

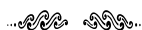
קובץ
עיון בתורה

ילקוט חידושים הערות ובאורים
בנגלה ובחסידות
שנכתבו על ידי אברכי הכולל

א



יוצא לאור לרגל
כ"ח סיון – ע"ז שנה
תש"א-תשע"ח



חיי"ם שנה לנשיאות

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה

Kovetz Iyun Ba'Torah

vol. 1

5778 • 2018

יוצא על ידי קבוצת אברכים מחברי הכולל

•

**הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה לקראת כ' מנחם אב
ניתן לשלוח הערות לכתובת kheoros@gmail.com**

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת שמחים לאנו הגיש לפני רבנן ותלמידיהון, חובבי ומוקירי תורה די בכל אתר ואתר "קובץ עיון בתורה" והוא פרי עמלם של אברכי "כולל מנחם" שעל ידי מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ידועה הוראת הרבי נשיא דורנו אשר בכל ישיבה וכולל יוציאו לאור חידושי תורה בנגלה וחסידות ומן המפורסמות הוא רצונו הק' ונחת רוחו בראותו אשר לומדים תורה בנגלה וחסידות, בהתמדה ושקידה ובאופן דלאפשא לה בתורת ה', ומעלים על הכתב חידושי תורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

וכמו שאמר באחת משיחות הק' - "שיהי' השקידה והעמל למעלה משיעור ולמעלה ממדידה והגבלה, כך שהמחשבה שנופלת במוחו ברגע שניעור משנתו היא בעיני תורה, ולא עוד אלא שאפילו באמצע השינה ה"ה חולם אודות עניני תורה ופלפול התורה".



חביבות מיוחדת היתה לרבי לקובצי חידושי תורה שיצאו לאור על ידי אברכי הכולל. ועוד חזון למועד לפרסום סקירה מיוחדת על יחס הרבי ל"קובץ דברי תורה" ו"קובץ יגדיל תורה" שיצאו על ידי אברכי הכולל'.

ההתעוררות להוציא לאור קובץ זה עתה היא לרגל כ"ח סיון – ע"ז שנה מיום הצלת הרבי והרבנית מעמק הבכא האירופאי וביאתם צלחה לארצות הברית, ביום ב', כ"ח סיון ה'תש"א - לחצי כדור התחתון והפיכתו להיות מרכז של תורה וחסידות, שממנו יוצאת אורה לכל העולם, וכמו שביאר בשיחתו הקדושה הידועה מכ"ח סיון תנש"א.

1) וזאת הננו להודיע, שמחמת קוצר הזמן, הקובץ לא הוגה ולא יוצא לאור על ידי ראש הכולל ומערכת ההוצאה לאור הרשמית של הכולל והמזכירות אלא על ידי קבוצת אברכים, ועל דעתם ואחריותם הפרטית בלבד.

ולפנינו כמה קטעים משיחה זו:

"התורה ניתנה (במתן-תורה) דוקא בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו (עד ש"לא בשמים היא"), כיון שעיקר הכח והתוקף דאלקות ה"ה ניכר בגלוי דוקא בגשמיות העולם הזה, בהתחתון שאין תחתון למטה ממנו, ודוקא על ידי עבודת התחתונים נפעלת המשכת העצמות, עד שע"י העלאת התחתון ביותר, מתעלה כל ה"בנין", כולל גם הדרגות הכי עליונות, דסדר השתלשלות ושלימות הגילוי של הכח ד"ירחא תליתאי" (הכח דמתן תורה) הרי הוא – כ"ח בסיון, כשישנה השלימות של שלש פעמים שלש פעמים שלש ימים בירחא תליתאי.

"שענין זה בא בגילוי ביום כ"ח סיון, אשר מגלה את כחו של החדוש "ירחא תליתאי", והכח ד"אוריין תליתאי", והכח ד"עמא תליתאי", וכל הענינים של תליתאי הקשורים עם מתן תורה (כפי שרבו ניסים גאון מונה אותם . . . ודוקא בגשמיות העולם, באופן של ממש (ממשות).

"וכשם שבמתן-תורה (בירחא תליתאי) ניתן בכללות הכח ד"ויתורו את הארץ", להפוך את העולם הזה התחתון, עד שהעולם יסייע ויגלה אלקות – כך גם נפעל ע"י הגילוי דפנימיות התורה והפצת המעינות חוצה ובפרט באופן של התלבשות בהשגה (חב"ד) בשכל האדם, עד בשכל דנפש הבהמית ושכל העולם, שזה נותן הכח שטבע העולם והענינים שלמטה יהיו כלים לאלקות.

"ואדרבא: על ידי גילוי פנימיות התורה (באלף הששי) ניתוסף חידוש לגבי מתן-תורה, שמקבלים כח נעלה יותר לגלות אלקות בעולם, יותר מכפי שהי' (בגלוי) במתן-תורה (אלא שגם זה גופא ניתן בכח ובהעלם במתן תורה, על דרך "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני":

"ע"י נתינת התורה הנגלית, גליא דאורייתא (שהי' בעיקר במ"ת) מקבלים בעיקר את הכח לגלות גליא דקוב"ה וגליא דישראל, ועי"ז גם – גליא דאלקות בעולם ע"י גילוי סתים דאורייתא מקבלים את הכח לגלות סתים דקוב"ה וסתים דישראל, ועי"ז – סתים דאלקות בעולם, הדרגות הכי נעלות

דאלקות הטמונים ("ויתרון ארץ בכל היא"), עד לכח העצמות שישנו בעולם הזה הגשמי דוקא (ש"הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין כו'").



ובמיוחד שהשנה היא השנה הע"ז ו"עז" שייך במיוחד למתן תורה, כמדרש הידוע² על הפסוק "ה' עז לעמו יתן": כשנתן הקב"ה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל מלכי העולם אחזתו רעדה בהיכליהן. נתקבצו אצל בלעם א"ל מה קול ההמון הזה ששמענו, שמא מביא מכול לעולם שנאמר ה' למכול ישב וישב ה' מלך לעולם. א"ל: כבר נשבע הקב"ה שלא יביא מכול לעולם, שנאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי. אמרו לו: שמא מכול של מים אינו מביא, אבל מכול של אש מביא, שנאמר ה' באש נשפט. א"ל: כבר נשבע הקב"ה, שאינו מביא מכול כל עיקר, שנאמר לא יהיה עוד (המים) מכול לשחת וגו' (כל בשר), אלא חמדה טובה יש לו בבית גניזו שגנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם ונותנה לעמו, שנאמר: ה' עז לעמו יתן. ענו כלם ואמרו: ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".



והננו לסיים אשר בהיות השנה חיי"ם שנה לנשיאות הרבי, וע"פ הוראת רבינו³: שלאחרי שישנה השלימות ד"חיים" שנה לנשיאותו דנשיא דורנו - צ"ל הוספה עיקרית בענין החיים (גם) ע"פ פעולת העם שמכריזים "יחי המלך", שתוכנה של הכרזה זו - שכבר הגיע הזמן דהקיצו ורגנו שוכני עפר - כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ועד דהקיצו ורגנו דוד מלכא משיחא!

ויה"ר אשר כל אחד ואחד מאתנו יעשה את כל המוטל עליו כהוראות תורתנו הק' כפי שהודגשו והובהרו ונתבארו ע"י רבותינו נשיאנו ובמיוחד השליחות היחידה - לקבל פני משיח צדקנו ובמהרה בימינו נזכה לביאת משיח צדקנו "מלך מבית דוד ומזרע שלמה שה"ש"לום והשלווה יהיה בימיו", לקיים בשלמותו את היעוד "ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים".

אברכים בכולל

שעל ידי המזכירות

יום הבהיר, כ"ח סיון, תשע"ח
ע"ז שנה לביאת הרבי איש וביתו לחצי כדור התחתון,
חיי"ם שנה לנשיאות

(2) ילקוט שמעוני, תהלים פרק כט, ועוד, הובא בפירושו רש"י בסיום מזמור כ"ט בתהלים.
(3) ספר השיחות תשמ"ח שיחת ב ניסן אות ה.

פ ת ח ר כ ר

ב"ה.

עפ"י הוראה כ"ק אדמו"ר שליט"א הננו מוציאים לאור קובץ "דברי תורה"
 חלק ה' מאת חברי הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א.
 הקובץ מכיל פסקולים וחידושי תורה כסוגיות וענינים שונים בש"ס ופוסקים
 ורובם בהלכות חלמוד תורה לאדה"ו שלמדו ענה — בהתאם להוראה כ"ק אדמו"ר שליט"א
 בהחודעות דש"פ ת"א ~~הוא יתבאר בהמשך הדברים~~
~~חב"ב הפול-ספרים עוד ענינים~~ (ביאורים, הערות, וציונים) כהל' ח"ת לאדה
 (חקירותינו להו"ל בקובץ הבא — בשלהי אלול דהאי שחא בע"ה.
 המסוללים בהלכות חלמוד תורה כאו בראש החוברת לפי סדר הענינים כהל' ח"ת
 לאדה"ז. שאר הענינים סודרו — כרגיל בקובצים הקודמים — עפ"י סדר הא"ב.
 כאמור בפתח דבר לקובץ "דברי תורה" חלק א-ד — בקשחנו שטוחה לפני הסעיין
 שבאם יהי' דבר להעיר ולהאיר, שימצא לנו הערוהיו מפי כחבו, להגדיל תורה
 ולהאדירה.
 בחור הקדמה להקובץ מועתקוה בזה שיחוח כ"ק אדמו"ר שליט"א * — להל' ח"ת
 פ"א ה"י שחוכנן דין נשים בה"ח וברכה"ת.

ה מ ע ר כ ח

..... ה' חשל"ה, ברוקלין, נ.י.
 כ"ה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

* הו"ל גם בלקו"ש לפ' עקב ופ' האוינו ה' חשל"ד"ה.

צילום מפתח דבר של קובץ שיצא לאור על ידי
 "הכולל שעל ידי המזכירות" בו הרבי הגהה והוסיף תאריך
 נתפסם לראשונה על ידי קובץ הערות התמימים ואנ"ש תורת אמת

תוכן הענינים

- 3..... פתח דבר
- 9..... דבר מלכות
- שיעור פתיחה
- 15..... גדר איסור אכילה במוקצה
- גאולה וקשיח
- 22..... פסק דין והילכתא למשיחא
הרב מנחם מענדל פריעד
- 28..... מקומו של משיח
הרב מנחם מענדל בלאנק
28
- 31..... לחכות לביאתו והצורך בלימוד עניני גאולה ומשיח
הרב מנחם מענדל מיזליש
- שער הנגלה
- 34..... להתאים השאלות עם השקו"ט בגמ' בענין מים שאובין...
הרב משה וויינער
- 37..... מים שאובין שנמשכו...
הרב משה וויינער
- 41..... דיוק בלשון רש"י בפירוש מלת "אביק"
הרב גבריאל אברהם שויי
- 44..... בדין קנין בשעבוד...
הרב נחום שמריהו זאייאניץ
- 46..... בענין סוף ראית דם להפסק
הרב נחום שמריהו זאייאניץ
- 52..... בענין חזקת חי...
הרב נחום שמריהו זאייאניץ

שער החסידות

54. שני ביאורים בענין "שלהבת עולה מאל"י" בדבר גשמי
הרב גבריאל אברהם שוויי
57. בענין רב חסד
הרב שניאור זלמן גאלדבערג

שער הלכה ומנהג

59. כלי תחת כוס של ברכה
הרב יהושע רובין
62. מחמת הפת, ומפל לפת
הרב שמעון רוזנברג
65. מעמי המוקצה לפי הרמב"ם ושולחן ערוך אדמה"ז
הרב מרדכי דוב ווילשאנסקי
70. הכנסת כתבי הקדש בשבת
הרב מנחם מענדל מיזליש

דבר מלכות

על פי ה'

שיחה¹ מוגהת המתפרסם² מרשימה שנמצא לאחרונה³

שיחה זו נרשמה מלכתחילה אך ורק בכדי למסור אותה בעל-פה על הראדיא, ולכן סגנון השיחה היא בהתאם לאופן חזרתה בע"פ, ולא בסגנון שמופיע בד"כ בדפוס. הנוו לפרסם את הרשימה ככתבה ממש בצירוף צילום הגהות כתי"ק⁴

מיר וועלן איצטער איבערגעבן א קיצור פון א תוכן פון אייניגע פון די שיחות קודש פון דעם פארבריינגען וואס דער רבי דער ליובאוויטשער רבי שליט"א האט פארברענגט היינטיגען שבת, שבת מברכים אב.

דער רבי שליט"א האט אין א אריכות פון נאענט צו צוויי שעה מבאר געווען אויף זיין אייגענארטיגען אופן די פירוש רש"י אויף די פסוקים אין פרשת מסעי וועלכע ריידען וועגען פטירת אהרן הכהן, און אזוי ווי היינט ראש חודש מנחם אב איז געווען די פטירה פון אהרן הכהן כמבואר בכתוב, וועלען מיר איבערגעבן פון די שיחה קדושה.

ווי שוין באוואוסט דעם רבי'ן שליט"א'ס דרך הלימוד אין פירוש רש"י אויף

(1) חלק מהתועדות ש"פ מסעי, מברכים החודש מנחם-אב ה'תשכ"ז.
 (2) נתפרסמה לראשונה לרגל הבר מצוה של הת' משה פינחס בן ר' יוסף יצחק הכהן כ"ץ שיחיו (בש"פ נשא י"ב סיון תשע"ח), ונסמרה לנו על ידי ר' חיים שאול שיח"י ברוק מוועד הנוחות בלה"ק.
 (3) בשנת תש"כ (שנת המאתיים להסתלקות הבעש"ט נ"ע) התחיל הרב יוסף הלוי וויינבערג ע"ה למסור שיעור על הראדיא בספר התניא בכל מוצש"ק. חברי "ועד להפצת חסידות" היו: הרה"ח ר' משה פינחס הכהן ע"ה כ"ץ והרה"ח ר' מנחם מענדל ע"ה טענענבוים, והרה"ח ר' יוסף הלוי ע"ה וויינבערג.

לאחרי הסתלקות הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה, אמו של הרבי, בשבת שובה, וא"ו תשרי ה'תשכ"ה, הועלתה הצעה שבסוף השיעור יוסיפו רבע שעה, בה יחזרו משיחות כ"ק אדמו"ר, ורבינו אישר את ההצעה בשמחה, ואף השתתף במחצית ההוצאות, ובלשונו הק': "מחצה עלי", ואף הגיה כמה משיחות אלו עבור השידורים.

מאחר ובקיץ רוב השומעים היו ב'קאנטרי', לא ה' מתקיים שיעור תניא במוצש"ק. בשנת תשכ"ז-תשל"ג וכמה שנים לאחר, הציע הרה"ח ר' משה פינחס הכהן ע"ה כ"ץ שבשבועות הקיץ ישדרו בתחנת הראדיא בהרי הקאטסקילס בניו יארק (WVOS) כל ליל ששי יחזרו משיחות כ"ק אדמו"ר.

ר' זאב יחזקאל הכהן ש' ואביו הרה"ח ר' משה פינחס הכהן ע"ה ערכו בכל מוצש"ק דשבתות הקיץ הנחה קצרה מהתועדות השבת (שכללה חלק מההתועדות), וברוב הפעמים חזר הרה"ח ר' משה פינחס הכהן ע"ה את השיחה בראדיא (ולפעמים, כשלא ה' יכול, ה' חזר בנו ר' זאב יחזקאל הכהן שיח"י).

הנחות אלו זכו להיות מוגהות (בשעתם) ע"י הרבי, ולפעמים הואיל להוסיף עליהם ציונים, הערות ומ"מ וכו'.
 (4) הנחה לא מוגהת מהשיחה בצירוף המראה קימות נדפסה במקומה תורת מנחם – התועדויות כרך ג ע' 252-280.

אויפווייזען ווי יעדער ווארט אין רש"י איז מדויק, און אויסגעהאלטען מיט דעם כלל וואס רש"י אליין גיט ארויס בתחילת פירושו – אין פרשת בראשית – "ואני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא", אז ענינו של רש"י איז צום אלעם ערשטען אויף אויסטייטשען פשוטו של מקרא, און דערנאך קען מען זען ווי אין רש"י איז אויך פאראן ברמז "יינה של תורה" – פנימיות התורה, און מ'קען דערפון אויך אפּלערנען הוראות אין עבודת ה'.

לויט דעם אופן האט דער רבי אויך מבאר געווען אויף א וואונדערליכען און טיעפען אופן די פירושי רש"י אויף די אויבענדערמאנטע פסוקים, מיר וועלען זיך באמיען איבערגעבען אייניקע נקודות פון דעם ביאור, אויף וויפיל עס איז מעגליך אין די ראמען פון א ראדיא בראדקעסט.

אויף דעם פסוק "ועל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה'" איז רש"י מפרש די ווערטער "על פי ה'" – מלמד שמת בנשיקה".

דארפן פארשטיין: (1) וויבאלד אז אין רש"י איז דאך יעדער ווארט מדויק, איז ניט פארשטאנדיק וואס מיינט דא רש"י מיט דעם ווארט "מלמד", רש"י וויל דאך – לויט כמה ממפרשי רש"י דא מפרש זיין אז די ווערטער "על פי ה'" מיינט דאס אז עס איז געווען דורך פי ה' – כביכול א נשיקה האט ער דאך געדארפט זאגן פשוט ע"פ ה' – בנשיקה

נאך שטארקער ווערט די קשיא, בשעת מ'געפינט אז רש"י איז טאקע אזוי מפרש אין פרשת ברכה, וואס דארט שטייט אויף די ווערטער וועגען פטירת משה, "על פי ה'" זאגט רש"י מער ניט ווי דעם ווארט "בנשיקה", אויב אזוי פארוואס דארף דא רש"י די אריכות "מלמד שמת בנשיקה"?

(2) עס איז דא אזוינע מפרשי רש"י וועלכע לערנען אז רש"י קומט דא אופטאן אז דער "על פי ה'" גייט סיי אויף לפניו און סיי אויף לאחוריו, ד.ה. אז סיי ווי דער פשט הכתוב אז די עלי' להר ההר איז געווען על פי ה', און סיי דער "וימת שם" איז געווען על פי ה'.

מ'קען אבער ניט זאגן אז רש"י לערנט אזוי, ווארום דרכו של רש"י איז דאך פשט – און ע"פ פשט איז בכלל אדער לפניו אדער לאחוריו (עיין תרומה כה, לד בפרש"י); אויך דרך רש"י איז פשוטו של מקרא – גייט עס דאך אויף'ן ויעל. אויך דרך רש"י בסגנונו איז אויך פשטות כמדובר כמה פעמים און ניט

מרמז זיין פירוש ולפרש אלע פרטים, וואלט דאך רש"י געדארפט מפרש זיין דכאן יוצא מן הכלל וקאי אלפניו ואלאחריו.

בפרט קען מען אזוי ניט לערנען, לויט דעם כלל וואס רש"י אליין גיט ארויס אין פרשת נצבים (כט, כ) אויפן פסוק "הכתובה בספר התורה הזה", פארוואס טיילמאל שטייט "הספר התורה הזה" און טיילמאל שטייט "הספר התורה הזאת", אז עס ווענדעט זיך אן דער טראפ וואס עס איז פאראן אויף די ווערטער און דארט וואו עס איז פאראן א טפחא איז דאס מפסיק צווישען דעם ווארט און דעם טייל פסוק וועלכער קומט ווייטער,

היינט לפי זה וויבאלד אז די ווערטער "על פי ה'" ענדיגט זיך (דער ווארט הוי' –) איז דער טראפ א טפחא מוז מען זאגען אז דאס איז מפסיק צווישען דעם ערשטען טייל פסוק מיט דעם וויטערדיקען טייל פון "וימת שם".

האט דער רבי שליט"א מבאר געווען אז כנ"ל, גייט "ע"פ ה'" – לפניו ויעל אהרן דער יסוד פון רש"י'ס אויפטו – במיתת נשיקה איז דערפון וואס דער פסוק זאגט דא "על פי ה'", אנדערש ווי דער לשון הפסוק בכל התורה כולה בכגון זה "כאשר צוה ה'", ווען דער פסוק וויל דערציילען אז עס איז געטאן געווארן אזוי ווי דער אויבערשטער האט געהייסען, וכבסיפור זה עצמו בפ' חוקת "ויעש משה כאשר צווה ה' ויעלו אל הר ההר". וואס דערפון זעט מען גלייך אז דא איז ניט דער טייטש ווי וואו עס שטייט "כאשר צוה ה'", ווארום דער פסוק איז משנה מבחוקת און זאגט א אנדער לשון, אלא איז על פי דער טייטש לויט די רמזים אנווייזונגען פון דעם אויבערשטן, ניט וואס איז געווען מפורש.

ווי מ'געפינט בא די מסעות בבהעלותך וואס דארט שטייט כו"כ, "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו" איז גלייך דער פסוק מפרש אז דארט איז ניט געווען קיין בפירושער ציווי פון אויבערשטען, נאר עס מיינט אז דורך די אנווייזונגען (דורך עלית הענן וכו') וואס די אידען האבען געהאט, האבען זיי געוואוסט ווען זיך אפשטעלן און ווען צו גיין ווייטער, ווי דער פסוק זאגט "אשר ישכון הענן", וכיו"ב

אזוי אויך געפינט מען בא יוסף'ן, ווי דער פסוק זאגט "על פיך ישק כל עמי" מיינט דאס אויך ניט אז יוסף איז ארומגעגאנגען און געזאגט צו יעדען מצרי, נאר לויט זיינע אנווייזונגען און הוראות וכפרש"י: נעשים על ידך.

און דארט וואו עס איז פאראן א טפאח איז דאס מפסיק צווישען דעם פריערדיקע
ווערטער און דעם טייל פסק וועלכער קומט ווייטער,

היינט לפי זה וויבאלד אז אױך די ווערטער פון "על פי ה" (על פי ה'
איז דער טראפ א טפאח מוז מען זאגען אז דאס איז מפסיק צווישען דעם
ערשטען טייל פסק מיט דעם צווייטען טייל פון "וימת שם".

צאג אצא אצא אצא האט דער רבי שלי"א מבאר געווען אז דער יסוד
פון רש"י'ס פירוש איז דערפון וואס דער פסק זאגט דא "על פי ה", אנדערש
ווי דער לשון הפסק בכל החורה כולה "כאשר צוה ה'", וואס דערפון זעט מען

גלייך אז דא איז נישט דער טייטש ווי אבעראל וואו עס שטייט "כאשר צוה
ה'", ווארום דער פסק זאגט א אנדער לשון, וואס דער טייטש וואס דאס שטייט "על פי ה"
ווי געפינט בא די מסעות וואס דארט שטיין אויך "על פי ה"

יהנו ועל פי ה" יסעו איז גלייך דער פסק מפרש אז דארט איז טאקע נישט געווען
קיין בפירושה ציווי פון אויבערשטען, נאר עס מיינט אז דורך א פסק וואס
די אידען האבען געהאט, האבען זיי געוואסט ווען זיך אפשטעלן און ווען צו

גיין ווייטער, ווי דער פסק זאגט "אחריהם הענין", ווי צו
אזוי אויך געפינט מען בא יוסף'ן, ווי דער פסק זאגט "על פני
ישק כל עמי" מיינט דאס אויך נישט אז יוסף איז ארוםגעגאנגען צו יעדן מצרי,
אויך אין אונזער סדרה זעט מען אז דארט וואו עס שטייט אין

פסק "על פי ה" מיינט דאס נישט דאס זעלבע ווי ווען עס וואלט געשטאנען "כאשר
צוה ה'", ווי דער פסק זאגט בא בנות צלפחד "ויצו משה אח בני ישראל על
פני ה" און ווייטער שטייט אין פסק זה הכר אשר צוה ה", און דערפון

וואס דער פסק איז משנה דעם לשון זעט מען אז "על פי ה" איז נישט דער
זעלבע טייטש ווי "כאשר צוה ה"."

עפי זה וועט מען אויך פארשטיין דעם ביאור אין דער פירוש רש"י!
אין אספעקט שטייט שוין אין פרשה חקה וועגען די פסוקה פון אהרן,
נאר דערציילט דאס די חורה אהרן פון דערציילען וועגען זעלבן פסוק, דא איז
דאס די חורה איבער נאך אמאל כבדו פון דערציילען וועגען זיי פעלות פון אהרן.

און בשעת עס שטייט אין פסק די דעפיניציע "על פי ה", און רש"י
אזוי וועגן פירוש אהרן, וועגען הפשטת הבגדים און וועגען די עלי' להר
ודערען שוין דערציילט פריער אין פ' חקה, און דא איז נישט דער פסק די

ווערטער פון "על פי ה" זענען דאס פון דערפון אז דאס קומט דערציילען
אז עס איז געווען א מיתה נשיקין, א פרט נוסף וועגען וועלכען פריער איז נאך
לנישט געווארען.

און דאס איז רש"י מדגיש "מלמד שמה בנשיקה" אז די ווערטער פון
"על פי ה" קען אין אנדערש נישט לערנען נאר און דאס קומט דערציילען אז משה
אהרן איז געווען באפון בשם פון מיתה נשיקין, און קיין אנדערע איז נישט געוון
אין דערין פארמישט אן די אסעצונ פון דעם מלאך המות.

על פי ה' (על פי ה'
אין דער פסק זאגט דא "על פי ה"
און דער טראפ א טפאח מוז מען זאגען אז דאס איז מפסיק צווישען דעם
ערשטען טייל פסק מיט דעם צווייטען טייל פון "וימת שם".
צאג אצא אצא אצא האט דער רבי שלי"א מבאר געווען אז דער יסוד
פון רש"י'ס פירוש איז דערפון וואס דער פסק זאגט דא "על פי ה", אנדערש
ווי דער לשון הפסק בכל החורה כולה "כאשר צוה ה'", וואס דערפון זעט מען
גלייך אז דא איז נישט דער טייטש ווי אבעראל וואו עס שטייט "כאשר צוה
ה'", ווארום דער פסק זאגט א אנדער לשון, וואס דער טייטש וואס דאס שטייט "על פי ה"
ווי געפינט בא די מסעות וואס דארט שטיין אויך "על פי ה"
יהנו ועל פי ה" יסעו איז גלייך דער פסק מפרש אז דארט איז טאקע נישט געווען
קיין בפירושה ציווי פון אויבערשטען, נאר עס מיינט אז דורך א פסק וואס
די אידען האבען געהאט, האבען זיי געוואסט ווען זיך אפשטעלן און ווען צו
גיין ווייטער, ווי דער פסק זאגט "אחריהם הענין", ווי צו
אזוי אויך געפינט מען בא יוסף'ן, ווי דער פסק זאגט "על פני
ישק כל עמי" מיינט דאס אויך נישט אז יוסף איז ארוםגעגאנגען צו יעדן מצרי,
אויך אין אונזער סדרה זעט מען אז דארט וואו עס שטייט אין
פסק "על פי ה" מיינט דאס נישט דאס זעלבע ווי ווען עס וואלט געשטאנען "כאשר
צוה ה'", ווי דער פסק זאגט בא בנות צלפחד "ויצו משה אח בני ישראל על
פני ה" און ווייטער שטייט אין פסק זה הכר אשר צוה ה", און דערפון
וואס דער פסק איז משנה דעם לשון זעט מען אז "על פי ה" איז נישט דער
זעלבע טייטש ווי "כאשר צוה ה"."
עפי זה וועט מען אויך פארשטיין דעם ביאור אין דער פירוש רש"י!
אין אספעקט שטייט שוין אין פרשה חקה וועגען די פסוקה פון אהרן,
נאר דערציילט דאס די חורה אהרן פון דערציילען וועגען זעלבן פסוק, דא איז
דאס די חורה איבער נאך אמאל כבדו פון דערציילען וועגען זיי פעלות פון אהרן.
און בשעת עס שטייט אין פסק די דעפיניציע "על פי ה", און רש"י
אזוי וועגן פירוש אהרן, וועגען הפשטת הבגדים און וועגען די עלי' להר
ודערען שוין דערציילט פריער אין פ' חקה, און דא איז נישט דער פסק די
ווערטער פון "על פי ה" זענען דאס פון דערפון אז דאס קומט דערציילען
אז עס איז געווען א מיתה נשיקין, א פרט נוסף וועגען וועלכען פריער איז נאך
לנישט געווארען.

ועפ"ז יתורץ אויך אין אונזער סדרה (זעט מען אז דארט וואו עס שטייט אין פסוק "על פי ה'" מיינט דאס ניט דאס זעלבע ווי ווען עס וואלט געשטאנען "כאשר צוה ה'", ווי) דער פסוק זאגט בא בנות צלפחד "ויצו משה את בני ישראל על פי ה' לאמר כן בני יוסף דוברים זה הדבר אשר צוה ה'", דמהו "זה הדבר גו'" הרי אך זה עתה אמר כבר ויצו ע"פ ה' – אלא שהוי' ציווה לבנות צלפחד גו' (לעשות כטענת בני יוסף, שמזה מובן (ונרמז) שכן בני דוברים), ולכן איז דער פסוק משנה דעם לשון בתחלה "ע"פ ה'" ותומ"י "ציווה ה'". זעט מען אז "על פי ה'" איז ניט דער זעלבער טייטש ווי "כאשר צוה ה'".

על פי זה וועט מען אויך פארשטיין דעם ביאור אין דער פירוש רש"י:

בשעת עס שטייט אין פסוק "ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה'", איז רש"י קשה – עס האט דאך געדארפט שטיין כאשר צוה ה' (וכבחות) – שהרי נצטווה ע"ז בפירוש. ומוכרח לערנען שהכוונה גם לענין שלא צוה ה' בפירוש – כ"א ברמז וזה נלמד מהל' ע"פ ה' אז דאס קומט זאגען הפרט "מת בנשיקה", ווארום די אלע אנדערע פרטים וועגן פטירת אהרן, וועגען די עלי' להר און וועגען הפשטת הבגדים האט ה' אנגעזאגט בפירוש (ראה אין פ' חוקת), און דא זאגט דער פסוק די ווערטער "על פי ה'" מוז לערנען אז דאס קומט דערציילען א פרט נוסף וועגען וועלכען ס'נישט אנגעזאגט געווארען בפירוש – א מיתת נשיקין.

פי ה'" קאי על כללות ד"ויעל אהרן" קען איך אנדערש ניט לערנען אז דאס קומט להוסיף פרט שלא נתפרש – כל פרטי העלי' הי' ע"פ ה' – וכיון שכל הפרטים נתפרשו (עלי' פשיטת הבגדים כו') לא נשאר דערציילען אז אהרן איז געווען באופן כזה פון מיתת נשיקין, אלא אופן המיתה – ולכאורה אין זה תלוי באהרן – וג"כ הפי' דהי' ע"פ ה' און קיין אנדערע איז ניט געווען אין דערופן פארמישט, ד.ה. אן די אמצעות פון דעם מלאך המות.



שיעור פתיחה

גדר איסור אכילה במוקצה

מתוך שיעור שנשמר בכולל ח' אייר תשע"ה – נכתב על ידי אחד השומעים ועל אחריות פרטית

א. ב' טעמים לאיסור מוקצה באכילה

משנה

(א) המשנה בריש מסכת ביצה¹ (ב.א.) מתחילה² בדין ביצה שנולדה ביו"ט אם מותרת באכילה³ (ולהשתמש בה, כמובא בתוס' הראשון (ד"ה ביצה שנולדה)⁴ מהגמ' להלן).

(1) המג"א בסי' קנ"ו בסופו [סק"ב זו"ל שם: אל יוציא דבר מגונה מפיו ולכן לא יאמר בתלמוד ביצים אלא בעים. יש"ש ב"ק פ"ד (עורך)] מביא בשם היש"ש (ב"ק פ"ד) שלא נוהגין לומר "ביצה" בלה"ק כיון שמשמעותו גם לדברים מגונים ולכן אינו לשון נקי, אלא אומרים "ביעא" בארמית. אבל בליקוטים למשניות מס' ביצה [למשניות זכר חנוך הוצאת וגשל. זו"ל: על אודות השם הזה עי' בת"י זו"ל בעל אפיקי יהודה בספרו איי הים על אגדות בראש מסכת ביצה: ברצותי להתחיל ביאור המסכת העומדת נגדנו, נזכרתי מ"ש המ"א סי' קנ"ו בשם רש"ל שלא יאמר האדם בתלמוד ביצים אלא ביעים והוא בכלל אמרם זו"ל אל יוציא אדם דבר מגונה בפיו. ותמה אני על עצמי איך נאמר שלשון תרגום יהי' משוכב ומפואר יותר מלשון הקודש, והנה תרגום דמלת ביצים הוא ביעים, איך נבחר לשון ערום וערי' מלשונות הלועזיות ונעזוב לשון ערומים הוא הלשון הקודש הזכה והנקיה ... שוב שאלתי ודרש מה היא דעת הגאון החסיד מהור"א מווילנא זו"ל בזה אשר ידענוהו לשומר המלות ונודעתי מפי בנו הרב מוהר"א זו"ל כי לא קבל בזה דעת הגואנים הנזכר. (עורך)] (בריש מס') תמה על דבריו, היכן מצינו שלה"ק יהי' יותר מגונה מלשון ארמי. ובפועל, מנהג פולין היתה לאמרו "ביעא" כיש"ש ומג"א שהיו מפולין (משא"כ השע"ת, אף שהי' גם מפולין, וכותב שם בסק"ב שעכשיו יש לומר ביצים [זו"ל: ועיין מה שכ' בשם היש"ש שלא יאמר בתלמוד ביצים אלא ביעים, ונראה שהי' דאידנא שהורגלו לומר ביעים על ביצים שלמטה ויש במלת ביעים הרגשה יותר לדבר מגונה, שפיר דמי לומר ביצים (עורך)]. מ"מ לא נתקבל כמנהג כוונתי' מכיון שהוא רק מלקט). אולם בליקוטים על המשניות (שם) מביא שהגר"א הי' נוהג לומר "ביצה" בלה"ק ונהגו כוותי' בליטא. ויש לברר מנהגינו בזה. ובפרט שלגבי מס' מכות שהוא בלה"ק מנהג פולין לקרותה מס' מלקות אבל בזה אין אנו נוהגין כמנהגם (כן שמעתי מהרה"ח ר' פנחס קארף). (רבינו)

(2) זו"ל: ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים, תאכל, ובית הלל אומרים, לא תאכל. (עורך)

(3) עכשיו לא מבינים כ"כ הצריכות בהשתמשות בזה שהרי יכולין להשתמש בביצים אחרות שהיו מוכנות כבר, אבל באמת לא מזמן היו אנשים אוכלים ביצים חיות דוקא ביום שנולדו, מטעמי בריאות. אבל עכשיו לא נוהגין בזה שאין אוכלים את הביצים כיום כשהן חיות [וגם היו מקפידים לגבי פירות הנושרין, כדלהלן (עורך)].

(4) זו"ל: וא"ת אמאי לא תנא אוסרין ומתירין וכי תימא אוסרין משמע שאסור לעולם, זה אינו דאמרינן לקמן (דף ו.) אפרוח שנולד ביו"ט אסור והיינו ביומו ועוד דאמרינן (לקמן ל:;) מותר שמן שבנר רבי יהודה אוסר והיינו דוקא באותו יום ויש לומר דאי הוה תני אוסרין ומתירין הייתי אומר שמה שמתירין הביצה היינו לטלטל אבל באכילה אסורה והכי אמרינן (לקמן דף כד.) גבי נכרי אחד שהביא דגים לפני רבן גמליאל ואמר מותרים הם אלא שאין רצוני לקבל הימנו ומסיק מאי מותרים לטלטל, אבל באכילה אסורים, ואם תאמר לבית הלל דאמרי לא תאכל אבל לטלטל שרי והא קי"ל (לקמן ד.) דאף לטלטל אסור, לכן פירש ר"י דנקט כי האי לינשא דסתם ביצה לאכילה קיימא. עוד יש לומר דנקט לבית שמאי תאכל משום דמשמע אכילה וטלטול דאין אכילה בלא טלטול ובית הלל אסרי אף בטלטול אלא אנב דנקטי ב"ש תאכל נקטי אינהו לא תאכל. (עורך)

למה אין היתר אוכל נפש באיסור אכילה דמוקצה ורק טלטול

(ב) לכאורה קשה, למה הביצה שנולדה ביו"ט והיא מוקצה אסורה באכילה, הלא התירה תורה ביו"ט מלאכה שהיא לצורך אוכל נפש, וא"כ גם איסור דרבנן דמוקצה הי' צ"ל מותר, האם חז"ל החמירו יותר מד"ת?

וביותר יש להקשות מדברי הרמ"א בסוף סתק"ט (ס"ז⁵) הפוסק שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש, וכגון (כמ"ש במשנ"ב סקל"א⁶) לטלטל אבנים המונחים על הפירות, אבל לאכול מוקצה כתב המג"א (שם סקט"ו⁷) שהוא אסור. והיינו שמחלקים במוקצה גופא שטלטול מוקצה לצורך אכילה מותר, אבל לאכול אסור. ואינו מובן, מאי שנא איסור טלטל מוקצה שהתירו לאוכל נפש, משא"כ אכילה עצמה אסורה?

ביאור אדה"ז להקושיא

(ג) קושיא זו שואל אדה"ז בשו"ע שם (סתק"ט) סט"ז⁸ שמביא ההיתר לטלטל לצורך אוכל, במכל שכן ממלאכה שמותרת, אבל באכילה אסור ומבאר שאף שהתירה התורה מלאכות לצורך אוכל נפש, אבל לא התירה לאכול מאכלות אסורות, ולכן האיסור אכילה נשאר במקומו גם אם יש צורך באוכל.

פירוש איסור אכילה דמוקצה לאדה"ז

(ד) והנה זה פשוט דאף דנקט אדה"ז לשון דמאכלות אסורות במוקצה, אין כוונתו למאכלות אסורות ממש שאוכל מוקצה הוא מאכל אסור, אלא שאיסורו הוא דוגמת אכילה בשבת לפני קידוש או הבדלה, שבאיסור זה⁹ המאכל בעצם מותר, אלא שכעת אסור לאדם לאכלו. וכן במוקצה שאכן בעצם הוי מאכל

(5) וז"ל: ומותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש ושמחת יום טוב. (עורך)

(6) וז"ל: או לטלטל האבנים המונחים על הפירות כדי לאכול הפירות אבל לאכול או ליהנות מדבר המוקצה גופא, כגון להסיק במוקצה וכה"ג אסור. (עורך)

(7) וז"ל: לכן נ"ל שמותר לטלטל המוקצה בשביל אוכל נפש אבל אסור לאכלו ולהשתמש בו. (עורך)

(8) וז"ל: מותר לטלטל מוקצה לצורך אכילה, כגון אבנים המונחים על גבי פירות מותר לטלטל האבנים כדי לאכול הפירות ביום טוב, לא יהא טלטול המוקצה חמור מעשיית מלאכה גמורה שהותרה לצורך אכילה.

אבל אוכלין המוקצין אסור לאכלם ביום טוב, לפי שאכילת יום טוב אף על פי שהיא מצוה אינה דוחה אפילו איסור של דבריהם ואף על פי שכל מלאכות הותרו לצורך אכילת יום טוב, אבל מאכלות אסורות לא הותרו.

(9) כמו שיבאר להלן. (עורך)

מותר¹⁰ אלא שיש איסור אכילה על האדם ואת זה לא התיר הכתוב. דהנה בפסחים (ק"ב) מביאה הגמ'¹¹ שר' ירמיה בר אבא טעה ואכל לפני הבדלה. ובתוס' שם (ד"ה אישתל"י¹²) הקשו, שהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמם לא כ"ש, ומתרץ שהכא שאני¹³ שהמאכל בעצם הוי מותר ורק הזמן גרם לאיסור. וכן הוא האיסור אכילה במוקצה וזו כוונת אדה"ז.

איסור שימוש במוקצה לאדה"ז

ה) אדה"ז שם ממשיך¹⁴ שגם השתמשות והנאה דדבר מוקצה הוי אסור, משום שאף זה בכלל אכילה והוא אכילת הגוף שהיא עוד דרך באכילה בנוסף לאכילת הפה (ורק לטלטל בשביל מאכל אחר מותר).

ביאור החת"ס לקושיא זו

ו) החת"ס בשו"ת שלו (או"ח קמט) מביא קושיא זו ומתרץ באו"א¹⁵, והוא, שמצאנו עוד איסור שלא הותר לאוכל נפש והוא שיש איסור תחומין גם ביו"ט, אבל הדין הוא שאינו נדחה לצורך אוכל נפש (וכגון שנמצא מחוץ לתחום ויודע שבתוך התחום צריכים יין לקידוש, אסור לו ללכת ולהביא להם יין). ומפרש

(10) וע"כ מותר לאכול אחר השבת. (עורך)

(11) וז"ל: רב ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי, אישתלי וטעים מידי. (עורך)

(12) וז"ל: מה שמקשי' השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה י"ל דהכא שהמאכל מותר אלא

השהעה אסורה אין שייך להקשות. ובמקום אחר מפורש (גיטין ז.ו). (עורך)

(13) ומה שאמרו שאין הקב"ה מביא תקלה הוא רק לגבי איסור אכילה כמבואר בתוס' גיטין ואיסור אכילה כאן

שאני. (עורך)

(14) וז"ל: וכשם שאסור לאכול את המוקצה, כך אסור להשתמש בו אפילו לצורך אכילה, כגון לסמוך את הקדרה

באבנים או בעצים המוקצים שההנאה שהוא נהנה כמה שמשתמש במוקצה היא אסורה כאכילה, לפי שתשימשן של עצים

ואבנים זו היא אכילתם ולא חלקו חכמים בין עצים ואבנים לאוכלין ומשקין המוקצים ואסור להשתמש בכל דבר שהוא

מוקצה. (עורך)

(15) וז"ל: ע"ד אנשי קהלתו שע"י סיבה ומקרה אירע שנסחר להם יין די מחסורם לקידוש בימים אחרונים של חג

הסוכות העבר, ובתוך תחום העיר דר ישראל א' שהיה לו יין אך הוא עירב למקום אחר באופן שיניו קנה שביתה אצלו והוא

חוץ לתחום הקהלה, והורה מעלתו לאיסור שלא יביאו להם יין משם, יפה הורה... מ"ש מהרש"א פ"ק דכתובות [ז' ע"א תוס'

ד"ה מתוך] מ"ט לא הותר תחומין לצורך אוכל נפש, קושיא גדולה היא לכאורה, דהבאת מאכלים ממקום למקום מוחשב

אוכל נפש ולא רק מכשירים ומשו"ה הותר הוצאה ואפילו רק לצורך קצת דמתוך שהותר לאוכל נפש ממש הותר שלא

לצורך... אבל האמת יורה דרכו דאין כאן קושיא כלל, דודאי אילו היה איסור תחומין בכלל מלאכה היה בכלל היתר אך אשר

יאכל לכל נפש וכו', אמנם תחומין אינו בכלל מלאכה... משא"כ תחומין שנאסר הוא איסור בפני עצמו לא מטעם מלאכה,

שהרי אין שום תנא שיהיה מכניס תחומין בכלל מלאכת המשכן ורק קפידא דקרא ואיסור בפ"ע, שאינו ענין לאיסור מלאכה

כאיסור חמץ בפסח וחדש לפני העומר וכדומה, ומה ענין זה להיתר אוכל נפש ואין שום מקום להתירו לצורך אוכל נפש אם

הוא מדאורייתא. וכשם שאין להתיר ביצה שנובלה ב"ט אחר שבת לצורך אוכל נפש דהכנה איסור בפ"ע היא ולא בכלל

מלאכה ולא הותר באך אשר יאכל לכל נפש, א"כ ברור שאין להביא מחוץ לתחום לצורך קידוש וכו'. (עורך)

שזהו משום שרק מלאכות התירה התורה משום אוכל נפש, משא"כ איסורים לא מצינו שהותרו לצורך אוכל נפש, ולהכי איסור תחומין נשאר ממקומו. ובדוגמא לזאת גם את איסור האכילה וההשתמשות במוקצה לא התירו לאוכל נפש כיון שהוא איסור ולא מלאכה.

החילוק בין טלטול לאכילה להחת"ס

ז) ולכאורה יש להקשות על זה, הרי התירו טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש, כנ"ל, וכיון שהוא משום איסור מדוע הותר לצורך אוכל נפש?

אלא צ"ל בדבריו שכל איסור טלטול מוקצה אינו אסור אלא משום מלאכה (כדלהלן ברש"י דף יב ע"א (ד"ה ליפלגו באבנים)¹⁶) ולכן לצורך אוכל נפש מלאכה עצמה מותרת, התירו גם טלטול.

משא"כ איסור אכילת מוקצה שאינו משום מלאכה אלא דין בפ"ע מדין "והכינו", כמו שמבאר החת"ס בהקדמתו למסכתין¹⁷ (וגם הפנ"י בשבת דף מ"ד ע"א (ד"ה משנה. מטלטלין¹⁸), ובקהלות יעקב (להחוו"ד¹⁹) בסתק"ט שם²⁰), לא התירה אותו התורה ונשאר באיסורו.

ב. נפק"מ בין ב' הטעמים – חקירת רעק"א באיסור אכילת מוקצה

א) ויש לדון בדברי אדה"ז והחת"ס אם יש חילוק בדבריהם. ובהקדים,

דרעק"א בשו"ת שלו ס"ה (קמא²¹), חוקר באיסור אכילת מוקצה ביו"ט, כגון

16) וז"ל: אין אסור טלטול, שלא נאסר טלטול אלא משום הוצאה. (עורך)

17) וז"ל: ואען ואומר כי שני מיני מוקצה יש א' לאכילה וא' לטלטול ומוקצה לאכילה הוא קרוב לדאורייתא או דאורייתא ממש ואסמכוהו אקרא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו (שמות ט"ז ה'), משמע

שאין לאכול בשבת או יו"ט בלי שהוכן מאתמול. (עורך)

18) וז"ל: ונראה דהיינו מטעמא דפרישית דמוקצה לאכילה אסמכוהו אקרא דוהכינו משא"כ במוקצה לטלטול אמרינן לקמן בפרק כל הכלים [לקמן ככ"ד ע"ב] דאינו אלא משום גזירה דגזרינן טילטול אטו הוצאה. (עורך)

19) הנדפס בסוף ספר תורת גיטין. (רבינו)

20) וז"ל: משא"כ איסור הנאה במוקצה מבואר בפסחים דף ג"ז דס"ד מעיקרא דהוא דאורייתא מקרא דוהיה ביום הששי והכינו ולמסקנא הוא רק מדרבנן. (עורך)

21) מה שנשאל מר בחולה שאין בו סכנה, והוצרך בשבת לרפואה אכילת פירות, ולא נמצאו רק מאותן שנשרו בשבת, אם מותר להאכילם לחולה.

הנה לדעת הר"ן פ"ד דשבת דאסור לישראל לחלל בשבות דדבריהם לצורך חולה שאין בו סכנה, ולשיטתו אף החולה בעצמו אסור לעשות לעצמו דבר לרפואה במידי דיש בו חילול שבת דדבריהם, וכדמוכח מתוך הראיה שהביא הר"ן מביצה,

שאכלו למוקצה, האם נחשב לחילול יו"ט (וכמו מי שעושה מלאכה או מטלטל, שמחלל יו"ט) או שכאילו אכל מאכלות אסורות.

נפק"מ בין ב' הצדדים

ב) ונפק"מ לסוברים (מובא בס"י שכ"ח (סי"ז²²) כדעת יחיד²³, שאין הלכה כמותם²⁴) שלחולה שאין בו סכנה מותר כל מה שאיסורו מדרבנן, חוץ²⁵ (יורה דעה סימן קנה סעיף ג בהגה"ה) מאכילה שאסור מדרבנן (כגון חלב עכו"ם). (להלכה קיימא לן בשבת שאין להתיר רק אמירה לנכרי או כלאחר יד²⁶). שיש לחקור לדיעה זו האם מותר להאכיל לחשאב"ס פירות הנושרין ביו"ט. אם אינו אלא משום חילול יו"ט, יש להתיר מדין חולה, אבל אם הוא מאכלות אסורות יש לאסור, כיון שמאכל אסור לא התירו לחולה זה.

הכרעת רעק"א, ולדעת החת"ס ואדה"ז

ג) מסקנת רעק"א (שם. ד"ה ואדברא²⁷) שמותר להאכיל ובכפשות כן הוא גם

אמימר שרי למיכחל עינא (וכמ"ש להדיא בב"י או"ח ס"י שכ"ח) נראה דאכילת פירות הנושרים וכדומה לא קיל משארי שבות דשבת ואסור להחולה לאכלם. אולם לשיטת הטור בדעת הרמב"ם (וזה דעה א' בש"ע סימן הנ"ל) דמותר לישראל לחלל שבת במדי דרבנן לצורך חולה שאב"ס, בזה יש להסתפק טובא באכילת מוקצה, למאי דפסקינן ביו"ד (סי' קנ"ה ס"ג בהג"ה) דכל איסורי הנאה דדבריהם מותר לחולה שאב"ס להתרפאות בהם אפילו כדרך הנאתו, ובלבד שלא יאכל ולא ישתה האיסור ע"ש, א"כ י"ל דאכילת פירות הנושרים וכדומה הוי בכלל שארי איסורים, או כיון דהמאכל בעצמותו היתר אלא דימא גרים ואם אכלם הוי בכלל חילול שבת, הוי רק כמו שאר מלאכת שבת דדבריה דשרי לחולה שאב"ס. (עורך)

(22) וז"ל: ולחלל עליו ישראל כדאיסור דרבנן בידיים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת אבר. (עורך)

(23) דעת הרמב"ם, שבת, פ"ב, ה"י. (עורך)

(24) וז"ל (כל הסעף): חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה, הגה: או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אף על פי שהולך כנפל למשכב דמי (המגיד פ"ב). אומרים לא"י לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא, אפילו יש בו סכנת אבר; ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידיים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת אבר; ויש אומרים שאם יש בו סכנת אבר עושין ואם אין בו סכנת אבר אין עושין; ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשנינו, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי; ויש אומרים אפ"י יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר; ודברי הסברא השלישית נראין. (עורך)

(25) וז"ל: י"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה. (ר"ן פכ"ש בשם י"א וריב"ש ס"י מ"ה) ואפ"י יין נסך, בזמן הזה, מותר להתרפאות בו ולעשות ממנו מרחץ אף על פי שהוא כדרך הנאתו, ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, והואיל ואין בו סכנה. (עורך) וראה ב"י יו"ד סימן קכ"ג סעי' ב' מהרשב"א (למהדורת מ"י)

(26) כמו שמבאר בסעי' המובא לע"י. בעת. (עורך).

(27) וז"ל: ולזה היה נראה להוכיח מדברי תוספות בפרק המצניע בהיהא הירודה חלות דבש ולפשוט ספיקתא דרומעכ"ת נ"י להתיר איסור אכילה דיומא דשבת וי"ט לחולה שאב"ס, כמו כל שבות מלאכה דשבת ויו"ט, ושייך שפיר הואיל ואי מיקלע אורחים דיינו חולה שאב"ס דדוקא חולה שבי"ס לא שכיח כלל אבל אב"ס שכיח, ושפיר הקשו תוס' אמאי לוקה, נימא הואיל אי מקלע חשאב"ס ויהיה מותר לאכול הנך חלות דבש ופירות הנושרים. והנה באמת לכאורה ראה להיפוך מדברי תוס' סוכה (דף י' ע"ב ד"ה מיו"ט האחרון) שהביאו ראה דלא אמרין מגו דאתקצאי מחמת יום שעבר מסוגיא דעירובין בלגין של טבל דאי לא בעי סעודה הראויה מבע"י היה מותר לערב בו דמשתחשך הוי סעודה ראויה דמותר

לדעת החת"ס שמדמה איסור אכילה לשאר איסורים, אבל לדעת אדה"ז דהוי כמאכלות אסורות, לכאורה אסור, כי הוא בכלל איסור אכילה.

הנ"ל בעומק יותר, ועוד צד בחת"ס

(ד) ויש לבאר הדברים יותר, דהנה הספק דרעק"א הוא שאת האיסור דמוקצה יש לפרש בבי' אופנים. א) חכמים אסרו השתמשות בדבר וזה כולל אכילה שהוא אחד מאופני השתמשות, אבל האיסור הוא רק משום השתמשות. ב) או להיפך, חכמים אסרו את הדבר באכילה והשתמשות היא בכלל אכילה ומדין זה המוקצה אסור באכילה.

רעק"א עצמו נקט כצד הא' ולכן מתיר שהתירו לחולה, משא"כ לשיטת אדה"ז, הרי מפורש בדבריו שהאיסור הוא האכילה, וההשתמשות אסורה רק משום האכילה. משא"כ להחת"ס שכתב שהאיסור אכילה הוי כאיסור, יש לפרש כרעק"א²⁸.

לאכלו ולא אמרינן משום מוקצה דהוי מוקצה מחמת יום שעבר, יע"ש, ואם איתא דס"ל לתוס' דאסורי אכילה דיומא שרו לחשאב"ס וככל שבותים, מנ"ל להוכיח, דלמא מש"ה הוי עירוב דהוי סעודה ראוייה לחולה שאב"ס כמו דמערבין לנזיר בין הואיל דחזוי לאחרנא, והא דאין מערבין בטבל דרבנן היינו משום דאסורי דרבנן אף לחולה שאב"ס אסור, אבל בלגין דאסורין רק משום מוקצה, הותרו לחולה שאב"ס.

אמנם נראה דיש לדחות די"ל דס"ל מסברא דמה שמתיר לחולה רק משום רפואה או שלא יכבד עליו החולי מחמת רעבון, וזה לא מקרי סעודה הראוייה ומהאי טעמא י"ל דאין מערבין בבישול נכרי אף דמותר לכולי עלמא לחשאב"ס ואפשר דגם ההחולה בעצמו אין מערבין לו בזה דמה שמתיר לו לאכלו רק משום החולי, לא מקרי סעודה הראוייה.

ואדרבא מתוך דברי תוס' סוכה הנ"ל נתחזקה ראייתנו הנ"ל, מדברי תוס' דפ' המצניע, דלכאורה היה מקום לסתור ראייתנו למ"ש הרשב"א [הובא בני"פ חרש] לדידן דקיי"ל קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווים להפרישו נחית דרגא דאיסור דרבנן מאכילין אותו בידיים א"כ לכאורה נסתר ראייתנו דשפיר י"ל דאיסורי דיומא שבת ויו"ט אסור לחולה שאב"ס, אלא דהתוס' ס"ל כהרשב"א דמותר להאכיל לקטן אסורי דרבנן ושייך שפיר הואיל ומקלע קטן דמותר להאכילו והוי אוכל נפש, אבל ע"י דברי תוס' סוכה הנ"ל נתחזקה ראייתנו למה דמבואר בחי' רשב"א יבמות דהקשה לנפש' דאם איתא דמותר להאכיל לקטן אסור דרבנן בידיים, אמאי אין מערבין בטבל דרבנן, הא הוי סעודה ראוייה לקטנים כמו דמערבין ביה"כ מהאי טעמא, ותי' שאני יוה"כ דהמאכל בעצמותו היתר אף לגדולים אלא דאיסורא דיומא גרים, וכיון דאין האיסור בעצמותו של העירוב אם חזי השתא לקטנים מערבין בו, משא"כ בטבל דרבנן דלעולם לא חזיא לגדולים אין מערבין בו לגדול משום דחזי לקטנים ע"ש, ומעתה מוכח דתוס' חולקים על הרשב"א דאל"כ מה ראייה הביאו בדבריהם דסוכה לענין מוקצה מחמת יום שעבר מההיא דלגין, הא י"ל דאיסור מוקצה דיומא גרים לאסור משום מוקצה, וגם חזי לקטנים, מש"ה מערבין בו אם לא מטעם דבעינן סעודה הראוייה מבע"י ואז הוי טבל דאסור בעצמותו ולא מהני מה דחזי לקטנים, ע"כ דלא ס"ל כהרשב"א, וס"ל דאין מאכילין לקטן אסור דרבנן, וא"כ קושייתם בהמצניע ע"כ משום הואיל דאיכלע חולה שאב"ס, משא"כ לענין עירוב לא מקרי סעודה משום אכילה חולה לרפואתו וכנ"ל, ועולים שני דבורי תוס' דהמצניע ודסוכה בקנה אחד, ונפשט ספיקתו דמר. (עורך)

(28) גם אדה"ז מסכים לדין שאיסור תחומין לא הותר לצורך אוכל נפש, וכפירוש החת"ס שלא התירו איסורים. אלא

שכאן כתב יותר, שהוי למאכל אסורות.

אבל יש לומר, דבאמת גם להחת"ס יהי' אסור להאכיל לחולה, כי הגם שאינו כמאכל אסור, מ"מ גם בזה לא הותר לדעה זו (בסימן קנ"ג שם) כיון שסו"ס הוא מאכיל איסור, אף שהוא איסור אחר (ולא מאכלות אסורות).

היוצא ע"פ צד השני בחת"ס

ה) לפי"ז²⁹, היתר³⁰ אכילה לקטן לפני הבדלה³¹ אינו משום חולה שאין בו סכנה, (שבכלל יש לו דין זה (רמ"א סימן שכ"ח סי"ז³²), אלא שיש מחלוקת עד מתי נחשב לקטן³³), ולא משום כך יהי' מותר, אלא צ"ל שהוא דין מיוחד בקטן שהוא מותר^{34, 35}.



(29) באם נקטינן שיש לחומרא גם במאכיל לאיסורים גם בשאינו למאכלות אסורות. (עורך)
 (30) לדעת אדה"ז בסימן רס"ט בהערה הבאה שמתיר גם בלילה. ויש לדון בדעת המשנ"ב שם שמתיר רק ביום בשאין בו צורך צ"ע לדעתו בהבדלה ובש"ש פשט גם לדעתו להיתר. (עורך)
 (31) דלגבי' קידוש במג"א ריש סימן רס"ט (ומובא בשוע"ר שם ס"ג) פי' גם להאסורים להאכילו מאכל דאיסור דרבנן (בסימן שמ"ג), כאן מתיר. שאין לאיסור ספי' (שהוא גם בשלא הגיעו לחינוך) כי כאן המאכל אינו אסור בעצמותו ורק יומא גרמים. וגם לקטן שהגיע לחינוך שכאן אין בו משום חינוך עיי"ש. ברם עיין בצ"צ שגם זה משום צורך, וכמו שמביא במג"א וא"כ לפי"ז מנא לן כמ"כ בהבדלה שאין בו לצורך. ברם להחת"ס א"א לומר כן שיש לעוד חומרא בזה שמאכילו לאיסור. וגם יש לעיין מהו כוונת רבינו (עורך)
 (32) וז"ל: דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי (ר' ירוחם ניי"ב ח"ט ורמב"ן ורשב"א) (עורך)
 (33) המלקטים ציינו כדלקמן (יש לעיין במקורות): בקצות השולחן סימן קלד, בדה"ש ס"ק יח כתב שכל זמן שנותנים לו מאכל המיוחד לקטנים נחשב לקטן ואפילו יותר מכן שלוש. וכן כתב בערוך השולחן סעיף כ. בשו"ת מנחת יצחק חלק א סימן עח מתיר עד גיל תשע. וכתב על דבריו בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח, סימן טו, פרק יב אות ז שזו קולא גדולה מדי, ואולי יש להקל עד גיל שש. והרב בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון חלק ב פרק לו סעיף ד הקל עוד, וכתב שעד גיל שלוש עשרה דינו כחולה שאין בו סכנה, ושכן נראה מסתימת כל הפוסקים. וכתב בנשמת אברהם ס"ק נד שכן גם דעת הגרש"ז אויערבך, וסיים שאולי צריך לומר שהכול לפי הקטן. ובש"כ פרק לו סעיף ב כתב להקל עד גיל תשע-עשר, לפי מצב התפתחותו של הילד. (עורך)
 (34) ועיין בלקראת שבת פרק ל"ג הע' 7, שמביא מהגר"ח זוננפלד שחולים לא קבלו ע"ע המנהג. (עורך)
 (35) ועיין קוב"ש פסחים אות קצ"ז לגבי זה שהוי איסורי אכילה ומחלק ליוה"כ. (עורך)

 גאולה ומשיח

פסק דין והילכתא למשיחא

הרב מנחם מענדל פריעד

בהלכות עבודת כוכבים¹ כתב הרמב"ם אודות עיר הנדחת: "כשתבקע, מיד מרבין להם בתי דינין ודנים אותם, כל מי שבאו עליו שני עדים שעבד עבודת כוכבים אחרי שהתרו אותו, מפרישין אותו נמצאו כל העובדים מיעוטה, סוקלין אותם ושאר כל העיר נצול, נמצאו רובה מעלין אותם לבית דין הגדול וגומרין שם דינם והורגים כל אלו שעבדו בסיף".

ומקורו בגמרא (סנהדרין דף קיב): "איתמר, רבי יוחנן אמר דנין וסוקלין דנין וסוקלין וריש לקיש אמר מרבין להו בתי דינין. איני והא אמר ר' חמא בר יוסי א"ר אושעיא והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא איש ואשה אתה מוציא לשעריך ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך אלא מרבין להם בתי דינין ומעיינין בדיניהון ומסקינן להו לבית דין הגדול וגמרי להו לדיניהו וקטלי להו".

ולכאורה קשה, הרי ביבמות (דף לו) אמר רבא הלכתא כוותיה דריש לקיש בהני תלת, חדא הא דאמרן (החולץ למעוברת והפילה רבי יוחנן אמר אינה צריכה חליצה מן האחין, ריש לקיש אמר צריכה חליצה מן האחין). אידך דתנן המחלק נכסיו על פיו, ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להם את הבכור, דבריו קיימין. ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום. כתב בין בתחילה בין בסוף בין באמצע משום מתנה, דבריו קיימין. ואמר ריש לקיש לעולם לא קנה עד שיאמר פלוני ופלוני ירשו שדה פלונית ופלונית שנתתים להם במתנה וירשום. ואידך דתנן הכותב כל נכסיו לבנו לאחר מותו, האב יכול למכור מפני שנתנן לבן והבן אינו יכול למכור מפני שהן ברשות האב, מכר האב מכורין עד שימות הוא, מכר הבן אין ללקוח כלום עד שימות האב. ואתמר מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב, ר' יוחנן אמר לא קנה לוקח וריש לקיש אמר קנה לוקח. ר' יוחנן אמר לא קנה לוקח קנין פירות כקנין הגוף דמי וריש לקיש אמר קנה לוקח קנין הפירות לאו כקנין הגוף דמי.

 (1) (פרק ד, הלכה ו)

ונמצא שבמחלוקת בסנהדרין אי דנין וסוקלין דנין וסוקלין או מרבין להו בתי דינין יש לפסוק הלכה שדנין וסוקלין דנין וסוקלין כדעת ר' יוחנן שהרי מחלוקת זו אינה מ"הני תלת" שרק בהם הלכה כריש לקיש. ואם כן, מדוע פסק הרמב"ם כדעת ריש לקיש שמרבין בתי דינין ?

וכתב בתשב"ץ ח"ג שאלה ל"ז:

עוד כתבת שזה אצלך א' מן המקומות שלא שמר הרב ז"ל השרשים בס' קדשי' אבל מ"ש כבודך שבענין עיר הנדחת לא שמר הסדר ופסק (פ"ד מה' עכו"ם ה"ו) כר"ל לגבי רבי יוחנן ואמרת שכן כתבו הבאים אחריו לנו. נראה ששמר בזה הכללים וזה כי ר' יוחנן דאמר דנין וסוקלין וריש לקיש שאמר מרבין להם דיינין מקשים לר' יוחנן אליבא דריש לקיש ואינו מתרץ לר' יוחנן ומתרץ אליבא דריש לקיש ובכל כהאי גוונא ודאי הלכה כריש לקיש ע"כ לשונך. ויש בכאן הרב' דברים נעלמים שנראה ודאי שהכללים המסורין לנו בגמרא בפסקי הלכות מדברי האמוראים שלא הי' דעתם בהילכתא למשיחא דהא בסנהדרין בפ' ד' מיתות (נ"א ע"ב) ובזבחים בפ' בית שמאי (מ"ה ע"א) אקשינן הלכתא למשיחא ואף ע"ג דבקצת מקומות פסקו הילכתא למשיחא ולא הקשו כבר הרגישו בזה והרמב"ן ז"ל בחידושי שבת פ' המיל' אמר כיון דאקשי' בחד דוכתא לא איצטריכי להקשו' בדוכתי אחריני ומתרצי' בכל דוכתי' כדמתרצי' בפ' ד' מיתות ובתוס' אמרו דבר אחר אבל מ"מ הכללים הסתומים נראה שאינן בכלל הילכתא למשיחא שאין לאמוראי' להכניס ראשן במה שיעשו' מלך המשיח ובית דינו וכמ"ש בנדה פ' תינוקת (ע' ע"ב) לכשיחיו [א"ד לכשיבא] משה רבינו עמהם. ואמרו בפ"ק דיומא (ה' ע"ב) לכשיחיו אהרן ובניו ומשה רבינו ע"ה עמהם, אבל כל זה הוא בפסק בין יחיד ליחיד שאין האמוראים כוללין כלליהם כגון הלכה כרבי עקיבא מחבירו וכיוצא בו אלא בהלכות הנוהגות בזמן הזה ובהלכתא למשיחא לא היו כוללין כלליה' אבל לפסוק כרבים לגבי יחיד שהוא מצוה מן התורה משום שנאמר אחרי רבים להטות שנאמר גם על זה כמ"ש (בפ' כ"מ) [במ' ב"מ נ"ט ע"ב] בלי ספק יש לשמור זה הכלל אפי' בהלכתא למשיחא ואם בכללי הפוסקים בין יחיד ליחיד נכנס בזה הלכתא למשיחא לא הי' הרב ז"ל פוסק כריש לקיש בעיר הנדחת לגבי ר' יוחנן משום דסוגיא דשמעתא רהטא כותיה שהרי בהנהו תלת דפסקי' בפ' החולץ (ל"ו ע"א) כריש לקיש לגבי ר' יוחנן איכא חדא דתניא כותיה ואפילו הכי אצטריכו בגמרא למיכלל בהדי אינך דלא תניא כותיה ומשמע מהכא דליכא שום דוכתא דקיימא לן כותיה דריש

לקיש ואפילו מסתיימא מלתיה מסוגיא דתלמודא אלא בהנהו תלת וכן כתב רבינו ברוך הכהן ז"ל בספר התרומה בהלכות עבודה זרה וכן פסק הרי"ף ז"ל בפ' כ"ש לענין מעשה אלפס לגבי ריש לקיש ור' יוחנן אע"ג דאתותב ר' יוחנן מהאי טעמא וכן פסק רב אחא משבחא וכן הסכימו האחרונים ז"ל הרמב"ן והרשב"א והרא"ש ז"ל וכן פסקו התוס'. א"כ מה שפסק הרמב"ם ז"ל כר"ל בענין עיר הנידחת אם היו הכללים גם בהלכתא למשיחא לא הי' לו לפסוק כמותו אע"ג דסוגייתא דשמעתא כותי' כיון שלא כללוה בהדי הנך תלת דהא בהנהו תלת איכא חדא דתניא כותי' ואפילו הכי אצטריכו למיכלל בהדייהו אלא שנראה לפי זה שאין כללי הפוסקים שמורים בהלכתא למשיחא ולפי זה איכא לפסוק כר"ל משום דמסתייע מילתיה אע"פ שלא כללוה עם אותן ג' ודבר זה צריך תלמוד ועיון גדול בתלמוד שמצינו פוסקים הלכות בהלכתא למשיחא בפ' התכלת (נ"ב ע"ב) ובפ' י' יוחסין (ע"ב ע"ב) ובפ"ק דיומא (י"ג ע"א) גבי כ"ג שאירע לו קרי ומינו אחר תחתיו ובפ' המזבח מקדש (פ"ז ע"א) אבל דבריך באו בלי שורש.

ובפרק אלו הן הלוקין (י"ד ע"ב) איפליגו רר' יוחנן וריש לקיש בטמא שנגע בקדש דריש לקיש סבירא ליי דלקי ותניא כותי' ולא פסק' הרמב"ם ז"ל והרב ז"ל פסק כחכמים מן הדין והראב"ד ז"ל לא השיג עליו בזה והנוטה ממנו נוטה מן האמת וכריש לקיש לא הי' מוכרח לפסוק מפני הסיוע המסתייע מן הגמרא אם הכללים הם אפילו בהלכתא למשיחא אלא שאין אותן כללים בהלכתא למשיחא וסמך על סיוע התלמוד. ואלו היו דבריך אמת שר"י פסק כר"יהו² הי' טועה הרב כמה שפסק כחכמים שאע"פ שאין לשמור השרשים הכוללין פסקי הלכות בהלכתא למשיחא, היינו דוקא בכללים הסתומים כגון הלכה כרבי עקיבא מחבירו וכיוצא באלו אבל כמה שנפסק בגמרא בפירוש בהלכתא למשיחא מי שאינו פוסק כן הוא טועה. ראה כמה נטיות נטה קולמוסך בדברים אלו ולפי שכתבתי לך שהראשונים אמרו שהרב ז"ל אינו שומר הכללים אלו בהלכתא למשיחא אכתוב לך לשון רבינו שמשון ז"ל כתב הרב ז"ל וז"ל ואע"פ ששיטת הרב ז"ל כריש לקיש אין לחוש מהא דקיימלא לן כר' יוחנן לגבי ריש לקיש בכל דוכתא בר מתלת דהני מילי בדברים הנוהגין בזמן הזה ולא בהלכתא למשיחא ושיטתא דתלמודא בפ' חלק כריש לקיש. עכ"ל רבינו שמשון ז"ל. והרחבתי לפרש סתומותיו:

(2) מילים אלו לא ברורות בכמה הוצאות שתחת ידי.

יוצא אפוא שלפי התשב"ץ גם כשתניא כוותי' דריש לקיש, מ"מ לית הלכתא כוותי' לבר מהני תלת – חוץ מהלכתא למשיחא³, שבו לא איירי רבא באמרו הלכתא כוותיה דריש לקיש בהני תלת⁴.

• • •

והנה בגמרא (בבא דף ל"ז ונדה דף ס"ד) איתא: "איתמר, ראתה יום חמשה עשר לחדש זה ויום ט"ז לחדש זה ויום שבעה עשר לחדש זה, רב אמר קבעה לה וסת לדילוג ושמואל אמר עד שתשלש בדילוג".

ובטור יורה דעה (סימן קפ"ט): "כיצד קובעת בימי החדש בדילוג, כגון שראתה בט"ו בניסן וי"ו באייר וי"ז בסיון וקאמר רב דהכא נמי בקובעת בג' ראיות וחוששת ל"ח בתמוז וי"ט באב. ושמואל סבר שלא קבעה וסת אלא בד' ראיות שאין ראייה הראשונה מצטרפת, כיון שאין ההפלות שוות ולא קבעה עד שראתה י"ח בתמוז ואפי' לשמואל אם היה לה וסת קודם שהתחילה ואח"כ שנתה וראתה בדילוג ג' פעמים קבעה וסת בדילוג לפי שאף ראשונה בדילוג ראתה אותה שדלגה מוסתה הקבוע לה. ור"ח פסק כרב וכ"כ הראב"ד והרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק ח הלכה ו) פסק כשמואל וכן כתב הרמב"ן וכן הוא מסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל".

ולכאורה קשה, הרי קיימא לן (מנחות דף מ"א) אמר אביי כל מיילי דמר עביד כרב, לבר מהני תלת דעביד כשמואל – מתירין מבגד לבגד, ומדליקין מנר לנר, והלכה כרבי שמעון בגרירה".

ובכורות (דף מ"ט): "ואע"ג דקיימא לן דכל היכא דפליגי רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, הכא הלכתא כוותיה דשמואל".

(3) ובכסף משנה נראה שבכללות כללי הפסק שבידינו קיימים גם לגבי הלכתא למשיחא. ולדוגמא, בהלכות כלי המקדש פרק ח' הלכה ה': "ומ"ש מת לו מת אינו יוצא אחריו וכי' שם במשנה מת לו מת אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה וכי' ויוצא עמהם עד פתח העיר דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא וידוע דהלכה כר' יהודה ולפיכך פסק רבינו שאינו יוצא מן המקדש". ושם הלכה ו': "ומ"ש ואינו קורע על מתו וכי'. בסוף הוריות (דף י"ב): תנן הן גדול פורם מלמטה וההדיוט מלמעלה. ובגמרא אמר רב למטה למטה ממש למעלה למעלה ממש. ואע"ג דשמואל פליג עליה, פסק רבינו כרב משום דהלכתא כוותיה באיסורי". ושם פרק ח' הלכה א': "ומ"ש לבנים וכי'. ומ"ש והאבנט לבדו רקום בצמר. בפ"ק דיומא (דף י"ב): כי אתא רבין אמר אבנטו של כהן גדול ביום הכיפורים דברי הכל של בוך, בשאר ימות השנה דברי הכל של כלאים, לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט בין בשאר ימות השנה בין ביום הכיפורים שרבי אומר של כלאים ורבי אלעזר ברבי שמעון אומר של בוך, וידוע שהלכה כרבי מחבירו. וכן בכ"כ מקומות (נסמנו בס' מי נח פז, א).

(4) אמנם הסוגיא כאן דנה במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, אבל מדברי התשב"ץ עולה ברור שכלל הנ"ל יפה כוחו בכל כללי פלוני ופלוני הלכה כפלוני שבש"ס.

ואם כן, איך פסקו הרמב"ם, הרמב"ן והרא"ש כשמואל באיסורי?

ובבית יוסף שם:

"ומ"ש ואפי' לשמואל אם היה לה וסת קודם שהתחילה ואח"כ שינתה וראתה בדילוג ג' פעמים קבעה וסת לדילוג וכו', זה פשוט בטעמו וכן מפורש שם בגמ' ומ"ש שר"ח והראב"ד פסקו כרב, כן כתב הרא"ש בסוף פרק האשה והרשב"א בתורת הבית בשמם וטעמייהו משום דהלכתא כרב באיסורי ומ"ש שהרמב"ם פסק כשמואל הוא בפ"ח וכפי הגירסא שכתב ה"ה שהיא הנכונה ומ"ש שכן פסק הרמב"ן כן כתב הרשב"א והרא"ש וה"ה בשמם וכתבו דאע"ג דקי"ל כרב באיסורי, סברי הרמב"ם והרמב"ן דהכא הלכה כשמואל משום דאמרינן בגמרא דברייתא כוותיה דיקא. ומ"ש רבינו שכן הוא מסקנת הרא"ש אינו מבואר בדבריו שהוא סובר כן אלא מדכתב אחר פסק ר"ח והראב"ד אבל הרמב"ם פסק כשמואל משום דפריך לשמואל מברייתא וכו' וכן מסתבר להרמב"ן על כן יש לדון ולומר דמדהביא דבריהם לבסוף משמע דהכי ס"ל ודעת הרשב"א נראה שהיא לפסוק כשמואל אלא שבסוף דבריו כתב ומיהו יש לחוש ולהחמיר כדברי ר"ח והראב"ד ז"ל:

נמצא לפי הבית יוסף שכל היכא ד"ברייתא כוותיה דיקא" ניתן לפסוק (עכ"פ לדעת הרמב"ם, הרמב"ן והרא"ש) נגד כללי הפסק שבש"ס. והוא כשיטת הריטב"א ביבמות (דף ל"ו)⁵ שכתב, "הלכתא כוותיה דריש לקיש בהני תלת וכבר פי' במסכ' מכות דאיכא אחריני דהלכתא כריש לקיש משום דסוגיית כוותיה או דתניא כוותיה ולא נאמרו הכללות אלא על הרוב ומן הסתם ולפי' אמרו שאין למדין מהן אפי' במקום שנאמר בהם חוץ. וכי תימא ולמה הוצרך לפסוק הלכה כריש לקיש בהא דשמעתין כיון דתניא כוותיה, י"ל דלא נקטה אלא משום אידך תרתי. פי' במקומם בס"ד בבא בתרא. הילכך הא דתנן אם אין הולד של קיימא יקיים, היינו שיחזור ויקיים בדברים ר"ל ומיירי כגון שהפילה

(5) וכן הוא בחידושיו לע"ז ו' שכתב, "ולענין הלכתא נראין דבריו וכדברי רבינו אלפסי ז"ל שפסק הלכה כר"ל משום דתניא כותיה ואף ע"ג דאמרינן התם ביבמות ריש לקיש ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן לבר מהנהו תלת ולא מני הא בהדיהו, היינו טעמא משום דלא אצטריכא למימני דכיון דתניא כותיה פשיטא מילתא דהלכתא כותיה ואע"ג דמני התם התיא דחליצת מעוברת אע"ג דתניא כותיה שניא היא דכיון דהתם קאי ואגרא דהתיא מני אידך תרתי לא שניא דלא מני לה, הא כל היכא דאיכא מילתא בעלמא דכתניא כותיה דריש לקיש ולא תניא כותיה דרבי יוחנן לא מני התם. והתם הכי קאמר' כי היכי דבחליצת מעוברת דהכא הלכתא כריש לקיש דתניא כותיה, הכי נמי איכא תרתי אחריני דהלכתא כותיה אף על גב דלא תניא כותיה ובאידך הלכתא כרבי יוחנן כל היכא דלא מוכרעא מתני' כותיה דריש לקיש, אבל הא דהכא דתניא כותיה לא אצטריכא למימני כלל. ואחרת יג' שם כן במסכת מכות דקיימא לן כותיה דריש לקיש משום דתניא כותיה ולא מני לה התם ביבמות בההוא כללא והיינו מטעמא דאמרו".

או שנולד לח' ודאי ולא נגמרו סימניו, הא לאו הכי מוציאה בחליצה דמטילין אותו לחומרא שמא ולד של קיימא הוא דחיישין לרבנן דפליגי עליה דרשב"ג וצריכה חליצה להתירה לשוק מדרשב"ג דחשיב ליה נפל עד שנדע בבירור שכלו לו חדשיו דבהא ודאי קיימא לן דולד מעליא חשיב".

אמנם לשיטת התשב"ץ קשה, למה פסק הרמב"ם כשמואל והרי הלכתא כרב בדיני?

ולכאורה אפשר לתרץ בהקדים דברי הפרישה שם: "והרמב"ם פסק כשמואל משום דנפקא לן מיניה לענין שור שנגח, כמבואר בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה".

ובהגהות והערות שבטור שירת דבורה ביארו (באופן הא') שכוונת הפרישה היא כי מאחר שמחלוקת זו של רב ושמואל נוגעת הן לדיני שור המועד (דיני) והן לדיני קביעת ווסת לאשה נדה (איסורי), צריך לתפוס את המחלוקת בדיני עיקר ולפסוק כשמואל שחזקה לדילוגים לא הווי עד שתשלש בדילוג וממילא הפסק יהיה כשמואל גם בנדה, כיוון שווסתות הם דרבנן⁶, יוצא שהמחלוקת היחידה בדין דאורייתא שיש כאן היא המחלוקת לגבי שור מועד. ועוד שלכאורה המקור שג' פעמים הוי חזקה הוא מדין שור מועד. ולכן עלינו לתפוס את מחלוקתם בדיני ממונות עיקר ולפסוק שם כפי הכללים שבידינו – הלכתא כשמואל – וממילא אותו דין יחול גם במחלוקתם בנדה⁷.

ואם כנים הדברים, אפשר לתרץ כן גם לדעת התשב"ץ שאמנם פוסקים בכל מקום ככללי הפסק שבידנו, חוץ מהלכתא למשיחא, אבל גם התשב"ץ יסכים דלכתר דנחתא לפסוק בסוגיא דשור המועד, שקודם לדיני ווסת (כמבואר לעיל), תו לא שייך לפסוק נגד הכלל ש'עד שתשלש בדילוג' שיוצא מכללי הפסק שלנו.

(6) וכן פסק הרמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פרק ג הלכה ט: "וטומאת מעת לעת או מפקידה לפקידה למפרע כמו שביארנו, וטומאת וסתות, וטומאת כתמים, הכול מדברי סופרים וטומאתן בספק". ובהלכות איסורי ביאה פרק ד הלכה י"ב כתב: "ואסור לו לאדם שייבוא על אשתו סמוך לווסתה, שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר 'והזרתם את בני ישראל מטומאתם' (ויקרא טו, לא). וכמה, אם היה דרכה לראות ביום, אסור לשמש מתחילת היום. ואם היה דרכה לראות בלילה, אסור לשמש מתחילת הלילה". ופירש הכסף משנה שם: ובפרק תשיעי יתבאר מהו ענין הוסתות ושם נתבאר שהם מדבריהם וכיון שכן פשוט הוא שזה האיסור אינו מן התורה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא".

(7) אמנם הרא"ש בבבא קמא פ"ד סי' ד' כתב סברא הפוכה, דכיון דעיקר פלוגתייהו באיסורא, לא אזלינו בתר ממונא והלכתא כרב באיסורין וממילא יהיה הפסק כרב גם לענין שור מועד. והקשה בפלפולא חריפתא שם שלכאורה הרא"ש עצמו פוסק בענין ווסתות כשמואל. וראה בית יוסף כאן.

מקומו של משיח

הרב חנחם מענדל בלאנק

בסנהדרין (צח, א), "ר' יהושע בן לוי אשכח לאליהו דהוי קיימי אפיתחא דמערתא .. אמר ליה: אימת אתי משיח? אמר ליה: זיל שייליה לדידיה. והיכא יתיב? אפיתחא דקרתא. ומאי סימניה? יתיב ביני עניי סובלי חלאים".

(וראה בהגהות הגר"א שמוחק תיבת "דקרתא" ונ"ב דרומי)

וברש"י ד"ה בפתחא (דקרתא): "נראה למורי, לא בפתח העיר ממש אלא גן עדן הוא כנגד כל העולם, וקאמר ליה דבאותו צד של גן עדן שכנגד פתח העיר משיח שרוי".

ובחידושי אגדות מהרש"א: "עייין פירש"י וע"פ מ"ש בממדרש רבה כי משיח נולד כבר בעת החורבן הבית ונלקח מבני אדם לגן עדן. מיהו שאר ענין סובלי חלאים שהוא יתיב ביניהם לא ידענא למה הם באים לשם ומה שפירש"י דרומי אותו פתח שכנגד רומי, הוא דחוק דכל העולם אחד מס' בגן עדן וקשה לכיין פתחה כנגד רומי. ויותר נ"ל דרומי מלשון דרום דהיינו שיש לג"ע פתחים מארבע רוחות העולם וקאמר דבפתחא של דרום הוא יתיב".

והנה, לפירוש המרש"א משיח נמצא בגן עדן כי נלקח לשם אחר החורבן. ותמה, למה גם סובלי החלאים נמצאים שם?

ובספר השיחות תשנ"א ע' 496 מקשר זה שמשיח יתיב בין עניי סובלי חלאים עם זה שמשיח נקרא, לאחר שגואל את בני ישראל, "מצורע דבי רבי".

ומבאר שעניינה האמיתי של הגלות הוא הגאולה שהיא רק גילוי פנימיותה של הגלות. וכן היא מהותם של נגעי הצרעת, שעניינם הוא אורות עליונים, כפי שמתגלה בעת טהרתם, ולכן נקרא המשיח "מצורע".

ומוסיף הרבי שמשיח נקרא בשם "חיוורא (מצורע) דבי רבי", כדי להדגיש שמשיח כבר נמצא במקום ובזמן הגלות, עד כדי כך שהוא סובל מפגעי הגלות, ומחכה לרגע שבו יוכל לגאול את עם ישראל.

ומודגש עוד יותר בשמו של משיח (הגואל) שנקרא בשם "מצורע של בית רבי", ש"יתיב ביני עניי סובלי חלאים", "מנוגעים, והוא נמי מנוגע" – שמשח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות, ובמצב של גלות, שסובל תחלואי הגלות [כהמשך הגמרא "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותם שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה"], ומצפה בקוצר רוח ובכליון עינים להתגלות (מהעלם בזמן ומצב הגלות), דמלך המשיח גואל את ישראל בגאולה האמיתית והשלימה שאין אחריה גלות, כפס"ד הרמב"ם "יעמוד מלך מבית דוד וכו'".

ולכאורה יש לעיין בפירוש הדברים שמשח נמצא בגלות, הרי לפי רש"י והמהרש"א משיח הוא בגן עדן.

ואולי י"ל שמשח מצד מהותו נמצא בג"ע, אבל כיון שתפקידו הוא לגאול את בני", הרי למעשה הוא נמצא בגלות וסובל את הגלות.⁸

ולהעיר שפירוש זה שונה מפירוש המהר"ל⁹ ש"דרומי" היינו הפלת מלכות רומי ועניים וסובלי חלאים כי משיח הוא למעלה מהטבע ומנגד לטבע העולם.

וליתר ביאור ראה לקו"ת נצבים (מט א-ב. ובכ"מ) שמשה היה מאצילות והאיר אצלו אצילות גם בהיותו למטה.

וכן י"ל בנוגע למשיח שמצד שייכותו ופעולתו בעם ישראל הוא נמצא בגלות, אע"פ שמצד עצמו הוא נמצא בג"ע.

ולהעיר מהווארט שאומרים בשם ר' שמואל גרונם שפעם אמרו בפני הרה"ק ר' מענדל מוויטעטבסק שמשח בא והלך לחלון והביט החוצה ואמר שמשח עדיין לא הגיע. והטעם שהי' צריך ללכת לחלון הוא כי אצלו היה אויר של ג"ע תמיד.

וראה בשיחה הנ"ל שמבאר בעומק יותר אשר לא רק שמשח סובל בגלות מפני תפקידו אלא "שעניינה האמיתי של הגלות – הוא הגאולה, שהיא רק גילוי פנימיותה של הגלות" ומוכן שזה כל ענין של משיח.

ועפ"ז אדרבה, וזה החידוש בזה שנמצא למטה, שאינו נתפס בגילויים

(8) וראה גם לקו"ש חלק לו ע' 33.

(9) (בספרו נצח ישראל פרק כח)

שמאיר אצלו ג"ע אלא הוא מסור לכוונה למטה.

(ולהעיר מדברי המהרש"א ע"פ המדרש שמיח נלקח מבני אדם בעל כרחו, ואולי י"ל שזהו כיון שמצד עצמו הוא רוצה לרדת למטה ולגאול את בני").

ולהעיר גם ממה שסיפר הרבי אודות הצידיקים שאע"פ שאמרו שלא יכנסו לג"ע ויתעקש להביא את הגאולה, לבסוף נמשכו ונכנסו לג"ע. משא"כ הרבי (הקודם) וכו'.

וע"פ כל הנ"ל אולי אפשר לבאר את דברי הגמרא ולתרץ את קושיית המהרש"א הנ"ל מדוע סובלי חללים נמצאים בגן עדן :

היכן נמצא משיח ומאי סימניה, הם שני ענינים שונים וואין הכוונה שסובלי חללים נמצאים בג"ע, כי אליהו מתאר : א. היכן נמצא משיח מצד מהותו. ב. מקומו של משיח מצד תפקידו. וענין יתיב בין סובלי חללים היא רק סימן לבאר מיהו משיח.

ובאופן אחר י"ל שגם שאר סובלי חללים הם בבחינת ג"ע ורמז לעוד צדיקים שנוגע להם והם סובלים מצד עוונות בני ישראל וצרות הגלות אלא שמיח איכפת לו יותר משאר הצדיקים ומתבטא בזה אשר "כולן שרו ואסירי בחד זימנא, איהו שרי חד ואסיר חד, אמר דילמא מבעינא דלא איעכב", אע"פ שיותר קל להתיר ולקשור הכל ביחד.

לחכות לביאתו והצורך בלימוד עניני גאולה ומשיח

הרב מנחם מענדל סייזליש

בקובץ חו"ב תות"ל אור שכנא מקסיקו הארכנו לבאר למה מי שאינו מחכה לביאת המשיח, כופר בתורה ובמשה רבינו. ובלשון הרמב"ם (הל' מלכים פי"א הלכה א): "...או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו שהרי התורה העידה עליו כו".

ולכאורה יש לעיין, הרי לא מצינו בתורה חיוב לחכות למשיח¹⁰. ועוד שהרמב"ם מביא בהקדמה לפרק חלק ביסוד הי"ב דברי הנביא אם יתמהמה חכה לו. ואם כן לכאורה מקורו בדברי הנביאים.

והארכנו שלכאורה בהמשך דבריו של הרמב"ם בהל' מלכים שם נמצא גם הטעם מדוע מי שאינו מחכה כופר בתורה ובמשה רבינו וביארנו ע"פ מ"ש שם לאחר הראי"ה הראשונה דפ' נצבים "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו ע"י כל הנביאים" כו'. עיין שם עוד.

ולהעיר שלאחרונה ראיתי שבספר מצות ה' כתב עד"ז ע"פ המובא במס' תענית ט' א' ליכא מידי דכתיבו בכתובים דלא רמיזי בתורה וכותב שא"כ כל מה שהתנבאו הנביאים בענין משיח, נרמז כבר בתורה כו'.

ועיין עוד מה שדייקנו שם בהערה (ע' 150) משיחת ש"פ בלק התשמ"ח בעניין הנ"ל שגם מי שאינו מחכה כופר לא בשאר נביאים בלבד כו' והחומרה בזה ע"ש בהשיחה ובהערות 91 ו-92 שם. וכן להעיר מלקו"ש חל"ו ע' 42 ס"ד אודות "מי איכא מידי בכתובי דלא רמיזי באורייתא". ועיין עוד בשיחה שם.

•

ועדיין צ"ע הלשון "כופר" שהוא עניין בדעה כהמשך להעדר בלחכות שהוא עניין ברגש¹¹.

(10) להעיר מהסמ"ק מצוה א' שלומד זאת מאנכי ה' אלקיך ע"ש

(11) ע' לקו"ש חכ"ח אות ה' שהעניין ד"מחכה לביאתו" כפשוטו לשון ההלכה הוא רגש (לא רק ידיעה בעלמא)

וכבר העירו בזה בס' יחי המלך פרק מ"ב, בס' רשימות שיעורים בב"מ בהוספות סי' א' ובהשמטות ומילואים, ובקונטרס הלכתא למשיחא סימן י"ח וכמו שהביא שם מספר בית אלקים להמבי"ט ע"ש ובספר התקופה והגאולה שער א' פ"ג וע"ש הע' 9.

ואולי אפשר להוסיף שעניין הלחכות שענינו רגש, מורכב משני פרטים:

(א) שמשתוקק לדבר שצופה אליו¹².

(ב) שהדבר שאליו צופה יכול לבוא מיד שבאם לאו למה יחכה אליו. ועי' ביחידות הנ"ל סה"ש תשמ"ט ע' 751¹³.

והנה, העדר הצפי' למשיח מסתעף מאחד משני עניינים אלו:

(א) בהעדר אמונתו באמיתות הייעודים המעוררים השתוקקותם של בני"ה להגאולה, כמוכא בלקו"ש חל"ז פ' בחוקתי הביאור בצורך דהפלאת הניסים ומעלות שיהיו לעתיד בגשמיות העולם אף שלע"ל יהי' בעיקר שכר ותועלת רוחני, כדי לעורר גם השתוקקותם של אלו שאינם בדרגה כזו, כמוכא שם הע' 23: "נוסף על הפשוט שנוגע לזה"ז: כיון שחיבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו .. ורוב בני"ה, לפי מעמדם ומצבם עתה בזמן הזה, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי"

(ב) בהעדר אמונתו באמיתות ביאתו הקרובה וכמ"ש המבי"ט בספר בית אלקים שער היסודות פרק נ': "והבלתי מאמין לזמן קרוב ג"כ לא יאמין לזמן רחוק.. ולכן האמונה היא שלא יחשוב שיתאחר כי אין לו זמן מוגבל ואפשר בכל יום ביאתו, כמו שאמר הכתוב היום אם בקולו תשמעו..." (וע"ע בזה בקונטרס הלכתא למשיחא סימן י"ח).

והנה יכולה להיות עוד סיבה להעדר הצפי' והיינו מצד העדר הידיעה מכל העניין דביאת המשיח, אבל כיון שמשח הוא עיקר בדת כמ"ש הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק "וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם, ונתבררה

ע"ש.

12) ועי' ביחידות להרבנים הראשים בסה"ש תשמ"ט ע' 750

13) וכן עי' שיחת כ"ד טבת תשמ"ב (בלתי מוגה) שהפירוש דאחכה לו הוא על דבר ש"אט אט קומט דאס צו גיין."

אמונתו בהם – הוא נכנס בכלל ישראל, ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה השי"ת איש לחברו מן האהבה והאחוה. ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעולם הבא...".

הנה לכאורה לפי זה קיים חיוב לדעת את עניין המשיח וכעיקר בדת.

ואולי אפשר להוסיף לפי זה גם תוספת חיזוק לעניין חיוב הלימוד בעניין המשיח והגאולה שהוא כדי להוסיף בלחכות לביאתו. וכפי שהעיר בזה ראש הכולל אשתקד באריכות גדולה אודות התועלת ההתעוררות שעשה רבינו בנוגע ללימוד הלכות בית הבחירה ובפרט בזמן בין המצרים – יהפכו לשמחה בגאולה השלימה מיד ממש.



שער הנגלה

להתאים השאלות עם השקו"ט בגמ' בענין מים שאובין

הרב חשה וויינער

תנן (תמורה יב, א): "אין המים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון". ומפרש בגמרא (שם בסוף העמוד) שהתנא של המשנה הוא ר' אליעזר בן יעקב דאמר מקוה שיש בו כ"א סאה מי גשמים, ממלא בכתף (-שאובין) י"ט סאה, ופותקן למקוה והן טהורין שהשאיבה מטהרת ברבייה והמשכה. כלומר, מים שאובין שנגררו ונמשכו בקרקע אינם פוסלין את המקוה אלא אם רוב המקוה (יותר מכ' סאה) הוא מהם (שאובין שנמשכו), אבל אם הם המיעוט (פחות מכ' סאה), המקוה כשר. וזהו אין פוסלין אלא לפי חשבון.

ומקשה הגמרא, אם ראב"י הוא תנא דמתניתין והרי קתני לישנא דקולא ("אין פוסלין אלא ...") א"כ רבנן דפליגי עלי' ודאי סבירא להו לחומרא דהמשכה לאו כלום היא ולא מהני לטהר שאובין (ופוסל בג' לוגין). ואם כן קשה דדינו של רבין לא אתיא כשום תנא (ע"ד "אמאן תרמי") דאמר רבין אמר ר' יוחנן, "שאובה שהמשיכה כולה טהורה", היינו דאפילו אם כל המ' סאה הם שאובין שנמשכו, המקוה כשר ולא צריך לערב ברוב מי גשמים. ודין זה הוא לא כרבנן ולא כראב"י.

ומכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה ומפרשת שהמשנה "אין פוסלין אלא לפי חשבון" מדברת על ענין אחר (חשבון כלים. עיין שם). ולעולם רבנן דפליגי עלי' דראב"י מקילים וסוסרים (כדינו של רבין) שאובה שהמשיכה כולה (- כל המ' סאה) טהורה ורבין פסק כוותיהו.

והנה, השאלות (פ' אחרי שאילתא צו) פירש את דינו של רבין דשאובה שהמשיכה כולה טהורה – לא שכשר לטבילה אלא טהורה לענין שאם נוספו עליהם מ' סאה מי גשמים אין השאובין פוסלין אותם (ע"ד "לא מעלין ולא פוסלין") וכשרים לטבול בהן (משא"כ אם לא היו נמשכין, היו ג' לוגין מהם

פוסלים כל הגשמים שבעולם שירודים עליהם).

ובלשון הר"ש משאנץ (מקוואות פ"ד מ"ד בהוספות לפירוש הר"ש שנדפסו בספר אוצר מקוואות מהדורת אויש, מכתבי יד וכו'. ויעויין בההקדמה לחלק המשניות שם):

"ובשאלות דרב אחאי משמע דההיא דרבין דשאיבה שהמשיכוה כולה טהורה, לאו לטבול בהן אלא לענין שאם ירדו אח"כ במקוה מ' סאה מי גשמים כשרין לטבול בהן ולא נפסל המקוה במה שקדמו להן השאובין".

ואח"כ מסיים הר"ש ומקשה, "ולא פליגא ההיא דרבין אההיא דר' אליעזר בן יעקב וא"א ליישב ההיא דתמורה אלא בדוחק גדול".

כלומר, לפי פירוש השאלות, דינו של רבין – שהשאובין שהמשיכוה כולה אינם פוסלים את הגשמים שירודים עליהם – ודינו של ראב"י – שהשאיבה מטהרת ברבי' והמשכה (שנטהרין לגמרי ע"י שממשיכם וגם מערבם ברוב מי גשמים) – אינם בסתירה זל"ז. וא"כ תמוה מהי קושיית הגמרא "אלא הא דרבין מני, לא רבנן ולא ר' אליעזר", דלכאורה למה לא ר' אליעזר?

וסיים הר"ש שא"א ליישב זאת אלא בדוחק גדול.

ואולי אפשר לפרש מה היא אותה דרך שאפשר בכלל ליישב ההיא דתמורה, (ואמנם בדוחק).

כתב הב"י (סעיף מד)¹ שקצת קשה בדעת הרמב"ם (הל' מקוואות פ"ד ה"ח) דמצד א' פוסק כראב"י שהשאיבה מטהרת ברבי' והמשכה, ומצד שני גם בשופך מים שאובים ישר – בלי המשכה – (לרוב) מי גשמים, ואח"כ ממשיך את הכל – המים הכשרים והמים הפסולים – ביחד, כתב הרמב"ם שגם זה כשר. ואע"פ שהשאובים (שלא נמשכו) פוסלין את מי הגשמים והכל נפסל, מ"מ ע"י שאח"כ המשיכם, גם מקוה כזו כשירה. ובאמרו זאת, הרמב"ם נוקט הלשון "שהשאובים שהמשיכוה כולה כשירה (הואיל והי' שם רוב מן הכשר)" שהוא לשונו של רבין (רבנן), כאילו פוסק גם כוותיהו ומקיים שטרא לבי תרי!

ומבאר הב"י שקושיית הגמ' דדינו של רבין הוא דלא כראב"י היא דכיון דרבנן דפליגי עלי' הם מחמירים (כנ"ל), א"כ כשבא להקל, צריך לפרט עד

(1) לפי הסעיפים שבשו"ע.

היכן הוא מקיל, דנימא דקולא יותר גדול מזה לא אמר, ולא התיר עד כדי כך, אלא מודה לחכמים ומחמיר (דאין לך בו אלא חידושו). וא"כ ודאי לא סבירא לי' לראב"י כרבין דכיון דראב"י לא אמר להתיר אלא בעובדא שלא עירב את השאובין ברוב מי גשמים אלא אחר שהמשיכן תחילה, א"כ ודאי לא סבירא לי' להתיר קולא גדולה יותר דהיינו כשעירבן תחילה והכל נפסל ואח"כ המשיכן, והי' לו לפרט דמקיל עד כדי כך, וכנ"ל. וא"כ דין זה של רבין של מי הוא – לא רבנן וגם לא ראב"י?

ותירוץ הגמרא (לפי אופן הב' ב"י – והוא העיקר אצלו) הוא דלעולם מתני' איירי בענין אחר ולעולם רבנן דפליגי על ראב"י הם מקילין לגביהו דהוא לא התיר אלא בעובדא שלו (משיכה, ואח"כ עירוב), והם סברי להתיר לא רק בעובדא שלו אלא גם בעובדא דרבין (שעירבן תחילה ונפסלו הכל, ואח"כ המשיכן) ורבין פסק כוותייהו, וכן הרמב"ם פסק כוותייהו.

ונראה כי ככל הדברים האלה אפשר לומר גם לפירוש השאלות ברבין: שאובה שהמשיכה כולה (– כפשוטו, היינו הכל שאובין ולא שאובין ומי גשמים יחד כפי' הרמב"ם ברבין דלעיל) – טהורה. ואין הכוונה טהורה לטבילה אלא דלא פוסלין הגשמים שיורדים עליהם.

ואם רבנן מחמירים נגדו והוא לא התיר בפירוש אלא שהשאיבה מטהרת ברבי' והמשיכה, שאין הכשר לשאובין שנמשכו אלא אם כן מערבן גם כן, ודאי שאם יש רק שאובין שנמשכו ולא שום מי גשמים, בודאי לא התיר ומודה לחכמים דפסול לגמרי, ולא סבירא לי' כרבין דטהור (– ועכ"פ אינו פוסל) אלא לעולם רבנן פליגי עלי' דראב"י להקל דהוא לא התיר אלא ברבי' (עירוב) והמשיכה, והם מוסיפים להתיר (עכ"פ במקצת – לאו לטבילה אלא דלא פסלי כו') גם בלא רבי' אלא שאובין שנמשכו והם לבדם ורבין פסק כוותייהו. והכל שריר וקיים.

מים שאובין שנמשכו

הרב חשה ווינער

בב"י הנ"ל (סימן ר"א, סמ"ד במחבר), לעיל מיני, מבאר ענין שלעניות דעתי אפשר לטעות בכוונתו ואכתוב בעז"ה מה שנראה לפענ"ד בכיאר הענין אם כי אולי הדברים פשוטים.

מקשה הב"י:

כתב הרמב"ם (הל' מקוואות פ"ד ה"ח), "אין המים השאובין פוסלין את המקוה בשלשה לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מן הכלי. אבל אם נגררו המים השאובין חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה, אינן פוסלין את המקוה עד שיהיו מחצה למחצה, אבל אם היה רוב מן הכשרים הרי המקוה כשר. כיצד, מקוה שיש בו כ' סאה ומשהו מים כשרין והיה ממלא ושואב חוץ למקוה והמים נמשכין ויורדין למקוה ... הרי הוא כשר ואפילו השלימו לאלף סאה. שהשאיבה שהמשיכוה כשירה אם ה' שם רוב מ' סאה מן הכשר. וכן גג שהי' בראשו כ' סאה ומשהו מי גשמים ומילא בכתיפו ונתן לתוכו פחות מכ' שנמצא הכל פסול ופתח הצנור ונמשכו הכל למקום אחד, הרי זה מקוה כשר שהשאובים שהמשיכוה כולה כשירה, הואיל והיה שם רוב מן הכשר".

הרי שהרמב"ם כתב ב' אופנים איך השאובין נטהרין ע"י המשכה. א' שהי' במקוה כ"א סאין מי גשמים והמשיך לתוכן י"ט שאובין. והב' שהי' בגג (וכן כל קיבוץ מים שאינו מקום המקוה) כ"א סאין מי גשמים ומילא אותו י"ט סאין שאובין ישר מהכלי (והכל נפסל) ואח"כ המשיך הכל יחד. ושני אופנים אלו כשרים.

ולהלן (בהלכה י') מביא הרמב"ם את המשנה (מקוואות פ"ד מ"ד – כמעט במתכונתה) "מי גשמים ומים שאובין שהיו מתערבין בחצר ונמשכין ויורדין לעוקה שבחצר או שמתערבין על מעלות המערה ויורדין למערה, אם רוב מן הכשר כשר ואם רוב מן הפסול פסול, מחצה למחצה פסול. אימתי בזמן שמתערבין עד שלא יגיעו למקוה ונמשכין ויורדין....".

וטעם הדין דמשנה זו הוא ג"כ משום שאובין שנמשכו, וע"כ כשר ברוב מי גשמים.

אבל קשה שממשהו זה משמע שיש עוד תנאי בטהרת שאובין בהמשכה, והוא שלפני שנמשכין צריך שיתערבו במי-גשמים ואח"כ יימשכו יחד למקוה ודווקא אז כשר. וכן פירשו כל המפרשים משנה זו, דלפי דעת תנא דמתניתין צריך שיתערבו קודם לכן ורק אז נטהרים בהמשכה. וקשה, דלעיל (הלכה ח) פסק הרמב"ם בפירוש לא כן וכתב שאפילו אם המשיך את המים השאובין עצמן לתוך מי הגשמים שבמקוה (ונמצא שנתערבו אחר שכבר נמשכו), מכל מקום כשרים, היינו שלא פסק כמשנה זו אלא כהדעה שלא צריך שיתערבו תחילה (והיא דעת ראב"י בתמורה שהבאנו לעיל). וקשה, אם כן למה הביא משנה זו?

ומבאר הב"י שלפי דעת הרמב"ם אין כוונת המשנה שצריך להיות נתערב היינו שהעירוב הוא תנאי בהכשר המים, אלא פירוש המשנה הוא שבמקרה של "מי גשמים ומים שאובים מתערבין בחצר", הדין שונה – וקל יותר – מאשר שאובין שנמשכו באופן הרגיל.

ובטעם הדבר מבאר הב"י דבדרך כלל בשאובין שנמשכו הדין הוא שיש תנאי שהמים הכשרים צריכים להיות עומדים וניכרים לעצמם תחילה בתוך המקוה, ואז כשהשאובין נמשכין לתוך המקוה, כשר. אבל אם השאובין נמשכין לתוך המקוה תחילה, קודם המים הכשרים, לא מהני ופסול.

וע"ז באה משנה זו (לדעת הרמב"ם לפי ביאור הב"י) לומר כי ב"מי גשמים ומים שאובין מתערבין בחצר" אין זה מעכב שהמים הכשרים יהיו במקוה תחילה, וגם אם באו יחד לתוך המקוה, כשר.

ובלשון הב"י: "ואח"כ כתב (הרמב"ם) מי גשמים ומים שאובים שהיו מתערבים בחצר ונמשכים ויורדים וכו', לומר אפי' לא היה רוב מים כשרים ניכר ועומד לעצמו כשנתערבו בו המים השאובים, כיון שגם השאובים אינם יורדים למקוה בפני עצמם אלא מעורבים עם הכשרים ובדרך המשכה, כשרים".

והנה מזה הי' אפשר להבין, דבדרך כלל בשאובים שנמשכו הדין הוא דהכשרים צריכים להיות במקוה תחילה, אבל במקרה דנתערבו תחילה – שהוא מקרה ב' דלעיל ברמב"ם ה"ח – ובלשון הרמב"ם (מהברייתא) ב"גג",

שהוא המקום הראשון שמתערבים השאובין ברוב כשרים תחילה ואז "פותקן" (פותחם) וממשיכם למקוה, הרי במקום הראשון שמתערבים ומתקבצים המים שמשם נמשכין למקוה (שהוא המקום השני בו המים מתקבצים), שם במקום הראשון – לא צריך שמי הגשמים יהיו תחילה אלא אפי' באו שם השאובין תחילה, כשר, אם מתערב בהם רוב מים כשרים וממשיכם למקוה, כשר.

כן ה' אפשר להבין את דברי הב"י – שכן פירש הרמב"ם את המשנה בעובדא דנתערבו – דהוא עובדא דגג, היינו שבמקום הא' שבו מתקבצים המים, אין צריך שהמים הכשרים יהיו שם תחילה (והדין דהכשרים צ"ל תחילה הוא רק במקוה, המקום הסופי).

אבל באמת, כ"ז ליתא כי הש"ך פוסק בפירוש לא כן. דהנה כתב הרמ"א (יו"ד סר"א סמ"ד), "אבל אם המשיך תחילה מים פסולים ואח"כ הביא עליהם רוב מים כשרים, לא מהני (כן דקדק הב"י מדברי הרמב"ם)". וע"ז מבאר הש"ך (סקצ"ט) "פירוש... לא מהני אפי' אם פתח אח"כ הצנור ונמשכו הכל למקום אחד, דלא אמרינן שאובה שהמשיכוה כולה כשרה אלא כשהי' שם בתחילה רוב מים כשרים". נמצא דגם במקום הראשון שנתקבצו (ב"גג"), הכשרים צריכים להיות תחילה. וכן פסק הלבוש. והרי המקור היחיד לדבר זה – שהכשרים צריכים להיות במקוה תחילה – הוא ב"י זה.

וא"כ עדיין צ"ב מהו העובדא ד"מתערבין" שבזה (למד הב"י בדעת הרמב"ם, בפירוש משנה זו, ד) אין צריך שהמים הכשרים יהיו תחילה?

(ופשוט דאין לומר כי דין זה שאפילו במקום הא' שנתקבצו השאובין והכשרים ("גג")) צריכים הכשרים להיות ניכרים ברישא, הוא דווקא כשהשאובין באו לשם שלא ע"י המשכה, אלא ישר מן הכלי, דאז לא מהני מה שיוסיף עליהם רוב מים כשרים וגם ימשיכם למקום שני שהרי התחיל במים שאובין ממש, אבל אם גם למקום הראשון באו מעיקרא ע"י המשכה, אזי מהני מה שיוסיף רוב כשרים וימשיכם למקוה, אף שהתחיל בשאובין, כיון שהיו כבר משוכין.

זה אינו – דגם זה נכלל בדברי הש"ך דלא סגי, כפשוט. עיין שם).

אלא נראה לבאר:

עובדא דמתערבין דמתני' (שבה הכשרים לא צריכים להיות תחילה) הוא

כפשוטו שהשאובין והגשמים "היו מתערבין", היינו ששניהם היו בדרך המשכה ותוך כדי המשכה, נתערבו יחד ויחד נמשכו ונתקבצו במקוה. ואילו קודם שבאו למקוה, מעולם לא הי' מצב של עירוב השאובים והכשרים בקיבוץ ועמידה, אלא העירוב נוצר רק במקוה, ולמקוה הרי באו ביחד ובעירוב, וא"כ זה שהמי גשמים לא היו ניכרים ועומדים לעצמם תחילה, אינו מעכב, כי גם השאובים לא היו ניכרים ועומדים לעצמם תחילה, וכשר.

וזו כוונת הב"י שהרמב"ם מביא משנה זו (שנראית כסתירה לדבריו דלעיל) מפני שאין פירוש המשנה שצריך להיות נתערב תחילה אלא החידוש במשנה הוא שגם בעובדא דמתערבין כשר אע"פ שאין הכשרים ניכרים ועומדים תחילה, מ"מ כשר מפני שמעולם גם השאובין לא היו הראשונים בשום קיבוץ.

ודרך זו יותר מדוקדקת בלשון הב"י.

דיוק בלשון רש"י בפירוש מלת "אביק"

הרב גבריאל אברהם שוויי

א. תנן במסכת עבודה זרה (יג, ב): "אלו אסורים למכור לעובד כוכבים . . . תרנגול לבן (דלצורך עבודת כוכבים קבעי לה. רש"י) . . . ושאר כל הדברים, סתמן מותר ופירושן אסור".

ובגמרא (יד, א ואילך) איתא: "מאי סתמן ומאי פירושן. אילימא סתמא דקאמר חטי חוורתא (חטה לבנה), פירושן דקאמר לעבודת כוכבים, לא סתמן צריכא למימר דמזבנינן (דלא תנינן אלא תרנגול לבן. רש"י) ולא פירושן צריכא למימר דלא מזבנינן (כיון דאמר בפירוש שהוא לעבודת כוכבים) . . . פירושן איצטריכא לי', סלקא דעתך אמינא האי גברא לאו לעבודת כוכבים קא בעי, אלא מיבק הוא דאביק בעבודת כוכבים וסבר כי היכי דליתבו לי. קא משמע לן".

וברש"י ד"ה אלא מיבק אביק ב"י פירש תיבת "אביק": "קשור" (ופירש המשך דברי הגמרא: "ואילו קונין מידי שום חפץ לצורך עבודת כוכבים הי' נותנה בזול מתוך שהוא אביק לעבודת כוכבים וסבור . . . כולי עלמה נמי אדוקין בה, סבר אימא לעבודת כוכבים קבענא ויהבי לי בזול").

והנה להלן (לב, ב ואילך) איתא בגמרא, "ישראל ההולך לתרפות (לעבודת כוכבים) בהליכה מותר (לשאת ולתת איתו) דלמא הדר ב"י ולא אזיל, בחזרה אסור כיון דאביק בה מהדר הדר אזיל (ומודי לעבודת כוכבים)".

וברש"י ד"ה אביק: "לשון עניבה היא בכל התלמוד".

ב. ויש לדייק במה ששינה רש"י לשונו בפירוש תיבת אביק, שבמקום אחד (יד, ב) פירש "קשור", ובמקום אחר (לג, א). פירש "לשון עניבה היא בכל התלמוד".

ואע"פ שבכללות שני הפירושים הם בעניין אחד והכוונה שקשור לעבודת

כוכבים, אבל ידוע כמה דייק רש"י בלשונו². ולכן בנדו"ד מה ששינה רש"י לשונו מ"קשור" ל"עניבה" י"ל שהוא בהתאם לסוגיא בה נזכרה המילה "אביק" בגמרא.

דהנה בדף יג מדברת הגמרא בגוי שרוצה לקנות חטי חוורתא, ועל זה אומרת הגמרא שכיון שהוא "אביק" לעבודת כוכבים לכן הוא חושב שכולי עלמא נמי אדוקין בה וכו', משא"כ בדף לג מדברת הגמרא בישראל ההולך לתרפות שבחזרה אסור לשאת ולתת אתו, כיון שהוא "אביק" בעבודת כוכבים וחוזר להודות לה.

ועל זה מפרש רש"י שלגבי גוי, השייכות והקשר שלו ("אביק") לעבודה זרה הוא באופן ד"קשור", ולגבי ישראל הוא באופן ד"עניבה".

ג. ובביאור הענין יש לומר, דהנה בשיחת ש"פ במדבר תשח"ג³ מבאר הרבי את החילוק בין "קשור" ל"עניבה" ש"קשר" פירושו קשר של קיימא ואסור לעשותו בשבת, משא"כ "עניבה" אינו קשר של קיימא ומותר לעשותו בשבת. (אלא שאעפ"כ, הרי הוא סוג של קשר ולא כמו "תפוס" שאינו בכלל קשר).

ולכן מדייק רש"י שגוי אביק לעבודה זרה באופן ד"קשור" – קשר של קיימא שאינו יכול להתירו בקלות, משא"כ בישראל, אע"פ שהוא "אביק"⁴ ובמידה מסוימת אפילו יותר מגוי (ולכן גוי בחזרה מותר לשאת ולתת אתו "דמאי דהוה הוה", משא"כ ישראל שהוא "אביק"), אעפ"כ לכלל היותר הוא רק באופן ד"עניבה", כיון דיכול לעשות תשובה ולחזור להקב"ה.

ד. ויש לקשר זה עם מה ביאור הרבי בלקו"ש ח"ב פרשת נשא⁵ שהדמיון של כל עבירה לאשה סוטה הוא בשניים: א) ע"י עבירה נעשה נפרד בתכלית מהקב"ה, כמו באשה סוטה שנעשתה אסורה לבעלה. ב) כשם שבסוטה איסורה היא רק איסור שעה ואחרי ששונה את מי המרים "ונקתה ונזרעה זרע" היא חוזרת להיות מותרת לבעלה, כך בישראל, ד"לא ידח ממנו נדח" ו"כבודי לאחר לא אתן" – הפירוד שעשה בינו להקב"ה ע"י מעשה העבירה, הוא רק לשעה קלה וע"י תשובה הוא חוזר להיות קשור להקב"ה.

(2) עיין לקו"ש ח"כ ע' 210.

(3) בביאור דברי המכילתא (יתרו יט, י) שבמתן תורה הקב"ה אמר לישראל "הרי אתם קשורים, ענוכים, תפוסים".

(4) ובגמרא משמע אפילו שהוא מוותר לעבודה זרה.

(5) ע' 313 ואילך.

וכן גם בענייננו:

כל הקשר שיכול להיות בישראל לעבודה זרה רח"ל הוא רק באופן ד"עניבה", ובכל זמן שירצה הרי הוא יכול להתירו ולחזור להקב"ה.

ה. ואולי יש לומר בעומק יותר:

אמנם בגמרא משמע שישראל יכול להיות "אביק" לעבודה זרה יותר מאשר גוי (ולכן בישראל אסור לעשות אתו משא ומתן בחזרה מתרפות כיון ד"אביק" אבל בגוי בחזרה מותר ד"מאי דהוה הוה"), אבל לא רק שאין זה בסתירה לכך שהוא רק באופן ד"עניבה" שיכול להתירו, אלא אדרבה הא בהא תליא:

הנה בקונטרס ומעין⁶ מבאר הרבי הרש"ב שפנימית רצון העליון נמשך ע"י תורה ומצות רק לישראל, ואילו להסטרא אחרא נמשך תמצית השמרים והפסולת דחיצונית רצון העליון, וע"י העבירה הוא ממשיך תוספת חיות לקלפות וגם נוטל חלק בראש, כיון שהוא הוא הממשיך והוא הוא השייך להעצם.

אלא שאעפ"כ, כיון דסוף סוף הוא שייך לפנימיות, השפעה זו שמקבל מהקליפות אינה נמשכת והסוף הוא שיופסק לגמרי.

ואולי יש לקשר ולומר שאותו ענין הוא בנדו"ד, שישראל יכול להיות "אביק" לע"ז יותר מגוי מצד שהוא יותר "פנימי" בעצם ולכן מה שהוא עושה "מפנים" ומקשר אותו אל הדבר יותר מגוי, אלא שאעפ"כ, כיון דסוף סוף הישראל שייך לפנימיות, הרי בטבעו אינו יכול להשאר נפרד מהקב"ה ח"ו, כפתגם הידוע "א איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון דעם אויבערשטן".

ועדיין צ"ע.

בדין קניין בשעבוד

הרב נחום שמריהו זאייאנץ

ידועה החקירה ביסודי הדברים בעצם גדרו של ענין השעבוד, האם זה רק זכות ושעבוד גוביינא או שזה איזה סוג של קניין.

ויסוד בזה הוא דברי הריטב"א בקידושין (יג, ב) וז"ל: "וטעמא דמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא משום דסבר שאין הקנאה לחצאין ושעבוד קניין לחצאין וכו', עיין שם, הרי דמאן דאמר שעבודא דאורייתא סבירא ליה דאתי מטעם קניין לחצאין".

והמהרי"ט אלגאזי הלכות בכורות (פרק ח דף נט עמוד א בדפוס וילנא) כתב וז"ל: "וא"כ נוכל לומר דר' ירמיה כעולא ס"ל דמקרא ילפינן לה, וענין שעבודא דאורייתא לאו משום ערבות הוא, אלא הענין הוא דמקרא ילפינן, דמסתמא אמרי' דדמי החוב מקנים שעבוד בנכסי הלוה כדין קונה קרקע בכסף, וכן מטלטלין דדבר תורה מעות קונות, ונתנית דמי החוב נעשה כאילו אמר אם לא אפרע לך עד זמן פלוני זכי בנכסי שיעור מעותיך בקרקע או במטלטלי".

ועיין עוד בנתיבות סי' פ"ה אות ח' שכתב וז"ל: "דמה שמלוה אחד לחבירו וחבירו משעבד להמלוה נכסיו, הרי המלוה כאילו קונה ממנו נכסיו וכו'".

ובענין זה כבר האריכו הרבה⁷. וראיתי להעיר כעת רק שתי הערות קצרות.

(א) הנה כתב הרא"ש בבבא מציעא (פרק א סימן לו) וז"ל: "וגם מה שכתב בשטר הקנאה שטר שיש בו קניין לא ברירא לי. מה חילוק יש בין קניין לאין בו קניין כיון שכתב בשטר פלוני לזה מכלולני מנה נשתעבדו נכסי לזה למלוה אף בלא קניין דשעבודא דאורייתא. שכל מה שאדם חייב נכסיו משועבדים לפרוע".

ואולי יש ללמוד מדברים אלו שלדעת הרא"ש שעבוד הוא כמו קניין שאם לא כן, יש כאן נפק"מ בין שטר שיש בו קניין ושטר שאין בו קניין ורק שעבוד.

(ב) עוד כתב הרא"ש (שם סימן לח) וז"ל: "אמר רבה תדע שכך כותב מוכר ללוקח אנה איקום ואישפי ואידכי ואימריק זבינא אילין אינון ועמליהון ושבחהון וצבי זבינא דנן וקביל עלוהי. ועמליהון היינו שבח שבא על ידי טורח. ושבחהון

(7) ויש בזה הרבה נפק"מ.

היינו שבחא דממילא. רבה בא לפרש טעמא דשמואל דמה ראו לתקן אצל בע"ח ולהפסיד בתקנה זאת את הלוקח שאין גובה מבע"ח אף ההוצאה. ופריש דלא פסיד כיון דהדר עלויה דמוכר אי הוו ליה נכסים שכך כתב לו הלכך עדיפא להו לתקוני דגבי בע"ח מלוקח דשייכא ביה נעילת דלת. ועוד שבא בגבולו של בע"ח שנכנס בשעבודו. ועוד דהא נחת ליה על דעת להשתלם מן המוכר."

ומדברים אלו "ועוד שבא בגבולו של בע"ח שנכנס בשעבודו." יש ללמוד שלדעת הרא"ש הוא ענין של קנין דאם לא כן אינו מובן מה בדיוק הענין של גבולו של חבירו, עד כדי כך, שכיון שנכנס לגבולו מפסיד.

ויש להרחיב ולבאר בזה בארוכה ויש בזה עוד ראיות טובא. ועוד חזון למועד בעה"י.

בענין סוף ראיית דם להפסק

הרב נחום שמריהו זאייאנץ

א.

ידועים דברי תשובת מהרי"ט בח"א סי' י"א (הובא באריכות כשב שמעתתא ש"ג פרקים א-י"א) דכל חזקה העשויה להשתנות, לא חשיבא חזקה (וראה בתשובה הנ"ל ובש"ש באריכות ואכ"מ).

והנה המהרי"ט מביא (שם) ראייה לדבר מזה שאשה נאמנת לומר לבעלה טהורה אני, הגם שלכאורה איתחזק איסורא. ומסביר שכאן בנדה אינו חשיב שמעידה נגד חזקה, כיון דסופה להשתנות, שהרי סוף הזם להשתנות. ומכאן רואים דעל כרחך חזקה העשויה להשתנות אינה נחשב בגדר חזקה כלל.

אך בש"ש (שם בפרק י"א) דחה הראייה וכתב שבנדה אינה חזקה משום שסוף הדם להיפסק ולכן מה שראתה יום אחד אינו חזקה כלל שתראה עוד, כיון דלמחר הוא ראייה אחרת ולא הוי חזקת איסור ולכן נאמנת⁸. ובמילא אין שם חזקה כלל להגדירה כחזקה העשויה להשתנות, ואין ללמוד מזה למקרה רגיל של חזקה העשויה להשתנות.

ובפשטות (בלי 'לומדות') המחלוקת היא שלפי הש"ש כל יום הוא ראייה אחרת ושונה מהיום השני ובמילא יום אחד אינו ראייה לשני ולכן דין ראיית דם בנדה שונה מדין של חזקה העשויה להשתנות.

אולם לפי המהרי"ט כל ראיית הדם היא ראייה אחת בהמשך אחד, ובמילא זה שסופו של הדם להיפסק ובמילא אינו נקרא חזקה הוא ראייה לזה שחזקה העשויה להשתנות אינה חזקה, כיון שאינו שונה מכל חזקה העשויה להשתנות.

(8) ושם הש"ש מביא מתוס' בגיטין ב ע"ב ויבמות פ"ח ע"א ד"ה ברי לי דשומן מהימן ומהרמב"ן שם בגיטין ב ע"ב.

ווראה שם בהערות מלואי שמעתתא 1-50. ובש"י הערה 33 951. והנה יש שם גם פלפול לשם לגבי דברי תוספות אם זה ביזבא או בנדה ואכ"מ רק לציין שיסוד זו יש בהרבה ראשונים בהסוגיין ושם רואים שמאד קשה לצמצם הענין. ויש לברר ענין באריכות ועוד חזון למועד.

ב.

ויש להעיר בענין זה.

הנה בקובץ שעורים (קובץ ביאורים, גיטין אות א) מביא מה שהקשה בשב שמעתתא ש"ו פ"ג על דברי תשובת מיימוני דעד אחד נאמן בדבר שבערוה היכא דלא איתחזק, ואמאי, הא ילפינן ערוה דבר דבר מממון ובממון אין עד אחד נאמן אפי' היכא דליכא חזקה כלל.

וכתב הש"ש לתרץ דהא דיליף דבר דבר מממון, היינו היכא דידוע שהוא ודאי דבר שבערוה, אבל היכא דאינו ידוע אם יש כאן דשב"ע וע"א מעיד בה שלא היה כאן דשב"ע מעולם, נאמן. אבל אם יש כאן דשב"ע וע"א מעיד בה, אף על גב דליכא חזקה נגדו, אינו נאמן וכמו בממון דאינו נאמן אף על גב דליכא חזקה.

וממשיך הקובץ שעורים שהוא הדין לגבי ספירת ז' נקיים בנדה שאף שאין כאן חזקה ודאית משום דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, מ"מ היה כאן בודאי איסור ערוה ובמקום שיש איסור ערוה אין ע"א נאמן אפי' היכא דליכא חזקה וכמו בממון.

ולכאורה דברים אלו של הקובץ שעורים הם כדברי המהרי"ט שראית הדם בכל יום היא המשך אחד ובמילא זה שהיתה ראייה ביום שלפני זה, מגדיר גם את היום שלאחריו כדשב"ע. אבל לשיטת הש"ש שכל יום הוא ענין בפני עצמו ואין קשר ליום שלאחריו, במילא אין לומר שבודאי יש כאן איסור ערוה.

ויש להעיר גם מקובץ הערות סימן ס"ז סעיף י"ב שם מבאר שיש חילוק בין חזקת אשת איש או חזקת טומאה שהיא חזקת איסור לעולם עד שנעשה מעשה לשנות החזקה (נתינת גט או טבילה), ויש חזקה שלכתחילה מוגבלת לזמן מסויים, כמו בנדה דכיון שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, לא נאסרה מתחלתה אלא לשבעה ימים, ועכשיו שאנו מסופקין אם כבר נגמרו השבעה ימים, לא מיקרי חזקת איסור שהרי אם כל השבעה היו נקיים לא נתחדש בה שום דבר, ואתמול לא היה דינה שתהא טמאה גם היום – היינו שלא תועיל לה טבילה – ובכה"ג לא מיקרי חזקת טומאה, כיון שלא היה דינה מתחלה שתהא טמאה לעולם.⁹

(9) וראה שם בפנים שמסביר היסוד קצת יותר באריכות.

ויש לעיין בענין זה, דהנה יש לומר דמה שנקרא חזקה רק לזמן מוגבל יכול להיות רק לפי הש"ש שלכתחילה כל יום אינו קשור לשני או י"ל שאומרים אותו יסוד גם לפי המהרי"ט וגם לפי שיטתו שזה המשך אחד הרי זה מוגבל, ואדרבא משם ראייה לכל חזקות בעלמא שאינם נקראים חזקות כיון שמוגבלים בעצם גדרם. ויש לעיין.

ובכללות עניין זה יש לברר ולעיין טובא, ועוד חזון למועד בעזה"י להאריך בזה.

ג.

ואולי יש להעיר בזה עוד (בדרך אפשר).

הנה בשו"ע יו"ד סי' קצ סעיף מא: "לבשה חלוקה הבדוק לה ופשטתו, והשאילתו לישראלית נדה או לעובדת כוכבים שהגיע זמנה לראות וראתה פעם א', אף על פי שאינה רואה בימי השאלת החלוק, ואחר כך נמצא בו כתם, תולה בהן וטהורה. והוא הדין אם בדקתו והשאילתו להן, ואח"כ לבשתו היא ומצאה בו כתם, שתולה בהן (זהו פי' רש"י ורמב"ם וטור) ואפילו היא בספירת שבעה נקיים".

(וע"ל סי' קצ"ו דבג' ימים הראשונים של ז' נקיים אין מקילין בכתמים לתלות בדבר אחר).

ובסעיף מב: "השאילתו לקטנה שלא ראתה מעולם, ולבשתו קטנה זו לאחר שנבעלה קודם שחיתה המכה, או שהשאילתו לנערה שלא ראתה, ולבשתו תוך ארבעה לילות לבעילתה או שהשאילתו ליושבת על דם טוהר, תולה בהן ואפילו בזמן הזה. וכן אם השאילתו לסופרת ז' שלא טבלה, תולה בה ובעלת החלוק טהורה, וחברתה ששאלתו מקולקלת".

והמקור לכל ענין זה הוא בנדה בדף נ"ט ע"ב ודף ס ע"א וראה שם בראשונים.

והנה, במשנה למלך (פ"ט מאיסורי ביאה הכ"ט בדיבור הראשון, ד"ה ודע דהנראה) נסתפק, והביא פוסקים לכאן ולכאן, אם עברו ז' ימי ספירה ולא טבלה

בערב וכעת היא ביום ח', האם ג"כ תלינן בה דסוף סוף לא טבלה והיא טמאה, או כיון דכבר עברו ז' נקיים לא שייך לתלות בה כלל, דאינה בחזקת טומאה כלל וכל רגע זימנא הוא לטבול. עיי"ש שהאריך.

ובגליון רבי עקיבא איגר כאן כתב וז"ל: "משמע דוקא בתוך ספירתה אבל בשלמו ספירת הז' אף דלא טבלה אין תולין בה וע' מ"ל ובתפל"מ ובלבוש סתם בפשיטות דאף בשלמו ימי ספירתה תולין בה כ"ז שלא טבלה".

וז"ל הלבוש: "וכן אם השאילתו לסופרת שבעה נקיים כל זמן שלא טבלה תולה בה, אף על פי שמקלקלה שהרי היא סותרת ספירתה, מכל מקום כיון שהיא גם עכשיו מקולקלת לבעלה, ואף על פי ששלמו שבעה ימי הספירה ויש בידה לטבול, מכל מקום עדיין מקולקלת היא ומחוסרת מעשה הטבילה היא ותולין הקלקלה במקולקל. ובכל מקום שאמרנו שתולה באחרת, בעלת החלוק טהורה וחברתה ששאלתו מקולקלת".

וראה שם בפלתי ס"ק כ"ג שמביא בענין זה מחלוקת ראשונים.

וואדה"ז כתב בס"ק פ"ה וז"ל: "אבל אחר שעברו ז' נקיים שלה, אף על פי שלא טבלה עדיין אינה תולה בה לפי שהנדה והזבה טומאתן תלויה בימים ומאחר ששלמו ימי טומאתן אף שלא נשלמה טהרתה עד שתבא במים כדלקמן סי' קצ"ז], מכל מקום אם נתלה בה הכתם אנו מביאים לה טומאה מחודשת התלויה בימים עוד שבעה ומאי חזית דנטמא לזו יותר מזו (משנה למלך) מה שאין כן בתוך ז' נקיים אינה טומאה מחודשת שהרי היא סותרת כל מה שספרה, אבל לאחר ז' אינה סותרת כדלעיל סי' קפ"ג (עיין כרתי ופלתי)".

וממשיך: "אבל אשה שלא התחילה לספור ז' נקיים עד שעברו יותר מז' ימים אחר ראייתה בעת נדתה, אף על פי ששלמה טומאת נדתה מן התורה בסוף ז', מכל מקום עכשיו שצריכות לישוב ז' נקיים כל שלא ספרה כל הז' נקיים כהלכתה על דרך שיתבאר בסי' קצ"ו, לא שלמה טומאתה ותולה בה והיינו נדה דלעיל סעיף מ"א".

וראה עוד בזה בפתחי תשובה דמביא: "ועי' בתשו' רבינו עקיבא איגר סי' ס"ג באשה נשואה טהורה ששכבה במטה עם פנויה גדולה¹⁰ שכבר ראתה כמה

(10) ובדעת תורה מביא ספק דין דומה בקיצור מספר יהושע סי' תקכ"ג.

פעמים. ונמצא כתם בסדין המטה וכתב דנ"ל להקל ולתלות בפנויה לא מיבעיא לדעת הלבוש שכתב בפשיטות דאף בשלמו ימי ספירתה כ"ז שלא טבלה תולה בה, היינו ממש נ"ד, אף לדעת המל"מ דאחר שבעה אף שלא טבלה פנים חדשות באו לכאן ואינה תולה בה מ"מ בנ"ד אף דהך פנויה אפשר שלא ראתה זה כמה שבועות מ"מ לא הוי כמו זבה אחר ששלמו ימי ספירתה מאחר דקיי"ל דבעי ספורים או בתחלה או בסוף אבל בלא ספירה כלל אף אי קמי שמיא גליא דלא ראתה כל ז' מ"מ לא מהני בלא ספירה א"כ ממילא בפנויות שלנו דאין דעתן לטבול ואין סופרות לכוונת שבעה נקיים מקרי זבה שלא ספרה ותולין בה ע"ש (ועיין שם בהתשובה שמביא בזה מכמה ראשונים)."

ובפשטות הביאור הוא, שיש ב' ענינים (כמבואר בתוס' והראשונים בגיטין ב ע"ב), א. השאלה אם כבר נסתם מעיינה או לא ולזה יושבים ובודקים. ב. הדין שצריכה לטהר את עצמה מהטומאה על ידי הטבילה. והשאלה של תלייה בחברתה, אינה נוגעת לטבילה אלא רק לשאלה אם המעיין פתוח או סתום¹¹¹². ובמילא, אם עדיין לא ספרה יש שאלה לגבי המעיין אבל אם כבר ספרה, הרי אפילו אם יש עוד ראייה, הרי זו טומאה חדשה¹³.

ואפילו אם אין אנו לומדים שזהו מדין נסתם מעיינה (ועוד מזון למועד), לפועל מוסבר שיש כאן ב' דינים. א. הדין של ז' נקיים. ב. מצד הגזירת הכתוב לטבול כדי לטהר עצמה.

ואולי יש להעיר בזה בדרך אפשר שענין זה קצת תלוי גם בשאלה (שהזכרנו לעיל) לענין זה שסופו של דם להיפסק, האם הפשט בזה הוא שאין יום אחד נוגע לשני¹⁴ (הש"ש) או שישנו המשך אחד שסופו להיפסק, אבל עד אותו רגע זה המשך אחד.

ולפי הביאור שזהו המשך אחד, יובן קצת יותר למה צריכים ספירה בפועל,

11 והנה בדעת תורה מביא המהרש"ם מהספר מי נדה, שאשה שכבר גמרו הז' נקיים ואינה הולכת למקוה עד עוד יום או יומיים, יעשה עוד בדיקה קודם הטבילה. ויש לדון בזה טובא ואכ"מ. אבל להעיר רק דבר אחד, שמכאן רואים ברור שאם כבר גמרו הז' נקיים כבר תולין בשני ונחשבו המעינות כסתמות, וזה שהיא עדיין טמאה עד האבילה הוא דין שני לגמרי.

12 ענין זה אינו פשוט כלל. ראה בחוות דעת ביאורים ס"ק כ"ט ול"א ובחידושים ס"ק נ"ד. ויש להאריך בשברים אלו ועוד חזון למועד. ויש אולי לומד שזה אינו לפי אדמה"ז.

13 וראה שם בהמשנה למלך אלא דמה שמסביר שם לגבי נכרית, שהיא נדה מדרכנו לעולם ואינו קשור לטבילה, קצת קשה משום שזה עדיין אינו שאלה לגבי טומאה בכלל, אלא לגבי דם זה מאיפה הגיע. ובענין זה יש להאריך טובא ואינו פשוט כלל וכלל. ועוד חזון למועד.

14 אלא שכאן בזבה הפשט בזה הוא שאין הז' ימים נוגעים להימים שבאים לאחריה.

להגיד שכבר נגמר הענין (נסתם מעיינה) ועד אותו רגע שגמרה את הספירה עדיין תולין בה (וגם בזה יש להבין).

אבל לפי הביאור שכל יום (או כאן ז' ימים) אינו נוגע ליום שני, יותר קשה להבין איך יכולים לתלות בה. ובכלל צריך לעיין בכל זה.

ובאמת דברי הלבוש (וסעייתו) הם קשים מאד, כי לפי שיטתו גם לאחר הבדיקות של הז' נקיים עדיין נחשב ספק אם נסתם מעיינה (או מצד עוד ביאורים), וזה אינו עולה בקנה אחד עם דברי הראשונים בסוגיא שיש שני דינים נפרדים ואינם קשורים אחד לשני (וראה בפרט ברמב"ן שם). ועוד שגם קודם הבדיקות אינם בחזקת להיות שם לעולם, על אחת כו"כ לאחר הז' נקיים. ובכל אופן אינו קשור כלל אם בידה לטבול או לא, משום שזה דין שני שאינו קשור לעצם גדרם של הספירות (והמעין). והגם שיש כאן הרבה דברים לעיין בהם, ועוד חזון למועד, יש להעיר על עצם הענין מגיטין ב ע"ב שלפי זה יש כאן בהכרח שני דינים כאן. ולא ראיתי שידברו בזה כ"כ.

בענין חזקת חי

הרב נחום שמריהו זאייאנץ

ידועים דברי הט"ז ביו"ד סי' שצ"ז סק"ב (הובא בשב שמעתתא ש"ג פרק ח), לגבי תשובת מוהר"ם מיניץ (סי' ע"ה) בענין ספק שמועה רחוקה, היינו שלא ידוע אם מת בתוך ל' יום או קודם. ונפק"מ אם חייבים להתאבל עליו או לא.

ונכנס שם לדיני חזקות דלכאורה (וכן הוא דעת מוהר"ם מיניץ) מוקמינן ליה בחזקת חי דהוה חזקה דמעיקרא, ובמילא אמרינן דהשתא הוא דמת, בתוך הל' יום להשמועה ולא קודם הל' יום.

והט"ז האריך (שם) לחלוק עליו (מכמה ראיות) ומסיק דבספק מת לא אזלינן בתר חזקת חי (לומר השתא הוא דמת) אלא אדרבא אזלינן בתר חזקה דהשתא (שנמצא מת) ואמרינן שכבר נמצא מת בשעת הספק.

והגם דבעלמא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא במקום חזקה דהשתא, הכא שאני כיון דחזקת חי הוא ספק גרוע דכל חי סופו למות (כלשון הידוע של רבינו בחיי, התינוק משעה שנולד מתחיל להתייבש), ובמילא זה נקרא ספק העשוי להשתנות.

והגם שספק העשוי להשתנות הוי חזקה (לפי הט"ז), אולם הכא שנמצא מת לפנינו, אזלינן בתר חזקה דהשתא ואמרינן שכבר היה מת בשעת הספק. והגדר הוא שאכן חזקה העשויה להשתנות יש בה דין של חזקה, היינו שאם עדיין אין אנו ידועים אם מת או לא, אזי מוקמינן שעדיין חי (ונפק"מ לגבי נפל עליו הגל, ראה שם), אבל זה בגדר חזקה גרועה ובמקום שיש חזקה דהשתא אינו חזקה.

וראה בשב שמעתתא שם בארוכה ובעוד אחרונים (ראה שם בהערות מלואי שמעתתא 38-40) שמאריכים להקשות עליו.

וראיתי רק להעיר הערה קטנה בענין זה, להביא קצת ראייה להט"ז.

ביומא (ל, ב) במשנה: "וכולן שהיו בהן קדושין או גרושין בספק, הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות. כיצד ספק קדושין, זרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה – זהו ספק קדושין. ספק גרושין, כתב בכתב ידו ואין עליו

עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד – זהו ספק גרושין”.

ובגמרא: “ואילו בגרושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני. מאי טעמא? אמר רבה: אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה, אל תאסרנה מספק”.

ובתוספות ישנים שם:

“בחזקת היתר לשוק עומדת. ואף על גב דבחזקת אשת איש היתה, מ”מ כיון דסופו למות ולבסוף נמי מת קרינן לה שפיר בחזקת היתר לשוק”.

והרי זה כדברי הט”ז הנ”ל.



שער החסידות

שני ביאורים בענין "שלהבת עולה מאלי" בדבר גשמי

הרב גבריאל אברהם שווי

א.

בשיחת ש"פ בהעלותך תנש"א¹ דיבר הרבי בארוכה בדברי רש"י² שצריך להדליק את המנורה "עד שתהא שלהבת עולה מאלי" – בעבודת האדם. וביאר שהאדם צריך להיות כלי מוכשר (ע"י ביטול) כדי שה"נר מצוה ותורה אור" יודלק אצלו לא רק ע"י סיבה אחרת שחוץ ממנו (התעוררות מהקב"ה, מרבו, מחנכו וכדומה) אלא "מאלי" – שלומד תורה באופן שנחלק בזכרונו וכן מרגיל גופו במצוות עד שיקיים את המצוות מנפשי'.

ובהמשך השיחה (ס"ז) מבאר ענין זה גם בנוגע לעבודתו בעולם, שע"י שיהודי עושה מצוה בדבר גשמי, הוא ממשיך קדושה בדבר זה עד שהחפצא נתהפך לדבר שבקדושה מאליו – שאפילו לאחר זמן קיום המצוה נשארת הקדושה קבועה בתוך הדבר גשמי.

ומבאר את החידוש שבדבר שאע"פ שגשמיות העולם מצ"ע אינה קשורה לקדושה, והקדושה חודרת בגשמיות מצד כוחו של הקב"ה שמחבר הפכים, אבל הקב"ה נתן כוח לבני ישראל שע"י קיום המצוות שלהם, ממשיכים קדושה בתוך הדבר גשמי באופן שנעשה קדוש מאליו – ויש בו את השפעת הקדושה גם ללא צורך בעבודת האדם.

ב.

והנה בהערה 69 שם מסביר הרבי הטעם לזה (איך יכול להיות שהדבר גשמי יקבל קדושה מאליו), בשני אופנים:

(1) סה"ש ה'תנש"א ע' 598 ואילך.

(2) ריש פרשתינו (ת, ב).

(1) מצד כוח העצמות שביש הנברא³, שהוא העושה את הדבר הגשמי לחפצא של קדושה מצד עצמה אלא שכוח העצמות שבדבר גשמי נתגלה ע"י קיום התורה והמצות של האדם, אבל לאחר שנתגלה הוא מהפך את הדבר הגשמי לחפצא של קדושה שיהי' קדוש מצד עצמו – גם בלי קיום המצוה.

(2) הקב"ה הוא כל יכול והוא ית' ברא את הדבר הגשמי באופן כזה ש(אע"פ שבתחילתו הוא נפרד מקדושה, אבל) לאחר קיום מצות הקב"ה אתו ולאחר שנמשכה בו קדושה, נשאר הקדושה בתוכו מצד עצמה – "עולה מאלי".

והביא דוגמא לזה ממה שמבואר במ"א, שכיון שהקב"ה הוא כל יכול, לכן הי' ביכולתו ית' לברוא את העולם באופן שאינו צריך תדיר להשפעת החיות מהקב"ה. והגם שע"פ שכל בכריאת יש מאין, הכח הפועל צריך להיות תמיד בנפעל להוותו מאין ליש, אבל הקב"ה הוא "נמנע הנמנעות" ואינו מוגבל בענין השכל דוקא.

אלא שבנוגע להתהוות, הרי מפורש בתורה וכן קיבל אדה"ז שהתהוות היא בכל רגע ורגע מחדש, משא"כ בנוגע להמשכת הקדושה בנבראים, הרי לאחר שהקדושה נמשכה בתוכם פעם אחת, הרי הקדושה "עולה מאלי".

נמצא שלפי תירוץ א' הרי זה מצד כח העצמות שבדבר גשמי. ולפי תירוץ ב' הוא מצד שכן נברא מתחילתו שיהי' לו שייכות לקדושה גם בלי הכוח העליון.

ג.

והנה בצורך בשני התירוצים והמעלה שבכל אחד מהם, אולי יש לומר:

הנה בהמשך השיחה (ס"ח) אומר הרבי⁴:

"די שלימות פון דער עבודה איז בשעת דער "בהעלותך את הנרות עד שתהא שלהבת עולה מאלי" ווערט אופגעטאן און נעמט דורך אלע פרטי האדם און אלע פרטי העולם. . . ווארום די עבודה באופן פון מאלי' איז דאך דער אבן הבוחן אז די עבודה איז בתכלית השלימות ובתכלית האמת אויך מצד מציאות האדם ומציאות העולם (און ניט נאר מצד דעם כח העליון, אבער עכ"פ פון דעם

(3) "שהוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש" (אגה"ק ס"כ – קל, ריש ע"ב).
(4) הדגשות אינם במקור.

כח פון דעם מדליק את הנרות), און דערפאר דארף דאס דורכנעמען אלע פרטי דרגות, ביז אויך דעם חלק הכי תחתון, אז אויך דאס זאל לייכטן "מאלי".

ומזה מובן שאם הכח לקדושה של הדבר הגשמי באופן ד"מאלי" בא מכח העצמות (כתירוץ א' הנ"ל), הרי זה (בדקות עכ"פ) ענין זכח עליון הממשיך קדושה לדבר גשמי ואין זה תכלית הענין ד"מאלי".

ולכן מביא הרבי תירוץ ב' הנ"ל שהוא מצד שכן נברא הדבר גשמי עצמו מתחילתו, באופן כזה שתהי' לו שייכות לקדושה גם בלי כח עליון.

אלא שגם תירוץ הב' לבדו אינו מספיק דהנה בסה"מ תרנ"ח⁵ כותב הרבי הרש"ב (דלמרות דלהיותו ית' כל יכול פשוט שכל הבריאה אפשרית להיות באופנים רבים שונים זמ"ז בתכלית, אבל אעפ"כ) "בענין ההתהוות הי' רצונו ית' דכל מה שאפשר להיות ע"פ השכל וע"פ סדר והדרגה יהי' ע"פ השכל כו".

ובתירוץ הב' (שהקב"ה ברא את הדבר גשמי באופן שאינו צריך לכח עליון – אפילו לכח העצמות שבנברא) אומר הרבי בפירוש שאין זה מובן ע"פ שכל (ואולי לכן סיים את ההערה ב"ועצ"ע").

וזו המעלה בתירוץ הא' שהקדושה מאלי' היא מצד הכח העצמות שבדבר גשמי שבזה מובן בפשטות איך יכול להיות הקדושה "מאלי".

בענין רב חסד

הרב שניאור זלמן גאלדבערג

בלקוטי תורה פרשת במדבר, בד"ה הוי' יחתו מרביו, מסביר אדה"ז שאף כשיש מקטרגים על מדת חסדו ית', יש מציאות שהקב"ה מבטל המקטרגים ע"י גילוי חסד מדרגה נעלית יותר (היינו ע"י גילוי מחסד דאריך אנפין). והיינו דאף שמצד המדות דאצילות, עיקרון חסד (והגבורה שיש באצילות גופא היא רק לעזור לפעולת החסד), מ"מ מאחר שיתכן מציאות שיהי' מקטרגים ע"ז, לכן כדי לבטל הדינים צריך, כביכול, לגילוי מלמעלה מאצילות.

והסיבה לזה שיתכן שיהיו מקטרגים היא כי חסד דאצילות נקרא 'חסד עולם', היינו שהשפעת החסד מאצילות תלוי' בעבודת ישראל בעולם. ולכן, אף שהקב"ה רוצה, כביכול, להשפיע בתור תשלום שכר, מ"מ מצד הדרגה שמשם נותנים שכר (חסד דאצילות, חסד עולם) מאחר שיש לגבי דרגה זו מקטרגים שאומרים שיש גם ענינים לא טובים בעבודת האדם, יתכן שלפועל לא תבוא ההשפעה ח"ו. ובנדון כזה, כדי שההשפעה תבוא בפועל, צריך להמשכה יותר גדולה וע"י המשכת החסד מדרגת רב חסד, מתבטלים המקטרגים ואז יכולה ההשפעה להגיע למקומה הראוי.

ונמצא שיש ב' דרגות של חסד למעלה. 'חסד עולם' שתלוי בעבודת המטה. ו'רב חסד' שתלוי רק בחסד הקב"ה ולא תלוי בעבודתינו כלל.

והנה, בלקו"ש חל"ו, פרשת שמות, בשיחה הידועה בנוגע להנְדָאוֹת שבמדת הבטחון, שואל הרבי, מהי הוודאות שע"י שיבטח בה' בנוגע לענין מסוים, זהו מה שהקב"ה יעשה? והרי אולי יש חטא שבגללו אינו ראוי לנס?

ובתירון מסביר הרבי שאעפ"כ, ע"י עבודת הבטחון, היינו 'טראכט גוט', יכול להיות בטוח שבטח יהי' טוב בגלוי. עיין שם באריכות.

ולכאורה י"ל שהחילוק בין הקושיא בשיחה לתירון הוא החילוק בין שני האופנים של חסד למעלה. כלומר, כל הקושיא היא רק לגבי האדם, האם הוא ראוי לזה כי מאחר שבעבודתו יש עניינים שאינם ראויים, יכול להיות ספק האם ה' יציל אותו ממצבו. משא"כ בתירון, לכאורה הוודאות באמת אינה תלוי'

בעבודת האדם כלל, וכנ"ל, אלא זהו רק מצד חסד ה' שאינו תלוי בעבודתינו, ענין 'רב חסד'. ואם יש לאדם בטחון חזק מאוד ב'רב חסד' של ה', וכתוצאה מזה הרי הוא 'טראכט גוט', אז בודאי 'וועט זיין גוט'. ואין זה מצד שהאדם עצמו ראוי לחסד, רק מצד הבלי גבול של חסד ה'.

ואין לטעות מזה ח"ו שאין צורך בעבודה ואפשר לסמוך ולבטוח על רב חסד של ה', כי פשוט שבלי עבודה יהי' קשה לבטוח על ה' כראוי. רק שבכדי להצליח במצבים מיוחדים בהם צריכים עבודת הבטחון, לא די בעבודה הרגילה שהיתה עד אז וצריכה להיות עבודה למעלה מטעם ודעת ולבטוח על חסד ה' (מצד עצמו) ואז יראה הצלחה בעניניו. וזהו כמו ענין הביטול שלאחר כל עבודתו צריך לסמוך על ה' ולא על מעשיו הטובים. וכנ"ל שמצד מעשיו אפשר שיהיו מקטרגים, משא"כ נגד רב חסד אין שום דינים קשים.

וע"י גישה כזו שאף אם יש לו זכויות אינו יכול ללסמוך הזכויות שלו ולהיות בטוח שע"י זה ינצל מהצרה, והרי זו גישה של ביטול – האדם פועל על עצמו קיום תורה ומצוות בפועל, בלי תירוצים ובלי הגבלות.

ועיין בלקו"ש ח"א פרשת בא (השיחה השני') שכאשר אדם חושב מחשבות של היפך הביטול ואומר לעצמו ש'מגיע לו' וכו', אז לא רק שלא יעשה מצוות אלא אפילו יעשה דברים לא טובים ח"ו עם כל מיני תירוצים להצדיק את העבירות ח"ו, אבל אם חושב שבאמת לא 'מגיע לו' (אף אם באמת יש לו זכויות) אלא שהוא מקבל מחסדו של ה', הנה מחשבות כאלו יביאו אותו לקיום התורה והמצוות באופן נעלה ביותר.



שער הלכה ומנהג

כלי תחת כוס של ברכה

הרב יהושע רובין

כתב אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך שלו סימן קפג, סעיף ד, בענין כוס של ברכה: "מלא כמשמעו שיהא מלא על כל גדותיו ומכל מקום אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפוך ויתבזה ומניח קצת ריקן למעלה, אין לחוש שעדיין שם מלא עליו".

ומשמע שאם היין נשפך מהכוס, יש בזה משום ביזוי.

וצריך להבין:

וכתב עוד: בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רצו ס"ה) "ונוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב שכל בית שאין יין נשפך בו כמים, אין בו סימן ברכה, על כן עושין סימן ברכה בתחלת השבוע ואין בזה איסור משום ביזוי משקה ששופכו לאיבוד, כיון שאינו שופך אלא דבר מועט".

ולכאורה יש לעיין, אם אין ביזוי משקה כאשר נשפך דבר מועט, למה צריך אדמו"ר הזקן להתיר הנחת קצת מהכוס ריקן בסי' קפג, הרי אפשר שיישפך דבר מועט?

ויש להקדים:

לדעת הרבי, הטעם להתיר את שפיכת היין דכוס של ברכה משום שהוא "דבר מועט" אינו מספיק. דהנה אודות מנהגנו בכוס של ברכה, מבאר הרבי¹: "ידוע המנהג שכאשר ממלאים כוס יין לקידוש והבדלה וברכת המזון, ממלאים את הכוס על כל גדותיו עד שישפך מעט יין. וטעם הדבר משום סימן ברכה, כי כל בית שאין יין נשפך בו כמים אין בו סימן ברכה (עירובין סה רע"ב)".

ושואל הרבי: "איתא בשו"ע או"ח רסקפ"ג עשרה דברים נאמרו בכוס

(1) עיין בתורת מנחם – התוועדויות תשמ"ב ח"ג עמוד 1692 ואילך.

של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא וכו' ובהמשך הדברים שם ס"ד, מלא כמשמעו שיהא מלא על כל גדותיו ומ"מ אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפוך ויתבזה ומניח קצת ריקן למעלה אין לחוש שעדיין שם מלא עליו. ולכאורה ע"פ המבואר בשו"ע משמע שכאשר נשפך יין מהכוס הרי זה ענין של בזיון, 'ישפוך ויתבזה', וא"כ כיצד נוהגים למלא את הכוס על כל גדותיו עד שישפך ממנו מעט יין?!

והביאור בזה:

(לא כהמשך ההלכה שהוא רק דבר מועט, אלא)

"שפיכה שיש בה משום בזיון היא כאשר נשפך יין על הארץ, משא"כ כאשר נשפך מעט יין לתוך כלי. ולכן צריכים להזהר להניח כלי שלם תחת כוס היין ואז כאשר ממלאים את הכוס על כל גדותיו עד שנשפך ממנו מעט יין, ישפך היין לתוך כלי שלם דלא כשפיכת היין לתוך כלי שבור בעת אמירת המכות בליל הסדר, ובמילא לא יהי' בזה ענין של בזיון. אבל עדיין אינו מובן גם כאשר נשפך מעט יין בתוך כלי, הנה למרות שאין בזה ענין של בזיון כנ"ל, הרי זה לכאורה לבטלה מאחר שאין משתמשים ביין זה. והביאור בזה בפשטות מאחר ששפיכת היין היא כדי שיהי' בבית סימן ברכה מוכן שפעולה זו היא לשם תכלית חשובה והכרחית ביותר 'סימן ברכה' ופשיטא שאין זה לבטלה ח"ו".

ויש לשאול: למה לא מספיק לרבי הביאור ד"דבר מועט" ומביא ביאור נוסף על מש"כ בשו"ע ומחדש שהביאור הוא משום הנחת כלי תחת הכוס?

ולכאורה י"ל הביאור בכל זה ע"פ מש"כ אדמו"ר הזקן בהמשך ה"ה בס' רצו וז"ל:

"יש לנהוג שפיכה זו בשעה שממלא הכוס על כל גדותיו יערה עליו עוד מעט בענין שישפך ממנו מעט על הארץ, אבל אין לשפוך על הארץ מיינ שהכוס נתמלא בו שהרי אם ישפוך ממנו לא יהיה הכוס מלא על כל גדותיו כראוי".

ומזה מובן שהלשון "מלא על כל גדותיו" בפני עצמו, אין פירושו שהמשקין בכוס נשפכים חוץ משפתו של הכוס, משום שתחילה כותב "שממלא הכוס על כל גדותיו", ואחר כך מוסיף ש"יערה עליו עוד כו.". ומכיון שהלכה זו באה בדיני הבדלה, י"ל שדוקא לענין הבדלה אין חוששין לדבר מועט שנשפך, כי יש

בזה סגולה מיוחדת לעשות סימן ברכה בתחילת השבוע כמ"ש בהלכה הנ"ל, משא"כ לגבי שאר כוס של ברכה, אפילו מעט נקרא ביזוי, ולכן מביא אדמו"ר הזקן בס' קפג ההיתר להניח קצת ריקן למעלה, כי אין היתר לאבד משקה, אפילו דבר מועט, אם אין באיבוד שום תועלת. ולכן אין הרבי מסתפק בביאור ד"דבר מועט", כי ביאור זה מועיל רק לענין הבדלה ואילו כדי לבאר את המנהג למלא כל כוס של ברכה עד שישפך מעל שפתו, הרבי מכריע שאין בו משום ביזוי כשמניח כלי תחת הכוס. ומה שהרבי ממשיך שאפילו כששופך לתוך הכלי צריכה להיות תועלת והיא מטעם סימן ברכה, י"ל שהסימן ברכה של שאר כוס של ברכה שהרבי מזכיר אותו אינו אותו גדר של סימן ברכה דהבדלה שהובא בשוע"ר שיש בזה גדר של הלכה.

מחמת הפת, וטפל לפת

הרב שחעון רוזנברג

בברכות (מא, ב): "איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, אמר רב הונא, טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. וכן אמר רב נחמן, טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ורב ששת אמר, טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד. ופליגא דר' חייא דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא, הלכתא דדברים הבאים מחמת הסעודה, בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה, בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם".

ובתוס' ד"ה ויין: יין פוטר. ולית הלכתא כוותיה שהרי בפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה: עכ"ל התוס'². היינו שפסקו התוס' שאין הלכה כר' חייא ושני הדינים שאמר ר' חייא, ר"ח הן בנוגע לפת והן בנוגע ליין, הם סברא אחת.

והנה, בסי' קעד סעיף ד' מביא אדה"ז מהתוס'³ "לפי שהיין עיקר משקה והוא ראש לכל מיני משקים, לכן הוא עיקר וכולן טפלים אליו".

היינו שפסק כר' חייא בנוגע ליין (לשון רבינו יונה: "אבל מה שאמר יין פוטר כל מיני משקין לא נדחו דבריו").

ולכאורה צריך להבין מה סברת ר' חייא ואיך כל המאכלים טפלים לפת?

ולכאורה צריך עיון, מאי שנא פת שבה קיימת אותה סברא שהיא ראש לכל מיני מאכל ומה החילוק בין דין טפל לפת ודין טפל ליין במשקין?

והנה המגן אברהם⁴ הסתפק האם כשאין האדם חפץ לאוכל פת האם יפתור כל מיני מזון ומפרט את הצד שיפטור – מצד שהם טפלים לפת.

(2) אך אנו לא פוסקים כהתוס' כדלהלן, כמבואר בפוסקים סימן קע"ז.
 (3) דף מב עמוד א, ו אינו עולה בקנה אחד עם התוס' הקודם, כמבואר במפרשים.
 (4) בסימן קעז ס"ק א

ובביאור הדברים כתב הפרי מגדים⁵ "פת חשוב מכל מיני מזון והם טפלים לו בערך". ומחלק ומביא את הסברא רק בנוגע למזון ולא לכל מיני מאכל ומחלק שהטעם שאין אנו פוסקים כר' חייא שבטל לפת הוא מפני שפירות אינם בערך הפת ועל כן אינם טפלים אל הפת ולכן נפסק להלכה דלא כר' חייא ופת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה לא מצד חשיבות, כמו יין, אלא מחמת שהפת היא עיקר סעודה וכולם באים מחמתה, ודברים הבאים מחמתה לא יתבטלו לפת, על דרך יין שהוא ראש לכל המשקין, אלא מצד שהם לפתן לפת.

ובסימן קע"ז מביא אדה"ז את ספיקו של המגן אברהם, וכתב בפשטות בסגנון המגן אברהם שכיון שבדרך כלל כל מיני מזון מגיעים כלפתן לפת, צריך להיות דינם תמיד כבאים מחמת הפת (אף כאשר לא באים כלפתן), כיון שבדרך כלל נהוג לקבוע סעודה עליהם.

וזהו לא כביאור הפרי מגדים שהטעם הוא מחמת חשיבות הפת, כסברתו של ר' חייא דלעיל, דהרי לא פסקנו כך, אלא מחמת הרגילות, שבמהותן הם "באים מחמת הפת", אף שבסעודה זו לא באים מחמת הפת.

אבל בקונטרס אחרון קע"ד ס"ק ב מביא כעין סברת הפרי מגדים "שהפת הוא ראש לכל מילי סעודה כמו יין למשקים". ומשום זה אף שאינו מתכוון לאכול את הפת, כיון שנוטל ידיו על הפת, יוצא ידי חובה "פת הבאה בכסינין".

והנה, דברים אלה הם בסגנון הפרי מגדים דלעיל רק בצמצום יותר, ולא מיני סעודה ללא טעם סובר ר' חייא שהפת היא ראש לכל המאכלין, אלא רק בנוגע לפת הבאה בכיסין⁶,

וזהו שלפתן אינו נפטר, אינו סותר לדברי ר' חייא "שפת הוא ראש לכל המאכלין", ואינו פוטר לא כיון שאינו בערך להם, כנ"ל בדעת הפרי מגדים, אלא מפני שלא באים מחמתו.

ולהעיר שבסדר ברכות הנהנין שבסידור (פרק ג') בענין ביטול המאכל, לא הביא ספיקו של המג"א שאין פת פותרת כאשר אינו חפץ לאכול פת. ובזמנינו הרי זה מהדברים השכיחים ליטול ידיים אף שאינו חפץ לאכול פת. ולהעיר

(5) סימן קע"ז סעיף א) דאף שאינו מפרש שמבאר שיטת ר' חייא אלא למד סברתו ק"ו מיין הרי זה מתאים לשיטת

ר"ח

(6) ועי"ז לא צריך ביאור למה אין הפת פותרת שאר דברים כפירות, ולא צריך לדחוק ולבוא לטעם הפרי מגדים, כי

אין מביא הסברא ש"הפת ראש לכל המאכלין" אלא רק לפת הבאה בכסינין.

מדיוק לשונו של אדה"ז – "אינו אוכל פת רק כדי לפטור המאכלים בברכתו"
ואז יש להתספק האם יפטור.

ואולי יש לומר שאם נוטל ידים מחמת "מלוה מלכה" וכיו"ב ואינו משום
שחפץ לאכול פת, אזי הפת כן פוטרת את כל המאכלים. כיון שאין הפת באה
לפטור המאכלים, אלא בשביל המצוה, לכן יש לה חשיבות לעצמו, ואינו רק
נטפל ללפתן.

טעמי המוקצה לפי הרמב"ם ושולחן ערוך אדמה"ז

הרב מרדכי דוב ווילשאנסקי

א.

כתב הרמב"ם בהלכות שבת (פרק כד, הלכות יב-יג): "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה. אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח. ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור, אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה. ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטילין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הם שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים, נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם. ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר".

והנה, הבית יוסף בריש סימן ש"ח מביא את ג' הטעמים של הרמב"ם, ומוסיף עוד טעם, וז"ל: "והראב"ד כתב שם טעם אחר שטלטול דברים המוקצים נאסר מפני גדר ההוצאה כמו שאמרו בפרק כל הכלים (קכד:) אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא".

ובשו"ע אדמו"ר הזקן (בתחילת סימן נח) כתב וז"ל: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה. אמרו מה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל-וחומר שלא יהא הטלטול בשבת

כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע להסיע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח. ועוד, מפני גדר הוצאה נגעו בה, שמא ישכח ויוציא הדבר שמתלטל בידו לרשות הרבים והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם אלא שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי. ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטילים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת, לפיכך שבייתה מדברים אלו היא שבייתה השוה בכל אדם ומפני זה נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים שצריך להם כמו שיתבאר".

ב.

והנה, אדמו"ר הזקן מביא רק ב' טעמים מדברי הרמב"ם, ולא כתב את הטעם "שכשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתם לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה".

ובפשטות י"ל, על פי הידוע בגודל הדיוק בלשונו הזהב, שהסיבה לזה שלא הביא את הטעם השלישי היא כיון שכבר כתב את הטעם של גדר הוצאה שהוא טעם כולל יותר, כמ"ש הוא עצמו בטעם זה "דהיה ראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם אלא שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי". ואם כן, אין כ"כ חידוש ונפק"מ למעשה אם היה נותן גם את הטעם של שמא יבוא לעשות מלאכה.

אבל באמת, אולי י"ל שבדברי רבינו כאן גנוז טעם יותר עמוק ולא הביא טעם זה לא מפני שאין צריך לו, אלא מפני שלא סובר כן ויש בזה נפק"מ למעשה, כדלהלן.

ולהבין זה יש להקדים תחילה כמה דברים ברמב"ם שדורשים ביאור:

הרמב"ם הביא ג' טעמים לאיסור מוקצה. והראב"ד כתב שהטעם הוא מפני איסור הוצאה, כמובא בגמרא (שבת קכד:): "אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא". ויש להבין, למה לא מביא הרמב"ם טעם זה?

ואכן, כתב המגיד משנה שבאמת כל הטעמים הנכונים האלו שהביא הרמב"ם לא נזכרו בגמרא, ומה שכן נזכר בגמרא הוא רק הטעם של הוצאה. והרמב"ם לא הביא טעם זה כי אחת מהשתיים – או שלדעת הרמב"ם "שאע"פ שבתחילה נאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמיה בן חכליה שלא היו נזהרין בהוצאה, אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמרא ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו. ומה שאמרו אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, רצו לומר כי סבה ראשונה לאסור הטלטול מפני גדר ההוצאה, ואע"פ שבטל טעם לא בטלה גזירה.

או מפני שהרמב"ם הזכיר טעמים אלו שחידש הוא ז"ל ולא לומר שאין שם טעם אחר וזה נראה יותר".

כלומר, יש ללמוד את הרמב"ם באחד משני אופנים – או שבתחילה היה טעם גזירת טלטול מפני גדר הוצאה ועכשיו נאסר מטעמים אחרים או שבאמת גם הוא סובר את הטעם הנ"ל ולא כתב טעם זה מפני שכתב רק את הטעמים שחידש בעצמו.

אבל עדיין דורש ביאור לפי הרמב"ם דלכאורה, לפי ההסבר הנ"ל בדברי אדמו"ר הזקן בשו"ע שלכאורה אין חידוש כ"כ בטעם לאסור כלי שמלאכתו לאיסור כי שמא יבוא לעשות מלאכה, ולכן לא הביא טעם זה, יש לתמוה מפני מה חידש הרמב"ם טעם זה ומפני מה הביאו?

ג

ויש לבאר:

כתב בספר מרכבת המשנה (פרק כד הלכה י"ב) שכלי שמלאכתו להיתר יש לטלטלו ואפילו מחמה לצל ובכלי שמלאכתו לאיסור אסור לעשות כן, מפני שבימי נחמיה בן חכליה גזרו על כל הכלים, אפילו על כלים שמלאכתם להיתר, ועשו סיג וגדר לאיסור ההוצאה. וכשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת, התירו כמה דברים, כמובא בגמרא (שבת דף קכג:), "מאי התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו, אמר רבא התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ולצורך מקומו, וחזרו והתירו מחמה לצל, וחזרו והתירו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו

ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא".

ומפרש רש"י שם: "התירו עוד כשראו שחזרו להזהר קצת באיסור שבת וחזרו והתירו כשנזהרו יותר וחזרו והתירו".

נמצא כי לפי מה שהתירו חכמים, התירו מחמה לצל רק כלי שמלאכתו להתיר ולא כלי שמלאכתו לאיסור. ואם כל החשש היה משום גדר איסור הוצאה, היה ראוי לאסור אפילו כלי שמלאכתו להתיר מחמה לצל, ולמה יש חילוק ביניהם?

ומפני זה כתב הרמב"ם את הטעם השני שאם יתעסק בכלי שמלאכתו לאיסור שמא יבוא לעשות מלאכה, ואתי שפיר החילוק בין שני הכלים ולמה אסרו לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל (ומה שמוכח בגמרא שם שטעם הגזירה הוא מפני גדר ההוצאה, זהו אליבא דב"ש, אבל עיקר איסור טלטול בשבת הוא מפני הטעמים שמביא הרמב"ם).

ד.

ועפ"ז אולי י"ל כי לפי מה שהסברנו בדברי אדמו"ר הזקן שאינו מביא את הטעם של כלי שמלאכתו לאיסור שמא יבוא לעשות מלאכה, לא רק מפני הייתור דברים אלא מפני שבאמת חכמים לא חששו כלל חשש זה, יש נפק"מ גם למעשה. דהנה בסעיף י"ב כתב רבינו: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו כגון קורדום לחתוך בו דבילה וקורנס לפצוע בו אגוזים או אפילו לסמוך בו כלים וכיוצא בזה, בין לצורך מקומו, אבל לצורך הכלי עצמו, כגון שהכלי מונח במקום שירא שלא יגנב משם או שלא יפול וישבר או שמונח בחמה וירא שלא יתבקע שם ורוצה לטלטלו משם למקום הצל וכל כיוצא בזה, אסור. ואם מחשב עליו להשתמש בו תשמיש במקום אחר או שמחשב להשתמש איזה תשמיש במקום זה שהכלי מונח שם, מותר לו לטלטלו ממקום זה אע"פ שעיקר כוונתו בטלטולו הוא כדי שלא יגנב או ישבר במקום זה".

ולכאורה, אם הדין הוא שכלי שמלאכתו לאיסור אין היתר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו, למה מותר להערים ולטלטל כלי זה אפילו מחמה לצל אם עיקר כוונתו הוא לצורך הכלי עצמו?

ואולי י"ל שזהו מפני שרבינו לא חשש לטעם שמא יבוא לעשות מלאכה וכיון שכן, יש היתר בכהאי גוונא.

(ואין להקשות שלפי זה היה לנו להתיר תמיד טלטול כלי שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך עצמו כי אין לחשוש שיעשה מלאכה – כי גזירתם הראשונה היתה על כל הכלים, ונשארו כמה דברים שלא חזרו והתירו, כמו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו, וכמו שמביא אדמו"ר הזקן בסעיף ט"ז בנוגע להשתמש בכלי ללא שום צורך כלל: "ואח"כ כשראו שחזרו העם להזהר יותר, חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו, אבל לטלטל שלא לצורך כלל עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו ונשאר עומד באיסורו שנאסר בגזרת חכמים שבימי נחמיה בן חכליה").

הכנסת כתבי הקדש בשבת

הרב מנחם מענדל חייזליש

בשו"ע סי' ש"א סעי' נ"א כותב אדה"ז:

"מי שמצא תפילין בשבת ברה"ר כו' שאינו משתמרים כו' ויכולין לבא לידי בזיון כיצד יעשה כו'.

"ואם היו זוגות הרבה כו' ישב כאן לשמרם כו' ואם מתיירא כו' ויוליכן פחות פחות מד' אמות כדרך שנתבאר בסי' רס"ו עד שמגיע לחצר החיצונה או נותן כולן לחבירו שאצלו בתוך ד' אמות וחבירו לחבירו שאצלו עד שיגיעו לחצר החיצונה של עיר שהוא מקום המשתמר הראשון וכשיגיע לפני החצר ההוא יושיט אותן לחבירו העומד בחצר וחבירו יטלן מידו בשעה שהוא הולך שנמצא הוא עושה עקירה מרשות הרבים וחבירו עושה הנחה ברשות היחיד".

וממשיך:

"או יכניסו אותן זוג זוג דרך לבישה כו' אבל לא יזרקם לחצר כלאחר יד כמו שנתבאר בסי' רס"ו מפני בזיון התפילין כמש"כ בי"ד סי' רפ"ב".

והנה, היתר ההכנסה באופן דזה עוקר וזה מניח לצורך ההכנסה דכתבי הקדש הובא בקיצור גם בסי' שמ"ט סעי' ה' וז"ל: "אפילו אם אחד עומד בפנים ואחד בחוץ וזה שבפנים מושיט החפץ וזה שבחוץ נוטלו מידו שזה עוקר וזה מניח, אעפ"כ אסור מדברי סופרים אפילו בכרמלית ואפילו לדבר מצוה כמו שנתבאר בסי' של"א אלא אם כן משום בזיון כתבי הקדש כמו שנתבאר בסי' ש"א" (הנ"ל).

אמנם שם בסי' ש"ט לא הזכיר מה שהביא בסי' ש"א "וחבירו יטלן מידו בשעה שהוא הולך". ולכאורה צ"ע מה מוסיפה הליכה זו ומה מועיל ענין ההליכה ביחס לעקירה והעיקר חסר שהרי איך יניחנו לבסוף?

ובספר תהלה לדוד ס"ק מ' (צויין במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז הע'

תקצב) כתב:

"והרב ז"ל בסנ"ב התיר ע"י זה עוקר וזה מניח. וכתב שהוא יושיט אותם לחבירו עומד בחצר וחבירו יטלם מידו בשעה שהוא הולך ע"כ. ולא זכיתי לדעת כונתו דהא פשיטא דידו הפשוטה לרשות אחרת וחפץ בו לא מקרי הנחה. ופשט העני את ידו לפניו ונטל בעה"ב מתוכה שניהם פטורין. אא"כ שלשל ידו למטה משלשה אליבא דרבא בשבת צ"ב ע"א ע' סי' שמ"ז במ"א סק"א. ואפשר דכל זה לרווחא דמלתא עי' סי' ש"ז במ"א סק"כ ובסי' שכ"ה סק"ב".

והנה אף להתהלה לדוד הנ"ל צ"ע מהו הרווחא דמלתא עכ"פ דהליכה זו ולמה אין מסתפקים כפי שהביא אדה"ז בסימן שמ"ט סע' ה' בפשטות דזה עוקר וזה מניח והותר לצורך כתבי הקדש, ובפרט כפי שמבאר שם הלכה ז' בהגהה ע"ש.

ואול יש לומר שהליכה זו עכ"פ לרווחא דמלתא אכן מועילה לכמה חששות ומהם:

(א) לפי הדעה שידו בתר גופו גריר (עי' סי' שמ"ז במ"א סק"א' שמביא שם וי"א דידו בתר גופו גריר ע"ד שהביאו אדה"ז להקל בסי' שמ"ז סע"ז ז' שם בתחילתו)

(ב) טעם להגזירה אף בזה עוקר וזה מניח שמזלזל באיסורי שבת לגרום לכתחילה הוצאה מרה"י לרה"ר או להיפך באופן שאינו מותר (עי' סי' שמ"ז ס"ב וסע' ז' שם) ואולי אף כשמותר לצורך כתבי הקודש חוששין להפחית בזלזול איסורי שבת בדאפשר. ואולי מטעם הנ"ל שלא יעשה אחד מההכנסה לרה"י עקירה והנחה אף באופן המותר.

אבל לפי הנ"ל צריך לראות גם שלא יהא באופן דיצא שכרו בהפסדו. ולמשל, אם יהי' מדובר בהליכת זה העומד לפני החצר פחות מד' או לתוך רה"י כדי לחשוש להנ"ל, יש לחוש גם לשמא יעמוד לפוש. ועי' למשל סי' רס"ו סע' י"ג וסע' י"ד שחששו שירוץ דוקא כדי שלא יבוא לפוש כו'.

ועוד למה לא ניחוש לשיטת בן עזאי שמהלך כעומד דמי (עי' כתובות ל"א ע"ב וברש"י שם) שלדעה זו אם נכנס מרה"ר עשה עקירה מרה"ר והנחה ברה"י וחייב, משא"כ אם הי' מושיט בלא הליכה.

ואם נאמר שהעומד בפנים הוא זה שילך בשעה שנוטל, לחשוש שלא

תתקיים עקירה והנחה בבת אחת בשעת הנטילה ברה"י, הנה כנ"ל העיקר חסר שהרי כיצד מניחו?

אלא שלכאורה י"ל כי בדברי אדה"ז "וחבירו עושה הנחה ברשות היחיד" מדובר על חבר שלישי ולא אותו חבר שעומד בחצר ונוטל בשעה שהוא הולך שהוא זה שעשה העקירה מרה"ר שהרי זה שעומד לפני החצר לא עשה עקירה שהרי "נותן כולן לחבירו וחבירו לחבירו כו'" והוא רק קיבל והושיט וזה שעומד ברה"י היחיד שעשה עקירה מאז שהראשון עשה עקירה מרה"ר ו"נמצא הוא עושה עקירה מרשות הרבים" בהיתר, מאחר שעיקר כהדעה שידו בתר רשות אזיל, אבל לחשוש גם לדיעה זו נוטלו ברה"י בשעה שהוא הולך ונמצא שלא עשה הנחה "וחבירו" – השלישי – "עושה הנחה ברשות היחיד" וכאן מפרט לנו אדה"ז אופן ההנחה לאחר ההליכה.

ולא הפסיד גם לדעת בן עזאי שמהלך כעומד שאינו מהלך מרה"ר לרה"י אלא נוטל מידו מרה"י בשעה שהולך ברה"י רק שלא נח וחבירו השלישי מניחו.

