

דבר המערכת

כמה השקעה צריך בשביל לכתוב מאמר?

השי"ת שלח את משה ואהרן לומר לפרעה כי ישלח את בני ישראל מארצו. פרעה לא מוכן לשמוע, ואח"כ שומע ומוכן לשלוח את הגברים, אח"כ גם את הטף, ולא את הבקר והצאן, ולבסוף שלח את כולם כולל את הבקר והצאן כפי שנדרש.

אחר מכת חושך פרעה כבר מסכים ליציאתם ממצרים אך עדיין הוא מגביל 'רק צאנכם ובקרכם יוצג', כתשובה לכך אומר לו משה 'גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות... גם מקנינו ילך עמנו, לא תשאר פרסה... כי ממנו ניקח לעבוד את השם אלוקינו ואנחנו לא נדע מה נעבד את ה' עד בואנו שמה'.

משה רבינו אומר לפרעה, לא רק שנקח את כל מקנינו, אלא אף אתה תתן בידינו זבחים ועולות כדי לזבוח, דהיינו שידע משה כי העבודה להשי"ת היא בזבחים ועולות ולכן הודיע לפרעה כי גם הוא ישתתף ב'הוצאות' ויתן זבחים ועולות לזבוח להשם יתברך.

משכך יש להבין מה שסיים בדבריו ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' עד בואנו שמה, הלא באותו מעמד אמר לפרעה כי גם הוא יתן להם זבחים ועולות ולשם מה נזקק לזה אם לא לשם העבודה אותה הולכים לעבוד את השם וא"כ מהו הדבר אשר אמר לו ואנחנו לא נדע מה נעבוד עד בואנו שמה.

עוד יש להבין מהו שאמר 'עד בואנו שמה' וכי לא יכול היה לקבל מהשי"ת מידע מוקדם אודות מה העבודה אשר יעבודו אותו בעת הגיעם לשם.

כ"כ יש להבין שלא אמר לו כי לא נדע את העבודה אשר נעבוד עד אשר יאמר לנו השי"ת, אלא 'עד בואנו שמה', היינו שתלה הדבר במקום בו נמצאים ולא בהוראת השי"ת, והדבר צריך תלמוד מדוע לא תלה הדבר בבורא יתברך ובציוויו על העבודה אשר יהיה עליהם לעשות.

יתכן לפרש כי משה בא לומר לפרעה כי אין עבודת השם כשאר עבודות אשר עובדים להבדיל אלפי הבדלות לעבודת אלילים כפי שהוא - פרעה הכיר, אלא עבודת השם שונה היא במהותה משאר עבודות שאינה 'דועה מראש' מה וכיצד יעבוד את השם, ופעמים גם אם בתחילת עבודתו יחשוב כי בא לעבוד באופן מסויים, הרי שלאחר שיתחיל לעבודו דרגתו ורוממתו של העובד תתעלה להיותו עובד בדרך נעלה מזו שקודם לכן.

ועל כן גם כאשר ידע משה רבינו כי ידרש ממנו זבחים ועולות לזבוח להשם אלוקינו, לא סוף דבר הוא ויתכן שידרש להקריב את כל מקנהו למען הבורא יתברך. ולא ניתן לדעת ולצוות אודות זאת העבודה קודם שהאדם התחיל בעבודתו דכאמור לא הרי עבודתו של זה קודם שעבד למצבו הרוחני אחרי שכבר עבד את השי"ת, שהרי אז מרוב קרבתו להשי"ת הרי יכול שיתן הרבה יותר מאשר יכול היה ליתן קודם שהגיע למצב זה.

המשך בעמ' 2

בענין שינוי מדעת נותן - הרה"ג ר' מרדכי יונתן וויס שליט"א.

במהות שיעבוד מצרים - הרב בנימין שונברג.

בענין חצות - הרב יעקב ישראל פרבר.

מסר לחינוך מתוך הפרשה - הרב דוד וקנין.

לכם - לכל צרכיכם - הרב יעקב ישראל לוי.

זכויות הממון וההכרח לקיימם - הרב ידידיה ברויאר.

סלט פירות ממיני ז' ושאינן מין ז' - הרב מנדל המניק.

ברכות המסופקות - הרב צבי זילברצן.

שינוי מקום בגינות המצויות בשכונתו - הרב יעקב חוקת.

חיוב בדיקת מזוזות ובפרט בבניינים בפרויקט שכטר - הרב שלום פריזלר.

ואהבת לרעך כמוך - הרב יוסף יהודה גרינבוים.

בענין תשלומי תרומה וחובת נתינתה - הרב יוסף גיסר.

בענין עלון שרובו עומד לכתיבה (תשחצים) ב - הרב צבי אליעזר רוזנברג.

בגדרי טומאת נדה - בשורשי דיני הרגשה וכתמים - הרב שניאור קליימן.

יוסף דעת- ההתחדשות הנעלמת מעין כל. ויגבה ליבו - ולכו ויעשו.

לעינוא - המחויב בזימון שלא שמע להמזמן.

לדורות - גלות הנפש במצרים ב'.

הרה"ג ר' מרדכי יונתן וויס שליט"א דיין בבית דין צדק גני איילון

בענין שינוי מדעת נותן

שאלה

מצוי בבן שהולך לבקר את הוריו ונותנים כסף למונית לחזור לביתו השאלה היא אם מותר לו ליסוע באוטובוס ולקחת את הכסף לעצמו או שחייב להחזירו להוריו ומה הדין אם היה טרמפ בחינם. כמו כן יש לדעת אם קיבל סכום כסף לקנות בו משהו מסוים אם מותר לו לשנות. ויש להעמיד כאן ג' צדדים דהיינו האם מותר לכתחילה או דגם בדיעבד יהיה חייב להחזיר או דזה רק איסור לכתחילה גרידא.

תשובה

הנה יעוין בב"מ עח במשנה השוכר את החמור להוליכה בהר והוליכה בבקעה חייב, ובהמשך המשנה נאמר השוכר את החמור להוליכה בהר והוליכה בבקעה אם הוחמה חייב ואם החליקה פטור ופריך בגמ' מ"ש רישא ומ"ש סיפא (פי' למה ברישא חייב בכל גווני) ופריך אמרי דבי ר' ינאי שמתה מחמת אויר ריב"ח אמר שמתה מחמת אובצנא רבה אמר כגון שהכישה נחש ר' חייא בר אבא אר"י רישא ר' מאיר דאמר כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גולן (פי' וחייב גם אם לא היה שום שינוי לגריעותא כדין גולן שחייב באונסין). ובהמשך הגמ' הי' ר' מאיר אי לימא דצבע וכו' דילמא דקניא בשינוי, אלא ר' מאיר דמגבת פורים דתניא מגבת פורים לפורים וכו' ואין העני רשאי ליקח מהם רצועה לסנדלו א"כ התנה במעמד אנשי העיר דברי ר' יעקב שאמר משום ר' מאיר ורשב"ג מיקל [וא"כ מבואר דד' ר"מ שאסור לשנות] ודוחה הגמ' דילמא התם נמי אדעתא דפורים יהיב ליב אדעתא דמילתא אחרינא לא יהיב ליה (פי' ושאיני מהא דמתני' ופי' הריטב"א דהתם כיון דמצוות היום איכא קפידא רבה משא"כ הא דמתני' גם ר"מ מודה דאינו חייב) אלא הא ר' מאיר דתניא רשב"א אומר משום ר"מ הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית מפני שמעביר על דעת בעה"ב, ע"כ הגמ'. ולהלכה קיי"ל בשו"ע חו"מ סי' שט עיי"ש ובנו"כ דלא כר"מ אלא דחייב רק אם מתה מחמת אוירא וכו' ולא אמרינן כל המעביר ע"ד בעה"ב נקרא גולן וא"כ גם הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק יכול ליקח בו טלית, וכן באו"ח סי' תרצד נפסק שמעות דמתנות לאביונים יכול העני לעשות בהם שרוצה וכד' רשב"ג דמיקל'.

¹ הטור שם פסק כר"מ ובבר הק' עליו הבי"ש.

ויתכן עוד כי לכך לא אמר משה רבינו לפרעה כי הדבר יהיה נודע ע"י ציווי יתברך, משום שעיקר המהות של הקרבן איננו מה שמקריב בציווי שנצטווה לכך, אלא אדרבה איש כי יקריב את 'נפשו' כי 'נפשו' הוא מקריב, שהקרבן הוא הנפש של האדם וזה לא ניתן לאדם בציווי אלא ה"ה נותן את זה ע"פ מצבו הרוחני שנמצא באותה העת.

לא הרי מי שכבר נכנס לאהלה של תורה וכבר יגע בסוגיא פעם ופעמים למי שעדיין לא טעם את טעמה הערב, כי מי שכבר התחיל והכניס עצמו בעבודת השם, הרי שהיא עצמה גורמת לו לרצות עוד ועוד, ולהתרחב הרבה יותר וכך זוכה לראות בטוב השם ההצליח בעמלו לראות חידושים נפלאים אשר לא נגלו לו מקודם.

זוהי גם הסיבה כי מי שכבר טעם מעלתה של כתיבת חידו"ת ובפרט לפרסום ברבים [שע"ז זוכה הוא לבירור הדיק היטב הרבה יותר מאשר לא עומדים לפרסום] ה"ה כותב עוד ומפרסם עוד יותר מאלו אשר עדיין לא טעמו טעם זה. לאחר שאדם ראה את גודל התועלת שהגיעה אליו לאחר פרסום הדברים שכתב בעמל וביזע, ה"ה משקיע בכפלים לבא שוב לאותה עצה והבנה כי רואה בכך תועלת לצמיחתו ולהתעלותו בתורה בהבנה ובשקיעות בה, דלא הרי זה שלומד ולא מסכם כהרי זה שמסכם לעצמו את מה שלומד בשביל שתהא משנתו סדורה עליו, ולא הרי זה שמסכם לעצמו כהרי זה שכותבם ומוסרם לאחרים שאז זוכה הוא גם לסייעתא דשמיא הנדרשת בשביל לאוקמי גירסא (כמבואר מגילה ו).

לפי הנ"ל יוצא דמותר לכתחילה לשנות מעות שקיבל לצורך מסוים לצורך אחר ואין נראה שיש הבדל בין צדקה לסתם ממון שקיבל וזה מוכח מהא שהש"ס משווה דיני שומרים לדינים אלו, וגם בתוספתא במגילה גרסין מי שהלווה מעות לחבירו ליקח בהם כלים לא יקח בהם פירות וכו' ומבואר דאין חילוק?

אמנם יעוין ביו"ד ס"ו רג והובא בש"ך חו"מ ס' פו "מי שצריך לבריות ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה אין בע"ח יכולים ליפרע ממה שגבה בצדקה", ומבואר דאין לשנות את יעוד המעות שקיבל למטרה אחרת.³ איברא מקור הדברים הוא באור זרוע סימן יא ושם מובא בזה מחלוקת דד' אבי העזרי דפטור וד' רבינו שמחה דחייב לפרוע לנושיו ומביא את המקור מסוגין דלא קיי"ל כר"מ דמעביר ע"ד בעה"ב נקרא גולן, וכ' האו"ז להכריע כד' אבי העזרי וז"ל דאנן סהדי דאדעתא דהכי יהיב מעותיו לעשירים לא הוה יהיב ואי הוה ידע הנותן שהנושה יגבה ממנו לא הוה יהיב ואומדן דעת גדול הוא שהרי אין העשיר חייב לפרוע חובותיו של עני עכ"ל ונ' כוונתו בדרך אפשר דאע"ג דלא קיי"ל כר"מ מ"מ יש אופנים שגם רבנן מודו אם אכן יש אומדנא חזקה,⁴ אמנם בביאור הגר"א שם נוקט להלכה דיכולים בע"ח ליפרע ממנו וטעמו דאע"ג דיש אומדנא שלא נתנו לו אדעתא דהכי מ"מ הרי זכה בה העני ויכול לשנות לכל דבר.⁵

עוד יש להביא מהא דשו"ע אבן העזר ס' כח סעי' יז אורח שיושב אצל בעה"ב ונוטל חלקו וקידש בו הוי מקודשת. ומבואר דיש לו רשות לשנות מהיעוד שקיבלו ליעוד אחר דאל"ה הוי גזל ואינה מקודשת, והק' האחרונים משו"ע או"ח ס' קע ס"ט אורחים אצל בעה"ב אינם רשאים ליטול מלפניהם וליתן לבנו או לעבדו של בעה"ב אא"כ נטלו רשות מבעל הבית, וא"כ מ"ט חלו הקידושין הרי הוי גזל, ובאמת הט"ז דחה דין זה מהלכה מחמת קו' זו וכ' דהוי רק ספק קידושין,⁶ ויש תירוצים שונים באחרונים בזה, הב"ש כ' דדוקא לבנו אסור ליתן וכבר דחה

המגיה על הט"ז תירוצו ושם כ' לתרץ דקידש בתו של בעה"ב דאיכא תרתי לטיבותא ובה מיירי רמ"א, ובמגן גיבורים תי' שבאבן העזר מיירי שכבר שם לפניו את חלקו ומשם קידש ובכה"ג חיילי קידושין משא"כ הא דאו"ח שנוטל לפני שהגיע לחלקו וזה אסור וכן תירץ בבאר היטב באה"ע שם בשם רש"ל (וכעין מ"ש הגר"א הנ"ל ביו"ד), אמנם בבאר היטב באו"ח חזר בו מתירוץ זה וכ' דגם באופן זה אסור ורק בשמש מותר בכה"ג (וכ"כ במחצית השקל) ושוב מביא שם משו"ת תשב"ץ ג צה שתי' דהא דאסור ליתן לבנו של בעה"ב הוא משום מעשה שהיה כמבואר בגמ' חולין צד ואף שאין רשאין ל"ה גזל ולכן מקודשת ובאליה רבה כ' שהאורחין זל"ז מותר ובמשנה ברורה הביא מג"א וא"ר דאם יש הרבה על השלחן שרי ושבס' מעשה רוקח חוכך להחמיר עיי"ש.

והנה לכאו' קשיא ממה שהבאנו לעייל דלא קיי"ל כר"מ וא"כ מ"ט אסיר ולתשב"ץ דהוי גזירה מיוחדת א"ש אבל לשא"פ שלא קיבלו את תירוצו ויצאו מנקודת הנחה שהמעשה שהיה אינו סיבת האיסור [והא דקאמר הש"ס בחולין שם דאסור לאורח ליתן לבנו של בעה"ב אינו מחמת המעשה שהיה ומה שהש"ס הביא שם המעשה הוא רק כסיוע והמעין שם בגמ' יראה שכך משמע באמת], קשי' וצ"ע, ואולי יש דרגא שגם רבנן מודו כגון באורח ובעה"ב.

והנה היה מקום גדול לתרץ קו' האחרונים דהא דאו"ח הוא בגדר איסור לכתחילה ומ"מ לא הוי גזל ולכן דיעבד הקידושין חלים, אך העומד לנגד זה הוא דכל האחרונים לא תירצו כזוה, ומ"מ יש סיעתא לדרך זה מדברי הרי"ף בסוגי' דשומר שמסר לשומר בב"מ דף לו דנחלקו אביי ורבא אם הוא מצד אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר או מצד את מהימנת לי בשבועה היאך לא מהימן לי בשבועה ונקטינן כך להלכה וכ' הרי"ף וכן נפסק בחו"מ רצא שאם יש עדים שהחפץ ניווק באופן שגם אצל הראשון היה קורה אותו הנזק פטור הראשון כי אין שייך את מהימנת לי דהרי יש עדים ומוסיף הרי"ף דלא קיי"ל כר' מאיר שכל המשנה מדעת בעה"ב נקרא גזלן דהרי לד' ר"מ יהיה חייב מצד ששינה גם בדאיכא עדים, עכ"פ מבואר דלכתחילה מיהא אסור דהרי גם לרבנן דפליגי אר"מ אסור לכתחילה לשומר למסור לשומר אחר כמבואר בס"י שמב דרק בקרקע וספינה מותר לכתחילה כי א"א להבריחם אבל שאר דברים לא, עכ"פ העולה מזה דד' הרי"ף שלכתחילה אסור.

עוד יש להביא מחו"מ ס' רנג סעי' יב ברמ"א האומר תנו ק' זוז לבתי ותקנה בהם חגורה ומתה יתנו לירשיה דהוי כאילו אמר שני צוואות ואע"פ שאי אפשר לקיים לקנות בהם חגורה מ"מ מתנה ראשונה קיימת. מבואר לכאו' שאם נתן לצורך מסוים אין המתנה בטילה, אמנם שם בקצו' דן בדברי הרמ"א שמקורו בתה"ד ס' שן ושם נתבאר טעם אחר והוא דדעתו של אדם קרובה אצל בנו או בתו ואין כוונתו לתנאי לכן זכו הירשיים אבל בלא"ה לא, המורם מזה דעכ"פ בבנו או בתו וודאי שרי וזה דלא כמבואר באו"ח קע הנ"ל שגם בבנו איכא קפידא, אמנם יש לחלק בין הנידונים שהא דאו"ח הוא בבנו של המארח והנידון של הקצות הוא בבנו של המקבל ודוק.

אמנם מה דיש לעיין מ"ט לא השוו הפוס' נדון זה לכל מה שהבאנו לעייל ואולי יש חילוק בין מת לבין שינוי וצ"ע דאם אינו מקפיד על תנאו מה לי מת מה לי חי.

עוד מצינו במ"ב ס' רמב סק"ד בשם ספר חסידים שאם שלחו לו דבר מאכל שיאכלנו בשבת לא יאכלנו בחול וציין המ"ב דהיינו לד' הטור בס"י תרצד שפוסק כר"מ⁷ אבל לדין נראה להקל ויש לדעת מהי הכרעתו כי בס"י קע נראה שאינו מכריע

² וכ"כ להדיא באו"ז יובא להלן בעז"ה.

³ וראה ש"ך שדן אי אמרינן שדר"נ בכה"ג.

⁴ וצ"ע דלכאו' מאן מפייס ודברין נתת לשיעורין, אבל אין נראה שדעתו דעכ"פ לכתחילה מיהא אסור דהרי נידון זה של בע"ח וודאי יש לדון כדיעבד.

⁵ ולשיטת ר' מאיר גם זה ל"מ בצ"ל ודוק.

⁶ וכן ד' מהרי"ט א קנ והאריך טובא בנדון זה ולא בא לידי הכרעה.

⁷ צוין בהערה 1

מכירים בה' אך עזב את הארץ ח"ו ואינו 'מהווה תמיד', וניתן לקבל שפע דרך המשרתים.

וכל משרת שיהיו תחתיו יותר ברואים שכנועים לו הוא יותר עליון¹⁰, ולכן היה בעמי קדם ענין לכבוש עמים להכניעם תחת הע"ז שלהם ע"מ לחזק כוחו ובכך ייטיב להם עוד שפע. ופרעה רצה להיות הכח העליון ביותר כפי שמסומל בטלה שזה המזל הראשון דהינו הכח הראשון, וכן שהמלך הוא בכור שזה גם הע"ז של מצרים [הבכור יש בו מכח האב ע"ע ירושת הבכור]. וכך באמת היה כפי שמבואר בחז"ל במכת בכורות.

ג. תפקיד עם ישראל, עם ה', זה גילוי כבוד מלכותו בעולם, ובתורת כן הוא הראש והעליון שבאומות, וע"ז נאמר 'בני בכורי ישראל'. וע"ז עצמו היה ענין השיעבוד והמאבק בין מצרים לעם ישראל, אשר פרעה רצה לכופף תחתיו גם את העם העליון ביותר, שלא יהיה כפוף לה' אלא 'לפרעה'.

ולכן צורת הויכוח בין פרעה למשה אינו דרישת שחרור מהסבל ויציאה לחירות, ולא בא משה בטענה שאינו צודק לעבוד בהם וצריך לשחררם, אלא טענתו שמבקשים ישראל לעבוד את ה' **יום אחד** [שש ימים הדרך], ואח"כ לחזור לעבוד את פרעה.

ועל זה נסוב כל העשר מכות מי 'הוייה' אשר אשמע בקולו, להעמיד מי אלוקי האלוקים העליון שממנו יונקים הכל, פרעה או הקב"ה¹¹. האם הכח העליון שברא את הכול וממשיך לנהל שצריך להיכנע ולשמוע לו, או שהמלך הגדול פרעה הוא העליון.

וזהו הפתח לסוגיה של גילוי 'הוייה' על פני 'האלוקות'.

וע"ז אנו מודים ביציאתנו מ, עד כאן עבדי פרעה ומכאן ואילך עבדי ה'.

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

בענין חצות

ויאמר משה כה אמר ה' כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים (א) (ד)

ובגמ' בברכות ג' ב' מאי כחצות, אילימא דאמר ליה הקדוש ברוך הוא בחצות, מי איכא ספיקא קמי שמיא וכו'. ובגמ' שם (ד' א') 'משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא', [והובא ברש"י כאן].

ומטו ביה מדרשא משמיה דהגרי"ז ז"ל, דהא אין זמן מוגדר דהוא חצות, משום דכל זמן נוכל לחלקו לחצי ושוב את הזמן שנוטר נחלק לחצי עד אין קץ. אלא כוונת התורה דמכת בכורות היה בחצות היינו דעד חצי הלילה היו הבכורות חיים ומחצות הלילה פסקה חיותם ומעתה במילא היו מתים, והדברים מאירים.

ואמנם יל"ע דמצאנו בכמה דוכתי לכאורה דזמן 'חצות' הינו איזה זמן מוגדר, ולא חצי היום במציאות אשר אינו תופס זמן באמת.

חדא מלישנא דקרא בזמן המכה עצמה (י"ב כ"ט) 'ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו', ומשמע ד'הכה' היינו כביכול איזה פעולה חיובית ולא רק דעד אז היה חיות ומאז פסקה החיות, והכאה זו היתה בחצות, וא"כ חזינן דישנו לאיזה זמן כל שהוא דהוא נקרא חצות.

ומיהו משום הא לא קשיא, דהא מצדו של הקב"ה אין גבול של זמן, וא"כ אפשר דמצד הקב"ה כביכול קורה פעולה של הכאה,

וכאן נ' יותר דנוטה להקל] ובחנות יאיר סי' רלב מחלק שהיות ונתן לצורך מצווה דהיינו לקידוש יש קפידא מיוחדת ודלא כהבנת המ"ב שהשווה לדברי הטור בס' תרצד.

ורבינו יונה בספר היראה כתב "אם נתן לך אדם דמים ליקח בו טלית אל תיקח בו חלוק כי המשנה מדעת בעה"ב גולן" ותמוה לכאו' דהרי לא קיי"ל כך ונראה דכוונתו דגם רבנן מודו דלכתחילה אסור ונקט לשון הגמ' ולא בדווקא, ולפי"ז גם בהא דמשנה ברורה סי' רמב יהיה אסור לכתחילה ולא משמע הכי בלשונו.

העולה לנו דבחו"מ רצא מ' שאסור לכתחילה ובאו"ח תרצד ובפרט במ"ב רמב מ' שמותר גם לכתחילה וצ"ע לדינא אבל אם עבר והשתמש אין מקום לחיבו.

הרב בנימין שונברג כולל שיח יצחק

במהות שיעבוד מצרים

א. יש להתבונן במהות שיעבוד מצרים, מה היה מצבם של ישראל שממנו הקב"ה מעלה אותם להיות עמו, ומה פשר המאבק בין פרעה למשה.

ותחילה יש לבאר מה הענין של פרעה לשעבד. והוא מפורש בכתוב "הבה נתחכמה פן ירבה... ועלה מן הארץ" [ופרש"י בפי' קמא דהיינו שעלו ישראל מן הארץ]. הרי מבואר, דהעבדות והסבל לא היו המטרה, אל רק אמצעי בכדי שיישאר במצרים, והיה לפרעה ענין שישארו. ברם הא גופא צ"ב, מדוע רצה פרעה שיהיו סמוכים על שולחנו ויוזנו דרכו ודרך היאור [ולא ממטר השמים]

ב. ולהעמיד את הדברים בקצרה בכ"ז, יש להקדים ביאור ענין השפע הירוד משמים: אשר אין לך עשב שאין מלאך המכה על קודקודו ואומר לו גדל. ופירוש הדבר הוא שכל דבר בעולם מקבל שפעו מכח רוחני עליון, וכל אומה יש לה מלאך כך לשבעים אומות שמקבלים שפעם דרכו, וישראל הם תחת ה' יתברך ואין להם שום שר או מלאך, אלא מקבלים ויונקים את כוחם מהקב"ה בעצמו.

וזהו ביאור ענין עבודת הגילולים. וע"ז נאמר בקרא 'אשר חלק ה' לכל העמים... ויעו' ברמח"ל שביאר שגזרה חוכמתו העליונה שכל ביקוש דרך הכנעה ושיעבוד לכה עליון אפשר לקבל דרכו שפע מהאלוקים ככל שיותר נכנע ומתבטל [קורבנות קטורת השתחויה וכדו'] נותן יותר כח לשר בשמים וכך חוזר ומשפיע על הכפופים לו. וישראל העם הנבחר, עם ה' אשר זכה להיות 'בני בכורי ישראל', מבקש רק מאביהם שבשמים מקור השפע, ונאסר עליו לפנות למשרתים [מלאכים] של אביהם בשופו"א, עד שהוא בכלל 'יהרג ועל יעבור', וזה מהותם כניזונים וסמוכים לשולחן אביהם תמיד.

והנה הכח העליון בבריאה זה האדם, וכנגד זה המלאך של האדם הוא עליון. וכאשר כפופים לאדם מסוים ונכנעים לו ומכירים שהשפע שלהם בא ע"י נשמתו שלו זהו 'פולחן אנוש'. כאשר פרעה אמר שהוא אלוה 'לי יאורי ואני עשיתיני' זה מבוסס בברכת יעקב שהיאור יעלה לקראתו וישקה את מצרים [מדרש. רש"י יגש מז י], א"כ אמת הדבר שמצרים מתברך דרכו של פרעו שליח ה'.

והנה כולם ידעו וחגגו את יום הולדת פרעה, וא"כ היה מפורסם שנוול, והיאך ניתן להופכו לאלוה, ועד היום שנוול היאך היה היאור? אלא שהאלילות לא מתימרת לברוא את העולם, ואמנם

⁸ עבודת גברים לנשים ונשים לגברים, פיתום ורעמסס ששוקעים, תינוקות במקום לבנים, כל זה הוא אמצעי ואינו תכלית [אין בזה רוח כלכלי כלל].

⁹ וביאר הרמב"ן שם שזה מהות האיסור של כלאים עירוב השפע העליון.

¹⁰ ואולי זה הענין של ידיעת 70 לשון הנדרש למלוכה במצרים, שזהו חוק לא מובן בעליל, דמה טעם שמי שיועד יותר לשונות הוא ראוי להיות המלך, עד כדי שצריך להשביע את יוסף שלא יגלה שיועד לשון נוספת, כי העם יתמרד ולא ירצה את מלוכת פרעה. משום שכאשר יש אחד ששולט בלשון השרים בשמים יותר מפרעה אפי' שיצא מביית האסורים הוא הראוי למלוכה [ידיעת השפות ענינו ידיעת תרבות האומה והע"ז שלה], ומכוח זה השליטה והעליונות בשרי מעלה, ומצרים היו העליונים מכל האומות.

ודו"ק בכך אשר דוקא האיש משה כבד פה וכבד לשון, ניצח את המלך היודע שבעים לשון, מי שם פה לאדם, הלא אנוכי ה'. וזה מה שנתגלה למשה בסנה כאשר נשלח.

¹¹ פרעו האמין ב'אלוקים' כפי ששבח את יוסף הנמצא כזה איש אשר רוח אלוקים בו' אך לא האמין בשם 'הווייה' שנתוודע למשה בסנה

ואפי' דאין זמן מציאותי כזה מצידנו. ועוד יש קצת לדחוק, הדהה היינו דו גופא דסר מהם החיות ובמילא היו מתים זו גופא מתפרש כהכאה.

ומבאר השפתי חכמים (שם אות נ'), שאם נקשה, מדוע היה צריך את כל זה והרי כבר כתוב: "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום", והרי שנתנו להם מפני שמצאו חן בעיניהם, מדוע א"כ עשה חושך כדי שיקחו ישראל? ועונה: שהיא גופא המציאת חן, שהיות וראו המצרים שהיה ביכולתם של ישראל לקחת ולא לקחו, לכן נשאו חן בעיניהם, ולפיכך וישאילום- בעל כורחן.

ומדוע באמת אותם רשעים לא רצו לצאת?

מבואר בחז"ל שמה שכתוב: "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים"- שיצאו אחד מחמישים, והיינו שיש מפרשים ששמונים אחוז מבני" מתו במכת חושך, ואותם שמונים אחוז היו בעלי משרות חשובות במצרים והיה טוב להם שם ורק אותם עשרים אחוז שהסכימו לצאת הם היו אלו שעבדו במצרים. ולכן הביא ה' על המצרים את מכת החושך כדי להרוג את אותם שלא רצו לצאת ושיקברו אותם בלי שיראו המצרים ויחשבו שגם ביהודים פגע מכת החושך (וכפרש"י לעיל). ושמעתי מהר' אייל עמרמי שליט"א שזה מה שאמרו חז"ל, שפרעה שיקע בנו בנין, פירוש: שתרבות מצרים היתה בְּנִיַת בנינים יפים ומעוצבים, בתים יפים וכד' ואותם יהודים נטמעו בתרבות הזאת של מצרים עד כדי כך, שבשביל לבנות ולהתרחב, הזניחו את חינוך בניהם. והינו שזה כעין ששיקעו את בניהם רוחנית מפני שהיו עסוקים כל הזמן בבנין בית יפה, בניית קריירה וכד'.

ויש לנו ללמוד מכך כי אין להזניח את חינוך הילדים בשביל כל מיני תרבויות הנחשבות בעוה"ז כי הם יכולים על ידי זה להפסיד את כל רוחניותם ולהטמע בתרבות מצרים, ולא יוכלו לומר עבדים היינו כאשר הם עדיין נטמעים בתרבות של פרעה.

"והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם.. וגו' (יב,כו-כז)

וראים כאן דבר שהוא פועל יוצא בחינוך הילדים. אבא שעושה איזה דבר, הילד ישאל אותו על אותו דבר שהוא עושה. ואף בשמירת המצוות, מן הסתם הילדים ישאלו את האבא, מה העבודה הזאת לך? מדוע אתה שומר שבת? מדוע מניח תפילין? למה לומד תורה וכו'.. ולכן צריך האדם תמיד להיות מוכן ל-"ואמרתם"- לדעת מה להשיב. ועל ידי זה שהילד יבין למה צריך לעשות, ממילא הוא ירצה להמשיך ולעשות גם כן.

"מה העבודה הזאת לכם".

הנה בהגדה של פסח נדרש פסוק זה על הרשע ששואל: מה העבודה הזאת לכם? ובעל ההגדה כותב עליו שכוונתו לומר: לכם ולא לו. ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר. ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לי ולא לו, ואילו היה שם לא היה נגאל. ואילו אצל החכם נאמר: **חכם** מה הוא אומר? מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם? ואף אתה אמור לו בהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ויש להבין שהרי גם החכם וגם הרשע אמרו בלשון "לכם", וא"כ מדוע אמרו שלחכם תענה בלשון רכה ולרשע אמר להקהות את שניו? הביאור הרווח בזה הוא שיש לדייק בדברי שניהם, שהחכם הכליל את עצמו בתוך עם ה' שאמר: אשר ציוה ה' **אלוקינו** אתכם. ואילו הרשע הוציא את עצמו לגמרי שאמר: מה העבודה הזאת לכם.

ושמעתי שהיות ורואים שהחכם אמנם שואל, אך בכל אופן הוא נשאר כדי לקבל תשובה ולא שואל על מנת לקנטר. אך הרשע כששואל, אין הוא שואל כדי לקבל תשובה, אלא שהוא שואל על מנת לקנטר ולהקניט, שואל ובורח.

וזה דרכם של הרשעים, שכל השאלות שלהם הם לקנטר בעלמא כי אם היו רוצים לקבל תשובה באמת, צריך היה לשאול זאת היכן שאפשר לקבל תשובה באמת ולא לזרוק שאלה ולברוח כדרכם של רשעים, שזורקים פצצה ובורחים.

ואמנם יל"ע ממקו"א דהנה בגמ' בפסחים י"ב ב' איתא 'ורבא אליבא דרבי מאיר דאמר אדם טועה שתי שעות חסר משהו מתחילת חמש לא ניכול, חמש חמה במזרח ושבע חמה במערב, "אי הכי בשית נמי ניכול אמר רב אדא בר אבהה שית יומא בקרנתא קאי". ופירש רש"י "אי הכי בשש נמי ניכול - דהא בשש עדיין לא נטתה חמה לצד מערב אלא באמצע הרקיע, וזריחתה תחתיה בראש כל אדם, ואין צל נוטה לא לכאן ולא לכאן אלא תחתיו. יומא - חמה. בי קרנתא קאי - באמצע הרקיע, קרובה לנטות למזרח וקרובה לנטות למערב ואין עומדין עליה, וכו'. והיינו דיש זמן דהחמה עומדת בדיוק באמצע בראש כל אדם (כך שהצל מכוון תחתיו) וזאת בהגדרתו חצות היום.

וכן מלשון רש"י שם [דף נ' ע"א בד"ה 'עד שעה שהסוס רץ ומצילין] כתב וז"ל 'כשיעור מרוצת הסוס עד חצי היום, ולשון מציל שצילו תחתיו שכל שעות היום חמה נוטה לצדדין וצל האדם וצל הבהמה נוטה לצידו כשחמה במזרח צל האדם למערב, אבל בחצי היום חמה עומדת באמצע הרקיע בראש כל האדם וצל הסוס תחתיו. וא"כ חזינן לפו"ר דחצות בגדרי התורה תופס הוא איזה זמן קט ולא חצי ממציאות הזמן של היום והלילה.

ואפשר דאכתי אית לן למימר דנכונים דברי הגרי"ז, ואמנם התם בפסחים אין הכונה לחצות היום ממש כמו שאר גדרי התורה דהוא חצות ממש, אלא כוונת הדברים דבאופן כללי השעה האמצעית ביום דהוא השעה השישית והענין המודד לזה הוא זמן אשר חמה בראש כל אדם והצל מכוון תחתיו.

ואמנם מ"מ צ"ע בדבריו מהגמ' בברכות הנ"ל לענין ביאור המקרא 'כחצות לילה וגו', דהא בגמ' התם מקשינן תחילה על מה דאמר דוד (תהלים קיט סב) 'חצות לילה אקום להודות לך' ומקשינן 'ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, מאי כחצות וכו' ומשני 'דוד סימנא הוה ליה דאמר רב אחא בר בינא אמר רבי שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר'. ופי' רש"י 'כנור היה תלוי למעלה ממטתו - ונקביו לצד צפון כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו וכו'.

והנה בהא מבואר דעצם קימת דוד היתה מכוונת בחצות, ולכאורה יש להקשות דהא עכ"פ מוזמן תחילת נשיבת רוח צפונית אשר היא לכאורה מכוונת בחצות ועד אשר דוד קם בפועל לקח כמה רגעים, דהא בהקדם נשב הרוח על הכנור ושוב בגלל קול הצליל שנגרם מכך עד שבאו לחושי של דוד להקיצו משנתו מן הסתם עבר כמה רגעים, ועכ"פ נשיבת רוח צפונית וקימת דוד אינם באים כאחת, ובכל זאת הכתוב קוראו 'חצות לילה אקום וגו', ובכך הלא הגמ' מיישבת את דיוק הפסוק דהוא 'חצות' לילה בדיוק. וא"כ לפו"ר חזינן ד'חצות' בגדרי התורה הוא איזה זמן כל שהוא מוגדר, ואינו חצי מהזמן של היום אשר הינו לעצמו משולל זמן. ויל"ע.

הרב דוד וקנין כולל יביע אומר

מסר לחינוך מתוך הפרשה

"ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים" (י, כב)

פרש"י: ולמה הביא עליהם חושך? מפני שהיו בישראל באותו דור רשעים ולא היו רוצים לצאת ומתו בשלושת ימי האפילה כדי שלא יראו המצרים במפלתם ויאמרו: אף הם לוקים כמונו.

ועוד: שחיפשו ישראל וראו את כליהם, וכשיצאו היו שואלים מהם (היו מבקשים ישראל מאת המצרים דברים) והיו אומרים: אין בידינו כלום! אומר לו הישראל: אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא. ע"כ.

לכם – לכל צרכיכם

יביא פלוגתא דתנאי בדינא דמכשירין, ידון בהעמדת הסוגיא דביצה (כב.) והרא"ש שם, ויחדש דין חדש מקרא ד'לכל צרכיכם' לצרכים שאינם בכלל הצורך קצת הנצרך להיכלל בדינא ד'מתוך' א. פלוגתא דתנאי בהיתר מלאכה ביו"ט לצורך מכשירין
 "וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (בא יב טז).

ונחלקו עלה תנאי ר' יהודה ורבנן עלה בביצה (כח:), גבי מכשירין, - אם ללמוד מ"לכם", היתר ב"לכם לכל צרכיכם", על אף שכבר נתמעטו המכשירים מ"הוא לבדו יעשה לכם" לומר "הוא ולא מכשיריו", - ליישב הסתירה ביניהם "כאן במכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט כאן במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט", - או לדרוש רק האי ד"הוא לבדו יעשה לכם" לומר "הוא ולא מכשיריו", ואידך ד"לכם" לענין אחר.

בעוד ר' אליעזר פליג עליהם בשבת (קלז:), לומר בה "עדיפא מדרבי יהודה", ולהתיר אף "במכשירין שאפשר לעשותם מערב יו"ט".

ב. החילוק בינו לדינא ד'מתוך' המוסכם בפשיטות לכולי תנאי
 ובפשוטו דין זה, הוא מלבד הדין ד'מתוך', אשר הובא בביצה (יב.) "מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" ו"מתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה נמי שלא לצורך", וכן בכתובות (ז.) "מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" ו"מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" [בדבר השווה לכל נפש].

אשר כבר מוסכם בפשיטות בין התנאים¹³, שבא להוסיף על ההיתר במלאכה ביו"ט לצורך אוכל נפש, לא רק המלאכות הנעשות לצורך אוכל נפש ממש, אלא גם הנעשות לצורך הנאה אחרת, שיש בה צורך, אך לא צורך גדול כמו הצורך שיש באוכל נפש ממש.

ג. הגדרתו כדבר שאינו בתועלת ישירה

לבוא דין זה השנוי במחלוקת ביניהם, להתיר לא רק דבר שהוא עצמו נחשב כחלק מן פעולת העשייה, או שהוא מוכרח אליו טרום עשייתו.

אלא גם דברים שאף שעושה אותם מצד צרכו לעשיית ה"אוכל נפש" או הדברים שכבר הותרו מצד דינא ד'מתוך' הנ"ל, סו"ס אין עשייתם כ"א לצורך הישיר שלהם, ורק בעקיפין נעשות מכשירים אליהם.

אשר אפילו הכי יותר לתנאים המתירים את המכשירין, אם רק כל עוד אי אפשר לעשותם מערב יו"ט, או אף בלא"ה.

ד. טעם שלא יהיה נלמד כבר מדינא ד'מתוך' ואף שבלא"ה היה ניתן ללומדה מצד דינא ד'מתוך', - דכמו דלמדים שאר הצרכים, שיש בהם צורך קצת מדינא ד'מתוך', - כך נמי ילמד מינייה, הצורך הזה, שסו"ס הוא צריך בעקיפין לאוכל נפש [או אולי אף לשאר המלאכות שהותרו¹⁴], - ישירות מדינא ד'מתוך'.

מ"מ ניתן ראשית כל לומר, - דלא נלמד מדינא ד'מתוך', כ"א רק דברים שאין להם שום הבדל לאוכל נפש ממש, מלבד עצם אי היותם אוכל נפש ממש, - ולא דברים שאינם נדמים במתכונתם לאוכל נפש.

לאפוקי ע"י זה, אלו המכשירין שאינם נעשים ישירות לצורך שלהם, כעשיות שבאוכל נפש, הנעשים ישירות לתועלת האוכל נפש, כ"א רק נעשים לתועלת אחרת, שמשלים בהם תועלתם הישיר, רק לצורך תועלתו בעקיפין לאוכל נפש או שאר הצרכים שהותרו¹⁵.

ה. גם אם היה נלמד אכתי היה נצרך לתוספת שבו

או שגם אם אכן ייאמר גם כלפיהם דינא ד'מתוך', אכתי יהיו מוגבלים, בהגבלות דבדינא ד'מתוך', אשר לא נאמר גבי כל המלאכות¹⁶, - וגם רק במקום במלאכות שיש בהם תקדים להיתרם לצורך אוכ"נ, להקיש מהיתרם זה אליהם מדין 'מתוך', ולא במלאכות שאין בהם תקדים היתר מדין אוכל נפש¹⁷, - בשונה מהיכא שמתירים אותם מצד דרשא זו דמכשירים, שאזי יהיו מותרים אף בלא אלו ההגבלות.

ו. השקלא וטריא המשולש בביצה (כב.) בכיבוי או כחול לעין שלא במקום סכנה, לצורך דבר אחר או אבוד ממון וכיו"ב

כשעל פי כ"ז, - יל"ד ולחקור בפשטות השקלא וטריא סביב הספק המשולש בביצה (כב.), - בתחילה ב"בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר, כו' [בהיכא שאינו יכול באופן אחר], אמר ליה אסור, איתיביה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר, אמר ליה ההיא רבי יהודה היא כי קאמינא אנא לרבנן".

וחוזר שוב ב"בעא מיניה אביי מרבה מהו לכבות את הדלקה ביו"ט, כו' משום אבוד ממון [היכא דליכא סכנת נפשות], מאי א"ל אסור, איתיביה אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה מותר, ההיא רבי יהודה היא כי קאמינא אנא לרבנן".

12 [ד'תניא אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד ר' יהודה מתיר אף מכשירי אוכל נפש מ"ט דת"ק אמר קרא (שמות יב טז) הוא לבדו יעשה לכם הוא ולא מכשיריו ור' יהודה אמר קרא לכם לכם לכל צרכיכם ות"ק הא כתיב לכם אמר לך ההוא לכם ולא לנכרים ואידך נמי הא כתיב הוא אמר לך כתיב הוא וכתוב לכם ולא קשיא כאן במכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט כאן במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט".]

13 [מלבד שיטת ב"ש כאמור בש"ס בביצה שם, וכן שיטת רבה ורב חסדא בר פלוגתיה בביצה (?) ובפסחים (?), החולקים על דינא דמתוך, וכמות שהוא בביצה (יב.). ועכ"פ סתמא דשמעתא בביצה (יב.) ועוד דלא כוותיהו, - וגם לשיטתם אין בכך פלוגתא בין הני תנאי, - וגם א"כ הרי ר"א דשמותי הוא מתלמידי בית שמאי (?), היה אמור להחמיר בו, ולא להקל בו טפי מכולהו].

14 [אף שנמצא בכך לכאורה, מתוך למתוך, דמתוך שהותר בדבר שהוא עצמו לא הותר אלא מדין מתוך יותר גם זה, ומי ימר דגם בזה ייאמר, בהעתקת היתרו מדבר שהוא עצמו אינו אלא מצד העתקה ממקום אחר.

מ"מ לכאורה כך נראה בפשיטות בר"ן (ביצה יז: מדפה"ר), "וכיון שבקען לעשות מדורה שרי אע"ג דאפשר מאתמול אף לבשל בהן שרי משום מתוך", - כל עוד לא נתייחס אל ההתחממות כנגד המדורה כאוכל נפש ממש, ולא רק כצרכים הנלמדים מדינא ד'מתוך'].

15 [כפי שלכאורה, יש להעמיד כך בדעת הרא"ש (בתירוץ השני בפ"ב סי' יט דביצה), הנמנע מללמוד מדין 'מתוך', דברים שהם רק מסתעפים מצד היותם מכשירין אל הצרכים שהותרו מצד 'מתוך', מצד עצם היותם מכשירים, - ומכ"ש דלא ס"ל לומר 'מתוך' ישירות אל המכשירין עצמם.

בו י"ל כאמור דמה דבכל זאת לא למד אותו מצד מתוך, הוא מצד אי היותו דומה ללמד, בהיות עשייתו לצורך דבר אחר, בשונה מסתם אוכל נפש, שעשייתם לעצמם. ורק להר"ן הנ"ל בהערה, דכתב היתר זה להדיא, גבי בקיעת עצים לבישול, שאינן אלא מכשירין לבישול, ללומדם מ'מתוך' מהיתרם למדורה להתחמם בה.

י"ל דלא מתייחס אל עצם היות האוכל נפש עשוי לדבר עצמו, כ"א כדבר טכני בלבד, דמצד היותו רק לאוכ"נ ממש, הרי דצרכו לאוכ"נ ממש, ולא לצורך אחר, בו לא יהיה לצורך אוכ"נ ממש, - ללא מניעה ללמוד מיניה צרכים שאינן עשויין לעצמם כ"א לצרכים אחרים].

16 [כפשטות בדעת הפני יהושע (?), שלכאורה יל"ע בו מדברי התוס' בשבת (?) גבי מגבל].

17 [כמו שבפשוטם במגיד משנה (פ"א ה"ה מיו"ט) "שהתירו שחיקת תבלין מפני שיש בהן הפסד ואע"פ שהיא תולדת טחינה האסורה" [בשונה מ"תלישת דברים שיש בהן הפסד אם נתלשו מבגד", שלא הותרו מצד מה "שבעיקר השחיקה המלאכה [שבהם] אין הפסד, אע"פ שבחלק ממנה [כן] יש הפסד"], - משום "שהקילו במכשירין לפי שאינן נאכלין בעצמן ואין המכוון בהם אלא לתקן דברים אחרים".

דהיינו דאומרים היתר דמכשירין אף להתיר מלאכות שאין בהם תקדים גורף של אוכ"נ, בשונה משאר הצרכים הנלמדים מדינא ד'מתוך'.

יא. אין להעמיד דס"ד להרא"ש הבעילה בכתובות תחשב למכשירין ולא כחלק מן הביאה
וכן אין להעמיד מאידך דהוי פשיטא ליה להתייחס בבעילת מצווה, אל החבורה כמכשירין, להיות השאלה ממכשירין למכשירין.

דא"כ לא היה מיישב בתירוץ השני הנ"ל דשאני מכשירין דהכא, כ"א להיפך דהתם בכתובות אין לחשוב כמכשירין.

יב. אף אין להתייחס אל הביאה כאוכ"נ ממש ל"צ למתוך' דלהדיא בכתובות דלולי דינא ד'מתוך' היה אסור
ולבוא ולהתייחס אל הביאה יחד עם כל ההנאות שבגוף ממש, כאל אוכל נפש ממש, ולא רק כצרכי נפש, להיות הנידון שבש"ס רק האם נחשב לאוכ"נ ממש אם לאו, ללא הגעה לדינא ד'מתוך', - לומר מעתה גם שלא בא הרא"ש לדון כ"א בדבר חדש, בעוד הש"ס מצד עצמו, לא דן סביב דינא ד'מתוך', - וגם שלא דן הש"ס סביב מכשירין באופן שיהיה הדמיון מבעילה דכתובות נפרך מזליו, ליישב שתי השאלות הנ"ל.

לכאורה הוא דבר הטעון ביאור טובא, דלכאורה נסתר מהש"ס בכתובות הנ"ל להדיא, בו חזינן דלא למדנו אותו אלא כי אם מצד דינא ד'מתוך', בעוד ללא דינא ד'מתוך', היה אסור.

יג. יבאר ברש"י שאין התלייה בר"י מצד חלק המכשירין, אלא כבר לעצם הביאה
אולם שוב התבוננתי שניתן לומר בזה, - בהקדם למה שיש להתבונן בדברי רש"י (ד"ה ר"י) בפירושו לתשובת הש"ס דהאי ר"י היא, "דאמר לקמן מכשירי אוכל נפש שרו ודריש יעשה לכם לכל צרכיכם והאי נמי צרכיכם הוא וכן תשמיש ואנא דאסרנא כרבנן דדרשי הוא לבדו".

האם כוונתו באומרו 'והאי נמי צרכיכם הוא וכן תשמיש', אל הכיבוי הבקעת או הנר הנעשה בשבילם, - או אל עצם הביאה ואידך המצריכים את הצורך בכיבוי הנר או הבקעת.

יד. יבאר דכל דבר שאינו אוכ"נ ואף אינו עומד ברמה הנדרשת של צורך קצת לכל שיטה ושיטה לעצמה, היה אמור ליאסר
והוא דהנה כבר מצינו כמה שיטות בין הראשונים, מה נכלל בתוך הלימוד ד'מתוך', - מהם מגבילים ביותר¹⁸, ומהם מכניסים הרבה, - בעוד הצד השווה שבהם, שכולם מצריכים עכ"פ צורך קצת, כל אחד כפי צרכו, - להימצא דכל היכא שאין הצורך עומד ברמה הנדרשת, אינו נותר על ידה.

טו. רק מדרשא דכל צרכיכם ניתן ללומדה אם מצד השוואה אם מצד דמעיקרא אין המכשירין כ"א היכי תמצוי לצורך
באופן שינתן ללומדו, מצד עצם הדרשא, דלכם לכל צרכיכם ממנו לומד ר"י את דינו דמכשירין, - אם מצד השוואה ביניהם ב'הוא הדין'.

או אם יותר מכך כבר מצד פשטיה דקרא דלכל צרכיכם, בו לא כתוב תזכור למכשירין, כי אם מצד היותם גם הם סו"ס צורך, ואינם אלא לדוגמא של צרכיכם ולא רק הם, - וזהו דכתב רש"י א"כ דר"י דריש מכל צרכיכם 'תשמיש' וכד', דהיינו בו מצד עצם הלימוד דלכל צרכיכם, דגם זה צורך¹⁹.

טז. לחלק בין זה למתוך' בהגבלה דאפשר לעשותו מבעוד יום שנאמרה בלכל צרכיכם או במלאכות שלא נאמר בהם 'מתוך' ואפ"ה, הן אם יהיה הלימוד מצד השוואה לדינא דמכשירין, ובין אם יהיה הלימוד כבר מצד קרא דלכל צרכיכם גופא, - ממ"נ מסתבר להגבילו רק לאופנים ד"א לעשותו מערב יו"ט.

דאם הוא רק מצד השוואה, הרי פשיטא שיש לומר בו כעין דיו לבא מן הדין להיות כנידון, באופן שלא ינתן להתיר הני צרכים שברמה נמוכה, טפי ממכשירים המוגבלים עכ"פ לר' יהודה מקרא ד'הוא לבדו' רק להיכא דא"א לעשותו מעריו"ט.

ובשלישית שם "בעא מיניה רב אשי מאמימר מהו לכחול את העין ביו"ט, כו' [היכא דליכא סכנה], א"ל אסור, איתיביה אין מכבין את הבקעת, ושני ליה כדשני".

ז. דהפשיטות נותנת לבאר בשו"ט בהם כבר מעיקרא סביב דינא ד'מכשירין', ולא סביב דינא ד'מתוך'

שלפי הפשטות הנידון הנראה בה הוא, - אם בכה"ג שמכבה הנר לצורך דבר אחר [ועד"ז באידך תרתי], יחשב רק למכשירין, להתירו רק למאן דשרי מכשירין, או שמשום מה יותר אף למאן דאסר במכשירין, - ע"ז רצה השואל להוכיח דמזה שכעין זה התירו בברייתא בכיבוי הבקעת, הרי שבכגון דא אין את המיעוט של מכשירין, - שבזה תבוא התשובה שפיר דהאי תנא ר"י הוא דבכלל לא ס"ל איסור במכשירין [עכ"פ באי אפשר לעשותם מאתמול].

בעוד אם היינו מבארים בה, דלא היה כלל הנידון בה סביב מכשירין, - [אם מצד העמדת הנידון מעיקרא למאן דשרי מכשירין, שאינו רואה סיבה כלל לחלק בין היתר דבר אחר [באם היה בו מלאכה] להיתר הכיבוי לצורך דבר אחר, ואם נאמר 'מתוך' בזה בוודאי הועתק לזה, - או אם מצד העמדת הדבר כפשט שלא היה לו צד להחשיב אלו השלשה כמכשירין].

אלא היה הנידון רק סביב ההשתמשות בדינא ד'מתוך' בכגון דא, שהם מהצרכים שאין הצורך בהם מחוייב כ"כ, לכה"פ ביחס לשאר הצרכים דהותרו מדינא ד'מתוך'.

אזי לא היה מובן כ"כ תשובת הש"ס, דהאי ר"י היא, עד כמה שלא מצינו הנידון בין ר"י לרבנן כ"א רק במכשירין, ומאי שייטא א"כ שיטת ר"י במכשירין לנידון כלפי 'מתוך'.

ח. קושיית הרא"ש אמאי לא אמרינן 'מתוך' כמו בבעילה ותירוץו על זה

באופן שיביא הדבר לדון במה דנתקשה בה הרא"ש (פ"ב ס"י יט דביצה), "אע"פ שהתירו בעילת מצוה על ידי מתוך (כתובות ז), והכא נמי יתירו כיבוי לצורך בעילה ע"י מתוך שהותר כיבוי לצורך אוכל נפש, כגון גריפת תנור או שלא תשרף הקדירה".

עד שתירץ בשתי תירוצים, או ד"ל בעילת מצוה שאני, - אי נמי כיבוי זה חשיב כמכשירי אוכל נפש".

ט. יעיין בו ממ"נ לשתי הצדדים הנ"ל, אם מצד מה שיש לחלק דבעילה אין זה מכשירין, אם מצד דזה גופא נידון הש"ס
שאם הנידון בשו"ט שבש"ס הוא כנ"ל סביב מכשירין, איך בכלל תתחיל שאלתו מכתובות (ז), כששם לא מצאנו שאמרו 'מתוך' אלא סביב עצם הבעילה, ולא בדבר שהוא רק מכשירי הביאה, - דבר המכריח דפשיטא ליה שלא לחלק בין המכשירין לדבר עצמו, ולומר ע"ז ה'מתוך' האמור בזה גם בזה.

כשאם כן מלבד מה שכבר יל"ע עלה כנ"ל, מאי קמתרץ הש"ס דהאי ר"י היא, - עוד יל"ע בה ביתר שאת בעצם דבריו, מה בכלל קמקשה, הרי זה גופא נידון הש"ס.

י. אין להעמיד דס"ד להרא"ש בש"ס דאין הכיבוי הנר נחשב למכשירין כ"א כחלק מהדבר אחר

וא"א להעמיד דהוי פשיטא ליה להרא"ש להחשיב עצם כיבוי הנר לצורך דבר אחר, כלאו בכלל מכשירין, להיות השאלה מדבר שאינו בכלל מכשירין לדבר שאינו בכלל מכשירין.

דהרי מתירוץ השני דמיישב בפשיטות דשאני מכשירין, שאין לו שום חידוש בהחשבתו למכשירין, כ"א רק בפסיקת החילוק בין מכשירין ללאו.

¹⁸ 18 (כמו דחזינן מחד להר"ח [להבנת התוס' בו] דדווקא לצורך מצווה ממש, - ומאידך בצד השני, שיטת רש"י דינו ממעט כ"א רק דבר שעושהו לצורך הלילה, אבל כל עוד שעושהו לצורך היום גם אם רק כדי להפסיק שיעמומו יחשב כצורך קצת להתירו).

¹⁹ 19 [ובפשיטות יש משמעות גדולה לכך, באו"ז (שמח את ג) ובפסקי רי"ד (ביצה כא): ופסקי ריא"ז (פ"ב דביצה ה"ד) וכן ברי"ד בתשובה (סוף תשובה פב) [אם כי שם נראה דהוא מבאר בזה כבר דינא ד'מתוך' גופא], - וע"ע אבני נזר (סי' תט סק"ב וסק"ד) והגה' רעק"א למג"א (סי' תקז) [נדפס בגרעק"א בכתובות (ז)], ופני יהושע, וכן בגר"ז בקונטרס אחרון (תצה סק"ד)].

נודעו דברי המג"א בסי' תרל"ז בשם היראים כי אף למ"ד גזל עכו"ם מותר, דילפי' בב"מ קי"א מקרא דלא תעשוק את רעך ולא תגזול למעוטי עכו"ם, מ"מ לא פקע קנינו ולא נעשה הממון של ישראל. רק איסור התורה לגזול מגוי אינו, אבל במשפט הממון לא גרעה בעלותו בשלו מאומה. ולכך הגזול לולב מעכו"ם אינו יכול לקיים בו מצוותו דלא קנאו ולא הוי לכם, וקנין העכו"ם בלולב קיים עתה כבתחילה.

דבריו על פניהם פלא נשגב, אם העכו"ם בעלים בממונו והוא קנין לו לגמרי איך ניתן לגזלו. מה לי שאין איסור תורה בכך, הרי בעלים הוא וזכאי בממונו, וזה החפץ שלו ומגיע לו, והיאך ניתן לפגוע בו. דל מהכא איסור תורה, ובלאו אזהרת התורה כיצד נתיר לגזול, הלא השכל מחייב שלא לפגוע בזכאות הזכאי ומכריח שלא לסתור קנין הבעלים. אין לך הכרח מוחלט מן המחויבות שלא לפגוע בקנין הזולת וזכויותיו, ומשפט הממון דורש בכל תוקף לבל להשתלט על ממונו של העכו"ם ולקחת ממנו את שלו²⁰.

זה ברור שאם תצווה תורה לגזול את העכו"ם אין מקום להכרה היסודית שאי אפשר לגזול את הבעלים, ואין כל משקל למושכל הראשוני שאין לפגוע בזכות הזכאי אילו הייתה הוראה מפורשת המתירה זאת בגוי. ההכרה גופא מחייבת כי אין דבר העומד בפני מצוות השם, ואשר רצונו ית' מעל לכל תפיסה שכלית השכל עצמו מורה. והגם שאיננו משיגים בשכלינו היאך יתכן לבוא כנגד זכות הגוי ולסותרתה, אבל משיגים אנו כי אם זה רצונו ית' בוודאי זה הנכון וכך הראוי בתכלית. אבל מה נעשה שאין לנו אלא גילוי למעט עכו"ם מאזהרת לא תגזול, ולמדנו רק שלא נכלל הגוי באיסור התורה. ועל דא קשיא, גם אם איסור תורה ליכא הא איסור שכלי איכא.

הגע בעצמך, מי שאין לו יכולת לקיים מצוות תפילין אלא ע"י גזילה, וכי נימא שיגזול מחברו תפיליו ויניחם נגד רצונו כדי לקיים מצוותו. ואף שבכל התורה כללא הוא דעשה דוחה לא תעשה, הכא פשיטא שלא מהני הדחיה. על כרחך, אע"פ שאיסור התורה נדחה מפני מצוות תפילין אבל עדיין איסור השכל שלא לגזול במקומו עומד, ולמרות המצווה המשפט מכריח שלא לפגוע בקנין הזולת, והרי הוא מעכב את האדם מלהניח התפילין ואין הגזילה מהווה אפשרות. דווקא בעלמא כיון שנדחה האיסור תו מצי לקיים העשה, אבל הכא עדיין איכא איסור משפטי, והרי הוא כאנוס שאינו יכול לקיים המצווה²¹.

בשלמא לולי דברי היראים ילפינן שניתן כוח להפקיע קנין העכו"ם ולבטל זכותו בשלו, אולם דבריו שקנין העכו"ם על מכונו עומד אינם מובנים, איך ניתן להשתלט על שלו ולהשתמש בשלו. אמנם איסור התורה לא נאמר, אבל איסור המשפט והכרח השכל קיים כלפיו בכל תוקפו. ואין לומר דס"ל ליראים דאית לישראל זכות שימוש בממון העכו"ם, ונתנה לו תורה כוח משפטי לאכול פירותיו, דאם הבין היראים שאיננו לומדים מהכתוב הפקעת קנין העכו"ם ע"כ הבין דלא גלי קרא כלל איזה דין משפטי, ולדידיה שאין יכולת לישראל לזכות בממון הגוי אין הלימוד מכוון לפרשת הזכויות, ואין כאן אלא לימוד לגבי איסור לא תגזול גרידא. וצ"ע²².

וגם אם הוא נלמד מצד עצם הפסוק ד'לכם לכל צרכיכם', - הרי לכאורה פשוט שאין המיעוט ד'הוא לבדו' מופנה ישירות אל המכשירין, אלא גם הוא מופנה לכל הצרכים, דאל"ה למה הוצרך ר"י לחלק בין אפשר או א"א לעשותו מערי"ט, בעוד כבר מעיקרא יתן להעמיד קרא ד'לכל צרכיכם' בשאר הצרכים המנורים, וקרא ד'הוא לבדו' רק במכשירין, אלא בהכרח מעצם ההעמדתם כסתירה עד הגעתו להגבלה זו, שגם המיעוט ד'הוא לבדו' כולל בתוכו כל הצרכים המנורים שנלמדו מ'לכל צרכיכם'.

יז. יבאר אף ברא"ש כעין זה דזהו דנתקשה מבעילה דכתובות דהרי משם דביאה חשיבא כצורך מספיק ולא רק כדבר מנורי לבאר מעתה בשו"ט שבש"ס וקושיית הרא"ש, - דלא בא הרא"ש כי אם אחר העמדת הש"ס הדבר רק מצד צרכים מנורים הנלמדים מ'לכל צרכיכם'.

ע"ז הק' למה לא יאמר בו 'מתוך' ממש, וזהו שהוכיח מהבעילה דכתובות (ז), דהרי בה, דאף הבעילה נחשבת למספיק צורך, כדי להיכנס בכלל הצורך קצת הנצרך לדינא ד'מתוך', - עד שהשיב הרא"ש בתשובתו הראשונה, דשאני התם דמצד בעילת מצווה הוא, דהיינו דמכח זה חייב מספיק צורך להיכלל בו, בעוד בשאר ביאות כתשמיש דבסוגיין, לא.

יח. יוכיח כמהלך זה משיטת רש"י דאין 'מתוך' בכיבו ואף ניתן להוכיח זה, ממה ששיטת רש"י כמה דיבורים לפני זה (ד"ה חייב) "וכבו בי"ט לא אשתרי", - דהיינו דלא נאמר בכיבו דינא ד'מתוך' [אם כהפנ"י דיש חילוק בין המלאכות לענין 'מתוך' אם בדרכים אחרים].

ואם כך מה בכלל הנידון גבי כיבו הנר, הא גם אם ייאמר בו היתר דמכשירין אכתי אינו מכשירין כ"א בדבר שלא נאמר בו 'מתוך', - אלא בהכרח דהלימוד ממכשירין, הוא מצד לימוד הצרכים המנורים, כבר אל עצם התשמיש, ולא מצד מכשירין ממש.

יט. יוכיח יתר על כן משיטת רבה דלא ס"ל דינא ד'מתוך' וכן יש להוכיח מהר"ד בפסקיו לעיל (כא). בביאור דעת רבה ורב חסדא בדין האופה מיו"ט לחול דלית לשתייהם דינא ד'מתוך', - ואפ"ה משיב לאביי דהאי דמתירים לכבות את הבקעת כדי שלא יתעשן הבית או הקדרה, הוא כר"י, - ואם ר"י רק בא להתיר מכשירי אוכ"נ או הצרכים שהותרו מצד דינא ד'מתוך', ולא לחדש פרשת צרכים חדשה, עד כמה שאין לו לרבה כלל דינא ד'מתוך', מה יעזור זה שר"י מחייב אף על המכשירים, כשסו"ס אין לימוד לעצם הדבר.

הרב ידידיה ברויאר ישיבת דרך אמונה

זכויות הממון וההכרח לקיימם

דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב. (פרק י"א פסוק ב').

ויש מתאוננים ואומרים, כי אבותינו גנבים היו. ואלה, הלא יראו כי מצווה עלינו הייתה, ואין טעם לשאול למה. כי השם ברא הכל, והוא נתן עושר למי שירצה, ויקחנו מידו ויתננו לאחר. ואין זה רע, כי הכל שלו.

(אבן עזרא לעיל, פרק ג' פסוק כ"ב).

²⁰ והתבונן, כי עצם החובה לציווי השי"ת ורצונו הוא על פי משפט השכל וההכרה. ולומר שאין חייב לעשות רצונו ית', אלא רק שכר לעושים ועונש לממרים, הוא הבל ושווא נתעה.

²¹ ובמקומות רבים כך עולה, דשאני משפט הממון שלא נאמר בו הגבלות ודחיות שונות שנאמרו בהלכות בני"א למקום. א. פקו"נ אינו דוחה את הגזל, הגם שדוחה כל התורה. ב. למרות שעוסק במצווה פטור מהמצווה, אבל אינו דוחה חובת השומר לשמור. ג. על כל מצווה אינו מחוייב להוציא יותר מחומשו, אבל בחוב ממון מחוייב עכ"פ. ד. מזיק באונס חייב, אף שבכל התורה אונס פטור. ה. בי"ד מונעים את הקטן מגולה ודנים אותו להחזירה, ומשאר איסורים נפסק שאינם מפרישים. ו. תדיר ושיאו תדיר - תדיר קודם, אך השבת חוב קודמת לתפילת ערבית. ז. האמור בפנים, שאין עשה דוחה לא תעשה השייך לדיני המשפט.

ולכאורה טעם ההבדל ופשר החילוק, כי אף שמצוות השם נדחות באופנים ומקרים מסוימים ואז ידחה גם איסור לא תגזול, אבל גבי גזל נותר האיסור המשפטי, ולמרות שאזהרת התורה איננה אבל עדיין הכרח השכל קיים. וכגון בגוונא דפקו"נ, שכיון שחביבה נפש מישראל לא אסרה תורה מאומה במצב כזה, אבל עדיין אין אפשרות לגזול מצד המשפט הממון, המכריח ומחייב שלא לפגוע בזכויות הבעלים.

²² ואולי יש ליישב שעצם זה שלא אסרה תורה גזל הגוי כאילו התירה זאת בפירוש, שהתורה מהווה מסגרת מלאה לחובות האדם ואשר לא שללה הרי זה מותר. דווקא קודם מתן תורה יש מקום לשכל לחייב, אבל אחר נתינת התורה ענין שכלי שלא קיבל תוקף תורני אין בו בשביל לחייב. וראינו לרבותינו שהתייגעו להצביע על האיסור להזיק, זה אומר בכה וזה אומר בכה, אבל לא מצאנו מי שיאמר שאיסור שכלי הוא. ובעל כרחינו עליו להבין שהעדף אזהרה ומצווה בתורה הרי הוא כהוראה ברורה להיתר, כי לא חסרה התורה שום פרט ועניין.

סלט פירות ממיני ז' ושאינן מין ז'

ילה"ס בסלט פירות שיש בו רוב פירות שלא ממין ז' ומיעוט פירות ממין ז', על מה יתחיל לברך תחילה, ויש בזה ספק גדול.

הנה במשמנ"ב סי' רי"ב סעי' א' כ' דסלט שיש בו חתיכות שכל א' ניכר לעצמו, אין לברך על המיעוט משו' דספק ברכות לקולא, ולפ"ז היה נראה דא"כ אם היה המיעוט מין ז' לכאו' יש להקדימו דלענין זה הא ל"ש סב"ל, אלא אדרבה יקדימו מספק שלא לבטל קדימת מין ז'.

אמנם יל"ד בזה, דהנה הפרמ"ג סי' רי"א בא"א כ' לחדש דאם ברך על הטפל אינו נפטר העיקר משו' דאינו בדין שיפטר העיקר בברכת הטפל, ולפי דבריו לכאו' מבו' דיש דין קדימה לעיקר לפני הטפל.

א"כ מעתה ילה"ס האין ינהג דאם יקדים המין ז', הרי הוא מבטל מספק דין קדימה של עיקר לפני הטפל, [והינו משו' די"א דאף בניכר חשי' תערובת] ומאידך להקדים את שאר הפירות א"א, דהא י"א שבמינים ניכרים ל"ח תערובת, וא"כ המין ז' לא הוי בגדר טפל ושוב יש להקדימו, ואם יברך על שאר המינים הרי הוא מבטל מספק קדימת מין ז'.

מיהו היה מקום לדון בזה דאפשר דכל דברי המפרמ"ג אינן אלא בטפל בעצמותו וכגו' פת ומליח וכיוצ"ב, אבל היכא שהוא לא טפל בעצמותו, אלא רק משו' מה שהוא המיעוט, אפשר דלא שיכ"י דברי הפרמ"ג, וכן הסיים א' ממורי הוראה וצ"ע לדניא.

הרב עב"י זילברצן כולל כתר תורה

ברכות המסופקות

(מעט מכללי הפסיקה ודיני ספיקות השייכים להלכות ברכות)

רמ"א (סי' רב' סעי' יח) הגה: כל הפירות שיודע בהם שהם עיקר הפרי, מברך עליהם בפה"ע; ושאינן עיקר הפרי, בפה"א. ואם הוא מסופק בו אם הוא עיקר הפרי או לא, בפה"א²³ ואם אינו יודע מה הוא, מברך שהכל.

מג"א (רב ס"ק לו) וכן במשנ"ב (רב' ס"ק פד) "ואם הוא מסופק, היינו אחר שלמד אבל מי שלא למד לא יאכל עד שילך אצל חכם ללמדו ברכות".

חסרון בלימוד וידע - ברכת שהכל פוטרת מסב"ל בכל מקום אבל רק בספיקא דדינא (הכוונה למחלוקת הפוסקים מה מברכים). ולא בחסרון לימוד וכגון שלא למד הלכות ברכות. ולכן אין לאכול קודם שלמד ואין עצה אחרת לכך. (אומנם לפי מה בשם הקהילות יעקב סי' ד' יתכן וכן יהיה אפשרויות של קולא כדבר שיש לו מתירין וכגון שאין לו היכי תימצא ללמוד כעת והדבר נוגע למעשה דרבים נכשלים בחיוב זה).

גדר הלימוד עד כמה צריך ללמוד לכאורה עד שיודע הדין. או שיש מסתפקים אבל לא יותר. [גדר זה מצאתי בכללי הברכות בספר הלכות יום ביום (פי"ד כח) בשם ערוך השולחן ר"ד כ"ה²⁴] ונראה שמחויב ללמוד רק הדין הנוגע לאכילתו עכשווית ולא כל הלכות ברכות (מסברא ע"פ יסוד הקהלות יעקב סי' ה' דשורש החיוב הוא משום דבר שיש לו מתירין עיין מה שכתבנו)

ספק במציאות²⁵ - (חסרון בידיעה ובבירור המציאות) בברכות יש ספקות שנובעות מספק במציאות²⁶ והנה היה צד לומר שזה כמו חסרון בלימוד דהוא לא למד מה הספק כאן מספיק טוב. ומוטל עליו ללכת לברר. ולא יאכל עד שידע מה המציאות. והנה גם אם נאמר שהדין הוא כך לפעמים אין שום דרך לברר מה המציאות במאכל זה ולפעמים המאמץ הדרוש לכך הוא גדול מאד ויש לעיין האם באופן כזה יברך שהכל או לא יאכל.

ביאור הענין של ילך אצל חכם - דהנה בקהילות יעקב ברכות סימן ה' שם ביאר בעניין אחר דן לגבי הדין המובא בגמ' (ברכות יב.) במי שהתחיל לברך על דעת שיש כאן שכר, ולאחר שאמר מלך העולם, נזכר שזה יין ותיקן ברכתו האם יצא או לא. ובעיני דלא אפשריטא בגמ' ובתוס' הביאו דעת הר"ף דספק ברכות להקל. ודעת הר"י להחמיר ולברך עוד פעם. וכן נקט הרעק"א בגליון ובס"ר ר"ט ובביאור העניין כתב הסטיפלר לאחר שדימה את האיסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה בדומה לשאר איסורי הנאה. דכיון שהוי דבר שיש לו מתירין בגלל שיכול לברך עוד פעם אם כן לא יכול לשתות בלא ברכה ולא הוי ברכה לבטלה. ובתוך דבריו מבואר, דדין דבר שיש לו מתירין הוא

ואשר אין מצוות תפילין דוחה איסור גזילה, כבר ביאר רבינו השערי ישר בחידושים נדרים סי' א' בסופו, דעשה שתפילין שתכליתו בשביל המצטווה אינו יכול לדחות לא תעשה דגזילה שתכליתו בשביל הנגזל וזכותו. דווקא בעלמא שתכלית העשה והלא תעשה לאותו אדם ניחא לן להעדיף רווח המצווה על פני הפסד האיסור, אולם כשתכלית העשה לראובן ותכלית הלא תעשה לשמעון לא ידחה זה את זה. וזה יהיה ביאור החילוקים השונים שמצאנו בין מצוות למקום למצוות לחברו, המובאים חלקם בהערה הקודמת. כי התורה לא דחתה מצוותיה ואיסוריה שתכליתם זכויות הנברא הזולת, ודווקא אם תכליתם העושה עצמו יש מקום לדחותם מפני סיבות שונות שעניינם גם תלויים בו.

²³ יש לעיין בביאור העניין הזה, שבין ברכת אדמה לעץ נראה מדבריו דאין צריך ללמוד, ויש להבין האם זה חסרון רק בברכת שהכל שהיא ברכה שאינה מספיק ראויה. משום שהיא ברכה לא מספיק מפורטת אבל אם זה כבר יותר מפורט לא חייבים ללכת אצל חכם גם בשביל זה. או דאין כוונתו לחלק בכך.

²⁴ וז"ל "וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י"ג: "כל דבר שהוא מסופק בברכות - יברך 'שהכל' עכ"ל. ואין בזה שום רבותא, והרי אי אפשר לעשות באופן אחר, ובכמה מקומות נתבאר זה. ונראה לעניות דעתי דכוונתו: דבזה אין הולכין אחר רוב דעות בבכל הדינים, אלא אם כן מי שההלכה ברורה לו לברך 'העץ' או 'האימה'. אבל מי שאין ההלכה ברורה לו אלא שיש דעות, אפילו הדיעה של 'שהכל' מעוטה מדיעות של 'העץ' או 'האדמה' - מברכין 'שהכל' (כן נראה לעניות דעתי)". ונראה דכוונתם היא דבאופן שלמד שיש ספק שוב הוי ספיקא דדינא ויכול להקל.

²⁵**דוגמאות** - כגון פרי לא מוכר שלא יודע את דרך גידולו אם העץ או אדמה (אומנם מלשון הרמ"א ר"ב י"ח יתכן ומשמע שאם לא יודע אם הוא עיקר הפרי יברך אדמה) וכן לדוגמא מאכל שלא יודע את דרך הכנתו כי החברה שומרת על זה בסוד כפי שלדוגמא יש פיצה של חברת האט שהם שומרים בסוד את דרך הכנתה וידוע שהיא נעשית כמו סופגניה ואחרי כן אופים אותה ויש לברר מה מטרת האפייה כדי לדעת אם זה מזונות או המוציא והספק הוא ספק במציאות. (אומנם שמעתי דענין זה נבדק דבהכשר הרב רובין הכריעו כן מזונות ואמרו לי עוד שיש שם בחנות מכתב של הרב יצחק יוסף שבדק את דרך הכנה) וכן בפריכות האם אדמה או מזונות שכל חברה מייצרת את זה אחרת ולפעמים אין דרך לעמוד על אופן היצור כגון שאין עטיפה.

²⁶**ספק במציאות בעיקר טפל** - (כגון שנתנו קמח במאכל ואין אנו יודעים האם הוא בא לדבק ואז הוא טפל לעיקר המאכל או שמה הוא בא להטעים ואין דרך לברר זאת והנה הדין באופן כזה לשאול את מי שהכין לצורך מה נתן הקמח ובימינו שהכל נעשה בתעשייה לא ניתן לברר כלל לצורך מה נתנו זאת. ובעדה החרדית על שאלה כזו מכריעים על פי אחוזים כגון מעשרה אחוזים שזה בא לטעם. וגם בבתיים אין יודעים מספיק למה שמים קמח בכל דבר ולמה הוא בא ועושים הכל לפי המתכון ובלא מחשבה או כוונה. מקרה נוסף במאכל שיש בו שני מאכלים בכמות שווה בשווה אחד הוא אורז ואחד הוא קמח תפ"א וזי אפשר לצמצם מה יברך עליו עיין דרישה ר"ח ז' שכתב לברך על מה שיש לו ברכה חשובה יותר. והנה אם נלמד מהדרישה שמחמירים במצב כזה ומברכים את הברכה המובררת יותר (אם נאמר שזה משום שתימזי יש גם את הסוג השני בעיקר וטפל אפילו שהוא לא רוב אבל הוא כבר נחשב) ויבן מדוע בעדה החרדית במדריך הכשרות אומרים להחשיב מעשר אחוזים כבא לטעם בה' מיני דגן כנראה שמכמות כזו זה לחומרה צריך לחשוש אע"פ שבכמות כזו זה לפעמים זה כן לדבק) וניתן לומר שצריך לומר בכל הסוגיא הזאת של עיקר וטפל אחרת לגמרי דעיקר וטפל זה דין שקובע שיש ברכה אחת ואיזה ברכה בתערובת אנו קובעים לפי הרוב שהוא היותר חשוב וכאשר יש ספק מה הרוב אז שניהם נחשבים שווים בברכתם. ולכן אני יברך על מה שהוא יותר חשוב, דכיון שבעיקר וטפל של רובו ככולו לא שייך כאן הכרעה נקבע את הברכה לפי דיני קדימה. ולא ניתן לומר שיברך ב' ברכות דהרי זה אכילה אחת. והראיה לדבר דבדין כל שיש בו (כמו עוגה) אנו קובעים את הברכה ע"פ החשיבות של מין דגן אע"פ שהוא לא הרוב ולפי"ז הקביעה שבספק במציאות הולכים לחומרא. היא לא נכונה אלא שבעיקר וטפל שיש לנו ספק שלא ניתן לקבוע את הברכה ע"פ רוב, אנו בודקים את זה ע"פ חשיבות. ובספק בה' מיני דגן אנו קובעים את זה ע"פ חשיבות וברגע שיש ספק אז זה מוכיח שיש פה כמות שיכולה להיות חשובה ובא לטעם. וצ"ע.

ממולא (ונכסס) מקלים ומברכים על כולם מזונות. (עיי' ב"י סימן קס"ח)

האם הולכים בספק ברכות אחרי רוב הפוסקים - והנה נראה מהמקרה של פת כיסנין שבספק ברכות אנו מקילים אפילו כמו דעת יחיד של רב האי שהכריע שפת כיסנין היא נכסס ואם כן בספיקא דדינא נקל אפי' כמו הדעה הרחוקה ביותר. אומנם מאידך מצינו שם בסוגיא דעת המאמר מרדכי דכל שיטה אמרה מקרה אחר אבל כולו מוודו הדדי²⁹ ואם כן ניתן לומר שסבר שלא אזלינן אחר המיקל אלא רק אם רוב הפוסקים סברי להו כן כפי שהדרך בכל מקום.

ובערוך השולחן (ר"ד כ"ה) הביא "וכתב רבינו הבית יוסף בסעיף י"ג: "כל דבר שהוא מסופק בברכתו - יברך 'שהכל' עכ"ל. ואין בזה שום רבותא, והרי אי אפשר לעשות באופן אחר, ובכמה מקומות נתבאר זה. ונראה לעניות דעתי דכוונתו: דבזה אין הולכין אחר רוב דעות כבכל הדינים, אלא אם כן מי שההלכה ברורה לו לברך 'העץ' או 'האדמה'. אבל מי שאין ההלכה ברורה לו אלא שיש דעות, אפילו הדיעה של 'שהכל' מעוטה מדיעות של 'העץ' או 'האדמה' - מברכין 'שהכל' (כן נראה לעניות דעתי)". עד כאן דבריו. וזה כפי שבארנו קודם בדעת הב"י וכן בח"א כלל מ"ט ס"ב כתב דגם במחלוקת הפוסקים רשאי לברך שהכל.

בכף החיים רב יב' כתב "דספק ברכות להקל ואפילו כנגד מרן ז"ל היינו דוקה אם המחלוקת בצריך לברך או לא. דאמרין דלא יברך מספק, אבל אם לכולי עלמא צריך לברך אלא דהמחלוקת אם יברך כן או כן אז אזלינן בתר רוב דעות כשאר דינים" עד כאן. פירוש לדבריו שספק ברכות להקל הוא לא על סוג הברכה אלא רק באופן שיש ספק אם לברך לא יברך כלל. וזה כפי שהבאנו את דעת המאמר מרדכי.³⁰

ובהלכות יום ביום (י"ד כ"ח הער' 52) הכריע לדינא דאם נראה לו כדעת רוב הפוסקים ובר אוריין הוא, יש לו לעשות כרוב הפוסקים, לא רק בברכות דרבנן אלא אף בשאר איסורי תורה.

ספק בסברא - וכן ספק בטעם הדין. הוא ספיקא דדינא כמו לענין טבריא המובא בגמ' במגילה דף ה. שם הסתפקו מה הטעם שבעיר מוקפת חומה קוראים ב"ד. האם משום דמיגני או משום דמיכסי. ולכן מספק עושים שם פורים ב' ימים כספיקא דדינא (עיי' ב"י סי' תרפ"ח). ומסתבר לומר כך דאין לחלק בין זה למחלוקת הפוסקים ששם יש ספק בין שתי דעות של שני אנשים. לבין שתי דעות באדם אחד (סברת הכותב ויש לעיין בזה טובה)

והנה מצאתי ברשב"ם ב"ב דף קלא. ד"ה "ואל תגמרו. לדון מיניה אלא כפי שדעתכם נוטה דאין לו לדיין אלא מה שענין ראות כדתניא במס' נדה בשילהי פ"ב (דף כ:): רבי ראה דם בלילה וטימא ראה ביום וטהרו המתין שעה אחת וראהו אור וטימא אמר אוי לי שמא טעיתי ומקשינן ודאי טעה דתניא לא יאמר חכם אילו היה (לא) היה טמא אלא אין לדיין אלא מה שענינו ראות והוא הדין לדבר התלוי בסברא דאין לו אלא מה שלבו רואהו ובפרק קמא דסנהדרין נפקא לן מועמכם בדבר המשפט

כאשר יש לי אפשרות לקבל את אותו הדבר באופן מותר, אין אני סומך על היתרים ועפ"י יש לבאר את ענין המימרא ילך אצל חכם שכאשר לא יודע מה לברך, ויכול לפשוט ע"י שאלת חכם, הוי דבר שיש לו מתירין ומחויב ללכת לחכם כדי לדעת מה לברך. (ולמעין בפנים הנה אע"פ שביעור זה הוא לדעת הגרעק"א שלא הובא להלכה אין זה סותר את אמיתות הטענה כלפי ילך אצל חכם).

ואם כן בספק בדרך יצור המוצר או בגדילתו אם יכול בנקל לבדוק ודאי שצריך לבדוק ויתכן שגם צריך להתאמץ יותר אומנם באופן שקשה לברר יכול להקל ולברך שהכל כפי הגדרים של דבר שיש לו מתירין ביו"ד ק"ב שאם המאכל יתקלקל עד שיודע לו הדין וכן אם זה מאד קשה לבדוק כבר אין זה נחשב לדבר שיש לו מתירין והוי ספיקא דדינא ויכול לברך שהכל. (וה' יאיר עיני דדין זה מצוי מאד ורבים נכשלים בו ונראה שכאן מצאתי גדר ברור לדין זה. הדברים נכתבו לאחר התייעצות עם הרב אליהו אדלשטיין שהסכים עמי שכך נראה).

אומנם אין להקל בכך בנקל²⁷ משום דהיום יש אפשרות לבדוק הדברים בספרי ההלכה שחקרו רבים מהדברים (כגון בספר וזאת הברכה וכן בשערי ברכה ובשבות יצחק, וכן גם בשו"תים השונים).

[בענין ספק במציאות²⁸ נראה להוסיף כאן דיש מסורת מהגר"א באדרת אליהו שאומר על דברי חז"ל (סנהדרין ז' ב) "אם ברור לך הדבר כאחותך אמור" ועוד אמרו "ואם ברור לך הדבר כבוקר אמור" אמר הגר"א שצריך את שתי הבחינות אדם צריך לדעת קודם מה המציאות הבוקר זה מציאות האם זה לילה או שזה כבר יום. אחותך זו שאלה הלכתית אם אסורה או מותרת ואת שני הדברים צריכים לדעת ואי אפשר להפריד ביניהם].

מנהג - יש הכרעות להלכה שהוכרעו ע"פ מנהג עיין בסי' ר"ח בסוגיא של כזית דגן בכא"פ שם הביא המשנ"ב מח' להקל כמנהג העולם. וכן בסוגיא של בורא נפשות לדעת רבי טרפון ומה שהבאנו שם לחקור מן המאמר מרדכי. וכן בענין ברכת השוקלד שלכאורה מן הדין ברכתו העץ. וכן בקפה דרך דרך אכילתו.

אומנם גם במנהג יש לחקור מה הוא המנהג, ושיהיה מנהג מוסמך. דהנה החזו"א בסי' לט כתב "ועיקרו של מנהג, שאנו לוקחים אותו למשקל מכריע - להיות הנהגת הציבור מבטחת את האמת והנכוחה, אשר זכות הרבים וזכות אבותם מסיעתם לבלי לתעות ולהכשל - הוא הנהגת הציבור ע"פ הוראה של החכם הממונה על הציבור שזו חובתם של הציבור לשמוע על הרב שהמחום עליהם, וע"י הנהגת הציבור מתאמתת ההוראה, אבל הנהגת דלת העם שאינם מדקדקים בדיבורם ובמשאם ומתנם ובדקדוקי המצוות וכל מעשיהם מצות אנשים מלומדה אינה קובעת מנהג לקחת אותו למכריע ומנהג זה אינו קובע הלכה ואינו מקיימה".

ספק בדין (ספיקא דדינא) - הכונה למחלוקת הפוסקים כגון במחלוקת מה היא פת כיסנין שכל אחד אומר דבר אחר (נלוש

²⁷ והנה יש בדין דבר שיש לו מתירין דין של דבר שאיסורו בא מחמת דבר אחר, וכגון חתיכת בשר שבלוע בתוכה דם, והתערב אם דבר אחר (חד בתרי) ואפשר לצלות את הבשר (כגון שלא נמלח תוך שלושה ימים) ואז הבשר יהיה מותר. ודעת הרמ"א (יו"ד ק"ב ד') שלא הוי דבר שיש לו מתירין ובטל האיסור. ונראה שטעמו הוא משום שאנו מסתכלים על זה כדבר אחד שאומנם אפשר לשנות אותו אבל כרגע הוא איסור אחד פיזית. ומאידך הש"ך (שם ס"ק י') חלק עליו דהוי דבר שיש לו מתירין בשיש התר לדבר. ונראה טעמו משום שבמציאות יש כאן שני דברים שאחד מהם הוא הדם המעורב בבשר וניתן להוציא אותו מן הבשר ואז דינית הוי דבר שיש לו מתירין. והבשר בפני עצמו הוא טוב רק שמעורב דבר נוסף שניתן להוציא אותו. ואולי אפשר לדמות זאת למי שמביא שני מאכלים כדי לפטור את המאכל (לדוגמא שהכל ומזונות) דייה תלוי בדין זה. דאם הוי דבר שיש לו מתירין אז אם כן אני מחויב להביא מאכל אחר כדי לפטור מדין דבר שיש לו מתירין, אע"פ שכרגע המאכל שלפנינו הוא מסופק. אומנם יתכן ואין צורך לדון בכך דכאן זה לא מכשיר את עצם הדבר אלא רק גורם שלא יהיה שאלה, ומשל למה הדבר דומה לאחד שיביאו לפניו מאכל שלא יודע אם הוא מותר או אסור ובמקום ללכת לרב הוא יחזק אותו לפח. דאין דבר כזה נחשב לדבר שיש לו מתירין, וממילא יצא לנו דאין סיבה להביא שני מוצרים ורק אם מתעצל לבדוק הדבר אע"פ שאפשר לו בנקל, אז אין לו ברירה אלא לפטור הדבר ע"י שני דברים. (הדינים והסברות נכתבו בלי להכיר את הסוגיא של דבר שיש לו מתירין לעומק)

²⁸ יוכוח בין אנשים מה ידוע להם על המציאות, כגון אם עיר זו מוקפת חומה מימי יהושוע, האם זה גם כן יוכוח בדין או שזה יוכוח במציאות. ואולי רק שם שיש צורך במסורת זה נחשב לספק בדין לדידי צ"ע אומנם נראה לכאורה שלא גרע מן דעות ולכן בכל מקרה שאחד אומר כך ואחד אומר שבייר כן צריך בברכות להקל.

²⁹ והנפק"מ שם אם מברכים בתוך הסעודה על פת כיסנין עיי"ש וכן באוכל ממולא נכסס ונלוש אחד אחרי השני שאחד מהם הוא ודאי לחם.

³⁰ עיי' בקס"ח ב"ח רעק"א ט"ז מאמר מרדכי וביאור הלכה ד"ה והלכה כדברי כולם וכו'.

מצוי בשכונתנו שהגינות מוקפות בגדר גמורה וכה"ג יש לדון כנ"ל שיהיה שינוי מקום³¹,

ועוררוני שיש מקום לדון שכיון שכל הרחבה של החניון מוקפת בבתיים ומחיצות הוי הגינה כחדר לפנים מחדר שכה"ג וודאי מועיל דעתו, ואף שלא בכל היקף אמרינן שחשיב למוקף ע"ז, דהרי וודאי שעיר שמוקפת חומה לא חשיב ע"ז כמחדר לחדר כיון שהיחס הוא שמחוץ לבית הוא מקום פתוח ולא כחדר, מ"מ בגוונא דידן י"ל שכיון שכן יש יחס למקום החניון כמקום מוגדר יש לו יחס של חדר וא"כ היציאה מהגן לחניון הוי לכא'ו כמו יציאה מבית שלפנים מבית דיש לדון שכה"ג חשיב כמחדר לחדר, אמנם גם זה חידוש דבפשוטו ב' בתים שסמוכים ודבוקים אחד לשני ויש פתח שאפשר לעבור דרכו ביניהם מ"מ הוי שנוי מקום כמבית לבית וא"כ הדין נותן שה"ה בבית שלפנים מבית, אמנם י"ל שכיון שגם הגינה וגם החניון משמשים לאותו ציבור הוי כב' בתים של אדם אחד שבכה"ג שהן בית לפנים מבית או בתים סמוכים ומחוברים זל"ז מסתבר שחשיב כמחדר לחדר וא"כ תועיל דעתו או רואה מקומו, וצ"ע.

הרב שלום פרייזלר כולל ברכת חיה - רחובות

חיוב בדיקת מזוזות ובפרט בבניינים בפרויקט שכטר

מזוזת יחיד נבדקת פעמים בשבע שנים ושל רבים פעמים ביובל. (שו"ע י"ד סי' רצ"א ס"א).

פרויקט שכטר במתחם E אוכלס לפני קרוב לשלש וחצי שנים וכעת בא זמן חיוב בדיקת המזוזות, ואמנם המזוזות בשטחים הציבוריים (חדרי מדרגות, כניסות לבניינים וכניסות לקומות) נרכשו בזמנו ע"י וועד הבית מהכסף הציבורי וע"כ קנו מזוזות זולות (כי א"א להחמיר ע"ח הדיירים) וכעת ב"ה שהגיעו עוד ציבור תורני יש לדון בחיוב בדיקת מזוזות אלו בכמה נידונים.

א. האם חיוב מזוזה נוהג בימינו. בספר שיו"ר ברכה להחיד"א הביא שיש שנהגו להקל בבדיקת מזוזות בימינו ודחה דבריהם ובספר מעדני אשר הביא בשם הרי"א זילבר שאין בזה קולא וכן דעת הגר"ח"ק בספר דעת נוטה ודעת הגר"ש"א והגר"ש"א שיש מקום להקל בזה.

ב. עוד יש להעיר שכיון שלא בדקו אותם כ"כ בשעת קנייתם אף שהם בחזקת כשרות יתכן ויש לדון שיש יותר מקום לחיוב לבדוקם ויל"ע בזה.

ג. יש לדון האם מזוזות בכניסה לבניין ולחדר מדרגות ולקומה האם מיחשב של רבים, הב"ח כתב שבית של הרבה בעלי בתים העושים מזוזה אחת בפתח הסמוך לרה"ר נקראת של יחיד דאין נקרא של רבים אלא שערי חצרות ומדינות ועיירות ולמעשה בספר מעדני אשר הביא שבהערות להגר"ש"א ובקובץ מבית הלוי לגר"ש ואזנר ובס' חוט שני דנו חדר מדרגות כיחיד לענין חיוב בדיקה.

ד. גם יש לדון בהלכות שכנים האם מותר לוועד בית לבדוק המזוזות מכספי הציבור בהיות ויש מקילים שבימינו אי"צ בדיקה ויש מקילים שמיקרי מזוזות רבים.

[ראיתי להדגיש דבר חשוב שיש שמתבלבלים וסוברי לתומם שחיוב המזוזה בכניסה לקומה ולבניין ולחדר מדרגות חיובה אינה ברור ואינו אלא איזה מנהג וכדו' וכעין הדלקת נרות חנוכה בכניסה לבניין וכדו', ואמנם חיוב המזוזה בכניסה לבניין זה מצות עשה גמורה כתפילין וקרי"ש וקרא כתיב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשערך ומברכים עליה ואסור לעכב קביעת מזוזות אלו דכל זמן שדרים בלא מזוזות אלו הרי"ז ביטול מצות עשה].

עמכם בדבר עמכם במשפט אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות:

והנה שם משמע דזה גם נחשב לספיקא דדינא ואם אין דעת נוטה אחר אחד מן הצדדים כדין אין לדיין אלא מה שעניו רואות. ילך אחר הכלל דספק ברכות להקל. [אומנם פשוט שזה דבר המסור יותר למורה הוראה].

הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

שינוי מקום בגינות המצויות בשכונתו

יש לעיין באופן שאדם יורד עם ילדיו לאחת הגינות שברחבות בין הבניינים בשכונה, ואוכל שם ואח"כ יוצא מהגינה לחניון דהיינו מקום המכוניות שליד הגינה, או באופן שיש רווח בין הגינות כגון שיש שם שביל [עכ"פ באופן שמחולק מהגינה, וכגון במתחם "די" שיש שביל רחב בין הגינה המערבית לבין שאר הגינות] האם כי האי גוונא הוי שינוי מקום ויצטרך לברך שוב כשיחזור למקומו,

והנה אם אכל פת או אפי' פת הבאה בכיסנין שרי לצאת לכת' לדעת הרמ"א [קע"ח, ב] בלי לברך כיון שקי"ל שהן טעונין ברכה במקומם, וכן לענין ז' המינים בדיעבד אין לחזור ולברך כיון שיש דעות שגם בז' המינים צריך לברך במקומם ולדבריהם לא הוי שינוי מקום וכמש"כ המשנ"ב סי' קע"ח סק"ו וסקמ"ד, [מלבד דעת הגר"א שמחמיר בז' המינים לחזור ולברך דס"ל שקי"ל שאין טעונין ברכה במקומם], אך באופן שאוכל שאר דברים כגון ירקות וממתקים למיניהם יש לדון האם צריך לחזור ולברך,

ושורש הנידון הוא א' האם להחשיב את המעבר בין הגינה לחניון או לגינה אחרת כמבית לבית או כמחדר לחדר,

ב' גם אם חשיב כמבית לבית יש לדון האם מהני רואה מקומו, דהנה כתב המשנה ברורה [קע"ח סק"ב] דהאחרונים מסתפקים האם מהני רואה מקומו מבית לבית לענין שלא יחשב לשינוי מקום [או שרק מחדר לחדר מועיל], אמנם בסק"ט שם מבואר דנקט של"מ רואה מקומו מבית לבית, וכן בשעה"צ סק"ט, [ואף שלענין קידוש במקום סעודה כתב המ"ב [סי' רעג סק"ז] שבדיעבד מועיל רואה מקומו מבית לבית לענין שלא לחזור ולברך, מ"מ מבואר בשעה"צ הנ"ל דיש לחלק בין שינוי מקום בסעודה לבין קידוש במקום סעודה דהרי כאן הרמ"א כלל לא הביא את דברי הי"א שמהני רואה מקומו],

וא"כ אף באופן שמהמקום שיצא אליו רואה את מקומו שבגינה מ"מ אם נאמר דכל גינה נחשבת לבית בפנ"ע לא יועיל רואה מקומו, וכן אין לדון שתועיל דעתו לצאת מהגינה [אם חשיב כ"מבית לבית"] דהרי מבואר ברמ"א סע' א' שם שרק מחדר לחדר מועיל דעתו ולא מבית לבית,

ומה שנשאר לברר הוא האם כל גינה נחשבת לבית אחר או לא, [דאם חשיב רק כמחדר לחדר מהני דעתו לצאת תוך כדי אכילתו], דהנה כתב השו"ע [קע"ח, ג] דאדם שעובר מגן לגן צריך לברך שוב אפי' אם הגנים סמוכים זה לזה ולא מועיל דעתו לזה, ומבואר במשנה ברורה שם סק"ט שמגן לגן חשיב כמבית לבית ואפי' באופן שאין הגנים מוקפים מחיצות, ולכא'ו הדין נותן שאם מגן לגן חשיב כמבית לבית הוא הדין אם יוצא מהגן אל מחוצה לו דהוי שינוי מקום דחשיב כיצא מהבית לחצר שהוא שינוי מקום דלכא'ו גם שם ל"מ דעתו [וכדמשמע בבאוה"ל שרק תחת גג אחד חשיב כמחדר לחדר], ולכא'ו א"כ יש לדון שממקום הגינה למקום החניון חשיב כיצא מהבית,

ובאופן שהגינה אינה מוקפת מחיצות י"ל דלא דמי לגן, דאף שבגן אף כשאינו מוקף מחיצות חשיב כבית, י"ל דהיינו משום שיש בו עצים תכופים שזה מאחד ומגדיר אותו למקום שנפרד מאשר מחוץ לגן ומשא"כ בגינה בעלמא שאינה מוקפת, אמנם

³¹ וראיתי בשם אחד מפוסקי זמננו שליט"א שאף באופן שאוכל ברחוב וכנס לתחנת אוטובוס חשיב כנכנס לבית כיון שיש לתחנה ג' מחיצות והוי שינוי מקום ואף דעתו לא מועילה בזה, ולכא'ו הוא מחודש מאוד משום שהעולם לא מייחסים לתחנת אוטובוס חשיבות של מקום מוגדר וכה"ג נראה דלח"ש בית.

ואהבת לרעך כמוך

א. נצטוינו בתורה במצות עשה של 'ואהבת לרעך כמוך'. ויש להבין, מדוע התורה כתבה 'לרעך' ולא 'את רעך' שזו לכאורה לשון יותר מתוקנת. ועמדו בזה הראשונים.

וע"ד דרש אפ"ל שנצטוינו לאהוב באופן שהאהבה תגיע אל השני, שירגיש אותה.

ועוד י"ל, דהנה בשבע ברכות אומרים 'אהבה ואחוה ושלוה וריעות', ומבואר שריעות זה הדרגה הגבוהה ביותר, וא"כ י"ל שזהו 'לרעך' כלומר שתאהבו עד שיגיע לדרגת רעך.

ב. ובאופן א"י יש לבאר ע"פ דבריו הנפלאים של מו"ר הג"ר יאיר ישראלי זצ"ל, שהקשה היאך שייך לצוות אותנו על אהבת ה', היאך דבר זה יכול לבוא לידי ביטוי והרי אין לנו כלל תפיסה בה'.

ועוד הקשה, דלכאורה אין ברור אהבה מה היא, שהרי אדם שטעם הדגים ערב לחיכו קרוי שהוא 'אוהב דגים' ולכאורה אין נכון לומר כן שהרי אם הוא אוהב אותם מדוע הוא אוכלם, וע"כ שהוא אוהב את עצמו ולא את הדגים.

וביאר, ד'אהבה' עניינו 'תשוקה להרגיש קרוב לדבר הנאהב', וכגון מי שאוהב נוף - רוצה לראותו בעיניים שלו ולא מספיק לו לשמוע שבמקום פלוני יש נוף, והאוהב נגינה רוצה לשומעה באזנים שלו והאוהב ממון רוצה שזה יהיה בכיס שלו, וכן האוהב דגים רוצה הוא שיהיו בחיך שלו [ודגי נוי - שיראה בעיניים שלו], וכן האוהב תינוקות רוצה שהם יהיו על הידיים שלו.

וזה הפירוש בציווי של אהבת ה', שנשתוקק להיות קרובים אליו יתברך ע"י עשיית רצונו ודבקות בדרכיו.

וממילא אף במצות ואהבת לרעך נצטוינו שהאחד יהיה קרוב אל השני, וא"ש היטב הלשון 'לרעך' שפירושו 'אל רעך' כלומר שבאהבתך אותו תהיה קרוב אליו.

ג. וביאור נוסף יש לומר, דהנה בתומר דבורה (פ"א) איתא, דהטעם למצות ואהבת לרעך כמוך הוא דכל ישראל הם גוף אחד וכולם כלולים בנשמה אחד ונמצא דכל אדם הוא אחד עם חבירו וחבירו חלק ממנו, ולכך יש לו לאהבו שהרי חבירו זה הוא בעצמו. וכע"ז איתא בירושלמי שדימה זאת לשנים מאבריו של האדם שהיכו זה את זה.

ועוד יש להקדים את דברי רבי יצחק הוטנר (אגרות וכתבים עמ' קסז) שכתב, דבלשון הקודש המילים שאותיות השורש שלהם הוא רע.. הם מילים שמשמעותם שבירה, וכגון קול של תרועה שזה קול שבור, וכן בפס' בתהילים (ב ט) כתוב תרועם בשבט ברזל וביאר האבן עזרא שהוא מלשון שבירה, וכן כאשר אדם גומל רעה לחבירו הוא שובר אותו [או י"ל דכיון שמחסר ממנו דבר שהיה ראוי להיות לו, שפיר אף זה מענין שבירה], וכן רעוע וריעותא הם מאותו ענין. ואולי אף 'רעש' הוא מענין שבירת השקט.

[וכן לאידך גיסא, המילה טוב באה לבטא שלימות, כידוע מהגר"א על הפס' (שופטים יא ג) וישב בארץ טוב, ואיתא דהיא חוץ לארץ שפטורה מן המעשרות, וביאור הענין הוא שמכיון שאי"צ להחסיר ממנה את המעשר ממילא פירותיה שלמים, וכן מש"כ גבי מרעה ותרא אותו כי טוב הוא ובמדרש מלמד שנוול מהול, שאי"צ לחסר ממנו את הערלה אלא הוא שלם, וכן מש"כ ותן שר טוב היינו שר שלא נוכה ממנו ע"י ניסים שנעשו לאדם בעוה"ז, שזה ניתן ל'בוטחים' בשמן באמת' כר' חנינא בן דוסא שראה אף את הטבע כנס. כ"ז ממור' הרב יאיר ישראלי זצ"ל].

וראיתי לבאר עפ"ז (בספר בארה של תורה פ' קדושים), דלכן התורה השתמשה כאן דווקא בכינוי 'רע' ולא בכינוי אחר, כגון אח, ידיד, עמית, חבר, שהרי שורש המצוה הוא שכלל ישראל

הוא גוף אחד, ומתאים מאוד הלשון 'רעך' שזה מסמל את הענין הזה ממש שהשני הוא חלק ממך.

וממילא יש לבאר, שלכן כתוב ואהבת לרעך בלמ"ד, כי כאשר אתה אוהב את השני אתה מראה בכך שאתה וחבירך זה גוף אחד, וזה כאילו אתה נותן את עצמך לרעך להיות איתו אחד. ובפרט לפי דברי הרב ישראלי זצ"ל שבאהבתך אותו הינך מתקרב אליו, אתה ממש כנותן לו את עצמך.

ד. והנה בגמ' בשבת מובא שנכרי אחד בא לפני הלל להתגייר וביקש ממנו שילמד לו את כל התורה על רגל אחת, ואמר לו הלל 'דעלך סני לחברך לא תעביד'.

והקשה המהרש"א, שהרי בפס' נאמר ואהבת לרעך כמוך בלשון חיובית ומדוע שינה הלל ואמר לו על דרך השלילה.

ויש להוסיף ולעמוד על שינוי נוסף, שבפס' כתוב לרעך ואילו הלל אמר לו לחברך.

ולפה"ד י"ל, דהציווי של 'ואהבת לרעך כמוך' יכול להאמר דווקא לעם ישראל שהם גוף אחד, אבל לעכו"ם א"א לומר מצוה זו שהרי אין לו את היכולת להבין שכולם כגוף אחד, ולכן הלל היה מוכרח לומר לו את הצד הקיומי של המצוה שהוא להימנע מלעשות מה ששנוי על החבר.

ולכן גם לא יכל הלל להשתמש במילה 'רעך' שהרי היא עניינה שעם ישראל הם גוף אחד וכנ"ל ואינה שייכת כלפי גוי [ומש"כ בפרשת השבוע 'אשה מאת רעותה' קאי על רעותה הישראלית כדאיתא במפרשים], משא"כ המילה חבר משמשת כלפי ב' דברים שלמים שמחברים אותם זה לזה, וכן 'חובר חבר' הוא לקבץ בע"ח שלמים, וכן חבורת אנשים היא קיבוץ של אנשים נפרדים.

ה. והנה יש לעמוד על כמה נקודות בברכת 'שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצריך בגן עדן מקדם'. דיש להבין מהיכן בא התואר 'רעים' כלפי החתן והכלה. ועוד, מה ענין 'אהובים' לכאן. ועוד, דלכאורה יותר נכון היה לומר 'רעים האוהבים' דהסיבה שהשני רע שלו זה כי הוא אוהב אותו.

ועוד יש להקשות, דלכאורה יצריך זה אדה"ר ומדוע לא מוזכר גם את חוה [ובדוחק אפ"ל דיצריך הכוונה לאדם וחווה, שהם יחד יציר כפיו של הקב"ה שהרי 'זכר ונקבה בראם']. ועוד, מה אכפת לן היכן ה' שימח אותו שלכן מזכירים בגן עדן מקדם.

ונראה לבאר, דהא 'איש ואשה' כל אחד לבדו הוא פלג גופא, וע"י הנישואין הם נהפכים להיות גוף אחד, וכיון דנתבאר דהתואר 'רע' שייך כלפי אדם שאינו שלם, ונתבאר דהאהבה מקרבת בין הבנ"א, א"ש היטב דלכן הם קרויים 'רעים האהובים' דמתחילה היו רעים וע"י אהבת חבירו אליו הם חזרו להיות גוף אחד.

וזהו הדמיון לאדה"ר, שחווה היא פלג גופא דידיה משא"כ אדם לא נחשב לכאורה פלג גופא של חווה. וזהו בגן עדן מקדם, דהיינו בנישואיו הראשונים שאז היתה פלג גופיה, משא"כ בנישואין השניים לאחר ק"ל שנים אין שייך שם ענין דפלג גופא כנודע.

וזה מה שמבקשים כאן 'שמח תשמח', דשמחה באה כאשר יש דבר שלם, וכאשר הם רעים האהובים שנתאחדו, מברכים אותם שהשמחה תמשיך כל הימים וכמו שפי' רש"י בכתובות.

ו. ראיתי לדון (בס' בארה של תורה) במי שאוהב את חבירו כמעט לגמרי אך יש בו מעט שאינו אוהבו, דהביא מהגרמ"צ ברגמן בשם הרב שך שעל מ"ע של ואהבת לרעך כמוך הוא ודאי עובר, ואף על לא תשנא את אחיך הוא עובר דהא יש בו מעט שהוא שונאו, והביא דהגרמ"ק הוכיח כן ממש"כ גבי יעקב 'ויאהב גם את רחל מלאה' ואח"כ כתוב 'וירא ה' כי שנואה לאה', הרי דבמעט שלא אהב אותה מיקרי ששנאה.

אמנם הח"ח בעשין ב' כתב שהמדבר לשוה"ר על חבירו מראה שאינו אוהבו כלל, וודאי שכמוך אינו מקיים. ומשמע מדבריו דיש במצות ואהבת לרעך כמוך ב' חלקים, א' לאהוב את החבר בכל מיני אהבה, וע"ז עובר רק כאשר אינו אוהבו כלל, ב' שיאהב

תשלומי תרומה רק הוא לא יכול לרשת את זה כי הוא חייב לתת את זה.

אולם אם ממש אכל את התרומה שלו שירש מאבי אימו כהן, מבאר הרמב"ם עפ"י התוספתא וז"ל "וכן אם נפלה לו תרומה מאבי אימו ואכלה, ובעל חוב שגבה תרומה בחובו והאשה בכתבתה ואכלה, משלמין קרן וחמש לכהן חבר והחבר נותן להם דמים שהיו מוכרין בה אותה התרומה כמו שאכלו" עכ"ל והינו שלא חייב בנתינה הממונית, אולם יש לעיין בדברי התוספתא והרמב"ם האם מה שנותן לכהן הוא מחובת נתינת התרומה בשביל לקדש את התרומה (וכרבי), או מסיבה צדדית כי אין לו מה לעשות אם זה, וראה להלן.

האם המחלוקת של ריש לקיש ורבי יוחנן תלוי אם ההפרשה מקדשת או הנתינה

והנה הירושלמי ממשיך ותולה את המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש, שרבי יוחנן הוא כרבי וריש לקיש הוא כראב"ש (דהיינו שרבי הנתינה מקדשת כרבי יוחנן שחייב לתת לשבט ולראב"ש שההפרשה מקדשת מפריש לעצמו). והנה לפי גירסת הגר"א שהמחלוקת שלהם באכל תרומת עצמו- התלייה היא פשוטה, שאם המצווה היא הנתינה והיא המקדשת, א"כ גם בתרומת עצמו בהכרח יצטרך לעשות כן (ולפ"ז צ"ל שהקרא של "נתן לכהן את הקודש" יכול להתפרש לכל שבט הכהונה), אולם אם העיקר הוא ההפרשה אלא שהנתינה היא "דין נוסף" דין ממוני או מדיני התרומה, בתרומת עצמו לא יהיה את הדין הזה, ולפי הרמב"ם שמדובר בגול אפשר שגם תלוי בזה שלרבי שהנתינה היא בעצם דין התרומה א"כ כיוון שחל עליו דין הנתינה לא עוזר שירש אלא שאר הירוששים ירושים את זה, אולם לראב"ש שההפרשה היא העיקר אלא שהנתינה היא מדין גזילה א"כ יורש את זה כשאר הממונות. אולם יש לעיין האם מה שהרמ"ב כותב שתרומת עצמו נותן לכהן והכהן נותן לו דמים שנראה שהוא מסתדר גם אם רבי יוחנן כרבי והיא העיקר ואיך יכול לקחת דמים? וצ"ל בשני אופנים, או שבתרומת עצמו פשוט שגם רבי מודה שההפרשה מקדשת וכעין תירוץ הירושלמי אליבא דריש לקיש וכדלהלן (ולפ"ז הנתינה היא מסיבה צדדית שלא יכול לאכול את זה) ודוחק, או שהנתינה היא מעיקר הדין וקצרת].

ודוחה הירושלמי בשם רבי בון בר חיייה את התלייה הנ"ל, שאפשר שריש לקיש יסבור גם כרבי, ומודה רבי היכן שאין נתינה שההפרשה מקדשת. ומדמה זאת הירושלמי למה שכתוב בפטר חמור שלרבי אליעזר הפדיון לא חל עד שנתנו את השה לכהן ולא הותר החמור עדין, אולם אם ירש את החמור שאין חובת נתינה, ההפרשה לבד פודה (וכן משמע לכאורה במשנה הקודמת שם בבכרות שכתובת שבספק אין צריך לתת לכהן ומשמע אף לר"א).

בביאור סברת רבי יוחנן

והנה רבי יוחנן חולק על ריש לקיש בנקודה הזאת, וסובר שגם אם אין חובת נתינה ממונית סוף סוף ההפרשה לא מקדשת, ואפשר לבאר את המחלוקת ביניהם בכמה אופנים א. שלרבי יוחנן החובת נתינה היא כלל לא דין ממוני, אלא דין בנתינת התרומה וע"ז לא שייך פטור שע"ז נאמר שבכה"ג ההפרשה תקדש. (ויש לעיין בדעת הר"מ שמחלק בין אוכל של עצמו ממש, שיתכן שכוונת הר"מ שאין דין נתינה. ואולי כי שם לא שייך נתינה, או שכל הדין נתינה היא להשלים את התרומה שהיתה לכהן). ב. לגירסת הרמ"ב שרבי יוחנן סבר שכיוון שבשעת האכילה היה דין שהנתינה מקדשת א"כ הדין לא פקע.

והנה לדעת ריש לקיש שבכה"ג שאכל את שלו או שירש א"כ, לא צריך לתת אפי' לרבי, א"כ מדוע לא יעזור כאן מחילה ותנן אם רצה הכהן למחול לא יכול? אולם באמת הירושלמי למעלה כותב שזה רק שלא הפריש. אולם יש לעיין שהירושלמי למעלה "לגירסת הגר"א" תולה את זה במחלוקת של רבי וראב"ש, ואילו כאן ריש לקיש אומר שלכו"ע אם אין דין נתינה ההפרשה מקדשת וכפטר חמור? ואולי נימא שלעיל סתמא דירושלמי כרבי יוחנן (מרא דירושלמי) ואה"נ לריש לקיש לכו"ע יכול

אותו 'כמוך' שהוא שיעור במצוה שכל אהבה שיוסיף יש בזה מצוה עד שיאהבהו 'כמוך'.

ויש להטעים את הדבר לפי משנ"ת דרעך הוא מענין שבירה, דה"ה דיש מצוה על אהבת כל חלק וחלק מהחבר.

ואם כנים הדברים, י"ל דגבי הלאו של 'לא תשנא את אחיך בלבבך' דלא קתני רעך אלא אחיך, לא יעבור עליו עד שישנאהו לגמרי [ואע"פ שענין שנאה שייך אף בשנאה מועטת כמו שרואים גבי לאה, מ"מ הלאו של לא תשנא הוא דווקא בשנאת כולן].

הרב יוסף גיטר כולל רצופות

בעניין תשלומי תרומה וחובת נתינתה

ביאור דברי הירושלמי (תרומות פ"ו ה"א)

הנה הדין הוא שזר שאכל תרומה צריך לשלם קרן וחומש שהם "תשלומי תרומה", והדין הוא שצריך לשלם לאותו כהן שאכל ממנו, וכלישנא דקרא "ונתן לכהן את הקודש".

ויש לעיין האם מה שצריך לתת לאותו כהן זה מעיקר דין הכפרה של תשלומי תרומה, או שזה דין נוסף שכיוון שגזלו ממנו צריך להשלים לו (והוא כעין זכות ממונית בעלמא ונפק"מ ששיך דין ירושה ע"ז, אולם נראה וודאי שלא יכול לסלקו בדמים, וראה לקמן מדברי הירושלמי).

והנה במשנה בתרומות (פרק ו א) מבואר שאם רצה הכהן למחול לא יוכל למחול. ומשמע שהתביעה לשלם לאותו כהן אינו דין ממוני, שהתוס' בכתובות (ל) כתבו שמוכח מהכא שתשלומי תרומה כפרה ניהו. אולם תוס' כתבו שכל מה שלא יכול למחול הוא על עצם ההפרשה, אבל על הנתינה יכול למחול ומשמע שתוס' סברו שהנתינה היא רק דין ממוני [ובר"ש כתב שלא יכול למחול כיוון שצריך לשלם "פירות חולין שראויים לעשות קודש". וכוונתו שמזה שיש דין מסויים בתשלומים רואים שאינו דין ממוני בעלמא. וצריך בירור האם כוונתו לומר שלכן גם על הנתינה לכהן לא יכול למחול ודלא כהתוס' ועיין].

מחילה לאחר ההפרשה

והנה על דברי המשנה שלא יכול למחול, כתוב בירושלמי שדווקא שלא הפריש. אבל אם "הפריש ואח"כ מחל" (כ"ה לפי גירסת הגר"א). תלוי מחלוקת תנאים שנחלקו בתו"כ בין ראב"ש ורבי האם הנתינה לכהן מקדשת או ההפרשה מקדשת. והטעם שהירושלמי תלה את זה הוא פשוט, כיון שאם הנתינה מקדשת לא יכול למחול כי כיוון שעדין לא היה נתינה לא התקיים כלל התשלומים. (אולם לפי הגירסה דידן בירושלמי "הפריש ואח"כ אכל" נראה שהדין שאפשר למחול על התרומה אחרי שהופרשה הוא לכו"ע. ורק המחלוקת באכילה לאחר ההפרשה. וראה במפרשי הירושלמי וראה להלן).

גזל תרומת אבי אימו כהן

ממשיך הירושלמי "מחל ואח"כ אכל" מה דינו? מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש האם "גזל (או "אכל" לגירסת הגר"א) תרומת אבי אימו כהן"- האם משלם לשבט וכרבי יוחנן, או משלם לעצמו וכריש לקיש. ולכאורה כוונת הירושלמי שהמחלוקת היא האם באופן שאין לו חיוב של גזילה לשלם לכהן מסוים כי אכל את שלו, האם החיוב תשלומי תרומה יהיה לשבט הכהונה. אולם לא ברור מספיק למה הירושלמי נקט נוסח של "גזל תרומת אבי אימו כהן" שמשמע שאכל לא שלו ורק אח"כ ירש את זה? (ובאמת הגר"א הגיה אכל וכן"ל, אולם גם בכת" וכן בירושלמי בפסחים הגירסה "אכל" וכן גרסו הרמב"ם והראב"ד).

והנה בדברי הר"מ מבואר שלמד את דברי רבי יוחנן באופן שגזל ואכל ואח"כ ירש, ובאופן זה וז"ל "גזל תרומה מאבי אמו כהן ואכלה, ואחר כך מת אבי אמו אינו משלם לעצמו אלא ליורש אחר משאר השבט" עכ"ל. כלומר שאם כבר חלו חובת התשלומי תרומה לתת לכהן, לא נפטר במה שירש את זה ויש לו חובת נתינת תרומה גמורה. אולם יש לציין שהר"מ כתב שהחיוב יהיה ליורש אחר ונראה שבעצם יש ירושה על החיוב

מחבירו. וצ"ע בכל זה. (וראה במהרי"ט אלגזי פ"ד מבכורות מה שכתב בזה)

בעניין אכל תרומה של הפקר והקדש זור

ויש לעיין³² מה הדין באכל תרומת זר הפקר או הקדש האם גם יש דין תשלומי לכהן דווקא (לא מדין גזילה) או שיכול לשלם גם לזר שאכל ממנו? והנה במשנה כתוב "גנב תרומת הקדש ואכלה משלם שני חומשין וקרן". ויש לעיין האם קרן מה הוא? ומשמע לכאורה שהוא רק גם מדין תשלומי תרומה וגם מדין מעילה, ובירושלמי כתוב שריש לקיש שאל על רבי יוחנן שסובר שבתרומת אבי אימו כהן ישלם לשבט מהמשנה הזאת למה הוא לא צריך לשלם שלשה. והירושלמי הזה סתום מאד (וראה במפרשים שם, ובכס"מ פ"י הכ"ו). ובגר"א גרס "וישלם לכהן" (ובראב"ד גרס "וישלם לשלשה", ואולי כוונת הדברים שקרן וחומש לגזבר וקרן לתשלומי תרומה ועוד קרן לתשלומי תרומה לכהן אחר וצ"ב). וכפי שהבנתי מדברי הראב"ד כוונת הירושלמי לשאול שצריך לשלם קרן אחד להקדש (לגזבר) ואחד לשבט, מחמת דין תשלומי תרומה, שלפי רבי יוחנן הרי הדין תשלומי תרומה הוא בעצם בדינו לשבט הכהונה מחמת שהדין נתנה לכהן הוא חלק מהדין תשלומים. והירושלמי תירץ שיש פסוק שהתורה אמרה שבקרן אחד יוצא שכתוב ונתן לכהן את הקודש. אולם יש לעיין מה התחדש בהאי גילוי- שבנתנה להקדש גם יש קיום של דין נתנת תרומה, ועיין. אולם בדברי הרמב"ם נראה שלמד אחרת את הירושלמי וראה לשונו (פרק י הלכה כו) "הגזול תרומה ואכלה משלם קרן וחמש אחד. שהחומש שחייב בו משום תרומה יצא בו ידי גולו שנאמר (ויקרא כב-יד) 'ונתן לכהן את הקדש' אינו חייב אלא בחמש של קדש בלבד עכ"ל. ויש לעיין בגירסתו ז"ל וראה כס"מ³³.

הרב עבי אליעזר רזונברג כולל מצוינים

בעניין עלון שרובו עומד לכתיבה (ב)

בשבוע שעבר כתבנו פה להסתפק בעלון שרובו עומד לכתיבה ומיעוטו לקריאה לילדים, ובקוצר אמרים נזכיר שהעלינו ב' נידונים: א. בעניין כלי שרוב מלאכתו לאיסור ומיעוטו להיתר, דבזה פליגי הפרי מגדים והמשנ"ב, דלדעת הפרי מגדים מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור ומותר רק לצורך גופו ומקומו, ולדעת המשנ"ב הרי הוא ככלי שמלאכתו להיתר, ומותר גם מחמה לצל, וכבר כתבנו דהדבר כבר תלוי בראשונים.

ב. בעניין מי הקובע מה עיקר שימוש החפץ, הבאנו בזה כמה צדדים, אך מכל מקום בבני ביתו לכאורה פשיטא דהדבר נקבע לפי כל בני הבית כאחד.

נידון ג' - האם רוב נקבע לפי רוב החפץ גופיה או לפי רוב שימושו

עוד יש להוסיף דלכאורה יש לדון אם עצם העלון רובו לכתיבה, אך בפועל השימוש של ההיתר יותר שכיח, וכגון שהכתיבה היא פעם אחת לכל עמוד, ואין חוזר לשוב אליו אחר שגמר פעולתו, אך הסיפורים הכתובים בסופו נקראים שוב ושוב על ידי הילדים (ז"א כשנבדוק את אורך הזמן או את כמות השימושים שיש לעלון יהיה יותר היתר, אך עצם הדפים המיועדים רובם לאיסור), ונפקא מינה לדעת הפרי מגדים דמסתכלים מה רוב השימוש³⁴ ולא סגי להתיר בזה שיש רוב שימוש חשוב של היתר [לדעת הביאור הלכה³⁵ לא גרע משימוש חשוב דהיתר], האם

למחול. או שנאמר שלעיל מדובר בהפריש ואח"כ מחל ובכה"ג וודאי המחילה לא תעשה שההפרשה למפרע הועילה אבל מכאן ולהבא יכול למחול והמחילה תחול (לריש לקיש). אולם האמת שלפי גירסת הגר"א כאן שהמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא שאכל תרומת עצמו, אפשר לחלק שבכה"ג כיוון שבתחילה לא חל בכלל דין שלומי תרומה לכהן הזה רבי מודה אולם אם חל ורק עכשיו רוצה למחות על החיוב שלו א"כ י"ל שכבר חל דין שרק הנתנה תקדש. אולם צ"ע בזה שמדמוי הירושלמי לפטר חמור משמע שהוא דין ממוני גרידא. ועוד היה אפשר לבאר שאם אוכל תרומת כהן א"כ לדעת רבי הנתנה תמיד תהיה חלק מהדין שתלומי תרומה להשלים את תמונת התרומה לכהן כמו שהיתה, ורק בתרומת עצמו שאין דין כזה סובר ריש לקיש אליבא דרבי שחל בהפרשה אולם גם זה אינו נראה כלל מהדימוי של הירושלמי לפטר חמור. ע"כ נראה יותר כנ"ל שריש לקיש יחלוק גם במחילה לפני ההפרשה, ולדעתו כל הדין נתנה לכהן הוא רק מצווה ממונית שצריך להשלים את התרומה לכהן, ורק לדעת רבי בזה תלוי גם הכפרה, כיוון שרק בהתקיימות דיני הממון של התשלומים מתקיים המצווה והכפרה, אולם אם אין דין נתנה שאכל תרומת עצמו או במחל וירש את דין התשלומים ההפרשה תקדש ודו"ק.

אולם הר"מ פסק כרבי יוחנן שירושא (ולכאורה ה"ה מחילה) לא תעזור לרבי לפטור מדין נתנה, ורק בתרומת עצמו אין דין נתנה לכה"פ ממונית ויכול לדרוש ע"ז דמים.

באכל תרומת עם הארץ

והנה הירושלמי דן אח"כ מה יעשו אם הכהן שאכל ממנו הוא עם הארץ, איך יתנו לו את התרומה? בתחילה מביא הירושלמי ישנותן את התרומה לחבר, ומשלם לעם הארץ את הדמים. וממשיך הירושלמי שרבי ביון בר חייא שאל את ריש לקיש מה נעשה למ"ד נתנתו מקדשתו? והשיב לו שצריך להפריש ולזכות לו ע"י אחר. והנה משמע מהירושלמי שלמ"ד ההפרשה מקדשתו אין חובת נתנה לכהן אפי' בדיני ממונות וזה תימה? ולכאורה צ"ל בשני אופנים א. שהירושלמי מתכוון בכה"ג שהעם הארץ מסכים, ב. שחייב להסכים כיוון שלעם הארץ אסור אסור לתת בכל גווי, וא"כ יש לעיין מה קשה על מ"ד נתנו מקדשתו הרי כיוון שמסכים שלהיו כמחל שההפרשה מקדשתו ולכאורה יהיה מוכרח חדא מתרתי, או שיהיה מוכרח לא כמו שנתבאר לעיל שריש לקיש יועיל גם מחילה לרבי. או שמייירי שהעם הארץ לא מוחל ומסכים כלל, רק את הדין נתנה הנוסף לדעת ראב"ש, רבנן הפקיעו כיוון שאסור לתת לעם הארץ מחמת לפני עוור, אולם לרבי שההפרשה מקדשת לא יועיל כלום אם יתן לכהן.

ויש לעיין טובא בדעת הרמב"ם שכתב וז"ל "אכל תרומת עם הארץ משלם לחבר ונוטל דמיה ממנו ונותן לעם הארץ שאכל תרומתו שאין מוסרין טהרות לעם הארץ". וצ"ע טובא הרי הירושלמי העמיד בכה"ג שמזכה ע"י אחר, והרי מזה שהר"מ פסק כרבי יוחנן לכאורה מוכרח שהוא פסק כרבי וצע"ג, ואם נאמר שהעם הארץ מוחל צ"ע א. שהירושלמי לא אמר כן. ב. שהר"מ פסק כרבי יוחנן שצריך לתת גם בירש? ואולי נאמר שהרמב"ם סבר שגם לראב"ש סובר רבי יוחנן שהתחייב לתת לא יורש זאת, ומה שהירושלמי אמר שרבי יוחנן כרבי הכוונה שרבי יוחנן יכול להתאים אף לדעת רבי וכפי מהר"א פולדא שם. ולפי"ז הרמב"ם פסק כראב"ש, וצ"ע שהלכה כרבי

³² נעזרתי בדברי הגאון רבי גרשון כהאן שליט"א

³³ ויש עוד הרבה מה לעיין בכל הדברים הנ"ל, ובספק כהן שאכל (בספק נתנה) ועוד. ובדברי התוס' בכתובות ל. וקצרתי ואולי עוד חזון למועד.

³⁴ באמת דנראה דגם לדעת הפרי מגדים בעי רוב מובהק לאיסור, ולא שנצטרך לשער באופן מדויק מה יש יותר מזה או מזה, דאם יש שימוש לזה כמו שימוש לזה סגי, וכל הנידון כשגדיר באפן ברור דעיקר רוב השימוש הוא לאיסור, כלענ"ד וטעון בדיקה.

³⁵ ויש לדעת דאמנם בביאור הלכה תמה על דעת הפרי מגדים, במשנה ברורה גופיה הביא רק את דעתו, ולכאורה כוונתו דעכ"פ לחומרא יש להחמיר כדעת הפרי מגדים, ולכן הנידון שלמעלה הוא נ"מ לדינא, אלא אי נימא דלא מספקא ליה בהגדרת הראשונים מאיזה דין הוא כלי שמלאכתו לאיסור, דא"כ לא היה תמה עליו דהדבר תלוי בראשונים, אלא בתוך ההבנה של המשנ"ב דשייך לדין מוקצה, וכדמצטט לשון הרמב"ם בתחילת הסימן דמשמע דדעתו דהוא מלתא דמוקצה, ומכל מקום יש מקום להחמיר את דעת הפמ"ג דהרחיבו התקנה לכל רוב, ואם כן אולי אין מקום לחקירה שלמעלה, דאולי כלפי קביעת הרוב נקבע לפי רוב השימושים, ואינו מוכרח כלל כמובן.

ובפשטות הוא הדין אם אין הדפים ריקים אלא דפים של איסור, כיון דהוה כלי אחד ורובו להיתר, אין איסור לטלטל את דפי האיסור.

ויש להסתפק בדברי החזו"א אם כוונת דבריו דבעצם כל מחברת הרי הוא כלי אחד, וממילא אין נפק"מ מה יש בשאר הדפים כיון דיש בו היתר חשוב הרי כולו הפך להיות מותר, או דכוונתו כיון דהכל עומד לכתובה אחת ואמנם שרק בחלק כתוב אך כולו עומד לזה וממילא מתבטל כל העלון כלפי ההיתר.

ובעומק הדברים יש לדון בעצם דברי מרנא החזו"א זיע"א, דהרי לכאורה עניין החשיבות שנקט שכיון שמקצת כתוב והוא החשוב, ממילא להכל יש שם של היתר, לא מצינו סברא זו אלא כלפי בסיס, אבל כלפי שם כלי אי מלאכתו לאיסור או להיתר לכאורה תלוי ברוב השימושים ולא בשימושים החשובים, וביותר אם הוי גזירת כלים גזירה חדשה ואינה שייכת למוקצה, דבסיס ביסודו הוא התבטלות, וממילא מתבטל לדבר החשוב, מה שאין כן בכלי שאין עניינו אלא להעמיד צורת שימוש, מה שייך בזה עניין החשיבות.

ולכאורה צ"ל בדעת החזו"א דאע"ג דכללי מלאכתו לאיסור לא תליא בחשיבות, מכל מקום יש דרגה של טפילות והיינו דכיון דשימוש המחברת לחידושי תורה, כל מה דנכתב הוא הייעוד, ומה דלא נכתב אמנם צריך ליכתב, אבל כל זמן שלא נכתב, השימוש הוא בלימוד של מה שכתוב, דהרי כל עיקר הכתיבה היא בשביל ללמוד כשייכתב, דהכתיבה היא היכי תימצי ללימוד, ממילא כיום שם המחברת הוא כמו שהיא כתובה, וכל סברא זו אינה אלא בדפים ריקים מול הדפים הכתובים, אבל בדפים של איסור, לא יעזור החשיבות.

ואם כן אכתי יש לדון באופן דיהיה מיעוט איסור ולא נטפל, יש מקום לאסרו, דכל היתרו מצד דנטפל דרק זה הוא סברא כלפי מוקצה ולא סתם סברא דחשיבות.

ומכל מקום לכאורה כל סברת החזו"א בנויה עד כמה שהכל כלי אחד, דאם אינו כלי אחד, לא היו טפלים הדפים הריקים לכתובים, דדוחק לומר דזה גופא דהם טפלים מגדירים ככלי אחד, דלכאורה הביאור הוא להיפך דעד כמה דהוא כלי אחד נטפלים אלו לאלו, ואם כן יש מקום גדול להיתר לדעת החזו"א גם לדפדף במקומות של האיסור מצד דיני מוקצה. [ואכתי יש לדון מצד גזירת שטרי הדיוטות שמא יכתוב, ואכמ"ל.]

{וכל זה לפלפולא לחוד, ויעויין בס' ארחו"ש ח"ב ע' תקפט מלואים ג' דלא נקט כן, והמעין יבחר.}

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

גדרי טומאת נדה (ב)

בשורשי דיני הרגשה וכתמים⁴⁰

תמצית הדברים

א. נתבאר בעזה"י במאמר הקודם בענין הסוגיא שנחלקו בה האם מקור מקומו טמא, וכגון דם מכה ודם חתיכה וכד' שאין האשה נטמאת בו, אשר לחד מ"ד אית ביה טומאה כדם נדות. והיינו דאע"פ דחשיב שהמקור עומד לעצמו כנובע דם ואין לו תורת ראיית נדה שמטמא את גוף האשה כשופעת דמים, כה"ג יש לדם טומאת מקור, מאחר דכבר חשיב המקור דבר של טומאה בשפיעת דם, והדם הנובע ממנו מיקרי שייך לטומאת דם נדות, וד"ז הוא מעצם נביעתו דחשיב דם השייך למקור

הגדרת הרוב היא לפי הרוב השימוש או רוב מהחפץ מה שימוש.

והנה אם הדבר היה תלוי במחשבתו, לכאורה בודאי יהא תלוי לפי רוב השימוש, אבל כיון דסגינן לדעת הפרי מגדים, וכמו שביארנו שלדעתו ייתכן דלא תלוי כלל לפי הקצאת דעתו, דאינו כלל מלתא דמוקצה, אלא לפי הגדרת החפץ מהו למה הוא עומד, יש מקום לדון דכיון דרוב החפץ עצמו מיועד לאיסור ייקרא כלי שמלאכתו לאיסור, ולא יהא תלוי בשימושים בפועל.

לכאורה נפק"מ בצרור מפתחות שרוב המפתחות לאיסור ומפתח הבית להיתר, אך י"ל דלא דמי

עוד דוגמא שיש לדון כעין זה בצרור מפתחות שיש בו רוב מפתחות שמשמשים איסור (רכב, עבודה), ומקצתן להיתר, אך אותו היתר מצוי אצלו ביותר וכגון דהוא מפתח ביתו, האם סגינן לפי רוב הצרור או לפי רוב השימושים דידיה.

אמנם זה אינו, דבצרור מפתחות לכאורה אינו כלי אחד אלא כמה כלים מחוברים, וממילא כל כלי לעצמו של איסור אסור בטלטול, אלא דיש לדון לאחוזו בטבעת אם מותר ואז יש לדון בדיני בסיס דהוה בסיס למפתחות, וכדי להיתר בסיס בעינן דההיתר חשוב יותר וקשור לדיני מוקצה, ובאופן דמוגדר בסיס להיתר יותר לטלטל הצרור, ומפתחות האיסור יטולטלו על ידי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ואכמ"ל.

[ואכתי אינו ברור, דגם להחזיק את הטבעת אולי מיקרי כלי עצמו של איסור, דכיון דמשמש את המפתח של איסור שעל ידו יוכלו לטלטל ולפתוח את הרכב, הרי הוא חלק מהשימוש של איסור דומיא דפתיחת הרכב דאינו גוף מעשה האיסור ומכל מקום בודאי מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור, ממילא אפשר דגם הטבעת של הצרור ייקרא כך, וממילא יהא תלוי בכל הנ"ל אם שמו כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, ויש לפלפל בזה³⁶]

אך אכתי יש לדון באולר עם מספריים ועוד כלים דהוה כחידה אחת היאך נדונה כשרוב הכלים לאיסור ורוב השימוש להיתר או ההפך. [אמנם גם בזה יש לדון אולי אינה יחידה אחת.]

[ובספר ארחות שבת נקט בפשיטות (פי"ט ס' מה והע' סו³⁷) דאם רוב החלקים אסורים מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור, ולא ביאר טעמו כלל, גם לא ביאר דבריו אם מיירי באופן דסתמא שרוב שימוש כן, או אפילו אם עיקר השימוש דהיתר, וצ"ע בכל זה]. ע' מו תקפט.

נידון ד' - האם יהיה מותר לטלטל את הדפים שמיועדים לאיסור

עוד יש לדון אם כל דף ודף נחשב לעצמו או דנימא דכל העלון נחשב יחידה אחת, ונפקא מינה באופן דנגדיר את העלון ככלי שמלאכתו להיתר, אכתי יש לדון אם יהיה אפשר לטלטל את הדפים המיועדים לכתובה ועדיין לא כתבו בהם³⁸ דאם מיקרי כלי אחד מותרים ואם כלי נפרד הוה אסורים לכה"פ ככלי שמלאכתו לאיסור.

ומובא בס' דינים והנהגות מהחזו"א (פ' יד ס' כא) דמותר לדפדף במחברת שיש בה מעט דפים הכתובים דברי תורה אע"ג דרובה עדיין אינה כתובה, שכולה נקראת כלי אחד המוכן לשימוש בשבת, ומה דכתוב הוא העיקר, ולכן מותר לטלטל גם הדפים הריקים שהם חלק מהכללי³⁹, אמנם הגרש"ז הסתפק בזה, וכתב בשש"כ (כ, פד) דטוב לימנע מלהשתמש בדפים הריקים.

³⁶ בספר ארחות שבת נקט דמקרי בסיס ואינו כלי (פי"ט ס' שיא).

³⁷ חלק ב' ע' כה.

³⁸ דאם כתבו, בודאי הופכים להיות היתר.

³⁹ והבין הגר"ח ק בדבריו דהוא הדין אם השתמשו רק בדף אחד. (כך הביאו משמו בס' ארחו"ש שם הע' קכ)

⁴⁰ יש לציון דענינים אלו מסועפים ורחבים מאד, ובכל פרט ופרט כבר דנו רבות ונשברו עליו קולמוסים רבים, מן הסוגיות ועד דברי הפוסקים לדורותיהם וההלכה למעשה הנהוגה בדורות אלו. ובמסגרת מאמר זה אין המגמה להרחיב בכניסה לפרטים הרחבים מארץ מידה, כי אם להשתדל בעזה"י להגדיר את הנקודה המרכזית של דינים אלו, מהיכן נובעים ולהיכן הולכים. ואלו דברים הנדרשים להתבוננות להכיל את צדדי הענין, לקרבו אל הדעת באופן מיושב, ואף שאלביא דאמת במהותם אינם מסובכים, המושגים צריכים תחילה עיכול והתיישבות. [בעזה"י בהמשך אולי יתבאר פרטים נוספים].

וכמקור עצמו דמי, ואין עיקרו משום שנטמא במגע גרידא מהמקור.⁴¹

ונמצא, דמחד גיסא יתכן דחשיב כאן מקור הנובע דמים וחשיב כדם נדות, ואעפ"כ אין כאן טומאה לאשה. ואף דיסוד טומאת נדה בהיות מעיינה פתוח, קחזינן דבמה שנובע דם מן המקור, אין בכך לאשה תורת ראייה אם הוי שלא כדרכה וכד', דיסוד טומאת נדה היא שחשוב מצב של שפיעת דם בה, שבשרה זב ונובע דם, ולא שיוצא במקרה דם מן המקור [ומ"מ נדה וזבה טמאים אף באונס, וחלוקים בזה מזב, וראה בזה באות האחרונה בחילוק בין נדה לזב, יעו"ש שנתבאר בקצרה גדר חילוקי הדינים שיש ביניהם].

ועיקר הדבר דהראיה היא מצב באשה גופה ולא יציאת דם בעלמא, שיהא ניכר בבשרה היותה רואה וזבה דם, ורק בכך חשיב ראייה דידה, המעייני בסוגיות ימצא דיסוד זה עומד בעיקר גדרי הרגשה וכתמים, וזה ענין הדברים שיבואו לפנינו בעזה".

הצריך בירור בגדר הרגשה

ב. נדה נ"ז ב' "אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה, שנאמר 'בבשרה', עד שתרגיש בבשרה". ומתחילה קסבר דטעמא דשמואל משום דליכא הרגשה וכה"ג טהורה אף מדרבנן, ופריך ע"ז מכ"ד דטמאה אף בלא שהרגישה, ומסיק דמ"מ טמאה מדרבנן כדן כתמים, דרבנן טימאום אע"פ דליכא הרגשה. ורב אשי אמר דטעמא דשמואל דכתמים אינם מטמאים אלא בדבר המקבל טומאה, ולכך במצאה בקרקע עולם טהורה אף מדרבנן.

מבואר דילפינן מ'בבשרה' דבעינן ראייה בהרגשה ובלא"ה אין האשה נטמאת ביציאת הדם אע"פ שברור לן שממנה הגיעה.⁴² ועולה בדברי שמואל דראיה בלא הרגשה אינה מטמאת. ואף למסקנה משמע דאכתי בהא קיימינן דאם אינו בהרגשה ד"ת אינו מטמא אלא שמדרבנן טמא.

ואילו להלן נ"ח ב' במתני' דריש ר"ע "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה דם ולא כתם". ויעו"ש דמכאן נובעים דיני קולות כתמים, מאחר שאינו טומאה מה"ת, ורבנן לא להחמיר אמרו אלא להקל. ולכא' שני דינים נפרדים יש כאן, א' דראיה שאינה בהרגשה אינה מטמאת אע"פ שמוכח לן שבאה ממנה כגון הכא דבדקה את הקרקע עולם. ב' דבעינן דם שניכר שיצא מגופה ולא מציאת כתם שיש להסתפק בכך וליכא ודאות.

אולם כבר הביאו דרבותינו הראשונים מערבים שני הדרשות זה בזה.⁴³ וכן מבואר בלשונויותיהם דכתמים היינו אע"פ שאינו בהרגשה ולא מצאה דם, ונראה שיש שייכות בין שני דינים אלו.⁴⁴ ועולה לכא' דענין הכל אחד.⁴⁵ דבעינן הרגשה ביציאת הדם וזהו צורת טומאתה. אולם הוא צ"ב, דמה ענינם להודי, ולכא' בהרגשה נאמר הלכה בצורת היטמאותה כאשר יוצא דמה, ואילו בכתמים נאמר דבעינן שיהיה מבורר ונוכח לפנינו שיצא ממנה.

ובפשוטו מדברי ר"ע לא מוכח ענין הא דבעינן הרגשה ולכך לא עליה פריך הגמ', אלא כתם ענינו שאין מבורר שיצא ממנה, וחיישינן דלמא ארגשה וסברה הרגשת מי רגלים וכד', ואפשר להעמיד שהיה זמן מרובה מזמן הכיבוס כמש"כ התוס'⁴⁶. ושמואל הוא שחידש דאף בבדקה קרקע עולם דודאי מינייה בא אפ"ה מטהרינן משום דליכא הרגשה. ולכאורה זהו חידוש אחר לגמרי מדברי ר"ע ואין לו כל שייכות לחידוש של כתמים.

ובאמת כל עיקר דין כתמים דל"ח דם צ"ב, דהרי דם לפנינו והסברא נותנת שממנה בא ומהיכ"ת שאינה טמאה ד"ת, ומהו בכלל לשון 'דם' ולא כתם וכי כתם לאו דם הוא.

ולכא' מזה באמת אפשר להבין דיש כאן גדר בצורת היטמאותה ע"ד ענין הרגשה, והמשמעות היא שלא נאמר כאן ענין לבידור ספיקות, דבעינן שיהיה ודאות לפנינו שבא ממנה כענין ממזר ודאי ולא ספק וכד'⁴⁷, וכלל לא באופן זה הוא נזכר, אלא נשנה

⁴¹ ונת' שם באחכה דלכך היכא דאינו בתורת דם כלל, בהכי אע"פ שנובע מן המקור אין לו טומאת מקור, באשר ל"ח שייך לו, ולא מיקרי שרואים את נביעתו מן המקור כשייך לנביעת טומאה.

⁴² שהרי בדקה את הקרקע עולם לפני שישבה. וראה ברשב"א דהא דקאמר "אפי' קרקע עולם דמיבדק שפיר דאיכא למימר מגופה אתיא טהור", לאו דוקא איכא למימר אלא ודאי ממנה בא. וכן מבואר ברמב"ן נ"ב ב'.

⁴³ כבר הביאו דרוב הראשונים גרסו במתני' דר"ע קאמר בבשרה ולא כתם, ועכ"פ לא הביאום כשני ילפותות נפרדות.

⁴⁴ וז"ל הרשב"א בתורת הבית בית ז' תחילת שער הכתמים, "דבר תורה אין האשה מטמאה משום נדה עד שתרגיש בבשרה בשעת יציאת דם, שנאמר 'דם יהיה זובה בבשרה', עד שתרגיש בבשרה. ותנן בפרק היראה 'ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה' ולא כתם. חכמים עשו סייג לדבר וטמאו אפילו את הכתמים...". והיינו דהילפותא מכל האי מקרא ולא מתיבת דם לבדה. ובאו"ז הל' נדה ס' שנ"א, "ואשה כי תהיה זבה דם יהי' זובה בבשרה", דם ולא כתם. היינו כשתראה האשה ודאי שהרגישה בראייתה".

⁴⁵ ז"ל הרמב"ם פ"ט מאיסו"ב, "אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה כמו שביארנו, ותהיה טמאה מעת שתראה ולהבא בלבד, ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנינו בפרוזדור ה"ח בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו. ומדברי סופרים שכל היראה כתם דם על בשרה או על בגדיה אף ע"פ שלא הרגישה אף על פי שבדקה עצמה ולא מצאה דם ה"ח טמאה וכאילו מצאה דם לפנינו בבשרה...".

וע"ד זה נמצא בראשונים, כגון ברמב"ן בהלכותיו פ"ד וד' הרשב"א בתוה"ב שהובאו בהערה לעיל, ובטושו"ע ר"ס ק"צ.

⁴⁶ והאחרונים נתקשו מפני מה בעינן תרי דרשות. ובסד"ט (ס' ק"צ סקצ"א) כ' דרק מעיקרא סברה הגמ' דהמכוון בדברי שמואל דמבשרה ילפינן דבעינן הרגשה, ולמסקנה לא קיימינן בהא, והדרינן מענין הרגשה וטמאה אף בלא"ה אם ברור שבא ממנה, ודרשת שמואל הוא דרשת ר"ע דם ולא כתם אשר ענין הילפותא דידה דאם אין יודעים בבירור שיצא מגופה אע"פ שיתכן שיצא בהרגשה, טהור. ולכך אף באופן שיש לחוש שנתחלף לה בהרגשת שמש וכד', כל כה"ג דאינו ודאי אינו מטמא, וה"ח ככל הענינים דילפינן בהו ספק ולא ודאי.

אולם כבר השיגו עליו הרבה, ואין זה משמעות הענין, וגם הדקדוקים בלשונות רש"י אינם מוכרחים כלל וכמו שכתבו (ראה להלן), אלא יש ענין הרגשה עצמי והוא מעיקר צורת הנדה וכמשי"ת.

והרבה נקטו דהוא שני דרשות נפרדות שאין כל שייכות ביניהם, חד לענין הרגשה וחד לענין ודאות דא"א יהא לומר שלא בא ממנה, ואע"פ שודאי יש כאן שני אופנים שבכ"א יש חידוש, אף זה צ"ע לחלקם כענינים נפרדים ממש, דבסוגיות ובראשונים נראה דביסודם מישך שייכי, ושורש ההגדרה בהם חד היא וכמשי"ת.

⁴⁷ וכן בראתה כתם אף לאחר תשמיש או הטלת מי רגלים, דאיכא למימר דטעמה בהרגשת שמש או הרגשת מי רגלים, אפ"ה אינו טמא אלא מתקנ"ח. וע"כ דנאמר בזה חידוש מעבר לדינא דהרגשה.

ועוד הראו האחרונים כן, דע"כ דישונו בדברי ר"ע חידוש שאינו קשור לדין הרגשה, שהרי אף את הכתם עצמו אין מטמאים אלא מדרבנן כמבואר ס"ב ב' דאמרו ע"ז הנח לטומאת כתמים דרבנן, ואילו דם שלא בהרגשה טמא מה"ת למ"ד מקור מקומו טמא. [והגרעק"א חידש דאף מ"ד מקור מקומו טהור מודה בדם שלא בהרגשה, אולם רוב האחרונים לא נקטו כן, וראה בה במאמר הקודם]. וע"כ דמה דהוי כתם הוא חסרון בעיקר יחוסו למקור.

⁴⁷ וכבר העירו דהלא מצינו דנימא דמספק"ל האם ראתה וטמאה מספק, מאחר דאם ראתה לא היה באופן של כתם אלא של ראייה. וכגון הא דמצינו י"ד ב' דבנמצא דם על עד שלה לאחר תשמיש, טמאים מספק (והא דאינם מביאים אשם תלוי משום דקסבר דבעינן חתיכה משתי חתיכות כמבואר בגמ'). ואף בנמצא על שלו דשנינו שם טמאין וחיביין בקרבן, פריך ע"ז בגמ' וניחוש שמא מאכולת הוא, ופירש"י ואמאי טמאין ודאי, וליהוי ספק לתלות תרומה ולהביא אשם תלוי.

וכן הביאו מד' רש"י כ"א ב' ד"ה הרי, בספק האם הפילה ולד או רוח, דמביאה קרבן מספק. וכן בי"ז א' לחד מ"ד בספק מן העליה ספק מן הפרוזדור אין חיביין עליו על ביאת מקדש וכו', וברש"י ד"ה אין חיביין, 'אבל איסורא איכא אלמא ספקא הוא'.

ואף במה שהוכיח הסד"ט מד' רש"י נ"ב ב' בראתה שני ימים ובשלישי מצאה כתם דמביאה קרבן, וע"כ דאם ידעין דמגופה הוי טמאה מה"ת, כבר העירו דאדרבה משם מוכח לאו כוותיה, דאכתי הא מבואר שם דמביאה קרבן ואינו נאכל, הרי דמשכח"ל טמאה מספק ולא אמרינן דם ודאי ולא ספק. ולגוף ביאור דברי רש"י שם יתבאר בהערה להלן בעז"ה.

כאן ענין בצורת טומאת האשה, דבעינן שיהיה זב ונוכח בבשרה ממש. וצל"פ את השייכות בין הא דכתם טהור ד"ת משום דאינו מבורר שבא ממנה, לטומאת האשה דבעינן הרגשה.

ועוד יש בזה כעין סתירות בלשונות רש"י, דלעיתים מזכיר דענין כתמים שאין ידוע האם בא ממנה, ולעיתים משמע יותר בדבריו דבעינן שתראה הדבר בגופה, וגם אם לא מזכיר הרגשה ממש, נראה דענינו בצורת הראיה שתהיה בגופה ממש ולא משום הסתפקות מהיכן בא. וכן יש בסוגיא ובפוסקים כמה סתירות כע"ז, האם עיקרו כתנאי בראיה דבעינן הרגשה או כידיעה ברורה מהיכן בא הדם.⁴⁸

ההרגשה מגדירה את גוף האשה כ'רואה'

ג. ואמנם ודאי המשמעות היא דהן כתמים והן הרגשה אינם הלכות נפרדות ממש, ותרוויהו בגוף צורת טומאתה, וזהו דבר יסודי בטומאת האשה להגדיר את עיקר יציאת הדם, 'דם יהיה זובה בבשרה'. וכך מורה כל הענין.

אלא שגדר הדבר הוא, דאין האשה נטמאת ע"י עצם הא דיש דם טמא שהיא מקורו ויצא ממנה, אם אינו מגדיר אותה כ'רואה', דהיינו שאינו נעשה באופן שיצא דם בעלמא אלא

מיוחסת ראייתה לגופה שמוציא דם. וזה ענין הא דילפינן דם יהיה זבה בבשרה.⁴⁹

וכבר ביארו בזה היטב, דיסוד הדבר משום דטומאת נדה אינו משום הדם שיצא⁵⁰, אלא משום דהמצב של הראיה הוא הטומאה, בהיות גופה רואה דם. וצריך שיהיה ניכר ונוכח בו שיהא במצב של מוציא הדם, ולא באופן של יציאה מיקרית שאינה ניכרת כשינוי בגוף.

ולכך ענין כתמים וראיה שלא בהרגשה יסודם משותף, משום דבכתם אינו מצב בגופה שיש בו ראיה, רק נפגשים בזה דרך חלוקה, ואע"פ שמסתבר שממנה בא, מ"מ כל שאינו ניכר ועומד לפניו שרואה אינו נטמאת. וזה ענין כתם, דכל שינוי צד שלא בא ממנה ואינו דבר ברור הניכר ומיוחס כיוצא ממנה להדיא, ל"ח שמוגדר בגופה שרואה⁵¹. ולא מהני סברא בעלמא שבא ממנה, אלא הראיה בגופה הוא מעיקר הדבר.⁵²

הלכך טומאת כתמים דרבנן אע"פ שאינה רק הא דליכא הרגשה, אלא שטמאה אע"פ שאינו ודאי ממנה, והטומאה היכא דלא ארגשה, נחשב שאינם שני דינים נפרדים. ואף בלשונות הגמ' בכ"מ מבואר שייכותם⁵³.

⁴⁸ וראה בדברי הר"ן כאן דמדמה דם שלא בהרגשה לדם בחתיכה שאינו מטמא אשר תרוויהו ילפינן לה מעד שתרגיש בבשרה, מפני שאין בו הרגשת דם אלא הרגשת חתיכה ושפיר. והתם ודאי אינו ענין של הוכחה ברורה, אלא צורה בהרגשה דבעינן שיהיה ניכר בה דם.

ובעיקר ד' הר"ן, נראה דאין המכון לדמותם לגמרי דראיית חתיכה כראיית דם שלא בהרגשה, שהרי דם בחתיכה אינו מטמא אף מדרבנן (וכבר נתקשה בזה בסד"ט סי' ק"צ סק"א), והיינו דאע"פ דענין תרוויהו דאינו צורה של יציאת הדם שמורגשת בכך ומגדירה את מצב גופה ודרכה לדלוף, מ"מ בחתיכה ושפיר הוא יותר מופקע מדרך יציאת דמים מאחר שאינו בא כלל באופן של דם, ואף רבנן לא טימאהו.

ויש שכ' דלא גזרו בזה משום דלא שכיח, ודוחק. ובאמת בזמננו אף דם שלא בהרגשה ל"ה שכיח ודרכם היה בהרגשה, וכבר כ' הרמב"ם רפ"ט מאיסו"ב דאף היכא דמצאה דם ולא הרגשה ה"ז בחזקת שבא בהרגשה].

והרשב"א הביא פ"י זה והק' ע"ז, דהא למ"ד דדרכה של אשה לראות דם בחתיכה אין מטמאים משום דאינה מרגשת. ולכא' בדת הר"ן צ"ל דאם זה דרכה אף בהרגשת החתיכה מיקרי שמוגדר בה יציאת הדם. משום שהרגשת החתיכה הוי כהרגשת הדם וזהו צורת ראיית הדם, כיון שאינו צורה מחודשת של ראיה שלא כדרכה. ועכ"פ אף אי נימא דהא דחתיכה ושפיר אינם מטמאים אינו משום הרגשה ממש, אבתי הא דתרוויהו ילפינן מהאי קרא ותרתי ש"מ נראה דיש שייכות ביניהם, ואין זה כ"כ דרשה מיתור המיוחד לזה אלא הוא מעיקר משמעות הכתוב, והיינו דצורת טומאת הנדה אשר גופה מוציא דם וזהו מצבה, ובאופן שנעשה ע"י חתיכה אינו כדרכה ולא עומדת בכך. ואף שלא בהרגשה אינו מצב בה ששופעת דם.

⁴⁹ ואף אם נגדיר את הרגשה דלא בעינן דעזוהו הגוף ממש בשעת יציאת הדם, נצטרך לומר דעצם הא דניכר בה היציאה להדיא מייחס אותה כ'רואה' אשר מוגדר בגופה שזולף דם, ולא דם ששנפך בעלמא. ודו"ק בזה. [וית' עוד בגדר ההרגשה דבעינן בהמשך בעזה"ל].

⁵⁰ דומיא דזב דטמא משום היותו 'בעל הזיבה' ולא משום עצם מצב הראיה, וראה בספספ.

ואף בעל קרי דנו בו שטומאתו משום נוגע. ואף התם אינו במובן של נגיעה בפועל בשעת יציאה, אלא במובן שאינו טומאה בו בהיותו במצב של רואה, אלא הקרי שיוצא ממנו ודבר טמא הוא, מטמא אותו בהכי. [וגם בזה ישנם דרגות, וגם לצד דבעל קרי כרואה, ל"ה כנדה, ויש להרחיב בזה במקומו].

⁵¹ ודרשה דר"ע דם ולא כתם אינו מתיבת דם לחודא, שהרי אף כתם דם הוא, אלא מכל ענין קרא דם יהיה זובה בבשרה, דבעינן שיהיה ניכר הדם כנובע בבשרה ולא רושם בעלמא ליציאת דם ממנה. ובלשון זו נמצא בראשונים כמו שהובא לעיל.

[וכבר כתבו דבלשון חכמים כתם אינו במובן של לכלוך ושמן והומה כרגיל בלשונו, אלא במובן של מציאת סימן ורושם של דבר שהיה. וזה ענין הדרשה, דבעינן שיהיה נוכח ראיית דם בה ולא שיהיה רק הסתברות וסימן לראיה מתוך הרושם שאנו מוצאים. וגם מדרבנן שהחשיבו זאת כראיית דם, באופנים מסויימים כבר מוגדר רושם בעלמא ושוב הרי הוא בכלל הא דדם ולא כתם, וזה ענין קולות כתמים. ודו"ק.]

וראה את ענין לשון כתם במשנה בדע"ב, אשר ענינו שאין כאן את זיבת הדם המקורית אלא דנים על מציאת הדם לעצמו, ואע"פ שהתם שבאשה מתה אין מטמאים משום גדרי כתם אלא משום מקור מקומו טמא עיי"ש. וכן בד"כ יעו"ש].

⁵² ואילו היה טומאת הנדה בתורת יציאת ממנה דם אשר הוא דבר טמא והאשה 'בעלת הדם' היא, כי אז אף בדם הנמצא באופן של כתם היתה נטמאת, בהיותה בעלת הכתם, והדבר המטמא נמצא לפנינו, ומן הסברא אין לחוש לצד שלא יצא ממנה. אולם מאחר שהוא טומאה בתורת עיקר יציאת הדם, אשר היא במצב של שפיעת דמים, בעינן לקיימו לפנינו להדיא בה בכדי שתוגדר כן. ודו"ק.]

⁵³ וכבר הראו כן, דהנה בסוף הסוגיא קאמר "לא מיבעיא גלימא דלא מבדק שפיר ואיכא למימר מעלמא אתא, אלא אפילו קרקע דמבדק שפיר דאיכא למימר מגופה אתיא טהור", ומשמע דהוא שני ענינים שישוודם אחד, אלא שבאחד יש חידוש טפי ולכך נקט את האופן של קרקע המחודש יותר.

ולכא' אלו שני הלכות נפרדות שאינם שייכות זו לזו כלל, דבגלימא הוא מצד כתם אע"פ שיתכן לומר דילמא ארגשה, ובקרקע אע"פ שבדקה מקודם וברור שבא ממנה, הוא משום שאינו בהרגשה. אולם באמת תרוויהו מאותו ענין, להגדירה כה"ג 'רואה', אע"פ שחסר בצורת היותו ניכר כבא ממנה, אשר נוכח בה היציאה.

וכן בלשון שמואל דראתה על קרקע עולם טהורה דעד שתרגיש בבשרה, ולבסוף מוקי ליה רב אשי משום דהוי כתם על דבר שאינו מקבל טומאה. [וראה ברשב"א דאע"פ דשמואל מיייתי קרא דבבשרה ודינא דאורייתא קאמר דבעינן הרגשה, ואילו לרב אשי מחדש דאף מדרבנן אינו טמא משום דאמק"ט, ה"ק שמואל דטמאה מה"ת משום דליכא הרגשה, ומדרבנן לא גזרו].

ואבתי משמעות הלשון דכ"ז מישך שייך להא דבעינן דיהא דם זב בבשרה. והן ההרגשה והן הא דליכא כלל גדר כתמים בדבר שאמק"ט שורשו חד. [וית' להלן ענין גדר אמק"ט הכא].

ועיקר הדבר שרבנן טימאו כתמים, ה"ז נזכר כדבר אחד עם מה שטימאו שלא בהרגשה, וכאשר אמרו מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן משמע דאינו חידוש נוסף, ואע"פ שיש שני טעמים שונים כאן, דאינו ודאי ממנה, ושלא בהרגשה (כגון בזמן קצר שזדיא לא הרגישה). ולכא' אלו שני תנאים הנצרכים לטומאה, ובעינן שני תקנות, לטמא מדרבנן אע"פ שלא הרגישה, ואע"פ שאפשר שאינו ממנה, ומ"מ משמעות הענין דחדא הוא, ואין כאן שני דרבנן.

אלא דענינם משותף, לטמא אע"פ שאינו מתקיים ומופיע אצלה בגופה, ולדון את המציאה בחלוקה או את המציאה באופן שזדיא ממנה, אשר בהכי צורתה כמוציאה דם. וראה נפק"מ בזה בהערה הבאה.

וכן דקדקו בלשון ר"ע דדריש דם ולא כתם, ולא אמרו חכמים להחמיר אלא להקל, ולכא' תרתי קאמר דאינו מה"ת, ושחכמים הקלו בכתמים באופנים מסויימים, ואילו משמעות לשון דמהאי קרא דדם ולא כתם אמרו חכמים להקל בכתמים כה"ג.

אולם הביאור הוא דאכן אף חכמים תיקנו כעין דאורייתא דיחשב הכתם כראיית דם, והמפגש על חלוקה יחשב כראיה בה, ומ"מ באופן שהוא דרך מציאה וגם אפשר לתלותו בדבר אחר, בהכי אינו מציאת דם המיוחס כראיה בה, והוי אופן של כתם וסימן בעלמא שאף רבנן לא תיקנו בו.

[ומ"מ היה חידוש בדברי שמואל, דהיה מקום לומר דכתמים הוא רק היכא דאפשר לתלות שהרגשה, לכך הגמ' פריך עליה, אולם באמת מסתבר שהוא אינו אלא מפרש דמונח בדרשה של ר"ע דד"ת בעינן הרגשה⁵⁴].

וזהו בפשטות המכוון אף בלשונות רש"י, שפי' ענין כתמים, 'ולא ידעה אי אתי מגופה' (ה' א' ד"ה מלוכלכין בדם)⁵⁵, 'הלכך מקילינן דמדאורייתא עד שתראה בבשרה' (ס"ב ב' ד"ה אמר) אע"פ שלא הזכיר ענין ההרגשה אלא דליכא ראייה ואין ידיעה. ויש שהוציאו בדעתו דס"ל דהוא ענין של ודאות דבספק לא טימאה תורה.

אמנם אין נראה כלל לחדש כן, והעיקר תליא דבעינן שיהיה ניכר ומורגש בבשרה, והא דלא ידעינן ואינו נראה בהכי אין נוכח אצלה ראייתה, ואין זה משום ספק ואי ידיעה אלא עצם הא דאינו ברור וניכר בה ואפשר לומר דאינו בא ממנה, בהכי חשיב דל"ה לזה שם ראייה⁵⁶. והראיה בגופה מגדירה את האשה דאין זה דם שיצא אלא זהו צורתה כשופעת דמים. והבן.

וזהו המכוון בדברי רש"י בכ"מ, כגון ראה בדבריו חולין נ"ה א' ד"ה חוץ, 'דכתמים עצמם דרבנן, דמדאורייתא עד דחזיא בגופה כדכתיב דם יהיה זובה בבשרה'. ובב"ק ל"ח ב' ד"ה רקם, 'דהא כתמים דישראל גופייהו מדרבנן נינהו, דמדאורייתא דם יהיה זובה בבשרה כתיב שתראהו מגופה ולא שתמצא בבגדה'⁵⁷. וכל דבריו אחד הם וא"צ לדורשן באופנים אחרים⁵⁸.

בחילוק בין נמצא על בשרה לנמצא על גופה

ד. והנה מבואר בברייתא דיש חילוק בין נמצא כתם על בשרה לנמצא על חלוקה. ובגמ' קמפרש לה, איבע"א נמצא על החגור ולמטה שיכול לבוא מבית התורפה, אולם מיירי כגון שעברה בשוק של טבחים, על בשרה מגופה אתאי, דאי מעלמא אתאי על חלוקה מיבעי ליה אשתכוחי וכו'.

ובתוס' (ד"ה על בשרה) פי' דאף שמבואר להלן דאפי' בלבשה ג' חלוקים ונמצא על חלוקה התחתון תולין בשש"ט, ולא אמרינן דאם איתא דמעלמא אתי היה נמצא על העליון, משום דלפעמים מגלה חלוקה העליון, מה שאין כן בשרה אשר אין דרך כלל לגלות, ולכך אפי' עברה בשוק של טבחים אין תולין הדם שבא משם אלא מגופה.

אולם הרשב"א בחידושיו ובתורת הבית (בית ז' שער ד') לא ניח"ל בדברי התוס', דאף על בשרה יתכן לתלות דנתקפלו בגדיה או מלמטה מבין רגליה ניתז על הבשר. "אלא נראה לי טעמא דהכא דכיון דמגופה חזיא ובגופה לחוד אשתכח רגלים לדבר, וחזקה מגופה אתא ולא תלינן. ובכוליה פירקין היכא דמשתכח אגופה חמיר טפי, דהא טיפין טיפין על חלוקה לא מצטרפין ועל בשרה מצטרפין (כן מוכח להלן נ"ח א')."

וצל"פ מהו ענינו של רגלים לדבר זה. ולא משמע דהוא ענין של הסתברות בעלמא וכד' התוס', ואף לא גדר חזקה ותליה כאשר מצינו בספיקות דעלמא⁵⁹, אלא שיש כאן ענין מהותי וכלשון הרשב"א שהביא ראייה דעל גופה **חמיר טפי**. והתם הא דעל בשרה מצטרפין טיפין טיפין נמי לא נראה שנקט הרשב"א דהוא משום דפחות יש לתלות שיש דם מאכולת על גופה כמו שפי' התוס' (ד"ה כשורה), דא"כ מה ראייה מהתם להכא, ואין זה אלא מפני שפחות מצוי מאכולת בגופה.

ועיקר הדבר דעל בשרה חמיר טפי, כבר מצינו כן בדברי הרמב"ם (פ"ט מאיסו"ב ה"ו), דבבשרה אף בפחות מכגריס טמא ואין תולין במאכלת. ומבואר דישינו חילוק יסודי בין נמצא על בשרה לנמצא על חלוקה. ופשוטו שהוא ענין יסודי דעל גופה חמיר טפי, ולא משום דמצוי פחות מאכולת. וכ"כ בחו"ד (סי' ק"צ כ"ב), דרק אותו מקום בדוק אצל מאכולת כדאמרינן י"ד א', אולם בגופה מצוי, ויעו"ש שכתב שכן מעיד החוש דעל הבשר מצוי יותר מהבגדים, אלא שדעת הרמב"ם דעל גופה חמיר. אולם כ"ז צ"ב.

וביאר בזה היטב, דאין כאן עסק בגדרי חזקות בעלמא, אלא בעיקר גדר הכתם, דאף מדרבנן דטימאו בזה היינו בתורת לדון דאף בכתם הנמצא עליה יש בזה צורת של ראייה בה, ודבמקום מסויים אכתי יש בזה מצב של ראייה שניכר בה יציאת דמה ולא שנפגוש הדם רק באופן של סימן ליציאתו, ובהכי חלוק נמצא על בשרה, אשר אף זה צורה מסויימת של ראייה באשה, ובכדי להגדירו כתם שאינו טמא צריך תליה ברורה שלא בא ממנה.

והיינו, משום דהא דאפשר לתלותו בדם דאתי מעלמא אינו בגדרי ספיקות בעלמא, אלא בהכי חשיב כתם, דלא נוכח בה הדם כיצא מגופה אשר נמצאת היא במצב של ראייה, ואע"פ

⁵⁴ ולכך יש קולת אמ"ט אף בכה"ג דהוא ודאי ממנה אלא שהיה בלא בהרגשה, והוא בנמצא על קרקע עולם דאפי' קאמר רב אשי דטעמא דשמואל משום דאמק"ט. ואע"פ שזדאי בא ממנה והרי כרואה לפנינו היא, בעינן את המציאה בכדי להגדיר זאת. ועל דבר שאמ"ט ל"ח כלל מציאה ואינו מיוחס לאשה, ואכ"מ.

⁵⁵ [ולכך אינו נכון מה שהק', דתיפו"ל דברור לן דמקודם היה על גופה, וגופה דבר המקבל טומאה. ואף אם הוי טומאת בית הסתרים בהיותו בבית החיצון, אכתי מטמא במשא, ובפשוטו בזה סגי בכדי להגדיר דבר המק"ט כמש"כ הסד"ט (סי' ק"צ ס"ס צ"ג). אמנם כל שאינו אלא הוכחה על שיצא מגופה, ל"ח רואה ולא ניכר בגופה, ולא טימאו רבנן אלא מכוח המציאה, והמציאה אינה אלא על דבר שאמק"ט].

⁵⁶ התם מיירי לענין כתיבי קטנה שלא הגיע זמנה לראות, ויש להרחיב בגדריה וית' א"ה במאמרים הבאים.

⁵⁷ וכבר הביאו דמצינו שדנו הפוסקים דההרגשה לאחר שיצא הדם מן המקור אל הפרוזדור (ראה בנו"ב מהדו"ק סי' נ"ה לענין זיבת דבר לח בפרוזדור), או אף ההרגשה שלפני יציאת הדם (ראה במרכבת המשנה פ"ט מאיסו"ב דנקט דפתיחת פי המקור הוא לפני יציאת הדם), יתכן להיחשב ההרגשה. ואפשר דאין עיקרו שיהא מורגש ונוכח בעצם רגע היציאה, ואין זה הלכה בעלמא שבאותו שעה יתברר ויורגש, אלא שבאופן כללי תהיה יציאת דם הניכרת באשה ומיוחסת אליה. וכל שצורת יציאתו באופן שמורגש וניכר בגופה מתקיים כאן 'זבה בבשרה'. אמנם חידוש הוא, וצ"ע.

⁵⁸ והנה ברש"י (נ"ח א' ד"ה מדרבנן) פי' דהא דטימאו חכמים אף בלא הרגשה, משום דילמא ארגשה ולא אדעתא, ובתוס' (ד"ה מודה) העירו דמסתבר דאפי' במוחק לא דלא ארגשה טמאה מדרבנן, הואיל וראתה. וכבר כ' העל"נ דאף רש"י יודה לזה ולא נראה שיטתו כה"ג. וזדאי בסתמא גזרו חכמים דטמאה בלא הרגשה. ונראה דלא בא אלא לבאר גדר התקנה, דלעולם כאשר מוצאים דם שזדאי בא ממנה, מדרבנן כן יש יחס דהויא רואה ומתפרש כזיבה בבשרה, ואף שאומרת שלא הרגשה נימא דאפשר שהרגשה ולא אדעתא וכד', אולם אין כונת רש"י דאכן תליא באמת בכך שניתן לומר כן, אלא זהו ביטוי דמ"מ מדרבנן יש כאן צורה של ראייה בגופה.

⁵⁹ ולעיל נ"ב ב' מבואר בדברי רש"י, דזבה שראתה שני ימים, ביום השלישי אף בראיית כתם תחשב זבה גדולה ומביאה קרבן ואינו נאכל. והק' הראשונים דמאחר דכתם דרבנן כיצד מביאה קרבן.

וצל"פ דכל כה"ג דכבר ראתה פעמיים ועומדת לראיה וצריכה שימור, אזי ראייתה השלישית נתפסת בה בכל דהו, אשר לצד שאכן מגופה קאתי, שוב ל"ח דרך מקרה שיצא דם אלא שמוגדר בגופה שמוציא דם. וכבר אין עצם מה שיש צד שלא בא ממנה מפיקע גדר 'רואה'. [ואדברה אם ענינו ביהור או ראייה לפנינו אין טעם בדבר כלל, ומ"ש מכתם בעלמא שלא מוכח שבא מהאשה. וע"כ דגדר הדבר להגדיר הראיה באשה, וכל כה"ג שאינו אלא להשלים ראיית זיבתה יש סברא דסגי בהא. וזדאי].

ואמנם חידוש יש בדבר וכמו שהק' הראשונים שם, דסו"ס כתם הוא ואינו ניכר מצ"ע שרואה, ואין זה אלא ע"פ ענינים חיצוניים לכאורה. וצ"ל דל"ח ראייה חיצונית, מאחר דמיירי לענין שם זבה בגופה, אשר ע"ג ימים מוחזקת בכך (ובגמ' קדממה לה לחזקת שור המועד בג"פ, ע"י ב"ק כ"ד א'), לאחר פעמיים שכבר צריכה שימור יום כנגד יום, דהיינו להפקיעה ממצבה שקיימת בו עומדת לזיבה ושופעת דם, א"צ צורת ראייה גמורה שנדון עליה לכשעצמה שמגדירה את מצבה, אלא אף כתם חזי לאצטרופי, להגדירה שיש כאן המשך לראייתה הקודמת ולא יצאה מהם ג' ימים.

ולעיקר ד"ז כבר רמז הרמב"ן שם "ויש לחוק שכיון שראתה שנים וצריכה שימור בשלישי, אף על פי שאין דין הכתמים לטמא בתחלה, כיון שדבר ברור הוא דמגופה חזאי בדיון הוא שתעשה זבה גמורה שהרי לא עלתה לה שימור", אלא שסיים "ואין זה נכון", והיינו דסו"ס כתם אינו ראייה. אולם לכאורה כן מתבאר בדעת רש"י.

וכן לענין המבואר בדברי רש"י נ"ג ב' דהרואה כתם ולמחר מצאה דם, דמונה ז' ימים מיום שראתה הכתם, ה"ז מתפרש ע"ד זה, דכל דקחזינן שהמשך לראיה קבועה מגופה, שוב מתפרש למפרע שאינו מציאת כתם במקרה, אלא מוגדר בה שעמדה לשפיעת דמים. וזדאי.

⁵⁹ ולא נראה דהוא ענין של כאן נמצא כאן היה וכד'.

לתלות בדבר רחוק, ולעיתים לא מהני אף דברים הנראים קרובים ממנו.

והברור בזה, דענין התליות הוא כאשר ישנו לפנינו דבר שיכול להוציא דם אשר ממנו יבוא, ושוב אין דנים עד כמה סביר שאכן משם בא. אולם אם ישנו ספק האם הלכה בשש"ט, ד"ז אינו בגדר תליה, והספק בעיקר הדבר⁶³ האם יש לה שייכות עם הדבר שממנו יכול לבוא המראה. ולכך יש סברא דבעינן שתהרוג מאכולת ואל"ה לא נתלה, אולם כאשר יש מכה, אע"פ שרחוק הדבר שתתגלע ותוציא דם, חשיב שיש לפנינו מקום לתלות. וכן כאשר יש טעם לתלות, אין לחוש שאין אנו בקיאים אם המראה אדום כמותו⁶⁴.

ויומתקו הדברים להנ"ל, דענין התליות הכא אינו משום דהדבר מסופק ויש צד שאינה טמאה וכה"ג לא החמירו בספק, אלא הוא בעיקר שם הראיה, דאם מוצאים כתם אין הדבר מוגדר באשה אשר רואה היא, ואין זה אלא דרך הוכחה וחשבון חיצוני על ראייה⁶⁵.

הלכך אם ישנו ספק האם הלכה בשש"ט, הרי לפנינו רואה היא, ושמה אפשר לתלות אינו מפקיע הדבר הנראה קמן שמגופה קאתי, אע"פ שהוא דבר שיש בו סברא לומר שאירע בהליכתה. אולם אם רואים קמן⁶⁶ דבר שיש לתלות בו, כגון מכה או מאכולת (לחד מ"ד אם הרגה ולחד מ"ד עצם מה שמצוי שהורגים מאכולת חשיב שנמצא לפנינו לתלות), אע"פ שפעמים הרבה רחוק מאד לומר דאכן משם בא הדם כפי שמבין כל בר דעת⁶⁷, סו"ס הדם אינו מזוהה לאלתר כראיה

דאין הדבר מסתבר ולא היינו מסתפקים בזה במקומות אחרים. ובוהו חשוב נמצא על בשרה, דצורתו כבא ממנה, אשר בכדי לתלותו בדם מעלמא ולהגדיר שאינה רואה, אין לדון כן אלא באופן של תליה ברורה ומבוארת⁶⁸.

ולכך אפי' עברה בשש"ט לא חשיב כתם, וחלוק מבגד התחתון שאינו מציאה בה אלא מציאה על דבר שמיחוס אליה⁶⁹. וכן לענין נמצא טיפין דיש כאן מציאת דם שאפשר לתלותו כל טיפה במאכולת, אולם על בשרה אין דנים כן. ואין אנו מרבים תליות כה"ג. וזהו סברת הרמב"ם דאף בפחות מכגריס, חשיב ראייה וכך צורתו, והתליה במאכולת אינה מגדירתו כתם.

בגדי התליות בכתמים

ה. ובעיקר גדרי תליות בכתמים, מחד גיסא מבואר דתולים אף בדבר רחוק, כגון מכה שעלולה להיגלע ולהוציא דם (כמבואר להלן במתני' נ"ח ב' במעשה האשה שבאה לפני ר"ע), ואע"פ שלא נתגלעה כלל לפנינו תולין בה, וכן במכת בנה או בעלה. וראה עוד ברשב"א בתוה"ב דלכך אע"פ שאין אנו בקיאים במראות, תולין כתמים בזה"ז, אע"פ שאין תולין כתם אלא בדומה לו ממש. דסגי בהא דיש ספק ואיכא לתלות שדומה.

ומאיך מבואר בדברי הרשב"א בתוה"ב, דאע"פ שכתמים דרבנן אין תולין בשש"ט אלא א"כ עברה בודאי, אבל אם נסתפק לה אם עברה ספקה טמאה⁶². וכן לענין מאכולת מצינו שנחלקו בה, ולמתני' להלן (אשר היא אליבא דרשב"ג), אין תולין במאכולת אם לא הרגה, אע"פ דמשמע דהיה דמה מצוי ביניהם בזמנם. וצ"ב באיזה אופן נגשים לדון האם לתלות, ומדוע לעיתים סגי

⁶⁰ ונראה דהרשב"א הבין כן נמי מסתמא דברייתא, דנקט רק 'נמצא על בשרה ספקו טמא ועל חלוקה ספקו טהור', דאף דפריך עליה גמ' דגם על בשרה יש תליה אם הוא מעל חלוקה, ומפרש דאינו ממש בכל ספק, אלא בכדי לטהר בחלוקה בעינן אופן של תליה שהלכה בשש"ט אשר על בשרה קשה יותר לתלות משום דהו"ל למישיב על חלוקה כמו שמפרש גמ'.

ואכתי יש משמעות דתלוי בפועל בגדר זה ולא רק בסיבה חיצונית דאמאי לא נמצא על החלוקה, אשר יש בזה ביטוי לכך שבבשרה הוא ראייה בגופה ממש, שהרי לא אמור לבוא ממק"א, אולם בכל אופן על חלוקה תולים טפי, ולכך מקלים אף בחלוקה תחתון אף דהו"ל לאשכוחי על החלוקה העליון, דיש ענין עצמי דבבשר מוגדר טפי ראייה. וכן נראה בדברי הרא"ה בבדק בית שם (ראה בהערה הבאה) דלכך מדקדק סתמא דברייתא, "דסתמא תנן במתניתא על בשרה ספק טהור ספק טמא טמא, משמע דכל על בשרה ספקו טמא".

וכן ברמב"ם פ"ט מאיסו"ב ה"ט הובא האי ברייתא כצורתה, דלענין נמצא על הבשרה בעינן תליה ברורה ולא צד ספק בעלמא, "כל כתם שאמרנו שהיא טמאה בגללו, אם יש לה דבר לתלות בו ולומר שמא כתם זה מדבר פלוני הוא אם נמצא על הבגד הרי זו טהורה, שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל. ואם נמצא על בשרה ספיקו טמא ואינה תולה בו. ואם היה לה לתלות בבשרה יתר מחלוקה אף על בשרה תולה וספיקו טהור".

[זהו הגירסא המקובלת בדברי הרמב"ם, ויש שגורסים 'בבשרה כמו בחלוקה', אולם עיקר הכת' אינם כן ראה בילקוט שנו"ס ברמב"ם פרנקל, וכן אין זה עולה במשמעות דבריו].

⁶¹ ומ"מ באופן שנמצא אף על חלוקה, דעת הרשב"א בתוה"ב שם דשוב חשיב כתם. והיינו דאע"פ דעל בשרה מוגדר כראיה שקיימת בה ואין לתלותה, מ"מ היבא דניבר להדיא דה"ז כמו הכתם שעל חלוקה אשר הגיע מעלמא ואין כל מקום לסברא לראות שנמצא דוקא בבשרה, יש לטמאותו ואין לראות בזה כתם על בשרה, אלא כדבר אחד הוא עם הכתם שעל חלוקה.

והרא"ה בבדק הבית שם פליג, שהרי סתמא תניא דבנמצא על בשרה ספקו טמא, וכל שנמצא על בשרה ספקו טמא. והיינו דאע"פ דיש כאן תליה לפניך שאתה תולה על הכתם בחלוקה, אין זה שייך לנמצא על בשרה דכלפיו הוא באופן של ראייה. ולא בעינן דוקא למקום דאמרין דהיה צריך להיות גם על חלוקה. והרשב"א תמה ע"ז וכ' דהוא שיבוש דהא אף על בשרה תנן דאם אפשר לתלות תולין, ולרא"ה הא סו"ס על בשרה בעינן תליה ברורה, ומה שנמצא נמי על החלוקה אינו משנה התליה דבעינן לנמצא על בשרה, משום שהוא הגדרה בעצם, דעל בשרה הוא צורת ראייה שנוכחת בה.

ומצינו עוד שדנו האחרונים בפחות מגריס לדעת הרמב"ם דעל בשרה טמאה, מהו בנמצא נמי פחות מגריס על חלוקה. והחוו"ד רצה לחדש דכה"ג אכתי על בשרה יהיה טמא, "דהא טעם דבבשרה כתב הרשב"א כיון דבבשרה אישתכח קא חזיא רגלים לדבר, א"כ מה בכך שנמצא גם על חלוקה". וכבר השיגוהו דהרשב"א גופיה מודה בנמצא נמי על חלוקה. אמנם עכ"פ בדברי הרא"ה קחזינן יסוד סברת החוו"ד.

ועוד מצינו שדנו האחרונים מהו בנמצא על ידה, אשר מגולה היא וליכא סברא דאם מעלמא בא היה צריך לימצא על חלוקה, והט"ז (סי' ק"צ סק"ד) כ' שטמאה היא, והגרעין א"א (בגליון השו"ע שם) נתקשה מ"ט, הא ליכא כאן האי סברא למנוע תליה, ולנתבאר דהדבר לא תליא רק בסברא זו אלא גם בעיקר גדרה, דאם נמצא עליה הוא אופן ראייה אחר, מתבארים היטב דברי הט"ז.

⁶² והיינו שפי' הא דאמרו נ"ח ב' עברה בשש"ט וספק ניתו תולין, ספק עברה בשש"ט ספק לא עברה טמאה, דאע"פ דיש כאן ספק ודאי לפנינו, כגון שעברה בסמוך ואינה יודעת אם נכנסה לשם, אין תולין. וזהו לכא' פשטות דברי הגמ'. אולם ברש"י משמע דלא מייירי אלא שאין תולין שמא עברה ולא אדעתא, ולפי"ז לכא' במקום ספק ברור תולין.

⁶³ וז"ל המאירי, "אבל אם עיקר הדבר בספק, כגון ספק ישבה ספק לא ישבה ספק עברה ספק לא עברה, אינה תולה".

⁶⁴ וכן בעיר של חזירים אין חוששים לכתמים, וכ' הרשב"א בתוה"ב דהכא שאני מספק עברה בשש"ט, משום "שהחזירים הולכין אילך ואילך וכל העיר כשוק של טבחים.. וכן עיר ששוחטין ברחובותיה פעמים כאן ופעמים כאן, דמתוך ששוחטין בכל הרחובות אפשר ששחטו במקום שעברה ולא אדעתה, והרי זה כעיר שיש בה חזירים".

והיינו דאין זה ספק אם עברה, אלא עיר זו מוחזקת שיש כאן מקור דם אחר בודאי, ואע"פ שאין אנו יודעים האם עברו כן. ואמנם אם יש וזאות ברורה כגון בנמצא קרקע עולם, חשיב דקחזינן שבא ממנה ואינו בגדר כתם אם לא מפני הרגשה, אשר אף הוא מיסוד גדר 'רואה' וכמשנ"ת לעיל. אולם כל שישנו צד לתלות, שוב אינו בגדר רואה בגופה.

⁶⁵ וכ"ז הוא באופן יחסי, שהרי על בשרה אף בעברה בשש"ט, ומאיך אם יש מכה בגופה (עי' שו"ע סי' ק"צ י"א), ונראה דהוא לאו דוקא משום דעל בשרה יותר מצוי שיבוא ממכה ולא מש"ט, אלא דעל בשרה מתקיים טפי בצורה של ראייה ומתפרש כך ולא משש"ט, ואם יש מקור דם בבשרה עצמה, שוב אף הנמצא עליה לא חשיב אופן של ראייה ומזוהה כדם סתמא.

⁶⁷ והרי אף תלמידיו של ר"ע נסתכלו זה בזה בפליאה, כיצד יתכן להקל לתלות במכה שמא נתגלעה. וחידיש להם רבם בכוחו הגדול לדרוש ולפרש המקראות ע"פ עומק עינים, דשאני כתם דחסר בכל צורת הראיה מבשרה, כל שיש תליה. ואף שרבנן טימאו כתם והחשיבוהו לצורה של ראייה, כל שיש תליה שוב אינו קיים כן.

וכמדומה שזוהי יבואר היטב שורש החילוקי דינים שמצינו בין זב לנדה וזבה, ונציע הדברים בפני המעיין.

א) דהנה גבי זב לא מצינו דבעינן הרגשה. [וראה במאירי י"ג א' לענין הא דכל היד המרבה לבדוק באנשים תקצץ, "ופי' בגמ' דוקא לענין שכבת זרע אבל לענין זיבה מותר, שאין כאן הרגשה שהרי מאבר מת הוא, והוא צריך לבדוק לידע מנין ראיותיו שנים לטומאה ושלוש לקרבן"]. והיינו דכל שיוצא ממנו בהכי נטמא, אע"פ שאינו מצב בגופו שזב ואינו מורגש בו, סו"ס הא יצא ממנו זיבה שהוא דבר טמא, והמוציאו מיקרי זב ונטמא כמולידו ויוצרו.

ב) והוא ענין הא דתנן בתחילת פרק יוצא דופן (מ' א'), "כל הנשים מטמאות בבית החיצון שנאמר 'דם יהיה זובה בבשרה', אבל הזב ובעל קרי אינן מטמאין עד שתצא טומאתן לחוץ", ובגמ' מ"ג א', "זב דכתיב 'כי יהיה זב מבשרו' עד שיצא זובו מבשרו, בעל קרי דכתיב 'ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע'".

והיינו, דגבי זיבה בעינן שיצא ממנו וטומאתו מכוח התוצאה שיצא ממנו זיבה, דהוי 'בעל זיבה', ואילו באשה כבר כאשר מתחיל לזוב אע"פ שנמצא בגופה בהכי נטמאת, דשוב כבר מתקיימת במצב של זיבה בבשרה, ותורת 'רואה' לה, ואין הטומאה לאחר שיצא ממנה.

ג) ועוד ילפינן 'מבשרו'⁷¹ ולא מחמת אונסו (נדה ל"ה א'), ואילו גבי נדה זובה טמאים אף מחמת אונס. וגדר הדבר הוא, משום דכאשר טומאתו מכוח התוצאה שיש כאן זיבה ומיוחסת אליו כיוצרה ומקורה, באונס אינו מיוחס אליו ומכוח האונס קאתי ולא נטמא זבה, ואילו בנדה שאין הטומאה מכח היותה מקור מה שזב ממנה, אלא עצם מצב הזיבה בבשרה הוא גופא שם טומאתה, ומ"ל האם ישנו דבר חיצוני שגורם לראיה שלא לפי טבעה, סו"ס זבה היא.

ד) ויל"פ דלכך זב היינו במעשים זובה בימים. והיינו משום דזב עיקרו לא מצב מסויים שנמצא בו, אלא הפעולה שיצר זוב והוא מקורו⁷², וכל מעשה חולק שם זוב לעצמו, ואילו בנדה אשר זהו מצב בגופה, כל היום בכלל זה, ואינו מחולק באופן של פעולות.

בגופה אשר נוכח באשה היציאה, מאחר שיש כאן מקורות אחרים לדם. והבן היטב⁶⁸.

ובעיקר גדר כתמים דבעינן בהו תליה, כבר הביאו מש"כ הפנים מאירות (ח"ב סי' קכ"ז) דאם נמצא הכתם על בנה או בעלה א"צ תליה כלל⁶⁹. ואין טעמו משום דכה"ג הוי תליה מעליא, דמסתבר שלא בא הדם ממנה, אלא אף לו הסברא נותנת שיתכן מאד שכך היה, לעולם ליכא גדרי כתמים אלא בנמצא על גופה או עכ"פ בנמצא על חלוקה⁷⁰, דמדרבנן מיוחס אליה אשר נוכח בה הדם ומוגדר כראיה, אולם כתם על דבר אחר ל"ש כתם כלל. וזהו ההגדרה היסודית של ענין כתם. ואם נמצא דם באופן שאינו כזה גם אם יש הגיון שיש בו מספק על טומאה אינו שייך לגדרי כתמים כלל. ודו"ק היטב בזה.

ויש להרחיב עוד בגדרי כתמים, וביסוד ענין הקולות שיש בו אשר נדרש כגריס ולא מהני על דבר שאינו מקב"ט ובגדי צבעונין, וית' במאמר בשבוע הבא בעזה"י.

נספח - בין זב לנדה וזבה

ו. ויסוד הדבר דבנדה דייקא ההרגשה מעיקר צורת טומאתה, מה שאין כן בזב, אפשר לראות שמדוקדק היטב בפשט המקרא.

דהנה גבי נדה כתיב 'אשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בבשרה' (ויקרא ט"ו י"ט). ואילו גבי זב כתיב 'איש כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא' (שם ב'). ומשמעות הלשון, דגבי אשה הז'בה' הולך על האשה, אשר היא זבה וזהו יסוד טומאתה בהיותה קיימת במצב זה, ואח"כ קמפרש ומהו זיבתה, דם. ואילו גבי איש הז'ב' לא קאי עליו אלא על הזוב שזב מבשרו, ומכוחו טמא הוא, בהיותו 'בעל הזוב', ולא מכוח עצם הזב בשרו.

ומורגש למתבונן, דלכך גבי אשה כתיב 'בבשרה', וגבי זב 'מבשרו', והיינו טעמא, דגבי אשה קאי לשון הזיבה עליה, אשר בבשרה ישנו זיבה ומוציא דם וזהו הגדרת טומאתה, ואילו גבי זב קאי לשון הזיבה על עצם הזוב שזב ופורש ממנו, וקאמר דמקורו מבשרו, ומאחר שהוא בעל הזוב וממנו נולד, בהכי נטמא. אולם אין זה מצב בבשרו שזב. והבן. וזהו באמת עומק דרשת שמואל, דמאחר דכתיב 'דם יהיה זבה בבשרה', מכאן דבעינן הרגשה בכדי שיגדיר את הזיבה בבשרה עצמה.

⁶⁸ ובכל קולות כתמים, בבגדי צבעונים, ופחות מכגריס, ואינו מקבל טומאה, הנה מקילים בזה אף באופן שמסתבר שמגופה הוא, ולא אמרין דמאחר שרוב דמים בהרגשה ניחוש דארגשה ולאו אדעתה וטמאה מה"ת.

ויסוד הדבר ד'כתם' שאני בעיקר צורתו ואינו מתקיים באשה אשר זובה בבשרה, ואופן מציאה כזה אינה טמאה מה"ת, אלא מדרבנן החשיבוהו לראיה בה באופן שאין תליה ברורה לפנינו ואפשר לנקוט שהרגשה, או אם הוא בוודאות גמורה ממנה אע"פ שלא הרגישה. וית' עוד בהמשך בעזה"י.

⁶⁹ שוב ראיתי שהביאו דמצינו כבר בתוספתא במכילתין בענין זה, וז"ל בספ"ו, "נמצא על בנה יושב בצדה הרי זו טמאה מפני שמתהפך, ולא על בנה בלבד אמרו אלא על כל אדם אלא שדברו חכמים בהווה". ויש שסברו שמכאן מוכח דחשיב כתם אף כאשר נמצא על אדם אחר ודלא כסוכר.

אולם המעיין היטב יראה דאדרבה, מכאן יש משמעות כהנ"ל, דהרי בנה יושב בצדה פשוטו היינו תינוק השוכב במיטתה, והרי אמרו מפני שמתהפך והיינו דמבטה אחת מיירי אשר דרך לישיב עמה התינוק, וכל אדם היינו אע"פ שאין התינוק בנה אלא סתם תינוק שניתן שם, והמשמעות היא דדוקא בשכיבה עם תינוק במיטה אחת אשר צורת הדבר דנטפל עליה ויש יחס ישיר אליה והוי כנמצא על סדין שלה, אולם נמצא על סתם אדם לא.

ואמנם יש שם גירסא 'נמצא על חמיה בנה יושב בצדה', וכבר מחק הגר"א חמיה, ואין זה מתאים לפי הענין דשוכב עמה במיטה ומתהפך, וגם לא מסתבר וכנ"ל. [וראה עוד שו"ת מהרש"ם ח"א קס"ג, "אטו ברישעי עסקינן מה לה ולחמיה ולכל אדם, ובפרט דביושב צ"ע מהש"ע סי' ק"צ סנ"ב, ולכן רצה להגיה.. הנה ודאי מהתוספתא א"א להוכיח כלום, כיון שהיא משובשת לפנינו ולא נדע איך להגיה..].

⁷⁰ ומצינו לענין דבר ראיה איתתא במשנתא דם במשנתא (מסכת לטווי של אריגה) דאמרו דשונין, כלומר תשב כדרך שישבה קודם לכן בטווייה ותראה האם יכול לבוא לה מבית התורפה. ומשמע דמעיקר הדין טהורה, ומ"מ מחמירים לשנות. וכבר העירו דמאחר שיש אפשרות שמגיע מבית התורפה, מפני מה טהורה, דאף אם בדקה צורת ישיבתה כעת, אכתי אינו דבר משולל שמעיקרא כן הגיע. ואילו לענין חלוקה מצינו דבכדי לטהר בעינן שלא יוכל לבוא כלל מבית התורפה (ראה בלשון השו"ע סי' ק"צ סי"ג לענין בית יד של חלוק).

וביאר זה דבר מסתבר, דעד כאן לא אמרו דין כתמים דכל צד שבא ממנה שוב מיקרי ראיה, אלא בבשרה או בחלוקה הנטפל לגופה, ואזי חשיב דרך ראיה, דנמצא אצלה כתם, וכל שיכול לבוא ממנה מיקרי שבאופן זה ראתה. אולם אם נמצא על דבר אחר, אין זה מיוחס כלל אליה דנימא דהוי ראיה.

והוא ענין דברי רש"י על משנתא, "הבא חומרא הוא דמסתמא טהורה, דהא לא על בשרה ולא על חלוקה אשתכח". והיינו דהא דתנן בשרה וחלוקה היינו שרק בהכי מיקרי מציאת דם עליה, אשר נתלה בה ומיוחס אליה, ואינו דרך הוכחה.

וכן בדברי הרמב"ם פ"ט מאיסו"ב, נראה דיסוד צורת ראיה היינו זבה בבשרה, ומדב"ס הוסיפו דאף כתם בבשרה ואף בחלוקה כיוצא מבשרה, אולם על דבר אחר אינו בגדר כתם במתני'. וז"ל, "אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם יוצא בבשרה.. ומדברי סופרים שכל הרואה כתם דם על בשרה או על בגדיה, אף ע"פ שלא הרגישה, אף על פי שבדקה עצמה ולא מצאה דם, ה"ז טמאה וכאילו מצאה דם לפניו בבשרה..".

[ומ"מ במשנתא מחמירים לעשות שונין, מאחר שבא דבר שעשתה עמו פעולה, ואפשר לשנות ולראות האם דרך הפעולה להעשות כנגד בית התורפה, וזה עצמו מייחס אליה כראייתה. מה שאין כן במציאת כתם בעלמא שא"ל לשנות, ואין טעם לייחס אליה כראייתה. או שאני משנתא מפני שיש להחמיר להחשיב את מה שהתעסקה עמו לטפל אליה, וכלי פעולתה דמי קצת לבגדיה].

⁷¹ ובתוס' מ"ג ב' ד"ה 'עד שיצא' העירו היאך ילפינן תרווייהו מבשרו, הן שיצא לחוץ והן ולא מחמת אונסו, וכ' דתרת"י ש"מ. והיינו מאחר דאינו מיתור גרידא, אלא זהו עיקר משמעות קרא, דטומאת זב מכח שיצא ולא מעצם היציאה.

⁷² ואפשר לבאר דלכך זב דייקא צריך טבילה במעיין ומקור מים חיים, לטהרו מהיותו מקור של נביעת זיבה, ואילו זבה אינה צריכה אלא טבילה בארבעים סאה, והיינו באשר אינה צריכה אלא לחדש בה טהרה שתפקיע מצב הראיה בגופה, והבן.

(עיקר החילוק בטבילה מפורש בתוספתא מגילה פ"א הי"ד וזבין פ"ג הא, דזהו אשר בין זב לזבה, ולא נאמר מים חיים אלא בזב ומצורע. והביאה כל הראשונים, לבר שיטת מקצת הגאונים שהביא רש"י בשבת ס"ה ב' ודחאה).

של הפ"ס] שהכל תלוי ששל רבים פחות מתקלקל ולכן צריך פחות בדיקה שהרי ממנ"פ איך סומכים על חזקה במקום שאפשר לברר אלא ע"כ שהיה בזה חילוק שלא היה צריך בדיקה, ומה שהאריך הגרח"ק שם].

אלא שיש להעיר עוד בענין זה בכה"ג שאם יוציאו המזוזות לבדיקה ללא סדר ולא יחזירו לאותו מקום בדיקת יהיה בזה שאלה אם צריך שוב ברכה [במקום שיש חיוב ברכה וגם במקום ספק שוב נמצא שמחזיר למצב של בדיעבד לסמוך להניח שוב בלי ברכה בפרט אם לא יהיה לו במה לפטרם] כיון שמעתה יש כאן מזוזה חדשה כיון שלא חזר לאותו מקום, וכן צ"ע אם הוציא בלי סדר דיתכן שיקח ממקום שאינו חיוב וישים במקום של חיוב, אי הוי כמו מעלין בקדושה ולא מורידין וצ"ע.

בענין גדרי מצות שילוח עבדים

במש"כ לדון הרב יעקב פרבר שליט"א באופן נפלא בענין שילוח עבדים ויתכן להעיר ולהציע בדבריו כמה הערות בס"ד:

בענין למה עברו ישראל על מצות השילוח אם שחררו וחזרו ונשתעבדו

א. במה שהעיר למה עברו על שילוח עבדים אם הפקירו מיד ואח"כ מיד זכו בהם הרי סו"ס קיימו את המצוה של השילוח.

יתכן ליישב בגלל שזה דומיא דשמיטת קרקעות ביובל שהמצוה היא על השנה כולה ולא רק על רגע אחד דהיינו שגם אי שמיטה הוי אפקעתא או שצריך בעצמו להפקיר, מ"מ עדיין צריך לחזור ולהפקיר כל השנה ולא יכול לפטור עצמו במה שהפקיר בתחילת השנה, וא"כ ה"נ י"ל שגם מצות שילוח היא כל השנה של היובל זה זמנו של השחרור בעמוד ושחרר קאי עד סוף השנה ואפי' ששחרר עדיין צריך לחזור ולשחרר כל השנה וכמו מי שלא הספיק לשחרר יכול לשחרר כל השנה א"כ ה"ה עדיין מי שזוכה בעבד עדיין ביטל את מצותו וצ"ת.

בלא"ה י"ל שפקע כל הקנין ממון והקנין איסור שלו ביובל

ב. אלא שלכא' צ"ע אם נימא שהמצוה על האדון, אם בידו להשאיר את קנינו בעבד כמו ע"כ ולעולם, והאם שייך כזה קנין בדיני התורה כשאין רוצה לשחרר אותו.

וע"כ נראה לענ"ד שהע"ע פקע קנינו ביובל גם הקנין ממון וגם הקנין איסור, כיון שלא שייך מכירה של ע"ע יותר מהיובל, בע"כ שכל הנידון הוא האם מצותו של האדון היא בקו"ע או בשוא"ת, אבל הא מהיהת פשיטא של"ש כלל לדיני הקנין של העבד כיון של"ש פרשת ע"ע כזו אחר יובל אלא רק מבטל את מצות התורה שציוותה לשחררו מהשעבוד.

מה התחדש יותר במצות שילוח יותר מהמצוה של דיני ע"ע שיצא ביובל

ג. אלא שעיקר הנידון בזה הוא האם יש כאן חידוש מיוחד יותר במצוה של שילוח עבדים יותר ממצות ע"ע לדון לפי התורה ולקיים את כל היציאות הללו שכתבה התורה וצ"ע.

ומה"ט היה פשיט"ל לרמב"ם ולראשונים מוני המצוות טפי שזה מצוה על הבי"ד ולא על האדון כלל [אלא שלהחנינון צ"ב למה שינה מדברי הרמב"ם וכ' שיש מצוה על כאו"א] ומ"מ החינוך חידש שיש מצוה על האדון, ולדידיה צ"ע הרי בלא"ה אם קיים מצות ע"ע ושחרר מקיים את המצוה, א"כ מה התחדש יותר במצוה זו, אלא שמ"מ בגמ' ברה"ט: אי' להדיא שהשילוח מסור ליחידיים ולא לבי"ד, ולכן נראה יותר שזה דין של היחיד לשלח את העבד.

ושמעתי לבאר עפ"י הגמ' ברה"ט שם שכל התנאים ובפרט לחכמים שכל הדינים מעכבים וא"כ אם לא משלחים לא מתקיים הקידוש של היובל, ונמצא שכל קיום מצות השילוח של היובל תלוי בבעלים שע"י מתקדש היובל [אלא שמ"מ נראה פשוט שהקנין ממון ודאי יפקע גם אם לא יהיה קידוש יובל כמו כל דן של יציאה ביובל ולא ישאר עבד לעולם ודו"ק].

אלעזר אנגל

במאמרו המצויין של הרב שרלין (פרשת שמות) על ענייני שמו"ת הביא ל' השו"ע ש' ואם לא השלים קודם אכילה ישלים אחר אכילה עד המנחה, ומקורו מדברי הטור שם, והרב הכותב ציין מקור מדברי תור"פ ברכות ח': שכ' דכל השבוע מכיון שמתחילין לקרות הפרשה דהיינו שבת מנחה עד שבת הבאה נקראת עם הציבור, וכ"ה בתוס' ובתו' ר"י שם, ובב"י כ' מקור הדברים מכלבו בשם ר"פ בהגהות לתשב"ץ קטן, וז"ל מיהו ר"י פי' לעניין הפרשה בעינא שישלים פרשיותיו עם הציבור ולא אקרי עם הציבור לאחר השבת שהרי כבר התחילו לקרות בציבור מסדר אחרת במנחה ומטעם זה אפי' אם חזר הפרשה מא' בשבת יצא דשפיר מקרי עם הציבור שכבר התחילו הפרשה בשבת במנחה ודוקא מיום א' ואילך אבל שכבר במנחה אפי' אחרי שקראו הפרשה בציבור לא יצא כיון שבאותו היום קראו הפרשה שעברה, ע"כ, וכ"ה במרדכי הלק"ט תתקס"ח, ומבואר בדבריהם שעד סוף השבת הוא זמן של הפרשה שעברה ורק לאחר השבת יכול להתחיל הפרשה הבאה מכיון שכבר התחילה בשבת במנחה, ואפשר שכן הביאור גם בדברי התוס' הנ"ל שכ' שכל השבוע מקרי עם הציבור ומ' רק מיום א' ואילך וכוונתם דכיון שהתחילו כבר במנחה בשבת לכן כל השבוע הוא הזמן (ואף שזה דוחק בלשונם נ' ש"ל כן דאל"ה יקשו דברי ר"פ ור"י אהדדי), ומקורו של הטור שכ' שלאחר המנחה כבר עבר זמנו צ"ב,

עוד יש להעיר דבטור ובשו"ע כ' דמיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור, ובד"מ שם כ' שבמרדכי ובהגה"מ מ' שאפשר ממנחה בשבת ובכלבו חולק, ובמ"ב שם כ' דיום ראשון הוא לאו דווקא, וציין לתוס' ורא"ש מרדכי והגה"מ ואו"ז, וכ' שדעת הכלבו היא יחידאה, ובאמת כדבריו מבואר להדיא בריקאנטי ל"ד, אמנם בכלבו ובמרדכי בהלק"ט מבואר להדיא שרק מיום א' ואילך, וכ"נ יותר ל' הראשונים הנ"ל שכ' שכל השבוע זמנו מכיון שהתחילו לקרוא בשבת במנחה ולא כ' שזמנו משבת במנחה, ולכא' נ' של' הטושו"ע היא בדווקא.

ישראל דונט

במה שדן הרב מנדל המניק שליט"א (פרשת שמות) באוכל קוגל ועוגות קודם סעודת שבע ברכות (בסמוך ממש) מה יעשה עם ברכה אחרונה דמצד הקוגל חייב לברך כי לא יפטר בבהמ"ז אך אם יברך ה"ה גורם ברכה שא"צ כיון שעתיד לאכול עוגות בסוף הסעודה. ואי נימא שיברך על המחיה אחרי העוגות שבסעודה שמה יעבור לו שיעור עיכול מן הקוגל. עכתו"ד.

ולכאורה נראה דאין כאן חשש ברכה שא"צ כיון שעובר זמן מרובה עד סוף הסעודה ומצינו שאחר זמן מרובה אינו חשוב כגורם ברכה שא"צ (עי' משנ"ב סי' ח' סקכ"ד וסקכ"ל וסו"ס קע"ו) ועל כן יברך ברכה אחרונה אחרי הקידוש.

יהודה בריקמן

בענין חיוב הבדיקה של המזוזות בשטחים משותפים

מש"כ ידידי וש"ב היקר הרב שלו' פרייזלר שליט"א בגליון זה לעורר בענין חיוב בדיקת המזוזות פעמיים בז' שנים

יש להעיר בראשונה מה שכ' הגרח"ק בחיבורו מזוזות ביתך (סי' רצא) מרש"י ומאירי שעיקר חיוב הבדיקה הוא רק על אם נמחק או התקלקל ולא על חסירות ויתריות, ודבר זה כל אדם יכול לבדוק ולא צריך דווקא לשלם למומחה שיבדוק אותם א"כ אין כ"כ בעיה שיבדוק בעצמו.

תו הביא שם שיש מחלוקת אם במקומות של רבים שלנו אם יש עליהם חיוב, וכן אי' במסכת מזוזה [וכן הביא שם במזוזות] שכל הנידון שהביא מהפוסקים אם יש חיוב בדיקה בכה"ג, אבל משעה שהוריד את המזוזה חל עליו חיוב בדיקה וא"כ פשיטא שלכו"ע צריכים לשלם כל השכנים.

[וגם עיקר החילוק שהיום אין חיוב לבדוק כיון שהוא משתמר עי' היטב במס' מזוזה שם בסופ"ב נראה להדיא שם [וכפי ב']

ההתחדשות הנעלמת מעין כל

התמיהה הגדולה בכל סיפור יציאת מצרים, היא דווקא עצם הירידה למצרים. כבר בראשית כריתת הברית לאברהם אבינו, הוא התבשר 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה'. וכאן הבן שואל, מדוע פרט זה היה צריך להיות חלק הכרחי מהברית, ואדרבא - נראה כסתירה מוחלטת לכל מה שהקב"ה הבטיח לאברהם אבינו באותה ברית 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת'.

אבל האמת שעצם המושג 'ברית' - טעון ביאור. הרמב"ן מוכיח שיסוד המילה היא מלשון 'רצון', היינו גילוי רצון משותף בין שני הצדדים, וחקיקתו לנצח. מטרת הברית היא להבטיח את קיומו של הרצון ההדדי בין שני הצדדים, גם בזמנים מורכבים יותר. וכאן יש לשאול, ממה נפשך, אם ביום מחר הרצון המשותף עדיין יהיה קיים, לא נזקקים לברית בכדי לעגן את קיומו. ואם הוא כבר לא יהיה נוכח, מה תועיל הברית, ומה הטעם בהסכם כובל שבא לכפות את שני הצדדים על דבר שלכאורה כרגע הם אינם מעוניינים בו כלל.

והתשובה היא, שהיא הנותנת. אמת, הברית נועדה בדיוק למצב בו הרצון המשותף שמפעם היום בין שני הצדדים - כבר לא יהיה מורגש על פניו. ובאופן טבעי הקשר המיוחד שהיה, עומד להיפרם ולימוג. וכאן מגיעה הברית ומזכירה שיש מבט עמוק יותר, שאינו נראה על פני השטח.

מעמד כריתת הברית בא לבטא גילוי רצון עמוק ופנימי, שאינו תלוי בשום דבר. וממילא בעת פקודה, מזכירה הברית שיש כאן אהבה שאינה תלויה בדבר, ולמרות המציאות הנראית לעין, הקשר הפנימי עודנו חי ומפעם, ולא נדרש אלא להביאו לידי ביטוי בפועל.

ונמצא שכל המבחן לתוקפה וקיומה של הברית, הוא דווקא מצב החורב והשיימום, בו נראה כי כבר יבש חציר נבל ציץ, והכל כבר קמל. אבל בדיוק בנקודה הזו ניתן לחדש את נקודת האהבה שממשיכה לפעם למרות הכול, והיא זו שמהווה בסיס מחודש להציף ולגלות את הרצון המאוחד ששום דבר לא יכול היה לו.

וזהו הקשר האמיץ שנתקשר אברהם אבינו בבוראו, ובמעמד כריתת הברית קיבל גם את המבחן שיוכיח את קיומה של הברית, האם היא תמשיך להיות משמעותית אף בימים שבניו יהיו גרים בארץ לא להם, משועבדים בכל נימי נפשם תחת אומות אחרות. האמנם גם אז ישכילו לשמור על הנקודה האלוקית, בתוך קושי השיעבוד. זה יהיה המבחן, האם ראויים הם להיקרא 'עם השם', אשר שייכותם אינה מוטלת בספק, ואזי גם גאולתם העתידית תוכל להיות גאולה עולמית.

בעשרת המכות הוכח שאין שום דבר יציב בעולם. הדברים שהיו נראים כבטוחים ביותר בעולם, קרסו בין רגע. החל ביאור, האיתן האדיר שהיה עוגן לחיי המצרים ובין רגע הבאיש והפך לדם, וכלה בעצם הקיום הבסיסי של החיים בעצמם, במכת בכורות, כאשר פרעה, האליל הגדול, נאלץ לעמוד להתחנן על נפשו שלא ייכלל ברשימת המתים שהלכה והתארכה, ולא פסחה על שום בית במצרים.

הדבר היחיד שהוכח כיציב, איתן, שריר וקיים מאי פעם, הוא דווקא הדבר שהיה נראה כאילו עומד להיכחד - מציאותם של ישראל כשייכים לקב"ה, בניו אהוביו, שנועדו להיות מבחר המין האנושי. רגע לפני שהיה נראה כי אין להם תקומה עולמית, ועול השיעבוד המחמיר עומד לכלות את גופם ונפשם - גם את נשמתם, הגיע המהפך האדיר והראה מהו הדבר היחידי שעומד איתן בבריאה - ודבר אלוקינו יקום לעולם: פקוד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים.

מפי בנינו, השבים מבית תלמודם, אנו למדים על יציאת מצרים בשתי תקופות שונות בשנה - בזמן שקוראים על כך פרשיות השבוע, וגם בחודש ניסן לקראת חג הפסח. ומה איתנו? למה ניגרע, לבלתי נחוג פסח לה' פעמיים בכל שנה? אבל כאן הגיע האור הגדול שהתגלה בדורות האחרונים - יש את הגאולה הנגלית וישנה את הגאולה הנסתרת. אמת, הגאולה הנגלית תיחג בעז"ה ברוב פאר והדר, בליל הסדר שיבוא עלינו לטובה, ששים ושמים בבניין שלם. אבל כל עצמה של גאולה זו אינה באה אלא לבטא כלפי חוץ את הגאולה הפנימית, הפרטית של כל יהודי ויהודי. זו שמתרחשת במקום הנסתר מן העין ובשטחים הנעלמים שבינו לבין קונו.

השיעבוד, העינוי, הזעקה להשם, פקוד פקדתי, ויאמן העם, למה הרעתה, ד' לשונות הגאולה, החודש הזה לכם, בעצם היום הזה יצאו כל צבאות השם - כל אלו תהליכים עמוקים ונסתרים שמתרחשים עמוק מתחת לפני השטח, בימים המסוגלים לכך, הימים שיציאת מצרים נזכרת בציבור ונעשית ביחיד, הימים שעל פי רבותינו מסוגלים לחידוש הברית בין היהודי לקונו. על פניו לא נראה כלום, אבל השיח החשאי מתחולל בחדרי חדרים, ואור הגאולה מתחיל להפציע. והולך האור וגדל, עד אשר בליל הסדר ראויים כל ישראל להיות בני מלכים.

הימים הגדולים, ימי השובב"ים ת"ת, התייחדו לביורור וגילוי הנקודה הפנימית. בלי קול שופר, בלי סליחות ומבלי צום ועינוי. בקול דממה דקה, היהודי עומד מול הקב"ה ומלבן יחד עימו את הסוגיות העמוקות ביותר, אותם אלו שרק שניהם מודעים להם.

וכעת השעה כשרה לראות ולגלות איך וכיצד בכל נקודה שהגיע אליה יהודי, תמיד הקב"ה היה עימו. זה הזמן לברר ולגלות שבכל מצב בחיים, תמיד היה גוון עמוק ונסתר, שהגיע העת להכיר בקיומו. גם באותם השטחים שנראה היה ששוב אין עליהם סליחה מחילה וכפרה, בוודאי גם שם נמצא השם יתברך.

ובזאת נפתח מקור חיים לראות אור, להשיג עוז ותעצומות גם מכאן ולהבא. בזמן שהיהודי מתייצב לעת ניסיון, מכל תחום שהוא, פעמים הוא מגלה ששכינת השם נסתלקה הימנו. תחושתו היא כמו חייל שנשלח לחזית וברגע האמת ניטל כל נשקו ממנו, והוא עומד בידיים חשופות מול אויב מר, זקן וכסיל.

המשך בעמ' 23

וילכו ויעשו

א' ניסן שנת 2,448 לבריאת העולם, ארץ מצרים, גושן:

משה רבינו מאסף את בני ישראל ואומר להם: הקב"ה ציוה לנו להקריב את קרבן פסח. מיד אחרי ששמעו דברי משה נאמר: וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן, כן עשו (שמות יב, כח). ורש"י שואל: וכי כבר עשו את הקרבן פסח? והלא בראש חודש דיבר אליהם, ולא לקחו את השה אלא בעשרה בניסן ושחיטת הפסח לא היה אלא ביי"ד בניסן. א"כ למה כבר בראש חודש נאמר 'וילכו ויעשו'? אלא אומר רש"י, 'כיון שקבלו עליהם לעשות את הפסח, מעלה עליהם כאלו עשו'.

מכאן לומדים שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, ולימדנו רבותינו 'חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה' (קידושין מ.).

שמעתי ממור"ר ר' יונתן דיויד שליט"א כי אין זה הלכה נלמדת בדרך מקרה מתוך פרשת של קרבן פסח. אלא שמסר זו הוא חלק מתהליך הגאולה, ונסביר.

הקב"ה הכריז: 'בני בכורי ישראל'. בני הם, ויש להם נשמה עליונה שנמשך ממני, כי 'מאן דנפח מדיליה נפח'. ויש בנשמה יהודית את כל השלימות, כמו גרעין שכבר נמצא בתוכה את כל מה שעתידי לצמוח, רק צריכים לתת אותה לצמוח ולגדול. והיהודי גודל ע"י עסק התורה וקיום המצות.

רצוני להוציא אותה פוטנציאל נעלמת ממצרים ללמד בני תורה ומצות בהר סיני.

כמו שצמח צריך עפר מים שמש ורוח, כן היהודי צריך מקום תורה אווירא של עבודת ה', ועסק התורה וקיום המצות (כולל חובת האברים וחובות הלבבות והליכה בדרכיו) כדי להוציא כל הטוב שבו לפועל.

עולם הבא אינו כמקום נופש אשר צריכים 'כרטיס כניסה' אליו וזוכים בו בזכות קיום התורה והמצות, אלא השכר בעולם הבא הוא ע"י הטוב שנמצא בתוכנו צמח וגדל ע"י קיום התורה והמצות. וזה כוונת חז"ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. כמו שמבאר רבינו רבי חיים מואלוז'ין, שחלק 'בעולם הבא' לא נאמר (כאילו זה נחלה שמחכה לנו) אלא כל ישראל יש להם חלק 'לעולם הבא', כלומר שיש בנו חלק הטוב הנטוע בתוכנו שיכול לפתח ולייצר את העולם הטוב. וחלק מהעבודה שלנו היא להתמודד במצבים שונים שהקב"ה מזמין לנו.

באנו לעולם הזה לא בשביל לעשות פעולות חיצוניות כדי לזכות זכות כניסה לעולם אחר המוות, אלא באנו פה כדי להצמיח את הנשמה שצמאה לתורה כצמח שצמאה למים. והנפש שלנו משתוקקת להתפתח ולגדול.

ומסביר המהר"ל שלכן קיים המושג של 'חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה' (קידושין מ.).

ואף שאונס בכל מקום לא נחשב כאילו עשאה, (ראה כתובות ב: בענין פסקיה מברא) מ"מ בענין שכר מצות שהקב"ה כן מחשיב מחשבה טובה, והוא יקבל שכר על המחשבה אילו עשאה. מסביר המהר"ל שבתוך נשמת ישראל יש להם כל השלימות באופן גרעיני, ורק באנו לעולם כדי לגלות אותה מכוח אל הפועל ע"י תורה ומצות. ולכן, אחרי שחשב לעשות מצוה, זה מספיק בעולם האמת. כי הוא הצליח לעורר את הרצון ומחשבה מכוח אל הפועל ומצד הנשמה לא היה חסר. והמניעה לא היתה אלא מצד הגוף. ולכן בעולם הנשמות רואים את הרצון ומצד זה לא חסר. (ראה תפארת ישראל פרק ג)

(ויש לחקור: אם חשב לעשות מצוה ונאנס, ורק אח"כ נזדמן לו לעשות את המצוה, האם חייב הוא לעשות אותו או דלמא שאפשר לו לטעון, 'הרי כבר חשבתי לעשות מצוה וגם ניסיתי בכל הכוח ונמנע ממני, א"כ הרי נחשב אצל הקב"ה כאילו עשיתי. ואף אם לא אעשה אותה כעת הרי לא הפסדתי את מה שכבר נחשב כאילו עשיתי'. אמנם הדין אינו כן. כי מה שחשב כאילו עשאה, אינו אלא מצד הנשמה שהעיקר הוא הרצון, והמניעה שהיתה מצד הגוף לא נגרע מצדה כלום. אבל כל עוד שהוא נמצא 'בעולם המעשה' יהיה לו חיוב גם לצרף את הגוף למעשה. וכמו שבי"ד לא מתייחס למצות תשובה, באם התחייב האדם מיתת בי"ד הרי שיהרג גם אם עשה תשובה, ואילו בבי"ד של מעלה העבירה נעלמה כאילו לא היה.

ואולי אפשר להמליץ ע"ז את דברי חז"ל 'מצוה בגופו (בו) יותר מבשלוcho' (קידושין ריש פ"ב) ע"ש ברש"י. ויתכן עוד כי אם לא יעשה את המצוה כשנזדמן לפניו, יהיה בזה כעקירת הרצון או כמו 'תוהו על הראשונות' שהמתחרט על הטוב שעשה בעבר ובזה מפסיד את כל שכרו, ויש לדון בזה).

המושג של 'מחשבה כאילו עשאה' אינה אלא מחמת גודל נשמת ישראל שיש בהם כל הטוב בכח כגרעין, ולא חסר להם אלא להוציא את כל הטוב מן הכח אל הפועל. וממילא כאשר גילה את רצונו והוציא את הרצון מכוח אל הפועל, הרי זה מספיק מצד הנשמה לקבל שכר בעולם האמת.

חידוש דין זה הוא חלק מהגילוי של 'בני בכורי ישראל'. שה"ה מכריז ומנענע את אמות הסיפים של מצרים: כי יש לבני ישראל את כל הטוב, אבל נעלם הוא בתוכם, והם צריכים רק להוציא אותו מהכח אל הפועל. הגיע זמן הגאולה!

אבל האמת היא, שהמצב שנראה בעיניו כחידולן מוחלט, דווקא לעת כזאת הגיע למלכות. בדיוק לשם כך נוסדה ונכרתה הברית. להוכיח ולחקוק, שלמרות מה שנראה לעינינו, עדיין ישנה נקודה אחת שעדיין קיימת תמיד, גם בעת שהיא לא מורגשת על פני השטח.

בעיקר עכשיו, ה'ברית' מקבלת את עיקר משמעותה ותוקפה, שהרי אין טעם ואין צורך בכריתת ברית, כל עוד שני הצדדים חדורים בהכרה השלמה בגודל אהבתם ונאמנותם. הברית נכרתה ונועדה למצבים שבהם היא לא תורגש על פני השטח, לעת שיתייצב בגפו מול האוייב, יאבדו עשתונותיו ויכלו כלי מלחמה. ואזי יוכל היהודי להעמיק בתוככי נפשו ולמצוא - אם אציעה שאול הינך, השם אלוקיו עודנו עימו, ותרועת מלך בו.

בשיאו של חודש שבט, נציין את יום ט"ו בשבט, יום עלום, אשר רב הנסתר בו על הגלוי. בשולחן-ערוך נפסק שאין אומרים בו תחנון. ובביאור הגר"א ציין שסיבת הדבר הוא מחמת שהוא ראש השנה לאילנות, וכמו כל ארבעת ראשי השנים המנויים במשנה, אשר המה ימים טובים. ואנו נשאל - ממה נפשך - אם אכן הוא יום טוב, מדוע ההלכה לא נותנת מקום לציין אותו ברוב פאר והדר?

על פי העונות המתוארות בתורה, ט"ו בשבט הוא זמן של מעבר. לאחר עונת ה'חורף' ישנה את עונת ה'קור', שמתחילה בט"ו בשבט, וממשיכה עד לט"ו ניסן - עת הקציר.

החורף מוגדר כזמן של עמל, של הכנה. אך לאחר החורף מגיעה עונת ה'קור'. העולם כולו שומם וסוער. אין כבר דרך לפעול ולהשתדל בעבודת השדה. בני האדם מכונסים בביתם, נכנעים לאיתני הטבע שיצר ה' - הרוח והגשם, הברד והשלג.

בשיאה של הסופה והסערה, מתרחש תהליך מופלא, במקום הנסתר מן העין: 'עולה השרף באילנות'. האילן מתעורר, וכביכול 'מבין' כי יש לו מקור פנימי משל עצמו. וכך, מכל מה שנעשה עימו עד עתה, דווקא ההתחדשות הזאת, היא זו שיוצרת את הפריחה הגדולה.

ט"ו בשבט הוא מעין יום טוב נסתר, נעלם מן העין. כל יהודי חוגג אותו לבד, אצלו עמוק בלב. כלפי חוץ, זהו זמן של חולין, עיצומה של שגרת חורף ארוכה. אך במקום הנעלם מעין כל, מבזיקה התנוצצות פנימית, התחדשות ויצירה יש מאין, שעם הזמן פיירותיה הברוכים ינצו ויפרחו קבל עם ועולם.

זהו רגע של הארה והבנה כי יש דברים עמוקים ונסתרים מעבר לנראה לעין. 'אני ישנה וליבי ער' - מחוץ יהום הסער, אך בתוך הלב פנימה - אש מתלקחת בתוך הברד. מתוך מה שנראה כהתבוססות בבוץ הטובעני, הולכת ומתקמת לה תמונת האביב המרהיבה.

מי זאת עולה מן מדבר השיממון, מתרפקת על קריאת דודה - קומי לך רעייתי יפתי ולכי לך: כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף הלך לו: הנצינים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו. ואף היא משיבה כנגדו: לכה דודי נצא השדה נלינה בכפרים: נשכימה לכרמים נראה אם פרוחה הגפן פתח הסמדר הנצו הרמונים שם אתן את דדי לך: הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים, חדשים גם ישנים, דודי צפנתי לך.

לעיונא

המחויב בזימון שלא שמע להזמן

מעשה היה באברך שאכל בשמחה משפחתית סעודת שבת ובעת הגיע זמן מנחה יצא להתפלל עם מנחה גדולה ע"מ לשוב בעוד שאר המסובין ממשיכים בסעודה וקודם ברכה"מ. אמנם בעת ששב זכה לשמוע את המסובין עונים אחר המזמן ברוך אלוקינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, והשיב עמהם.

ויש לדון אם יצא יד"ח בזימון אחר שכבר נתחייב בו כשהיסב עמהם, ויש לדון דלא שמע כלל לדברי המזמן ואיך יצא יד"ח, ואולי אין כלל חיוב לשמוע את המזמן וסגי במה שיודע שמזמן ועונה על דבריו. (כדין חרש המבואר ברמ"א קצ"ט ס"י בסופו שיוצא יד"ח)

ולפי זה יש עצה לציבור גדול כמו חדר אוכל בישיבה, שלא תמיד שומעים להמזמן, או שמתחיל לזמן בעוד נוטלים ידיהם, שיאמרו עמו את הענייה לברכת הזימון כשיודעים שהוא אמר את ברכת הזימון באותה העת.

אלא שאי נימא הכי, יש להק' ממה שפטר השו"ע (קצג,א) לרבים האוכלים בבית בעה"ב ואינם יכולים לזמן באופן שישמע בעה"ב ויקפיד עליהם, ולמה לא יזמנו בלחש ע"י שכל אחד יראה מתי אומר המזמן ויענה באותה העת על דבריו.

(והאמת שהדבר תלוי אי צריך לשמוע עד הזן בברכת הזימון ובעשרה, עי' שו"ע סי' ר' ס"ב וברמ"א שם).

אי נימא שיוצא יד"ח בכה"ג ה"ה נפק"מ אם נזדמן שוב לעוד שנים שמחוייבים ולא זמנו, או ט' כנ"ל, שע"ז יהיה מחויב בזימון עמהם כשעדין לא יצא (עי' קצ"ג,ה), ומאידך אי נימא שכבר יצא, הרי שלא יוכל לזמן שוב בשביל אחרים [יתכן בישיבה כאשר באו מס' בחורים שלא היו בחד"א בזמן הזימון]. (עי' סי' ר' סק"ט, ובסי' קצ"ג בה"ל ד"ה כל אחד, אך לא נתברר אם יכול להיות המזמן).

הוצאות ההדפסה נתרמו ע"י ידידינו
הרב בצלאל שינוורטר שליט"א

לרגל הולדת בנו שיחי'
יה"ר שיזכנו אביו ואמו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

הוצאות ההדפסה נתרמו
לע"ב

הרב ר' זבולון ב"ר יחיאל מיכל חרל"פ זצוק"ל
נלב"ע ז' שבט תשפ"ד

גלות הנפש במצרים

בימים הללו בהם אנו ממשיכים לקרוא בתורה את תהליך הגאולה ממצרים, נשוב להעמיק עוד להכיר את תחושות השפלות אותם חוו אבותינו במצרים בחיי העבדות שם, ונלמד כיצד הם התמודדו עם הקושי, ונלמד גם אנחנו כיצד להתמודד במצב של קושי.

כשאדם נמצא במקום שמזלזלים בו ומשפילים את ערכו, הוא חש מצוקה קשה. ובטבע הנפש שהזלזול פוגע בה והיא מנמיכה את עצמה ומאבדת את רצון החיים ואת התשוקה להתקדמות, עד שהיא נובלת ומאבדת את חיותה. אבותינו במצרים הושפלו עד עפר ובכל זאת היו ישראל מצויינים שם והצליחו לשמור על זקיפת קומה ויציבות נפשית. ונסה לראות מה היה מקור הכוח שנתן להם את תעצמות הנפש לעמוד בגבורה במשך שנים ארוכות.

דמותו של יוסף תוכל להיות לנו לדוגמה. יוסף נרדף כל חייו, תחילה בתוך המשפחה פנימה, כשאחיו שונאים אותו ולבסוף אף מבקשים להורגו. אחר כך נרדף ע"י אשת פוטיפר כשהיא מנסה אותו בנסיון קשה ביותר ומעלילה עליו עלילות חמורות. משם מתגלגל אל הבור, שם נמצא שנים על גבי שנים בודד ומושפל, מביטים עליו כעל בוגד ורע מעללים. ובכל אותם הזמנים הוא עומד בשיא כוחו ועומד בצדקו כמו שהיה בבית אביו. וכלפי יוסף מצאנו דברים מפורשים בחז"ל מהיכן שאב את הכח בהתמודדות מול אשת פוטיפר.

וכך אחז"ל [ב"ר פז ה] וימאן וגו'. אמר לה למוד הוא הקב"ה להיות בוחר מאהובי בית אבא לעולה, לאברהם, קח נא את בנך. אשמע לך? ושמה אבחר לעולה ואפסל מן הקרבן. דבר אחר, ויאמר אל אשת אדוניו. אמר לה, למוד הקב"ה להיות נגלה על אוהבי בית אבא בלילה, אברהם, אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה. יצחק, וירא ה' אליו בלילה ההוא. יעקב, ויחלום והנה סולם. אשמע לך? ושמה יגלה עלי הקב"ה וימצא אותי טמא. דבר אחר. הן אדוני, אמר לה, מתיירא אני ומה אדם הראשון על מצוה קלה נצטווה ועבר ונטרד מגן עדן זו שהיא עבירה חמורה גלוי עריות על אחת כמה וכמה, הן אדוני: מתיירא אני מאבא שבארץ כנען ראובן ע"י שכתוב בו וילך ראובן וישכב את בלהה ניטלה בכורתו ונתנה לי אשמע לך ואדחה מבכרתי עכ"ד.

הדברים מעוררים השתוממות, בשעה שהיא מבקשת ממנו את החטא החמור ביותר, הוא נמנע מתוך נימוקים של גדלות הנפש, הוא מדבר על הפסד של נבואה, הפסד של בכורה, והפסד של הזכות להיות קרבן כליל להשם. יוסף משכנע אותה ומעמיד את כל כוחו בכך שלא יתכן להפסיד מעלות עליונות.

יש בזה גילוי מפעים על כוחות הנפש. כאשר הנפש שפלה ומבוזה אין לה מענה לעמוד מול פיתוי כה חזק. המענה היחיד הוא להגביה את העיניים אל מעבר לאופק, לראות את העתיד הרחוק ולהכיר עד כמה גדול הוא, ורק כך להתעלות ולדלג על המצב של ההווה. אך אילו היה האופק מצומצם לחיי העבדות בבית פוטיפר, הרי שאין בידו כח נפשי לעמוד בנסיון כזה.

רבינו יונה בספרו שערי העבודה העמיד דברים אלו כפתח הראשון לעבודת השם. כלומר אין כניסה לעבודת השם אלא מתוך ההכרה במעלות האדם ומצבו המרומם, ומשם ואילך יוכל להתרומם. וזה לשונו [בתחילת הספר] 'הפתח הראשון הוא. **שידע האיש העובד ערך עצמו**, ויכיר מעלתו ומעלת אבותיו, וגדולתם וחשיבותם וחבתם אצל הבורא יתברך, וישתדל ויתחזק תמיד להעמיד עצמו במעלה ההיא, ולהתנהג בה תמיד. בכל יום ויום יוסיף אמן לקנות מעלות ומדות, אשר יתקרב בהם לבוראו וידבק אליו, וכו'. ויצא לו מזה, כי כאשר יתאווה תאוה ויעלה בלבבו גאווה לעשות דבר שאינו הגון, יבוש מעצמו ויבוש מאבותיו, וישיב לנפשו ויאמר: **אדם גדול וחשוב כמוני היום שיש בי כמה מעלות טובות רמות ונשאות ושאיני בן גדולים בן מלכי קדם, איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים ולאבותי כל הימים עכ"ד**.

ומהר"ש אוזדא בפירושו לתהלים [קט"ז יא] כתב שגם דוד המלך כך עמד מול הנסיונות, וכך פירש מש"כ בתהלים 'שמרה נפשי כי חסיד אני', וזהו דבר תמוה שישבח את עצמו בחסידותו. אלא כוונתו ש'בלבי אני מחשיב את עצמי לחסיד הוא כמתג ורסן לי שלא אחטא לך, כי אמור אומר כשיבא חטא לידי איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים כיוון שעד עתה צפנתי אמרתי, אם כן זה גורם לי שלא אחטא'.

התדמית האישית מוכרחת להיות חיובית ומרוממת. החיים צריכים תמיד להיות גבוהים נכבדים וטובים. לא להכנע לאילוצי החיים ולא לרדת אל חיי שפלות.

גם אדם שנמצא במיטבו ללא כל השפלה וזלזול, מוכרח להגביה את עצמו יותר ויותר בשביל שיוכל להמשיך להתקדם. הנפש לא מבקשת להתקדם אלא לפי המושגים שלה, ואם לא יעלה את עצמו לקומה גבוהה יותר, יעצור ולא יתקדם עוד.

דברים אלו מפורשים ברבינו יונה בפירושו לאבות [ב ה] על מש"כ שם במקום שאין אנשים השתדל להיות איש. וזה לשונו 'במקום שאין אנשים גדולים ממך בחכמה השתדל להיות איש ואל תמנע מלהחכים אע"פ שלא תמצא חכם בעירך יותר ממך, אף אם אין בדור ההוא כמוך, תראה עצמך כאלו בדור חכמי התלמוד אתה ועמהם במקום אחד. גם כי תשיג למעלתם, תחשוב כאלו אתה עומד עם הנביאים, עם משה רבינו ע"ה, ומתי תשיג לחכמתם, ובה לא תתרשל לעולם מללמוד, ובכל יום ויום תתקן במדותיך כי תוסיף על חכמתך ותהיה כמעין המתגבר'.

המעין עלול להתפלא, איך נבקש מאדם רוממות וגבהות הנפש, הלא זו היא גאוה. וכי לא עדיף ללכת בצידי דרכים בשפלות ובענווה. על כך השיב החזון איש במתק שפתיו [אמונה ובטחון פרק ד]

וזה לשונו: 'מציאות הנטיות לכבוד ולעונג היא מציאות חיובית בהרכב המכונה של זה החי הנקרא אדם, **ושלילת נטיות אלה בנפש האדם אינם אלא סתירת היותו**. המוסר אומר לאדם אהוב את עצמך **ורכוש כבוד**, אבל דע לך מה אשרך עלי חלד ומה כבודך, אין כבוד אלא תורה, אין כבוד אלא ענוה, אין כבוד אלא עזיבת הכבוד, אין אושר רק להשתחרר מנטיות טבעיות, ולהיות נכנע לד' ולתורתו - תכלית החיים בעולם הזה ובעוה"ב.

זו הדרך היחידה, לאהוב את הכבוד, לחיות את החיים, לרומם את הנפש. ואז לצאת לדרך, לדעת מה עיקר ומה טפל, מה הוא כבוד ומה הוא בזיון. רק כאשר הוא יצטייד מראש בתעצמות נפש אלו, לא יירא ולא ייחת מכל המהמורות שבדרך, ילך לבטח ויגיע למעלות נשגבות.