורה הי' מקום לומר דע"י שמסרו להשני קיים הראשון חיוב שמירתו והוי כמו נעל בפני' כראוי דאם הזיקה פטורים הבעלים מלשלם, וכמו"כ הכא כיון דמסרו לשני כבר קיים חיוב שמירתו ואם השני לא שמרו כראוי, חייב השני, אבל הראשון פטור כיון דקיים שמירתו.

אבל עדיין צ"ע בזה האם מסירתו לשומר נקראת שקיים חיוב שמירתו ע"ד נעל בפני' כראוי, או שרק מינה שומר אבל לא נפטר משמירתו, ואם הזיקה לא נחשב ששמר. ועוד צ"ע מהו הדין אם יודע שהשומר פושע בשמירתו האם יש עליו חיוב עכשיו לעשות שמירה לשורו דהרי בנעל בפני' כראוי ויצאה והזיקה פשוט דאם נודע לו קודם שהזיקה שנפל הכותל ברוח שאינה מצויה והי' יכול לגדור ולמנוע היזק דמכאן ולהבא דאם לא גדר חייב בההיזק שעשתה הבהמה אח"ז. וא"כ צ"ע מהו הדין במסר לשומר ויודע שהשומר פושע בשמירת השור האם יש עכשיו חיוב על בעל השור לשמור שורו ומפשטות לשון

הנמו"י משמע דבעל השור פטור לגמרי באם מסר שורו לשומר, אף אם יודע שהשומר אינו שומר לגמרי.

בסגנון אחר: מפשטות לשון הנמו"י משמע דע"י שבעל השור מסרו לשומר לשמור נעשה "פטור" על ההיזקים ולא משום דע"ז קיים חיוב שמירתו וצ"ע מהו הביאור בזה.

ובביאור דברי הנמו"י הנ"ל מובא בשם ר"נ פרצוביץ ע"ה דדברי הנמו"י הנ"ל שייכים לחקירה הנ"ל בביאור חיוב אדם על ממונו שהזיק.

דאי נקטינן שיסוד החיוב הוא משום ממונו שהזיק והשמירה היא פטור בהחייב א"כ לכאורה פשוט דאף אם מסרו לשומר כיון דעדיין ה"ז ממונו לא נפטר מחיובי ממונו שהזיק ואם השומר לא שמר כראוי אזי אף דחייב השומר דשמירתו הי' עליו אבל אם אין השומר משלם אזי חייב הבעלים לשלם כיון דזה ממונו שהזיק ולפועל לא שמר אף שמינה מישהו לשמור אבל מכיון שלא שמר מקרי שפיר "ולא ישמרנו" (וכ"ש אם ידע שהשומר אינו שומר כראוי אזי פשוט דחל עליו חיוב שמירה כנ"ל).

אבל אי נקטינן שיסוד החיוב דממונו שהזיק הוא משום פשיעתו דכיון שיש עליו חיוב שמירה, א"כ אם אינו שומר נמצא דע"י פשיעתו גרם להזיק וא"כ י"ל דכיון דמסרו לשומר לשמור כבר אינו "פושע" ואף אם השומר לא שמרו כראוי מ"מ א"א לקרוא להבעלים הראשונים "פשע בשמירתו" (וצ"ע לשיטה זו מהו הדין אם הבעלים יודעים שהשומר אינו שומר כראוי האם אמרינן דכיון דעכשיו יודע שאינו שומר טוב חל עליו החיוב שמירה ואז באם אינו שומר נק' "פושע", או דילמא כיון דמסר שמירתו לאחור לא מקרי פושע ופטור).

בסגנון אחר: אי נקטינן שיסוד החיוב על ממון המזיק הוא משום ממונו ורק אם שמר נפטר מחיובו משום ממונו א"כ אינו מספיק מסירתו לשומר דשוב אינו פושע אלא רק אם השומר ישמור בפועל. אבל אי נקטינן דיסוד החיוב הוא משום פשיעתו א"כ כיון שמסרו לשומר שוב לא מקרי פושע וממילא אין יסוד לחיוב.

והנה בתוד"ה ולא זה וזה וכו' (ב, א) מבואר דאי אפשר ללמוד שאר מזיקין מאש דאין בו חומרא מה שאין בשניהם "דאי משום דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו אין זה חומרא מדלא חשיב ל"י (לקמן) גבי חומר באש מבשור והא דאמרינן לקמן גבי אבנו וסכינינו

מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו כו' ה"ק מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו כו'.

והיינו דלהתוס' הי' מקום לומר דכח אחר מעורב בו הוי חומרא ומוכיח מהא דלא חשיב לי' גבי חומר באש מבשור שאין זה חומרא ואח"כ מפרש שלא רק שאין זה חומרא אלא דהוי קולא וזהו הפי' בגמרא לקמן (ג, ב) מ"ש אבנו וסכינו וכו' משום דכח אחר מעורב בו כו' והיינו אע"פ שכח אחר מעורב בו.

והנה ברש"י לקמן (ג, ב) ד"ה דכח אחר מעורב בו "והוה לי' לאסוקי אדעתיה" והיינו דכח אחר מעורב בו הוי חומרא משום דהוה לי' לאסוקי אדעתיה (ובפשטות הכוונה דדילמא כשאין כח אחר מעורב בו א"כ יכול לומר דלפי שהוא מכיר את שורו (יודע צדיק נפש בהמתו) לא הי' לשורו להזיק אבל באש שאינו תלוי בהאש עצמו אלא בכח אחר הוה לי' לאסוקי אדעתיה שאולי תבוא רוח ותעביר את האש).

והיינו דרש"י נקט בפשטות דכח אחר מעורב בו הוא חומרא ולהתוס' כנראה שגם הי' מקום להו"א שהוא חומרא ורק שמוכיח שאין זה חומרא ומסיק שלא רק שאינו חומרא אלא שהוי קולא.

וביארנו באחרונים שיסוד מחלוקתם תלוי ביסוד חיוב ממון המזיק דאי נקטינן דיסוד החיוב הוא משום פשיעתו א"כ פשוט שכח אחר מעורב בו הוי חומרא ולא קולא דכיון דכח אחר מעורב בו הוה לי' לאסוקי אדעתיה אבל אי יסוד חיוב מזיק הוא משום ממונו שהזיק א"כ י"ל דכיון דבאש אין הוא כל המזיק דהרי כח אחר מעורב בו (ומסייע להזיק) א"כ יש מקום לומר שהוא פטור. (וכמבואר בתוס' רבינו פרץ וזהו הטעם שכח אחר מעורב בו הוה קולא).

והנה אף אי נקטינן שיסוד החיוב הוא משום ממון המזיק אכתי יש מקום לומר שכח אחר מעורב בו הוא חומרא מצד הפשיעה אבל פשוט שיש עוד מקום לומר שהוא קולא.

ועפ"י"ז יוצא דלשיטת רש"י הנקט בפשטות דכח אחר מעורב בו הוא חומרא, הוא משום דס"ל דיסוד חיוב דממון המזיק הוא משום פשיעתו של בעל הממון ומשו"ה אין מקום לומר דכח אחר מעורב בו הוה קולא דאדרבא כ"ש דהוה לי' לאסוקי אדעתיה, וא"כ ע"כ כח אחר הוי חומרא.

אבל לשיטת התוס' דס"ל דיסוד החיוב דממון המזיק הוא דהתורה גילתה דאדם חייב על ממונו שהזיק כאילו הזיק בעצמו, א"כ אף שיש

מקום לחשוב שכח אחר מעורב בו הוה חומרא דסו"ס כיון דפשע דלא אסיק אדעת' יש סיבה גדולה יותר לחייבו ומשו"ה הי' תוס' מוכרח להוכיח שאין זה חומרא מדלא חשיב ליה לקמן גבי חומר באש מבשור ומזה מוכיח שאין זה חומרא ויכול גם לקבל שזה קולא דלשיטתו כיון דיסוד חיוב מזיק הוה משום ממנו שהזיק, משו"ה יכול לומר שכח אחר מעורב בו הוה קולא דהרי מה שהזיק זה האש בסיוע הרוח והרי הרוח אינה ממונו ונמצא שממונו לא הזיק כל ההזיק ולכן אדרבא שיהא פטור.

והנה לפי הנ"ל דנחלקו רש"י ותוס' ביסוד דין של ממון המזיק דלרש"י יסוד החיוב הוא משום פשיעתו ולתוס' יסוד החיוב הוא משום ממונו אולי אפ"ל מחלוקתם הנ"ל בפי' "לא הרי" שבמשנתנו.

דהנה כשרוצים ללמוד מזיק אחד מהשני ולמשל מבעה משור והמשנה אומרת שא"א ללמוד מבעה משור, הנה בהטעם מדוע א"א ללמוד מבעה משור אפשר ללמוד בב' אופנים אופן הא' הוא דא"א ללמוד מבעה משור משום דבשור יש סיבה מיוחדת לחייבו ואופן ב' שא"א ללמוד מבעה משור משום דבמבעה יש סיבה מיוחדת לפטור.

ולכאורה זה תלוי ביסוד חיוב ממון המזיק, דאי נקטינן דיסוד החיוב הוא משום ממון המזיק א"כ י"ל דא"א לומר דיסוד החיוב בשור הוא משום סיבה מיוחדת אלא רק אפ"ל דא"א ללמוד מבעה משור משום דבמבעה יש קולא מיוחדת דמשום זה א"א לחייבו כשור.

אבל אי נקטינן שיסוד החיוב הוא משום פשיעה אין מקום לומר דא"א ללמוד מבעה משור משום דבמבעה יש סיבה שלא לחייבו אלא אדרבה מתאים לומר שא"א ללמוד מבעה משור משום דבשור יש סיבה לחייבו.

ועפ"ז מובן דלשיטת התוס' דס"ל כנ"ל דיסוד חיוב דמזיק הוא משום ממונו שהזיק ומשו"ה ס"ל דכח אחר מעורב בו הוי קולא ס"ל דהפי' בהמשנה "לא הרי השור כהרי המבעה" שאין קולתו של שור כקולתו של מבעה והיינו שבמבעה יש סיבה מיוחדת שלא לחייבו וממילא א"א ללמוד משור.

אבל רש"י דס"ל דיסוד החיוב דמזיק הוא משום פשיעתו (ולפיכך ס"ל דכח אחר מעורב בו הוי חומרא) א"כ אינו יכול ללמוד הפי' ב"לא הרי כו" כהתוס' דהא לשיטתו אין מקום לומר שהא דאין למידים מבעה משור הוא משום קולתו של מבעה אלא אדרבא צריך להיות

משום חומרתו של שור, וממילא א"א לו ללמוד הפי' ב"לא הרי" שלשור אין מה שיש למבעה שהאופן היחידי לפרשו הוא כמו להתוס' שאין קולתו של שור כקולתו של מבעה ולרש"י א"א לפרש כן וע"כ פרש"י שהפי' דלא הרי כו' היינו שאין דין הכתוב בשור ראוי להיות אצל מבעה.



כח אחר מעורב בו – חומרא או קולא?

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש דעטראיט

ב"ק ב. תוד"ה ולא זה וזה: הנה מבואר מדברי התוס' שכח אחר מעורב בו הוא קולא, והוכיח זה מדלא חשיב ל' לקמן בחומר באש מבשור, והא דלקמן ג: וו. היינו שאע"פ שכח אחר מעורב בו מ"מ חייב ע"ש.

ולכא' מבואר מדברי רש"י לקמן ג: שכח אחר מעורב בו הוא חומרא, כמ"ש שם "והוה ל' לאסוקי אדעתיה", היינו ש"כח אחר מעורב בו" הוא סברא לחיוב.

ולרש"י צ"ל שיתרץ המשנה (למה לא תנן לא הרי האש כהרי זו וזו) ע"ד שכתב הרשב"א "לא חש לומר .. לפי שקצר הכא בלשון, וכבר למדנו מרישא דקתני לא ראי .. שבכולן י"ל כן לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, ובא ללמדינו מה שיש בכולן מה שיש בזה אין בזה". והיינו שאה"נ, אלא שקיצר כאן בלשון. וראה ג"כ בנמוקי יוסף ובתוס' יו"ט על המשנה ד"ה כהרי.

וראה רשב"א לקמן ג: שכתב שכח אחר מעורב בו הוה לפעמים לחומרא ולפעמים לקולא, וכאן (היינו הגמרא ג: שהביא תוס') הוא לחומרא, "שעל כן חייבו בו תורה שאע"פ שבעל התקלה אינו מדליק את הגדיש ממש, מ"מ מיד שהוא מדליק את האש מצוי הוא להתערב עמו מיד כח אחר שמוליכו ומזיק" - ולכא' הוא ע"ד דברי רש"י הנ"ל שהו"ל לאסוקי אדעת'. לכן מתרץ בהמשנה לשיטתו שהתנא קיצר בלשונו, אבל אה"נ שהי' יכול לומר להיפך ג"כ (לא הרי האש כהרי זו"י), ושלא כדברי התוס' [וראה תוס' לקמן ה: ורשב"א לקמן ג: ה: , ו. ואכ"מ].

ובביאור סברת תוס' למה הוא סברא לקולא דוקא ולא לחומרא, ראה תוס' רבינו פרץ כאן (שהקשה כקושיית התוס' שהול"ל לא הרי האש כהרי זו"ז משום שכח אחר מעורב בו, ומתריך) "דכח אחר מעורב בו לא הוה חשיבא חומרא אלא אלא אדרבא קולא שאינו עושה ההיזק לבדו כי אם ע"י סיוע אחרים" (ומביא רא"י ע"ז מלקמן שלא חשיב ל"י בחומר באש כמ"ש התוס'). וכ"ה לקמן ג': שחולק להדיא על רש"י, ומקשה מלקמן ו. "מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו" הרי להדיא שהא שאין כח אחר מעורב בו הוא חומרא ע"ש.

ויש מבארים מחלוקת רש"י ותוס' אם כח אחר מעורב בו הוה חומרא או קולא, לפי חקירת האחרונים אם המחייב בד' אבות נזיקין הוא העדר השמירה, או מחמת ממונו שהזיק (והשמירה כראוי הוא פטור).

וי"ל שרש"י ס"ל שהמחייב הוא הפשיעה - העדר השמירה, וממילא לגבי חיוב הבעלים (שפשעו בהשמירה) הוה כח אחר מעורב בו חומרא, שהו"ל לאסוקי אדעת' שיבא רוח מצוי' וא"כ הרי ודאי שפשע בשמירתו וא"כ הוא סברא לחייב (והוא חומרא בגדרו של אש).

משא"כ תוס' י"ל שס"ל שהמחייב הוא ממונו שהזיק, וא"כ מסתבר שכל שנתערב בו דבר אחר הרי זה קולא וסברא שלא לחייב בשביל זה, כיון שההיזק לא בא רק ע"י ממונו אלא ע"י "תערובות" דבר אחר - כח אחר מעורב בו. וזה גופא י"ל כונת התוס' ר"פ הנ"ל "שאינו עושה ההיזק לבדו כי אם ע"י סיוע אחרים", והיינו שזה מגרע מה"ממונו" ולכן הרי זה קולא - סברא לפטור.

[ולפ"ז נמצא ששיטת הנמוקי יוסף - שס"ל שכח אחר מעורב בו הוא חומרא - הוא שהמחייב הוא העדר השמירה - הפשיעה. ואולי כ"מ מדבריו לקמן על משנה ב' (ט:) "כל שחבתי - כל שפשעתי"].

אבל אולי אפ"ל באו"א קצת, דהנה תוס' ממשיך (בסוף הדיבור) "וק"ק דמשמע דעונשין ממון מן הדין" - היינו שס"ל שחיוב תשלומין של נזיקין הוא בגדר "עונש", שתשלומי ממון בעלמא לכאו' לא נכנס בגדר של "עונשין מן הדין" (וכמו שהאריכו באחרונים בזה).

והנה לכאו' אם תשלומי נזיקין הוא בגדר עונש (רק שמשערים התשלומין לפי הממון שהפסיד) או גדר ממון בעלמא, לכאו' תלוי אם המחייב של נזיקין הוא מצד ממונו שהזיק או מצד הפשיעה שלא שמר

כראוי, שאם הוא ממונו שהזיק מסתבר שהוא חיוב ממון, משא"כ אם הוא מצד הפשיעה הרי י"ל שהוא בגדר עונש על פשיעתו.

וכיון שתוס' שקו"ט כאן בגדר "עונשין" מן הדין, הרי משמע שס"ל שהחיוב תשלומים של נזיקין הוא מצד העדר השמירה, ובזה גופא השקו"ט, אם עונשין ממון מן הדין או לא.

ולכא' הרי זה סותר משנת"ל שתוס' ס"ל שהוא קולא משום שס"ל שהמחייב הוא ממונו שהזיק.

והנה כד דייקת לכא' יש חילוק בין המבואר בתוס' לתוס' ר"פ הנ"ל, שמשמעות התוס' הוא שבפשטות ה' אומרם (היינו הסברא "החיצונה") שכח אחר מעורב בו הוא חומרא, רק שיש הוכחה (מהגמרא לקמן) שהוא קולא¹, משא"כ בתוס' ר"פ כותב שהסברא נותנת שהוא קולא, וע"ז מביא ראי' לסברתו מלקמן ע"ש - והיינו שלתוס' פשטות הסברא הוא שהוא חומרא (ולכא' כ"ה לשיטת התוס' אליבא דאמת, שהסברא נותנת שהוא חומרא), רק מוכיח שמ"מ הוא קולא, ולתוס' ר"פ זהו הסברא הפשוטה (וכלשונו "אדרבא קולא הוא").

ואולי ביאור הדבר מה שס"ל לתוס' שכח אחר מעורב בו הוא קולא (הגם שס"ל שהמחייב הוא הפשיעה), דהנה לכא' הגם שהמחייב הוא הפשיעה, מ"מ פשוט שהחיוב שמירה הוא דוקא על דבר שהוא ממונו, היינו שהגם שהמחייב בתשלומים הוא מצד העדר השמירה שלו (הפשיעה), אבל מ"מ יש תנאי שיהא דבר שהוא ממונו (או דבר שהוא ממונו ממש, או דבר שהוא כמו ממונו כגון שומר כו' - ראה נמוקי יוסף על המשנה ד"ה ושמירתן), וכאן כיון שאינו רק ממונו שהזיק, שהרי מעורב בו דבר אחר ג"כ, לכן ס"ל לתוס' שהגם שהמחייב הוא הפשיעה מ"מ נחשב קולא ולא חומרא והוא סברא לפטור, כיון שסו"ס לא פשע בדבר שהוא רק ממונו אלא שיש בזה התערבות כח אחר.

ולכן הגם שס"ל לתוס' מצד הסברא הפשוטה שכח אחר הוא חומרא (כיון שס"ל שהמחייב הוא העדר השמירה), מ"מ כיון שיש לו ראי' (מלקמן ט.) שכח אחר אינו חומרא באש, לכן מחדש תוס' (למרות

(1) ראה דברות משה ח"ג סי' כ אות ב' שמדייק כן בדברי התוס', אלא שמבאר הענין באו"א.

שהמחייב הוא הפשיעה) שמ"מ הוא קולא כיון שאינו ממונו ממש כנ"ל.

ולכן יומתק ההמשך בתוס' ששקו"ט בנוגע עונשין ממון מן הדין, שס"ל שהתשלומי נזיקין הוא בגדר "עונשין" - לשיטתו בתחלת דברי התוס' שהמחייב הוא השמירה.

ורש"י לקמן ג: י"ל שס"ל שהמחייב הוא הפשיעה, ומה שיש כח אחר מעורב בו אינו קולא, שחולק על סברא הנ"ל של תוס', וס"ל שכיון שמה שצריך להיות ממונו" הוא רק "תנאי", לכן אין מגרע שיש גם כח אחר מעורב בו (ואינו ממונו בשלימותו).



בסוגיא דשילח וביער

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בב"ק (ג,א): סלקא דעתך אמינא אידי ואידי אשן, פירש"י ז"ל: "ואי קשיא היכא מצי למימר אידי ואידי אשן, הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא, לכתוב חדא להיכא דלא מיכליא קרנא דליחייב, וכ"ש היכא דכליא? תריץ: אי מהאי קרא הוה אמינא האי אתי להיכא דמכליא, אבל לא מכליא לא, הלכך איכא למימר ודאי אידי ואידי אשן, אי לאו דכתב רחמנא משלחי רגל השור". עכ"ל.

מקשים האחרונים, דדבריו תמוהים, דאם כן בסמוך דקאמר מהו דתימא אידי ואידי ארגל הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי, אמאי לא משני נמי כדמשני הכא מהו דתימא אידי ואידי ארגל והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא, דאי כתיב ושלח הוה אמינא דושלח אתי להיכא דכליא קרנא כדפי' רש"י ז"ל, אבל לא מכליא קרנא לא, קמ"ל ובער, וא"כ ע"כ ושלח אתי להיכא דלא מכליא קרנא. וכן קשה איפכא, אמאי לא משני הכא כדמשני בסמוך, דמהו דתימא אידי ואידי אשן הא דשלח שלוח והא דאזיל ממילא. (עי' במהר"ם ותורת חיים שנשארו בצ"ע).

ומקשים עוד קושיא, דא"כ כי פריך והשתא דאוקימנא ארגל שן דלא מכליא קרנא מנ"ל, ומשני דומיא דרגל וכו', והשתא לפירש"י דושלח לחוד שייך נמי לאוקמי אמכליא קרנא, א"כ רגל גופי' מנ"ל דלא אמרי דוקא במכליא קרנא דהא אע"ג דלא כתיב גבי ובער אלא

ושלח לחוד, איכא לאוקמא דוקא להיכי דמכליא קרנא. (עי' מהרש"א מהר"ם שנשארו בתימה על פירש"י ז"ל).

אקושיא זו ראיתי לתרץ בטוטו"ד, (בחידושים והגהות להגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל על הש"ס, וכן הוא בקיצור בחידושי חתם סופר, ועוד), דודאי משמעות וביער מורה יותר על מכליא קרנא כפירש"י לעיל דמשמע וביער שמבער לגמרי, ושילח משמעו מכליא ולא מכליא, וסתם היזק שן הוא מכליא כיון דאכלה לגמרי, אבל היזק רגל סתמו לא מכליא רק שנדרס ברגל וסופו לעמוד כבתחילה, ולכן מעיקרא בס"ד דקאי אשן אף אם הי' כתוב רק ושילח ה"א האי אתי למכליא קרנא משום דסתם שן מכליא, אבל במסקנא דוביער אשן ושילח ארגל אתי שפיר, דכיון דסתם היזק דרגל הוא לא מכליא קרנא וגם במשמעות ושילח לא משמע מכליא קרנא דוקא ולכן חייב אף לא מכליא קרנא ושן דומיא דרגל. וזהו שדקדק רש"י בלשונו "דהא לא כתיב בי' וביער", ר"ל דאי הוי כתיב וביער דמשמעותא מכליא קרנא אף דקאי ארגל ה"א דדוקא מכליא קרנא חייב.

וכן להלן בש"ס, וביער זו השן כו' סד"א אידי ואידי ארגל הא דאזיל ממילא כו' לפי פירש"י לעיל צריכים לפרש גם כאן דאי הוי כתיב וביער לחודי' ארגל הוה מוקמינן ליה לשלח שלוחי כו' וא"כ קשה במסקנא דקאמר רגל דאזלא ממילא מנלן, דומיא דשן מה שן ל"ש כו' ופירש"י דהא לא כתיב בי' ושילח ובס"ד מעיקרא צריכים לומר דוביער לחודי' הוה מוקמינן לשלח שלוחי.

ומיישב שם (בחידושי הגאון רבי יצחק אייזיק חבר ז"ל) דודאי משמעות ושילח מורה יותר על שלח שלוחי ולא כן וביער דמשמעו גם אזלא ממילא, וסתם היזק שן הוא אזלא ממילא דיש הנאה להיזקה אבל סתם רגל הוא ע"י שלח שלוחי דאין הנאה להיזקה ולכן מעיקרא בס"ד דמוקמי ארגל אם הי' כתיב רק וביער ה"א דדוקא שלח שלוחי דכן סתם היזק רגל, אבל במסקנא דמוקי וביער אשן קאמר שפיר רגל דאזלא ממילא כו' דומיא דשן מה שן ל"ש כו' ופירש"י "דהא לא כתיב בי' ושילח" כל שמשמעותו שלח שלוחי רק וביער כתיב בי' וסתם שן אזלא ממילא להנאתה לכן דייק שפיר ל"ש שלח שלוחי ול"ש אזלא ממילא ורגל דומיא דשן. ע"כ מש"כ בזה לתרץ הגאון הנ"ל.

ולפי דבריו נראה בזה ישוב גם להקושיא, דבסמוך דקאמר מהו דתימא אידי ואידי ארגל והא דאזיל ממילא והא דשלח שלוחי לפירש"י ז"ל אמאי לא משני נמי כדלעיל מהו דתימא אידי ואידי ארגל והא

דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא? - אמנם להנ"ל אי אפשר לומר דאידי ואידי אתי' ארגל והא מכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא, דא"כ קשיא לכתוב חדא והוא ושלח דאין משמעותו מכליא קרנא יותר מבלא מכליא קרנא? ואי אפשר לתרץ אי מהאי קרא ה"א האי אתי להיכא דמכליא קרנא, דזה אפשר לומר רק אי הוה כתיבא גבי שן אשחם דסתם שן מכליא קרנא משא"כ רגל סתמא לא מכליא קרנא וגם במשמעותו ושילח לא משמע מכליא קרנא דוקא א"כ שפיר משני הש"ס דוקא דה"א אידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא דשם אין להקשות לכתוב חדא לאזלא ממילא ונדע במכש"כ לשלח שלוחי דאי הוה כתיב חדא וביער דלא משמע שלח שלוחי דוקא ה"א דאתי' להיכא דשלח שלוחי כיון דכן הוא סתם היזק דרגל א"כ שפיר הוא בדוקא דמשני דה"א דאידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא, ולא הי' יכול לומר דהא אתי' אמכליא והא אלא מכליא קרנא כנ"ל.

וכן הוא בדיוק בהא דקאמר הש"ס דה"א אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא ולא קאמר דהא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא, דזה אי אפשר לומר דא"כ קשיא לכתוב חדא, וביער להיכא דאזלא ממילא ונדע במכש"כ להיכא דשלח שלוחי, וכאן אי אפשר לתרץ דאי הוה כתיב חדא הוה אמרינן דאתי' להיכא דשלח שלוחי כיון דסתם הזיקא דשן לא הוה בשלח שלוחי כנ"ל כיון דיש הנאה להיזוקה א"כ סתמא אזלא ממילא, וגם וביער לא משמע להיכא דשלח שלוחי דוקא. א"כ בדיוק הוא הא דאמרינן דאי הוה אתי' שני קראי אשן, דהא אתי' למכליא קרנא והא לדלא מכליא קרנא ושם לא קשיא לכתוב חדא כדמתרץ רש"י ז"ל כנ"ל.

שוב מצאתי, בח"י הגאון ר' יוסף זונדל מסלנט שתירץ כן. וכן בס' בית אהרן. ובזה מיישב הגאון ר' יוסף זונדל מסלנט מה שקשיא בגמ' דקאמר "סד"א אידי ואידי אשן כו' והא דלא מכליא קרנא" הא מנ"ל, דלמא הא דוקא שלחה ומכליא קרנא כדכתיב ושלח וביער? אמנם לפי הנ"ל ניחא, דל"ל וביער אם אתי דוקא להיכא דמכליא קרנא דא"כ לשתוק קרא מיני' וממילא ידעינן דוקא במכליא קרנא דכן דרכה, אלא בא וביער ולימד על ושלח דאפי' לא מכליא קרנא. וכן צ"ל לקמן גבי רגל דקאמר סד"א אידי ואידי ארגל הא דאזלא ממילא, דל"ל ושלח אם אתי דוקא להיכא דשלחה, דא"כ לשתוק קרא מיני' וממילא ידעינן דוקא דשלחה דכן דרכה, אלא בא ושלח ולמד על ובער דאפי' אזלא ממילא ודו"ק.

והנה, בדברי הגאון הנ"ל נראה גם ליישב בזה קושי הנחלת דוד בהסוגיא שהקשה בהא דבסוף סוגיין קאמר אצטריך סד"א הני מילי דשלח שלוחי כו' אמאי נקיט האי שינויא טפי מהך שינויא דמכליא קרנא?

אמנם להנ"ל א"ש, בדבדוק הוא דמשני דאי קרא דושלח אתי' אשן ורגל דהוה אמינא דאתיא רק דשלח שלוחי כיון דמשמעות לשון ושלח משמע שלח שלוחי בדוקא אף דנלמד מזה גם אשן דסתמא הזיקא דשן לא הוה בדוקא בשלח שלוחי כנ"ל, אבל אי הוה כתיב ושלח לבד אשן ורגל אין לומר דאתי' אמכליא קרנא, כיון דמשמעות לשון ושלח לא משמע בדוקא להיכא דמכליא קרנא אף דאי הוה כתיב לבד אצל שן הוה אמרינן דאתיא להיכא דמכליא קרנא כיון דסתמא הזיקא דשן הוא באופן של מכליא קרנא אבל הכא כיון דקאמר דושלח אתי' אתרווייהו בין אשן ובין ארגל א"כ כיון דאתי' גם ארגל וכיון דמשמעות ושלח לא משמע מכליא קרנא דוקא וגם הזיקא דרגל סתמא לא מכליא קרנא הוא כנ"ל ולפי"ז כיון דברגל לא משמע כלל מושלח שלוחי דאתי' בדוקא אמכליא קרנא, נלמוד מיני' ג"כ אשן לחייב בלא מכליא קרנא, אבל מאי דקאמרי אי הוה כתיב ושלח לבד, שפיר דהו"א דאתי' לושלח שלוחי לבד ולא אזלא ממילא, אפי' דאתי' ג"כ אשן דסתמי' אפי' אזלא ממילא כיון דמשמעות ושלח משמע ושלח שלוחי, אפי' אשן הי' אמרינן דחייב בושלח שלוחי דוקא, וא"ש.

והנה מה שכתב הרב הנ"ל דכן בסמוך דקאמר הש"ס אידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא נמי קשיא כמו שמקשה רש"י לעיל לכתוב חדא להיכא דאזלא ממילא ונדע במכש"כ לשלח שלוחי (הבאנו לעיל מה שתירץ), צריך ביאור, למה לא עמד ע"ז רש"י בעצמו להקשות כמו לעיל דלכתוב חדא, ולתרוץ דאי הוה כתיב חדא ה"א דאתי' וביער אשלח שלוחי, ואין לומר דרש"י ז"ל סמך ע"ז דבמה שכתב לעיל להקשות נדע ג"כ איך להקשות ולתרוץ כאן מעצמנו דדומיא סדר הקו' ותירוץ כמו לעיל, דא"כ למה מפרש רש"י הא דקאמר הש"ס דהשתא דאתי' וביער אשן, אזלא ממילא מהיכא נדע ותירץ משן, דשן לא משמע שלח שלוחי דוקא וכתב ע"ז רש"י "דהא לא כתיב בי' ושלח" דהוי משמע אפי' אשן להיכא דשלח שלוחי כנ"ל. ולכאורה גם זה הי' אפשר להבין מעצמנו (אף שיש אולי לדחוק ולומר דשאני וכו') [שוב מצאתי בס' בית אהרן שהקשה כן על פירש"י].

אמנם איך שיהי', נראה בדבדוק הוא שלא הקשה רש"י כאן בדקאמר אידי ואידי ארגל והא דשלח שלוחי והא דאזלא ממילא

דלכתוב חדא וביער דמשמעותו אינו בשלח שלוחי דוקא, כיון דכאן אין מקום כלל להקשות כן, דמהיכא נדע דוביער קאי ארגל? והיכא דכתיבא תרתי קראי ושלח ווביער מובן דושלח מגלה מוביער דמיירי ברגל, לא כן היכא דקאמר הש"ס אידי ואידי אשן הא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא שפיר מקשה רש"י ז"ל דלכתוב חדא, ושלח דאין משמעותו מכליא קרנא דוקא, ולא לכתוב כלל וביער, וכאן לא קשיא מהיכא נדע דושלח אזיל אשן, כיון דלהלן מקשה הש"ס דלכתוב רק ושלח ונדע לא רק ארגל אלא ג"כ אשן מדכתיב בשן "ושן בהמות אשלח במ" א"כ בדיוק הוא דוקא דכאן הי' לרש"י להקשות ולכתוב חדא, משא"כ להלן גבי אידי ואידי ארגל אין מקום מעיקרא להקשות לכתוב חדא וביער ארגל דמהיכא נדע דקאי ארגל כנ"ל.

ובזה נראה ליישב מה שתמה הגרע"א בגליון הש"ס על רש"י ז"ל וז"ל: "וק"ל הא בפשוטו ניחא דושלח לחודי, לא מצי למכתב דלא היינו יודעין אי מיירי אשן אי ארגל משו"ה כתיב לאורויי דמיירי אשן, וכן בהא דאמרינן ס"ד אידי ואידי ארגל לא מצי לכתוב ובער לחוד דלא היינו יודעין במאי מיירי, לזה כתיב ושלח לאורויי דמיירי ברגל וצ"ע." ע"כ קו' רעק"א.

ולהנ"ל לק"מ, דמהאי טעמא גופא דאי הוה כתיב ובער לחוד גבי רגל לא היינו יודעין דקאי ארגל לא קשיא לי' כלל לרש"י דלכתוב חדא וכו', והא דמקשי רש"י גבי שן לכתוב ושלח לחוד שפיר הקשה כיון דושלח גם שן במשמע כדאמר בגמ' ושן בהמות אשלח במ. ודו"ק.



"תוך כדי דיבור כדיבור דמי" לחרטה ולהתראה

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל - 770

בלקו"ש חיי"ט עמ' 189 מבאר הרבי את טעם הפסק (נדרים פז, א) "הלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממקדש ומגרש ומגדף".

וכתב שאין זה כדברי הר"ן שם "שבשאר מילי דלא חמירי כולי האי אין אדם עושה אותם בדעה גמורה להקנותם, אלא מניח דעתו שיכול להתחרט מהם. משא"כ הני - קידושין וכו', כיון דחמירי כולי האי, אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", ובמילא לאחמ"כ אינו יכול להתחרט מהם.

מפני שלפייז יצא שאם אדם מקבל דבר מאכל מחברו אסור לו לאכול זאת, בתוך כדי דיבור, מפני שאין בדעת הנותן להקנות לו בדעה גמורה עד שיעבור זמן של תוך כדי דיבור, ולא מצינו לחידוש כזה שיובא בהלכה.

אלא על כרחך מסיק הרבי, שגם בשאר מילי אדם מתכון כדיבורו שיחול המעשה מיד, אלא שחכמים הקנו לו כוח להתחרט ולבטל את המעשה. עד כאן הנוגע לענינו.

ויש לעיין בחידושו של רבינו, בדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי. דאיתא בכתובות (לג, א): "אמר רבי אליעזר עדים זוממין ממונא משלמי ומילקא לא לקי משום דלאו בני התראה ניהו. אמר רבא תדע אימת ניתרי בהו מעיקרא אמרי אישתלין, ניתרי בהו בשעת מעשה פרשי ולא מסהדי, ניתרי בהו לבסוף מאי דהוה הוה - ופרש"י דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. מתקיף לה אביי וניתרי בהו בתוך כדי דיבור..." ופרש"י דתוך כדי דיבור כדיבור דמי.

והנה, על "מאי דהוה הוה" פירש השיטה ישנה (שהובא בשטמ"ק) הסבר אחר והוא שאין התראה מועלת על מעשה. אך רש"י לא כתב כן מפני שפשטות הסוגיא דנה על דיבור כפי שהוא בתוך דיבור, ולא איך שנחשב כמעשה. אך לפי המובא בשיחה שדבור האדם נחשב מיד למעשה, אלא שחכמים הקנו לו כוח להתחרט, צ"ל לכאורה את המשך הגמ' "מתקיף לה אביי וניתרי בהו בתוך כדי דיבור", דהא אף שבתוך כדי דיבור יכולים הם לחזור מהגדתם ולבטל אותה כי חכמים הקנו לו כוח להתחרט פעולה שלילית - אך מדוע תחשב ההתראה לפעולה חיובית, שהיו מותרים לפני הגדתם, והלא ההתראה שלהם היתה לאחרי הגדת עדותם. וביותר יוקשה לדברי השיטה ישנה, שכתב במפורש שבאמירת עדות העדים בתחלה נחשב הדבר למעשה של עדות, ויוקשה הכיצד תועיל התראתם, לאחרי שעדותם נחשבת למעשה?

וקושיא זו תשאל גם על התוס' שכתב בד"ה וניתרי בהו, שאף שבהתראתם יש יותר מכדי שאילת שלום, מ"מ נחשבת התראה זו בתוך כדי דיבור, כי עסוקים הם באותו ענין. וע"ד המובא במכות (ו, א) שעדים המעידים בתוך כדי הדיבור של אחד את השני נחשבת עדותם לעדות אחת.

דהוקשה בחידושי בתרא (סימן תט"ז) שלכאורה יש חילוק בהנ"ל. דכשהעדים מעידים בתוך כדי דיבור של אחד מחבריהם, הכל מתלכד

להיות עדות אחת כי בכללות אין הפסק בהגדת העדות של כולם, משא"כ בהתראה שבאה לאחרי שתיקה אף שנכללת בתוך כדי דיבור, מ"מ יש בה משום הפסק. ומדוע שתועיל התראה זו, שיש בה יותר מהפסק של כדי שאילת שלום?

ואין לומר שעדות העדים מסתיימת לאחרי שעבר שהות זמן של תוך כדי דיבור, ורק כשאננם חוזרים בהם אז מתקיימת עדותם. כי חידוש כזה לא מצינו באף מקום, כדברי הרבי בפריכת סברתו של הר"ן.

ולכן נראה לומר שאף שעדות העדים נחשבת למעשה, מ"מ יש בהתראה זו שבתוך כדי דיבורם, לגרום להם שיחשבו כמותרים ועומדים, כי בהתראה יש ב' ענינים - כמבואר בביאורו של רש"ש (סי' ל"ט - א) שיצאו העדים מכלל שוגג, ולעשותם מזידים. (ב) שיתירו עצמם למיתה באם יזימו אותם.

והנה, על הפעולה הראשונה של התראה שהיא לעשותם מזידים, לא ניתן לפעול עליהם לאחרי שכבר הגידו עדותם, שהרי היו שוגגים, ואין ניתן להשיב את דיבורם שיחשבו כמזידים. אבל בנוגע להתרתם למיתה באם יזימו למרות שעדותם נחשבת למעשה גמור של עדות, מ"מ ניתן להם הכוח להתחרט ולבטל את חיוב מיתתם.

וההסברה בזה בדא"פ היא, שענין המיתה הוא רק תוצאה שמגיעה מעדותם, אך אינו ממש כחלק מעדותם, כהפעולה הראשונה של התראה שיחשבו למזידים, שזהו נוגע לעצם עדותם. אלא הוא דבר שמתחייב מעדותם באם יזימו. שיהרגו אותם, ופעולה זו בידם למנוע אותה, ע"י שיגידו שחוזרים מעדותם שהרי "תוך כדי דיבור כדיבור דמי לחזרה ולבטלה" כלשון המובא בשיחה.

ואולי יש למצוא לזה רמז בלקו"ש ח"ט עמ' 110 שביאר הטעם שפסק הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ד ה"ו שאנשי עיר הנדחת שהותרו למיתה וחזרו בתשובה תשובתם מועלת להיפטר מעונש זה - הגם שהשיג הראב"ד "לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה" - וכתב שם שהוא מפני שתשובת אנשי עיר הנדחת מוציאה אותם מכלל ציבור שחייבים מיתה, ומכניסה אותם לגדר יחיד שעשה תשובה, שמועלת חזרתו. עיי"ש בגוף השיחה.

והיינו כנ"ל שפעולת התראת האדם למיתה, היא תוצאה נוספת מדבר העבירה שלו, שעל זה ניתן לו הרשות למנוע אותה ע"י תשובה או חזרה מעדותו.



חסידות

בענין "הבטחון שהתקבלה תפילתו"

הרב משה רבינוביץ
תושב השכונה

א

בתניא אגרת התשובה פ"א: "וכמו שאנו מברכין בכל תפילת י"ח תיכף שמבקשים סלח לנו כו' ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח והרי ספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה אלא אין כאן שום ספק כלל מאחר שבקשנו סלח לנו מחל לנו".

וי"ל שנקודה זו שחיוב על כל מתפלל להיות בטוח שתפלתו נתקבלה, ונמחלו לו כל עוונותיו מצינו בליקוטים שנדפסו בסוף "ספר מהרי"ל" - למהר"י סגל - רבן של כל מנהגי אשכנז וכו'.

והוא מבסס נקודה זו עפ"י מ"ש בגמרא (יומא נג, ב) שאחרי שגומר תפילת שמו"ע יפסע ג' פסיעות לאחוריו, ויחכה קצת ורק אח"כ יכול לחזור למקומו. והממהר לחזור - דומה לכלב ששב על קיאו.

ואמר המהרי"ל שנפלה מחלוקת בין ההמון ליישב המשל הזה. ומתריך דאיתא בכמה דוכתי, שמי ששב מחטאו יהא נדמה לו כאילו לא חטא מעולם. (כמ"ש באגה"ת פ"ב).

ויהא בטוח במחילה גמורה ולא יחשוב אולי לא נתכפרו עוונותיו (כלשון אדה"ז בפרק י"א: ובצירוף עוד האמונה והבטחון להיות נכון לבו בטוח בה' כי חפץ חסד הוא וחנון ורחום ורב לסלוח תיכף ומיד שמבקש מחילה וסליחה מאתו ית')

ויגמור בדעתו שלא לחזור לחטוא לעולם. (כמ"ש באגה"ת פ"א דהיינו שיגמור בלבבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית')

והשתא כשאדם סיים תפלתו ופסע לאחוריו ישאר עומד שם וידמה אל לבו שתפלתו נתקבל ונתכפר ונפטור מכל וכל. ואם חוזר מיד נראה כאילו ממהר לבקש ולהתפלל על שיחזור לחטוא עוד, משל לכלב

דכבר קץ ומאס במאכל שבמעיו עד שהקיאו, ושוב חזר עליהם ומתוקים לו כדבש (ו)אוכלם.

ב

בתניא שם ממשׁיך: "ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלין מיד כמו שאנו מברכין בא"י גואל ישראל".

ובשיחת כ"ק אדמו"ר (נעתק במ"מ, ליקוט פירושים, ושינויי נוסחאות ע' תיב) מסביר שלכאורה למה לא באה הגאולה מיד אחרי הברכה לפני שמספיקים לחטוא?

ומבאר שאין הכוונה שמשׁיח צריך לבוא מיד, אלא שאז (אם לא שחוזרים וחוטאים) ה"י צריך להתחיל הסדר של הגאולה. היינו שאליהו הנביא צריך לבוא יום אחד (או ג' ימים) קודם לבשר את הגאולה וכו'. ועד אז כבר מספיקים לחטוא ולכן משׁיח עדיין לא בא.

ולכאורה הקושיא אינה מובנת,

ובהקדים - הרי בפשטות הכוונה במ"ש בתניא "ואילו לא היינו חוטאים וכו'", היא לתרץ למה הגאולה לא באה אחרי שברכנו בשם ומלכות "גואל ישראל"?

ומבאר, כי למרות שישנו מחילה גמורה אחרי ברכת סלח לנו, ומברכין גואל ישראל מ"מ עדיין נשאר ענין החטא כי אנו חוזרים וחוטאים.

והרי פשוט וברור שישנם כו"כ מישראל בכל דור ודור ובכל עת ורגע שמצד זכויותיהם והעדר מציאות החטא אצלם ראוי משׁיח לבוא, ומיד. ולא דווקא מצד זה שהתפללו "גואל ישראל". ולמה מתעכבת הגאולה כ"כ הרבה זמן. וכלשון אדה"ז בלקו"ת מטות (פה, ד) "וא"כ למה עכשיו אריכות הגלות שבית המקדש חרב יותר מי"ז מאות שנה!"

והתירוץ הוא לכאורה, היות ובשאר בני ישראל חסר עדיין שלימות זו, ולכן משׁיח טרם בא. ע"ד משארז"ל אילו היו בני"מ משמרין השבת (אחת או שתים - ראה התיווך בזה בלקו"ת בהר מא, א). מיד נגאלין. שהכוונה בפשטות היא לכל ישראל. כי כל ימלט שבמשך כל הדורות לא ה"י אחד ששמר שבת א' או ב' כהלכתו.

וא"כ אפי' נאמר שאיש זה התפלל ונמחלו לו כל עוונותיו ולגביו - משׁיח (ולא רק אליהו) יכול לבוא ומיד, אבל לפועל ישנם כאלו שטרם

התפללו או שכבר עבר זמן מה מתפלחתם, ולגבם אין הזמן מוכשר. ובפרט שבנ"י מפוזרים בכל קצווי תבל ובזמנים ושעות אחרים וכו'.

ולכן עדיין בן דוד לא בא מיד אחרי תפילת שמו"ע של זה היחיד. אפילו עוד לפני שיחיד זה הספיק לחטוא.

וזהו כוונת אדה"ז לכאורה, "ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים מיד (הכוונה לכל ישראל) היינו נגאלין מיד". כלומר, זה שלא בא אחרי תפילת כל ישראל, זהו מפני שלדאבונינו מאז החורבן לא הי' זמן אחד שכל בני ישראל הם בלי חטא - כי לכל אחד ישנו הנסיון של חטא לאחרי התפילה. ולא כולם מתפללין בשעה אחת. ומשום זה מתעכבת הגאולה.

ולפי"ז מהו ההכרח שכוונת אדה"ז היא לא למשיח עצמו כ"א לתהליך וסדר הגאולה?

ולכאורה השאלה והתירוקן מתאים יותר בנוגע לבקשת צרכי הפרטיים.

ולמשל - איכר שלא ירדו לו גשמים על שדהו הנמצא שלא בסביבות שדות של אחרים - כך שאין כאן עירוב של זכיות וכו' של אחרים. ומתפלל בשמו"ע מברך השנים. ומסיים ברוך אתה ה' מברך השנים. הנה לפי מ"ש אדה"ז שהיות ובירך בשם ומלכות הרי בלי שום ספק הוא שהשמים יפתחו וירדו גשמים על שדהו מיד! וזה שלא בא הגשם לפועל הוא מפני שחטא אח"ז.

וע"ז יש להקשות מ"ש כ"ק אדמו"ר - למה לא בא הגשם מיד אחרי הברכה עוד לפני שמספיק לחטוא?

והתירוקן ג"כ מתאים - היות שירידת גשם בדרך הטבע היא תהליך ארוך (כמבואר בריש מס' תענית) ולכן עד שירד הגשם מספיקים לחטוא ושוב נעצר הגשם.

משא"כ בדבר שתלוי ברבים - כמו הגאולה, י"ל בפשטות. שאה"נ, היחיד אכן פעל בתפילתו כפרה על עצמו, וראוי הוא לגאולה, אבל טרם נפעל תשובה וכפרה כללית לכל בני"י וממילא נתעכבת הגאולה.

ויש ליישב. ומסיימים בטוב.



אם עונות תשמוך י-ה ה' מי יעמוד

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתהלים 'יהל אור' לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע עה"פ (קל, ד) "כי עמך הסליחה למען תורא" הקשה: "לכאו" אינו מובן דנותן טעם לשיסלח כדי שיראו ממנו, והרי הסברא נותנת להיפך, שאם יתנהג הכל במדת הרחמים להרבות לסלוח לא יתייראו כל כך מלחטוא? דהגם שהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, מ"מ נהי שלא יאמר אחטא ואשוב, עכ"פ לא יהי היראה גדולה כל כך על החטא? וכו', עכ"ל ע"ש. - וכ"ה בספר המאמרים תש"ט ד"ה כי עמך הסליחה וכו', ע"ש.

והנראה בזה לבאר עפמ"ש אאזמו"ר הי"ד [בעל 'משנה שכיר'] בספר 'כור השואה' חלק א' [ירושלים, תשנ"ה] פ"ז (ע' 127 ואילך) לבאר: "במדרש תנחומא מובא ברש"י: "אתם נצבים" [דברים כט, ט] כיון ששמעו ישראל הני קללות נתכרכמו פניהם ואמרו: מי יוכל לעמוד באלו, אמר להם משה: הן הן המקיימים אתכם. ונראה לי לבאר דבריו, מפני מה התייראו ישראל, ומהי תשובת משה והנחמה שניחמם.

הנה הר"ן בדרשותיו (דרוש י') ביאר ההבדל בין אב המכה את בנו לאדון שמכה את עבדו.. ויש בזה שני חילוקים, כי אב המכה את בנו, שם לנגד עיניו שני דברים: א. שלא יכה אותו כפי חטאו הגדול (לשון הר"ן: "לא יכנו בשבט כדי רשעותו, ולעולם יהי' העונש פחות מהדבר אשר זדה עליו"), ב. בעת שירגיש אצלו איזה הטבה, יפסיק בהכאותיו ולא יכנו עוד, משא"כ גבי עבד שהוכה ע"י אדונו, האדון יכה אותו כפי החטא שחטא נגדו, וגם לא יפסיק להכותו עד שיקבל עונשו הראוי לו.

ההבדל בין שני המכים... האב המכה את בנו, אינו מכהו בדרך עונש מפני שרוצה להענישו עבור חטאו, רק הוא מלמד להועיל לו בחייו באיזה דרך ילך.. ע"כ אינו מכהו כפי עונשו הראוי לו אשר לא יוכל לסבול ושאת, רק כפי כוחו ולא לפי חטאו כדי שלא יזוק, וגם כשיראה בו אות לטובה, יפסיק לגמרי מלהכותו עוד, כי כבר הגיע האב לתכלית הנרצה.

אבל האדון המכה . . מכהו כפי החטא ואינו מביט על כוחו שתש מלסבול גודל ההכאות האלו, וגם לא מהני לו איזה אות שיגלה לו

שמכאן ולהבא יטיב מעשהו, כי האדון רוצה דוקא בעונש המגיע לו . .
ע"כ תו"ד רבנו הר"ן בדרשות, בתוספת ביאור משלי.

וזהו הפשט בדברי רש"י הנ"ל, כיון ששמעו ישראל את כל הקללות
הנ"ל ונתכרכמו פניהם ואמרו, מי יכול לעמוד באלו, היינו שאין להם
כח לסבול כ"כ עונשים מרובים. השיב להם משה, מה אתם סבורים
שהשי"ת רוצה להכעיס אתכם ולייסרכם ביסורים . . כפי חטאיכם, לא
כן הוא, כי הן הן המקיימים אתכם, היינו שהשי"ת רוצה ביסורים הללו
להבטיח לכם קיום בעולם . . כאשר ייסר איש את בנו, כן ה"א מייסרכם
. . שאינו מכה כפי החטא, וגם בעת שיראה אצלינו אותות הטבה
שהיטבנו מעשינו, יפסיק לגמרי לייסרנו . . כנ"ל בביאור דברי רש"י
הללו". עכ"ל אא"ז הי"ד.

הנהגה לפי"ז נראה לבאר בכוונת הפסוק בתהלים שם (קל, ג): "אם
עונות תשמור י-ה ה' מי יעמוד", שאם הקב"ה רוצה להתייחס להעונות
בעצם, וכמו האדון שמעניש את עבדו, והיינו שה"חפצא" של העונות
קובעות כאן, אזי באמת "ה' מי יעמוד", שאי אפשר לעמוד בעונש כזה,
אבל "כי עמך הסליחה" שאם הקב"ה מתייחס לעונות כמו אב שמעניש
את בנו, והיינו לה"גברא" שעבר על העונות, אזי "למען תורא",
כלומר: שאם העונש יהי' על עצם החטא, אז לא יפחדו ממנו יותר, כי
כשחטא האדם כבר נואש מן הסליחה ויחשוב בעצמו שמאחר שלא
תועיל תשובה מחמת כובד העונש שלא יוכל לסבול טוב לו שימלא לו
חפצו, ונמצא שהבטחתם בסליחה הוא סיבה שתורא, כי ה"סליחה"
קובע כאן ולא עצם העונות.

ולפי"ז מיושב מה שהקשה ב"יהל אור' הנ"ל, כי זה בא בהמשך
להפסוק שלפנ"ז: "אם עונות תשמור" וגו' אזי נואש מן הסליחה מפני
שלא יוכל לסבול כובד העונש כמו גבי אדון ועבד, ואזי משיג ההיפך
מ"תורא", - אבל "כי עמך הסליחה" שמטרת העונש הוא "הסליחה"
כמו גבי אב ובן הנ"ל, אזי באמת "תורא", כי גם מדת הסליחה מקבל
עונש - כמו שאמר משה - עד שעושה תשובה, וא"כ אין חשש שלא
יטיירא מלחטאו, וא"ש מאד ולק"מ.

ועפ"י"ז יש להמתיק מה שנאמר "אם עונות תשמור י-ה", שהכוונה
בזה שגם אם הטיבו מעשיהם ועשו תשובה, שגבי אב ובן הרי מפסיק
לגמרי להכותו וכו', כי זה תכלית הנרצה וכו', - ואם בכל זאת
"תשמור" את העון כמו גבי אדון ועבד הנ"ל - "ה' מי יעמוד" - "מי
יוכל לעמוד באלו". ולכן נאמר "תשמור" ולא "לא תסלח", [שלכאור'

עדיף לומר "לא תסלח" על משקל הפסוק שלאחריו "כי עמך הסליחה" (וכו') [משא"כ לפמ"ש בפ"י המאירי והאבע"ז על תהלים שם הי' עדיף שיאמר "לא תסלח" ודו"ק], ודלא כמש"כ בפ"י אבן יחייא שם. (ועל המאירי הנ"ל יקשה גם קושיית הצ"צ ב"יהל אור' הנ"ל, משא"כ לדברינו שניהם מקבלים עונשים, רק ההבדל הוא באופן וצורת העונש, כנ"ל). ועי' ב"יהל אור' שם אות ב שמביא גם מגמ' חגיגה וגיטין, ומשל אדה"ז ע"ז, ע"ש. ומשמע שכן מתורץ לפי האבע"ז.

ב"יהל אור' שם כתב רבנו הצמח צדק: "וזהו אם עונות תשמור י-ה, ר"ל מבחי' י"ה לכד שזהו אין השם שלם, לא נמשך הסליחה, אלא כי עמך היינו בשם שלם ששם הוא מדת רחמים גמורים", עכ"ל.

וי"ל דגם גבי אין השם שלם נמשך סליחה, אלא שהוא כמו אדון ועבד (שבעצם בעומד אין זה סליחה, אלא עונש עד גמירא) ו"עמך הסליחה" שהשם שלם, הכוונה לאב וכן הנ"ל.

וזהו שכתב רש"י שם "לא נתת רשות לשליח לסלוח כמו שנאמר (שמות כג) כי לא ישא לפשעכם". ועי' במצו"ד שכתב: ולא מסרת סליחת העון לאחד מהמלאכים כמ"ש לא ישא לפשעכם" עכ"ל. - ונראה לומר לפי הנ"ל, כי השליח ימצה את הדין עד תום כמו גבי אדון ועבד, משא"כ "כי עמך הסליחה", הקב"ה בעצמו, (ע"ד, "כי עמך מקור חיים" וגו' כידוע בחסידות) הרי זה כמו אב וכן, כמ"ש בניס אתם לה"א, (עי' תניא פ"ב) לכן לא ימצה את הדין לגמרי עד תום.

ברם רש"י והמצו"ד אינם לומדים כך, וכמ"ש המצו"ד בהמשך: למען תורא "כי אם מסר הסליחה אל המלאך היה נפתה לב האדם לומר המלאך יתפייס לנו הואיל ולא לו חטאנו וישא את העון והיה ממעט ביראת המקום" עכ"ל המצו"ד (וי"ל שזה גם כוונת רש"י בקיצור לשונו שם ע"ש), ועי' ב"יהל אור' שם אות ג' שמביא דברי רש"י לתירוץ על הקושיא הנ"ל וז"ל: "וא"כ זהו טעם כפשוטו דפי' כי עמך הסליחה שהיא מעוכבת מעט שאין רשות לשום שליח עלי' כי אם עד שיפעול רצון מהקב"ה בכבודו ובעצמו, וע"כ יומשך היראה, ודברי רש"י הם מבוארים בילקוט" עכ"ל. - וזה שונה מהמצו"ד הנ"ל.



רמב"ם

בענין מנין הראוי אפילו לא קידש עשירי

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

הרמב"ם בהלכות בכורות פרק ח' הלכה יד כותב: היה מונה היוצאין אחד אחד ומקדש עשירי וקפץ אחד מן המנויין לתוך הדיר לתוך אלו שעדיין לא נמנו ולא נתעשרו - נפטרו הכל, שכל אחד מהם ספק אם הוא המנוי שקפץ או אחר.. וכבר ביארנו שכל המנויין פטורין.

ולאחמ"כ בהלכה ט"ו כותב קפץ אחד מן העשריים לתוך הדיר, כולן ירעו עד שיפול בהן מום ויאכלו במומן.

וברמב"ם לעם הערה (עה) עומד על זה וכותב: קפץ אחד מן המנויין לתוכן הרי אלו פטורים. ומפרש רבינו שהמדובר הוא שמנה כבר עשרה וקידש העשירי ואחר כך קפץ אחד מן התשעה לתוך הדיר. וכן הוא ברש"י כתב יד, אבל ברש"י שלפנינו מפורש שהמדובר גם כשקפץ אחד מן המנויין לפני שקידש עשירי שנפטרו במנין הראוי. ודברי רבינו צ"ע, עכ"ל.

וביאור שאלתו היא דהנה, מנין הראוי פירושו הוא כגון שהיו לו עשרה טלאים ומנה חמשה ומת אחד מן אלו שאינו מן המנויין, אז המנויין פטורין במנין הראוי (דהיינו מכיון שהי' בדיר עשרה אז אפילו עכשיו שאין עשרה משום שמת אחד מהן עדיין פטור משום שהיו עשרה כשספר את החמשה הראשונים) ויליף לה מאשר יעבור תחת השבט ולא שכבר עבר תחת השבט.

והשאלה היא שמנין הראוי פוטר אפילו כשלא קידש עשירי ומדוע כותב הרמב"ם ה' מונה היוצאין אחד אחד ומקדש עשירי, ונשאר בצ"ע.

ולפענ"ד הביאור הוא, דבוודאי הרמב"ם סובר דכשהיו לו עשרה טלאים והתחיל למנות כשהן יוצאות מתוך הדיר ועד שלא הגיע לעשרה קפץ אחד מן המנויין לתוך הדיר ואינו יודע איזה הוא דכולם פטורים, בין אלו שכבר יצאו משום שנפטרו במנין הראוי דכשמנאן

היה מנין ראוי להשלים לכלל מעשר ובין אלו שבתוך הדיר משום שכל אחד מהן יכול להיות שהוא הראוי וכבר נפטר.

שהרי הרמב"ם כותב בהלכה זו עצמה (הלכה יד) וכבר ביארנו שכל המנויין פטורים, וביאר זה בהלכה ח' דכשמת העשירי בתוך הדיר קודם שיצא, אז אע"פ שלא נתקדש פוטר את השאר (חוץ מהתשיעי שנאכל במומו) מכיון שהמנין הראוי פוטר.

ובהלכה י' מת אחד מאלו שבתוך הדיר אלו שנימנו פטורין מפני שמנין הראוי למעשר פוטר אע"פ שלא הפריש עליהם כמו שביארנו, עכ"ל.

ועוד הרמב"ם מוסיף בהלכה י"ד נפטרו הכל וכו' וכבר ביארנו שכל המנויין פטורין, שכוונתו להלכה ח' (כבהערה עז) שזה בא לאתויי בין קידש את העשירי ובין אם לאו כמו שכותב שם "ואע"פ שלא נתקדש עשירי שלהם ליקרב, דהיינו אפילו לא הגיע לעשירי זה נחשב מנין ופוטר את המנויין (והם אלו המנויין שפטורין) ועפ"י יובן הרמב"ם בפשיטות, דבהלכות אלו (יד וטו) לא בא לפרש מה הם המנויין שפטורין דזה כבר ביארנו (בהלכה ח) שכל המנויין פטורין בין קידש העשירי ובין לא קידש העשירי אלא בא לבאר, שני דינים אחרים (א) אם קפץ אחד מן המנויין לתוך הדיר שאז כולם פטורים. (ב) אם קפץ עשירי שנתקדש לתוך הדיר שאז הדין שכולם ירעו עד שיפול בהם מום ויאכלו במומם.

ולכן בהתחלת הלכות אלו מבאר באופן שיש את שני החידושים ביחד גם המנויין הפטורים וגם העשירי שנהיה מעשר ולכן כותב הרמב"ם היה מונה היוצאין אחד אחד ומקדש עשירי. ולק"מ.



הלכה ומנהג

כיסוי ראש הכלה

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר ווינאפעג, קנדה

בקובץ אהלי שם חלק ט' ע' ש"ה, כותב הרב יהושע מונדשיין שי' דכלה שנישאה אינה חייבת לכסות ראשה מיד אחר החופה, רק למחרת ליל החתונה. והוא תומך יסודותיו בזה אשר:

(1) כן נהגו קהילות שונות וכן אצל יוצאי הונגריה

(2) מחדש שכן "נהגו בבית הרב" וראיתו לזה הוה מזה שכתוב בספר המאמרים לכ"ק אדמו"ר הרי"צ קונטרסים ח"א ע' 50 שהמאמר ד"ה כל הנהגה שנאמר למחרת חתונתו של כ"ק אדמו"ר, נאמר "בסעודת שלייער וארמעס". וכותב בזה"ל: "ושמעתי מהרה"ח ר' רפאל כהן כי סעודה זו היתה נערכת בבוקר שלאחר ליל החופה, כשהכלה היתה מופיעה לראשונה חבושה פאה נכרית (שלייער הוא המטפחת לכיסוי הראש). אלא שבסה"מ נאמר שסעודה זו היתה בליל ד' ט"ו כסלו, היינו כיממה אחר החופה".

את היסוד ההלכתי מבאר הוא בזה שמחדש "שכיסוי הראש אינו דין באשת איש אלא בבעולה דוקא". והוא מסתמך בהדין ד"אלמנה מכסה ראשה אע"פ שאינה אשת איש, ומאידיך גיסא, מי שנבעלה קודם שנישאה אפשר שתצטרך לכסות ראשה, וכמ"ש בהגהות דגול מרבכה אהע"ז סי' כ"א ס"ב".

בהיות שנראה ברור כי כל דבריו הם טעות דמוכה, והם נגד הדין, ורבים מסתמכים על מ"ש עד כי נעשה כהיתר גמור שהכלות ילכו דוקא פרועות ראש אחרי חופתן בסעודת החתונה. על כן יש לברר הדין הנכון כדלהלן:

דין ברור הוא שכל אשה נשואה (גם היא עדיין בתולה) חייבת לכסות ראשה. אין שום פוסק שחולק ע"ז. מה שהדגול מרבכה מחדש הוא רק שגם אשה שלא נישאה, גם היא חייבת לכסות ראשה, אם נבעלה. והדבר מרפסן איגרי, שמביא הר"י מונדשיין את הדגול מרבכה

כראי' לדבריו, בה בשעה שדוקא באותו הדגול מרכבה מפורש כותב היפך הבנת הר"י מונדשיין. וזה"ל: "בתולה מן הנישואין אינה יוצאה וראשה פרוע". וכותב שם שגם אם נתגרשה או נתאלמנה עדיין חייבת לכסות ראשה - אף שהיא עדיין בתולה, עאכו"כ שבעודה תחת בעלה, פשוט הדבר שכן הוא. ומביא הדגול מרכבה הוכחה מוכחת מהמפורש בירושלמי פ"ב דכתובות סוף הלכה א', דעל המשנה שם שאם העידו עדים על אשה שיצאה אל חופתה וראשה פרוע, דמזה ידעינן שהיתה בתולה וכתובתה מאתיים, פריך בירושלמי "וחש לומר שמא בתולה מן הנישואין היא" (כשבאה לגבות מן היתומים ניחוש שמא לכך יצאה וראשה פרוע לפי שהיא בתולה אלמנה מן הנישואין ואין לה כתובה אלא מנה - קרבן העדה). ומשני "זאת בתולה אינה יוצאה וראשה פרוע - קרבן העדה. ובפני משה שם: "זאת אומרת בתולה מן הנישואין. אסורה לצאת ראשה פרוע, שכבר נקרא עליה שם נשואה".

כפה"נ ששגיאה הנ"ל יצאה ממה שבטור אבה"ע סי' כ"א סעיף ב' כתוב "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש", דגם פנויה חייבת לכסות ראשה, וע"ז כתוב בב"ח בשם המרדכי ובפרישה שם על הטור, וכן כתבו על השו"ע - החלקת מחוקק ס"ק ב' והבית שמואל ס"ק ה', "וצריך לומר דבפנויה בעולה קאמר אבל הבתולות אינן באזהרה" (-לשון הב"ח), ומוכיחים כן מהגמ' כתובות הנ"ל דאם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים, דמוכח דבתולה שהיא פנויה לא מכסה ראשה.

אבל, מזה שמחלקים כן בהדין דפנויה, ואילו בנשואה לא כותב שום פוסק לחלק כך, מזה יוצא ברור דבנשואה אין שום הפרש בין בתולה לבעולה.

יתר מזה: הדגול מרכבה הנ"ל ס"ל דגם פנויה שהיא בתולה, חייבת לכסות ראשה באם נישאה כבר, אף שאח"כ נתאלמנה או נתגרשה, דדוקא פנויה שמעולם לא נישאה, פטורה לדעתו מכיסוי הראש. וההוכחה שלו היא מהירושלמי הנ"ל "זאת אומרת בתולה מן הנישואין אינה יוצאה וראשה פרוע", דמזה שיצאת וראשה פרוע, מזה ידעינן שאינה בתולה מן הנישואין שנתאלמנה או נתגרשה.

אבל גם שאר הפוסקים שנזכר בדבריהם החילוק שבין בתולה לבעולה, הרי"ז דוקא בפנויה כנ"ל. אבל אשה נשואה לית מאן דפליג דחייבת בכיסוי שערה.

יתר על כל הנ"ל: באוצר הפוסקים לאה"ע סימן כ"א סעיף ב' אות כ"ז מובא חילוקי דעות בין הפוסקים, האם אשה שנתארסה ועדיין לא נכנסה לחופה, האם גם היא חייבת לכסות ראשה. בהגהות רעק"א לשו"ע שם על מ"ש הבית שמואל אודות פנויה, "אבל בתולה מותר", כ' ע"ז "ארוסה אסורה" מהר"י הלוי בתשובה חאה"ע סי' ח"י. וכן פוסק בשו"ת רעק"א תנינא סי' ע"ט. וכן אסרו ארוסה לפרוע את ראשה - הבית מאיר, החוות יאיר (בזמן הזה, עכ"פ, דדמי לנשואה), סי' מים רבים, וערך שי'.

ובאפי זוטרי סקי"א כ' "כבר נהגו בכל תפוצות ישראל שאם נתקדשה קודם הנישואין איזה זמן, מאיזה סיבה, שתיכף מכסות ראשן כאשת איש, ופוק חזי מעמא דבר".

ויש מתירים ארוסה בפריעת ראש, והם המשאת משה שבות יעקב, ספר יהושע, ישועות יעקב, ועוד.

והרי ארוסה פשוט שעוד לא נבעלה, ומ"מ יש פוסקים רבים שמחייבים בכיסוי הראש. ואלו שמתירים - הוא רק עד הנישואין, אבל אחרי נשואין אין שום פלוגתא ואין מי שמתיר פריעת ראש באשה נשואה גם אם עוד לא נבעלה, וזה לא קיימא לשאלה כלל.

ואשר למנהג בית הרב, מפורש שמעתי מגיסי הרה"ח י"מ גורארי' שי' שאביו הרה"ח ש"ז גורארי' שי' מפורש שמע מהרבנית ח"מ ע"ה אשת כ"ק אדמו"ר זי"ע שתיכף מזמן חופתה כסתה את ראשה. וכן שמע מהרבנית נח"ד ע"ה.

ואת הראי' שמביא הרב יהושע מונדשיין שי' ממה שעשו למחרת החופה "שלייער וארמעס". תרגומו של "שלייער" הוא לא כפי שחושב שהוא המטפחת לכיסוי הראש, כי לזה קורין באידיש "טיכעל" או "פאטשיילע". שלייער הוא המכסה שעל הפנים ששמים על פני הכלה. כן מתורגם תיבת שלייער בכמה ספרי-מילון אידיש, וכן מפורש בפ"י תפארת ישראל על המשנה ריש פרק ב' דכתובות אות ד' בפירושו להינומא שהוא צעיף - שלייער - לכסות עינים, ע"ש. (אלא שאחרי החופה יש כמה כלות שנוהגות להרים את המכסה מעל הפנים ומשימות אותו למעלה ע"ג שער הראש לכיסוי, למשך הסעודה). מובן ופשוט לפי זה שאין שום קשר בין הפאה נכרית או המטפחת הרגילה שעל השער, לשם "שלייער". ויכול להיות שלמחרת יום החופה, כאשר הופיעה הכלה לראשונה בסעודה בלי השלייער על פני, קראו את שם הסעודה שלייער-וארמעס. איך שיהי', לא נוגע כ"כ טעם השם, כי מובן

ופשוט דאין לבנות מגדלים של חידושי דינים הפורחים באויר היפך המפורש בפוסקים על "סברת הכרס" של פירוש שלייער וארמעס.

גם, פירושו שמכסים את הראש רק אחרי שנעשית הכלה בעולה, ולכבוד זאת עושים סעודה למחרת החופה, לכאורה כ"ז הוא היפך הצניעות, היפך השכל, והיפך הנהוג, כמ"ש בפ"ת אה"ע סי' ס"ב אות כ' בשם שו"ת תשובה מאהבה ובשם הרש"ל ריש כתובות שכתבו לבטל המנהג לעשות סעודה ולהזמין אנשים בענין דומה לזה, ע"ש.

לסיכום: ההיתר הנ"ל הוא טעות דמוכת, ולדינא חייבת הכלה לכסות ראשה בעת היכנסה לחופה.



שמות ע"ש קדושים

הנ"ל

אחד בקשני למצוא משפחות שיתנו לילדיהם שמות על שם הוריו ואחיו שנספו בשואה. אחד מרבני אנ"ש בארה"ק הגיב ע"ז שישנם האומרים בשם הרה"צ מבעלז שיזהרו מלקרות לילדים שם ע"ש הקדושים, ואמר שיש בזה סכנה, ח"ו.

אמנם, למעשה ישנם כמה שנותנים שמות ע"ש קדושי השואה. ולכל לראש יש לברר האם יש בזה איזו הוראות מכ"ק אדמו"ר זי"ע, כי אנו אין לנו אלא דברי רבינו.

שמעתי שכ"ק אדמו"ר הסכים ונתן ברכות לאלה שנתנו שם לילדיהם ע"ש אחי כ"ק אדמו"ר "דוב בער" שנרצח ע"י הנאצים ימ"ש.

באגרות ק' של כ"ק אדמו"ר, כרך י"ב ע' תל"ד, (אגרת ד' תמח) כותב במענה לשאלה שנכתבה ע"י ר' מאיר אבצן, ששאל אם לקרוא לבנו שנולד לו אז בשם "גרשון מנחם מענדל" - אחר אביו שנאבד במלחמה.

וע"ז באה מענת כ"ק אדמו"ר: "במ"ש ע"ד השם - הנה כמה גרשון מ"מ היו בעולם, ואם האב והאם שיחיו שניהם יסכימו ע"ש זה, יה"ר שיהי' לאריכות יו"ש טובות".

הרי מפורש שאלה כזו וכ"ק אדמו"ר הורה לתת שם כזה. ולחשש שלא לתת שם ע"ש מי שאיתרע מזלי', כותב "הנה כמה גרשון מ"מ היו בעולם".

איך שיהי' הטעם והמקור לזה, הרי למעשה הורה לתת שם כזה. הרב הנ"ל אמר על הוראה זו של כ"ק אדמו"ר שאולי זוהי הוראה פרטית, שלא שייכת לאחרים. אמנם, לכאורה אאל"כ, שהרי כ"ק אדמו"ר כותב מילתא בטעמא. אלא שמובן שיש להשתדל להבין מקור ההיתר בהלכה.

לכאורה, פירושו הוא כי מצינו דעות שונות בין הפוסקים האם לתת שם אחר מי שנרצח ל"ע:

הרמב"ן (פ' פינחס כ"ו, י"ג) כ' בשמות ארד ונעמן שבלע אביהם קראם ע"ש האחים שלו שמתו בלא בנים. ובפ' וישב (ל"ח, חב') גבי זה שיהודה רצה שאונן ייבם תמר אשת ער "והקם זרע לאחיק" ורש"י מפרש "הבן יקרא ע"ש המת", כותב ע"ז הרמב"ן דא"כ מה איכפת ל' לאונן עד כי השחית זרעו, "ומה הרעה אשר תבוא עליו אם יקרא בנו בשם אחיו שמת, ורוכב בנ"א מתאווים לעשות כן".

גם הרמ"א בהל' גיטין (קכ"ט, כ"ו) כותב דמסתמא נותנין השם גדלי' ע"ש גדליהו בן אחיקם שנהרג, ולכן יש לכתוב השם מלא "גדליהו" - עם וא"ו.

אכן בספר חסידים (סימן רמ"ד) מאריך בצורך להזהר בשם, ושיש שמות הגורמים טוב או ח"ו כו', וכותב שלא לתת שם בדאתחזק הזיקא ב"פ (-למ"ד שנים לחזקה) או שלש פעמים (למ"ד בג' פעמים הוי חזקה) שבנ"א הנקראים בשם זה ניזוקים. הרי שחושש דיש שמות שגורמים למזל רע. אלא שכנ' לא מיירי דוקא במי שמכוון לתת השם אחרי אדם זה שמת בצעירותו, כ"א שעצם השם גורם רעה - גם כאשר לא מכוונים למישהו.

ולמי שמת בלי בנים מחמיר גם בפעם אחת, דכ' בספר החסידים סי' תע"ז, דמי שמתה בתו, אם הניחה בן או בת, תקרא (בתו אחרת) בש' המתה. ואם אין לה זרע, לא יקרא ע"ש המתה. הרי כותב מפורש להיפך מהרמב"ן. (והכנה"ג אבה"ע ס"ב כ' דאדרבה, המנהג דכשלא הניחה זרע דוקא אז יש לדקדק ביותר לקרות בשמה. ודעתו כמובא לעיל ב' הרמב"ן).

אמנם, הים של שלמה גיטין פ"ד סי' לא - כותב דהשם ישעי' מן הסתם אינו ע"ש ישעיהו הנביא, דלא מסקינן בשמי' דאיתרע מזלי' - שנרצח, ולכן כותבין ישעיה' - בלי וא"ו. ומובן כן בשמו בבית שמואל הל' גיטין, שמות אנשים אות יו"ד, בשם ישעיהו. וגם בשם גדלי' כ'

הבית שמואל שאינו ע"ש גדליהו בן אחיקם שנרצח, דריע מזלי, כ"א ע"ש אחר, ולכן כותבין גדליה, ישעיה - בלי וא"ו, ודלא כרמ"א הנ"ל.

ובפתחי תשובה יו"ד קט"ז ס"ק ו' בש' שו"ת אדני פז סי' כ"ה וסי' ל"ד דכשמת אחד, אין לקרות בשם זה, דריע מזלי.

בטעם הרמ"א, שאכן נותנין שם ע"ש גדליהו (וישעיהו) שנרצח, כ' באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קכ"ב) דאם זה שנרצח היה צדיק, לא חיישינן לזה. אבל החת"ס לא ס"ל כן.

דבשו"ת חת"ס אבה"ע ח"ב סי' כ"ה כותב דזה שכותבין עקיבה (ב"ה") הוא כדי לשנות משמו של ר' עקיבא שבש"ס הוא ב"א" בסופו, כי ר' עקיבא נסרק במסרקות של ברזל ולזה רומז האות "א" דיצאה נשמתו באחד. אבל האות "ה" רומז על שמחה ככפסוק אור זרוע גו' שמחה. ולכן שינו את השם.

ומבאר שיטת הרמ"א דמתיר לקרות שם ע"ש גדלי' וישעי' שנרצחו, שהוא ע"ד שכ' התוס' (יומא ל"ח, ב. כתובות דף ק"ד, ב) ליישב קושיית ר"ת לענין האיסור לקרות ע"ש רשע כי שם רשעים ירקב, דאם גם אחר נק' בשם זה במקרא והי' צדיק, מסקינן בשמי'. וכ' החת"ס שהרמ"א מדמה סכנתא לאיסורא, דכמו"כ בשם של מי שנרצח, מסקינן בשמי' באם מוצאים השם גם אצל אחרים. והשם גדלי' וישעי', נמצאים במקרא אצל אחרים, לכן מותר לדעתו. אבל המהרש"ל בים של שלמה ס"ל דחמירא סכנתא מאיסורא.

עפ"ז, שמדמין סכנתא לאיסורא, כפי פירוש החת"ס ברמ"א הנ"ל, יש להעיר עוד ממ"ש ההפלאה (כתובות דף ק"ד, ב) בשם רשע, דגם ר"ת דאוסר השם שבנא (אף דהיה עוד מי שנקרא בשם זה שלא היה רשע - לפי התוס') ס"ל דוודאי בשם הרגיל, כמו שם מנשה, אין לפסול השם בשביל שנמצא אדם רשע בשמו, כמ"ש התוס'. אבל בשם פלאי, שאין רגילין בו, אפילו נמצא ג"כ צדיק שנקרא בשם זה, אין לקרות בשמו כיון שאין הכל יודעין. ועפ"י הנ"ל מהחת"ס דהרמ"א מדמה סכנתא לאיסורא, נמצא לפי"ד דמותר לקרות שם לילד (לדעה זו) ע"ש מי שנרצח, באם השם אינו שם פלאי, כ"א שרגילין בו הרבה בנ"א.

אלא, דכ"ז הוא לפי ביאור החת"ס בדעת הרמ"א. אבל לדעת המהרש"ל שאוסר בשם גדליהו וישעיהו, לכאורה היה צ"ל אסור גם שם שאינו פלאי.

אכן, לכאורה יש הפרש גדול בין הדין שלא לתת שם על אדם רשע, לבין הדין שלא לתת שם על מי שנרצח ואיתרע מזלי. כי זה שלא נותנים שם של אדם רשע הוא משום "שם רשעים ירקב", שלא יהי' זכר לאותו רשע. לכן גדר האיסור הוא כשמכוונים ע"ש אותו הרשע, או שעכ"פ נראה הדבר לעיני בני"א שהשם ניתן כזכר לאותו רשע.

אבל הדין שלא נותנים שם של מי שאיתרע מזלי, הרי מפורש בספר חסידים (המובא לעיל) שלא נוגע כלל הכוונה ע"ש מי נותנים השם, כ"א כל מה שנוגע לנו הוא לקבוע את התכונה של עצם השם הזה. וכאשר קרה אסון למי שנקרא שם זה, הרי"ז הוכחה שמזלו של עצם השם גורם. זאת אומרת שאין הפירוש שאדם זה שמת יש לו מזל רע, ולכן ילד שיכוונו לתת לו שם לזכר אדם זה, יגרום זכר אדם זה להנולד מזל רע. כ"ז אינו נכון! כי אם להיפך שעצם השם הוא זה שגרם את המזל הרע לאדם שמת. וכאשר יקראו לעוד בני"א שם כזה, גם לו יגרום השם הזה מזל רע - (גם אם לא יכוונו כלל לתת השם כזכר לאותו אדם שנרצח).

ועפ"ז נמצא דפשוט גם להמהרש"ל דשמות שנקראו בהם הרבה בני"א שחיו שנים ארוכות ובריאים, אז איגלאי מילתא כי שמות אלו אין להם שום מזל רע (גם אם ינתנו לילד כזכר למי שמת בצעירותו).

ועפ"ז מובן בפשיטות מ"ש כ"ק אדמו"ר "הנה כמה גרשון מ"מ היו בעולם", שלכן אין בזה חשש. (לכאורה, חיבור השמות "גרשון מ"מ" לא רגיל כ"כ. אלא שהשם גרשון והשם מנחם מענדל, כל שם לעצמו הוא רגיל. ומזה יש ללמוד דגם מי שנקרא בשמות מחוברים והחיבור לא רגיל, מ"מ מותר באם כל שם לעצמו הוא שם רגיל¹).

ומזה שבנוגע לשאלתנו האם לתת שמות ע"ש קדושי השואה - באם הם שמות רגילים, הרי בפירוש הורה כ"ק אדמו"ר להיתר, וכותב "ואם האב והאם שיחיו שניהם יסכימו ע"ש זה, יה"ר שיהי' לאריכות יו"ש טובות".

לכאורה יש להוסיף עוד טעם להיתר גם בשמות שאינם רגילים, כדלהלן: לעיל העתקנו מהים של שלמה גיטין פ"ד סי' ל"א - דכותב

(1) הערת המערכת: לכאורה אפ"ל שכוונת הרבי היא כמה אנשים עם השם גרשון מנחם מענדל מחובר דהרי כל אחד מהם בנפרד זה לא כמה דהרי במציאות ישנם הרבה אנשים שנקראים או גרשון או מ"מ ועפ"ז אולי כשהחיבור הוא לא רגיל, באמת א"א לחבר.

לכתוב "ישעיה" (בלי וא"ו בסוף) ולא "ישעיהו" דלא מסקינן בשמי' של ישעיהו הנביא דאיתרע מזלי' - שנרצח. ושהבית שמואל מוסיף דכן הוא בשם גדלי' דיש לכותבו גדליה (בלי וא"ו בסוף) ולא כשם "גדליהו" בן אחיקם שנרצח, דריע מזלי'.

ולכאורה יש פליאה נשגבה בזה שהמהרש"ל סותר מ"ש הוא בעצמו בשם עקיב', דהמהרש"ל מעתיק בפ"ד דגיטין את השו"ת בפוסקים האם לכתוב בסופו בא' - עקיבא או בה' - עקיבה, ומסיק דלכתחילה כותבין בה' כהרמז של סופי תיבות הפסוק "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" דקאי על ר' עקיבה. ולכאורה יפלא כי רק עקיב' היה מהרוגי מלכות, כדמביא המהרש"ל שם, ולמה לא חשש המהרש"ל לא לקרות בשמו של ר' עקיבא שנרצח, כמו שחושש המהרש"ל עצמו של לקרוא ישעיהו (אם וא"ו בסוף) כשמו של ישעיהו הנביא דאיתרע מזלי' שנהרג.

(ופשטות דבריו אינם כדמשמע לכאורה מהחתם סופר הנ"ל שזה שכותבין עקיבה - בה"א - הוא כדי לשנות משמו של ר' עקיבא "דכל ר"ע בש"ס באלף בסוף". כי המהרש"ל בפירוש כותב דהשם הוא ע"ש רבי עקיבא - ע"ש. וכן כותב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש כרך ז' ע' 349: "בכתיבת שם עקיבא והראו להריא"ז בחלום אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה, ס"ת עקיבה בה"א... לדעת איך היה שמו של רבי עקיבא שעמו מקושרים השמות עקיבא גם בדורות שלאחריו". ומ"ש החתם סופר "דכל ר"ע בש"ס באלף בסוף" - בכל הש"ס ירושלמי שלפנינו כותב רבי "עקיבה" - בה"א).

לכאורה פירוש דברי המהרש"ל שלא יסותרו דבריו זל"ז, הוא בפשיטות: גדליהו שנרצח ע"י ישמעאל, היתה רציחתו משום קנאה. וישעיהו שנרצח ע"י מנשה (יבמות דף מ"ט) היתה רציחתו מוסתר כאילו המלך מנשה הרגו "לשם שמים" כי טעו שדברי ישעיהו סותרים את דברי משה רבינו (ע"ש ביבמות). משא"כ מיתת רבי עקיבא שהיה מהרוגי מלכות ש"אין אדם יכול לעמוד במחיצתן" (פסחים נ, א. בבא בתרא י, ב). ורבי עקיבא אמר ע"ז (ברכות סא, ב) "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו", ואיך נוכל לומר עליו דאיתרע מזלי' בזה שנהרג, הרי הוא שמח מזה שהגיע לחלקו הזכות הנורא למות על קידוש השם. ועד"ז מביא כ"ק אדמו"ר (לקו"ש כרך כ"א ע' 176), שהבית יוסף "זכה" למות על קידוש השם, ורק ש"אבד" זכותו זה מחמת סיבה.

נמצא עפ"ז דהקדושים שנרצחו על קידוש השם בשואה - אא"ל שאיתרע מזליהו, כ"א להיפך ש"זכור" לקידוש השם. ולא רק לדעת הרמ"א, כ"א גם לדעת המהרש"ל הוי היתר גמור לקרות על שמם, כמו שמו של רבי עקיבא.

(כמה מאלה שנרצחו היה משום דת. אבל גם הרוח שנרצחו ע"י הנאצים על עצם היותם יהודים, גם זה יש להחשיב כמיתה על קידוש השם. כי בטור (וכ"ה בשו"ע) יו"ד קנז כ' (מהרא"ש רפ"ב דע"ז) "אסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו, דכיון שאומר שהוא גוי הרי מודה לדתם וכופר בעיקר". והבית יוסף (והש"ך) שם מביא מהנמ"י (ב"ק מ, א) שאם גזרו שיהרג כל הנקרא בשם יהודי, מותר לשנות מלבושיו כדי שלא יכירוהו כיהודי. ומ"מ אסור לו לומר שהוא גוי. ז.א. דמיתה על עצם היותו יהודי נחשב כמוסר נפשו עק"ה.

כנראה דבעת השואה היו כאלו שהתירו לנהוג כגויים כדי להנצל, כי הנאצים רצחו לא לעבור על דת, כי אם על עצם היותם יהודים. אבל ידוע שכ"ק אדמו"ר סיכן נפשו והלך למשרד הגסטפו להודיעם כי זה שנרשם שמו כאינו-יהודי, היתה טעות, ושהוא יהודי.

עכ"פ לפועל כבר נתקבל הדבר שכל אלה שנספו בשואה נחשבים כקדושים).

עוד יש להעיר מהגמרא (בבא קמא קטז, ב. בבא מציעא ק"ה, ב) דנזק שאירע לכל המדינה לא נחשב לרוע המזל של איש פרטי, ד"מכת מדינה היא". וא"כ איך נאמר שהריגת יהודי בשואה ע"י הנאצים - הוא לרוע מזלו של שמו שבו נקרא, ואשר לכן אין לקרות בשם זה - הרי אין זה שייך כלל לשמו הפרטי, כי מכת המדינה ומכת כל העולם היהודי היתה.

וזה שכ"ק אדמו"ר מרשה לתת השם גרשון מנחם מענדל רק משום זה ש"כמה גרשון מ"מ היו בעולם", דמשמע שאלולי טעם זה היה אסור, הרי זה משום דמיירי במי ש"אביו נאבד במלחמה", ז"א שלא היתה ידועה בדיוק אופן הריגתו, אולי לא היה בין הקדושים שנרצחו כולם ביחד מחמת היותם יהודים.

וגם באופן זה מתיר כ"ק אדמו"ר בשמות שרגילים אצל אחרים.

אולי יש שיודעים מעוד הוראות בזה מכ"ק אדמו"ר זי"ע, ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



מתנה בשבת לצורך מצוה

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שו סט"ו: "הנוהגים ליתן כלים במתנה לחתן הדורש לא יפה הם עושים שאסור ליתן שום דבר במתנה לחבירו בשבת ויו"ט אלא מיני מאכל ומשקה שלצורך היום כמ"ש בסי' שכ"ג ותקי"ז שהרי אפילו להקדיש לגבוה אסרו והקדש דומה למתנה שיוצאה ג"כ לגמרי מרשותו לרשות חבירו".

מדברים אלו נראה לכאורה שהאיסור ליתן במתנה בשבת הוא אפילו לצורך מצוה, שהרי גם הקדש לגבוה אסור, אף שהיא מצוה רבה. ולא התירו אלא לצורך היום, שבזה התירו אפילו מכירה (כשאינו אומר לו בלשון מכירה) כמבואר בסי' שכג ס"א ולעיל בסי' זה ס"ד.

וכן נראה לכאורה לקמן סט"ז, שלא התיר באתרוג ע"מ להחזיר אלא מטעם "שאינן קונים אותם אלא לצאת בהם ידי חובתן ולהחזירם ... שאינו קונה גוף האתרוג אלא מצותו בלבד ואפילו ביום ראשון של חג שצריך לקנות גופו של אתרוג מכל מקום כיון שקונה אותו על מנת להחזירו נמצא שאינו קונה אותו אלא מצותו בלבד". נראה מכאן שקניית גוף האתרוג אסור אפילו למצוה.

וכן נראה לכאורה לעיל סי"ד, שלא התיר בהקדשת חפץ לבהכ"נ בשבת אלא מטעם ש"כשמקדיש חפץ לבית הכנסת יש לו חלק וזכות בו בתוך כל אנשי העיר שיש להם זכות בהקדשות של בית הכנסת למכרם כשיצטרכו ... ואינו דומה למקח וממכר שיוצא המקח לגמרי מרשות מוכר לרשות לוקח". נראה מכאן שבלא"ה היה אסור להקדיש חפץ לבהכנ"ס, אף דהקדש דומה למתנה ואף דהוי מצוה רבה.

וכן נראה לכאורה לעיל סי' רס"א סוף ס"ב: "אסור לערב עירובי תחומין בבין השמשות אפילו לדבר מצוה וצורך גדול והפסד מרובה ... לפי שעל ידי העירוב קונה שם שביתה והרי זה כקונה קנין בידים בשבת ולא התירו לקנות קנין אפילו בבין השמשות ולצורך מצוה והפסד מרובה".

וכן נראה לכאורה לקמן סי' שפ ס"א (הטעם שמותר לבטל רשותו בשבת כדי לטלטל בחצר): "ואף ע"פ שאין קנין קנין בשבת מכל

מקום כאן א"צ שיקנו הם רשותו אלא שהוא יסלק עצמו מרשותו וממילא אין מי שיאסר עליהם ולסלק עצמו מרשותו מותר אף בשבת". והוא מגמרא עירובין ע"א, א. ובטור וש"ע שם. ואף שביטול חצר הוי מצוה לכאורה, כמו עשיית עירוב, מ"מ אסור לעשות קנין, אלא א"כ הוא בדרך סילוק.

אמנם לקמן סי' תמד ס"ט כותב רבינו (גבי ערב פסח שחל בשבת ונשאר חמץ בביתו): "צריך ליתנם לגוי במתנה גמורה ואף על פי שאסור ליתן בשבת מתנה שאין בה צורך השבת כמו שנתבאר בסימן ש"ו ע"ש, מכל מקום כיון שהוא עושה כן כדי לבער החמץ מרשותו שלא יעבור עליו בפסח אבל יראה הרי יש בנתינה זו צורך מצוה ומותר ליתן מתנה לצורך מצוה כמו שנתבאר שם".

וכן הוא לקמן סי' תמח ס"ז: "כיצד יעשה יתננו במתנה גמורה לנכרי המכירו ומידעו שהוא יודע בו שיחזירנו לו לאחר הפסח ויזהר להקנות לו החמץ בהגבהה או במשיכה שימשכנו הנכרי לרשותו ... ואם החמץ רב שאי אפשר למושכו יזהר להקנות לו במסירת המפתח ואע"פ שאסור ליתן מתנה בשבת מ"מ לצורך מצוה התיירו כמו שנתבאר בסימן ש"ו עיין שם".

[את המקור להלכה זו (שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה) מבאר רבינו בקו"א סי' תמד ס"ק ב: "התיירו ליתן מתנה בשבת, שאסור אם לא לדבר מצוה, כמ"ש הב"י ס"י תקכ"ז בשם המרדכי, ופסק כן המ"א בסי' ש"י". והיינו מ"ש המרדכי ביצה רמז תרעו בשם בה"ג: "התיירו להקנות ביו"ט משום מצוה וכן לולב ואתרוג יוצאין בהן כל העם ע"י מתנה ע"מ להחזיר ... ואפילו בשבת". מרדכי זה הובא בב"י סי' תקכז ד"ה וכשם שאסור, ובמ"א סי' שו ס"ק טו.]

וכן פסק בשו"ע ר סי' תקכז סכ"ח: "מי שלא עירב ... אין לו תקנה אלא שהקמח שהוא צריך לאפות והתבשילין שהוא צריך לבשל והנרות שהוא צריך להדליק וכן כל דבר שהוא צריך להכין מיום טוב לשבת יתן במתנה גמורה לאדם אחר שעירב והוא אופה ומבשל ומדליק את הנרות ומכין כל צרכי שבת לזה שלא עירב והוא שיקנה את המתנה בקנין גמור כגון במשיכה לתוך ביתו או בהגבהה טפה אפילו בתוך ביתו של הנותן". אלא שכאן לא מבואר הטעם הנ"ל – כיון שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה.

עצם ההלכה הזאת מבוארת בכרייתא (ביצה יז, א) ובטור וש"ע שם ס"כ. וגם שם לא נתבאר הטעם הנ"ל.

לולי דברי המרדכי הנ"ל, אולי היה אפשר לבאר דהתם מותר לדברי הכל, כיון שהוא לצורך השבת, שבזה התירו (בסי' שכג וסי' תקיז) אפילו לקנות מן החנוני (רק שלא יזכיר לשון מכירה כמבואר שם ובשוע"ר סי' שו ס"ד). וא"כ אין הוכחה מכאן שמותר לתת מתנה גם לצורך מצוה, שהרי לצורך השבת שאני שהתירו אפילו לקנות ולמכור.

אלא שהמרדכי הוסיף לכתוב הטעם, כיון שהתירו מתנה בשבת ויו"ט לצורך מצוה. ובשוע"ר שם לא נתפרש טעם זה. וא"כ משם עדיין לא ידענו אם הוא פוסק בזה כדברי המרדכי; רק ממ"ש בסי' תמד ובסי' תמח וכן"ל].

בשני המקומות מציין לסי' שו, ששם מבואר שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה; למרות מה שנתבאר לעיל ששם לא מבואר כך, ואדרבא. וא"כ עדיין צריך הדבר ביאור, איך להתאים מ"ש בסי' תמד ובסי' תמח שמותר לתת מתנה בשבת לצורך מצוה, עם מה שמבואר בסי' שו.

וראה מה שרמז לזה במ"מ וציונים לסי' תמד ס"ט, וכתב שאולי פסח שאני שהוא שעת הדחק (כעין המבואר בסי' שלט ס"ה), ואולי פסח שאני שהנכרי עושה את הקנין. ואולי אפשר לומר שחמץ בפסח שאני שהיא מצוה חמורה יותר משאר המצות כמבואר בשוע"ר סי' תמד סט"ז.

אמנם בכל אלו לא נוכל להסתפק, שהרי בסי' תמד וסי' תמח מציין רבינו לסי' שו, אשר שם כתב שמותר לתת מתנה לצורך מצוה, ושם לא מיירי כלל בדיני נתינת חמץ בערב פסח שחל בשבת לנכרי, כי אם בדיני נתינה לישראל לצורך מצות לולב ושופר והקדש וכיו"ב. גם נתבאר לעיל שהמרדכי לא מיירי בחמץ כ"א בנתינה לישראל לצורך שאר מצות, ומ"מ כותב בקו"א סי' תמד ס"ק ב, שהמ"א פוסק כמותו. ונראה שגם אדה"ו פוסק כדבריו.

ובמ"מ וציונים לסי' שו סי"ז כתב שאולי התם שאני שרוצה להקנות האתרוג והשופר בדרך מכירה, לכן אסור, אבל בדרך מתנה מותר.

ובמ"מ וציונים לסי' רסא שאולי יש לחלק בזה בין צורך מצוה לצורך שבת. וראה מ"ש שם תהלה לדוד ס"ק ב. דובב מישרים ג סי' צד.

אמנם בכל אלו לא נתבאר הטעם שאסור להקדיש. ואולי הקדש שאני שנאסר בפירוש במשנה.

ועדיין לא נתבאר הטעם שאסרו קניית רשות בעירוב תחומין (בסי' רסא). ואולי קניית רשות גרע מקניית חפץ.

וכל הדחוקים האלו אנו צריכים להם, אם נאמר שאין כאן חזרה בין הל' שבת לבין הל' פסח. ועדיין צ"ע בכל זה.



דין העירובין בעיירות

הנ"ל

בשוע"ר סי' שסד ס"ט: וכל דיני מבוי עקום הם במבוי שבתים וחצירות פתוחים לתוכו כראוי אבל מבואות שלנו שאין בתים וחצרות פתוחים לתוכו כראוי ודינם כחצר אינם צריכים שום תיקון בעקמומיתם כמו שא"צ בחצר עקומה.

אמנם נבוך אני בדיני מבואות שלנו, אם יש להם דין מבוי או דין חצר. ואף שמבואר בפוסקים שמבואות שלנו יש להם דין חצר, היינו מחמת שבזמנם לא היו בתים וחצרות פתוחים לתוכו כראוי (כי בזמנם הי' לכל חצר רק בית אחד); אמנם בזמנינו, רוב הבתים שבעיירות יש בתוכם כמה דירות (עד שצריכים לעשות עירוב חצרות ביניהם) ואם כן לכאורה יש לכל בנין דין חצר (שיש בו כמה דירות) ולכל מבוי דין מבוי.

וכן מבואר בשו"ת צמח צדק חאו"ח סי' מא סוף אות ח: דמבואות דידן בתים וחצרות פתוחים לתוכן ממש ואין להם שום קולא משאר מבוי, דאף אם החצר אין בה רק בית אחד מ"מ כיון שיש בהבית כמה חדרים י"ל שהם כשני בתים הפתוחים לחצר.

והכוונה בזה היא כמבואר בשוע"ר סי' שסה ס"י: "אפילו בבית אחד מחדר לחדר אם בכל חדר דר אדם אחד בפני עצמו". ועאכו"כ שכן הוא בבנייני מגורים שבהם כמה דירות, שבכל דירה גרה משפחה נפרדת.

ועיקר הבעיה בזה היא בכל העירובין שאנו עושין בעיירות, שאף שיש צוה"פ מכל צד עדיין צריך לחי או קורה בכל פינה רחוב הסמוכה לצורת הפתח, וכן צריך צורת הפתח לכל שאר פינות הרחוב, כדין מבוא עקום או מבוי כנדל (שבסי' שסד).

וכבר הקשה במ"א סי' שסג ס"ק כז מדוע אין אנו עושים לחי או קורה בכל פינה, ומתרץ שמבואות שלנו אין להם חצרות ובתים וא"כ

יש למבואות דין חצרות שאין בו דין מבוי עקום. וכ"ה בשו"ע ר סי' שסד ס"ט. אמנם במבואות שלנו שיש להם בנינים שבכל אחד מהם יש כמה דירות, אם כן יש להם לכאורה דין מבואות, וא"כ נצטרך לעשות להם לחי או קורה בכל פינת רחוב. ובלשונו של המ"א: "וצ"ע שלא ראיתי נוהגין כן".



צפוי של זהב במקום הנחת הפה בשופר

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע רבינו סי' תקפ"ו סעיף ט"ז: "צריך שלא יהא שום הפסק בין פי התוקע להשופר לפיכך אם ציפהו זהב במקום הנחת הפה כדי לנאותו אפילו אם הצפוי הוא באורך השופר וכו' פסול". המקור לזה הוא הברייתא בגמ' ר"ה דף כז. "והתניא ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול" עיין שם.

ועיין בספר המועדים בהלכה שמביא האחרונים שהקשו על "ציפהו זהב": למה הוא חוצץ והרי הזהב העשה לשם נוי ו"כל לנאותו אינו חוצץ" (סוכה לז). ועיין שם שהוא מביא דברי הרבי מסוכאטשוב (האבני נזר) שכאן בשופר יש דין שהשפתים צריכות לגעת בשופר, ומקשר זאת עם דברי הרמב"ן (הובא בשו"ע סי' תקפ"ו) שאם הרחיק את השופר מפיו ותקע לא יצא ידי חובתו. ולכאורה דברי האבני נזר דחוקים מכיון שלכאורה אין שום רמז בתורה בפסוקים אודות תקיעת שופר שיש חיוב שהשפתים יגעו בשופר ממש (וכן עיין בהשפת אמת שתירץ מה שתירץ).

והנראה לומר בזה: עיין בשו"ע ר בסימן דלעיל סעיף י"ח "המציירים בשופר צורות כדי לנאותו לא יפה הן עושין אע"פ שאין כולו מצופה במיני הציריין לפעמים הקול משתנה". ומוכח מזה שמה שמצפין השופר לנוי לא נקרא תיקון גמור כיון "שלפעמים הקול משתנה" וא"כ י"ל שלא אמרינן "כל לנאותו אינו חוצץ" אלא היכא דהוא תיקון גמור דהנה אם הוא תיקון גמור אז אמרינן שהנוי בטל לעיקר החפץ וכדמוכח מהא דגמ' סוכה דף לז. גבי נוי סוכה, אבל אין מזה ראיה לענינינו שנאמר שהנוי בטל לשופר כיון שאינו תיקון גמור, ואפילו אם עכשיו לא נשתנה הקול ע"י ציפוי הזהב מ"מ במשך הזמן זה יכול להשתנות וע"כ לא נקרא תיקון גמור.

ולכאורה יש להקשות על זה מהל' חציצה סי' קס"א סעיף ה' שנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי אין אותו הצבע חוצץ עיין שם. ולכאורה יש מקום לומר שאותו הנוי אינו תיקון גמור כיון שיכול להיות שהצבע מזיק לבריאות הידים (כנודע בזמנינו). מ"מ בעניינינו שעיקר ענין השופר הוא לשמוע את קול השופר, וכשהוא מצופה בזהב יכול להתקלקל במשך הזמן וכנ"ל ע"כ אינו בטל לשופר וע"כ כשהשפתים שלו נוגעים בזהב ולא בשופר לא נקרא תקיעת שופר אלא תקיעת זהב.



מקוה ע"ג אוצר

הרב צבי שפלטר

אדריכלות ותכנון מקוואות, ירושלים ת"ז

מאז הופיע מכתב הרבי למרא דאתרא דכפר חב"ד הרב גרליק משנת תש"י, בנוגע למקוה שבנו בכפ"ח - שמקוה ע"ג האוצר ה"ז זריעה באופן היותר מועיל. (הודפס בלקוטי שיחות ח"ז עמ' 311, וכן באג"ק ח"ג אגרת תרצג, וח"י"ז אגרת ו'תסב) רבו הדיונים במשמעות הדברים וישנן דעות להלכה למעשה לכאן ולכאן. עיקר הבעיה היא זריעת מים שאובים היישר לתוך הנקב לאוצר התחתון המגבירה מאוד את ערבוב השאובים במי הגשמים (ולהתמעטות מי הגשמים) שבאוצר התחתון.

העובדה היא שבמקוואות חב"ד בארץ, גם אלה שהר"י לנדא ז"ל ידע או יעץ בביצועם, לא הקפידו על הזרמת המים השאובים היישר לתוך הנקב ההולך אל האוצר התחתון, ולא בכדי כפי שיוסבר בפענוח דברי הרבי במכתבו ובהסברים הנלווים להלן:

קטע ממכתב הרבי בתוספת הערותי ופיענוח בדרך האפשר: (נוסח דברי הרבי מודגשים)

ומש"כ בענין המקוה [שבנו בכפר חב"ד]: מש"כ שעשו אוצר מן הצד [הקרוי אוצר זריעה] כדי שתהי' ג"כ זריעה [כמקובל במקוואות הנבנים בארץ ישראל] – הנה ע"פ האופן דכ"ק אדנ"ע [הרש"ב], שהיא מקוה ע"ג אוצר [שהאוצר והמקוה אחד הם] והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה [בעת המילוי של העליונה] [עפ"ד הרי"ל שי' לנדא], הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל שא"צ השקה

[מן הצד] לכל הדיעות כמובן. – גם אם לא יעלו על הרצפה [ובכל זאת רוצים הכשר המקוה בזריעה דוקא], יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה [למקפידים על כך], וא"כ האוצר שמן הצד מהו מוסיף [לנו, שאיננו צריכים לכך?] – (אם לא לזהירות בעלמא אולי יתקלקל אוצר התחתון) [ואין לדבר סוף...].

נראה כי במכתבו מבקש הרבי להוציא מדעת ה"מהדרים" המבקשים להוסיף אוצר זריעה לדרך הכשר המקוה לשיטת חב"ד, כי לשיטת חב"ד המקוה בו טובלים, והאוצר התחתון – מקוה אחד הוא. יש לציין כי הרקע למכתבו של הרב גרליק הוא העובדה כי בארץ ישראל נוהגים כהשיטה הדורשת ואף מעדיפה הכשרת מקוואות בזריעה.

עם זאת, ניתן ברוב המקוואות החדשים בא"י שבהם גם אוצרות זריעה והשקה מהצד, הנבנים עם מאגר מי גשם זרבי חיצוני, לנהוג כהידור אדמו"ר הרש"ב, ולהוסיף לפני מילוי מי הברז מי גשמים בכמות מועטה מן המאגר ו"לזרוע" את מי הברז עליהם, ואז חוזר המצב להיות ככוונת אדמו"ר הרש"ב ואין צורך בכיוון נקב ההשקה התחתון אל מתחת לנקב הזריעה. אכן, כאשר אין מאגר זרבי (רוב המקוואות בחו"ל) לא ניתן הדבר, ואולי יש להמליץ על תיקון הדבר. הצעה בענין הועלתה ע"י הרה"ג הרה"ח הרב אשר לעמיל שי' כהן מביתר עלית, וסיפר לי הרה"ג הרה"ח הרב יוסף יצחק שי' פייגעלשטאק מב. א. שבארגנטינה כי נוהג כך למעשה.

ציונו של הרבי לרצון אדמו"ר הרש"ב נ"ע למילוי ע"ג רצפה מוצפת מים מן האוצר התחתון הוא "הרי זו זריעה" – ממילא, ולא שאדמו"ר הרש"ב נ"ע ביקש להכשיר ע"י זריעה (אלא שהמים השאובים יתחברו למי המקוה הקיימים מיידית, כדרך הוספת מים למקוה כשר).

ולהעיר כי במקוה אדמו"ר הרש"ב ברוסטוב אין נקב כניסת המים השאובים מעל הפתח ברצפת המקוה המחבר לאוצר התחתון אף שניתן היה לבצע זאת בנקל (גם אז וגם היום). עובדה זו מתועדת בצילומים וכל המבקר וטובל ברוסטוב יוכח במו עיניו, כמו כן בדקתי אישית את המקוה ברחוב יוניון בו טבל הרבי ונוכחתי לדעת כי באף אחד מבורות הטבילה המצויים בבנין לא הקפידו על ה"הידור" הנ"ל.



תשלומי שחרית כשנאנס לאחר שעה ד'

הת' משה גרייזמאן

תות"ל - 770

כתב אדה"ז בשולחנו בסי' פט סעיפים א-ב: "ונמשך זמנה [של תפילת שחרית] עד סוף שליש היום . . . ואם טעה או עבר ולא התפלל עד אחר שליש היום, עד חצות יצא ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה . . . ואפילו לכתחלה יכול להתפלל שחרית עד חצות אם עבר ולא התפלל קודם לכן, אפילו עבר במזיד שאין תשלומין במנחה, יש לו תשלומין עד חצות כיון שלא הגיע עדיין זמן תפלה אחרת. אבל אחר חצות מיד . . . אין לו תשלומין עד לתפלת השחר אלא א"כ טעה או נאנס ולא התפלל אותה בזמנה". ע"כ.

והנה במה שכתב "אא"כ טעה או נאנס ולא התפלל אותה בזמנה", לכאורה יש להסתפק לאיזה זמן כוונתו, האם לזמן תפלת שחרית מצד גדרה שהוא עד סוף שעה ד', או (גם) בזמן שיכול להתפלל שחרית שזהו עד חצות. היינו דאם אדם הזיד עד סוף שעה ד', ומתחילת שעה ה' ועד חצות נאנס, האם יש לו דין של מזיד מצד זה שהזיד בזמן תפלת שחרית שאינה אלא עד סוף שעה ד', או דנאמר דהיות ועדיין לא הגיע זמן תפלת מנחה ויכול להתפלל שחרית מעיקר הדין, א"כ אם נאנס אפי' לאחר שעה ד' יכול להתפלל מנחה שתים, שהרי זה שלא התפלל שחרית זהו מצד אונס.

ובשו"ע ונו"כ [סימנים פט וקח] לא ראיתי התייחסות לזה, ואשמח אם יעירו בזה.

טעם פתיחת הלכות נט"י בתיבות 'גרסינן בגמרא'

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

כתב רבינו בסדר נט"י בתחילתו "גרסינן בגמרא המזלזל בנטילת ידים בא לידי עניות . . . ועל כן אין ליטול ברביעית מים בצמצום וכו'".

וכתב כ"ק אדמו"ר ע"ז (מובא בתורת מנחם) "...אבל לשון הש"ס: ג' דברים מביאין את האדם לידי עניות כו' והמזלזל בנטילת ידים. וא"כ צע"ק לשון "גרסינן" לעיין יפה עיניים" (אם יש גירסא אחרת - ושם ליתא).

ואולי יש ליישב קצת כמו שאמרו בגמ' ריש פרק יש נוחלין (ב"ב קח.). "מאי שנא דקתני האב את הבנים ברישא, ליתני הבנים את האב ברישא, ועונה הגמ' חדא דאתחולי בפורענותא (כשהאב רואה במיתת בנו - רשב"ם) לא מתחלינן". ה"נ י"ל כיון דהביא רבינו דהמזלזל בנט"י בא לעניות וכו' בתחילת ההלכה לכך לא רצה לפתוח סדר הלכות נט"י בדבר של פורענותא. משו"ז הוסיף "גרסינן בגמ'", משא"כ בשו"ע וטור סי' קנ"ח וכן בשוע"ר מובא הלכה זו באמצע הסימן ולא בתחילתו, ואי לכך לא הוצרכו להוסיף דגרסינן בגמ'.



פשוטו של מקרא

ברש"י פרשת ואתחנן ד"ה ממך מפניך (ד, לח)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לפרשת ואתחנן - שבת נחמו תשמ"ו [שנא] הבאתי פירש"י בפרשת ואתחנן ד"ה ממך מפניך (ד, לח): סרסו ודרשו, והוריש מפניך גוים גדולים ועצומים ממך, עכ"ל. ושאלתי שם:

א) שבפרשת עקב נאמר (ט, א): ... לרשת גוים גדולים ועצומים ממך וגו', ושם מפרש רש"י בד"ה גדולים ועצומים ממך: אתה עצום והם עצומים ממך, עכ"ל.

ולמה לא פירש רש"י כך בפרשת ואתחנן*

ב) בסוף פרשת עקב נאמר (יא, כג): ... וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם.

ורש"י פירש שם עוד הפעם בד"ה ועצומים מכם, וז"ל: אתם גבורים והם גבורים מכם שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר ועצומים מכם, אלא אתם גבורים משאר אומות, והם גבורים מכם, עכ"ל.

ולמה לא פירש רש"י כל זה בפעם הראשונה שזה נזכר בפרשת עקב (ט, א) ששם פירש בקיצור.

ג) בפעם הראשונה (ט, א) מפרש: אתה עצום והם עצומים ממך, כלשון הכתוב.

(* הערת המערכת: י"ל בזה בפשטות שבפסוק (ד, לח) הפי' "להוריש" הוא כדחגם אונקלוס - לתרכא - לגרש, וא"כ מוכן שצריכים לגרש מענין מסוים וע"כ הפי' "ממך" הוא כפשוטו שייגרשם ממך, משא"כ בפ' עקב (ט, א) דשם כתוב לרשת וגו' ממך, שהפי' לרשת הוא כדחגם אונקלוס מלשון ירושה וא"כ א"א לפרש לרשת ממך אלא צ"ל כדפי' רש"י אתה עצום והם עצומים ממך.

משא"כ בפעם שני' (יא, כג) מפרש אתם גבורים והם גבורים מכם. ומדוע שינה לשונו מלשון הכתוב.

ויש להוסיף, שלכאורה מקורו של רש"י הוא בספרי, ושם הלשון "אף אתם גדולים ועצומים אלא שהם גדולים מכם", ולמה שינה רש"י לשונו, וכתב "גבורים".

(ד) למה חזר רש"י בסוף דבריו עוד הפעם: "אלא אתם גבורים וכו'".

ועוד יש להוסיף עוד כמה שאלות על מה ששאלתי אז:

(1) הלשון ברש"י הוא: "... מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים וכו'".

וצריך להבין, למה כתב רש"י דוקא האמוריים והלא בכתוב לא נזכר דוקא האמוריים, אלא "גוים גדולים".*

ולכאורה אם רש"י רוצה לכלול את כל האומות בשם כללי הי' מתאים יותר לכתוב "כנעניים" כמו שמצינו שארץ ישראל נקראת בכמה מקומות ארץ כנען, ולא נקראת ארץ אמורי.

ועיין בפרש"י פרשת בא ד"ה אל ארץ הכנעני (יג, ה): ואע"פ שלא מנה אלא חמשה עממין כל שבעה גוים במשמע שכולן בכלל כנען הם ואחת ממשפחת כנען היתה שלא נקרא לה שם אלא כנעני, עכ"ל.

והנה בספרי שהבאתי לעיל ממשיך, וז"ל:

ד"א ועצומים מכם למה נאמר עוד והלא כבר נאמר שבעה גוים רבים ועצומים ממך ומה ת"ל עוד גוים גדולים ועצומים מכם אלא מלמד שאחד משבעה עממים גדול וקשה כנגד כל ישראל וכה"א (עמוס ב, ט) ואנכי השמדתי את האמורי מפניכם אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים וגו', עכ"ל.

ואולי בדוחק גדול אפשר לומר שמה שכתב רש"י "האמוריים" דוקא, הוא מפני שכוונתו לשאלת ותשובת הספרי שם.

(* הערת המערכת: אולי א"ל בדוחק - דפסוקים אלה (יא, כב-כג) באים בהמשך למ"ש לעיל מיניה (יא, יא) והארץ וגו' ארץ הרים וגו' ועי' בפרש"י שם שהר זה לשבח וכו'. ומצינו בהתחלת פ' דברים (א, ז) שבתחילת הכניסה לא"י כתיב ובאו הר האמרי וע"כ פרש"י כאן אמוריים. ודו"ק.

(2) בפרשת ואתחנן יש עוד פסוק (נוסף לפסוק (ד, לח) שהבאתי בהערה הנ"ל) ששם נאמר (ז, א) "... ונשל גוים רבים... שבעה גוים רבים ועצומים ממך". וגם שם אין רש"י מפרש כלום.

(3) בפרשת עקב, בד"ה הראשון (ט, א), מעתיק רש"י גם תיבת "גדולים" מן הכתוב,

משא"כ בד"ה השני (יא, כג), מעתיק רש"י רק תיבות "ועצומים מכם" מן הכתוב, ומשמיט תיבת "גדולים".

וראיתי בספר הזכרון על פירש"י (ט, א), וז"ל:

לפי שכל כוונת הכתוב להראות כח הגויים ההם ושכפי טבע העולם לא היו יכולין להורישם, לולי השם יתברך העובר לפנייהם להשמידם ולהכניעם מלפני ישראל בכחו הגדול, לכך אנו צריכים לפרש שאין הכוונה שהם יותר גדולים מישראל ואף אם ישראל מעטים, דאם כן מאי ריבותא, אלא רצונו לומר גוים בעלי כח ועצמה שאע"פ שאתה עצום ורב, הם רבים ועצומים ממך, ובספרי בסוף פרשה (יא, יג) זו אמרו גדולים ועצומים מכם, אתם גדולים ועצומים, אלא שהם גדולים ועצומים מכם. והרב ז"ל בפירושו הכתוב ההוא נתן טעם למדרשם ז"ל ואמר שאם לא שישאל גבורים מה הוא השבח שמשבח את האמוריים, ע"כ. כלומר כיון שכל עצמו של כתוב הוא להודיענו עד היכן מגעת גבורתו של הקב"ה שעם היות שהאמוריים הם בעלי כח ורבים ועם ערים גדולות ובצורות, הוא יתברך בכחו מאבדם מפנינו, ואם ישראל חלשים ותשי כח, אף על פי שיהיו האמוריים חזקים מהם, מה מקום יש לשבחם ולהגדיל כחם, סוף סוף חלשים הם, לפיכך אמר ז"ל שכך פירושה גוים גדולים ועצומים מאד שאע"פ שאתה מפורסם בעוצם וברוב הם יותר ויותר, וכן בכאן על זו הדרך בעצמה, עכ"ל.

וכעין זה כתב הבאר בשדה על פירש"י שם, אלא שהוסיף, וז"ל:

וא"ת לעיל בפ' ואתחנן יש עוד ב' פסוקים כה"ג דכתיב "ממך" ולא פירש שם רש"י מידי. יש לומר דהתם מיירי קראי גבי הקב"ה שהוא יוריש אותם והתם שפיר קאמר ממך הם גדולים ועצומים אבל לגביה דידיה נחשבים כאיש אחד אבל הכא מיירי בישראל שהם באים להוריש אותם וצריך לפרש "ממך" "ומכם", אתה עצום וכו', עכ"ל.

והנה מה שכתב הבאר בשדה לתרץ למה לא פירש רש"י מידי בשני הפסוקים שבפרשת ואתחנן (ד, לח) (ז, א) "דהתם מיירי קראי גבי הקב"ה שהוא יוריש אותם וכו'", צריך עיון קצת בדבריו:

שהרי גם בסוף פרשת עקב (יא, כג) נאמר "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וגו'", ואעפ"כ פירש רש"י שם מה שפירש.

ואיך מתאים זה עם תירוץ הבאר בשדה: "דהתם מיירי קראי גבי הקב"ה שהוא יוריש אותם ... אבל הכא מיירי בישראל שהם באים להוריש אותם".

והגם שהכתוב בסוף פרשת עקב מסיים: "וירשתם גוים גדולים ועצמים מכם", דהיינו שבני ישראל בעצמם באים להוריש.

הנה על כרחך, מצד הסתירה שיש בכתוב מתחלתו לסופו, שמתחילה כתיב "והוריש ה'" ובסוף כתיב "וירשתם" וגם מצד זה שהוכפל הענין, מוכרחים לפרש הכתוב כמו שترגם התרגום אונקלוס, שהפירוש של "והוריש" הוא "ויתרך" שהוא לשון גירושין, משא"כ על "וירשתם" תרגם "ותירתין" שהוא לשון "ירושה".

שלפי זה נמצא שגם כאן נאמר בפסוק שהמלחמה עם הגוים נעשית על ידי הקב"ה כמו שנאמר בפרשת ואתחנן (ד, לח) "להוריש גוים גדולים ועצמים ממך", והרי גם שם תרגם התרגום אונקלוס "לתרכא".

ומה שנאמר בסוף הפסוק "וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם" אינו מדבר בנוגע למלחמה עם הגוים אלא בירושת הארץ של הגוים, דהיינו שלאחר שהקב"ה יגרש את הגוים תוכלו לירש את ארצם.

עוד דבר שצריך עיון לתירוץ הבאר בשדה הנ"ל הוא, שלפי תירוצו משמע שהפירוש בהשני כתובים שבפרשת ואתחנן: א) להוריש גוים גדולים ועצומים ממך (ד, לח), ב) שבעה גוים רבים ועצומים ממך (ז, א) שהגוים עצומים ממך אבל לא מהקב"ה העושה מלחמה עמהם דהתם מיירי קראי ולא כמו שפירש רש"י סוף פרשת עקב אתם גבורים והם גבורים מכם.

אלא שהפירוש והדיוק שם הוא שהגוים עצומים ממך אבל לא מהקב"ה העושה מלחמה עמהם. ("דהתם מיירי קראי גבי הקב"ה")

אבל לפי זה צריך עיון למה לא פירש"י זה שם עכ"פ בפעם הראשונה שנזכר שם בפרשת ואתחנן.

ועל דרך שפירש"י בפרשת שופטים בד"ה עם רב ממך (כ, א) בעיניך הוא רב אבל בעיני אינו רב, עכ"ל.

[כוונתי (לא ללשונו ממש, שהרי בפרשת שופטים נאמר "...וראית... עם רב ממך וגו'" לכן כתב רש"י בעיניך... ובעיני אלא) לתוכן פירושו, דהיינו שלמה לא פירש שם לפניך הם עצומים אבל לפני אינם עצומים].

עד כאן בנוגע לתירוץ הבאר בשדה על השאלה למה לא פירש"י כלום בשני הפסוקים שבפרשת ואתחנן.

ונחזור כאן למה שהבאתי מספר הזכרון, (ועל דרך זה כתב גם הבאר בשדה), וגם בזה צריך עיון:

שלכאורה כל ההסבר של ספר הזכרון (ועל דרך זה הבאר בשדה) הוא לבאר פירש"י שבסוף פרשת עקב, ולמה צריך רש"י להאריך שם.

אבל לכאורה זה מגדיל עוד יותר את הקושיא למה רש"י לא כתב את זה בפעם הראשונה שזה נזכר בפרשת עקב (יא, כג), ששם כתב רש"י בקיצור אתה עצום והם עצומים ממך, ותו לא.

וממה נפשך אם צריכים יותר ביאור, למה רש"י לא מאריך כאן. ואם מה שכתב כאן מספיק למה לו להאריך בסוף פרשת עקב.

ולכאורה לא הוה לי' לפרש כלום מאחר שכבר פירש זה פעם אחת.

וראיתי בפירוש באר היטב על פירש"י סוף פרשת עקב, שעמד על שאלה זו, וז"ל:

... קשה דלעיל פירש גם כן ועצומים ממך אתה עצום והם עצומים ממך ולא פירש דיוקו כן הוא כדפירש הכא. ויש לומר דלעיל על כרחך פירושא הכי הוא דאם לא כן ממך למה לי, הרי כתיב "עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת... מי יתיצב לפני בני ענק", ופשיטא דעצומים ממך. אלא על כרחך לומר אתם עצום כו'. אבל הכא אינו כתוב רק "ועצומים מכם" ודילמא הוא כפשוטו על כן הוצרך רש"י לפרש דיוקו למה אינו כפשוטו, עכ"ל.

אבל לכאורה צריך עיון בתירוץ:

זה שכתב "אבל הכא אינו כתוב רק ועצומים מכם ודילמא הוא כפשוטו", לכאורה כוונתו שהיות שכאן אין כתיב "עם גדול ורם בני ענקים" כמו שכתוב בתחלת פרשת עקב, אם כן לולי פירש"י היו מפרשים שהגוים בעצם אינם עצומים רק לגבי בני ישראל שהם חלשים הם עצומים.

אבל אינו מוכן, שלאחר שהפסוק אומר בתחלת פרשת עקב שהגויים הם עם גדול ורם בני ענקים ... מי יתיצב לפני בני ענק כבר יודעים את זה משם, וכמו ששם לא הי' רש"י צריך לפרש כלום מפני שזה נאמר שם בפירוש, כן בסוף פרשת עקב אין צריך לפרש את זה משום שכבר יודעים משם שהם בני ענקים, והרי גם רש"י פירש שם שהם עצומים.

◆ ◆ ◆
רב לך

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

דברים ג, כו רש"י ד"ה רב לך שלא יאמרו הרב כמה קשה והתלמיד כמה סרבן ומפציר.

ובשפתי חכמים "ופרוש רב לך מלשון רבנון כו" ופלי פירוש זה הנה תיבות "רב לך" מתפרשות "אני הרב שלך" וכדממשיך (השפ"ח) מאחר שאני רבך אין לך אלא לשמוע דברי רבך כו'.

וצ"ע דא"כ למה רש"י (מהספרי) צריך להוסיף "שלא יאמרו הרב כמה קשה והתלמיד כמה סרבן ומפציר", הרי די שיאמר כיון שאני הרב שלך הרי שצריך לשמוע בקולי, ואיך נכנס בתיבות רב לך ש"הרב כמה קשה" וגם (ובעיקר) איפה נרמז פה ש"התלמיד כמה סרבן ומפציר" אף שי"ל שזה (כמו) מובן מאליו מהמשך הרב כמה קשה.

ועוד, שלפי זה האם גם בפ' קרח באמרם (במדבר לז, ג) רב לכם בני לוי, יוכל להתפרש כן.

וי"ל בדא"פ, שבפש"מ תיבת רב (לך) היינו "יותר מדאי" וזה במילא כאומר מספיק, וזה גם פירוש הפשוט בפ' קרח (הנ"ל) כדפירש"י (בד"ה רב לכם) הרבה יותר מדאי לקחתם לעצמכם גדולה, וכן כאן הפי' הוא יותר מדאי התפללת (בקשת), ומוסיף אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה.

שענין זה הוא מוקשה מאד, והרי הקב"ה הוא ארך אפים וגדל חסד, ובלתי בעל גבול וכו' ואיך יתכן שהקב"ה ימנע ממנו מלהתפלל.

וע"ז מבאר רש"י שלא יאמרו כו', כלומר, שבאמת מצדי לא הייתי מונע ממך מלבקש עוד ועוד, אבל הרושם שמתקבל אצל העם הוא שאם התלמיד מבקש כ"כ והרב אינו נותן, הרי זה בגלל שהרב קשה, ולאידך מבינים שיש סיבה לרב, א"כ התלמיד סרבן ומפציר יותר מדאי.

ונמצא שיש כאן ענין של אי כבוד ה' וגם פוגע בכבודו של משה.

ולכאורה ענין רב ותלמיד שנקט רש"י והספרי הוא שכך רגיל אצל רב ותלמיד, ואי אפשר להשתמש כלפי הקב"ה ומשה בלשון אחרת שעל מי יגידו ח"ו הענין של "קשה", ולכן המשילו לרב ותלמיד.

אבל לכאורה משל זה של רב ותלמיד לא קשור לתיבת רב (לך), (שלא בגלל שכתוב תיבת רב נקט רש"י במשל רב ותלמיד, שאין תיבת רב (כאן) הכוונה לרב של תלמיד, ובכלל איפה נמצא בתורה תיבת רב שהכוונה לרבנות).

אלא שקצת קושי יש בפירוש זה, שאם הכוונה ב"רב לך" יותר מדאי בקשת ודי ומספיק לך, למה שלא יהי' כתוב בפירוש "די לך", כמ"ש (שמות לו, ז): "והמלאכה היתה דים" (ועוד), שהכוונה שהי' די ומספיק, הרי שהתורה משתמשת בתיבת די.

ולכן י"ל בדא"פ, הביא רש"י עוד פירוש "ר"א רב לך הרבה מזה שמור לך רב טוב הצפון לך".

שלפירוש זה יותר נוח הלשון רב (ולא די), שהרי הפירוש הוא הרבה מזה שמור לך כו', ש"רב" הוא לשון ריבוי, וזה יותר פשוט.

אבל לאידך לא הי' יכול

להביא פירוש זה בראשונה, שעם היות שתיבת "רב" מתפרשת יותר טוב בפ"י זה, אבל התוכן "הרבה מזה שמור לך כו'" אינו נמצא בתיבות רב לך (בפשוט"מ), וכן לא בהמשך של הפסוק אל תוסף דבר אלי גו', ואדרבה לפירוש הראשון יותר מובן ההמשך של הפסוק אל תוסף גו', שלא יאמרו הרב כו'.



שונות

הערות – לס' רשימות הרב"ש

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ע' יב - ושכנתי, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם: נתבאר בשיחת מוצש"ק נשא תשל"ח בתחילתו.

ע' כב - להעיר ממ"ש בספר השיחות-תורת שלום ע' 177.

ע' כח - הערה 103: צריך להוסיף גם ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י תשל"ל.

ע' מד - ראה גם רשימות הרה"ח ר' אליהו סימפסאן – כפר חב"ד גליון 555 ע' 39. "באהלי ליובאוויטש", ניסן-אייר תשנ"ה ע' 61. וראה בהנסמן בכפ"ח גליון 403 ע' 22; 406 ע' 26; 618 ע' 11.

ע' מז - לחיים בלי ברכות מיותרות: להעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בא' מההתועדויות בקצרה: "לחיים עם כל הפירושים".

ע' נה- חברון, ל' חיבור: ראה גם אג"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי ע"ד חברון (אג"ק אדהאמ"צ ע' שז).

ע' עא - ווילהעלעם: להעיר מהמסופר בס' שמועות וסיפורים (להרה"ח וכו' ר' רפאל נחמן ע"ה כהן) בנוגע ביקורו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, כדי להיות נוכח בעת נאומו של קיסר ווילהעלעם.

ע' פג - תפלה שעתיים: ראה סה"ש תורת שלום ע' 13 שכן הי' גם ההנהגה זמן התפלה אצל אדה"ז.

ע' פד - (אחרי הבדלה) ואמר "ויתן לך" תיכף בסידור - ראה ס' מגדל עז ע' רכו עיי"ש. כפר חב"ד גליון 798 ע' 38.

ע' פד - אמירת ויתן לך עם עוד א': ראה ס' המלך במסיבו-ב ע' לט. שיחת מוצש"ק שובה תשל"ט סל"ח ועוד. כפר חב"ד גליון 778 ע' 40.

ע' צא - ברכת המזון בליל שבת- ע"י הרבי בעצמו: ראה ספר השיחות תד"ש ע' 20 (ע"פ כהאר"י"ל). ס' המלך במסיכו ח"א ע' ערב.

ע' צג - חוש: להעיר ממה שנתבאר בלקו"ד ע' 308 שבעל חוש הוא בעל המצאה יותר גדול מבעל כשרון.

ע' צה - אמירת קדיש - ע"י כ"ק אדמו"ר מהורש"ב - בכ"ד שבת: ראה התמים ע' [שפז]. סה"מ תרנ"ו ע' תמו.

ע' קד - בן עוה"ב, מזומן לעוה"ב וכו': נתבאר בשיחת ש"פ נשא תשל"ט סמ"א.

ע' קט- הפטורה מתוך תנ"ך ולא מחומש - ראה גם אלי" רבה סי' רפד סק"ג.



הערה במפתחות ללקו"ת

הרב אהרן ברקוביץ
עיה"ק ירושלים ת"ו

במפתחותיו של רבינו ללקו"ת, במדור "ביטויים בלתי רגילים", בערך 'מנהגים' – ביאור מנהגים שאין נוהגים בחב"ד – נרשמו שלושה מנהגים:

[א] אמירת "אל תירא עבדי יעקב" במוצאי ש"ק, [ב] אמירת "לשם יחוד" קודם כל מצוה, [ג] "אור חדש על ציון תאיר" [הנאמר – לא לנוסח חב"ד – בסיום ברכת "יוצר אור"].

ולכאורה צ"ע מדוע נרשם כאן המנהג השלישי; הניחא המנהג הראשון שנאמר בלקו"ת (בלק עב, ב): "וזהו מה שאומרים במוצאי שבת אל תירא עבדי יעקב", וכן המנהג השני שנאמר שם (דרושים לר"ה נה, ג): "ולכן אומרים בכל מצוה לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה", אבל לגבי "אור חדש" (שנסמן שם לשה"ש כ, ב), הנה לא נכתב שם בלקו"ת שאומרים נוסח זה, אלא רק שע"י תשובה עילאה מעומקא דליבא משכין ליה בחילא יתיר, וע"י זה "אור חדש על ציון תאיר".

ועוד צ"ע, שהרי ביטוי זה מובא כבר לעיל מיניה (בדף ט, ב), ושם נאמר: "וזהו המחדש בטובו.. ועי"ז אח"כ אור חדש על ציון תאיר",

ואע"פ שכאן ניכרת ביתר בירור השייכות לנוסח התפילה, הנה דוקא לדף זה לא ציין רבינו כלל!

ואין לתרץ ולומר, שהרבי מגדיר כל נוסח המובא בלקו"ת והשונה מהנוסח שלנו, כ"מנהג שאין נוהגים בחב"ד" – שהרי מצינו בלקו"ת עוד הרבה לשונות שאינם נאמרים בנוסח חב"ד (או שהם נאמרים בשינוי), ואעפ"כ אין הרבי משלב אותם בין המנהגים שאינם נוהגים בחב"ד.

כגון, המובא בלקו"ת פ' אמור (לה, ב): "והחיות זעות מחיל כסא נושאות ומנושאות עם כסא", שהוא מלשון הפיוט "וחיות אשר הנה מרובעות" הנאמר – לא בחב"ד – באמצע קדושת "כתר" במוסף לראש-השנה, ונוסח זה לא נרשם במפתחות כ"מנהג שאין נוהגים בחב"ד".



"בהמות הייתי עמוך"

הנ"ל

בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי (דברים חלק א), מובא כמה פעמים שדוד המלך ע"ה – בחי' מלכות – אמר "בהמות הייתי עמוך" [תהלים עג], בהמות ל' רבים כו' בהמה רבה וכו' (ראה בעמ' רסד, שא, שי).

והנה כאן שבק המעיר לדקדקנותו-נוקדנותו היתירה, ולא ציין כלל לס' התניא פמ"ו ששם נתבאר "מ"ש בהמות לשון רבים.. ונק' בהמה רבה.. שם ב"ן..".

וביותר יש להקשות מהאמור בתניא שם, שפסוק זה נאמר ע"י "אסף ברוח הקדש" (כמפורש בפתחת הקאפיטל: "מזמור לאסף"), ואילו במאמרים הנ"ל מדייק בשייכות פסוק זה לדוד המע"ה דוקא.



המראי-מקומות בשו"ע אדמו"ר

הנ"ל

לענין מיהו מחברם של המ"מ בשו"ע אדמו"ר, ראה המובא ב'מבוא' לס' תורת חב"ד – ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן (עמ' כ).

ונראה להביא רא'י נוספת שהמ"מ – חלקם עכ"פ – הם מאדמו"ר הזקן עצמו, מדברי הצ"צ בשו"ת או"ח סי' יח (אות ב), שהביא את האמור במ"מ לאו"ח סי' ל"ו (באות כ) המסתיימים במלים "וצריך עיון", וכותב הצ"צ בהמשך דבריו: "וזהו שסיים אאזמו"ר נ"ע וצריך עיון". הרי שפתיו ברור מיללו שמ"מ זה הוא מאדמו"ר הזקן עצמו.



מרים הנביאה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

(1) בסדר הדורות (ב"א שס"ד): "וילך ויקח אשה את יוכבד . . . והיא בת קכ"ו שנים (הוא ב"א שס"ד...) ותהר האשה ותלד בת ותקרא שמה מרים, כי בימים ההם מררו המצרים את חיי בני"....".

- לא מפורש שנת לידתה, אך לא היתה לפ"ז יותר מד' שנים גדולה ממש. וראה ילקוט שמעוני שמות רמז קסה.

ובפסיקתא רבתי (מג,כז): מרים היתה באותו הזמן בת שש שנים (כשאמרה לו "גזרתך קשה משל פרעה"), וא"כ נולדה כשהיתה יוכבד בת קכ"ד שנה. ובשמו"ר (א,יג) שבזמן גזרת המילדות העבריות היתה בת חמש שנים.

(2) כן צ"ע (בפירש"י ע"פ חז"ל) המופת שחזרה לנערותה, שהרי לפני כן כבר ילדה את אהרן ולפנ"ז את מרים!



פירוש תיבת 'כרדוטין'

הנ"ל

בפירש"י פרשת תצוה (כח,ד) דן בקשר למהות האפוד, והוכיח שהוא מין לבוש, מהתרגום (שמואל-ב יג, יח) לתיבת 'מעילים' - 'כרדוטין', וכן לתיבת 'אפוד' (שם ו, יד) - 'כרדוט'.

אמנם גם בס' ירמיה (ז,יח. מד,יט) בפסוק "לעשות כוונים למלאכת השמים", ת"י "כרדוטין" ושם לרוב המפרשים פירושו "עוגות" [מציינים לספר 'המקרא באור התרגום' של י' קומלוש, ת"א 1973 עמ' 409, שפירש גם שם 'מעיל', אבל לא ראיתו, וצ"ע מקורותיו, ואם ספר זה ראוי בכלל].

במילון האנגלי של יסטרוב עמ' 664 הם שני ערכים שונים, ובאחד מהם תיקן "כונדריטין", עיי"ש.



חיבוט הקבר

הנ"ל

נושא זה נזכר בס' ראשית חכמה, שער היראה סוף פרק יב, ומעתיק שם כמה פרקים בנושא זה במיוחד, וראה בפרט בפרקים ב-ג שם. בספ"ג מביא עצות להיפטר מזה, ואילו בהיום יום ד' טבת מופיעה עצה אחרת.

בתניא פ"ח נזכר עונש זה לגוף לנקותו ולטהרו מטומאתו בהנאת עוה"ז ותענוגיו.

ולפלא שבביאורי הרנ"ג שם מבאר זאת במשל מבגד שנספג בו אבק שיש לחבטו ולנערו, שהרי הסבר זה מופיע במאמרי אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (כגון בס' המאמרים תש"י עמ' 8) על כף הקלע, שהוא עונש לנשמה לנקותה מאותיות דברים בטלים, כדלהלן בפרק זה.

אמנם במקור הדברים שבהיום יום, כנסמן שם (ח"ב) במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (אג"ק ח"ו עמ' לד), מופיעים כף הקלע וחיבוט הקבר יחד: "הבאים להעביר את זוהמת הגוף ולטהר את הנפש מאותיות דברים בטלים בענינים המותרים". וצ"ע.



דעת אדה"ז בשו"ע במוצות אהבת ישראל

הנ"ל

הנה בפירוש "ואהבת לרעך כמוך" התלבטו המפרשים, שהרי טבע האדם שאוהב את עצמו יותר מן הכל (ראה ברמב"ן שם), ולכן יש שפירשו ע"פ ת"י שתרגם "ותרחמיה לחברך, דמן את סני לך - לא תעביד ליה", שהכוונה רק שלא להרע לו, כמ"ש מהרש"א בחדא"ג שבת לא, א ד"ה דעלך סני, וכ"מ בס' החינוך (הוצ' אשכול מצוה רמג), וכ"פ (מדעתו) בערוך השולחן סי' קנו ס"ז.

והנה הרמב"ם ס"ל (כרמב"ן הנ"ל) שיש בזה גם מצוה להיטיב לחברו, כמפורש בסהמ"צ עשה רו ובהל' אבל פי"ד ה"א, ובהתאם

לזה, הניסוח במקומו בהל' דעות פ"ו ה"ג כולל (לא רק לחוס על ממונו, אלא גם) "לספר בשבחו".

ובשו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ה העתיק מהל' דעות בהשמטת "לספר בשבחו", ולכאורה מוכח מזה דס"ל (להלכה, משא"כ ע"פ חסידות כמבואר בתניא פל"ב וכו' הפירוש הוא 'כמוך' ממש) כדעת המהרש"א הנ"ל.

אמנם בלקוטי שיחות כרך יז עמ' 217 בסוף הערה 19, כתב הרבי שמפשטות לשון אדה"ז בשו"ע משמע דלא כדעה זו. וצריך ביאור.



"חלום חלמתי ואיני יודע מהו" [גליון]

הת' שמואל לובעצקי

תלמיד בישיבה

בגליון תתכ"א (שי"ל לר"ח מנ"א) העיר ידידי הת' ד"ה זקליקובסקי שי' על גדר החלומות וכותב שם "וגם זה רואים מכל המכתבים שהרבי אף פעם לא כותב איזה שהוא פתרון חלום רק שהם חלומות שוא וצריך לתקן ע"י מע"ט"

אולם יש להעיר דפ"א עברה אשה בדולרים לפני כ"ק אדמו"ר ואמרה לרבי שחלמה שהרבי אמר לה אגוזים אגוזים ושואלת מכ"ק אדמו"ר מהי הכונה באגוזים וכ"ק אדמו"ר עונה לה בפרטיות ענין האגוז וכו' (ואפשר לראות זה בא' מהוידאו דפנינים מחלוקת הדולרים אינני זוכר כעת איזה)

בהמשך כותב "וגם שמעתי מחכם אחד שאפשר לומר יתירה מזו שהרבי מחליט מה יהי' החלום וצדיק גוזר והקב"ה מקיים". והנה יש להביא סימוכין למ"ש דהנה בשו"ת מן השמים מהדורת קארקא תרנ"ה שואל "על מעשה דבר הדיא שאמר דיהב ליה אגרא פתר ליה טובא ומאן דלא יהיב ליה אגרא פתר ליה בישא ואמרינן נמי דאשכח רבא ספרא דכפיל מידי' והי' כתוב בו כל החלומות הולכין אחר הפה וע"ז אנו תמהים ושואלים אם אפשר שישתנו גזירות הבורא בעבור פתרון הפותר, ואם הדבר כפשוטו שיהיו החלומות הולכין אחר הפה בין טוב ובין רע או אם אין הדבר כפשוטו דגזירות הבורא אין משתנים דבר הדיא לא הי' כ"א אפשר וא"כ הוא על מה כתוב בספרו כל החלומות הולכין אחר הפה.

והשיבו גזירה היא דוק ותשכח, ושניתי לשאול ולא ענו לי רק כבראשונה ונצטערת ויהוספתי לשאול כבראשונה.

והשיבו הלא ידעת וגם שמעת כי יש אנשים שמזל תולדותם להיות עיניהם ולשונם רעה... כי יש אנשים במזל תולדותם לפתור חלומות ויתקיים פתרונם בין לרעה בין לטובה ובלבד שיהי' לפי הענין ובר הדיא הי' מהם ולא נתקיימו הפתרונים בזכותו רק במזלו... כ"ז השיבו לי בפעם הג' ואחר שעה השיבו אל תהרהר אחר דברינו זה כי האמת הודענוך וסוד עמוק" ע"כ.

