

ב"ה
ש"פ ראה מבה"ח אלול
ה'תשס"ט
גליון יז [תתקפג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח	
כתבת תורה שבעל פה לעתיד לבוא	3
לקוטי שיחות	
ביטול זיו השמש להשמש כשהוא מחוץ למקורו	13
קושיות הלח"מ ברמב"ם הל' דעות [גליון]	14
נגלה	
בענין הפטור דקלב"מ	21
בגדרי מעשר ראשון	27
מלאכה חשובה שלא היתה במשכן	37
הם הכירוהו תחילה - בני שמונים ? !	39
חסידות	
גלות השכינה "כביכול"	41
רמב"ם	
בדין שותפות יששכר זבולון	42
לא תחמוד	47
מדוע נכללו דיני וידוי מעשר בהל' מע"ש	53
הלכה ומנהג	
תפלה בצבור – מהותה, גדולתה ומעלתה	54
ייסוד בית כנסת חדש במקום שקיים כבר בית כנסת	62

- 68.. בענין איסור חובל, ניתוח לשם יופי, ודייעט של רעבון [המשך]
 78..... מצוות תפילין כשנעשה בסיוע אחר [המשך]
 81..... כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]
 82..... שיטת הרא"ש ביסוד טבילת כלים [גליון]

פשוטו של מקרא

- 85..... "אתם גבורים והם גבורים מכם"
 88..... מעלת ארץ ישראל על ארץ מצרים
 89..... ניקוד נכון בפירש"י

שינוי

- 90..... יש לו לשמוח בחלקו שמסיח דעתו מהן
 91..... זהות מחבר פי' זרע אברהם לש"ש



הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תבא - ח"י אלול יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ב אלול

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
 און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:
 פאקס: 718-756-3411
 אימייל: haoros@gmail.com
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
 www.haoros.com

גאולה ומשיח

כתיבת תורה שבעל פה לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

שיחת הרבי יו"ד שבט תש"ל

בנוגע לתורה שבעל פה, שהדין הוא ד"דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" ומשום עת לעשות לה' וגו' התירו לכתוב בכדי שלא תשתכח כדאיתא בגיטין ס, א-ב, ותמורה יד, ב, ובכ"מ, הנה בשיחת י' שבט תש"ל (סעי' ב' - בקשר לסיום ס"ת של משיח) אמר הרבי שכשיבוא משיח צדקינו שיהי' אז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ויתבטל ענין השכחה בעולם¹ במילא לא יצטרכו לכתוב אז תורה שבעל פה, ולא רק שלא יצטרכו אלא יהי' גם איסור לכתוב תורה שבעל פה, כיון דשוב לא שייך טעם ההיתר משום עת לעשות לה' וגו' דהרי ליכא שכחה במילא יתבטל ההיתר, והלימוד בהם יהי' בעל פה, ויהי' אסור לכתוב אפילו באופן ד"מגילת סתרים", (ראה שבת ו, ב, ובכ"מ) כיון שכל ההיתר דמגילת סתרים הוא משום שהיחיד עכ"פ לא ישכח, ויוכל אח"כ למסור לתלמידיו, וממשיך שיש להסתפק בנוגע ללעת"ל כשיתבטל ענין השכחה אם עכ"פ יכתבו או ידפיסו תושבע"פ שכבר נדפס מקודם כמו משנה וגמ', כיון שיהי' באפשריות ללמדו בעל פה, - ועפ"ז ביאר שם המעלה בספר תורה - תורה שבכתב, שזה יצטרך להיות בכתב גם לעת"ל עיי"ש.

ועי' גם בס' "עוד יוסף חי" (מה'בן איש חי') ריש פ' עקב שכתב כן וז"ל: אמרו רבותינו ז"ל פעמים ביטולה של תורה היינו יסודה, ולכן אף על פי ששורת הדין מחייבת בחוקי התורה דברים שבעל פה אסור לאומרם בכתב, אפילו הכי בסוף דור התנאים ראו שנתמעטו הלבבות ונעשה שכחה בעולם, התירו לכתוב תורה שבעל פה משום עת לעשות

¹ אגה"ק סי' כ"ו, וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוס"י, ותניא פל"ז והדרן על הרמב"ם דשנת תשמ"ה סעי' ה'. (ס' הדרנים על הרמב"ם עמ' פו).

לה' הפרו חורתיך כי ראו אם לא יכתבו תורה שבעל פה תשתכח מדורות הבאים ולא ידעו איך יקיימו את המצות נמצא עון בכתיבת התורה מפני קיומה של תורה שלא תשתכח. וזהו שאמר והיה עקב רוצה לומר בסוף הדורות תשמעון את המשפטים האלה תיבת תשמעון תחלקנה לשתי תיבות וקרי בה תשם עין בכתיבת המשפטים האלה כי מצות התורה נקראים לפעמים כולם בשם משפטים, כי הם משפט אלקי יעקב, והטעם שעתידין להתיר עון זה, הוא משום שעל ידי הכתיבה לא ישתכחו מכם אלא ושמרתם ועשיתם אותם, וכל זה הוא קודם התיקון, אך בגמר התיקון באחרית הימים, אין אתם צריכים להתיר עון זה של כתיבת התורה, כי ושמר ה' אליך הוא ההבטחה שהבטיח לאבותיכם בברית ובשבועה לתת לזרעם כח זכירה בשלימות שלא תשלוט בהם השכחה, וכמו שכתוב לא תשכח מפי זרעו, ואז אותו זמן אין אתם צריכים להתיר עון זה של כתיבת תורה שבעל פה אלא יהיה לימוד שלה בעל פה ממש שלא תלמדו בה מתוך הכתב עכ"ל.

בההוכחה מהרמב"ם דההיתר כתיבה נשאר לעולם

והנה כבר שקו"ט מחברי זמננו בכ"מ בענין זה (ראה בס' להורות נתן ח"ה בהפתיחה ע' ו', ובס' מועדים וזמנים ח"א בשוה"ג בההקדמה ועוד) אם לעת"ל יתבטל ההיתר דכתיבת תושבע"פ, ומסקי דלעת"ל לא יתבטל ההיתר דכתיבה דכיון דאישתרי אישתרי, והוכחתם הוא ממה שהשמיט הרמב"ם לגמרי הך דינא דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, ובשלמא אי נימא שהאיסור כבר נתבטל לגמרי אתי שפיר, אבל אי נימא דלעת"ל יתבטל ההיתר הי' לו להרמב"ם להביא איסור זה כיון דנוגע לימות המשיח דאז לא שייך הטעם דעת לעשות לה', ומדלא הביאו מוכח דסב"ל הואיל ואישתרי אישתרי, וזהו לא כפי המבואר בהשיחה.

ומצינו שקו"ט כעין זה גם בנוגע לזמן הזה, דבשו"ת החת"ס (או"ח סי' ר"ח) כתב שכל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו... הוא עובר איסור דאורייתא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' (כגיטין ס' ע"א) ואם איננו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד עיי"ש, ועי' גם בס' חוט המשולש (תולדות החת"ס) ד, ב, שהג"ר נתן אדלר זצ"ל רבו של החת"ס לא כתב חידושי תורה על הספר, כי אמר שכל עיקר שהתירו חז"ל לכתוב דברים שבע"פ הוא משום עת לעשות לה' וכו' והוא לא שכח מה שלמד ע"כ לא כתב חידושי תורה,

הרי דסב"ל שכל ההיתר לכתוב נדחה משום עת לעשות לה' באופן מסוים דוקא, ולפי"ז מובן דאם אין בזה משום עת לעשות לה' אין כאן שום היתר גם בזה"ז, ולא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי.

אבל כבר האריכו באחרונים להקשות ע"ז, דבשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' ב') בתוך דבריו הקשה וז"ל: ותו יש לתמוה, דאי תימא דמי שאינו מכוון לש"ש גמור בחבוריו, איסורא דאורייתא במקומו עומד כמ"ש החת"ס ז"ל, הרי הו"ל לרמב"ם וטוש"ע להעתיק גם דינא דדברים שבע"פ כו', אע"ג דכבר הותר משום עת לעשות לה', מ"מ הרי דוקא לש"ש הותר, וא"כ דינא הוי ולא מדת החסידות בעלמא, ולמה השמיטוהו לגמרי, אלא עכצ"ל משום דלאחר שהתירו, נשאר הדבר כמו שאר תורה ומצוות, דאמרו לעולם יעסוק בתורה ומצוות אפי' שלא לשמה שמתוך כו' אבל איסור דכתיבת דברים שבע"פ, תו ליכא עכ"ל, ועי' גם בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' פ"ד.

וכן באבן שלמה על הראב"ן סי' ל"ח אות מ"ב (לא, ב) הביא דברי החת"ס אלו, והקשה עליו ג"כ דא"כ למה לא הביא הרמב"ם דין זה בס' הי"ד דדברים שבעל פה אסור לכותבם, כיון שהאיסור שייך גם עכשיו ונוגע גם בזה"ז? ועכצ"ל משום דסב"ל דכיון שהתירו איסור זה, שוב הותרה האיסור לגמרי אפילו באופן דלא שייך הענין דעת לעשות לה', ור"ל שהחת"ס לשיטתו קאי דסב"ל דאיסור זה הוא דאורייתא כלשונו לעיל בהדיא וכ"כ שם בס' ס"ח ועוד, לכן סב"ל דחכמים דחו איסור זה דאורייתא רק אם יש שם משום עת לעשות לה' בפועל, אבל בדליכא עת לעשות לה' נשאר האיסור דאורייתא במקומו, אבל לפי דנקטי הרבה ראשונים ואחרונים דאיסור זה אינו אלא מדדרכנך², י"ל ש"הם אמרו והם אמרו" והתירו איסור זה לגמרי דדברים שבעל פה מותר לכותבן לעולם.

² כדעת החת"ס דסב"ל דהוה מדאורייתא נקט גם בס' חרדים (פ"ב מצות התלויות בעינים) עיי"ש, וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' ב', וראה שד"ח פאת השדה מערכת ד' כלל ד', אבל בס' יראים השלם סי' רס"ח סב"ל דהוה איסור דרבנן, וכ"כ בתוס' ישנים יומא ע"א, ד"ה ובעשור שכתב וז"ל: ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה, אומר רבי שאע"פ שדרשו בגיטין (דף ס' ע"ב) שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה אין זה אלא למצוה מן המובחר לקרות אותו שבכתב בכתב ושבעל פה בעל פה, וכאן משום כבוד ציבור לא הטריחו חכמים עכ"ל, וכ"כ בתוס' הרא"ש ותור"פ שם, וכן משמע

ועי' גם בס' 'תורת הנביאים' למהר"ץ חיות פ"ג (בד"ה ואולם) שהביא מהך דתמורה (יד, ב) דמה שהתירו לכתוב תורה שבעל פה אע"פ דזה סותר לדברי התורה שכתבה כתוב לך את הדברים האלה, ודרשו אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות, מ"מ אמרו שם מוטב תעקור תורה ולא תשתכח תורה מישראל משום דכתיב עת לעשות לה' וגו' עיי"ש, ומבאר דאין הפי' שביטלו איסור זה לגמרי אלא לשעה, וכ"כ בפ"ו שם (בד"ה וכן הוא הענין), דנראה גם דסב"ל למהר"ץ חיות שהוא מדאורייתא ולכן נקט שביטלוהו רק לצורך שעה, ומשמע גם דסב"ל דלעת"ל יתבטל ההיתר.

קושיא על הוכחה הנ"ל

אבל יש להקשות על דבריהם במה שהוכיחו דהואיל ואישתרי אישתרי, מזה שהרמב"ם לא הביא דין זה בדברים שבע"פ א"א רשאי לאומרם בכתב בספרו כנ"ל, שהרי כתב הרמב"ם בהל' תפלה (פי"ב ה"ח) וז"ל: הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד כגון אחרי מות ואך בעשור שבפרשת אמור אל הכהנים, והוא שלא יקרא על פה שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת, ופי' הכס"מ דמקורו הוא בגיטין פרק הניזקין (דף ס') אמרינן דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, ושם בהי"א כתב: "ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, ואין הקורא רשאי לסייע לתורגמן שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה", ופי' בכס"מ ולא יתרגם מתוך הכתב וכו'. "גם זה ירושלמי כתבו הרי"ף ז"ל פרק הקורא עומד", וזהו משום הך דינא דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם, כדאיתא בירושלמי שם (מגילה פ"ד ה"א): "א"ר חגי ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא חמא חד סופר מושיט תרגומא מן גו ספרא אמר ליה אסור לך דברים שנאמרו בפה בפה בכתב בכתב", הרי מבואר שהרמב"ם אכן הביא ב' דינים אלו בספרו ולא כמו שכתבו הם, וא"כ בטל כל רא' זו.

[וראה עוד ב'ערוך השולחן' או"ח (סימן מט) שכתב: דברמב"ם לא נמצא זה כלל (דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בעל פה) ואולי ס"ל

מהריטב"א שם, ועי' גם בס' חקרי לב או"ח סי' י"ב ובס' ברכי יוסף ומחזיק ברכה או"ח סי' מ"ט, ובס' יעיר און מערכת ד' אות ב', ובשו"ת מכתב לחזקיהו סי' ה', וראה שו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ע"ד ועוד.

דכמו דדברים שבע"פ אסור לומר בכתב ועכ"ז התירו משום עת לעשות לה', כמו כן בדברים שבכתב שאסור בע"פ ג"כ כן עיי"ש, ותמה עליו בשו"ת ציץ אליעזר חי"ג סי"א דאישתמיט ממנו דברי הרמב"ם בהל' תפלה פי"ב ה"ח הנ"ל].

אבל לאידך גיסא צריך להבין למה לא כתב הרמב"ם בהלכותיו בס' היד גם דמשום עת לעשות לה' התירו לכתוב תושבע"פ? (ראה בהקדמת הרמב"ם, אבל שם הוא סיפור דברים וכו' כמ"ש הרבי בהמכתב דלקמן)

ביאור הג"ר ראובן גרוזובסקי בשיטת הרמב"ם

והנה בס' 'אהל יצחק' (גיטין ס, ב) הובא שם מהג"ר ראובן גרוזובסקי ז"ל שהקשו לו על הרי"ף הנ"ל במגילה, דלמה לא הביא הך דינא מהסוגיא דגיטין (שם) דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב והביא הירושלמי? ותרין דהך דהירושלמי לא שייך כלל לדינא דדברים שבע"פ אא"ר לאומרם בכתב, דהתרגום הרי זה ס"ת שנכתב בלשון ארמית ואין על זה דין דדברים שבעל פה כדמוכח מהתוס' שבת קטו א ד"ה לא ניתנו עיי"ש, ודינא דירושלמי הוא משום דיני קריאת התורה למה שהיו קורים ומתרגמים שהקריאה צריכה להיות מהכתב והתרגום בע"פ, ולהכי גם הרמב"ם בהל' תפילה פי"ב הביאו בהל' קרה"ת ולא בהל' ת"ת, והא דלא הביא הרי"ף הדין דהגמרא גיטין דדברים שבכתב אא"ר לאומרם בע"פ, הוא משום דדין דברים שבע"פ הלא הותר לכתוב משום עת לעשות ואינו נוהג עתה, והדין דדברים שבכתב הלא כבר הביאו מהירושלמי עיי"ש.

היינו דמבאר שיטת הרמב"ם [שהיא כשיטת הרי"ף] דבה"ח כמ"ש "שאסור לקרות שלא מן הכתב" כוונתו להדין דדברים שבכתב אא"ר רשאי לאומרם בעל פה, אבל מ"ש בהי"א הוא דין אחר מצד דיני קריאת התורה, שכן תיקנו שהתרגום צ"ל בעל פה, והדין דדברים שבעל פה אא"ר רשאי לאומרם בכתב לא הביא הרמב"ם כלל כיון שבזמן הזה כבר אינו נהוג, (וזהו ע"ד שכתב הר"ן במגילה שם שכל האיסור דדברים שבעל פה אא"ר רשאי וכו' ה"מ לדידהו, אבל האידנא שרי למכתב תושבע"פ מפני שהשכחה מצויה וכתוב עת לעשות לה' וכו') דמשמע דסב"ל שאין האיסור נוהג עכשיו כלל) דלפי"ז לא קשה קושיא הנ"ל למה לא הזכיר הרמב"ם הך דינא דעת לעשות וגו', כיון שלא הביא מעיקרא איסור זה

כלל כיון שאינו נוהג בזה"ז, ולפי"ז שוב א"ש הוכחה הנ"ל דגם לעת"ל לא יחזור האיסור דאישתרי לגמרי, דאי נימא דלעת"ל יחזור האיסור הי' לו להרמב"ם להביא האיסור דנוגע לימות המשיח.

אלא דלכאורה פירושו דחוק דמהירושלמי משמע דב' דינים שווים הם דהאיסור דדברים שבכתב הוא משום שזהו בכתב והאיסור דדברים שבעל פה הוא משום שזהו בעל פה ומשמע דאיסור התרגום הוא משום שהוא "דברים שבעל פה" וקשה לחלק ביניהם?

ונראה דזהו כמ"ש התוס' בב"ק ג,ב (בד"ה כמתרגם רב יוסף) וז"ל: נקט רב יוסף לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך היה אומר תרגום, דמשום עת לעשות אמר התם דשרי ואין לך עת לעשות גדול מזה עכ"ל, הרי שהתוס' הכא סב"ל ג"כ דתרגום של תורה הוה תורה שבעל פה וכבפשטות הירושלמי³.

ביאור הרבי בשיטת הרמב"ם

ועי' אגרות קודש (כרך ח' עמ' רנ"ה) להג"ר אהרן חיים הלוי צימרמן ז"ל שביאר ענין זה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומן בע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן בשיטת הרמב"ם, וזלה"ק: והנה עפמ"ש ומבאר בבנין הלכה דאין חילוק באיסורים הנ"ל בין קרה"ת ות"ת ברבים סתם עדיין צע"ק: א) מפני מה לא הובאו ברמב"ם דינים אלו בת"ת דרבים. דפשיטא דלא יסמוך על מש"כ בהקדמת ספרו (וגם שם הוא רק ספור דברים ולא פס"ד), או כמו"נ. ב) איך התירו האיסור - כרמב"ם הל' תפלה פי"ב ה"ח - בקריאת כה"ג דאך בעשור ביוהכ"פ.. ועוד, והעיקר מנ"ל לחדש דלהרמב"ם ישנם איסורים אלו בת"ת דרבים. ולדידי - אין לנו בדעת הרמב"ם אלא האמור בפירוש - דבקריאת התורה אסור לקרות שלא מן הכתב וכן שבקרה"ת אסור לתרגם מן הכתב - כהירושלמי. וס"ל להרמב"ם דהירושלמי מפרש דברי הבבלי בזה (כמוש"כ גם בבנין הלכה) - ראה תוד"ה והאמר יומא פז, ב. ת"י ד"ה המלך יומא עט, א. ובמש"נ בשד"ח כללי הפוסקים ס"ב סק"א. או דפליג על הבבלי ובכ"ז הלכה

³ אבל עי' סוטה לג, א ד"ה כל וברש"ש שם.

כהירושלמי, כיון דסתם משנה דיומא (סח, ב) דקורא אך בעשור בע"פ מוכח דלא כבבלי גיטין (ס, ב). ומעליותא דקרה"ת יש לבאר בכמה אופנים. ואחד מהם שזהו חובת הצבור ולא היחיד (וכסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר. וראה צפנת פענח להל' תפלה פ"ב ה"ה), משא"כ מקרא מגילה.. ומשא"כ קרה"ת דכה"ג - דצורך עבודתו היא (יומא שם).. ועדיין צריך ביאור דא"כ למה לא נכתבה תושבע"פ ע"י רז"ל. ושערי תירוצים לא ננעלו, והוא דאף דאין איסור בדבר בכ"ז לא כתבוהו (א) מפני דעת הבבלי - את"ל דפליג על הירושלמי. (ב) משום דאכתוב לו רובי תורתי גו' - בגיטין שם. ג) מהטעם שהובא במו"נ ח"א פע"א, ועוד. וראה ג"כ זהר ח"א רנג, א. לקו"ת לרבנו הזקן דרושים לסוכות פ, ב, עכלה"ק, וראה גם בח"ט עמ' ע"ט שביאר הענין המיוחד בקריאת התורה שזהו חובת הצבור, וה"ה בדוגמא דנתינת התורה שניתנה לכלל ישראל ולכן דברים שנתנו בכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ וכו' כי צריך להיות כנתינתה, עיי"ש⁴.

דלפי"ז מבואר היטב שיטת הרמב"ם (והרי"ף) דסב"ל שכל האיסור בכלל הוא רק בנוגע לקריאת התורה בלבד כיון שבזה יש דין מיוחד שצריך להיות כנתינתה מסיני, וכשם שניתנה התורה שבכתב בכתב, והתרגום בעל פה, הוא הדין נמי בקרה"ת שצריך לקרות התורה בכתב והתרגום על פה, ולכן הביא הרמב"ם דינים אלו רק שם ולא בהל' ת"ת, ובשאר מקומות ליכא איסור כלל אלא דלפועל לא כתבוהו כנ"ל, ולפי"ז נמצא שפירשו דברי הירושלמי "דברים שנאמרו בפה בכתב בכתב" דקאי רק על קריאת התורה בלבד שזה צריך להיות דומה לנתינתה בסיני, ובזה ליכא שום היתר דעת לעשות לה' וכו' דמעולם לא הותר.

⁴ ועי' אבודרהם ברכת השחר ד"ה ואומר ברכת שכתב ובירושלמי אומר דהא דאמר' דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה שהוא בקורא בתורה שמא יאמרו חסר משם אבל בתפלות אין לחוש, וכ"כ בכל בו דיני תפלה סי' יג ובריקאנטי סי' מו, ולפי"ז יש שביארו גם הדין ד"ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה" דזהו מטעם שכתב הרמב"ם אח"כ בדין הב' ואין הקורא רשאי לסייע לתורגמן שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה", אלא דלפי גירסת הירושלמי שלפנינו שזהו משום "דברים שנאמרו בפה בכתב בכתב" משמע כפי שביאר הרבי דקאי על מתן תורה.

ולפי"ז מובן דליכא שום הוכחה מדלא הביא הרמב"ם הך דינא בס' היד דזהו משום דהואיל ואישתרי אישתרי, כיון דסב"ל שכל תורה שבע"פ לא נאסר מעולם, ומה שנאסר - בקריה"ת - לא הותר.

אלא דלפי"ז קשה להיפך דלשיטת הרמב"ם הרי בשאר דברים בתורה שבע"פ ליכא איסור כתיבה כלל, כיון שכל האיסור הוא רק בנוגע לקריאת התורה, וא"כ איך קאמר בהשיחה הנ"ל דלעת"ל יהי' איסור לכתוב תושבע"פ? ועכצ"ל דקאי לפי שאר שיטות הראשונים, דמעיקר הדין יש איסור על כל תורה שבעל פה לאומרן בכתב, והתירו משום עת לעשות וגו', וכן בכל תורה שבכתב לאומרן בעל פה, ולשיטתם שפיר י"ל דלעת"ל שלא תהי' ענין השכחה וכו' יחזור האיסור כמקדם, ובכלל אין לדייק מהם בנוגע ללעת"ל, כיון שהם לא הביאו הילכתא למשיחא.

עוד דחי' בהוכחה הנ"ל

ויש להוסיף עוד, דאפילו אי נימא הואיל ואישתרי אישתרי וההיתר חל במילא גם על לעת"ל, מ"מ י"ל כיון שבי"ד התירו משום עת לעשות וכו' א"כ הרי צריך בי"ד אחר לבטל ההיתר של בי"ד הקודם, גם מסתבר לומר שלא ישתנה המצב מיד, אלא בהמשך הזמן דימות המשיח, (ע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (ע' 205) אודות ב' התקופות) ואז י"ל שיפסקו בי"ד שההיתר בטל וכו', וכמבואר בשיחה הנ"ל, וא"כ בכל אופן גם לפי שיטתם בדעת הרמב"ם - שהאיסור הוא בכל תורה שבעל פה וכו' - י"ל דאין שום הוכחה ממה שלא הביא הרמב"ם איסור זה דדברים שבעל פה א"א רשאי וכו' דנוגע להילכתא למשיחא כנ"ל, כיון שעל זה יצטרכו פסק בי"ד לבטל ההיתר, והרמב"ם מביא ההלכות כפי שנפסקו להלכה בזמן הזה, וכפי שנתבאר בענין זה בגליון תתקסו בארוכה עי"ש.

אלא דבס' התועדויות תנש"א (ח"ב - ש"פ ויגש) עמ' 104 שאמר הרבי דלעת"ל ילמד משיח צדקינו תורה את כל העם כולו ועד לתורה חדשה מאתי תצא מהקב"ה בעצמו, ובודאי יכתבו התורה חדשה שישמעו מהקב"ה בעצמו, ובמילא יתוסף עוד יותר בענין דבית מלא ספרים, ובהערה 58 שם איתא וז"ל: אף שלא יהי' צורך בהכתיבה כדי שלא ישכחו הדברים, שהרי לעת"ל לא תהי' שכחה - כפי שמצינו שגם לפני שנכתב תורה שבעל פה (כשהשכחה לא הי' מצוי), "ראש בית דין או נביא שהי' באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו ..

וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כו" (הקדמת הרמב"ם לספר הי"ד), ומהטעמים לזה - שע"י הכתיבה (כמו ע"י הדיבור) ניתוסף יותר בהבנת הענינים, ועד לתוספות חידושים כו' כנראה במוחש עכ"ל, ולכאורה נראה דשיחה זו הוא לפי השיטה דהואיל ואישתרי אישתרי.

הטעמים דדברים שבע"פ א"א רשאי לאומרם בכתב

ויש להוסיף בזה עוד דבהא דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב מצינו כמה טעמים:

(א) טעם המורה נבוכים (שצויין בהמכתב) שהוא ע"ד שכתב הר"ן (מגילה יד, א, מדפי הרי"ף) שאם הי' נכתב היו לומדים מתוך הכתב ואפשר שלא יבינו הלשון ויהי' ספיקות בדבר, אבל כשנאמרים בעל פה אי אפשר ללומדם אלא מפי מלמד שיפרש לו יפה, וכ"כ בחי' הריטב"א גיטין שם (ד"ה הא כיצד) ובס' הליכות עולם ריש פ"א, וראה פרישה סי' מ"ט סק"א.

(ב) המהר"ל בגור ארי' (שמות לד, כז) ביאר שכבר נתנו טעם בפרק ב' דעירובין (כא, ב) למה לא מותר לכתוב תורה בעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה כדכתיב עשות ספרים הרבה אין קץ ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף, נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה, וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה, ועי' גם בחדא"ג מהרש"א עירובין שם (ד"ה שדברי תורה) שכ"כ.

(ג) בשמות רבה (פמ"ז, א): "בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל אמרה למשה על הסדר מקרא ומשנה תלמוד ואגדה.. אמר הקב"ה למשה באותה שעה, מאחר שלמדה מפי הקב"ה אמר לו למדה לישראל, אמר לפניו רבש"ע אכתוב אותה להם, אמר לו איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בזוים בעובדי כוכבים אלא המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם, אמר לנביא אם אכתוב לו רובי תורתך כמו זר נחשבו, ומה אני עושה להם נותן את המקרא בכתב

והמשנה והתלמוד והאגדה בעל פה" ועד"ז איתא בילקוט הושע אות תקכה, ועי' בזה בשו"ת דברי ישראל חיו"ד סי' ל"ז.

(ד) טעמו של הים של שלמה ב"ק (פ"ד סי' ט) וז"ל: וה' מסר התורה בקבלה למשה לומר ליהושע, ויהושע לזקנים כו'. ולא הניח לכתוב התורה שבעל פה, כדי שלא יהפכו למינות, כדאיתא בפרקי דר' אליעזר.

(ה) עי' מהרש"א חא"ג גיטין (ס, א ד"ה והא) וז"ל: נראה בזה דלא ניתן לכתוב משום דלא יסמוך האדם על הכתיבה ולא ילמוד יותר, ובודאי דא"א לכתוב כל הדברים שהפה יוכל לדבר בדברי תורה, ולכך בדורות הראשונים שהיה לבבם רחבה מני ים אמר לא ניתן לכתוב כדי שיחזור על תלמודו ומשנתו תמיד ויהיו סדורים לו תמיד ללמוד ולהביאו לידי עשיה, אבל עתה עת שנתמעטו הלבבות וא"א לזכרם ע"י הלימוד בע"פ מרבו ומשתכחת ממנו בע"פ אדרבה עת הוא להביאו לידי עשיה ע"י שיהיו המצות סדורים לו בכתיבה אע"פ שע"י זה הפרו תורתך שלא יחזור על משנתו ותלמודו תמיד כי יסמוך על הכתיבה עכ"ל⁵.

דלכאורה לפי כמה טעמים מהנ"ל כגון טעם הא' של המו"נ והר"ן וכו' דדברים שבעל פה אין לכותבן כי אפשר שיהיו ספיקות ומחלוקת וכו' א"כ לעת"ל כשכבר למדו תושבע"פ וליכא ענין השכחה וכו' איך שייך שיפול שם ספיקות ומחלוקת? וא"כ לכאורה ליכא סברא כלל לאסור כתיבת תושבע"פ, וכן לכאורה לפי טעם הג' והד' והה', דאין זה שייך לעת"ל.

מיהו אי נימא דהוה איסור דאורייתא כנ"ל, י"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, האיסור מתקיים בכל אופן שהוא וראה בענין זה גם בקובץ תתקג, ואין להאריך עוד.



⁵ וראה בס' 'שפתי שושנים' פי"ב שהביא עוד הרבה טעמים בזה מרבינו בחיי (שמות לד, כז) ומספר הבתים ועוד.

לקוטי שיחות

ביטול זיו השמש להשמש כשהוא מחוץ למקורו

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חלק כט פ' ואתחנן (א) מבאר חידוש הבעש"ט לגבי חוקרי ישראל שלפניו בענין התהוות בכל רגע, שאין זה רק שהנברא צריך לקיומו לכח הבורא אבל אח"כ נעשה הנברא נפרד מכח המהווה אותו ומקיימו ע"ד אור השמש שבא מהשמש ותלוי בקיומו למאור השמש, והראי', תיכף כשיש דבר המפסיק בין האור ובין המאור מתבטל האור, אבל מ"מ האור דבר נפרד מגוף השמש – אלא כח הבורא מלובש בנברא עצמו. ע"ש באורך.

ויש להעיר שבחסידות מובא משל זה דאור השמש הבא מהשמש על הא שהנברא תלוי תמיד בהאין אלקי המהווה אותו – ראה אור התורה תצא עמ' תתפז: "התהוות העולמות אינו כמו פעולה גשמיית. . הפעולה נפרדת לאחר שנפעלה ואין צריך עוד לכח הפועל. . משא"כ עד"מ בהתהוות זיו השמש מן השמש לפי שהזיו לא הי' יש בפ"ע כלל קודם המשכתו ממאור השמש ע"כ גם אחר שנמשך ממאור השמש צריך הוא תמיד להשמש ואינו נפרד בפ"ע שהרי בלילה שהשמש הולך מתחת לארץ הי' כלא הי' הזיו. . והנמשל מזה יובן למעלה. . שהתהוות היש הוא מאין המוחלט ממש ע"כ הם צריכים תמיד להתהוות מאין כמו הזיו במאור השמש. . שלא הי' סיבה אחרת ליש הזה זולתו ית' כמו שאין לזיו השמש סיבה אחרת כלל זולת השמש ולאפוקי מפעולת האדם איזה כלי שכלי זו יש לה סיבה אחרת עיקרית זולת האדם. . ולכן אין הכלי בטלה כלל לגבי האדם".

וכן הוא גם בד"ה וילך לוי בהמשך תרס"ו, עיין שם שהוא לשון הצמח צדק בשינויים והוספות. ולפלא קצת שבהוצאה החדשה חוברת ה' נשמט מהעורכים מ"מ זה. והקטע שנעתק שם בהערה 33 מכי"ק שאח"כ הועבר עליו קולמוס – באמצע הוא לשון הצמח צדק באור התורה שם. ואכ"מ.

ובשער היחוד והאמונה פ"ג נאמר ג"כ שהנבראים עצמם "אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה'" – אבל שם מבואר רק הביטול דזיו השמש בשמש שכשהוא במקורו נחשב לאין ואפס ממש (ואילו כשהוא חוץ למקורו נופל עליו שם יש), משא"כ במקומות הנ"ל מבואר משל ביטול אור השמש לשמש גם כשהוא חוץ למקורו שזקוק תמיד למקורו לקיומו.



קושיות הלח"מ ברמב"ם הל' דעות [גליון]

הרב ישראל שמעון קלמנסון חבר ועד הנחות בלה"ק

א. כתב הרמב"ם בהל' דעות פ"א ה"ג-ד: "שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה . . הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו . . כיצד, לא יהא בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול, שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת . . וכן שאר דעותיו. ודרך זו היא דרך החכמים. כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם".

וממשיך (ה"ה): "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר, ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד. כיצד, מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהי' שפל רוח ביותר, נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות. ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהי' עניו, נקרא חכם, וזו היא מדת חכמה. ועל דרך זו שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות, יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון, ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון, וזהו לפנים משורת הדין".

וממשיך בפרק שלאח"ז (פ"ב ה"א-ב): "חולי הגוף טועמים המר מתוק ומתוק מר . . כך בני אדם שנפשותיהם חולות, מתאווים ואוהבים הדעות הרעות, ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים ללכת בה, והיא כבירה עליהם למאד לפי חליים . . וכיצד היא רפואתם, מי שהוא בעל חמה, אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו

זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו. ואם הי' גבה לב, ינהיג עצמו בבזיון הרבה, וישב למטה מן הכל . . עד שיחזור בו לדרך הטובה. והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה".

וממשיך (ה"ג): "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית, אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר. והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהי' אדם עניו בלבד, אלא שיהי' שפל רוח ותהי' רוחו נמוכה למאד . . ולפיכך צוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח . . ועוד אמרו בשמעתא מאן דאית ביי' גסות הרוח ואפי' מקצתה. וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד, וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפי' על דבר שראוי לכעוס עליו . . לפיכך צוו להתרחק מן הכעס, עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפי' לדברים המכעיסים, וזו היא הדרך הטובה וכו'".

ב. וכתב הלח"מ (לפ"א ה"ד שם) דיש להקשות בדבריו טובא, ופירט ג' קושיות:

הקושיא הא': "חדא, דהרי בפרק שלאחר זה [פ"ב ה"ג] כתב שאסור לנהוג במדה בינונית במדת הענוה, אלא צריך שיהיה ענו מאד, ואיך כתב כאן [פ"א ה"ד-ה] שהעושה זה והולך בדרך בינונית נקרא חכם".

הקושיא הב': "ועוד קשה, שהרי לעיל בזה הפרק [פ"א ה"ג] כתב ששתי הקצוות אינם דרך טובה, ואם האדם נוטה לאחד מהם צריך שיחזור עצמו למוטב, ואיך כתב כאן [פ"א ה"ה] שהיא מדת חסידות לעשות כן. ואין לומר דהכא לא מיירי אלא במדת הענוה לבד ולעיל איירי בשאר המדות, שהרי בכל הדעות סתם כתב כל אדם שדעותיו וכו' ומי שהוא מדקדק וכו'. ועוד, דלעיל ג"כ איירי במדת הענוה, שהרי בהזכירו בתחלה כל הקצוות זכר ג"כ ויש אדם שהוא גבה לב וכו' ויש אדם שהוא שפל רוח וכו', ועלה קאי מ"ש ששתי הקצוות אינם דרך טובה".

והקושיא הג': "ועוד קשה, שהרי במדת הכעס כתב בפרק שלאחר זה [פ"ב ה"ג] שבמדה זו צריך להרחיק מאד ולא יכעוס אפי' על דבר שראוי לכעוס עליו וכו', וכאן [פ"א ה"ד] כתב ולא כמת וכו' ולא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו וכו'".

ג. בלקו"ש ח"ט ע' 7 הערה 35 מציין כ"ק אדמו"ר זי"ע (בשייכות להמבואר שם, שמצד החשד שמא בני גד ובני ראובן אינם רוצים לעבור את הירדן מחדם לצאת למלחמה, חשד שעלול להניא את בני"י מלעבור את הירדן - נקטו בקצה ההפכי ואמרו "ואנחנו נחליץ חושים לפני בני"י"), וז"ל: "ראה רמב"ם הל' דיעות פ"ב ה"ב. שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג (ועפ"י"ש בשו"ע שם יתורץ חלק מקושיות הלח"מ שם)".

ובגליון תתקסג (עמ' 54) הקשה הרב מ.מ.ר. שי' כיצד ע"פ דברי אדה"ז בשולחנו מתורצות (חלק מ)קושיות הלחם משנה?

וע"כ לקמן ננסה לבוא לביאור הענין בס"ד.

ד. וז"ל רבנו הזקן בשו"ע (סקנ"ה סוס"א): "ומצוה להנהיג עצמו בהנהגה טובה לשמור בריאותו, כדי שיהי' בריא וחזק לעבודת בוראו, ועל כן אינו רשאי לסגף עצמו . . . וזהו כלל לכל המדות שבאדם, חוץ מן הגאווה והכעס, שבהם אין ראוי לילך במדה בינונית, אלא להתרחק מגובה הלב והכעס עד קצה האחרון".

ולקמן (סקנ"ו ס"ג): "מצות עשה מן התורה לילך בדרכי ה' . . . וכיצד ירגיל אדם עצמו במדות טובות עד שיקבעו בו, יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי המדות האלו, ויחזור בהם תמיד, עד שתהי' עשייתן קלה בעיניו ויקבעו המדות בנפשו. כגון, אם הי' כילי יפזר ויתן ממון הרבה לעניים, ויגמול חסד גם לעשירים, ויחזור ויתן עד שתקבע בנפשו מדת ורב חסד שנשתבח בה הקב"ה. ואחר שתקבע בנפשו מדה זו לא יפזר יותר מדאי, שזו אינה דרך טובה . . . אלא ינהג בדרך המיצוה, הוא דרך הטובה והישרה. חוץ משפלות הרוח, שמאד מאד הוי שפל רוח כי תועבת ה' כל גבה לב, לכן יתרחק מזה עד קצה האחרון . . . וכן הכעס מדה רעה מאד, ומגסות הרוח היא באה, לכן יתרחק מזה גם כן עד קצה אחרון . . . לפיכך ציוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש כלל לדברי המכעיסים וכו'".

וצ"ב מה כוונת דברי רבנו זי"ע שע"פ דברי אדה"ז יתורצו קושיות הלח"מ, דלכאורה הרי אדה"ז אינו אלא כמעתיק דברי הרמב"ם.

ה. וכדי לבאר כוונת דברי רבנו, יש להקדים תחלה מה שנתקשה רבנו בענין זה בכ"מ.

לראשונה מצינו ענין זה ברשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע מהתוועדות שמחת בית השואבה תרצ"ג, וזה לשון קדשו שם (נדפס ב'רשימות' חוברת טו, כרך ב ע' 6): "בסוטה ה. ת"ח צריך שיהא בו אחד מח' בח'. ונתבאר בתו"א יביאו לבוש מל' ההכרח שבזה. ועייג"כ לקו"ת ד"ה ענין שניתנה התורה על ה"ס. וצ"ע שהרי בי"ד הנ"ל פסק דלא מקצתי, ואף גם ח' בח' לא. עיי"ש בהגה"מ ובפיה"מ אבות פ"ד".

והיינו, שהוקשה לרבנו מה שהובא בתו"א ובלקו"ת מארז"ל ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית, והרי הרמב"ם פסק להלכה כדעת מ"ד (בסוטה שם) "לא מינה ולא מקצתה", ואפי' אחד משמונה בשמינית לא.

ולאח"ז כתב רבנו קושיא זו לאביו הרה"ג והרה"ח המקובל וכו' מוהר"ר לוי יצחק ז"ל, במכתבים שלא הגיעו לידינו, אבל הגיעו לידינו תשובותיו של רלוי"צ.

וז"ל רלוי"צ במכתבו מיום ג' חיי שרה ה'תרצ"ד (נדפס בלקוטי לוי"צ אג"ק ע' שא): "בדבר מה שכתבת אודות שמינית שבשמינית מדת הגאולה, איני זוכר עתה באיזו מכתב כתבת לי בפרטיות מזה, והנני טרוד עתה בענין אחר, ולכן במכתבך הבא תבאר לי עוד הפעם בפרטיות יותר ואשיבך אי"ה".

ובמכתב מיום י"א טבת ה'תרצ"ד (שם ע' שה): "וע"ד קושייתך בהמבואר בתו"א בדרושי פורים שצ"ל שמינית שבשמינית, ושענין זה הוא מ"ת על ה"ס, הרי הרמב"ם פסק דלא מינה ולא מקצתה (בהל' דעות פ"ב הלכה ג' ע"ש)", ועיי"ש בארוכה מה שתירץ.

ומ"מ נראה שלא נתקבל לגמרי אצל רבנו זי"ע תירוצו של אביו רלוי"צ, כי חזר על קושיא זו במכתב להרא"א אקסלרוד מערב פסח תש"ד, וז"ל שם (אג"ק ח"א ע' רעח): "ומדי דברי בזה אזכיר מה שצע"ק לי ולדכוותי בדרושים הנ"ל מפרש אליב' דמ"ד שצ"ל שמינית שבח', והרי הלכה כמ"ד (סוטה ה, א) דלא מינה ולא מקצתי וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ב ה"ג וכ"פ רבינו הזקן בשו"ע או"ח סקנ"ה וסקנ"ו ס"ג".

ובהערת רבנו למאמרי אדה"ז הנחות הר"פ ז"ל, שי"ל בשנת תשח"י (ע' קצב): "שמינית שבשמינית: סוטה ה, א. ולכאורה צ"ע מרמב"ם הל'

דעות פ"ב ה"ג שפסק דאפי' מקצתה לא. וכ"פ בר' יונה לאבות פ"ד מ"ד. ועייג"כ שו"ע רבינו הזקן חאו"ח סקנ"ה סו"ס א' וסקנ"ו ס"ג."

וההבדל בין שני המקומות האחרונים בולט: במכתב משנת תש"ד כתב רבנו "וכ"פ רבינו הזקן", היינו שדעת אדה"ז היא בבירור כהרמב"ם; ואילו בהערה משנת תשכ"י כתב "ועייג"כ שו"ע רבינו הזקן", דמשמע שיש מקום עיון בדבר.

ו. ונראה שהפתרון לכל האמור הוא ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב ע' 162 ואילך, שמבאר שם שבתחלת העבודה על האדם להיות בבחי' ביטול לגמרי ("סיני"), ורק בהגיעו למדריגה נעלית יותר בעבודה, אזי שייך אצלו ענין העבודה באופן של תוקף והגבהה ("הר סיני").

ובהערה 32 שם איתא בזה"ל:

"בהוספות לתו"א שם (קכ, א) שהענין דשמינית שבשמינית צ"ל דוקא בהתחלת העבודה, ע"ש (וראה גם בלקו"ת במדבר שם (ועד"ז בתו"א מג"א צא, ב): לא יערב לכו לגשת אל העבודה). אבל שם המדובר בהגבהה כו' של האדם לאחר שהוא כבר בביטול (ת"ח) וביטול עד כ"כ שלא יערב לגשת כו' ולכן צ"ל שמינית שבשמינית בכדי שיגש אל העבודה. משא"כ המדובר בפנים - האדם המתחיל בהעבודה להבטל.

ועפ"ז וע"פ המבואר בפנים יש לתרץ: (א) משנ"ת בתו"א וכו' ההכרח דשמינית שבשמינית והרי פס"ד הרמב"ם (דעות פ"ב ה"ג) "בשמתא מאן דאית ב' כו' ואפי' מקצתה", (ב) שינוי הל' בשו"ע אדה"ז (חאו"ח סקנ"ו ס"ג) - אף שמציין שם להרמב"ם, אבל בנוגע לכעס - "עד קצה האחרון" (ולא "אפי' מקצתה"), (ג) השינוי ברמב"ם עצמו שם שבנוגע לכעס כותב "עד הקצה האחר."

וכידוע שע"ד הרגיל הרמב"ם "על הרוב ידבר". ואכ"מ". עכ"ל.

ובשוה"ג שם (על התיבות "עד קצה האחרון"): "שאינו שולל ענין הגאווה לגמרי, אלא שיש "מקצת" ("קצה האחרון") דענין זה (משא"כ הלשון "אפי' מקצתה")."

והיינו, שרבנו מחלק בין הלשון "ואפי' מקצתה" להלשון "עד קצה האחרון", שהלשון "אפי' מקצתה" פירושו שלילת ענין הגאווה לגמרי,

משא"כ הלשון "עד קצה האחרון" פירושו שישנו עדיין "מקצת" ("קצה האחרון") של גאווה, והו"ע השמינית שבשמינית.

ובזה מבאר רבנו את השינוי בין לשון הרמב"ם ללשון רבנו הזקן, שהרמב"ם הביא מארז"ל "בשמתא מאן דאית בי' גסות הרוח ואפי' מקצתה", משא"כ רבנו הזקן השמיט מארז"ל זה, וכתב רק "יתרחק מזה עד קצה האחרון" ותו לא.

ז. אלא שלכאורה דברי רבנו בדעת הרמב"ם צ"ע, שהרי בפ"א כתב הרמב"ם עצמו "מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהי שפל רוח ביותר נקרא חסיד", ולפי ביאור רבנו ה"ז בסתירה למ"ש בפ"ב "בשמתא מאן דאית בי' גסות הרוח ואפי' מקצתה".

ובהכרח לומר שישנו חילוק יסודי בין הענין המבואר בפ"א להענין המבואר בפ"ב.

והיינו, שבפ"א מיירי באדם ההולך ב"דרך הישרה", היינו שהוא נמצא כבר במדריגה נעלית בעבודתו, ובמדריגה זו אינו צריך להתרחק מהגאווה אלא "עד קצה האחרון" ותו לא, אבל מקצת גאווה ("שמינית שבשמינית") - צריך שיהי' בו, כמבואר בלקו"ש שם שבמדריגה זו צ"ל ענין העבודה באופן של תוקף והגבהה ("הר סיני");

משא"כ בפ"ב מיירי ב"חולי הנפשות", דהיינו אלו העומדים עדיין בתחילת העבודה, ולגביהם - "בשמתא מאן דאית בי' גסות הרוח ואפי' מקצתה", כי במדריגה זו על האדם להיות בבחי' ביטול לגמרי ("סיני"), בלי שמץ של גאווה כלל.

ח. ומעתה יתבארו היטב דברי רבנו בלקו"ש ח"ט, שע"פ דברי אדה"ז בשו"ע יתורץ חלק מקושיות הלח"מ על הרמב"ם - כי על יסוד דברי אדה"ז בשו"ע (ששינה מלשון הרמב"ם "אפי' מקצתה" וכתב רק "עד קצה האחרון") באנו לחלק בין דברי הרמב"ם בפ"א לדבריו בפ"ב, וע"פ חילוק זה מיושבים היטב קושיות הלח"מ שהובאו לעיל, כדלקמן:

הקושיא הא' "דהרי בפרק שלאחר זה כתב שאסור לנהוג במדה בינונית במדת הענוה, אלא צריך שיהי' ענו מאד, ואיך כתב כאן שהעושה זה והולך בדרך בינונית נקרא חכם" - מיושבת היטב ע"פ האמור, כי בפ"ב מיירי ב"חולי הנפשות", ולהם אסור לנהוג במדה בינונית במדת

הענוה, משא"כ מי שהולך בדרך הישרה (שבזה מיירי בפ"א) - מותר לו ללכת בדרך בינונית, ונקרא חכם (אלא שאם מדקדק על עצמו ביותר ומתרחק ממדת הגאווה "עד קצה האחרון" - נקרא חסיד).

הקושיא הב' "שהרי לעיל בזה הפרק כתב ששתי הקצוות אינם דרך טובה, ואם האדם נוטה לאחד מהם צריך שיחזור עצמו למוטב, ואיך כתב כאן שהיא מדת חסידות לעשות כן" - גם היא מיושבת ע"פ האמור, כי מ"ש בתחלת הפרק ששתי הקצוות אינם דרך טובה כוונתו לקצה המוחלט, דהיינו מי שאין בו גאווה כלל (אפי' שמינית שבשמינית), שדרך זו אינה דרך טובה למי שהולך בדרך הישרה (משא"כ ל"חולי הנפשות", כנ"ל), אלא צריך שיהי' בו עכ"פ "קצה האחרון" של גאווה ("שמינית שבשמינית").

והקושיא הג' "שהרי במדת הכעס כתב בפרק שלאחר זה שבמדה זו צריך להרחיק מאד ולא יכעוס אפי' על דבר שראוי לכעוס עליו וכו', וכאן כתב ולא כמת וכו' ולא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו וכו'" - גם היא מיושבת באופן הנ"ל, שבפ"א מיירי במי שהולך בדרך הישרה, משא"כ בפ"ב מיירי ב"חולי הנפשות", שצריכים לשלול מדת הכעס לגמרי.

[ומ"ש רבנו שיתורצו רק חלק מקושיות הלח"מ - כי בלח"מ שם ישנם עוד כמה קושיות ודיוקים, שאינם מתורצים ע"פ האמור].

ט. על פי כל האמור יש לבאר הערה נוספת מכ"ק אדמו"ר זי"ע, בשוה"ג לשיחת ש"פ תצא, י"ד אלול תשל"א (נדפס בהוספות ללקו"ש ח"ט ע' 349).

וזה לשון קדשו שם (בשייכות למארז"ל "מאן מלכי רבנן", שהובא בהערה 11 לשיחה הנ"ל): "להעיר ממרז"ל (ראה ב"ב ג, ב) אמר מלכא עקר טורא - שההר (יצה"ר שנדמה להר גבוה) (סוכה נב, א)) אינו מתבטל ממציאות הר (דלא כענין עוקר הרי הרים וטוחנן (סנה' כד, א)), כי אם, שהוא ברשות המלך, עד שע"י אמירתו (בלבד) נעקר ההר ממקומו למקום שהמלך רוצה שיהי' שם - ולהעיר מענין ויגבה לבו בדרכי ה' (נת' בלקו"ת מטות פו, ג). וראה רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג ובלח"מ וכו' שם. ועיין שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג".

ובהשקפה ראשונה אינו מובן הציון לרמב"ם וללח"מ, שאינם עוסקים כלל בהענין ד"ויגבה לבו בדרכי ה'", ואדרבה - בפשטות שוללים לגמרי כל ענין של גאווה וגסות הרוח ("אפי' מקצתה").

אבל ע"פ המבואר לעיל (על יסוד ההערה שבלקו"ש חכ"ב) הענין מובן היטב - שכוונת רבנו היא לרמוז לתירוץ קושיות הלח"מ על הרמב"ם על יסוד החילוק האמור בין דברי הרמב"ם בפ"א לדבריו בפ"ב, שבפ"א מיירי במי שהולך בדרך הישרה, שהנהגתו צ"ל באופן ד"ויגבה לבו בדרכי ה'" ("קצה האחרון", "שמינית שבשמינית"), משא"כ בפ"ב מיירי ב"חולי הנפשות", שאסור שתהי' בהם גסות הרוח "אפי' מקצתה".



נגלה

בענין הפטור דקלב"מ

הרב עקיבא גרשון וגנר
ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

ביאור השקו"ט דהגמ'

בגמ' כתובות (לג, ב), לאחר שמוקים לה להברייתא (דקתני גנב וטבח בשבת וכו' לר"מ משלם דו"ה) בטבח ע"י אחר, ומשום דבטביחה גלי קרא דאף ע"י שליח משלם ד' וה', איתא: "מתקיף לה מר זוטרא מי איכא מידי דאילו עבד איהו לא מיחייב [דהא מיקטיל. רש"י], ועביד שליח ומחייב? איהו לאו משום דלא מיחייב [הוא, דחיובא רמיא עלי'. רש"י], אלא משום דקם ליה בדרכה מיניה".

דקדוקים בהגמ' ובדברי התוס'

ולכאור' קושיית מר זוטרא צ"ע, דמעיקרא מאי קא קשיא לי', והרי פשוט הוא דמה דאילו עבד איהו לא מיחייב היינו משום דקם לי' בדרכה מיני', משא"כ היכא דעביד שליח ליכא קלב"מ, וכמו דמשני הגמ' באמת לבסוף, ומה היתה סברת ההתקפה של מר זוטרא? והרי זה דבר פשוט דגם מר זוטרא בקושייתו ידע דמה דפטור היכא דעבד איהו היינו משום דקלב"מ [ובנוסף למה דפשוט כן, הנה אי לא תימא הכי א"כ הו"ל

להקשות על עיקר הדין ולא "מי איכא מידי" וכו'], וא"כ מה שייך להקשות שיהי' כמו היכא דעבד ע"י שליח, דהתם לא שייך קלב"מ? וכמו דלא שייך להקשות "מי איכא מידי דאילו עבר על עבירה דטביחה בלחוד מיחייב, ואילו עבר גם על עון חילול שבת, דחמורה יותר, לא מיחייב, דבודאי אי"ז קושיא, דהא זהו כל הדין דקלב"מ, וא"כ ה"ה בנוגע החילוק בין ע"י עצמו וע"י שליח, ומה שייך להקשות על זה? ועי' בשיטה דכנראה עמד ע"ז, ורצה לתרץ זה דא"א שיהי' לשליח יותר כח מהמשלח וכו' ע"ש בדבריו, ולכאור' לאחריו כל דבריו עדיין צריך לביאור נוסף, דסו"ס הרי החילוק בין השליח להמשלח מובנת היא גם בהקושיא מטעם קלב"מ?

(ב) עוד צ"ע (ושוב מצאתי עד"ז בסוכ"ד) דהנה בענין החיוב בטבח ע"י אחר ביארו כמה אחרונים (בקצה"ח סי' רצ"ב (בשם המהרי"ט), בהפלאה בסוגיין, בצ"פ (בחד צד) בב"ק עא, א ועוד) דאי"ז מדין שלוחו של אדם כמותו, דפירושה שעשיית השליח הוי כמו שעשה המשלח, כ"א דאי"צ לעשות בעצמו משמע וגם במה שגורם הטביחה והשליחות יד חייב, ולכאור' צ"ע איך יתפרש לפ"ז קושיית הגמ' "ועביד שליח ומיחייב" (הן מצד לשון הגמ' והן מצד התוכן)?

(ג) עוד צ"ע, דהרי מצינו סברא בקלב"מ דזהו דין במעשה העבירה, דלא שייך על מעשה א' ב' חיובים, וא"כ אמאי באמת אין אומרים קלב"מ בטבח ע"י שליח, והרי סו"ס על מעשה זה דטביחה ע"י שליח יש חיוב מיתה, וא"כ נימא קלב"מ?

והנה בתד"ה לאו כ' וז"ל: "אע"ג דהכא אפי' לצאת ידי שמים אינו חייב דדוקא בממון הוא דאמר רבא בהשוכר את הפועלים (ב"מ צא, א ושם) אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו דמיחייב בבא לצאת ידי שמים אבל קנס לא מיחייב אלא ע"פ ב"ד כדאמרי' אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע עצמו מ"מ ניחא דכיון שהיה ראוי להתחייב אם לא היה מתחייב בנפשו מתחייב נמי אממון ע"י שליח כיון שאינו מתחייב בנפשו". וצ"ב מהו ההור"א והמסקנא של התוס'?

ולכאור' מברור מדברי התוס' דהתי' של הגמ' "לאו משום דלא מיחייב כו'", היינו שבעצם גם בקלב"מ מיחייב הוא (אלא שמיפטר מטעם קלב"מ), אלא שבהקס"ד סברו התוס' דזה דהגמ' מתרצת דגבי קלב"מ

בעצם מיחייב, היינו שחייב בדיני שמים, ובתירוצם מבארים שאף שגבי קנס עכ"פ פטור גם מדיני שמים, מ"מ חשיב שבעצם מיחייב הוא כיון שהי' ראוי להתחייב. והיינו שהביטוי לכך שבעצם מחוייב, הוא לא בזה שמיחייב עכ"פ בדיני שמים, כ"א בזה שראוי הי' להתחייב.

ואפ"ל דהביאור בדברי התוס' הוא דבהפטור דקלב"מ הי' אפ"ל דגדרה הוא דבעצם אין חיוב על עבירה זו, וע"ז מבארים התוס' דקלב"מ חשיב כסבה צדדית לפטור אותו (ולא שבעצם אין בו חיוב), וזה מתבטא בכך שהי' ראוי להתחייב בלי קלב"מ. עכ"פ זכינו מדברי התוס' דהשקו"ט בהגמ' מסובבת על הדיון אי קלב"מ הוא "פטור" או שמלכתחלה אינו מחוייב.

הסברא דקלב"מ היינו דאי"ז מעשה עבירה, והיסוד לזה

והנראה לבאר בכ"ז, דהנה בסברת קלב"מ הרי אפ"ל דהוא דין על ב"ד, שאין כח בב"ד לענוש ב' עונשים (וכל' רש"י בב"מ צא, א), שמטעם זה חייב עכ"פ בדיני שמים, ואפ"ל דזהו דין דיש בכלל מאתים מנה, והעונש הקל נכלל בהעונש החמור, כך דהוי כאילו נענש בשניהם (שמטעם זה סובר הצ"ח שהיכא שנענש בפועל בהעונש החמור פטור אף מדיני שמים, וכמשנ"ת במ"א, ואכ"מ).

אמנם התנא דבי חזקי' הרי יליף מהיקש דאף חייבי מיתות שוגגין פטורים, ובזה לא שייך אף א' מב' הסברות הנ"ל, דמאחר שאינו נענש וגם אינו חייב בעונש על החמור, א"כ מאיזה טעם יפטור מהעונש הקל? ונת' בזה במ"א דאפ"ל דהסברא בזה (ואין טעם לחדש דזהו גזה"כ וכהלכתא בלא טעמא) דגם הדין דקלב"מ שמטעם זה חייבי מיתות שוגגין פטורין, יסודו הוא מה דיש בכלל מאתים מנה. והיינו דכמו דאמרינן בנוגע להעונש דיש בכלל מאתים מנה וכשנענש בעונש החמור הוי כאילו נענש גם בעונש הקל [ווי"ל דזהו ע"ד המבואר בב"ק (פה, ב) דחרשו נותן לו דמי כולו, ואפי' אם סימא את עינו וקיטע את ידו ואח"כ חירשו, הנה אם לא אמדוהו בכל פעם אז (בנוגע לכמה ענינים) נותן לו דמי כולו, דהוי כאילו קטלי' וכולל הכל], הנה עד"ז הוא בנוגע למעשה העבירה, דכשעובר בבת אחת על ענין חמור ועל ענין קל, הרי ענין הקל טפל ובטל לגבי הענין חמור, וכאילו עבר רק על ענין החמור.

והיינו, דבהך דינא דכשיש מיתה וממון נפטר מהחיוב ממון, דילפינן מקראי, אפ"ל זה בב' אופנים: א) אפ"ל דזהו בגדר סבה, שהחיוב מיתה הוי סבה ליפטר מהממון, וכן הוא לביאור הנ"ל שהביא הקוב"ש מהרמב"ן, שבמיתה נכלל העונש דממון, דלפ"ז הפי' דהעונש דמיתה הוא סבה שנפטר מהממון, וכמובן הרי אי"ז שייך אלא כשנענש בעונש מיתה בפועל. ב) אך אפ"ל ג"כ דהוי בגדר סימן, והיינו דהחיוב מיתה הוי רק סימן והוכחה לגלות על החומר שבהעבירה עצמה, דכיון שבעבירה זו יש בה חיוב מיתה, ה"ז ראי' שיש בה חומר מיוחד, שלכן עבירה קלה טפילה לגבה. ולפ"ז מובן שאי"ז תלוי בעונש מיתה בפועל, כ"א בזה שיש בה חיוב מיתה.

וזהו הטעם דגם חייבי מיתות שוגגין פטורין, דגם כשאין חיוב מיתה בפועל, מ"מ מאחר שזהו עון דחיוב מיתה, הרי חיוב המיתה ישנו בעבירה זו (באם הי' בהתראה וכו') ה"ז סימן על חומר העבירה, ולגבי עבירה זו הרי העבירה שעונשה ממון טפל ובטל, וכאילו שעבר רק על עון המיתה (דיש בכלל מאתים מנה, וכו"ל), ולכן אין שייך להענישו על העבירה הקלה. ונמצא דבכל מצב, גם בחייבי מיתות שוגגין, הנה יסוד הדין והסברא דקלב"מ אחד הוא.

וי"ל מעין דוגמא לזה דהנה בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים בענין מרור פסקא המתחלת 'ברכה זו' כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "ברכה זו. לכאורה יתור לשון הוא. ואולי מרמז דרך אגב, שהי' מקום גם לברכה אחרת והיא ברכת המצות על החרוסת (ראה פיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י מ"ג, ולח"מ להל' חו"מ פ"ז הי"א), אף שאין חייב עלי' ברה"נ. והא דאין מברכין על מצותה הוא מפני שהיא טפלה למרור ונפטרת בברכתה (אבודרהם) - ועל כרחק כונתו שמצותה טפלה למצות מרור". והיינו דכשמקיים ב' המצוות דמרור וחרוסת ביחד, הנה אין מברך על החרוסת כי מצות החרוסת טפילה למצות מרור, וכאילו שמקיים רק מצות מרור.

וכן מצינו סברא זו בכמה ענינים לעיל דדין קלב"מ תלוי במעשה בעבירה (גבי זרק חץ וכן בשיטות כמה ראשונים גבי מיתה לזה ותשלומין לזה), שמכ"ז הוי יסוד להסברא דדין קלב"מ הוא דהעבירה הקלה לא חשיבא כמעשה עבירה כלל, וכשרגא בטיהרא.

ביאור קושיית מר זוטרא

ומעתה יש לבאר היטב קושיית מר זוטרא, דאם קלב"מ היינו שאי"ז מעשה עבירה, א"כ איך שייך לחייבו ע"י שליח, הרי כמו שאם הי' טובח בעצמו לא הי' מתחייב, דאי"ז מעשה עבירה, כמו"כ ע"י שליח, ומי איכא מידי דאילו עבד איהו לא מיחייב, דאי"ז מעשה עבירה, ועביד שליח ומיחייב, הרי כמו שבעצמו לא הי' נחשב למעשה עבירה, כמו"כ העבירה שמתייחסת אליו מהשליח אינה מעשה עבירה, וא"א להיות כח השליח לשווייה למעשה עבירה יותר מכח המשלח, וא"ש דזהו הסברא שביאר השיטה בקושיית מר זוטרא.

[ויש להביא דוגמא לדבר, הנה מתעסק בשבת אי"ז רק פטור גבי האדם כ"א שאי"ז עבירה כלל, דמלאכת מחשבת אסרה תורה (וכדהובא במ"א פלוגתת הגרע"א והחור"ד בזה), והנה אם אדם יעשה שליח לעשות מעשה בשבת, שעי"ז יפעל בדרך ממילא חילול שבת באופן דמתעסק בעלמא, והמשלח ידע מזה. הנה לכ' י"ל דבכה"ג אף אם היינו אומרים דישלדב"ע, מ"מ המשלח הי' פטור, דאם הפטור דמתעסק הי' שהאדם הוא פטור מפני שהוא מתעסק, אז היינו צ"ל דלגבי המשלח, שאינו מתעסק, שפיר חייב, אבל אם דין מתעסק הוא שאינו מעשה עבירה מעיקרה, א"כ הרי המעשה שנתייחס להמשלח אינו מעשה של חילול שבת ופשיטא דגם המשלח מיפטר⁶].

וא"ש דקושיא זו הוא גם לפי המהרי"ט ודעמי', דסוכ"ס איך אפשר דכשעושה הטביחה בעצמו לא מיחייב, דאי"ז מעשה עבירה של טביחה, וכשעושה ע"י שליח מתחייב, הרי סו"ס אין כאן מעשה עבירה.

[ויש לפרש ל' הגמ' לדידהו באופן אחר קצת, דל' הגמ' יכול להתפרש בב' אופנים: א) מי איכא מידי דאילו עבד איהו (שכשהבעה"ב עושה בעצמו) לא מיחייב, ועביד שליח (וכשהשליח עושה עבורו) מיחייב. או ב) מי איכא מידי דאילו עבד איהו (שכשהבעה"ב עושה בעצמו) לא מיחייב, ועביד שליח (וכשהבעה"ב עושה שליח לעשות עבורו, היינו שמתאר אופן עשיית הבעה"ב ע"י אחר) מיחייב. וי"ל דהנך מפרשים

⁶ אלא שיש לדון בזה, דיתכן דכיון דהמעשה מתייחס להמשלח, א"כ מצטרף הדעת שלו להמעשה לענין שלא יהי' המעשה עצמו נחשב כמתעסק.

יפרשו כאופן הב', היינו ד"עביד שליח" אין הכוונה שקורא לזה העשייה של השליח, כ"א זהו תיאור של אופן אחר של העשייה של הבעה"ב - ע"י שעושה שליח, כלומר שעושה ע"י אחר].

סברת תי' הגמ'

ומתרצת הגמ' "התם לאו משום דלא מיחייב אלא דקלב"מ. וי"ל דכוונת התי', דלעולם (היכא דאיכא קלב"מ) הרי המעשה מצ"ע יש בו חיוב מיתה, דאף אי נימא דגדר קלב"מ הוא דמעשה העבירה בטל וטפל, הרי זהו רק משום דיש דין צדדי דקלב"מ שגורם כן ולא שהמעשה מצ"ע אינו עבירה. וי"ל ההסברה דאף להך סברא הרי זהו דין בנוגע למעשה העבירה של האדם, דכשבאותו המעשה עובר האדם על עבירה חמורה, הרי העבירה הקלה טפילה ולא נחשבת לגבי' כמעשה עבירה, אבל איכא דעצם המעשה מצ"ע חשיב מעשה עבירה (ודלא כמשנת"ל לענין מתעסק), ושפיר מתחייב המשלח ע"ז.

ביאור בקושיית מר זוטרא לפי' ההפלאה

ויל"פ עוד לפי מה שפי' ההפלאה דמאי דמק' מר זוטרא קאי רק על הדרשות דבי חזקי' ורבי ישמעאל, דלדידהו הוי גזה"כ דחייב מדין שליחות, וע"ז שפיר מק' דמי איכא מידי דעביד שליח ומיחייב, אבל לפי דרשת רבא, דאין החיוב בטובח ע"י אחר מדין שליחות כ"א במה שגרם הטביחה, באמת אינו מק' [ויש להסביר זה כי לדידי' הרי אין החיוב על המעשה כ"א על גרמת הטביחה, וא"כ לא שייך כ"כ לומר בנוגע להנפעל דאי"ז מעשה העבירה, ואינו מוכרח, וי"ל בזה].

ומדויק הוא בל' מר זוטרא דקאמר "ועביד שליח ומיחייב", דהרי בדברי רבא לא נזכר כלל הענין דשליח, דכל הדין הוא טובח ע"י אחר, וכל הריבוי הוא רק לענין אחר, דמה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר, ורק ב' הדרשות האחרונות באו לרבות שליח, וע"ז מק' מר זוטרא דמי איכא מידי וכו'.

ומדויק כן בל' השיטה (ד"ה מתקיף לה מר זוטרא), שכ' "תינח דמרבין השליח מאו ומתחת", ולכ' תמוה דמה מזכיר הדרשות דאו ותחת, דממ"נ, או דהו"ל להזכיר כל ג' הדרשות, או להזכיר לדוגמא רק א' מהם, אבל מה מקום להזכיר ב' מתוך ג' ? ומשמע כנ"ל דקושיית מר

זוטרא הוא רק על הדרשות דאו ותחת, דמרבי שליח, משא"כ לדרשת רבא באמת לק"מ, ומטעם שנתבאר.



בגדרי מעשר ראשון

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בכתובות (כו, א) הובא פלוגתת ר"ע וראב"ע בעיקר דין מצות מעשר ראשון, דלר"ע ניתנת ללוי בלבד ואילו לראב"ע ניתנת או לכהן או ללוי (וראה בהסוגיא ביבמות פו, א והלאה, יסוד פלוגתתם בפירוש הכתובים). ומבואר נמי בסוגיין דאחרי שקנסינהו עזרא ללויים (משום דלא עלו עמו מבבל) הרי לראב"ע עכ"פ ניתנת המעשר לכהנים לבד (ובזה מפרשת הגמרא איך שלקחת מעשר ראשון יכולה לשמש כהוכחה על כהונה, עיין בהסוגיא).

אמנם בשיטת ר"ע - **דהלכתא כוותי** - אינו מפורש בגמרא מהו הדין אחרי דקנסינהו עזרא, ומצינו דנחלקו בזה הראשונים ;

דעת התוספות (כאן ובכ"מ), דלר"ע אחרי הקנס ניתנת המעשר או לכהן או ללוי (והיינו כמו שהוא מעיקר הדין לדעת ראב"ע). ובזה מפרשים מה שמצינו כמ"פ בש"ס שנתנו מעשר ללויים גם אחרי קנסא דעזרא - דהא ההלכה הוה כר"ע, ולשיטתיה גם אחרי הקנס יכולים ליתן המעשר ללוי.

דעת הרמב"ם (הל' מעשר פ"א ה"ד) דגם לדעת ר"ע הרי אחרי הקנס ניתנת המעשר רק לכהן, ואף דקשה לפ"ז מה שהביאו התוספות מכ"מ דהיו נותנים המעשר ללוי גם אחרי הקנס (כנ"ל) ! ? כבר ביאר בזה הב"י (יו"ד סי' שלא) שהרמב"ם נשמר בזה במתק לשונו בזה שכתב "ועזרא קנס את הלויים בזמנו וכו'", והיינו שהקנס לא ה' אלא זמני בלבד (עכ"פ לדעת ר"ע, משא"כ לדעת ראב"ע - עיין בהמשך דבריו של הב"י שם), ואח"כ שוב היו נותנים המעשר ללוי.

אמנם הריטב"א בסוגיין חולק על שני שיטות אלו וסב"ל לדעת ר"ע לא קנס עזרא את הלויים בכלל בענין נתינת המעשר, וטעמו ונימוקו עמו, וכלשונו "דבשלמא לראב"ע כיון דמדינא דאורייתא בין לכהן ובין ללוי

אפשר למקנס לכהן דוקא, אבל לר"ע כיון דמדאורייתא ללוי דוקא וכהנים כזרים הם בזה, היכי מתקן דליתבוה לכהנים שהם זרים, הא ודאי לא שייך למעבד הכי, ואפילו למ"ד מעשר ראשון מותר לזרים וכ"ש למ"ד אסור לזרים. ואע"ג דהפקר ב"ד הפקר מ"מ אין לעשות כך דרך קביעות להפוך דין תורה".

(ויעויין בהסוגיא ביבמות פו, ב ששם כן קיבל הריטב"א סברא זו שעזרא פעל בכח הא דהפקר ב"ד הפקר, אלא דהוסיף בזה דברים; "ואפקעוה רבנן למעשר מן הלויים ואוקמינהו ברשות כהנים ועשאוהו כשלוחים של לויים", ויל"ע בסברא זו שעשו הלויים כשלוחים של הכהנים גם בלי דעתם, אבל עכ"פ בסוגיין לא נחית הריטב"א לסברא זו).

ויל"ע מדוע לא חשו התוספות והרמב"ם לטענה זו של הריטב"א - דאיך בא עזרא ותיקן ליתן המעשר לכהן, בשעה שמעיקר דין תורה אין להם שייכות לזה כלל?

ולכאורה יש להקשות ג"כ בסגנון אחר קצת (ואולי דזהו כוונת הריטב"א בדבריו): דגם אם זה מובן שיכולים החכמים לקנוס את הלויים שלא יקבלו את המעשר שלהם, וגם אם זה מובן שיכולים ליתן מתנות אלו לכהנים (עכ"פ אי מעשר ראשון מותר לזרים), ברם אינו מובן מהו השייכות בין נתנה זו למצות הפרשת מעשר, הרי נותנים כאן לאדם כזה שמדין תורה אין לו שייכות למעשר, וא"כ איך יש כאן קיום המצוה בכלל?

(והמנ"ח (מצוה שצה אות טו) הקשה באופן אחר קצת: דע"פ דברי הט"ז הידועים (או"ח סי' תקפח) דדבר המפורש בתורה אין חכמים יכולים לתקן הפכו, איך תיקנו - לדעת ר"ע - שלא ליתן המעשר ללוי אלא לכהן? וכבר שקו"ט האחרונים ליישב בכמה אופנים איך דאין כאן סתירה לדברי הט"ז שם, אמנם תירוצם לא יועילו להקשיא בסגנון הנ"ל).

ב. ואולי י"ל הביאור בזה על יסוד מה שחקר כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש חכ"ח שיחה ג' לפרשת קרח) בגדר עבודת וקדושת הלויים בכלל, ובגדר המעשר הניתנת להם בפרט, וכדלהלן.

דהנה גם הכהנים וגם הלויים מובדלים מכלל ישראל ומשרתים בבהמ"ק וכו', אמנם הכהנים מובדלים ומשרתים יותר ויש להם קדושה

יתרה וכו', ויש לפרש הענין בב' אופנים: א) שהובדלו שניהם - כהנים ולויים - מכלל ישראל ביחד, אלא שהכהנים מובדלים בדרגא נוספת מהלויים. ב) או שמלכתחילה מדובר בשני גדרים שונים לגמרי בהבדלה מכלל ישראל.

ביאור אופן השני: הכהנים מובדלים להיות המשרתים של הקב"ה, ואילו הלויים הובדלו לשרת ולסייע להכהנים בעבודתם, וברש"י מפורש שנבחרו לעבודתם כשלוחים של בנ"י. ונמצא דיש כאן ב' סוגי הבדלה שונים; דהכהנים מובדלים מהעם להיות משרתי השם, ואילו לויים מובדלים מהקהל לעבוד בשליחותם כמשרתי הכהנים.

ייעויין בהשיחה (שם) איך שרבינו מבאר דפשוטות הכתובים מורים כאופן השני - דיש כאן שני סוגי הבדלה שונים - וכן נקט רש"י בפירושו על התורה. ואילו להלכה נקט הרמב"ם כאופן הראשון, דשניהם נבדלו באופן שוה לשירות להקב"ה ורק שהכהנים הובדלו יותר כנ"ל.

ובהמשך השיחה מבואר דעד"ז יש הבדל בין ב' אופנים אלו בהכנת ענין המעשר הניתנת ללויים. דהנה מתנות כהונה מגיעות לכהנים - כמפורש בקרא - מחמת זה שהם משרתי השם, ושלכן "אני חלקך ונחלתך וגו'", והיינו שהם מקבלים המתנות מהשם, וכלשון הש"ס "משלחן גבוה קא זכר". אמנם לגבי המעשר הניתנת ללויים, הר"ז תלוי בהנ"ל;

דבאם גם הם הובדלו להשם כהכהנים (כדעת הרמב"ם להלכה), אז מובן שגם המתנות שלהם הם באופן כזה, אמנם באם הם (רק) משרתי הכהנים בשליחות העם (כדעת רש"י בפש"מ), אז הרי המתנות הניתנות להם הן מהעם, והן ע"ד תשלום עבור עבודתם, וכלשון הכתוב "חלף עבודתם".

ואולי י"ל דזהו גם יסוד פלוגתת הראשונים בסוגיין דעסקינן ביה; דהריטב"א סב"ל כדעת רש"י דאין קשר בין השירות והמתנות של הכהנים לאלו של הלויים, ושלכן כשלוקחים המתנות של הלויים ונותנים אותן לכהנים, אין לזה שום קשר למצות נתינת מעשר ללויים, דהכהנים הם זרים גמורים לענין זה. אמנם הרמב"ם (לשיטתיה, כמבואר בהשיחה) והתוספות סב"ל כאופן הראשון, דבעצם הבדלתם מכלל ישראל, ובעצם חיוב המתנות, שווים הם, וא"כ אין הכהנים זרים גמורים לענין מתנות

אלו, ושוב אין כאן עקירה גמורה של מצוה זו, דגם ע"י הנתינה לכהנים מתקיימת יסוד מצות מעשר.

ג. אלא דלכאורה יש לשדות נרגא בביאור זה;

דהנה בתוספות כאן מובא מה שבהסוגיא ביבמות (שם) יש מחלוקת אמוראים באם הקנס של עזרא הי' ליתן המעשרות לכהנים או לעניים. והרי כל הנ"ל הי' לבאר דיכלו חכמים לתקן ליתן המעשר לכהנים (לפי תוספות והרמב"ם) משום שבעצם הרי הכהנים והלויים שווים וכו' כנ"ל, אמנם כ"ז לא יספיק לבאר איך יכלו לתקן ליתן המעשר לעניים! וא"כ מה הרווחנו בביאור שיטה אחת בגמרא אם בכל אופן נצטרך לפרש לפי שיטה שניה שאכן עקרו דין המעשר בכלל ע"י שתיקנו ליתנו למי שאינו שייך להענין בכלל! ? (ואף ששיטה זו אינה להלכה, דהרי ההלכה היא דהקנס הי' ליתן לכהנים, מ"מ למדים משיטה זו שאין צורך ליתנה לאלו ששייכות להענין מצ"ע).

אמנם לכשנתבונן נראה דאין כאן (רק) פירכא על הסברא שכתבתי, אלא דיש כאן לכאורה תמיה גדולה על דברי הריטב"א; דהרי הוא הוכיח דלא כהתוספות (והרמב"ם) מחמת זה דא"א שהחכמים יעקרו דין מעשר לוי וליתנו למי שהוא זר לענין זה כנ"ל, ולכאורה מה יענה ואיך יפרש שיטה זו בגמרא ד"קנסא לעניים", והרי לכו"ע - היינו גם לר"ע וגם לראב"ע - מעיקר הדין אין מקום ליתן מעשר לעני! ?

(ובשטחיות הי' אפ"ל דמהאי טעמא הרי הריטב"א ביבמות כן קיבל הסברא דהפקר ביי"ד הפקר וכו' כנ"ל, דהוא מחמת זה דבאותה סוגיא מוכח דלא כדבריו כאן דא"א לחכמים לתקן כן. אמנם מובן דא"א לומר כן, דמאחרי שסברא זו מופרכת מאותה סוגיא, מובן שא"א להשתמש איתה גם בסוגיין כפשוטו).

אלא מדאיתנין להכא יש לעיין בגוף הפלוגתא (ביבמות) באם הקנס הי' ליתן המעשר לכהנים או לעניים, אשר לכאורה דברי הגמרא בענין זה תמוהין הן לגמרי כדלהלן.

דהנה ז"ל הגמרא שם "איתמר מפני מה קנסו לויים במעשר . . . חד אמר שלא עלו בימי עזרא וח"א כדי שיסמכו כהנים עליו בימי טומאתן. בשלמא למ"ד משום שלא עלו משום הכי קנסניהו אלא למ"ד כדי

שיסמכו עליו כהנים בימי טומאתן משום כהנים קנסינהו ללויים? אלא כולי עלמא קנסא שלא עלו בימי עזרא, והכא בהא קמפלגי מר סבר קנסא לעניים ומר סבר כהנים בימי טומאתן עניים נינהו".

וצלה"ב: א) מהו תוכן הפלוגתא באם כהנים בימי טומאתן עניים נינהו או לא, דלכאורה הוה שאלה במציאות, ואיך יתכן לחלוק בזה? ב) אם כל הסברא דקנסא לכהנים הוה משום הא דבימי טומאתן עניים נינהו, אז לכאורה היו יכולים ליתן להם המעשר רק בימי טומאתן (או שעכ"פ ישתמשו בה רק באותן ימים) ולכאורה לא מוצאים הגבלה כזאת? ג) והוא העיקר: אם כל הסיבה ליתן המעשרות לכהנים הוא מחמת זה שהם כמו עניים (בימי טומאתן עכ"פ) אז מדוע נתמעטו עניים ממש מדין זה? והיינו דמדוע ניתנת המעשרות או לכהנים או לעניים, הרי לשיטה זו כל הסיבה ליתן לכהנים הוא מחמת היותם עניים, וא"כ הי' צ"ל ניתנת לעניים ממש וגם לכהנים שנחשבים כעניים! ?

ביאור הפלוגתא באם קנסא לכהנים או לעניים

ד. ואולי י"ל דיסוד הפלוגתא ביבמות אינו באם כהנים (בימי טומאתן) נחשבים כעניים או לא, אלא מי יותר מתאים ו'קשור' לקבלת המעשר שהי' אמור להנתן ללויים (שעכשיו נמנע מהם מלקבלה) - עני סתם, או כהן שבימי טומאתו הוה עני.

ביאור הדברים: מצינו דישנה קשר בין דין מעשר הניתנת ללוי לדין צדקה בכלל, שחיובה היא ג"כ ליתן בשיעור של 'מעשר' כידוע; דהנה התוספות במס' תענית (ט, א) מביאים מהספרי עה"פ "עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו'", "אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין, ת"ל את כל, דהוה מצי למימר את תבואתך, מאי כל, לרבית רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו וכו'" (ועיין נמי בהמשך דברי התוספות "...והקב"ה כהן שהיה המעשר חלקו ליתן לעניים וכו'").

ובפשוטו הרי הקשר בין דין מעשר ללוי לדין מעשר בצדקה הוא, דשניהם הוו חיוב של הקב"ה שחל על ממונו של אדם שלא להשתמש ע"ז עבור עצמו אלא ליתנו לאחרים. אמנם יתירה מזו י"ל דגם לוי הוה ע"ד עני, דהא מחמת חיובו לשרת בבהמ"ק כבר לא קיבל נחלה בא"י, ואכן מתנות אלו הוה "חלף עבודתם", וא"כ הוה כמו צדקה לעני ממש.

ועפ"ז י"ל דכשעזרא קנס את הלויים שלא יתנו להם מעשר, הרי המחשבה הראשונה היא שיתנו את המעשרות לעניים סתם, דהרי לפי הנ"ל מבואר דזהו בעצם יסוד מצוה זו. וזהו אכן יסוד השיטה דקנסא לעניים. וע"ז באה שיטה השניה - דהלכתא כוותיה - דמחמת האי סברא ד"כהנים בימי טומאתן עניים ניהו", הרי הכהנים הם אלו שהכי מתאימים לקבל המעשרות במקום הלויים, ולא העניים.

וי"ל דיסוד הפלוגתא הוא שאלה הנ"ל שחוקר רבינו בלקו"ש בגדר הלויים ומתנותיהם; דבאם הלויים הוו כמו שלוחים של כלל ישראל לשרת הכהנים, והמתנות שלהם הוה כעין 'תשלום' עבור עבודתם עבורם, א"כ הוו המתנות 'קרובות' מאוד לכל מתנות שנותנים לעניים (שבלי המתנות לא היה להם כלום כנ"ל), וא"כ בשעה שכבר לא יכולים ליתן המעשר ללוי מסתבר שיתנו אותו לסתם עני.

אמנם באם הלויים הוו בעצם כמו כהנים בענין הבדלתם לשרת את השם, וגם בענין מתנותיהם - דמשלחן גבוה קא זכו, אז כשלא יכולים ליתן להם עצמם את מתנותיהם הרי ה'עניים' הקרובים ודומים יותר להם הוו הכהנים העניים ג"כ, דהא גם כהנים אין להם נחלה וכו' מחמת שירותם להשם, ושוב מסתבר שהכהנים יקבלו המעשרות במקומם ולא סתם עניים.

ויש להוסיף: בה'הערות' על השיחה (ראה שם מס' 47) מבאר רבינו דלכאורה בב' אופנים אלו תלוי' גם השאלה באם כהן יש בו גם מקדושת לוי או לא. ומוסיף להעיר גם מהשאלה אם כהן שנתחלל ה"ה בקדושת לוי או לא; ובפשטות הרי הכוונה בזה היא, דאם לוי הובדל מכלל ישראל כמו כהן ורק שכהן הובדל בהוספה ממנו, אז כשכהן נתחלל נשאר עכ"פ בקדושת לוי, משא"כ אי הוה ב' סוגי הבדלה שונים, כמוכח.

ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר סברא זו של הגמרא ד"כהנים בימי טומאתן עניים ניהו", דהרי כ"ז שהכהנים הוו בטוהרתן יש להן כל המתנות של כהנים ושוב אין להם צורך בזה שיש בהם גם מקדושת הלויים, אמנם בימי טומאתן דאז זכותן מחמת כהונה חסרה ומוגבלת, 'מתגלה' בהם ענין זכות זה שהם לויים ג"כ (ע"ד כהן שנתחלל שנשאר בקדושת לוי לפי שיטה זו), וזה מראה על שייכותם התמידי לענינו של לוי.

והיוצא מזה דסברא זו של הגמרא - ד"כהנים בימי טומאתן וכו'" - באה להוכיח שכהן הוה הכי מתאים לקבל המתנות במקום הלוי, דדוקא הוה הוה באותה סוג של מתנה, משא"כ עניים דעלמא דהוה סוג אחר לגמרי כמשנ"ת.

והדברים מתאימים גם לזה דההלכה הוה באמת כהן שיטה דהקנס הי' שהמעשרות ינתנו לכהנים (ולא לעניים), ואכן גם בהשיחה מבאר רבינו (כנ"ל) דע"ד ההלכה פוסק הרמב"ם כהצד דהלויים הובדלו כמו הכהנים, ולא דמדובר בשני סוגי הבדלה שונים (לעומת דברי רש"י על החומש שבא לפרש פשוטו של מקרא, דבאמת משמעו כאופן השני כמשנ"ת).

ועפ"ז נחזור למה שהתחלנו ביה, בביאור פלוגתת הריטב"א לעומת הרמב"ם והתוספות; די"ל - כמו שכתבתי לעיל - דפליגי בשאלה זו בגדר הבדלת הלויים ומתנותיהם, וא"כ נמצא דכל הביאור הנ"ל בדברי הגמרא ביבמות מתאים רק לדעת הרמב"ם והתוספות, דהא לשיטתייהו יש לפרש דמסקנת הגמרא שם (היינו השיטה דהוה אליבא דהלכתא) הוה, דהלויים הוו באותה גדר של הכהנים. אבל הריטב"א דסב"ל גם למסקנא - כפרש"י על החומש - דהלוי הוה בגדר אחר לגמרי מהכהן, כבר אינו יכול לפרש (שיטת ההלכה) דהקנס הוה לכהנים מחמת זה שהם הכי מתאימים לקבל המעשר של הלוי.

וע"כ הוצרך הריטב"א לפרש דבאמת לא נאמרה שיטה זו לפי ר"ע שסובר דמעיקר הדין אין לכהן זכות בהמעשר (ורק לשיטת ראב"ע דמעיקר הדין זכו בה כנ"ל, נאמרה שיטה זו). משא"כ הסברא דקנסא לעניים אכן מתבאר היטב לשיטתו, דהרי לדעתו פשוט שהעני הרגיל הוה הכי דומה להלוי, וע"י הנתינה לו מתקיימת יסוד דין המעשר, משא"כ בנתינה לכהן, לשיטתו, כמשנ"ת.

דין כהן שנתחלל לענין קדושת לוייה

ה. ועל יסוד הנ"ל אולי יש ליישב גם מה שהריטב"א הוכיח נגד שיטת התוספות מהמשך סוגיין;

דהנה הגמרא הביאה ברייתא שבה אומר ר"ש בן אלעזר דלקיחת מעשר ראשון הוה חזקה לכהונה, והקשה ע"ז דהא מעשר ראשון הוה ללוי? ותירצה דזה אליבא דראב"ע דמעשר ראשון הוה גם לכהן. ומקשה

ע"ז דאף לשיטתו הר"ז גם לכהן אבל עדיין יכולים ליתנו ללוי, ושוב איך הוה חזקה לכהונה? ומתרצת דמדובר אחרי התקנה, דאז הוה - לשיטתו עכ"פ - רק לכהן.

וממשיכה הגמרא להקשות ע"ז "ודלמא איקרו ויהבו ליה", והיינו דאף דאחר התקנה הרי מעיקר הדין הוה המעשר רק לכהן, מ"מ אולי קרה שנתנוהו ללוי, ושוב איך הוה 'חזקה לכהונה'? ומתרץ רב חסדא "הב"ע כגון דמוחזק לן באבוא דהאי דכהן הוא, ונפיק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא, וחלקו ליה לדידיה מעשר בבית הגרנות וכו'". והיינו דבמקרה זה אין מקום להסתפק דשמא הוא לוי, דכל הספק הוה רק אי הוה כהן או חלל, וא"כ כאשר קיבל מעשר יודעים שהוא כהן ולא חלל, דאף דגם לוי אפשר שיקבל מעשר - בדרך מקרה עכ"פ - אבל כאן אין שום צד שהוא יהי' לוי מחמת זה שיודעים את אביו כנ"ל.

והנה מפשטות המשך הסוגיא נראה דכל התשובה אזיל אליבא דראב"ע (דמעיקר הדין מקבל גם כהן מעשר) ולא אליבא דר"ע, דכן אמרה הגמרא בהתחלה, ולא חזרה מזה. ומקשה הריטב"א, דלפי שיטת התוספות דאחרי הקנס הרי גם לר"ע ניתנת המעשר לכהן או ללוי, הרי לבסוף יכולה הברייטא להתפרש גם אליביה, דהא הגמרא הסיקה שמדובר במקרה שאין כאן מקום להסתפק דשמא לוי הוא (דהא יודעים שאביו הוא כהן כו' כנ"ל), וא"כ גם לר"ע ישנה הוכחה שהוא כהן מזה שלוקח מעשר, דהא רק כהן או לוי יכולים לקחת, וכאן בודאי אינו לוי! ומדוע א"כ צריכה הגמרא להעמיד הברייטא אליבא דראב"ע דוקא?!

(משא"כ לשיטת הריטב"א מבואר הדבר היטב; דלשיטתיה הרי אליבא דר"ע לעולם אין אפשרות כזה שכהן יקבל מעשר - גם אחרי הקנס - ומובן א"כ שהברייטא לא יכולה להתפרש אליביה בשום אופן. ודרך אגב יש להבהיר, דקושיא זו אינה על שיטת הרמב"ם, דהא לשיטתיה בודאי נאמרה תשובת הגמרא גם אליבא דר"ע, דהא אחרי הקנס אין הבדל בין ר"ע לראב"ע לשיטתיה. ואכן יש גורסים כן בגמרא ג"כ ואכמה"ל).

ו. ואולי יש ליישב הוכחתו נגד התוספות, בהקדמה;

גם המנ"ח (מצוה שצה אות טו) וגם הקוב"ש (אות ע כאן) הוכיחו מתוך סוגיין, דכהן שנתחלל דין ישראל עליו ולא דין לוי, דהרי הגמרא אמרה מפורש דאין כאן ספק דאפשר אדם זה הוא לוי, דכל הספק הוה אי

הזה כהן או חלל, אבל בודאי אינו לוי. ויוצא מזה ברור לכאורה דכהן שנתחלל אין דינו כלוי.

וצלה"ב, הרי בהשיחה שהבאתי לעיל נקט רבינו בשיטת הרמב"ם דהכהנים והלויים הובדלו ביחד מתוך כלל ישראל, ורק שהכהנים הובדלו יותר וכו'. והבאתי גם מה שמציין שם ב'הערה' להשאלה אי כהן שנתחלל יש לו דין לוי או לא, אשר בפשטות הכוונה בזה היא - כנ"ל - דלדעת הרמב"ם צ"ל שכן יש לו דין לוי, ותמוה איך יפרש דברי הגמרא הללו אשר לכאורה מפורשים הם להיפך כמ"ש המנ"ח והקוב"ש ! ?

ולכן אולי יש לבאר דברי הגמרא באופן אחר קצת ; דכשהגמרא אומרת דזה פשוט שאין אדם זה לוי (דאו שהוא כהן או שהוא חלל כנ"ל), אין הכוונה שאין לאדם זה דין לוי, אלא שלא בה ממשפחה של לויים.

ביאור הדברים : הרי הגמרא כבר אמרה שלשיטה זו אין ללוי זכות בקבלת מעשרות (אחרי הקנס), ומ"מ שאלה הגמרא ד"דלמא איקרו ויהבו ליה", אשר לכאורה פירוש הקושיא הוא, דמכיון שלפני הקנס הי' הוא מקבל מעשר מחמת היותו לוי, לכן אולי גם אחרי הקנס המשיכו ליתנו לו מחמת הרגילות ליתן לו. וע"ז תירצה הגמרא דכאן לא מדובר עם אחד שבא ממשפחה של לויים שנוכל לומר שקרה שנתנו לו מחמת הרגילות כו', ולכן אם כן נתנו לו הר"ז מחמת שהוא אכן כהן וזכאי בקבל המעשר.

ועפ"ז כבר אין הכרח מסוגיין שכהן שנתחלל אין לו דין לוי, דהגמרא כאן לא דיברה על דין לוי אלא על מציאות של מי שבא ממשפחת לויים כנ"ל, אף דיתכן דדין לוי יש לו כמשנ"ת.

ואם כנים הדברים יתיישב בפשיטות הוכחת הריטב"א הנ"ל, דבאם הדין הוא באמת שכהן שנתחלל יש לו דין לוי, אז מובן שהברייתא לא יכולה להתפרש אליבא דר"ע, דהרי לשיטתו גם כהן וגם לוי יכולים לקבל מעשר, וא"כ כשיש לנו ספק אי כהן זה נתחלל או לא ליכא שום ראיה אי הוה כהן או חלל, דבין ובין כך זכאי לקחת מעשר, משא"כ אליבא דראב"ע דרק כהן יכול לקבל המעשרות כן יש להוכיח דהוא כהן מאחר שכחלל גם לא זכאי מעיקר הדין לקבל המעשרות וגם לית לן למיחש דדילמא איקרו ויהבו ליה כמשנ"ת.

ויימתק מאוד מדוע להריטב"א כן יש מסוגיין הוכחה נגד התוספות, משא"כ להתוספות ליתא להוכחה זו דיש ליישבה כנ"ל, דהא כ"ז אמורה רק אם סוברים דכהן שנתחלל יש עליו דין לוי, והרי לפי המבואר בהשיחה זהו רק אם סוברים שכהנים ולויים הובדלו ביחד, ולדברינו דלעיל בזה גופא פליגי הריטב"א והתוספות. ונמצא דכל יישוב הנ"ל תואמת רק לפי התוספות, משא"כ לפי הריטב"א כפי שנתבאר.

דין מעשר לצדקה מדאורייתא או מדרבנן

ז. וע"פ כל הנ"ל אולי יש להוסיף ביאור גם בהשקו"ט בענין המקור לחיוב 'מעשר' בצדקה בכלל;

דהנה כתבתי לעיל דברי הספרי שהביאו התוספות (בתענית ט, א) דמריבוי בפסוק "עשר תעשר" למדים חיוב נתינת מעשר לצדקה מכל מה שאדם מרוויח. והנה מפשטות דברי הספרי הי' יוצא לכאורה דנתינה לצדקה בשיעור מעשר הוה דין דאורייתא ממש, אמנם כבר כתב הב"ח ביו"ד סי' שלא (בקטע ד"ה אב ובנו וכו') "מה שאדם מעשר ממה שמרויח במשא ומתן בכספים ושאר רווחים . . אינו חייב בה לא מן התורה ולא מדרבנן".

וכבר תמהו על דברי הב"ח הללו מדברי הספרי שהביאו התוספות הנ"ל דמשמע שיש כאן חיוב גמור ואפילו מדאורייתא (יעוין בפתחי תשובה סקי"ב שמציין לכו"כ שדנו בענין זה). ויש כאלו שבאמת חולקים על הב"ח מחמת זה. אבל נראה שרוב האחרונים והפוסקים אכן מקיימים שיטת הב"ח וסב"ל שדברי הספרי הם רק אסמכתא בעלמא. וכן נקט רבינו זי"ע בדעת אדה"ז מתוך דיוק בדבריו בשלחנו בהלכות ת"ת (עין בשיחת סוף תשכ"ב נדפס ב'תורת מנחם' כרך לד).

אמנם יש לבאר מדוע באמת נקטו כן בדברי הספרי, הרי פשטות דבריו מורים שכן הוה חיוב גמור הנלמד מקראי, ומדוע א"כ הכריעו כל הפוסקים הנ"ל דהדברים נאמרו רק באופן של אסמכתא בעלמא? ואולי י"ל דגם שאלה זו קשורה עם השאלה הכללית הנ"ל בגדר הבדלת וקדושת הלויים, ומתנותיהן;

דהרי הסברנו לעיל שמיוסד על השאלה בגדר הבדלת הלויים, נחלקו האמוראים ביבמות מי קרוב יותר לקבל מעשרות הלוי - הכהן או העני.

ואשר לפ"ז נמצא, שבשאלה זו תלוי' אם מעשר הניתנת ללוי קשורה לצדקה הניתנת לעניים או לא; דאי הלוי הוה מובדל כמו הכהן, אז גם מתנותיו אינם בגדר צדקה לעניים, אלא כמו מתנות כהונה דמשלחן גבוה קא זכו כנ"ל. משא"כ אי הוה (רק) כשליח של כלל ישראל, ומתנותיו הוה רק בבחינת "חלף עבודתו", אז הר"ז דומה לצדקה לעניים כמשנ"ת.

והרי כבר הזכרתי שההלכה היא כנראה כפי אותה צד שקדושת והבדלת הלוי הוה כמו זו של הכהן, ושכן יוצא מפשטות דברי רבינו בהשיחה - דרק ע"פ פש"מ יש כאן שני סוגי הבדלה שונים, משא"כ לפי הרמב"ם שהוא ע"ד ההלכה. וכן הוה ההלכה בהפלוגתא ביבמות דהקנס בענין המעשרות היה ליתנן לכהנים ולא לעניים.

וא"כ מבואר היטב מדוע הדיעה הרווחת בהלכה היא, דהלימוד על מצות מעשר בצדקה לעניים, הנלמדת מהפסוק "עשר תעשר" הנאמרת לענין מעשר הניתנת ללוי, לא יכולה להיות דרשה גמורה, דהרי מדובר בשני סוגי מעשרות שונות שאינן קשורות זל"ז בכלל, ולכן נקטו שאין כאן אלא אסמכתא בעלמא, ולא לימוד גמור כמשנ"ת.



מלאכה חשובה שלא היתה במשכן

הת' דוב בער דלוון
תות"ל 770

בגמ' ריש ב"ק: "אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי לה תולדה הך דהוה במשכן חשיבה קרי ליה אב הך דלא הוה במשכן חשיבה קרי לה תולדה וכו'".

ובתוד"ה ה"ג כתבו וז"ל: "ה"ג הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב הך דלא הוה במשכן חשיבא קרי ליה תולדה. ולפי הך גירסא בא לאפוקי כמה מלאכות שלא היו חשובין והיו במשכן דתולדות נינהו ולא אבות מלאכות כדאמרינן בפרק במה טומנין (שבת מט, ב) הם העלו הקרשים מקרקע לעגלה דהיינו הכנסה ומושיט בדיוטא אחת ואית גרסי הך דהוה במשכן וחשיבא קרי ליה אב אך דלא הוה במשכן ולא חשיבא קרי לה תולדה ולפי גירסא זו צריך לומר דבעי תרתי אבל חשיבא ולא הוה במשכן או איפכא הוה תולדה".

וכתב ע"כ המהר"ם וז"ל: "ומדכתבו התוס' כן (דדוקא לגירסא הב' בעינן תרתי) צ"ל דלפי גירסא הראשונה שגורס הך דהוי במשכן חשיבא והך דלא הוי במשכן חשיבא, הכל תלוי בחשיבות שאם היא מלאכה חשובה אע"ג דלא הויא במשכן הוי אב . . כך אנו צריכין לפרש כוונת התוס' שבכאן, אבל בשבת דף צ"ו בתוס' דהתם משמע דשני גירסות הללו שוין הן דלשניהם בעינן תרתי, אלא שיש שם גירסא שלישית הך דהוה במשכן חשיבא וקרי לה אב הך דלא הוי במשכן לא חשיבא וקרי לה תולדה ולפי גירסא זו הכל תלוי בהוה במשכן לחוד".

ולפי מיעוט שכלי וקוצר בינתי לא זכיתי לרדת לסוף דעתו, מגין מוכח לי' מתוס' דהתם דשני גירסות הללו שוין הן. דז"ל התוס' התם, ד"ה ולר"א:

"אית דגרסי הך דהוות במשכן חשיבא קרי לה אב והך דלא הוות במשכן חשיבא קרי לה תולדה ולפי זה יש מלאכות דהוו במשכן כגון מנכש ומשקה זרעים דלא חשיבי ולא הוו אבות וכן אי גרסינן דהוות במשכן וחשיבא קרי לה אב. אבל אי גרסי' הך דהוות במשכן חשיבא וקרי לה אב הך דלא הוות במשכן לא חשיבא וקרי לה תולדה לפי זה התולדות לא היו במשכן". עכ"ל.

ובאמת לפום ריהטא מוכח בפשטות כדברי המהר"ם, שאין התוס' מחלק בין ב' הגירסות הראשונות. אמנם כד דייקת לכאז' אין משם כל ראי', שכן אין התוס' באים לחלק בין הגירסות בכל הדברים, אלא רק בענין זה אם התולדות היו במשכן (רק דכיון שלא היו חשובים במשכן לכך נחשבים כתולדות ולא כאבות), דבזה שוים גירסא הא' והב', דגם מה שהיה במשכן, אם לא הי' חשוב נחשבה כתולדה, משא"כ לגירסא הג' כל מה שהי' במשכן הוי חשוב והוי אב, ועכצ"ל דהתולדות לא היו כלל במשכן - אבל מגלן דלשני הגירסות בעינן תרתי, גם שיהיו במשכן וגם שיהיו חשובים, הרי אפשר לומר שבענין זה לא השתוו ב' הגירסות (כבתוס' דהכא), אלא שהתוס' לא נחית לפרט המחלוקת בענין זה שאינו נוגע לדבריהם?

ב. אכן בדוחק י"ל באופן אחר ממ"ש המהר"ם, והיינו שגם לגירסא הא' בעינן תרתי, דאל"כ תמוה, הרי כל עיקר הדיון של מלאכות שבת לא נלמד כ"א ממלאכת המשכן, ולפי הבנת המהר"ם בגירסא הא' נמצא דאין

מלאכת המשכן קובע מה יהיה אב ומה יהי' תולדה, כ"א החשיבות לחודה, ודברי הגמ' "הך דהוה במשכן חשיבא" לא בא ללמדנו אלא דאפי' אי הוה במשכן חשיב תולדה אי לאו דחשיב. וזה חידוש גדול ודבר תימה.

וע"כ נראה לומר בדוחק, דהן אמת דשני הגירסאות לא נחלקו לדינא, דלתרווייהו בעינן תרתי, אלא החילוק הוא רק מה לשון הגמ' בא לאפוקי, דלגירסא הא' לשון הגמ' "הך דהוה במשכן חשיבא" בא לאפוקי רק דברים שהיו במשכן ולא חשיבי, אבל דברים שלא היו במשכן כלל אין צריך הגמ' לאשמועין, דזה פשוט, דכל עיקר הדין לא נלמד אלא מהמשכן כנ"ל. ולגירסא הב' גם זה בא להשמיענו דבעינן תרתי, "הוה במשכן" ו"חשיבא".



הם הכירוהו תחילה – בני שמונים?!

הת' שניאור זלמן קארף
תות"ל 770

איתא בגמ' סוטה (יא, ב): "דרש רב עזרא בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים... וכיון שמתגדלין באין עדרים עדרים לבתיהן שנאמר ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדים אל תקרי בעדי עדים אלא בעדרי עדרים וכשנגלה הקדוש ברוך הוא על הים הם הכירוהו תחלה [שראו שכינתו כבר. רש"י] שנאמר זה אלי [שראיתו כבר. רש"י] ואנהו".

ובהמשך הסוגיא (יב, ב): "ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה מנא ידעה א"ר יוסי ברבי חנינא שראתה אותו מהול זה א"ר יוחנן מלמד שנתנבאה שלא מדעתה זה נופל ואין אחר נופל והיינו דאמר רבי אלעזר וכו', ראו שמושיעין של ישראל במים הוא לוקה עמדו וגזרו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו כיון דשדויה למשה [כל זמן שהיה ביאור אין לקות גדולה מזו ובטלה סימן של לקייה. רש"י] אמרו תו לא חזינו כי ההוא סימנא בטלו לגזירתייהו והם אינן יודעין שעל מי מריבה הוא לוקה והיינו דאמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב המה מי מריבה אשר רבו המה שראו איצטגניני פרעה וטעו והיינו דקאמר משה שש מאות אלף רגלי וגו'".

אמר להן משה לישראל בשבילי נצלתם כולכם [שבטלו מצרים את גזירתם. רש"י].

ובתוד"ה בשבילי נצלתם הקשו: "תימה אדרבה בשבילו נגזרו הגזירות שראו אצטגניני פרעה יש לומר הוא היה הראשון המושלך ליאור וגזירה ראשונה אם כן הוא והמתן אותו לא בשבילו היתה אלא משום ונלחם בנו ודרך אנשים להלחם".

שמזה לכאורה משמע שהגזירה הכללית "אם כן הוא והמתן אותו" - התחיל שלא בגלל משה, ובמילא אין סיבה שיתבטל כש"שדיוה למשה במים", ונמצא שנמשך עד סוף קושי השעבוד, זמן קצר לפני יציאת מצרים, וממילא הוצרכו לנס והצלה מזה, שכתוצאה מנס זה ראו שכינתו של הקב"ה.

אך באמת מתוס' זה גופא מוכח שאין לתרץ כן, דא"כ תקשי לך לאידך גיסא, איזה הצלה יש כאן? שהרי ע"י השלכתו ליאור לא נתבטלה שום גזירה שהי' לפני"כ? אלא ודאי כש"שדיוה למשה במים" נתבטלו כל הגזירות.

וכ"כ המהרש"א ד"ה בשבילי "ואין להקשות דא"כ גם אחר שנתבטלה גזירה שלישית כשראו שמושיעין נלקה במים למה נתבטלה גזירה שניה שהיה משום פן ירבה גו' כדאמר הכא זה נופל ואין אחר נופל די"ל כיון דראו דנלקה מושיעין לא חשו עוד לפן ירבה ונלחם בנו כיון דלא יהיה להם מושיע", א"כ מפורש שאז נתבטלו כל הגזירות על תינוקות בני ישראל.

ועפ"ז נמצא שאלה ש"הכירוהו תחילה" על הים אין המדובר בתינוקות קטנים בשעת יצי"מ, אלא באלו שנולדו לפני (סוף ג' חדשים ל) לידת משה, דהיינו שמונים שנה קודם יציאת מצרים (ראה שמות ז, ז).

אמנם המשך הגמ' (דף ל, ב) איתא: "תנו רבנן דרש רבי יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה עולל מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו כיון שראו את השכינה עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו ואמרו זה אלי ואנוהו שנאמר מפי עוללים ויונקים יסדת עוז היה וכו'".

וכ' המהרש"א (בד"ה עולל) וז"ל: "ולי נראה ע"פ המדרש שאמרו בפ"ק שנולדו ישראל במצרים על השדה וכו', והם שהכירוהו על הים ואמרו זה אלי ואנוהו להכי אצטרך האי קרא דעולל ויונק שהם אמרו זה אלי ואנוהו משא"כ העוברים דלא הכירוהו כבר במצרים". וכן במאיר נתיב כאן (ל, ב) מציין "תינוק: עיין לעיל דף יא".

ולכאורה אלה שראו כבר במצרים, ובפרט ה"ראו כבר" שקשור אם "זה אלי ואנוהו" בדף יז, רחוקים מאד מלהיות עכשיו עוללים ויונקים?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה



חסידות

גלות השכינה "כביכול"

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

באגה"ת פ"ו (צו, סע"א ואילך) כותב אדה"ז וזלה"ק: "הוא ממשיך ומוריד השפעתה ע"י מעשה אנוש ותחבולתיו עד תוך היכל הסט"א כביכול". ובהמשך: "וזהו בחינת גלות השכינה כביכול".

ויש לעיין מה טעם נקט ל' "כביכול", שמשמעו שאינו כפשוטו?

בשלמא לגבי "גלות השכינה" י"ל כי לא שייך לומר ענין ה"גלות" כפשוטו כלפי מעלה שמשמעה שיש שליטה באמת ח"ו לקליפה על הקדושה, ומובן שזה אינו (אע"פ שקרא נקט ל' "אשר שלט האדם באדם" דקאי על האדם בליעל כו' - עין אגה"ק סי' כה (קמ, ב)), אבל לכאורה מהו הפירוש שבהשפעת החיות לקליפות הוא רק "כביכול", וכי אין השפעה זו כפשוטה?

ובאמת גם לענין גלות השכינה צע"ק, כי ענין זה נאמר ונשנה כמ"פ בתניא מבלי הוספה זו "כביכול" - אגה"ק שם, וכן בס"י כו (קמד, סע"א), תניא ח"א פ"ז, פמ"ה - וא"כ יש לעיין מ"ט דוקא כאן נקט "כביכול".



רמב"ם

בדין שותפות ישיכר זבולון

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' תלמוד תורה (פ"ג ה"י) כתב: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד צוו ואמרו אל תעשה עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות".

והנה בהל' שמיטה ויובל (פי"ג הי"ב) כתב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את יי' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך". וממשיך שם (הי"ג): "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי' לשרתו ולעובדו לדעה את יי' והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה יי' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים, הרי דוד ע"ה אומר יי' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

וברדב"ז שם: "ודקדקתי בדבריו ז"ל, שכתב ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו שהקב"ה יזכה לו להרויח בעולם דבר המספיק לו ולא שישליך עצמו על הציבור. ועיין במה שכתב בפירוש משנת ולא קרדום לחתוך בו".

והנה הרדב"ז הבין במה שכתב הרמב"ם "ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים", שרצונו לומר שיספיק לו להרויח, ולא שישליך עצמו על הציבור, דאם נימא שישליך עצמו על הציבור הרי זה בסתירה למ"ש כאן ש"הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא" וכו'.

וצ"ע בזה, שהרי כתב מפורש "ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים", והרי כהנים ולוים זכו במתנות מהעם, וא"כ מאחר שהשווה אותם לכהנים ולוים משמע שגם הם יזכו למתנות כאלו.

ואולי י"ל בהקדים מה דאיתא בסוטה (כא, א) "מאי בוז יבוזו לו אמר עולא לא כשמעון אחי עזריה, ולא כר' יוחנן דבי נשיאה, אלא כהלל ושבנא", ע"ש. דזהו המקור לענין יששכר זבולון המוזכר בכ"מ.

והנה הטור בהל' תלמוד תורה סי' רמו כתב: "מי שא"א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני טרדות הזמן יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו כמו שדרשו חכמים בפסוק שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך וכן כתב המחבר . . ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים". וברמ"א שם הוסיף: "ותחשב לו כאילו לומד בעצמו, ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר".

והנה הטור והמחבר לא הביאו הא דהביא הרמ"א "ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר", ורק כתבו הא ד"מי שא"א לו ללמוד יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו" (ולהעיר שהמחבר לא הוסיף הא ד"ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו" רק הרמ"א הוסיפו לפירוש דבריו).

והנה אדה"ז בהל' תלמוד תורה פ"ג ס"ד כתב: "וכל זה (היינו החיוב לעשות מלאכתו עראי) בתלמיד חכם שלמד או שדעתו יפה ומצליח בתלמודו ויוכל להיות תלמיד חכם ללמוד כל התורה שבעל פה מהתלמוד והפוסקים כמו הרא"ש וב"י. אבל מי שלא הגיע למדה זו שיוכל ללמוד טעמי ההלכות ומקורן . . ונקרא בור . . אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בוריו . . אבל מן הדין יוצא ידי חובתו בקביעות עתים לתלמוד תורה לקיים מה שכתוב והגית בו

יומם ולילה . . ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה . . ויהא נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו ותורתם נקראת על שמו כמו שפירשו חכמים בפסוק שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך".

היוצא מכל הנ"ל שיש ג' שיטות בענין יששכר זבולון :

א. שיטת הרמ"א - "ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר", היינו שמלכתחילה יכולין לעשות שותפות ולחלוק השכר.

ב. שיטת הטור (וכנראה המחבר) דשייך רק למי "שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו", אבל לעשות תנאי לכתחילה כששייך ללמוד בעצמו, לא מצינו שס"ל הא.

ג. שיטת אדה"ז, (ואולי הבין כן בטור) דכל מי שאינו יכול "להיות תלמיד חכם ללמוד כל התורה שבעל פה מהתלמוד והפוסקים כמו הרא"ש וב"י", יקבע עתים בלימוד התורה, וגם יחזיק "ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה . . ויהא נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו ותורתם נקראת על שמו".

ואולי יש לדייק דהרמ"א לא כתב "ויכול אדם להתנות עם חבריו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו", כ"א "ויחלוק עמו השכר".

ויש לומר, דלכולי עלמא, מה שיכול ללמוד בעצמו א"א לצאת י"ח על ידי אחר. כי זהו חיוב גופו. ומשו"ה כתב הרמ"א רק "ויחלוק עמו השכר", וי"ל דמשו"ה לא הביאו הטור והמחבר ואדה"ז מ"ש הרמ"א מפני שלא ירדו לפסוק בענין השכר והעונש, והביאו רק הדין כשא"א לו ללמוד וכיוצא בזה. שהביאו רק מה שנוגע למעשה בנוגע חובת לימוד התורה, וכשא"א לו ללמוד בעצמו הביאו אופן חדש לצאת חובת לימוד התורה ע"י החזקת לומדי תורה, "ותחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו" ובלשון אדה"ז "ויהא נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו ותורתם נקראת על שמו".

ולפ"ז יש להשוות כל השיטות, דהטור והמחבר דברו במי שא"א לו ללמוד, ויוצא י"ח לימוד ע"י החזקת לומדי תורה. ואדה"ז קאי באדם

רגיל שא"א לו ללמוד כל היום, אבל מצות תלמוד תורה שהיא תמידית עדיין חייב בה, ומשו"ה צריך להחזיק "ידי תלמידי חכמים שהם לומדי התורה יום ולילה" כדי שתהא "נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו".

אך עדיין אפשר לומר שהטור והמחבר ואדה"ז, חולקין על הרמ"א וס"ל שא"א "להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר", וסוברים שזה שיכולים לעשות כן הוא רק כשא"א לו ללמוד בעצמו (וכן משמע מדברי אדה"ז, עכ"פ).

היוצא מהנ"ל דבנדון שהחזקת ידי לומדי תורה היא כשא"א לו ללמוד בעצמו, אז נחשב כאילו למד בעצמו, וכשיכול ללמוד, אז הוי כמ"ש הרמ"א "יכול להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר", אבל לא נחשב שלמד בעצמו.

ואפשר לומר, דנ"מ מזה להלכה. דבנדון שנחשב כאילו למד בעצמו, אין כאן שותפות כלל, רק הלימוד שלומד עולה לשניהם, "נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו", ואולי אין התחלקות בהשכר ג"כ, והוא כמי שמתפלל וגם מוציא האחר ידי חובת תפלתו דלא מצינו מושג זה שמחלקין השכר. אלא כל אחד יש לו שכר מלא, לזה ע"י התפלה שלו בעצמו, והשני ע"י זה שיוצא בתפלת הראשון, וכן בכל שאר מצות שמוציאין זה את זה, והיא מדין ערבות.

וגם יש לומר לפ"ז דלא הוזכר בזה תנאי, שצריכין להתנות ביניהן על שותפות זו, דזה בא ממילא, מאחר שזה לומד וזה מחזיקו (עכ"פ באופן שא"א לו בעצמו ללמוד), אז ממילא הוא מוציאו ולא אבד שום דבר משכרו והמחזיק "נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו" וממילא יש לו שכר. ורק באופן שאין כאן ערבות, ואינו מוציאו רק כשמתנה "עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר" אז צריכין תנאי. שהרי הלומד נתן לו חצי שכרו, וזהו עסק הצריך תנאי.

ואחר כל הנ"ל יש להעיר מדוע לא הביא הרמב"ם ענין זה כלל. הרי גמרא מפורשת היא שם בסוטה, ומובא במדרש בכמה מקומות.

ואולי יש לומר ובזה גם ליישב קושית הרדב"ז, דלדעת הרמב"ם אין מקום להוציא מי שהוא בלימוד תורתו, והיא מצוה בגופו או שלומד או שאינו לומד. וענין זו שתהא "נחשב לו כאלו למד כן ממש בעצמו", אינו

שייך בכלל (ועיין בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' לז שהאריך בענין זה, בביאור נפלא כדרכו בקודש, ע"ש).

והא דיששכר זבולון שהביא רמ"א י"ל דהרמב"ם שלל זה ג"כ במה שכתב כאן "שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה" וא"כ אין מקום לענין יששכר זבולון דהרי זהו ענין של נהנה מדברי תורה.

ומ"מ ענין אחד יש דלא רק שמותר אלא נתקדש קדש קדשים, והוא מי ש"נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את ה'".

דהנה דבהל' ת"ת שם כתב "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה", ובהל' שמיטה ויוכל כתב, בביאור עבודת שבט לוי "שהובדל לעבוד את יי לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל", וע"ז הוסיף "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו".

ונמצא דחילוק גדול יש בין שבט לוי ומה ששולל בהל' ת"ת, דבהל' ת"ת מדובר אודות מי שמיטה לבו שיעסוק בתורה, היינו כל מגמתו היא עסק התורה, ואין עניינו להורות לרבים, דאף ששייך שיהי' כן מ"מ אין זה כוונתו. ואם נהנה מזה נקרא נהנה מדברי תורה שלדעת הרמב"ם אסור לגמרי.

משא"כ בהל' שמיטה מדובר אודות מי שנדבה רוחו לעמוד לפני ה' ולשרתו, ולא מוזכר שם עסק התורה כלל, כ"א "להורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים", וזה נתקדש קדש קדשים.

וזה לא נקרא נהנה מדברי תורה, אלא אדרבה יש חיוב על העם להספיק לו כמו שמספיקים לכהנים ללוים. וכמו שבכהנים ולוים הוא חיוב על העם כן גם כאן הוא זה חיוב על העם.

ואולי בכדי לבאר מדוע אין כאן ענין של נהנה מדברי תורה, ביאר הרמב"ם חיוב זה "אלא הם חיל השם שנאמר ברוך ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך" ר"ל דאלו הם חיל ה', וא"כ כמו שיש חיוב לעם לספק צרכי החיל, כן מחייבים עם ישראל לספק לחיל ה'. וא"כ אינו שייך לנהנה מדברי תורה.

ועיין בלקו"ש חל"ג (עמ' 7 ואילך), שכתב שם: "שבט לוי ענינו (בלשון הרמב"ם) - ש"הובדל לעבוד את ה' לשרתו דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל לפיכך הובדלו מדרכי העולם כו' ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש. אשר נדבה רוחו כו' להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו כו'" - מארי תורה; אבל מזה גופא שעבודתם היא "להורות . . . לרבים" מובן, שאין הם מובדלים (לגמרי) משאר ישראל העוסקים בדרכי העולם, ואדרבא - "יורו" להם כו', וכפשטות הנהגתם, שבני לוי מסתובבים בערי בני ישראל לקבל תרומותיהם וכו' ועוסקים שם בהוראה לרבים", עכ"ל. והוא כמ"ש.

ואולי י"ל שלדעת הרמב"ם הא דישכר זבולון ששבחו חז"ל היינו כמו שבט לוי, וכמו דמצינו ביומא (כו, א) "אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר, לוי דכתיב יורו משפטיך ליעקב, יששכר דכתב ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל. ואימא יהודה נמי, דכתיב יהודה מחקקי, אסוקי שמעתא אליבא דהילכתא קאמינא".

ואולי סוגיא זו היא המקור להרמב"ם דלא שבט לוי בלבד, ודוק.



לא תחמוד

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. כתב הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ט): "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד. ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנאמר לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה". מבואר דעת הרמב"ם שאיסור "לא תחמוד" הוא אף ששילם על הדבר הנחמד וקנה אותו מבעל הבית, ומסתימת ההלכה נראה שאפי' אם אמר המוכר בפירוש "רוצה אני" להקנות לחומד את החפץ עדין עובר הקונה באיסור "לא תחמוד".

אבל בראב"ד כתב: "ולא אמר רוצה אני", והיינו דעובר האיסור רק כשהמוכר לא אמר "רוצה אני", אבל אמר המוכר "רוצה אני" הוא מקח קיים ולא עבר הקונה באיסור "לא תחמוד".

ומבואר במגיד משנה בדעת הראב"ד, "מפני שאם אמר 'רוצה אני' מקחו קיים ולא גרע מתליוהו וזבין דזביניה זביני (ב"ב מח, א), וכדאיתא בפ"י מהל' מכירה ה"א, וכיון שכן אין בו לאו", משא"כ הרמב"ם יסבור דאע"פ שמקחו קיים בכל זאת היות ולא היה בדעת המוכר למוכרו, וזה קנאו ע"י הפצרתו לכן עובר הקונה על איסור "לא תחמוד".

ב. והנה בגמ' סנהדרין (כד, ב) מונה המשנה הפסולים לדון ולהעיד בבית דין, ובהמשך הגמ' (כה, ב) "תנא הוסיפו עלהן הגזלנין והחמסנין" ומקשה הרי גזלן דאורייתא הוא, ומפרש שהמדובר בגזילת מציאת חרש שוטה וקטן. ובפירוש "חמסנין" מפרש רש"י "יהיב דמי אלא שאין רצון הבעלים למכור", ובגמ' מקשה למה "הוסיפו עליהן" החמסנין ומדוע לא נפסלו מלתחילה, ומתוצאת "מעיקרא סבור דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא חטפי גזרו בהו רבנן" וברש"י מפרש "כיו דחזו דחטפי ושקלי, כלומר דאפי' דמי קא יהיב אתי לידי גולנות, כלומר שיהיה קשה לבעלים למכור, ובעל כרחן חוטפין וזורקין המעות לפניהם".

מבוא בזה ד"חמסן" פירושו שנוטל מהבעלים חפץ בתשלום מלא, אבל מדובר בבעלים כאלו שבעצם אין רצונם למכור חפץ זה, ומוכרים זאת באי רצון כלל, אך היות שסוכ"ס הקונה משלם עבור החפץ אינו עובר הקונה בבל תגזול, ונקרא חומס שפסול לעדות מדרבנן.

ובתוס' (ד"ה מעיקרא) הקשו: "וא"ת וליפסל מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד", והיינו דתוס' סובר לכאורה, דלקיחת חפץ בתשלום מלא בזמן שאין ברצון הבעלים למוכרו הוא האיסור דלא תחמוד, וא"כ גם חמסן יפסל מדאורייתא להעיד כי עובר על איסור תורה דלא תחמוד.

ומתוך התוס' "וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי, וכי יהיב דמי ליכא לאו דחמוד כלל", ופי' תירוצם הוא: שיש חילוק בין חמסן לחומד, חמסן הוא שלוקח החפץ בדמים אף שלא ברצון הבעלים, וחומד הוא שלוקח החפץ בלא דמים כלל. ולכן חמסן הוא רק פסול מדרבנן. אבל

דבר זה צ"ב דאם חומד הוא שלוקח בלא דמים אם כן מה שונה הוא משאר גזלן, והיא קושית התוס' בבבא מציעא ויבואר לקמן.

ובתוס' ממשיך להקשות: "וא"ת הא אמרינן בפ"ק דב"מ (ה' ע"ב) לא תחמוד בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דווקא הוא דמשתמע כך אבל הם טועים דלא תחמוד הוא אפי' בדיהיב דמי". וא"כ מקשה תוס' הרי החמסן אף שמשלם כסף עדיין עובר באיסור לא תחמוד ויפסל לעדות מדאורייתא. ומתרצים התוס' "וי"ל דמשמע להו דקאמר ר"ל נמי דכן הוא האמת" והיינו אכן פירוש לא תחמוד הוא, שלוקח דבר החומד בלא דמים (ובזה שונה חמסן שמשלם), "ועי"ל דהכא הכי קאמר, דמי קא יהיבי והיו מפייסים אותם עד שיאמרו רוצה אני אם כן לא עברי אלאו דלא תחמוד, כיון דחזו דשקלי בעל כרחיהו ולא היו חוששין אם יתפייסו פסלינהו" והיינו דתוס' לומד דפירוש "לא תחמוד" הוא אכן גם באופן שמשלם לבעלים עבור חפץ שאין רצון בהבעלים למכור, והחיסרון הוא זה גופא שאין רצונם למכור, ולכן הקונה עובר ב"לא תחמוד", אבל אכן באומר המוכר "רוצה אני" אין כאן איסור לא תחמוד, אבל בכל זאת נקרא הקונה "חמסן" שפסול לעדות מדרבנן.

מבואר דלהתוס' ישנם ב' פירושים באיסור "לא תחמוד": (א) הלוקח חפץ מבעליו שאין ברצונם למוכרו ולוקחו בלא דמים. (ב) הלוקח חפץ מבעליו שאינם רוצים למוכרו ומשלם, אבל המכירה הוא שלא ברצון הבעלים ואינו אומר "רוצה אני", ובאם יאמר המוכר רוצה אני, אכן לא יעבור הקונה על איסור לא תחמוד.

ג. בגמ' ב"מ (שם) על דברי הגמ' "לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו", הקשו התוס' (ד"ה בלא דמי) "וא"ת תיפוק ליה מלא תגזול". והיינו איך מבינים את ה"אמרי אנשי" שהלאו דלא תחמוד הוא בשלא שילם כסף לבעלים, הרי במצב זה יש לאו מפורש "לא תגזול"? ומתרץ תוס' "וי"ל לעבור עליו בשני לאוויין" היינו דבנוטל בלא כסף החמירה עליו תורה שיעבור בשני לאוויין והוא כדי להחמיר בעונש העברייין, ולומדים המפרשים (ראה מהרש"א ומהר"ם שי"ף) דס"ל לתוס' דאליבא דאמת איסור לא תחמוד הוא רק כשלוקחו בלא דמים, ולכן הקשו הרי בין כך עובר באיסור לא תגזול, והיינו דתוס' בב"מ ס"ל כתירוצן הראשון בתוס' סנהדרין.

אבל יש מפרשים בתוס' שקושייתם הוא על זה ש"לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו", היינו שכך משמע ל"אינשי" אך באמת למעשה עובר על האיסור גם בנותן דמים, א"כ מקשים תוס' אם כשנותן דמים עובר באיסור לא תחמוד הרי ק"ו כשגזל ולא נותן דמים יעבור באיסור, א"כ לא תגזול למה לי? ומתרץ התוס' דאילו היה כתוב רק לא תחמוד היינו לומדים שעובר רק בלא נתן דמים, אבל מאחר שהתורה כתבה גם איסור לא תגזול דהיינו בלא נתינת דמים א"כ על כרחך לא תחמוד הוא גם בשנותן דמים, ולהחמיר עליו לעבור בב' לאווין, ולביאור זה תוס' בב"מ יכול לסבור גם כתי' השני בסנהדרין שלא תחמוד הוא בשמשלם דמיו.

סיכום השיטות: (א) איסור לא תחמוד הוא כשלוקח חפץ מבעליו בלא נתינת דמים (תירוצן הראשון בתוס' סנהדרין, תוס' בב"מ לפירוש המהרש"א, דעת הסמ"ג לאווין קנח). (ב) איסור לא תחמוד הוא בנותן דמים לקנות חפץ מבעליו שאינם חפצים למכור (תירוצן השני בתוס' סנהדרין, הרמב"ם בגזילה ואבידה, הראב"ד שם). (ג) ועוד נחלקו: להראב"ד אם אמר המוכר "רוצה אני" הוא מקח שלם ואין איסור לא תחמוד כלל, אבל להרמב"ם אף כשאמר רוצה אני עדיין איסורו קיים.

ד. וביאור השיטות הארכנו במק"א, וכאן נכתוב ביאור בענין אמירת "רוצה אני", דלהרמב"ם אף בדאמר המוכר "רוצה אני" עדיין עבר הלוקח באיסור לא תחמוד.

והנה הרמב"ם בהל' מכירה (פ"י ה"א) כותב: "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח, אפילו תלוהו עד שמכר, ממכרו ממכר בין במטלטלין בין בקרקעות, שמפני אונסו גמר ומקנה", ובפשטות מקורו (כמצוין במגיד משנה) הוא דברי הגמ' בב"ב (מח, א) גבי תליוהו וזבין דזביניה זביני, וטעמא מבואר שם דאגב אונסא דזוזי גמר ומקני. אבל קשה (וכקושיית הלחם משנה) דהרי סוגית הגמ' בב"ק (סב, א) מבואר דתליוהו וזבין הוה זביניה רק באומר רוצה אני הא בלא אמר המוכר רוצה אני הוה הלוקח חמסן, וא"כ קשה על הרמב"ם שלא הזכיר שצריך שיאמר המוכר "רוצה אני"?

גם בדעת הראב"ד קשה דבהל' מכירה לא השיג על דברי הרמב"ם, ומשמע דעתו שאכן כל זמן שהקונה משלם הרי ממכרו קיים אף בלא אמר

המוכר רוצה אני, ולאידך גבי לא תחמוד כתב "והוא שלא יאמר רוצה אני" הרי לכאורה לומד דרך אם אומר המוכר "רוצה אני" הוי קנין גמור, ולא יעבור הקונה על לא תחמוד, אבל כשלא אמר כן הוה חיסרון במכירה ולכן אז עובר הלוקח על לא תחמוד", אבל אם כן דעת הראב"ד צ"ב מדוע לא השיג על הרמב"ם בהל' מכירה שסותם שבכל אופן הוה מכירה גמורה, וצ"ב.

ה. וי"ל בזה: בדרכי הקנינים יש אריכות בפוסקים מה ואיך הוא פעולת הקנין, די"ל בב' אופנים: א) עיקר הקנין הוא מצד הקונה, והוא הפועל חלות הקנין, ודעת המקנה הוא רק שלא לעכב על הקונה מלקנות, ובהסכמתו על המקח זהו מספיק לחלות הקנין. ב) הקנין חל רק על ידי הקנאת המקנה, שהוא הבעלים של החפץ, ואין הקונה יכול לקנות מעצמו מבלי רצון ודעת המקנה (האריך בזה השערי ישר שער ז' פי"ב, ועיין תורת הקנינים פרק א ס"ח ובמילואים סי' ג).

והנה גבי תליוהו וזבין מסיקה הגמ' "דאגב אונסא דזוזי גמר ומקנה" והיינו דאף שיודעים אנו שמתחילה לא רצה למכור החפץ מ"מ לאחר שאנסוהו הוא מתרצה למכור, ומובן שמה שנפעל ע"י האונס הוא רק זה שעכשיו המוכר אינו מעכב הקנין ואינו מוחה בדבר כפי שהיה מוחה בזה לפני האונס, והיינו דיש לנו הוכחה בזה שקיבל את הכסף שהוסר העיכוב מצד המוכר, אבל עדיין אין לנו הוכחה אם ע"י האונס נפעל בו רצון ודעת להקנות החפץ, והיינו אם נצטרך שהקנין אכן יחול ע"י הקנאת הבעלים, לא יספיק האונס, דסוכ"ס האונס רק פועל שאין המקנה מעכב על הלוקח מלקנותו אבל עדיין אין כאן רצון ודעת למכור, ופשוט.

ובזה יבואר דעת הראב"ד, דס"ל דעיקר הקנין הוא מצד הקונה, ובמסירת הדמים להמוכר בזה מסתלקת הקפדתו מהמקח, ואף שאין כאן הקנאת מקנה, ס"ל דמספיק קנין הקונה, ולכן גבי מכירה לא צריך שיאמר המוכר "רוצה אני" כי סוכ"ס בלקיחת הכסף סילק העיכוב וזה מספיק להקנין, אבל כל זה הוא מדיני ממונות, אבל מצד דיני איסורים הרי יש הלאו "לא תחמוד", בזה סובר הראב"ד, שבכדי לא לעבור על האיסור אכן צריך גם דעת מקנה, ולכן כותב שהלאו הוא רק בשלא אמר המוכר רוצה אני, כי ס"ל להראב"ד דבמצב כזה שחומד דבר של חבירו ומפציר בו למוכרו לו, והמוכר מוחה ואומר לא בעינן למוכרו, והלוקח עומד ומפציר בו עד שהמוכר מפסיק מלמחות בעדו, ואז כשמפסיק המוכר

מלמחות הלך הקונה בעצמו ומשלם לו עבור החפץ היינו שקנאו בעצמו מבעליו, אז אכן עבר על איסור לא תחמוד, כי להראב"ד איסור לא תחמוד הוא על פעולת הלקיחה מבלי דעת בעה"ב, וכאן הרי סוכ"ס לא הסכים בפירוש על המכירה רק שתק מלמחות, אבל אם לאחר כל ההפצרות וסילוק המחאה בא המוכר ואמר לו "רוצה אני", שרצונו להקנות לו חפץ זה, אכן לא יעבור הקונה על איסור לא תחמוד, כי עבירת הלאו הוא רק שקנאו מעצמו לאחר כל ההפצרות, ולכן כותב הראב"ד דהלאו דלא תחמוד הוא רק בלא אמר רוצה אני, כיון שאם אכן אמר המוכר רוצה אני הרי יש כאן הקנאת מקנה, וכל היכא דאיכא הקנאת מקנה אין כאן איסור לא תחמוד דהפעולה נעשתה בהיתר.

אבל הרמב"ם יסבור דהקנינים נפעלים רק ע"י הקנאת המקנה, וכשהגמ' אומרת דאגב אונסי' גמר ומקני הפי' שבקבל הכסף מגלה המוכר דיש כאן רצון למכור, ולכן בהל' מכירה סתם ולא הצריך שיאמר המוכר "רוצה אני", אבל גבי הלאו דלא תחמוד ס"ל דאף שהמוכר נתרצה לגמרי למכור, והוא מוכרו מעצמו לאחר סיום הפצרותיו, בכל זאת יעבור הלוקח באיסור, כי לדעת הרמב"ם איסור לא תחמוד הוא דהתורה אסרה עצם החמדה שבלב כשיש בה מעשה בסוף, ואין האיסור בגוף הפעולה של לקיחת הדבר, אלא ברגש וחמדה שבלב, ולקיחת הדבר הוא כאילו שיעור החמדה, והיינו כשרק חמד בליבו מבלי לקיחת הדבר אינו עובר על איסור לא תחמוד (אלא על לאו דלא תתאוה), אבל כשלוקחו, אף שהמקח אכן קיים ואינו חייב להחזירו, בכ"ז עובר על הלאו כיון שבפועל היה כאן איסור חמדה שהוליד למעשה לקיחה ואין אמירת "רוצה אני" מתיר האיסור.

ובזה ניתן לבאר גם שאר המחלוקות בין הרמב"ם להראב"ד שם בענין לא תחמוד כגון הטעם שאין לוקין על לאו זה, וכן בדיני השבת החפץ, ואכמ"ל.

ו. ובנוגע לקושיא שהבאנו לעיל הרי בגמרא בב"ק מפורש שבתליוהו וזבין צריך שיאמר המוכר רוצה אני ואיך סתמו הרמב"ם. עיין בלחם משנה הל' מכירה שם שהביא מדברי הבית יוסף סי' רה דלא בעינן שיאמר בפירוש רוצה אני אלא כל ששתק וקיבל דמים רוצה אני קרינא ביה, רק בחמסן אחרי שצוות מתחילה ועד סוף וקיבל הדמים בעל כרחו, לכן צריך שיאמר בפירוש רוצה אני. ובנתיבות המשפט (סי' רה סק"א) הוסיף לבאר

החילוק בין תליוהו וזבין לחמסן: תליוהו וזבין הפירוש הוא שהלוקח אונס את המוכר באונס הגוף או באונס ממון כדי שימכור לו החפץ, לכן בההיא הנאה שנפטר מהאונס אמרינן דאגב אונסא וזווי גמר ומקנה, וזהו כוונת הב"י דבתלוהו מן הסתם כאילו אמר רוצה אני, משא"כ בחמסן שלא אנסו בשום אונס רק חטף החפץ ממנו ונתן לו דמיו, אי אפשר לומר דאגב אונסא גמר ומקני, דהרי לא נפטר משום אונס, וליכא אומדנא שנתרצה למכור, לכן צריך שאכן יאמר בפירוש רוצה אני. ודו"ק.



מדוע נכללו דיני וידוי מעשר בהל' מע"ש

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר ועד הנחות בלה"ק

ברמב"ם סוף הל' מעשר שני (פי"א) הביא דיני וידוי מעשר. ולכאור' צ"ב מה ענינם להכא, הרי וידוי מעשר הוא ענין כללי על כל המתנות שהם מזרע הארץ, וא"כ הו"ל להרמב"ם להביאם בסוף הל' בכורים שהם ההלכות האחרונות העוסקות במתנות בספר זה. ולאידך, אם מאיזה סיבה שתהי' רצה הרמב"ם להקדים דיני וידוי מעשר, הו"ל לכותבם בהל' מעשר, הקודמים להל' מע"ש?

ובדא"פ י"ל, ע"פ המבואר בלקוטי לוי"צ אג"ק עמ' רלט, ושם עמ' רנח ואילך בארוכה, דמבואר שם ש"עיקר הוידוי הונח על מעשר שני דוקא", ע"ש בארוכה. ועפ"ז מובן מדוע כלל הרמב"ם הל' וידוי מעשר בהלכות אלו דוקא.

אגב אורחא יש להעיר דבלקולוי"צ שם עמ' רס, לאחריו כל הביאור ע"פ נגלה מסיים (במכתבו לבנו - כ"ק אדמו"ר זי"ע) "ולפי האמור כשתעמיק בזה יתורצו הקושיות שבמנחת חינוך שם ואכמ"ל".

המדובר הוא במנ"ח מצוה תרז, שמקשה חבילות של קושיות בענין זה. ואבקש מקוראי הגליון ש"יעמיקו בזה", להראות כיצד ע"פ הביאור שם מתרצים (עכ"פ חלק מ)קושיות המנ"ח.



הלכה ומנהג

תפלה בצבור – מהותה, גדולתה ומעלתה

**הרב שמואל הלוי הבר
מח"ס 'אפריון לרבי שמעון'**

כ' אדה"ז בשו"ע (סי' נב ס"א) "תפלת צבור היא רצויה ומקובלת לעולם שנאמר (איוב לו, ה) כביר לא ימאס, ואומר פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי לפיכך . . יש לדלג פסוקי דזמרה כדי להתפלל עם הצבור שפסוקי דזמרה גם כן לא נתקנו אלא בשביל התפלה שתהיה רצויה ומקובלת על ידי שמסדר שבחו של מקום תחילה ואחר כך יתפלל, ואם כן מוטב להתפלל עם הצבור שאז תפלתו מקובלת וודאית". וכן להלן (ס"ב) כ' כי עיקר הקפידא הוא שיתפלל שמונה עשרה עם הציבור.

והנה מנהג חב"ד ידוע דאין מדלגין, וכ"כ אדמו"ר זי"ע כמ"פ ראה שערי הלכה ומנהג. ונראה הטעם כי עם היות שעפ"י נגלה ענין פסוקי דזמרה הינם רק כדי שהתפלה תתקבל אך מצד פנימיות הענינים ענין התפילה דורש כוונה וכו', ויש ענין בפסוקי דזמרה עצמם שהם חלק מארבע שלבי סולם התפלה כידוע. והוא ע"ד שכ' בכף החיים (סי' קכד סק"א) אודות חזרת הש"ץ דעם היות שעפ"י נגלה אינו רק לשאינם בקיאים אך עפ"י האריז"ל יש ענין גדול בחזרת הש"ץ לכל או"א ולכן יש לכוון כראוי וכו' עי"ש, וכדלהלן.

והרמב"ם (הל' תפילה פ"ח ה"א) כ': "תפילת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס תפלתן של רבים לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל יחידי כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור".

ומה שכ' "ואפילו היו בהן חוטאים" וידוע הרמז לזה צבור ר"ת צ'דיקים ב'ינונים ור'שעים, נראה מקורו ממסכת תענית (ח, א) "אמר רבי אמי: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר (איכה ג) נשא לבבנו אל כפים. [איני? והא] אוקים שמואל אמורא עליה ודרש ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו, ואף על פי כן והוא רחום יכפר עון וגו'? לא קשיא כאן ביחיד

כאן בצבור". וכע"ז איתא במסכת עבודה זרה (ד, א) "רב פפא רמי, כתיב אל זועם בכל יום, וכתיב לפני זעמו מי יעמוד! לא קשיא כאן ביחיד כאן בצבור [אע"ג דבכל יום זועם מתקיימין. רש"י]".

ב. הנה מקור דברי השו"ע הם במסכת ברכות (ח, א) ושם איתא "אמר ר' יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב (תהלים סט, יד) ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא (ישעיהו מט, ח) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך. רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא (איוב לו) הן אל כביר ולא ימאס, וכתיב (תהלים נה) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר: מניין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר הן אל כביר ולא ימאס, וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו', אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני, לי ולבני, מבין אומות העולם".

ועיין מהרש"א שם דאינם באים לומר מעלת תפלה בצבור דהרי זה נרמז גם בתורה כמאמר חז"ל במס' ר"ה (יח, א) "אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב: מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם, אינו נחתם, והכתיב (ירמיהו ב) נחתם עונך לפני, אלא אף על גב שנחתם נקרע, שנאמר (דברים ד) כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב (ישעיהו נה) דרשו ה' בהמצאו, התם ביחיד, הכא בצבור". וכן בכמה מקומות בש"ס. אלא החידוש דאפילו תפילת יחיד בביתו בזמן שהציבור מתפללים גם הוי עת רצון ונענה (כדלעיל בגמרא שם וכדלהלן) ולכן אומר לשון יחיד ואני תפילתי, וכן מבאר בכל הפסוקים המובאים בגמרא.

אך לא כן נראה דעת אדה"ז דכאן הביא שני הפסוקים האחרונים אל כביר ופדה בשלום ולא הביא פסוק זה דתהלים וכן לא הביא פסוק דישיעיהו דעת רצון עניתיך. ונראה דעת אדה"ז דב' פסוקים הראשונים אכן מורים על היחיד המתפלל (אפילו בביתו) בזמן שהציבור מתפלל בבית הכנסת דבכל זאת נחשב זה לעת רצון גם לתפלתו ולכן בהם נאמר לשון יחיד תפילתי, עניתיך. ולכן לשון הגמרא בהם בשעה שהצבור מתפללין, וזה כ' במקומו להלן (סי צ ס"י) שאע"פ שאין תפלתו מתקבלת לרצון כמו בתפלה עם הציבור ממש אך אין תפלתו נדחית כי זה נקרא עת רצון כאשר הצבור מתפלל בביהכנ"ס ולכן תפלתו שבבית בשעה ההיא מתקבלת ואינה נדחית, אך כאן בא לבאר מעלת תפלה עם הציבור לכן מביא רק ב'

הפסוקים שבהם נאמר לשון רבים, כביר, ברבים היו עמדי. וכן נראה מדברי ר' נתן שמביא רק ב' פסוקים אלו, ומשם רואים שמתקבלת ברצון וזהו הלשון לא ימאס וכן פדה בשלום, וזוהי תפלה בצבור אמיתית.

והנה הראיה מאיוב צ"ע קצת דהרי אל כביר הפירוש חזק וקאי על הקב"ה, וצ"ל דהכוונה להמשך הכ' ולא ימאס כביר דכאן יש לפרש לשון רבוי, אף שאין זה פשוטו של מקרא. ואולי דרשי כבי"ר (השני) נוטריקון כ"י ר"ב. וצע"ק מדוע אין סיום הכתוב בשו"ע וכן לא בגמרא, והמהרש"א לשיטתו נדחק דמצרפים פסוק אחר (שם ח, כ) דכתיב בו אל לא ימאס תם, דהיינו יחיד, ודוחק.

והנה הא דרשב"י מביא הפסוק דתהלים ואני תפילתי לך ה' עת רצון, יש מביאים על זה רמז: ע"ת רצו"ן בגי' עה"כ (816) תפל"ה בצבור"ר (בשם ספר מגיד תעלומה).

ג. לכאורה יש לעיין בהמשך הכתוב שאומר אלהים ברב חסדך הרי ידוע דשם אלהים הוא בגבורה, ואיך אומר ברב חסדך, אלא הביאור הוא דזה כח תפלת הצבור להפוך מדת הדין לחסד, וכ"כ הכלבו.

ובספר ברכת יעקב על תהלים מבאר כי אף ששם אלהים היינו דין אך מילואו חסד - כי מילואו בגי' (214) חס"ד א"ל כ"ל היו"ם, וזהו ברב כי המלוי הוא הרוב וזה חסדך ויגבר הרוב ויהיה ענני.

בספר תהלה לדוד על תהלים כ' יש לומר מה שאמר ואני תפילתי לך ה', עפ"י מה שמביאים מהאריז"ל שחייבים להתפלל לשם הוי"ה בלבד, והתפלה בעת רצון היינו תפלה בצבור כנ"ל, וזה בג' התפלות ורמוזות בתיבות אלהים ברב חסדך ענני, דבלילה הוא זמן גבורה - אלהים, שחרית הוא חסד - ברב חסדך, ומנחה היא זמן תפלת אליהו שאמר ענני אלהי ענני - ענני באמת ישעך, ותיבת "ישעך" בגי' בדיוק (400) "אליהו הנביא זכור לטוב".

ד. והנה גם להלן (סי' צ סי"ז) כ' אדה"ז בענין גודל מעלת תפלה בצבור, וז"ל: "שתפלת הצבור אע"פ שהיא מצוה מדבריהם היא גדולה ממצות עשה של תורה הואיל ומקדשים בה שם ה' ברבים שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה

כמ"ש ביור"ד סימן רס"ז. ולכאורה טעמא בעי מדוע חילקם בסימנים נפרדים ולא כלל כל המעלות במקום אחד.

ונראה לבאר בהקדם מקור דברים אלו והם בגמרא ברכות (מז, ב) "מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. . והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא? מצוה דרבים שאני".

ופירש הרא"ש שם (פ"ז סי' כ) "דאליים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשרה שמקדשין את השם בעשרה ברכים ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע בכל ענין מיירי".

והנה מבואר לכאורה דענין קידוש השם ברכים כאן הוא בעיקר אמירת קדיש וקדושה דתיקנו חז"ל בתפילת הציבור במעמד עשרה מישראל.

ה. ונראה לכן לומר דיש שני ענינים שונים בתפלה בציבור:

א) עמידת תפילת שמו"ע יחד עם הציבור דאז נקראת התפילה תפילה בצבור ותפלתו מקובלת ביותר וזה מבאר בסי' נב. ב) ענין נוסף יש בתפילה בצבור שחכמים תקנו שהש"ץ יאמר קדיש וברכו בכל תפילה בצבור ויחזור שמו"ע בקול ויאמר קדושה בתפילת שחרית ומנחה. וזהו ענין ומעלה נוספת ומצוה דרבים היא כי מקדש את השם ברכים וזה מבאר בסי' צ.

והנה בענין זה של חזרת הש"ץ ואמירת קדושה וכו', הרי אף שתקינהו בעיקר בתפילת הציבור אך לפועל אינו קשור כל כך לענין התפילה בציבור אלא למעמד עשרה מישראל כדדרשינן בברכות (כא, ב) עה"פ ונקדשתי בתוך בני ישראל דילפינן תוך תוך מהא דכתיב הבדלו מתוך העדה דאין אומרים קדושה בפחות מעשרה, ויש מ"ד התם דס"ל דאפילו יחיד אומר קדושה עי"ש, וכדי לא להרבות במחלוקת נראה לומר הכוונה בדבריו דיחיד אומר קדושה היינו כאשר הוא לבד לא שמע קדושה וכו' אבל צ"ל במעמד עשרה מישראל, דבפשטות גם מ"ד זה ס"ל גז"ש תוך תוך (וכן מצאתי כ' במעדני יו"ט שם).

דעת הפוסקים להלכה

ו. הרמב"ם (הל' תפלה פ"ח ה"ד) פסק להלכה דבעי ששה שלא התפללו וז"ל "ואפילו היו מקצתן כבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין בהם עשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו".

אך בשו"ע הבית יוסף (סי' סט סע"א) פסק דאפילו יחיד שלא שמע קדושה וכו' פורס על שמע (במעמד עשרה מישראל), והוא כדעת רש"י הובא בתוס' במגילה (כג, ב) דאפילו תשעה מצטרפין לאחד שלא שמע ואומרים חזרת הש"ץ כדי לומר קדושה וכו', ותוס' עצמו מביא כמה דעות אחרות בזה כמו יש האומרים דבעי לפחות ג' שלא התפללו יש אומרים ה', י"א ו', וי"א ז', ומקור כולם ממסכת סופרים (פ"י הל"ז) מהא דכתיב (שופטים ה, ב) בפדע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', ז' תיבות בפסוק, ו' תיבות עד ברכו ובכלל, ה' עד ברכו, ג' עד בהתנדב עי"ש.

דעת אדה"ז דלכתחילה יש לנהוג כדעת הרמב"ם אך יש לסמוך גם על דעת רש"י וכ"כ אדה"ז בשו"ע (סי' סט ס"ד) "מי שלא שמע קדיש וברכו וקדושה ורוצה לפרוס על שמע או לירד לפני התיבה אף על פי שיש בבית הכנסת עשרה צריך לחזור אחר ששה שלא שמעו עדיין דהיינו חמשה והוא, כדי שיהיה רוב המנין מאותם שלא שמעו, ויש אומרים שאפילו ט' ששמעו מצטרפים לאחד שלא שמע שיוכל לפרוס ולירד לפני התיבה שכיון שהם שומעים לדבר שבקדושה שמוציא בפיו ועונין אחריו הרי הוא מקדש ה' בעשרה". (וכ"כ הרא"ש במגילה שם). ומסיים "ולענין מעשה יש לחזור לכתחילה אחר ששה שלא שמעו ואם אינם נמצאים יש לסמוך על סברא האחרונה".

ז. וכבר נשאל המנחת יצחק (או"ח ח"א סימן נז) בכגון אם היו ששה בשעה שנעמדו שמו"ע ואחד מאריך האם יכול הש"ץ לחזור בקול רם גם עם החמשה כשהצבור נחפז (ויש עשרה אחרים שיענו בבית הכנסת), וכ' לדעת אדה"ז - שמיכל בדיעבד כדעת רש"י - נראה דאין צורך לחכות לשישי ויכול לחזור שמו"ע בקול רם עם חמשה בלבד.

אלא די ש לעיין אם כן יוכל גם לחזור אף אם יש אחד בלבד שגמר שמו"ע וחמשה עוד עומדים, וצ"ע למעשה.

והנה זה ברור דלדעות דט' מצטרפים לאחד, ואפילו לדעות דבעינן ג' או ה' שלא התפללו כדי שיוכל הש"ץ לעבור לפני התיבה הנה ודאי שאין בזה מעלת תפילה בציבור כלל דהרי אינו מתפלל עם הציבור, אלא דס"ל דגם בכה"ג היה תקנת חכמים לפרוס על שמע ולומר קדיש וקדושה וכו' אם יש שם עשרה מישראל.

אך לדעות שפסקו דבעינן ששה שלא התפללו מטעם דהוי רוב מנין, הנה לא ברור אם נחשב זה כמו תפילה בצבור ממש.

החיי אדם (כלל לט) פסק דבכה"ג אינו יוצא ענין תפילה בציבור, ואחריו כ"כ המשנה ברורה (סי' צ ס"ק כח) ועין בזה באריכות בשו"ת אגרות משה או"ח סי' כח-לג.

אך אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם ומלשון אדה"ז (שם ס"ה) נראה דהיכי דיש ששה הוי כמתפלל עם הצבור ממש, וזלה"ק: "אעפ"י שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור על התפילה בשביל הקדושה מ"מ אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחילה אא"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו צבור גמור ומתפללים בלחש תחילה ואח"כ חוזר אחד מהם התפילה בקול רם אם יש ט' שישמעו ויענו אמן, אבל בפחות מששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחילה אפילו הש"ץ הוא מאותן שלא התפללו עדיין אלא יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה". ראה שם במוסגר דבכה"ג יאמר בקול עד קדושה בלבד.

הנה דייק בלשונו הק' לומר "שאז הם כמו צבור גמור" הרי דאין שום הפרש בין עשרה שלא התפללו לששה שלא התפללו ודלא כדעת החי"א.

וכ"ק אדמו"ר זי"ע כ' במענה לשאלה במקום שיש רק י"ב איש ושני חיובים, דעדיף לעשות שני מנינים אחד אחר השני וכל אחד מהם ששה מתפללים דכן יש לנו לפסוק למעשה כדעת אדה"ז בזה כי יש לאדה"ז ברייטע פלייצעס. ראה אג"ק ח"ג (עמ' תנט) וחט"ז (עמ' שיב). וכבר האריך בזה בשו"ת מנחת יצחק או"ח (ח"ט סי' ו) ושם כ' דגם מדברי המשנה ברורה אין הכרח דלא ס"ל כדעת אדה"ז.

וקצת פליאה בעיני על האגרות משה שלא הביא כלל דברי רבנו בשו"ע שלו, ואולי משום כי תשובתו היתה לאלו מעדת המתנגדים הנגררים אחר החיי אדם.

ונראה דיהיה נפ"מ להלכה גם באם אחד עשה נדר שיתפלל בכל יום בצבור וכיו"ב, אם יצא ידי חובה כאשר יש רק ששה מתפללים יחד.

שלשה ענינים שונים בתפילה בציבור

ח. ונראה לומר, עפ"י הנ"ל בדעת אדה"ז דיש ג' ענינים שונים בתפילה הנקראת תפלה בצבור:

(א) יש ענין דעשרה שמתפללים שכינה שרויה ביניהם כדאיתא בברכות (ו, א) שנאמר אלהים נצב בעדת אל. וכן אחז"ל בסנהדרין (לט, א) אכל בי עשרה שכינתא שריא, וראה להלן.

(ב) חכמים תקנו לש"ץ לפרוס על שמע ולומר קדושה וכו' בעת התפילה ולזה בעינן (לכו"ע) במעמד עשרה מישראל דוקא כדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל וילפינן תוך תוך דבעינן עשרה מישראל, ופולגת הפוסקים אי גם תקנו ליחיד קדושה כנ"ל.

וראה ביאור נפלא מכ"ק אדמו"ר הרי"צ נבג"מ מדוע הילפותא לענין כה נעלה דנקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן מהבדלו מתוך העדה הרעה הזאת, כי מצד כחות פנימים שלהם שנתקלקלו יכל משה לתקנם אך משום שגם המקיף שלהם נתקלקל וירד לטומאה וסט"א לכן היה צריך שהאדמה תבלעם, ולעומת זה בצד הטוב בעשרה מישראל השכינה שמקיפה אותם הוא מקיף דקדושה ממדרגה עליונה ביותר (נדפס בספר ביאורים לתניא מהרב וויינברג על אגה"ק סי כג).

ג) ענין תפלה בצבור שמצטרף יחד עם שאר בני ישראל ויחד מהוים הם צבור וכחו רב כי גורם שיהיה עת רצון ותפלתו מקובלת ביותר כנ"ל.

ט. והנה לטעם הראשון בעינן עשרה דוקא כי זה שיעור שבו שורה השכינה (בדרגה זו) ובשיעורים לא אומרים רובו ככולו וכיו"ב, אלא דיש דעות האומרות דזה כולל גם נשים וקטנים כי גם הם בני ברית והשכינה שורה עליהם, ויש חולקין דדוקא על זכרים בני חורין גדולים אמרינן שכינתא שריא, ראה בשו"ע אדמו"ר סי' נה סע"ה.

ולטעם השני נראה דעיקר ענינו משום דאין כבוד שמים לומר דבר שבקדושה בפחות מעשרה בני מצות, ולכן בעינן זכרים וגדולים דוקא, אלא שלזה יש אומרים דדי בט' בני מצות כי ט' נראים כעשרה ואין בזה חסרון כבוד שמים, אלא דבעינן עוד א' קטן כדי להשלים עשרה שתהיה השכינה שורה, לדעות שהשכינה שורה גם על קטנים (שו"ע שם).

ולטעם השלישי דמצטרף עם הציבור נראה דאין ענינו מצד שכינה ששורה על עשרה או מצד ונקדשתי, אלא מקורו מהא דכתיב "אתם נצבים היום כלכם ראשיכם. . שואב מימין וגו'" ומונה שם עשר דרגות שונות בבני ישראל ולכן מספר עשר מורה על צירוף כל סוגי בני ישראל וכאשר בני ישראל מתאחדים יחד הרי תפלתם מהוה כח מיוחד הנקרא תפילה בצבור, והוי עת רצון מיוחד.

ולטעם זה יש מקום לומר רובו ככולו כי אינו ענין שיעורים וכיו"ב אלא צירוף סוגים ולכן אמרינן בו הכלל שאומרים בכל התורה רובו ככולו ודי בששה ליחשב תפלה בצבור כנ"ל.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר דמדיוק לשונו הק' של אדה"ז יתכן לומר דאפילו אם אין עכשיו בבית הכנסת אלא ששה אנשים והם נעמדים יחד שמונה עשרה, הנה יש להחשיב תפילתם כתפילה בצבור ממש, ואם רוצה לצאת חובה להתפלל במקום שהשכינה שורה יש בדוחק לצרף נשים וקטנים כנ"ל לדעה אחת, אלא דלא יוכלו לחזור ולומר קדושה וכו' כי חסר להם עשרה בני חיוב לקיים ונקדשתי בתוך בני ישראל. ואם יצטרפו עוד ארבעה ישראלים לאחר תפילת לחש נראה דיכולים לומר קדושה, דלא גריעי מהא דבדיעבד פסקינן כרש"י דתשעה מצטרפין ליחיד. וראיתי דכן כ' בפשטות בכף החיים (סי' סט אות א) אלא דלא כ' דנחשב זה כתפילה בציבור.

ונראה עוד לומר דעל ענין זה בתפלה בציבור כדי שיקובל תפילתו לא מצינו שיאמר מצוה דהרי כל ענינו עצה טובה שיקובל תפילתו ואיזה מצוה קעביד, משא"כ על ענין אמירת קדושה דיש בזה מצוה דנקדשתי ברבים.

אך לאידך יש לומר דגם שיקובל תפילתו הוי מצוה כי כשם שתפילה עצמה היא מצוה לבקש מהקב"ה צרכיו הנה כמו כן חל עליו חובה ומצוה

להתפלל באופן שיקובל תפילתו ולכן גם לאדה"ז יש לומר מצוה להתפלל בצבור.

ועוד חזון למועד אי"ה בגליונות הבאים.



ייסוד בית כנסת חדש במקום שקיים כבר בית כנסת

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד ושלח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

דעת הריב"ש: אסור לעכב בני העיר מלייסד ביהכ"נ חדש

בשו"ת הריב"ש (סי' רנג) נשאל: "אם באו יחידים לעשות להם מדרש לתפלה, וקמו אנשים למנוע, אם נתן לשמוע?", והריב"ש ענה: "ודאי משתקין אותו בנוזיפה, שמעכבין את הרבים מלעשות מצוה, ואין עון גדול מזה. וכבר מנה הרמב"ם ז"ל זה [בהל' ת"ת פ"ו הי"ד], באותן כ"ד דברים שב"ד נזקקי' לנדות העובר. ואיתא בירושלמי דמועד קטן [פ"ג ה"א]: מעכב רבים מלעשות מצוה, צריך נדוי. ואם נותנין טעם לדבריהם, מפני ישוב הבית הכנסת, שלא תחרב, אז הקהל מעיינין בדבר, ועושין תקנה לקיים את שתייהן". וציין לזה ה'בית יוסף' (חו"מ סי' קסג [ס"א]), והעתיקו הרמ"א ב'דרכי משה' שם (אות ד).

ועד"ז כתב הריב"ש שם (סי' שלא): "קשה הדבר ורע ומר, ישתקע ולא יאמר, שהצבור יסכימו לבל יתפללו עשרה בבית תפלה שיבנה אי זה יחיד מכאן ואילך ויקדישנה. כי העושה זה, מונע רבים מעשות מצוה, ורחמנא ליצלן מעונשיה. וכבר מנה הרמב"ם ז"ל זה, אחד מכ"ד דברים שבית דין מגדין על כבוד הרב, והכי איתא בירוש' דמסכת משקין (פ"ג ה"א). וכל שכן קהל מסוים ונכבד כמוהו, שאין לחשדם שיצא מתחת ידם דבר. . . בלתי מתוקן, אבל מעוות ומקולקל. . . לכן, שלא למנוע רבים מעשות מצוה, ראוי לכלם להתיר ההסכמה לבתי כנסיות החדשים המוקדשים לכל. והמוחה בזה, רחמנא ליצלן מעונשיה, כי הוא מונע את הרבים מעשות מצוה, ובר נדוי הוא, כמו שכתבתי למעלה".

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

וכך כתוב בהגהת הרמ"א (חו"מ סי' קסב ס"ז): "אם רוצים לבנות בית הכנסת אחר או יחידים הבאים לבנות להם ביה"כ – אין אחרים יכולין למחות בידם, והמוחה ראוי לנזיפה". והביאו גם ה'מגן אברהם' בהל' בית הכנסת (או"ח סי' קנד בסופו): "המעכב לבנות ביה"כ", אפילו יש ביה"כ"נ אחרת בעיר, מונע הרבים מלעשות מצוה" (ובטעות צוין שם לשו"ת הריב"ש סי' רל"א, וצ"ל: של"א. גם במהדורת מכון ירושלים מופיעה טעות זו).

להריב"ש מותר לייסד ביה"כ"נ חדש אפילו היכא דיש פסידא לביה"כ"נ הראשון

בשו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' כד) כתב דב"אם יש פסידא ממש לקהל בוודאי גם הריב"ש מודה, דהרי כל ציבור בכל עיר ועיר הרי הם כשותפין, וקיי"ל בחו"מ סי' קע"ו סעי' י"ז . . דהיכא דיש היזק להשותפים ע"י החלוקה אסור להם לחלוק, ולכך בוודאי גם אם נתחלקו האנשים באיזה קהלה מן הציבור להיות נפרדים צריכים לשלם כפי מה שמגיע עליהם לפי ערכם לצרכי הרב והשו"ב ולשאר הוצאות ציבור שכבר קיבלו עליהם לחוב...". ועד"ז כתב ב'שערי תשובה' (או"ח סי' קנ סק"א) שהביא דברי הריב"ש, ומוסיף: "ונראה דאפילו יש ביה"כ"נ הדין כן, אם לא שהקהל גוזרים כן מצד תועלת המגיע לצבור".

אמנם יפה העיר ע"ז בשו"ת 'קרבן לדוד' (סי' כ), "דבאמת אין זה דעת הריב"ש, דאדרבה מדבריו משמע דגם היכא דיש הפסד להקהל אין לעכב על ידם, דז"ל הריב"ש בתשו' סי' רנ"ג ואם נותנין טעם לדבריהם מפני ישוב הביה"כ"נ שלא תחרב אז הקהל מעיינין בדבר ועושין תקנה לקיים שניהם עכ"ל, מבואר להדיא דמיירי אף היכא דאיכא פסידא לביה"כ"נ הראשון באופן דיש לחוש אפילו לחורבנה. ופשיטא דאף דעושין תקנה שלא תחרב מ"מ יתמעט עכ"פ בכמות ובאיכות ויפסידו עי"ז ואפי"ה אין לחוש".

⁷ יסוד זה יבואר יותר בדברי המהר"ם שיק שיועתקו לקמן.

דעת הרא"ם ועוד פוסקים: דאם ביהכ"נ מכילה אותם אסורים ליפרד

ואחרי שהביא את דברי הריב"ש להיתר שוב כותב ה'מגן אברהם':
 "ומדברי הרא"ם ח"א [סימן] נ"ג נראה שס"ל דאם ביהכ"נ מכילה אותם
 אסורה ליפרד. וכן כתב במשפטי שמואל סימן [מ'], ועיין בהר"ש הלוי
 [או"ח] סימן [ח]. ולפי זה יוצא דחולקים בזה הריב"ש והרא"ם האם
 מותר ליחידים להיפרד ולפתוח ביהכ"נ נפרד כשביהכ"נ הראשון יכול
 להכיל אותם.

ובשו"ת 'כתב סופר' (חו"מ סי' לט) העיר: "ועיינתי בפנים הרא"ם שם
 ולא מצאתי משמעות". ועיינתי גם אני בתשובה הארוכה בשו"ת הרא"ם,
 והן אמת שכל אריכות דבריו נסובים בדין קהילה שנפרדה בידי מי ישארו
 ההקדשות, אבל מצאתי שבשתי מקומות הוא בכל זאת מגלה דעתו
 בבירור בשלילת עצם הפירוד. מיד בתחילת הדיון הוא כותב: "...דכל
 אנשי הקהל בכללם לענין ההסכמות והתקנות והגזרות שלהם הם נקראים
 בית דין ותורת בית דין עליהם בכל דבר אפילו לאפקורי הממונא . .
 לאותו חלוק שנפל ביניהם אשר מסבתו נפרדו והוצרכו להכנס בדיני
 ההקדשות חטאו בו חטא גדול וצריכים כפרה עליו, דשלא כדין עשו מה
 שעשו שנפרדו מהם, כי היה להם שימנו על אותו ענין שנפל החלוק
 ביניהם וילכו אחר רוב דיעות . . דומיא דדיינים שנתוועדו בבית דין
 שאינם רשאים להפרד משם מפני שום חלוק דיעות שנפלו ביניהם, כגון
 הללו מטהרין והללו מטמאים הללו פוטרין והללו מחייבין, רק הם נמנים
 והולכים אחרי הרוב לפי גזרת תורתנו הקדושה אחרי רבים להטות,
 והחולק עם הרבים נקרא חוטא....". ולקראת סוף דבריו הוא כותב שוב:
 "...וגם הפרוד שנפרדו מהם מעוט הקהל שלא כדין עשו מה שעשו, שהרי
 היה להם להמשך אחר רוב דיעות הקהל כפי מה שגזרה תורתנו הקדושה
 אחרי רבים להטות, ואפילו אם היו המועטים יותר עשירים ויותר חכמים
 מהמרובים כדאוכחנ' לעיל...".

גם בשו"ת 'משפטי שמואל' (ויניציאה שנ"ט), המובא ב'מגן אברהם'
 שם, שלל את הפירוד מפני המחלוקת: "מן הדין אינם יכולים לעשות
 ביהכ"נ אחר כי נמשכות תקלות רבות וקלקולים רבים היותם נפרדים . .
 כמה תקלות ונאצות וקלקולים היוצאים מעשיית הביהכ"נ ופרוד הנפרדים
 שוקלת כמה ככרי הרעה היוצאת מהיציאה....".

ונראה שלזה נתכוון ה'מגן אברהם', והן אמנם אין מפורש בדברי הרא"ם וה'משפטי שמואל' "שס"ל ד[רק] אם ביהכ"נ מכילה אותם אסורה ליפרד", אבל י"ל דבדבר זה למד מענינו, דהרי הרא"ם וה'משפטי שמואל' גילו דעתם דאסור לבני הקהל להיפרד מפני חילוקי דעות שביניהם, שהרי בכגון זה צריכים לילך אחרי רוב דיעות, וכמו בכל בית דין שנחלקו בדין מן הדינים, והפירוד והמחלוקת מביא הרבה תקלות, ומזה למד ה'מגן אברהם' דבכל מקרה שנפרדים לא מפני חילוקי דיעות שביניהם, וכגון דאין ביהכ"נ מספיק גדול כדי להכיל את כולם – אז בודאי מותר להיפרד.

ביאור שיטת הריב"ש דכל ייסוד ביכ"נ הוי דבר מצוה

ומדברי ה'מגן אברהם' משמע דס"ל דלשיטת הריב"ש מותר להיפרד ולפתוח ביהכ"נ נפרד אפילו כשביהכ"נ הראשון יכול להכיל אותם, ואכן כך משמע פשטות דבריו דבכל מקרה התיר להיפרד כי הרי לא הוסיף שום סייג ותנאי להיתרו. ויל"ע בטעם ההיתר: "שמעכבין את הרבים מלעשות מצוה. . כי הוא מונע את הרבים מעשות מצוה" – ולכאורה באם ביהכ"נ הראשון מכיל את כל הקהל מהו עשיית המצוה בייסוד בית הכנסת החדש?

והנה בשו"ת 'כתב סופר' שם כתב: "בהגהת רמ"א חו"מ שם מביא תשובת הריב"ש בלי חולק, אלא דאיירי בבנין בהכ"נ [שאז] אין יכולים לעכב, אבל בנידון דידן שלא בנו בהכ"נ רק מתפללים בחדר שאיש ואשה שם, מאן יימר דאין יכולים לעכב. . דדווקא בהכ"נ שיש בו קדושה אין יכולים לעכב, משא"כ להתפלל בבית שאין בו קדושה אפילו כביהכ"נ דידן שהם בשכירות שפיר יכולים לעכב".

ובדבר זה דן כבר בשו"ת מהר"ש הלוי (שאלוניקי תי"ב), המובא ב'מגן אברהם' שם (אלא שה'מגן אברהם' כתב "ועיין" כי מהר"ש מן המתירים הוא): "ועל מש"כ כ"ת שהיה מי שערער בדבר ואמר שדברי הריב"ש ז"ל לא נאמרו על בתי כנסיות שלנו", שהרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' קנד ס"א), ש"בתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי אין בהם שום קדושה", ו"בתי כנסיות שלנו כיון שהם בשכירות הם דרך עראי ואין בהם קדושה וכו'. יש לה[ת]פלא על דברים אלו דאין הנידון דומה לראיה, חדא דהריב"ש בגלות החיל הזה היה, ובמלכות ספרד שג"כ היו

מקפידים על בתי כנסיות שלנו, וכל החצירות היו ג"כ בשכירות מיד מלכי אדמה, ועכ"ז כתב הדברים. ועוד דכפי דברי החכם אשר ערער בזה לפי דעת מהר"י נ' חביב נתבטלו בזמננו זה מכל מדינה ומדינה אשר בה בתי כנסיות, דכ[ו]לם בעונותינו שרבו הם בשכירות. . אלא כוונת מוהר"י נ' חביב הוא לומר. . [ד]אחר מצותן מותר להשתמש בהן. . אבל לא בשביל דברים אלו לא יקיים מצוה מי שמרבה בגבול ה' ונחלתו ובונה בהכ"נ, דודאי עושה מצוה גדולה...". [ולהעיר משו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' לו אות ד) דמחלק בין ביהכ"נ של רבים ש"יש לו קדושת בית הכנסת" לביהכ"נ של יחיד, וזה לכאורה כפי הדעה שדחה מהר"ש הלוי].

ונראה דכוונת מהר"ש הלוי וה'כתב סופר' לבאר דברי הריב"ש, דלכאורה איזה מצוה ישנו לייסד בתי כנסת חדשים כשאפשר להתפלל באלו הקיימים, ועל כן כתבו דאכן מצד המתפללים אין זה משנה באם מתפללים בביהכ"נ החדש או הישן, אבל עצם בניית בית כנסת חדש עם הקדושה שבו הרי זה מרחיב גבולי הקדושה ואין לעכב את הרבים מעשיית מצוה, וכפי שכתב שם מהר"ש הלוי: "א"כ ודאי דאיכא מצוה רבתי בבנות ביהכ"נ אשר הוא מקדש מעט בעוה"ר עתה בהיותנו בגלות המר הזה, ואין ביכולת ביד אנשי הקהל למנוע שלא יצאו מתוכם ויבנו ב"ה אחר...". (אמנם ראה לקמן שמהמשך דבריו של מהר"ש הלוי משמע, שעיקר ההיתר מפני שזה בשביל שלום, שיוכלו להתפלל בלי מחלוקת). שוב מצאתי ב'כנסת הגדולה' (או"ח סי' קנ הגה"ט בתחילתו) שמביא מתשובה כתיבת יד למהר"א נ' גאמיל ז"ל להסביר "כי בזמן הריב"ש ז"ל לא היה נגד דתם לבנות ביהכ"נ והיה מצוה והדור להיות בתי כנסיות הרבה", והוא כפי מה שביארנו.

האם בביהכ"נ חדש שייך ההיתר ד"יגדיל תורה ויאדיר"

והנה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמה סכ"ב): "מלמד תינוקות שבא חבירו ופתח בית ללמד תינוקות בצדו, כדי שיבואו לו תינוקות אחרים או כדי שיבואו התינוקות שאצל זה לזה, אין יכולים למחות בידו, שנאמר [ישעיה מב, כא] ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", ומקורו במשנה (בבא בתרא כ, ב). ויל"ע למה בבניית ביכ"נ חדש לא משתמשים בהיתר זה של "יגדיל תורה ויאדיר". [ולהעיר ממה דמדייק ב'דברי ירמיהו' על הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ב ה"ו)], דממה שכתב הרמב"ם והשו"ע "אין למחות בידו" משמע אולי דאין זה ענין של לכתחילה]. ומצאתי בשו"ת 'אגרות משה'

(חו"מ ח"א סי' לח) שכותב בפשטות "שלא שייך בבתי כנסיות ההיתר דקנאת סופרים"⁸, וצ"ב בטעמא דמילתא דא.

וי"ל דשאני מלמד תינוקות מבניית ביהכ"נ, דאצל מלמד תינוקות ודאי שייך הענין של "יגדיל תורה ויאדיר", כי ע"י שיתחרו שני המלמדים ביניהם לקבל יותר תלמידים זה יבטיח דלא אתי לאיתרשולי ולא יעשו מלאכת ה' רמיה (ראה ב"ב שם כא, א-ב), "יזהרו באומנותן שיראו זה מזה" (רש"י שם סע"ב), ולא עוד אלא שיתמסרו יותר ויותר לתלמידים ויראו חיל בלימודם, ועל כן אמרו שאין למחות במלמד תינוקות שהתחיל ללמד ליד חבריו, משא"כ בביהכ"נ ותפילה בציבור הרי אין שינויים בתפילה שבבתי כנסת השונים, ועל כן לא שייך להתיר פתיחת ביהכ"נ השני מטעם "יגדיל תורה ויאדיר". [ולמעשה משו"ת 'חתם סופר' (חו"מ סי' עט): "נ"ל בכל מלאכת שמים דאיכא למיחש לאיתרשולי ולא שייך קנאת סופרים תרבה חכמה, אין להתיר להזיק חברו, אדרבא יש להחמיר ולאסור טפי למגדר מלתא"].

ולפי זה יצא לנו חידוש דין לימינו אלו, בעיר שרבים בהם היהודים שאינם מקיימים תומ"צ, שבאם באים שם לפתוח ביהכ"נ חדש על-דרך "בית חב"ד", שכל ענינו להרבות ספסלי בית הכנסת ובית המדרש, לקרב לב ישראל לאביהם שבשמים ולהשפיע עליהם להצטרף לקהילה היהודית, להתפלל בביהכ"נ ולקיים מצות, א"כ לכו"ע, גם לפי החולקים על הריב"ש אין למחות בידם, כי גם בזה שייך ההיתר של "יגדיל תורה ויאדיר". ובאמת בתי הכנסת היום הם גם מרכזים של לימוד התורה, וא"כ גם בנוגע להם שייך הענין ד"יגדיל תורה ויאדיר", ע"י שהרבנים יתמסרו יותר לבני קהילתם ויארגנו דרשות ושיעורי תורה יותר מעניינים וכיו"ב.

שוב מצאתי שעד"ז כתב מהראנ"ח בשו"ת 'מים עמוקים' (ח"ב סי' ע):
 "...וכ"ש אם יש איזה תועל' במצות התפלה ע"י מציאת בית תפלה

⁸ וראה שם בארוכה דלפעמים יש לאסור ייסוד ביהכ"נ חדש מטעם קפוח פרנסת חבריו, דבדבר שאין מקום לשניהם איכא איסור יורד לאומנות חברו אף לבר מאתיה, אף לר"ה בדר"ב ב"ב דף כ"א, והובא בפ"ת סימן קנ"ו סק"ג. ואף שעדיין נשארו אצלו אנשים שמתפללים שם, כיון שהוקטן המניין כל כך עד שאין לו כדי חייו, והוול ע"י זה ביהכ"נ שלו בהרבה מאד, הוא ודאי קפוח הפרנסה שאסור". וראה שו"ת 'אבני נזר' שם אות ב.

[=החדש] דלא מצי מעכב כלל, כדאמרי' התם קנאת סופרי' תרבה חכמה".



בענין איסור חובל, ניתוח לשם יופי, ודייעט של רעבון [המשך]

הרב חיים רפופורט

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

משמעות לשון הרמב"ם "דרך נציון"

א. בגליון הקודם (עמ' 50) הבאנו את מ"ש הגרמ"פ (שו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סי' סו) להתיר ניתוח נערה לשם יופי (כדי שיקפצו עלי' לקדשה), על יסוד דברי הרמב"ם (הל' חו"מ רפ"ה) שהגדיר איסור מכה (וחובל) בזה"ל: "ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל דרך נציון" - ולגירסא אחרת "דרך בזיון" - "הרי זה עובר בלא תעשה". מלשון הרמב"ם למד הגרמ"פ דאם החבלה היא לצורך ולתועלת אין זו בכלל דרך נציון ובזיון ולא אסרתה תורה, ועל יסוד זה יש להתיר הניתוח שהיא לתועלת הנערה.

והנה בנוגע לדיוק זה בדברי הרמב"ם יש להעיר ממ"ש בחידושי הגר"ח על הש"ס, בדין כפי' על המצות, שם נקט הגירסא "דרך נציון", ונסתפק במשמעות הדברים, וחקר - "אם הוא תנאי בהחפצא של החיוב, דדוקא הכאה דרך ניצה חייבה רחמנא, ולפי זה הכאה שמותרת כגון של בית דין והאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו (ראה מכות ח, א-ב) נשתנה בהחפצא של הכאה דהכאה כזו שאינה דרך ניצה לאו הכאה דאיסורא הוא. . או דנימא דאין כאן תנאי בהחפצא של ההכאה, אלא דהרמב"ם מפרש כאן דיש אופנים דמותר להכות". והציע דמלשון הגמרא (כתובות לב, א) "מה לחובל בחבירו. . שכן הותר מכללו בבית דין [דניתן רשות לבית דין להלקותו. רש"י]" משמע שבעצם גם הכאת בי"ד הרי היא חפצא דהכאה האסורה אלא שהותרה מכללה, וא"כ צ"ל דגם הכאה שאינה בדרך נציון נאסרה, וכצד השני בחקירתו, ע"ש.

והנה לפי הגירסא ברמב"ם "דרך בזיון" נראה דלק"מ מלשון הגמרא, וכמ"ש בספר לאור ההלכה (להגרש"י זוין, מהדורא חדשה, ירושלים

תשס"ד) עמ' תיג (הערה 32), ד"כשאמרו 'שכן הותר מכללו בבית דין' אין לומר שמכיון שעושה לשם קיום מצות מלקות אין זה דרך בזיון שהרי, אדרבה, כל עיקר מצות מלקות הוא שיהי' דרך בזיון כאמור (דברים כה, ג) 'ונקלה אחיך לעיניך'⁹. . וא"כ הוא גדר של חובל ממש אלא שהותר בבית דין". אבל לפי הגירסא דרך נציון, עדיין צ"ב.

ואפילו לפי הגירסא "דרך נציון" י"ל כמ"ש הגרש"י זוין (שם עמ' תכא) שאין הכוונה שעכשיו בשעת ההכאה מתקוטט הוא עם חבריו שהרי "הדבר נסתר מדברי הגמרא בכתובות שהבאנו, אלא הכוונה שתהי' הכאה כזו שהיא, המכה (כ"ף קמוצה ולא סגולה), מכת נציון ולא שעשוי' לרפואה ולתועלת חבריו", וע"כ כתב דאין סתירה מדברי הרמב"ם להא דקיי"ל שאסור להכות את חבריו אפילו נתן לו רשות להכותו, כי כל שאין תועלת להמוכה בההכאה ה"ה בגדר "מכת נציון".

גם בשו"ת אג"מ חו"מ ח"א סי' ג נחית להערת הגר"ח מלשון הגמרא בכתובות שם, וביאר דבאמת גם מלקות דב"ד הוא בדרך נציון כיון "דהוא אחר שעבר לענשו . . ומלקות כיון שהוא על העבר ה"ז דרך נציון", ועל כן שפיר קאמרה הגמרא דלאו דחובל בחבירו "הותר מכללו בבית דין" כי גם עונש מלקות דבית דין על עבירה שעשה המוכה ה"ה הכאה בדרך נציון, [משא"כ בהכאה לאפרושי מאיסורא שהיא על העתיד איננה בכלל דרך נציון, ע"ש].

נמצא, דבין לפי מה שפירש הגרמ"פ בעצמו ובין לפי מה שפירש הגרש"י זוין בביאור ההגדרה ד"דרך נציון" אין סתירה מדברי הגמרא במס' כתובות, ושפיר אפ"ל כצד הראשון של הגר"ח ד"דרך נציון" ה"ה "תנאי בהחפצא של החיוב, דדוקא הכאה דרך ניצה" אסרה תורה, וא"כ יצתה הכאה לתועלת וחבלה לצורך - כמו ניתוח לשם יופי - שמעולם לא נאסרה.

⁹ וראה מכות כב, סע"ב במשנה ועפ"ז ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ז ה"ה. [ובפירוש המשנה (שם פ"ג מט"ו): "כיון שהושגה ההקלה מסתלק ממנו"].

ובענין זה חידש הגרמ"פ (בחו"מ ח"ב שם) תוכ"ד, דלא רק כשחובל או מכה לצורך רפואה, לצורך חינוך¹⁰, לדבר מצוה¹¹ או בדרך שחוק¹² אין החבלה מוגדרת כפעולה של נציון ובזיון, אלא כל היכא שהחבלה היא לצורך הנחבל, שעי"ז מרויח איזה דבר, איננה בדרך נציון ובזיון.

מקורות להגדרת הרמב"ם ולביאור הגרמ"פ במשמעותה

ב. וכתב הגרמ"פ כמה מקורות והוכחות: (א) ליסודו של הרמב"ם דבעינן הכאה דרך נציון או דרך בזיון דוקא, וגם (ב) למה שחידש הוא דכל הכאה שהיא לצורך יצאתה מכלל דרך נציון ובזיון. והנני בזה לסדר ראיות אלו, מן הקל אל הכבד בצירוף מה שיש להעיר עליהם.

(א) איתא בגמרא ב"ק (צא, ב): "רב חסדא כד הוה מסגי ביני היזמי והגא, מדלי להו למאני", אמר זה מעלה ארוכה, וזה אינו מעלה ארוכה". והקשה באג"מ ד"אם כל חובל חייב, איך ה' מותר לו לילך ביני היזמי והגא בלא בגדים, שיחבול בעצמו, הא יעבור איסור חובל בעצמו. ואף שאינו מתכוין¹³ הא ה' פסיק ריש¹⁴, דדוחק לומר דה' באופן שלא ה'

¹⁰ ראה מכות ח, א-ב ורמב"ם הל' רוצח פ"ה ה"ו: באב המכה את בנו וברב הרודה את תלמידו.

¹¹ ראה לקמן בפנים (בהרא"י השני של האג"מ) בעובדא דמיכה הנביא.

¹² ראה שו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' עח: "ובנתן לו רשות לחבול בו וחבל בו חבלה שפחותה משו"פ, מסתבר שעל חבלה קטנה כזו שהוא גם בלא צער ובלא בוש¹² אין זה דרך נציון ובזיון כשנותן לו רשות ואין מקפיד על זה, שאינו עובר בהל"ת דלא יוסיף שהוא כדרך שחוק בעלמא", ומשמע דס"ל דבדרך שחוק אינו עובר על הלאו, ומותר. אבל ראה חסד לאלפים (לבעהמח"ס פלא יועץ) סדר משא ומתן סו"ס קנו סוף אות כא: "דבר זה אני מסתפק אם המכה דרך שחוק עובר ג"כ בלאו זה והכי מסתברא". וראה גם שו"ת התעוררות תשובה חחו"מ סי' לב: "כמו שאסור לגנוב דרך שחוק כדי שלא ירגיל בכך, ה"ה שאסור להכות דרך שחוק שלא ירגיל בכך. ואפילו אם מתכוון להראות חיבה לחבירו".

¹³ וקיי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר בכל האיסורים (ראה לדוגמא רמב"ם הל' כלאים פ"י ט"ז). וראה דברי הראשונים עמ"ס סנהדרין פד, סע"ב (תוס' שם פה, א סוד"ה ורבי שמעון. חידושי הר"ן ע"א שם ד"ה רב לא שבק. חידושי רבינו דוד שם), שמהם מוכח דגם בחובל בחבירו אין איסור אם לא כיון לחבול בו.

¹⁴ ומודה ר"ש בפסיק רישא (שבת עה, א. ובכ"מ). וכ"ה בכל האיסורים (ראה לדוגמא רמב"ם הל' נזירות פ"ה הי"ד).

פסיק רישא, ולכן צריך לומר דהאיסור חובל הוא רק דרך נציון וכיון שהי' הליכתו לצורך [כדי שלא יתקלקלו בגדיו], הרי אין זה דרך נציון וליכא האיסור".

[ראי' זו אמורה להוכיח את שני הדברים: (א) דלא נאסרה כי אם חבלה דרך נציון או בזיון; (ב) דכל שהחבלה נעשתה לצורך איננה אסורה.

ונראה לכאורה דראי' גמורה איננה, שהרי י"ל דרב חסדא (ואבא חלקי') ס"ל כמ"ד אדם רשאי לחבול בעצמו, וכמ"ש הרמ"ה (הו"ד בשטמ"ק ב"ק שם), ואנן לא קיי"ל כוותי' דרב חסדא בזה, והגמרא לא הביאה הא דרב חסדא אלא כמקור להסברא לחלק בין פסידא דהדר לפסידא דלא הדר לענין איסור בל תשחית.

ועוד י"ל, דכיון שרב חסדא לא כיוון לחבול בעצמו (כמ"ש באג"מ), אלא להלון ממקום למקום, אף אם הי' פסיק רישא (כמ"ש באג"מ), הרי פשוט שהי' פסיק רישא דלא ניחא לי' שבכה"ג כתבו התוס' (שבת קג, א ד"ה לא צריכא דעביד בארעא דחברי' ובכמה מקומות) ועוד ראשונים בשם הערוך "דבפסיק רישא" דלא ניחא לי' . . שאין לו הנאה מותר לכתחילה ואפילו איסור דרבנן ליכא¹⁵. ולשיטת התוס' כ"ה בכל האיסורים שבתורה¹⁶. ובחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם הל' שבת פ"י הי"ז בסופו כתב ש"הרמב"ם דדעתו כדעת הערוך דפסיק רישא דלא ניחא לי' הוי בכלל דבר שאינו מתכוין, דקי"ל דמותר בכל התורה כולה". וע"פ שיטה זו לק"מ מהא דרב חסדא.

(ב) במלכים א (כ, לה-לו) כתיב: "ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכיני נא [הקב"ה אמר שתכה אותי. רש"י], וימאן האיש להכותו. ויאמר לו יען אשר לא שמעת בקול ה', הנך הולך מאתי והכך הארי', וילך מאצלו וימצאוהו הארי' ויכהו". ובסנהדרין (פט, רע"ב) איתא

¹⁵ ראה טושו"ע ונו"כ או"ח סי' שכ ס"ח [ובביאור הלכה להמשנ"ב שם ד"ה טוב להנהיגם, ש"הכרעת השו"ע בריש הסעיף דלא כהערוך"]. שו"ע אדה"ז שם סכ"ד.

¹⁶ משא"כ לשיטת הרא"ש שבת פ"ב סי' א שדברי הערוך לא נאמרו אלא במלאכת שבת אבל בשאר איסורים שבתורה גם פסיק רישא דלא ניחא לי' אסור מדאורייתא (ראה משנ"ב סי' שכ שם ס"ק נג ושער הציון שם ס"ק נה).

דנענש האיש על שוויתר על דברי [מיכה] הנביא. ובסוגיית הגמרא שם [ובפירוש רש"י] איתא: "מנא ידע [האי גברא שזה נביא אמת] דאיענש [שהקדוש ברוך הוא עונשו, והלא שמא סבור שזהו נביא שקר לפיכך מוותר על דבריו]. דיהב לי' אות. והא מיכה, דלא יהיב לי' אות ואיענש. היכא דמוחזק [שהוא צדיק ונביא אמת] שאני [ולא בעי אות], דאי לא תימא הכי, אברהם בהר המורי' היכי שמע לי' יצחק, אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עלי' ועבדי שחוטי חוץ, אלא, היכא דמוחזק שאני". עכ"ל הגמרא.

והקשה באג"מ, למה "הוצרך להוכיח מאברהם בהר המורי' ומאליהו בהר הכרמל ולא הוכיח מזה גופי', דאי לא תימא הכי הי' אסור לשמוע לו משום לאו דלא יוסיף" להכותו, וע"כ מוכח מזה "דמצד לאו דלא יוסיף הי' מותר, דכיון דאמר לו שיכהו בדבר ה' הרי אין זה דרך נציון ובזיון, אף אם אינו מוחזק עדיין לנביא, ואינו רשאי להאמינו לעבור על איסור, דמ"מ כיון שהוא אומר שיכהו לא מפני שהוא רוצה לחבול בעצמו אלא שהוא בדבר ה' הרי בכל אופן כיון שסובר כן אינו דרך נציון ובזיון, וגם רשאי להאמינו כיון שהוא אדם גדול וחכם וראוי לנבואה" (ע"ש).

[ראי' זו מוכיחה עכ"פ את היסוד הראשון, שלא נאסרה כי אם חבלה דרך נציון או בזיון, אבל אולי אין מכאן הוכחה דכל דהוה לצורך איננה בכלל האיסור כי לכאורה יש מקום לחלק בין לצורך סתם לצורך מצוה.

עוד נ"ל דגם זו איננה ראי' גמורה, שהרי י"ל כמ"ש בשו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' עח, שבאמת "הי' יכול הגמרא... להוכיח דנביא המוחזק שאני מזה גופא שהי' מחוייב לשמוע לו להכותו אף שהוא לאו, מאחר דרשותו לא מהני, אבל הביא מאברהם בהר המורי' דשמע לו יצחק ומאליהו בהר הכרמל דסמכו עליו לעבור על איסור שחוטי חוץ, משום דהא איכא מ"ד דאדם רשאי לחבול בעצמו... שלדידי' יש להועיל רשותו שלא יעבור על הלאו, ולכן הוכיח מאברהם ואליהו שודאי הוא איסור לכולי עלמא, וגם איסור חמור דמיתת בית דין (רמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"א) וכת' (הל' מעשה הקרבנות פ"ח ה"ב וה"ג) ומ"מ סמכו עליהו בלא אות שהוא משום דנביא המוחזק שאני".]

ג) בסנהדרין פד, סע"ב [ובפירוש רש"י]: "איבעיא להו, בן מהו שיקיז דם לאביו. רב מתנא אמר, ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח), [לא הוזהרו

ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו]. רב דימי בר חנינא אמר, מכה אדם ומכה בהמה (ויקרא כד, כא), מה מכה בהמה לרפואה פטור [כגון מקיז דם פטור מן התשלומין, שהרי לא הזיקה], אף מכה אדם [דהיינו אביו] לרפואה פטור [ממיתה, ואף על גב דחבורה היא]¹⁷. רב לא שביק לברי' למישקל לי' סילוא [קוץ ישב לו בבשרו], מר ברי' דרבינא לא שביק לברי' למיפתח לי' כוותא [כוי', להוציא ליחה ממנה] דילמא חביל, והוה לי' שגגת איסור. אי הכי אחר נמי [לא ליפתח, שהרי כל ישראל הוזהרו על חבלת חבריו דכתיב לא יוסיף פן יוסיף]. אחר שיגגת לאו [כשאינ מתכוין הוי שגגה באיסור שזדונו לאו בעלמא, דקיל], בנו שגגת חנק¹⁸. "עכ"ל הגמרא.

וכתב באג"מ ד"מזה שפשוט לגמרא דמותר להקזי דם לחבירו, ובעי אם מותר בן לאביו, רא"י שאיסור חובל שילפינן מלא יוסיף הוא דוקא דרך נציון ובזיון, ולא כשחובל לרפואה, אבל במכה אביו שנאמר סתם מכה ה' מקום לומר דאף לרפואה יהי' חייב כשאנו סכנה דלידחי מדין פקוח נפש, ואם כן יש למילף מזה דגם שלא לרפואה, אם הוא באופן שהחבלה הוא לטובתו שאינו דרך נציון ובזיון מותר כדסובר הרמב"ם, ומוכרחין לומר שמה שהקשה דיהי' אסור גם אחר למישקל סילוא הוא משום דהאי זהירות מלחבול טפי ממה שצריך הוא נחשב דרך נציון ובזיון".

[גמרא זו מוכיחה לכאורה דגדרי הכאת אב ואם שונים מגדרי הכאת חבריו, ולפי זה יש לנו יסוד לומר שבהכאת חבריו לא נאסרה כי אם חבלה דרך נציון או בזיון כמ"ש הרמב"ם, אבל נראה ברור דאין ממנה הוכחה להגדרתו של הגרמ"פ דכל דהוה לצורך מותרת, שהרי אפשר לומר דחבלה לרפואה שאני, ובפרט לפי המבואר מדברי הרמב"ן בספר

¹⁷ וראה אג"מ שם מ"ש (בדרך אפשר) בביאור מחלוקת רב מתנא ורב דימי בר חנינא והנפק"מ ביניהם למעשה. ואכ"מ.

¹⁸ ולמעשה נחלקו הפוסקים: י"א שבכל אופן אסור להקזי דם או להוציא קוץ וכיו"ב מאביו שמה יבא לעשות בו חבורה (וכ"פ המחבר ביו"ד סי' רמא ס"ג), וי"א דאם אין שם אחר לעשות והוא מצטער, מותר (וכ"פ הרמ"א יו"ד שם). ראה בכ"ז רי"ף ורא"ש ונו"כ על הסוגיא דסנהדרין שם. רמב"ם הל' ממרים פ"ה ה"ז ומפרשיו. טור, ב"י, ב"ח ועוד - יו"ד שם.

תורת האדם שהתורה התירה חבלה לרפואה במה שנתנה רשות לרופא לרפאות.

על ראי' זו צע"ק, דאיך אפ"ל (אפילו בתורת קס"ד) דבמכה אביו יהא חייב אפילו כשאין ההכאה בדרך נציון ובזיון, הלא איתא במכילתא (הובא בספהמ"צ להרמב"ם מצוה שיט) עה"כ מכה אביו ואמו מות יומת: "עונש שמענו אזהרה לא שמענו, ת"ל ארבעים יכנו לא יוסיף, הרי דברים ק"ו, ומה מי שהוא מצוה להכות, הרי הוא מוזהר שלא להכות, מי שהוא מצוה שלא להכות, דין הוא שיהא מוזהר שלא להכות", (ויעיין בתוס' ד"ה הכהו סנהדרין פה, סע"א ד"פן יוסיף לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא דמיני' נפקא לן אזהרה למכה אביו כדאיתא בספרי ובירושלמי"), הרי מבואר שהאיסור להכות אביו ואמו נלמד מאותו פסוק ומאותו ל"ת שנאמרו לענין מכה כל אדם מישאל, וא"כ צ"ע אם אפשר לומר שגדרי שני איסורים אלו שונים זמ"ז.

ויעיין בספר דינא דחיי עמ"ס סנהדרין שם שפירש דעיקר הלימוד מהכתוב ואהבת לרעך כמוך לענין חבריו איתמר, וכמ"ש בפירוש רש"י "לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו", אלא דמזה ילפינן גם לענין אביו, ד"כיון דלחבירו לא הוזהר בזה אף על אביו לא הוזהר בזה דהא אזהרת אביו וחבירו מחד לאו נפקא".

אבל לאידך גיסא עדיין צ"ב, למה באמת איבעיא להו אם מותר להקזיז דם לאביו, וכי קס"ד שהקזה לרפואה ה"ה בכלל דרך נציון או בזיון. ואפילו את"ל דהא דלא נאסרה כי אם חבלה בדרך נציון או בזיון לא למדנו אלא ממסקנת הגמרא בסוגיא זו, עדיין צ"ע מה שהעיר הגרמ"פ, למה נסתפקו מעיקרא בהקזה דאב דוקא ולא איבעיא להו אם מותר להקזיז דם לחבירו. וצ"ע בכל זה.

ד) בסנהדרין סח, סע"א איתא, שכשנפטר רבי אליעזר הי' רבי עקיבא "מכה בבשרו עד שדמו שותת לארץ". ובתוס' שם ד"ה הי' (הו"ד ברא"ש מו"ק פ"ג סי' צג ובטור יו"ד סי' קפ) כתבו: "ומשום שרט לנפש ליכא, דמשום תורה קעביד, כדאמר הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותן". ועפ"ז פסק הש"ך יו"ד שם ס"ק י שאם שורט בבשרו "בשביל התורה, כלומר אדם גדול שמת ומצטער על התורה, מותר". ולכאורה קשה, דהתינח איסור שריטה, אבל האיך הותר לר"ע לעבור על איסור

חובל בעצמו. [ויעויין בערוך לנר עמ"ס יבמות (יג, ב) מ"ש בזה ומה שהקשה עליו בשו"ת אג"מ שם].

ולכן כתב באג"מ ד"צריך לומר שהוא משקיט צערו בזה כהא דבשבת דף ק"ה ע"ב שפירש רש"י על מקרע בחמתו דא"ר אבין דהוא מתקן דקעביד נחת רוח ליצרו שמשכך את חמתו, וכן הוא גם בחבלת עצמו משכך ומשקיט צערו וחמתו שיש לו מהמת ולכן אין זה דרך נציון ובזיון שמצד איסור חובל בעצמו ליכא רק משום איסור האחר דשריטה על מת . . ורבי עקיבא ה' מותר מצד צערו על התורה להשקיט צערו" (אג"מ חו"מ ח"ב שם).

[לכאורה ראי' זו ראי' אלימתא היא, לא רק ליסודו של הרמב"ם שלא נאסרה חבלה שאיננה בדרך נציון ובזיון, אלא גם ליסודו של הגרמ"פ דכל שהחבלה נעשתה לצורך שוב איננה בכלל דרך נציון ובזיון.

אלא שכתב בדברות משה עמ"ס קידושין שם, דיש קצת מקום לדחות ולומר שהבריייתא דסנהדרין אזלה בשיטת הבריייתא בסוגיא דב"ק דס"ל בשיטת ר"ע שאדם ראי לחבול בעצמו. אבל יעויין בערוך לנר עמ"ס יבמות (יג, ב) שכתב ד"דוחק גדול לומר דתנא אליב"י דר"ע דאין אדם רשאי לחבול בעצמו יחלוק על המעשה דהכה ר"ע על בשרו עד שדמו שותת לארץ".

ועוד, והוא העיקר, כיון שהש"ך למד מהא דר"ע להלכה ולמעשה שמותר לשרוט בבשרו כשמצטער על התורה, מוכרח עכ"פ שלדעת הש"ך אין איסור בחבלה כזו גם לדין דקיי"ל אין אדם רשאי לחבול בעצמו. אבל ראה לקמן ס"ו מ"ש בזה].

(ה) ברמב"ם הל' ע"ז פ"ב הט"ז: "הקורח ראשו או השורט בבשרו על ביתו שנפל ועל ספינתו שנטבעה בים פטור ואינו לוקה אלא על המת בלבד או השורט לע"ז". ובטור יו"ד שם: "המשרט על צער אחר שבא לו פטור". [ומקור הדין הוא במס' מכות כ, ב]. ובב"י שם: "ולישנא דפטור דנקט רבינו לאו דוקא דאיסורא נמי משמע דליכא במילתא". ועפ"ז פסק הרמ"א יו"ד שם ס"ו: "ועל צער אחר, שרי".

ולכאורה קשה כנ"ל, דאפילו אם אין בשריטה משום איסור יושרט לנפש לא תתנו בבשרכם, תיפוק להו דתיאסר משום חובל בעצמו, "ולכן

צ"ל משום דאף איסור חובל הוא דוקא כשהוא דרך נציון ובזיון, שלכן כיון שחובל בעצמו להפיג צערו ולהשקיט רוחו שאינו דרך בזיון ונציון, ליכא איסור כלל". עכת"ד הגרמ"פ.

[לכאורה גם ראי' זו האחרונה הוכחה חזקה היא דקיי"ל שלא נאסרה חבלה כי אם בדרך נציון או בדרך בזיון, וגם לחידושו והגדרתו של הגרמ"פ דכל שהחבלה נעשתה לצורך מותר לעשותה לכתחילה.

אלא דעדיין דיש להעיר דאף שכתב הב"י (וכן פסק הרמ"א) שעל צער אחר מותר לשרוט בשרו, לשון הרמב"ם והטור הוא שעל שריטה כזו פטור, וכתב הב"ח (בביאור לשון הטור) דס"ל שהוא פטור (ממלקות) אבל אסור ("ודלא כב"י דכתב דאיסורא נמי ליכא"). והנה הגרמ"פ כתב דמלשון הב"ח משמע דאין האיסור אלא מדרבנן ולא מטעם חובל בעצמו, אבל בשו"ת חכם צבי הנוספות סי' ט כתב דהטעם שהטור כתב "פטור" הוא משום דמ"מ אסור משום חובל בעצמו, ועפ"ז יש מקום לבאר כן גם בלשון הרמב"ם, ונמצא דאף שמדברי הרמ"א והב"י מוכח דאין איסור בחבלה שנעשתה לצורך, אין לנו ראי' מכרעת לזה לפי שיטת הרמב"ם¹⁹].

היוצא מהנ"ל לענין ניתוח לשם יופי

ג. והנה יהי' איך שיהי' המקור לזה שכתב הרמב"ם שלא נאסרה אלא חבלה בדרך נציון ובזיון, הרי מאחר שכן כתב, ומדברי הב"י והרמ"א הנ"ל מוכח דכל שנעשתה החבלה לצורך שוב אין בזה איסור, שפיר כתב באג"מ ש"בעובדא זו שהחבלה היא ליפותה הרי אינו דרך נציון ובזיון שלא שייך האיסור, ואם במכה חברו הוא [אסור] רק דרך נציון ובזיון, גם במכה בעצמו אין לאסור כשהוא ליפות שאינו דרך נציון ובזיון. . ולכן נראה מזה שיש להתיר להנערה ליפות עצמה אף שהוא ע"י חבלה כיון

¹⁹ ועצ"ע לפי מה שצייד בדברות משה (קידושין סי' לג הערה מו ס"ע שעט), כתב הגרמ"פ ש"גם בחובל בעצמו" עובר על) שגם החובל בעצמו עובר בל"ת וחייב מלקות משום ל"ת דלא יוסיף, דלפ"ז נצטרך לומר דמ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז "פטור" ר"ל דפטור משום ל"ת דושרט לנפש דוקא. אבל כבר הבאתי שרוב האחרונים (מים חיים, מעשה רוקח, ביאור הגרי"פ פערלא ושו"ת מנחת שלמה) נקטו שאין החובל בעצמו חייב מלקות משום ל"ת דלא יוסיף.

שאינו דרך נציון ובזיון, אלא אדרבה לטובתה". וע"ש (בסוף התשובה) דאפילו באיש "כיון שהוא לנוי שלכן הוא לטובתו שרוצה בזה ליכא איסור דחובל" ו"כל שכן בנערה שהיפוי יותר צורך וטובה לה מלאיש דהא איתא בכתובות דף נ"ט ע"ב תני רבי חייא אין אשה אלא ליופי²⁰, שודאי יש להחשיב שהוא לטובתה ומותרת לחבול בשביל להתיפות".²¹

היוצא מהנ"ל לענין הדייעט של רעבון

ד. עכשיו נתנה ראש ונשובה לענין הדייעט של רעבון שדן בזה הגרמ"פ (אג"מ חו"מ ח"ב סי' סה) ולא מצא היתר ברור (וכמשנ"ת בגליון הקודם). וע"פ כל הנ"ל נראה לומר, דכמו שמותר לנתח נערה לצורך יופי, הוא הדין והוא הטעם (ובמכ"ש וק"ו) שמותר לאשה להרעיב עצמה כדי להתנאות, ואין בזה משום חובל בעצמו, שהרי היא עושה כן "בשביל נוי ויופי". וכיון שמטרת הצער היא ליפות עצמה, אין זה בדרך נציון ובזיון, ועפ"ז יש להתיר בפשטות את הדייעט גם באופן של רעבון.

וצע"ק למה לא ביסס הגרמ"פ (חו"מ שם) את היתר הדייעט באופן של רעבון על יסוד דברי הרמב"ם שלא נאסרה חבלה כי אם בדרך בזיון, וכפי שהגדיר את הענין בתשובה ע"ד הניתוח ליופי (שם סי' סו) שכתבה בשנת

²⁰ נראה כוונתו, דאף דלא קי"ל כר"ח שמתעם זה פטר את האשה מלהיות "טוחנת ואופה ומניקה את בנה וכיוצא בהן שמכחישות יופי" (תוס' כתובות שם ד"ה תני ר"ח), וכמבואר ממ"ש הרמב"ם הל' אישות פכ"א ה"ה ובטוש"ע אהע"ז סי' פ ס"ו, מ"מ גם החולקים על ר"ח מודים שענין היופי חשוב מאד לגבי אשה. וראה תוס' עמ"ס תענית ד, א ד"ה יכול אפילו חירת בא"ד "דגבי אשה לא דייק עלמא אלא ליופי". ובמסכת סנהדרין ק, ב מהני "מילי מעלייתא" שבספר בן סירא איתא: "אשה יפה אשרי בעלה, מספר ימיו כפלים".

²¹ ועצ"ע ע"פ מ"ש בשו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' צ לענין "אחד שאסור לו לצום ואם יעשו לו זריקת איזה רפואה ע"י תחיבת מחט בגופו יוכל לצום" שנסתפק הגרמ"פ וכתב דאולי יש איסור בזה, משום ד"אפשר שמה שהתורה התירה וגם חייבה לרפא . . אף שהוא בעצם כסותר גזירת המלך (תוד"ה שניתנה ב"ק פה, א) . . הוא מכבשי דרחמנא שאין לנו לידע, וא"כ אפשר שלא התירה תורה לסתור גזירת המלך אלא לרפאות את החולה ממחלתו ואין למילף שיהי' חדוש זה גם כדי שיוכל לקיים מצות הצום מאחר דהוא כסותר גזירת המלך שהמלך אינו רוצה שיצום". וצ"ע למה, לפי דבריו אלו, אין בניתוח לשם יופי חששא משום סתירת גזירת מ"ה.

תשכ"ד, יותר משש שנים לפני שכתב את התשובה בענין הדייעט - דלכאורה לפי דבריו בסי' סו אפשר להתיר דייעט של רעבון בריוח, משא"כ לפי נימוקו בסי' סה שכתב בעצמו דעדיין איכא טעם גדול לאסור אלא ש"אין למחות" בידי הנוהגים היתר בדבר.



מצוות תפילין כשנעשה בסיוע אחר [המשך]

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בהמשך למשנ"ת בגליון תתקפא (עמ' 130) יש להוסיף כמה נקודות:

א. ראיתי מובא מהרה"ג ר"י דיסקין ז"ל בהסכמתו ע"ס משבי"ח (פי' על הירושלמי) דס"ל להיפך מהמובא בשם הראגצ'ובי המפורסם - דמצות תש"י הוא מה שמונח על האדם ובתש"ר המצוה היא הקשירה וההנחה.

ועפי"ז מבאר דברי הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) "אמר ר' יונה אית לך חוריי (שאר ברכות דמברכין קודם עשייתן) תפילין של יד עד שלא יחלוץ (כל זמן שלא חלצם עדיין מצוותם נוהגת ומברכין עליהן) ושל ראש עד שלא ייבה (פי' עד שלא יניחם), דמן ייבה (דכשהניחם) הא ייבה (כבר הניחם ומצות הוי' אזדי לה) ע"כ.

ועוד מבאר עפי"ז למה בתש"י מברכין להניח ובש"ר על מצות עפימ"ש הראב"ד (הובא בחי' הרמב"ן בפ"ק דפסחים דף ז), דברכת המצות ב"על" היא על אותן המצות הנוהגות רק בשעת הפעולה וב"למ"ד מברכים אותם על מצוה שיש להן המשך זמן.

וכ' דבתש"י כתיב וקשרתם (קשירה) וגם והי' לאות על ידכה דהמצוה נמשכת אחר הקשירה כל זמן היותם על הגוף ולפיכך תקנו לברך להניח שהיא כוונת פעולת ההנחה וגם שיהיו התפילין עליו אבל בתש"ר שנא' רק והיו לטוטפות אין מצוה זו נוהגת רק בעת פעולת ההנחה ולפיכך תיקנו לברך בעל שהוא רק בשעת ההנחה, ע"כ מדברי הגרי"י דיסקין.

והנה בגמ' ב"ק דף יז: "אמר רבב"ח הוה אזלינא בהדי דר' יוחנן למישאל שמעתא כי הוה עייל לבית הכסא והו' בעינא מילתא לא פשיט לן עד דמשי ידי' ומנח תפילין ומברך והדר אמר לן". ע"כ. וקשה תיבת

ומברך, דהו"ל לברך קודם דמנח תפילין (ואכן השאילתות לא גריס ומברך וכ"ה הגי' בתוס' קידושין מ, ב ד"ה תלמוד ע"ש)?

ואכן בס' ארצות החיים להמלבי"ם ר"ס ו' כ' דקאי על ברכת אשר יצר. אלא דבהגהות יעב"ץ ב"ק שם כ' דקאי על ברכת תפילין שצריך לברך משעת ההנחה עד שעת הקשירה (והמעתיק שם מביא שהארצות החיים שגה בזה ע"ש).

ורק לפי ביאור הנ"ל יומתק הדברים דכ' דבתש"י יש מצוה הנמשכת. ולכן אפי' בריך אחר הנחתן עוד מקרי עובר לעשייתן כיון דהוי מצוה נמשכת. משא"כ להשיטה דהמצוה הוא רק הנחתן הא עבר זמן הברכה.

ולהעיר דהדין דהחולץ תפילין לביהכ"ס אי צריך לברך במחלוקת גדולה שנוי' דדעת המג"א (סי' כה ס"ק כב) לחלק בין ביהכ"ס רחוק או קרוב דאפשר דכשביהכ"ס אינו בשדה כשלהן אלא קרוב אי"צ לברך שוב על התפילין וא"כ אין חילוק בין החולץ תפיליו ליכנס לביהכ"ס או למקום אחר כל שלא הסיח דעתו ע"ש.

ובמשנ"ב סי' כה ס"ק מז ובביאורו"ל מסיק לברך (המברך לא הפסיד) ואינו מביא דעת רבינו אדה"ז. אף דמביא הא"ר. ובשו"ע רבינו שם ס"ל כ' לברך כיון דבעת ההיא לא הי' יכול להניח תפילין, ואינו מטעם היסח דעת, ובמילא להמג"א אפשר לתרץ הגמ' דמיירי מביהכ"ס סמוך והא דכתב ומברך קאי על ברכת אשר יצר.

ולהעיר דכתב הפרמ"ג (סי' כה בא"א ס"ק כב) דההלכה כהמג"א וכן הוא בספר אות חיים ושלום לבעל המח"א (שם אות ט"ז) שכן המנהג.

אלא דלדעת רבינו ושאר האחרונים דבכל אופן מברך אתי שפיר כנ"ל דמצות הנחת תש"י מצוה נמשכת מהקשירה ואילך.

וגם י"ל לפי מה דביאר רבינו זי"ע בלקו"ש הנ"ל דבמצות תש"י אפי' אחרי הקשירה וההידוק יש הענין דכל זמן דבין עניך יהיו שתיים.

ובכללות הענין ראיתי להעיר דמהגמ' הנ"ל בב"ק אין אין ראי' כלל דר' יוחנן כבר הניח תפילין וחלצם ואולי י"ל דעוד לא הניחם ולפני דפשיט האבעי' (ע"ש) משי ידי' ומנח תפילין וברך על התפילין (או אפילו אשר יצר) וכוונת הגמ' הוא שלא רצה להורות בלא תפילין ואינו ענין להדיון אי

מברך כשחולץ תפילין ונכנס לביהכ"ס. וכעין זה ראיתי בשו"ת באר שרים ח"ב סי' ב' אות ה' ע"ש.

ולשיטת הצפ"נ וכו' יש ליישב בפשטות אפי' אם גורסים תיבת ומברך דאכן קאי על אשר יצר ובפרט לפי הדעות דכ' דאף הנכנס לביהכ"ס אין צריך לברך אם לא הסיח דעתו מהם.

ומ"ש הרה"ג הנ"ל ז"ל דבתש"י יש שתי מצות וקשרתם לאות שהיא מצות הקשירה וגם והי' לאות על ידכה שהוא המצוה הנמשכת שהוא על ידך.

להעיר משו"ת בנין שלמה סי' ד' - הו"ד בלקו"ש חל"ט עמ' 22 הערה 3 - שמביא בסה"ד (ד"א תתק"ל) בוויכוח משה רבינו עם ר"ת דמשה אמר שצ"ל קשירה בשל ראש כי וקשרתם לאות קאי על ש"ר שהם לאות, ע"ש בהמשך הערת רבינו ע"ז.

ומש"כ דבמצות תש"ר אין המצוה רק בעת פעולת ההנחה ולפיכך תקנו לברך ב"על", ראה דרישה (לטואו"ח סכ"ב אות א') הו"ד בלקו"ש שם הערה 28 בטעם שתקנו על של ראש "על מצות" ועל של יד להניח משום דבשל יד כתוב וקשרתם לאות על ידך וקשירה והנחה חדא היא לכן מברכין להניח אבל בש"ר כתוב והיו לטוטפות הרי שלא נזכר בה אלא לשון ההוי' לפיכך שייך בה על מצות תפילין, ע"כ מהדרישה ומסיים רבינו זי"ע בהערה שם וזלה"ק: "ואולי אין כוונתו רק ללשון לבד אלא שזה חילוק באופן מצוותם, כבפנים".

וראה בשוה"ג שם מה שמפרש בדעת הב"ח דכ' שתקנו ברכה להניח ולא לקשור תפילין דעיקר מצות תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום ואם הי' מברך לקשור הוה משמע דבמה שקושר תפילין על ידו ועל ראשו רגע א' ואח"כ מסירן יצא י"ח, לכך תקנו להניח דמשמע שיהיו מונחים עליו ע"ש.

ב. בהערה שם הבאנו ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע להרב זוין דמוכח דהטעם דיכול לברך בסיוע אחר הוא מטעם ניקף עי"ש באורך.

ראיתי להעיר מס' גור ארי' יהודא (דרוש ב' לבר מצוה אות י"א) דכ' וז"ל ואגב אכתוב מה דיש לעי' בהא דע"ז (דף ל"ט) דאשתו הייתה קושרת לו תפילין ומבואר דלא בעי קשירת עצמו רק מהני ע"י אחר וכ"נ

מדברי התוס' מנחות (דף ל"ו) דה"ה גבי ראש יעו"ש, ויל"ע אם הענין משום דא"צ כלל מעשי האדם בקשירה רק שיהי' נקשר או משום דקשירת האחר משוי' ליה כקשירת עצמו והוי כעין הא דמכות (דף כא) גבי ניקף ובתוס' כתובות (דף ל') דהכא שמניח לתחוב בוודאי חייב דהוי כמעשה לעצמו, ע"כ.

וראה גם בשו"ת תשורת שי (ח"א סי' תריח) שציינו לה כבר שם בהערה - בהא דאשתו היתה קושרת לו תפילין דכ' דהי' מסייע לה ע"י שפשט זרעו אך הקשה דהא זרועו שפשט הוא שמאלו וצריך לקשור בימין, ע"ש, ומוכח מזה שסיוע כל דהוא אפי' אינו קשירה בקשירת התפילין מועלת להקרא מעשה ההנחה.

ג. במ"ש שם - דאפשר לסיוע אפי' ע"י קטן (והבאנו מכמה ספרים דאפי' בתו ע"ש) דהואיל ואתי לידי מצות תפילין מקרי בר אותו מצוה. ולאידך י"א דקטן אינו יכול להניח לאחרים דאינו בר חיובא, ע"ש, ולדעה זו ראיתי בספר דברי שלמה (אבראהאם) שמיישב יפה דיוק התוס' בעירובין (דף ב') על הסוגיא קטן היודע וכו' אביו לוקח לו תפילין והקשו בתוס' למה אצל תפילין דוקא דקתני דאביו לוקח לו ולא בשאר דברים דשם ציצית לולב וכו'.

ובתוס' תירצו דתפילין יקרים הם לכן שייך אצלם לשון לקיחה. ותי' הוא, דלוקח אינו לשון מקח אלא לשון נטילה דמכיון דהוא בעצמו אינו יכול להניח כי אינו בר חיובא לכן אביו לוקח פי' מניח עליו תפילין, ודו"ק ע"ש. ומביא ראי' משו"ת צפנת פענח (ירושלים ח"ב סי' ג') דהקטן אינו יכול להניח התפילין בעצמו ע"ש.



כיבוי הגפרור אחר הדלקת נש"ק [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בשיבה

בגליון הקודם (ע' 41) הביא הרב ש.פ.ר. שי' מ"ש הרב מ.ש. אשכנזי שליט"א בשבועון 'כפר חב"ד' שמפרש שמה שכ' אדה"ז בשו"ע שהנשים משליכות לארץ הפתילות שבידן, היינו מחמת שזהו מוקצה, ומקשה ע"כ שהרי עי"ז שמשליכות לארץ יוכל לכבות ועובר על איסור כיבוי עי"ש.

אמנם ראה שו"ע אדה"ז סי' רעז ס"ה, וז"ל: "מנער את הטבלא והנר נופל מעליה על הארץ ומטלטלה לכל מקום שירצה ובלבד שלא יתכוין לכבות הנר בניעור זה ואף אם נכבה מאליו על ידי נפילתו אין בכך כלום שדבר שאינו מתכוין הוא ואין כאן פסיק רישיה שאפשר שלא יכבה ע"י כך".



שיטת הרא"ש ביסוד טבילת כלים [גליון]

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בגליון תתקפא (עמ' 150 הע' 4) השיג הרב י.י. ש' על מ"ש הרב י.י. ש' בגליון תתקפ (עמ' 118 הע' 9) בביאור מ"ש בלקו"ש ח"ח עמ' 368 הע' 42. וגם השיג (בעמ' 152 הע' 8) על מ"ש הרב מ.א.ל. ש' בגליון תתקעו (ע' 23) בביאור דברי הלבוש ביו"ד ס"ק כא. ולהיות שכנראה הבין הרב הנ"ל דברי הט"ז ביו"ד בס"ק כא באו"א מהרבנים הנ"ל, וזהו הסיבה לזה שלא הבין דבריהם, לכן הנני בזה לבאר את דברי הט"ז, ועפ"ז הביאור בלקו"ש הנ"ל, והביאור בלבוש הנ"ל.

הנה בגליונות הנ"ל הביאו מחלוקת הידועה בין הרשב"ם והרא"ש (הובא ברא"ש ע"ז פ"ה סי' לו) בדין המטביל קודם הגעלה דהרשב"ם ס"ל דלא עלתה לו טבילה "דהוי כטובל ושרץ בידו"²² והרא"ש ס"ל דעלתה לו טבילה "דהך טבילה לא משום טומאה . . אלא גזה"כ הוא".

וביאור המחלוקת בפשטות הוא (ראה גליונות הנ"ל), דהרשב"ם ס"ל דגדר הטבילה הוא להכשיר הכלי מן האיסור שבו, וא"כ לפני הגעלה הוי כטובל ושרץ בידו, והרא"ש ס"ל דגדר דטבילה הוא גזה"כ ולא משום האיסור וא"כ יכול להטביל גם קודם ההגעלה. (ועי' בגליון תתקפ שם הע' 9 די"ל בב' אופנים, או שזהו כמ"ש בירושלמי (סוף מס' ע"ז) שהטבילה היא כדי להוציא "מטומאת נכרי לקדושת ישראל" או שזהו גזה"כ לחוד בלי הוספה זו של טומאה).

²² ומ"ש הרא"ש "לא משום טומאה" צ"ל דהכוונה לאיסור (כמו בשמיני א, ד ואילך) וע' לקמן.

והנה המחבר (ביו"ד סי' קכא ס"ב) הביא ב' שיטות הנ"ל; "ואם הטבילין ואח"כ הגעילין מותרים" שזהו שיטת הרא"ש²³ - "וי"א שצריך לחזור ולהטבילין" שזהו שיטת הרשב"ם.

ועי' בט"ז (ס"ק א) שביאר סברת השי' הראשונה במחבר "דאין הטבילה צורך הגעלה אלא שיצא בטבילה מטומאה לטהרה", ושי' השני' במחבר "וי"א ס"ל דנראה כטובל ושרץ בידו אם טובל תחילה".

ובהשקפה ראשונה (כנראה שכך הבין הרב הנ"ל) משמע דכוונת הט"ז הוא לבאר מח' הרשב"ם והרא"ש ע"ד הנ"ל, דשי' הרא"ש הוא דטבילה היא רק כדי להוציא מטומאת נכרי לקדושת ישראל (כלשון הירושלמי) ולכן מועלת לפני הגעלה, ושי' הרשב"ם הוא דטבילה היא משום איסור וא"כ כשטובל תחילה נראה כטובל ושרץ בידו.

והנה בלקו"ש ח"י"ח עמ' 368 הע' 42 מביא כמה ראשונים דס"ל דטבילה היא משום איסור, וממשיך "וי"ל דמפרשים כן גם דעת הירושלמי" (היינו שהפי' ב"טומאת נכרי" הוא, איסור של נכרי). וממשיך "ודלא כבט"ז ר"ס קכ"א".

וביאר הרב הנ"ל (בהע' 9 הנ"ל) הכוונה בזה, במ"ש לפני' בהערה דהפי' בירושלמי הוא דטומאה היינו איסור, הוא דלא כהט"ז, דמהט"ז נראה דלומד בהירושלמי דטומאה אינו האיסור (כ"א טומאה וקליפה רוחנית ממה שנמצא ברשות הנכרי).

אבל צ"ע אם אפשר לבאר כן כוונתו הק', כי (א) עוד לפני הט"ז היו הרבה ראשונים שפי' כן בהירושלמי, וכמו שציין בגליון תתקפ הנ"ל בתחלת הע' 9, ולמה ציין דווקא לט"ז. (ב) ועיקר, דברי הט"ז אינם עומדים בסתירה למבואר בתחלת ההערה, כי בהערה מבאר די"ל דהרשב"ם והסוברים כמותו מפרשים בהירושלמי דטומאה היינו איסור, והט"ז מבאר דהרא"ש ס"ל דטבילה הוא להוציא הכלי מטומאה לטהרה, אבל הרשב"ם אפ"ל דמפרש הירושלמי באו"א מהרא"ש!

²³ אבל ראה גליון תתק"פ הנ"ל עמ' 116 ששי' הראשונה בהמחבר הוא שי' ממוצעת, דלכתחילה צריך להטביל קודם ההגעלה, ורק בדיעבד שהטביל תחלה מועלת ע"ש.

אמנם כד דייקת שפיר, נראה לפרש דברי הט"ז באו"א. דהט"ז ס"ל דלכו"ע, בין להרא"ש בין להרשב"ם, גדר הטבילה אינה משום איסור (אלא כדי להוציא הכלי מטומאה לטהרה), והא דס"ל להרשב"ם דאין טבילה מועלת לפני הגעלה, היינו (כדיוק לשון הט"ז) משום דנראה כטובל ושרץ בידו. כלומר, אע"פ שבפועל אין כאן שרץ, כי הטבילה אינה משום איסור, מ"מ נראה כאילו יש כאן שרץ, ולכן גזרו חכמים שלא יועיל טבילה כשיש איסור בהכלי.

וזוהו מ"ש הרב י.ש. בגליון תתקפ הנ"ל בביאור מ"ש בהערה דלא כבט"ז ר"ס קכ"א, די"ל דכוונתו הק' היא על ביאור שי' הרשב"ם ודעימי' דבהערה מבאר דס"ל דגדר טבילה הוא משום איסור, ועז"א שזהו דלא כביאור הט"ז בשיטתם דלדידי' לכו"ע אין הטבילה משום האיסור אלא "כדי שיצא הכלי מטומאה לטהרה".

(אלא דמחולקים ג"כ בפי' הירושלמי, דלביאור בהערה הרשב"ם ודעימי' מפרשים "טומאה" איסור, ורק בשי' הרא"ש הפי' הוא טומאה בניגוד לקדושה, משא"כ להט"ז דלכו"ע הפי' הוא טומאה בניגוד לקדושה).

וזוהו ג"כ מ"ש הרב מ.א.ל. בגליון תתקעו בביאור דברי הלבוש (סי' קכא, הובא בש"ך שם ס"ק ב) שכתב דאפי' לשי' הרשב"ם, אם הטביל הכלי על דעת להשתמש בו בצונן, מועיל אפי' קודם הגעלה. דלכאור' מהו הטעם בזה, הרי בפועל הרי יש שרץ בידו (ועי' מ"ש בזה הרב י.ש. בהערה 9 שם, והרב י.י. בעמ' 153 שם) וביאר הרב הנ"ל ע"פ ביאור הט"ז הנ"ל ברשב"ם, שאין כאן שרץ בפועל כ"א נראה כטובל ושרץ בידו, ולכן בנדו"ז שכוונתו היא להשתמש בו בצונן, אינו נראה כטובל ושרץ בידו.



פשוטו של מקרא

"אתם גבורים והם גבורים מכם"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לפרשת ואתחנן תשמ"ו [גליון שנא] הבאתי שלשה פירושי רש"י על שלשה פסוקים שהם (היינו הפסוקים) כמעט דומים זה לזה.

בפרשת ואתחנן כתיב: "להוריש גוים גדולים ועצומים ממך מפניך וגו'" (ד, לח). ועל זה פירש רש"י שם בד"ה ממך מפניך: "סרסוהו ודרששו, להוריש מפניך גוים גדולים ועצומים ממך".

בפרש עקב כתיב: "לרשת גוים גדולים ועצומים ממך וגו'" (ט, א). ועל זה פירש רש"י שם בד"ה גדולים ועצומים ממך: "אתה עצום והם עצומים ממך".

ובסוף פרשת עקב כתיב: "וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם" (יא, כג). ועל זה פירש רש"י שם בד"ה ועצומים מכם: "אתם גבורים, והם גבורים מכם. שאם לא שישרא' גבורים, מה השבח שהוא שמשבח את האמוריים לומר ועצומים מכם, אלא אתם גבורים משאר אומות, והם גבורים מכם".

[ובאמת כתיב עוד פעם בסוף פרשת ואתחנן (שלא הבאתי בהערה הנ"ל): "שבעה גוים רבים ועצומים ממך" (ז, א) - אבל שם לא פירש רש"י כלום].

והקשיתי שם למה דוקא בד"ה השלישי (שבסוף פרשת עקב) מאריך רש"י לפרש האיך אנו יודעים שאתם גבורים והאומות גבורים מכם. משא"כ בד"ה השני (ט, א), הגם שגם שם פירש רש"י שאתם עצומים והם עצומים מכם לא פירש רש"י מהיכן יודעים זה. ובד"ה הראשון שבפרשת ואתחנן, (וכן עד"ז בסוף פרשת ואתחנן) לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.

וראיתי עתה שהדברי דוד (מבעל הט"ז) עמד על זה, וז"ל על פירש"י ד"ה גדולים ועצומים (ט, א): "בפרשת ואתחנן כתוב ג"כ להוריש גוים

גדולים ועצומים ממך ולא פירש"י כן. נראה לתרץ דלעיל ל"ק דדי הוא רבותא לומר שתירש גוי גדול ועצום ממך ואע"פ שאין להם בעצמם מצד עצומם כנגד שאר העמים מ"מ כיון שעכ"פ הם עצמם חזקים יותר מכם זהו חידוש. אבל בכאן יש קושיא דהכתוב מספר אח"כ מה היא עצימותם דאמר ערים גדולות כו' עם גדול ורם כו'. דהכתוב סותר דברי עצמו דתחילה אמר שהם עצומים ממך, דמשמע שאין חיזוק שלהם אלא לנגדך ולא משאר עמים ואח"כ משבח אותם נגד כל העמים שמסיים מי יתיצב לפני בני ענק. לזה פירש אתה עצום נגד כל העמים ואפ"ה הם עצומים ממך. ונותן טעם לזה שיש להם מעלה מצד ערים שלהם שהם תקיפות ומצד עצמותם שהם בני ענק. ואתה אע"פ שאתה עצום מבני ענק אין לך מעלה של הערים שאתם חונים על השדה. וא"כ יש ב' מעלות להם ואפילו הכי אתה מורישם", עכ"ל.

ועל פירוש רש"י ד"ה ועצומים מכם שבסוף פרשת עקב כתב הדברי דוד, וז"ל: "לעיל פרשה זו כתב ג"כ אתה עצום והם עצומים ממך ולא כתב שם רש"י ההוכחה שהוכיח רש"י כאן. י"ל לפי מה שזכרתי לעיל דאפילו בעצומים מכם לחוד יש ג"כ רבותא אלא דבא לתרץ שם קושיא²⁴ ה"נ יש קושיא דאמר כפל והוריש ה' וירשתם גוים גדולים, אלא דתחילה אמר והוריש ה' כל הגוים כי אתם עצומים מהם ואח"כ וירשתם גוים עצומים אפי' מכם, וכיון דדבר זה נזכר בהדיא בפסוק ע"כ נקיט רש"י דבר זה", עכ"ל.

וצריך עיון בתירוץ, שלפי דבריו בא רש"י כאן לתרץ כפל הלשון בפסוק, שלאחר שכבר נאמר "והוריש ה' את כל הגוים" למה נאמר עוד פעם "וירשתם גוים". ועל זה בא פירוש רש"י לפרש שמה שכתב "והוריש ה' את כל הגוים" מדובר בגוים שאין בני ישראל עצומים מהם, ואח"כ מוסיף הכתוב "וירשתם" גם גוים שהם עצומים מכם.

וקשה לי: א) שלפי זה, שכפל "וירשתם גוים" וכו' ה' קשה לרש"י - למה העתיק מן הכתוב רק תיבות "ועצומים מכם", ולא "וירשתם גוים גדולים" או עכ"פ וירשתם וגו'.

²⁴ כנראה שכוונתו למה שכתב על פירש"י (ט, א) הנ"ל "אלא בכאן יש קושיא דהכתוב מספר מה היא עצימותם וכו'".

(ב) כשהכתוב אומר "והוריש ה' את כל הגוים" (ולא את הגוים בלי תיבת "כל") הרי בפשטות הכוונה לכל סוגי הגוים בין אותם שהם עצומים מבני ישראל ובין אותם שאינם עצומים. ואיך מתאים לומר שכוונת הכתוב הוא רק לסוג מיוחד.

(ג) לכאורה, לפי דברי הדברי דוד הי' צ"ל הסדר בכתוב הפוך, דהיינו: "וירשתם את (כל) הגוים האלה מפניכם, והוריש ה' גוים גדולים ועצומים מכם". שאינו מתאים לומר לכאורה שבתחילת הכתוב שמדובר בנוגע לפעולת הקב"ה בעצמו ("והוריש ה'") יהי' זה רק לאומות שבני ישראל עצומים מהם, ולא לאומות שעצומים מבני ישראל.

(ד) בפסוק זה לא נזכר תיבות "גבורים" כלל. וא"כ למה לא אמר רש"י "אתם עצומים והם עצומים מכם", כלשון הכתוב וכמו שכתב בד"ה לרשת גוים גדולים ממך (ט, א).

(ה) למה לא העתיק רש"י תיבת גדולים מן הכתוב על דרך שהעתיק בד"ה הנ"ל.

וראיתי בפירוש באר היטב שמבאר דברי רש"י שבסוף פרשת עקב, וז"ל:

"...קשה דלעיל פירש ג"כ ועצומים ממך אתה עצום והם עצומים ממך ולא פירש דיוקן כן הוא כדפירוש הכא. וי"ל דלעיל ע"כ פירושא הכי הוא דאל"כ ממך ל"ל הרי כתיב מה גדלותם ורם בני ענקים אשר ידעתם מי יתיצב לפני בני ענק ופשיטא דעצומים ממך אלא ע"כ לומר אלא ע"כ לומר אתה עצום כו' אבל הכא אינו כתוב רק ועצומים מכם ודילמא הוא כפשוטו על כן הוצרך רש"י לפרש דיוקן למה אינו כפשוטו", עכ"ל.

והנה נוסף על זה שגם לפירושו ישנם כמה השאלות דלעיל - עוד צ"ל איך אמר "ודילמא הוא כפשוטו" (דהיינו שאומות הם חזקים מבני ישראל' אבל לא שגם בני ישראל' הם חזקים) הרי רש"י כבר פירש לעיל (ט, א) "אתה עצום והם עצומים מכם", ואיזה שינוי התרחש כאן שמצד זה יכולים לחשוב שאין בני ישראל' עצומים.



מעלת ארץ ישראל על ארץ מצרים

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' עקב (יא, י-יא): "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים". וברש"י "לא כארץ מצרים היא: אלא טובה הימנה, יכול בגנותה הכתוב מדבר וכך אמר להם לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה, ת"ל וחברון שבע שנים נבנתה וכו'".

ותימה, איך יעלה על הדעת שמשה אומר לבנ"י שארץ ישראל רעה מארץ מצרים?! ובפרט שמבאר ההבדל בין ארץ מצרים לארץ ישראל שמצרים צריכים להשקותה ברגלך, וארץ ישראל למטר השמים תשתה מים?

זה מבואר ע"פ דברי רש"י בלעיל פ' דברים (א, כז) בד"ה בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים, כותב רש"י שבנ"י אמרו שלמי שהוא אוהב נותן של שקיא ולמי שהוא שונא נותן של הבעל, ז"א שלפי דעת דור המדבר ישנה מעלה בשקיא לגבי בעל, מכיון שבשקיא האדם הוא המטיב את השדה והכל בידו הוא ואינו תלוי באחרים, משא"כ בשדה הבעל אין הדבר תלוי בידי האדם והוא תלוי בגשם ומטר שיוורד מן השמים (ראה גם גמ' ב"ב ר"פ חזקת הבתים).

ולפי זה יש מקום לפרש מה שמשה אמר להם לא כארץ מצרים היא, שהיא רעה הימנה מכיון שאין הצלחת הצמיחה של השדות בידי האדם. ולכן הוכרח רש"י להביא רא' מן הכתוב חברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים שהאמת היא שארץ ישראל טובה מארץ מצרים שבע פעמים. ומשה המשיל לבאר איך ומה היא טובתה של ארץ ישראל, שבמצרים צריכים לטרוח הרבה להשקות השדות, והנמוך שותה לא הגבוה כו' אבל זו למטר השמים תשתה מים, אתה ישן על מטתך והקב"ה משקה נמוך וגבוה וכו' ואין צריך לטרוח.

ובזה מבואר האריכות ברש"י שיש מקום לומר שיש מעלה בארץ מצרים לגבי ארץ ישראל כנ"ל, שאולי זה מכריע המעלה שבארץ ישראל לגבי ארץ מצרים, ומשה אמר להם שלא כן אלא מהכרח הכתוב "חברון

שבע שנים נבנתה" שהאמת היא שארץ ישראל טובה מארץ מצרים שבע פעמים.

ונשאר לבאר מה הי' בדעתו של משה להגיד לבנ"י לפי הקס"ד שארץ ישראל רעה מארץ מצרים, איך רצה לפעול בהם הרצון והחשק ליכנס לארץ ישראל כשאמר להם דבר כזה?

ואוי"ל הביאור שאז הי' כוונת משה להדגיש שהמעלה בארץ ישראל היא שמתנהלת ע"י הקב"ה באופן נפלא ונסי למעלה מדרך הטבע. ז"א שלמרות שאין בידי האדם לעשות למען הצלחת השדות ויבולה, שבזה היא רעה מארץ מצרים, אעפ"כ תהי' בה ברכה והצלחה רבה ומופלגה עוד יותר ע"י השגחת הקב"ה באופן נפלא למעלה מדרך הטבע.



ניקוד נכון בפירש"י

הרב מנחם מענדל רייצס

נר"י בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

עה"פ בפרשתנו (יד, ג) "לא תאכל כל תועבה", פירש"י: "כל שתעבתי לך. כגון צרם און בכור כדי לשוחטו במדינה, הרי דבר שתעבתי לך - כל מום לא יהיה בו, ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל על אותו המום".

וראיתי במהדורת "שי למורא", שמנקד את המלים "ישחט ויאכל" בלשון נפעל: "ישחט ויאכל" (בציר"י).

אך מהמבואר בלקוטי שיחות חכ"ט עמ' 93 (ס"ח אות א), מבואר להדיא שמנקד את המלים "ישחט ויאכל" בלשון פועל: "ישחט ויאכל" (בפת"ח). עיי"ש. [וכן ראיתי שניקדו במהדורת "דעת מקרא" של 'מוסד הרב קוק'].
 ולא באתי אלא להעיר ולתקן.



שזנרת

יש לו לשמוח בחלקו שמסיח דעתו מזה

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא (פרק כז) כתב רבנו הזקן: "אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם . . וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה, ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש וכו'", עכ"ל.

ונראה להביא ראיה לזה מגמ' סנהדרין (יט, ב), שהגמרא דנה שם בענין נישואי דוד עם מיכל בת שאול, שדוד קידש את מיכל וקידושו אכן תפסו בה, אלא שלדעת שאול אביה לא תפסו בה הקידושין, ועל כן חזר שאול ומסרה לפלטי בן ליש.

ומקשה הגמרא: "כתיב [שמואל א כה, מד] פלטי וכתוב [שמואל ב ג, טו] פלטיאל אמר ר' יוחנן פלטי שמו ולמה נקרא שמו פלטיאל שפלטו אל מן העבירה מה עשה נעץ חרב בינו לבינה אמר כל העוסק בדבר זה ידקר בחרב זה". [- פלטי סבר כדעת דוד שהמקדש במלוה ובפרוטה דעתו על הפרוטה, ונמצא שהיתה מקודשת לדוד, וע"כ לא נשאה. (ומה שקידשה, כנראה היה מחמת אימתו של שאול). או אפשר שאכן סבר כדעת שאול שאינה מקודשת לדוד, אלא שמ"מ החמיר על עצמו. - תוס' שבת יג, ב. ד"ה מטה. ועי' מהרש"א ד"ה וילך].

ומקשה הגמרא עוד: "והכתיב [וילך אתה אישה] הלך ובכה" [ואם אכן אינו אשתו ולא נגע בה, מדוע בכה על חזרתה לדוד], ותירצה: "על המצוה דאזיל מיניה". ומפרש ביד רמה: לפי ששנינו בגמ' מכות [כג, ב] שמי שבא לידו דבר עבירה ונמנע ולא עבר, נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה בפועל, ולכן בכה פלטי שהפסיד את שכר הפרישות, ע"ש.

הרי בהדיא שמי שנפל בחלקו נסיון של עבירה "יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא

תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם . . וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה, ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה, ועל כן צריך לשמות בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש".



זהות מחבר פי' זרע אברהם לשה"ש

הת' פרץ מאצקין תות"ל 770

באור התורה שמות ה' בקיצור ענין ב' מיני תרומה ס"ז כותב הצ"צ וזלה"ק: "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב כסף ונחושת פירש"י שהן י"ג דברים וצ"ל שהרי נמנה כאן ט"ו דברים ונדחק הרא"ם איך הם י"ג דברים הרי יש כאן ט"ו דברים ונדחק לפרש דתכלת וארגמן ותולעת שני כיון שהנך שלשה מיני צמר הם ע"כ נחשבים לא' לכן הם י"ד²⁵ דברים ובמח"כ נעלם ממנו המדרש בשה"ש ע"פ שלחייך פרדס רמונים דכ"ז ע"ד וז"ל היא הכניסה לו שלש עשרה שמפורש באלה שמות וזאת התרומה זהב וכסף ונחושת ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים ועורות אלים מאדמים ועורות תחשים ועצי שטים אבני שוהם ואבני מילואים עכ"ל א"כ מבואר דשמן לבשמים ובשמים לקטורת הסמים ולשמן המשחה אינן מן החשובין וכן פי' המג"א בספרו זרע אברהם על שה"ש עכ"ל הצ"צ.

ולכאורה פענח הר"ת המג"א הוא המגן אברהם, וא"כ צ"ע כי הלא פי' זרע אברהם לא נתחבר ע"י המגן אברהם אלא ע"י ה"ר אברהם ב"ר יעקב משה העלין אשכנזי מגלוגא בן מחבר פי' ידי משה למדרש רבה שחי לאחריו המגן אברהם*

²⁵ אולי צ"ל י"ג.

* לא ידענו מי הכריחו לאמר שפענח הר"ת מג"א הוא מגן אברהם, כי אפשר לפענח גם מגן אבות או מגילת אסתר, ואפי' את"ל שהפענח הוא אכן מגן אברהם, מנין הבטחון שהיינו ר' אברהם אבלי גומבינר שחיבר פי' מגן אברהם על השו"ע, כי ודאי ישנם כו"כ שחיברו ספרים בשם זה. אלא שעכ"פ מכלל ספק לא יצאנו, כי לא הוברר אצלנו מיהו המג"א שחיבר ספר זרע אברהם, וע"כ נבקש מקוראי הגליון להעיר בזה. **המערכת.**

לעילוי נשמת
החסיד ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה
ב"ר ראובן ע"ה
פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים
ומשפחתם שיחיו
פרימערמאן

לזכות

הילד אליהו שי' לאורך ימים ושנים טובות
לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ועש"ק פ' ואתחנן י' מנ"א תשס"ט

יהי רצון שירו ממונו רוב נחת ועונג בגו"ר
ויזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך ברכה והצלחה תמיד כה"י

ולזכות אחיו

ישראל שי', שלמה שי', יחזקאל שי', מנחם מענדל שי', לוי יצחק שי'

ולזכות הרה"ת ר' יוסף שי'
לרגל יום ההולדת שלו ביום כ"א מנ"א
בהכנסו ל"שנת ארבעים לבינה"

שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל
לנח"ר רבינו הק'



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילא שיחיו
מלמד

לזכות הילדה
שרה תחי'

נולדה למזל טוב ביום ש"ק פ' ואתחנן י"א מנ"א

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמשים טובים וירוו
ממנה רוב נחת עונג ושמחה בגו"ר תמיד כה"י
לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הוריה
הרה"ת ר' חיים שלמה ומרת דבורה רחל שיחיו
בינימינסאהן

לזכות
הילדה רבקה רייזל תחי'
נולדה למזל טוב ביום שלישי כ"א מנ"א תשס"ט

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמשים טובים וירוו
ממנה רוב נחת עונג ושמחה בגו"ר תמיד כה"י
לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות אחותה
נחמה רוזה תחי'



נדפס על ידי ולזכות הוריה
הרה"ת ר' יוסף יצחק ומרת אסתר פעשא שיחיו
מאירטשיק

לזכות הילדות התאומות
חי' מושקא תחי'
ליבא תחי'
נולדו למזל טוב ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב
לפ' עקב י"ד מנ"א תשס"ט

יה"ר שיזכו לרוות מהן רוב נחת ועונג חסידותי
לאורך ימים ושנים טובות ויזכו לגדלן לתורה ולחופה ולמעשים
טובים מתוך ברכה הצלחה שמחה ועונג תמיד כה"י בגר"ר

ולזכות אחיהן
הילד לוי יצחק שי'

ולזכות הוריהם
הרה"ת הרה"ח הנעלה ר' יהודא ומרת חנה שיחיו לעווין



נדפס ע"י הוריהם - זקניהם
הרה"ת הרה"ח ר' אברהם ומרת צפורה שיחיו
סימפסאהן
הרה"ח הרה"ת ר' משה חיים ומרת דאבא
לעווין