

על הפרשה

# בלק

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן  
052-7624467  
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

# מחשבה ומוסר

**"וירא בלק בן ציפור" (כב, ב).**

כתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד, שנו), "ויש לי לעורר בדבר אחד, הנה אין לנו בכל התורה שום דבר שאין אנחנו בעצמנו עידי ראייה חוץ מפרשת בלעם. כי כל מופת מצרים ומדבר, את הכל ראו עינינו ונעשה לפני ס' רבוא ולא נשאר א' מכל ישראל בחוץ שלא ראה וכו', ואין האבות מנחילים שקר לבניהם והוי ליה כאלו ראינו בעינינו, ואפילו חידוש עולם ומעשה נחש בגן עדן והמבול והפלגה כבר כתב ברמב"ן שאדם הראשון ראה עצמו יחידי בלי אב ואם ומעשה גן עדן וגירושו, והוא דיבר פנים אל פנים עם שם בן נח רבו של יעקב אבינו ע"ה כי בן חמשים הי' יעקב כשמת שם וקיבל ממנו כל הנ"ל עם מעשה מבול והפלגה והוא סיפר לבניו, ועמדם שמע מלוי ואמרו לבניו משה ואהרן, וכל הדור ההוא קבלו כן מאבותיהם, ובכל הדורות כל הנעשה לזקן זקנים הרי הוא כאלו נעשה בפניהם ממש, וא"א להכחיש זהו במעשיות וספורי תורה.

חוץ מפרשת בלעם מי הגיד לנו מה היה בין מלך מואב ובין קוסם אחד בלעם שבא אליו אל ארצו ולמה בא ומי הביאו, ומי ידע שבנה מזבחות ושרצה לקלל ונהפך לברכה, מי בא בסודם וישראל היו שרוים במדבר, ואם הם עמדו בארץ מואב בראש הפסגה וראו למטה אל המדבר למרחוק מאין ידעו יושבי מדבר שמביטים עליהם מראש ההר הזה ושנחשים עליהם, ואפי' מרע"ה לא ידע, ורק מפה הקדוש ברוך הוא ית"ש נכתבו הדברים, והנביא צווח זכר נא מה יעץ בלק וגו'.

והנה המאמין בכל התורה ובמצותיה רק מסתפק בפרשת בלעם הרי הוא כופר בה' אלקינו ה' אחד".

**"ויקם בלעם בבקר ויאמר אל שרי בלק לכו אל ארצכם כי מאן ה' לתתי להלך עמכם" (כב, ג).**

פירש רש"י, להלך עמכם - אלא עם שרים גדולים מכם.

עורר על כך הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, שיתכן שאדם יעוות את הדברים ששומע ממש לצד השני, כי טבע האדם לשמוע את מה שהוא רוצה לשמוע, וכשאמר לו הקב"ה שלא ללכת, שמע זאת בלעם באופן אחר, והיינו שלא ילך עמם אלא עם נכבדים מהם.

ועל פי זה ביאר את המעשה עם רב עיליש (גיטין מה, א) שיום אחד נשבה, וישב שם אדם שיודע בשפת הציפורים, והנה הגיע עורב וצווח שם. פנה רב עיליש לאותו אדם ושאלו, מה אמר העורב. ענה לו, שהוא אומר, עיליש ברח עיליש ברח. אמר רב עיליש שהעורב שקרן ואינו סומך עליו. ואח"כ באה יונה, ושאל רב עיליש את אותו אדם מה היא אומרת, וענה לו שאף היא אומרת עיליש ברח. אמר רב עיליש כיון שכנסת ישראל משולה ליונה לכן יש להאמין לה, וברח.

ובגליון הש"ס ציין לדברי הערוך שהביא ראייה מסוגיא זו שרב עיליש ידע שיחת העופות. וכבר תמה עליו בסדר הדורות שלכאורה משמע בהיפוך שלא ידע את שפתם, ולכן שאל את האיש שהיה שם מה אמרו העורב והיונה.

וביאר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, שודאי ידע רב עיליש עצמו גם כן שיחות העופות, ומה ששאל לאותו איש "מאי קאמר", הוא משום שחשד את עצמו שכל כך רוצה לצאת מהשביה, שאולי הוא שומע באזניו את אשר חפץ לשמוע, שאומרים לו ברח ברח, לכן רצה לוודא אם אין הוא מטעה את עצמו, לכן שאל לאותו גוי מה הוא שומע, אבל על הגוי בעצמו באמת לא רצה לסמוך [ולפי זה מיושבת קושיית המהרש"א איך הוא סמך על אותו גוי, ולפי תירוץ זה באמת הוא לא סמך על הגוי, אלא רק רצה לבדוק שהוא שומע נכון].

**"אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' אלקי" (כב, יח).**

הקשה הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (קונטרס דברי סופרים, א), הנה כתב הרמב"ם שהחיוב לשמוע בקול חכמים הוא מהפסוק "לא תסור", וא"כ יש להבין איך מצינו שגזרו חכמים איסורים קודם מתן תורה וכגון איסור עכו"ם הבא על בת ישראל שהוא מגזירת ב"ד של שם במעשה של יהודה ותמר, ומאיזה טעם היו חייבין אז לשמוע לדברי חכמים שהרי קודם מתן תורה לא היו מצווין אלא בז' מצות בני נח ומילה וגיד הנשה, ומצוה זו לקיים דברי חכמים אינה מכללן. וכן קשה לפי השיטות שסוברים שקטן שהגיע לחינוך החיוב הוא על הקטן, וכיון שקטן אינו בר מצוות כלל מדאורייתא א"כ גם המצוה הזאת לשמוע לדברי חכמים אין הקטן חייב בה.

וביאר, שכל מה שצוו חכמים אנו יודעין שכן הוא גם רצון ה', וכל באי עולם מצווין ועומדין מתחלת ברייתן לעשות רצונו ית"ש, כי כל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם וכל פעל ד' למענהו, ומה שקטן פטור מכל המצוות הוא משום שכן הוא רצון ה' לפוטרו אבל מכיון שגזרו חכמים עליו ואנו יודעין שהסכימה דעתן לדעת המקום ב"ה, ממילא חייב לעשות כדבריהן שכן הוא רצונו יתברך.

ולפי זה ביאר את הכתוב בירמיהו "ובנו את במות הבעל לשרף את בניהם באש עלות לבעל אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי" (יט, ה), ופירושו בתרגום "דלא פקדית באורייתא ודלא שלחית ביד עבדיי נבייא ולא רעוא קדמי". ומבואר כי יש שלשה חלקי תורה, (א) הנקרא צווי. (ב) הנקרא דבור. (ג) שאין עליו לא צווי ולא דבור אלא רצון ד' בלבד והם כל המצוות דרבנן. והוסיף, שלפי פשוטי המקראות נראה שזה היה עונו של בלעם הרשע, שלכאורה אחרי שאמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה'" מה היא רשעתו. אבל באמת, אף שידע בלעם היטב כי הליכתו לקלל את ישראל הוא נגד רצון ה' לא חשש על זה, כל זמן שלא היה לו צווי מפורש שלא לילך, ולכן אמר לא אוכל לעבור את פי ה' - והיינו את מה שאמר בפירוש, אבל רצון ה' לא היה חשוב בעיניו לעשותו, וזוהי רשעתו.

**"אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' אלקי" (כב, יח).**

כתב רש"י, מלא ביתו כסף וזהב - למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון אחרים.

ולכאורה יש להקשות, שהלא מצינו במשנה (אבות ו, ט), "אמר רבי יוסי בן קיסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד וכו' אמר לי, רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות, אמרתי לו בני אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה". וא"כ מדוע דרשו חז"ל לרעה את דברי בלעם, והלא אף רבי יוסי בן קיסמא השתמש בלשון זו.

תירץ זאת בעל ה"תורה תמימה" באופן נפלא, שהנה אצל רבי יוסי היה המעשה שאיש אחד הציע לפניו שילך לגור בעירו ויתן לו עבור זה אלף אלפים דנרי זהב, ועל זה השיבו רבי יוסי התשובה הנזכרת, וא"כ הוכרח רבי יוסי להשיבו מעין ההצעה, שלא רק שלא יקח אלף אלפים דנרי זהב אלא אפילו כל כסף וזהב שבעולם, אבל אצל בלעם, הרי לא הציע בלק לבלעם שיעשרנו בכסף עבור מעשיו רק הבטיחו שיכבדנו, וכמו שאמר "כי כבד אכבדך" וא"כ היה לו לבלעם להשיבו גם כן מעין הצעתו שלא יוכל להתכבד בשום כבוד ולעבור את פי ה', ולמה השיב מעניני כסף, אלא ודאי משום שחומד ממון הוא, וכמו שנודע בטבע שתאות האדם רגילה על לשונו תמיד להזכירה.

**"אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה'" (כב, יח).**

אמרו חז"ל (אבות ה, יט) כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו, ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע, עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע.

וביאר הרמב"ם מהו עין רעה, שהתפרסם על בלעם הרשע חריצות על הממון שבא מאדם נהרים בעבור הממון אשר נשכר בו לקלל את ישראל.

עורר על כך המשגיח ר' לייב חסמן זצ"ל, שלא נאמר כאן שבלעם גזל ממון אלא כל ממונו בא בנקיות כפים, ולא דברו על רשעותו שבא לקלל את ישראל, אלא על חריצותו לממון.

ומי בעל לב לא יזדעזע ויחרד לנפשו, בשמוע שהחרוץ לקנות ממון ולצבור הון, ממון כשר בתכלית הכשרות, רשע הוא ומתלמידיו של בלעם ר"ל. ובעינינו אדם שיש בו תאות הממון ורודף אחריו בכל כוחו, אנו מראים עליו ומשתבחים בו ואומרים ראו ממנו שאין להתעצל, וכמה רחוקים אנו מדעת תורה שמחשיבה אדם כזה לתלמידו של בלעם.

ומוסיף המשגיח זצ"ל, ומי מאתנו לא יתאוה לאסוף ממון כשר, האם יחשוד מישהו בעצמו שיש בזה מענין עין רעה של בלעם, וכל אחד ינסה לפרש את דברי הרמב"ם בדרך אחרת אם יוכל, ואין לנו אלא להיכנע בפני האמת, להתבייש ולהודות ולשוב.

## **"ויקם בלעם בבקר ויחבש את אתנו וילך עם שרי מואב" (כב, כא).**

פירש רש"י, מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה, שחבש הוא בעצמו. אמר הקדוש ברוך הוא, רשע, כבר קדמך אברהם אביהם, שנאמר (בראשית כב, ג) וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו.

ביאר הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שאין הכוונה שאברהם קדמו בזמן, אלא הכוונה שקדמו במעלה, כי הזריזות של בלעם לא נבעה מאותו גורם שזירז את אברהם. זריזותו של אברהם נבעה מאש פנימית הבוערת לעשות רצון ה', אבל זריזותו של בלעם נבעה ממידת השפלות והרוח גבוהה, ואף שזה נראה זריזות, אין זה אלא העדר רצון להתגבר על המידות הרעות המושרשות בו, עד שנמשך אחריהן בלי שליטה ומעצור.

וכמו שכתב השו"ע (או"ח א, א) יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, וביאר הט"ז, שעיקר הגבורה הוא כנגד היצר הרע כמו שאמרו איזהו גבור הכובש את יצרו. כי כל מה שאינו נגד היצה"ר איננו גבורה כלל, אלא חולשה של יצרים, וכפי שאנו רואים בכל העולם שכל אחד רץ וזריז למלא את רצונותיו, אבל אין זה זריזות הנובעת מגבורה, אלא ההיפך היא מתוך חולשה המונעת אותו מלעמוד כנגד היצר.

וכן להלן בלעם אמר "הן עם כלביא יקום" (כג, כד), ואמרו חז"ל (מדרש רבה, כ) אין אומה בעולם כיוצא בהם, הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות ועומדין משנתן כאריות וחוטפין קריאת שמע וממליכין להקב"ה ונעשין כאריות. והיינו, שכל זריזותם לעמוד כאריות הוא מפני שכבר בשעת שכיבתם הם ישנים מתוך התורה והמצוות, ולכן מיד בקומם הם זריזים לעשות רצון ה'.

## **"ויחר אף אלקים כי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו" (כב, כב).**

ביאר רש"י, ראה שהדבר רע בעיני המקום ונתאוה לילך.

בלעם הכיר את רבונו וידע מה טוב ומה רע בעיניו, הוא ידע שהוא אינו ברשותו וכי הכל תלוי ברצונו יתברך, הוא השיג השגות גבוהות והיה יודע דעת עליון, ודוקא מפני זה ברגע של התרוממות והכרה באמיתו של עולם, נתעוררו אצלו הכוחות השפלים להתנגד להכרתו העליונה.

עמד על כך הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, שזהו לימוד לכל דורשי היראה והחכמה, כי כאשר יתעוררו בהם רגשות להתעלות מעל למנהגם ולשנות את דרכם, הרי במקביל נולדים גם כוחות מפריעים לבטל ולהחליש את הרגשות והשאיפות לטוב.

וזה מה שאמרו חז"ל (סוכה נב, א) "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו", שדוקא בשעה שהאדם מנסה להתעלות אז היצר אורב לו ומנסה להחלישו. וכמו הרוח שאין מפריעה לאדם אלא בשעת הליכתו, וכשהוא עומד על מקום אחד אין הרוח מפריעה לו.

**"הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (כג, ט).**

ביאר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל, "עם" הוא כינוי לשבט אנשים שנעשו חטיבה מיוחדת מכח דתם ומורשתם הרוחנית. "גוי" משמש כנוי לשבט אנשים שהתגבש על בסיס ארץ מולדתם בלבד. וזה מה שאמר בלעם, "הן עם לבדד ישכן" שישראל קיימים בארץ רק מפני היותם "עם", ועם כזה יכול אף לשכון בדד. אמנם בתורת "גוי" היינו בתורת עם שכל היותו מיוסדת על ארץ ומולדת אין לנו זכות קיום ולכן "ובגוים לא יתחשב" כלומר בתורת גוי בקרב גויים אין לנו שום חשיבות.

וזאת ללמדנו שארץ ישראל אינה לגבינו בבחינת המושג מולדת הנפוץ בעולם, אלא היא קרקע המוכשרת שנקיים בה את מצוות ה', אבל אין להעלות על הדעת שארץ ישראל עשתה אותנו אומה.

**"ולא ראה עמל בישראל" (כג, כא).**

כתב האור החיים, שהצדיקים הגם שעושים מצוות וכל עסקם בתורה אינם מרגישים שיש להם עמל, אלא אדרבא כאדם המרויח וכאדם המשתעשע בשעשועים לרוב חשקם בתורה. וידוע משלו של המגיד מדובנא על הפסוק "ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל" (ישעיהו מג, כב), משל לסוחר שבא ממדינת הים וביקש מאחד הנערים הסבלים שיביאו את חבילותיו אחריו לביתו והוא יתן לו שכרו, והוא נסע לפניו, וכשהגיע הנער אל הסוחר לביתו הניח חבילתו ובא לבקש שכר טרחתו, אמר לו הסוחר כי טעה והביא חבילה אחרת במקום שלו, שאל אותו הנער מנין לך, הרי לא ראית את החבילה המונחת בחוץ. אמר לו הסוחר, ניכר עליך שהזעת והתאמצת לשאת את החבילה, ואילו החבילה שלי היתה מלאה ביהלומים וקל לנשאה, ולא היית צריך להזיע ולהתאמץ.

כך אומר הקב"ה "לא אותי קראת יעקב", שאם כן לא היית מתאמץ כל כך, "כי יגעת בי ישראל", ואם היית מוצא טעם בלימוד לא היית יגע כל כך.

**"וישא בלעם את עיניו" (כד, ב).**

כתב רש"י, בקש להכניס בהם עין רעה, והרי יש לך שלש מדותיו עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה האמורים למעלה.

אמרו חז"ל (אבות ה, יט), כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע, עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע.

כתב הסבא מקלם זצ"ל, יש להבין מדוע האריכה המשנה והקדימה לומר "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם

הרשע", ולא פירשו מה הם אותם הדברים, ולכאורה היו צריכים לכתוב כל מי שיש בו ג' דברים אלו הרי הוא מתלמידיו של אברהם אבינו וכן ההיפך הוא מתלמידיו של בלעם.

אלא יסוד גדול למדונו חז"ל, כי מטבע האדם כששומע משל מה שאינו נוגע לעצמו, יתפעל ממנו, ואח"כ כששומע הנמשל שנוגע לו, תתקדר התפעלות המשל, אבל בלי המשל, לא היה עושה הנמשל עליו רושם כלל וכלל. והנה כלל גדול במוסר הוא שצריך לחפש איך להפעיל על נפש הבהמי, ולכן התנא בהתחלה הסתיר את הדברים ואמר, כל מי שיש בו ג' דברים הללו - מתלמידיו של אברהם אבינו, וכל מי שיש בו ג' דברים אחרים - ולא הזכיר מה הם, הוא מתלמידיו של בלעם הרשע, ותיכף יתעורר באדם תשוקה עזה לדעת, מה הם הג' דברים אשר בהם לבד יתעלה מבירא עמיקתא לאיגרא רמה, ואח"כ כשרוצה ומשתוקק לדעת אותם, אז אומר לו עין טובה וכו'. ואם התנא לא היה מדבר כך, לא היה עושה עליו רושם כלל, אחרי שהאדם בטבעו - עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה, כל היום, כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו, וההרגל נעשה טבע שני, ומכל שכן הרגל עם טבע ראשון.

סיים הסבא זצ"ל וכתב, ראו נא אחי, אהובי, כמה התחכמות צריך האדם, איך ללמוד מוסר, שיפעל על האדם.

**"וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שכן לשבטיו ותהי רוח אלקים" (כד, ב).**

ביאר רש"י, שבלעם ביקש להכניס בהם עין רעה, אבל כיון שראה כל שבט ושבט שוכן לעצמו ואינן מעורבין, וראה שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה שלא יציץ לתוך אהל חבירו, מיד עלה בלבו שלא יקללם, ובירכם מה טובו אהליך יעקב.

עורר על כך המשגיח ר' אייזיק שר זצ"ל, יש ללמוד מכאן עד כמה נורא הדבר שאדם שרואה מעלה אצל חבירו והוא מצטמק ורע לו ומבזה אותו מתוך עין רעה, הרי אדם זה הוא גרוע מבלעם! שאף בלעם הפך את עינו הרעה לטובה בראותו מעלת שנואי נפשו, ויש כאלו הגרועים מבלעם, ובראותם מעלה אצל חבריהם מיד מתחדשת בהם עין רעה, ולכן צריך לקנות בנפשותינו את מדותיו של אברהם אבינו של עין טובה.

**"כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע ה'" (כד, ו).**

דרשו חז"ל (ברכות טז, א) מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים (בתי מדרש - רש"י) מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות.

כתב על כך החפץ חיים זצ"ל, הקלקול הכי גדול של האדם הוא על ידי כח הדיבור יותר מעל ידי המעשה, כיון שבחצי שעה יכול לקלקל בפיו בדיבורים שמעורבים בהם לשון הרע, ליצנות, וסתם דברים בטלים, מה שאין כן על ידי מעשה שצריך זמן ושהות, אולם בדיבור ברגע אחד יכול להוציא בפיו כמאתים מילים, ונמצא שעל ידי כח הדיבור האדם מכריע את הכף חלילה.



ולכן תקנתו להכנס לאוהלים, לאהלי תורה, ולהרבות בלימוד התורה, ויתקבצו לו על ידי כך חבילות של מצוות על ידי דבורו, ולכן אהלי תורה מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות.

ועוד כתב החיד"א (חומת אנה), שרמזו בזה שכמו שנחל מטהר מטומאה אף שטובל בו בלי כוונה, כמו כן האדם נטהר על ידי לימוד התורה אף שאינו מכוון לשם כך.

**"ויוחר אף בלק אל בלעם ויספק את כפיו ויאמר בלק אל בלעם לקב איבי קראתיך והנה ברכת ברך זה שלש פעמים וגו' ויאמר בלעם אל בלק הלא גם אל מלאכיך אשר שלחת אלי דברתי לאמר אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה'" (כד, י-יג).**

יש להתבונן למה התרגז בלק על בלעם כל כך ומה היה החרי אף הגדול הזה, הלא מיד כשבא בלעם אצלו, אמר לו בלעם שהוא לא יכול לדבר מאומה בלי רצון ה', ואם כן מדוע כעס בלק על בלעם.

ביאר זאת הבית הלוי (מובא ב"בית יצחק" עה"ת) בדרך נפלאה. כשאדם אומר לחבירו שלא יכול לעשות דבר מסוים יש בזה שני אופנים, ובדרך משל, אם יאמר לחבירו קח סכום כסף גדול ותכה אדם מכובד על פניו, חבירו ישיב לו שאינו יכול לעשות כזה דבר. ואם יאמר לו קח סכום כסף ותזיז את הקיר, גם בזה חבירו ישיב לו באותו מטבע לשון שאינו יכול לעשות דבר זה. אבל אף שהתשובה זהה, אבל משמעות התשובה היא שונה, שהרי הוא יכול להכות את מי שיחפוץ, אלא שרוחו ושכלו לא יתנו לו לעשות דבר זה, אבל להזיז קיר הוא אינו יכול אף אם ירצה.

ויש הבדל נוסף בין שניהם, שבמקום שאינו רוצה לעשות מחמת שכלו, אם יבטיחו לו הרבה ממון על מעשה זה יתכן ויכנע שכלו עבור בצע הכסף, אבל באופן השני אף אם יקבל כל ממון שבעולם אינו יכול לעשות פעולה זו.

וזה הענין שהיה עם בלק ובלעם, שבלק הבין מדברי בלעם שאינו יכול לקלל את ישראל רק מחמת טוהר רוחו שאינו רוצה לעשות דברים נגד רצון ה', ולכן הציע לו עבור דבר זה כל ממון שבעולם, אך כאשר ראה בלק שכמה פעמים בלעם לא מקלל את ישראל, כעס וזעם עליו מאוד, ואז אמר לו בלעם שכוונתו היתה כבר מתחילה שאינו יכול באמת לקללם בלי רצון ה', ואין זה תלוי ברצונו כלל.

ויש ללמוד מדברי בלעם, שבמקום שהתורה אסרה איסור, צריך האדם להרגיש שאין לו אפשרות כלל לעשות נגד רצון ה'. וכפי שתירגם אונקלוס את דברי בלעם "אם יתן לי בלק מלי ביתיה כסף וזהב לית לי רשו למעבר על גזירת מימרא דה' אלקי", והיינו שמפני שאין לו רשות אין הוא יכול כלל לעשות מעשה זה.

וכן מסופר על הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל, שפעם קיבל טלפון בהול מארץ ישראל (בתקופות שכל שיחה עלתה ביוקר רב), ובין הגר"מ לטלפון היה בחור שעמד באמצע תפילת

שמונה עשרה. וניסו ללחוץ על הגר"מ שיעבור ולדבר בטלפון, ענה להם שאין ביכולתו מה לעשות שהרי יש קיר לפניו.

**"אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה'" (כד, יג).**

אמרו חז"ל (אבות ה, יט), כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע, עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע.

ופירש רבינו יונה, שהתנא לא קיצר וכתב כל מי שיש בידו ג' דברים אלו הוא מתלמידיו של אברהם וכן ההיפך מתלמידיו של בלעם, כדי שלא נחשוב שיש עוד מידות באדם ורק ג' מידות הללו הם סמל לתלמידיו של אברהם, ואין זה כך, אלא ג' מידות הללו הם כוללים את כל המידות שבאדם, ולאדם שיש עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה הוא מושלם בכל מידותיו, וכן ההיפך ח"ו הוא מתלמידיו של בלעם.

עורר על כך המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל, שבדרך כלל אדם חי בהשקט ושלוה ובטוח שאין לו שייכות כלל למידותיו הרעות של בלעם, אבל יש להתבונן שכאשר התורה מציינת את מדותיו של בלעם, אינה מביאה הרבה ראיות לגודל רוע מדותיו, אלא מפרט אחד אנו למדים את כל מצבו, וממה שאמר "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב" למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון, וכן שאר מדותיו נלמדו ממשפט אחד שאמר.

ומכאן יש ללמוד שכדי לדעת ולהכיר מדותיו של אדם לא צריך מעשים מרובים והוכחות שונות, אלא ממעשה אחד נלמד להכיר מדותיו היאך הם.

ועוד יש להתעורר, שאף אצל בלעם לא נתגלו מדותיו הרעות במשך חייו אלא רק לאחר שקיבל את הזמנת בלק לבוא לקלל את ישראל, וכפי הנראה לא ראו בו מידות אלו אצלו לפני כן, כי המדות טמונים עמוק בקרבו ואין לדעת אם בעל מדות הוא או לא רק בשעת נסיון, שאז מגלה האדם את מדותיו אם הוא מתלמידיו של אברהם או ח"ו ההיפך.

**"אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב" (כד, יז).**

אמרו חז"ל (שמות רבה ל, כד) שאלו ישראל לבלעם אימתי תהיה ישועה, אמר להם "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב", אמר להם הקב"ה זו היא דעתכם, אין אתם יודעין שסוף בלעם יורד לגיהנם ואינו רוצה שתבא ישועתי, אלא היו דומים לאביכם שאמר "לישועתך קויתי ה'" וכו' צפה לישועה שהיא קרובה, לכן נאמר "כי קרובה ישועתי לבא" (ישעיה נו, א).

ביאר הגאון ר' דניאל מושוביץ זצ"ל (מתלמידי קלם), בלעם וישעיה שניהם ראו וצפו את הגאולה, אלא שבלעם אמר שהיא רחוקה, וישעיה אמר שהיא קרובה וכל רגע היא יכולה להיות.

וההבדל הוא, כי אצל בלעם היה מושג זה קיים רק בהכרה השכלית, שאין לה שייכות ליום שהוא נמצא בו, והגאולה לא תפריע לו להמשיך במעשיו.

וזה טבע האדם שמחפש תמיד אחרי דרכים שאפילו בהישארו מאמין שלא יהיה לזה השפעה מכריעה על כוחות נפשו, ולכן הוא מעביר את עניני האמונה למרחקים, וזה לא נוגע לחיי היום יום שהוא נמצא בהם עכשיו.

אבל יש לנו להאמין ולהתנהג כפי שישעיה אמר "כי קרובה ישועתי לבא", שהישועה והגאולה ממש נמצאת קרובה אלינו, ומתוך הרגשה כזו יש לחיות את הימים, ואמונה כזו ודאי שהיא משפיעה על המחשבה והמעשה.

### **"וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב" (כה, א).**

אמרו חז"ל (ספרי, קלא) אין ישיבה בכל מקום כי אם קלקלה, שנאמר וישב העם לאכל ושתו ויקומו לצחק (שמות לב, ו) ואומר וישבו לאכל לחם וגו' (בראשית לז, כה).

ביאר הגאון ר' אליעזר שולביץ זצ"ל (מתלמידי מרן הגר"ס) שבכל מסעותיהם כתוב "ויחננו", אבל כאן כתוב לשון "וישבו". ולשון חניה הוא לשון ארעי, והרגישו עצמם בכל מקום כגרים, והיו עיניהם נשואות לשמים שישמרו מכל רע, ולכן לא חשבו על מחשבת עבירה כלל, אבל כשהגיעו לשטים היו במצב של ישיבה, שהוא מלשון קביעות, שאדם יושב במקומו בשלוה והשקט, ואז נכנס בהם רוח שטות לעבוד עבירות.

ותחילת פיתוי היצר אצל האדם הוא לפתות אותו על בקשת המנוחה והשלווה, ועל ידי כן יחשוב האדם את עצמו כתושב הקבוע כאן בעולם, וכאילו כל עיקר ביאתו לזה העולם הוא כדי לאכול ולשתות ולהתענג, והוא הפתח שאפשר לרדת על ידו למדריגה התחתונה ממש.

### **"ויצמד ישראל לבעל פעור" (כה, א).**

אמרו חז"ל במסכת סנהדרין (סד, א) מעשה בסבטא בן אלס שפער בפניו, וקינח בחוטמו, והיו כומרין מקלסין לו ואומרים, מעולם לא היה אדם שעבדו לזו בכך.

צריך להבין מה היתה העבודה בכך שביזה את האליל, והלא גם אומות העולם מכבדים את אליליהם, והיאך השבח הוא על מי שביזה אותו ביותר.

ביאר הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, כל המהות של עבודה זרה של בעל פעור הוא להיות בלי שום גדרים, לחיות חיי הפקר ולעשות ככל אשר יעלה על לב האדם. ולכן עשו לשיטה ודרך זו עבודה זרה שכל העבודה בה הוא לבזותה ולהשפילה וכמה שיותר פורצים גדר ועושים אצלה מעשים אשר הם בלי שום גדר זו העבודה הגדולה ביותר, ולכן שבחו את סבטא בן אלס שלא היה אדם שעבד כמוהו.

ולכן יש משיכה גדולה לעבודה זרה כזו, לפרוץ כל גדר עולם בלי שום מעצור, ואף שבטלו את היצר של העבודה זרה, דבר זה רואים בעינינו שעדיין לא בטל, ויש משיכה לאדם לעשות

ככל אשר עולה על רוחו בלי להיות מוגדר, וכשמתחיל לפרוץ גדר קטן הרי הוא כבר מסוכן  
וברשות היצר עד כדי לעבוד עבודה זרה.

וזו היתה עצתו של בלעם להכשיל את ישראל בבנות מואב, וכשיפרצו גדר זה כבר הם  
ברשות היצר שיכול להכשילם אף להיצמד לבעל פעור.

# סוגיות ועיונים

## קיום מצוות ולימוד תורה שלא לשמה

**א.** והוא דומה ללא לשמה שמחפש לקנות לו שם וכדו'.

**ב.** ויש לחקור האם יש מעלה בעצם הלימוד ועשיית המצוות שלא לשמה, אלא שבנוסף לכך יש מעלה שבסוף על ידי עשייתו יבוא לעשותם לשמה, או שכל מעלת השלא לשמה הוא מפני שיבוא על ידם ללשמה, אבל אין בהם עדיין תועלת, אלא שעשייתם נצרכת כדי שיוכל להגיע על ידם לידי קיום לשמה.

**ובאגלי טל** (בהקדמה) כתב להוכיח מקרבנותיו של בלק, שודאי שבלק לא היה בא על ידם ללשמה ובכל זאת קיבל עליהם שכר, ועל כרחך שיש מצוה בעצם עשייתם אף שלא יבוא כלל ללשמה, אלא שמי שמקיים את המצוות שלא לשמה, יש לו מעלה שבסוף יבוא ללשמה [וכן כתב בשו"ת משיב דבר א, מד].

**ג.** **אמנם** בשו"ת מהר"ח אור זרוע (קסג) הביא את דברי ר"ת שיש שני סוגי לשמה (וכדברי התוס' לעיל), שאחד מותר והשני אסור. וכתב, שהוא סובר שכל שלא לשמה הוא עבירה, אלא שהיא עבירה שהותרה כי סופה לבוא לידי מצוה, וכמו שהתירו להציל אשה בנהר ולפקח גל בשבת, ולכן מי שמקשה ערפו לעולם לא יעשה מצוה ונוח לו שלא נברא.

**א.** **אמר** רב יהודה אמר רב, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב זכה ויצתה ממנו רות, ויצא ממנו שלמה שכתוב ביה אלף עולות יעלה שלמה (סוטה מז, א. ופסחים נ, ב).

**ולכאוף** דבריו סותרים מה שאמרו "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" (תענית ז, א). וכן אמרו "מרגלא בפומיה דרבא, תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, לעושים לא נאמר אלא לעושיהם, לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" (ברכות יז, א).

**ובתוס'** (בברכות ותענית) כתבו ליישב, שיש לחלק בין אם לומד על מנת שיכבדוהו חבריו, שעל זה אמרו מתוך שלא לשמה בא לשמה, לבין אם לומד על מנת לקנטר שעל זה אמרו שנעשית לו סם המות.

**וכתב** המהרש"א (ח"א הוריות י, ב) שאצל בלק לא היה זה על מנת לקנטר אף שכוונתו היתה להזיק לישראל, כיון שעשה זאת מחמת שפחד מהם והיה זה לטובתו,

**ומבואר** מדבריו חידוש גדול, שאף שלומד כדי שיכבדוהו הרי זה עבירה, אלא שהותר לו לעשות כן כי על ידי זה יגיע בסוף ללמוד ולקיים את המצוות לשמה.

**והנה** אמרו חז"ל (נדרים פא, א), "מי האיש החכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ", דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו', אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה.

**ופירש** רבינו יונה (הובא בר"ן), שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה.

**ודבריו** צ"ב, שהרי אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה, ולמה קבלו עונש גדול כ"כ על זה.

**וביאר** בשו"ת אגרות משה (או"ח א, כ) שרבינו יונה סבר שכל המעלה של הלימוד שלא לשמה הוא משום שיבוא ללמוד לשמה, אבל הקב"ה שיודע עתידות ועמקי הלב ידע שהם היו שקועים כ"כ במחשבת הרעה ולא יבואו לעולם לידי לימוד לשמה, ולכן נענשו על זה.

**ד.** וכן כתב הגאון ר' חיים מוואלז'ין צ"ל (רוח חיים אבות א, ג. א, ג) לבאר את דברי חז"ל "נגיד שמה אבד שמה ודלא מוסיף יסיף", והמשיל זאת למלך שצויה על עבדו לעלות לעליה, שאין סברא בעולם שיכעס עליו על שהוא עולה דרך מדרגות הסולם ולא קפץ

בקפיצה אחת ללמעלה, וכן הוא הלימוד שלא לשמה, שהוא כמדרגה התחתונה בסולם, וודאי שאם נשאר במדרגה ואינו עולה ללמעלה הוא מורד באדונו, ולכן אמרו "נגיד שמה אבד שמה" שאם לומד תמיד שלא לשמה אלא רק כדי שיתפרסם למרחוק סופו שיאבד ממנו גם השם הראשון שהיה לו מקודם.

**אבל** שמא יאמר האדם מאחר שאי אפשר שבתחילת הלימוד שיהיה לשמה לכן לא אלמד בכלל, על זה אמרו "ודלא יליף קטלא חייב", שמי שלא לומד ולא נתחיל לעלות כלל בסולם הוא מתחייב בנפשו.

**אלא** שכתב (נפש החיים, ג) שהבטחת חז"ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אין כוונתם לומר שאם ילמד הרבה שלא לשמה בסוף ילמד כל הזמן לשמה, אלא שבכל פעם שהוא לומד בקביעות כמה שעות רצופות, אף שתחילת לימודו היה שלא לשמה, על כרחק יהיה לו זמן מועט במשך שעות אלו שתהיה כוונתו בהם לשמה.

**ה.** וכתב הרמב"ם (תלמוד תורה ג, ה), תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וכן כתב בהל' תשובה (י, ה), כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה

בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

**ויש** לבאר מדוע השמיט הרמב"ם את הדין של קיום המצוות שלא לשמה, ונקט כן רק בלימוד התורה, והלא בגמ' אמרו זאת אף לענין קיום מצוות.

**ובאגלי טל** (שם) כתב ליישב, שיש טועים שאמרו שמי שמתענג ושמוח בלימודו ומחדש חידושים אין זה לימוד לשמה, וצריך ללמוד רק לשם המצוה, אבל זה טעות גדולה, ואדרבה השמחה וההנאה בלימוד הוא חלק מהמצוה, כדי שדברי תורה יהיו נבלעין בדמו, ועל ידי ההנאה מהלימוד הוא נהיה דבוק בתורה.

**ואמת** כי מי שלומד רק לשם ההנאה והתענוג שלו זה נקרא שלא לשמה, אבל אם לומד לשם מצות לימוד אלא שיש לו הנאה מכך, הרי זה לימוד לשמה כי גם התענוג הוא חלק מהמצוה.

**והנה** הרמב"ם פסק (שופר ב, ד) שמצוות צריכות כוונה, אבל בכפאוהו ואכל מצה פסק שיצא (מצה ו, ג) כיון שהיה לו הנאה מהאכילה, וכמו מתעסק בחלבים ועריות שחייב כיון שנהנה (כן ביאר הכסף משנה בשם הר"ן).

**ולכן** יש חילוק בין מצוות ללימוד תורה, שבמצוות אם מקיימם שלא לשמה

ושלא בכוונת מצוה כלל [וכמו שאמרו בפסחים (ג, ב) שמי שבטל כל השנה ממלאכה מקיים מצוה אם בטל בערב שבת אף בלא כוונת מצוה כלל], אינו מקיים מצוה כיון שמצוות צריכות כוונה, אבל בתורה כיון שיש לו הנאה מהלימוד והיא חלק מהמצוה, אף אם לא כוון למצוה מקיים בזה מצוה, וכמו בכפאוהו לאכול מצה כיון שנהנה.

**ו. והגרש"ז** אויערבאך זצ"ל (ישראל טו, עמ' שעה) כתב ליישב באופן אחר, שיש לחלק בין מצוות שתכלית מצוותם היא העשיה לבין מצוות שתכליתם היא בתוצאה, וכגון אדם שהלך והציל את חברו הטובע בנהר אף שלא חשב בשעת ההצלה כלל למצוה, נחשב שקיים את המצוה, וכן אם נתן פרוטה לעני קיים מצות צדקה אף שלא כוון כלל למצוה, כיון שתכלית מצוות אלו היא בתוצאתם, אבל יש מצוות שהעיקר הוא בעשייתם, וכגון להניח תפילין וליטול לולב, שבמצוות אלו אם לא כוון בעשייתם לא קיים מצוה למי"ד שמצוות צריכות כוונה.

**ולכן** בתלמוד תורה, שעיקר המצוה היא ידיעת התורה, ולכן אין המצוה רק במעשה הלימוד עצמו אלא בתוצאה שיודע ומקיים את התורה, ולכן אף שאינו מכוון כלל למצוה בשעת הלימוד עצמו, מקיים בזה מצוה, כיון שיודע הוא את התורה.

## חיוב קריאת שמע שעל המטה

הברכה לשינה [כיון שגם בהמפיל יש בברכה תפילה על שמירה].

**והוסיף** שכבר נחלקו בזה בירושלמי (ברכות דף ו, א), אם לא נרדם האם יחזור ויקרא ק"ש שוב עד שיירדם או שיאמר את פסוקי השמירה, וזה תלוי בנדון זה, שאם ק"ש היא משום שמירה אפשר לחזור ולקוראה שוב עד שיישן ואין בכך הפסק לברכה [ועי' באליה רבה שסבר שלכו"ע הוא משום שמירה].

**וכשיטת הרמב"ם** כן משמע אף בתוס' (חולין קה, א) שכתבו שאין לברך על ק"ש שעל המטה כיון שאין מברכין על דבר שהוא לצורך האדם. ומשמע שהוא מטעם שמציל עצמו מן המזיקין.

**ועוד** אמרו (שם) שתלמיד חכם אין צריך שיאמר ק"ש שעל המטה, ונחלקו הראשונים בטעם דין זה. רש"י כתב, שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך. אבל רבינו יונה כתב שהוא מפני שתורתו משמרתו, וכמו שפירושו מלשם מס העיר כיון שאין צריך שמירה (ב"ב ח, א).

**ולכא"ו** הם נחלקו בטעם החיוב של ק"ש, שרש"י סבר שהוא מפני שצריך לומר ד"ת קודם שיישן, ולכן ת"ח שחוזר תמיד על משנתו אין צריך, ורבינו יונה סבר שהוא מצד שמירה ולכן ת"ח פטור כיון שאינו צריך שמירה שתורתו משמרתו.

**בלעם** בברכותיו אמר על ישראל "לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה" (כג, כד). ופירש רש"י, לא ישכב בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו. כיצד, קורא את שמע על מטתו ומפקיד רוחו ביד המקום, בא מחנה וגייס להזיקם, הקדוש ברוך הוא שומרם ונלחם מלחמותם ומפילם חללים.

**וחיוב ק"ש על המטה** למד זאת רבי יוסי (ברכות ד, ב) מהפסוק "רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה", והיינו שיאמרו מה שכתוב בו "על לבבך" ואח"כ דומו בשינה (רש"י).

**ועוד** אמרו (שם ה, א) כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו.

**ובטור** ובשו"ע (או"ח, רלט) כתבו שיקרא קריאת שמע ואחר כך יברך המפיל. אולם ברמב"ם (תפילה ז, א-ב) משמע שמברך המפיל קודם.

**וביאר** המגן אברהם (וביתר ביאור בפמ"ג) שמחלוקתם תלויה בטעם אמירת ק"ש, שהטור סבר שהוא מפני שצריך לומר דברי תורה קודם שיישן וכדברי רבי יוסי שלמד חיוב זה מהפסוק "אמרו בלבבכם על משכבכם", ולכן יש לומר ק"ש קודם המפיל, שלא יהיה הפסק בין הברכה לשינה. אבל הרמב"ם סבר שהוא מדין שמירה וכמו שאמרו בגמ' שמזיקים בדילין הימנו, וכיון שהוא משום שמירה אין בכך הפסק בין



וכן יש לדייק מדברי רבינו יונה לקמן (שם), שביאר מה שהקשו בגמ' איך מותר לומר פסוקים קודם השינה והלא אין מתרפאין בדברי תורה, ותימצו שלהגן מותר. וביאר רבינו יונה שלא הקשו כן על ק"ש, מפני שפסוקים אלו אינו אומר אותן לעולם

לשם חובה והם של שמירה ונראה כמו שמתרפא בדברי תורה, אבל בק"ש שדרך הוא לאומרו לשם חובה אינו נראה כמתרפא בדברי תורה. ומבואר מדבריו, שגם ק"ש היא משום שמירה אלא שכיון שאומרה תמיד אינו נראה כמתרפא על ידה.

## בענין נבואת משה ובלעם

**א. אמרו חז"ל** (ב"ב יד, ב) שמשנה רבינו כתב ספרו ופרשת בלעם. ופירש רש"י, פרשת בלעם - נבואתו ומשליו אף על פי שאינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו.

**והקשה השל"ה** (תורה אור, בלק), "ולא זכיתי להבין דברי הרב פה קדוש, הלא כל הסיפורים שבתורה כמו הריגת קין להבל וכיצא בהן, אינם לכאורה צורך התורה וסדר מעשיו, אבל כולם תורת ה' תמימה, כמו שאמרו "ותמנע היתה פילגש" (בראשית לו, יב) הוא תורת ה' כמו "שמע ישראל" (דברים יד, ד).

**ובהגה"ה** כתב ליישב בשם ס' "ציוני" עה"ת, וז"ל: "דע, כי כתובים כאן בקוצר בענין בלעם ובנבואתו ולישראל לפי שעה, וגם קיצר הכתוב בענין חכמת קסמיו, כמו שקצר בענין עבודה זרה של דור אנוש שלא ספר בו הכתוב כלל, וחיבר בו אברהם אבינו ע"ה ספר שהיו בו ארבע מאות פרקים (עבודה זרה יד, ב). וכן במלחמת מדין שהיה מפריח מלכי מדין באויר והוא פורח עמהם לולי ציץ הקודש שהפילם ונפלו חללים (תנחומא, מטות ד). ונראה מדעת רבותינו ז"ל

כי משה רבינו ע"ה חיבר ספר לבד מה שכתוב בתורה, ולשם סיפר כל הענין באורך, ונאבד הספר ההוא, כמו שנאבדו ספרים מכלל כ"ד ספרים המקודשים מרוב אורך עול הגלות, וטיט הצרות אשר טבענו בו אנחנו ואבותינו, השם ברחמיו יוציאנו לרוחה במהרה בימינו אמן", (ועי' בשו"ת אגרות משה (יו"ג, קיד) מה שכתב על ספר זה. ובשו"ת משנה הלכות (טז, קב) מה שהשיג עליו). וכבר נמצא תירוץ זה בריטב"א (ב"ב, שם).

**ובס' נחלת יעקב** (עה"ת לבעל נתה"מ) כתב לתרץ, שדברי בלעם שדיבר לבלק ודאי לא בלשון הכתוב בתורה אמרה, שא"כ לא היה משיג בלק מה שאומר בלעם, שמין היה יודע בלק לדבר בלשון הקודש ובלשון סתום, אך משה כתב כוונת ההשגה שהשיג בלעם - בלשון זה הכתוב בתורה, שיש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של רמזי סודות.

**ב. וכקושיית השל"ה** הקשה המהרי"ל דיסקין (סוף חלק שני, ומרן בעל האבי עזרי צ"ל העתיקו בהל' יסודי התורה ז, ו) שהרי אף המבזה אות אחת מן התורה הריהו אפיקורס,

ומה צריך לחדש שאף פרשת בלעם היא תורת ה'.

**ועוד** הקשה, מדוע בחר בלעם לברך את ישראל "כי לא נחש ביעקב", ומה ראה במצוה זו שראויין על ידה לברכה יותר משאר מצוות.

**ועוד** צריך לבאר, שהנה דרשו חז"ל (ספרי) על הפסוק "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" שבישראל לא קם אבל באומות העולם קם ואיזה זה זה בלעם בן בעור. ולכאורה איך אפשר לדמות כלל בין הטומאה והטהרה.

**עוד** הקשה מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (הודפס בישורון י' קונטרס בענין נבואת משה), שבספרי (שם) מחלק בין נבואתו של משה לנבואתו של בלעם, שמשה לא היה יודע מי מדבר עמו, ובלעם היה יודע מי מדבר עמו, משה לא היה יודע מתי מדבר עמו עד שנדבר עמו, ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו, משה לא היה מדבר עמו אלא כשהוא עומד ובלעם היה מדבר עמו כשהוא נופל. ולכאורה הוא סתירה בדברי הספרי מתחילתו לסופו, שבתחילה דימה את דרגת נבואתם, ובסוף כתב כמה חילוקים ביניהם.

**ועוד** הקשה המהרי"ל דיסקין, איך בכלל עלה על דעת בלעם לילך ולקלל את ישראל בשעה שהקב"ה אומר לו "אל תאור".

**ג. וכתב** לבאר עפ"י דברי הרמב"ם (שמונה פרקים, ז) שנבואת משה היתה בבחינת אספקלריא המאירה. וביאור הדבר הוא,

שאף שמחזות הנבואה היא בעולמות העליונים, אבל המחזה נראה בהתגשמות, והפתרון נמצא בידי הנביא שצריך לפרש אל מה ירמוז המשל והחידה שראה, והנביא מסתכל בנפשו ויודע הפתרון, והרי הוא דומה לרואה דרך זכוכית, שאם הזכוכית צבועה בצבע ירוק או אדום וכדו', כך נראין לו כל הדברים בצבע זה, וכן הענין בנביא שכל שנפשו זכה ובהירה, רואה הפתרון צח ומצוחצח [היינו שהדברים כשיוצאין מאת הקב"ה הם אותן דברים, אבל כל נביא יכול להבינם לפי השגותיו, ולכן אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד]. וכיון שרואה את הדבר בחלום, שהוא ברוב ענין ומעט אמת, לכן קשה להשיג פתרונו, וכמו שאמרו לגבי חלומות שהם הולכין אחר הפה, כמו כן בנבואה, שמתקיימת בעולם השפל כפי אשר נרשם הפתרון בנפשו. אבל משה רבינו היה רואה באספקלריא המאירה, והיינו שנפשו היתה יותר גדולה ולכן ראה הכל באופן ברור.

**ובלעם** כשרצה לקלל את ישראל חשב שהקב"ה יתגלה אליו "במחזה" כשאר נביאים, ואז יהיה בכוחו לקללם, כי יכול היה לפתור את הנבואה כפי כוחותיו הרעים, אבל הקב"ה הראה לו נבואה זו כנבואת משה ובאופן הכי ברור, ולכן לא היה בכוחו לשנות ולפתור את הנבואה, אלא רק לומר את הדברים אשר אמר ה', וזה מה שאמר "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל", והיינו שאינם מתברכים בדרך של נבואה וקסם, אלא מפי ה' ממש ולכן אין בכוחו לשנות את הנבואה לרעה.

**ולפי** זה מובן מה שאמרו "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" אבל באומות העולם קם בלעם, ואין כוונת הדברים שבלעם היה בדרגתו של משה בנבואה, אלא רק בנבואה זו הקב"ה הראה לו את הנבואה באופן ברור כפי אשר ראה משה תמיד בנבואתו, ולכן לא היה יכול לקלל את ישראל.

**והוסיף**, שכל התורה כולה נקראת תורת משה, ואף הסיפורים הכתובים בתורה, הקב"ה מסר לו סיפורים אלו ביתר ידיעות או שגם בתיבות הסיפור נרמזים דברים אחרים רבים אין קץ, והכל נגלה למשה, ואף נבואות שנאמרו לאחרים, כמו לאברהם יצחק ויעקב, לא העתיק אותם משה לתורה, אלא הם נמסרו לו ביתר עוז, חוץ מפרשת בלעם, שלא היה אלא כמעתיק בעלמא, כי הקב"ה ביארן לטובה ולא נתן מקום לבלעם להפכן לרעה. ולכן אמרו חז"ל שמשה כתב פרשת בלעם, כי פרשה זו שונה משאר חלקי התורה.

**ד. ולכאורה** יש להביא ראיה ליסודו ממה שאמרו (מגילה יד, ב) שיאשיה הלך לחולדה הנביאה מפני שנשים רחמניות. ולכאורה הטעם הוא, שכיון שנשים רחמניות לכן הלך לחולדה כדי שתפרש לו את הנבואה בדרך רחמנות, והוא כיסודו של המהרי"ל דיסקין שפתרון הנבואה היא כנפשו של הנביא.

**אמנם** במהרש"א פירש שהלך אליה כדי שתבקש עליו רחמים לשנות מרעה לטובה.

**ה. ובאבי** עזרי ביאר לפי יסוד זה את נסיון העקידה, שלכאורה יש להבין מהו הנסיון בזה, והלא ה' דיבר עם אברהם ואמר לו במפורש שיקח את בנו יחידו את יצחק, ולכאורה אין מקום לטעות בזה, ואיך יעלה על הדעת שאברהם ימרה את פיו, והלא בידי להמית ולהחיות, והיאך אפשר כלל שלא לקיים את דבריו, ומדוע זה נקרא נסיון.

**וביאר** לפי יסודו של המהרי"ל דיסקין שחלוקה נבואת משה משאר נביאים, שמשה ראה את הנבואה באופן ברור אבל שאר הנביאים ראו את הנבואה בדרך משל וחידות והיו צריכים לפרש את הנבואה, ואם כן אברהם אבינו היה כשאר הנביאים שראה את הדבר על ידי משל וחידות, וגם את הנבואה של העקידה היה צריך לפתור, ועל ידי שנפשו היתה זכה ובהירה פתר בצורה זו, ולא היתה לו שום נגיעה להורות היתר ולפתור את הנבואה בצורה אחרת שלא יצטרך להקריב את בנו, אלא הלך להקריב את בנו באהבה, וזהו הניסיון שהיה לו על אף שנצטווה.

**וכן** מבואר בדברי רש"י על הפסוק "כי עתה ידעתי" - אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער. ומבואר שכל המחשבות האלו לא היו לו בשעה שנצטווה אלא הלך להקריבו בלא שום נגיעה ושאלה, ורק לאחר שאמר לו שלא יקריב את בנו, אז שאלו לפרש הענין.

ו. **ומרן** הגר"ח מבריסק זצ"ל ביאר באופן דומה לדברי המהרי"ל דיסקין, והקדים את דברי הרמב"ם (יסודי התורה ז, ו) שכתב, "ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד שנאמר ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול, כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו, ונאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, ונאמר ותמונת ה' יביט כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו".

**ומבואר** שיש כמה חילוקים בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. והוסיף, שיש לחלק עוד חילוק יסודי ביניהם, שלנבואת משה יש חלות דין תורה אף קודם שנכתבה בתורה, אבל לשאר הנביאים יש לנבואתם שם נבואה בלבד, אבל אין עליהם דין תורה, וכמו שאמרו (ב"ב יד, ב) שמניחין תורה על נביאים ואין מניחין נביאים על תורה, והיינו שדברי משה היו תורה.

**ובנבואתו** של בלעם התחדש שיש עליה דין תורה, ואף ששאר הנבואות שנכתבו בתורה יש להם דין תורה, אבל יש חילוק, ששאר הנבואות נהיו תורה רק כשנכתבו בתורה על ידי משה, אבל נבואת בלעם מיד כשנאמרה חל עליה דין תורה (וזה כביאור המהרי"ל דיסקין שכל נבואה יכולה

להשתנות לפי דרגת הנביא אולם נבואת משה היא בדרגת תורה שאינה יכולה להשתנות).

**וזה** מה שאמרו שמה שכתב את פרשת בלעם, והיינו ששאר הנבואות היה צריך משה לכתבם בתורה כדי שיהיה עליהם שם תורה, אבל נבואת בלעם היתה תורה אף קודם שנכתבה, ומשה רק העתיקה לספרו.

ז. **והוסיף** הגר"ח לבאר את החילוק בין מדרגת משה למדרגת בלעם בדרך משל, למלך גדול שיש בדעתו לשלוח שליח אחד משריו למלך אחר בכדי להתייעץ עמו בעניני המלוכה, הרי שצריך לבחור לתפקיד זה באדם המקורב למלכות אשר הוא בקי בסודות המדינה ויודע בתכסיסי המלכות כדי שידע מה לדבר ומה להשיב, ולבד מזה צריך שיהיה האיש ההוא איש חכם ונבון אשר יבין במה המדובר וידע להשיב בחכמה ובתבונה על כל אשר ישאלהו המלך ההוא, ואם יחסר לו אחד מן הפרטים האלו לא יוכל לשלחו, אולם כל זה שייך רק כשהמלך רוצה להיוועץ בע"פ עם המלך השני, אבל אם ירצה להיוועץ עמו בכתב ע"י שכותב אליו עניני המלכות, אז אין נצרך לו לבחור בשליח חכם ובקי, אלא אפילו שליח פשוט מאד ג"כ יכשר לדבר זה, כיון שאינו צריך אלא מסירת הכתב לידי המלך ההוא בלבד, וזה כל אדם יכשר לעשותו.

**והוא** הדבר אשר היה החילוק בין משה לבלעם, כי משה רבינו נמשל למלך שרוצה להיוועץ עמו בע"פ, ובחר לו לתכלית זה איש מקורב למלכות ויודע בסודות המלוכה, אבל בלעם נמשל לשליח פשוט

אשר אינו נצרך אלא למסור כתב המלך וכמו שאמר "אשר ישים ה' בפי אותו אדבר", והיינו שרק מסר מכתב נבואתו של הקב"ה

כאותו שליח פשוט, ולו עצמו לא היה שייכות לדברים אלו כלל.

## היזק ראייה בשכנים

**והנה** במדבר שלא פתחו חלון נגד חלון ביאר הרשב"ם שמחנה ישראל היה דינו כחצר השותפין ולא היה רשות הרבים אלא במחנה לויה. אולם הריטב"א כתב, שכיון שרבים בוקעין בו היה דינו כרשות הרבים, ומעיקר הדין היו מותרים לפתוח אלא שהחמירו על עצמן וזה היה שבחם.

**ובש"ת** משכנות יעקב (או"ח, קכא) כתב לבאר את דעת הרשב"ם, "שבני ישראל במדבר לא היו בוקעין בו רבים בכל רחובותיהם שלא לצורך, וכי משא ומתן היה ביניהם שיצטרכו ללכת ברחובות ובשווקים, הלא היו אוכלים דגן שמין ויושבים איש באהלו, ולא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, וחלילה להיותם ח"ו יושבי קרנות ומושב לצים לא ישבו, ולא היה להם דרך וענין אלו לאלו, רק לאהל משה היו כולם הולכים לדרוש את ה' ותורתו, ואין יוצאים ברחובותיהם, ולכן דנו בעצמם דין חצר השותפין לענין היזק ראייה".

**א. מבואר** בבבא בתרא (ס, א) שאין לפתוח חלון לחצר חבירו. ולמדים זאת מהפסוק "וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו" מה ראה, ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה.

**ב. נחלקו** הפוסקים האם דין זה תלוי בקפידת חבירו משום היזק ראייה, או שהוא איסור מצד עצמו משום צניעות. וברמ"א (חו"מ קנד, ג) הובאו ב' דעות האם מועילה חזקה בדבר זה. וביאר שם הסמ"ע (י) שהם נחלקו בגדר הדין, שאם זה מחמת איסור לא מועילה חזקה ואם כן אף לא תועיל מחילה. אולם אם זה רק מדין היזק ראייה מועילה בזה חזקה ואף מחילה.

**ג. והנה** דין זה לא נאמר אלא דוקא כשפותח חלון לחצר השותפין, אולם כשפותח חלון לרשות הרבים אף שזה מול חלון חבירו מותר, כיון שחבירו צריך לזהר אף מבני רשות הרבים ולא היזקו.

## הבועל ארמית קנאים פוגעין בו

למשה מסיני ונלמד ממצעה של פנחס שהרג את זמרי שבא על הנכרית לעיני

**א. מבואר** בסנהדרין (פא, ב) שהבועל ארמית קנאין פוגעין בו. ודבר זה הוא הלכה

ישראל. ויש כמה חילוקי דינים בדין זה ונבוא לבארם בעזה"ת.

**ב. מבואר שם בסוגי'**, שהבא לימלך אין מורין לו. ולא עוד אלא שאם פירש זמרי והרגו פנחס, נהרג עליו (משום שמותר להרגו רק בשעת המעשה עצמו וכמבואר שם שנעשה נס לפנחס שזמרי לא פרש והיה יכול להרגו). ואם נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא.

**וכתב** היד רמ"ה, ששני הדינים הללו מורים שאין זה מצוה להרוג אלא רק רשות, ולכן אם בא לשאול אין מורין לו כך, וכן אם נהפך זמרי והרג את פנחס אין נהרג עליו משום שפנחס נחשב לרודף כיון שאין זה אלא רשות בעלמא ואינו מצווה בכך.

**והוסיף** היד רמ"ה, שדוקא לזמרי היה מותר להרוג את פנחס שהיה רודפו, אבל אדם אחר לא היה רשאי להרוג את פנחס משום דין רודף כיון שאף הוא היה רשאי להרוג את זמרי ולכן אסור הוא להצילו, אולם לזמרי שאסור לו להרוג את עצמו לכן יכול להציל את עצמו [וגדר דין זה מחודש הוא]. וכן הביא המשנה למלך (רוצח א, טו) מדברי רבינו ירוחם שאינו מצוה אלא רשות. וכן כתב הרא"ש.

**אמנם** בחידושי הר"ן כתב שדין זה הוא אינו רשות בעלמא אלא מצוה, ואף שזה מצוה נחשב לרודף משום שאם בא לימלך אין מורין כן. ואינו דומה לרודף שאם הנרדף הרג את הרודף מתחייב עליו משום שהרודף עושה זאת ברשות בית דין. וכן כתב לדייק

הגר"י פערלא (פתיחה לעונשין, יח) מדברי הרס"ג שמנאה זאת למצוה.

**ג. דרשו** בגמ' (שם) וירא פנחס בן אלעזר, מה ראה, אמר רב ראה מעשה ונזכר הלכה. אמר לו אחי אבי אבא, לא כך לימדתי ברדתך מהר סיני הבועל את הנכרית קנאין פוגעין בו. אמר לו קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא [קורא האגרת הוא יהיה השליח לקיים את האמור בה].

**והקשה** בחידושי הר"ן, היאך אמר לו משה להרוג את זמרי והלא הלכה ואין מורין כן.

**ותירץ** הר"ן, שמשה לא הורה לפנחס את הדין אלא רק הזכיר את שמועתו לפניו, ומשה אמר לו שאין ראוי ממנו לקנאות.

**ובספר** אפריון (לבעל הקיצור שולחן ערוך) כתב ליישב, שלכן אמר לו בדרך רמז בעלמא ולא אמר לו בפירוש.

**ובערור** לנר כתב ליישב, שפנחס חשש להרגם משום שהוא כהן ואם יהרגם יטמא, ובאמת זה היה אחד מהניסים שלא מתו כל זמן שנשואם, ומשה ידע זאת ברוח הקודש ולכן אמר לו שיכול להרגם.

**ד. המשנה** למלך (שם) כתב לדון בגואל הדם שרשאי להרוג את הרוצח, האם הוא יכול להתהפך ולהרוג את גואל הדם שבא להרגו. ופשט ספיקו ממה שמבואר לענין קנאים פוגעין בו שאם נתהפך מותר להרגו כיון שאין זה מצוה להרגו אלא רשות, ואם כן בכל דבר הרשות אם נתהפך והרגו אינו חייב

עליו, וכיון שגואל הדם אינו מצווה להרוג אלא רק רשות בידו אם כן אם נתהפך הרוצח והרגו אינו מתחייב עליו.

**אמנם** האפיקי ים (ב, מ) כתב לדחות את דבריו, וביאר שיש לחלק בין דין קנאים פוגעים בו לדין גואל הדם, משום שרק קנאי שבא לקנאות קנאת ה' הוא רשאי להרוג, ורק הבוחן לבות הוא יודע אם עושה זאת לשם שמים בלבד, ולכן זמרי היה יכול להרוג את פנחס כיון שאינו חייב להאמינו שעושה זאת לשם שמים ולגביו הוא רודף, אולם בגואל הדם שיש לו רשות להרוג אין ראיה מכאן שמוותר להתהפך ולהרגו.

**ה. רבי** עקיבא איגר בכתובות (כט, א) כתב שאם הבועל ארמית שבר כלים בשעת מעשיו פטור מלשלם משום דין קם ליה בדבריה מיניה. וכן כתב שם בהפלאה.

**והפרי** מגדים (שושנת העמקים, כא) הביא ראיה מדברי הרמב"ם שכתב (איסורי ביאה יב, ו) שאם לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת. ומבואר בדבריו שאם הלקוהו ב"ד (במקום שעבר על איסור חתנות וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות הקודמות) נפטר מידי כרת. ואם כן מפורש שיש חיוב מלקות ואין אומרים קם ליה בדבריה מיניה.

**והאור** שמח (רוצח א, יג) כתב בפשיטות שאין דין קם ליה בדבריה מיניה, משום שהרי אם נתהפך זמרי והרג את פנחס

אינו חייב עליו, ואם כן מוכח שזה רק רשות להרגו ולכן אין בזה פטור של קלב"מ.

**אמנם** הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל (חידושי סנהדרין טו, ב) הקשה עליו מדין הבא במחתרת שאינו אלא רשות ומבואר בו להדיא (סנהדרין עב, א) שאם שבר חבית בבואו במחתרת פטור עליה משום קלב"מ אף שאין זה אלא רשות.

**ולכן** כתב לחלק באופן אחר, שאין החיוב מיתה בבוועל ארמית מחיובי המעשה של הבועל אלא רק שנאמר בו היתר לקנאי להרגו, ולכן אף שיכולים להרגו אין זה פוטרו ממה שחייב על מעשיו אם הזיק ממון באותה שעה [עין שם באריכות].

**ו. הקשו** האחרונים מדוע היה זמרי יכול להתהפך ולהרוג את פנחס והלא היה יכול להציל את עצמו על ידי שיפרוש ושוב לא יוכל פנחס להרגו, ואם כן מדוע היה רשאי להרגו והרי מבואר בסנהדרין (עד, א. ועוד) לגבי רודף שאם יכול להצילו באחד מאיבריו אינו רשאי להרגו.

**ויש** שהביאו ראיה מכאן שדין יכול להצילו באחד מאיבריו נאמר רק על אדם אחר אבל הנרדף עצמו שהוא בהול אינו צריך לדקדק בכך (עי' משנה למלך הלכות חובל ומזיק ח, י).

**ובצפנת** פענח כתב לדייק מהרמב"ם (איסורי ביאה יב, ה) ששינה מלשון הגמ' וכתב "נשמט הבועל והרג הקנאי כדי להציל עצמו מידו אין הבועל נהרג עליו". ומשמע

שבשעת ביאתו אסור לו להרגו משום שיכול לפרוש ורק כשנשמט יכול להרגו.

**והגאון ר' אלעזר משה הורביץ זצ"ל** (הגהות וחידושים, שם) כתב ליישב, שאסור לו לפרוש באבר חי משום איסור גילוי עריות שנהנה ביציאתו, ולכן היה יכול להרגו ולא לפרוש.

**ובשו"ת מנחת שלמה** (א, ז) כתב לחדש שאין הנרדף חייב לבטל רצונו מפני רצון הרודף ואין זה נחשב שיכול להצילו באחד מאיבריו, כיון שאינו חייב לשמוע בקולו של הרודף. ולכן פסק שם שאם אחד מכריח את חבירו לאכול דבר מסוים ומאיים

להרגו אף שיכול לאכול ולהינצל ממנו, אינו חייב לאכול אלא רשאי להרגו ולא נחשב ליכול להצילו באחד מאיבריו.

ז. **חידוש** נפלא כתב החכמת שלמה (הגהות שו"ע אהע"ז, טז) שסברת הדין שאין להרוג אלא בשעת המעשה זה משום שמא עשה תשובה, וכמו שמצינו שאם קידש אשה על מנת שהוא צדיק מקודשת שמא עשה תשובה, ואם כן כיון שמיתתו בידי שמים יש לחשוש שמא חזר בתשובה, אבל אדם שכבר שנה ושילש בחטא זה והוא מוחזק בעבירה זו מותר להרגו גם לאחר שפירש.

## בדין בניית בית הכנסת גבוה משאר בתי העיר

א. "מה טבו אהליך יעקב משכנתך ישראל" (כד, ה). וביאר החיד"א (פני דוד, עה"ת) בשם מהר"ם גלאנטי, שהרי אמרו (שבת יא, א) כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה שנאמר "לרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו", ומכאן נלמד שאין להגביה את הבתים יותר מבית הכנסת (ועי' בערוך השולחן (או"ח קנ, ו) שנקט שדין זה נאמר דוקא בבית הכנסת ולא בבית המדרש), אך אם הגגות משופעים מותר [וכפי שיבואר להלן בדברי הרא"ש]. והרי דור המדבר היו בעלי קומה, והמשכן גובהו היה עשר אמות וכמו שכתוב "ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עמדים, עשר

אמות ארך הקרש" (שמות כו, טו), וודאי שהיו גבוהים יותר מהמשכן, וא"כ אף אהליהם היו צריכים להיות גבוהים מהמשכן, ואסור לעשות כן, אבל כיון שעשו את אהליהם משופעים לכן הותר להם לבנות את אהליהם גבוהים יותר מהמשכן. וזה מה שאמר בלעם "מה טובו אהליך" - ומהו הטובה שיש באהלים, "כנחלים נטיו" - שהאהלים היו משופעים ולכן מותר להגביהן, [והחיד"א סבר שדין זה נאמר אף במקדש ולאו דוקא בבית הכנסת. וכ"כ הרמב"ם (בית הבחירה א, יא) "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר ולרומם את בית אלקינו", ועי' במעשה רוקח



שהקשה איך מותר לשנות את מידות בית המקדש]. וכ"כ הערוך השולחן (בית המקדש ג, טז) "ופשוט הוא שאסור להיות בניין בירושלים, או אפשר בכל א"י שיהא גובהו יותר מבית המקדש. והרי אפילו בהכ"נ אמרין בשבת (יא, א) כל עיר שגגותיה גבוהים מבהכ"נ לסוף חרבה, שנאמר: לרומם את בית אלקינו, וק"ו לבהמ"ק עצמו שאפילו בשוה לו אסור, וצריכים להיות נמוכים מבהמ"ק].

**ב.** ובדין זה שאסור להגביה את בתי העיר יותר מגובה בית הכנסת, אמרו (שם) "הני מילי בבתי אהל בקשקושי ואברורי לית לן בה". ופירש רש"י, בירניות ומגדלים. וכן כתב הרא"ש וביאר בטעם ההיתר "לפי שאין משתמשין על גגותיהן". ועל פי זה התיר את הבתים שגגותיהן משופעין, כי אין משתמשים בגג. וכן כתבו בתוס' ישנים שגגות שאין משתמשין בהן אין צריך להגביה את בית הכנסת יותר מגבהן.

**אמנם** הערוך פירש שהיא חומת העיר שמותר לעשותה יותר גבוהה מבית הכנסת. וכן כתב רבנו יהונתן מלוניל, "בירניות ומגדלים להתבצר בו מפני אויב". וכן פירש המאירי. וכתב הביאור הלכה (קג, ב) שלפי ראשונים אלו אין מקור להקל בגג שהוא משופע ואין ראוי לתשמיש מלמעלה, כי לא הקילו בגמרא אלא במבצר שאין שם דירה עליו כלל והוא עשוי רק לחיזוק העיר. וצ"ב במה נחלקו הראשונים.

**ג.** עוד אמרו (שבת, שם), שרב אשי אמר שהוא גרם לעיר מתא מחסיא שלא תיחרב.

ופירש רש"י, שרב אשי היה ראש ישיבה במתא מחסיא, ומנעם מלהגביה בתייהם יותר מבית הכנסת. וכן הביא הרא"ש שיש אומרים שאם הגביה את ביתו מעל הבית כנסת כופין אותו להשפילו, ומקור שיטתם מדברי רב אשי שכפה את אנשי העיר להשפיל בתייהן, שהרי אם רק נתן להם עצה שלא להגביה את הבתים מה החידוש בדבריו, והלא אף הם ידעו שאסור לעשות כן, אלא ע"כ שיש דין כפיה בכך.

**אמנם** רבנו חננאל פירש שרב אשי הגביה את הבית כנסת יותר מגובה בתי העיר. ולדבריו נראה שאין דין כפיה. וצ"ב במה שורש פלוגתתן.

**ד.** וביארו האחרונים (שו"ת זכרון יהודה א, נט. ובס' משא יד ומנחת מרדכי, עה"ת) והקדימו לחקור מהו גדר דין זה של בניית בית כנסת גבוה משאר בתי העיר. האם הוא דין בבניית בית הכנסת שצריך לכבדו ולהגביהו מעל כל בתי העיר, והוא משום הידור. או שהוא דין איסור על אנשי העיר שלא יבנו את בתייהם ולא ישתמשו מעל גובהו של בית הכנסת, מפני שבכך הוא מבזה את בית הכנסת.

**ומדברי הרמב"ם** (תפילה יא, ב) נראה שסבר שהוא דין על הבית כנסת שיהא גבוה, שכתב "כשבונים בית הכנסת אין בונים אותה אלא בגבהה של עיר שנאמר בראש הומיות תקרא, ומגביהין אותה עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר שנאמר ולרומם את בית אלקינו", ומשמע שהוא דין בבניית בית הכנסת שצריך להגביהו.

**וכן** נראה מלשון השו"ע (או"ח, קנ) שכתב בשם הסימן "בנין בהכ"נ, ושיהיה גבוה". ולכאורה בסימן זה יש כמה וכמה פרטי דינים בבניית בית הכנסת, ומדוע בשם הסימן נקט השו"ע דין זה, [וכבר כתב הש"ך (חו"מ שפו, ד) שאת שמות הסימנים כתב השו"ע עצמו. וכן כתב הסמ"ע בהקדמה לחו"מ]. ונראה שכתב כן ללמדנו שהוא דין בבניית הבית כנסת עצמו ואינו בגדר איסור על בניית בתי העיר גבוהים [אמנם מהמשך דבריו נראה שלא סבר כן וכפי שיבואר לקמן, ואולי סבר שיש ב' חלקים בדין זה, אמנם א"כ צ"ע מדוע בכותרת הסימן כתב שהוא רק דין בבית הכנסת, וצ"ע].

**ובזה** יש לפרש את מחלוקת הראשונים, שרש"י סבר שהוא איסור על אנשי העיר להגביה את בתיהם, וכלשון הגמ' "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה", ומשמע שהוא איסור על בתי העיר. ולכן סבר רש"י שהאיסור הוא דוקא בבית שיש בו שימוש בגובה שהוא דרך שררה, ויש בו זלזול בבית הכנסת שמחשיב את צרכיו יותר מבית הכנסת, אבל בירניות ומגדלין שאין משתמשין בגבהן אין בכך איסור, מפני שאינו בדרך ביזיון לבית הכנסת.

**וכן** סבר שרב אשי מנע את בני מתא מחסיא לבנות את בתיהם יותר גבוהים מבית הכנסת, כי זה עיקר הדין, שהוא איסור על אנשי העיר לבנות את בתיהם גבוהים מעל בית הכנסת. וכן נקט הרא"ש שאף יש בזה דין כפיה והוא מהלכות תקנת בני העיר, [והשו"ע הביא שיטות אלו שמותר לכופן

להשפיל את בתיהן, וזה סתירה למה שכתב בכותרת הסימן שהוא דין בבית הכנסת ולא איסור על הבתים, וצ"ע כנ"ל].

**אבל** שאר הראשונים סברו שהוא דין הידור בבית הכנסת שיש לבנותו יותר גבוה מבתי העיר, ולכן אף צריך לבנותו יותר גבוה מסתם מגדלים אע"פ שאין משתמשין בהן, כי אין סיבת הדין משום בזיון לבית כנסת שמשתמש בביתו במקום יותר גבוה מבית הכנסת ובדרך שררה, אלא הוא הידור בבית הכנסת שיהא גבוה מכל בתי העיר, ולכן התירו דוקא בחומת העיר הנצרכת מפני פיקוח נפש לשמור על אנשי העיר.

**וכן** ביארו את דברי רב אשי שלא מנע את אנשי העיר לבנות בגובה, אלא רק בנה את בית הכנסת יותר גבוה מבתי העיר, וזה משום שהוא דין בבית הכנסת שיהיה גבוה ולא איסור על אנשי העיר.

ה. וכתב המשנה ברורה (קנ, ה) "ויש מקומות שאין נזהרין בזה. וכתבו האחרונים שהטעם דכיון דיש שם הרבה בתי עו"ג שגבוהים מביהכ"נ אם כן בלאו הכי ליכא הכירא לביהכ"נ. ומ"מ ראוי לכתחלה ליהרר בזה בכל מה דאפשר כי בגמרא החמירו מאד על זה". אמנם כיום לא נוהגים כן, וסמכו על דברי המאירי שכתב "וכן הדין בשסבת הגבהתו אינה דרך שררה אלא להרבות בדיוורין ועליות". ודבריו מבוארים כסברת רש"י והרא"ש, שהוא איסור על אנשי העיר לבנות את ביתם בדרך שררה יותר מבית הכנסת, אבל כיון שאין בונים בדרך שררה אלא כדי להרבות בדיוורין לכן מותר [וכן נקט בהערות

להגרי"ש אלישיב זצ"ל שעל זה מנהג העולם לסמוך].

ו. ויש נפק"מ בין ב' גדרים אלו אם בתי העיר שווין בגבהן לבית כנסת. שהבן איש חי (בן יהוידע שבת, שם) נקט שאף בשוין מותר [ולמד כן ממה שיש להקשות איך לומדים שצריך להגביה את בית הכנסת מהפסוק "ולרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו", והלא פסוק זה מדבר על בית המקדש. ולכן כתב לחלק, שאת בית המקדש צריך להגביה יותר מהבתים, אבל בית הכנסת שהוא מקדש מעט יש להורידו בדרגה אחת ומותר אף לבנותו בשווה לבתי העיר]. אבל מהרמב"ם משמע שבית הכנסת צריך להיות גבוה יותר מהבתים ולא די בשווה, שכתב "ומגביהין אותה עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר שנאמר ולרומם את בית אלקינו". וכן דקדק בכף החיים (או"ח קנ, יח) מדברי הרי"ף שצריך להגביהו ולא די בשווה.

**ולכאורה** נידון זה תלוי בסברות הנ"ל, שאם הוא דין מצד כבוד בית הכנסת יש להגביהו מעל הבתים, אבל אם הוא דין איסור על בתי העיר שלא יהיו יותר גבוהים מבית הכנסת, יש לומר שאם הן שווין אין בכך בזיון לבית הכנסת כי אינו משתמש בדרך שררה, [אולם יש להוסיף, שלפי הבן איש חי בבית המקדש שצריך להגביהו ולא די בשוין, ע"כ שהוא דין בבית המקדש שיהיה גבוה].

ז. והנה הסתפק השפת אמת (שבת, שם) בעיר גדולה שיש בה כמה בתי כנסיות, האם צריך שכל הבתי כנסיות יהיו גבוהים יותר מבתי העיר, או שבית הכנסת אחד שהוא גבוה די בכך.

**ויש** לומר שאף ספק זה תלוי בצדדים הנ"ל, שאם הוא דין בבית הכנסת שצריך לכבדו א"כ הוא דין בכל בית כנסת שבונים לבנותו בהידור. אבל אם הוא דין על אנשי העיר שלא יבנו את בתיהם בגובה יותר מבית הכנסת, יש לומר שאם יש בית כנסת אחד גבוה, כבר אין זלזול כ"כ במה שמשתמשים לצרכיהם בגובה, כי כבר ניכר שמכבדים בתי כנסיות שהרי בנו בית כנסת אחד יותר גבוה מבתיהם [ויש שכתבו ההיפך, ונראה כדברינו].

ח. ונפק"מ נוספת יש בין הצדדים הנ"ל, כשבא לבנות בית הכנסת וכבר יש בתים גבוהים בעיר, כמה ממון צריך להוציא כדי לבנות את בית הכנסת גבוה יותר מהן. שאם הוא דין כבוד בבית הכנסת ומשום הידור, א"כ אין צריך להוציא מממונו יותר משליש כשאר הידור במצוות. אבל אם הוא איסור על הבתים שלא יהיו יותר גבוהין, א"כ כיון שאנשי העיר בנו את בתיהם בהיתר, יצטרך להוציא אף ממון רב כדי להגביה את בית הכנסת יותר מהבתים כדי שלא יעברו אנשי העיר על איסור [או שישדלם שישפילו את בתיהן].

# בענין כל פרשה ופסוקא דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן

חצי הפסוק השלישי ופוסק, והשני קורא את חציו השני של הפסוק. וביארו שרם סבר שעדיף לקרוא את הפסוק שנית ולא להפסיק באמצע פסוק כי "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה". ועוד הקשו על שמואל מדברי רב חנניא שאמר בשם רבי חנניא הגדול שרק לתינוקות של בית רבן מותר להפסיק כדי ללמדן. ותיירצו, שכמו שהתירו בתינוקות של בית רבן כיון שאי אפשר, כמו כן באנשי מעמד יש להתיר כיון שאי אפשר בדרך אחרת [ולא סבר כרב שדולג משום גזירת הנכנסים והיוצאים וכמבואר שם בסוגי'].

**ובס' אומר השכחה (לגר"י פיק, אות נג)** כתב להקשות בשם רבי עקיבא איגר מדוע הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה ולא הביאו להלכה [אמנם המג"א הביא דין זה וכדלהלן].

**ב.** ובעיקר דין זה יש לבאר שאם יש איסור להפסיק באמצע פרשה, מהו האיסור להפסיק באמצע פסוק, והלא איסור זה הוא בכלל להפסיק באמצע פרשה, ומדוע נקטו בלשון שרק באמצע הפסוק אסור להפסיק ומשמע שבסוף הפסוק מותר, והלא אף באמצע פרשה אסור.

**ועוד צ"ב,** מהו ההיתר שהותר כדי ללמד תינוקות, וכן במקום שאי אפשר, ומשמע שהוא דין לכתחילה שבכה"ג מותר, וצ"ב גדר היתר זה.

**א.** "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו" (כד, ט). ושנינו (ברכות יב, ב), בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע, ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור. מאי טעמא. אילימא משום דכתיב בה קל מוציאם ממצרים, לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים, אלא אמר רבי יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו (דדמי לבשכבך ובקומך, שהקדוש ברוך הוא שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלום ושקטים כארי וכלביא - רש"י). ולימא האי פסוקא ותו לא, גמירי כל **פרשה** דפסקה משה רבינו פסקינן, דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן.

**ומבואר** שיש איסור להפסיק באמצע פרשה, ולכן אי אפשר לומר רק את הפסוק "כרע שכב כארי" ולא רצו לתקן לקרוא את כל הפרשה כיון שהוא טרחא דציבורא.

**וכן** שנינו (מגילה כב, א) לענין קריאת התורה של אנשי מעמד, שקורין ביום הראשון "בראשית" בשנים ו"ויהי רקיע" באחד. והקשו איך קורין פרשת בראשית בשנים והרי הם רק ה' פסוקים ואיך מחלקים את הפסוקים בין העולים [שאסור לקרוא בתורה פחות מג' פסוקים], ונחלקו בזה רב ושמואל, רב סבר שדולג, והיינו, שהראשון קורא שלשה פסוקים, והשני חוזר וקורא את הפסוק השלישי שקרא אותו שלפניו. ושמואל סבר פוסק, והיינו, שהראשון קורא

ג. והנה כתב המגן אברהם (או"ח הקדמה לסימן רפב) שבשבת שיש ז' קרואים יכולים להפסיק אפילו באמצע פרשה, כיון שכולם נחשבים לאחד (שהרי בזמן התלמוד רק הראשון והאחרון היו מברכים). ולכאורה צ"ע ממה שאמרו לענין קריאת אנשי מעמד שאין להפסיק באמצע פסוק, והרי הם קוראים זה אחר זה ומדוע אינם נחשבים לאחד.

**ועוד** הקשה המגן אברהם (שם) איך במקדש היו מפסיקים באמצע פ' האזינו, שהרי בכל שבת בעת הקרבת קרבן המוסף היו קורין חלק מפ' האזינו (וכמבואר בר"ה לא, א) והיו מסיימין אותה לאחר ו' שבתות. וכתב לתרץ, שכיון שדעתו להשלים מותר. ודבריו צ"ב שהרי לענין קריאת התורה של אנשי מעמד אין מפסיקין באמצע פסוק אף שבדעתו ודאי להשלים. וכן משמע שרק בתינוקות התירו להפסיק כדי ללמד, אבל כל אדם אסור לו להפסיק אף שבדעתו להשלים.

**עוד** הקשה המגן אברהם (שם) איך אומרים פסוקים בתפילה אף שאינם פרשה שלימה, ותירץ, שכיון שקורין אותם בדרך תחינה ובקשה מותר. וכבר נמצא יסוד זה בדברי המאירי (ברכות יג, ב) שהקשה על מה שאמרו (ברכות יג, ב) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא", והקשה המאירי (שם יב, ב) מהדין שאסור להפסיק באמצע פרשה שלא פסקא משה, וביאר "ואף על פי שאמרו שמע ישראל וכו' זו היא ק"ש של ר' יהודה הנשיא לא לשם קביעות קריאה היה עושה

אלא לקבל מלכות שמים בזמנה ואח"כ היה קורא וגומר לשם קריאה". ומבואר בדבריו שרק אם בא לקרוא את הפרשה לצאת בה ידי חובה אסור לו להפסיק, אבל אם אינה בדרך לימוד אלא בדרך תפילה וקבלת עול מלכות שמים מותר [ויש להוסיף, שבכל ק"ש סבר המאירי שאסור להפסיק כיון שהיא בדרך לימוד ויוצאים בזה ידי מצות תלמוד תורה וכמבואר בקרן אורה ריש ברכות ובשו"ת שאגת אריה (א) באריכות].

**ולכאורה יש** להקשות סתירה בדבריו, שהקשה (או"ח נא, ט. תכב, ח) על המנהג שביום המילה אומר המוהל "וכרות" ומחלק את הפסוקים שלא כפי שפסקן משה. ותירץ עפ"י המבואר בסוטה (כז, ב) שבשירת הים היו עונים אחרי משה פסקא פסקא, שהוא אומר אשירה לה' והם אומרים אחריו אשירה לה' וכן בכל הפסוקים, וכיון שכבר מתחילה נאמרו הפסוקים בכזה אופן מותר להפסיק באמצע פסוקים אלו. ומקור לחילוק זה הוא מדברי התוס' (סוכה לח, ב) שהקשה איך מחלקים את הפסוק אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא, והרי אסור לפסוק פסוק באמצע אלא כדי ללמד תינוקות, (ומכאן משמע שאף בשתיקה בעלמא אסור להפסיק ולאו דוקא בדיבור), ותירצו עפ"י המבואר בפסחים (קיט, א) שאחי דוד אמרו אנא ה' הושיעה נא ודוד אמר אנא ה' הצליחה נא, וכיון שכבר מתחילה נאמר הפסוק ע"י ב' אנשים לכן מותר לחלק. ולכאורה צ"ב, מדוע צריך לתרץ באופן זה, והלא כתב המג"א שאם

אומר את הפסוק בדרך שבח והודאה או בדרך תפילה אין בכך איסור.

ד. והעולה מכל הנ"ל [וכבר כתב כן הטורי אבן (ר"ה, שם) בקצרה] שיש חילוקי דינים בין האיסור להפסיק באמצע פסוק לבין להפסיק באמצע פרשה, שבאמצע פסוק אין להפסיק כי הוא משנה את משמעות הענין, ולכן צריך לקרוא דוקא פסוק שלם כדי שלא יהיה שינוי במשמעות הענין, ובזה אסור אפילו בשהיה בעלמא (כמבואר בתוס' הנ"ל) ואף אם דעתו להשלים לאחר זמן אין מועיל, כי סו"ס הפסיק באמצע הפסוק והשתנה משמעות הענין, אבל האיסור להפסיק באמצע פרשה הוא דין בקריאת התורה שצריך לקרוא פרשה שלימה ואין להפסיק באמצעה, אבל מצד משמעות הענין אין חסרון כי כל פסוק הוא בפ"ע.

**ויש להוסיף עוד,** שאם אומר חצי פסוק אינו מקיים בכך כלל מצות תלמוד תורה, כי כל הפסוק כולו דבר אחד, ואם אומר חציו אינו אומר כלל דבר שכתוב בתורה, אבל אם מפסיק באמצע פרשה אף שמקיים בזה מצות תלמוד תורה, עובר באיסור שמפסיק באמצע פרשה שלא פסקה משה.

**ובזה מבואר כל החילוקים הנ"ל,** שדברי המג"א שאם בדעתו להשלים מותר להפסיק זה חידוש דין רק בהפסק בפרשה, שאם רוצה להשלים אח"כ יכול להפסיק, כי אינו משנה מצורת הפרשה של משה, כי בדעתו להשלים אח"כ, וכן כל הז' קרואים נחשבים לאחד לגבי דין זה, כיון שסו"ס קורין את כל הפרשה כפי שפסקה משה,

ובכה"ג אינו נקרא הפסקה, כי לעולם יש הפסקה בין פסוק לפסוק וכל ההפסקה באמצע פרשה היא רק באופן שאינו ממשיך לקרוא לגמרי, אבל אם ממשיך ע"י אחר או בשבת הבאה אינו נחשב להפסקה, משא"כ באמצע פסוק לא שייך היתר זה, כי אם הפסיק נמצא שמשנה ממשמעות הענין. ולכן רק לגבי קריאת התורה כתב שאם בדעתו להשלים מותר, אבל כשקורא חצי פסוק הוצרך לכתוב טעמים אחרים מדוע מותר להפסיק באמצעו, [ועי' בשו"ת חת"ס (יו"ד, רס) שכתב ליישב באו"א, שהאיסור להפסיק באמצע פרשה הוא רק באופן שקובע כך לעולם וכמו שרצו לקרוא פסוק אחד מפרשת בלק לעולם, אבל להפסיק באמצע פסוק אסור אף לרגע אחד].

**וכן מה שכתב שבדרך תפילה ושבח מותר להפסיק הוא דוקא באמצע פרשה,** אבל באמצע פסוק אין להפסיק, כי הרי מודה ומשבח להקב"ה בפסוקי התורה, וכיון שאומר חצי פסוק אינו אומר כלום, כי יש משמעות דוקא לפסוק שלם, אבל באמצע פרשה יכול להפסיק כי אינו בא עכשיו לצאת ידי חובת תלמוד תורה אלא רק מתפלל ומודה על ידי אותם הפסוקים ולכן יכול להפסיק באמצע הפרשה, ואלו דברי המאירי שכתב שכשאינו בא לקרות את הפרשה אין איסור להפסיק.

**וע"ע** בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח, מג) שכתב שלא דוקא כשאומר שבח אלא בכל מקום שאינו מתכוון לקרוא את הפסוק אלא רק להביא ממנו ראייה וכדו' אין בכך איסור,

ולכן חז"ל בהרבה מקומות הביאו ראייה מחצי פסוק.

**[ובערוך השולחן (או"ח רפב, ג) תירץ שההיתר שהיו מחלקים במקדש פ' האזינו הוא משום שלא היה זה בשביל לימוד תורה אלא כדי לשיר. אולם דבריו צ"ב שהרי הלויים ודאי היו שרים ומשבחים בפסוקי התורה וא"כ היאך הפסיקו באמצע, וע"כ כתירוצו המגן אברהם שבדעתם להשלים מותר].**

**ובזה** אף מובן תירוצו של המגן אברהם עפ"י דברי התוס' שבשירת הים ובאנא ה' מותר להפסיק באמצע פסוק כי אף בתחילה הוא נאמר ע"ב' אנשים, כי כל האיסור הוא מצד שינוי במשמעות הפסוק, ובמקום שמתחילה הוא נאמר ע"י הפסקה אין איסור להפסיק בו.

**ולכן** אף לצורך לימוד תינוקות מותר להפסיק, כי כל האיסור הוא כדי ללמוד את התורה כפי שניתנה, ותינוקות שאי אפשר ללמדם אלא חלק מהפסוק ודאי שחייבים ללמדן בזה האופן.

**ה.** ומעתה אף יש לתרץ מדוע הפוסקים השמיטו דין זה, כי דין זה נאמר בלימוד תורה שבכתב שצריך ללומדה כפי שניתנה ע"י משה, אבל מצד תורה שבע"פ הרי חז"ל דרשו הרבה דרשות מחצאי פסוקים, ולכן אם בא לומר חצי פסוק אף שאינו מקיים בזה מצות תלמוד תורה מצד תורה שבכתב כי מחלק הפסוקים אבל מקיים מצות ת"ת מצד תורה שבע"פ, ומה שאמרו בסוגיות שאסור להפסיק באמצע פסוק ופרשה, הוא

דוקא במקום שרצו לקיים תורה שבכתב, וכמו בקריאת התורה שודאי הדין הוא לקרוא את התורה שבכתב ובזה אמרו שאסור להפסיק באמצע פסוק, וכן לגבי ק"ש שענינה לקרוא פרשה מהתורה, בזה אמרו שאם יקרא רק פסוק מפרשת בלק נמצא שמפסיק באמצע פרשה, (וע"ע בנתיב בינה ברכות, כ).

**ו.** ויש להוסיף, ששיטת החיי אדם (נשמת אדם ה, ב) שבתפילה מותר להפסיק אף באמצע פסוק ולא רק באמצע פרשה. ולפי דבריו מיושב מנהג העולם שאומרים בשעת הגבהת התורה את הפסוק "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" ומסיימים בפסוק אחר "על פי ה' ביד משה".

**והנצי"ב** (מרומי שדה ברכות, שם) כתב שרק אם מתחיל בתחילת פסוק ומפסיק יש איסור אבל אם מתחיל מסוף הפסוק אין בכך איסור, ולפי זה מיושב איך מוסיפים את הפסוק על פי ה' ביד משה כיון שהוא סוף הפסוק. וכן לדבריו מיושב איך אומרים בקידוש בליל שבת את התיבות "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" [ועי' בשו"ת חתם סופר (או"ח, י) שביאר באו"א, שרצו לצרף שם הויה שבראשי תיבות יום הששי ויכולו השמים, ולא נכון להתחיל יום הששי שאין בו משמעות שנגמר יום הששי ואז ויכולו השמים, ולכן הוסיפו לומר ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, ולא רצו להתחיל את תחילת הפסוק שכתוב בו "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" מפני שדרשו חז"ל שטוב מאוד זה המות, וכיון שאי אפשר בענין אחר מותר].

**אמנם** המשנה ברורה (רפט, ב) כתב לענין קידוש היום, "ויש מההמון שפותחין מעל כן ברך וגו', ושלא כדין הוא, דכל פסוקא דלא

פסקיה משה אגן לא פסקינן", ומבואר בדבריו שלא כדברי הנצי"ב ואף בסוף פסוק יש איסור זה.

## בגדר איסור צער בעלי חיים

**א.** "ויאמר אליו מלאך ה' על מה הכית את אתנן זה שלוש רגלים" (כב, לב). וכתב הרמב"ם (מורה נבוכים ג, יז), "ואמנם אמרם צער בעלי חיים דאורייתא, מאמרו על מה הכית את אתונך וגו', הוא על דרך ההשלמה לנו, שלא נלמד מדת האכזריות ולא נכאיב לבטלה ללא תועלת, אבל נכון אל החמלה והרחמנות, ואפילו באי זה בעלי חיים שיזדמן, אלא לעת הצורך, כי תאוה נפשך לאכול בשר, לא שנשחט ע"ד האכזריות או השחוק". ומבואר בדבריו שלמד איסור צער בעלי חיים מבלעם.

**וכן** הוא במדרש הגדול (בפסוק זה) "אמר רבי יוחנן צער בעלי חיים דאורייתא, דכתיב על מה הכית את אתנן". וכ"כ בספר חסידים (סימן תרסו) "כל מעשה גרמות שאדם גורם צער לחבירו נענש, ואף אם יעשה צער על חנם לבהמה כגון שמשים עליה משאוי יותר מאשר יכולה לשאת ואינה יכולה ללכת ומכה אותה, עתיד ליתן את הדין שהרי צער בע"ח דאורייתא, כתיב בענין בלעם (במדבר כב, לב) על מה הכית את אתונך".

**אמנם** שיטת רש"י (שבת קכח, ב) שהמקור לאיסור צער בעלי חיים הוא מהפסוק "עזוב תעזוב עמו" ואם דורשים טעמא דקרא הוא משום צער בעלי חיים.

**ב.** **ויש** להקשות על דברי הרמב"ם, שהרי נחלקו (ב"מ לב, ב) אם צער בעלי חיים הוא איסור דאורייתא או דרבנן. וכתב הרמב"ם (רוצח יג, ט) "בהמת הגוי ומשאו אינו חייב להטפל בהן אלא משום איבה", ובסוגי' (ב"מ, שם) מבואר שלמ"ד צער בעלי חיים דאורייתא אין חילוק בין בהמת גוי לישראל ורק למ"ד שהוא מדרבנן אינו חייב לטפל בה אלא משום איבה, וא"כ נראה שהרמב"ם סבר שצער בעלי חיים דרבנן, וכן נקט בביאור הגר"א (חו"מ רעב, יא) בדעת הרמב"ם, וכן נקט המנחת חינוך (מצוה פ) והוכיח כן מעוד מקומות [אמנם הכס"מ נדחק ליישב את דברי הרמב"ם שסבר שצער בעלי חיים דאורייתא אלא אינו חייב בחינם, עיי"ש].

**וא"כ** לפי דברי האחרונים יש סתירה בדבריו, שבמורה נבוכים כתב שצער בעלי חיים נלמד מבלעם ומשמע שהוא איסור דאורייתא.

**ועוד** יש להקשות, שלפי דבריו שלמד מבלעם איסור צער בעלי חיים א"כ נמצא שאף בני נח מצווים באיסור זה, ובספר חסידים כתב כן במפורש שיש איסור זה אף לבני נח. והוא תמוה שלא מצינו שאיסור זה נוהג בבני נח, [וע"ע באשל אברהם (בוטשאטש, או"ח שה, יג) שכתב שגוי אינו מצווה על צער בעלי חיים].



**ג. וביארו** האחרונים (וכבר כתב כן האור שמח (שבת כה, כו) בקיצור) עפ"י מה שיש לחקור בגדר איסור זה, אם ענינו הוא לדאוג לבעלי החיים שלא יצטערו, וצריך לחוס ולרחם עליהם כשהם בצער, או שענינו חובת הגברא שלא ינהג במדת האכזריות, ולכן הוזהר שלא ישחית את נפשו ולא יצער בעלי חיים.

**והנה** ברמב"ם (הנ"ל) כתב "הוא על דרך ההשלמה לנו, שלא נלמד מדת האכזריות ולא נכאיב לבטלה ללא תועלת, אבל נכון אל החמלה והרחמנות", ומבואר בדבריו שהוא מצד השלמת האדם שלא יהיה אכזרי. אמנם בספר החינוך (מצוה תנא) כתב, "ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק, כדי שלא נצער בעלי החיים יותר מדאי, כי התורה התיר לאדם למעלתו ליזון מהם ולכל צרכיו, לא לצערן חנם", ומשמע מדבריו שהוא מצד הבעלי חיים שלא יצטערו.

**ויש** לחלק אם עושה מעשה בידיים או שרק רואה שבהמה מצטערת ויכול להצילה, שלצורה בידיים יש בו איסור אף משום מדת האכזריות, אבל אם אינו מעשה בידיים אלא רק רואה שהיא מצטערת בזה אין איסור מצד האכזריות אלא רק כדי להצילה.

**ובזה** מתורצים דברי הרמב"ם שאף שכתב שמקור האיסור של צער בעלי חיים הוא מבלעם, זה דוקא אם עושה מעשה בידיים, אבל להציל בהמה שלא תצטער בזה נחלקו בסוגי' אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, והרמב"ם פסק שהוא איסור דרבנן בלבד.

**ומעתה** יש ליישב אף מה שבלעם היה מצווה על צער בעלי חיים אף שהוא בן נח. והוא עפ"י מה שכתב רבינו נסים (הקדמה לש"ס) "כי כל המצות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים". וכ"כ הרמב"ן (בראשית ו, יג) "כי החמס הוא החטא הידוע והמפורסם. ורבותינו אמרו (סנהדרין קח, א) שעליו נתחתם גזר דינם, והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא מזהיר". וכ"כ החזקוני (בראשית ז, כא), "יש כמה מצות שחייבים בני אדם לשמורן מכח סברת הדעת אעפ"י שלא נצטוו, ולפיכך נענשו כמו קין שנענש על שפיכות דמים אעפ"י שלא נצטוו על כך". וכ"כ הרוקח (סימן שסו) לענין חיוב ברכות, "כל דבר שגם בני נח הוזהרו עליו כגון גזל גניבה וחמס והוענשו יד עני לא החזיקו וצדקה וליייה ולקט ושכחה ופיאה והידור זקן שאם מצווים חייב אין צריך לברך", והיינו שאין מברכים על דבר שאף בני נח הוזהרו עליו. ומבואר בדבריו שבני נח הוזהרו במצוות השכליות.

**ולכן** יש לומר שאף בני נח הוזהרו בצער בעלי חיים במקום שנוהג במדת אכזריות, כיון שהיא מצוה שכלית וכל העולם הוזהרו בכך, ולכן בלעם נתבע על מה שציער את בהמתו, אבל במקום שהבהמה מצטערת מאליה בזה יש מצוה רק לישראל לדאוג להצלת הבהמה מצער, אבל בני נח לא הוזהרו במצוה זו, כי אינה מצוה שכלית שצריך לטרוח עבור בהמה אלא רק לא לצערה בידיים.

**ד. ובה** יש ליישב מה שהקשה בס' תורת שבת (או"ח ש"ה, כב) מאנשי נינוה שלא אכלו שלושה ימים ואף לא נתנו לבהמתם שלא לאכול באותן הימים, והיאך ציערו אותן, וכתב לחדש שאם אינו עושה מעשה בידיים אלא רק מרעיבן אינו נחשב לצער בעלי חיים [וכתב עפ"י זה לאסור להאכיל בשבת אווזות, עיי"ש]. ולכאורה דבריו נסתרים ממה שאמרו לגבי פריקה שצריך לפרוק את הבהמה משום צער בעלי חיים.

**אולם** לפי החילוק הנ"ל הוא מיושב, שדוקא בני נח לא הוזהרו אלא על צער בעלי חיים בידיים שהיא מדת אכזריות, ולכן אנשי נינוה היה מותר להן להרעוב את בהמותיהן, אבל ישראל מצווים אף לדאוג לצער בהמה מאליה, ולכן אסור לישראל להרעוב את בהמתו ויש בכך משום צער בעלי חיים.

**ה. עוד** יש לחקור בחיוב להציל את הבהמה מצער, האם החיוב הוא משום צער הבהמה שצריך לדאוג שלא תצטער ולהסיר ממנה את הצער, או שהעיקר הוא מצד הגברא שיתרגל להיות רחמן על הבריות.

**והנה** אמרו (ב"מ, שם) שצריך לפרוק בחינם, ונחלקו הראשונים בדין זה. שהרמב"ן כתב שדוקא אם הוא בטל ממלאכה אין צריך לשלם לו, אבל אם הוא מפסיד שכר אינו חייב לפרוק בחינם אלא משלם לו כפועל בטל, אבל הר"ן (שם) כתב, "ואינו מחוור בעיני, כיון דאיכא בפריקה צער בעלי חיים אפי' בטל מן סלע חייב בחנם, אבל טעינה הויא לה כשאר אבדה דבשכר כל שלא היה בטל אבל בבטל בחנם". ומבואר שנחלקו הראשונים האם צריך להפסיד שכר עבור מצות צער בעלי חיים.

**ויש** לבאר שהוא תלוי בחקירה הנ"ל, שאם עיקר המצוה היא מצד הבהמה שצריך לדאוג שלא תצטער, א"כ יש לומר שאם הוא מפסיד שכר הוא קודם לצער הבהמה, כי צרכיו קודמים לצער הבהמה ולעולם הוא קודם לחבירו, [ועי' באבן האזל (רוצח יג, ט) שכתב לחדש שאף אם אינו מפסיד כלל אינו מחויב לטרוח שהבהמה לא תצטער כיון שטרחו ורצונו לילך לדרכו קודם, ולכן לעולם אין צער בעלי חיים מצוה חיובית אלא אם רוצה לקיים מצוה זו ולדאוג לבהמה מקיים בזה מצוה. ואף דבריו הם לפי סברא זו שצורך האדם קודם לצורך הבהמה], אבל אם יסוד המצוה היא מצד האדם שיהיה רחמן א"כ אין להקדים את צרכו וטרחו כיון שאף הצלת הבהמה מצער היא צורך האדם, ולכן אף חייב להוציא על כך ממון, ואין ממנו קודם כי אף הצלת הבהמה היא מצרכיו.

**ו. עוד** יש נפק"מ מחקירה זו. שהנה דן בשו"ת שבות יעקב (ג, עא) אם מותר לעשות ניסוי על בעלי חיים, כגון ליתן לחתול או כלב משקה או מאכל שעדיין אינו בדוק ומנוסה לראות אם ימותו מזה. והאריך שם בדבריו, והביא ראיה להתיר ממה ששינוי (חולין פה, ב) שנפל לרבי חייא תולעת בתוך הפשתן שמזקת אותו, ורבי אמר לו שיקח עוף וישחוט אותו על המים שבהם שורים את הפשתן, ומריח הדם התולעת תצא. ואמרו שהטריף אותה קודם כדי שלא יצטרך לכסות את דמה. והוכיח מכאן השבות יעקב שמותר להרוג בהמה לצרכו, וא"כ אף לנסות עליהם דברים לצורך האדם מותר.

**אמנם** בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד תנינא, י) כתב שבהריגת בהמה אין משום צער בעלי

חיים כלל, וכל האיסור אם מצערה ומניחה בחיים.

**יש** לבאר את מחלוקתן עפ"י החקירה הנ"ל, שאם האיסור הוא מצד הבהמה צדקו דברי הנוב" ש"אם אינה מניחה בצער אלא הורגה מיד אין בכך איסור כלל, אבל אם הוא איסור מצד הגברא שיהיה לו מדת הרחמנות א"כ אף בהורגה יש מעשה אכזריות ולכן מותר רק לצורך האדם [ולצורך האדם יש לומר שמוותר כיון שעושה לצרכו אין בכך משום מעשה אכזריות כיון שהמעשה נעשה לצרכו, ודו"ק], וא"כ יש ראייה מדברי רבי שהורה להרוג בהמה לצורך הצלת ממונו שמוותר להשתמש בבהמה לצורך ניסוי אף אם תמות על ידי כך.

**ז. וכן** יש להוכיח מדברי הרמ"א (אבן העזר ה, יד) שכתב "כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביה משום איסור צער בעלי חיים. ולכן מותר למרוט נוצות מאוזזות חיות, וליכא למיחש משום צער בעלי חיים, ומ"מ העולם נמנעים דהוי אכזריות". ומשמע מדבריו שצער בעלי חיים אינו משום אכזריות של האדם אלא משום הצער של הבהמה, ולכן אם הוא לצורך האדם אין בכך איסור כיון שצרכיו קודמים, אלא שכתב שאף שמוותר משום צער בעלי חיים עדיין נהגו להימנע משום אכזריות, ונראה מדבריו שצער בעלי חיים אינו משום אכזריות.

**אמנם** השבות יעקב הביא את דבריו וכתב שאין להביא ממנו ראייה לאסור לעשות ניסויים בבעלי חיים, כי מריטת הנוצות הוא צער מידי, משא"כ אם מאכילה במאכל שאין אנו יודעים טיבו, אין צער בשעת האכילה רק שאח"כ יכול לגרום לה צער של

חולי ומכאוב, וכין שהוא לצורך רפואת אדם יש להתיר אף מצד מידת חסידות.

**יש** לומר שסברנו היא לשיטתו שהאיסור הוא מצד אכזריות, ולכן אם תולש נוצות שהצער הוא מידי יש לאסור זאת מצד אכזריות, אבל אם מאכיל את הבהמה מאכל שלא מזיקה מיד אין בכך מעשה אכזרי ולכן התיר השבות יעקב לעשות ניסוי באופן כזה.

**ח. עוד** נחלקו הפוסקים אם שייך איסור צער בעלי חיים באדם [באופן שלא מצערו בידיים שבה ודאי עובר משום אונאת דברים אלא באופן שצריך לדאוג שלא יצטער]. שבספר החינוך (מצוה שנא) כתב לענין איסור כלאים בבהמה שענינו משום צער בעלי חיים. והוסיף, "וכל חכם לב מזה יקח מוסר שלא למנות שני אנשים לעולם בדבר מכל הדברים שיהיו רחוקים בטבעם ומשונים בהנהגתם כמו צדיק ורשע והנקלה בנכבד, שאם הקפידה התורה על הצער שיש בזה לבעלי חיים שאינם בני שכל, כל שכן בבני אדם אשר להם נפש משכלת לדעת יוצרם", ומבואר בדבריו שיש איסור צעב"ח אף באדם. ובברכי יוסף (יו"ד שעב, ב) הביא משו"ת הרשב"א (א, רנב) שיש מצות פריקה אף באדם.

**אמנם** בשו"ת חוות יאיר (סימן קצא) כתב שאין להקל בצער אדם כמו שמצינו שהקילו בצער בהמה להתיר שבות וכדו', "ודאי יש לומר דהקפידה תורה על צער ב"ח דחסירה דעת ונפש המשכלת לסבול, מה שאין כן זה האדם איבעי' ליה ליתובי דעתיה ולקבל מאהבה אשר יארע לו וכמ"ש במס' סוכה על אבל חייב בסוכה אף על פי דמצטער פטור מן הסוכה", [וע"ע בס' נפש כל חי (סימן ד) שהביא עוד פוסקים בנידון זה].

**ולגבי** גוי הסתפק בקובץ שיעורים (פסחים, צב) אם יש בו איסור צער בעלי חיים או שהוא גרע מבהמה.

**ולכאורה** יש לומר, שאם איסור צער בעלי חיים הוא משום מדת הרחמנות אין לחלק בין גוי לישראל, וכיון שרואה אדם בצער צריך לדאוג ולהסיר את הצער ממנו, אבל אם הוא מצד צער הבהמה א"כ לעולם יש לומר שאין חיוב לטרוח ולהציל את הגוי מצער, כי רק בבהמה צותה התורה להסיר

את הצער ממנה ולא מהגוי שהוא פחות ממנה.

**[ועי' בס' מועדים וזמנים (ז, קמד) שכתב שדין זה שאין חיוב להציל גוי (כמבואר בשו"ע יו"ד קנח, ב) הוא רק בזמן שהיו אדוקים בעבודה זרה שלהם ושנאו ישראל שאינן בני דתן, אבל כשאין דורשים מישראל להמיר דתן ואינם רודפים אותם צריך להצילם, וה"ה שנוהג בהן איסור צער בעלי חיים, שצריך לדאוג ולהסיר צער מהן].**