

ב"ה

ש"פ דברים - שבת חזון

ה'תשס"ג

גליון כא [תתסד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 בדין ערי מקלט לע"ל
10 בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן

לקוטי שיחות

- 14 תוארו ד"הלל הזקן" בין משתתפי שמחת ביה"ש
16 "עשה משה" ו"יעשה משיח"
17 במהות החוקה דפרה אדומה

שיחות

- 22 תענית חתן בפורים קטן [גליון]
23 הפירוש במחז"ל "ת"ח נוקם ונוטר כנחש"

אגרות קודש

- 23 לשון "תא חזי" בתניא
25 ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים

נגלה

- 25 ביטול חמץ לשיטת ר"י הגלילי
31 מקור יניקת דבר שיש לו מתירין
33 נאמנות האשה כשיש חזקה ואפשר לברר

חסידות

- 37 מעשינו ועבודתינו כל משך זמן הגלות

רמב"ם

38 בדין כפרה על מצות עשה

הלכה ומנהג

41 קורה שנשברה ביו"ט

46 מלאכת אוכל נפש בהבערה

52 הדלקת נש"ק בשבתונים הנערכים בבית חב"ד

54 בעניין יין מבושל במסיבת גויים

58 כתיבת השם בכתובה בנולדו מישראל ואביהם גוי

60 סנדק בברית של מבוגר [גליון]

61 טבל ראש הירק צריך נט"י

62 חיובים מדאורייתא בתפילה מדרבנן [גליון]

63 בענין הנ"ל

65 סוף זמן מצוות ליל הסדר [גליון]

פשוטו של מקרא

69 פירש"י על תיבת "לך"

70 והתרה בו

שונות

74 בדד ישב - בגיחזי ושלשת בניו

81 מצוות לא ליהנות ניתנו

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

בדין ערי מקלט לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

ברמב"ם (הל' רוצח רפ"ח): מ"ע להפריש ערי מקלט, שנאמר שלש ערים תבדיל לך וכו', ושש ערים היו, שלש הבדיל משה רבינו בעבר הירדן, ושלש הבדיל יהושע בארץ כנען. ובהל' ד' כתב: בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש, שנאמר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה. והיכן מוסיפין אותן, בערי הקיני והקנזי והקדמוני, שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה"א את גבולך כאשר נשבע לאבותיך, ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך, ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלו. עכ"ל. (וראה גם הל' שמיטה ויובל רפי"ג, ובהל' מלכים פי"א ה"ב). ובהל' ט' כתב הרמב"ם שהיו עוד מ"ח עיירות שניתנו ללווים, וגם הם קולטות כמו השש, וההפרש בין ערי מקלט שהובדלו למקלט בין שאר ערי הלוים הוא, שערי מקלט קולטות בין לדעת בין שלא לדעת, הואיל ונכנס בהן נקלט, ושאר ערי הלוים אין קולטות אלא לדעת, ורוצח הדר בערי מקלט אינו נותן שכר ביתו, והדר בשאר ערי הלוים נותן שכר לבעה"ב. ע"כ.

והנה הנך שלש עיירות שמוסיפין בימות המשיח, שהן "ערי מקלט". הם בסוג של השש עיירות שקולטין גם שלא לדעת, ואינו נותן שכר ביתו וכו' וכמ"ש המנ"ח (מצוה ת"י אות יג).

אם השש קולטות לפני הבדלת השלש

והנה בהל' ג' כתב הרמב"ם: אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיבדלו כולן, שנאמר שש ערי מקלט תהיינה לכם, והודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען, ולמה הבדילן, אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה. עכ"ל. ולפי"ז יש שנסתפקו בנוגע לימות המשיח, אם גם אז יהי' הדין שאין

השש קולטות עד שיבדלו גם שלש הנוספות או לא, (ראה בס' 'אמרי בנימין' מכות י, א, ובס' 'תורת המלך' ברמב"ם הל' מלכים שם ועוד).

ושורש הספק י"ל הוא בשתיים: א) אם הוא גזה"כ מיוחדת רק לגבי השש בלבד, כדילפינן בסוטה י, א, (ועד"ז בספרי שם) ממ"ש: "שש ערי מקלט תהיינה" (מסעי לה, יג). אבל לגבי שלש הנוספות שהן תשע ליכא דין זה. ב) עוד אפשר לומר, שכל דין זה שאין השלש שבעבר הירדן קולטות עד שיבדלו כולן, הוא דין רק על מעיקרא בלבד, שאי אפשר לחול עליהם דין קליטה עד שישנם שש, אבל לאחר שכבר חל עליהם דין קליטה, שוב אין זה מתבטל לעולם. דאי נימא כן, י"ל יתירה מזו, דלע"ל אי"צ אפילו שיבדלו כל השש, כי כל אחד מצ"ע קולט מיד.

ובשו"ת מהרי"ץ (ח"א סי' קמט) נקט דדין זה דצריך שיהיו ששתן קולטות כאחד, אין זה רק בתחילה, אלא הוא דין תמיד, וגם אח"כ אם חרבה אחת מהן שוב אין השאר קולטות. ובזה תירץ הא דמקשים המפרשים על המשנה (מכות ט, ב) ועל הרמב"ם, דלמה הוצרכו להשמיע דין זה דהשלש של עבר הירדן לא היו קולטות עד שהובדלו של א"י, הא מאי דהוה הוה?

[ובתפא"י מכות פ"ב אות לא תירץ, משום דרוצים להשמיע הזריזות שצ"ל בקיום המצוות, וכדהובא שם וברמב"ם, דאף דהשלש של עבר הירדן לא היו קולטות עדיין, מ"מ הבדילן משה, משום דאמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה, (ועי' גם פיהמ"ש להרמב"ם אבות פ"ד מ"ב, דאיירי אודות זריזות במצות והביא מהך דמשה), אבל כבר הקשו ע"ז דלפי"ז אין מקומו ברמב"ם שם, אלא בהל' דעות], ולפי הנ"ל דדין זה קיים לעולם ניחא, דנפק"מ דאם תחרב אחד מהם שוב אין השאר קולטות.

אבל ב'שיח יצחק' במתניתין שם לאחר שר"ל בתחילה ג"כ כנ"ל שזה נוגע לעולם, מסיק דמלשון הרמב"ם לא משמע כן, דממ"ש הרמב"ם: "אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיבדלו כולם", משמע שזהו דין רק לכתחילה, שלא חל עליהם חלות קליטה עד שישנם ששתם כאחד, אבל אח"כ אפילו אם חרבה אחת מהן אין זה מעכב, עיי"ש. ומסיק דלפי"ז י"ל להיפך, שהרמב"ם משמיענו דהדין דקולטות כאחד הוא רק מעיקרא ולא אח"כ, עיי"ש.

וראה גם ב'שירי קרבן' (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו), שכתב דכל שאין השש ערי מקלט קיימות, אין אחד מהן קולטת, אעפ"י שבתחילה

נבדלו שש, וכדמשמע מלישנא דקרא שש ערי מקלט תהיינה, שכן צ"ל לעולם, אבל כתב ג"כ דמלשון הרמב"ם משמע שדין זה הוא רק לכתחילה כל זמן שלא הובדלו שש, עיי"ש. ועי' גם בספרי זוטא ר"פ מסעי, וב'ספירי אפרים' שם (ד"ה תהיינה שש), דדייק מהא דאמר שם: "שאם ניטלה אחת מהן, ימנו אחרת תחתיה וכו'", דזהו משום דבעינן שש עיירות לעולם, אבל לפי הנ"ל בהרמב"ם, יש לפרש דאין זה משום דמעכב, אלא קמ"ל דמשום הצורך יש לבנות גם במקום אחר, עד שיחזרו לבנות הראשון.

והנה לפי מה דמשמע בדעת הרמב"ם דדין זה הוא רק מעיקרא, אבל לאחר שכבר הובדלו שש העיירות הן קולטות לעולם, א"כ לכאורה יוצא מזה דלע"ל כשיוחזרו אותן העיירות לערי מקלט כמו שהיו בתחילה, יהיו קולטין מיד, אפילו אם עדיין לא הובדלו הני שלש הנוספות.

חלוקת הארץ לע"ל אם יהי' חלוקה חדשה לגמרי

אבל י"ל בזה, דידוע פלוגתת הראשונים בנוגע לנחלת הלויים לע"ל, שהרשב"ם ועוד (ב"ב קכב, א) סב"ל דלע"ל ינחלו נחלה בא"י כמו שאר השבטים, ובחי' הר"ן ועוד חולק עליו. והקשו על שיטת הרשב"ם, דאיך יתבטל לע"ל הלאו שבט לוי לא ינחלו וכו'? (ראה בגליון תתנג) וביאר בספר 'שערי טהר' (ח"א סי' כא, ע' קנד) פלוגתת הרשב"ם והר"ן, שיש לחקור אם לע"ל כשיתוספו עוד ג' ארצות חדשות קיני קניזי וקדמוני, ותהי' א"י מי' עממין, אם תתבטל חלוקה הראשונה, שהרי לע"ל תהי' א"י אחרת ממה שהיתה מקודם, או דילמא הג' ארצות רק יתוספו על הז' הקודמין, ויהי' רק בגדר הוספה, אבל חלוקה הראשונה לא בטל. ומבאר דבזה פליגי הרשב"ם והר"ן, דהרשב"ם סב"ל דלע"ל בטלה חלוקה הראשונה, ותהי' חלוקה חדשה מה' לעמו, ובחלוקה זו אין למעט שבט לוי. אבל הר"ן סובר שגם לע"ל לא בטלה חלוקה הראשונה, דלא יתחדש על א"י חלות שם חדש, והג' הנוספות יתחלקו בהוספה לחלוקה הראשונה, ולכן סב"ל דהלאו קיים ולא יטלו שבט לוי אז, עיי"ש.

ובספר 'משנת יעבץ' (מועדים סי' מח אות ה) הוכיח, דלשיטת הרמב"ם חלוקה הראשונה שהוקבעה עפ"י אורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשכת גם לעתיד, וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם הדין שחלוקת הארץ צ"ל עפ"י אורים ותומים, משום שאין זה נוהג לדורות, כיון שכבר נתחלקה ע"י אורים ותומים בחלוקה הראשונה. גם הוכיח

מהרמב"ם (הל' בכורים פ"ד ה"ג) שכתב דכהנים ולוים מביאין בכורים וקורין, מפני שיש להם ערי מגרש, דסב"ל כרבי יהודא, דערי הלויים למחלוקת ניתנו ומעולם לא בטלה חלוקה זו, (ראה ירושלמי מע"ש פ"ה ה"ט). והא דקתני בסוטה מת, ב, דמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש, מפרש הרמב"ם דזה קאי לפי ר"מ, דסב"ל לבית דירה ניתנו, ואין זה בכלל חלוקת הארץ, משא"כ לפי רבי יהודא דלמחלוקת ניתנו, לא בטלה חלוקה זו לעולם ונהג גם אז דיני ערי מגרש. עיי"ש בארוכה, וראה בזה בלקו"ש חכ"ה ע' 93.

ובס' 'פסקי תשובה' סי' צב שקו"ט למה אין ערי מקלט נוהג בזמן הזה, ומביא מהחינוך מצוה ת"י משום דהוה דיני נפשות, ואין דנים דיני נפשות בזמן הזה, ומביא שם עוד טעמים בזה, ואחד מהם הוא משום דלאחר שגלו ישראל בטלה חלוקת הארץ, והעיריות אינן שייכות עוד אל הלויים, ולכן אינם קולטות, (וראה לקו"ש חכ"ד ע' 111 הערה 47 בזה). אבל שם בסי' צז נסתפק בעת שחזרו ישראל מגלות בבל אל א"י, האם חזרו כל אחד איש אל נחלתו ונחלת אבותיו, או אפשר שהנחלה הראשונה כבר בטלה, וכתב שכמו"כ יש לחקור בגאולה העתידה לבוא ב"ב, אם יחזרו כאו"א לנחלתו הראשונה, או שיהי' חלוקה חדשה לגמרי, ומביא משו"ת 'אבני נזר' יו"ד (סי' תלג), דמדמי ארץ ישראל בזמן הזה לקודם חילוק הארץ לענין חיוב תרומה וחלה, משום דלעתיד תהי' חלוקה חדשה, שגם שבט לוי ינחול, לכן עכשיו הוה הדין כמו קודם שחלקו עיי"ש. אבל הביא מ"ש בס' גבורת ה' למהר"ל ז"ל פ"ח, דקנין הראשון אינו בטל גם עכשיו, עיי"ש.

וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 309, שמבאר דגם בזמן הגלות הוה זה "ארצנו" ו"אדמתנו", וזה נוגע גם להלכה לגבי דין פרוזבול והרשאה, שיש לכאו"א מישראל ד"א בארץ ישראל, משום דקרקע אינה נגזלת, וכמ"ש בשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך סי' תקל ועוד. וראה תוס' ב"ב מד, ב, ד"ה דלא. ובהערה 69 כתב שאפילו החולקים ע"ז, ה"ז משום דכיון שלא הוברר חלקו אי אפשר לגבות מהקרקע, אבל מ"מ מודי שיש לכאו"א בעלות שם, (ועי' בהערה 71 דאין זה סותר לדין כיבוש שהוא קונה). ובחכ"ה שם ע' 97 כתב ג"כ שהבעלות של כל ישראל לא בטלה, ובהערה 61 כתב וז"ל: "ומש"כ בסוטה (מת, ב) דמשחרב בהמ"ק ראשון בטלו ערי מגרש - יש לומר הכוונה להפירי דינים הקשורים בזה, כיון שלא היו כל ישראל על אדמתם, ובכלל לא עלו רוב ישראל, אבל לא מצאנו החידוש גדול - דאינו שייך עוד להלויים, ואין ללויים ערים לשבת ועוד! ובשינוי עיקרי מכל ארץ ישראל דלא

בטלה בעלות הפרטית דכל אחד". עכ"ל. וציין שם ללקו"ש ח"כ הנ"ל עיי"ש. ועי' עוד בס' 'פסקי תשובה' שם סי' רמז שהוסיף עוד שקו"ט בענין זה, והביא גם מהא דכאו"א יש לו ד' אמות בא"י עיי"ש. (והוא משו"ת 'מחזה אברהם' סי' קמב).

אלא דלפי מ"ש ב'שערי טהר' הנ"ל, אפ"ל דאף דעכשיו אכתי לא בטלה חלוקה הראשונה, מ"מ לע"ל כשיכבשו ג' עממין אז יחול שם חדש על א"י, ובמילא יהי' חלוקה חדשה.

דלפי"ז כל זה י"ל, דאי נימא דלע"ל יהי' חלוקה חדשה ובטלה חלוקה הראשונה, במילא יצטרכו להפריש ולהבדיל כל הערי מקלט מחדש, ובמילא י"ל שלא יהיו קולטות כלל עד שיובדלו שש העיירות או כל תשע העיירות. משא"כ אי נימא שחלוקה ראשונה לא בטלה, שוב י"ל שכל אחד מהן יהי' קולט מיד, כיון שכבר חל עליו מעיקרא הדין קליטה. (אף דלפי מ"ש בהכותרת דהל' רוצח ובס' המצות מ"ע קפ"ב דגם "לכוין להם הדרך" הוה בכלל המצוה, וכמ"ש בלקו"ש חיי"ט ע' 101 בהערה 51, וחכ"ד ע' 107 הערה 2, מיהו בנוגע לדין קליטה נוגע רק במה שהובדלו בלבד, כדמשמע מלשון הרמב"ם הנ"ל).

ערי מקלט בזה"ז

ובלקו"ש חכ"ד ע' 111 בשוה"ג הובא משו"ת צפע"נ (ווארשא, סי' רט"ו בסופו), וצפע"נ מכות ז, א, שהביא הספרי פ' מסעי דערי מקלט נוהג גם בזה"ז עיי"ש, וכ"כ בס' 'שפתי כהן' על התורה שם, דדייק מלשון "תהיינה", שיש להם הויה לעולם גם בזמן החורבן עיי"ש. דלכאורה תמוה, שהרי כתב החינוך (סוף מצוה תק"כ): "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל שרוים על אדמתם, והיא מן המצוות המוטלות על על המלך ועל הציבור". וראה גם מצוה ת"י, וכפי שתמה בס' 'תורת יעקב' (על התורה) סי' קנה.

ואולי אפ"ל דסב"ל לשיטה זו, דעצם הדין שהן קולטות לא בטל אחר החורבן, וכנ"ל דלא בטלה חלוקת הארץ, ואם כבר חל עליו חיוב גלות לפני החורבן, עדיין הן קולטות גם אחר כך ואסור לגואל הדם להורגו, ומ"מ אין זה שייך בזמן הזה, כיון שהדין הוא דבזמן הזה שאין דין נפשות נוהגים, הרי בכל אופן אסור לגואל הדם להרוג את הרוצח, במילא אין צורך כלל לגלות וערי מקלט. וראה או"ת סי' ב' וקצוה"ח וישועות ישראל שם, ובשו"ת 'חות יאיר' סי' קמו. וראה אנציקלופדיה תל' ערך גואל הדם בסופו, ובפסקי תשובה שם סי' צב הביא דברבינו

ירוחם סוף חלק מישרים כתב בשם ה"ר אברהם, שדינים אלו דגלות צריכים גם בזמן הזה, וצ"ע.

ערי מקלט לע"ל – בעתה ואחישנה

(ב) בס' 'משך חכמה' פ' שופטים יט, ח כתב וז"ל: "והנה יש שני אופני גאולה, האחת "בעתה" - שזה אם לא זכו, ואז יתקיים (זכרי' יג, ב) ואת רוח הטומאה אעביר וכו', (ישעי' יא, ו) וגר זאב עם כבש וגו', (שם ס, יח) ולא ישמע עוד שוד ושבר וגו', ולא יהי' נרצח בשוגג גם כן. והאחת ד"אחישנה", והוא כאשר יזכו ויהי' דור שכולו זכאי (סנהדרין צח,א), ואז יהי' עולם כמנהגו נוהג, ואין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד, ולכן אמר פה "ואם ירחיב ה' את גבולך . . . כי תשמור לעשות את כל המצוה, זהו האופן ד"אחישנה" - אז ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה". עכ"ל. היינו דרך אם יהי' הגאולה באופן של "אחישנה" יצטרכו לערי מקלט, כיון שיהא שייך אז הריגה בשוגג, כיון דעולם כמנהגו נוהג. (הובאו דבריו בס' 'פרדס יוסף החדש' (שופטים אות קפא, ותירץ עפ"ז קושיית ה'אור הישר' שם).

ודבריו צ"ב, שהרי הרמב"ם פסק (הל' מלכים פי"ב ה"א ועוד) דעולם כמנהגו נוהג, ובפשטות הרי הרמב"ם בס' הי"ד איירי כפי המוכרח להיות מצד "בעתה"? גם צ"ב, דאיך אפ"ל דעי"ז ש"זכו" יהי' חסרון בהנהגת בני"ז? וראה לקו"ש חכ"ז פ' בחוקות א' שמבואר שם דמ"ש הרמב"ם בס' הי"ד דעולם כמנהגו נוהג, איירי כפי שהוא מוכרח מצד בעתה, ומ"ש באגרת תחיית המתים (אות ו') דזה שפירש שהיעודים דלעתיד הם בדרך משל, "אין דברנו זה החלטי כו", כוונתו דאפשר שיהי' באופן של "זכו", ובמילא יהי' הכל בדרך נסי ולא עולם כמנהגו נוהג, עיי"ש.

הן אמת דבשל"ה (בית דוד בסופו) הביא מ'כתבי האריז"ל, דכל אלו שנהרגו בשוגג במשך הדורות הן מזרעו של הבל, ולכן גרם להם הקב"ה שיהרגו, שזהו תיקון להם, ואם הגאולה תהי' "בעתה", כבר לא יהי' אף אחד מזרעו של הבל בעולם, ובמילא לא יהיו עוד הריגות גם לא בשוגג, אבל אם הגאולה תבוא באופן של "אחישנה", ועדיין לא יכלה זרעו של הבל מן העולם, עדיין יהיו אז מקרים של הריגה בשוגג, כדי לכלות זרעו של הבל מן העולם (הוזכר בלקו"ש חכ"ד ע' 108 הערה 17, וראה בס' 'הנה ימים באים' ח"א ע' 438), ואז יצטרכו לערי מקלט ולהוסיף שלש עיירות, ומבאר ג"כ כנ"ל דזהו מ"ש שם כי

תשמור לעשות את כל המצוה שיהי' באופן דאחישנה. וזהו ע"ד שביאר ה'משך חכמה', אבל לפי כתבי האריז"ל יוצא שענין הרציחה בשוגג הו"ע למעליותא, לתקן זרעו של הבל. משא"כ לפי המשך חכמה משמע שזהו לגריעותא, מצד שעולם כמנהגו נוהג וכו'. ויל"ע.

ולעצם הקושיא למה יצטרכו לע"ל לערי מקלט, ראה בלקו"ש חכ"ד שם בארוכה, מובא גם בפרדס יוסף שם.



בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן

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

בשיחת ש"פ שמיני תשי"ח איתא אודות האריז"ל [שיום ההילולא שלו חל בה' מנחם אב, זי"ע]: "בספר שבחי האריז"ל ושבחי הרב חיים ויטל ז"ל (אשר חלק גדול מהסיפורים שם מופיעים גם בכתבי האריז"ל), מסופר בתחילתו (ע' ג):

"פעם אחת בערב שבת סמוך להכנסת כלה יצא עם תלמידיו חוץ לעיר צפת . . . כדי לקבל השבת (כפי שהסדר ע"פ קבלה [ראה פע"ח שער הכוונות ענין קבלת שבת דרוש א. מג"א (וכנה"ג) הל' שבת סי' רסב ס"ג. ס' מנהגי האר"י - פתורא דאבא - ענין קבלת שבת אות יז. - לצאת לשדה לקבל פני שבת מלכתא) . . . ובתוך שהיו משוררים אמר הרב לתלמידיו: חברי רצונכם שנלך לירושלים קודם השבת ונעשה שבת בירושלים? - וירושלים היא רחוקה מצפת יותר מכ"ה פרסאות - השיבו מקצת מן התלמידים: אנו מרוצים מכך, וקצת מן התלמידים השיבו ואמרו: נלך מקודם ונודיע לנשותינו - וכלשון הש"ס [ברכות כז, ב. וראה ירושלמי ברכות פ"ח ה"ו: א"ל נלך גו בייתא]: "איזיל . . . ואימליך בדביתהו" (ועצם הענין כבר לא היה פלא בעניהם על האריז"ל שיוכלו להגיע, אלא שרצו לבקש רשות "דביתהו" שלא לשבות שבת בביתם) - כיון שאמרו נלך מקודם לביתנו, נתחרד הרב חרדה גדולה והכה כף אל כף ואמר: אוי לנו שלא היה בנו זכות להגאל, שאלמלא הייתם כולכם משיבים לי פה אחד שאתם רוצים לילך בשמחה גדולה, תיכף היו נגאלים כל ישראל, שעתה היתה השעה עומדת להגאל, ומתוך שמאנתם בדבר, חזר הגלות לאיתנו בעו"ה".

"והנה, סיפור זה הרי הוא חלק מהתורה, ובמילא, הוראה בעבודתינו.

"ולכאורה קשה, כיצד יתכן שענין ד"איזיל ואמליך בדביתהו" יהווה סתירה להבאת הגאולה? - הרי על פי תורה צריך להיות "איזיל ואמליך בדביתהו" בנוגע למילי דעלמא, ובפרט ענין של שבת, שכל ענינם של נרות שבת הם בשביל השלום שבין איש לאשתו, וישנם כמה עניני חיוב בשבת שבין איש לאשתו, וא"כ, מדוע ענין שהוא לגמרי על פי תורה ומבוסס על השו"ע - יעכב את הגאולה?

"ע"פ נגלה הביאור הוא: הגמרא אומרת [עירובין סז, ב] "במילתא דרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן", כלומר, קודם כל צריכים לעשות מה שרבנן אומרים, ואחר כך אפשר לשאול. ולכאורה, אם יתכן ענין ד"מותבינן" - איך "עבדינן עובדא"?

"אך הענין הוא, צריכים לדעת ש"רבנן" הם למדנים גדולים ואפשר לסמוך עליהם. ומה שיש לו קושיא, הרי זה רק בגלל שחסרה אצלו היגיעה האמיתית בתורה, וכאשר תהי' לו היגיעה האמיתית, והוא יזכה, יוכח שהדין הוא כפי שרבנן אמרו. ובנידון דידן: כאשר שמעו הוראה מהאריז"ל שהי' גאון גדול גם בנגלה (כדאיתא בלקוטי תורה (ובסהמ"צ) (להרח"ו) - יכלו לדעת ("האט מען געמענט וויסן") שאפשר לסמוך עליו שלא יכשילם חס ושלום בעשיית ענין שהוא היפך ההלכה.

"ובפנימיות הענינים: "החשבון הוא אמנם חשבון, אך למלחמה אינו שייך. אי אפשר להביא את משיח באופן כזה - שכששומעים משהו ("א ווארט"), מוציאים את ה"שולחן ערוך" וניגשים למורה הוראה לשאול פשט ב"באר היטב" - האם זה לא סתירה למה ששמעו. לא באופן כזה יכולים להביא משיח.

"דרושה התקשרות וקבלת עול, וצריכים לציית ל"רבנן" ללא חשבונות כלל. ענינו של יוצא צבא - שאין לו חשבונות כלל, עבורו שום מציאות אינה קיימת, מלבד המפקד והוראותיו...

"למרות כהנ"ל, נשאר האריז"ל לקבל את השבת יחד עם אותם תלמידים שאמרו "איזיל ואימליך בדביתהו", וגם אחר כך למד איתם והם נשאר תלמידיו. הגם של הי' ביכולתם להביא משיח מצד העדר ההתקשרות, מכל מקום הוא למד איתם ענינים שהם כלים להם לפי ערכם, אשר באמצעותם יוכל להעלותם בהדרגה לדרגה נעלית יותר. ואדרבה, מצד זה גופא ראה האריז"ל את גודל הרחמנות עליהם, שבגלל זה עליו להשאר ללמוד איתם ולהדריכם...

"ובזה יובן גם מה שהאריז"ל נשאר לקבל את השבת בצפת, דלכאורה, היות וע"י ההליכה לירושלים היתה מגיעה הגאולה - מדוע

הוא נשאר בצפת, הרי הי' יכול להובילם לירושלים כשעיניהם עצומות? והתירוץ הוא: כאשר האריז"ל ראה את התלמידים מתחילים להתיישב בדעתם, כלומר שחסר אצלם בהתקשרות, הרי במילא ההליכה לירושלים לא היתה פועלת מה שצריכה לפעול". ע"כ דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע.

והנה יש להבין, איך יתכן דלאחר שעפ"י נגלה בגמרא דעירובין הנ"ל ד"בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן", התלמידים יעשו את ההיפך מזה, דקודם "מותבינן" - הענין ד"איזיל ואמליך בדביתהו", ורק אח"כ "עבדינן מעשה"? וגם אם אותם התלמידים עברו על ההוראה ד"בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן", יש להבין איך האריז"ל נשאר לקבל את השבת יחד איתם, והרי לא רק שנכשלו בעשיית היפך ההוראה הנ"ל, אלא שגם עכבו בזה את הגאולה! - ו"חזר הגלות לאיתנו בעו"ה"?

והנראה בזה לבאר, דבגמרא שם נאמר: "דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא, כי הוינא בי רב יהודה הוה אמר לן [-] כשהייתי בבית מדרשו של רב יהודה, הוא היה אומר לנו, כאשר מורה חכם להקל] בדאורייתא [-] בנוגע לדין שהוא מן התורה, ויש תלמידים הרוצים להקשות על הוראתו], מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה [-] מקשים מקודם מה שיש להקשות, ולאחר מכן עושים מעשה על פי הוראתו (כדי להישמר שלא יעברו על דין תורה). אך כאשר פוסק להקל] בדרבנן [-] בנוגע לדין שאינו אלא מדרבנן] עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא [-] עושים מעשה מיד על פי הוראתו, ורק לאחר מכן מקשים מה שיש להקשות עליה]. - ע"ש (סח, א) מה שרב יוסף הצדיק לאביי את ההוראה של רבה.

והנה איתא בשו"ע אה"ע (סי' עו סי"א) דאסור לאדם למנוע מאשתו עונתה, ואם מונעה כדי לצערה, עובר בלא תעשה, דעונתה לא יגרע". - וזהו כמו שכתב הרמב"ם בפיי"ד ה"ז מהל' אישות. - וב'באר היטב' שם (ס"ק טז) מביא מחלוקת בין מהר"מ מטרנאני למהר"ם אלשיך: "אם לא כוון לצערה אלא מפני עסקיו, לא עובר, ומפני זה פורצים בה בני אדם ללכת בדרכים ובסחורות יותר מזמן עונה וכו'. אבל הר"מ אלשיך (סי' נ) האריך להוכיח שאפילו אינו מכוון לצערה עובר". עכ"ל.

בשו"ע רבינו הזקן משמע דס"ל כהר"מ אלשיך, דאפילו שאינו מכוון לצערה עובר, דו"ל בהל' שבת (סי' רפ ס"ב): "וצריך לזהר שלא

לבטל העונה שלא יעבור על לא תעשה של תורה, אלא אם כן האשה מוחלת", ואינו מחלק כלל בין שמכוון לצערה או לא.

והנה בברכות (כז, ב) [שכ"ק אדמו"ר זי"ע מרמז לגמ' זון] איתא, שבאו חכמי ישראל לרבי אלעזר בן עזריה והציעו לו להיות ריש מתיבתא, אמר להם אלך ואתייעץ עם אנשי ביתי, "אזל ואימלך בדביתהו" - הלך והתייעץ באשתו, אמרה ליה וכו', עיי"ש. וכתב ע"ז ב'ענף יוסף' על 'עין יעקב' שם, בשם ה'יערות דבש': "ולכאורה הוא מושלל הבנה, איך שייך שרבי אלעזר בן עזריה שבק כל עצת חכמי ישראל אשר היו רוצים למנות אותו, וילך אחר עצת אשתו? - אמנם בדרך דרוש נראה כך, דהנה עונת ת"ח הוא מליל שבת לליל שבת. ובמסכת אבות דרבי נתן מבואר דעונת נשיא היא מחודש לחודש, מפני ביטול בית המדרש, ואנן קיי"ל חמר ונעשה גמל צריך למלוך באשתו וכו'. ולפי"ז אף כאן ששינה עונתה משבת לחודש, להיות שנתקבל לנשיא כנ"ל, יכולה היא לעכב כנ"ל, ולכך אמר איזל ואימליך בדביתהו, ואזל ואימליך בה". עכ"ל.

ומעתה נראה לבאר בסיפור דילן: דזה ש"קצת מן התלמידים השיבו ואמרו, נלך מקודם ונודיע לנשותינו - וכלשון הש"ס "איזיל ואימליך בדביתהו" - ס"ל כדעת הר"מ אלשיך ורבינו הזקן, דזה ש"צריך ליזהר שלא לבטל העונה שלא יעבור על לא תעשה של תורה, אלא אם כן האשה מוחלת", זהו אפילו כשאינו מכוון כלל צערה - וא"כ כיון דמיירי כאן בדאורייתא, א"כ לשיטתם שפיר אמרו שרוצים מקודם להתייעץ בנשותיהם, כיון דבדאורייתא מותבין תיובתא והדר עבדינן מעשה".

ואילו שאר התלמידים שהשיבו מיד "אנו מרוצים מכך", ס"ל כהרמב"ם והר"מ מטראני והמחבר, שאין עוברים על לא תעשה של תורה דעונתה לא יגרע, רק כשמתכוון, אלא בדברבנן. א"כ לשיטתם שפיר לא אמרו שרוצים מקודם להתייעץ בנשותיהם, כיון ד"בדברבנן עבדינן מעשה והדר מותבין תיובתא". ויתכן שגם האריז"ל בעצמו ס"ל כהרמב"ם והר"א מטראני והמחבר, - ודלא כהר"מ אלשיך ורבינו הזקן הנ"ל.

ולפי"ז א"ש, דאלו התלמידים שאמרו "אזל ואמליך בדביתהו", בעצם נהגו - לשיטתם - דוקא ע"פ תורה, כיון ד"בדאורייתא מותבין תיובתא והדר עבדינן מעשה". - ולפי"ז א"ש שהאריז"ל נשאר לקבל את השבת יחד איתם וכו'.

ועוד י"ל בזה, דאפילו לדעת הרמב"ם והר"מ מטראני והמחבר, דהלאו של עונתה לא יגרע עוברין רק כשמתכוון לצערה בלבד, אפ"ה י"ל דזה ש"קצת מן התלמידים השיבו: "איזיל ואימליך כדיביתהו", מיירי בליל טבילה, דאז לכו"ע הוי מדאורייתא, כמבואר בשו"ע אה"ע (סי' עו ס"ד), ובאו"ח (סי' תקעד ס"ד), ויו"ד (סי' קפד ס"ו). וא"כ כיון דמיירי כאן בדאורייתא לכו"ע, א"כ שפיר אמרו שרוצים מקודם להתייעץ בנשותיהם [ע"ד הך דרבי אלעזר בן עזריה הנ"ל], כיון ד"בדאורייתא מותבין תיובתא והדר עבדינן מעשה", וא"ש מאוד ולק"מ.

והא דקאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע ד"הגמרא אומרת "במילתא דרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן", כלומר, קודם כל צריכים לעשות מה שרבנן אומרים ואח"כ אפשר לשאול", - זהו עפ"י פנימיות הענינים, ו"כאשר האריז"ל ראה את התלמידים מתחילים להתיישב בדעתם [אפילו שזה נכון עפ"י נגלה והלכה כנ"ל], כלומר שחסר אצלם בהתקשרות . . שדרושה קבלת עול, וצריכים לציית ל"רבנן" ללא חשבונות כלל . . ואי אפשר להביא את משיח באופן כזה - כששומעים משהו ("א ווארט"), מוציאים את ה"שולחן ערוך" וניגשים למורה הוראה לשאול פשט ב"באר היטב" [ונראה שכ"ק אדמו"ר זי"ע במכוון הזכיר כאן את ה"באר היטב" דוקא, דיתכן שהכוונה ל"באר היטב" הנ"ל שמביא את המחלוקת בין מהר"ם מטראני למהר"ם אלשיך] - האם זה לא סתירה למה ששמעו. לא באופן כזה יכולים להביא משיח". עכלה"ק, וא"ש.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

תוארו ד"הלל הזקן" בין משתתפי שמחת ביה"ש

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

רמב"ם הלכות לולב פ"ח הי"ד: "ולא היו עושין אותה [שמחת בית השואבה] . . אלא גדולי חכמי ישראל, וראשי הישיבות והסנהדרין

והחסידים והזקנים ואנשי מעשה . . אבל כל העם . . באין לראות ולשמוע".

בפשטות מקור ההלכה הוא במשנה סוכה נא, א: "חסידים ואנשי מעשה מרקדין בפניהם כו".

אבל הרמב"ם הוסיף: (1) גדולי חכמי ישראל, (2) ראשי ישיבות, (3) סנהדרין, (4) זקנים - סוגים שלא נזכרו במשנה - כמשתתפים בשמחת ביה"ש.

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז שיחה ד' לפרשת אמור (עמ' 271 ואילך) [נעתק ג"כ בחידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' יט] שהרמב"ם לומד את הסוגים שלא נפרטו במשנה מהתיאורים בבבלי וירושלמי, דשם הובאו בשמם רק תנאים אחדים שהשתתפו בהשמחה, והרי פשוט שכולם נטלו בכך חלק, ובהכרח שכל אחד שנזכר בגמרא מייצג סוג מסויים של משתתפים.

"גדולי חכמי ישראל" - נלמד מהמסופר על רבי יהושע בן חנני, שהתבטא כשהיינו שמחין בשמחת ביה"ש כו'. וריב"ח הצטיין בחכמה, כמסופר בכמה מקומות בש"ס, ומכאן קבע הרמב"ם "גדולי חכמי ישראל".

"והזקנים" - נלמד ממה ש"אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת ביה"ש אמר כו". (וכך ממשיך ומבאר ג' המקורות לראשי הישיבות - מר"ש בן יהוצדק, והסנהדרין - מרשב"ג, עיין שם). עכתד"ק.

ולכאורה צריך להבין: א) ברמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ט כתב: "גדולי חכמי ישראל, היו מהן חוטבי עצים . . ואעפ"כ היו עוסקין בת"ת ביום ובלילה".

וכתב ה'כסף משנה' שם: "כגון הלל". ולפי זה, אם "גדולי חכמי ישראל" כאן (בהל' ת"ת) הוא "הלל", מדוע שלא יהיה הלל המייצג שלהם בשמחת בית השואבה?

[באמת העירו (ראה רמב"ם לעם עמ' פח הערה ג') שבאבות דרבי נתן פ"ו הובאו דברים אלו על רבי עקיבא - שבכל יום היה מביא חבילת עצים חציה היה מוכר וכו' ולא נזכר בגמרא (יומא לה, ב) כן על הלל.

אבל הרמב"ם כן סבור כן, כמפורש בפיה"מ (אבות פרק ד' משנה ה) "וכבר ידעת שהלל היה חוטב עצים כו"!

- וכנראה שאחריו נמשכו בעל 'חובת הלבבות' (שער הפרישות פ"ה) שכתב: "וכבר ידוע שהלל הזקן היה חוטב עצים", ובעל 'תפארת ישראל' לאבות (שם) שהוסיף שהלל שימש גם כשואב מים ('וכן מצינו להלל קודם שנתמנה לנשיא והיה חוטב עצים ושואב מים').

אבל ידוע (לקו"ש חכ"א עמ' 165) שישנם ענינים בספרי הרמב"ם שמקורם במדרשי חז"ל שלא הגיעו לידינו או שנמסרו לו בקבלה מרבותיו. וראה כללי רמב"ם פרק עשירי כלל 7. וש"נ].

(ב) התואר "ראשי ישיבות" גם מתאים להלל, שהרי היה ראש לבית המדרש של "בית הלל"?

ונראה ליישב שני הערות אלו עפ"י מ"ש בהערה 58 בהשיחה וזלה"ק: "אך ש[=הלל] היה גם-כן נשיא (שבת טו, א. פסחים סו, א. ועוד) מכל-מקום נזכר כאן להיותו "הלל) הזקן", כפנים. ועוד: נשיא (סנהדרין) כבר למדנו מרשב"ג כנ"ל בפנים". ומילא מובן, שמכיון שכבר למדנו "גדולי חכמי ישראל" - מריב"ח, ו"הנשיאים" מרשב"ג - אין לנו, איפוא, אלא ללמוד מהלל את ה"זקנים".



"עשה משה" ו"יעשה משיח"

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ח (עמ' 131) בענין פרה אדומה שיעשה מלך המשיח - מצויין בהערה 2: "ע"ד "עשה משה רבינו" (והבפועל - ע"י אלעזר הכהן), כי הוא "רבנו" והורה וציוה כו', ועד"ז הבפועל דפרה עשירית ע"י כהן, אבל ההוראה והציווי ע"י יוצאי-חלציו דדוד כי הוא מלך המשיח".

ויש לציין למ"ש ה'כסף משנה' (הל' תפילה פי"ב ה"א) בענין "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת בשני ובחמישי", למרות שבגמרא ב"ק פב, א איתא "עמדו נביאים שביניהם ותקנו" - "שהוא היה הנביא הגדול, וכל הנביאים שבדור בית דינו. ועוד שלא עשו דבר אלא בהסכמתו, ואם כן אליו ראוי לייחס הענין".



במהות החוקה דפרה אדומה

הת' בן-ציון בצלאל בוטמן

תלמיד בישיבה

בנוגע למהות "חוקת התורה" דפרה אדומה מצינו כמה וכמה התייחסויות.

בספר המאמרים תרכ"ט ד"ה "וידבר . . . זאת חוקת" עמוד רלז (רנח בהוצאה החדשה) כ': "ומפני זה במצוה זו דפרה אדומה נא' לשון חוקה, מפני כי היא נגד השכל לגמרי, שהרי היא מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים שזהו נגד השכל ממש".

ברם, בדברי החינוך (מצוה שצז), מצינו ביאור לשאלה זו, וז"ל:

"במצוה זו רפו ידי ואירא לפצות פי עליה כלל גם בפשט, כי ראיתי לרבותינו ז"ל יצ"ו האריכו הדיבור בעומק סודה וגודל ענינה עד שאמרו שהמלך שלמה השיג לדעת ברבוי חכמתו כל טעמי התורה חוץ מזו, שאמר עליה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני . . . ועתה אל יחשוב שומע שענין סודה וסדר חוקה הוא מהיותה מטהרת בהגיע אפרה על גוף המטהר, שהרי כעין דבר זה ימצא בשאר הקרבנות . . . אבל עיקר הפלא לפי מה ששמעתי הוא על היותה מטהרת את הטמאים ומטמאה העוסקים בשריפתה . . . וגם כן התימה הגדול בה מהיותה נעשית מחוץ למחנה, שלא כדרך שאר הקרבנות, ועל דבר זה היו מונין אומות העולם את ישראל עלי', כי יחשבו שהיא נזבחת לשעירים על פני השדה כמנהגם הרע. ואמנם כמה תרופות בעשבי האדמה ובאילנות מן הארז אשר בלבנון עד האזוב אשר בקיר מלאים סגולות בהפכים יקררו החמים ויחממו הקרים, ואילו ידענו מהות הנפש ושרשה ומחלתה ובריאותה, נבין בחול' כי סגולת הפרה ג"כ להחליא הנפש ולטמאה בעסק השריפה. ואחרי היותה אפר מרפא, מחלת הטומא'. וזה אינו ברור להשיג ידיעה בענין כלום, אלא שחיבת הקודש והחשק להשיג ידיעה בנסתר יגיד הקנה לכתוב מדיני המצוה...". ע"כ.

והיינו, דבתחילת דבריו כתב החינוך ד"עיקר הפלא לפי מה ששמעתי הוא על היותה מטהרת את הטמאים ומטמאה העוסקים בשריפתה", אמנם אח"כ כתב ע"ז "ואמנם כמה תרופות . . . מלאים סגולות בהפכים יקררו החמים ויחממו הקרים, ואילו ידענו מהות הנפש ושרשה ומחלתה ובריאותה נבין בחול' כי סגולת הפרה ג"כ להחליא הנפש ולטמאה בעסק השריפה. ואחרי היותה אפר מרפא,

מחלת הטומאה". והיינו דיש טעם למה שהטמא נטהר וכד בכד הטהור נטמא.

ובשיטה זו דהחינוך מבאר הרבי בלקו"ש ח"ח שיחה הא' לפרשת חוקת ס"ב (ע' 124) את מהות ענין החוקה דפרה אדומה. וזה תוכן דבריו (בתרגום חפשי): מלשון זו של הפסוק "זאת חוקת התורה" מוכח, שפרה אדומה היא החוקה היחידה בתורה. ולכאורה ישנם חוקים נוספים כמו שרש"י אומר קודם (בהערה 2 שם: ראה תולדות כו, ה. בשלח טו, כו. אחרי יח, ד. וראה גם קדושים יט, יט) שגם "אכילת חזיר ולבישת שעטנז" (והוא אף מוסיף (בפרשת בשלח שם) "וכיוצא בהם") הנם חוקים?

בהכרח לומר, שהכוונה בתיבת "חוקה" כאן - היא רק לחוקה אחת, פרה אדומה. ז.א. בחוקים ישנם שני סוגים: א) חוקים שבכללות הנם בגדר השכל, רק שיש עליהם קושיות והם אינם נתפסים ("אויסגעהאלטן") בשכל. ב) חוקים שהם אינם בגדר השכל לגמרי. לכן כתוב כאן "זאת חוקת התורה", כיון שפרה אדומה היא אכן החוקה היחידה ב(כל ה)תורה, מסוג זה שאין לה אחיזה בשכל לחלוטין.

ולכן, בעת שרש"י מביא (בספר ויקרא, בפרשת אחרי שם) דוגמאות של חוקים, הוא מונה "אכילת חזיר ולבישת שעטנז וטהרת מי חטאת", ואינו מזכיר פרה אדומה - כיון שהחוק של פרה אדומה הוא מסוג אחר לגמרי:

"טהרת מי חטאת" (שבאה לאחר שהפרה כבר נעשתה) זהו ענין המובן בכללותו על פי שכל: כשם שלא מצינו בשום מקום שרש"י יגדיר את הטהרה שבאה על ידי טבילה במקוה בשם "חוקה", כיון ש(בדרך הפשט) יש מקום בשכל להסביר, שבכח המים (מי מקוה) לטהר גם לכלוך רוחני (טומאה), עד"ז יכול להיות הסבר שכלי בנוגע לטהרה שבאה על ידי "מי חטאת"; הפלא והשוני בטהרת מי חטאת הוא רק בפרט זה, שהם מטהרים על ידי שמתזים טיפות אחדות ממי החטאת, בעת שבטבילה במקוה עליו לטבול כל גופו במים.

וכיון שלטהרת מי חטאת בכלל יש מקום בגדר השכל, לכן לא נמנה דין זה בנפרד מחוקים אחרים, והוא נכלל ב"חוקותי" לשון רבים, כשמדובר לגבי סוג זה של חוקים שאינם מופשטים לגמרי מהבנת השכל.

משא"כ "פרה אדומה", ז.א. עשיית הפרה, זהו ענין שלגמרי אין לו מקום בשכל: כקרבן אינה יכולה להחשב, שהרי (א) לא מקריבים ממנה על המזבח מאום, ו(ב) עשיית הפרה (בכל פרטיה) היתה צריכה להיעשות דוקא "חוץ לשלוש מחנות" - היפך מקרבנות שמקומם הוא דוקא "בפנים" (והרבי מצייין לחינוך הנ"ל. ב.ב.); היא (פרה אדומה) אינה דומה גם ל"שעיר המשתלח"...

ומזה משמע, שפרה אדומה אין לה לגמרי מקום בשכל. ולכן היא אינה נכללת ב"חוקותי" לשון רבים, מה שמדבר על סוג חוקים כזה שיש לו איזשהוא מקום בשכל. ע"כ.

ובהערה 17 שם (על כך שהשוני היחיד בין מי חטאת למקוה הוא רק בכמות המים): אבל מה שמטמאה את הטהורים ומטהרת את הטמאים - מובן גם בשכל. כי [נוסף למ"ש החינוך (מצוה שצז) דוגמא לזה "כמה תרופות בעשבי האדמה ובאילנות . . מלאים סגולות בהפכים יקררו החמים ויחממו הקרים כו", ועד"ז כתב גם הבמ"ח לרש"י עה"פ (וגם ה"בן חמש (למקרא) "יודע מזה)] מפורש בפרש"י (פרשתנו - ספ"ט) "וכשם שהעגל מטמא כל העוסקים בו, כך פרה מטמאה . . וכשם שנטהרו באפרו . . כך ולקחו לטמא". ע"כ.

ודברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי אדמו"ר מהר"ש הנ"ל, דבהערה 17 הנ"ל הרבי שולל את הענין לא רק מהיותו הענין המרכזי שעושה את פרה אדומה לחוקה יותר מכל החוקים האחרים, אלא אף שענין זה "מובן גם בשכל".

בסתירה מוחלטת - לכאורה - לדברי אדמו"ר מהר"ש, שמצות פרה אדומה "היא נגד השכל לגמרי, שהרי היא מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים, שזהו נגד השכל ממש".

אמנם על פי דיוק בדברי אדמו"ר מהר"ש, היה אפשר לתווך הדברים בפשטות, די"ל דדברי אדמו"ר מהר"ש אינם מכוונים כנגד החוקה המיוחדת שבפרה אדומה, כ"א בסוג הראשון של החוקים: "חוקים שבכללות הנם בגדר השכל, רק שיש עליהם קושיות, והם אינם נתפסים ("אויסגעהאלטן") בשכל".

דז"ל אדמו"ר מהר"ש שם: הנה בפ"י תיבת חקת יש בו ג' פ"י, הא' ל' חוק ומשפט, ע"ד שא' הכתוב מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, והיינו כמשנ"ת בד"ה ויקח קרח שהמצות הם חוקים בלא הבנת טעם למה ירצה כך וכך דוקא, שלכן נק' כל המצות בשם רצה"ע

להיותם מבחי' רצונו העליון, שהרצון הוא למעלה מן הטעם המושג כמשנ"ת שם באריכות, ומפני זה במצוה זו דפרה אדומה נא' לשון חוקה, מפני כי היא נגד השכל לגמרי, שהרי היא מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים שזהו נגד השכל ממש. ע"כ.

יש מקום לומר שאדמו"ר מהר"ש אינו מדבר על ההפרש בין החוק של פרה אדומה לשאר החוקים, כי אם על ההבדל בין מצוות פרה אדומה (שהיא חוקה) לשאר המצות, שהרצון שבהם נתלבש אח"כ בטעם.

ואף שבדברי אדמו"ר המהר"ש משמע להדיא שענין החוקה שבפרה אדומה הוא (לא (רק) כהחוק שבכל מצות התורה (שהם רצון העליון ורצון הוא למעלה מטעם), אלא (גם)) שאינו מובן (כ"כ) בשכל האדם (כשאר החוקים לכה"פ), ובלשון הרבי משמע שענין זה (דמטמאת את הטהורין ומטהרת את הטמאין) הוא מובן בשכל לגמרי, עדיין היה אפשר לדחוק ולומר שלזה נתכוון הרבי "חוקים, שבכללות הנם בגדר השכל, רק שיש עליהם קושיות" (וכן משמע גם מהמשך לשון החינוך (הובא לעיל): "ואילו ידענו מהות הנפש ושרשה ומחלתה ובריאותה, נבין בחול', כי סגולת הפרה ג"כ להחליא הנפש ולטמאה בעסק השריפה. ואחרי היותה אפר מרפא מחלת הטומאה" (ואולי יש לומר כן גם בפרש"י בנידון, ואכ"מ)).

ברם, על פי דברי הרבי במק"א נראה דאין לומר כן. דבקונטרס חג הגאולה י"ב י"ג תמוז תנש"א (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה ע' שטו) ד"ה וידבר . . . זאת חוקת תשכ"ט נכתב (בהערה 22) שגם המצות דחוקים "אינם היפך השכל לגמרי כפרה אדומה, ובערך החוקים דפרה אדומה גם המצוות דחוקים הם מובנות קצת".

ומציין לסה"מ תרכ"ט שם (ונכתב בטעות ע' רלו וצ"ל רלז), והיינו שנאף שבהשקפה ראשונה דברי אדמו"ר המהר"ש מאפשרים להבין שהכוונה היא להבדל בין חוקים לשאר מצוות, בכ"ז) הרבי מבאר שמדובר על היחודיות שבמצוות פרה אדומה דוקא.

[וזה א"ש היטב עם המבואר בהמשך המאמר (סה"מ מלוקט שם): "כל המצוות (גם המצוות דעדות ומשפטים שיש עליהם טעם) הם רצונו ית', ורצון הוא למעלה מטעם, למעלה גם מהטעמים שבחכמתו ית', ולאחרי שהרצון דמצות (גם המצות דחוקים, ואפילו מצוות פרה אדומה) נמשך ונתלבש בחכמה (דתורה), ניתוסף בהם טעם . . . ובהמצוות דחוקים, הטעמים שלהם לא נתלבשו (כ"כ) בשכל

הנבראים. והטעם דמצוות פרה אדומה הוא בחכמתו ית' (חכמה דאצי"), ולא נמשך כלל בשכל הנבראים. [וזה שמשו השיג טעם פרה, הוא לפי שגם בהיותו למטה הי' בחינת חכמה דאצילות בגילויין]."

ולפי זה שפיר אפשר לומר שדברי אדמו"ר מהר"ש מכוונים כלפי ההפרש בין מצוות פרה אדומה לשאר חוקים, שהרי שאר המצוות נמשכו ונתלבשו בשכל הנבראים].

ולפי זה, הדרא בעיין לדוכתא. הלא (כפי שהרבי הביא מהחינוך ומרש"י) יש הסבר להא דפרה אדומה מטמאת את הטהורין ומטהרת את הטמאין.

ולבאר כל זה יש להביא דבר נוסף שנראה תמוה בהשקפה ראשונה. דבלקו"ש ח"ד שיחה לפרשת חוקת ס"ב (ע' 1057) כתב בפשטות:

"דער פלא פון פרה אדומה איז אין צווי זאכן: א) "מטמאה את הטהורים ומטהרת את הטמאים". (ב) נעשית מחוץ למחנה". ומקור טעם זה השני הוא מספר החינוך (מצוה שצז) כמצויין בהערה 9 שם.

משמע להדיא שהרבי מתייחס לב' הסוגים דחוקים שבפרה אדומה בשהו, למרות שבעומק יותר יש חילוק ביניהם. ומזה עולה ברור דגם כשישנה התייחסות להחוקה דפרה אדומה, עדיין אי"ז בהכרח שהכוונה להחוקה המיוחדת דמצות פרה אדומה, ויתכן שזה מהחוקים דפרה אדומה הנכללים בסוג הא' דחוקים. וכבר קצרה היריעה, ודוק ותמצא דעפ"ד לק"מ.

ולשלימות הענין ראה לקו"ש ח"ח שיחה הא' לפר' מטות בהערה 9, ושם: "ואף שטהרת מי חטאת מונה רש"י בהסוג ד"חוקותי" לשון רבים - י"ל שמכיון שעשיית הפרה הוא בכדי לטהר באפרה, לכן "זאת חוקת התורה" דפרה אדומה כולל גם ה(פרט ד)טהרת מי חטאת". ועיי"ש.

אמנם עדיין צע"ק מהמבואר בלקו"ש ח"י"ח שיחה הא' לפר' חוקת, שמבאר שם החוקה דפרה אדומה באופ"א (ע"פ המדרש ד"נתכרכמו פניו של משה"), ועד"ז בלקו"ש ח"ח בהוספות ע' 326, (ממכ' י"ג תמוז, תש"ו), ועוד חזון למועד אי"ה.



שיחות

תענית חתן בפורים קטן [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

אודות מה שהתיר הרבי לחתן להתענות בפורים קטן תשי"א (תורת מנחם - התוועדות' (ב) תשי"א ח"א עמ' 252, וזאת לפי פניית החתן, ראה סיפורו בס' 'מקדש ישראל' עמ' 91), הקשה הרב גבריאל ציננער שליט"א בעהמ"ח 'נטעי גבריאל' בגליון תתנו עמ' 15 מדברי שו"ע אדה"ז סי' תכט סי"ז על תענית באסרו-חג-המצות 'ואיסור זה אינו אלא מנהג, אבל מעיקר הדין אין איסור כלל להתענות בו, אלא שהמונע הרי זה משובח", וא"כ כאן שמניעת התענית היא מדינא (כדעת רוב הראשונים שזו מסקנת הגמרא במגילה דף ו, ב), וכפסק השו"ע והרמ"א סי' תרצו ס"א, איך ניתן להחמיר ולהתענות. וראיתי מש"כ הריד"ק שי' על זה ב'כפר חב"ד' גיליון 1034 עמ' 14 ובגליון תתנו עמ' 27.

ולכאורה מחוורתא, דאף שפסקו לנהוג כך למעשה, אין הכוונה שהתענית אסורה מדינא, שהרי כבר כתב מהר"ם מרוטנבורג (במרדכי מגילה פ"א סי' תשפד) וכן הביא בביאור הגר"א (סי' תקסח ס"ז) שמסקנא זו היא רק ע"פ מגילת תענית, והרי קי"ל (ר"ה יט, ב; טושו"ע סי' תקעג) ש"בטלה מגילת תענית", וכן הקשה בס' פתחי תשובה, הובא בס' ארחות חיים להרה"צ מספינקא סי' תרצו, ונשאר בצ"ע. אך הגר"א בסי' זה לא נחלק כלל על השו"ע והרמ"א, ומסתבר שרק נהגו כן לחומרא, ע"ד מניעת תענית חתן ביום ט"ו בשבט שכתב המג"א סי' תקעג ס"א "כיוון שמוזכר בגמרא", אף שבגמרא אין איסור בזה כלל, ולכן גם מניעה זו "אינה אלא מנהג". וע"ע.



הפירוש במוחז"ל "ת"ח נוקם ונוטר כנחש"

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהתוועדויות תשד"מ כרך ג' עמ' 2091 מביא כ"ק מחז"ל (יומא כב, סע"ב ואילך) "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש כו" וּמבארו:

"אמנם מדגישים "כנחש", "שכל המינין נטעמין לו טעם אחד", טעם עפר (פרש"י חוקת כא, ו), וענינו בנמשל - שאין לו שום פניה והנאה (טעם) אישית מנקימה ונטירה זו, אלא עושה זאת אך ורק בשביל "כבוד התורה", אבל אעפ"כ, סוכ"ס תנועת הנפש שלו היא באופן ד"נוקם ונוטר". ע"כ.

ולהעיר שכן הובא בחידושי מהר"צ חיות לשבת סג, א: "ושמעתיה לפרש ע"ד שאמרו חז"ל (תענית ח, א. ערכין טו, ב) דשואלים לנחש מה הנאה יש לו בנשיכתו לאדם אחרי דעפר לחמו. וכן הת"ח צריך להתנהג במדה זו דנקימה ונטירה רק לכבוד התורה ולא לצרכו ולהנאת עצמו".

וכן פירש ר"י אייבשיץ ב'יערות דבש' דרוש טו ליי"א טבת ד"ה "והנה": כי ת"ח ראוי לנקום ולנטור מה שהוא לכבוד המקום ותורתו. אבל באופן שלא יהיה לו משום כך שום דבר נגיעה לכבודו בשום אופן, כנחש שנושך מבלי הנאה כלל. אבל אם נוקם ונוטר בשביל כבודו והנאתו אין זה תלמיד חכם כו'.



אגרות קודש

לשון "תא חזי" בתניא

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ז ע' רפ: "...ומה טוב שיוסיף ללמוד בכל יום או שילמדו לפניו איזה שורות בספר הזהר הקדוש ואיזה שורות בספר התניא הק', אשר בהם מורגל הלשון תא חזי, שזהו ציווי

תורתנו הק' שיראו אלקות במוחש, שזהו גם כן סגולה ותרופה למאור העינים הגשמיים כדבעי, ולראות איך שנתהוו ומתקיימים על ידי דבר ה', כח הפועל בנפעל".

לא זכיתי להבין דבריו הק' אשר "בספר התניא הק' . . מורגל הלשון תא חזי", בעת אשר כפי מיטב ידיעתי, וכן עפ"י בדיקה בתקליטור, הלשון "תא חזי" אינו מופיע בתניא אף פעם אחת.

ועי' באג"ק חלק י' ע' פט: "וכבר ידוע הדיוק אשר בנגלה דתורה מורגל הלשון תא שמע רק שמיעה בלבד, אבל לאידך גיסא הבנה, ובנסתר דתורה מורגל הלשון תא חזי, ראי' שאין שמיעה דומה לה, אע"פ שלא תמיד מבינים ומשיגים".

ועי' ג"כ באג"ק חלק ז' ע' עדר: "ובפרט עתה לאחר שהצליחו השי"ת בענין הראי', שבודאי הקרבן תודה שלו יהי' מעין זה בהפצת פנימיות התורה זוהי תורת החסידות, אשר כללות החילוק בין נגלה ונסתר שבתורה הוא ע"ד שמיעה וראי', וכמרומו ג"כ בזה שבנגלה דתורה בעניני לימוד מורגל הלשון - תא שמע, ובנסתר הלשון תא חזי. והוא ע"ד החילוק במתן תורה, שהי' אח"כ הלימוד באופן דשמיעה הבנה והשגה, ותורתו של משיח שיתגלו טעמי תורה, שאז יהי' הלימוד באופן דראי', וכמבואר בכ"מ בחסידות".

ואולי עפ"י ז"ל בדוחק, אשר כוונת רבינו בלשונו הק' "מורגל הלשון תא חזי", קאי על זה"ק בפרט ותורת החסידות בכלל, אשר "ראשיתה, עיקרה ושרשה" הוא הספר תניא קדישא, אשר לכן "מה טוב שיוסיף ללמוד בכל יום או שילמדו לפניו איזה שורות . . בספר התניא הק'".

אבל לכאור' גם לאחר הדוחק וכו', קשה לפרש כן בלשון המכתב: "בספר התניא הק' . . מורגל הלשון תא חזי".

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין ולהאיר עיני.



ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חי"ג ע' 230 בהמכ' המבאר דברי הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל, הנה עמש"כ הרמב"ם "הרי זה נתקדש קד"ק", הקשה כ"ק אדמו"ר, דלכאורה לשון זה קאי דוקא על כה"ג, שהוא לבד נכנס לקדה"ק, אמנם מביא דל"מ כן מהוריות יג, א, וכמפורש שם בחדא"ג מהרש"א שם. ע"כ.

ויש להעיר מהגמ' פסחים דף קד, א, דהברייתא קחשיב ז' הברלות, ומונה הברלה דכהנים לויים וישראלים והגמ' מפרשת דהם ב' הברלות, חדא הברלה בין שבט לוי בכללותו משאר ישראל, ועוד ההברלה דהכהנים משבט לוי גופא [ועיין לקו"ש חכ"ח קרח ג], והגמ' מביאה הפסוק מדה"א "ויבדל אהרן להקדישו קד"ק", א"כ לכאורה מוכח מסוגיין דהפסוק קאי על כל הכהנים, דהברייתא לא קאמר ההברלה דכה"ג משאר כהנים, ויש לעיין למה לא הביא כ"ק אדמו"ר ראי' זו מהגמ'. ויש ליישב.



נגלה

ביטול חמץ לשיטת ר"י הגלילי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בריש מס' פסחים מבאר הרמב"ן גדר ביטול חמץ, שאינו כמ"ש התוס' (לקמן ד, ב ד"ה "מדאורייתא"), שהוא מטעם הפקר, אלא מטעם אחר, וז"ל: "אלא כך אני אומר, שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה. והיתר זה מדברי ר"י הוא, דאמר שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, לומר שכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון, ולא קרינן ב'י' לך, בדין הוא שאל יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו, לעבור

עליו בב' לאוין, מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה, ויצא לבטלו, שלא יהא בו דין ממון, אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ב' לך, כיון שהוא אסור, ואינו רוצה בקיומו, ולא מיבעיא לרבנן, אלא אפילו לדברי ר' יוסי הגלילי, כיון שנתייאש ממנו מפני איסורו, יצא מרשותו, ואין בו דין גזל. כדאמרי' בזמן שאין בעה"ב מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר, והוון כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר, דלא הדר איהו זכי ב', דהא שווייא כעפר, ולא ניחא לי' בגוי' . . . (ובתוך דבריו אח"כ כותב עוד:) והוא כמו שפי' למעלה, דכיון דנתייאש ממנו מפני איסורו, ויוצא בדעתו מכלל ממון, ואינו בעיניו כשאר שלו, אלא כעפר שאינו שוה כלום, ואין בו דין ממון כלל, יצא ידי חובתו". עכ"ל.

וכבר דשו בה רבים שצלה"ב בזה: דכפשטות לומדים שכוונת הרמב"ן היא, שיסוד דין ביטול הוא מה שבאמת אין החמץ שלו, כי הוה אסבה"ג, ואסה"נ אינם שלו, אלא שהתורה עשתה כאילו הוה שלו. אבל זהו רק אם האדם רוצה בהחמץ, אבל באם האדם מחליט שאין החמץ שוה כלום אצלו, אז אין התורה עושה שיהא כשלו, ונשאר כמו שהוא בעצם, שאינו שלו, ולכן אינו עובר עליו.

אבל לפי"ז אי"מ כלל מ"ש הרמב"ן שגם לדעת ריה"ג שס"ל שחמץ בפסח מותר בהנאה, מועיל ביטול - והרי לריה"ג אין לומר שבעצם לא הוה חמץ שלו, כי הטעם שאומרים כן הוא לפי שאסה"נ אינם שלו, אבל לריה"ג אי"ז אסבה"נ (כי לדעתו חמץ בפסח מותר בהנאה), וא"כ לריה"ג אין מועיל ביטול. ואיך כותב הרמב"ן שגם לריה"ג מועיל.

השאג"א (סי' עז) אכן כותב מטעם זה שלריה"ג אין מועיל ביטול, אבל פשוט שאין כן דעת הרמב"ן. וגם פשוט שמ"ש האמרי בינה (דיני ע"פ) שטה"ד ברמב"ן וצ"ל: "אפי' לדברי ר"י... (ולא ריה"ג), וכוונתו לשיטת ר' יוסי שהפקר אינו יוצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, עיי"ש. דוחק גדול הוא, כמובן.

ואף שלכאורה לריה"ג ה"ז מועיל מטעם אחר, כפי שכותב הרמב"ן: "אלא אפי' לדברי ריה"ג, כיון שנתייאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו" (איך שיהי' הפי' בזה) - הרי קשה לאידך גיסא: באם זהו ביאור בפ"ע בגדר ביטול, בלי קשר לזה שחמץ אינו ברשותו של אדם, למה אין לומר ביאור זה גם לרבנן, ולמה הוצרך לבאר שלרבנן ה"ז מטעם שאינו ברשותו של אדם וכו'?

ויתירה מזו: הרמב"ן אכן כותב ביאור זה גם לרבנן, שהרי בתוך דבריו כותב: "והוא כמו שפי' למעלה, דכיון דנתייאש ממנו מפני איסורו. . ואין בו דין ממון כלל, יצא י"ח", וכותב זה לא רק אליבא דריה"ג, שמזה משמע שביאור זה ("דנתייאש ממנו מפני איסורו") אינו ביאור בפ"ע, כ"א מטעם שאינו ברשותו של אדם - שהרי זהו יסוד ביאורו מעיקרא - וא"כ איך אפ"ל ביאור זה אליבא דריה"ג כשלדעתו אין חמץ אסבה"נ?

ובכלל צלה"ב, איך אפ"ל שביטול מועיל מטעם דנתייאש ממנו, והרי כתבו התוס' (ב"ק סו, א, ד"ה "כיון") שיאוש אינו כהפקר גמור, והחילוק בין יאוש והפקר כתבו האחרונים (נתה"מ סי' רסב סק"ג. קצוה"ח סי' שסא סק"ב. סי' תו סק"א, ובכ"מ) דבהפקר מצינו מחלוקת ר' יוסי ורבנן בנדירים (מג, א) דר"י ס"ל דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה, ורבנן פליגי עלי'. והלכתא כרבנן דהוי הפקר גם לפני שאתי ליד זוכה. משא"כ ביאוש כ"ה באמת, שאינו יוצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה.

ולכאור' לפ"ז, אם ביטול הוא מטעם יאוש, הרי לא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, ונמצא שכל כמה שלא זכה בו אחר, ה"ה עובר בב"י וב"י, ואיך אפ"ל שביטול מועיל מטעם יאוש.

וי"ל בזה בהקדים מה שכתבתי בספר "שערי ישיבה גדולה" חט"ו (ע' שג ואילך), ששם הבאתי מ"ש כמה אחרונים שהתוס' לא ס"ל כנ"ל, כי לפי הנ"ל אין מקום לקושיית התוס' בב"ק (קטז, א ד"ה "מדעתא", ראה נתה"מ שם). דהנה אי' שם וז"ל: "כי הא דרב ספרא הוה קא אזיל בשיירתא, לוינהו ההוא ארי, כל לילא קא שדר לי' חמרא דחד מינייהו וקא אכיל, כי מטא זמני' דרב ספרא, שדר לי' חמרא ולא אכלי', קדים ר"ס זוכה בי'. א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא: למה לי' למיזכי בי', נהי דכי אפקרי' אדעתא דארי' אפקרי', אדעתא דכ"ע לא מפקרי', א"ל רב ספרא לרווחא דמילתא הוא דעבד". עכ"ל.

וכתבו בתוס' שם וז"ל: "לא דמי להא דאמר באלו מציאות (ב"מ כד, א) המציל מן הארי ומן הדוב כו' הרי הוא שלו, מפני שהבעלים מתייאשים מהן - דהתם ודאי שהארי בא לטרוף, כדמשמע המציל מן הארי, מתייאש לגמרי. אבל הכא שהארי הי' עמהם והי' מלוה אותם לשמור בהמותיהם מחיות ולסטים, רק שהיו נותנים לו לאכול חמור בכל לילה, ואפשר שפעמים הי' שבע ולא אכיל, הלכך אין מפקיר אלא אדעתא דאכיל לי' ארי', והא לא אכיל לי'". עכ"ל.

ואם חילוק הנ"ל בין יאוש והפקר נכון, מעיקרא אין להקשות מהא דהמציל מן הארי וכו', כי ע"פ חילוק הנ"ל מובן שבהפקר מכיון שיצא מרשות בעלים תומ"י, הרי אם רוצה לקנותו בעצמו צריך לעשות קנין חדש, כי כבר יצא מרשותו. אבל ביאוש, מכיון שלא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, הרי אם חוזר בו מן היאוש אי"צ לעשות קנין חדש, כי מעולם לא יצא מרשותו. ובמילא מובן החילוק בין מעשה דר"ס והדין דמציל מן הארי וכו' בפשטות: דבמציל מן הארי וכו' איירי שלא חזר בו הבעלים מן היאוש, ולכן הרי אלו של המוצא, לפי שהבעלים מתייאשין מהן, אבל במעשה דר"ס, הרי ראה ר"ס שהארי לא אכל החמור, וא"כ בודאי חזר בו מן היאוש, וא"כ לא ה' צריך לקנותו מחדש, ולכן מבואר בגמ' שלרווחא דמילתא הוא דעבד.

ומדהקשו התוס' הקושיא, וגם תירצו תירוץ אחר, ראי' שהתוס' לא כיוונו לחילוק זה בין יאוש והפקר (אבל ראה ב'מרחשת' קונטרס יאוש).

והסברתי שם גדר יאוש באופן אחר, בהקדים דיש להבין תחלה מהות ענין היאוש, דלכאור' קשה מאד להבין למה ע"י שהאדם מתייאש מותר להמוצא לקחת החפץ. בשלמא הפקר, הרי עושה זה ברצונו, וכמו שיכול אדם להקנות וכו' דבר לחבירו, כמו"כ יכול להפקיר דבר (וידועה השקו"ט בדעת הרמב"ם שכתב (הל' נדרים פ"ב הי"ד) "ההפקר אע"פ שאינו כנדר ה"ה כמו נדר שאסור לחזור בו"), אבל יאוש, הרי גם בעת היאוש רוצה הוא שיחזירו לו החפץ, אלא שסובר שעוד לא יחזור אצלו, אבל ברצונו גם עכשיו שאם ה' באפשרותו שיוחזר החפץ לו, בודאי שהי' טוב, (שלכן כתב ב'שירי קרבן' על הירושלמי (סנה' פ"ו ה"ב) דכל יאוש הוה בטעות, וכמ"ש בההערות ל'תרומת הכרי' (לאחי הקצוה"ח, סרס"ב סק"א), או כמ"ש הקצוה"ח (סי' קמב סק"א), דאם ה' יודע היכן האבידה, לא ה' מתייאש, וראה ש"ך סי' שנ"ח סק"א), וא"כ למה אמרי' שזה גופא שמתיאש, מפקיר החפץ?

והביאור בזה, שהוא ע"ד מ"ש בלקו"ש (חי"ז שיחה ב' לפ' בהר) בגדר שמיטת כספים, שאין הפי' שבבוא שמיטה כבר אינו חייב לו הכסף, כ"א שיש איסור על המלוה לתובעו, ולכן אין חייב לשלם לו, אבל השעבוד בעצם עדיין נשאר.

ז.א. שיש כאן גדר חדש, אופן שהחוב לא נתבטל, ומ"מ אינו חייב לפרוע, לפי שיש איסור על המלוה לתבוע, היינו שחייב לעזוב החוב.

ומפאת זה שאינו תובע ואסור לתבוע החוב (שמשמיט החוב), אי"צ לפרוע, וגם אחר שנפטר מלפרוע, נשאר על נכסיו שעבוד להמלוה, כי החוב עדיין נשאר. ומתי באמת מתבטל השעבוד - לעולם נשאר השעבוד על נכסי הלוה, ומ"מ לעולם אין חייב לפרוע. עיי"ש הפרטים והראיות, ואיך שעיי"ז מבוארים כמה ענינים.

וי"ל שעד"ז הו"ע יאוש: דהאדם מחליט שלא יוחזר לו הדבר, ובא למסקנא שכבר בא הזמן לסלק את דעתו מזה, שלא לחשוב עד"ז עוד, ולא יתעסק עוד למצוא אותו, ולא ילך למצוא מישוהו לתבוע ממנו החפץ שלו - הנה עיי"ז כאילו הוא מסלק את עצמו מן החפץ, אבל לא שעיי"ז מתבטלת שייכותו להחפץ, כ"א שכאילו הוא אמר שמקבל ע"ע שלא לתבוע את החפץ עוד, ובמילא פטור המוציא מלהחזירו (כי הא בה תליא), ואעפ"כ נשאר שעבוד בהחפץ לבעליו הראשונים, ושעבוד זה אינו נפקע לעולם, ומ"מ לעולם אין חייב להחזיר החפץ.

וכמו בענין שמיטת כספים, הרי זהו הטעם למה "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו", כי עדיין נשאר שעבוד החיוב, אלא שפטור מלפרוע, כמו"כ י"ל בענין יאוש, שזה הטעם להדין שכתוב בשו"ע אדמוה"ז (הל' מציאה ופקדון סי"ח - י"ט) וז"ל: "וכן בדבר שאין בו סימן, אם יודע בביורו של מי הוא, יחזירנו לו אע"פ שכבר נתייאשו, שהיאוש אינו כהפקר גמור, שאינו מתייאש ומפקיר מרצונו. וכן המציל מהארי ומהדוב ומן הנהר ששטף ועבר, אע"פ שנתייאשו הבעלים, יש לו לעשות לפנים משורת הדין ולהחזיר, אע"פ שמן הדין אינו חייב וכו'". עכ"ל. ולכאור' אם החילוק בין יאוש והפקר הוא בזה שיאוש לא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, הנה לאחר דאתי לרשות זוכה שוים יאוש והפקר. וא"כ איזה טעם הוא להחזיר לפנים מש"ה לפי "שהיאוש אינו כהפקר גמור", והרי כאן איירי לאחר שאתי לרשות זוכה. (וכן קשה על הסוגיא בב"מ (כד, ב) "חייב להחזיר וכו' לפנים משורת הדין").

וע"פ הנ"ל ה"ז מובן בפשטות: דגם לאחר היאוש נשאר שעבוד על החפץ לבעליו הראשונים, ולכן לפנים משורת הדין טוב להחזירו לו.

וזהו החילוק בין יאוש והפקר: בשניהם חל ענינים תומ"י (ולא כחילוק הנ"ל) אלא שהחילוק הוא במהותם: מהות הפקר הוא שהבעלים מסלק א"ע לגמרי מהחפץ ונעשה של כל העולם כולו, או שאינו שייך לשום אדם (ראה צפע"נ הל' נדר פ"ג ה"ז, מת"ע פ"ב ופ"ד). משא"כ יאוש, אף שג"כ פועל שאין הבעלים יכול לתובעו,

והמוציא פטור מלהחזירו, וגם זה נעשה תומ"י, מ"מ עדיין נשאר שעבוד על החפץ לבעליו, וכמפורש בתשובת אדה"ז (סוף סי' יד) שנשאר בעלים גם לאחר היאוש.

וא"כ מובן, שגם ביאוש אא"פ לחזור בו, כי הסילוק והפטור מלהחזיר נעשה תומ"י בפועל, ואיך אפשר לחזור בו, ולכן מובנת היטב קושיית התוס' במעשה דרב ספרא, כי גם שם הי' צריך לחזור ולזכות בו, כדאי' בב"מ שהמציל מן הארי הרי אלו שלו, כי הבעלים מתייאשין מהם, וא"כ אמאי קאמר "לרווחא דמילתא הוא דעבד". והוכרחו לתרץ שארי דר"ס שונה מארי דדין המציל מן הארי.

ולפי ביאור זה כבר לא קשה איך אפ"ל גדר יאוש בחמץ, כי גם ביאוש יוצא החפץ מרשותו תיכף כשמתיאש! ומה שנשאר שעבוד על האדם, אי"ז נוגע לאיסור חמץ, כי בנוגע לאיסור חמץ נוגע רק אם חייבים עליו משום גזל, והיות שלאחר יאוש מותר לאחרים, כבר לא קרינא בי' שהוה "לך", ואין עובר בב"י וב"י.

ועפ"ז י"ל שזוהי כוונת הרמב"ן: שביטול מועיל מטעם יאוש, שענינו שמסלק א"ע מן החמץ, וכנ"ל שזוהו גדר יאוש, ונעשה מותר לכל אחד, ויצא מגדר לך, ושוב אינו עוב בב"י וב"י. ומ"ש שחמץ אינו ברשותו של אדם וכו', וזה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו כו', שוב אינו עובר עליו וכו', אין כוונתו שזוהו הטעם והסיבה מדוע מועיל ביטול, כ"א שזה מדגיש עד כמה הוא מסלק א"ע מזה, ועושהו שלא יהי' ממון שלו. אבל הנקודה והטעם מדוע ביטול מועיל, ה"ז מטעם יאוש. וכפי שכתב בעצמו אח"כ באמצע דבריו: "והוא כמו שפי' למעלה, דכיון דנתייאש ממנו מפני איסורו ומוציא בדעתו מכלל ממון...".

ועפ"ז כבר אין קשה מ"ש ש"אפי' לריה"ג כיון דנתייאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל... - כי אף שלריה"ג הוה חמץ ברשותו של אדם, כי חמץ מותר בהנאה בפסח, מ"מ מתייאש ממנו מפני איסורו. אלא שאין היאוש בולט כ"כ כפי שהוא אליבא דרבנן, כי אליבא דידהו הוה הסילוק חזק ביותר, כי מסכים הוא למה שהסכימה התורה בעצם. משא"כ לריה"ג אי"ז מודגש כ"כ, אבל גם אליב"י סו"ס יש כאן איסור ב"י וב"י, והוא מתייאש ממנו מפני איסורו זה, ולכן אינו עובר בב"י וב"י.



מקור יניקת דבר שיש לו מתירין

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

הנה בהא דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, פרש"י (ד"ה "אפילו" ביצה ג, ב) דיסוד הדין הוא, דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.

וכבר העירו האחרונים בדברי רש"י הנ"ל, דלכאורה צ"ב למה נק' אכילה ע"י ביטול - אכילה "באיסור", הא ביטול הוא דין תורה, דלמדים מ"אחרי רבים להטות" כמבואר ברש"י שם בסוגיין. וא"כ התורה התירה, ומהו הפירוש עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, הרי אוכלו בהיתר. וביארו, דאף דחד בתרי בטיל, מה"ת עדיין לא נפקע שם החפצא של האיסור, ורק דמדין ביטול מותר לאכלו.

ולדוגמא: חתיכה דנבילה דנפלה בשתי חתיכות של היתר, דהדין הוא דמותר לאכלם, הרי אין הפירוש דעכשיו אין על חתיכה זו שם נבילה, שנפקע על ידי הביטול, דזה אינו, דהא באם מישהוא יבוא ויאמר שידוע איזו היא החתיכת נבילה, פשוט שאסור לאכלה, ואי נימא דע"י ביטול נפקע ממנו שם נבילה, איך שייכי שיהא חוזר וניעור.

וע"כ צ"ל, דבאמת נשאר על הנבילה שם נבילה, ורק שע"י שנתערבה הותרה לאכילה, אף שידעינן שיש שם נבילה, ולא נפקע שם נבילה ממנה על ידי ביטול.

וכן יש להוכיח יסוד הנ"ל, שבאמת לא נפקע שם נבילה על ידי ביטול, מהא דאם הוסיף על התערובות חתיכה של איסור, דעכשיו אין כאן חד בתרי אלא תרי ותרי, שוב חוזר וניעור האיסור ואסורה התערובת. ולכאורה אם כבר נתבטלה הנבילה, ואין לה שם נבילה כלל, איך שייכי שיהא חוזר וניעור האיסור, וע"כ צ"ל שלא נתבטל שם הנבילה מהחתיכה, ורק שהתורה התירה ע"י ביטול.

ועפ"ז מבוארים דברי רש"י - "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר", כיון דעדיין שם נבילה עליו שפיר מקרי "תאכלנו באיסור".

אבל שלכאורה עדיין צ"ב, דהא סו"ס כיון דהתורה התירה חתיכה זו, איך שייכי לקרותה "תאכלנו באיסור", ומה החסרון בזה שאכל חתיכת נבילה שהתורה התירה, וצ"ע.

והנה בתניא מבואר שההפרש בין דבר האסור לדבר המותר הוא, דבדבר האסור כיון שחיותו הוא מג' קליפות הטמאות לגמרי, וא"כ א"א להעלותו, א"כ הוא אסור וקשור בידי החיצונים. ודבר מותר פי' שאינו קשור אלא מותר, כיון שחיותו הוא מקליפת נוגה שאפשר להעלותה.

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

דלכאורה קצת דחוק לומר שבאמת נשתנה יניקת החיות של האיסור, דלפי"ז נמצא דכשנתבטל חד בתרי, נשתנה החיוב, ועכשיו מקבל מק"נ, ובאם אח"כ נודע איזו חתיכה היא הנבילה, א"כ ע"י הודעה זאת נשתנה חזרה מקור החיות של החפצא¹.

אבל לאידך, אם באמת נשאר יניקת החפצא מגקה"ט, א"כ נמצא הדהורה אומרת שמותר לאכול דבר שיניקתו מגקה"ט. וצ"ב².

(1) ועוד יותר יש לחקור כשנפלה חתיכה דאיסור חד בתרי, ואחד מכיר את האיסור, וממילא פשוט שאסור לאכלו, והשני אינו מכירו, ומש"ה מותר לאכלו באם שייכי לומר שלגבי אחד בתרי שזה יונק מגקה"ט, ולגבי השני לא, הא לכאורה דברים אלה לא ניתן להאמר.

(ודא"ג צריך ביאור, בציור הנ"ל, האם יש חיוב ע"ז שמכיר האיסור להודיע לזה שאינו מכירו, (וע"ד השאלה לגבי מי שרואה בחברו שעושה מלאכה בשבת כמתעסק, שנחלקו בזה רע"א והעונג יו"ט). ואולי זה תלוי בכללות השאלה האם נשאר שם של חפצא דאיסורא על החפץ הבטל, דאם נשאר, אזי מאותה סיבה דעדיף שלא יאכלנו ע"י ביטול ויחכה עד למחר (בדבר שיש לו מתירין), כמו"כ עדיף להודיעו. וצ"ב).

(2) ולכאורה י"ל, דהנה בביטול יבש ביבש מין במינו (שדוקא אז שייכי לומר דאינו בטל, משום דיש לו מתירין לרוב הראשונים), נחלקו הפוסקים מה דינו, דהמחבר בריש סק"ט הביא ב' דעות: דעה א' דמותר לאדם א' לאכול שלשתם בזא"ד, אבל לא בב"א. ויש מי שאוסר לאדם אחד. והרא"ש פליג וס"ל דאף לאכלם בב"א ע"י אדם א' ג"כ מותר. והיינו שאפילו בכה"ג נתהפך האיסור להיות היתר.

והנה לשיטת הרא"ש דנתהפך להיתר, לכאורה צ"ל דנתהפך החפצא ועכשיו יונק מק"נ (אף דלכאורה לא נתהפך ממש, דהא אם מישוהו יכיר האיסור, הרי חוזר וניעור האיסור). אבל לאידך ב' שיטות שאסור לאדם א' לאוכלן בב"א, ע"כ צ"ל דמכיון שידעינן שיש איסור בתערובת זו, וא"כ כשאוכל חתיכה אי אמרינן שאינו איסור ומשו"ה מותר לאכלו (הרי באמת ה"י איסור, אולי ע"ז נאמר מ"ש בתחילת פ"ח בתניא "ועוד זאת במאכלות אסורות כו", דלמה אכלן, אלא שע"פ דין ה"י מותר לאכלן מצד ע"א נאמן באיסורין).

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

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

ובזה גופא נחי הב' דעות בהמחבר, באם אפשר להתיר לאכול כולן בזא"ז, והיינו דבאכילה הג' אומר דכבר אכל החתיכה של איסור בהב' הראשונים. והיינו האם אפשר להתיר לאכול דבר שבודאי יניקתו מגקה"ט (ובאמת זהו הפי' הפשוט האם אפשר להתיר לאכול "איסור" בודאי).



נאמנות האשה כשיש חזקה ואפשר לברר

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמ' פסחים (ד, א) "בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחברו בארבעה עשר [דכבר נפסק בגמ' שהחיוב בדיקה חל על המשכיר], חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? למאי נ"מ לישׁייליה [וכמבואר בראשונים כאן, דאפי' את"ל שחזקתו בדוק, מ"מ לא סמכינן אחזקה במקום שיש לברר, וא"כ למאי נפק"מ באם חזקתו בדוק או לא, הרי בין כך ובין כך צריכים לשאול להמשכיר באם בדק או לא? דליתיה להאי דלשׁיוליה, לאטררוחי להאי מאי [היינו, דהאיבעיא היא במקרה שהמשכיר לא נמצא לפנינו לשאלו, האם מטריחים השוכר לבדוק, או שאומרים שהבית עומד בחזקת בדוק ע"י המשכיר]?"

"אמר להו רנב"י: תניתוה, הכל נאמנים על ביעור חמץ אפי' נשים אפי' עבדים אפי' קטנים. מ"ט מהימני, לאו משום דחזקתו בדוק! . . וממאי, דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני [ולעולם אין חזקתו

בדוק]? אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה? [אלא ע"כ דהא דמהימני הוה משום דחזקתו בדוק] וכו' (כל המוסגר בחצע"ג הוא מהמעתיק, להבנת הענין).

ומבארים התוס', דאע"פ שבהברייתא מפורש שבעינן להנאמנות של הנשים או עבדים כו', וא"כ איך אפשר להוציא מברייתא זו שהבית עומד בחזקת בדוק מצ"ע? אלא "דמיירי כגון שבעה"ב בעיר, אע"ג דחזקתו בדוק, כיון דאיתי' בעיר צריך לישאל הימנו, ולהכי מהני אמירה דהני דלא שאלין וכו'" (ובהמשך התוס' מבואר שזהו סברא פשוטה - שמספיקה הנאמנות של הנשים כו' במקום הצורך לשאול לבעה"ב כשנמצא בעיר).

והיוצא מזה, שמחד גיסא פשיטא ליה להגמ' (עכ"פ בשלב זה) דנשים כו' אין להן שום נאמנות על גוף הבדיקה ("אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה"), ולאידך פשיטא ליה שכן נאמנין במקום דאיכא חזקה, ורק דלא סמכינן עליה משום דבעה"ב הוא בעיר. וצלה"ב הגדרת הדברים, היינו, מדוע כאן אין להן שום נאמנות, וכאן פשוט שנאמנין? וכן ראיתי שהקשה בס' פנ"י בא"ד על סוגיין. וראה גם מש"כ בזה ה'ראש יוסף', ולא הבנתי תירוצו (שנכתב בקיצור נמרץ, כדרכו).

ב. ואולי יש לבאר הדבר על יסוד ביאור של כ"ק רבינו זי"ע בהלכה אחרת: דעת ר"ש (בר"ה כב, א) שה"אב ובנו וכל הקרובין כשרים לעדות החודש". והוא בניגוד לדעת רבנן עיי"ש.

ומבאר רבינו שיטת ר"ש (לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' בא) - על יסוד ביאור של אדמו"ר מהר"ש נ"ע - דהנה הענין ד"עדות" אינו רק 'בירור' ע"פ שכל וכיו"ב, אלא הוה דין ועשיית גמר הדבר, והוא מגזה"כ ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר". ועד"ז הפסול של "קרובים" בעדות אינו רק כשיש חשש על נאמנותם (ובמילא חסר בהבירור שעל ידם), אלא בכל מקרה, משום שהתוקף דעדות הוא דין וכח מה"ת, והתורה לא נתנה כוח זה לקרובים.

והנה בנוגע לקדה"ח רואים, דעכשיו שאין מקדשין ע"פ הראי', סומכים על החשבון וקובעים עפ"ז ר"ח. ונמצא, דבכדי לקדש החודש אין צריכים התוקף של עדות, ומספיק לזה גם מה שיודעים שיום זה צ"ל ר"ח ע"פ החשבון.

ולכן, סב"ל לר"ש - דאף שהתורה כן הצריכה עדות עבור קדה"ח, מ"מ לא צריכים לה'תוקף' וה'דין' שבעדות, ורק להבירור שיש על ידם. ולכן סב"ל, שגם הפסול של 'קרובים', שאינו אלא פסול וחסרון ב'דין' עדות כנ"ל, אינו שייך בקדה"ח. והרי אין חסרון גם בהנאמנות שלהם (היינו, הבירור שעל ידם) משום שאינם נוגעים בדבר (עייין בהשיחה ובהערות דמבואר שם יותר. וגם מבואר שם דעת רבנן, ואכ"מ).

ונראה, דעד"ז יש לבאר ג"כ הנאמנות של נשים וכיו"ב במקרה של 'חזקה' ובעה"ב נמצא בעיר כו' כנ"ל:

דהנה במקרה זה רואים ג"כ - כמו בקדה"ח - שבאמת אין צריכים להתוקף של 'עד' להגיד לנו שהבית הוא בדוק, דהרי הבית עומד בחזקתו, והרי חזקה זו מספיקה לפטרו מבדיקה באם אין הבעה"ב בעיר. ולכן - י"ל - שגם אשה שאין לה התוקף וה'כח' של עד, נאמנת כאן, משום שלא צריכים לתוקף זה.

ג. ולהבין זה יותר, צריכים לבאר מה דפשיטא ליה להגמ' (בשלב זה של הגמ') דנשים ועבדים כו' אין להם נאמנות לענין בדק"ח, ועד כדי שאלה (ויקביעה) "אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה!" והרי לכאו', המדובר כאן הוא בענין של איסור והיתר (באם הבית נבדק או לא), והרי קי"ל דע"א נאמן באיסורין, וזה כולל גם אשה. ואדרבא, הרי לדעת הרבה מהראשונים, המקור לנאמנות דע"א באיסורין הוא מ'וספרה לה", שהוא הנאמנות שיש לאשה נדה על הספירה שלה) ! ?

והתוס' בהמשך הסוגיא (ד"ה "הימנוהו") כתבו "אע"ג דכל דבר שהוא בידם מהימנינן להו לנשים ועבדים, ואפי' מדאו', דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור. . מ"מ גבי בדק"ח אע"ג דבידם. . לא מהמנינן להו, משום דאיכא טירחא יתירתא, וצריך דקדוק גדול וכו'".

ולכאו' עצ"ע, דהתוס' תירצו מדוע אין כאן הנאמנות מחמת היותו 'בידם' (ולכאו' פירוש התירוץ הוא: דהיות והן עצלניות, וזהו דבר של 'טירחא יתירתא', לכן אין זה נחשב 'בידין'), אמנם בכלל לא הזכירו הא דע"א נאמן באיסורין אשר - כנ"ל - כולל גם אשה, והרי נאמנות זו אינה מחמת הסברא ד'בידו' ! ?

ונראה דהביאור בזה הוא, דהנה התוס' בריש מס' גיטין (ב, ב ד"ה "עד אחד", ובמהרש"א שם) מבארים, דהא ד"ע"א נאמן באיסורין", הוא (גם כשאינו בידו, אבל) רק היכא דלא איתחזק איסורא. משא"כ

היכא דאיתחזק איסורא, לא נאמרה נאמנות זו. אמנם הא ד'בידו' מהני גם היכא דאיתחזק איסורא (ובפשטות הרי הסברא בזה: דהיות דהוי בידו לתקן כו', לכן כבר אין 'חזקת איסור') עיי"ש.

ועפ"ז נראה לומר בעניננו, דלהעיד על בית שנבדק מחמץ, הוא נגד 'איתחזק איסורא', "לפי שכל השנה היה הבית בחזקת שיש בו חמץ" (לשון אדה"ז בשלחנו כאן סי' תלז. ועוד ית'), ומובן א"כ דכל הדין ד"ע"א נאמן באיסוריין" לא שייך לעניננו. והסברא לנאמנות היא רק מחמת היותו "בידו" לבדוק. ולזאת מבארים התוס' דבאשה חסרה האי סברא ד"בידו" כנ"ל, ושוב אין לה נאמנות משום דהוה נגד איתחזק איסורא (וכמעט מפורש סברא זו במג"א בסוף הסימן).

[ויסוד גדול לכל זה יש להביא מדברי הש"ך (יו"ד סי' פד סקל"ה), שהביא דעת מהרש"ל שאין הנשים נאמנות בבדיקת מאכלים מחשש תולעים, בבדיקה שיש בה טירחא, דהא עצלניות הן כמבואר בסוגיין לענין בדק"ח. ואח"כ הביא מש"כ הרמ"א (בת"ח) "שאינ המנהג כדבריו, רק הנשים בודקות הקטניות והפירות וסמכינן עלייהו . . . כיון דלא איתחזק איסורא וכו'". וכן פסק הש"ך.]

ולדברינו, מבואר בטוב טעם שיטת הרמ"א (והש"ך) בזה: דהרי כל הסברא ד"עצלניות הן", הוא רק לבאר מדוע אין להן הנאמנות מחמת זה דהוה "בידן". אבל במקרה דלא איתחזק איסורא, לא בעינן בכלל הא ד"בידן", ונאמנין גם בל"ז מחמת הדין דע"א נאמן באיסוריין].

ועכ"פ היוצא מכל הנ"ל, דזה שמן הדין לא הי' צ"ל נאמנות לאשה להעיד על בדק"ח, הוא משום שאין לה הכח של עדות נגד איתחזק איסורא, (ולהעיר, שגם לאיש אין כח של עדות נגד איתחזק, ורק שבאיש יש הכח מחמת ה"בידו" שאין להאשה כנ"ל).

ועפ"ז נחזור למה שכתבנו לעיל: דבמה דברים אמורים - שאין לה ה"כח" של עדות נגד איתחזק - במקרה שבעינן ל"כח" זה להוציא מהחזקה - של איסור - הקודמת, משא"כ במקרה שיש "חזקתו בדוק" (ושחזקה זו מספיקה עבור לפטור מבדיקה - בזמן שבעה"ב לא נמצא), אז כבר לא צריכים לכח זה, ושוב נאמנת גם אשה על הבדיקה.



הסידות

מעשינו ועבודתינו כל משך זמן הגלות

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק לז מסביר את תכלית בריאת העולמות שיהי' לעתיד לבוא, וכ"ז "תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות".

ולכאורה לא מובן - אמת שזמן הגלות הוא הרוב של הזמן שעבר מאז מתן תורה, אבל יש הרבה שנים שזה לא גלות, זמני קיום בתי המקדש, וכן מאז יציאת מצרים עד בנין בית המקדש שזה תקופה של 400 שנה, ובס"ה כאלף ושלוש מאות שנה ללא גלות, והגילויים דלעתיד תלויים גם בעבודה של זמנים אלו, ומדוע ה' הוא "זמן הגלות".

ואפשר לתרץ על פי מה שכתוב במאמר "או ישיר ישראל" ש"פ חו"ב יב תמוז תשל"ה (ע' 418) "וזוהי כללות עבודת האדם בעולם הזה התחתון, במשך שית אלפי שנים דהוי עלמא, ובפרט בזמן הגלות, דכללות עוה"ז לאחרי חטא עץ הדעת הוא בכחי' גלות, ועד לגלות כפשוטו כשהחושך הוא כפול ומכופל".

הרי שהגלות מתחילה מחטא עץ הדעת, וההסבר הוא פשוט - כי הגלות נגרמה מגלות וסילוק השכינה, כמבואר בתניא פרק יז, ובארוכה באגרת התשובה "ובפשעכים שולחה אמכם", והרי ע"י חטא עה"ד נסתלקה השכינה מהארץ לרקייע א', שזה מה שנוגע לנו, ונתערב טוב ברע ואין טוב ללא רע כמבואר באגה"ק סימן יג ואין שלום עד עת קץ, ונגרם כל עבודת הבירורים, הרי מובן שאפשר לומר שמעשינו ועבודתינו בעבודת הבירורים היא על "כל זמן משך הגלות" של השכינה, עד שתחזור לקדמותה ועוד יותר בב"א.



רמב"ם

בדין כפרה על מצות עשה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פ"א מהל' תשובה הל' ב איתא: "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל, ועצמו של יוה"כ מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן, ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן. כיצד, עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה, אינו זו משם עד שמוחלין לו, ובאלו נאמר שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם". ע"כ.

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

והנה כשמעיינין בב' דברי הרמב"ם אלו, צריכים ביאור מהו גדרו של הקרבן עולה בנוגע לכפרת מצות עשה, דבהל' תשובה משמע שאחר התשובה אין עוד כלום, ואדרבא, עליהם נאמר "ארפא משובתיכם". ובהל' מעה"ק משמע דבעינן קרבן, ועל הקרבן אומרים "וזו כפרתי". והנה, בענין זה מצינן סוגיא בגמרא מס' זבחים דף ז, ב ושם איתא: "ואמר רבא עולה דורון היא. היכי דמי, אי דליכא תשובה וכו', ואי דאיכא תשובה (למה לי עולה), התניא עבר על מצות עשה ושב לא זו משם עד שמוחלין לו, אלא ש"מ דורון הוא. . . [וממשיכה הגמ'] תנ"ה א"ר שמעון חטאת למה באה וכו' לפני עולה, לפרקליט שנכנס (לרצות), ריצה פרקליט, נכנס דורון אחריו". ע"כ.

וברש"י שם ביאר ענין זה של "דורון" וז"ל: "אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכיפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים כאדם שסרח במלך וריצהו ע"י פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו". ע"כ.

והנה מדברי רש"י אלו משמע דעולה אינה שייכת לכפרה בכלל, רק התשובה היא המכפרת, והעולה היא רק מתנה למלך להקביל פניו, ונמצא דהעולה אינה שייכת לגדר הכפרה, ורק לאחר הכפרה מביאין דורון להקביל את פניו. ובאמת דברי רש"י מבוארין בגמרא, ורק שמפרש יותר, אבל תוכן הגמרא הוא משמע כדבריו. ובפרט ההכרח

שהביא ע"ז דעולה דורון, מהא ד"עבר על מצות עשה ושב אינו זז . .
עד שמוחלין לו". עיי"ש.

והאחרונים כבר העירו על סוגיא זו, דמימרא ד"עבר ושב אינו זז
וכו' היא מימרא דר' ישמעאל, והוא גם בעל המימרא של "מתודה עון
עשה" על העולה, דמשמע שיש סתירה כמ"ש לעיל.

והי' אפשר לומר, דהא דעולה דורון, היא שיטת רבא בסוגיא הנ"ל
דזבחים, אבל לא הכל מודים לו, ולפ"ז הי' אפשר לומר דהרמב"ם אינו
סובר כרבא דעולה דורון היא וסובר שהיא באה לכפרה ממש, ובמילא
שייך וידוי. ואולי מקורו מב' ברייתות דר' ישמעאל, דמאחר שר'
ישמעאל הוא בעל המימרא דב' ברייתות, מוכרח שעולה היא לא דורון.
והא גופא עדיין צריך ביאור, איך ב' הברייתות מתאימות, ואיך ילמדם
רבא. אבל עכ"פ לא יקשה על הרמב"ם מימרא דרבא.

ואפשר למצוא מקור לשיטה זו, דשיטת רבא אינה מוסכמת לכל,
דלעיל דף ו, א, יש איבעיא בגמרא אם עולה מכפרת על עשה שעבר
לאחר שהפריש הקרבן לעולה. והצדדים בזה: אם אמרינן דעולה היא
כחטאת, ומה חטאת לא מכפרא רק על מה שהיה קודם שהפריש
החטאת, כ"כ עולה; או אינו דומה לחטאת, דחטאת שייכא רק על חטא
אחד, ועולה שייכת לכמה עשה, וכ"כ יתכפר על עשה שעבר אחר
שהפריש הקרבן. וברש"י שם בבאור הצד השני כתב: "שהרי לא חייב
הכתוב למביאים שיתחייבו על כל עשה ועשה, אלא דורון בעלמא הוא,
וכתיב ונרצה לו, מלמד שנתרצה מכל להקב"ה אלמא כולן נתכפרו"
(ועיין שם בב"ח גירסא אחרת ברש"י).

והנה בדברי רש"י אלו רואין שינוי ממה שכתב בדף ז, ב, דשם שולל
ענין הכפרה, והכא מפרש ש"כולן נתכפרו". ואפ"ל שכ"ז מוכח
מהשקו"ט של הגמרא, דכל השאלה אם מכפרא על עשה שעבר אחר
ההפרשה, שייכת רק אם נאמר שהעולה שייכת לענין כפרה. אבל אם
נאמר שכל ענין העולה הוא רק מתנה למלך, להקביל פניו, מאי נפק"מ
מתי הוא עבר על המצוה, דמאחר שעשה תשובה הוא יכול להביא
דורון למלך. דבשלמא אם יש איזה כפרה בהעולה, אז יש לידון עד
מתי שייך לעבור ושתהיה כפרה בקרבן זו, וזהו הדיון בהגמרא שם.
אבל אם נימא דהיא רק דורון, לכאורה אין מקום לשאלה זו כלל.

ולפ"ז אפ"ל דהרמב"ם סובר דסוגיית הגמ' בדף ו חולקת על שיטת
רב בדף ז, ב, והוא פוסק כסתמא דסוגיית הגמרא וכברייתא דרבי
ישמעאל. ובזה אתי שפיר מה שהי' נראה קצת סתירה בדברי רש"י בין

ב' הסוגיות, דרש"י ג"כ סובר דב' הסוגיות מכחישות זה את זה, וא"כ בדף ו, א כותב שיש כפרה, ובדף ז, ב דמסביר שיטת רבא כותב דאין כפרה.

ועדיין צריכים לבאר, דהרי הגמרא בדף ז הביאה ברייתא לסייע לדברי רבא דעולה דורון היא, ומשו"ה החטאת קודמתו. עיי"ש. וא"כ ק"ק למה דחו דברי הברייתא דר"ש מפני ברייתא דר"י?

ואפ"ל דעצם הברייתא דר"ש אינה סתירה להנ"ל, דיש לחלק בין עולה הבאה אחר החטאת ובין עולה הבאה בעצמה, והוא לפי דברי המג"א בסי' א סק"ח, על הא דפסק המחבר שם בסעי' ה': "טוב לומר וכו' ופרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם". ע"כ. וכתב המג"א: "נשאלתי למה כתבו הטור והב"י בש"ע לומר עולה כו' חטאת, הלא קי"ל פ"י דזבחים דחטאת קודם לעולה וכו'. ונ"ל וכו'". עיי"ש.

ותוכן התירוץ הוא, דגם חטאת מכפרת על מצות עשה, כמבואר שם בגמרא דף ז, א, וא"כ כשמביאין חטאת ואח"כ עולה, כבר כיפרה החטאת על מצות עשה, וא"כ העולה היא דורון. אבל שם בשו"ע איירי שאין יודעים אם מחוייבים חטאת, כדמוכח מהל' ז', שלא יאמר יה"ר כאילו הקרבתי חטאת, וא"כ מביא העולה לבדה ואז היא המכפרת על מצות עשה, ומשו"ה יאמר עולה קודם לחטאת. עיי"ש.

ולפי דברי המג"א אלו, י"ל דברייתא דר"ש אינה סתירה לברייתא דר"י, דר"י איירי היכא דמביאים עולה לבדה בלי חטאת, ור"ש איירי כשמביא חטאת עם העולה, ובזה מודה ר"י דעולה הוה דורון. ודוק.

ואחר כ"ז עדיין נשאר לנו לבאר עצם שי' הרמב"ם וברייתות דר"י, דהרי שם מבואר דעבר על מצוות עשה ושב מוחלין לו מיד, וא"כ איך שייך להתוודות על עון מצות עשה אם כבר עשה תשובה? (ולהעיר, שבלשון הברייתות מעיקרא אינו מוכח מהו לשון הוידוי) ובפרט בלשון הרמב"ם דמוכרח דעדיין זקוק לכפרה בלשון הוידוי. גם צריכין להבין, דלפי דברינו צ"ל דיש נ"מ בין עולה סתם ואותה הבאה אחר החטאת, ולא מצינו זה בפירוש לא בברייתא ולא ברמב"ם.

ועל כל הנ"ל קשה מדברי הרמב"ם עצמם, דבפרק יח מהל' מעה"ק הל' ט' בנוגע לדין דשחוטי חוץ, פוסק הרמב"ם דאין דין שחוטי חוץ על קרבן שמחוסר זמן בבעלים, ופירש הרמב"ם מה זה מחוסר זמן בעלים, וכתב: "וכן מצורע ששחט חטאתו ואשמו בחוץ בתוך ימי הספירה, פטור, שעדיין לא נראו בעלי הקרבנות האלו לכפרה. אבל אם שחטו עולותיהם בחוץ בתוך ימי הספירה, חייבין, שהעולה דורון היא,

והחטאת והאשם היא עיקר הכפרה". ע"כ. והיינו שהרמב"ם כותב דאע"פ שהעולה היא חלק מקרבנות המצורע, מ"מ אינה חלק מכפרת המצורע, וכשמקריבין אותה בכל עת, הרי היא דורון. היינו, דמפורש בהרמב"ם דסובר דעולה דורון היא, ואעפ"כ כותב הרמב"ם דמתודה עון עשה ואומר הלשון של וידוי וזו כפרתי. וא"כ עדיין צריכים ביאור בדברי הרמב"ם, ולא מספיק מ"ש שסוגיות חלוקות בזה. ועוד חזון למועד בעזה"י*.



הלכה זמנהג

קורה שנשברה ביו"ט

הרב שלום דובער לוי

ספון ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תקא ס"א: "אין מבקעין עצים מן הקורות העומדות לבנין מפני שהן מוקצה מחמת חסרון כיס שאדם מקפיד עליהן מלהסיקן . . . ולא מקורה שנשברה ביו"ט משום דאתמול לא היה יודע שתשבר ולא היה דעתו עליה להיסק ואפילו להמתירין מוקצה ונולד ביו"ט מודים במוקצה גדול כזה דקורה בריאה וחזקה אינה עשויה כלל להשבר".

המקור להלכה זו, שאין מבקעין עצים מן הקורות העומדות לבנין, היא במשנה ביצה לא, א - לפי האוקימתא שבברייתא ובגמרא שם לא, ב. והטעם למוקצה זה, שהוא מחמת חסרון כיס, מבואר בתוס' שם ב, ב ד"ה אין.

גם מקור ההלכה השניה, שאין מבקעין מקורה שנשברה ביו"ט, היא במשנה שם. וגם זה שמבואר כאן שאיסור זה הוא לכל הדעות מבואר בתוס' שם, ובטור ובמ"א סי' תקא ס"ק ב. אמנם טעם איסור זה של קורה שנשברה ביו"ט, שהיא מוקצה גדול כזה שאינה עשויה כלל

(* ראה גליון שסו, וגליון שסח. המערכת.)

להשבר, אינו מוכן לפום ריהטא, וגם לא מצאנו אותו מפורש בסוגיה הנ"ל.

שהרי כבר מבואר בתחלת הסעיף שהקורה לפני שנשברה היא אסורה מחמת חסרון כיס, ומבואר לעיל סי' שח סכ"ז: "כלים המוקצים מחמת חסרון כיס שנשברו, אע"פ שהשברים אינם מוקצים מחמת חסרון כיס אם נשברו בשבת או ביו"ט, אסור לטלטלם בו ביום, שמתוך שהוקצו מדעת האדם בבין השמשות כשהיה הכלי המוקצה שלם עדיין הוקצו לכל היום כולו". וא"כ מובן הטעם שהקורה שנשברה אסורה בטלטול לדברי הכל, אפילו בלי הוספת הטעם של "מוקצה גדול כזה כו' אינה עשויה כלל להשבר".

ואפשר שדין השני שבסעיף זה, דהיינו קורה שנשברה ביו"ט, מיירי אף בקורות סתם, שאינן אסורים כשהם שלמות מחמת חסרון כיס, ומכל מקום אסורות כשנשברו מטעם האמור כאן. ואולי המקור לטעם זה הוא ברש"י לא, ב ד"ה ולא מן הקורה שנשברה ביו"ט: "ואע"ג דהשתא להסקה קיימא בין השמשות לאו להכי קיימא".

אמנם ברש"י אפשר לפרש, דמיירי הכא בקורה העומדת לבנין שנשברה, שהיא היתה מוקצית בין השמשות. וכן אפשר לפרש בתוס' הנ"ל, שלכן אסורה הקורה שנשברה לדברי הכל. משא"כ בדברי רבנו כאן נראה לכאורה, דמיירי אפילו בסתם קורה שנשברה שאסורה מטעם זה, דאי לאו הכי, היה צריך לאסרה מטעם האמור לעיל סי' שח סכ"ז, מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום. וא"כ מהו המקור להלכה זו ולטעמה?

והעירני ידידי הרב שמואל ראטה (מח"ס נימוקי יו"ט), שאולי המקור לטעם זה הוא מה שנפסק לעיל סי' תצח סי"ח, לענין בכור שנפל בו מום ביו"ט: "אם עבר וראה המום והתירו, אסור לשחטו ביו"ט מפני שהוא מוקצה. ואפילו להמתירין מוקצה ביו"ט מודים במוקצה גדול כזה, שהרי אתמול ודאי הסיח דעתו ממנו מלאכלו ביו"ט, שלא היה בדעתו כלל שיעשה אדם איסור ויעבור על דברי חכמים שאסרו להתיר בכורות ביו"ט". והרי רואים שהלשון והטעם דומה כאן (בקורה) למ"ש שם (בבכור), ומסתבר שהוא הטעם והוא המקור לאמור כאן.

אמנם גם זה אינו מובן לכאורה, שהרי שם מיירי שהבכור הוא מוקצה בבין השמשות, ולכן הסיח דעתו ממנו מלאכלו ביו"ט, משא"כ כאן, אם נפרש דמיירי בקורה שאינה מוקצה בין השמשות מחמת

חסרון כיס, הרי גם אז לא הסיח דעתו מלהסיק בו ביו"ט. ואם נאמר שגם זה מיירי בקורה העומדת לבנין, הרי אז אין צריך כלל להאי טעמא של מוקצה גדול כזה שהסיח דעתו ממנו להסיקה ביו"ט, שהרי אסורה מתוך שהוקצה בבין השמשות, וכמובא לעיל מסי' שח סכ"ז.

ואין להקשות לפי זה גם על דין בכור, מדוע לעיל בסי' תצח זקוקים אנו בבכור לטעם מוקצה גדול כזה, ולא סגי לן בטעם של מתוך שהוקצה בבין השמשות; שהרי שם מיירי שהוקצה בין השמשות מחמת איסור הבא מאליו (איסור בכור), שבזה אמרינן בסי' ש"י ס"ו (בבעלי חיים שנשחטו בשבת לצורך חולה) שלא אמרינן מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום. ולכן הוצרכו לאסור הבכור ביו"ט מטעם מוקצה גדול כזה כו'.

משא"כ כאן בקורה, הרי ממה נפשך, אי מיירי שהיו עומדות לבנין, הרי בזה מבואר לעיל סי' שח סכ"ז שחשוב "הוקצו מדעת האדם בבין השמשות" שהוקצו לכל היום. וכן מבואר לקמן סי' תקיח קו"א ס"ק ב (לענין אוצר) "עיקר הקצאתו אינה אלא מחמת מחשבתו שאין דעתו להסתפק מהן". וא"כ בודאי אמרינן בזה מתוך שהוקצו בביה"ש הוקצו לכל היום, ואיננו זקוקים לטעם של מוקצה גדול כזה כו'. ואם נאמר דמיירי שגם לפני שנשברה לא היתה אסורה מחמת חסרון כיס, והיינו שגם אז לא הוקצתה דעתו לגמרי מלהסיקה ביו"ט, א"כ מדוע נאסרה אחר שנשברה ביו"ט?

ב. אח"כ ממשיך רבנו ומבאר באותו סעיף: "אבל אם היתה רעועה מערב יו"ט וקרובה להשבר, כיון שהיה יודע שתשבר ודעתו עליה להסקה לכן מותר לבקעות ממנה להמתירים נולד ביו"ט, אבל להאוסרים נולד ביו"ט אסור לבקעות ממנה דאמול היה כלי שלם ראוי למלאכתו והיינו בנין והיום היא שבר כלי והרי זה נולד ביו"ט, וכבר נתבאר דיש להחמיר בנולד ביו"ט".

הלכה זו, שדין קורה רעועה שנשברה ביו"ט תלויה במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה לענין נולד, מקורה בגמרא ביצה ב, רע"ב שמשנה זו של קורה שנשברה ביו"ט תלויה במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה. ומבאר בתוס' שם ד"ה אין, שאם היה הקורה בריאה הרי היא נאסרה לכל הדעות, כמבואר בגמרא ל, ב בסוכה בריאה שנשברה. ומתוך התוס' דהכא מיירי בקורה רעועה שנשברה, שהואיל ונשברה ביו"ט מסתמא היתה רעועה מאתמול והוי כיושב ומצפה, שמבואר בגמרא (ל,

(ב) שזה (בסוכה רעועה שנשברה) תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה.

אמנם יש חילוק יסודי בין הלכה זו כפי שהיא מבוארת בתוס' שם, ובין הלכה זו כפי שהיא מבוארת בשוע"ר כאן:

דין סוכה רעועה שנפלה ביו"ט מבואר לקמן סי' תקיח ס"כ: "ואפילו אם הסוכה היתה רעועה מערב יו"ט ועומדת ליפול, מכל מקום כיון שבתחלת כניסת יו"ט דהיינו בבין השמשות היה אסור לטלטלן מחמת איסור סתירת בנין, ומתוך שנאסרו בבין השמשות נאסרו לכל היום כולו. ואף המתירים נולד ביו"ט מודים במוקצה מחמת איסור שנדחה בידי אדם בבין השמשות".

משא"כ דין קורה רעועה שנשברה ביו"ט, מבאר רבנו כאן, שלא נאסרה מטעם שנדחה בידי אדם בבין השמשות, ורק מטעם נולד, להאוסרים נולד ביו"ט.

וטעם החילוק ביניהם מובן, שהרי שם בסוכה רעועה נאסרה בבין השמשות מחמת איסור סתירת בנין, משא"כ בקורה רעועה לא נאסרה כלל בבין השמשות, לא מחמת איסור סתירה ולא מחמת חסרון כיס, ולכן לא נאסרה אלא מטעם נולד, להאוסרים נולד ביו"ט.

אמנם עדיין קשה, שהרי כל המקור להלכה זו הוא כאמור לעיל מהתוס' הנ"ל, שמדמה דין קורה רעועה שנשברה ביו"ט לדין סוכה רעועה שנשברה ביו"ט, והיינו ששניהם נאסרו מתוך שהוקצו בבין השמשות, וא"כ איך מחלק ביניהם רבנו וכותב שדין קורה רעועה שנשברה ביו"ט תלויה בדין נולד ביו"ט; ולא כמו דין סוכה רעועה שנפלה ביו"ט! ?

ואין להקשות לפי זה, שהרי מבואר בגמרא (ל, ב) שדין סוכה רעועה שנפלה תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בדין מוקצה, ובסי' תקיח ס"כ מבואר שזה אסור לדברי הכל גם בשבת, מתוך שהוקצו בבין השמשות. והביאור בזה הוא, שגם בדין מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה, אלא שבזה קיי"ל כרבי יהודה שאסור אף בשבת, וכמבואר לעיל סי' רעט ס"ב לענין מותר השמן, שגם בזה נחלקו רבי שמעון ורבי יהודה בביצה (ל, ב) מאותו טעם, וקיי"ל בזה כרבי יהודה מטעם מתוך שהוקצו בבין השמשות הוקצו לכל היום. וכך הוא גם בענין סוכה רעועה שתלוי במחלוקת הנ"ל.

משא"כ כאן לענין קורה שנשברה, שמבואר בגמרא ביצה ב, רע"ב שתלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה, ומבואר בתוס' שם ד"ה אין, שתלוי בדין סוכה רעועה, בזה כותב רבנו כאן שלא נאסר אלא להאוסרים נולד ביו"ט. ולכאורה תמוה הדבר, שלומדים הלכה זו מהתוס', ולאן מטעמיה כלל.

הן אמת נכון הדבר, שגם בדין סוכה רעועה דלקמן סי' תקיה ס"כ, מבאר רבנו בסיום הסעיף: "ואפילו אם התנה עליה מערב יו"ט שיהיה מותר לטלטלה לכשתפול ביום טוב אין תנאי זה מועיל כלום דאף שהיה דעתו עליה מערב יום טוב ואין בה משום מוקצה מכל מקום יש בה משום נולד שהרי אתמול היה עליה שם סוכה והיום נקראת שברי עצים ולפיכך אסור לטלטלה להאוסרים נולד ביו"ט". ומבואר בארוכה בקו"א שם ס"ק ה, דהיינו אף לדעת המתירים כשהתנה עליה במותר השמן שבנר, כדלעיל סי' רעט ס"ה, מכל מקום כאן אסור מטעם נולד.

אמנם כאן ברס"י תקא בודאי לא מיירי בהתנה עליה מערב יו"ט, שהרי כאן בקורה אין שום איסור סתירה, ואם התנה עליה מעיו"ט להסקה, הרי אין זה לא מוקצה ולא נולד. וא"כ על כרחינו צריכים לבאר בתוס' הנ"ל שמדמהו לדין סוכה רעועה שנפלה ולא התנה עליה. ואילו כאן מבואר בשו"ע"ר שאינו דומה לדין סוכה רעועה כלל, כי אם תלוי בדין נולד.

ואף שהלכה זו (שדין קורה רעועה שנשברה תלוי בדין נולד) מבוארת במ"א סי' תקא ס"ק ב; הרי גם על המ"א נשאר אותה קושיה, איך אפשר לפרש הלכה זו שמקורה בתוס' ביצה ב, ב ד"ה אין, ההיפך ממה שמפרש הלכה זו התוס' עצמו, וכנ"ל.

אמנם ביותר קשה קושיה זו על מ"ש רבנו בקו"א סוס"י תצט, להוכיח שגם המחבר ורמ"א פוסקים שנולד אסור ביו"ט: "וכן מוכח בהדיא בסי' . . . תק"א ס"א, שהשו"ע פסק להחמיר בנולד ביו"ט ולא חלק עליו רמ"א", והיינו מה שאסרו קורה רעועה שנשברה ביו"ט. ולכאורה מהי הראיה שמביא מסי' תק"א ס"א, שהרי שם יש טעם נוסף לאיסור לדעת התוס' הנ"ל (לא רק מטעם נולד, אלא גם מטעם) שהיה מוקצה בין השמשות מחמת חסרון כיס, ונשאר עליו דין מוקצה לכל השבת, כמו בשמן שנשאר מהנר, שאף בשבת קיי"ל (ברס"י רעט) שכיון שהוקצה לביה"ש הוקצה לכל היום. וא"כ מהי ההוכחה שהמחבר ורמ"א סוברים שנולד אסור ביו"ט, הרי אפשר לומר שהם אוסרים מטעם האמור בתוס' שם.

ומחמת כל האמור לעיל, צריך לומר שרבנו (והמ"א) מפרשים כן גם בדברי התוס' הנ"ל, שאינו אוסר קורה שנשברה ביו"ט מתוך שהוקצה בביה"ש, אלא מטעם נולד. ואף שהתוס' לומד הלכה זו מדין סוכה רעועה שנשברה ביו"ט, ושם מבואר שנאסר מתוך שהוקצה בביה"ש, מ"מ אין הכוונה שדומות שתי ההלכות ממש (שהרי כאן בקורה רעועה בודאי אינה אסורה בבין השמשות מטעם סתירה, וגם לא מטעם חסרון כיס, וכלשון התוס' שם "והוי כיושב ומצפה מתי תישבר קורתו ותהיה ראויה להסקה", וא"כ בודאי אין דעת התוס' לומר שאסור להסיק בה מטעם חסרון כיס). אלא בודאי צריך לומר שהתוס' מדמה אותה לדין סוכה רעועה רק לסימנא בעלמא, אבל עיקר טעם האיסור הוא שאחר שנשברה יש לה דין נולד. ולכן מבואר בגמ' שם (ב, ב) שדין זה תלוי במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה. ובוזה קיי"ל שבשבת נולד מותר כרבי שמעון, וביו"ט נולד אסור כרבי יהודה.

ולפי זה יוצא אם כן, שדין קורה רעועה שנשברה ביו"ט, הנה כל זמן שלא נשברה מותר לטלטלה להסקה, ואחר שנשברה יש לה דין נולד כדין כלי שנשבר. ואף שגם קודם שנשברה היה יושב ומצפה, ולא היה לו דין כלי ממש, מ"מ דומה דינו למה שמבואר לקמן סי' תקא סט"ו: "כלי שנשבר מערב יו"ט . . . אם יש עליו תאר כלי ונשבר ביו"ט אסור להסיקו ביו"ט מפני שהוא נולד". והיינו אף שכבר נשבר קצת בערב יו"ט, מכל מקום, כל זמן שיש עליו עדיין תאר כלי, יש לו עדיין תורת כלי, וכשנשבר לגמרי ביו"ט אסור מפני שהוא נולד בשבירתו זו, שנתבטל ממנו לגמרי תורת כלי. וכך הוא גם כאן בקורה רעועה, שכל זמן שלא נשברה לגמרי יש לה עדיין תורת כלי ומותרת בטלטול, וכשנשברה לגמרי אסורה מטעם נולד, להאוסרים נולד ביו"ט.



מלאכת אוכל נפש בהבערה

הנ"ל

בשוע"ר סי' תצה ס"ב: "וכן ההבערה אף על פי שאינה נעשית בגוף האוכל אף אם היא לצורך אכילה שהרי הוא מבעיר אש בעצים ומבשל עליהם מכל מקום כיון שהיא מתקנת את האוכל שהרי ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש וגוף האש זו שהוציא או שהרבה היא המתקנת ומבשלת את האוכל הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש".

ובקו"א שם ס"ק א מבאר שבמ"א רס"י תקיח כתב שעפ"י דעת הר"ן זה מיושב, אמנם מוכיח רבנו שלא קיי"ל בזה כהר"ן, וע"כ צ"ל הטעם שהבערה אינה חשובה כמכשירין, כמבואר בפנים.

אמנם הקו"א נכתב בקיצור גדול, ולא נתבררה הכוונה אל נכון, לא בפרט הראשון (איך מיושבת הלכה זו לדעת הר"ן) ולא בפרט השני (מהי ההוכחה דלא קיי"ל בזה כהר"ן).

ובהקדים, דהנה יש שני סוגי הבערה:

(א) הבערה לצורך בישול. שבזה מיירי כאן לבאר הטעם שאינה נקראת מכשירין, כ"א אוכל נפש.

(ב) הבערת מדורה, שהיא בודאי אינה נקראת מכשירין, שהרי נהנין מהמדורה עצמה, אמנם אינה נקראה אוכל נפש כי אם הנאת הגוף, שמתירין ע"י מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה אף לצורך הנאת הגוף. כמבואר בשוע"ר סי' תצה ס"ג וסי' תקיא ס"א. ומקורו בר"ן (יא, א) ד"ה וב"ה מתירין וד"ה ועושה. מ"א סי' תקיא ס"ק א. ט"ז שם ס"ק א. וכן נראה במשנה וגמרא ביצה כא, ב (שהיתר מדורה תלוי במחלוקת ב"ה וב"ש, שחולקין בדף יב, א אם אומרים מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש כו'), שע"ז כתב הרשב"א שם: ומהא שמעינן דב"ש וב"ה במתוך שהותרה הבערה לצורך פליגי. . דהא אמרוה הכא בהדיא. ומפורש יותר בגמרא כתובות ז, א (שהיתר בעילת כלה ביו"ט תלוי בדין מתוך שהותרה כו'), ומזה הוכיח בפרי חדש סי' תקא סוף ס"ב, שבהנאת הגוף לא שרינן אלא במתוך שהותרה כו'.

והנה בדין ביקוע עצים לצורך הבערה (דלקמן סי' תקא ס"ב), כותב הר"ן (יז, ב) ד"ה ומקשו: "למה התירו לבקע. . והא מכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט נינהו. . ולי נראה כל שהוא נהנה מגופו של דבר כאוכל נפש עצמו הוא, ולא דמי למכשירין שאין אדם נהנה מן המכשירין עצמו כסכין ושפורד ותנור אלא ממה שהוכשר על ידיהם משא"כ בעצים שנהנה מהן בעצמן שעושה מהן מדורה ומתחמם כנגדה. וכיון שלבקען לעשות מדורה שרי אע"ג דאפשר מאתמול, אף לבשל בהן שרי משום מתוך".

ומקשה ע"ז מהר"י אבוהב (סי' תקא ד"ה ואם נשברה): "ואני מגמגם בטעם זה, שהרי מה שהתירו במדורה לחמם לא התירו אלא מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה כו' אוכל נפש, וא"כ היכי אמרינן

מתוך שהותרה הבערה למדורה לבקע העצים נתיר אותם ג"כ לבשל, מאחר שהמדורה לחמם לא הותר אלא ממה שהותר בבישול".

ותירץ המ"א (סי' תקא ס"ק ג): "דבאמת מדורה להתחמם לאו אוכל נפש הוא אלא שהותרה משום מתוך, וא"כ כיון שמדורה מותרת מותר לבקע עצים למדורה, כיון שנהנה מהעצים עצמן ול"ד למכשירין כגון סכין ושפוד שאין נהנה מהן עצמן רק ממה שנעשה על ידיהן, כ"כ הר"ן בהדיא, וכיון שהותרה בקיעה לצורך חימום מותר נמי לצורך בישול כנ"ל".

ולפי זה יוצא לשיטת הר"ן, שיש כאן ד' דינים:

(א) הבערה לצורך בישול נקרא אוכל נפש ממש.

(ב) הבערה לצורך מדורה (שהיא הנאת הגוף) הותרה ע"י מתוך.

(ג) ביקוע עצים לצורך מדורה אינו נקרא מכשירין כי אם הנאת הגוף מהעצים עצמם, שגם היא הותרה ע"י מתוך (ומה שכתב הר"ן "כאוכל נפש עצמו", מפרש מיד אח"כ "שנהנה מהן בעצמן" שאז מותר גם בהנאת הגוף).

(ד) ביקוע עצים לצורך הבערה לבישול, הוי מכשירין, והותר ע"י מתוך שהותר ביקוע לצורך מדורה הותר נמי לצורך בישול.

ב. אחרי הקדמה זו נבוא לנושא הנידון בסעיף זה, מהו הטעם שהבערה לצורך בישול נקרא אוכל נפש ולא מכשירין, הרי אין המלאכה נעשית באוכל עצמו אלא בהעצים, שעל ידם נעשה האוכל, וא"כ דמי לכאורה לסכין ושפוד שנקראים מכשירים. שזוהי קושית המ"מ (פ"א ה"ד).

ומתריך המ"א (רס"י תקיח): "ועי' מה שכתבתי סי' תק"א בשם הר"ן דמשמע דהבערה הוי כמו אוכל נפש עצמו". ולפום ריהטא אינה מובנת כוונתו בזה, שאין הכי נמי שכן נתבאר שם בדעת הר"ן, שהבערה לצורך בישול הוי אוכל נפש ממש (ולא מכשירין), אבל לא נתבאר שם הטעם לזה.

ולכאורה היה אפשר לומר שכוונת המ"א היא שלדעת הר"ן נקראת הבערה אוכל נפש ממש מהטעם המבואר כאן בשוע"ר בפנים "שגוף האש . . מתקנת ומבשלת את האוכל".

אמנם בקו"א כותב רבנו (ההכרח לטעם זה): "ואין לומר כמו שכתב הר"ן . . . והסכמת אחרונים . . . דלא כר"ן . . . וא"כ על כרחך צריך לומר דהטעם ... כמ"ש בפנים". הרי שלדעת הר"ן איננו זקוקים לטעם המבואר כאן בפנים. וא"כ איך מבאר בדעת הר"ן בזה?

ג. ראיתי בספר נימוקי יו"ט בביאור קו"א זה, שמבאר שיטת הר"ן: "דבאמת הגדרת מלאכת אוכל נפש היא כל מלאכה שנעשית בגוף הדבר שנהנה ממנו ולא דוקא באוכל ממש, ולפ"ז הבערת מדורה להתחמם כנגדה הוי כמו מלאכת אוכל נפש ממש, כיון שנהנה מהאש והעצים עצמן שבהם נעשית המלאכה, וא"כ נמצא דביקוע עצים עבור המדורה ג"כ הוי מלאכת אוכל נפש שהרי הביקוע נעשית בגוף העצים שנהנה מהם. ומתוך שהותרה ביקוע עצים עבור מדורה הותרה נמי בבישול. ע"כ תוכן דברי הר"ן. והנה לפי דבר הר"ן מיושב היטב מדוע הבערה מותרת ביו"ט אע"ג דאינה נעשית באוכל, דיש לנו לומר מתוך שהותרה הבערה לצורך מדורה, דהרי שם המלאכה נעשית בגוף הדבר, הכי נמי הותרה הבערה שלא לצורך דהיינו לצורך בישול, אע"ג דבזה אין המלאכה נעשי בגוף הדבר שנהנה הימנו. וזה כוונת המ"א במ"ש דלהר"ן הבערה הוי כמו אוכל נפש עצמו, דלפ"ז נוכל ליישב מדוע אמרין בה מתוך".

אמנם תמיה לי איך אפשר לפרש כן בדברי המ"א ורבנו בדעת הר"ן, שהרי:

(א) כבר נתבאר שהמ"א עצמו מבאר בדעת הר"ן שמדורה היא רק הנאת הגוף ולא הותרה אלא ע"י מתוך. ואיך זה רוצה לפרש בדבריו ההיפך. וכבר העיר בזה בנימוקי יו"ט שם בהערה ג, ותירץ שדברי המ"א בסי' תקיח, ודברי רבנו כאן, אינם לפי ביאור המ"א בסי' תקא בביאור דברי הר"ן, כי לפי שיטת הב"ח בביאור דברי הר"ן. אמנם זה נראה לי תמוה ביותר, וכי האיך נאמר שהמ"א בסי' תקיח סותר את עצמו ממ"ש בסי' תקא, בשעה שבסי' תקיח כותב המ"א בפירושו שהוא עפ"י דבריו שכתב בסי' תקא, והאיך נאמר שרבנו מביא בפשיטות דברים אלו בשם המ"א בסי' תקיח וסי' תקא, ויכתוב ההיפך מדברי המ"א בסי' תקא, מבלי להעיר על כך כלל! ?

(ב) לפי זה הרי הר"ן בפ"ד (יז, ב) סותר את עצמו ממה שכתב בפ"ב (יא, א), ואיך זה שרבנו מביא ראייה משיטת הר"ן בפ"ד, ואינו מזכיר כלל שהוא היפך ממה שכתב הר"ן בפ"ב! ?

(ג) כבר נתבאר לעיל, שזה שהנאת הגוף הותר רק ע"י מתוך, כן מוכח מהמשנה וברייתא (כא, ב), כמבואר ברשב"א שם, וכן מוכח מהגמרא בכתובות, כמבואר בפר"ח סי' תקיא ס"ק ב. וכן כתבו בפשיטות הט"ז ומ"א שם. וכן נפסק בפשיטות בשו"ע ר"ס"י תקיא. ואם היינו אומרים שדעת הר"ן היא אחרת, א"כ מה הוצרך רבנו להביא ממרחק לחמו, להוכיח דלא קיי"ל כהר"ן בזה, הרי כן מפורש בפשיטות בפוסקים בסי' תקיא, וזה לא הזכיר רבנו כלל!

(ד) אם נאמר שכוונת המ"א (בסי' תקיח) ורבנו (כאן בקו"א) היא לתרץ לפי דעת הר"ן, שמה שהותרה הבערה לבישול, היינו מתוך שהותרה הבערה לצורך מדורה הותרה אף לצורך בישול, אף דהוי מכשירין. א"כ מה הוצרך רבנו לחפש ראיות דלא קיי"ל הכי, הרי כבר ביאר באריכות בקו"א ס"ק ד, שאין אומרים מתוך במכשירין.

(ה) לפי זה נצטרך לומר שעיקר דברי רבנו כאן הם כך: הר"ן סובר שהנאת הגוף היא כמו אוכל נפש ולכן גם ביקוע עצים נקרא אוכל נפש ולא מכשירים, משא"כ החולקים עליו סוברים שהנאת הגוף אינו אוכל נפש, ולא הותר אלא ע"י מתוך, ולכן ביקוע עצים נקרא מכשירים. וכיון שבהלכה השניה (איסור ביקוע) לא קיי"ל כר"ן, לכן גם בהלכה הראשונה (שהנאת הגוף נקרא אוכל נפש) לא קיי"ל כר"ן. אמנם אחרי כל זאת לא הובן לי הקשר בין מה שני הלכות אלו: והרי גם לפי הא דקיי"ל שהנאת הגוף לא הותרה אלא ע"י מתוך, עדיין אפשר שמותר לבקע עצים למדורה, כפי מה שביאר הר"ן, שבעת המדורה הוא נהנה מהעצים עצמם (וכמו ההבערה עצמה לצורך מדורה שמותרת ע"י מתוך, כך גם הביקוע מותר ע"י מתוך, שהרי שניהם נעשים בהעצים שהגוף נהנה מהם. וכמו בבישול מים לרחוץ בהם, שהגוף נהנה מהמים ולכן מותר לבשל אותם, אף שאינו אוכל נפש, ואף שהותרו רק ע"י מתוך). וכ"ה לאידך גיסא, שגם לפי הא דקיי"ל שאסור לבקע העצים, כיון שהם מכשירים שאפשר לעשותם מערב יו"ט, עדיין אפשר לומר שהם מכשירי אוכל נפש (ולא מכשירי הנאת הגוף), ולכן נקראת הבערת המדורה בשם אוכל נפש ממש, שהרי הנאת הגוף נקראת אוכל נפש לדעה זו, וכיון שהבערת מדורה אינה מלאכה שחוצה לה (בכל אופן שנבאר את מלאכת ההבערה), א"כ עדיין אפשר לומר שמתוך שהותרה הבערת מדורה הותרה גם הבערת בישול. וא"כ איך מקשר רבנו בין שני נושאים אלו ותולה זה בזה!

ד. אלא ודאי מפרש רבנו את דברי הר"ן כפי שהמ"א מבארו בסי' תקא, וכפי שהר"ן עצמו כותב בפ"ב (יא, א), שהבערת מדורה (הנאת

הגוף) לא הותר אלא ע"י מתוך שהותרה הבערת בישול הותרה גם הבערת מדורה, וכפי שנפסק בפשיטות ברס"י תקיא, ודברי הר"ן לפירוש המ"א הם כפי שנתבאר לעיל בתחלת הדברים. וא"כ עדיין לא מובן, איך זה כותבים המ"א ברס"י תקית, ורבנו בקו"א כאן, אשר לפי דברי הר"ן הנ"ל מובן הטעם שהבערת בישול אינה נקראת מכשירים, ואיננו זקוקים אל הסברא האמורה בפנים בס"ב.

ואפשר כוונת הדברים הוא כך :

פירוש דברי הר"ן: "בעצים שנהנה מהן בעצמן שעושה מהן מדורה ומתחמם כנגדה", שהנאת האדם היא מהעצים הנשרפים, ולא רק מריבוי האש. ולכן גם ביקוע העצים אינו נקרא מכשירים. ולפי זה לא קשה כלל מדוע הבערת עצים לבישול לא נקרא מכשירים, שהרי שבח עצים עצמם בפת (פסחים כו, ב. וראה לקמן סי' תקז קו"א ס"ק ד, דהכי קיי"ל לענין אסורי הנאה אף בבישול, ומכ"ש במדורה להתחמם), וא"כ הרי ע"י הבערה בכליון העצים נעשה השבח בפת, ולכן נקרא אוכל נפש ולא מכשירים.

וזהו שכותב המ"א ברס"י תקיח: "ועי' מ"ש סי' תק"א בשם הר"ן דמשמע דהבערה הוי כמו אוכל נפש עצמו". שהכוונה היא כנ"ל, כיון שההנאה במדורה ובבישול היא מהעצים עצמן, א"כ הוי כמו אוכל נפש עצמו, ולא מכשירים.

ומכל מקום אין סברא זו מועלת אלא למלאכת העצים לצורך מדורה, או להבערת העצים לצורך בישול, שאינם נקראים מכשירים. משא"כ מלאכת ביקוע העצים לשם הבערתם לצורך בישול, זה עדיין נקרא מכשירים אף לדעת הר"ן, ולכן כותב הר"ן שביקוע העצים לשם הבערתם לצורך בישול, לא הותר אלא מתוך שהותר הביקוע לשם מדורה. והטעם לזה הוא, כי אף ששבח עצים בפת, מ"מ יש כאן עדיין כמה שלבים בינתיים: (א) ביקוע העצים. (ב) הבערת העצים. (ג) בישול המאכל. (ד) אכילת המאכל. ולכן נקרא הביקוע בשם מכשירים. משא"כ בביקוע למדורה יש רק: (א) ביקוע העצים. (ב) הבערת העצים. ובהבערה לבישול יש רק: (א) הבערת העצים. (ב) בישול המאכל. (ג) אכילת המאכל. ולכן אינו נקרא בשם מכשירים.

או בסגנון אחר: (א) ביקוע העצים לצורך המדורה נקרא אוכל נפש (או הנאת הגוף), כיון שהמלאכה היא בעצים שגופו נהנה מהם בעת המדורה. (ב) הבערת העצים לצורך בישול נקרא אוכל נפש, כיון שכליון העצים הוא המבשל את התבשיל. (ג) אמנם ביקוע העצים לשם

הבערתם לצורך בישול נקרא מכשירים, כיון שהביקוע הוא בעצים והאוכל נפש הוא המאכל המתבשל. וע"ד המבואר לקמן סי' תקז סוף ס"ג-ד (לענין עצי מוקצה), שמחלק בין מדורה לבישול, שבה אומרים: "בשעת אכילתו אינו נהנה אלא מחום האש של איסור שבתבשיל".

משא"כ שאר הפוסקים סוברים שההנאה היא מהחום שבא מהאש שבא מהעצים. ולכן ביקוע העצים נקרא מכשירים, ולכן גם בבישול אין לומר שכליון העצים עושה שבח בתבשיל. וא"כ ע"כ צ"ל דהטעם דהבערה היא הוצאת האש וגוף האש שהוציא היא המתקנת ומבשלת האוכל, וכמבואר בפנים ס"ב.

לפי הביאור הנ"ל, הרי אין שום סתירה בדברי הר"ן (ואין צריך לדחוק ולומר שבמקום אחד כותב לפי שיטה אחרת), ואין שום סתירה בדברי המ"א (ואין צריך לדחוק ולומר שבמקום אחד כותב לפי פירוש אחר בדברי הר"ן), ואין שום קושיה למה לא הוכיח דבריו ממה שנפסק בסי' תקיא (כי גם הר"ן כאן מודה שהנאת הגוף לא חשיב אוכל נפש ממש), ואין שום קושיה למה לא הביא מהפוסקים שבקו"א סי' תצה ס"ק ד (כי פרט זה של מתוך במכשירים אינו נוגע לענינינו כאן).



הדלקת נש"ק בשבתונים הנערכים בבית הב"ד

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' רסג ס"ח: "ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום א', י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגמים בדבר. ונכון לזוהר בספק ברכות, ולא יברך אלא אחד (הגה. אבל אנו אין נוהגין כן)".

ועיין בשו"ע רבינו סעי' י' שמסיים: "ולד"ה יכול השני לברך בחדר המיוחד לו אע"פ שאינו אוכל שם ואינו משתמש שם שום צורך אכילה".

ועיין בסעי' יא בשו"ע רבינו: "ולפיכך נוהגות מקצת הנשים בלילה טבילה שהן צריכות לחפוף ראשן וגופן בחמין מבע"י בבית המרחץ אצל המקוה, וא"א להן להדליק הנרות קודם לכתן לשם, לפי שהן מקבלות השבת ע"י הדלקת הנרות, כמו שנתב', ואסורות לרחוץ בחמין אח"כ, ואינן רוצות לילך בין חפיפה לטבילה לביתן להדליק נרות,

שמתיראו' שלא יטנפם בלכתן ותהא בהם חציצה, לכן מדליקין נרות שלהן בין חפיפה לטבילה בבהכ"נ של נשים, אם הוא סמוך לבית הטבילה, והשמש משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה לאור נרותיה, וכ"ש אם היא עצמה יכולה להשתמש שם שום דבר שתהנה בו בלילה לצורך אכילה. אבל אינה יכולה להדליק ולברך על נרות המיוחדים לבהכ"נ שדרך ההדליקן שם בכל שבת, אפי' אם תרצה להשתמש צרכי אכילה לאורן, לפי שנרות הללו אין עשויי' להאיר ולהשתמש לאורן, אלא לכבוד בלבד, ומ"מ יותר טוב שבליל טבילה ידליק הבעל ויברך."

והנה רבינו כותב כאן שיותר טוב שלא תסמוך על מה שהשמש משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה. אבל בסעי' י' אינו כותב רבינו שכיון שלדברי הכל יכול השני לברך בחדר המיוחד לו ע"כ יותר טוב לעשות כן.

וצריך לומר, שכיון שעיקר מצות הדלקת נרות היא במקום שסועד (עיין סעיף א' לשו"ע רבינו), ע"כ אינו כותב רבינו שיותר טוב להדליק בחדר המטות.

והנה כל זה במקום שכל הג' בעלי בתים אוכלים משלהם, אבל אם הם סמוכין על שלחן בעל הבית, אזי יותר טוב להדליק בחדר המיוחד להם לשינה. עיין כל זה בשו"ע רבינו סעי' טו.

אבל במקום שכל אחד אוכל משלו, ולמשל בשבתונים הנערכים בבית חב"ד כשאוכלים הרבה בעלי בתים ביחד, והם משלמים עבור הסעודה, אז לפי שיטת רבינו יש הברירה: א) להדליק בביתם במקום שהם דרים. או ב) להדליק בהבית חב"ד במקום שהם אוכלים, ואע"פ שיש הרבה נשים המדליקות, מ"מ מדברי רבינו מוכח שיש לה הברירה לעשות כרצונה.

אבל במקום שהבעלי בתים נוסעים להבית חב"ד בסמיכות לשבת, ואז אם האישה רוצה להדליק קודם הנסיעה, צריכה היא לעשות תנאי שאינה מקבלת שבת. ועיין שם בשו"ע רבינו סעיף ז', שאין עושים תנאי אלא במקום הצורך, א"כ לכאורה עדיף טפי שהאישה תדליק בהבית חב"ד במקום האכילה. וכל זה הוא באם הם משלמים עבור סעודתם, שאז הבעלי בתים אינם סמוכים על שלחן אחרים, משא"כ אם הם אינם משלמים, לכאורה עדיף טפי להדליק בביתם במקום שהם דרים.

וכל זה מעיקר דדינא, אבל לכאורה מנהג העולם הוא שהאישה מדלקת דוקא במקום האכילה, וצריך לומר שמשום החשש של שריפה ר"ל בחדר המטות, ע"כ נהגו נשים להדליק נרות רק במקום הסעודה שהוא מקום שכמה אנשים נמצאים, והם ירגישו מיד אם יש אונס שריפה ר"ל.



בעניין יין מבושל במסיבת גויים

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

ישראל שעוסק עם גויים, והזמינו אותו למסיבתם, והבטיחו לו לסדר אוכל כשר כאוות נפשו, ואינו יכול לסרב, ופרנסתו תלוי בזה, דכתבו הפוסקים דמותר להשתתף בהמסיבה, ובאמצע המסיבה הביאו לו יין כשר עם הכשר מעולה, והיין מבושל, האם מותר לו לשתות מיין זה. ולכאור' - מעשים בכל יום, בדינר של מוסדות ובחתונות, שהמלצרים הם גויים וכו', ומגישים יין מבושל ושותים ענוים ורווים, ומהי השאלה?

ונחזי אנן:

בגמ' ע"ז ל, א: "שמואל ואבלט [עובד כוכבים הי"ו]. רש"י] הוה יתבי, אייתו לקמייהו חמרא מבשלא, משכא לידי' [אבלט, שלא יגע בו ויאסרנו". רש"י] א"ל שמואל הרי אמרו יין מבושל אין בו משום יין נסך". ע"כ. ובביאור הדין דיין מבושל אין בו משום ניסוך, נחלקו הראשונים¹:

דדעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"א הל' ט-י) היא שכל יין שאין מנסכין ע"ג המזבח אינו מתנסך לעכו"ם, ולא נאסר משום יין גויים, ולכן יין מבושל מותר, והוא הדין ליין שנתנו בו מעט דבש או מעט שאור.

(1) סוגיא זו, דבררי הראשונים בה "ארוכה מארץ מדה", ולא הבאתי כל שיטות הראשונים והאחרונים בזה, כי רבים הם, וראה ספרי המלקטים, ובפרט בספר יין מלכות' על הל' יין נסך - שו"ע י"ל - סיכום כל השיטות. וכן ראה באנצ'י תלמודית בערכו. ולכן קצרת.

והרמב"ן (הובא ברא"ש) חולק על דעת הרמב"ם, כי אף את"ל שלא גזרו אלא ביין הראוי להתנסך, משום שהגזירה נסמכה על חשש ניסוך - מי אומר לנו שהם אינם מנסכים יין המעורב בו שאור ודבש, והלא הם מקריבים בנות שוח ופירות דקל שאסרתם תורה למזבח.

והנה הרא"ש בפ"ב דע"ז סי' יב הקשה על עצם ההיתר דיין מבושל, וז"ל: "והדבר תמוה, כיון שגזרו על יינן משום בנותיהן. וכי משום שהרתיתו לא שייכא הך גזירה? ! ואי משום דלאו בר ניסוך הוא, והלא יין מזוג נמי לאו בר ניסוך הוא. ואפשר, לפי שהמבושל אינו מצוי כ"כ, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בי". עכ"ל.

וכוונתו להא דמבואר בגמ' שבת (יז, ב) ובע"ז (לו, ב), בענין גזירות הי"ח דבר, דכי אתא רב אחא בר אדא א"ר יצחק: גזרו על פיתן משום שמנן, ושמנן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום ד"א. ע"כ ועיי"ש. וע"ז הקשה הרא"ש דאם עיקר חשש יינם הוא מצד בנותיהם, מה חילוק יש בין יין מבושל לשאינו מבושל?

וע"ז תירץ, דלא גזרו על יין מבושל שאינו מצוי.

ובאמת זהו לכאור' מוכרח מהגמ' (ע"ז ל, א) דלעיל, דשמואל שתה יין מבושל עם אבלט, וזהו לכאורה המקור של הש"ך יו"ד סי' קכג סק"ו דיין מבושל מותר אפי' בשתי' ואפי' לכתחילה לשתותו עם העכו"ם, ע"ש.

והי' לכאורה יוצא מזה, דלהלכה הי' מותר לקנות יין מבושל מגוי ולשתותו לכתחילה², והרי רואים דנזהרים מאד מזה, וקונים רק יין של ישראל, ורק ע"ז נותנים הכשר, וחלק מהם מבושל וחלק מהם אינו מבושל, ולכאור' למה לא נתקן הכשר לברר³ שיין זה של הגוי לא נתנסך (ובפרט שיש הרבה פוסקים שס"ל דגוי לא ינסך יינו העומד למכירה

(2) יש אריכות גדולה בין פוסקי זמנינו אם זה ש"מפסטרים" היין, דהיינו שמבשלים אותו להוציא כל החיידקים וכו', הוא מגדר בישול - דלדעת הגרש"ז אוירעבאך יין מפוסטר אינו יין מבושל, וכן דעת הגר"מ פיינשטיין ושאר אחרונים. אבל הגר"ע יוסף בס' 'הליכות עולם' (הערות על ס' 'בן איש חי'), וכן בספרו 'ביע אומר' ח"ח חולק עליהם, וס"ל שיין מפוסטר נחשב כיון מבושל. והרי רוב היינות בשוק הם מפוסטרים.

(3) ודברתי בזה עם מומחה א' במערכת הכשרות, ואמר לי שאף שזה אפשרי בתאורי', אבל למעשה זה יהי' מאוד קשה, שכל המפעל והמכונות יהיו מופעלים רק ע"י המשגיחים. כי הסכמת הפוסקים היום היא שכל פעולה שעושים ביין אפי' אם לא נוגעים ביין, אם זה נעשה ע"י גוי או מחלל שבת - אוסרת.

(רמב"ן). וכן יש אומרים דמשום נסך לחוד לא היו גוזרים כלל, דיין שנתנסך לע"ז הוא מיעוטא, ומשום המיעוט לא היו גוזרים ארובא (לבוש), ושהוא מבושל, ונוכל לשתות יין מן השוק מאחד מהחברות הגדולות עם הכשר, כמו ששותים שאר משקאות? ובפרט שי"א, שפי' סתם יינם הוא שאין ידוע אם נתנסך. משמע, שאם ידוע שלא נתנסך - מותר.

ולכאורה מהגמ' ע"ז דף ל הנ"ל, דשמואל ואבלט, אינו מפורש אם היין הי' של שמואל או של אבלט, ואולי הי' היין של אבלט, אלא שהי' נזהר מלגעת בו?

אלא נראה שאין זה פשוט כלל וכלל, דהנה המחבר יו"ד סי' קכג סעי' ג' כתב וז"ל: "יין מבושל שלנו שנגע בו העכ"ם, מותר, ומאימתי נקרא מבושל, משהרתיח ע"ג האש". ע"כ.

ובחי' רעק"א על הגליון מביא שי' הרא"ש הנ"ל וכ' וז"ל: "ובעיקר קושיית הרא"ש לא זכיתי להבין, דמנ"ל להרא"ש דמגע עכו"ם הי' משום בנותיהם, הא בפשוטו דמגע לא שייך בנותיהם, רק כיון דאסרו סתם יינם בהנאה, דהוי כאילו נתנסך, מש"ה החמירו ג"כ במגעם מחששא דניסוך. ואדרבה וכו', ע"כ דמגע ליכא משום בנותיהם וכו' וא"כ ביין מבושל שלנו דמיירי רק מנגיעת עכו"ם לכאו' אין מקום לקושיית הרא"ש וצ"ע". עכ"ל.

היוצא מדבריו⁴, דכל ההיתר בשתיי' ביין מבושל הוא רק ביין שלנו שנגע בו גוי, אבל בסתם יינם, דהאיסור הוא משום בנותיהם, אפי' ידעינן בודאי שלא נסכו עד לאחר שבישלו - אסור. והוא דלא כדברי הרא"ש הנ"ל⁵, ומשמע ברור מדבריו, וכן ממ"ש המחבר יין מבושל שלנו, וכן עמא דבר, דיין גוי אסור.

ואשר נראה לבאר בסוגי' מסובכת זו, ליישר העקיפין, דבאמת כו"ע מודי דיש שני גזירות, יש גזירת סתם יינם, שאסור לשתות, ואף להנות מסתם יינם של גויים, ונחלקו הראשונים אם איסורו הוא כהמשך

(4) וכן למד בס' בין ישראל לנכרי חיו"ד סי' כא הערה א.

(5) אולם מהט"ז, וכן מהפרישה סק"ט, מבואר דההיתר של יין מבושל הוא גם ביינו של נכרי, אם ידוע שלא נתנסך קודם שנתבשל, וראה בדרישה סק"ג שהוכיח זאת מדברי הרא"ש, עיי"ש.

לאיסור יין נסך, או משום בנותיהם, או מורכב משניהם, וכמו שהאריכו האחרונים.

אבל יש עוד גזירה, וזהו לשתות משקה המשכר בבית הגוי, כדי להתרחק מן הגויים שלא יתערבו בהן ישראל ויבואו לידי חתנות.

ודבר זה מפורש ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ז הל' ט' וז"ל: "ויש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים, ואע"פ שאין לאיסורן עיקר מן התורה, גזרו עליהם כדי להתרחק מן העכו"ם וכו', ואלו הן: אסרו לשתות עמהן ואפי' במקום שאין לחוש ליין נסך, לא ישתה אדם במסיבה של עכו"ם, ואע"פ שהוא יין מבושל שאינו נאסר". וכן הוא בכנה"ג שם אות יז.

וזהו כוונת הרעק"א על הט"ז הנ"ל, דייך מבושל שלנו שנגע בו העכו"ם בבית ישראל מותר, אבל לא יין מבושל של עכו"ם. וזהו דיוק לשון המחבר: "יין מבושל שלנו". ולכן בסיפור דשמואל ואבלט מוכרחים לומר דהיין הי' של שמואל, ומשו"ה כתוב דאבלט משכא לידי, ודוק.

יוצא לפי"ז לכאור' להלכה, דיהודי היושב במסיבה שרוב המסובים הם גויים, אסור לשתות מהיין שיגישו אפי' אם היין הוא יין כשר ומבושל. ולא מצד כשרות היין והעדר ענין "סתם יינם", אלא מגזירת מסיבת' העכו"ם המבואר לעיל.



6) וראה בשו"ע יו"ד סי' קנב, דיש איסור אפי' לאכול במסיבות גויים, אפי' אם המאכלים הם כשרים, וראה בט"ז ובנקה"כ שם אם שייך בזה איבה או לא. והמנהג להתיר אם יש צורך לפרנסתו וכדו' אבל רק לאכול ולא לשתות.

וראה בפר"ח יו"ד סי' קיד, דסתם סעודת מרעים וכמו שנוהגים קצת בימי הקיץ ללכת לגנות ופרדסים יחד עם העכו"ם לשתות יי"ש, ולפעמים לסעוד שם כל אחד בהוצאותיו, זה תלוי אם הישראלים הם הרוב. כמו שכתבנו בפנים. עיי"ש.

כתיבת השם בכתובה בנולדו מישראל ואביהם גוי

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוזיו, וואשינגטון

נהוג בכתובות כשכותבים שמות החתן כלה, כותבים גם כן שם אביהם. ונשאלת השאלה בחתן כלה שהאב הוא גוי איך לנהוג בכתיבת השם.

(א) בשו"ע אהע"ז הל' גיטין סי' קכט ס"י כותב המחבר: "אם לא הזכיר שם אבי האיש או שם אבי האשה כשר, ולפיכך גר או שתוקי או אסופי אין כותבין אלא שמותיהם בלבד".

וב'דגול מרובה' (לה'נודע ביהודה') מציין לעיין לקמן סעי' כא, ששם כותב המחבר "בגט גר כותב פלוני בן אברהם אבינו". וממשיך: "ולענ"ד היה נראה לכתוב שם אמו כדאשכחן רב מרי בר רחל". וכוונתו לדברי הגמרא (בבא בתרא קמט, א) "דאיסור גיורא הוה ליה תריסר אלפי זוזי בי רבא, רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הואי". וברש"י מפרש "איסור גיורא שבא על רחל בת מר שמואל קודם שנתגייר ונתעברה הימנו בגיות את רב מרי בר רחל, ובתוך כך נתגייר ואח"כ נולד רב מרי, והוה ליה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה. והיא מבנות שמואל שנשבו כדאיתא בכתובות" (דף כג, א).

לפי דברי הגמ' רואים דאפשר להיקראות בשם האם, א"כ מקשה הדגו"מ גם בשתוקי או אסופי שיכתבו את שם האם, ולא את שמותם בלבד.

ומתריך: "ואפשר דשאני התם שבשעה שנתעברה היה איסור גוי, א"כ אינו אביו כלל, ולא היה לרב מרי שום אב, אבל שתוקי יש לו אב, אלא שאין אנו יודעים מה שמו, לכן אין לכתוב שם אמו".

נלמד מזה, דבנדו"ד אכן יכתבו שם האם, ועוד יותר מוכח כן מדברי ה'חתם סופר' (שו"ת אבהע"ז ח"ב סי' נא) שהביא דברי ה'גט פשוט' שיכתבו בשתוקי שם אמו, לאחר מקשה החת"ס על הדגו"מ: "ואנא לא ידענא מה חטא יש אם מסמן עצמו בשם אמו, אע"פ שיש לו אב? ! - רק אנו צריכים לחפש ולמצוא היכן נקרא אדם בן אמו, וכיון שמצינו רב מרי בר רחל, א"כ מה חסר אם השתוקי ייחס עצמו אחר אמו. ועוד, הלא מצינו יואב בן צרוי' בת ישי אבי דוד, ר"ש בן פזי בת ר' חייא, אבא שאול בן אמא מרים, אבשלום בן מעכה, אדוני' בן חגית, שפטיה

בן אביטול, ע"כ לפע"ד מהיות טוב לכתוב בשתוקי פלוני בן פלונית כדי שיהי' מסומן דאל"ה כמה יצחק איכא בשוקא".

וממשיך: "אע"ג די"ל עכשיו שנוהגים להזכיר שם אבות בגיטין, ואם לא נזכר נודע שהוא שתוקי, וכיון דליכא בעיר הזה שום שתוקי אחר ששמו כך, ה"ל שפיר מוכח מתוכו וליכא נמי לעז, מ"מ מהיות טוב לשמוע לדברי הגאון 'גט פשוט' לכתוב שם אמו וארוך". עכ"ל. נראה מזה שדעת החת"ס ג"כ דבנידון שלנו פשוט שיכתבו שם האם. וכ"כ ב'טיב גיטין' (קונטרס אחרון לס"ג ס"ק כז) לאחרי שגם הוא חולק על הדגו"מ לענין שתוקי כותב - ועכ"פ בהך דינא דהכא דהוא נכרי ואמו ישראלית, ודאי שיש לכתוב שם אמו, וכנראה ג"כ מדברי הגאון ז"ל [הדגו"מ]. עיי"ש.

וכן נראה שהוא דעת ר' משה פיינשטיין ז"ל, דבשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ג סי' קו) כותב באסופי ושתוקי שלא ידוע שם אביהם בכתובה, שיכתבו רק שמותיהם לבד, ובנוסף לדברי הדגו"מ דלעיל כותב עוד טעם: "אבל הא כשיכתבו אותו על שם אמו, הרי יאמרו שהוא בן ישראלית מנכרי שאין לו אב לפי הדין. וכדאשכחן בגמ' ב"מ עג, ב, וברש"י ד"ה "רב מרי", דרב מרי בר רחל שנקרא בשביל זה על שם אמו, שהוא [הבן] ישראלית מהנכרי] כשר לקהל ואף לכהונה. . . ויבא מזה מכשול שיכשירו גם את השתוקי והאסופי לקהל וגם לכהונה. ולכן אין לכתוב על שתוקי ואסופי אלא שמותיהן בלבד, כמפורש בשו"ע בגיטין וה"ה בכתובה". ועיי"ש.

הרי אף שלגבי שתוקי חולק האג"מ על הפוסקים דלעיל, וסבירא ליה שיכתבו רק שמו לבד, אבל לגבי דין ישראל מנכרי גם דעתו שיכתבו שם האם, ואדרבה זהו עיקר טעמו שלא לכתוב כן בשתוקי וכנ"ל. וכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר ח"ד סימן ט. וב'אוצר הפוסקים' (אבהע"ז קיח הל' כתובות נוסח הכתובה ס"ק קכט) הביא מכונ"כ פוסקים אחרונים דבכתובת מי שאביה גוי ואמא ישראלית יכתבו שם האם.

ב) שמעתי מא' הרבנים שפסק בנידון כעין שלנו, שיכתוב שם החתן בן אבי אמו הישראלית, ונציין מה שצל"ע באופן זה.

דין זה דאבי אמו מצינו ברמ"א הל' קריאת ס"ת (סי' קלט ס"ג), שכותב: "ואסופי ושתוקי קרוין אותו בשם אבי אמו. ואם אינו יודע, קורין אותו בשם אברהם כמו לגר". ואולי מזה רצה ללמוד, דכשם

שבאסופי קורין אותו לתורה בשם אבי אמו, כמו"כ בכתיבת השם בכתובה יכתבו שם אבי האם.

אבל מהפוסקים אינו נראה כן, דהנה הט"ז (שם סק"א) כותב: "לענ"ד שאין זה נכון, דשמא יבא לגרש אשתו ויכתוב כן אנא פב"פ שהוא אבי אמו, ובאמת אין נקרא בנו כי למשפחותם לבית אבותם כתיב, נמצא הגט פסול. ע"כ קורין אותו בשם בן אברהם כמ"ש אח"כ, וזה ודאי אין בו פסול, כי הכל בניו של אברהם דכתיב אב המון גויים. כנ"ל ברור". וכן כותב ה'פרי מגדים' ('משבצות זהב' שם סק"א): "משא"כ אבי אמו פסול הוא, דאינו בן כלל, כי למשפחותם לבית אבותם כתיב".

וב'משנה ברורה' (שם סק"י) הביא מה'חיי אדם' "שזהו יותר נכון לקוראו בשם בן אברהם. ואף להרמ"א עצמו ביארו הפוסקים שסובר שלא יטעו מעלי' לתורה לכתיבת השם בגט, רק יידעו לחלק. כן ביאר באל"י רבא סק"ד, וכן בערוך השולחן כתב דהרמ"א לא חשש לזה, "דהרב חוקר בשעת הגט". וכן האריך לבאר מכר"כ מקורות בשו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ה סי' ר', והניף ידו שנית בח"ו סי' מא. עכ"פ מבואר מכל מקורות אלו שאין לכתוב גט וכן בכתובה שם אבי האם, וכנ"ל. אף שבדיעבד אם כתב שם אבי האם, מצינו לגבי גט שאם כתבו בשם אבי אביו כשר משום חשש עיגון אפי' לא ניתן הגט עדיין, עיין 'בית שמואל' סי' קכט ס"ק יט ובט"ז ס"ק טו.

עוד שמעתי מא' שראה אצל הרז"ש דווארקין ע"ה כתובה שכתב לחתונה כעין נידון דידן. וכתב שם האם בן אביה הישראל, היינו ששילש השם. וצל"ע המקור.



סנדק בברית של מבוגר [גליון]

הנ"ל

בגליון תתסב (עמ' 68 ואילך), כתב הר"ב אבערלאנדער שיחי' לבאר דגם סנדק בברית של מבוגר יש לו כל המעלות והזכויות של סנדק, והביא מ'כללי המילה לר' יעקב הגוזר, ע"ש. אך עדיין לא העלה ארוכה בדברי ר"י הגוזר - שהרי התינח אם אכן מסייע בכספו לבריי"מ, שאז יש מקום לסברא שאולי נחשב כמסייע וסנדק.

אבל מה נענה אודות מי שמכבדים אותו בכיבוד זה, מבלי שיתן כסף עבור הענין, או כאשר הכסף שנותן אין לו שייכות לאפשר הברית

מילה, אלא המוסד עושה בכסף זה פעולות חשובות אחרות בהפצת היהדות וכיו"ב. האם גם במקרים שכאלו, שרבו עד למאד, נחשב כסנדק או שלא?



טבל ראש הירק צריך נט"י

הרב ישראל אלטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדמו"ר הזקן בהלכות נט"י סי' קנה ס"ג: "אם אוכל דבר שטיבולו במשקה . . צריך ליטול ידיו תחילה . . ואפי' אין מטבל אלא ראש הירק ואין ידיו נוגעות במשקה כלל, גזירה שמא יגעו בו".

והנה מקור דין זה כפי שצויין במהדורה החדשה הערה מט, הוא מגמרא פסחים קטו, ב ומהבית יוסף. אבל כד דייקת שפיר בלשונו הזהב, נראה שאדמו"ר הזקן מוסיף כאן חידוש בדברי הב"י.

דהנה ז"ל הב"י בד"ה "בפרק": "בפרק ערבי פסחים (קטו, ב) על הא דאמרינן על דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים אמר רב פפא ש"מ האי חסא צריך לשקועיה, כלומר בחרוסת, משום קפא, דאי סלקא דעתך לא צריך לשקועיה, נטילת ידים למה לי. ודלמא לעולם אימא לך לא צריך לשקועיה, וקפא מרוחא מיית, אלא למה לי נט"י, דילמא משקעו ליה. ונראה שיש ללמוד מכאן, שאע"פ שאינו מטבל אלא ראש הפרי או הירק, שנמצא שאין המשקה נוגע כלל בידיים, עם כל זה צריך נטילת ידים." עכ"ל.

וכן כתב המחבר בשו"ע שם סעי' ד': "ואפי' אין ידו נוגע כלל במקום המשקה, צריך נטילה". ומוסיף הרמ"א: "ואפי' אינו מטבל רק ראש הירק או הפרי, אפי' הכי יטול".

הרי שהגזירה היא שמא יבוא לשקועיה כוליה, ולא שמא יגעו בו. ובפרט שגזירה זו (שמא יבוא ליגע בו) הוא יסוד לשאר הסעיף אודות אכילה בכף וכו', עיי"ש.

ואף ש"ל שהמקור הוא מהלשון בשו"ע "אין ידו נוגע בהמשקה", אעפ"כ יש לעיין למה משנה אדה"ז הגזירה.

וי"ל שבזה מתרץ אדה"ז קושיית הט"ז על הב"י. דהנה בס"ק ז' מקשה הט"ז על לשון הב"י "ויש ללמוד מכאן", "ואיני יודע מה לימוד שייך כאן, דזהו דין הגמרא ממש".

וה'פרי מגדים' מתרץ (בתירוץ הב'): "דשם חששו דיבוא לשקועיה כוליה, כדי שימות הקפא, משא"כ בעלמא אין חשש". וביאור תירוצו: דיש מקום ללמוד שבהמקרה של הגמרא (מרור) שיש ענין לטבול המרור, שם יש לחשוש שמא יטבול כולו, משא"כ בשאר דברים אין לחשוש שיבוא לשקועיה כולי, ולכן אין לנו לגזור עליו ליטול ידיו אם אינו טובל כולו במשקה.

וזה בא הב"י ללמדנו, שעיקר הגזירה בגמרא אינו "שמא יבוא לשקועיה", אלא הפועל יוצא מזה, שע"ז יבוא לנגוע בו, ולכן שייך גזירה זו גם בכל דבר כשטובל ראש הירק.

וי"ל שזוהי גם הסיבה שאדמו"ר הזקן כותב "שמא יגע בו", וכנ"ל שזוהו עיקר הגזירה להב"י.



חיובים מדאורייתא בתפילה מדרבנן [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, ניו יורק

ראיתי בגליון האחרון - תתסג (עמ' 37), מה שהקשה הרי"ל אלטיין שי' אמ"ש באג"ק חי"ד ע' עג: "דאפשר דתפילה עצמה אפי' תהי' רשות, ובכ"ז כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה, יונחו עליו כמה גדרים ואפי' מן התורה, גדרים הקשורים והנוגעים בכבוד המקום כו". ע"כ.

והעיר הרב הנ"ל מפסקי דינים להצ"צ, שהקשה על שיטת הרמב"ם דתפלה היא מדרבנן מהא דילפי' (ברכות י, ב) מקרא דלא תאכלו על הדם, דאסור לאכול קודם שיתפלל, ואם התפלה אינה מדאורייתא כלל, איך שייך ללמוד איסור אכילה קודם התפילה מקרא.

ולכאורה מה קשיא לי' להצ"צ, הרי י"ל דהגם דתפלה היא רק מדרבנן, מ"מ יש גדרים הקשורים באופן התפילה שהם מן התורה מפני כבוד המקום.

ולא הבנתי קושייתו, דהרי הדין דאסור לאכול לפני התפילה, אינו דין דאסור להתפלל אחרי האכילה, אלא ההיפוך, שהיות שיש עליו

חיוב להתפלל, ובמקום להתפלל הוא נותן דין קדימה לאכילה, הרי זה נחשב לאותי השלכת אחרי גיאך, כמבואר בגמרא שם. אך אילו יצוייר תפלה היא רשות, ואין עליו חובה להתפלל כלל, א"כ אינו פוגע בכבוד המקום בזה שאוכל, שהרי אין זה קדימה, ולא שייך ע"ז גדר של "לפני" התפילה, כי אין עליו חיוב כלל להתפלל.

הגע בעצמך, אילו יצוייר תפלה הוה רשות בעלמא, והשכים בבוקר ואכל סעודה כסעודת שלמה בשעתו, האם נאמר שאם החליט אח"כ להתפלל, יחול עליו איסור שלא יתפלל אחר סעודתו? ! אתמהא!

ואפי' יצוייר שהחליט להתפלל עוד לפני הסעודה, האם נאמר שאסור לו לאכול עכשיו מכיון שהחליט להתפלל, והרי יש לו הברירה לא להתפלל?

ומ"ש באג"ק הנ"ל בנוגע לגדרים של תורה בסדר התפלה, הוא בנוגע לשכור המתפלל, שיכול להיות ע"ז איסור אפי' אם הי' תפלה רשות ולא חובה. כי כשמתפלל מתוך שכרות, הרי הוא פוגע בכבודו של זה שעומד לפניו.

כתבתי כ"ז מקופיא. והספרים שצויינו ע"י המערכת שם בשוה"ג אינם תח"י. ואולי העירו בזה*.



בענין הנ"ל

הרב ישעי' זוסיא פלדמן תושב השכונה

בגליון האחרון - תתסג (עמ' 83 ואילך), כותב הרי"ל אלטיין בנוגע לשאלה שנתעוררה אצלו בעת חגיגת בר מצוה של בנו, שחלה ביום ראשון ט"ז אייר, מה הדין לגבי חיוב הבדלה במוצאי שבת קודש להנך דעות שהבדלה הוא מן התורה, דהיות שבשבת קודש עדיין קטן הוא ואינו חייב במצות שבת אלא מטעם חינוך, האם חייב הוא בהבדלה במוצאי שבת קודש. עיין שם.

(* גם בדין שיכור אינו עובר מדאורייתא אם נשתכר והגיע זמן תפלה, אלא רק כשהוא באופן דבזיון וגידות כמבואר באגרת ד' תתעח שם. וגם הכא אם רוצה להתפלל ואוכל מקודם במזיד, ה"ז היפוך דיראת ה'. וכמ"ש הגרי"פ מע"ב (דף ע סע"א) ע"ש. המערכת.

וחשבתי אולי יש לי לפתור שאלה זו בדידי הווא עובדא: דכתחילת שנת תשכ"ד שאלתי את הרבי על אח שלי שנעשה בר מצוה ביום ב' דחג הסוכות, והוא נמצא בארץ ישראל שאין שם יו"ט שני, מה דינו לגבי ברכת שהחיינו,

דבהתוועדות אחרון של פסח תשכ"ג דיבר הרבי בנוגע לברכת שהחיינו על החג, ודן האם החיוב בברכת שהחיינו הוא על כל שבעת ימי החג, ואם מברך ביום ראשון של חג פוטר שאר הימים; או דהחיוב הוא על יום ראשון דחג בלבד, ושאר ימי החג הם תשלומים דראשון. ובא לידי מסקנא שהחיוב הוא על כל ימי החג. ושאלתי את הרבי אם נכון הוא, כיון שברצוני להודיע למשפחתי בארץ (ז.א. שהוא יברך ביום שני עוד פעם ברכת שהחיינו על החג, כיון שביום א' דחג היה לפני בר מצוה).

ע"ז ענה הרבי: "בכלל שאלה לרב". [כנראה מדין ספה"ע שקטן שהגדיל מברך - אצ"ל]*.

(היינו: שכמו שקטן שהגדיל באמצע ספירת העומר ממשיך לברך אח"כ, אפי' שהספירה שספר היתה לפני בר מצוה. כמו"כ כיון שברוך שהחיינו ביום א' דחג לפני בר מצוה, אין צריך לברך ביום שני). עד כאן בנוגע למענה של הרבי.

ולכאורה כמו"כ יכולים אנו לבאר בנוגע לשבת, דכיון ששמר שבת מטעם חינוך בהיותו קטן, ובמוצאי שבת נתגדל, מחויב הוא כמו כל גדול בהבדלה.

אולי יש לבאר דבמצוות ישנם שני דברים: (א) ציווי התורה לשמור שבת ויו"ט, (ב) והאדם שמצווה לעשות את מצוות התורה. ובזה יש חילוק עיקרי בין לגר שנתגייר לקטן שנתגדל:

גר קודם שנתגייר, אינו שייך בכלל לכל ענין מצוות התורה; משא"כ קטן לפני בר מצוה, אינו בר חיובא רק מצד היותו קטן, על דרך אר"י הוא דרביע עלי' ואינו שייך לחייבו בזה כיון שהוא קטן, [להעיר משו"ע אדה"ז סי' שמג סעי' יא: קטן שהכה אביו עבר שאר עבירות בקטנותו, אע"פ שאינו צריך תשובה כשיגדל, מ"מ טוב לו שיקבל ע"ע איזה דבר לתשובה ולכפרה, אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין].

(* ראה לקו"ש חל"ז עמ' 16 הערה 19 ובשוה"ג. המערכת.)

ולכן כשקטן מחויב לשמור שבת או שאר מצוות מצד חינוך, הוא מקיים את אותה מצות שמירת שבת כמו הגדול, כיון שישנו רק ציווי אחד. וכשנעשה גדול במוצאי שבת, הוא נכנס בהמשך אחד לשמירת השבת כמו כל החיובים, וכמו"כ בשאר המצוות.



סוף זמן מצוות ליל הסדר [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתס (ע' 71 ואילך) העיר הרח"ג שי' שטיינמעץ בדעת אדה"ז בנוגע לסוף זמן מצוות ליל הסדר, והעיר על כמה סתירות (לכאורה) בזה, והניח בצע"ג. ולפענ"ד אין כאן שום סתירה, וכפי שיחבאר לקמן בעז"ה, ואבוא בזה על סדר דבריו:

דבתחילת דבריו מקשה מהמבואר בסתע"ב ס"ב שד' כוסות צ"ל בזמן מצה ובסתנ"ח ס"ב נת' שזמן אכילת מצה הוא עד חצות, ולהלן בסי' תעז ס"ו לא הזכיר אדה"ז להקפיד (עכ"פ לכתחילה) לשתות כוס ד' לפני חצות וכו', וא"כ משמע קצת מזה שזמן מצה כל הלילה, ולכן זמן כוס ד' ג"כ כל הלילה. אלא שעפ"ז צ"ב מ"ש מהלל, שמבואר שם שצריך ליהזר לכתחילה לקוראו לפני חצות".

והנה כבר ביארתי בגליון הנ"ל (ע' 22 ואילך) שרק ב כוסות הראשונים שבאים לפני אכילת המצה, וכן החלק בהגדה שנסדר לאמרו לפני אכילת המצה, צריכים להיות לפני חצות, "שעה הראויה לאכילת מצה". משא"כ ב' הכוסות האחרונות, שבאות לאחר גמר הסעודה וברהמ"ז, וכמו"כ הסיפור דיצי"מ בכלל, מצוותם כל הלילה, גם אחרי זמן אכילת המצה. ע"ש היטב בגליון הנ"ל.

ומ"ש אדה"ז בסתע"ב בנוגע לכל הד' כוסות, ש"אינו אלא בזמן הראוי לאכול מצה" - ע"כ כוונתו היא לענין זה שכולם צריכים להיות בלילה דוקא ולא מבעוד יום, שבזה מדובר בכל אותו הסעיף, אבל לא שצריך לשתותם קודם חצות, שהרי בנוגע להלל שבא לפני הכוס הרביעי, כתב בסתע"ז ס"ו: "ולכתחלה טוב להקדים את עצמו לגמור את ההלל שאחר ברכת המזון קודם חצות". והיינו שזה רק הידור שלכתחילה טוב להקדים. וכאן אומר על הד' כוסות ש"אינו אלא בזמן הראוי לאכילת מצה", שהוא עד חצות, וע"כ צריך לפרש כמ"ש.

[אמנם עדיין צ"ב לפי ביאורנו, מהו החילוק בין חלק ההלל שאחר ברכת המזון, שישנו עכ"פ הידור (אף שלפועל לא הקפידו ע"ז כמבואר במנהגים) לאמרו קודם חצות, לבין כוס הרביעית (והשלישית) שלא הוזכר שום ענין גם לא לכתחילה לשתותם קודם חצות? אבל זהו ענין בפ"ע והביאור ע"ז (ועוד כו"כ ענינים השייכים לזה) יבואר בע"ה בגליון הבא בל"נ].

ובהמשך דבריו מקשה הרב הנ"ל, מהמבואר בסתע"ג ס"ג, שמי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום, שרק בלילה הראשון בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה, אז הוא זמן אמירת ההגדה, אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות. וכיון שלא הזכיר שבלילה הראשון גופא זמן אכילת מצה הוא עד חצות, משמע שכל הלילה הוא זמנה, ולא כמפורש בסתנ"ח הנ"ל.

ועד"ז מדייק ממ"ש אדה"ז בסתע"ה סל"ג: "ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה, אין לו תשלומין. . לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים אינו מברך על אכילת מצה". וגם כאן לא הזכיר כלל דין חצות.

ולפענ"ד אין זה דיוק, משום שראשית כל אין צורך בכל פעם כשמדברים על הלילה הראשון לומר שהוא עד חצות, ודי במ"ש במקומו (בסתע"ז) בנוגע לאפיקומן, וכן בסתנ"ח הנ"ל. וכמו שלא נדייק מזה שאומר שרק בלילה הראשון יש לברך על אכילת מצה, ולא בשאר הלילות וימים, ואינו מזכיר את הלילה של יו"ט שני של גלויות, שמזה משמע שאז אין לברך על אכילת מצה! או שאז א"א לומר את ההגדה משום שזה כבר לאחרי הלילה הראשון! דהרי פשוט שזה כבר נכתב במקומו כל מה שנוגע ללילה השני, ועד"ז בנדו"ד לענין חצות.

ומלבד זאת, הרי הלשון בנוגע למי ששכח לומר הגדה הוא בהמשך להמבואר בתחילת הסעיף, על מי ששכח לקדש בלילה, שיש לו תשלומין למחר (ובזה הרי אין חילוק בין לפני חצות ללאחרי חצות), אז בנוגע להגדה אומר ג"כ שאין ע"ז תשלומין למחר.

ובפרט שגם אם לאחר חצות כבר הפסיד מצות אכילת מצה, וממילא אין לו אפשרות לקיים את המצוה כתיקונה לאומרה על המצה, אבל עדיין י"ל שיש ענין לומר את ההגדה גם לאחרי חצות, כיון שהסיפור דיצי"מ הוא מצוה על כל הלילה, גם אם כבר הפסיד את הענין דעונין עליה "דברים הרבה" וכו', ע"ש מ"ש בגליון הנ"ל, ולכן לא הזכיר כאן אדה"ז דין חצות, כיון שא"א לומר באופן מוחלט שאין כל ענין

באמירת ההגדה לאחרי חצות. ולכן רק למחר אין לזה כל תשלומין וק"ל¹.

וגם בנוגע לאכילת מצה לא רצה אדה"ז לקבוע באופן מוחלט שמי שנאנס ולא אכל עד חצות, שאין לו תשלומין, משום שודאי מספק יש להורות במצב כזה (ולא רק באונס אלא אפי' במזיד ח"ו) שיאכל מצה, דשמא הלכה כדעת חכמים (ר"ע) שחלקו על ראב"ע וס"ל דזמנה כל הלילה. ואמנם אדה"ז עצמו תופס כעיקר דעת ראב"ע שזמן אכילת מצה הוא עד חצות - ודלא כמ"ש הר"י שיח' רסקין בגליון תתנט דיש להסתפק בזה, דודאי שלשון אדה"ז בסתנ"ח מורה שמדאורייתא צריך לאוכלה עד חצות, ולא רק משום הרחקה (וכבר העיר עליו בזה הר' שטיינמעץ שם) - אבל סו"ס כמה מגדולי הפוסקים כהרמב"ם ועוד, נקטו דהלכה כר"ע, ולכן רק למחר אפשר לומר באופן מוחלט ש"אין לו תשלומין"².

עוד יש להעיר על מה שמביא שם מסה"מ תש"ד שמחצות לילה הראשון והלאה אכילת מצה רשות, ובהערת רבינו שם מציין לסתע"ז בענין אפיקומן. וע"ז העיר הר' הנ"ל, שמזה אין כ"כ ראי', כיון שזה מיירי באפיקומן, ובמאמר מיירי בדין מצה מה"ת, ולכאור' הו"ל לציין לסתנ"ח הנ"ל, או לסי' תרל"ט ס"כ, שמשווה אכילת ליל א' דסוכות לפסח שצ"ל קודם חצות.

וכבר קדמו הגר"ש שי' שפאלטער (בספרו 'שערי שלום' סל"ב) שהעיר ע"ז, ושם אכן יצא בחידוש שרק האפיקומן צריך לאכלו עד חצות, ואילו מצות מצה מה"ת היא כל הלילה!

(1) וכן כתב להדיא ה'דגול מרבכה' בסי' תעז (הובא בשע"ת ובמ"ב שם), דמי שאירע לו אונס והחשיך לו עד סמוך לחצות, שיקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, ואת ההגדה יאמר לאחרי חצות.

(2) אמנם בנוגע לברכת "על אכילת מצה" נראה פשוט שאדה"ז סובר כדעת רוב הפוסקים שאין לברך במי שאוכל אחר חצות (ודלא כמו שנסתפק בזה הרב הנ"ל שם), ואף שלא הזכיר זאת בפירושו (וגם בשאר הפוסקים שלפניו לא הזכירו זאת בפירושו, אין לדייק מזה שאפשר לברך), כיון שאדרבה, כל זמן שלא נכתב שאפשר עדיין לברך, הרי הסברה הפשוטה היא שאין לברך. ואפי' אי מספקא לן אי קיי"ל כראב"ע או כר"ע, אין לברך, ובפרט לדעת אדה"ז שתופס כעיקר את שיטת ראב"ע, וכנ"ל.

ובמח"כ, כל החילוק הזה בין מצה סתם לאפיקומן, ניתן לאמרו רק להיפך! שיתכן שמצות מצה מן התורה היא אמנם עד חצות, אבל אפיקומן אפשר לאכלו כל הלילה, אבל לא להיפך³.

וכבר כתב הב"ח בסתע"ז בנוגע לטור (ועד"ז הוא בנוגע לשו"ע המחבר ודאדה"ז), שזה שהדין שמצה צריך לאכלה עד חצות הובא בנוגע לאפיקומן הוא "לאורויי לן דאף באפיקומן שאינו אלא זכר לפסח, יהא זהיר לאוכלו קודם חצות". אבל בעצם כאן נאמר עיקר הדין שהלכה כראב"ע (או שמא חוששים לשיטתו), שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, וממילא כדברי רבא (פסחים קכ, ב): "אכל מצה בזה"ז עד חצות, לראב"ע לא יצא ידי חובתו" – ושם הלא מיירי במצות מצה, ולא רק באפיקומן.

וממילא גם לולא דברי אדה"ז המפורשים בסתנ"ח שמצות מצה (ולא מיירי שם באפיקומן כלל) היא עד חצות - פשוט שלדעת אדה"ז לא רק את האפיקומן צריך לאכול עד חצות, אלא גם עיקר מצות מצה, אלא שעל אפיקומן יותר מצוי שהזמן כבר קרוב לחצות, ולכן יש להזהיר ע"ז. משא"כ אכילת מצה ע"ד הרגיל שנעשית בשעה יותר מוקדמת. אבל בכל אופן, הדין הזה שזמן אכילת מצה הוא עד חצות, עיקר מקומו הוא בסתע"ז, ולכן ציין רבינו בסה"מ הנ"ל לשם, ולא לסתנ"ח, וכ"ש לא לסתל"ט המדבר בהל' סוכה!

ולכן גם צדק הגרמ"ש שיחי' אשכנזי במ"מ וציונים שלו שעל דברי אדה"ז בסתל"ט: "ויזהר לאכול קודם חצות לילה הנ"ל, כמו באכילת מצה, כמ"ש בהל' פסח", דציין לסתע"ז (ולא נטענת הרב שטיינמעץ שיש לציין דוקא לסי' תנח) וכפי שצויין גם בסה"מ תש"ד הנ"ל, וכפי שנתבאר, ואין להאריך בדבר הפשוט.



(3) ומה שהביא מה'בית הלוי' בסי' לד דיש סברא לומר שאפיקומן יהיה מותר רק עד חצות, ומצות מצה היא כל הלילה, זהו רק אליבא דר"ע, עיי"ש. וגם בזה יש לדון, ואכמ"ל. אבל כשמדברים בשי' ראב"ע, שהפסח אינו נאכל מה"ת אלא עד חצות, הרי שאין שום פוסק או מפרש בראשונים או באחרונים שיאמר שרק את האפיקומן צריך לאכול קודם חצות ואת המצת מצוה אפשר לאכול כל הלילה.

פשוטו של מקרא

פירש"י על תיבת "לך"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים בפירש"י שמפרש תיבת "לך" המיותרת לכאורה בהפסוק. ולדוגמא: (א) בתחילת פרשת לך לך פירש"י: "להנאתך ולטובתך". (ב) בפרשת כי תשא פירש"י בד"ה "פסל לך" (לד, א): "הראהו מחצב סנפרינון מתוך אהלו ואמר לו הפסולת יהיה שלך וכו'". (ג) בפרשת בהעלותך פירש"י בד"ה "עשה לך" (י, ב): "משלך (עשה לך אתה עושה ומשתמש ולא אחר)". (ד) בתחילת פרשת שלח פירש"י בד"ה "שלח לך": "לדעתך, אני איני מצוה לך וכו'". (ה) בפרשת פינחס פירש"י בד"ה "לך" (כז, יח): "את שבדוק לך, את זה אתה מכיר".

ולפי זה צריכים ביאור לכאורה, שמצינו כמה פעמים שנאמר תיבת "לך" בכתוב, ומיותר לכאורה, ואעפ"כ אין רש"י מפרש כלום, ולדוגמא:

(א) בפרשת כי תשא (ל, כג): "ואתה קח לך בשמים ראש וגו'". (ב) (שם, שם, לד): "...קח לך סמים וגו'". (ג) (שם לד, כב): "וחג שבועות תעשה לך וגו'". (ד) בפרשת חקת (כא, ח): "עשה לך שרף וגו'". ולהעיר שראיתי בחומש תורה תמימה שמביא על זה דרשת הגמרא (ע"ז מד, א) עשה לך - משלך. (ה) בפרשת ראה (טז, יג): "חג הסכת תעשה לך וגו'".

וראיתי בחומש בשם 'אוצר הראשונים' שמביא על פסוק "ואתה קח לך" (כי תשא ל, כג) מרבינו מיוחס, וז"ל: "דרך המקרא לומר קח לך עשה לך וכלו משל ציבור". עכ"ל.

אבל לכאורה קשה לפרש כן לפי פירש"י.



והתרה בו

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות י, א. רש"י ד"ה "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה, והתרה בו".

והנה זה שהוסיף רש"י תיבות "והתרה בו" מובנת, שהרי בלי הוספה זו חסר במקרא מה אמר משה לפרעה, שהרי בודאי לא שלחו לבוא אל פרעה בלי לומר לו משהו (בענין יציאת ישראל ממצרים), כבפרשיות הקודמות כו"כ פעמים כמו (ג, יח) "ואמרתם אליו ה' אלקי העבריים גו' נלכה נא וגו'". (ד, כב) "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' . . בני גו' ואמר אליך שלח את בני וגו'".

והנה ע"ז פרש"י (בד"ה "בא אל פרעה והתרה בו", שגם כאן הכוונה באמירת בא אל פרעה היתה שיבוא להתרות בו.

והיינו מה שנאמר אח"כ (בפסוק ג) "ויבוא משה ואהרן גו כה אמר ה' גו' עד מתי מאנת לענות מפני שלח עמי ויעבדוני", (ובפסוק ד) "כי אם מאן . . הנני מביא מחר ארבה בגבולך" (פסוק ה) "וכסה את עין ארץ גו'" (פסוק ו) "ומלאו בתיך גו'".

אלא שלא נכתב בתורה איך שה' דבר אל משה שיאמר את הדברים האלה, ובדרך כלל הוא להיפך, שכתוב מה שה' אמר למשה שיאמר לפרעה ולא כתוב שוב איך אמר לו כן. וכאן לא כתוב מה שה' אמר לו לומר, אבל כיון שלכתוב שמשה ואהרן אמרו לו כן, הרי שכך אמר להם הקב"ה לומר לו. ויתכן שזה מרמז רש"י בד"ה בא אל פרעה "והתרה בו", שבתיבות בא אל פרעה אמר לו אז את דברי ההתראה, ונכתב להלן בדברי משה ואהרן אל פרעה.

ומה שהפסיק באמצע בענין "כי אני הכבדתי את לכו ואת לב עבדיו גו' ולמען תספר באזני בנך גו'", י"ל שזהו כענין זירוז ועידוד, שלאחרי שכבר עשו מופתיים וקבלו מכות ועדיין אינם משלחים, והרי בינתיים ישראל בגלות, לכן אמר כי אני הכבדתי שידע מראש שעדין לא הגענו לסוף, וזהו כדי "שתי אותותי אלה בקרבך". "ולמען תספר באזני בנך גו'".

ואף שכבר אמר לו בתחילה (שמות ג, יט) ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך וגו' (ג, כ) ושלחתי את ידי גו', ואחרי כן

ישלח אתכם, ועד"ז (ד, כא) ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם. אעפ"כ ראה שטוב להוסיף גם כאן דברי עידוד, וע"ד שאמרו מזרזין לפני מעשה וחוזרין ומזרזין בשעת מעשה, ויתכן שבעבר נאמרו הדברים כדי לומר כן לעם ישראל שלא יתיאשו מזה שרואים שפרעה מתחרט וכו'.

- ועד"ז הוא לכאורה גם מה שנאמר להלן (יא, א) עוד נגע אחד אביא וגו', שזה גם דברי עידוד ותקוה כו' -

ומיד אחרי דברי עידוד אלה נאמרה ההתראה, ומה שלא כתוב מקודם שה' אמר כן למשה שיאמר לפרעה, הרי יש כמה מכות (שחין וכינים) שאין כתוב בכלל שהתרו בו, ובודאי שהתרו בו, שהרי בכל מכה ומכה היו מתרים בו ג' שבועות ושבוע היתה משמשת המכה כדפירש"י בד"ה וימלא (שמות ז, כה).

ויתכן שאילו ה' לא הי' צריך להכתב כאן ענין "כי אנ הכבדתי גו' למען שתי אותותי גו' ולמען תספר גו'", לא היו תיבות בא אל פרעה, והי' מתחיל ויבוא משה ואהרן גו' כה אמר ה' גו'. ועל דרך מכת שחין וכינים, אלא ששם בכלל לא נתפרש התראה ע"י משה ואהרן. אבל מכיון שבא לומר כי אני הכבדתי גו', לכן פתח ואמר בא אל פרעה, וכמובן שהביאה תהיה כדי להתרות (וכנ"ל שלכן רש"י מוסיף תיבות והתרה בו).

ובענין המכות שלא נאמרו בהן התראה, י"ל בדרך אפשר, שבאמת אין צורך לומר מה לומר לפרעה, שהרי כבר בפרק ו פסוק יא נאמר בא אל פרעה מלך מצרים וישלח את בני ישראל מארצו, שזה תוכן השליחות אל פרעה, וחוזר על זה (ו, יג) וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום גו' ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מצרים, ועד"ז (ו, כז) הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים, ועד"ז (ז, ב) אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה ושלח את בני גו'.

וכמובן שיש צורך בהוראה מיוחדת למכה מסויימת, אבל לכאורה די שהקב"ה יאמר למשה ולאהרן בואו אל פרעה והתרו בו בדם או בצפרדע וכו', והם ידעו איך לומר לו, שאם לא יוציא את בני ישראל, יהי' מכת דם או צפרדע וכו'.

ומה שהתורה מאריכה במכה מסויימת את דברי ההתראה, הנה בודאי הוא לצורך הענין של המכה, שהרי כוונת המכות הי' לבד התוכן

העיקרי של שלח את עמי גם ענין של (ז, ח) וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי במצרים, ובפסוק זה עצמו מזכיר (רק) בסוף את הענין של "והוצאתי את עמי בני ישראל מתוכם", ועד"ז אומר להלן (ז, יז) כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' גו', כלומר, שענין המכות היו גם לשבור קליפת מצרים, שעפי"ז מובן שבכל מכה יש הפרטים הידועים לו ית', איך ובמה פועלת השבירה, שעפי"ז הם השינויים בין מכה למכה.

ולדוגמא במכת דם, שהיא המכה הראשונה, יש בה כו"כ דברים כמו לך אל פרעה בכוקר הנה יוצא המימה, וכדפירש"י - לנקביו, שכאן הודיעתנו התורה איך שרימה את הבריות, וכן ענין "הלקה את יראתם ואח"כ הלקה אותם", וכן הפרטים של "...ונטה ירך אל מימי . . נהרותם . . יאוריהם . . אגמיהם גו'". שפרטים אלה בודאי הם הוספות על הענין הכללי של והוצאתי . . את עמי בני ישראל מארץ מצרים גו', וענינים אלה צריכים להכתב (ולהאמר) בפרטיות, שלכן נתפרש כל זה בתורה.

ועד"ז במכת צפרדע, שיש שם חידוש והוספה על תוכן המכות (בכללות) כמו "ועלו ובאו . . ובחדר משכבך ועל מטתך . . ובתנורריך ובמשארותיך". וכמדרש חז"ל שבתוך התנור ליד האש נכנסו ואף שנשפרו מהחום או מהאש קיימו שליחותן. ועד"ז לכאורה גם בענין ומשארותיך, ואולי יש בזה חידוש יותר, שבתנור יש אויר, אף שהוא חם, מ"מ יש אויר, משא"כ משארותיך שהוא הבצק שנכנסו לשם ומיד נחנקו.

שעפי"ז גם יומתק הסדר בפסוק (כח) שהולך מן הקל אל הכבד, בביתך, בחדר משכבך, על מטתך ובתנורריך ובמשארותיך.

- אלא שהפסיק (לפני ובתנורריך) ב"ובבית עבדיך ובעמך". שי"ל שרצה להזכיר זאת כבר בתחילת הענין שהם יבואו בבתיך (וגם) ובבית עבדיך ובעמך, שזה מראה על גודל התפשטות המכה, וכמו שאמר (ז, כז) הנה אנכי נוגף כל גבולך בצפרדעים, אבל אי אפשר להפסיק באמצע של "(ובאו) בבתיך ובחדר משכבך ועל מטתך", שענינים אלה באים זה אחר זה, ורק אחרי שהגיע ל"ועל מטתך" (עצר ו)הכניס גם בבית עבדיך ובעמך, שגם אצלם יהי' באותו אופן שיעלו ויבואו בבית ובחדר משכבותם ועל מטתם. ואח"כ ממשיך ובתנורריך ובמשארותיך -

ואח"כ ממשוך (ז, כט) "ובכה ובעמך ובכל עבדיך גו'", וכדפירש"י בתוך מיעיהם נכנסים ומקרקים שזה חידוש עוד יותר (וכנ"ל - שהולך מהקל אל הכבד).

שכנ"ל ענינים אלה צריכים להאמר במפורש.

ולהעיר שבמכת צפרדעים יש עוד דבר שלא נמצא במכות אחרות, הענין של התפאר עלי למתי אעתיר לך גו' להכרית הצפרדעים גו'.

ועד"ז י"ל גם בהתראה של מכת ערוב, שגם שם יש חידוש, בענין של "והפלתי מיום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב", וגם מסיים "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ".

הרי שיש ענינים מיוחדים במכה מסויימת, שלכן היתה התורה צריכה להאריך (בהתראה וכו') במכה זו כך ובמכה זו כך.

שמוזה מובן - לכאורה - לאידך גיסא, שזה שבמכת כינים לא נזכר בתורה לא מה שדבר ה' למשה וגם לא מה שמשה דיבר עם פרעה, זה מפני שכיון שהתוכן הכללי בשליחותם אל פרעה ידוע להם, אין צורך לכתוב שוב מה לדבר אל פרעה, ורק שה' הודיע להם איזה מכה עומד להביא על מצרים.

והחידוש שהי' במכת כינים שהחרטומים הודו שזה אצבע אלקים, זה נכתב בתורה. וכן זה שויחזק לב פרעה וכו'. ועד"ז במכת שחין שלא נאמר בתורה לא שה' אמר למשה שיתרה בפרעה, ולא מה שמשה אמר לפרעה, ובודאי שהיה דבר ה' למשה, וגם מה לומר לפרעה, שהרי כנ"ל ג' חלקים (שבועות) הי' עומד ומתרה, אלא שלא הי' חידוש מיוחד במכה זו בענין ההתראה, שלכן לא נכתב בתורה.

ולכאורה גם התחנונים להפסיק את המכה היו בכל המכות, אבל לא נכתבו רק במכות שיש תחנונים שלהם איזה חידוש, כמו בצפרדע שמשה אמר התפאר עלי למתי אעתיר לך גו', ובפסוק ו' מסיים למען תדע כי אין כה' אלוקינו.



שונות

בדד ישב – בגיחזי ושלשת בניו

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי

שיטת הראב"ד בגדר דין "בדד ישב"

(א) עה"כ [פרשת תזריע יג, מו] "כל ימי אשר בו הנגע יטמא גו' בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", כתב הראב"ד בפירושו לתורת כהנים שם, וז"ל: בדד ישב, לבדו ישב, שיהא כמנודה שאסור בארבע אמות שלו. וכן כל המנוגעים. ומכאן למדו חכמים [ראה מועד קטן ט"ו, ע"א] שהמצורע הוא כמנודה וכאבל מדכתיב ראשו יהיה פרוע ובגדיו פרומים ועל שפם יעטה - כמנודה, מהכא, כדאמרן, דאי מהכא לא נפקא להו, מהיכא ילפי לה נידוי, והלא האבל טעון פרימה ופריעה ועטיפת הראש ואפילו הכי אין בו נידוי, עכ"ל הראב"ד.

ונראה מבואר מדברי הראב"ד דס"ל דהא דאמרינן בברייתא במו"ק שם, "[ועל שפם יעטה, שיהו שפתותיו מדובקות זו בזו], שיהא (המצורע) כמנודה וכאבל", לאו לענין חיובים ואיסורים דומים בלבד קאמר, ולמימרא דדין המצורע כדין המנודה לגבי כמה דברים המנויים בסוגיא דמו"ק שם, אלא דאיכא חלות שם מנודה על המצורע, ואשר ע"כ הוא דנוסף על דיני טומאה שנוהגים במצורע, עוד נוהגים בו דיני מנודה, והך דינא דבדד ישב הוא מדיני נידוי דמצורע.

ויעויין בצפנת פענח עה"כ שם דלפי דברי הראב"ד דדינא דבדד ישב לאו משום טומאה [לחודא] הוא אלא משום לתא דנידוי הוא, א"כ אסור גם למצורע אחד לישיב בתוך ארבע אמותיו של מצורע אחר כמו שאסור למנודה אחד לישיב בתוך ארבע אמותיו של מנודה אחר¹.

(1) בנדרים ז, ב: אמר רב חנין אמר רב: השומע הזכרת השם מפי חברו, צריך לנדוהו, ואם לא נידהו, הוא עצמו יהא בנידוי, שכל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה, ועניות כמיתה, שנאמר (שמות ד, יט) כי מתו כל האנשים, ותניא, כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני. ובר"ן שם כתב, וז"ל: דלא מתו ממש כדאמרינן לקמן בפרק ר"א (ס"ד, ע"ב) דמהוי הו, דכל מקום שנאמר נצים ונצבים אינם אלא דתן ואבירם, ואינהו הוו במחלוקת של קרח, אלא דמפני שהענו אמר כי מתו, דאע"ג דאמרינן התם דארבעה חשובין כמת, עני וסומא ומצורע ומי שאין לו בנים,

הערת הצפנת פענח על הראב"ד

(ב) ובצפנת פענח שם העיר על שיטת הראב"ד מהא דאיתא בברכות
 "נ"ד סע"א "שני מצורעין הוו דהוו מהלכין בסוף מחנה ישראל"

הכא וודאי מעניות קאמר, דאין לומר שנסתמו דהא כתיב במחלוקותו של קרח (קרח טז, יד) העיני האנשים ההם תנקר, וליכא למימר נמי שהיו מצורעין דהא כתיב (פרשת עקב יא, ו) בקרב כל ישראל, וליכא למימר שנתרפאו במתן תורה, דהא אמרינן (ראה במדב"ר ז, א) שחזרו למומן במעשה העגל, וליכא למימר דמשום שלא היה להם בנים אמר כי מתו, דא"כ היכי אמר להו מפני זה שוב מצרימה, וכי מפני שלא היה להם בנים לא היו נשמעין למלכות להלשינו אל פרעה אלא וודאי מפני שירדו מנכסיהם ולא היו דבריהם נשמעים, עכ"ל הר"ן. וכן"ה בתוד"ה עניות שם ועד"ז בפירושו הרא"ש שם סד, ע"ב ד"ה כל מקום שנאמר נצים (בחד תירוצא) ובתוס' ד"ה אלא שירדו מנכסיהם עבודה זרה ה, ע"א]. ובהגהות מהר"ן חיות שם (ז' ע"ב) הקשה על הר"ן שם מהא דקיי"ל (נגעים פ"ז מ"א. תו"כ עה"כ תזריע יג, ב. הוריות יו"ד ע"א) דמצורע לפני הדיבור אינו מטמא בטומאת נגעים [מ"י שהיתה בו צרעת קודם מתן תורה, לא היה טמא מחמת אותו נגע לאחר מתן תורה, דכתיב אדם כי יהיה בעור בשרו, פרט לזה שכבר היה". רע"ב], וודתן ואבירים היו מצורעים קודם מתן תורה, ומפני זה גם אחר כך כשניתנה תורה היו יכולין להיות בקרב המחנה ולא הצריכו לשלחם חוץ לג' מחנות כשאר מצורע". ותירץ בדרך אפשר, די"ל דמצורע שמלפני הדיבור אינו נפקע לאחרי מ"ת רק מדין טומאת מצורע, אבל לענין שילוח חוץ לג' מחנות דקיי"ל בדד יושב שאינו יושב אף עם שאר מצורעים, ראינו שאינו נוגע לעניני טומאה וא"כ אף נגוע שקודם הדיבור היה נשתלח חוץ לג' מחנות". הרי שנקט המהר"ן חיות להדיא דאסור למצורע לישב עם מצורעים אחרים, ו(ב) שדין זה אינו משום דין שילוח טמאים, אלא שלא הראה את מקורו לכ"ז, אמנם כבר הראנו לדעת שיסוד הדברים איתא בפירושו הראב"ד.

[אך בגוף נידונו של המהר"ן חיות, דהיינו מ"ש המהר"ן לתרץ קושייתו על הר"ן ד"אף נגוע שקודם הדיבור היה נשתלח חוץ לג' מחנות" נ"ל דבריו דחוקים מאד, דהא בתו"כ ובברייתא דהוריות שם ילפינן דין מצורע שלפני הדיבור ממש"נ בתחילת פרשת צרעת "אדם כי יהי" וכן"ל, ומשמע להדיא דכל דיני צרעת המנויים בפרשה [כולל הך דינא ד"בדד יושב מחוץ למחנה מושבו"] אינם נוהגים אלא בצרעת שלאחרי הדיבור. אמנם קושייתו על הר"ן מעיקרא ליתא, דהא מדברי הר"ן מבואר שבמתן תורה נתרפאו מצרעת שהיתה להם מקודם ורק ע"י חטא העגל נצטרעו עוה"פ, ונראה פשוט דכיון שהצרעת דמעיקרא אודא לה, הרי מה שחזרו למומן ע"י שנולד בהם סימני צרעת מחדש לאחרי חטא העגל, שפיר מיקרי צרעת שלאחרי הדיבור. וכ"כ בחידושי החת"ס עמ"ס נדרים שם ד"ה אמר ר"ח בא"ד: "א"כ ע"כ צ"ל להר"ן כשחזרו למומן נידונים כפנים חדשות וטימאו דאי לאו הכי לא הוה מקשה מידי דהרי היו מנוגעים קודם מ"ת ואינם מטמאים (והיו בקרב המחנה אע"פ שהיו מצורעים) אלא על כרחך צ"ל שנידונים כפנים חדשות ומיטמאו", אלא שהקשה ["מקשים העולם"] לפ"ז למאי הילכתא נאמר הך דינא דצרעת שלפני הדיבור אינו מטמא, דממ"נ הצרעת שהיתה עליהם קודם מ"ת כבר פרחא לה, ובכה"ג דחזרו למומן, הרי פנים חדשות באו לכאן ואינו נקרא צרעת לפני הדיבור, וע"ש מש"כ בזה. ויעויין גם בפנים יפות עה"ת שם. ועוד. ואכ"מ].

[וכנראה ס"ל להצפע"נ דמשמעות הגמרא היא שהיו הולכין ביחד ממש], וברש"י מנחות צ"ה ע"א ד"ה קדשים נפסלים ביוצא, כתב "וזבין ומצורעין משתלחין חוץ ממחיצתן, מצורע חוץ למחנה ישראל, והיו מהלכים בסוף מחנה כדאמר בברכות (נ"ד סע"א) את והב בסופה". הרי שהיו שני מצורעים אלו "בסוף מחנה ישראל" משום דינא ד"בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו", [ואעפ"כ הלכו ביחד].

עוד העיר בצפע"נ מהא דמצינו בכבא בתרא כ' ע"א: "במצורע, אתי מצורע חברי' ושרי ליי", ע"ש. ולכאורה אפ"ל דהגמרא מיירי במצורעים שעשו שלא כדין, ועברו על העשה דבדד ישב. [וביותר י"ל כן בהא דברכות, עפמ"ש"כ היעב"ץ בהגהותיו לברכות שם דהני שני מצורעין היו מערב רב שעלו אתם ממצרים שלא נתרפאו מצרעתן שהיתה להם לפני מ"ת, אלא דצ"ב מנ"ל להיעב"ץ לומר כן, וצ"ע וחיפוש מקורו].

"ארבעה אנשים מצורעים ישבו פתח השער" – היכי משכח"ל?

ג) והנה לכאורה עוד צ"ב ממש"כ בספר מלכים-ב ז, ג [הפטרת פרשת מצורע] "וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער, ויאמרו איש אל רעהו מה אנחנו יושבים פה עד מתנו", ובמפרשים ביארו שזה שהיו פתח השער הוא כדין מצורע שצ"ל בדד מחוץ למחנה, [יעויין בפירוש רש"י וברד"ק וברלב"ג. ועוד], ומשמע שהיו יושבים ביחד זע"ז ומדברים זה עם זה, וא"כ הלא מבואר בקרא דינא דבדד ישב אינו מחייב שיתרחקו זה מזה. ובדוחק אולי י"ל שהרחיקו זה מזה, ולא ישב אחד מהם תוך ארבע אמותיו של חבירו.²

2) ובספר כרם הצבי (להגר"צ פרבר ז"ל. לונדון תרצ"ה) ע"ס ויקרא עמוד נד ובספר מרגליות הים (להרב ראובן מרגליות ז"ל) עמ"ס סנהדרין שם ראיתי שביארו, דהנה בערכין ט"ז, רע"ב איתא "מה נשתנה מצורע שאמרה תורה בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, הוא הבדיל בין איש לאשתו בין איש לרעהו, לפיכך אמרה תורה בדד ישב". אמנם בגמרא (ערכין שם ע"א) איתא ד"על שבעה דברים נגעים באין", ורק אחד מהם הוא לשון הרע, ע"ש, מ"מ "צ"ל דמספקא לן על איזה עבירה באה הצרעת, ויען שגם עון לשון הרע הוא מהשבעה דברים שעליהם נגעים באים, תלינן בלשה"ר . . . משום הכי בדד ישב ולא מפלגינן בין מצורע למצורע". אמנם כ"ז בצרעת סתם, אבל צרעת גיחזי ובניו הרי מפורש בקרא דלא מחמת לשון הרע הוא דבאה עליהם אלא מחמת עון שביעת שוא וקללת אלישע שאמר (מלכים-ב, ה' כ"ז), "וצרעת נעמן תדבק בך ובוזרעך עד עולם", הרי בוודאי דלא שייך בהו הך טעמא ד"הוא הבדיל וכו'", ולכן לא היו צריכים להיות נפרדים זה מזה לקיים מש"נ "בדד ישב", ומ"מ היו יושבים על יד פתח שער העיר, דכיון שהיו סובלים ממחלה המידבקת, פגיעתן רעה לאנשי העיר. עכ"ד.

והנה לכאורה אפשר ליישב קושיות אלו ע"פ מ"ש הגר"י אייבשיץ זצ"ל בספרו אהבת יהונתן בהפטרות פרשת מצורע, בביאור דברי הגמרא (סוטה מז, א. סנהדרין ק"ז ע"ב. ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב) דאלו הארבעה מצורעים היו גיחזי ושלשת בניו, וז"ל: ויש להקשות מאי פריך הגמרא (ירושלמי סנהדרין שם: "מי היו") למאי נפקא מינה מי היו וכו', רק יובן . . . דהנה הם אמרו (מלכים שם, ד) אם אמרנו נבא העיר [והרעב בעיר ומתנו שם ואם ישבנו פה ומתנו וגו'], הלא אין מניחים אותם ליכנס משום צרעתם. רק י"ל דהנה קשה למה שלחו למצורעים הללו חוץ למחנה, הלא אין קדושה בשומרון כי היא אינה מוקפת חומה כדאמרינן (סנהדרין ק"ב ע"ב) למה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף עיר אחת בא"י, וא"כ איננה מוקפת חומה מימות יהושע, ואמרינן בעשר קדושות (כלים פ"א מ"ז) עירות שאינן מוקפות חומה אין משלחין מתוכן את המצורעים, וא"כ למה נשתלחו הם חוץ לעיר. אמנם י"ל דהנה קשה על הפסוק ונתתי נגע [צרעת] בבית ארץ אחוזתכם (מצורע יד, לד) הלא כתיב (בשלח טו, כו) כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך. רק י"ל דתרי מיני נגע הם דנגע נכרי אינו מטמא כי היא חולי המדבקת ולכך קראה הכתוב מחלה, משא"כ נגעי ישראל. וידוע דגיחזי ובניו הי' בהם צרעת נעמן, ונעמן הי' נכרי, והי' להם חולי המדבקת, ולכך אינו מטמא, והיו מותרים לבא אל המחנה, רק הם הרחיקו ושלחו לאותם המצורעים לחוץ משום שהי' בהם חולי המדבקת. ולכך כשהי' רעב בעיר ובלאו הכי כולם מתים ברעב ומה איכפת להם באיזה מיתה שהם מתים ולכן שפיר אמרו אם אמרנו נבא בעיר, ואתי שפיר תמיהת הגמרא מי היו אותן המצורעים שישבו פתח השער, הלא מותרים ליכנס לעיר שאיננה מוקפת חומה כנ"ל, ומשני גיחזי ובניו שהי' בהם צרעת נעמן והיא חולי המדבקת ולכן נשתלחו מחוץ לעיר ולא משום טומאה, כנ"ל, וק"ל.

ולפי דברי האהבת יהונתן מובן שלא קשה מידי איך לא הרחיקו גיחזי ובניו זמ"ז כדין מצורעים שצריכים לישוב בדד כמנוודים, כי באמת לא הי' להם טומאת צרעת האמורה בתורה ולא הי' להם דין

ולפענ"ד אין אלו אלא דברי תימה, שהרי אנן קיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, ומה בכך דל"ש בגיחזי ובניו הטעם ד"הוא הבדיל כו' לפיכך כו' בדד ישב", הלא מ"ע מה"ת היא: "בדד ישב". [ואפילו לר"ש דדריש טעמא דקרא, נ"ל דהיינו דוקא היכי דקיי"ל שלא ניתנה המצוה אלא מטעם האמור בה, אבל לא בטעמים שנאמרו בדברי אגדה וע"ד הדרש, עיין שו"ת תרוה"ד ח"ב סימן ק"ח. ואכמ"ל].

מצורעים כלל, ומה שישבו מחוץ לעיר אינו אלא מפני שהי' להם מחלה המידבקת וע"כ היו צריכים להתרחק משאר בנ"א, אבל בינם לבין עצמם, שכולם חלו באותה מחלה דצרעת נעמן, לא הי' שום סיבה להתרחק.

ועד"ז י"ל במה שהעיר בצפע"נ על שיטת הראב"ד מ"ש במס' ברכות וב"ב, ומשום די"ל שהראב"ד יפרש דהני "שני מצורעין הוו דהוו מהלכין בסוף מחנה ישראל" לא היו טמאים בטומאת צרעת אלא שהיו מנוגעים בחולי הצרעת ומפני זה היו צריכים לילך בסוף המחנה. [ודלא כמ"ש בפירוש רש"י עמ"ס מנחות הנ"ל], ועד"ז י"ל בפירוש הגמרא בבבא בתרא.

אמנם עכ"ז לא יורווח לן לפי מ"ש מפרשי המקרא בספר מלכים, דמה שישבו גיחזי ובניו חוץ למחנה הי' מחמת דין תורה ד"בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו", ומוכח דס"ל דגיחזי ובניו נצטרעו בצרעת המטמא, ולא מחלה ["צרעת נעמן"] בלבד דבקה בהם, ולפי דבריהם הדרא קושיין לדוכתא. ומכל מקום, אולי י"ל דהראב"ד יפרש בקרא דס' מלכים כמ"ש האהבת יהונתן. ועצ"ע.

שני תירוצים – והבוחר יבחר

(ד) ונ"ל בפשטות בשני אופנים:

האחד: דאפ"ל דשאני עובדא דגיחזי ובניו שהרי היו במצב של סכנת נפשות וכמבואר במלכים שם בהמשך הכתובים שם, עד כדי כך שחשבו לבא בתוך העיר ["אם אמרנו נבא העיר"] באם הי' איזה תועלת בזה, אף שהיו עוברים בזה על עשה דבדד ישב, והוכרחו להתוועד ולהתייעץ יחד כדי לטכס עצה להנצל מן הרעב והרי פקו"נ דוחה כה"ת כולה.

והשני: דהנה איתא במס' ע"ז כ"ז ע"ב: אמר רבא א"ר יוחנן, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר ר' יוחנן: ספק חי ספק מת, אין מתרפאין מהן [פירש רש"י: חולי שאם לא ירפאונו רופא ספק יחי' ספק ימות אין מתרפאין מהן דעובד כוכבים ודאי קטיל ליה ומוטב שיניח אולי יחי'], ודאי מת, מתרפאין מהן [פירש רש"י: היכא דידעינן שאם לא ירפאונו ימות ואין כאן ישראל לרפאותו מתרפאין מהן דעובד כוכבים מאי עביד ליה, הא בלאו הכי מיית ושמא ירפאונו העובד כוכבים]. מת, האיכא חיי שעה [פירש רש"י: שהעובד כוכבים ממהר להמיתו ושמא יום או יומים יחי'], לחיי שעה לא חיישינן. ומנא תימרא דלחיי שעה

לא חיישינן, דכתיב: (מלכים-ב ז') אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם [פירש רש"י: בארבעה אנשים מצורעים כתיב אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם ואם ישבנו פה ומתנו ועתה לכו ונפלה אל מחנה ארם אם יחיונו ונחי' ואם ימיתנו ומתנו], והאיכא חיי שעה [ומיתה מיד. רש"י], אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן [הואיל וסופו למות]. ע"כ. והכי קי"ל ביו"ד סקנ"ה ס"א, דלחיי שעה לא חיישינן, ע"ש.

ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סימן לו, נשאל הגר"מ פיינשטיין זצ"ל "אם מחוייב החולה ליכנס בסכנת החיי שעה בשביל ספק חיים הרגילין לאינשי", וכתב באג"מ דממה שלא נקט בשו"ע (יו"ד שם) דמחוייב להתרפאות מגוי בכה"ג שבאלה"כ וודאי ימות מיד, "משמע שאינו מחוייב", "בספק השקול מסתבר שאין לחייבו דאם הוא חס על חיי שעה שלו הוודאין ואינו רוצה ליכנס בספק לאבד זה בשביל ספק שירוויח עוד זמן, וודאי רשאי". והגרמ"פ הוכיח זה מזה שהגמרא הוכיח הך דינא דלחיי שעה לא חיישינן ממש"נ "עתה לכו ונפלה אל מחנה ארם וגו' ", ד"הא בעצם תמוה איך שייך למילף מארבעה המצורעים שהיו גיחזי ושלשת בניו שגיחזי הוא אחד מארבעה הדיוטות שאין להם חלק לעוה"ב כדתנן בסנהדרין דף צ', וא"כ הרי מעשיו אינם ע"פ דרך התורה אלא על דעת רצון עצמו ואיך יליף מיניה ר' יוחנן לדיני התורה לומר שכן הוא גם דין התורה.

ולכן צריך לומר דר' יוחנן אומר דדין התורה תלוי בזה בדעת האינשי דכיון שחזינן דלאינשי עדיף ספק חיות גמור מוודאי חיי שעה, לכן אמרינן דמותר גם מדיני התורה ליכנס בספק הצלת חיים גמורים אף שמסכן בזה וודאי דחיי שעה שלכן לא חיישינן, וכיון שתלוי בדעת האינשי, שפיר הוכיח הגמרא מגיחזי ושלשת בניו שעשו לדעת עצמן שהוא רק דעת האינשי, ראי' שכן מותר מדיני התורה כו'.

עכ"פ מה שא"ר יוחנן שמתרפאין מעכו"ם כשבלא זה ימות בזמן קצר הוא משום שכן הוא עדיף להאינשי, ולענין זה איכא בעלות להאדם על חיותו, שלכן היה שייך למילף מגיחזי ובניו כדלעיל, לכן מסתבר שאם החולה אינו רוצה משום שעדיף לו חיי השעה הוודאין מספק חיים המרובין רשאי שלא להתרפאות, דאין הכרח מגיחזי ובניו שהיה עדיף להם ספק חיים המרובין מחיי השעה הוודאין דגם כולו עלמא עדיפי להם, דאפשר יש שעדיף להם יותר חיי השעה הוודאין מספק חיים המרובין, דהרי כן חזינן בעניני ממון שאיכא אינשי

שבשביל ספק ריוח גדול קונין במעט המעות שיש להם סחורה אף שאם לא יצליחו יפסידו המעט שיש להם, ואיכא אינשי שלא ירצו לקנות במעט המעות שלהם כשאיכא ספק שיפסידו המעט שיש להם, וכן אפשר גם חלוקי דעות מצד טבעיות דהאינשי לענין החיות, לכן לא נבטל דעתם של תרוייהו כו', עכ"ל האג"מ.

הרי מבואר דבעצם אין ראי' ממה שעשו גיחזי ובניו למה שראוי לעשות ע"פ דין תורה, דהרי בשופטני עסקינן, ורק לענין חיי שעה אפשר ללמוד מגיחזי ובניו משום דאין למדין מהם הלכה, אלא דעת בני אדם, ומשום דנקטינן שדיבר הכתוב בהווה, וכמשנ"ת באג"מ. ועפ"ז פשוט שא"א להקשות מהנהגת גיחזי ובניו על שיטת הראב"ד, די"ל בפשיטות דאף שנשתלחו מצורעים אלו [ע"י הבית דין והציבור] מחוץ למחנה, [כדין תורה לשלח הטמאים בטומאת מצורע מחוץ למחנה ישראל, שזה אינו תלוי בהם כלל], מ"מ בישבם חוץ למחנה לא קיימו בעצמם מצות בדד ישב, ולכך ישבו ביחד ודיברו זע"ז שלא כדין, ואין מביאים ראי' מן הפוקרים עול שמים מעל צוואריהם.

ע"ב בתירוץ הרבי לקושיא זו

ה) אמנם יעויין בלקוטי שיחות חכ"ב עמוד 74 הערה 49, שהעיר גם רבנו זי"ע מקרא ד"ארבעה אנשים מצורעים" על דברי הראב"ד הנ"ל, אלא שסיים בזה"ל: "אלא שזהו גיחזי ובניו כו' שמחוייבים לכבדו וכו' עכ"ל"ק.

ולכאורה כוונתו בזה דאין להביא ראי' מהכתוב בספר מלכים, דכיון שבני גיחזי היו מחוייבים לכבדו ולשרתו מוכרחים היו להיות עמו במחיצתו. ולא זכיתי להבין דבריו, דלכאורה אם יש חיוב ומ"ע מה"ת ד"בדד ישב", איך אפ"ל דדין זה יודחה מפני מצות כיבוד אב וכיו"ב?

[ועוד יש להעיר, דכיון שבגיחזי קא עסקינן שהיה רשע כמפורש במאמרי חז"ל, (ראה במדב"ר ז, ה. זהר ח"ב מד, ע"ב. ובכ"מ), הרי באנו לפלוגתא דרבוותא אם מחוייבים בכיבוד אביו רשע, עיין רמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"א. טור ושולחן ערוך ונו"כ יו"ד סימן ר"מ ס"ח].

ואני מבקש מאת הלנים בעמק העיון בתורת רבינו שיאירו נא לי את הדברים האלה.



מצוות לא ליהנות ניתנו

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בעת סיום משניות ביום כ"ז סיון תש"ד דיבר כ"ק אדמו"ר (ראה היכל מנחם כרך א' עמ' רנז [נעתק ג"כ ברשימות חוברת סא עמ' 15] והקשה בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו, אשר רש"י מבאר במסכת ר"ה דף כח, א וז"ל: "לא ליהנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צוואריהם ניתנו". עכ"ל [ועד"ז פרש"י בכ"מ בש"ס]. הלא כמה צדיקים נהנים מגוף המצוה, וגם העול גופא שבהמצוה הנאה ותענוג הוא אצלם ופועל גם בגופם, כמסופר על הרב נחום מטשערנאביל נ"ע. [וראה שם מה שמיישב].

ויש לציין שהקושיא עצמה מובאת באחרונים כמו בשו"ת 'מחנה חיים' (סי' כב) שהקשה על רש"י הנ"ל: "דמי יחיש שיש הנאה לבר לבב אם זוכה לקיים מצוה, הלא החי ירגיש מתיקות תענוג מצוה עד שכל עצמותיו ידושנו, וגם מקבל שכרו בעבור קיום המצוה כאשר נתקשה הרשב"א וכו'".

וכן בשו"ת 'שואל ומשיב' (בדברי שאול יוסף דעת) ח"ה (סי' מה) העיר בקצרה: "והדבר צ"ב דמ"מ אית ליה הנאה".

[ברשימות כ"ק עצמו (רשימות שם עמ' 14): "נקדים מתחילה ביאור ענין דמצות לאו ליהנות ניתנו, עפמ"ש בראשונים ואחרונים"].

