

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון ב [תתקפ"ו]

ש"פ נח - ז' מרחשון

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

מאה ושבע שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

פתח דבר

ויהי בשלשים שנה!!

מודים אנו להשי"ת על שבחסדו הגדול נכנסנו עכשיו ל"ויהי בשלשים שנה" (יחזקאל א,א) להופעת הקובץ תמידין כסדרן, וע"פ מה שביאר רבינו הק' בלקו"ש (ח"ב ע' 593) ההוראה בקשר לשלשים שנה - מחג הגאולה די"ב וי"ג תמוז- וזלה"ק: "ובפרט אז אין די מספרים פון עשר גופא איז דאס שלשים שנה, ועל דרך ביאור הצמח צדק (קיצורים והערות לתניא ע' עו) אויפן פסוק "ויהי בשלשים שנה", אז דאס איז כנגד עשר כלים, עשר אורות פנימיים און עשר אורות מקיפים - וואס דאס איז דאך כללות הכל.

פון דעם איז מובן אז בשעת עם ווערט שלשים שנה פון דער גאולה, ווערט נמשך א המשכה חדשה אין דעם ענין הגאולה, א העכערע און א כללות'דיקערע פון פריער, ובמילא אין די אלע ענינים וואס מען האט געטאן ביז איצטער אין תורה ומצוות מיט דעם כוח וואס די גאולה האט געגעבן, איז פון היינט אן און ווייטער איז דאס ניט מספיק, וויבאלד אז עס ווערט נמשך און נתגלה מער אין דער גאולה, דארף מען אויך מוסיף זיין, ממשיך זיין און מגלה זיין, מער און מער אין תורה ומצוות "עכלה"ק עיי"ש עוד, וראה בזה גם בס' תורת מנחם תשי"ז כרך ג' ע' 109 בארוכה ובכ"מ.

- מובן וגם פשוט שכן הוא גם בהנוגע לקובצנו כאשר נתמלאו שלשים שנה, שצריך להיות מוסיף והולך ואור ומחיל אל חיל! ועלינו לשאוב עוז ותעצומות, עם כחות מחודשים להשתתף בכתיבת הקובץ ולחזק ולעזור בהופעתו בצורה סדירה.

דומה, שהבקי בתולדות הספרות יודה שכמעט אין הרבה תופעות דומות כמו הופעת קובץ דנן המופיע ללא הפסקה מדי שבוע או שבועיים שלשים שנה. אך יחד עם זה, אין גם הרבה בימות או כתיבי עת שהסיבה להופעתם היא אחת ויחידה, למען למלאות רצון צדיק שבכח פיו הרי בכל שבוע ושבועיים הוא מחייה ומדרבן את המוציאים לאור בחינת מלאך המכה ואומר לו: צא ותופיע. ואכן ככחו אז, בחיים חיותו בעלמא דין כאשר זכינו לשמוע תורתו מדי שבוע ואף התייחס לקובצינו בשיחותיו

הק', כחו עתה, כאשר פקודת רבינו שמרה נפשם של עורכי הקובץ ופועלים ללא הרף למלאות רצון קדשו. ואכן רק בכחו הגדול, ללא הפרזות וללא מליצות - שכן רק בגלל רצונו ורק בגלל בקשותיו - זכינו להגיע עד כה לשלשים שנה של הופעת הקובץ.

פשוט הדבר, שאין אחריות הקובץ מוטלת רק על המערכת לבדם, אלא מכיון שזוהי פקודת רבינו המפורשת, הרי ברור שמוטל הדבר על כל אחד ואחד שמסוגל לכתוב, להעיר, לברר, ללבן, לתרום מפרי רוחו בתורת רבינו ובתורת רבותינו ובכך לזרום דם חדש בקובץ היוצא לאור בתדירות כה גבוהה.

כאן המקום לעורר שכידוע לכל, הקובץ נתייסד בעיקר עם המטרה לעורר "קאך" - עיון ובירור שקו"ט וכו' בתורת רבינו הק' שארוכה מארץ מדה וגו' בשיחות, מאמרים, רשימות, ואגרות קודש וכו', וכפי ששמענו כן הרבה פעמים מפורש בשיחותיו הק', גם הורה הרבה פעמים לכתוב ו"זיך קאכן" בענייני משיח וגאולה.

אי לזאת מבקשים אנו מכל הכותבים היקרים והנכבדים שיחיו להתחיל ולהשתדל ביתר שאת לכתוב בעיקר בעניינים אלו בהתאם לרצונו הק' ויגעת ומצאת תאמין !

ובהזדמנות זו מפרסמים אנו עוד הפעם הוראת כ"ק אדמו"ר לקובצנו בשנת תשמ"א וזלה"ק :

"לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) - אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים כמובן" עכלה"ק.

ואנו תפלה שיעזור ה' שנוכל לגרום נח"ר לרבינו הק' להמשיך לפעול בשגשוג והוצאת הקובץ באופן דמעלין בקודש מחיל אל חיל, מתוך הרחבת הדעת, בברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, עד שתומ"י ממש נזכה ללמוד תורה מפי מלכנו מלך המשיח - תורה חדשה מאתי תצא.

המערכת

ברכת מזל טוב עַד בְּלִי דִי

ברגשי שמחה וחדוה
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
לידידנו היקר האהוב והדגול איש האשכולות
הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות
משכיל על כל דבר טוב, שקדן בלימודו וזריז
במלאכתו מלאכת קודש
מבחירי תלמידי התמימים

חבר המערכת מלפנים
אשר עמל ויגע הרבה במסירה ונתינה להצלחת
הקובץ בגו"ר

הרב התמים נחמן דוב שי' וויכנין
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודה והחשובה תחי'

ביום חמישי לפ' נח ד' חשון ה' תש"ע
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה, כרצון ולנחת
רוח כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך ברכה והצלחה רבה
ומופלגה בחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ש"פ נח – ז' מר-חשוון
ה'תש"ע
גליון ב' [תתקפו]

תוכן הענינים

- 1..... פתח דבר
רשימות
6..... בריה שאין בו עצם שאינו מתקיים יב"ח איך ניצולו בהתיבה
לְקוּטֵי שִׁיחֹת
10..... "הכהנים בני לוי"
12..... הקשר למצות סוכה אפילו כשנמצא מחוץ לסוכה
נגלה
13..... בענין חיוב הבאת ביכורים
16..... האם דבר המקבל טומאת נגעים מקבל כתמים
18..... כח אחר מעורב בו
24..... נתתחככה בכותל להנאתה
29..... פסול שנים בעבודת הלויים
חסידות
31..... כח המתאווה מהתלבשות נה"ב בהע' שרים
32..... היינו נגאלין מיד
33..... הנפש החוטאת במה תתכפר
רמב"ם
35..... עבירות שבין אדם לחבירו
42..... בבדיקה של עדי החדש
43..... הקרבת נח בחוץ

הלכה ומנהג

- ר"ה שחל בשבת: "יום זכרון תרועה" או רק "זכרון תרועה"..... 44
בצים קלופות שעבר עליהן הלילה 51
אמירה לעכו"ם בשאר איסורין 64
בענין אהל בשבת [גליון]..... 76

שינוי

- דין חלומות בזמנינו [המשך]..... 77
כמה הערות בגליון הקודם..... 87



הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וירא יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט"ז מר-חשון

"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

רשימות

בריה שאין בו עצם שאינו מתקיים יב"ח איך ניצולו בהתיבה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בשיבה

תירוץ הרבי בסתירת הבבלי והירושלמי

ברשימות (חוברת ס"ד) הקשה הרבי מהא דקיימ"ל (חולין נח, א) "כל בריה שאין בו עצם אינו מתקיים י"ב חודש" ואינו חי אף ו' חדשים, דא"כ איך ניצולו ונתקיימו במשך זמן המבול שהי' יותר מי"ב חודש? וז"ל (עם הפיענוחים): "כל בריה שאין בו עצם אינו מתקיים י"ב חודש" (חולין נח, א ואינו חי אף ו' חדשים (ירושלמי שבת פ"א ה"ג, דב"ר פ"ה, ב) וא"כ קשה הא המבול הי' שנה וי"א יום (בראשית ז, יא. ח, יג-י) ואיך ניצולו ונתקיימו במשך זמן זה יותר מי"ב חודש כל אותם בעלי חיים שאין בהם עצם שהיו בתיבה? והנה בסנהדרין (קח, ב) תנא "למשפחותיהם יצאו מן התיבה למשפחותם ולא הם" והעיר שם על הגליון "ויתכן לפרש וכו' ע"פ האמור בחולין (נח, א) כל ברי' שאין בו עצם אינו מתקיים שנים עשר חודש וכו'", (וכן תירץ בחי' יעב"ץ שם, ועי' בהגהת מהר"צ חיות שם).

והוא לפירוש הש"ס בחולין (לולי הירושלמי והמדרש) די"ב חודש אינו חי, דעפ"ז אתי שפיר דאותם בעלי חיים שאין בהם עצם נכנסו מעוברים לתיבה, וילדו בתיבה ומתו, ויצאו מהתיבה ילדיהן ולא הן, אבל לפי הנ"ל דגם ו' חדשים אינו חי והש"ס בחולין "אינו מתקיים" דוקא קאמר, היינו שהש"ס בחולין מדבר אודות משך זמן קיום הגוף לאחר מיתה, ולכן אומר י"ב חודש, ואילו בנוגע למשך זמן החיים גם הש"ס דחולין ס"ל שאינו אלא ו' חדשים, וא"כ אף אם נאמר שנכנסו מעוברים וילדו בתיבה, הרי כיון שאינם חיים ו' חדשים, עכצ"ל שגם ילדיהן מתו בתיבה, והדרא קושיא לדוכתא, איך נתקיימו וחיו כל זמן משך המבול? ואין לומר דילדיהן שנולדו בתיבה גם נתעברו בתיבה וילדו שם דהא לא שמשו בתיבה אלא ג' סנהדרין קח, ב עכ"ל.

תירוץ הגר"י פיק באופן אחר ודעת החת"ס

ויש להעיר במ"ש לתרץ הסתירה מהגמ' חולין דקאמר שאינו מתקיים יב"ח, ובירושלמי קאמר ו' חדשים, ותירץ שהש"ס איירי לענין קיום גוף הבריה, דאחר יב"ח גם גוף המת הוה כעפרא, משא"כ הירושלמי וכו' איירי לענין מיתה שזהו ו' חדשים, (וכפי שצויין בהערה 1 מהפר"ח), הנה בס' שאילת שלום להגר"י פיק (סי' פ"ט) תירץ הסתירה באופן אחר, דהירושלמי איירי בבריה שאין בו תרתי גידין ועצמות וכלשון הירושלמי שם, שבריה זו מת עד ו' חדשים, משא"כ הגמ' חולין איירי בבריה שחסר לו רק חד שאין בו עצם, אבל יש לו גידין לכן יכול לחיות עד יב"ח, וכן תירץ בס' אור הישר חולין שם (בד"ה כל), ואף שלשון הגמ' הוא אינו מתקיים, הרי מצינו לשון זה גם לגבי "חיות", וכהך דגיטין כח, א, נותן לה בחזקת שהוא קיים, וביומא נה, ב: השולח חטאתו ממדינת הים - מקריבין אותה, בחזקת שהוא קיים, ובסוכה כג, ב: בת ישראל שנשאת לכהן, והלך בעלה למדינת הים - אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים, וא"כ גם הכא כוונת הגמ' הוא לענין חיות, ובפשטות נראה שכן סב"ל להגליון והיעב"ץ ולפי"ז שפיר תירצו דהוולדות נתקיימו.

אבל בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ע"ז חולק ע"ז, וסב"ל דלשון "קיום" הוא קיומו של הענין שאנו עסוקים בו, ובאם עסוקים באדם חי, [כהך דגיטין וכו'] הלשון קיום הוא שעדיין חי, וכשאנו אומרים כל בריה שאין בו עצם אינו מתקיים יב"ח, [ולא אמר כל בעל חי שאין בו עצם אינם מתקיים יב"ח"] ע"כ צריך לומר דנעשה כעפרא, דאם אינו כעפרא הרי בריותו עדיין קיים כי מת נמי בריה אקרי, וכיון שלשון הגמ' הוא כל בריה כו' אינו מתקיים, מוכח בהדיא שאינו מתקיים כלל, ובמילא לא קשה מעיקרא שהוא סתירה להירושלמי, כיון דהירושלמי איירי לענין מיתה והבבלי לגבי קיום¹, וזהו דעת הרבי בהרשימה, ועי' גם בחי' חת"ס חולין סד, ב, שכ"כ, ובשו"ת כתב סופר יו"ד סי' מ"ז.

¹ עיי"ש עוד דבהא שהוכיח הגר"י פיק כדבריו מהא דאמרינן דוד מלך ישראל חי וקים כיון דחי מכ"ש דקיים? תירץ החת"ס דחי קאי אדוד שלא מת, וקיים קאי על מלכותו שאין מלכותו בטלה עיי"ש.

בזמן המבול לא שימשו המזלות

ומתרץ בהרשימה הקושיא דכיון דזה תלוי בסיבוב המזלות וקידוש החדשים, וראי' לזה מהא דפסקינן (פמ"ג יו"ד ספ"ד סקכ"ד) דאם נתעברה השנה מתקיימת הברי' גם בחודש העבור, (כמו בבתולין שאינן חוזרין לאחר ג' שנים, ואם עיברו השנה בתוליה חוזרין כדרשת רז"ל על הפסוק לא-ל גומר עלי)² א"כ כיון דבשנת המבול לא שמשו המזלות, ועד שגם לא נכנס במספר שני עולם לכמה דברים, לא נחשב גם לענין זה זמן חייהם וקיום גופם של בע"ח שאין בהם עצם, וא"ש הא שנתקיימו וחיו כל משך זמן המבול עיי"ש.

ויש להעיר דבס' תפארת יהונתן (להגר"י אייבשיץ) פ' נח הקשה דאיך הקריב נח קרבן מעופות, הלא מעופות אינם כשרים להקריב רק תורים ובני יונה, וכיון שהיו שנה תמימה בתיבה ועבר הזמן שהגבילו חז"ל כשר בתורים פסול בבני יונה זה עד שנה וזה יותר (עי' חולין כב, א) א"כ היו פסולים? ותירץ דכיון שלא שמשו המזלות במילא נחשב כאילו הם רכים בימים והוכשרו לקרבן, ובס' פרדס יוסף פ' נח (ח, יט) הביא דבריו, ותירץ עפ"י קושיא הנ"ל מכל בריה שאין בה עצם אינו מתקיים עד יב"ח דא"כ איך נתקיימו בימי המבול? ומתרץ כנ"ל דכיון שלא שמשו המזלות היו יכולים להתקיים, וזהו כתירוץ הרבי.

אלא דבס' הנ"ל בע' ז' בהסכמת הרה"ג שלמה יהודא לייב הכהן אב"ד מזגירעש (ובדפוס חדש שם בשוה"ג) העיר לו ע"ז שתירוצו של התפארת יונתן שייך רק על קושייתו מעופות, אבל לא בנוגע לבריה שאין לו עצם, דנודע מספרי התכונה שיש שני חשבונות, חשבון המחזורות שמתחיל משנה אחת קודם בריאת העולם, וחשבון היצירה של אדם הראשון שהולך ונמשך מיצירת אדה"ר ולא משנת של תהו, וחשבון מחזור ויצירה הם שני מספרים, ואמנם שנת המבול לא יחשב בחשבון יצירה, וכמבואר בס' עתים לבינה וז"ל: מבואר במדרש שלא שמשו המזלות בעת המבול ולכן לא מנו לנח את השנה הזאת במספר שנותיו אבל בחשבון המחזור אם נחשוב שנה של תהו שלא הי' ולא נברא א"כ כ"ש שצריך לחשוב שנה

² ועיי' שדי חמד ח"ג (כלל צה) שהביא אריכות הפוסקים בענין זה אם הוא י"ב חודש או י"ג חודש, ועיי' גם בדרכי תשובה שם ס"ק ג'.

של מבול כי מ"מ סבבו בלכתן כל אלו המזלות והשמש והירח כשאר הימים, ומה שלא שמשו הכוונה על הפעולה שלא השפיעו מטובת לטובת העולם ובגלל זה לא עלה לנח לחשבון שנותיו ואין הכוונה שעמדו כל המזלות בסיבבן ממש, שא"כ לא הי' לנח לחיות עם כל אשר אתו בתיבה אפילו רגע א', כי סיבוב המזלות נחשבים בכלל כדם האדם באדם, וח"ו אם יעמדו מסיבובם אף רגע אחד כו' ובגמ' ר"ה רק נמצא שרק ב' כוכבים עש וכימה לקח הקב"ה ממקומם ועי"כ ירד המבול וכו', כי א"א להיות לכולם קיום אם לא יסובבו המזלות, ולזאת לחשבון המחזור נחשב שנת המבול, אבל לחשבון היצירה וחיי נח לא נחשב מחמת שלא השפיעו טובם עכ"ל, ולפי"ז תירוצו של התפארת יונתן עולה רק לתרץ הקושיא מתורים ובני יונה, אבל הא דאין בו עצם אינו חי יב"ח לא מתורץ כלל, דוכי משום שלא השפיעו טובם בעולם ורשומם לא הי' ניכר בעולם הבריאה יתחזק ויחלוף התולעה שאין בו עצם בריה חלושה את חייו וכחו לחיות יב"ח? היינו דהא דלא שמשו המזלות הפי' רק שלא השפיעו בעולם ולכן לגבי חשבון היצירה אמרינן דאין שנת המבול עולה, וא"כ י"ל לגבי עופות דנחשב שלא עבר עליהם שנה, אבל בנוגע בריה שאין בו עצם שהיא בריה חלושה מה נוגע שלא שמשו המזלות כו' הרי לפועל אינו יכול להתקיים? עיי"ש עוד.

והרה"ג הנ"ל לא ראה דלהלן בתפארת יהונתן שם (על הפסוק ויבואו) תירץ הגר"י אייבשיץ בהדיא גם הקושיא מכל בריה שאין בה עצם וכו' ע"פ זה שלא שמשו המזלות עיי"ש, וכפי שתירץ הרבי, ולא כדבריו.

ולפי מה שהביא הרבי בתירוצו ראי' מהא דפסקינן לגבי חודש העיבור שאז חי הברי' י"ג חדשים, הרי מוכח מזה בהדיא שחיותו וקיומו באמת תלוי לפי סבוב המזלות כו' כפי שהם פועלים בעולם וכמו בבתולי' חוזרין, ובמילא לא קשה קושייתו.

ועיי"ש עוד בפרדס יוסף (חלק' ב' ע' תי"ט, ובדפוס החדש בשוה"ג) שהמחבר ביאר דבריו עפ"י מ"ש בס' יראים דהא דטרפה אינו חי יב"ח, ה"ז משום שהוא היקף שנה שכל שינוי האוירים שבשנה יעברו בו קור וחום קיץ וחורף, וטרפה שחיותה חלושה מאד לא יכיל שינויים שבאוויר בהמשך השנה, וא"כ בימי המבול שלא שמשו המזלות ולא הי' שינוי בהאוויר שפיר יכלו לחיות, וזהו מ"ש בדרכי תשובה סי' פ"ד ס"ק ק"א שאותן בריות שיש להם כנפים אף שאין להם עצם יכולים לחיות, כי

יעופו קודם שיבוא אויר המזיק להם למדינה אשר שם אויר טוב עיי"ש, ולכאורה זהו גם הביאור בתירוצו של הרבי, דע"י שלא שמשו המזלות היו יכולות להתקיים¹.

ועי' עוד שם ח"ב ע' כ"א בהסכמת האדמו"ר מאסטרטאווע שהביא ראי' לתירוצו זה מהא דאיתא בע"ז ו,א, דילפינן דמחוסר אבר אסור לב"נ מקרא דכל החי, ומקשה בגמ' ודילמא למעוטי טריפה אבל מחוסר אבר כשר, ותמה בכרכת הזבח (זבחים קטז,א) דלמ"ד דטרפה אינה חי' יותר מי"ב חדשים למה לי קרא למעוטי טריפה שלא יכנסו לתיבה, הלא הכניסה הוא לצורך קיום העולם, ובטרפה הרי קודם יציאתם כבר ימותו עיי"ש, אבל לפי הנ"ל ניחא דכיון שלש שמשו המזלות לא הי' להם יב"ח, וכמו בבריה שאין בו עצם, ובכרתי ופלתי סי' נ"ז ס"ק ז' ד"ה לשהויי הקשה ג"כ קושיא זו ותירץ באופן אחר דיב"ח דטרפה היינו שס"ה ימים במילא היו יכולים לחיות עכ"פ ביום האחרון עיי"ש.



לקוטי שיחות

"הכהנים בני לוי"

הרב שרגא פייוויל דימלער
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חלק י"ט פ' וילך (ג) מביא שאלת הראגאטשאווער על הכתוב (דברים ל"א ט') "ויתנה אל הכהנים בני לוי" שלשון זה כתוב בשופטים (כ"א, ה') ואיתא בספרי "אין לי אלא תמימים, בעלי מומים מגין, ת"ל בני לוי לרבות בעלי מומים", שגם הם כשרים לענין עגלה

¹ועי' עוד שם ח"ב ע' ת"א במלואים והערות לפ' בראשית מ"ש עוד בזה, והעיר המחבר על מ"ש דאם לא שמשו כלל המזלות לא הי' לנח לחיות אפילו שעה אחת, דמהו הקושיא שהרי הי' מעשה נסים ואין ראי' ממעשה בנסים עיי"ש, אלא דאי נימא כן לא קשה כלל מבריה שאין בה עצם כיון שכל קיומם הי' בדרך נס.

ערופה, ושואל הראגאטשאווער וכאן מאי? הרי אין זה ענין של עבודה שמצטרך לרבות בעלי מומים, ונשאר בקושיא.

ומבאר שם בהשיחה שהתירון הוא ברש"י שמפרש בד"ה ויכתוב משה וגו' ויתנה "כשנגמרה כולה נתנה לבני שבטו", וצ"ל מה מוסיף רש"י בפירושו הרי כתוב בפירוש ויתנה אל הכהנים בני לוי וגו' אלא שבכל מקום שכתוב "הכהנים בני לוי" הפי' הוא הכהנים שיצאו מבני לוי, וכאן הפי' שנתנה לבני שבטו היינו לכללות שבט לוי, ולכן כתוב בני לוי, ובזה מתורץ שאלת הראגאטשאווער, [וזה שכתוב בני לוי הנושאים ארון ברית ה', הפי' - שמבני לוי היו נושאים ארון ברית ה'].

ומבאר בהשיחה שזה מה שרש"י מפרש נתנה לבני שבטו היינו שנתנה להכהנים בתור באי כח של כל שבט לוי, ומוכרח לומר כן כי הפסוק מסיים "ואל כל זקני ישראל" היינו שנתנה גם לזקנים בתור באי כח של כל שבטי ישראל. ואם נפרש שנתן רק לכהנים הרי יוצא שנתנה לכל השבטים מלבד שבט לוי? ! לכן מפרש רש"י נתנה לבני שבטו שהכהנים היו באי כח של כל שבט לוי.

וע"פ ביאור זה קשה מה שפירש רש"י בפ' תבוא (כ"ט ג') בד"ה עד היום הזה "שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר תורה לבני לוי כמו שכתוב ויתנה אל הכהנים בני לוי, באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו, משה רבינו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה וניתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עלי? ויאמרו לנו יום מחר לא לכם ניתנה, לנו ניתנה. ושמח משה וכו'" וע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל הרי ניתנה התורה גם לכל שבטי ישראל ולא רק לשבט לוי וא"כ למה באו כל ישראל בטענה לפני משה?

ובאמת מפרשים האבן עזרא והספורנו שמה שכתוב ואל כל זקני ישראל קאי על הסנהדרין או לראש הכנסת ולא שנתנה לזקני ישראל בתור באי כח של כל שבטי ישראל, ואולי בגלל הקושיא הזה.

והביאור י"ל שלכאורה אינו מובן מה שהכתוב מפסיק בין הכהנים וגו' ובין כל זקני ישראל במלים "הנושאים את ארון ברית ה'" - (א) לא כל בני לוי היו נושאים רק בני קהת, (ב) מה זה שייך לענין המדובר כאן?

אלא שבמלים אלו מדגיש הכתוב החילוק בין נתינת התורה לשבט לוי ובין נתינת התורה לשאר השבטים. שאע"פ שהתורה ניתנה לכל השבטים הרי לשבט לוי ניתנה במטרה מיוחדת שהם ילמדו את התורה לכל ישראל. וזה מודגש במלים "הנושאים את ארון ברית ה'" שהם שימשו בתור נשיאים וראשים ומורים לכל ישראל. וכידוע ששבט לוי הובדלו להיות המלמדים והמורים התורה לכל ישראל (רמב"ם הל' ע"ז פ"א הל' ג' והל' שמיטה ויובל פ' י"ג הל' י"ב) ובברכת משה "וירור משפטיך ליעקב" וגו'. והרגישו כל ישראל שהתורה ניתנה לשבט לוי באופן נעלה ומיוחד ולכן באו לפני משה ואמרו מה אתה משליט את בני שבטך עלי' - היינו שטענתם הי' למה שבט לוי קבלו שליטה יתירה על התורה.

תירוצו של המשכיל לדוד שבתחילה נתנה רק לבני שבטו ואחר שכאו כל ישראל בטענה נתנה גם להם, דחוק. כי לפי"ז יוצא שנתנת התורה לשבט לוי ולכל שבטי ישראל לא הי' בבת אחת ובזמן א'. ובכתוב משמע שנתנתה לשבט לוי ולשאר השבטים הי' בבת א', כמו שכתוב בפסוק (ל"א, ט) שניהם ביחד.



הקשר למצות סוכה אפילו כשנמצא מחוץ לסוכה

הרב לוי פישער

נו"נ בשיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

בלקו"ש ח"ב עמ' 418 (נדפס גם בתו"מ חט"ו עמ' 46) מבאר במעלת מצות סוכה: "ידוע מחז"ל (יבמות סג, א תוד"ה שאין) כל אדם שאין לו בית אינו אדם, כלומר שחסרה בו השלימות ד"אדם", כיון שאדם מוכרח שתהי' לו דירה לשבת בה, ומעלה זו, שיש לו דירה - אינה דוקא בשעה שהוא נמצא בהדירה, אלא אפילו כשהוא נמצא בשוק, הרי בזה שיש לו דירה למושבו, הרי הוא "אדם".

ובמילא, בבוא חג הסוכות, שהמצוה היא "תשבו כעין תדורו", הרי במשך שבעה ימים אלו דירתו הוא הסוכה, שבזה היא השלימות דה"אדם" שבו. וא"כ מובן שאפילו בשעה שאינו נמצא בהסוכה, כיון שקבע את הסוכה לדירתו, קשור הוא גם אז עם המצוה דסוכה".

ויש להעיר דע"ז מובא ג"כ בספר "דברי חיים" (להרה"צ מצאנז - מועדים, בעמוד מ"א בקטע המתחיל ובאמת) וז"ל: "ואף אם אינו מקיים בפועל הסוכה . . מ"מ הוא יושב בצל קדושת הסוכה, שזאת הוא עצם המצוה תשבו כעין תדורו, כמו שהוא נוהג בביתו שלפעמים הולך ממנה, אעפ"כ נקרא ביתו גם שהוא רחוק ממנו, כמו כן הסוכה וצל הקדושה חופף עלינו, גם שאינו בפועל תחת הסוכה, מכ"מ מקרי סוכתו. ולזה נקרא (ע"ז ג,א) "מצוה קלה", שאין בו טורח, שאין החיוב דווקא לשבת בפועל", עכ"ל



נגלה

בענין חיוב הבאת ביכורים

הרב יוסף ישעי' ברוין

רב דאנ"ש דסידיני, אוסטרלי

בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סט"ז כ' לחדש מד"ע דחיוב הבאת ביכורים אינו חל כל שנה כ"א פ"א לכל אילן (ובלשונו: לא מציינו שביכורים צריך להביא כל שנה), עיי"ש.

ובמחכ"ת לדידי דבריו מרפסין איגרא, ושאלתי לחכמים ואין פותר, ולית נגר ובר נגר דיפרקיני':

א. כל עיקר סברתו צ"ע¹, דלדבריו "ראשית פרי האדמה" ש"הוא הפרי ראשון שמתבשל באילן" (ל' החינוך מצוה צא) — היינו פרי ראשון

¹ וסתימת ההלכה דאין להפריש בכורים מהחדש על הישן — משמעותו דבכל שנה מפריש מחדש [וכן מורה ל' הרמב"ם (ביכורים פ"ב ה"ו) "שהבכורים שביכרו אחר חנוכה ה"ה חשובין משנה הבאה", וקושיית הראב"ד דחנוכה קודם שבת והוא משנה שעברה], אא"כ קאי באילנות חדשים, וכ"ז דוחק גדול.

ממש². וזה ל"ש, דהרי פרי ראשון ממש א"פ להביא משום ערלה (זבחים פח, א) [ואף שבחטה ושעורה ליכא דין ערלה, עצ"ע במינין אחרים].

ב. הרי מפורש בפירש"י (תבוא כו, טז – מספרי עה"פ) "בת קול מברכתו הבאת ביכורים היום תשנה לשנה הבאה"³. ודוחק גדול לפרש דתוכן הברכה שיזכה לזרוע אילן חדש בשנה הבאה – דמאילן חדש א"פ להביא משום ערלה (זבחים פח, א)⁴ [אלא שיש ליישב דהברכה קאי רק בחטה ושעורה]. וגם, את"ל כן מדוע נקט שנה הבאה דוקא. ועד"ז הוא בהילפותא (ספרי ופירש"י תבוא כו, ג) עה"פ הגדתי היום לה"א פ"א

² וצע"ק בהפריש בכוריו ואבדו שמפריש אחרים תחתיהן ואינו קורא "לפי שאינן ראשית" (רמב"ם בכורים פ"ד ה"ט) והיינו שאינן "בכורים האמתיים שהם ראשית האדמה" (רדב"ז שם), דלפ"ז צ"ע מאיזה טעם מביא. ואף שילפינן מקרא דחייב באחריותם – הא גופא צ"ב דלכאור' אינן בכלל בכורים. ואין לומר דהוא חיוב ממוני לכהן, דהא ילפינן ל' מקרא "דתביא בית ה"א" וחל עליו חיוב הבאה. ובהכרח לומר בא' משני פנים: א. דשייך חלות חיוב בכורים גם בדבר שאינו ראשית ממש, אלא שאינו במקרא בכורים לפי שאינו יכול לומר "הנה הבאתי ראשית גו'" (ובסגנון אחר – שכורך עליו גמי אינו לעכובא וכל פרי שמביא חל עליו שם בכורים). ב. שהחיוב נובע מגדרי דיני ממונות אלא שהוא חיוב לגבוה, ונפק"מ אי חייב קרבן ואסור לאונן וחייב עליו מיתה וכיו"ב. ולכאור' מזה שאמרו שפטור מחומש (וג"ז שנוי במחלוקת) מ' דחייב מיתה וכו' דאל"כ עדיפא הול"ל לאשמועינן. וי"ל, דאדרבה חומש הוא דין ממוני, ול"ש לחייבו בזה לאחר שכתב הפריש, משא"כ מיתה וקרבן שנובע מקדושתו. – בצפע"נ ערכין פ"ו ה"ט ד"ה הקדיש שאינו בכלל בכורים, והוא חידוש. וצ"ע בכ"ז ובגדר עטור בכורים ותוספת בכורים.

שו"מ להדיא בס' תורת הארץ בסופו שדין כורך עליו גמי אינו לעכובא.

ובכלל – צ"ב בגדר בכורים, דמחד גיסא ה"ה כבד עומד לבכורים לפני שקורא עליו שם, שה"ה ראשית פרי האדמה מצ"ע (ראה לקו"ש ח"ח נשא א ע"ד הפשט), וכד' התוס' (ד"ה ההוא – ב"ב פא, א) שהוא חובת הגוף, ולאידך צ' לקורא שם "וה"ה נעשים בכורים" (רמב"ם פ"ב הי"ט). וכבר העירו בל' הרמב"ם "מפריש מן הטהור על הטמא" שיש חיוב הפרשה בהפירות. ואכ"מ כעת).

³ ומה"ט פירש"י שהב"ק קאי על בכורים דוקא, דמעשר ל"ש בשנה הבאה (ראה לקו"ש ח"ט תבוא).

⁴ אלא, שהו"ע כ' שם בשו"ת צי"א שהחיוב תלוי ב"ראשית פרי האדמה" כלישנא דקרא, והיינו שלאחרי שנתן מאדמה זו שוב א"ח בבכורים, ובהכרח לומר שהברכה שיקנה אדמה חדשה שיי"ב אילנות שכבר עברו שני ערלה. וג"ז דחוק.

בשנה הוא מגיד ולא ב"פ", דמאיזה טעם נקטו דתלוי בשנים, ומאי שיאטי' דשנה הכא⁵. ואם נפשך לאוקמי בשינויא דחיקא, הרי -

ג. בגיטין (מז,א) במי שמוכר שדהו לגוי שלוקח ומביא ממנו בכורים, פירש"י (וכ"ה בפ"ה הרע"ב גיטין שם ועוד) "בכל שנה צ' ליקח מן העכו"ם ביכורי פירותי". וכאן אא"פ לפרש (בדוחק גדול) דמיירי בגוונא שזרע הגוי אילן חדש או קנה קרקע חדש, דהרי כל עיקר דין זה הוא משום קנסא, ולמה יתחייב בקנס על אילנות שלא היו ברשותו מלכתחלה. וק"ל.

ד. ועוד ועיקר שמקרא מלא דיבר הכתוב בנחמ"י (י, לו): "ולהביא את בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי כל עץ שנה בשנה" (אף שי"ל דאי"ז כ"א מד"ק ולא מד"ת ומצד קבלת העם). ואם יבוא בע"ד ויחלוק, דהכוונה - מאילן חדש (דבר שאין הדעת סובלתו דא"כ מאיזה טעם נקט שנה דוקא), הנה -

ה. זאת ועוד, ראה במו"נ ח"ג פל"ט: "בגלל חשש זה נורם לבכך ושכחת את ה"א] ציוה על מקרא ביכורים בכל שנה לפניו יתעלה ובנוכחות שכינתו".

ו. וכיהודה ועוד לקרא, מצאתי בתורת אמת עה"ת (להרה"צ מלובלין - בחי' על הש"ס שבסוה"ס) "להפריש בכורי כל מראשית הביכור אשר ניכר בה שבח כח הצמיחה... וגלל כן צייתה התוה"ק ליתן לו חלקו מכל ראשית הצמיחה בכל שנה ושנה". ועייג"כ בלקוטי הלכות (בשר בחלב ד, יג) "ביכורים בחינת התחדשות שצריכים להביא הפרי המתבכרת ומתחדשת בכל שנה, להביאה מיד לבית ה' ולהודות עליו לה'... כי עיקר חיוב ביכורים מרמז על התחדשות שצריכים להתחדש בכל פעם ולהתחיל בכל פעם מחדש".



⁵ וכן מוריין ד' המנ"ח (מצוה צא) דאין חלוק בין שנה לשנה (וגם בשמטה חייב בבכורים).

האם דבר המקבל טומאת נגעים מקבל כתמים

הרב מיכאל לערנער

חבר כולל שע"י בית חב"ד דמרכז מנהטן

א. בנדה דף נח. מביא דברי ר' נחמי' בדין אשה שראתה כתם על דבר שאינו מקבל טומאה. וז"ל הגמ': ר' נחמי' אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים, ע"כ.

והתוס' ד"ה כרבי נחמי' מסביר טעם הדבר. וז"ל: טעמא דרבי נחמי' כיון דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו טומאה ע"כ.

היינו דכאשר הבגד שעליו הכתם טהור מטומאת כתמים לא גזרו חז"ל שתהי' האשה טמאה לבעלה באותו כתם.

וממשיך התוס' וז"ל: וההיא משתיא דבסמוך נהי דלא מקבלה טומאה מ"מ מקבל טומאה בנגעים, עכ"ל.

היינו דהתוס' מקשה על דינו של ר' נחמי', מזה שרצה רבי ינאי לטמאות אשה שראתה כתם על שתי בלבד (בלא ערב כפרש"י), והוא דבר שאינו מקבל טומאה. ומתרץ שעכ"פ מטמא בטומאת נגעים ולכן האשה ג"כ טמאה.

וגם הרא"ש מביא דין זה בשם יש מפרשים: שהכתם שעל דבר שמקבל רק טומאת נגעים מטמא האשה משום כתם.

להלכה, דין זה אינו מובא במחבר ורמ"א אבל מובא בש"ך יו"ד סי' ק"צ ס"ק ט"ז, ובמנחת יעקב ס"ק י"ג. וכן בשו"ע אדה"ז ס"ק כ"ב.

הכרתי ופלתי סימן ק"צ ס"ק ט"ו הקשה על דברי התוס', וז"ל: ובאמת דברי התוס' אינם מובנים דנתנו טעם דלכך מטהר ר' נחמי' כתם בדבר שאינו מקבל טומאה, הואיל דהבגד שהכתם עליו טהור, אף על האשה לא

גזרו טומאה. ומה שייך זה הטעם אם הבגד טהור בטומאת כתם ומטמא בנגעים¹ ... ולכן נראה דמטעם זה השמיטו המחבר והרמ"א ע"כ.

וע"ש מה שהעלה סברא לתרץ ודחה אותו בעצמו.

ב. כמה מהאחרונים² הסבירו דברי התוס', שהוא משום לא פלוג, שלא לחלק בין סוגי מקבלי טומאה. ובלשון הפרדס רימונים בפתיחה לסימן ק"צ, חלק ד', אות ה', "אולם טעם הדבר לדעת התוס' הוא כפשוטו דכשגזרו חז"ל לטמא כתמים הנמצאים על דבר המקבל טומאה, נכנס בכלל גזירתם הנ"ל גם דבר המקבל טומאת נגעים, והגם דשם לא שייך טעם גזירתם על הכתמים, עכ"ז כיון שנכלל בכלל גזירתם, גם דבר המקבל טומאת נגעים נאסר ג"כ בכלל זה, וכולו חדא גזירה היא".

וכן הכרו"פ (ושאר האחרונים) למד(ו) דכוונת התוס' בכתבו "נהי דלא מקבלה טומאה מ"מ מקבל טומאת נגעים". דהיינו שלא מקבל טומאת כתם.

ובאמת, כן נמצא מפורש בהג"מ פ"ט מהל' איסורי ביאה אות ה', בשם התוס', "וההיא משתיתא נהי דלא מקבל טומאת כתם מ"מ מקבל טומאת נגעים", וזה כהפרדס רימונים.

אבל כשנעייין בדברי אדה"ז יו"ד סי' ק"צ ס"ק כ"ב, י"ל שרוח אחרת עמו.

וזלה"ק: ודבר שאינו מקבל טומאת מת ושרץ וכיוצא בהם רק שמקבל טומאת נגעים כגון חוטי שתי ... מקבל טומאת כתמים להתוס' ורא"ש ע"כ הנוגע לענינו.

ונראה שאדה"ז מפרש דברי התוס' "נהי דלא מקבלה טומאה" – טומאת מת ושרץ. ודלא כגירסת ההג"מ, והבנת האחרונים בתוס'.

¹ ועי' בערוך לנר נדה דף נח. ד"ה בגמ' תיזיל ותייתי. דכותב שקושי זו בהסבר התוס', י"ל שזה גרס להראב"ד ללמוד מדין משתיתא דאין הלכה כר' נחמי', שאפי' דבר שאינו מקבל טומאה מקבל כתמים.

² חו"ד ק"צ, ס"ק ח'. סד"ט סי' ק"צ, ס"ק צ"ג קרוב לסופו ד"ה אבל לשיטת (מכון ירושלים). נודע ביהודה קמא יו"ד סי' נ"ב. והפרדס רימונים המובא בפנים.

וגם לבסוף מוסיף, שאם מקבל טומאת נגעים "מקבל טומאת כתמים". היינו שלא רק שהדבר שהכתם עליו "מקבל כתמים" (ל' הש"ך), בכדי לטמאות האשה. אלא שהדבר עצמו מקבל טומאת כתמים.

והביאור בזה, דכתמים הוא מאבות הטומאות מד"ס. וכשגזרו חז"ל על טומאת כתמים גזרו שגם אם הדבר אינו מקבל טומאות רגילות כמו מת ושרץ, ורק מקבל טומאת נגעים, גם על זה חל גזירת טומאת כתמים.

ג. ועפ"ז סר בדרך ממילא קושיית הכרו"פ הנ"ל. דבאמת המשתיתא טמא בטומאת כתמים (מכיון שטמא בטומאת נגעים) ולכן גם האשה טמאה משום כתם. ונתקיים טעם התוס'. וגם אין צריכים לדחוק ולתרץ כשאר האחרונים, שהוא משום לא פלוג.

ע"פ הנ"ל יומתק גם סדר התוס'. דלכאורה הקושיא ממשיתא אינו בא בהמשך להנאמר קודם בתוס' – הטעם דר' נחמי'. אלא חוזר להדין עצמו דר' נחמי' בגמ', דממשיתא רואים שגם אם לא מקבל טומאה, האשה טמאה. אבל ע"פ מה שנת' מוכן ההמשך. דהנה ביאר התוס' "דדבר שהכתם בו טהור גם על האשה לא גזרו טומאה". וע"ז מקשה דממשיתא רואים, שגם אם הוא טהור מטומאת כתם מטמא האשה. וע"ז מתרץ דמכיון דהמשתיתא מקבל טומאת נגעים, הוא מקבל ג"כ טומאת כתמים. ולכן גם האשה טמאה.



כח אחר מעורב בו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. תנן במתניתין ריש מכילתין "ארבעה אבות נזיקין. . לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים וכו'".

וכתבו התוספות, "והא דלא תני הכא לא הרי האש כהרי השור ומבעה כדקתני לעיל לא הרי המבעה כהרי השור, משום שלא הי' יכול למצוא חומרא מה שאין בשניהם. דאי משום דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו, אין זה חומרא מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור. והא דאמרינן לקמן (דף ג, ודף ו, א) גבי אבנו וסכיננו, מ"ש אש דכח אחר

מעורב בו ואין הולך לדעתו, ה"ק, מ"ש אש שאע"פ שכאמ"ב ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך ושמירתו כו".

והיוצא מדבריהם דבעצם הי' סברא לומר דכאמ"ב הוה 'חומרא' גם כלפי שור, אמנם מחמת ההוכחה מדברי הגמרא לקמן מסיקים דאינו כן אלא דהוה 'קולא', ועד שצריכים לפרש דברי הגמרא בכ"מ שהזכרת כאמ"ב הוא רק ענין וסברא של 'קולא' כמו שכתבו בהמשך דבריהם. ועד"ז פירש ר"ח דברי הגמרא בדף ג – דכאמ"ב הוה רק סיבה לקולא עיי"ש.

אמנם מדברי כמה ראשונים נראה דנקטו כסברת התוספות מעיקרא – דבאמת יש בכאמ"ב חומרא כלפי שור; ראה לדוגמא בנמוק"י, דעל הקושיא מדוע לא קאמר התנא חומרא שיש באש על שור ומבעה (שע"ז תירצו התוספות דאכן אין בזה חומרא כנ"ל), תירץ, "משום דטריחא ליה מילתא", והיינו דבאמת יש בזה חומרא אלא דהתנא לא הזכירו במשנה (אלא דאינו מוכרח שהוא התכוין לחומרא זה של כאמ"ב).

ויעויין גם בדברי מהר"י כ"ץ בשטמ"ק שתירץ הקושיא – מדוע לא קאמר התנא חומרא שיש באש על שור ומבעה – באו"א; דלא רצה התנא להשתמש בכאמ"ב כחומרא לגבי שור מחמת זה שלפעמים הוא לקולא ג"כ. ויעויין גם בתור"פ דתירץ באו"א מדוע לא הזכיר התנא שישנה חומרא באש על שור ומבעה, ומסיים "והשתא ניחא אפילו את"ל דכאמ"ב חומרא היא".

והיוצא מכל הני ראשונים דגם למסקנא אפ"ל דישנה חומרא באש על שור מחמת זה דכאמ"ב, ודלא כדברי התוספות הנ"ל.

ולכאורה יש בזה גם דיעה שלישית; דהנה על דברי הגמרא לקמן בדף ג (שהזכירו התוספות בדבריהם) "מ"ש אש דכאמ"ב וכו'", כתב רש"י, "והוה ליה לאסוקי אדעתיה". מבואר מדבריו דזה הוה סברא לחומרא ולחייבו בתשלומין. אמנם כבר העירו ע"ז דאף שיש בזה חומרא מ"מ לא מונח בזה שהוא יותר חמור משור, דהא בודאי גם בשור "הוה ליה לאסוקי אדעתיה" ! וא"כ יש לפרש שיטתיה דאכן הוה חומרא בזה (ודלא כתוספות כנ"ל) אמנם בלי שיהי' בזה חומרא כלפי שור, ושוב לא יקשה עליו מדוע במתניתין לא קתני חומרא באש על שור, וכן לקמן בדף י', מאחר שבאמת אינו חומרא לגבי שור.

וכן מפורש בדברי הרשב"א לקמן (דף ה, ב) דאכן כאמ"ב הוה חומרא אמנם "אינו חומר לגבי בע"ח שכ"ש שדרכן לילך ולהזיק מעצמן וכו'".

והיוצא מכ"ז לכאורה ג' שיטות בענין זה: א) שכאמ"ב יש בזה חומרא אפילו לגבי שור (והוא ההו"א של התוספות ושיטת הנמוק"י, מהר"י כץ ותור"פ). ב) דיש בזה חומרא אבל לא לגבי שור (שיטת רש"י ורשב"א). ג) שאין בזה חומרא כלל, ועד שצריכים לשנות משמעות הפשט של לשון הגמרא, באופן שלא יהא נשמע דיש בזה חומרא (שיטת התוספות דילן ור"ח).

וצ"ל מהו יסוד שיטות אלו בסברא, עד שנחלקו כ"כ מן הקצה אל הקצה. וביותר צ"ל שיטת התוספות בזה; דהרי בההו"א הביאו סברא לומר דכאמ"ב הוה חומרא אפילו לגבי שור, אלא דמחמת ההוכחה מהגמרא לקמן (בדף י) דחו סברא זו, אבל מדוע היו צריכים ללכת מן הקצה אל הקצה ולפרש דלא הוה בזה חומרא כלל (ועד לשנות פשוט משמעות הגמרא כנ"ל), ולא פירשו כשיטת רש"י והרשב"א באופן שאמנם יש בזה חומרא רק לא לגבי שור (אשר לפ"ז כבר לא קשה מהגמרא לקמן כמשנ"ת)?

ב. וראיתי בחידושי רבי נחום, שהביא בשם חכם אחד, דהשאלה באם כאמ"ב הוה חומרא או קולא תלוי' בהשאלה הידועה בהגדרת חיוב תשלומין בממון המזיק;

דבאם החיוב תשלומין הוה מחמת זה שמוטל על הבעלים לשמרן, אז גם בדבר המזיק ע"י כאמ"ב ישנה לחיוב זה, וכדברי רש"י הנ"ל ד"הוה ליה לאסוקי אדעתיה". אמנם באם החיוב הוה מחמת זה שממונו הזיק, הרי הא דכאמ"ב הוא רק סברא לקולא, מאחר שההיזק לא בא ע"י ממונו בלחוד אלא רק עם סיוע של הכח אחר שהתערב בו, וא"כ הוה זה רק סברא לקולא עיי"ש.

אמנם מלבד זאת שזה אינו מבאר היסוד והסברא לשלשת שיטות הנ"ל – דזה מבאר רק הסברא לומר שהוא קולא והסברא לומר שהוא חומרא, אבל לא חילוק הסברות באם הוה חומרא לגבי שור או חומרא בעלמא אבל לא לגבי שור – עוד זאת קשה להבין לפ"ז שיטת התוספות בזה;

דהא הבאתי לעיל דהתוספות כן הביאו סברא לומר דהוה חומרא אפילו לגבי שור, אלא דמחמת דברי הגמרא לקמן (דף י') הוכיחו דאינו אלא קולא, ולפי ביאור זה אינו מובן מהו שיטת התוספות בחיוב תשלומי נזיקין: אם שיטתייהו הוא דהוה מחמת ממנו שהזיק, אז איך הי' להם הו"א דכאמ"ב הוה חומרא? ובאם סב"ל דהמחייב בתשלומי נזיקין הוא החיוב שמירה, אז מדוע סב"ל למסקנא דכאמ"ב אינו אלא קולא?

ג. והנה באמת יש מקום להסתפק בסברא הנ"ל דאם החיוב תשלומין בממון המזיק הוה מחמת זה שממונו הזיק אז הוה כאמ"ב סברא לקולא מחמת זה דלא הוה ממנו ממש שהזיק אלא רק עם סיועו של הכח אחר, דלכאורה אפשר לומר דהיות שמדובר ב'רוח מצויה' שהעביר את האש ממקום למקום, יש להחשיב הרוח כמו חלק מממונו שהזיק. והיינו דמכיון שהוא דבר רגיל ומצוי שרוח כזה יתערב בהאש שוב נחשב כחלק מהאש, והכל ביחד הוא ממנו של המזיק וזה מחייבו בהתשלומין, ואז הוה כאמ"ב סברא לחומרא.

אמנם מאידך גיסא יש מקום בסברא לומר – כדברים הנ"ל בחי' ר"נ – דהרוח לא נחשב כחלק מממונו שהזיק, ושוב אם חיוב התשלומין הוה מחמת זה שממונו הזיק אז באמת הוה זה סברא וסיבה לקולא.

וי"ל עוד, דלפי צד הנ"ל להחשיב הרוח מצויה כחלק מהאש, עד שהכל ביחד נחשב ממנו שהזיק, אז יש מקום בסברא לומר דכאמ"ב יש בה חומרא אפילו כלפי שור המזיק, דהרי הכח אחר גדול כחו מכח השור, וגם אינו קשור לשום דעת וכיו"ב, וא"כ יש בה צד שמחמתו הוא חמור יותר משור ושאר בע"ח המזיקים.

משא"כ לפי הצד שהכח אחר אינו נחשב כחלק מהאש וכחלק ממנו שהזיק, אז י"ל דתלוי בב' השיטות בחיוב תשלומין בממון המזיק; דלהשיטה שהוא משום ממנו שהזיק, מובן דזהו רק סברא לקולא ולפטור כנ"ל, אמנם להשיטה דהחיוב הוא מחמת זה ששמירתן עליך, הרי מחד גיסא אין כאן סיבה לקולא, דהא לא איכפת לן מה שאין זה ממנו, אמנם מאידך אין כאן חומרא יותר משאר בע"ח, דהא כל החמורא הוה מחמת זה שצריכים לשמרו ד"הוה ליה לאסוקי אדעתיה", אמנם בודאי בשאר בע"ח צריכים לשמרם תמיד (כדברי הרשבא הנ"ל).

ועפ"ז נראה דיתבארו היטב ג' שיטות הנ"ל.

התוספות אכן סב"ל דתשלומי נזיקין הוה מחמת ממונו שהזיק (ודומני שאכן מבארים כן שיטת התוספות בכ"מ בהמשך הסוגיות), וע"כ היו בתוספות שני צדדים בזה, או דהוה חומרא גם לגבי שור, והוא ע"פ הסברא הנ"ל להחשיב הכח אחר כחלק מהאש, או – מחמת ההכרח מהגמרא לקמן דאפ"ל דהוה יותר חמור משור – דהוה רק סברא לקולא, והוא ע"פ הסברא לא להחשיב הכח אחר כחלק מהאש.

הראשונים דסב"ל דהוה חומרא גם כלפי שור, סב"ל ג"כ כהתוספות דחייב תשלומין הוה מחמת זה שממונו הזיק, ואולי כסברת ההו"א שבהתוספות דיש להחשיב הכח אחר כחלק מהאש ושלכן הוה חמור יותר משור.

ואילו רש"י והרשב"א סב"ל דחייב התשלומין הוה מחמת זה ששמירתן עליך (וכידוע שאתח היסודות הכי חזקות לשיטה זו הוא פירוש רש"י (הראשון) בהמשנה לקמן בדף ט' כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו"), ושלכן סב"ל דאכן כאמ"ב הוה סיבה לחיוב ולחומרא אמנם לא באופן שהוא יותר חמור משור כמשנ"ת.

ד. והנה לפי הנ"ל נמצא דרש"י והרשב"א סב"ל כהצד שהמחייב בתשלומין בנזקי ממון הוא זה ששמירתן עליך (לעומת הצד שהמחייב הוא זה שממונו הזיק), ואולי י"ל שזה קשור לעוד דבר מעניין שמוצאים בשיטתייהו בריש מכילתין, ובהקדמה;

ידועה השאלה מהו המקור לזה שהאדם חייב לשמור שממונו לא יזיק? והיינו דהן אמת שהתורה אומרת שאדם חייב לשלם כשממונו הזיק, אבל מנלן שזהו באמת איסור על האדם שממונו יזיק?

ונאמרו בזה כמה דרכים, ואחד מהם הוא שזה עצמו שהתורה אומרת שאדם צריך לשלם עבור ההיזק, הרי בזה 'מונח' שהוא חייב לשמור שזה לא יקרה (דומני שבד"כ אומרים סברא זו בשם הברכ"ש).

ולכאורה נראה לומר, דסברא זו יתכן רק להשיטה שהחייב תשלומין הוא מחמת זה דשמירתו עליך, דאז אפ"ל דכשהתורה חייבה בתשלומין הרי ההסברה בזה הוא שהאדם צריך לשלם עבור זה שלא שמר, וא"כ מונח בזה החייב לשמור. משא"כ באם נימא שהחייב לשלם אינה קשורה

בהחייב שמירה, אז איך אפ"ל שבהחייב תשלומין 'מונח' החייב שמירה! ? ולכאורה הוא פשוט.

ואם כנים הדברים אז זכינו לדין, שאלו הסוברים שהחייב תשלומין הוא מחמת פשיעה בשמירה, הם גם אלו שיכולים ללכת בהשיטה שכשהפסוק אמר החייב תשלומין היה מונח בזה (גם) האיסור שבזה, והיינו החייב שמירה.

ואכן מצינו שגם רש"י וגם הרשב"א – אשר כפי שנת"ל אזלי בהשיטה דמשלמים מחמת פשיעה בשמירה – בריש מכילתין סב"ל לכאורה שבהפסוקים המלמדים התשלומין 'מונח' עצם החייב שמירה ;

הגמרא מקשה בהתחלה באם "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן", ובביאור שאלה זו נאמרו בראשונים דרכים שונים, אמנם רש"י כתב "מי אמרין תולדות כיוצא בהן ל"ש אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא". וידועה השאלה לפי הצד דלא חייבים לשלם עבור התולדה, אז באיזה ענין וצד הוה זה תולדה ? ורגילים לפרש שעכ"פ יהי' תולדה לענין ה'איסור' והחייב שמירה. אמנם ביאור זה יתכן רק אם סב"ל לרש"י שבהאבות שבתורה – היינו הפסוקים המדברים על חיוב התשלומין – 'מונח' גם האיסור והחייב שמירה, כפשוט.

ובהמשך הסוגיא איתא בגמרא דהא דהתנא הביא ב' פסוקים ללמדנו שנגיחה היא בקרן הוא משום דבלאה"כ היינו חושבים דהא דקרן משלמת ח"נ (כ"ז שהיא תמה) היא רק בקרן תלושה משא"כ קרן מחוברת ישלם נ"ש מיד בהתחלה. והקשה ע"ז הרשב"א דמדוע היינו מחמירים בקרן מחוברת לחייבו יותר מקרן תלושה, הרי באם ישנה ספק בדינו היינו צריכים להקל בה יותר, דכך הדין בממון שתמיד מקילים ולא מוצאים ממון מחזקתו על הספק ? ומתרץ (בתירוץ הראשון) "דאדרבה בנוזקין ספיקי דידהו להחמיר כאיסורין".

וידוע מה שמבארים בזה דע"כ סב"ל דתשלומי נזיקין תלויים ונלמדים מהאיסור והחייב שמירה שבהם, ונמצא דהספק בהם במקורו הוה ספק באיסור ולא בממון, ושלכן יש מקום להחמיר בהם כדיני איסור (וידוע שאין הדברים בזה פשוטים, ויש כמה סתירות לזה לכאורה, אבל בכל אופן הרי זהו נקודת הביאור שעליו סובבים כל הדיונים).

עכ"פ יוצא שגם רש"י וגם הרשב"א לשיטתייהו אזלי בכ"ז וכמשנ"ת



נתחככה בכותל להנאתה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"ק (ג,א) "תולדה דשן מאי היא? נתחככה בכותל להנאתה...".

וכ' הסמ"ע (חור"מ סי' שצא סק"ד) וז"ל: אבל נתחככה בחבירתה והזיקה, י"ל דלהזיקה נתכוון, והו"ל תולדה דקרן לשלם חצי נזק, אם לא שגם לאחר ששמטה ממנה הבהמה שנתחככה בה, הולכת זו ונתחככה בכותל, דאז איגלאי מילתא למפרע דגם כשנתחככה בבהמה להנאתה נתכוון. עכ"ל.

אמנם הט"ז חולק עליו, וז"ל: מ"ש הסמ"ע נתחככה בבהמה וכו'. נפלאתי מאד, מנין לו דבר זה לחלק בכך, ואין טעם, דודאי גם בכותל ע"כ שייך הזיק, דאל"כ מה ישלם, וא"כ נימא דנתכוונה להזיק הכותל, אלא פשוט דטפי נוחא לן למיתלי במידי דאורחא ממידי דשינוי. וכותל דנקט היינו אורחא דמילתא ושכיחי טפי. עכ"ל.

ובפשטות לומדים דנחלקו האם אמרינן האי כללא שכיח ספק אם נתכוין לדבר המשונה או לדבר של אורחי, תלינן באורחי, דלהט"ז אמרי' כן. ולא להסמ"ע.

ובפרטיות יותר - נראה דנחלקו האם יש לחלק בין נדו"ד להא דתנן לקמן (לה, ב) "אחד תם ואחד מועד, הניזק אומר מועד הזיק, והמזיק אומר לא כי אלא תם הזיק, המוציא מחבירו עליו הראי", דלכאורה שם רואים שלא תלינן בהאורחי, שהרי גם שם ישנו ספק אם התם הזיק, שאי"ז אורחי, או המועד הזיק, שזה אכן אורחי, ואעפ"כ לא אמרי' שמסתמא המועד הזיק, כי תלינן באורחי, שמזה ראי' לשיטת הסמ"ע.

וכתב בספר "כובע ישועות" שהט"ז יחלק בין אורחי' דמועד ביחס לתם, לגבי אורחי' דשן ביחס לקרן. שבמועד, אין האורחי' גדול כ"כ (לגבי תם) לומר שמסתמא המועד הזיק ולא התם, משא"כ האורחי' דשן

לגבי קרן גדול ביותר, עד כדי כך שפשוט לנו שהוא הזיק בשן (שנתכוון להנאתו), ולא בקרן (שנתכוון להזיק).

ובזה הוא דנחלקו הסמ"ע והט"ז, דהט"ז מקבל חילוק הנ"ל. ולכן אין לו ראי' מהמשנה דלקמן שלא תלינן בהאורחי', משא"כ הסמ"ע לא ניחא לי' בחילוק הנ"ל. ובמילא יש לו ראי' שלא תלינן בהאורחי', ולכן אם נתחככה בחבירתה, ה"ז קרן.

אמנם באופן אחר יש לחלק בין הנדון דהמשנה להנדון דנתחככה בחבירתה, כי בהנדון דהמשנה שם הרי איירי בב' שוורים, ועל כל שור ספק אם הזיק בכלל, בזה אמרי' המוציא מחבירו עליו הראי'. וזה שא' מהם הוא מועד, ואורחי' בכך, אי"ז מספיק לומר שהוא המזיק. משא"כ בנדו"ד שאיירי בשור א' שודאי הזיק, אלא שהספק הוא באיזה אופן הזיק, בזה יש לומר שמסתמא הזיק באופן שאורחי' בכך, ולא באופן שלאו אורחי' בכך.

כלומר: גדר "אורחי'" אינו חזק כ"כ שעי"ז יחול על השור גדר חדש של "מזיק", כשאין לנו ראי' שהיזק. אבל גדר "אורחי'" מספיק לברר באיזה סוג היזק הזיק, (כשברור לנו בלא"ה שהוא מזיק), כי לזה אי"צ גדר חזק כ"כ.

בסגנון אחר: זה פשוט שאם הניזק רואה שפירותיו נאכלו, ובסביבות המקום יש שור אחד, וספק לנו אם הוא הזיק או לא, שלא אמרי' שהיות ואורחי' לאכול, מסתמא אכן הזיק. ופשוט שאז נאמר המע"ה, כי גדר "אורחי'" אין מספיק לומר שהוא הזיק, כשלא יודעים אם הזיק או לא. עד"ז (ולא ממש) כשישנם ב' שוורים ואין יודעים איזה הזיק, לא אמרי' שמסתמא הזיק זה שאורחי' יותר, כי אין בכח "אורחי'" לגרום שיחול עי"ז שם מזיק על השור, כשאין יודעים אם אכן מזיק הוא בכלל.

ואף שכאן שאני, כי כאן ברור שא' מב' שוורים אלו עשה ההיזק, הרי יש כאן עכ"פ ספק גמור שאולי הוא הזיק, משא"כ באם יש ספק רק על שור א' אם עשה ההיזק, אין להשור מעיקרא שום שייכות להיזק, מ"מ גם בנדו"ד אין כאן יותר מספק האם עשה היזק בכלל, כי כשמביטים על כל שור בפ"ע, יש כאן ספק האם עשה ההיזק או לא עשה ההיזק כלל, ובזה אין מספיק מה שהוא אורחי' לומר שמסתמא עשה ההיזק. משא"כ כשהוא ודאי עשה ההיזק, אלא שספק אם הי' זה ע"י קרן שלאו אורחי'

בכך, או ע"י שן דאורחי' הוא, מספיק הא דאורחי' הוא לומר שהיזק זה שודאי עשה, נעשה ע"י דבר שאורחי' בכך.

ואף שגם בנדון דהמשנה שם, אם נצטרף הספק על ב' השוורים ביחד, אז בודאי שבין שניהם יש כאן מזיק ודאי, אלא שספק אצלינו האם מי שאורחי' בכך עשה כן (המועד) או השני שלא אורחי' בכך (התם), ובזה ה"ה בדומה לנדו"ד שודאי עשה ההיזק - מ"מ פשוט שאין צריכים לצרף שניהם יחד, כ"א מביטים על כל א' בפ"ע, האם הוא הזיק, והיות ואין רא' שהיזק, אין מספיק מה שהוא מועד (אורחי' בכך) לומר שחל עליו שם חדש של "מזיק".

[וע"ד הידוע בסברת הדין (פסחים ט, ב, וש"נ) "תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור [מטעם "כל קבוץ כמחצה על מחצה דמי"] ובנמצא הלך אחר הרוב [מטעם "דכל דפריש מרובא פריש"]. וא' מהסברות בהחילוק הוא ש"בנמצא" דנים על החתיכה, והיות והחתיכה היא אחת, הרי כל החנויות הם כאילו מקשה אחת, כי כולן הם חלק מספק אחד שבהחתיכה האחת, והיות שרובן כשרים, ה"ז כאילו נתבטלה החנות הטריפה בתוך החנויות הכשרות. אבל אם הספק הוא על החנות, אין כאן מה שמאחד כל החנויות למקשה אחת לומר שהטריפה בטלה בתוך הכשרות, כ"א דנים על כל חנות וחנות בפ"ע. והיות על כל חנות יש ספק אולי זהו הטריפה, לא אכפת לן מה שמחוץ לחנות זה יש עוד חנויות, כי מה מצרפם, ולכן על כל חנות נשאר ספק, וגדר ספק הוא מחצה על מחצה (משא"כ כשהפסק על החתיכה, יש כאן דבר המצרפם למקשה א' - מה שהחתיכה האחת כוללת בתוכה ספק אחד של כל החנויות ביחד. ועד"ז בנדון דהמשנה שאין כאן מה שמצרף ב' השוורים, ועל כל אחד בפ"ע ישנו ספק אם הוא "מזיק" בכלל, ואין מה שאורחי' בכך מספיק לעשותו "מזיק". משא"כ בנדו"ד, שודאי מזיק הוא, וצריכים רק לברר באיזה אופן הזיק, ע"ז מספיק מה שאורחי' בכך לומר שמסתמא הזיק באופן דאורחי' בכך (שן)].

ובזה הוא דנחלקו הסמ"ע והט"ז, שלדעת הט"ז אמרי' חילוק הנ"ל, ולדעת הסמ"ע אין מחלקים כן, כ"א ס"ל שבהמשנה שם אכן יש לצרף ב' השוורים, ולומר שבודאי יש כאן - מבין שניהם - מזיק. והספק הוא רק אם נקטינן שנעשה ע"י מי שאורחי' בכך, והיות שאעפ"כ לא אמרי' כן,

ה"ז ראי' שלא תלינן באורחי' בשום נדון. ולכן גם בנדו"ד אמרי' שהזיקו בקרן, כי נתכוון להזיקו, ולא אמרי' שנתכוין להנאתו.

והנה באופן אחר יש לבאר פלוגתת הסמ"ע והט"ז בהקדים די"ל שבנדו"ד לא נחלקו האם נקטינן שהשור שנתחכך בחבירו נתכוין להזיקו, או נתכוין להנאתו, כ"א שכו"ע מודי שיש כאן ב' ענינים אלו, שאכן נתכוין להנאתו וגם נתכוין להזיקו, ונחלקו מהו הדין כשכוונתו להזיק וגם נתכוין להנאתו, האם זה בגדר קרן, או בגדר שן, דהסמ"ע ס"ל דעדיין הוה קרן (ורק אם איגלאי מילתא למפרע שנתכוין רק להנאתו, אז הוה שן), והט"ז ס"ל דהיות ונתכוין גם להנאתו, אי"ז קרן, כ"א שן.

דהנה מרש"י בכמה מקומות יש לדייק שהוא ס"ל שאם נתכוין גם להנאתו (נוסף על כוונתו להזיק) אי"ז קרן (כ"א שן). דהרי כתב לעיל (ב,ב, ד"ה בעיטה) וז"ל: ואהכי הוה תולדה דקרן דכוונתו להזיק כי קרן, ואין הנאה להזיקה כי קרן, ואין הזיקו מצוי תדיר, והלכך הוה כי קרן. עכ"ל. שרואים שכשמתאר תולדות דקרן מוסיף (ע"ז ש"אין הנאה להזיקה") התיבות "כי קרן", דלכא' בשלמא מה שכותב כן על "כוונתו להזיק" מובן, כי זהו תכונת קרן. אבל "אין הנאה להזיקה" הוה רק לבאר מדוע אי"ז תולדה דשן, אבל אי"ז תיאור חיובי מדוע הוה תולדה דקרן, ומדוע מוסיף ש"ואין הנאה להזיקו כי קרן". והול"ל כפי שכותב אח"כ "ואין הזיקו מצוי תדיר" ואינו מוסיף "כי קרן", (כי מה שמוסיף לבסוף "והלכך הווי כי קרן" לא קאי על "ואין הזיקו מצוי תדיר", כ"א על כללות הענין).

שמזה משמע שרש"י ס"ל שחלק מתכונת קרן הוה מה שאין הנאה להזיקו. כלומר, שאם אכן יש הנאה להזיקו, אי"ז קרן, אף אם גם כוונתו להזיק. משא"כ בנוגע להזיקו מצוי, אם גם כוונתו להזיק ה"ז עדיין קרן. ולכן בנוגע "אין הזיקו מצוי תדיר" אינו מוסיף "כי קרן", כי "אין הזיקו מצוי תדיר" רק מסביר שתכונת קרן הוה "כוונתו להזיק", ולא התכונה של "הזיקו מצוי" (שזהו תכונת רגל). משא"כ בנוגע "ואין הנאה להזיקה", אכן מוסיף "כי קרן", כי זהו ג"כ מתכונת קרן.

והחילוק מובן, כי הנאה להזיקו" הוה כעין סתירה ל"כוונתו להזיק", כי שניהם הם גדר של כוונה [א. נתכוין להזיק. ב. נתכוין להנות], ולכן אמרי' שהכוונה להנאה מבטל, או עכ"פ מחליש, הכוונה להזיק, ובמילא מביטים ע"ז שבאמת אין כוונתו להזיק, ולכן לא הוה קרן. משא"כ "הזיקו

מצוי" של רגל אי"ז גדר של "כוונה", כ"א "מציאות", שזהו מציאות של דבר שהזיקו מצוי, ולכן אם השור נתכוין - בעת שעושה הדבר שמצוי תדיר - להזיק, אין הכוונה להזיק נחלש בזה שזהו דבר המצוי, ונשאר שכל כוונתו הוא להזיק. וא"כ מדוע שלא יהי קרן.

ורואים חילוק זה ברש"י גם לקמן (ג,א) שבנוגע נתחככה בכותל להנאתה, שהיה תולדה דשן, כותב רש"י (ד"ה נתחככה) וז"ל: דהיינו דומיא דשן שיש הנאה להזיקה. עכ"ל. ובנוגע רגל כותב רש"י אח"כ (ד"ה ומאי) וז"ל: כל היזק דרך הילוך שלא בכוונה הוי תולדה דרגל, דהזיקו מצוי ואין כוונתו להזיק. עכ"ל. שרואים כאן שינוי, שבנוגע תולדות דרגל מוסיף (ע"ז דהזיקו מצוי) גם "ואין כוונתו להזיק", משא"כ בנוגע תולדות דשן, רק כותב "שיש הנאה להזיקה", ואינו מוסיף "ואין כוונתו להזיק", ולכאור' מאי שנא? (ובשלמא אם תחלה ה' כתבו ומשמיטו אח"כ, ה' אפ"ל שהשמיטו כי למה לו לכופלו כשכבר כתבו לפני"ז, אבל כאן השמיטו תחלה, ואח"כ כותבו).

ועפ"הנ"ל ה"ז מובן, כי רש"י ס"ל שבנוגע לרגל, אם נוסף על "הזיקו מצוי" הוה גם "כוונתו להזיק", אי"ז רגל, כ"א קרן, כי כוונתו להזיק נשאר במילואו, ולכן מוכרח להוסיף שכדי להיות רגל צ"ל "אין כוונתו להזיק", משא"כ בשן אם "יש הנאה להזיקו" ה"ז שן אף אם כוונתו להזיק, וכנ"ל שהכוונה להנאה מבטל הכוונה להזיק, ולכן אין רש"י מוסיף בשן (ע"ז ש"יש הנאה להזיקה"), שם צ"ל "ואין כוונתו להזיק", כי אי"ז נכון. וכנ"ל.

ועפ"ז מובן ג"כ כוונת רש"י לעיל (ב,ב ד"ה רבוצה) וז"ל: שראתה כלים בדרך והלכה ורבצה עליהם כדי לשברן", ולא כתב "(ורבצה עליהן) ושברן", וכיו"ב, כי אז ה' אפ"ל שאפי' אם רבצה עליהן להנאתה ג"כ (וכמובן שאפ"ל שבהמה תרבוץ על כלים להנאתה, מפני עייפות וכיו"ב, ורביצה על כלים לפעמים נוח יותר, ובפרט אם הכלים הם רכים וכיו"ב), יהי קרן, לכן, כדי להוציא מסברא זו, כותב רש"י "כדי לשברן", שרק אם כוונתו רק כדי לשברן ה"ז קרן, וכנ"ל שאם נתכוין להנאתה ג"כ, אי"ז קרן, כ"א שן.

ועפ"ז י"ל שבזה נחלקו הסמ"ע והט"ז: כששור נתחכך בחברתה, משערינן שיש כאן ב' ענינים ביחד, שנתכוין להזיק, וגם נתכוין להנאתה,

וס"ל להט"ז, כפי שנת"ל בדברי רש"י, שאי"ז קרן, כ"א שן, ולכן כתב שזהו תולדה דשן. והסמ"ע ס"ל שלא אמר' כן, כ"א כ"ז שנתכוין להזיק, ה"ז קרן, ולא איכפת לן מה שגם נתכוין להנאתה, כי הכוונה להזיק גובר, (ואף שדייקנו מדברי רש"י כדעת הט"ז, אי"ז הכרח נגד הסמ"ע, כי פשוט שאין הדיוקים הנ"ל מכריחים שכן דעת רש"י, כ"א שע"פ ביאור הנ"ל יומתקו הדיוקים, אבל הסמ"ע אינו מוכרח לקבל ביאור זה בהדיוקים, ולכן אפשר לו לסבור באופן אחר - באם סברתו נוטה להיפך).

ולפי"ז מ"ש הט"ז "דטפי ניחא לן למיתלי במידי דאורחא ממדיי דשינוי", אין כוונתו שבנדון זה תולים במידי דאורחא טפי מבמידי דשינוי, כ"א זהו הסברה בכללות הדין, שכשיש באיזה היזק ב' הדברים, כוונתו להזיק והנאה להזיקו, תולים במידי דאורחא, בהנאה להזיקו, כי זה מבטל (או מחליש) הכוונה להזיק, וכפי שנת"ל בארוכה.

ופשוט עפ"הנ"ל שאין שום קושיא על הט"ז מהמשנה דלהלן "אחד תם ואחד מועד. . המוציא מחבירו עליו הראי'", ולא תלינן שהמועד הזיק (ולא התם) מטעם שאצלו ה"ז אורחי' (משא"כ בהתם) - כי שם מיירי בב' שוורים, ואין זה נדון שבשור א' ישנם ב' הענינים ואין שייך שם לומר שהכוונה להנאה מבטל הכוונה להזיק, ולכן גם לא תלינן באורחי', משא"כ בנדו"ד, ה"ז בשור א', שהכוונה שלו להזיק נתבטל מטעם הכוונה שלו להנאה. [ובכלל כל הסברה הנ"ל שייך רק בב' "כוונות", ולא בגדר אורחי' ולא אורחי' דתם ומועד, כמובן].



פסול שנים בעבודת הלויים

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בס' 'אפיקי מים' [למו"ר הגרי"מ קלמנסון שליט"א] ח"ג קונטרס 'בדי הארון' סי' כא הביא הך סוגיא דחולין (כד, א) "ת"ר כהן משיביא שתי שערות עד שיזקין כשר לעבודה ומומין פוסלין בו, בן לוי מבין שלושים ועד בן חמשים כשר לעבודה ושנים פוסלין בו, בד"א באוהל מועד שבמדבר אבל בשילה ובבית עולמים אינן נפסלין אלא "בקול" עי"ש.

והקשה על לשון הברייתא דקאמר "בן לוי מבין שלושים ועד בן חמשים כשר לעבודה ושנים פוסלין בו" דמלשון זה משמע דאיכא ב' ענינים דמלבד זה שכשר לעבודה רק מבין שלשים עד בן חמשים הנה יש דבר נוסף והוא שהשנים פוסלים, ולכאורה הרי אין כאן שום הוספה דהך דשנים פוסלין בו אהא דכשר לעבודה [ודוחק לומר שנקט הך לישנא בבן לוי ע"ד שנקט בכהן] וצ"ע.

ויעוי"ש שכתב לבאר בזה דבדין שנים שבעבודה הלויים מבין שלשים עד בן חמשים איכא בזה ב' דינים נפרדים, הא' דין שנים מצד עבודת המשא דהוי עבודה שבכח ולכן צריך שיהי' הבן לוי מבין שלשים כו' שאז הוי שנות הכח, ודין זה הוא בהחפצא דהעבודה, והב' דין שנים בעצם הגברא דהלוי והיינו דהרי הלויים אית בהו קדושה מיוחדת שלכן כשרים הם לעבודת הלויים ולא ישראלים, ובהך קדושה וכשרות הגברא לעבודת המשכן הוא דאיכא דין פסול שנים שאחר בן חמשים כו' הרי נפסל הגברא לעבודה [וכמו בישראל עד"מ] וב' דינים אלו הוי ב' דינים נפרדים ביסודם ונפק"מ ביניהם וכמו שנתבאר לעיל בסי' כ' בארוכה (בספרו).

ולפי"ז כתב ליישב כוונת ולשון הברייתא הנ"ל דהכוונה בזה הני ב' דינים דאיכא בדין שנים שבעבודת הלויים, דמתחלה קאמר דבן לוי כשר לעבודה מבין שלשים עד בן חמשים דהיינו יסוד דין הא' ואח"כ מוסיף עוד ושנים פוסלים בהן דהיינו דין הב' בפסול שנים כלומר שפוסלים את הגברא הלוי [וע"ד מומין פוסלין בכהנים שהר"ז דין פסול בקדושת הגברא וכשרותו לעבודה ולא דין בעצם העבודה ודו"ק]. עכת"ד לעניננו יעוי"ש עוד בארוכה.

ב. והנראה להוסיף עוד ולבאר דיוק לשון הברייתא הנ"ל, עפמ"ש כ' באפיקי מים' שם סי' כ' הערה ג' די"ל דהני ב' דינים בפסול שנים בעבודת הלויים הנ"ל חלוקים הם עוד בזה שדין הא' עבודה שבכח שבעבודת המשא הנה יסודו רק דמבין שלשים ועד בן חמשים "מצוה וחובה" על הלויים לעבוד הך עבודה משא"כ מבין חמשים וכו' שנכחש כחו אין על הלויים מצוה וחובה זו, משא"כ דין הב' דהוי דין בהגברא הנה מצד דין זה הרי הלוי "פסול" לעבודה מבין חמשים עיי"ש.

ולפ"ז יומתק שפיר לשון הברייתא הנ"ל דמש"כ בתחלה "בן לוי מבין שלשים ועד בן חמשים כשר לעבודה" הכוונה לדין הא' שאז כשר

לעבודה ומצוה וחובה על הלויים לעבוד הך עבודה, אכן מש"כ בהמשך
 "ושנים פוסלין בו" הכוונה לדין הב' דהוי "פסול" לעבודה וכמוש"נ.



חסידות

כח המתאווה מהתלבשות נה"ב בהע' שרים

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בד"ה ומקנה רב תרכ"ט עמ' רפג [בהוצאה החדשה]: אלא שלאחר
 ירידת והשתלשלות והתלבשות בבחי' השרים שמרי האופנים נמשך
 [אחר] תענוגי העוה"ז והכח המתאווה שהוא ג"כ בבחינת חמימות האש.

והנה בהערת המו"ל שם על המלה "בבחי'" כתבו: לכאורה צ"ל
 כבלקו"ת תצא שם: בע' שרים.

כוונתם, שחלק זה של המאמר הוא לשון הלקו"ת (ל"ד, ג) ד"ה כי תצא
 הא' בשינויים קלים עם הוספות (כמ"ש בהערת המו"ל שם בע' הקודם),
 ושם הלשון "בע' שרים".

והנה בלקו"ת שם הלשון "נמשך תענוגי העולם הזה והכח המתאווה
 כו" – ללא תיבת "אחר", וכאן הוסיף המו"ל מלת "אחר" והקיפה בחצאי
 רבוע. ובהוצאה הראשונה – צילום כת"י הר"ש סופר אין מלה זו.
 בתחילה חשבתי שאולי הוא ע"פ "הגהה מדויקת מביכל תרכ"ט אשר
 רובו הוא בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר מהר"ש" (לשון פתח דבר להוצאה
 החדשה).

אך לפי זה לא הבנתי פשר החצאי רבוע. עד שראיתי בהערה 3 בפתח
 דבר שם שכתבו ש"ב במקומות שנראה לכאורה שחסרה תיבת וכיו"ב
 הערהו ע"ז בדרך אפשר – בשולי הגליון, ובכ"מ נכנסו בפנים הספר בין
 חצאי רבוע".

הרי שמלה זו "אחר" הוסיפו המו"ל כי נראה להם שחסרה תיבה זו גם
 בלקו"ת. כי פירוש דברי הלקו"ת הוא שקאי על הנפש הבהמית, שלאחרי

ירידתה בבחינת השרים כו' היא נמשכת אחר תענוגי עוה"ז והכח המתאווה שלה כו'.

אולם לאחר העיון בלקו"ת נראה שטעות היא בידם. דהנה בהמשך המאמר בלקו"ת שם (סוף פרק ג - שחלק זה של המאמר כבר לא נמצא בד"ה ומקנה רב שם, ובמילא נעלם מעין המו"ל) איתא: "אלא שלאחר ירידת והשתלשלות המדרגות נעשו שמרי האופנים ומשם נמשכו הע"ש שמהם נמשכו כל תענוגי עוה"ז והכח המתאווה כנ"ל".

הרי להדיא שכוונת אדה"ז היא, שלאחרי ההתלבשות בשמרי האופנים נמשכו משם [היינו שזהו המקור של] תענוגי עוה"ז והכח המתאווה.

ולפ"ז במקום להוסיף תיבה "אחר" הי' להם להעיר שלכאורה צ"ל בלשון רבים "נמשכו" ולא "נמשך". ויש להדגיש שגם לשיטתם שקאי על הנפש הבהמית צ"ל "נמשכת" בלשון נקבה ולא נמשך בלשון זכר.



היינו נגאלין מיד

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

באגה"ת פי"א: "ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים – היינו נגאלין מייד [=אחרי ברכת הסליחה], כמו שאנו מברכין 'בא"י גואל ישראל'".

ולהעיר: א) אף שברכת 'גואל ישראל' דשמונה-עשרה "לאו גאולה דגלות הוא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד" (רש"י מגילה יז, ב ד"ה אתחלתא דגאולה), אולי הכוונה שברכה זו שייכת לגאולה, כמו שמסיים שם: "... אפילו הכי, כיוון דשם גאולה עלה, קבעה בשביעית" [=בברכה השביעית, כיוון ש"עתידין ליגאל ב(שנה ה)שביעית" כמ"ש בגמרא שם], ורק שבגלל שחוזרים וחוטאים, בפועל לא נשאר לנו מזה אלא גאולה מהצרות בלבד.

ב) ראה בס' 'לקו"א בצירוף ליקוט פירושים וכו'" (חיטריק) עמ' תיב (משיחה בלתי-מוגהת), שהכוונה ש"מייד" מתחיל סדר הגאולה, ע"י אליהו המבשר וכו', ובינתיים [עד להשלמתו] ייתכן שחוטאים ולכן אין נגאלין מייד.

ועצ"ע בקשר למש"כ במקום המקביל במהדו"ק (במהדורת קה"ת תשמ"ב, עמ' תק"נ) "ומה שאנו מברכין במנחה אף שכבר ברכו בשחרית, היינו על חטאים דביני וביני, וכן על מה שבין מנחה למעריב מברכין בערבית...". ולכאורה עדיין קיימת הקושיא הידועה של בעלי המוסר (עכ"פ בקשר ליו"כ), שהרי רק לפני רגע סיימנו את תפילת נעילה ועד למסירת-נפש שבסופה, וכבר מתחילים תפילת ערבית דמוצאי יו"כ ב"והוא רחום יכפר עוון...".



הנפש החוטאת במה תתכפר

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

איתא בירושלמי מכות (פ"ב ה"ו): שאלו לחכמה הנפש החוטאת במה תתכפר? ואמרה, הנפש החוטאת היא תמות. שאלו לנבואה ואמרה, חטאים תרדוף רעה (יסוריץ)? שאלו לתורה ואמרה יביא אשם ויתכפר לו. שאלו להקב"ה ואמר, יעשה תשובה ויתכפר לו. ע"כ.

וכ"ה בילקוט שמעוני (יחזקאל רמז שנח ותהלים רמז תשב). - ועי' בד"ה וכל אדם לא יהיה באוהל וגו' תשכ"ג (הערה 36): שכ"ה הגירסא בס' ווי העמודים (לבן השל"ה) פכ"א. וראה גם לקו"ת שבת תשובה שם (סז,ד). ולהעיר שע"פ גירסא זו מובן הסדר דד' התשובות שכל אחד מקיל על הקודמו. עכ"ל.

- וע"ש בס"ד ואילך שמבאר כ"ק אדמו"ר איך שכל אחד מקיל על קודמו.

והנראה לבאר בזה, דמענה החכמה באמירת שתמות י"ל שהכוונה היא לבחי' אתהפכא, שהרגו בתענית וכו' דהיינו מדרגת הצדיק של 'לבי חלל בקרבי'. - ולפי"ז א"ש אריכות הלשון במענת החכמה: "הנפש החוטאת היא תמות", דלכאורה הול"ל: "ואמרה שתמות" ותו לא, וכמו בשאר המענות של הנבואה והתורה והקב"ה, דאינם חוזרים עוה"פ על השאלה [הנפש החוטאת במה תתכפר], אלא עונים מיד "תרדוף רעה" "יביא אשם" וכו' דהא אין כל סיבה לחזור על השאלה הכתובה לפני"כ 'הנפש החוטאת' וכו', א"כ לכאו' המילים 'הנפש החוטאת' מיותרות

כאן? - וגם תיבת 'היא' מיותרת לגמרי, דלכאו' מספיק שיאמר: 'הנפש החוטאת שתמות'?

אולם לפי הנ"ל יש דאתי לאשמועינן דלא מיירי כאן שימות האדם ח"ו, אלא דהכוונה שיהפוך לצדיק פי' - שימות רק היצה"ר, שיהיה לבו חלל בקרבנו (ע"י תעניות וכו'), ומובן אריכות הלשון: "הנפש החוטאת היא [בלבד] תמות" לאפוקי שהאדם עצמו ישאר בחיים, ואין כאן יתור לשון כלל, וא"ש כלל.

אח"כ בדברי הנבואה דמקיל יותר מהחכמה בדרך הכפרה, דלדעתו לא צריך שיהפוך לצדיק בכדי שיתכפר, אלא די שיהפוך ל'בינוני', והיינו מה שאמרה הנבואה - "חטאים תרדוף רעה (יסורין) שאלו הם יסורי האתכפאי דהבינוני שנלחם ביצה"ר ועוצר עצמו בכל רגע ורגע במחדו"מ בפועל ממש, והיינו שבכדי להתכפר אינו צריך להפוך לצדיק, אלא שדי לו בהעבודה דאתכפאי שאינה חודרת בפנימיות האדם עד לשינוי מהותו כמבואר בתניא (פי"ב-יג), אלא שעצם הנה"ב טרם נהפך לטוב.

ולפי"ז לא קשה נמי אריכות הלשון גבי הנבואה: "חטאים תרדוף רעה", דלכאו' די שיאמר 'תרדוף רעה' ותו לא? כמו שנאמר גבי תורה והקב"ה: 'יביא אשם' יעשה תשובה' (בלי הזכרת תיבת 'חטאים') - אלא י"ל שהכוונה כאן היא כפי שנתבאר שיתכפר לו ע"י שיהפך לבינוני "שלא עבר ולא יעבור עבירה מימיו", והיינו שועוצר עצמו בכל רגע ורגע מ'חטאים' ע"י יסורין, והיינו שגבי 'חטאים' האתכפאי ('תרדוף רעה') שהיסורין רק ירדוף אותם (אבל לא יבטלו לגמרי, שזהו רק גבי צדיק).

לאחמ"כ בתשובת התורה דמקיל עוד יותר דבכדי שיתכפר לא צריכים שינויים בעצם מהות אדם (כמו גבי צדיק ובינוני כנ"ל), אלא די בפעולה של הבאת הקרבן בלבד: "יביא אשם ויתכפר לו".

ולאחרי זה באה תשובת הקב"ה דמקיל עוד יותר בכדי שיתכפר, דלא צריכים אפילו פעולת הבאת הקרבן, אלא די שיעשה תשובה בלבד. והיינו כמ"ש רבינו הזקן באגה"ת פ"א דהיינו עזיבת החטא בלבד. וזה מספיק שיהיה 'ויתכפר לו'.

ולפי הנ"ל נראה גם לבאר מדוע גבי החכמה והנבואה אינם מסיימים: "ויתכפר לו" כמו שמסיימים גבי התורה והקב"ה, די"ל, דגבי ב'

הראשונים הרי משנים מהות עצם הנפש לפיכך מובן מעצמו שמתכפרים (כפרה ומירוק הנפש - דכפרה הוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצוח הנפש כמ"ש באגה"ת), משא"כ, גבי התשובות דהתורה ודהקב"ה שבשביל להתכפר אין צורך לעשות שינויים בעצם מהות הנפש (דהיינו צדיק או בינוני כנ"ל) אלא שדי בפעולה החיצונית של הבאת הקרבן או אפילו של ההרהור של עזיבת החטא בלבד (שאינן שם צחצוח הנפש ע"י מריקה ושטיפה), לפיכך מוסיפים שאעפ"כ "ויתכפר לו". וא"ש.



רמב"ם

עבירות שבין אדם לחבירו

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ט, אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גזולו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו, לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא.

ויש להעיר:

(א) בזה שכותב אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, וממשך, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, ולכאורה נראה שכופל דבריו.

(ב) בהלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט כותב "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממנו חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב

לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

ועיין בלחם משנה שם שהקשה, אע"ג דבהל' תשובה פ"ב כתב רבינו ז"ל דהגזול את חבירו אינו מתכפר לו אלא אם ירצה לנגזל ויפייס אותו אע"פ שהשיב לו הגזילה. ותירץ, דשאני גזול דנתנה מאותה עבירה ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו אבל מזיק הממון שלא נתנה מהזיק ההוא אלא שהזיק לו ולמזיק לא באה הנאה ממנו לא נצטער כל כך הניזק כמו הנגזל כיון ששלם לו היזקו די ולכך כתב רבינו ז"ל כאן שנתכפר לו מיד משא"כ בנגזל כדכתיבנא.

(ג) מ"ש "לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא",

דהנה המקור - שבעבירות שבין אדם לחבירו כפרתו תלוי בריצו חבירו - היא במשנה ביומא (פה, ב) "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו". ובגמרא שם (פז, א) "אמר רבי יצחק כל המקניט את חבירו, אפילו בדברים צריך לפייסו, שנאמר בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך נוקשת באמרי פיך... עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעך. אם ממון יש בידך התר לו פסת יד, ואם לאו הרבה עליו ריעים. [אמר רב חסדא וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם, שנאמר ישר על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי"]".

וכן במשנה בבא קמא (צב, א) "אע"פ שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר ועתה השב אשת וגו'. ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגו'".

והרמב"ם בדבריו אינו מדגיש שלא יבקש עוד רק שמניחו והולך לו, אבל מהגמרא ביומא שם "כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים" משמע דוקא לא. ולמה לא הדגיש הרמב"ם "אל יבקש",

ובמחבר הלכות יום הכפורים סימן תרו סעיף א' כתב, "ואם אינו מתפייס בשלשה פעמים אינו זקוק לו". ובמגן אברהם שם הביא בשם הב"ח "ואם רצה לפייסו יותר רשאי אם אין שם בזיון תורה".

וכן הביא אדה"ז בשולחנו, סימן תרו סעיף ג', . . "ואפילו כשהקניט את חברו אם רוצה להחמיר על עצמו ולילך אליו כמה פעמים הרשות בידו ובלבד שלא יהיה שם בזיון תורה".

גם לא מצינו בהמחבר ובשו"ע אדה"ז שהביאו הא ד"וזה שלא מחל הוא החוטא", רק כתבו "אין זקוק לו"

הרי מפורש דלמדו דמ"ש בגמרא אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, ר"ל דאינו מחוייב לבקש. ואולי לשיטתם הא דהשתמש הגמרא בלשון "אל יבקש" להורות שלפעמים באמת אסור לבקש וכגון שיש בזיון תורה. ולאידך לא הביא הרמב"ם גם הא , ד"אם רצה לפייסו יותר רשאי",

ואולי לא הוצרך הרמב"ם לכתוב "אל יבקש", שהרי כתב "וזה שלא מחל הוא החוטא", דמזה משמע דפקע שם חוטא מהמבקש וכי המבוקש הוא החוטא. וא"כ אין מקום לדעת הרמב"ם שיבקשנו עוד. והא דלא השתמש בלשון הגמרא משום דלדעת הרמב"ם אין הלשון כפשוטו כמ"ש.

(ד) כבר דנו הפוסקים בדברי הרמב"ם "לא רצה חברו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית", שמשמע מדבריו שהשלשה בנ"א שמביא היא אחר שכבר בקש ממנו מחילה בעצמו (ולהעיר שלפ"ז המימרא דהגמרא ד"אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים" קאי רק עם ג' בני אדם, שהרי החוטא מבקש מחילה עכ"פ ד' פעמים).

ולהעיר שמדבריו "צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו" משמע דבהשתדלות שלו שייך ג"כ שיבקש ממנו כמה פעמים ולא די בפעם אחד, שהרי לא נתן שיעור אלא עד שימחול לו ורק אחר כשבא להכרה ש"לא רצה חברו למחול לו" אז "מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו"

אבל מדברי המחבר, אינו משמע כן, דכתב שם, "ואם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שנייה ושלישית ובכל פעם יקח עמו שלשה אנשים ואם אינו מתפייס בשלשה פעמים אינו זקוק לו", וכן כתב אדה"ז בפירוש, שם סעיף ב', "ואם אינו מתפייס בפעם ראשון יחזור וילך לפייסו פעם שנית במין ריצוי אחר ואם לא נתפייס יחזור וילך פעם שלישית

לפייסו במין ריצוי אחר ובכל פעם שהולך לפייסו אפילו בפעם הראשון יקח עמו שלשה אנשים ויפייסנו בפניהם ואם לא נתפייס בפעם השלישית שוב אין זקוק לו".

ויש להעיר שאדה"ז כתב, "ואם אינו מתפייס בפעם ראשון יחזור וילך לפייסו פעם שנית במין ריצוי אחר", והרמב"ם לא הזכיר זה כלל. ואף שהמחבר השמיטו מ"מ הביאו המגן אברהם שם בשם הב"ח שכתב, ויפייסנו בכל פעם במין ריצוי אחר.

ה) להרמב"ם כוונת הג' בני אדם היא "ופוגעין בו ומבקשין ממנו" שהן המבקשין ממנו מחילה בשבילו, ואדמוה"ז כתב דכוונת הג' בני אדם היא אנשים ש"יפייסנו בפניהם", היינו שהחוטא מבקש מחילה רק שהיא בפני ג' בני אדם.

היוצא מכהנ"ל שיש ה' או ו' חילוקים בין הרמב"ם והשו"ע:

א - להרמב"ם הולך בפעם הא' (או יותר) בעצמו ורק מפעם הב' ולהלן מביא ג' בני אדם, ולהשו"ע מיד אפילו בפעם הראשון מביא עמו שלשה בני אדם,

ב - להרמב"ם הסך הכל שצריכים לפייסו היא לכל הפחות ד' פעמים, פעם אחד בעצמו וג' פעמים ע"י ג' בני אדם, ולדעת השו"ע הסך הכל של פיוס היא ג' פעמים.

ג - הרמב"ם אינו סובר דבעינן "יפייסנו בכל פעם במין ריצוי אחר" משא"כ השו"ע סובר דצריכין מין ריצוי אחר בכל פעם.

ד - להרמב"ם הג' בני אדם הם המבקשין, ולהשו"ע הוא המבקש בפניהם.

ה - להרמב"ם "וזה שלא מחל הוא החוטא" והשו"ע לא הדגיש ענין זו.

ו - להרמב"ם בהשתדלות החוטא שייך לבקש ממנו כמה פעמים ואין כאן שיעור, ולדעת השו"ע יש שיעור של ג' פעמים ולא יותר.

וי"ל הביאור ובהקדים:

מדברי הרמב"ם מוכרח שיש ב' עניינים, שיפייס את חבריו ככל שביכלתו עד שרואה ש"לא רצה חבריו למחול לו" ואז יש ענין נוסף והיא המימרא דרב חסדא שם וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם, והם יפייסו אותו. והיינו שמלבד חיוב החוטא לפייסו יש חיוב להשתדל שחבריו יתפייסו ע"י שימצא אנשים שיכולין לפייסו, וחיוב זה הוא בשלש שורות של שלשה בני אדם.

והנה המקור לשיטת הרמב"ם (מובא בביאור הלכה) הוא בירושלמי סוף יומא, "שמואל אמר ההן דחטא על חבריה צריך מימר ליה סרחית עלך ואין קבליה הא טבאות ואין לא מייתי בני נש ומפייס ליה קומיהון הדא הוא דכתיב ישר על אנשים יעשה שורה של אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי אם עשה כן עליו הכתוב אומ' פדה נפשו מעבר בשחת וחייתו באור תראה".

ואולי יש לומר שיש חילוק עיקרי בין הרמב"ם והשו"ע וממנו נובע כמה מהחילוקים הנ"ל,

דלשון הרמב"ם הוא "עבירות שבין אדם לחבריו כגון החובל את חבריו או המקלל חבריו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבריו מה שהוא חייב לו וירצהו".

והמחבר כתב סי' תרו סעיף א', "עבירות שבין אדם לחבריו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו", וכן כתב אדמוה"ז בשולחנו סי' תרו סעיף א' "עבירה שבין אדם לחבריו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבריו".

ומשמע מלשונם דבעצם יש שייכות בין עבירות שביאל"ח ליוה"כ אלא שלא די ביה"כ וצריכין גם שיפייסנו. ומלשון אדמוה"ז משמע יותר מכן, שיש ענין מיוחד בעיו"כ שכותב "לפיכך יתן כל אדם אל לבו בערב יום הכיפורים לפייס לכל מי שפשע כנגדו", (ומקורו ברמ"א בשם המרדכי). ואף שיש לומר שכוונתו כמו שכתב לקמן בסעיף ח, "אע"פ שבכל השנה ראוי לכל אדם לפייס תיכף למי שפשע כנגדו מכל מקום בערב יום הכיפורים צריך ליזהר בזה ביותר כדי שיהיה לב כל ישראל שלם זה עם זה ולא יהא מקום לשטן לקטרג עליהם". מ"מ הלשון "לפיכך" משמע דצריכין לבקש מחילה כדי שיוה"כ יכפר.

אבל מדברי הרמב"ם משמע שעבירות שבין אדם לחבירו אינן שייכים לכפרת יוה"כ כלל, וזהו שכתב "אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום" היינו דאינו מכפר כלל, ולכן מסיק "אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו" היינו דזהו אופן המחילה ואינו שייך ליוה"כ.

ויש לדייק עוד, דהמחבר ואדמוה"ז לא הזכירו כלל פיוס על נזקי ממון, והרמב"ם האריך "אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו", וחזר וכתב "אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", ורק אח"כ כתב "אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו".

והנראה לומר דלהרמב"ם עבירות שבין אדם לחבירו, הן התחייבות לחבירו, והוא כמו שמשלים לחבירו מה שחסר לו, ומשום האריך הרמב"ם בנוגע לתשלומין מפני שהפיוס היא כעין (חלק מה-) תשלומין. וזהו כוונתו "עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו" ר"ל דזהו חלק ממה שחייב לו. וכן מ"ש "אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", ר"ל דעדיין לא סיים להחזיר מה שחייב לו עד שירצהו.

ולפ"ז אין לה שייכות ליוה"כ כי היא ממש ענין שבין אדם לחבירו, ר"ל שהיא שעבוד לחבירו וכשפקע השעבוד פקע החטא.

וזהו גם מה שבהלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט כתב הרמב"ם בין מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו, ר"ל דבמזיק ממנו אין כאן התחייבות של מחילה ובתשלומין סגי, וזהו גם ביאור הלחם משנה שם דשאני גזלן דנתנה מאותה עבירה ועוד שציער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו, ר"ל דבזה תלוי התחייבותו, ובגזילה הגזלן מתחייב להנגזל מחילה.

היוצא מהנ"ל דלהרמב"ם החיוב דבקשת מחילה היא התחייבות המבקש להמבוקש, והוא כמו חיוב ממון, ומשו"ה דקדק הרמב"ם כ"כ על זה שבתשלומין לא סגי וצריך לבקש מחילה אף ששילם כבר, ואינו די בתשלומין דיש עוד התחייבות של פיוס וריצוי. ומשו"ה יש נ"מ במה חטא לחבירו וכביאור הלח"מ. וי"ל דלהמחבר ואדמוה"ז, החיוב היא חיוב פיוס גרידא ומשו"ה לא דברו כאן על תשלומין בכלל, דאין זה שייך להחיוב לפייוס, וממילא שייכת ליוה"כ מפני שהיא עבירה והפיוס היא חלק מהכפרה.

ולפ"ז יש לפרש כמה מהחילוקים הנ"ל בין הרמב"ם והשו"ע. דלהרמב"ם דוקא יש חיוב גדולה ביותר להשתדל לפייסו מלפי השו"ע, וטעמא, משום דדוקא להרמב"ם בהענין של פיוס יש ג"כ התחייבות להמבוקש (כי הוא חלק מהתשלומין), וממילא חלה עליו שעבוד, וצריך לעשות כל שבידו לפייסו ולהסיר השעבוד.

ומשו"ה להרמב"ם הולך בפעם הא' בעצמו וגם בהשתדלות שלו שייך לבקש ממנו כמה פעמים ואין כאן שיעור ורק מפעם הב' ולהלן מביא ג' בני אדם, והכוונה בג' בני אדם דהם הן המבקשין. וכל זה היא משום דצריך לעשות כל שבידו להסיר השעבוד מעליו - ע"י שיתפייס חבירו. משא"כ לדעת השו"ע היא רק חיוב על המבקש, וא"כ אם השלים חיובו דיו בכך.

ואולי יש להבין מה שהביא הרמב"ם "וזה שלא מחל הוא החוטא" והשו"ע לא הדגיש ענין זה כלל. דלהרמב"ם שהיא דיון בין המבקש והמבוקש, א"כ במה סילק המבקש השיעבוד ולמה לא יבקש עוד. בשלמא להשו"ע שהיא רק חיוב, א"כ לחיוב זה יש שיעור כמו לכמה מצות שיש להן שיעור. אבל להרמב"ם איך שייך שיעור הרי לא סילק השיעבוד. וע"כ לומר שמה שמוזכר בגמרא ב"ק "ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי" היא לא רק דברי מוסר להמבוקש כ"א סדר הדברים, - במה נסתלק שעבוד זה - ע"י שעשו את המבוקש לחוטא, ודו"ק.



בבדיקה של עדי החדש

הרב יהושע דובראווסקי

תושב השכונה

שאלתי לפני חכמים ונבונים הוא בענין הכי פשוט, אבל זה יותר מיובל שנים שלא זכיתי להבינו על בוריו. (אולי משום ששכל "בעל הבתי" אינו עולה בקנה אחד עם שכל אלקי שבתורה). דהנה בבדיקת עדי החודש כותב הרמב"ם (על יסוד מש"נ במשנה ובגמרא), שבין השאלות ששאלו ובדקו בהן את העדים היתה: כמה הי' גובה הלבנה מן הארץ ברקיע השמים. ואם אחד אמר כמו ב' קומות, והשני - כג' קומות, ה"ה מצטרפין (שבקומה אחת אפשר לטעות), אבל אם א' אמר ג' והשני - ה', אינם מצטרפים.

לפענ"ד הרי דבר ברור, שלא יתכן כלל למדוד איזהו גובה ברקיע שם על אתר, כמובן. (כי יתכן שגבהה של הלבנה עולה למיליון אמות או למיליונים הרבה). וע"כ צ"ל שהשערה של ב' קומות אינה אלא בהשוואה לב' קומות הקרובות לנו. אבל גם אז ניתן הדבר לשיעורים רבים - דהיינו, באיזה ריחוק ממנו אנו קובעים את ב' הקומות. לדוגמא: כשעומד בחוץ וממנו והלאה נמשכת שורה ארוכה (ממאה אמות) של בתים בני שתי קומות. והנה ב' הקומות הקרובות אליו, ה"ה בעיניו כעשרים או שלושים פעמים גבוהות מרום הלבנה; ואם בהשוואה לב' הקומות שבסוף השורה, כי אז הרי אדרבה, גובה הלבנה היא פי כו"כ למעלה מב' הקומות הסופיות. האם בהכרח לומר (או אפילו יתכן לומר), שכל האנשים או אפי' רובם, או אפי' אנשים אחדים יקבעו בעצמם (בדמיונם) את בית אחד (מבין האמצעים) להשוות אליו את גובה הלבנה? לכאורה יתכן לומר שגם שנים לא יסכימו לפעמים כאחד שגובה הלבנה היא כמו ב' קומות או פחות או יותר.

לכאור' הוא דבר פשוט שכאשר שני בני אדם, לדוגמא, נשאלים מה הוא גודל הלבנה בעיניהם - הרי לפעמים אולי יתעכבו וסוף-סוף יסכימו למידה אחת; אבל לכאורה אפ"ה רובם יאמרו מידות שונות. כי כמו שאפשר לומר שגודל הלבנה היא כמטבע קטנה (או גדולה יותר) - והיינו כשמעמידים את המטבע בקירוב - ככה י"ל שגודל הלבנה היא כמו צלחת (קטנה או גדולה); והיינו כאשר מעמידים את הצלחת בריחוק יותר. ולכן קשה להבין הלשון (ברמב"ם ועוד) שמב' לג' אפשר לטעות,

אבל יותר לא - למה מחזיקים את אחד מהם כטועה? בעיניו של זה הוא כב' קומות ובעיניו של אחר נראה כג' קומות, או יותר ויותר, או פחות ופחות.

הנני מוכן לבטל את דעתי אם החכמים והנבונים יאמרו לי שכל או רובם של בנ"א באים בדמיונם לידי השוואה לב' קומות שהם קובעים כולם באותו מקום - אף שאיני מבין זאת. וגם הנסיון לא הסכים לזה לכאורה. ולכן הוא"ל כמו שנסייתי לתרץ לפני כמה עשרות בשנים, שאולי הי' להב"ד בנין או עמוד עם אמות או קומות באופן קבוע באיזה מקום אצל הב"ד, שע"פ ההשוואה להן בדקו את העדים. אגיל ואשמח לראות תגובה ברורה.



הקרבת נח בחוץ

מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר ליעדז אנגלי

איתא ברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פי"ט ה"א "אין המעלה בחוץ חייב עד שיעלה לראש המזבח שיעשה בחוץ, אבל אם העלה על הסלע או על האבן פטור, שאין קרוי קרבן אלא על המזבח ואף על פי שהוא בחוץ שנאמר ויבן נח מזבח"

וצריך להבין דהא כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ב ה"ב "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה" הרי נח הקריב על המזבח בהר המור"י ולמה כתב הרמב"ם שנח הקריב בחוץ?¹

ויש לומר הביאור בזה עפ"י מה שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו הי"ד "במה נתקדשה? בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קדש העזרה וירושלים לשעתן וקדשן לעתיד לבא".

¹ להעיר מפירושו האבן עזרא (פ' נח ח, כ) שנח בנה המזבח באחד הרי אררט. ולפי דבריו שפיר הקריב נח בחוץ.

ונראה מהלכה זו שהקדושה חלה רק מזמן שלמה אבל לפני שלמה לא הי' הר המורי' קדוש, וכן איתא בלקו"ש חי"ט פ' ראה עמ' 144 וז"ל "וואס אדם הראשון וכו' האבן געבראכט די קרבנות במקום זה דוקא, זיי האבן אויסגעקליבן דעם ארט, איז וויל זיי האבן געוואוסט הנבואה אז דאס איז דער "מקום אשר יבחר ה'" (בעתיד) "דהיינו שידעו שיתקדש אבל עדיין לא התקדש בפועל".

ומכיון שבזמנו של נח עדיין לא הי' הר המורי' קדוש לכן נחשב כמו שהקריב בחוץ.



הלכה ומנהג

ר"ה שחל בשבת: "יום זכרון תרועה" או רק "זכרון תרועה"

הרב ברוך אבערלאנדער

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

הנוסחאות השונות ונוסחת ה'פרי מגדים'

הרה"ג יחיאל גולדהבר במאמרו לראש השנה תש"ע: "נוסח 'זכרון תרועה' בראש השנה שחל בשבת", מאריך לתאר את שתי הנוסחאות העיקריות בתפילת ראש השנה שחל בשבת. בנוסח הבבלי המקורי אין חילוק בנוסח, ובין בשבת ובין בחול אמרו "זכרון תרועה", כך כתוב בסידורי רע"ג, רס"ג, רמב"ם ועוד. וכן הוא נוסח אשכנז העתיק. את השינוי בנוסח בין שבת לחול מצאנו לראשונה במסכת סופרים (שצוין לעיל) ומאוחר יותר אצל רבינו אליעזר מביהם, תלמידו הגדול של ר"ת, כפי שנמסר בספר 'ערוגת הבשם' (ח"ג עמ' 465): "ואין לומר בשבת יום תרועה יהיה לכם, כי אין תוקעין בשבת". התפנית החלה באשכנז, ועם הזמן התפשטה לפולין ואח"כ אצל עדות המזרח. אמנם כבר הטור (שם [ס"ז]) מביא נוסח זה. וכך כתוב בשו"ע שם (ס"ז): "אם חל בחול אומר יום תרועה מקרא קודש, ואם חל בשבת אומר זכרון תרועה".

והרי"ג במאמרו הנ"ל בא בסערה וקובע בתחילת מאמרו: "נווכח לדעת, ששינוי זה גרם לבלבול הדעת ונוסחאות שונים ומשונים במחזוריים לסוגיהם, עד שכיום השתלשל הנוסח ל'יום זכרון תרועה' שאין לו מקור ויסוד!" בהמשך מאמרו תחת הכותרת: "הנוסח המשובש בימינו 'יום זכרון תרועה'" הוא מפרט שהכוונה כאן לנוסחת ה'פרי מגדים'! ואלו דבריו: "כנראה שבשל הקושי לציין במחזוריים את הנוסח [ו]את ההבדל בין שבת לחול, מתוך מגמה לחסוך במקום, ומשום שכל מדפיס ציין את ההוראות בסגנון שונה, לא הבינו רבים מה יש לומר בשבת, וברבות הימים נגרם שיבוש חמור, ומלת 'יום' נשתרבה ונגררה אחר 'זכרון תרועה', דבר שאין לו כל יסוד, ובאופן לקוי זה ניסח הפרי מגדים בקונטרס 'נועם מגדים' (מונקאטש תר"ע, דף כ[ג] ע"א). על טעות זה כבר הצביע רבי דוד צבי הופמן ראש בית המדרש לרבנים בברלין (הובא בשמו ע"ר אברהם ברלינר, כתבים נבחרים, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 129)... ולמעשה כבר הכריע מפוסקי דורינו, רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל (שו"ת אבן ישראל, ז, סו"ס לה), שאין לומר 'יום' בשבת". ראה עוד מש"כ הר"ד יצחקי בהוספות ל'לוח ארש' מהדורתו (עמ' תפד אות קט) ובכרך המבוא והמלואים לסידור רבי שבתי סופר (עמ' רמח הערה לעמ' 636).

ותמה תמה אקרא איך מעיז לכתוב כן על נוסחתו של הגאון ה'פרי מגדים'. הרי"ג בעצמו מציין שהקונטרס 'נועם מגדים' "מוקדש לבירור נוסחי התפילה", ואכן בספריו אנו רואים שה'פרי מגדים' דייק בנוסחאות התפילה וא"א לומר שזה מהדברים דלא רמיא עליה דאינש ולא אדעתיה – שהרי בכל ספריו הוא עוסק גם בבירור הנוסחאות, ולא עוד אלא שבקטע זה גופא הוא מעתיק את נוסחת קידוש של ראש השנה "מפני שלא הדפיסו בכל הסדורים נוסח הקידוש"¹, וממשיך לדייק במלים השונות שבו. שוב מציין הרי"ג: "גם בספרו פרי מגדים (אשל אברהם תקפ"ד) הקדיש סעיף שלם לדקדוק בנוסח התפילה של ר"ה, וכתב במפורש 'יום זכרון תרועה'", וכי אחרי כל זאת אפשר לקבוע בקלות בלי הכרח שזה "נוסח לקוי ומשובש"? לכל היותר היה מן הראוי לציין שכיון שלא נאמר בשו"ע בפירוש שלא לומר "יום" – על כן נתפשט

¹ ולא כ"כ ברור מה כוונתו כשכתב שם: "ואני לא עיינתי בהם".

בדורות האחרונים נוסח שבו אומרים גם "יום" וגם "זכרון תרועה", ונוסח זה קיבל אישור וגושפנקא מרבינו ה'פרי מגדים' – והרי הנוסחאות מתחדשות בכל דור, ובפרט בענין זה שעצם השינוי לומר בשבת אחרת מאשר יום חול אינו "מקורי" אלא שינוי שנתחדש ע"י תלמיד ר"ת. וכי נקבל את דברי הרד"צ הופמן ור"א ברלינר נגד דברי ה'פרי מגדים' !

[שוב מצאתי הוכחה שנוסחת ה'פרי מגדים' הנה נוסח קדום יותר, שהרי ב"מנהגות וורמייזא – מנהגים והנהגות שאסף וסיפר רבי יודא ליווא קירכום (קירכהיים) מפי ספרים ומפי סופרים זצ"ל", מכון ירושלים תשמ"ז, עמ' קה הערה מו כותב הרי"ל בשחרית דר"ה: "ואם הוא שבת אומרים... ואת יום הזכרון הזה יום זכרון תרועה..." – ובעוד שה'פרי מגדים' חי בשנים תפ"ז-תקנ"ב, הרי הרי"ל נפטר כבר בשנת שצ"ב, ולדבריו כן היה מנהג וורמייזא. אבל הבעיה בהוכחה זו שבכל תפילה הוא רושם נוסח אחר, שהרי שם כליל ר"ה כותב (עמ' צח הערה יג): "ואם הוא שבת אז אומרים... ואת יום הזכרון הזה, זכרון תרועה..." ואילו שם במוסף דר"ה הוא שוב כותב נוסח אחר (עמ' קכב הערה כו): "ואם הוא שבת אז אומרים... את יום הזכרון הזה, זכרון יום תרועה...". ובמנהגים דק"ק וורמייזא לרבי יוזפא שמש ז"ל (חי שס"ד-תל"ח) ח"א עמ' קמו כתוב: "ובשבת אומר... ואת יום הזכרון הזה זכרון תרועה...". ואולי זה מלמד שכמה נוסחאות שימשו בערבוביאה.]

נוסחת אדה"ז ומנהג חב"ד

ובהמשך להנ"ל יש לברר נוסחת אדה"ז ומנהג חב"ד בזה.

הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון תכד עמ' 11) כותב: "בתפילה ובקידוש כשחל בשבת, משמע לכאורה מהנדפס בסידור שאומרים 'מקרא קודש הזה, יום זכרון תרועה'." ובהערה 16, לאחר שציין את דברי המסכת סופרים, ה'בית יוסף' [כנראה כוונתו לשו"ע] ונוסח הספרדים, הוא מציין את צדדי הספק: "וצ"ב מנהגנו בזה. ולכאורה משמע שהמדפיסים – במחזורי האשכנזים וחב"ד – שקיצרו, גרמו לטעות; אבל גם בפרמ"ג... מעתיק 'יום זכרון תרועה'. והרה"ג ר' מאיר מאזוז שליט"א מציע, שלדעה זו תיבת 'יום' מושכת עצמה ואחר עמה, והכוונה במס' סופרים: 'אינו אומר יום תרועה אלא [יום] זכרון תרועה'." ושוב הוסיף

(גליון תשצא עמ' 9 הערה 13): "ואמרו לי בעלי-תפילה ותיקים מאנ"ש שכך נהוג בפועל", ואם קבלה היא נקבל.

הרלוי"צ רסקין בהערותיו לסידור (עמ' תקי הערה 24) מעתיק את הנ"ל, ומדבריו משמע שגם הוא נוטה לומר "יום זכרון תרועה". וראיתי שבמחזור החדש מהדורת קה"ת תשס"ד עם תרגום לאנגלית (עמ' 36 ועוד) גם כן קבעו לומר כן.

והנה פשטות לשון אדה"ז בשו"ע (סי' תקפב ס"ט, שם סט"ו) מורה ש"אם חל בשבת אומרים זכרון תרועה", ולא "[יום] זכרון תרועה". ומה שכתבו ש"משמע לכאורה מהנדפס בסידור שאומרים מקרא קודש הזה, יום זכרון תרועה" אינני יודע מאיפה זה משמע, שהרי בסידור אדה"ז לא נמצא לכאורה שום רמז לומר "[יום] זכרון תרועה". והסביר לי א' מאנ"ש שהדיוק הוא ממה שנדפס: יום (לשבת) זכרון תרועה (בְּאַתְּחָה) מְקַרָּא קִדְּשׁ – ולא נאמר באופן ברור שלא לומר את ה"יום" כשחל בשבת, א"כ משמע מכאן שבשבת אומרים: יום זכרון תרועה. אמנם אין מזה ראייה כלל, שהרי לפי זה יצטרכו לומר בתפילת העמידה בעשי"ת: בְּרוּךְ אַתָּה ה', הָאֵל הַקָּדוֹשׁ הַמְּלֶכֶת הַקָּדוֹשׁ; בְּרוּךְ אַתָּה ה', מֶלֶךְ אוֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט הַמְּלֶכֶת הַמִּשְׁפָּט; עֲשֵׂה שְׁלוֹם הַשְּׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו; ובברכת המזון: אֱלֹהֵינוּ אֲבִינוּ רַעֲנוּ רֹעֲנוּ, ועוד ועוד לאורך כל הסידור, שהרי בשום מקום לא נרשם בצורה ברורה מה לא לומר, אלא נרשם רק המלה או המלים שאומרים אחרת. ואם בכל מקום "מובן מאליו" שלא אומרים את המלה או המלים שלפני זה, א"כ מה נשתנה בתפילות ר"ה שכיון שלא נאמר מה לא לומר הרי "משמע לכאורה" לומר גם את ה"יום" – היפך פשטות דברי אדה"ז בשו"ע ? !

ולכשתמצי לומר יש לנו רמז ברור שלא לומר את ה"יום" כשחל בשבת, ובהקדים מה שכתב ב'שער הכולל' (פ"ז סכ"ד) בנוגע לפסוקי ושמרו ושאר המועדים שלפני תפילת העמידה של ערבית: "לא נמצא נקודות מחמת שלא הנהיג לאמרם", שמה שלא מנוקד זה סימן שלא לאומרו (וראה מה שביארתי בזה בספר "הסידור" עמ' קפו). ואין זה חידושו של ה'שער הכולל' כי כל מי שיעיין בסידורים עתיקים יראה שבהרבה מקרים הורו שלא לומר דברים מסוימים, ע"י שלא ניקדו אותם.

הנה כשנעיין בסידור עם דא"ח דפוס קאפוסט תקע"ו, שהוא הדפוס הכי עתיק מסידורי אדה"ז שנמצא בידינו, נגלה שם דבר נפלא, שהרי כך זה נדפס שם בתפלת שחרית של ר"ה: "יום (זכרון) תְּרוּעָה (בְּאַהֲבָה)" – המלה "יום" אינו מנוקד. וזה לכאורה רמז שלפעמים לא אומרים את ה"יום", ועל דרך הקטעים שמוסיפים בשבת בעמוד שלאחרי זה – שגם כן נדפסו בגודל הרגיל של שאר התפילה אלא שאינם מנוקדים. [אמנם בקידוש לר"ה שם, בסידור עם דא"ח דפוס בארדיטשוב תקע"ח ובסידור אדה"ז דפוס סלאוויטא תקצ"ו וטשערנאוויץ תרכ"ה הכל מנוקד.]

היה אפשר לומר שהניקוד החסר אינו אלא טעות[□], ובפרט שכלהניקוד של מלה זו אינו אלא נקודת החול"ם מעל הוא"ו, אבל (א) כיון שאין כל הכרח לומר שזה רק טעות, ויכול להיות שאדה"ז גילה פה דעתו בפירוש שלא לומר ה"יום" כשחל בשבת, (ב) וכפי פשטות לשון אדה"ז בשו"ע שמורה שלא אומרים "היום", (ג) וגם הרי הנוסח הנפוץ הוא דלא כהנוסח הנ"ל המובא ב'פרי מגדים' (וכ"כ ה'לקוטי מהרי"ח' ח"ג סד, א: "אינו אומר יום זכרון תרועה רק זכרון תרועה"), והרי אין לנו שום הוכחה המכריח דלא כהנ"ל, שהרי אפילו באם נאמר שאין לדייק מחסרון הניקוד של המלה "יום", הרי בכל סידור כולו גם לא ציין אדה"ז מה לא לומר, על כן לפועל ודאי נכון לומר בר"ה שחל בשבת רק: "זכרון תרועה" בלי ה"יום".

"זכרון תרועה" בכל ליל ראש השנה

בספר 'מגדל עז' (עמ' צג) רושם ר"י מונדשיין: "סיפור מעניין בפי הרבנים הג' הח' רז"ש דווארקין ור"א דרייזין [ז"ל] שביקרו את הרוגאטשובי בפט"ב ביום ד' תשרי תרפ"ה, והגאון עכבם במחיצתו כחמש שעות רצופות שבהן לא פסקו משיחה שוטפת בדברי תורה וחסידות. כשהגיעו הדברים לתיאור תפלתו של אדמו"ר הרי"צ נ"ע בליל ר"ה (הרבי הגיע לפט"ב סמוך לחגה"ש תרפ"ד) תמה הרוגאטשובי על שהרבי נוהג להאריך בתפלה זו, והרי ליל ר"ה מוגדר בקבלה ובחסידות

² ובפרט שישנם עוד מקומות ששם חסר הניקוד, ואינו ברור הטעם לזה. ויש להוסיף: אלו המלים שמוסיפים בשבת ונמצאים בתוך סוגריים פשוט שיכולים להיות מנוקדים, כיון שהסוגריים סביבם מרמזים שלא אומרים אותם תמיד.

כ'דורמיטא' שהוא ענין השינה, ובליילה זה אין כלל למציאות הזמן (כדלהלן) ומה א"כ אריכות התפלה? אלא, הוסיף הגאון, ידוע שגם אדמו"ר הזקן האריך בתפלת ליל ר"ה, והוא היה גאון! ופילוסוף!.. והמשיך הרוגאטשובי שבענין זה קיימת גם נפק"מ להלכה, שהרי הרמב"ם פוסק שבקידוש ליל ר"ה יש לומר בנוסח 'ותתן לנו.. זכרון תרועה', והגם שיש מפרשים שכוונתו לר"ה שחל להיות בשבת, אך מפשטות לשונו מוכח שכך דעתו בכל גווני, והביאור הוא שזה קשור לדין דאין מקדשין החודש בלילה (שלכן אין חוזר באם שכח יעו"י בערבית) וא"כ בליל ר"ה לא שייך כלל ענין התרועה אלא רק זכרון תרועה והוא ענין אחד עם ה'דורמיטא'. ונראים דברי הרמב"ם, אך למרות זאת קבע אדמו"ר הזקן לומר 'יום תרועה'□, ושוב חזר הרוגאטשובי: והוא – רבינו הזקן – הרי היה גאון ופילוסוף!"

הרה"ג יחיאל גולדהבר במאמרו הנ"ל הערה 13 העתיק את הנ"ל, והעיר ע"ז: "והנה, לא מצאתי מפרשי הר"מ שיפרשו את כוונת הר"מ רק לר"ה שחל בשבת (ועיין בתרומת הדשן סימן קמה), וגם לא יתכן לפרש כך, כמוכן לכל בר בי רב. ועוד יתירה מזו, האם רק בקידוש גרס הר"מ כך, הלא במשך כל תפילות ר"ה, ערבית שחרית ומנחה, גרס כך, וע"כ מסתמא 'תלמיד טועה מסרו'."

ה'תלמיד טועה' שמסר את הנ"ל הם במקרה הזה הרבנים הגאונים החסידים רז"ש דווארקין רבה של ליובאוויטש בקרוינהייטס ור"א דרייזין, וקשה עד מאד להעניק להם תואר זה. ובאמת כשנעיין בזה נראה שלא טעו בכלל, והם מסרו נאמנה את דברי הגאון, וכפי שמתברר גם מכתבי הגאון, וכל זה נעלם מעיני הרי"ג.

הרי"ג ביסס את דבריו על דברי הרמב"ם בנוסח התפלה שבסוף ספר אהבה, ושם אכן כתב הרמב"ם: "ברכה אמצעית של ראש השנה בערבית ושחרית ומנחה... את יום הזכרון הזה זכרון תרועה באהבה...". אמנם כתב הרמב"ם בדיני קידוש שבהל' שבת (פכ"ט ה"כ): "בראש השנה אומר... את יום הזכרון הזה זכרון תרועה באהבה... ואם חל להיות בשבת

³ וראה שם עמ' צא שהגאון הרוגאטשובי בעצמו ג"כ התפלל בנוסח חב"ד של אדמו"ר הזקן.

חותם מקדש השבת וישראל ויום הזכרון...". ובהגהות מיימוניות שם (אות ו) כותב על דברי הרמב"ם: "כך אומר כשחל ר"ה להיות בשבת, אבל כשחל להיות בחול אומר יום תרועה. וכן תניא במסכת סופרים פי"ט [ה"ח]". לדברי הרמב"ם אלו כוונת הרוגאטשובי, וה"ש מפרשים" הוא ההגהות מיימוניות שעל אתר. [ובפשטות נראה שההגהות מיימוניות בא לחלוק על דברי הרמב"ם, ולא לפרש את דבריו, והרי ודאי שפשטות דברי הרמב"ם מוכח דבכל גווני אומרים "זכרון תרועה". ואולי זה באמת מה שאמר הרוגאטשובי.]

דברי הרוגאטשובי נאמרו בתשרי תרפ"ה, ובמכתב שכתב להרמ"מ כשר כשנה וחצי לאחר זה, כ"ג ניסן תרפ"ו (נדפס בשו"ת 'צפנת פענח' נ"י סי' נא, וב'דברי מנחם' ח"א סי' ב, עמ' קמז) הוא כתב דברים דומים ממש באריכות ובסגנונו הידוע בבקיאות וחרירות: "ועיין בנוסח הקידוש ברמב"ם ז"ל בהל' שבת פכ"ט דגבי קידוש רק זכרון, דבלילה לא חל כלל גדר תקיעה, לא מחמת לילה, רק דאין זה ר"ה... דלילה פסול לתקיעה, משום דזה רק בזמן שאלול מעובר צריך קרא, אבל לדידן עדיין לא הוה כלל ר"ה, ומה צריך מיעוט".

והנה הרי"ג ציין ל'תרומת הדשן' (סי' קמה, מובא ב'בית יוסף' (או"ח סי' תקפב [ס"ז]): "שאלה: ר"ה כשחל להיות בחול, ברוב השנים יש לומר בקדושה ובתפילה זכרון תרועה מקרא קודש או יום תרועה מקרא קודש? תשובה: יראה דיש קצת לחלק בדבר. אשירי כתב בשיליה ר"ה דיש לומר יום תרועה כשחל בחול, וכן כתב בהגה"ה במיימון דכך איתא במס' סופרים, ואח"כ כתב שכן הוא מנהג אשכנז⁴. אמנם אחד מהגדולים קבל מרבותיו שיש לומר לעולם זכרון תרועה... נראה דלשון הרמב"ם משמע נמי קצת הכי, דכתב בנוסח הקדוש של ר"ה בסתם זכרון תרועה.

⁴ בהגהות מיימוניות שלפנינו ליתא. ואולי כן הוא בהגהות מיימוניות שבדפוס קושטא רס"ט, שהרי "ההגהות מיימוניות שנדפסו בקושטאניא, שונות במקומות הרבה מן הגמ"י שנדפסו אצלנו... הן בלשונן והן בתוכנן. ההגמ"י שמובאים בב"י ובכס"מ הן מדפוס קושט'... (רמב"ם פרנקל, מדע, עמ' ריח בשוה"ג). "ומפני שנדפסו רק פ"א נתעלמו מעיני כמה חכמים בדורות המאוחרים שתמהו על הגהות משונות בנוסחן או שלא מצאון כלל בדפוס הרמב"ם" (רמב"ם פרנקל, נשים, עמ' תקכג). ולפלא שכשהדפיסו את ספר זמנים נעלם גם מהם חשיבות הגהות מיימוניות אלו, ולמרות שבשאר הכרכים הדפיסו גם הגמ"י אלו, לא הוסיפו את זה לספר זמנים.

וא"ת דר"ל בשבת אין דרכו לכתוב בסתם על המיעוט דרוב השנים חלים בחול... אח"כ מצאתי בגיליון אחד במיימון לא ידענא מאן דהו כתב, דודאי בקדוש י"ל זכרון תרועה משום דבליה מקדשים, ולילה לאו זמן תרועה הוא כמו שבת, ויתיישבו בזה דברי רב האי גאון והרמב"ם. אבל מ"מ בהגה"ה במיימוני כתב בהדיא אפילו על הקדוש יום תרועה בחול. מ"מ נראה דדי בסברא ובחלוק זה לפרש ולומר, בקדוש ובתפילת ערבית זכרון תרועה אפי' בחול, משום דלאו זמן תרועה הוא... לפרש בין הדיעות טוב הוא לחלק כך". והנה באם ראה הרי"ג את דברי ה'תורות הדשן' איך לא שם לב שגם ה"גיליון אחד במיימון" מפרש כדברי ה"ש מפרשים" שהביא הרוגאטשובי, ואיך כתב: "לא מצאתי מפרשי הר"מ שיפרשו" כן! ?

אמנם קושייתו של הרי"ג על הפירוש הנ"ל ממה שכתב הרמב"ם בפירוש בנוסח התפילה, שלא רק בלילה אומרים תמיד "זכרון תרועה", אלא גם בשחרית ובמנחה, וזה תמוה גדולה, לא רק על הרוגאטשובי אלא גם על דברי ה"גיליון אחד במיימון" שבדברי ה'תורות הדשן', וכבר נתבאר לנו שאפשר לתלות את זה בדברי "תלמיד טועה". ומצאתי בספר 'משנת יעקב' על הרמב"ם להגרי"נ רוזנטל בהל' שבת שם, הביא דברי 'תורות הדשן' ושוב ב"הוספות ומילואים" תמה על הנ"ל מדברי הרמב"ם בנוסח התפילה. אמנם מצאנו הרבה פעמים במפרשי הרמב"ם שנעלמו מהם דברי הרמב"ם בנוסח התפילה, ואולי לא כ"כ חשבוהו כחלק מההלכות שב'משנה תורה'.



בצים קלופות שעבר עליהן הלילה

הרב חיים רפפורט

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

**הסכנה בשום קלוף, בעל קלוף וביעה קלופה – בגמרא וראשונים
ובספרי הפוסקים**

(א) איתא בגמרא (נדה יז, ע"א): אמר רבי שמעון בן יוחי, חמשה

דברים הן¹ שהעושה אותן מתחייב בנפשו [כלומר הוא גורם לעצמו². רש"י] ודמו בראשו³ [נענש על עצמו וחובת דמו נדרשת ממנו לאחר מיתתו. רש"י]⁴, האוכל שום קלוף, ובצל קלוף, וביצה קלופה⁵, והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה [אכולהו קאי, אשום ובצל⁶ ומשקין. רש"י], והלן בבית הקברות, והנוטל צפרניו וזורקן לרשות הרבים, והמקזז דם ומשמש מטתו.

¹ בספר בן יהוידע עמ"ס נדה שם כתב דתיבת "הן" בא להורות "שישארו בכך ואין תקוה שיתבטלו לפי אורך הזמן כאשר הי' בזוגות (ראה תוס' יומא (עז, ב) סוד"ה משום; חולין (קז, ב) סוד"ה התם. ב"י או"ח סי' קע. א"ר שם סק"י. מחזיק ברכה שם אות ב. ועוד), ולז"א הן, בהווייתן יהיו תמיד כך".

² מ"ש רש"י "כלומר" נ"ל, כי בדרך כלל, בלשון התנאים, הלשון "מתחייב בנפשו" פירושו שהוא חייב מיתה (ראה לדוגמא כתובות פ"ג מ"ב; ב"ק פ"ג מ"י), אבל בנדו"ד לא עשה עבירה שיתחייב עלי' מיתה אלא הכניס עצמו בסכנה ועי"ז גרם למיתת עצמו.

³ בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' לא) דלקמן בפנים כתב "שלא נמצא לשון כזה בש"ס רק עוד פעם אחת, בפסחים דף קי"א ע"א בארבעה דברים שיש בהם משום רוח רע".

וכנראה שלפום ריהטא כתב כן ואישתמיטתי' לפי שעה לכ"ק האדמו"ר הגה"ק זצ"ל (אשר שבילי הש"ס היו נהירין לי' כו') הא דאיתא בכ"מ, ובש"ס דילן: (א) בברכות מ, ע"א: "הישן למזרח גרנו דמו בראשו"; (ב) בפסחים קי, רע"א: שותה כפלים דמו בראשו"; (ג) שם קיא, ע"א: "הישן בצל דקל יחידי בחצר והישן בצל לבנה דמו בראשו"; (ד) שם קיב, ע"א: "לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות. ואם שתה דמו בראשו"; (ה) יומא כא, רע"א: "היוצא לדרך קודם קריאת הגבר דמו בראשו"; (ו) עבודה זרה י, ע"ב: "לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים כו' ואם שתה דמו בראשו"; (ז) שם: "לא ישתה אדם מים בלילה, ואם שתה דמו בראשו".

⁴ ראה במפרשים (חידושי אגדות מהרש"א, ערוך לנר ובן יהוידע עמ"ס נדה שם) ע"ד כפל הלשון "מתחייב בנפשו ודמו בראשו". וראה גם שו"ת דברי יציב (שבהערה הקודמת) מ"ש בפי' "דמו בראשו" בנדו"ד.

⁵ "צ"ל דהני ג' שום ובצל וביצה כחדא חשיב כיון דתלוי בקליפה", דאי לאו הכי שבעה דברים נינהו ולא חמשה (שו"ת קב זהב סי' יד).

⁶ ברש"ש נדה שם העיר: "חסר בדבריו ביצה". ואכ"מ.

* לכאורה כוונת ה'דברי יציב' היא שמצינו בש"ס רק עוד פעם אחת שמשמש בשני הלשונות ביחד "מתחייב בנפשו" ו"דמו בראשו" והוא בפסחים קי"א ע"א, אבל בכל הגמרות שמביא הרב ח.ר. בשאלתו כתוב רק הלשון "דמו בראשו". המערכת.

ובמס' דרך ארץ (פי"א, ג – לכמה נוסחאות): האוכל שום קלוף וביצה קלופה ובצל קלוף שלנה עליהם לילה, והעומד ערום לאור הנר ולאור הלבנה, דמו בראשו, ע"כ.

עוד איתא בגמרא (נדה שם): "האוכל שום קלוף כו', ואע"ג דמנחי בסילתא [סל. רש"י] ומציירי וחתימי רוח רעה שורה עליהן, ולא אמרן אלא דלא שייר בהן עיקרן [שערות שבראש השום והבצל. רש"י] או קליפתן, אבל שייר בהן עיקרן או קליפתן⁷ לית לן בה". עכ"ל הגמרא.

ויעויין בערוך לנר עמ"ס נדה שם, דהא דאיתא בגמרא שמתחייב בנפשו "אע"ג ד . . . מציירי וחתימי" – לרבותא נקט כן, כי איתא בגמרא (חולין קה, ע"ב) שאחד מן השדים אמר למר בר רב אשי "כל מילי דציירי וחתיים וכייל ומני [באחד מכל אלו. רש"י⁸] לית לן רשותא למשקל מיני, עד דמשכחינן מידי דהפקרא"⁹, וא"כ הוה אמינא דהוא הדין בדנדו"ד שאין רוח רעה שורה עליהן כש"מציירי וחתימי"¹⁰, וקמ"ל בדנדו"ד אכן לא מהני אפילו ב"מציירי" ו"חתימי" גם יחד. ובשו"ת רב פעלים ח"ב (יו"ד סי' יג) מבואר דהוא משום דשאני רוח רעה משדים וממלאך המות ש"תווייהו בכלל מזיקין הם, אבל רוח רעה שאני, ושורה גם בצריר

⁷ בערוך לנר שם כתב: "אע"ג דאיירי שהם קלופים צ"ל דקאמר אם נקלפו אבל הקליפה עדיין מעורה בהן". גם בהגהות היעב"ץ שם כתב "משמע אפילו שהם קלופים שקליפתם עדיין מעורה בהם" [אבל הוסיף עוד פירוש] "או שייר קצתה של קליפה". [וראה אמרי יושר עמ"ס בכורות חולין (להרב מאיר גריינימן, בני ברק תשל"ו) בליקוטים בענינים שונים שבסוף הספר (סי' י"ד), שהעיר שלכאורה מדברי הגמרא אין הכרח לשני הפירושים]. וראה שו"ע אדה"ז הו"ד לקמן בפנים.

⁸ אבל ראה תוד"ה אלא (תענית ח, ע"ב בסופו): "אי נמי הכא מיירי בדבר המנוי והמדוד בלא צייר וחתיים ובהא אית להו רשותא והתם מיירי במדוד ומנוי וכייל וצייר וחתיים ובהא לית להו רשותא".

⁹ ויעויין גם ברכות ו, ע"א: "ולחתימי' בגושפנקא דפרזלא" ובפירוש רש"י שם: "בחותם של ברזל, דבמידי דצייר וחתיים לית להו רשותא, כדאמרינן בכל הבשר בשחיתת חולין".

¹⁰ וראה גם חדא"ג מהרש"א עמ"ס בבא בתרא ט, ע"א דאפשר שמה"ט א"ר אלעזר (ב"ב שם) ד"אע"פ שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו יצור וימנה" – כדי "שלא יהי' רשות למזיקים עליהם", ע"ש.

וחתים", ע"ש. וכ"כ (שם סוף סי' לח) ד"צריך וחתים אינו מעכב בפני רוח רעה", משא"כ בשדים, ע"ש¹¹.

[והנה בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד, סי' סד, אות א) הציע דרוח רעה ושדים הם שמות נרדפים לדבר אחד, והביא הא דאיתא בחולין (קה, ע"ב ובפירוש רש"י שם): "אמר אביי, מריש הוה אמינא, האי דשדי מיא מפומא דחצבא [השותה בכד שופך תחלה מן המים לארץ. רש"י] משום ציבתא [קסמין וקשין שעל פני המים. רש"י], אמר לי מר, משום דאיכא מים הרעים [פעמים ששתה מהן שד וזו תקנתן. רש"י]. ובפי' רגמ"ה שם כתב "דשדי עליהו רוח רעה". ובהמשך דברי הגמרא שם איתא: "ההוא בר שידא דהוה בי רב פפא [שהי' משמשו. רש"י], אזל לאתויי מיא מנהרא, איעכב, כי אתא, אמרו לי' אמאי איעכבת, אמר להו עד דחלפי מים הרעים [ששתו המזיקין מהן. רש"י]; אדהכי חזנהו דקא שדו מיא מפומא דחצבא, אמר, אי הוה ידענא דרגליתו למיעבד הכי לא איעכבי". ובתוד"ה חזנהו (שם קו, רע"א) "והא דאיעכב ולא עשה בעצמו כן או שלא הודיעם לפי שהי' רא שיקפידו עליו שאר השדים אם הי' מודיע אי נמי אין מועיל אלא אם כן שדי להו ההוא גברא גופי' דשתי".

וכ"מ מדברי רש"י בכ"מ בש"ס, ראה: (א) עירובין מא, ע"ב במשנה: "מי שהוציא וכו' או רוח רעה [חוץ לתחום]" ופירש רש"י "רוח רעה, שנכנס בו שד, ונטרפה דעתו"; (ב) פסחים קיא, ע"א: "ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו, ומתחייב בנפשו, אלו הן: הנפנה בין דקל לכותל, והעובר בין שני דקלים, והשותה מים שאולין, והעובר על מים שפוכין". ופירש רש"י דכל אלו הארבעה דברים "משום רוח רעה" הם. ובהמשך דברי הגמרא איתא "הנפנה בין דקל לכותל, לא אמרן אלא דלית לי' ארבע אמות, אבל אית לי' ארבע אמות לית לן בה. וכי לית לי' ארבע אמות, לא אמרן אלא דליכא דירכא אחרינא, אבל איכא דירכא

¹¹ ולפמ"ש בספר מנחת פתים (להג"ר מאיר אריק צ"ל) על יו"ד (סקט"ז ס"ה) ע"פ דברי רש"י (הנ"ל הערה 9) דהא דבמדי דצייר וחתים לית להו רשואת, אינו אלא במדי דחתים בחותם של ברזל, הי' מקום לומר (וכדמשמע מדברי המנחת פתים שם) דבאמת מהני חותם (של ברזל) גם לענין שום קלוף וכו', ומ"ש בגמרא "ואע"ג דמנחי בסילתא ומציירי וחתים" היינו בחותם שאינו של ברזל. אבל עדיין צ"ע למה לא מהני הא ד"מציירי" גם אם אין החותם מועיל – לפמ"ש רש"י במס' חולין דסגי "באחד מכל אלו" (משא"כ להתוס' הנ"ל הערה 8).

אחרינא לית לן בה". ופירש רש"י דהיכא דלית לי' ארבע אמות "לא שביק רווחא [לשידא] לעבור בין דקל לכותל משום הכי מזקא לי"; והיכא "דליכא דירכא אחרינא שתהא שידא יכולה להלך בו דעכשיו זה בא בגבולה והפסיד דרכה ואהכי מזקא לי", ע"ש. (ג) בראש השנה כח, ע"א הביא רש"י גירסת ופירוש מורו בברייתא השנוי' שם "התוקע לשד להברית רוח רעה מעליו"; (ד) בברייתא דיומא עז, ע"ב איתא: "מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לחינוק, ואינה חוששת", ובפירוש רש"י שם: "מדיחה את ידה לפי שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלן שחרית, ושם השד שיבתא"¹².

אבל מדברי הרב פעלים שהבאנו מבואר דשדים ("הנקראים מזיקין בלשון רבותינו"¹³) לחוד ורוח רעה לחוד, ורוח רעה שורה גם על מה שקשור וחתום משא"כ מזיקין, ונראה דאין סתירה לדבריו מכל הנ"ל, שהרי על ברייתא דעירובין (הנ"ל) "שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן, עובדי כוכבים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות", כתבו התוס' (שם ד"ה על דעתו ועל דעת קונו) ד"אע"ג דאיכא נמי כשפים שמכחישינן פמליא של מעלה נראה דהוי בכלל רוח רעה ויצר הרע", ולפ"ז נראה מבואר דרוח רעה הוא שם כללי לכמה מרעין בישינ ובכללן מזיקין וכשפים¹⁴, ועפ"ז א"ש דברי הרב פעלים].

והנה כבר בתקופת הראשונים נחלקו אם גם 'בזמן הזה' צריכים להזהר באכילת שום בצל וביצים קלופים שעבר עליהם הלילה.

בהגהות מרדכי עמ"ס שבת (רמז תסא) הביא תשובת מהר"ם מרוטנבורג שכתב, וז"ל: ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה כדאיתא פרק כל היד (נדה שם), יפה כתבתם, דדילמא לא שכיח

¹² וראה גם פירוש (המיוחס ל) רש"י תענית כב, ע"ב "מפני רוח רעה שנכנס בו רוח שידה".

¹³ פי' הרמב"ן עה"ת ויקרא טז, ח.

¹⁴ ולהעיר גם שבת פב, ע"ב: "הנצרך לפנות ואינו נפנה, רב חסדא ורבינא; חד אמר: רוח רעה שולטת בו, וחד אמר: רוח זוהמא שולטת בו", ופירש רש"י: "רוח רעה - ריח הפה שהזבל מרקב במעיים, ויוצא ריח דרך פי".

בינינו. אי נמי, כתבי הקדש¹⁵ שעליהן¹⁶ מצילין¹⁷, ושלוש, העני מאיר, עכ"ל. ומבואר שעכ"פ נסתפק, "דילמא", אותה רעה ששורה על שום קלוף וביצה קלופה ובצל קלוף "לא שכיח בינינו", ומשמע שלפי סברתו הראשונה עכ"פ אין צריכים לחשוש לרוח רעה זו כלל¹⁸.

אבל מדברי התוס' והרא"ש (ביצה יד, ע"א) מבואר דס"ל שעדיין איכא להך סכנתא. בסוגיא דביצה שם נחלקו האמוראים אם כשמכינים תבלין ביו"ט (תבלין כאלו שאילו היו מכינים אותן מערב יום טוב היו מפגינן טעמן), צריך לטחנן בשינוי או לא; דלחד מ"ד מותר לטחנן ביום טוב בלא שום שינוי, ולאידך מ"ד אם ידע מערב יום טוב שיצטרך לתבלין אלו ביו"ט, אסור לטחנן אותן ביום טוב בלא שינוי, אפילו אם מפגינן טעמן כשנטחנו מאתמול. וכתבו שם התוס' בד"ה איכא בינייהו ידיע, "דאזלינן לחומרא", ע"ש. ושוב כתבו, וז"ל: ומיהו שומין מותר לתקנם

¹⁵ ראה שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב יו"ד סי' קמה) ד"ש מקום לומר. . דלאו מפני קדושת האותיות לחוד קאתי עלי, אלא מפני דהרוח רעה אינו שורה על אותו דבר כי אם בהיותו מגולה לגמרי מכל צדדיו, אבל בשמכוסה קצתו אינו שורה, כמו בנשתייר קליפה קצת [וכמבואר ממ"ש בהגהות היעב"ץ (הנ"ל הערה 7) ובשו"ע אדמו"ר הזקן דלקמן בפנים] ה"נ כתב שע"ג הביצה הוי כסוי קצת שאינו מגולה כלו לאויר, ואע"ג דאמרינן התם, ואע"ג דמנחי בסילתא כו', ה"ד בסילתא וכיו"ב שאינו מחובר בגוף הדבר, משא"כ בכתב שהוא בגוף הביצה, וכמו עיקרן וקליפתן (אע"ג דהקליפה אינה מחוברת, מ"מ היא התולדה) מהני להציל מרוח רעה". אבל ראה לשון האגודה דלקמן הערה 18.

¹⁶ בבגדי ישע על המדרכי שם כתב "שמעתי שדרך הוא לכתוב איזהו תיבות על ביצה קלופה וטוב הוא לזכרון כשאוכלין אותו". וראה גם שו"ת יביע אומר ח"א סי' ט אות ב. אבל בכ"מ (הסכמת הגר"מ שפירא זצ"ל לספר שלחן חי להרב חיים יעקב שאצק, לובלין תרצ"ג. שו"ת אפרקסתא דעניא הנ"ל שבהערה הקודמת. ועוד) פירשו שתשובת מהר"ם קאי על המנהג שהביא בספר הרוקח (הל' שבועות סי' רצו): "מנהג אבותינו שמושיבין התינוקות ללמוד בשבועות לפי שניתנה בו תורה. . . ואחר כך מביאין ביצה מבושלת וקלופה הקליפה ממנה וכתוב עלי' 'ויאמר אלי בן אדם גו' (יחזקאל ג, ג). . . ומאכילין לנער העוגה והביצה כי טוב הוא לפתיחת הלב".

¹⁷ ראה גם אגודה עמ"ס שבת סי' קב: "דילמא מצות מגינות".

¹⁸ אבל ראה בשו"ת אפרקסתא דעניא (הנ"ל הערה 15) "דכל השאלה קאי על המנהג שנותנים לתינוק עוגה או ביצה קלופה לפקחות הלב, וע"ז קאי השאלה, אמאי לא חיישינן לרוח רעה. . . וע"ז תירץ המהר"מ ב"ב דדילמא לא שייך רוח רעה, ולשון 'לא שכיח' אין פירושו שלא נמצא כלל כמובן, אלא דלא שכיח כבזמן הקודם, ולכן לא חיישינן למלתא דלא שכיחא, משום סגולה לתינוק".

ביום טוב בלא שנוי מפני שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב. ועוד, דאמרין דרוח רעה שורה עליהן כשנטחנין בלילה, עכ"ל. ועד"ז כתבו התוס' עמ"ס שבת (קמא, ע"א סוד"ה הני פלפלי מידק חדא), וז"ל: ושומין הנדוכים ביום טוב, נראה לר"י דשרי אפילו ידע מאי קדרה בעי בשולי, לפי שמפיגין טעמן יותר מדאי ושרי, מידי דהוי אשוחט ומבשל דשרי לכולי עלמא, אפילו יודע מאי קדרה בעי בשולי, דנראה הוא דהפגת טעם היינו שתש כח התבלין ואינם חדין כל כך, ויכול לתקן הדבר כשמרבה התבלין, אבל הפגת טעם שומין אין יכול לתקן, מידי דהוה אשוחט ואופה ומבשל. וגם רוח רעה שורה עליהן אם דכן מערב יום טוב, אפילו במדוך של אבן או של ברזל שרי, עכ"ל. וכ"כ הרא"ש (ביצה פ"א סכ"א – הו"ד גם ביש"ש שם סי' לט), וז"ל: ומיהו שומין ודאי מותרין לדוך כדרכן דמתקלקלין ביותר אי עביד לי' מאתמול. ועוד אמר בפרק כל חיד (נדה שם) השום קלוף שעבר עליו הלילה האוכלו מתחייב בנפשו דרוח רעה שורה עליהן, עכ"ל.¹⁹

ומבואר מדברי התוס' והרא"ש שגם בזמניהם הי' רוח רעה שורה על שום שנקלף ועבר עליו הלילה, ועל כן אסור לאכלו.

[וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קמח) שמדברי ה"תוס' שבת קמ"א וביצה י"ד גבי שומים מבואר דגם בזמן הזה אסור, וה"ה ביצה". גם בשו"ת קב זהב (סי' יד) הביא דברי התוס' והרא"ש בנוגע לשומין, וכתב: "הרי שסברו שגם כעת עוד ישנו לאותו רוח רעה, והוא הדין בביצים הוי כן; כיון דהש"ס בנדה כלל שומין ובצים כאחד, אין לחלק ביניהם דלחד נתבטל ולחד ישנו". וכ"כ בספר מטה ראובן על יו"ד (סי' רלג). וכ"מ ממ"ש בשו"ת אגרות משה (הו"ד לקמן ס"ב) שמדברי התוס' והרא"ש מבואר דס"ל דגם בזמניהם ובזמן הזה איכא איסורא וסכנתא באכילת ביצים קלופות שעבר עליהן הלילה].

וכ"מ ממ"ש הסמ"ק (מצוה קעא) לענין סכנת "שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה שעבר עליהם הלילה" ש"יש בני אדם שאינם אוכלים

¹⁹ וראה גם רבינו ירוחם נתיב ד ח"ב; כל בו סי' קיח. חידושי הרשב"ץ עמ"ס נדה שם. אגודה נדה שם ושבת שם.

שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה, ויש²⁰ שאינם חוששים מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשימים קליפת השומין לתוכם". וכ"כ בארחות חיים (הל' מעקה). ומדבריהם מבואר שהסכנה היתה קיימת גם בזמנם.

גם יש לציין למעשה רב מבעל ספר תרומת הדשן (לקט יושר ח"ב עמוד ו) ש"אכל חצי בצל שעבר עליו הלילה רק שיש קליפה על החציה"; הרי שחשש לרוח רעה השורה על ביצה קלופה שעבר עלי' הלילה.

בספר פרי חדש (יו"ד סי' קט"ז סק"ט) ובערוך השולחן (שם סכ"ב) הביאו להלכה דברי הגמרא במס' נדה הנ"ל. גם בליקוטי הלכות (להחפץ חיים) עמ"ס נדה שם כתב דאע"פ שלא מצא דינים אלו ברמב"ם "בודאי צריך לזהר בהן".

ובשו"ע אדמו"ר הזקן (דיני שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס"ד) העתיק לשון הרמב"ם (הל' רוצח פי"א ה"ה) והשו"ע (חו"מ סתכ"ז ס"ט וס"י) "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהם ואומר הריני מסכן עצמי ומה לאחרים עלי או איני מקפיד בכך חייב מכות מרדות, ואלו הם", ובהמשך דבריו (שם ס"ז) פסק בסכינא חריפא: ולא יאכל שום קלוף או²¹ בצל²² קלוף²³ או ביצה קלופה²⁴

²⁰ מלשון זה, ועד"ז להלן בנוגע לשימת הקליפה בתוך השום, משמע שאין היתרים אלו ברורים ופשוטים לכו"ע.

²¹ תיבה זו מוציאה מדעת שו"ת קב זהב (הנ"ל בפנים) שאין סכנה כי אם באכילת שלשתם כאחד.

²² בשו"ת דבריך יאיר (להרב יאיר שי' חדאד), חלק שלישי (ירושלים תשס"ג) סי' כח, נשאל בדבר "בצל ירוק עלי" [SPRING ONION בלע"ז], האם יש בו משום בצל קלוף שעבר עליו הלילה" ולאחר השקו"ט בזה (ע"ש בארוכה) כתב דלא יהא אלא ספק, הלא כיון שהוא "ענין סגולי מאן לימא לך דלא אסרו כל דבר ששמו בצל", וע"כ "יש להחמיר בזה ויש לאסור כל סוג של בצל שנקלף ועבר עליו לילה שלם ולכן יש להקפיד להשאיר חלק מקליפתו עמו כדי להתירן באכילה".

²³ בשו"ת קב זהב הנ"ל (בסופו) כתב ש"העולם נזהרין גם בצנון בקלופה שעבר עליו לילה לאסור, ולא מצאתי שום רמז לזה בשום מקום".

²⁴ בשו"ת פרי אליהו (להרב אליהו זלאטניק) חלק שלישי (ירושלים תשל"ב) סי' לד, דן בענין ביצים הנמצאות במעי התרנגולת ועדיין לא נגמרה קליפתן החיצונה הקשה, וגם החלבון לא נגמר ורק החלבון לבד נגמר, ועברה עליהן הלילה, ופסק דאין בהן סכנה דרך

שעבר עליהם הלילה²⁵, מפני שרוח רעה שורה עליהם, אפילו הם צוררים בבגד²⁶ וחתומים. ואם שייר בהם עיקרם, והוא השער שבראש השום והבצל, או מעט²⁷ קליפתם²⁸ מותרים, עכ"ל.

כאשר "היתה כבר שלימה עם הקליפות ושברה והוציא ממנו רק את האוכל שבפנים אז יש קפיצת דרוח רעה ואסור לאכלה אבל היכי דעדיין היא שלימה ורק עדיין לא נגמרה אז נקראת שלימה כמו עם הקליפות".

²⁵ בשו"ת דברי יציב (הנ"ל הערה 3) נסתפק "מתי נקרא עבר עליהם הלילה, אם דוקא כל הלילה, או אף אם נקלפו קודם עלות השחר", ומסביר ר"ל דיש מקום לחלק בזה בין קודם חצות לאחר חצות "דמחצות קרוי בוקר . . . ולפ"ז ה' אפשר לומר גם בביצים שקלפן אחר חצות, דלא שלטא בהו רוח רעה" אבל סיים ד"לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה". ולמעשה כתב שלא ראה שיחששו לזה אא"כ לנו כל הלילה מתחלתו ועד סופו, דהיינו שנקלפו קודם הלילה ועמדו קלופים עד הבוקר. וראה גם מ"ש בדברי יציב שם סי' לב.

²⁶ צע"ק כוונתו במה ששינה ממ"ש בגמרא שהיו מונחים ב"סל" וכתב שהיו צוררים "בבגד".

²⁷ בשו"ת דברי יציב (הנ"ל הערה 3) כתב בדרך אפשר "דבכה"ג שנשאר אפילו חלק מהקליפה הרכה של הביצה שפיר דמי, ובזה א"ש נמי דלמה אמר הש"ס שמה 'ולא אמרן אלא דלא שייר בהן עיקרן או קליפתן', והרי בקלוף מיירי, ולהנ"ל א"ש שהוסיף בזה קליפתן הדקה הפנימית", וסיים ש"אולי לזה הרב התניא בשו"ע הנ"ל נקט מעט קליפות ודו"ק".

אבל לדידי נראה פשוט דמ"ש רבינו "מעט קליפות" כוונתו שלא הסיר את כל הקליפה (וכמ"ש בהגהות יעב"ץ הנ"ל הערה 7), וזהו דבר המוכרח מפשטות דברי הגמרא, דהא הגמרא איירי בשום בצל וביצה שהם קלופים, וא"כ צ"ב מ"ש דאם "שייר . . . קליפתן לית לן בה", ועכצ"ל דר"ל שרוב הקליפה הוסרה ונשארו רק "מעט קליפות" (וכמ"ש בערוך לנר שם).

²⁸ בספר אמרי יוסר (הנ"ל הערה 7) כתב שהעירו לו: (א) "בשום יל"ע מהו קליפתן, דאפשר דהיינו הקליפה העליונה המקיפה את כל השומים הקטנים, וכמדומה דאם יקלפו את קליפתן של השומים הקטנים יתלשו מיד ולא שייר לומר שייר עיקרן ולא קליפתן אם לא שיטרח ויקלף קצת מהקליפות וישאיר סופן הדבוק בראש, וכה"ג נימא דחשיב שלא שייר קליפתן ובעי שישאר עיקרן; (ב) "לכאורה יש לחלק בין שומים לחים דאז הקליפה העליונה המקיפה את כל השומים היא קליפתן דאילו הקליפה הקטנה היא כעין אוכל וכמדומה שי שאוכלין אותה משא"כ בשומים יבשים דתרווייהו קליפות גמורות הן אף בקליפה קטנה סגי".

יסודו של האגרות משה להתיר ביצים קלופות לצורך הקפאה ושיקו"ט בזה

(ב) בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' כ) כתב הגרמ"פ זצ"ל, מסברא דנפשי, דרבי שמעון בן יוחי (במס' נדה שם) לא דיבר אלא "בדבר שדרך העולם שקולפין ביצים ושומין ובצלים בשעת סעודתן וסמוך לסעודתן, וכשנזדמן שקלפו בזמן קודם ונמלכו שלא לאכול או שכחו מלאכול משמיענו רבי שמעון בן יוחי שאיכא סכנה כשעבר עליהן הלילה, וכן הוא אף כשהכין מאיזה טעם הביצים והשומין ובצלים בכוונה לאוכלן למחר נמי הוא בכלל הסכנה, אבל בדבר שהדרך שצריך לקליפתם הוא בזמן מוקדם דימים, כהא דקלוף לקבוץ חביות של חלבונים ושל חלמונים להקפיאם ולמוכרם לבתי אפי' הוא ענין קלוף אחר" שלא דיבר מזה רבי שמעון בן יוחי. ובדברים כאלה "שאינן להם טעם, אלא שכן הוא המציאות דשריית הרוח רעה, אין לנו אלא זה שנאמר מפורש ולא אף בשינוי קצת"²⁹ ועל כן "אין לנו למילף" מדברי רבי שמעון בן יוחי לענין הביצים המקולפות והמקופאות שעברו עליהן הרבה לילות.

והביא ראי' מדברי התוס' בסוגיא דביצה (הנ"ל ס"א) שכתבו שני טעמים (בלשון הגרמ"פ: "תירוצים") לזה שחידשו דלכו"ע "שומין מותר לתקנם ביום טוב בלא שנוי", והם: (א) "מפני שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב"; (ב) "דאמרינן דרוח רעה שורה עליהן כשנטחנן בלילה".

וכתב הגרמ"פ שלכאורה דברי התוס' תמוהים, "דהא טעם זה דרוח רעה שורה עליהן כשנטחנן בלילה הוא טעם מפורש שהוא ברור, אף דמנחא בסילתא ומציירי וחתמי, וטעם הראשון שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב אינו ברור כשהם בכלי צר מכוסה, ואיך כתבו [התוס'] טעם זה לטעם הראשון, שמשמע קצת שהוא יותר עדיף כשלכאורה ליכא שום צורך לטעם זה כלל".

²⁹ ראה גם אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר נבג"מ זי"ע (ח"ב עמוד קמד): "בעניני רוח רעה הרי - הבו דלא לוסף עלה, ואין לנו אלא מה שכתוב בפירוש". וראה גם רשימותיו (חוברת קמח) דבכגון דא אין מדמין מילתא למילתא.

ותירץ דמזה נראה שהתוס' ס"ל "דכשהוא לענין אחר מסתם עובדא דשומין קלופין דהדרך לקולפן הוא רק בשעת האכילה וסמוך, אלא שהוא עובדא דהדרך הוא אדרבה לקולפן בזמן מוקדם, ליכא הסכנה, ולכן מסתפקי להו לענין אכילת יום טוב דלמחר, דמצד דרך האכילה הוא סמוך להאכילה כמו בימי חול, אבל בשביל איסורא דיום טוב במיני תבלין שאפשר לעשות מערב יום טוב כשאין מפיגין טעמן אסור ביום טוב לעשות בלא שינוי שהרבה נשי קשי להו לעשות בשינוי עושין מערב יום טוב, אם זה נחשב כענין אחר שאין למילף שגם כן הוא סכנה שלכן יש לה לתקנם מערב יום טוב כיון דליכא סכנה, או שהאיסור מלתקן ביום טוב לא מחשיב זה כענין אחר ויש למילף שגם לסעודות באכילות יום טוב הוא סכנה כשתתקנם מערב יום טוב, מאחר דלענין עצם דרך התיקון עושין רק סמוך להסעודה, שאם כן אינה יכולה לתקן מערב יום טוב מצד הסכנה שלכן מותר לתקן ביום טוב גם בלא שינוי".

ובזה נחלקו שני תירוצי התוס', "שלתירוצי קמא ליכא סכנה, שאם כן אין להתיר לתקן ביום טוב בלא שינוי, והוצרכו להתיר מטעם דמתקלקלין ביותר שלכן לא הצריכו שינוי ביום טוב . . . ותירוצי השני סובר דלא נחשב זה לענין אחר, שלכן איכא סכנה כשיתקנו בערב יום טוב דלכן פשוט שמותר ביום טוב בלא שינוי".

ועפ"ז כתב הגרמ"פ דאיכא "ראי' מתוס' דבענין אחר ממש כהא דקולפין למלא חבית לאקפויי שליכא בפשיטות שום סכנה בזה" וכמשנ"ת, "דאם לא כן לא הי' שייך כלל לאיסתפוקי בערב יום טוב".

ולדידי צ"ע בראייתו, שהרי אפשר לבאר זה שהביאו התוס' הא "דאמרינן דרוח רעה שורה עליהן כשנטחנין בלילה" כטעם שני, באופנים אחרים, ומהם:

(א) בסמ"ק (הנ"ל ס"א) כתב ש"יש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה, ויש שאינם חוששין מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשימין קליפת השומין לתוכם". ואולי התוס' בטעמם הראשון נקטו כהשיטה שהביא הסמ"ק דסגי במה "שמשימין קליפת השומין לתוכם" כדי שלא תהי' סכנה באכילתם, וע"כ

הוצרכו להתיר הטחינה ביו"ט "מפני שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב", ולזה לא יועיל מה שישים קליפת השום בתוכו³⁰.

(ב) אולי י"ל שהתוס' ס"ל כמ"ש מהר"ם מרוטנבורג (הנ"ל ס"א) ד"דילמא לא שכיח בינינו" רוח רעה, וכמ"ש עד"ז התוס' במס' יומא הנ"ל, ומטעם זה יש לפקפק בתוקף הטעם השני שכתבו התוס', וע"כ הקדימו לכתוב טעם אחר להתיר הכנת השומין ביו"ט עצמו - "מפני שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב".

(ג) עוד י"ל דגם אם בנוגע לשומין יש היתר מרווח לטחנו ביו"ט מפני ש"רוח רעה שורה עליהן כשנטחנן בלילה", מ"מ הקדימו התוס' וכתבו הטעם "מפני שמתקלקלין ביותר אם יעשה אותן מערב יום טוב", כדי להורות שאם המצא תמצא ירקות או תבלינים אחרים, שאין סכנה בטחינתם מערב יום טוב, אבל "מתקלקלין ביותר" עי"ז, מותר לטחנן ביום טוב בלא שינוי.

(ד) אולי י"ל שהתוס' איחרו מלהביא את הטעם השני "דרוח רעה שורה עליהן כשנטחנן בלילה" משום דס"ל דאפשר לפקפק בה כי כשקולף את השום כדי לטחנו מערב יו"ט ולהמנע ממלאכה ביו"ט שייך בכה"ג "שומר מצוה לא ידע דבר רע"³¹.

³⁰ ראה גם כף החיים (או"ח סתק"ד סוף סק"א) "דכשהם מבושלים או מעורבים עם דבר אחר אינו מזיק". ועפ"ז יש לבאר למה לא הביאו הטור והב"י (או"ח סתק"ד) ושו"ע אדה"ז (שם ס"א) את הטעם השני שכתבו התוס' והרא"ש לענין שומין, כי כללו בדבריהם גם חרדל ושחליים וכיו"ב.

³¹ ראה מרדכי עמ"ס פסחים פ"ב (רמז תקצג) הו"ד בבית יוסף (או"ח סתנ"ה). רמ"א (או"ח שם ס"א). ט"ז, מג"א ושו"ע אדה"ז סט"ז, ובספר חסידים סי' תתנא - הו"ד במגן אברהם (או"ח סר"ו סק"ח) ושו"ע אדה"ז (שם סי"ד).

וראה שו"ת דברי יציב (או"ח סי' רכז) לענין ביצה שייחדה לעירוב תבשילין ועברה עלי' הלילה כשהיא קלופה, ד"שייך הטעם דשומר מצוה לא ידע דבר רע". וכ"כ בספר חשוקי חמד עמ"ס פסחים (להרב יצחק שי' זילברשטיין, ירושלים תשס"ו, עמוד תקעד ואילך) בנידון חייל בארץ הקודש שנודע לו "שלמחרת בשבת קדש יצאו להצלת נפשות הרחק מהבסיס, יותר מתחום שבת, וחפץ להניח עירוב תחומין כדי למעט בחילול שבת, אולם ברשותו רק ביצים מבושלות קלופות שנותר לו מארוחת הצהרים", ושאל "האם יכול להניחם לעירובי תחומין או לאו", וצייד המחבר "דכיון שהוא צורך פיקוח נפש להפר

והבוחר יבחר.

עכ"פ שערי הביאורים לא ננעלו, ויש להסביר סדר דברי התוס' בכמה אופנים, אבל בכל אופן נראה שאין מדבריהם ראי' והוכחה לשיטת הגרמ"פ דליכא סכנה באכילת ביצים קלופות שהיו מיועדות מתחלתן להקפאה וכו'. וכיון ששיטת הגרמ"פ להתיר בכה"ג שדרך העולם הוא לקלפן מראש אינה מוכחת מדברי התוס', וגם מסברא אינה מוכרחת³², ובכמה שו"ת³³ נראה להדיא שנקטו שאסור גם בכה"ג³⁴, הי' נראה לכאורה דמכלל ספק סכנתא לא נפקינן, ועל כן נראה שצריכים להחמיר בזה.



עצת אויבנו . . . דשרי להניח עירוב שיש בו סכנה ולא לחוש משום שומר מצוה לא ידע דבר רע".

וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (להרב משה שי' שטרנבוך) ח"ד (יו"ד סי' קפו) "דבמקום מצוה כגון לצורך שבת וכדומה כשאין לו חלות אחרות יש לסמוך גם לכתחילה דשומר מצוה בסעודת שבת לא ידע דבר רע". ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח יו"ד סי' מד ח"ד) סתם לענין "בצל וביצה קלופה מע"ש שמכינין ליום השבת למחרתו . . . אני אומר שהוא בבחי' שומר מצוה לא ידע דבר רע . . . שאין בהם חשש היזק לאדם", ע"ש ובשו"ת ויען דוד (להרב חיים יוסף דוד שי' ווייס) ח"א (ירושלים תשנ"ג) סי' קיט.

³² ראה גם שו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' כא) שכתב על דברי האגרות משה הללו: "מה אעשה ולא זכיתי להבין הדבר . . . שהרוח רעה מבחין בין קליפה שקולף לסעודה או לאכול מיד ובין קלופה שקולפים למכור והדבר הוא פלא ואין לו שום יסוד לפענ"ד".

³³ בנוסף לשו"ת דברי יציב (ועוד) הנ"ל, ראה שו"ת בית שלמה (להגר"ש דרימער, יו"ד סי' קפט). שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' סח; ח"ו סי' עד ועה). שו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' לט). תשובת הגר"ר יהודה דב שחט ז"ל, אב"ד דק"ק באזעל – נדפסה בקובץ 'מגדל אורי' (יו"ל ע"י ישיבת אור אלחנן-חב"ד, לאס-אנדזעלעס, קאליפארניא) ח"ג (תשמ"ב) ס"ע סז ואילך. שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קיא). ועוד.

³⁴ דאי לאו הכי לא היו צריכים לכל הטעמים הנ"ל שהמציאו כדי להתיר הביצים הקלופות הנשלחות למרחקים וכיו"ב, עיין בדבריהם ולא עת האסף פה.

אמירה לעכו"ם בשאר איסורין

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מג"ש כולל מנהטן חב"ד

א. בב"מ (צ.) אבעיא להו הא דאמירה לנכרי שבות אם הוא דוקא באיסור סקילה כמו שבת, או גם באיסור לאו כמו חסימה ובפשטות לא איפשיטא ולכן פוסק הראב"ד (מובא ברא"ש שם סוף סי' ו') דאזלינן לקולא (דספק דרבנן לקולא) ואמירה לנכרי שבות הוא דוקא באיסור סקילה אבל הרא"ש (שם) סובר דשפיר איפשיטא¹ ואמירה לנכרי אסור

¹ וראה בר"ה (כ"ד:) ובע"ז (מ"ג:) שהקשה הגמרא על ר"ג האיך עשה דמות צורות לבנה והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמי המשמשין לפני כגון חמה ולבנה כו"מ. ומתוך שאני ר"ג שאחרים (נכרים) עשו לו ע"כ.

ובתוס' (ד"ה שאני) מקשה הרי אמירה לעכו"ם שבות ומתוך במקום מצוה לא גזור. אמנם מצינו שינוי בין התוס' בר"ה להתוס' בע"ז, דבע"ז כותב: והא אמירה לעכו"ם שבות ואפי' בדבר שאינו של שבת כדאמרינן בב"מ גבי חסום פרתי ודוש בה. ובר"ה כותב: יש בעיא אי איכא שבות בלאו או לא גבי חסום פרה ודוש בה.

וי"ל דהתוס' בע"ז סובר כשאה"ר דהאיבעיא איפשיטא ולכן כותב בפשיטות דיש אמירה לעכו"ם בכל האיסורין אבל תוס' בר"ה סובר כהראב"ד דהאיבעיא לא איפשיטא ומקשה מדוע לא הביאה הגמרא הוכחה מר"ג דאמר לעכו"ם לעשות לו דמות לבנה, מכלל דזה לא נכנס בהאיבעיא דמצוה שאני. [ואע"פ שיש עוד תירוץ בגמרא (ר"ה שם) דלהתלמד שאני וממילא ה' אפשר לדחות ההוכחה, י"ל דעכ"פ הו"ל להגמרא להביאו ולשקו"ט בי' וצ"ע. וראה בתוס' הרא"ש ע"ז שם ד"ה שאני. ובערוך לנר בר"ה (שם ד"ה ודש).]

אמנם יש עוד חילוק בין ב' התוס' דבר"ה מביא הוכחה מחוה"מ "ואע"ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות כדמוכח במו"ק ואפי' בדרבנן איכא שבות". ובע"ז אינו מביא הוכחה זו, ולכאורה הטעם לתוס' בע"ז, הוא כמ"ש התוס' בב"מ (שם ד"ה אבל) "משום דשבת יו"ט חדא מילתא וגזרו אטו שבת". ואין הוכחה מחוה"מ דשם שבת עלה.

וקשה על התוס' (בר"ה) דאם באמת יש הוכחה מהברייתא דחוה"מ מדוע לא פשטה הגמרא (בב"מ) האיבעיא והדרא קושיית התוס' (בב"מ) לדוכתא. וי"ל דהגמרא בב"מ לא ידעה הברייתא והגמרא דמו"ק (משא"כ הא דר"ג - דמשנה היא בר"ה)

[ויש מקום לומר דלעולם סובר התוס' בר"ה כתוס' בב"מ, וכונתו: דגם כאן נחשב לא תעשון ללאו דע"ז שהיא בסקילה (וראה בפלפולא חריפתא בב"מ שם אות ט') "וכל מילי" בדבר יש בו סקילה, אבל מ"ש "יש בעיא אי איכא שבות בלאו"

לכאורה לא נוכל לפרש כדלעיל, שהרי מאותו טעם דאין הוכחה מחוה"מ, אין הוכחה מלא תעשון, וי"ל דכוננת התוס' הוא "את"ל שלא תעשון אינו נחשב לתא דע"ז אלא לאו

בכל האיסורים, וכ"כ הרמב"ם בהל' שכירות (פי"ג ה"ג וע"ש במ"מ) לענין חסימה, ובהל' איסור"ב (פט"ז הי"ג) "אסור לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו", (ובמ"מ שם). וכ"כ הנמוק"י (בב"מ שם ריש דף נ"ג מדפי הרי"ף) "והסכימו האחרונים (הרשב"א והר"ן)..אפי' באיסור לאו".²

לחודי', קשה מדוע לא פשטה האיבעיא בב"מ, "ומ"מ קשה": דאם לא תעשון נחשב לתא דע"ז, קשה שהרי בודאי יש אמירה, ואם נימא דלא נחשב לתא דע"ז ואין בו אמירה, קשה מדוע לא פשטה האיבעיא בב"מ].

ק"ק להתאים תירוץ התוס' עם שיטתו בשאר מקומות (ראה טור וב"י או"ח סי' ש"ז ס"ה) דלא התירו אמירה לעכו"ם - באיסור דאורייתא - במקום מצוה, וראה ברש"ש ובמצפה איתן (בר"ה שם), שתירצו שאמירה לעכו"ם בלאו (שאין בו מלקות), מותר לכו"ע במקום מצוה.

ואע"פ שלשון הגמרא (בב"מ שם) "או דלמא לא שנא" - שאין חילוק? י"ל הכוונה לעצם האיסור, דאמל"נ, אבל לעולם במקום מצוה, שנא ושנא, דבאיסור סקילה - לא התירו, ובלאו - התירו.

וראה בבירורי הלכות (להרה"ג פלאטקין ז"ל) סי' א' אמירה לעכו"ם (אות ט') שכותב בארוכה בנוגע ללומר לעכו"ם שיאמר לעכו"ם אחר. ומביא שמהתוס' בר"ה (שם) רואים שסובר שאסור דאל"כ יתרץ דר"ג עשה ע"י אמירה לאמירה ומסיים "אכן מתוס' ע"ז מג: משמע להיפך ע"ש" ולא זכיתי להבין כוונתו שהרי לכאורה התוס' בע"ז מתרץ כמו תירוצו התוס' בר"ה וצ"ע.

² ויש שיטה ממוצעת ומכריע דהאיבעיא לא איפשיטא (כהראב"ד) אבל להלכה נקטינן לחומרא (כשאה"ר). והוא שיטת הסמ"ג לאוין קפ"ד וז"ל "אמר לגוי חסום פרתי ודוש בה, היא בעיא ולא נפשטה, הילכך אסור ואינו לוקה". (וכבר הקשה עלי' המל"מ (בשכירות פי"ג ה"ג) דאם לא איפשיטא אמאי אסור הרי ספיקא דרבנן לקולא. ויש שמתרצים ע"פ מה שמביא הסמ"ג - בלאוין ק"י - דכל תיקו דאיסורא (אפי' דרבנן) לחומרא, ומכיון דלא איפשיטא הוה כתיקו).

והנה יסוד פלוגתת הראב"ד ושאה"ר היא, דהראב"ד: פוסק כר' חידקא דעכו"ם מצווין על הסירוס, וממילא נשאת איבעיא דלא איפשיטא ולקולא. ושאה"ר אינם סוברים כר"ח וממילא איפשטא האיבעיא לחומרא, ומקשה הח"מ באבה"ע (סי' ה' סק"ח) מדוע מביא הרמ"א הדיעה דעכו"ם מצווין על הסירוס (וכ"כ הב"ש שם בס"ט ט"ז וי"ח) הרי אנו פוסקים באמירה לעכו"ם - לחומרא מכלל דעכו"ם אינן מצווין על הסירוס. וסיים ויש ליישב. וע"פ הנ"ל אולי יש ליישב קצת דהרי ישנו שיטת הסמ"ג דס"ל כב' החומרות הן כר"ח דסבר דהאיבעיא לא איפשיטא (ובלאוין ק"כ פוסק להדיא כר' חידקא), והן לחומרא באמירה לעכו"ם.

כלומר כשהגוי עצמו מוזהר על זה (דהיינו ז' מצות ב"נ וכו') כו"ע מודי דאסור, שהרי עובר על לפ"ע לא תתן מכשול (כדאיתא בב"מ צ:). אבל כשאין הגוי מוזהר ע"ז, רק הישראל, דאזי יש רק אמירה לעכו"ם שבות, פליגי הראב"ד עם שאר הראשונים אם אסור באיסור לאו.

ולהלכה נפסק דאסור בכל האיסורים בשו"ע חו"מ (סי' של"ח סעי' ו') דאסור לומר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה, ומוסיף הרמ"א, "דאמירה לעכו"ם אסור בכל אסורין כמו בשבת".

וכ"כ בשו"ע יו"ד (סי' רצ"ז ס"ד) "אסור לישראל ליתן בהמתו לעו"כ להרביעה³ (ומוסיף הרמ"א) וכן כל אמירה לעו"כ אפי' באיסור לאו אסורה".

וכ"כ בשו"ע אבה"ע (סי' ה' סי"ד)⁴.

וממילא אין סתירה דהגם שאנו פוסקים באמירה לעכו"ם לחומרא, אנו חוששין להדיעה דעכו"ם מצווין על הסירוס משום דגם בתוך הדיעות דסברי שאמירה לעכו"ם לחומרא, איכא דסברי דעכו"ם מצווין על הסירוס.

ובס"א: בנוגע לאמירה לעכו"ם רוב הדיעות לחומרא, דהראב"ד דיעה יחידאה היא, אבל בנוגע לסירוס יש ג' ראשונים דסברי דמצווין (הראב"ד והסמ"ג והג"א) ויש מקום לחוש לדבריהם.

כוונת הב"ש "בהג"א" הוא - לב"מ פ"ז ס"ו. שכותב שאמל"נ אסור בכה"ת, וגם שנכרי מצווה על הסירוס (וכשיטת הסמ"ג). ומקור דבריו - מהאו"ז (ב"מ אות רפ"ה רפ"ו) שפוסק להדיא כר' חידקא. ובנוגע לאמל"נ בכל התורה עי' או"ז (שם סוף אות רפ"ג וריש אות רפ"ד) ויל"ע היטב מהו מסקנתו. ולהעיר מהר"ן פ' תולין (נ"ז. בדפי הרי"ף) ד"ה גרסינן שלכאורה משמע שס"ל ג"כ כהסמ"ג. וי"ל דהטעם דנקטינן לחומרא הוא משום דאפשיטא, וכוונתו בלא אפשיטא היינו להדיא. והנה הר"ן מצטט לשון של הראב"ד (בהשגותיו להרמב"ם - בהל' כלאים, וכבר הקשה הגר"א שיש סתירה בהראב"ד) ויש לומר שכוונת הראב"ד בהשגותיו הוא כהסמ"ג, כפשטות הלשון, אבל הר"ן הגם של ס"ל כהסמ"ג - ראה בחידושי הר"ן ב"מ (שם) שלא הביא שיטת הסמ"ג. לא נמנע מלצטט לשון הראב"ד, משום שאפשר נמי להתפרש כהשיטות דאפשיטא ג"כ.

³ לפי הב"י והב"ח והש"ך (ס"ק ד' שם) הטעם להלכה זו שאמירה לעכו"ם שבות. אבל לפי הדרישה הטעם משום דהגוי עצמו מוזהר על הרבעת בהמה והרכבת אילן, (רמב"ם מלכים פ"י ה"ו) ואסור מטעם לפ"ע, וכ"כ הדג"מ והגר"א ורעק"א והמנ"ח (וראה לקמן בסוף הערה אחרונה).

⁴ אמנם כו"ע מודי להלכה זו. לשאה"ר: מטעם אמירה לעכו"ם. ולהראב"ד: מטעם לפ"ע דסבר דעכו"ם מצווה על הסירוס (כדחיית ר' פפא - בב"מ שם) ע"ש בב"ש ס"ק ט"ז.

וכן פוסק אדה"ז בחו"מ הל' שאלה ושכירות וחסומה (סכ"ט) "אסור לומר לנכרי חסום פרתי ודוש בה..ואמירה לנכרי אסורה בכל האיסורים שבתורה כמו בשבת ומועד".

וכ"כ באו"ח סי' רמ"ג (ס"א).

ב. "חסום פרתי ודוש בה" יש בו ד' ציורים (א) פרה ודישה של ישראל (ב) פרה של נכרי ודישה של ישראל (ג) פרה של ישראל ודישה של נכרי (ד) פרה ודישה של נכרי. בציור א' וב': נהנה הישראל, שהרי התבואה שלו אינה נאכלת.

בציור ג': הוה מעשה של איסור בדבר של ישראל (אע"פ שאין הישראל נהנה). בציור ד': הוה מעשה של איסור במלאכתו של נכרי.

ופליגי הראשונים באיזה ציור אסור אמירה לנכרי.

דיעה הא' בתוד"ה חסום וכן הגהות אשרי (שם בשם אור זרוע) והמ"מ (בהל' שכירות פי"ג ה"ג): סברי דוקא כשהישראל נהנה - דהיינו ציור א' וב'.

הנמוק"י (שם) סובר: דצריך מעשה איסור (לאפוקי לומר לנכרי אכול נבילה) בדבר של ישראל (לאפוקי ציור ד') - דהיינו גם ציור ג' אסור.

דיעה הב' בתוס' (שם) והרא"ש (שם): כותב הש"ך (יו"ד סי' רצ"ז סק"ד) דלכאורה דעתם דאסור אפי' בציור ד' (שהרי הם כותבים, וסותמים דאם הוה מעשה איסור - אסור, ואח"כ מביא דברי הנמוק"י, ומסיים "ואפשר לכיוון גם דבריהם כן" שהתוס' והרא"ש יסברו כאופן הג'.

עכ"פ, הש"ך מסופק בדעת התוס' והרא"ש אם אסור בציור הג' או גם בציור הד'. כותב אדה"ז בהל' שאלה ושכירות וחסומה (סכ"ט) "אסור לומר לנכרי חסום פרתי ודוש בה דישא שלך..אע"פ שאין הישראל נהנה בזה, הואיל ונעשה איסור במה שהישראל מוסר לו משלו שהיא פרתו..אבל מותר לומר לו חסום פרתי ודוש בה דישא שלך".⁵

⁵ ונותן טעם "שהנכרי אינו מוזהר על החסימה" ובהשקפה ראשונה לומדים דזהו הטעם שחלוק ציור הד' מציור הג'. וזה אינו שהרי גם בציור הג' אין הנכרי מוזהר על החסימה.

והיינו כדעת הנמוק"י שציור הג' - אסור. וציור הד' - מותר.

ומציין "רש"י רא"ש". והיינו שאדה"ז סובר שגם רש"י והרא"ש סברי כציור הג'.

וצ"ב א' הרי הש"ך ספוקי מספקא לי' בדעת התוס' והרא"ש ומדוע בריר לי' לאדה"ז בדעת הרא"ש.

ב) אם ברור לאדה"ז בדעת הרא"ש מדוע לא בריר לי' בדעת התוס'.

ג. וי"ל שהרי הרא"ש מסיים (שם) "וכן נמי אסור בשבת, לומר לנכרי שאין מזונותיו עליך, הילך בשר זה, ובשל אותו לצרכך בשבת" הרי הרא"ש רוצה להדגיש החומרא ונקט "הילך בשר זה", דהיינו ציור הג' ולא נקט - חידוש גדול יותר - ציור הד' מכלל דזה מותר.

משא"כ תוס' דנקט בתחלתו "הילך בשר" לקולא, שאפי' ציור הג' מותר, ובמסקנתו שסובר שאסור כותב סתם כמו לבשל. ובנוגע לרש"י בפשטות הכוונה שהרי כותב "חסום פרתי ודוש בה דישה שלך". משמע דפרתך ודישה שלך מותר.

והנה יש ב' אופנים ללמוד רש"י:

א) אפי' דישה שלך, דלא מיבעי דאיבעיא לן בפרתי ודישה שלי שנהנה, אלא אפי' בפרתי ודישה שלך, דיש צד להחמיר גם שם.

ב) דוקא דישה שלך איבעיא לן, אבל פרתי ודישה שלי לא איבעיא לן, דפשוט שאסור. (מהרש"א בדעת רש"י).

אלא הטעם שחלוק ציור הד' מציור הג', הוא, מפני שאין כאן דבר של ישראל ונחשב מלאכתו של נכרי שמותר כמ"ש במכילתא ובנמוק"י (שם).

וזה ל"צ אדה"ז לכתוב שהרי כבר כתב לפני"ז שכל האיסור הוא דוקא "הואיל ונעשה איסור במה שהישראל מוסר לו משלו" ומינה דכשאר דבר של ישראל אין כאן איסור מלכתחילה, ורק שאדה"ז מוסיף עוד תנאי שצריך שלא יהי' הנכרי מוזהר עליו, דאם הוא מוזהר, אסור אפי' בציור הד', מטעם לפ"ע.

וזהו כוונת אדה"ז דציור הד' מותר "שהנכרי אינו מוזהר על החסימה" אבל אם הי' מוזהר הי' אסור בכל אופן (אפי' בציור הד') וכ"כ הגהות אשרי בב"מ (שם) וראה בתרוה"ד סי' צ"ט.

והנה בשלמא לאופן הא' ברש"י הרי האיבעיא כוללת הרבה ציורים, ורש"י נקט החומרא, דהיינו שמדגיש כח דאיסורא, ומדלא נקט ציור הד' רואים שסובר שמותר.

אבל לאופן הב' ברש"י, אין הוכחה שסובר שציור הד' מותר, שהרי בציור א' וב' אין שאלה, וזה שנקט רש"י ציור הג' יש לפרש כב' אופנים (א) שציור הד' מותר כנ"ל (ב) שציור הד' אסור, ורוצה להדגיש הקולא, שגם בציור הג' יש צד להקל דהיינו כח דהתירא.⁶

וצ"ב מהו הכרח והוכחת אדה"ז ללמוד רש"י כאופן הא' - אפי' דישא שלך ולא כאופן הב' - דוקא דישא שלך. דבאופן זה יש מקום ללמוד שגם ציור הד' אסור

ולכאורה הביאור בזה דמצינו בראשונים דלמוד רש"י כאופן הא' שכן כותב הטור (חו"מ סי' של"ח, וכ"כ הש"ך ביו"ד שם) ופירש רש"י שהבעיא היא באומר לו חסום פרתי ודוש בה אפי' אמר דוש בה תבואה שלך

וכן מצינו בהרמב"ן בפי' על התורה (שמות פ"ב, ט"ז) מובא בד"מ (או"ח סי' ש"ז ס"ק י"א) "אבל בשלו אומר לנכרי ועושה וכך פרש"י בגמרא ב"מ"

⁶ ולכאורה ה' נראה להוכיח דגם לפי המהרש"א ציור הד' מותר. דדוקא נקט ולא לקולא דהרי הכרח המהרש"א שלא ללמוד ברש"י לחומרא הוא מפני שלא כתב אפי' דישך שלך ומה"ט צריך לומר נמי לא לקולא, דאל"כ הול"ל "אפי" לאידך גיסא "אפי' פרתי בדישך שלך" וכ"ש פרתך בדישה שלך. אבל זה אינו, שהרי "דישך שלך" הוא הוספת רש"י, ובזה אפשר לדייק מדוע לא קאמר אפי', אבל "פרתי" הוא לשון הגמרא ובזה אין לדייק דהו"ל - לרש"י - להוסיף "אפי'". וממילא עדיין יש מקום לומר שנקט הגמרא "פרתי" להדגיש כח דהתירא.

ועדיין יש מקום להוכיח דלא לקולא קאמר (רש"י), דמכיון שההלכה היא לחומרא (ראה רש"י ב"מ ע"א: - דגם בריבית אסור אמל"נ ע"ש בתוד"ה כגון) הו"ל להדגיש החומרא ולא הקולא, ממילא צ"ל דדוקא קאמר (ציור הד' מותר) דאזי נקט הציור הכי לחומרא ויש לעיין אם הכלל הזה נכון.

⁷ וכ"כ הרמב"ן בחידושי (ב"מ שם ד"ה הא דבעינן) וראה ג"כ בחידושי הר"ן (שם ד"ה מהו) ועי' בשעה"מ שם בסופו.

הרי הראשונים לומדים ברש"י שכוונתו אפי' בדישה שלך - כאופן הא', ומינה דפרתך ודישה שלך (ציור הד') מותר.

והנה הרא"ש כותב ברש"י "איבעיא להו מהו שיאמר לנכרי חסום פרתי ודוש בה תבואתך ומינה דפרתך ותבואתך (ציור הד') מותר. משא"כ התוס' אינו כותב דברי רש"י.

עכ"פ יש ב' הוכחות מהרא"ש שסובר כהנמוק"י א) ההוכחה שיש מרש"י ב) הילך בשר זה. משא"כ מהתוס' אין הוכחה.

ולכן ציין אדה"ז לרש"י והרא"ש ולא להתוס' ונאדרבה ראה בשעה"מ (הל' שכירות פ"ג ה"ו ד"ה ודע) שמדייק מסוף התוס'. שסוברים שאפי' ציור הד' אסור, דאל"כ מה מקשה משביעית⁹

ד. והנה יש ג' טעמים לאיסור דאמירה לעכו"ם א) שלא תהא שבת קלה בעיניו ויבוא לעשות בעצמו (רמב"ם שבת פ"ו ה"א) ב) מטעם

⁸ ואולי יש להעמיס כן גם בהש"ך (שם) שהתחיל "ומשמע לכאורה מדבריהם דה"ה בפרתו של עו"כ אסור כיון שהישראל הי' אסור לעשות בכה"ג" שכוונתו להרא"ש ותוס' (שגם התוס' כותבים הסברא - דמעשה איסור, משא"כ ר' ירוחם אינו כותב הסברא) דבהשקפה ראשונה משמע שאוסרים ציור הד' ומסיים "ואפשר לכוון גם דבריהם כן" י"ל הא כדאיתא והא כדאיתא, דבהרא"ש: ודאי שיש לכוון (ומפני ב' ההוכחות דלעיל), ובדעת התוס': ספוקי מספקא לי', (דאפשר דהא שלא כתבו ההיתר - בציור הד' - הוא מפני שפשיטא להו ומשו"ז כותב "ואפשר". אמנם בין כך ובין כך קשה מב' ההוכחות דלעיל על שיטת התו"ט (שסובר דהרא"ש אוסר אופן הד') וי"ל א) יתרץ רש"י ע"פ המהרש"א ונקט כח דהיתרא כדלעיל בהפנים. והרא"ש שנקט אופן הג' הוא משום שנקט לישנא דהמתירים. ב) דיבר הכתוב בהוה ולכן נקט הרא"ש אופן הג' שזהו המצוי וההוה, ועד"ז י"ל ברש"י שנקט השאלה אפי' באופן הג', ולא אופן הד', משום שזהו המצוי. וא"כ מתורץ הש"ך ג"כ.

עכ"פ יש ב' משמעות בהרא"ש: א) לשונו בפרטיות מורה שמתיר אופן הד' ב) כללות סתימת לשונו, מורה שאוסר אופן הד'. ופליגי האחרונים איזו משמעות עיקר, להתי"ט - הכללי, ולאדה"ז - הפרטי. והש"ך ומנח"כ - מספקא להו.

⁹ וראה ג"כ בתוס' הרא"ש בב"מ (שם) שמסיים "ואז אין ראי' מכאן להתיר ליתן לנכרי לבשל בשבת" (ומשמיט סוף התוס' משביעית.

שליחות, דיש שליחות לעכו"ם לחומרא מדרבנן (רש"י ב"מ ע"א: 10 ג) ממצוא חפצך ודבר דבר (רש"י ע"ז ט"ו)

והנה טעם הג' לכאורה שייך רק בשבת (בירורי הלכות סימן א' אות י"א)

נשאר בשאר איסורין ב' טעמים א' קל ב' שליחות¹¹.

ובפשטות זהו ספיקת הגמ' - בב"מ (שם) - הא האיסור דאמירה לעכו"ם באיסור סקילה דוקא או גם באיסור לאו.

דאם הטעם "שלא תהא קל" י"ל דוקא באיסור חמור חששו וגזרו אבל באיסור לאו לא גזרו (דאם יעבור, עדיין לא יהי' איסור חמור) אבל אם הטעם "שליחות" אין חילוק¹², ומסיק - שאין חילוק, דהטעם שליחות.

¹⁰ בד"ה בשלמא סיפא - בההו"א דגמרא שם, ובד"ה אדעתא דידך, שכך נשאר גם במסקנא וראה בתוד"ה כגון.

ראה באדה"ז א"ח רמ"ג, ס"א "מ"מ מד"ס יש שליחות לנכרי לחומרא" שמציין ב"מ ע"א" היינו לעצם הגמרא שכך הוא משמעות הגמרא בההו"א שם (ויל"ע מהו המשמעות, ואולי י"ל שהגמ' מסיק דאין שליחות מה"ת ולפני"ז קאמרה דמדרבנן לחומרא משמע שקאי על מה דמסיים, דהיינו שליחות לחומרא וראה בתוד"ה בשלמא שלמד ג"כ בהו"א מטעם שליחות) רק שפליגי רש"י ותוס' (בד"ה כגון) אם נשאר כך במסקנא.

¹¹ והנה הגרמ"ד ריבקיין ז"ל מפלפל ומבאר מדוע אדה"ז (או"ח רמ"ג, א). צריך להביא הן הטעם דשליחות והן הטעם דקל. והגרש"י ז"ל עונה לו דנראה לו דאין זה ב' טעמים, דלעולם הטעם הוא שלא תהא שבת קלה, וגדר האיסור הוא שליחות, דיש אמאי יש מה. ראה לאור ההלכה (בעניין שבת, בהערה שם).

וזה"ל אדה"ז "ומ"מ אין זו אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם, כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבואו לעשות בעצמן" עכ"ל ופליגי האם "כדי" קאי על "ועיקר" שזהו טעם ויסוד האיסור או ש"כדי" קאי על "מדבריהם" ("ועיקר" האיסור, הכוונה, שאין העיקר מה"ת אלא מדבריהם).

אבל ראה שיחת (חג השבועות תשכ"ד) דנראה שלומד שזהו ב' טעמים, דמבאר מדוע הוזקק אדה"ז לב' טעמים ועביד צריכותא. אמנם א"כ צריך ביאור מדוע תיקנו חכמים שליחות לנכרי לחומרא. כבר ביאר זאת הריב"ש (סי' ש"ה) דיש הרבה שיוועים דין שליחות ולא יודעים דאין שליחות לעכו"ם (מאתם גם אתם) ויסברו שיותר, לכן גזרו שליחות, וא"כ אדרבא מהריב"ש רואים ששליחות הוא טעם אחר מהרמב"ם.

והרמב"ם יתיר, דהספק הוא בהטעם ד"קל" גופי', האם גזרו באיסור חמור דוקא, או גם באיסור קל חששו וגזרו, ומסיק דגם באיסור קל גזרו.

ועד"ז בנוגע למה שהראשונים מוכיחים דהאיסור דאמירה לנכרי הוא גם באם אומר לו בע"ש¹³, שיעשה בשבת (ראה בב"מ שם בהרא"ש ובנמוק"י).

דבפשטות יהי' תלוי בב' הטעמים הנ"ל, דאם מטעם "שליחות" - אסור שהרי עשיית הנכרי בשבת נחשבת עשיית ישראל (ולא נוגע שעת המינוי אלא שעת העשיי').

ואם מטעם "שלא תהא שבת קלה" הרי לא יהי' קל, דכאן אמר לנכרי בע"ש.

אבל האמת דגם מטעם שלא תהא קל - אסור¹⁴ (שהרי הרמב"ם (שם) כותב להדיא דאסור) וצ"ל דגם בזה תהא שבת קלה.

(וי"ל ההסברה בזה: שנראה לישראל כאילו מעשה הנכרי, מעשה ידי' הוא, ולכן נוגע שעת המעשה)

¹² אמנם ע"פ מ"ש הריב"ש (בסי' ש"ה) י"ל ב' צדדי האיבעיא גם בשליחות, שהרי הטעם הוא, משום גזירה שיחשבו שיש שליחות לעכו"ם. ובזה י"ל דגזרו רק באיסור חמור ולא באיסור קל.

אבל עדיין יש מקום לחלק בין שליחות לקל דהרי הגזירה דשליחות היא שיחשבו שמתור לעשותו, שהרי שלוחו כמותו עושהו, וזהו גזירה ממשי-ששוה בכל, אבל הגזירה דקל, היא רק חששא בעלמא, ובזה יש לחלק בין איסור קל לחמור.

¹³ ודבר דבר לכאורה שייך כשמדבר בשבת דוקא (ויש בזה חומרא על ב' טעמים הנ"ל דגם אם אמר להנכרי לעשות לאחר השבת אסור מטעם ודבר דבר) אבל ראה בשיחת חת"ש תשכ"ד הנ"ל דלדעת אדה"ז שייך (קצת) אפי' קודם השבת. שואל (שם) מדוע אינו מביא אדה"ז הטעם דודבר דבר - ברמ"ג ס"א ויל"ע אם יש מקום לתירץ עפ"י מ"ש אדה"ז (רס"ג קו"א סק"ח בד"ה והשתא) "ומה"ט מתור לומר לו עשה מלאכה" דודבר דבר אינו יסוד האיסור אלא לאחר שנתאסר כבר, שוב יש ודבר דבר דעפ"ז י"ל שלכן לא הביאו בסי' רמ"ג ששם מדבר ביסודי האיסור. לכאורה ע"פ דברי אדה"ז הנ"ל יתורץ קושיית הפרמ"ג (ש"ז סק"כ ט) שמסיים ויש לישב, והאחרונים (שם) תירצו באו"א.

¹⁴ ואדרבא י"ל דמזה שהראשונים הנ"ל צריכים להביא ראיות שאסור, משמע קצת שסוברים כהטעם "דקל", דאם ס"ל מטעם "שליחות" לכאורה ל"צ ראיות דאסור, ויש לדחות.

ועד"ז בהנוגע לשיטת הר"י (סוף תוד"ה חסום בב"מ שם) והרא"ש (שם) שס"ל, שצריך להיות מעשה איסור. (כגון חסום ובשל) אבל או המעשה הוא היתר, מותר. כגון: לומר לנכרי אכול נבילה, מותר. שהישראל עצמו יכול ליתן נבילה בפי הנכרי ע"ש. דע"פ הטעם "דיש שליחות לעכו"ם לחומרא" מובנת סברתם דהרי שליחות הוא דוקא על המעשה (ולא על מידי דממילא - כידוע מ"ש הקצוה"ח בסי' קפ"ב מפ"י הרא"ש בנדירים ושלכן על מצות שבגופו ל"א ששא"כ) ולכן אם אסור לישראל לעשות מעשה זה, ה"ה שאסור לומר לנכרי לעשותו - דיש שליחות ונחשב שהישראל עשאו, אבל אם מותר לעשות מעשה זה, מותר לומר לגוי לעשותו, דאפי' אם נאמר ששא"כ ונחשב שעשאו הישראל, הרי הוא היתר, וזה שהגוי אוכל הנבילה, הרי בזה ל"א ששא"כ.¹⁵

אבל האמת, שמובנת גם ע"פ הטעם "דלא תהא שבת קלה", שהרי אם המעשה היא איסור, אזי אם אמר לנכרי, תהא קלה, ויבוא לעשות בעצמו, אבל אם המעשה היתר, רק שהגוי אוכלו, לא תהא קלה כו'. שהרי כמו שהדין הוא בשליחות - שהמעשה מתייחס להמשלח, משא"כ האכילה וההנאה, ה"ה בעיני בנ"א שהמעשה שהנכרי עושה ע"פ דיבורו, נראה לו כמעשה שלו (עכ"פ בדרך גרמא), אבל האכילה וההנאה של הגוי אינו שייך אליו, ולא יבוא לאכול וליהנות בעצמו.

עכ"פ: ג' ענינים שבהשקפה ראשונה הי' נראה שהם מטעם שליחות, יש להבינם בטוב גם מטעם שלא תהא קלה.

ה. והנה יש שיטה ממוצעת (בין תירוצי הא' והב' של תוס') שיטת "הגהות מרדכי" (סוף במה טומנין) דבסברא נוקט - כשיטה הא' דתוס', שצריך שיהנה הישראל. אבל בפועל פוסק כשיטה הב' בתוס' א) שגם דישה שלך אסור (מטעם דגם זה נחשה נהנה) ב) "ליתן בשר ולומר בשל"

¹⁵ וראה ברעק"א (או"ח סי' ש"ז / במג"א סקכ"ט) שמפרש כן, רק בס"א שזה נהנה וזה מתחייב ל"א, והיינו הב' שכתבנו, דהטעם לזה שזה נהנה וזה מתחייב ל"א, הוא מצד שזהו מידי דממילא (או האכילה או ההנאה כמו שהאריך בזה הר"י ענגיל אתוון דאורייתא כלל כ"ד ועוד) ורעק"א כותב הדין, וכתבנו הטעם להדין. וראה באדה"ז קו"א רס"ג סק"ח, "הרי זה כאילו זה הולך אותו שם כמ"ש התוס' ורא"ש פ"ז דב"מ" זהו דוקא ע"י ההסברה שגופו אינו גופך.

אסור מטעם שנראה כשלוחו כמ"ש הדרישה והלבוש (בסי' ש"ז סכ"א).
וכן משמע בהגמ"ר גופא "מכוער" (תוי"ט שם) ומסיים "ונראה".

משא"כ תוס' והרא"ש סברי מטעם דהוה מעשה איסור ודבר של
ישראל - דהיינו איסור מצ"ע - מלאכת ישראל. ועפ"ז יקשה סתירה
באדה"ז דבאו"ח (ש"ז סל"ה ובכ"מ) פוסק כהג"מ מטעם שנראה
כשלוחו. ובחו"מ (סוף הל' חסימה) פוסק כהרא"ש ונמוק"י מטעם מעשה
איסור ודבר של ישראל.

אמנם האמת שבהרא"ש גופא מוכח שטעמו "נראה כשלוחו" (וכ"כ
המנח"כ שם) שהרי מקנה לו החפץ ושוב אינו דבר של ישראל וממילא
אינו מלאכת ישראל (ראה באדה"ז (ש"ז שם) וכן מדויק בהלבוש שם)
אלא מכיון שהישראל נתן לו חפץ משלו מחזי כמלאכת ישראל ועושה
שליחותו. [וא"כ י"ל דבסברא ג"כ ל"פ הרא"ש והג"מ, ואדה"ז פוסק
ככולם.

אבל זה אינו שהרי אדה"ז כותב להדיא (או"ח רנ"ב קו"א סק"ה ד"ה
והנה) שהרא"ש והג"מ פליגי וכ"כ הש"ך ביו"ד (רצ"ז סק"ד).

אלא הביאור הוא דלכו"ע הסברא מחזי כשלוחו, ופליגי מתי,
להרא"ש כ"ז שנותן לו משלו ולהג"מ דוקא כשהישראל נהנה. ומוכח כן
בהג"מ דמדוע כותב בתחלה הסברא דנהנה, אם לבסוף כותב הסברא
דמחזי כשלוחו, אלא משום שס"ל דדוקא כשנהנה אמרינן מחזי כשלוחו.
וזה הפירוש בהמג"א (ש"ז סקכ"ט בסופו) שמצריך הנאה ע"ש וכמ"ש
אדה"ז (רמ"ה קו"א סק"ד ד"ה ועוד).

עכ"פ: לכו"ע אסור כשנראה כשלוחו, ופליגי מתי נראה כשלוחו, (א
דוקא כשנהנה - הג"מ, תירוצ' הא' בתוס'. רמ"א ביו"ד מג"א באו"ח. ב)
כשנותן לו משלו - רא"ש, נמוק"י, ש"ך יו"ד, אדה"ז באו"ח ובח"מ¹⁶.

¹⁶ עפכ"ז ירווח: א. מדוע המג"א אינו מביא שאר הראשונים (בסקכ"ט) משום דלא ס"ל
כוותי"י (ולהעיר ממש"ב סי' ש"ז. שעה"צ ס"ק פ"ג ויל"ע בכוונתו). ב. המחבר והרמ"א
(בסי' ש"ז) עדיין פליגי דהמחבר פוסק כהרא"ש, והרמ"א כהג"מ (כדמוכח משיטתו
ביו"ד) רק שהאחרונים תירצו שכאו"א מודה למה שכותב השני אבל לא למקור דבריו. ג.
דבר של ישראל ומעשה איסור אינם ב' ענינים אלא א' דעי"ז מחזי כשלוחו אבל באכילה

(ועדיין הגמ"ר הוה שיטה ממוצעת שבסברא סובר כתירוצ' א' בתוס' ובפועל נוטה לתירוצ' הב' שמרחיב הנהגה גם בדישתך, וכוותי' פוסק הרמ"א והמג"א).

או שאינו של ישראל אינו נראה כשלוחו. ד. לכו"ע שליחות ממש דוקא כשהנכרי עושה בשביל הישראל ופליגי מתי מחזי כשלוחו, לתירוצ' הא' נהנה, ולתירוצ' הב' מעשה איסור ודבר של ישראל. ועפ"ז מובן ביאור המנח"כ דמדוע השמיט הרא"ש מלכתוב בפירוש היתר כשאינו דבר של ישראל (ורק משמע ממילא) משום שזה פשיטא דלכאורה מהו פשיטותי', אלא משום ששליחות אין כאן, ונראה כשלוחו אין כאן.

ועפ"ז צ"ב בשיטת התו"ט דאפי' באינו דבר של ישראל אסור, דמדוע יאסר, ואולי מטעם שלא יהא קל. (דקשה לומר שליחות אפי' כשאינו עושה בשבילו).

ה. ב' השיטות בתוס' פליגי מתי נראה כשלוחו, אבל העניין דנראה כשלוחו אפשר לבאר הן לרש"י והן להרמב"ם. די"ל טעמו שלא יהא קל דכ"ז שנראה כשלוחו יהא קל להרואים. ויש ב' שלבים. א. קל לעצמו ב. קל לאחרים. וכן י"ל מטעם שליחות א. דזהו גזירה אטו שליחות (ראה באדה"ז רמ"ג ס"ב) ב. י"ל ע"פ הריב"ש (בס"י ש"ה) שכותב הטעם דיש שליחות משום שנראה כשלוחו לכן גם כאן יש סיבת האיסור, רק שאסורוהו לעצמו, ולא נתנו בו מדין שליחות ממש(וגם כאן יש ב' שלבים א. שליחות ממש, ב. נראה כשלוחו- ראה באדה"ז ס"ו/ ש"ה סכ"ט) ויומתק ביאור המהרש"א (בב"מ שם) שפשוט שננה אסור בכה"ת והאיבעיא בדשתך, די"ל ההסברה דכשנהגה זו שליחות ממש וזה אסור בכה"ת משא"כ כשלא נהנה אסור רק מטעם נראה כשלוחו- בזה איבעיא לן. וכן בקל יש ב' שלבים (ויל"ע אם שיטה א' בתוס' סוברת רק משליחות ממש או גם מנראה, ואת"ל שסוברת גם מנראה, י"ל ההסברה במהרש"א, דהנראה ממש- דהיינו בשנהגה, בודאי הוה בכה"ת, אבל הנראה קצת- דהיינו שאינו נהנה, בהא איבעיא לן).

ו. ביאור רעק"א (בס"י ש"ז מג"א סקכ"ט) מתרץ רק מדוע אין כאן שליחות ממש אבל אינו מתרץ מדוע לא הוה נראה כשלוחו ולכן צריך ללמוד ולהוסיף בתוס' שהאכילה לא רק שאינו שליחות אלא גם אינו נראה כשלוחו.

ז. עי' יו"ד (סי רצ"ז ס"ד) שפליגי הש"ך והגר"א- בדעת הרמ"א. שהש"ך סובר שהרמ"א כהג"מ. והגר"א סובר שהרמ"א כהרא"ש, ומיתלי תלי אי קאי ארישא או אסיפא ע"ש. ולכאורה קשה שהרי כל האחרונים חולקים על הש"ך וסברי שיש רמב"ם, ומדוע נקט אדה"ז (בקו"א סי' רמ"ה סק"ד) כהש"ך שהרמ"א כהג"מ.

תירץ לי חברי הת' בצלאל שיחי' באראס שיש ב' חידושים בהש"ך א. הפשט בהמחבר והרמ"א מטעם אמל"ג ב. דאין רמב"ם שסובר שנכרי מצווה על הרכבה. לעולם מסכים אדה"ז עם האחרונים- בחידוש הב', שאכן יש רמב"ם. אבל מסכים עם הש"ך בחידוש הא' דהפשט בהמחבר הוא כמ"ש בב"י. ושכן מדויק לשון המחבר "בהמתו" וכן משמע מהרמ"א שמביא כאן אמירה לעכו"ם בכה"ת ובשיטת הרמ"א מסכים אדה"ז עם הש"ך.

עכ"פ מתורץ הסתירה באדה"ז דלעולם פוסק כהרא"ש וכמ"ש (באו"ח סי' ש"ז סל"ה) "שאינן לו שום ריוח באמירה זו" (ובהל' חסימה) "אע"פ שאין הישראל נהנה בזה".

רק שבחו"מ: כותב ההגדרה (כמו הראשונים שם). ובאו"ח: כותב ההסברה שנראה כשלוחו (כמ"ש האחרונים שם). דכו"ע סברי (כולל הרא"ש) מנראה כשלוחו.



בענין אהל בשבת [גליון]

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

בגליון א [תתקפה] מעיר הרוו.ר. שי' מה שנראה כסתירה בשולחן ערוך רבינו מסימן שט"ו ס"ב למה שכתב שם בסוף ס"ה ובסימן שי"ג ס"א, שבסימן שט"ו ס"ב כותב שיכולים להוסיף רק על אהל ארעי ולא על אהל קבוע, ובסעיף ה' ובסימן שי"ג ס"א כותב שיכולים להוסיף גם על אהל קבוע, ונשאר בצ"ע.

ופשוט שאין כאן סתירה כלל בדברי רבינו.

מה שרבינו כותב בסימן שט"ו שיכולים להוסיף רק על אהל ארעי, היינו הוספה קבועה, והוספה כזו מותרת רק על אהל ארעי ולא על אהל קבוע. ומה שכותב בסוף ס"ה ובסימן שי"ג ס"א שיכולים להוסיף גם על אהל קבוע, היינו הוספה של ארעי, אבל תוספת קבועה אסור.

וזה ברור מדיוק לשונו הק'. בסימן שט"ו ס"ב שמדובר באהל ארעי שיכולים להוסיף עליו ואינו מגביל את ההוספה שתהי' רק הוספת ארעי, כי מכיון שמדובר באהל ארעי אז יכולים לעשות גם הוספה קבועה. אבל בסעיף ה' וכן בסימן שי"ג מדגיש בפירוש שהתוספת היא ארעי, ורק תוספת ארעי מותר מכיון שהאהל הוא אהל קבוע.



שזנרת

דין חלומות בזמנינו [המשך]

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

חלומות של גאוני ישראל

(א) הב"י בסוף סי' תרנ"א הביא מהר"מ ריקאנטי שכ' בפ' אמור שחלם בליל יו"ט של סוכות שהי' רואה לחסיד אחד שהיה כותב שם הוי"ה והיה מרחיק אות ה"א והרב מהרמ"ר מחה בחסיד ההוא, ולמחרת בבוקר ראה לחסיד שהיה עושה נענועים הלולב בלתי אתרוג אצלו והבין החלום. ושקו"ט בזה הרבה בשו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד סי' ל"ב.

(ב) כמה מפרשים תמהו על מדרשי חז"ל וגם בפוסקים שנתגלו להם ענינים בהלכה בחלום, והלא אמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, כן הקשה בש"ך חו"מ ששל"ג סקפ"ה, ובשם הגדולים להחיד"א מע' א' אות קצ"ט, וכן בספרו יעיר און מע' א' אות ט"ו. והאריכו בזה במקומות רבים, ועי' גם בהקדמת הרר"א מרגליות לשו"ת מן השמים ובשד"ח כללים מע' הד' אות מ"ה, וע"ש בשד"ח בד"ה והנה מרן שהקשה כן בסתירת דברי הרמ"א והלבוש שביו"ד פסקו הא דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ובחור"מ פסקו להא דמהר"ם ע"פ דברי בעל החלום.

אולם לפי אדה"ז שמקורו בזוהר ועוד קדמונים שהבאנו, אין שני ענינים אלו קשורים, כי חלומות הבאים לגדולי ישראל הם סוג החלומות הקרובים לנבואה ולא על זה נאמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. וכבר תירצו כן בשו"ת מקום שמואל סי"א, ובשו"ת דברי יציב יו"ד סקכ"א. ועי' עוד להלן בסמוך משו"ת שיבת ציון.

[בשיחות הרבי יש אריכות בענין זה של פסקי דינים ע"פ החלומות אף דלא בשמים היא, ומבאר דזהו משום דאף שגילוי הדברים בא להם ע"י החלום אח"כ נתעצם הדבר בשכלם והבינו את זה גם בלימוד ע"פ דרך כללי ההלכה, וכיו"ב כ' גם בשו"ת משפטי כהן סצ"ו. ועי' באגרות קודש ח"ב אגרת שסא].

(ג) וכן הנו"ב במהדו"ת חיו"ד סי' ל' הביא דין הגמ' בהיו לו מעות כו' שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ועפי"ז כ' שאין לסמוך על רבינו אפרים שאסר את דג הברבוטא ע"פ החלום כו'.

אך כאשר כתבנו לפי כמה קדמונים שונה הוא דין החלום בסתם בנ"א מאשר חלומות של גדולי ישראל כרבינו אפרים. [ועי' בנו"ב שם שמוסיף: ועם שר"א היה חסיד גדול וחשש לחלומו שהתיר השרץ והיה חושש פן יש ממש בדבר ותלה זה על שהתיר דג ברבוטא, מ"מ אם היה נתאמת לו שיש לדג זה קשקשים כמו שנתאמת לבעלי התוס' היה תולה פתרון חלומו על ענין אחר אבל להביא רא' מחלום יעוף הבל הוא אין בו ממש כו'.]

(ד) בשו"ת תשב"ץ ח"ב סקכ"ח הקשה מגמ' תענית כ"ד ע"ב: רבא איקלע להגרוניא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא אמר להו ביתו כולי עלמא בתעניתייכו למחר אמר להו מי איכא דחזא חילמא לימא, אמר להו ר' אלעזר מהגרוניא לדידי אקירון בחלמי שלם כו' אמר שמע מינה עת רצון היא מבעי רחמי בעי רחמי ואתי מיטרא. ע"כ. ומדוע כאן סמכו על החלום להפסיק התענית אף דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

ולפי דברינו גם זה יתורץ, דשאני במעשה דרבא שהוא ידע ברבי אליעזר מהגרוניא דגברא רבה הוא וחלומותיו הם בדרגת חלומות הצודקים ומעין נבואה.

(ה) בעיון יעקב ב"ב די"א ע"ב הק' במ"ש בגמ' שם בר' יוחנן בן זכאי דחזא להו לבני אחתיה בחלמא דבעי למיחסר שבע מאה דינרי כו' אמרי ליה מנא ידעת אמר להו חלמא חזאי לכו כו'. והק' הלא אמרו שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ואיך שקל ריב"ז ממון מבני אחתיה רק ע"י החלום שראה. ועי' במובא מזה עוד בשד"ח ח"א סמ"ה (צד, ב) ובשו"ת באר משה ח"ג ס"ט אות י"א.

אולם לפי מה שהבאנו, הלא שאני חלומות של ר"י בן זכאי שהוא קרוב לגדר נבואה, ואין זה שייך לחלומות של כל איש שעליהם אמרו בגמ' שלא מעלין כו'.

(ו) בשו"ת בנין ציון סקכ"ב כ' השואל שכל ענין אמירת קדיש יתום יסודו במדרש על רע"ק שפגש באדם א' בביה"ק ולימדו א"ב ותפילה כו'

ואח"כ בא אליו אביו הנפטר בחלום ואמר לרע"ק תנחם דעתך שע"י שלימדת בני הצלתני מדינה של גיהנם, עי' ב"י יו"ד סי' שע"ו בשם הכלבו, והשואל שם פקפק בענין שהמקור הוא דברי חלום, וכ' ע"ז הבנין ציון שבאמת אין חילוק אם הי' בהקיץ או בחלום אחרי שהמדרש סיפר לנו ודאי שהמעשה אמת כו'. ע"כ.

אולם לפי דברינו כאן מובן ביותר, כי חלומי של רע"ק אינו חלום בעלמא אלא בגדר נבואה ורוה"ק.

(ז) וכן מתורץ מה שהק' באחרונים (עי' ס' עין השמש דף ל"ו) על מעשה המובא במדרש אחרון ברבי מאיר שחלם מה שהגידה לו אשת האכסנאי ונצטער והתענה על זה עד שהודיעו לו מן השמים שכיזבה בו, והלא ר"מ הוא דאמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. אולם לפי הנ"ל א"ש דשאני חלומי של ר"מ עצמו.

(ח) בשו"ת שיבת ציון סנ"ב כ' ג"כ וז"ל: דרוב חלומות הם סיבות גופניות ואך מיעוט חלומות הוי מצד נבואה ואותו מיעוט גם כן הוה ספק שאין אנו בקיאים לכן לא חיישינן למיעוטא דמיעוטא נגד איסור שבת, אולם באיש צנוע וחסיד שתורתו ויראתו אומנתו יש לעיין על פי מ"ש בזוה"ק פ' מקץ דאינון זכאי קשוט לא אתגלין לן מלין כדיבן כלום אלא כולוה קשוט כו'.

(ט) ועוד נזכר ע"ד חלומות של גאוני ישראל, בדברינו כאן בקטעים סמוכים (ראה לעיל תחות הכותרת "חלומות מהרהורי היום", ובכותרת "בדין חלום שחלם לו חבריו", ולהלן בכותרת "עוד אחרונים שלא חששו לחלומות").

חלומות אינשי דלא מעלי

(א) לעיל במאמרינו זה (בחלק השני) הבאנו מזוהר בכ"מ ומאמרי אדה"ז דגם לרשעים נגלה לפעמים בחלום דבר אמת.

(ב) וע"ע בתשב"ץ הביא באחד שהודיע לריב"ש שראה בחלום שהצבור חייבים להתענות בה"ב, והמודיע סופו הי' שיצא לתרבות רעה, ומ"מ חשש הריב"ש וגזר תענית ואמר שאירע מעשה כזה קודם ולא חשש ואח"כ ראה כי בא החלום ברב ענין כו'. [והובא זה בשו"ת דברי יציב ר"ס קכ"ב].

ג) ועי' ג"כ בס' לב חיים להר"ח פאלגי ח"ב סי' ס"ה שגם לחלומות של נכרי יש לחוש כל שהגוי מהימן כו'.

ובספרו החפץ חיים ספ"ח אות ס"ה מביא מה שכ' הוא בתשו' לאחד ששאל ממנו על חלום שחלם לו גוי אם יחוש, והשיב שיש לחוש אי מהימן בו שאינו משקר.

ד) ומובא עוד ע"ז בשד"ח כללים מע' ד' אות מה סד"ה והנה מרן (צג, ד). והביאו ע"ז מגמ' יומא דפ"ג ע"ב בעובדא דכידור בעל אושפיזא שהי' רשע ור' מאיר הסתיר מעותיו ממנו והוא חלם וכיוון אותו המקום שבו הסתיר ר"מ את המעות כו'.

לא לחשוש מחלומות ועי"ז הם מתבטלים

א) ראיתי מובא מהחיד"א בס' דבש לפי (מע' ג' אות י"ז): וידעתי מאדם גדול אחד שלא הי' מקפיד כלל על חלומות, ואמר שהכיר תלמיד חכם אחד שעל הרוב הי' מתענה תענית חלום בשבתות, והורה לו בשבת אחת שלא יתענה תענית חלום וכן עשה, ומאז שוב לא ראה חלום בשבת.

[ואולי יש לדמות זה לדברי הצ"צ בתשו' הנ"ל: "הרהור מזה גופא שמתירא ומפחד לנפשו שלא יארע לו קרי בליל יוהכ"פ הרהור ופחד זה יוכל לפעול בטבע הקרי כמו הרהורי עבירה". ועד"ז בנדו"ד].

ב) וכן מובא מס' משמרת איתמר פ' וישב בשם רבו החוזה מלובלין: ושאלתי אותו מאמר חז"ל בברכות הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו כו', ואמר לי שזה אינו כי אם למי שנפשו עגומה והוא במרה שחורה, הוא צריך לפתרון, אבל לא נאמר זאת לאלו שהם שמחים ובטוחים בה' שאין נפשו עגומה. ע"כ.

ג) ועי' בשל"ה קלה, א כשכתב לא להתענות תענית חלום בשבת רק כאשר נפשו עגומה עליו, הביא הגמ' פסחים ק"י ע"ב מאן דקפיד קפדי בהדי'.

וכן בריב"ש בסי' תקי"ג (ונזכר בשו"ע אדה"ז סרפ"ח בקו"א) איתא ג"כ דבגברא דלא קפיד בחלמא בישא אין כאן לא חובה ולא מצוה כו'.

ד) ועי' בס' עין השמש (ע' לז) שמביא הגמ' ברכות דנ"ו בכמה דברים שהרואה בחלום שישכים ויאמר פסוקי רחמים שיקדימוהו לפסוקי

הפורענות, ותמה על שבפוסקים לא הביאו דין זה. וכותב שם כי י"ל הכוונה לאו דוקא לאמירת הפסוקים בפה אלא לקבוע בלבו הפסוקי רחמים מיד בהשכמה בכדי שלא תהא נפשו עגומה עליו, א"כ אין בזה דין אמירה אלא הוא עצה טובה לקבלה והסכמה בלב. ע"כ. [וי"ל ע"ד מה שכ' בספרי רבותינו ועוד קדמונים בענין מחשבה טובה שמועלת ובפרט מחשבה אשר בהשכמת היום, ואכמ"ל].

ועי' בכף החיים סר"כ שכ' לענין פתרון חלומות, כי הפתרון צריך להתיישב על לב החולם.

פתרון לטובה מועיל

(א) בגמ' ברכות דנ"ה ע"ב איתא כי החלומות הולכין אחר הפה. וע"ש באריכות בדף נ"ו ע"א ע"ד בר הדיא שכפי פתרונו כן נתקיים. ועד"ז איתא בזח"א קפג, א: בגין דאית בי' בחלמא כדיבו וקשוט כו' בגין כך בעי חלמא פשרא טבא.

(ב) ובס' אהל יוסף כתב אפי' על החלומות הרעים שכ' בגמ' ובשו"ע שיש להתענות עליהם, שמועיל פתרונו לטובה ע"י חכם. (מובא בס' עיקרי דינים הל' שבת סי"ג ולא ראיתם)

(ג) בשו"ת משיב דבר להנצי"ב סכ"ה כ' על השאלה מדוע להתענות בשבת הלא יכול לפותרן לטובה כמארז"ל דהולכין אחר הפה, וכ': ע"ז אני אומר אשרי איש שפגעו ריב"ז ופתרו לטובה, אבל בלא זה הוא מקובל באופן אחר ואין משיבין ע"ד קבלה. ע"כ. והובא ג"כ בספרו של הרב השואל, עין השמש על המהרי"ל ע' 66.

(ד) בס' עין השמש שם (לג, א), מביא ממחבר אחד שכ' לפרש מארז"ל כל החלומות הולכים היינו דוקא אם הפה הוא פה קדוש ורוח ה' נוססה בו כיוסף הצדיק ודניאל שהם יודעים לפתור את החלום לפענח נעלמים. והוא עצמו כ' ע"ז שיש למצוא סמוכין לזה בכמה מקומות אולם עוד צריכה תבלין ממעשה דבר הדיא בגמ' ברכות דנ"ו שהי' רשע ופותר חלומות ופתרונותיו התקיימו.

ועוד מביא ע"ז שם (לד, א) מגמ' ב"ב קט"ז כל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש רחמים שנאמר חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה כו'.

ה) ובתש"ו הרשב"א סת"ח כ' שפתרון חלומות בהתהפכות מזה לזה הוא ענין סגולי ומוחשי. [כן ראיתי ראיתי מובא, ואינו כעת ליד]. ועי' בספר חסידים סתמ"ד כ' שהתענית מועיל לחלום כי אי אפשר שהחלום לא יתקיים אלא שיוכל להתהפך דוגמת המזולות שנא' ראו כי רעה נגד פניכם שנהפך לדם מילה.

ו) ועי' בשם הבעש"ט בס' כתר שם טוב ח"ב סמ"א: ש"האדם יכול להפך חלום או נבואה מרעה לטובה". והוא קרוב למ"ש בשם הרשב"א. וראה עוד מה שהבאנו לעיל בחלק השני של דברינו בכותרת "מקור בספרי הבעש"ט".

וכבר הבאנו בדברינו למעלה מ"ש בזח"א קצא, ב: ובגין דידע מלה על עקרא ושרשא דילה בגין כך פשר חלמא להו כמה דאצטריך, וגם הבאנו מ"ש בס' תורת חיים לאדהאמ"צ פ' ויחי רמג, ד ובכ"מ, שדוקא יוסף שהי' למעלה מבחינת עולמות התוהו ותיקון הי' יכול לתקן החלומות ששרשם במקיפים תוהו לפתור אותם כו' ע"ש.

שיטת "ערוך השולחן" לא לחשוש לחלומות

כאשר הארכנו לעיל הרי רוב הפוסקים חששו לפעמים לחלומות גם בזמנינו, אולם מצאנו איזה אחרונים שכתבו לא לחשוש כלל לחלומות בזה"ז:

בערוך השולחן ס"ל בכ"מ בשלילת חשש מחלומות, וז"ל בסרפ"ח ס"ז (לענין תענית חלום בכלל): אם ירצה לבלי להשגיח בהחלום הרשות בידו ורוב חלומות הבל הם כמו שאמר קהלת (ה') כי ברוב חלומות והבלים וגו' אלא שרצונו לחוש להחלום ומי יאמר שיש בו ממש.

ובסי"א שם מביא מהטור בסי' תקס"ח בשם רב עמרם ורבינו קלונימוס שאין להתענות בזמנ"ז תענית חלום בשבת לפי שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות כבזמן התלמוד ע"ש, וכותב בערוה"ש במה שכאן בשו"ע סי' רפ"ח כן הובאו הדינים של תענית חלום: ובכאן הזכיר לפי דין התלמוד וגם בכאן לא כתב חיוב בזה אלא למי שנפשו עגומה עליו וחושש לחלום והתענית יהי' לו עונג אבל אין כאן חיוב ע"ש וכ"כ הט"ז סק"ג, ויותר טוב שלא להשגיח בחלומות ובפרט חלום שהרהרו בו בעניין הזה ביום

פשיטא דלית ביה ממש וכן אם מילא כריסו באכילה ושתייה דאז האידים העולים אל הראש מראים לו חזיונות ודמיונות ולית בהו ממשא.

[ובמה שכ' בערוה"ש דהשו"ע הזכיר כאן רק לפי דין התלמוד, אולם עי' בענין אחר בשו"ע אהע"ז סי' ס' שהשמיט המחבר כל דיני שושבינות וכ': ולפי שבזמן הזה לא נהגו לתבוע תביעה זו ראיתי שלא להאריך בזה. ועי' ג"כ בט"ז או"ח ר"ס רפ"ח. ואכמ"ל].

ובסי"ג כתב ג"כ: ופשיטא כשהרהר ביום או שישן בכרס מליאה דאין בזה שום ממש, ועתה נוהגים לילך אל החכם שבעיר לפתור לו החלום והוא פותרן לטובה ולברכה ולא ירגיל אדם בחלומות.

והאריך מזה ג"כ בערוה"ש לעיל באו"ח סי' ר"כ, ע"ש בס"א: וכל שכן אותם האוכלים הרבה קודם השינה שהאידים העולים בקרבו יבלבלו הכח המדמה ואין בהם אמיתיות כלל וכן אם חלם לו רעיונות שחשב ביום פשיטא שהכח המדמה מראה לו מעין מחשבותיו וכל כי האי אין ממש בחלומות כאלו.

ושם בס"ד: דיותר טוב שירגיל האדם א"ע לבלי להביט אל חלומות כי רובם אין בהם ממש כדכתיב בקהלת (ה') כי בא החלום ברוב ענין ופירש"י כי דרך החלום לבא ברוב הרהורים שמעיין ומהרהר ביום ע"ש ונאמר (שם) כי ברוב חלומות והבלים כו'. וע"ע שם בערוה"ש ס"ח.

[בערוה"ש לא ציין מקורו על דברים אלו, אך דבריו קרובים קצת למ"ש בלבוש האורה והתשב"ץ ועוד שהבאנו לעיל בחלק הראשון של מאמרינו, אולם הם כתבו דבריהם בסתמא ולא דיברו ע"ד החלומות דגמ' ברכות פ' ה' הוואה והחלומות שהובאו בשו"ע כו'].

ובערוה"ש יו"ד סל"ה ס"ל, הולך לשיטתו בענין החלומות, כי הוא חולק על מ"ש בש"ך שם על נידוהו בחלום שהוא שוה למנודה בכל דבר, וכתב בערוה"ש: ולי צ"ע בזה, דהא מדינא דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין, אלא שבנידוי חששו, ואין זה רק להצריך התרה ולא חומרות כו' ובזה שוה לשאר חלומות. ע"כ.

א"כ לפי הערוה"ש אין להשגיח בחלומות, אולם כתבנו כבר דאינו כן שיטת שו"ע אדה"ז ורוב הפוסקים, אלא דלפעמים יש לחשוש.

איזה אחרונים שלא חששו לחלומות

באגרות החזון אי"ש ח"ב סקמ"ט כ' לאחד שחלם מהחלומות שכתוב להתענות עליהם בשבת: הרבה פעמים חלמתי כמו אלה ולא שמתי לב לזה, ונכון שתאמר הרבש"ע בעת נשיאת כפיים. והביא דבריו בס' פסקי תשובות ח"ב סר"כ, וע"ש שיש גם נוהגים שלא לומר הרבש"ע בעת ברכת כהנים. [ועי' במובא לעיל בכותרת: הפוסקים שאין להתענות ת"ח בשבת].

[ועי' בס' תשובות והנהגות ח"ב סרנ"ו בשם הגרי"ז מבריסק שכן נהג בהטבת חלום].

ובס' דברי חכמים (נדפס בשנת תשמ"ה בערך) כותב בשם הרמ"ם הגאונים הרב שיינבערג והרב אלישיב אשר כהיום אין לדאוג מחלומות דאין לנו השגה בדברים אלו, אך מי שלבו מיצר יוכל לעשות הטבת חלום בפני שלשה. ע"כ.

אולם כאשר כתבנו לעיל, הרי רוב הפוסקים וכן באגרות קודש לא ביטלו לגמרי את ענין החלומות אלא לפעמים חוששים לחלומות מסויימים גם בזמנינו.

ביאור מעשה מא' מגדולי ישראל

ולסיים לחדודי, במה שראיתי מובא מס' שמושה של תורה (לרב א' מהליטאיים), שסיפר מהגר"ח מוולאזין שבא אליו אחד שחלם פעמיים שכאשר יסע לעסקיו על הנהר הקפוא יישבר הקרח ויפול וימות, וענה לו הגר"ח שאין לחוש לחלומות, וההוא נסע ונפל ומת. ובאו בני הנפטר אל הגר"ח בטרונאי מדוע הורה לו כך. וענה להם שמכיון שחז"ל קבעו שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין הרי זוהי המציאות, וזה שקרה שהוא נפל אין לכך קשר לחלום. ע"כ.

ובודאי זוהי שמועה וסיפור דברים בלבד (והבאנו לעיל דברי הנצי"ב נכדו של הגר"ח מוולאזין שס"ל לחוש לחלומות), והוא מילתא דתמיהה כי כבר חילקו במפרשים (כמו שהבאנו קצת) בין מאמר הגמ' דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין שזהו לענין איסורא כו' אבל בשאר מקומות לפעמים חוששים לחלום (ובפרט בהשנות החלום, ועי' בדברינו לעיל שלכמה פוסקים יש לחשוש גם בהשנות החלום ב' פעמים ולא רק ג')

פעמים), והרבה פוסקים כתבו לחוש לחלומות ואיך אפשר להקל כ"כ במקום סכנת נפשות, וגם שאפשר לולי דברי הגר"ח הי' החולם נמנע מלנסוע על הנחר. והעיר ע"ז קצת המגיה בס' הנ"ל.

ולא לנו לפלפל בשמועות אלו, אך לחדודי י"ל אם כך הי' מעשה, אפשר הגר"ח ס"ל כי ש' אומרים שהובא בשו"ע סרפ"ח אשר בזה"ז אין יודעים פתרון חלומות, ואולי הגר"ח רצה להטיב את החלום ולבטלו ע"י פתרונו לטובה כי החלומות הולכין אחר הפה כו', (וכאשר הבאנו למעלה יש שכתבו שגם החלומות הרעים שיש להתענות עליהם מועיל פתרונם לטובה), וגם אפשר רצה הגר"ח לפעול על בעל החלום לבל יפחד ויגור מהחלום כי עצם הפחד והחשש יכול לפעול לקיומו (עי' במובא לעיל מהחיד"א והחזוה מלובלין כו'), אך בכל זאת לא עלתה בידו כי התגברה מדת הדין.

[ועי' בדברינו לעיל בכותרת "פתרון לטובה מועיל" מה שהבאנו מספרי חסידות אשר יוסף הצדיק ששרשו היה למעלה ממקיפים תוהו והוא הי' בכוחו לפתור החלומות לשנות הצירופים ולהפכם לטובה. ואפשר מעין זה יש בכל גאון רב וחכם כו' שיכול לפעול בכח התורה שלמד ואכ"מ].

וכתבנו זאת רק לחדודי, כי באמת לענ"ד מעשה זה על שם הגר"ח מוולאזין אינו אמת.

חלומי של אדם חולה

כבר הבאנו לעיל משו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סקנ"ה באשה שבעלה בא אלי' בחלום לשנות מקום קברו דאין לסמוך על דברי החלום, כי סומכין על חלום רק בצדיקים כו'.

וראיתי בס' א' הנק' דרך שיחה על פ' וירא ע' פח שמביא בשם הקדמת האגרות משה שכ' על אחד שחלה בחולי מוזר שלשונו התנפחה בפיו וסיפר החולה לפני הגר"מ פיינשטיין את סיבת חליו כי בשבוע לפני כן בש"פ וירא דיבר האיש ההוא בגנות בנות לוט ובלילה הופיעו בחלומי שתי נשים זקנות ואמרו שייענש על דיבורי עליהן כמו במרגלים שתשרב לשונם, ועל כן קרה לו כדבר הזה, ומיד אחרי כן נפטר האיש ההוא, וראה הגר"מ בכך ענין אמיתי.

כ"ז הובא בס' "דרך שיחה" שם, [ובהכרכים שו"ת אג"מ שאצלי לא ראיתי זה], ויפלא בעיניי אם הגר"מ יסמוך על דברי אדם חולה, והאברבנאל בפ' מקץ כ' שאין לסמוך בחלומות של אדם החולה שהם מחלומות המשובשים, וכן מוכח בכמה ספרים המבארים ענין החלומות, ועי' בדברי שו"ת התשב"ץ ובנין ציון שהבאנו לעיל, ואף כי החולה סיפר על חלום שחלם לפני שנחלה, בכל זאת הלא המספר הוא חולה אנוש שבד"כ אין מחשבתם מסודרת כו'.

וראה במשנה ברורה ר"ס ר"כ (בשעה"צ), שכ': ודע דאיתא בגמרא ברכות נ"ה כל חלום ולא טוות עיין רש"י שם ובתוספות רבינו יהודה ובתוספי הרא"ש פירשו וז"ל כל חלום רע שאדם רואה יש לדאוג עליו חוץ מחלום שראה אחר התענית לפי שישב בתענית ונצטער מחמת העינוי יראה חלום רע ע"ש וכן פירש ג"כ בערוך ומזה יש ללמוד לכל היכא שיש לאדם צער גדול ואח"כ רואה בחלומו חלום רע שאין לדאוג עליו. ע"כ.

[ועי' בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י החסיד בברכות דנ"ה שם שכ' ג"כ אשר מתוך הצער והעינוי יראה אדם חלום רע. ויש שהעירו ע"ז ממ"ש המחברים בס' נשמת חיים מאמר ג' פ"ה ועוד שבהחלש כוחות החומריים יתחזקו השכליים, א"כ לפי"ז אדרבא בהחלש הגוף צ"ל חלום צודק יותר, עי' בס' עין השמש ע' 66.]

אך באמת בחולה מתחלש גם כוחו השכלי, ועי' בגמ' שבת צב, א ונדרים לח, א כתנאי הנבואה דצ"ל גבור, וענין התפשטות הגשמיות הנצרכת לנבואה אין זה ענין לחלישות בגוף. ובכלל איתא בכ"מ אשר שלימות הנפש הוא תלוי דוקא בשלימות הגוף, עי' בלקוטי שיחות ח"ב ע' 531, והדברים עתיקים ואכמ"ל].

ובס' "דרך שיחה" שם כותב שהוא אמר מעשה זה של האג"מ לפני הגאון הר"ח קניבסקי ושאל את פיו אם הוא דבר שיש בו ממש, וענה הגאון שיתכן שיש בדבר זה ממש. והלא כאשר הבאנו הנה יש רמז"ם שזלזלו לגמרי בענין אמיתות חלומות בזמנינו גם חלומות שנזכר בחז"ל לחשוש עליהם, ולאידך דוקא על חלום זה המסופר מפי אדם חולה ומדוכא ביסורים ר"ל יאמר הגר"ח אשר חלום זה יש לקיימו וכלפי לייא. אולם כפי שכתבנו אין סומכין על השמועות.



כמה הערות בגליון הקודם

הרב לוי פישער

נו"נ בישיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

חיוב המזיק לבקש מחילה

בעמ' 21 כותב הרב מ.פ. שי' לבאר דיוק הלשונות ברמב"ם ובשו"ע אדה"ז בענין חיוב המזיק לבקש מחילה מהניזק [על יסוד המבואר בלקו"ש חכ"ח עמ' 138 ואילך] וכותב "דבדיני חובל נאמר רק שצריך לבקש ממנו למחול, ואילו גבי תשובה ויה"כ נדרשת ריצוי, שהוא עוד יותר מבקשה סתם".

ויש להעיר בזה דישנו עוד שינוי לשון הבולט בין הל' תשובה להל' חו"מ להרמב"ם (ובמקביל בין הל' יה"כ והל' נזקי גו"נ בשו"ע אדה"ז), דבהל' תשובה כ' שצריך לבקש ממנו "שימחל לו", ובהל' חו"מ הלשון הוא "שיבקש מן הנחבל וימחל לו".

ולכ' מדיוק זה משמע דבהל' תשובה נוגע בעיקר הבקשה מצד החוטא, ואם אחרי בקשתו ג"פ לא מחל לו, שוב אינו זקוק לו (כמבואר בשו"ע), אבל מצד חו"מ מדגישים ב' פרטים: א) שצריך לבקש ממנו, ב) וימחל לו, והיינו דמצד ה"בין אדם לחבירו" נוגע יותר שיתקבל בקשתו וימחול לו בפועל, ויומתק ג"כ מה שבהל' תשובה כתב הרמב"ם "והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא", ובהל' חו"מ (ונזקי גו"נ) לא הוזכר זה, וראה גם בלקו"ש הנ"ל בהע' 21 ובהע' 28, ולפ"ז נמצא דבדיני חובל נדרשת יותר מהל' תשובה ויה"כ (והארכתי עוד בכ"ז בקובץ הערות הת' (ג) ארגנטינא י"א ניסן תשנ"ז עמ' 32 ואילך, ועצ"ע בכ"ז).

אתי עשה ודחי לא תעשה

בעמ' 35 מעיר הרב י.מ.וו. שי' דמש"כ אדה"ז באגה"ת פ"א שזה שעשה דוחה ל"ת מוכיח דקיום מ"ע גדולה מקיום ל"ת, שלכ' זהו כדברי הרמב"ן בפ' יתרו עה"פ זכור וגו', ומעיר ד"צע"ק למה לא מציינים להרמב"ן כמקיש לדברי אדה"ז", (ומסיק לבאר דבאמת אין דברי הרמב"ן שייכים כלל לדברי אדה"ז).

ויש להעיר בזה: על הרמב"ן הנ"ל מקשים האחרונים דלכ' בגמ' יבמות (ז, א) מבואר דל"ת חמור ממ"ע (ואעפ"כ עדל"ת) ולכ' זהו להיפוך מדברי הרמב"ן [רעק"א בגליון הש"ס מציין להרמב"ן ולכ' כוונתו להק' כנ"ל, וכן הק' בחי' מהר"ץ חיות, וברמב"ן עה"ת בהוצאת הרב שעוועל מציין לכו"כ מגדולי האחרונים שדנו בזה].

ולכ' ע"פ המשך דברי אדה"ז באגה"ת שם אין כאן קושיא כלל, דאכן לענין קיום, מ"ע גדולה ולכן דוחה ל"ת, אבל לגבי תשובה וכפרה, ל"ת חמור מעשה וכמבואר שם באגה"ת (והארכת בזה עוד בקונט' "נרות להאיר" (ה) ארגנטינא ג' תמוז תשס"א עמ' 24 ואילך).

[וצע"ק שרעק"א לא ציין לדברי אדה"ז (ליישב את הרמב"ן) דידוע שקיבל את התניא במתנה מאדמו"ר האמצעי כשביקר אצלו בשנת תקפ"ה כמש"כ אדמהאמ"צ במכ' להצ"צ (אג"ק עמ' רפב) וכמסופר בבית רבי, ולהעיר שהחת"ס (שהי' חתנו ובן גילו של רעק"א) מביא את דברי אדה"ז בתניא (בחת"ס עה"ת פ' בהעלותך)].

מקור לדברי הרשב"א אודות "מנהג נשים זקנות"

בעמ' 88 מעיר הרב א.ל. שי' אודות המקור לדברי הרשב"א אודות "מנהג נשים זקנות" שהובא כו"כ פעמים בשיחות רבינו, וכ' דברוב המקומות מצויין לשו"ת ארי' דבי עילאי שמביאו בשם הרשב"א.

להעיר דבלקו"ש חי"ד עמ' 378 מביא רבינו את הרשב"א ומציין שהובא בשו"ת "השיב משה" (לבעמח"ס "ישמח משה") וז"ל: "וידוע מש"כ בתשובות הרשב"א, הובא בשו"ת השיב משה סי' י"ג, דאין לדחות קבלה שיש ביד נשים הזקנות מבני עמנו, מפני ששים רבוא מופתים המראים סותרו".

[בדא"ג: בעמח"ס ארי' דבי עילאי הנ"ל הי' חתנו של הישמח משה, והוא קירב את חותנו לחסידות].

וראה גם לקו"ש חל"א עמ' 141 בהע' 48 שמביא רבינו "תשובת הרשב"א הידועה" במעלת מנהגי ישראל ומציין לחלק א' סימן ט', וא"כ אי"ז רק "הערת המהדיר" בתו"מ, אלא הערה בשיחה מוגהת (ואע"פ שרבינו אמר שהציונים והמראי מקומות אינו "מוגה", אבל מובן דסו"ס זהו שיחה מוגהת, ואולי אפשר לברר אצל המניחים, מי ציין מ"מ זה)

ונראה שזהו מקור בהרשב"א ושם הובא תוכן הדברים, וכמ"פ מציינים לדבריו כפי שהובאו בספרי גדולי האחרונים הנ"ל (וכבלקו"ש חי"ד הנ"ל) כיון שהובאו דבריו בתוס' לשון.

ויש להעיר ג"כ מירושלמי פסחים (פרק ד' הל' א) לגבי מנהגי נשים: "כל הדברים מנהג", ומפרש בפני משה: "מה שכבר נהגו, אין מבטלין מנהגם".



לזכות

הילד **צבי יוסף** שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום חמישי כ"ז מרחשון ה'תש"ע

יה"ר שיזכו הוריו שיחיו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
וירוו ממנו רוב נחת חסידותי
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו
קוטלרסקי



לזכות

הילדה **סימא ליבא** שתחי'

לרגל הולדתה
ביום ג' כ"ה תשרי ה'תש"ע

יה"ר שיזכו הוריה שיחיו לגדלה לתורה לחופה
ולמעש"ט

וירוו ממנה רוב נחת חסידותי
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי'

הרה"ת ר' **שמואל מרדכי זאב הכהן**
וזוגתו מרת **פייגא דינה** שיחיו
גוטניק

לזכות
הרך הנימול שיחי'

יה"ר שיזכו הוריו שיחיו להכניסו בבריתו של אאע"ה
בעיתו ובזמנו
ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
וירו ממנו רוב נחת חסידותי
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת ליבא שיחיו
קאניקאוו



לזכות
התמים מנחם מענדל שיחי'
לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום חמישי כ"ז תשרי ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות
ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר
לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' בנציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא
ומשפחתם
שיחיו
סטאק

לזכות
החתן התמים
הרב דוד שיחי' מרגולין
והכלה מרת חיה מושקא שתחי' גופין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר מהי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות
החתן התמים
הרב מנחם מענדל שיחי' גופין
והכלה מרת ריקל שתחי' לאבענשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר מהי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' שיחיו
גופין

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אייזיק גרשון
ב"ר אברהם זאב ע"ה
מינץ

נלב"ע ביום ב' מרחשון ה'תשנ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרב יוסף יצחק וזוגתו מרת שטרנה שרה
ומשפחתם שיחיו
מינץ

לזכות
החתן התמים הנעלה
הרב **יצחק שיחי' לרמן**
והכלה מרת **בינה רעכל תיחי' סערעבראנסקי**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטו"מ
יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' **גרשון לייב שיחי'** וזוגתו מרת **אלה תיחי'**
ומשפחתם
לרמן



לזכות
החתן התמים
הרב **יהודה לייב הכהן שיחי' כהנוב**
והכלה מרת **חנה סיטרי שתחי' בריסקי**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר מהי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' **יוסף יצחק הכהן** וזוגתו מרת **רבקה וויטא שיחיו**
כהנוב

לזכות
החתן התמים הנעלה
בעל מידות תרומיות
אהוב על המקום אהוב על הבריות
הרב יחזקאל שיחי' דענענביים
והכלה מרת סימא תחי' חיטריק

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת
ביום שלישי ט' מר-חשון ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
אשר יאיר בכל סביבתו באור התורה וחסידות
ובהפצת המעינות חוצה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח ר' אהרן שיחי' וזוגתו מרת רחל לאה תיחי'
ומשפחתם שיחיו
חיטריק

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת
ר' משה
בן הרה"ת ר' פרץ ע"ה
ליין
נלב"ע ביום י' מרחשון ה'תנש"א

ולעילוי נשמת
זוגתו מרת גיטא אידליא
בת הרה"ת ר' שמואל שו"ב ז"ל
ליין
נלב"ע ביום ב' דחזה"מ סוכות
ח"י תשרי ה'תשס"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

ברכת חברים

לידידינו היקרים

השלוחים

חברי המערכת דשנת תשס"ט - שנת הקהל

מבחירי תלמידי ישיבתנו

שהשקיעו מזמנם ומרצם לשגשוג והצלחת הקובץ

וחפץ ה' בידם הצליח

שזכו לנסוע בשליחות רבינו נשיאנו לישיבות הק' לשנה הבע"ל

ה"ה המנכ"ל החשוב

שעבד ברוב כשרונותיו הנפלאים במסירה ונתינה

הת' המצויין

מנחם מענדל ניסן שי' בראנשטיין

הת' הנעלה המצויין והדגול

שרגא דוד שי' האמניק

הת' הנעלה והמצויין

מ"מ שי' בראנשטיין

הת' הנעלה והיקר עדין הנפש בעל מדות תרומיות

שניאור זלמן שי' נפרסטק

יה"ר שיזכו לנצל את כוחותיהם הגדולים למלאות שליחותם הק',

כרצון המשלח - רבינו הק' ולנח"ר,

בברכה והצלחה רבה ומופלגה

ומתוך שמחה וטוב לבב

עד ש"כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה'"

סא♦סא

המערכת