

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

– מעלבורן –

•

גליון קט"ז

י"א ניסן ה'תשע"א

– שנת "ופרצת" –

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה
מאה ותשעה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י
חברי המערכת
התלמידים השלוחים
הת' לוי יצחק בן שבע אסתר ליבעראוו
הת' מנחם מענדל בן רחל פאלטער

67 Alexandra st. East St. Kilda

Victoria 3183 Australia

YGHeoros@gmail.com

פתח דבר

לקראת יום הבהיר י"א ניסן הבעל"ט – מאה ותשע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ובפרט שעורר כמה פעמים, שהמתנה החביב עליו הוא הוספה בלימוד התורה.

ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ביחידות – האחרון לע"ע – לתלמידי הישיבות, אור לבדר"ח מרחשון ה'תשנ"ב – ש"תוסיפו עוד יותר בהתמדה ושקידה הפשטות . . . ויתירה מזו . . . שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה – "לאפשה לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק", שחידש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט, כנהוג לאחרונה – שמשתדלים לפרסם את כל אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקלא וטריא אמיתית, המיוסדת על כללי התורה – פרסום בכתב, או באופן דדפוס. וכמדובר כמה פעמים בזה, בשנים הכי אחרונות . . ."

* * *

הננו שמחים להוציא לאור קובץ של ביאורים והערות, הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, בתורת רבינו ובעניני גאולה ומשיח, פרי עמלם של תלמידי ישיבתינו וחברי אנ"ש דקהילתינו.

בטוחים אנו שה"מעשה אחד" דהדפסת קובץ זה, בתוככי כל שאר מעשינו ועבודתינו תגרום ל"סיום הגלות, וימהר ויזרו את הגאולה האמיתית והשלימה, ונזכה להתגלות משיח צדקינו, ונשמע ממנו "תורה חדשה מאתי תצא" תיכף ומיד ממש.

המערכת

ב' ניסן ה'תשע"א – שנת "ביאת משיח"
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מאתיים וחמשים שנה להסתלקות הבעש"ט
ק"נ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע
מעלבורן, אוסטרליא

תוכן הענינים

פתח דבר

תוכן הענינים

דבר מלכות

6.....מעשה ברבי אליעזר כו' ורבי עקיבא כו'.....

7.....והיא שעמדה:.....

גאולה ומשיח

10.....אחכה לו בכל יום שיבוא.....

תורת רבינו

12.....נפש אחת מישראל.....

14.....מתי שולט אוה"ע על בני"י.....

15.....האפשריות לעבור עבירה.....

נגלה

17.....בדין יהרג ואל יעבור.....

20.....פסיק רישי' באיסורי הנאה.....

- 22....."בכל מתרפאין וכו'".
- 24..... זיעה בעלמא הוא
- 28..... בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה
- 30..... ביאור הפירכא ד"כלאי הכרם אין להן שעת הכושר"

חסידות

- 32..... רב מתנה ופפונאי: משה מן התורה מנין, מים שלנו
- 35..... בענין מציאות בלתי מציאות נמצא והמסתעף
- 36..... הערה בד"ה בשעה שהקדימו תער"ב

רמב"ם

- 39..... הערות במנין המצות להרמב"ם

הלכה ומנהג

- 65..... הלכה וקבלה – הלכה כמי [המשך]
- 68..... בדין גניבת דעת
- 70..... בענין חמצו של ישראל שהופקד אצל ישראל בפסח
- 77..... מנהגי המקום, האבות, והזוגות
- 102..... בדין נותן טעם לפגם
- 104..... "הודח נסתמו נקבי הפליטה"
- 107..... דם שמלחו דרבנן

דבר מלכות

מעשה ברבי אליעזר כו' ורבי עקיבא כו'

דובר פעם שמכל אחד מהשמות שנזכרו כאן, יש ללמוד הלכה בגליא דתורה, הוראה בעבודה.

יש חקירה אם גר חייב בסיפור יצי"מ, כי, אף שבנוגע לכל הענינים מבאר הרמב"ם שגם גר יכול לומר "לאבותינו", לפי שאברהם הוא "אבי הגרים" (כמ"ש "ואת הנפש אשר עשו בחרן", דקאי על הגרים), הרי ענין הגלות – כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם" – התחיל מלידת יצחק, ולכן השאלה היא אם גרים שייכים לענין זה.

וכתב האור החיים שלכן נאמר "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח גו'", ועפ"ז חייבים גם גרים לספר ביצי"מ.

אמנם, בנוגע להפסוק עצמו, יכולים ללמוד גם פירושים אחרים; אבל כיון שרבי עקיבא, שהי' בן גרים, סיפר ביצי"מ, ולא עוד אלא שהידר לספר ביצי"מ "כל אותו הלילה", הרי מוכח, שס"ל מלימוד הנ"ל שגם גרים חייבים לספר ביצי"מ.

ועוד ענין בזה:

איתא בתוס שרבי עקיבא נענש על שהתעסק במת מצוה ונתבטל מתלמוד תורה. ומזה מובן גודל מעלת לימוד התורה דר"ע, שלמרות גודל החשיבות להתעסקות במת מצוה שדוחה כל התורה הרי מעלת לימוד התורה דר"ע גדלה עוד יותר.

ואעפ"כ, הנה גם ר"ע ישב כל הלילה וסיפר ביציאת מצרים, שמזה רואים גודל מעלת הסיפור ביצי"מ.

וההוראה מזה בעבודה:

כל יהודי צריך לברר את ניצוצות הקדושה שבחלקו בעולם, וניצוצות אלו הם בבחינת מת מצוה שאין לו עוסקים, שהרי הם שייכים אליו, ואף אחד מלבדו לא יברר אותם. ואעפ"כ, ישנו הענין דלימוד התורה, שהוא נעלה יותר גם מבירור הניצוצות, כמבואר בתניא מעלת התורה על מעלת הבירורים.

ולהעיר גם מהדין שמי שתורתו אומנתו פטור מקיום המצוות, אבל, מצד דין זה יש חילוק בין מצוות שאפשר לעשותם ע"י אחרים, למצוות שאי אפשר לעשותם ע"י אחרים, ואילו מהאמור לעיל בנוגע לר"ע, מוכח, שיש מעלה בלימוד התורה אפילו לגבי מצוות שאי אפשר לעשותם ע"י אחרים.

ויובן ע"פ המבואר בלקו"ת בנוגע ל"רשב"י כשהי' במערה י"ג שנה, שבודאי לא הי' יכול לקיים במעשה כמה מצוות מעשיות" (משא"כ לפנ"ז, הרי אע"פ שהיתה תורתו אומנתו, מ"מ, בודאי הפסיק לעשיית סוכה ולולב כו') – דאף שהי' אנוס, הרי אונסא כמאן דעביד לא אמרינן – דכיון "שהי' מבחינת לויתן ונוני ימא . . המשיך ההמשכות . . ע"י יחודים ועליות כו", ואילו בנוגע לבירור הניצוצות שבדברים הגשמיים – הרי זה נפעל בדרך ממילא (ע"ד שמצינו בימי שלמה שהביאו אליו את כל ניצוצות הקדושה מכל הארצות) ע"י עבודתו בלימוד התורה, ובאופן כזה היתה גם תורתו של ר"ע.

ולאחרי כל העילוי שבלימוד התורה – הנה מעלת הסיפור ביצי"מ גדלה עוד יותר.

וטעם הדבר – לפי שמעלת הנשמה היא בעילוי יותר גם ממעלת התורה, וגילוי הנשמה נעשה ע"י הסיפור ביצי"מ, שהו"ע היציאה ממצרים וגבולים, ועד למעמד ומצב ש"הגיע זמן ק"ש של שחרית", שהו"ע למסור נפשו באחד, דהיינו, תכלית ההתאחדות עם אלקות שמצד עצם הנשמה.
(משיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תש"כ – בלתי מוגה)

והיא שעמדה:

הפירוש הפשוט הוא – דקאי על ההבטחה שנזכרה לפנ"ז: "ברוך שומר הבטחתו לישראל", ועז"נ "והיא" – ההבטחה – "היא שעמדה לאבותינו ולנו" בכל דור ודור.

ובספרי קבלה מבואר ש"היא" קאי על ספירת המלכות, כח האמונה. וכפי שרואים במוחש, שהאמונה היא שעמדה לנו בכל דור ודור, שבנ"י עמדו בכל הנסיונות ונשארו שלמים, שזהו אך ורק מצד כח האמונה והמס"נ,

– שהרי גם בעלי מוחין עמדו בכל הנסיונות, וכיון שהנסיון אצל כל אחד הוא בהתאם לעניניו, הרי מובן, שהנסיון אצל בעלי המוחין, שהמוחין שלהם הם

בשלימות, אינו בענין המוחין, אלא בשאר הענינים, וא"כ, עמידתם בכל הנסיונות היא אך ורק מצד כח האמונה והמס"נ –

וכמאמר אדמו"ר הזקן שיהודי אינו רוצה וגם אינו יכול להיות נפרד מאלקות.

ויש לומר בתיווך ב' הפירושים:

ידוע מאמר רבינו הזקן בפירוש מארז"ל "דע מה למעלה ממך", שכל הענינים שלמעלה באים "ממך", ע"י פעולת האדם.

ובנדוד"ד – שמדת האמונה והבטחון שבישראל (פירוש הב') היא המעוררת את ההבטחה שמלמעלה (פירוש הא'), והיינו, שכאשר איש ישראל בוטח בהוי' ללא חשבונות כלל, מבלי להרהר אם הוא ראוי אם לאו, ואפילו אם הוא אינו ראוי, בוטח בבטחון גמור שהקב"ה יתן לו בני חיי ומזוני, בידעו ש"כל מה דעביד רחמנא לטב עביד", ולמעלה מזה, "גם זו לטובה" – אזי בטחונו מעורר וממשיך את ההבטחה שמלמעלה, שגם היא בלי חשבונות, שהרי "בין כך ובין כך אתם קרויים בנים" ו"להחליפם באומה אחרת אינו יכול".

ואכן גם בזמן יצי"מ הי' אצל בני" בטחון גמור בהקב"ה (כמבואר גם במכתב לחג הפסח):

כתיב "זכרתי לך חסד נעורייך גו' לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" – כפי שאמר ירמיהו הנביא בדורו של צדקי', דור החורבן, שהנהגתו היתה שלא כדבעי (ארץ שצדקי' עצמו הי' מלך כשר), ואעפ"כ, מצא ירמיהו נחמה לישראל בפסוק זה, באמרו, "זכרתי לך חסד נעורייך גו' לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

והגע עצמך:

בנ"י היו בארץ מצרים עלי' נאמר "כגן ה' כארץ מצרים", היינו, שלא חסר בה דבר, בדוגמת גן עדן שיש בו כל התענוגים; ובזה גופא – לא כארץ ישראל ש"למטר השמים תשתה מים", היינו, שזקוקה לגשמים, שלפעמים עלולים להיעצר כו', אלא "כגן ה'", בדוגמת גן עדן, שהתענוג שבו הוא תמידי ואינו שייך שיופסק כלל. ובארץ מצרים גופא – היו בני" בארץ גושן, "מיטב הארץ".

ומשם יצאו בני" והלכו למדבר שמים, "ארץ לא זרועה", והרי זוהי המעלה הגדולה ביותר בענין הביטחון, שעוזבים מקום שיש בו כל טוב כדי ללכת למקום ריק ושומם כו' (כמבואר במפרשים).

ויתירה מזה – "וגם צידה לא עשו להם", "מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צידה, אלא האמינו והלכו, הוא שמפורש בקבלה זכרתי לך חסד נעורייך כו'", והיינו, שהטעם שלא עשו להם צידה אינו לפי שלא הספיק הבצק להחמיץ, דא"כ, מהו "שבחן של ישראל", אלא בגלל ש"האמינו והלכו",

לפי שחסו על הזמן והי' חבל להם על כל רגע ("א שאַד די מינוט"), ורצו להקדים ככל האפשר קיום ציווי ה' לילך למדבר!

[ולהעיר:

הענין ד"לכתך אחרי במדבר" שייך לכאורה לשביעי של פסח (ולא ליצי"מ) – כפי שמשמע בזהר פ' שלח (שצויין במכתב הנ"ל), ששם מסופר שרשב"י ישב עם החברייא בשביעי של פסח, ו"שמעו שירתא דימא . . . וכד סיימו ה' ימלוך לעולם ועד חמו ד' דיוקנין (מלאכים, שכל אחד מהם מורה על ענין מסויים למעלה) ברקיע, וחד מנייהו רב ועילאה מכולהו", וכאו"א מהם אמר פסוק בשבחם של ישראל, ואותו שהי' "רב ועילאה מכולהו" אמר את הפסוק "זכרתי לך חסד נעורייך גו'" (שמזה מוכח שזהו השבח הגדול ביותר, שלכן אמרו המלאך שהי' "רב ועילאה מכולהו").

אבל מדברי המכילתא ופרש"י שהביאו את הפסוק "זכרתי לך חסד נעורייך גו'" על מ"ש "וגם צידה לא עשו להם" – מוכח, שענין זה שייך (גם) ליצי"מ.

וכן מובן ממ"ש "נבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר", דמשמע שמיד ביציאתם ממצרים היו כבר מוקפים וסגורים ("אַרומגעשלאַסן") במדבר].

ובטחון זה שהי' לבנ"י, עורר את ההבטחה שמלמעלה – שאע"פ שבנ"י היו מושקעים במ"ט שערי טומאה, ועוד מעט היו שייכים גם לשער הנו"ן, ועד ש"הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה" – אעפ"כ, "בין כך ובין כך אתם קרויים בנים" ונגאלו ממצרים.

וכן הוא בכל דור ודור, שהבטחון שלמטה מעורר את ההבטחה שמלמעלה, שמביאה את היציאה מהגלות, ע"י משיח צדקנו.

(משיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תשכ"א)



גאולה ומשיח

אחכה לו בכל יום שיבוא

הרב אברהם בער הכהן שי' בלעסאפסקי
א' מאנ"ש במעלבורן

ידוע הפלוגתא בגמ' ר"ה (י"א, ב) ע"ד הזמן דגאולה העתידה, אי בניסן או בתשרי עתידין להיגאל. ובמד"ר (שמ"ר פט"ו, א) הכריעו שבניסן עתידין להגאל, כמובא בכ"מ.

וידוע התמי' בזה שהרי מן הגמ' מובן בכ"מ שמש"ח עשוי לבוא בכל יום, וכן הוא הנוסח בעיקרי האמונה "אחכה לו בכ"י שיבוא", ואא"פ לומר שהפי' הוא שיש לחכות לביאת המשיח כל יום, ומ"מ ביאת המשיח תהי' בזמנה הראוי' "מתי שמש"ח ירצה" - או בניסן או בתשרי, דלפי"ז הוה לי' לומר "בכל יום אחכה לו שיבוא". ועד"ז מוכח מנוסח התפלה "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", שהכוונה הוא "מהרה" כפשוטה, וכפי שממשיכים "כי לישועתך קוינו כל היום", ומוכרח לומר שמקוים לישועתו שיהי' עכשיו - היום ע"ד שאר הבקשות בנוסח התפלה שמבקשים להתקיים היום, ע"ד החולה שיתרפא וכדומה.

וכידוע גם הראי' מהגמ' (תענית יז, א) שיש דיעה הסוברת שכהן אסור לשתות יין גם בזמן הזה, ולא רק בחודש ניסן, לפי שיתכן שבמהרה יבנה המקדש, ויימצא הכהן שתוי בזמן המקדש. ועד"ז מהדין ש"האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא בו - (אם בחול נדר) הרי"ז אסור לעולם" (עירובין מג ב), מובן שמש"ח יכול לבוא בכ"י.

בשפת אמת מבאר, דבגאולה ישנו ב' ענינים: א' הוא זמן התגלות הגואל וכמו שביציאת מצרים נתגלה משה רבינו זמן רב קודם הגאולה ממצרים, כמו"כ בגאולה העתידה שייך שמש"ח יתגלה הרבה זמן קודם הגאולה בפו"מ. והב'

הוא זמן שלימות הגאולה – גאולה עצמה, וע"ז אמרו רז"ל דיש לה זמן קבוע – בניסן או בתשרי.

ובקונטרס "ליקוט פתגמים קדושים" (מהרה"ח ר' נחום חנין) כ' בפירושו על הנוסח שבקדושת מוסף דשבת "הן גאלתי אתכם אחרית כבראשית", דהפי' הוא דאע"ג שאמרז"ל דבניסן עתידין להגאל, מ"מ אין הפירוש דדוקא בחודש ניסן עתידין להגאל אלא שהגאולה יהי' בבחינת ניסן, אבל באמיתית הענין יכול להיות גם בחודש אדר, ועפ"ז מפרש המילים "אחרית כבראשית".

ובטורי אבן תירץ, כי יש לחלק בין גאולה באופן ד"בעתה" דאז אמרינן דיש לה מועד בזמן קבוע – כגון חודש ניסן או תשרי, משא"כ גאולה באופן ד"אחישנה" אז אמרינן דיכולה להיות בכל יום.

והנה, ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בפרט בשנים האחרונות) דעכשיו לא רק שכבר הגיעו להדרגא ד"אחישנה" אלא גם לה"עתה", וכבר עשו כל ישראל תשובה, וע"פ מ"ש הרמב"ם דכשישראל עושין תשובה מיד הן נגאלין, הרי בודאי ובודאי שכעת שייך התגלות משיח צדקנו במהרה בימינו בכל עת ובכל שעה.



תורת רבינו

נפש אחת מישראל

הת' משה שי' ווינער
תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש ח"ג פ' תזריע מביא כ"ק אדמו"ר לשון הרמב"ם (הל' מילה פ"א הי"ח) "אין מלין אלא וולד שאין בו שום חולי שסכנות נפשות דוחה את הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". ומבאר שהרמב"ם נותן כאן שני טעמים שאין מלין וולד חולה: א. שסכנות נפשות דוחה את הכל וב. שאפשר למול לאחר זמן. ומקשה שהמלים האחרונים, "א"א להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" שייכים יותר לטעם הראשון דסכנות נפשות מלטעם השני דאפשר למול לאחר זמן, ולמה אומרם אצל הטעם השני? ומבאר דבזה מרמז הרמב"ם (בנוסף על הפי' הפשוט) הטעם שאפשר למול לאחר זמן אף שלכאורה יחסר כמה ימים שאינו נמול ואיך מילה לאחר זמן מתקן למפרע: וז"ל (סעיף ג') "ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל" – מען קען קיין מאל ניט צוריקקערן, צוריקציען דעם פארבונד און כריתת ברית וואס דער אויבערשטער האט זיך פארבונדן מיט אידן, עכ"ל. שהקשר של כל א' מישראל עם הקב"ה הוא לעולם בשלימות בכל התוקף ואין צריכין אלא לגלותו. ולכן "אפשר למול לאחר זמן" – שאפי' אם מל לאחר זמן מתקן גם למפרע כי מילה מגלה מה שישנו בו כבר מקודם (קשר זה שישנו בכל א' מישראל בעצם).

ויש להעיר שע"פ ביאור זה שהרמב"ם מרמז על הקשר העצמי בין הקב"ה וישראל, יומתק לשונו ד"נפש אחת מישראל" דלכאורה לפי פי' הפשוט, הרמב"ם מסביר למה מוטב לדחות את הברית והוא מפני שהמציאות היא שא"א להחיות מתים. אבל מציאות זו אינה דוקא בבני ישראל וא"כ למה מדייק הרמב"ם לומר "וא"א להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" הול"ל "להחזיר הנפש לעולם" וכדומה. (וראה בכסף משנה שדברים אלו של הרמב"ם "הם

דברי רבינו" כלומר שהרמב"ם לא העתיק הדברים מלשון הש"ס וכו', אלא כתבם בעצמו)? אבל ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל שהרמב"ם מרמז שא"א להחזיר – צוריקקערן, צוריקציען – הקשר עצמי בין הקב"ה וישראל, מובן בפשטות שאינו מדבר אלא בבני ישראל.

ואולי יש להוסיף שלפי הפי' המרומז שא"א "להחזיר" הקשר העצמי בין הקב"ה וישראל, אולי אפשר גם לפרש הלשון "נפש אחת מישראל" דקאי על בחי' האחת בהנשמה. וע"ד המבואר בלקו"ש ח"א ע' 249 וז"ל "די גמרא זאגט: אף על פי שחטא ישראל הוא. יעדער איד אין וועלכן מצב ער זאל ניט זיין, האט ער אין זיך די נקודת היהדות, און לויט דעם ווארט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אחד חכם ואחד רשע, אין יעדן איינעם איז דא דער "אחד" אויך אין דעם רשע... עכ"ל. כך אולי י"ל שגם זה מרומז בה"נפש אחת מישראל" דקאי על נקודת היהדות שלעולם בשלימות

ב. וע"ד הנ"ל בדיוק הלשון "נפש א' מישראל" דקאי על בני ישראל דוקא, אולי יש לדייק ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ג שם) על מארז"ל (סנהדרין פ"ד מ"ה) "כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא". וז"ל "ווארום אויב עס פעלט ח"ו אין איין אידן פעלט עס אין דער גאנצער בריאה" עכ"ל. כי כל כוונת הבריאה שבשבילה ברא ה' את העולם תלויה בכל אחד מישראל בפרט. ולכן כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא.

דלכאורה לפי הביאור הפשוט, בזה שכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, וכן משמע ברע"ב ד"ה לפיכך נברא יחידי ומפרש וז"ל להראותך שמאדם אחד נתישב מלואו של עולם עכ"ל, יש לדייק לכאורה למה אומר "כל המקיים נפש א' מישראל" הלא אפי' מקיים נפש נכרי כאילו קיים עולם מלא דהיינו כל צאצאיו? אבל ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל שהטעם ע"ז שכאילו קיים עולם מלא הוא מפני שכל כוונת הבריאה תלוי' על כל א' מישראל בפרט, מובן בפשטות שזה דוקא אם מקיים "נפש א' מישראל" דוקא.



מתי שולט אוה"ע על בנ"י

התמים אליעזר סיני שי' וויסבארד
תלמיד בישיבה

בסה"מ – מלוקט ח"ה (מאמר ד"ה על כן קראו לימים האלה פורים – תשי"ג) ע' קצב מבאר בענין הגורל שהפיל המן הרשע ומק' דלכאורה "לפי הנ"ל שע"י הפור הוא הגורל הוא המשכת אוה"ס בעל הרצון, שע"ז נתכפרו כל הענינים הבלתי רצויים, מה היתה סברתו של המן הרשע (שקטרג על היהודים) להפיל פור הוא הגורל?"

ומתרץ בזה"ל "שמצד הדרגא דהשתלשלות, כיון שבדרגא זו מעשה התחתונים תופס מקום, עיקר ההשפעה היא לישראל, לפי שישראל הם מקיימים תומ"צ. . לכן הפיל פור הוא הגורל, דכיון שבהדרגא דלמעלה מהשתלשלות (גורל) אין מעשה התחתונים תופס מקום, והכל שוים הם, כחשיכה כאורה, לכן חשב שמצד דרגת הגורל שלמעלה מהשתלשלות יש מקום שהוא ינצח ח"ו את ישראל."

ולכאורה אינו מובן דבלקו"ש חל"א כ' בביאור הא ד"נהנו מסעודתו של רשע" וז"ל "ויש לבאר זה בהקדם משארדו"ל שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שני זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילם ושומרם בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

אמנם, במה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם – כאשר כל הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרום. אבל כשהם "מנגידים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם הטבעיים – הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע."

ועד"ז מאריך לקמן בשיחה בביאור הא ד"נהנו מסעודתו של אותו רשע" דלא הי' ענין של עונש אלא דזה הי' מעמד ומצב שלהם ותוצאה טבעית מהנהגתם שע"י החשיבות שהראו אל אחשוורוש בזה גופא דחו מעליהם את ה"שמירה נסית" שעליהם. ועד"ן מבואר בכמה מקומות בחסידות.

ולכאורה ה"ה ביאורים הפכיים דמהמאמר הנ"ל נראה שבנ"י נעלים בודאי משאר אוה"ע בגדרי ההשתלשלות וכל מחשבת המן אינו שייך אלא בדרגא שלמעלה מהשתלשלות ולאידך לפי המבואר בשיחה הנ"ל נראה דמצד

השליטה שעליהם בגדרי הטבע שייך ענין הגזירה ואי לאו – דהיינו מצד השמירה נסית שלמעלה מן הטבע אי אפשר להיות כן.

ואפי"ל דבאמת מצד גדרי ההשתלשלות אי אפשר שאומות העולם ינצחו את בני ישראל וכמבואר שם במאמר "כיון שבדרגא זו מעשה התחתונים תופס מקום, עיקר ההשפעה היא לישראל, לפי שישראל הם מקיימים תומ"צ וכו'". בד"א? "כשבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם – כאשר כל הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרם. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם הטבעיים – הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע. ואז ה"ה כל כולו תחת ממשלת הטבע ודוקא אז אמרינן "דכיון שבהדרגא דלמעלה מהשתלשלות (גורל) אין מעשה התחתונים תופס מקום, והכל שוים הם, כחשיכה כאורה, לכן חשב שמצד דרגת הגורל שלמעלה מהשתלשלות יש מקום שהוא ינצח ח"ו את ישראל."



האפשרויות לעבור עבירה

התמים לוי יצחק שי' ליבעראוו
שליח בישיבה

במאמר באתי לגני תשל"א (נדפס בסה"מ מלוקט ע' קנד) כ' כ"ק אדמו"ר בזה"ל (ס"ו) "דלכאורה יפלא, הרי אדה"ר הי' בתכלית העילוי הן מצד נפשו שחכמתו היתה גדולה יותר מחכמת שכלים הנבדלים והן מצד גופו שגופו של אדה"ר הי' יציר כפיו של הקב"ה ועקבו של אדה"ר הי' מכהה גלגל חמה, ואיך שייך שחטא ועבר על ציווי ה'."

ועד"ז מקשה בהמאמר לגבי שאר בני ישראל וכלה"ק "ולהוסיף שע"פ מאמר רז"ל דהטעם שנברא האדם יחידי הוא ללמדנו שכל אחד מישראל הוא דוגמת אדה"ר, יש לומר, דהפלא איך שייך ענין החטא הוא גם בכאו"א מישראל דכיון שנפש השנית שבו היא חלק אלוקה ממעל ממש, וגם בנוגע להגוף דישראל נאמר ובנו בחרת מכל עם ולשון ואיתא בתניא שזה קאי על הגוף החומרי שנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, וע"פ הידוע שאמיתית ענין הבחירה הוא בהעצמות, מובן, שבהגוף דישראל יש יתרון גם לגבי הנשמה, שבו (בהגוף) דוקא הוא בחירת העצמות, איך שייך שיהי' בישראל חטא."

וצריך להבין דלכאורה מובן הקושיא אצל אדם הראשון דכיון שהי' נשמה גבוה וכן גופו שהיתה בתכלית הזיכוכ' כידוע א"כ איך שייך אצלו ענין החטא. אבל בהנגוע לכאו"א אינו מובן וכידוע מה שמבואר בכמה מקומות שבשעה שעובר על מצוה ה"ה אינו מרגיש בזה שה"ה מפריד א"ע מאלקות וכמבואר בהדיא במאמר ד"ה באתי לגני ה'תש"י בזה"ל "דלכאורה איך אפשר הדבר אשר יבוא האדם לידי עבירה, והוא רק לפי שאינו מרגיש שבזה הוא נפרד מאלקות, ונדמה לו אשר עודנו ביהדותו, ואם יודע את האמת כמו שהוא שע"י החטא ועון נעשה נפרד מאלקות הרי לא הי' עושה את דבר העבירה ר"ל בשו"א, לפי שבטבע כל ישראל שאינו רוצה בשו"א ואינו יכול כלל להיות נפרד מאלקות וכו'" – עיי"ש בארוכה. וא"כ מהו הקושיא כאן במאמר אודות כל א' וא' דלכאורה מובן שהטעם והנתינת מקום בשבילם לחטוא אינו אלא מפני שאינו מרגיש שבזה נפרד מאלקות – דאין המדובר בגוף מזוכך וכדומה.

וי"ל הביאור בזה דבאמת כמו שא"א לשום יהודי לעבור עבודה זרה ח"ו משום שעצמותו של כאו"א אינו מתירו לעבור על שום עבירה דאי אפשר להיות מנותק מאלקות אפי' לשעה א'. ובאמיתית הענין הי' צריך להיות כן ג"כ בכל מצוה ומצוה ולפי זה מובן הקושיא במאמר דלעיל דהיות שזה נוגע לעצם מציאותו וחיייו כמו בע"ז ממש הי' צ"ל שבכל עבירה אי אפשר לעבור עליו. וע"ז מתרץ במאמר כאן דבאמת ישנו שרש לזה למעלה כמבואר בפנים המאמר "והביאור בזה וכו' שהסיבה והנתינת מקום לחטא וכו' בהענינים דלמעלה הוא מיעוט הירח ולמעלה יותר וכו'".

אבל עדיין אינו מובן דלכאורה סוף סוף הרי ע"י החטא מפריד האדם נפשו מהקב"ה וחיותו ואיך שייך מצד זה לחטוא? אלא הענין בזה הוא כמבואר בפנים המאמר דבאתי לגני ה'תש"י דמצד הרוח שטות המכסה המסתיר על האמת ה"ה נופל בטעות זאת, וק"ל.



נגלה

בדין יהרג ואל יעבור

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

גמ' פסחים כ"ה, סע"א: אמר ר' יוחנן בכל מתרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. ופירש"י (כ"ה, רע"ב ד"ה ושפיכות דמים) כגון אמרו לו הרוג ישראל חבירך ואם לאו תיהרג, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע בפירושו, למה לא פי' מימרא דר' יוחנן כפשוטו מדובר במי שהוא חולה מסוכן וא"א לו להתרפא אלא ע"י שפיכות דמים של חבירו, וכגון מי שנחלש לבו וזקוק ללב חדש וא"א לו למצוא לב אחר המתאים עבורו אלא ע"י הריגת ישראל אחר, שאסור לו להרוג את האחר בשביל רפואת עצמו, שע"ז אמר ר' יוחנן דבכל מתרפאין (ר"ל מי שכבר זקוק לרפואה) חוץ משפ"ד. משא"כ לפי פירש"י דמיירי במי שאנסו עכו"ם להרוג ישראל חבירו ובאם לאו יהרגנו, הרי אין הנאנס זקוק לשום רפואה, ולמה אמר ר' יוחנן עליו ש"בכל מתרפאין"?

שמזה מוכרח לכאורה דס"ל לרש"י שאין שום חילוק בין מי שאנסו עכו"ם להרוג או מי שעשה כן בשביל לרפאות את עצמו ממחלתו, וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ו) וז"ל: כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, עכ"ל. והיינו דאין לחלק ביניהם כלל. ולכן שפיר אפשר לפרש דינו של ר' יוחנן גם לענין גוי שאנס את הישראל להרוג, כיון שדינו שוה ממש למי שהרג בשביל רפואתו. והא דבחר רש"י לפרש דברי ר' יוחנן דוקא באופן זה ולא כפשוטם דמיירי ברפואה ממש, י"ל דמציאות רחוקה ביותר היא שיתרפא ראובן ע"י הריגתו של שמעון דוקא, ובפרט בזמנו של ר' יוחנן ורש"י, משא"כ בזה"ז שנתרבתה האפשריות של השתלת אברים פנימיים. משא"כ המציאות של אונס להרוג שהייתא אז קרובה יותר, ולכן בחר רש"י לפרש דינו של ר' יוחנן באופן זה דוקא, ודו"ק.

והנה יש לעיין אם הא דשויס אונס ורפואה הוא רק לכתחילה, דהיינו במי שרצו לאנסו להרוג ועד"ז מי שצריך להרוג בשביל רפואתו, או שכן הוא גם בדיעבד אם עבר והרג. דהנה ברמב"ם (שם) כתב: ואם עבר ונתרפא עונשין אותו ב"ד עונש הראוי לו, עכ"ל. אמנם לפני זה (שם, הל' ד') כתב בנוגע למי שנאנס לעבור, דאעפ"י שלא הי' לו לעבור כיון שהדין הי' שיהרג ואל יעבור, מ"מ כיון שעבר באונס אין ב"ד עונשין אותו במלקות וכ"ש במיתה, עיי"ש שהאריך הרמב"ם במאד בהבאת מקורות לזה מתושב"כ. ולכאורה הי' נראה דגם במי שנתרפא בא' מג' עבירות אלו הי' צ"ל דינו דפטור מעונש כיון שגם הוא הי' אנוס ע"י מחלתו?

ובספר הררי קדם ח"ב (ירושלים תשס"ד) מביא בשם הגריד"ס שזקנו הגר"ח הלוי אכן פ"י שאין כאן אפי' התחלת קושיא או סתירה בין שני פסקים אלו של הרמב"ם. דמ"ש הרמב"ם בהל' ו' שמענישין אותו בעונש הראוי לו ר"ל עונש כעין מכת מרדות או נידוי או שמתא, והוא עונש בעלמא ע"ז שעשה שלא כדין בזה שלא מסר את נפשו למיתה. אבל אין בזה עונש על עצם העבירה, דכיון שלא עשה אלא עפ"י אונס, דגם רפואת עצמו בכלל אונס היא, לכן אין עצם העבירה נחשב כמו עבירה שלו שיענש בשבילה, וכל העונש שלו הוא בשביל דבר אחר, היינו עצם התנהגותו בזה שלא עשה כדין ולא מסר עצמו למיתה.

והנה לפי פ"י זה של הגר"ח א"ש מ"ש הרמב"ם בריש ההלכה "כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים" שמדברים אלו משמע שלגמרי שוים הן, לא רק בהדין של לכתחילה אלא גם בדינו של מי שעבר ולא נהרג דנידון כאנוס ואינו מקבל העונש של עבירה זאת. ומ"מ עדיין אין דברי הרמב"ם מובנים בזה שלא הזכיר כלל הענין של מכות מרדות למעלה בהל' ד' במי שעבר באונס, ומשמע מדבריו שם שאין עונשין אותו כלל אעפ"י שעשה שלא כדין, וקשה א"כ במה גרע מי שנתרפא באיסור שיענש ע"י ב"ד משום התנהגותו שלא עפ"י דין, והלא גם הוא הוה אנוס? אלא ע"כ צ"ל דגרע רפואה משאר אונסין, ולכן מענישים אותו במכות מרדות. וא"כ, כיון דאתינן להכי דאין לדמותם לגמרי, שפיר יכולים לפרש דמ"ש הרמב"ם דעונשין אותו עונש הראוי לו ר"ל גם מיתה או מלקות, כיון דבלא"ה מוכח מלשון הרמב"ם דאין דין הרפואה שוה לגמרי לשאר אונסין וכנ"ל.

ומוכן עפ"יז למה נקטו רוב האחרונים (צפע"נ, אור שמח, מנ"ח ועוד) לדעת הרמב"ם אין הרפואה נחשבת לאונס, ולכן שפיר יתחייב מי שריפא א"ע בא' מג' עבירות אלו לא העונש של מכת מרדות אלא גם העונש הראוי לו, דהיינו מלקות או מיתה.

ובביאור סברת הרמב"ם מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם ח"ב ע' 300) דברי הצ"צ (חי' על הש"ס על המשנה, כתובות כ"ו, ב') באשה שנחבשה בידי עכו"ם, דאם ע"י נפשות אסורה לבעלה. ושיטת התוס' (שם, ד"ה ועל ידי) שאסורה אפי' לבעלה ישראל, דחיישינן שמא נתרצית להבעל לו כדי שלא יהרגנה. ומקשה הצ"צ דלכאורה כיון שלא נתרצית להבעל אלא כדי שלא יהרגנה אנוסה היא וצ"ל מותרת לבעלה ישראל. ומביא שכן ס"ל להרמב"ן, הו"ד בשטמ"ק (שם), שחולק על התוס' וס"ל דכל ריצוי שמחמת פחד מותרת לישראל, והטעם משום דנחשבת כאונס אע"פ שבשעת מעשה רוצה היא להיבעל לו. ומסביר הצ"צ שיטת התוס' דהא דאונס בישראל שרי זהו כשמאנסה על הבעילה, משא"כ הכא שאינו אונסה על הבעילה, כי אם שמפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות, והיא מעצמה מתרצית כדי להציל עצמה, אין זה נקרא אונס לגבי הבעילה, כיון שהתשמיש אינו באונס כלל כי אם ברצון, עכ"ל הצ"צ. ומבאר שם בתורת מנחם שזהו גם החילוק בין שתי הלכות הנ"ל ברמב"ם, דאינו נחשב לאונס אלא כשהאונס הוא על העבירה עצמה (כמו בהלכה ד') משא"כ במתרפא שבהל' ו' שהאונס אינו על העבירה, והיא נעשית ברצון כדי להנצל מסכנת החולי ומשו"ז עונשין אותו, עיי"ש.

והנה מובן מדברי הצ"צ שהרמב"ן חולק על התוס' בזה וס"ל דגם ברפואה וכדומה נחשב לאונס ופטור. ומתורצת לפי"ז מה שהעיר ב"הררי קדם" (שם) מדברי הרמב"ן במלחמות ה' במס' סנהדרין דמוכח שם דס"ל דהחולה עצמו חשוב אונס לגמרי אף כשמרפא עצמו בג"ע, ורצה להוכיח מזה שכן הוא לדעת הרמב"ם. אמנם לפי דברי הצ"צ פשוט שהרמב"ן לשיטתו במשנה דכתובות הנ"ל דס"ל דכל ריצוי שמחמת פחד נחשב כאונס ומותרת לישראל, וא"כ אין להוכיח מדבריו לשיטת שאר הראשונים. ומ"מ צ"ע בזה עפ"י דברי הרמב"ם (הל' איסור"ב פי"ח ה"ל) שפסק דהאשה שנחבשה ע"י נפשות אסורה לכהונה, עיי"ש, ומשמע דלישראל מותרת, וא"כ ס"ל להרמב"ם כהרמב"ן ודלא כהתוס', ודלא כמ"ש בתורת מנחם הנ"ל, וצ"ע.

פסיק רישי' באיסורי הנאה

הנ"ל

גמ' פסחים כ"ה, ב': איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו וכו' לא אפשר ולא מכוי' כו"ע לא פליגי דשרי, ופי' התוס' (ד"ה לא אפשר) דר"ל דבין לאביי ובין לרבא כיון שלא מכוי' מותר לדעת ר' שמעון דס"ל בעלמא (שבת כ"ב, א') דדבר שאינו מתכוין מותר. ואח"כ כתבו התוס' דמיירי דלא הוי פסיק רישיה דבפס"ר מודה ר"ש דאסור (שבת ק"ג, א'). ומוכח מדברים אלו דס"ל להתוס' דגם באיסורי הנאה שייך הדין דפס"ר. ולכן צ"ל דמיירי כאן באופן דלא הוי פס"ר. אולם הר"ן בפרק גיד הנשה (בדף ל"ב, א' מדפי הרי"ף) ס"ל דבאיסורי הנאה אין דין של פס"ר, ומוכיח זה ממתניתין דכלאים (פ"ט מ"ה) דמוכרי כסות מוכרין (בגד של כלאים) כדרכן (ע"י לבישה) אע"פ ששם בודאי הוא פס"ר, עיי"ש. וצריך להבין במה נחלקו הר"ן ובעלי התוס'.

ויש לעיין אם הא דפס"ר חייב הוא דין או מציאות. דאפשר לומר דבאמת גם באופן של פס"ר מ"מ הרי האדם לא התכוין לעשות איסור (וכן משמע מלשון הרמב"ם הל' שבת פ"א ה"ו שכתב "אע"פ שלא נתכוין לה חייב", דהיינו שבאמת לא נתכוין להמלאכה), ומ"מ כיון שמוכרח הדבר שתיעשה המלאכה הרי"ז חייב כאילו הי' מתכוין. ולפי"ז הוי פס"ר דין של חיוב שמטילים על האדם אע"פ שהוא לא נתכוין אלא לענין של היתר. והאופן השני לבאר הך חיובא דפס"ר הוא לומר שהוא כמו הערכה של המציאות, שאע"פ שהאדם מדמה בנפשו שהוא אינו מתכוין אלא לדבר של היתר, מ"מ אומרת תורה שכיון שהדבר ידוע (כל' הרמב"ם שם) שבודאי תיעשה המלאכה ע"י מעשיו של היתר, הרי הוא באמת מתכוין להתוצאה וחייב כאילו הי' מתכוין ממש. ולפי"ז הוי פס"ר מציאות נוספת של מתכוין, ואין זה חידוש בחיובו של העושה, כי זה פשוט שיתחייב כיון שנתכוין. אלא שהחידוש של פס"ר לפי אופן זה הוא זה גופא שמחשבים לו כמתכוין. משא"כ לפי אופן הראשון, כל החידוש של פס"ר הוא בדין חיובו, שמחייבים אותו בשביל מעשיו, אע"פ שבאמת לא נתכוין לאיסור כלל.

והנפ"מ לפועל בין שני אופנים אלו הוא במי שאינו יודע אם הדבר מוכרח שתיעשה איסור ע"י מעשיו או לא, והיינו ספק פס"ר. דאם נאמר שאפשר לחייב את האדם גם אם באמת לא נתכוין, אז פשוט דלא בעינן ידיעתו בכדי לחייבו, אלא גם אם הוא אינו יודע כלל מתוצאות מעשיו, מ"מ יתחייב, כיון שבאמת הי' האיסור מוכרח שתיעשה, ולכן דין הוא שיתחייב אע"פ שהוא באמת לא ידע כלל שמוכרח האיסור להיעשות ולא נתכוין לזה כלל. אבל אם החיוב של פס"ר הוא משום שאנו דנים אותו למתכוין, א"כ אין זה שייך אלא במקום שי"ל

שבאמת הי' נתכוין להאיסור כיון שידע שהאיסור תיעשה ע"י מעשיו ומ"מ עשה מה שעשה, ולכן הרי"ז כמתכוין ממש עפ"י ידיעתו. ולפי"ז אם באמת לא ידע שהדבר פס"ר, שוב הוי ככל אינו מתכוין שמותר לגמרי. ועיי' בשו"ע אדה"ז סי' שט"ז סעי' ד' וסי' שי"ח סעי' כ"א וסי' רע"ז בקו"א סק"א בדין ספק פס"ר.

ועפ"י י"ל דהתוס' ס"ל דכל שהוא פס"ר הוי כמו מתכוין ממש (וס"ל דבעינן לזה ידיעתו מתחילה כנ"ל) ולכן חייב גם בדבר שכל איסור הוא רק משום ההנאה שבו, דכיון שבפס"ר הרי הוא כמתכוין למה לא יתחייב על זה שנהנה כמו שהי' חייב אם הי' מתכוין ממש, ואיזה הפרש יש בין מתכוין ופס"ר, ולמה לנו ליפטר מי שלא נתכוין ממש? אבל לפי הר"ן י"ל דס"ל דפס"ר אינו אלא דין חיוב שהוא באמת נאמר גם למי שאינו מתכוין, וא"כ שפיר י"ל דלא נאמר דין זה אלא בדבר שחיובו הוא משום מעשיו, דמשתמשים בהכלל דפס"ר לייחס המעשה אל מי שעשה את סיבתה, אע"פ שהוא לא נתכוין לה והיינו יכולים לחשבה כנעשית ממילא ומאילי. אבל באיסור הנאה, שאין המעשה סיבת חיובו אלא ההנאה שנהנה גופו, שפיר י"ל דהכלל דפס"ר לא יועיל לעשותו כנהנה מהדבר, כיון שבאמת לא הי' מתכוין ולכן בדרך ממילא לא נהנה.

ובעומק יותר י"ל דזה גופא דפליגי התוס' והר"ן בהגדר דפס"ר נובע ממחלוקת קדומה בנוגע להגדרתו של דבר שאינו מתכוין. דהנה יעויין בחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם (הל' שבת פ"י הי"ז) שהוכיח מסוגיין דפסחים הנ"ל דהפי' בכונה הוא רצון, והא דדשאי"מ מותר הוא משום העדר רצונו, ולא משום חסרון ידיעתו, עיי"ש. וי"ל דבזה גופא תלויין צדדי החקירה הנ"ל בדין דפס"ר. דאם נימא שהכונה פי' רצון א"כ גם בפס"ר שידוע שתיעשה המלאכה מ"מ עדיין הוי האדם בגדר אינו מתכוין כיון שאע"פ שידיעה יש לו מ"מ עדיין אין זה רצון. ולפי"ז צ"ל שהחיוב של פס"ר הוא מצד הדין דמחייבין אותו כאילו הי' מתכוין אע"פ שבאמת לא נתכוין כלל. אבל אם נאמר דלא כהגר"ח אלא דכונה פי' ידיעה ומי שלא התכוין פטור משום חסרון ידיעתו, א"כ כ"ז שייך דוקא במקום שאינו פס"ר, משא"כ במקום שהוא פס"ר, דאז שפיר חייב אם אמרינן דלדין פס"ר בעינן ידיעה. ונמצא דגם להר"ן אפשר לומר דפס"ר בעי ידיעת האדם, ומ"מ לא הוי מתכוין (או נהנה) ממש כיון דאין כאן רצון ולכן גם ההנאה המחייבת אין כאן. משא"כ לדעת התוס' י"ל דהכל תלוי בידיעתו, וא"כ הוי פס"ר כמו מתכוין ממש, וכמו שבמתכוין לדבר שהוא אסור בהנאה הרי"ז חייב משום ידיעתו, דעושה אותו כמי שהוא רוצה וגם נהנה, כמו"כ בכל שהוא פס"ר שגם זה כמתכוין יחשב, ושפיר יתחייב משום ההנאה שלו.

מחלוקת ב"בכל מתרפאין וכו"

התמים יצחק מאיר שי' איינשטיין
שליח בישיבה

איתא בפסחים (כה ע"א) א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה. ומוקמינן דמיירי אפי' כשיש בו סכנה. וכתב התוס' (ועוד ראשונים) דאסור דוקא כש(הרופא אומר ש) צריך עצי אשירה, אבל אם אמר שצריך מין עץ פלוני ולא מצאו ממין זה אלא מעצי אשירה תהא מותר. ומסביר תוס' טעם האיסור לרפאות בעצי אשירה, שהוא משום דאתי למיטעי בתר ע"ז. [ולכן כשצריך עצי אשירה דוקא הוא אסור משום דאתי למיטעי וכו', משא"כ כשלא מצאו ממין פלוני אלא מעצי אשירה הוי מותר, משום דלא חיישינן שמא אתי למיטעי וכו'].

והר"ן חולק על דברי תוס' ואומר דאסור מ"מ, אפי' כשלא מצאו ממין פלוני אלא מעצי אשירה, וטעם האיסור הוא, משום הלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. ולכן הכל אסור – אף דהוי רק לאו דע"ז ולא ע"ז ממש – ולא רק כשחיישינן שמא אתי למיטעי וכו'. ומביא דברי הירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ב) דאומר בהדיא שאפילו אמרו לו הבא עלין סתם והביאו מעצי אשירה ימות ואל יתרפא מהן, וש"מ דטעמא לאו משום דאתי למיטעי בתר ע"ז אלא משום שעובר על הלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם, ע"כ.

והנה רש"י (בד"ה למה) מבאר טעם האיסור לרפאות בעצי אשירה דהוא משום דהמתרפא בע"ז נראה כמודה בה. וי"ל דגם לרש"י תהא אסור מ"מ, ודלא כהתוס'. דהנה אף כשאמרו לו הבא עלין סתם והביאו מעצי אשירה נראה כמודה בה, אף דלא חיישינן שמא אתי למיטעי וכו'. דיש להסביר החילוק דלשיטת התוס', שחוששינן שמא אתי למיטעי, החשש קיימא דוקא "קודם המעשה" כשלכתחלה מחפש עצי אשירה שתולה רפואתו בע"ז, משא"כ לאחר המעשה כשאמרו לו הבא עלין סתם והביאו מעצי אשירה אין חשש שמא אתי למיטעי כי הוא תולה רפואתו בהעלין דהיינו במין האילן. אבל מ"מ עדיין נראה כמודה בה. ועפ"ז י"ל דרש"י ס"ל דהמתרפא בע"ז חייב מ"מ, ודלא כהתוס'. וי"ל דהולך כשיטת הר"ן דאסור להתרפא בעצי אשירה משום הלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם. והאיסור בזה שנראה כמודה בע"ז, י"ל, שהוא ע"ד מה שכתוב ברמב"ם (הל' ע"ז פ"ג ה"ח) מהגמרא (ע"ז י"ב ע"א) פרצופות המקלחות מים בפני ע"ז לא יניח פיו על פיהם וישתה מפני שנראה כמנשק ע"ז, ע"כ. ואף דהוי רק נראה כמנשק (ומנשק גופא הוי רק לאו דע"ז ולא ע"ז ממש) מ"מ הוא אסור. וכמו"כ י"ל הכא דהנראה כמודה בע"ז עובר בלאו דע"ז ויהא אסור משום הלאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם.

ולכאורה דברי תוס' אינם מובנים, דהא נראה כסותר ירושלמי מפורשת (שהביא הר"ן). ויש ליישב זה בהקדם דברי המהר"ם חלאוה וז"ל, בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה, דוקא בשאמר לו הבא עלין של ע"ז, אבל אם אמר לו עלין של אילן פלוני ולא מצא אלא של ע"ז והביא מותר. והכי איתא בירושלמי בפרק שמונה שרצים בכל מתרפאין חוץ מע"ז כגון שאומר לו הבא מעלין של ע"ז אבל אם אמר לו הבא לי עלין סתם, מביא לו של ע"ז, ע"כ. [וכן הוא בריטב"א וברשב"א. אבל רבינו דוד והר"ן ומאירי כתבו שאסור מ"מ¹] וא"כ נראה שיש גירסות (דעות) שונות בשיטת הירושלמי. דלהר"ן (וסייעתיו) הירושלמי סובר דהוא אסור מ"מ - אף כשאמר לו הבא עלין סתם – ולהמהר"ם חלאוה (וסייעתיו) הירושלמי סובר (כתוס') דהוי אסור רק כשאמרו לו הבא מעצי אשרה².

ודקאטינא עד הכא י"ל דיסוד זה – שהמחלוקת תלוי איך לומדים שיטת (גירסת) הירושלמי – משתלשל ונמשך עד לשו"ע. דביו"ד סקנ"ה ס"ק ב' מצינו ג"כ ב' שיטות הנ"ל וז"ל, אבל אם אמר לו קח ממים אלו או מאילן זה ולא הזכיר לו שם אלילים אעפ"י שאין מאותם מים ואותו אילן מצויים אלא של אלילים מותר ויש אוסרים גם בזה אפי' באומר לו הבא עלין סתם והביא לו מעצי אשרה, ע"כ. ולא באתי אלא להעיר.



1 עיין במהר"ם חלאוה הוצאת מכון חתם סופר ירושלים עם הגהות הנטעי גבריאל ובהערה כ"א שם.

2 ואולי יש לחלק בין הירושלמי בע"ז שהביא הר"ן והירושלמי בשבת שהביא המהר"ם חלאוה, אבל דוחק הוא מפני ששתיהם מביאים אותו סיפור בשם אותו התנא וא"כ הוי סתירה מפורשת, ועוד דיש גירסות בשבת האומרים כמו בע"ז שהוא אסור מ"מ, ועצ"ע.

זיעה בעלמא הוא

התמים מנחם מענדל שי' בעגון
שליח בישיבה

א. איתא בגמרא (פסחים כ"ד ע"ב) "אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן . . . אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינא אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד . . . לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן אמר לי' אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא . . . אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא", ע"כ.

והיינו דר' זירא הי' סבירא לי' להביא רא'י מכאן לזה שאין לוקין על איסורין שבתורה אלא כשהוא דרך הנאתן ודחה אותו אביי כיון שאפשר לומר הטעם שאין לוקין עליהן אינו משום שאינו דרך אכילתם, אלא כיון דאינו כמו הפרי ורק זיעה בעלמא ולכן אינו לוקה משום אוכל פירות של ערלה.

ובתוס' שם (ד"ה אלא) "תימה לר"י דבהעור והרוטב יליף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים וענבים דאמר ערלה פרי פרי מביכורים וביכורים מתרומה ובתרומה כתיב תירוש ויצהר אם כן אמאי איצטריך למימר הכא דזיעה בעלמא הוא?"

ובפשטות הקושיא הוא — למה הי' צריך אביי לתרץ שהטעם דאין לוקין על משקין של שאר פירות הוא משום דהוה זיעה בעלמא, אפילו אם לא הוי זיעה הרי יש לימוד שלוקין דוקא על משקין שיוצאין מזיתים וענבים?

ומתרץ "וי"ל דהא דאיצטריך למילף התם "פרי" "פרי" מביכורים לאו למעוטי שאר משקין איצטריך דמן הדין אפילו תירוש ויצהר לא הי' לי' ליחשב למשקין פרי דזיעה בעלמא הוא כדאמרינן הכא, והתם איצטריך למילף שנחשב משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי, והשתא אתי שפיר הא דאמר בשמעתינן דזיעה בעלמא הוא דמהאי טעמא הוא דשמעינן דמשקה אינו כפרי", ע"כ.

והיינו דבאמת אין הלימוד שם מביכורים שלוקין על היין והשמן בא להוציא שאר משקין אלא אדרבא באמת הי' צ"ל גם פטור על יין ושמן דגם הם זיעה בעלמא ואינו כמו הפרי והא דיוצא מן הכלל ולוקין עליהם הוא מכיון שלומדם מביכורים דהוה הם כמו הפרי.

ב. ויש לעיין מה הי' הסברא בהוה אמינא של תוס' שמשום זה רצה ללמוד באופן אחר?

ואולי יש לומר שהסברא תלוי באופן פירוש הגמ' "זיעה בעלמא הוא".

ואולי יש לבאר בהקדם בהבנת פי' הגמרא "זיעה בעלמא הוא" דיש לומר דאפשר ללמוד בב' אופנים: א. "זיעה בעלמא הוא" הוא אין לו חשיבות כמו הפרי ולכן אינו בגדר החיוב של פירות ערלה. ב. "זיעה בעלמא הוא" – מדבר על המציאות והתואר שלו שהוא אינו חלק מהפרי אלא רק זיעה בעלמא (ואינו תלוי בחשיבותו).

וי"ל דבזה תלוי החילוק בין ההוה אמינא למסקנא של תוס' דבההוה אמינא סבירא לי' ד"זיעה בעלמא" הוא כאופן הא' דאינו חשוב כמו הפרי אבל מ"מ אין זה מורה דאינו חייב על ערלה (דמי אומר שמפני העדר חשיבותו יהי' פטור)¹ ולכן הוצרך לומר שהלימוד מביכורים הוא להוציא שאר משקין שאין חייבים עליהם משום ערלה. וזהו קושיית התוס' אמאי צריכים לומר שהטעם שאין חייבים עליהם הוא מצד חשיבותם הרי אפילו אם היו חשובין ולא הוי זיעה הרי יש לימוד מביכורים שרק פירות אלו?

ובמסקנא לומד תוס' שהפי' "זיעה בעלמא" הוא בענין מציאות המשקין והתואר שלו שאינו כמו הפרי דבענין זה שוה זיתים וענבים ושאר פירות שהם אינם חלק מהפרי ורק "זיעה בעלמא" ולכן אדרבא צריך לזה לימוד כדי לחייבו על משקין היוצאין מזיתים וענבים. . דאף דאינם חלק מהפרי ורק זיעה בעלמא לומדים מביכורים ש"נחשוב משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי".

ולפי"ז הטעם שייך ושמן חייבים עליהם משום ערלה כמו הפרי (ולא שאר פירות) אינו מצד סברא כיון שהם חשובין דאדרבא הרי הם ג"כ זיעה בעלמא אלא משום שלומדים מגזירה שוה מביכורים.

ג. ועפ"ז מובן מה ששואל תוס' "אם כן אמאי איצטריך למימר הכא זיעה בעלמא הוא".

דלכאורה אינו מובן: דאם הי' צריך הגמ' ללימוד מביכורים כדי להוציא שאר משקין שאין חייבים עליהם משום ערלה הרי מכאן יש ראי' שאינם זיעה בעלמא ולמה שואל "אמאי איצטריך למימר..." (הו"ל להקשות עוד דבאמת מוכח להיפך)?

¹ דיש סברא לכאן ולכאן וזהו שבסוגייתנו מתרצים "זיעה בעלמא הוא" – שזהו טעם שלא לחייבו ערלה- הוא רק להוציא מהסברא שיש ראי' מכאן שהטעם הוא דאינו דרך אכילתם.

וע"פ הנ"ל מובן דכיון שבההו"א לומד שהפי' זיעה הוא גדר בהחשיבות הרי אין רא"י שאינם חלק מהפרי כדי לומר שאין חייבים עליהם משום ערלה (ורק סברא שאפשר להיות הטעם שאין חייבים עליהם משום ערלה).

וכן יש לבאר מה שתוס' בתירוצו מאריך בלשונו "והשתא אתי שפיר הא דאמר בשמעתין דזיעה בעלמא הוא דמהאי טעמא הא דשמעינן דמשקה אינו כפרי" – דלכאורה כ"ז הוא מיותר.

אבל לפי הנ"ל שלומד בתירוצו כפי אופן הפי' דזיעה באופן אחר מובן דכיון דר"ל שהטעם מ"ש כאן ד"זיעה בעלמא" הוא לא רק לומר שאין מכאן רא"י שאין חייבים עליהם אלא דרך הנאתם כיון דאפשר לומר שהוא משום שאין לו חשיבות כמו הפרי – אלא הוא הטעם בפועל שאינו חייב עליהם משום ערלה כיון דהוי זיעה בעלמא, ואינו חלק מהפרי.

ד. והנה ברש"י בהסוגיא (ד"ה אין סופגין) מבאר הטעם של המשנה בתרומת שאין לוקין על המשקין היוצאין מן הפירות של ערלה "גבי משקין קאי במסכת תרומת וקאמר דאין כל הפירות קריין משקין אלא אלו בלבד".

ולכאורה משמע שהחילוק ביין ושמן משאר משקין הוא – אינו כתוס' שיין ושמן הם בעצם זיעה (אלא שלומדין מביניהם דהוי כמו הפרי) אלא מצד חשיבותם כיון שנקראין משקין, לכן חשובין הן ונחשב כמו הפרי משא"כ משקין של שאר פירות שאינם נק' משקין הוי "זיעה בעלמא".

ולפי"ז הלימוד מביכורים אף שהוא להוציא שאר מי פירות מ"מ אין כאן קושיית התוס' כיון דמלימוד זה למידים שהם נק' זיעה בעלמא כיון דאינם ניתנין למשקין.

ה. ועפ"ז אולי יש לבאר מש"כ בשו"ע ברכת הפירות (סי' ר"כ סעיף י') "כל הפירות שסחטן להוציא מימיהן אין מימיהן חשובין כמותם לברך עליהם בורא פרי העץ אלא מברך עליהם שהכל נהי' בדברו שהוציא מהם כמותם דאף שנשתנו נשתנו לעילוי שבשנינוייהם הם באים לכלל דרך אכילתם שעיקר הפרי

לכך נטעוהו ענבים להוציא מהן יין וזיתים להוציא מהן שמן לפיכך פרי הוא וראוי לברך עליו בורא פרי העץ".

וצריך ביאור דאם הטעם שיין ושמן הם כמו הפרי הוא מהלימוד מביכורים מהו זה שמוסיף ומאריך "דאף שנשתנו נשתנו לעילוי כו"י²?

וי"ל שלומד כנ"ל שמה שלומדים מביכורים הוא שפירות אלו ניתנין למשקין וזהו דרכן בכך לכן אינם נחשבים "זיעה" וחייבין עליהם משום ערלה. אבל עדיין צריך להבין מש"כ "דאף שנשתנו נשתנו לעילוי שעיקר הפרי לכך נטעוהו. לפיכך פרי הוא כו"י".

דלכאורה הי' צריך לומר בקיצור דכיון שניתנין למשקין לכן אינו "זיעה בעלמא" אלא חשוב הוא כמו הפרי?

וי"ל שבא לפרש בעי' אחרת דהנה בהלכות פירות לאחריה בסעי' ט"ז כתוב "כל הפירות. . . אין מברכים עליהם ברכתם אלא בדרך אכילתם. . . ואפילו פירות שדרך אכילתם הוא כשהם חיים ולא מבושלים לא נשתנית ברכתם בשביל שבישולם. . . והוא שלא נשתנה טעמם לגריעותא. . . אבל אם הם טובים יותר חיים ממבושלים כיון שנשתנו מדרך אכילתם לגריעותא. . . מברכים עליהם שהכל נהי' בדברו".

וממשיך בסעי' י"ז "וכן אם נשתנה תוארם לגמרי ע"י הבישול מכמות שהי' בעודם בדרך אכילתם כגון. . . עד שנימוחו לגמרי שאין עליהם תואר פרי כמו שהי'. . . נשתנית ברכתם ומברכים עליהם שהכל נהי' בדברו.

וי"ל שזהו כוונתו דאע"פ שלומדים מביכורים שניתנין למשקין והוי כמו חלק מהפרי מ"מ כיון שנשתנו לגמרי ואין עליהם תאר פרי הי' צריך להיות ברכתם שהכל נהי' בדברו.

וע"ז כותב "ואף שנשתנו נשתנו לעילוי. . . לפיכך פרי הוא וראוי לברך עליו בורא פרי העץ".

² ולכאורה הי' אפשר לומר שלאחר שלומדים מביכורים הרי לומדים מזה גם טעם שהוא כיון שנשתנו לעילוי כו"י. אבל מלשון התוס' "איצטריך למילף שנחשוב משקה של תירוש ויצהר כמו הפרי" – ולא שזהו דרכן או שניתנין למשקין כו' משמע דאינו מצד סברא.

בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה

התמים צבי הירש שי' גורארי'
שליח בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים דף כ"ה, א) אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין (אפילו באיסורי הנאה – רש"י) חוץ מעצי אשירה וכו'.

ובתוס' על אתר (ד"ה חוץ מעצי אשירה) כ' נראה לר"י דמיירי כגון שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה כגון על ידי שדים או שום דבר אחר משום דאתי למיטעי בתר ע"ז וכו'.

מזה מובן דגדר הדין המובא כאן בסוגיין הוא "דאתי למיטעי בתר ע"ז" וא"כ במקום דאין חשש לזה לא אסרו, ועד"ז כ' התוס' בגמ' עבודה זרה (דף כ"ז ע"ב) בזה"ל, ואורי' דמיירי כגון שאומר לו שאותם מים או אותם עצים מועילין ולא אחרים וכו' אבל בשאינו תולה תועלת בהם יותר מאחרים אלא שאומר לו הבא לי מים או עצים מותר להביא אף מעבודת כוכבים וכו', עכ"ל התוס' שם.

והביאור בזה י"ל דדבר פשוט כשהמדובר אודות עבודה זרה עצמה שיהרג ואל יעבור אבל כאן מדובר במקום שצריך רפואה ואינו עובד עבודה זרה ח"ו אלא משתמש בחפצא של ע"ז, ובזה אמרינן דישינו איסור הנאה בחפצא זו (מטעם ולא ידבק בידך וגו'). היינו דבאמת אין שום איסור הנאה בכל מקרה של סכנה ורק במקום "דאתי למיטעי בתר ע"ז" אז אמרינן דאסור בהנאה אפי' במקום סכנה. [ועפ"ז מובן הטעם שתוס' בסוגיין מדמה להמעשה (עבודה זרה דף כ"ז ע"ב) ד"בן דמא דנשכו נחש ולא הניח ר' ישמעאל לר' יעקב איש כפר סכניא לרפאותו (משום דאתי לימשך אחר ע"ז) וכו' ומת", היות דהי' אפיקורס והי' לוחש שם זר בשביל הרפואה. דלכאורה מהו הדמיון לכאן, דשם אינו מדבר ע"ד חפצא של ע"ז? אלא דע"פ הנ"ל מובן היטב דתכליתו של התוס' הוא להביא ראי' למקרה דיהרג ואל יעבור אפי' במקום "דאתי למיטעי בתר ע"ז", וקל למבין.] (וכן משמע בתוס' שאנץ וברשב"א וכן מובא ג"כ ביו"ד סימן קנ"ט סעיף ב' בסתם ובש"ך ס"ק א' כ' "והסכמת הפוסקים כסברא ראשונה").

אבל הר"ן חולק ע"ז בפירושו וכ' בזה"ל אבל בירושלמי וכו' לא משמע הכי וכו' שאפילו אמרו לו הבא עלין סתם והביא לו מעצי אשירה ימות ואל יתרפא בהן, וש"מ דטעמא לאו משום דאתא לאמשוכי בתרה אלא משום שהוא עובר על לאו דלא ידבק בידך מאומה מן החרם, ואע"ג דליתיה אלא לאו ע"ז - הוא ממש כע"ז, וכלהו לאו דילה אמרינן יהרג ואל יעבור. וכן לרבנן נמי דאמרו

חוץ מע"ז וגילוי עריות וכו' בכולהו לאוי בגילוי עריות אמרינן יהרג ואל יעבור. והכי מוכח בסוף פרק בן סורר ומורה דאמרינן התם (סנהדרין ע"ה ע"א) מעשה באדם אחד שנתן עינו באשה אחת והעלה בלבו טינא ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו אמרו חכמים ימות ולא תבעל לו, תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו אחורי הגדר, ימות ואל תספר עמו אחורי הגדר. ובודאי שדברים אלו אינם גלוי עריות ממש אלא שעובר על לאו דלא תקרבו לגלות ערוה שהוא לאו בגלוי עריות, עכ"ל.

ובמילים אחרים רוצה לומר דבאמת כל הלאוין השייכים לע"ז וכן לג"ע אמרינן יהרג ואל יעבור וא"כ אין הטעם בסוגיין מפני "דאתי למיטעי בתר ע"ז" אלא דאסרינן מטעם לאו השייך לע"ז. וכל' כמה מפרשים דאפי' על אביזריהו דע"ז צריך למסור נפשו. (ובזה השיטה נקט הנמוקי יוסף, ורבינו דוד, והובא ביו"ד ס' קנ"ה סעיף ב' כיש אוסרים).

היוצא מכל הנ"ל הוא דיש נפק"מ לדינא באם יכולים להתרפאות מע"ז כשאינו אומר שצריך דוקא חפצי ע"ז, דלדעת התוס' מותר להשתמש בחפצים אלו משא"כ לדעת הר"ן דצריך למסור נפש על זה.

עפכנה"ל יש לעיין בהסברת דברי המהר"ם חלאוה על אתר וז"ל בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה, דוקא בשאמר לו הבא עלין של עבודה זרה אבל אם אמר לו עלין של אילן פלוני ולא מצא אלא של עבודה זרה והביא מותר, והכי איתא בירושלמי בפרק שמונה שרצים וכו' ואע"ג דבעצי אשירה אין כאן ע"ז עצמה, אפ"ה אסור משום דלא ידבק בידך מאומה מן החרם דע"ז וכל אביזריהו קאמר רחמנא כדאשכחן נמי גבי גילוי עריות מעשה באדם אחד וכו' אלמא אפילו בלאו דלא תקרבו אמרו יהרג ואל יעבור, עכ"ל.

ואינו מובן דבתחלה משמע דסובר כשיטת התוס' הנ"ל דרק במקום שרוצה העצי אשירה דוקא אז אמרינן דאסור מה שאין כן כשאמר לו הבא עלין של אילן פלוני וכו', ומשמע דסובר דכל גדרו של האיסור כאן הוא "דלא אתי למיטעי בתר ע"ז". אבל לבסוף מביא הסברא המובא בר"ן "דע"ז וכל אביזריהו יהרג... המוכח מגמ' סנהדרין אודות האיש שהעלה בלבו טינא וכו', משמע מזה דבכל מקום אמרינן יהרג ואל יעבור גם כשאין שום חשש מע"ז או ג"ע עצמה, א"כ אי"מ דמצד הסברא שהביא בתחלת פירושו דמותר להשתמש בעלין של ע"ז כשאין כוונתו אליהם דוקא ומובן מזה דאפי' באביזריהו דע"ז מותר במקרה זו, ומהו זה שמסיים בפירושו בדיוק להיפך דאע"ג דבעצי אשירה אין כאן ע"ז עצמה מ"מ אסור דע"ז וכל אביזריהו קאמר רחמנא וכדמוכיח מהמעשה דגמ' סנהדרין?

ויש לתרץ בהקדם הביאור בשיטת תוס' באם מוסרים את נפשם אפי' לעבור אאביזריהו דע"ז?

ומבואר בזה ב' אופנים שונים :

במנחת חינוך כ' (מצוה רצה-רצו (אות טו)) דבאמת לא סבירא לי' לתוס' "האי סברא דאביזרייהו אסור" (ודקא קשיא לך מהסוגיא בסנהדרין מביא ע"ז תי' אחר שלא בעניינו).

באנציקלופודי' תלמודית מביא תי' דבודאי סובר תוס' שאפי' אאביזרייהו של ע"ז יהרג ואל יעבור ומ"מ מחלק דגדרו של אביזרייהו הוא רק בגוף העבירה עצמה כגון נישוק או גיפוף משא"כ להתרפאות אין זה נק' אביזרייהו.

ולכאורה אפשר לומר עוד ביאור דבאמת סובר התוס' כנ"ל שאפי' אאביזרייהו יהרג ואל יעבור אבל זה אינו – החיוב למסור נפשו על זה - אלא כשדבר זו יביאו לגוף העבירה עצמה וזהו גדרו של ה"אביזרייהו דע"ז" שצריכים למסור נפשו על זה (והיינו ענין "אתי למיטעי בתר ע"ז") ואי לא יביאו לגוף העבירה עצמה מותר בהנאה במקום סכנה. ועפ"ז יש לתרץ קושיית הר"ן על שיטת תוס' ממעשה דאדם אחד במסכת סנהדרין. לפי שכל המדובר שם, הוא ג"כ אודות לאו ד"לא תקרבו לגלות ערוה וגו'", וכל גדר איסור זו הוא שלא יבא לגוף העבירה דגילוי עריות עצמה ולכן ימות ואל תספר עמה אפי' מאחורי הגדר.

ועפ"ז אפשר לבאר המהר"ם חלאוה שסובר דמותר להתרפאות אם לא אמר שם ע"ז דוקא. וע"ז ממשיך ומקשה "ואע"ג דבעצי אשירה אין כאן עבודה זרה עצמה" דהיינו אפי' במקום שהרופא אומר שם ע"ז מ"מ יהיו מותר היות דאינו אלא איסור הנאה הנובע מהלאו ד"לא ידבק בידך מאומה מן החרם" וא"כ למה יהרג על זה? ומתרץ על זה "דע"ז וכל אביזרייהו קאמר רחמנא" והמובן הוא כנ"ל דדוקא במקרה שיביאו לגוף העבירה עצמה אז נק' בשם "אביזרייהו" שעלי' יהרג. וזהו הראי' מסנהדרין דשם מדובר ע"ד "אביזרייהו" שיביאו לגוף העבירה עצמה כנ"ל.



ביאור הפירכא ד"כלאי הכרם אין להן שעת הכושר"

התמים שמואל שי' ליפסקער
שליח בישיבה

איתא בסוגיין (דף כ"ד ע"ב) אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן, מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה. מיתבי איסי בן יהודה אומר מנין לבשר בחלב שהוא אסור וכו', ואין לי אלא

באכילה בהנאה מנין? אמרת ק"ו ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה. מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר. חמץ בפסח יוכיח שהיה לו שעת הכושר ואסור בהנאה, מה לחמץ בפסח שכן ענוש כרת תאמר בבשר בחלב שאינו ענוש כרת? כלאי הכרם יוכיחו שאין ענוש כרת ואסור בהנאה.

ובפשטות הבנת הפירוכות - הן הפירכא דערלה שהיתה לו שעת הכושר והן הפירכא דחמץ בפסח שכן ענוש כרת - הוא דמזה שרואים אצלם חומרא יש לתלות האיסור הנאה שלהם ולומר שהטעם שאסור הוא מצד חומרות אלו מה שאין כן בבשר בחלב שאין לו חומרות אלו יהי' מותר בהנאה דאין שום תלי' לומר שיהיו אסור בהנאה.

אבל לפי זה אינו מובן דבהמשך הגמ' מקשה בזה"ל ואם איתא ניפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן, עכ"ל. ולכאורה לפי הנ"ל מבואר בזה דישנו חומרא בכלאי הכרם שלא מצינו אצל בשר בחלב וי"ל שעלי' תלו האיסור הנאה דוקא בכלאי הכרם ואי אפשר ללמוד ממנו לבשר בחלב.

וצריך להבין דהלא איך יאמרו שזהו החומרא בכלאי הכרם, כשהמדובר הוא בנוגע לפרט בהאיסור הנאה וכאן רוצים למצוא מקור לעצם האיסור הנאה עצמו, ואי אפשר לומר דמזה שיש חומרא בהאיסור הנאה ש"לוקין אפי' שלא כדרך הנאתו" ה"ה חומרא לומר עליו שהאיסור הנאה תלוי' בו דאינו בא עד לאחר האיסור הנאה עצמו וצ"ל הענין בזה?

וי"ל בפשטות דבאמת מוכרחים לומר בכל המשך הסוגיא דכל הפירוכות אינם אלא חומרא אחרת המבטל ה"קל וחומר" מערלה (ולא כפי שביארנו לעיל דחומרא זו הוא המקור והטעם להאיסור הנאה אלא האיסור הוא מ"מ והחומרא אינו אלא ענין צדדי) דהיינו שבתחלה חשבו ללמוד ק"ו מערלה מפני שערלה קל יותר בזה ש"לא נעבדה בו עבירה" ומ"מ אסור בהנאה כ"ש וק"ו לבשר בחלב שנעבדה בו עבירה - חומרא - ה"ה אסור בהנאה. ומפריך בזה דבאמת מצינו שלערלה ישנו חומרא על בשר בחלב וא"כ אין כאן שום ק"ו אלא שוים הם ואי אפשר ללמוד א' מחבירו, והוא מפני ש"ערלה לא היתה לו שעת הכושר וכו'", ועפ"ז מובן הפירכא ד"וליפרוך וכו'" היות שמצינו שום חומרא מכלאי הכרם על בשר בחלב א"כ אין כאן שום ק"ו בהיבט הכללי של האיסורים, וק"ל.

הסידות

רב מתנה ופפונאי: משה מן התורה מנין, מים שלנו

הרב שמואל שי' איינשטיין
א' מאנ"ש – לאס אנדזשעלעס

חולין קלט ב': אמרי ליה פפונאי לרב מתנה כמה שאלות, ובתוכם: משה מן התורה מנין? (וכן המן, אסתר, מרדכי כו') והשיב רב מתנה: "בשגם הוא בשר." (בפסוק זה אמר ה' שיביא המבול [רק] לאחרי 120 שנה.) הרמז למשה הוא "בשגם" עולה בגימטרי' 345, בדיוק כמו שם של "משה".

המהר"ל מפראג בחידושי אגדות שלו מפרש תשובת ר' מתנה וז"ל: דבר זה ענין מופלג מאוד מאוד מה שנרמז משה בדור המבול שהוא הי' מגין על המבול כמנין שנות[יו] שנאמר והיו ימיו מאה ועשרים שנה. ודבר זה נשגב מאוד מאוד במעלת משה, שנאמר עליו (שמות ב') כי מן המים משיתיהו, שמשה הוסר [מן] המים, הרי כי המים הם [היו] רוצים לאבד משה והוסר מהם עד שלא יוכלו לו. ותמיד המים מתנגדים למשה והיפך למשה. כי הוא בקע הים והיה גובר עליו. . . הוא גובר על המים לא המים על משה ולא יכלו לו, ולכך נקרא [משה] על שם כי מן המים משיתיהו, וכל זה כי משה הוא קדוש איש אלקים לגמרי נבדל מן החומר והמים הם חמריים ואין בהם צורה. . . (כי) המים דבר [נגד] ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי. ולכך מה שאמר בזכות משה, ר"ל כי העולם הזה מוכן למעלה העליונה, שיהיה בעולם אדם שהוא כולה צורה אלקית נבדלת, ודבר זה מושל על המים החמרים עד שלא יהיה המבול גובר על העולם להפסיד הכל. כי מה שמוכן העולם הזה אל הצורה האלקית, אינו מניח זה כלל. עכ"ל הנוגע לענינו. מזה אנחנו רואים שענינו של משה, צורה, גובר לגמרי על ענין המים, החומר.

בפסחים סוף פרק שני, מצינו רב מתנה ופפונאי עוד הפעם. ר' מתנה לימד לבני פפונאי (בלשון הקודש) ההלכה שצריכים ללוש המצות רק ב"מים שלנו." ז"א, מים שנשאבו קודם שקיעה של אתמול, ו"לנו", עבר עליהם הלילה, כדי שיצטננו ולא יחמיצו העיסה. אבל אנשי פפונאי שמעו המילה "שלונו" במובן

ד"ש של רב מתנה, " והביאו חביותיהם וכליהם לקבל מים מרב מתנה. אז רב מתנה תרגם דרשתו בלשון ארמי (שלנו = דביתו) כמובן הראשון שצ"ל לינת המים בבית קודם לישת המצות.

בהשקפה ראשונה נראה סיפור זה להיות רק משחק מילים. אבל באמת יש כמה נפקא מינות בהלכה כמ"ש בטוש"ע או"ח ס' תנה, ובפרט בט"ז שם. כ"ק אדמו"ר הרבי מהר"ש מבאר פירוש ההלכה דמים שלנו ע"ד החסידות ועבודת האדם במאמרו "מים רבים, תרל"ו" מפרק ק"ל עד פרק קל"ט. סיכום דבריו בנוגע לענייניו בקיצור: ע"פ ב"ר עד שלא נברא העולם היו מים מעורבים במים ואח"כ הבדיל ביניהם. מים עליונים נתעלו בתכלית העילוי להיות מקור לתענוגים רוחניים, ומים תחתונים ירדו למטה בתכלית הירידה. ומצמיחים כל מיני תענוגי גשמיים.

וממשיך לבאר ב' מיני מצה: הא' שנצטוו אבותינו "בערב תאכלו מצות" לפני חצות; והמצה הב', שאכלו בבוקר, הבצקת שלא הספיק להחמיץ, ונעשה מצה ממילא ע"י גלוי ממה"מ הקב"ה. וכשאכלו אבותינו מצה זו הב', זכו להגיע לדרגת אמונה גבוהה מאד. לכן נקרא מצה מיכלא דמהמנותא.

המצה שאנו אוכלים לדורות כולל ב' הענינים. אבל בכדי שיהי' המצה במעלה הב' צ"ל מים שלנו דוקא. פרוש וענין הלינה שלהם בכדי להפסיק את הילוכם הגשמי בנהר שהם הולכים ורודפים מהר כמו האדם שמתאוה איזה דבר הנה אינו מרגיש יגיעות ברגליו מפני גודל מרוצת וטרדת המוח ברדיפתו. כמו"כ המים התחתונים יורדים ונפרדים ברוב מרוצתם מגבוה לנמוך ומשפיעים כל מיני תענוג. והלינה מפסקת רדיפת והילוך המים ורק אז "מרגישים" המים שהם נפרדים ונמוכים, והמים התחתונים "בוכים" ואמרים: אנן בעינן למהוי קדם מלכא. וז"ע הלינה שהמים צריכים ללון בבית לנוח מרדיפתם והילוכם הגשמי שעי"ז יבוא להתעוררות להיות מים בוכים על ירידתם העצומה מאד. ואז הם ראויים ללוש בהם עיסת מצה שהוא לחמא דמהמנותא, פי' שמחזקת בחי' האמונה בכנס"י כו'.

ובעבודת האדם: מי שהוא טרוד בהבלי העוה"ז הנה כ"ז היותו טרוד מאד אינו יודע כלל מהיותו נפרד אבל כשנח מיגיעותיו העצומים אז הוא יכול לבוא לידי הרהור תשובה על דרכו שהוא נפרד כו'. ע"כ תמצית דברי הרבי מהר"ש. מזה אנחנו רואים שענין לינת המים היא עבודה ששייכת לכאו"א, להפסיק מרוצתו ולהרהר תשובה.

ועכשיו, נוכל לצרף פירוש המהר"ל וכיאור הרבי מהר"ש, ולהבין בדרך אפשר המאורעות בהגמ' (פסחים)¹:

בתחילה, באו בני פפונאי לר"מ ואמרו: מאד אנחנו רוצים שהמצות שלנו תהיו מיכלא דמהמנותא. ולכן אנחנו צריכים במים ראויים לכך, מים שאינם בסוג דמצמיחים כל מיני תענוג כו'. אנחנו יודעים שמשנה גובר על המים בכל מקום (כנ"ל בדברי המהר"ל). ובפרט², לימדנו בתשובה לשאלתינו "משה מן התורה מנין", שמשנה ביטל מי המבול לק"כ שנה (כולל המים של מעינות תהום רבה, מים תחתונים). על כן, אנחנו באים לך, רב מתנה, שאתה אתפשטותיה דמשה בדורינו, ותתן לנו מים ללישת המצות. כי אנחנו בטוחים שתגבר על המים ותבטל כל ענינים בלתי רצויים מהם. ואתה, הרועה אמונה שלנו, תפעול שהמצות שלנו תהיו מיכלא דמהמנותא.

ואמר ר' מתנה להם: טעיתם בהבנת דברי. אתם שמעתם שאני אעשה כל עבודת "מים שלנו" בשבילכם, שאני אבטל הענינים בלתי רצויים מן המים. אינו כן. אלא ענין מים שלנו צ"ל ע"י עבודת כל או"א מכם, להפסיק רדיפתו בתענוגי עוה"ז, לנוח מיגיעותיו העצומים, ולהרהר בתשובה כו'.

אנחנו רואים בכיאור זה שלמרות שצ"ל אמונה שלימה בכח הצדיק לפעול כל מיני פעולות בעד צאן מרעיתו, מ"מ עיקר העבודה מוטל על כאו"א לעשות. וזה הענין מודגש בכמה מקומות בדברי נשיאי חב"ד, ובפרט ע"י הרבי במאמר יו"ד שבט תשי"א, בתחילת נשיאותו.

¹אע"פ שאין ראוי לדבר יש זכר לדבר. ראה ספר השיחות תשי"ג ע' 121.
²אם נניח שמעשה מס' חולין הי' קודם מעשה מס' פסחים.

בענין מציאות בלתי מציאות נמצא והמסתעף

התמים אליעזר לייב שי' רובין
תלמיד במכון סמיכה - היכל מנחם

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש (ישיבת תות"ל - מאריסטאון), יו"ד שבט ה'תש"ע, נדפס מכתב מאת הרה"ח הרה"ת הרב יואל הכהן כהן שליט"א, ובו כותב להוכיח שאע"פ שכשאומרים דלגבי עצמות אוא"ס "אין שום מציאות כלל הכונה במציאות כאן היא בפשטות. . שלגבי עצמות אוא"ס לא נמצא שום דבר, והעולם הוא רק דמיון", הרי "גם האור "אומר" שלגבי הנבראים הצמצום וההסתרה הוא מציאות", ע"ש באריכות. וביאר "דהגם שלגבי האור שלמעלה מעולמות לא ישנו מציאות העולם ואינו אלא דמיון, מ"מ, האור שלמעלה מעולמות, הוא הוא שצמצם את עצמו להיות בבחי' "מצוי ראשון" להמציא את הנבראים, שמצד זה העולם הוא מציאות ולא דמיון".

[ויש להעיר דע"ד המבואר כאן בענין מציאות העולמות כבר מצינו בד"ה ויכולו תרס"ו לענין הרצון, שאינו בחי' "מהות דבר לעצמו, כ"א הטיית בחי' העצמות לרצות כבי' כו'. ועם היות שבודאי יש כאן בחי' רצון, דהעצמות מצ"ע קודם שעלה ברצונו אינו שייך לזה כלל כו', מ"מ, הרי גם לאחר שרוצה, הוא העצמות דאוא"ס שרוצה...". היינו דאם היות שבודאי מצד עצמו הרי העצמות הוא מרומם ומנושא ואינו בערך הרצון כלל, מ"מ לאחר שרוצה הרי הרצון הוא מצד העצמות. ולכ' ה"ז ע"ד המבואר כאן דאם היות שמצד עצמות אוא"ס "לא ישנו עולם" הרי "הוא הוא שצמצם את עצמו כו' להמציא את הנבראים, שמצד זה העולם הוא מציאות כו'".]

והנראה בביאור הדברים, דהנה כל מה שמשתדלים לתאר אמיתית רוממות והפלאות העצמות וכגון מה שאומרים שהמצאות העצמות הוא בבחי' מציאות בלתי מציאות נמצא, הנה פשוט שאין הפירוש שזהו הגדרת המצאותו ית' אלא אדרבה פירושו שאין להגדיר מציאותו בשום אופן כלל, ועד שגם אין לומר שמציאותו מוגדרת בבחי' מציאות דוקא. היינו שאין לתלות מציאותו על אופן התבטאותו או אפי' על עצם ענין ההתבטאות, שאפי' אם אין שום ביטוי שע"י נדע שהוא ית' נמצא, הרי הוא מ"מ נמצא. ובודאי אין לומר ח"ו שמה שאומרים שהעצמות הוא בבחי' מציאות בלתי מציאות נמצא, פירושו הוא שהעצמות מושלל מהמצאות בבחי' מציאות נמצא ח"ו, דודאי אינו כן. ואדרבה, בזה שאינו בבחי' מציאות נמצא מתבטא שאינו מוגדר בשום אופן ואינו מושלל משום דבר, ולכן אין לומר ח"ו שכשאינו בבחי' מציאות נמצא, אינו נמצא, אלא אפי' אם אינו נמצא הרי הוא כן נמצא. וא"כ מובן דבודאי אם ברצונו ית'

להתגלות בבחי' מציאות נמצא בודאי יכול להתבטא מציאותו בבחי' מציאות נמצא ג"כ (אלא דבבחי' זו אינו נתבטא הענין המבואר לעיל שמצד אמיתית מציאותו אין להגדיר מציאותו בהמצאתו בבחי' נמצא דוקא). ופשוט.

ועד"ז הוא כשאומרים שעצמות הוא"ס שלמעלה מעולמות הוא בבחי' "יחיד", והיינו שאין שום מציאות התופסת מקום אצלו ית', ועד שחוץ ממנו ית' "אין שום מציאות כלל" ואילו מציאות העולמות הוא דמיון לבד, וכנ"ל. דהרי זה פשוט שאין לומר שזהו הגדרה ח"ו השוללת הענין של "אחד", לומר שלגבי העצמות מושלל כל הענין של נתינת מקום לעולמות גם בפועל. אלא הפי' הוא שמצד ענין העצמות כמו שהוא "אין שום מציאות כלל", אבל בודאי אם ברצונו ית' להמציא ולהוות עולמות בבחי' יש ומציאות חוץ ממנו, הרי זה בודאי ביכלתו ית'. ומ"מ אין זה מגרעה ח"ו מאמיתית הענין של רוממות העצמות (הנתבטא בזה שאין שום מציאות חוץ ממנו ית'). דאדרבה, כל הענין הוא שאינו מושלל משום דבר כלל, ואין לשום הגדרה תפיסת מקום אצלו כלל וכלל. (אלא דבזה שהעצמות ית' המציא עולמות וצמצם את עצמו בבחי' "אחד" אינו נתבטא אמיתית ענינו ורוממותו כמו שהוא, וכפי שמתבטא בהתואר "יחיד"). וממילא מובן שלאחר שכבר נברא העולמות, הרי גם האוא"ס (שמצד עצם ענינו "אין שום מציאות כלל" והכל הוא בבחי' דמיון לבד, מ"מ מכיון שכך הוא רצונו ית', הרי הוא בעצמו) "אומר" שהצמצום והסילוק, וממילא גם מציאות העולמות (שהם בבחי' פירוד) הוא מציאות אמיתית ולא דמיון.



הערה בד"ה בשעה שהקדימו תער"ב

התמים שניאור זלמן שי' שמערלינג
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה בשעה שהקדימו תער"ב מקשה כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע חמש קושיות: א. מהו היתרון מה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע (שבבעבור זה זכו לב' הכתרים), ב. מה שנתנית הכתרים הי' ע"י המלאכים ("מלאכי השרת"), ג. ע"פ מ"ש במסכת אבות (פ"ד מ"ג) ש"ג' כתרים הם", הרי שיש ג' כתרים וכאן אומר שקשרו להם רק ב' כתרים, ד. הרי ע"פ המשך המשנה הן ד' כתרים, ולמה לא חשיב כתר שם טוב במנין כל הכתרים, ויאמר ד' כתרים הן", ה. מהו הלשון שכתר שם טוב "עולה על גביהן".

והנה קושיות אלו אינם מתורצים בהמאמר בפירושו. ואולי יש לדייק בכיזור הענין המבואר במהאמר שעפ"ז אולי יש לומר אכן נתרצו כל הקושיות, וכדלפנינו.

דהנה, בסוף המאמר כותב כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע, וז"ל: ובכללות הוא ההפרש בין תורה למצות שהתורה באה בבחי' התחלקות שכל עניני התורה יש בהם חילוקים בבחי' אור החכ' שבהם כו'. . והמצות מצד הרצה"ע שבהם כולם שוין כו'. . ובפרטיות הוא במצות עצמן ההפרש בין כוונת המצות לעצם קיום המצות מצד הרצון שבהם כו' כנ"ל, ולכן בכל מצוה צ"ל ב' כוונות, הא' בהכוונה פרטיות שבה, והב' בבחי' קבעומ"ש לקיים רצונו. . וזהו שברוב המצות מסיים בתורה אני הוי' דלכאו' אינו מובן מה"ע החותם דאני הוי'. אך הענין הוא שזהו ב' הענינים שבמצות, דכוונת המצות זהו כמו שהמצות תלויים בש' הוי' שיש מצות התלויים באות יו"ד ויש באות ה"א כו', וענין אני ה' היינו בחי' עצמות אוא"ס שלמעלה משם הוי' שמתחבר בש' הוי' כו', דמצד בחי' ומדרי' זו לא יש התחלקות מדרי' כלל כו'. וזהו שחותם אני הוי', דעם היות שבתורה יש חילוקי מדרי' והיינו בהסוד וטעם המצות כו', מ"מ אל תהי יושב ושוקל במצותי ש"ת כו', משום דאני הוי' דעצמות אוא"ס מאיר בש' הוי' והוא בחי' רצה"ע שלמעלה מחכ' דמצד זה לא יש חילוקי מדרי' כלל כו'.

ואולי יש לומר שמש"כ שירדו מלאכי השרת וקשרו להם שני כתרים "א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע", הכוונה בזה הוא (גם) לב' סוגי כתרים, א' שהוא מסוד של נעשה, והשני מסוג של נשמע. והיינו, כתר הקשור עם בחי' גבול, וכתר הקשור עם בחי' בלי גבול.

וביזור הענין:

בלקו"ש ח"ד (ע' 1217) מבאר כ"ק אדמו"ר בענין ג' הכתרים וכתר שם טוב, דזה שלא נאמר "ד' כתרים הן", היינו משום שכתר שם טוב "עולה על גביהן" – דהוא דרגא נלית יותר באי"ע בג' כתרים הראשונים, וז"ל: אבער אויך נאך דעם וואס ער האט קונה געווען בנפשו די אלע דריי כתרים. . איז ער נאך א מציאות. . דער תכלית איז. . ער זאל ארויסגיין. . און דאס קומט דורך כש"ט.

ואולי יש לקשר ביזור זה עם מ"ש כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע במאמר זה (ס"ד). די ש לומר שזהו"ע החילוק בין תורה שהוא בחי' גבול למצוות שהן בחי' בל"ג, ע"ד ב' הכתרים דנעשה ונשמע: נשמע – היינו הסוג דהכתרים דכתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות – דענינם עבודה בבחי' גבול. נעשה – היינו הסוג דכתר שם טוב ה"עולה על גביהן" דענינו עבודה בבחי' בל"ג.

ועפ"ז י"ל שתירוץ הקושיות בהמאמר תלויים כ"א בחבירו, כלומר, שע"פ ביזור מעלת ההקדמה דנעשה לנשמע, מובן ג"כ למה ניתנו דוקא ע"י המלאכים, ועפ"ז מובן ג"כ למה מונה ב' כתרים (ולא ג'), ועפ"ז למה מונה

בהמשנה ג' כתרים הן, ועפ"ז מובן ענין "עולה ע"ג"; דהיינו, שמכיון שישנו מעלה בנעשה לגבי נשמע, דהיינו כנ"ל בהיותו בכחי' בל"ג, לכן המלאכים דוקא קשרו הכתרים, שטענו "תנה הודך על השמים", ודוקא משום מעלה הנ"ל דנעשה ניתנה התורה למטה דוקא. וזהו"ע ב' הכתרים (ב' ולא ג') כיון שהכוונה הוא לב' סוגי כתרים אלו. שמתעם זה אינו מונה כתר ש"ט במנין המשנה (כ"א "ג' כתרים הן") כיון שכתר שם טוב הוא מסוג אחר לגמרי והיינו משום ש"עולה על גביהן", באי"ע למע' מהם.



רמב"ם

הערות במנין המצות להרמב"ם¹

הרב ישראל העשיל גרינבערג שליט"א
שליח כ"ק אדמו"ר, באפאלו נ.י.
שליח בישיבה תשכ"ט - ל"א

מצות עשה

מצוה א': מצוה ראשונה ממצוות עשה לידע שיש שם אלוה

ידוע השקו"ט בהחילוק בין הלשון כאן לספהמ"צ שתירגמו "להאמין" - שבדיוק כתב כאן לידע שאין מספיק אמונה - אבל עפ"י צ"ע מדוע לא כתב הלשון של "לידע" גם במצוה ב' "לידע שה' אחד" - והרי בפ"א מהל' יסוה"ת בסוף ה"ז בנוגע למצות יחוד כתב "וידיעת דבר זה מ"ע" - ובע"כ שגם המצות יחוד אין נספיק אמונה. וצ"ל שמקצר וסומך על לשון לידע שכתב בנוגע למצוה ראשונה.

ועוד י"ל שבשלמא מצות יחוד אינו צריך לבסס איך היא מצוה. אבל מצות הראשונה האריכו להקשות איך שייך למנות מצות אמונה בה' כמצוה וכמובא בארוכה בדרך מצותיך (ספהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות בתחילתו). ולכן

¹ בקשר עם סיום מחזור כ"ט והתחלת מחזור ל' ללימוד הרמב"ם ג' פרקים ליום.

הדגיש שהמצוה "לידע" שלזה שפיר שייך ציווי וכמבואר שם - ואילו בנוגע למצות יחוד אין צורך להדגיש זה במנין המצות. ועי' בס' "יין מלכות" כאן מה שביאר כ"ק אדמו"ר דיוק לשון "מצוה ראשונה".

מצוה ז: להשבע בשמו שנאמר ובשמו תשבע

השיג הראב"ד: "אינה מן המנין אלא בא להזהיר שלא ישבע בא-ל אחר ואולי אמר זה דלאו הבא מכלל עשה עשה". וכדברי הרמב"ם כאן כתוב כ"ה בספהמ"צ וכן החינוך מנה את המצוה לשבוע בשמו. וכהגת הראב"ד ס"ל גם הרמב"ן בהשגותיו על ספהמ"צ. והרמב"ן שם הוכיח שה"ז רק רשות. וטרחו נו"כ הספהמ"צ ליישב דעת הרמב"ם. ובס' קנאת סופרים ולב שמח כתבו שכוונת הרמב"ם שכאשר נשבעים אז חל עליו מצוה לשבוע בשם דוקא.

הנה מה שכתבו דהמצוה כאן הוא שנשבע בשם ולא לזולתו – ה"ז כמו שכ' הראב"ד שהרי זה לאו הבא מכלל עשה שהיא עשה.

אבל לכאורה צריך ביאור למה לא נימא דהמצוה היא חיובית בקו"ע לשבוע בשם - לא רק לשלול זולתו. אלא שכשאינו מזכיר שם ה' רק נשבע בסתם אזי הוא מבטל מ"ע. דכמו במצות תפלה הרי המצוה בזה היא שכשיש לאדם צורך צריך הוא לבקש מה' דוקא - שאין הכוונה בזה דוקא לשלול ע"ז דנימא שהמצוה היא רק שלא יתפלל לע"ז ח"ו, והוי לאו הבא מכלל עשה - פשוט שאינו כן - אלא שיש מצוה חיובית לבקש מה' ומחוייב שלא ימנע מלבקש. (זאת אומרת דכשמרגיש צער ורוצה להסיר את צערו או כשנצרך לאיזה דבר יש לו חיוב לבקש מה'. אבל פשוט שאם רוצה לוותר על מבוקשו וכבר אין לא רצון להשיג מה שרצה מעיקרא שבודאי שאינו מבטל מצות עשה דתפלה כשאינו מבקש ענין זה מה' כיון שאין זה צורך שלו).

ובאמת כפירוש זה משמע מדברי הרמב"ם בספהמ"צ שכתב: "היא שצונו לשבוע בשמו כשנצטרך לקיים. . . כי בזה תהי' הגדולה והכבוד והעילוי" - הרי שהמצוה היא להגדיל ולכבד ולרומם את ה' ע"י שנשבעים בשמו. דאם כל המצוה הי' שלא נשבע לזולתו איך מרוממים בזה את ה' אי"ז אלא שאין מבזין אותו ח"ו. וכמו שפשוט שאם ימנע מלאבד את המקדש או שמות הקדושים, דאין מקום לומר שבזה הוא מרומם את ה'.

אכן מהמשך דברי הרמב"ם שם משמע דהמצוה לשבוע כשיש צורך שהרי כתב: "וּבביאור אמרו אמרה תורה השבע בשמו ואמרה תורה אל תשבע (שבועות לה, ב) רוצה לומר כמו שהשבעה אשר אין צורך אלי' מזהיר ממנה והיא מצות ל"ת כן השבועה בעת הצורך מצוה בה והיא מ"ע". הרי שחושב המצוה לישבע כשיש צורך ולא השבועה בשמו.

ושוב ממשוך: "ולזה לא הותר להשבע בדבר מכל הנבראים כמו המלאכים . . . וכל עת שלא יכוין הנשבע זה ונשבע באחד הנבראים להאמינו שיש לאותו הדבר אמתת עצם עד שישבע בו כבר עבר ושתף דבר אחר עם ש"ש . . . ולזה הענין כיון הכתוב בשמו תשבע רוצה לומר שאליו בלבד תאמין האמת אשר ראוי לאדם להשבע בו".

הרי שמסיום דבריו משמע כהראב"ד שהפסוק שולל השבועה בשא"ד חוץ משמו.

אשר כ"ז צ"ע - שנראה שיש כאן ג' סתירות: מפתחת דבריו משמע שהמצוה היא חיובית לשבוע בשמו בכדי להגדילו. ואילו מאמצע דבריו משמע שהמצוה היא עצם השבועה בעת הצורך. ומסיום דבריו משמע שהמצוה היא שלילת השבועה בדברים אחרים זולת ה' – והרמב"ן כבר הרגיש בזה.

והנה אדמו"ר הצ"צ נ"ע במנין המצוות שלו² מנה את המצוה בזה"ל: "שבועת אמת". ולכאורה תמוה שמדברי הצ"צ במנין המצוות שלו כנראה הולך בעקבות החינוך והרמב"ם – וא"כ למה נטה מדרכם שהם הגדירו את המצוה לשבוע בשמו ולא שבועת אמת.

אמנם מקור דברי הצ"צ בהגדרתו את מצוה זו הוא בדברי הרמב"ם עצמו. דהנה בהלכות שבועות (רפי"א) כתב הרמב"ם שיש מצוה לשבוע בשמו כשם שיש צורך שלא לשבוע שבועת שוא ושקר וז"ל: "כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו".

2 נדפס בסוף ספרו "פסקי דינים" - שכנראה הוא חושב כל מ"ע שנוהגות בזה"ז - וכפי שהאריך בזה ידידי הרב אברהם אלטיין שי' בקובץ יגדיל תורה. והארכתי במ"א בהשערה בדרך אפשר שאולי כוונת הצ"צ למצוא המספר פ"ז שכתוב במאמר הידוע של אדמו"ר האמצעי ד"ה להבין ענין לקיחת חיל. שבזה"ז יש רק פ"ז מצות, ונתקשה בה הצ"צ, שבהשקפה הראשונה נראה שיש הרבה יותר, ולאחר העיון בדבריו הק' (בהקדים שרשם אצל כו"כ מצות וכו') כנראה בצילום הגוכתי"ק (שם) נווכח שחתר הצ"צ למצוא הכללים שממנו יוצא המספר פ"ז. ואכ"מ.

והיינו שהרמב"ם הגדיר את המצוה לשבוע בשמו וכמו שכתב בהתחלת דבריו בספר המצוות כנ"ל.

אמנם במנין המצוות שבהכותרת להל' שבועות כתב "לישבע בשמו באמת" הרי שהוסיף תיבת "באמת" וזהו מקור נאמן לדברי הצ"צ. אולם צ"ע למה הוסיף תיבת "באמת" וכי תעלה על דעתך שמותר לשבוע בשקר - וכי זהו כוונת התורה במצוה זו שישבע באמת.

אכן נראה שדבר גדול השמיענו הרמב"ם (והצ"צ) שהמצוה כאן בחיצוניות אמנם היא לשבוע בשמו - דכשצריך לישבוע נשבעין בשם ה'. אלא שאי"ז אלא ציור המצוה בחיצוניות וההיכוי תימצא של המצוה - אבל מטרת המצוה היא להגדיל שם ה'. וכמו שיש מצוה לאהבה את ה' ולידבק בו ולפארו וכו', עד"ז יש מצוה לגדלו בשבועה ע"י שמראה בשבועתו גדלות ה'. ואיך מראין את זה - דכשרוצים לקבוע שאיזה דבר או טענה היא אמת נשבעין בשם ה' מפני שהוא המציאות האמיתית - וכלשון הרמב"ם בה' יסוה"ת פ"א ה"ד שאין עוד מלבדו היינו "שאיין שם מצוי אמת מלבדו כמותו".

ובזה מוסבר השייכות של מצוה זו להמצוות האחרות שבפסוק זה כגון "את ה"א תירא וכו' תדבק ואתו תעבוד גו'" - דבכולם הכוונה להגדיל את ה' וכיו"ב. דיש כו"כ דרכים איך להגדיל שמו, וא' מהדרכים היא להראות שרק השם הוא אמת, ולכן כשנשבעים שהדבר הוא אמת תולים בה' שהוא המציאות האמיתי כנ"ל.

ולכן במנין המצוות שבראש הל' שבועות - שכנראה שמה שכותב בהכותרת³ היא להגדיר את המצוה ולא לבאר הדינים שזה מקומו בהלכות עצמן - כותב שהמצוה היא לשבוע בשמו באמת - שאך ורק כשזה מורה על האמת של הקב"ה ע"י ששבועתו מברר האמת מתקיים המצוה שהיא לרומם ולהגדיל את מציאות ה'. שאם אין שבועתו אמת אי"ז רק חסרון צדדי כמו

³ בניגוד למטרתו בספהמ"צ וגם במנין המצוות שבריש ספר הי"ד - ששם רוצה לבסס שאכן מצוה זו נמנה בתרי"ג ולא להגדיר המצוה. ורק אם הגדרת המצוה עצמה נצרך בכדי להצדיק מה שנמנה במספר תרי"ג שאז מגדירו.

החסרון שלא הי' נקיטת חפץ וכיו"ב כ"א שאז מציאותו של הקב"ה קישר עם ענין שאינו אמת - וזה ממש ההיפך של מטרת המצוה.

והמקור לזה היא המדרש שהביא הרמב"ן והחינוך שדוקא כשמקיימים כל שאר עניני הפסוק אז ובשמו תשבע. דהכוונה בזה לדעת הרמב"ם היא שמטרת הפסוק והמצוה היא להגדיל מציאות ה' ע"י שנשבע בשמו דוקא. דזה שייך כמובן רק במי שזהיר בכל שאר הדברים שבפסוק שאם אינו זהיר לדוגמא ביראת ה' ומזכיר ש"ש לבטלה פשוט שאין בשבועתו ובהזכירו שם ה' בשבועותו שום מעלה - ואדרבה. דרק מי שזהיר מאד בהיחס שלו לה' אז כשנשבע בשם ה' זה מעורר יראת הכבוד אצל כל מי שרואה איך שמזכיר שם ה' ורק בשבועה שנצרך וכו' ושזה דוקא מברר האמת.

ובזה מיושב מה שהביא הרמב"ן והחינוך ממדרש זו סתירה לדברי הרמב"ם - שאדרבה ממדרש הזה הוא אולי המקור לשיטת הרמב"ם ויסוד לדבריו שמטרת המצוה היא גילוי האמת ע"י שנשבע שבועת אמת בהזכירו שם ה' - שזהו עילוי גדול לשם ה'.

ועפ"ז יש להבין מה שכתב הרמב"ם בספהמ"צ - דהקשינו למעלה דמראשית דבריו משמע דהמצוה היא השבועה בשם, ומאמצע דבריו משמע דהמצוה היא עצם השבועה במקום שצריך - ובסוף דבריו משמע דהמצוה היא לישבע שלא לשתף שם של מציאות אחר - דעכשיו שנת' שאין כוונתו באומרם שמצוה היא לישבע בשם שעצם אמירת השם כשהיא לעצמה הוי מצוה דזה אינו. ואדרבה בתמורה (ג, ב) יש צורך להוכיח דמותר לישבע בשם. ואפי' במקום שהתורה הצריכה שבועה הי' ס"ד דלוקה עלי' - א"כ איך נאמר שיש מצוה ועילוי גדול סתם בשבועה בשם.

אלא שגדר המצוה היא שע"י שנשבע באמת בשם ה' שמזה יהי' ניכר גדלות ה' מפני שרואים שבכדי לגלות האמת צריכים לשתף שם ה' - הרי זה עילוי לשם ה'. דנקודת המצוה היא כאשר הגדירו הרמב"ם בהכותרת להל' שבועות לשבוע בשם באמת וכהגדרה הקצרה של הצ"צ "שבועת אמת" דמצד הגדרה זו יש מצוה לשבוע בשם. וכן מובן שיש ענין ומצוה לישבע כאשר התורה מצריכה את זה דג"ז יבוא לגלות האמת ויביא למשפט צדק ועי"ז יוגדל שם ה'. וכן מצד זה אין לו לשתף איזה דבר אחר, דאז לא יגיע שום עילוי לה' שהרי השווה אותו לדבר אחר. א"כ ההגדרה הכי מתאימה למצוה זו היא להגדיל עילוי שם ה' ע"י שמראה בשבועה שלו, איך שתכלית האמת יודעים רק משם ה' כשמשתף אותו בשבועה - ולא משום מציאות אחר.

ועפ"ז אתי שפיר מה שהרמב"ם הביא בסוף דבריו בספהמ"צ את הגמ' (תמורה שם) דנשבעין לקיים את המצוות שנא' ובשמו תשבע - כהוכחה למצוה זו שמנה. דלכאורה דבריו תמוהין - דאדרבה זהו ראי' לסתור - דהרי בגמ' שם

מבואר רק שיש היתר לישיבע לקיים את המצוות. ועוד הרי הרמב"ם בעצמו כתב שמותר ולא שהוא חיוב א"כ איך מוכיח משם שיש חיוב לישיבע בשמו.

אכן לפי מה שנתבאר ניהא – דמזה שמותר לישיבע, אף שאין הכרח מצד הדין, הרי זה הוכחה דמה שנשבעין גם בשעה שמוכרח היא מצד הענין חיובי לישיבע בשם ה', דאל"כ אלא דנימא שהחיוב לשבוע הוא משום שמצד הדין מחוייב לשבוע אז לא ה' רשאי לשבוע כשאין הכרח גמור שהרי הוא מזכיר שם שמים לבטלה. אלא ע"כ דאי"ז לבטלה מאחר שיש שום צורך שע"ז יביא לענין חיובי בעבודת השם, שיש קיום מצוה ע"י שנשבע בשם שע"ז ה"ה מקדש ש"ש. א"כ כל ההכרח ממה שנשבעין לקיים את המצוות הוא שישנו ענין חיובי בשבועה בשם (לו יהא שאי"ז אלא רשות) וכיון שכן מסתעף מזה שישנו גם מצוה לישיבע בשם.

והא שבגמ' תמורה שם מבואר שיש רק היתר לישיבע, אין הפירוש שיש רק היתר אלא שלאחר שיש היתר אז חל עליו חיוב מצד הגדר של הגדלת שמו. והטעם שבגמ' לא נזכר שיש חיוב י"ל דסומך על המדרש שהביא הרמב"ן שאין שמו ית' מתקדש ע"י שבועת כל אדם - דרק מי שמקיים שאר הענינים הוא בטוח שיגדיל את שמו. דשאר אדם שאינו ירא שמים בתכלית כשנשבע אין רואים האמת של הקב"ה דיתכן שלמרות מה שמשתף ש"ש אינו אומר אמת. אבל אם הוא איש אמת ע"י שמקיים כל שאר המצוות שבפסוק זה אז הרי הוא מחוייב לקיים מצוה זו. ולכן מסיק שיש היתר שמזה שיש מצוה וחיוב בכלל לשבוע - באיש שיש לו כל המדות הללו – בע"כ שסתם אדם אינו עובר איסור בזה שנשבע ויש היתר עכ"פ לכו"ע.

ובמה שנתבאר יש להבין מדוע הכניס הרמב"ם – בספהמ"צ וכאן במנין המצוות - את מצוה זו לאחר מצות וכו תדבק (וכבר כתב כ"ק אדמו"ר ועוד שבכלל, סדר דבריו בספר ומנין המצוות צ"ב) – דלדעת הרמב"ם זהו א' מדרכי עבודת ה' ע"ד תפלה וכיו"ב וכמו שכ' הרמב"ם מפורש בהל' שבועות שם.

מצוה י"א: ללמוד תורה וללמוד

הקשו הנו"כ מה שהביא פסוק ד'ושננתם גו"י שלא נאמר בו חיוב ללמוד כ"א ללמד. ובהערת הרב קאפח ז"ל הביא שבספהמ"צ הקדים ללמד קודם לימוד וכ"ה הסדר בהל' ת"ת ורצה להג' גם כאן. איך שיהי' קשה למה שינה הסדר שם וגם למה לא הביא פסוק דמיירי בחיוב של ללמוד.

ונראה שבאמת החיוב ללמוד נכלל כבר במצות ק"ש שאם קרא שמע יכול לקיים בזה מצות לימוד התורה. שלכן הקדים מצות ק"ש למצות ת"ת אף שהפסוק שהביא לת"ת מוקדם להפסוק שהביא למצות ק"ש - דבמצות ק"ש

נכלל מצות ת"ת. ועיקר היסוד למנות מצות ת"ת כמצוה בפ"ע היא מזה שיש חיוב נוסף ללמד לאחרים. (אכן לאחר שנמנה מצות ת"ת של אחרים כמצוה שפיר עדיף לכלול המצוה ללמוד כאן יותר מלהכניסו במצות ק"ש). והארכנו בזה בהערותינו להל' ת"ת.

מצוה יב-יג: לקשור תפילין בראש וכו' לקשור תפילין ביד וכו'

הקדים תש"ר לתש"י. ראה מה שביארנו טעם קדימת הרמב"ם בכמה מקומות דיני תש"ר לתש"י בס' פאר המלך על הרמב"ם הל' תפילין. ומצאתי אח"כ שהאריך בזה באו"א בס' כתר המלך על הרמב"ם כאן ובריש הל' תפילין. אבל מחוורתא היא ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חל"ט פ' ואתחנן) עפ"י יסודו של הצפ"נ שמצות תש"ר מקיים בכל עת שהוא על ראשו ואילו תש"י מצותו הוא ההנחה ולא מה שהוא מונח. ולכן תש"ר נזכר תחילה כי מקיימים אותו יותר מתש"י עיי"ש, ושלפי דברי הלקו"ש יש להעיר טובא במ"ש שם בכתר המלך שחקר אם יש לו היכולת רק לקנות או הש"ר או הש"י איזה מהן יקנה.

מצוה כ: לבנות בית הבחירה שנאמר ועשו לי מקדש

יש לדייק שכאן כתב "לבנות בית הבחירה שנאמר ועשו לי מקדש" ואילו למעלה (מצוה יד) כתב "לעשות ציצית שנאמר ועשו להם ציצית", ולא כתב לקשור ציצית וכיו"ב מפני שנקט לשון הכתוב "ועשו". וצע"ק מאי שנא בנוגע לביהמ"ק שנקט לשון מיוחד "לבנות" והו"ל "לעשות בית הבחירה" באם דרכו בכ"מ לנקוט לשון הכתוב. והרי בריש הל' בית הבחירה כתב "מצות עשה לעשות בית לה' כו' שנאמר ועשו לי מקדש". ועי' להלן מ"ע פד "להקריב כל הקרבנות בבית הבחירה שנאמר ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך" ולא כתב "לעשות כל הקרבנות" להתאימו ללשון הכתוב. ויש לחלק דשם לא הי' ברור הכוונה אם הי' כותב "לעשות הקרבנות". וראה להלן מ"ע קפ"ד "לעשות מעקה שנאמר ועשית מעקה לגגך" ולא כתב "לבנות מעקה". וראה מש"כ בע"ה בס' "בחירת המלך" ריש הל' ביהב"ח.

מצוה כז: להסדיר לחם ולבונה לפני ה' בכל שבת וכו'

עי' השגת הראב"ד וצפ"נ וחמדת ישראל כאן, ובמה שהארכנו בזה בספרנו "בחירת המלך" על הל' ביהב"ח סי' ד.

מצוה כג: להיות הלוי עובד במקדש

יש להעיר בזה שלא מצינו מצוה מיוחדת "להיות הכהן עובד במקדש" ע"ד שיש בלויים, ומה שמצינו הוא שיש הרבה מצות פרטיות שצריך הכהן לעשותן שמנאם, דמזה יש לדייק שמצוה זו כוללת גם עבודת הכהן שאף הם נקראים לויים אלא שהובדלו משאר לויים לעשות עבודות אחרות פרטיות. וראה לשון הרמב"ם הל' כלי המקדש ריש פ"ג ופ"ד. ושם כתב שיש מ"ע "להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן", וצ"ע איפה מנה מצוה זו כאן במנין המצות.

מצוה נט: לתקוע בחצוצרות על הקרבנות ובשעת הצרות שנאמר ותקעתם בחצוצרות (במדבר י - י')

הקשה הרב קאפח למה הקדים התקיעה בחצוצרות על הקרבנות לתקיעה בשעת הצרות - הלא קרבנות נכתבו מאוחר בקרא. וזה גם שלא כהסדר שכתב בהל' תענית. ותי' שהם תדירים וקבועים יום יום משא"כ שעת הצרות שאין בזה קביעות.

ולענ"ד נראה לומר באופן פשוט - שכאן במנין המצות לא נחית לכאר משפטי המצות כ"א הגדרתן. ומזה שמנה הרמב"ם מצות חצוצרות בתוך מצוות השייכים לקרבנות מוכח שעיקר הגדרת המצוה היא גדר של קרבנות. אלא שמכיון שזה פועל הזכרון הרי"ז מתאים גם לשעת הצרות שאז צריכים גם לגדר של קרבנות לכה"פ ע"י תקיעה בחצוצרות.

ועי' בס' החינוך (מצוה שפ"ד) שגדר של תקיעה בחצוצרות בשעת צרה היא אותה הגדר והמצוה של תקיעה בהקרבנות שהיא לעזור בכוונה. ואשר לפ"ז מיושב גם קושית המ"מ בריש הל' תענית מה שמנה הרמב"ם מצות חצוצרות רק כמצוה א'. ועי' במנ"ח (שם) שלדעת הרמב"ם צריכים כהנים גם בשעת צרות. ועי' בנמוקי מהרא"י ובספהמ"צ לרס"ג עשה סוף מצוה טז. ואג"מ כמצויין בס' המפתח. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"א סי' ט"ז). שוב מצאתי שהפמ"ג (משב"ז סי' תקע"ה סק"ב צויין במהדורה החדשה של המנ"ח (שם) תי' קושיית המ"מ כמ"ש.

ועפ"ז יש להעיר בהשקו"ט הידועה למה אין תוקעין בזה"ז. עי' מג"א סי' תקע"ו ושו"ת דברי נחמי' ובס' קול צופיך ותחומין ח"ד – דלפמ"ש לא יתכן מצוה זו בזה"ז.

מצוה קט: להיות הטהרה מכל הטומאות בטבילה במי מקוה כו'

בספהמ"צ האריך דאין חיוב להיות טהור כ"א כשירצה ליכנס למקדש וכו' אז צריך לטבול עיי"ש. וכבר הקשו עליו - ראה ס' חמדת ישראל הא הרמב"ם עצמו פסק בפ' ט"ז מהל' טומאת אוכלין ה"ו דכל ישראל מוזהרין להיות טהורין ברגל ואיך סתם כאן דליכא חיוב טהרה. ועיי"ש בתירוץ.

ואפ"ל בזה בהקדם מש"כ השאג"א (סוף סי' ס"ז) ובטו"א חגיגה, דלהרמב"ם עיקר החיוב לטהר עצמו ברגל אי"ז דין בטהרה כ"א דין ברגל מצד כניסה למקדש והבאת הקרבנות דלכך בר"ה ויהיכ"פ וגם בזה"ז אין שייך חיוב זה. ולכן אין לוקין, אך שנלמד מונבלתם אל תגעו כיון שגם אם ביטל קרבנות הרגל בטהרה אינו לוקה. עיי"ש. נמצא דאין חיוב בעצם לטהר עצמו רק דבביהמ"ק קרבנות הרגל מחייבים אותו ליטהר. ולכן אין החיוב על הטבילה בעצם דמצד גדרי טומאה וטהרה אין חיוב לטהר את עצמו. ועדיין צ"ע. ועי' לקו"ש חל"ב פ' שמיני.

מצוה קע"ב: לשמוע מכל נביא שיהא בכל דור ודור

הלשון "בכל דור ודור" משמע שליכא הגבלה שרק בזמן הבית או בתקופת הנביאים. וראה באגרת תימן מה שכתב בנוגע לנביא בזמנו. וכבר האריך בזה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"י פ' תצא ובספר השיחות תנש"א פ' שופטים שיש דין נביא בכל מקום (לאו דוקא בא"י כדעות כמה מהראשונים) ובכל זמן (גם לאחר תקופת נביאים האחרונים). ועי' בס' "ימות המשיח בהלכה" להרה"ג רא"י גרליצקי ובס' ותורה יבקשו מפייהו להרה"ג רשד"ב וולפא.

מצוה מצוה קצ"ז: להלות לעני

וכ"כ בספהמ"צ ובריש הלכות מלוה ולוה דדוקא עני, וראה בטור ושו"ע אדה"ז שהוסיפו גם עשיר וכבר האריך הגרי"פ בביאורו לספהמ"צ לרס"ג (מ"ע כ"ה ע' קס"ב-ו). וראה בס' המפתח שם שהעירו מסוכה, דמעלת גמ"ח על צדקה הוא דשייך לעניים ולעשירים. מיהו י"ל דקאי אביקור חולים ושאר עניי גמ"ח. או שכשעשיר נצרך ה"ה בגדר של עני לענין זה ועדיין צ"ע.

קצ"ח: להלות נכרי ברבית

ראה ביאור שיטת הרמב"ם בזה בדבריו פ"ה מהל' מלוה ולוה ה"א ובנו"כ. ומה שהקשו ממכות (כ"ד ע"א) דאמר דוד שלא לקח שוחד מגוי עי' במפרשי הש"ס שם ועד"ז הקשו מסנהדרין (פ' זה בורר) לענין תשובתו של מלוי ברבית דאפי' לעכו"ם לא מוזפי הלא להרמב"ם זה נחשב כעבירה כיון דמצווה להלותו בריבית.

ולענ"ד נראה ע"ד מה שחידש אדה"ז בתניא בכ"מ שמותר לבע"ת ליתן יותר מחומש לצדקה דלא גרע מרפואת הגוף, ועד"ז י"ל כאן שמה שמונע א"ע מלקבל רבית אי"ז שרוצה להנות הגוי על חשבוננו כ"א שרוצה לרפא את נפשו. ועד"ז במכות מדובר אודות מי שרוצה לזכות לעוה"ב כמבואר במפרשי העין יעקב שם שלאחר ירידת הדורות העמידן דוד על י"א. נמצא שמה שמונע א"ע מלקבל את הרבית ה"ז מפני שרוצה לתועלת עצמו לזכות לחיי העוה"ב. וראה מש"כ בזה בפ"י הרי"פ לספהמ"צ לרס"ג (ח"א מצוה כ"ה ע' קס"ד ע"ב-ד) ועי' בשו"ת הצ"צ (יו"ד בהל' ריבית)

מצוה רי: לכבד אב ואם

עי' מה שכתבנו בס' פאר המלך בישוב מה שלא מנה מצות כיבוד או"א לב' מצות. ובפרט לשיטת הרמב"ן דמנה ק"ש בשתים.

וראיתי בס' כתר המלך שתי' שהוי כמו ציצית דנמנה לבן ותכלת כמצוה א' אף שאין מעכבים זא"ז משום שיתכן לקיימו במעשה א' וה"נ שי"ך לכבד אב ואם ביחד. ולענ"ד אין הדמיון עולה יפה שבמצות ציצית עיקר המצוה מתקיימת בעשי' א' שלובש תכלת ולבן ביחד, אבל בכיבוד או"א בעיקר מקיימים המצוה לכל א' בפ"ע רק שיש מקרה שמקיים לשניהם ביחד. ואולי יש לחדש שכשמכבד לאביו ה"ז גם כיבוד לאמו ועד"ז להיפך דעד"ז לגבי הקב"ה השותף הג'. וראה בס' פאר המלך שם.

מצות לא תעשה

מצוה נו: שלא להשחית אילני מאכל וכן כל שיש בו השחתה אסור שנאמר לא תשחית את עצה

בספהמ"צ כאן כותב שגם השחתת שאר דברים לוקה ואילו בספר הי"ד הל' מלכים (פ"ו ה"י) כותב שלוקה רק מכות מרדות מדבריהם. וכבר הקשו בסתירת דבריו. ומצד לשונו בהל' מלכים הנ"ל העלו הרבה מהאחרונים שדעתו שכל תשחית בשאר דברים אינו אלא מדרבנן. עי' נוב"י (מהדו"ת חיו"ד סי' יו"ד) וקדמו התורת חיים למס' ע"ז (יא, א. ד"ה עיקור). אמנם דברי אדה"ז בשולחנו הזהב (הל' שמירת הגוף ונפש ובל' תשחית סעיף י"ד) מורים שעובר מה"ת ועי' בקובץ הדרום חוברת ל"ח תשרי תשל"ד במאמרו של הג"ר שלום ריבקיין שי'

שהביא כל הנ"ל ועוד מקורות בזה. אולם עדיין צריך ליישב הסתירה ולהבין מהי דעת הרמב"ם בזה..

אולם נראה שבדבריו כאן בספהמ"צ מתורץ - דהנה יש לדייק מה שכאן לאחר שכתב שלא להשחית אילני מאכל הוסיף "וכן כל שיש בו השחתה אסור שנאמר לא תחשית את עצה" דהסגנון כאן אינו כמו בכל שאר המצות ל"ת.

דהנה במצות ל"ת ס"ה כתב שלא לאבד בית המקדש. והוסיף "או בתי כנסיות או בתי מדרשות וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקדש" שלא כתב כמו כאן שכל אלו ההסופות אסור אלא כללם ביחד. ועד"ז במל"ת ק"כ שלאחר כתב שלא להותיר מבשר התודה עד הבקר הוסיף "וה"ה לשאר קדשים שאין מניחין אותן לאחר זמן אכילתן" ועד"ז במל"ת קל"ה לאחר שכתב שלא יאכל ערל תרומה הוסיף "וה"ה לשאר קדשים". ועד"ז במל"ת רי"ד הוסיף לאחר שכתב שלא ליקח עומר השכחה "וכן כל האילנות" ועד"ז במל"ת רס"ב שלא למנוע מאמה עברי' היעודה שאר כסות ועונה שנאמר כו' הוסיף "וה"ה לשאר הנשים" - ובכולם לא הוסיף תיבת "אסור" - דמאי שנא כאן שהוסיף תיבה זו.

וצ"ל שקמ"ל הרמב"ם שאיסור (דאורייתא) יש כאן אבל חיוב מלקות אין כאן - שאינו בכלל הלאו שאסור להשחית אלא הוא איסור בפ"ע, דהיינו שאין לוקין עליו כ"א איסור גרידא.

ובאמת גם בספהמ"צ בהעתקת הרב קאפח מתפרש היטב שכוונתו רק למכות מדרות מדבריהם עיי"ש בהערותיו שכ"כ. והטעם שאין בזה מלקות עיי' בקובץ הדרום הנ"ל שהביא מס' שבעים תמרים על צוואת ר"י החסיד שהסביר עפ"י מש"כ אדה"ז שם שהאיסור של ב"ת בשא"ד נלמד מק"ו מהשחתת עץ - הרי א"א לענוש אותו במלקות דאורייתא מאחר שאין עונשין מן הדין.⁴ נמצא

4 ויש להעיר מהלאו דלא תתגודדו שבכללו נאסר לעשות אגודות אגודות כמבואר בהל' ע"ז (פי"ב הי"ד) ובמנין המצות לא כתבו. ומשמע שהוא רק מדרבנן. ובספהמ"צ (מל"ת מ"ה) כתב מפורש שהוא רק כעין דרש. ועיי' יבמות (י"ג ע"ב).

דהרמב"ם כאן משמיענו שיש איסור דאורייתא אבל אין זה כמו השחתת עץ לענין מלקות.⁵

מצוה סה: שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקודש שנאמר אבד תאבדון לא תעשון כן לה' אלקיכם.

(א) מכאן משמע דס"ל להרמב"ם דקדושת ביהכ"נ הוי דאורייתא. ובהל' תפלה (פי"א ה"י) כתב: בתי כנסיות ובתי מדרשות שחברו בקדושתן הן עומדין שנאמר והשמותי את מקדשיכם אע"פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדין. והוא מהמשנה במגילה (כ"ח ע"א) ועי' בטו"א שם. והנה המבי"ט בקרית ספר הל' בית הבחירה (פ"א ה"כ) כתב שהיא דרשא גמורה.

ולכאורה הוכחה לדבריו יש להביא ממש"כ הרמב"ם כאן במנין המצוות. וכן משמע מהמרדכי (פרק בני העיר סי' תקכ"ו) שכתב אמתניתין דמגילה שם: "א"ר יהודה בית הכנסת שחבר כו' שנאמר והשימותי את מקדשיכם - כי ביהכ"נ נק' מקדש מעט כדלקמן בפרקין ולכך אסור לנתוץ דבר מביהכ"נ דתניא בספרי מנין לנתוץ אבן כו"י עיי"ש. הרי שקישר דין איבוד ביהכ"נ להדין הנאמר בנוגע למקדש "מנין לנתוץ כו"י".

ובשד"ח (מערכת הבי"ת אות מ"ד) הביא מהיראים (עמוד אחד עשר סי' שכ"ד) שכתב: "ויראת מאלקיך צוה בהכנס אדם למקדש או לביהכ"נ או לביהמ"ד שינהוג בהם מורא וכבוד וכו' ומצינו בביהכ"נ ובהמ"ד שנקראו מקדש

5 ובקובץ הדרום שם הקשה מש"כ הרמב"ם שאילני סרק מותר לקצוץ - דמדוע לא יאסר משום בל תשחית השייך לכל דבר. ונראה שהביאור הוא עפ"י מה שהביא שם במאמרו שלפי דברי הט"ז הידוע שדבר שמפורש בתורה שהוא מותר א"א לאסרו - דמוכן במכש"כ ג"כ שהתורה לא תאסור דבר שבפירוש התירו - ובפרט באותו פסוק. אלא שאכתי צ"ע בטעמא דקרא - מדוע יגרע אילן סרק משאר דברים - שדוחק לומר שהוא גזיה"כ.

ונראה שהוא עפ"י המבואר בחז"ל שענין אילן סרק הוא מקללות השייכים לחטא עה"ד ואשר לעת"ל גם אילני סרק יטענו פירות. אלא שאפ"ל שלאחר שכרת את האילן שוב הוי העצים דבר חדש שיש בו צורך ואפשר שחל עליו האיסור כללי דבל תשחית. ועדיין צ"ע.

והיא בת"כ והשימותי את מקדשכם בכ"נ ובמ"ד שבבבל למדנו שכשאמרה תורה ומקדשי תיראו שבכ"נ ובמ"ד בכלל והמורא איך היא אינה מפורשת מן המקרא ופירושה חז"ל כו" ע"כ תוד"ק. וכתב ע"ז השד"ח שמדבריו מתבאר היטב דס"ל דדרשה גמורה מדאורייתא היא.

אמנם צ"ע דאם נימא שהרמב"ם ס"ל דקדושת ביהכ"נ הוי מדאורייתא ולכן ישנו להלאו דלא תעשון כן גם בביהכ"נ ע"כ צ"ל שגם דין יראת וכבוד ביהכ"נ הוי דאורייתא. אמנם מזה שבמנין המצות (מ"ע כ"א) כתב הרמב"ם: "ליראה מבית זה שנאמר ומקדשי תיראו" ולא הזכיר שהחיוב קאי גם על בית הכנסת ובית המדרש משמע דאין דין יראת ביהכ"נ וביהמ"ד מדאורייתא. אשר לפ"ז באמת נראין דברי הרמב"ם כסותרים א"ע דלגבי האיסור דלא תעשון כן כלל גם ביהכ"נ וביהמ"ד ולגבי דין יראה השמיטם (ועי' בפ"י הרב קאפח למנין המצות שם שהביא מספר כתר המלך שמפרש שע"כ לאו כולם דאורייתא עיי"ש).

עוד יל"ע בעיקר דין כבוד ויראת ביהמ"ק וכבוד ביהכ"נ - דברכות (נ"ד ע"א) במשנה מבואר דביהמ"ק אסור ליכנס במנעל וכמו"כ יש איסור ריקקה ואילו לגבי ביהכ"נ מבואר בברכות (סב, ב) דמנעל וריקה שרי. וצ"ב אכן החילוק.

ועי' להלן בגמ' ברכות (סג, א): "אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף ב"ה קפנדריא הוא דאסור ריקקה ומנעל שרי". אשר בהשקפה ראשונה ביאור זה תמוה - איך מדמה רבא ביהכ"נ ל"ביתו" והלא ממנ"פ: אם נימא דיד חלות דין של מקדש גם אבתי כנסיות - איך נתיר כניסה מנעל וריקה במקדש מעט. ואם נימא דאעפ"כ אין ריקקה נחשב כבזיון כ"כ כיון שבביתו של אדם אינו מקפיד ע"ז - איך קתני במשנה דריקה אסור בק"ו מ"ולא יעשהו קפנדריא" הלא אקפנדריא קפיד אינש וארקיקה לא.

והנה לא מבעיא לשיטת היראים דס"ל דיראת ביהכ"נ הוא מדאורייתא צריך להבין חילוק הגדרים בין יראת ביהמ"ק ליראת ביהכ"נ (וכמו שרמז הרא"ם עצמו שאין הגדרים שוים) אלא גם לדעת הרמב"ם - באם נימא כמקצת האחרונים בדעתו - שקדושת ביהכ"נ הוי רק מדרבנן והפסוק והשימותי וגו' אינו אלא אסמכתא בעלמא - צ"ל למה חילקו חכמים באופן זה שדוקא על דברים שאינו מקפיד עליהן בביתו הוא דאסור לעשותן בביהכ"נ ואילו בביהמ"ק הכל אסור.

ב) והנראה לומר בזה די"ל שאף שבכללות יש השתוות בין קדושת ביהכ"נ וביהמ"ד לקדושת בית המקדש (בין למ"ד דקדושת ביהכ"נ הוי מדאורייתא ובין למ"ד דהוי רק מדרבנן). אבל בפרטיות יש להבחין ביניהן ויש לומר דתרי דינים וב' גדרי קדושה נינהו. דזה שאמרינן שיש קדושה למקום מסויים ניתן

להסבירו בב' אופנים: א' יש חלות דין קדושה על המקום שהיא קדושה עצמית - שמקום זה קדשה אותו התורה. ומצד קדושה זו ישנם דינים מיוחדים על המקום איך צריכין להתנהג ואיזה חיובים ישנם במקום זה. ב' יש קדושה שאינה נובע מעצם המקום אלא שבא הקדושה במקום זה במה שעושים עבודות מיוחדות באותו מקום - דהיינו שהמקום מיועד לדברים מיוחדים שהם לעבודת ה'. ומצד זה יש על המקום קדושה.

והחילוק בין שני הגדרים אלו הוא שבאופן הא' הסיבה היא הקדושה והמסובב הוא הדינים והחיובים המוחלים כל מקום זה. ולאופן השני הסיבה היא העבודות והחיובים שעושים במקום זה והמסובב היא הקדושה.

אשר זהו חילוק הגדרים בקדושת ביהמ"ק לגבי קדושת ביהכ"נ - דקדושת ביהמ"ק נובעת מעצם קדושת המקום שבמקום זה בחר ה' שישרה שכינתו בו באופן גלוי. ואילו קדושת ביהכ"נ מסובכת ממנו שיעדו מקום זה והשתמשו בו לצורך עבודת ה' – וע"י זה דוקא נתפסת קדושה על המקום.

ולפ"ז מובן מה שבבית המקדש יש איסור ליכנס במנעל ורקיקה, ואילו בביהכ"נ מותרים. דבביהכ"נ מאחר שקדושת המקום אינה קדושה בעצם כ"א שהקדושה נובעת ממה שהמקום מיועד לדברים קדושים לכבוד ה', א"כ גדר הכבוד והיראה מדוד בזה שכל דבר שהוא בניגוד לתפקיד המקום אי"ז כבוד למקום קדוש זה. ולכן גם בית הכנסת אסור לעשותו קפנדריא וכיו"ב, דביהכ"נ מיועד רק לתורה ולתפלה ושאר עניני קדושה ואי"ז כבוד להשתמש בו לצורך אחר. ועל דרך ביתו של אדם שמיועד לדור בו, הרי כל אדם יקפיד אם יעשנו קפנדריא שלא לצורך זה מיועד הבית. אבל ריקקה ומנעל אינם דברים שהם בניגוד לתפקיד המקום, כמו שאין ריקקה סתירה לתפקיד הבית, לכן אין מקום לאסרם בביהכ"נ.

אולם בבית המקדש שפיר יש לאסור ענינים אלו מאחר שעצם המקום קדוש, וכל דבר שיש בו חסרון בהרגשת קדושת המקום הרי זה בסתירה לקדושת המקום וה"ז אסור. וזה כולל לא רק ענינים אלו שמנוגדים לתפקיד המקום.

ג) ומעתה תתישב לנו גם שיטת הרמב"ם במה שהכניס איבוד ביהכ"נ בתוך הדברים שעוברים עליהן "לא תעשון כן וגו'" אף שלדעתו משמע שלכא דין של יראת המקדש בביהכ"נ - דלגבי האיסור של איבוד מקומות הקדושים י"ל שאין הקפידא רק על איבוד מקום שיש בו קדושה, כ"א שהאיסור הוא שלא לאבד ענינים שתפקידם הוא לכבוד ה'.

והרי זה לשונו של הרמב"ם בספר המצוות שלו (מל"ת ס"ה): "האזהרה שהוזהרנו מלהשמיד בניני בתי עבודת ה' יתעלה", הרי שהגדיר לנו הרמב"ם

גדר האיסור ד"לא תעשון כן וגו'" שאיזה מקום שהוא המיוחד לכבוד ה' אסור להשחיתו, ולא משום שהמקום גופא הוא קדוש לשום דין אחר (כמו יראת המקדש), אלא משום שהמקום מיוחד לעבודתו ית'.

וכשתימצי לומר יסוד זה מתבאר מהכתוב גופא, שבפסוק מפורש שהאיסור להשחית מקומות הקדושים הוא בניגוד להחויב להשחית מקומות שעבדו בו ע"ז. והרי עבודה זרה ה"ה כשמה "עבודה זרה". וגילתה לנו התורה שמה שמחוייבים אנו לעשות להרוס מקומות שעובדים שם לע"ז, אסור לנו לעשות למקומות שבהם עובדים לה'. א"כ אין הקפידא על קדושת המקומות כ"א תכליתם לכבוד ה'. ובנוגע לע"ז מפורש הוא במנין המצות (מ"ע קפ"ה): "לאבד עבודת כוכבים ומשמי' וכו'" - ולא מקומות של ע"ז.

ולפ"ז יוצא, שבאמת לדעת הרמב"ם אין הכרח שקדושת ביהכ"נ היא מדאורייתא, מאחר שיתכן לומר שאף שהקדושה היא רק מדרבנן לענין יראת ביהכ"נ, אבל מ"מ האיסור לאבד ולהשחית ביהכ"נ הוא שפיר מן התורה.

ונראה שההסבר בזה פשוט. שמאחר שמקום זה הוא מקום שיעדו בני ישראל לעבודת ה' אסור לאבדו, ולא איכפת לנו מה שהקדושה הנתפסת על המקום גופא היא רק מדרבנן.

ובאמת בשד"ח המובא בריש דברינו הביא משו"ת בית שלמה שצידד כן שאף שקדושת ביהכ"נ הוא מדרבנן מ"מ האיסור להשחיתו הוא שפיר מה"ת. אך השד"ח תמה עליו איך אפשר לומר ב' הפכים בנושא א', דאם מן התורה אין המקום בזה מקודש - מהיכי תיתי שיהא אסור מה"ת לסתור דבר ממנו. והתורה אמרה "לא תעשון כן לה' אלקיכם", וכל שאינו מקודש לה' איך תבוא עליו האזהרה ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם".

אולם לפי המבואר א"ש, דאיסור זה מוגדר במה שהקפידה התורה על איבוד מקומות העומדים לצורך עבודת ה'. וביהכ"נ שפיר יש עליו חלות של מקום שמיועד לעבודת ה' אף שאין בה קדושה עצמאית.⁶

⁶ ולאחר שנדפס ענין זה ב"קובץ רו"ש" ראיתי בס' חמדת ישראל שהביא תירוץ כזה מח"א "דהלאו דלא תעשון כן א"ע לקדושה כלל רק דאם הדבר עשו לצורך ד' יש עליו האיסור דלא תעשון כן וא"ז נפ"מ כלל אם קדוש מה"ת או לאו כיון דסוף כל סוף הוא בית ה'". אך בעל

ד) ואם כנים דברינו יש מקום ליישב גם קושיא חמורה שעמדו עלי' הרבה מהאחרונים ז"ל. דהנה איתא בספרי (תצא כב, ח) עה"פ "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך" ש"בית לרבות היכל". וכן נפסק ברמב"ם הל' בית הבחירה (פ"ד ה"ג). והקשו ע"ז (ספרי דבי רב, מנ"ח מצוה תקמ"ו, הובאו בלקוטי שיחות חכ"ד ע' 731 ואילך): "הלא בתי כנסיות ובתי מדרשות פטורין ממעקה כמבואר בחולין" (קלו, א) דדריש "גגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות" - ומדוע היכל המקדש מחוייב במעקה.

אולם לפי מה שביארנו החילוק בין קדושת ביהמ"ק לקדושת ביהכ"נ אתי שפיר. (ונראה שיסוד דברינו מבואר בלקו"ש שם, ויתכן להסבירו לפי מה שהגדרנו את החילוק בין קדושת ביהכ"נ לקדושת ביהמ"ק וכפי שיתבאר במרוצת דברינו).

דאף שמחד גיסא קדושת ביהכ"נ אי"ז קדושה עצמאית הנתפסת על מקום הביהכ"נ כמו שהוא בביהמ"ק, אלא היא קדושה הבאה ומתבטאת בקביעות המקום לעבודת ה'. אבל מאידך יש חומרא בביהכ"נ וביהמ"ד שמיוחדת רק

חמד"י תמה עליו מדרשת חז"ל דאלקיהם על ההרים ולא הרים אלקיהם דאינו נתפס באיסור ע"ז ואינו נאסר וממילא אינו חל עליו מצות אבד תאבדון א"כ חזינן מה שאינו נתפס בעצם באיסור ע"ז אינו בכלל העשה דאבד א"כ ב"ב להיפך מה שאינו נתפס בקדושת המקדש או כלי שרת נהי דעשאו לה' ליכא הלאו דל"ת כן כיון דבעצם א"ב קדושה.

ולענ"ד יש לומר - דגם במקמות שעבדו בהם ע"ז א"א לומר שלמעשיהם מצ"ע יש איזה חלות של ע"ז שמשום זה צריך לאבדו כ"א שכל חלות שם ע"ז על המקום יוצא מזה שהם משתמשים במקום זה לע"ז ה"נ כשהתורה שללה לעשות כן לה' אלקים הכוונה היא גם למקומות שנעשו לשם ה' אף שלא נתפס עליהם קדושה עצמאית מצ"ע כביהמ"ק. והא דאי"צ להרוס ההרים שעבדו אי"ז מפני שלא נתפס בהם כח של ע"ז דזה לא שייך בשום מקום, כ"א שרצה הקב"ה שנאבד כ"מ ששם ע"ז עליו. וע"ד המ"ד שכינויי נדרים הם לשונות שבדו חכמים עי' ר"ן ריש נדרים דלא גרע משמות שברו בנ"א - הרי שלצורך קביעת שם של דבר הצורה מחשיבה לדעת בנ"א וכ"ש דעת חכמים. ועפ"ז י"ל דזהו חידוש התורה בנוגע חהרים, שאין ההר מתייחס לעבודה זרה ואין שם מקום ע"ז חל עליו. ולכן י"ל שביהכ"נ אף שאין בה התפסת קדושה מה"ת אבל מ"מ שפיר יש עליו חלות שם של מקום לעבודת ה'. ויש לעיין לפ"ז אם יש לאו להרוס ביהכ"נ שבהרים.

לענינים אלו שאינם בכלל דירה דהיינו תורה ותפלה, ואי"ז בית דירה, ולכן פטור ממצקה.

אבל הביהמ"ק, שאין קדושתו נובעת מתפקידו שמשמש כמקום לעבודת ה' כ"א שהיא קדושה עצמית המחייבת הנהגה מתאימה לקדושת המקום - הנה אין סתירה לקדושה זו מזה שמשמש גם לבית דירה לשאר ענינים כמו אכילה. והרי אוכלים קדשי קדשים בעזרה ובשעת הדחק גם בהיכל כמבואר בזבחים (סג, א) וכמובא בלקו"ש שם. ועפ"ז שפיר יתכן לומר שליכא קפידא בבית המקדש לעשות ענינים אלו שאינם בגלוי עבודות לה'. דכמו בארמון המלך - אף שצריכים לזהר בכבוד המקום - מ"מ אם המלך מזמינו יכול לאכול ולישן שם, דעד"ז בביהמ"ק עיקר הקפידא היא שלא יעשו באופן שחסר ביראת המקום. אבל בביהמ"נ אף שעושה ביראה מ"מ המקום מיועד רק לעבודות מסוימות. ומה שעושה ענינים אחרים בהדרת כבוד ויראה לא איכפת לנו דמ"מ לא לתפקיד זה נבנה ונועד הביהמ"נ.

ה) ובמה ביארנו יש לבאר שיטת הרמב"ן בקדושת ביהמ"נ - דהנה כתב הר"ן (מגילה כו, ב) על הא דשנינו שם שחד מ"ד ס"ל דשרי ליתן ביהמ"נ מתנה בשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר והוי כזביני, וז"ל: "הקשה הרמב"ן ז"ל כיון דבעי מידי דתפקע ב' קדושתו, נהי דמתנה כזביני, היכי תפקע קדושתו בההיא הנאה והא כבר אכלוהו ואינם בעולם. ועוד הקשה עיון דשמעתין מוכחא דביהמ"נ יש בו קדושה דהא אמרינן אוגורא ומשכונא אסור מ"ט בקדושת' קאי ואמרינן נמי במאי תפקע קדושת' האיך נמכר והא דבר שראוי לגופו במוקדשין אינו נפדה, ובתוספתא דהאי פרקא תניא אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להם פדיון, ותו כי מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר היכי שרו דמייהו למשתי בהו שיכרא והא נתפסין הן בקדושתן. ותירץ ז"ל דבה"כ עשו אותו כתשמישי מצוה כסוכה ולולה שנזרקין לאחר מצותן ובזמן מצוה יש בהן קדושה של כבוד כדאמרינן התם אסור להרצות מעות כנגד הא חנוכה ואמרינן נמי דנויי סוכה אסור להסתפק מהן כל שבעה, ואבוהון דכולהון דם שחיטה דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יהו מצות בזויות עליו כדאיתא התם בס' במה מדליקין, ולפיכך ביהמ"נ כל זמן שבני העיר רוצין בו נוהגין בו קדושה אפי' בחורבנו שהרי עדיין לא עבר זמן מצותו וראוי לחזור ולבנותו הלכך כשמכרוהו ז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר אין בני העיר רוצין מן הסתם שתכחש מצותן לגמרי אלא שתחול קדושת בהמ"נ על הדמים אבל כשנמלכו בני העיר למכרו לשתות בו אפי' שכר לפי שעבר זמן מצותו ונפקעה קדושתו ממנו כסוכה ולולב לאחר זמן וכו'", עיי"ש בהמשך דבריו איך שתירץ כל הקושיות שהקשה.

אך הר"ן עצמו לא ניחא לי' בדברי הרמב"ן וכתב: "לפיכך נ"ל דבהכ"נ ודכוותי' עיון שעיקרו לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם וכו'", עיי"ש בדבריו בארוכה.

והנה מזה שהוצרך הר"ן לומר שהקדושה הטילו בו חכמים משמע דס"ל בדעתו של הרמב"ן שהקדושה היא מה"ת.

ובשו"ת הצ"צ (או"ח סי' כ' אות א' בסופו) הביא קצת ראי' לדברי הר"ן שקדושת ביהכ"נ הוי רק מדרבנן, וז"ל: "ממ"ש הגמ' סוף סנהדרין (דקי"ד א') כל עיר שיש בה אפי' מזוזה א' אינה נעשית עיר הנדחת שנאמר ושרפת באש את העיר כו' והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלקיכם כו' ואמאי לא קאמר שיש בה בהכ"נ דהא בעיר הנדחת יוכל להיות שיש ג"כ צדיקים כמ"ש במשנה ה' דפרק חלק וע' תויו"ט שם א"כ הצדיקים שבתוכה יש להם ודאי בהכ"נ, ולפמ"ש הר"ן י"ל דלא דמי בהכ"נ למזוזה דבמזוזה האיסור מדאורייתא משא"כ בבכה"נ הוא מדרבנן, ולהרמב"ן י"ל דבמזוזה הוא רבותא היינו אפי' נמצא בה רק מזוזה א' וכ"ש בהכ"נ".

הנה מזה שהוצרך לתרץ אליבא דהרמב"ן - דלא כמו שתירץ להר"ן - מוכח דס"ל לרבינו הצ"צ נ"ע בדעתו שקדושת בהכ"נ הוי שפיר דאורייתא וכמו מלשון הר"ן כנ"ל. וראיתי בשד"ח שהביא מכו"כ אחרונים שתפסו כן בשיטת הרמב"ן דקדושת בהכ"נ הוי מדאורייתא.

ו) אכן צ"ע, הלא לדעת הרמב"ן ליכא שום קדושה בביהכ"נ, וכמ"ש דהוי רק כתשמישי מצוה כסוכה ולולב, ופשוט שאם יאבד את הלולב בזמן מצותו שלא יעבור על הלאו ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם", א"כ איך מקשה הצ"צ על הרמב"ן מהגמ' דסנהדרין דהו"ל לומר דעיר שיש בה בהכ"נ א"א לעשותו עיר הנדחת - הלא ביהכ"נ אינה מקודשת כ"א קדושה של כבוד כתשמישי מצוה. ובאמת כ' האבני נזר (או"ח סי' ל"ה) דלהרמב"ן דביכ"נ דין תשמישי מצוה עליו, ודאי אין נתיצתו מדאורייתא.

ומצאתי בשו"ת בית יצחק (אבהע"ז ח"ב סי' ל"ג אות ג') שכתב דאף שקדושת ביהכ"נ הוא רק מדרבנן, מ"מ בזיון ביהכ"נ אסור מה"ת. וי"ל דהאיסור לדעת הרמב"ן הוא האיסור כללי דבזיון מצות ואבוהון דכלהו דם כמבואר בשבת (כג, א) הנזכר בדברי הרמב"ן, והלא איסור זה כתבו האחרונים דהוי מדאורייתא, דהדרשה מדם דרשה גמורה היא, עי' קרית ספר הל' מע"ש (הובא בלקו"ש חל"ז פ' אחרי) ושאג"א (סי' מ') ופני יהושע (ביצה ל, ב).

ובדוחק י"ל דזהו כוונת הצ"צ בזה שהבין בדעת הרמב"ן שקדושת ביהכ"נ הוי מדאורייתא - דכוונתו לאיסור הכללי דבזיון המצות. אמנם ממה שהקשה

על הרמב"ן מהגמ' בסנהדרין דמיירי באיסור דלא תעשון כן משמע דס"ל דקדושה גמורה היא, ולכן מקשה רק על הרמב"ן ולא על הר"ן.⁷

ז) אמנם לפי המבואר בדעת הרמב"ם יש ליישב דברי הצ"צ - לו בדוחק קצת - שמה שס"ל שלהרמב"ן קדושת ביהכ"נ הוי מדאורייתא, הכוונה לגבי מצות לא תעשון כן לה' אלקיכם מאחר שמקום הביהכ"נ מיועד לצורך עבודת ה'.

וכוונת הרמב"ן באמרו שהוי כתשמישי מצוה היא, לא שדרגת הקדושה היא שוה כ"א שהגדרת הקדושה היא שוה. דכמו שהתשמישי מצוה ענינם לשמש למצוה, ולכן יש בהם קצת קדושה, ולא שהקדושה נתפסת בהן בעצם כתשמישי קדושה, ה"נ ביהכ"נ מה שיש בהקדושה אי"ז קדושה בעצם כהיכל ביהמ"ק כ"א שהקדושה באה ע"י שמיועד המקום לעבודת ה', אבל אין הדמיון

7 ובעיקר דברי השאג"א והפנ"י שהבאנו בפנים דביזוי מצוה הוי מה"ת יש להעיר שלכאורה היא בסתירה לאותה הסוגיא בסנהדרין, שנקט הש"ס רק שער שיש בה מזוזה א' אין נעשה עיר הנדחת - הלא יש חידוש גדול יותר שגם אם יש רק לולב א' בזמן מצותו או טלית א' וכיו"ב מתשמישי מצוה א"א לעשות אותה העיר עיר הנדחת, שהלא אסור לבזות את המצוה והוי מה"ת.

(מיהו י"ל לפי מה שתירצו האחרונים על הקושיא למה לא אמרין עשה דוחה ל"ת ולאבד את המזוזה, ותירצו דיש גם עשה של את ה' אלקיך תירא - דכ"ז לא שייך לדבר ביזוי מצוה, ולכן שפיר יש לאבד תשמישי מצוה. ועדיין צ"ע בזה.)

ואולי י"ל דמאחר שמאבד את התשמישי מצוה בכדי לקיים מצות איבוד עיר הנדחת אי"ז בזיון להמצוה. ואף שסברא זו א"א לומר לגבי הלאו דלא תעשון כן, וכמ"ש בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ד' - ועיין להלן אות י"א) שאף שיש מצוה, מ"מ המצוה היא להשחית עיי"ש בדבריו - מיהו נראה שיש מקום לחלק בין הלאו דלא תעשון כן להאיסור דביזוי מצוה. דלגבי הלאו דלא תעשון כן העיקר הוא הנפעל שאסור לאבד מקומות הקדושים וכיו"ב, ולגבי עיר הנדחת כמ"כ העיקר הוא הנפעל שצריך שלא יהא לעיר הנדחת קיום, אבל גדרו של האיסור דביזוי מצוה הוא על הפעולה שלא יעשו פעולה המורה על אי-חשיבות של המצוה, א"כ כששורף את החפץ של מצוה בכדי לקיים מצות איבוד עיר הנדחת מאחר שהפעולה לעצמה אי"ז בזיון כיון שהיא לצורך מצוה - אי"ז פעולה של בזיון אף שהנפעל היא השחיתה.

ובסגנון אחר י"ל, דגדר מצות השחית עיר הנדחת היא שלא תהא מציאות של עיר זו, וזהו גם גדרו של האיסור של לא תעשון כן שלא נעשה דבר שיאבד חפץ זה, אבל גדר של ביזוי מצוה הוא שלא יעשה מעשה כזו המורה על אי חשיבות של המצוה, וכששורפו לקיים מצות איבוד עיר הנדחת אי"ז מפני שהמצוה בזוי בעיניו כ"א שכל חפצי העיר צריכים להאבד. ודו"ק.

בכל הפרטים, דבתשמישי מצוה ליכא שום איסור של לא תעשון כן כיון שאינן עומדים לעבודת ה'.⁸ ופשוט שהיא בדרגא פחותה של קדושה בהשוואה לביהכ"נ וכו'.

אבל ביהכ"נ שפיר יש איסור מה"ת להחריבו כל זמן שרוצים בקיומו אנשי העיר, ועובר בלאו דלא תעשון כן לה' אלקיכם אם מהרסו.

ומצאתי בשו"ת דברי חיים (ח"א סי' ג') שכתב סברא זו בדברי הרמב"ן והביא מהפמ"ג בזה. אבל לע"ע לא מצאתיו בפמ"ג, ות"ל שכיוונתי לדבריו בסברא זו שאף שקדושת ביהכ"נ הוי רק מדרבנן מ"מ עוברים בלא תעשון כן כיון ש"עכ"פ אסור להרוס דבר שנעשה להתפלל בו ולהתוועד לדבר שבקדושה כי אם תפלה מדרבנן מ"מ מן התורה אסור לנתוץ דבר שנעשה להלל ולשבח ליוצר כל".

ובדעת הר"ן צ"ל דחולק על כל זה וס"ל דאינו דומה לתשמישי מצוה כיון דשם עכ"פ יש חיוב מה"ת לקיים המצוה, א"כ חפצא דמצוה מיועד לקיום מצוה מה"ת, משא"כ ביהכ"נ שאי"ז חפצא דמצוה דאינו משמש כאמצעי למצוה מה"ת. ואף שהיא אמצעי לתפלה ות"ת מ"מ עדיין אי"ז דומה כיון שיכולין להתפלל וגם ללמוד במ"א. ואילו א"א לקיים מצות ציצית לדוגמא מבלי ציצית.

8 אף שכמובן קיום כל המצות היא עבודת ה', אבל מ"מ - זהו רק כוונת המצוה ועיקר המצוה היא מעשה שלה כמו לקיחת לולב ואכילת מצה וכיו"ב. אבל אין בקיום מצוה זכרון לשמו ית' כבתפלה ותורה (שהיא שמותיו של הקב"ה) שמתפללים ולומדים בביהכ"נ.

ולהעיר מלשון הרמב"ם במנין המצות שבכותרת להל' יסוה"ת שכ': "שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם" – די"ל דבזה מיישב מה שיש להקשות לכאורה על הגדרתו את מצוה זו בספהמ"צ ובמנין המצות כאן שכל מקום שהוא לצורך עבודת ה' ה"ה נכלל בלאו זה כולל גם בביכ"נ וביהמ"ד, א"כ יקשה למה לא נכלל גם תשמישי מצוה עיון שגם הם למורך עבודת ה'. לכן הדגיש שזה רק בדברים ש"נקרא שמו עליהם" - דהיינו שיש ביטוי לשמו בגלוי, ולכן דוקא ביהכ"נ שאומרים שם דברים שבקדושה וכיו"ב הוא בכלל זה.

אמנם ס"ל להר"ן שמדרבנן יש קדושה על הביהכ"נ, היינו שהם הטילו קדושה עצמית ע"ד בקדושת הביהמ"ק שאינו בא (רק) ממה שמיוחד לאיזה עבודה, ה"נ ביהכ"נ מקודש בעצם מדרבנן. ולדעתו ליכא בזה הלאו דלא תעשון כן עיון שמה"ת לא נקרא שם ה' על מקום זה. וגם מה"ת אי"ז מקום המיועד לעבודת ה' - לכן שפיר הוכיח הצ"צ מהגמ' בסנהדרין כדעת הר"ן ממה שהש"ס לא נקט שיש ביהכ"נ בעיר.

ח) אולם יש להקשות על עיקר דברינו בביאור שיטת הרמב"ם והרמב"ן מסוגיא הנ"ל בסנהדרין. דהנה מבואר שם שתנא דמתני' פליג אר"א דאמר שאפי' מזוזה א' מציל, ופירש"י (שם ד"ה דכתיב): "ואנן בעינן שללה וליכא דהאי שלל שמים היא", דכוונתו כמ"ש בס' ערוך לנר, דתנא דמתני' דאמר כתבי קודש יגזנו ס"ל דליכא כאן סתירה ממה דכתיב לא תעשון כן וא"א לשרוף הכתבי קודש ולכן א"א לעשות העיר עיר הנדחת - דזה אינו, דמלכתחילה ליכא שום חיוב לשרוף כתבי קודש דאי"ז שללה כ"א שלל שמים. ופסק הרמב"ם כמ"ד זה (הל' ע"ז פ"ד הט"ו).

ויש להתבונן בזה שכתבי הקודש נקרא של שמים, הלא הבעלות על כתבי הקודש אינה של הקדש כ"א מי שקנה אותם, ורק בס"ת י"ל דלא נקרא נכסיו עי' בצפע"נ, אבל שאר כתבי קודש ומזוזה פשוט שזה בכלל נכסי האדם, ואיך נכנה את זה כ"ש שלל שמים". ובע"כ צ"ל דיש ב' אופנים בגדר של "שלל שמים": א' כשהבעלות היא של שמים כמו קדשים וכו', וב' כשחל שם ה' על חפץ מסויים כמו בכתבי קודש ומזוזה, ולא איכפת לנו בזה אי הבעלים על המזוזה בגדרי "חושן משפט", שעכ"פ מתייחס החפץ באיזה אופן גלוי לשם ה' ושפיר נקרא "שלל שמים".

מעתה יש לתמוה על התנא דמתני', למה לא יציל מה שיש ביהכ"נ בתוך העיר, שא"א לומר שאי"ז בכלל המצוה ד"ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל" מצד שהוא "שלל שמים", דזה אינו, דהלא ביהכ"נ הוא נכסיו של כל אנשי העיר, וגם לא חל שם ה' על הביהכ"נ מה"ת מאחר שקדושת ביהכ"נ הוי רק מדרבנן, א"כ אי"ז "שלל שמים" אלא נכלל בכלל "שללה" וא"א להחריבו

דאז יעבור על הלאו ד"לא תעשון כן וגו'" לדעת הרמב"ם והרמב"ן כפי שנתבאר.⁹

ט) ואפשר לומר בזה לפי הנתבאר למעלה דחלוק ביהכ"נ מתשמישי מצוה אף לדעת הרמב"ן, דבביהכ"נ מאחר שאומרים דברים שבקדושה ומזעירים ש"ש הרי זה כעין מזוזה ושייך לומר עליו שהוא בכלל "שלל שמים", משא"כ תשמישי מצוה שליכא בהם שום חלות דין של "שלל שמים". נמצא דהגדרת "שלל שמים" היא כל דבר שעוברין עליו הלאו ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם" דהיינו כל דבר או מקום שמוזכר בו שם ה' - או בכתיבה כגון מזוזה ותפילין או ביהכ"נ שמזכירים שם ה' בדיבור.

אולם תירוץ זה קשה (דנוסף לזה שי"ל שבשלמא לגבי הלאו ד"לא תעשון כן" י"ל דאי"צ שהשם שחל על המקום יהא בו חלות דין של שם מדאורייתא, דגם מה שיש חלות דין של שם על המקום מדרבנן מספיק שיעבור עליו ה"לא תעשון כן וגו'", אבל לגבי הגדר של "שלל שמים" מסתבר שצ"ל בזה חלות דין של שם שמים מה"ת, ולא יספיק מה שמקום הביהכ"נ מיועד ע"י אנשים להגיד בתוכו שם ה', הנה בנוסף לזה קשה), שהרי במתניתין (סנהדרין קיא, ב) תנן שקדשי בדק הבית צריכין לפדות, א"כ למה לא תנינן שגם ביהכ"נ צריכים לפדות שהרי זה שנקרא "שלל שמים" אינו מספיק לפטרו מפדי', אלא ע"כ צ"ל דביהכ"נ אינו בכלל "שלל שמים", א"כ הדרא קושיא לדוכתא: למה לא יציל הביהכ"נ על כל העיר, שהרי אסור לשרפו מצד הלאו ד"לא תעשון כן" שהרי היא בכלל "שללה", ואעפ"כ א"א לשרפו כנ"ל, א"כ לכו"ע יציל את העיר.

9 ואין לומר בזה - לדעת הרמב"ן עכ"פ - שמאחר שמחריבין העיר תו לא יהא צורך בביהכ"נ במקום זה, הרי פקעה הקדושה ממנו ושפיר מותר הי' להחריבו - דזה אינו, דהא ע"ז אנו דנין שלא יהא מותר להחריב כל העיר מאחר שאסור לקיים מצות "ושרפת" בביהכ"נ, וכיון שאסור לקיים מצות "ושרפת" תו לא פקעה הקדושה ושוב יהא איסור להחריבו. והצ"צ כתב מפורש שלדעת הרמב"ן ישנו ק"ו ממוזזה שאסור להחריב ביהכ"נ ומציל על כל העיר ולא אמרינן שיהא מותר להחריב הביהכ"נ כיון דמחריבין העיר ותו לא יהא צורך בו - א"כ הדרא קושיא לדוכתא.

אמנם עיקר קושיתנו היא רק לפי הבנתו של רש"י (לפי פירוש הערוך לנר) שהטעם שהתנא דמשנתינו ס"ל דאין מזוזה מצלת הוא מפני שנקרא "שלל שמים", ע"ז שייך להקשות מביהכ"נ.

ולכן י"ל שהרמב"ם והרמב"ן אזלי לפי פירוש היד רמה (סנהדרין עא, א) דס"ל דמה דאפשר לקיים מקיימים ומה דלא אפשר לא - דלפירוש זה מעיקרא לא קשיא מידי, דאה"נ גם ביהכ"נ א"א לשרוף, אבל מ"מ אינו מציל על כל העיר, לא משום שהוא בכלל "שלל שמים" אלא משום שא"א לקיים בדבר א' לא יקיימוהו בכל העיר.

(י) ובעיקר דברי רבנו הצ"צ שכתב שלהרמב"ן (דקדושת ביהכ"נ מה"ת) כ"ש ביהכ"נ שמציל על כל העיר – צ"ע למה יציל, הלא כמו דאמרינן בקדשי בדק הבית (לכו"ע אף לר"א דס"ל שמזוזה מצלת) שיפדה, ה"נ נימא בביהכ"נ שימכרו אותו כדי להפקיע קדושתו, ואז לא יהא צורך לבטל מצות "ושרפת" מאחר שכבר נתבטל קדושת ביהכ"נ, ע"ד בקדשי בדק הבית כנ"ל.

מיהו י"ל בפשטות לכאורה, שזה שעיר שיש בה קדשי בדק הבית נעשה עיר הנדחת אינו משום שפודין את קדשי בדק הבית, אלא משום שנקרא "שלל שמים", אלא דמ"מ צריכין לפדותם, א"כ ביהכ"נ דאינו נקרא "שלל שמים" (לר"א) כמו מזוזה שפיר מציל כיון שהוא בכלל "ושרפת" וא"א לקיים בהם מצוה זו מאחר שישנו האיסור ד"לא תעשון כן וגו'".

אכן אכתי קשה לדעת הרמב"ם הידועה (הל' ע"ז פ"ד הי"ג) שקדשי בדק הבית יפדו ואחר כך שורפין אותם. ועי' בהשגות הראב"ד. והכס"מ מפרש דס"ל להרמב"ם דבהמת עיר הנדחת מיקרו ואריא דהקדש הוא דרביע עליהו ועיון שנסתלק אריא דהקדש חל עליו מיד איסור עיר הנדחת, ולפי דעת הכס"מ הרי גם עם ביהכ"נ יכולים לקיים מצות שריפה לאחר שימכרו אותו.

בשלמא לדעת הראב"ד, שלאחר הפדיון אין שורפין אותם מובן שביהכ"נ א"א לקיים בו מצות "ושרפת", דממנ"פ, קודם שיפדנו אסור לאבדו מצד הלאו ד"לא תעשון כן", ואילו לאחר הפדיון אינו מחוייב שוב לשורפו, א"כ בביהכ"נ א"א לקיים מצות "ושרפת", וזה מונע אותנו מלקיים מצות עיר הנדחת לדעת ר"א דמזוזה מציל.

אבל לדעת הרמב"ם, שאף לאחר הפדי' מקיימים מצות "ושרפת", הרי גם בביהכ"נ ישנו עצה לקיים מצות "ושרפת" ע"י שימכרו את הביהכ"נ ואח"כ ישרפו אותו, ואיך כותב הצ"צ שכ"ש שביהכ"נ מציל. וצ"ל שהרמב"ן ע"כ לית לי' כדעת הרמב"ם וכהסברת הכס"מ בדעת הרמב"ם.

(יא) עוד יש להעיר בדברי רבינו הצ"צ, במה שכתב שלדעת הרמב"ן כ"ש ביהכ"נ – שצ"ע לכאורה מהו הק"ו ממזוזה, אדרבה במזוזה פשוט הדבר שיש בה איסור דאורייתא לאבדה, דקדושתה לכו"ע הוי מה"ת, אבל ביהכ"נ הלא

לדעת הרמב"ן כפי שביארנו אותה אינה אלא מדרבנן, רק שמ"מ חל עליו הלאו ד"לא תעשון כן וגו'", א"כ זה רבותא טפי ממזוזה, והדרא קושית הצ"צ לדוכתא, למה לא נקט הש"ס שאם יש ביהכ"נ א' בעיר שמציל.

ויש לומר, דמש"כ הצ"צ שכ"ש ביהכ"נ, כוונתו להא דכתב רש"י בסנהדרין (עא, א ד"ה ואפילו מזוזה אחת): "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם וכו'" – א"כ י"ל שלזה נתכוין הצ"צ באמרו שביהכ"נ כ"ש הוא מפני שבדרך הרגיל כל ביהכ"נ יש בתוכו כתבי קודש (עי' רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"א - שכופין אנשי העיר זא"ז לבנות להם ביהכ"נ ולקנות להם ס"ת נביאים וכתובים), ומצד קדושת כתבי קודש פשוט יותר שיהא אסור להחריב ביהכ"נ ממזוזה אחת.

עוד יש להוסיף דמה"ט דקדק הצ"צ לכתוב "מזוזה אחת", דהדיוק בזה הוא מצד שהוא רק מזוזה אחת וכ"ש ביהכ"נ השייך לכל בני העיר. והסברא בזה היא, שבמזוזה יש קס"ד שאף שא"א לקיים בה מצות "ושרפת", מ"מ זה לא יבטל אותנו מלקיים המצוה בכל העיר, שהרי רק איש א' פרטי יש לו מזוזה. אבל ביהכ"נ הלא שייך לכל בני העיר, שפיר יש סברא חזקה לומר שזה ימנענו מלקיים מצות עיר הנדחת בגלל שא"א לקיים המצוה בשלימות לשום א' מאנשי העיר, שהרי לכולם יש שותפות בביהכ"נ.

יב) עוד יש להעיר בדברי רבינו הצ"צ, במה שהוכיח כדעת הר"ן דקדושת ביהכ"נ אינו אלא מדרבנן מהגמ' בסנהדרין דנקט רק שמזוזה מצלת על העיר ולא ביהכ"נ - דלכאורה קשה, הלא בצ"צ שם מחלק בין כתבי קודש שאסור למחוק אף ע"מ לתקן, אבל ביהכ"נ מותר ע"מ לתקן, א"כ משו"ה לא נקט ר"א ביהכ"נ שפיר מותר להחריבו עיון שהוא ע"מ לקיים מצות איבוד עיר הנדחת, ולכן הוכרח לנקוט דוקא מזוזה דשמות הקדושים אסור למחוק אף בכדי לצורך קיום מצוה.

מיהו י"ל, דהצ"צ מפרש דזה שמקיימין מצות שריפת עיר הנדחת אי"ז כמו נותץ אבן ע"מ לתקנו, וכמו שהאריך בזה התורת חסד (או"ח סי' ד), דכשהשחתה עצמה היא המצוה כמו בעיר הנדחת, שנצטוינו לשרוף ולהשחית, א"כ כששורף כדי לקיים בזה מצות השחתה בודאי חשיב זה דרך השחתה ויש בזה איסור דמאבד כתבי קודש, ולא דמי להיכא שאין תכלית עשייתו להשחית רק עושה לתקן אח"כ במצוה אחרת, עכת"ד.

ויש להביא סמוכין לסברתו בסנהדרין במשנה (יח, א. ועיי"ש בגמ' יט, ב וברש"י) דמבואר שמלך אינו חולץ משום דהוי בזיון אף שהיא מצוה, אלא ע"כ דהיכא שהמצוה היא עצמה בזיון שאני. ויש להאריך עוד בהשוואה זו אבל אכ"מ.

ועפ"ז מובן ראיית הצ"צ מסנהדרין דא"א לומר שהטעם שנקט הש"ס דוקא מזוזה הוא משום דאף בדאיכא תיקון של קיום מצות השחתה דאסור, ואילו בביהכ"נ לצורך קיום מצות "ושרפת" יהא מותר, דזה אינו כנ"ל, שלא מיקרי לצורך מצוה ותיקון, ואעפ"כ נקט הש"ס דוקא מזוזה ולא ביהכ"נ, וע"כ כסברת הר"ן דקדושת ביהכ"נ הוי רק מדרבנן וכדברי הצ"צ.

מצוה רכט: שלא לעזוב את הלוי שנתנו להם מתנותיהן ומשמחים אותם בהן בכל רגל ורגל

צע"ק כל האריכות כאן דמקומו לכאורה בספהמ"צ. וצ"ל שאם הי' מקצר וכותב רק שלא לעזוב את הלוי לא הי' ברור הכוונה בזה.

עוד צ"ע מדוע לא כתב שכל מקום שנאמר השמר ופן אינו אלא מצות ל"ת ומדוע נטר לכותבו להלן במצות ל"ת (מצוה רל"א) דלכאורה הוי לי' להזכירו בפעם הראשון. ובפרט שבספהמ"צ אכן כתבו במצוה רכ"ט וחזר עליו במצוה ר"ל. וצ"ע.

ובספר כתרי המלך הביא קושיית המעיני החכמה (פ' ראה) שהקשה איך קנס עזרא את הלויים למנוע מהם מעשר ראשון דאין לחכמים הכח לעקור מל"ת. ותי' שם דהוי מכח הפקר ב"ד הפקר והביא מהריטב"א ביבמות (פו, ב) שהקשה לרע"ק דס"ל דצריך לתתו ללוי דוקא הלא לא יצאו ידי נתינה ותי' הריטב"א דהפקיעו החכמים המעשר מן הלויים ואוקמינהו ברשות הכהנים דהפקר ב"ד הפקר ועשאום כשולום של הלויים ועד"ז רצה לתרץ הקושיא איך עקרו. אך מזה שהריטב"א הקשה רק לדעת רע"ק משמע דלא הי' קשיא לי' איך עוקרין מצות ל"ת דלא תעזוב את הלוי.

ועלה בדעתי לתרץ שמה שכתב המעיני החכמה שהכלל שיש לחכמים הכח לעקור ד"ת בשב ואל תעשה אלא שייך בל"ת דזה לא מצינו. ולכאורה הסברא בזה הוא דלא כדבריו משום שאין הדיוק שיש להם הכח לעקור מ"ע ולא ל"ת כ"א החילוק היא בין שוא"ת וקו"ע. ולכן כאן אף דהוי ל"ת אבל מ"מ אי"ז אלא שוא"ת ולא לתתו ללויים.

אמנם לאחרי העיון ראיתי שהריטב"א שם אמנם הקשה קושיא זו ג"כ וכ"ה בשטמ"ק כתובות (כ"ו סוף ד"ה ה"ג). וצ"ל דס"ל דלר"ע דס"ל שנותנין רק ללוי - זה שנותנין המעשר לכהן נקרא שעוקר בקום ועשה. ועי' בס' בית אהרן למס' הוריות להגרד"ב צוקרמן (ע' פו ואילך).

מצוה רלב: שלא ימנע (מלהלוות) מלהחיות לעני וכו'

הרמב"ם כאן הסביר "נמצא הנותן צדקה עושה מ"ע והמעלים עיניו מן הצדקה יותר על שבטל עשה עובר על ל"ת". וצ"ב למה הוצרך לו לומר שיש כאן גם מ"ע. ואין זה הוא המקום הראשון והאחרון שיש מצות עשה ולא תעשה ביחד וכמו במצות שבת שיש ל"ת לא תעשה כל מלאכה ויש גם עשה של תשבות.

ולכאורה אפ"ל דבשלמא דיני שבת י"ל שאין כאן חידוש שיש ל"ת אחר שיש עשה שהעשה הוא בשוא"ת דהוי זה כמו הלאו ושפיר י"ל שהעשה אלימא ל"י להלאו. אבל במצות צדקה הרי העשה היא בקום ועשה והיכן מצינו שיש לאו כשלא קיים העשה המוטל עליו. ולכן הדגיש הרמב"ם שלמרות זאת יש כאן עשה ול"ת.

ואכתי יש לעיין ממצות ולא תשבית מלח שיש הן מ"ע והן מל"ת. וי"ל שלכן הדגיש הרמב"ם (מל"ת צט) "שלא להקריב תפל" שבזה מיושב מה שיש ל"ת גם כשביטל לכאורה מ"ע - דכאן ישנו גם מעשה שהקריב קרבן בלי מלח - לא רק שמנע עצמו מלקיים איזה דבר אלא שהשבית וסתר ההקרבה (כדיוק לשון הכתוב שהביא הרמב"ם "ולא תשבית מלח") שזה ענין של קום ועשה.

מיהו מה שעומד לנגדנו לכאורה היא מצות שמירת המקדש שמנה הרמב"ם כמ"ע וגם מל"ת מבלי להעיר כלום. ואולי י"ל שלכן דקדק הרמב"ם לכתוב (מל"ת סז) "שלא להשבית שמירה סביב למקדש. וי"ל שהכוונה היא שלא רק שמנע מצות שמירה כ"א שהשבית וסתר כבוד המקדש. ועדיין צ"ע.

אך לקושטא יש להבין למה חשב הרמב"ם צדקה כמ"ע וגם ל"ת מאחר שהל"ת הוא רק למנוע ביטול מ"ע. וע"כ צ"ל כמ"ש הגאון הרגזובי בס' צ"פ בהל' מת"ע פ"ז שהלאו עובר רק אם ביקש ממנו. וראה בס' מעשר כספים פ"ח ורשימות שיעורים ב"ב סי' ל'. ועדיין צ"ע ממצות השבת העבוט להניח פאה וכו'. וי"ל ואכ"מ.



הלכה ומנהג

הלכה וקבלה – הלכה כמי [המשך]

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א

מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

בגליון הקודם הבאתי כו"כ ענינים שישנו מחלוקת בין בעלי נגלה לבעלי קבלה ואיך האחרונים פסקו בכגון דא. אולם ניתן עוד למצא כו"כ ענינים שעוד לא באו אל עמק השובה בהבנת הדברים ואי"ה עכשיו נאריך בסוגיא זו.

והנה בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' מז האריך בנוגע למח' המקובלים עם בעלי הלכה [כאביו בשו"ת חכם צבי] וכתב כמה נקודות חשובות בנוגע לענין זה.

ראשית כל בנוגע לאחד שהעיד שהחכם צבי ז"ל אביו של בעל השאילות יעבץ עשה מעלה כדברי הזהר ולא כפירוש הפוסקים. והיעבץ עונוהו וז"ל דאטו מי לא שני לך בין היכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים להיכא דליכא פלוגתא שגדר המח' הוא שחולקים יחד איש פני רעהו ר"ל שראה האחד דברי חברו וחלק עליו שעדיין מחלוקת שמקומה עומדת אפילו שבאו אותן הפוסקים דברי הזהר והמקובלים לא חזרו בהן אלא מורין מתוך משנתן ע"פ הכרח אשר מצאו ובאו בדין ההוא מדרך שיטות התלמוד שהוא מסורת לישראל שעמודי ההוראה נכונים עליו וכן יפה לנו ולא נטוש תורת אבות ואין לחוש בהיות דברי המקובלים בהיפך מעתה שאין לנו עסק בנסתרות להכריע ע"פ סוד בדין מהדינים שהרי אין ספק שאלו ואלו דא"ח כולם מרועה א' ניתנו וכל אחד יש פנים בתורה בנגלה ונסתר ולא בשמים היא דאפילו בת קול אין משגיחין לקבוע פסק הלכה ע"כ אין לנו לילך כי אם דוקא אחר דעת המרובין שהיא המוסכמת בתלמוד או מתבארת ע"פ דרכיו ומהלכיו וסוגיותיו והדעת נמצא בהיפוך במקובלים אע"פ שמראה פנים לדבריו בסתרי תורה לא חיישינן ליה למיעבד עובדא כוותי' דביחדאי דיינין לי' כאילו נשנה בברייתא דלא מתנא בי ר"ח ור"א וכמו שהוא אזלינן גם בדברים שחלוק התלמוד ירושלמי משלנו וכמו

שתאמר שהדבר האמור הזהר שלא כתלמוד שלנו הוא מדברי רשב"י והעולה משיטת התלמוד הוא ע"פ דעת חביריו החלקים עליו וגם להם טעמים עליונים ע"פ הקבלה הקדושה אלא אין בתלמוד מקום ביאורים ובשביל זה אין חוששין בכל מקום שהזהר חולק להדיא על תלמוד שלנו והוא פשוט ומבואר.

אמנם דוקא באופן זה כשאינ לנו לנטות ממשעל המחלוקת ואין אנו יכולים להשוות בין התלמוד והמקובלים שעל כרחינו אנו צריכים אז להחזיק במחלוקת כזו שהוא לש"ש שסופה להתקיים ובענין זה אין ספק שגם בעל הזהר עצמו דרב גוברי' לא עשה מעשה כדבריו כמוכא בכמה מקומות הרבה בתלמוד ואין צריך להאריך בזה וידוע שאין ענין הספר הקדוש ההוא רק לבאר דעתו עפ"י הסוד ולא לקבע הלכה במקום שחולקים עליו חבריו משא"כ במקום שדברי התלמוד סתומים וחתומים וסוכרים פירושים שונים והמפרשים נדחקו אל קיר הבנתם לפרשו ע"פ סברתם ולא ידעו מהזהר כלל וזכינו שראינו הזהר מפרש פירוש אחר בדברי הגמ' ולא כחולק אלא כמפרש לשון הגמ' הסתום למה יגרע חלקו ומה חסרון דחקו מכל המון המפרשים הלבועבור שדבריו דברי קבלה נדחק בשתי ידיים דל קבלה מהכא מכדי שקולים הם ולמה לא נשמע לראשונים ולפירוש קדמון אפילו לא הי' ראי' לזה יותר מזה הלא יש לנו לעשות בכזה כדברי הזהר אחר שאינו חולק וכדמשמע ג"כ מלשון תשובת אב הגאון הנ"ל [החכם צבי].

וואים מדברי היעב"ץ ז"ל שסובר שיכול להיות שיש מח' בין המקובלים לבין חכמי התלמוד וצריכים לפסק כבעלי התלמוד. שנית, יכול להיות שבעלי הקבלה יכולים לתת הסבר שונה בדין התלמוד ואנו הולכים אחריהם לפסק כמותם כמו כל מח' בין תנאים ואמוראים שמצינו בגמרא.

דברים אלו הם בהתאם למה שכתבו הרמ"ע מפאנו וצ"ל ויתר הגאונים שהובאו במאמר הקודם.

אולם מצאנו דבר מאד מעניין בדין פיוטים וקרוב"ץ שנהגו בהם באשכנז וסביבותי'. דבר ברור שהפיוטים באמצע ברכת ק"ש לא נהגו בזמן הגמרא ונכתבו בזמן הראשונים והגאונים, [רק בפיוט דמוסף ר"ה ויה"כ מיוסדים על דברי המשנה והגמ']

מדינא דגמ' זה דבר פשוט שאסור להפסיק בדיבור באמצע או בין הברכות רק מפני הכבוד וכו' כמבואר במס' ברכות בארוכה. לאחרי חיבור הפיוטים מוצאים אנו מחלוקת גדולה בין הפוסקים אם מותר להפסיק באמירת הפיוטים או לא. הסוגיא בברכות דף יא ע"ב במשנה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך ועיי' תוס' ד"ה אחת קצרה ואחת קצרה דברי ר"ת בענין הוספות בברכת ק"ש. ומצינן מח' הראשונים בענין פיוטים מהקצה

אל הקצה. ועיין בטור סי' ס"ח כל המח' שם בין הרמ"ה ז"ל ליתר הראשונים והב"י והב"ח בארוכה ולבסוף סי' סח כתב הטור וז"ל ומכל מקום טוב ויפה הדבר לבטלה למי שאפשר כי היא סיבה להפסיק בשיחה בטלה בדברי הבאי עכ"ל וע"ז העיר הבית יוסף וז"ל דברים ברורים הם ולכאורה כל המח' הוא קשה להבין הלא יש פסק דין ברור במשנה ואי אפשר לחלק על המשנה ואעפ"כ בא ר"ת ועוד ראשונים ולמדו פשט באופן אחר ואח"כ באו ראשונים ואחרונים והנהיגו פיוטים בברכת ק"ש. וידע דעתו של הרמב"ם ז"ל במורה נבוכים נגד כל פיוטים וגם דברי האבן עזרא ע"פ אל תבהל את פיך בקהלת בארוכה, ועיין בספר עינים למשפט דף ל"ד ע"א אריכות הענין בדין פיוטים והפסק, ועיין בספר חסידים .

והנה בשו"ע אדה"ז נבג"מ בס' ס"ח מביא המח' בענין הפיוטים וז"ל סק"א וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה . . וי"א שאין איסור בדבר . . וכן נוהגין במדינות אלו והמיקל ואינו אומרם לא הפסיד עכ"ל ויש נוהגין שלא לומר שום פיוט אפילו בברכת ק"ש אלא מה שסדרו הראשונים כגון הקלירי שתקנו על דרך האמת עכ"ל¹.

רואים כאן דאע"פ שיש כאן מח' הראשונים ואע"פ שלא היו נוהגין עד שעה ההיא להגיד פיוטים והנהיגו דברים חדשים. ואנו חסידי חב"ד וגם הרבה בני הישיבות בליטא וגם בבריסק ועוד כמה מקומות לא היו נוהגין להגיד פיוטים באמצע ברכות ק"ש. וכאן אנו ג"כ רואין שהאריז"ל פסק שלא להגיד פיוטים באמצע ברכות ק"ש ואע"פ שיש הרבה ראשונים שסוברים ככה נהגו דוקא אלו שלא מקבלים דברי המקובלים נהגו דוקא לפסק ע"פ האריז"ל אע"פ שישנו כמה וכמה ראשונים ואחרונים דסברי דהענין מותר. וגם מוצאים שישנו כמה ברכות שנוהגין בכמה קהלות והעיקר אצל האשכנזים יוצאי גרמניא ופולין

1 ומצאתי בס' מאור ישראל להרה"ג מו"ה עובדי' יוסף שי' שהביא בגמ' ברכות לד ע"א דברי אחד מהגאונים שמביא שהרמב"ם ז"ל לא הביא דין דהמבקש רחמים על חבירו א"צ להזכיר שמו כיון שהזהר בפי' וישלח מבואר להיפוך והאריך בזה עיי"ש. ועיין שם בשבת קה ע"ב אריכות הדברים בענין הרמב"ם והזהר. ועיין בס' שערי זהר להג"ר מרגליות מה שכתב בברכות לד ע"א עיי"ש.

שחותמים בסוף שמ"ע בעשרה ימי תשובה לא כרגיל המברך את עמו ישראל בשלום אלא חותמים עושה השלום היפך דברי הגמ'. וגם בכרכת המחזיר שכינתו לציון במוסף דיום טוב אומרים שאותך לברך ביראה נעבד. וברכות אלו לא נמצאים בגמ' ולא בספרות התנאים אלא הונהגו בדורות האחרונים. וכבר הנודע ביהודה כתב נגד ברכות אלו כמובא בספר של תלמידו בעל תשובה מאהבה. וגם השל"ה הקדוש בסידורו מחה נגד דבר זה וגם בסדור ר' יעקב עמדין אין נמצא נוסח זה וגם הגר"א ז"ל בשערי רחמים ביטל מנהג זה. אע"פ שנוסח זה לאמרו בב"ה מובא ברוקח ס' רז, מחזור ויטרי, ובלבוש. רואים אנו שלא דוקא הכללים של הפוסקים בכגון דא נשמרו בכל תפוצות ישראל.

ובנוגע לסיום נוסח הברכה של אותך לבדך ביראה נעבד אע"פ שמובא נוסחא זה ברש"י בכרכות י"א ד"ה ועבודה וז"ל ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון א"נ שאותך לבדך ביראה נעבד עכ"ל. אולם לא הובא ד"ז בראשונים ובפוסקים רק בספר הרוקח ס' שכ"ב משמע שכן אומרים אותו וגם בלבוש ס' תקפב מביא ופוסק דכך הוא הנוסח. ואע"פ שלא מצאנו בש"ס שום נוסח כזו אפילו לא בדרשי תנאים אעפ"כ נתפשט המנהג לאומרם. כאן אנו נתקלים במצב של ספק ברכה לבטלה שלשיטת הרמב"ם ז"ל הוי איסור דאורייתא שנוי מטבע שטבעו חכמים ועם כל זה עמא דבר נוהגים היפך המנהג מדינא דגמ'.

והמשך יבוא בעזהושי"ת.



בדין גניבת דעת

הרב שמואל אשר שי' ווייסמאן

א' מאנ"ש

שליח בישיבה תשס"ד - ס"ה

גמ' חולין צד ע"א: "אמר שמואל אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים". ונחלקו הראשונים במהות ומקור האיסור, דלדעת הריטב"א בחידושיו (חולין שם) הוה איסור תורה מגדר גניבה וכמו שכותב "ואיסור גניבת דעתו של נכרי, כתבו קצת רבותינו בשם בעלי התוספות ז"ל שהוא איסור תורה, דנפקא לן מדכתיב לא תגנובו ולא תכחשו וגו'".

וכן מצינו בדעת הסמ"ג (ל"ת קנה) והיראים (קכד) שמנו גניבת דעת מכלל לא תגנובו.

ואילו רבינו יונה בשערי תשובה (סי' קפד) מחשיב גניבת דעת מגדר שקר שלכך מונהו בכלל כת שקרים (סי' קפד) וכלה"ק "מי שמתעה את חבריו לאמר כי עשה עמו טובה או דיבר טוב עליו ולא עשה. אמרו רז"ל אסור לגנוב דעת הבריות. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל. יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה. ונתחייבנו על גדרי האמת כי הוא מיסודי הנפש".

ומכללות דבריו משמע דהוי אסור דרבנן.

והנה אדה"ז בשו"ע חו"מ (דיני אונאה וגניבת דעת יא-יב) מחלק בין גניבת דעת היכא שמפסידו ממון, דאז "אף על פי שהוא נכרי . . . גונב דעתו . . . והרי זה כגונב ממנו ממון ואסור מן התורה", לבין היכא שאינו מפסידו ממון שעל זה כותב בסעיף יב "ואפילו לגנוב דעתו בדבר שלא יגיע לו הפסד להנכרי אסור מדברי סופרים".

והנה לכאורה מקור דבריו שתולה דין גניבת דעת בדברי סופרים הוא מסמ"ק (וכפי שציינו בהוצאה החדשה במ"מ שם) שכותב (מצוה רסב): "ויש גניבה אחרת שאסרו חכמים כגון גנבת דעת הבריות ואפילו דעת גוי". אלא שעפ"ז צריך להבין מנין לאדה"ז החלוקה בין מפסידו ממון לאינו מפסידו, שלא מצינו דוגמתה בסמ"ק.

ונראה כי כשם שדבריו בסוף הסעיף "ואף לגנוב דעת הבריות בדברים אפילו במלה אחת של שפת חלקות..." מקורם בדברי הרמב"ם (הל' דעות פרק ב, הלכה ו) – גם חלוקה זו עיקרה בדברי הרמב"ם.

דהנה הרמב"ם מביא דין גניבת דעת פעמיים בספרו - בהל' דעות שם ובהל' מכירה (פרק י"ח הלכה א) - ועל ההבדל בין שני המקומות ניתן לעמוד הן מלשון ותוכן הדברים והן משייכותם לכללות הפרק. בהלכות דעות, שעניינו הנהגות מוסר ודעות ישרות, דן הרמב"ם בהיבט המוסרי דגניבת דעת שהיא כדבריו "דברי חלקות ופיתוי . . . אחד בפה ואחד בלב" ובסוף ההלכה מסכם "אפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור אלא שפת אמת ורוח נכון..." משמע שהצד המוסרי דגניבת דעת נוגע באיסור שקר מדברי סופרים, ומוכן איפוא, שלגבי דין זה אין נפק"מ כ"כ אי מפסידו ממון או לא.

לעומת-זאת, בהלכות מכירה – דיני ממונות – דן הרמב"ם בהיבט הממוני של גניבת דעת, ומהיבט זה עיקר האיסור הוא באם אכן הפסידו ממון, וכפי הדוגמא שנקט "היה יודע שיש בממכרו מום יודיעו ללוקח". ואם אכן הפסידו ממון, הוי דין גניבה מדאורייתא.

ועפ"ז ניתן גם לעמוד על דיוק בדברי הרמב"ם, שכותב בהל' מכירה שם: "ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל שוים בדבר זה", שלכאורה ניתן להבין דברים אלו ברוח דבריו של שמואל בגמ' חולין שם: "אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים" והיינו שאיסור גנ"ד הוא גם בגונב דעת עכו"ם

ולכן "שויים בדבר זה". אלא שעפ"ז היה לו לרמב"ם לנקוט בלשון הגמרא, וכפי שעשה בהלכות דעות, שכותב שם: "ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי?"

ואולי ניתן לפרש דבריו על פי מה שכתבנו לעיל שכאן בהלכות מכירה דן בגניבת דעת היכא שמפסידו ממון והוי דין גזל דאורייתא, ומוכן שאיסור גזל חל גם על הנכרי, וענוש עליו מדין ד' מצוות ב"ן, ולכן "אחד עובד כוכבים ואחד ישראל שויים בדבר זה", משא"כ בהלכות דעות שאינו אלא איסור שקר מדברי סופרים והנכרי אינו מזהה בו.

ואם נכונים הדברים, ניתן לעמוד בפשטות על מקור דברי אדה"ז שמחלק בין גניבת דעת במפסידו ממון שאסורה מהתורה, שעליה דן הרמב"ם בהלכות מכירה, ובין גניבת דעת שלא מפסידו ממון שאינה אסורה אלא מדברי סופרים שמקורה בדברי הרמב"ם בהלכות דעות.

ואולי עפ"י חלוקה זו ניתן גם להסיר מחלוקת מדברי הריטב"א ורבינו יונה דלעיל, שדנים בשני אופנים בגנבת דעת. ודו"ק.



בענין חמצו של ישראל שהופקד אצל ישראל בפסח

הרב התמים מנחם מענדל שי' סבאח
מעלבורן אוסטרליא

א. איתא בגמ' (פסחים דף ה, ב) "אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים ת"ל לא ימצא, הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה? ל"ק הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות, כי הא דאמר רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי – ואסור".

ועד"ז כתב הרא"ש על אתר ומביא קושית הגמ' הנ"ל וז"ל "ל"ק אי קביל עלי' אחריות אסור דהוה לי' כדידי' כדאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיתבד או מיגנב ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי, כדידכו דמי, ואי לא קביל עלי' אחריות שרי', י"א דוקא ש"ש דחייב בגניבה ואבידה אבל ש"ח לא ודייקינן מלישנא דאילו מיגנב או מיתבד וכן כתב ר"י – ובה"ג כתב דאפי' ש"ח נמי, ומיגנב או מיתבד בפשיעה קאמר ומשום דבעי למימר ובעיתו לשלומי הוצרך לומר מיגנב או מיתבד"¹

וכתב המאירי כאן דרך אחר בלימוד הסוגיא כאן והביא שיטה ג' וז"ל וי"מ שאף בשמירת שכר פטור, וממה שהביאו בכאן בענין דבר הגורם לממון שמעות קדשים שחייב באחריותן שאם גנבם משלם תשלומי כפל שמאחר שהוא חייב באחריותן ממון דידיה הוא, וודאי חיוב אחריותן אף באונסין הוא וכגון דאמר "הרי עלי" – אבל חולק המאירי על שיטה זו ומסיים שם "ואין בה הכרח דמכל מקום זו של דבר הגורם לממון סתמא איתמרא אף בלא חיוב אונסין".

וכן כתבו התוס' בב"מ פב ע"ב (בד"ה אימור) "ולפירושו הא דאמר בפ"ק דפסחים (ה' ע"ב) דחייב לבער פקדונות של כותים כשקבל עליו ישראל אחריות היינו דווקא כשקבל עליו אחריות".

ב. ולהלכה כתב אדמוה"ז בשו"ע סימן תמ סעיף ט . . . הרי הפקדון הזה נחשב להישראל לענין ביעור חמץ כאילו הוא שלו ממש כיון שהוא חייב באחריותו וחייב לבערו בע"פ מן התורה, ואם לא ביערו עובר עליו בלא תעשה שנאמר "לא ימצא בכתים" ולא נאמר לא ימצא לכם בכתים פרט לשל אחרים אלא ע"כ אף בשל אחרים עובר עליו אם הוא מופקד אצלו וא"א לומר אף כשלא קבל עליו אחריות יעבור עליו שהרי כבר נאמר לא יראה לך שלך אי אתך רואה אבל אתה רואה של אחרים הא אין הכתוב מדבר אלא כשקבל עליו אחריות כיון שאילו הי' גנב או נאבד חל ההפסד על הישראל ה"ה כשלו ממש לענין ביעור חמץ בלבד מגזירת הכתוב".

¹ וועיין בהגהות הב"ח כאן שמקשה על ב' השיטות שהובאו בהרא"ש דלכאורה יש סתירה בדברי הר"י וכן קשה לבה"ג ועיי"ש.

ובסעיף יו"ד שם "אבל אם לא קבל עליו הישראל אחריות גניבה ואבידה באונס ואפילו אם הנכרי הוא אלם ויכפהו לשלם לו אף אם יגנב או יאבד ממנו באונס, מ"מ כיון שהישראל לא קבל עליו אחריות האונס והוא פטור מדין תורה ומדין המלך אין החמץ נחשב כשלו עד שמתחייב באחריותו בגזילת הנכרי". (דהיינו דלעבור בב"י צריך להיות ש"ש שמקבל אחריות אבל ש"ח לא – כשיטה המובא ברא"ש כאן לעיל ושמירה של ש"ח גרידא לא מספיק חזק שיעבור על ב"י וכו').

ובק"א במקומו כתב אדמוה"ז "אע"פ שקיבל עליו לשמרו שמירה מעולה כדרך השומרים ואם יפשע בשמירתו ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו אין זה נקרא קבלת אחריות להיות הפקדון נחשב כשלו על ידי כן, כיון שקבל עליו אחריותו אלא זה נקרא קבלת השמירה בלבד שקבל עליו שישמור חמצו של נכרי, ואם יפשע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו שהפושע הוא כמזיק בידים כיון שקבל עליו לשמור כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו, ולא שמרו בעצמו".

היוצא מדברי אדמוה"ז הנ"ל דאע"פ שקיבל השומר לשמור את החפץ הזה בשמירה מעולה כדרך השומרים והכל כרגיל וכו' מ"מ אין הקבלה הזה מספיק כדי ליצור הגדרה שהחמץ הזה נחשב כשלו ממש אלא זה מוגדר כקבלת השמירה בלבד וכל' הזהב שם "אין זה נקרא קבלת אחריות וכו' אלא קבלת השמירה" והחיוב שנתחייב השומר הנ"ל אם יפשע הוא מטעם שקיבל לשמור ולא שמר שמירה מעולה.

ומכאן בדברי אדה"ז מובן יסוד הדברים דמתי מתחייבין ועוברין על ב"י היינו דווקא כשהחמץ נחשב כשלו ממש לכל דבר ולא רק נחשב כשלו לענין שמירה והנראה לומר בזה בהקדים החקירה הידועה, אם חמץ בפסח הוא איסור גברא או איסור חפצא.

ג. דהנה ידועה מ"ש הצפנת פענח דחקירה זו אם חמץ בפסח הוא איסור גברא או איסור חפצא תלוי' במחלוקת של ר' יהודה ור' שמעון אם חמץ אסור לאחר הפסח מן התורה, דמאן דסב"ל דזה איסור חפצא סב"ל דאסור לאחר הפסח מן התורה, ומאן דסב"ל דזהו איסור גברא סב"ל דלאחר הפסח הרי"ז מותר מן התורה.

ולאור זה גם המחלוקת בין ר' יהודה וחכמים במשנה פסחים (פ"ב, מ"א): "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". לדעת חכמים איסור חמץ הוא איסור גברא, ומטרת הביעור היא שהיהודי לא ישל ברו, לכן לא חשוב באיזו דרך יבער אותו: מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. אבל לדעת ר' יהודה, איסור חמץ הוא איסור חפצא,

ולכן צריך להשמיד את החמץ מן המציאות, ואין להשמיד אותו אלא ע"י שריפה.

דהיינו בעניינו הגברא חייב מדין שמירה שלא שמר כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו, והחפצא דהחמץ חייב להיות שלו כדי לחייב אותו בב"י ואם לא כן אינו עובר אלא מדין שמירה בלבד דהנה החמץ הזה לא הפך בשום שלב להיות כשלו ממש לחייב אותו לעבור בב"י כיון דלא קנה החמץ הזה וכו' ומכאן אפשר להאיר בסוגיין דיסוד המחלוקת בין ג' השיטות הראשונים הנ"ל מיוסדים על הדברים האלה דחולקין הן בגדרי השומרין באיזה מהן אמרינן דהקנין מספיק חזק כדי לחייב את השומר בב"י כי החמץ נחשב שלו לענין זה או שהקנין רק מחייב את השומר מצד דין שמירה אבל אינו מספיק לחייב אותו בדין בב"י ולפי השיטה האחרונה המובא במאירי דכדי לעבור על בב"י צריך דווקא חיוב אונסין כי רק אז החיוב שלו מצד זה שעשה קנין בגוף החמץ כי אז החמץ כבר נקרא שלו לענין זה כי לשיטתו בש"ח וש"ש כל החיוב הוא מצד מעשה הגברא מצד הפשיעה וכו' ולא עובר על בב"י כי לא נקרא שלו לענין זה ע"כ וק"ל בכל הג' שיטות הנ"ל.

עכ"פ המורם משיטת אדמוה"ז הנ"ל שטעם החיוב בהשומר חינם הוא מצד הפשיעה עצמה – ומזה מתחייב וכו'.

ובסימן תמ"ג סעיף ח' בדין חמץ של ישראל המופקד אצל ישראל חברו כתב אדמוה"ז "אם בא בעל החמץ אחר הפסח ותובעו בדין על שלא מכר את החמץ לנכרי קודם זמן הביעור אינו חייב לשלם לו לפי שלא קבל עליו אלא לשמור את החמץ שיהא שמור לבעליו ולא יחסר ממנו מאומה עד שיחזירנו בשלימות לבעליו, אבל לא קבל עליו למכרו בע"פ שאין זו בכלל שמירה שהרי במכירה זו מוציאה מרשות בעליו, ואינו חייב כלל למוכרו בע"פ מחמת שקיבל עליו לשמרו אלא מחמת מצות השבת אבידה לבעלים וכו'".

ובק"א במקומו ד"ה שהרי במכירה זו כו' "עיינן בח"י שדעתו דש"ח אין צריך לטרוח במכירה זו אבל ש"ש חייב לטרוח ע"ש, ודבריו תמוהים שהרי אף שומר חינם הרואה שקרובה לבא לידי גניבה או אונס חייב לטרוח ברועים ומקלות . . אפי' בשכר, וזה אינו חייב אלא כשמוצא בחינם, וגם מה שכתב בדברי ריבות דאף כשהי' לו למכור ופשע ולא מכר אינו אלא גרמא בניזקין, ומביא רא"י מתשובת הרשב"א ע"ש, מאוד תמוהים דבריו שהרי אם לא נעל בפני' כראוי מיקרי פשיעה וחייב אף בשומר חינם וה"ה לאפוטרופוס אי הוי כשומר חינם ואין לך גרמא גדולה מזו שהרי אף הפורץ גדר בפני בהמת חברו וגנבוה ליסטים או שיצאה מאל"י ונאבדה פטור משום דאינו אלא גרמא בעלמא אלא ע"כ צ"ל דמה ששומר חינם חייב על הפשיעה אין חיובו בא מחמת

הפשיעה עצמה אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן", ע"כ לעניינינו.

ולכאורה דברי אדמוה"ז צ"ע, מהו הטעם שחייב הש"ח על הפיקדון (כחמץ וכו'), דבסי' תמ פסק שהחיוב הוא מדין פשיעה, וכלשונו הזהב "ואם יפשע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו שהפושע הוא כמזיק בידים" – ובסי' תמג פסק שהחיוב הוא מטעם אחר "שנשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן" – "ואין החיוב בא מחמת הפשיעה עצמה"?

ובספר שולחן המלך שם בהערה ביאר הדברים דבסי' תמג שם איירי בישראל שאז חל עליו דין שמירה מן התורה משא"כ בסי' תמ דאפשר לחלק ששם מדובר על נכרי שאין דין שמירה שם דהרי בנכרי דליכא שמירה מצ"ע שהרי בנכרי ליכא דין שומרים אלא שקיבל על עצמו כנ"ל, שם אמרינן שמקבל עצמו להתחייב על גוף הפשיעה כמו במזיק עיי"ש – ואז נאמר דהפושע הוא כמזיק בידים – משא"כ בסי' תמ ולכן שם אינו נחשב כמזיק בידים.

אבל הביאור הנ"ל צ"ע – דהנה מה שמתנה הישראל עם הנכרי ומקבל על עצמו (ולכן הוא כמזיק בידים) לכאורה חל על הישראל באותו אופן כשמקבל פקדון מישראל אח"כ וא"כ איך אפשר כאן לחלק בין ישראל ועכו"ם ולאמר שבישראל החיוב הוא מצד גרמא בניזקין משא"כ בעכו"ם ששם הוא פושע כמזיק בידים? הרי זה אותו הפעולה ופועל על השומר באותו אופן גם בעכו"ם וגם בישראל.

וע"ע ברמב"ם דפסק בהלכות שכירות פרק ב' ה"ג וז"ל "וכן אם הי' ש"ש שמשלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור מלשלם – אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא..." וגם בישראל.

ד. וכדי לבאר כל הנ"ל נקדים שיטת הראשונים בדין גרמא בנזקין, דהנה איתא בגמ' בב"ק דף נה ע"ב וז"ל "תניא אמר רבי יהושע ד' דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואלו הן: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו והכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה, והשוכר עידי שקר להעיד, והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו".

והנה בזה נחלקו הראשונים וכתב רש"י על אתר ד"ה פטור מדיני אדם וז"ל קסבר גרמא בניזקין פטור עכ"ל וכן כתבו התוס' בד"ה אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי ליחייב פי' אכותל דאבהמה ודאי לא מיחייב בפריצת גדר בעלמא, דאין זה אלא גרמא בעלמא – ועד"ז גם כתב הרשב"א כנ"ל – וגם השטמ"ק בשם תלמיד הר"פ ועוד, שהפורץ גדר בפני בהמת חבירו וברחה ונאבדה פטור אפי' שהוא גדר בריא, שאינו אלא גרמא בניזקין שהוא לא עשה מעשה ההיזק אלא מאלי' יצאה, וההיזק לא בא מיד אלא לאחר שברחה, ואין

זה בריא הזיקא – כי מי יאמר שתצא, ואם תצא מי יאמר שתאבד ולא תמצא – (עיי' רמב"ן בדינא דגרמי שמאריך בזה).

וכן מובא דעת הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי וז"ל אבל יש מפרשים הא דאקשינן בגמ' אי כותל בריא, בדיני אדם נמי ליחייב? אבהמה נמי קאי וכו' ואע"ג דתנן או שפרצוה ליסטים ולא מיחייב עד שהכישוה, ה"מ לאחיובי בניזקין, דכל אימת דלא קמה ברשותיהו לא מיחייב בניזקי, אבל אגופה של בהמה לעולם חייבין עד שיחזירוהו למקום המשתמר, שבשעה שפרץ יצאת מרשות בעלים והם גרמו לה, הלכך לא מפטרי מגופה לשל בהמה עד שיחזירוהו למקום המשתמר ברשות בעלים שהרי הוציאוה מרשותם משעה שפרץ, אבל אניזקין לא מחייב כי מי יימר דמזקא ולא ברי הזיקא, וזו הסברא הנכונה – ומזה משמע בכרוור ששיטתו הוא דאפי' בכותל בריא וזה בא ע"י גרמא – וכלשונו – "והם גרמו לה" חייבים.

וע"ז כתב השטמ"ק והוסיף "שכוונתו להזיק" – ולכן חייבים.

היוצא מהנ"ל שיש מחלוקת אם חייבים בפשיעה עצמה כי מזיק גמור הוא וכדכתב השטמ"ק וחייבים מצד הפשיעה עצמה וכל' הרמב"ן אבל אגופא של בהמה לעולם חייבים עד שיחזירוהו למקום המשתמר – שבשעה שפרץ יצאת מרשות בעלים והם גרמו לה – הכי – שחייבים מצד הפשיעה עצמה.

או כמו שכתבו רש"י ותוס' והרשב"א שאפילו בפשיעה שהיתה ע"י גרמא פטורין (ואפילו בכותל בריא כנ"ל).

ה. ובזה נתיישב ב' טעמי החיוב בפסקי אדמוה"ז – שבסי' תמ פסק שחייב מצד הפשיעה כי הוא סבר כמו הראשונים הנ"ל (הרמב"ן והשמ"ק) ובסי' תמג פסק שאין החיוב בא מחמת הפשיעה עצמה – כי הוא סבר כמו הראשונים שאומרים שאינו חייב (רש"י תוס' והרשב"א) כי זה רק גרמא כנ"ל, וכלשון אדמוה"ז "אין לך גרמא יותר מזו".

אבל אכתי קשה הא גופא צ"ב למה פסק אדמוה"ז בנתינת טעם בסימן תמ – כהראשונים הנ"ל ובסימן תמג להיפך?

ובגוף הדברים אפ"ל דמה שהביא האדמוה"ז בסימן תמ שטעם החיוב מצד "הפשיעה עצמה" – זה לא בעצם שיטת אדמוה"ז אלא שמביא דעת הרמב"ם בזה.

דהנה כתב הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ד' הלכה ג' וז"ל – עכו"ם שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו הרי זה חייב לבערו הואיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו, ואם לא קבל עליו אחריות מותר לקיימו אצלו, ומותר לאכול ממנו אחר הפסח שברשות העכו"ם הוא.

והטעם בזה הוא "שישלם לו דמיו ונעשה כשלו וחיוב בפשיעתו" כי הרמב"ם לשיטתו פסק בהלכות שכירות פרק ב' ה"ג וז"ל "וכן אם הי' ש"ש שמשלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור מלשלם באלו – אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא" עכ"ל לעניינינו.

מזה מובן בפשטות למה כתב אדמוה"ז שהחיוב בא מחמת הפשיעה עצמה כי – הפושע מזיק בידים ה"ז שיטת הרמב"ם - סימן תמ סעיף י', והראי' לזה היא כי בסעיף יג כותב וז"ל "ויש חולקין עכ"ז ואומרים דכל שאחריות החמץ הוא על הישראל אפי' לא קבל עליו אלא אחריות של גניבה ואבידה וכו', וכן אפילו אם לא קבל עליו אחריות כלל בין מחמת פשיעה ובין מחמת אונס וכו'".

ולהלכה למעשה פסק בסעיף טז "ולענין הלכה בכל ד' דברים שיש בין סברא הראשונה וסברא האחרונה יש להחמיר לכתחילה כסברא האחרונה דהיינו שיחזיר הפקדון לבעליו או שימכרנו לנכרי אחר קודם שתגיע שעה ששית בע"פ – אבל בדיעבד שכבר הגיע שעה ששית שא"א למכרו לנכרי כמו שיתבאר בסי' תמג וגם הנכרי בעל החמץ אינו בעיר שיחזירנו לו יש לסמוך על סברא הראשונה" (שיטת הרמב"ם) ומזה מובן כנ"ל שבסעיף יו"ד הביא אדמוה"ז שיטת הרמב"ם ולא פסק שהחיוב בא מחמת הפשיעה בעצמה (וכנ"ל באריכות) משא"כ בס' תמג שבו מביא אדמוה"ז את שיטתו בזה פסק ונתן טעם שהחיוב הוא מצד שנשתעבד להחזירו בשלימותו ולא מצד הפשיעה.



מנהגי המקום, האבות, והזוגות

ר' דוד שי סג"ל

מעלבורן אוסטרליא

מאמרינו לא יעסוק במנהגי שונים של מקום, אבות, או של זוגות, אלא במושגים עצמם, שהראשון שבהם מקורו במשנה¹, השני בתלמוד², ואילו השלישי הופיע לראשונה רק בסוף תקופת הראשונים³.

מנהג המקום.

כולם יודעים שאסור לשנות מנהגים⁴, אך מעטים יודעים שהמשנה המחייבת את האדם לנהוג במנהג המקום בו הוא גר, גם מחייבת אותו לשנות את מנהגיו, אם הוא עובר למקום חדש שמנהגיו סותרים למנהגי מקומו הישן. מספר משניות בפרק הרביעי של מסכת פסחים, עוסקות בשינויי מנהגים במקומות שונים, ובכולן אין המשניות קובעות איזהו המנהג ה"נכון" או ה"לא נכון", אלא קובעות שאף ששניהם כהלכה, יש לבני המקומות לנהוג כמנהג שונהגים במקומם.

1 במשנה ובתלמוד, מצאנו את הביטויים "מקום שנהגו", ו"הכל כמנהג המדינה", ומתקופת הראשונים את הביטוי "כמנהג המקום". ונראה ש"מדינה" שבמשנה ובתלמוד אינה במשמעות מדינה של היום, אלא היא במשמעות מחוז, כדוגמת "ממדינה למדינה בארץ ישראל" (גיטין דף ב עמ' ב), בעוד ש"מקום" מתאר יחידת מרחב (גדולה או קטנה) בתוך השטח של ה"מדינה". במקומות רבים מצאנו את קביעת מנהג המקום לפי מנהג המדינה: "מקום שנהגו . . . הכל כמנהג המדינה".

2 בירושלמי פסחים פ"ד הלכה א, בבבלי פסחים דף נ עמ' ב.

3 רבי שמעון בן צמח דוראן, נולד באי מיורקה (ע"י ספרד) בשנת ה"א קכ"א (1361) ונפטר בעיר אלג'יר בשנת ה"א ר"ד (1444), שו"ת התשב"ץ חלק ג סימן קעט.

4 או "מנהגות" כפי שהוא בראשונים רבים, במאירי (הקדמת "מגן אבות") "והוא מה שאמרו בירושלמי (שאינו לפנינו): "ואל תבוז כי זקנה אמך אלו המנהגות". ובספר המנהיג (תשובה לחכמי אראגון, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד, עמוד תשכד) בשם מדרש: "שמע בני מוסר אביך אלו דברי קבלה ואל תטוש תורך אמך אלו המנהגות שנהגו העם".

המשנה הפותחת סדרת משניות זו⁵, עוסקת במנהגי המקומות להיתר ואיסור עשיית מלאכה בערב פסח, ומלבד ההלכה שעל האדם לנהוג כמנהג הנהוג במקום בו הוא נמצא, כפי שהוא במשניות האחרות, נוספה בה ההלכה שאדם הנמצא (ארעית)⁶ במקום שבו המנהג הוא שונה מהמנהג שנהגו במקום מגוריו הקבוע, עליו לנהוג כחומרות שתי המקומות, וניתן להבין ממנה שהלכה זו אינה מיוחדת רק במנהגי מלאכה בערב פסח, אלא שהיא לכל המשניות שלאחריה, ולמשניות אחרות המחייבות לנהוג במנהגי המקום.

במשנה זו נאמר:

"מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו⁷ שלא לעשות - אין עושין⁸. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין - נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת".

ממתי הוא חייב לנהוג כמנהג המקום ניתן להבין מדברי הב"י⁹ שכתב בשם האורחות חיים:

"כתב בארחות חיים¹⁰ בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ אסורים לעשות מלאכה ביו"ט שני בישוב אפילו דעתו לחזור וכל זמן שלא הגיע לישוב¹¹ אפילו אין דעתו לחזור מותר לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן אבל אם הגיע

5 פסחים פ"ד משנה א, (דף נ עמ' א).

6 ר"ן על הרי"ף.

7 המעניין הוא שבמשנה (פסחים פרק ד משנה ה) מצאנו שהמקום שעשו בו מלאכה הוא ביהודה היו ששם היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ואילו בגליל לא היו עושין כל עיקר.

8 ראה מסכת שמחות ברייתות מאבל רבתי פרק ב: "... מקום שנהגו לעשות כן עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, ועל זה נאמר אל תסג גבול עולם".

9 אורח חיים סימן תצו.

10 דיני ערבי פסחים ושאר ימים טובים ס"ה.

11 מה שכתב שכל זמן שהוא לא הגיע ליישוב, הוא מותר בעשיית מלאכה, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן, טעון הסבר, שהרי מ"מ גם אם לא הגיע ליישוב בחו"ל ה"ה בחו"ל.

לישוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין בישוב וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם ובקולי מקום שיצא משם יש פוסקים שלעולם אינו נוהג כל זמן שדעתו לחזור לעולם עכ"ל ודברים אלו נלמדים מעובדא דרמי בר תמרי דפרק כל הברש¹² וצ"ע.

ואף שהרב יוסף קארו אחרי שהביא את האורחות חיים בב"י כתב "וצ"ע", הוא הביאו להלכה בשו"ע¹³ כהלכת "סתם":

"בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור; וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב. וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם".

הלכה זו אינה מופיעה ברמב"ם, ברי"ף או בטור.

גם בהלכה זו הסיבה שאין עליו לשמור על יו"ט שני בהיותו מחוץ לתחום הוא, מפני שאם הוא עדיין מחוץ לתחום אין חשש למחלוקת¹⁴.

במשנה מצאנו שהאיסור לשנות ממנהג המקום הוא מפני שמנהגים שונים עלולים לגרום למחלוקת¹⁵, ונשאלת השאלה האם איסור השינוי ממנהג המקום

12 חולין דף קי עמ' א.

13 הלכות יום טוב סימן תצו סעיף ג.

14 ראה ט"ז או"ח סימן תצ"ו ס"ק ב.

15 במשנה זו הובאה הסיבה "מפני המחלוקת" ולא הטעם של "לא תתגודדו", אולי מפני שבמנהג לא שייך "אגודות אגודות", ואכן שאלה זו כבר נשאלת בתלמוד הירושלמי (שם) "רבי שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן ואינו אסור משום כל תתגודדו?" "אמר ליה: בשעה שאילו עושין כבית שמאי ואילו עושין כבית הלל" לדברי הקה"ע פירוש תירצו של ר"י הוא שלא תתגודדו שייך כאשר הם חלוקים בהלכות ולא במנהגים, ואכן, רש"י (סוכה דף מד ע"א בד"ה לדידהו) מנמק את טעם האיסור כ"שלא תהיה תורה כשתי תורות", ואילו שינויים במנהגים לא נראים כשתי תורות, אך ייתכן שמדברי הרמב"ם משמע, שלא תתגודדו שייך גם במנהגים, ואף שבהלכות עבודת כוכבים פרק יב הלכה יד כתב: "ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות", וכן כתב בספר המצוות, מצוות לא תעשה מה: "... והנה אמרו (יבמות יג עמ' ב) שבכלל לאו זה גם כן האזהרה מחילוק בתי דיני העיר במנהגיהם וחילוף

הוא איסור גורף, והוא אסור אף במקום שאין חשש למחלוקת, או שהוא רק במקום שהוא עלול להביא לידי מחלוקת ?

לדברי רבי שמואל בן משה די מדינה (המהרשד"ם)¹⁶, האיסור לשנות ממנהג המקום (להחמיר) הוא רק על מי שבא ממקום אחר, אך לא על כל המקום:

"... ועוד אני אומר דלע"ד איפשר לומר, שלא אמרו (אל) ישנה כן אלא על ההולך ממקום למקום ואפי' שדעתו להשתקע שם, מ"מ בני העיר שהולך זה לשם מחדש, מקפידים שנוהג הפך מנהגם, אבל כן עיר שרוצה להחמיר על עצמו, אין מקפידים בני עירו במה שרואים אותו מחמיר על עצמו בדברים שהם מקילים. וקצת נראה כן מן הלשון שאמרו ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושים, ולא אמרו מקום שעושים אל ישנה אחד מבני העיר".

הקבוצים ואמרו לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות", ואף שמדבריו היה ניתן להבין שהאיסור הוא רק כאשר ישנם בעיר שני בתי דינים וכל אחד פוסק הפוך מחבירו, הרי שהוא גם כאשר הם נוהגים במנהגים שונים, וכך ניתן להבין גם מתשובה המובאת בשו"ת הרמב"ם סימן שכט - שו"ת פאר הדור סימן קנא, ומובאת בשמו בשו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) סימן נז ששם נאמר: "... אבל אסור להם מענין אחר משום לא תתגודדו משום לא תעשו אגודות אגודות אלא כך חייבים כל בית ישראל הנקראין בשם יעקב המחזיקים בדת משה רבינו ע"ה להיות כל עדה וקהל מישראל אגודה אחת ולא תהיה ביניהם מחלוקת בשום דבר בעולם. ואתם חכמים ונבונים ויודעים מהו עונש המחלוקת וכמה רעות גורמת המחלוקת...". ומשמע שהוא בכל דבר המביא למחלוקת. האם ייתכן שב"מפני המחלוקת" שבמשנה הכוונה לאיסור "אגודות אגודות", וכפי שהוא בדברי הרמב"ם שטעם איסור "אגודות אגודות" הוא מפני המחלוקת שהתפלגות לקבוצות גורמת, ואכן כך הביין האבני נזר (שו"ת חלק אורח חיים סימן תכד) את דברי הרמב"ם, שכתב: "דאיסורא דמפני המחלוקת מלא תתגודדו נפקא, כמו שכתב הרמב"ם פרק י"ב מהלכות עכו"ם...". והיינו שהם איסור וטעמו, שלא כר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן לד), שהבין שהם שני איסורים, האחד מדאורייתא-איסור לא תתגודדו, והשני מדרבנן- מפני המחלוקת, שכתב: "וכן הוא מפורש ברמב"ם פ"ב מע"ז הי"ד שכתב ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג זה, ובשביל זה שהוא דרשא גמורה מהקרא, הקשה הכ"מ איך לוקה בגדידה הא הוא לאו שבכללות, ואם היה רק מדרבנן ואסמכתא לא היה קשה כלום, הרי בהכרח שהוא מדאורייתא. ושנית מהדין אל ישנה מפני המחלוקת, דבפסחים דף נ' ודין זה הוא מדרבנן".

¹⁶ שו"ת מהרשד"ם חלק יורה דעה סימן קצג.

מדבריו ניתן להבין שהוא מתיר לבן העיר להחמיר יותר מהמנהג המקובל בעיר, מפני שבני העיר לא יקפידו אם בן עירם יחמיר יותר מהם, ונשאלת השאלה:

הייתכן שיהיה אסור להחמיר?

אם בימנו מי שאינו מחמיר נחשב כמקיל, הרי שבעבר נאסר להחמיר, ואף גזרו חרם על המחמירים, אף שהם לא טענו שמי שמקיל הוא "קל":

"... והמנהג הפשוט בכל א"י כדברי רבינו ומימינו לא שמענו פוצה פה לחלוק על זה. ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו הפך המנהג הפשוט ומעשר פירות שגדלו בקרקע העכו"ם ונגמרה מלאכתן ביד עכו"ם וגם מירחן עכו"ם. והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו. ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה משום לא תתגודדו ועוד שמאחר שבכל אלו המדינות קבלו עליהם לעשות כדברי רבינו מלבד מה שנוגע בכבוד הראשונים שנהגו כן והרי ריב"א לא מלאו לבו לסמוך על סברתו לבטל המנהג ומי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן ועוד שדבר זה הוא דבר שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בו לכן יש לגזור עליהם שלא ינהגו כן ואם יסרבו יכופו אותם כההיא דשמואל דא"ל אכול משחא ואי לא כתיבנא עלך זקן ממרא. אח"כ נתפשטו הדברים עד שהוצרכו חכמי העיר לתקן ונתקבצו כולם וגזרו גזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם לקוח מן העכו"ם אלא כמו שנהגו עד עתה ע"פ רבינו"¹⁷.

סיפור החכם המחמיר והחרם, מופיע גם בתשובתו של רבי בצלאל אשכנזי (בעל השטה מקובצת)¹⁸, ולהלן חלקה הראשון של התשובה, שבה הזכיר את דברי הכ"מ, וממנה ניתן להבין את יחסו למחמיר:

"שאלה. הקונה תבואה מן העובדי כוכבים ומזלות בזמן הזה בארץ ישראל אם חייב לעשר מן התורה או מדרבנן או פטור מכלום ואפילו מדרבנן לפי

¹⁷ כסף משנה הלכות תרומות פרק א הלכה יא.

¹⁸ שו"ת רבי בצלאל אשכנזי סימן א.

שמנהג א"י שלא לעשר ועתה קמו מערערין: יורנו המורה איזה הדרך ישכן אור ושכרו כפול מן השמים:

תשובה. זה ימים רבים עלה מחוצה לארץ חכם אחד בקי ומוחזק בירא חטא וערער על המנהג ושלה לי למצרים קונטרס אחד על הדבר הזה והנה הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי וראיתי בקונטרסו שערוריה דקא מהדר לתלות בוקי סריקי במילי דחיקי על מנהג ותיקין והקיף על המנהג תשובות חבילות שאין בהם ממש גם גבב מנהגים מקצות העם דלא פקיעי במצות הארץ לדמויי מילתא למולייתא לאמר כשם שאלו מילי מולייתא...

ולכן אז התחלתי להשיב ידי על פסקו ז"ל ועל דבריו וביני ביני שמעתי בהתאסף ראשי עם יחד כל רבני הגליל ותלמידיהון ותלמידי תלמידיהון וגזרו גזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם לקוח מן העובדי כוכבים אלא כמו שנהגו עד עתה על פי הרמב"ם ז"ל וכמו שכתב הרב הגדול בעל כסף משנה ז"ל בפרק א' מה' תרומות ובאותו הקבוץ היו שני רבתי מהר"ר דוד בן אבי זמרה זצ"ל ומהר"ר ישראל די קוריאל זצ"ל לכן אני משכתי ידי כי מי יבא אחרי המלכים האלה את אשר כבר עשוהו ובאתר דזיקוקין דנור ובעורין דאשא מאן מעייל בר נפחא לתמן ולפני המשפיעין במדה גסה איך יכנס המודד בדקה עוכלא לתמן ומי שקדרתו חסר' מלח ותבלין היכניס ראשו במקום שידועים לפטם ולא חסר מכל סמן וסמן האמנם כאשר זכיתי ועליתי בעיר קדשו ראיתי קצת חכמים ותלמידים מחזיקים בתורתו של בעל הקונטרס הזה ומעשרין כל הלקוח מן העובדי כוכבים ומזלות וקא מקורו אקוואת בשוקא דפומבדיתא ומקהו אקהתא אנהרדעא ולא מסתייה דלא גמירי מיגמר נמי מגמרי ודמי להו כדלא גמירי אנשי שמעתא וגם היינו בעיניהם כמתעתעים במצות והרי מצינו חסיד שבתנאים רבי יהודה בר אלעאי שהקפיד על בנו של רבי חנינא בן אנטיגנוס על דאוחיב רבנן מדידיה לגבייהו למנטר טהרות ואגב רתחיה אמר אביו של זה ביזה ת"ח אף הוא מבזה ת"ח וגם אם אין אנו כחמורים של ראשונים הרי אין לך אלא חכם שבדורך אילו היה אהרן קיים יהודע היה גדול ממנו בדורו ופגם הכתב את הצדיק בקבר מפני אדם בשעתו ואילו היה אהרן קיים עזרא היה גדול ממנו בדורו וכל שלשה ושלשה שיעמדו בכית דינו של ישראל יהיו בעיניך כמשה ואהרן וכשמואל ועוד האריך במדרש ובאמת אם פשה תפשה המספחת הזאת עד עקבי משיחא דחוצפא יסגי ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד ונהרסו המורים ונפלו המדרגות ויתפאר הגרזן על החוצב בו וחכמות סופרים תסרח שאחד מן הריקים וחובר חבר כשינהוג לעשר יחזיק עצמו לחבר והשופט אשר יהיה בימים ההם הגם שיהיה מלא תורה יחזיקוהו בחזקת עם הארץ לפי שאינו מעשר בטעות ובזה תבו חכימיא למהוי כעמא דארעא ועמא דארעא כחכימיא והדר' התורה אזלא ומנוולא וגם עתה ת"ל אשר

עדיין לחלוחית הראשונים קימעא קיימת כבר התלמידים מזדנין בדבר הגדולים ורבו המתפרצים ומפטפטין כנגדם ואומרים לאב מה תוליד ולאשה מה תחילי בחשבם כי המה החברים דלא חשידי על השביעית ועל המעשרות ולא אתאי הלכתא אלא לגו"ד וללבו"ד לדופ"ן עקומ"ה לגוד וללבוד לדופן עקומה ומהשלמים תמימים וישרים ההלכה נעלמה וקטלי קני באגמא ומעיד אני וסהדי במרומים כי זה ימים על עסקי עיר הקדש יצאתי בשיירה ונטפל עמי אחד מהתלמידים והיה עיף ויגע ומוטל ברעב וזימנתי אותו לסעוד עמדי והשיב שאינו אוכל בלתי מעושר והחרשתי ולא גזרתינהו לפומיה בגיזרא דפרזלא כמו שאמר לעשות מי שנשתבח בעונה רבינו הקדוש ז"ל על רבי יהודה בן נקוסא וכזה וכזה שמעתי מאלו המעשרין ומצערין ואני אשא ואני אסבול ועל רבותינו ז"ל הגוזרים על זה מדברים תועה לכן כשל כח הסבל ואמרתי עת לעשות להקים דגל הראשונים על תלו ולהעמיד אשיות תורתם ומנהגם על נכון נגד המשחיתים ואציגה נא מעט מן הבא לידי מדברי הראשונים הם המורים הם המלמדים הם המעמידים תורה שבעל פה על אמתה ועריץ חיות בל יעלנה הם המגלים לנו כל סתום ואיני אלא כמעתיק דבריהם וקרוב לגבי דהינא ואידהן ובהשנות דבריהם בפי שאפה באות נפשי העיפה ותהי לנפש חיה לחוות דעי כדי שיסתיים בקטנים דבר שנפתח בגדולים ולפי שבעל הקונטרס כבר נתבקש בישיבה שלמעלה לא אדקדק אחר כל דבריו שאין משיבין את הארי אחרי מותו אבל לא אחשה ממאי דאתי אגב שיטפא ורהיטא לי גמרא לשבור דבריו ואברר היטב כל הדברים להוציא הדין ברור לעומת מביין עם תלמיד והמביין יבין כי תורתן של ראשונים אמת והחולקים עליהם לא חשו לקמחייהו ובוהן לבות וכליות הוא יבחן אשר לבבו פונה היום מעם ה' לבנות במות לעצמן ואשר לבו לשמים וכל מגמתו לחבר את האהל והיה אחד ולא יתגודדו בעיר קדשו והאל ברחמיו יתן לנו לב אחד ובירושלם יהיו הכל נאמנין על הקדש ובשעת הרגל אף על התרומה שיעשה המקום כולם חברים ושלא להתגדר במצותיה אלא לקיימן לשמן. ויתן לנו כח לבנות גדירן של ראשונים בנין חזק מעשה ידי אמן. ואשר אותיותיו מטושטשות כמעט שלא ניכר רישומן. יתן לב לקיים תוקף הגזרה

ויזכה לה עדים בחיתומן והאל אשר ברא לנו תורה תבלין יתן לנו לב שלא נשנה את טעמן ולא יהיה הדור יתום וישראל עם אלמן...".

שלא כדברי המהרשד"ם שהתיר רק לבן המקום להחמיר יותר משאר בני המקום, מפני שהם אינם מקפידים אם בן מקומם יחמיר, הרי מדברי האדמוה"ז ניתן להבין, שמה שאסור (למי שאינו מבני המקום) לשנות ממנהג המקום, (בין אם הוא להקל או אף להחמיר), מותנה בסיבה שבגללה הוא מחמיר, ולא באם בני המקום מקפידים או אם ישנו חשש למחלוקת, והשינוי אסור מטעם איסור "לא תתגודדו", שכתב¹⁹:

"... אבל אם ידוע לו מנהג המקום, אין לו לשנות מן מנהג המקום להקל בימים שאנשי המקום מחמירין, או להחמיר בימים שהן מקילין, אם אינו עושה כן מחמת חומרא בעלמא, שמחמיר על עצמו לחוש לדברי המחמירין בימים אלו, אלא הוא מתראה שעושה כן לפי שכן ראוי לעשות לכל אדם, מפני שהעיקר הוא כהמחמירין, שאז נראה הדבר כשתי תורות שהוא מחמיר ואנשי המקום מקילין או להיפך, (כבטעמו של רש"י) ויש בזה איסור לא תתגודדו, כלומר לא תעשו אגודות אגודות²⁰, אפילו אם הוא בענין שאין לחוש למחלוקת, כגון שאין הוא היחידי בעיר שנוהג כך, אלא הרבה מאנשי המקום נוהגין כך והרבה מהן נוהגין כך ואין מקפידין זה על זה כלל".

אם בימנו לא יעלה על הדעת לאסור על אדם שהוא להחמיר²¹, הרי שמצאנו בתלמוד איסור לאדם "רגיל" להחמיר יותר ממה שדורשת ממנו ההלכה, והטעם שניתן לאיסור להחמיר הוא מפני ש"מיחזי כיוהרא", איסור זה מופיע בגמרא שבהמשך למשנת²² "מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב - עושין. מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה - אין עושין. ובכל מקום תלמידי

19 שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תצג סעיף ז.

20 יבמות דף יג עמוד ב.

21 ראה פרופ' מנחם פרידמן: "מודל 'השוק' וההקצנה הדתית", בתוך "בחבלי מסורת ותמורה", (רחובות תש"ן) עמ' 91 – 112.

22 דף נה עמוד א, ובברכות דף יז עמוד ב.

חכמים בטלים. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם", והגמרא שואלת על דברי רשב"ג: "למימרא דרבן שמעון בן גמליאל סבר: לא חיישינן ליוהרא ורבנן סברי: חיישינן ליוהרא? והא איפכא שמעינן להו...?"

לאיסור להחמיר יותר מאחרים ניתנו מספר טעמים²³, ואחד מהם הוא שבחומרותיו הוא מוציא לעז על הנוהגים (או שנהגו בעבר) כהלכה ואינם מחמירים, כאילו הם מחללי שבת, או אוכלי טריפות ונבילות, ולכאורה אף שכשהוא מחמיר יותר מאשר בני העיר והם "מרשים" לו להחמיר, הרי עדיין ישנו הטעם של הוצאת לעז על הראשונים שנהגו להקל? שלדעת המהרשד"ם ההיתר להחמיר הוא, מפני שלדעתו טעם האיסור להחמיר אינו מטעמי פגיעה בציבור ה"מקילים", אלא משום שמא יטעו ויקבעו הלכה לדורות להחמיר, וכפי שהוא בדבריו²⁴: "... הרי בפ" דאפי' מי שרוצה להחמיר בדבר שאינו מן הדין שאינו רשאי לעשות כן, וכמדומה לי שהחכם השואל לא ראה הגמ', ולכן כתב שאפי' כדברי ב"ש רשאי להחמיר אלא שאין לו להסתכן, וכבר הוכחנו שאינו כן כדבריו, אלא שאין אדם רשאי להחמיר במקום דאיכא למיחש שמא יטעו ויקבעו הלכה לדורות, לפי שחותמו של הקב"ה אמת וצריך לקיים האמת במה שהוא אמת אפילו לקולא", ולכן במקום שאין חשש שיקבעו את חומרותיו לדורות, או שחומרותיו יביאו למחלוקת, מותר לאדם להחמיר.

מנהג אבות.

אף שבמשנה שבמסכת פסחים משמע, שאין כל איסור עקרוני לאדם לשנות ממנהגים בהם נהג, והאיסור אינו אלא לשנות ממנהג המקום בגלל המחלוקת ששינוי ממנהגם של בני המקום יכול לגרום, מצאנו שחז"ל ייחסו חשיבות לשמירה על קיומם של מנהגי אבות ואסרו את שינויים.

²³ ראה את מאמרו של פרופ' יהודה לוי, "חומרות משובחות, הדיוטיות ואפיקורסיות", המעיין, כרך יח (תשל"ח), גליון ב, עמ' 33-19.

²⁴ שו"ת מהרשד"ם חלק יורה דעה סימן קצב.

המקור הראשון לאיסור שינוי מנהג אבות הוא במסכת פסחים²⁵:

"בני ביישן²⁶ נהוג דלא הוּוּ אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו: אבהתיך אפשר להו, אנן לא אפשר לן. - אמר להו: כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר²⁷ שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך".

מאמר זה מופע בשינויים רבים בירושלמי²⁸, ושם נאמר:

"בני מישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול אתון שאלון לרבי אמרין ליה אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול אנו מה אנו אמר להן מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש".

מלבד ההבדלים באם הם היו בני מישא או בני ביישן, אם הם שאלו את רבי יוחנן או את רבי, או במה היה מנהג האבות שאותו רצו הבנים לבטל, אנו מוצאים גם הבדל בצורת ההתחייבות של האבות שבגללה הם אסרו את השינוי, באם היה זה מנהג שנהגו או שהם קיבלו אותו עליהם, ובעוד שהבבלי מסתייע מפסוק הרי בירושלמי אין כל סיוע מפסוק לאיסור לשנות ממנהג אבותיהם²⁹.

25 דף נ עמ' ב.

26 לדברי החתם סופר (בפירושו לפסחים דף נא עמוד א) ביישן היא בית שאן, וא"כ פירושו של בני ביישן הוא בני המקום ששמו ביישן, אלא שדבריו תמוהים שהרי בית שאן אינה שוכנת לחוף הים ואינה ליד צור, הפרי חדש (או"ח סי' תצו, קונטרס דיני מנהגי איסור, אות ז), אינו כותב היכן היא ביישן, אלא רק שבישן אינו שם אדם, (שאם היה כן לא היו בניו מחוייבים לקיים מנהגו), אלא הוא שם מקום, ולדעתו מאחר שכל בני העיר ביישן נהגו כן, חייב רבי יוחנן את בניהם לנהוג כמותם, כדן בני העיר שחייבים להתנהג עפ"י המנהגים של אבותיהם, וממה שהיה צריך לשלול שבישן אינו שם אדם ניתן להבין שבאופן עקרוני היה אפשר לפרש כן, בכת"י מינכן הגירסא היא "בני מיישן", והיה מי שכתב שהיא העיירה "קליעת מיס" השוכנת על חוף הים התיכון בסביבת צור, (ראה שמואל קליין, "ספר הישוב" עמוד 107).

27 משלי פרק א פסוק ח.

28 פסחים פ"ד ה"א.

29 ראה שולחן ערוך אדמוה"ז הלכות פסח סימן תסח סעיף יז: "במה דברים אמורים באותו הדור עצמו שנהגו חומרא זו וכן בניהם אחריהם שנהגו חומרא זו שלש פעמים בחיי אבותיהם או לאחר מיתתם או אפילו לא נהגו אלא פעם אחת אלא שהיה בדעתם אז לנהוג כן לעולם הרי

ויש לציין, שבעוד שבנוסח הגמרא שלפנינו, החיוב על הבנים להמשיך במנהג אבותיהם הוא מפני שאבותיהם קבלו את המנהג עליהם-על עצמם, הרי המאירי אף שהוא גורס בפירושו על הגמרא³⁰ "כבר קיבלו אבותיכם עליהם" הרי הוא גורס במקום אחר³¹: "כבר קיבלו אבותיכם עליכם", והיינו שחיוב הבנים לשמור על מנהגי אבותיהם היה, מפני שאבותיהם קבלו את המנהג על ילדיהם, וכמובן שהשאלה הנשאלת היא, מהי סמכותו של האב לקבל על ילדיו מנהג³².

סיפור בני ביישן גם מובא ע"י רבים כמקור האיסור לשנות מנהגים, אלא שזה מעורר את השאלה: מדוע על מי שעבר ממקומו למקום אחר באופן קבוע, לשנות את מנהגיו הקודמים למנהגי המקום החדש?

אם בזמן המשנה והגמרא היו כללי שמירת המנהגים פשוטים: על האדם לנהוג כמנהג המקום בו הוא נמצא, מחשש שמנהג שונה יגרום למחלוקת, הרי שבזמני הגזירות והגירושים התעוררו מספר שאלות בקשר למנהגי המקום שבאו משם או הלכו לשם, כמו למשל, פעמים גורשו כל בני הקהילה ונאלצו לעבור למקום חדש, והשאלה היתה, באם עליהם לשמור על מנהגי מקומם הקודם, שהרי מקומם הישן שוב אינו קיים, גם שפעמים היה מספרם של בני הקהילה שגורשה גדול ממספרם של בני הקהילה שאליה עברו, והשאלה היתה האם על בני הקהילה הוותיקים לנהוג כמנהג בני הקהילה החדשים, שהרי

נעשית חומרא זו עליהם כנדר אבל אם לא היה בדעתם כן ולא נהגו כן שלש פעמים אף על פי שאבותיהם קבלוה עליהם בנדר ונהגו בה כל ימיהם אין בניהם חייבים לקיים מנהג אבותיהם כיון שהוא מנהג גרוע שלא נעשה על פי תלמיד חכם אלא שנהגו כן ההמון מעצמם ואין טעם נכון למנהגם".

30 בית הבחירה, פסחים דף נ עמוד ב בד"ה כבר ביארנו.

31 גירסת המאירי בספרו "מגן אבות", (הענין העשרים בסוף ד"ה וכן צריך) היא: "כבר קיבלו אבותיכם עליהם", וייתכן שבפירושו לפסחים נפלה ט"ס.

32 על קבלת האבות על זרעם ועל הדורות הבאים, מצאנו במגילת אסתר (פרק ט פסוק כז): "קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים עֲלֵיהֶם וְעַל זֶרְעָם וְעַל כָּל הַגּוֹלִים עֲלֵיהֶם וְלֹא יַעֲבוּר לְהִיּוֹת עֲשִׂים אֶת שְׁנֵי הַיָּמִים הָאֵלֶּה כְּכַתְּבָם וְכַזְּמָנָם בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". וראה שו"ת הריב"ש סימן שצט המביא את דברי הרמב"ן שכתב במשפט החרום: שבכל קבלת הרבים: היא חלה עליהם, ועל זרעם, ובספר "כל נדרי", (שטסמן) ירושלים תשסח, עמ' תרצג-תשיא).

החדשים הם הרוב, והאם כשהם הגיעו למקום בקבוצות קטנות אך עם הזמן כשמספרם היה גדול, הם יכולים להתארגן במקום כקהילה נפרדת, או שעליהם לנהוג במקומם החדש כמנהג בני המקום, שהרי כל קבוצה קטנה שהגיעה בטלה לגבי המקומיים, והם נחשבים כבני המקום כפי שהוא בתערוכת היתר שנתערב באיסור, שאלות אלו נדונו בפרי חדש שכתב³³ שעל החדשים שהגיעו למקום שיש בו מנהג, יש לנהוג כמנהג המקום, אפילו הם רבים מהתושבים הוותיקים, ואם הם באו למקום חדש שאין בו מנהג קבוע, עליהם לנהוג כמנהג המקום ממנו באו, אך כ"ז רק אם לא הקימו במקום החדש קהילה לעצמם, אך אם הם הקימו קהילה לעצמם הם אינן נגררים במנהגיהם אחרי מנהג המקום, וכל קהילה היתה נוהגת במנהגיה³⁴.

33 כללי המנהגות סימן קצו, מנהגי איסור כלל יט.

34 בימי הרמב"ם היתה בפוסטאט (קהיר העתיקה) קהילה שנהגה בבית הכנסת שלה כמנהג בני ארץ ישראל, במסמך שנמצא בגניזה הקהירית, והידוע כ"האמנה האשמית", חתומים מנהיגי בית הכנסת שהתחייבו שלא לשנות ממנהגי בית הכנסת שבו נהגו במנהגי ארץ ישראל, ואחד מהם היה "קריאת עשר הדברות בעת החזרת הספר להיכל", (ואולי אף בשעת הולכתו לבימה, ראה עזרא פליישר, "תפילה ומנהגי תפילה בארץ ישראל בתקופת הגניזה", האוניברסיטה העברית תשמח, עמ' 223 הערה 29), והשני הוא קריאת התורה במחזור התלת שנתי, (פליישר שם, מעמוד 222), שעליו מעיד בנימין מטודלה, (שזמן מסעותיו היה בין השנים 1165-1187, שבין אותם השנים, הגיע הרמב"ם לקהיר), כותב ביומן מסעותיו, פרק כג, (אייזנשטיין, "אוצר המסעות", עמ' 14 סוף טור א), אודות בתי הכנסת של פוסטאט, "ושם שני בתי כנסיות לאנשי ארץ ישראל ואחת לאנשי בבל, וקורין לכנסת אנשי א"י אל שמין, ולכנסת אנשי בבל כנסיית אל עראקין, ואינם נוהגין כולם מנהג אחד בקריאת הפרשיות של התורה ... ואנשי ארץ ישראל אין נוהגין כן ... ומסיימין את התורה לסוף שלש שנים", (ראה אצל פליישר בעמ' 392 הערה 1, רשימת מאמרים, אודות שיטות הקריאה החד או תלת שנתית), הרמב"ם הזכיר מנהגם זה ביד החזקה והתנגד לו מבלי להזכיר את ההאשמים בשמם, ושם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יג הלכה א), הוא כתב: "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת, מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקורין בסדר בראשית, בשניה אלה תולדות, בשלישית ויאמר יי' אל אברם, וקוראין והלכין על הסדר הזה עד שגומרין את התורה בחג הסוכות, ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט", בדומה למנהג ארץ ישראל אחר, של בני הקהילה ההאשמית, שאותם הזכיר בסדר התפילה שלו (?) שנוסף לספר אהבה כ"ש מקומות", (ראה פליישר שם, עמ' 217 הערה 6).

קרוב לשנת רפ"ח נשאל רבי יוסף קארו³⁵, שהיה מו"צ בעיר ניקופול, (טורקיה), בין השנים רפ"ג - רצ"ה, מר' טודרוס הישיש ונבון שהיה רב האשכנזים בפליבנה שהיתה סמוכה לניקופול, (כשניצח השולטן סוליימן את הונגריה בשנת רפ"ו הגלה את יהודי עיר הבירה וגם רבים מיתר הערים לטורקיה וארצות אחרות תחת ממשלתו יהודי הונגריה התישבו בסאפיע, אדריאנופאל, פלייענא (פליבנא) וקושטנדינא. שם המשיכו מנהגי ארצם, ולפעמים פרצו מריבות ביניהם ובין יהודי טורקיה בעניני מנהגים):

"על דבר ריאה הסרוכה במקום חיתוך האונות לבשר שבין הצלעות במקום רביתא דאוני שנהגו עד היום כל בני עירו להכשירה בלי בדיקה כלל בבהמת ישראל אכן בבהמת גוי היו אוסרים לגמרי זולתי בשעת הדחק שאז היו מכשירים גם בבהמת גוי ועכשיו יש מגמגמים בדבר ואומרים מאחר שבאשכנז היו נוהגים לאוסרם לגמרי אפילו בבהמת ישראל שקהל הקדוש קהל אשכנזי ראוי להחזיק במנהג אבותיהם ולאסור אותה ושמה שהתירו אותה עד".

את המנהג ש"אינו פשוט" מצאנו במגילה דף כט עמוד ב: "לבני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין", המופיע גם ב"ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב" סימן מז, "אנשי מזרח קורין בפרשה שליח צבור והעם, ובני א"י קורין העם פרשה וש"ץ סדרים", אך אין ריאה ממגילה דף לא עמוד ב, "עזרא תיקן להן לישראל שיהו שעל אחד כתב, "ואינו מנהג פשוט" ועל השני "ויש נוהגין", "על לחצה של החקיקה הבבלית על מנהג בית הכנסת הארץ ישראלית בפוסטאט, אנו שומעין בעקיפין גם מהתעלמותו המוחלטת כמעט של הרמב"ם ממנהג הקהל הזה במשנה תורה שלו... את המנהג הארץ ישראלי שאותו הכיר בלא ספק יפה וממקור ראשון, לא הזכיר במפורש בשום מקום", (פליישר, שם עמ' 217) יש לשער שבני הקהילה האשמית נהגו בעוד מנהגי ארץ ישראל, ואעפ"כ אין הרמב"ם מזכירם אפילו ברמז, ועדות לכך בדברי ר"א בן הרמב"ם, הכותב, "ועינינו ראו ולא זר... וחילוקים אחרים מאלו בהרבה עניינים, וכבר אבי מורי גינה זאת ... שעה שזולתו מתלמידי החכמים צווחים ומשוועים על זה ואין לאל ידם", (פליישר, שם עמ' 218, למקורו ראה שם הערה 8). קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ראש השנה", כאילו הקריאה החד שנתית היתה מקובלת בארץ ישראל, שהרי ייתכן שאף בקריאה תלת שנתית קראו את הקללות כקריאה מיוחדת (או נוספת) לקריאה השוטפת, בדומה לקריאת הפרשיות המיוחדות, שבמשנה מגילה דף כט עמוד א, "ראש חדש אדר שחל להיות בשבת - קורין בפרשת שקלים, חל להיות בתוך השבת - מקדימין לשעבר, ומפסיקין לשבת אחרת, בשניה זכור, בשלישית פרה אדומה, ברביעית החדש הזה לכם, בחמישית חוזרין לכסדרן. לכל מפסיקין, בראשי חדשים, בחנוכה, ובפורים, בתעניות, ובמעמדות, וביום הכיפורים".

ובין דבריו כתב הב"י:

"ובנידון שלפנינו עדיפא מינה, שבתחלה באו ספרדים ואשכנזים לדור בפליבנא, והספרדים היו מרובים על האשכנזים, והיה לאשכנזים לנהוג כמנהג הספרדים בין להקל בין להחמיר, וכמו שהוכחתי וכן עשו. הגם כי אחר כך באו עוד אשכנזים אחרים ונתוספו על הראשונים, לעולם הספרדים מרובים. ואפילו אם היו מתרבים האשכנזים על הספרדים ההם היו צריכים האשכנזים לנהוג כמנהג הספרדים, לפי שהאשכנזים הראשונים שבאו בטלו לגבי הספרדים ההם והיו צריכים לנהוג כמנהגם כמו שהוכחתי. אם כן הו"ל כולם כספרדים, וכל האשכנזים הבאים אחריהם בטלים לגביהו – וגם עוד היום הספרדים מרובים הם מהאשכנזים, שדבר פשוט הוא שצריך לנהוג כמנהג הספרדים ואין לשנות – שהאשכנזים הדרים בפליבנא מותרים לאכול מבדיקת הספרדים, ולא עוד אלא שאם באו להחמיר על עצמם אינם רשאים מפני הלעז ומפני המחלוקת, כי גדול השלום שעליו העולם עומד".

כך היה גם בעליית הפרושים – תלמידי הגר"א לא"י, רבי בנימין מרדכי נבון ז"ל³⁶ (מחבר ספר בני בנימין), כתב³⁷ וז"ל:

"עוד נראה לפעמ"ד לומר דאף שיש לבני גלות אשכנז בית דין בפ"ע קבוע, וקהלה בפ"ע, חייבים לעשות כמנהגי הספרדים, והוא ממה שראיתי למהרשד"ם (חיו"ד סי' מב), וז"ל דבשלמא אילו באו שם קהל אחר בבת אחת ניחא וכו', אמנם עתה שבאו שם אחד לאחד מאן לימא לן דבכה"ג מותרים לשנות. דהאמת דבזמן הגו"ר / הרב גנת ורדים / היה להם קהל וב"ד לבדם, ואח"כ מרוב החובות וגלות העכו"ם ברחו כולם ולא נשאר עד אחד מבני אשכנז, אם היה שבא אחד להשתטח על קברי הצדיקים היה בא בהחבא מפני רשעת הגוים. וכך היה יותר ממאה שנה שלא דרך רגל אשכנזי פעה"ק ירושלים, עד שמקרוב בא מע' הרב המופלא ר' מענדל אשכנזי תלמיד הגאון רבי אליהו מווילנא

36 נולד בירושלים בשנת ה'תקמ"ח, שם נפטר בשנת תרי"ב, היה ראב"ד בירושלים.

37 בתשובה כת"י שנתפרסמה ע"י מאיר בניהו בקובץ סיני, טבת תש"ט עמוד רט, וראה שו"ת בייע אומר חלק ה – אורח חיים סימן לז.

זצוק"ל, והוא היה הראשון שבא לדור פעה"ק ואחריו באו מעט מעט עד שנעשו היום קהל גדול, ה' ואפי"ה כי יהיה להם דבר למשפט באים לפני דיני העיר של הספרדים, אלא שזה שנתיים ימים שרבתה המחלוקת בעוה"ר שנתקיימה קטיגוריא בת"ח, הושיבו ב"ד מעדת האשכנזים, א"כ מאן נינהו דאמר לן דבכה"ג מותרים לשנות...".

מנהגי זוגות.

אם מצאנו במשנה מה דינם של ההולכים ממקום למקום, הרי שלא מצאנו בספרות ההלכה עד לסוף ימי הראשונים, כיצד על אשה שמנהגי בית אביה היו שונים ממנהגי בעלה לנהוג אחרי נישואיה, וייתכן שהסיבה לכך היא, שבאותם הימים היה זה דבר שאינו שכיח שבני זוג מקהילות שונות, שמנהגיהם היו שונים היו נישאים זה לזו, ואף אם היו, ומנהגיהם לפני נישואיהם היו שונים זה מזו, הם נהגו כמנהג המקום בו גרו, הבעיה התעוררה בכל חומרתה רק אחרי השואה שבימות השואה נחרבו קהילות שלימות, ואלה שניצלו התפזרו בכל העולם, או שעלו למדינת ישראל לאחר הקמתה, שאליה הגיעו עולים מארצות אירופה, צפון אפריקה ותימן, שגם הם עקרו ממקומם והתיישבו במקום שלא היה בו "מנהג המקום"³⁸ - מנהג אחיד לכל תושבי המקום, והקהילות בערים היו מורכבות מאנשים שההבדלים ביניהם היו לא רק במנהגים אלא אף בהלכות, ומה שנותר הוא רק "מנהג האבות", והשאלה שהתעוררה היתה כיצד על בני זוג "מעורב" לנהוג?

האפשרויות הן רבות:

א. על האשה לנהוג כמנהגי הבעל.

³⁸ ראה שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קנט: "... אבל בעיר כניו יורק וברוקלין שנקבצו משם מכל המקומות ואין צורך מצד העיר לעשות מנהג אחד דהרי יש תרי והרבה ב"ד...".

ב. על האשה לנהוג כמנהגי הבעל, אלא שהבעל יכול לוותר לה שלא תנהג כמוהו.

ג. עליהם להמשיך לנהוג במנהגי הוריהם, כדי לא לעבור על "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך".

ד. הם יכולים לנהוג כרצונם – לשנות את מנהגיהם או להמשיך במנהגיהם הישנים.

ה. עליהם לנהוג במנהגי אחד מבני הזוג מטעמי "שלום בית", אלא שאז מתעוררת השאלה: על מי לוותר, והאם וויתור כפוי יביא לשלום בית? כפי שנראה להלן, אנו מוצאים את כל אותן האפשרויות בפסקי פוסקי הדור האחרון.

המקור הראשון הדין במנהגי "זוג מעורב" הוא רבי שמשון ב"ר צמח דוראן³⁹ הכותב שעל האשה לנהוג כמנהגי בעלה:

"במקומות שיש קהלות חלוקות בתקנותיהם שהם כמו שני בתי דינין בעיר אחת, פלג מורין כב"ש ופלג מורין כב"ה, דלית ביה משום לא תתגודדו-לא תעשו אגודות אגודות, כדאיתא בפ"ק דיבמות⁴⁰, ונשא איש מאנשי קהלה אחת אשה מאנשי קהלה אחרת, אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חיובו דאשתו כגופו בכל הדברים, ונפטרה מקהלת בית אביה, ודבר זה מלתא דפשיטא היא ואין בו ספק שלא יהיו שנים מסובין על שולחן אחד חלוקין בעסותיהן האסור לזה מותר לזה, ואם היו הקהלות מורדות זו מזו מחמת איזו תקנה ביניהם".

בתשובתו הוא יוצא ממספר נקודות הנחה: שהאשה אינה חייבת לנהוג במנהגי אביה, מפני שהנישואין מתנתקים אותה ממנו, שמטעמי "שלום בית" לא יתכן שבעל ואשה ינהגו בשני מנהגים שונים, ועליהם לנהוג במנהג זהה כדי

³⁹ רבי שמעון בן צמח, נולד באי מיורקה בשנת תקכ"א ונפטר באלג'יר בשנת תרד', שו"ת התשב"ץ חלק ג סימן קעט.

⁴⁰ דף י"ד ע"א.

שלא יהיו בני הזוג מסובין על שולחן אחד וחלוקין בעסותיהן ומה שאסור לזה מותר לזה, והסבר למדוע האשה היא זו שעליה לוותר על מנהגיה ולנהוג כמנהגי בעלה, מאחר ואשתו כגופו.

ואף שקביעת התשב"ץ היא חד משמעית: "אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חיובו, מפני ש"אשתו כגופו" בכל הדברים ... ודבר זה מלתא דפשיטא היא ואין בו ספק", דבריו אינם מוכרחים, שהרי הוא לא ציין למקור הפשטות, שמאחר ו"אשתו כגופו" (שאותו מצאנו לגבי דינים רבים⁴¹) על האשה גם לנהוג כמנהג בעלה, האם אשה חייבת בנדרי בעלה? האם היא יכולה לקיים מצוות במקומו או הוא במקומה?

גם טעם שלום הבית אינו מובן, וכי מדוע לא יותר הבעל על מנהגיו וינהג כאשתו, ולא להיפך?⁴²

אם מתשובת התשב"ץ לא ברור אם על האשה לנהוג כמנהגי בעלה גם אם הוא מסכים לנהוג כמנהגה, מובא בשם רש"ז אויערבך⁴³, שאף שמבחינה עקרונית האשה חייבת לנהוג כמנהגי בעלה, מפני שהיא משועבדת לו, הרי באם הוא מוחל לה על חובה זו, היא יכולה לנהוג כמנהגה.

הרב חיים דוד הלוי⁴⁴ נשאל לדינה של בחורה ממשפחת עולי תימן שעומדת לינשא לבחור אשכנזי חילוני, שהבטיח לה שלא יפריע לה כלל בענייני הדת, והסכים לחינוך ילדיהם כראות עיניה, ואף הבטיח לה שבמשך הזמן ישנה

41 ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "אשתו כגופו" כרך ב, מעמוד ש טור 2.

42 על שאלה זו עונה הרב יעקב אריאל במאמרו "מבנה המשפחה המודרנית - השלכות הלכתיות", (תחומין כרך כב סוף עמ' 144): "שמכיון שחובת חינוך הילדים חלה בעיקר על האב, לכן מנהגי האב הם שקובעים את מנהג המשפחה, ולא מנהגי האם. משום כך, גם על האשה לבטל את מנהגיה, ולא על הבעל", אלא שגם טעמו אינו ברור, שהרי ישנן דעות רבות שגם האם חייבת בחינוך (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך טז, חנוך טור קסו), ואף אם האם פטורה מחינוך, הרי שטעם זה שייך רק אם לבני הזוג ישנם ילדים בגיל חינוך, וכאשר לבני הזוג אין ילדים בגיל זה בבית, למה תהא האשה חייבת לאמץ את מנהגי הבעל.

43 בספרים "הליכות ביתה" (סימן יח הערה כד), ו"יום טוב של גלויות" (עמוד קפ"ב).

44 הרב הראשי לתל אביב-יפו, "עשה לך רב" ו סימן לז, מעמ' קיט, "תחומין" ו מעמ' 79.

את אורח חייו. האם עליה לנהוג כמנהגי בית אביה, או כמנהגי עדת בעלה האשכנזים אף שהוא חילוני.

השואל ציין שכבר קרה כזאת בעבר, שהאשה וילדיה נהגו לכל דבר כמנהג בני תימן, ואח"כ כשהבעל בתשובה, הוא רצה שגם אשתו וגם בניו ישנו ארחותיהם וינהגו כמנהג האשכנזים, ונשאלת השאלה כיצד תנהג האשה וילדיה?

הרב הלוי פסק שכל אשה בת עדה מסויימת שנישאה לבן עדה אחרת תמשיך בכל מכל כמנהגי בית אביה כל זמן שאין שום הפרעה בניהול תקיין של הבית, וכתב בין דבריו

"... בראש וראשונה אציין, מה שנראה לענ"ד כפשוט ביותר, שאין שום כח לבעל לכופף אשתו לשנות מנהגי בית אביה ולנהוג כמנהגו, אם אין הדבר מפריע לו כלל. ואדרבא, נראה לי שטוב יותר שכל אשה בת עדה מסויימת שנישאה לבן עדה אחרת תמשיך בכל מכל כמנהגי בית אביה, כל זמן שאין בזה הפרעה לחיי הנישואין... ויודע כת"ר כמה מחמיר ומקפיד הנני בעניני מנהגים, ובכל ימי חיי לא התרתי ביטול מנהג אלא אחד בלבד והוא משום כבוד התורה⁴⁵. וכל יתר המנהגים שנשאלתי אודותם אף שנראו תמוהים ומוזרים בעיני, החזקתי בידי הנוהגים והזהרתם לבל יזניחום כל זמן שאין הם נוגדים הלכה פסוקה, ומטעם זה גם בנדון דידן קשה לי מאד ביטול מנהגי בת ישראל שנהגה בבית אביה, משום שנישאה לבן עדה אחרת, כל זמן שאין שום הפרעה בניהול תקיין של הבית..."

הרב עובדיה יוסף דן בשאלה זו במספר מקומות, ובשו"ת יביע אומר⁴⁶ הוא כותב:

"נשאלתי אודות אשה אשכנזיה שנישאת לבעל ספרדי, ובהיותה בבית אביה היתה נוהגת כמנהג הוריה בכל החומרות שנוהגים, ומהם אכילת אורז

⁴⁵ביטול מנהג להעלות לתורה את כל הצבור בשמחת תורה - "עשה לך רב" חלק ג סימן כא.

⁴⁶ חלק ה - אורח חיים סימן לו.

וקטניות בפסח שנוהגים בהם איסור⁴⁷, וכעת אותה נפשה לנהוג כמנהג בעלה לבשל אורז וקטניות ולאכלם בפסח, אם אין בזה משום: אל תטוש תורת אמך".

בין דבריו הוא כותב:

(ד) ומעתה בנ"ד אף שהאשה הנצבת בזה נהגה בנעוריה בית אביה שלא לאכול אורז וקטניות בפסח, הואיל ונישאת לבעל ספרדי שנוהג היתר בזה, נקבה תסובב גבר, ורשאית לנהוג היתר כמנהגו, שדינה כהולך ממקום שנהגו להחמיר למקום שנהגו להקל, ואין דעתו לחזור, שנוהג כמנהג המקום שהלך לשם להקל, ואף גם זאת נוהגת להקל כמנהג בעלה. שאם לא תאמר כן בטל שלום הבית, שיהיו חלוקים בעיסתם... כלל העולה בנ"ד בדין אשכנזיה שנישאת לבעל ספרדי, שצריכה לנהוג כמנהג בעלה בין להקל בין להחמיר⁴⁸. דבריו שב"ביע אומר" סותרים למה שכתב בספרו "חזון עובדיה"⁴⁹, שלאשה "מותר" להגרר אחרי מנהגי בעלה רק אחרי שתעשה התרה על מנהגיה הקודמים:

"... והוא הדין לכל יתר מנהגי החומרות שיש לאשכנזים, ובפרט בענייני הפסח, שרשאית האשה שהיא מבני אשכנז שנישאת לבעל ספרדי לנהוג כמנהג הספרדים, לאחר שתעשה התרה על מנהגיה הקודמים".

שלא כרש"ז אויערבך שהתיר לאשה להמשיך במנהגי בית אביה אם בעלה מרשה לה, הרי לדברי ר"מ פיינשטיין⁵⁰, חיוב האשה לנהוג במנהגי בעלה הוא חיוב גורף, ועליה לנהוג כמנהגיו בין אם הוא דורש שתנהג כמנהגו, ובין אם הוא מרשה לה לנהוג במנהגה.

את הדברים כתב רמ"פ כשענה על השאלה:

47 ראה רמ"א סי' תנג סעיף א.

48 ואכן כך הנהיגו הלכה למעשה חכמי הספרדים "דאם נתחתנו שתי הקהילות זו בזו האשה נגדרת אחר הבעל להקל ולהחמיר" (קונטרס הכללים סוף כלל כד שבראש ס' ארץ חיים להגר"ח סתהון ז"ל ראב"ד צפת הכולל ענינים הנוגעים לא"י ומנהגים ותקנות והסכמות של הראשונים והאחרונים תקיפי וחסידי דארעא דישראל אשר יצא לאור בשנת תרס"ח).

49 הלכות מצרכי מזון הכשרים לפסח, פרק ג סעיף י.

50 שו"ת אגרות משה חלק או"ח א סימן קנח.

"הנה איש ואשה שהם ממדינות חלוקות אשר כל מדינה יש לה מנהגים חלוקים נגד מדינה האחרת להחמיר ולהקל ונישאו זה לזו בנוא יארק שהמנהגים עדיין חלוקים מדין שני בתי דינים בעיר אחת, איך יתנהגו אם ישאר כל אחד במנהג מדינתו או שיהיו שניהם שוים להחמיר כחומרות שתי המדינות או האשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל או הבעל כמנהג האשה?"

והוא השיב:

"... הנכון לע"ד דהאשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל בין לחומרא בין לקולא. דהא דין מנהג בהולך ממקום למקום כשאין דעתו לחזור למקומו הראשון נוהג כמנהג המקום שבא לשם בין לקולא בין לחומרא כמפורש ביו"ד סי' רי"ד. ... והנה באשה לאחר נישואה שנחשבת בכל מקום נכנסה לרשות הבעל, הוא משום שמקומה להיות אצל הבעל מדאורייתא שזהו עיקר הנישואין שנמסרה להבעל להיות בביתו כדאיתא בכתובות דף מ"ח והוא מטעם דדין נשואה הוא שתהיה בבית הבעל והוא מדאורייתא, שלכן איתא בקידושין דף ל' שאשה אין סיפק בידה לקיים מצות כבוד אב ואם מפני שרשות אחרים עליה..."

לכאורה גישה זו נראית כסותרת למ"ש במקום אחר⁵¹ שאין הבעל יכול לחייב את אשתו שתחמיר:

"ולכן לדינא אין כתר"ה יכול למחות ביד אשתו הרבנית החשובה מללבוש פאה נכרית, שאף אם כתר"ה רוצה להחמיר אינו יכול להטיל חומרותיו עליה שזהו רק דין שלה, וכיון שהיא עושה כדין שהוא כרוב הפוסקים ושגם נראה כמותם, אינו יכול להחמיר עליה אף אם לא תכסה כלל הפאה נכרית, וכ"ש כשרוצה להלביש כובע עליה שיכסה רוב מהפאה נכרית שאין לכתר"ה להקפיד כלל..."

האם נוכל לחלק בין התשובות ולומר, שחייב האשה לנהוג כמנהגי בעלה הוא רק במנהגי ציבור, ולא בהלכות ומנהגים "שלה", והסיבה שאין הוא יכול

51 אה"ע ב סימן יב.

למנוע את אשתו מללבוש פאה נוכרית, הוא מפני שכיסוי שערת ראשה "הוא דין שלה"?

אם הסבר זה יסביר את הסתירה שבין שתי התשובות דלעיל הרי שזה יסתור לתשובה שלישית שלו, שעל השאלה "בדבר מנהג איזה מקומות שהנשים הנשואות מגלחות שערותיהן שניסת אחת מבנותיהן לאחד מהמקומות שאין הנשים מגלחות שערותיהן אלא מכסות אותן כדין והבעל אינו רוצה שתגלח אם רשאה היא שלא לגלח כמנהג מקום הבעל או שמחוייבת לגלח כמנהג מקומה", הוא כתב בין דבריו:

"וכבר הוריתי כן בספרדית שניסת לאשכנזי ובאשכנזית שניסת לספרדי שהוא דבר מצוי בכאן שצריכה האשה לנהוג כמנהגי בעלה, ולכן גם בעובדא זו כיון שניסת לבעל שמנהג מקומו הוא שאין הנשים מגלחות שערותיהן רשאה לנהוג כמנהגי מקום בעלה שלא לגלח. וממילא אם הבעל מקפיד ואינו רוצה שתגלח אסור לה לגלח דמחוייבת לעשות רצון בעלה בדבר שמקפיד".

"שעבוד האשה לבעלה" כקובע הלכה, מופיע בדבריו גם במקום אחר⁵²:

"... הנה לע"ד באשתו אינה צריכה לקדש דהרי היא משועבדת לבעלה לאכול דוקא עמו, וכיון שבעלה אסור לאכול קודם התפלה, וא"א לו לאכול הסעודה קודם התפלה, אין זה זמן אכילה גם לה, שלכן לא חובת קידוש גם עליה, ומותרת לאכול בלא קידוש".

הרב יהודה סגל⁵³ טוען, שכאשר שכל אחד במשפחה יתנהג כמו שהיה מקודם יהיו שתי עדות בבית אחד, ואין לך לא תתגודדו גדול מזה, מלבד החשש למחלוקות גדולות, והרי לדברי הרמב"ם סיבת האיסור של לא תתגודדו היא חשש מחלוקת⁵⁴, וגם לאומרים שאיסור לא תתגודדו הוא מפני שנראין

52 או"ח ח"ד סימן קא.

53 בירורים בגדרי מנהגי העדות השונות בתוך קובץ "התורה והמדינה" יא, עמוד שלט, ובמאמר "שינויי מנהגים בעדות שונות לעומת נוסח אהיד", "בצומת התורה והמדינה" כרך ב עמ' 251.

54 ראה לעיל הערה 15.

כשתי תורות⁵⁵, מ"מ כיון דיסוד הענין הוא מנהג ולא דין ממש, כבר הורה הרא"ש⁵⁶ דבמקום מחלוקת אין תוקף למנהג, דגדול השלום עי"ש. ולכן לדעתו אין כאן מקום שיתנהגו כל אחד כמקודם.

ומכיוון שלדעתו עליהם לנהוג במנהג אחד, והשאלה הנשאלת היא כמנהגו של מי ינהגו?

לדבריו, על האשה לנהוג כמו בעלה, כיון שהיא משועבדת לו⁵⁷, וכן מפני שהאשה מחוייבת לחלוק כבוד לבעלה היא גם חייבת לנהוג כמותו. ואין סברא לומר איפכא, דהוא ינהג כמותה, דהוא אינו כפוף לה, וכבר המליצו התוס' בריש כתובות⁵⁸ "דהאשה היא שדה הבעל ולא הבעל שדה האשה". ולפיכך לע"ד ברור דהאשה כפופה לבעלה ועליה לנהוג כמותו במנהגיו, וכמובן לאחר היתר נדרים על מנהגי אבותיה⁵⁹.

בשאלת הגרירה אחרי "מנהגם של אחרים", שנדונה במסכת פסחים פרק ד, העיקרון הקובע הוא, שעל האדם להתאים את התנהגותו להתנהגות המקובלת בציבור בו הוא נמצא, מפני שהתנהגות חורגת של יחיד, יכולה להביא לידי

55 ראה שם.

56 פסחים פרק ד סוף סימן ד.

57 ראה מנחות (דף מג עמ' ב ובפרש"י שם בד"ה היינו אשה- "דאשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו"), ובקידושין (דף לא עמ' א): "הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך". וכן שם פ"ק דקדושין (לע"ב): "איש אין לי אלא איש אשה מנין, כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים. א"כ מה ת"ל איש, איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות, מפני שרשות אחרים עליה". ופרש"י: "רשות אחרים - בעלה".

58 דף ב ע"ב ד"ה מציא.

59 והעיר שם העורך בהערה 27: "לא מצינו שדין כפיפות מצד עצמו יכול לשנות מה שחייב לנהוג בו מצד הדין, רק מצד חיובי כבוד המקום וכלשון רש"י (ד"ה עבדינן), משא"כ בניד"ד שבמקום זה עצמו יש משתי העדות, רק מפני שנישאת לבעל זה קאתינן עלה, וצע"ב.

מחלוקת, ולא בגלל חשיבות המנהג המקומי⁶⁰, והשאלה הנשאלת היא, הניתן להרחיב את עיקרון "ההולך מעיר לעיר" "ומפני המחלוקת", לבני זוג, (כפי שכתב הרב עובדיה יוסף) ולטעון שכשם שעל אדם ל"שכוח" ממנהגיו למען השלום, כך גם בני זוג חייבים לנהוג במנהג אחד (של מי?), כדי שיהיה שלום ביניהם, או להיפך, כדי שיהיה שלום ביניהם, יש לאפשר לכל אחד מהם "חופש ביטוי"?

אין ספק שלא קל לבני זוג שזה עתה נישאו, להתחיל את חייהם המשותפים עם מנהגים שונים, אך גם לא קל להם לשכוח ממנהגים בהם נהגו עד עכשיו.

יהיו שיטענו: שקשה לבני זוג לחיות חיים משותפים בבית אחד, כשכל אחד מהם נוהג במנהג שונה, אך גם יהיו שיענו: האם בדברים אחרים בני הזוג הם כן "בדיוק"? ולמה במנהגים הם חייבים להיות "בדיוק"? ולמה "פעם" המנהגים השונים לא היוו בעיה, ואילו היום הם הפכו לבעיה ממוסדת?

האם מפני ש"אז" היו בני זוג ממשיכים לאחר נישואיהם לנהוג בחייהם הפרטיים, כפי המנהגים שהיו רגילים להם?

האם מפני ש"אז" היתה האשה לאחר נישואיה מותרת על המנהגים שהיתה רגילה בהם?

להרב הלוי⁶¹ הסבר משלו:

"ועפ"י כל האמור לעיל ניחא מה שהעיר כת"ר שלא מצאנו במשנה ובתלמוד התיחסות לנישואין בינקהלתיים למרות שכבר אז היו הבדלי מנהגים. שבודאי היו נישואין בינקהלתיים כלשון כב', אך לא בינעדתיים, כי עדות בישראל לא היו אז עדיין, ואם אדם מיהודה נשא אשה מגליל והיה שינוי מנהגים או אפילו פסיקת הלכה שונה בין שני המקומות, או בתקופת הש"ס אדם מאתריה דרב שנשא אשה מאתריה דשמואל, והיו ביניהם הבדלי פסיקה או מנהגים, הרי שנהגו כדין ההולך ממקום למקום ממש, שכן זהו עיקר כדין. אבל

60 ראה את מחלוקתם של אביי ורבא בגמרא שם, בהבנת סיום המשנה: "ואל ישנה אדם מפני המחלוקת", גם ראה את מפרשי הירושלמי על אתר.

61 ראה לעיל הערה 44.

בזמנינו התעוררה הבעיה בהיקף רחב משום שלא בדין ההולך ממקום למקום ממש עסקינן, אלא בשינוי בין מנהגי עדות, וזה קיים אפילו בנישאים באותה עיר וכמו שנתבאר. וזו הסבה לענ"ד שלא נזכר במשנה ובתלמוד דין נישואין מעורבים".

אם לא מצאנו בגמרא או בספרות הגאונים והראשונים, כיצד נהגו בעבר כאשר מנהגי (הלכות) שני בני הזוג התנגשו, אם מפני שנישואין בין בני זוג ממקומות שונים (או) שנהגו במנהגים שונים לא היו מקובלים, הרי בשטרות כתובה של בני זוג ב"נישואין מעורבים" של רבנים וקראים מתקופת הגאונים, לפני שהנישואין עם בני ובנות הקראים נאסרו, מצאנו שהם התנו בשטר הכתובה כיצד ינהגו בני הזוג לאחר נישואיהם בדברים שבהם חלוקים הרבנים והקראים, ובדרך כלל הם התנו שכל אחד מבני הזוג יהיה חופשי לנהוג כמנהגו⁶², אך כמובן שאין הכרח לומר שמנהגם היו לרוח חכמים.

לדברי הפרי חדש⁶³ וכן כתב ה"יד מלאכי"⁶⁴: "מילתא דפשיטא הוא היינו דווקא להקל ממנהג מקומו, במילתא דנהגו בה איסורא, אבל מילתא דמעיקר הדין אסירא, אף דאין איסורו אלא מד"ס, אין ספק דבזה לא שייך למימר גדול השלום, ויתקוטט עמהם אלף פעמים ולא יעבור על ד"ס, שהעובר על דבריהם חייב מיתה"⁶⁵, דאי לא תימא הכי, והכי מסתברא דאלת"ה מי שהלך לערי פראנקיאה ישתה סתם יינם, כיוון שאין איסורו אלא מדברי סופרים? וכך כתב האדמוה"ו⁶⁶:

62 ראה "אוצר השטרות" (גולאק) שטרות נ"ג ונ"ד (עמ' 57-58), ובספרי שמחה אסף, "ספר השטרות לרב האיי בן שרירא גאון" עמוד 57, ו"באהלי יעקב" עמ' 189-188, גם ראה בספר "תנאי הכתובה בישראל", (ניו יורק תשי"ד) עמ' 178.

63 אורח חיים סימן תצ"ו (כללי המנהגות) סעיף קטן ט"ז

64 כללי הדינים כלל שסג.

65 עירובין דף כא עמוד ב.

66 אורח חיים הלכות פסח סימן תסח סעיף יד.

"וכן בשאר כל חומרות שמחמירין במקום שיצא ממנו ומקילין בהם במקום שהלך לשם שאף שדעתו לחזור למקומו ולא נפקעו ממנו חומרי המקום שיצא משם אף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא מחמיר במה שהם מקילין שלא יבואו לידי מחלוקת אלא יחמיר בצנעה שלא יודע הדבר להמוץ עם. ואם הוא בענין שאי אפשר לו להחמיר אלא אם כן יודע הדבר להמוץ עם לא יחמיר כלל אלא ינהג היתר כמותם שגדול השלום ויש לו לעבור על מנהג מקומו מפני השלום כיון שאינו עובר על איסור של תורה (ולא על דברי סופרים⁶⁷) אלא על מנהג בלבד".

וראה את מאמרו של אליקים געציל אלינסון: "חילופי מנהג בין איש לאשתו, ותוקף מנהג אבות" - עיון בספרי השו"ת של פוסקי ימינו⁶⁸.



67 על הקטעים שבסוגריים בשו"ע אדמוה"ז, ראה רא"ח נאה במבואו ל"קונטרס השולחן".

68 "סיני" פ"ה, עמודים רל"ג-רמב.

בדין נותן טעם לפגם

התמים אליעזר לייב שי' רובין
תלמיד במכון סמיכה - היכל מנחם

פסק הטור (סי' קג ס"א) "כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו". ומבואר בב"י (שם) דילפינן דין זה בגמ' (ע"ז, סז ע"ב) "מדכתיב לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה (דברים יד, כא) נבלה הראויה לגר קרויה נבלה ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה". ופי' רש"י "שאינה ראויה לגר. שהסריחה, אלמא מדאפגים בטל איסורה."

ובהמשך דברי הטור שם מבואר ד"פגם זה אין צריך שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאכלו אלא אפי' פוגם קצת אינו אוסר תערובתו. וראה בב"י (שם, ד"ה ופגם זה) דכן הסכימו גדולי הראשונים. ובהמשך דבריו שם מביא הב"י דברי הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יט ע"א), וז"ל "ואע"ג דנותן טעם לפגם מנבלה גמרי לה וכל שראויה לגר שמה נבלה אע"פ שנפגמה. התם היינו טעמא מפני שנאכלת בפני עצמה, ולפיכך אסורה עד שתפגום מאכילת גר, אבל איסור תערובות שהולכין בו אחר נותן טעם כל שטעמו פוגם התבשיל קצת מותר לפי שאינו נותן טעם דאדרבה פוגם הוא." ובהמשך דבריו חזר עוד הפעם על ביאור זה בפירוט יותר, ובזה"ל "כשהיתר רבה על האיסור, האיסור המועט בטל אצל ההיתר המרובה, ואי משום טעמו של איסור שהוא נטעם ונרגש בו בעינו, טעם כזה אינו טעם לאיסור ההיתר המרובה, דאדרבה הוא פוגמו וכמו שכתבנו למעלה, ע"כ.

והיינו דלדעת הרשב"א יש לחלק הנידון על הכשר התערובות לב' חלקים שאינם שייכים זה לזה, א) ביטול ממשו של איסור – מחמת רוב, וב) ביטול טעמו של איסור – מחמת שאין ההיתר משובח על ידו. ועפ"ז נמצא דגמרינן מדין פגם בדבר שנאכלת בפני עצמה, לדין פגם בתערובות. אלא דהחילוק ביניהם הוא דבאופן הא' האיסור הוא מחמת הדבר הנאכל שהוא ממשו של איסור, ואילו באופן הב' האיסור הוא מחמת טעם האיסור המעורב בהיתר (ואין כאן ממשו של איסור דהרי כבר נתבטל ברוב). ומכאן החילוק בדין, דבאופן הא' אין להתירה אלא אם כן נפגם גם ממשו של איסור (אינו ראויה לגר), ואילו באופן הב' סגי בפגימת טעמו בלבד.

והנה, הר"ן (הובא דבריו בב"י שם, ד"ה אבל הר"ן) התיחס לשאלה זו ד"היכי גמרינן לה מנבלה" באופן אחר. וכתב "דהיינו טעמא: שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לגר מפני שהאוכלה נהנה מן האיסור אע"פ שהוא נפגמה קצת, אבל כל שאינה ראויה לגר כיון שאינה נהנה מן האיסור היתרתו תורה וכו', אף באיסור שנותן טעם בהיתר כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור

נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו הלכך שרי וכו'. והיינו דכל שאינו נהנה מן האיסור אינו נאסר. אלא דבאופן הא' אפי' כשטעמו פגום קצת עדיין יש להנות ממשו של איסור, ואילו באופן הב' הרי בלאו הכי נמי אינו נהנה ממשו של איסור אלא מההיתר שרבה עליו, ואין האיסור מוסיף לו אלא טעמו בלבד. וא"כ סגי בפגימת טעמו בלבד דאז אינו נהנה כלל מן האיסור. ולפי ביאור זה נמצא דאין לחלק הנידון על הכשר התערובות לב' חלקים (וכנ"ל בדברי הרשב"א), אלא הכל תלוי בענין א': דכל שאינו נהנה מן האיסור לא אסרתה תורה.

וז"ל הר"ן בהמשך דבריו שם, "ולפי זה קרוב אני לומר שאם הגדיל איסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו, אסור עד שיפסול מלאכול לאדם כנבלה. וכי אמרינן דפגם כל שהוא סגי, היינו כשפוסל יותר בקלקול טעמו ממה שמשביח הגידל מדתו. אבל הרשב"א היתר בספר תורת הבית הארוך כל שההיתר מרובה מהאיסור וכו', דאי משום ממשו דאורייתא ברובא בטיל, ואי משום טעמו אין כאן נותן טעם כיון שהוא פוגם. אלו דבריו [של הרשב"א] ז"ל. ועל דברים אלו מסיק הר"ן, "ואין דעתי נוחה בהיתר זה."

ולכאורה צ"ע בדעת הר"ן, דהרי ודאי גם לדעתו ממשו של איסור בטל ברוב מדאורייתא. והרי גמ' מפורשת היא (חולין, צט ע"ב – ק ע"א), ואין מי מהראשונים והאחרונים שפקפקו בזה (וראה דברי הר"ן בעצמו שם מפורש דכן הוא הדין ואפי' מדרבנן). וא"כ אפי' "אם הגדיל איסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו", הרי אין כאן איסור כלל אלא מחמת טעמו בלבד, ואילו השבח בגודל מדתו הוא היתר גמור, ומהכי תצא לאסר דבר המותר מחמת שהוא נהנה ממנו. ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר דגם להר"ן אין נימוקו של הרשב"א נסתר לגמרי, ולא כתב אלא שאין דעתו "נוחה" מהיתר שכזה. והוא משום דלעתו יסוד ההיתר של נותן טעם לפגם הוא בזה שאינו נהנה מן האיסור, ולכן באופן שהוא בעצם הוא כן נהנה ממשו של איסור אינו נוח לו להיתר טעמו מחמת פגימתו ואי הנהתו ממנו. ודר"ק ועצ"ע.

והנראה בזה, דהנה דעת הר"ן (חולין לה:): הוא שטעם כעיקר לאו דאורייתא. אבל לאידך, פסק הר"ן להדיא אשר "מין בשאינו מינו כל היכא שנתערב גופו ויהיב טעמא, אפי' באלף אסור מדאורייתא וכו'" (שם, הובא בב"י סי' צח ס"ב, ד"ה אבל הר"ן). וכבר ביארנו בגליון קי"ד (בדין חצי שיעור בתערובות) דאפי' למ"ד לאו טעם כעיקר, צ"ל דכל זמן שהאיסור ניכר בטעמו אין ממשו של איסור מתבטל ברוב, ע"ש באורך. ועפ"ז יש לבאר דעת הר"ן כאן, דהרי כן הוא בנדו"ד דאע"פ שיש רוב היתר נגד האיסור, מ"מ כל זמן

שהאיסור ניכר בטעמו גם ממשו אינו בטל. ונמצא שבנדו"ד אין התערובות אסור מחמת טעמו בלבד אלא גם מחמת ממשו של איסור הניכר מחמת טעמו ואינו בטל. וכי אמרינן דנותן טעם לפגם מותר, צריכים לומר דהיתר זה נאמר גם לגבי ממשו של איסור ואינו משתייך לטעמו בלבד, וכמבואר לעיל דלדעת הר"ן אין לחלק נידון הכשר התערובות לב' חלקים (ממשו וטעמו), אלא הכל תלוי בענין א': דכל שאינו נהנה מן האיסור לא אסרתה תורה. וא"כ כל זמן שהוא כן נהנה מממשו של איסור מחמת ש"הגדיל איסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו", מובן שפיר שאין להתירו עד שיפסול מלאכול לאדם, דהוי ממש כנבלה ובפגימת טעמו במקצת לא סגי. וק"ל.

והנה, בסוף הסי' מביא הב"י (ד"ה כתה הרשב"א) מש"כ בארחות חיים ד"אין אומרים נ"ט לפגם מותר אלא באיסור שהוא בטל בששים אבל איסור שצריך שיעור גדול מזה כגון בריה או תרומה אפילו פגום אסור וכו'" ע"כ. וע"פ המבואר יראה דדעת הר"ן לא יסכים לזה, דהרי לדעתו אין הדבר תלוי בביטול האיסור וטעמו בשיעורו אלא באי הנהתו ממנו, וכל שאינו נהנה מין האיסור אע"פ שאינו בטל בשיעורו לא אסרה תורה. וראה עד"ז בפמ"ג (מ"ז סק"א, ד"ה עוד אבאר לך) לענין חמץ בפסח דאיסרו במשהו. ודו"ק.



"הודח נסתמו נקבי הפליטה"

הת' ראובן שניאורסון

תלמיד במכון סמיכה - היכל מנחם

א. הרמ"א בהגהותיו על המחבר (שו"ע יו"ד סימן ע' סעיף ו') כותב וז"ל "ויש אומרים שכל מעת לעת לאחר שנמלח פולט ציר ואם נגע תוך זמן זה לבשר שנמלח ולא שהה עדיין שיעור מליחה אינו נאסר וכן נוהגין..." דהיינו במקרה שמלחנו חתיכה וכבר עבר שיעור מליחה וזה עדיין בתוך מעת לעת אז יש עדיין פליטת ציר של החתיכה ולכן אם חתיכה זו נגעה בחתיכה אחרת שעכשיו נמלחת ועדיין לא שהתה שיעור מליחה החתיכה הראשונה לא תהיה אסורה כי עדיין פולטת ציר.

ב. הט"ז (שם) ס"ק ט"ז כותב וז"ל "כיוון שעדיין טרוד לפלוט ציר שלו פליט נמי מה שבלע מחתיכה שלא נמלחה", במילים אחרות הוא סובר

שלחתיכה הראשונה יש תקנה שנמלח אותה שוב ואז היא תוציא את הדם שבלעה מהחתיכה השניה.

וממשיך הט"ז וכותב וז"ל "וכתב רמ"א בתורת חטאת (כלל ו דין ה) דהיינו דוקא שלא הודח הבשר הנמלח אחר המליחה אבל אם הודח לאחר מליחתו לא אמרינן דיחזור וימלחנו ויצא הציר שכולע ע"י הציר שבגופו דמאחר שנמלח פעם אחד והודח נסתמין נקבי הפליטה ושוב לא יפתחו בשביל הציר שבו עכ"ל", שכל ההיתר פה של החתיכה יהיה רק אם לא נדיח אותה כי ברגע שנדיח את החתיכה זה יסתום את נקבי פליטת הציר ולא יהיה אפשרות לדם שבלעה לצאת אגב הציר.

בהמשך דבריו כותב הט"ז וז"ל "אך יש לתמוה מה שכתב רמ"א בסמוך אחר זה שהה שיעור מליחה ונפל לציר תוך י"ב שעות שיחזור וידיחנו וימלחנו והא התם עיקר ההיתר מכח ציר שלו שיש לו עדיין ואם ידיחנו יסתום נקבי הציר ומה תועיל אח"כ המליחה" שכאן בהגהותיו על המחבר כותב הרמ"א שבמקרה שחתיכה בתוך 12 שעות מתחילת מליחתה נפלה לציר ויש הפסד מרובה התקנה שלה היא שיחזור וידיחנו ויחזור וימלחנו". וע"ז שואל הט"ז שלכאורה ע"י ההדחה הזאת שלפני המליחה השנית אנחנו נגרום ש"יסתמו נקבי הפליטה" ולא ייצא שום דבר ע"י המליחה השנית?

מזה מסיק הט"ז שהרמ"א פה חזר וכותב וז"ל "וכן רמ"א כאן לא ס"ל הך סברא דהודחו נסתמו נקבי הפליטה . . . וכאן סתם רמ"א . . . וכפסק הש"ע" שבאמת הרמ"א לא סובר "הודח נסתמו נקבי הפליטה". (אך נראה שעדיין נשאר בצ"ע על הרמ"א לגבי סתירה זו).

ג. הש"ך ס"ק ל"ט (שם) מסביר שאין בכלל סתירה ואין מקום לקושיט הט"ז וכותב וז"ל "דשאני הכא דהדחה זו אינו אלא להעביר הלכלוך של הציר ולא אמרינן דכיון שהודח נסתמים נקבי הפליטה אלא כשהדיחו קודם שנפל לציר" והסבר דבריו הוא שבאמת הרמ"א סובר "הודח סותם נקבי הפליטה". אך פה מדובר בכלל על הדחה שונה - הדחה חלשה רק כדי להעביר את לכלוך הציר ולכן אינה סותמת (ומציינן לש"ך ס"ק מ"ב ששם מביא המרש"ל שכותב "...ישפוך עליו מעט מים ודיו כיוון דהודח הדחה קמייתא").

הט"ז בס"ק י"ח (שם) מביא גם הוא המהרש"ל הנ"ל (שבס"ק מ"ב בש"ך) וז"ל "וכתב רש"ל (פכ"ה סי' עז) שאין צריך הדחה גמורה בזה אלא שופך עליו מעט מים ודיו ואין צריך שרייה כלל".

ד. לכאורה יש להקשות על הט"ז שבס"ק ט"ז הביא המהרש"ל וז"ל (בשם המהרש"ל) "אבל . . . או שהודח תכף אחר שיעור מליחה ממילא נסתמו נקבי פליטת צירו אז נאסר כשנופל בין חתיכות מלוחות ואין לו שום תקנה עוד" ויוצא שהמהרש"ל סובר "הודח נסתמו נקבי הפליטה". ואינו מקשה שאותה

סתירה הנ"ל (אות ב) שיש בדברי הרמ"א יש גם במהרש"ל שמצד אחד סובר "הודח נסתמו נקבי הפליטה" ומצד שני אומר שלפני המליחה השניה יש להדיח (אות ג)?

ואין לומר שהט"ז מחלק בין ההדחות כמו החילוק של הש"ך. כי א"כ היה צריך לתרץ זאת בס"ק ט"ז כששואל על דעת הרמ"א ואינו מתרץ זאת כנ"ל (אות ב).

ה. והנה יש לתרץ בפשטות. באמת הט"ז לא מחלק בין ההדחות (לא כמו הש"ך שכן מחלק), אלא שלדעת המהרש"ל המקרה היחיד שנאמר שחתיכה שנפלה לציר יהיה לה תקנה ע"י מליחה שנית הוא רק באם החתיכה לא שהתה במלחה שיעור מליחה לפני שנפלה לציר או אז אפשר לחזור ולמלוח החתיכה ו"אגב דיפלוט דם ידיה יפלוט דם דחבריה" (כמו שהט"ז (ס"ק ט"ז) עצמו מדגיש בשיטת המרש"ל (בנפל לציר)) אבל אם נפלה אחרי ששהתה במלחה שיעור מליחה לא נאמר "אגב דיפלוט ציר ידיה יפלוט ציר דחבריה". ובמקרה כזה של "לא שהה במלחו" לא אמרינן "הודח נסתמו נקבי הפליטה" לכו"ע וכמו שהט"ז עצמו כותב בס"ק ט"ז בד"ה "ולעניין" וז"ל "ולעניין אם לא שהה עדיין שיעור מליחה ויש בו עדיין דם לא שייך חילוק זה דאפילו אם הודח מהני ליה מליחה אחרת" שלכו"ע לא נאמר בתוך שיעור מליחה "הודח נסתמו נקבי הפליטה".

משא"כ לדעת הרמ"א שסובר שגם ב"שהה שיעור מליחה" אמרינן "אגב דיפלוט ציר ידיה יפלוט ציר דחבריה" ישנה הסתירה איך פסק ש"יחזור וידיחנו וימלחנו" אם סובר "הודח נסתמו נקבי הפליטה".

(ועוד צריך עיון האם לדעת הט"ז אליבא דמהרש"ל גם "בנפל לבין החתיכות" צריך לחזור ולהדיח כו', כמו שנקט ברמ"א, ואז יצא שגם ב"שהה שיעור מליחה" יחזור וידיח. והרי כשהט"ז הביא המהרש"ל למד בו שאמרינן "אגב דיפלוט ציר ידיה יפלוט ציר דחבריה" (רק) ב"נפל לבין החתיכות" (בגלל ששם אין כבישה) ולא כהש"ך שסובר ששם יש "אידי דטריד למפלט לא בלע".)



דם שמלחו דרבנן

הנ"ל

המחבר (שו"ע יו"ד סימן ס"ט סעיף י"ח) כותב "בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב ושהה בו כשיעור שיתנו מים על האש . . כל מה שממנו בציר אסור לאכלו" הרמ"א משיג על המחבר וכותב "יש אוסרין כל החתיכה . . ואפילו לא נמלח רק מעט כדרך שמולחין לצלי ואפילו לא שהה שיעור מליחה רק מעט עד שנראה ציר בכלי וכן נוהגין"

הש"ך (שם) ס"ק ע"ו מביא המהרש"ל וז"ל "דאף דנהגינן הכי מ"מ אם נתערב חד בתרי אפילו בבישול א"צ ששים אלא בטל ברוב דמאחר דמדאורייתא חד בתרי בטל אלא דמדרבנן אסור עד ששים בבישול כדאי הם הפוסקים המתירין מה שחוץ לציר לסמוך עליהם בכהאי גוונא עכ"ד" ויוצא שהמהרש"ל מיקל בנוגע לחלק החתיכה שמחוץ לציר. שבמקרה שנתערב בחתיכות אחרות אפי' שנתבשל נצריך רק ביטול ברוב (למרות שבבישול מצריכים ששים אפי' במין במינו). וממשיך הש"ך "וצ"ע לדינא ואולי יש לסמוך עליו בזה כיון דבלא"ה דם שמלחו ודם שבשלו אינו אלא מדרבנן ומשמע¹ שם בדבריו דאפילו נמלח כשיעור מליחה לקדרה ושהה ג"כ שיעור מליחה יש להתיר בכהאי גוונא ע"ש" וכוונת דבריו היא שיש לסמוך על דברי המהרש"ל בגלל שיש עוד צד קולא ש"דס שמלחו דרבנן".

מכאן נראה להוכיח ש"דס שמלחו דרבנן" הוא לא רק אחרי שיעור מסויים של מליחה אלא מתחיל מיד עם תחילת המליחה. והראיה, שהש"ך מיקל כאן מצד "דם שמלחו דרבנן" אפי' במקרה ש"לא שהה במליחה רק מעט".

ואין לומר שהש"ך מיקל רק במקרה ש"שהה במלחו" ורק אז נאמר "דם שמלחו דרבנן" כי כותב "דאפילו נמלח כשיעור מליחה לקדרה ושהה ג"כ שיעור מליחה יש להתיר" משמע שכ"ש במקרה שלא שהה (שעליו עיקר דברי

1 ע"פ תיקון הכרם שלמה ועוד אחרונים במקור "ומיהו משמע".

הש"ך הנ"ל) יש להקל בגלל שחוקן מזה ששהה פחות בציר יש עוד צד קולא ש"דם שמלחו דרבנן".

וככל הנ"ל יש לומר גם לגבי "מליחה לצלי" שהיא מליחה קלילה (שלא כמו מליחה לקדרה) ולמרות זאת מוכח מכאן שאפי' היא גורמת לכל הדם שבחתיכה להיות אסור רק מדרבנן.



