

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כ"ט

גליון כ [תתקסד]

ש"פ מסעי - שבת חזק

ר"ח מנ"א

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ מסעי - שבת חזק
ר"ח מנ"א
ה'תשס"ח
גליון כ [תתקסד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... נכסי אדם שמת כשקם בתחיית המתים
12..... השייכות דמשיח דוקא לשם 'יעקב'

לקוטי שיחות

- 15..... עניניו הפרטיים של נשיא הדור
18..... ענין הנשיא לדאוג לצרכי שבטו
18..... תשלומין נקרא זמנו
19..... כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים
21..... טעותו של קורח [גליון]

שיחות

- 22..... נותן התורה - לשון הווה
23..... ישי והשפחה

אגרות קודש

- 24..... הכאת התלמידים במשנת רבותינו
32..... טעם שהאתון ראתה מלאך ה' ולא בלעם

נגלה

- 33..... בעניני שמיטה

הסידות

35..... הערה בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

רמב"ם

38..... קימה שיש בה הידור

הלכה ומנהג

43..... סחיטת מגבונים לחים בשבת

46..... צירופו למנין של כופר בעיקרי היהדות

54..... סידור קידושין בתוך שבעת ימי אבל ר"ל

58..... לויין בריבית לצורך סעודת שבת והמסתעף

62..... המבדיל קודם סעודתו

64..... קבלת שבת בהדלקה

69..... הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

75..... בענין הנ"ל

81..... מנחה לאחר שקיעה [גליון]

82..... בענין הנ"ל

83..... בענין הנ"ל

83..... כיבוי הפתילה אחר הדלקת נרות ש"ק [גליון]

פשוטו של מקרא

84..... ברש"י ד"ה הן הנה (מטות לא, טז)

שונות

86..... תרגום תיבת "ארוסה"

90..... הערה ב'לוח היומי לתלמיד חכם הצעיר'



**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד כ' מנ"א – ש"פ עקב
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב' י"ז מנ"א**

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

נכסי אדם שמות כשקם בתחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

גר שמות וזכו בנכסיו ואח"כ נולד לו בן

הדין בירושה הוא דאף יורש שלא היה ראוי לרשת בשעת מיתה, ונעשה ראוי אחר כך, יורש לאחר מיתה, כגון בן הנולד לאחר מיתת אביו, שמת האב והניח את אשתו מעוברת, דגם להסוברים שעובר אינו יורש, (ראה יבמות סז, א, וב"ב קמב, א עיי"ש) זוכה בירושתו, ואף על פי שלא ירש בשעת מיתה, יורש עכשיו, ומבואר (בב"ב שם) בגר שמת בלא בנים והניח אשתו מעוברת שנכסיו הפקר וכל הקודם בהן זכה, ומ"מ אח"כ כשנולד הבן נוטל את נכסי אביו ממי שזכה בהן, משום דעכשיו הוא יורש את נכסי אביו, הרי מוכח מזה דדין ירושה אינו תלוי בשעת מיתה דוקא, ואפשר לירושה לחול גם זמן רב אחר מיתת המוריש.

וכבר נתקשו המפרשים (לח"מ הל' זכי' ומתנה פ"ב ה"ז, קרן אורה יבמות סז, א, ד"ה ולענ"ד) וראה מרחשת ח"ב סי' לח אות ב, חלקת יואב להגאון מקניצק חחו"מ סי' יא ועוד) בהך דינא דגר שמת וכו', דלכאורה צ"ע האיך שייך ירושה לאחר שכבר יצאו הנכסים לרשות אחרת, ומאיזה טעם יטול היורש הנכסים מאדם אחר שאיננו קרובו?

ובקובץ שיעורים ח"ב סי' יא-יב הוסיף להקשות דבודאי אין לומר שזכיית הבן הנולד חלה אח"כ למפרע משעת מיתת האב! כיון דעובר אין לו זכיה, ואפילו למ"ד יש זכיה לעובר מ"מ נראה פשוט דהוא דוקא בשעה שהוא כבר עובר, דהיינו לאחר מ' יום משעת קליטת הזרע, אבל קודם ארבעים יום ודאי לכו"ע אין לו זכיה דהוי מיא בעלמא, ועוד אפשר שמת האב תיכף לאחר שנבעלה ועדיין לא נקלט הזרע כלל, ומ"מ כשנולד

אח"כ זוכה בנכסי אביו ובכה"ג ודאי אין זכייתו חלה למפרע אלא מכאן ולהבא, וצריך ביאור איך יזכה בנכסי אחרים שאינם קרובים לו?

ביאור הקו"ש דירושת בן הוא כמו שהאדם קם לתחי'

וכתב לבאר בקו"ש שם בהקדם הא דאיתא בכתובות (לח, ב), לגבי דין אונס ומפתה, בעי רבא יש בגר בקבר ודבנה הוי [אם מתה בנערותה עד שלא עמדה בדין והגיע זמן בגרותה בקבר מי חשיב בגר או לא . . וכי היכי דאם לא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה תנן לקמן בפרק נערה שנתפתתה (מא, ב) דהרי הן לעצמה ולא לאביה והשתא נמי בגר בקבר מפיקע כח האב ובנה ירית לה אם יש לה בן". רש"י] או אין בגר בקבר, ופריך התם מי קא ילדה? ומסיק דהכי קמיבעי ליה יש בגר בקבר ופקע אב, ופירש"י, ופקע אב: פקעה תביעת אב וזכה הלה במה שבידו שאין בעל דינו קיים, וקנס לאו ממון הוא להורישו לאביה בתורת ירושה כל כמה דלא גבתיה, או אין בגר בקבר - לאפקועי תביעת אב, וקשה דהא לעיל קאמר דבנה הוי בתורת ירושה, אלמא דשייך ירושה בקנס, וכאן אומר שאין ירושה בקנס? וכבר הקשו כן בתוס' ודברי רש"י א"א ליישב בתירוצם עיי"ש.

ומתריך ע"פ הא דאיתא בב"ב (קנט, א), בן שמכר חלק בכורתו ומת, בנו מוציא מיד הלוקחות ולימא אבוך זבן ואת מפקת, וכ"ת ה"נ אמר מכח אבוה דאבא קאתינא א"כ בחלק בכורה מאי עבידתיה ודילמא מצי אמר מכח אבוה דאבא קאתינא ובמקום אבא קאימנא ע"כ. ומבואר מזה שיש שני דינים בירושת הבן: א) שהוא זוכה בנכסי אביו כשאר היורשים שזוכין בנכסי מורישיהן. ב) שהבן קם תחת אביו אף כשאינו יורש ממנו²

2) נקודה זו דבן אינו מציאות אחרת אלא עומד במקום אביו ממש, מצינו בכ"מ בשיחות קודש, ולדוגמא ראה לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1324 וז"ל: "ענין הירושה נעלה ונפלא הוא, וכידוע אשר היורש אינו מציאות אחרת מהמוריש כי אם אשר מציאות המוריש נעתקה במציאות היורש כמ"ש תחת אבותיך יהיו בניך כדמוכח בגמרא (עי' ב"ב סה, א) "עכ"ל, ובחלק ח עמ' 348 על מה שכתוב בגוף המכתב שהיורש הוא במקום המוריש כתב וזלה"ק: "דשני טעמים בירושה: קורבה (וזהו גם בב"נ היורש). הוא כמו עצם המוריש ולכן אינו שינוי רשות וכו' (וזהו רק בישראל (ראה תוספתא ב"ק פ"י ה', ח') צפע"נ להראגאצווי מילואים יג, א. מהד"ת יט א)". ועל מה שכתוב בגוף המכתב תחת אבותיך יהיו בניך כתב וזלה"ק: "שלכן אתי (גם) מכח אבוה דאבא (ב"ב קנט א) וי"ל שזה שייך רק מפני שהוא עצם המוריש (מעט הולדו, וי"ל דגם קודם לזה והא דאינו יורש (נדה מד א)

כגון ראובן בכור יעקב שמכר בנכסי יעקב, בנו של ראובן מוציא מלקוחות גם חלק הבכורה, דאמר אני יורש את יעקב ולא את ראובן אבי אלא שאני עומד תחת אבי לירש חלק בכורה מנכסי יעקב, וילפינן לה מקרא תחת אבותיך יהיו בניך, והדין הזה לא מצינו רק בבן ולא בשאר יורשיך, ולפי"ז נראה דהא דאין תורת ירושה בקנס והטעם משום שעדיין לא זכה בו המוריש ואינן בכלל נכסיו קודם העמדה בדין, אינו אלא בשאר יורשיו, אבל בבן הקם תחת אביו והרי הוא כמוהו שפיר יכול לתבוע את המזיק ולא מצי למימר ליה לאו בע"ד דידי את כמו שאינו יכול לומר כן להניזק בעצמו, דאותו כח התביעה שהיה לאב יש גם להבן, דבמקום אביו קאי וא"כ אין כאן סתירה בדברי רש"י, ותירוץ זה בדברי רש"י כתב גם בחי' הגרנ"ט ב"ב סי' קצג עיי"ש, ויוצא מדבריו דדין זה תחת אבותיך וכו' הוא גם בירושה מהאם שהרי איירי בקנס של האם.

ולפי זה מבאר הדין דגר שמת, דבנו שנולד אח"כ הוה במקום אביו וכאילו אביו חי, ובודאי שאם המת עצמו יקום לתחיה יקח את נכסיו בכל מקום שימצאם, ולא נאמר כיון שכבר פקע קנינו מאין יזכה בהם אח"כ, שלא פקע קנינו אלא בזמן שאינו צריך לנכסיו, אבל כשצריך להם הם שלו, ומשו"ה גם הבן שנולד לאחר מיתת אביו במקום אביו קאי, והוי כאילו בא עכשיו אביו בעצמו דנוטל את שלו בכל מקום שימצאם, אבל בשארי יורשים שאינן נחשבינן כמו המוריש בעצמו אלא שהן זוכין בנכסי המוריש, אפשר דבכה"ג אינן יכולין להוציא הנכסים מיד הזוכים מן ההפקר דתו לאו נכסי דמוריש הן עכתו"ד עיי"ש בארוכה.

ויש להוסיף עוד בהא דמבואר ביבמות (סז, א), דלדעת חכמים העובר אינו יורש, ולפיכך כהן שמת והניח את אשתו מעוברת, אם יש לו בנים אחרים, אוכלים עבדיו בתרומה משום אותם הבנים, ואם אין לו בנים, אוכלים הם משום אחיו, ואם אין לו אחים, אוכלים משום המשפחה כולה, [פירש"י: שאין אדם מישראל שאין לו יורשים, וכל זמן שלא נולד העובר זוכה הקרוב בירושת הכהן, ואוכלים בגינן], והעובר אינו יורש, ומ"מ כשנולד העובר ה"ה יורש את אביו ומוציא את הנכסים משאר

הוא מטעם אחר ואכ"מ, ושוכ א"צ לו), משא"כ מצד קורבה, ועי' בזה גם בח"י עמ' 44 ובהערה 7 הביא "דהוא עצם האב" ובח"ט עמ' 358, וחל"ה עמ' 50 ועוד עוד.

(3 וראה רש"י הוריות ו, א. וז"ל: "אילימא מדכתיב תחת אבותיך יהיו בניך - דמשמע דבנים במקום אבות קיימי וכאבות חיים דמו" עכ"ל.

היורשים, וגם מהכא מוכח דלפני שנולד היו הנכסים של שאר היורשים, שלכן העבדים אוכלים בתרומה מחמתם, ומ"מ כשנולד נעשה הוא היורש, וגם בזה יש לבאר כהקו"ש דכשנולד העובר הנה על חלק זה המגיע לו, ה"ה נחשב כאילו הוא האב עצמו ונטול את שלו⁴.

בגדר גר שמת שנכסיו הפקר

והנה בהך דינא כשמת הגר הרי היו נכסיו הפקר, וכמו שכתב הקו"ש דדין זה הוא אפילו באופן שלא הי' אז גדר של עובר עדיין, ומ"מ כשנולד אח"כ הולד, חוזר ויורש הכל ומוציא מיד הזוכים מן ההפקר, ולכאור' נראה שהביאור בדבריו הוא, דכל הדין בגר שמת ואין לו יורשין שנפקע ממנו נכסיו והוה הפקר, הוא משום שאין הוא צריך להם, אבל אם אח"כ צריך להם כגון שחזר לתחי' חוזר וזוכה בהם, וא"כ ה"ה הכא בהולד שנולד דהוה כהאב שחזר לתחי' לכן יורש הכל, ולפי דבריו לכאורה יוצא שכן צ"ל גם בנוגע לתחיית המתים לעת"ל, דכשיחזרו לתחי' אם יצטרכו בנכסיהם שוב יזכו בהם, וכן כתבו בכמה מקומות לפי דעת הקו"ש.

ולכאורה יש לבאר סברא זו ע"ד ספיקת האחרונים בגדר מיתת הבעל שמתיר את האשה, וכמ"ש בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' סו) דבקיודושין (יג, ב), מקשה הגמ' על המשנה מנלן דמיתת הבעל מתיר, ור"ל דסברא הוא, הוא אסרה והוא שרתה, וממשיך להקשות דאי"ז הוכחה דהרי בעריות אסר להו ולא שרי להו, ומסיק שם דכתיב: "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות או כי ימות האיש האחרון", איתקש מיתה לגירושין מה גירושין שריא אף מיתה שריא עיי"ש. ויש להסתפק לפי המסקנא: א) האם הדרינן לסברא קמייטא - דההיקש מגלה לן שהיא מותרת בדרך ממילא, משום דכיון שאיסורה הי' מכח הבעל וכשמת נתבטל סיבת האיסור לכן מותרת. ב) או דילמא אפ"ל דלפי המסקנא לא אמרינן סברא זו, וכקושיית הגמ' מעריות, אלא שיש לימוד מיוחד דעצם המיתה הוה מעשה המתירה כמו המעשה דנתינת גט. ונפק"מ במת וחזר לתחי' אם צריך קידושין מחדש דאי נימא כצד הא' שפיר י"ל גם בתחיית המתים,

(4) ועי' שם בתוס' ד"ה אוכלין במה שכתבו: "וקצת תימה דהא מסתמא מעשה ידיהם עד שיולד הוא לעובר ולא לבני משפחה" ובס' 'יוסף לקח' שם ביאר כוונתם דלא מסתבר לומר דמעשה ידיהם הוה של המשפחה דא"כ ה"ז לגמרי ממון שלהם ואיך יירש אח"כ העובר, ועכצ"ל דמעשה ידיהם הוא של העובר וא"כ למה הם אוכלים בשביל המשפחה עיי"ש, ועי' ב"ח חו"מ סי' רי דנקט שלא כהתוס' ואכ"מ.

שאם האשה לא נשאת אח"כ לאחר תחזור לבעלה הראשון בלי שום קידושין, משא"כ אי נימא כאופן הב' דהוה כמעשה דגירושין ודאי צריך קידושין מחדש עיי"ש בארוכה, וה"נ י"ל בנדר"ד דאי נימא דכל מה דנכסי הגר הם הפקר אין זה משום דמיתה היא הפקעה אלא משום דליכא בעלים, א"כ כשחזר לתחי' שוב הוה שלו.

וראה בקו"ש קידושין (אות קלז) שהוכיח דהיתר מיתת הבעל הוא לאחר גמר מיתה, ולענין ירושה כתב בשו"ת הרשב"א (ראה שו"ת המיוחסות סי' סט וח"ב סי' רנב וח"ג סי' קכה) דהיא עם גמר מיתה, והביא הקו"ש ראייה לזה מהא דקאמר בגמ' (ב"ב קיא, ב) גבי ונתתם את נחלתו לשאריו זו אשתו, יכול היא תירש את הבעל, ואיך אפשר לאמר כן, הא איתקש מיתה לגירושין, וכיון שע"י מיתה נתגרשה ממנו איך תירשנו, אבל לדברי הרשב"א ניהא, דירושה היא עם גמר מיתה ועדיין אינה מגורשת, ולפי"ז כתב דבנכסי גר שאין לו ירושין, דההפקר הוא במקום ירושת היורשין ג"כ נעשה הפקר מיד עם גמר מיתה ולא לאחר מיתה עיי"ש, דלפי זה לכאורה יש מקום לומר דהפקר בנכסי הגר הוא הפקעה חיובית וכמו חלות דין ירושה ויל"ע.

אלא שבכל אופן יש לחלק, דבשלמא אם עדיין לא זכו אחרים בנכסיו שפיר י"ל שהם עכשיו שלו, אבל במקום שכבר זכו אחרים בנכסיו אף שזה הי' ממונו, מ"מ כיון שכבר זכו בהם אחרים מצד הדין, ונעשה ממון שלהם איך יוכל הוא לחזור וליטול? משא"כ באשה הרי כל השקו"ט הוא רק אם עדיין לא נשאת לאחר, ודברי הקו"ש צ"ע.

דעת האמרי משה

ועי' בס' 'אמרי משה' (סי' לח אות כד) שהביא דברי הקו"ש הנ"ל (נדפסו בקובץ 'אהל תורה' ח"א סי' יח-יט) וחולק עליו וסב"ל שאין למת קנין רק לענין משמוש ולהוריש בלבד, ואף אם יקום לתחי' לא יקח מן

(5) אלא דבמ"ש הקו"ש בסי' יא, הי' אפ"ל דאיירי רק באופן שיש אפשריות מלכתחילה שיחיה המת וכו' וכמו לגבי הולד עיי"ש, דאז אמרינן דלא נפקע קנינו כלל, אלא דלפ"ז צ"ב בהך דיכמות דלמה העבדים אוכלים משום האחים וכו'.

(6) במה שהקשה שם דאי נימא דכל מה שהוא לצורך המת הוא של המת א"כ גם במטלטלין נימא שהיורשים מחוייבים לשלם חוב אביהם כיון שהוא לצרכו עיי"ש - עי' בס' 'קובץ ענינים' עמ' רב (אות ח) שהגרא"ו עצמו כבר תירץ קושיא זו.

הזוכה, והוסיף דגם מה שצריך להמת אין לו קנין ופסק כחו מנכסיו, ואחד מראיותיו הוא דסתמא אמרו דאין שטר וקנין לאחר מיתה, אף באופן שמוכר, שהדמים יתן הלוקח לצורך קבורתו עיי"ש בארוכה.

ובס' 'חבצלת השרון' פ' פינחס הביא קושיית הקו"ש הנ"ל וביאר באופן אחר, דבאמת מת שקם לתחי' אינו יכול לזכות בנכסיו כלל כי כבר נפקע ממנו בעלותו לגמרי, ומ"מ שפיר יורש הך עובר כשנולד בנכסי אביו הגר, והוא עפ"י מ"ש בחי' ר' חיים הלוי (הלכות תרומות פ"ח ה"ד, הובאו דבריו גם בקובץ הערות אות של) דדין עובר בירושה חלוק, דאע"ג דגם בירושה עובר אין לו זכיה, מ"מ עיקר דין זה הוא בדין זכית ממון, דעובר לאו בר קנין וזכית ממון הוא, אבל בהלכות נחלות ודין ירושה ליכא שום דין דעובר לא יהא בר ירושה, ועובר וילוד שוין הן בעיקר הדין של ירושה, אלא דמופקע הוא מדין זכיית ממון, וע"כ אכתי אין לו בנכסי הירושה עד שילוד, ודינו מתחלק, דשם יורש לא פקע מיניה, ולא בטל עיקר כח ירושתו שיש לו על הנכסים, וזכית ממון אין לו, כי אם שיורש את הנכסים שיהיו שלו לאחר שילוד עכת"ד הגר"ח, דלפי"ז מבאר איך יכול העובר לירש אח"כ נכסי אביו הגר כיון ששם יורש עליו כל הזמן, והן אמת דקודם שנולד היו נכסי הגר הפקר וכל המחזיק בהם זכה, זהו משום שהעובר מופקע מדין זכיית ממון וליכא מאן דזוכה, אבל מיד שנולד ויש לו זכיית ממון מפקיע ממנו מהם כיון שהי' יורש כל הזמן, נמצא לפי"ז דשאני הכא שזוכה אח"כ רק משום שהי' עליו כל הזמן שם יורש, אבל מת הקם לתחי' שכבר נפקעו נכסיו ממנו לגמרי לא עיי"ש.

[וצריך להוסיף בדבריו, דאף דביאור הגר"ח הוא לפי שיטת הרמב"ם, דסב"ל שיש חילוק בכהן שמת אם הניח בנים דאז אוכלים העבדים אבל אם לא הניח בנים רק שאר קרובים אינם אוכלים, דבזה שפיר חילק הגר"ח דאם הניח שאר קרובים אינם אוכלים בתרומה כיון ששם יורש רק על העובר שהוא בנו ולא על שאר הקרובים, משא"כ בהניח בנים הרי גם הם יורשים כמוהו, וכיון שאין להעובר זכיית ממון לכן הם אוכלים בשביל האחים, אבל עדיין צ"ב לפי הגמ' דיבמות שם דסב"ל כנ"ל דגם בהניח שאר יורשים אוכלים משום המשפחה כולה? ויש לומר דסב"ל דגם יורש מאוחר הוה יורש, וכדהארין בקובץ הערות שם בפלוגתא זו].

אבל באמת אין לומר כדבריו, דהרי הקו"ש הוכיח כנ"ל דדין זה איירי גם באופן שכשמת האב לא הי' אפילו עובר עדיין כי הי' לפני ארבעים יום וכו', ומ"מ כשנולד יורש הכל, הרי מוכח דאין זה מחמת היותו כל הזמן

בגדר יורש, ולא ראה שבקובץ הערות (אות שלז) עצמו רצה לבאר דין זה עפ"י הגר"ח, ודחה דזה אינו כי אפילו אם לא הי' להעובר דין יורש כלל, כגון שהי' פחות מארבעים יום מ"מ זוכה בירושתו ואי אפ"ל כהנ"ל.

קנין למת כשהוא לצרכו

והנה ידוע דפליגי קמאי אם יש קנין למת בדבר שהוא לצרכו, דבשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שעה) כתב וז"ל: "שאלת עוד מי שאמר לחברו זכה במעות אלו לקנות מצבה על קבורת פלוני שמת. וזכה הלה ואחר כך חזר בו המזכה ואומר שהמת לא זכה לפי שאינו בעולם. והרי הוא כמזכה לחמור דלא קנה. והלה טוען שהמת זוכה בכל מה שהוא לכבודו. והביא ראיה מאותה ששנינו בשקלים (ג' ב') מותר המת ליורשיו. רבי נתן אומר יעשה זילוף לפניו או דימוס על קברו. . הדין עם מי? תשובה הדין עם מי שנתן על ידו. והראיה מאותה שבשקלים דפרישו לה בברייתא בשגבו להם לאחר מיתה. ואע"ג דקיי"ל כרבא דאמר הזמנה לאו מילתא ומשום דחל איסורא על מה שגבו ליכא אפילו הכי קתני מותר המתים למתים ואינו חוזר לנותנים. וטעמא משום דגבאין אלו גבאום לשם מצות צרכי המתים ולזה נתנום הנותנים. וכשגבו למת אחד נמי מאי שנא כבר זכו לו הגבאין לצרכו ולכבודו והרי הן כדברים המיוחדים לצרכו ולכבודו וכו" עכ"ל, הרי משמע דסב"ל שיש קנין למת. וכן דקדקו בשיטת רש"י גיטין (יד, ב), באמר הולך מנה לפלוני ומצא שכבר מת יחזור להמשלח, ופירש"י (בד"ה הא דליתיה) הטעם וז"ל: "שכבר מת וזה לא היה יודע נמצאת זכיה בטעות ולא קנו יורשין" עכ"ל, הרי שלא כתב הטעם משום דאין קנין למת אלא משום שהי' בטעות, ועי' גם בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קס דשקו"ט בזה.

אלא דהמחנ"א (הלכות זכיה ומתנה - סי' לא) הביא תשובה זו, וכתב שאין כוונת הרשב"א משום שהמת קנה המעות אלא משום דכיון שנתבזה המת כשגבו על שמו לכן מצוה ליתן.

אבל ברמ"א (חו"מ סי' רי ס"ג) כתב דהמקנה דבר למת כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו קנה, והוא מתשובת הרשב"א הנ"ל, וכן בדרכי

(7) וכתב שם בקובץ הערות דצ"ע בגר שמת והניח עבדים לפי שמואל דסובר המפריך עבדו יצא לחירות וא"צ גט שחרור, האיך יהי' אם נולד אח"כ בן אם יזכה בהם, דהאיך משוחרר חוזר ומשתעבד.

משה שם (חו"מ סי' רי) הביאה בשלימות וז"ל: "אם אמר לחבירו זכה במעות אלו לצורך מצבת קבר מת זכה המת ולא יוכל לחזור ולא הוי דומיא דקנה לעובר או לחמור דלא קנה דכל מה שהוא לכבוד המת זכה בו" עכ"ל, ומלשון זה משמע דהוי קנין ממש. וראה עוד בקובץ שיעורים ב"ב (אות תסג) שהביא מ"ש בחי' הרשב"א ב"ב (ת, ב ד"ה ולשנותן, הובא גם בשטמ"ק שם) וז"ל: "ולדידי קשה לי קצת דהא תנינן בההיא מותר המת ליורשיו ואע"פ שגבו אותן לצורך תכריכי המת וקבורתו והותירו נותנין המותר ליורשיו ואפי' הם עשירים אלמא כבר זכה בהן לצרכו ושל מת הוא להורישו לבניו וכו'" עכ"ל, הרי מפורש בהרשב"א עצמו שהוא מדין קנין, וצ"ל כיון דגבו לצורך המת קנה המת כיון שהוא לצורכו, וכ"כ בכתובות אות שיד, וראה שו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' קצו-קצח ועוד.

[וב'הערות וביאורים' (גליון קט אות יא) נת' עפ"ז בדרך אפשר מה שהורה הרבי בשיחת ליל ד' דחג הסוכות תשמ"ב (תורת מנחם תשמ"ב ח"א עמ' 187) ובשיחת כ' חשוון (שם עמ' 412) לקנות אותיות בספר תורה גם עבור אלו שאינם נמצאים בין החיים, ואמר שבודאי אפשר לבאר זאת ע"פ נגלה ואין כל ספק בדבר שמתאים להלכה, די"ל שיש בזה גדר קנין ממש שקונים עבורו ומזכים לו האות דהוה שלו כיון שהוא לצורך המת עיי"ש].

ביאור הדין בגר שמת וזכו אחרים ואח"כ נולד בן

ולפי"ז י"ל דהא דכשנולד הולד יורש, אף דבעת מיתת האב לא הי' אפילו בגדר עובר, דזהו מחמת לתא דהאב, דכיון דבודאי רוצה שבנו שיוולד לו אח"כ יירשנו והוה לצרכו, לכן יש לו קנין בנכסיו, אלא דכיון דבינתיים ליכא מי שיזכה בפועל בנכסיו כיון שהוא גר שאין לו יורשים, לכן ה"ה הפקר לשעה, וכשנולד העובר ה"ה מוריש לו נכסיו, ובהך דיבמות י"ל דניחא ליה להאב ששאר היורשים יירשו בינתיים, ע"מ דכשיוולד העובר יקבל הוא חלקו בתורת ירושה⁸.

ולהשיטות דסב"ל שאין לו למת קנין כלל אפילו לצרכו נמצא שאין לו בעלות להאב מצ"ע כלל, ביאר באמרי משה שם, דיש גזה"כ רק לענין

(8) ועי' בשו"ת 'שאלת דוד' אהע"ז סי' ל בביאור סוגיא זו בארוכה, ומבאר שהוא באופן דקני ע"מ להקנות וכו'.

משמוש ונחלה שה"ה כחי וה"ה הכא, וא"כ ההפקר לא הי' אלא לשעה, כל זמן דליכא היורש לזכות, ומשום דלא נפקס כח המת מנכסיו לגבי ירושה, כל זמן דעתיד להיות לו יורש, ורק על זמן דליכא היורש בעולם לשעה זו יוכלו אחרים לזכות, אבל אח"כ כשיוולד נפקע ההפקר ממילא, והיורש זוכה מכח המת שלא נפקע כחו.

וראה בשו"ת 'בנין ציון' החדשות (סי' צז) דזה נכלל בהא דדרשינן בב"ב (קטו, א), "ובן אין לו" (במדבר כז, ח) עיין עליו, היינו דמתי ליכא ירושת בן, רק אם לא יהי' לו בן לבסוף כלל, אבל אם יהי' לו בן לבסוף יירש כשיוולד, וראה גם בחי' הגרש"ש יבמות (סי' לו) כעין זה, דהכא דאף דבנתיים הנכסים הפקר אבל אין זה הפקר גמור, דעכ"פ לפרט זה נשארו הנכסים בחזקת המת להורישם לבנו לכשיוולד, את"ד, ועד"ז כתב גם בחידושו לב"מ סי' טז (ד"ה אמנם) וב"ק סי' א ועוד.

מיהו י"ל דכל זה הוא רק אם בשעת המיתה לא נפקעו הנכסים ממנו מעיקרא - או מצד קנינו לצורכו, או מצד ירושה - אבל אם נפקעו הנכסים ממנו וזכו בהם אחרים, ואחר כך חזר לתחי' שוב אינו יכול לזכות בהם.

אם בתחיית המתים אמרינן דפנים חדשות הוא

עוד יש להוסיף בזה, במה שנת' בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' נט-ס ועוד) דבנוגע לתחיית המתים מצינו דעות שונות בכ"מ, אם לאחר התחי' אמרינן "פנים חדשות באו לכאן", או דאמרינן שזהו אותו האדם ממש שלפני התחי', וכל ההלכות והדינים שחלו עליו מקודם נמשכים אחר התחי' כמקדם, וראה בס' פסקי תשובה קונטרס דברי חכמים (עמ' כג), ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב בארוכה, ונקט שם בפשיטות שכל הדברים שהיו קשורים עם הגוף נפקעו אחר התחי' משום דפנים חדשות באו לכאן עיי"ש, וראה בזה גם בשו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סי' לז, וח"ח יו"ד סי' מ; גם כתב בס' לב חיים ח"א סי' לא בנוגע לקרבנות כמו קרבן חטאת וכו' שנתחייב לפני התחי' דבודאי לא יתחייב להביאם אחר התחי' כיון שפנים חדשות באו לכאן, וכ"כ החיד"א בסו"ס פני דוד; וכן לגבי מצות כיבוד אב ואם שהאדר"ת ז"ל העיר בסוף ספר 'אמונת התחי' ד"ל דפנים חדשות באו לכאן ולא יהי' חיוב כלל; ועוד בכמה דברים ואכמ"ל, ועי' מהרש"א בחדא"ג נדה (סט, ב ד"ה הג') דנקט בנוגע לתחיית המתים דהגוף הוה בריה חדשה דהגוף הראשון כבר נתעכל. וברשימות חוברת קכט לשונו של הרבי הוא: "דאין כאן פנים חדשות כלל". ובלקוטי שיחות ח"ח פ' חוקת (ב) סי"א איתא לגבי ההוספה של

הגוף ד"פנים חדשות באו לכאן" עיי"ש בארוכה, דאי נימא כהדעה דהוא גברא אחרינא והוה פנים חדשות, הרי פשוט שאי אפשר לו לזכות בנכסים כלל.



השייכות דמשיח דוקא לשם 'יעקב'

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בנבואת בלעם (בלק כד, יז ואילך): "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת. והיה אדום ירשה והיה ירשה שער אויביו וישראל עושה חיל. וירד מיעקב והאביד שריד מעיר".

והנה ידוע פי' הרמב"ם על זה (הל' מלכים רפי"א), ש"דרך כוכב מיעקב" קאי על דוד המלך, ואילו "וקם שבט מישראל" קאי על משיח; אולם שיטת רש"י בפ"י עה"ת היא, ש"וקם שבט מישראל" - וכל ההמשך - קאי על דוד המלך, ורק מה שכתוב אח"כ "וירד מיעקב" קאי על משיח.

ובלקו"ש ח"י"ג שיחה ב לפ' בלק, מאריך בביאור השיטות וההבדל ביניהם, עיי"ש בארוכה. ובהערה 11 שם: "לפירוש הרמב"ם יש לבאר גם זה שבי"ד כוכב גו" (דקאי על דוד) כתוב 'מיעקב', וב'וקם שבט גו" (דקאי על משיח) כתוב 'מישראל': עיקר ושליומות הממשלה הוא במלך המשיח, ולכן ע"ז אומר 'בישראל' שהוא שם המעלה, גדולה ושררה, משא"כ בימי דוד". (ומציין למלבי"ם שפירש כן).

והנה לפירוש רש"י הרי זה בדיוק להיפך - שבדוד נאמר "וקם שבט מישראל", [וגם בסיום הפסוקים המדברים עליו נאמר "וישראל עושה חיל"], ואילו במשיח דוקא נאמר "וירד מיעקב"; ולכאורה איפכא מסתברא!

ואולי יש לבאר בזה, בדרך אפשר:

הנה בפרשת מתן תורה כתיב (יתרו יט, ג) "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל". וידוע פירוש חז"ל, ש"בית יעקב" קאי על הנשים, ואילו "בני ישראל" קאי על האנשים.

ומדייק בזה כ"ק אדמו"ר (ראה בשיחות שנשמנו ב'ביאורי החומש' על אתר), שבנשים נאמר השם "יעקב", ואילו באנשים נאמר השם "ישראל". ותוכן הביאור הוא, ששם יעקב הוא שם יותר 'עצמי', המורה על עצם מציאותו של יהודי, שהרי יעקב נקרא בשם זה מיד עם לידתו, ולכן שם זה שייך להנשים, שבהן תלוי ה'עצם' של עם ישראל, ולפי האם נקבע אם הילד הוא יהודי או לא בעצם תולדתו; ואילו שם ישראל הוא שם שהוא בבחינת 'תוספת', והוא מבטא את התואר והמעלה של יהודי, שהיא בבחינת דבר נוסף על עצם מציאותו ובאה לידי גילוי רק על ידי מעשיו ופעולותיו כו' - כשם שאצל יעקב כפשוטו ניתן לו שם זה של "ישראל" זמן רב מאוד לאחר לידתו כו', רק לאחר שהיה אצל לבן ועשו כו'. ולכן שם זה שייך להאנשים, שבהם תלויים הפרטים שביהדות (כמו ההבדל בין כהנים לויים וישראלים) ולא כ"כ עצם היהדות.

ולפ"ז אפשר לומר (ברא"פ) גם בענינו עד"ז, שהמלוכה שמלך דוד המלך על ישראל שייכת לשם "ישראל", כי עיקר פעולותיו היו בה"גילויים", היינו, שאף שפעל דברים גדולים וכו' הרי כל זה לא היה באופן שחדר בעצם המציאות, אלא רק בבחינת "תוספת" המתייחסת לחלקים הגלויים של המציאות.

וזהו החידוש של מלך המשיח, שדוקא אצלו יהיה "וירד מיעקב" - שהשלטון והמלוכה שלו יהיו באופן שיחדור בעצם המציאות של "יעקב", ולא רק בחלק הגלוי ששייך לשם "ישראל".

[וכן מבואר להדיא בחסידות בכ"מ. ראה ד"ה בלע המות גו' תשכ"ה, שהבירור שהיה בימי שלמה - שבא בהמשך לדוד אביו כמוכין - היה באופן "שמדחה את הרע אבל אינו שונא את הרע בעצם". וכד"ה פדה בשלום תשכ"ו, ש"הגילוי שהיה בימי שלמה היה כמו דבר נוסף על הדברים שבהם נמשך הגילוי, והגילוי שיהיה לעתיד לבוא בכל דבר הוא שיתגלה אז המציאות שלו גופא".

וראה גם בארוכה בשיחות דר"ח כסלו וש"פ תולדות תשנ"ב, שמקשה שם על הלשון בברכת קידוש לבנה - "שהם עתידים להתחדש כמותה" - דלכאורה, הרי בימי דוד ושלמה היה מצב של "קיימא סיהרא באשלמותא", ואיך יתכן איפוא שמשווים את המצב דלע"ל (הנעלה עוד

יותר) דוקא לזמן שבו הלבנה רק מתחדשת ונולדת שאז היא באופן של נקודה בלבד ? !

ומבאר, שהחידוש דלע"ל הוא "התגלות עצם המציאות דישראל (עצם הנשמה) . . שלעתיד לבוא יראו בפועל ובגלוי את מציאותם האמיתית של ישראל, עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית" - ולכן זה דומה דוקא לרגע של מולד הלבנה, שאז מתחדשת עצם מציאותה].

ובדרך זו יש ליישב עוד פרט מוקשה בשיטת רש"י, וכמו שמעיר על זה בלקו"ש חי"ג עמ' 86 - וז"ל: "שלפירוש רש"י לא נאמר בנצחוננו של מלך המשיח אלא רק 'והאביד שריד מעיר' (ופרש"י 'מעיר החשובה כו' רומי'), בעוד שבנוגע לדוד נאמר הרבה יותר מזה ועד ש'וקרקר כל בני שת' - ולכאורה איפכא מסתברא" !

ויש לבאר שגם זה שייך להנ"ל, שהחידוש דמשיח הוא בזה שיפעל וישנה בעצם המציאות, וזה מודגש בזה שאף שבכמות לכאורה מפליא הפסוק במעלת דוד יותר מאשר משיח, הנה היא הנותנת, שבמשיח עיקר החידוש הוא בזה שפעולותיו יהיו באופן של איכות אחרת ושינוי העצם.

ולכן, אף שבדוד נאמר "כל בני שת", הרי כל מה שנאמר ביחס אליהם הוא "וקרקר", וכמו שמבאר בלקו"ש שם עמ' 89, ש"אין זה הרס של השמדה, אלא קלקול של ניקוב והוצאת דבר ממקומו הנכון . . היות ודוד לא נצח את האומות באופן שהשמיד את כל בני שת, כי אם רק ע"ד 'קורה' ונוקב בלבד";

ואילו במשיח מדגיש הכתוב "והאביד שריד מעיר", שאמנם לא מוזכר כאן הרבה בכמות אלא רק "עיר החשובה והיא רומי", הרי שפעולת משיח בעיר זו היא באופן יסודי ושלם, "והאביד שריד", ומוכן שכאשר מאבדים באופן יסודי ועצמי את העיר החשובה שהיא רומי הרי זה פועל שינוי יסודי ועצמי בעולם כולו.

ולפכ"ז יש לבאר גם מה שמתחיל הכתוב "דרך כוכב מיעקב", ומפרש רש"י שהיינו "יקום מזל" - דלכאורה, כיון שכאשר מדבר על דוד המלך אומר "וקם שבט מישראל", למה קימת המזל - שהיא המביאה לידי עמידת דוד כפשוטו - מיוחסת לשם "יעקב" ?

אלא שעפהנ"ל אפשר לומר, שאף שבפועל עמידת דוד מיוחסת לשם 'ישראל' וכנ"ל שפעולתו בפועל היא בהחלק הגלוי של עם ישראל והעולם כו', הרי כל הגילויים מבוססים הם על ה'עצם', ולכן גם עמידת דוד ששייכת לשם 'ישראל' הרי סוף סוף היא מיוסדת ומבוססת על זה ש"דרך כוכב מיעקב", שיש קימת מזל וכו' ביחס להעצם של 'יעקב', שממנה באים הפרטים והגילויים השייכים לשם 'ישראל'.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

עניניו הפרטיים של נשיא הדור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חל"ג (שיחה ג לפ' חוקת עמ' 135) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע פירוש דברי רש"י (חוקת כא, כא) "שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הכלל", וז"ל:

"וזה ש"משה הוא ישראל" לפי "שנשיא הדור הוא ככל הדור", כלומר - אין פירוש הדברים, דכאשר המדובר בהתעסקותו של משה בענין השייך לצרכי כלל ישראל אין הוא איש פרטי בזה, אלא הוא עושה זאת עבור הכלל, ובמילא אפשר לכתוב "משה" (העושה בפועל) או "ישראל" (שבשבילם נעשה) - אלא שעצם מציאותו של משה, להיותו "נשיא הדור", הוא "ככל הדור", היינו דנשיא הדור הוא (איש) צבורי בעצם מהותו, ובמילא מה שהוא עושה ה"ז עשיית ישראל.

"...במדרש (מקורו של פרש"י) הלשון הוא "שראש הדור הוא כל הדור", ורש"י משנה וכותב "נשיא הדור הוא ככל הדור".

"וי"ל שזהו בהתאם לחידושו של רש"י (הנ"ל): "ראש הדור" פירושו (ע"ד ראש כפשוטו) שהוא מנהיג את כל הדור; משא"כ "הנשיא" הוא לשון נשיאות והרמה, היינו שהוא שם התואר לאדם מרומם ומנושא"

"ולכן: בלשון המדרש "שראש הדור הוא כל הדור" אפשר לפרש הכוונה, דמכיון שהוא הראש המנהיג את כל הדור, וע"י הנהגה אחת

ואחידה של הראש - נעשים כל אנשי הדור למציאות אחת, מציאות הראש, לכן "ראש הדור הוא כל הדור".

"...ולפי"ז נמצא דמה ש"ראש הדור הוא כל הדור" ה"ז (רק) בענינים הציבוריים שלו, והיינו בענינים שעושה עבור כל ישראל, וכיו"ב, שע"ז מתאחדים כל ישראל כמציאות אחת.

"אבל בלשונו של רש"י "שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל", י"ל שבזה מודגש ש"נשיא" הדור, גם כמו שהוא מרומם ומנושא (בפני עצמו), הרי הוא ככל הדור.

"...מכיון ש"נשיא הדור הוא ככל הדור", הרי גם ענינו הכי נעלים של הנשיא, שלכאו' הם בבחי' "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" ואינם בערך לאנשי הדור, הרי מכיון שגם הם חלק ממציאות הנשיא (הנשיא הוא הכל) - הרי הם פועלים ונמשכים באנשי הדור". עכ"ל בלקו"ש. ומוסיף ע"ז בסוף הערה 44: "וראה בכל הנ"ל בארוכה לקו"ש ח"ד עמ' 1051 ובהערות שם".

אבל לכאו' צ"ע בזה כי כשמעיינים בלקו"ש ח"ד שם רואים, שאף שענין זה מבואר שם בארוכה (לפי"ע), מ"מ כותב שם ב' תיבות שלכאורה סותרים מה שכתב כאן. דזה לשון סוף הערה 18 שם: "וכשם שבנוגע אנשי דורם, ההמשכה נוגעת בכל עניניהם ועד לעצם מציאותם כנ"ל [וכן מבואר בחל"ג בארוכה, בחלק שלא נעתק לעיל - המעתיק], כן מצד הנשיאים, כל עניניהם (בתור נשיאים) גם הנעלים ביותר, פועלים על אנשי דורם". עכ"ל. הרי שכותב שם שמה שאומרים שכל עניניהם של הנשיאים, גם הנעלים ביותר, פועלים על אנשי דורם, ה"ז רק עניניהם שעושים "בתור הנשיאים", שבפשטות נראה שעניניהם שעושים שלא בתור נשיאים, כ"א כאנשים פרטיים, אי"ז שייך לאנשי דורם. וה"ז היפך מ"ש כאן בחל"ג שכל מה שעושה הנשיא ה"ז שייך לאנשי הדור, להיותו איש ציבורי בעצם מהותו, ולכן גם מה שעושה "כמו שהוא מרומם ומנושא (בפני עצמו)", ה"ז שייך לאנשי הדור.

אמנם באמת גם בח"ד לכאו' מוכרח לומר שכל עניני הנשיא, גם עניני הפרטיים פועל אל אנשי הדור, שהרי בח"ד משווה זה שכל עניני הנשיא פועל על אנשי הדור לזה שכל עניני אנשי הדור שייכים להנשיא, וכלשונו "וכשם שבנוגע אנשי דורם, ההמשכה נוגעת בכל עניניהם ועד לעצם

מציאותם - כנ"ל, כן מצד הנשיאים, כל עניניהם (בתור נשיאים) גם הנעלים ביותר, פועלים על אנשי דורם", והרי בנוגע להפרט הראשון (שכל עניני אנשי הדור שייכים להנשיא) מוסיף "ועד לעצם מציאותם", א"כ גם בנוגע להפרט השני (שכל עניני הנשיא פועלים על אנשי הדור), ה"ז "ועד לעצם מציאות הנשיא" - וא"כ מוכרח שכל עניני הנשיא, גם עניני הפרטיים, פועלים על אנשי הדור, שהרי "כל עצם בלתי מתחלק", ובמילא אין לומר שחלק ממנו שייך להדור, וחלק אינו שייך, וכפי שכותב בחל"ג שהיות "דנשיא הדור הוא (אישי) ציבורי בעצם מהותו, ובמילא מה שהוא עושה ה"ז עשיית ישראל", וא"כ מוכרח לומר שגם בח"ד כוונתו שגם עניני הפרטיים של הנשיא שייכים לאנשי הדור.

אבל עפ"ז אי"מ מהו כוונתו במ"ש שכל עניניהם של הנשיאים "בתור נשיאים" פועלים על אנשי דורם, כאילו שהענינים שעושים שלא בתור נשיאים, אינם שייכים לאנשי דורם.

ואם הכוונה שאכן אין מציאות כזו של דברים שעושים שלא בתור נשיאים, כי כל עניניהם, גם עניניהם הפרטיים, ה"ז בתור נשיאים (מצד זה שזהו עצם מהותם), ובמילא הכל נכנס בהלשון "בתור נשיאים", גם עניניהם הפרטיים - אזי קשה שתיבות אלו מיותרות הם לגמרי, כי אי"ז מוסיף כלום, והול"ל "כל עניניהם . . פועלים על אנשי דורם", ולהשמיט התיבות "בתור נשיאים", כי אין דבר כזה שאינו "בתור נשיאים", ולמה לכתוב כן (ובפרט שזה נותן מקום לטעות שישנם ענינים שאינם בתור נשיאים).

ובדוחק גדול י"ל שמ"ש "בתור נשיאים" הכוונה בזה כאילו נכתב "מצד היותם נשיאים", היינו שאי"ז תואר על התיבה שלפנ"ז "עניניהם" [כלומר: עניניהם בתור נשיאים], כ"א תואר על הנשיאים, שהיות והם נשיאים, לכן כל עניניהם, גם הנעלים ביותר, פועלים על אנשי דורם.

אבל מובן שדוחק הוא, כי; א) פירוש הפשוט של התיבות "בתור נשיאים", הוא הענינים שעושים בתור נשיאים, ולא "היות שהם נשיאים".
 ב) לפי פי' הנ"ל הו"ל לכתוב תיבות אלו לפנ"ז, [והכי הול"ל "כן מצד הנשיאים (בתור נשיאים), כל עניניהם, גם הנעלים ביותר, פועלים על אנשי דורם"], ולא אחר תיבות כל עניניהם. וצ"ע.



ענין הנשיא לדאוג לערכי שבטו

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי 'עוד הנחות בלה"ק'

בלקו"ש ח"ח עמ' 164 (בביאור פירש"י ר"פ פינחס, "לפי שהיו השבטים מבזין אותו . . . הרג נשיא שבט מישראל"), מבואר, שענינו של נשיא הוא לדאוג לכל שבטו לספק להם כל צרכיהם.

ובהערה 26: "ראה רש"י מסעי לד, יז: כל נשיא נשיא אפוטרופוס לשבטו (וראה גם במדב"ר פי"ט, כו, שהיו הנשיאים . . . מושכין במטותיהן כאו"א לשבטו כו'). וראה בפרש"י לפנ"ז 'הנשיא הוא הכל' (חקת כא, כא). ולהעיר, שגם מה שזכו להיות נשיאים, הוא לפי ש'היו מוכים עליהם' (פרש"י נשא ז, ב). עכ"ל.

ויש לעיין בזה:

דברי הבמדב"ר הנ"ל, הובאו להדיא בפרש"י חקת שם, כ: "כל נשיא ונשיא כשהיו חונים נוטל מקלו ומושך אצל דגלו ומחנהו ומי הבאר נמשכין דרך אותו סימן ובאין לפני חניית כל שבט ושבט".

וכיון שבפירוש רש"י עסקינן [שלכן הובא הבמדב"ר הנ"ל רק בחצאי עיגול, ועיקר הציון הוא לרש"י במסעי, וכיון שהבן חמש למקרא לא למד עדיין פ' מסעי, מוסיף לציין לפרש"י שלפנ"ז כו'] - יש לעיין, למה לא צויין לפרש"י הנ"ל?



תשלומין נקרא זמנו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בכ"מ בלקו"ש מבואר ענין תשלומין בכמה אופנים הן מצד חיוב הגברא והן מצד החפצא. וראה לקו"ש חכ"ח עמ' 78 סוף הערה 21 "אבל י"ל שלאחרי שהתורה חידשה שיש תשלומין שוב הרי זה 'יומו' וזמנו, ועצ"ע".

ואולי יש להעיר מדין תשלומין בתפילה (ראה גם סוף הערה 17 שאף בשני דיני תשלומין שונים יש ללמוד זמ"ז) מהא דאיתא במס' ברכות (טו,

א) ד"רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא וה"מ לק"ש אבל לתפילה מהדר" וכתב רש"י שם בד"ה לק"ש שק"ש זמנה קבוע פן יעבור הזמן אבל תפילה דכל היום זמנה הוא מהדר.

והקשו בראשונים (ועייג"כ תוס' שם) דהא לתפילה נמי יש זמן עד ד' שעות או עד חצות. ובמעדני יו"ט על הרא"ש אות ד תי' דבנאנס ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים. - ונמצא שכשמתפלל תשלומי שחרית נקרא זמן שחרית.

ויש להעיר ג"כ ממחלוקת הפוסקים אם צריכים להתפלל תפילת התשלומין בזמן התפילה דחובת השעה, אבל אי"צ להתפלל התשלומין תיכף אחר התפילה דחובת השעה, או שצריך להסמיך התפילת תשלומין להתפילה דחובת השעה. ולכאור' צ"ל דרש"י ס"ל דאם בא זמן תפילה השני יכולים להשלים תפילה שלפני' כי נקרא ג"כ זמן תפילה הראשונה וא"צ להסמיך. דאם נאמר שצריך להסמיך, משמע שאין זה זמנו, רק שטפל להתפילה דחובת השעה. וראה רשב"א ברכות (כו) ובאלי' רבא סי' קח ס"א.



כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים

הרב ישכר דוד קלוזנר
נחלת הר חבי"ד, אה"ק

בדרשות הר"ן (דרושים א-ט) הקשה בפ' ואתחנן (ד, ו) על הפסוק: "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה".

"והנה תיפול כאן שאלה גדולה: איך אמר כי ענין החוקים - חכמתינו ובינתינו לעיני העמים, ושבעבורו יאמרו 'רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה', ולכאורה הענין יראה להיפך, כי אין ספק שהחוקים, שהם המצוות שאין טעמן נודע, הם דברים שאומות העולם מכחישי התורה משיבים עליהם, ואם כן ראוי שישפטו אותנו מצד החוקים לעם סכל" ? עכ"ל. עיי"ש מה שתירץ.

ונראה לתרץ ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות ח"ח [מתורגם] (עמ' 127 ואילך) שדן ברש"י ריש פרשת חקת (יט, ב) ד"ה

"זאת חקת התורה: לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת (לכם) ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה" עכ"ל - עיי"ש הדיוקים שמדייק ברש"י זה.

ונקודת דבריו שם, שישנו חילוק בין שאר החוקים לבין פרה אדומה, שהיא איננה מובנת כלל, משא"כ שאר החוקים יש להם מקום בשכל, אך יש בהם שאלות וקשיים מסויימים שאינם מיושבים על פי השכל. והנה האדם מבין ששכלו אינו יכול להשיג את חכמתו של הקב"ה, ולכן על מצוות פרה אומה אין האומות יכולים להקשות על כך שאינם מבינים, דאדרבה, הפלא הוא על המצוות שהם כן מבינים. רק על החוקים שיש להם מקום בשכל יכולים הם להקשות, שכיון שיש להם אחיזה בשכל, יכולים להקשות ע"כ קושיות ו"להוכיח" שלא ייתכן שהמצוה היא מאת הקב"ה כביכול. וע"ש באורך.

ומעתה י"ל שגם אומות העולם לא ישפטו אותנו מצד כל החוקים האלה לעם סכל, כי גם הם מבינים היטב שב' סוגי החוקים הנ"ל - וכלשון הפסוק: "כל החוקים האלה" ('כל' לרבות ב' הסוגים הנ"ל), יש בהם הגיון, דגבי פרה אדומה, דהיינו עשיית הפרה שהוא באמת אינו הגיוני כלל בשכל אנושי, אינה יכולה להישלל גם ע"י אומות העולם שאינם ח"ו מהקב"ה, אלא אדרבה, מובן בפשטות ששכל האדם אינו כלל כשכלו של הקב"ה, ולכן כאשר מדובר במצווה שאינה מובנת כלל בהגיון האנושי, אין היצה"ר ואומות העולם יכולים לטעון שהיא אינה ח"ו מאת הקב"ה, שהרי איפכא מסתברא, מדוע יש לחשוב שהאדם כן יהיה מסוגל להבין את הציוויים של הקב"ה?

וגם בנוגע למצות אלו אשר יש להם מקום בשכל האדם, אך עם זאת יש בהם קשיים, ג"כ לא ישפטו אותנו מצדם לעם סכל, הם יודעים את האמת שהקב"ה ציווה ושיש בהם שכל, אבל רוצים לנסות לבלבל אותנו שלא נקיים אותם ח"ו. [וע"ד שכתוב בתניא סופ"ט: "אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש לטובת האדם שיתגבר עליה וינצחנה כמשל הזונה שבזה"ק". עכ"ל].

ולגבי עשיית הפרה רק מנסים לבלבל אותנו שנהרהר ח"ו אחריו, אבל לא מנסים אפילו לבלבל שלא נקיים אותו, וא"ש ולק"מ.



טעותו של קורח [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 42) נעמד הרב י.ל.ש. שי' על המבואר בלקו"ש קרח ח"ח (עמ' 188 ואילך) בחטא קרח, שלא כפר קרח בזה שמשה הי' שליח ה' וכל מה שעשה הי' ע"פ ציווי ה', כ"א סבר שאפשר לשנות מה שנעשה ע"פ ציווי ה' כדוגמת ענין התפלה שבכוחה לשנות גזר דין וכיו"ב. כך סבר קרח שאפשר לפעול אצל הקב"ה ע"י תפלה כו' לקחת את הכהונה גדולה מאהרן וליתנה לו. ומה שמשה אמר שבאים קרח ועדתו לחלוק עליו ש"לא ה' שלחני", הרי זה לפי מחשבתו של משה בכונתו של קרח מחמת ענותנותו של משה עיי"ש.

והנ"ל יגע לתרץ א"כ מה באמת חטאו של קרח. ומבאר לפי דרכו שבהשיחה מבהיר קושי' זו בהערה *24 והערה 29, עי' שם מ"ש בדבריו. אך ציין שלפי"ז הערות אלו לכאורה לא במקומם כו'.

וכל זה אינו כלל. כמפורש בהשיחה הערה 29 (שהעתיק הנ"ל) מפרש"י שקרח "בא לחלוק על משה". דהיינו חטאו של קרח הוא בזה שחלק על משה. וכמ"ש בהערה 15 מפרש"י שמשה אמר על קרח "הוא חולק עלי". וכן בפנים השיחה אות ג "אין זיין קריגן אויף משה האט קרח כו'". ועיין להלן בהשיחה אות ז שמחלק בין השם קרח להכתוב בתורה "ויקח קרח", שבהשם קרח לא נרמז מחלקותו על משה משא"כ ב"ויקח קרח" שתרגומו ואתפלג קרח, עיי"ש.

והביאור בכל זה, כי השיחה לא באה לעקור הפשוט בביאור חטאו של קרח, דזה לא צריך לפנים - שחטא בזה שחלק על משה, כמפורש בפשטות הכתובים ובפרש"י, והשיחה נוקטו כדבר הפשוט, שלכן לא נעמד על זה לבארו בפירוש. ועיקר הביאור בהשיחה לחדש - שלא כפר במשה. אך אין צריך לומר שחטא קרח בזה שחלק על משה. דהיינו לא ניאות לגשת למשה להציע דיעה חדשה ולפעול עליו בדרך הכבוד שאפשר לשנות ציווי הקב"ה ע"י תפלה כו' אלא בא במריבה קשה נגד משה. (משא"כ הר"ן איש, עי' בהשיחה אות ד - שלא רצו לחלוק על משה). ולפי"ז מובן שפיר שהערות *24 ו29 שבהשיחה לא נחתו לבאר

חטאו של קרח, אלא לבאר ענינים המבוארים בהם כפי מקומם. ולפי"ז מקומם של הערות אלו בהשיחה מדויקים היטב.

גם הקשה דלכאורה מפורש היפך דברי השיחה האלו בלקו"ש ח"כ חיי שרה עמ' 94, שמבאר שם דזה שאמר משה אם בריאה יברא ה' גו' היה בשביל להוכיח שהקב"ה ציוה למשה ליתן לאהרן כהונה גדולה. ומתריך ע"פ דרכו בדרך הפלפול לתווך בין ב' השיחות, והדברים נעימים וראוים הם להאומרם. ברם דבריו לרווחא דמילתא לבד, כי ודאי א"א להתעלם מהפשוט, דלא גרע דברי השיחה (של חיי שרה) מפשטות הכתובים שמפורש בהם בדברי משה שאמר על קרח ועדתו שטוענים עליו - שלא ה' שלחני, וכנ"ל מדברי השיחה (לקו"ש קרח) שכך סבר משה בטענת שקרח.



שיחה

נותן התורה – לשון הווה

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחותיו הק' הזכיר כ"ק אדמו"ר פעמים רבות הלשון "נותן התורה - לשון הווה" וכמ"ש ב'אגרות קודש' כרך ז עמ' רפו: "נתינת התורה ובמילא גם קבלת התורה היא בכל יום, וכנוסח הברכה נותן התורה לשון הווה".

והנה בדרך כלל צויין המקור לכך ל"לקוטי תורה תזריע כג, א", ושם נאמר:

"וכדי להמשיך השלהבת מההעלם אל הגילוי הוא ע"י רוח הנופח בכח. וכך עד"מ ע"י הבל פה של המדבר ד"ת שהוא בחי' רוח ממללא עי"ז ממשיך אור התורה ממקורה מההעלם אל הגילוי. . . בדבורים ממשיכים כו'. וזהו שמברכים נותן התורה לשון הווה".

ועוד מבואר ב'לקוטי תורה' נצבים מו, ב:

"אצל התורה נאמר אשר אנכי מצוך היום כי באמת צריך לירד דרך השתלשלות להתלבש בזמן . . ובכל יום יורד הארה חדשה מהתורה להתלבש. וזהו שאנו מברכין בכל יום נותן התורה מחדש".

והנה לכאורה הי' מקום לציין גם לגוף הדין ע"פ פשטות ההלכה - לדברי הט"ז ביו"ד סי' מז ס"ק ה: "נ"ל עוד שתקנו לחתום נותן התורה שיש במשמעותו לשון הוה ולא נתן בלשון עבר אלא הכוונה שהוא יתברך נותן לנו תמיד בכל יום תורתו דהיינו שאנו עוסקים בה וממציא לנו הוא יתברך בה טעמים חדשים".



ישי והשפחה

הנ"ל

ב'תורת מנחם' התועדויות תשי"ד כרך יו"ד עמ' 280: "מצינו בנוגע לישי אבי דוד - ישי חשב שבא על שפחתו כו".

ובהע' 71 צויין: "ראה עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג פ"י - הובא בלקוטי תורה ס"פ ברכה (ק, א)".

וז"ל הצמח צדק שם:

"ועד"ז יובן מ"ש בספר עש"מ "שאמרו באגדה בענין דוד כי ישי חשב שבא על שפחתו המשוחררת ובאמת השפחה מסרה סימנין לאשתו על דרך רחל ללאה ועיין שם (ובגמרא וברבות לא נמצא אגדה זו ואדרבה ממ"ש ברבות תזריע פי"ד כלום נתכוין אבא ישי כו' משמע דלא כדרשא זו) "עכלה"ק.

והנה אין הספר עש"מ תחת ידי - אבל ענין זה נמצא בילקוט המכירי לתהלים קיח, כח: "הן בעוון חוללתי . . ישי פירש מאשתו שלש שנים . . היה לו שפחה נאה . . כדי שתכנסי אלי בגט שחרור. הלכה השפחה ואמרה לגבירתה . . נכנסה הגבירה . . ונתעברה מדוד . . והיה הדבר טמון עד עשרים ושמונה שנים . . כיון שניטל כוס ישועות שמחו כולם".

[דרך אגב: והנה מ"ש "שפחתו המשוחררת" הוא בפשטות עפמ"ש בילקוט הנ"ל "בגט שחרור".

אבל בספר תקנת השבין להרר"צ הכהן סימן ר' אות פ' הבהיר וכתב:
 "ונראה ודאי לא היתה שפחה כנענית . . ונראה דהיתה אמה העבריה,
 ועל כן נאמר בלשון הכתוב אמתך, והיה יכול לייעדה ותהיה אשתו, אלא
 שהרגיש שאינה בת זוגו".]



אגרות קודש

הכאת התלמידים במשנת רבותינו

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי

"אין זו הדרך להשתמש בחינוך בעונש השבט"

א. במכתבו מיום ב' שבט ה'תשט"ז (אג"ק ח"י"ב עמ' רסו, אגרת ד'פו),
 כתב רבינו זי"ע למחנך אחד: "...צודק אשר אין זו הדרך להשתמש
 בחינוך בעונש השבט [הדגשת המעתיק], כי לפעמים הכי תכופות יצא
 שכו - שמשתכרים עי"ז - בהפסדו, וד"ל, ורואים במוחש אשר בתוקף
 המלובש בדרכי נועם פועלים יותר".⁹

ובמכתב נוסף מאותה שנה, (אדר"ח אייר, אג"ק ח"י"ג עמ' ד, אגרת
 ד'רעו) כתב: "ועל העיקר באתי במ"ש בהנוגע לתלמידים . . שנוהגים
 אתם בנוזפות וכו', ועד כדי הכאה . . פשוט שהנהגה האמורה מופרכת
 היא בנוגע לתלמידים הקשישים ולולי מסתפינא הייתי אומר גם
 לתלמידים שאינם קשישים [הדגשת המעתיק], וכמדומה שאמרתי לו
 עד"ז ג"כ בפירוש בעת ביקורו כאן, ומהנכון שתומ"י ישתנה הנ"ל".

(9) ראה אג"ק חכ"א עמ' רס, אגרת ח"יז (ממכתב ט"ו אייר ה'תשי"ד): "הנה כבר ידוע
 הכתוב בפי' המשניות להרמב"ם ומובא בחסידות, אשר התינוק מושכים אותו ללימוד לא
 ע"י ציווים ועאכו"כ שלא בשבטים, אלא ע"י שנותנים לו ממתקים וכו', ודוקא כאלו שיש
 לו חוש בהם בהמצב שהוא נמצא אז, ולא על שם העתיד, אף שתינוק בכלל מסוגל הוא
 לענינים דקבלת עול וכפי' וכו'. ועאכו"כ בנדון דידן, שכן צ"ל הסדר".

ובעוד מכתב מאותה שנה (ג' סיון, אג"ק שם עמ' קלח, אגרת ד'תי) כתב: "במענה על מכתבו מכ"ר אייר, הנה כיון שאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, אפשר שמה שכותב בהנוגע להנהגה חריפה עם התלמידים זקוקים לזה ב..., אבל בכל זה הרי יש לדון בזה עצמו אם במדת החסד או במדת הגבורה, ולכן אפילו במקום שמוכרחים להנ"ל הרי מכמה טעמים יש להקל ולרחם בדין ובפרט ע"פ מאמר רז"ל [סוטה מז, ע"ב; סנהדרין קז, ע"ב] שלשה תהא ימין מקרבת ושמאל דוחה, וביחוד שיש חשש גם להענין דהמכה בנו גדול וכו'¹⁰ נוסף על השמועות (שכנראה מקורם מתלמידים הקשישים הנ"ל) שאינם מוסיפים בשם הטוב וכו' וד"ל...".

[וראה גם במכתב רבינו מיום כ"ה שבט ה'תשי"ג (אג"ק חכ"א עמ' קצה, אגרת ז'תתקנג אות ד): "במ"ש ע"ד הלעז דעניני איסור סקילה ר"ל אשר יש סברא להכאה. הנה פשיטא, שבכותלי הישיבה דבר זה מופרך לגמרי, כי מלבד שהענין עצמו - התוכחה ע"י הכאה - הוא יותר שלילי מאשר חיובי, הנה בטח יתפרסם הן העונש והעיקר הסיבה, בין ההורים, ובפרסום יותר בין התלמידים, ואז יש מקום לחשש שגם אלו שאין יודעים ע"ד כללות הדבר יתענינו. וידוע מענין חטא עה"ד שהענינים הנמשכים בידיעה פועלים בדרך פנימי וכו'. ויש לחפש דרכי עונש אחרים, וכמו ריחוק מביה"ס למשך איזה זמן, או כולו".]

והנה אף שאין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר חוץ [ובנדו"ד משמע להדיא מדברי רבינו שלפעמים יש מקום להכאת התלמידים], מ"מ מסגנון דברי רבינו נראה שדעתו לא הי' נוחה מזה שהמלמדים מכים את הילדים¹¹.

10 ראה מועד קטן יז, ע"א - הובא להלכה ברמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ו ה"ט; רמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ט רמ"א יו"ד סי' רמה ס"כ. וראה חידושי הריטב"א עמ"ס מו"ק שם, ש"נראים דברים דלא גדול גדול ממש, אלא הכל לפי טבעו שיש לחוש שיתריס כנגדו בדבור או במעשיו, כי אפילו לא יהא בר מצוה אין ראוי להביאו לידי מכה או מקלל אביו, אלא ישדלנו בדברים, ומשום דאורחא דמילתא דבגדול שכיח כי הא נקט גדול".

11 ודלא כמ"ש בספר 'שובה ישראל' (להרב אברהם וויינפעלד ז"ל), חלק שני (יצא לאור עם הסכמת כמה מחכמי הדור, ניו יארק ה'תשי"ח) ב'שער האמונה' (עמ' מב), "הנסיין מראה שבאמת זהו [=המכות] האמצעי היותר מועיל, וכל הבנים מצליחים מאד". [ועד"ז בספר 'ברכת אברהם - מאמרים והדרכות' (דברי חיזוק והתעוררות וביורר עניני

צ"ע ממשנה, גמרא והלכה

ב. ולכאורה צ"ב, שהרי במסכת מכות (ח, א) שנינו: "אבא שאול אומר, מה חטבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו", ובגמרא שם "אע"ג דגמיר - מצוה, דכתיב (משלי כט, יז) יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך". וברמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ה ה"ה וה"ו: "האב . . אם יסר בנו כדי ללמדו תורה או חכמה או אומנות ומת פטור, וכן הרב המכה את תלמידו . . והמיתו בשגגה פטורין מן הגלות . . שהרי שגגו והרגו בשעת עשיית המצוה".

ועוד והוא העיקר: פס"ד ברור הוא בשו"ע רבינו הזקן הל' תלמוד תורה פ"א הי"ג: "תינוק שאינו רוצה לקרות¹² לא יכה אותו המלמד מכת

חובת האדם בעולמו" מאת הרב אברהם ארלנגר, ירושלים תשס"א) במאמר 'הדרכה בענין חינוך הבנים' (עמ' שיט): "שהקפדת העולם שהמלמדים לא יכו תלמידים היא נגד התורה . . וכל מי שמחנך בדרך זו ומכה בזמן של צורך רואה פלאים בכח המכות במקום עקשנות".

ולהעיר ממ"ש בשו"ת 'שרידי אש', ח"ב סי' מט: "אכן מטעמים פדגוגים יש להניע מאמצעי כפי' בנוגע לבן הסוטה מהדרך הכבושה. כבר הזכיר כת"ר את האיסור להכות בנו גדול, וצדק כת"ר באמרו שלא דווקא מכה ביד אלא כל אמצעי כפי' בכוח עלול להביא לידי תוצאות הפוכות מהרצוי. וכבר הוכיחו הפדגוגים המודרנים, שהכפי' או ביצוע רצון בכוח מעורר בנער בגיל מבוגר עקשנות יתר ונטי' למרידה".

גם להעיר ממ"ש בסוף ספר שארית יוסף להגרי" ענגיל נדפס קונטרס "מתולדות חייו של הגה"ק מרן יוסף ענגיל צוקללה"ה מאת נכדו דוד מורנגשטרין" (תל אביב תשמ"ז), ושם (עמ' 36) כתב: "לדעתו של סבי, לא מן הראוי הוא להעניש ילדים בעונש גופני, צריך רק להסביר להם. בהתאם לכך היתה גם התנהגותו של אבי כלפי ילדיו, סבלנית".

12 מדברי רבינו משמע מדבריו דאין המלמד מכהו אא"כ לא רצה לקרוא וללמוד בלאה"כ. אבל ברמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ב ה"ב כתב בזה"ל: "מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע, לפי כח הבן ובנין גופו . . ומכה אותן המלמד להטיל עליהם אימה". ומסתימת לשונו הי' נראה לכאורה דס"ל דכך הוא הסדר בכל גווני, שכל התינוקות הנכנסין להתלמד צריך המלמד להכות אותן, וטעמו ונימוקו עמו - כדי להטיל עליהם אימה. [וכ"נ מבואר מדברי הלבוש שכתב (יו"ד סי' רמה ס"ו): "והמלמד יכה את התינוקות להטיל עליהם אימה ויתנו לבם יותר", היינו דאין המדובר בתינוקות שאינם רוצים לקרות (כמ"ש בשו"ע רבינו הזקן), כי אם בתינוקות הרוצים לקרות ואעפ"כ יש מצוה להכותם כדי שיתנו לבם יותר].

ונראה שהרמב"ם למד כן מסוגיא דבבא בתרא (כא, א), ודבר הלמד מענינו הוא, שהרי שאר הפרטים בהלכה זו נובעים מהסוגיא דבב"ב שם, ע"ש. וזה לשון הגמרא ופירוש רש"י שם: "אמר לי' רב לרב שמואל בר שילת [מלמד תינוקות הי'], עד שית לא תקביל,

אכזרי, לפיכך לא יכהו בשוטים ולא במקל אלא ברצועה קטנה, אם קורא קורא, ואם אינו קורא בהכאה זו יהי' יושב כך עם חבריו להיות להם לחברה וסופו אפשר יתן לבו". הרי שיש למלמדים להכות את הילדים במדה מוגבלת.

[ומעשה רב - בהנהגת כמה גדולי ישראל שהכו את תלמידיהם כאשר לא למדו כראוי¹³].

מכאן ואילך קביל ואספי לי' כתורא [האכילהו והשקהו תורה בעל כרחו כשור שנותנין עליו עול על צוארו]. ואמר לי' רב לרב שמואל בר שילת, כי מחית לינוקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסנא [ברצועות של מנעלים, כלומר מכה קלה שלא יזקק], דקארי קארי, דלא קארי ליהוי צוותא לחברי' [אינך זוקק לייסרו יותר מדאי ולא לסלקו מלפניך אלא ישב עם האחרים בצוותא וסופו לתת לב].

והנה מפירוש רש"י משמע דהא ד"כי מחית לינוקא" לא מיירי אלא בתינוק שאינו רוצה לקרות שבכה"ג צריכים לייסרו (אם כי לא "יותר מדאי"), אבל בתינוק הרוצה לקרות אין צורך (ואין היתר) לייסרו. אבל הרמב"ם למד, כנראה, שכך צ"ל הסדר ע"ד הרגיל, "כי מחית לינוקא", ופירש בטעמא דמילתא דהוא כדי להטיל אימה על התינוקות, וכדקיי"ל בעלמא (כתובות קג, סע"ב ובפירוש רש"י שם; רמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ד ה"ה): "זרוק מרה בתלמידים - שתהא אימתך עליהם", וכמו שביאר הרמב"ם בפירוש המשנה עמ"ס אבות סוף פ"ה "שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שנלמד בעמל ויגיעה ויראה מן המלמד . . ולפיכך יצוו המלמד להטיל מורא על התלמידים, ואמרו זרוק מרה בתלמידים" - ועל כן יש להכותם בתחילת לימודם כדי להטיל עליהם אימה.

ורבינו הזקן פסק בענין זה כפי שיטת רש"י, וכדמשמע גם בטושו"ע (י"ד סי' רמה שם).

13 בספר יש מנחילין (להגר"פ קאטצענ-אלינ-בויען, י"ל ע"פ כתי' המחבר, ע"י מכון להוצאת ספרים וחקר כתי' ע"ש החתם סופר ז"ל, ירושלם תשמ"ו) סי' עט, מעיד על עצמו בזה"ל: "בחוודש אדר תס"ב נחלתי מחולי הנקרא בלשון אשכנז פאקין [אבעבוועות] ונתגבר החולי עד אחר שבועות, וכאשר נתרפאתי מחליי בקשתי מכת"ז ל [הגר"ש קאטצענאלינבויען] שיקח אותי אצלו שהוא ילמוד עמי, והשיבני: אתה בני קטן וחלוש ואינך יודע, ואני לומד בהקפדה בטעמא ובסברא, ואני מכה את התלמידים ויראתי שלא יהי' בך כח לסכול המכות. ואמרת לי, אעפ"כ קח אותי אצלך ללמוד ואלקים יהי' עמדי, ושמע לקולי ולמדתי אצלו באותו הקיץ מסכת ע"ז והייתי בקי בו, וכן בשנת תס"ג למד עמי: ב"ק ושבת. ובשנת תס"ד למד עמי יבמות וב"ב, ובתחילת שנת תס"ה שהייתי בן י"ג שנה הי' בידי ת"ל חמשה מסכתות הנ"ל והייתי בקי בהן בע"ה, וגם הי' מצוה עלי אאמ"ו זצ"ל להרגיל עצמי בכל יום ממש לקרות לבדי באותן ה' מסכתות הנ"ל, והי' מכה אותי כאשר לא ידעתי ואותן היסורין היו לי יסורין של אהבת המקום ב"ה ובשה"ג ואהבת התורה".

ייעויין בספר צרור החיים להר"מ חאגיז (ווארשא תרל"ח, פרק שישי, עמ' 15 ואילך), שכתב: "גם יש מנהג רע ומר כשמוליכין התינוק לבית הספר, מלווין ומתריין במלמד בפני התינוק שלא יכה אותו, וכשהתינוק שומע שאין לו רשות לרבו להכות אותו אז אינו משגיח בלימודו ומוסיף זדון על זדונו, ומנהג הראשונים לא כן הי', אלא כשהתינוק הי' בא לבכות לפני אביו ואמו שהמלמד הכה אותו היו נותנים מתנה לתינוק כדי שהוא בעצמו יוליך אותה למלמד ויאמרו לו מצד עצמם יישר כוחו וכן יקבל מתנה הוגנת כל פעם שהנער יתרעם על המכות, ולא עם המלמד בלבד היו נוהגים כך אלא אפילו עם איש זר שהי' מוכיח ברחוב לאיזה נער על שהי' צוחק או מכה לנער, כשהדבר הי' מגיע לאביו הי' מחזיק לו טובה על כך ומורה אותו שכן יתמיד לעשות. ובימים האלו אם המלמד הוא המוכיח ומכה לנער האב יקרא למלמד מתוך ביתו ויכה אותו ויסיר ממנו את בנו ואם איש זר הוא מכל שכן שיריב עמו ויאמר לו מי שמך איש שר ושופט על בני".

ועפ"ז צ"ב למה כתב רבינו ש"אין זו הדרך להשתמש בחינוך בעונש השבט" ו"לולי דמיסתפינא" - גם לא בתלמידים הצעירים !

טעמים לשלול הכאת ילדים

ג. והנני בזה להציע, בדרך אפשר, היסודות והנימוקים לשיטת רבינו בזה:

(א) בספר 'פלא יועץ' (להרב אליעזר פאפו) ערך הכאה כתב¹⁴: "אמרו רז"ל המכה בנו הגדול חייב נדוי [דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול, ופירש רש"י "דכיון דגדול הוא, שמא מבעט באביו, והוה ל' איהו מכשילו"]. ולפום טעמא אף אנו נלמוד דלאו דוקא מכה בנו גדול, שהרי הטעם הוא לפי שגורם לבנו שיהא בועט בו ויהא מקלה אביו, ונמצא עובר על ולפני עור לא תתן מכשול; הנה כי כן, לא גדול גדול ממש אלא אפילו קטן כל שיודע בו שאינו מקבל מרות כגון בדורות הללו דחוצפא יסגא ובן בועט באביו, לא על ידי הכאה אלא אפילו אם גוער בו בכעס גם הוא יכעוס ואינו מקבל גערה, ואמת אמרו (משלי יז, י) תחת

(14) כנראה על יסוד דברי הריטב"א הנ"ל הערה 2.

גערה במבין מהכות כסיל במאה, במבין אמרו אבל מי שאינו מבין אינו מקבל גערה. ויש בן שאינו שומע בקול אביו ובקול אמו. וכל כי הא צריך דעת באב ואם ביודעים ומכירים את בניהם שהם קשים ואין יראת ה' נגד פניהם ואינם שומעים בקול אביהם ואמם לא יצוו עליהם שום דבר שישרתום וישתדלו שלא לכעוס עליהם ושלא לצערם ולא ידברו אליהם אלא בלשון רכה. ונהי שלא כל העתים שוות ופעמים שלא יוכל אב ואם להתאפק מלצוות את בניהם שום דבר ומלכעוס עליהם ולחרפם ולקללם כי יחרקו שן ונמס לבם בראותם שעושים הבנים דברים שאינם מהוגנים עכ"פ את אשר בכחם לעשות יעשו ויבחרו הרע במיעוטו".

הרי מפורש: (א) שדברי חז"ל בענין זה לא נאמרו כתקנה קבועה השווה לכל נפש וכיתד בל תמוט לעולם, כי באמת ישנם ילדים שגם ע"פ תורה אין ההכאה עולה יפה לחנכם; (ב) שיתכן שישתנו העתים או הטבעיים מכפי שהיו בזמן חז"ל, ויהיו דורות שלמים שלפי תכונות הבנים והבנות וכו' שוא"ת עדיף בזה, וכבר הי' כן בדורו של בעהמח"ס 'פלא יועץ' בעצמו, וא"כ י"ל דעד"ז ס"ל לרבינו בנוגע להכאת התלמידים עכ"פ בדורותינו אלה, וכשם שקבלנו שכר על ההכאה כך נקבל שכר על הפרישה.

(ב) הנה אע"ג דקיי"ל שהאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ועי"ז הרגו בשוגג פטורים מגלות משום ד"מצוה קעביד", מ"מ מקרא מלא דבר הכתוב (תצא כה, ג) "ארבעים יכנו לא יוסיף, פן יוסיף להכותו על אלה", וקיי"ל (רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א ועד"ז בטושו"ע חו"מ סי' תכ ס"א) "כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול כו' הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר לא יוסיף להכותו, אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק". וכתב בשו"ע רבינו הזקן (הל' תלמוד תורה שם): "מלמד תינוקות החובט יותר מדאי כו"¹⁵ עובר בלא תעשה כי מאחר שמכה שלא ברשות הרי זה כמכה אחד משאר ישראל".

(15) ראה ש"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' ל אות ג: "לע"ד פשוט שבמקל ובכל דבר שאפשר שיחלה התינוק כשמבין בו מכה גדולה בכוח, אסור להמלמד להכות התלמידים בו אפילו רק הכאה קלה ואף לא להפחידם בעלמא שיכה אותם בזה שלכן אסור להמלמד

ייש להוסיף בזה דכאשר אדם מכה מתוך כעס וחימה עלול הוא (וביותר) להפריז על המדה ולהכות "יותר מדאי", שהרי משבא לכלל כעס ויכול לבא לכלל טעות ולכלל גוזמא ויעבור על מצות לא תעשה מן התורה ואין לשער גודל הנזק (נפשי ולפעמים גם גופני¹⁶) שיוכל לגרום עי"ז להילד המוכה ר"ל!

[ואפילו בנוגע להכאת הבנים יש ליזהר מאד שלא להכות מתוך כעס וחימה. וידידי הרה"ח ר' שמואל לו שליט"א ביקש פעם עצה מרבינו זי"ע עי"ז שלפעמים כעס על בניו יותר מדי. רבינו ענה לו (ביחידות, אסרו חגה"ש, עש"ק פ' נשא, ח' סיון ה'תשל"ג): "בנוגע למ"ש שהנך כועס וכו' איינער פון די עצות אין דעם איז צו מתבונן זיין שכל יהודי הוא 'בנים אתם לה"א', אז ויפיל זיי זיינען דיינער קינדער זיינען זיי דעם אויבערשטערנס קינדער, און שלאגן דעם אויבערשטערנס א קינד? וועט זיך א טרייסל טאן די האנט! און אזוי ווי דו וואלסט נישט געשלאגען יענעמ'ס א קינד, ק"ו בן ה'. און דאס וואס מ'דארף אמאל להטיל אימה, איז אבער קיינמאל ניט מתוך כעס"¹⁷].

להחזיק מקל ביד, אלא צריך שיהי' מוכן אצלו רק הרצועה קטנה שהתירו להאב ומלמד להכות את התלמידים כשיפשו ואל ילמדו כראוי. ונכון הוא מה שהביא כתר"ה [הר"מ מונק במכתבו - נדפס לאח"ז בספרו 'שכר והענשה בחינוך', בני ברק תשמ"ב, עמ' קן] שהגאון ר' ראובן גראזאווסקי ז"ל [בספרו 'בעיות הזמן', הוצאת נצח, בני ברק תשל"ב, עמ' צא] כתב בשם הגרש"ז [=אדמו"ר הזקן] שהמכה במקל עובר בלאו דחובל בחבירו, שהכוונה נראה שהוא אף שיכה בהמקל מכה קלה, דהא מאחר שאסור לו להכותו להתינוק במקל הוא כמו שמכה סתם לישראל שעובר בהלאו אף במכה קלה שלא הזיקו כלל". וע"ש עוד ש"פשוט שמכות אכזריות אסור להכות".

וראה גם שו"ת אגרות משה אהע"ז ח"ד סי' סח בהורים המכים את ילדיהם יתר מן המדה ש"שהוא איסור לאו על כל הכאה דהרי אין זה לחינוך".

16) להעיר ממ"ש בשו"ת אג"מ אהע"ז שם: "ברור שבהכאה בלא חשבון אלא מצד התמרמרות יש לחוש גם לסכנה שלא יחושו אף להכות במקום שהוא סכנה גדולה".

17) הדברים נרשמו עי" הרב לו ונדפסו ב'תשורה' שהו"ל לשמחת נישואי בתו ביום יו"ד אד"ר ה'תשס"ג.

וראה גם ספר פלא יועץ (הנ"ל בפנים) ש"אפילו אם יש צורך להכותם. . יכם בנחת על הרגלים בלי כעס". וראה גם ספר צרור החיים הנ"ל בפנים, בשלילת מכות מתוך כעס, כי כל מקום שיש כעס ורוגז השטן מקטרג ונכנס להזיק על ידו". וראה שו"ת 'אגרות משה',

ומכיון שהמפורסמות אי"צ ראי', שקרה בכ"מ וכמ"פ שמלמדים הכו את הילדים בחרי אף, מתוך חימה שפוכה וקצף גדול, ועל כן הכו את תלמידיהם 'יותר מדאי', (וכנראה מצוי הדבר יותר כאשר המלמדים עמוסים בעבודה יותר מכפי כוחם ויכלתם או שיש להם המון דאגות וטרדות מרובות), על כן אולי יש מקום לצדד שברוב המקומות ראוי לתקן שהמלמדים לא יכו את הילדים בדרך כלל (וישתמשו בדרכים אחרים להנהיג 'משמעת'), כי אם נתיר את הרצועה, בקל יוכלו לבא לידי קלקלה כזו שהיא בגדר מעוות לא יוכל לתקן¹⁸.

(ג) כתוב בתורה (משפטים כב, כא) "כל אלמנה ויתום לא תענון", וכתבו הפוסקים (רמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"י. ועד"ז במגן אברהם ריש סי' קנו ובשו"ע רבינו הזקן שם): "חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשן שפלה למאד ורוחם נמוכה אע"פ שהן בעלי ממון. . שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון. . כל המקניטן או מכעיסן או הכאיב להן או רדה בהן או אבד ממונן, הרי זה עובר בלא תעשה, וכל שכן המכה אותם או המקללן, ולא זו אע"פ שאין לוקין עליו הרי עונשו מפורש בתורה (שם, כג) וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב, ברית כרת להן מי שאמר והי'

יורה דעה ח"ב, סי' קג: "כשיודע (הרב) בבירור ויראה שיש צורך לענשו (להתלמיד) רשאי לענשו בישוב הדעת ולא בכעס ורוגזה".

18) ראה בספר שובה ישראל הנ"ל (הערה 3) שכתב בהמשך דבריו: "ואם תשאל קורא יקר, הלא לדאבונינו רואים אנו הרבה בניס סרבנים שיצאו לתרבות רעה אשר נתחנכו בילדותם מהחדרים הישנים, ונעשו פורקים ומדברים בלעג על ימי לימודם בנערוּתם ועל המלמדים שהכו אותם וכנהגו, - דע ידידי שלא מחכמה שאלת זאת, כי בודאי אין הגורם לזה מפני שעשו כמצות חז"ל אלא להיפך מפני שגם הם סרו מן הדרך, כי אף שאמרו דאע"ג דגמור מצוה קעבד מ"מ הלא גם אמרו שלא יכה אותו מכות אכזריות כנ"ל, וגם בודאי לא על השבט לבדו יחי' הנער וצריך לחנכו בדעת ותבונה לדבר אליו לפי דעתו והבנתו וכבר אמרו חז"ל (אבות פ"ב) לא הקפדן מלמד, ובעוה"ר לא הקפידו על המלמד שיהיו בו כל המעלות והמדות הנצרכות בכדי שיהי' מלמד להועיל לצעירי בני ישראל וכבר התאוננו על זה גדולי הדורות". עכ"ל ה'שובה ישראל'.

הרי 'הודאת בעד' לפנינו שבאמת היו הרבה מלמדים שלא היו ראיים לאותה איצטלא, והכו בתלמידיהם מכת הרג ואבדן אשר ע"כ יצאו אח"כ לתרבות רעה. ואם כן הוא, שפיר יש מקום לומר דכיון שגם בימינו "לא הקפידו" על כל מלמד "שיהיו בו כל המעלות והמדות הנצרכות בכדי שיהי' מלמד להועיל", שוב אין להניח למלמד מסוג זה לדון יחידי בדבר זה והיות גם שופט וגם שוטר להכות את הילדים, אם יש מקום לחשוש שמא לא יהי' מוחו שליט על לבו בעת הכאותיו ויגרום לתלמידיו לצאת לתרבות רעה היל"ת ר"ל!

העולם שכל זמן שהם צועקים מחמס הם נענים, שנאמר (שם, כב) כי אם צעק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו. במה דברים אמורים, בזמן שעינה אותן לצורך עצמו, אבל עינה אותם הרב כדי ללמדן תורה או אומנות או להוליכן בדרך ישרה, הרי זה מותר. ואע"פ כן לא ינהוג בהן מנהג כל אדם אלא יעשה להם הפרש וינהלם בנחת וברחמים גדולים וכבוד וכו'".

והנה בפירוש רש"י עה"כ בפ' משפטים שם "כל אלמנה ויתום לא תענון" פירש ד"הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם". ובפתיחה לספרו על הל' לשון הרע כתב ה'חפץ חיים' שר"ל "דהוא הדין בכל אדם שהוא אומלל יש גם כן לאו זה".

ולפי זה בחדרים ובתי ספר שבימינו (ובמיוחד בכיתות גדולות שרבו בהם הספסלים), יש לחשוש שבמקרים רבים אין המלמדים מכירים את נבכי נפשותיהם של התלמידים ואת מצוקי חייהם וכו' - כדי לדעת מי מהם נפשו שפלה ומי מהם רוחו נמוכה וכו' - וע"כ אינם מבחינים בין מי שראוי להכות כ"מנהג כל אדם" למי שיש לנהל "בנחת וברחמים גדולים וכבוד". ונראה דגם טעם זה חזי לאצטרופי להטעמים הנ"ל לנמק שיטת רבינו שכנראה צידד, ברוב המקרים עכ"פ, לשלילת ההכאות בבתי ספר וחדרים.



טעם שהאתון ראתה מלאך ה' ולא בלעם

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי 'ועד הנחות בלה"ק'

באגרות קודש ח"ב עמ' רסז, מביא קושיית הרלב"ג (ר"פ בלק), "איך יתכן שתראה האתון את מלאך ד', והנה לא יראהו מי שאינו נביא, כמ"ש בסוף דניאל והאנשים אשר היו עמו לא ראו".

ועל זה כותב רבינו:

"ול"ק, עפמ"ש ברמב"ן (בראשית יח, ב) . . דלראיית מלאך א"צ להיות נביא. או י"ל כפי' הרמב"ן (במדבר כב, לג) שהאתון הרגישה במלאך, או ראתה בו ולא ידעה מה הענין, אבל נטתה מפני החרב השלופה, כמנהג הבהמות.

ואף דבלעם לא הרגיש ולא ראה גם את החרב שלופה, י"ל שהוא ע"פ הידוע (להעיר מתניא פכ"ג) דהמזיקין נעלמים מעיני בני"א, דכיון דבעלי דעה הם יתבלבלו ויזיק להם, משא"כ בע"ח. עכ"ל.

ויש לעיין למה כותב רבינו בלשון י"ל כו", בה בשעה שלכאורה מפורש הדבר להדיא בפירוש"י עה"פ "ותרא האתון" (בלק כב, כג): "והוא (בלעם) לא ראה, שנתן הקב"ה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת, תטרף דעתו כשיראה מזיקין"?



נגלה

בעניני שמיטה

הרב יעקב יוסף קופרמן
משפיע בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

כתב המנחת חינוך במצוה קיב - מצות שביתת הארץ בשנת השמיטה - וכן במצוה שכו - שלא נעבוד האדמה בשנה השביעית - שדעת החינוך שנשים ג"כ מצוות על העשה דשביתת הארץ. ואף שהיא מ"ע שהזמן גרמא שנשים פטורות, יש לבאר ע"פ דברי הריטב"א בקידושין (שהמנ"ח מביא כו"כ פעמים בספרו) שתי' את קושיית התוס' (שם כט, א ד"ה אותו) למה לי קרא לפטור נשים ממילת בניהם תיפול"ל דהוה מ"ע שהזמ"ג? ותי' הריטב"א דכלל זה דמ"ע שהזמ"ג נשים פטורות, אינו אלא במצוה שבגופו, כגון תפילין וציצית וכדומה אבל מצוה מילה שאינה בגופו אינה בכלל זה, וגם נשים חייבות, ולכן צריך הכתוב למעט נשים ממילה.

ועפ"ז ביאר המנ"ח בסוף מצוה לב, לענין שביתת בהמתו בשבת, שגם נשים חייבות, משום שאין המצוה כגופן. ועד"ז מבאר המנ"ח שם בנוגע לשביתת הארץ בשנת השמיטה, דהיות שהמצוה אינה בגופו של האדם, אלא שהארץ תשבות, א"כ גם נשים מצוות ע"ז, ע"ש.

והנה במצוה פד - מצות שמיטת קרקעות - דן המנ"ח במחלוקת הידועה בין המהרי"ט והבית יוסף האם אמרינן דשמיטה אפקעתא דמלכא או שהמצוה היא על האדם שיפקיר, ולהצד דהמצוה היא על האדם שהוא

צריך להפקיר שדהו יש לעיין למה הנשים חייבות במצוה זו, והרי זה מצוה שהז"ג? ושקו"ט שם מכמה צדדים לבאר הטעם לחיוב הנשים ע"ש.

וראיתי שיש שהקשו למה לא הזכיר המנ"ח גם במצוה זו דשמיטת קרקעות את סברת הריטב"א דבמצוה שאינה על גופן נשים כן חייבות, וא"כ הי' יכול ליישב כאן כשם שיישב בנוגע לשביתת הארץ, דע"פ הריטב"א א"ש מה שנשים חייבות.

אמנם ראיתי שבהערות של מהדורת מכון י-ם ציינו המהדירים במצוה פד בנוגע לחיוב הנשים לדברי המנ"ח במצוה קיב ושכו, דהיינו שלדעתם אכן גם במצוה פד מתאים להביא את דברי הריטב"א הנ"ל.

אך לפענ"ד זה אינו, דאילו לדעת המנ"ח הי' שייך גם כאן סברת הריטב"א הי' מזכירו כשם שהזכירו כבר במצוה ב ובמצוה לב ולאח"ז שוב גם במצוה קיב ושכו, וכדרכו בקודש, וכידוע. ובפרט בנדו"ד הרי שודאי שהי' מזכירו בפעם הא' במצוות שמיטה שזוהי מצוה פד, ובפרט שזוהי שנשים חייבות מזה, הוזכר בדברי החינוך בפירוש דוקא כאן, אלא שהמנ"ח למד מזה גם למצוה קיב כיון שהחינוך ביאר שיסודם אחד (ע"ש במצוה קיב). ולכן נראה ברור שלדעת המנ"ח אכן אי אפשר להשתמש בסברת הריטב"א בנוגע למצוה זו, ולכאורה טעמא בעי מאי שנא מצות שמיטת קרקעות שענינה הפקרת שדהו, ממצות השבתת הארץ שלא יעבוד בשדהו, שכאן א"ש סברת הריטב"א הנ"ל?

והנראה בזה דכוונת הריטב"א היא (לפי הבנת המנ"ח) שבמקום שאדם מצווה על גוף אחר, דהיינו שהחפצא של המצוה הוא בגוף אחר ולא גופו של הגברא שנצטווה ע"ז, שם אין את הפטור של נשים במצוה שהזמן גרמא.

ולאו דוקא במקום שהמצוה היא על גוף של אדם אחר וכמו במילה אלא גם (לפי הבנת המנ"ח בדעת הריטב"א) בדוגמא של שביתת בהמתו, שהיות שהמצוה היא בנוגע לגופה של הבהמה שהמצוה היא שגוף הבהמה ישבות ולא רק שהישראל לא יעשה מלאכה ע"י בהמתו ולכן גם בגוי אסור (ע"ש במנ"ח במצוה לב), הרי שגם ע"ז קאי דברי הריטב"א.

ויתירה מזו גם במצות שביתת הארץ כיון שהמצוה היא שהארץ תשבות וכפי שביאר שם במנ"ח במצוה קיב דדמי לשביתת בהמה בשבת ע"ש, הרי שהמצוה היא בגוף אחר דהיינו בקרקע, ולכן גם בזה שייך לומר סברת הריטב"א דבמקום שהמצוה אינה (רק?) על גוף האדם שנצטווה ע"ז, אלא היא מתייחסת לגוף (חפצא) אחר אזי אין את הפטור של נשים ממ"ע שהז"ג.

ולפ"ז א"ש מה שלא הזכיר המנ"ח את דברי הריטב"א בנוגע למצות שמיטת קרקעות, שהרי כאן ל"ש לומר שהמצוה היא בפירות, (כשם שהאדם לא יעשה מלאכה בקרקע), דהרי אין מצוה שבשמיטה יהיו הפירות מופקרין אלא שהאדם מצווה להפקיר פירותיו מה שתוציא שדהו בשנה השביעית.

והראי' הכי פשוטה ע"ז, דהרי תיכף לאחרי שהאדם מפקיר, אפשר לזכות בפירות ושוב אין צריך שיהיו הפקר, וע"כ שאין גדר המצוה שהפירות יהיו הפקר, אלא שהאדם יפקיר פירותיו, משא"כ במצות השביתה מעבודה, שפיר שייך לומר שהמצוה היא שהארץ תשבות וכפי שביאר שם המנ"ח במצוה קיב, ולכן מתאים לומר בזה סברת הריטב"א דבזה אין את הפטור של מ"ע שהז"ג, אבל בנוגע להפקרת הפירות היה צריך המנ"ח לבאר טעמים אחרים למה נשים חייבות.



הסידות

הערה בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

הרב מנחם מענדל ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקסא (עמ' 47) העיר הרב ו.ר. שי' ע"ז שבתניא פ"ד כשמדבר אודות יראה מובא מדריגה פנימית ביראה, אבל כשמדבר אודות אהבה אינו מזכיר מדריגה פנימית באהבה, ומקשה דלכאורה גם באהבה יש אהבה פנימית, ומדוע אדה"ז אינו מזכיר אודות אהבה זו בתניא כאן?

ואולי י"ל שכאן בכלל לא נחית אדה"ז לדבר על דרגות באהבה או יראה, אלא מה שמשמע מהפרק כאן הוא דהגם שאהוי"ר הם שורש לסו"מ ועש"ט מ"מ הם למטה מלבושי נה"א (מחדו"מ בתומ"צ), כי אהוי"ר רק מביאים את האדם לתומ"צ ומתלבשים ונותנים חיות למצות או ללימוד (כביאור כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע¹⁹ על המילים כאן בפרק "ובלעדה אין להם קיום אמיתי", שאין זה שבלי אהבה לא יהי' קיום המצות כלל, אלא שכשיהי' חסר האהבה לא יהי' למצות חיות והמצות יהיו כגוף בלי נשמה ובמילא יחסר בהידורים ודקדוקי מצוה), משא"כ ע"י הלבושים לומדים תורה ומקיימים מצות שזה מאחד את האדם עם הקב"ה דאורייתא וקוב"ה כולא חד ודוקא ע"י לימוד התורה תופסים את הקב"ה ובלשון הפרק "כי רצונו וחכמתו מלובשים בתורתו ומצותי", דהיינו ההדגשה כאן היא לא על דרגות באהוי"ר (הרגשים במצוה), אלא על צורך הלבושים (קיום המצוה עצמה) כמובן מהתחלת לשון הפרק "ועוד יש לכל נפש האלוקית שלשה לבושים שהם מחשבה דיבור ומעשה..." ובהמשך הפרק "והנה שלשה לבושים אלו מהתורה ומצותי" . . גבהה וגדלה מעלתם . . על מעלת נפש רוח ונשמה עצמן..." (כי על תפקיד העשר ספי' דנה"א - שזה כולל אהוי"ר וענפיהן - כבר דיבר בפ"ג). ועל הצורך באהוי"ר מדובר ע"ז בארוכה בפרקים לח-מ ועל דרגות באהוי"ר גופא מדובר בפרקים מא-נ²⁰.

וכך מובן גם ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע מד' שבט תרצ"א²¹ שמסביר שם (בפיסקא המתחלת "אהבת עולם עולם לשון נצחיי") שיש ב' דרגות באהבת עולם הא' היא שעצם מהות האהבה תלוי' לפי מדריגת הנר"נ דהיינו שהיא תלוי' בסיבה והב' היא אהבה שהסיבה והמסובב הוא כענין אחד ומכיון שהיא טבעית ועצמית היא פועלת תמיד. ויש מעלה בדרגא הא' שיש לה תוצאות ומכיון שהיא באה מהסיבה - ואינה עצמית כ"כ כמו הדרגא השני' - אז התוצאות הם פועלים גידול האהבה (משא"כ בדרגא השני' שלהיותה עצמית אינה מתגדלת לפי התוצאות) וכותב שם

(19) בקונטרס העבודה עמ' 15.

(20) הגם שגם כאן בפ"ד מדובר קצת על הצורך באהוי"ר ביחס לקיום המצות.

(21) אל אנשי בולגריא. נדפס כהוספה לקונטרס העבודה עמ' 51 ואילן וכן באג"ק שלו

ח"ב עמ' שיב.

בהמשך להסברת מעלת דרגא הא' "והתוצאות הם קיום התורה ומצות, בחפץ ורצון. וכמאמר רבינו נ"ע (סש"ב פ"ד) כי המקיימן הוא האוהב את שם הוי'. אבל האהבה הב'..." שמזה מובן שהגם שאהבה בכלל היא שורש לרמ"ח מ"ע, מ"מ מה שמעניין אותנו כאן בפ"ד היא אהבה כזאת שתביא לתוצאות - קיום התורה ומצות (הגם שבמכתב הנ"ל נוגע הסברת מדריגת האהבה ולא התוצאות - כי התוצאות הם פועלים רק גידול האהבה).

ומה שביראה מחלק בין ירא למרוד ליראה פנימית שמתבושש, ראשית כל יש להעיר שהמדובר הוא על יראה עילאה²², ולכאורה הרי היא באה לאחרי קיום המצות (שזה עצמו בא לאחרי יראה תתאה כמאמר אם אין יראה אין חכמה) - כמבואר בתניא פמ"ג - וכאן בפרק מדובר על אהוי"ר כדבר שלפני סו"מ ועש"ט, וא"כ בלאה"כ אין כאן המקום להזכיר אודות יראה זו? וכבר העיר ע"ז כ"ק אדמו"ר בהערותו לסה"מ תש"ג עמ' 182 על המילים בפנים המאמר "ויראה היא מקור לשס"ה ל"ת וכמ"ש בסש"ב שירא למרוד או אשר מתבושש מגדולתו": "(וכמ"ש בסש"ב:) פ"ד. - להעיר מפירוש להרמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ב". עכלה"ק. שלכאורה כוונת רבינו היא²³ ששם (ברמב"ם) מבואר באופן אחר - שרק היראה למרוד כו' היא שורש לשס"ה ל"ת ("שהירא מן המלך לא יעבור על דבריו. . והיא קודמת לכל המצות"), ואילו היראה שמתבושש מגדולתו ("כשיתבונן במעשה הא-ל וישיג מהם גדלו וידע שהוא ברי' שפלה קלה כו"), היא "היראה האמיתית. . (שבאה) אחר עשיית כל המצות. . ועל זה נאמר ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה", "שלא נצטוינו בכל המצות אלא כדי שנגיע בהם ליראה"²⁴.

וזה שמדבר על שתי הדרגות כאן אולי יש לומר שהטעם ע"ז הוא כי כאן בפ"ד כשמדבר על יראה פנימית הוא בהמשך לאופן שהסביר הולדת היראה מהשכל בפ"ג, כלשון הפרק שם "כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת

(22) קונטרס העבודה עמ' 20.

(23) כך הסביר גם בהערה 1 לליקוטי פירושים שברשימות על התניא עמ' מט.

(24) ראה תניא פכ"ג בסופו.

ה' . . נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית...²⁵.



רמב"ם

קימה שיש בה הידור

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב רמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"ו ה"א: "כל תלמיד חכם מצוה להדרו ואע"פ שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן זקן זה שקנה חכמה, ומאימתי חייבין לעמוד מפניו משיקרב ממנו בארבע אמות עד שיעבור מכנגד פניו".

וממשיך בה"ב: "אין עומדין מפניו לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא שנאמר תקום והדרת קימה שיש בה הידור, ואין בעלי אומניות חייבין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתן שנאמר תקום והדרת מה הידור שאין בה חסרון כיס אף קימה שאין בה חסרון כיס, ומנין שלא יעצים עיניו מן החכם כדי שלא יראהו עד שלא יעמוד מפניו, שנאמר ויראת מאלהיך הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך".

וכתב עליו הכס"מ וז"ל: "והקשו בגמרא אטו ברשיעי עסקינן ומשני דהכי קאמר יכול יעצים עיניו מקמי דלימטי זמן חיובא דכי מטי זמן חיובא הא לא חזי ליה. וזהו שכתב רבינו ומנין שלא יעצים עיניו מן החכם כדי שלא יראהו".

ויש לעיין בדברי הרמב"ם:

(25) ולהעיר שהלשונות שמשמש לתאר את היראה בפ"ג הם לשונות שבד"כ משתמשים לתאר את יראה עילאה כגון "יראת הרוממות" (ראה תניא אגה"ק סי' יח ושיעורים בסה"ת ע"ז. סה"מ תר"ס עמ' קנא) וכן מזה שההתבוננות שמביאה ליראה היא "...וסובב כל עלמין וכולא קמי' כלא חשיב" (ראה תניא פמ"ג, סא, ב). ואכ"מ.

א) למה לא כתב בפירושו דאיירי כשהוא חוץ מד' אמות, וזהו מה שהכס"מ דייק בדבריו, "וזהו שכתב רבינו ומנין שלא יעצים עיניו מן החכם כדי שלא יראהו" היינו דקשה לי למה לא כתבו הרמב"ם כנ"ל, וכתב שיש לדייק זה מדבריו. ומ"מ עדיין קשה למה לא כתבו הרמב"ם בפירושו?

ב) למה כלל הרמב"ם דין זה שלא יעצים עיניו עם מ"ש לפני זה בה"ב בנוגע קימה שאין בה חסרון כיס, והמשיך ומנין שלא יעצים עיניו?

ג) למה הזכיר הלכה זו באופן של "ומנין", ולא כתבו בהדיא, שאסור להעצים עיניו שנאמר וכו'. ואע"פ שמצינו לשון "ומנין" בהרמב"ם, אבל בדרך כלל הוא בא אחר שכבר אמר ההלכה, חוזר ושואל "ומנין" אבל כאן כל עיקר ההלכה נבנה בלשון "ומנין". ואע"פ שכן הוא בברייתא, מ"מ הרמב"ם כתב ספור הלכות.

ד) הרמב"ם כתב "כדי שלא יראהו עד שלא יעמוד מפניו". והנה בגמרא הלשון הוא "יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו", ואולי זהו כוונת הכס"מ, דמדייק משינוי לשון הרמב"ם מהגמרא, והבין, שהגמרא סברא דרק עושה עצמו כמי שלא ראהו, וזהו "ברשיעי" והרמב"ם כתב "כדי שלא יראהו" ר"ל דע"י זה אינו מחוייב לעמוד מפניו.

ה) למה סיים הרמב"ם "הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך" מה שייך זה לענינינו? ! דבשלמא רש"י מביאו מפני שהוא בא לפרש המקרא, אבל הרמב"ם דבא רק לפרש הסוגיא להלכה, מאי איכפת לן בזה ש"כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך", הרי בנוגע לנו מספיק אם הי' כותב "היודע מחשבות הוא יודע כל דבר המסור ללב", וכדומה.

והנה בדברי הגמרא יש לעיין, דמקשה "אטו ברשיעי עסקינן", ופי' רש"י, "בתמיה למה לי קרא אם ראה ועצם עיניו הרי עבר על תקום והדרת", היינו דמאחר שעושה איסור למה צריכינן "ויראת מאלהיך".

ולכאורה קושית הגמרא צ"ע דהרי מצינו בכמה מקומות דילפינן מ"ויראת מאלהיך" שלא לעשות איסור, כגון, בספרא בהר פרשה ג, "ראה חמרים מבקשים תבואה מבקשים יין לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא לא מכר חיטה מימיו רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח ולא

יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, ואם תאמר עיזה טובה אני מוסר לו והרי הדבר מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת".

וכמו שמסיים הספרא, "כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת", ושם איירי שעושה האיסור ובדעתו להכשיל, רק יכול להחביא עצמו ולומר שנתכוין לטובה.

וענין זה מובא ברש"י שם ביתר ביאור, "ולא תונו איש את עמיתו: כאן הזהיר על אונאת דברים, שלא יקניט איש את חברו לא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו לפי דרכו והנאתו של יועץ. ואם תאמר, מי יודע אם נתכוונתי לרעה, לכך נאמר ויראת מאלהיך, היודע מחשבות הוא יודע. כל דבר המסור ללב, שאין מכיר אלא מי שהמחשבה בלבו, נאמר בו ויראת מאלהיך".

וכן מצינו ברש"י שם פסוק מג, "לא תרדה בו בפרך: מלאכה שלא לצורך, כדי לענותו. אל תאמר לו החם לי את הכוס הזה, והוא אינו צריך, עדור תחת הגפן עד שאבוא. שמא תאמר אין מכיר בדבר אם לצורך אם לאו, ואומר אני לו שהוא לצורך, הרי הדבר הזה מסור ללב, לכך נאמר ויראת". ומקורו ג"כ במדרש.

היוצא ממדרשים אלו ד"ויראת מאלקיך" נאמר על מי שעושה איסור גמור רק ד"מסור ללבו של אדם", וא"כ קשה על הסוגיא דקידושין דהרי בכל מקום מדברים אודות רשיעי, וסוברים "מי יודע אם נתכוונתי לרעה", "שאינ מכיר אלא מי שהמחשבה בלבו", ועל זה בא הכתוב להזהיר. וא"כ מאי שנא הכא.

ואולי יש ליישב הסוגיא, דבשאר העניינים איירי בדברים המסורים לגמרי ללבו של אדם, ר"ל שהמעשה שהם עושים בלי כוונה אינו אסור רק מה שגורם האיסור הוא כוונת הלב, דהיינו דאם לא הי' כוונתו לרע אין העצה שאינה הוגנת דבר אסור*, וכך אם אין כוונתו לרדות בפרך, אז עצם העובדא שעושה העבד בשבילו אינו אסור, א"כ יש מקום לחשוב דמחשבה גרידא אינה פועלת איסור, רק מחשבת ע"ז אסור אבל שאר

* ראה ע"ז (אלא שאין זה ממש כבנדו"ד) בלקו"ש חכ"ז עמ' 147 ואילך. המערכת.

עבירות אינן אסורות במחשבה גרידא, ועל זה בא האזהרה של ויראת מאלקיך, לומר שמחשבה כזו פועלת על המעשה ש"היודע מחשבות הוא יודע. כל דבר המסור ללב, שאין מכיר אלא מי שהמחשבה בלבו".

משא"כ בנדון דכבוד ת"ח, שהאיסור הוא בפועל ממש, ואין זה באמת מסור ללב כשאר הענינים, רק שאין שייך לשום אדם לידע אם ראהו או לא, אבל האיסור הוא במעשיו לא בלבו, היינו שמונע עצמו מלעמוד לפני ת"ח שראה. ומשו"ה מקשה הגמרא, אטו ברשיעי עסקינן, דהרי זה כמו כל מי שעובר עבירה בסתר, האם צריכין לפסוק של "ויראת" לומר שזה אסור. וע"ז מסיק הגמרא דע"כ בא ללמוד איסור חדש של מניעת עצמו מלקיים מ"ע שעומד לבא, ודוק.

רק דצ"ע ממדרש אחר שמביא רש"י, על הפסוק "אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך", פירש"י "לפי שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית וקשה לפרוש הימנו ומורה לעצמו היתר בשביל מעותיו שהיו בטלות אצלו, הוצרך לומר ויראת מאלהיך. או התולה מעותיו בנכרי, כדי להלוותם לישראל ברבית, הרי זה דבר המסור ללבו של אדם ומחשבתו, לכך הוצרך לומר ויראת מאלהיך".

והרי כאן א"א לומר כמ"ש, שהרי הלואה בריבית היא דבר האסור מעצמו והמחשבה היא רק הוראת היתר או שהוא משקר ותולה מעותיו בנכרי, ודומה ממש לעוצם עיניו, וא"כ למה לא מקשינו כאן אטו ברשיעי עסקינן?

ואולי י"ל בדוחק, דאע"פ ששמע מרש"י שיש כאן ב' פירושים; (א) "לפי שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית", (ב) "או התולה מעותיו בנכרי, כדי להלוותם לישראל ברבית", אולי תלוי פירוש הב' בפירוש הא' רק מוסיף עליו איך שייך שיתאים עם דבר המסור ללב. אבל גם הפירוש של התולה מעותיו היא משום "שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית". ולפ"ז אתי שפיר למה אין כאן קושיא של "אטו ברשיעי עסקינן", מאחר שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית. משא"כ אצל כבוד חכמים שאין סברא כזו מקשה הגמרא "אטו ברשיעי עסקינן". וקצת דוחק לומר כן בדברי רש"י דמפסיק הענינים ב"הוצרך לומר ויראת מאלהיך", דמשמע דשני ענינים נפרדים הם.

גם צ"ע דלשון הגמרא ולשון הרמב"ם ולשון רש"י אצל כבוד חכמים ורבית, הם ממש אותו לשון שכמו בשאר דוכתי, והיינו דזהו דבר המסור ללב. ולפ"ד אין זה באמת מסור ללב. וצ"ע

ויש לומר דמתוך קושיא זו סובר הרמב"ם דמדרשים חלוקים יש כאן. ולפי המדרשים האחרים דלומדים מ"ויראת" בשאר דוכתי במקום שהוא ממש עובר האיסור, ומשו"ה למד גם כן בסוגיין דאיירי שכבר בא החכם בתוך ד"א. ועוצם עיניו ממנו כדי שלא יראהו. וסובר הרמב"ם דלפי המדרשים האחרים אין קושיא דאטו ברשיעי עסקינן. דהרי בכ"מ שנאמר "ויראת" ברשיעי עסקינן.

אבל עדיין צ"ע דהרי מה החילוק בין הנדון של כבוד חכמים ושאר איסורי התורה שיכול האדם לעבור באופן שאין מי שרואהו, כמו בסתר וכדומה. ולמה נקרא ענין של כבוד חכמים "דבר שהוא מסור ללב" יותר משאר איסורים שעושה בסתר, הרי באמת אינו מסור ללב רק שהוא מעלים ומסתיר על מעשיו. והוי ממש כמי שעושה בסתר.

וי"ל ובהקדים, דבדין קימה יש לחקור אם הוא דין מצד החכם, היינו שיש חיוב להדר החכם ע"י זה שעומד לפניו, או דהוא דין מצד האדם הקם, היינו שהוא צריך להדר את החכם.

והנה אם הדין היא מצד החכם אם עוצם עיניו אפילו כשהוא בא בתוך ד' אמותיו, י"ל מאחר שאינו רואהו אין כאן איסור. דהרי בפועל ממש אין כאן העדר הידור מצד החכם. וא"כ שייך לומר שאין כאן איסור כלל, מאחר שעושהו באופן שאין כאן חסרון הידור להחכם. ואם הוא דין מצד האדם אז שייך האיסור אפילו אם עוצם עיניו. דהרי האדם בלבו יודע שראהו רק שהוא עוצם עיניו.

ואולי משום הכי צירף הרמב"ם דין זו עם דין קימה שיש בה חסרון כיס. דמזה מוכיח הרמב"ם שהוא דין בהאדם הקם, דאילו הי' דין מצד החכם אז מה נוגע החסרון כיס. הרי בפועל הוי חסרון בהידור של הת"ת. משא"כ אם נאמר שהוא דין בהאדם, א"כ במקום שיש חסרון כיס אין כאן חסרון הידור מצד האדם.

ונמצא דלפ"ז הלכה זו ברמב"ם עוסקת בעניינים אלו שאין כאן חסרון הידור אצל החכם, ומנה איזה הלכות בזה; (א) קימה שאין בה הידור, (ב) קימה שיש בה חסרון כיס, (ג) עוצם עיניו.

ובזה שוה ממש ויראת מאלקיך של מפני שיבה תקום, לשאר הענינים של ויראת מאלקיך, דהרי המעשה בעצם אין בו חסרון הידור שהרי כלפי הת"ח לא נראה חסרון הידור שהרי אינו רואהו, והאיסור נעשה רק ע"י כוונתו היינו מה שבלבו. ומאחר שבלבו יש חסרון בהידור משו"ה הוא אסור, ולכן נאמר בו "ויראת".

ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם דין זה באופן של "ומנין", ולא כתבו בהדיא, שאסור להעצים עיניו. דבלי הפסוק של "ויראת" אין כאן איסור. רק מצד הפסוק ד"ויראת" נלמד שדין קימה שיש בה הידור, אין עיקר הענין רק "הידור" כלפי הת"ח כ"א "הידור" כלפי האדם. והיינו שהפסוק מוסיף במושג "קימה שיש בה הידור" שבפשטות הי' סגי מה שאין כאן חסרון מצד החכם, ומפרש שהוא תלוי בהידור שבלב האדם.

ואתי שפיר גם הלשון "כדי שלא יראהו עד שלא יעמוד מפניו" כמ"ש דבלי הפסוק ד"ויראת" י"ל שאינו צריך לעמוד מפניו. וגם אתי שפיר מה שסיים "הא כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך", דר"ל שזהו עכשיו כמו כל שאר הדינים של "ויראת" שהוא באמת תלוי בלב האדם, ולא רק שהוא מעלים ומסתיר עבירתו.

(ואגב עדיין יש להבין דגם בהלכות מכירה פי"ד הי"ח כתב, "גדולה הוניית דברים מהוניית ממון, שזה ניתן להשבון וזה לא ניתן להשבון, וזה בממונו וזה בגופו, והרי הוא אומר בהוניית דברים ויראת מאלהיך לפי שהדבר מסור ללב, הא למדת כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך", וצ"ע למה סיים בלשון זו ג"כ).



הלכה זמנהג

סחיטת מגבונים לחים בשבת

הרב ישראל יוסף הכהן הנדל
רב קהילת חבי"ד מגדל העמק

יש המקילין להשתמש במגבונים לחים בשבת, ואינם חוששים לסחיטה, עפ"י הנימוקים דלהלן:

א) המ"ב (הל' יו"כ סי' תריג ס"ק כה) כותב "מותר לקנח ידיו ורגליו ערב יו"כ במפה ולמחר מעבירה על עיניו דהיא עדיין לחה קצת מקינוח ידים דאתמול דבזה לא חיישינן לסחיטה (מ"א שם סקי"א בשם הרי"ף)".

ומזה אפשר ללמוד במגבונים שלנו אף שיש בהם לחות מ"מ היא מועטת ואין ניכרים שיוצאים משקין ע"י השימוש בהם וא"כ אין בזה משום סחיטה.

ב) אינו מתכוין לסחיטה כי אין לו ענין בכמות גדולה של נוזלים, שהרי אינו רוצה לנגב אח"כ את התינוק עם מגבת, וא"כ הוי דבר שאינו מתכוין, ואין בזה משום פסיק רישא ומותר.

ג) המים הולכים לאיבוד ואינו דומה למפרק שנשאר בעין בכדי להשתמש בו אח"כ.

ד) המים הנסחטין אינם ראויים לאכילה מחמת החומרים שיש בהם. ובקצוה"ש (סי' קלו ס"ק ב) נשאר בצ"ע אם איסור סחיטה הוא דוקא בדבר שראוי לאכילה, ואם בצירוף עוד טעמים אפשר להקל בזה.

ה) כיון שזה לצורך קטן שדינו כחולה שאין בו סכנה שמקילין בשבת, א"כ יש להקל.

ו) המים הנסחטין אין להם שיעור כגרוגרת, שבמלאכת שבת באוכלין צ"ל שיעור כגרוגרת, וא"כ אינו אסור אלא מצד חצי שיעור וישנם דעות שחצי שיעור אינו אסור רק מדרבנן וא"כ אפשר להקל בקטן.

ולפענ"ד נראה שא"א להקל לפי הנ"ל, וכדלהלן:

א) מה שמביא המ"ב מהמ"א, אין המדובר במפה שהיתה ספוגה מתחילתה במים ואח"כ סחטו אותה ונשאר בה לחות, כי באופן כזה אסור להשתמש בה ביו"כ כמ"ש אדה"ז (שם סט"ז) כהרמ"א שמא לא סחט יפה ויש בו טופח ע"מ להטפח ואסור משום סחיטה, אלא מדובר במפה שכל הלחות שבה היא מהניגוב ידים ורגלים בערב יו"כ ולכן אין לחשוש שמא לא סחט יפה, כי מעולם לא היתה ספוגה במים ויש בה רק לחות מועטת שאינה טופח ע"מ להטפח, ולכן מותר (ראה באריכות במחצית השקל שם) להשתמש בה ביו"כ, משא"כ במגבונים שלנו אף שבשימוש רגיל אין יוצאים ממנו טיפות מים שניכרים בעין אבל בהחלט אפשר

לראות ולמשש שזה רטוב וטופח ע"מ להטפיה, וא"כ אינו דומה להנ"ל כלל ואסור.

(ב) המציאות היא שכל המשתמש במגבונים מתכוין לנקות את הלכלוך ע"י הנוזלים היוצאים ממנו כי בלי הלחות א"א להוריד את הלכלוך, ואם לא ילחץ על המגבון הלכלוך לא ירד, וא"כ בודאי הוי מתכוין ופסיק רישא ואסור.

(ג) המים לא הולכים לאיבוד אלא הוא משתמש בהם כדי לנקות ע"י את הלכלוך וזה כמו נר הדולק שהשמן מתכלה ואינו הולך לאיבוד אלא זה השימוש שלו.

(ד) אע"פ שהקצוה"ש נשאר בצ"ע, יש להביא ראי' ממ"ש אדה"ז (סי' שב ס"כ) "... אבל בגד שיש עליו איזה לכלוך כגון טיפת דם או רוק וכל שכן טיט או צואה . . יקנח הלכלוך בסמרטוט ויזהר לקנח בקל ולא ידחוק פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד שיש איסור בסחיטתו מדברי סופרים כמו שיחבאר בסי' ש"כ".

ובסי' שכ (סכ"א) כותב שאם אינו צריך למשקין הנסחטין הוי רק מדרבנן אבל אם צריך למשקין הנסחטין הר"ז אסור מדאורייתא, שאע"פ שהלכלוך אינו ראוי לאכילה יש בזה משום סחיטה. ובמגבונים שלנו שרוצה בלחות הנסחטת ממנו הר"ז אסור מדאורייתא.

(ה) איסור סחיטה בבגדים אסור מדאורייתא, וכמ"ש אדה"ז (שם) "כגד שנשרה אפי' במשקין שאינם מלבנין אסור לסחטו משום איסור מפרק שהוא תולדת הדש כמו שסחיטת פירות אסורה משום מפרק".

ומה שהקילו בקטן בשבת היינו כמ"ש אדה"ז (סי' קכח סכ"ב וסי' שמ ס"ה) שצרכי הקטן דינם כחולה שאין בו סכנה שהתירו בו אמירה לנכרי אפי' באיסור תורה אבל אין מחללין עליו את השבת ע"י ישראל באיסור של תורה (שם סי"ט), וא"כ א"א להקל באיסור סחיטה שהוא מן התורה, שהרי:

(א) אדה"ז פסק (סי' תריב סט"ז ובכ"מ) "וכן הדין בכל איסורין שבתורה שנאמר בהם שיעורים אפי' במשהו מהן יש איסור מן התורה". הרי שאדה"ז סובר שחצי שיעור אסור מן התורה, וא"א להקל בקטן.

ואף שכתב הצ"צ בפס"ד (יו"ד סי' סו) "...הא בעינן כזית וליכא גם חצי שיעור שהוא בלבד מן התורה אין כאן כו' - דהיינו שאיסור חצי שיעור הוא דוקא מחצי שיעור ויותר ולא במשהו. ובהערות על הפס"ד (ח"ב עמ' 354) העיר כ"ק אדמו"ר נשי"ד "צ"ע" (ועי' גם באהלי שם ח"ב עמ' קסו), וא"כ במגבונים בשימוש רגיל יכול להיות שאין שיעור של חצי גרוגרת במשקין הנסחטין ממנו וא"כ אינו מן התורה - אבל א"א להקל עפ"ז כי אינו ברור אם הצ"צ חולק על אדה"ז בזה כמ"ש כ"ק אדמו"ר שצ"ע, וכן קשה לשער כל פעם בדיוק אם זה פחות מחצי גרוגרת או יותר.

(ב) בספר 'מנחת שבת' על הל' דש וסחיטה (עמ' סז) מביא רא"י שהשיעור של גרוגרת הוא רק באוכלין, אבל בשאר דברים וכן בדברים שאינם ראויים באכילה אין שיעור כזה, והשיעור הוא בכל דבר לפי שימוש. וכמו שמצינו בגמ' שבת (עו, ב) "המוציא שמן בכדי סיכת אבר קטן" וכן לקמן (צ, ב) "המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציא בשבת חייב בכל שהוא", ופירש"י "דהא אחשביה", וא"כ בכל דבר לפי שימוש אחשביה וזהו שיעורו וחייב אפי' בפחות מכגרוגרת והכל לפי ענינו. וא"כ א"א להקל בזה.

ולסיכום: אין להשתמש במגבונים לחים בשבת ויש בהם משום סחיטה.



צירופו למנין של כופר בעיקרי היהדות

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

חילוק בין מי שאינו מאמין בה' לאינו מאמין בשאר העיקרים

ב'פרי מגדים' (או"ח סי' נה 'אשל אברהם' ס"ק ד) פסק ד"מומר לעבודה זרה וחילול שבת, או להכעיס בדבר א', הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף לתפילה בציבור. והעתיקו ה'משנה ברורה' שם (ס"ק מו). וכן כתבו עד"ז בשו"ת 'משיב דבר' (ח"א סי' ט), 'פרי השדה' (ח"ג סי' ג), ועוד פוסקים. ודו"ז בשו"ת 'ערוגת הבשם' (יו"ד סוף סי' קטו) החמיר בזה גם בקשר ל"האיש שהלך לבית טיפלה של ע"ז ביום אידיהם ועמד עמהם בגלוי ראש... עד שיקבל עליו דברי חברות".

אמנם יש מקילים בכופרים שבזמנינו ע"פ מש"כ הגאון בעל 'ערוך לנר' בשו"ת 'בנין ציון החדשות' (סי' כג): "פושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה ארון בהם . . ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו..." ודומים לצדוקים שאודותם כותב ה'בית יוסף' ('או"ח סי' שפה): "והני מזיד דידהו כאונס הוי, דמעשה אבותיהן בידיהם, והוה ליה כתינוק שנשבה בין הגוים... ", והובא שם בט"ז ומג"א (ס"ק א) ושו"ע אדה"ז (ס"ג). וראה עוד לקמן הערה 14. ויסוד סברא זו נמצא ברמב"ם הל' ממרים (פ"ג ה"ג), והארכנו בזה במק"א ('הערות וביאורים' גליון תתפג עמ' 51-67).

ובספר 'הצבא כהלכה' (עמ' תיט) נעתק מש"כ הרב אביגדור נבנצל לשלול צירוף כופר למנין מטעם אחר: "מי שאינו מאמין בהקב"ה ח"ו, אף אם הוא תינוק שנשבה וגם אינו מחלל שבת בפרהסיא, לא שייך לצרפו. לענין תפילה או ברכת המזון, אף מי שמודה במציאותו ית', אך אינו מכיר את המושג של תפילה אליו, לא שייך לצרפו", וראה עוד שם (עמ' תכא): "דיברתי על מי שבמוצהר כופר, ר"ל במציאות הבורא, או בתפילה אליו", ולא "במי שעקרונית מאמין במציאות הבורא ובתורה מן השמים ולכן בא היום להתפלל, גם אם בדרך כלל אינו מתפלל".

ובשיחתי עמו (בועידת רבנים באירופה, אייר תשס"ב) הסביר לי הרב נבנצל שלא בא לשלול צירוף אינו מאמין למנין משום דיני מומר וכיו"ב, אלא דהוא דין מסויים ומוגבל לדין תפלה, דכיון שאינו מאמין באלוקים אינו יכול להצטרף ולהכלל בחלות שם וגדר ציבור לתפילה, כיון שאינו מאמין במי שהציבור מתפללים אליו. והודה לי שתינוק שנשבה שמאמין באלוקים אבל אינו מאמין באחד משאר י"ג העיקרים כגון תחיית המתים, ביאת המשיח וכד' [ובתורה מן השמים?], הרי כיון שהוא מתייחס לאלוקים א"כ יכול להצטרף למנין המתפללים וכדו'.

והנה כיון שזה נוגע להלכה למעשה בנוגע להרכה הלכות נתתי אל בני לעיין בחידוש זה, וה' יראינו נפלאות מתורתו. ובדברינו להלן יתברר שסברא דומה להנ"ל נאמר לא רק (א) בנוגע לצירוף כופר למנין עשרה אלא גם (ב) בנוגע לצירוף כופר לענין עירובין וכיו"ב; (וכן גם (ג) בנוגע לאמירת ברכה ע"י מי שאינו מאמין בה' (או בתוכן ברכתו); (ד) ובנוגע לעשיית מצוה ע"י מי שאינו מאמין במצוה המצוות כלל או בחיובו לעשות מצוה זו בפרט.

ה'אגרות משה': ברכה שאומר הכופר "אין זה בשם ברכה כלל"

הגר"מ פיינשטיין סובר דאפילו כופרים בעיקר מצטרפים למנין עשרה, וכמ"ש בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"א סי' כג) ללמוד מהמרגלים שהיו "כופרין בפרהסיא"²⁶ שגריעי ממחללי שבתות" ואעפ"כ נחשבו כעדה, ומינייהו ילפינן (בסנהדרין עד, ב) דין עשרה לענין קידוש השם וה"ה לענין דבר שבקדושה (במגילה כג, ב) עיי"ש (ומש"כ עוד שם יו"ד ח"א סי' ע, או"ח ח"ב סי' יט, ומה שהעיר על דבריו במכתבו אליו בשו"ת 'לב אברהם' [וויניפעלד] ח"א סי' יח ובשו"ת 'בני בנינים' ח"ב סי' ט, ח"ג סי' יא ואכמ"ל).

אמנם דומה לסברתו הנ"ל של הרב נבנצל נמצא גם בשו"ת 'אגרות משה' בנוגע לברכה. באו"ח ח"ב (סי' נ) הוא דן "בענין ברכה שאמר אפיקורס אם היא ברכה להוציא אחרים, ולענות אמן . . כמו לברך המוציא ולומר איזה תפלה", ומחדש: "שאף אם היה מברך הברכה כתקונה ובלא הפסק לאכילה נמי, כיון שהוא כופר בה' ובתורתו, כרוב הראבאיים שלהם [= הרעפארמער וקאנסערוואטיוון], שנמצא שהזכרת השם הוא אצלו רק כדברים בעלמא לא בכוונה להשי"ת, אין זה בשם ברכה כלל דהוא כבלא שם ומלכות כלל" (ומביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם, וכדלקמן)²⁷.

ועל יסוד זה כתב שם או"ח ח"ג (סי' יב): "ובדבר עליות לתורה למי שאינו שומר שבת. הנה מעצם הדין תעיינו בספרי חלק שני מאו"ח סימן נ' שבארתי שם שברכת כופרים אינה ברכה כלל, ואין לענות אמן אחריהם כיון דהזכרת השם אצלם הוא כדברים בעלמא . . ולכן למעשה לאלו הכופרין ממש אין לקרא לתורה לעולם, אף שכפירתם בא מצד שכן חונכו מאבותיהם הרשעים והם כתינוק שנשבו, דעכ"פ כיון שאינם מאמינים הרי שם הקב"ה הוא אצלם כדברים בעלמא והוא כבלא שם ומלכות

26) ב'אגרות משה' שם (או"ח ח"ג סי' יד) ביאר כוונתו: "שכפרו ביכולת השי"ת ובהבטחתו, ולכפירה הסתיו והדיחו את ישראל בחוצפא כזו נגד משה ואהרן, וכי יש כופרים גדולים מהם" עיי"ש.

27) ומוסיף שם: "ואף שברור שמחוייב עונש על הזכרת שם שמים לבטלה אף שהוא אפיקורס, ולא אמרינן דמה שהזכיר הא היה לדעתו שאינו שם כלל..."

שאינה ברכה, ואם הם מאמינים בה' ובתורתו אף שהם בעלי עבירה רשאים לקוראם לתורה, אבל יש למעט כפי האפשר...²⁸ ועד"ז כתב שם (סי' כא-כב).

ושבו חזר לדון בענין זה שם או"ח ח"ה (סי' יג אות ו): "אם יש מעלה במה שאפיקורס יברך, ואם צריך לומר לו לברך... צריך לידע באם שותפו שאינו שומר תורה, הוא מצד כפירתו בעיקרי האמונה, שביארתי בתשובה באג"מ ח"ב דאו"ח סימן נ', שברכה שאמר אפיקורס אינה בחשיבות ברכה כלל... יש לנו להורות למעשה שברכת אפיקורס אינה ברכה. שא"כ נמצא שאף כשישמע לו ויברך, הוא כבלא ברכה... אבל מ"מ מסתבר שמותר לו שיברך, דהא אפשר שיעשה אדעתא דידיה שמצווהו לברך להשי"ת... ולכן צריך לומר לו שיברך, שאם ישמע ויברך הרי אפשר שיעשה על דעתו, ויברך להשי"ת כפי שאומר לו. ואף שידוע לן שהוא כופר, הא אפשר שחוזר בו עתה כששומע לו ומברך להשי"ת. שאין הכרח למי שהיה כופר, דלא ישתנה דעתו באיזו שעה, ויאמין כפי האמת...".

ולפי כ"ז מתברר שיטתו של ה'אגרות משה', דאפיקורס אין ברכתו ברכה, וע"כ א"א לכבד אותו בעליה לתורה וכדו', אבל ודאי שאין זה פוטר אותנו מלהרגילו לומר ברכות, "דהא אפשר שיעשה אדעתא דידיה שמצווהו לברך להשי"ת". ולכאורה ה"ה (ובמכ"ש וק"ו) לענין עשיית מצוות.

אפיקורס שמאמין באלוקים מקדש קדושת השם

ה'אגרות משה' שם מציין מקור לדבריו מהרמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ו ה"ח): "מין ישראלי שכתב ספר תורה... מפני שאינו מאמין בקדושת השם, ולא כתבו אלא והוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים, והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם"²⁹, הרי שכיון ש"מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים" על כן לא נתקדש השם בכתיבתו, ועד"ז באינו מאמין שאומר ברכה, הרי כיון שאינו מאמין, הרי "הזכרת השם הוא אצלו רק

28 המשך דברי ה'אגרות משה' ביארתי במאמרי שהופיע ב'קשר' גליון יב, אייר תשס"ב.

29 וראה מה שהאריך בזה הגרמ"פ בספרו 'דברות משה' עמ"ס נדרים (פ"ב סי' יב ענף ד) בדברי הש"ך יו"ד (סי' רעו ס"ק יב) וב'גליון מהרש"א' שם, ואכמ"ל.

כדברים בעלמא . . . [ו] אין זה בשם ברכה כלל שהוא כבלא שם ומלכות כלל".

והנה גם בדברי הרמב"ם אלו יש להעיר, ע"ד שהערנו לעיל, דתינח במי שאינו מאמין באלוקים, הרי כשכתב את ספר התורה אכן העלה בדעתו "שזה כשאר הדברים", אבל במי שמאמין באלוקים אבל לא בשאר העיקרים, למה לא יתקדש השם בכתיבתו? אבל באמת לק"מ שהרי הרמב"ם מדבר בהלכה זו ב"מין ישראלי", ובהל' תשובה (פ"ג ה"ז-ח) כבר הגדיר וחילק בין "מין" ל"אפיקורס", דהמין הוא מי שאינו מאמין באלוקים כלל ("האומר שאין שם אלוה"), או מי שאמונתו בה' אינה בשלימות (לדוגמא: "האומר שאינו לבדו ראשון"), ואפיקורס הוא מי שאינו מאמין בשאר העיקרים. ועל כן יוכן שבאם "מין ישראלי" כותב ספר תורה, הרי כיון שאינו מאמין באלוה, הרי לא נתקדש השם. [וכנראה שגם "האומר שאינו לבדו ראשון", למרות שמאמין במציאות הבורא, בכל זאת כיון שאין אמונתו בשלימות, הרי הוא נחשב כאינו מאמין, שהרי אינו מאמין באלקי ישראל. ועצ"ע].

ונראה להביא ראיה ברורה לזה מדברי הרדב"ז בשו"ת (ח"ב ס"י תשעד) שנשאל אודות "ס"ת שכתבו אחד מהקראין אם הוא בכלל ס"ת שכתבו מין וישרף או לא", והוא פסק ש"ברור אצלי שאפילו יתברר שכתבו אחד מהקראין לא ישרף . . . אפילו למאן דמפרש מין ישראל, והרמב"ם ז"ל מונה אותם בכלל הכופרים, שהרי כפרו בתורה שבעל פה, אפ"ה אני אומר דלא ישרף, שהרי הם מחזיקים בתורת משה כפשטן של כתובים, ומאמינים בו ית' ובתורתו ובנבואת מרע"ה", ושוב הביא את דברי הרמב"ם הל' יסודי התורה הנ"ל, וכותב: "וכיון שאלו הקראין מאמינים בקדושת השם ובקדושת התורה, ואינם מעלים בדעתם שהס"ת הוא כשאר הדברים, לא נקראו מינין לענין זה כלל", הרי שלמרות שהקראים נחשבים כאפיקורסים, בכל זאת ספרי תורתם נתקדשו בקדושה הראויה, כיון שהם מאמינים בה' ובתורתו.

ועפכ"ז צריך לומר שמה שכתב ה'אגרות משה' "שברכת כופרים אינה ברכה כלל . . . כיון דהזכרת השם אצלם הוא כדברים בעלמא", אין זה רק ככופרים שאינם מאמינים במציאות ה', אבל באם כופרים רק בשאר העיקרים אז ברכתם נחשבת כברכה, וא"כ אפשר להעלותם לתורה וכיו"ב.

[ועפ"ז מש"כ בח"ב ש"כיון שהוא כופר בה' ובתורתו, כרוב הראבאיים שלהם . . אין זה בשם ברכה כלל", כוונתו לומר בזה שרוב הראבאיים לא רק שאינם מאמינים בשאר העיקרים, אלא גם אינם מאמינים בשלימות בעיקרים הראשונים של מציאות הבורא. והנה במק"א (יו"ד ח"א סי' קס) מפרט ה'אגרות משה' את דעתו על ראבאיים אלו: "בית דין של הקאנסערוואטיוון הם פסולין לב"ד, דהם כופרין בהרבה עיקרי הדת ועוברין על כמה לאוין" (וראה או"ח ח"ד סי' צא אות ו), ולפי הנ"ל תני ושייר, ושיטתו הוא שאינם מאמינים אף לא בעיקרים הראשונים של מציאות ה'].

אפיקורס שקיים מצוה האם יצא ידי חובתו או דהוי כמתעסק בעלמא

בענין זה דן גם הגרש"ז אויערבאך ב'הליכות שלמה' על הלכות תפלה (פ"ד סט"ו): "המניח תפלין או עשה אחת משאר המצוות, אף אם אינו שלם באמונתו ואפילו הוא אפיקורס ח"ו, אם המעשה ניכר שהוא לשם המצוה, כהנחת תפלין או נטילת לולב וכדומה, נראה דעלתה לו לשם מצוה", וב'דבר הלכה' (אות כ) שם הביא את מש"כ ב'קובץ שיעורים' (ח"ב סי' מז אות יד): "נראה דכופר העושה מצוה אינה כלום, דהוי מתעסק, לפי מ"ש הר"ן [בסוף פ"ג דראש השנה] בשם הרא"ה דאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כונה והאוכל מצה בלא כונה יצא, אבל דוקא כשיודע שזו מצוה והיום פסח ולא באינו יודע דאז הוי מתעסק, והכופר אינו יודע שהיום פסח ולא שזו מצה של מצוה, דלפי דעתו ליכא שום מצוה בעולם"³⁰, וע"ז העיר הגרש"ז א: "אולם צ"ע רב בזה, כי לא נזכר

30 והנה למרות שהרא"ה לא כתב רק "שיודע הוא שעכשיו פסח וזו מצה", אבל לא נאמר שם שהוא צריך לדעת "שזו מצה של מצוה", ס"ל לה'קובץ שיעורים' שכמו שהוא צריך לדעת על "חג הפסח", ולא מספיק שהוא יודע שהיום י"ד בניסן, כן גם במצה בלי שהוא יודע על מצוות מצה אין זה נחשב כלל שהוא יודע מהחפצא של מצה, והוי מתעסק בעלמא. ולכאורה יש מקום לבעל דין לחלוק בזה, ואכמ"ל. דבר זה שמתעסק אינו נחשב כמצוה מבואר במשנה ראש השנה (לב, ב). וראה שם רש"י כח, רע"א ד"ה קמ"ל ובמהרש"א שם. ויפה סיכם את זה בחידושי הריטב"א למס' ברכות (יג, א) [נדפס לפני זה גם בשם: "שיטה להרא"א אלשבילי" (ומשם העתקתי את דלקמן) או "שיטה מקובצת"]:

"שלשה דיני כוננות הן, אחד בק"ש לחוד ושנים בכל המצוות. האחת הוא דצריך כונה לדבר שלא יהא כמתעסק בעלמא ואין דעתו לאותו דבר כלל, כגון שקורא להגיה שאין דעתו

בשום מקום דאם הניח תפלין בשעה שהיה מסופק באמונתו, שיתחייב להניח שנית. ולכן נראה דכל שעושה המצוה בידיעה ברורה אלא שהוא מסופק באמונתו, ודאי לא חשיב כמתעסק. . במומר ואפיקורס הרי קצת ספק יש בלבו, ולכן כשעושה דבר שעושין אותו רק לשם המצוה שנצטוונו בתורה. . הו"ל כמכוין שאם הקב"ה ציוה לחלוץ הרי הוא חולץ, ובזה סגי. . דברי הקובץ שיעורים צ"ע רב, כי נראה דלא חשיב כלל כמתעסק".

ובהמשך דבריו הוא מחדש חידוש גדול: "ברם אם ברור הדבר שלא נתכוין למצוה, נראה ודאי דלא יצא, אף אם אומר שעושה כן לשם מצוה. ומה שאומרים בשם הגאון מוהרי"צ ז"ל מוזאלאזין בנוגע ללימוד תורה לשמה, דכל שאומר בתחלת למודו הריני לומד תורה לשמה, מהני, דומיא דקרבן דמהני אם כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אע"ג דבעינן כונה לשמה, הוא תמוה, דבכל דבר שהוא נוגע רק בין בינו ובין קונו העיקר הוא המחשבה, והקב"ה יודע ובוחר לבבות, וא"כ מה מהני אמירתו, ושאיני קרבן שהוא חוב ממון ששייך לגבוה, ולכן מתחשבין רק עם מה ששומעים ממנו, ואז גם אם חזר אח"כ בתשובה ויודע בעצמו שבעת ההקרבה לא נתרצה מ"מ הקרבן כשר ומותר לאכלו, וכן אם גירש אשתו ויודע שנתכון לשחוק, אם אמר בפירוש שכוונתו לגירושין הריהי מגורשת, כיון שהדבר נוגע לאשה³¹, אבל בדברים שבינו לבין קונו כגון שהניח תפלין או נטל לולב ואמר בקול רם שכוונתו למצוה, אם הוא יודע

לקריאה כלל, ודכותה לגבח תקיעת שופר שהוא מתעסק והקול יוצא מעצמו ואינו מתכוין לשם תקיעה כלל, וזו הכונה צריכה בכל המצות. והכונה השנית היא לצאת ידי חובת המצוה, וזו שייכא בכל המצות. ובהא הוא המחלוקת, וקיי"ל כמאן דאמר דאין צריך כונה לצאת ידי חובת מצוה. והשלישית, שיכוין לבו בכל תיבה ותיבה, ויעיין בענין ויבין אותו וזו היא דק"ש לחוד, ועל זו הכונה נחלקו לקמן עד היכן צריך כונה".

31 ועד"ז כתב הגרש"א בשו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א סוף סי' פ): "חושבני שהכותב גט אשה ואמר בפני שנים שהוא כותב לשמה, אע"פ שהוא עצמו יודע שבלבו נתכוין לשם אשה אחרת, אפילו הכי אף הוא עצמו מותר לישא אותה, ולא אמרינן דלפי דבריו הגט בטל ושויה אנפשי' חתיכה דאיסורא, דכיון דדברים שבלב אינם דברים שפיר חל על הגט שם של 'ספר כריתות והיא מגורשת כדין'. הדברים נלקחו כנראה מרשימה שכתב הגרש"א לעצמו בשעת לימודו וכיו"ב, וע"כ הלשון קצת מגומגם כאן, שכתב: "מותר לישא אותה", והרי באם הבעל רוצה לישא אותה, הרי הוא רק מחזיר גרושתו וודאי אין היא חתיכה דאיסורא, אבל כוונתו ברורה.

בעצמו שלא נתכוין כלל למצוה, צריך ליטול לולב שוב וגם לברך עליו, וה"נ בנוגע ללימוד תורה לשמה".

ולכאורה כוונתו לחלק בחיובי התורה שהם בעיקר קשורים במעשה, הרי בהם אין מתחשבים בכוונת הלב, ודברים שבלב אינם דברים, ועל כן בגירש אשתו הגט כשר כשהכריז הבעל שכונתו לגירושין, כיון שהיה מעשה מסירת הגט ובמעשה (= כלומר בדיבור) אף התכוון הבעל לגירושין, וכן עד"ז בהקרכת קרבן, שגם בו העיקר הוא מעשה ההקרה, משא"כ בלימוד תורה לשמה, שבו העיקר כוונת הלב וההתעלות שבא ע"י הלימוד, בזה אינו מועיל דיבורו, וה' בוחן לבבות. אבל לפי זה אינו מובן למה כ"שהניח תפלין או נטל לולב ואמר בקול רם שכונתו למצוה, אם הוא יודע בעצמו שלא נתכוין כלל למצוה, צריך ליטול לולב שוב", הרי גם כאן י"ל שהעיקר הוא המעשה³². ובאם כוונתו לחלק בין דברים שבין אדם לחבירו (שבנוגע לאלו העיקר זה המעשה) ודברים "שבינו לבין קונו" (שבנוגע לאלו ה' בוחן הלבבות), א"כ אינו ברור כ"כ למה "שאני קרבן שהוא חוב ממון ששייך לגבוה, ולכן מתחשבין רק עם מה ששומעים ממנו".

עוד צ"ע, שהרי בתחילת דבריו הוא דוחה את מש"כ ה'קובץ שיעורים' דכופר שעשה מצוה לא חשיב קיום מצוה כלל, בטענה ש"לא נזכר בשום מקום דאם הניח תפלין בשעה שהיה מסופק באמונתו, שיתחייב להניח שנית", והרי בטענה זו אפשר לדחות גם את מש"כ הוא עצמו בסוף דבריו דכ"שהניח תפלין. . אם הוא יודע בעצמו שלא נתכוין כלל למצוה, צריך ליטול לולב שוב", שגם דבר זה אינו נזכר בשום מקום בפוסקים.

גם אינו ברור מה שכתב שם לפני זה: "אולם גט שאני דבעינן שיהיה לו כוונה לשמה, וזה הו"ל דבר המסור ללב, ומסתמא אינו מכוין שהגט יהיה לשמה, משא"כ חליצה שהוא דבר שניכר מצד עצמו שעושין אותו רק לשם ה'..."", הרי משמע מכאן דגם גיטו של אפיקורס הוא פוסל, והרי זה סותר את דבריו לאחרי זה, ש"אם אמר בפירושו שכונתו לגירושין הריהי מגורשת, כיון שהדבר נוגע לאשה". ועוד, הרי הלכות מפורשות

(32) ואולי י"ל שזה כדי לצאת ידי חובת המ"ד דמצוות צריכות כוונה, ונצטרך לחלק בין לשמה לכוונה דלצאת ידי חובתו בעשיית אותה מצוה.

שכתבתי ובפרט במקום דנוהגים שהאבלים יכולים להכניס החתן והכלה לחופה ואם כן הרב נמי יכול לברך ברכת אירוסין, "ע"כ מהד"מ. ומשמע דמיירי רק בתוך השלושים ובקושי התיר עד שכתב למהר"ם פאדוא"ה להסכמה. נר' דבתוך השבעה לא הי' מתיר עצמו.

וכ"ה להדיא בשו"ת מהר"ם מיניץ סי' פו (והו"ד בהגהות רעק"א סי' שצא דנראה מזה דס"ל כוונתי) להתיר לרב דמתא תוך ל'. וכן בשכנה"ג סוף סי' שצא.

וכן הסיק בשו"ת יעב"ץ (ח"ב סי' קעט) דהאריך בזה ובקושי החמיר רק בתוך ל' וז"ל: "נהי דשושבין הוי מצוה רבה אבל סידור קידושין לרב אין מצוה ומהראוי שהחתן יברך בעצמו והמסדר אינו אפי' שליח והרבנים נהגו כן ומ"מ כיון שכבר הוקבע המנהג יש להקל במסדר קידושין שהוא קרוב משא"כ ברחוק יש למנוע לכתחילה אם אפשר באחר ואם לא שכיח כולי האי המקיל לא הפסיד", ע"ש. וכאמור כ"ז רק בתוך השלושים ולא בתוך השבעה.

יוצא, לכאור' דלדעת הדרכ"מ, מהר"ם פדאו"ה מהר"ם מיניץ, הגאון רעק"א, והיעב"ץ השכנה"ג ועוד, עד לכמה מלקטי זמנינו לאסור על רב לסדר קידושין תוך שבעה.

אלא דמ"מ נראה, דיש לחלק ולומר דבנדו"ד מותר - להלכה ולא למעשה - לרב או שליח לסדר קידושין אפי' בתוך שבעה ובפרט לדעת הרמ"א.

ואפרש דברי:

דלכאור' דברי הרמ"א כמעט וסתרי אהדדי דעל אף שכ' כדלעיל בסי' שצא בדרכ"מ להקל רק בתוך השלושים, הנה בשו"ע סי' שצג ס"ג בהגה"ה פסק אחרת.

דהנה בסי' שצג כתב הטור כנ"ל מהגמ' דאבל אינו יוצא מפתח ביתו אפי' לדבר מצוה כגון למילה והביא מהגהת אשר"י דמוהל דחל עליו מילה תוך ימי אבלו שג' ימים הראשונים אבל אחר ג' ימים ילך לביהכנ"ס וימול. וכ' ע"ז הב"י שאם היא מצוה שתבטל או תדחה אם לא יצא האבל שיכול לצאת דומיא דההיא דאין שם כדי נושאי המטה וקוברי' דבסמוך. ולדידן שהאבל יוצא לבית הכנסת להתפלל בב' וה' מפני קרה"ת כש"כ שיצא כדי למול אפי' תוך שלשה ימים ראשונים ואפי' יש שם מוהל אחר. ע"כ מהר"ב ובדרכ"מ שם מביא מהאו"ז דמתיר רק אם אין שם

מוהל אלא הוא יכול לצאת, ואם יש שם מוהל אחר אל יצא אלא לאחר ג' ימים. ע"כ מהדרכ"מ.

ולאחר ג' ימים, מיהא יוצא אפי' להדרכ"מ.

ובהגהותיו לשו"ע הקיל עוד יותר דבשו"ע שם ס"ג לאחרי שמביא דעת האו"ז הנ"ל (דעד ג' ימים לא יצא אם יש מוהל אחר בעיר) מביא (דעת הב"י) יש מקילין דאפי' יש מוהל אחר בעיר יוצא אפי' בתוך ג' ימים עד שהקשה עליו הש"ך שם (ס"ק ו) למה מביא סברת היש מקילין אם לדין אינו יוצא לקרה"ת רק בשבת ע"ש.

ומאחר דכן מביאו הרמ"א משמע דלהלכה יש מקום להקל - וכ"ז מיירי תוך ג' ימים ומשמע מזה דאחרי ג' ימים ואף בתוך שבעה אף הרמ"א מודה דמותר למוהל לצאת.

והטעם דמוהל מותר לצאת הוא מטעם שרבים צריכים לו ומטעם זה מותר לאבל לעשות כ"כ דברים אפי' בתוך שבעה ואפי' דברים חוץ לביתו וכגון חזן לימים נוראים (מטה אפרים סי' תקפא ס"ק כד) ויש אומרים שמותר רק בתוך השלושים, וכן מלמד (בתשו' מהרש"ל סי' סו נותן ב' טעמים להתיר; א) מלמד טרוד ובהול ולא יבוא לידי שמחה, (ב) הוי כרבים צריכים לו וע"ש עוד).

ואבוהון דכולהו המבואר בשו"ע סי' שפד ס"ג דרבים צריכין לו להתלמד מותר וברמ"א שם דאפי' מותר לפסוק איסור והיתר ליחיד השואל אותו אם אין אחר אלא הוא.

וכן מותר להגיד השיעור אף להרמ"א, דאין לך צרכי רבים גדול מזה שלא ילכו בטל (כ"כ ערוה"ש סי' שפד ס"ק ז) וכן מלמדי תינוקות מותר ללמדם כל שבעה ואפי' כשיש מלמד אחר הם לא יעיינו כ"כ לפני מלמד שאינו קבוע להם (ט"ז סי' שפד).

ויש מקילין אף שיכול לקרות בתורה (סי' שפד באחרונים), וכן יכול להתפלל להוציא רבים י"ח (שפד ס"מ), ועוד כהנה רבות.

וממילא למה יגרע רב שמסדר קידושין ממוהל או שאר כלי קודש. דהרי כל הטעם דאבל אסור לצאת מביתו הוא שלא יסיח דעתו מאבלו וכשרבים צריכים לו לא גזרו.

וכדי שלא להשאיר דברי הרמ"א מוקשין אהדדי, דבסי' שצא (דרכ"מ) התיר לעצמו רק לברך ברכת אירוסין תוך שלושים ובסי' שצג התיר למוהל אפי' תוך שלושה ימים, י"ל בפשטות;

דבסי' שצ"א כיבדו את הרמ"א (כדרך שרב העיר מברך) בברכת אירוסין גרידא ולא בסידור קידושין ואכן משמע מלשונו שם שכיבדו אותו בזה, ומסתמא הי' מנהגם (וכמו שראינו אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע שרב אחר הי' מסדר הכתובה ושאר הענינים ורבינו הי' נכנס לברך הברכות וסמך על מה שסידר הרב המסדר) כן שאף שהי' רב אחר או חזן מסדר הכתובה וכו' הי' מכבדים הרמ"א בברכת אירוסין.

ואת כיבוד זה התיר הרמ"א רק אחרי שבעה כי אי"ז כרבים צריכים לו כי זה הי' רק לכבודו ואשר לכן אין טעם להתיר תוך שבעה, משא"כ בסי' שצג מיירי לדינא באלו אשר הרבים צריכין לו, וכדוגמת מוהל, ואף שאינו המוהל היחיד בעיר אעפ"כ מותר וליש מקילין (שהרמ"א מביאו ג"כ) מותר אפי' תוך ג' ואפי' יום ראשון.

ועל ענין זה (כיבוד בברכת אירוסין בבית השמחה) התירו לו המהר"ם פדואו"ה והמהר"ם מינץ. ולשו"ת היעב"ץ מוכרחין לתרץ שבזמנו הי' ג"כ ענין סידור קידושין יותר בדרך כבוד מברך הכרת.

ואעפ"כ יראתי לפצות פי נגד ההרים הגדולים להקל לרב לסדר קידושין בתוך שבעה מצד סברא זו בלבד. אשר לכן מה מאד שמחתי שמצאתי כדברי מפורש בס' שלחן העזר (על הל' נישואין) דכ' כמעט כדבריי לעיל בהסתירה בין הרמ"א בדרכ"מ דסי' שצא להרמ"א לסי' שצג מטעם שרבים צריכים לו, ומסיים דבמקום שאי אפשר מותר אפי' תוך ז' ונשאר בצ"ע.

אשר לכן נראה, להלכה ולא למעשה, דבזמנינו דכל רב או שליח שיש לו השפעה מיוחדת על מקורביו ובנוכחותו בהחופה בודאי יהי' יותר מהודר ויותר כהלכה וכידוע לרבים, אין לך צורך רבים גדול מזה, ואפי' אם בקלות יכולים למצוא עוד רב או ת"ח לסדר הקידושין, הרי בזמנינו אנו מוטב שהרב המכיר המשפחות (וד"ל) יסדרם ויכול לצאת מביתו להחופה ולחזור תיכף, ואדרבה זכות זה תהי' לעילוי הנשמה ע"י מעשה בנם העוסק בצ"צ באמונה לגרום נח"ר להנשמות בג"ע.



לזיון בריבית לצורך סעודת שבת והמסתעף

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

המגן אברהם בסי' רעב ס"ק ב מביא מירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ג וסנהדרין פ"ח ה"ב) והובא בשבלי הלקט (סי' נה) דלזיון בריבית לצורך סעודת שבת.

ובמשנה ברורה ס"ק ד כתב לפרש ד"היינו מאינו יהודי או מישראל בדרך היתר". ובשער הציון אות טו כתב במקור הדברים: "תוספות שבת, ופמ"ג, ונתיב חיים, ולבושי שרד, וכ"כ במאמר מרדכי ע"ש. ודלא כמה שראיתי לאחד שהתיר ברבית דרבנן ועיין בבה"ל³⁴".

והנה ה"אחד" שהביא בשעה"צ הוא אדמו"ר הזקן שכתב בס"ט שם "מותר ללוות בריבית של דבריהם לצורך סעודת שבת ויו"ט או לצורך מצוה אם אי אפשר ללוות בלא ריבית".

וכנראה שלא הזכירו המ"ב בשמו משום דהי' פשוט לו בתכלית הפשיטות הדברים מוטעים וחשש מפני אבק לשה"ר.

ותימא, שהרי אדה"ז בקונטרס אחרון על אתר הביא מתשובות מהרי"ל (סי' לז) שלהדיא פירש הירושלמי דקאי על ריבית דרבנן, ופשיטא שהמהרי"ל שהי' מגדולי דורו ב(סוף) תקופת הראשונים מכריע כל האחרונים שציין עליהם בשעה"צ.

ובאמת לא הבנתי איך אפשר לפרש הירושלמי דר"ל דלזיון בריבית בהיתר, דהנה בירושלמי לפנינו (וכ"ה בשב"ל הנ"ל) אי' א"ר יונחן לזיון בריבית לחבורת מצוה ולקידוש החודש". ובקרבן העדה שם "לזיון בריבית דרבנן לצורך סעודת חבורת מצוה דהיינו עבור שנה. וי"ג לצורך סעודת מצוה דהיינו סעודת שבת". וכנראה שהמ"א הי' לו הגי' סעודת מצוה או סעודת שבת, או שפי' כן הלשון "חבורת מצוה", אבל לכו"ע קאי שם גם על סעודת עיבור החודש, כי המימרא מובא בהמשך להמשנה בפרק בן סורר ומורה דקתני "אכל בחבורת מצוה אכל בעיבור החדש" (ע"ש בפני משה). והרי סעודת עיבור החודש היא חובת בית דין (או

34 בבאור הלכה כתב "עיין במ"א שכתב בשם הירושלמי דלזיון בריבית לצורך מצוה והעתקנהו במ"ב". ולא הבנתי מה הוסיף כאן על דבריו במ"ב, ולמה ציין עליהם בשער הציון. ואולי הי' עוד כמה שורות בבה"ל ונשמט מהדפוסים.

חובת הכלל) לפרסם מתי ראש החודש כדי שלא יטעו בחשבון המועדות, ומזי החידוש שיש ללוות בריבית של היתר. ופשיטא שחייב ללוות בריבית של היתר לקיים איזה שהוא מצוה דרבנן.

וגם לענין שבת פשוט בתכלית הפשיטות שיש לו ללוות בריבית של היתר. והרי פסק המחבר ד"אפי' מי שצריך לאחרים אם יש לו מעט משלו צריך לזרו עצמו לכבד את השבת. ולא אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר". והיינו בעני מדוכה ממש שאין לו כ"א מזון ב' סעודות כמש"כ הפוסקים. אבל מי שיכול ללוות בריבית של היתר, איזה הו"א ישנה שלא יעשה זאת?

ובערוך השולחן שם סמ"ב כתב על הירושלמי הנ"ל "המפרש דירושלמי (היינו הקה"ע הנ"ל) כתב בריבית דרבנן ע"ש, וקולא גדולה היא. והמחזור כמו שכתבנו (היינו דאיירי מאינו יהודי או בהיתר עסקא), והרבותא הוא שראוי לעשות כן למען המצוה. ועי' פסחים קיב, א, וצ"ע, ודו"ק".

ותמוה כנ"ל, איזה רבותא היא זו שראוי' לעשות כן למען המצוה, וכי יעלה על הדעת שלא ילוה בריבית של היתר להשיג ד' מינים אפילו ביו"ט שני? ! ולענין עונג שבת ג"כ הדבר מיותר לגמרי, דהרי כנ"ל קי"ל דאפי' עני ואביון צריך לצמצם עצמו בשאר הימים כדי לקיים מצות עונג שבת. וכנראה שזהו שנתקשה לו להערוה"ש מפסחים (קיד, א) דמובא שם "תנא דבי אליהו אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו, מאי נינהו אמר רב פפא כסא דהרסנא, כדתנן ר' יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". וודאי דנכלל ב"הוי עז כנמר וכו'" דיש לו ללוות בריבית של היתר.

והנה מציינו פלוגתא בין אדמו"ר הזקן והגר"א בהא דאמרו חז"ל (ביצה טו, ב) "לוו עלי ואני פורע" דקאי על הוצאת שבת ויו"ט כדאי' התם. דבתוס' שם לפנינו כתוב "והא דאמר (פסחים שם) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הני מילי בשאין לו לפרוע".

ואדמו"ר הזקן (ס"ג שם) פירוש דהיינו ש"אין לו חפצים למשכנם ולפרוע בהם, (דבכה"ג) לא ילוה ושהקב"ה יפרע". ופירוש זה הוא עפ"י הגירסא בתוס' המובא בהגהת אשר"י שם, וכך הביאו גירסא זו המהרש"ל והמהר"ם.

אבל הגר"א משבש הגירסא בתוס' וכתב דצ"ל במקום "כשאינן לו לפרוע" - "כשאינן לו ממי ללוות". והדמשק אליעזר פי' דההכרח של הגר"א הוא דודאי קאי הש"ס בביצה במי שאינן לו לפרוע, דזהו הכוונה "לו עלי", דהיינו שהקב"ה מבטיח שהוא יפרע, וכן מהמשך הגמ' "תני רב תחליפא כו' כל מזונותיהן של אדם קצובים . . . חוץ מהוצאת שבתות והוצאת י"ט כו' ואם הוסיף מוסיפין לו". הרי דזה גופא ההבטחה דאם אינן לו יוסיפו לו. אבל הוכחה זו היא רק לפי הגירסא שלפנינו, אבל לגירסת ההגהות אשר"י לק"מ, כי ודאי אינן רצונו שיפרע מהמשכונות, דהמשכונות המה מהדברים הצריכין לו, ולכן בוטח בהקב"ה שימציא לו ממון אחר כדי לפרוע חובו.

והנה לדעת הגר"א אם אפשר לו להלוות בלי משכונות צריך ללוות אע"פ שעכשיו אינן לו כלום ויבטח בהבטחת הקב"ה "לו עלי ואני פורע". משא"כ לפי אדמו"ר הזקן אם אינן לו משכונות אע"פ שיכול ללוות לא ילוה וכמו שמסיק שם "כי מאחר שאינן לו משלו אינן עליו חיוב כלל להרבות בהוצאת שבת יותר מהשגת ידו".

והמ"ב בסק"ג הכריע בזה כהגר"א. ולענ"ד אינו נכון, דאחרי שכדברי אדמו"ר בפירוש דברי התוס' מפורש בדברי הראשונים, דהיינו בהגהות אשר"י הנ"ל, כן צריך להכריע. אבל איך שיהי', לפי המ"ב דיש חיוב להלוות אפי' למי שאינן לו כלום ואינן לו אפי' משכונן להלוות עליו, א"כ פשיטא בתכלית הפשיטות דמי שיכול להלוות בריבית של היתר, ומשער שיהי' לו ממה לפרוע בהמשך הזמן ודאי דחייב להלוות, ואיך אפשר לפרש דזהו החידוש בירושלמי. אלא ודאי דכוונת הירושלמי להתיר ללוות בריבית דרבנן³⁵.

והנה בשהע"צ שם ס"ק יב הביא מהעטרת זקנים דלא ילוה אלא אם כן הוא משער שיהי' לו במה לפרוע, וסיים דהכל לפי הענין. ור"ל לכאור' דאף דיש הבטחת הקב"ה "לו עלי ואני פורע" מ"מ יש בזה שיעור, וא"א להלוות בלי שום חשבון. ועד"ז כתב בערוך השולחן שם סי' מד דלוו עלי ואני פורע "זהו הכל במי שיש לו איזה עסק, ולכן אף שעתה אינן לו, יכול ללוות ולקוות לה' שירויה ויפרע. אבל מי שאינן לו שום עסק עליו אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

וכבר קדמו בזה בס' סדר היום דיני ע"ש ואלה דבריו: "לא יאמר אדם אקח בהלוואה עתה וירחם ה' עלי ויזמין לידי די מה לפרוע כמ"ש ז"ל ל"ו עלי ואני פורע, כי אינה סברה, ולא נאמר זה הענין כ"א על מי שיכול ואין בידו כעת שראוי לו שיבקש ואפי' בהלוואה, כי המקום יזמין לו כדי לפרוע, אבל מי שאין ידו משגת וחוץ מן הטבע הוא למצוא אין ראוי לו לסמוך על הנס ולהטיל עצמו על הציבור כדי לענג את השבתות והימים טובים, כי עונג גדול הוא שיאכל משלו, ואפי' יהי' פת חריבה ובצל עמה, ממה שיאכל משמנים וממתקים והוא אוכל ממון אחרים, כי הדבר הזה אינו תפארת לעושה ולא תפארת לו מן האדם, וכן ארז"ל גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים".

אבל לכאורה שיטת אדה"ז הוא דלא כה'סדר היום' והערוה"ש, ובזה שוו דעותיהם של אדה"ז והגר"א, דאחרי שיש לנו הבטחה מפורשת של "לו עלי ואני פורע", "ואם הוסיף מוסיפין לו", שוב אין שייך כאן הא ד"אין סומכין על הנס"³⁶, וגם הא ד"גדול הנהנה מיגיעו וכו'" לא שייך כאן, דהרי אינו מבקש צדקה כ"א הלוואה, ובוטח בהקב"ה שימציא לו במה לפרוע.

והטעם שלא ילווה ביאר אדה"ז שהוא משום דכל הגדר של חובת עונג שבת היא לענגו במה שיש לו, אבל אם אין לו משלו אין שום חיוב, וגם ליכא שום קיום והידור ללוות. ומאחר שאין שום קיום מצוה בהלוואה זו שוב לא חייל ע"ז ההבטחה של "לו עלי ואני פורע", דיסוד הבטחה זו היא מחמת קיום המצוה, ובמקום שאין לו אפי' משכון להלוות עליו אין שום מצוה ללוות מאחרים.

ויש בזה נפק"מ חשובה להלכה, דהרי בגמ' ביצה שם איתא דגם על הוצאת בניו לתלמוד תורה ישנה הבטחה זו ד"אם הוסיף מוסיפין לו", ולפי מה שביארנו שלדעת אדה"ז והגר"א אם יכול ללוות בלי משכון אע"פ שאין לו כלום בעצם הי' יכול ללוות ולסמוך על הבטחת הקב"ה, אלא שבזה חלוקים אדה"ז והגר"א, דלהגר"א דלחובת לענג השבת היא

36 וע"ד מה שביאר רבינו בלקו"ש בענין מחלוקת משה רבינו והמרגלים. דהמרגלים טענו שנכון לרגל הארץ בכדי לאפשר כיבוש הארץ עפ"י טבע דהרי "אין סומכין על הנס", ומשה רבינו טען דכיון דישנה הבטחה מפורשת שכיבוש הארץ תהי' ע"י נסים שוב ל"ש הך ד"אין סומכין על הנס".

אפי' במה שאין לו, משא"כ לאדה"ז הרי גוף החיוב מוגדר ביכולת שלו, ולכן אין לו ללוות, כי ליכא בכה"ג שום קיום, ושוב בטלה ההבטחה. אמנם לענין ת"ת של בניו הרי ישנה חיוב גמור מה"ת ללמד לבנו כל התורה כולה, ואם אינו יכול ללמדו בעצמו "חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב לידע כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה" (הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד), "ולא שכר לימוד לבדו מוטל על האב אלא כל הוצאות הלימוד כגון לשכור מזונות לבנו ההולך ללמוד לפני רב שבעיר אחרת ולהספיק לו כל צרכיו. . ומכלל מצות עשה של ולמדתם אותם את בניכם היא" (שם ה"ז). וחיוב זה אינו מוגדר כלל ביכולת שלו, ולכן בנוגע למעשה מותר לאדם להלוות כדי לקיים מצוה זו אע"פ שאין לו שום אופן בדרך הטבע לפרוע חובו, ואינו חייב לחשוש להא ד"לוה רשע ולא ישלם" כי הקב"ה מבטיח "לו עלי ואני פורע" - "ואם הוסיף מוסיפין לו".



המבדיל קודם סעודתו

הרב יהודה לייב אלטיין

כולל אברכים שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

כתב אדה"ז בשולחנו סי' קעב ס"ה: "אם שתה יין לפני הסעודה אפי' קודם שקבע עצמו לסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה שנפטר בברכת היין שלפני הסעודה, אא"כ לא הי' בדעתו תחלה לשתות יין בתוך הסעודה ואח"כ נמלך, אבל בסתם אינו נקרא נמלך כו'. ולכן המבדיל על שלחנו דהיינו סמוך לסעודתו ובמקום סעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה וי"א שייך הבדלה הואיל ואינו בא לשת' אלא למצוה אינו פוטר היין שבסעודה אא"כ הבדיל על שלחנו ממש דהיינו אחר שקבע עצמו לסעודה על השלחן כו'. ויש לחוש לדבריהם לכתחלה כשמבדיל קודם שקובע עצמו לסעודה יכוין שלא לפטור בברכה זו היין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כיון לכך א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה כו'".

אבל בסדר ברה"נ פ"ד ה"ח כתב רק "ואם שתה יין לפני הסעודה אפי' קודם שקבע עצמו לסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה אא"כ לא הי' בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה ואח"כ נמלך". ותו לא.

וצ"ע למה השמיט בסדכה"נ הדין דהמבדיל קודם הסעודה? ולכאור' יש לתרץ דידוע דאדה"ז מביא בהסדר רק הדינים המצויים. וא"כ אולי אינו מצוי שיכדיל אדם סמוך לסעודתו ולכן השמיטו.

אבל באמת זה אינו, דלמה זה יקראו "אינו מצוי". ועוד, דלקמן בשו"ע בס"ז כתב "וכל מקום שייך שלפני הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה א"צ לברך אחריו ברכה אחרונה כלל כי לפי שנפטר הוא בברכהמ"ז כמו היין שבתוך הסעודה ששניהם הם שתי אחת כיון שנפטר בברכה ראשונה אחת. אבל המבדיל לפני הסעודה וכיון שלא לפטור היין שבתוך הסעודה או שאין בדעתו כלל לשנות יין בתוך הסעודה צריך לברך אחריו ברכה אחרונה לפני הסעודה כו". ובסדר ברה"נ שם הי"ב מביא דין זה: "אבל המבדיל על היין ולא הי' בדעתו כלל לשנות יין בתוך הסעודה צריך לברך אחריו". הרי שגם בהסדר מצא לנחוץ להודיע הדין דהמבדיל קודם הסעודה, ולמה הביא זה רק בהי"ב לענין ברכה אחרונה על יין ההבדלה, ולא הביא זה גם לפני"ז בה"ח לענין ברכה ראשונה (האם הברכה שמברך על יין ההבדלה פוטר היין שבתוך הסעודה)?

ונראה לומר, דהדין של המבדיל קודם סעודתו נכלל במ"ש בסדר פ"ב ה"ח (הנעתק לעיל) "ואם שתה יין לפני הסעודה כו" א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה", שזה כולל גם אם שתה יין לצורך הבדלה, דא"צ לברך על היין שבתוך הסעודה [וכן דין זה כולל גם אם שתה יין לצורך קידוש. דבשו"ע ס"ה שם כתב (בהמשך להדין דהמבדיל קודם הסעודה) "בד"א ביין הבדלה שאינו שייך לסעודה אבל יין קידוש הואיל והוא שייך לסעודה כו' פוטר היין שבתוך הסעודה לד"ה כו" ובסדר לא פירט דין זה (אף שזהו בודאי דבר המצוי), וצ"ל שזה נכלל במ"ש בה"ח דאם שתה יין לפני הסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה, שזה כולל שתיית יין לאיזה צורך שיהי'].

ועפ"ז נמצא שיש חילוק בין פסק דינו של אדה"ז בשו"ע לפס"ד בהסדר, דבשו"ע הביא גם שיטה שני' ("וי"א") דהמבדיל קודם שקבע עצמו לסעודה אינו פוטר היין שבסעודה, וכתב שיש לחוש לדבריהם לכתחילה שיכוין שלא לפטור בברכה זו היין שבתוך הסעודה ואזי יצטרך לברך על היין שבסעודה לד"ה, משא"כ בסדר פוסק כשיטה הראשונה שהביא בשו"ע שייך ההבדלה פוטר היין שבסעודה, ואינו חושש לשיטה השני'.

ועפ"ז יש לבאר עוד שינוי בין לשון אדה"ז בשלחנו ולשונו בסידורו; דבשו"ע שם ס"ז (הנעתק לעיל) כתב "המבדיל לפני הסעודה וכיון שלא לפטור היין שבתוך הסעודה או שאין בדעתו כלל לשנות יין בתוך הסעודה צריך לברך אחריו ברכה אחרונה כו", משא"כ בסדר שם הי"ב

(הנעתק לעיל) כתב "המבדיל על היין ולא הי' בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה צריך לברך אחריו" ולא הביא הדוגמא הראשונה שהביא בשו"ע "וכיון שלא לפטור היין שבתוך הסעודה"³⁷.

וע"פ הנ"ל י"ל, דזה שהביא בשו"ע דוגמא זו (שכיון שלא לפטור היין שבסעודה) הוא מפני שבשו"ע פוסק דהמבדיל קודם שקבע עצמו לסעודה לכתחילה צריך לכיון שלא לפטור היין שבסעודה כדי לחשוש להשיטה שיין ההבדלה אינו פוטר היין שבסעודה, כנ"ל.

ולכן בס"ז כשכותב דצריך לברך ברכה אחרונה על יין ההבדלה שקודם הסעודה, מביא כדוגמא לזה שכשהבדיל התכוין שלא לפטור היין שבתוך הסעודה. משא"כ בהסדר שאינו חושש לשיטה זו, ולכן פוסק דאם שתה יין לפני הסעודה (כולל גם יין הבדלה) א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה, וא"צ לכיון שלא לפטור היין שבסעודה (ואדרבה, אם יעשה כן אולי יכנס לחשש ברכה שאינה צריכה), לכן בה"ב כשכותב דצריך לברך ברכה אחרונה על ההבדלה, אינו מביא דוגמא זו, רק הדוגמא השני' שמביא בשו"ע, שלא הי' בדעתו לשתות יין בתוך הסעודה.

אלא שעדיין צ"ע, שהרי שתי שיטות אלו מובאים ג"כ בשו"ע המחבר (סי' זה ס"ד), ושם ג"כ פוסק שצריך לכיון שלא לפטור היין שבסעודה (וכ"ה גם בב"י סי' זה), וע"פ הנ"ל נמצא דאדה"ז בהסדר נוטה (לא רק מפס"ד שלו בשלחנו אלא גם) מפס"ד המחבר. וצ"ע.



קבלת שבת בהדלקה

הרב צבי הירש רימלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשוע"ר סי' רסג ס"ז כתב וז"ל: "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה. . . ועפ"ז נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו. . . וכל זה כשהדליקה הנרות שעל השלחן שהן עיקר המצוה ובהן תלויה קבלת

(37) וכבר העיר על כך הרב יקותיאל גריין בספרו 'באור סדר ברה'נ' עמ' 131 הע' 2.

השבת אבל שאר הנרות שמדלקת בבית ובשאר חדרים אין קבלת שבת תלויה בהן לד"ה ומותר לה לעשות אחריהן כל המלאכות עד שתדליק נרות שעל השלחן".

ובס"ח כתב וז"ל: "המדליק נר של שבת ויו"ט . . . חייבים לברך עובר לעשייתן . . . כדרך שמברכים על שאר כל מצוות מד"ס עובר לעשייתן. והמנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק . . . וכדי שתהא הברכה עובר לעשייה אינה נהנית מן האור עד אחר הברכה דהיינו שמשימה ידה לפני הנר מיד אחר ההדלקה עד אחר גמר הברכה ואז מסירה ידה ונהנית מן האור וזה נקרא עובר לעשייה.

ובסעי' יא כתב ביתר ביאור: "דכיון שעיקר מצוות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו . . . יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן". ע"כ.

ולאור כל הנ"ל מבואר היטב דעת רבינו וכוונתו במש"כ בס"ז "שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה . . . כשהדליקה הנרות שעל השלחן שהן עיקר המצוה ובהן תלויה קבלת השבת...". דמש"כ שהן עיקר המצוה (שבהן תלויה קבלת שבת) הרי ביאר בסי"א דעיקר המצוה אינה ההדלקה אלא ההנאה והתשמיש לאורה, אלא דכיון שנהנה בה מיד, והנאה זו נמשכת מאליה אחר ההדלקה (כמ"ש בקו"א ס"ק ג) לכן כיון שהדליקה הנרות (שעל השלחן) חל עליה שבת בגמר הדלקה זו דמיד תיכף להדלקה נעשית עיקר המצוה בהנאה לאורה.

אבל כל הנ"ל לא שייך אלא א"כ בירכה קודם ההדלקה, דאז כיון שעל דעת כן בירכה על הדלקה זו כיון שהיא ההתחלה וההכנה דההנאה לאורה - היינו שאין הפסק כלל בין ההדלקה (שהיא תחילת והכנת המצוה) לההנאה (שהיא עיקר המצוה ובה תלויה קבלת השבת), לכן חלה עליה השבת מיד בגמר ההדלקה.

אבל למנהגינו שמברכים אחר ההדלקה, וכדי שתהא הברכה עובר לעשייה אינה נהנית מן האור עד אחר הברכה, שוב לא שייך לומר שתחול עליה השבת מיד בגמר ההדלקה (שאינה עיקר המצוה) דההנאה שהיא עיקר המצוה שבה תלויה קבלת השבת לא נעשית מיד בגמר ההדלקה עד

לאחר הברכה. דעל דעת כן הדליקה קודם הברכה - שלא תהנה לאורם מיד בגמר ההדלקה עד לאחר הברכה כדי שלא תיעשה עיקר המצוה קודם הברכה³⁸.

38) אבל ממש"כ רבינו בס"ח ש"המנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחילה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק, אין להוכיח דלא תחול עליה שבת בגמר ההדלקה עד לאחר הברכה, דהרי:

א. רבינו כבר כתב (ופסק) ש"המנהג הוא (כסברא ראשונה) שאותה אישה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו" היינו שזהו המנהג בפועל, ואם המנהג לברך אח"כ בא לשלול את המנהג דמקבלת שבת בהדלקה, א"כ נמצא סותר א"ע ח"ו שבתחילה כתב שהמנהג (בפועל) הוא כך, ואח"כ כותב שהמנהג (בפועל) להיפך! אלא ודאי דהמנהג לברך אח"כ לא בא לשלול את המנהג שכבר כתב דמקבלת שבת בהדלקה, אלא להוסיף ולהחמיר עליו, כלומר דלא רק שמקבלת שבת בהדלקה, (דכן המנהג גם עתה לעומת הסברה השניה דאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות אלא בברכה) אלא עוד זאת, דאפי' אם תברך לפני כן, כבר קיבלה עליה את השבת בברכתה. אבל פשיטא (אלולא הטעם שנתבאר) דהיכא דהדליקה ולא בירכה, כבר חל עליה קבלת שבת בגמר ההדלקה - על אף המנהג לברך אחר ההדלקה.

ב. מקור דברי רבינו אלה (דהמנהג לברך אחר ההדלקה) הוא בשו"ת מהר"י ווייל בחידושי דינים סי' כט, ושם הלשון: "מקצת נשים נוהגין שמדליקין הנרות ואח"כ . . מברכין . . ולא רצו לברך קודם ההדלקה דא"כ קיבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי". ע"כ. ורבינו כתב "והמנהג שמברכים אחר ההדלקה, לפי שסוברין שאם תברך תחילה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק". הרי רבינו מוסיף "סוברין כן", היינו דמעיקר הדין אין קבלת שבת תלויה אלא בהדלקה, אלא שהנשים סוברין שכבר קיבלו שבת בהברכה. [וכפי שהקשו כמה אחרונים ביסוד סברא זו, וז"ל ה'ברוך טעם' להג"ר ברוך פרנקל: "מיד כשמדליקין הנרות לצורך שבת, סמוך אחריו קבלת שבת, אבל שהברכה קודם ההדלקה תיחשב לקבלת שבת אין סברא, ואדרבה מדמברכת להדליק הרי דעתה שתדליק אחר הברכה, והאיך אפשר לומר בסתמא שקיבלה שבת, גם בבי"ב ד"ה וז"ל שבלי הלקט כו' כתב דבה"ג לא מושי לקבלת שבת רק הדלקת הנר ולא הברכה שקודם, ולחומר בעלמא מנהג איזה נשים שלא לברך קודם הדלקה, שדעתן דקבלת שבת הוא בשעת הברכה, ומ"ש מהר"י ווייל 'מקצת נשים נוהגות . . ולא רצו לברך קודם הדלקה דא"כ קיבלו השבת ולא מצי לאדלוקי', ע"כ י"ל שכוונתו שכן דעתן של אותן הנשים, ולא דינא הוא וכו'" עכ"ל (הברוך טעם)]. וכיון שסוברין כן, הרי בדעתן כבר קיבלו שבת, ומשום קבלה זו תהא אסורה להדליק. (והרי: א) לא שייך שסברתן תעקור את עיקר הדין (דמקבלת שבת בגמר ההדלקה); (ב) אין שום משמעות בלשון סברתן ("שאם תברך תחילה קיבלה לשבת") שבא לעקור את עיקר הדין (דקבלת שבת בהדלקה), ואדרבה, מלשון הנ"ל משמע ברור שבא להוסיף ולהחמיר על עיקר הדין, היינו שלא זו בלבד דמקבלת שבת בהדלקה, אלא עוד זאת סוברין שאפי' אם רק תברך תחילה (אע"פ שעדיין לא הדליקה) - כבר קיבלה לשבת בברכה זו.

והנפ"מ מכל הנ"ל, שבסעיף ז כתב ש"נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו";

ובסעי' יא כתב שבלייל טבילה וכן כשיש חופה בע"ש וצריכה לילך לשם ותתאחר שם עד אחר שקיעת החמה, וא"א לה להדליק נרות קודם לכתה לפי שמקבלת השבת ע"י הדלקת הנרות וא"א לה שתקבל שבת קודם לכתה לשם, אזי ידליק הבעל ויברך, ואם א"א, תדליק ותברך קודם לכתה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, שתנאי זה מועיל במקום הצורך. ומ"מ אין לה להתנות תנאי זה א"כ הבעל יקבל עליו שבת מיד סמוך להדלקתה, דכיון שהיא אינה מקבלת לאלתר לאחר הדלקתה א"כ אם גם הבעל לא יקבל לאלתר יצטרך לכבות הנר ולחזור ולהדליקה סמוך לקבלת שבת ונמצא שבירכה לבטלה. אבל אין לה להדליק לכתחילה קודם לכתה בלא ברכה, ובכואה משחשיכה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן, לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן. ומ"מ בדיעבד ששכחה ולא בירכה בתחילת המצוה (בשעת ההדלקה) יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן. ע"כ.

ג. גם אם נדחוק לפרש במ"ש "שסוברין שאם תברך תחילה קיבלה לשבת" היינו שסוברין שאין קבלת שבת תלויה אלא בכרכה בלבד, ולא בהדלקה, בכ"ז עדיין לא יספיק סברתן זה להיותה מותרת במלאכה אחר ההדלקה קודם הברכה. ובהקדם: דעת הסברא ראשונה (שכתב שכן המנהג) דכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה - כתב רבינו שהוא פרט אם התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו, ולכן הנמהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו - ואם התנית תחילה אפי' בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, מועיל לה תנאי זה במקום הצורך. אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי לפי שיש אומרים שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת (סברא ראשונה) האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת.

ולאור הנ"ל הרי: א) התנאי הוא רק אם התנה בפועל (בלבה עכ"פ) שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו (ולא שסוברין בכלל שאין קבלת שבת בהדלקה); וב) תנאי זה ג"כ מועיל לה רק במקום הצורך, ופשוט שאין שייך כלל בסברתן - שבכלל אין קבלת שבת בהדלקה - מקום הצורך.

הרי מזה (סעיף יא) שאם הדליקה קודם לכתה בלא ברכה עדיין לא חל עליה שבת (גם בלי שתתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו³⁹).

הרי שבסעיף ז שברכו והדליקו כבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו ולכן משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה;

ואילו בסעיף יא שהדליקה ולא בירכה עדיין (כמנהגנו שמדליקין תחילה) עדיין לא חל עליה שבת בגמר הדלקה ומותרת במלאכה.

ומ"מ ידוע שהמנהג הוא דוקא לא לכבות את הפתילה או הגפרור אף למנהגנו שמדליקין תחילה.

ונראה לומר הטעם בזה ע"פ מ"ש רבינו בס"ח (בהמשך למנהגנו שמדליקין קודם הברכה) "ואף ביו"ט מדליקין תחילה כדי שלא לחלק בברכה אחת לברך אותה פעמים קודם הדלקה ופעמים אח"כ...". ע"כ.

ואם תהי רגילה לכבות בע"ש קודם הברכה, תבוא לעשות כן גם כשמדליקה במאוחר בליל יו"ט. ובפרט ביו"ט שחל להיות בע"ש, שמדליקה כדרכה מבע"י כבכל ע"ש, ואז תכבה ג"כ כבכל ע"ש ותבוא לידי איסור תורה. וסברא זו ראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ב סי' מט.



39) ההכרח לומר כן, דהנה מה שרבינו משיא עצה זו (דתדליק בלא ברכה) הוא משום הדוחק שיש בעצות הקודמות (שתברך ותתנה) - דאז צריכה שעכ"פ בעלה יקבל שבת סמוך להדלקתה, ובאם לאו אינו מועיל הדלקתה ויהא ברכה לבטלה; אבל כאן שהדליקה ולא בירכה, אינה צריכה להתנות, וממילא גם אין צורך שבעלה יקבל שבת סמוך להדלקתה (דהוא רק היכא שצריכה להתנות).

דאם תאמר שלא כן, אלא מה שרבינו משיא עצה זו (דתדליק בלא ברכה) הוא כדי להיות נשמר מהפרט דברכה לבטלה, אבל שאר הפרטים האמורים לעיל היכא שבירכה (שתתנה, ושבעלה יקבל שבת סמוך להדלקה) שייכים גם כאן (כשלא בירכה) אלא שכאן מרוויח דבמקרה שלא יקבל בעלה שבת סמוך להדלקתה (ויצטרך לכבות הנר ולחזור ולהדליקה סמוך לקבלת שבת) לא יהי' ברכה לבטלה כיון שלא בירכה, א"כ יהא קשה מדוע סתם רבינו אודות התנאי וכו' (היכא דתדליק בלא ברכה) ולא הזכירו בפירוש (ע"ד שכתב לעיל שתתנה וכו').

הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון הקודם (עמ' 203) העיר הרב ש.ד.ב.ל. שי' על מה שכתבתי בגליון תתקסב (עמ' 119), בקשר לאמירה לנכרי לשאת תינוק לבית הכנסת לצורך השתתפות האם בהדרכת המקורבות בתפלות וסעודות שבת. וכותב ומציין "מה שנלענ"ד ברור" שאין היתר בזה, ואחרי העיון בדבריו ובמקורות שציין אכתוב "מה שלענ"ד אינו ברור" במה שכתב. (א) כותב: "בשוע"ר (סי' שלא ס"ח) - שאסור להביא תינוק לביהכ"נ ע"י נכרי (אפילו לדעת המתירים שם)".

הנה ז"ל רבינו שם: "יש אוסרין להוציא התינוק מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית או חצר שאינה מעורבת אפילו ע"י נכרי, שאין בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו, ויש מתירין בזה משום ברב עם הדרת מלך", ועיי"ש בהמשך הסעיף איך לנהוג במקומות שנהגים להביא התינוק לבית הכנסת ע"י שאחד נותנו לחבירו וחבירו לחבירו בפחות מד' אמות.

הרי מפורש שהמדובר הוא בנשיאת תינוק באופן "שבות דשבות", דהרי כותב שמוציא התינוק מביתו לבית הכנסת "דרך כרמלית או חצר שאינה מעורבת אפילו ע"י נכרי", ולא דרך רשות הרבים, וע"ז מביא דעה ראשונה שאוסרת, ולכאורה למה יאסר הרי שבות דשבות התירו לצורך מצוה, ע"ז כותב טעם מיוחד דאינו נחשב כאן צורך מצוה "שהרי אפשר למולו בביתו", והיכן נלמד מזה לנידון דידן - שהאשה צריכה להיות בבית הכנסת - שיהיה איסור בדבר. ואכן בדעת המתירין מפורש הטעם שהוא "משום ברוב עם הדרת מלך", שמחמת זה מילת התינוק בבית הכנסת אכן הופך ל"שבות דשבות לצורך מצוה" שמותה, [ולהעיר ממכתב רבינו (אג"ק ח"ד עמ' קנד) שבמילה הברוב עם דוחה הזריזין מקדימין, ואולי גם בהלכה זו נפסוק כדעה השניה, וכנראה זה כוונת מו"ל שוע"ר החדש שציין במ"מ למכתב הנ"ל], וכל מה שלמדנו מסעיף זה לנידו"ד, הוא מקור נוסף להיתר טלטול ע"י נכרי בכרמלית לצורך מצוה. (ב) כותב: "בשוע"ר (שם, סי' שמז ס"ז) - שאין שום היתר לומר שהנכרי יכול לעשות בלי הנחה ברה"ר ויהי רק שבות דשבות, ולכן אסרו שם ושם".

ראיני יודע מה "נלענד" ברור" במה שציין, הרי כנ"ל [בס"א] בשוע"ר שם לא מדובר כלל על טלטול דרך רשות הרבים, ומהיכי תיתי שאדמוה"ז שולל היתר זה, וכך בסי' שמז ס"ז מדובר להוציא התינוק בשביל המילה "מרשות היחיד לרמלית". לחצר בית הכנסת שהוא רשות היחיד, וע"ז מבאר האופן להעביר התינוק ע"י ישראל דרך מקום פטור, כמבואר שם בארוכה, וכל המדובר הוא דרך כרמלית וע"י ישראלים לצורך מצוה, אבל אודות אמירה לנכרי ברשות הרבים לא הוזכר כלל, ומהיכן ברור שלאדמוה"ז אין שום היתר כזה.

ואדרבה בדברי אדמוה"ז מפורש דלצורך מצוה אכן סומכים על הדעה דאין לנו רה"ר בזמן הזה, וכמבואר בסי' שכה ס"ד (שציוןבבמה שכתבתי) האופנים שמוותר לתת או לשלוח ע"י נכרי "והוא הדין לצורך מצוה כגון להוציא חמץ מביתו בפסח כמו שיתבאר בסי' תמ"ד, מפני שהשליחות ע"י נכרי הוא שבות ועכשיו שיש אומרים שאין לנו רשות הרבים אלא כרמלית כמ"ש בסי' שמ"ה, הוא שבות דשבות והתירוהו לצורך מצוה כמו שנתבאר בסי' ש"ז". הרי בפירוש מביאו כדעת "יש אומרים" וסומך על דעה זו למעשה בשבות דשבות לצורך מצוה, ודו"ק.

ג) כותב: "מפורש בשוע"ר (סי' שנו ס"ז) ש"בעיר גדולה שיש בה ס' ריבוא" כל הרחובות הם רה"ר גמורה, שאין צורת הפתח מועלת בהם כלל".

הנה דברים אלו לא כ"כ שייכים למה שכתבתי, כי כמוכן שרובם ככולם של העיירות שלנו אין בהם ס' ריבוא, וע"ז סמכו גדולי ורבני ישראל להתקין עירוב במקום מושב בני ישראל, אפילו בעיירות גדולות כירושלים עיה"ק, כי הרי אין צורת הפתח מועיל ברה"ר דאורייתא, וכמבואר בדברי הפוסקים, וכבר דנו בזה בארוכה וגם בתקופה האחרונה בעשיית עירוב בבורו פארק, והדברים ידועים לכל.

אבל מעיון בדברי אדמוה"ז נראה לכאורה מפורש בדעתו, שבכדי להחשיב הרחובות רה"ר לא מספיק שבעיר יהיו ס' ריבוא, רק הששים רבוא צריכים לעבור ברחוב ואז נחשב רה"ר. דזה לשון אדמוה"ז (סי' שמה ס"א) "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים וכו'". הרי מפורש שלומד בדעת היש אומרים שבכדי שרחוב ייחשב רה"ר צריכים ששים רבוא אנשים לעבור בו בכל יום, ולפי"ז מובן שגם מה

שכתב אדמוה"ז בסי' שנו ס"ז "ואפילו בזמן הזה שיש אומרים שאין לנו רשות הרבים גמורה מפני שאין ששים רבוא בוקעים בה, מכל מקום מתחלפת היא בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא" הרי פשוט וברור שהששים רבוא אכן "בוקעים בה" ורק אז נחשב רה"ר, ולא נראה כלל הדיוק שכנראה רצה הרב הנ"ל לדייק מזה שכתב אדמוה"ז בסוף דבריו "עיר גדולה שיש בה ס' רבוא", הוא חוזר בו ממה שכתב מפורש באותו סעיף בדעת היש אומרים שהששים רבוא בוקעים בה, ועוד ועיקר יפלא שבסי' שנו יחזור בו מהמפורש בסי' שמה, והוא לכאורה פשוט.

אבל באמת הרי עצם הדיון הוא מחלוקת גדולה בפוסקים ובראשם המשכנות יעקב שאוסר והבית אפרים שמתיר ודעות שונות בהבנת שיטתם, והדברים מפורסמים, והמצוין בזה הוא רק להראות שבדברי אדמוה"ז כתוב מפורש "עוברים בו בכל יום" ורק אז נחשב הרחוב כרה"ר. ואף שלדעת האוסרים יש בהיתר זה הרבה קושיות (כולל הקושיא העצומה שכתב הרשד"ב לוי"ן בשעתו, דהוא דבר כמעט בלתי במציאות שיעברו ס"ר אנשים ברחוב אחד ביום אחד, ואכן צ"ע לתרץ זה), וכפי שהאריך ג"כ באגרות משה בכ"מ, אבל מכל מקום לא נסלק המפורש בדברי אדמוה"ז והפוסקים שלמדו כן, בגלל הקושיות.

(ד כותב: "שם (סי' שמה סי"א, סי' שסד ס"א) - שכן הוא גם במבואות המפולשים שאין "השערים מכוונים זה כנגד זה".

ושוב גם בענין זה יש אריכות שקו"ט בדברי הפוסקים אם אינו נחשב רה"ר רק אם הוא מפולש באופן שהשערים מכוונים זה כנגד זה, או גם אם לא מכוונים זה כנגד זה, והאריכו בזה הפוסקים, ויש שאכן ס"ל כפי שכתב, אבל לומר שכן מפורש במקורות שצ"ע, לדידי צ"ע;

דהנה ז"ל אדמוה"ז (סי' שמה שם): "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה. . . והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב, ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים אם הוא רחב ט"ז אמה" ועיי"ש ההמשך. ובמבט שטחי נראה ללומד שהתנאי "שהשערים מכוונים זה כנגד זה" מדובר דווקא ברשות המוקפת חומה, ולפי"ז הרי בעיירות שלנו שבדרך כלל אינם מוקפות חומה, יספיק מפולש אף שלא מכוון זה כנגד זה, אבל באמת הרבה פוסקים כבר ביארו וציינו לדברי ראשונים שהוא לאו דווקא, אלא בכל רה"ר התנאי הוא שיהיה המפולש מכוון זה כנגד

זה, והא דלא הוזכר בציור של אין לו חומה הוא בפשטות בדברך כלל מקום שאינו מוקף חומה הוא רגיל להיות מפולש ומכוון זה כנגד זה כי אין בו מקום לסתום.

ובאמת גם הצמח צדק מסתפק בזה (חידושים מס' שבת ו, א) וכותב: "ויש להסתפק אם מבואות רחבים י"ו אמה והוא מבוי עקום כמין ד' ועכ"ז שני הראשין מפולשין לרה"ר . . אבל אין שני ראשיו מכוונין זה כנגד זה ממש, אם נאמר כיון דקיי"ל כרב פ"ק דעירובין (דף ו' ע"א) דאמר מבוי עקום תורתו כמפולש, א"כ הכי נמי תורתו כמפולש דהיינו כמו אילו הי' שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה וה"ל רה"ר גמורה . . או י"ל לאידך גיסא . . אבל לשיהיה עליו דין רה"ר ממש זהו דווקא כשהמבוי מפלש גמור ששני ראשיו מכוונין זה כנגד זה ולא במבוי עקום, ומביא כמה מקורות מדברי ראשונים שצ"ל מכוון משער לשער, ואח"כ מביא משו"ת מים רבים (או"ח סי' לז) דס"ל דאף אם אין השערים מכוונים אלא כמין מבוי עקום דינו כמפולש וה"ל רה"ר, ועיי"ש מה שדן לענין "ליובאוויטש" והדיון הוא משום אף שאין הרחובות מפולשין זה כנד זה לדרך הרבים היוצא מליובאוויטש, בכ"ז הם מפולשים לפלטיא היינו המקום ורחוב המרכזי שכולם מתקבצים שם לסחורה, ובזה ר"ל דלא בעינן מפולשין ומכוונין ממש, אבל גם הצ"צ לא למד כנראה בדברי אדמוה"ז שהוא פשוט דאף באין שעריהם מכוונים זה כנגד זה ייחשב רה"ר, ואדרבה מאריך בראיות מראשונים להוכיח להיפך, עיי"ש.

ולהוסיף, באג"ק (ח"ט עמ' מא) בהערות לקונטרס 'הצעה לתיקון עירובין', עמש"כ מחבר הקונטרס דמנהטן אילמלא מחיצותיה היא אליבא דכו"ע רשות הרבים דאורייתא, כותב הרבי "צ"ע ובירור, דכמדומה הרחובות כולם מסתימות, סו"ס, בגשרים ומנהרות הסתומות ע"י צוה"פ או גם מחיצה ו"שראנקען" כדי לגבות מס וכיו"ב. - לעיין א"א להר"א מבוטשאטש שש"מ"ה עכ"ל. הרי דנקט דבזה שאין הרחוב מפולש לגמרי אלא מסתיים באיזה אופן אינו נחשב רה"ר. ומה שכתב אדמוה"ז (סי' שמה סי"א) "וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה הוה רשות הרבים גמורה", הרי גם כאן יש לפרש "מפולשים" שהשערים מכוונים זה כנגד זה וכפי שכתב ברייש הסעיף, ולכן כותב הרבי שכשעולים מהרחוב לגשר וכיו"ב הרחובות מסתיימים, כי הרי אינו מפולש זה כנגד זה ולא רק משום שלגשר יש צורת הפתח, ולכן אכן אינו רה"ר מן התורה.

(ה) כותב: "שם (סי' שמה סי"א, ובשוה"ג) - שגם בעיירות הקטנות כל ירא שמים יחמיר לעצמו 'שכן דעת גדולי הראשונים, וטעמם ונימוקם שלא נזכר ששים רבוא בגמרא".

הנה בדבר זה הארכנו באותו גליון, ואחד הדברים שהובאו הוא בזה דבין"א ג' פעמים מזכיר הטלטול ברחובות שלנו כהיתר פשוט מבלי להזכיר שהירא שמים יחמיר. ועוד זאת ראיתי עכשיו שכותב הגרא"ח נאה בספרו פסקי הסיודור (קונטרס השלחן עמ' לו) שהמאמר המוסגר (שוה"ג) אינו מרבינו ז"ל אלא הוספה, ובלשונו "מכ"ז נראה דמש"כ כאן וכל יר"ש יחמיר לעצמו הוא מאמר מוסגר כמו שנדפס בקאפוסט והוא הוספת מהרי"ל עפ"י מה שראה בבית רבינו שמחמירין בזה, ולא באנו כאן להקל ליר"ש בר"ה שלנו אלא לברר הגרסא בשו"ע רבינו ז"ל". וא"כ דברי אדמוה"ז בקו"א הם בהמשך לדעתו בשו"ע להלכה. ואה"נ דהמחמיר לא טלטל בעירוב וכיו"ב יש לו על מי לסמוך ואדרבה, אבל לנידון דידן שהוא טלטל ע"י גוי לצורך מצוה מנלן להחמיר, [וראה עד"ז לדוגמא גבי עירוב חצירות בבית מלון, שבאג"ק ח"י"ח עמ' תקנו, מאריך רבינו בכמה סניפים להיתר הא ד"כו"כ משומרי תומ"צ מקילין בהאטעלס [במלונות] ובתוך הדברים כותב בסוגרים "כ"ק מו"ח אדמו"ר לא היה מטלטל ש"ק בפרוודרי האטעלס". ומובן שחסידי בהנהגתו לעצמו ילך בדרכי רבו ולא יטלטל, אבל באותו זמן יודע שהמקילין הרי בלשונו של רבינו "יש להם על מה שיסמכו סמיכה חזקה".]

ולהוסיף שאף במה שנכתב "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו", הרי בפשטות המדובר הוא היכן שהיתר הטלטול הוא מחמת הדעה שאין ס"ר עוברים בו בכל יום, והיינו דיש בה מתנאי רה"ר דהרחובות רחבים ט"ז אמה והשערים מכוונים זה כנגד זה, ורק מחמת זה שלא עוברים בו ששים רבוא יש סומכים לתקן עירוב, על זה כותב אדמוה"ז שירא שמים יחמיר לעצמו, אבל בעיירות שלנו שחסרים בה גם משאר תנאי רה"ר כי אין השערים מכוונים זה כנגד זה אולי גם לירא שמים אין מה להחמיר. אכן זכרוני מימי ילדותי גם חסידים ואנשי מעשה שטלטלו ברחובות ירושלים וסמכו על העירוב, חוץ מכמה יחידים ממש.

(ו) כותב "בצמח צדק (חידושים לג, ד) - שלא רצה לעשות עירוב בליובאוויטש, להחמיר לדעה האוסרת אף בפחות מס' רבוא".

ולפי הנ"ל (בס"ה) י"ל שהחומרא היא גם מצד היות לליובאוויטש שאר תנאי רה"ר, וכפי שכותב הצ"צ במס' שבת (שם), "וכמו בעירינו

ליובאוויטש אע"פ שהרחובות רחבין יותר משש עשרה אמה היה מקום לומר דלא הוה ר"ה כיון אינם מפולשין משער לשער ר"ל אינן מכוונים זה כנגד זה, שהשער של מסילה ההולכת לוויטעפסק או לרדוניה אינן מכוונין כלל זה כנגד זה, רק ה"ל כמו מבוי עקום, א"כ י"ל דלא הוה רה"ר, אכן כיון שכולם מפולשים לפלטיא הוא הרחוב שבאמצע העיר ששם החניות כולם א"כ חשיבי כולם רה"ר, שבצד א' המבוי מפולש למסלה ההולכת לדובראוונא ובצד השני מפולש לפלטיא הוא הרחוב, ופילוש זה מכוון זה כנגד זה, וכן המבוי ההולך לוויטעפסק בצד א' מפולש למסלה ההולכת לוויטעפסק ובצד שני מפולש לרחוב ופלטיא הנ"ל, א"כ הוה ליה רה"ר להפוסקים דלא בעינן בקיעת ששים רבוא" ועיי"ש.

אבל עדיין לא נתפרש לנו המקור בדברי הצ"צ להחמיר גם בעיירות שלנו שאין בהם גם משאר תנאי רשות הרבים, ובעיקר מצד זה שאין הפילוש מכוון זה כנגד זה וכו"ל.

שוב נחזור למה שכתבנו דלהלכה יש מקום להתיר לנשיאת התינוק ע"י נכרי לדבר מצוה, אבל למעשה שייך לרבנים פוסקי דינים בפועל. (ז בגליון הנ"ל (עמ' 207) כתב גם הרב ע.פ.א.מ. שי' להשיג על דברי, ואי"ה בל"נ אחזור לדברים שכתב ולחלק מדבריו ימצא יישוב במה שכתבתי לעיל, אבל לפחות על השגתו הראשונה אשיב:

כותב המעיר: "שמה שכתב[תי] שקונטרס אחרון נכתב כבתראה לגבי פנים השו"ע הוא נגד דבריהם המפורשים של בני אדמו"ר הזקן בהקדמתם לשו"ע, שכתבו וז"ל "הלוח הפנים הוא ההלכות בטעמיהן ופסקי דינים העולים אחר הפלפול בראשונים ואחרונים. . בחוץ חכמות תרונה הלוח השני הנקרא בשם קונטרס אחרון, כדי שיהיה כל אדם קורא כדרכו, ההלכה הקבועה בטעמיה תהיה בפיו שגורה, והפלפול יהיה למשכילים לבד מסורה", הרי שכתבו שהקונטרס אחרון נכתב בד בבד עם הפנים כדי לברר מקור הדין ולא חזרה".

ואיני רואה במה שהעתיק מהקדמת בני המחבר, "דברים מפורשים" למה שהחליט שהקו"א נכתב בד בבד עם הפנים וכו', אבל מה שכן מפורש הוא כו"כ פעמים בקו"א חוזר בו ממה שכתב בפנים, ולדוגמא: (א) סי' רנג קו"א אות ד "וצריך למחוק זה בפנים" והוא חוזר ממה שכתב בפנים סכ"א בסוגריים. (ב) שם, קו"א אות יא "ומה"ט אפשר להקל

בדיעבד כמ"ש בפנים סי' רנ"ד", א"כ נכתב הקו"א לפחות אחרי שכתב את סי' רנד ולא בד בבד. (ג) סי' רסג קו"א אות ה "אבל גבי שופר ובדיקת חמץ שאין שם מנהג העתקתי וכו'". הרי שהקו"א נכתב אף לאחר שכתב ה' חמץ ותקיעת שופר. ויש עוד כו"כ מקורות לזה ובתלתא זימני סגי עתה.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל אלישביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, אה"ק

בגליון תתקסב (עמ' 119) דן הרב מ.פ. שי' אודות אמירה לנכרי להוליך ילדים לביהכנ"ס לצורך מצוה וכו' ונטה להקל בזה, ובגליון הקודם (עמ' 203, 207) דחו דבריו כמה מהכותבים שי' ואכתוב כאן את הנראה לפענ"ד ללבן את הנושא.

א. מש"כ רבינו הזקן (בסי' שמה סי"א) דירא שמים יחמיר לעצמו שגם בלי ס' ריבוא הוי רשות הרבים, אינו ענין לאמירה לנכרי, דשם ודאי שגם המחמיר יכול לסמוך על המקילים בזה ולהחשיבו כשבות דשבות לצורך מצוה. דוגמאות לכך:

(א) במלאכה שאינה צריכה לגופה יש מחלוקת הפוסקים אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן, מ"מ לענין אמירה לנכרי נחשב כשבות דשבות (עי' שוע"ר סי' שמ ס"ב).

(ב) הסרת חשוקים מחבית של עץ, י"א דהוא סתירה גמורה ויש אומרים שאין בזה שום איסור אם הוא לצורך השבת, ויש לסמוך על דבריהם לענין אמירה לנכרי שמוותר לצורך השבת (שוע"ר סי' שיד סי"ז).

(ג) הרקדה ע"י שינוי ביום טוב, י"א דאסור מדרבנן, וי"א שאין בזה איסור. ויש לסמוך על דבריו להקל ע"י נכרי. (שוע"ר סי' תקו ס"ג).

(ד) אם התנה מבעוד יום על נר שיטלטלנו בשבת לכשיכבה י"א שהתנאי מועיל, וי"א שאין התנאי מועיל כלום. ולענין טלטול ע"י נכרי סומכין על סברא הראשונה. (שוע"ר סי' רעט ס"ה).

וה"ה בעניננו שאפילו מי שמחמיר על עצמו ברשות הרבים דידן, מ"מ באמירה נכרי יכול לסמוך על המקילים. וע"ד מה שהביא הרב הנ"ל מקו"א סי' רנב ס"ק ב לענין הפסד מרובה.

ומה שהביא הרב הנ"ל משוע"ר סי' שכה ס"ד הוא ראייה גמורה להתיר, דז"ל שם: "והוא הדין לצורך מצוה כגון להוציא חמץ מביתו בפסח כמו שיתבאר בסי' תמ"ד מפני שהשליחות ע"י נכרי הוא שבות ועכשיו שיש אומרים שאין לנו רשות הרבים אלא כרמלית כמ"ש בסי' שמ"ה הוא שבות דשבות והתירוהו לצורך מצוה כמו שנתבאר בסי' ש"ז". עכ"ל. הרי שציין במפורש שדבר זה שנוי במחלוקת, מ"מ סתם להתירו כשבות דשבות לצורך מצוה.

כמו"כ המשנה ברורה כתב שכל בעל נפש יחמיר על עצמו במחלוקת זו (סי' שמה ס"ק כג) ובביאור הלכה שם כתב באריכות להחמיר בזה, מ"מ לענין אמירה לנכרי סתם דרה"ר דילן הוי ככרמלית (סי' שכה ס"ק נט, סי' שח ס"ק נד). וכן פסק בספר 'אמירה לנכרי' פי"ד ס"א.

ולהעיר מדברי רבינו הזקן בסי' שז ס"ו ד"דבר שאינו אלא חומרא בעלמא לישראל עצמו יכול לומר לנכרי בשבת לעשותו" והיינו אפילו שלא לצורך מצוה. ואפשר לדמות את זה קצת לנדרו"ד, שמי שמחמיר על עצמו שמלאכה מסויימת הוא דאורייתא, מ"מ ע"י נכרי יכול לחשב את המלאכה כאיסור דרבנן, ומותר לצורך מצוה.

ב. והנה במקום שיש ס' ריבוא בוקעין בו הוי הוצאה מלאכה דאורייתא וצריכים אנו לההיתר שאם הגוי מביא מרה"י לרה"י דרך רשות הרבים הוי שבות דשבות. והנה הרב הנ"ל ציין לכמה פוסקים שסמכו ידם על היתר זה (הג"ר ר' יוסף דובער הלוי זצ"ל, שערי ציון להגאב"ד מבילסק, הגרש"ז אויערבאך ז"ל בשש"כ - אליבא דרבינו הזקן, ושו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' עז). ויש להוסיף שכ"כ מדיליה בספר זכרון יוסף אות כו (להגאון ר' חנוך הענך פאק דיין דק"ק קאשוי - תרפ"ט) מיוסד על שיטת רבינו הזקן (חלק מדבריו הובאו לקמן), ועל יסוד זה התיר בשו"ת נשמת שבת (להרב י.ד. הארפענעס - ברולקין תשס"ג) ח"ה סי' ו.

והנה בספר אמירה לנכרי פי"ד ס"ק ו כתב, "ויש להסתפק אם יאמר לו שלא יעמוד באמצע הילוכו שאז הוי דרבנן, וכדכתב החזו"א ס' ס"ב ס"ק י"ט אות ה', ומסתבר דבאופן שחייב לעמוד בדרכו מאיזה סיבה שהיא הרי דמה שהתנה עמו הוי פטפוטי מילי, ומ"ש בספר שערי ציון ח"א ס' ח' בשם הבית הלוי דמה שעומד הוא ע"ד עצמו, שם אמר כן לענין לימוד זכות על מנהג העולם שמקילים כו', אבל להתיר לכתחילה ליכא למ"ד וכדלעיל. ובספר נשמת שבת ח"ה [כצ"ל] סי' ו' צידד להקל אף שאין אומר לו שלא יעמוד דמה שיעמוד אף בהכרח הוא אדעתא דנפשיה,

והדברים מתמיהים דא"כ מצאנו היתר מרווח להביא ע"י הנכרי דרך רה"ר ומדוע נדחקו האחרונים בדעת היש [מקילין] לומר לנכרי להביא שכר כו' דרך כרמלית] שהביא רמ"א [סי' שכה סעיף י], ואף מה שהתירו לצורך גדול הוא רק בכרמלית דהוי שבות דשבות כדכתב המ"ב ס"ק ס". עכ"ל.

הנה מש"כ שבשערי ציון הביא זאת רק כלימוד זכות, עיינתי בדבריו ולא נראה כן. ואף שהשאלה על מנהג העולם ששולחים גוי להביא צרכיהם בעיירות הגדולות דהוי רה"ר, מ"מ בסוף דבריו (ס"ק יא) מוכח שכן ס"ל להלכה למעשה ולא רק כלימוד זכות. כמו"כ בדברי הר"ר יוסף דובער הלוי שצוטטו שם לא הוזכר שאמר כן כלימוד זכות.

ומה שהשיג על מש"כ בנשמת שבת, מלבד שקושייתו איננה מוכנת לי, הנה לא עליו בלבד תלונתו אלא על כל הפוסקים הנ"ל שכולם דיברו באופן כזה שאומר לו סתם להביא ואינו אומר לו במפורש שלא יעמוד. בשערי ציון הלשון הוא, "לכן נראה דיש בהיתר הזה כדי סמיכה דלא עשו את העו"ג רק שליח להביא מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ואף עם עמד לפוש בנתיים הא ע"ז לא נעשה שליח שיעמוד לפוש ומדעתו דקא עביד". בדברי הג"ר ר' יוסף דובער הלוי הלשון הוא: "ואף עם העו"ג עומד לפוש ברה"ר, מ"מ הוא לא צוה להעו"ג שיעמוד לפוש, ואינו מעצם השליחות ומעצמו עמד העו"ג לפוש".

ובזכרון יוסף כתב: "ואף שידעינן שהנכרי יעמוד את עצמו ברשות הרבים וא"כ עושה מלאכה דאורייתא מ"מ הלא ישראל לא צוה אותו זאת וגם לא ניחא ליה בזה דיותר ניחא לי לישראל שלא יעמוד ויבא מהר וגם הנכרי אינו עושה זאת אדעתא דישראל אלא אדעתא דנפשיה ע"כ חשוב בזה דהישראל לא צוה לו לעשות אלא מלאכה דרבנן. ועי' מג"א סי' רנג סס"א דאף דישראל אסור ליטול קדירה מתוך גחלים בוערות משום דא"א בלא חיתוי בגחלים מ"מ מותר לומר לנכרי ליטלה. וביאר בתניא שם סי' דאף דהנכרי נעשה שליחו של ישראל וחשוב כאילו ישראל עשאו כו' וזה דווקא בנטילת הקדירה דצויה לו ישראל ליטלה נעשה נכרי שלוחו אבל בחיתוי הגחלים הרי זה לא צוה לו ישראל ע"כ אף דמוכרח לעשות ע"י נטילת הקדירה מ"מ לא נעשה שלוחו של ישראל בזה ע"ש. א"כ כ"ש בנדרן דידן שאין מוכרח הנכרי לעמוד א"ע ברה"י וודאי דאף אם יעמוד כיון דישראל לא צוה לו זה לא נעשה שלוחו של ישראל בזה אלא על עקירה ברה"י והנחה ברה"י".

וראיתי בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' יא שחלק על ההיתר הנ"ל משום דס"ל דגם טלטול מרה"י לרה"י דרך רה"ר הוא דאורייתא אם מעביר ד' אמות ברה"ר, וע"כ הוי שבות אחד. וא"כ אינו ענין להחולכים לפי שיטת רבינו הזקן דאין בזה איסור דאורייתא.

ומה שהעיר הרב ש.ד.ב.ל. שי' בגליון הקודם (עמ' 203) שבשוע"ר (סי' שלא ס"ח) כתוב "שאסור להביא תינוק לביהכנ"ס ע"י נכרי (אפילו לדעת המתירים שם)", הנה על כרחך אין הסיבה משום שחסר כאן בשבות דשבות - שהרי מדובר שם על טלטול "דרך כרמלית או חצר שאינה מעורבת" והוא שבות דשבות לכל הדיעות - אלא הטעם הוא משום שלדעת האוסרים אין כאן צורך מצוה מספקת להתיר שבות דשבות, ורבינו הזקן חושש לדבריהם ולכן הביא פתרון שמתאים גם לדעת האוסרים יעו"ש.

אולם בגליון הקודם (עמ' 207) העיר הרב ע.פ.א.מ. שי' דיש להקשות ע"ז ממה שכתב רבינו הזקן בסי' שלא ס"ז לגבי מילה בשבת ד"לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה, לא יאמר לנכרי לעשותו" כיון שהוא רק שבות אחד, ויש מתירים אמירה לנכרי גם במלאכה דאורייתא לצורך מצוה ובמצות מילה אפשר לסמוך על דבריהם. וצ"ב דלמה צריך להגיע לידי כך, הרי בפשטות מדובר כאן שצויה לנכרי להביא מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וא"כ הוי שבות דשבות? והוא לכאורה קושיא אלימתא.

אולם אם נדייק בלשון רבינו הלשון הוא: "ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשות מן התורה, כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה לא יאמר לנכרי לעשותו". הרי מפורש כאן שמדובר באופן שאסור לישראל מן התורה. וע"כ שמדובר כאן שהאיזמל מונח ברשות הרבים, ואינו מעבירו מרה"י לרה"י דרך רה"ר.

היוצא מזה דאין שום פירכא על ההיתר, ומה טוב שיבקש מהנכרי במפורש שלא לפוש באמצע, וכמו שהציע בשו"ת נשמת שבת. ויתכן דאם הישראל הולך איתו ורואה שעמד לפוש צריך למחות בו (עי' סי' רנב ס"י) ויל"ע בזה. וכ"ז אם המרחק אינו גדול כ"כ שמוכרח לפוש באמצע הדרך. אבל אם מוכרח לפוש ה"ז חמיר טפי, דלפי הזכרון יוסף הנ"ל מותר, אולם בשו"ת בצל החכמה סי"ב ס"ק ד' נשאר בצ"ע. ואם יש רמזורים באמצע, עי' בשו"ת בצל החכמה שם דאין לחוש לזה כיון

דכאשר יראה את הרמזור לפני כן באור צהוב יכול להאט צעדיו שלא יגיע לרמזור עד שיהפך להיות אדום וכו' עיי"ש.

ומה שהקשה הרב הנ"ל דא"כ "כמעט כל שאלה של אמירה לנכרי אפשר לעשותו שבד"ש על ידי שהישראל יצווהו לעשות רק באופן שהוא פטור מן התורה ... ואז אף אם יעשהו הנכרי באופן של חיובא לפי שיטה זו עדיין הוי שבות דשבות ומותר לצורך מצוה (וכגון בנהיגת מכונית ברגלו השמאלית כו') היעלה על הדעת להתיר בזה?!"

הנה כעין זה תמה בספר "מלכים אומניין" (פ"ו הע' יב), ד"אם נאמר דגוי העושה מלאכה בדרך שינוי נחשב לשבות דשבות, אם כן בטלת כל הלכות אמירה לנכרי, דבמקום דאין אור דולק, יאמרו לנכרי שידליק במרפקו או כלאחר ידו . . . אלא ודאי דלומר לגוי להדליק מאחורי ידיו אין זה שבות דשבות" עכ"ל.

ובהערות וביאורים גליון תתק הארכתי בנושא זה, ובתוך הדברים שם "דשאלה זו יש לשאול גם על המתירין אמירה לאמירה (היינו שלומר לנכרי לומר לנכרי אחר לעשות מלאכה דאורייתא הוי שבות דשבות כדעת החות יאיר ודעימי)", ולא מצינו שהתייחסו לטענה זו. ועוד, בזמן חז"ל לא ה' קל לעשות מלאכה ע"י שינוי (כמ"ש בשו"ת אז נדברו (חלק ה, סי' נד) אף שהחמיר לאסור גם כשעושה בשינוי, מ"מ כתב ד"זה לא פלא מה דלא כתבו הפוסקים להתיר ללחוץ על הכפתור במרפקו דבזמן הפוסקים לא ה' המאור הזה של עלעקטרי ולהדליק עם גפרור וכדומה אי אפשר בכלאחר יד, אפי' אם יצויר שאפשר בדוחק, אבל זה לא עצה קלה".) ואף שבזה"ז נהי' הדבר יותר קל, האם משום הא נגזור גזירות חדשות מעצמינו?!" עיי"ש עוד בכל צדדי הסוגיא. ועי' בנשמת שבת ח"ה סי' ב שהתיר בזה וש"נ.

ואכן אמירה לנכרי לעשות מלאכה בשינוי ("שאין דרך בחול לעולם לעשות כן מלאכה זו" - לשון רבינו בסי' שא ס"ב) הוי שבות דשבות כדמוכח בשו"ע ר' סי' שמ ס"ב, עי' בהערות וביאורים שם דעת החולקים ומה שיש להשיב עליהם והראיות לזה. וא"כ כל דבר צריך לברר לגופו של ענין אי הוי שינוי אמיתי.

ג. אולם אחרי כ"ז צ"ע האם הליכת השלוחה לבית הכנסת הוי צורך מצוה לענין היתר שבות דשבות. שהרי בכל הדוגמאות שהובאו בשו"ע כ"צורך מצוה" מדובר קיום מצוה או הכשר מצוה ובאופן שחייב לעשות מצוה זו מן התורה או מדברי סופרים. ועי' בסי' שכה סט"ז, דלומר לנכרי

להביא "פירות ומיני תבשילים יתירים וכיוצא בהם אינם נקראים דבר מצוה" אף ד"כל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח" (עי' קו"א סי' רמב ס"ק ב), מ"מ אינו מחוייב בזה. ואפילו ההיתר "לשכר וכיו"ב מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור שא"א להיות בלעדם אלא בדוחק קצת" הוא רק ע"י לימוד זכות שצרכי שבת חשובים הם כדבר מצוה. ובאשל אברהם (בוטשאטש) ס"ס שז החמיר בשבות דשבות עבור עשיית ד' כנפות לקיים מצות ציצית, "דכיון דלעת עתה פטור מלעשות בגד ד' כנפות" אין לעבור על שבות דשבות.

והנה בפמ"ג סי' שא מ"ז ס"ק יב התיר שבות דשבות להביא ת"ח בשביל תלמוד תורה דרבים ואולי דומה לנדו"ד באם היא מדריכה את המתפללות באופן פעיל. אך אם סעודת שבת מתקיימת בבית הכנסת צ"ע אם יש היתר לחזור אח"כ לבית דאיזה מצוה יש כאן בדרך חזרה?

והנה במשנה ברורה סי' שח ס"ק נד כתב "וקטן שאין יכול לילך בעצמו כלל חייב לרוב הפוסקים כשנשאו ברשות הרבים, וע"י אינו יהודי שרי לדידן דאין מצוי אצלנו רשות הרבים [פמ"ג]". ומדובר כאן גם שלא לצורך מצוה!

ובברית עולם - הלכות אמירה לנכרי (סי' ו ס"ח) כתב ע"ז "ודע דלשון המ"ב בסי' ש"ח דכתב בשם הפמ"ג וע"י א"י וכו' תמוה מאוד ובהדיא ציין הפמ"ג לסי' של"א דמיירי במקום מצות מילה כמו שכתב המ"א ומ"ב שם ויש ליישב".

אולם בשבט הלוי ח"ז סי' לו כתב "הנה האמת דסתימת לשון הפמ"ג עצמו בסי' ש"ח הנ"ל משמע דאפילו שלא במקום מצוה מותר, וכנראה ס"ל לפמ"ג ומ"ב דרוב הוצאות של קטן הצריך לאמו זה עצמו בגדר צורך גדול והרי מפורש סי' ש"ז ס"ה דכל שבות מותר ע"י גוי אם יהיה מקצת חולי או צריך לדבר הרבה או מפני מצוה. ועי' ברמ"א סי' שכ"ח סי"ז דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה, ומותר אפילו שבות אחד דאמירה לבשל לו, מכ"ש סתם קטן צרכיו יתירו שבות דשבות, ומ"מ אם הוא רק לטיול בעלמא צלע"ק, ובכ"ז יש לימוד זכות עפ"י הנ"ל". עכ"ל. וא"כ בנדו"ד שאינו לטיול בעלמא אלא לצורך מותר. ומש"כ בשש"כ סוף פרק לח להתיר דוקא ע"י שאלת חכם ודוקא במקום שאין מנהג קבוע, מיירי שם שלא לצורך מצוה והוא קרוב לדברי בעל שבט הלוי.

וכ"ז בקטן שאינו יכול ללכת בעצמו, אבל קטן שיכול ללכת לבד הנה מצד אחד קל יותר (דאפילו ברה"ר הוי שבות) ומצד שני אין כאן צורך

קטן או צורך מצוה לעבור על שבות דשבות שהרי יכול ללכת ברגליו (וההיתר דשבות דשבות הוא רק בדיעבד, כשאין ברירה אחרת - עי' קו"א סי' שג ס"ק א). אולם אם יודע ללכת אלא שההליכה קשה עליו, או שהמרחק רב בודאי שקל יותר והוא שבות דשבות אפילו בר"ה גמורה (ראה שש"כ שם הע' פג), ושפיר הוי סניף להקל כמ"ש הרב מ.פ. שי'.

עוד יש להוסיף דבסי' שז סי"ב כתב שלצורך גדול התירו אמירה לנכרי בשבות דשבות אף על פי שלא שייך שם הפסד. ובסי' רסא ס"ב כתב "ומותר לומר לו להדליק בין השמשות נר של יום מיתת אביו או אמו שמאחר שהעולם נזהרים בזה הרי זה כצורך גדול וכל שהוא צורך גדול בענין שאם לא יעשנו יהיה לו צער לא גזרו עליו בבין השמשות". וא"כ אפילו אם הליכת השלוחה לבית הכנסת אינו צורך מצוה אפשר דהוי צורך גדול דגם בזה התירו שבות דשבות, ואז יש היתר גם בדרך חזור מהבית כנסת.



מנחה לאחר שקיעה [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 152) תהה הב י.ל.ש. שי' על מה שראה ב'שיחת השבוע' שמנהג חב"ד הוא שטוב יותר להתפלל מנחה לאחר השקיעה בציבור מלהתפלל ביחידות לפני השקיעה - מהו המקור לזה?

ואף שצודק בתמיהתו, מ"מ מדבריו נראה שדעתו שעדיף להתפלל מנחה לפני השקיעה ביחידות מלהתפלל אחר השקיעה בציבור כפי שפוסק המשנה ברורה בסי' רלג ס"א ס"ק יח.

ובזה יש לדון כדלהלן:

על דברי המשנה (ברכות כו) "תפילת המנחה עד הערב" פירש"י "עד חשכה". לשון הטור והש"ע שזמן מנחה "עד הלילה". בכף החיים מביא דעות דמפרשים עד הערב "עד שתחשך", וכן דעת בעל השאגת ארי' לכתחילה. והרמ"א בסי' רלג ס"א פוסק שבדיעבד יצא אם התפלל מנחה עד הלילה.

הרי שיש דעות שזמן מנחה נמשך עד צאת הכוכבים.

ובתור רב ביהכנ"ס, וכמוני רבים, שדואגים תמיד לתפילה בציבור, ודורשים ותובעים ומזרזים את הקהל לבא לביהכנ"ס להתפלל שלא תתבטל ח"ו תפילה בציבור, וידוע שהרבה פעמים יש כאלו המתאחרים לבא, ויוצא שהרבה פעמים תפילת המנחה בציבור נדחית לאחר השקיעה, ואם יאמר כ"א שבמקום להתפלל מנחה בציבור אחר השקיעה יתפלל ביחידות, אזי אנשים יחדלו לבוא לביהכנ"ס אלא כ"א יתפלל בביתו, או אפילו אם יבא לביהכנ"ס, לא יחכה למנין אלא יתפלל ביחידות בביהכנ"ס לפני השקיעה, וגם כשנשארים אח"כ בביהכנ"ס ומתקבץ מנין בצירופם, יתכן שלא יהיו ששה מתפללים בשביל חזרת הש"ץ בגלל אלו שכבר התפללו ביחידות, ועי"ז יתבטל ח"ו תפילת המנחה בציבור בהרבה בתי כנסיות.

ולמי יש כתפים רחבים כאלו לקחת על עצמו לבטל ח"ו תפילת המנחה בציבור מהרבה בתי כנסיות בישראל? ועל כגון דא הזהירו חז"ל "חכמים הזהרו בדבריכם".

ולסיכום אין ספק שיש להשתדל ולהזדרז להתפלל מנחה לפני השקיעה לכתחילה, אבל בביהכנ"ס שרגילים להתפלל כל התפילו בכל יום בציבור, ובגלל שהמנין מתאחר להתקבץ לתפילת המנחה, כדאי לדחות תפילת המנחה בציבור לאחר השקיעה - לפני צאת הכוכבים - ולסמוך על הדעות שזמן תפילת מנחה נמשך עד הלילה, מלהתפלל ביחידות לפני השקיעה.



בענין הנ"ל

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי

בגליון הקודם (עמ' 152) כתב הרב י.ל.ש. שי' שמנהג חב"ד מקדמת דנא הי' להעדיף להתפלל תפלת המנחה לפני שקיעת החמה ביחידות מלהתפלל לאחר השקיעה בציבור. ורציתי להוסיף שזכורני מילדותי, שהרה"ג הרה"ח וכו' מוהר"ר יצחק דובאוו ז"ל [שהי' מרבנן קשישאי; מהתמימים שלמדו בתו"ת אצל אדמו"ר מהורש"ב נ"ע והי' ודייקן וזהיר

טפי בענייני מנהגי חב"ד, כידוע] הי' נוהג להתפלל מנחה ביחידות כאשר איחרו הקהל לבא.

בביהכנ"ס שבו הי' הרב (ק"ק 'עדת ישראל-נוסח האר"י' בעיר משנסתר שבאנגליה) התפללו רק מתי מספר לפי"ע, וקרה כמ"פ שלא הי' מנין מוכן להתפלל בשעה שנקבעה (לפני השקיעה), ובכה"ג ראיתי כמו עיני שהי' מתפלל מנחה בביהכנ"ס ביחידות.



בענין הנ"ל

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אוזרי - עומר, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 152) חיפש הרב י.ל.ש. שי' מקור למה שכתבתי ב'שיחת השבוע' (גליון 1117) שמנהג חב"ד להעדיף להתפלל מנחה בציבור לאחר השקיעה מאשר להתפלל אותה ביחיד לפני השקיעה.

והנה דברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (בלקוטי דיבורים ח"א עמ' 79, שציינתי שם) - ברורים לחלוטין, שרק אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע "היה זהיר בתפלה בזמנה, ובפרט בתפילת המנחה", להתפלל אותה רק בזמן הנכון לכתחילה, דהיינו לפני השקיעה, ולכן לא המתין לתפילה בציבור, אבל הציבור כולו (כולל אדמו"ר מהוריי"צ עצמו שהיה אחד מהם) המתין לעשירי שבא אחרי השקיעה "והתפללו מנחה",

ואילו היה ספק בדבר מה מנהג חב"ד לענין תפילת מנחה אחרי השקיעה, לא היו ממתנים לעשירי, אלא היו ודאי כולם נוהגים כמנהג הרבי נ"ע ומתפללים ביחיד לפני-כן.



כיבוי הפתילה אחר הדלקת נרות ש"ק [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 159) מביא הרב ש.פ.ר. שי' את מנהג הנשים להימנע מלכבות את הגפרור לאחר ההדלקה, וכתב שעושות כן מפני שסוכרות שכבר חלה עליהן שבת לאחר ההדלקה, ומסיק שזו טעות לפי המנהג שמברכות אחר ההדלקה.

אמנם אזכיר לקוראים:

א. בקצות השלחן (סי' עד, בבדי השלחן ס"ק יד) כתב שקבלת שבת
הוי בהדלקה לבד אע"פ שלא בירכה עדיין.

ב. וכ"כ בקיצור דיני נש"ק (להרב דובאוו, פ"ד ס"ה): "לאחר הדלקת
כל הנרות, תניח הגפרור במקום (משומר) שיכבה מעצמו", וע"ש ס"ד
מדברי קצות השלחן הנ"ל.

ג. וכן הביא בס' קיצור הלכות משו"ע אדמו"ר הזקן (סי' רסג ס"כ
ובהערה 45) את המנהג הרווח שלא לכבות הגפרור גם לפני הברכה,
למרות שמפקפק בזה.

על-כן, גם אם הרב הכותב סבור שהנהגה זו היא טעות, עליו לדון בזה
(כולל בדברי המלקטים המאשרים זאת ובדיוקיהם בשו"ע רבינו) בכובד
ראש, ולא לדחות מנהג ישראל בקנה ח"ו.



פשוטו של מקרא

ברש"י ד"ה הן הנה (מטות לא, טז)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת מטות כתיב (לא, טז): "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם
למסר מעל בה' על דבר פעור וגו'". והמדובר בנשי מדין, שהרי המלחמה
היתה עם מדין, ולא עם מואב כמו שפירש"י בד"ה מאת המדינים (לא, ב).

ועל זה פירש"י כאן בד"ה בדבר בלעם: "...בואו ואשיאכם עצה
אלקיהם של אלו שונא זמה הוא וכו'". וכן בד"ה הן הנה: "מגיד שהיו
מכירים אותן, זו היא שנכשל פלוני בה". א"כ רואים שעצת בלעם היתה
להזנות את בנות מדין.

והגם שרש"י פירש בפרשת בלק בד"ה לזנות אל בנות מואב (כה, א):
"על ידי עצת בלעם", יכולים לומר שעצת בלעם הי' הן בנוגע לבנות מדין
והן בנוגע לבנות מואב.

אבל מה שעדיין צריך להבין הוא למה מזכיר הכתוב בפרשת בלק רק
בנוגע לבנות מואב ולא בנות מדין.

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם האברבנא, וז"ל:
 "והנראה מתוך הענין הזה הוא כי בנות מדין היו הזונות האלו והתנכרו
 עצמן לומר מואביות אנחנו ובעבור שבעל פעור הי' בגבול מואב הפקירו
 המדינים את בנותיהם לזנות שם עם ישראל ותתנכרנה כאילו היו מואביות
 שהיו באות אל המחנה למכור להם מזונות ושאר הדברים כי המואבים
 השלימו עם ישראל לא המדינים וחשבו ישראל בתחלה שהיו מואביות
 ושבאות לזבוח לבעל פעור כמנהגם ועל כן אמר ויחל העם לזנות אל בנות
 מואב כי הי' דעתם שהן היו מואביות עם היותן באמת מדיניות.
 "ואפשר לומר עוד בזה שהזנות בתחלה הי' בבנות מואב בעצם ואמת
 כמו שאמר ויחל העם לזנות אל בנות מואב ושאו התעוררו בנות מדין
 לבא גם כן לזנות עם ישראל כדי להביאם לעכו"ם, כי בראותם שהם היו
 נמשכים אחר המואביות עצרו כח המדיניות לבא לפתותם ולהסיתם
 לעכו"ם". עכ"ל.

והנה נוסף לזה שעדיין אינו מובן למה לא פירש"י כלום בנוגע לזה,
 צריך עיון בפירושו הראשון של האברבנא:

שהרי הכתוב אומר בפירוש בפרשת מטות (לא, טז): "הן הנה היו לבני
 ישראל בדבר בלעם וגו'". ומוכרחים לומר שהמדובר בנוגע לנשי מדין,
 שהרי המלחמה היתה עם מדין ולא עם מואב. ואם כן למה הזכיר הכתוב
 בפרשת בלק רק בנות מואב ולא בנות מדין*.

ואפילו לפירושו השני של האברבנאל שמפרש ויחל מלשון התחלה,
 שהזנות רק התחיל בבנות מואב, אבל אח"כ נמשכו גם בנות מדין
 אחריהן, שלפי זה אין סתירה למה שכתוב בפרשת מטות - אעפי"כ עדיין
 הי' לרש"י לפרש;

א. היות שהאמת הי' שגם בנות מדין זנו, למה הגיב הכתוב רק מה
 שהי' בהתחלה במקום שהי' יכול להגיד איך הי' המעשה בשלימות.
 ולכאורה הי' מתאים מאוד אם הי' כתוב: "ויזנו העם אל בנות מואב
 ומדין".

* שאלתו אינו מובנת, שהרי כתב בפירוש הטעם לזה "ועל כן אמר ויחל העם לזנות אל
 בנות מואב כי הי' דעתם שהן היו מואביות עם היותן באמת מדיניות". היינו שמ"ש "בנות
 מואב", כולל גם בנות מדין שהתנכרו כאילו הן בנות מואב, וק"ל. המערכת.

ובאמת גם בסגנון זה היינו יודעים שהזנות התחיל מבנות מואב תחילה שהרי הזכירם הכתוב תחילה. ומצינו שרש"י מדייק כעין זה בפרשת וארא בד"ה בביתך (ז, כח): "ואח"כ בבתי עבדיך וכו'" וכן בכמה מקומות.

ב. יכולים לפרש גם כן ויחל מלשון חולין וחילול, שנתחללו לזנות, כמו שפירש האור החיים.

ובאמת מצינו שגם רש"י פירש כן בפרשת נח בד"ה ויחל (ט, כ): "עשה עצמו חולין וכו'". ואם כן הי' לו לרש"י לפרש מהו הפירוש של "ויחל".

וקשה לומר שהיות שבפרשת מטות ילמוד הבן חמש למקרא שגם עם בנות מדין זנו. וכאן אין הכתוב מזכיר זה מוכרחים לומר שהפירוש כאן של ויחל הוא לשון התחלה, שתחילת הזנות הי' בבנות מואב אבל אח"כ נמשך זה גם לבנות מדין.

עוד דבר שצריך להבין הוא, שבנוגע לבנות מדין שידעו משכב זכר מפרש הכתוב בפרשת מטות (לא, יז): "וכל אשה ידעת איש למשכב זכר הרגו" - אבל מה היה עם נשי מואב שידעו משכב זכר, על זה לא פי' הכתוב מאומה?



שזנות

תרגום תיבת "ארוסה"

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

כתוב בפרשת מטות (ל, ז-ט) "ואם היו תהי' לאיש . . . ושמע אישה . . . ואם ביום שמע אישה גו'", וכוונת הכתוב לארוס כמש"כ רש"י מספרי ומש"ס נדרים.

ומה מאד נצטערתי לראות בשני חומשים הנושאים את שמו הק' של רבינו ששתרגמו תיבות הנ"ל באנגלית בלתי מדויקת.

בחומש שי"ל ע"י חב"ד בקלפורני' בשיתוף עם קה"ת תרגמו:

"If she becomes betrothed to a man... and her fiancé hears... but if her fiancé..."

והנה כבר הורגל כמה מתרגמים לתרגם אירוסין "betrothal" וכמובן שאין זה נכון כי אין שום מושג של אירוסין באומות העולם, ובכל המילונים מפרשים תיבת betrothal מלשון הבטחה והתחייבות⁴⁰ (משורש truth). ופלא שבספר הנושא שמו של רבינו לא דייקן בזה, כי כידוע חשש רבינו מאד שלא לטשטש בין קשרי שידוכין לאירוסין⁴¹, וקרא בתוקף שלא להשתמש במילת "אירוסין" עבור קשרי שידוכין.

ואולי חשבו המתרגמים שתיבת betrothal אינו בשימוש כ"כ ורוב ההמון בין כך אינם יודעים פירושה, ולכן יכולים לאמץ התיבה לעצמן ולשנות מובנו. וכמובן הדוחק שבזה, כי הסקרן יעיין במילון ויראה שתיבת betrothal מובנו התחייבות כעין קשרי שידוכין. ולא אוכל להבין מה עלה בדעתו של המתרגם להשתמש בתיבת fiancé שהוא כן בהשתמשות ההמון וכל אחד יודע ששייך למשודכת ולא לנשואה כלל וכלל.

ועוד הוסיפו להשתבש, ותרגמו בפסוק יו"ד שם "if the engagement is broken off." ופלא שלא ראו העורכים צורך אפי' לבאר בהערה שתרגום זה אינו בדיוק כלל וכלל, ואשה הארוסה היא אשת איש ממש.

גם בפרשת משפטים (כב, טו) תרגמו "אשר לא ארשה" "who is not betrothed" ולא הבינו שצריכים עכ"פ לבאר בהערה ענין אירוסין עפ"י תורה.

גם בחומש שתורגם ע"י הר"ר חיים מילר שיחי' ויצא לאור ע"י קול מנחם" תרגם פסוקים הנ"ל בפ' מטות עד"ז "if she is betrothed... if the man to whom she is betrothed..." ולא ראה צורך לבאר

Formally engaged to be married (Oxford); Contract for a future marriage (40 Webster); Promise that a marriage will take place (Britannica).

ועד"ז בשאר מילונים תרגמו מלשון engaged, committed, obligated.

(41) מכתב ה' סיון תשכ"א (אג"ק חכ"ו עמ' קמ). שיחת ש"פ תשא תשמ"א אות נג בארוכה. בס' 'שידוכין ונשואין' לידידי הג"ר חיים רפפורט שליט"א צוין בטעות "תשל"ט".

בהערה שאין זה תרגום מדויק⁴². גם בפרשת נערה המאורסה (תצא כב, כ) תרגם "betrothed" ולא העיר כלום. ובפרשת משפטים הנ"ל סתר את עצמו ותרגם "אשר לא ארשה" "who is not married" - ולא העיר כלום שהכוונה לאירוסין ולא לנשואין.

גם בסידור עם תרגום אנגלי שי"ל ע"י קה"ת ותורגם ע"י הר"ר ניסן מאנגעל בברכת אירוסין ונשואין (עמ' 457 בהוצאה החדשה) תרגם "אשר אסר לנו את הארוסות" - "for bidden to us betrothed" ולא העיר מאומה. ופשוט שהאומר נוסח זה באנגלית אינו יוצא י"ח.

ובשתי תרגומים אחרים על התורה הראו יותר אחריות בענין זה. הג"ר ארי' קפלן ז"ל (חומש "תורת חיים") ג"כ תרגם בכל המקומות הנ"ל בל' betrothal אבל בהערה (בפ' משפטים, ובפ' מטות ובפ' תצא מציין לזה) ביאר ענין אירוסין ונשואין.

ובחומש ארטסקרול שתורגם ע"י הר"ר נתן שרמן שיחי' ישנה אי-התאמה, כי תרגם בפ' מטות "if she shall be married" אבל בפ' משפטים ותצא השתמש בל' betrothal אבל יפה עשה בכל המקומות שמבאר למטה בארוכה ענין אירוסין ונישואין.

ובכלל לא הבנתי מי דחק כל המתרגמים הנ"ל לתרגם תיבה שלא ניתן לתרגמה, ומה טוב אם היו משאירים התיבה בלי תרגום דהיינו לכתוב "if the man to whom she was bound through Erusin etc." וכיו"ב, ולבאר בהערה למה א"א לתרגמה. ואם בדוקא רצונם לתרגם התיבה, התרגום הכי מדויק הוא "partially married" ותו לא מידי. ומענין לענין; בתרגום של הג"ר ארי' קפלן הנ"ל בפ' מטות תרגם בפסוק ח-ט "בשמע אישה... ואם ביום שמע אישה גו" - "if the men in her life..."

ובהערה כתב שהכוונה לבעלה ואבי', ושתרגום זה הוא עפ"י הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב הי"ז) וצפנת פענח על אתר.

אמנם זה לשון הרמב"ם שם: "נערה מאורסה שנדרה ושמע אביה והפר ולאחר ימים שמע הארוס והפר ביום שמעו, אין זה מופר, שנאמר

(42) אדרבה העיר שם בזה"ל: "In Jewish law once a women is betrothed she is considered a married women." ולא הוסיף שתיבת betrothed אינו תרגום מדויק של אירוסין.

'ואם הניא אביה אותה ביום שמעו וגו' ואם היו תהיה לאיש ונדריה עליה ושמע אישה ביום שמעו וגו', הא למדת שאחר שהפר האב ושמע הארוס הרי זה מפר ביום שמוע האב, והוא הדין אם שמע ארוס והפר ואחר כמה ימים שמע האב והפר ביום שמעו שאינו מופר⁴³."

וכדי להקל על הקורא נעתיק הפסוקים השייכים לענינינו בפרשת מטות (פרק ל):

"ד. ואשה כי תדר נדר לה' ואסרה אסר בבית אביה בנעריה. ה. ושמע אביה את נדרה ואסרה אשר אסרה על נפשה והחריש לה אביה וקמו כל נדריה וכל אסר אשר אסרה על נפשה יקום. ו. ואם הניא אביה אתה ביום שמעו כל נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום וה' יסלח לה כי הניא אביה אתה. ז. ואם היו תהיה לאיש ונדריה עליה או מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה. ח. ושמע אישה ביום שמעו והחריש לה וקמו נדריה ואסרה אשר אסרה על נפשה יקמו. ט. ואם ביום שמע אישה יניא אותה והפר את נדרה אשר עליה ואת מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה וה' יסלח לה."

וביאר הלח"מ דהך "ביום שמעו" האמור בפסוק ח מיותר, כי מיד אח"כ בפסוק ט נאמר "ואם ביום שמע אישה יניא אותה", וכמו שבנוגע להאב נאמר "ביום שמעו" רק אצל הפרה (בפסוק ו), ולא אצל חרישה (בפסוק ה), עד"ז הי' צריך להופיע בנוגע הבעל. ובאור שמח הוסיף דלשון הכתוב "ושמע אישה ביום שמעו" מוזר, והול"ל "ואם ביום שמעו החריש לה" וכיו"ב. ומזה הוכיח הרמב"ם דה"ביום שמעו" בפסוק ח ר"ל ביום שמיעת האב ולא שמיעת הבן.

עכ"פ יוצא דלדעת הרמב"ם תיבת "אישה" דפסוק ח קאי על הבעל ולא האב, וכוננת הפסוק היא דאם שמע הבעל ביום שמיעת האב וכו', וא"כ פירושו של הגאון הנ"ל אינו שייך לדברי הרמב"ם.

43) הסמ"ג (ל"ת רמב) הביא מקור להרמב"ם מהש"ס (מובא בב"י יו"ד סי' רלד), והלח"מ נתקשה בזה, ועי' או"ש. אבל הגר"א (שם ס"ה) כתב דהמקור היא מהכתוב, ותו לא מידי. ומצינו בעוד מקומות שהרמב"ם מחדש הלכות מתושב"כ. לדוגמא, עי' צ"פ (וירא יח, כא) דמקורו של הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ד ה"ו דשולחין לעיר הנדחת שני תלמידי חכמים (והראב"ד דהשיג דאין מקור ע"ז) הוא מתרגום על הכתוב הנ"ל.

ושוב ציין להצ"פ על אתר, ואלה דבריו: "ושמע אישה ביום שמעו וגו' לפי המסורה כאן זה קאי אאב וכמש"כ הרמב"ם ז"ל דצריך שיהא שמיעה של בעל עם אב ביום אחד, הך דפסוק ט' יניא אותה קאי אבעל ולא אאב". וכנראה שהגר"א קפלן טעה בכוונת הצ"פ, ותפס שרצה לפרש דלפי הרמב"ם תיבת "אישה" קאי על האב בפסוק ח ועל הבעל בפסוק ט, והמציא לתרגם תיבת "אישה" הראשון על האב באופן זה "the man in her life" ושוב עלה על דעתו לשנות מלשון יחיד ללשון רבים ותרגם "the men in her life" והיינו דתיבת "אישה" בין בפסוק ח ובין פסוק ט קאי על שניהם. ואם כי זה המצאה יפה, אין לה שייכות לדברי הרמב"ם ולדברי הצ"פ. דכוונת הצ"פ היא כדברי הלח"מ הנ"ל דתיבת "ביום שמעו" בפסוק ח קאי על יום שמיעת האב ולא הבעל.



הערה ב'לוח היומי לתלמיד חכם הצעיר'

הרב יהודה לייב אלטיין

כולל אברכים שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

ב'לוח היומי לתלמיד חכם הצעיר' (young scholar's encyclopedia) שנדפס ע"י הרבי בשנות תש"ג- תד"ש (שבכל יום מימי השנה מופיע בו פתגם קצר שנועד עבור הנוער האמריקאי), רואים דבר בולט, והוא, שבכל ערב ר"ח, הפתגם של היום הוא תמיד אותו תוכן: שהיום הוא יום מסוגל לעשות חשבון הנפש על החודש שעבר ע"מ לתקן בחדש הבא כל הצריך תיקון (בכל ער"ח שונה בהלשון, אבל התוכן הוא תמיד כנ"ל). - והוא ע"ד מ"ש המשנה ברורה (או"ח סי' תיז סס"ק ד) "כתבו הספרים דאף מי שאינו מתענה [בערב ר"ח - יום כיפור קטן] מ"מ יראה לעשות תשובה ביום זה ולתקן את אשר עוות בכל החדש מאחר שהוא יום אחרון של כל החדש כמו ערב ר"ה מכל השנה כו".

אמנם, אף שפתגם הנ"ל מופיע בקשר לכל ער"ח של כל השנה⁴⁴, מ"מ כשער"ח חל בש"ק, מופיע הפתגם או בערב שבת או ביום ה' שלפניו.

(44) חוץ מער"ח תשרי, והוא מפני שכל חדש אלול הוא חדש חשבון על כל השנה,

וק"ל.

ועד"ז כשחל ער"ח בערב שבת, מופיע הפתגם או בערב שבת עצמו, או ביום ה' שלפניו.

אך, בענין זה אין רואים שיטה אחידה, האם לקבוע הפתגם ביום ה' או בע"ש, אלא לפעמים מופיע ביום ה', ולפעמים בע"ש, וכדלקמן: בשנת תש"ג, חל ער"ח חשוון בש"ק, והפתגם הנ"ל מופיע בע"ש. ער"ח אדר שני חל ביום ע"ש, והפתגם מופיע ג"כ בע"ש עצמו.

בשנת תד"ש, חל ער"ח כסלו בש"ק, והפתגם מופיע ביום ה'. ער"ח ניסן חל בע"ש, והפתגם מופיע ביום ה'. ער"ח אייר חל בש"ק, והפתגם מופיע בע"ש. ער"ח אלול חל בש"ק והפתגם מופיע ביום ה'. (שאר ער"ח חלו בשאר ימי השבוע ותמיד מופיע הפתגם באותו יום עצמו).

בכללות נראה שיש שינוי בין השתי לוחות: בהלוח של שנת תש"ג מוקדם הפתגם לע"ש, ובשנת תד"ש מוקדם ליום ה'. אבל גם בזה יש שינוי, דבער"ח אייר תד"ש מוקדם הפתגם לע"ש, וכנ"ל.

ולהעיר ממ"ש הפוסקים (נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך יום כפור קטן הערה 61) בנוגע להתענית של יו"כ קטן, דכשחל ער"ח בש"ק מתענים ביום ה' שלפניו. וכן להעיר מהשקו"ט (ראה באנציקלופדי' תלמודית שם וש"נ). כשחל ער"ח בע"ש האם מתענים בו ביום או מקדימים התענית ליום ה', ודו"ק.

עוד יש להעיר בהלוח הנ"ל, דבר"ח אלול מופיע פתגם ותוכנו שחדש אלול הוא חדש החשבון על כל השנה וכו'. פתגם בתוכן זה מופיע הן בר"ח אלול תש"ג הן בר"ח אלול תד"ש, אלא שבש"ג מופיע ביום ב' דר"ח אלול, ובשנת תד"ש מופיע ביום א' דר"ח אלול, למרות שחל אז בש"ק.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



לעילוי נשמת האשה הכבודה והחשובה
מרת שרה רעלקא ע"ה
ב"ר נחום ע"ה
גופין
נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ת הרה"ח ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' שיחיו
ומשפחתם שיחיו
גופין



לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת רבקה ע"ה
שורפין
נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא שפרה
ומשפחתם שיחיו
שורפין

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח עוסק בצ"צ רב פעלים
מוה"ר שניאור זלמן ז"ל שניאורסאהן
בן הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל ז"ל
בן הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק ז"ל
בן כ"ק הרה"ק ר' ברוך שלום ז"ל
בנו בכורו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ זי"ע נבג"ם
נלב"ע ביום ח"י תמוז ה' תש"מ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' מנחם מענדל שי'
בן הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער שי'
וזוגתו מרת אסתר תחי' ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן

לעילוי נשמת
הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת
ר' שניאור זלמן יששכר געציל הלוי ע"ה
ב"ר שלום הלוי ע"ה
רובאשקין
נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא שיחיו
ומשפחתם שיחיו
ראסקין



לעילוי נשמת
הו"ח אי"א נו"נ
עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד
הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדט ע"ה
שמערלינג
נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' מנחם מענדל
וזוגתו מרת רחל ומשפחתם שיחיו
שמערלינג

לזכות הילדה

רחל אלכסנדרה תחי'

נולדה למזל טוב בשטומ"צ

ביום ראשון פ' מסעי כ"ד תמוז ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

וירו ממנה ומכל יו"ח רוב נחת ועונג אמיתי בגו"ר

מתוך שפע ברכה והצלחה רבה תמיד כה"י

ולזכות אחיה ישראל שי'

ואחיותיה ליבא והדס שיחיו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת עלקא שיחיו

מלמד

לזכות

הילדה רחל אלכסנדרה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ראשון פ' מסעי כ"ד תמוז ה'תשס"ח

ולזכות אחיה ואחיותיה שיחיו

ולזכות התאומים

הילד הרך הנולד שיחי'

שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ

ואחותו הילדה צפורה תחי'

נולדו למזל טוב במוצש"ק או"ל ראשון פ' מסעי כ"ד תמוז
ה'תשס"ח

ולזכות אחיהם שיחיו

יהי רצון שיזכו הוריהם לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירו מהם רוב נחת חסידותי לתפארת המשפחות הכבודות שיחיו

מתוך אושר ברכה ושמחה תמיד כה"י

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת עלקא שיחיו מלמד

הרה"ת ר' אברהם אליהו וזוגתו מרת אידל טויבא שיחיו פינסאן



נדפס ע"י זקניהם

הרה"ח הרה"ת וכו' ר' יעקב וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו

פינסאן

לזכות
הילד הבכור צבי הירש הכהן שי'
לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה
ביום שני לפ' מטות ה"י תמוז תשס"ח

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירוו ממנו רוב נחת ועונג אמיתי בגו"ר לאורך ימים ושנים טובות
מתוך אושר ושמחה הרחבה ברכה והצלחה רבה תמיד כה"י.

✻

נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת הנעלה והחשוב וכו' אהוב לשמים ואהוב לבריות,
משכיל על כל דבר טוב
"המיוחד שבחבורה"
ר' דוד הכהן זוגתו מרת העניא חיענא שיחיו
פרידמאן