

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כ"ט

גליון כ"א [תתקס"ח]

שבת פרשת ראה

מב"ח אלול

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 ראצה
מבדה"ח אלול
ה'תשס"ח
גליון כא [תתקסה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... לע"ל הכהנים יהיו לויים והלוויים כהנים
14..... מקום מזבח החיצון בבית השלישי

לקוטי שיחות

- 16..... בסיפור ר' אלעזר בר"ש - כמה מכוער
18..... כפל הלשון - אפילו מאה פעמים
19..... בענין "אל יבזבו יותר מחומש"
21..... הערות בלקו"ש ח"ח שיחה ב לפ' פינחס
23..... "תבואה" - תורה ו"פירות" - מצוות [גליון]

אגרות קודש

- 24..... תפילה בלא כוונה כלל ה"ה תפילה בטלה

נגלה

- 25..... סתירה על מנת לבנות בביהמ"ק ובביהכנ"ס
34..... צורת המעלות שבין האולם ולמזבח

הסידות

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

- עוונות חמורין משפכות דמים..... 36
 בדין העובר על דברי הנביא..... 38
 בענין אחיזת עינים..... 44

הלכה ומנהג

- מי שהטעה חבירו עד שהכניס פירותיו לביתו..... 46
 בדין כוונה באמירת 'אחד' בק"ש ובדברי האג"מ בזה..... 48
 טלטול גרף של רעי..... 54
 הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]..... 56
 בענין הנ"ל..... 62
 צירופו למנין של כופר בעיקרי היהדות [המשך]..... 69
 בענין הנ"ל..... 77
 לויין בריבית לצורך סעודת שבת והמסתעף [גליון]..... 80
 מנחה לאחר שקיעה [גליון]..... 88
 קבלת שבת בהדלקת נרות [גליון]..... 89

שונות

- חידושה של דרך החסידות..... 93



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ כי תצא
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' ט' אלול

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

לע"ל הכהנים יהיו לזייתם והלויים כהנים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פירושו האריז"ל עה"פ והכהנים הלויים בני צדוק

כתוב ביחזקאל (מד, טו): "והכהנים הלויים בני צדוק, אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי, המה יקרכו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם נאם ה'א".

וידועים דברי האריז"ל שכתב לפרש פסוק זה (לקוטי תורה, שער הפסוקים יחזקאל בתחילתו) וז"ל: "גם זה תבין מ"ש לקמן (שם מד, טו) 'והכהנים הלויים בני צדוק' כי הוא תימא כי לא מצינו בשום מקום שקרא אל הכהנים בשם לויים! אלא יחזקאל, ואי אפשר לפרש ולומר שהכהנים וגם הלויים יכנסו לעבוד במקדש, לפי שאין הלויים בני צדוק כלל, ואיך קראם בני צדוק, ועוד כי אין העבודה אלא ככהנים ולא בלויים, אבל הענין מבואר במה שאמרנו כי בתחילה היתה העבודה בבכורות כי להם משפט הכהונה, וכשחטאו ניתנה לבני אהרן הכהנים, והנה קין הוא הבכור, ואילו זכו היו לו ג' העטרות הנזכרות והאחת מהן היא הכהונה, כמו שאמר הכתוב הלא אם תטיב שאת, וכמש"ה וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכיון שחטא קין אבד בכורתו וכהונתו ונתנה להבל אחיו, וכמו שהודעתך, כי אהרן הוא משורש הבל, והנה קין הוא גבורות והבל

(1) ראה בס' 'בן יהוידע' בכורות ד, א, שתמה על זה שהרי איתא בבכורות שם (וביבמות פו, ב, חולין כד, ב, ועוד) "בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים - לויים, וזה אחד מהן והכהנים הלויים בני צדוק" ואיך אפ"ל שלא מצינו כן בשום מקום? ומפרש דבשאר המקומות יש לפרש דקאי על תרווייהו הן על הכהנים והן על הלויים משא"כ הכא אי אפשר לומר כן וכדקאמר שאין העבודה בכהנים אלא בלויים וכו' עיי"ש, וראה עוד בבן יהוידע פסחים נ, א ד"ה ראיתי, ויל"ע עוד למה לא הביא קרא דלעיל מיני' (שם מג, יט): "ונתתה אל הכהנים הלויים אשר הם מזרע צדוק"? אבל זה יש להקשות גם על הגמ' גופא, ואולי יש חילוק בין "בני צדוק" ל"זרע צדוק" דאפשר דזהו ע"י בת ויל"ע.

חסדים, ומן הראוי היה שהגבורות והם קין הבכור והם מעולות מן החסדים וכו' וכן הלויים שהם מן הגבורות של קין הי' ראוי שהם יהיו הכהנים כי להם כתר כהונה שהם הבכורות, והכהנים שהם משורש הבל יהיו לויים, אלא שבחטאו של קין נהפך הענין, ע"ד מה שנודע כי משה שהי' בתחילה כהן נהפך ללוי ואהרן שהי' לוי נהפך לכהן, כמ"ש חז"ל (זבחים קב, א) על הפסוק הלא אהרן אחיך הלוי, והנה בעוה"ז ששורש הבל להיותם מן החסדים הם יותר נקיים ורובם טוב ומיעוטם רע היו עתה כהנים, אבל לעת"ל שנשמות שרש קין נטהרו מן הקליפות ונתקנו, יחזור קין ויטול בכורתו הראויה לו, ומה שעתה היו הכהנים עובדים יהיו אז הלויים עובדים בכהונה, באופן שהכהנים יחזרו להיות לויים, והלויים יהיו כהנים, וז"ש והכהנים הלויים בני צדוק וגו', פי' כי הכהנים אשר ישמשו בכהונה לעתיד יהיו מאותם שעתה היו לויים, ואלו הלויים שעתה, יהיו אז כהנים בני צדוק, כי אז יתקיים קרא דכתיב הלא אם תטיב שאת, ואמנם היות נבואה זו ע"י יחזקאל, לפי ששום נביא לא נתבא בענין העבודה שלעת"ל אלא הוא, לפי שהוא משרש קין שתיקן פגמו לגמרי, וזכה להיות כהן, לכן נתבא על כל שאר שורש קין שהם יהיו כהנים לעת"ל, עכ"ל.

והחיד"א (בס' צוארי שלל' בהפטרות פ' אמור, וראה גם בס' מדבר קדמות' מערכת כ' אות יד) פירש פסוק זה לפי האריז"ל, שהפסוק הזה תרתי איתנהו ביה: א) והכהנים הלויים, שהכהנים לעת"ל יהיו הלויים שהם עתה, ב) ועוד הלויים בני צדוק, כלומר דלעתיד הלויים יהיו בני צדוק שהם כהנים עתה יהיו לעתיד הלויים, אשר שמרו את משמרת מקדשי חוזר ללויים שהם עתה, שיהיו כהנים לעתיד, והכהנים לעתיד הם הלויים אשר שמרו את משמרת מקדשי, דהלויים הם שומרי משמרת הקודש במחנה לוי' ואינם מקריבים, ולעתיד הם הם יקרכו יותר שיהיו במחנה כהונה, ולשרתני בקרבנות ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם שיהיו כהנים עיי"ש.

ועי' בתניא פ"נ שהביא דברי האריז"ל וז"ל: "ולעתיד שהעולם יתעלה יהיו הם [הלויים] - הכהנים, וכמו שכותב האר"י ז"ל על פסוק "והכהנים הלויים" שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד" עכ"ל, (וראה לקו"ת

במדבר ו, א, רשימות חוברות קטן, קסט, והובא הרבה פעמים במאמרי רבותינו נשיאנו, וראה לקו"ש חי"ח עמ' 187 הערה 3 וש"נ).²

ביאור הרבי שאין בזה שינוי בתורה

ודייק הרבי בלשון אדה"ז (שיעורים בספר התניא שם הערה 14) וזלה"ק: "מדייק ומוסיף בזה שהלויים של עכשיו יהיו כהנים דלעתיד - וי"ל דבזה מיישב הקושיא שהרי התורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם שמזה ידעינן שלא יהי' בה שינוי (רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט). ומבאר דאלה שעכשיו (ולא בזמן ההוא) הם לויים - יהיו (כי יולדו) כהנים לעתיד. וא"ת א"כ (דלעת"ל יולדו הלויים לאב כהן) מהו החידוש? וההסברה פשוטה - הלויים (בעניני תומ"צ - היינו אופן עבודתם בביהמ"ק ועד"ז בתפלה וכו') היינו מפני שנשמתם בחי' לוי גבורה וכו', ועד"ז הכהנים - מפני שנשמתם בחי' כהן איש החסד (כדלעיל בפרקינן) ולעתיד לבא הנשמה שבבחי' לוי תהי' למעלה מהנשמה שבבחי' כהן. ולכן יולדו בדוקא לאב כהן וכו' עכלה"ק, וראה גם אגרות קודש חכ"ג עמ' עדר שכ"כ להגריד"ס ז"ל, ולפי"ז נמצא דהפסוק דוהכהנים וגו' קאי על הנשמות, דנשמות הכהנים יהיו לעת"ל לויים בגופם, ונשמות הלויים יהיו כהנים בגופם - בני צדוק.

ומבואר בזה שבהכהנים והלויים עצמם שיהיו בזמן ביאת משיח לא יהי' בהם שום שינוי, שהכהנים יעבדו העבודה, והלויים ישמרו משמרת הקודש וכו', וכל השינוי יהי' רק אח"כ שנשמות הלויים יולדו במשפחת כהונה, ונשמות הכהנים יולדו במשפחות לויים.

הכהנים שיקומו בתחיית המתים?

והנה בס' ימות המשיח בהלכה (סי' סח) הובא דבגמ' ברכות (מו, א) איתא "רבי זירא חלש, על לגביה רבי אבהו, קביל עליה: אי מתפח קטינא חריך שקי - עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן.

(2) וזה קשור גם עם מ"ש האריז"ל בס' הליקוטים (תהילים צב) דצדיק כתמר יפרח ס"ת "קרח" דלעת"ל עתיד קרח לעלות כי אז יתעלו הגבורות, וראה עץ יוסף על המד"ר קרח (פי"ח, יג ד"ה וכן חנה), ובס' הליקוטים להצ"צ - מילואים עמ' תקט, ומאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ד עמ' א'שנה, ובס' פני דוד להחיד"א (פ' קרח) עה"פ מטהו יפרח אות טו, ובספרו חומך אנך פ' קרח סוף אות א ועוד בכ"מ, ובכ"מ איתא שהוא יהי' כהן גדול.

כי מטא למשרי, אמר ליה לרבי זירא: לישרי לן מר - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר: בעל הבית בוצע? שרא להו. כי מטא לברוכי, אמר ליה: נברין לן מר - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבלי דאמר: בוצע מברך? ואיהו כמאן סבירא ליה? - כי הא דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: בעל הבית בוצע ואורח מברך, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית "ע"כ. ובחי' הרשב"א שם (ד"ה איהו כמאן) הקשה דכיון דאמרינן דר' אבהו סב"ל כר' יוחנן דבעה"ב בוצע ואורח מברך, א"כ ר' אבהו היכי קאמר ליה לר' זירא דליבצע? ותירץ וז"ל: "וי"ל דשאני ר' זירא דהוה ליה בסעודה זו כבעל הבית דמחמתיה עביד להו יומא טבא לרבנן" עכ"ל.

ובקונטרס 'עובר אורח' להגאון האדר"ת ז"ל, (או"ח סי' קסז, נדפס בסוף הס' ארחות חיים - ספינקא ח"ב) הקשה דלמה לא תירץ הרשב"א בפשיטות דכיון דר' זירא הי' כהן (כדאיתא בירושלמי ברכות פ"ח ה"ה: "ועוד דהוא כהן ואמר שמואל המשמש בכהונה מעל") לכן כיבד לר' זירא לבצוע? ותירץ וז"ל: "ואולי י"ל דסב"ל להרשב"א כרש"י כתובות (מג, ב בד"ה אמר רב זירא) דבבבלי קרי ליה רב זירא וכשעלה לא"י נסמך וקראוהו רבי זירא, א"כ י"ל דההוא עובדא שהי' כבר בא"י אצל ר' אבהו הי' לבתר עובדא דרבה במגילה (ז, ב), דשחטי' לר"ז והדר אחי', וא"כ י"ל דפקעה קדושת כהונה ממנו" עכ"ל, ז.א. דכיון שמת נפקע ממנו קדושת כהונה, ומה שחזר לתחי' ע"י נס פנים חדשות באו לכאן.

ובס' כלי חמדה פ' בראשית (עמ' 12) הביא דברי האדר"ת, ותמה עליו שהרי כל כהן הוא כהן מחמת שהוא בן כהן, וכיון דזה פשיטא שלא נפקע הקורבה ע"י המיתה, א"כ הרי הוא גם עתה בן כהן וממילא הוא כהן עיי"ש.

ולכאורה יפלא יותר, שהרי מפורש בסנהדרין (צ, ב): "אמר רבי יוחנן מניין לתחית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", הרי מבואר בהדיא דגם אחר התחי' לא נפקע ממנו קדושת כהונה? וכן כתב הגר"ח ברלין ז"ל להאדר"ת (נדפס בס' הזכרון לה'פחד יצחק' עמ' תרס) ששלל דבריו אלו לגמרי, מצד הגמ' דסנהדרין שמפורש להיפך.

עוד יש להעיר מהך דירושלמי ברכות (פ"ג ה"א) דאיתא: "דחף רבי חייא בר אבא לרבי זעירא בכנישתא וכו'" [ר' זעירא לא רצה ליטמא שהי' כהן ודחפו רחב"א לביהמ"ד שהי' בכרם של צפורי וטמאן], ועיי"ש עוד (פ"ז ה"ג): "רבי זעירא קם מקרי כהן במקום לוי" [שלא הי' לוי וחזר ועלה ללוי], דמשמע משם דגם בהיות ר' זירא בארץ ישראל הי' כהן.

קדושת כהן אחר מיתה והאם יש חיוב לכבדו

ועי' תשובת הריב"ש (סי' קכד) שנשאל לו אם מותר לקבור כהן ביחד עם שאר מתים וכתב וז"ל: "דבר פשוט הוא זה דמותר ואין צריך לפנים. ולמה לא יקברו הכהן בתוך מתי ישראל? אם מפני הטומאה, הא קי"ל כרבי יוחנן, דאמר במסכת נדה (סא, ב): מאי דכתיב: במתים חפשי? כיון שמת [אדם], נעשה חפשי מן המצות, ואין אנו מוזהרין עליו מלקבורו בתכריכי כלאים. . ועוד, שהוא עצמו טמא טומאה חמורה: שאין למעלה הימנה, שהנוגע בו אב הטומאה, ואי אפשר בו להוסיף טומאה על טומאתו. . ואם מפני מעלת הכהונה, שיהיו להם קברות מיוחדים, זה לא שמענו, אלא שאין קוברין רשע אצל צדיק" עכ"ל, דמשמע מדבריו דסב"ל שלא נפקע ממנו שם כהונה אף כשמת אלא דמ"מ אי"צ לקבורו בפ"ע⁴.

[אמנם בדין "וקדשתו" (גיטין נט, ב, וש"נ) להקדים כהן ללוי וישראל וכו', משמע שאין זה נוהג לאחר מיתה, כגון בשני מתים העומדים לקבורה ואחד מהם כהן, לא מצינו שיש דין קדימה לכהן, וכ"כ בשו"ת ר' שלמה איגר (יו"ד בסופו) אם יש שני אבלים ואחד מהם הוא כהן אם יש דין קדימה להתפלל משום כבודו של כהן הנפטר, וכתב דרק באב ורבו אתרבי לכבדם לאחר מיתה, משא"כ בכהן ליכא שום ריבוי לכבדם לאחר

(3) ראה ספרי זוטא ר"פ חוקת עה"פ הנוגע במת וגו' (יט, יא) "נוגע במת טמא ואין מת עצמו טמא" והקשה משם באמבוהא דספרי (אות נה) על הריב"ש, דלפי דברי הספרי זוטא דמת עצמו טהור, א"כ שפיר יהי' מוסיף בו טומאה, דמקודם אין בו טומאה בעצם, אבל עתה יתטמא משום אוהל המת עיי"ש, וכן הקשה הגר"מ זעמבא הי"ד באוצר הספרי שם (נדפס בח"א) עמ' סד, וראה בשו"ת מקדשי ה' ח"א בהוספות (בדבר צבי) סי' ה מ"ש לתרץ דברי הריב"ש. וראה לקו"ש ח"ח פ' חוקת ב' בארוכה בביאור הספרי זוטא.

(4) וראה בס' פסקי תשובה קונטרס דברי חכמים עמ' כג שהביא ג"כ ראי' זו להוכיח דכהן כשמת לא נפקע ממנו קדושת כהונה.

מיתה עיי"ש, עוד יש להביא ראי' מהא דבשו"ע יו"ד סי' שנד הובא כמה אופנים שצריך להקדים קבורת אחד להשני כגון חכם ות"ח, ת"ח ועם הארץ עיי"ש, ולא הוזכר שם אודות הקדמת כהן כמ"ש בסי' רנא לגבי צדקה וכו', משמע מזה דליכא דין קדימה.

ועי' שו"ת 'שבט הקהתי' יו"ד (סי' שכ"ב) דמסיק כנ"ל, ומ"מ כתב שיש לדחות ראי' זו, דבחו"מ סי' טו לא הובא גם שיש דין קדימה לכהן לגבי דין תורה עיי"ש, אף שהפוסקים נקטו שיש לו בזה דין קדימה כמ"ש בשו"ת 'חקרי לב' יו"ד סי' ח עיי"ש, אבל עי' תומים סי' טו ס"ק ג דנקט דבדין תורה אי"צ להקדים הכהן, ועי' גם בס' 'נחל יצחק' שם (ד"ה האו"ת) שכ"כ, אבל בכל אופן משמע מכל הנ"ל שיש עליו שם כהן גם אחר מיתה אלא דליכא ציווי לכבדם אז, וראה גם בס' 'מגדים חדשים' ברכות (מו, א ד"ה ויש).]

תחיית המתים יהי' באותן הגופות והנשמות עצמן שבזה"ז

ולפי מה שנת' שהכהנים שיקומו בתחיית המתים יהי' עליהם דין כהנים, נראה לכאורה שגם בהם לא יהי' שום שינוי בעבודתם, כי אלו שגופם היו כהנים לפני התחי' יחזרו להיות כהנים גם אחר התחי' ביחד עם נשמותיהם שהיו בבחי' כהנים לפני התחי', וכן הלויים, כיון דתחיית המתים היא באותו הגוף ואותה הנשמה ביחד שהי' לפני התחי', וכדאיתא בס' 'תורת מנחם - מנחם ציון' (עמ' 390) בביאור הענין דתחיית המתים ע"פ הגמ' (סנהדרין צא, א) אודות המשל ממלך בשר ודם, שהי' לו פרדס נאה והי' בו בכורות נאות, הושיב בו שני שומרים אחד חיגר ואחד סומא, אמר לו חיגר לסומא בכורות נאות אני רואה בפרדס בוא והרכיבני ונביאם לאכלם, רכב חיגר ע"ג סומא והביאום ואכלום, לימים בא בעל הפרדס אמר להם בכורות נאות היכן הן? אמר לו חיגר כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא כלום יש לי עינים לראות, מה עשה הרכיב חיגר ע"ג סומא ודן אותם כאחד, וממשיך שזהו אחד הביאורים בענין תחיית המתים בגוף דוקא, כדי שיהי' גם קיבול שכר ע"י הנשמה והגוף כאחד, כיון שכללות קיום תורה ומצוות לא הי' יכול להיות בלעדם (מובא גם באגרות קודש ח"ב עמ' סו, (תשובות וביאורים ריש סי' יא בשוה"ג) ועד"ז נת' בשיחת יום שמח"ת תשי"ט (תורת מנחם ח"א עמ' 149 ואילך) עיי"ש, וראה גם בס' 'בית אלקים' להמבי"ט פרק נו עד"ז, ולפי"ז הרי

צריך לומר דאותה הנשמה עצמה ישוב לתחי' עם אותו הגוף שבהם קיים תומ"צ.

וכדמוכח גם ממ"ש באגרות קודש ח"ב (עמ' עג ועמ' צג) וזלה"ק: "נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן. א"ר חזקי' אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערון מעפרא, אינון גופין דאתנטיעו בנשמתא חדא (שהיתה תחלה בגוף אחד ואח"כ באה בגוף שני) מה תהא מנייהו. א"ר יוסי אינון גופין כו' (זהר ח"א קלא, א. ת"ז תי' מ). ופירש דבריו האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה ד) וז"ל: אם בפעם הא'. לא זכה לתקן אותה (הנפש) כולה ומת. . . לכן בעת תחיה"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי (של הנפש) אשר תיקן הוא בחיים. ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה. . . בחי' החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני. . . הם לזה הגוף הב' בזמן התחי'. . . וזהו ע"ד הנז"ל בסבא דמשפטים (זח"ב ק, א) בענין היבום כו'". עכ"ל, הרי שהגוף שב לתחי' רק עם אותה הנשמה עצמה שפעל בה עבודתו.

ואם כנים הדברים, לא קשה מה שמקשים מגמ' הנ"ל דאהרן הכהן עתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה, והקשו בשו"ת 'ויצבר יוסף' (סי' מג) ובס' 'ילקוט המאירי' סנהדרין שם ועוד, דהלא לפי האריז"ל יהי' אהרן לוי ואיך יתנו לו תרומה? עיי"ש, ולפי הנ"ל ניחא כיון דקאי רק על אלו שיוולדו אחר ביאת משיח ולא על אלו הקמים בתחיית המתים, גם לא קשה מה שמקשים (ראה ויצבר יוסף שם ובס' ארץ צבי עמ' קנב) מהך דתענית (יז, א) דכהנים אסורים לשנות יין משום מהרה יבנה ביהמ"ק ולא יוכלו לעשות העבודה, הלא לעתיד לא יעשו העבודה הכהנים אלא הלויים? ועוד דהרי אומרים בנוסח התפלה: "והשב כהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמרם וכו'?" דנוסף ע"ז דמבואר בס' תורת מנחם תנש"א (ח"ד עמ' 155, שיחת ש"פ עקב כ' מנ"א) דבתקופה ראשונה דימות המשיח תומשך העבודה באופן דכהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וכו', ודברי האריז"ל קאי על משך זמן אחר ביאת משיח⁵ - כשיתברר ויזדכך העולם - הנה לפי הנ"ל הרי פשוט שהכהנים שיהיו בזמן הגאולה יעבדו העבודה בביהמ"ק.

(5) דלפי"ז מתורץ הקושיא גם מאהרן הכהן כיון שהוא קם מיד.

והא דאיתא באגרות קודש חט"ו (אגרת ה'ת"ח) שכתב הרבי להרה"ח ר"ד הלוי ז"ל שטקהאמער: "...ואשר במהרה נזכה כולנו לקיום היעוד כהפטר פרשת שבוע זו, והכהנים הלויים וגו' שפירש האריז"ל, אשר בגאולה העתידה במהרה בימינו ממש ולעתיד לבוא, יטלו הלויים עבודת ומעלת הכהנים באופן שהכהנים יהיו לויים והלויים יהיו כהנים (עיי' לקו"ת להאריז"ל יחזקאל ובכ"מ)", ושם בחט"ז (אגרת ה'תתפז) כתב להרה"ח הרה"ת מנחם זאב הלוי שליט"א גרינגלאס: "הנה בימינו ובימינו יקוים היעוד וכלשון הספרדים יראה כהן בציון, ובפרט שלו ביחוד נוגע הדבר ככתוב בכתבי האריז"ל, שאז הלויים יהיו כהנים (לקו"ת להאריז"ל - הובא בתניא פרק נו"ן)", ובחכ"א (אגרת ז'תתמא) כתב להרה"ח ר' משה פינחס הכהן ז"ל כ"ץ: "בפ"ש לחותנו הרה"ח וכו' הר"ד שי' הלוי (וכתב האר"י ז"ל ע"פ והכהנים הלויים שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד, 'שהעולם יתעלה' - תניא פ"נ)", הנה לפי הנ"ל צריך לפרש הכוונה לגביהם, שאז בכללות יהי' מעלתם על הכהנים כיון שהעולם יתעלה, אבל לא שהם עצמם יהיו כהנים".

לע"ל העבודה בבכורות למה אין זה שינוי בתורה

והנה בהמשך לביאור הנ"ל של הרבי שם כתוב, ששאל הרה"ת הרה"ח ר' יוסף הלוי שליט"א וויינבערג (מחבר הספר) דבהקושיא ד"לנו ולבנינו" הלא שייך להקשות זה גם על שלעתיד תהי' ההלכה כבית שמאי? וע"ז ענה הרבי וזלה"ק: "(זהו קושיא על היסוד דהתורה לא תשתנה - ולא על הביאור הנ"ל) על פי דין - ב"ד הגדול מבי"ד הקודם יכול לפסוק אחרת. ומובן שזהו ג"כ בנוגע למחלוקת ב"ש וב"ה - הלכה כמי. משא"כ בנוגע ללויים וכהנים - אין בזה שייכות כלל לבי"ד ולמחלוקת וכו'".

שוב הקשה הנ"ל מהא דעתיד חזיר ליטהר? וענה הרבי וזלה"ק: "החתם סופר (בס' תורת משה לשמיני) מתרץ שאז ישתנה סימנו ועלה גרה".

עוד הקשה מהמבואר דלעת"ל הקב"ה יתיר השחיטה שלויתן שוחט לשור הבר בסנפיריו שנאמר על זה (ויקרא רבה יג, ג) "תורה חדשה מאתי

(6) וכבר עמד ע"ז הרה"ג הרה"ח ר"ח שי' ראפפארט בפרדס חב"ד גליון יב עמ' 28

תצא - חידוש תורה? וע"ז ענה וזלה"ק: "קושיא מעיקרא ליכא - כי כאן המדובר על דבר פעם אחת. והוראת שעה" - הרי דין התורה שאפילו נביא מורה, וכל שכן הקב"ה מקור הנבואה. זוהי הדיוק "חידוש תורה" - ולא נאמר "שינוי" - חידוש (הוראה) אבל אין בזה שינוי".

והנה לפי כל זה אכתי יוקשה ממה שמצינו כיוצא להנ"ל, דידוע מ"ש ב'אור החיים' (ויחי מט, כח): וז"ל: "ע"ד אמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות כו' והגם שנתנה העבודה ללויים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש כי מעלין בקודש ואין מורידין כו'" עכ"ל. וכ"כ בפ' במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלויים" עיי"ש. וכ"כ בס' 'אהבת יונתן' (להג"ר יונתן אייבשיץ) בהפטורה דפ' אמור שכתב: "ולעתיד יכופר עון העגל ויחזור העבודה לבכורות". וביאר בזה פסוקי ההפטרה שם, וכן אמר הרבי בשיחות קודש בכ"מ, וכ"כ באור התורה פ' מקץ עמ' שדמ ובפ' בא עמ' שמא, ושם בראשית ח"ו תתשו, ח"ז תתכא, ותתסה, ובס' 'מאמרי אדמו"ר האמצעי' פ' מקץ (עמ' דש ועמ' שז) כתב דלע"ל תהי' העבודה בבכורים דוקא ולא בכהנים עיי"ש, ושם פ' תצא עמ' תקצד, ובס' אמרי בינה ח"ג אות קמד, וראה במאמרי כ"ק אדמו"ר המהר"ש "תורת שמואל - תרכ"ד" (עמ' שכב) שכ"כ ועוד, ויוקשה גם מהכא "שהרי התורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם שמזה ידעינן שלא יהי' בה שינוי (רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט)" ומאי שנא?

ועי' מ"ש ב'מאמרי אדהאמ"צ' (בראשית עמ' שיא) שהעבודה בבכורות (לאם) יהי' בתחיית המתים כשתתעלה בחי' המל', אבל בימות המשיח יהי' העבודה בכהנים ולויים עיי"ש ולפי"ז לכאורה אפ"ל דבזמן דתחיית המתים הרי נקטינן דמצוות בטלות, כמ"ש בתניא אגה"ק פכ"ו

(7) ראה קונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' (משיחת חגה"ש תנש"א) ס"ה.

(8) וראה בס' תורת מנחם תנש"א ח"ד (שיחת ש"פ עקב כ' מנ"א) עמ' 155 שאמר דבתקופה ראשונה דימות המשיח תומשך העבודה באופן דכהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וכו', ובהערה 37 כתב אבל לאחר זה הרי איתא בכתבי האריז"ל שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד, וכן מבואר שהעבודה תהי' בבכורים? וממשיך וז"ל: "וצריך עיון במסקנת הדבר, אע"פ שאין זה נוגע עכשיו כיון שנמצאים עדיין רגע קודם ביאת המשיח, ועאכו"כ קודם תקופה שני' דביאת המשיח, ובמילא תומשך העבודה באופן ד'כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמד' ורק לאחר כן תתעורר השאלה באיזה אופן תהי' העבודה כנ"ל ואין כאן המקום להאריך בזה". עכ"ל.

וז"ל: "ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים" עכ"ל, לכן לא קשה משם, וכל הקושיא הוא רק מכהנים ולויים שזהו בימות המשיח.

אבל אכתי צ"ב דממ"נ: אם מפרשינן שמצוות בטלות לגמרי מה שייך לומר שתהי' העבודה בבכורות, ועכצ"ל כפי' שפי' הרבי בקונטרס 'הל' של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם' (נדפס בס' תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' רכט והלאה) משום טעם זה גופא ד"לנו ולבנינו עד עולם" דלא שייך בתומ"צ שום שינוי גם אחר תחה"מ, דאינן בטלות אלא לגבי הציווי להאדם, אבל מציאות דהמצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי עיי"ש, וא"כ אכתי קשה דאיך יהי' אז העבודה בבכורות?

עוד צריך להבין שהרי נת' במקומות הנ"ל, דלעת"ל כשלא ישאר רושם מחטא העגל יחזרו הבכורים לעבוד העבודה, ובקונטרס 'תורת חדשה מאתי תצא' סי"ב (נדפס בס' 'שערי גאולה' - ימות המשיח עמ' קמ) נת' דבימות המשיח יגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא הדעת, אלא דעדיין יהי' אפשריות לענין בלתי רצוי כמו שהי' לפני חטא עה"ד, שהיתה אפשרות לענין החטא, ורק לאח"ז בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם לגמרי שלא יהי' אפילו אפשרות לרע עיי"ש, דלפי"ז לכאורה מובן שכבר בימות המשיח לפני תחיית המתים יבטל לגמרי הרושם דחטא העגל, כיון שיהי' כבר אז כמו שהי' לפני חטא הדעת, א"כ למה נימא שעבודתם של הבכורים יהיו רק אחר תחה"מ?

ולכאורה אפ"ל דהא דלעת"ל תהי' העבודה בבכורות אינו שינוי בתורה, כי יש לומר דדומה למ"ש באוה"ח פ' שמיני (יא, ז) עה"פ "והוא גרה לא יגר" כתב דתנאי הוא הדבר כ"ז שלא יגר, אבל לע"ל יעלה גרה ויחזור להיות מותר ולא שישאר בלי גרה כי התורה לא תשונה, (הובא לעיל במענת הרבי בשם החת"ס) וא"כ גם בזה אפ"ל, דכיון שביארו חז"ל הטעם שיצאו הבכורות מעבודה משום שחטאו בעגל, נמצא דלאו זה דזר לא יקרב הוא לאו לעולם, אלא דמעיקרא הוה הלאו דזר לא יקרב גם לגבי בכורות שנחשבים לזר משום חטא העגל, אבל לע"ל שלא ישאר שום רושם מהחטא וישתנה המציאות, נמצא שבדרך ממילא יפקעו הם מלאו זה כיון דאז אינם זרים, ורק מכהנים ולויים הי' שייך להקשות. (וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' מג).

והא דמבואר בלקו"ש חכ"ג שיחה ב לפ' קרח (עמ' 131) שהקב"ה כרת ברית עם אהרן שענין הכהונה של אהרן וזרעו אחריו הוא באופן שאי אפשר להיות בזה שום שינוי, כמו שהי' אצל הבכורות שנלקח מהם העבודה עיי"ש, הנה זהו רק בנוגע שהם יעבדו לעולם, ובזה אכן לא שייך שינוי, וכפי שכתב באור החיים הנ"ל שגם הכהנים יעבדו עם הבכורות, והשינוי יהי' רק בזה שיתוספו עליהם הבכורים.

אבל אכתי צ"ב שהרי איתא במכילתא ריש פ' בא עד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות וכו', עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל כשרים לכהונה, משנבחר אהרן יצאו כל ישראל שנאמר (במדבר יח, יט) "ברית מלח עולם היא לפני ה'" ואומר "והיתה לו ולזרעו אחריו וכו'", וראה גם בסהמ"צ להרמב"ם מצוה שסב שכתב לגבי מלכות בית דוד שכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות, נכרי קרינן ביה כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה, זר קרינא ביה, ומשמע שאין זה רק שהכהונה לא תתבטל מזרע אהרן, אלא שזכה בו דרק זרעו כשרים לעבודה וכו' ואיך שייך בזה שינוי וצ"ע.

לע"ל קרוב הדבר שמישה רבינו יהי' כהן גדול

ועי' באור התורה (שמות ח"ה עמ' א'תקפו) שכתב וז"ל: "ולע"ל שיהיו הלויים כהנים א"כ קרוב הדבר אשר משה רבינו ע"ה שהוא ג"כ לוי יהי' כהן גדול, ואזי יהי' אהל כל יצען כו' וכן משמע בהדיא בספר הגלגולים פרק כ"ג יעו"ש באריכות" עכ"ל, ולכאורה איך זה מתאים לביאור הרבי דלא שייך שום שינוי בתורה, והלויים עצמם לא יהיו כהנים?

וי"ל דבגמ' זבחים (קב, א), פליגי בגדר כהונתו של משה⁹ שיש מ"ד דסב"ל שלא נתכהן משה כלל, ויש אומרים שלא נתכהן אלא שבעת ימי

(9) ועי' גם בס' תורת מנחם תשמ"ט כרך ג' (כעת ביקור הרבנים הראשיים באה"ק) איתא שהרבי אמר בנוגע למשה רבינו לע"ל וז"ל: ויש להוסיף בנוגע למשה רבינו (אהרן ומשה עמהם) השקו"ט הידועה בנוגע לגדר כהונת משה על יסוד הפלוגתא (זבחים קב, א) אם "לא נתכהן אלא שבעת ימי המילואים בלבד" או "לא פסקה כהונה אלא מזרעו משה" אבל משה עצמו נשאר כהן גם לאחר שבעת ימי המילואים וגם לאחר יום השמיני למילואים, שבו "הושוו כולם לכהונה" (פירש"י פקודי מ, לא) וביחד עם זה דבר פלא בכהונת משה שלא היתה בכגדי כהונה "לכבוד ולתפארת" כי אם ב"חלוק לבן"

המילואים בלבד, ויש מ"ד דלא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה שנאמר (דה"א כג, יד) "ומשה איש האלקים בניו יקראו על שבט לוי" ואומר (תהלים צט, ו) "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו", וא"כ אפ"ל דהצ"צ קאי למ"ד דמשה עצמו הי' כהן לעולם, ובפרט לפי מ"ש בלקוטי שיחות חל"ב פ' צו (ס"ו) דכו"ע סב"ל שהי' משה בקדושת כהן גדול כל המ' שנה, אלא דפליגי אם הי' בתור קדושת כהונה בפ"ע, ואם הי' רוצה לשרת בתור כה"ג הי' צריך ללבוש בגדי כהונה, או שבכל מ' שנה הי' הכהונה שבו חלק מענינו בתור מקבל התורה מפי ה', ובכל המ' שנה לא הי' צריך ללבוש בגדי כהונה עיי"ש בדברים הנעמים, ולפי"ז דכו"ע סב"ל דמשה עצמו הוא כהן, שפיר שייך לומר דלעת"ל כשיהי' מעלת הלויים על הכהנים, ישמש משה בתור כהן גדול.



מקום מזבח החיצון בבית השלישי

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

רציתי להעיר על מקום המזבח בבית השלישי כפי שתואר בספרי גדולי האחרונים ז"ל, ועל צורת המזבח כפי שמופיע בספרי מחברי זמננו שיחיו.

מקום המזבח ממזרח למערב

הנה, על מקום המזבח בבית השני שנינו (מדות ריש פ"ה) שממנו לצד מערב עד פתח האולם היו כ"ב אמות, וממנו לצד מזרח עד שער ניקנור היו גם כן כ"ב אמות - י"א אמה לעזרת הכהנים וי"א אמה לעזרת ישראל. ונמצא מקום המזבח מכוון באמצע שטח העזרה שלפני הבית עד שער ניקנור.

(1) ועל מקומו בין צפון לדרום מצינו ג' דיעות: לדעת ר' יהודה היה באמצע; לר' יוסי הגלילי עמד המזבח בצפון העזרה; ולדעת ר' אליעזר בן יעקב כל המזבח עמד בדרום - ראה זבחים נח, ב ואילך, וש"נ.

ועל מקום המזבח בבית השלישי כתבו האחרונים² שאף הוא היה ממוצע ממזרח למערב. ואף פירטו לומר שמכיון שהעזרה הפנימית היתה מאה על מאה אמה, ומדת המזבח היא ל"ב אמה, נמצא שיש ריוח של ל"ד אמות למערב המזבח וכן למזרחו.

ברם לא אדע מי הכריחם לקביעה זו. והרי מדת המזבח בבית ראשון היתה כ"ח אמה מרובע³, ושבי הגולה הם שהוסיפו עליו "ארבע אמות מן הדרום וארבע אמות מן המערב כמין גמא" (מדות שם). והנה מדות החצר של בית הראשון לא פירשם הכתוב⁴, ואף מדות קירותיו - כולל כותלי האולם⁵ - לא נתפרשו. אך אפילו נימא שמדות בנין הראשון היו כהמדות של בית השני, א"כ היו בין המזבח לפתח האולם כ"ו אמות, ד' אמות יותר מהשטח של כ"ב אמה שבין המזבח אל פתח החצר. ואם כן מהו ההכרח שבבית שלישי יהא המזבח מכוון באמצע?

ועוד והוא העיקר: איך יתכן להעביר מקום המזבח ממרחק של כ"ב אמה מן הבית אל מרחק של ל"ד אמות ממנו, והרי "המזבח מקומו מכוון ביותר"⁶. וגם: כוונת ההוספה הנ"ל של בני הגולה היתה בכדי שיהא מקום השיתין תחת המזבח, תחת אשר בבית ראשון היו השיתין בזוית המזבח מבחוץ⁷. ואם כן איך יצדק לשנות מקום המזבח במרחק של י"ב אמה לכיוון מזרח?

(2) בעל התוספות יו"ט בספרו 'צורת הבית' (סי' כז, ובכ"מ); קונטרס בנין הבית להר"י יחיאל בנו של המצודת דוד (נספח לס' יחזקאל במהדורת 'המאור'); המלבי"ם בקונטרס 'תבנית הבית' (נספח לפירושו על ס' יחזקאל, אות יט).

(3) מדות פ"ג מ"א. ובבאורי הגר"א שם מציינ' לס' דברי הימים [ב ד, א], שהמזבח היה עשרים על עשרים [וקאי על מקום המערכה (רש"י זבחים ס, א ד"ה הכי קאמר), במקום כ"ד על כ"ד שבבית שני].

(4) ראה רלב"ג מלכים-א ו, לו.

(5) הנזכר במלכים שם, ג שרוחבו היה י' אמה.

(6) לשון הרמב"ם ריש פ"ב מהלכות בית הבחירה, ע"ש נימוקיו בארוכה, וש"נ.

(7) ראה זבחים סא, ב וברש"י ד"ה שיתין הוסיפו, וע"ש תוד"ה ארבע אמות.

יסוד המזבח למזרח ולדרום

בספרי מחברי זמננו ציירו המזבח של בית השלישי באופן שחסר ממנו היסוד לצד דרום ולצד מזרח. ואמנם כן היה מבנה המזבח בבית שני⁸, בגלל הרצועה שיצאה מחלקו של יהודה לחלקו של בנימין, והרי המזבח צ"ל חלקו של טורף⁹. ברם לעתיד לבוא הרי אז תחלק הארץ מחדש לרוחבה לרצועות, ורצועה בפני עצמה תהא למקום המקדש והכהנים וכו', כמבואר כל זה בנבואת יחזקאל (פרק מח) ולפי זה הרי ניתן שיסוד המזבח שלם יהיה מכל ארבע צלעי המזבח.

ויה"ר מהשי"ת שעניינו תחינה בבנין ביהמ"ק בקרוב ממש.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

בסיפור ר' אלעזר בר"ש – כמה מכוער

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

בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 125 ואילך מבאר סיפור הגמרא (תענית כ, סע"א ואילך) בר' אלעזר בר"ש כו' נזדמן לו אדם אחד שהי' מכוער ביותר כו' א"ל ריקה כמה מכוער אותו האיש כו' א"ל כו' לך ואמור לאומן שעשאני.

כמה מכוער כלי זה שעשית כו' - ותוכן הביאור: אותו יהודי היה בשפלות המדריגה עד שכמעט לא היתה ניכרת בו המעלה הפשוטה ד"בריות בעלמא". ר' אלעזר ביקש להתריע בעיקר על ה"ריקניות וכיעור" במובן הרוחני, ואכן ע"י הגערה ד"ריקה כמה מכוער" הצליח לגלות אצלו שהוא נברא של הקב"ה "אומן שעשאני", עיין שם דברים נפלאים.

(8) מדות שם. ולענין בית ראשון כתבו התוספות (שבערה שלפני זה) שבדרום היה היסוד שלם, ורק במזרח נחסר.

(9) ראה זבחים נג, ב, ומקורו באבות דרבי נתן פל"ה.

ולפני כמה שנים הערתי בא' הגליונות ד'הערות וביאורים' שלכאורה אין התייחסות ישירה לשאלה מדוע לא השיב לו שלום שהרי זהו לכאורה בניגוד לדין מפורש (ברכות ו, ב) "ואם נתן לו שלום ולא החזיר לו נקרא גזלן כו'" [ודוחק לומר שזהו רק למי שבכלל "כל שיודע בחבירו שהוא רגיל כו'" שבגמרא שם לפני זה?!]

ותירצו בגליון שלאחר מכן שם שראב"ש הרגיש שממילא לא יוכל לפעול אצלו מאומה (גם) ע"י (נתינת והחזרת) שלום.

והנה גם לי היה ידוע ביאור כזה - שמתאים עפ"י פנימיות הענינים אבל עפ"י פשט אין התירוץ מחזור כ"כ, אא"כ נאמר שלפי דעתו של ראב"ש הי' בכך איסור ליתן שלום לרשע (וצ"ע שהרי לא נאמר שאסור להחזיר שלום לרשע).

לאחרונה ראיתי לציין כמה פרטים בביאור ענין זה:

א. היעב"ץ בהגותיו שם כתב: "נ"ב . . כי מאחר שהיה מכוער ביותר חייש דילמא שד הוא ואסור לתת לו שלום כדאיתא בגמרא (מגילה ג, א)." .

אגב: דברי הגמרא במגילה שם נשמטו בפוסקים ודן בזה מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה או"ח סי' ט [נזכר ב'שיחות קודש' תשל"ז כרך א עמ' 333 ואילך; 335; ועוד].

ב. העיון יעקב (שנסמן שם בשיחה הע' 22), והבן יהודע - שאף הוא כותב ברוח דברי עיון יעקב לגבי עיקר הביאור שבהשיחה - שניהם מקשרים זה עם הנאמר (דין אחר של שאילת שלום) הנאמר בירושלמי ברכות פ"ב ה"א דזעירא לא שאל בשלמי' דרבה.

(הירושלמי עצמו נת' בתורת מנחם' כרך ט עמ' 145-146; וראה גם אהלי שם (ליובאוויטש) כרך ז (תשנ"ב) עמ' קפ-קצה).

וזה לשונו של העיון יעקב:

(א) "שהיה מכוער ביותר, מזה הבין שאין בו חכמת התורה כי חכמת אדם תאיר פניו".

(ב) "גם הרגיש בו שאין בו דרך ארץ כי קטן אינו שואל בשלום אדם גדול, ולכך לא השיב לו שלום וקרא לו ריקה כו".

וכיוצא בזה הם דברי הבן איש חי - בפירושו בן יהודע:

"נראה ודאי דאין כוונת ר' אלעזר על צורתו [=הגשמית] אלא על הנהגתו ודרך ארץ שלו . . ובאותו מקום נוהגין שלא יתן הקטן שלום לגדול ואם יתן ה"ז מבזה את הגדול, ולכן כיון שראה שהקדים ליתן לו שלום, הקפיד ודן אותו לגאה שיצא משורת דרך ארץ לכן הקדים לו ריקה כדי שיובן דמה שיאמר לו מכוער אינו על צורתו החיצונית אלא על ההשכלה וההנהגה שלו".

ג. בעיקר הביאור שבהשיחה - מצאתי מציינים שגם הר"ר צדוק הכהן בספרו 'פוקד עקרים' פסקא וא"ו ביאר עד"ז שהכוונה ב"ריקה" כו' - לכיעור בהנהגתו הרוחנית של האיש כו', ומסיימין בטוב.



כפל הלשון – אפילו מאה פעמים

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו אנגלי

בספר השיחות ה'תנשא"א כרך ב ש"פ ואתחנן, עמ' 737 מבאר כ"ק אדמו"ר כפל הלשון "נחמו נחמו" ובהמשך לזה כתב וז"ל:

"כפלים' - פעמים רבות, כולל (נוסף על ב' פעמים ככה) גם רבוי, או גם רבוי גדול, ועד לתכלית הרבוי באופן של בלי גבול, כפי שמצינו בדרז"ל שלמדים מכפל הלשון בכתוב 'אפילו מאה פעמים' עכ"ל.

ובהערה 29 מציין לגמ' בבבא מציעא (לא, א).

והנה תנן בפרק שני דבבא מציעא (ל, ב) "החזירה וברחה החזירה וברחה אפילו ארבעה וחמשה פעמים חייב להחזירה שנאמר השב תשיכם".

ובגמ' שם (לא, א) "א"ל ההוא מדרבנן לרבא איתא השב חדא זימנא תשיכם תרי זמני א"ל השב אפילו מאה פעמים משמע תשיכם אין לי אלא לביתו לגינתו ולחורבתו מנין ת"ל תשיכם מ"מ".

ובפירוש המשניות להרמב"ם כתב וז"ל "והשב מקור וידוע אצל כל בעלי לשון כי המקור נופל על המעט ועל הרוב . . ולפיכך מורה השב שחייב להחזיר פעמים רבות" עכ"ל.

וצריך להבין דלפי כל הנ"ל רואים שהלימוד "אפילו מאה פעמים" לומדים רק מתיבת "השב" שהוא מקור ולא מכפל הלשון של השב תשיבם וא"כ מהו הפירוש בהשיחה הנ"ל שלומדים "אפילו מאה פעמים" מכפל הלשון בכתוב וצ"ע.

ולהעיר שבפירוש הרע"ב על המשנה הנ"ל כתב בד"ה השב תשיבם"התורה רבתה השבות הרבה" והקשה עליו התוספות יו"ט הקושיא דלעיל וז"ל: "ותימה דרבו השבות היינו לרבות אפילו השבה דלא מעליותא היא שתהא נקראת השבה . . והא דמחוייב להשיב אפילו מאה פעמים מפיק ל"י ואמרו השב אפילו מאה פעמים משמע" עכ"ל.



בענין "אל יבזבז יותר מחומש"

הת' אפרים רובין

מכון סמיכה, מאריסטאון נ.ד.

בלקוטי שיחות ח"א (עמ' 169 ואילך. ובתרגום ללה"ק - בתו"מ התוועדויות חכ"ד עמ' 192 ואילך, שם גם תיקנו תאריך השיחה, עיי"ש. חלק נעתק גם ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ג, עמ' רס), כתוב בדבר ענינה של "ופרצת" בכמה ענינים וממשיך בזה, וזלה"ק:

"תפילה איז דאך רצוא, איז פון דעם דארף מען ממשיך זיין דעם 'ופרצת' אויך אין קו פון גמילות חסדים. וואס דאס איז דאך וואס מען האט גערעדט באריכות דעם 'ותומכי' מאושר", וואס תומכי' גייט אויף תמכין דאורייתא - מעשר איז דאך א חיוב, און חומש מצד תקנת אושא, און אפילו יותר מחומש, איז ער דאך מבאר אין אגרת התשובה ואגרת הקודש, אז מען דארף עם אויך טאן מצד תיקון אויף ענינים בלתי רצויים. דארטן - אין אגרת התשובה ואגרת הקודש - רעדט ער דאס מצד דעם קו פון תיקון על עוונות וכו', ומכל שכן בשעת דאס איז אין דעם אנדער קו.

"מען דערציילט, אז דער בעל שם טוב האט געגעבן צדקה מער ווי א פינפטל, האט מען אים געפרעגט, עס שטייט דאך אל יבזבז יותר

מחומש? האט ער געענטפערט, אז המבזבו איז מלשון ביזה (וואס איז ביי מלחמות וכיוצא בזה), דאס הייסט, דער וואס וויל ניט געבן און ער דארף מיט זיך מלחמה האבן, פועל'ן בדרך כפי' ובדרך ביזה, אפרייסן דאס ביי זיך, איז אל יבזבו יותר מחומש. דאקעגן דער וואס גיא דאס בשמחה ובעונג (איז מיט וואס איז אנדערש צדקה פון אנדערע תענוגים און באדערפענישן אויף וועלכע ער גיט אויס געלט?). "עכ"ל בנוגע לענינו.

ויש להעיר בזה, לדיעות הנוטים להקל ולהחמיר בזה בספרי ההלכה, כולם מסיבות אחרות מהנזכר מהבעש"ט דלעיל (ורק אביא תוכנם בקיצור כאן, כציון דרך להמעיינים). וכפשוט, היות ולא ביררתי הנושא כל צורכו - אכן ייתכן שיש עוד טעמים לזה ולזה, ואפי' כאלו שיכריעו וכו'.

והנה הדיעות שראיתי בזה בס"ד :

משו"ע המחבר (סי' רמט ס"א) מוכח, דבנידון ש"ידו משגת" ואין חשש עוני, אכן יכול הוא לבזבו יותר מחומש. ופסקו כמותו בחכמת אדם (בהל' צדקה, כלל קמד), ובס' אהבת חסד (פ"כ ס"א).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' לד ס"ב) העלה, דבזה"ז - שבכל עת יש עניים נצרכים לפנינו, הרי שפיר יכול מי שבידו משגת, לבזבו יותר מחומש, ומצוה קעביד - דהיינו, שהוא מחזק ידי העושה כך, ואפי' יותר מהשו"ע הנ"ל.

גם בתשובות כרם שלמה (או"ח סי' כא, לר' שלמה נתן קוטלר) כתב, דהא דקיי"ל "אל יבזבו כו'" - זהו דוקא כשיש חסרון כיס, אבל במניעת הריוח שאני, ומותר אפי' ביותר מחומש. - ז.א., בסגנון אחר במקצת משו"ת מנח"י הנ"ל.

אמנם, בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סי' קמג) מסיק להלכה, אף בעשירי מפולג - ש"אין לבזבו יותר מחומש".

כ"ז הוא רק בבחי' להגדיל תורה ולהאדירה, כמובן ופשוט. ואשמח לראות יתר מקורות וכו' בענין זה, מאת הקוראים שיחיו*.



הערות בלקו"ש ח"ח שיחה ב לפ' פינחס

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

ההוספה שב"עדת קורח" על "חטא מתלוננים"

א. בהערה 33 בשיחה מבאר הטעם שבנות צלפחד הזכירו בדבריהן שאביהן לא השתתף בשני חטאים - חטא מתלוננים, דהיינו זה שכל עם ישראל התלוננו בהמשך לדברי המרגלים כנגד ארץ ישראל; ועדת קורח. ומבאר, "כי דוק ב' חטאים אלו שייכים לארץ ישראל - "מתלוננים" - כבפנים; ו"עדת קרח שהצו על הקב"ה" - כי דתן ואבירם אמרו "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו" (קרח טז, יד) - וענין זה פעלו על כל עדת קרח כמו שנאמר (פרשתנו כו, ט) "אשר הצו גו'". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור בזה, בשני פרטים:

א) איך בזה שדתן ואבירם אמרו "אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו" רואים ענין של חטא כנגד ארץ ישראל? אדרבה - בזה רואים שהם כן רצו להיכנס לארץ, ודיברו כנגד זה שמושה לא הכניסם לארץ!

ב) בהמשך השיחה (ריש עמ' 178) מבואר, שבחטא המתלוננים השתתפו "כל בני ישראל". וא"כ צריך ביאור, כיון שכל ישראל כבר חטאו בזה שהשתתפו בחטא המתלוננים כנגד ארץ ישראל, [ולכן צריך ביאור מיוחד איך צלפחד לא השתתף בזה - כמבואר באריכות בשיחה], הרי מה מוסיף "עדת קורח" (שהיה לאחר מכן) בענין זה?

האמנם כל ישראל לא רצו להיכנס לארץ?

ב. בשיחה מבאר (שם) ש"ביים חטא פון מתלוננים שטייט "וילונו גו' כל עדת בני ישראל" - ולכן צריך ביאור מיוחד איך יתכן שצלפחד לא נטל חלק בזה, כהמשך השיחה.

(* ראה בכ"ז לקו"ש חכ"ז שיחה ג לפ' בחוקותי. המערכת.)

ויש להעיר, שבלקו"ש ח"ט עמ' 99 מבואר להדיא, שהיו יהודים שלא היו בעצה אחת עם המרגלים, ומתו רק בגלל הגזירה הכללית אף שהם בעצמם לא חטאו. עיי"ש, רצ"ע.

תשובת המעפילים על חטא המתלוננים

ג. בשיחה שם (סוף ס"ח) מבאר, שאף שכל ישראל חטאו בחטא המתלוננים, שהלינו כנגד ארץ ישראל - מכל מקום, הרי אלו שהעפילו אחר כך לעלות לארץ ישראל, עשו תשובה על כך, וכמו שהתבטא בזה שהם העפילו לעלות לארץ אף שמשעה הזוהרים כנגד זה, ולכן לא יתכן שיקחו מהם את חלקם בארץ ישראל בגלל זה - כי חטא המתלוננים שהיה כנגד א"י כבר נמחל להם על ידי שחזרו בתשובה, וזה שמתו הוא בתור עונש על חטא אחר, ולא בגלל ארץ ישראל. [וראה עוד בהמשך השיחה שאדרבה, חטא המעפילים היה חטא חמור, אלא שלענין ארץ ישראל הרי זה נחשב מסנ"פ ועשיית תשובה. ומפורשים הדברים יותר ב'הנחה' מהשיחה - שיחת ש"פ פינחס תשכ"ח - לפני הגהתה ללקו"ש].

ולכאורה יש בזה חידוש גדול. כי הנה ידוע מ"ש אדה"ז באגה"ת פ"א, שתשובה היא דוקא כאשר החוטא שב (לא רק על עון פרטי שחטא בו, אלא) לגמרי לה', ומקבל על עצמו שלא ימרוד כו'. וא"כ, איך אפ"ל שעל ידי שהמעפילים עשו חטא של מרידה גלויה בקב"ה והעפילו כנגד דברי משה - נחשב להם הדבר כעשיית תשובה ביחס לחטא המתלוננים ! ?

ואף לפי מה שמבואר בלקו"ש (ח"ז עמ' 181), שיש ענין של חרטה ותשובה שיהודי מתחרט רק על חלק מעוונותיו, עיי"ש, הרי שם מדובר שהוא חוזר בתשובה על חטא אחד ומשאיר בינתיים חטא שני - אבל לא שרוצה לתקן חטא אחד על ידי חטא שני ! ודו"ק.

"תוספת זכות" על ישראל

ד. בהמשך השיחה (ס"י) מבאר הטעם שרבי עקיבא דוקא הוא שאמר שצלפחד היה "מקושש עצים", ולא אמר שהוא "מן המעפילים" - כי רבי עקיבא היה רגיל לזכות את ישראל, ולכן, כאשר אפשר לבחור בין חטא המעפילים שהיה חמור לבין חטא המקושש שהיה קל יותר (כמבואר בשיחה), מעדיף רבי עקיבא לומר שצלפחד חטא רק בזה שהיה מקושש עצים ולא בזה שהיה מן המעפילים.

ולכאורה יש להעיר, שיש בביאור זה קצת חידוש, כי הרי זה פשוט בלאו הכי שהיו יהודים שחטאו בחטא המעפילים, ולאידך, ברור גם

שהיה יהודי אחד שחטא בזה שהיה מקושש עצים - וא"כ בזה שאומרים על צלפחד שהוא היה רק מקושש ולא מעפילים, לא "מרוויחים" לכאורה תוספת זכות על ישראל, שהרי שני החטאים נעשו מכל מקום על ידי יהודים, והשאלה היא רק אם זה צלפחד או יהודי אחר. ודו"ק. ומסיימים בטוב.



"תבואה" - תורה ו"פירות" - מצוות [גליון]

הנ"ל

ידועים דברי הילקוט (יל"ש אמור רמז תרנד), בטעם ההבדל בין חג השבועות לחג הסוכות לענין השמחה (שבפרשתנו פ' ראה), שבחג השבועות רק "התבואה נכנסת בפנים" - ולכן נאמרה בו שמחה רק פ"א, ואילו בחג הסוכות גם "פירות האילן בפנים" - ולכן השמחה בו גדולה ביותר.

ומבאר רבינו (לקו"ש חכ"ט עמ' 233 הע' 42), ש"תבואה" שייך לתורה ואילו "פירות האילן" שייך למצוות - [וכמצויין בלקו"ש שם הערות 37-39], וזהו איפוא שבחג השבועות יש רק "תבואה" - ענין לימוד התורה בלבד, ואילו בחג הסוכות יש גם "פירות האילן" שהם ענין של מעשה המצוות בפועל, ולא רק במחשבה ודיבור.

ובגליון תתקכה (עמ' 21) הערתי, דלכאורה לא מובן מדוע באמת תורה שייך דוקא ל"תבואה" ואילו מצוות ל"פירות האילן", דלכאורה אדרבה, ענין המתיקות והתענוג - ששייך לפירות האילן - שייך יותר בתורה מאשר במצוות. ונתבאר שם מה שיי"ל בזה בדא"פ.

ועתה חשבתי שאולי אפשר לבאר בזה בדרך פשוטה, שתבואה היא דבר שצומח על האדמה ומתייחס אליה ישירות, והיינו, שאין כאן "עץ" שעליו גודלת התבואה אלא שהתבואה צומחת ישירות מן האדמה, ואילו הפירות הם "פירות האילן" - היינו שיש כאן עץ שהם מתייחסים אליו.

ועד"ז הוא ההבדל בין תורה למצוות, שענין התורה הוא ענין שאינו מיוחס אל ה"גברא" - "כי האדם עץ השדה" - אלא זו "חפצא" העומדת לעצמה, לא מתייחסת למאן דהו; ואילו המצוות כל ענינם הוא שהם

מתקיימים על ידי אדם פלוני, ולכן הם דומים ל"פירות האילן" - שיש כאן את "האדם עץ השדה" שאליו הם מתייחסים ושייכים, אין כאן "חפצא" העומדת לעצמה אלא מודגש השייכות והתלות בה "גברא" המקיימם.

וד"ל.



אגרות קודש

תפילה בלא כוונה כלל ה"ה תפילה בטלה

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע (חלק ח עמ' שלב-שלג) כותב הרבי: "מאשר הנני קבלת מכתבו מכ"ו אדר שני, וממהר הנני לענות עליו כי נבהלתי לקרות בו מה שכותב שאומרים בשמי שפוסק הנני, והלכה למעשה, בהנוגע לתפלה אם היא מושללת כוונה מסויימה מיוחדת ה"ה תפלה בטלה, ולא עוד אלא שמוסיפים שה"ה לברכת המזון! ובכלל תמיהני, מה לאחרים לפסוק דינים בשמי, בה בשעה שיכולים לשאול ישר אותי למעשה. וכבר ידוע פסק רז"ל (ב"ב קל ע"ב) שאין למדין עד שיאמרו לו הלכה למעשה.

"ואמת נכון הדבר שאמרתי לאיזה אנשים בענין "גודל כוונת התפלה ואפילו אצל כמה שלא מהחסידים, וכמבואר בחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הל' תפלה שמפרש דברי הרמב"ם שבחסרון הכוונה שעומד לפני ה' ה"ה כאילו דלג מלות אלו" אבל מלבד שמסופקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירוש ולא פסקי דינים והלכות, והרי כיון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים, וכן לא בשו"ע רבינו הזקן, בודאי שאין לעשות כזה למעשה, ולהעיר ג"כ מתניא ריש פרק ל"ח".

ויש להעיר ממה שכתב בשו"ע אדה"ז (סי' קפה סעיף א): "ברכת המזון נאמרת בכל לשון. . אבל אם אינו מכיר הלשון אינו יוצא ידי חובתו ואפילו בלשון הקודש שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו. . ואע"פ שידוע למי מברך

וכונתו לברך ה' בתיבות אלו, וכ"ש אם לבכו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות אע"פ שמבין לשון הקודש, ולכן הנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש חייבים לברך ברכת המזון בלשון שמבינים ולא בלשון הקודש. . ויש אומרים שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו אע"פ שאינו מבין הלשון משא"כ בשאר לשונות, ולכן הנשים ועמי הארץ יוצאים ידי חובתם בשמיעה מהמברך בזימון בלשון הקודש וכן נוהגים אע"פ שראוי להחמיר כסברא הראשונה. וכל זה בברכת המזון, אבל בשאר ברכות בין ברכת הנהנין בין ברכת המצות ואפילו קידוש לשבת שהוא מן התורה יש אומרים שיוצא ידי חובתו בכל לשון אפילו אינו מבין וכן בהלל...", וראה שם בהמשך.

ועפ"ז יש לתמוה במה שדחה הרבי "בהנוגע לתפלה אם היא מושללת כוונה מסויימה מיוחדת ה"ה תפלה בטלה, ולא עוד אלא שמוסיפים שה"ה לברכת המזון!", ולכאורה כוונה זו "שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו" מובא בשו"ע אדה"ז הנ"ל לכל הדעות בנוגע לברכת המזון ופסוק ראשון דקריאת שמע, ולפי דעת הי"א גם בנוגע לשאר כל הברכות*.



נגלה

סתירה על מנת לבנות בביהמ"ק ובביהכנ"ס

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ג, ב) "אמר רב חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי, איכא דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלווי וכו'". ובהמשך הסוגיא: "ובבא בן בוטא היכי אסביה ליה עצה להורדוס למיסתריה לבית המקדש, והאמר רב חסדא לא ליסתור

(* ראה לקו"ש חכ"ב עמ' 118 ובהערות שם, ובאג"ק שם ח"ח עמ' ח וחי"א עמ' קעו. המערכת.)

איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי? אי בעית אימא תיוהא חזא בה אבע"א מלכותא שאני דלא הדרא ביה וכו'".

והנה מדברי הסוגיא מוכח לכאורה דבעצם אין בעי' בזה שסותרים בהמ"ק או בהכ"נ בכדי לבנותן שוב, אלא דמחמת גזירה צדדית - או משום פשיעותא או משום צלויי - אין לעשות כן עד שכבר נבנה החדשה לפני שסותרים הישנה.

והיינו דאע"פ דזה לאו מן התורה "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות" (לשון הרמב"ם במנין המצות בריש ספר היד מל"ת סה, ועד"ז בסהמ"צ שלו מל"ת סה. וראה גם בכותרת להל' יסודי התורה מצוה ח, ובהל' בית הבחירה פ"א הי"ז ועוד), ממש"כ בתורה "לא תעשון כן לה"א וגו'", מ"מ - מוכח מסוגיא זו כנ"ל - דבמקרה כזה שסותר ע"מ לבנות אין בזה שום איסור.

ובשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' ב) הוכיח מתוך סוגיא זו דגם למחוק את השם מותר אם הוא בכדי לתקנו, דהא גם נתיצת אבן מההיכל וגם מחיקת השם אסורים מאותו פסוק - "לא תעשון כן לה"א וגו'" - וא"כ מזה שבסוגיין מבואר שנתיצת ההיכל בכדי לתקנו מותרת, עד"ז הוא גם לענין מחיקת השם.

אמנם הפוסקים נחלקו בדבר זה וכמה מהם אסורים מחיקת השם בכל מקרה (יעויין בטור וב"י יו"ד סי' רעו), וכן נראה שהוא העיקר להלכה (עיי' ש"ך שם).

אלא דלשיטה זו קשה לכאורה הוכחת התשב"ץ מהא דגבי בהמ"ק ובהכ"נ הר"ז מותר לסתור ע"מ לבנות כנ"ל ! ?

ב. וראה בב"י (שם) שהביא דברי הר"י אסכנדרני ז"ל בזה, ובא"ד כתב "וליצא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שריא דהנותן אבן מהמזבח לא מחייב אלא בעושה דרך השחתה אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומה שרי שכן מצינו בני חשמונאי שנתצו מזבח שבנה עזרא מפני שבנאוהו יונים כדאיתא ביומא, דהתם שאני דא"א לנו בלא מזבח וגם א"א לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש שמקום המזבח מכוון ביותר כדאיתא ביומא, אבל הכא אפשר לגנוז היריעה וכו'".

הפמ"ג במשבצות (סי' קנא ס"ק ג) הקשה ג"כ דמדוע שונה דין סתירת בהכ"נ ע"מ לתקן שהוא מותר מדין מוחק את השם ע"מ לתקנו שהוא אסור, וכתב "כי טעמא רבא איכא בין מוחק השם דאסור אף לתקן משא"כ בנותץ לתקן אם לא יתקן יפול פשיטא דשרי".

ויעויין נמי בשו"ת חת"ס (או"ח סי' לג) בענין סתירת בהכ"נ ישנה "דחזי בי' תיוהא וגוהא ליפול" ע"מ לבנות חדשה, דאינו דומה למחיקת השם ע"מ לתקן משום ד"התם אפשר בגניזת היריעה והכא לא אפשר ושפיר איכא למילף ממזבח חשמונאי וכו'".

והיוצא מדברי כל הפוסקים הללו דיסוד ההיתר בסתירה ע"מ לבנות בבהמ"ק ובבהכ"נ הוא מחמת דאי אפשר בלאה"כ, משא"כ במחיקת השם דאפשר לגנוז את היריעה ולכתוב אחרת.

אמנם לכאורה יש לעיין בדבריהם:

(א) הר"י אסקנדרני לא דיבר על ההיתר בסתירת בהכ"נ ע"מ לבנותו אלא רק לגבי מזבח דמקומו מכוון ביותר ולכן א"א לבנותו במקום אחר, והרי לפ"ז אכן לא חל ההיתר על בהכ"נ שכן יכולים לבנותו במק"א? וכבר הקשה כן בתורת חסד (ח"א סי' ד) ועיי"ש מה שתירץ (ויש לדון בדבריו ואכה"מ להאריך).

(ב) גם לדברי הר"י אסקנדרני וגם לדברי שאה"פ הנ"ל הרי ההיתר מבוסס ע"ז שפשוט אין ברירה וצריכים לסתרו ע"מ לבנותו. והנה באותה סוגיא של מזבח שנתצו החשמונאים אכן היו מוכרחים לתקנו דהא היונים חללוהו, אבל עדיין אינו מובן איך שזה מתרץ מה שמבואר בסוגיין בענין עצת בבא בן בוטא להורדוס, והרי לא מוזכר כאן (עד לאחד מתי' הגמרא למסקנא) שהי' מצב שהיו מוכרחים לתקן את בהמ"ק.

(ג) ויתירה מזו: לפ"ז הרי גם בבהכ"נ לא יהי' מותר לסתרו ע"מ לבנות חדש אם לא שהראשון עומד ליפול וכיו"ב, ואין כן משמעות סוגיא דילן, אלא דמעיקר הדין (היינו אי לאו האי חששא של פשיעוּת או צלוּי) הי' מותר לסתרו ע"מ לבנות אחר גם אם לא חזי ביה תיוהא וכה"ג! ?

ובכדי לתרץ ולבאר דבריהם הי' נראה לומר בדא"פ, דמכיון דבמקרים מיוחדים אכן א"א בענין אחר ומוכרחים לסתור בהמ"ק או בהכ"נ בכדי לתקנם, שוב הותר אצלם ענין זה של סותר ע"מ לבנות בכל מקרה, ולכן

גם במקרים דליתא הכרח גמור לזה מ"מ כבר אינו אסור לסתורם ע"מ לבנותם.

ובסגנון אחר: מאחר דבמקרים מיוחדים מוכרחים בזה, ע"כ דבהציווי ד"לא תעשו"ן לא נכלל (גבי בהמ"ק ובהכ"נ) סתירה כזו שהיא ע"מ לבנות, ושוב בכל מקרה לא נאסרה סתירה כזו.

אלא דעדיין יש לדון דמדוע לא נאמר עד"ז גם לגבי מחיקת השם; דהרי גם איסור זה נלמד מאותו מקור, וא"כ מאחר שבמקור זה לא נכלל איסור בסתירה כזו שהיא ע"מ לבנות - גם במקרה דאין הכרח לזה כנ"ל - אז מדוע לא נאמר שעד"ז לא נאסרה מחיקה כזו שהיא ע"מ לתקן! ? וצ"ע.

ג. והנה בשו"ת צ"צ (או"ח סי' כ) ביאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ החילוק בין מחיקת השם לסתירת בהכ"נ ובהמ"ק באופן אחר לגמרי (ועד"ז הוא בשו"ת החת"ס הנ"ל בתירוצו השני);

"דקדושת השמות שאינן נמחקין שאני שקדושתן קדושת עולם ע"כ מוחק אף ע"מ לתקן אסור . . משא"כ בקדושת בהכ"נ . . דכשבנו בהכ"נ אחר יכולים לסתור הראשון, ומשמע ודאי דאז נעשים העצים והאבנים של בהכ"נ הישן תולין . . דפקעה הקדושה מהישנה וחל על החדשה . . ע"כ י"ל לענין אבני היכל ג"כ דנותן ע"מ לבנות שפיר דמי ואף שאין להם פדיון. ועיין בשו"ת חת"ס חלק או"ח סל"ג גבי מש"כ א"כ אין ראייה משם לשמות הקודש כו".

והנה זה שצ"צ לדברי חת"ס שם, הוא, דגם חת"ס ביאר ע"ד הצ"צ דההבדל בין שמות הקדושים לבהכ"נ הוא בזה שבבהכ"נ קיימת אפשרות שקדושת בהכ"נ מתחללת על כסף וכיו"ב, משא"כ בשמות הקודש. וע"ז ממשיך - חת"ס - "ונפלאות נוראתי משנים על הר"י אסקנדרני הנ"ל דמייתי ממזבח, נהי דחילול הקדש לא שייך במזבח אבל מבואר שם במס' ע"ז כ"ג ע"ב דמקרא מלא ובאו בה פריצים וחללוהו, א"כ אין ראייה משם לשמות הקדושים וכו".

והיינו דגם הצ"צ וגם חת"ס מתרצים דההבדל הבסיסי בין שמות הקדושים לבהכ"נ ובהמ"ק הוא בזה דבשמות הרי הקדושה עולמית משא"כ בבהכ"נ ובהמ"ק ששייך המושג של חילול, וזהו הסיבה שגבי

השמות ישנו לאיסור מחיקה גם כשהיא ע"מ לתקן, משא"כ בבהכ"נ ובהמ"ק דכשהיא ע"מ לבנות הרי הסתירה מותרת.

אלא דלכאורה אינו מובן; הרי גם הצ"צ וגם החת"ס הזכירו דגבי בהמ"ק באמת לא שייך חילול (דלא כבבהכ"נ)! [כלשון הצ"צ "ואף שאין להם פדיון", וכלשון החת"ס "נהי דחילול הקדש לא שייך במזבח"], ואף דע"י היוונים אכן נתחללה קדושתו של המזבח (כמו שהביא החת"ס מהפסוק) אבל אם אנו לא יכולים לחללו אז שוב איך מותר לסתור ע"מ לבנות ובמה הוא שונה מדין מחיקת השם! ?

ד. ואולי יש לבאר הדבר ע"פ הקדמת ביאור בסברא זו של הצ"צ והחת"ס דדבר ששייך בו חילול מותר לסתור ע"מ לבנותו משא"כ בדבר שלא שייך בה חילול, דיש לבאר הדבר כך (ואולי הוא פשוט);

דבדבר ששייך בו חילול הרי כשסותרו ע"מ לבנותו אז אין הפירוש דבאמת הי' כאן סתירה של דבר אחד ובנין של דבר שני, אלא דהדבר הראשון נתחלל על הדבר השני, ונמצא דשום דבר לא נסתר כאן אלא הי' רק העברה (של קדושה) מהראשון להשני. משא"כ בדבר שאין שייך בו חילול הרי בזה שבנו דבר שני לא נתתקנה הסתירה של הדבר הראשון, דהדבר הראשון אינו מתחלל והקדושה אינה עוברת להשני כלל.

ועפ"ז נראה לבאר בטוב טעם גם ההבדל בין בהמ"ק לשמות הקדושים אע"פ דגם לאבני מזבח (וכיו"ב) אין להם פדיון;

דהנה אף שאין פדיון לאבני המזבח או ההיכל כו', מ"מ מובן דאם סותרים המזבח ובונים אחר במקומו הרי המזבח החדש הוא המזבח של כלל ישראל ועליו מביאים קרבנות וכו'. ועד"ז לגבי בהמ"ק, הרי אף אם אבני בהמ"ק עומדים בקדושתם לעולם, מ"מ כשבונים בהמ"ק חדש במקום הישן הרי העבודה וכל הדברים שעושים בבהמ"ק ייעשו בחדש (ולא עם אותם אבנים שסותרו או נתצו).

באותיות פשוטות: יש לנו רק בהמ"ק אחד ומזבח א', וא"כ הרי קדושת המקדש והמזבח יחולו לעולם על אותו מקדש או מזבח שבנוי במקומם הנכון, ואף אם האבנים של המקדש או המזבח נהיו קדושים באופן שישארו קדושים לעולם, הרי זהו רק קדושתם הפרטית (מה שהם צריכים גניזה וכו'), אבל בודאי אחרי שהוציאו אבנים אלו מהמקדש

והכניסו אחרים במקומם אין הפירוש שיש אז שתי מקדשות או שתי מזבחות, אלא ודאי דקדושת המקדש והמזבח היא רק בהחדש אלא שבאבן הראשונה עדיין נשארה קדושה וצריך גניזה וכיו"ב.

וזהו ההבדל בין מחיקת השם ע"מ לתקנו לסתירת בהמ"ק ע"מ לבנותו;

דבמחיקת השם הרי השם שכותב אח"כ אין לו שום שייכות להשם הראשון, דכל א' יש לו קדושת השם בפנ"ע, ושוב מעולם לא ניתקן אותו שם הראשון שמחק, אלא שכתב עוד שם במקומו. משא"כ בבהמ"ק, הרי המקדש שבונה אחרי הסתירה הר"ז אותו בית המקדש עם אותה השראת הקדושה, דכנ"ל יש לנו רק בהמ"ק אחד וקדושתו תחול לעולם על אותה בנין הבנוי במקומו. ונמצא דכשסתר בהמ"ק ע"מ לבנותו הרי באמת לא נסתר גם הראשון אלא שקדושת המקדש עברה מראשון לשני.

ואף שעדיין נשארה קדושה בהאבנים שהיו בבית הראשון שסתר (ואכן יצטרכו גניזה כו'), הרי זהו רק קדושתם הפרטית אבל לא קדושת המקדש, דקדושת המקדש היא רק בזה שבנוי כעת (היינו אחרי הבניה החדשה) במקומו בהר הבית (ועד"ז גבי מזבח).

ואולי לזה נתכוונו הצ"צ והחת"ס להוכיח מהא דהיוונים חיללו המזבח; דאע"פ דגם אז בפשטות היו אבנים אלו טעונים גניזה מחמת זה שנתקדשו בקדושת המקדש שהיא קדושה עולמית כו', מ"מ הרי קדושת המזבח נתחללה (עד שהיו צריכים לחנוכת המזבח כו'), דמזה רואים דהקדושה הפרטית שחלה על האבנים אינה קדושת המזבח (או המקדש) הכללית כמשנ"ת.

ולסיכום: היוצא מכל הנ"ל ב' אופנים לבאר מדוע מותר לסתור בהמ"ק או בהכ"נ ע"מ לבנותן, אף אם אסור לעשות כן במחיקת השם: מכיון שא"א בענין אחר (דרכם של הר"י אסקנדרני, הפמ"ג ותירוץ הראשון בחת"ס). או מכיון ששייך בהן חילול (דרכם של הצ"צ והחת"ס בתירוץ השני), אשר בביאור סברא זו י"ל דנמצא דלא הי' כאן ענין של סתירה אלא ענין של העברת הקדושה כמשנ"ת.

ביאור בשיחת כ"ק אדמו"ר בענין זה

ה. והנה בלקוטי שיחות (חכ"ט שיחה לפרשת דברים ושבת חזון) מקשה רבינו דע"פ מה שידוע (מיוסד על לשון הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל") שהקב"ה בעצמו מקיים כל המצות, איך הותר לו להחריב בהמ"ק, והרי יש בזה גם האיסור של 'בל תשחית' שנאמר לגבי השחתת כל דבר, וגם איסור של 'לא תעשון כן' לגבי בהמ"ק במיוחד ?!

וממשיך לבאר דבנוגע לאיסור 'בל תשחית' י"ל דל"ק משום דהי' בזה תיקון ג"כ, וכידוע דע"י ששפך את חמתו על בהמ"ק עי"ז ניצלו כלל ישראל (שלא שפך חמתו עליהם), ובל תשחית ל"נ אלא במקום של השחתה לגמרי משא"כ כשישנו גם תיקון ע"י מעשה זה. ומוסיף שהוא ע"ד מה שמצינו במלאכת שבת דאף דכל המקלקלין פטורין מ"מ אם ע"י קלקול זה נהי' איזה תיקון אז אינו נחשב קלקול וחיביבן עליו.

אמנם - ממשיך רבינו - תירוץ זה לא יספיק לגבי האיסור ד'לא תעשון כן', דאיסור זה במקומו עומד גם אם יש איזה תיקון במעשיו כל זמן שהתיקון אינו בגוף הדבר ובענין של בנין דוקא ובמקומו ?!

ומבאר רבינו דאכן כל הענין והמטרה של חורבן בהמ"ק הוא רק עבור בניינו ע"י משיח צדקינו, ושוב הרי סתירה כזו מותרת משום דנחשב כחלק ושלב מבניינו (ועיי"ש איך שמבאר בזה דברי הילקוט בריש ירמי' ואכ"מ).

והנה ע"ז שכתב רבינו דלגבי מקלקל בשבת מספיק מה שיש בפעולה איזה ענין של תיקון בכדי שלא יחשב מקלקל, עיי"ש בהערה 45 מה שמסתפק - מיוסד על לשון הרמב"ם - באם זהו גם לגבי מלאכת סותר (דמהני בה איזה ענין של תיקון בכדי שלא יחשב מקלקל), או שלענין מלאכה זו צ"ל דוקא סותר ע"מ לבנות במקומו בכדי להתחייב עליה.

ויעויין נמי בהמשך ההערות (50 ו-54) מה שמביא דברי התשב"ץ (שבריש דברינו) דמעצת בבא בן בוטא יש להוכיח דמותר לסתור בהמ"ק בכדי לבנותו שוב, ומוסיף ע"ז רבינו, דאם נאמר שזהו מקור דברי הרמב"ם דאיסור נתיצה בבהמ"ק הוא רק כשהיא בדרך השחתה (משא"כ

כשהיא כדי לחזור ולבנות), אז מובן דהבנין החדש צריך להיות יפה יותר מכפי שהיה לפני הסתירה בכדי שלא יהא נחשב סתירה של השחתה.

ומביא שישנם ב' שיטות בענין חיוב סותר ע"מ לבנות, האם הבנין השני צ"ל יותר טוב מן הראשון (בכדי להתחייב על הסתירה) או לא. ומסיק דאפילו להשיטה דלגבי שבת מספיק מה שהסתירה היא ע"מ לבנות בנין שהוא (רק) שוה להראשון מ"מ לגבי בהמ"ק לא יהא מותר אא"כ השני הוא יותר יפה מהראשון כמו בהסיפור של בכא בן בוטא עם הורדוס (עיין היטב בכל דברי השיחה בפנים כי הבאתי רק נקודות קצרות מתוך האריכות).

והיוצא מדברי רבינו לכאורה, דישנם ג' דרגות בסתירה שאינה של קלקול לגמרי:

א) כשישנה איזה פעולה של תיקון היוצא מהסתירה, וזה מספיק בכדי שלא יחשב ענין של 'בל תשחית', וגם בכללות מלאכת שבת שלא יהא נחשב 'מקלקל'. אלא שישנו ספק אם זה מספיק גם עבור מלאכת סותר או לא.

ב) כשהפעולה של תיקון היא ע"י בנין באותה מקום של הסתירה אבל הבנין השני הוא שוה לאיך שהי' בראשונה, ובזה יש ספק בהלכות שבת אם זה מספיק עבור מלאכת סותר או לא (ויש להעיר דההלכה שם היא דבאמת ל"צ שהשני יהי' יותר טוב מהראשון), אמנם לענין סתירת בהמ"ק לכאורה לא מהני.

ג) כשהתיקון הוא ע"י בנין באותו מקום של הסתירה, וגם באופן שהשני הוא יותר מתוקן מהראשון, ואז אינו נחשב לענין של סתירה כלל ומהני גם לענין בהמ"ק.

ויש להבין ולהגדיר מהו עומק ג' דרגות אלו ב'תיקון', ומדוע ישנם חילוקים אלו בהלכה, והיינו מדוע לענין הלכות מסוימות מספיק התיקון בדרגה אחת ואילו לגבי הלכות אחרות צריכים לדרגה אחרת של תיקון?

ו. ואולי יש להגדיר הדברים כך:

כשסותרים איזה דבר ויש בזה גם פעולה של תיקון לגבי דבר אחר (וכמו הקורע בחמתו, שע"י הקריעה נתקררה דעתו וכיו"ב), הרי הפעולה

עצמה היתה פעולה שלימה של סתירה, ורק שעל ידו נהי' להאדם איזה תיקון בדבר אחר.

כשסותרים איזה דבר ע"מ לחזור ולבנות במקומו, הרי גם הסתירה עצמה יכולה להחשב כפעולה של בנין דהא צריכים לסתירת בנין זה בשביל לחזור ולבנות במקומו. והיינו שאין כאן שני דברים נפרדים של סתירת דבר אחד ותיקון לענין דבר שני, אלא דהסתירה עצמה נחשבת לענין של בנין.

אמנם גם לאופן השני שהסתירה עצמה נחשבת לבנין מ"מ לענין בנין הראשון לא הי' כאן ענין של בנין אלא ענין של סתירה. וע"ז מוסיף אופן הג' - כשסותרים ע"מ לבנות במקומו בנין יפה יותר, דאז הרי גם לענין בנין הראשון ישנו ענין של בנין משום דעכשיו הוא יותר יפה ומתוקן מכמו שהי' בראשונה.

ובקיצור: באופן הראשון הרי התיקון הוא לגבי האדם, אמנם הפעולה הוה פעולה של סתירה. באופן השני הרי גם הפעולה הוה ענין של בנין ותיקון, אמנם לגבי הבנין הראשון עדיין נשאר בבחינת סתירה. ובאופן השלישי הרי גם לגבי בנין הראשון ה"ה ענין של בנין.

ועפ"ז יש להסביר גם ההבדלים הנ"ל בהלכה;

דלענין איסור 'בל תשחית' מספיק מה שיש איזה ענין של תיקון לגבי האדם מפעולתו. ועד"ז לגבי מלאכת שבת הרי החיסרון דמקלקל הוא מחמת זה שאינה מלאכת מחשבת, אבל במקרה שעבור בהאדם הי' ענין של תיקון ע"י פעולה זו שוב הוה מלאכת מחשבת וחייב עליה.

אלא דבמלאכת סותר יש מקום להסתפק; דיתכן דגדר המלאכה היא שהסתירה עצמה צריכה להחשב חלק ושלב של בנייה, ולענין זה לא יספיק מה שלהאדם הי' מהסתירה איזה תיקון, אלא דלזה צריכים שהסתירה היא ע"מ לחזור ולבנות במקומו כמשנ"ת.

אמנם לענין בהמ"ק לא יספיק גם מה שהסתירה עצמה היא פעולה של בנין, דהרי ביארנו לעיל באריכות (מיוסד על דברי הצ"צ והחת"ס) דכל ההיתר בבהמ"ק הוא מחמת זה שאין בכלל ענין של סתירת הבית הראשון אלא העברת קדושתו לבית השני, ושוב צריכים שיהי' ענין של תיקון גם

לענין בית הראשון עצמה, ולזה צריכים שהבנין השני יהי' יותר יפה ומתוקן מהראשון כמשנ"ת.

ויש להוסיף דגם השיטה המחייבת בהלכות שבת שהבנין השני יהי' יותר מתוקן מהראשון (אשר לית הלכתא כוותיה כנ"ל) יתבאר עד"ז;

דהמעייין בשו"ע אדה"ז (סי' רעח סעיפים ב-ג) יראה דשיטה זו נובעת מהצורך במלאכת שבת שתהי' מלאכה הצריכה לגופה דוקא, ולדברינו יתבאר הדבר בטוב טעם: דכיון שהמלאכה צריכה להיות לגופה, אז צריכים שהתיקון תהי' (גם) עבור אותה דבר עצמה שסתר, והרי זהו רק עי"ז שמה שבונה אח"כ במקומו הוא יותר מתוקן מאיך שהי' בתחילה כמשנ"ת.



צורת המעלות שבין האולם ולמזבח

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל אברכים שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

איתא במס' מדות פ"ג מ"ו: "בין האולם ולמזבח כ"ב אמה, וי"ב מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה אמה, אמה אמה ורובד ג' אמה אמה ורובד ג', והעליונה אמה אמה ורובד ד'. ר' יהודה אומר אמה אמה ורובד ה'".

ורבו הפירושים במשנה זו, איך נראו בדיוק מעלות האולם. וראה בפ"י הרא"ש שמביא גירסא "רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה", ומפרש "לכל אמה ואמה שמגביה הקרקע עושה רובד ג' אמה, למעלה הראשונה הי' גובה חצי אמה ולמעלה השני' רובד ג' אמות הרי לב' מעלות ג' אמות בשטח הקרקע, לד' מעלות ו' מעלות, לח' מעלות י"ד מעלות, עוד שתי מעלות ג' אמות וחצי הרי י"ז מעלות וחצי, ולב' מעלות אחרונות ד' אמות וחצי כי הי' הרובד ד' הרי כ"ב אמות שבין האולם ולמזבח. ולא ה"ל למימר העליונה אמה אלא העליונה אמה ורובד אלא אגב שיטפא אחריני תניי" עכ"ל. ולפום ריהטא אין פירוש לדבריו אלו?!

ואחר העיון נראה כוונתו, דמעלה הראשונה היתה רחבה חצי אמה (וכלשון המשנה לפי גירסא זו "ושלחה חצי אמה"), ומעלה השני' היתה רחבה ג' אמות ("ורובד ג'"), המעלה השלישית חצי אמה, והרביעית ג'

אמות, וכן הלאה (ומ"ש במשנה "אמה אמה ורובד ג'", אין הכוונה שלא היתה רובד ג' רק אחר ב' אמות, אלא הכוונה ש"לכל אמה ואמה שמגביה הקרקע [היינו אחר ב' מעלות, שהרי כל מעלה היתה גבוהה חצי אמה] עושה רובד ג' אמה"). חוץ מן הרובד העליון שהיה רחב ד' אמות (ולא ג'). ובסך הכל הי' רוחב המעלות כ"ב אמות, והם הכ"ב אמות שבין האולם ולמזבח.

ולפ"ז צריך לתקן בדברי הרא"ש כדלהלן: "לכל אמה ואמה שמגביה הקרקע עושה רובד ג' אמה, למעלה הראשונה הי' גובה חצי אמה ולמעלה השני' רובד ג' אמות הרי לב' מעלות ג' אמות [וחצי] בשטח הקרקע, לד' מעלות (ו' מעלות) [ז' אמות], לח' מעלות י"ד (מעלות) [אמות], עוד שתי מעלות ג' אמות וחצי הרי י"ז מעלות וחצי, ולב' מעלות אחרונות ד' אמות וחצי כי הי' הרובד ד' הרי כ"ב אמות שבין האולם ולמזבח וכו'" עכ"ל.

ולשיטת ר' יהודה שהרובד העליון היה ה' אמות, אע"פ שלא היה בין האולם ולמזבח כי אם כ"ב אמה, צ"ל כמ"ש הרא"ש לפנ"ז "דשאר רובדים לר' יהודה לא הי' באחד מהן אלא רובד שתיים כו'", ע"ש.



חֲסִידוֹת

הערה בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 35) כ' הרב מ.מ.ב. שי' על מה שהעיר הרב וו.ר. שי' בגליון תתקסא (עמ' 47) למה בפ"ד בתניא מדבר ע"ד ב' מדריגות ביראה, ואינו מדבר ע"ד ב' מדרי' באהבה, וכ' ע"ז כי כאן לא נחית אדה"ז לבאר המדרי' באהבה או ביראה, כ"א לבאר שהלבושים הם למעלה מאהבה ויראה.

והנה מ"ש שאינו נחית לבאר המדרי' באהבה, זהו נכון, כי הביא זה כאן רק לבאר שהם שרש למ"ע ומל"ת, אבל מה שכ' שלא הביא זה רק לבאר שהלבושים הם למעלה מהם, איני יודע מאין לקח זה, כי בתחילת

הפרק כשהתחיל לבאר ע"ד הג' לבושים, כ' 'ובפרטות בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה (והיינו בחי' מחשבה) . והמדות שהן יראה ואהבה וענפיהן ותולדותיהן מלובשות בקיום המצות במעשה ובדבור וכו'". והיינו שמבאר ענין הג' לבושים שבהם מתלבשים המוחין והמדות.

אבל זה שכ' אח"כ שמה שמענין אותנו הוא רק האהבה המביאה לקיום המצוות, משא"כ האהבה הב', זהו נכון, וכדלעיל שכאן נחית לבאר איך שהמדות מתלבשים במעשה ובדיבור, וזהו דוקא באהבה המביאה לידי קיום המצוות.

ומה שמקשה אח"כ א"כ למה מביא ענין היראה פנימית כאן, שהרי היא באה אחר קיום המצוות - הרי כותב בתניא מפורש "שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו" הרי שזה כן מביא לקיום מל"ת. ומה שכותב בתניא פמ"ג "אך אי אפשר להשיג יראה וחכמה זו אלא בקיום התורה והמצות ע"י יראה תתאה החיצונית" אין זה אומר שיראה זו הפנימית אינה מביאה לקיום המצות, אלא שא"א להגיע ליראה זו כ"א כשיהי' לו תחילה יראה החיצונית, ויקיים תומ"צ ע"י יראה הנ"ל, ואז יוכל לבוא לידי יראה זו, אבל גם יראה זו מביאה לקיום המצוות, ובאופן פנימי יותר.

ומ"ש שהערת כ"ק אדמו"ר בסה"מ תש"ג היא להקשות קושיא זו, איני יודע אם זה מוכרח ויכול להיות שרצה להעיר שגם מבואר אודות ב' הדרגות ביראה.



רמב"ם

עוונות חמורין משפיכות דמים

הרב חיים רפפורט

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

כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ד ה"ט [והו"ד גם בסמ"ג ל"ת קסג]:
 "אע"פ שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של

עולם כשפיכות דמים¹. אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבריו².

ולפום ריהטא צ"ע איזו עבירות הן החמורות משפיכות דמים?

ולכאורה נ"ל דכוונתו לעבודה זרה ושבת שהזכיר בהמשך דבריו. ומ"ש "אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים", כוונתו ד'אפילו עבירות כע"ז וכו' שהן חמורות (היינו שיש בהן חומר מסויים) משפיכות דמים, מ"מ אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, ויש בזה מה שאין בזה.

והחומר בחילול שבת וע"ז - לעומת שפיכות דמים - מבואר ברמב"ם סוף הל' שבת (פ"ל הט"ו), ש"השבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה. . מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגוים לכל דבריהם", משא"כ במומר לשפ"ד שלא מצינו שנעשה עי"ז כמומר לכה"ת כולה.

ומ"ש הרמב"ם "ע"ז ואצ"ל עריות וחילול שבת" י"ל דהוא משום שבע"ז ישנו חומר יותר מבחילול שבת ועריות, וכמ"ש הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ב ה"ד): "מצות עבודה זרה כנגד המצוות כולן היא. . שכל המודה בעבודה זרה כפר בכל התורה כולה ובכל הנביאים ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם עד סוף העולם"; "ישראל שעבד עבודה זרה הרי הוא כגוי לכל דבריו", ע"ש³.

אלא שלפ"ז עדיין צ"ע קצת למה כלל הרמב"ם גם עריות ברשימת העוונות החמורות, כי המומר לג"ע אינו כמומר לכה"ת, ולאידך גיסא, החומר שמצינו בעריות לגבי שאר עבירות ישנו גם בשפ"ד, וכמ"ש הרמב"ם: (א) "שלש עבירות אלו [ע"ז, ג"ע ושפ"ד] אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור" (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ב);

(1) ראה גם רמב"ם הלכות רוצח פ"א ה"ד: "אין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים".

(2) ודוחק לומר שהכוונה למ"ש בהל' דעות שם ש"לשון הרע כנגד כולם".

(3) ולהעיר גם מלשון הרמב"ם (הל' ע"ז) שם ה"ג: "מחריב את העולם".

(ב) "אמרו חכמים שלש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא, ע"ז וג"ע ושפ"ד" (הלכות דעות פ"ז ה"ג).

ונצטרך לומר דלצדדין קתני ושיעור דבריו בהל' רוצח כך הוא: "אפילו עבודה זרה" שהיא חמורה מכל העבירות, "ואין צריך לומר עריות" החמורות עכ"פ כמו שפ"ד לענין יהרג ואל יעבור⁴ [ולענין עוה"ב], "או חילול שבת" [שאין חיוב ליהרג כדי שלא לעבור אבל] חמור יותר מעריות ואפילו משפ"ד לענין זה שהמומר לחלל שבתות ה"ה כמומר לכה"ת כולה, מ"מ "אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים".



בדין העובר על דברי הנביא

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ט ה"ב: "א"כ למה נאמר בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה, כמו שאמר האחרון שבהן זכרו תורת משה עבדי, וכן אם צונו בדברי הרשות כגון לכו למקום פלוני או אל תלכו, עשו מלחמה היום או אל תעשו, בנו חומה זו או אל תבנה, מצוה לשמוע לו והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו". ע"כ.

4) בתניא לקו"א פכ"ד, כתב אדמו"ר הזקן ד"מה שפיקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג" אינו "משום קלות העבירות וחומרן" ומוכיח כן מזה ש"שבת חמורה ושקולה כע"ז לענין שחיטת מומר לדבר אחד... משא"כ במומר לגילוי עריות, ואפילו הכי פיקוח נפש דוחה שבת ולא גילוי עריות אלא דגזירת הכתוב הוא".

אבל נראה ברור דאין סתירה מזה למ"ש הרמב"ם, כי אדמו"ר הזקן מדבר על החומר העצמי של העבירות ופעולתן על האדם כו' (כמבואר להמעין בדבריו שם), וברמב"ם מדבר גם על החומר לענין מעשה, והרי בנוגע למעשה, לאחרי שגזרה התורה שבג"ע "יהרג ואל יעבור", ה"ה מהחמורות עכ"פ כשפ"ד. ודו"ק.

וכתב הכס"מ: "משנה סוף פרק הנחנקין (סנהדרין פט) הכובש נבואתו והמוותר על דברי הנביא כלומר המפקירם שלא חשש לדבריו ונביא שעבר על דברי עצמו מיתתן בידי שמים שנאמר אנכי אדרוש מעמו ואמרו בגמרא דכלהו נפקי מהאי ש אשר לא ישמע דפשיטיה קאי למוותר על דברי הנביא שאינו שומע לדבריו וכן משמע מיניה נביא שהוא עצמו אינו שומע והיינו עובר על דברי עצמו וקרי ביה לא ישמיע והיינו כובש נבואתו ואכולהו קאמר אנכי אדרוש מעמו".

וכן כתב החינוך מצוה תקטז, "ועובר על זה ולא ישמע אליו חייב מיתה בידי שמים, וכמו שכתוב והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא ההוא וגו' אנכי אדרוש מעמו".

והנה, מדברי הרמב"ם והחינוך יוצא דהעובר על דברי הנביא היינו דאינו שומע לדבריו ה"ה חייב מיתה בידי שמים.

והקשה ע"ז המנחת חינוך קושיא נוראה, דלפ"ז כל מי שעובר על איזה מצוה שכתורה אפילו מצות עשה או לא תעשה שאין בה שום עונש, יהא חייב מיתה בידי שמים שהרי עבר על ציוויו של אדון הנביאים, משה רבינו. ונמצא דאין שום עובר על מצות ה' שאינו חייב מיתה בידי שמים. ולשיטת הרמב"ם בהקדמתו לספה"מ דעל כל דרבנן עוברין על מצות לא תסור, א"כ יהיו חייבים מיתה בידי שמים גם כשעוברים על דרבנן.

ומפני קושיא זו חידש המנ"ח דאינו חייב על לאו זה רק כשאינו שומע לדברי הנביא מצד זלזול בדבורו, וכלשון המשנה, "והמוותר על דברי הנביא" ופירוש רש"י שם "המפקירם שלא חשש לדבריו" היינו שאינו עובר משום תאוה או שאר ענין רק עובר בכדי לעבור על דברי הנביא דוקא ש"מפקיר דבריו". ולפ"ז מי שעובר עבירה מצד איזה סיבה שתהי' אינו עובר על דברי הנביא. וע"ש שהאריך בזה. והוא עצמו סיים בדבריו דהרמב"ם והחינוך אינן סוברים כן.

והנה אפשר לדון אם היחס להתורה היא משום שהיא נבואת משה או דהיחס היא שהתורה היא ציוויי ה' רק שנאמרו ע"י משה.

והנ"מ בין ב' אופנים אלו היא בנוגע קושיא הנ"ל, דאם נאמר שהיחס להתורה היא משום שהיא נבואת משה אז שפיר יש קושיא, דהרי עובר על נבואת משה. אבל אם נאמר דהיחס היא שהתורה היא ציוויי ה' רק

שנאמרו ע"י משה אז אולי אין מקום לקוישתו דלא נקרא עובר על נבואת משה בזה. אע"פ דבודאי היא נבואתו אבל אין אנו מתייחסים לנבואתו בקיום המצוות.

הרמב"ם בפ"ח מהל' יסודי התורה ה"ג כתב, "לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו", וממשיך בסוף ההלכה, "והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצות שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה".

וכן כתב בפ"ט ה"א, "לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה, או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה.

הרי מדברי הרמב"ם נראה דהיחס לתורה, אינה שהיא ציוויי ה' ע"י משה כ"א שמייחסים אלי' בתור נבואתו של משה. וא"כ הדרה קושית המנ"ח למקומה.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי הרמב"ם בהקדים :

כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ח ה"א "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה . . ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך".

ובה"ב: "נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר, שהם והוא עדים בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראיה לחבירו, כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להם אות . . שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו שאני נותן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחילה ולא ישאר בלבם הרהור . . נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר

משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לברו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון, כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט".

ובה"ג: "לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין בבאור שאותן האותות בלט וכשוף הן, לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא, הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עדי שקר, לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא, שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצות שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו".

והנה אריכות בדברי הרמב"ם אלו היא יוצאת מן הכלל, שחזר על ענין הוודאות של נבואת משה כמה פעמים; א. "ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעיינו ראו ולא זר", ב. "נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר", ג. "כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להם אות", ד. "לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא".

גם הביא משלים ע"ז בכמה אנפין; א. "...והוא עדים בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראיה לחבירו", ב. "כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט", ג. "הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עדי שקר".

גם יש להבין שכנראה מדגיש גם דברים דלכאורה אינם כ"כ נוגעים לענין שבו קאי. כמו "אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו, צרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות", למה הוצרך להאריך בכל זה שנראים דברים פשוטים לכל בן חמש למקרא, וגם לא זהו עיקר היסוד שבא לבאר, כ"א שבמתן תורה ראינו בעינינו.

ולחזק ענין זו מביא דרוש בפסוקים באריכות לשונו "וזהו שאמר לו הקב"ה בתחילת נבואתו בעת שנתן לו האותות לעשותן במצרים ואמר לו ושמעו לקולך, ידע משה רבינו שהמאמין על פי האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב והיה נשטט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי, עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו שאני נותן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחילה ולא ישאר בלבם הרהור, והוא שהכתוב אומר וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה". וצ"ע למה הביא דרשה זו בכלל, וגם למה הדגיש שכל זה הי' בתחלת נבואתו.

גם בענין נאמנות שאר נביאים האריך מאד, במקום שהי' יכול לקצר, שכתב "כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט" היינו שמה שמאמינים בנבואת הנביא היא רק מצד מצות משה, ואח"כ הי' לו להביא הלכה ג' "לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצות שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו". ע"כ. ול"ל להאריך עוה"פ כאן.

ומכל זה מוכרח שהרמב"ם בא לייסד יסוד גדול בחילוק נאמנותו של משה ושאר הנביאים - דבנוגע נבואתו של משה כבר כתב לעיל פ"ז ה"ו "כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממשה רבינו רבן של כל הנביאים, ומה הפרש יש בין נבואת משה

לשאר כל הנביאים שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד . . כל הנביאים על ידי מלאך . . משה רבינו לא על ידי מלאך . . כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן . . כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו משה רבינו אינו כן אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת . . שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף כלם כשאר העם . . ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון . . ונקשרה דעתו לצור העולמים ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים."

וכ"ז הוא בנוגע לדרגת נבואתו, וכאן בא לחלק בנאמנותו, ובא להדגיש שבנוגע למשה כל עיקר נאמנותו של משה אינו שייך לאמונה או ראי', כ"א הוא ענין של ידיעה, היינו שאנו יודעים שהוא הנביא, והאמונה בו היא שכל מה שאומר אמת הוא, אבל על מציאותו בתור נביא זהו ידיעה ולא אמונה.

וזהו מה שהאריך וכתב, "אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאים, לא להביא ראייה על הנבואה, היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילין בתוכו, צרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות", להדגיש שאין שום שייכות של אמונה במשה עם האותות שעשה. דכל ענין של משה היא ידיעה.

וזהו שהביא כל המשלים להמחיש הענין שאנו יוצאין מגדר אמונה לכלל ידיעה. וגם הביא כל הדרשות להדגיש שזהו כל עיקר ענינו היינו שנאמנותו יהי' באופן ידיעה, ומשו"ה מיד "בתחילת נבואתו" "הודיעו הקב"ה . . ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו שאני נותן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחילה ולא ישאר בלבם הרהור".

ואח"כ הדגיש שאחר משה אין שום ענין של ידיעה אצל נביא ומשו"ה שולל ענין של אותות כראי' על נבואה, "אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט", דא"א להאמין בנביא משום האותות דאפשר לעשות מופתים ע"י כישוף ולט, אין אנו מאמינים בנביא מפני האות לבדו

כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעו. וכל נאמנותם של הנביאים תלויים בידיעתנו בנאמנות משה.

ואולי זהו מה שכתב הרמב"ם על משה שהוא רבן של כל הנביאים, דהרי מאחרי דמעלתו בנבואה שונה כ"כ מעלת שאר הנביאים איך שייך לקראו רבן, דהרי הם באין ערוך אליו, ואולי משום דרק ע"י נאמנותו ע"פ הידיעה, שייך נבואה לשאר הנביאים, ע"י ציוויו.

ונמצא שכל האריכות היא להורות שנאמנות משה אינה שייכת לאמונה או לראי' כ"א היא מצד ידיעה, ונאמנות שאר הנביאים והחיוב לשמוע בקולם היא אך ורק מצד ציוויו של משה.

ולפ"ז יש ליישב קושית המנ"ח הנ"ל, דכל פרשת נביא שייך רק לנביא שהשמיעה אליו היא מצד ציווי, ועומדת בספק, והתורה מצווה שצריכים לשמוע אליו, וע"ז גם בא לא תעשה שלא לעבור על דבריו. אבל בנוגע משה כל זה לא שייך דנאמנותו אינה מצד המצוה רק מצד הידיעה. ואדרבה הוא המצוה על מצוה זו. ורק מצד ידיעתנו בנאמנות משה, שייך להאמין בנבואתם מצד ציוויו. וא"כ בנוגע למשה עצמו לא שייך כל אלו הציוויים.

רק שלפי דברינו צ"ע מ"ש הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ה, "נביא שהעיד לו נביא אחר שהוא נביא הרי הוא בחזקת נביא ואין זה השני צריך חקירה, שהרי משה רבינו העיד ליהושע והאמינו בו כל ישראל קודם שיעשה אות". ואיך דימה עדותו של משה לעדות נביא אחר?

ואולי אדרבה, מאחר שאנו מאמינים בכל נביא מצד ציוויו של משה א"כ הרי יש בו הכח של משה.



בענין אחיזת עינים

הרב משה כהן
בני ברק, אה"ק

כתב הרמב"ם בהל' עבודה זרה פי"א ה"ט: "האוחז את העינים ומדמה בפני הרואים שעשה מעשה תימהון והוא לא עשה הרי זה בכלל מעונן

ולוקה". ובהט"ו: "המכשף חייב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות מפני שלא עשה מעשה". ולכאורה יש פה סתירה בדברי הרמב"ם האם אוחז את העינים חייב מלקות או לא? ונאמרו בזה כמה הסברים:

הכס"מ מסביר דשני ההלכות מדברים באותו אדם, ובשניהם האוחז את העינים עושה מעשה (אמנם לא אותו מעשה תימהון), אלא שכל הלכה מדברת מדין שונה, מצד דין מעונן לוקה כמ"ש בה"ט ומצד דין מכשף אינו לוקה כמ"ש בהט"ו.

ומביא עוד הסבר דיש שני סוגי אוחז את העינים; (א) מראה דבר שאינו מטבע העולם (וזהו הפירוש מעשה תימהון), (ב) מראה דבר שהוא מטבע העולם כמו ללקוט קישואים.

הלח"מ דוחה את שני התשובות של הכס"מ ומסביר שיש שני סוגי אוחז את העינים; (א) כמו מעונן, שמראה לו ביד דברים העתידים לבא עליו, (ב) כמו כישוף שמראה שלוקט ואינו לוקט.

אמנם גם הסבר זה לא כ"כ פשוט דהרי הרמב"ם כתב בשניהם אותו לשון, ולא הזכיר מקרה שמראה לו ביד דברים העתידים, ובכלל למה הוא נקרא אוחז את העינים ומדמה שעשה מעשה תימהון?

ונראה לבאר בפשטות, דהנה מוכרחים לומר שמדובר בשני סוגי אחיזת עינים: מזה שכותב בשניהם לשון זה, וכדי להבין ההבדלים שביניהם צריך לדייק בלשון הרמב"ם שמשנה כמה מילים ביניהם, דבה"ט כותב "האוחז את העינים (במה?) ומדמה בפני הרואים שעשה מעשה תימהון והוא לא עשה". ז"א מדובר שעשה מעשה (שלכן מתחייב מלקות) והראה לאנשים כאילו מה שעשה (ז"א הפעולה שלו ולא הנפעל על ידיו) הוא תימהון. ואילו בהט"ו כותב "האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה". ז"א שהראה שנפעל משהו על ידיו אבל הוא לא עשה משהו בפועל בגשמיות במציאות, אבל לא מדובר פה אם

(1) ראה מה שכתב בכס"מ בסופו: "וה"ר יהושע מבני בניו של רבינו תירץ דאחיזת עינים דמעשה תמהון לחוד ואחיזת עינים דמכשף לחוד וזה לא ישיגנו אלא היודע בדברים ההם".

הוא עשה מעשה בידיו או לא (כי זה לא שייך לפה וגם לא משנה), ז"א החיוב של מכשף זה שפועל משהו במציאות העולם והחיוב של מעונן הוא כשהוא עושה מעשה תימהון בידיו.

ובכלל אפשר לומר שהפירוש מעשה תימהון הוא דבר יוצא מגדר הרגיל והטבע (אבל לא שבירת הטבע לגמרי, רק משהו שהבריות מתמיהים ע"ז) ואז חייב מלקות (ז"א דתימהון אינו כישוף), אבל אם עשה מעשה תימהון זה במציאות, אינו חייב כלום, ז"א כל האיסור הוא רק להראות לאחרים שכאלו עשה אבל אם עשה במציאות פטור מכלום.



הלכה ומנהג

מי שהטעה חברו עד שהכניס פירותיו לביתו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע חו"מ סי' שיט ס"א: "מי שהכניס פירותיו לבית חברו שלא מדעתו, או שהטעהו עד שהכניס פירותיו, והניחם והלך, יש לבעל הבית למכור לו מאותם הפירות כדי ליתן שכר הפועלים שמוציאין אותם ומשליכים אותם לשוק. ומדת חסידות הוא שיודיע לבית דין וישכירו במקצת דמיהם מקום, משום השבת אבידה לבעלים, אף על פי שלא עשה כהוגן. הגה. ויש אומרים דצריך להודיעו תחלה, ואם נאנסו לאחר שהודיעו, פטור". ומקורו במס' ב"מ (קא, ב) מעובדא דההוא גברא שהטעה את האישה עיין שם.

והנה המחבר אינו כותב שצריך להודיעו תחילה, והוא כדעת הרמב"ם הל' שכירות פ"ז ה"ז. אבל הרמ"א כותב שצריך להודיע תחילה ואם נאנסו לאחר שהודיעו פטור והוא כדעת הרא"ש והטור.

ועיין בשו"ע רבינו הלכות שאלה ושכירות וחסומה ס"ח: "מי שביקש מחבירו שישכיר לו חדרו להכניס בו פירותיו ולא רצה להשכיר לו והטעהו עד שהכניסם לחדרו שהבטיח לו איזה דבר וחזר בו כיון שעשה עמו שלא כהוגן להטעותו רשאי הוא לעשות עמו גם כן שלא כהוגן ליקח

מהפירות לשכור פועלים בדמיהם להשליכם ואפילו הוא חדר העומד לשכר שמשכירו לכל. ומכל מקום אחר שהשליכם לשוק צריך להודיע לבעל הפירות שיבא ויאסוף פירותיו מן השוק ומדת חסידות להודיע לבית דין קודם שישליכם לשוק והבית דין ישכרו ממקצת דמיהם איזה חדר אחר ופועלים להוליכם שמה משום מצות השבת אבדה לבעלים אף על פי שעשה שלא כהוגן".

והנה רבינו נקט כדעת הרמ"א שאחר שמשליכם בשוק צריך להודיע לבעל הפירות וכדעת הרא"ש והטור, ומ"מ הוא אינו מעתיק דברי הרמ"א והרא"ש שאם נאנסו לאחר שהודיעוהו פטור, ומשמעות דבריהם שאם נאנסו קודם שהודיעוהו ה"ה חייב.

והנראה לומר בדעת רבינו שמה שצריך הבעל הבית להודיע לבעל הפירות שיבא לאסוף פירותיו מן השוק לא הוה חיוב פרטי על הבעל הבית, כי אם שהוא חיוב על כל יהודי שיודע שפירות של פלוני מונחים בשוק שצריך להודיע הבעלים מזה טעם החיוב הוא משום השבת אבדה, וכמו שכותב הרמב"ם (והמחבר) "ומדת חסידות להודיע לבית דין קודם שישליכם לשוק והבית דין ישכרו ממקצת דמיהם איזה חדר אחר ופועלים להוליכם שמה משום מצות השבת אבדה לבעלים אע"פ שעשה שלא כהוגן".

והנה הרמב"ם כותב דין זה שהוא דבר השייך לבעל הבית, שעליו מוטל ענין זה של מידת חסידות כיון שהפירות נמצאים ברשותו ע"כ יש ענין של מידת חסידות להודיע לב"ד קודם שמשליכם לחוץ אבל במקום שכבר השליך אותו לחוץ אז יש מצוה של השבת אבדה על כל אחד ואחד להודיעם לבעל הפירות שפירותיו מונחים במקום שאינם משומרים, וע"כ לא הזכיר הרמב"ם חוב זה על הבעל הבית כיון שהוא חיוב על כל יחיד ויחיד.

ולפי זה אפילו אם נאנסו קודם שהודיע בעל הבית לבעל הפירות אין צריך לשלם מכיון שכל חיובו של בעל הבית הוא משום השבת אבדה ואין שום חיוב יתר על הבעל בית אע"פ שהוא השליך הפירות לחוץ, וכנראה רבינו מסופק על חיוב התשלומין אם נקטינן כהרמב"ם או כהרא"ש ע"כ הוא אינו מזכיר ענין התשלומין, אבל בנוגע לחיוב להודיע

סובר רבינו שגם הרא"ש וגם הרמב"ם מסכימים שצריך להודיעו עכ"פ משום החיוב של השבת אבידה לבעלים.

ועוד נראה לומר שרבינו מסתפק בכוונת הרא"ש, דהנה הב"ח כותב בפשיטות שדעת הרא"ש שאם לא הודיעו שהשליך לשוק ונאנסו חייב משום דינא דגרמי, אבל באמת יש מקום לומר שגם להרא"ש אינו חייב מדיני אדם משום דינא דגרמי מכיון שהוא השליכן לחוץ ברשות, ומשום זה לא מצינו שיאמר הרא"ש בפירוש שאם לא הודיעו שהוא חייב. וא"כ יש מקום לומר שדעת הרא"ש שאם לא הודיעו ונאנסו חייב רק בדיני שמים משום גרמא בנזיקין וע"כ כותב הרא"ש רק צד הפטור שאם הודיעו ואחר כך נאנסו "פטור" וכוונתו לומר שאז פטור אפילו מדיני שמים וא"כ אין שום מחלוקת בין הרא"ש להרמב"ם ואז נוכל לכוון דברי רבינו עם דברי הרמ"א והרא"ש.



בדין כוונה באמירת 'אחד' בק"ש ובדברי האג"מ בזה

הרב חיים רפופורט

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

איתא במסכת חגיגה (יב, ב): "אמר רבי יהודה, שני רקיעים הן, שנאמר הן לה' אלקיך השמים ושמי השמים. ריש לקיש אמר, שבעה, ואלו הן, וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות".

ובמס' ברכות (יג, ב): "תנו רבנן, שמע ישראל ה' אלקנו ה' אחד, עד כאן [פסוק ראשון לבדו] צריכה כוונת הלב, דברי רבי מאיר. אמר רבא, הלכה כרבי מאיר. תניא, סומכוס אומר, כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב, ובדלי"ת [ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולא רבע רוחותי]. אמר רב אשי, ובלבד שלא יחטוף בחי"ת [בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף בלא פתח, ואין זה כלום]. רבי ירמי' הוה יתיב קמי' דרבי [חייא בר אבא] חזייה דהוה מאריך טובא. אמר לי,

(1) וכ"ה ברמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"א; טוש"ע או"ח סי' סא סס"ה וסי' סג ס"ד.

כיון דאמליכתי' למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים [שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וארבע רוחותיה], תו לא צריכת".

וברמב"ם הלכות קריאת שמע פ"ב ה"ט: "וצריך להאריך בדל"ת של אחד כדי שימליכהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות, וצריך שלא יחטוף בחי"ת כדי שלא יהא כאומר אי חד". ובטור או"ח סי' סא: "וצריך להאריך בד' דאחד שיעור שיחשוב בלבו שהקב"ה הוא יחיד בעולמו למעלה ולמטה ובד' רוחות העולם. . ולא יחטוף בחי"ת שלא ימהר בה לקרותה בחטף שאין פירוש משמעותה בחטף שום דבר ולא יאריך באל"ף שלא יהא נראה כאי חד. יש מפרשים, מדקאמר ובלבד שלא יחטוף בחי"ת אלמא שצריך להאריך בה כשיעור שיחשוב בלבו שהוא יחיד בשמים ובארץ ובדלי"ת יחשוב שהוא יחיד בד' רוחות". ובשולחן ערוך או"ח שם ס"ו: "צריך להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ, שלזה רומז החטוטרות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם. ולא יאריך יותר מכשיעור זה". ושם ס"ח: "לא יחטוף בחי"ת ולא יאריך באל"ף".

והנה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ה סי' ה אות ב [בדין כוונה בפסוק ראשון של קריאת שמע] כתב, וז"ל: "ומש"כ כתר"ה שיתכווין [באמירת תיבת אחד] בכל שבעת הרקיעים, זה לא הוזכר בשום מקום, ואין להוסיף מעצמנו, אף אם לכו"ע ה' שבעה רקיעים. ובפרט שרבי יהודה בחגיגה דף י"ב ע"ב סבר שהם שניים, ובלשון הרמב"ם פ"ג מיסוה"ת כתב שהם תשעה², ועיין בהפירוש מה שתירץ³, ורב אחא בר יעקב שאמר עוד

(2) ברמב"ם שם ה"א: "הגלגלים הם הנקראים שמים ורקיע וזבול וערבות, והם תשעה גלגלים".

(3) שלא תהי' פלוגתא בין רב יהודה ובין ריש לקיש, וז"ל: "וכשתבונן תמצא שאין בין רב יהודה וריש לקיש מחלוקת, אלא שרב יהודה מנה השמים הנראים בלבד; וריש לקיש מנה השמים הנראים ומנה דברים רוחניים שהם למעלה מן השמים במדרגה וקרא לכל למעלה מהם שמים" וכמבואר מהסוגיא בחגיגה שם "שכל אלו הדברים שבחמשה רקיעים אלו [שדיבר מהם ריש לקיש] אינם דברים גשמיים כלל".

[וראה באו"א ערוך השולחן או"ח סי' תכו ס"ג (בביאור נוסח ברכת קידוש לבנה במס' סנהדרין מב, א): "לפיכך הרואה לבנה בחידושה מברך ברוך וכו' אשר במאמרו ברא שחקים וכו' ומה שקרא כאן לרקיע שחקים משום דאמרינן בחגיגה שחקים שבו ריחים

למעלה מראשי החיות⁴ ומשמע שלא פליגי עליו. וגם הא איכא גם למעלה מרקיעים ולמטה, ויש אחורי הכיפה דד' רוחות, שאסור וגם לא שייך להסתכל בזה⁵, וצריך לכווין שגם שם ליכא אלא ה' אחד, לכן אסור לחשוב ז' רקיעים אלא סתם למעלה ולמטה. וברמב"ם פ"ב מק"ש ה"ט שנקט בשמים ובארץ, וכן בש"ע סעיף ו' וכן בטור בלשון הי"מ, נראה משום דהשמים סתם קאי על כל מה שלמעלה, ובארץ סתם על כל מה שלמטה. אבל כשיאמר מספר ז' רקיעים הוא למגרע". עד כאן לשון האגרות משה.

ויש להעיר על דבריו:

(א) מ"ש שהכוונה לשבעה רקיעים "לא הוזכר בשום מקום" - תמוה, כי בסמ"ק מצוה קד כתב: "וצריך להאריך בדלת של אחד שיעור כדי שימליכיהו בשבעה רקיעים ובארץ ובארבע רוחות העולם", ובבית יוסף, בהלכות קריאת שמע (על דברי הטור או"ח שם), ובדרכי משה (שם אות ב) כתבו בשם הסמ"ק, וז"ל: "צריך לכוין באל"ף שהוא אחד ובחית"ת שהוא יחיד בשבעה רקיעים ובארץ הרי ח' והדל"ת רמז לארבע רוחות". הרי שהוזכר להדיא שיכווין לשבעה רקיעים!

ועד"ז נמצא בכמה ראשונים ובדברי הפוסקים באו"ח שם. ראה, לדוגמא, שו"ע אדה"ז או"ח שם ס"ו: "וגם לא יחטוף בחית"ת, אלא יאריך בה קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ ששבעה רקיעים והארץ כמנין חית"ת". ובערוך השולחן או"ח שם ס"ג: "ובחית"ת צריך להאריך

עומדות וטוחנות מן לצדיקים, אמנם רב יהודה שאומר מימרא זו דברכת הלבנה בסנהדרין ס"ל בחגיגה שם דשני רקיעין הן שמים ושמי השמים, ואפשר שהשנים הם רקיע ושחקים; וכוונתו, דאף דפשיטא שיש שבעה רקיעים מ"מ נכללים בשנים דבתנ"ך לא מצינו רק אלו שני השמות על הרקיעים רקיע ושחקים".

(4) בסוגיא דחגיגה שם (יג, רע"א): "ואמר רב אחא בר יעקב, עוד רקיע אחד יש למעלה מראשי החיות, דכתיב (יחזקאל א, כב) ודמות על ראשי החי' רקיע כעין הקרח הנורא". ובהמשך הגמרא שם: "עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר, שכן כתוב בספר בן סירא, במופלא ממך [במובדל ומופרש ממך, שלא רצה הקדוש ברוך הוא לגלות לך] אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, כמה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות".

(5) במשנה חגיגה יא, ב: "כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה [מרקיע שעל ראשי החיות ו]מה למטה [מהן], מה לפניו, ומה לאחור".

קצת כדי שימליך הקב"ה בשמים ובארץ . . ולזה רומז החטוטרות שבגג החי"ת, כלומר, חי הוא ברומו של עולם, ויש שבעה רקיעים ועם הארץ הם שמנה ומרומז בחי"ת".

ודברי האגרות משה צע"ג.

(ב) בנוסף למה שמצינו כו"כ פעמים במאמרי חז"ל שנקטו שישנם "שבעה רקיעים", מצינו גם בכ"מ בענינים הנוגעים להלכה ולמעשה (דקיי"ל או עכ"פ) שנוהגים כמ"ד שבעה רקיעים הם, ומהם:

(א) בהלכות ציצית: "הפוחת לא יפחות משבע, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה; הפוחת לא יפחות משבע כנגד שבעה רקיעים, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה כנגד שבעה רקיעין ושהה אורין שביניהם" (מנחות לט, א. וראה רמב"ם הל' ציצית פ"א ה"ח ובטושו"ע או"ח סי' יא סי"ד. ובשו"ע אדה"ז שם סכ"ז: "תקנו חכמים שלא לפחות מלכרוך ז' חוליות כנגד ז' רקיעים, שהתכלת דומה לרקיע".

(ב) בהלכות קדיש: "כתוב בסדור רב עמרם ז"ל ואומר יתברך אמן ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתקלס שמי' דקודשא בריך הוא . . ולא נהגו עתה לומר אמן אחר יתברך . . וכתב עוד ויתקלס יש נוהגין שלא לאומרו, ונותנין טעם לדבריהם, שחייב אדם לומר שבעה דברים בשבחו של הקב"ה כנגד שבעה רקיעים וכיון שאמר יתברך ואלו הששה הרי שבעה" (טור או"ח סי' נו).

(ג) בהלכות תפלת שמונה עשרה: "[ברכה] חמישית השיבנו . . ויש בה ט"ו תיבות . . וגדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד ומן הארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה ועוביו של רקיע מהלך ת"ק שנה וכן כל אור שבין רקיע לרקיע נמצא שבעה אורים ושבעה רקיעים ולמעלה מהם כסא הכבוד שהתשובה מגעת שם, הרי ט"ו" (טור או"ח סי' קטו).

(ד) בהלכות הברלה: "אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, הפוחת לא יפחות משלש, והמוסיף לא יוסיף על שבע" (פסחים קג, סע"ב);

(6) ולהעיר גם ממ"ש בחדא"ג מהרש"א עמ"ס ברכות שם: "גם בזאת הכוונה של רמז האותיות שהוא אחד בשבעה רקיעים ובארץ שהם שמונה ובוד' רוחות שהוא הד' הרי תמליכהו על כל בריאת העולם שנכללו בששה קצוות אלו ותו לא צריכת".

"ומסתמא או ג' או ז' תיקנו כנגד שום דבר שלא לפחות או להוסיף כדאמר בהתכלת לא יפחות מז' כנגד ז' רקיעים והמוסיף לא יוסיף על י"ג כנגד ז' רקיעים וששה אוירים" (שם קד, רע"א, תוד"ה ומר). ובשו"ע אדה"ז סי' תעג ס"ט: "ומי שרוצה להוסיף בהבדלות יכול להוסיף עד שבעה כנגד שבעה רקיעים".

(ה) בהלכות ליל הסדר: תנן (פסחים קטז, ב - בנוסח 'ההגדה') "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה-ה". וכתבו התוס' (פסחים שם, סע"א) ד"ה לפיכך: "י"א שבע הודאות ולא יותר כנגד ז' רקיעים". [אבל במרדכי עמ"ס פסחים שם: "יש שבע הודאות כנגד ז' רקיעים ויש שמוסיפין לומר לקלס וא"כ [הוין] שמונה הודאות, והשמיני כנגד רקיע של החיות]. וראה תוס' יו"ט פסחים פ"י מ"ה. ובספר לחם שמים להיעב"ץ שם: "דלא אמרינן הודאות אלא כנגד השבעה שידועים ומפורסמים, אבל האחרים אינם ידועים ולא כ"כ מוסכמים".

(ו) בהלכות יום הכיפורים (או"ח סי' תרכג ס"ו): "בסוף הסליחות אומרים ז' פעמים ה' הוא האלקים". ובבית יוסף או"ח סי' תרכד בשם הסמ"ג: "ואחר כך שבע פעמים ה' הוא האלקים לפי שהשכינה עולה למעלה משבעה רקיעים" ובשם הסמ"ק: "בליל מוצאי יוהכ"פ שרגילין לומר ה' הוא האלקים שבע פעמים. . לסימן סילוק שכינה שמסתלקת ועולה עד רקיע שביעי". ובשו"ע אדה"ז שם ס"י (מלבוש שם ס"ה): "ואח"כ אומרים שבע פעמים ה' הוא האלקים ללוות השכינה שתעלה ותסתלק עכשיו למעלה משבעה רקיעים, שבעת התפלה היתה השכינה שרוי' בינינו ועכשיו תעלה למקומה".

ובאו"ח סי' סא ס"ב: "ה' הוא האלקים שאומרים אותו ביום כפור בתפלת נעילה ז' פעמים, מנהג כשר הוא" ומקורו בתוד"ה פסוקא פסוקא - ברכות (לד, א): "מה שאומרים ה' הוא האלקים ז' פעמים ביוהכ"פ ויום ערבה כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז' מנהג כשר הוא".

ג) מ"ש באג"מ להעיר מזה שהרמב"ם מנה תשעה רקיעים, הנה הרמב"ם לשיטתו אזיל דס"ל שהרקיעים שמנו חז"ל הם הגלגלים, ואינו חולק על מנין שבעה שבדברי חז"ל וכמו שביאר הרמב"ם בעצמו בספרו מורה נבוכים ח"א פ"ע: "בדברי חכמינו ז"ל הנכפלים בכל מקום שהם שבע רקיעים ושערבות והוא העליון המקיף הכל, ולא תרחיק היותם מונים הרקיעים שבע ואם הם יותר, כי פעמים ימנה הכדור אחד ואע"פ שבו גלגלים הרבה, כמו שהוא מבואר למעיינים בענין זה, וכמו שאבאר⁸".

ושם ח"ב ריש פ"ט ביאר שבאמת גם רבי יהודה שאמר שני רקיעים הן אינו חולק על המציאות במספר הגלגלים, וז"ל: "כבר בארנו לך שמספר הגלגלים לא דוקדק בזמן אריסטו, ושהמונים הגלגלים בזמנו תשעה, אמנם מנו הכדור האחד הכולל גלגלים רבים וחשבוהו לאחד, כמו שהתבאר למי שעיין בחכמת התכונה, ולזה לא תרחיק עוד מאמר קצת החכמים שני רקיעים הם, שנאמר הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים, כי אומר זה המאמר מנה כדור הכוכבים כולם אחד, ר"ל הגלגלים אשר בהם כוכבים, ומנה כדור הגלגל המקיף אשר אין כוכבים בו כדור שני ואמר שני רקיעים הם"⁹.

7) ראה מאמר 'דרכי משה' למהר"ן חיות (נדפס בכל כתבי מהר"ן חיות ח"א) עמ' תמ. ועוד.

8) בתרגום מו"נ שנדמ"ח מתרגם כך: "לשון החכמים ז"ל, החזור ונשנה בכל מקום, הוא שהם שבעה רקיעים, ושערבות הוא העליון המקיף את הכול. ואל תגנה שהם היו מונים שבעה רקיעים, אף שהם רבים יותר, כי יש מונים כדור אחד אף שיש בו מספר גלגלים, כפי שברור למעיינים בעניין זה, וכפי שעוד אסביר".

9) בתרגום מו"נ שנדמ"ח מתרגם כך: "כבר הבהרנו לך שמספר הגלגלים לא התברר אל-נכון בימי אריסטו, וכי אלה אשר בזמנו מנו תשעה גלגלים, מנו כדור אחד המכיל מספר גלגלים, כפי שברור למעיין בחוכמת התכונה. לכן גם אל תחשוב למגונה את דבריו של אחד החכמים ז"ל, שני רקיעים הם שנאמר הן לה' אלקיך השמים ושמי השמים, כי מי שאמר דברים אלה מנה את כדור הכוכבים כולם בתור כדור אחד, כלומר את הגלגלים שיש בהם כוכבים, ומנה בתור כדור שני את הגלגל המקיף, אשר אין בו כוכב. לכן הוא אומר שני רקיעים הם".

הרי מבואר שלדעת הרמב"ם אין מחלוקת כלל בין חז"ל במנין הרקיעים (=הגלגלים) וכל המספרים שנאמרו ונשנו בזה הולכים אל מקום אחד ורק 'משמעות דורשין' הוא דאיכא בינייהו¹⁰.

ולא באתי אלא להעיר.



טלטול גרף של רעי

הרב יעקב זכריה קלויזנר
ציריך, שווייץ

כתב הטור (סי' שח סל"ה): "אף ע"פ שמותר להוציא גרף של רעי, אסור להחזירו אלא א"כ נתן לתוכו מים". והבית יוסף מביא את רבינו ירוחם שסובר כשהוא מחזירו פירוש כשמחזירו לצורך להוציא בו צואה או מי רגלים דאל"כ אסור לטלטלו שלא לצורך אפי' יש בתוכו מים דלא אמרו כיכר ותינוק רק לגבי מת.

אמנם מביא הב"י ממהר"י אבוהב שהרא"ש לא חילק בזה, שכשאמרו כיכר ותינוק במת היינו לפי שבכל אופן אסור לטלטלו אבל כאן התירו גרף של רעי שהיה מאוס בעיניו להוציאו לאשפה, ואם לא יתירו לו את החזרה ע"י נתינת המים לא יוציאנו כדי שלא יפסיד את כליו כשיוציאם לאשפה ויניחם.

והקשה הרשב"א מה מועיל בנתינת מים לתוכו, והלא אותם המים כגרף הם ואינם ראויים לכלום והיאך יטלטל הכלי המאוס מחמתן והמים חזרו להיות כעביט? ומתריך הרשב"א שחזו לבהמות.

(10) ויש להעיר ממ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' ב (אלף שע"ה) על מ"ש הרמב"ם שם ה"ה: "מספר כל הגלגלים המקיפין את כל העולם שמונה עשר" - "דע כי ז' רקיעים שמנו רז"ל הם חוץ מג' אחרים שיש למעלה מהם וזה כי לז' כוכבי לכת ז' רקיעים ורקיע אשר בו קבועים כל שאר הכוכבים ורקיע תשיעי הוא המקיף את כולם וכולם בתוכו כגרגיר חרדל והוא המקיף ממזרח למערב ומוליד עמו כל שאר הגלגלים ממזרח למערב והגלגל העשירי הוא גלגל השכל אשר בו כסא הכבוד וכמו שאתה צריך להודות שיש יותר מז' אפשר שיש יותר מעשרה כפי החכמה ולא מנו אלא אותם שיש בהם כוכבים או משמשים ואותם ח' היתרים אין בהם כוכבים ולא משמשים".

והב"ח שואל למה אסור להחזירו בלא מים הלא קיימא לן דמוקצה מחמת מאוס שרי אפילו בנר של חרס ובדנפט דמסריח ומ"ש עביט דאסור? וי"ל דבנדוד לא התירו אלא משום דחזי לכסויי ביה מנא כדאיתא בפרק כירה, אבל עביט של מי רגלים לא חזי לכסות ביה מנא.

והמגן אברהם כותב בסי' שח ס"ק ה' "ואסור להחזירו דמאוס כ"כ דלא חזי אפי' לכסות ב' מנא עס"י רע"ב ואפי' דבעודו בידיו מותר להחזירו". ופסק אדה"ז כהב"ח והמג"א.

וכתב על זה הנתיב חיים דכשאין בעביט ובגרף מים אין עליו תורת כלי וע"י שנותן בתוכו מים נעשה כלי.

וכן בקרבן נתנאל בריש פרק מטילין כביצה כתב טעם אחר לדברי הרא"ש דכשיש בו מים לא מאיס וחשוב כלי ליתן בו מים לבהמתו.

ושואל ע"כ התהלה לדוד: "ודבריו אינם מובנים לי דאם היה ריקן ביה"ש ולא הי' בו מים לבהמתו נימא מיגו דאיתקצאי לביה"ש וכו', דומיא דכלים המוקצים שנשברו במ"א סקי"ט עמ"ש סק"ז (ואפשר דהוי כגמרו בידי אדם) ובל"ז קשה לדעת הק"נ דאפילו אין בו מים נימא הואיל וחזי ליתן בו מים". ולכן התהלה לדוד מפרש את דברי הרא"ש משום דהתירו סופן משום תחילתן ולא התירו אלא חזרה, ומשום דחיישינן שלא יוציא אם לא יוכל להחזיר לכן מותר להחזיר.

ולכאורה אפשר לתרץ את דברי הקרבן נתנאל עפ"מ"ש המחבר בסי' שח ס"ז "צרורות או אבנים אע"פ שראוים לכסות בהם כלי אסור לטלטלם" וכותב הרמ"א דכל דבר שאינו כלי כלל אסור לטלטלו אפי' לצורך גופו כ"ש לצורך מקומו. וע"ז כותב המ"א בס"ק יט "כלים המוקצים שנשברו בשבת אע"ג שעכשיו אין מוקצים אסורים" ומבאר הלבושי שרד בס"ק כט דהיינו לפי דאמרינן מיגו דאיתקצאי, משמע שבמוקצה מחמת גופו אומרים מיגו דאיתקצאי.

משא"כ בגרף של רעי יש עליו תמיד תורת כלי, אלא שהוא מאוס כ"כ שלא משתמשים בו אפי' לכסות בו כלים כמ"ש הנתיב חיים. וממילא אין זה ממש מוקצה מחמת גופו, רק דומה למוקצה מחמת גופו, ולכן ברגע שנתן בתוך הכלי מים יורדת הסיבה שהוא מאוס וממילא זה חוזר להיות כלי ולא אומרים מיגו דאיתקצאי.

וגם לפי השאלה השנייה של התהלה לדוד אולי אפשר לתרץ את השאלה הראשונה שזה שאנחנו לא אומרים שאולי זה ראוי להיות כלי למים עבור בהמות בגלל שאין דרך להשתמש בעביט ובגרף כדי לתת מים לבהמות אלא המים שבתוך הגרף והעביט ראויים לבהמה, ולכן א"א לומר שהכלי ראוי לתת בו מים לבהמה כי מדובר על המים ולא על הכלי. ומובן השאלה הראשונה ולא אומרים מיגו דאיתקצאי כי אפשר לאחסן שם מים עבור בהמות אבל זה לא דרך העולם ומצד שני זה כ"כ מאוס שזה דומה למוקצה מחמת גופו אבל לא עד כדי כך שאומרים מיגו דאיתקצאי, ודו"ק.



הולכת תינוק בשבת ע"י נכרי [גליון]

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון תתקסב (עמ' 119) העיר הרב מ.פ. שי' בקשר לאמירה לנכרי לשאת את התינוק לבית הכנסת.

ועל זה השבתי בגליון תתקסג (עמ' 203), שלפום ריהטא נראה, שכמה מהדברים האמורים שם הם הררים התלויים על בלי מה, וציינתי לכמה הלכות בשו"ע"ר בזה.

שוב השיב לדברי הרב מ.פ. שי' בגליון תתסד (עמ' 69), ועוד השיב על זה הרב מ.מ.א. שי' (שם עמ' 75), ומתוכן דבריהם למדתי כי הציונים שציינתי לא הספיקו די הצורך, וההכרח לפרטם יותר. לצורך זה אעתיק את דברי הנ"ל, בהוספת ביאור הדברים, מה שנלענ"ד ברור:

(א) בשו"ע"ר סי' שלא ס"ח מבואר, שאפילו לעשות ברית מילה בביכנ"ס יש אוסרים להוציא התינוק ע"י נכרי דרך כרמלית "שאין בהוצאה זו צורך מצוה". ואפילו לדעת המתירים, אין ללמוד מכאן היתר להולכת תינוק לבית הכנסת כדי שתוכל האם להיות בביהכנ"ס בעת התפלות, שהרי יש מקום לומר שעריכת ברית מילה בבית הכנסת "משום ברב עם הדרת מלך", היא יותר צורך מצוה מאשר הליכת השליחה לביהכנ"ס בשבת. ועל אחת כמה וכמה שאין מכאן הוכחה להתיר גם החזרת התינוק מבית הכנסת לבית, שהרי יכולה האם והתינוק להשאר

בבית הכנסת עד הערב. והרי גם בהבאת אוכל לסעודה לא התיר בשוע"ר (סי' שכה סט"ז) אלא במאכלים "שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת", וגם בזה לא התיר רק באופן של "יש שלמדו עליהם זכות". כך שאין היתר זה ברור כלל לענ"ד, אפילו בכרמלית ודאי.

(ב) בשוע"ר שם ובסי' שמז ס"ז מבואר - שאין שום היתר לומר שהנכרי יכול לעשות בלי הנחה ברה"ר ויהי' רק שבות דשבות, ולכן אסרו שם ושם. ואפילו לדעת המתיר בכרמלית, לא התירו אלא שהנכרי יוציא מהבית ויתן לידי האשה העומדת בחוץ, ובסמוך לביהכ"נ יקח הנכרי את התינוק מהאשה ויכניסו לביהכ"נ. ומדוע לא יעץ בשוע"ר שהנכרי יקח את התינוק מהבית לביהכ"נ, באופן שאפילו ברה"ר אינו אסור מה"ת (כמבואר בסי' שמז ס"ח), ומכ"ש בכרמלית! ? ומה יועיל לנו מה שנמצא היתר זה אצל איזה מרבני דורותינו, הרי עכ"פ בשוע"ר ברור שאינו סובר היתר כזה, מאיזה טעם שיהי'.

ומכ"ש ברה"ר ממש, שמבואר בשוע"ר סי' שלא ס"ז "ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה... האיזמל... להביאו דרך רשות הרבים גמורה, לא יאמר לנכרי לעשותו" (ואח"כ מביא יש מתירים במילה שהיא עצמה דוחה שבת). ולא נזכרה כלל סברה כזו, לומר שהבאת האיזמל מרה"י לרה"י דרך רה"ר איסורו רק מד"ס (כמבואר בסי' שמז ס"ח).

ועד"ז בשאר המלאכות דאורייתא, שאסורה אמירה לנכרי אפילו במקום מצוה, מעולם לא שמענו להתיר מטעם שהנכרי יכול לעשות מלאכה זו שלא כדרכה, שאינה אסורה אלא מד"ס (כמבואר בסי' שא ס"ב). אף שכשאומר לו בפירוש לעשות בשינוי מותר מטעם שבות דשבות במקום מצוה (כמבואר בשוע"ר סי' שמ ס"ב).

אלא ודאי עיקר הטעם הוא, כי בדרך כלל כן יעצור הנכרי בדרכו ברה"ר. ואף שבמקום שהנכרי יכול לעשות זאת באופן של היתר התירו (בשוע"ר סי' רעו ס"ט, וסי' שז סט"ז), הרי זהו דוקא כשיכול לעשותו באופן של היתר לגמרי, משא"כ כשהוא יכול לעשותו באופן האסור מד"ס, לא מצינו שיתיר בשוע"ר מטעם זה במקום מצוה.

(ג) מפורש בשוע"ר (סי' שנו ס"ז) ש"בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא" כל הרחובות הם רה"ר גמורה, שאין צוה"פ מועלת בהם כלל. והרי כן מבואר

ברש"י ותוס' (בדעת בה"ג) ורא"ש ושאר הפוסקים הסוברים כן, שצריך רק שתהי' עיר שמצויין בה ששים רבוא.

ואף שבכמה מקומות בשוע"ר (סי' שסג סמ"ב וסמ"ד, וסי' שצב ס"א, וקו"א סי' שמה ס"ק ב ד"ה והיינו) כתב "ששים רבוא בוקעים במבוי זה". הרי כן הוא גם ברש"י עצמו (שהוא מקור שיטה זו), שבתחלה כתב (עירובין ו, א ד"ה רשות הרבים) "עיר שמצויין בה ששים רבוא", ואח"כ כתב בהמשך לזה (שם ו, ב ד"ה ירושלים) "יש בה דריסת ששים רבוא ורחב שש עשרה אמה". ולכן יש רבים המפרשים שגם כאן הכוונה, כפי שכתב בעת התרומה (סי' ריד) "שולטין בה ששים רבוא", דהיינו שגרים בעיר הזאת ששים רבוא והרחוב פתוח לכולם. וגם בשוע"ר נראה שזהו פירוש המלים "בוקעים בו", וכדלקמן ס"ד. ובהכרח לפרש כן גם מ"ש בסי' שמה ס"א ו"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי המדבר אינו רשות הרבים", שהכוונה היא שעוברים בו - בכל העיר, וכמו שמסיים "כדגלי המדבר" ששם עברו כל יום ששים רבוא בכל המחנה, ולא ברשות הרבים שבו.

שוב ראיתי שר"ת ור"י (עירובין ו, א ד"ה כיצד) דנים בזה: "וקשה לר"ת דבשבת בפ' הזורק אמר דעגלות הוו תחתיהן וביניהן רה"ר, ותחתיהן לא היו ס' רבוא. ואומר ר"י דמ"מ דרכן היה לצאת ולבא באותו דרך". ופירושו הפשוט של תירוץ ר"י הוא, שכיון שהיא "עיר שמצויין בה ששים רבוא", וכיון שדרכן של בני העיר לצאת ולבוא באותו דרך, הוי רה"ר אף להסוברים שצריך ס' רבוא בעיר.

וכבר ביארתי (דובר שלום לסי' שמה ס"א), שאין הדבר במציאות כלל שיעברו ששים רבוא ביום אחד ברה"ר שרחבו ט"ז אמה, שהרי בכל המעת לעת יש רק 84 אלף שניות. וכיון שהולכים ברה"ר רק ביום ולא בלילה (כדמוכח מהלכות נרות חנוכה ועוד), הרי במשך י"ב שעות היום יש רק 42 אלף שניות. וכדי שיעברו ששים רבוא ברה"ר שרחבו ט"ז אמות, אי אפשר הדבר אלא אם כן יעברו כל שניה 15 איש, והיינו ע"י שמצטופפים כולם יחד ב15 שורות בתוך 16 אמה, וכולם רצים כל היום באופן של מרתון, באופן שכל שניה יעברו 15 איש. וזה הרי לא מציאותי כלל.

ויתירה מזו מבואר בגמרא (שבת ו, א) ושוע"ר (סי' שמה סי"א): איזו היא רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה. והרי מבואר בגמרא (שם) ושוע"ר (שם סכ"א) שבשווקים אלו יש גם אצטבאות שיושבים שם הסוחרים, וא"כ נצטרך לפרש שמרתון זה של ס' רבוא אנשים הרצים הוא רק "במקום פנוי שבין העמודים", שיש לו דין רה"ר כמבואר שם ושם. ואיך זה אפשר לפרש זאת כן, הרי אין זה במציאות כלל.

ובפרט לפי המבואר בשוע"ר שם: "איזו היא רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה", הרי מדובר בשוק, שגם ארכו אינו עולה על ט"ז אמה, ובמרוכב זה של ט"ז אמה על ט"ז אמה יש גם אצטבאות למכירה, ומכל מקום נצטרך בהכרח לומר, שבין האצטבאות רצים 600 אלף איש במשך כל היום, כך שעוברים ברה"ר זה 15 איש כל שניה ושניה במשך כל היום כולו. והרי גם אם יתאספו כל חכמי אתונה לא יוכלו להמציא אפשריות כזאת בעולם הזה, אלא אם כן מדובר במלאכים, וכמו שאנו אומרים בונתנה תוקף "מלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון".

ומה הם אם כן כל דיני רה"ר המלאים בש"ס ופוסקים? ובהכרח נצטרך לומר שכל ההלכות האלו הלכתא למשיחא, שמעולם היתה ולא תהיה אפשריות מציאות כזאת בעוה"ז. אז מה הם אם כן כל הדיונים האלו בשוע"ר? ובלשון אדה"ז בסדר הכנסת שבת: "ועוד יש פליאות עצומות מהחוש על דעת זו".

אלא על כרחך, שגם לדעה זו שצריך ס' רבוא, הכוונה היא שצריך שיהיו ס' רבוא בעיר הזאת, ואזי כל הרחובות שבה הם רה"ר מה"ת.

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

ואף שבתחלת דבריו בסי' שמה סי"א כותב "דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה", הרי הוסיף לכתוב על זה "וכן מבואות רחבים ט"ז אמה המפולשים מרחוב לרחוב או מרחובות לדרכים הרחבים ט"ז אמה הן רשות הרבים גמורה". והיינו כמפורש בכרייתא שם (שבת ו, א): "ואיזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה".

ואף שבסי' שסד מבואר החילוק בין מבוי המפולש שמועיל בו צורת הפתח לבין רה"ר גמורה שלא מועיל בה צורת הפתח, הרי פירש זאת בשוע"ר שם ס"א: "מבוי המפולש בשני ראשיו לרה"ר והוא עצמו אינו רה"ר, כגון שאין רבים בוקעין בו". והיינו שהחילוק בין מבוי המפולש שהוא רה"ר גמורה לבין מבוי המפולש שהוא עצמו אינו רה"ר, שאם רבים בוקעין בו הוא רה"ר גמורה ואם אין רבים בוקעין בו שהוא עצמו אינו רה"ר.

ודבר זה צריך תלמוד, הרי כאן לא מדובר בשיטת הסוכרים שצריך ס' רבוא, א"כ כמה אנשים צריכים לעבור במבוי מפולש זה כדי שיהי' רה"ר גמורה, ומתי חשוב שאין רבים בוקעין בו? אלא ודאי הדבר פשוט שמחלק בין מבוי המפולש שעשוי שכל בני העיר ילכו בו, לבין מבוי המפולש שעשוי שרבים הדרים במבוי זה יעברו בו. וכעין שיש חילוק בין כל הרחובות של העיר שעשויים לכל בני העיר, לבין מה שמכונה Alleyway שהיא סימטה העשויה רק לדרים בסימטה זו. וכבר בארתי זאת בדברי שלום לסי' שמה סי"א.

נמצאנו למדים מהלכה זו, שכמעט כל הרחובות שבעיירות הגדולות שלנו חשובים "מבוי המפולש שהיא רה"ר גמורה", ואע"פ אין "השערים מכוונים זה כנגד זה" (למעט מה שמכונה Alleyway).

ועוד נמצאנו למדים מזה פירושו של "רבים בוקעין בו", דהיינו שהוא עשוי על מנת שכל בני העיר יוכלו לעבור שם, אף שלפועל אין כל בני העיר עוברים במבוי זה עצמו. ועד"ז בכל עשרות המקומות שמוזכר בשוע"ר "רבים בוקעין בו", אין הכוונה שלמעשה כל בני העיר עוברים במבוי זה, כי אם שהמבוי עשוי עבור כל בני העיר, כמו כל הרחובות שבעיירות שלנו. וא"כ מובן שזהו גם הפירוש במ"ש ס' רבוא בוקעין בו", שהפירוש הוא שיש בעיר הזאת ס' רבוא, ומבוי זה עשוי עבור כל בני העיר שיוכלו לעבור בו.

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

ואף שכאן כותב כי "נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם", הרי לא כתב כאן אלא ש"אין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו".

וכד מעיינין שפיר חזינן, כי: א. ברוב הלכות עירובין לא מוזכרת שיטה זו כלל בשוע"ר, אלא מחלק בין דין רה"ר שאסור לבין דין כרמלית שהתירו. ב. גם במקומות שהביא דעה זו, הנה ברוב המקומות לא הכריע כלל לומר שהמנהג כהמקילין (לדוגמה ראה סי' שסד, שפוסק שלא מהני צורת הפתח במבוי המפולש שהיא רה"ר, ומסיים בס"ד: "וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה", ולא כתב שנוהגין לסמוך על דעה זו. ועד"ז סי' שא סל"ח, וסי' שג סכ"ג, וסי' שז סכ"ז, וסי' שכה ס"ד, וסי' שלה ס"א, וסי' שלח ס"ה, וסי' שנו ס"ז, וסי' שסג סמ"ב). ג. אמנם יש הלכות מסויימות שכותב בהן שנהגו להקל על פי שיטה זו (לדוגמה ראה סי' רנב סי"ח: "בזמן הזה שפשט המנהג כהאומרין שעכשיו אין לנו רה"ר גמורה אלא כרמלית כמו שיתבאר בסי' שמ"ה, אין איסור כלל לצאת סמוך לחשכה אפילו בחפץ שבידו". ועד"ז שם ס"כ, סי' רסו סי"ג, סי' שצב ס"א, וסי' תד ס"ב).

וכיון שעיקר דיונו כאן הוא בהלכה של הוצאה ע"י נכרי במקום מצוה, נתבארה הלכה זו בסי' שכה ס"ד: "כגון להוציא חמץ מביתו בפסח כמו שיתבאר בסי' תמ"ד, מפני שהשליחות ע"י נכרי הוא שבות. ועכשיו שיש אומרים שאין לנו רה"ר אלא כרמלית כמ"ש בסי' שמ"ה הוא שבות דשבות והתירוהו לצורך מצוה".

אמנם בסי' תמד ס"י עצמו, נכתבה הלכה זו רק לענין כרמלית: "וכל זה כשהנכרי מוציאו דרך רשות הרבים שאסור לטלטל בו מן התורה, אבל אם הוא מוציאו דרך כרמלית שאין איסורו אלא מדברי סופרים מותר". וכן בסי' שכה סט"ז: "לומר לנכרי להביא שכר או שאר דברים שהם צורך השבת דרך כרמלית". ועד"ז בסי' שלא ס"ח: "להוציא התינוק מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית או חצר שאינה מעורבת". ולא הזכיר בכל אלו כלל ש"א שאין לנו רה"ר בזה"ז.

ומה שהזכיר דעה זו בסי' שכה ס"ד לענין שבות דשבות במקום מצוה, הרי עיקר דיונו התם הוא לענין נכרי אלם או מפני דרכי שלום, שכותב שיש להקל בהם, ולומד זאת מדין שבות דשבות במקום מצוה, שיש אומרים שאין לנו רה"ר אלא כרמלית. היינו שלענין שבות דשבות במקום

מצוה הביא רק דעת היש אומרים, ולענין אלם ודרכי שלום מסיק שיש להקל.

ואף שבכמה מקומות מבואר בשוע"ר, שכיון שיש דעה המתרת "יש לסמוך על דבריו להקל ע"י נכרי" (ראה סי' רעט ס"ה, וסי' שיד סי"ז, וסי' תקו ס"ג). היינו רק במקומות שיש דעה המתרת גם לישראל לעשות לכתחלה, אזי סומכין על דעה זו לענין אמירה לנכרי; משא"כ בנד"ד, שאין דעה המתרת לישראל אלא מה"ת, אבל מד"ס בודאי אסור לטלטל מהרחוב לבית לכל הדעות, בזה לא מסיק בשוע"ר שיש לסמוך על דעת הסוברים שאין לנו רה"ר בזה"ז.

(ו) בצמח צדק (חידושים לג, ד) - שדן אודות העיירה ליובאוויטש, כותב "הוה ליה רה"ר להפוסקים דלא בעינן בקיעת ששים רבוא", ונראה מדבריו שם שמטעם זה לא רצה לעשות עירוב בליובאוויטש. והוא עפ"י המובא לעיל משוע"ר סי' שסד ס"ד, שרק י"א אומרים שעכשיו אין לנו רה"ר גמורה, אבל אינו מסיק שנהגו לסמוך על דעה זו לענין צורת הפתח [וכל הדיון בצ"צ שם הוא רק לענין שיהיו שני הראשין מפולשין לרה"ר. ופלא שאינו מביא כלל מה שהובא בזה לענין משוע"ר סי' שמה סי"א וסי' שסד ס"א. וכבר דנו במקומות רבים, מה שלפעמים דן בצ"צ בהלכה מסויימת, ואינו מביא דברי שוע"ר בזה. ואכ"מ בזה].

ומכ"ש בזמנינו אלו, שבהרבה עיירות הגדולות יש בהם ס' רבוא, ולפי האמור לעיל כולם יודו בזה שהרחובות שלהם הם רה"ר גמורה, וא"כ אין להקל לומר בהם לנכרי לטלטל התינוק מטעם שבות דשבות במקום מצוה.

אלא שבזה כבר פסק בשוע"ר סי' רעו, שיש מתירים לומר לנכרי אפילו לעשות מלאכה גמורה במקום מצוה, ומסיים: "שאין למחות בהמקילין, שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים".



בענין הנ"ל

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מייערס
 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקסב (עמ' 119) כתב הרב מ.פ. שי' להלכה ולא למעשה ששלושה שצריכה להיות בבית חב"ד בשבת וב"ה יש לה תינוק ואי אפשר לה לעזבו בבית וא"א לו לילך ברגליו לבית חב"ד שמותר לה לומר לנכרי

שיוליך את התינוק (בעגלה וכדו') במקום שאין עירוב, ואחד מטעמים להיתר הי' משום שבות דשבות, שאמירה לנכרי אסורה רק משום שבות, ובזה"ז שאין לנו רשות הרבים דאורייתא (ע"פ דברי אדמו"ר הזקן בשלחנו סי' שמה סי"א וכדלקמן) הוי שבות דשבות, עכת"ד.

ובגליון תתקסג (עמ' 203) השיג הרב ש.ד.ל. שי' עליו מכמה טעמים, וכן אני כתבתי שם (עמ' 207) שכמה מטענותיו אינן נכונות, והרב מ.פ. שי' השיב עליו בגליון הקודם (עמ' 69). והיות שבכמה מדבריו הרב מ.פ. שי' לא כיוון אל האמת וגם משום (כמו שכתב שם) שכיוון ליישב חלק מדבריי (ושבדעתו אי"ה לחזור לשאר דבריי) ראיתי להשיב על דבריו.

הרב ש.ד.ל. שי' השיג על ההיתר הנ"ל משום (שכדבריו) "מפורש בשו"ע"ר (סי' שנו ס"ז) ש'בעיר גדולה שיש בה ס' ריבוא' כל הרחובות הם רה"ר גמורה, שאין צורת הפתח מועלת בהם כלל" עכ"ד. וע"ז השיב הרב מ.פ. שי' וז"ל "הנה דברים אלו לא כ"כ שייכים למה שכתבתי, כי כמוכן שרובם ככולם של העיירות שלנו אין בהם ס' ריבוא" עכ"ל. והנה בגליון תתקסב בהבאתו את דברי אדה"ז סי' שמה סי"א (ו"ל "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה . . והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב ואפי' 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 . . וי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית וע"פ דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו וכל ירא שמים יחמיר לעצמו" עכ"ל) חזר כמה פעמים על דעת הי"א שם כסמך להיתרו מבלי להזכיר אף פעם אחת שיש אפי' אפשרות של מציאות דעיר של ס' ריבוא בזה"ז (וע"ז השגתי בגל' הקודם, עמ' 208). עכשיו כנראה חזר קצת מדעה זו וכתב רק "שרובם ככולם של

1) כן הוא בשו"ע דפוס ווילנא בלי סוגריים, ודלא כמו שהובא בגל' תתקסב שם. ואולי כתב כן ע"פ דברי הרא"ח נאה בקונטרס השלחן שהביא בגל' הקודם (עמ' מ בקונטרס השלחן, ולא כמו שנדפס בגל' הקודם), אבל ממה שלא ציין בגל' תתקסב לדברי הרא"ח נאה וממה שכ' בגל' הקודם "ועוד זאת ראיתי עכשיו שכותב הגרא"ח נאה בספרו פסקי הסידור" משמע שלא ע"פ דבריו כ"כ, וא"כ אינני יודע על איזה סמך הקיף מלים אלו בסוגריים.

העיירות שלנו אין בהם ס' ריבוא" אבל גם כאן לא התחשב עם המציאות, שהרי ידוע הוא שבהרבה עיירות בזה"ז יש ס"ר² ושאלה זו דרה"ר דאורייתא נוגעת למאות אלפי יהודים הדרים בעיירות כאלה.

באות ד הביא הרב מ.פ. ש' את דברי אדה"ז המובאים לעיל וכתב ע"ז "ובמבט שטחי נראה ללומד³ 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 ראשונים⁴ 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 דבדרך כלל מקום שאינו מוקף חומה הוא רגיל להיות מפולש ומכוון זה כנגד זה כי אין בו מקום לסתום" עכ"ל. פירש בזה את לשונו הזהב של אדה"ז כאלו נאמר בלעגי שפה ובלשון אחרת בשתים, (א) שבמקום להבין מסתימת לשונו שפסק כדעת הראשונים שלשונו משמע כוותייהו, כתב שצריכים לפרש לשון אדה"ז דלא כפשוטו משום מחלוקת ראשונים שאל"י אין שום רמז בלשון אדה"ז; (ב) אם אף כשיש חומה סביב העיר נעשה הרחוב רה"ר ע"י פילוש השערים - כמפורש בלשון אדה"ז, "ואפי" יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער. . הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים" - ואף כשאין לה חומה צריך פילוש כדי להחשב כרה"ר (כדעת הרב מ.פ. ש"י) למאי נפק"מ כלל אם יש חומה ולמה כתבו אדה"ז?

אח"כ באות ד בהערות הביא שכתב הצ"צ (חידושים שבת ו, א; לג, ג בדפי הספר) וז"ל "ויש להסתפק אם מבואות רחבים י"ו אמה והוא מבוי עקום כמין ד' ועכ"ז שני הראשין מפולשין לרה"ר. . אבל אין שני ראשיו מכוונים 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

(2) ולציין רק קצת מהם, ורק מאלו שבארצות הברית: ניו יארק, לאס אנג'לס, שיקגו, היוסטון, פילאדעלפיה.

(3) כ"ה במקור.

(4) ולא הטריח את עצמו לציין מראה מקום מדוייק לאפי' ראשון אחד שסובר כן או לפוסק אחד שיציין אליו.

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 מפ[נ]ולש גמור ששני ראשיו מכוונים זה כנגד זה ולא במבוי עקום" עכ"ל הצ"צ המובא בהערותו. וכמו שהשגתי על הרב מ.פ. שי' בגל' תתקסג על שהביא תשובות השערי ציון (ח"א סי' ה) ומנחת יצחק (ח"ב סי' קיד) לפרט אחר והשמיט מה שכתבו שיש לנו רה"ר דאורייתא בזה"ז (ל' המנח"י לגבי העיר לונדון, "דבוראי הוי רה"ר דאורייתא" לכל השיטות"), כמו"כ כאן השמיט מדברי הצ"צ מה שמנגד לשיטתו, ועוד דהשיא את כוונת הצ"צ לדעה אחרת:

דהנה הבין שכוונת הצ"צ היא לומר שא' מתנאי רה"ר הוא שיהי' מפולש משער לשער, וליתא, דהצ"צ איירי לענין אם מבוי הפתוח לרה"ר צריך להיות מפולש משני צדדיו כדי לידון כרה"ר, או שגם מבוי בצורת אות ד ששני צדדיו פתוחים לרה"ר הוי רה"ר. ובאמת כן מוכח למעיין אפי' בדברי הצ"צ כמו שהובאו, וביותר במה שדן הצ"צ שם (לג, ד שו"ה ובתשו') בדברי שו"ת מים רבים (אשר לזה ציין הרב מ.פ. שי', ולא הביא את דברי הצ"צ) וז"ל "ובתשו' הגאון מו' שבתי נאואוי שנדפס בשו"ת מים רבים חלק או"ח סי' ל"ז מצאתי דס"ל דאף אם אין השערים מכוונים אלא כמו מבוי עקום נידון כמפולש וה"ל רה"ר וז"ל מ"ש רש"י דף ח' ובצידי הרחבה אפילו זה שלא כנגד זה אסור כו'. ודמי כמבוי המפולש דרך עקמימותו עכ"ל רש"י. הרי שמ"ש שיהיה מכוון משער לשער הוא לאפוקי שלא יהיה לאמצע מבוי אחר ואותו המבוי מפולש משער לשער אבל אם היה מתעקם בסופו עד השער האחר מפולש מיקרי עכ"ל. אך כיון דפלטיא שהוא רחבה של עיר שמתקבצין שם לסחורה הוי רה"ר. משמע בפלטיא א"צ תנאים הנ"ל כמו במבואות המפולשין שיהיו פתחיהם מכוונים זה כנגד זה. רק כיון שהוא רחובה של עיר שמתקבצין שם נקרא רה"ר" עכ"ל הצ"צ (ולקמן לד, א חוזר הצ"צ על זה שפלטיא אין צריך התנאי דמפולש ומביא ראי' מרש"י סנהדרין קיא, ב ד"ה הי' רחובה חוצה לה) הרי שרה"ר א"צ להיות מפולש משער לשער כשאין שם חומה, אלא השאלה היא אם מבוי עקום מפולש מב' צדדיו לרה"ר הוי

(5) כצ"ל, ובגליון הקודם השמטתי מלה זו בטעות ואת הקוראים היקרים הסליחה.

רה"ר, וכמש"כ הצ"צ בריש דבריו. וממילא נדחה גם מה שרצה הרב מ.פ. שי' לחלק (באות ו) בין ליובאוויטש לעיירות שלנו.

אח"כ (באות ה) הביא מאגרות קודש⁶ (ח"ט עמ' מא) וז"ל "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 מסתיימות, 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 ששמ"ה עכ"ל. הרי דנקט דבזה שאין הרחוב מפולש לגמרי אלא מסתיים באיזה אופן אינו נחשב רה"ר עכ"ל. ואין זה ראי', דכלפי מה שכתב מחבר הקונטרס⁷ שהרחובות דמנהטן הם רה"ר לכו"ע, כתב כ"ק אדמו"ר דצ"ע, דזה נגד דעת אשל אברהם שמציין, אבל מנא לן דכ"ק אדמו"ר פסק בזה דרה"ר צריך פילוש משער לשער? ואדרבה, לפי דבריו בהסבר שיטת הצ"צ ואדה"ז דלעולם רה"ר בעיא פילוש, למה הביא כ"ק אדמו"ר רק את הא"א ולא את הצ"צ או שו"ע אדה"ז הנ"ל⁸, כמו שהביא שם לעיל מזה לענין ששים רבוא, שדעת אדה"ז היא שזה תנאי ברה"ר? (דרך אגב: מכאן הי' הרב מ.פ. שי' יכול להביא ראי' מפורשת לסברתו דאדה"ז מצריך ש"ר, ולא השגתי על דבריו בגל' תתקסג אלא משום שרצה לפסוק כקונטרס אחרון נגד פנים השו"ע מטעם שהוא בתרא, וכדלקמן).

באות ז מהערתו השיב על מה שהשגתי על שפסק כקו"א נגד פנים השו"ע, ושלא ראה במה שהבאתי מהקדמת בני המחבר לשו"ע כראי' שהקו"א נכתב ביחד עם פנים השו"ע, וגם הביא מקומות⁹ שבקו"א מציין למש"כ בסי' מאוחר יותר. אבל אין מזה השגה על מה שכתבתי, שהרי טעמי הי' משום שקו"א נכתב "בד בכד עם הפנים כדי לברר מקור הדין וכו' ולא כחזרה" (לשוני בגל' תתקסג) - היינו, שמה שנוגע לנו בהלכה

(6) נדפס גם בלקוטי שיחות חלק לב עמ' 248.

(7) לא עלה בידי להשיגו לראות את דבריו בפנים.

(8) ואי משום דאדה"ז והצ"צ ס"ל דלא בעי פילוש, וכ"ק אדמו"ר לא ס"ל כוותיהו, זו קשה מן הראשונה שכ"ק אדמו"ר יחלוק על הצ"צ ואדה"ז ובפרט מבלי להזכיר את שיטתם.

(9) סי' רנג אות יא, סי' רסג אות ה.

הוא לא אם הקו"א נכתב באותו יום, שנה, או שמיטה שבו נכתב הפנים, כ"א שהם מאותה מהדורא. וכמו שאין שייך לומר שסי' ק הוא בתרא לסי' א לענין חזרה, אלא אם נמצא סתירה ביניהם נתייגע ליישבה, אבל לא נאמר שחזר אדה"ז ממש"כ בסי' א, כמו"כ הוא בקונטרס אחרון, שא"א לומר שכאשר הוא סותר למש"כ בפנים השו"ע מחוץ לסוגריים¹⁰ - דלא כבסי' רנג אות ד שהביא שם - שנפסוק כקו"א משום שהוא בתרא. ואדרבא - שמעתי שיש פוסקים מחוץ לחב"ד שסוברים שקו"א הוא רק לפלפולא ולא להלכה, והגם שלאור מש"כ בהקדמה הנ"ל לשו"ע אין אנו סוברים כן, אבל מצד שני מנא לן לומר דקו"א עדיף מפנים השו"ע? ואם הסיום של הלכה זו ("וכל ירא שמים יחמיר לעצמו") באמת צ"ל מוקף, מסכים אני שההיקף מגלה שאפשר לפוסק לומר שחזר אדה"ז מדעה זו, אבל במקומות אחרים שנמצאת סתירה בין הפנים לקו"א, א"א לפסוק כקו"א בטענת בתרא.

באותו גל' העיר הרב מ.מ.א. שי' על מה שכתבתי על היתר הרב מ.פ. שי' להתיר שהגוי יוציא את התינוק לרה"ר שהרי יכול הגוי להוליך את התינוק מרה"י לרה"י מבלי לעמוד ברה"ר, דאז אפי' ע"י ישראל לא הוי כ"א שבות (כדעת אדה"ז סי' שמז ס"ט), שהשגתי היתה, בדברי הרב הנ"ל, "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 דהוא 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 שציוה לנכרי להביא מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וא"כ הוי שבות דשבות", וע"ז תירץ וז"ל "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" עכ"ל. רצה כאן לעייל פילא בקופא דמחטא, שהרי;

(10) שאחד מן הטעמים שיש סוגריים בשו"ע הוא משום שחזר אדה"ז ממש"כ (הרא"ח נאה במבוא לקונטרס השלחן).

(א) במקום שאדה"ז יכתוב במפורש שהסכין מונח ברה"ר, יכתוב לשון סתומה שממנה יבין כוונתו רק זה שלמד סי' שמז - שהוא אחר סי' שלא - ובלי שום רמז בל' אדה"ז לשם, ושאם לא יבינה כדבעי, ידחה מילה שלא כדין ח"ו.

(ב) למה נקט - ומבלי לפרש - נדון של סכין ברה"ר, דהוי דבר דלא שכיח כלל, דהא איזמל של מילה הוא דבר יקר ודוגמא לכלי המוקצה מחמת חסרון כיס (סי' שח ס"ה) ולמה יניחוהו בעליו ברה"ר (בפרט אם הוא רה"ר רק כשיש ס' רבוא) וגם יש חשש שהעוברים יזקו על ידו.

(ג) אפי' אם הסכין נמצא ברה"ר, למה (לדעתו) א"א למול, הרי אם הישראל ישא את האיזמל בפיו או תחת אצילי ידיו הוי שבות (שו"ע אדה"ז סי' שא ס"ב) ואם יאמר כן לגוי הוי שבות דשבות ולמה יש אוסרים (ובאיזה נדון ימצאו אוסרים)?

עוד יש לדייק במש"כ אדה"ז, "להביאו דרך רשות הרבים גמורה" שבסי' זה עפ"מ ש"כ רבינו בסי' שמז ש"המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר" ולא עמד בינתיים שפטור, דלמה בסי' של"א קורא לזה "אסור מן התורה" אם בסי' שמז כ' שפטור?¹¹

ונראה לומר בכל זה דכשאסרו חז"ל לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אפי' אם יצווה לגוי לעשותו באופן של פטור, אם יעשנו הגוי באופן של חיוב, נחשב (מדרבנן) כאילו עשאו הישראל באותו אופן. ולכן, כיון שמן הסתם הגוי ישא את האיזמל באופן היותר נוח לו (בין אם האיזמל נמצא ברה"י ומצווהו שלא לעמוד ברה"ר בין אם הוא נמצא ברה"ר ומצווהו לשאתו בפיו וכדו') - שהוא של חיובא - אסור לומר לו להביאו. ואין להקשות על זה מה מס' שמ ס"ב בנדון של אשה שצריכה לטבול ושכחה ליטול צפרני' מערב שבת שמתיר רבינו לומר לנכרית ליטלם ביד (ולא בכלי) מטעם שבד"ש (ע"י גוי, וביד ולא בכלי), דהתם א"א לנכרית לעשותו באופן של חיובא, שהרי בפשטות מיד שרואה האשה שהנכרית נוטלת כלי בידה כדי לחתוך צפרני', תשמיט ידי' ממנה. ובכן, כל ההשגות שכתבנו בגל' תתקסג שרירות וקיימות.



(11) דהגם דאין לעשות אוקימתא בדבריו ע"פ מש"כ בסי' שאח"כ, א"א שדבריו בסי' אחד יסתרו לדבריו בסי' אחר.

צירופו למנין של כופר בעיקרי היהדות [המשך]*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

מי ש"רוצה להיות מישראל"

ודאי רוצה הוא גם "לעשות כל המצוות"

ההנה הערנו שאפשר להבין את דברי הגרשז"א בשני אופנים, או שהוא מחלק בין חיובים שהם בעיקר קשורים במעשה (וכגון הקרבת קרבן וגט גירושין) לבין חיוב שקשור גם למחשבה ולהתעלות (וכגון בלימוד תורה לשמה), או שהוא מחלק בין דברים שבין אדם לחבירו ודברים "שבינו לבין קונו", ואיך שלא נפרש את דבריו הרי משמע שהוא בא לבאר למה לא מתחשבים עם מחשבתו שבלב, שאין הוא רוצה לעשות את המצוה מרצונו ולשמה, וע"ז הסביר שכיון שדברים אלו עיקרם במעשה או עיקרם בין אדם לחבירו, אין משמעות למחשבה שבלב.

[ומשמע שזה ע"ד הסברת הדין שהחייבים בעונשי בי"ד של מעלה ועשו תשובה מוחלין להן, והחייבין בעונשי בי"ד של מטה אין מוחלין להן אף אם עשו תשובה (מכות יג, ב), שלדעת ה'נודע ביהודה' (מהדו"ק או"ח סי' לה) "ודאי גזירת הכתוב הוא, שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן ואין אדם שיומת בב"ד כי יאמר חטאתי והנני שב, וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עונות כדי שיתירא האדם מלעבור לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת ב"ד", אמנם החיד"א ('טוב עין' סי' ו) חולק עליו, וכותב: "ולי ההדיוט, אינו גזרת הכתוב, אלא טעמא, כי לא אתנו יודע האמת, אם שב ורפא לו או אם תשובתו נשאר מעל", הבית הדין אינו מתחשב בתשובתו של החוטא משום שאינו מסוגל לבחון כליות ולב, ורק הקב"ה יודע נסתרות, לדעת מי עשה תשובה ולמחול לו על עונשו. ועד"ז בעניננו, שבדברים שעיקר ענינם מעשה או בין אדם לחבירו אין בידינו לבחון כוונת לבו, משא"כ בלימוד תורה לשמה].

(* חלק א מהערה זו נדפס בגליון הקודם (עמ' 46-54).

ולכאורה תמוה על שלא נזקק הגרשז"א כלל לביאורו המפורסם של הרמב"ם בענין זה, בהלכות גירושין (פ"ב ה"כ) בביאור דין הכפיה בגט: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. . . שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו. . . אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו [=מאתנו] אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל [ו]רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

והנה גירסת הדפוסים הנפוצים היא: "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו...". ולפי גירסא זו נאמר דין כפיה רק במי ש"רוצה להיות מישראל", ולא זו בלבד אלא שעוד "רוצה הוא לעשות כל המצות", ועפ"ז ביאר בשו"ת 'מחנה חיים' (ח"ב אה"ע סי' ב), דדין כפיה אינו אלא ב"מי שהוא בחזקת כשרות שהוא סר מרע ועשה טוב שמשמר עצמו מן העבירות ומשתדל לעשות מצות, רק עכשיו רוצה לשמוע בקול יצרו הרע שלא לשמוע דברי חכמים, אז הוא בחזקת כשרות כאשר תש היצה"ר אשר חפץ להרשיעו ואומר בפה מלא שרוצה לגרש. . . אבל בוודאי איש רע מעללים. . . גם אם מכין אותו עד שתצא נפשו לא יעזוב רשע דרכו ואין פיו ולבו שוין ולא מהני כפיה כלל".

אמנם ברמב"ם מהדורת פרנקל הגירסא בלי וא"ו החיבור: "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות", וב'ילקוט שינויי נוסחאות' שם ציינו שכ"ה בדפוסים הראשונים, בכת"י תימן ועוד¹. ולפי גירסא זו יוצא שהרמב"ם קובע להלכה שכל מי ש"רוצה להיות מישראל" ודאי רוצה הוא גם "לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות",

1) ולפלא שברמב"ם מהדורת ר"י קאפח ג"כ נדפס (כנראה - בטעות): "ורוצה הוא לעשות כל המצות", נגד כת"י תימן. ואכן גם ברמב"ם מהדורת מכון ממרא, "לפי הנוסח של רוב כתבי היד התימניים", נאמר: "רוצה" בלי וא"ו החיבור.

ועל כן אין אנו משגיחים ברצונותיו הגלויות, אלא אפילו אם הלה עומד וצווח שאינו רוצה לעשות אפילו מצוה אחת, מ"מ התורה מעידה עליו שבאמת רצונו לעשות כל המצוות, וע"כ כופין אותו עד שיבטא את רצונו האמיתי בפיו.

וביאור דברי הרמב"ם ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ('היכל מנחם' ח"ב אגרת לז)²: "ובמענה לשאלתו על מה שציטטתי מהרמב"ם, איפה שיש למצוא בדבריו - מבחינה תוכנית, אם גם במונחים שונים - את המושגים מודע ותת-מודע שבפסיכולוגיה המודרנית", ומצטט דברי הרמב"ם הנ"ל, ושוב מוסיף: "ובמונחים בני זמננו: המצב המודע של היהודי יכול להיות מושפע מגורמים חיצוניים עד כדי כך שהוא ייצור מצבי נפש, ואפילו התנהגויות, המנוגדים לתת-מודע שלו, שהוא הטבע המהותי של היהודי. כאשר מסולקים הלחצים החיצוניים, אין זה שינוי או טרנספורמציה של טבעו המהותי, אלא להיפך: זהו אישור-מחדש של אופיו הטבעי והאמיתי...". ובלשון אחר קצת ('ספר המאמרים תשי"א' לכ"ק אדמו"ר מוהר"צ עמ' 120): "כל ענין שהוא ע"פ תורה הנה כל אחד מישראל מצד עצם הנפש הוא רוצה בזה, וא"כ הרי הכפיה מביא רצון הגלוי מרצון העצמי", או ('תורת מנחם תשי"א' ח"ב עמ' 266): "מצד הפנימיות דפנימיות רצונו... כדבעי... אלא שנתערב באמצע איזה ענין שעיקב את המפגש של הפנימיות שבפנימיות עם החיצונית".

ומדברי הרמב"ם מתברר שמה שהגט כשר במקרה של "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", אין זה כיון שאין אנו יודעים ומכירים את דבריו שבלב, אלא למרות שידועים אנו ברור שב('חיצוניות') לבו אין הוא רוצה לגרש את אשתו, בכל זאת מכשירים אנו את הגט ומתירים אשת איש לעלמא, והטעם: "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל" על כן אין מתחשבים אלא עם רצונו העצמי שבא בגילוי בדיבור, ומתעלמים מרצונו שבלב.

אמנם עדיין יש לומר שכ"ז אינו אלא במי שעדיין מאמין בה' אלא שאומר שאינו רוצה לקיים את המצוות, כי בהפקירא נחא ליה, משא"כ במי שאומר שאינו מאמין בה' או בתורתו ומצוותיו, דבכה"ג אף שעדיין

(2) המכתב במקורו נכתב באנגלית לאיש מדע מפורסם שהתקרב ליהדות, ועל כן מופיעים בו מונחים מודרניים. תיקנתי בתרגום כמה תיקונים קלים.

ישראל הוא, איך אפשר לומר שרוצה לעשות המצוות אם אינו מאמין שהקב"ה ציוונו בהן. וכן כתב בשו"ת 'עבודת הגרשוני' (ח"א סי' לט): "מלשון הזה משמע: דוקא מי שהוא רוצה להיות כישראל ולעשות כל המצוה - עליו נאמר שע"י ההכאות תשש יצרו וגירש לרצונו, אבל מומר, שאינו רוצה להיותו כישראל ולקיים מצות - אין שייך בו לומר שתשש יצרו ומגרש לרצונו, רק [כל] מה שהוא עושה - מיראת ההכאות הוא עושה. אם כן, אין תקנה לאשת מומר...". (וראה בפוסקים הדין בדינו של המשומד, 'הגהות מיימוניות' לרמב"ם שם אות ד [ומה שביאר בשיטתם ב'אור שמח' כאן], ובאחרונים שנסמנו בספר 'המפתח' שם ובספר 'הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד', עמ' רח ואילך³).

אבל מצינו בדברי הפוסקים שלמדו מדברי הרמב"ם הנ"ל שגם במומר ומשומד קיי"ל ש"רוצה לעשות כל המצוות", וכמו שכתב ה'חתם סופר' (בשו"ת אה"ע ח"א, סי' קלא (הראשון), ד"ה וז"ל): "ונראה דאפילו במומר שייך הא, דמה שהוא מומר היינו אונס היצר, ואעפ"י שחטא ישראל הוא", הרי מבואר דאפילו במי שהמיר דתו, אמרינן "רוצה הוא להיות מישראל" ו"לעשות את כל המצוות"!

ולפ"ז נראה דהוא הדין בנידון מעשה המצוות של מומר ואפיקורס, דאע"פ שאומר שאינו מאמין בה' מצווה המצוות, אנו אומרים שאין זה אלא מה ש"אנס עצמו בדעתו הרעה" ובאמת כל ישראל מאמינים הם. וכמו שבמצות "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" קיי"ל שהמצוה נעשית כתיקונה ואשתו מתגרשת עי"ז, ואין אנו אומרים שהוא כמתעסק בעלמא בנתינת הגט, הוא הדין בשאר מצוות התורה שאפילו אם אומר בפירוש שאינו מאמין בה' ובמצוותיו, מ"מ כשהסכים לעשות המצוה ע"י כפיה בשוטים או שיכנוע במילים, הרי מצותו מצוה היא ואין אומרים דהוה כמתעסק בעלמא. וההסכמה לעשות המצוה הרי זה כאמירת "רוצה אני" ומספקת, ובמכ"ש וק"ו מההסכמה ואמירת "רוצה אני" ע"י כפיה בשוטים וכיו"ב (ובפרט במקרה בו דן הגרשו"א: "שהניח תפלין או נטל

3) ולהעיר מדין כפיית מומר כשכופין על מדת סדום, ראה שו"ע אדה"ז סי' שפה בהערה שבסוף הסימן (אות טו במהדורת קה"ת החדשה) והנסמן ב'אנציקלופדיה תלמודית', כז, ערך 'כופים על מדת סדום', עמ' תקלד.

לולב ואמר בקול רם שכוונתו למצוה"⁴, ועל כן המצוה שקיים ודאי קיימה לרצונו ומתוך אמונה בה', ויצא ידי חובתו ואין צריך לעשותו שוב וודאי שלא לברך עליו, וספק ברכות להקל.

פסק הרמב"ם ש"מי שאינו מודה בדבר" אינו מצטרף לאותו דבר

אמנם עדיין צ"ע בכל הנ"ל, כי בשו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו ח"ב סי' רסה)⁵ נשאל הרמב"ם האם הקראים מצטרפים למנין או לזימון, והשיב: "אסור להשלים בהם מנין, לא עשרה ולא שלשה, לפי שאינם מודים בחיוב זה. והיסוד לזה מה שאמרו בערוב או ביד מי שאינו מודה בערוב אינו ערוב'. לפיכך כל דבר שהם סוברים חיובו וחלותו מותר לנו להצטרף עמהם בו, וכל מה שאינם סוברים חיובו וחלותו אסור לצרפם בו. וידוע שאינם סוברים חיוב הקדושה ולא חיוב הזמון, ואינם משגיחים במנין העשרה ולא במנין השלשה, וכיון שאינם מודים בחוקים אלו אסור לעשות את אלה עמהם ולהשלים המנין בהם, שהרי הוא נשען בדבר על מי שאינו סובר אותו. ומי שצירף אותם צריך להעיר לו ולהזהירו מכך, לא יותר".

תשובה זו של הרמב"ם נדפסה בתרגום מיושן ושונה גם בשו"ת 'פאר הדור' (סי' עא), ומשם העתיקו ה'משנה ברורה' (סי' נה ס"ק מז): "וכת הנקרא קראים אינם מצטרפים לעשרה שאינם מודים בתורה שבע"פ, וכל מי שהוא כופר בתורה שבע"פ אין מצטרף לכל דבר שבקדושה". ומלשון זה משמע שזה מדין כפירה בתורה שבע"פ, שהוא אחד מעיקרי היהדות. אמנם לנכון העיר הרב דוד יוסף בהערותיו לשו"ת 'פאר הדור' שם, שמהנוסח והתרגום שבשו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו) יוצא, שהסיבה שבגללה אינם מצטרפים למנין אינה אלא כיון שאינם מאמינים בחיוב זה, אבל באם היו הקראים מאמינים שצריך עשרה לקדושה, היו מצטרפין, אע"פ שהם כופרים בשאר כל התורה שבע"פ. וכבר כתב כן הגאון רבי שלמה גאביוזן ממצרים (נפטר לפני שס"ח) בתשובתו הארוכה שנדפסה

4 ואין לדחוק ולומר שהסכמה והרצון המתגלה ע"י כפיה עדיף, שהרי המומר מגרש את אשתו גם בלי כפיה, הרי שכל גילוי דעת של הסכמה ורצון מספיק, גם בלי כל כפיה.

5 והשתמשתי כאן בתרגומו המתוקן של ר"י קאפח בביאורו על הרמב"ם, ספר אהבה, עמ' קצא הערה יב.

בשו"ת 'אהלי יעקב' (סי' לג) ובשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' טו): "מבואר בדברי רבינו ז"ל שלא פסל מלהצטרף עמנו אלא בדברים שאין מודים בהם בדוקא, אבל בדברים שהם מודים בהם הכשירים להצטרף עמנו".

והנה הדין ד"אינו מודה בעירוב" נאמר בשני מקומות: לגבי עירובי תחומין (משנה עירובין לא, ב; שו"ע או"ח סי' תט ס"ח) ולגבי עירובי חצירות (משנה שם סא, ב; שו"ע שם סי' שפה ס"א). והטעם דינו עושה עירוב ביאר המאירי ב'בית הבחירה' (לא, ב) שם: "שכל שאינו מודה בעירוב אינו מכוון לקנות לו שביתתו לשם", וב'עצי אלמוגים' (סי' שפה ס"ק ג) שם: "דכיון שאינו מודה בעירוב מה יועיל נתינת חלקו, שהכוונה היא שע"י הפת או האוכל שמניחים יחד מערבין רשותן, כאלו כולם מעורבין ואוכל אחד לכולם ואין כל אחד מהם חולק רשות מחבירו כמ"ש

(6) והר"ד יוסף בהערותיו שם לפני זה, מעתיק עוד מתשובה זו, אמנם לא הבחין שאין זו אלא תשובתו של הר"ש גאביון שנדפסה בשתי מקומות, ועל כן כתב: "ובשו"ת אהלי יעקב ביאר... וכן ביאר בשו"ת מהרש"ך...".

(7) עוד הביא הר"ד יוסף שם מש"כ בשו"ת 'לב אברהם' (ווינפפלד) ח"א סי' יח: "יש להביא ראייה מהרמב"ם הנ"ל לשיטת הבנין ציון דמחללי שבתות שדינם כתינוק שנשבה, אפשר לצרפם למנין, שהרי לא פסל את הקראים רק מפני שאינם מודים במצות קדושה וזימון, אבל בלא"ה היה מכשירם, וא"כ הני מחללי שבתות שמודים בחיוב תפילה וזימון לכאורה אפשר לצרפם". ובשו"ת 'לב אברהם' שם, במכתבו להגרמ"פ, הקשה על פסקו ב'אגרות משה' בענין צירוף כופר בעיקר לדבר שבקדושה מדברי הרמב"ם אלו. לא מצאתי תשובתו של הגרמ"פ אליו. [והעירני הרה"ת חיים רפפורט (שאתו דנתי בנושא הזה והערותיו המרובות נכללו במאמר זה) שמצינו עכ"פ פעם אחת שהגרמ"פ לא התחשב עם דברי 'תשובות הרמב"ם': בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' ג) כתב שגוים אינם מקבלים "שום שכר" על עשיית מצוות המיוחדות לישראל כ"שמירת שבת ויום טוב והנחת תפילין... כיון דלינתהו בקבלת התורה ואינם מצות לדידהו כלל" - אף שבפירושו כתב הרמב"ם בתשובתו (מהדורת בלאו ח"א סי' קמח) שהגוים מקבלים שכר על המילה וכיו"ב. וכתב הרה"ג יהודה דוד בלייך שליט"א בספרו Contemporary Halakhic Problems (ח"א עמ' 320 הערה 55), שמסתמא היה הגרמ"פ אומר (כאשר ענה [שם יו"ד ח"ב סי' ז] בקשר לדברי המאירי והרדב"ז הסותרים את דבריו בענין הנ"ל) ש"אין אנו אחראין על הספרים הנמצאים מחדש באיזה כתב יד שיש לתלות שאיזה טעות נפל בהכתי"י או שתלמיד אחד הוסיף זה בטעות". (ויש להעיר שתשובות הרמב"ם שמצינו באג"מ שהגרמ"פ סמך עליהם הן רק אלו שהובאו ע"י הכס"מ והב"י - ראה שו"ת או"ח ח"א סי' כח וסי' קכו, ועוד.) ועדיין צע"ג בכ"ז ובפרט בנדוד, שהרי תשובת הרמב"ם הובא כבר בפוסקים לפני מאות בשנים, ראה לעיל בדברי הר"ש גאביון ועוד, ושו"ת 'פאר הדור' הופיע כבר בדפוס באמשטרדם בשנת תקכ"ה].

בפ"א⁸, והצדוקי הזה בוודאי לא נתכוין לכך ע"י נתנית חלקו, שהרי אינו מודה בדבר זה כלל", ועד"ז כתב ה'ערוך השלחן' שם (ס"א): "דעיקר העירוב הוא שיגמור בלבו שדירתו הוא במקום העירוב והוא אינו מודה בזה". ולכאורה ע"פ דבריהם איך אפשר ללמוד מהל' עירובין שעיקרו בכוונת הלב לדין תפלה בציבור או זימון. ונראה דיש לומר דהרמב"ם סובר דגם צירוף לעשרה (או לשלשה המברכים) עיקרו במחשבה, כי הצירוף נעשה לא רק ע"י המצאותם של עשרה יהודים גדולים ובני חורין בחדר אחד, כי אם ע"י שהעשרה מצטרפים ומהוים ציבור אחד המתפלל. אבל מי שאינו מודה בדבר, למרות שבגופו גם הוא נמצא בבית הכנסת עם שאר המתפללים, אבל הרי בהרגשתו הוא נפרד מהם ועל כן לא חל עליהם ביחד גדר של ציבור לדברים שבקדושה.

ומדברי הרמב"ם אלו יש לנו הוכחה שמי שאינו מאמין בדבר, אף אם הוא עושהו אין אנו אומרים שודאי "רוצה הוא לעשות כל המצות" ולרצונו ובפנימיותו עשהו, ודלא כפי שרצינו לומר ע"פ דברי הרמב"ם בהל' גירושין. ולכאורה נדחה גם סברת הגרשו"א, בגירש אשתו ויודע שנתכון לשחוק הריהי מגורשת "כיון שהדבר נוגע לאשה", שהרי זה ששלח עירובו ביד מי שאינו מודה בדבר, הרי זה גם ענין הנוגע לו, ובכל זאת מתחשבים במחשבתו ואמונתו שבלב של השליח. וצ"ע לחלק בין דיני גיטין, קרבנות ועוד, לדיני עירובין ותפילה.

וי"ל ע"פ מש"כ בשו"ת 'עונג יו"ט' (סי' ב ד"ה וטעמא) לחלק ד"יש תרי גווני מחשבות. א' מחשבה המורה על עשיית המעשה דהיינו שהוא צריך לחשוב בדעתו למה הוא עושה מעשה הזאת, ועיקר פעולת הדבר נגמר ע"י המעשה רק שאמרה תורה שאין המעשה פועלת אא"כ מחשב בדעתו בשעת עשייתו למה הוא עושה דבר זה. ויש מחשבה שהיא בעצמה גורמת ופועלת ענין המעשה, כמו גבי גט וכל הקנינים, שאין האשה מתגרשת אלא אם הבעל רוצה ואין המקח נקנה אא"כ המוכר ולוקח רוצים להקנות ולקנות, רק שאמרה תורה שאין הגט נגמר בדברים ורצון לחדר אא"כ נעשה הדבר ע"י מעשה, כגון גט ע"י כתיבת ונתנית ספר כריתות ומקח ע"י מעות ומשיכה, אבל באמת גם הרצון שלהם פועל הקנין ואינו בא להורות על פעולת המעשה למה עושה אותה, רק שהוא

(8) ראה רש"י עירובין כו, ב ד"ה חוץ מן המים, שו"ע אדה"ז סי' שסו ס"א.

מעצם הקנין, אלא שאין רצון הלזה עושה פעולתו רק ע"י מעשה". ועפ"ז מחלק בדין דגדול עומד על גבו, דמועיל לגבי כתיבת הגט ע"י הסופר, אבל אינו מועיל בעצם פעולת הגירושין עיי"ש.

ולמרות האריכות בדבריו לחלק בין הדבקים, שבגט אין המעשה הפועלת אלא עיקרו הרצון שפועל הגירושין ביחד עם המעשה, נראה לומר שעדיין הדמיון ביניהם רב על השונה, שהרי לפועל בתורה נאמר רק "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה", שהוא חלק המעשה, אלא שלמדים מכאן שהמעשה הגירושין חייב שיהיה לשמה ולרצונו, אבל עדיין עיקרו המעשה המגרש אלא שמעשה זו חייב לבוא בצירוף רצונו לגרש. ובזה אומרים שהעיקר שיתגלה ענין הרצון, והרצון הגלוי שבלבו שלולי הכפיה לא היה מגרש אין זה פוסל את הגט, שהרי ליד זה נתגלה בדיבור רצונו הפנימי שכן רוצה לתת את הגט "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל".

וי"ל ששונה הוא דין העירוב ששם עיקרו אינו אלא המחשבה שבלב, שירגיש בנפשו שדירתו הוא במקום העירוב, והמעשה אינו בא אלא כדי שיהיה למחשבה על מה לחול, שהרי בלי מזונו שנמצא שם אין הוא יכול להרגיש בנפשו ששם הוא מקום דירתו. וכיון שההרגשה שבנפשו על מקום דירתו הוא עיקר העירוב, על כן במקרה שההרגשה הגלויה שבלבו אינו מרגיש שדירתו במקום העירוב, על כן זה מפריע ועוקר את דירתו ממקום העירוב. במלים אחרות, לא חסרון הרצון הפנימי פוסל את העירוב, שהרי כל מי שרוצה להיות מישראל ודאי רוצה לעשות כל המצות, אלא שהרצון הגלוי שבלבו מעכב את חלות עיקר ענין העירוב. ועד"ז י"ל גם לגבי תפילה בציבור, שהרצון הגלוי שבלבו מעכבו מלהיכלל כחלק מהציבור, כיון שאינו מודה בדבר (ועד"ז י"ל לגבי לימוד תורה לשמה, שההרגשה הגלויה שבלבו שלומד כדי להתיימר מוריד מערך הלימוד).

חילוק בין צירוף למנין ועליה לתורה

וי"ל דעדיין יש לחלק בין צירוף למנין ועליה לתורה, שבצירוף למנין אכן עיקרו המחשבה וההרגשה שהוא חלק מציבור המתפללים, ומי שאינו מודה בדבר אינו יכול להצטרף, משא"כ בעליה לתורה שאין כאן ענין צירוף, ועל כן באם הוא עושהו לרצונו, הרי אנו אומרים שוודאי מי ש"רוצה להיות מישראל" ודאי רוצה הוא גם "לעשות כל המצות", ועל כן גם מי שבגלוי אינו מאמין יכול לקיים את המצוה של קריאת התורה ובברכה לפניו ולאחריה.

בענין הנ"ל

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 46) דן הרב ב.א. שי' אם לצרף בלתי מאמין למנין. ורציתי להעיר משיטת רבינו הזקן ש"שכינתא שריא" ברשע גמור, וז"ל בתניא סוף פי"א :

"מי שאינו מתחרט לעולם ואין באין לו הרהורי תשובה כלל נק' רשע ורע לו כי גבר כ"כ על הטוב עד שנסתלק מקרבו, ועמד בבחי' מקיף עליו מלמעלה, ולכן ארז"ל כל בי עשרה שכינתא שריא".

וכן באגה"ק סי' כג כשמדבר במעלת מנין "שמעתי מרבתי כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עלייהו עד שהי' מתבטל ממציאותו לגמרי".

וראה פי' הצ"צ על "ביהודיים" בשני יו"דין שבמגילה בס' שיעורים בס' התניא שם.

ויש להביא מקור לזה, בהקדים הקושיא למה למדו דאין דבר שבקדושה, ומצות קידוש ה', בפחות מעשרה מ"הבדלו מתוך העדה הרעה" ו"עד מתי לעדה הרעה הזאת", מה ענין תפלה בעדת א-ל לקרח ומרגלים (חוץ מיהושע וכלב) שכפרו בה' ובמשה?

ולמה לא למדו כהירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג): "מניין לעדה שהיא עשרה . . א"ר סימון נאמר כאן תוך ונאמר להלן תוך ויבאו בני ישראל לשבור בר בתוך הבאים, מה תוך האמור להלן עשרה אף כאן עשרה". ואכן גהש"ס (ירושלמי ברכות כ, ב) מביא מרבינו בחיי (אמור): "רבינו יעקב הגיה בש"ס דילן תוך תוך מבני יעקב".

אבל אדה"ז בשו"ע מביא הגז"ש מקורח והמרגלים.

(1) סנהדרין לט, א. אבל לכאור' צ"ע הראי' מלשון 'כל בי עשרה שכינתא שריא' שאמר כופר לר"נ 'אמרתיו' שכיוון לשאול כמה שכינתא אית לכו' ואולי כיוון לעשרה שיושבין ועוסקין בתורה? אבל ראה תוס' ב"ק פג).

(2) ברכות כא, ב; מגילה כג, א; סנהדרין עד, ב.

ויש לבאר ש'תוך תוך' אינו רק קישור מילות כשאר גז"ש, אלא³ משמעות 'תוך' מבטא השפעת כח העשרה בתוך המקום שעומדים בו באופן עצמי שאינו תלוי באיכות האנשים או פעולה ואמירת איזה דבר, כדרז"ל (ברכות ו, א): "קדמה שכינה ואתיא", שהמקום גורם גם לפני אמירת דבר שבקדושה, שמשמעות 'תוך' הוי האויר בינתיים כלשון 'כלי חרס מטמא מתוכו', שנוכחות עשרה פועלת בשטח⁴ (כעין טבע 'שדה מגנטי', וכניצוץ קטן בחדר מלא גז) שהשכינתא דשריא מייצרת אווירה המאפשרת דבר שבקדושה, לא שהדבר קדושה פועל ההשראה.

והנה בלקו"ש ח"ה עמ' 423 הערה 11 העיר רבינו על אגה"ק סי' כג: "הרי זה חידוש גדול. ולא אשתמיטתי' להזכיר זה במק"א וכו'".

ועוד מוסיף רבינו (ביחידות עם הרב מרדכי אליהו שליט"א ו' חשון תשנ"ב): "החידוש ב'אף שאינם מדברים בד"ת' (באופן המותר שפטורים מלימוד התורה, כיון שעוסקים במצוה אחרת וכיו"ב), כלומר, נוסף לכך ש"י שיושבין ועוסקין בתו' שכינה שרוי' ביניהן', ישנה השראת השכינה בין י' שיושבים מצד עצם נוכחות של י' מישראל".

ולכן מובן למה לא למדו מעשרה צדיקים דאברהם, ששם י"ל שצדקותם היא שהיתה מצילה את סדום בזכותם. אלא הוכרח ללמוד ההשראה ממציאות רשע שאין שם שום קדושה, ומ"מ יש השפעה בתוך שביניהם ומרובה מדה טובה ממדת פורענות, שעשרה יחד מייצרים אווירת קדושה ב'תוך' שביניהם.⁵

אבל 'תוך' דאחי יוסף הוי להיפך, שנתפזרו ב' פתחים' כל א' לעצמו בתוך גויים סביבם. ולהירושלמי י"ל שהעיקר התאחדות מטרתם, שנתפזרו למטרה א' למצוא את יוסף.

(3) בפרט להר"ן (כס"מ תפלה פ"ח ה"ה) "כ' הר"ן ז"ל . . הני כולוהו אסמכתא ניהו דסדר תפלה דרבנן ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא דתקנתא דרבנן היא".

(4) מהר"ל (אבות פ"ג, ריש פ"ה) כ' שעשרה מספר שלם כענין 'ביו"ד נברא עוה"ב', גם ציין לדרשת הרמב"ן. בלקו"ת נצבים 'פרט כאן י' דרגות כנגד י' ספירות שהן קומה א' שלימה שכל ישראל ערבין זה בזה'. וכ"כ בשם משמואל כנגד י' יוחסין מבלל, י' ספירות וי' כחות הנפש.

(5) כעין י"י נטיעות בתוך בית סאה חורש כל בית סאה" (תענית ג).

(6) מדרש ע"פ למה תתראו. אותיות א-י מרובע, א' פעמים א', ב' פעמים ב' כו' גמטריא 'שכינה' (תקו"ז עא).

ויבואר בזה סברת ריב"ל לצרף תינוק המוטל בעריסה⁷, דריב"ל לטעמי' להשכים להיות בין עשרה הראשונים, גם לפני שיתפללו, דקדמא שכינה, שאינו תלוי באמירת דבר קדושה שהקטן פטור ממנה, אלא עצם נשמת הקטן ממשיכה שכינתו ית', וי"ל שגם ריב"ל לא התיר לסמוך על קטן מצד עצלות ורשלנות להשיג עשירי גדול, וכן לא צירף ר"ת בפועל⁸, אף שהורה בתשובתו לצרף, שוודאי עדיף למצוא גדול, שהגם שנוכחות עשרה מישראל לבד הוי ענין גדול, מ"מ נעלה יותר 'כשיושבין ועוסקים בתורה'

ואולי יש לתלות מחלוקת הגאונים⁹, תוס' והפוסקים¹⁰ אי לצרף קטן¹¹ או ישן¹² (או בלתי מאמין) בדרשות הבבלי והירושלמי, שאף שהישן אינו מתפלל, והקטן אינו מחוייב, והכופר אינו מאמין, הרי השכינה שורה בכל עשרה מישראל, יהי' מי שיהי'. ובשעת הדחק¹³ מתגלה כח עצם נשמת ישראל, דילפינן מקורח וממרגלים.



(7) להירושמי קטן מצטרף משום הנראה כעשרה, ולאג"מ מקיל מפני שהוא רק 'אסמכתא'.

(8) ראה ברכות מח, א תוד"ה ולית הלכתא.

(9) רב האי גאון מתיר, ורב נטרונאי אוסר.

(10) מהר"ם בר ברוך הזהיר לצאת מבהכ"נ אם יצרפו קטן, 'אותם שמשלימין קטן ליי' קורא אני עליהם עד מתי לעדה הרעה הזאת' (ס' האורה).

(11) ר"ת ור"י (ברכות מח, א תוד"ה ולית) שו"ע ורמ"א סי' נה. לריב"ל אפי' קטן בעריסה אבל לדידן מצרף רק מפעוטות, ורק קטן א' ולא שנים, ובשו"ע שזהו מפני שאין כבוד שמים פחות מט'.

(12) להט"ז אין קטן מצטרף, שנשמתו מסתלקת, אבל לקצות השלחן ישן מצטרף ביום, וגם בלילה כשלא ישן ס' נשמן.

(13) מצינו כמה דרגות ב'שעת הדחק': מהרש"ם "שלא ילכו להרעפארמין", באג"מ: "שלא ינעלו בהכ"נ", רדב"ז "יהודים בספינה שעת הדחק וכדאי ר"ת לסמוך עליו", ומחזור ויטרי (עמ' נא) והגהות מיימוני מעשה שהי' דליקה ולא מצאו רק ט' והביאו קטן. אבל יש חשש ש"יתרגלו לזה וכן ישאר הלאה", או יתעוותו גם לצרף אשה.

לזין בריבית לצורך סעודת שבת והמסתעף [גליון]

הרב איסר זלמן וויסברג

טורונטו, קנדה

איתא בגמ' (פסחים קיד, א) "אמר רבי עקיבה עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

ובשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' רמב ס"ג: "כל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח והוא שידו משגת.

"ואף אם אין לו עכשיו מעות מזומנים אלא חפצים ימשכנם וילוה עליהם והקב"ה ימציא לו לפרוע, ועל זה אמרו רז"ל אמר הקב"ה לו עלי ואני פורע, כלומר שאין הוצאת שבת ויו"ט עולה בחשבון הקצבה שנקצב לו בראש השנה למזונות כל השנה ושאר צרכיו, שכך אמרו חכמים כל מזונותיו והוצאותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, שקוצבין לו כמה ישתכר בשנה זו לצורך מזונותיו ושאר צרכיו של כל ימות השנה, חוץ מהוצאות שבתות ויו"ט, שאין קוצבין עליה כלום, אלא אם מוסיף בהוצאת שבת ויו"ט מוסיפין לו.

"אבל אם אין לו חפצים למשכנם ולפרוע בהם לא ילוה ושהקב"ה יפרע כי מאחר שאין לו משלו אין עליו חיוב כלל להרבות בהוצאת שבת יותר מהשגת ידו". עכ"ל.

הרי ביאר אדה"ז הא דאמר רע"ק "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" שר"ל דחובת עונג שבת מוגדר ביכולת שלו, ולכן אם אין לו משכונות א"צ ללוות בשביל הוצאות שבת. ובגליון הקודם (עמ' 58) כתבנו דזהו דלא כהגר"א.

דהנה בביצה (טו, ב) מובא דאיכא הבטחת הקב"ה בנוגע להוצאת שבת ויו"ט "לו עלי ואני פורע". ובתוס' שם לפנינו כתוב "והא דאמר (פסחים שם) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הני מילי בשאין לו לפרוע".

ומה שפי' אדמו"ר הזקן דהיינו ש"אין לו חפצים למשכנם ולפרוע בהם, (דבכה"ג) לא ילוה ושהקב"ה יפרע" הוא עפ"י הגירסא בתוס' המובא בהגהת אשר"י שם: "וא"ת והא אמרינן עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. וי"ל דהתם מיירי שאין לו לפרוע אלא א"כ יטול מן הצדקה. אבל הכא מיירי שיש לו משכונות כדי לפרוע ואין לו מעות לכך קאמר לו עלי ואני פורע", וכן 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 היא משום דודאי קאי הש"ס בביצה במי שאינן לו לפרוע, דזהו הכוונה "לוו עלי", דהיינו שהקב"ה מבטיח שהוא יפרע, ועד"ז מהמשך הגמ' "תני רב תחליפא כו' כל מזונותיהן של אדם קצובים .. חוץ מהוצאת שבתות והוצאת י"ט כו' ואם הוסיף מוסיפין לו" מובן דזה גופא ההבטחה דאם אין לו יוסיפו לו. אבל הוכחה זו היא רק לפי הגירסא שלפנינו, אבל לגירסת ההגהות אשר"י לק"מ, כי ודאי אין רצונו שיפרע מהמשכונות, דהמשכונות המה מהדברים הצריכין לו, ולכן בוטח בהקב"ה שימציא לו ממון אחר כדי לפרוע חובו.

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

והצעתי שמקורו של אדה"ז הוא מדברי רע"ק גופא, דמהו היסוד להא ד"עשה שבתך חול כו'", וכי היכן מצינו שאינן לו לבקש עזרה וצדקה כדי לקיים איזה שהוא מצוה מה"ת או מדרבנן? והדבר פשוט דאפי' בשביל מצוה שאינו מחוייב בה כמו ציצית מותר לו לבקש נדבה אם אין ביכולתו לקנות בגד עם ציצית בעצמו, וכ"ש וק"ו לענין מצוה חיובית, דלא לבד דמותר לו לבקש מאחרים, מסתבר דחיובא איכא לעשות כל מה שביכולתו, כולל בקשת עזרה, כדי לקיים איזה מצוה, ואפי' מנהג ישראל. אשר לכן מהלכה זו גופא ד"עשה שבתך" הוכיח אדה"ז דבע"כ דחובת כבוד ועונג שבת מותנה ומוגדר ביכולתו הכספית, וממילא דאין שום ענין לקבל מאחרים, אפי' בתורת הלואה, וכ"ש בתורת צדקה, כי ליכא שום קיום של כבוד ועונג המתקיים ע"י ממון אחרים, עד כאן הצעת דברי.

וע"ז העיר לי ידידי הרב יוסף הלוי ליפשיץ שי"ר מ"פ פה בטורונטו, דלכאוו' יש להוכיח דליכא שום חיוב ללוות ממון או לבקש צדקה כדי לקיים מצוה, מהא דרק לענין ד' כוסות ונר חנוכה מצינו דמוכר את כסותו, ומשום פרסומי ניסא, אבל בשאר מצות מהיכא תיתי?

ונראה בזה, דהנה מקור דין זה הוא במשנה ריש ע"פ "ואפי' מן התמחוי" שלפי הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ד) והמרדכי הכוונה דנותנין לו מן התמחוי בשביל ד' כוסות, וברשב"ם פי' דאם לא נתנו לו ימכור את

מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו. ובטור (סי' תעב) כ' דאפי' אין לו כ"א מזון ב' סעודות ימכרם ליקח יין לד"כ (והוא פי' ר' יחיאל המובא בריטב"א שם). וע"ז מקשה הש"ס (שם קיב, א) "פשיטא! ומתרץ, דלא נצרכה אלא אפי' לר"ע דאמר עשה שבתך כו' הכא משום פרסומי ניסא מודה. הרי דסברת פרסומי ניסא לא נאמר כ"א לר"ע, אבל לולא דברי ר"ע פשיטא לי' להש"ס דחובת ד' כוסות מחייב אפי' העני שבעניים לבקש צדקה או למכור את כסותו אפי' בלי טעמא דפרוסמי ניסא, וכן הוא להדיא בספר העיטור מובא בטור (סי' תפג) "וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים . . כמו שאדם צריך לחזור אחר לולב ואתרוג". ובראשונים (ריטב"א, ועד"ז במרדכי) מובא מרבינו יחיאל הנוסח "פשיטא דאפי' עני שבעניים חייב במצות כמו עשיר".

ובביאור תי' הש"ס "לא נצרכה אלא אפי' לר"ע וכו'" נראה עפמ"כ הרב אליהו לויץ שי' בספרו 'דברי שירה' (פסח סי' נב) דעיקר חובת ד' כוסות הוא משום שמחת יו"ט, וכל הטעמים שנאמרו בחז"ל למנין ארבע כוסות היינו רק לבאר למה קבעו חז"ל לקיים מצוות שמחה ביין ע"י שתיית ד' כוסות נפרדים, (דהרי משום שמחה גרידא העיקר הוא השיעור של יין), וע"ז נאמרו טעמים שונים, דנוסף על עיקר המצוה של שתיית יין רצו חז"ל שיתקיים ע"י השתי' גם זכר לחירות וגאולת מצרים, ומ"מ ביסודה המצוה שייכת לשמחת יו"ט.

והביא כמה הוכחות לזה; חדא, מהא דא"ר יהודה (קח, ב) הכל חייבין בארבעה כוסות כו' ואחד תינוקות, אר"י וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להם קליות ואגוזים, והרי בירוש' מפורש דקליות ואגוזים לקטנים הוא מלתא דשמחת יו"ט. וזהו מה שפי' רשב"ם בהא דשתאן בב"א דידי יין יצא "היינו שמחת יו"ט" (קח, ב), ולרש"י שתאן בב"א היינו שעירה ארבעתן בתוך כוס אחת, והיינו דאין כאן אפי' חפצא ד' כוסות, ומ"מ איכא קיום של "יין", והיינו משום דלענין שמחת יו"ט העיקר הוא השיעור של ד"כ ולא החפצא של ד"כ. ע"ש עוד.

ועפ"ז נר' דזהו כוונת הש"ס ד"לא נצרכה אלא לר"ע כו'", דכבר נתבאר דלפמ"ש"כ אדה"ז בשולחנו עיקר דינו של ר"ע הוא דכבוד ועונג שבת מוגדרים על פי יכולת הגברא, וקאמר הש"ס דסברא זו שייכת גם לחובת שמחת יו"ט, והרי לענין שמחת יו"ט פשיטא שאנו מתחשבין בהגברא, דזהו יסוד הדין דאנשים בראוי להם ונשים בראוי להן ותינוקות בקליות ואגוזים. ועד"ז אנו מתחשבים גם במצב הכספי של הגברא. ולכן

לר"ע מי שאין לו כסף לקנות יין לד' כוסות בעצם לא הי' צריך ללוות או לבקש צדקה אחרי שאין עליו שום חיוב לשמח עצמו ע"י שתיית יין, וע"ז קאמר הש"ס דמשום פרסומי ניסא גם ר"ע יודה שחייל עליו חובת ד' כוסות. והיינו דאם כי ביסודה מצות ד' כוסות שייכת למצות שמחת יו"ט, מ"מ אחרי שתקנו חז"ל שישתה ד' כוסות נפרדים וקבעו אותן על ד' ברכות משום דחייב להראות את עצמו וכו' ומשום ד' לשונות של גאולה וכו', שוב הרי איכא לחובת ד' כוסות אפי' בכה"ג שהי' נפטר משתיית יין מלתא דשמחת יו"ט, וכדחזינן דגם נשים חייבות בד"כ אע"פ שלענין שמחת יו"ט קיי"ל דנשים בראוי להן, ולא ביין.

עכ"פ איך שיהי' הביאור בש"ס הרי עכ"פ מוכח ומבואר בסוגי' הנ"ל דגם ללא טעמא דפרסומי ניסא פשיטא לי' להש"ס דחובת ד"כ מוטלת אפי' על עני שבישראל שצריך למכור את כסותו או לבקש צדקה מהתמחוי.

והנה דין זה דאפי' עני שואל על הפתחים אם כי נאמר בש"ס רק לענין ד' כוסות, מובא ברמב"ם בהל' שבת (פ"ה ה"א) לענין נר שבת, ובסוף הל' חנוכה לענין נר חנוכה.

ובאור שמח שם בהל' שבת כ' דהרמב"ם למד נר שבת מד' כוסות, דכיון דנ"ח הוא ג"כ משום פרסומי ניסא, ונר ביתו קודם לנר חנוכה (שבת כג, א), א"כ נר ביתו ג"כ דינו כד"כ דשואל על הפתחים.

והגר"א (בסי' רסג) כתב דהמקור הוא עפ"י החשבון הבא : בגמ' (שם) מבואר דנר ביתו קודם לקידוש היום, ובפ' ערבי פסחים (קה, ב) מבואר דקידוש היום קודם לכבוד היום, ושם (קיב, א) מבואר עוד דאפי' לר"ע ד"עשה שבתך חול כו"מ מ"מ צריך לעשות עכ"פ דבר מועט כמו כסא דהרסנא. וכיון דעני חייב אפי' בעונג שבת, וקידוש עדיף מזה, ונר שבת עדיף מקידוש, א"כ ודאי שעני חייב ג"כ בנר שבת.

ועד"ז כתב הגר"א לענין נר חנוכה, דמקורו של הרמב"ם ד"אפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו", הוא עפ"י חשבון הנ"ל, דהרי הש"ס קאמר דכמו שר"ע מחייב עני בד' כוסות ה"ה דמחייב

1) מובא גם בנוגע לשקלים בריש הל' שקלים, ומקורו במשנה (פ"א מ"ג) דלוקחין אפילו כסותו, אבל אי"ז שייך לניד"ד, כי המקור לענין שקלים הוא מקרא מפורש, "והדל לא ימעיט" כמש"כ הרמב"ם.

ב"דבר מועט" עכ"פ לעונג שבת, והרי קידוש היום עדיף מעונג שבת, ונר חנוכה עדיף מקידוש.

הנה הטעם שלא פי' הגר"א כהאו"ש שלכאו' היא חשבון יותר פשוט, (היינו דכיון דבש"ס מבואר דמשום פרסומי ניסא אפי' ר"ע מחייב עני בד"כ, וא"כ לכאו' בנר חנוכה, וכיון דנ"ש קודם לנ"ח א"כ ה"ה נר שבת?) - י"ל בפשטות, דאע"פ דד' כוסות הוא מדרבנן, מ"מ גדר החיוב הוא קיום בחובת סיפור יצי"מ, וכמבואר מסדר דברי הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ - מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות כו' בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כו' שנא' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כשסועד כו' חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות כו'". וכיון שתקנו חז"ל לקיים חובת הסיפור ע"י הסיבה בדרך חירות וע"י שתיית ד' כוסות, שוב אין ללמוד מזה לענין נר חנוכה שכל עיקרו אינו אלא מדרבנן, ולכן הוצרך הגר"א לחשבון הנ"ל.

אבל לכאו' דברי הגר"א (והלח"מ והאו"ש) תמוהין, דברמב"ם בהל' שבת מפורש דטעמא דשואל על הפתחים הוא משום "שזה בכלל עונש שבת"³, ובמג"א (סי' רסג ס"ק ה) "שואל על הפתחים. דהוא עיקר סעודת שבת ואין זה בכלל עשה שבתך חול וכו'", ובשו"ע אדה"ז (שם ס"ב) מרחיב הדברים בזה"ל: "מי שאין לו מעות לקנות נר לשבת חייב אפי' לחזור על הפתחים. בשביל נר זה ואין זה בכלל עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, לפי שזהו בכלל עונש סעודת הלילה, שכשאוכל בלא נר אין לו עונג ממנה כ"כ, וסעודת הלילה היא מעיקר סעודת השבת, ואינו דומה לסעודה שלישית שעלי' אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

וא"כ הרי דברי הרמב"ם ברור מללו, דאין אנו צריכים לשום חשבונות לחייב עני בנר שבת, כ"א זאת שהוא חלק עיקרי בקיום מצות עונג שבת, והיינו כמש"כ לעיל דבש"ס פסחים מפורש דגם לולא טעמא דפרסומי ניסא פשיטא" דעני חייב לבקש צדקה או למכור את כסותו לקיים מצות ד"כ, והטעם דפרסומי ניסא אצטריך רק לר"ע, ומשום דהו"א דחובת ד"כ

(2) וזהו בעצם קושית הלח"מ על המ"מ בהל' חנוכה שם.

(3) ודוחק גדול שזהו קאי על תחילת דבריו ד"הדלקת נר בשבת אינו רשות כו' אלא חובה".

הוא כמו הוספת העונג של סעודה שלישית דע"ז אמר ר"ע "עשה שבתך חול", וכן"ל.

ולפ"ז אין אנו צריכים לשום מקור דשואל על הפתחים בשביל נר חנוכה, דכן הוא בכל מצוה דאורייתא או דרבנן, וכדנקט המ"ב בביאור הלכה סי' תרנו"א.

והנה המ"ב בשעה"צ (סי' רמב ס"ד) הקשה סתירת דברי הגר"א, דשם כתב דמה דאי' בפסחים שם (קיב, א) "אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול כו' אבל עושה הוא דבר מועט" - "איירי שאותו דבר מועט יש לו משלו". ואילו בסי' רסג כתב הגר"א "וכבוד היום דבר מועט שוה לד' כוסות", והמ"ב הביין שר"ל דכמו שמקבל ד"כ מהתמחוי הנ"מ ה"דבר מועט" ג"כ מקבל מהתמחוי, וכן הביין בעל דמשק אליעזר.

אכן יתכן דאין זה כוונת הגר"א, דאולי הוא מסכים לפירושו של הט"ז בטור ובשו"ע, וכפי שהכריע ג"כ בשו"ע אדה"ז, אלה דבריו: "אבל אם אין לו כלום משלו אין צריך לבקש מאחרים שיתנו לו כדי לכבד את השבת שכבר אמרו עשה שבתך כו' ומ"מ צריך הוא לעשות דבר מועט בתוך ביתו לקיים מצות עונג. ואם מה שנותנים לו אינו מספיק לו לדבר מועט צריך הוא לצמצם מעט. בשאר הימים בענין שיכול לעשות דבר מועט לעונג שבת".

והנה אם לא הי' חיוב למכור את כסותו לקיים עונג שבת אז לא הי' שום חיוב לצמצם מזונו, דהרי קאי ר"ע בעניי שבעניי שאין לו כ"א מזון ב' סעודות ליום, וגם סעודות אלו הם רק מלחם צר, וכשאנו מחייבין אותו לצמצם בשאר הימים לצורך שבת הר"ז בדוגמת החובה לוותר על כסותו, ומזה הוכיח הגר"א דחובת עונג שבת המתקיים ע"י ה"דבר מועט" שווה לד' כוסות, וכיון שנר שבת עדיף מעונג שבת על כן שפיר הוכיח הגר"א דמוכר את כסותו גם בשביל נר שבת.

ומה שלא נאמר בהדיא דמוכר את כסותו למען עונג שבת, י"ל בפשטות, משום דלעולם לא יצטרך לזה, דכיון דמתקיים עונג שבת ע"י

4) ומה שהביא הרמב"ם קרא בהל' שקלים הוא מאותו הטעם שלענין פריעת בע"ח לא אמרינן דחייב ללוות או לבקש צדקה כמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' מלוה, דמצות פריעת בע"ח נמדדד ומוגבלת עפ"י דיני ממונות, ואין זה חובת הגוף, וכמש"כ המ"מ שם, וכיון שאין לו ממון ליכא שום חיובא אקרקפתא דגברא, והו"א דה"ה לענין שקלים דאינו אלא חובת ממון, ולכן קמ"ל קרא ד"הדל לא ימעט" דחובת שקלים חייל על הגברא.

"דבר מועט" כמו כסא דהרסנא א"כ ודאי דיכול לצמצם קצת בשאר הימים, ואין צריך לבקש צדקה או למכור כסותו. ואם אין לו מזון אפי' בשביל ב' סעודות הרי נותנים לו כל צרכיו לשלשה סעודות כולל דגים וכו' כמש"כ בתוס' ושו"ע וכו' (וכמבואר שם בשו"ע אדה"ז ס"ה).

שוב העיר לי ידידי הנ"ל מהא דאיכא שיעור במצוות ד"אל יבזבו יותר מחומש", ואם הוא חייב ללוות, וגם לשאול על הפתחים אם א"א לו ללוות, איך שייך להגביל מצוות בשיעור חומש? ובאמת דהשיעור חומש הוא לאו דוקא וכמש"כ בביאור הלכה בסי' תרנו דלרבינו ירוחם הוא מעשר, וליתר הפוסקים לא נאמר שיעור מסוים, כ"א דאין צריך לבזבז הון רב, וכמו שהוכיח התוס' בב"ק (ט, ב) מהא דפשיטא לי' להש"ס "אלא מעתה אי אתרמי לי' תלתא מצותה ליחייב לכולי' ביתי". ולכאור' הוא קושיא חזקה, דאיך שייך לדבר על שום שיעורים אם הוא חייב למכור את כסותו.

אכן התי' ע"ז מבואר בביאור הלכה שם, והוא בא לתרץ קושייתו מקידושין (כט, ב) דחייב בפדיון הבן אפי' אם אין לו רק ה' סלעים, הרי דחייב ליתן כל ממונו, ולא רק חומש. וכתב לתרץ עפמש"כ בחי' הראב"ד לב"ק שם, אלה דבריו: "והא דאמרינן אילו מאתרמו לי' תלתא מצות יהיא לי' כולי' ביתי', תמוה לי', וכי יש דמים למצות, ואיך יכול הוא לאמר לא אקנה לולב ואתרוג עד כדי כך וכך, ומי שם להם דמים. והמצוה האחת חשובה כל ממונו. ויש לומר עד כי שלא יבוא לידי עני ויצטרך לבריות כמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, שמא יעני ויפיל עצמו על הצבור, וכמו שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, והעני כמיתה הוא".

והלבוש במתק לשונו הביא הדברים האלה והרחיב קצת עליהם, אלה דבריו:

"אע"פ שחייב אדם לתת כל ממונו כדי שלא יעבור על אחת ממצות הש"י, דכתיב (דברים ו, ד) ואהבת את ה' וגו' בכל מאדך, הני מילי במצות לא תעשה שלא יעבור עליה בקום עשה, אם יכול לפטור את עצמו אפי' בכל מאודו, מחוייב הוא לתת כל ממונו ולא יעבור על לאו אחד במזיד, אבל במצות עשה שלא יעבור עלי', אין אדם מצווה לתת כל ממונו בשבילה להביא את עצמו לידי עוני ולהפיל עצמו על הצבור, שהעני חשוב כמת וטוב לו לישוב בשב ואל תעשה, אפילו היא מצוה עוברת

ותיבטל המצוה ויקיים הרבה מצות כנגדה, משיביא עצמו לידי עוני החשוב כמת, וע"ז אמרו חז"ל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש".

הרי דמעיקר הדין הי' חייב ליתן כל ממון למ"ע כמו למצות ל"ת, דמהו היסוד לחלק ביניהם, והרי קרא ד"בכל מאדך" קאי בכל המצוות, אלא דהי' מסורת ביד חז"ל (אי משום דעני חשוב כמת, או ע"ד חלל עליו שבת אחת כו'), דמוטב לעבור בשוא"ת על מ"ע ולא לתת עלי' הון רב. והרי"ז דין דחי', דהמצב של עוני שיוכל להוולד ע"י נתינת הון רב דוחה מ"ע בשוא"ת, אע"פ שלענין עצם החיוב אין שום הגבלה, וכמש"כ הראב"ד "מי שם להם דמים?".

ובאמת דלשי' רש"י בסנהדרין שם בלי קרא ד"וחי בהם" הי' מחויב לסמור נפשו על כל המצוות, ופשיטא דחייב בעצם לתת כל ממון או לשאול על הפתחים. (אבל תוס' שם חולק ע"ז).

שוב העיר לי ידידי הנ"ל על מה שכתבתי בגליון הקודם, דמהו ההכרח דלשי' הגר"א יכול לבטוח בהבטחת הקב"ה "לוו עלי ואני פורע", וללוות בלי שום חשבון, אולי הוא מודה לבעל 'סדר היום' והעטרת זקנים והערוך השולחן, דאסור לסמוך על הנס וללוות בלי שום חשבון.

ונראה פשוט, דאי הי' ס"ל להגר"א כהנך פוסקים לא הי' צריך לשבש הנוסח בתוספות הנ"ל, [וידוע מש"כ תלמידו הגר"ח מוולאזין בהקדמת פי' הגר"א לספד"צ כמה יגיעה יגע קודם ששינה איזה נוסח], והי' יכול לפרש מש"כ בתוס' "כשאין לו לפרוע" דר"ל שמשער שלא יהי' לו לפרוע, ועכ"פ הי' יכול להוסיף תיבה אחת "כשמשער שאין לו לפרוע", וכיו"ב.

והעיר עוד עמש"כ בגליון הקודם, דמהו המקור ד"לוו עלי כו" קאי גם על מצות ת"ת דבנו. ולא הבנתי מאי נפק"מ, הרי הך ד"כל מזונותיו קצובים כו" היא ג"כ הבטחה. עוד זאת, בתוס' שם כתב דת"ת נלמד מקרא ד"חדות ה' וגו'" כמו הך ד"לוו עלי כו'", ומשמע דהיינו הך. וכן מפורש בשו"ע אדה"ז (סי' רמב ס"ג) "...ועל זה אמרו רז"ל אמר הקב"ה לו עלי ואני פורע כלומר שאין הוצאת שבת ויו"ט עולה בחשבון הקצבה שנקצב לו בראש השנה כו' שכך אמרו חכמים כל מזונותיו כו'".

(5) וצ"ב ד"בכל נפשך" קאי רק על ע"ז כדאי' בסנהדרין עד, א, ולמה קאי "בכל מאדך" על כל המצוות?

אגב, ראיתי בשפת אמת בביצה שם, שהק' על הגר"א ששינה גירסת התוס' באופן דעשה שבתך חול קאי בגוונא ש"אין לו ממי ללוות", דכיון דיש לו מי שרוצה ליתן לו צדקה, למה לא יקח בתורת הלוואה? ולא הבנתי הקושיא, דאולי אין רוצין ליתן כ"א בתורת צדקה כי אין סומכין ע"ז שיהי' לו במה לפרוע ולקיים מצות צדקה הם מוכנים ליתן אבל לא בתורת הלוואה. וע"ש שפי' גירסת המהרש"ל (והגהות אשר"י) הנ"ל - "וי"ל דהתם מיירי שאין לו לפרוע אלא א"כ יטול מן הצדקה. אבל הכא מיירי שיש לו משכונות כדי לפרוע ואין לו מעות לכך קאמר לוו עלי ואני פורע" - ע"ד שי' הערוך השולחן ודעימי' הנ"ל דכשאין לו במה לפרוע אסור לו ללוות, ודלא כדפירשה אדה"ז.

ומענין לענין, ראית בספר עמק ברכה (עמ' סט) שהק' בהא דנר חנוכה קודם משום פרסומי ניסא, ולא אמרינן תדיר קודם, דלכא' דין תדיר קודם הוא מה"ת ונלמד מקרא. ותי' דפרסומי ניסא דיש לה יסוד מה"ת עפ"י דברי רבינו יונה דזכירת חסדי ה' היא מצוה מקרא ו'זכרת את כל הדרך אשר הוליתך ה' וגו'". ולא הבנתי איך מצא בדברי ר"י חיובא לפרסם חסדי ה' ויותר הו"ל לבאר עפמש"כ הרמב"ם בספה"מ דחובת אהבת ה' כולל ג"כ לפרסם גדלות ה' - "אהבתו על הבריות".



מנחה לאחר שקיעה [גליון]

הרב צבי הירש רימלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליונות הקודמים (תתקסג עמ' 152, תתקסד עמ' 81 ואילך) דנו כמה בדבר אם יש להעדיף איחור תפילת מנחה לאחר השקיעה - כשהמנין מתאחר לבוא - לפי מנהגנו.

ולפלא שאין מזכיר בנדון דעת רבינו הזקן המפורש בסי' צ ס"א, וז"ל: "מי שבא לבהכ"נ אסור לו להקדים תפלתו לתפלת הציבור בין בבהכ"נ בין שרוצה לצאת חוץ לבהכ"נ, אלא ימתין כדי להתפלל עם הציבור שתפלת הרבים היא רצויה יותר לפני המקום, אא"כ רואה שזמן התפלה עובר ואין הציבור מתפללים לפי שמאריכים בפיוטים או לסבה אחרת, מתפלל הוא בפני עצמו כדי להתפלל בעונתה".



קבלת שבת בהדלקת נרות [גליון]

הרב אליעזר וואלף

כולל אברכים שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בגליון הקודם (עמ' 64) האריך הרב צ.ה.ר. שי' להוכיח שיטת אדה"ז בזמן קבלת שבת של האשה, שכידוע שיש מחלוקת הראשונים האם הדלקת נש"ק נחשב כקבלת שבת או לא, ולמעשה נוהגין שאכן הרי ההדלקה היא הקבלה (ראה בכ"ז בשוע"ר סי' רסג ס"ז). ורצה להוכיח שעכשיו שנהגו לברך אחרי ההדלקה וקודם ההנאה מאור הנרות, י"ל שאין האשה מקבלת שבת עד אחרי הברכה ועד שנהנית מהנרות. ועפ"ז תמה על מנהגינו שמשליכין הגפרור לארץ מיד אחרי ההדלקה, אע"פ שקודם שבירכה היא עדיין לא קיבלה את השבת.

ולענ"ד נראה שכ"ז אינו, הן ממשמעות בשו"ע והן מצד הסברא, וההוכחות שלו אינן מדוייקות, ויותר נ"ל שיש הוכחות הפוכות בשיטת אדה"ז (כדלקמן) שיתחייב לפרש אחרת ממה שרצה הרב הנ"ל לפרש בדברי אדה"ז.

יסוד דבריו היה שרצה להשוות לשונות של אדה"ז מס"ז לסי"א, לבאר מהו עיקר המצוה של הדלקת נש"ק. ולהלן יבואר שבב' מילים אלו יש תרי משמעויות, וכל חד משתמע בענין אחר, ותלוי לפי מקום השתמשותו.

בסי"א נכנס אדה"ז בפרטי שלבי ההדלקה, שבנוסף לעצם הדלקת הנרות יש גם חיוב ליהנות מאורן. והוא מגדיר שמה שנהנית מאורן של הנרות ה"ז עיקר המצוה, ועצם ההדלקה ה"ה רק הכנה והתחלה למצוה זו. (ועפ"ז פוסק שיכולה אשה לברך על נרות שהדליק נכרי אחרי בין השמשות, בתנאי שהיא תברך לפני הנאתה מאורן).

אמנם, בס"ז מדובר בענין אחר לגמרי. בס"א כ' שתיקנו חכמים שיהי' נר דלוק בכל חדר וחדר משום שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן, וחייב כל אדם לאכול סעודתו אצל אור הנר שזהו עונג שבת, ועיקר מצות הדלקת נרות הוא נר זה שאוכל אצלו. ועפ"ז הוא פוסק בס"ז, שכיון שנרות שעל השלחן ה"ה עיקר מצות הדלקת נרות (עיקר לאפוקי הנרות שבשאר החדרים) לכן זה שנוהגין לאסור מלאכה אחרי הדלקת נרות ה"ז מיירי רק אחרי הדלקת נרות אלו שעל השלחן, ולא אחרי הדלקת שאר הנרות (ולכן תיזהר להדליקם קודם, לפני הנרות שעל השלחן).

וא"כ אין ללמוד מכאן (ס"ז) שמה שקבלת שבת היא אחרי "עיקר מצות הדלקת נרות" שמתכוון לומר דוקא לאחרי הנאתה מאורן ול"ד אחרי הדלקתן, כי כאן אינו נכנס לפרטים אלו בכלל. וא"כ אין להוכיח (כמו שכתב הנ"ל) שבסעיף זה יהי' נפק"מ האם בירכה לפני או לאחרי ההדלקה ע"ש.

ועוד רצה הרב הנ"ל להוכיח מסי"א, ששם מדובר בכמה עצות לאשה שהולכת לטבול, או לחופה בע"ש בסוף היום, ולא תוכל להדליק מיד לפני כניסת שבת. ובהמשך הדיון בהסעיף מציע אדה"ז שתדליק ותברך קודם לכתה לבית הטבילה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו. אמנם מוסיף אדה"ז, שתנאי זה מועיל רק אם הבעל יקבל ע"ע שבת בשעת הדלקה זו (ונקודה זו חשובה מאד בשיטת אדה"ז, וכפי שיבואר להלן). ואח"כ מוסיף ומבהיר "אבל אין לה להדליק לכתחילה קודם לכתה בלא ברכה ובכואה מהטבילה משחשכה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן כו", לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן כו'?", ע"כ.

והאריך לפרש קטע זה, שטעם הוספת הבהרה זו הוא משום הדוחק שיש בעצות הקודמות (שתברך ותתנה) - דאז צריכה שעכ"פ בעלה יקבל שבת סמוך להדלקתה, ובא"ל אינו מועיל הדלקתה ויהא ברכה לבטלה, משא"כ כאן בעצה זו, שאינה מברכת, אזי אי"צ שתתנה וגם אי"צ שבעלה יקבל שבת סמוך להדלקתה. ועכ"פ רואים מכ"ז שכל זמן שלא בירכה, עדיין לא קיבלה את השבת אע"פ שכבר הדליקה, וזאת אפי' מבלי שתתנה, ורק כשתברך אח"כ ותהנה מאורן אזי תקבל שבת. (ורק שסו"ס דוחה אדה"ז עצה זו מטעם "האיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן", ולפי שיטתו נראה שהבין מילים אלו של העולת שבת כמו שפי' האליה רבא, ולא כמו שפי' במחצה"ש וכדלקמן).

והנה, ישנה שיטה יסודית לאדה"ז ששונה משאר אחרונים, ואחרי שנתבונן בשיטה זו נראה שחייבים לפרש אחרת בדבריו הנ"ל של אדה"ז. בשו"ע ס"ד כ' המחבר "לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול, שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת", והרמ"א הוסיף, "ואם הי' הנר דלוק מבעוד היום גדול, יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת".

ובמשנה ברורה אות כ כתב בביאור דברי רמ"א "ומיירי שהי' דלוק לענין אחר, אבל אם הדליק לצורך שבת (אחרי פלג המנחה) אף שלא קבל

שבת בהדלקתו, מ"מ אין צריך לכבותו כו". ובביה"ל ביאר "דאם נרצה להחמיר לכבות ולחזור להדליק כדי שתהי' ההדלקה בזמנה ולא יעבור על לא יקדים, יצא שכרו בהפסדו דתהי' ברכתו הראשונה לבטלה".

אמנם בשו"ע ר"ס ס"ו כ': "ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת . . . רשאי . . . ובלבד שיהא מהפלג המנחה . . . ואם הדליק . . . ולא קיבל . . . צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת כדי שתהי' ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד שבת כו". ורואין, שאינו מגדיר ומגביל דברי הרמ"א בכה"ג שהדליקה לענין אחר, ואינו נראה שחושש מברכה לבטלה, כי לדבריו חייבים שיהי' ההדלקה סמוך לקבלת שבת בכדי שיהי' ניכר שההדלקה לכבוד שבת, והדין ד"לא יקדים" ה"ה לעיכובא, ודלא כהביה"ל הנ"ל שכ' "דלא יקדים היינו רק לכתחילה".

ובהמשך לשיטה זו מובן שפיר מה שפסק אדה"ז בסי"א (כנ"ל) שאם האשה מדליקה ומתנה לא לקבל שבת, חייב עכ"פ שהבעל יקבל שבת, דאם אין מישהו שיקבל שבת סמוך להדלקתה, אינו ניכר שההדלקה היתה לצורך שבת כלל (וכל פעולת התנאי שלה הוא רק שהיא אינה צריכה לקבל שבת מיד, אבל חייב לפחות שמישהו אחר יקבל). משא"כ לשיטת משנה ברורה, באות כא מזכיר עצה זו שהאשה תדליק ותתנה שאינה מקבלת שבת, ואינו מחייב שעכ"פ הבעל יקבל שבת, כי לדעתו "לא יקדים" הוא רק לכתחילה, ובמקרה של טבילה או חופה יכולה להדליק הנרות מקודם (והתנאי מועיל שיכולים לקבל שבת משך זמן לאחר ההדלקה).

ועפכ"ז, הרי כשאדה"ז מזהיר העצה האחרונה בסי"א, "אבל אין לה להדליק קודם לכתה בלא ברכה ובבואה מהטבילה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן", איך הוא דוחה אותה? ואלו הם דברי אדה"ז: "לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן". מקור דברים אלו הם בעולת שבת ומובאים במג"א ס"ק יא, ויש

1) בבדי השלחן סי' עד אות כח הבין מסתימת לשון אדה"ז שבכה"ג יחזור וידליקנו בלא ברכה, וכמו שפי' במשנה ברורה. אמנם לענ"ד נראה יותר מסתבר לפרש בדבריו כמו שכתבנו בפנים, משום: א) הרי הסברנו שלדעת אדה"ז חייב להיות שמישהו יקבל שבת סמוך לההדלקה, וכפי שכ' בסי"א שאם גם הבעל לא קיבל ע"ע שבת, יצטרכו לחזור ולהדליקו "ונמצא שבירכה לבטלה", (ב) עד ס"ח כמעט שאין אדה"ז מזכיר כלל המושג של הברכה, ורק בס"ח הוא מתחיל לבאר ולפלפל בחיוב הברכה.

בהם ב' פירושים: א) באל"י רבא ס"ק כ "ולא נהירא דדוקא בזמן היתר הדלקה מותרת (לברך) ולא בזמן האיסור". (ואכן, ראה במשנה ברורה אות כא שכ' "ובפרט דעתה הוא זמן איסור להדליק ואיך תאמר וצונו להדליק). ב) במחצה ש"כ, "כיון שהדליקה מבע"י ולא קיבלה עלי' אז שבת, לא נקרא נר שבת, והוי' כמו דלוקה ועומדת דכתב רמ"א ס"ד דצריך לכבותה ולהדליקה לשם נר שבת".

ז.א. לדעת הא"ר אין בעי' עקרונית בקבלת שבת הרבה זמן לאחר הדלקת הנרות, אלא בעי' צדדית שאי אפשר (ואינו סביר) לברך על ההדלקה בזמן שכבר אסור להדליק. אבל לדעת מחצה"ש, אם הדליקה הנרות הרבה זמן לפני שרוצה לקבלת את השבת, הרי עצם ההדלקה אינו לכבוד שבת, וצריכה לכבותה ולהדליקה עוה"פ.

וכך נ"ל לפרש בדברי אדה"ז, שעצה זו נדחתה (לא משום ענין צדדי שא"א לברך בזמן האסור, כשי' הא"ר, וכך פי' במשנה ברורה. [וע"פ טעם זה הי' אפשר ללמוד שאם תברך לפני חשיכה אע"פ שהיה הרבה זמן לאחר הדלקתה מ"מ מועיל עצה זו, ואפי' מבלי שתתנה. וכזה הבין הרב הנ"ל לפרש דברי אדה"ז. אבל נראה לי שהטעם שנדחתה הוא]) משום "שהן דולקות כבר מקודם לכן" פי' שהרי עברה על איסור "לא יקדים" שדין זה מעכב במצות הדלקה, וכפי' מחצה"ש.

ועפ"ז, אפי' בכה"ג שתרצה לברך על הדלקתה לפני שחשכה, אבל משך זמן ארוך אחרי ההדלקה, הרי מצד דינא דלא יקדים לא יועיל הדלקה כזה, ותצטרך להדליק עוה"פ ולקבל שבת מיד בשעת ההדלקה. ובנוסף לכל זה, הרי לא מסתבר שברכת המצות שתיקנו חז"ל לברך על המצות שהם יהיו יותר חשובים ונוגעים מהמצוה עצמה. וא"כ, לאחר זמן זה שתיקנו חז"ל מצוה להדליק נרות לכבוד שבת, ובפועל נהגו שהדלקה זו תהי' קבלת שבת בשבילה, איך מסתבר שהברכה שהוסיפו לברך על מצוה זו תעמוד במקום המצוה ותגרום ותקבע קבלתה של השבת? אלא נראה לומר שאשה מקבלת שבת מיד בהדלקתה את נש"ק, ולכן טוב המנהג שנהגו הנשים להשליך הגפרור ולא לכבותה, וכפי שמסביר בשו"ע.



שזנרת

חידושה של דרך החסידות

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

בענין חילוק הגישה לתורה ומצות בין חסידים לאלו שאינם וכו', י"ל שאצלם כל ענין התורה ומצות הוא ענין בחובת גברא שישנם כמה וכמה והרבה חיובים על הגברא דהיינו כל חיובי התורה ומצוותי' וחיובים אלו הם לא רק בנוגע למעשה אלא גם בנוגע לדעות וכו'.

אשר עפי"ז מובן המעשה המובא בספר הזכרונות מאדמו"ר מהוריי"ץ שכשהכריזו בביהכנ"ס פלוני שמי שהוא העניו הגדול מכולם יקבל עלי' וכו' ודחפו זה את זה וכו' דלכאורה מהו ההבנה בהתנהגותם? אלא שמכיון שהכל היה אצלם בחיוב גברא כולל החיוב להיות עניו וממילא החשבון תמיד הוא האם קיים את החיוב המוטל עליו או לא וממילא כשמכריזים שיעלו הענווים והוא עושה חשבון שקיים את חובתו בענין הענווה הרי עליו לעלות. משא"כ חסידות חידשה שישנו נוסף על החובת גברא גם ענין של חפצא - והוא שהגברא נעשה חפצא והיינו שהוא נעשה משכן ומרכבה שבו ועל ידו מתגלה אלקות וכו' (וראה לקו"ש חכ"ה שיחה לח"י אלול). (וי"ל שזה קשור להענין דצמצום כפשוטו או שלא כפשוטו).

ואולי עפ"ז יומתק זה שמונה אדמו"ר הזקן את הענין קדש עצמך במותר לך למ"ע דאורייתא דלכאורה הרי כל גדרה של קיום מצוה זו בפועל הוא בענינים של קדושה ופרישה היינו לא בענינים של קום ועשה אלא בענינים שלא להיות נבל וכו' ואינה אפי' בגדר של לאו הבא מכלל עשה שהרי לכאורה אין פה בקיום ענין של עשה כלל אלא שמכיון שבקיום התורה ומצוותי' ישנו הענין של חפצא היינו שהגברא נעשה חפצא של קדושה וכו' הרי ענין זה של קדש עצמך הוא ענין חיובי (ראה היום יום לכ"ז ניסן) שתעשה את עצמך חפצא של קדושה זהו הקיום והעשה שבדבר אלא שאתה נעשה קדוש ע"י פרישה והבדלה וכו'.



לזכות

הילד הבכור **מנחם מענדל שי'**
לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה
ביום הרביעי לפ' ראה כ"ו מנ"א ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירו ממונו רוב נחת ועונג אמיתי בגו"ר, אידישע חסידישע נחת,
לאורך ימים ושנים טובות, מתוך שמחה ברכה והצלחה רבה
בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **אלכסנדר סענדר ומרת פרומא איטא שיחיו**
דובראווסקי



נדפס ע"י זקניו והוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' **אליעזר ליפמאן ומרת פייגא דינה שיחיו**
דובראווסקי
הרה"ת הרה"ח ר' **יוסף יצחק ומרת שיינא יפה שיחיו**
סימפסאהן

לזכות

הבחור הת'

מנחם מענדל שי' מינץ

לרגל הכנסו בשטומ"צ לעול המצוות

ביום ועש"ק פ' מסעי שבת חזק כ"ט תמוז ה'תשס"ח

ולזכות אחיו

הת' אייזיק גרשון, לוי, יוסף, שלום דובער,
אברהם זאב ויהושע זעליג שיחיו

ואחותו חי' מושקא תחי'

יהי רצון שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
כרצון קדשו ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו

ויעלה מעלה מעלה בלימוד התורה נגלה וחסידות
ובקיום המצוות בהידור

מתוך בריאות הנכונה לאורך ימים ושנים טובות

וירוו ממנו ומכל יו"ח רוב נחת ועונג אמיתי תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת אפרים שמואל ומרת שיינא באשא שיחיו

מינץ

לעילוי נשמת

החסיד ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה

ב"ר ראובן ע"ה

פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן



לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תול"ת

מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנאו

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י יר"ח

לעילוי נשמת
האי גברא רבה ויקירא
איש החסד והצדקה
הנודע בפעולותיו הגדולות למען ישיבתנו הק'
מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ח ר' דוד שלמה ע"ה
בה"ר מנחם מענדל ז"ל
דייטש
נפטר ביום י"ג אלול ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.

סא ♦ סג

נדפס ע"י נכדו
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו החשובה מרת בת'י'
ומשפחתם שיחיו
דייטש