

פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו זי"ע, הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

בגליון מוגדל זה ימצא הקורא מלא חפניים עיונים ודיונים עמוקים בכל מקצועות התורה ובתורת רבינו הגדול. מי שזכה להיות נוכח באחת ההתוועדיות הרבות יודע היטב עד כמה הדבר היה משאת נפשו של רבינו, שמלבד הציות צריכים גם ההקשבה, שביחד עם הנעשה יהי' גם הנשמע.

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליום גדול כזה, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת אלי' כאשר תורת רבינו מעסיקה אותו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב. במיוחד הדברים נכונים כעת בימי החושך כאשר את קולו אין אנו שומעים הרי אין לנו שיוור רק את התורה הזאת – תורת רבינו רבת הממדים והגוונים. וכמו אותו קו אור שבקע את חושך הצמצום כך מהווה תורת רבינו אלומת אור המאירה את האופק האפל באור יקרת המאיר את צעדינו ואת תהלוכתינו.

אך אין אור בלי כלים, ולשם כך מופיע הקובץ שלנו שמאז היווסדו בהוראתו המפורשת של רבינו ובעידודו הגדול מנסה הקובץ להמציא את הכלים לכל מי שרוצה לקלוט בתוך מוחו את האור הגדול, לברר דבריו ללבן שיטותיו, לחדד אמרותיו, לסלק קשיים ולהבין הבנות. ואכן גליון זה כקודמיו מגלה את ההארות והאורות הגנוזים וכמוסים בתוך תורתו המאירה של רבינו בנושאים שונים ומגוונים.

בחתמת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא", ו"מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

המערכת

לחיזוק ההתקשרות
לב"ק רבינו נשיאנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עסקא
הת' יוסף בן מלכה
הת' אלחנן דוב בן רלה
הת' אברהם אבא הלוי בן חנה ליבא
הת' אברהם חיים בן מלכה
הת' לוי בן לאה מרים בלומא

לקיץ בריא ושמח
ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ פנחס

הערות יש לשלוח לא יאוחז מיום ג', כ' תמוז

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

ב"ה

יום הגדול והקדוש ג' תמוז – ש"פ קרח

ה'תשע"ב

גליון טו [אלף-לז]

גאולה ומשיח

6.....נבואת יחזקאל על לעת"ל קח לך עץ אחד וגו'.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

לקוטי שיחות

10.....שיטת הרמב"ם בגדר החיוב דלחם משנה.....
הרב בנימין אפרים ביטון

18.....תקנת זרוע וביצה (גליון).....
הרב נחום שטראקס

21.....חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון).....
הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

אגרות קודש

25.....בענין קניית תוצרת גרמניה.....
הרב חיים רפופורט

29.....מצוה בו יותר מבשלוחו ולזכות אחרים במצוה.....
הרב בן ציון חיים אסטער

33.....השמחה בברית מילה.....
הרב מנחם מענדל רייצעס

34.....דבש במרקחת אי הוה משקה לענין חיוב נט"י.....
הרב בצלאל איינהורן

39.....ערב רב והמרגלים.....
הרב משה מרקוביץ

נגלה

40.....פחות משהו פרוטה עם הנאה פחות משו"פ.....
הרב יהודה לייב שפירא

50.....בדברי הצ"צ בענין דעת האשה בקידושין.....
הרב יוסף יצחק קלמנסון

- 57 קטנים לאו בני שליחות נינהו לפי רש"י
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 62 גדר איסור שהיה בשבת
הרב מענדל רייך
- 68 אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם
הרב חיים רפופורט
- 70 חידוש הש"ך בגדר חלב הקרוש בקיבה
הרב אורי גמסון
- 72 איסור קידוש בתו קטנה (גליון)
הרב משה פרץ

חסידות

- 73 יש ששים ריבוא אותיות לתורה
הרב אברהם אלאשילי
- 75 מקורות קדומים לביאור הרבי בשער היחוד והאמונה
הרב נחום וילהעלם
- 81 נפש הבהמית דמשה רבינו
הרב משה מרקוביץ
- 82 בכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 84 ביאור ב"כ"ש וק"ו" בתניא פ"א
הרב פרץ בראנשטיין

רמב"ם

- 85 כיסוי הדם בעפר עיר הנדחת
הרב חנניה יוסף אייזנבך

הלכה ומנהג

- 91 האם יש איסור אהל בכלי?
הרב לוי יצחק ראסקין
- 95 בגדים הרטובים מיד לפני שבת – האם הם מוקצה
הרב גדליה אבערלאנדער

102 עשיית 'שורה' לתנחומין
הרב יוסף שמחה גינזבורג

106 צירוף אינו שומר שבת למנין
הרב שלום דובער לוין

110 צירוף תינוקות שנשבו למנין
הרב ברוך אבערלאנדער

135 בעל שקיבל שבת קודם אשתו
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

137 הזמנה לבית חב"ד לשבת
הרב יהודה לייב נחמנסון

פשוטו של מקרא

149 בענין מכסה התחש שעל המשכן
הרב וו. ראזנבלום

151 ביאור במגילת רות
הרב שרגא פיוויל רימלער

היום יום

153 'היום-יום' כ"ף – כ"ד סיון
הרב מיכאל א. זליגסון

שונות

157 לוחות רבועות מנלן?
הרב ישראל אליעזר רובין

161 בעניני סת"ם
הרב דוד מנדלבוים

164 רבנו הזקן ובעל התולדות
הרב אלי' מטוסוב



גאולה ומשיח

נבואת יחזקאל על לעת"ל קח לך עץ אחד וגו'

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פועל דמיון בנבואה

ביחזקאל פל"ז כתוב: ו"אתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתב עליו ליהודה ולבני ישראל חברו חבריו ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חברו חבריו, וקרב אתם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך, וכאשר יאמרו אליך בני עמך לאמר הלוא תגיד לנו מה אלה לך, דבר אלהם כה אמר אדני ה' הנה אני לקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושבטי ישראל חברו חבריו ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתם לעץ אחד והיו אחד בידך", שזה הי' נבואה ליחזקאל הנביא על לעתיד לבוא, שאז לא יהי' שום פירוד בעם ישראל אלא אחדות בין מלכות יהודה ומלכות יוסף, ומלך אחד יהי' לכולם¹, והא שצוה לו הקב"ה לקחת עץ אחד וגו' ולחברם יחד, הטעם בפשטות הוא כמו שביאר הרמב"ן (לך לך יב,ו) וז"ל: ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, [שתהי' עשי' גשמית] תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות כמאמר ירמיהו שצוה לברוך והיה ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו' (ירמיה נא, סג-סד). וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת (מלכים ב-יג, טז-יז), ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם. ונאמר שם (פסוק יט) ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם, ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה וכו' עכ"ל, ז.א. דעי"ז שהנביא עושה בהמשך לנבואתו פעולה גשמית "פועל דמיון", הרי זה מבטיח שהדבר בודאי תתקיים.

(1) ראה לקוטי שיחות חכ"ה ע' 258 ובכ"מ.

ולכאורה יל"ע שהרי כתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"י ה"ד) וז"ל: דברי הפורענות שהנביא אומר כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דבר ולא בא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקיה, אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר, הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא, הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראייה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דבריו יודע שאתה נביא שקר, שנאמר אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ידבר שלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת עכ"ל², וא"כ כאן בנבואת יחזקאל שהיתה נבואה לטובה הרי בודאי צריך להתקיים וא"כ למה הוצרך ע"ז לפועל דמיון?

ועי' גם בשיחת קודש ליל י"ג תשרי תשמ"ה (תורת מנחם תשמ"ה ח"א ע' 205) וז"ל: כדי לקשר את ההחלטות טובות בענין הנ"ל עם דבר גשמי כמבואר בדרשות הר"ן (דרוש ב) שמצינו כו"כ נבואות שקישרו אותם עם דבר גשמי כמו "מקל שקד" "שכב על צדך השמאלי גו'" וכיו"ב כדי להבטיח את קיום הנבואה בפועל ממש נסיים את ההתוועדות בפעולה של צדקה כרגיל בהתוועדויות אלו. ובהקדים שפעולת הקישור עם דבר גשמי אינה מוכרחת בנדו"ד, מכיון שמדובר אודות דבר טוב: רוב הסיפורים בתנ"ך שבהם נצטווה הנביא לקשר את הנבואה עם פעולה גשמית הם בנוגע לנבואה על דבר בלתי רצוי, שכן נבואה על דבר בלתי רצוי יכולה להשתנות, שהרי "הקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה ואפשר שעשו תשובה או שתלה להם כו"כ (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ד) ולכן יש צורך לקשר את הנבואה עם פעולה גשמית, כדי שלא יהי' בה שינוי, משא"כ נבואה לטובה, הרי "כל דבר טובה שיגזור הא-ל אינו חוזר" (רמב"ם שם) ממילא אין כל צורך לקשר את הנבואה עם דבר גשמי, מכיון שגם בלאה"כ בטוחים שנבואה זו תתקיים בפועל ממש, ועד"ז בנדו"ד מכיון שמדובר אודות דבר טוב החלטות טובות, אין צורך והכרח לקשר

(2) ראה בס' עבודת המלך ובס' מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו (להגר"ר מרגליות) עמ' כה.

זאת עם פעולה גשמית, אבל אעפ"כ מובן שכאשר ישנה החלטה טובה ומיד מוסיפים ומקשרים זאת עם מעשה טוב בפועל ממש מוסיף הדבר בקיום ההחלטות ביתר שאת וביתר עוז עכ"ל.

והנה בס' דרשות הר"ן (דרוש ב) הביא דברי הרמב"ן וכתב על זה וז"ל: אמנם דבר אלו הפועלים הדמיונים המקיימים העתיד על כל פנים כדברי הרמב"ן ז"ל מתמיה, כי זה מטיל רפיון וחולשה ביעודים אשר לא בא עליהם פעל דמיוני שלא יהיו הכרחיים להתקיים, כי אם הם הכרחיים למה יעשה פעל דמיוני בקצתם לקיים היעוד וכבר הוא קיים בלעדיו. ונראה שהיתה התשובה בזה שהפעל הדמיוני ההוא לא יעשה כי אם ביעודים שאינם בטבעם חזקי הקיום, והם המיעדים רע, כי הם אין ענינם שיתקיימו על כל פנים, כי למה שהשם יתברך ארך אפים, אם ישוב הגוי המיועד ברע ההוא אליו וניחם, ישיב מעליהם אפו כאשר ראינו בנינוה (יונה ג, א-י). ולזה לא יבחן הנביא ביעודים הרעים, שהרי הם אין מנינם שיתקיימו על כל פנים. ולזה לא נמצא אלו הפועלים הדמיונים אלא ביעודים המנבאים רע, כאמרו (ירמיה נא סד) ככה תשקע בבל ולא תקום. וענין ארם גם כן, אם היה יעוד טוב ליואש מלך ישראל, כבר היה יעוד רע לארם, ומי יודע ואולי ישוב ארם מדרכו הרעה וניחם והשיב השם יתברך מעליו אפו, ולזה הוצרכו הפועלים הדמיונים ביעודים האלה, אבל היעוד הטוב לא יצטרך לפעל דמיוני מקיים.

– והוסיף הר"ן – אבל מה נעשה והרמב"ן ז"ל ממשיך זה ביעודים הטובים שנאמרו לאברהם, כי ברובם נעשה פעל דמיוני מקיים היעוד? ומעתה שמע מה שאומרהו בזה, והוא, שידוע שאין מטבע היעוד הטוב להתקיים יותר מן היעוד הרע, כי כמו שמדת הדין נותנת שהמיועד הרע כשהטיב מעשיו יקרע גזר דינו, כן ראוי שהמיועד בטוב כשירע מעלליו, שחטאיו ימנעו הטוב ממנו. ואין בין זה לזה כלום. ומקרא מלא דיבר הכתוב (ירמיה יח, ט-י) ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה. אבל אם ימשך הענין על הדרך אשר אמרנו, רוצה לומר שהיעודים הטובים והרעים ישתנו, לא ישאר דבר יבחן בו הנביא, כי האותות והמופתים כבר יבואו על פנים רבים אין אימות בהם. ולזה היה מן ההכרח שישים השם יתברך איזה מין מן היעודים חזקי הקיום לא ישתנה בשום פנים. ולמה שלא היה אפשר זה ביעודים הרעים, כי אין מחוק השם יתברך להרע לשבים אליו, אם כן בהכרח שיקיים היעודים הטובים על כל פנים, כי אם לא יותיר דבר, לא

יוכל לבחון בו הנביא, ואחר שלא היה כך רק להכרח אשר זכרתי, ראוי שכאשר לא יתחייב מצד ההכרח, שיונח הענין לטבעו, והוא שיהיו היעודים הטובים אפשרי ההשתנות כיעודים הרעים. וידוע, שאין מקום להכרח אלא כאשר ייעדו היעודים על יד נביא אשר נתחייב לשמוע אליו, כמו שבאה על זה המצוה ואמר אליו תשמעון (דברים יח, טו), כי אם לא יהיה לנו דרך לבחון אותו, איך אפשר שנהיה מצוים לשמוע אליו. אבל האבות שלא היו מזה הכלל, רוצה לומר שלא היו מכלל הנביאים שנצטוו לשמוע אליהם, נשאר היעודים ההם על טבעיהם המוחלט, רוצה לומר שהיעודים הטובים מהם אפשרי הביטול כיעודים הרעים, אלא במה שבא עליו פעל דמיוני שזה מקיים היעודים כולם רעים וטובים עכ"ל.

הרי ביאר דהא שצריכים פועל דמיון שהנבואה תתקיים בפועל, ה"ז רק בנבואה שאינה לטובה ששם שייך שתתבטל ע"י עשיית התשובה, כי בנבואה לטובה אין צורך לזה כיון דבלאו הכי נבואה לטובה אינה חוזרת, אלא שהקשה מזה על הרמב"ן שהוא כתב דאפילו בנבואה לטובה כמו בנבואת אברהם אבינו דהוה לטובה הוצרך לפועל דמיון שתתקיים? ותיירץ דהטעם שנבואה לטובה אינה חוזרת הוא משום דע"ז יוכלו לבדוק את הנביא אם הוא נביא אמת וכל זה שייך רק לאחר שהי' הציווי ד"אליו תשמעון", אבל בזמן האבות שעדיין לא הי' ציווי זה, גם נבואה לטובה אפשר להתבטל ולכן הוצרך לפועל דמיון.

ובמה שהקשה הר"ן מנבואת אברהם, לכאורה יש לתרץ גם באופן אחר, שהרמב"ם כתב בהקדמתו לפירוש המשניות, דכלל זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק אם ה' צוה להנביא להתנבא לאחרים, דאז אינה מתבטלת [כיון דאם תתבטל לא יהי' שייך בחינת הנביא] אבל אם הנבואה היתה רק להנביא לעצמו [דלא שייך בזה בחינת הנביא] יכולה להתבטל, וא"כ הכא שהנבואה הי' לאברהם לעצמו הרי יכולה להתבטל ולכן הוצרך שם לפועל דמיון.

ולפי כל זה אכתי תקשי מנבואת יחזקאל דלמה הוצרך לעשי' גשמית וכו'?

ואולי יש לומר בזה, דכפי שנת' מהרמב"ם הל' יסוה"ת שם וכן ממו"ש בהקדמתו לפירוש המשניות יוצא שכל ענין זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק בכדי שיוכל להיות "בחינת הנביא" דאם שייך דנבואה תתבטל לא נדע אם הוא נביא אמת או שקר, וכלשונו בפיהמ"ש דלכן אי אפשר

שיתבטל: "בשביל שלא יהי' נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו ואל העיקר הגדול הזה רמז ירמיהו במחלקתו עם חנניא בן עזור וכו'", דמזה מובן דבמקום שלא שייך טעם זה כדי שיוכל להיות "בחנית הנביא" כמו לפני מ"ת כנ"ל, או כמ"ש הצל"ח בברכות ד, א דבמשה רבינו ליכא ענין זה, ואפילו הבטחה לטובה יכולה להתבטל שהרי במשה אי"צ בחנית הנביא שהרי כבר הובטח לו "וגם בך יאמינו לעולם כו" עיי"ש, שפיר יכולה להתבטל כמו בנבואה לרעה, וא"כ אפ"ל דכל זה שייך רק בנבואה שמתנבא על הזמן שהוא בחיי הנביא עצמו, דאם תתקיים נדע שהוא נביא אמת, ואם לא תתקיים נדע שהוא נביא שקר, משא"כ אם הנבואה מעיקרא היא על זמן דלעת"ל שאינו בחיי הנביא עצמו שבכל אופן לא שייך בזה "בחנית הנביא" שנדע אם יש עליו החיוב דאליו תשמעון, אפילו נבואה לטובה יכולה להתבטל.

וכן לכאורה משמע מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש שם שכתב: "אבל אם הבטיח שטובות תבואנה בזמן מסויים כגון שיאמר שלום יהיה בשנה זו והיתה מלחמה, או שיאמר שהשנה תהיה גשומה וברוכה והיה רעב ובצורת וכדומה לכך, הרי זה נביא שקר ונתברר שטענתו שוא ושקר" דמשמע דזה קאי על נבואה לטובה שהוא על זמן מסוים בחיי הנביא.

דלפי זה מתורץ הקושיא מנבואת יחזקאל, דכיון שקיום הנבואה תהי' לעתיד לבוא ובכל אופן לא שייך בזה בחנית הנביא כיון דמעיקרא לא נאמרה על זמנו, בזה שפיר יכולה להתבטל, ולכן שפיר הוצרך לעשיה גשמית "פועל דמיון" דרק משום זה אמרינן שנבואה זו לא תתבטל.



לקוטי שיחות

שיטת הרמב"ם בגדר החיוב דלחם משנה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה הרמב"ם הביא החיוב דלח"מ בשבת ויו"ט ב' פעמים, הא' בהל' ברכות פ"ז ה"ד וז"ל "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות

נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן, והב' בהל' שבת פ"ל ה"ט שכתב בקיצור וז"ל "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים".

ויעויין בלקו"ש חל"ו בשלח ג שביאר שיטת הרמב"ם בזה דאף שבפשטות נראה שהוא אותו הדין וקיצר בלשונו בהל' שבת כי סמיך על מ"ש לפנ"ז בהל' ברכות, מ"מ י"ל דמ"ש הרמב"ם דין זה ב"פ הוא משום דס"ל שיש שני דינים בלח"מ הן מדין בציעת הפת והן מדין סעודות שבת ויו"ט ותרומיהו איתנהו בי'.

דהנה חיוב זה יש לבארו בשני אופנים, הא' שהוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

וזהו החילוק בין שתי ההלכות ברמב"ם, בהל' ברכות הביא החיוב דלח"מ בהמשך לדיני בציעת הפת, דהתחלת ההלכה היא "מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה, אם היתה שם שלימה של שעורים ופרוסה של חטים מניח שלימה בתוך פרוסה ובוצע משתיהן כדי שיבצע מחטים ומשלימה", ובהמשך לזה מביא "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן", היינו שמדיני בציעת הפת חייב בשבת ויו"ט לבצוע על שתי ככרות.

ואילו בהל' שבת קאי בדין הב' שבלח"מ, מצד חשיבות הסעודה שבזה, כדיוק לשונו "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת כו' וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות", דמהלכות ודיני ג' סעודות בשבת יש חיוב לקבוע אותן על יין ולבצוע על שתי ככרות עיי"ש.

דיוק לשון הרמב"ם בב' ההלכות דלחם משנה

ב. והנה בשרש הדברים נראה לבאר עפ"ז עוד דיוק ושינוי לשון הרמב"ם בהביאו הדין דלח"מ בשבת ויו"ט בין הל' ברכות להל' שבת.

דהנה בהל' ברכות שם כתב וז"ל "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות כו'", אכן בהל' שבת שם כתב וז"ל "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים",

והמתבאר דבהל' ברכות כלל הרמב"ם "שבת וימים טובים" בחדא מחתא משא"כ בהל' שבת שהביא תחילה החיוב דשבת ולבסוף הוסיף בפ"ע החיוב דיו"ט ובלשונו "וכן בימים טובים".

ואף שבפשטות נראה דבהל' שבת קאי על דיני "שבת" ולכן הוא דהביא תחילה הדין דלח"מ בשבת עלה הוא דקאי ורק אח"כ הוסיף בפ"ע שכן הוא הדין גם "בימים טובים", משא"כ בהל' ברכות דקאי על דיני בציעת הפת בכלל דחלוק בזה "שבתות וימים טובים" משאר ימות השנה, ולכן הוא דכללם יחד, מ"מ הרי ע"פ הידוע גודל הדיוק שבלשון הרמב"ם נראה דדיוק ושינוי זה עולה בקנה אחד גם עם יסוד החילוק בין שתי ההלכות ברמב"ם בגדר החיוב דלח"מ.

ג. דהנה בלקו"ש חל"ו שם עמ' 81 מבאר רבינו דבחיוב בציעת הפת אין חילוק בין שבת ויו"ט, משא"כ בענין סעודות שבת ויו"ט הרי מצינו בזה כמה חילוקים ביניהם, דכיון שבשבת אסורים גם במלאכת אוכל נפש וצ"ל הכנה רבתי להסעודה מערב שבת הרי נמצא שיש לסעודת שבת יותר חשיבות וקביעות מסעודת יו"ט שאפשר להכניח בו ביום.

ועפ"ז כתב לבאר יסוד השיטות אם בגדר החיוב דלח"מ ביו"ט יש בו השני דינים דבציעת הפת וסעודת יו"ט או לא, דדין הא' שהוא משום לתא דבציעת הפת מסתבר לומר שישנו ביו"ט כמו בשבת לכו"ע והיינו כיון דבחיוב בציעת הפת אין חילוק בין שבת ויו"ט כנ"ל וא"כ כשם שבציעת הפת דשבת צ"ל על שתי ככרות הוא הדין והוא הטעם גם ביו"ט, אכן דין הב' שהוא משום לתא דסעודת יו"ט הרי מאחר שמצינו כמה חילוקים בין סעודת שבת לסעודת יו"ט כנ"ל יש מקום לומר שאין סעודת יו"ט מחייבת קביעות הסעודה על שתי ככרות.

ונראה לומר דבזה הוא דנחלקו הש"ס והמכילתא ופרש"י עה"ת, דהש"ס והמכילתא ס"ל שאין החיוב דלח"מ ביו"ט שוה להחיוב דשבת, כי חיוב לח"מ דיו"ט הוא רק מצד הדין הא' דבציעת הפת ולא מצד הדין הב' דסעודת יו"ט, אכן שיטת רש"י עה"ת שגדר חיוב לח"מ ביו"ט הוא בדיוק כהחיוב דשבת שיש בו שני הגדרים הן מצד הדין דבציעת הפת והן מצד הדין דסעודת יו"ט יעוי"ש.

ועוי"ש בהערה 35 וזלה"ק "ולכאורה כן משמע ברמב"ם הל' שבת שם, שהוסיף "וכן בימים טובים" (ודוחק לומר דקאי רק על עיקר הדין דשתיית יין ובציעת הפת בימים טובים ולא על גדרו)."

כלומר, מדברי הרמב"ם להל' שבת שם [דקאי על דין הב' מצד גדר הסעודה כנ"ל] שהוסיף גם "וכן בימים טובים" מתבאר דס"ל כהשיטה דתרווייהו איתנהו בגדר החיוב דלח"מ ביו"ט הן מצד הדין דבציעת הפת [דבזה הרי אין חילוק בין שבת ליו"ט כנ"ל, וכמפורש ברמב"ם להל' ברכות שם דקאי על הדין דבציעת הפת] והן מצד הדין דסעודת יו"ט, שלכן הוסיף בהל' שבת שם דקאי אדין הסעודה "וכן בימים טובים".

ד. ועפ"ז יש לבאר השינוי הנ"ל בין לשון הרמב"ם להל' ברכות והל' שבת, ובהקדים דגם אי נימא דתרווייהו איתנהו בגדר החיוב דלח"מ ביו"ט הן מצד הדין דבציעת הפת והן מצד הדין דסעודת יו"ט [וכמו שהוא בגדר החיוב דלח"מ בשבת], מ"מ עדיין חלוק הוא הדין דבציעת הפת דבזה שבת ויו"ט שוים ממש מהדין דקביעות הסעודה שמצינו בזה כמה חילוקים ביניהם, ואע"ג דלענין לח"מ ס"ל להרמב"ם דבשניהם הן בשבת ובן ביו"ט איכא בגדר החיוב דלח"מ גם מצד דין הסעודה שבו, מ"מ לא הרי סעודת שבת כסעודת יו"ט.

ולכן י"ל דבהל' ברכות דקאי על דין הא' דבציעת הפת כתב הרמב"ם "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות כו" שכלל להחשוב דלח"מ בשבת ויו"ט בחדא מחתא, דמצד הדין דבציעת הפת אין חילוק בין שבת ויו"ט כלל, משא"כ בהל' שבת דקאי על דין הב' שבלח"מ שהוא מצד חשיבות הסעודה שבזה כתב "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים", והיינו שהביא תחילה הדין דלח"מ בשבת בפ"ע ואח"כ הוסיף החיוב דלח"מ ביו"ט בפ"ע, והיינו מכיון שבגדר הסעודה עלה קאי בהלכה זו הנה לא הרי סעודת שבת כסעודת יו"ט וכמוש"נ.

מצוה לאכול משניהם או דסגי באחת מהן

ה. והנה בלקו"ש חל"ז שם נתבאר הנפק"מ שבין שתי הדינים הנ"ל בלח"מ, דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה הר"ז נוגע לכל הסעודה ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה ומצוה [מן המובחר] לאכול משניהם.

ועפ"ז כתב לבאר דיוק לשון הרמב"ם שלא הוסיף בהל' שבת הא דבצוע רק ככר אחת מהן וכמ"ש בהל' ברכות שם להדיא "נוטל שתיהן בידו ובצוע אחת מהן", והיינו משום דדין זה דבצוע רק ככר אחת מהן הוא רק מצד

הדין דבציעת הפת ולא מצד הדין דקביעות הסעודה כנ"ל, והרי נתבאר דבהל' שבת קאי הרמב"ם על הדין מצד חשיבות הסעודה משא"כ בהל' ברכות שקאי על הדין דבציעת הפת עיי"ש.

ו. האומנם דלכאורה צ"ע וביאור הכוונה בזה, דהרי שיטת הרמב"ם היא דתרווייהו איתנהו בי' דהיינו שישנם שני הגדרים בהחויב דלח"מ הן מצד לתא דבציעת הפת והן מצד לתא דהסעודה, וא"כ צ"ע לאידך גיסא מש"כ בהל' ברכות הדין דבוצע רק ככר אחת מהן.

דהרי הגם כי מצד הדין דבציעת הפת עלה קאי בהל' ברכות סגי בזה שנוטל שניהן בידו ובוצע רק אחת מהן והיינו משום דדין זה נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת כנ"ל, מ"מ הרי לפי האמת ס"ל להרמב"ם [בהל' שבת] שישנו בהחויב דלח"מ עוד דין נוסף מצד חשיבות הסעודה, ומצד דין זה הרי מצוה לבצוע ולאכול משניהם [שלכן לא הביא הרמב"ם פרט זה דבוצע רק ככר אחת מהן בהל' שבת וכמוש"נ בהשיחה שם], וא"כ איך כתב הרמב"ם בהל' ברכות שם להלכה דלענין חיוב לח"מ סגי בזה שנוטל שניהן בידו ובוצע רק אחת מהן וצ"ע³.

ז. ויתכן לומר הביאור בזה ע"פ מש"כ בהשיחה שם הערה 29 די"ל דגם אי קיי"ל כהצד הב' דהוא משום לתא דחשיבות הסעודה מ"מ סגי בזה שנוטל שתיהן בידו ובוצע רק אחת מהן, והיינו משום דשפיר מקרי בזה קביעות סעודה על שתיהן.

וזלה"ק ע"פ מ"ש הרשב"א ועוד (הנ"ל הערה 27) שר' זירא הי' בוצע על כל הככרות, לכאורה י"ל (ע"פ הנ"ל ס"ג) שזהו החילוק בין רב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, כי ס"ל דהוי דין בבציעת הפת, ור"ז דבצע על ב' הככרות, כי ס"ל דהוי דין בסעודה. אבל מזה שהוסיף רב כהנא (בשבת שם.

3) ודוחק גדול לומר דאה"נ שס"ל להרמב"ם להלכה למעשה אשר מצד דין הב' שהוא משום לתא דסעודה [שהביא בהל' שבת] יש לו לבצוע ולאכול משניהם, ומש"כ בהל' ברכות "ובוצע אחת מהן" היינו רק לפי מה דקיי"ל השתא בהל' ברכות שישנו [רק] הדין הא' דבציעת הפת, אמנם לפי מה דקיי"ל אליבא דאמת בהל' שבת שישנו דין נוסף מצד לתא דסעודה הנה אה"נ שיש לבצוע משניהם.

דזה נראה דוחק גדול ומכמה טעמים, הא' דא"כ הו"ל להרמב"ם להשמיענו לאידך גיסא בהל' שבת בפירוש שיש לבצוע ולאכול משניהם והיינו מצד דין הסעודה, והב' והוא העיקר דלא מסתבר כלל לומר שהרמב"ם יביא בס' "הלכות הלכות" דין מסויים להלכה רק מצד ה"גדר" שבו ע"ד הפלפול ולהלכה למעשה לא קיי"ל כן ודו"ק.

ולכמה גירסאות גם בברכות) "לקטו כתיב" מסתבר דגם לר' כהנא מקרי קביעת סעודה על שתיהן".⁴

והמתבאר מדברי רבינו ב' אופנים בביאור שיטת רב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, הא' דס"ל דהוא דין בבציעת הפת ולכן הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת שיאחזן שניהן בידו אבל אי"צ לבצוע ולאכול משניהם, והב' דס"ל דהוא דין בסעודת שבת וגם ע"י אחיזת שניהן, אפי' אם בוצע רק אחת מהן, שפיר מקרי קביעת סעודה על שתיהן.

ולפ"ז הנה מש"כ בהשיחה לעיל ס"ג ובהערה 20* בביאור הנפק"מ שבין שתי האופנים דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת וסגי לבצוע רק מאחת מהן משא"כ אם הוא דין בסעודת שבת הר"ז נוגע לכל הסעודה ומצוה לבצוע ולאכול משניהם, הר"ז רק לאופן הא' הנ"ל שבהערה 29, אמנם לאופן הב' דגם ע"י אחיזת שניהן אף אם בוצע רק מאחת מהן שפיר מקרי קביעת סעודה על שתיהן, שוב אפ"ל דגם להצד דהוא דין בסעודת שבת אי"צ לבצוע ולאכול משניהם.⁵

ועפ"ז יש ליישב שיטת הרמב"ם דהגם דס"ל שישנם שני הגדרים בהחיוב דלח"מ, מ"מ שפיר כתב בהל' ברכות להלכה למעשה דסגי בזה שנוטל שניהן בידו ובוצע רק אחת מהן, והיינו גם לפי מאי דקיי"ל [בהל' שבת] שישנו דין נוסף בהחיוב דלח"מ מצד דין הסעודה, דגם לאופן זה

4) וראה בגליון א'ל מש"כ בביאור דברי רבינו בזה בארוכה יעווי"ש.

5) האומנם דגם לאופן הב' שבהערה 29 עדיין י"ל דלהצד דהוא דין בסעודה "מצוה מן המובחר" עכ"פ לדקדק לאכול משניהם, דהגם דס"ל דגם ע"י אחיזת שניהם אפי' אם בוצע רק מאחת מהן מקרי קביעת סעודה על שתיהן כנ"ל, מ"מ שפיר י"ל דאיכא מצוה מן המובחר עכ"פ לאכול משניהם.

וי"ל דזהו הכוונה בדיוק לשון רבינו בפנים השיחה ס"ג בהנפק"מ שבין שתי האופנים וזלה"ק "אם הוא דין בבציעת הפת, הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה, הר"ז נוגע לכל הסעודה, ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה, ומצוה (מן המובחר) לאכול משניהם", וכד דייקת שפיר הרי הוסיף התיבות "מן המובחר" בחצאי ריבוע. וי"ל דהכוונה בזה הוא להמבואר בהערה 29, והיינו דלאופן הא' שבפנים השיחה ס"ג הרי שפיר י"ל דלהצד דהוא דין בסעודת שבת "מצוה לאכול משניהם", אמנם לאופן הב' שבהערה 29 אינו מצוה וחיוב לאכול משניהם [דהרי גם ע"י אחיזת שניהן מקרי קביעות סעודה על שתיהן], אלא דאיכא בזה "מצוה מן המובחר" עכ"פ לאכול משניהם ודו"ק.

ומדי דברי בו יש להעיר ממה שכלל בהנפק"מ שבפנים השיחה ב' פרטים להצד דהוא דין בסעודה, הא' שצריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה, והב' שמצוה לאכול משניהם, ורק על פרט הב' הנ"ל הוסיף בחצאי ריבוע התיבות "מן המובחר".

שפיר מקרי קביעות סעודה על שתיהן בנוטל שתיהן בידו בעת הברכה ובציעת הפת אף אם בוצע רק אחת מהן וכמוש"נ בהערה 29.

ומש"כ רבינו בביאור הטעם שלא הוסיף הרמב"ם בהל' שבת דבוצע רק ככר אחת מהן וכמ"ש בהל' ברכות "כי זהו רק מצד דין בציעת הפת ולא בקביעות הסעודה", ולכאורה הרי להמבואר בשיטת הרמב"ם הנה גם מצד דין הסעודה אי"צ לבצוע ולאכול משניהם דהרי שפיר מקרי קביעות סעודה על שתיהן במה שנוטל שתיהן בידו וכו' כנ"ל.

וי"ל הכוונה בזה דגם לפי הסברא שבהערה 29 דבנוטל שתיהן בידו ובוצע רק אחת מהן שפיר מקרי קביעות סעודה על שתיהן, מ"מ (א) הנה לצד זה דהוא משום דין הסעודה הרי עדיין שייך בזה מצוה "מן המובחר" עכ"פ לבצוע ולאכול משניהם וכמוש"נ בהערה 5, (ב) ועוד דהגם כי שפיר יש מקום לומר שבנוטל שתיהן בידו ובוצע רק אחת מהן מקרי קביעות סעודה על שתיהן מ"מ יש גם מקום לומר לאידך גיסא שלצד זה יש חיוב לבצוע ולאכול משניהם [ואדרבה כן מסתבר לומר בפשטות וכמ"ש בתחילה בפנים השיחה], ולכן הוא דלא הוסיף והדגיש הרמב"ם בהל' שבת הפרט דבוצע רק ככר אחת מהן, דפרט זה שייך יותר להדין דבציעת הפת משא"כ מצד הדין דקביעות סעודה הרי אף אם קיי"ל דמקרי קביעות סעודה בנוטל שתיהן בידו ובוצע רק אחת מהן, מ"מ עדיין יש מצוה מן המובחר לאכול משניהם וגם יש מקום בסברא לומר שיש חיוב לאכול משניהם ודו"ק.

דין לחם משנה בסעודות של חיוב או גם בסעודות של רשות

ח. והנה בהשיחה שם הביא עוד נפק"מ בין שתי הדינים דלח"מ, דאם הוא דין בבציעת הפת מסתבר שהחיוב דלח"מ הוא בכל פעם שהוא סועד בשבת גם בסעודות של רשות⁶, אכן אם הוא דין בסעודת שבת י"ל שהוא רק בג' סעודות השבת של חיוב ולא אם מרבה עוד סעודות של רשות יעוי"ש.

6) ראה מגיד משנה להל' שבת שם וז"ל "וכתב גאון כל זמן שהוא סועד". וכ"ה באבודרהם ב"דיני שלש סעודות" בשם הרא"ש (הובא ברמ"א או"ח סי' רצא ס"ד ושו"ע אדה"ז שם סי"ז) "כל שעה שמבקש לסעוד חייב בלח"מ ואע"פ שאינו מחוייב אלא בשלש סעודות" (הובא בהשיחה שם). וראה שם הערה 24 שכן מתבאר גם מביאור הגר"א לשו"ע שם סי"ק יב עיי"ש.

ולכאורה מדברי הרמב"ם בהל' שבת "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות" שהזכיר הך חיובא דלח"מ רק בסעודות של חיוב, מתבאר דס"ל שהחיוב דלח"מ הוא רק בג' סעודות השבת של חיוב ולא בסעודות של רשות.

ולכאורה צ"ע דהרי נתבאר שיטת הרמב"ם דס"ל דתרווייהו איתנהו בי' שיש שני הגדרים בחיוב לח"מ הן מדין בציעת הפת והן מדין סעודת שבת, וא"כ מסתבר דלשיטת הרמב"ם צ"ל החיוב דלח"מ גם בשאר סעודות של רשות מצד הדין דבציעת הפת עכ"פ, וצ"ע מה שלא הזכיר הרמב"ם חיוב זה בכל סעודה שסועד אלא כתב שחיוב זה הוא בג' סעודות של חיוב⁷.

ט. והנראה לומר בזה דבר חדש, דהנה יעויין בהל' ברכות שכתב הרמב"ם וז"ל "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות", ומבואר שכאן בהל' ברכות הביא הרמב"ם החיוב דלח"מ בסתם ולא הזכיר שחיוב זה הוא רק בג' סעודות של חיוב וכמ"ש להדיא בהל' שבת.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר דהרמב"ם אזיל בכל זה לשיטתי' בגדר החיוב דלח"מ וחלוקים בזה דברי הרמב"ם בהל' ברכות מהל' שבת, ואה"נ דכאן בהל' ברכות ס"ל להרמב"ם שישנו החיוב דלח"מ בכל סעודות שסועד גם בסעודות של רשות ודלא כבהל' שבת ששם ס"ל שהוא רק בג' סעודות של חיוב, ודברי הרמב"ם בזה מדוייקים היטב ועולים בקנה אחד עם יסוד החילוק בין שתי ההלכות ברמב"ם בהל' ברכות ובהל' שבת⁸.

דהנה בהל' שבת קאי הרמב"ם בדין הב' שבלח"מ מצד חשיבות הסעודה וכנ"ל, ולכן הוא דכתב הרמב"ם שחיוב זה דלח"מ מצד דין הסעודה הוא רק בסעודות של חיוב, אכן בהל' ברכות קאי הרמב"ם בדין הא' שבלח"מ מצד בציעת הפת וכנ"ל, ולכן כתב בסתם "בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע

(7) וע"ד החידוד הי' מקום לומר בזה דס"ל להרמב"ם דתרווייהו איתנהו בי' ותרווייהו "צריכא", כלומר שחז"ל תיקנו החיוב דלח"מ רק היכא ששני הדינים קיימים הן הדין דבציעת הפת והן הדין דסעודת שבת, משא"כ היכא שישנו רק דין א' בלא השני לא תיקנו הדין דלח"מ [ולכא להוכיח מהחיוב דלח"מ ביו"ט שלכמה שיטות הוא רק מצד הדין דבציעת הפת, דהרי שיטת הרמב"ם היא שגם ביו"ט ישנו ב' הדינים דלח"מ וכמוש"נ לעיל]. אכן כ"ז הוא לפלפולא בעלמא, והעיקר נראה כדברינו שבפנים.

(8) וע"ד דיוק רבינו בהשיחה שם בביאור כוונת הרמב"ם שלא הוסיף בהל' שבת הפרט דבצוע רק ככר אחת וכו' עיי"ש, ועד"ז י"ל בנוגע להדין דלח"מ בג' סעודות של שבת או בכל סעודה שסועד וכמוש"נ בפנים.

על שתי ככרות" דס"ל שחיוב זה שבלח"מ מצד בציעת הפת הוא בכל פעם
 שסועד גם בסעודות של רשות וכמוש"נ⁹.



תקנת זרוע וביצה (גליון)*

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א' לג העיר הרב ע.ג.ו. שיחי' על דברי הרבי בביאורו להגדה,
 ע' ו, פסקא הזרוע כו' והביצה, וז"ל: "יש שכתבו דלוקחים ביצה משום זכר
 לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן
 בהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבלות. וא"כ נצטרך
 לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחד לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו
 מנהג זה",

ובאג"ק ח"ב ע' רמ"ג (במכתב להרש"י זיין) מוסיף הרבי ומפרש
 ההוכחות מהמהשנה ומהירושלמי שמהם מוכח שכבר בזמן בהמ"ק היו
 לוקחים שני תבשילין. דז"ל המשנה (פסחים קיד, א) "הביאו לפניו מצה
 וחזרת וחרוסת ושני תבשילין. . ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של
 פסח", וז"ל הירושלמי (פסחים פ"י סוף ה"ג) "ובגבולין צריכין ב' תבשילין
 אחד זכר כו".

דהיינו, שלפי דברי הרבי, גם בזמן בית שני לא היו באים כולם לבית
 המקדש מחוץ לירושלים להקריב הפסח, ועאכו"כ – שלא היו באים מחוץ
 לארץ, ושם בחו"ל היו רוב האומה בזמן בית שני (ועי' סנהדרין יא א, גליות
 שנעקרו ממקומם לעלות להקריב הפסח, עיי"ש), כדלהלן ממכתב הרבי,
 לכן בשבילים – תקנו חכמים ב' תבשילין בזמה"ק.

הק' הנ"ל מהמפורש בשו"ע אדה"ז שהתקנה לקחת ב' תבשילין נתקנה
 לאחר החורבן, דז"ל אדה"ז בסי' תעג ס"כ: "ובזמן שבית המקדש קיים היה
 צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה ועכשיו שחרב בית
 המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני
 תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

9) ואם כנים דברינו נמצא שיש לנו מקור נוסף משיטת הרמב"ם להשיטות (נסמנו לעיל הערה
 6 שישנו להחייב דלח"מ בכל סעודה שסועד מצד הדין דבציעת הפת עכ"פ ודו"ק.

(* לע"נ אחי היקר הרה"ת ר' אברהם ישעי' בן א"א ר' עבדי' ז"ל.

וכתב לבאר ע"פ המבואר בכ"מ שיש ב' דינים (מטרות) בהבאת הדברים על השולחן בליל פסח, שהם: א) לקיים המצוה כמו לאכול המצה והמרור, לטבול בהחרוסת, ולשתות הד' הכוסות; ב) שיהי' הדבר לפניו בשעת אמירת ההגדה (עי' לקו"ש חכ"ז ע' 50 וחל"ב ע' 45). ועפ"ז כתב לבאר, שגם בב' תבשילין יש דינים: דין א' שיהיו לפניו בשעת אמירת ההגדה - שדין זה נתקנה לאחר החורבן, וע"ז מדבר בשו"ע; דין ב' - כמו שמבאר בדבריו עיי"ש, ועל דין זה הב' - מדבר הרבי.

ולא נראה כן, כי הרי מנהגו הוא שלא לאכל הזרוע, נמצא א"כ שבב' התבשילין יש רק דין אחד שיהיו לפניו בשעת אמירת ההגדה ותו לא (ועי' שו"ע אדה"ז שם סעיף כ' שהם רק לזכר בעלמא). ואם תרצה בכל זאת לחדש ולומר שבב' התבשילין יש ב' דינים כו', זאת ודאי - שאינו פשוט כלל, והי' להרבי להזכירו בפירושו דבריו.

עוד זאת, לפי דבריו נהרסה עיקר שיטתו של הרבי שאומר שאין לחלק בין לפני החורבן ללאחר החורבן.

ב. והנראה לומר בזה דאין הקושי' על דברי הרבי כלל, אלא הקושי' היא על דברי שו"ע אדה"ז, כי בירושלמי מפורש שבזמן המקדש כבר לקחו ב' תבשילין בגבולין.

ולתרץ הקושיא על שו"ע אדה"ז, י"ל שבשו"ע אדה"ז לא נחית ללמדנו על הפרט, על התקנה שבגבולין (ושבחו"ל) שבזמן המקדש, כי אינו מוסיפה כלום בביאור ההלכה של ימינו.

ואף שהרבי במכתבו הב' להרב זוין (אגה"ק שם ע' רסא ואילך), כותב על דברי המשנה "הביאו לפניו . . שני תבשילין", שאין לומר שהמשנה "מדלגת על דין חוץ ירושלים בא"י ובכל חו"ל (ששם היו רוב האומה) בזה"ב",

י"ל, שדברי הרבי הם על המשנה, שדרך המשנה היא לכתוב הלכות של זמן המקדש, לכן מסתבר שלא דילגה המשנה על הפרט של התקנה שבגבולין שבזמנה"ק. אבל דרך השו"ע לכתוב רק הלכות השייכות בזמנה"ז, לכן י"ל שלא הזכיר בשו"ע התקנה שבגבולין שבזמנה"ק כי אינו מוסיפה כלום בביאור ההלכה של ימינו.

אבל לכאורה תירוץ זה אינו מספיק, כי כלשון שו"ע אדה"ז מפורש גם ברמב"ם, וז"ל הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"א) "ובזמן הזה מביאין על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", והרי הרמב"ם כותב גם הלכות השייכות בזמן המקדש א"כ מדוע דילג על הפרט של התקנה שבגבולין שבזמנה"ק.

ונ"ל בזה בהקדמת הקושיא, הרי מצות עשה על כל ישראל לעלות לרגל להקריב הפסח, א"כ מדוע תקנו חכמים תקנה של ב' תבשילין בזמן המקדש בגבולין [ואף שאין חיוב כרת למי שהוא בדרך רחוקה, הרי אעפ"כ ודאי יש עליו מצות עשה לעלות לרגל ולהקריב הפסח אף שהוא בדרך רחוקה. ודוחק לומר שהפטורים מעלי' לרגל (רמב"ם הל' חגיגה פ"ב) פטורים גם מעשיית הפסח, ותקנת החכמים הי' בשבילם, כי לא עושים תקנה עבור יחידים].

ונ"ל שקושי' זו היתה יסוד הנחתו של הרב זוין שטען נגד דברי הרבי האלו דמשמע מהמשנה ומהירושלמי כו' – "שא"א שתהי' משמעות כזאת".

ועל כרחך צריך לומר לשיטת הרבי, שבזמן בית שני לא היו כל הדרים בארץ ישראל באים להקריב הפסח. ודוגמא לדבר, מזה שלא היו באים מהגולה לעלות לרגל ולהקריב הפסח אף שגם עליהם מצות עשה להקריב הפסח. ואוי"ל שהיו בגדר אנוס דרחמנא פטרי'. ועי' אנצקלפדי' תלמודית ח"ב ע' רב הע' 412 מהרא"ש ושמ"ק כתובות קי א בנוגע להג' הארצות שבארץ ישראל, יהודה, גליל ועבר הירדן, שלא היו שיירות מצויות ביניהן.

אך כל זה בזמנה"ק, אבל לעת"ל כשיהיו כל יושבי' עלי', כל ישראל יקיימו מצות העשה של הקרבת הפסח ובמילא לא שייכת תקנת חכמים של ב' תבשילין. ואף שגם לעת"ל אפשר שיהיו יחידים שלא יבואו להקריב הפסח [כמו אנוס או מי שבדרך רחוקה (עי' רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה), לא עושים תקנה בשביל יחידים (כנ"ל)].

לפ"ז מובן מדוע לא הביא הרמב"ם התקנה של ב' תבשילין שבזמנה"ק בגבולין, כי אינה שייכת לעת"ל. משא"כ המשנה שמספרת על הנהגת זמן הבית אף אם אינה שייכת להלכה בזמנה"ז ולעת"ל.

ג. ויש להעיר, במכתב הב' כותב הרבי (כנ"ל) שדברי המשנה "הביאו לפניו . . שני תבשילין" – קאי גם על התקנה שבגבולין שבזמנה"ב, ומבאר הדברים, כי אין לומר שהמשנה מדלגת על ההנהגה שבגבולין שבזמנה"ב שדיניהם שווה לזמנה"ז". דהיינו: ההוכחה מהמשנה הוא על יסוד ההנחה שהנהגה שבזמנה"ב שווה לזה"ז; ויסוד ההנחה שהנהגה שבזמנה"ב שווה לזה"ז – הוא מההירושלמי (כמ"ש בהמכתב). נמצא – שההוכחה מהמשנה הוא רק לאחר שידענו מהמפורש בירושלמי.

אך מלשון הרבי בהגדה שכותב "דמוכח במשנה ובירושלמי" וכן ממכתב הא' שכותב ההוכחה מלשון המשנה ואינו תולה בדברי הירושלמי,

משמע ברור – שישנו הוכחה מספיקה מדברי המשנה עצמה גם בלא דברי הירושלמי.

ונראה לומר, שלדעת הרבי, עפ"י הפשטות, סתמא דמתניתין קאי על זמן הבית (אלא שכולל ג"כ זמה"ג) אם לא שיש רמז מפורש נגד זה בדברי המשנה [עי' להלן בהמכתב בפ"י המלה "מקדש" שבמשנה (לפי שיטתיהם של רש"י והרמב"ם) שהיינו רק כשאין "התנא עצמו מבאר דבריו", עיי"ש]. ואף שלעיל בהמכתב שולל הרבי סברה זו לומר שהמשנה מדברת רק על זמן הבית, היינו רק – שאין "ראי' גמורה" לומר כן¹⁰.



חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א'כו שאל הרב א.ז. שיחי' בכוונת המבואר בלקו"ש (חי"ט ע' 189) שאין לומר שדין תוכ"ד כדיבור דמי הוא משום שאין גמירת דעת הנותן עד אחרי כדיבור (וכמו שמשמע מהר"ן), דא"כ הי' יוצא, לדוגמא, שאם אחד נותן מתנה לאדם אחר דבר מאכל, אין המקבל מתנה יכול לאכול (עכ"פ לכתחילה) הדבר מאכל עד אחרי כדיבור, ולא מצינו חידוש כזה כתוב בשום מקום, עיי"ש בשיחה.

ויסוד לקושייתו (ועיין בגליון שם בארוכה) הוא ש"ברור שכשביטל הנותן בתוכ"ד הקונה (= לכאורה כוונתו מקבל המתנה) חייב לשלם מה שאכל". וכן הסכים עמו הרב נ.ש. שיחי' (בגליון א'כו) ש"צדק בדבריו, דודאי אם אכל המקבל המתנה ואח"כ תוכ"ד חזר בו הנותן מהקנין – שחייב המקבל לשלום".

ובגליון א'לא הערתי על דבריהם ש"צ"ע האם באמת המקבל חייב" (דהיינו מה שפשוט להם קא מבעי' לי), וכדלקמן. ובגליון א'לג חזר הרב נ.ש. לדון בכוונת השיחה ומביא דברי הרב א.ז. הנ"ל "דברור הדבר (כמ"ש להלן), דבדיעבד, אם אכל מקבל המתנה, ונותן המתנה חזר בו מהמתנה, תוכ"ד, שמקבל המתנה חייב לשלם עבור מה שאכל".

10 בלקו"ת דרושים לר"ה (נ, ג) ז"ל: "רוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני וקא". אבל שם הכוונה היא להוציא מבית ראשון, שהתקנות לא היו בזמן בית ראשון.

והנה הרב נ.ש. הנ"ל הוסיף בחצי עיגול "כמ"ש להלן" כאילו שיבאר בהמשך איך "ברור הדבר" שחייב המקבל מתנה, ובאמת שבהמשך דבריו חזר בדבריו ש"מובן שאין נפק"מ בין שיטת הר"ן לשיטת השיחה בענין חיוב תשלומין" ו"שיש חיוב תשלומין", אבל גם הוא כ' שם (שלפי הבנתו בהשיחה) "נאמר סברא זו ("שאינ כאן חטא גזילה, ועד"ז לפוטרו מחיוב תשלומין")", אלא שלפי דבריו זה רק ליישב דברי הר"ן ו"בבחינת חידוש".

וא"כ צ"ע כוונתו שכאילו יבאר בהמשך ש"ברור הדבר" שמקבל המתנה חייב לשלם כשחוזר נותן המתנה, שהרי לא הביא עוד ראי' ממה שמביא הרב א.ז., ועוד זאת שכותב בביאור השיחה שיש לומר שמקבל המתנה פטור (וכדלעיל), עיי"ש בארוכה.

והרב א.ז. הביא כמקור לדבריו הדין דנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל שהרי נתבטל הקנין למפרע (ראה רמב"ם הל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ו, תשובת הראנ"ח ח"א סי' כ"ח, שער המלך על הרמב"ם שם).

וכתבתי ע"ז בגליון א'לא "ולא הבנתי כ"כ הדמיון, האם כל נתינה הוא בתנאי שלא יחזור תוכ"ד ואם חזר הרי שלא נתקיים התנאי? דמילא בתנאי, הרי ברור שהנתינה מותנה בגדרי התנאים, ואם לא נתקיים הרי שבטל הנתינה. אבל בתוכ"ד . . . הרי היתה כאן מעשה נתינה ולא הי' להמקבל סיבה לא לאכול, האם בזה שיש לו רשות לשנות דעתו לפני חלות הקנין יכריח להמקבל לשלם? (דאם יש מי שרעב ובא ראובן ונתן לו לאכול והעני אוכלו מיד, וראובן חוזר בו תוכ"ד הרי שראובן בעצם הכריח את העני לקנות ממנו האוכל, האם העני חייב מעיקר הדין לשלם?)

והרב נ.ש. כתב ע"ז (בתוך דבריו, כהוספה לדברי הרב א.ז.) "והרי כאן בחזור בו תוכ"ד כנותן מתנה על תנאי – ע"פ התורה שנתנה כח לחזור בו מהקנין תוכ"ד". והיינו שקובע בפשיטות שהגדר של כל נתינה היא מוגדרת כנתינה עם תנאי שיכול לחזור בו עד כדי דיבור, ו(לענ"ד יש להאריך בשלילת סברא זו, אבל לענייננו) אינו מביא מקור לחידוש זה, שגדר תוכ"ד הוא בתורת תנאי!?

ועוד זאת: בכל מעשה נתינה יש כמה עניינים: א- עצם הנתינה (הגשמית). ב – מעשה של נתינה וקבלת דבר. ג – חלות קנין אצל מקבל הדבר. וברור שבנתינה על תנאי, הרי שלא רק שאין חלות קנין עד שנתקיים התנאי, הרי שאין שם גם מעשה של קבלת דבר עד שנתקיים

התנאי שהרי כל הנתינה היתה מותנה בקיום תנאי (אלא שהי' פעולה גשמית של נתינה), משא"כ כשאחד נותן מתנה לחבירו איה"נ שי"ל (בסברא, וכפי שמשמע מהר"ן) שאין חלות קנין עד אחרי כדי דיבור, אבל מנין לנו לחדש שלא הי' כאן (רק פעולה גשמית של נתינה, ולא גם) מעשה נתינה וקבלת דבר מיד בנתינת הדבר, וא"כ למה שישלם בעד המתנה שקיבל?

ואם כנים הדברים מובן שכל האריכות בדבריו שהקנין נעקרת למפרע (שצ"ע. וראה ברא"ש נדרים נב, ב בענין עקירה למפרע, ואכמ"ל), אינו שייך לנדו"ד, וכמו שכתבתי בגליון הנ"ל ש"אפי' אם תאמר שיש ראי' שעקר את הקנין למפרע. . האם זה עוקר הנתינה למפרע?", וע"ז לא ענה הרב הנ"ל כלום.

והנה הרב א.ז. הביא דין אחר לדמות נדו"ד אליו (אלא שלדעתו זה אינו), וכתבתי שלענ"ד נידון שלנו דומה לדין הזה השני, עיי"ש בארוכה, וגם ע"ז לא כ' הרב הנ"ל השגה.

ובשיחות קודש תש"י - י"א (עמ' קעז). שעליו מיוסד שיחה זו) כתוב "שהרי הדין הוא באחד שאומר לחבירו שנותן לו מתנה ולקחו המקבל מתנה תוכ"ד ואכלו, והנותן חזר בו תוכ"ד אינו חייב לו כלום, וכן גם לכתחילה מותר לאכול תוכ"ד".

ולפי כל הנ"ל נלע"ד שעדיין צ"ע האם באמת מקבל המתנה חייב לשלם במקרה הנ"ל.

עוד כתב הרב נ.ש. (בגליון א'כז) בכוונת השיחה ש"ודאי לכתחילה אסור לו לאכול המתנה, כי אסור לגזול ע"מ להחזיר, כמ"ש בשו"ע אדה"ו, עד"ז כאן, שאסור לאכול המתנה אע"פ שאח"כ תהי' שלו".

והנה יסוד זה שמחדש הרב הנ"ל שכשאחד מקבל מתנה מחבירו ואוכלו (ובאמת שצ"ע לשיטתו למה רק כשאוכלו ולא בעצם זה שנמצא בידו) בתוך כדי דיבור נקרא גזלן, (וכלשונו: "יש כאן איסור גזילה"), הרי זה חידוש גדול, והרב כותבו בלי שום מקור! וצ"ע למה בשם גזלן יכונה? והרי הגדרת גזלן (בלשונו של הרמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ג) הוא "הלוקח ממון האדם בחזקה כגון שחטף מידו מטלטלין או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל משם כלים או שתקף בעבדו ובבהמתו ונשתמש בהן או שירד לתוך שדהו ואוכל פירותיה וכל כיוצא בזה הוא גזול", ואיך נדו"ד נופל בהגדרה הזו?

[ולהעיר מרמב"ם שם פ"ו ה"י, אלא ששם מבהיר הרמב"ם "אע"פ שברצון הבעלים לקח הואיל ולקח ממון מחבירו בחנם דרך שחוק והיתול ה"ז גוזל", וברור שאין נדו"ד דומה לזה, וא"כ צ"ע איך נדו"ד עושה לוקח המתנה לגזלן (וכנ"ל)?]

ויש להוסיף בזה (בדרך הערה) שאדה"ז מביא (בהל' גזילה וגניבה ס"ג) בטעם שאסור לגזול ע"מ להחזיר "שלא ירגיל עצמו בכך" (וראה בקו"א שזה לכו"ע), וא"כ האם נאמר שבמקרה שלנו יש חשש שירגיל עצמו בכך (שירגיל עצמו לקחת מתנות מאנשים שחוזרים תוכ"ד ממתנתם)?

ונוסף לזה כבר כתבתי (בגליון א'לא) שצ"ע שהרי אם זה גזילה "הרי גם בדיעבד אסור לגזול ע"מ להחזיר" – וא"כ דוחק לומר שזה כוונת השיחה; שכאילו לכתחילה אין לו לאכול את זה מכיון שזה גזילה ע"מ להחזיר, אבל בדיעבד מותר לגזול ע"מ להחזיר?

וע"ז תירץ הרב הנ"ל "דכיון שהנותן מסר המתנה לידו של מקבל המתנה כדי להקנותו אליו, יש מקום לומר, עכ"פ כדי ליישב דברי הר"ן, שא"א להאשים מקבל המתנה בחטא של איסור גזילה בדיעבד, כי מאחר שהנותן נתנו אליו כדי להקנותו במילא אין כאן מעשה של גזילה". ולכאן הוא הוא דברינו, שלכן כתבתי שלענ"ד אינו נקרא גזלן ואינו חייב לשלם (וגם הרב הנ"ל כותב כן בסוף דבריו), אלא שלדבריו יוצא דבר תמוה (שלא שיש כאן שאלה האם מותר או לעשות דבר, אלא) שלכתחילה מגדירין אותו כגזלן ובדיעבד לא נגדירו כגזלן, ובאמת שחידוש כזה צריך עיון ומקור!

ומה שהרב הנ"ל מבאר בלשון השיחה "קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה)" ש"מובנו, איסור גמור וברור. . . איסור ודאי להמקבל לאכול המתנה עד אחר כדי דיבור", יש להעיר שאינו כ' בשיחה הלשון "אסור" או אפילו "טאר. . . ניט" אלא כתב "קען. . . ניט", שאין במשמעו "איסור גמור וברור" כלל.

ומה שכתב ש"ע"כ צריך לומר כן בפירוש דברי השיחה, כי א"א לומר שבהשיחה מקשה על שיטת הר"ן מפני חשש של איסור וחומרא שעל צד הזהירות לבד" לא הבנתי כלל, שהרי שאלת כ"ק אדמו"ר הוא שלא מצינו בשום מקום ("ערגעץ וואו") שכתוב חידוש כזה, ומי אמר שרק חידושים של תורה ואיסורים ודאים צריכים לכתוב "בשום מקום", אדרבה דוקא על "חשש איסור וחומרא שעל צד הזהירות לבד" יש למצוא "ערגעץ וואו".

ומזה באנו למה שצ"ע ביותר, שמזה שלא מצינו בשום מקום שמסביר שלשיטת הר"ן באם אוכלו תוכ"ד שיש כאן איסור ונקרא גזלן. וגם כ"ק אדמו"ר אינו שואל על הר"ן שלכאורה לפי דבריו עובר המקבל באיסור גזילה, נראה לי שאין כאן "איסור גמור וברור . . איסור ודאי" של גזל.

ועצ"ע.



אגרות קודש

בענין קניית תוצרת גרמניה

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר ורב - לונדון, אנגליה

שתי שיטות בענין קניית חפצים מגרמני

א. בענין קניית דברים (מכוניות וכיו"ב) שנעשו בבתי חרושת במדינת גרמניה, נחלקו חכמי דורנו. יש שהחליטו שאין שום דנדוד איסור בזה ואין טעם להמנע מקניית חפצי גרמניה, וכמ"ש בשו"ת אז נדברו (להגר"ב זילבר) ח"ב (בני ברק תשל"ל) סי' עז, וז"ל: אין שום איסור וחרם לקנות תוצרת גרמני' יותר משאר גוים, ומה שיש אומרים¹¹ שמקובל שעשו חרם על ספרד¹², אין חל החרם על גרמני', וגם לפי האומרים שיש חרם על ספרד, החרם היתה בעיקר שלא לגור שם, והכל מפני גזירות השמדות שהרבה לא עמדו בנסיון, וחלילה לחדש תורה חדשה שיש בזה מצות מחיית עמלק כי עד יבא שילה יהי' נעלם מאתנו מי הוא זה עמלק

11) ראה לדוגמא 'פרקי חזון ומעש' (לרמ"ב קליינמן, תל אביב תשל"ב) עמוד 270 שרצה להשוות גרמני' לספרד בנידון זה. וראה גם שו"ת קול מבשר שבהערה הבאה.

12) יש מפקפקים על 'חרם' זה. ראה לדוגמא שו"ת 'קול מבשר' (להגר"מ ראטה) ח"א (ירושלים תשט"ו) סי' יג: "ומה שאומרים שמגורשי ספרד גזרו חרם שלא לשוב לספרד - לא מצאתי זאת בשום ספר, ושמועה זו אין לה יסוד נאמן, (אדרבה, בשו"ת מבי"ט ח"א סי' ש"ז מוכח בהיפך, וז"ל: כי אין שם יהודים בארגון זה שבעים שנה ואנו בטוחים שלא יאהל עוד שם יהודי כי הא-ל יתברך הוא מקבץ נדחי עמו ישראל לא"י בזמן קרוב, עיין שם היטב ותבין), ואף אם נכונה שמועה זו אין ראי'. . אבל כיצד נוכל לגזור על כל ישראל?". וראה גם שו"ת יביע אומר (להגר"ע שי' יוסף) ח"ו (יו"ד סי"ד) מ"ש בזה. וש"נ. ואכ"מ.

האמיתי¹³, לכן נראה שאין מקום להחמיר בזה מפני שאומרים שיש בזה ענין מצפוני כיון שזה גורם להשכיח כי 'אשור שבט אפי' (לשון הכתוב ישעי' י, ה), עכ"ל ה'אז נדברו'.

לאידך גיסא יש שצידדו לאסור הדבר בהחלט, וכמ"ש הגה"צ ר' יוחנן סופר מערלוי שליט"א בדברי תורתו מיום כ' סיון ה'תשע"ב, וז"ל: כתוב בתורה הקדושה: "זכור את אשר עשה לך עמלק וכו', אשר קרך בדרך וכו' לא תשכח". אני חושב שאותו ציווי אפשר ללמוד בלי שום ספק לחיוב גמור לזכור מה שהגרמנים הרשעים עשו ליהודים. . התורה הקדושה אומרת: "זכור את אשר עשה לך עמלק", אנו מחויבים לזכור, וצריכים לעשות 'חרם' על תוצרת גרמניה, לא לקנות ולא להשתמש בשום דבר מתוצרת גרמניה, עכ"ל הרב מערלוי (דברי תורה, גליון קסב, ירושלים ה'תשע"ב).

[יתירה מזו כתב בספר שער ראובן (להג"ר כ"ץ בעהמח"ס שו"ת דגל ראובן, ירושלים תשי"ב) במאמר 'עמלק בגלגול הדורות' (עמוד קנ ואילך): ארץ מצרים אינה ענין לשעתה ולמקומה. אותה מידה שהתורה צוותה בשעתה כלפי מצרים מוכרחה להיות נוהגת עתה במשנה תוקף ועוז כלפי גרמני' של ימינו, כי טבעו של עמלק לא השתנה. אם בשעה שעם ישראל גורש מספרד עוד הי' צורך להטיל חרם לא לשוב אלי', הרי לגבי גרמני' אין צורך בהכרזת חרם, כי לגבי גרמני' קיים ועומד במלוא התוקף והשרירות צו התורה המקורי (דברים יז, טז) שלא תשוב למצרים - לא תשוב לגרמני'. רגל ישראל אסורה מן התורה לדרוך על אדמת גרמני' הטמאה כי העם כולו הוא עם מרצחים, עם שגעל את ידם בדם ישראל הטהור ושיתף רצון ופעולה להשמדת עם שלם, השמדת עם בעיניוים מקפאים את הדם].

13 ראה גם שו"ת שבט הלוי (להגר"ש הלוי וואזנר שליט"א) ח"ה (מהדורא חדשה, בני ברק תשס"ב) ס' קמט: "בעצם שאלתו על קבלת הגר"א דהגרמנים הם משורש עמלק, אם כי לפי מעשיהם הרעים בודאי הם קרוב להם, אבל לדון בזה"ז כן קשה דהא כה"ג לענין גר עמוני ומואבי קיי"ל פ"ג דידיים וברכות כ"ח דכבר עלה סנחריב ובלבל כל העולם ומתירים אותם לבא בקהל. . וא"כ לענין עמלקי פשוט דאינו ידוע". [מ"ש בשם הגר"א, ראה 'האיש על החומה' (להרש"ז זוננפלד), ח"ב (ירושלים תשל"ג) עמוד 108 בשם זקנו הגרי"ח זוננפלד ששמע מהגרי"ל דיסקין "כי מסורת בירו בשם הגר"א שהאומה הגרמנית מזרע עמלק יצאה וזה סימנם של זרע עמלק מתהדרים ומתייפים כלפי חוץ ותוכם מלא ארס ושינאה כבושה לעם ישראל". ויש להאריך ולפלפל בזה. ואכ"מ].

שיטת רבינו זי"ע בענין זה

ב. שיטת רבינו זי"ע בענין זה היא כנראה שיטה ממוצעת, ונלמדת ממ"ש במכתבו (האנגלי) משנת ה'תש"ל שנדפס ב'לקט ניצוצי אור' (מארכיוני הרב ניסן מינדל ז"ל, קה"ת ה'תשנ"ט) עמוד 72 ואילך במענה למי ששאל את חו"ד בדבר קניית תוצרת גרמניה ע"פ הלכה ומנהג ישראל. בתשובתו כתב רבינו שבעצם אין זו שאלה הלכתית כי אם דבר התלוי ברגש (הפרט), ועל כן קשה להביע חו"ד ולהציע עמדה השווה לכל נפש בנידון זה. ומ"מ כתב שבוודאי אין שום חסרון או מגרעת באלו הנוהגים להמנע מקניית חפציהם, ואדרבה, יש מקום לומר שהנהגה זו מיוסדת על מה שנאמר בתורתנו הקדושה (דברים כה, יז) 'זכור את אשר עשה לך עמלק', כיון שהאכזריות לישראל לא היתה רק מטעם חוג מצוצמם בגרמני, כי אם בהסכמתם ובשיתוף פעולתם של רוב בני האומה הגרמנית, ע"ש.

ומדברי רבינו נראה שממצות זכירת מעשה עמלק, שנצטוונו "לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו" (לשון הרמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ה), יש ללמוד גם כלפי אומות אחרות שהצירו לישראל באופן מיוחד שיש ענין מיוחד לזכור את מעשיהם ע"י הימנעות מקניית חפציהם וכיו"ב. והיינו כעין דברי הרב מערלוי הנ"ל, ודלא כמ"ש ב'אז נדברו'.

ובטעם הדבר י"ל עפמ"ש בספר החינוך (מצוה תרג) בשרשי מצות זכירת מעשה עמלק, "לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל שנאו לפני השם ב"ה, וכי לפי רעתו וערמת רוב נזקו תהי' מפלתו ורעתו, כמו שאתה מוצא בעמלק"¹⁴, והרי טעם זה שייך גם בזכירת מעשה האומות הדומות לעמלק, כולל מעשה האומה שחוללה את השואה האיומה היל"ת¹⁵.

14) או י"ל לענין אלו שניצולו מהשואה, בבחי' 'אוד מוצל מאש', עדמ"ש בסמ"ק (מצוה כג) "שלא לשכוח מעשה עמלק . . . פי' שהקב"ה הציילנו מידו ובעבור זה תהי' יראתו על פנינו בבלתי נחטא".

15) ואף לפמ"ש בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' יד) "שכל הטעמים שנאמרו במצוות לא שייכים לדינא . . . וכל שכן טעמים דנוכרים במורה נבוכים ובפי' רמב"ן והחינוך, שאינם נוגעים כלל לדינא", פשוט שלא כתב כן כי אם לענין שינוי גדרי ההלכה הקבועה (ובפרט להקל) ע"פ הטעמים (בבחי' דרשינן טעמא דקרא), מ"מ מובן וגם פשוט שאפשר ללמוד מטעמים אלו דרך ישרה והנהגה נאותה, ובסגנון רבינו (ע"פ לשון הרמב"ם סוף הל' תמורה) "לתקן הדעות וליישר כל המעשים".

ומ"מ נראה ברור מדברי רבינו שאין שום איסור מן הדין (או מחמת מנהג) לקנות מתוצרת גרמני, ומדבריו מפורש יוצא שאין טעם מספיק להטיל חרם כזה או כיו"ב על הציבור, ודלא כמ"ש הרב מערלוי.

שיטת חכמי בריסק

ג. והנה ראיתי בדברי תורתו של הגרי"ד סולוביציק, הו"ד בספר הררי קדם (להר"מ שי' שורקין) ח"א (ירושלים תש"ס) סי' קפו, שאמר בשם אביו הגר"מ – בנו של הגר"ח מבריסק (ועד"ז כתבו כו"כ מחברים המלקטים תורת בית בריסק לדורותיו בשם ר' חיים הלוי זצ"ל¹⁶), "שכל אומה המנתכלת לכלות את כנסת ישראל הופכת ע"פ הלכה לעמלק". וע"ש שביאר "שנצטוונו בענין מחיית עמלק בשתי מצוות, האחת למחות את זכרו של עמלק כדכתיב בפרשת כי תצא (דברים שם, יט) 'תמחה את זכר עמלק', והיינו מצוה המוטלת על כל אחד ואחד למחות כל אחד מזרעו של עמלק, והשנית מצוה להלחם בעמלק בתורת עם, וכדכתיב בפרשת בשלח (שמות יז, טז) 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור', דהיינו שכל הציבור מחוייבים להלחם בעם העמלקי, ומצוה זו אינה רק בזרע עמלק, אלא בכל אומה שעומדת עלינו לכלותינו או מצווים להלחם בה, והיא מלחמת מצוה, משא"כ מצות מחיית עמלק שעל כל יחיד ויחיד האמורה בפרשת כי תצא אינו אלא על זרע עמלק בלבד".

וע"ש שביאר לפ"ז מה שלגבי מצות החרמת שבעה עממין סיים הרמב"ם (הל' מלכים שם ה"ד) ופסק "וכבר אבד זכרם", דהיינו שאין הלכה זו נוהגת למעשה בזה"ז, משא"כ לגבי מצות מחיית עמלק וזכירת מעשיו (שם ה"ה) שלא סיים כן, והיינו "כיון שחובת מלחמה בעמלק שייכא גם באומה אחרת, לא כתב הרמב"ם להא מילתא שכבר אבד זכרם".

ויעויין בספר נפש הרב (להגר"צ שכטר שליט"א מגדולי תלמידי הגרי"ד"ס זצ"ל, ירושלים תשנ"ד) עמוד פז שהעיד שדרש הגרי"ד"ס ברבים נגד קבלת תשלומי דמי הפיצויים מגרמניה משני טעמים: חדא, "שלא יקבלו הם את ההרגשה שכאילו בזה הם מתכפרים ויוצאים ידי חובת

16 וראה מ"ש בזה בשו"ת יין הטוב (להרב יצחק נסים, ירושלים תשל"ט) ח"ב, סימנים ב-ה. ועוד. ואכ"מ.

אשמתם"; ועוד, "דמדינא דין עמלק יש להם לגרמנים ואסור לנו ליקח מהם שום דבר"¹⁷. ולשיטתי אזיל.

אבל לפי דברי רבינו במכתבו הנ"ל נראה ברור שאין לגרמני' דין עמלק ע"פ הלכה, וכמשנ"ת¹⁸, וכן מבואר ממ"ש במכתב רבינו זי"ע משלהי חודש אלול ה'תשח"י (נדפס ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ד, היכל מנחם, ירושלים תשנ"ג, עמוד 10) לענין קבלת דמי פיצויים מגרמני', דבכה"ג שאין בזה משום הרמת קרנם או קירוב הדעת בלתי רצוי וכיו"ב הרי לא זו בלבד שהדבר מותר, אלא שיש ענין להשתדל בזה "לתבוע סכום הכי גדול המגיע להם" (ובמק"א הארכתי בנידון זה. ואכ"מ).



מצוה בו יותר מבשלוcho ולזכות אחרים במצוה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

באג"ק חט"ו ע' קנז מבאר כ"ק אדמו"ר דיוק לשון אדה"ז בסידורו לגבי בדיקת חמץ "ויעמיד מבני ביתו וכו" בלי תנאי דזה דוקא אם אינו יכול לטרוח לבדוק כל המקומות, משא"כ בשולחנו כתב בסי' תלב ס"ח "ואם אינו יכול לטרוח בעצמו בכל החדרים . . יבדוק הוא חדר אחד . . ויעמיד מב"ב אצלו וכו" דהציב תנאי דדוקא אם אינו יכול לבדוק הכל בעצמו, ובפשטות משום דכתב לעיל מיני' "נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוcho", וא"כ צ"ב למה בסידורו כתב בלי תנאי.

ומבאר שבהסידור ס"ל דמצוה לזכות את ב"ב ג"כ במצוה זו שהרי בבדיקה הם עושים מצוה כמבואר בסוף סעיף ט', ואף שהם אינם חייבים במצוה זו דבדיקה מ"מ מצוה לזכותם דסו"ס יעשו מצוה וכמו דיש ענין

17) וכאשר ביקר הרב שכטר הנ"ל אצלי ביום ראשון כ"ו שבט ה'תשע"ב האריך בזה, וקבע מסמרות שהדברים נאמרו ע"י הגריד"ס בכל עוז ותעצומות, להלכה וכנראה גם למעשה.

18) בראיון עם רבינו שערך העיתונאי משה פלר ונדפס (גם) ב'הרבי שלושים שנות נשיאות', כך ראשון, עמוד 15 (והו"ד גם ברשימת 'כסף טהור' להרמ"מ שי' לאופר נדפסה ב'התקשרות' גליון רצא יב אד"ר ה'תש"ס) עמוד 10) שאל אם גרמניה נידונית כעמלק, ולפי דבריו השיב הרבי: "אין היא עמלק. השאלה (=שאלת הפיצויים) היא מוסרית ולא דתית". דברים אלו מתאימים למ"ש רבינו באגרת הנ"ל שנדפסה בניצוצי אור.

לזכות את עצמו במצוה אף שאינו חובת גברא, עד"ז מצוה לזכות את אחרים אף שאינם מחוייבים¹⁹.

וממשך לבאר דעוד קמ"ל דכיון שהוא יבדוק בעצמו קצת אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו [ובזה חולק על מש"כ בשו"ע שלו]. ומסיים "ויש ללמוד מזה לכמה ענינים – וטובא אשמעינן. ואכ"מ."

ומבואר מדברי רבינו שאף לפי מש"כ אדה"ז בסידורו אין הפי' שכדי לזכות אחרים אין אומרים מצוה בו יותר מבשלוחו [וע"ד שיטת מהר"ח או"ז שאומרים מצוה בו יותר מבשלוחו רק היכא דאין לשליח הנאה ומכיון דהכא השליח יש בו הנאה כי עושה מצוה א"א מצוה בו] דבזה אין הוא חולק על מש"כ בשו"ע שלו, אלא דצריך לעשות חלק מן המצוה בעצמו ואז בזה דאחרים ג"כ מסייעים אין זה גורע מן מצוה בו ולכן שפיר מצוה לזכות אחרים כנ"ל. והנה בקידושין לא, ב איתא אמר רבי אבהו כגון אבימי ברי קיים מצות כיבוד חמשה בני סמכי הוה ליה לאבימי בחיי אביו וכי הוה אתא רבי אבהו קרי אבבא רהיט ואזיל ופתח ליה ואמר אין אין עד דמטאי התם, ופירש"י בד"ה חמשה, ואפילו הכי כי הוה קרי ר' אבהו אבבא היה אבימי רץ ופותח לו ואינו מניח לאחד מבניו לילך.

ויש לעיין הרבותא בזה דהיה אבימי פותח בעצמו אם זה היה מעצם מצות כיבוד דצ"ל בגופו ולא ע"י שליח, כי האב מתכבד יותר ורוצה שבנו ישמש אותו, או דהוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו [ראה בא"ת ערך כבוד או"א ע' שעט].

19) איברא דנסתפקתי בכונתו הק' כי הלשון שם הוא "שהרי בבדיקתם מצוה עושים . . אף שאין החיוב עליהם. זא. שלא רק את עצמו, כי אם גם אחרים מצוה לזכות גם בקיום מצוה שאינה חובת גברא", האם הכוונה דחידוש אדה"ז הוא יותר לגבי אחרים מאת עצמו דלגבי עצמו דצריך לעשות מצוה אף שאינו חובת גברא מבואר דבעידנא דריתחא מענישין ע"ז, אמנם לומר דיש מצוה לזכות אחרים כמצוה שהם אינם מחוייבים בזה בעצם זהו החידוש או דהכוונה בזה הוא דהכא בבדיקת חמץ הרי בעצם אינו חובת גברא כי הרי בידו לכתחילה לא להיות חייב בה ע"י שלא יכניס חמץ כלל בביתו, ומ"מ כמו שיש ענין לזכות א"ע בהך מצוה, עד"ז יש מצוה לזכות אחרים בהך מצוה גופא שכמו שמביא א"ע לידי חיוב הרי מעתה נכלל בזוג גם מצוה שאחרים ג"כ יעשו הך מצוה גופא אף שמצוה זו נעשית כבר "חיוב" לעצמו [והיינו שהוא הביא א"ע לידי חיוב] וא"כ היה סברא לומר שזה גופא שולל יזכו ויעשו במצוה זו [שהם אינם שייכים עתה להחיוב], וע"ז קמ"ל אדה"ז דעכ"ז מצוה לזכותם בקיום מצוה זו אף שחיובה הוא על אחרים (ויש לעיין מה הקמ"ל האם מצוה זו לזכות אחרים "נכלל" בהך מצוה שיביא א"ע לידי חיוב, או ענין נוסף, ואכ"מ), ומחזורתא דהכוונה כאופן הב'.

וראה במהרש"א חא"ג שם דמבאר מש"כ הגמרא דבני אבימי היו "סמכי" דהיינו שידעו לכבד אביהם ולרוץ במקומו לפתוח לאבי אביהם אבל הוא לא הניח אותם כדי שיקיים הוא בעצמו מצות כבוד אב, ועוד פי' ד"סמכי" היינו שהיו סמוכין על שולחן אביהם והיה בידו לצוות עליהם שיעשו מלאכתו במקומו ולפתוח לאבי אביהם ולא הניח להם.

וי"ל דב' הפירושים תלויים בחקירה הנ"ל דלפי' הא' מדייק המהרש"א שבני אבימי ידעו שיש מצות כיבוד עליהם למנוע מאביהם לפתוח, אמנם לאידך הוא לא הניח אותם כי רמיא חיוב על אבימי בעצמו לפתוח לאביו מחמת מצות כיבוד²⁰, ולכן לא הניחם כי כיבוד שלו עדיפא.

ולפי זה י"ל הא דאמר [תוך ריצתו] אין אין הוא לא ענין נוסף להודיע [ולפיס] לאביו שבא [מיד], אלא בעיקר למנוע מבניו הת"ח שלא יפתחו אלא שהוא בעצמו יפתח כי עדיף כיבוד שלו שכשהוא יעשה בעצמו הרי זה מעיקר מצות כיבוד, כנ"ל.

ואולי יש לדייק ברש"י ד"ה אין אין שפי' אפתח אפתח, וצ"ב דלכאורה מובן מה שאמר אין אין בפשטות ולמה צריך לבאר, אלא דרש"י מבאר דאין הפירוש דכלפי אביו קאמר שהוא יפתח מיד, אלא כלפי בניו הוא אומר אפתח אפתח שהוא יפתח בעצמו, ובא בהמשך לפירושו בד"ה חמשה שהרבנותא הוא שהוא בעצמו פתח, וכמשנ"ת.

אמנם לפי פי' הב' במהרש"א מפרש הרבנותא שלא ציוה לבניו אף שהיו סמוכים על שולחנו ועליהם לעשות מלאכתו ומ"מ לא הניחם, דאין הפי' מחמת עצם מצות כיבוד, אלא די"ל שהוא מחמת מצוה בו יותר מבשלוחו ולכן לא ציוה אותם, והיינו שהכיבוד לאביו שיפתח הדלת עבורו היה יכול ליעשות בין ע"י אבימי ובין ע"י בניו בשוה, ואדרבה מחמת שהם סמוכים עליו יש לו לצוותם, ומ"מ מצוה בו עדיפא ועשה בעצמו.

ולפי זה הרבנותא דאבימי הוא בעיקר מה שרהיט ואמר אין אין לפייס אביו ושידע שבא מיד כי זה שהוא פותח בעצמו הוא מחמת מצוה בו שהוא

20 וזה מה שמדוייק בלשון המהרש"א שהווי ידעי "לכבד אביהם" ולא כתב דמוטל עליהם מצות כיבוד וכמו שכ' בעצמו לבסוף "שיקיים הוא בעצמו מצות כיבוד אב" דבני אבימי רק מונעים מאביהם הריצה וכו' ויש בזה ענין של כיבוד אבל לא כמו אבימי בעצמו שמוטל עליו חיוב ממש של כיבוד אב לפתוח הדלת [ובפשטות זה חלק מ"מכניסו" המבואר בברייתא ת"ר איהו כיבוד כו"]

בכל המצות ולא דוקא בכיבוד אב, והכא בגמרא איירי ברבותא דמצות כיבוד אב [שבא בהמשך לסיפור דדמא בן נתינה וכו'].

ולפי ביאור הרבי הנ"ל אולי יש להוסיף דשהיו בניו סמוכים אצלו הרי י"ל סברא שעדיף שהם יפתחו לזכותם במצוה אף שאין החיוב עליהם [בפרט לשיטת המהרי"ק דאין חיוב לכבד אבי אביו], וזה גופא חלק מזה שהם סמוכים עליו והם מבני ביתו תדיר שמצוה עליו לזכותם במצות, מ"מ מצוה בו עדיפא.

אמנם יש לעיין דאם הוא מצווה אותם לפתוח אז אולי נקרא שיש לו חלק קצת בהמצוה וא"כ לפי ביאור הנ"ל הרי כבר אין כאן משום מצוה בו ויש כאן ענין לזכותם, ולפי זה למה נטל המצוה לעצמו לפתוח, וזה כפי שיטת אדה"ז בשולחנו ולא בסידורו.

ואולי יש לחלק בין בדיקת חמץ דבעיקרו אין הוא חובת גברא כנ"ל, ולכן יש ענין לזכות בני ביתו כמו שיש מצוה לחייב עצמו, ואז אמרינן דמחמת מצוה בו אם עכ"פ יעשה במקצת שוב אין בו משום מצוה בו כי יש גם ענין של לזכות ב"ב, אמנם במצות כיבוד שהוא חיוב עליו ורמיא עליו בחובת גברא לא אמרינן דיש מצוה לזכות ב"ב אפילו אם הוא עושה חלק מהמצוה ע"י ציוויו, אלא שהוא יש לו לעשות כל המצוה בעצמו, וא"כ א"ש אפילו לשיטת אדה"ז בסידורו.

ונמצא לפי זה דהרבנותא אפילו לפי פי' השני של המהרש"א הוא במצות כיבוד שאפילו אם מעשה הכיבוד הוא פתיחת הדלת [התוצאה] ולא שגוף הכיבוד הוא שיעשה זאת הבן בעצמו [הפתיחה גופא], אמנם הרי חיוב הכיבוד עלי' דידי' רמיא ולכן השכיל לעשותו בעצמו ולא הניח בניו לעשות כי חיוב המצוה גופא אומר שמצוה בו ולא בשלוחו אף שהיה מזכה אותם במצוה [ומ"מ הוא משום מצוה בו ולא כפי' הא' שגוף מעשה הכיבוד הוא שיעשה בעצמו]. ודו"ק.



השמחה בברית מילה*

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

באגרות קודש ח"ד ע' קסז - לענין ברית מילה: "ומצוה שקבלו עליהם בשמחה תמשיך שמחה במעונו. ולהעיר ממרוז"ל (כתובות ה, ב) ומש"כ ע"ז באות חו"ש סרס"ה סקכ"ז וכ"ט. ועייג"כ מו"ק (ט, א) שאחים שנהנו כו". ויש להעיר בזה:

הנה ראשית כל יש כאן טעות הדפוס דמוכה. כי בגמרא מו"ק שם לא נמצא לשון זו של "שאחים שנהנו", ומחוררתא שצריך להיות "שמחים שנהנו" - שכן הוא בגמרא שם (ונתחלף להמדפיס מאות מ' לאות א', כידוע שבכתי"ק רבינו יש דמיון רב ביניהם).

ולעצם הענין - יש לפענח ולהסביר כוונת רבינו:

בכתובות ה, א (וגם כאן יש כנראה טעות ונתחלף מא' לב') איתא שבברית מילה אין אומרים "שהשמחה במעונו" - "משום דטרידי דאית ליה צערא דינוקא". ולכאורה איפוא משם ראייה שאין השמחה בברית כ"כ גדולה, ואינה דומה ל"שמחה במעונו" המתאים בשמחת חו"כ.

וע"ז ממשיך רבינו ומציין לס' אות חיים ושלוש להגה"צ ממונקאטש, אשר שם - ביו"ד סי' רסה ס"ק כז וס"ק כט - מאריך בזה אשר שמחת ברית היא שמחה גדולה ביותר, ומיישב את דברי הגמ' בכתובות שאינם סתירה לזה ואין ללמוד מהם על מיעוט השמחה בברית.

ובתור סייעתא לדבריו - מביא רבינו את לשון הגמ' במו"ק "שמחים שנהנו", וכוונתו בזה לכאורה:

הרב ממונקאטש מביא שם את א' הקדמונים אשר כתב בזה"ל לענין השתתפות אבל ל"ע כסנדק בברית - "ואף על פי שנקראת שמחה, יוכל להיות האבל בעל ברית, ואינו דומה לשאר שמחות, לפי שאין הגוף נהנה ממנו, ואין כאן שחוק שהרי הילד צועק ובוכה".

(* לזכות ב"א אורי בן אלטע יהודית שיחי, שנכנס לבריתו של אאע"ה ביום ב' סיון ש"ז, יום ההילולא של הגה"צ ממונקאטש בעל ה"מנחת אלעזר".

וע"ז כתב שם: "תמהתי על דבריו, הנה חכו"ל בש"ס שבת קראוהו שמחה, 'שעדיין עושין בשמחה', והוא כתב 'שאינו שחוק שהרי הילד צועק ובוכה'". ומאריך שם בזה שאין בכיית הילד מורה על צער וכו'.

ולכאורה כוונת רבינו כאן להוסיף ולהקשות על אותו קדמון, שכיון שמפורש בגמ' שבת (קל, א) שמצות מילה "עושין אותה בשמחה" – הרי אין לומר כדבריו "שאיין הגוף נהנה ממנו", כי הלשון שמחה מורה גם על הנאה;

וע"ז מביא מהגמ' במו"ק שם, דאיתא התם בפירוש הכתוב "וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב" – "שמחים, שנהנו מזיו השכינה", ומכאן למדנו שהלשון "שמחה" כולל בתוכו גם ענין של הנאה. ומכאן איפוא יש לחזק את הנ"ל, ששמחת ברית היא שמחה ממש הכוללת גם הנאה.

כך נראה לכאורה לפרש כוונתו הק'. ולא באתי אלא להעיר.



דבש במרקחת אי הוה משקה לענין חיוב נט"י

הרב בצלאל איינהורן

בית שמש, אה"ק

א. באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר חי"א (מכתב ג'תנב. עמוד ע-עא) כותב רבינו להגרש"י זוין, וז"ל: במה שהעיר כת"ר בשו"ע לרבנו הזקן סי' קנח סוף ס"ז, והקשה בזה כמבואר במכתב כת"ר, הנה לדעתי הפירוש הוא: וז"ל רבנו הזקן שם: ויש חולקין בזה ולכן יש להקל כו'. שמזה מובן אשר היש חולקין – מקיל לגבי הדיעה שלפני זה, היינו דעת המג"א כפי שמפרשו רבנו הזקן. ונמצאת דיעה זו בט"ז, וכמצויין במראה מקומות. והוא כי לדעת המג"א צריכה להיות מחשבה לאוכלין בשעת יציאת הדבר מהשעוה, ושתי דיעות חולקות על זה: דיעה אחת המקילה ביותר, והיא שהובאה בט"ז בשם "שמעתי" שאפילו אם חשב למשקין יכול לשנות אח"כ לאוכלין ע"י מעשה. ודעה שניה שעכ"פ כשרוצה סתם – מעשה שאח"כ משהו למאכל, וא"צ להיות מחשבה לאוכלין בפירוש דווקא בתחילת הרדיה וזוהי דעת הט"ז עצמו. וכיון שדעת השמעת"י דחה הט"ז בשתי ידיים, וכדי שלא לאפושי פלוגתא – קרוב לודאי לומר שכוונת רבנו הזקן הוא לדעת הט"ז עצמו. ולכאורה, יש מקום גם לסברא דשמעת"י, באם בעל הכוורת הוא עכו"ם, שאז י"ל שמחשבתו אין פועלת לקביעות

הדבש למשקה או לאוכלין. ואפילו אם בעל הכוורת הוא ישראל - הרי אם רוצה למכרה י"ל שקובע מעשה הקונה, ובפרט כשהמוכר עצמו ידע בעת הרדיה שימכרנו לאחר זמן. ויש דוגמאות רבות לזה בש"ס. עכ"ל רבנו.

הנה המדובר הוא בענין נט"י למרקחת המטוגן בדבש בסי' קנ"ח במג"א וט"ז ס"ק ז', אשר בלימוד סתמי נראה שלהט"ז אין מועיל שום מעשה לשנות את הדבש מתורת משקה שירדה עליו בריסוקו, וא"כ הוא צריך נט"י, ולהמג"א יועיל המחשבה או עכ"פ המעשה, לעשותו אוכל, וא"כ לא יצטרכו נט"י ע"ז. ואכן כך פירשו את דברי הט"ז רוב נו"כ השו"ע.

אבל בשו"ע אדה"ז כתב "אם בתחילת יציאת הדבש מהשעוה, דהיינו כשריסק החלות של דבש כדי להוציא הדבש מהם, חישב עליו לאוכלין בלבד ולא למשקין, דהיינו שחישב כדי לעשות ממנו מרקחת וכיוצא בה, או ליתנו לתוך התבשיל, או לערב בו אוכלין אחרים ולאוכלו עמהם בדרך אכילה ולא לשתותו כלל, נעשה אוכל ע"י מחשבה זו, ולא ירדה עליו תורת משקה כלל, ויש חולקין בזה, ולכן יש להקל גם בזה על ידי כף אם סכין".

ובציונים שעל הגליון, מציין על הדעה הראשונה את המגן אברהם, ועל ה"יש חולקין", מציין את הט"ז. ומזה נמצינו למדים: א) שהמג"א ס"ל דרק כשחישב לאוכלין בשעת הרדייה לאוכלין בלבד, רק בכה"ג אין יורד עליו שם משקה ואזי א"צ נט"י. ב) שהיש חולקין על זה הוא הט"ז.

ב. והנה לכאורה דברי אדה"ז אינם מובנים, כי ראשית אפשר לומר שהט"ז יודה למג"א באופן שחישב רק לאכילה כי מדברי הט"ז בכל אורך לשונו רואים שמדבר באופן שהיה כאן מעשה למשקין, וא"כ יתכן שכאשר הי' מעשה ובו בזמן חישב לאוכל יועיל אפי' להט"ז. ועוד אינו מובן לשון אדה"ז במסקנתו "ולכן יש להקל כו" - והרי הט"ז מחמיר יותר מהמג"א? וא"כ מהו הלשון "ולכן" שהיות ויש חולקים על המג"א לכן יש להקל, והלא איפכא מסתברא, דמכיון שהט"ז מחמיר, "לכן" אין להקל! וזהו מה שהעיר הרב זוין לכ"ק אדמו"ר. וכ"כ גם הרב זוין בעצמו בהערות לאנציקלופדיה תלמודית כרך ז ערך דבש הערה 103 להעיר על אדה"ז.

וע"ז מבאר לו רבינו שמחלוקתם הוא בענין אחר לגמרי, והיינו שלא רק שהט"ז יודה למג"א, אלא הוא גם מיקל יותר ממנו. והוא: כי לדעת המג"א מועיל רק כשחישב לאוכלין בלבד ולא למשקין, ובט"ז מיקל יותר, ולדעתו אפי' כשחישב בסתם, יועיל אח"כ מעשה הטיגון. ומה שחולק על שיטת

ה"שמעתי כו", הוא רק דל"שמעתי" משנה המעשה את הדבש לאוכלין אפי' אם חישוב בשעת הרדי' למשקין, ולהט"ז באופן כזה לא יועיל המעשה, ורק באופן שלא חשב להדיא למשקין יועיל המעשה לשנותו לאוכל. ע"כ הביאור בדברי רבינו.

ואכן רואים ג"כ בט"ז עצמו שכתב שכאן שעשה מעשה למשקין לא יועיל אחר כך מעשה, אבל כשלא חישוב להדיא למשקין, יועיל המעשה לשנותו לאוכל.

ג. והנה הגה"ח ראי"ב גערליצקי שליט"א הקשה על זה בקובץ הערות וביאורים גליון תרלז (כ"ף מנ"א תשנ"ב) ב' קושיות:

(א) הרי הט"ז הביא ראי' לשיטתו ממ"ש הרמב"ם פ"א מהל' טומאת אוכלין הי"ח "דבש בכוורתו מטמא טומאת אוכלין שלא במחשבה, רדה הדבש משירסק החלות מתטמא משום משקה, דבש הזב מכוורתו מתטמא טומאת משקין, חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין", ודייק הט"ז דרק בהסיפא שייך שיועיל מחשבתו לאוכלין, כיון שלא הי' כאן ממנו שום מעשה כיון שזב מעצמו, אבל בהרישא שעשה מעשה רדי' שזהו מעשה למשקה, שוב אי אפשר לשנותו, עיי"ש. ואי נימא לדעת הט"ז אפילו אם עשה מעשה רדי' סתם אכתי אפשר לשנותו לאוכלין, א"כ הי' לו להרמב"ם לומר חידוש גדול יותר, דאפילו כשרדה במעשה, אם הוא סתם כמו בהרישא כשזב במילא, מועיל אח"כ מחשבת אוכלין, משא"כ אי נימא לדעת הט"ז דאפילו כשרדה סתם אי אפשר לשנות, וכנ"ל דסתם דבש למשקה עומד, א"ש שלא חילק בהסיפא, כיון דאיירי ברדה סתם כמו בהרישא כשזב ממילא, דברדה אין שייך לשנותו. ב) לפי פירוש זה למה כתב אדה"ז שצריך "כף או סכין" הלא בדין זה שחישוב בתחילה לאוכלין לית מאן דפליג דה"ז אוכלין, וא"כ מותר לאוכלו גם בלי כף וסכין. בשלמא אי נימא דגם על אופן כזה של המג"א חולק הט"ז וסב"ל דה"ז משקה א"ש דצריך כף וסכין כמ"ש לעיל בהדין דנקרש הדבש דכיון שיש דסב"ל דבכה"ג אי"צ נט"י לכן יש להקל ע"י כף וסכין אבל אם כו"ע מודים בזה למה צריך "כף וסכין"

והנה קושייתו השני' מתורצת להדיא במכתב השני של כ"ק אדמו"ר אל הרב זוין (הובא להלן). ועל קושייתו הראשונה אפשר לתרץ בפשטות, שהחילוק הוא דזב מאליו מועילה מחשבה לאוכלין, משא"כ ברדי', כיון שהיה מעשה רדי', לא יועיל מחשבה לאוכלין, ובכדי לשנותו לאוכלין

בעיני מעשה שיהפוך אותו לאוכלין. וכן תמצא כשתדייק בלשון כ"ק אדמו"ר.

והנה עפ"י כל הנ"ל, ההסבר בשיטת הט"ז הוא, שאם חישב בשעת רדי' למשקין, לא מועיל אח"כ מחשבה, ואפי' מעשה לשנותו לאוכל, כי היה מעשה למשקין. אבל אם רדה בסתם יועיל מעשה טיגון לשנותו לאוכל, אבל מחשבה לא יועיל, וכל שכן כשחישב לאוכלין, דמועיל המחשבה או עכ"פ המעשה שאחר כך לעשותו לאוכל. וזהו מחלוקת הט"ז והמג"א, דב"סתם" ס"ל להמג"א דלא מועיל אחר כך המעשה, ולהט"ז יועיל, וסברת המג"א י"ל דכיון שסתם דבש למשקין, אז כל זמן שאין כוונה הפכית לאוכלין בלבד שיוציאו ממשקה - עדיין נקרא משקה עד שיהיה כוונה הפכית.

ד. והנה בסיום דבריו כותב רבינו "ולכאורה יש מקום גם לסברא דשמעתי כו" (כנ"ל), וההסבר בזה י"ל, דכיון דמחשבתו אין עושה שום דבר בהדבש, הוי כאילו רדה בסתם, ומועיל אחר כך מחשבה או עכ"פ מעשה, לעשותו אוכל. וכן במוכר ישראל, שרואים בכמה מקומות דמעשה המוכר מתייחס למחשבת הקונה. ע"כ ההסבר במכתב הראשון.

ועל זה ק' קצת, דאין משמע כן מפשטות הט"ז, וגם לא ביאר כאן מאיפה מקור אדה"ז דלמג"א יועיל המעשה רק בחישב לאוכלין, דלכאורה במג"א אין רואים את זה. והרי אפשר לומר דהמג"א ס"ל כה"שמעתי". ואכן אח"כ כותב רבינו להרב זוין מכתב נוסף, וממנו נראה שהרב זוין לא קיבל את דברי רבינו, ועל זה ענה לו וז"ל:

במש"כ במכתבי הקודם, ע"ד מש"כ שו"ע או"ח סקנ"ח: (א) שהט"ז (ולא רק ה"שמעתי אומרים" שבט"ז) מקיל יותר מהמג"א (כפי שמפרש דעתו אדה"ז - שם בשו"ע שלו ס"ז) - מוכח ממה שמדגיש וכ"פ - כיון דעביד מעשה למשקין כו' נעשה מעשה שהוא משקה כו' - משא"כ להמג"א שצ"ל "כשריסק . . חישב עליו לאוכלין בלבד". וא"כ מחולקים הט"ז ומג"א בכל האופנים שבין ב' קצוות אלו, וכמו כשחישב לאוכלים וגם למשקין (שעי"ז אין כאן מעשה מוכיח, ובמילא תלוי בהמעשה שאח"כ) (ועוד. ב) מנ"ל לאדה"ז לפרש כן דברי המג"א - אי"ז נוגע להנ"ל, כי איך שיהי' דעת הט"ז, פליג המג"א - לפי פי' אדה"ז - על שמעתי אומרים. ועכצ"ל שיש לאדה"ז ראי' לפי' זה ולא מפני שא"א לומר אחרת. - ואפ"ל ראיתו מפני שהמג"א מביא סיוע לפסקו כאן בנט"י משבת יט:

דבש מעיקרא אוכלא והשתא אוכלא. ג) מה שהעיר בל' אדה"ז "להקל גם בזה" – פשוט שקאי על מש"כ קודם לזה "ומ"מ כו' יוכל לאכול בכף או בסכין" ומסיים באותו ל' ממש "יש להקל גם בזה ע"י כף או סכין". ד) הסברא שלא תועיל מח' עכו"ם בשעת הרסיקה (ולא הבאתי' אלא לסניף) – הוא משום שאין בזה – שיהי' בעתיד אוכל או משקה – כל נפק"מ להעכו"ם. משא"כ בכ"א שציין כת"ר. וכאלו עדיין אין מציאות להשאלה והספק, ובמילא אין עדיין מקום לקבוע ולהחליט. וכמה דוגמאות יש עד"ז. כן י"ל – דמח' מועלת כתוצאה מהבעלות של החושב, ולכן בכמה ענינים אין מח' לעכו"ם, וע"פ מש"כ בצפע"נ השלמה לח"ד ע' יד. ואכ"מ. עכ"ל.

במכתב זה רואים דבר מעניין, דכאן לא כותב רבנו שלהט"ז ברדה בסתם יועיל אח"כ מעשה הטיגון, אלא כ' כאן אופן אחר [וכמו כשחישב לאוכלין ולמשקין], ולכאורה הי' יכול לכתוב בפשטות, דהחילוק הוא כשרדה בסתם וכמש"כ במכתב הראשון. אלא נראה דבמכתב זה חזר בו רבנו וכאן מבאר קצת באופן אחר. דלהט"ז, באמת גם כשרדה בסתם, הו"ל כאילו רדה במפורש לשם משקין, כיון שסתם דבש למשקין. ואם כן לא יועיל אח"כ מעשה הטיגון באופן זה, כי אם באופן שחישב גם לאוכלין וגם למשקין, שאז אי אפשר לומר שעשה מעשה למשקין, כי הרי חשב ג"כ לאוכלין, ורק בכגון זה מקיל הט"ז, ועם כל זה המג"א חולק, וס"ל דרק כשחישב בהדיא למשקין בלבד, יועיל אח"כ המעשה. וכמו שהסברנו לעיל ההסבר ע"ז.

ומש"כ רבינו באות ב' דהראי' הוא ממה שהביא ראי' משבת שכתבו שם מעיקרא אוכל ולבסוף אוכל. י"ל ההסבר, בזה דהנה בגמ' שם כתבו על דבש שריסקו מבע"י דר"א ס"ל דמותר באכילה, ורצו לומר שהוא התנא של המימרא דזיתים וענבים שריסקן מבע"י וזבו מאליהם שמוותרים. וע"ז דחו שם בגמ' דשאני בדבש דמעיקרא אוכל ולסוף אוכל. והנה יש להקשות על הגמ' וכמו שהק' הר"ש בסוף עוקצין דהרי שנינו שם דדבש ה"ה משקה, והמחלוקת בין ב"ה וב"ש הוא רק מאימתי מטמאות משום משקה. ותירצו המפרשים דבגמ' שבת מיירי כשחישב לאכילה בשעת הרדי', ואז הוה מעיקרא אוכל ולסוף אוכל. וממה שהביא מג"א ראי' מזה מובן דמיירי כאן כשחישב לאוכלין. וכ"כ גם הצמח צדק בחידושים על הש"ס שבת פרק כב ד"ה חלות (ס, א).

ועוד מביא כ"ק אדמו"ר באות ג דלכן יש להקל ע"י כף וסכין הוא ממש"כ לעיל דדבש קרוש נכון להחמיר כיון שי"א דעדיין הוי משקה, ע"ז כ' אדה"ז דבקרוש ניתן להקל כיון דהט"ז מקיל אפי' בלא קרוש.

ועפ"י מש"כ כאן רבינו, צריכים לפרש ג"כ מה שכתב במכתב הראשון לגבי עכו"ם. כי על פי מש"כ כאן דכיון שהי' כאן מעשה הו"ל כאילו חשב להדיא לשם משקין, א"כ גם בעכו"ם אפי' שאין מחשבתו כלום, נמי יהא כמשקין דלא יהי' טוב יותר מחישוב סתם. ולא יועיל אח"כ מעשה הקונה. וכן יש להקשות במוכר ישראל. אלא י"ל הביאור, דכיון דבעכו"ם אין מחשבה, אם כן א"א לומר גם דהוי כאילו חשב למשקין בהדיא, כי הרי אין מחשבה לעכו"ם, ובישראל מוכר י"ל דמחשבת הקונה קאי על מעשה המוכר הרודה. וכמו שמצינו בהדיא בטור או"ח סי' תרכט בשם הרא"ש סוכה פ"א סי' לז בשם ה"ר ישעי' לגבי סיכון במחצלאות, שאם עומדות לשכיבה מקבלים טומאה. אבל אם האומן עושה ע"מ למכור בשוק, הולכים אחר דעת הקונה.

ובמקום שהמנהג הוא להשתמש בהם לשכיבה, יש חולקים ואומרים דלא אזלינן בתר דעת הקונה, אבל היינו משום מראית העין, אמנם מעיקר הדין דעת הקונה היא המכרעת. עי' שו"ע אדה"ז שם ס"ז וס"ט. ועפ"י כל הנ"ל אפשר להסביר לענין התפוח בדבש שמצינו מנהגים בקהילות מסויימות שנהגו לאכלו בליל ר"ה מיד אחר קידוש דלכאורה צריך נט"י אלא כאן כיון שקנה הדבש לטבל בו ה"ז כאוכל וא"צ נט"י ויל"ע בזה עוד.



ערב רב והמרגלים

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ חלק ט"ז ע' יט, במכתב ארוך לרבנית חי' מושקא ע"ה, מבואר אשר ה"ערב רב" הם שגרמו לעם ישראל לחטוא בחטא המרגלים.

והעירני חכם אחד, דלכאורה לפי פשוטו ה"ערב רב" היו מעורבים בחטא העגל אבל לא נתפרש בפשט הכתובים שהערב רב היו מעורבים בחטא המרגלים, ולא עוד אלא שהמרגלים עצמו חטאו והרי הם לא היו

מהערב רב. אך בספר ילקוט ראובני פ' שלח, מביא בשם הספר זר זהב את מ', ש"חטא המרגלים הי' ע"י קליפת ערב רב".

עוד יש שמביאים מהזהר שתיבת "העם" רומזת לערב רב (כגון מ"ש בזהר ח"ב מה, ב: "בגין ההוא ערב רב דאתדבקו בהו ואתערבו בהדייהו, קרי לון את העם סתם, כמה דאת אמר (שם לב לה) ויגוף יהו"ה את העם על אשר עשו את העגל, (שם א) ויקהל העם על אהרן, וירא העם כי בשש משה, וכן כלהו), ולפי זה גם מ"ש במרגלים "ויבכו העם" רומז ל"ערב רב" שנתערבו בהם. ומ"מ עדיין צע"ק, כי באגרת שם משמע שזהו הפשט הפשוט, ולא נסמן מקור לזה.



נגלה

פחות משה פרוטה עם הנאה פחות משה"פ

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקידושין (ז, ב – ח, א) נחלקו רבה ורב יוסף במי שקידש בשיראים "רבה אמר לא צריכי שומא [שישומו אותן שמאים קודם שתקבלם" – רש"י]. רב יוסף אמר צריכי שומא ["וכיון שלא שמאום תחלה אינה מקודשת" – רש"י]. . איכא דאמרי בכל דהו (נמי) פליגי, רב יוסף אמר שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקייץ אף שוה כסף נמי דקייץ. אמר רב יוסף מנא אמינא לה, דתניא מכסף מקנתו, דכסף הוא [העבד עברי] נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים, האי תבואה דכלים היכי דמי . . ואי דלית בהו ש"פ, מאי איריא תבואה וכלים, אפי' כסף נמי (לא), אלא לאו דאית בהו ש"פ, וכיון דלא קייץ לא. ואידך . . לעולם דלית בהו שוה פרוטה, ודקאמרת מאי איריא תבואה וכלים אפי' כסף נמי – לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא כסף דאי אית בי' ש"פ אין, אי לא לא, אבל תבואה וכלים אימא מדמקרבא הנאתייהו ["מזומנים ליהנות מהם" – רש"י] גמר ומקני נפשי', קמ"ל".

וידועה הקושיא על הקס"ד (שהיות ומקרבא הנאתייהו מהני גם בדבר שאין בו ש"פ), דלכאורה ממ"נ: אם שוה פרוטה ביחד עם הא דמקרבא

הנאתייהו, מדוע באמת לא מהני, והא נתן ש"פ, ואם סו"ס אין כאן ש"פ, איך קס"ד שמהני, הרי זה פחות מש"פ.

ובפשטות הפירוש בזה הוא שאירי בנדון שאכן מבין שניהם [א] התבואה וכלים. ב) ומה שמקרבא הנאתייהו] יש כאן ש"פ, וקס"ד שאפשר לצרף ב' הענינים, ובמילא יש כאן ש"פ. וקמ"ל שאין לצרף שניהם.

ואף שבפשטות אם מישהו נותן ב' דברים שוי כסף, שכל אחד בפ"ע אין בו ש"פ, אלא שביחד הם ש"פ, ה"ז מהני, ואכן מצטרפים ב' הענינים, מ"מ אי"ז דומה לענינו, כי שם ב' הדברים הם באותו סוג, אבל בנדו"ד, הרי הם ב' סוגים שונים לגמרי, דבר ממשי וחומרי עם דבר של הנאה גרידא, בזה אומרים שאין מצטרפים [ואכן צ"ע במי שקידש אשה ע"י שנתן לה חצי פרוטה ורקד לפני' ב שויות חצי פרוטה, האם היא מקודשת, שהרי הם ב' סוגים נפרדים, ובפשטות אין להם צירוף, כי אינו כמו חצי פרוטה וחצי פרוטה].

וצע"ק דמתחלה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

וי"ל בזה ע"פ משנ"ת במק"א²¹ בביאור דברי הגמ' לעיל (ג, א-ב) "סלקא דעתך אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל. [ומקשה:] ואימא הכי נמי. [ומתרץ:] חליפין איתנהו בפחות מש"פ, ואשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה."

ומפרש רש"י (ד"ה לא) וז"ל: דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין, ואפי' בכלי שיש בו שוה פרוטה – אי יהיב לה בלשון חליפין, עכ"ל.

אמנם התוס' (ד"ה ואשה) מקשים על רש"י כמה קושיות, ומשום כך חולקים וז"ל: לכך נראה לר"ת דגרסינן בפחות מש"פ לא מקניא, ולא גרסינן נפשה, דלא בקפידא תליא מילתא, אלא ה"ט משום דגמר קיחה משדה עפרון דכתיב ב' כסף, ובפחות מש"פ לא מיקרי כסף. והמקשה שהקשה בתחלה ואימא ה"נ . . . לא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהם שוה פרוטה, והכי פירושו: ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא . . . חליפין

(21) ספר שערי ישיבה גדולה חי"ז ע' 321 ואילך.

דשוה פרוטה דומין לכסף, ומשני חליפין איתנהו בפחות מש"פ, וא"כ אינם מטעם כסף אלא הוא קנין אחר. עכ"ל.

היינו ששיטת התוס' היא דגם בהקס"ד ידענו שלומדים משדה עפרון רק את גדר קנין הכסף, רק שחשבנו שקנין החליפין נכלל בגדר 'קנין הכסף' – "כעין כסף דקרא", ולכן ניתן ללמוד אותו משדה עפרון. ומסקנת הגמ' היא: שכיון שקנין חליפין שייך גם בפחות משהו פרוטה, ה"ז מורה שאין זה בגדר קנין הכסף, אלא בגדר קנין אחר, ולכן א"א ללומדו משדה עפרון.

וצריך להבין מה נשתנה בין ההו"א ומסקנת הגמ' עפ"י ביאור התוס', דהרי לשיטתם גם המקשן ידע שקנין חליפין שייך בפחות משהו פרוטה, ובכל זאת למד שכשנותן שוה פרוטה הוי בגדר דקנין כסף, ומה חידש התרצן שמשום שקנין חליפין שייך בפחות משהו פרוטה, לכן אינו בגדר קנין כסף, מה התווסף בין ההו"א למסקנא?

וכן צריך הסבר בעצם המחלוקת בין רש"י ותוס', דלרש"י "לא מקניא נפשה – דגנאי הוא לה", משמע שזה כן בגדר כסף אלא שלא מקנה עצמה בשווי כ"כ פשוט. ולתוס' משמע שמסקנת הגמ' היא שקנין חליפין אינו בגדר כסף. וצלה"ב מה הם הצדדים בדבר?

ונתבאר בזה בהקדים מ"ש בשו"ע אדה"ז (הל' גזילה וגניבה ס"א): "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה. . . ואע"פ שפחות משהו פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו, הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה". וזוהי שיטת כו"כ מהראשונים. אמנם הרשב"א בפי' על מסכת ב"ק (קה, א) כותב שטעם איסור הגניבה בפחות משהו פרוטה הוא משום צער – שמצער את האדם שגונב ממנו, ולא מצד גניבת הממון.

ונתבאר שי"ל שנחלקו האם 'פחות משהו פרוטה' הוא בגדר "כסף" אלא שחסרה הכמות להשלימו להשיעור דפרוטה, או שאינו בגדר "כסף" כלל עד שיהיה בו פרוטה – ובהקדים: בטעם איסור 'חצי שיעור' איתא ביומא (עד, א) שאסור משום 'דחזי לאיצטרופי'. והנה מצינו מחלוקת בפי' 'דחזי לאיצטרופי'²²: הצל"ח בפסחים (מד, א) מפרש שזה ע"ד גזירה מדאורייתא, דאם חצי שיעור יהיה מותר יתכן שיאכל חצי שיעור, ולאחר

מכן יאכל עוד חצי שיעור - בתוך כדי אכילת פרס - ויתחייב. אמנם הפמ"ג (בפתיחתו להל' בשר בחלב בפי' הב') וכן הרגזובי (ראה מפענ"צ ס"ע קפה ואילך) ס"ל שמזה שראוי להצטרף - 'חזי לאיצטרופי' - ה"ז ראה וסימן שגם בחצי שיעור יש איסור, כי אם החצי הראשון היה מותר לא היה עובר איסור כשאכל גם את החצי השני, (ע"ד הכלל "דאין היתר מצטרף לאיסור"). אלא, זה ראי' שגם החצי הראשון יש בו ג"כ כל איכות האיסור (ורק לגבי עונש צריכים שיעור. זאת אומרת שאין 'חזי לאיצטרופי' סיבה וטעם לאיסור אלא סימן שגם החצי שיעור (אסור).

[והנפק"מ להלכה היא: אם מישהו אכל חצי חזית ברגע האחרון של יוהכ"פ (או אכל חצי זית חמץ ברגע האחרון של פסח): דאם סיבת האיסור היא משום החשש שיאכל עוד חצי - כאן אין זה חשש משום שכשיאכל החצי הב' כבר מותר לאכול. אבל אם ה'חצי שיעור' בעצמו אסור - עבר על איסור].

ולפירוש זה, זהו יסוד המחלוקת דר' יוחנן וריש לקיש (יומא שם) האם חצי שיעור אסור מן התורה - דלריש לקיש חצי שיעור מותר מן התורה, ולר' יוחנן, וכן ההלכה, שחצי שיעור אסור מהתורה. דלריש לקיש חצי שיעור מותר מן התורה - כי אין איכות האיסור ב'חצי שיעור', ורק כשיש שיעור שלם מתהווה איכות האיסור. ולכן אין שום איסור בחצי שיעור, ולר' יוחנן וכן ההלכה - איכות האיסור קיים גם ב'חצי שיעור', אלא שלא מתחייב בעונש עד שיאכל כשיעור.

ועפ"ז אפשר לבאר ב' הדיעות האם פחות מש"פ הוא 'חצי שיעור' בגניבה, שאפ"ל בב' אופנים: א) גם בפחות משוה פרוטה יש גדר איכות "כסף", ומה שאינו שווה פרוטה ה"ז רק חסרון בכמות [כשיטת ר"י בכל האיסורים - שתוכן האיסור קיים גם ב'חצי שיעור' אלא שלא מתחייב בעונש עד שיאכל כשיעור]; ב) בפחות משוה פרוטה אין כאן גדר "כסף", ורק כשיש פרוטה מתהווה גדר ואיכות "כסף" [וכשיטת ר"ל בכל האיסורים - שאין איכות האיסור ב'חצי שיעור' אלא כשיש כל האיסור].

וזהו המחלוקת: לשאר הראשונים (ולאדה"ז) שיש גדר 'חצי שיעור' בגזילת פחות מש"פ, ה"ז לפי שגם בפחות משוה פרוטה יש איכות כסף, משא"כ לשיטת הרשב"א אין בגזילת פחות מש"פ גדר 'חצי שיעור' כי אין

גדר כסף בפחות משוה פרוטה, [ולא משום שס"ל כר"ל שבכל ח"ש אין איכות האיסור, שהרי ההלכה היא כר"י, כ"א שס"ל שבנדון ד"כסף" בפרט, אמרי' שאין גדר של ח"ש, כי גדרו של "כסף" במיוחד הוא רק כשיש ש"פ, ופחות מש"פ אינו חצי שיעור, כ"א חצי איכות. ע"ד המבואר²³ בביאור החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה, שבזה גם ר"י מודה שאינו אסור מה"ת], ולכן מפרש טעם האיסור משום צער.

וי"ל שזוהי המחלוקת בין ההו"א והמסקנא של הגמ' בענין חליפין (ע"פ התוס'): שלהו"א גם בפחות משוה פרוטה יש איכות הכסף, ולכן גזר החליפין הוא ככסף, ולכן אפשר ללמוד משדה עפרון – שממנו ילפינן קנין כסף – גם קנין חליפין (אלא שבפועל יצטרך ש"פ כשמקדש בחליפין, כי סו"ס יש שיעור של פרוטה), אמנם למסקנת בגמ' בפחות משוה פרוטה, לא שייך גדר שוה כסף, ובמילא לא שייך ללמוד קנין חליפין משדה עפרון, כי חליפין אינו בגדר "כסף", היות ושייך חליפין בפחות מש"פ.

ולפי"ז גם י"ל שבזה נחלקו רש"י ותוס' שם: רש"י ס"ל שפחות מש"פ הוה בגדר "כסף" לפי האמת, ולכן אא"פ לו לבאר סברת הקס"ד והמסקנא בגמ' באופן הנ"ל, כי לפהנ"ל נמצא שלמסקנא פחות מש"פ לא הוה בגדר "כסף", לכן מוכרח ללמוד באופן אחר.

והנה ע"פ הביאור הנ"ל בדברי התוס' שם י"ל שזהו גם החילוק בין הקס"ד והמסקנא בנדו"ד בענין פחות מש"פ בתבואה וכלים בצירוף "מיקרבא הנאטיהו", דלהקס"ד מצטרפים וה"ז נק' ש"פ, ולמסקנא אינם מצטרפים:

אם פחות מש"פ הוא בגדר "כסף", הפי' הוא שתוכנו נמדד ב שויות, אלא שחסר השיעור שצריכים, אבל אם אינו בגדר "כסף", הרי אינו נמדד בגדר שויות, ולכן: כשרוצים לשער שויות של הנאה של מש"פ, הנה אם גם פחות מש"פ הוה "כסף", אז יש לומר שיש כאן עכ"פ שויות של פחות מש"פ, ובמילא אפשר לצרפו לעוד פחות מש"פ, וביחד ה"ז פרוטה. אבל אם פחות מש"פ אינו "כסף", אז אין שום "מציאות" (של שויות) להנאה שהיא פחות מש"פ, כי אין כאן שויות כלל (כי פחות מש"פ לא הוה

(23) ראה לקו"ש ח"ז שם. וגם בלקו"ש ח"ד עמ' 13 ואילך.

"כסף", וגם אין כאן שום דבר ממשי שאפשר לומר שכשמניחים שניהם ביחד יש כאן בפועל שויות של פרוטה.

בשלמא כשמצרפים ב' דברים ממשיים שכל א' הוא פחות מש"פ (היינו שלכל א' בפ"ע אין שום שויות), הנה אף שכ"א בפ"ע אינו כלום (כי פחות מש"פ אינו כלום), מ"מ כשמניחים אותם ביחד, יש כאן עכשיו בפועל שוה פרוטה [כלומר: אי"ז בגדר "צירוף", כ"א שנתן שוה פרוטה]. משא"כ הנאה אינה "מציאות" שאפשר לצרפה לעוד דבר, חוץ מבאם יש להגדירה באיזה שויות, אבל אם פחות מש"פ אינם "כסף" ואין לזה שויות, אין לצרפה להחפץ שיש בו פחות מש"פ, [וה"ז כמו ב' פעמים "אפס", שהסך הכל הוא ג"כ "אפס"].

וזהו החילוק בין הקס"ד והמסקנא: בהקס"ד ס"ל שפחות מש"פ אכן הוה "כסף", ובמילא יש לצרף לזה ההנאה ד"מקרבא הנאתייהו", כי גם לזה יש שויות, היות ופחות מש"פ ג"כ "כסף", והמסקנא היא שפחות מש"פ אינו "כסף", ולכן אינו מועיל.

ולפי"ז נמצא שסברות הקס"ד והמסקנא בנדו"ד, הם אותם הסברות של הקס"ד והמסקנא לעיל בענין חליפין, שנת"ל ששם הקס"ד הוא שפחות מש"פ ה"ה בגדר "כסף", והמסקנא היא שאינה בגדר "כסף", וכנ"ל, ועד"ז הוא הקס"ד והמסקנא בנדו"ד.

אבל כ"ז הוא לשיטת התוס', שס"ל שם למסקנא שפחות מש"פ לא הוה "כסף". אבל לרש"י שנת"ל שס"ל שם לפי האמת שפחות מש"פ הוה "כסף" אין לומר כנ"ל, כפשוט.

ולכן י"ל לרש"י באופן אחר קצת, כלומר: באופן כללי הוא ע"ד הנ"ל אבל בשינוי בפרט א': הקס"ד הוא שהיות ופחות מש"פ ה"ה בגדר "כסף" (ולרש"י כ"ה לפי האמת), לכן אפשר לצרף הא דמקרבא הנאתייהו" (שהוה פחות מש"פ) עם התבואה וכלים עצמם (שג"כ פחות מש"פ), וביחד הם ש"פ, והמסקנא היא שאף אם פחות מש"פ הוה "כסף", מ"מ אין לצרף הנאה פחות מש"פ עם חפץ פחות מש"פ, כי סוכ"ס הם ב' סוגים נפרדים לגמרי (ולא ס"ל הא דנת"ל שהיות ומשערים השויות שבו, אפשר לצרפו).

והנה יש לבאר הקס"ד והמסקנא בנדו"ד באופן אחר. בהקדים מה שכתבתי בהערות וביאורים גליון א'כד בנוגע הדין דשוה כסף ככסף, שהקשו בתוס' (לעיל ב, א ד"ה בפרוטה) "ומנא לן דשוה כסף ככסף",

ותירצו "דילפינן מעבד עברי" (כמבואר לקמן בגמרא (טז, א) "ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף"). וכן "גבי נזקין נמי כתב קרא כסף ישיב לבעליו, ודרשינן בפ"ק דב"ק (ז, א) ישיב לרבות שוה כסף ככסף", ואח"כ מסבירים התוס' הטעם מדוע צריכים ב' הפסוקים, הן בע"ע והן בנזקין.

אמנם הר"ן כתב "דמסברא אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף . . מסברא פשיטא לן דשוה כסף ככסף" [וגם הרשב"א והרמב"ן והריטב"א וכו' כתבו בדומה לזה, אף שאי"ז ממש כדעת הר"ן, וכמבואר בארוכה באחרונים. ואכ"מ].

והנה בסוגייתנו איתא כנ"ל "רב יוסף אמר שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקייץ, אף שוה כסף נמי דקייץ". ופרש"י (ד"ה שוה) וז"ל: שוה כסף ככסף – גבי קידושין כסף כתיב, ושוה כסף איתרבי ככסף, כדאמרינן לקמן ישיב לרבות שוה כסף, הילכך כי כסף בעינן דקייץ. עכ"ל.

ובפשטות נראה שכוונת רש"י להודיע המקור מנ"ל שבקידושין שוה כסף ה"ה ככסף, וכתב שזה נלמד מ"ישיב" הנאמר בעבד עברי. ולפי"ז ס"ל לרש"י כהתוס', ולא כהר"ן (ושא"ר).

אמנם צע"ק, מדוע המתין רש"י לפרש המקור לזה (ששוה כסף ה"ה ככסף בקידושין) עד הסוגיא לקמן, ולא פירש כן בתחילת הפרק על המשנה שמפורש שם ששוה כסף ה"ה ככסף (וכפי שעשו התוס' והראשונים שהשקו"ט שלהם בהמקור של שוה כסף ה"ה ככסף הוא על המשנה, כי שם מקומו, כמובן).

ונתבאר בזה בהקדים לבאר תחילה סברת המחלוקת בין התוס' והר"ן. דכמה ביאורים נאמרו בזה, וא' מהביאורים הוא בהקדים מה שיש להסתפק אם יש איזה ענין "עצמי" ב"כסף" (חוץ מהשויות שלו), או שכל תוכנו הוא השויות שלו, כלומר: מצד א' י"ל שכל מהות "כסף" הוא מה שיש לו שויות מסויימת, שאפשר ליקח על ידו חפצים וכו', ואין לו גדר עצמי של "כסף", והרי זהו גדר "ממון" שיכול לקנות ע"י מה שרוצה.

ואפי' לפי הפי' שכסף פירושו מתכת כסף²⁴, שאז לכאן יש לו מהות עצמי, כמו כל חפץ שיש לו מהות מה שהוא, מ"מ אי"ז נוגע לענייננו, כי

(24) ראה אבנ"מ סי' כו ס"ק א.

כאן אין המדובר אודות כסף כחפץ, כמו כלים אחרים וכיו"ב, כ"א "כסף" במובן שפורעין חוב על ידו, או שפורעים למוכר ע"י וכיו"ב, שאז אין נוגע כלל וכלל מה שהוא חפץ כשאר חפצים, כ"א תוכנו כדבר שמשמש בו לקנות דבר, ולגבי זה אין מהותו כחפץ נוגע כלל וכלל, וענינו הוא מה שיש לו שויות שיכול להשתמש בו בקני' או בפרעון וכיו"ב.

[אשר לכן נקרא כסף "טבעה", ולא "פירי", בריש פרק הזהב בב"מ (מד, א), ובלשון רש"י שם (ד"ה הזהב) וז"ל: דמטבע כסף הוי מעות משום דחריפי לינתן בהוצאה, ודינר זהב אינו אלא כשאר מטלטלין ופירות. עכ"ל - אף שיש קצת לחלק לגבי נדו"ד].

לאידך יש מקום לומר שיש גדר "עצמי" ל"כסף" חוץ מזה שיש לו שויות מסויימת, כי סו"ס הוא חפץ מסויים, [ופשוט שכן י"ל אם פירוש כסף הוא מתכת כסף, אלא אפי' לפי הפי' שזה ממון - מ"מ יש מקום לומר שיש גדר "עצמי" לממון כענין בפ"ע].

ומב' אופנים אלו מסתעף מהו הפירוש בשוה כסף ה"ה ככסף, דלפי האופן שיש ענין "עצמי" לכסף, הרי כשכתב בקרא "כסף" בפשטות הכוונה היא לכסף ממש ותו לא, כי הרי זהו תוכן של "כסף". ואין סיבה לומר שזה כולל שוה כסף. ולכן כדי לידע שאכן שוה כסף ה"ה ככסף, צריכים ע"ז לימוד מיוחד.

ובזה גופא צריכים לומר - כדי שלא יהי' הלימוד הזה מפקיע מפיי' הפשוט של "כסף" - שהלימוד משמיענו (לא שאי"צ כסף, כ"א, שאי"צ כסף בפועל, כ"א "כסף" בכח ג"כ טוב. והיות ויכול למכור השוה כסף ולקבל כסף תמורתו, זה ג"כ מספיק, כי יש בזה גם תוכן של כסף ממש (בכח).

כלומר, אין הלימוד משמיענו שאין צריכים כסף, (כ"א שוה כסף מספיק), כי אז ה"ז סותר מ"ש "כסף", שפירושו כסף ממש, אלא גם אחר הלימוד מ"ישיב" נשאר שאכן צ"ל "כסף" ממש, אלא הלימוד משמיענו שבכ"ד שאפשר לקבל על ידו "כסף", ה"ז ג"כ בכלל "כסף", כי זהו עכ"פ "כסף" בכח (אבל פשוט שע"ז צריכים לימוד מיוחד, כי מעצמינו אין לומר שמשפיק כסף בכח) -

משא"כ אם אין ב"כסף" ענין "עצמי", וכל מהות כסף הוא השויות שלו, פשוט מסברא שגם שוה כסף בכלל, כי אין שום חילוק בין כסף ושוה כסף, שהרי גם בהשוה כסף יש אותו השויות שבכסף, ואי"צ לימוד ע"ז.

בזוה הוא נחלקו תוס' והר"ן, דתוס' ס"ל ש"כסף" פירושו רק "כסף" ממש, ולכן צריכים לימוד מיוחד ששוה כסף ככסף, משא"כ הר"ן ס"ל שמעיקרא אין הפי' של "כסף" כסף ממש, כ"א השויות שבזוה, ובמילא פשוט ע"פ סברא ששוה כסף ככסף.

ועפ"ז נתבאר מדוע כתב רש"י בסוגייתנו שהמקור לדין ששוה כסף ה"ה ככסף הוא מהפסוק "ישיב", כי אי"ו לפי שרש"י עצמו ס"ל כן, כ"א שהוא מפרש כן שיטת רב יוסף, וכדלקמן.

דהנה שיטת רב יוסף מובן רק אם נסביר גדר שוה כסף ככסף בהאופן הנת"ל לדעת התוס', שגדר "כסף" בעצם הוא רק כסף ממש, משא"כ לפי האופן שנת"ל לדעת הר"ן אינו מובן כלל סברת רב יוסף, כי רב יוסף אמר "שוה כסף ה"ה ככסף, מה כסף דקייץ, אף שוה כסף נמי דקייץ", והרי לפי הביאור הנת"ל בסברת הר"ן אין מציאות כזו של "כסף" כשלעצמו, וכשאומרים ששוה כסף ה"ה ככסף אין הפי' שמדמים שוה כסף לכסף, כ"א אומרים שהפי' בתיבת "כסף" הוא מעיקרא שוה כסף, וא"כ איך אפ"ל שצריך להשוות שוה כסף לכסף. משא"כ אם "כסף" פירושו כסף ממש והתורה מחדשת ששוה כסף ה"ה ככסף, הרי שמדמים שוה כסף לכסף, א"כ צריכים להשוותם לגמרי ולומר "מה כסף דקייץ אף שוה כסף דקייץ".

ועפ"ז י"ל שרש"י ס"ל שזוהי אכן המחלוקת בין רבה ורב יוסף, שרב יוסף ס"ל ש"כסף" פירושו כסף ממש, ובמילא אפ"ל שכשמחדשים שגם שוה כסף ה"ה ככסף, צ"ל בדומה לכסף דקייץ, משא"כ רבה ס"ל שמעיקרא "כסף" אין פירושו כסף ממש, כ"א שוה כסף, וא"כ פשוט שאין לומר מה כסף דקייץ [– איזה כסף?!] אף שוה כסף דקייץ.

ומטעם זה לא מצינו בגמ' שרבה ענה שום דבר לסברת רב יוסף, כי לשיטתו מעיקרא אין מקום לדמיון זה, וכנ"ל.

זוהי כוונת רש"י בהביאו – בדעת רב יוסף – שהמקור לזה ששוה כסף ה"ה ככסף הוא מהפסוק "ישיב", כי זהו כל היסוד לשיטת רב יוסף. כלומר: רב יוסף ס"ל שצריכים לימוד מיוחד לזה ששוה כסף ה"ה ככסף, א"כ ס"ל ש"כסף" פירושו כסף ממש, לכן ס"ל שצריכים להשוות שוה כסף לכסף.

משא"כ רבה ס"ל שלא ילפינן ששוה כסף ה"ה ככסף מהפסוק, כ"א כ"ה ע"פ סברא, לפי שס"ל ש"כסף" מעיקרו אין פירושו כסף ממש, כ"א

שוה כסף, לכן לא ס"ל שצריכים להשוות שוה כסף לכסף, כי אין גדר כזה של "כסף" מעיקרו, שצריכים להשוות עליו.

ולפי"ז נמצא שאין רש"י מביע שיטת עצמו בנוגע להמקור של שוה כסף ככסף, כ"א מפרש דעת רב יוסף – וס"ל לרש"י שזה גופא ה"ה המחלוקת בין רבה ורב יוסף, ולכן אין קשה מדוע לא כתב כן בריש הפרק, כי אין כוונתו סתם לכתוב המקור לזה, כ"א כוונתו לפרש מחלוקת רבה ורב יוסף.

אבל פשוט שלפי הנתבאר לעיל שנחלקו בזה תוס' והר"ן, מוכרח לומר שלפי התוס' והר"ן אין לומר שבזה שנחלקו רבה ורב יוסף, כ"א שס"ל שכ"ע סוברים כמותם, כל אחד לפי שיטתו, ויצטרכו להסביר מחלוקת רבה ורב יוסף באופן אחר. משא"כ רש"י אכן ס"ל שבזה נחלקו רבה ורב יוסף.

והנה ע"פ הביאור הנ"ל בשיטת רש"י יובן הקס"ד והמסקנא בסוגייתנו, כי מסתבר שכדי לומר שמצדדים החצי פרוטה של החפץ עם החצי פרוטה של הנאה מתאים יותר אם מעיקרא אין מושג של "כסף", כ"א כל תוכנו הוא השויות שלו, שאז תוכן א' לכל הענינים שיש להם שויות, משא"כ אם יש מושג של "כסף" בעצם, ובמילא גם שוה כסף תוכנו שהוא כסף "בכח", כנ"ל, קשה יותר לצרף שויות החפץ עם שויות הנאה, כי הם ב' סוגים שונים: החפץ הוא דבר ממשי וחומרי, שבו עצמו יש כסף בכח, והנאה היא ענין "הגיוני". והבכח של הכסף הוא ג"כ "הגיוני".

ואף כשהנאה עצמה שוה פרוטה, ה"ז מהני (הרי שגם בהנאה יש גדר "כסף" בכח, כי סו"ס יש לקבל בעד הנאה זו כסף של פרוטה, ובמילא יש בזה ש"פ "בכח"), מ"מ לצרפו לחפץ ולעשותם כענין אחד של שוה פרוטה, אא"פ, כי ה"כסף בכח" של הנאה הוא סוג אחר ואופן אחר לגמרי מה"בכח" של החפץ.

ועפ"ז יש לבאר סברות הקס"ד והמסקנא: הקס"ד הנ"ל נאמר בגמ' אליבא דרבה, ונת"ל שלרש"י ס"ל לרבה שאין מציאות של "כסף" בעצם. א"כ פשוט שקס"ד שאפשר לצרף החצי פרוטה של התבואה וכלים עם החצי פרוטה של ה"מקורבים הנאתייהו", כי תוכן כל הענינים הוא השויות, וכנ"ל.

ומסיק שאעפ"כ אין לצרפם, כי אף שתוכן הכסף והשוה כסף הוא השויות, מ"מ עדיין שויות החפץ ושויות ההנאה הוא שני סוגים נבדלים, ואין לצרפם.

ומשום הכי לא ס"ל לרב יוסף שזהו הפי' בהברייתא, כי לשיטתו, שיש גדר "כסף" בעצם, מעיקרא אין קס"ד כזו, כי פשוט שאין לצרפם.

והנה עד"ז אפ"ל לשיטת התוס' ושיטת הר"ן – שאף שנת"ל שלא ס"ל שבזה נחלקו רבה ורב יוסף, מ"מ י"ל שאעפ"כ בזה תלוי הקס"ד והמסקנא וכל א' לשיטתו:

לפי התוס' שכ"ע ס"ל שיש מציאות של "כסף" בעצם י"ל שזהו אכן סברת המסקנא, כלומר: הקס"ד היתה שאין מציאות של "כסף" בעצם, ובמילא קס"ד שיש לצרף ההנאה עם החפץ, ע"ז קמ"ל שאינו כן, כ"א שיש גדר של "כסף" בעצם, (וכפי שהוא באמת לפי התוס'), ולכן אין לצרפם.

ולהר"ן סברות הקס"ד והמסקנא הוה ממש כמו לרש"י, אלא שלשיטת הר"ן אי"ז קס"ד ומסקנא לרבה דוקא, כ"א קס"ד ומסקנא זו הוא לכו"ע, (והטעם מדוע רב יוסף לא ס"ל שזהו הפי' בהברייתא ה"ז מטעם אחר, כמו שהוא כשלומודים הגמ' כפשוטה).



בדברי הצ"צ בענין דעת האשה בקידושין*

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה – ישיבה גדולה "דוד שלמה", ניו הייווען קאנג.

א. איתא בקידושין (ב, ב): וניתני הכא האיש קונה וכו', אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ תנא האשה נקנית מדעתה אין שלא מדעתה לא.

ונתקשו הראשונים דאיך ס"ד דתתקדש האשה בע"כ והרי בעינן דעת ורצון המקנה וכו'.

ויעויין בשו"ת אדמו"ר הצ"צ אהע"ז סי' צ"ה שהביא לדברי הראשונים והמפרשים בזה, וכתב "אך עוד אפ"ל בענין אחר דאשמעינן דמדעתה אין, היינו שצריך מעשה ממנה שהיא חפיצה בקידושין מדעתה ורצונה או דבור

(* ראה גליונות א' כג-א' כה בענין זה.)

שאומרת כן בפירוש אבל כשאין ממנה דבור, והמעשה מסופק שיש פנים לומר שזה המעשה אינו רצון על קידושין כלל, אף שיש פנים לומר ג"כ שנתרצית על הקידושין כיון שי"ל ג"כ שלא נתרצית כלל, ודיבור אין ממנה, אין זה נקרא מדעתה, כי אנו צריכים שתקנה את עצמה מדעתה ורצונה, וכל שיש לומר שלא רצתה להקנות א"ע לא נקנית כלל דאוקמא אחזקתה שהיא שלה, ולא הקנתה את עצמה ואע"פ שבשאר ספק קידושין לא אוקמינן אחזקה, כמו בזרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, התם שאני דמיירי שנתרצתה תחילה להתקדש לו וכיון ששניהם רוצים וזרק לה קידושין איתרע החזקה כמו"ש התוס' פ"ב דכתובות (דף כ"ג ע"א)²⁵ אבל הכא שלא ידענו ממנה שום רצון כלל על קידושין ולא שום דבור, והמעשה אינו מוכרח כלל על רצון דקידושין אף שיש לספק שמא נתרצית, אי"ז שום קידושין, וזהו ששנינו האשה נקנית, מדעתה אין, אבל כשי"ל שהוא בע"כ לא, שהרי גדולה מזו מצינו במקח דקנין חזקה לא מהני אפילו נתרצה למכור, וזה נתרצה ליקח, אא"כ אמר לו חזק וקנה, פרק חזקת (דף נ"ב סע"ב ודנ"ג ע"א) פרשב"ם אפילו נתן לו המעות במקום שנוהגים לכתוב את השטר כו', וזה דבמקום שכסף לבד קונה א"צ שיאמר לך חזק כו'²⁶ מ"מ עכ"פ בעינן שיהי' ברור שרצונו להקנותם לו²⁷, וכ"ש בהקנאת גוף האשה לבעלה דצריך קנין טפי וכמו אשה בחליפין לא מקניא

25 וראה בשו"ת הצ"צ שם סי' צג שכתב ד"וכן חילק בתשובת מהרי"ט ח"א סי' קל"ח ד"ה וקרוב הדבר לומר (דצ"ט ע"א) וז"ל דאע"ג דגבי זרק לה קידושי' ספק קרוב לו כו' כיון דודאי זרק הקידושין לית לן לומר אוקמה אחזקה כו' אבל היכא דאין לא שום הוכחה שנתרצית אלא מה ששתקה היכא דאיכא אמלתא למיתלי שמשו"ה שתקה לא תהא שתיקתה כהודאה עכ"ל" יעווי"ש.

26 אין הכוונה בזה שיאמר לו לך חזק וכו' מענין קנין החזקה, דהרי מיירי כשקונה ע"י הכסף, אלא הכונה דבקנין כסף אי"צ לאמירה מפורשת בשעת קבלת הכסף דלך חזק וכו', היינו דמקנה לו השדה ויכול ללכת ולהחזיק בה, דבקנין כסף סגי במה שמקבל ממנו הכסף לשם קנין דעי"ז הוא דאיכא הוכחה דמתרצה להקנות לו השדה, דמשו"ז הרי קיבל ממנו הכסף, משא"כ כשלא קנה ע"י הכסף וכו' אלא קונה אח"כ ע"י חזקה דבעינן להאמירה דלך חזק וכו' דבלא"ה אף שנתרצה מקודם להקנותו י"ל דחזר בו אח"כ ולכן בעינן להאמירה דלך וכו' דהוי בירור גמור על רצונו ודעתו להקנותו וכדמתבאר בדברי הרשב"ם שם בד"ה ה"ק במ"ש שם והחזיק זה בפניו הויה חזקה דניחא לי' בהך חזקה וכו', ובמ"ש להלן שם בד"ה מתנה דצריך למימר לי לך חזק וקני ולא ליהוי חזקה עד דא"ל דלמא לכשירצה להחזיק כבר חזר בו" וכו' יעווי"ש, דמתבאר דאתינן עלה משום דבעינן בירור גמור בשעת הקנין דדעתו ורצונו להקנותו.

27 וכנ"ל בהערה 26 דמשו"ה צריך להאמירה דלך חזק וכו', אלא דבקנין כסף אי"צ להאמירה ברור לנו מזה שמקבל הכסף וכו' וכנ"ל בהערה שם.

נפשה²⁸ (דף ג' ע"א) וכן מתנה ע"מ להחזיר לא מהני בקנין אשה אע"ג דמהני במכר²⁹ (ד"ו סע"ב) ע"כ כשאין דבור ממנה שרצונה להתקדש, וגם המעשה שקיבלה הפרוטה י"ל שלא נתכונה כלל להתקדש לו אינה מקודשת.

וזהו הדין הנזכר בגמרא (דף י"ג ע"א) גבי יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי וכו' והרי מעשה זה מסופק וכו' אלא דכיון שיש לנו לומר שאפשר לא נתרצית כלל להתקדש וקיבלתו כדי לגבות מה שחייב לה, על כן אין זה חשוב כלל דעת ורצון ממנה על קידושין, ואין הקידושין כלום וכו', וכן דין שתיקה לאחר מתן מעות י"ל ג"כ מה"ט הוא דלא מהני, דאע"פ שאינה משלכת הכסף ואוחזתו, והוי קצת מעשה, וא"כ י"ל דבאמת נתרצית לקידושין דאל"כ ה"ל להשליך, אלא שמשום שי"ל דהא דאינה משלכת משום דסבורה שתתחייב אם יאבד, ע"כ אינה מקודשת כלל, ובאמת שזהו ספק שקול וכו', נראה קצת יותר דהשתיקה מורה סברה וקיבלה על קדושין וכ"ש דהכא מיירי ששידך תחילה ואעפ"כ כיון דאי"ז גילוי דעת ממנה שרצונה להתקדש, כיון שיש פנים לומר דמה שאינה משלכת הכסף הוא מפני חשש אחריות, ע"כ אי"ז שום קידושין כלל, ע"כ זהו שהשמיענו האשה נקנית, מדעתה אין בע"כ לא, דבעינן שנדע שדעתה ורצונה להתקדש לו, לאפוקי שתיקה דלאחר מ"מ אפילו בשדוך תחילה אינה נקנית כלל דאי"ז מדעתה וכו', יעוי"ש בצ"צ באריכות.

ב. ובביאור דברי הצ"צ בזה, נראה דזה דבעינן הוכחה ובירור ודאי על רצון ודעת המקנה אי"ז דין בקידושין דוקא, אלא הוא בכל הקנינים דמזון [וכדמתבאר מדברי הצ"צ שהביא בזה מהא דלך חזק וכו' ולמד מזה דכ"ש דכמו"כ הוא בקנין האשה וכו'].³⁰

אלא דהי' מקום לומר דבקידושין אינו כן, והיינו משום דבקידושין הוי ס"ד דלא בעינן מצד האשה דעת ורצון חיובי להקנות עצמה, אלא דסגי

28 הכוונה לשיטת רש"י שם ושאה"ר דטעמא משום דעת האשה דלא מקניא נפשה בקנין כזה דמועיל בפחות משו"פ, אף דלגבי ממון מהני קנין חליפין אף דהוי בפחות משו"פ [ולזה הביא הצ"צ בזה הגירסה דלא מקניא נפשה כשיטת רש"י ושאה"ר בזה, משא"כ לשיטת התוס' שם ליכא הוכחה מזה לנדרו"ד].

29 כפה"ג הכוונה בזה לשיטת הרמב"ם ושאה"ר שם דלא מהני בקידושין מדאורייתא משום דבעינן כסף שתהנה בו האשה וכו', משא"כ בקנין דשדה וכו', דמתבאר דבקידושין בעינן קנין טפי שתקנה האשה עצמה וכו'.

במה שמסכימה להקידושין דאינה מעכבת להקידושין, וכל קנין הקידושין לא הוי אלא מצד האיש דכתיב כי יקח ולא כי תקח וכו', דלפי"ז הי' חלוק דין הקידושין מדין הקנינים בעלמא, דבשאר הקנינים דבעינן בהו דעת ורצון המקנה לפעול ההקנאה, בעינן בהו בירור ודאי דדעתו להקנות, והיכא דליכא הוכחה ודאית לא הויא גם ספק קנין [וכמו שיבואר במרוצת דברינו בע"ה טעמא דמילתא בזה]. משא"כ בקידושין אי לא הוי בעינן דעת ורצון האשה להקנאה אלא שלא תעכב, דהיכא דלא מעכבא יכול האיש לקדשה אז לא הוי בעינן בשעת הקידושין להוכחה ודאית דמסכימה להקידושין, דאפילו כשיש כאן ספק אי לא מעכבא הי' חל הקידושין בספק, דאולי מסכימה להקידושין ולא מעכבא וממילא דהוי אז כל הקידושין מצד הבעל.

ולזה משמיענו המשנה דהאשה נקנית מדעתה אין שלא מדעתה לא, דגם בקידושין איכא הדין ד"מדעתה" דבעינן בזה לדעת ורצון האשה לפעול ההקנאה באופן חיובי, דלכן בעינן בזה שיהא מדעתה אין היינו הוכחה ודאית דבדעתה להתקדש, אבל שלא "מדעתה" היינו כשאין לנו הוכחה ודאית על ה"מדעתה" [אף דלא הוי בע"כ] לא, וכמבואר בדברי הצ"צ בזה כנ"ל.

[ומרהיטת דברי הצ"צ בזה נראה דאזיל בהשיטה דהאשה מקנה עצמה לבעלה, והוא כדעת הראשונים דבקידושין חשיבא דעת אחרת מקנה וכדמתבאר מדברי הרשב"א והמכריע והיד רמ"ה, וכ"ה דעת הנו"ב והגרעק"א והחת"ס וכמו"ש במ"א, ושם ביארנו מה דלא תיקשה על הך שיטה מהא דדרשינן כי יקח ולא כי תקח וכו'.

אכן עיקר דברי הצ"צ בזה מבוארים גם לשיטת הר"ן בנדירים דף ל' דהאשה אינה מקנה עצמה לבעלה אלא עושה עצמה כהפקר וכו', דגם לפי"ז נתבאר בקור"ש ע"מ קידושין ח"א סי' יז דבעינן לדעת ורצון האשה באופן חיובי, וכמו שהוא בהפקר דבעינן בזה לדעת חיובי לעשות ההפקר וכו' יעו"ש באריכות, וממילא דבעינן בזה לדעת האשה באופן דהוכחה ודאית וכנ"ל].

ג. והנה בטעמא דמילתא דהיכא דאין לנו הוכחה ודאית שרצונה ודעתה להתקדש אינה מקודשת כלל ולא הוי אפילו ספק קידושין, מתבאר בדברי הצ"צ דהוא משום דאוקמא אחזקתה שהיא שלה שכתב בתחילת התשובה "וכל שיש לומר שלא רצתה להקנות א"ע לא נקנית כלל, דאוקמא

אחזקתה שהיא שלה, ולא הקנתה את עצמה" וכנ"ל, והיינו דאתינן עלה משום דין חזקת מרא קמא³⁰, דבספק אמרינן שלא הקנתה עצמה דאוקמא אחזקתה שהיא שלה [ועד"ז בשאר הקנינים דהיכא דהוא ספק אם דעתו להקנות אוקמינן לי' אחזקת מכר שלא הקנהו, דלכן בעינן שיהא בירור גמור על הדעת ורצון המקנה וכנ"ל בדברי הצ"צ]³¹.

אכן מהמשך דברי הצ"צ בזה משמע לכאורה דהוי חסרון בעצם הדעת להקנאה דהיכא דליכא הוכחה ודאית לא חשיב דעת ורצון להקנאה, שכתב להלן שם "אלא דכיון שיש לנו לומר שאפשר שלא נתרצית כלל להתקדש וקיבלתו כדי לגבות מה שחייב לה על כן אין זה חשוב כלל דעת ורצון ממנה על קידושין ואין הקידושין כלום", יעוי"ש.

וכן משמע מרהיטת כל דבריו שכתב דבאין לנו הוכחה ודאית אין כאן שום קידושין, דמשמע לכאורה דלא אתינן עלה משום ספק ומשום דבספק מוקמינן לי' אחזקה, אלא דמלכתחילה לא הוי שום קידושין בלא הוכחה ודאית וכו'³², וצ"ב איך לתווך זה עם מה דמתבאר בתחילת התשובה דטעמא בזה משום דאוקמה אחזקתה וכו' וכנ"ל וצ"ע.

ד. ואולי י"ל בזה דתרווייהו איתנהו, והיינו דמכיון דהיכא דליכא הוכחה ודאית אלא ספק על דעתה ורצונה לא תהי' מקודשת משום דנוקמינהו אחזקתה וכו' לכן לא חשיבא כלל דעתה ורצונה לקידושין היכא דליכא הוכחה ודאית, דאילו משום דין החזקה לחוד הי' צ"ל דהיכא שהיא כוונה לקידושין היתה צריכה להיות אסורה אכו"ע, שהרי היא יודעת שהי' כאן

30) וראה בקוה"ס כלל א מה שנסתפק שם בחזקת מר"ק אי הוא מדין מוחזק או מדין חזקה קמא דאיסורא יעוי"ש, ובשו"ת הגרעק"א סי' לז כתב דהוי מדין ח"ק דאיסורא יעוי"ש.

31) וזהו רק משום דדעתה ורצונה הויא מענין הקידושין דפועל ההקנאה, דע"ז יש לנו החז"ק דלא הקנתה עצמה, ולכן לא אמרינן בזה דאיתרע החזקה ע"י שנתן לה קידושין דבלא דעתה להתקדש אי"כ התחלה להקידושין דהוא הענין דהאשה נקנית וכו', משא"כ אי כל קנין הקידושין הוי מצד הבעל ומצד האשה בעינן רק שלא תעכב וכו', לפי"ז כשספק אי לא מעכבא הו"ל איתרע החזקה, דהרי יש כן מעשה דקידושין אלא שספק אי הועיל, וזה הוי כמו בזרק לה ספק קרוב לה, דחשיבא ריעותא בהחזקה כיון שהי' כאן מעשה דקידושין אלא שהספק אי הועיל, ועד"ז הוא אי כל המעשה הוא מצד הבעל ורק דיש דין דאין מועיל המעשה אלא בשאינה מעכבת, משא"כ כשדעתה הוי מענין ההקנאה, דלפי"ז כשספק בדעתה הוי ספק בעיקר המעשה דהקידושין דאי"כ התחלה להמעשה דהוא ההקנאה, ולא רק דלא הועילה המעשה, ודו"ק.

32) ואולי י"ל דכוונת הצ"צ בזה דלא חשוב כלל דעת וכו' הוא מדין החזקה גופא דהוי מגדר הכרעה דלא נתרצתה להקנות עצמה, ויומתק לפי"ז מה שהביא הצ"צ בזה החזקה דאוקמה אחזקתה שהיא שלה וכו' ולא נקיט חזקת הדין דפגנו' וכו' ודו"ק.

דעת ורצון לקידושין [ומשום העדים הוי ג"כ ידיעה דספק קידושין וכו'³³] אלא דמשום דין החזקה אין אוסרין אותה אכו"ע דמוקמינן לה אחזקתה וכו', אבל לדידה דלא הויא אצלה ספק היתה צריכה להיות אסור לכו"ע, דדין החזקה הוא למי דהויא ספק אצלו משא"כ להאשה דהויא ודאי לה ליכא דין החזקה, ומדברי הגמרא הרי מתבאר דלא הוי כלל קידושין בכה"ג, ולזה מבאר הצ"צ דהיינו משום דלאחר דהב"ד לא ידונו דין קידושין לעלמא בהנך קידושין משום דין החזקה שוב אי"ז חשוב כלל לדעת ורצון ממנה על הקידושין ולכן לא הוו שום קידושין כלל אפילו לגבה דחסר כאן בדעתה ורצונה להתקדש, דאין בדעתה להתקדש אלא היכא דיהי' בדין קידושין לכו"ע.

באופן דבעינן בזה לתרווייהו, דמשום הא דלא יהי' קידושין לכו"ע משום דין החזקה, מש"ה לא הוי כלל קידושין גם לדידה משום דלא חשיב כלל דעת ורצון ממנה על קידושין היכא דלא יהי' קידושין לכו"ע וכנ"ל ודו"ק.

ה. והנה בעיקר דברי הצ"צ בזה כ"כ ג"כ בשו"ת חוט המשולש להגר"ח מוואלאזין זצ"ל בסי' א שכתב שם דבקידושין בקבלה דידה תליא מילתא דבעינן קבלתה לשם קידושין דוקא, וכתב דטעמא דמילתא הוא דכיון דאין האשה מקודשת אלא מדעתה כדאמרינן בריש מכילתין, מש"ה בעינן דוקא שיהא מוכחא מילתא שלשם קידושין הי' קבלתה וכו', וכן משמע נמי מגוף הקושיא דר"ה ברדר"י דמחלק בין קידושין לפקדון [בדף י"ג שם] משום דבפקדון סברה אי שדינא ומיתאבד מחייבנא, והעיקר הוא כמסקנת הרשב"א בחי', וכ"כ הר"ן דאף דבאמת בפקדון נמי לא מחייבא מ"מ איתתא לא גמירא דינא וסברה דמחייבא, ולפי"ז אמאי גבי פקדון אינה מקודשת כלל אכתי אית לן לספוקי דלמא אשה חבירה היא וגמירא האי דינא דלא מחייבא אי מתאבד ואפ"ה לא שדתינהו וכו', ולפמ"ש ניחא דבעינן דוקא הוכחה שקבלה לשם קידושין, וגבי פקדון כיון דאיכא דסברה דמחייבא אי מתאבד ליכא הוכחה דנתרציית בקידושין מהא דלא שדתינהו וכו', ומש"ה לאו כלום הוא, וכ"מ מהא דאמר ר"נ בעובדא דוורשכי כי יכולה למימר אין שקלי לדידי שקלי ולא מספקינן כלל דלמא לשם קידושין קבלה, ויתר על כן כתב הרשב"א בחי' דאף אם אומרת דלשם

קידושין קבלה לאו כלום הוא³⁴ וה"ט דכיון דיכולה למימר דידי שקלי ליכא הוכחה דלשם קידושין קבלה ומש"ה לאו כלום הוא" וכו' יעוי"ש.

ומבואר בדבריו כדברי הצ"צ דבקידושין בעינן הוכחה ודאית דנתרצתה להקידושין, ושזהו טעמא בשתיקה לאמר מ"מ, וכשיכולה לומר דידי שקלי דלא הוי גם ספק קידושין והיינו משום דליתא הוכחה בזה דלשם קידושין קבלה, והוא כמו"ש הצ"צ כנ"ל.

ו. אלא בדברי הגר"ח בזה לא הזכיר משום הא דאוקמא אחזקתה וכו', ומשמע דאתי עלה משום עצם דין הקידושין דבליכא הוכחה דבקבלתה לשם קידושין לא הוי קידושין כלל.

ונראה דיש לבאר הדברים ע"פ מ"ש האחרונים אשר בקנינים העיקר הוא הגמירות להקנאה, וכל מעשה הקנין הוא רק להורות על הרצון והגמירות דעת להקנאה [עיי' בשו"ת דב"א ח"א סי' א או"ק טז ובציונים לתורה להר"י ענגיל כלל ל"ט דנ"ו ע"ב ועוד] דלכן בעינן בזה שיהא הוכחה ודאית ממעשה הקנין על הגמיר"ד דהקנאה, וכשאין כאן הוכחה על ההקנאה לא הוי בדין מעשה דקנין כלל, דכל ענין מעשה הקנין הוא להוכיח על דעתו להקנאה, וממילא דכשליכא הוכחה על ההקנאה בטל כל ענין הקנין שבזה, ואפילו אם כוונה לשם קידושין דמ"מ כיון דליכא הוכחה מקבלתה על ההקנאה [דהרי יכולה לומר דלא קבלתה לקידושין וכו'] לא חשיבא תו למעשה קנין דכל ענינו הוא הוכחה על הדעת דהקנאה וכו"ל³⁵.

ז. ובדעת הצ"צ דלא נחית לזה י"ל דהוא משום דמפרש דהדעת להקנאה ומעשה הקנין תרי עניני נינהו, דמעשה הקנין קונה מצד עצם מעשה הקנין ולא משום דהוי הוכחה על הגמיר"ד וכו', וכדמשמע כן ממ"ש לחלק בין קרוב לו או קרוב לה דלא אזלינן בתר החזקה משום דאיתרע משא"כ היכא דהי' ספק בדעתה לקידושין, דספק קרוב לו וכו' חשיבא דהי' כאן מעשה נגד החזקה משא"כ בספק ברצונה וכו' דאי"כ התחלה להקידושין וכו"ל בדברי הצ"צ [וכ"כ במהרי"ט וכו'] דמתבאר מזה דהקנין

34) וכ"כ בשו"ת הצ"צ שם בסי' צג להוכיח מדברי הרשב"א דבעינן הוכחה ודאית להקידושין יעוי"ש.

35) ושו"ר בשע"י שער ז פ"ב שכתב עד"ז דבליכא הוכחה על דעתה חסר במעשה הקנין יעוי"ש.

לא הוּי דין בהגמי"ד דלא חשיבא גמי"ד אלא במעשה הקנין, דלפי"ז גם בספק קרוב לו וכו' דהוי ספק במעשה הקנין לא הי' צ"ל איתרע החזקה, דכ"ז דלא הי' הקנין חסר כאן בהדעת לההקנאה דלא הויא גמי"ד וכו', והו"ל כספק בעיקר הדעת לההקנאה וכו', וע"כ דהצ"צ מפרש דתרי עניני נינהו, הדעת לההקנאה דוהו מעיקר הקידושין, ומעשה הקנין דקונה בפועל, דלכן כשהי' כאן דעת ורצון להקידושין חשיבא דהי' כאן ממעשה הקידושין אלא דלא הועיל כ"ז שלא עשו מעשה קנין, ולכן חשיבא הורעה בהחזקה, משא"כ כשספק בעיקר הדעת להקידושין דליכא בזה כלל ממעשה הקידושין שלא הי' גם התחלה וכו' ובזה כן מוקמינן אחזקה וכו', וכמבואר בדברי הצ"צ.

ועכ"פ מתבאר לפי"ז דמעשה הקנין לא הוי מגדר הוכחה על הדעת וכו', אלא דין מעשה דקנין לחוד, ולכן לא אתי בזה הצ"צ משום דכשליכא הוכחה לא הוי מעשה דקנין, דהקנין לא הוי מגדר דין הוכחה על הדעת וכו', וממילא דכשיש ספק בהקנין הי' צ"ל בעצם ספק קידושין, אלא אתי עלה משום דין החזקה דבספק אוקמינן לה אחזקתה וכו', וממילא דלא חשוב כלל דעת ורצון על קידושין וכו' וכמושנ"ת.



קטנים לאו בני שליחות נינהו לפי רש"י*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בר"פ האיש מקדש שקו"ט הגמרא למצוא המקור לדין שליחות, ובהמשך הגמרא איתא "ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה, תיפוק ליה שליחות מהכא? ותיסברא דהא שליחות הוא, והא קטנים לאו בני שליחות נינהו וכו'" (והגמרא מסיקה דאכן פסוק זה אינו מלמדנו דין שליחות אלא דין אפטרופסות כמבואר בהמשך הסוגיא עיי"ש).

ובביאור דבר זה ד"קטנים לאו בני שליחות נינהו", כתב רש"י, "דגבי ושלח ושלחה [דהוה המקור לדין שליחות בגירושין כמבואר בגמרא לפנ"ז

(* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

– המעתיק] איש כתיב (דברים כד) כי יקח איש ומינה ילפינן (בב"מ עא, ב) דאין הקטן עושה שליח".

והנה בקצות (סי' קפח סק"ג) מביא מש"כ רש"י בענין זה בב"מ (שם דף עא) "קטן לית ליה שליחות דכי כתיב שליחות בגדול כתיב בראוי לתרום שיהא הקדשו הקדש וכו' ע"ש". ובהמשך דבריו מביא הקצות דברי רש"י בסוגיין הנ"ל, ומעיר ע"ז "ולא ידענא טעמא מאי כתב רש"י טעם אחר".

ויש להוסיף בזה דברי רש"י לעיל מיניה בב"מ (י, ב) "דתנן שאין הקטן עושה שליח, דכי כתיב שליחות בין בגיטין בין בפסח איש כתיב בענין", דכאן הוסיף רש"י עוד פרט שלא הזכיר בסוגיין ולא בב"מ דף עב (הא דבק"פ ג"כ כתיב 'איש'), ולכאורה גם ע"ז חלה קושיית הקצות דמדוע מוסיף טעמים אחרים?

ב. והנה זה שלמדים דקטן לאו בר שליחות הוא מזה שנאמר 'איש' גבי שליחות, יש להבינו בב' דרכים לכאורה; דהוה בגדר 'לפותא' ו'מיעוט', והיינו דתיבת 'איש' באה למעט קטן מדין שליחות. או אפשר דאין כאן ילפותא למעט קטן מדינא דשליחות, אלא דמאחר שבעיקר ילפותא דשליחות נאמר 'איש' נמצא דליתא מקור ללמדנו שליחות בקטן, והיינו דמאחר דהתורה צריכה לרבות וללמדנו דין שליחות, לכן אין בו אלא חידוש, ומאחר שנתרבה רק לענין איש אין לנו לרבות מעצמנו קטן.

ולכאורה הרי קושיית הקצות הוא רק לפי אופן הא'; דאחרי שישנה ילפותא אחת למעט קטן משליחות, מדוע באמת צריכים לעוד ילפותא לזה. אמנם לאופן השני דבאמת ליתא ילפותא למעט קטן משליחות, והלימוד אינו אלא מחמת זה דקטן לא נתרבה לשליחות, אז באמת צריכים להראות איך שבכל המקורות שמהן נלמדה דין שליחות, הרי בכולן מדובר רק בגדולים ולא בקטנים, ושולכן נמצא דליתא מקור לשליחות בקטן. ומבואר היטיב מדוע הזכיר רש"י בדבריו גם גיטין גם קדשים וגם תרומה, וביאר איך שבכולם מדובר בגדול ולא בקטן.

(ובאמת לפ"ז לא הבנתי קושיית הקצות בהמשך דבריו שם; דאדברי רש"י דהמיעוט דקטן משליחות הוא מזש"כ איש גבי 'ושלח ושלחה' מקשה "נהי דושלח דאיש עושה שליח ע"כ מיירי בגדול דקטן אין לו אשה, אבל ושלחה דמרבי אשה וגבי אשה משכחת לה נמי בקטנה כיון דקטנה נמי מתגרשת ומקבלת גיטה כשאין לה אב", ולכאורה הרי קושיא זו הוא רק באם הלימוד מ'איש' לא הוה בגדר ילפותא ומיעוט אלא כאופן השני

הנ"ל דלא מצינו שנתרבה שליחות בקטן (דאז ילה"ק דאה"נ בקידושין לא נתרבה אלא גדול, אבל לענין גירושין נתרבה גם קטן כנ"ל בדבריו), אבל אחרי שהקצות עצמו למד כאופן הראשון כמשנ"ת, אז אחרי שנתמעט קטן משליחות בקידושין כבר נתמעט לכל מילי, וא"כ מה קשה ליה? וצל"ע).

ג. והנה כשמדייקים בדברי רש"י שהבאתי לעיל, הרי בדבריו בסוגיין משמע לכאורה כאופן הראשון, דזש"כ "איש כתיב . . ומינה ילפינן (בב"מ עא, ב) דאין הקטן עושה שליח", משמע לכאורה שיש כאן ילפותא ומיעוט, ואשר לפ"ז ישנה לקושיית הקצות. ואילו מדברי בב"מ (בשני הסוגיות) משמע ברור כאופן השני; "דכי כתיב שליחות בגדול כתיב", "דכי כתיב שליחות בין בגיטין בין בפסח איש כתיב בענין", דלכאורה ברור דכוונתו הוא כאופן השני הנ"ל, אשר לפ"ז ליתא לקושיית הקצות.

ואשר לפ"ז יש להוסיף ולומר דגם בסוגיין אין מקום לקושיית הקצות; דמאחר דנתבאר דרש"י בסוגיין ביאר הלימוד באופן שונה מאיך שביארו בב"מ, שוב י"ל דבאמת לדעת רש"י בסוגיין לית ליה אותן 'טעמים אחרים' שמזכיר בב"מ (היינו הלימוד מתרומה או מק"פ), דמאחר דבסוגיין מפרש שהוא באמת בגדר ילפותא ומיעוט, אז באמת לא צריכים לטעמים אחרים. והא דבב"מ כן מזכיר גם תרומה גם גירושין וגם קדשים, הוא ע"פ פירושו ושיטותיה שם דהלימוד הוה באופן השני וכמשנ"ת.

אלא דמובן דזה גופא צ"ב; דמדוע שינה רש"י דבריו בסוגיין מדבריו בב"מ דכאן למד באופן הראשון ובב"מ באופן השני?

ד. אמנם נראה דגם זה יש לבאר באופן מרווח; דהנה בסוגיין באה הגמרא 'להציע' מקור חדש לדין שליחות - הלימוד דרב גידל מקרא ד"נשיא אחד נשיא אחד", ומובן א"כ דכאשר הגמרא הקשה ע"ז מחמת דין זה ד"קטנים לאו בני שליחות נינהו", ע"כ סב"ל להגמרא כאן דדין זה נלמד באופן הראשון הנ"ל והיינו בגדר ילפותא ומיעוט, דהרי באם הדין נלמד באופן השני - דלא נתרבה שליחות אלא בדינים של גדולים - הרי אדרבא מלימוד זה של רב גידל לא נתמעטו קטנים, ושוב אין סיבה למעט קטנים משליחות! אלא ע"כ דכאן עכ"פ למדה הגמרא שבאמת קטנים נתמעטו מדין שליחות באופן של ילפותא, ושוב אאפ"ל דדינא דרב גידל נאמרה לענין שליחות כמבואר בהסוגיא.

ונמצא דכאן הוכרח רש"י לפרש הילפותא באופן הראשון הנ"ל, אמנם זה הי' רק לפי ההו"א של הגמרא כאן, אבל אחרי שנתבאר בגמרא כאן

למסקנא דדינא דרב גידל לא נאמרה לענינן שליחות, שוב פירש רש"י המיעוט של קטנים בשליחות באופן השני, וכמו שמשמע ברור מדבריו בשני הסוגיות בב"מ וכמשנת"ל.

ה. אמנם אולי יש לבאר דברי רש"י בכ"ז באופן אחר ג"כ, ובאופן שדבריו בכל הסוגיות משלימין אלו את אלו (דלא כפי שנתבאר עד כאן באופן הסוגיות חלוקות), ובהקדמה;

בלקו"ש חל"ג (שיחה ב' לפרשת קרח), מבאר הרבי סברת רב אשי בבבא מציעא (שם עא, ב) דהא דנתמעטו נכרים משליחות הוה רק גבי תרומה ולא לענין שאר מילי; דהוא משום דסב"ל דמיעוט זה הוא בגדר גזה"כ ושוב אין בו אלא חידושו, והיכא דנאמר נאמר. וזה שבגמרא נדחו דבריו – מבאר הרבי – הוא משום דאנן סב"ל דאין זה בגדר חידוש כלל, דאדרבה זהו יסוד בכל ענין השליחות דצ"ל 'כמותו' דהמשלח, ושלכן הוה זה בעצם סברא פשוטה דנכרי אינו בגדר להיות שליח, ושוב אין הדין מוגבל לתרומה בלבד (יעויין בהשיחה לאריכות ההסברה בכ"ז).

ובהמשך השיחה מביא הרבי דברי אדה"ז בלקו"ת דהא דחש"ו אינם בני שליחות הוה זה ג"כ משום דאינם כמותו דהמשלח, ומבאר הרבי הכרחו של אדה"ז לזה וכו'.

אמנם בדברי רש"י בכל המקומות הנ"ל אינו מזכיר הך סברא דהא דקטן אינו בר שליחות הוה משום דאינו כמותו של המשלח, וכבר כתבתי במק"א לדייק כן גם מדברי הרבי בהשיחה; דהרי הרבי מקשה מהו המקור של אדה"ז לפרש כך הא דחש"ו אינו בני שליחות, ועל קושייתו מציין לדברי רש"י בסוגיין שבאמת מפראש המיעוט שלהם באו"א (ואילו על הסברת אדה"ז מציין הרבי לכו"כ ראשונים אחרים דבאמת מפרשים דלא כרש"י)!

ולכאורה מתבאר מכ"ז דלרש"י באמת אין זה כלל ויסוד בשליחות שחייב השליח להיות כמותו של המשלח, וע"ד ביאורו של הרבי בשיטת רב אשי כנ"ל. אלא דיוקשה לפ"ז לרש"י מדוע באמת נדחו דברי רב אשי להלכה, אחרי שבעצם הסברא שלו סב"ל כמותו?

ו. והנראה לומר בזה בהקדם עוד תמיה אחת (ידועה) בדברי הגמרא ורש"י בענין זה;

הגמרא מדחה דברי רב אשי כך: "מאי שנא תרומה דלא [היינו דנכרי אינו נעשה שליח – המעתיק], דכתיב אתם גם אתם, מה אתם בני ברית

אף שלוחכם נמי בני ברית, שליחות דכל התורה כולה נמי מתרומה גמרינן לה". ועל דברי הגמרא "שליחות דכל התורה כולה", מפרש רש"י "שיהא שלוחו כמותו".

וידועה הקושיא דשליחות דכל התורה לא נלמד מתרומה אלא מגירושין וקדשים כמבואר בסוגיין, ואפילו באם נלמד ג"כ מתרומה מ"מ הרי בודאי עיקר הילפותא אינו מתרומה (ועיין במה שהביא בזה הרבי בהערות בתחלת השיחה דעסקינן ביה).

ונראה לומר נקודת הביאור בזה; דבסוגיין מבואר דבגירושין ליכא אפשרות שנכרי יהי' שליח מאחר שאינו 'בתורת' גירושין, ומי שאינו בתורת מופקע משליחות מסברא גרידא, ונמצא דגירושין אינו מקור בכלל לענין של כמותו בשליחות מאחר שבכל אופן אינו שייך לנכרי גם בלי הצורך של 'כמותו'. ועד"ז נראה לומר לגבי קדשים, דנכרי אינו בדין ובתורת קדשים של ישראל כלל, ושוב ה"ה מופקע משליחות בזה גם בלי דינא דכמותו.

ונמצא דהמקור היחיד לשליחות דבה שייך לדון בענין של 'כמותו' באם יש צורך לזה או לא, הוה בדין תרומה. וזהו הפירכא על דברי רב אשי (לדעת רש"י); הן אמת שיש לו סברא דהמיעוט של נכרי משליחות לא הוה אלא בגדר גזה"כ, ושוב היו צריכים לומר דאין לך בו אלא חידוש, אבל מ"מ מאחר שתרומה הוה המקור היחיד לענין של שליחות היכא ששייך לדון בו בענין כמותו כנ"ל, ובענין זה אמרה תורה שצ"ל דוקא כמותו לענין המיעוט של נכרי, שוב אין לנו מקור אחר בשליחות שנוכל לרבות על ידו נכרי לשליחות.

ואם כנים הדברים יתבארו להפליא דברי רש"י כאן לענין מיעוטא דקטן בשליחות; דגם כאן אזיל לשיטתיה דבאמת הוה זה גזה"כ למעט הקטנים משליחות (דלא סב"ל מהיסוד דצ"ל כמותו דוקא כנ"ל), ושלכן סב"ל - ע"ד שיטת רב אשי, דגם אחרי שנתמעטו קטנים במקום אחד עדיין אין זה אומר שנתמעטו בד"מ בכל המקרים, דהא י"ל דאין בו אלא חידושו (ומתורץ עיקר קושיית הקצות מדוע אחרי שיש כבר ילפותא במק"א עדיין צריכים לעוד טעמים).

אלא דכמו שדברי רב אשי נדחו מחמת זה דלפועל לא הי' מקור אחר לרבות ממנו נכרי בשליחות, עד"ז ממש כתב רש"י לענין מיעוטא דקטנים: דבאמת נתמעטו במקום אחד, והוא הילפותא מ'איש' הנאמר גבי גירושין,

ומ"מ א"א לרבות אותם לשליחות משאר המקורות, מאחר דבשאר המקורות לא הי' שייך כל הענין של קטנים דהא לא שייכי בתרומה ובק"פ כמבואר בדברי רש"י בהסוגיות בב"מ!

ונמצא דדברי רש"י בסוגיא זה – מיעוט קטנים משליחות – הוה כמו העתקה מדחיית שיטת רב אשי לענין מיעוטא דנכרים בשליחות לשיטתיה דרש"י. ויש להוסיף ולהאריך בזה, ועוד חזון למועד.



גדר איסור שהיה בשבת

הרב מענדל רייך

ברוקלין, נ.י.

איתא בגמ' (שבת לח, ב): בעי להו, בשכח ושהה אי קנסוהו רבנן או לא, ומסיק הגמרא המבשל בשבת בשוגג מותר ובמזיד אסור והכא לא שנא משום גזירתא דאמר ר' כהנא משמ' דרב בתחלה היו אומרים המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל וה"ה לשוכח. משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו, חזרו וקנסו על השוכח.

ואח"כ איבעי' להו, עבר ושהה מאי מי קנסוהו רבנן או לא ונשאר בספק. ודעת הר"ף דאיבעיא ראשונה מיירי בשכח בלא נתבשל כל צרכו, וע"ז פשיט לאיסורא, והאיבעיא השניה מיירי בשכח במצטמק ויפה לו, ובזה נשאר בספק וספיקא דרבנן לקולא. וכן פסק השו"ע סי' רנג ס"א.

וכ"ז בשכח ושהה, אמנם עדיין יש להסתפק מה יהי' הדין בהחזירו באיסור. ומבואר ברמ"א דבהחזירו ישראל אפילו בשוגג אסור, דחזרה חמור יותר משהי'. ובהחזירו גוי לצורך ישראל מותר, אפילו החזירו במזיד. והמקור הוא בב"י בשם הגהות אשר"י והגהות מרדכי. דבהגהת אשר"י מבואר דהחזירו עכו"ם מותר, כיון דאין הישראל נהנה כ"כ. ובהגהות מרדכי מבואר דבהחזירו ישראל אפילו מצטמק ויפה לו אסור, דעשה מעשה בשבת ורק מצטמק ורע לו אסור דלא נהנה.

ובאמת צריך עיון, דמהיכי תיתי לחדש איסור על חזרה בשוגג בנתבשל כל צרכו, כיון דאינו מבואר בגמרא, וגם בלא נתבשל כל צרכו כיון דהגמ' אבעיא להו אי אסרו בשוגג והי' בדין שיהא מותר ורק משום גזרת המשהין הוא דאסרוהו, ובפשטות גזרת המשהין לא שייך אלא בשהי' ולא בחזרה, א"כ מהיכי תיתי לאסור חזרה.

ועכצ"ל דסברי דהשוו חכמים מדותיהם דאיסורי שהי' וחזרה שוין, אבל מהיכא תיתי להחמיר בחזרה יותר משהי'.

וכנראה שזהו הי' קשה לי' להגר"א, וע"כ פירש ז"ל דחזרה במצטמק ויפה דינו כלא בשל כ"צ בשהה דאף לחנניא דכמאב"ד מותר, חזרה אסור לעולם ע"כ היינו דסובר הגר"א דחזרה במצטמק ויפה נכלל בכלל הפשיטותא דאבעיא קמא בשכח ושהה בלא נתבשל כ"צ.

ובאמת דדברי הגר"א צריכין ביאור, כיון דהטעם דגזרו הוא משום המשהין, א"כ הכל תלוי אם יש הגזרה או לא, ואמאי יהי' תלוי בחומר האיסור. ועוד, דלהסוברים דאיסור חזרה משום מחזי כמבשל, א"כ אין ראי' דחזרה דמצטמק ויפה לו דינו כלא בשל כל צרכו בשהה, די"ל דשהה דהוה טעמא משום שמא יחתה מותר לחנניא בנתבשל כמאכב"ד, אבל חזרה דאסור משום מחזי כמבשל אסור בכל אופן.

וצ"ל דהגר"א סובר דהגהת מרדכי אינו סובר דאיסור חזרה הוא משום מחזי כמבשל. ולפי"ז צ"ע אם יכולים ליישב הרמ"א אליבא הני דעות דסוברים דאיסור חזרה הוא משום מחזי כמבשל.

ואולי יש לבאר דעת הרמ"א, דהנה הסוגיא מדמה איסור שהי' לאיסור בישול לגבי דיעבד ולר"מ, דהמבשל בשבת במזיד אסור ובשוגג מותר, כן הי' צריך להיות הדין בשהי' אי לאו גזרת המשהין.

ויש להקשות לפי המבואר בסוגיא דגיטין דף נג דבדרבנן סובר ר"מ דקנסין שוגג אטו מזיד ורק בדאורייתא הוא דמחלק בין שוגג למזיד. א"כ איסור שהי' דהוה דרבנן, הי' צריך להיות דינו דגם בשוגג אסור ולא הי' צריכין לגזרת המשהין, וכבר העיר בזה הפנ"י בסוגיין.

וצריכין לתרץ כמ"ש האחרונים דאימתי מחלקים בין דאורייתא לדרבנן, היכא דהויין שני איסורים שונים, אבל היכא דהדרבנן הוא סניף ואותו שם איסור של הדאורייתא, אין לחלק בין הדאורייתא לדרבנן, ודנים הדרבנן כהדאורייתא.

ולפי"ז צ"ל דאף דאיסור שהי' הוא משום שמא יחתה ולא משום בישול, מ"מ לגבי לאסור בדיעבד הוה דנים אותו כאיסור בישול, כן מוכרח מהסוגיא אליבא דר"מ.

ועיין בשו"ע אדה"ז בקונטרס אחרון סי' רנ"ג ס"ק יא, שכתב ז"ל "אלא דכיון דאסרו לישראל להושיב מאיזה טעם שיהי' [פי' משום שמא יחתה] החמירו בהושבה זו לעשותה כמלאכה גמורה של המבשל ואסרוה גם על ידי נכרי כמבשל ממש", עכ"ל, ומבואר כיסוד הנ"ל.

הנהגה בגיטין שם מבואר דלרב יהודה הוה להיפוך, ובדאורייתא קנסו שוגג אטו מזיד משא"כ בדרבנן. ויש לחקור מה יהי' הדין באיסור שהי' אליבא דרבי יהודה אי דנים אותו כאיסור בישול דאורייתא כמו שנתבאר אליבא דר"מ, או דנים אותו כאיסור דרבנן.

דאי דנים אותו כדאורייתא, נמצא דאסור בשוגג גם בלי גזרת המשהין כדין המבשל בשוגג דאסור לרבי יהודה, ולפי"ז יוצא דרך לרבי מאיר הוא דאיצטריך לגזרת המשהין. ועיין מג"א ס"ק יא בשם הגהות מרדכי דאכן כתב כן, דלדין דקיי"ל כרבי יהודה לא איצטריך לגזרת המשהין, ואסור מדינא בשוגג כמו המבשל בשבת, עיי"ש במג"א הנפק"מ להלכה אי האיסור מטעם גזרת המשהין או מטעם המבשל בשבת.

אמנם עיין ברי"ף בסוגיין, דפסק להדיא כרבי יהודה בהמבשל בשבת אסור בין בשוגג ובין במזיד, ומ"מ הביא הגזירה דמשרבו המשהין, ומבואר דאינו סובר כהמג"א הנ"ל ולרבי יהודה לא דנים משהה בשוגג כמו מבשל בשוגג. וע"כ צ"ל לשיטתו דרך לר"מ דנין איסור שהי' בדין מבשל, משא"כ לרבי יהודה דנים איסור שהי' כשאר איסור דרבנן וע"כ איצטריך לגזרת המשהין.

ולפי"ז הא דבלא נתבשל כל צרכו איפשיט דאסור בדיעבד בשכח ובנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו איפשיט דמותר בשכח, כ"ז כשבאנו לאסור מטעם גזרת המשהין. אבל אם הי' שהי' נכלל בבישול, הי' אסור בכל אופן בשוגג כמו בבישול. ולפי"ז יש לומר דכ"ז בשחי' דאסור משום שמא יחתה ולא משום גדר בישול הוא דמחלקינן בין לא נתבשל כל צרכו לנתבשל כל צרכו, אבל בחזרה דאסור מטעם מחזי כמבשל, פשיטא לן דדין אותו לרבי יהודה בדין איסור בישול ואסור בשוגג גם בלי גזירת המשהין. ולפי"ז מיושב היטב דברי הרמ"א דהחזיר בשוגג אסור אפילו במצטמק ויפה לו, והקשינו דמהיכי תיתי להחמיר יותר משהי', וגם דשהי' אינו אסור רק מטעם גזרת המשהין ולא שייך זה בחזרה, ולהנ"ל מיושב, דבחזרה אין האיסור בשוגג מחמת גזירת המשהין רק מדינא דהמבשל בשבת.

ולפי"ז יוצא, דדין הנ"ל הוא רק אם הלכה כרבי יהודה כמו שפסק המחבר בסימן שיח, אבל אליבא דר"מ באמת בחזרה יהי' מותר בנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו. א"כ מבואר למה הוצרך הגר"א לפרש טעם אחר ולא רצה ללמוד כמו שנתבאר, כיון דהגר"א סובר דהלכה כר"מ כמבואר בדבריו בסי' שיח.

ונראה להוסיף בזה, דבאמת אין הדברים מוכרחין כלל, דיש לומר דמה דלר' מאיר דנין איסור שהי' בדאורייתא להתיר בשוגג, ולרבי יהודא אין דנין אותו כדאורייתא לאסור בשוגג כמו שהבאנו מדברי הרי"ף, אין הטעם משום דלרבי יהודא ליכא עלה שם בישול, אבל היכא דיהי' לה שם בישול כמו בחזרה מודה רבי יהודא דדנים אותו כדאורייתא. דיש לומר דאף דיש עלה שם בישול, מ"מ, כיון דלא הוה אלא בישול דרבנן, דנים אותו כדרבנן, ומה"ט הוצרך הרי"ף גם לרבי יהודא לגזרת המשהין. א"כ גם בחזרה הי' צריכין לגזרת המשהין, והא דלר"מ אי יש על שהי' שם בישול דנין אותו כדאורייתא, היינו כמו שכתב הפני יהושע, דאם שהי' הוה כמו בישול הוה חוכא וטלולא להקל בדאורייתא ולהחמיר בדרבנן, וע"כ פשיט לי' להגמרא דלרבי מאיר מותר בשמשהה בשוגג אבל לרבי יהודא דבדאורייתא מחמירין, יש לומר דאף דשהי' נכלל ונספח לאיסור בישול, מ"מ כיון דהוה רק דרבנן מקלינן.

ולפי"ז הי' צריך להיות כן הדין בחזרה כיון דהוה דרבנן אף דאסור מטעם מבשל דנים אותו כדרבנן, ואזדא כל דברינן.

ע"כ נראה להוסיף בזה, דהנה בגמרא מובא ברייתא דנחלקו רבי מאיר ורבי יהודא במחלוקת אחרת, דלר"מ אינו אסור בדיעבד אפילו במזיד אלא במשהה תבשיל שלא נתבשל כל צרכו, אבל בתבשיל שנתבשל כל צרכו, אף דמצטמק ויפה לו מותר בדיעבד. ולרבי יהודא, אף תבשיל שנתבשל כל צרכו אסור במזיד דמצטמק ויפה לו ורק חמין שהוחמו כל צרכן מותרין, משום שמצטמק ורע לו. ומבואר דנחלקו ר"מ ור' יהודא אי אסרינן בדיעבד תבשיל שנתבשל כל צרכו במצטמק ויפה לו. וצ"ב במאי פליגי.

והנה שם בגמרא מקשינן סתירה מר"מ אר"מ, דהכא סובר ר"מ דמותר בנתבשל כל צרכו, ולעיל סובר דאסור להשהות גם בנתבשל כל צרכו. ומתרצת הגמרא הא לכתחילה והא בדיעבד. וצריך להבין דקארי לי' מאי קארי לי', ומה ההו"א להקשות מדר"מ אדר"מ.

ונראה דר"מ סובר דרק אם נכלל איסור שהי' בכלל בישול שייך לאסור בדיעבד, אבל אם אינו אסור לשהות רק מחשש שמא יחתה, לא שייך לאסור בדיעבד, כיון דכ"ז שלא חיתה לא עביד מידי, וכן כתב סברא כזו במהר"ם דף יח. וע"כ סובר דרק בלא נתבשל כל צרכו שייך לאסור, דשייך לומר דהוה איסור בישול, וכדחזינן דעת הב"י והט"ז בסי' שיח, דאף אי נימא מדאורייתא אין איסור לבשל בנתבשל כבר כמאכל בן דורסאי, אבל מדרבנן יש איסור בישול. משא"כ בנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו, שוב לא שייך לאסור מצד איסור בישול, כיון דנתבשל כל צרכו.

וע"כ סוברת הגמרא בהו"א, דגם כל האיסור דשהי' לא שייך רק היכא דשייך לאוסרו משום בישול, ושפיר מקשה דר"מ אדר"מ דאמאי אסור להשהות בנתבשל כל צרכו. וע"ז מתרץ "הא לכתחילה והא בדיעבד", דלאסור לכתחילה אסור באמת מטעם שמא יחתה, אבל לאסרו בדיעבד בעינן שיהי' עליו שם בישול.

וכ"ז לר"מ, אבל רבי יהודא סובר דגם אם אסור מטעם שהי', גם כן שייך לאסור בדיעבד. דסובר דהשהי' נעשה איסור עצמי, ולא רק מחשש חיתוי. וכן ראיתי מובא בשם השואל ומשיב ליישב קושיית המהר"ם. וע"כ גם בנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו שייך לאסור, כיון דמ"מ עובר על איסור שהי'. וע"כ סובר רבי יהודא דאסור בדיעבד אף בנתבשל כל צרכו, ורק במצטמק ורע לו לא שייך לאסור דאינו נהנה כלום מהאיסור.

ואם כנים דברים הנ"ל, יתיישב היטב דברינו הנ"ל בדעת הרי"ף, דכיון דחזינן דכבר דנחלקו ר"מ ורבי יהודא באיסור שהי' אם יש עליו שם בישול או לא, מסתבר דבוה תלוי ג"כ מה דלר"מ דנים שהי' דרבנן כבישול דאורייתא ומותר בשוגג, ולרבי יהודא אין דנים שהי' דרבנן כבישול דאורייתא לאסור בשוגג. דאזלי לשיטתייהו דלר' מאיר דאסור רק בלא נתבשל כל צרכו, ע"כ דנתנו חכמים על השהי' איסור בישול, וע"כ סובר דדנין אותו כדאורייתא, והי' צריך להיות מותר בשוגג, ואיצטריך לגזירת המשהין.

אבל לרבי יהודא לשיטתו דאסור גם בנתבשל כל צרכו, ע"כ דשייך לאסור גם מצד שהי' עצמו, ואין הכרח דחכמים נתנו עליו דין בישול, וע"כ הי' בדין לדון שהי' כאיסור דרבנן דמותר בשוגג, וע"כ איצטריך גם לרבי יהודא לגזירת המשהין. ולפי"ז כל זה בשהי', אבל בחזרה דבאמת אסור משום דמחזי כמבשל, מודה רבי יהודא דנכלל בכלל מבשל בשבת ואסור בשוגג גם בלי גזירת המשהין, ומיושב היטב דברי רמ"א.

והנה על מה שסובר הרי"ף לחלק בין נתבשל כל צרכו דמותר בשכח, ובין לא נתבשל כל צרכו דאסור בשכח, הקשה הטור בסי' רנג דכיון דהא דגזרו שוגג אטו מזיד משום גזרת המשהין, א"כ מה טעם לחלק בנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו דיהי' מותר בשוגג, דמ"מ נגזור שוגג אטו מזיד. ובדעת הרי"ף צריך לומר, דהרי חזינן דהגמ' בעי' לה, ע"כ דאיכא נפק"מ.

אמנם עיין בתוס' שכתבו, דאיבעיא של הגמרא היא רק קודם שנגזרה גזרת המשהין, משא"כ לאחר הגזירה אין לחלק. וזה מה שהקשה הטור על הרי"ף במה דמחלק גם לאחר הגזרה. ולמש"נ הי' נראה דסובר הרי"ף

דבנתבשל כל צרכו ליכא גזרת המשהין, דמשום הך רווחא דמצטמק ויפה לו אין חושדין שיעבור במזיד ויערים לומר שוגג הייתי.

והא דאיבעיא לי' להגמרא שיאסר הוא, משום דיש לפרש דגם רבי יהודא סובר דאין לאסור בדיעבד בשהה רק אם אסור משום בישול כמו שכתבנו לעיל בדעת רבי מאיר, והא דסובר רבי יהודא דגם במצטמק ויפה לו אסור, יש לומר משום דסובר דגם על מצטמק ויפה לו נתנו חכמים דין בישול, עיין ב"י ורמ"א סי' שיח בשם רבנו ירוחם, דמשמע שגם במצטמק ויפה שייך גדר בישול, עיי"ש. ובוזה הוא דנחלק על רבי מאיר, ולפי"ז לא בעינן לגזרת המשהין לרבי יהודא לשיטתו דמבשל בשבת אסור גם בשוגג וכשיטת הגהות מרדכי מובא במג"א כנ"ל, וע"כ אסור בשכח גם במצטמק ויפה לו דהוה בכלל המבשל בשבת ולא בעינן לגזרת המשהין.

והצד השני של האיבעיא הוא דלר' יהודא אינו אסור אלא מטעם שהי', כמו שנתבאר, וע"כ הוצרך לגזרת המשהין וגזרת המשהין אל שייך במצטמק ויפה לו וע"כ יש צד דמותר בכה"ג בדיעבד והרי"ף פסק לקולא דהטעם משום גזרת המשהין וע"כ שפיר הביא הרי"ף גזרת המשהין.

ולפי דברינו יתבאר מה דמבואר בריש סימן רנז גבי הטמנה, דאם טמן באיסור אף בשכח ונתבשל כל צרכו אסור בדיעבד. וגם על זה קשה, כנ"ל, דמהיכי תיתי לאסור בהטמנה בשכח דמהיכי תיתי דיש גזרת המשהין בהטמנה, וגם מהיכי תיתי להחמיר יותר משהי'. אבל לפי הנ"ל מיושב לפי מה שכתב הרב שו"ע במהדרא בתרא לס' רנט בסופו דחכמים נתנו על הטמנה מע"ש דין של חזרה בשבת, ודייק לה מהמשנה דאנשי טבריא דהוה הטמנה מע"ש, ותנן אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת דמשמע דיש לו דין חזרה בשבת, עיי"ש עוד ראי'. וכעין זה כתב הגר"א שם בס' רנז, דהטמנה הוה כמו חזרה דאסור גם מצטמק ורע לו, וכיון דנאסר משום חזרה דהוה בישול, שפיר נאסר בדיעבד מטעם בישול.

ולעיל הבאנו בקיצור דברי שו"ע הרב, וכדאי לכותבו כאן יותר מפורש, דעיין בקונטרס אחרון סי' רנ"ג ס"ק יא שמבאר וז"ל "אלא דכיון שאסרו לישראל להושיב מאיזה טעם שיהי' החמירו בהושבה זו לעשותה כמלאכה גמורה של המבשל ואסרוה גם על ידי נכרי כמבשל ממש", ע"כ.

מבואר דאחר שאסרו חכמים משום שמא יחתה עשאוה כבישול, ואסור גם היכא דליכא חשש שמא יחתה, עיי"ש מה שכתב ליישב דברי המג"א דאסור לומר לעכו"ם להניח על תנור בית החורף אחר שהוסק, אף דהיכא דהגוי נותן על הכירה ליכא חשש חיתוי על הישראל, כמו שהכריח שם הרב ממה דמותר לעכו"ם להניח על התנור קודם שהוסק אף דהישראל

אסור כה"ג מטעם חשש חיתוי, כמ"ש מג"א. וע"כ דכשנותן גוי ליכא חשש חיתוי על הישראל ומ"מ אסור לישראל לומר לגוי להניח על תנור שהוסק כבר, משום דאף דליכא חשש כבר אסור משום בישול מדרבנן ומטעם בישול אסור לישראל לצוות לעכו"ם להניח עיי"ש.

ועיין בגליון רעק"א סי' שיח שדייק מדברי הרשב"א דף לט לאסור שהי' גם בתולדות האור, היינו דאסור להשהות על גבי חמין שהוחמו באור מע"ש. ורע"א הקשה דאמאי לא נדון אותו כגרופה וקטומה כיון דלא שייך חשש שמא יחתה. ובאמת דקשה להבין דעת הרשב"א כיון דכל הטעם דאסור שהי' הוא משום שמא יחתה אמאי יאסור בתולדות האור.

ולפי מה שנתבאר דגם בשהי' נתנו כבר חכמים על השהי' שם בישול, ע"כ אף במקום דליכא חשש שמא יחתה אסור כבר משום בישול.

ומה שהקשה רעק"א דנהו כמו גרופה וקטומה, אולי תלוי זה במחלוקת הרמ"א והמרש"ל, דהרמ"א סובר דהטמנה ע"ג היכא דלא שייך שמא יחתה קיל מהטמנה בדבר המוסיף הבל דאסור משום גזרת חיתוי, ומהרש"ל פליג עיין סוף סי' רנו. א"כ כמו"כ הכא יש לאסור יותר בתולדות האור דאסור אטו אור ממש יותר מאור ממש היכא דלא שייך שמא יחתה.



אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגליה

א. במילי דאבות (פ"ד מ"ד) שנינו: כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי. והקשה התוס' יו"ט דלפמ"ש [רש"י יומא פו, ע"ו ו] הר"ב (יומא פ"ח מ"ו) דחילול השם היינו חוטא ומחטיא אחרים, דהיינו שאחרים למדין ממנו לחטוא, "אם כן לא משכחת לה [חילול השם] בסתר". ובסו"ד כתב "דודאי כל שעשה בסתר אין כאן חלול השם. . . וא"ת היכי משכחת לה חלול השם בסתר, נ"ל דמשכח"ל בעבירה שאי אפשר כי אם בהצטרף זולתו, כגון כל העריות וכיוצא באלו, שהאשה היא או אנוסה, ואף מפותה במה שמתרצית הוא מפני שדנה בעצמה שאין איסור הואיל והוא רוצה, ויש חילול השם, ואין הכי נמי האוכל איסור וכה"ג ביחידות ואין רואה לא הוי חלול השם כלל".

ולכאורה לפי דברי הרמב"ם קושיית התוס' יו"ט מעיקרא ליתא, שהרי פסק (הל' יסוה"ת פ"ה ה"י): "כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל

מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הר"ז מחלל את השם, ולפיכך נאמר בשבועת שקר (ויקרא יט, יב) וחללת את שם אלקיך אני ה', ואם עבר בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים". וכ"כ בספר המצות מל"ת סג: "והחלק השני הכולל ג"כ, שיעשה אדם עבירה אין תאוה בה ולא הנאה אבל יכוין בפעולתו המרד ופריקת עול מלכות שמים הנה זה גם כן מחלל שם שמים ולוקה . . כי זה מכוין להכעיס בזה הענין ואין הנאה גשמית בזה"³⁶, הרי מפורש דמשכח"ל חילול השם בסתר כל שעובר עבירה להכעיס, ושפיר שייך חילול השם גם ב"אוכל איסור וכה"ג ביחידות", ודלא כמ"ש התוס' יום טוב. [ויעויין בבית הבחירה להמאירי על משנתנו שאכן ביאר "המחלל שם שמים בסתר" כמשנ"ת].

ועפ"ז יומתק מה שנפרעין ממנו בגלוי, דכיון שאין העבריין להכעיס חושש לעינין של מעלה ומסתיר עצמו כדי שלא יראוהו בני אדם שפיר מגיע לו, מדה כנגד מדה, שנפרעין ממנו בגלוי.

אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם

ב. והנה בהמשך המשנה איתא: "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם", ופירש הרמב"ם: אתה יודע מן הכתוב כי השוגג יש עליו חטא³⁷, ולפיכך יצטרך כפרה בקרבן, וה' יאמר בו (ויקרא יט, כב) ונסלח לו מחטאתו אשר חטא, אבל אין הוא כמו המזיד בלא ספק, כי יתעלה צדקו מלהשוות המזיד והשוגג בדבר מן הדברים. ואמנם כוונתו כאן, שחלול השם, בין שהי' במזיד או בשוגג בגלוי נפרעין ממנו עליו, אם הי' מזיד - אשמת מזיד, ואם הי' שוגג - אשמת שוגג, אבל שני העונשים בגלוי. עכ"ל.

והנה מ"ש הרמב"ם שהשוגג צריך כפרה, יעויין בדבריו בהל' שגגות (פ"ה ה"ו) שביאר הטעם, "שהשוגג הי' לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא הי' בא לידי שגגה, ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה".

אבל עדיין צ"ע:

36) וכמדומני שכבר העירו ע"ז שבהל' סנהדרין פ"ט לא מנאו בין הלוקין.

37) ראה גם רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א.

(א) מהו החידוש המיוחד בזה שחילול השם בשוגג יצטרך כפרה, ומאי שנא חילול השם מכל המצוות האמורות בתורה שבכולן אם עבר עליהן בשוגג צריך כפרה?

(ב) איך שייך לומר על חלול השם בסתר שיהי' בשוגג [כדי שנאמר שגם ע"ז נענש בגלוי וכמ"ש הרמב"ם "אם הי' שוגג – אשמת שוגג . . . בגלוי"], שהרי כבר נתבאר שחילול השם בסתר לא משכח"ל לכאורה כי אם כאשר עובר עבירה (במזיד ו)להכעיס?



חידוש הש"ך בדין חלב הקרוש שבקיבה

הרב אורי גמסון

ראש ישיבה גדולה – ברלין, גרמניה

איתא במשנה חולין (קטז, א): "קבת עובד כוכבים ושל נבילה הרי זו אסורה. המעמיד בעור של קבה כשירה, אם יש בנותן טעם הרי זו אסורה. כשרה שינקה מן הטרפה קבתה אסורה. טרפה שינקה מן הכשרה קבתה מותרת – מפני שכנוס במעיה".

הדיון במשנה זו הוא בנוגע לכשרות החלב שנמצא בתוך קיבת בהמה לאחר שנשחטה ונפתחה ובוהו אומרת המשנה ישנם כמה כמה מקרים: 1. בהמה שנשחטה ע"י נוכרי (וממילא דינה כנבילה) – החלב אסור. 2. בהמה כשירה שינקה חלב לפני השחיטה מבהמה טריפה – החלב אסור. 3. בהמה טריפה שלפני מיתתה (שחיתתה) ינקה חלב מבהמה כשירה – החלב מותר, מפני שהוא כנתון בקערה בתוך מעי הבהמה (וממילא לכן ניתן להעמיד עם חלב זה גבינות).

הגמרא (שם, ע"ב) מדייקת אשר לכאורה ישנה סתירה בין המקרה הראשון והמקרה האחרון, שהרי במקרה הראשון נכתב כי בהמה נבילה שינקה (ואפילו מכשרה), החלב אסור, ואולם במקרה האחרון נכתב במפורש שבהמה נבילה שינקה מבהמה כשירה, החלב מותר.

על כך עונה הגמרא אשר התשובה תלויה במשנה בעבודה זרה (כט, ב) במחלוקת רבי ישמעאל ורבי יהושע בדין חלב הנמצא בקיבת נבילה, אשר בתחילה טען רבי יהושע שחלב זה אסור, אולם בסופה מודה רבי יהושע אשר חלב זה מותר.

על יסוד זה אומרת הגמרא כי הרישא במשנה נשנתה לפני שחזר בו רבי יהושע, והסיפא נשנתה לאחר שחזר בו רבי יהושע, ומכיוון ש"משנה לא זזה ממקומה", נשארה הרישא של המשנה במקומה, למרות שהיא סותרת את הסיפא.

להלכה קובעת הגמרא שם: "והלכתא . . . אבל מעמידין בקבת נבלה ובקבת שחיתט עובד כוכבים".

הרי"ף (מג, א מדפי הרי"ף) מוסיף וכותב בזה וז"ל: "ובקבת כשרה שינקה מן הטריפה, וכל שכן בקבת טריפה שינקה מן הכשירה. מאי טעמא, חלב המכונס בה - פירשא בעלמא הוא".

מגרסת הרי"ף יוצא שמסקנת הגמרא היא, שכל חלב הנמצא בקיבת בהמה כשר וניתן להעמיד עימו גבינות, מכיוון שחלב זה הרי הוא כפרש בלבד, וממילא לכן אין עליו דין חלב כלל.

אולם על גירסה זו של הרי"ף אפשר לשאול פשוט, והרי המשנה כותבת במפורש שחלב הנמצא בקיבת כשירה שינקה מן הטריפה אסור, וא"כ כיצד פוסק הרי"ף שהוא כשר?

על כך עונה ר"ת (שם, ד"ה הכי) ואומר אשר יש לחלק בין שני סוגים של חלב הנמצא בקיבה: סוג אחד הוא קרוש, ונחשב כפירשא בעלמא, סוג שני הוא צלול, והרי הוא כחלב רגיל.

על יסוד זה אפ"ל אשר הרי"ף בדבריו מתייחס לחלב קרוש הנמצא בקיבה, ולכן הוא מתיר לחלוטין החלב, לא משנה באיזו בהמה הוא נמצא. ואילו המשנה דנה ביחס לחלב צלול הנמצא בקיבה, אשר יש לו דין חלב רגיל, וממילא לכן אם הוא מגיע מן הטריפה, הרי הוא אסור.

רש"י חולק, שאין להוסיף גירסה זו לתוך הגמרא. ומתוך כך עולה שרש"י אינו מסכים לחלק בין החלב הצלול והקרוש, ולדידו חלב המגיע מן הטריפה אסור, כפשט המשנה.

ובתו"ח (כלל סה, דין ח) כתב בזה וז"ל: "טריפה שינקה מכשרה חלב שנמצא בקיבתה מותר וכשרה שינקה מן הטריפה חלב הנמצא בקיבתה אסור ודוקא הצלול אבל הקרוש מותר כ"כ הטי"ד סי' פא וכ"כ התוס' והרא"ש והרשב"א והר"ן והכי נהוג לכתחילה ודלא כהרי"ף והרמב"ם דמתירין אף הצלול וב"י כתב דנקטינן כדבריהם וכ' שכן נהגו עכ"ל ואינו חולק במקום שיש מנהג אך במקום שאין מנהג נראה דנקטינן כדברי

המחמירין ורובי ובתראי אינן ונראה מדברי מהרא"י בהג"ה ש"ד דנהגו לאסור לכתחילה קיבת טריפה שינקה מכשרה משום מראית עין".

והנה מפשטות דבריו ניכר כי דברי המהרא"י האחרונים שהובאו בדבריו הרי הם מכוונים כנגד כל סוגי החלב שנמצאים בקיבה ואף הקרוש, והיינו אשר אף הוא אסור, והרי זה מצד מראית העין.

אולם הנה הש"ך (יו"ד, סי' פז ס"ק כה) מביא דברי הרמ"א הללו ביחס להא דמתיר הקרוש ואוסר הצלול וכותב ע"ז וז"ל: "ואף לכתחלה משמע בת"ח כלל ס"ה דמותר בקרוש ע"ש מיהו בצלול דעתו דאפילו בדיעבד אסור וכדכתב בהג"ה בס"י", ומייד לאחר מכן מביא דעתו שלו בעניין וכותב בזה וז"ל: "מיהו נראה דלכתחלה אסור אף בקרוש משום מראית העין".

והנה לכאורה אינו מובן, הרי בפשטות דעה זו שגם הקרוש אסור מצד מראית העין הרי היא דעת מהרא"י המובאת בתו"ח הנ"ל, ומדוע לא הזכיר זאת הש"ך כדעתו שלו?

ונראה אשר יש לדייק בדברי הרמ"א, אשר בהביאו דעת המהרא"י לא חילק כדברי הש"ך שלפנינו, בין הצלול שבקיבה אשר אסור מצד עיקר הדין, כדין חלב רגיל, ובין הקרוש שאסור מצד מראית העין, אלא כתב בסתם אשר כל קיבת הטריפה אסורה מצד מראית העין, וכאן בא הש"ך לדייק ולומר אשר מראית העין נוגע רק ביחס לחלק הקרוש ולא לחלק הצלול, ובוהו חידושו על פני דברי המהרא"י כפי שמביאם התו"ח.



איסור קידוש בתו קטנה (גליון)

הרב משה פרץ

מכסיקו סיטי, מכסיקו

ראיתי בגליון חג השבועות (עמ' ע) שכתב התמים נ.וו. שיחי' להעיר על דברינו, שאפשר שהתוס' ס"ל כד' המרדכי שיש מחלוקת אמוראים בדבר, והקילו למעשה בגלל שהגלות מתגבר. ע"ש. ודבריו אינם מובנים, דמכיון דלא פסיקא להו דשרי לקדש את בתו קטנה, א"כ איך הוכיחו מהירושלמי שאין אביה מקבל גיטה, והרי אפשר שרבי אלעזר בירושלמי ס"ל כרב לאסור.

ומה שדייק שם מדברי רש"י ז"ל דס"ל שאינו איסור ממש, זכה לכוין לדברי הרב מכתם לדוד ז"ל שהזכרתי בדבריי שם, שדייק כדבריו מד' רש"י.



חסידות

יש ששים רבוא אותיות לתורה

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם"

ידוע המאמר (מגלה עמוקות אופן קפז. וראה גם זהר חדש רות מט, ב) ש"ישראל" הוא ר"ת: יש ששים רבוא אותיות לתורה, דהיינו שישנם בתורה ששים רבוא אותיות כנגד ששים רבוא נשמות ישראל. וידועה גם השאלה שלמעשה אין בתורה ששים רבוא אותיות, אלא 304,805 אותיות, וכפי שמופיע בחומשים בסוף ספר דברים. ונאמרו על כך מספר תירוצים.

אך מה שנוגע לעניינינו הוא תירוצו של אדה"ז בלקו"ת (ויקרא מא, ב. מג, ד), שמבאר שששים רבוא אותיות הן ביחד עם "אותיות המשך, שהם אותיות אהו"י שבכלל הנקודות, שאינן בכתב, אבל ישנן במחשבה, שהקמץ הוא א' והחירק י' וכו', דהיינו שהנקודה שתחתיה באה במקום אות כאלו כתוב אל"ף או ה"א, וכן בוי"ו ויו"ד, ולכן עם חשבון אותיות אלו שהיו צריכות להיות רק שנקודות באו במקומן – יש ששים רבוא אותיות בתורה, ואיזו מהנקודות הוא אינו ידוע לנו".

וכן כתב הצמח צדק בשו"ת אבן העזר סי' רמט אות א בשם אדה"ז: "דהנקודות שראוי להיות במקומן אותיות אהו"י ממלאות המספר". ומקשה הצ"צ: "אם כן יתרבו מאד"? ומתרץ: "אלא על כרחך צריך לומר, יש נקודות מוכרחות כו'".

ולא זכיתי להבין: הרי בשביל להשלים את מספר האותיות בתורה לששים רבוא, צריכים להכפיל כמעט את מספר האותיות שבתורה, דהיינו שכל אות צריכים למנותה עם הניקוד שלו, והרי בפועל: (א) ישנם סופי תיבות שאין בהן שום ניקוד, וכאלה ישנן כמעט כשמונים אלף (כמספר התיבות שבתורה, מלבד כמה אלפים של סופי תיבות שמסתיימות בניקוד

קמ"ץ). ב) כל מקום שנקוד שו"א אין מונים אותה עם הניקוד, וכאלו ישנן עשרות אלפים). ג) ישנן הרבה מאד תיבות שבנוסף לניקוד נוספה להם כבר האותיות אהו"י, כגון בתיבת "בראשית" כבר ישנן אותיות אל"ף ויו"ד בנוסף לציר"ה (שתחת הרי"ש) ולחירי"ק (שתחת השי"ן). וכאלו ישנן לפחות בעשרות אלפי תיבות. ד) לכאורה אין לחשב את אותיות אהו"י עצמן פעמיים. למשל המילה "את", הרי האל"ף כבר נמצאת ומתחתיה ציר"ה או סגו"ל ואין למנותה כאילו כתוב "אאת", וכאלו ישנן כמאה אלף לפחות.

ואם כן נמצא שגם אם נחשב את אותיות אהו"י בכלל אותיות התורה, לא נגיע לכאורה לששים רבוא אותיות אלא לכל היותר לארבעים רבוא. ואף אם נוסיף גם את המקומות המסופקים (הנ"ל באות ד'), שכוללים את אותיות אהו"י עצמן פעמיים, כגון המילה "ישראל" שנמנה את האל"ף שלש פעמים: ישראלאל, אחת בשביל הקמ"ץ של הרי"ש והשלישית בשביל הציר"ה של האל"ף), נגיע לכל היותר לכחמישים רבוא, ואם כן עדיין יחסר לנו כעשר רבוא להשלמת המנין של ששים רבוא.

וביותר לא מובן קושיית הצ"צ "אם כן יתרבו מאד", דהיינו שעם אותיות אהו"י החשבון יצא הרבה יותר מששים רבוא, ושלכן מתרץ שלא מחשבים את כל האותיות, וכן מובן גם מהמובא בלקו"ת שם שאין אנו יודעים אלו מאותיות אהו"י אנו מונים, דהיינו שלא מונים את כל האותיות. והרי לפי החשבון דלעיל, לא זו בלבד שאין יותר מששים רבוא, אלא אף אם נמנה את כל אותיות אהו"י כולל המסופקים, עדיין יהיו חסרים כמאה אלף רבוא אותיות להשלמת ששים רבוא. וה' יאיר את עיני.



מקורות קדומים לביאור הרבי בשער היחוד והאמונה*

הרב נחום וילהעלם

ירושלים, אה"ק

בלקוטי ביאורים להר"י קארף בפ"י בשער היחוד"א מביא מהרבי שמדייק בהדלי לשונות בענין משל האור והשמש שבפ"י לענין הספירות כותב אדה"ז שהאור מיוחד במאור ואינו עולה בשם אור כלל, ובפ"ג לענין הנבראים כותב שהאור כשהוא בתוך השמש הוא אין ואפס.

ומחלק הרבי שהאור ביחס לבחי' "שמש" הוא גדר פעולה שנתהווה ע"י השמש שהוא הפועל והאור בו בבחי' יכולת, וזה משל להנבראים שהם פעולה, והאור ביחס להמאור הוא האצלה שהמאור הוא מקור והאור כשהוא בתוך המאור אינו אלא מאור, וזה משל להספירות שהם אצילות.

והנה הבדל זה אפשר להוכיח שהוא מוכרח לפי מה שנמצא סתירה במקורות קדומים שמביאים משל זה לשני ענינים סותרים.

כי הנה לכאורה נמצא לשון דומה ומקביל למ"ש בפ"י ששם כותב אדה"ז "יחוד אור השמש שבתוך גוף כדור השמש עם גוף השמש שנקרא מאור כמ"ש את המאור הגדול והזיו והניצוץ המתפשט ומאיר ממנו נקרא אור כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום וכשהאור הוא במקורו בגוף השמש הוא מיוחד בגוף השמש הוא מיוחד עמו בתכלית היחוד".

והנה בספר מערכת אלקות בתחילת פרק תשיעי בפירוש הפ"ו (ר"ת: פירוש זולתו לפי מ"ש שם בהקדמת החייט) מביא משל זה לבאר יחס הספירות להשם ית' וז"ל: כמו השמש וניצוצו כי השמש שנקרא כדור חמה או מאור גדול וניצוצו נקרא שמש וידוע כי הניצוץ בלתי דבר נוסף אל הכדור ויש להם שני שמות".

(* הנה בענין מציאת מקורות על מה שמבואר בדא"ח כותב הרבי באגה"ק כרך כ"א: "ומש"כ שאין נוגע למצוא מקור כי זה בעצמו המקור - אני לא כן הוא עמדי ולא עוד אלא כשרואים במקור הרי כמה וכמה פעמים נתוסף הבנה גם בהענין בדא"ח. - ולכאורה הוא גם חסידישער, לומר אשר ישנו מקור מלומר שאין מקור והרבי חידש - ובמוחש נראה בהגהות הצ"צ בדא"ח עד כמה נתיגע בזה".

ואפשר משרבינו הזקן כותב "לכן ניתן רשות לחכמי האמת לדבר בספירות בדרך משל" מתכוון לפירוש הפ"ז כי בכל מקום שכותב "חכמי האמת" כוונתו להמקובלים שמבארים עניני קבלה בדרך השכל וכמו שכותב בלקו"א פמ"ב "והנה כדי להשכיל זה הטיב בשכלנו כבר האריכו חכמי האמת בספריהם" וראה מה שכותב החייט על פירוש הפ"ז בהקדמתו לפירוש מנחת יהודה על ספר המערכת שהוא מפרש ע"ד השכל.

והנה המהר"ל בדרך החיים פ"ה מ"ו מעתיק את מ"ש הפ"ז הנ"ל להביא ממנו ראייה לשיטתו שחולק על הרמב"ם בענין תוארי השלייה, כי הפ"ז כותב שם שחכמי המחקר הרחיקו התארים מן השם ית' שזהו ענין תוארי השלייה, אמנם המקובלים יחסו לה' ית' תארים חיובים וכמשל השמש וניצוצו.

ומצד שני נמצא שהרמ"א בספרו תורת העולה ח"ג פ"ד מעתיק גם את לשון הפ"ז הנ"ל ומביא ראייה ממנו לבעלי המחקר ולשיטת הרמב"ם וכמו שכותב שם הרמ"א שהרמב"ם בעצמו מביא משל זה מניצוץ השמש בספרו מורה נבוכים ח"א פנ"ג.

וליישב הסתירה כי הנה הרמ"א מיישב המחלוקת המקובלים אם הספירות הם בריאה או שהם עצמות, כשיטת הרמב"ם שמחלק בין הספירות חב"ד שהם תוארי השלייה כמ"ש בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ג, והמדות שהם תוארי הפעולה כמ"ש שם בפ"א הי"ב.

ולכן אלו שסוברים שהספירות הם עצמות כי הם דברו בבחי' ג' ראשונות שזהו כח"ב, (וכ"כ בלקוטי תורה פרשת פקודי ו, ג) ואלו שסוברים שהם בריאה כי הם דברו במציאות מדות למעלה (וראה מ"ש הצ"צ באוה"ת על מארז"ל וענינים סוף עמ' רסו: "ואפשר הכוזרי והרמב"ם לא פליגי עליהו").

ולכן גם המשל שמביא הרמב"ם במורה נבוכים הוא מפעולת כח החום שבאש שעושה ריבוי פעולות ואין ריבוי הפעולות מחייבות ריבוי בפועל, ומביא הצ"צ משל זה בהאמנת אלקות שבדרך מצותיך בפ"ד במה"ת (שם מז, ב, מח, א) וזה משל רק לענין תוארי הפעולה.

ולכן גם הרמ"א וגם המהר"ל הבינו במשל שהביא הפ"ז שהניצוץ הוא פעולה שנתהווה מכדור השמש, אלא שהרמ"א לשיטתו שקבלה וחקירה הם אחד וכמ"ש שם וז"ל: "כי דרכי הקבלה הן בעצמן דרכי הפילוסופים

האמיתיים המאמינים" ולכן נמצא שהמשל שהביא הפ"ז הוא רק לענין המדות, משא"כ לענין חב"ד, אבל המהר"ל סובר שהפ"ז בא לחלק בין חכמי המחקר להמקובלים, ושלפי המקובלים גם לענין חב"ד הביא הפ"ז משל זה.

ולפי זה נמצא שרבינו הזקן הבין במשל הפ"ז לא כהרמ"א ולא כהמהר"ל וזהו לשיטתו שאינו סובר כהמהר"ל שהספירות הם רק בבחי' כלים, וכן לא כהרמ"א שסובר שהמדות הם רק תוארי הפעולה וכמ"ש אדה"ז בשער היחודה"א בתחילת פ"ח שמ"ש הרמב"ם לענין המדע כן הוא בכל מדותיו.

דהנה לכאורה נראה להוכיח מהרבי שכוונת הפ"ז נוטה יותר כמו שפירשו המהר"ל והרמ"א, כי הרבי מפרש מ"ש אדה"ז שהניצוץ נקרא אור כמ"ש ויקרא אלקים לאור יום, שכוונת אדה"ז להוכיח שרק הניצוץ המתפשט נקרא אור שנקרא יום, משא"כ אור הכלול.

וכן הפ"ז קורא להניצוץ "שמש", ונראה גם שכוונתו שרק הניצוץ המתפשט נקרא שמש, משא"כ גוף כדור השמש שנקרא חמה או מאור גדול, וכן אפשר להביא ראייה ש"שמש" נקרא יום וכמ"ש לענין קרבן תמיד "שנים ליום" שצריך שיהיה קרן מאור השמש כששוחט את הקרבן וכמ"ש התו"ט במסכת תמיד פ"ד מ"א ומביא מפירוש המשניות להרמב"ם שמביא ראייה ששם "שמש" קרוי יום כמו שנאמר ביחזקאל "ובתחפנחס חשך היום".

הרי שלדעת הפ"ז הספירות שנקרא "שמש" יש להם שם אחר מכדור השמש שנקרא כדור חמה או מאור גדול וכמו שמסיים "ויש להם שני שמות" היינו שהספירות הם פעולה מכדור השמש.

אלא שנראה שרבינו הזקן דייק בלשון הפ"ז שמרמז לשני בחי' דהיינו כמו שמחלק הרבי בין בחי' "כדור השמש" לבחי' "מאור" כי הנה הפ"ז כתב בלשון זה: "כי השמש נקרא כדור חמה או מאור גדול" הנה תפס שני שמות כי "כדור חמה" הוא מתייחס לענין החום שבכדור השמש שזה פעולתו ע"י הנרתק שאז נקרא "חמה" כמ"ש מוציא חמה מנרתקה, וכן עובדין לגלגל חמה, שהגלגל הוא הנרתק, משא"כ "מאור גדול" הוא מקור האור עצמו כמו שהוא לפני הנרתק.

והנה פירוש הרמ"א והמהר"ל הוא לבחי' "כדור חמה" ולכן בצדק כותב הרמ"א שגם הרמב"ם מביא משל השמש וניצוצו במו"נ כי שם כתוב לענין ריבוי פעולות כח החום שבאש השמש שהוא כדור חמה.

וזהו שמבאר הרבי שמשל זה כתב אדה"ז לענין הנבראים שהם פעולה, וכן מדויק שבפ"ג מודגש שם לשון "כדור השמש" וכן שם בפ"ד מביא ממארו"ל שלעתיד לבוא הקב"ה מוציא חמה מנרתקה רשעים נידונין בה כו', דהיינו שהגהינום הוא מפעולת החום.

אלא שלפני הנרתק הזיו הוא בטל במציאות בתוך כדור השמש וכמ"ש הפ"ז לענין הספירות לשיטת הרמ"א והמהר"ל שסוברים שהספירות הם בריאה "כי הניצוץ בלתי דבר נוסף אל הכדור" הרי שמודגש כאן ענין הכדור חמה, ולא ענין מאור גדול, הרי שמכאן נלקח המשל לענין הנבראים שהם גם בטלים במציאות.

משא"כ בפ"י לענין הספירות מתעכב אדה"ז על הלשון "מאור גדול" שכתב הפ"ו, וכמו שמעתיק מהפסוק "את המאור הגדול".

והנה אדה"ז מביא משל זה בפ"י אחרי שביאר בפ"ט את דעת המהר"ל נגד ענין תוארי השלילה למעלה וכמו שכתב שם "ולא שייך כלל לייחס אצלו שום ענין המתייחס לחכמה אפילו בדרך מעלה ועילוי רב".

וכן מפרש שם דעת הרמב"ם בענין תוארי השלילה וכמ"ש "וגם חז"ל כינוי לו מדרגת ומעלת החכמה" שחז"ל לפי זה הכוונה על הרמב"ם, ומבאר שם איך ששני הדעות צודקים כי אע"פ שהמהר"ל צודק שהחכמה היא פעולה, אבל לא כמו שאר הנבראים כי הוא אצילות, שלכן שייך ע"ז המשל של המאור שהוא מקור האור, וכך נקרא הקב"ה חכם כי הוא מקור החכמה.

כי הנה ההבדל בין דעת הרמב"ם שהוא דרך החקירה לדעת המהר"ל שהוא דרך הקבלה הוא כמו ההבדל בין חכם לנביא, ואפשר לבאר לפי מה שמתרץ הרבי את קושית הראב"ד על הרמב"ם בהל' תשובה פ"ה ה"ה בענין ידיעה ובחירה ומדייק הרבי בהרמב"ם שמאריך בלשונו וכותב "אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר" שלכאורה קשה הרי מיד אחרי זה כותב שאין כח באדם להשיג.

ומבאר הרבי שהרמב"ם לשיטתו בהל' יסוה"ת פ"א ה"י שמשו רבינו רצה לידע אמתת המצאו, והראב"ד חולק כי משה היה שלימות הנבואה וראה הכל.

וביאור מחלקותם לפי מה שהרבי מדייק בלשון הרמב"ם שכותב "שאינ כח בדעת האדם להשיג אמתת דבר זה על בוריו" שזהו ענין השגת תוארי

השלילה, שיש בזה השגה אלא שאינו על בוריו, וכך מפרש הרבי מ"ש הרמב"ם לענין ידיעה ובחירה שצריך לידע ולהבין גם מה שלמעלה מהשגה, אף שיהיה ע"ד השלילה שאינו על בוריו, אבל יש בזה רווח שהוא השגה בעצם אמתת המצאו, כי אע"פ שההשגה הוא בתוארים אבל ע"י ששולל אותם הוא מגיע בעצם ויש דרגות בשלילה כמ"ש במו"נ ומובא בלקו"ת פר' פקודי.

וזהו בחי' חכם שעדיף מנביא כי הנביא הוא ענין ראית המהות אבל אינו רואה רק את הזיו ולא את העצם, אבל החכם הוא אמנם רק ידיעת המציאות והשגת השלילה שאינו על בוריו אבל משיג את העצם.

וזהו גם ההבדל בין צדיק ובעל תשובה, כמו שמבואר בדא"ח על הפסוק בשה"ש "הראני את מראיך" שזהו ענין התשובה שע"י החושך בו הוא נמצא נעשה או"ח שמגיע רחוק יותר עד העצמות, וכמו שאפשר לעשות ע"י מראות קומבינציות לראות גם במקום שמוסתר מהאדם, וכמו הפריסקופ או כמו שהיום ההסתכלות בטלסקופ הוא דוקא ע"י מראות, וזהו כמו השגה ע"י שלילה שמגיע רחוק יותר.

ומצאנו הבדל זה גם בנבואה עצמו שהגמרא ביבמות שואל איך יתכן שישעיהו הנביא ראה יותר ממושה רבינו, ומתריך שמושה ראה באספקלריא המאירה וישעיהו באספקלריא שאינו מאירה, ומבואר בדא"ח לא כמו שרש"י מפרש שכסבור שראה, אלא אדרבה שמפני שראה באספקלריא שאינו מאירה שזהו כמו בחי' מראה שמכוסה מצד אחד לכן ראה יותר והוא כמו חכם עדיף מנביא, ויכול לראות מה שמושה רבינו לא יכול לראות באספקלריא המאירה.

ולפי זה יתורץ מה ששואל הראב"ד על הרמב"ם שהרי במושה רבינו היה שלימות הנבואה, כי הרמב"ם סובר שיש להשיג גם מה שלמעלה מהנבואה בבחי' חכם עדיף מנביא, או אפילו שמושה רבינו השיג כבר בבחי' השלילה רצה גם לראות שזהו חיבור מעלת החכם ומעלת הנביא כדלהלן, והראב"ד לשיטתו לענין ידיעה ובחירה שאין לערב אמונה בשכל, ואין להשיג מה שלמעלה מהשכל, אלא על ידי נבואה, וא"כ הנבואה עדיפה.

וכן המהר"ל שחולק על ענין השגת השלילה, כי המהר"ל מעדיף את בחי' נביא, כי הקב"ה אין אנו יודעים הויתו ומהותו, ולכן עדיף לומר שאנו משיגים את התוארים של הקב"ה שהם רק הזיו שלו כמשל ניצוץ השמש שכתב הפ"ז לבאר בזה דעת המקובלים שיחסו לה' תוארים חיוביים שהם

הספירות, ואין אנו משיגים את עצמותו, מלומר כדעת חכמי המחקר שאין אנו משיגים את התוארים, אבל על ידי זה אנו משיגים את העצם כי ע"י שלילת התוארים אנו מתקרבים להשגת העצמות.

ולכן משווה המהר"ל להנשמה בגוף שאנו משיגים את כחותיו ולא את עצם הנשמה.

ולפי זה יובן שהמהר"ל והרמ"א פירשו את משל השמש וניצוצו של הפ"ז לענין הניצוץ שהוא הזיו והארה של עצם השמש, ולענין תוארי הפעולה שהוא תואר חיובי כמו תואר בורא, כי הפעולה הוא רק הזיו שמחוץ להעצם.

אבל אדה"ז הוסיף ענין שלישי שהוא חיבור חכם ונביא וכמו שכתוב בלקוטי תורה פר' פקודי שזהו ראית המהות בהעצמות, (וזה מה שמושה בקש לראות כמ"ש הרמב"ם) והיינו שדרך הקבלה הו"ע ידיעת החיוב בהספירות כמו שהם בבחי' זיו שהוא בחי' נביא, ודרך החקירה הוא השגת העצמות בבחי' ידיעת השלילה בהעצמות, ודרך החסידות הוא השגת החיוב בהעצמות ע"י הספירות כמו שהם מיוחדים בהעצמות.

וראה בפלח הרימון שמות להרב הלל מפאריטש שקבלה הוא בחי' התפשטות זיו, והוא כמו שמסתכלים על זיו השמש עצמו כמו שהוא מחוץ להשמש, אבל הבעש"ט והמגיד דברו בבחי' גילוי ההעלם היינו שמסתכל על העצם דרך הזיו.

ולפי זה יובן מה שכתב אדה"ז בשער היחודה"א פ"ט "ודרך וענין ההמשכה והאצילות איך ומה ידוע למשכילים" וכמ"ש בפ"י "שנמשכו ונאצלו מאתו ית' ע"ד משל" שזהו משל הפ"ז לענין האור כמו שהוא מיוחד במקורו שהוא המאור.

אבל זהו רק לענין הספירות לבאר איך שהם מיוחדים בהעצמות בבחי' חכם ונביא, כי הזיו מיוחד בעצם וכמו לעתיד יהיה ראייה בהסובב דרך בחי' ממלא.

אבל לענין הנבראים כותב הצ"צ בשורש מצות התפילה סוף פכ"ט לענין הפעולות למעלה שאינם גורמים שום שינוי שהטעם ידוע למשכילים שהוא לפי שמקור ושרש חיותם וקיומם הוא רק מבחי' הארה וזיו בעלמא ממנו ית', היינו שההמשכה בפעולת הבריאה הוא רק בבחי' זיו והארה לבד.

והצ"צ מבאר בזה את דעת המהר"ל שמביא משל הפ"ז להוכיח שהספירות הם פעולות כמו שאר הנבראים, שעל זה שייך המשל של כדור חמה, וכמו שגם הרמ"א הבין כך ומביא ממ"ש הרמב"ם במו"נ משל פעולת חום האש לענין הפעולות למעלה.

וכן אדה"ז מביא משל זה של כדור חמה לענין הנבראים שהם בטלים במציאות ולכן אני הוי' לא שניתי, וכמ"ש הפ"ז שהניצוץ הוא בלתי דבר נוסף אל הכדור.



נפש הבהמית דמשה רבינו

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בביאור התניא לר"י מקיידאן שיצא לאור זה עתה,³⁸ בעמוד יט, בביאור מ"ש בתניא פ"ב אודות שורש כל הנר"נ המלוּבש בגוף עמי הארץ וקל שבקלים, כותב:

"צ"ל, הלא גם בגוף ע"ה וקל יכול להיות שנשמתו היא ממדריגה הגבוהה, ורק הוא ע"ה וקל מצד נפש הבהמית והגוף, אך באמת עפ"י רוב הוא [ש]אם נשמתו היא ממדריגה הנעלה יותר לא יסתיר עליו הנפש הבהמית, כמו מרע"ה אף שנפש הבהמית שלו הי' ממדריגה שפילה מאוד, כמבואר בגמרא שהוא ממזל מאדים, אעפ"כ מצד נשמתו הגבוהה זכה להוריד התורה, והי' בטל לאלקות בבחי' מה, יותר מ[ה]אבות".

ובהערות המו"ל שם בענין זה שהנה"ב דמשה היתה ממדריגה שפילה כתבו:

"לכאורה הכוונה למ"ש בכ"מ (דגל מחנה אפרים ס' תשא ד"ה וראו בני ישראל, בשם הבעש"ט. קדושת לוי פ' תרומה ד"ה וראה ועשה כתבניתם. תשואות חן פ' תולדות ד"ה וקל שדי. בן פורת יוסף פ' ויחי בשם חכמי הפילוסופיא. אך פרי תבואה פרשת תצוה בשם המדרש. ועוד ספרי חסידות) שמשה רבינו נולד עם תכונות רעות. וראה גם תפארת ישראל

סוף קידושין. אבל ראה תורת מנחם התוועדויות תשמ"ה כרך ה' עמוד 3087-3086."

ועל מ"ש מדברי הגמרא אודות מאדים כתבו:

"ראה שבת קנו, א. וצ"ע".

ויש להעיר, אשר ענין זה שמשה רבינו נולד במזל מאדים מפורש במקור מאוחר מהנ"ל, בספר בכור שור על התורה למלמד מהעיר לעמבערג (נדפס בשנת תרל"ג), בפרשת בא על הפסוק "ראו כי רעה נגד פניכם", שם כותב ש"ידוע שמשה נולד במזל מאדים".

ובשיחה דתשמ"ה שצויינה שם הרבי שולל ענין זה שנולד עם תכונות רעות על יסוד המדרש על הפסוק ותרא אותו כי טוב הוא וכו'.

ויש להעיר מהקונטרס "כליל תפארת" (ירושלים תרנ"ה) מהמגיד מוילקאמיר, שכולו בא להפריך דברי התפארת ישראל הנ"ל אודות תכונותיו של משה על פי אותם מדרשי רז"ל. אך עדיין צ"ע מזה שבספרי תלמידי הבעש"ט מובא זה כדבר הפשוט, וכנ"ל.



לכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נה"ח, אה"ק

איתא בתניא פ"א וריש פ"ב: "אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה [ובע"ח שער נ' פ"ב] דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף. . ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בזוהר מאן דנפח מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפחתו בכח".

בלקוטי שיחות ח"ו (עמ' 14 הערה 44) מדייק בהך דנאמר "אחד צדיק ואחד רשע": "וי"ל שזהו הדיוק כאן "אחד" "ואחד", ובכלל – לאחר אומרו

"דלכל איש ישראל" מאי קמ"ל ב"אחד צדיק ואחד רשע"? וי"ל דקמ"ל דהן צדיק והן רשע הם (לאמתתם) בדרגת "אחד".

וע"ד פי' הידוע במחז"ל (הגש"פ): אחד חכם ואחד כו' (ספר השיחות תש"ג ע' 74) "עכ"ל. [ברשימות על תניא ב'לקוטי פירושים' שם (ע' כח) העורכים שינו בלשון הרבי זי"ע עיי"ש].

ונראה לבאר עוד - בפשטות - ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר שם לפני זה (עמ' 13 הערה 43): "לכאורה י"ל דכך [רק] נברא [שיש לו שתי נשמות], אבל ע"י בחירתו אפשר להיות אח"כ באופן דלבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר (כדלעיל בפ"א) או להיפך שאין לו חלק באלקי ישראל (אגה"ת פ"ד ואילך. אגה"ק ס"ז. וראה ג"כ תניא ספל"ב). ויותר נ"ל שכך הוא תמיד, וכדמוכח מטעם הרמב"ם (שם [הל' גירושין ספ"ב]) בהפס"ד דגט מעושה כשר שזהו גם בנוגע לאלו שאין להם חלק כו', ואע"פ שחטא ישראל הוא הנאמר בעכ"ן (סנהדרין מד, רע"א). ובלבי חלל בקרבי - הרי זה רק שאין לו יצר כו' (ע"ד מש"נ יצר לב האדם גו') אבל מציאותו באופן דהרוג - יש לו. - ולהעיר מסוכה (נב, רע"א): וספדו כו' על יצה"ר שנהרג" עכ"ל.

ומעתה י"ל, דאם היה נאמר רק "דלכל איש ישראל" בלבד מבלי "אחד צדיק ואחד רשע" היה מקום לומר כצד הא' "דכך [רק] נברא [שיש לו שתי נשמות], אבל ע"י בחירתו אפשר להיות אח"כ [שיש לו רק נשמה אחת] באופן דלבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר. . או להיפך שאין לו חלק באלקי ישראל", לפיכך קמ"ל ב"אחד צדיק ואחד רשע" שכך הוא תמיד כצד הב', שתמיד יש לו שתי נפשות, וא"ש מאד.

והנה מ"ש באופן הב' ש"לבי חלל בקרבי - הרי זה רק שאין לו יצר כו' (ע"ד מש"נ יצר לב האדם גו') אבל מציאותו באופן דהרוג - יש לו. - ולהעיר מסוכה (נב, רע"א): וספדו כו' על יצה"ר שנהרג" - דלכאורה מאי נפק"מ בזה אם לומר שאין לו בכלל יצה"ר או שיש לו אלא שנמצא אצלו באופן דהרוג, הרי סוף סוף התפטר ממנו לגמרי ואינו סובל ממנו עוד?

וי"ל ע"פ מ"ש בלקוטי פירושים לתניא פי"ב (ע' רלה) ד"ה ולא יעבור לעולם: "אין הפי' כל ימי חייו, כי באמת מצינו אף בצדיקים גמורים שנעשו בסוף ימיהם כמו רשעים גמורים" עכ"ל. - ע"ד דאיתא בברכות (כט, א) גבי יוחנן כהן גדול ששימש פ' שנה בכהונה גדולה ואח"כ נעשה צדוקי, הרי שבעת ששימש בכהונה גדולה בודאי שהיה צדיק גמור - ואם אין לו בכלל יצה"ר איך פתאום נהיה רשע גמור? אלא ע"כ צ"ל שיש לו

אלא שנמצא אצלו באופן דהרוג, אלא שקם לתחיה אצלו. ועי מ"ש בזה בהר המלך על הרמב"ם ח"ב (ע' שכד הערה 1) אודות בן כוזיבא המלך שהיה "בחזקת משיח" ואח"כ נפל מדרגתו.



ביאור ב"כ"ש וק"ו" בתניא פ"א

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

איתא בתניא (רפ"א) "ואפילו מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נקרא רשע [בפ"ו דשבועות] וכ"ש וק"ו במבטל איזה מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק". ואולי יש לתמוה מה ה"ק"ו" כאן הרי גם מצות הוכח תוכיח היא מ"ע דאורייתא, ולכן מי שיש בידו למחות ואינו מוחה גם מבטל מ"ע ומה הכ"ש?

ובפשטות יש לתרץ ע"פ המובא מתניא פל"ב שמצות הוכח תוכיח מוגבלת היא רק ל"עם שאיתך בתורה ובמצוות", וכאן מדובר על מצב שאינו מחויב במצות הוכח תוכיח (למשל שאין העובר מ"עם שאיתך"), ובכל זאת יש בידו למחות.

ועוד שמשמע מהמשך הדברים בתניא פ"א שמדובר כאן בעובר איסור דרבנן וממילא אין חיוב דהוכח תוכיח, שקודם לכך כתב "ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע" וממשיך מיד: "ואפילו מי שיש בידו למחות ואינו מוחה". שענין "יש בידו למחות" בא בהמשך ל"העובר על קל של דברי סופרים", ולכן משמע שמדובר כאן במי שיש בידו למחות את מי שעובר על דברי קל של סופרים. ולכן יש כאן קל וחומר: אם המבטל הזדמנות למחות העובר אפילו על דברי סופרים נקרא רשע, "כ"ש וק"ו במבטל איזה מ"ע" דאורייתא.

אבל כשמעיינים בריש פ"ו דשבועות (לט, א) המצויין בתניא, הנה הסוגיא שם מדברת ב"העובר על כל מצוות שבתורה", ולכאורה דהיינו דאורייתא דווקא. ומינה ליה לאדמו"ר הזקן שנכלל ב"מי שיש בידו למחות" גם מצוות דרבנן?

ואולי יש לדייק מזה שדורש באמצע דף לט, א מפסוק "קימו וקבלו – קיימו מה שקבלו כבר", שמרע"ה השביע כלל ישראל גם במצוות

העתידות להתחדש כמו מקרא מגילה. ואולי מזה משמע שאח"כ כשהסוגיא מדבר ב"כל עבירות שבתורה" כולל מצוות דרבנן.

ולהעיר שהרמב"ם בספר המצות שורש א' לומד מדרשה זו על פסוק "קִיְמוּ וּקְבְלוּ" "שיאמינו בכל מצוה שיתקנו הנבאים והחכמים". ובהלכות ממרים פ"ד פוסק הרמב"ם שזקן ממרא שמורה היתר באיסור אכילת מצה בשעה שישית (דהיינו איסור דרבנן) חייב מיתה. ולכן אפילו מי שיש בידו למחות בלאו דרבנן ואינו מוחה נקרא רשע וכ"ש וק"ו המבטל איזה מצות עשה שאפשר לו לקיימה (כי סוף סוף מצות עשה דאורייתא יותר חמור, כמבאור בספר המצוות שם).



רמב"ם

כיסוי הדם בעפר עיר הנידחת

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. כתב הרמב"ם (פי"ד מהל' שחיטה הי"ג): "ומותר לכסות בעפר עיר הנידחת", ומלשונו נראה שאפילו לכתחילה יכול לעשות כן, ומשמע שאין בזה שום ענין של מאיסות.

והנה בחולין (פט, א): "אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה: מכסין בעפר עיר הנידחת, ואמאי, איסורי הנאה הוא, אמר זעירי: לא נצרכה אלא לעפר עפרה (עפר קרקעה, רש"י), דכתיב: ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת, מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא זה שמחוסר תלישה קביצה ושרפה, ורב אמר: מצות לאו ליהנות ניתנו (אפילו בעפרו נמי מותר, שכיסוי הדם מצוה ולא הנאה, שהמצות שניתנו לישראל לא ליהנות ניתנו להם, לא לשם הנאה ניתנו להם אלא גזירת מלך היא עליהם, רש"י), איתיביה רב רחומי לרבינא: שופר של עבודת כוכבים לא יתקע בו, מאי לאו אם תקע לא יצא, לא, אם תקע יצא כו' והתניא תקע לא יצא כו' אמר רב אשי" הכי השתא, התם שיעורא בעינן, ועבודת כוכבים כתותי מיכתת שיעוריה, הכא כל מה דמיכתת מעלי לכיסוי (ומשום הנאה ליכא דמצות לאו ליהנות ניתנו, רש"י)".

ובתוס' שם (ד"ה והתניא): "ור"ת מפרש דכולהו בעבודת כוכבים דעובד כוכבים, וכאן קודם ביטול והתם לאחר ביטול, ולאחר ביטול נמי לכתחילה לא יטול ולא יתקע ולא יחלוץ, דמאיס לענין מצוה, לפי שהיה עליו שם עבודת כוכבים, אפילו את"ל דשרי לכסות בעפר עיר הנידחת, לא דמי כיסוי לחליצה, דלענין כיסוי לא חיישינן ממאי דמאיס", וכ"ה ביבמות (קד, ב) עי"ש, והוא כדברי הרמב"ם הנ"ל.

ברם ב"כפות תמרים" לסוכה (לא, ב ד"ה באשרה) הביא דברי התוס' הנ"ל בקצרה "לא דמי כיסוי לחליצה", וכתב: "וקשה אמאי בכיסוי לא חיישינן למיאוס דאתי מכח עו"ג, הלא אמרינן פרק במה מדליקין (דף כ"ב): ושפך וכסה, במה ששפך יכסה, ולא יכסנו ברגל, שלא יהיו מצות בזויות עליו וצ"ע". גם ב"שפת אמת" שם כתב על דברי התוס' "והטעם אינו מובן".

ב. ויש לומר בזה על פי מה שכתב ב"חתם סופר" לחולין שם, וז"ל: "אע"ג דאמרינן לעיל לא יכסה ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, היינו שלא יבזה הוא עשיית המצוה, אבל לעולם עיקר מצות כיסוי הדם, שלא יהיה הדם מגולה על פני השדה, כדרך עובדי עבודה זרה לקיבוץ השעירים אשר ירקדו שם, וכיון שכל עיקר כיסוי הדם הוא לבטל עבודה זרה, אם כן אפר הבא מביטול עבודה זרה יבוא ויבטל עבודה זרה כו", ולא צריכנא אלא לאפר עבודה זרה שהיא מיאוס, אבל אפר עיר הנידחת לא מאיסא, דלא נעבדה בה עבירה, והחרימה הכתוב אבל לא מאיסא כי לא נעשה בה עבירה", ולפי דבריו ז"ל הרי מלכתחילה לא שייך גדר מאיסות בעיר הנידחת, כיון שלא נעבדה בה עבירה, וממילא שקושיית הכפו"ת מתורצת בפשיטות.

ובספר "עמק ברכה" (לולב, סי' ז) תירץ קושיית ה"כפות תמרים" הנ"ל וז"ל: "ולענ"ד כוונת התוס' לומר, דהא דהיה עליו שם עבודה זרה הוא מאיס למצוה, לא שייך זה אלא אם הוא נעשה בחפץ המצוה, ועל כן לענין לולב ושופר וכן לענין חליצה, דהוי חפצא של מצוה, לכתחילה פסול הוא, דגם המנעל של חליצה נחשב לחפצא של מצוה, אבל בכיסוי הדם אין העפר נחשב לחפצא של מצוה, ואין המצוה אלא מעשה הכיסוי גרידא, אלא שמעשה הכיסוי צריך להיות בעפר, ועל כן לא איכפת לן בזה מה שיש שם עבודה זרה על העפר, אבל גוף המצוה דהיינו מעשה הכיסוי עצמו, ודאי שצריך להיות דרך כבוד, ולא דרך ביזוי ומיאוס, ולא יכסה

ברגל", ולכאורה עדיין אין הדבר פשוט שעפר הכיסוי אינו החפצא דמצוה, ועי' ב"אוצרות יוסף" להגאון מהר"י ענגל ז"ל לשו"ע יו"ד סי' כח (יד, ב).

ונראה, דהנה בחולין פח, ב: "בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר, זכו ישראל לאפר פרה ועפר סוטה, וליחשב נמי עפר כיסוי הדם, התם הכשר מצוה איכא הנאה ליכא". ועי' בספר "אור הישר", שתמה איך אפשר לומר שכיסוי הדם אינו אלא הכשר מצוה, ועימש"כ שם.

ולכאורה אפשר היה לומר בזה, ע"פ מה שהביא הרא"ש בחולין פ"ו סי' ו בשם הבה"ג שמכסה תחילה ואחר כך מברך, משום שהכיסוי הוא "גמר מצות שחיטה", ולא שייך לברך באמצע המצוה עי"ש, אבל הרי כתב שם שהעולם לא נהגו כן, ועי' ב"דברי חמודות" שם, וכן ב"ים של שלמה" שם, שכן היא דעת הרמב"ם לברך לפני הכיסוי, ובפשטות הוא משום דס"ל להרמב"ם שמצות כיסוי היא מצוה בפני עצמה.

ואכן כן מורה לשונו בפ"ד מהל' שחיטה הט"ו: "ומי ששחט הוא יכסה, ואם לא כיסהו וראהו אחר, חייב לכסות, שזו מצוה בפני עצמה היא ואינה תלויה בשוחט לבד", וכ"ה גם בטור יו"ד סי' כח: "שמצות כיסוי היא כשאר מצות עשה שכל ישראל חייבין בהן, אלא שהשוחט קודם לכל אדם", [ודבר זה שהשוחט קודם לכל אדם, נרמז גם בלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב "ואינה תלויה בשוחט לבד", ומשמע שלכתחילה על השוחט לעשותה], ולכאורה צ"ע.

ואולם יעויין ב"צפנת פענח" להל' שחיטה שם שכתב: "עייין בתורת כהנים פר' אחרי דמרבה גם נשים במצות כיסוי, והנה עיין כאן דף פח, ב דכיסוי לא הוה אלא הכשר מצוה, ועיין תוס' יבמות דף קד, א דלגבי כיסוי בעפר לא שייך גדר מיאוס, והטעם דלפי מה דמשמע מדברי הגמרא דף פח, א גבי אזהרה לבני ישראל משמע כך, דהוה ב' דינים על מי ששחט עליו מצוה לכסות, ועל אחרים החיוב שלא יהיה גלוי כו", עי"ש באורך.

וממה שקישר הצפע"נ את דברי הגמ' ד"הכשר מצוה" עם דברי התוס' דלא שייך מאיס, נראה דס"ל דלכן הוי רק בגדר הכשר מצוה, כי כל המצוה אינה אלא בדרך שלילה, שצריך לכסות כדי שלא יהיה הדם מגולה [ודבר זה כבר כתב גם ה"חתם סופר" הובא לעיל שכל ענין כיסוי הדם הוא "שלא יהיה הדם מגולה על פני השדה"], וממילא כל מצות הכיסוי היא כהכשר מצוה, ולכן לא שייך גביה דין מאיסותא, שזה אינו שייך אלא במצוה

חיובית, שבמצוה חיובית שייך לומר עליה דינים, אבל כשכל המצוה אינה אלא כדי שלא יהיה גלוי, מה שייך לומר מאיס.

ג. שוב ראיתי הדברים מפורשים ב"תורת חסד" ח"א סי' ל"א אות ג שכתב וז"ל: "דהנה מצינו שני סוגי מצוות, הסוג הא' הם מעשה המצוות שתכלית המצוה הוא עצם העשייה שצותה תורה, ומעשה זה הוא עצמו רצונו יתברך, כמו סוכה ולולב וקרבן וכדומה, ובסוג זה פוסל "מצוה הבאה בעבירה", דכיון דעשייה זו באה על ידי עבירה, אין המעשה נרצה לפניו ית', וממילא לא יצא ידי חובת מצוה זו כלל, והסוג הב' הם שישנם מצוות, שגוף המעשה עדיין אינו תכלית המצוה, רק מה שיהיה אחר עשייתה, והמעשה הזה הוא רק הכנה לתכלית המצוה שיהיה אחר כך על ידי עשייתו זו, וגוף העשייה אינו תכלית המצוה עדיין, ובסוג זה אין "מצוה באה בעבירה" פוסל כלל, ועיקר תכלית המצוה שהיא רצונו יתברך נשלם אחר כך, ואיך שיהיה כבר נעשה המעשה הלז שכבר עשהו וכו', ולכאורה היה יש להוסיף עוד ולומר, דכל מצוה שעיקרה לפעול על הדבר ההוא שישנתה מכמו שהיה, וכמו מצות כיסוי הדם, דהעיקר שיהא הדם מכוסה, בזה ליכא פסול "מצוה הבאה בעבירה" כל שכיסהו כדינו (ועושה בו פועל השינוי הזה שהוא מכוסה, ולא דמי לכיסהו הרוח דבחזרו ונתגלה חייב לכסותו). ובוזה ניחא דעת הריב"א בתוס' שילהי חולין (דקמ"א ע"א) בהא דפריך הגמ' בפסחים אחרישה לא ליחייב, הואיל וחזוי לכיסוי דם ציפור, והקשו הא יו"ט הוי עשה ולא תעשה, ותירץ דנהי דלא דחי, מכל מקום אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי משום עשה כו', והקשה עליו ב"נודע ביהודה", דכיון דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אף אם עבר ועשה הוי מצוה הבאה בעבירה, ולא קיים המצוות עשה כלל, ואם כן אמאי אינו לוקה על הלאו, ואם נימא דבמצות כיסוי ליכא פסול "מצוה הבאה בעבירה" לק"מ קושיית הנו"ב עיש"ה. ועי' גם ב"מנחת חינוך" מצוה א', והנה מפורש בדברי ה"תורת חסד" ז"ל שגדר מצות כיסוי הדם הוא שהדם לא יהא מגולה.

ד. ועי' ב"אוצרות יוסף" למהר"י ענגל ז"ל בחידושי יו"ד ס"ק כז [על מה שכתב הרמ"א בסי' כח סכ"א בשם הגאונים שההולך במדבר, ישחוט וימצה הדם בבגד ויברך וכשיגיע למקום עפר יכבס הבגד ויכסה את הדם היוצא ממנו בלא ברכה]: "דכשממצה הדם בבגד הא הדם מכוסה בבגד, ועל כן נראה דהוי ליה ככיסהו הרוח דאין חייב לגלות ולכסות, וכך כאן אין חיוב עוד לגלות ולכסות היינו להוציא הדם מן הבגד ע"י כיבוס ולכסותו,

ואין לומר דשאני כיסהו הרוח דאיירי שכיסהו הרוח בעפר דכבר נתקיימה המצוה מאליה, ולכן אין חיוב לגלות כו', דזה אינו דכבר דנתי בזה במק"א דטעמא דכיסהו הרוח אינו מפאת דכבר נתקיימה המצוה כו', דמאליו לא שייך קיום מצוה רק ע"י אדם המחוייב, ומה שנעשה ע"י הרוח אין להחשיבו נתקיימה המצוה כלל כו"י ע"ש, ולכאורה הרי זו סברא בטעמא דאיך שייך לומר "נתקיימה המצוה" ע"י הרוח, [ועי' בקונטרס אחרון לשו"ע רבינו הל' שבת, או"ח סי' רסג סק"ג: "ולא דמי לכיסהו הרוח שאינו מברך, דהתם נגמרה המצוה ע"י הרוח כו"י ו"ל, ואכ"מ].

ולנה"ל הרי הדברים א"ש, שעד כאן לא שייך לומר שהמצוה נעשית מאליה, אלא במצוות שתכליתן בעצמותן, שכיון שנצטוה האדם לעשות המעשה הזה, לא שייך לומר שמעשה זה ייעשה מאליו, אבל במצוות שאין תכליתן בעצמותן, אלא כל ענינן הוא בשביל התוצאה, כלומר שהאדם נצטוה שיהיה כך וכך, מה איכפת לן שהדבר נעשה מאליו, ואם כן לפי מה שנתבאר שגדר מצוות כיסוי הדם הוא שהדם יהא מכוסה, ולא מעשה הכיסוי עצמו, שפיר יש לומר בכיסהו הרוח דהיינו שנגמרה המצוה.

ה. והנה ז"ל הרמב"ם סוף הל' שחיטה: "וכשיכסה לא יכסה ברגל אלא ביד או בסכין או בכלי, כדי שלא ינהג בו מנהג בזיון ויהיו מצות בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא", ומקור ההלכה הוא במס' שבת (כב, א): "אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה, מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בה, דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו, ה"נ כדי שלא יהו מצות בזויות עליו".

והרמב"ם לא הסתפק בטעם זה אלא הוסיף ביאור, והוא ע"פ המדרש תנחומא פר' ויגש: "אמר רבי שמעון בן יוחאי: אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: היו מכבדין את המצות שהן שלוחי ושלוחו של אדם כמותו, אם כבדת אותן כאילו לי כבדתני ואם בזית אותן כאילו לכבודי בזית" (ופלא על הוצאת פרנקל שבמ"מ וציונים לא ציינו לדברי המדרש האלו). וצ"ע מה היה חסר בהלכה זו, שהוצרך הרמב"ם להוסיף על טעמא דגמרא.

וביותר צ"ע שבהל' שופר כתב הרמב"ם בפ"א ה"ד: "ולא יתן לתוכו מי רגלים לעולם מפני הכבוד שלא יהיו מצות בזויות עליו", ולא הוסיף שום ביאור על זה, שלכאורה הוא פשוט מצד עצמו, שאת המצוות צריך לכבד

ולא לבזות ח"ו, ומה טעם ראה בהל' שחיטה להוסיף ביאור על דברי הגמ' בשבת. ואף בהל' חנוכה כשהביא את ההלכה שאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה לא כתב טעם בכלל.

ובטור או"ח סי' כא כתב: "ציצית אין בהן משום קדושה דתשמישי מצוה בהן ויכול לזורקן וליכנס בהן לבית הכסא, ויראה דאפילו בעודן במצותן מותר להשתמש בהן", אבל בשאלות כתב בפרשת שלח לך: "אסור לבני ישראל למיעבד צרכיהן במידי דעביד למיפק ביה ידי חובת מצוה, כגון חוטין הקבועין בטלית למיסר ביה מדעם, אי נמי הושענא לאורוחי ביה, ואתרוג דמצוה למיכליה, דילפינן מדם דאמר קרא ושפך וכסה במה ששפך יכסה, שלא יכסה ברגליו שלא יהו מצות בזויות עליו, דדוקא תשמישי מצוה בתר דאיתעבדי בהו מצוה נזרקין, ואפשר לחלק שאינו דומה לדם, דשאני התם כשמכסה ברגל עושה המצוה דרך בזיון, מה שאין כן כאן, וטוב להחמיר", וצ"ע דעת השאלות שדימה אותם אהדדי.

ו. אשר לפי הנ"ל, יש ליישב גם השגת הטור על הבה"ג, די"ל שאף שבנר חנוכה כבר נעשתה המצוה, ואילו בכיסוי הדם עושה המצוה באופן של בזיון, הרי בעצם כל מצות כיסוי הדם שאינה אלא כהכשר מצוה, דומה יותר לנר מצוה בשעה שדולק ולא בשעה שמקיימין בו המצוה.

אלא שלפי זה הרי יקשה מהא דלא יהיו מצות בזויות עליו, ונלע"ד דאדרבא לכך כתב והוסיף כאן הרמב"ם את טעמו "שאיין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצויה בהן ברוך הוא", כלומר שאין הכי נמי אין כאן גדר של חפצא דמצוה, כיון שאינו אלא למנוע השלילה, וממילא לא דומה ללולב ושופר, אבל הכבוד הוא לא לעצמן של המצות אלא למי שצויה בהן ב"ה, ומכיון שהרי נצטוינו לעשות כן בתורה "ושפך וכיסהו בעפר" לכן לא יכסנו ברגל³⁹.



39 בגליון הקודם כתבתי ע"ד הנהגת הקודש להביט על החזן בברכת כהנים, וכתבתי שהנהגה זו לא נזכרה "בכתובים", והעירוני שבספר המנהגים הובא הדבר ע"פ רשימות הגר"א סימפסון ז"ל [גם אמרו לי ע"ד שיחה"ק דש"פ מקץ תשכ"ז שאמר ש"יש להביט על החזן", ואף אני זכרתי זאת, אבל הרבי דיבר לאלו המצטופפים כדי לראות פני קדשו, וגם זה בחלק המזרח של ביהכנ"ס כו'], אבל משנה אינה זוה ממקומה, וכמושנ"ת.

הלכה ומנהג

האם יש איסור אהל בכלי?

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

בשיעור השבועי עם אנ"ש "בשבת קודש בעלות המנחה" ב"הלכתא רבתא לשבתא לשבתא", למדנו לאחרונה הסוגיא של עשיית אוהל, בשו"ע אדה"ז סימן שטו. ומכיון שנולדו לי כמה ספיקות להלכה, אפרש שיחתי קדם רבנן ותלמידיהון, אולי אמצא מזור:

א. לדוגמא לאיסור עשיית אוהל העליתי דין מי שבלייל יו"ט אין לו אש דולק בליל יו"ט בכדי להדליק ממנו נרות מצוה, והולך לשכינו להביא נר דולק. אך בכדי שהרוח שבחוץ לא תכבה הלהבה, כופה כלי רחב מעל גבי הנר הדולק. שכאשר יש בכלי זה רוחב של טפח על טפח חששתי בזה לאיסור אוהל⁴⁰.

והקשה אחד ממשנתפי השיעור מהא דמצינו בכ"מ דין כפיית פסכתו (תמיד פ"ה מ"ה). וכזה יש להקשות מהא דהמוצא חמץ בתוך המועד, שבשבת ויו"ט כופה עליו כלי עד שתחשך (שו"ע סי' תמו). ולא ראיתי מי מהפוסקים שיעיר שצריך ליוזהר בכלי שמכסה בו, שלא יהא בחללו טפח מרובע.

והעירני הרב מאיר צירקינד שיחי' – שכבר העיר בזה ה'בן איש חי' (שנה ב' ס"פ שמות)⁴¹, ושם העיר גם מדין כפיית כלי על טינוף שבסימן שח (בשוע"ר: סעיף עב). ושם הביא מדברי הפרי מגדים (או"ח שם א"א

40) כעין זה ראיתי בספר 'ל"ט מלאכות' באנגלית (להר"ד ריביאט, כרך ד ע' 1075) שאסור האדם לאחוז מגש מעל ראשו להתגונן בו מפני הגשם. ובהערה שם ציין לדין הכובע שבסי' שא (בשוע"ר שם סמ"ח ואילך). והשווה מה שכתב שם ע' 1078 "אין אהל בכלים". לא ידעתי מקור ביטויו זה, אך שם מיירי במיוחד בהיתר החזרת המכסה על קדירה וכיו"ב, מיוסד על הט"ז סו"ס שטו. ואכמ"ל.

41) שם כתב שבס"ק מקבציאל כתב הוא בענין זה. אכן לפי מה שביררתי, אין ס' מקבציאל בנמצא. ומה שציין שם ל"ש"ע לרבינו זלמן ז"ל בסי' שע"ו סעיף ק" – ברור שצ"ל סי' שטו [כי בסי' שעו אין ס"כ!]. אלא שלא ברורה לי כוונתו בציונו לס"כ.

ס"ק טו): "ותיבה המחזקת ארבעים סאה, צריך עיון אם מותר לכפות על אוכלין ומשקין לאהל . . .". ומסיק הבן איש חי: "והנזהר גם בקטן תבא עליו ברכה"⁴².

ב. דיון זה נוגע למעשה גם בסוג רשת בצורת מטריה, הנעשה להגן על מאכלים מפני הזבובים. גם מצוי כלי גבוה של זכוכית שהוא מיוחד לכפות על עוגת-קדם וכיו"ב, העומדת על צלחת רחבה. אלא שבזה ראיתי באיזה ספר (כמדומה בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל), שהרי כאשר אין חלל טפח בין גב העוגה להמכסה הרי אין חשש. הנה על זה יש להוסיף, שאף כאשר כבר ניטל חלק מן העוגה, ונשאר טפח מרובע מן הצלחת שהמכסה הגבוה מאהיל עליו, שפיר דמי. דמכיון שכוונתו הוא להגן על חלק העוגה הנשאר, לא איכפת לן במה שמאהיל על שטח הפנוי.

ג. וכל זה מיירי כאשר הוא מבקש להגן בכלי זה על המונח תחתיו. אך אף כאשר אין לו תועלת בכיסוי מה שמתחת הכלי, הנה ב'התקשרות' גליון תיב סופר:

פעם אחת הבחין הרבי בכך שפלוגי מבקש להפוך ארגו בשבת. הרבי סימן לו לא לעשות כן. הגה"ח ר' אהרן שי' [ע"ה] חיטריק (מהדיר ספרי רבותינו נשיאינו⁴³) שהיה אז תלמיד בישיבה, ניצל את הזדמנות כניסתו ל'יחידות' ושאל את הרבי למקורו של האיסור. הרבי השיבו כי למד זאת מדיוק הלשון בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בהלכות שבת, וציין לאותה הלכה.

בסיפור כפי שהופיע לא צויין איזה סימן וסעיף בשו"ע אדה"ז. ובשעתו התקשרתי אל הרב חיטריק [ששחל"ח בזמן האחרון], והוא אישר את המסופר, שכך אירע בליל א' דראש השנה (תשי"ז או תשי"ח), שהתפללו אז ב'שאלאש', וסידרו בָּמָה על ידי קרשים שהניחו על גבי ארגזים. ומכיוון שהבמה היתה גבוה קצת, הרי לעת רדת כ"ק אדמו"ר ממנה, רצה אחד להקל עליו בכך שיניח ארגו הפוך כמדרגה. רמז לו רבנו שלא לעשות כן. באותה שנה למדו בישיבה מסכת שבת, ובעשרת ימי תשובה נכנסתי

42 גם התהלה לדוד (שם סק"י) תפס על הפמ"ג, שכאשר מתכוין להאהיל על מה שתחת הכלי, אף באינה מחזקת מ' סאה אסור. וההסתפקות בשיעור מ' סאה יתכן כאשר אין לו צורך בכיסוי מה שמתחתיו.

43 לימים ערך הרב חיטריק והוציא לאור ספר 'פירוש ופסקי הרי"ד על מסכת שבת'.

ל'יחידות' ושאלתי אודות עניין הפיכת הארגו, וענה לי הרבי שלמד זאת מדברי שולחן ערוך אדה"ז אודות פריסת מפה. עד כאן מה שסיפר לי⁴⁴.

ברם בעייני בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן לא מצאתי למה הדברים מכוונים. ושם בסי' שטו ס"ט כללא קכייל שכל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אוהל שיאהיל על מה שתחתיו, כי אם בכדי להשתמש בו איזה תשמיש בגופו, כגון המשים דף השלחן על רגליו, אע"פ שעושה בזה גג עראי, אין בכך כלום.

אלא ששם מבחין בין שלחן שהוא פתוח מתחתיו לבין מטה שמתחתיו מוקף מחיצות, שאז אסור להניח הדף עליו כדרכו, אלא יאחוז הדף באויר ויניח הרגלים מתחתיו.

ובכל זאת, להלן שם סי"ג איתא שאיסור הנ"ל - להניח דף המיטה כדרכו - היינו דוקא כשלא היה הגג קבוע במחיצות מבעוד יום, "אבל אם היה כבר קבוע בהן מבעוד יום אלא שהיו נכפלים ומונחים, מותר לפושטן ולהעמידן בשבת, כגון כסא העשוי פרקים, וכשרוצה לישב עליו פותחין אותו, והעור נפתח ונמתח . . מותר לפותחו לכתחלה בשבת אף אם יש לו מחיצות תחתיו, מפני שאינו דומה לעשיית אוהל, כיון שאינו עושה כלום, שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבעוד יום . . ."

ולכאורה כל שכן שיש להתיר הפיכת הארגו, שהוא עשוי לגמרי מבעוד יום ואינו אלא הופכו. ואף את"ל שהיתר זה האחרון היינו כשאין לו צורך בהאהל הנוצר מתחת הכסא⁴⁵, וכבר הבאנו למעלה מה'בן איש חי', לחשוש בכפיית כלי בכדי לכסות האוכל - אבל בנדון הפיכת הארגו בכדי לעמוד עליו, למה ידמה לעשיית אוהל יותר מפתיחת כסא של פרקים?

ומה שסיפר מה'יחידות' שהנימוק הוא מדין פריסת מפה, לא ירדתי לסוף הדברים. ובשוע"ר שם סי"ח קאמר דמותר לפרוס מפה על השולחן בשבת. ואולי הדיוק הוא ממאי דקאמר התם "אף אם היא יורדת למטה מן השלחן טפח מכל צדדיו". שאולי יש לדייק מזה, שאם המפה היתה יורדת

(44) וכבר פרסמתי זאת ב'התקשרות' גליון תיח.

(45) כאשר כתב הטהלה לדוד (שם סק"ח).

מן השלחן עד למטה ממש, שוב יש לדמותו לדין המטה המוקפת בדפים מתחתיו, שאסור להציב קרש השכיבה כדרכו.⁴⁶

ועדיין לא נחה דעתי ללמוד מזה לענין הפיכת הארגז, מכיון שכולו מחובר כאחד, וכנ"ל מסי"ג שם. גם: דין אוהל שאין לו צורך בשטח שמתחת, אבל מוקף הוא במחיצות, מפורש לאיסור בס"ט (כנ"ל), ולמה נאלץ לדייק דין זה מפריסת מפה.

והר"מ צירקינד הנ"ל הציע – כפי שהבנתי מדבריו – שהדיוק הוא מזה שההיתר במפה הוא בגלל שדף השלחן מונח מתחתיו. משמע דלולא כן היה לנו לאסור פריסת המפה. וא"כ ה"ה בהפיכת ארגז.

גם העירני מהמובא במנחת שבת סי' פ ס"ק רכה, על חסיד אחד שנמנע בשבת מלכפות כובעו על פיו, וכן שטריימל, מחשש עשיית אהל טפח על השטח שמתחתיו. ואילו מחבר המנחת שבת שם נטה לומר דליכא למיחש בזה, מכיון שאין לו תועלת להגן מה שמתחת.

ד. דברי שאר פוסקים על הפיכת חבית: במשנה ברורה (שם ס"ק מח) כתב בדין שולחן הנעשה על ידי הנחת דף על גבי שתי חביות, שיש להפוך החביות בכדי שלא יאהיל הדף על גבי חלל החביות. ובספר שמירת שבת כהלכתה (פכ"ד הערה עב) הביא הערת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דלכאורה הרי בהפיכת החביות עושה אוהל? ומתריך: "יש לומר דהפיכת החבית, כיוון שסתומה מכל צד, וצריך להרים מהקרקע בכדי להשתמש במקום שמתחתיה, אין זה בגדר עשיית אוהל...".

ושוב שם (בכרך 'תיקונים ומילואים' עמ' מב) מביא בשם הרה"ג הנ"ל: "אך נכון יותר, דכיון שכבר עשוי ועומד ואינו משנה את גוף הדבר, שפיר דמי להפוך לכל צד שירצה דהוי כמו מיטה וכיסא ושולחן, שאפשר לגלגל ולהופכם לכל צד שירצה".

ה. ומדי דברי: לאחרונה שאלני איש אחד על מחצלת הסוכה שהרוח העבירתה במקצת מעל הסוכה, האם רשאי להחזירה למקומה ולהכשיר [שאר] הסוכה על ידי כך?

46 ועדיין יש להקשות על קס"ד זה, שעל פי רוב הרי המחיצות הנוצרות על ידי המפה אינן אחוזות גם מלמטה, ומחיצה כזו אינה נחשבת למחיצה – כמבואר שם ס"ז.

הנה המשנה ברורה ר"ס תרלו כתב לאסור זאת. מקורו הוא בפתחי עולם (להרד"ב קרסיק) בשם השואל ומשיב. דברי השואל ומשיב מצאתי לו במהדורא רביעאה ח"ב סימן כ"ה. ואע"פ שמדובר כאן בתוספת אהל עראי, וכבר יש אהל טפח מבעוד יום, דשרי – כמבואר בשוע"ר שם ס"ב, מחדש השואל ומשיב לומר דשאני סוכה דמצותיה אחשבי', ונחשב עראי זה לקבע.

והנה בסימן זה (ס"ג ואילך) חלקו להלכה בין מחיצה של צניעות לבין מחיצה החולקת רשות, שמחיצה החולקת רשות אסור להעמידה בשבת. ובכל זאת, אם עומד טפח מבעוד יום, אף שאינו די להתיר מחמת חלוקת הרשות, מותר להוסיף עליה בשבת (שם ס"ה). וכנראה שהשואל ומשיב סובר שהיתר זה מוגבל למחיצה המתרת לעניני רשות, משא"כ בהוספה למחיצה באופן שמכשירו בכך למצוה. ומ"מ ע"י נכרי ודאי יש להתיר, דהוי שבות דשבות לצורך מצוה – וראה יתירה מזו במשנ"ב שם בשם שו"ת באר יצחק [להרי"א מקאוונא] שהתיר בנפלה הסוכה לגמרי, להעמידה שוב ע"י נכרי.

ה. עוד העירני הר"מ הנ"ל על מה שהדפסתי בגליון האחרון בדבר עוגות שיש עליהן כתב או צורה, לענין אכילתן בשבת, שיש בהן איסור מחיקה. והעיר בצדק משוע"ר סי' תס ס"ז ו-ט דמוכח שמתיר לאכול ביו"ט מצה שצייירו עליו כמין חי' ועוף. ועל הקושיא מאי שנא מחיקת ציור ממחיקת כתב (ראה שוע"ר סי' שמ ס"י) – ציין שם המו"ל לקובץ הערות וביאורים גליון תשצז ע' 43, שם דן בזה הרש"ד לוינ שי', ואכמ"ל עוד.



בגדים הרטובים מיד לפני שבת – האם הם

מוקצה

ובירור דעת אדה"ז בגדר גמרו בידי אדם

הרב גדליה אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו; בנתיבות התפילה

נשאלתי במי במי שהוציא מיד לפני השבת את הבגדים ממכונת הכביסה ועדיין רטובים הם, ויהיו רטובים כל בין השמשות באופן שהוא

טופח ע"מ להטפיה וממילא אסורים הם בטלטול משום חשש סחיטה, וכפי שפסק הרמ"א (סי' שא סמ"ו), האם הם מוקצה גם לאחר שכבר נתייבשו.

והנה כתב המחבר (בסי' שא סמ"ו): "בגדים השרוים במים, אסור לנגבם סמוך לאש". וכתב הרמ"א: "ואסור לטלטלם שמא יבא לידי סחיטה".

ואם הם רטובים כל זמן בין השמשות אסורים הם בטלטול כל בין השמשות משום חשש סחיטה, וא"כ הם מוקצים לכל השבת, שהרי מבואר בשו"ע (סי' רעט ס"א) "נר שהדליקו בו באותה שבת, אע"פ שכבה, אסור לטלטלו. וכן מותר השמן שבנר שהדליקו בו באותה שבת, אסור לטלטלו ולהסתפק ממנו באותה שבת". והטעם, מכיון שהיה אסור כל בין השמשות, דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא. ולכאורה ה"ה בנידון דידן מכיון שהיו רטובים כל בין השמשות ובגלל זה הם אסורים בטלטול נשאר מוקצה לכל השבת.

וכך אכן פוסק המשנ"ב (סי' שח סקס"ג), שעל דברי המחבר (שם סט"ז): 'חלוק שכבסו אותה ותחבו בו קנה לייבשו יכול לשמטו מעל הקנה', כתב המשנ"ב "היינו מע"ש, וגם מיירי שנתייבש קצת מבעוד יום דאם היה טופח על מנת להטפיה בבין השמשות אסור לטלטל החלוק כל השבת דמיגו דאתקצאי לביה"ש וכדלעיל בסי' ש"א סמ"ו בהג"ה, איתקצאי לכולי יומא".

אבל באמת דברי המשנ"ב אלו צ"ע. דהנה מבואר בגמ' (ביצה כז, א) דכל דבר שגמרו בידי אדם אינו מוקצה מכיון שהאדם אינו מקצה דעת ממנו, ולכן קדירה שהיא רותחת כל בין השמשות ואינה ראוי' לאכילה בלילה מחמת חומה אלא רק ביום, אעפ"כ, לאחר שנתקררה, ונעשה האוכל ראוי, מותרת ואינה מוקצה. ולפי"ז כותב ה'כל בו' (סי' נח. דף יח ע"ד) הובא בב"י (סי' ש"ד דף סט, ב) בשמו, דתמרים שנותנים עליהם מים בגיגית בערב שבת ואינם ראויים כל בין השמשות ובשבת נעשו ראויים, דמותרים בשבת, משום דהוי גמרו בידי אדם. והיינו דלדעת ה'כל בו' גמרו בידי אדם אין פירושו דבידי אדם ממש לגמרו אלא כל שבודאי יהי' גמור במשך השבת הוי כגמרו בידי אדם, ולכן קדירה רותחת ותמרים שנעשו ראויים בשבת אע"פ שאינם ראויים בבין השמשות אינם מוקצה מכיון שהאדם יודע דהקדירה בודאי תצטנן והתמרים יהיו ראויים לאכילה במשך השבת.

וכן היא גם דעת המאירי (בית הבחירה ביצה כו, ב ד"ה היו ראויות) שכתב, וז"ל: "מתוך מה שכתבנו יתבאר לך שהתמרים שלנו שהושלכו מים בגיגית מערב שבת ולא נראו עד למחר שמותרות בשתיה למחר אף על פי שלא היה ראוי לשתיה בין השמשות שכל כיוצא בזה גמרו בידי אדם הוא, שאף על פי שאין התיקון בידי אדם כל שמעשה שלו גורם גמר שלו גמרו בידי אדם הוא קרוי . . ." ⁴⁷ דברי ה'כל בו' הללו הביאם הט"ז (סי' שי סק"ד) להלכה.

אולם הב"י העיר על ה'כל בו': "ודבריו תמוהים, דהא אמרינן בגמרא פרק כירה (מה, א) דשאר פירות בר מגרוגרות וצמוקים לית בהו מוקצה ואם כן למה הוצרך ליתן טעם מפני שגמרו בידי אדם. ועוד דהני ודאי לא הוי גמרו בידי אדם".

והיינו דלדעת הב"י – במש"כ ועוד וכו' – דאינו נחשב גמרו בידי אדם אלא רק אם הוא ממש בידו לתקנו, וכלשון רש"י (ביצה כז, א ד"ה אלא מידי) "דכיון דבידו לתקנו בו ביום לא מקצה ליה מדעתיה מפני דחיותו", אבל בציור של ה'כל בו' שאין בידו של האדם לתקן התמרים שיהיו ראויים לשתיה אפי' שבודאי יהי' ראויים במשך השבת מעצמם – לא מיקרי גמרו בידי אדם אלא בידי שמים והיה צריך להיות מוקצה אם לא משום דמבואר בגמ' שבת פרק כירה דשאר פירות חוץ מגרוגרת וצמוקים אין בהם משום מוקצה (כקושייתו הראשונה של הב"י על ה'כל בו').

וכך מבואר גם בשיטה מקובצת (ביצה כז, א): "אלא גמרו בידי אדם לא קא מיבעיא. פירוש כגון קדרה שבידו לצננה. אלא כי מיבעיא לי כגון גמרו בידי שמים. והוא הדין נר שאין בידו לכבותו". הרי דגמרו בידי אדם היינו דוקא כשבידו של האדם לגמרו ולא כשיגמר ממילא.

ובאמת החמד משה (סי' שי אות ב) והלבושי שרד (סי' שי סק"ט) מבארים את דברי רש"י שכתב "בידו לתקנו" שהוא לאו דוקא דיש בידו לגמרו, אלא כל שייגמרו בודאי לזמן ידוע וא"א להמנע בשום צד, קרי ליה גמרו בידי אדם, ולאפוקי דבר שאין הגמר בודאי לזמן ידוע ואפשר להמנע לזה קרי ליה גמרו בידי שמים.

47) ובחידושי המאירי ביצה כז, א כותב ביתר בירור "א"נ דכל שסופו להגמר על ידי מעשה שעשה זה בו מתחלה גמרו בידי אדם מיקרי".

וכדעת הב"י והשיטה מקובצת דגמרו בידי אדם היינו רק באופן שבידו לתקנו היא גם דעת שו"ע רבינו הזקן (סי' שכה ס"ו): "במקומות שנוהגים לאכול פת של פלטר נכרי יש מתירין ליקח ממנו בשבת אפילו פת שנאפית היום אם היא עיר שרובה נכרים שאז מן הסתם היא נאפית בשביל הנכרים ולא בשביל הישראל ואם כן אין לאסור אותה מדין נכרי העושה מלאכה בשביל ישראל. וגם אין לאסור אותה מדין מוקצה אפילו אם היתה קמח או עיסה בבין השמשות שהן מוקצין כמו שנתבאר בסי' ש"ח אין אומרים בה מתוך שהוקצית בבין השמשות הוקצית לכל השבת כולה לפי שאין אומרים כן אלא בדבר שניתקן ונעשה ראוי מאליו משחשכה כגון נר שחכה מאליו משחשכה, אבל כל דבר שגמרו בידי אדם דהיינו שנגמר תיקונו בשבת ונעשה ראוי על ידי אדם אין בו משום מוקצה כלל אפילו בבין השמשות בעודו אינו ראוי, מפני שאינו מקצה ממנו דעתו כלל בבין השמשות מליהנות ממנו בשבת כיון שבידו הוא לתקנו ולעשותו ראוי בו ביום כגון הקמח שביד נכרי אין לו דין מוקצה כלל בשבת מפני שבידו הוא לאפותו ולעשותו ראוי בו ביום וכיון שהוא מוכן להנכרי בעליו הרי זה מוכן לכל".

ולכאורה יש לדייק גם מהתוס' (שבת מג, א) שסוברים כה'כל בו' והמאירי. דהש"ס שם מקשה על דעת רב יוסף שסובר דאסור לבטל כלי מהיכנו מהתוספתא (פרק טז) 'כופין את הסל לפני האפרוחין שיעלו וירדו', הרי שמותר לבטל הכלי מהיכנו, שהרי בשעה שהתרנגולים עליו אסור לטלטלם. ומשני 'קסבר מותר לטלטלו'. ומקשה 'והתניא אסור לטלטלו'. ומשני 'בעודן עליו'. ומקשה שוב 'והתניא אף על פי שאין עודן עליו אסור'. ומתוך רבי אבהו דאימתי אסור אפי' לאחר שירדו 'בעודן עליו כל בין השמשות, מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא'.

וכתבו התוס' (ד"ה בעודן עליו כל בין השמשות) על מה שרבי אבהו אוסר אם התרנגולין היו על הסל כל בין השמשות: "תימה, הא כיון דבידו להפריחם למטה הוי גמרו בידי אדם ולית לן למימר מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, כדמוכח בפ' אין צדין (ביצה כו, ב) דפריך ר' זירא למ"ד יש מוקצה לחצי שבת והא פולין ועדשים דמבשלים בי"ט דמעיקרא חזו לכוס, כי שדינהו בקדרה חייתא אידחו להו, גמר בישוליהו אישתרו להו. א"ל אביי ולטעמיך תקשי לך קדירות דעלמא דהא קדירות דשבתא בין השמשות רותחות הן ולאורתא קא אכלינן מינייהו, אלא גמרו בידי אדם לא קמבעיא ליה כי קא מיבעיא ליה גמרו בידי שמים", כלומר מכיון שבידו

להפריח את התרנגולים הרי זו כגמרו בידי אדם ואינם מוקצה אפי' אם הוא לא הפריחם כמו בפולין ועדשים שאפי' אינם ראויים כל בין השמשות מ"מ מיקרי גמרו בידי אדם. ומתריצים התוס': "וי"ל דשאני קדירות אם הוה צריך להו בין השמשות היה מקררן, וכן פולין ועדשים רצונו שיתבשלו בלא שום דיחוי, אבל הכא רצונו היה שיעלו האפרוחין על הסל שלכך כפאו והרי שעה אחת הקצה אותו לצרכן ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא".

וא"כ נחזי אנן בפולין ועדשים גופא מהו ההיתר, הלא בבין השמשות דיו"ט אינם ראויים לאכילה ורק לאחר דנגמר בישולם ממילא ראויים הם לאכילה ואעפ"כ זה נקרא גמרו בידי אדם. ולכאורה לפי דעת הב"י והשיטה מקובצת שבכדי שיהא נקרא גמרו בידי אדם הוא רק כשנגמר ממש בידי אדם הלא הפולין ועדשים לא נגמרו בידי אדם רק ממילא ואין לו שום אפשרות לגמרו בידים ואמאי נקרא גמרו בידי אדם. ועל כרחך שדעת התוס', דגם אם זה נעשה ממילא נקרא גמרו בידי אדם⁴⁸.

[ובאמת לפי דעת הב"י והשיטה מקובצת צ"ב מהו ההיתר דפולין ועדשים שנגמרו ממילא בשבת ולא בידי אדם ואמאי מותרין הן באכילה ואינן מוקצה? וצריך לומר שהם מפרשים כרש"י ביצה שם שמפרש דמ"ש בגמ' דפולין ועדשים אדחו להו היינו "כל זמן שרותחין" - ולא כפירוש רבינו חננאל והתוס' (בשבת שם) שאידחו היינו משום דבשעת בישול אינם ראויים לאכילה - וא"כ נקרא שפיר נקרא גמרו בידי אדם מכיון שבידם לקררן].

ולפי כל הנ"ל יוצא בנידון שאלתינו, במי שהוציא מיד לפני השבת את הבגדים ממכונת כביסה ועדיין רטובים הם ויהיו רטובים כל בין השמשות ורק לאחר מכן יתייבשו ממילא ואין בידו של האדם לייבשו - דלכאורה תלוי במחלוקות בפירוש של 'גמרו בידי אדם': לדעת ה'כל בו', המאירי והתוס' שבאופן שבוודאי יגמר הדבר בשבת אפי' ממילא ואין צריך האדם לעשות שום פעולה בכדי לגמרו בשבת עדיין נקרא גמרו בידי אדם ואין בו

48 אולם לפי"ז שגמרו בידי אדם נקרא גם באופן שזה נגמר ממילא ולא דוקא בידי אדם, צ"ב אמאי נר שהדליקו בו בשבת אסור אפי' לאחר שכבה הלא הוא ידע שיכבה ממילא ולמה זה לא נקרא גמרו בידי אדם. וצ"ל כטעם התוס' בסל שלפני התרנגולים, דכיון שברצונו אידחי לי' לבין השמשות והרי שעה אחת הקצה אותו מדעתו אמרינן מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, ורק באופן שלא אידחי ליה מדעתיה אפי' שעה אחת לא אמרינן מיגו דאיתקצאי.

משום מוקצה, גם הכביסה אין בה משום מוקצה מכיון שנקרא גמרו בידי אדם. אבל לדעת הב"י והשיטה מקובצת, שגמרו בידי אדם הוא דוקא אם זה בידי אדם ממש לגמרו, א"כ בכביסה שאין זה בידי אדם כלל – הוי מוקצה לכל השבת.

וא"כ מכיון שדעת שו"ע רבינו הרב כדעת הב"י והשיטה מקובצת, א"כ אם הכביסה רטובה באופן דטופח ע"מ להטפח כל בין השמשות הרי הבגדים מוקצים הם כל השבת, דמכיון שאינם בידו לייבשם לא נקרא גמרו בידי אדם ומיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא.

ולפי זה צ"ע פסק המשנ"ב הנ"ל במה שכתב לאסור כביסה שהיו רטובין כל בין השמשות, דכיון שהוא מפרש (בסי' שי סקי"ט ובשעה"צ סקט"ז) גדר גמרו בידי אדם כדעת ה"כ ב'ו' והמאירי דכל שיגמר ממילא נקרא נמי גמרו בידי אדם א"כ אמאי אוסר הבגדים שהיו רטובים בין השמשות, הרי הוי גמרו בידי אדם ולא אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי?

ואולי יש לומר דהמשנ"ב מיירי רק באופן שאין ודאות שיתייבשו הבגדים בשבת כגון מעיל חורף עב או כר וכסת שלוקח הרבה זמן שיתייבשו ורק כשהשמש זורחת עליהן אז יתכן שיתייבשו במהרה, א"כ, מכיון שבכדי שיהיו ראויים ודאי בשבת תלוי בשמש הזורחת – זה נקרא גמרו בידי שמים דשמא לא תזרח השמש ואילו בבית זה לא יתייבש בשבת ובאופן זה לא נקרא גמרו בידי אדם. אבל סתם בגדים רטובים כשמוציאן ממכונת כביסה ושוטחים אותם לייבש שבודאי יתייבשו בשבת אפי' בלא שמש, נקרא גמרו בידי אדם ואינו מוקצה לדעת המשנ"ב.

או י"ל דלדעת המשנ"ב סברת גמרו בידי אדם היא דוקא בדבר שהמוקצה הוא מחמת שאינו ראוי בעצם אבל דבר שהמוקצה הוא מחמת איסור דרביא עליה אין היתר דגמרו בידי אדם. והטעם: דגמרו בידי אדם עושה שגם בבין השמשות בזמן שאינם ראויים ג"כ לא יהיו אסורים, וכדברי שו"ע"ר (סי' שכה ס"ו) הנ"ל "אבל כל דבר שגמרו בידי אדם דהיינו שנגמר תיקונו בשבת ונעשה ראוי על ידי אדם אין בו משום מוקצה כלל אפילו בבין השמשות בעודו אינו ראוי מפני שאינו מקצה ממנו דעתו כלל בבין השמשות מליהנות ממנו בשבת כיון שבידו הוא לתקנו ולעשותו ראוי בו ביום. . .", אבל באופן שבבין השמשות אין להתירן מחמת האיסור שעליהן, אין זה נכלל בהיתר דגמרו בידי אדם.

וא"כ בנידון דידן שהבגדים רטובים כל בין השמשות ואז אין להתירן מחמת חשש איסור סחיטה – אין להתיר גם לאחר דגמרו בידי אדם, ורק באופן שאינם ראוים מצד עצמן בבין השמשות כגון קדירות רותחות או תמרים במים אז מותר, מכיון דנקרא גמרו בידי אדם ומותר אפי' בבין השמשות בזמן שאינם ראוים.

ועדיין צ"ב אמאי הבגדים מוקצים⁴⁹, הרי אפי' לדברי הרמ"א (בסי' שא) שאסור לטלטלם שמא יבוא לידי סחיטה נמי אינם מוקצה, שהרי עשרה בני אדם מותרין לטלטלם מכיון דמדכרי אהדדי וכפי שמבואר במשנה⁵⁰ ורק ליחיד אסור בטלטול מחשש סחיטה, וא"כ אין על הבגדים כלל שם מוקצה אפי' ליחיד, דמכיון שמותר לרבים אינו מוקצה אפי' ליחיד ורק בטלטול אסור ליחיד.

ואולי י"ל, דאינו מועיל מה שיכול לטלטלו בעשרה בני אדם או אפי' בשני בני אדם משום דאינו עומד לכך שיטלטלו אותן ע"י ריבוי בני אדם, ומכיון שבאופן הרגיל שהוא ע"י אדם אחד אוסר לטלטלו נעשה מוקצה לכל בשבת כולו.

היוצא לנו מזה, דבאופן שהבגדים היו רטובין כל בין השמשות באופן שהוא טופח ע"מ להטפוח, דהיינו שכשנוגעין בהן היד נרטבת באופן שאפשר להרטיב עוד דבר – הוי מוקצה ויש לאסור בטלטול לכל השבת ממג"פ: לפי דעת שוע"ר אסור מכיון שסובר כדעת הב"י והשיטה מקובצת דגמרו בידי אדם הוא רק אם הוא בידי אדם ממש ובבגדים אינו בידי אדם לייבשו, ואפי' לדעת המשנ"ב דסובר כה"ל בו' והמאירי שגם אם ממילא יגמור ג"כ נכלל בהיתר דגמרו בידי אדם אולם באופן שהיה אסור מחמת איסור דרביא עלי' אין היתר דגמרו בידי אדם וכמו בנר שכבה בשבת שידע ג"כ שיגמר באמצע השבת ואעפ"כ אסור ולא נקרא גמרו בידי אדם.



49) וכפי שהעיר הגרש"ז אויערבך בשש"כ פט"ו הערה ס.

50) שבת קמז, א. והובא במג"א סקנ"ח.

עשיית 'שורה' לתנחומין

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' דרכי חסד⁵¹ כתב: "אחרי קדיש, צריכים המלווים להסתדר בשתי שורות, האבלים חולצים נעליהם, ועוברים בין שתי השורות, הנאספים מנחמים את האבלים ואומרים: 'המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים'". וכך נהוג בפועל בין אנ"ש, כמו אצל האשכנזים בירושלים ת"ו ורבים מעדות אשכנז בעולם.

חיפשתי בספרים הנזכרים בס' נטעי גבריאל⁵², מי שמזכיר 'שורה' כנהוג בימינו, ולע"ע מצאתי את הקדומים שבהם:

בס' בנין יהושע על אבות דר' נתן⁵³, כתב: "ואין עומדים בשורה פחות מעשרה אנשים, ואין האבל מן המנין. ואין עומדין בשורה על אבל פחות מי"ג שנים. גם אין עומדין על מת קטן פחות מבן חודש", ובהערה כ"ה שם: "גמ' סנהדרין פ"ב דף יט, טור יו"ד סי' שעו". מאוחר יותר, משו"ת מילי דאבות ח"ב⁵⁴: "מנהגנו פה, שצריכים לעשות שורה"⁵⁵. ע"כ.

כן מובא המנהג בס' 'חקרי מנהגים – במנהגי ברלין'⁵⁶ [לאחר ההלוייה, אחרי קדיש 'דהוא עתיד']: "עומדים לשורה, והאבלים הולכים בין השורות, אבל אין חוזרים".

והנה בנטעי גבריאל שם⁵⁷ כתב: "ופלא שבשו"ע יו"ד לא העתיק זה⁵⁸, רק הוזכר אגב בס' שנ"ג ס"ד, וכן נזכר בשו"ע או"ח סי' ע"ב ס"ד, והלא מוכח ברמב"ם שבוה מקיים מצות ניחום אבלים עיי"ש".

51 להרב יצחק דובער אושפאל ע"ה, מנהגי ח"ק חב"ד, ברוקלין תשל"ה, בחלק 'מנהגי טהרה והלבשה' שבסופו, עמ' שיד (כתוב באידיש, ותרגמתי ללה"ק).

52 ה' אבילות ח"א פרק עט.

53 להרב יהושע פאלק מברעסלא, בירת מחוז שלעזיא בארץ אשכנז, דיהרנפורט שנת תצמ"ח [=תקמ"ח], בעמוד האחרון (דיני אונן ואבל) סעיף ט.

54 י"ל ע"י הרב שמואל מרגליות יפה-שלוזינגר בשנים תרע"ט ותרפ"ד, חלק זה הוא מהרב שמואל צילין, דיין מו"ש בק"ק ניקלשבורג בדור שאחרי מהר"מ בנעט - בסי' יא אות כא.

55 ואינו עונה על השאלה שנשאל שם, אם צריכים לזה עשרה.

56 להרב יוחנן שי' גורארי', עמ' 173. המנהגים שם ישנים, ומהם מלפני דורות רבים, אלא שלא צויין מאיזה תקופה הוא מנהג זה.

ואכן ברמב"ם⁵⁹ כתב: "כיצד מנחמין את האבלים. אחר שקוברין את המת, מתקבצין האבלים ועומדין בצד בית הקברות, וכל המלווין את המת עומדין סביב להם שורה לפני שורה. ואין שורה פחותה מעשרה, ואין אבלים מן המניין. האבלים עומדין לשמאל המנחמין, וכל המנחמין באים אצל האבלים אחד אחד, ואומרים להם 'תנוחמו מן השמים'. ואחר כך הולך האבל לביתו, ובכל יום ויום משבעת ימי אבילות באים בני אדם לנחמו. . . אבל דבריו לא הובאו בטור ושו"ע ונושאי כליהם, החל מהבית-יוסף.

אמנם בטור יו"ד סי' שעו, מביא מהרמב"ן⁶⁰: "סדר מנהגות הללו כפי העולה מן השמועות", שלאחר הקבורה "חוזרים למקום סמוך לבית הקברות, והוא הנקרא 'מקום מעמדן של בני משפחה', ומתעכב שם האבל ועומד לצד אחד, והעם מסדרין עצמן לפני שורות שורות, שורה ראשונה בקרובים, ושניה בחברים ושכנים, ושלישית בכל העם, ואין שורה מהן בפחות מעשרה בני אדם, ואם היו מועטין נעשין כולן שורה אחת, וכמדומה בעיני שהיו מזכירין שם עניין תחיית המתים. . . ומקדישין שם [=אומרים קדיש] ואומרים בעלמא דעתיד לאתחדתא. . . ואח"כ, במקום שנהגו לעשות מעמד ומושב, עומד ש"ץ ואומר 'עמדו יקרים, עמודו!', ועומדים ואומרים ברוך דיין האמת וכיו"ב. . . ואח"כ חוזר ש"ץ ואומר להם 'שבו יקרים, שבו!', וכך עושין עד שבעה פעמים, ובפעם שביעית כשאומרים להם 'עמדו יקרים, עמודו!' עומדין, וכל העם עוברין שורות שורות על הסדר שהושבו, ועוברין משמאל האבלים⁶¹ ואומרים להם כל אחד ואחד 'תתנחם מן השמים'" ואח"כ עוברים לרחובה של עיר ואומרים ברכת רחבה על הכוס, [ויש מקומות שאין בהן רחבה ואומרים זאת בבית הכנסת או בבית האבל], ואח"כ נכנסין עם האבל לביתו וגדולי החכמים מנחמין כל אחד ואחד כפי מה שרואה לדרוש בנחמה, והיו נוהגין לצאת

(57) הערה 1.

(58) ואכן לא ידוע על מנהג זה בקרב הספרדים, ולא מצאנו ממנו מאומה ב'צדור החיים' להגר"מ אליהו ז"ל, ויבלח"ט בספרי הגר"ע שי' יוסף ובניו, כולל חזון עובדיה על הל' אבילות שי"ל לאחרונה.

(59) פי"ג מהל' אבל ה"א-ב. ויש כו"כ הבדלים בין הפרטים שכתב למש"כ הרמב"ן דלהלן, וראה מעט מזה להלן.

(60) בס' תורת האדם, שער האבל, ענין ההתחלה אות מו.

(61) צ"ע, שלגירסתנו בגמרא (סנהדרין יט, א): "שמע מינה, אבלים לשמאל המנחמין הן עומדים" וכן ברמב"ם דלעיל.

לבית הקברות כל שבעה להספיד וכשחוזרין לרחובה של עיר מברכין ברכת הרחבה הזו כל שבעה, והוא שיש שם פנים חדשות", עיי"ש.

[ומסיים:] "ובדורותינו בטלו מנהגות הללו, שלא היו חובה. . . ואפילו הברכות האלו כולן רשות הן. . . [וממשיך⁶²]: כך נהגו בדורות הללו [אחרי סתימת הגולל, וחליצת מנעל], ומרחיקין מעט [בהמשך: ארבע אמות] מבית הקברות, ומקדישין. . . 'בעלמא דהוא עתיד'. . . 'תתכלי חרבא'. . . [ולהלן⁶³ ממשיך בשם תשובה לגאון]: וכשאמרו חכמים במי שחוזר מאחורי המת לישב שבע פעמים, לא אמרו אלא במי שהולך לבית הקברות, ובחזירתו, ובקרובים, וביום הראשון, ובמקום שנהגו, וצריך לישב שבעה פעמים כנגד ז' הבל הבלים וכו' מפני שהרוחות מלוות אותם, וכל שעה ושעה שיושבין, בורחין מהם", עכ"ל.

ועל דבריו, ש"לא אמרו אלא במי שהולך. . .", כתב הדרישה: "הם המה השבעה מעמדות ומושבות הנזכרים לעיל". ומביא את דברי הגמרא בפ' המוכר פירות⁶⁴ שאחותו של רמי בר פפא היתה נשואה לרב אויא ונפטרה, ועשה לה מעמד ומושב. ומונים החכמים שם ארבע טעויות שהיו לו בזה: (א) טעה שאין עושין אלא בקרובים [קרובי משפחה שאינם אבלים], והוא עשה אפילו ברחוקים. (ב) טעה שאין עושין אלא ביום ראשון, והוא עשה ביום שני. (ג) טעה שאין עושין אלא בבית הקברות, והוא עשה בעיר. (ד) טעה שאין עושין אלא במקום שנהגו, ושם לא נהגו בכך.

ומעניין מדוע בערוך השלחן שם מעתיק מהטור את דברי הרמב"ן, ואינו מזכיר כלל את המנהג בימינו.

עוד מקור מעניין לנושא, בספר אור זרוע⁶⁵ כתב:

"והאידינא אין נוהגין לעמוד ברחבה אפילו על אדם גדול. וכן לענין מעמד ומושב. . . האידינא אין נוהגים לעשות כלל, ואפילו מי שהוא רוצה לעשות מוחין בידו [ומביא את הגמרא הנ"ל בבבא-בתרא] "שאיין עושין

(62) אות מז.

(63) אות מט.

(64) ב"ב ק, ב.

(65) לרבינו יצחק ב"ר משה מווינא, תלמידם של בעל הרוקח והראבי"ה, ורבו של מהר"ם מרוטנבורג. נפטר לערך בשנת ה'כ. יצא לאור מכת"י, ז'טומיר תרכ"ב. ח"ב הל' אבילות ס' תכב קרוב לתחילתו.

אלא במקום שנהגו והכא לא נהוג", הילכך האידינא דאין נוהגין - אין עושין כלל. ובספר בשר ע"ג גחלים, בתשובות רב נטרונאי בר הילאי שהשיב לרבנא נתן בריה דרבנא חנניה ולרבנא יהודה בריה דרבנא שאול, כתוב: וששאלתם: נהגו רבנן למיעבד מעמד ומושב, או לא? אף על גב דאמר רב אין פוחתין, ה"ק, דכי עביד - לא ליעבד פחות משבעה, אבל מאן דלא ניחא ליה למיעבד כלל - הרשות בידו. ולא דכירנא ולא שמיעא לן נמי בדרי דהוו קמן דעבדין בתרתין מתיבתא כהדין מעשה דגמרא, לא ביחיד ולא בצבור, ולא בעיר ולא בבית הקברות, אלא רגילי רבנן דמתיבתא דילנא דכד הדרין מאחורי המטה יתבין שבעה זימנין וקיימין לאפסוקי בעלמא, ולא משום מעמד ומושב, לא שנא חד חד לא שנא עשרה עשרה". הרי שמנהג ה'שורה' בימינו אינו אותו 'מעמד ומושב' שבזמן חז"ל, או אפילו זה הנזכר ברמב"ם. והרי אצלנו האבלים עוברים בין המנחמין, ולא המנחמין באים אליהם כבשני התיאורים הללו. ובפרט שאין מקפידין שיהיו "קרובים" דווקא כדברי הגמרא הנ"ל. ולכן צ"ע מה המקור לפרטי המנהגים שלנו.

ובפרט בעניין מש"כ בגמרא⁶⁶ ש"אין שורה פחותה מעשרה" והטעם שם, כיוון שצריכים לומר "עמדו יקרים, עמודו!" ובפחות מעשרה אינו דרך ארץ לומר כן, לכאורה אינו שייך כלל בימינו⁶⁷. וצ"ע שמזכירים זאת⁶⁸ כחלק מהמנהג. ואכן, בס' הדרת קודש⁶⁹, כתב: "כשחזורין מבית הקברות, עוברים לפני האבל בשורה [אף אם אין שם עשרה⁷⁰] וכל אחד אומר לו 'תתנחם'". וכמדומני שכך נהוג בפועל שלא להקפיד על עשרה אפילו לכתחילה.



(66) מגילה כג.ב.

(67) אבל לכאורה קושיא זו קיימת גם על מה שהזכיר זאת הרמב"ם כנ"ל.

(68) בבנין יהושע הנ"ל, בגשר החיים עמ' קנב ובנטעי גבריאל שם ס"ב, ועוד.

(69) להרב יוסף הכהן שווארץ הי"ד, גראסווארדיין, הונגריה, שנת תרצ"א לערך, עמ' 88 אות קיא (שצינו בנטעי גבריאל לעניין אחר). גם הסוגריים המרובעים מופיעים במקור.

(70) וראה לעיל הערה 5 ששאלו אם צריכים עשרה.

צירוף אינו שומר שבת למנין

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר (סי' נה ס"ד): "עבריינ שעבר על גזירת הצבור שגזרו בנידוי וחרם או שעבר עבירה שנתחייב עליה נידוי מצטרף למנין עשרה לכל דבר שבקדושה, שנאמר בעכנ חטא ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא ובקדושתו הוא עומד ולא יצא מכלל ישראל".

הלכה זו מובאת בשלחן ערוך הבית יוסף, וובפרי מגדים שם (א"א ס"ק ד): "מומר לע"ז וחילול לשבת או להכעיס בדבר אחד הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף. ובסי"א עבריינ מצטרף מיירי לתיאבון הוא לאו הכי לא".

והיינו כמבואר בשוע"ר (סי' לט ס"א): "אבל מומר לכל התורה כולה אפילו לתיאבון פסול מן התורה לדברי הכל, שהרי הוא כנכרי לכל דבריו כיון שיצא מן הכלל. ואפילו אם אינו אלא מומר לעבודה זרה או לחלל את השבת בפרהסיא הוא כנכרי לכל דבריו כמ"ש בי"ד סי' ב'. וכן אם הוא מומר להכעיס אפילו לדבר אחד לבד הרי הוא כנכרי לכל התורה".

ואף לענין נשיאת כפים של כהן מבואר חילוק זה בשוע"ר (סי' קכח סנ"ג): "ואפילו מרננים אחריו בעבירות חמורות כגון גילוי עריות, ואפילו נודע שהרנון הוא אמת, ואפילו עובר ואינו חוזר בו כלל, נושא כפיו (חוץ מחילול שבת בפרהסיא שהוא כנכרי לכל דבר)". ולפי זה נראה לכאורה, שכשם שהוא כנכרי לכל דבר לענין נשיאת כפים כן הוא כנכרי לכל דבר אף לענין צירוף למנין.

ולמרות כל זאת רבו המתירים לצרף למנין מחללי שבת בפרהסיא, מכמה טעמים (נלקטו בפסקי תשובות סי' נה ס"ק כא הערה 148), שלא באנו לדון בהם, אלא בהבא לקמן:

אחד מהטעמים שמביאים אחדים מהמתירים (ראה העו"ב גליון א' לד ע' 57 ואילך, וגליון א' לה ע' 70 ואילך), כיון שבזמנינו הם "תינוקות שנשבו", ואינם כנכרי לכל דבר. והמקור לזה הוא מ"ש הגאון בעל ערוך לנר בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' כג): "פושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר . . . ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמורמים אעפ"י שמחללין

שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים, כמבואר (סי' שפ"ה)."

אמנם לכאורה נראית דעת רבינו הזקן, ודעת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שטעם זה של "תינוקות שנשברו" אינו מוריד מהם ההלכה של "כנכרי לכל התורה". שכן מבואר בשו"ע ר' הל' רבית (סע"ט): "הקראיים אסור אפילו להלוותם ברבית לדברי הכל, שאף שכופרים בתורה שבעל פה אין להם דין אפיקורס, לענין מורידין, לפי שאינם כופרים מדעתם אלא אבותיהם הדיחו אותם וגדלו אותם על דתם, והרי הם כתינוק ישראל שנשבה ביניהם וגדלוהו על טעותם, שאנוס הוא."

והיינו דוקא לענין רבית, שדינו תלוי בדין "מורידין", כמבואר שם (ס"פ): "ואיסור רבית תלוי במי שמצווין להחיותו, שנאמר אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך". משא"כ לענין "כנכרי לכל התורה" לא הוזכר חילוק בזה בין "מומר" לבין "תינוק שנשבה". שטעם זה מדגיש בשו"ע ר' שם וכותב "אין להם דין אפיקורס לענין מורידין". משא"כ לענין "כנכרי לכל דבר" יש להם דין אפיקורס, אע"פ שאנוס הוא, ודלא כדברי שו"ת בנין ציון החדשות הנ"ל.

אלא שבשו"ת בנין ציון החדשות שם כותב על כך "שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים, כמבואר (סי' שפ"ה)". והלכה זו (לענין עירובין) מובאת גם בשו"ע ר' (סי' שפה ס"ג): "ישראל מומר לע"ז או לחלל שבתות בפרהסיא אפילו אינו מחללו אלא באיסורי דברי סופרים הרי הוא כנכרי לכל דבריו וצריך לשכור ממנו. ואינו דומה לצדוקי שהם מחללים גם כן באיסורי דברי סופרים בפרהסיא, לפי שהצדוקים אנוסים הם שמעשה אבותיהם בידיהם". ואם כן איך יתאים זה עם המובא לעיל משו"ע ר' הלכות רבית, שדוקא לענין "מורידין" אמרינן שהם כתינוק שנשבה ואנוס הוא.

אמנם באמת מבואר בשו"ע ר' שם (ס"א): "הצדוקים הם כישראל ומבטלים רשות, ואין צריך לשכור מהם כדי להרחיק דירתו מהם, הואיל והם שומרי שבת ואינם עובדים אליילים". והיינו שמה שמועיל אצלם "ביטול רשות" כישראל, ואין דינם כנכרי, הוא כיון שהם שומרי שבת. אלא שאחר כך שואל על זה ממה שמחללין שבת באיסורי דברי סופרים (שהרי הם צדוקים), ועל זה מתרץ, שלענין מה "שהם מחללים גם כן באיסורי

דברי סופרים בפרהסיא", בזה מועיל מה שהם אנוסים. אבל אלו שאינם שומרי שבת (אף באיסורי תורה) אינם כישראל ואינם מבטלים רשות, אף אם "מעשה אבותיהם בידיהם".

וטעם החילוק בזה בין המחלל שבת רק באיסורי דברי סופרים, או גם באיסורי תורה, מבואר בשוע"ר (קונטרס אחרון חיו"ד סי' ב ס"ק ח ד"ה וכל): "וכל זה בעבירות המפורשות בתורה, אבל שאינן מפורשות בה אלא בתורה שבעל פה, אף על פי שעובר מפני כפירתו שאינו מאמין בה, או אפילו בתורה שבעל פה כולה, אינו נכבדי לענין שחיטה". ולכן הצדוקי שחיטתו כשרה (שוע"ר חיו"ד סי' ב ס"קח), כיון שאינו עובר אלא על איסורי דברי סופרים. וכן לענין זימון מבואר בשוע"ר (סי' קצט ס"ב): "צדוקי מזמנין עליו אם חבר הוא". ומטעם זה מקילין בצדוקי אף לענין "ביטול רשות" – אם שומר שבת באיסורי תורה, ו"מעשה אבותיהם בידיהם" באיסורי דברי סופרים.

ואף שלענין שחיטה וכיו"ב סגי במה שאינו עובר על "עבירות המפורשות בתורה" (אף בלי הטעם של כתינוק כשנשבה), משא"כ לענין "ביטול רשות" גם העובר איסורי דברי סופרים נפסל (ורק בצדוקים מתירים מטעם "כתינוק שנשבה"). מבואר בשו"ת צמח צדק חיו"ד סי' א ס"ג: "דדוקא לענין ביטול רשות הוא דמדרבנן עשאוהו כעובד כוכבים, אבל לא לענין שחיטה ושאר איסורין . . . כיון דשבת חמירא אין חילוק בין איסור דאורייתא שבו לאיסור דרבנן וכמ"ש בהשו"ע א"ח סי' שפ"ה ס"ג".

[לפי דברים אלו יוצא שיש חילוק בדין בין הקראים שבהל' רבית סע"ט, שיש להם דין מומר אף לדיני תורה, לבין הצדוקים שבהל' שבת סי' שפה, שיש להם דין מומר רק לדברי סופרים. ועדיין צ"ע בזה, שלא מצינו שהפוסקים יחלקו ביניהם בזה].

עתה נבוא לדין צירופם מומרים למנין. ובנושא הזה דן באגרות-קודש אדמו"ר זי"ע (חי"א אגרת ג'תרמד): "מענין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל, ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור, וחלק גדול אומרים קדיש וכו', והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה . . . אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור . . . יש לצרף, עכ"פ בתור סניף:

א. הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו כו' הוא רק במלאכות מסוימות ובפני עשרה מישראל וכו' וכו', וכמצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה.
ב. אם לא הי' ממלא בקשות הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחי' בשתי ידיים וכו' ומעין חילול השם".

ופירוש הפשוט בזה הוא לכאורה, שכיון שמביהכ"נ הולכים לעבודתם, ואינם שומרי שבת, הנה מעיקר הדין אי אפשר לצרפם למנין. אלא שבזה אומרים לאדם שיחטא חטא קל (תפלה בציבור שאינם מצטרפים למנין) בשביל להציל חברו מחטא חמור (שבלאו הכי לגמרי לא יתפללו).

ומה שצירף "עכ"פ בתור סניף", שצריך להיות החילול שבת "בפני עשרה מישראל" דוקא. היינו לומר, שאף דקיי"ל כמבואר בשו"ע ר (חיו"ב סי' ב קונטרס אחרון ס"ק י): "בפני עשרה מישראל, או שהדבר מפורסם והוא ידע שיתפרסם". מכל מקום בתור סניף יש לצרף הדעות החולקות בזה וסוברים דהיינו דוקא כשהחילול שבת הי' בפני עשרה מישראל.

וגם לפי דעה זו, שהחילול שבת צ"ל בפני עשרה מישראל, היינו דוקא לענין חילול שבת, משא"כ מומר לכל התורה כולה, בזה אין חילוק אם הוא בפרהסיא או לאו. ולא רק במומר "לכל התורה כולה", אלא אף ברובה, כמבואר בשו"ע ר (חיו"ד סי' ב קונטרס אחרון ס"ק יא): "לכל התורה, ורובה ככולה". (וכן הוא בהל' מציאה סל"ט): "המומר לכל התורה כולה או רובה". וצריך עיון ובירור איך מונים את המצות, כדי לקבוע אם הוא מומר לרוב דיני התורה.

בכל אופן מבואר באגרת הנ"ל שיש לצרף למנין גם מי שאינו שומר שבת, מטעמים המובאים לעיל. עתה נראה מה דינו לשאר ההלכות, כמו לדוגמה לענין נגיעים ביין, אם נאסר היין כמו בנגיעת הנכרי, או שגם בזה מתירים מטעם שהוא כתינוק שנשבה.

ויש רבנים המתירים גם בזה, על יסוד דברי שו"ת בנין ציון החדשות הנ"ל. אמנם כבר נתבאר באגרות-קודש אדמו"ר זי"ע ח"ג (אגרת ד'תקפד): "קידש על היין השייך לבעלי האני' הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא שהיין אסור הוא". וכ"ה באגרות-קודש חט"ו (אגרת ה'תקלד): "קדש שם על היין השייך לבעלי האני' הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא, שהיין אסור בשתי"ם". ובפירוט יותר נתבארו הדברים באגרת יט מ"ח תשי"ט (שעדיין לא נדפסה בסדרת אגרות-קודש): "שומרים היין רק ממגע אינם יהודים, אבל לא ממגע הצוות ובראשם רב החובל - שבשלחן

הוא היו"ר וכו', וממלאכתו – הם עניני כתיבה וכו', וגם ביום הש"ק", הרי שמגעם אוסר היין, אף שגם בזה מדובר כנראה בתינוק שנשבה.



צירוף תינוקות שנשבו למנין*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

הרשד"ב שי' לוין יצא⁷¹ לערער על ההיתר הנפוץ בכו"כ חוגים החרדים לדבר ה', וגם בתוככי אנשי שלומנו, לצרף מחללי שבת בפרהסיא שהם תינוקות שנשבו למנין עשרה לכל דבר שבקדושה, וטען ש"לכאורה נראית דעת רבינו הזקן, ודעת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שטעם זה של 'תינוקות שנשבו' אינו מוריד מהם ההלכה של 'נכרי לכל התורה' . . . , ועל כן הנני בזה לקרב את המרוחקים בזרוע ולהציע את היסודות המוצקים לנהוג בענין זה ולקיים את הליכותיהם בקודש של רבני הקהילות והשלוחים די בכל אתר ואתר, שכמעט מעשים בכל יום הוא שמחללי שבת שהם בגדר תינוקות שנשבו נידונים כישאל לענין דבר שבקדושה וכיו"ב. וכבר הארכתי בזה ב'הערות וביאורים'⁷² ובשו"ת 'רבני אירופה'⁷³, ואין ביהמ"ד בלא חידוש⁷⁴.

מקור ההגדרה 'תינוק שנשבה' למי שלא קיבל חינוך הראוי

ברמב"ם הל' ממרים (פ"ג ה"א) קבע את דיניהם של המינים והאפיקורסים למיניהם: "מי שאינו מאמין בתורה שבעל פה . . . הרי הוא בכלל המינים ומיתתו ביד כל אדם". ובהמשך דבריו (ה"ג) מוסיף חידוש: "אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם

(* לע"נ בני יקירי הת' מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

(71) ראה בזה לעיל בגליון זה עמ' 106. המערכת.

(72) גליון תתלח עמ' 69-59, תתפ עמ' 67-51.

(73) סי' ב.

(74) תודתי נתונה בזה לידידי הרה"ג ר' חיים שי' רפפורט על הערותיו שהשלימו מאמר זה.

הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להרגן". ועד"ז כתב בפירוש המשניות שלו (חולין פ"א מ"ב) במהדורא בתרא.

מחלוקת הנימוקי יוסף והרמב"ם

ב'נמוקי יוסף' על מס' בבא מציעא⁷⁵ הביא מה ש"נשאל ר"ת על בן מומרת לעכו"ם אם מותר להלוות לו ברבית", והשיב שמותר. ושם⁷⁶ כתב: "וא"ת תינח מומר עצמו שכיון שיודע רבונו ומתכוין למרוד בו כופר הוא, אבל בן מומרת כיון שנתגדל על דתיהם של עכו"ם שוגג הוא ואין מורידין? לאו מילתא הוא, דכי אמרינן הכי הני מילי בתינוק שנשבה לבין העכו"ם שלא הכיר תורת ישראל מעולם, אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של עכו"ם מן המורידין הוא".

למעשה: ה"ב"⁷⁷ מביא שיטות הרמב"ם וה'נמוקי יוסף', וז"ל: "ולענין הקראים נראה לי דלהרמב"ם בפירוש מתניתין קמייתא דחולין דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים אין להם דין משומדים ואסור להלוותם ברבית, ואף על גב דלפי מה שכתב בעל נמוקי יוסף . . אפשר דהנך נמי דין משומדים יש להם ומותר להלוותן ברבית". ומסיים ה'בית יוסף': "לא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נמוקי יוסף". וכן פסק בשו"ע שם (ס"ג): "הקראים אין להם דין מומרים ואסור להלוותם ברבית, ואצ"ל שאסור ללוות מהם ברבית".

אמנם הש"ך שם⁷⁸ חולק על הרמב"ם, ופוסק דמותר להלוותן ברבית, כדעת ה'נמוקי יוסף'. והפוסקים האחרונים נחלקו גם הם, יש שפסקו כהש"ך, ויש שפסקו כהמחבר והרמב"ם, ובפרט בהתחשב עם זה שהש"ך לא ראה את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל.

(75) מב, א מדפי הרי"ף.

(76) מב, ב.

(77) יו"ד סי' קנט.

(78) סק"ו, סוף סק"ח.

עיון בדעת הרמ"א

ובדעת הרמ"א יש מקום לעיון. דהנה על דברי המחבר הנ"ל הוסיף הרמ"א: "תינוק שנשבה לבין הגוים ואינו יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים ואסור להלוות לו ברבית. ולכן מומרת שיש לה בן מן הנכרי, שהבן הרי הוא כמוה ונקרא מומר, אסור להלוות לו ברבית, דהוי כתינוק שנשבה לבין הגוים".

והנה הפוסקים נקטו בפשטות דהרמ"א בדבריו אלו אזיל בשיטת המחבר דפסק כהרמב"ם. וכ"כ ב'ציונים לרמ"א' (אות ו): "כך משמע מב"י לדעת הרמב"ם"⁷⁹. וכך הביין גם הש"ך (סק"ח) בשיטת הרמ"א, וכל הפוסקים שראיתי דנים בנידון זה.

אמנם לפי זה צ"ע למה כתב הרמ"א: "ואינו יודע מתורת ישראל כלל", שלשון זה דומה בסגנונו למה שכתב ה'נמוקי יוסף' בשם ר"ת: "דכי אמרינן הכי הני מילי בתינוק שנשבה לבין העכו"ם שלא הכיר תורת ישראל מעולם", והרי לדעת הרמב"ם "אע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם", וא"כ אפילו כבר נתוודע מתורת ישראל עדיין נחשב הוא כתינוק שנשבה.

לאידך גיסא, אין לומר שהרמ"א חולק על המחבר, וס"ל באמת דקיי"ל כה'נמוקי יוסף' בשם ר"ת ודלא כהרמב"ם, דאם כן היה לו לפתוח את דבריו ב'ויש אומרים' וכיו"ב להורות שבא להציע שיטה אחרת, ומדלא כתב כן נראה ברור שלא בא אלא להוסיף על דברי המחבר ולא לחלוק עליו. גם ב'דרכי משה' אחרי שדן בדין רבית לבן המשומדת, הביא בסוף דבריו את דברי ה'בית יוסף', ומסיים: "א"כ הואיל והקראים יש להם דין תינוק שנשבה הוא הדין לבן המשומדת ואסור להלוותו", ומשמע דס"ל כוותיה ד'בית יוסף' ומטעמיה.

חילוק בין תינוק שנשבה בפועל לזה ש'גדלוהו על טעותם'

והנה כתב הרמב"ם בהל' שגגות (פ"ב ה"ו): "תינוק שנשבה לבין הגוים וגדל ואינו יודע מה הם ישראל ולא דתם, ועשה מלאכה בשבת, ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיודע לו שהוא ישראלי ומצווה על כל אלו, חייב להביא

79 אמנם "הציונים שבהגהות הרמ"א לא מידו נגזרו" כידוע, ראה הנסמן ב'שדי חמד' כללי הפוסקים סי' יד אות ד (מהדורת קה"ת ח"ט עמ' א'תתכח).

חטאת על כל עבירה ועבירה". והנה לעיל הבאנו טענת ה'נימוקי יוסף' שעל פי הגדרה זו גופא יוצא שבני המומרים שמכירים ויודעים מתורת ישראל, אינם בכלל תינוקות שנשבו. ולפי זה צ"ב מש"כ הרמב"ם בהל' ממרים, ש"בני אותן הטועים . . . הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי . . .".

וי"ל החילוק בין תינוק שנשבה ממש לבין בני הקראים, דהנה דינו המיוחד של 'תינוק שנשבה' בהלכות שגגות מיוסד על זה, שגידולו בין הנכרים מנע ממנו ידע על עצמו וידיעה על היהדות כאחד, אשר לכן דינו כאנוס. כיון שגדרו כתינוק שנשבה אינו אלא מחמת חסרון ידיעה, מובן שכאשר אדם זה מתוודע לזהותו האמיתית "שהוא ישראלי ומצווה על כל אלו", נפקע ממנו דין אנוס ונידון כמו כל יהודי שאינו תינוק שנשבה. בהלכות ממרים, לעומת זאת, מדובר על גידולו של בן הקראי "שגידלוהו על דתם". חסרונו של בן הקראי אינה כל כך מה שאינו יודע, אלא זה שחינכו אותו להחזיק בשיטה מזויפת ביהדות. תינוק שנשבה זה אף כשהגיע לכלל דעת ויראה היהודים (הרבניים) ודתם, מ"מ ידיעתו בדת איננה בגדר הכרה בתורת ישראל, כיון שנתחנך מקטנותו לכפור בה, וחינוך זה משריש אצלו את דעותיו הכפרניות וקובען במסמרים, ועדיין 'נשבה' הוא בדעת אבותיו שהטעוהו. ועל כן ייחשב שוגג לאורך כל ימי חייו, ש"הרי הוא כאנוס". וחילוק זה מצאתי גם בספר 'סמכות ומרי בהלכות הרמב"ם'⁸⁰.

ונראה שזהו ביאור דברי הרמ"א הנ"ל, שהרי המחבר פסק: "הקראים אין להם דין מומרים ואסור להלוותם ברבית", ואינו מחלק בין אם הספיק לשמוע ולדעת על העולם הרבני או לא, וע"ז בא הרמ"א ומוסיף: "תינוק שנשבה לבין הגוים ואינו יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים ואסור להלוות לו ברבית", וכוננת הרמ"א לחלק דבתינוק שנשבה לבין הגוים אין לו דין מומר רק באם "אינו יודע מתורת ישראל כלל", אבל אחרי שכבר נודע לו יש לו כבר דין מומר.

וכן נראה ממה שכתב הרמ"א בהמשך דבריו שם: "ולכן מומרת שיש לה בן מן הנכרי, שהבן הרי הוא כמוה ונקרא מומר, אסור להלוות לו ברבית, דהוי כתינוק שנשבה לבין הגוים", הרי שבנידון בן המומרת לא

התנה ש"אינו יודע מתורת ישראל כלל". ולפי הנ"ל ניחא, שהרי גם בן המומרת ידע תמיד שהוא נצר לעם היהודי, אלא שאמו עזבה את דת ישראל, וסברה וקיבלה את אמונותיהם ודיעותיהם של בני דת אחרת וגידלה את בנה על ברכיהן, ולפי זה הרי הוא מאלו "שגידלוהו על דתם", וא"כ הרי דומה ממש לבן הקראים, ש"הרי הוא כאנוס" גם לאחרי שנודע לו שהוא יהודי וראה את היהודים ואת דתם.

ועצ"ע שא"כ למה קישר הרמ"א דין בן המומרת לדין תינוק שנשבה שכתב לפני זה ("לכן . . ."), ולא לדין הקראים הנזכר בדברי המחבר, ולמה שינה מדברי עצמו ב'דרכי משה', ששם הוא לומד דין בן המומרת מדין הקראים בלי לדון כלל בדין התינוק שנשבה לבין הגוים ממש. ומזה משמע לכאורה שהקראים, התינוק שנשבה ובן המומרת יש להם אותו הדין ממש, ודלא כהנ"ל.

עוד יש להעיר על הנ"ל ממה שכתב ה'שדי חמד' שם (אות ה): "אין נכון לפרש דברי מור"ם בהגה"ה שמחדש דינים מחודשים אשר לא שערום מרן בב"י ומור"ם בד"מ, כידוע דמור"ם טרם תחיל הגהתו יודיע דרכיו [ב]דרכי משה או כבר מפורש בב"י", אמנם לפי הביאור הנ"ל בדברי הרמ"א יש לנו כאן דין מחודש אשר לא בא זכרו לא ב'בית יוסף' ולא ב'דרכי משה'.

בכל אופן, איך שלא יהיה הפירוש בלשון הרמ"א ("ואינו יודע מתורת ישראל כלל") הרי למעשה מפורש בדברי הרמ"א שמקיים פסק המחבר, שהקראים ובן המומרת "אסור להלוות לו ברבית, דהוי כתינוק שנשבה לבין הגוים", והרי זה כדעת הרמב"ם ודלא כה'נמוקי יוסף'.

דעת אדה"ז בשו"ע כהרמב"ם

בשו"ע שלו (הל' רבית סע"ט) כתב אדה"ז: ". . . אבל מומרת שיש לה בן מן הנכרי שהבן מומר כמוה אסור אפילו להלוותו לדברי הכל, לפי שהוא כתינוק שנשבה בין הנכרים, ואינו דומה למומר שיודע רבונו ומתכוין למרוד בו והרי זה מין לסברא הראשונה [שבסעיף עו], אבל זה לא ידע ואע"פ שאח"כ שמע שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, הואיל ונתגדל בין הנכרים על דתם ואינו מן המורדין לדברי הכל. וכן הקראי"ם אסור להלוותם ברבית לדברי הכל, שאף שכופרים בתורה שבעל פה אין להם דין אפיקורס לענין מורידין, לפי שאינם כופרים מדעתם, אלא

אבותיהם הדיחו אותם וגדלו אותם על דתם, והרי הם כתינוק ישראל שנשבה ביניהם וגדלוהו על טעותם, שאנוס הוא".

מדברי אדה"ז נראה ברור שפסק כשיטת הרמב"ם, שכיון ש"גדלוהו על טעותם שאנוס הוא", ולא הזכיר כלל את דעת ה'נמוקי יוסף' אפילו בתור 'יש אומרים'.

דיוק לשון אדה"ז "אין להם דין אפיקורס לענין מורידין"

למרות דברי אדה"ז המפורשים, טוען הרשדב"ל שלא ללמד על הכלל כולו יצאו, והוא מנסה לחלק בין דין מורידין ולא מעלין דביה עסקינן בהל' רבית לדין מומר בדינים אחרים, ומחדש שדין תינוק שנשבה שאינו כמומר "היינו דוקא לענין רבית, שדינו תלוי בדין 'מורידין', כמבואר שם (ס"פ): 'ואיסור רבית תלוי במי שמצווין להחיותו שנאמר'⁸¹ אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך'. משא"כ לענין 'כנכרי לכל התורה' לא הוזכר חילוק בזה בין 'מומר' לבין 'תינוק שנשבה'. ומטעם זה מדגיש בשו"ע"ר שם וכותב 'אין להם דין אפיקורס לענין מורידין'. משא"כ לענין 'כנכרי לכל דבר' יש להם דין אפיקורס, אע"פ שאנוס הוא".

אבל נראה דמ"ש אדה"ז ש"אין להן דין אפיקורס לענין מורידין" אין בו כדי הוכחה שלכל שאר דינים ודברים דינו כמומר, כי פשוט הוא שלגבי כמה דינים אכן דינם כאפיקורסים, ולדוגמא מ"ש בשו"ת 'אגרות משה'⁸² בדבר תפילה בחדר שבטמפל קונסרבטיבי: "ואף שהם שוגגים כתינוקות שנשבו בין העכו"ם. . ואין עליהם הדינים שנאמרו שם בעונשין דביד"ש ולא הדין דמורידין ולא מעלין. . מ"מ כופרים הוו וצריך להתרחק מהן כדין הרחק מעליה דרכה. . במקום קיבוץ שלהן. . ", ולכן הדגיש אדה"ז שאין להם דין אפיקורס ומומר "לענין מורידין", והוא הדין והוא הטעם לגבי כמה דינים, ונקט לענין מורידין משום שזה נוגע לדיני רבית דמייירי בהו.

דין תינוק שנשבה לענין חילול שבת

ואיך שיהיה הביאור בדיוק לשון אדה"ז בהל' רבית, הרי שיטת אדה"ז בנידון זה מבוררת ומבוארת היא ממ"ש בהל' שבת (סי' שפה ס"ג): "ישראל מומר לע"ז או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא

(81) ויקרא כה, לו.

(82) או"ח ח"ד סי' צא אות ו.

באיסורי דברי סופרים, הרי הוא כנכרי לכל דבריו וצריך לשכור ממנו. ואינו דומה לצדוקי שהם מחללים ג"כ באיסורי דברי סופרים בפרהסיא, לפי שהצדוקים אנוסים הם שמעשה אבותיהם בידיהם".

ומקור דברי אדה"ז הוא ב"ב"י שם: "נראה דהני צדוקים לדידיה לא חשיבי משומדים, אע"פ שעוברין בפרהסיא אמילי דרבנן, דלא הוי משומד עד שיעבור במזיד, והני מזיד דידהו כאונס הוי, דמעשה אבותיהן בידיהם, והוה ליה כתינוק שנשבה בין הגויים, וכמו שכתב הוא ז"ל בפירושו המשנה בפ"א ממסכת חולין". והובאו הדברים בט"ז ובמג"א (סק"א) או"ח שם.

הרי מפורש שתינוקות שנשבו אינם נחשבים כנכרים לכל דבר, ואדרבה יש להם דין ישראל לענין ביטול רשות, אע"פ שמחללים שבת וכופרים בתושבע"פ. וע"כ דמ"ש אדה"ז בהל' רבית שאין דינם כאפיקורסים ומומרים לענין דינא דמורידין ולא מעלין, לאו למימרא דלכל שאר דיני התורה דינם כמומרים, ודלא כמ"ש הרשדב"ל.

ואכן הלכה זו היא שהיוותה את היסוד והבסיס לדברי הגאון בעל 'ערוך לנר' בשו"ת 'בנין ציון החדשות' (סי' כג) והפוסקים שהלכו בעקבותיו, ש'פושעי ישראל שבזמנינו . . . ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים, כמבואר (סי' שפ"ה) . . .".

האם דין תינוק שנשבה הוא רק לענין חילול שבת דרבנן

אמנם הרשדב"ל העיר ע"ז ממש"כ אדה"ז שם (ס"א): "הצדוקים הם כישראל ומבטלים רשות, ואין צריך לשכור מהם כדי להרחיק דירתו מהם, הואיל והם שומרי שבת ואינם עובדים אלילים", וכתב הרשדב"ל: "והיינו שמה שמועיל אצלם 'ביטול רשות' כישראל, ואין דינם כנכרי, הוא כיון שהם שומרי שבת. אלא שאחר כך שואל על זה ממה שמחללין שבת באיסורי דברי סופרים (שהרי הם צדוקים), ומתרץ, שבזה יועיל מה שהם אנוסים. אבל אלו שאינם שומרי שבת (אף באיסורי תורה) אינם כישראל ואינם מבטלים רשות, אף אם 'מעשה אבותיהם בידיהם' . . .".

במלים אחרות, הרשדב"ל רוצה להגביל מש"כ אדה"ז בס"ג שאלו "שמעשה אבותיהם בידיהם" אין להם דין מחלל שבת, שזה רק במחלל שבת דרבנן, וכפי שהדגיש אדה"ז בס"א: "הואיל והם שומרי שבת".

וראיתי שכך הבין גם הרה"ג ר' ישראל שי' בירנבאום בקובץ 'פלפול התלמידים'⁸³: ". . דמשו"ע הרב סי' שפה סעיפים א וגבי צדוקים אפשר להבין שהצריך שיהיו לפחות שומרי שבת בדאורייתא, ושרק גבי חילול שבת בדרבנן מועיל מין פטור שכזה [שאנוס בדעותיו]".

אמנם לכאורה עירבוב פרשיות יש כאן, שהרי ס"א וס"ג מדברים על שני דברים שונים לגמרי.

הדנה לעיל (סי' שפ ס"א) כתב אדה"ז⁸⁴: ". . ואין עירובם מועיל עד שהנכרי ישכיר להם רשותו שבחצר, ולא משום שדירתו דירה, אלא מפני שחששו חכמים שמא ילמדו הישראלים ממעשה הנכרי כשידורו בחצר אחת, ובקשו עילה למנוע דירת הישראל עם הנכרי, ולכן אמרו שאין עירוב מועיל במקום נכרי, ואין ביטול רשות מועיל בנכרי עד שישכיר, והנכרי לא ירצה להשכיר מפני שיחוש לכשפים, ויקשה בעיני הישראל דירתו עמו מפני איסור טלטול ויצא משם". ובהמשך לזה בא אדה"ז (כאן בס"א) לבאר למה אינו צריך לשכור רשות גם מהצדוקים, שלכאורה גם בהם יש לחשוש שמא ילמד הישראל ממעשה הצדוקי, ולזה כתב אדה"ז: "ואין צריך לשכור מהם כדי להרחיק דירתו מהם, הואיל והם שומרי שבת ואינם עובדים אלילים", כלומר כיון שהצדוקים שומרים שבת במדה מסויימת (דהיינו שנוהרים באיסורי דאורייתא וכפי שביאר בהמשך דבריו בסעיף ג), לא גזרו חז"ל שצריך להרחיק דירתו מהם.

ואילו בס"ג מדובר בנוגע לדין מחלל שבת בפרהסיא ש"הרי הוא כנכרי לכל דבריו", ועל כן קיי"ל לגבי עירוב ש"צריך לשכור ממנו" רשותו כדין הנכרי, ואם כן שוב קשה איך יכולים הצדוקים לבטל רשות והרי "הם מחללים ג"כ באיסורי דברי סופרים בפרהסיא", וע"ז כתב אדה"ז: "לפי שהצדוקים אנוסים הם שמעשה אבותיהם בידיהם", וכיון שאנוסים הם "הוי ליה כתינוק הנשבה בין הגוים שהוא כישראל"⁸⁵.

ומדברי אדה"ז נראה בעליל שלגבי דין מחלל שבת בפרהסיא שהוא בגדר תינוק שנשבה לא חילק אדה"ז כלל בין העובר על איסורי דרבנן לעובר על איסורי דאורייתא, כי באמת אין שום טעם לחלק ביניהם, דכיון

(83) מוסקבה תשס"ח, עמ' 70.

(84) ע"פ הגמרא עירובין סב, א.

(85) לשון ה'לבוש', שהוא מקור דברי אדה"ז בס"א ובס"ג.

דקיי"ל ד"הני מזיד דידהו כאונס הוי" שוב אין סברא לחלק בין העוברים באונס על איסורי דאורייתא להעוברים באונס על איסורי דרבנן, דמאחר שאנוסים הם פטריניהו רחמנא ואינם בגדר מחללי שבת בפרהסיא (ודינם שוה לדין יהודי שומר תומ"צ שמחלל שבת באיסורים דאורייתא בשוגג או באונס שפשוט שאין דינו כנכרי כלל).

בסגנון אחר: דין 'תינוק שנשבה' אינו בגדר 'גזירת הכתוב' כדי שנאמר שהיכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר, אלא סברא פשוטה ומוכרחת היא, שאין לדון שוגג כמזיד ואונס כרצון, ועל כן פשוט שאין מקום לחלק בזה בין דאורייתא לדרבנן.

* * *

לענין שחיטה מקילים באיסור דרבנן ובכופר בתושבע"פ

שוב העיר הרשדב"ל לבסס את סברתו דהקולא דתינוק שנשבה הוא רק בנוגע חילול שבת דרבנן וכפירה בתורה שבע"פ, ממש"כ אדה"ז (יו"ד סי' ב קו"א ס"ק ח ד"ה וכל) לגבי הדין המבואר בשו"ע שם (ס"ה): "מומר להכעיס אפילו לדבר אחד . . דינו כנכרי" לענין שחיטה (דשחיטתו נבילה, שם ס"א), וכתב אדה"ז: "וכל זה בעבירות המפורשות בתורה, אבל שאינן מפורשות בה אלא בתורה שבעל פה, אף על פי שעובר מפני כפירתו שאינו מאמין בה או אפילו בתורה שבעל פה כולה, אינו כנכרי לענין שחיטה", הרי דיש מקום להקל במומר לאיסור דרבנן. ולפני שנשוב על דבריו, נקדים לבאר את הדברים קצת.

למה שחיטת צדוקי כשרה, הרי הוא כופר בתורה שבע"פ?

דברי אדה"ז מבוססים על פסק השו"ע שם (ס"ט): "צדוקי ובייתוסי שחיטתן אסורה, אא"כ שחטו ואחרים עומדים על גביהם". ומקור הדברים ברמב"ם הל' שחיטה (פ"ד הט"ז): "אלו הצדוקין והביתוסין ותלמידיהן וכל הטועים אחריהן שאינם מאמינים בתורה שבעל פה, שחיטתן אסורה. ואם שחטו בפנינו הרי זו מותרת, שאין איסור שחיטתן אלא שמא יקלקלו . .". ולכאורה תמוה, הרי הצדוקים עברו על עבירות המפורשות בתושבע"פ. ויתירה מזו, כפרו בתושבע"פ. והרי הרמב"ם פסק שם (הי"ד): ". . מין והוא הכופר בתורה ובמשה רבינו כמו שביארנו בהלכות תשובה [פ"ג

ה"ח], הרי הוא כגוי ושחיתתו נבילה⁸⁶. ומזה יצא לו לאדה"ז, דאפילו מי שעובר על עבירות שמקורם מתושבע"פ, ואפילו כופר בתושבע"פ כולה, "אינו כנכרי לענין שחיטה".

אלא דלכאורה עומד לנגד חידושו של אדה"ז ההלכה המפורשת ביו"ד (סי' קיט ס"ז): "מי שהוא מפורסם באחת מעבירות שבתורה, חוץ מעבודה זרה וחילול שבת בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל, נאמן בשאר איסורים. . .". והדברים מיוסדים על מ"ש הרמב"ם הל' תשובה הנ"ל: "שלשה הן הכופרים בתורה. . . וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס". ובש"ך שם (סקט"ז) כותב בפירושו: "או מי שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל. כלומר, הוא חשיב גם כן כעובד עבודת אלילים ומחלל שבת", ומביא שכך מפורש בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' קעט) שהביא ה'בית יוסף' (שם): "משומד לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רבותינו [ז"ל] הוא מין ויינו יין נסך". הביאו גם הרמ"א ב'דרכי משה' (סי' קכד אות ו). וכדברי הש"ך כתב גם ה'פרי חדש' (סקט"ו). גם בעל 'אור החיים' ב'פרי תאר' (סק"ח) הביא את דברי ה'בית יוסף' בשם הרשב"א, וכתב: ". . . שאינם מאמינים בדברי רז"ל. . . ומעתה הרי הם כגוים גמורים לכל דבריהם, ואין להאמינם כלל, ואין מצטרפין לעשרה, ואין מזמנים עליהם". מכל דברי גדולי הראשונים והאחרונים הנ"ל ברור שדין מי שאינו מאמין בדברי חז"ל שוה לדין מי שכופר בתושב"כ ולמי שעובד ע"ז ומחלל שבת. ולפי זה צ"ע למה שחיתת הצדוקי כשרה כששחטו בפנינו והרי הוא כופר בתורה שבע"פ.

האם רק שחיטת בני הצדוקים כשרה

ומפני זה כתבו כמה אחרונים דהא דקיי"ל ששוחט הכופר בתושבע"פ שחיתתו כשרה באם שחט כראוי מיירי בתינוק שנשבה⁸⁷, וכמ"ש ה'שמלה חדשה' (סי' ב סכ"ה) לפרש: "שאינ דינו כמומו, רק ישראל תועה הוא מאבותיו". וכ"כ בשו"ת 'בית שמואל האחרון'⁸⁸: "י"ל דהא דכופר בדברי

(86) וצ"ע שלא הובא דין זה בשו"ע בהלכות שחיטה.

(87) על דברי ה'שמלה חדשה' וה'בית שמואל האחרון' דלקמן העיר בשו"ת 'דברי יציב' (אה"ע סי' סב אות מג) לדחות בהם דברי אדה"ז. והעיר שם גם משו"ת 'דברי חיים' (ח"ב השמטות סי' לג): "ואותן שאינם מאמינים בדברי חז"ל פסול לעדות מן התורה, דהוי אפיקורסין, דהתוה"ק ציוה לנו [דברים יז, יא] לא תסור. . . ולא אחיך הוא". וראה גם בשו"ת 'הודה יעלה' (יו"ד סי' נ).

(88) יו"ד סי' ד, הביאו ה'דרכי תשובה' סקע"ז.

רז"ל נחשב כעכו"ם, היינו אם האבות שלו לא היו כופרין בדברי רז"ל, והוא עצמו התחיל לכפור בדברי רז"ל, הוי כמומר לכל התורה כולה. אבל אם אוחו מעשה אבותיהן בידיהם, אף שכופר בדברי רז"ל לא הוי כמומר לכל התורה. ולכך דקדק הרמב"ם ז"ל וכתב בהלכות תשובה כגון צדוק ובייתוס, דהמה היו הכופרים הראשונים ואין מעשה אבותיהם בידם, לכך המה כמומרים לכל התורה. ובהלכות שחיטה כתב הרמב"ם ז"ל כגון צדוקים ובייתוסים, והמה הקראיים שמעשה אבותיהם בידיהם, לכך שחיטתן כשירה אם אחד עומד ע"ג. העולה מזה, מי שאינו מאמין בדברי רז"ל, ואינו מכת הקראיים שיאמרו עליו מעשה אבותיהן בידם, שחיטתו כעכו"ם".

וכ"כ ב'חסדי דוד' להר"ד פארדו על התוספתא חולין⁸⁹ וב'דעת תורה' למהרש"ם לשו"ע שם (אות נו). וכנראה שלזה הכוונה גם בשו"ת 'מחנה חיים'⁹⁰. וכך הביא גם הגר"א סולובייציק⁹¹ בשם אביו הגר"מ ז"ל.

אמנם צע"ק בדיוקו של ה'בית שמואל האחרון' בלשון רמב"ם, לחלק בין מ"ש בלשון יחיד ובלשון רבים, שהרי רוב הדברים בהל' תשובה כתבם הרמב"ם בלשון יחיד: "האומר . . . הכופר . . .", ולא: האומרים והכופרים. ולא עוד אלא שמלשון הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ג ה"ג) הנ"ל, שחילק בין ה"איש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו . . . וכן כל הטועים אחריו", שהם בני הדור הראשון שבעצמם התחילו לכפור, ובין "בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם", שהם בני הדור השני והשלישי שנחשבים כתינוקות שנשבו, יש לדייק להיפך ולומר עפ"ז דכאשר כתב הרמב"ם בהל' שחיטה "אלו הצדוקין והביתוסין ותלמידיהן וכל הטועים אחריהן שאינם מאמינים בתורה שבעל פה", שהוא כעין לשונו בהל' ממרים בתיאור הדור הראשון, הרי הוא אכן מדבר על בני הדור הראשון שטעו שאינם כתינוקות שנשבו, ובכל זאת פסק ששחיטתן כשירה כששחטו לפנינו. וי"ל שמפני טעם זה מיאן אדה"ו בביאורם של כל האחרונים הנ"ל בדברי הרמב"ם בהל' שחיטה, ועל יסוד דברי הרמב"ם אלו

(89) פ"א ה"א ד"ה וכדי להבין.

(90) ח"א סי' לד ד"ה ומה שהקשה מעלתו.

(91) ב'תחומין' כרך כ עמ' 299.

הוא שקבע דאף מי שבעצמו התחיל לכפור בתורה שבע"פ (ואינו תינוק שנשבה) "אינו כנכרי לענין שחיטה".

דחיית ביאור דחוק בדברי אדה"ז

והנה בשו"ת 'ציץ אליעזר'⁹² הקשה על דברי אדה"ז כנ"ל מהמבואר בסי' קיט הנ"ל, וכותב: "ולכאורה דבריו בלתי מובנים, דמה לי שמאמין בתורה שבכתב אם אינו מאמין בתורה שבע"פ שהיא היסוד להבנת התורה שבכתב ומבלעדיה היא לנו כספר החתום באין אתנו יודע עד מה, והאריכות בזה למותר". ועל כן רצה להסיע דברי אדה"ז לכוונה אחרת, וז"ל: "נראה דכוונת הגרש"ז היא נמי לבכזאת, דמכיון שמאמין בתורה שבכתב כולה הרי זה הוכחה עליו דזה שאומר שאינו מאמין בתורה שבע"פ דזהו לא להכעיס אלא לבו אונסו לטעות ולחשוב שדבר קטן הוא וחוצפא בלבד וכנ"ל. ויש הוכחה לכך שבכזאת הוא כוונתו, דבסוף דבריו שם כשמוסיף הגרש"ז לבאר דאפילו בדיקת סכין א"צ לבדוק להם מסביר על כך כדברים האלה ממש וכותב, משום, דהני לא חשיבי כמומרים אף על פי שהם רגילים בכך, משום דנראה בעיניהם דבר קטן וחוצפא בעלמא ולא חשידי מש"ה לעבור על שום עבירה, וכה"ג אמרינן בעלמא לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו עיין שם, הרי שכותב בהדיא כנ"ל. וא"כ איפוא מסוף דבריו של הגרש"ז ז"ל ניכר שגם ראש דבריו מכוונים לכזאת, וסרה עי"כ התימא שראיתי שמתקשים עליו על כך"⁹³.

ולפי דברי 'ציץ אליעזר' אין מדברי אדה"ז שום מקור לדינו של כופר (ממש) בתושבע"פ מדעתו אפילו לגבי הל' שחיטה. אבל לכאורה אין דבריו מסתברים, ואינם במשמעות לשון אדה"ז. אבל נקוט מיהא פלגא בידך, שמכל דברי האחרונים הנ"ל מבואר שנקטו בפשיטות שבן המומר הכופר בין בתושב"כ ובין בתושבע"פ (שאין חילוק ביניהם) דינו כישראל, ולא רק לענין מעלין ולא מורדין, שהרי כתבו ששחיטתו כשרה, והרי שחיטת נכרי ומומר נבלה. וכ"ז הוא דלא כמ"ש הרשב"ל. ואם כי אדה"ז ביאר את ההלכה בהל' שחיטה באופן אחר, מ"מ נראה שביסוד זה גם הוא מודה, וכמבואר מדבריו בהל' שבת, וכמו שנתבאר.

(92) ח"ט סי' מא אות טז.

(93) יש לחפש למי הכוונה כאן.

אין למדין מקולא שבהלכות שחיטה

ומעתה נחזור לדברי הרשב"ל שרצה להוכיח מדברי אדה"ז אלו בקשר לדין שבהלכות שבת, אבל דבריו אלו מרפסין איגרא, שהרי אם נאמר שהלכות שחיטה לא ללמד על עצמן בלבד יצאו כי אם ללמד על הכלל כולו יצאו, נצטרך לומר שכופר בתורה שבעל פה אין דינו כמומר לכה"ת כולה, וזהו היפך הלכה מפורשת ברמב"ם, בשולחן ערוך ובכל הפוסקים וכו"ל.

גם ברור שאין ללמוד מהל' שחיטה בנין אב להל' שבת, שהרי בפירוש כתב אדה"ז לענין שבת ש"אפילו אינו מחללו אלא באיסורי דברי סופרים, הרי הוא כנכרי לכל דבריו"⁹⁴. והטעם שבהל' שבת אין הצדוקי נידון כנכרי לכל דבריו אינו מחמת קלות העבירה, אלא אך ורק מפני ש"אנוסים הם שמעשה אבותיהם בידיהם", וכמפורש בשו"ע אדה"ז שם ס"ג.

ואם לא נקבל את הסברו של ה'ציץ אליעזר' הנ"ל (וכפי שצדדתי לעיל), עכצ"ל דשאני שחיטה שהקילו בה, והרי מצינו עוד שינויים לקולא בנוגע להל' שחיטה, וכמבואר בשו"ע יו"ד שם (סי' קיט ס"י) ש"מסור שחיטתו כשרה, ונאמן על האיסורים", ובש"ך שם (סי' קיט סקכ"ג) ביאר: "דאע"פ שפסול לכתוב ס"ת . . מ"מ נאמן הוא על האיסורים". וראה בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' לט קו"א סק"א) בנוגע לכתבת תפילין: "ולא דמי לשחיטה, שהרי מסור כשר לשחוט לפי דעת השו"ע . .". הרי לפניך שלא השוו חכמים את מדותיהם בכ"ז, והקילו בהל' שחיטה ואין למדין ממנה למקום אחר.

ובכל הנ"ל ראה עוד מש"כ באריכות הגרו"נ גולדברג שליט"א בספרו 'משפט ערוך' על חו"מ (סי' לד' ביאורי המשפט' הערות 28 ו-31). אמנם לא הביא את דברי אדה"ז הנ"ל בקו"א ליו"ד, וגם לא נחית לדיוק לשון הרמב"ם ד"הטועים אחריהן".

* * *

94 ויעיין גם בשו"ת 'צמח צדק' (יו"ד סי' א אות ג): "כיון דשבת חמירא אין חילוק בין איסור דאורייתא שבו לאיסור דרבנן . . דטעמיה משום חוצפא ואפיקרותא וזהו שייך אפי' באיסור דרבנן".

האם מחלל שבת שאינו תינוק שנשבה דינו כנכרי לכל דבר – דעת אדה"ז והנה בנוגע לצירוף עבריין מפורש בשו"ע אדה"ז (סי' נה סי"ד): "עבריין שעבר על גזירת הצבור שגזרו בנידוי וחרם, או שעבר עבירה שנתחייב עליה נידוי, מצטרף למנין עשרה לכל דבר שבקדושה, שנאמר בעכ"ן [יהושע ז, יא] חטא ישראל, אע"פ שחטא ישראל הוא ובקדושתו הוא עומד ולא יצא מכלל ישראל".

וב'פרי מגדים' שם ("א"א ס"ק ד): "מומר לעבודה זרה וחילול שבת, או להכעיס בדבר א', הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף. ובסעיף י"א עבריין מצטרף, מיירי לתיאבון, הא לאו הכי לא". וכ"כ ב'משנה ברורה' שם (סקמ"ו): "אבל להכעיס, אפילו בדבר אחד, או שהוא מומר לע"ג, או לחלל שבת בפרהסיא, דינו כעכו"ם ואינו מצטרף".

והיינו כמבואר בשו"ע אדה"ז בדיני כתיבת תפלין (או"ח סי' לט ס"א): "מומר לכל התורה כולה אפילו לתיאבון פסול מן התורה לדברי הכל, שהרי הוא כנכרי לכל דבריו כיון שיצא מן הכלל. ואפילו אם אינו אלא מומר לעבודה זרה או לחלל את השבת בפרהסיא הוא כנכרי לכל דבריו כמ"ש בי"ד סי' ב'. וכן אם הוא מומר להכעיס אפילו לדבר אחד לבד הרי הוא כנכרי לכל התורה". [וראה גם לשון אדה"ז יו"ד שם (קו"א סק"י): "הרי הוא כנכרי לשחיטה וכל התורה חוץ מקידושין"].

אבל יש להעיר שבנדו"ד מוכח שאין למדין מן הכללות, והרי מצינו בכ"מ שגם מומר ומחלל שבת בפרהסיא דינו כישראל. ונתחבטו האחרונים בדין מומר ומחלל שבת, מתי ולגבי איזה דינים יש לו דין ישראל ומתי ולגבי מה יש לו דין נכרי, ואכמ"ל בזה. וראה מה שהאריך בכ"ז באריכות נפלאה הרה"ג ר' אהרן דוד שי' גאנץ במאמרו שב'אור ישראל'⁹⁵, והביא שם גם דברי שו"ת מהרש"ג⁹⁶ ועוד. ואכ"מ.

וגם בדברי אדה"ז מצינו שהסתפק בדבר זה, דהנה בהל' נשיאת כפים (סי' קכח סנ"ג) כתב: "ואפילו מרגנים אחריו בעבירות חמורות כגון גילוי עריות, ואפילו נודע שהרנון הוא אמת, ואפילו עובר ואינו חוזר בו כלל, נושא כפיו (חוץ מחילול שבת בפרהסיא שהוא כנכרי לכל דבר)". והעיר

95) גליון לח עמ' עח-צג.

96) ח"ג סי' מח.

ע"ז הגרי"י פיעקארסקי בספר 'חקרי הלכות'⁹⁷: "מה שמקיף רבינו ז"ל 'חוץ מחילול שבת בפרהסיא שהוא כנכרי לכל דבר', משמע דרבינו ז"ל לא פשיטא ליה דמחלל שבת בפרהסיא אינו נושא את כפיו. מטעם דהא דהמיר דתו אינו נושא את כפיו הוא מטעם קנס, כמו שאמר לעיל סעיף נ"א ולקמן בסעיף זה, אפשר דלא קנסו אלא בהמיר דת, אבל חילול שבת הגם שהוא כנכרי לכל דבר מ"מ לא קנסו ע"ז. ולכך מקיף רבינו ז"ל דבר זה דלא פשיטא ליה כ"כ". וראה עוד בשו"ת 'אגרות משה'⁹⁸ שהכשיר כהן שהוא מחלל שבת לנשיאת כפים. ומה שכתבתי בשו"ת 'רבני אירופה'⁹⁹.

ולפי כל זה י"ל דה"ה לגבי צירוף למנין שאין דינו של המחלל שבת כנכרי, ומצטרף הוא למנין המתפללים.

ויש להוסיף בזה, דהנה דעת אדה"ז (סי' לט ס"א) ד"מומר לכל התורה כולה אפילו לתיאבון פסול מן התורה לדברי הכל, שהרי הוא כנכרי לכל דבריו, כיון שיצא מן הכלל. ואפילו אם אינו אלא מומר לעבודה זרה או לחלל את השבת בפרהסיא, הוא כנכרי לכל דבריו. . . וכן אם הוא מומר להכעיס אפילו לדבר אחד לבד, הרי הוא כנכרי לכל התורה. . . ומשמע שלשיטתו כל אלו שמנה הרי הם כנכרים לכל דבריהם מדין תורה, ולא רק מגזירת חז"ל. ראה שם ב'בית יוסף' [ס"א] וב'מגן אברהם' (סק"ג) מה שכתבו בדברי הראשונים בזה. ועד"ז כתב הש"ך (יו"ד סי' ב סק"ב), וראה בהגהות רעק"א שם; וראה עוד ש"ך שם (סקט"ז), ודוחה את שיטת הב"ח שהשחיטה אינה אסורה אלא מדרבנן.

אמנם יעויין בשו"ת 'חתם סופר'¹⁰⁰ דפשיט ליה דהדין דמחלל שבת כנכרי אינו דין דאורייתא, "אלא משום קנסא עשאוהו כגוי עע"ז, ועל כן אין להחמיר כ"כ"¹⁰¹. והנה כבר לימדונו רבינו (ראה לקמן הערה ???) שבמקום צורך גדול יש לצרף גם דיעות הפוסקים שסוברים דלא כאדה"ז, וא"כ לפי ה'חתם סופר' הרי כל הדיון של צירוף המחלל שבת למנין אינו אלא ספק דרבנן ושפיר יש מקום להקל, בכדי שלא להוציא יהודי מן הכלל

(97) ח"ז ע' 48.

(98) או"ח ח"א סי' לג.

(99) סי' ב, ע' יא-יב.

(100) יו"ד סי' קכ.

(101) וראה 'ליקוטי הערות' שם בסוף הסימן מה שציין בזה.

ולפסלו מלהצטרף למנין כל דבר שבקדושה, שהרי עינינו הרואות שעל ידי שמקיימים בהם 'משכהו לבית המדרש' ומכניסים אותם לתוך מעגל המתפללים והמשתתפים בפועל ממש בברכות ותפלות הציבור, הרי זה פועל עליהם להתעורר ברגש של תשובה, והרבה מהם חוזרים לשמירת התורה ומצות, ואין לך צורך ושעת הדחק גדול מזה.

מומר "בקדושתו הוא עומד" ועל כן מצטרף למנין

ההיתר דלעיל של צירוף מחללי שבת למנין מיוסד על זה שהם נחשבים כתינוקות שנשבו. אמנם יש לציין גם לשיטה אחרת, והיא מה שכתב בשו"ת 'אגרות משה'¹⁰²: "נשאלתי . . . אם יש בשעת הדחק לצרף מחללי שבתות לעשרה, והשבתי . . . [ד] יש לצרפם, דהא כיון שמקרא אחד ילפינן הדין בקדוש השם ליהרג בשאר עבירות שהוא בעשרה [בסנהדרין עד, ב דלקמן], והדין שאין אומרין דבר שבקדושה בפחות מעשרה [במגילה כג, ב], ולכן כשם שקדוש השם ליהרג הוא מחוייב אף לפני עשרה כופרים ומומרים אם אף הם מישראל, כדמוכח כן מהא דסנהדרין דף ע"ד [ע"ב] דפשיט בעית ר' ירמיה בתשעה ישראל ונכרי אחד שאינו מחוייב אלא כולוהו ישראל, דאתיא תוך תוך ממרגלים שהיו כולוהו ישראל כדפרש"י, והתם הא היו כופרין בפרהסיא שגרעי ממחללי שבתות . . . אלמא שלזה עדיפי מומרים מנכרים, א"כ בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפי . . . לברכו ולקדיש ולקדושה יש לצרפם. ואם ישמעו להש"ץ יכול לומר כל התפלה להוציאם, דכיון שמחוייבין בתפלה יכול להוציאן. אבל מעלת תפלה בצבור מסתבר שלא יחשב, אבל יש לעשות כן בשעה"ד לצאת ידי קדיש וקדושה וברכו". ועוד הוסיף¹⁰³ להסביר מה שכתב ש"היו כופרין בפרהסיא", שכוונתו "שכפרו ביכולת השי"ת ובהבטחתו, ולכפירה הסיתו והדיחו את ישראל בחוצפא כזו נגד משה ואהרן, וכי יש כופרים גדולים מהם" עיי"ש. וראה עוד שם¹⁰⁴, ומה שהעיר על דבריו במכתבו אל הגרמ"פ בשו"ת 'לב אברהם' להר"א ויינפעלד¹⁰⁵ ובשו"ת 'בני בנים'¹⁰⁶ ואכמ"ל.

(102) או"ח ח"א סי' כג.

(103) או"ח ח"ג סי' ד.

(104) או"ח ח"ב סי' יט, יו"ד ח"א סי' ע.

(105) ח"א סי' יח.

[ומה שכתב ד"מעלת תפלה בצבור מסתבר שלא יחשב", כנראה שכתב כן לשיטתו (או"ח ח"א סי' כח) שמחלק בין מעלת תפילה בציבור להיתר דלומר דבר שבקדושה, אבל כבר הערתי במק"א¹⁰⁷ שמדברי אדה"ז מוכח דלא כדבריו. ולפי זה אין מקום לחלק בין שני הדברים. ואכ"מ להאריך בזה.]

ויש להוסיף ביאור בשיטת ה'אגרות משה', דהנה לעיל הבאנו הנאמר בשו"ע אדה"ז: "עברייני . . מצטרף למנין עשרה לכל דבר שבקדושה . . אע"פ שחטא ישראל הוא ובקדושתו הוא עומד ולא יצא מכלל ישראל".

ויש לבאר בדרך אפשר עומק הלכה זו, דהנה הגאונים קבעו מסמורות בדיני מומר והגדרתו, לדבריהם יש הבדל בזה בין דין המומרים לענין מצוות ודינם לעניני יוחסין ותולדה, וכך כתב הרס"ג¹⁰⁸: ". . משפטי משומד (ו)שתי בחינות יש להן: מקום ראשון לענין לברך ולזמן ולבטל רשות וכדומה להן מן המצוות, בחינתו בכל אלה לראות השומר הוא את השבת אם מחללה . . ומקום שני לענין קדושין וגיטין חליצה ומאונין וממזרות וכדומה להן מכל המצוות, בחינתו בכל אלה לראות אם היתה הורתו ולידתו בקדושה, קידושיו קידושין וגיטו גט וחליצתו חליצה ובניו מחייבי כרתות ממזרין . . כללו של דבר: במצות הלך אחר שמירת שבת, בעריות הלך אחר הריון ולידה . . ". ובלשון ה'אבני נזר'¹⁰⁹: "הוא גוי מחמת מעשיו וישראל בתולדתו". ביאור הדברים, כל מי שהורתו ולידתו בקדושה הרי הוא נולד יהודי, ומי שנולד יהודי נשאר יהודי, ועל כן לגבי גיטין וקידושין דינו כיהודי (ועל כן מחויב ועומד הוא בכל המצוות כולן), אבל בנוגע להרבה מצוות אין אנו יכולים להתייחס אליו כאל יהודי כל עוד שאינו רוצה להתנהג כיהודי (או להשתייך לדת היהודית).

והנה כתב אדה"ז (סי' נה ס"ז): "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם אע"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או ג' או ד', כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת. שאין

(106) ח"ב סי' ט בהג"ה, ח"ג סי' יא.

(107) הערות וביאורים' גליון א' לד עמ' 60-59.

(108) תשובות הגאונים 'שערי צדק', ירושלים תשכ"ו, עמ' יח סי' נד; ספר 'האשכול' מהדורת אלבק ח"ב עמ' 106.

(109) יו"ד סי' קט אות א.

אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בעניינתו, רק שיהיו שם, שנאמר ונקדשתו בתוך בני ישראל, על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם. ויכולים לומר דבר שבקדושה . . . " . וממשיך שם (ס"ח): "ויש אומרים שה"ה אם אחד מי' ישן מצטרף לדבר שבקדושה, אע"פ שאינו עונה עמהם. אבל יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים . . ."

הרי לנו דדין צירוף למנין תלוי בעצם הקדושה ששורה על היהודי ולא כל כך בפעולותיו ובמעשיו. ולפי זה י"ל עד"ז לשיטת ה'אגרות משה', שדין צירוף למנין דומה לדין גיטין וקידושין שתלוי בהורתו ולידתו, ובכל מקרה מצטרף למנין שהרי "בקדושתו הוא עומד" (למרות שוודאי אין בו קדושה גלויה כל כך כמו שיש אצל שאר בני ישראל ההולכים בדרכי התורה), וכפי שכתב אדה"ז (סי' קפט ס"ד): "המומר בכלל בני ברית הוא, שאע"פ שחטא ישראל הוא, ולכן כשמומר בבית אין לומר כולנו יחד בני ברית כדי להוציאו מכלל הברכה".

ומצאתי עד"ז בשו"ת 'מספר הסופר'¹¹⁰, אם כי מסקנתו שם היא בדרך אחרת לגמרי.

והנני בזה להדגיש שכל האמור בסעיף זה לא כתבתי אלא לרווחא דמילתא, להורות שיש מקום ע"פ דין לצרף גם מומרים גמורים למנין עשרה, אבל אין זה נוגע לעיקר הנידון שלנו, שהוא בדבר תינוק שנשבה – שגם לפי האומרים שמומרים אינם מצטרפים למנין, יכולים אלו להצטרף וכמשנ"ת באר היטב.

* * *

דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות צירופם של תינוקות שנשבו למנין

ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע¹¹¹: "מענין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל, ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשווהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור, וחלק גדול אומרים קדיש וכו', והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה . . . אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא

(110) ח"א סי' ד אות א.

(111) חלק יא עמ' רנה.

חטא קל בשביל להציל חבריו מחטא חמור . . יש לצרף, עכ"פ בתור סניף: א. הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו כו' הוא רק במלאכות מסוימות ובפני עשרה מישראל וכו' וכו', וכמצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה¹¹². ב. אם לא הי' ממלא בקשות הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחי' בשתי ידים וכו' ומעין חילול השם"¹¹³.

ומבאר הרשב"ל: "ופירוש הפשוט בזה הוא לכאורה, שכיון שמביהכ"נ הולכים לעבודתם, ואינם שומרי שבת, אי אפשר לצרפם למנין. וע"ז משיב, שאומרים לאדם יחטא חטא קל בשביל להציל חבריו מחטא חמור, ולכן יכנס ויאמר גם חזרת הש"ץ".

והנה לפי הבנתו של הרשב"ל דעתו של הרבי היא שהמחלל שבת אינו מצטרף למנין, ובכל זאת הורה להיות ש"ץ בציבור שכולם היו מחללי שבת כיון ש"אומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבריו מחטא חמור". אבל הבנה זו תמוהה ביותר, שהרי לפי זה מדובר כאן בחזרת הש"ץ ואמירת קדיש, קדושה וברכו, קרה"ת והפטרה וברכותיהן בלי מנין, ואם כן ש"ץ זה בירך הרבה ברכות לבטלה והאומרים קדיש עשו שלא כדין, והרי לפי דעות כמה ראשונים איסור ברכה שאינה צריכה הוא איסור דאורייתא¹¹⁴, ולמה זה נקרא "חטא קל" ו"קנאות שלא במקום המתאים לגמרי"?

ועוד דאיזו הצלה היתה בזה, דאם אמנם יתכן שע"י השתתפותו סייע להם שיאספו לתפלה ולא תתפרד החבילה, אבל כנגד זה הלא הכשיל אותם באמירת ברכות לבטלה לרוב, ובמקום לגרום להם ולעצמו תשועה והצלה, סייע בדבר עבירה בפרהסיא ונתן 'גושפנקא' למנין עשרה המזויף מתוכו?

112 מאגרת זו רואים דרכו של הרבי בפסיקה דגם לנו ההולכים לאורו של אדמו"ר זקוק בשו"ע שלו, הרי בשעת הלחץ זה הדחק יכולים אנו לצרף דיעות הפוסקים שלא הביאם אדה"ז ולא ס"ל כוותיהו. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

113 ויש להעיר אודות המדובר באגרת שהיתה זו בשבת בבוקר "מנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור", והרבי השתדל בעדם שיהיה להם ש"ץ כראוי, שהרבי הכיר נוהג זה מבית אבא, שהרי גם אביו הגה"ק הרלו"צ זצ"ל אירגן בימים הנוראים מנין באשמורת הבוקר בשביל אלו היהודים שהלכו רח"ל לעבודה, ראה המסופר ב'דשימת זכרונות' של הרבנית חנה (חוברת כו סוף עמ' 6).

114 ראה הנסמן ב'אנציקלופדיה תלמודית', ד, עמ' רפ.

וע"כ נראה פשוט דאדרבה, מדברי הרבי נראה מוכח שנקט בפשטות שמעיקר הדין היה אפשר 'להכשיר' את המנין, או משום שגם מחללי שבת ומומרים מצטרפים למנין עכ"פ בשעת הדחק (וכשיטת האגרות משה הנ"ל), או משום שהיו תינוקות שנשבו שלכמה פוסקים (ואדה"ז בתוכם) אינם נידונים כמחללי שבת כלל, וכל הדיון היה מכיון שהשואל רצה להתפלל עם מנין של שומרי שבת לחשוש לדעת האחרונים שמומרים ומחללי שבת אינם מצטרפים למנין (או משום שלכל הדעות נראה פשוט שמנין כזה בוודאי יותר מהודר והוא עצהיו"ט), וע"ז ענה לו הרבי שזה "קנאות שלא במקום המתאים לגמרי" ו'חטא קל'.

ויש להוסיף, שבעצם הרי אין אנו יודעים מה היה טיבם של אותם מחללי שבת שהתפללו במנין טרם לכתם לעבודה ביום הש"ק, ושפיר יתכן שלא היו תינוקות שנשבו אלא יהודים כאלה שמחמת צוק העתים ועול הפרנסה לא עמדו בנסיון וחיללו שבת ביודעים בכדי לכלכל את בני ביתם ולתת לחם לפי הטף, וכידוע בדברי ימי יהודי ארה"ב שסוג זה היה שכיח הרבה, וכמו שכתב בשו"ת 'אגרות משה'¹¹⁵: "בוה"ז במדינתנו בעוה"ר שנפרץ טובא חלול שבת לתיאבון לצורך פרנסה ורו[ן] חים, וידוע שיש הרבה שמתפללים ומקיימים שאר הדברים שאין נוגע לפרנסה, ונוהרים מאיסורי מאכלות אף שעולה להם ביוקר מאכלות כשרות מאסורות, וכן נוהרים מעריות".

האם מחלל שבת יכול לשמש כש"ץ?

ובשולי הדיון יש לציין לדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע¹¹⁶: "לדאבוננו, הנה במדינתנו יש צורך להבהיר, שמי שמחלל שבת בפרהסיא, אינו יכול להיות שליח-ציבור. אין לבזות ח"ו איש ישראל, ואדרבה, יש לקרבו ולהשפיע עליו לבוא לבית-הכנסת ובית-המדרש, מתוך תקוה שמחר יעשה תשובה; אבל אעפ"כ, כיון שלעת-עתה עדיין לא הגיע ה'מחר', הרי הוא במעמד ומצב שאינו ראוי להנ"ל . . .".

ויש לעיין אם כוונתו רק למחללי שבת במזיד או גם לתינוקות שנשבו, וצ"ע. ואכ"מ.

(115) אה"ע ח"ב סי' כ.

(116) 'תורת מנחם' כרך לו עמ' 257.

סיכום

מחללי שבת בזמנינו הם כתינוקות שנשבו, ואף אם הם מחללים את השבת בפרהסיא הני מזיד דידהו כאונס הוי ואינם בכלל המומרים והנכרים, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, וכאשר הם באים לבית הכנסת להתפלל אפשר לצרף אותם למנין המתפללים. ואפילו בנוגע למומרים נחלקו האחרונים, והראנו לדעת שיש מקום לומר שאפילו מומר ממש מצטרף למנין, שהרי אע"פ שחטא ישראל הוא, ובקדושתו העצמית הוא עומד, ולא לכל דבר יצא מכלל ישראל, וגם המומר בכלל בני ברית הוא. ולרווחא דמילתא יש לצרף עוד דיעות הפוסקים שיהודים אלו בכלל לא נחשבים כמחללי שבת בפרהסיא, מכיון שאינם מחללים בעבודת קרקע וכיו"ב. וכל הנ"ל עולה בקנה אחד עם פסקי רבותינו נשיאינו, אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר זי"ע.

* * *

האם דין תינוק שנשבה הוא רק לענין כפירה בתורה שבע"פ

לעיל בריש דברינו העתקנו את דברי אדה"ז בהל' רבית (סעיף עט): "הקראי"ם אסור להלוותם ברבית לדברי הכל, שאף שכופרים בתורה שבעל פה אין להם דין אפיקורס לענין מורידין, לפי שאינם כופרים מדעתם, אלא אבותיהם הדיחו אותם וגדלו אותם על דתם, והרי הם כתינוק ישראל שנשבה ביניהם וגדלוהו על טעותם, שאנוס הוא".

וממשיך אדה"ז לכתוב (סעיף פ): "(ויש אומרים¹¹⁷ שהקראי"ם עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר, והם כנכרים גמורים, ומותר להלוותם ברבית, לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה ואסור להחיותם, ואיסור רבית תלוי במי שמצווין להחיותו . . .".

ודייק הר"י בירנבאום בקובץ 'פלפול התלמידים' שם (עמ' 70-69) ממה שכתב אדה"ז: "לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה", דמזה "מובן שמי שבאמת כופר בכל התורה, למרות היותו כתינוק שנשבה לבין הנכרים והוא אנוס בדעותיו (כמוסבר בפרטיות ב. ב. . . סעיף [ש]לפני זה) הרי דינו

117 בדפוס הראשון של שו"ע אדה"ז ישנה התחלת סוגריים בתחילת דברי אדה"ז, אבל אין סימון לסוף הסוגריים. במהדורה החדשה של השו"ע הוסיפו סוגריים מסיימים בסוף הסעיף. ויוצא שישנו סוגריים בתוך הסוגריים, וזה אינו רגיל כלל בשו"ע אדה"ז. וכנראה שסוף הסוגריים מקומו באיזושהו מקום לא ידוע באמצע הסעיף.

בכל זאת כנכרי! משא"כ לפני [ה]קילקולא יתירא, הרי כפרו רק בתורה שבע"פ (דזהו עיקר שיטת הקראים כמפורסם), ואז דווקא הועיל לימוד זכות של 'מעשה אבותיהם בידיהם והם הדיחום' . . ואם כן יהודים המתבוללים שבזה"ז – שהם ממש ולא 'כאילו' כופרים בכל התורה, הרי בזה אינ[ם] מועילים גדרי האונס ושביה בידי אבותיהם כנ"ל, וא"כ עליהם צ"ל נפסק הדין של 'כנכרים לכל דבר' . . ."

אמנם בכל כגון דא אין לדייק בלשונות הפוסקים ולחדש חידושים על פיהם בלי לעיין במקורות שעל פיהם נכתבו. ונדמה שגם בנדו"ד העיין במקורות הלשוניות של אדה"ז יגלה לנו ביאור דברי אדה"ז, וכדלקמן.

ביאור דברי אדה"ז שהקראים "קלקלו מעשיהם ביותר"

מש"כ אדה"ז "שהקראים עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר" – מקורו בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשצו בסופו)¹¹⁸. הרדב"ז שם מצטט את דברי הרמב"ם בתשובה בנוגע לקראים (מהדורת בלאו סי' תמט): "מעולם לא נמנעו רבותי ע"ה מלמול את בניהם של קראים בשבת, כי אפשר שיחזרו אל המוטב ואין מעבירין עליהם. ודברים הללו באלו שבבבל וכיוצא בהם, שמלין כדת חכמים וכמנהגותיהם, ובמוהל הממונה בבית דין, ומתכנסין לבתיהן תלמידי חכמים, ומתפללים כמנהג שלנו, ואין משנין מזאת כלום. אילו דברי ר' יהודה ורבי' האיי גאון זצ"ל". וע"ז כתב הרדב"ז: "נמצאת למד כי בקראין הדרים אצלנו בזמן הזה לא נמצא בהם אחת מכל המדות שהזכיר הגאון ז"ל, כי בכל יום מוסיפין גרעון הם ואינם מלין את בניהם כדת שהרי אינם פורעין וקימא לן מל ולא פרע כאלו לא מל, ואינם מלין במוהל שלנו, ואין מכניסין בבתיהם ת"ח, אדרבה בורחין מהם כבורח מן הנחש ואדרבה, ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים, כי המחברים האחרונים כגון אהרן וחביריו השיאו אותם עון אשמה ואין מתפללין כמנהג שלנו כלל ואינם אומרים י"ח . . , הרי שהם משונים בכל דבריהם ולפיכך אסור למול את בניהם בשבת . . והדבר ברור כי אלה הקראין הנמצאים היום אצלנו מחללים המועדות בגלוי ראש וחוצפה רבה ועושים כל מיני מלאכה בהם, ולכן אין ראוי להתנהג עמהם כאשר היה בזמנים הקודמים".

118 תשובה זו נדפסה בדפוסים הישנים בשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי, אבל נשמטה בדפוסים החדשים. ויש לתקן הציין בשו"ע אדה"ז (ציין תשעד) ולציין לשו"ת הרדב"ז ככפנים. וכיון שזה תשובה מאד ארוכה כדאי להוסיף: "בסוף הסימן", כדי להקל על הקורא למצוא את הדברים.

שוב מעתיק הרדב"ז עוד תשובה מהרמב"ם (שם סי' תמט): " . . אלה הקראים השוכנים פה . . ראויים הם . . להתקרב אצלם במעשה יושר ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום, כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות, ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור, וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותי' ע"ה הקדושים התנאים חכמי המשנה והתלמוד . . במי שכופר בכל חוקי הגוים ומודה בא-ל יתעלה שמו, שמותר לנו לשאול בשלומם ואפי' בבתיהם. אך אם מחללים בגלוי ראש מועדי ה' המקודשים בימים הקבועים לנו, אסור לבר ישראל לבקרו ליום הקבוע להם במה שבדאו מלבם . . " . וע"ז כותב הרדב"ז: " . . הדבר ברור כי אלה הקראין הנמצאים היום אצלנו, מחללים המועדות בגלוי ראש וחוצפה רבה, ועושים כל מיני מלאכה בהם. ולכן אין ראוי להתנהג עמהם כאשר היה בזמנים הקודמים".

הש"ך (סי' קנט סק"ו) מציין כל זה בקצרה: "כתב שם שהקראים שבזמן הרמב"ם היה בהם כמה מעלות טובות, משא"כ בקראים שעכשיו שקלקלו מעשיהם" (אמנם שם סי' רסו סק"ז מעתיק את דברי הרדב"ז באריכות, וראה עוד שם סי' ב סקכ"ד, סי' רסז סקנ"ט). ולפי הנ"ל מתבאר כוונת הש"ך ואדה"ז בהל' רבית, שר"ל שבזמן הרמב"ם היו הקראים מוכנים להתנהג בהתאם לדרישת חכמי הדור, ואף היו מכבדים את הרבניים ומורי ההלכה. אבל כעבור זמן נתקו את עצמם לגמרי מהיהודים הנאמנים למסורת חז"ל, והתחילו להתנהג בכל דבריהם כפי שיטותיהם המיוסד על הכחשת התושבע"פ, וכיון שנעשו ככת בפ"ע שיצא מן הכלל לגמרי, הנה החליטו (בלשון הרדב"ז) ש"אין ראוי להתנהג עמהם כאשר היה בזמנים הקודמים". [ולהעיר שהרדב"ז אינו דן כלל בענין ההלוואה ברבית.]

ביאור דברי אדה"ז שהקראים "כאלו כופרים בכל התורה"

ומש"כ אדה"ז: "לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה" – מקורו בתשובת רבינו שמשון¹¹⁹ שנעתקה בשו"ת מבי"ט (ח"א סי' לח). רבינו

119) ויש לתקן הציון בשו"ע אדה"ז (ציון תשעו), שהרי המעיין במבי"ט יראה ברור שמדובר בתשובת רבינו שמשון, וכפי שצוין בראש הסימן: "תשובה לרבי' שמשון ז"ל", אלא שבסוף נכתב: "ע"כ העתקתי תשובה זו מכתובת יד החכם כרבי משה ביסודו יצ"ו שהעתיקה הוא

שמשון כותב שם: "ששאלתם אם מותר להתחתן עם הקראים ולהתגאל בפת בגם אם לא, הא לא צריכא רבא כי אומה זו טיבה מה, מאחר שעוברים על התורה שבעל פה . . . [ו] כל המחלל את המועדות כאלו מחלל את השבתות . . . [ו] כל השומר את השבת אפי' עובד ע"ז כאנוש מחול לו, ששבת שקולה כנגד כל המצו', ואלו הקראי' המחללים את המועדות, כאלו מחללים שבתות וכאלו כופרים בכל התור' כולה, ויינם יין נסך כמומרים . . . [ו] מנדין על המדבק בהם, שמרבה פסולין בישראל . . . ומאחר שאלו חייבי כריתות הם כל ימיהם, אסור להחיותם . . . "הש"ך שם מביא דברי רבינו שמשון בקצרה: "גם בתשובת רבינו שמשון . . . הפליג מאד בגנות הקראים, וכתב שהם כאלו כופרים בכל התורה כולה ואסור להחיותם כו' . . . "ומעתה מתבארים כוונת הדברים: רבינו שמשון קובע שהקראים שעוברים על התורה שבע"פ הרי זה חמור בדיוק כמו אם היו עוברים על התורה שבכתב, ועל כן אסור להחיותם.

והנה שיטתו של רבינו שמשון אינה תוצאה מזה "שהקראי"ם עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר", שהרי זה בא מעצם היותם קראים שאינם מאמינים בתורה שבע"פ. אבל דעת היש אומרים מתפרש ככה, שכיון "שהקראי"ם עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר", כלומר כיון שהם התנתקו לגמרי מעדת שומרי תומ"צ כהלכה, ואדרבה מתחזקים יותר ויותר בשיטותיהם ובמנהגייהם ו"מחללים המועדות בגלוי ראש" ו"פקרי בחציפותא", כדברי הרדב"ז, על כן למרות שהם תינוקות שנשבו אנחנו מקבלים שיטתו של רבינו שמשון שאסור להחיותם, וע"כ מותר להלוותם ברבית.

ויזמתק ע"פ מה שהארכתי בארוכה (במאמרי שב'אור ישראל' גליון נד עמ' קטז-קיט) דודאי מבחינת ההלכה כשלעצמו יש מקום להקל, אלא שאחרי שהתרחקו לגמרי מהתורה המסורה לנו, סבר רבינו שמשון שצריך לפסול את חזקת כשרותם כדי להרחיקם מכלל ישראל. וכך מתבארים גם דברי הש"ך שהוא י"א שבשו"ע אדה"ז, שכיון "שהקראי"ם עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר", על כן ראוי להרחיקם לגמרי "ואסור להחיותם, ואיסור רבית תלוי במי שמצווין להחיותו".

בשלוניקי במדרש דון שמואל בנבש"ת ז"ל", ואין הכוונה שוהי "תשובת רבנו שמואל בנבש"ת", אלא שהתשובה נעתקה במדרשו.

ביאור דעת היש אומרים

והנה הר"י בירנבאום שם (עמ' 68 הערה 5) מתקשה בדעת היש אומרים "כדי שלא ליצור מחלוקת במציאות האם כותים בזמן הזה קלקלו מעשיהם ביותר או לא", ראה שם שנדחק. ולפי הנ"ל דבריהם מובנים בפשטות, שזה קלקלו ונתרחקו ממסגרת ההלכה ושומריה ה"ה דבר שבמציאות, והיש אומרים מחדשים שבמקרה כזה יש חיוב להרחיקם לגמרי ואסור להחיותם, ובוה חולק דעה זו על הדעה הראשונה.

עוד שאל הר"י בירנבאום שם (עמ' 68): "אינו מובן, דאם העניין של 'אבותיהם הדיחו אותם' נחשב כאונס ומגן עליהם באיזה מדה, מדוע כשבאיזה דור הם מתקלקלים הרבה – בניהם לא יחשבו לאנוסים ע"י אבותיהם גם על קלקול המרובה הזה?". ולפי הנ"ל ניחא, דודאי שמבחינה הלכתית גרידא היה אפשר להקל בדיניהם, אלא דדעת היש אומרים דאחרי שנתקלקלו כ"כ הרבה חייבים חכמים להרחיקם מעדת ישראל, שלא יבואו לאמשוכי אבתרייהו.

ולפי כל הנ"ל יוצא שמש"כ אדה"ז: "לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה", אינו בא ללמד למה אין הקראים בגדר תינוקות שנשבו, שהרי רבינו שמשון אינו מדבר כלל מסברת תינוקות שנשבו, ואדרבה כל עצמו בא להדגיש ולומר שאין חילוק בין הכופרים בתורה שבע"פ או בתורה שבכתב, ושכל מקרה צריך להרחיקם מכלל ישראל.

ביאור דברי אדה"ז אודות הכותים "שנתקלקלו הרבה"

והנה כתב אדה"ז (הל' שחיטה סי' ב קו"א סקי"ד) בנוגע לכותים: "מתחלה היו גרי אמת. ואחר כך נתקלקלו וכפרו בהרבה תורה שבעל פה, רק שבשחיטה החזיקו בה בכל הלכותיה שבעל פה . . והיה מותר לאכול משחיטתם . . ואחר כך בימי חכמי הגמרא נמנו עליהם חכמים ועשאום כנכרים גמורים לכל דבריהם, לפי שנתקלקלו הרבה, וגם מצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה . . ."

ושואל הר"י בירנבאום שם: "ויש לעיין בחילוק בין 'נתקלקלו וכפרו בהרבה תורה שבע"פ' ל'נתקלקלו הרבה' . . ."

וי"ל בדרך הנ"ל, דהנה בגמ' חולין (ה, ב-ו, א), מבואר, שרבן גמליאל ובית דינו נמנו על שחיטת כותי ואסרוה, ורבי מאיר גזר לאסור יינם של כותים. וזאת, לפי [שהבחינו שמקדשים את הר גריזים, ובדקו ו]דמות יונה

מצאו להן בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה (ונעשו מומרים לעבודת כוכבים. רש"י). ברם, גזירותיהם אלו לא נתקבלו באותה תקופה. בימי האמוראים נתגלה שוב שהכותים אינם שומרי תורה, והלך רבי יצחק וספר דברים לפני רבי אבהו, והלך רבי אבהו וספר דברים לפני רבו, רבי אמי ורבי אסי, ולא זזו משם עד שעשאוּם גוים גמורין. אסרו את שחיתתם ואת יינם ועוד. כלשון הגמרא שם: אינהו (רבן גמליאל ורבי מאיר) גזור ולא קיבלו מינייהו, אתו רב אמי ורב אסי וקבלו מנייהו. ופרש"י: "כדורו של רבי מאיר לא רצו לקבל עליהם לפרוש מן הכותיים, לפי שהיו רגילים בהם. ובדורו של רבי אמי היה אפשר להם לפרוש".

ואולי י"ל דלזה כוונת אדה"ז ש"נתקלקלו הרבה", כלומר שכבר חל ניתוק בין היהודים לכותים, שהוציאו עצמם לגמרי מן הכלל והפסיקו את הקשר בינם לבין היהודים שומרי מצות, וזו היתה הסיבה לגזירה שעשאוּם גוים גמורין¹²⁰.



בעל שקיבל שבת קודם אשתו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר רוב – וועסט בלומפילד, מישיגן

באגרות משה או"ח חלק שלישי סי' לא דן בדין בעל שקיבל עליו שבת מבעוד יום, אם האשה נמי נאסרה במלאכה.

עיינ בסוף התשובה שכתב "והנכון לע"ד, דאם מה שקבלו שבת בבית הכנסת שמתפלל הבעל הוא לכוונת מצוה לקדושת השבת שיהיה תוספת יותר גדול בשביל חשש שלא יבואו להתאחר במלאכה והוא מנהג קבוע שם, הוא בדין מנהג שעל האשה להתנהג במנהגי הבעל כשיש חלוקים בין מקום האשה למקום הבעל, כדבארתי בתשובה שהאשה שנעשית ברשות הבעל היא בדין מי שהלך ממקום אחד למקום אחר ודעתו שלא לחזור שהוא בדיני המקום שבא לשם בין לחומרא בין לקולא, שהרי מקומה קבוע לחיות אצל הבעל, וממילא מוכרחת לקבל שבת כמנהג מקום בעלה, ואף

120) וכדאי להעיר, שאדה"ז מקדים את ה"נתקלקלו הרבה" שבימי האמוראים, למה ש"מצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדין אותה" שבימי התנאים. וצ"ע.

שלא קיבלה היא נמשכת גם בע"כ ואסור לה לעשות אפילו מלאכת עצמה.

ואם רק נזדמן שבשבת זו החמירו מאיזה טעם לקבל שבת קודם אין זה בדיני מנהג ולא נמשכת אחר הבעל ומותרת במלאכת עצמה בפשיטות, ובמלאכת הבעל אף שאין לאוסרה בברור מן הראוי להחמיר כדלעיל.

ואם אינו לכוונת קדושת השבת אלא משום שאין רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלם בימי החול כמו שהוא בהרבה בתי כנסיות במדינה זו, וכדחזינן שרק בימות הקיץ שהימים ארוכים עושין כן ולא בימות החורף שהימים קצרים, אין זה כלל בדיני מנהג ולא נאסר אלא הבעל שקבל כבר שבת שמ"מ היא קבלה אף שאינה לשם מצוה, אבל האשה לא נאסרה מותרת במלאכת עצמה בפשיטות, ובמלאכת הבעל שעכ"פ חלה קבלתו עליו מן הראוי להחמיר, כדלעיל".

אבל עיין בשו"ע רבינו סי' רסג קו"א ס"ק ב ד"ה ותתנה כו' שכותב רבינו "ולדעת העולת שבת צ"ל כמ"ש בפנים דהא ודאי האישה אינה אלא שלוחו של הבעל כמ"ש העולת שבת ס"ג וכן בדין דעיקר הטלת שלום בבית עליה דידיה רמיא שהוא בעל הבית כו".

ולכאורה, כיון שרבינו מקבל דעת העולת שבת שאשה המדלקת היא שלוחה של הבעל, היאך יכולה היא להדליק נרות שבת בשליחות, אם הוא כבר קיבל עליו שבת?

ולכאורה י"ל, עפמ"ש כתב רבינו (שם, סכ"ה) שמי שקדם וקיבל שבת מותר לומר אפילו לישראל חבירו שלא קיבל עדיין שבת שיעשה לו מלאכה, דכיון שלחבירו מותר, אין באמירתו אליו איסור כלל, וא"כ גם כאן יהיה מותר לאשתו להיות שלוחו להדלקת נרות שבת.

אבל צ"ע אם יש לחלק בין שלוחו של אדם כמותו בזמן שאדם מבקש מחבירו לעשות פעולה עבורו, לבין היכא שאדם צריך למנות אדם לעשות מצוה עבורו, דבמקום שאדם מבקש מחבירו לעשות פעולה עבורו אבל אינו ממנה אותו להיות שלוחו, בזה אמרינן שמותר למי שקיבל שבת לבקש מחבירו שלא קיבל שבת עדיין לעשות מלאכה עבורו. אבל באשתו שמדלקת בשליחות בעלה יש מקום לחקור אם זה מותר אם בעלה כבר קיבל שבת.

ומלשון רבינו בקו"א ס"ק ח' משמע, שדעת רבינו שבשעה שאדם מבקש מחבירו לעשות מלאכה עבורו נקרא שליח גמור, וא"כ כמו שבשו"ע מתיר למי שקדם וקיבל שבת לבקש מחבירו שלא קיבל שבת לעשות מלאכה, כמו כן יכול האיש שקיבל שבת כבר לצאת חיובו של הדלקת נרות שבת ע"י הדלקת אשתו שמדלקת מאוחר יותר, וההיתר של האגרות משה שייך גם לדעת רבינו, אפילו במקום שהחמיר אג"מ. דהרי כנ"ל, ס"ל לרבנו ששליח רשאי לעשות פעולה עבור משלחו, אפילו במקום שלמשלחו אסור לעשותה, מכיון שהוא מותר בה.



הזמנה לבית חב"ד לשבת

הרב יהודה לייב נחמנסון

כולל דיינות אור יעקב, רחובות
מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. ידוע הכלל שהנותן לחבירו דבר-איסור שאינו יכול להשיגו בעצמו, עובר הנותן על איסור לפני עיור מדאורייתא, ואם יכול המקבל להשיגו בעצמו עובר הנותן רק איסור דרבנן משום מסייע לעוברי עבירה (ראה שו"ע אדה"ז סי' שמז ס"ב-ג).

לפי זה מובן שלהזמין לשבת יהודי שאינו שומר תומ"צ לע"ע תוך ידיעה שיבוא בחילול שבת, אינו שייך לאיסור לפני עיור אלא לאיסור מסייע מדרבנן, שהרי הלה יכול לנסוע בשבת אף ללא הזמנתו וההזמנה רק "מסייעת" לו בכך שמעודדת אותו לבוא בידועו שמצפים לו כאן. ועד"ז כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ג אות ה) בענין לקיים ברית בשבת כשהמוזמנים מחללים שבת במלאכות שונות, וכתב בתו"ד: "שהדבר-איסור משיגים מבלעדי המושיט והוא נמצא אצלם, שליכא בכהאי גוונא לאו דלפני עיור". וכ"ה בשו"ת מגדל צופים (ח"ב סי' לא), שלהזמין יהודי שאינו שומר תומ"צ לסעודה אף שמן הסתם יאכל ללא ברכה, אין בו אלא משום מסייע, מאחר שיכול לאכול כך בביתו. ע"כ.

כשיש לתלות בהיתר כלשהו אין איסור מסייע

ב. והנה בענין מסייע כתב אדה"ז (שם ס"ד): "אסור להשאיל כלי מלאכה בשבת לישראל החשוד לעשות מלאכה בשבת, אפילו הוא כלי המצוי לו לשאול במקום אחר. ואם יש לתלות שיעשה בו מלאכת היתר

מותר להשאילו אם הוא כלי המצוי, אבל אם אינו מצוי אסור להשאילו לו אלא אם כן יש בו משום דרכי שלום. אבל אם אין לתלות שיעשה בו מלאכת היתר, אסור להשאילו לו אפילו במקום שיש בו משום דרכי שלום."

לפי זה, אם יש לתלות שהמוזמן לא יחלל שבת עקב הזמנתו, מותר להזמין, אך אם "אין לתלות" שלא יחלל אסור להזמין משום מסייע לדבר עבירה. מצב של "אין לתלות" יתכן בב' אופנים: (א) שמפאת המרחק אי אפשר שיבוא ברגל, והמוזמן אינו מציע לו ללון בקרבת מקום. (ב) אם המוזמן "מודיע" מראש שיסע ברכב "אין לתלות" שלא יחלל¹²¹.

ג. בדברי אדה"ז לא נתבאר האם ההיתר להשאיל כאשר "יש לתלות שיעשה בו מלאכת היתר", הוא דוקא בתלייה קרובה או אפילו בתלייה רחוקה.

ולהעיר שהמגן אברהם (שם ס"ק ד) כתב: "ואסור להשאיל לאדם כלי מלאכה אם הוא חשוד לעשות מלאכה בשבת, אם לא שיש לתלות שיעשה בה מלאכת היתר, ודוקא בדבר המצוי אבל בדבר שאינו מצוי אסור אם לא מפני דרכי שלום, עיין בגיטין דף (ס"ה) ס"א ובתוספות". ובמחצית השקל ביאר דבריו: "רצונו לומר שאותו דבר שתולין בו להיתר הוא דבר המצוי". ומקור הדברים בתוספות דגיטין (סא, א ד"ה משאלת) שציין המג"א כדלהלן. וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק ז). אבל אדה"ז כתב בסתמא "ואם יש לתלות שיעשה בו מלאכת היתר מותר להשאילו", ולא פירט לאיזה סוג "תלייה" כוונתו.

והנה בש"ס מצאנו ב' דוגמאות שבהן הותר לסייע מטעם ש"יש לתלות" בהיתר: א. במסכת שביעית (פ"ה מ"ח) תנן: "בית שמאי אומרים לא ימכור לו פרה חורשת בשביעית ובית הלל מתירין מפני שהוא יכול לשחטה". ב. בירושלמי גיטין (פ"ה ה"י) איתא: "משאלת אשה לחבירתה החשודה על השביעית נפה וכברה ריחיים ותנור כו' אני אומר נפה לספור בה מעות, כברה לכבור בה חול, ריחיים לטחון בה סממנין, תנור להטמין בו אונין של

121 ראה רמב"ם (ה' שמיטה ויובל פ"ח ה"ו): "ומוכר לחשוד פרה חורשת בשביעית שהרי אפשר לשחטה ומוכר לו שדהו שהרי אפשר שיובירה כו' וכולן בפירוש אסורים". הרי שכשאומר בפירוש שקונה על דעת לעשות מלאכה אסורה אסור למכור לו, דבכהאי גוונא אין לתלות שיעשה באופן המותר.

פשתן". ומובן בפשטות שהתלייה של "פרה לשחיטה" יותר קרובה מהתלייה של "נפה לספור בה מעות" וכיו"ב.

ונחלקו הראשונים האם משום שהתלייה של "נפה לספור בה מעות" פחות שכיחה, יש להתייחס אליה כתליה גרועה שניתן פחות לסמוך עליה להלכה, או לא -

התוספות בגיטין (סא, א ד"ה משאלת) כתבו: "בירושלמי דקאמר אני אומר נפה לספור בה מעות כברה לכבר בו חול ריחים לטחון בו סמנין תנור לטמון בו אונין של פשתן, משמע דמיירי דאין לו תבואה של היתר למיתלי בה, וההיא דירושלמי לא הוה תלייה גמורה כפרה לשחיטה, דאם כן בלא דרכי שלום נמי הוה שרי". מבואר שלדעת התוס' התלייה של "נפה למעות" היא גרועה ואין לסמוך עליה אלא משום דרכי שלום, אבל "פרה לשחיטה" היא תלייה גמורה המועילה אף בלא דרכי שלום. וכן כתב הר"ש בפירושו למשנה (שביעית פ"ה מ"ט);

אבל הרשב"א (גיטין שם) כתב: "משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית וכו'. קשיא לי, דהא תניא כו' לא ימכור לו פרה החורשת בשביעית ובית הלל מתירין מפני שיכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך, דאלמא אי ליכא למיתלי אסור. וי"ל דהכא נמי איכא למיתלי, והכי גרסינן בירושלמי כו' אני אומר נפה למפזר בה מעות כברה למיכבר בה חול כו'. ואם תאמר, ואם כן אמאי קתני הכא וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום, והא אמרינן התם דאף במכירה דליכא מפני דרכי שלום כי איכא למיתלי מותר. י"ל דהכא כיון דלית ליה הנאה מיניה, אי לאו משום דרכי שלום אף על גב דהוה לי למיתלי לא הוה לי לעיולי נפשיה בספקא ותרתי בעינן, אבל התם במכירה כיון דאיכא למיתלי התירו לו לצורך עצמו". כלומר, הרשב"א מבאר שלהשאיל נפה התירו רק מפני דרכי שלום כי אין למשאיל כל תועלת בהשאלתה, ואילו למכור פרה התירו אף ללא דרכי שלום מפני שיש למוכר רווח ממכירתה. ומכך שהרשב"א אינו מחלק בפשטות כדברי התוספות ש"פרה לשחיטה" היא תליה שכיחה ולכן מותר אף ללא דרכי שלום ואילו "נפה למעות" היא תליה רחוקה ולכן אין לסמוך עליה אלא מפני דרכי שלום, משמע שסובר שיש לסמוך על תליה רחוקה כמו על תליה קרובה. וכדבריו כתבו הריטב"א (בחידושו לגיטין שם) והרמב"ן (בחידושו לעבודה זרה טו, ב).

והנה דברי אדה"ז הנ"ל (סי' שמז ס"ד) אינם עולים לא כהתוספות ולא כהרשב"א. דלהתוספות דרכי שלום נצרך כתוספת לתליה שאינה גמורה דנפה, ולהרשב"א הוא נצרך כתוספת להשאלה, ואילו אדה"ז לא חילק כלל בין תליה גמורה לשאינה גמורה, ולא בין שאלה למכירה, אלא חילוקו הוא כנ"ל: בכלי מצוי שאין בו אלא "מסייע" אין צורך בדרכי שלום, ובכלי שאינו מצוי שיש בו "לפני עיור" יש צורך בדרכי שלום. וכבר נתחבטו האחרונים לבאר את מקור וסברת אדה"ז בחילוק זה (ראה מנחת פתים אה"ע בהוספות לאו"ח סי' שמז דף נו, ד. טל נתן עמ' שעז. קובץ כבוד חכמים עטרת פז עמ' רפ. קונטרס מקוה ישראל ה' עמ' רח).

ומאחר שמתוך דברי אדה"ז אין הכרעה ברורה לאיזו סוג תלייה התכוין, והאם סבירא ליה כהתוספות או כהרשב"א, מסתבר שב"מסייע" דרבנן כנ"ל יש להקל כהרשב"א וסיעתו שגם תליה גרועה מועילה¹²².

ומסתבר שתליות רחוקות הדומות לתלייה של "נפה לספור בה מעות" שניתן להקל בגללן, היינו כמו שכתב בספר נתיבים בשדה השליחות (עמ' רטז): "כגון אולי יבוא ברגל, אולי יתאכסן על שבת קודש באיזור הקרוב, וכיוצא בזה" (אלא שהוא צידד להקל כן מטעמים אחרים, עיי"ש).

קודם זמן האיסור אין איסור מסייע

ד. עוד יש לשים לב לדיוק לשון אדה"ז הנ"ל: "אסור להשאל כלי מלאכה בשבת לישראל החשוד לעשות מלאכה בשבת". משמע שהאיסור הוא להשאל "בשבת" דוקא, אבל קודם השבת מותר.

ולהעיר שבמג"א (סי' שמז ס"ק ד) – שהוא מקור דברי אדה"ז – לא מוזכר שמשאל בשבת, וז"ל: "ואסור להשאל לאדם כלי מלאכה אם הוא חשוד לעשות מלאכה בשבת". ומשמע שאפילו ביום חול אסור להשאל. ומכך שאדה"ז הוסיף על דבריו וכתב "להשאל כו' בשבת", משמע שסובר שבחול מותר להשאל.

סמך לזה יש להביא מדברי התורת זרעים, שעל דברי המשנה (שביעית פ"ה מ"ו) "אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית וכו'" – כתב

122 וגם כשהכלי אינו מצוי לשואל להשיגו במקום אחר, שאז יש בו משום לפני עיור מדאורייתא, מכל מקום תועיל לדעת אדה"ז תליה הדומה לנפה לספור בה מעות. מאחר שבלפני עיור מצריך אדה"ז לצרף התנאי של דרכי שלום, כנ"ל, ובדרכי שלום מסכימים גם התוספות שאף תליה גרועה דוגמת נפה לספור בה מעות מועילה.

בוה"ל: "משמע דוקא בשביעית אבל קודם שביעית מותר למוכרן לחשוד על השביעית, ואין כאן משום מסייע ידי עוברי עבירה כיון דאכתי הוי לפני זמן איסורא, וכדתנן במסכת מעשרות פרק ה' משנה ג' דמותר למכור פירותיו לאינו נאמן על המעשרות ולחשוד על השביעית קודם שיגיעו לעונת המעשרות. אך נראה דלענין שאלה ושכירות גם לפני שביעית אסור להשאיל או להשכיר להם אותם הכלים המיוחדים לעבירה, דכיון דשאלה ושכירות לא קניא נמצא שמשתמש בשביעית בכלים שלו ואז נחשב למסייע יד עוברי עבירה, וכן משמע ממגן אברהם סימן שמ"ז דאסור להשאיל כלים לפני השבת למי שחשוד לעשות בהם מלאכה בשבת". כלומר, הוקשה לו ממשמעות המשניות הנ"ל שדוקא כאשר זמן האיסור כבר הגיע אין למכור לחשוד, על משמעות המג"א הנ"ל שגם קודם השבת אסור להשאיל כלי לחשוד. ועל כך מתרץ, שלמכור קודם שהגיע זמן האיסור מותר, אבל להשאיל אסור (ראה חוט שני שמיטה פ"ח ס"ק יא).

אבל מדברי אדה"ז הנ"ל משמע שלא ס"ל חילוק זה בין מכירה לשאלה, דמכך שהדגיש שהאיסור "להשאיל" כלים לחשוד הוא "בשבת" משמע שקודם השבת מותר להשאילו, והוא כנראה על יסוד משמעות המשנה שביעית ומעשרות הנ"ל שקודם זמן האיסור מותר למכור לחשוד.

לפי זה נראה שלאדה"ז קודם השבת מותר להזמין יהודי גם אם "אין לתלות" שיבוא בהיתר, ואין בוה משום מסייע (וכן כתבו בדעת אדה"ז - קובץ תורת המערב עמ' קנט. אגורה באהלך סי' מד. קובץ אור ישראל נב עמ' ¹²³ל).

(123) ראה שו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפד) שכתב בשם שו"ת כתב סופר ושו"ת בנין ציון "דליכא איסור אא"כ בשעת סיועו עושה האיסור מיד, אבל באינו עושה האיסור מיד שרי". אכן מדברי אדה"ז הנ"ל שהשואל רק "חשוד לעשות מלאכה" בכלי, משמע שאינו משתמש בו "מיד" אלא לאחר זמן, ומ"מ אסור להשאילו כשאין לתלות שישתמש בו בהיתר אף כשאין בוה אלא משום מסייע מדרבנן, משמע שלדעתו נתינה קודם עשיית האיסור הוי צד היתר. וכך משמע גם מדבריו בהלכות רבית (ס"ג): "ואסור להתעסק בין לזה ומלוה ברבית וכל מי שהיה סרסור ביניהם או שסייע את אחד מהם או הורהו מקום ללות או להלוות. . אסור מדברי סופרים מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה". דמלשונו "או הורהו מקום ללות" משמע שאינו לווה מיד, ומ"מ יש בו מסייע (וכן הבין בדעת אדה"ז בשו"ת מגדל צופים ח"ב סי' לא עמ' קלד).

והחילוק בין סיוע קודם חלות זמן האיסור - שמותר, לסיוע בזמן האיסור קודם עשייתו - שאסור, מובן בפשטות. דקודם זמן האיסור עדיין אי אפשר לעשותו, ובמצב זה לא גזרו חז"ל על מסייע. משא"כ בזמן האיסור גזרו אף קודם העשייה בפועל.

מותר לסייע בתורת צדקה לשוגג באיסור דרבנן

ה. צד נוסף ישנו להקל כשהחילול שבת הוא באיסורים דרבנן. והוא ע"פ המבואר בשו"ע או"ח סימן קסט (ס"ב): "לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך", וברמ"א: "ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה", והמג"א (ס"ק ו) מסייג הקולא: "ונראה לי דאם יודע בודאי שלא יברך אסור", ובפמ"ג (א"א ס"ק ו) כתב על חומרת המג"א: "ומב"ח משמע אף שיודע שלא יברך שהוא עם הארץ לא יבטל מצות צדקה, יש לומר דווקא בעם הארץ, הא מחמת רשעות לא יתן לו", וביאר המשנ"ב (ס"ק יא) בכוונתו: "אם יודע בודאי שלא יברך אסור ליתן לו אף בתורת צדקה, ודוקא אם מתוך רשעתו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך לא נפקע מצות צדקה בשביל זה". ומבואר שהפמ"ג מתווך ומכריע בין הב"ח והמג"א, שכשאינו מברך בזדון אין לתת לו אם ודאי לא יברך, וכשאינו מברך לאונסו כגון עם הארץ מותר לתת לו בתורת צדקה (וכ"כ האליה זוטא ס"ק ב. וראה שו"ע אדה"ז סי' קסג ס"ב. סי' קסט אינו נמצא בשו"ע"ר).

לפי זה בנידוד"ד, גם אם ידוע שהמוזמן יבוא בחילול שבת, מאחר שהוא אנוס בדעתו – וכדברי הרבי (שערי אהב"י עמ' רפט): "בנוגע לדורנו זה שאלה שלעת עתה אינם מקיימים תומ"צ הם תינוקות שנשבו ודינם מפורש בפסק דין הרמב"ם" – ומאידך, הזמנתו היא צדקה רוחנית לקרבו לה, ע"כ נראה שמותר להזמין להכרעת הפמ"ג והמשנ"ב.

אמנם, מאחר שבשו"ע שם מדובר לענין אכילה בלא נט"י או ללא ברכה, שהם עבירות דרבנן (ראה פמ"ג שם משב"ז ס"ק ג), על כן אין ללמוד מזה לנדו"ד להתיר במסייע לאיסורים דאורייתא כנסיעה במכונית בשבת, אלא דוקא לאיסורים דרבנן בלבד כגון שהמוזמנים מגיעים ברכיבה על אופניים שאיסורה משום עובדין דחול (ועוד – ראה ילקוט יוסף שבת ח"ה סי' שלז הערה ג), והוא במקום שיש עירוב או שעכ"פ אין רחובות שבוקעים בהם ס' ריבוא ש"נתפשט המנהג במדינות אלו להקל" להחשיבם ככרמלית ולא כרשות הרבים (שו"ע אדה"ז סי' שמה סי"א).

בנדון דידן אין איסור מסית

ו. עד כה דיברנו באיסור מסייע. אבל לכאורה בנדו"ד יש לדון אף משום איסור "מסית", דמאחר שהמוזמן שיודע שהמוזמן יסע במכונית, הרי הוא כאילו מסיתו לחלל שבת. וכמו שכתב בזה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' צט): "להזמין את הרחוקים באופן שאי אפשר שיבואו בלא חלול שבת

ודאי אסור . . שהרי הוא עוד באיסור מסית . . כמפורש בסנהדרין דף כ"ט . . ואם אינה בלשון הזמנה אלא סתם הודעה . . מסתבר שאין בזה דין מסית" (וראה עוד דבריו בענין זה: שם ח"ב סי' ז. ו"ד ח"א סי' קמט. שם ח"ד סי' יג).

ובאמת כבר נחלקו הראשונים האם שייך "מסית" בשאר עבירות חוץ מעבודה זרה: דהנה בסנהדרין (כט, א) אמרו שהנחש הקדמוני נחשב "מסית". וביד רמ"ה ביאר דהיינו "מסית דעלמא" ו"מסית דכל התורה כולה" שדינו קל מ"מסית דעבודת גלולים דחמיר". הרי שנקט שאיסור מסית מדאורייתא קיים גם בשאר עבירות (וראה ביאור מהר"י פערלא לסה"מ לרס"ג ח"ג עונש כד-כה ד"ה וראיתי וד"ה ואמנם שהביא את היד רמ"ה וכתב שדבריו "תמוהים אצלי" ו"נפלאים בעיני"). לעומת זאת בפירוש הריב"א (מנחת יהודה, בדעת זקנים מבעלי התוספות) על הפסוק "כי עשית זאת" (בראשית ג, יד) הקשה מדוע נקרא הנחש "מסית" והרי דין מסית אינו אלא בעבודה זרה. ותירץ: "ויש לומר שהנחש היה מסית לעבודה זרה, דכתיב והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". מבואר מדבריו שאיסור מסית אינו אלא בעבודה זרה ולא בשאר עבירות. וכן הוא בחזקוני שם (וראה מהר"י פערלא שם ד"ה ואמנם).

ומסתבר שבמחלוקת כהאי גוונא כשאין בידנו להכריע יש לנהוג על פי הכלל ספיקא דאורייתא לחומרא, וכפי שכתב האגרות משה בפשטות.

אכן ראה ספר נתיבים בשדה השליחות (עמ' רכג) שהביא מכתב הרב חיים רפפורט שי': "אף אם ננקוט כשיטת הרמ"ה דאיכא איסור (וחומר מסויים ב)מסית בכל התורה ולא דוקא בעבודה זרה, עדיין יש מקום לומר דכל זה אינו ענין לנידון דידן במזמין יהודים לבא לבית הכנסת וכיו"ב בשבת קודש, שאין בכוונתו להסיתם לדבר עבירה ולהעבירם על דתם ועל דעת קונם ח"ו, אלא אדרבה הוא מזמיןם לדבר מצוה, וכוונתו לקרבם תחת כנפי השכינה".

ומצאתי ראייה לדבריו שמסית תלוי בכוונה, מדברי התוספות ישנים בכריתות (ד, א) בשם רבינו נסים: "הואיל וישנו בראיה. תימה מאי משני ממסית ומדיח, ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים, דכיון דמגדף ישנו בלב כל הני נמי הכי הוא". היינו שכמו שמגדף נחשב "ישנו בלב" כך גם מסית נחשב "ישנו בלב". ובגדר "ישנו בלב" במגדף פירש רש"י שם (ג, ב): "עיקר איסורו תלוי ברוע לבו, ידע למי גידף כו' עיקר איסורו במחשבת

הלב כו' ומה שמדבר אינו אלא משמיע איסורו". ואם כן, לדברי התוספות ישנים שגם מסית "ישנו בלב" נמצא שעיקר איסורו הוא ברוע לבו ומחשבת לבו ולא בדיבור עצמו.

ולכן בנדו"ד שהכוונה לקרב המוזמן לתומ"צ, אף אם ברור שבגלל זה יחלל שבת, אין זה בגדר "מסית" כלל (ודלא כהאגרות משה).

מניעת חילול ה'

ז. עד כה נתבאר שאין לחוש בנדו"ד לאיסור מסייע או מסית. אכן מדברי הרבי משמע שיש לחוש לענין נוסף. דבאגרות קודש (חי"ד עמ' צה) כתב בזה"ל: "בשאלתו איך לתקן את מה שקרה בשמחת תורה, אשר בין הבאים להשתתף בהקפות דישיבת אהלי יוסף יצחק היו אחדים שבאו במכונות כו', התיקון בזה פשוט, ולפלא שגם בשנה זו לא עשו זה, והוא שאיזה ימים לפני מועד כהנ"ל ידפיסו מודעה בעיתונים (ומה טוב ביחד עם ההודעה על דבר זמני ההקפות וכיו"ב), אשר בוודאי פשוט וידוע איסור נסיעה במכונה בשבת וי"ט, והסתירה שמייניה וביה להשתתף בעניין תורני באופן היפך התורה".

והנה מהצעת הרבי לפרסם מודעה על איסור הנסיעה בשבת "ביחד עם ההודעה על דבר זמני ההקפות", משמע שההזמנה להקפות היתה ע"י מודעות. ולעיל הבאנו מהאגרות משה שבאופן זה גם לדעתו אין איסור "מסית". ונת"ל שלדעת אדה"ז גם איסור "מסייע" אין באופן זה מכמה טעמים. וע"כ מסתבר שהחשש הנידון במכתב הרבי הוא (רק) ענין חילול ה' – שבעיני הרואים נדמה שמנהלי ישיבת חב"ד מאשרים חילול שבת וי"ט לצורך הקפות. ועל זה נתן הרבי את הפתרון הנ"ל: שהישיבה תפרסם מודעות על דבר איסור הנסיעה בשבת. שבאופן זה, גם אם יהיו שלא יראו מודעות אלו ויבואו במכונית, אין בכך חילול ה' מצד המזמינים, מאחר וכבר פרסמו שמעשה זה מנגד לדעתם.

ח. לאחרונה הביא הרב י.ש. שיחי' גינזבורג בגליון התקשרות (תתקכט עמ' 15) מעשה בזה"ל: "סיפר לי דודי, הרה"ח ר' צבי-הירש (העשק'ה) גנזבורג ע"ה (חבר הנהלת צא"ח בניו-יורק במשך שנים רבות): שאלו שלוחים את הרבי: האם ניתן להזמין יהודי לליל שבת, כשיודעים שהוא עלול לחזור הביתה ברכב? הרבי הפנה זאת למרא דאתרא דאז – הגרז"ש דבורקין ע"ה, שהורה: להכין הכול למבקר כדי שיוכל להישאר בפועל ממש אצל השליח בשבת; ואם אף על פי כן יבחר לעזוב בתוך השבת, אין

אחריותו עלינו. השאלה הגיעה כמה פעמים לרבי ותמיד הופנתה לרב, וגם התשובות חזרו לרבי. עד כאן".

גם כאן נראה שמה שהפריע לרב דבורקין אינו איסור מסייע או מסית, שאינם שייכים בנדו"ד כנ"ל, אלא הפריע לו ענין חילול ה' מצד השליח כלפי המוזמנים, שבהזמנתם הוא כביכול נותן להם "היתר" לחלל שבת לצורך הביקור בבית חב"ד (ולהעיר מאגרות קודש חכ"א עמ' נא-נב). ועל כן הורה שיזמנים לשבות אצלו, שאזי גם אם לא ייענו להזמנתו, הוא כבר מנע את החילול ה' מצידו כלפיהם.

ומובן שבמקרה זה לא די "להודיע" למוזמנים שאסור לנסוע במכונית בשבת (כעצת הרבי הנ"ל). כי כאשר ההזמנה היא באופן אישי אין תועלת ב"הודעה" זו, כי ממה-נפשך: אם המוזמן גר במרחק נסיעה, נמצא שהודעה זו היא כחוכא ואיטלולא; וגם אם המוזמן גר במרחק הליכה, הרי יתכן שלעת עתה אינו בשל דיו לטרוח בכדי להימנע מחילול שבת, ואזי ההודעה על איסור הנסיעה בשבת תגרום לו לא להגיע בכלל לבית חב"ד בשבת. ולכן הורה הרב שהשליח יציע למוזמנים להתאכסן אצלו בשבת, שאז ההודעה על דבר איסור הנסיעה לא תיראה כבדיחה בעיני המתגוררים במרחק נסיעה, ומאידיך היא תעודד את המתגוררים במרחק הליכה להתאמץ ולא לנסוע בשבת – בראותם עד כמה השליח טורח למנוע מהם איסור זה.

ומה שלא התייחס הרב דבורקין לענין חילול ה' כלפי הרואים והשומעים, יתכן שסמך שהכנת מקום לינה למוזמנים תגרום שבפועל כמעט לא יקרה שהמוזמנים יבואו במכוניות וממילא 'אין לחוש' לחילול ה' כלפי אחרים. או אפשר שתשובתו התייחסה לאורח בודד, שבכהאי גוונא גם אם בא בקביעות במכונית די לשדלו שלא יחנה בסמוך להבית חב"ד ואין הכרח לפרסם מודעות על דבר איסור הנסיעה, כדלהלן.

אך אין הכי נמי, אם יראה השליח שהדבר מצוי שבאים לבית חב"ד במכוניות למרות השתדלותו להכין מקום עבור המוזמנים ולמרות שהודיע להם באופן אישי שאסור לנסוע בשבת, בודאי שעליו לפעול למניעת חילול ה' כלפי הרואים והשומעים – על ידי פרסום במודעות על דבר איסור הנסיעה בשבת, או בדרשותיו לציבור.

כמו כן מובן בפשטות שעצת הרב דבורקין להכין מקום-לינה עבור האורחים אינה שייכת במקרה בו נשאל הרבי. כי כאשר ההזמנה להקפות

נעשית באמצעות מודעות ולא באופן אישי, וגם מפרסמים במודעות על דבר איסור הנסיעה במכונית בשבת ויו"ט, שוב אין חילול ה' מצד המזמינים לא כלפי הרואים והשומעים ולא כלפי המוזמנים עצמם.

ט. גם במקומות שלא ניתן לממש את עצת הרבי לפרסם על דבר איסור הנסיעה במכונית בשבת במודעות, מובן שחובה על השליח לעשות כל שביכלתו למנוע חילול ה', הן כלפי המבקרים והן כלפי הרואים: כלפי המבקרים – ע"י שיאמר לכל אחד מהם באופן אישי או בדרשה וכיו"ב את תוכן דברי הרבי הנ"ל: שמאחר ואסור לנסוע במכונית בשבת, מובנת הסתירה שיש בנסיעה כזו לבית חב"ד שכל ענינו חיזוק והפצת התורה ומצוותיה. וכלפי הרואים – אם למרות הנ"ל עדיין יש המגיעים לבית חב"ד במכונית – יש לשדלם לכל הפחות להימנע מלהחנות המכונית בסמוך להבית חב"ד, שעל ידי זה יפחת החילול ה' (ראה שו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' שנח). ואם לא מועיל כשאומר להם כן באופן אישי, עליו לחזור ולומר זאת ברבים (בדרשה וכיו"ב), שבאופן זה יתפרסם שביית חב"ד מתנגד לנסיעה בשבת ויו"ט.

[מה שהרבי לא דיבר על דבר שלילת החניה בסמוך לבית חב"ד, מובן בפשטות. כי שם ההזמנה היתה לאירוע מסויים (הקפות) על ידי מודעה, ומובן שלא יתכן לפרסם במודעה "שאלו שבאים במכונית יחנו בריחוק מקום", כי בזה כביכול נותנים מקום לעצם הנסיעה בשבת. אבל במצב שבפועל יש אנשים המגיעים בקביעות באופן זה, ומסרבים להימנע, יש לבקשם עכ"פ לחנות בריחוק מקום. וכמו כן כשמזמינים אדם באופן אישי, והוא מסרב להבטיח שלא יבוא במכונית, יש לומר לו שעדיף שלא יבוא בשבת ושכל אופן לעולם לא יחנה בסמוך להבית חב"ד משום חילול ה'].

י. לאחר שעשה השליח את הדברים הנ"ל, גם אם למעשה לא נענו לדבריו וממשיכים לבוא במכוניות ולהחנות ליד הבית חב"ד, מכל מקום הוא את חובתו מילא בהשתדלות למנוע חילול ה'; וכפי ששמע מדברי הרבי הנ"ל, שלאחר שהישיבה מפרסמת מודעה על דבר איסור הנסיעה בשבת ויו"ט, שוב אין לה צורך להתעסק בענין זה עוד. כי גם אם יהיו כאלו שבכל זאת יבואו במכוניות באיסור, מאחר והישיבה פירסמה שאין דעתה נוחה מכך שוב אין לחוש לענין חילול ה'.

[וראה עוד מה שכתב הרבי בהמשך לענין הנ"ל (אג"ק שם עמ' קנה):
 "אודות עניין ההקפות . . מובן אשר הקס"ד שבעתיד לא יעשו ח"ו קידוש,
 ולקצר ההקפות כו' וכו' - מופרכת, בהחלט הכי גדול".]

יא. הסברא נותנת שהצורך לפרסם מודעות על דבר איסור הנסיעה
 בשבת (כדברי הרבי הנ"ל) בכדי למנוע חילול ה' כלפי האחרים הרואים
 ושומעים, היינו דוקא כשישנם כמה שמגיעים לבית חב"ד במכוניות,
 וכלשון הרבי במכתבו: "היו אחדים שבאו במכוניות". אבל כאשר מדובר
 באדם בודד, נראה שדי להודיע לו על דבר האיסור, ואם לא הועיל -
 לשדלו לכל הפחות לחנות בריחוק מקום ולא בסמוך להבית חב"ד (ועל
 דרך שהציע התשובות והנהגות הנ"ל - שאף הוא דיבר באורח בודד).

העולה מכל הנ"ל בדוגמאות מעשיות

1. שליח המזמין יהודי לבקר בבית חב"ד בשבת, אם יש חשש סביר
 שיבוא או יחזור במכונית בשבת, עליו להכין לו מקום לינה בבית חב"ד או
 בסביבתו ולבקש ממנו להגיע לפני כניסת שבת ולשבות שם. באופן זה
 מונע השליח חילול ה' מצידו כלפי המוזמן - גם אם לבסוף הלה לא יענה
 לבקשתו ויבוא או יחזור במכונית בשבת.

2. אם בתגובה להזמנה באופן הנ"ל משיב המוזמן שאינו מעוניין לשבות
 בבית חב"ד וגם אינו יכול להתחייב להגיע במכונית לפני שבת, על השליח
 לומר לו שמאחר ומובנת הסתירה לבוא במכונית בשבת לבית חב"ד -
 שכל עניינו הפצת תורה ומצוות - על כן עדיף שלא יבוא לשבת (אלא
 יבקר בבית חב"ד בימות החול). ואם למרות זאת הוא מגיע בשבת
 במכונית, על השליח להשתדל למנוע חילול ה' כלפי הרואים באופנים
 המבוארים בסעיף הבא.

3. אם אחד מהמבקרים בא מיוזמתו לבית חב"ד במכונית, למרות שאין
 כאן חילול ה' מצד השליח כלפיו מאחר והוא לא הזמין, מכל מקום בכדי
 למנוע חילול ה' כלפי הרואים, על השליח לדבר עימו בנחת על דבר
 האיסור לנסוע במכונית בשבת והסתירה שיש בנסיעה כזו לבית חב"ד
 שכל עניינו הפצת תורה ומצוות. ואם יסרב לשמוע, יבקש ממנו לכל
 הפחות לא להחנות מכוניתו בסמוך לבית חב"ד בכדי למנוע חילול ה'. אם
 יש חשש סביר שהפנייה אליו באופן אישי תפגע בו ותרחקו, אפשר
 להסתפק בדרשה כללית (בנוכחותו) אודות חשיבות שמירת השבת,
 ולהזכיר בתוך הדברים את האיסור לנסוע במכונית, ולהודיע שגם מי

שמשום מה מגיע לבית חב"ד באופן לא-רצוי זה, עליו להשתדל לכל הפחות לא להחנות המכונית בסמוך לבית חב"ד בכדי למנוע חילול ה'.

4. באם יש כמה מוזמנים (ומיעוט רבים שניים) החשודים להגיע בשבת במכונית, וכל שכן אם ישנם כמה שכבר באים בשבת במכונית, על השליח מוטל לפרסם ברבים על דבר האיסור לנסוע בשבת אף לצורך ביקור בבית חב"ד, בכדי למנוע חילול ה' כלפי הרואים והשומעים. לכתחילה עדיף שהפרסום יהיה על ידי מודעה בעיתון בשם הבית חב"ד. ואם זה בלתי אפשרי או חסר-תועלת, עליו לחזור על כך מדי פעם בדרשותיו ברבים. ונדב בדבד עליו להשתדל, כנ"ל, שגם אלו שעדיין מגיעים במכוניות שלא יחנו אותן בסמוך לבית חב"ד.

5. שליח שהזמין יהודי ולא העלה על דעתו שיבוא במכונית, או ששכח לדבר על כך בשעה שהזמינו, ובפועל הגיע האורח במכונית, עליו להשתדל לסדר לו מקום לינה אצלו או בקרבת מקום באופן שלא יצטרך לחזור לביתו, ולבקש ממנו לשבות שם ולהימנע מהנסיעה במכונית, כי אם לא יעשה כן יש חשש לחילול ה' כלפיו, שכביכול השליח מרוצה ממעשהו מאחר שהוא הזמינו. ואם לא נענה לבקשה, אין הדבר באחריותנו.

6. אם המוזמן שואל במפורש: 'אם אבוא, אסע ברכב. ובכן, האם עדיף שאבוא או שאשאר בביתי?' אין לומר לו בסתמא: 'תבוא' (משום חילול ה' כנ"ל). אלא יש לומר לו: 'אני מזמין אותך לבוא לפני שבת ולשבות אצלי כל השבת, ובאופן אחר – עדיף שלא תבוא'. ואם למרות זאת הוא מגיע בשבת במכונית, על השליח להשתדל למנוע חילול ה' כלפי הרואים באופנים המבוארים לעיל (סעיף 3).

7. כשמודיעים לציבור (בכתב או בעל-פה) על תפילה או אירוע בשבת, יש להודיע עם זה במפורש שכידוע אסור לנסוע ברכב בשבת ואין מקום להשתתף באירוע תורני כלשהו על ידי חילול שבת. ואם בכל זאת באו אנשים במכוניות, אין הדבר על אחריותנו. אך אם הדבר ממשיך באופן קבוע, יש לשדלם (באופן אישי, או בדרשה בציבור כנ"ל) להימנע מכך, ובכל אופן לא להחנות המכוניות בסמוך לבית חב"ד, מפני חילול ה'.

8. בכל מקרה, אין למנוע או לקצר תפילה או אירוע בבית חב"ד, גם אם ידוע שיהיו כאלה שיחללו שבת כדי להגיע אליו, אלא יש להשתדל למנוע חילול שבת וחילול ה' באופנים הנ"ל.



פשוטו של מקרא

בענין מכסה התחש שעל המשכן

הרב וו. ראזנבלום

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשרש"י מביא מחלוקת רבותינו איך לפרש פסוק מסוים מביא ראיה למה מאן דאמר סובר כך ומאן דאמר השני סובר כך.

ולדוגמא, בפרשת בהעלותך בד"ה מאסף לכל המחנות (י, כה) כתב "אית מאן דאמר כתיבה היו מהלכין, ומפיק לה מן כאשר יחנו כן יסעו (במדבר ב, יז) ואית דאמרי כקורה היו מהלכין ומפיק לה מן מאסף לכל המחנות"¹²⁴.

אלא שכאן אין רש"י מפרש איך יפרש המאן דאמר כתיבה היו מהלכין את מה שכתוב "מאסף לכל המחנות", וכן אין רש"י מפרש איך יפרש המאן דאמר כקורה היו מהלכין את מה שכתוב "כאשר יחנו כן יסעו". שלא כהדוגמא דלקמן.

בפרשת בחוקותי בד"ה אך כל חרם וגו' (כז, כח) פירש"י: "נחלקו רבותינו בדבר, יש אומרים סתם חרמים למקדש ומה אני מקיים (במדבר יח, יד) כל חרם בישראל לך יהיה, בחרמי כהנים . . . ויש שאמרו סתם חרמים לכהנים".

וממשיך רש"י בד"ה לא ימכר ולא יגאל (שם): "לדברי האומר סתם חרמים לכהנים מפרש מקרא זה בסתם חרמים, והאומר סתם חרמים לבדק הבית, מפרש מקרא זה בחרמי כהנים . . .".

וממשיך רש"י בד"ה כל חרם קדש קדשים הוא לה' (שם): "האומר סתם חרמים לבדק הבית, מביא ראיה מכאן, והאומר סתם חרמים לכהנים וכו'".

124 צ"ע למה התחיל רש"י במאן דאמר כתיבה היו מהלכין, ולא במאן דאמר כקורה היו מהלכין, שלומד זה מפסוק דידן. גם צריך עיון, למה לא פירש זה בד"ה כאשר יחנו כן יסעו.

והיינו שכאן אין רש"י מסתפק להביא רק המחלוקת, אלא מפרש איך יתאימו הפסוקים לכל מאן דאמר.

וצריך עיון למה לא פירש רש"י על דרך זה בפרשת בהעלותך¹²⁵.

והנה, לאחריו כל זה קשה ביותר:

בפרשת תרומה פירש"י בד"ה מכסה לאוהל (כו, יד): "לאותו גג של יריעות עיזים, עשה עוד מכסה עורות תחשים. . . אלו דברי רבי נחמיה, ולדברי רבי יהודה מכסה אחד היה, חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות תחשים".

וצריך להבין למה לא הביא רשי איך יודע רבי יהודה זה, על דרך שפירש בפרשת בהעלותך.

ודוחק לומר לכאורה¹²⁶, שכוונת רש"י שפסוק זה גופא יכולים לפרש גם במכסה אחד. שאם כן היה מתאים לכתוב: "ועשית מכסה לאוהל עורות אילים מאדמים ועורות תחשים מלמעלה" (בלי לכפול תיבת מכסה פעם נוספת), ואולי אף בלא תיבת 'מלמעלה'.

והנה המשכיל לדוד כתב, וז"ל:

"טעמא דרבי יוסי¹²⁷ מדאשכחן בפרשת פקודי (מ, ט) וישם את מכסה האהל עליו מלמעלה, הרי שלא נזכר רק מכסה אחד. וטעמא דרבי נחמיה מדכתיב הכא ועשית מכסה עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים, הרי כאן תרי מכסאות.

ואם תאמר מה עביד ר' יוסי לטעמיה דרבי נחמיה, איכא למימר דמשום הכי לא כתיב עורות עןורת דלא תימא דליהו בערבוביא. אי נמי

(125) וע"ד שפירש הנחלת יעקב, וז"ל:

"ונ"ל דמאן דסבירא ליה כתיבה היו מהלכין מפרש ליה לקרא מאסף לכל המחנות לפי שנסעו ממקומן באחרונה. ומאן דסבירא ליה כקורה היו מהלכין מפרש ליה לקרא דכאשר יחנו כן יסעו רצה לומר שדגל מחנה יהודה נסע ממקומו ראשונה ואחרייו נסע ממקומו מחנה ראובן, וכשנסעו כולן ממקומן היו מהלכין כקורה", עכ"ל.

(126) אבל עיין להלן בדברי המשכיל לדוד שמפרש פסוק זה גם לר' יהודה (בקטע המתחיל ואם תאמר מה עביד רבי יוסי), אבל קשה לומר שזו כוונת רש"י, ושזה פשוט כל-כך בן חמש למקרא, שלא היה רש"י צריך לפרש כלום.

(127) ברש"י כאן, ובגמרא שבת (כת, א) כתוב ר' יהודה, ולא ידעתי למה הביא המשכיל לדוד זה בשם ר' יוסי.

תפורים וסמוכים זה על זה. משום הכי כתב מכסה ומכסה לומר דחציו שלם מעורות אילים וחציו שלם מעורות תחשים.

וכי תימא רבי נחמיה מה דרש בקרא דר' יוסי וישם את מכסה האהל עליו מלמעלה, אמר לך מלמעלה דכתיב בתר הכי, לרבות מכסה תחשים דאם לא כן הך מלמעלה יתירא הוא¹²⁸.

והא דכיליניהו בחדא שימה, דכתיב וישם את מכסה האהל וכו', אפשר דתרוויהו הוצרכו ליינתם בחדא זימנא ביחד", עכ"ל המשכיל לדוד.

והנה גם לפירוש המשכיל לדוד עדיין צריך להבין מה שכתוב בפרשת נשא (ד, כה): "ונשאו את יריעות המשכן ואת אהל מועד מכסו ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה וגו'".

איך יפרש פסוק זה אליבא דר' יהודה, שמהו הפירוש של "מכסה התחש אשר עליו מלמעלה", הלא הכל היה אחד.



ביאור במגילת רות

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בדברי נעמי להשפיע על כלותי' לשוב למואב לעמם מצאנו שהיא מדגישה שאין לה לנעמי בנים שיהיו להן לאנשים. דכתיב (א, יא - ג) "העוד לי בנים במעי והיו לכם לאנשים, כי זקנתי מהיות לאיש וגו' וגם ילדתי בנים, הלהן תשברנה עד אשר יגדלו, הלהן תעגנה וגו'".

ואינו מובן מה שנעמי מדגישה פעמים ושלה שאין לה בנים ושלא יהיו לה עוד בנים שיוכלו להתחתן עמהם, הרי בארץ ישראל אינם חסרים בחורי ישראל שיוכלו להתחתן בם, ואיך חשבה נעמי למנוע מהן לחזור אתה לארץ ישראל בגלל שאין לה בנים, הרי תוכלנה למצוא בחורים אחרים בישראל?

128) לכאורה לפי דבריו, גם מה שכתוב בפרשת תרומה: ועשית מכסה לאהל . . ומכסה מלמעלה", - גם תיבת "מלמעלה" זו יתירה. ועוד, הרי כמה פסוקים לפני זה (כו, ז) כתיב "ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן וגו'", ואין כתיב שם "מלמעלה".

והטעם הוא פשוט, שאם הוא אהל עליו הכי מובן שהוא מלמעלה עליו.

ולכאו' יש לתרץ שכיון שהיו ערפה ורות נכריות, ובחורי ישראל אסורים להתחתן עמן, לא הי' להן אפשרות לישא בחורי ישראל, אבל היות והן היו כבר, כנכריות, נשואות למחלון וכליון, בני נעמי, אולי הי' להן תקוה שאם היו לנעמי עוד בנים יתחתנו גם הם עמן, כמו שעשו מחלון וכליון אחיהם.

אבל לפי פירש"י בפסוק י"ב בד"ה כי זקנתי, שכותב "ועכשיו הן באות להתגייר כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהי' לעם אחד", וזה כבר נאמר לפני כן בפסוק י', ולפי זה הרי הן באות להתגייר, וא"כ יש להן סיכויים להתחתן עם בחורי ישראל בהיתר.

וא"כ הדרא קושיא, ותמוהין דברי נעמי מה שהיא מדגישה להן שאין לה עוד בנים, וגם אם כן יהיו לה בנים, האם כדאי להן לחכות עד שישגדלו, הרי אם יבאו לארץ עם נעמי ימצאו בחורי ישראל בגילן שיוכלו להנשא להם, ואיך חשבה נעמי בדברים אלה להשפיע עליהן שימנעו מלשוב אתה לארץ?

והביאור הוא, ע"פ מה שביאר רש"י (פסוק טז, ד"ה כי אל אשר תלכי אלך) "מכאן אמרו רבותינו ז"ל גר שבא להתגייר, מודיעין לו מקצת עונשים שאם בא לחזור בו יחזור וכו'".

ז"א שמכאן למדו רז"ל הלכות גרים, ואיך להתנהג עם גר הבא להתגייר. ובהלכות גרים (יו"ד סי' רסח סי"ב) כתב המחבר שבדוקים אחריו שמא עיניו נתן בבת ישראל, ואם היא אשה הבאה להתגייר בודקין אחרי' שמא עיני' נתנה בבחורי ישראל. כלומר, שאם יתברר שהרצון להתגייר הוא בגלל חיתון ונשואין עם בן או בת ישראל, אין מקבלים אותם.

ומכאן לומדים זה, כי נעמי חשבה שמכיון שכלותי' היו כבר בעבר נשואות לבני', מסתבר שיש להן נטי' וחשק לישא בחורי ישראל, ומה שהן עכשיו באות להתגייר, הוא בגלל שעניניהם נתנו בבחורי ישראל, וא"כ אין לקבלן להתגייר, כנ"ל בהל' גרים, ולפי זה ישארו נכריות, ובחורי ישראל יהיו אסורים להתחתן בם, והתקוה היחידה שיש להן, שכמו שנישאו למחלון וכליון בני נעמי אע"פ שהיו נכריות, א"כ אם היו לנעמי עוד בנים יש סיכויים שינשאו גם להם בתור נכריות, כי אם דבר כזה יכול לקרות בבני' הגדולים של נעמי שהיו אפרתים וכפירש"י "חשובים" ולא איכפת להם האיסור, מסתבר שגם בנים אחרים של נעמי (אם יולדו לה) לא ימנעו

מלהתחתן בגלל האיסור, לכן הדגישה נעמי פעמיים ושלוש שאין לה סיכויים ללדת עוד בנים וגם אם כן תלד אין שום הגיון לחכות להם עד שיגדלו, ועי"ז קיוותה להשפיע עליהן לחזור למואב.

בזה מבוארים דברי נעמי וסרה התמי' הנ"ל.



היום-יום

'היום-יום' כ"ף - כ"ד סיון

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בקשר למה שנמצאים בשנה זו, בשנת השבעים לכתובת עריכת והדפסת "היום יום" ע"י הרבי, וע"פ הוראת הרבי לעיין ולדייק ב"היום יום" [שיחת יט כסלו תשמ"ט] - יש להעיר בקשר לפתגמים אחדים:

ב"היום יום" - כ"ף סיון כותב הרבי:

"מפתגמי אאזמו"ר: דער שכל און מדות געבוי פון א חסיד, איז לפי ערך זיין ערשטע יחידות בא זיין רבי'ן. די ערשטע יחידות איז לפי ערך מהות עצמו פון א חסיד, לפי אופן מהות עצמו אזא סדר עבודה גיט איהם דער רבי".

ויש לדייק במילת "מהות עצמו" שלכאורה הרי מספיק המילה "מהות" [בהוספת אות וא"ו "מהותו"]? ועוצ"ל למה ביחידות דוקא?

ויש לבאר זה עפמ"ש בד"ה תפלין דמארי עלמא תרנ"ג (סה"מ תרנ"ג ע' רלח): "הנפש מצ"ע הוא עצם פשוט ומושלל מבחי' הגילוי ופעולה בדבר הזולת כ"א ע"י הכלים שלו שהן כחות הנפש ה"ה מתגלה ופועל וכו' וכמו עד"מ כלי הגרון ביד החוצב בו שיפעול פעולתו ע"י הגרון שהגרון הוא הכלי שע"י מתגלה כח הפועל ומתחבר עם הפעולה.

כמו שהנפש תתחכם באיזה חכ' כמו חכמת הרפואה וכדומה ע"י הכח השכלי שהכח הזה הוא כלי שע"י תפעול פעולתה, וכמו"כ המדות הם כלים להביא את הנפש לידי אהבה עד"מ לאהוב איזה דבר ולמשוך אלי' ה"ז ע"י מדת האהבה דוקא וכמו"כ כל הכחות וכו' ונמצא שהכחות ואיברי

הנפש הם הכלים להנפש שמתקנים אותו שיתגלה ע"י לפעול ויתחבר עם הפעולה וכו'. וכ"ז מפני שהם לבושים מחוברים ומיוחדים עם הנפש . .

ולכן נק' תיקונין ולא סתם לבושין, דלבוש הוא נפרד ומעלים על האור משא"כ בחי' תיקונין מורה על לבוש המחובר וכמו התכשיט שהוא לבוש המחובר שהרי הנפש מתנאה ומתקשט בו וה"ז התפעלות הנפש וגילוי שנועשה ע"י לבוש הזה שמתאחד ומתקן אותו".

ונמצא שהכחות הם מגלים עצם הנפש שמתקשטת בהם.

ועפ"ז יובן:

(א) מה שבעת היחידות דוקא ניתנה העבודה להחסיד. כיון שענין היחידות הוא התקשרות יחידה שביחידה (ראה ד"ה פדה בשלום תשכ"ב).

(ב) יומתק הביטוי "מהות עצמו" די"ל שקאי על עצם הנפש של החסיד הנכנס ליחידות שאז מתגלה העצם שלו [בחי' יחידה], כנ"ל. וע"ד מ"ש בנוגע לרבי יוחנן בן זכאי שבכה באמרו איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, וכפי שנתבאר בדרושי חסידות שזהו מפני שלא ידע מה נפעל בעצם הנפש שלו [שם, ע' רנו ובדרושי הרבי ד"ה אך בגורל]. ומיוסד על עצם הנפש שלו נותן לו הרבי עבודה שמבטא ופועל גם שלימות בנפש האדם.

*

בפתגם ליום כ"א סיון כותב הרבי:

"רבינו בספר של בינונים פ"ג אומר, כי ג' מוחין חב"ד וז' מדות הם השתלשלות מעשר ספירות העליונות, דכל זה הוא בנפש רוח ונשמה שהם המתלבשים בגוף האדם, אמנם ענין המסירת נפש על אלקות, וואס א איד ניט ער וויל און ניט ער קאן זיין ח"ו א נפרד מאלקות זהו מעצמות א"ס ב"ה, שלמעלה מענין הספירות דראשיתם היא ספירת החכמה".

ויש לבאר ע"פ מה שהרבי מבאר במאמר ד"ה פדה בשלום תש"ל:

"ישנו בענין המקום גופא, הפרש בין המקום רוחני למקום גשמי, שהרי המקור של מקום גשמי הם הו"ק הרוחניים, הגדולה והגבורה והתפארת . . שהם הששה ספירות . . שעי"ז נמשך למטה מקום גשמי, שהרי המקום הוא ג"כ בו"ק, מעלה ומטה וד' סטרין, וע"ז הוא אומר לך ה' הגדולה והגבורה, שהמקום רוחני שהו"ע הששה קצוות העליונים, שהם הששה מדות, בטלים לך . .".

ועפ"ז יובן שתוכן ענין המדות שברשם הם ו' קצוות העליונים, ו' הספירות, מקום רוחני, כנ"ל.

והנה בשיעור תניא של יום זה מבאר בעיקר היאך שהו"ק מתייחסים לו"ק של מקום וזמן גשמי וזה שייך רק בספי' המלכות, ואעפ"כ הם בביטול לגבי שלמעלה מהם:

"ונמצא שחיות המקום וכן חיות הזמן . . . הוא ממדת מלכותו ית' . . . ולפי שמדת מלכותו ית' מיוחדת במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד . . . הלכך גם בחי' המקום והזמן בטילים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי"ה כי שם הוי"ה מורה שהוא למעלה מן הזמן שהוא היה הוה ויהיה ברגע א' כמ"ש [בר"מ פרשת פנחס] וכן למעלה מבחי' מקום כי הוא מהוה תמיד את כל בחי' המקום כולו מלמעלה עד למטה ולד' סטרין.

ועפ"ז יומתק מה שבפתגם זה מלמדנו היאך שתוכן השיעור התניא של ביטול המקום וזמן הוא גם בעבודה בנפש האדם, היינו המדות האדם ["דכל זה הוא בנפש רוח ונשמה שהם המתלבשים בגוף האדם"] שהם בעצם הו' קצוות שבנפש והמוחין השייכים אליהם, כנ"ל.

והענין דמסירת נפש, היאך שהוא למעלה מענין הספירות. ובסגנון העבודה - ביטול בתכלית [דוגמת שילוב אד' בהוי' - בתניא].

*

בפתגם ליום כד סיון (עשרה ימים לפני ג' תמוז), כותב הרבי:

"השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . . . ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".

"מאחר שאין אני מכירו פנים - לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות"

ויש להעיר ע"פ שיחת הרבי [ש"פ נצבים תשי"ד]:

"אמרו רז"ל "צדיקים דומין לבוראם", וכשם שהקב"ה הכניס את עצמותו בתורה, כמאמר "אנא נפשי כתבית יהבית", כך גם הצדיקים הכניסו את עצמם, בכל עצמותם ומהותם, בתורתם.

והרי ענין זה הוא למעלה לא רק מ"הבלי דגרמי", אלא למעלה גם מנר"נ, שהם כחות פנימיים, שהו"ע ההמשכה שבאה ע"י המזון, למעלה גם מבחי' חי', ואפילו למעלה מבחי' יחידה – שהרי גם "יחידה" היא שם בלבד (כמאמר "חמשה שמות נקראו לה", ו"יחידה" בכלל), משא"כ "אנכי" (ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית") פירושו שהקב"ה הכניס את עצמותו בתורה, וכך הוא גם בצדיקים, שהם עצמם, בכל עצמותם ומהותם, נמצאים בתורתם.

ולכן, כאשר לומדים את החסידות של הרבי, והלימוד הוא בכל עצמותו, היינו שלומד את החסידות של הרבי והולך בהדרכתו ללא הגבלות, מבלי להתחשב עם הבנתו, ואפילו מבלי להתחשב עם ההגבלות דכחות המקיפים – אזי נעשית התקשרות **עצם בעצם**,

והיינו, דכיון שלימודו הוא באופן **שהעצם שלו נמצא שם** ("ער איז דאָרטן"), וכהפתגם הידוע שלא זו בלבד שהוא לומד את התורה, אלא עוד זאת, שהתורה מלמדת **אותו**, ובתורה זו (תורת החסידות) נמצא **העצם של הרבי** – אזי נעשית התקשרות **עצם בעצם**."

ועפ"ז מובן הדיוק "אף שאין אני מכירו פנים" – כיון שזה "עצם בעצם" ה"ז למעלה מהכרת פנים או טביעת עין.

ובדיוק המילים "הכרת פנים" – יובן זה עוד בפרטיות ע"פ המבואר בתורת שמואל [תרכ"ט ע' עו ואילך] על מארז"ל ביבמות שאין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם:

"כי אדם הוא בחי' ע"ס שנק' בשם פרצוף אדם והיינו להיות כי הע"ס הם בבחי' התחלקות ג' קוין חח"ן קו הימין, בג"ה קו השמאל, דת"י קו האמצעי, שזהו כמו פרצוף אדם חסד דרועא ימינא גבורה דרועא שמאלא ת"ת גופא וכן נו"ה תרין שוקין כו' וחב"ד הם בחי' המוחין . . . אבל בחי' הכתר הוא בחי' אור מקיף שלמעלה מע"ס בחי' אדם הנ"ל, והואיל שהוא בבחי' מקיף הרי הוא למעלה מבחי' התחלקות והשתלשלות . . . כי עיקר פרצוף האדם הוא מן החוטם ולמטה שלכך אמרו אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, משא"כ בפדחת שלמעלה מן החוטם אין מעידין להיות כי בהפדחת אין בו היכר האדם להיותו למעלה מבחי' אדם, כי עיקר

היכר האדם בהתחלקות הא' מחבירו הוא מן החוטם ולמטה, שמשם מתחיל ההתחלקות, שהם תרין עיינין ותרין אודנין . . [וכו'] משא"כ בהפדחת אינו ניכר כ"כ היכר האדם זמ"ז להיות כי הפדחת הוא הכלי לאור הרצון שהוא בחי' מקיף בחי' רעדכ"ר שמתגלה במצחא . . שהוא מבחי' המקיף שבנפש שלמעלה מהתחלקות כו"ל.

ועפ"ז יובן הדיוק "אין אני מכירו פנים", ואעפ"כ מתקשר עם הרבי באופן ובצנור שלמעלה מהתחלקות, כנ"ל.

"בלימודם והתוועדותם"

י"ל שזהו הן בקו המוחין ["לימודם"] ומדות ["התוועדותם"].

ובמיוחד המעלה של התוועדות ש"גדולה לגימה שמקרבת" (סנהדרין קג, ב) – אהבת ואחדות ישראל. וכמ"ש ב"היום יום" – כח ניסן: אוהב את מה שהאהוב אוהב.

ויש לומר שכאן נמנו בכללות כחות האדם, מוחין ומדות האדם: "לימוד . . קריאה" – ענין המוחין; "התוועדותם" – ענין המדות, רגש הלב. "אמירת תהלים" – נאמרו ע"י דוד המלך, ענין המלכות וכן בפשטות בתהלים – הדגשת האמירה ודבור. וכפי שדוד המלך ביקש יהיו לרצון אמרי פי וגו' שייחשב כלימוד הלכות החמורות – הלכות נגעים ואהלות (מדרש תהלים).

"שמירת זמני הלימודים" – שמקום וזמן הוא מספירת המלכות דוקא וכן כל הכחות – חכ' ובינה מלכות. והיינו שההתקשרות צריך לחדור כל הכחות שבאדם.



שונות

לוחות רבועות מנלן?

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר – אלבני, נ.י.

ידוע ומפורסם שרבינו דייק מאד בנוגע לציור ריבוע הלוחות שבדף השער של ירחון ה'שמועסן' שהם דוקא בלי עיגול למעלה, ע"פ מידות

הלחות בארון בגמרא ב"ב יד, א. ורבינו הזכיר ענין זה כמה פעמים באגרות קודש, ובהתוועדיות דשנות תשמ"א ותשמ"ב, וגם כתב הוראות למוסדות לשלול את הטעות הנפוצה, ולתקן שיהא נכון ע"פ הגמרא דבבא בתרא שם¹²⁹.

אבל לכאורה קשה, שהלוחות מצויירות שם כקוביות שוים לכל צד, והרי זהו נגד הגמרא (שם) שהיה עוביין רק שלשה טפחים (חצי ארכן וחצי רחבן)? וכן הוא הסמל המפורסם של ה"מרכז לעניני חינוך" ומשתמשים בו הרבה בתי חב"ד עד היום הזה, ולכאורה זהו נגד דברי הגמרא ופשטיה דקרא.

הנהגה לביאור הענין יש להקדים בהא ד'תני רב יוסף לוחות ושברי לוחות מונחין בארון, מכאן לזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין לנהוג בו מנהג בזיון' (מנחות צט, ב). וקשה, שאף שאין לנהוג בזיון בשברי הלוחות לזרקם לאשפה, אבל האם נכון שהמקום היותר קדוש שבעולם ישמש ל'גניזת שמות'? ומהו ההכרח לגנוז שברי לוחות בארון, עד שהגמרא שואלת: 'לרבי מאיר מנא ליה' (ב"ב יד), דמשמע שכן מוחלט לכולי עלמא?

והרי קי"ל 'מעלין בקודש ואין מורידין', ויש שאלה אי להניח ס"ת פסול בארון שלנו¹³⁰. והנודע ביהודה (או"ח סי' ט) מתיר רק עד שיתקנו את הס"ת, ובשו"ת בנין ציון (סי' צז) מתיר בכדי להרבות שמחה בשמח"ת, והרי שני טעמים אלו לא שייכי בשברי הלוחות?

והמהר"ל¹³¹ תירץ שמונחים שם מפני שהם מעשה ידי ה'. והנוב"י תירץ מפני שציוה ה' למשה מעיקרא 'אל הארון תתן את העדות', אבל אם כן בטלה ראיית רב יוסף? ונוסף על בעיות הלכתיות אלו, נדחקו התוס' במנחות למצוא לשברים מקום בארון, עד שנשתייר לעובי לוחות שניות רק שלשה טפחים ולא ששה.

129 ידוע ג"כ ציור 'דו-ממדי' של כ"ק רבינו לציור הלוחות על מעיל ס"ת של ילדי ישראל, ובכלל מצויים עוד ציורים של אורך ורוחב הלוחות, אבל נדיר הוא למצוא צורת הלוחות 'תלת-ממדי' העשוי כקוביה של ה'שמועסן' והמל"ח, דביה עסקינן.

130 בספר חסידים (תתקל"ד) מתיר. מגן אברהם סי' קנד כ'מצניעים אוכלי תרומה אצל ס"ת' (ט"ז ומהרש"ל שם), אבל הב"ח אוסר, וברכת יוסף צידד שהתרומה קודש כס"ת.

131 חידושי אגדה ב"ב יד.

'נבראו ערב שבת . . והלוחות'

והנה הדתנן 'והלוחות' (אבות פ"ה) - הם לוחות הראשונות שנבראו ערב שבת בין השמשות, ומשמע שלוחות אלו עדיין בקדושתן ובמעלתן עומדות, שנמנו לסוף יחד עם 'הקשת והמן והמטה והשמיר' (אך לא לפני 'פי הארץ' כו' אף שקדמו להם).

וכן כתב בתניא (ריש פנ"ג) שהשראתו והשפעתו ית' בבהמ"ק זהו ע"י הלוחות 'מעשה אלקים המה', ופסוק זה נאמר בלוחות ראשונות, הדיינו שברי הלוחות, הרי שנשאר בהם כח הקדושה גם אחר שנשתברו. וכ"כ מושב זקנים מבעלי התוס' שגניזתן בארון מורה שנשארה קדושה בשברים.

'אבן מאסו . . היתה לראש פינה'

ואם כן, לא 'נגנזו' השברים בארון כתשמישי קדושה שנפסלו הטעונית גניזה, ואינם שם רק כדבר טפל מתחת ללוחות השניות, אלא אדרבא, שברי הלוחות 'מעשה אלקים' הם יסוד ועיקר הארון, שעצם השכינה במקדש הוא דוקא על ידם, יותר מכל גלויי השכינה. וז"ל הרמ"ע מפאנו (יונת אלם פ' כב): 'לוחות נשברות ואותיות פורחות, ועכ"ז שברי לוחות בארון שרושם האותיות לא סר מהן'.

ובכת"י מדרש החפץ, המובא בתורה שלימה, איתא: 'מעשה אלקים המה מששת ימי בראשית . . מעשה אלהות אין לו הפסק, אלא תמיד הוא נותן חיים לכל באי עולם ומקיים לכל קיים'. וכן כתב החת"ס שלכן הוציאו ישראל את הארון עם שברי הלוחות למלחמה, שנשאר בהם כח ה' לנצח.

ונוסף לדברי המהר"ל דלעיל, שהשברים בארון ה"ה מצד החומר המיוחד ד'מעשה ה'" (ונחצבו מגלגל חמה) - הרי גם מצד הצורה, נשאר בהן רושם האותיות. וא"כ אתי שפיר ראיית רב יוסף, שנשארה בהם קדושה אחר שבירתן.

'אין בהם ממש'

אבל כבר נשאלה שאלה זו בתניא פנ"ג (ס' השיחות תש"ג ע' 124), ואדמו"ר מהרי"צ (ורבינו בהערותיו בשוה"ג לשם) פירשו שהכוונה ללוחות שניות, שנעשו 'מעשה אלקים' ע"י מכתב אלקים שבהם (רמב"ן).

וכן מובא בהערה בלקו"ש (חי"ד ע' 33), ושם מביא רבינו (מאבות דר"נ פ"ב) שלא עבר משה על לאו ד'ונתצתם . . לא תעשון כן לה', והשובר אבן

מן המזבח עובר בלאו, ששברי לוחות 'אין בהם ממש' (וב'פרדס יוסף' דייק שלכן נקראים כאן 'לוחות אבנים', לא 'לוחות העדות'). ומסיק רבינו שאף ש'נשאר צורת האותיות . . פרחו מהם רוח הקודש'.

אבל במקור שיחה זו (כ"ף מנחם אב תשל"ב בלתי מוגה בשיח"ק, וכן בסרט ההקלטה) מפרש בתניא פנ"ג ללוחות ראשונות, וזה לשונו: "ובפרט נאך ווי ער איז מבאר אין תניא סוף פרק ראשון אז דאס איז גאר פון עולם הבריאה, אין מעשה אלקים גופא איז דא כמה דרגות, איז אין מעשה אלקים גופא איז דאס געווען א דרגא נעלית ביותר, ניט ווי די מעשה אלקים פון ששת ימי בראשית", ומפליא שם במעלת לוחות הראשונות גם אחר שפרחו מהם רוחניות האותיות¹³².

כולן מתאימות הנה

ולולי דמסתפינא, יש לתווך בין הפירושים דלעיל, שזה וזה גורם, ולא ראי זה כראי זה (כמבואר מעלות לוחות ראשונות ושניות ב"היום יום" יז בתמוז, וד"ה ויתן לך תרס"ו), ותרוייהו צריכי, שהצד השווה שבהן שהשכינה שורה ע"י הצטרפות שניהם, השברים עם השלימות גם יחד.

ולהעיר מהגר"א (ברכות ז): 'לוחות ראשונות ושניות ענינם . . שני חללים בלב, שהוא הארון' (ואכן הם שתיים שהן ארבע, שישנן ארבע חדרים בלב, ומדויקים כנגד ב' הלוחות שבראשונות ושבתאחרונות).

וכן היא המידה, ש'לוחות אוכלות בארון ו' טפחים' בצירוף שניהם¹³³, שמידת לוחות שניות והשברים יחד עולים לאמה על אמה בעובי אמה.

להשוות המידות

ועכשיו נחזור לענינינו, שי"ל שהלוחות המופיעות בצורת הקוביות הם צירוף לוחות שניות והשברי לוחות ביחד.

ויתיישב בזה גם מארז"ל ש'חרות על הלוחות רק בראשונות' (עירובין נד), אבל איך נאמר 'כל יום ויום בת קול . . אין לך בן חורין אלא מי

132) להעיר שרבינו מסביר שם שאין איסור 'ונתצתם', שפריחת האותיות היה סימן למשה מהקב"ה (וכ"כ בחיי), ומשה לא שברם בכח עצמו, אלא נפלו ממילא מכובד האבנים כשפרחו האותיות (ומיושב חקירת התורה תמימה (דברים י, ב) אי צוה ה' למשה לשברם).

133) תוס' מנחות צט.

שעוסק בתורה שנאמר חרות על הלוחות (אבות פ"ו מ"ב)? אלא כנ"ל, שגם עכשיו שברי הלוחות פועלות ענין ה'חירות'.

ועוד והוא העיקר שיש בזה הילכתא למשיחא, שציור הקוביות הוי מעין לעתיד לבוא, שיתאחדו הלוחות הראשונות והשניות (תורת מנחם תנש"א ח"א ע' 30).

תיאום המדרשות החלוקות

וכיון דאתינן להכי, אולי יש מקום לתווך גם בין המדרשות החלוקות (שציינן ביפה עינים) אם הלוחות היה שש או שלשה טפחים רוחבן (דהיינו 'עביין', כמ"ש יפה עינים מס' שקלים): שלוחות ראשונות (המופיעות ב'שמועסן' עם ענני שמיא) עביין ו'¹³⁴, אבל לוחות שניות היתה עוביין רק שלשה, להניח מקום להשברים, שנצטמצמו בשבירתן (ע"ד 'אין הבור מתמלא מחולייתו', ברכות ד, ב)¹³⁵.



בעניני סת"ם

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

רצייתי בזה להעיר (בע') ולהאיר (בא') עיני כל אלו שהולכים בשיטתם הק' של רבותינו נשיאנו, ובמיוחד בשיטת כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק.

וזהו בנוגע אלו שלובשים "בתים גסות" לתפלין שלהם [וזהו לכד אלו שלובשים מה שנק' "צאנזער גסות" והם אלו הבתים שנעשו לפי הוראת

(134) אבל הרע"ב אבות פ"ה פי' שהראשונות עוביין ג'.

(135) להעיר מהמגלה עמוקות ש'אלול' ר"ת: ארון לוחות ושברי לוחות'.

ובעבודת האדם, צירוף ב' אופני הלוחות זהו בחי' 'משיח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא' 'חדוה תקיעא בלבי מסטרא דא, ובכיה מסטרא דא'. וכהפתגם באידיש: 'ניטא קיין גאנצערע זאך ווי א צובראכענע הארץ'.

אבל רב יוסף, ששכח תלמודו מחמת אונסו (וכמה פעמים בש"ס מזכיר אביי את רב יוסף את אמרת לן' – עיין יעקב), הרי ר"י לא הסביר הענין מצד גודל מעלת 'שברי לוחות' כנ"ל, שהרגיש עצמו ככלי שבור, 'את דכא ושפל רוח אנכי' 'אתי דכא', אלא ביקש שלכל הפחות לא יתבוה, שהיה רב יוסף ענוותן, כמאמרו סוף סוטה: 'לא תיתני ענווה דאיכא אנא'.

האדמו"ר מצאנו-קלויזענבערג זצוק"ל, ומסתמא גם בניו שליט"א מקפידים בזה ג"כ].

וזהו בנוגע הדבק ששמים בתוך החריצים שבין הבתים בשל ראש. ע"פ ההלכה, הבתים צריכים להיות פרודות עד למטה, אבל יש כאלו שמקילים בזה. לפי שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק שהם מפרשים "עד למטה" הכוונה עד למטה ממש, פירוש עד מקום התפירות, כפשוטו ובלי פשטים ועיוותים (דריידלאך). עד כדי כך שכ"ק אדמו"ר הזקן בסידורו פוסק בנוגע לפרודות, שצריך להיות באופן כזה שיכולים להכניס את חוט התפירה בין הבתים עד למטה ממש. וכשיש דבק בין הבתים, אפי' מעט, אי אפשר לעשות דבר כזה.

(ב סיפור דלהלן התחילה בשנת תשל"ז ונגמר בשנת תשע"א (יותר משלשים שנה!))

המעשה שהי' כך הי': אברך חסידי נכנס לחנות של מוכרי סת"ם, ברחוב קינגסטון עוו. בעל החנות הוא ידיד שלו. סופר סת"ם ויר"ש, וקנה ממנו זוג תפלין דרבינו תם מהודרים במחיר \$500 (כפי שהי' אז המחיר).

האברך הזה מתחשב אתי בקשר להרבה ענינים לא רק בעניני סת"ם אלא גם בקשר לעניני הלכה ומנהג. וכן נותן לי התפלין והמזוזות לבדיקה, וכן בניו נהגו ליתן התפלין ע"מ לבדוק. ואף ביקש ממני לבקר בדירתו בנוגע לקביעת המזוזות וכו'.

גם הגדתי לו מה שכ"ק אדמו"ר ענה לא' (כמדומה לי בכתב) שכשאני אומר לך לבדוק את התפלין שלך, אני מכוון גם לבדיקת הבתים, הפרשיות והרצועות.

[אגב רציתי, להעיר בזה שפעם הי' לי ויכוח עם א' בנוגע הפי' של בדיקת הבתים האם הכוונה להוריד הצבע ולבדוק הבית מהנעשה אתו כשהוא לבן או לבדוק רק הריבוע? והלכנו לברר אצל רב, והרב ענה באם לא בדקו את הבתים אף פעם אז צריכים לעשות את זה, ובאם כבר בדקו את זה אז יש לו חזקת כשרות אף שבדרך כלל לא צרכים לחשוך].

נחזור להסיפור:

האברך הנ"ל, בתחילת הענין, ניגש אלי פעם א', אחרי שהוא [או אשתו] קיבלו כמה תשובות [דרך האגרות קדש] בתכיפות לבדוק התפלין שלו. ושאל ממני כמה עולה זוג בתים חדשים? ושאלתיו מה פתאום? והסביר לי כל המאורע. אמרתי לו למה אתה צריך לקנות בתים חדשים תן

את הבתים שיש לך לבדיקה, באם הם כשרים תוכל להמשיך להשתמש בהם, ואם ח"ו לא, אז תקנה חדשים.

הוא הסכים ונתן את הבתים שלו לבדיקה. הבתים שלו עברו את כל סדר הבדיקה וכשהיו כבר לבנים נתתי אותם למומחה והמומחה מצא שאלה חמורה (!) בהשל ראש של התפלין דר"ת. [היינו אותם התפלין שקנה בשנת תשל"ז].

אחרי שעברו כמה שנים מאז שקרה זה, ואחרי שהאברך כבר קנה שתי זוגות בתים חדשים (מפני סיבה שונה ומשונה שאכהמל"ב), הנה יום א' החלטתי לעשות סדר עם כל הבתים שנמצאים בחדר עבודתי, ואז החלטתי לברר את השאלה.

ביקרתי אצל המומחה והוא הגיד לי שדרך היחידי לברר את השאלה הוא ע"י שיחתוך את הבית. אמרתי לו שאין בעי', כיון שהבעלים כבר יש להם בתים חדשים וכן לא ישתמשו בבתים אלו מפני שאלה החמורה כנ"ל. ובמילא יכול לעשות מה שהוא רוצה. הוא חתך את הבית באופן של L הפוכה. ומצאנו שם סדק שעלה עד לגגו של הבית [של ראש].

היוצא מזה שהבית הוא פסול בלי שום פקפוק. מסרנו את הידיעה להבעלים והם שאלו אם אוכל לדעת כמה זמן הי' הבעי' הזאת? ואמרתי לו שזה הי' שמה כל השנים, היינו מיום הראשון שקנה אותם.

היוצא מכהנ"ל שצריכים לקנות תפלין מבתים דקות כפי שנהגו כלל ישראל מימות משה רבינו ע"ה עד סיום שנות תר"ס'ת או תחילת שנות תר"ע'ת [או לפי גירסא אחרת: שנות תר"ן'ת].

לאמיתו של דבר, הנני מסכים שצריכים להיות זהירים גם כשמניחים תפלין "דקות", לדוגמא מי שמסוגל קריכן אויף א גלייכער וואנט (לטפוס על כותל שוה) אין לו להניח תפלין דקות מפני שהוא יקלקל אותם וכיו"ב אבל אעפ"כ הנה לבד זה, אין שום הצדקה שלא להשתמש בדקות.

כ"ק רבותינו נשיאנו לדורותיהם, לבשו "דקות". ואין להסביר מפני שהחליפו הרבה פעמים כיון שזהו היפך האמת. התפלין של כ"ק אדמו"ר הם אותם התפלין שכ"ק אדמו"ר מהור"י"צ הזמין עבור כ"ק אדמו"ר בשנת תרצ"א (יותר מלפני שמונים שנה!).

ואם מפני איזה סיבה שיהי' מישוהו רוצה דוקא ללבוש "גסות", אז צריך הוא להתנות עם המוכר שהוא קונה אותם אך ורק לבנים ונותן אותם למומחה לבדיקה, ואם הכל עובר כשורה, פירוש שהבתים הם כשרים

לכתחילה בלי שום שאלות ולא אחרת, אז הוא מסכים לקנות אותם. אגב, ככה צריכים להתנהג גם בנוגע דקות ג"כ.

ומה שישנם טוענים שב"דקות" הפינות של הבתים הם אינם שפיציק (חדות) – מי אומר שהפינות של הבתים אף בגסות, צריכים להיות "שפיציק"?! העיקר הוא שיהי' ריבוע¹.



רבינו הזקן ובעל התולדות

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

כל מי שרגיל בתורת רבינו, אילנא דחיי, יודע על נקודה תיכונה החוזרת ונשנית בכל הלקוטי שיחות ובאגרות קודש כו', אשר תכלית התורה ותכלית בריאת האדם עלי אדמות, הוא ענין הלימוד והשפעה אל הזולת, ודוקא על ידי ירידה זו יגיע האדם לתכלית עליית ושלמות עצמו, מאיר עיני שניהם ה' (ע' תמורה ט"ז ע"א ותניא בהקדמה), וע"י עבודה עם הזולת דוקא נזכה לעליית ושלמות כל העולמות להביא לימות המשיח בב"א.

השפעה אל הזולת, בתורת אדה"ז

ענין זה של לימוד והפצת התורה ומצות עם הקטן ממנו, אם כי היא נקודה תיכונה בשיחות ומאמרי רבינו, והוא בבחינת ענין "דהוי זהיר בה טפי" בתורת רבינו דוקא, אבל כמובא בשיחות דבר זה יסודתו בהררי

1) מענין לענין באותו ענין, לאחרונה ראיתי כמה שמניחים תפילין של ראש באופן מוזר שבאים עם הבית של ראש באופן מוזר, שבאים עם הבית של ראש מאחורי האש וככה מניחים את השל ראש על הראש שלהם, פי' שהרצועות תלוים מאחורה.

הדרך הנכונה להניח תפילין של ראש הוא:

א) כמ"ש בס' אשכנתא דרבי (מהרב מ"ד ריבקיין ז"ל) על כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ועל כ"ק אדמו"ר הרי"ץ, לשים הקשר על המעברתא, ואח"כ לשים את הבית עם הקשר שעליו על מקומו הנכון, מעל המצח, ואח"כ להעביר את הקשר למקומו הנכון.

או ב) כפי ששמעתי על כ"ק אדמו"ר (ומסתמא ככה קיבל מאביו הק') שהי' תופס בהרצועה שבית הבית והקשר וככה היה מניח את שניהם, הבית והקשר, על מקומם הנכון.

חוץ מזה שזה לא נכון לעשות ומי לימד להם הדרך העקום הזה יכול להיות בזיון. ועוד, וג"ז עיקר, מתי הם מעבירים את הרצועות לקדימה? אם זה לפני שעושים הכריכות שעל האצבע זה, יכול להיות, הפסק מפני שיש סברא שאין (אולי, אסור) לעשות הפסק מהברכה עד אחרי עשיית הכריכות שעל האצבע והקשר שלאחריו.

קודש בתורת שאר רבותינו נשיאינו, החל בתורת רבינו הזקן במקומות רבים (ולפני זה בתורת האריז"ל ולמעלה בקודש כו'), וכמו במאמר הראשון שבס' תו"א בתחילתו, שמפרש על הפסוק "צדקה תרומם גוי", וז"ל:

"כי הנה כנסת ישראל נקרא רגל כמ"ש בנים אתם לה' אלהיכם וברא כרעא דאבוה, והנה כמו ע"ד משל שנמצא מעלה יתירה ברגל מה שאין בראש, שהרגליים הם המהלכים והם נושאים את הראש ומוליכין אותו למחוז חפצו . . . וכשמקיזין דם מהרגל מתרפא הראש ומתקיים וכן כמה רפואות יש שעושין ברגלים ומתרפא הראש . . . וזהו שמצינו במשה שבחטא העגל נטלו ממנו אלף אורות (ובשבת חוזרין ונותנין אליו במתנה וזהו ישמח משה במתנת חלקו), ועל זה רמזו רז"ל במ"ש ע"פ לך רד רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל והיינו לפי שהיו ישראל בבחינת הרגל שלו וכמ"ש שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, והם היו לו בחינת מקיף ובחינת ראש אף שהם היו לו בבחינת רגל ודאי, וכך הוא בכל ישראל ע"י שמתקן מעשיו שהם בכח המעשה בעשי' גשמיות בבחי' רגליים נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה . . . ע"י בחי' הארץ שהם מצות מעשיות וכללותן היא הצדקה ועל זה נאמר צדקה תרומם גוי תרומם ממטה למעלה כו".

[במ"ש בתו"א כאן, "נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה", יש לציין לירושלמי ברכות פ"ה ה"א שברכה ניתנת בתורתן, וראה לקו"ש חט"ז ע' 575 ואילך, ובמ"מ שם. ועי' ג"כ ב"ב ה, ב ע"פ והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד שקאי על גבאי צדקה ומלמדי תינוקות. וראה בכל מ"מ האלו בשיחה שנדפסה בהוספות לס' כתר שם טוב סתכ"ט].

רשימת אדה"ז לפני הסתלקותו

וברשימת "נפש השפילה" שהיא התורה האחרונה שכתב כ"ק אדה"ז מיד לפני הסתלקותו, (עי' אגרות קודש אדה"ז), ז"ל: נפש השפלה באמת לאמתו בשרשה עבודתה היא תורה גשמי' בין לה ובין לאחרים, ובין גמ"ח גשמיים ע"י קירוב הדעת ועצות מרחוק בכל עניני בני ביתו, אף כי רובם ככולם הם דברי שקר . . . ובדורות הראשונים שעיקר העבודה הי' התורה הי' רוב החסד נכלל באמת . . . משא"כ בעקבות משיחא שנפלה סוכת דוד הנופלת עד עפר בבחי' עשי', והעבודה העקרית בבחי' עקביים לבד בלי תורת אמת . . . אז רוב החסד ככולו הוא שלא ע"פ תורת אמת . . . כי אם בהתקרב הדעת העושה ורצינו הטוב הרחוק באמת, באשר הוא סוף מעשה בבחי' תחלה".

הלא כותב רבינו הזקן במלים קצרות, את סיכום דרך העבודה: לימוד תורה גשמיית בין לעצמו ובין לאחרים, ועשיית גמילות חסדים גשמיים לאחרים, כי העבודה העיקרית בבחינת עקביים לבד, באשר סוף מעשה הוא במחשבה תחילה.

התחלקות צדיקי פולין, ביחס לשיטת רבינו הזקן

והנה בכלל ידוע אשר אצל רבוה"ק תלמידי הבעש"ט והרב המגיד, אף כי רובם שמעו את אותם הדברים מפי הבעש"ט והרב המגיד, בכל זאת לפעמים הם היו מחולקים בהבנת הדברים, ומזה יצאו לפעמים אצל איזה איזה צדיקים מפולין וכיו"ב הוראת דרכים בעבודת ה' באופן שונה ממה שהורה כ"ק אדה"ז.

והרה"ק רלוי"צ מבארדיצ'וב היה מהעומדים לימינו של אדה"ז, ובאגרת שלו (נדפס ב"אגרות בעל התניא ובני דורו") הוא כותב אל הרה"ק הר"א מקאליסק:

"מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגותיו של אדמו"ר [אדה"ז], אשר זה היה כל עיקר הנהגותיו של אדמו"ר הרב המגיד זללה"ה נ"ע, אשר כל עסקיו ללמוד לעמו תורה ומצות, וזהו עיקר העבודה כפי אשר קבלנו ממורנו נ"ע, והנהגותיו הוא גם כן על דרך זה, וזהו דרך הקודש תורתנו הקדושה ובוזה הדרך ישכון אור ה'. והלואי מי יתן והיה כל עמו כולם צדיקים שינהגו כולם כן. ואדרבא מי שאינו נוהג ע"פ דרך זה אינו לפי דרך מורנו נ"ע, וכל המתרעם על זה הדרך כאילו מתרעם ח"ו ע' כ' אדמו"ר נ"ע [הרב המגיד], כי עיקר עבודתו והנהגותיו הקדושים הי' רק ע"ד זה. ומאד יפלא בעיני עליו (על הרה"ק מקאליסק) אשר הי' באמנה אתנו אצל אדמו"ר נ"ע, שיפלא ממנו דרך זה. . את זה אני מעיד בעדות גמורה, שמאד היה יקר כבוד הרב מחותני הגאון נ"י בעיני מורנו נ"ע עד אין שיעור, והי' מפליג אותו תמיד עד אין שיעור מאד. . לפי דעתי הוא דרך אדמו"ר המגיד נ"ע, וזה הדרך ישכון אור ה'". ע"כ.

ידוע גם הפתגם המובא כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בתורת שלום (ע' 47, וע"ש בע' 82), בשם הרה"צ רלוי"צ מבארדיטשוב, אשר כולנו אכלנו מקערה אחת (הלימוד אצל הה"מ), "און דער ליטוואק האט צוגענומען די ווערכושקע" (אדה"ז קיבל חלק העליון המשובח ביותר).

שיטת בעל התולדות, בענין קירוב רחוקים

ונחזור לנידון דידן, הנה בס' "תולדות יעקב יוסף" בפ' שלח (קרוב לסופו ד"ה ונחזור) ז"ל: "וז"ש עשה לך רב (אבות פ"א מ"ו), שתהיה במקום שיש בלעדיך משגיח, ותוכל להיות לך רב ולא לזולתך להשגיח תמיד

עליהם, וכמ"ש איני דר אלא במקום תורה (אבות פ"ו). וז"ש הולך את חכמים יחכם (משלי יג, כ) ר"ל שאז יהיה לו פנאי לחכם את עצמו, כי יש חכמים זולתו להשגיח בעניני העיר, מה שאין כן ברוע כסילים ירוע (במשלי שם: ורועה כסילים ירוע), שאין פנאי להשגיח בעצמו.

ולפני זה שם הוא כותב: וזה נ"ל פי' הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים (אבות פ"ד מי"ד), ר"ל שכל אחד לא ישגיח כו', ואז הכל מוטל עליך להתגרות תמיד עמהם, אלא הוי זנב לאריות שאין לו פחד משום בריה ואז יש לך פנאי לעשות במושכלות.

ומאריך שם בס' התולדות מכמה מקומות, שצריך לדור דוקא במקום חכמים ולא בין עמי-הארץ, ומסיים: וז"ש וקנה לך חבר (המשך המשנה "עשה לך רב" שנת"ל), שתהיה דירתך בין חברים שתקנה גם בכסף שתתן אתה להם, ואז תוכל לדון לכף זכות (המשך המשנה שם: והוי דן את כל האדם לכף זכות), מה שאין כן לבור ועם הארץ כו'.

לא תהא רב לזולתך, להשגיח תמיד עליהם

ומשטחיות הלשון בס' התולדות כאן, אפשר להשתמע אשר הרה"צ ר' יעקב יוסף מפולנאה שהי' תלמיד הבעש"ט והה"מ, לא סבירא לי' כשיטת רבותינו נשיאינו בענין השליחות והפצת התורה, ולדעתו צריך האדם ח"ו לעסוק רק בעבודת שלימות עצמו ולא עבודה עם הזולת,

כי הוא כותב אשר: לא תהא רב לזולתך להשגיח תמיד עליהם, אלא הוי רב על עצמך, שאז יהיה פנאי לחכם את עצמו ולעסוק תמיד במושכלות, ואילו לפי דברי רבינו הזקן צ"ל דוקא רב לזולתו, וכאשר ילמוד עם הזולת אז דוקא גם הוא יחכם, כי ייעשו לבו ומוחו זכים אלף פעמים ככה (וידוע הדיוק באוה"ת ח"ו תתרכו, ב ואילך, ובשיחות רבינו בענין לשון "אלף" כאן אינו בתור גוזמא בעלמא כו').

[יש לציין, אשר בכלל ספרי בעל התולדות, מובאים פעמים רבות בספרי רבותינו נשיאינו, אם במישרין או בעקיפין, כי רוב התורות שנדפסו בכתר שם טוב ובספרי הרב המגיד הם לקוחים מספרי בעל התולדות].

דברי תורה עשירים במקום אחר

אולם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובעיני בשאר מקומות בספרי התולדות יעקב יוסף, ימצא אשר בענין זה שתכלית הכל הוא הלימוד והשפעה אל הזולת דוקא, בזה הכל תמימי דעים ואין שום הבדל בזה בין קבלתו של רבינו יעקב יוסף מפולנאה לקבלת רבינו הזקן.

וז"ל בר"פ תשא: "כי תשא את ראש בני ישראל ונתנו וגו', ופי' רש"י כתרגומו כשתרצה לקבל וכו', ונראה לי לפרש דכוונת הפסוק על פי מוסר א', מש"כ חז"ל שאם זה המקבל השפע אינו משפיע לאחרים מנע השפע ממנו, כיון שאין מעבר וצנור להשפע, וזהו סוד גלות השכינה שנמנע השפע ממנה שאין לה להשפיע בסבת עונותינו המבדילים בינינו וכו', וז"ש כי תשא את ראש כשתרצה לקבל, אז ונתנו שתתן לאחרים באופן שיהיה מעבר לשפע וק"ל. ע"כ.

מי שאינו מלמד לאחרים, הוא חטא ע"ז

ועוד שם בפ' תשא, מביא בתולדות יעקב יוסף את דברי האלשיך בענין מצות מחצית השקל שגם אלו שלא חטאו בעגל נתחייבו לתת כופר, בגלל חטאם שלא החזירו את האחרים למוטב כי כל אחד הוא רק מחצית כו'.

ומוסיף בעל התולדות ממשל הנשמה והגוף, כי הנשמה ירדה רק לתקן הגוף, אך ירידתה היא צורך עלי' והנשמה והגוף שניהם צריכים לזה: "וכך בכללות אין לתלמידי חכמים וצדיקים לומר שאין צורך בהמוני עם, כי הלא הם תמכי אורייתא וכמה מצות מעשיות נגמר על ידם, ומכל שכן שאין להמוני עם לומר שאין צריך בת"ח או להתגאות נגדם מאחר שהם הת"ח מתפרנסים על ידם, דזה אינו כי נהפך הוא כמו שאמרו חז"ל כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וכו' (ברכות יז ע"ב), ואם כן כל אחד הוא מחצית, ועם שניהם יחד מחומר והצורה בין בכלל בין בפרט נעשה אדם אחד שלם, ואז היצר הרע נעשה יצר הטוב, וכמ"ש האלשיך ומצאת את לבבו נאמן לפניך (נחמיה ט, ח) שהיה היצר הרע גם כן נאמן".

ואחרי זה הוא מביא שם ממעלת יעקב, שדוקא עם לבן גרתי, להפך הרע לטוב כו'. ומוסיף, כי הת"ח שנפרדים מהמוני העם ואין מקיימים את "הנפש אשר עשו בחרן" זהו חטא העגל (עג"ל, ר"ת היפך עם לבן גרתי).

נח לא רצה להיות רועה לאנשים, היה רועה בהמות וחיות

ומביא עוד שם מן האלשיך פ' נח: "שזה שהסגיר בתיבה היה לכפר על שלא יצא להחזיר אנשים למוטב כמו שעשה אברהם, וסגר את עצמו בהתבודדותו ולא רצה להיות רועה על האנשים, לכך היה רועה בהמות וחיות יעו"ש".

מי שאינו עוסק בתוכחה, מתחייב בנפשו

ובתולדות יעקב יוסף פ' צו, אחרי שהוא מביא מ"ש הרמב"ם בהל' דיעות פ"ו ה"א שצריך לדור במקום תורה כמאמר הכתוב ואת חכמים יחכם וכו'. הוא מוסיף ע"פ דברי המדרש שמואל באבות על המשנה

המהלך בדרך יחידי כו', שמפרשו על מהלך יחידי שאינו פועל על אחרים שילכו ג"כ בדרך הטובה, שע"ז אמרו במשנה מתחייב בנפשו.

ואביו שמר את הדבר

ובתולדות יעקב יוסף בפ' שלח (ד"ה עוד יש), הוא מביא את הגמ' ברכות ג, א: תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח כו', ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל, ואמר לי היה לך להתפלל בדרך, ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים, ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה. ע"כ.

ומפרש שם שהכניסה לחורבה הוא העבודה בהחזרת בני" לתשובה, שר' יוסי הי' מתיירא מהם, "כי לא די שלא אוכל להעלותן למעלה למדריגתי בתשובה, שמא ח"ו הם יפסקוני מעבודתי ג"כ לגרור אחר מדריגתם כדי להעלותן כו', כמשל השר ששינה בגדי חמודות ללבוש בגדי פחותי הערך להשיב בן אל אביו, הגם שהוא ספק ולא כל שר בוחר בבזיון זה".

וע"ז ענה אליהו "היה לך להתפלל תפלה קצרה" כו', "רצונו לומר לייחד תחילה להתפלל בפני עצמו בקשה שיזכה לקשר למדריגת העולם שהיא תפלה קצרה עד הבינה שהיא תשובה, ואח"כ יתחבר עם העולם. ואז על ידי זה שיתבודד כל יום זמן מה להתפלל תפלה קצרה כנ"ל, אז מן השמים יסייעוהו שיזכה להשיב רבים מעון, ולא ירד הוא למדריגתן רק הם יעלו למדריגתו, ויוכל להתפלל בדרך על צד האמור, אבל לא שימנע מחמת פחד הנ"ל מלהשיב רבים מעון, כי מאחר שהוא צרכי גבוה מאוד רצון המלך ראוי ליכנס לספק, ואחר שהוא אהבת הש"י אולי ימצא נחת רוח בבריותיו. ועצה יעוצה להתפלל תפלה קצרה ג"כ בכל יום על ענין הנ"ל, שיצליח בשליחותו של מקום להשיב בן אל אביו, בסוד ואביו שמר את הדבר [באו"ת להה"מ בפ' ויצא מפרש "ואביו שמר את הדבר" על סוד היחוד], שם ב"ן המקנן בעשי' ששם אליהו. וז"ש ושמר על הפתח".

ודבר זה שכל אחד משלומי אמוני ישראל, צריך לירד למדריגת לבוש המוני העם בכדי להחזירן למוטב, זה מובא פעמים רבות בספרי בעל התולדות, עם משל השר ששינה לבושיו, ועם מקורות שונים במאחז"ל.

ונמצא באריכות בס' תולדות יעקב יוסף פ' בהעלותך ועד"ז בהרבה פרשיות, ובשאר ספרו, וקצת מזה הבאנו במאמרינו בענין מעשה יהודה ותמר, שנדפס באחד מקובצי "היכל הבעש"ט". [אך בכמה ממקומות אלו

הוא מדבר בדרגת צדיק דוקא שהוא צריך גם לירד ממדריגתו ולהתלבש בלבושי המתברר, ואינו מדבר בכל אדם, וזהו ענין לדין בפני עצמו].

ישׁוב הסתירה בדברי התולדות

אולם מ"ש בעל התולדות בפ' שלח (ד"ה ונחזור), שהבאנו לעיל בתחילת דברינו, שתהיה רב לעצמך ולא לזולתך כדי שיהי' לך פנאי לחכם את עצמך, זה יובן ע"פ מה שמפרש בעל התולדות עצמו במק"א בפ' צו (בשם המדרש שמואל), וז"ל:

"כי סוג בני אדם הכשרים יש בו ג' סוגים. א', שהוא טוב לעצמו ואם יתחבר לרשעים ילמוד ממעשיהם, ובזה טוב שיתבודד לבדו, וז"ש לא ינוח שבת הרשע על גורל הצדיקים, להיות שכנים אצל צדיקים שלא ילמדו מהם, וז"ש למען לא ישלחו הצדיקים בעולתה ידיהם.

סוג ב', שהם חזקים בצדקתם אפילו שיתחברו לרשעים, אבל אין להם כח להטות הרשעים לדרך הטובה, וז"ש הטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם.

סוג ג', שיש בהם כח להטות גם הרשעים לטוב, וז"ש והמטים עקלקלותם של הרשעים שיש כח בהם להטותם לטוב, יוליכם ה' את פועלי האון כדי שיחזרו בתשובה ובזה שלום על ישראל. ע"כ.

סיוע מלשון הרמב"ם

ובאמת בלשון הרמב"ם עצמו בהל' דיעות רפ"ו שכ' שצריך לדור רק עם חכמים, מוכח כמ"ש במדרש שמואל, כי ז"ל שם: "ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו כו' ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום".

הלא כותב הרמב"ם שבזמנינו כל המדינות מקולקלות וצריך האדם לישוב יחידי כו', אולם לא מצינו לא ברמב"ם ולא בשאר גדולי ישראל בזמנו של הרמב"ם שישבו בדד כו'.

אלא כי הרמב"ם קאי באדם שהוא מן ההמונים ולא ישפיע על עמי-הארץ אלא הוא יהיה מושפע מהם [וע"ד לשון חז"ל "מי שסורו רע" או כיו"ב], ועל אדם זה מוטל עליו להתרחק מרשעים ועמי-הארץ, משא"כ בלומדי תורה שיכולים להשפיע לאחרים בודאי עליהם לעסוק בהפצת התורה בכל מקום.

ומתאים למ"ש במדרש שמואל כי יש סוג שצריך לישוב בדד יחידי בכדי שלא ילמוד ממעשה הרשעים, ויש סוג שאם לא ילך אל הרשעים להחזירם למוטב הוא מתחייב בנפשו.

וע"כ נ"ל ברור, אשר דברי התולדות כאן בפ' שלח בענין עשה רב לעצמך ולא שתהי' רב לאחרים, הוא קאי באלו אשר אינם ראויים לאותה איצטלא. וראה עוד בגמ' ע"ז די"ט שנביא להלן בסוף דברינו.

ובס' כתונת פסים מבעל התולדות בפ' במדבר, ובכ"מ הוא כותב אשר במקום שיש אנשים גדולים וחשובים ממך אל תתנהג ברבנות, ורק במקום שאין אנשים אז השתדל להיות איש. וכנראה שם קאי לענין רבנות כפשוטו, שלא לתפוס משרת רבנות העיר כשיש טובים ממנו, אבל אינו מדבר בענין לימוד ועצות עם אחרים הקטנים ממנו, שזהו חובת כל אחד.

קבלת הצדיקים, כסף מן ההמון

בתחילת דברינו לעיל, הבאנו את לשון התולדות יעקב יוסף בפ' שלח, אחרי שמבאר "עשה לך רב" שתעשה רב לעצמך ולא תהי' רב לאחרים, שהוא מוסיף: "וקנה לך חבר, שתהיה דירתך בין חבירים, שתקנה גם בכסף שתתן אתה להם".

ונ"ל שקאי על התופעה שהיתה בימיהם שהיו הרבה (גם צאצאי איזה צדיקים וכיו"ב), שהם היו ג"כ מחזרים על העיירות בתור מגידים בכדי לקבל כספים מן ההמון, והם לא היו ראויים לאותה איצטלא. וע"ז הוא כותב כאן אשר לא צריך שאתה תהיה הרב המשפיע רוחניות ומקבל פדיונות כו', אלא "קנה לך חבר" שתקנה אתה לעצמך רב "בכסף שאתה תתן להם".

וזה מתאים למה שביארנו, אשר גם בתחילת דבריו שם בענין הוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים, הוא קאי בסוג זה של אלו שלא הגיעו להוראה ומורים, שאליהם הוא אומר קשוט עצמך תחילה.

[בטעם הנוהג שצדיקים ומגידים אמיתיים היו מקבלים כסף מן ההמון, יש כמה ביאורים בתורות תלמידי הבעש"ט והרב המגיד, וגם בספרי בעל התולדות. ויש גם מן רבינו הזקן בדרוש המתחיל: "בשם הה"ק ר' מענדיל בארער נ"ע, שהי' נוהג את עצמו שלא הי' אומר ד"ת כי אם במקום שנותנים לו נדבה", נדפס בדרמ"צ קצו, ב].

מראים עצמם כצדיקים

ונמצא מזה עוד בספרי בעל התולדות ועוד צדיקים מאותה תקופה, שהם מוכיחים את אלו שעוסקים בתוכחה ומגידות אף שאינם ראויים לזה.

ועי' בס' דגל מחנה אפרים פ' נח: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. יש לומר בזה על דרך הלצה וגם כל הענין מקודם ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה, ונשרפה לשריפה, ונעשה לנו שם, הנה התורה

מרמזות בכאן על כת שקרנים ומתדמים לשלומי אמוני ישראל ולבסוף אין להם קיום והם כלים מאליהם כי שקרא לא קאי (שבת ק"ד ע"א), והוא מרומז בפסוק, כי בתחלה "ויהי כל הארץ שפה אחת" היינו דבוקים בשכינה גימטריא שפה, "ודברים אחדים" היינו מחמת שהיו דבוקים בה' היה ביניהם אחדות גדול ולא היו מדברים אחד בפה ואחד בלב רק הפה והלב היה אחד, אבל "ויהי בנסעם מקדם" היינו מקדמונו של עולם כמאמר רז"ל (בראשית רבה ל"ח, ז), "וימצאו בקעה וגו'" היינו שתעו ונפלו בבור עמוק וחושך ועוד להם שמראים עצמם כצדיקים והוא שאמרו "ונלבנה לבנים" היינו נלכוש בגדים לבנים כדמיון הצדיקים הטהורים, "ונשרפה לשריפה" להכות כף אל כף בהתלהבות והכל הוא כדי "לעשות לנו שם" כפשוטו, "ונבנה לנו עיר" לכבוש עיירות תחת ידם, וסופם "ותהי להם הלבנה לאבן" היינו בגדי לבנים שהיו לובשים היה להם לאבן נגף ולמכשול, "והחמר" ר"ת חכם מופלא ורב רבנן (זח"ג דף ער"ה), שהיו מחזיקים ומראים בעצמם היה לחומר כפשוטו לטבוע וליפול בתוכו, "ויפיץ ה' אותם משם כי שם בלל" היינו בעונותינו הרבים נתעורר על ידם קטטה ומריבה ושנאת חנם ונבלל שפתם שאין אחד יודע מה שהשני מדבר והבן".

ובדגל מחנה אפרים פ' וישלח: "הצילני נא מיד אחי מיד עשו. יש לומר על דרך דאיתא במדרש (ילקוט שמעוני עובדיה) לעתיד יתעטף עשו בציצית וישב בין הצדיקים והקב"ה מושכו משם וכו' עיין שם, ויש לומר שזה הוא מצוי גם כן בעולם הזה בעונותינו הרבים שנתרבה השקר בעולם וכל אחד רוצה להעלות במעלות שלומי אמוני ישראל ורואה שהם מלובשים בגדי לבנים בשבת ולובשים טלית בערב שבת במנחה ואומר היות אהיה כמוהו, וזה שקשה מכולן שזה גורם אריכות הגלות שהם נקראים ערב רב שהם מעורבים בישראל וקשה להפרידן כמשל החטה המוץ והתבן שבו שאינו דבוק כל כך להחטה הוא מתפזר בקל אבל הפסולת שבחטה מתדבק בהחטה וקשה להפרידה, וזה יש לומר שמרומז הצילני נא מיד אחי היינו שהוא מעורב ומתדבק בי מיד עשו ואף על פי כן הוא עשו וק"ל". ע"כ.

[וזה מתאים עם פתגם רבותינו נשיאינו בענין "עשו אין א זיידענע זופיצע", ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד ע' סז – ונעתק ב"היום יום" כג סיון. ח"י ע' שצד. ספר השיחות תרפ"ה ע' 83. ועוד].

וב"אור המאיר" להרה"צ ר' זאב וואלף מזיטאמיר תלמיד הרב המגיד (דרושי פסח, עה"פ רבבה כצמח השדה) כותב ג"כ על אלו שמדמים בעצמם לומר לאחריים תורה ומוסר ודרכי עבודה, והם עצמם לא פסעו אפילו פסיעה אחת בעבודת הבורא "כאשר נתרבה עתה בדור הזה רבו כמו

רבו, כל אחד ואחד רוצה להיות רב ולומר תורה ומוסר, והם בעצמם נעדרים משכל, ואין יודעים בין ימינם ושמאלם". וכן נמצא מענין זה באורך באור המאיר ר"פ חוקת. ועוד.

כרמי שלי לא נטרתי

הנהגה בס' "אור המאיר" שם, על שה"ש בפסוק "בני אמי נחרו בי, שמוני נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי", הוא מפרש:

"בכאן נרמז מוסר ואזהרה לצדיק, המזהיר ומצוה בטוב לבני עמו הנלוים אליו, מאוד מאוד יסתכל על דרכיו, ולבלתי יאבד מעלתו ועבדתו בסיבתם, כאשר עינינו רואות עתה אשר יומם ולילה נושאים בעול משאם ומתנם, לענות מענה לכל אחד ואחד צרכיותם המרובים, ובין כך וכך נפרדו מדביקותו, כי בני עליה המה מועטים (סוכה מה, ב), להיות הכרתם חזקה לדבר עמם ולבו בל עמו, כי אם פנימיות מחשבותיו קשורים ודבוקים אליו יתברך המה מועטים, ונמצא בקל הוא להנושא בעול עמו לאבד הדרך שלו בעצמו. מול זה אפשר לרמוז בני אמי הם בני מצרים, כלומר העם ההולכים בחושך ועדיין במיצר ים החכמה, נחרו בי לאבד דרך המלך, ולזה גמר אומר, שמוני נוטרה את הכרמים, כי כרם ה' צבאות בני ישראל המה (ישעיה ה, ז), ולכן כרמי שלי הנוגע לבחינת שלי לא נטרתי כראוי ונכון, והכל בסיבתם". עכ"ל.

הנה מהלשון כאן, ניכר שהוא מתרעם קצת על מה שבסיבת הנהגת ההמון נפרד לפעמים הצדיק מדביקותו,

[בדרוש "בן פורת יוסף" בסה"מ תקס"ה (ח"א ע' קצב ואילך) ובתו"ח ויחי (רמב, ד ואילך, וראה לקו"ש חל"ה ע' 180 וש"נ) מבואר החילוק בין יוסף שהי' מרכבה דאצילות, וגם בירידתו לברר במצרים הוא נשאר בדרגתו העליונה, שעניני מצרים לא הטרידוהו מדביקותו בבורא, לבין השבטים מרכבה דבי"ע שירידתם פעל בהם. ולפי המובן בסה"מ תקס"ה (ס"ע קצג) ותו"ח שם (רמט, ג) כ"ה גם בנשיאי ישראל כהבעש"ט כו' שעניני העולם ונתינת עצות במילי דעלמא אין מטרידים אותם מדביקותם באלקות].

אם נחסר בעבודת עצמו, ע"י ירידה אל הזולת

אולם לפי מה שהבאנו מלשון התו"א, ומרשימת רבינו הזקן נפש השפילה", וכן בלקוטי שיחות ומאמרי רבינו, הלא העוסק בעול ההמון ללמד תורה ועצה, לא יחסר כל בו, ואדרכא נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה.

[יש לציין אשר ספר "אור המאיר", לא נכתב ע"י המחבר עצמו אלא ע"י תלמידו הר"ר אליעזר הלוי שו"ב מזיטאמיר שרשם מה ששמע מהמחבר, ואפשר אין לדייק כ"כ בהלשונות שבו. ס' זה מובא הרבה באוה"ת ושאר ספרי רבותינו].

ואולי יש לפרש דברי אור המאיר, כי אלו שהם בדרגא זו אשר הירידה לנתינת עצות גשמיות כו' ממעטת אותם מדביקותם, אף כי עי"ז נעשה מוחם ולבם זכים אלף פעמים ככה, סוכ"ס חסר אצלם מעלת ההשגה ודביקות בכח עצמם דוקא, כי מה שנעשה מוחם ולבם זכים הוא בתור נתינת שכר מלמעלה, וחסר מעלת יגיעת השכל ויגיעת הנפש בכח עצמו. (וכמעשה הצ"צ שביקש הצלחה בתורה על ידי יגיעת עצמו ולא בתור מתנה). ועדיין צריך בירור.

ועי' במ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בתורה השביעית מן שבעת תורות הבעש"ט, עה"פ קומי אורי: "אתם נשיאי ישראל וואָס איר לייגט אַוועק אַייער תורה ועבודה בשביל טובת הרבים, וואָס וועט זיין מיט אַיין" כו', ושם הוא ג"כ מסקנת הדברים ע"ד בתו"א ר"פ בראשית שהבאנו לעיל. [ובכמה שיחות הוא מקשר בין דברי התו"א לתורת בעש"ט זו. ועי' ד"ה קומי אורי בסה"מ מלוקט ח"ד ע' רסו].

עבודה עם הזולת, דביקות בעצמות ומהות

ומצאתי בקדושת לוי בשה"ש פי' נחמד ונעים ע"פ כרמי שלי גו': אשר מרוב בהירות שאני רואה, אז עיקר תשוקתי שאהיה עובד הבורא, על כן "כרמי שלי לא נטרתי", פירוש, הבקשה שלי שהייתי חפץ לבקש נשכח ממני ואיני זוכרה לבקש מאתו. ע"כ.

ובפשוטו כוונתו שם, אשר מרוב הבהירות בעת הדביקות בתפילה, הוא מבקש בקשות וכרמים אחרים ורוחניים יותר, מאשר הבקשות הגשמיות שחשב עליהם ושהם היו "שלו" לפני התפילה.

אך אפשר הוא רומז על דבר עצום, על דרך פירוש רבינו בכמה שיחות, במאמר רבי יוחנן בן זכאי לפני פטירתו "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי" (ברכות כ"ח), שיש בזה פירושים מרבינו הזקן ושאר רבותינו נשיאינו, אך רבינו מחדש הפירוש בזה, שר"י בן זכאי הי' כל כך טרוד בשליחותו בעלמא דין בהפצת התורה ("שמוני נוטרה את הכרמים"), עד אשר לא הי' לו פנאי ומקום לעסוק בחשבון הנפש על עצמו, וכרמי שלי לא נטרתי [ואפשר זהו ע"ד המובא בדרמ"צ (קלח, א) אשר רבינו הזקן היה אומר איך וויל ניט דיין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין. ועי' אומר

ברשימת 'נפש השפלה' אשר סוף מעשה בפעולה בדרכי נועם עם שוכני מטה, הוא במחשבה תחילה].

ועי' בהלשון שהבאנו לעיל מדברי בעל התולדות, אשר העבודה בקירוב רחוקים, הוא גבוה מאד כי הוא רצון המלך, והוא אהבת השי"ת, והיא שליחותו של מקום להשיב בן אל אביו, ואביו שמר את הדבר.

הרה"צ הר"ר אברהם מקאליסק, מתלמידי הרב המגיד

בענין זה של לימוד והשפעה על בני, נציין כאן לתורת עוד אחד מתלמידי הה"מ, והוא הרה"צ הר"א הכהן מקאליסק, אשר לעת זקנותו הוא כתב מאה"ק כמה אגרות נגד שיטות והנהגות רבינו הזקן (האגרות נדפסו ב"אגרות בעל התניא ובני דורו" ובכ"מ),

ובין כל תלונותיו הוא כותב באחד מאגרותיו אל כ"ק אדה"ז: "מתיירא אני כי מריבוי החסידים אולי הוא ח"ו עצת היצה"ר לאבד הבר בתוך התבן ר"ל . . ומתעטפים בטלית שאינו שלהם בדברי גדולות ונפלאות רזי דרוין, ומשוקעים בכל מיני תאוות ומדות רעות כו' . . ."

ובהמשך הוא כותב שם על אשר כ"ק אדה"ז הכניס את בנו המופלג הוותיק מו"ה דוב בער [כ"ק אדהאמ"צ] לעזור לו בהנהגת החסידים "והוא עדיין רך בשנים, וכלי מלחמה אין לו, וכל שכן אחרים קטני האיכות ורבי הכמות אשר בכל עיר ועיר, המה אשר נקראו ראשי מנינים, ללמדם ס' הבינונים, חוששני עליהם לנצח לא יראו אור בהיר בשחקים האמת והיושר"

וניכר שכוונתו הוא נגד מה שנבחרו שלשה נבחרים מאנשי המנין של כל קהלה שאליהם יבואו השאלות שרוצים לשאול ביחידות, ורק דבר הקשה שהם לא יכולים לפתור יבוא אל אדה"ז (עי' בתקנות ליאזני, באגרות קודש אדה"ז ע' עו), ועד"ז נזכר בהקדמת התניא שבספר זה ימצאו תשובות על השאלות שלא יצטרכו להכנס ליחידות, "ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעיר והם יבוננוהו, ואליהם בקשתי שלא לשום יד לפה . . וכנודע עונש המר על מונע בר, וגודל השכר . . כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים כו'. ע"כ.

וע"ז חולק כאן הרה"צ הר"א מקאליסק, וס"ל אשר לא כל אחד, גם לא מגדולי וזקני החסידים של אדה"ז, ראויים להיות רבנים ומשפיעים בעירם כו', ושעליהם לשים יד לפה ולמנוע בר. ולדבריו באותה אגרת, גם כ"ק אדמו"ר האמצעי לא הי' ראוי ח"ו לעמוד לימין אביו בהנהגת החסידים.

דברי אדה"ז על אגרות הרה"צ הר"א מקאליסק

אך ידוע אשר הנהגות הרה"ק הר"א מקאליסק היו פלאיים גם עוד בהיותו אצל הה"מ, עד שמצד מעשיו הוא לא היה יכול לבוא לפניו והרב המגיד, ובהשתדלות אדה"ז והרמ"מ מוויטעפסק והר"מ מזלאטשוב התיר לו הה"מ לבוא לראות פניו (כמ"ש כל פרטי הדברים באגרת אדה"ז בעצמו, נדפס באגרות קודש אדה"ז ע' קכ ואילך). וכן הי' גם אחרי זה שהרב המגיד היטב חרה לו על הנהגות הר"א מקאליסק כו', וזה הי' בימי קדם.

ובפרט במכתבים אלו שכתב מאה"ק ולעת זקנותו, כמה פעמים הוא שינה את טעמו וסותר את דברי עצמו, כי לפעמים כתב בהסכמה ובמעלות בהפלאה על הנהגת אדה"ז בגילוי פנימיות התורה בדרך חב"ד ובשבח ס' התניא ועוד, ולפעמים כתב בחריפות נגד כל זה [וגם בענין זה של תקנות ליאזני, לפני ששינה את טעמו הוא בעצמו כתב מכתב אל החסידים לחזקם ולזרזם על התקנות דליאזני הראשונות].

ובעיון במכתבים אלו ניכר לעין אשר השנאה קלקלה את השורה, וגם כי היתה לו קבוצת אינשי דלא מעלי שהיו קשורים למעמדות והיו מביאים עלילות ודיבה על רבינו הזקן והחסידים ובתומו הוא קיבל את הדברים (עי' מזה באגרת אדה"ז אליו באג"ק שם, ולהלן נעתיק איזה פסקאות בלבד, כי האגרת עצמה כוללת עשרה עמודים בדפוס).

ובמכתב מענה שכתב כ"ק אדה"ז (אגרות קודש ע' קס ואילך), הוא מאריך בכמה פרטים, ועל הסתירות העצומות במכתבי הרה"ק מקאליסק שלפעמים כתב כך ולפעמים כך, ובין הדברים כותב אדה"ז: "והנה איך אפשר להעלות על הדעת שכל מכתביו מכ"ב שנה [אשר בהם הרבה הר"א מקאליסק בשבח תורת חב"ד ובהנהגת אדה"ז] הי' רק לפניו בשביל חיזוק ישיבת ארץ ישראל ולא באמת לאמתו. ואם כן איפוא נודע כל שכן שיש לומר כי אלו המכתבים דהאידינא הוא רק בשביל חיזוק ישיבת אה"ק, לעשות כרצון איש ואיש מוויילנא ולעחוויץ ולובאוויטש ומעזבוז [כנראה הם האנשים המקורבים להר"א מקאליסק שהיה להם ענין להתפרד לעשות מגביות לכוללים שלהם בפני עצמם, ועל כן הוציאו דיבת רבינו רעה], וככה אני חושב [שהמכתבים דהאידינא אינם אמת לאמתו ונכתבו רק לפניו]". ע"כ.

בתוך אגרת אדה"ז (ע' קסה) יש איזה שורות שאין ברור לי אם קאי על הרה"ק מקאליסק או על משולחים שלו שנזכרו שם, וז"ל: "וקרוב הדבר כי מחמת שנגע בו די ה' כנודע, שכח מה שעשו ידיו שנת תקס"ב, כי אלו הי' זוכר לא הי' נותן אמתלאות אלו שנראה לעין שהם שוא". ע"כ. [ובאם אני

קורא שורות אלו נכון, הרי נפתרת כאן התעלומה הגדולה בכל הפרשה הזו. אך לא בדקתי על ענין הזה של תקס"ב, ואם כתבו על זה].

ואחרי שאדה"ז מגולל את העגמ"נ שהיה להרב המגיד מאת הר"א, ואת הצרות שהוא גרם לכל תלמידי המגיד במעשיו מקדם, הוא כותב: ואיך נשכח כל זה מהרב דטבריא [הר"א], ואיך הסיר מסוה הבושה מעל מפניו ורם לבבו לכתוב עלי למחותני נ"י [הרלו"צ מבארדיטשוב] שאני אינני הולך בדרך רבנו הקדוש והוא הולך בדרכיו כו'.

ועל איזה מטענותיו על דרך חב"ד, כגון על הטענה שדי באמונה ואין צריך להתבוננות בשכל כו', מתייחס שם אדה"ז באריכות, אבל אין מתייחס שם אדה"ז לכל אגרותיו (כגון האגרת הנ"ל לאדה"ז, בה הוא מתלונן על שאדה"ז מינה משפיעים ושלוחים בכל עיר).

רק במה שמשתמע מדברי הר"א, שאדה"ז ביקש ממנו הסכמה על דרכו כו', על זה כותב אדה"ז: "כי מעולם לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבנו הגדול זללה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש".

וע"כ לענ"ד אין ללמוד שום דרך או שיטה בעבודת ה' של הר"א מקאליסק מתוך מכתבים אלו, גם לא בתור שיטת יחידאה, אלא צריך לעיין במכתבים ותורות שלו שנכתבו בשנים כתיקונם.

[ואפשר בזה צדק, אחד מידידינו שכ' באחד מגליונות "הערות וביאורים", אשר אין לנו להכנס בין ההרים הגבוהים. אך הוא כ' דבריו במה שציינתי על תורות של אדה"ז למקבילותיהם בתורות של ר"א המלאך בן הה"מ בס' חסד לאברהם].

ועי' בס' בית רבי (ח"א פכ"א) שהוא כותב על גדלותו בתורה וצדקותו של הרה"ק הר"א מקאליסק, רק שמעשה שטן הצליח וקיבל דילטוריא כו'. וגם כ"ק אדמו"ר הצ"צ מציין לדברי הרה"צ ר"א מקאליסק בהגהות שבס' לקו"ת, כמו שכתבתי ע"ז במק"א.

ת"ח שלא הגיע להוראה, ות"ח שהגיע להוראה

לעיל הבאנו מספרי בעל התולדות, על אלו שאינם ראויים להוראה, שאינם צריכים להיות רב לאחרים.

והנה בגמ' ע"ז יט, א: מאי דכתיב כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה, כי רבים חללים הפילה זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגיה זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה, ועד כמה ארבעין שנין. וע"ש ברש"י.

וע"פ גמ' זו כ' בשו"ע יו"ד סרמ"ט סל"א שאין לאדם להורות עד שיהי' בן ארבעים, וע"ש בש"ך, ובארוכה בלקו"ש חל"ד ע' 160.

[וגם מגמ' זו ניכר, אשר כשם שאסור להיות "לא הגיע להוראה ומורה", באותה מדה וגרוע יותר הוא ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה].

ובמאמרים ד"ה ונערים ממשותה נגינתם (סה"מ תקס"ח ח"ב בהוספות ע' תשלג ואילך. סה"מ תרל"ב ח"ב ע' שס, ועוד) מבואר אשר אצל יהושע נער ומשרת משה, שהוא פני לבנה, מל' דאצי', מתחילה צ"ל "זנב לאריות" שמקבל מלמעלה הימנו, ואח"כ "ראש לשועלים" השפעה לבי"ע.

[במאמרים שם מדבר רק בדרגת יהושע, ולפי המובן משם הרי כ"ז הוא רק אצל יהושע פני לבנה, משא"כ אצל משה "פני חמה" הלא הוא תמיד מאיר לארץ ולדרים עלי' וע"ד ראש לאריות כו' ואכ"מ].

ארבעים שנה, גם בנשיאי ישראל

אך לפעמים מצינו ענין "ארבעין שנין" גם בנוגע לנשיאי ישראל.

ראה גמ' ר"ה דל"א אמרו על רבן יוחנן בן זכאי שארבעים שנה למד וארבעים שנה לימד כו'. (וע"ש בגמ' דגם באותן ארבעים שנה שלמד הוא כבר היה מחדש ענינים חדשים ומוסיף בתורת רבו, וקבעיה רבי' בשמיה"), ואותן ארבעים שנה שלימד, הוא הי' הנשיא, ע"ש ברש"י בר"ה דל"א ריש ע"ב ובסדר הדורות בערכו ובכ"מ (והוא הי' הנשיא הראשון לאחר החורבן, וגם הי' הנשיא בעת החורבן).

וראה סוכה כ"ח ע"א על הפלגת ר"י בן זכאי ושהיה ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו. ועי' הלשון בתו"א מקץ (לד, א) שהוא היה שר התורה המלמד תורה לישראל.

ובלקו"ש חל"ד ע' 160, מביא מרש"י ע"ז דף ה' ע"ב שענין לא קאי אינש אדעתא דרבי' עד ארבעין שנין, נאמר גם בנוגע למשה רבינו. (וע"ש בע' 165 אשר לדעת התוס' ע"ז שם, משה רבינו הי' איש האלקים ועמד על דעת קונו תיכף ומיד).

ובאזה"ת פ' תולדות (קלו, א) עה"פ ויהי יצחק בן ארבעים שנה, מאריך על ענין "בן ארבעים", וכותב עה"פ "אהי' כט"ל לישראל יפרח כשושנה" (דקאי על יצחק ורבקה), דבן ארבעים היינו ל"ט שנה ויום אחד, בהכנסו לשנת הארבעים. ענין קאים אינש אדעת' דרבי' בארבעין שנין, הובא גם במאמר "באתי לגני" פט"ז.

שנת הארבעים: תרס"ב-תש"א

ויש לציין, כי רבינו הזקן החל בנשיאותו בגילוי והפצת תורת חב"ד בהיותו בן ארבעים, בשנת תקמ"ה (ס' השיחות ה'תש"ו-ה'תש"י ע' 209, וראה עוד על תאריך זה של התחלת הנשיאות: בבית רבי ע' 30. תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' לב ואילך. ס' "מסע ברדיטשוב" ע' 1 וע' 84 ועוד). וכן עוד מרבותינו נשיאינו החלו נשיאותם בשנת הארבעים.

גם רבינו הגיע לארה"ב לעמוד לימין חותנו נשיא ישראל, בתנופה חדשה ובענין מושיען של ישראל כו', בכ"ח אייר בשנת תש"א (דהיינו בהכנסו לשנת הארבעים).

חטוף ואכול חטוף ושתי

לעיל הבאנו מגמ' על ת"ח שלא הגיע להוראה כו' שצ"ל קשוט עצמך תחילה, ועוד כיו"ב מספרי התולדות יעקב יוסף,

אך החובה לציין למ"ש רבותינו נשיאינו (ראה אגרת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, במבוא לקונטרס ומעיין ע' 22, ובאגרות קודש שלו ח"א ע' רסו. והואב בשיחות רבות): ולדעתי לפי שעתה הוא זמן הביירוים היותר אחרונים דעקבות משיחא . . הנה כמה דברים שנראים לנו על פי שכל רחוק מאד שיתוקן יכול להיות שהוא קרוב לגמרי, כי קרוב לומר בדרך אפשר ע"פ הנ"ל שלא יש עתה סדר והדרגה באופני הביירוים והתיקונים . הכל הוא בכוננת המכוין ית', אמנם לגבינו הוא שלא בסדר והדרגה . . אין אנו יכולים ואין אנו רשאים בזמן הזה בפרט לברר מה שקרוב או רחוק ע"פ שכלינו, כי אם מה שאנו מוצאים שצריך תיקון צריכים אנו להשתדל בכוחות עצומות . . וזה חפץ ה' שאנחנו נשתדל והוא יעזור לנו". ע"ש עוד באריכות. ונת' בהרבה שיחות רבינו. [וראה גם במאמרינו באחד מקובצי "היכל הבעש"ט" ע"ד עבודה בדרך דילוג לפי שיטת חב"ד].

ארוכה מארץ מדה גו'

האמת צריך להיאמר, כי בסוגיא זו של עבודת עצמו ועבודה עם הזולת, יש יותר בספרי בעל התולדות, ובשאר תלמידי הבעש"ט והה"מ.

ואנו נגענו רק בקצה הדברים, הן מצד כי אפס ממנו הפנאי, והן כי אטו כי רוכלא ליחשב וליזל. ועל כן יהיו דברינו אלו, רק בתור התחלה והצעת דברים לדין בסוגיא זו.



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



ולזכות

מנחם מענדל, ליבא, חי' מושקא ודוד שלמה שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י

ולזכות הוריהם

הרה"ת הרב מרדכי זוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו

פינסאן



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש

ולזכות

רבקה ראשה, חנה פריידא, ואברהם סיימון שיחי'

קאפפשטיין



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הר' שמואל שיחי' זוגתו מרת מרים תחי'

קאפפשטיין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו

דרימער

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת הרב ירחמיאל בנימין הלוי זוגתו מרת לאה
ומשפחתם שיחיו
קליין



לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים
מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל
בן הרה"ג הרה"ח הר' מנחם מענדל ז"ל שניאורסאהן
נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ
וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב
נלב"ע ח"י תמוז ה'תש"מ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדיו
שיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ת ר' מנחם מענדל זוגתו מרת אסתר ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' אשר ומשפחתו שיחיו

גולדשמיד



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח

שליח כ"ק אדמו"ר לעיר פילאדעלפיא

הרב אהרן הלוי ע"ה

ב"ר הרה"ח הרה"ת הר' אברהם הלוי ז"ל

פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הר' דוד אליעזר הלוי וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו

פאפאק

לעילוי נשמת

הור"ח אי"א ר' שמעון אלחנן

ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי

וזוגתו מרת גיטל שיחיו

סאסקינד



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן זוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

ראזענפעלד

לזכות החתן התמים

הרב רפאל שיחי' שטיינער

והכלה מרת מושקא שתחי' בליזינסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי י' סיון ה'תשע"ב

יהי רצון שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל על יסודי
התורה והחסידות, מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר,
ומתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' ארי' לייב וזוגתו מרת חי' שרה עטיל שיחיו שטיינער

הרה"ת ר' גד יעקב וזוגתו מרת חנה שיחיו בליזינסקי

לזכות החתן התמים

הרב שרגא דוד שיחי'

והכלה מרת זעלדא רחל תחי'

המניק

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

יום הבהיר כ"ח סיון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' גורארי'

הרה"ת ר' צבי אלימלך שיחי' וזוגתו מרת יהודית תחי' המניק



לזכות

החתן התמים

הרב נפתלי הערץ שיחי' הילדיסהיים

והכלה מרת רחל לאה שתחי' גופין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני כ"א סיון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' שיחי'

גופין

לעילוי נשמות

הרה"ג הרה"ת וכו' גבאי בביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

מוה"ר משה פינחס הכהן ב"ר אברהם מרדכי ז"ל

כ"ץ



והגה"ח הרה"ת מרדכי ב"ר פינחס ז"ל

מענטליק

ראש ישיבת תו"ת בארצה"ב מיום הווסדה



ת.נ.צ.ב.ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר בקרוב ממש



לזכות הילדה

שטערנא שרה שתחי'

לרגל הולדתה ביום רביעי ט"ז סיון ה'תשע"ב

יה"ר שהוריה יזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הורי'

הרה"ת ר' שלמה זלמן הלוי וזוגתו מרת חנה זיסלא שיחיו

פישער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה

תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הר' משה אהרן צבי שיחי'

וזוגתו מרת העניא רבקה רות תחי'

ולזכות בניהם ובתם

שלום אליעזר שיחי', מנחם מענדל שיחי',

יונה מרדכי שיחי' וחנה פערל תחי'

ווייס

לזכות החתן התמים

הרב שניאור זלמן שיחי' העכט

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' וויינבוים

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ד סיון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת מרים שיחיו העכט

הרה"ת ר' בונים פיוויש וזוגתו מרת צירל רייזל שיחיו וויינבוים

מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י לאויוש"ט
לזכות

ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל שיחי'**



לזכות

הילד **גבריאאל נועם שיחי'**

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה למזל טוב בשטומ"צ

ביום חמישי כ"ד סיון ה'תשע"ב

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויזכו לרוות

ממנו ומשאר יו"ח שיחיו

רוב נחת ועונג בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **יהושע יעקב** וזוגתו מרת **לאה פעסיא שיחיו מעטאל**



נדפס ע"י התמים **עקיבא משה שיחי' מעטאל**

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק דוד ע"ה

בן הרה"ח ר' מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

גראנער

שליח כ"ק אדמו"ר באוסטרלי'

במשך חמישים שנה

נלב"ע ד' תמוז תשס"ח



לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח ר' יצחק ע"ה בן

יבלחט"א הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב שיחי'

צירקינד

נלב"ע י"ח אדר תשע"ב



נדפס ע"י

הת' לוי שיחי' טלזנר

נדפס ע"י ולזכות

משפחת לפידות

שיחיו

(ב.א. ארגאנטינא)