

ב"ה

ש"פ מטות-מסעי – חזק

ה'תשע"ב

גליון טז [אלף-לח]

לקוטי שיחות

- 4..... בגדר העונש בעיר הנידחת
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... הכשר מצוה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 25..... מלוכה ברצון וממשלה בע"כ
הרב משה מרקוביץ
- 26..... הקשר בין תחילת פרשת קרח לסיומה
הרב מנחם מענדל רייצעס
- 27..... חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)
הרב נחום שטראקס

אגרות קודש

- שנת פטירת ר' שלום שכנא אבי הצ"צ ומנהג אשכנז שלא לתת שם אחר
אדם חי
- 32.....
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 34..... האם הי' להר הבית דין קרפף?
הרב לוי יצחק ראסקין
- 37..... עוף ובשר
הרב יוסף שמחה גינזבורג

חסידות

- 38..... ציונים בספר תניא קדישא
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 47..... דוגמא לכחות המיוחדים בעצם הנפש
הרב משה מרקוביץ

48.....קונטרס מאמרי אדה"ז – תקע"ג
הרב מיכאל א. זליגסון

49.....הערה בהמשך תער"ב
הרב בנימין אפרים ביטון

הלכה ומנהג

50.....עניני עירובין
הרב לוי יצחק ראסקין

51.....בעל קורא שאינו מתענה בתענית ציבור (א)
צבי רייזמן

60.....בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי-כשירה
הרב חיים רפפורט

64.....תעשה ולא מן העשוי
הרב מרדכי פרקש

70.....מעמדו ההלכתי של יהודי אנטישמי שמסית נגד היהודים
הרב ברוך אבערלאנדער

74.....תפילין למישהו שנוסע בשבת
הנ"ל

פשוטו של מקרא

75.....למה מרים מתה במדבר ולא נכנסה לארץ ישראל
הרב שרגא פייוויל רימלער

76....."ולא תתורו אחרי לבבכם – כמו מתור הארץ"
הרב מנחם מענדל רייצעס

שונות

81.....שוטה היודע לפרוט (גליון)
הרב משה מרקוביץ

83.....אם אין אני לי מי לי
הרב בנימין אפרים ביטון

84.....ברכת יוצר האדם
הרב ישכר דוד קלויזנר

87.....ענינים באמירת 'מודה אני'
הרב שמואל ביסטריצקי

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ עקב – כ' מנחם אב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', י"ב מנחם
אב

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

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

למשלוח הערות:
פאקס: 347-227-0308
אימייל: haoros@haoros.com
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
www.haoros.com

לקוטי שיחות

בגדר העונש בעיר הנדחת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בשיבה

בלקו"ש ח"ט פ' ראה ב', נת' הדין דעיר הנדחת נידונין בסייף אף שיחיד שעבד ע"ז דינו בסקילה - דלכאורה תמוה כיון שכל אחד מאנשי העיר הוא גם יחיד, ומחוייב (לא רק הרג, מצד דין אנשי עיר הנדחת אלא גם) סקילה, וא"כ כיצד ישתנה דינם למיתת סייף שהיא קלה יותר, היפך הדין ש"מי שנתחייב שתי מיתות נידון בחמורה", ומבאר בהשיחה דדין עיר הנדחת אינו על כל אחד מתושבי העיר בפני עצמו, אלא על כל "יושבי העיר" ביחד, שנעשים מציאות חדשה של ציבור עובדי ע"ז, ובדרך ממילא בטל מהם הדין דיחידים עיי"ש.

לאחרונה ראיתי רשימה של הרבי בענין זה שהיא מענה לאחד שהעיר על השיחה דבלקוטי הגר"א בסו"ס שנות אלי' למסכת שביעית ביאר ענין זה באופן אחר, דעיר הנדחת שכמעט כל העיר חטאו, עשאתן התורה כעובדי כוכבים שחטא, ולכן דינם כעובדי כוכבים שמיתתן בסייף ואין צריכים אזרה וממונם הפקר עיי"ש.

והרבי הקשה על זה כמה קושיות: (א) אי נימא שעשאתן התורה כעובדי כוכבים היינו שנעשה מציאות חדשה של "עכו"ם", הי' צריך להיות עבורם בית הקברות בפני עצמם, ובפרט שבית הקברות הוא המשך העונש והכפרה (כדאיתא בסנהדרין מז, ב: "מיתה וקבורה בעינן")¹ ולא מצינו בשם מקום שה' בית הקברות בפני עצמו לאנשי עיר הנדחת (מלבד שתי בתי קברות שהיו מתוקנים לנהרגין ונחנקין, ואחת לנסקלין ונשרפין כדאיתא בסנהדרין מו, א).

(ב) איך אפשר לומר שכן עיר הנדחת הוא כעכו"ם, אבל הוא כישראל דקידושו תופסין וכו'? משא"כ לפי המבואר בהשיחה דנעשו למציאות חדשה דציבור - שהוא רק בענין הע"ז שבו נתאחדו ונתצברו א"ש.

(1) ראה בזה גם ברשימות חוברת כ"ה, ולקו"ש ח"ז ע' 168.

(ג) לכאורה פשוט שאין כמיתת סייף דעכו"ם כל אותם הפרטים דמיתת סייף דבני ישראל. ועוד.

(ד) והעולה על כולנה, לא מצינו בכל התורה כולה הגדר דישראל יעשה עכו"ם ואדרבה "אע"פ שחטא ישראל הוא" ומציין לרמב"ם הל' גירושין ספ"ב שכל ישראל רוצה לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וא"כ לא מסתבר כלל לומר שאנשי עיר הנדחת יהיו כמו עכו"ם.

(ה) עוד הקשה שם על הלשון, שממון עיר הנדחת אינו הפקר (כלשון המובא שם) כי אם "אבד", ועי' גם בס' עבודת המלך הל' ע"ז שם שהקשה על ביאור זה שבשם הגר"א כמה סתירות דאיך אפ"ל דמרוכים דין ב"נ עליהם, ומשום זה ביאר שיטת הרמב"ם באופן אחר עיי"ש.

משפטי המלך כמו בב"נ

והנה בגוף הענין שהקשה הרבי דלא שייך לומר שישראל יהא נידון כמו עכו"ם, יש להעיר במה שהאריך בס' חמדת ישראל (ל"ת רפ"ח) שהביא דברי הרמב"ם דמלך הורג אפי' בעד אחד וכו' (הל' מלכים פ"ג ה"י) ומבאר בארוכה שישנם שני הנהגות בעולם, הנהגה טבעית והוא הנהגת בני נח, והנהגת התורה הקדושה, והוא שניתנה לישראל מעת שקבלו התורה הקדושה, דב"נ נהרג בע"א ובדיין אחד, אמנם הנהגת התורה הוא דאינו נהרג אלא בבי"ד של כ"ג ובעדים והתראה כו' והוא הנהגת התורה למעלה מן הטבע, וענין מלך היא הנהגה טבעית כמו בב"נ, ומעתה נראה דזה דוקא בז' מצות ב"נ שהם מפני תיקון העולם בזה יכול המלך לדון בע"א, משא"כ במצוות שנצטוו ישראל ממתן תורה ואילך, בזה לא שייך דין מלך כלל, כיון דכל הציווי הוא מצד התורה כו', ועפ"ז מובן למה אין מלך הורג אלא בסייף, כיון דדין ב"נ הוא בסייף עיי"ש בארוכה, וכן האריך בספרו כלי חמדה פ' שופטים (קיט א).

וכן כתב בס' אור שמח על הרמב"ם (הל' מלכים שם) דלמלך ישראל רשות ניתן לו לתיקון המדינה להתנהג ע"ד בני נח עיי"ש וכ"כ בהל' רוצח פ"ב ה"ד, ועי' גם מאירי סנהדרין נז, ב: וז"ל: וכן לענין שפיכות דמים אפילו הרג עובר שבמעי אמו, מה שאין כן בישראל עד שיצא מכלל נפל אפילו הרג טרפה או כפתו לפני ארי או הרג רודף שהיה יכול להצילו באחד מאיבריו וכן כל כיוצא אלו שחייבין מיתה בישראל, אלא שאין בית דין ממיתין אותן, בבני נח נהרגין שהרי אף בישראל רשאי המלך להרגן עכ"ל,

דמשמע ג"כ דסב"ל דמשפט המלך הוא כמו בב"נ, דלפי זה יוצא דשפיר מצינו בישראל דנידון כבן נח.

אמנם פשוט שזה לא שייך כלל להנ"ל, דבמלך סבירא להו שהנהגתו מצד מלך הוא הנהגה טבעית כפי שהוא אצל ב"נ, אבל אין הפירוש בזה שהישראל עצמו נעשה כעכו"ם, אלא שהמלך יכול להתנהג עם ישראל כפי שהוא מתנהג בעכו"ם, משא"כ כאן מדובר במשפט התורה, דר"ל שהתורה עשה הישראל של עיר הנדחת כמו עכו"ם וע"ז טוען הרבי שאי אפשר לומר כן בבן ישראל.

נוסף לזה, הנה בלקו"ש חכ"ג פ' פינחס ב' (ע' 195) כתב וז"ל: בנוגע דעם תפקיד פון א מלך ואגט דער רמב"ם: "ותהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה' שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות" ד.ה. אז מלכות ביי אידן איז ענינה ניט סתם צו באזארגן דעם עם מיט צרכים גשמיים כו' נאר דאס אלץ הייבט זיך אן און איז פארבונדן מיט קיום והרמת התורה "להרים דת האמת" דורכצופירן די משפטי התורה, ביז אז אויך די מלחמות וואס ער דארף פירן זיינען זיי "מלחמות ה'", קומט אויס אז דער ענין המלכות איז א המשך פון דעם תפקיד של בית דין הגדול, דער ב"ד הגדול זיינען די "עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל", און דער תפקיד פון מלך איז אז דעם משפט התורה וואס דער ב"ד הגדול גיט ארויס דארף ער דורכפירן ביי עם ישראל עכ"ל.

ובהערה 44 שם [על התיבות משפטי התורה] כתב וז"ל: בדרשות הר"ן (דרוש י"א) כתב שאין משפטי המלך מצד חכמת התורה רק הוראת שעה לתיקון המדינה ואינו משפטי התורה, אבל ראה בארוכה שו"ת אבני נזר יו"ד סשי"ב (אות מ"ז-נ) שלא להלכה אמרם הר"ן, ע"ש באורך. מהר"ץ חיות בס' תורת נביאים פ"ז דין מלך ישראל עכ"ל. הרי נראה מזה שהרבי לא ניחא ליה לומר כעין זה אפילו בנוגע להנהגת המלוכה שאינם משפטי התורה, וא"כ בודאי לא נימא דהנהגתו הוה הנהגת ב"נ.

אלא דבאבני נזר שם אח"כ (אות נ"ב) כתב לתרץ דברי הר"ן הנ"ל, שיש הפרש בין מלכי ישראל למלך מבית דוד, דמלכי בית דוד קיבלו ע"ע לדון רק בדיני התורה עיי"ש אבל בסתם מלך לא.

סייף בישראל וסייף בב"נ

(ב) במה שכתב: "דלכאורה פשוט שאין במיתת סייף דעכו"ם כל אותם הפרטים דמיתת סייף דבני ישראל" נראה מזה שישנם כמה דברים חלוקים בין מיתת סייף דישראל לעכו"ם וצ"ב.

ויש מקום לפרש קצת, ע"פ מה שנסתפק בס' אבן ישראל (הל' סנהדרין פט"ו ה"ד) בבן נח דאמרינן בסנהדרין נו, א דאם עבר על שבע מצוות מיתתו בסייף, איך דינו אם צריך דוקא מן הצואר כישראל, או דלא צריך דוקא מן הצואר, דלכאורה כיון דכל דינא דבעינן בישראל מן הצואר הוא משום דכתיב "ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה" (כדאיתא בסנהדרין נב, ב לפי מה דקיימ"ל להלכה כחכמים דסייף חמור מחנק עיי"ש) א"כ בעכו"ם דלא שייך ואהבת לרעך כמוך מתקיימא מיתת סייף גם בעביד ליה גיסטרא [חותכים את גופו לשנים לאורכו] או י"ל דואהבת לרעך כמוך מברר לנו מיתת סייף מה היא, וממילא הא דבעינן מן הצואר הוא הלכה בצורת מיתת סייף, וא"כ גם בבן נח כיון דבעינן מיתת סייף בעינן דוקא מן הצואר.

וממשיך להוכיח זה מהא דאיתא בשמואל א (טו, לג, הובא בפירש"י שם) וישסף שמואל את אגג ואמרינן במדרש איכה (סוף פ"ג) לחד מ"ד שחתכו לד' חתיכות, והרי אגג היה בן נח שרצח נפשות וכדכתיב כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמן, וא"כ הרי היה מחויב במיתת סייף, ואיך חתכו לד' חתיכות, וע"כ מוכח דבדעביד ליה גיסטרא לבן נח נמי מיקיימא מצות סייף עיי"ש עוד.

דלפי זה יש לפרש דזה נכלל בכוונת הרבי, דאי נימא דאנשי עיר הנדחת נידונים כעכו"ם, הי' צריך להיות הדין, דעונש סייף שלהם אינו כשאר עונשי סייף בבני ישראל, דשם לא צריך מן הצואר דוקא, ולא אשתמיט בשום מקום לומר כן, ומוכח שאין דינם כעכו"ם אלא דכנ"ל מלשונו של הרבי משמע שיש בזה יותר חילוקים.

יש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה

(ג) במה שכתב הרבי שלא מצינו בכל התורה כולה הגדר דישראל יעשה עכו"ם ואדרבה "אע"פ שחטא ישראל הוא" -

יש להעיר מהגהות החתם סופר או"ח סי' לט שהביא דברי התוס' יו"ט (נדה פ"ז משנה ד ד"ה מפני) שתמה בהא דכותים דאם גרי אמת הם, איך

עשאוּם כנכרים לטהר נדות ואהלות שלהם? ותירץ החת"ס שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה ויחזרו לגוים גמורים אף להקל, וזכר לדבר ראה ויתר גוים שהתיר להם ז' מצוות (ב"ק לח, ב) אע"ג דלאו ראייה גמורה היא מכל מקום כן נראה לי, והם נמנו וגמרו להוציאם מברית ישראל לגמרי, וכדמצינו בעזרא יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה, משמע שהוציאם מכלל ישראל עיי"ש עוד.

ובשו"ת להורות נתן חי"ג יו"ד סי' סח (ועוד בכ"מ) הביא ראי' לזה מיבמות יז, א: "לא זזו משם עד שעשאוּם עכו"ם גמורים" הרי דאע"ג דלאיכא דאמרי שם לא אמרינן דאין בנך הבא מן העכו"ם קרוי בנך אלא שדינאם כישאראל, מ"מ אין חוששין לקידושין עשרת השבטים משום שעשאוּם עכו"ם גמורים, וקשה איך עשאוּם כעכו"ם אם הם ישראל? ועל כרחך כנ"ל שיש כח ביד ישראל להוציא המורדים מכלל האומה והני כיון דבה' בגדו הו"ל בנים זרים כמבואר שם מקרא, והוסיף דבש"ך יו"ד סי' קנ"ט סק"ה ובחוו"ד שם (ב, אות ד) (לענין ריבית) מוכח כהחת"ס².

ובס' קול יהודא (להר"י גרשוני ע' תקעה) הביא ראי' לדברי החת"ס מדברי הגר"א הנ"ל, שכן הוא בעיר הנדחת שמפרישין אותם מכלל ישראל ונידונים כעכו"ם, וזהו עיקר פעולת בי"ד הגדול שמפקיע אותם מקדושת כלל ישראל ועיי"ז חל עליהם הדין דעיר הנדחת שנהרגין כבני נח עיי"ש בארוכה, וכ"כ בס' בנין אפרים סי' ל"ד (מהג"ר אפרים בורודיאנסקי) לבאר דברי הגר"א ע"פ החת"ס (אלא שהביא דהגר"א עצמו ביו"ד סי' קנ"ט סק"ד נקט שלכל דיני התורה אמרינן לעולם דאע"פ שחטא ישראל הוא, והוא רק דין מיוחד שמותר להלוותו בריבית עיי"ש וצ"ע).

אמנם לכאורה יש לחלק בין הך דהחת"ס להך דעיר הנדחת, דהחת"ס מייירי מדין יש כח ביד חכמים להוציא מכלל ישראל מפני הצורך וכו', ודומה למה שכתב הגרע"א בגיטין ר"פ השולח (לב, א בד"ה ואין להקשות) דבמקום בשיש צורך גדול יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו

(2) עי' בתשובת מהרשד"ם (אה"ע סי' י) שכתב להסביר דברי הגמרא בסנהדרין דמ"ג אעפ"י שחטא ישראל הוא, שזה נאמר אצל המעשה דעכן שמעל בחרם, אבל בשאר מצות לא פקד כלל, וסתמא דגמרא הוא דרך עבירת החרם היה אצלו, בזה אמרינן אעפ"י שחטא ישראל הוא, אבל מי שיצא לגמרי מכלל ישראל ונשתמד תו אין שם ישראל עליו כלל וכגוי גמור דינו ע"ש, ובב"י מביא תשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן סי' קמ"ב דלהתחתן עם מומר הרי הוא באיסור כי יסור.

בקום ועשה עיי"ש, וה"ז כמו משום סייג, ז.א. דאעפ"י דבאמת ישראל הוא, מ"מ הוצרכו חכמים לתקן כן משום הצורך, משא"כ בעיר הנדחת שהוא דין מדאורייתא ובפשטות אינו משום סייג, במילא צ"ל שכן הוא באמיתית הדבר שנעשה מציאות דב"נ, ועל זה מקשה הרבי דאין לומר כן כי אע"פ שחטא ישראל הוא, נוסף לזה יש דסב"ל גם לפי החת"ס דלגבי כלל ישראל הוא נחשב כעכו"ם אבל לגבי עצמו הוא מחוייב במצוות ואין הזמן גרמא להאריך עוד בזה.

ועי' עוד בס' בנין אפרים שם שהביא גם ביאור הרבי מהשיחה והוסיף ביאור בזה.

בשיטת המרדכי דרך קטנים שיש להם דעת נהרגין

(ד) הנה שיטת המרדכי (סנהדרין רמז תשטז) בעיר הנדחת דרך קטנים שיש להם דעת נהרגין עם העיר אבל קטנים שאין להם דעת אינן נהרגין וז"ל: נשאל לר"י על עסק בן שנה או שנתים שהמיר דתו עם אמו ומת אם מתאבלים עליו או לאו, והשיב נ"ל דמתאבלין עליו דודאי גדול אין מתאבלין עליו כדאמר פ' נגמר הדין (מו, ב) ולא מתאבלין ואמרינן בגמרא [דף לט:]: באבוד רשעים רנה, אבל קטן מה שהכניסוהו בדת אחרת מה מעלה ומה מוריד וה"ל כאילו לא המיר, ור"ת אומר דאין מתאבלין עליו וראיה מתוספתא דסנהדרין קטני עיר הנדחת שהודחו עמה רבי אליעזר אומר נהרגין וחכמים אומרים אין נהרגין ומדא"ר אליעזר נהרגין לרבנן אין מתאבלין דע"כ לא פליגי אלא לענין נהרגין אבל לענין אבילות מודו דאין מתאבלין, ולא ראה הוא דהתם מיירי שגדולין קצת ועבדו ע"ז אבל קטן שאינו יודע בין ימינו לשמאלו חשוב כישראל וכו' עכ"ל³, ועי' יו"ד סי' ש"מ סעי' ה' שהובאו ב' הדעות.

ובביאור שיטת המרדכי יש מבארים ע"פ מ"ש בשו"ת חת"ס⁴ (יורה דעה סימן שיז) וז"ל: הנה זה לי איזה שנים נשאלתי מרב א' אמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב) וז"ל: ולעולם אין עונשין מהן לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאין בני מצות עכ"ל, והוקשה לו הא לעיל בפ"ט הל' ט' כ' שלא נתנו השיעורים אלא לישראל לבד עכ"ל וכבר כ' הרא"ש בתשובה דזמן גדלות לבת י"ב ולבן י"ג שנה והבאת שערות ושיעורן הכל בכלל

(3) ועי' בפירוש הרמב"ן דברים (יג, טז) דסב"ל שאין הורגין אלא הגדולים בלבד.

(4) הובא באגרות קודש ח"ה ע' עו, וע' שכו, ולקו"ש ח"י ע' 70 וחס"ו ע' 170 וע' 291.

שעורין שנאמרו הלכה למשה מסיני, וכיון שאין שיעורין לבן נח מ"מ יפטר הקטן? והשבתי דודאי אין שום סברה לענוש לתינוק בן יומו והרי אנוס פטור גם בב"נ כמ"ש רמב"ם שם וכו', אלא קטן שהגיע לפלגות ראובן גדולי חקרי לב ואפ"ה בישראל הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא ב' שערות אחר שנותרו ואז אפי' אין שכלו זך שאינו יודע להפלות כל שאינו שוטה שאינו מקרע כסותו וכו' הרי הוא גדול לכל דינו, ואמנם ב"נ דלא ניתנה להם שיעורים כל ששכלו שלם כראוי, וכעין בב"ב קנ"ה ע"ב דמסברו ליה ומסבר הוה גדול ופחות מזה הוא קטן עכ"ל, היינו דבב"נ הגדלות תלוי בכל אחד לפי שכלו, וכ"כ המנ"ח מצוה ק"צ אות ח' עיי"ש, דלפי"ז אפ"ל דלכן סב"ל להמרדכי שכן הוא בנוגע לעיר הנדחת דתלוי לפי הדעת שלהם משום דסב"ל דנידונים כבני נח וכן הוא אצל ב"נ.

אלא דלפי"ז אינו מבואר שיטת הרמב"ם דסב"ל (הל' ע"ז פ"ד ה"ו) שהורגין אפילו הטף (דפסק כר"א דתוספתא דסנהדרין פי"ד ה"א) דמהיכי תיתי נימא דאפילו טף שאין להם דעת כלל יהרגו, אמנם לפי הביאור שבהשיחה א"ש כיון דנעשה מציאות חדשה של ציבור וזה כולל גם הטף עיי"ש.

בהא דממונם אבד דהוה כעכו"ם

(ה) הנה הרבה מהאחרונים הקשו על הגר"א במה שכתב דממונם אבד דבגוים התיר ממונם ועשאים הפקר, שהרי קיימ"ל דגזל עכו"ם אסור וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' גזילה, והא דהתיר ממונם זהו קאי רק לענין שישראל אי"צ לשלם את הנכרי אם הזיקו וכיו"ב, אבל גזל עכו"ם ודאי אסור? (ראה בס' חמדת ישראל קונטרס נר מצוה יא, א בד"ה אמנם ועוד)

ובס' כלי חמדה פ' ראה (עה, א) הביא מקור לדבריו מתרגום יונתן פ' משפטים (כב, יט) עה"פ זובח לאלקים יחרם: "כָּל מֶאֵן דְּדִבַּח לְטַעוֹת עַמְּמִיא יִתְקַטֵּל בְּסִיפָא וְנִכְסֵי יִתְגַּמְרוּן בְּגִין כֵּן לֹא תִהְיוּן פְּלִחִין אֱלֹהֵן לְשִׁמְא דִּי בְּלִחוּדֵי" דנראה דמפרש הפסוק הזה כהאבן עזרא דקאי על בן נח כמו שמבאר הרמב"ן דבריו, דישראל כבר מוזהר על ע"ז בעשרת הדברות, הרי מבואר הכא דבן נח העובד ע"ז מיתתו בסייף וממונו אבד.

אלא דמהלשון שם בשנות אלי' "שממונם הי' הפקר", לא משמע שנתכוון לזה אלא משום שכבר עמד והפקיר ממונם וכמ"ש בהדיא בס' הכתב והקבלה (מתלמידו של הגר"א) דברים יג, טז, שהוא מצד שעמד והתיר ממונם.

(ו) ובענין זה כדאי להביא גם מה שהקשה הגר"ש טייכטאל ז"ל (נדפס בס' הר המלך ח"ח ע' צג) על ביאור הנ"ל דעיר הנדחת דנעשו כמו עכו"ם, דלפי"ז קשה מדברי הש"ס בסנהדרין נ, א, שרוצה להביא ראי' דסייף חמור מסקילה ממה שעיר הנדחת נידון בסייף שחמור איסורם דהלא גם ממנום אבד ע"ש, ולפי דברי הגר"א קשה מאי ראי' איכא דילמא שאני עיר הנדחת דדינא כבני נח ומיתת בן נח הוא רק בסייף בלבד וכמו שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט הי"ד?

גם אביו הגאון בעל "משנה שכיר" הי"ד העיר שם על הגר"א מהוריות ח, א, דאמרו שם לפי שחלק הכתוב בין רבים ליחידים רבים בסייף וממונם אבד ויחידים בסקילה וממונם פלט יכול נחלק בקרבנותיהם ת"ל תורה אחת עיי"ש, והשתא להגר"א למה לי קרא ע"ז שלא לחלק בין רבים ליחידים מהיכי תיתי לחלק, ושאני בעיר הנדחת דיצאו מכלל ישראל דדינא כגוי שתמיד בסייף וממונם אבד ולא מפני שיש חילוק בישראל בין דין יחידים לרבים ושם בעיר הנדחת לא מפני זה הן חלוקים מפני שהן רבים רק מפני שהן גוים והחילוק הוא בין גוים לישראל ולא בין רבים ליחידים.



הכשר מצוה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. מבואר בגמרא ר"פ האיש מקדש דהא דתנן במשנה "האשה מתקדשת בה ובשלוחה" (דלכאורה אם מתקדשת ע"י שלוחה אז מהו החידוש שמתקדשת גם ע"י עצמה? אלא) הוא ללמדנו ד"מצוה בה יותר מבשלוחה". וידועים דברי הר"ן על הרי"ף בזה "דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

והנה דברי הר"ן הללו מובאים בכוכ"כ מקומות בלקו"ש, ומשמשים כיסוד לדברי הרבי בסוגיית הכשר מצוה כמשי"ת. ויש לעיין ולהעיר בכוונת השיחות ובהתאמתן זל"ז כדלהלן.

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

ליקוט מדברי הרבי בענין:

חלק יד פרשת עקב (ב)

ב. הרבי מביא (בתחלת השיחה) דברי אדה"ז בהלכות ת"ת דאשה אינה במצות ת"ת, "ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה". ואח"כ ממשיך "ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כו".

ומקשה הרבי דלכאורה הי' צריך להקדים הא דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לפני זכותן ושכרן בזה שעוזרות לבניהן ולבעליהן, דהא בלימוד הלכות הצריכות הרי הן בעצמן לומדות תורה ולא רק שעוזרין לאחרים (ומה גם שזה שייכת לכל הנשים לא רק לאלו שיש להן בעל או בנים)?

ונקודת הביאור בזה בהמשך השיחה (אות ו – ז) הוא כך: מאחר שחיובן ללמוד הלכות הצריכות שלהן אינה מסובבת ממצות ת"ת אלא מאותן מצות שהן מחוייבות בקיומן (אשר מחמת חיוב זה חייבות גם ללמוד הלכותיהן בכדי לדעת איך לעשותן), לכן אין לימודן נכללת במצות ת"ת, משא"כ כשעוזרות לבניהן ובעליהן לקיים מצות ת"ת המוטלת עליהן, כבר יש להן שייכות וזכות במצות ת"ת עצמה.

ויסוד לדבר זה שע"י העזר לבעליהן כו' יש להן שייכות וחלק בהמצוה שלהם, מביא הרבי מדברי הר"ן דעסקינן ביה; דכמו דבפ"ר הרי החיוב מוטל רק על הבעל ולא על האשה, ומ"מ ע"י שהיא "מסייעת לבעל לקיים מצותו" לכן "יש לה מצוה" ג"כ, דהוא משום שא"א לו לקיים המצוה בלי העזר והשתתפות שלה, עד"ז הוא בענין זה שהיא עוזרת לבעלה ובנה בלימוד התורה שלהם.

וממשיך לבאר (אות ח) דבדברי הר"ן עצמם אין זה ברור שהמצוה שיש לה בזה שעוזרת לבעלה בפ"ר, הוה אותה מצוה של פו"ר דהוה 'מצוה רבה', דיתכן לפרש דאח"כ שיש לה מצוה בזה אבל אינו נחשב למצות פו"ר דהוא רק של הבעל. ועד"ז יש מקום להסתפק בשכר שיש לה כשעוזרת לבעלה ובנה לקיים מצות ת"ת שלהם, האם יש לה מצוה בלבד או חלק במצות ת"ת שלהם;

אמנם מלשון הגמרא (לגבי שכר הנשים העוזרות לבעליהן ובניהן) "פלגאן בהדיהו", ועד"ז לשון אדה"ז הנ"ל "חולקת שכר עמהם", מוכת,

דיש להן לא רק מצוה סתם אלא חלק במצת ת"ת של המחוייבים בדבר כנ"ל. ועד"ז – אומר הרבי – י"ל גם בנוגע לפו"ר, שע"י שמסייעת לבעלה לקיים מצותו ישנה חלק באותה מצוה גופא, היינו 'מצוה רבה' דפו"ר (ועיין בגוף השיחה לאריכות הביאור בכ"ז).

חלק י"ז פרשת אחרי (ב)

ג. בנוגע לזה שכתוב דבתשובה מאהבה רבה הרי "זדונות נעשין לו כזכיות" מביא הרבי (אות ה) דברי אדה"ז בתניא (פ") דמאכלות אסורות כו' "הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם. . עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכיות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא. . וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וציה להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציה וצלמות היא הסטרא אחרא ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים. . ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו כזכיות **הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו**".

אשר נקודת הענין בזה הוא, דהיות שהזדונות הן הן שהביאו את האדם לאבה רבה זו (אחרי שתוכן האהבה היא מה שצמאה נפשו ביתר שאת מחמת זה שהזדונות הרחיקוהו מה'), לכן נחשבין לזכיות. ומבאר הרבי שזהו ע"ד הענין דהכשר מצוה בכלל, אשר מחמת זה שפעולה מסויימת נצרכת בכדי לקיים עצם המצוה לכן נהי' על פעולה זו ג"כ חשיבות מיוחדת.

ובענין הכשר מצוה מביא הרבי כמה 'דרגות'; א. מכשירי מצוה בכלל, עד שלדעת ר"א (שבת קל, א) הרי מכשירי מצות מילה (כמו כריתת עצים לעשות פחמין כדי לעשות את הברזל) דוחין את השבת. ב. דעת הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) שמברכין על עשיית סוכה או לולב. והיינו שאומרים בנוסח הברכה "וציונו לעשות סוכה", או "לעשות לולב" (ובהערה מוסיף הרבי דאף דלשיטת הבבלי אין מברכין ע"ז, אין זה דהבבלי חולק ע"ז שהכשרה זו נחשב למצוה, אלא דלהבבלי אין מברכין אלא על גמר המצוה עיי"ש). ג. בעבודת המקדש: הולכת הדם למזבח הוה רק בשביל הזריקה, ומ"מ נהי' להולכה עצמה דין וגדר של 'עבודה' עד ש"מחשבה פוסלת" בה. ובכללות יותר יש ענין של עבודה שהיא מעין הכשרה, והיינו עבודה שאינה "גומרת ומתממת הדבר".

וע"ד כ"ז הוא בענין זדונות נעשין כזכיות, דהחשיבות של הזדונות באה מזה שהן אלו שהביאו את האדם לתשובה עמוקה זו כמשנ"ת.

אלא דהרבי מקשה ע"ז (אות ו) דלכאורה בכל הדרגות של מכשירי המצוה הנ"ל אף שנהי' בהם חשיבות מ"מ לא הופכים להיות מצוה אלא נשארים בדרגת 'מכשירין', וא"כ מדוע כאן הופכים הזדונות להיות זכיות? (ועיי"ש שמקשה עוד קושיא ואכ"מ).

ומבאר (אות ז) דבכל המצות ישנה ענין הכללי שבהם שבוה כולם משתווים, והוא לקיים רצון העליון, וישנה גם ענין הפרטי של כל מצוה כמו לדוגמא מילת הערלה, ישיבה בסוכה וכיו"ב. ומבאר דזה שהכשר מצוה לא נהי' כמו המצוה עצמה אלא 'נשארת' בגדר הכשר, הוה מחמת ענין הפרטי שבמצות דוקא, דבוה לא משתווה ההכשר עם המצוה עצמה (וכמו במילה, דענין הפרטי הוה כריתת הערלה ואילו ההכשר הוה ענין של כריתת עצים וכיו"ב). ואילו במצות התשובה הרי ענין הפרטי שלה היא קיום רצון ה' – עזיבת ענין החטא והחלטה לקיום תומ"צ, ושוב אין כאן ענין פרטי בכדי שנאמר שההכשר אינו דומה להמצוה, ולכן נהי' ההכשר ענין של מצוה בעצמה (כך הבנתי את הביאור עכ"פ).

ובהערה (מספר 69) כתב ע"ז: "ולפ"ז י"ל שהוא ע"ד מש"כ הר"ן (רפ"ב דקידושין) "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצותו", ונתבאר בזה [בשיחה שהעתיקתי לעיל – המעתיק] כיון שאא"פ בלעדה – שזהו גדר המצוה, לכן יש לה מצוה (– רבה דפו"ר)".

חלק י"ז פרשת קדושים (ד)

ד. הרבי מביא (אות ג) כו"כ דינים שבהם רואים איך שמי שבעצם אינו (ואפילו לא יכול להיות) מחוייב בדבר הופך להחשב מחוייב בדבר, ולדוגמא: דעת הצ"צ שלהרמב"ם הרי במצות ת"ת "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא"; דעת התוספות והר"ן (ומדייק הרבי שכ"ה דעת הרמב"ם) שקטן שהגיע לחינוך נחשב למחוייב במצות מדרבנן, ולא רק שיש חיוב על אביו לחנכו (וראה בשיחה לעוד דוגמאות לזה).

ומבאר את הדבר (אות ד) בהקדמת ה'דרגות' דלעיל בענין מכשירי מצוה: מכשירי מצוה סתם; דעת הירושלמי שמברכין על עשיית המכשירין; השתתפות בלימוד התורה ע"י שעוזרים למי שלומד תורה; והשתתפות האשה במצות פו"ר. וממשיך לבאר (אות ה) דבכל אלו הרי

הצורך להחכש הוא רק משום שלפועל ממש א"א להגיע לקיום המצוה עצמה בלי פעולה אחרת (או קודמת) מהמצוה עצמה, ולכן בהחכש ליתא חלק ופרט מהמצוה והציווי עצמה.

וממשיך (בחצא"ר) שלכן הרי הברכה על עשיית ההכשר – לדעת הירושלמי – אינו על קיום המצוה עצמה אלא על עשיית ההכשר. וגם בדברי הר"ן בענין נשים בפו"ר הרי כתב "יש לה מצוה" סתם, אשר לא מוכרח מזה שזהו גדר מצות פו"ר של האיש. ומוסיף בהערה (מספר 47) "ואפי' את"ל שזהו בגדר מצות פו"ר – הרי האיש והאשה הפכים הם בזה: האשה קרקע עולם (סנהדרין עד, ב) ובאיש – אין קישוי אלא לדעת (יבמות נג, סע"ב)".

שונה מכ"ז במצות אלו (שעל הקטנים); דהרי זה שקטן צריך ללמוד תורה או לקיים מצות אינו רק 'תנאי' מוכרח לקיום מצות החינוך שמוטל על אביו (כמו בכל עניני הכשר דלעיל שההכשר הוה תנאי מוכרח וקדום לקיום המצוה), אלא דזה גופא הוה התוכן של המצוה המוטל על האב – ללמד בנו תורה או לחנכו במצות. ומאחר דלימוד התורה וקיום המצוה של הבן הוה התוכן של המצוה המוטל על האב, לכן הופך קיום מצוה שלו להיות בגדר המצוה עצמה, ועד שנחשב הוא בעצמו – היינו הבן – מחוייב במצוה זו.

(ובהמשך השיחה (אות ו) ובה'הערות' מביא עוד דוגמאות לדבר זה: דברי התוספות דהא דאשה נחשבת 'מחוייב' בשמחת הרגל הוה משום החיוב שעל בעלה לשמחה; דעת ה'חרדים' ו'הפלאה' שיש מצוה על הישראל להתברך מהכהן, מחמת החיוב על הכהנים לברכם ועוד. עיי"ש).

חלק כ פרשת ויצא (ג)

ה. הרבי מסביר (אות ד) פלוגתת התנאים האם מכשירי מילה דוחין את השבת או לא; ר"א סב"ל שמאחר שצרכים למכשירין אלו עבור קיום המצוה, לכן נהי' עליהן חשיבות של המצוה עצמה, עד שדוחין את השבת. ואילו תנאים אחרים סב"ל דלא נהי' על המכשירין גדר החשיבות של המצוה עצמה ולכן אינן דוחין את השבת.

ומבאר הרבי, דאע"פ דבענין זה אין ההלכה כר"א, והיינו דלא נקטינן דנהי' על המכשירין גדר של המצוה עצמה, מ"מ ישנם מקרים בהלכה שכן נקטינן כסברא זו, ומביא דוגמא לדבר מדברי הר"ן דעסקינן בהו שיש לאשה מצוה בזה שמסייעת לבעלה בקיום מצות פו"ר שעליו. ומוסיף

הרבי שבזה גופא ישנם שני אופנים (כמוזכר בשיחות לפנ"ז): או שיש לה מצוה סתם בזה שמסייעת לבעלה, או יתירה מזו שנהי' על מצוה שלה גדר של מצוה רבה דפו"ר עצמה.

וממשיך לבאר (אות ה) דמדוע באמת ישנה חילוק זה בין שאר מכשירי מצוה (שבהם לא נקטינן כר"א דנהי' עליהן חשיבות של המצוה עצמה) לאשה שמסייעת לבעלה בפו"ר (שכן נהי' ע"ז חשיבות זו); בשאר המכשירים הרי ההכשר והמצוה עצמה הוה שתי פעולות נפרדות שמקיימים בשני זמנים שונים כו', ואילו סיוע של האשה בפו"ר הוה באופן דהוה חלק מפעולת המצוה עצמה ושלכן נהי' על הכשרה זו (דוקא) חשיבות המצוה עצמה.

(מובן שכל הביאורים משיחות הנ"ל הובאו כאן בתכלית הקיצור, בלי אריכות ההסבר איך שהדברים מופיעים במקור, וגם בלי להזכיר עוד הרבה דברים שנתבארו בכל אחת מהשיחות. אלא שהבאתי מה שנוגע לבירור ולביאור הענין, וכפי שהבנתי את הדברים לענ"ד).

תמיהות בהתאמת השיחות זל"ז

ו. ויש לעיין ולברר דעת הרבי בדרגת החשיבות של הכשר זו של אשה בפו"ר (לפי דברי הר"ן);

בשיחה הראשונה (עקב חי"ד) הביא ב' האופנים האם הוה מצוה סתם או גדר של מצות פו"ר (מצוה רבה), והוכיח כאופן השני, אשר מזה יוצא לכאורה שאינו בדרגת הכשר לבד אלא דנהי' בדרגת המצוה עצמה. וכן יוצא גם משיחה השניה בנידון (אחרי חי"ז), שמבאר איך שזדונות נעשין כזכיות שונה משאר סוגי הכשר מצוה בזה דשאר סוגי הכשר נשארים בגדר הכשר ואילו הזדונות נהיו כזכיות עצמן, וע"ז מעיר דהוא ע"ד ההכשר מצוה של אשה בפו"ר וכפי המבואר בשיחה ראשונה דהוה בגדר המצוה דפו"ר עצמה.

ואולם בשיחה השלישית בנידון (קדושים חי"ז) כולל הכשרה זו דאשה בפו"ר יחד עם שאר סוגי ההכשר, דבכולם הרי ההכשר לא נהי' חלק ופרט מהמצוה והציווי עצמה (לעומת הכשרה בסוג גבוה יותר, כמו חיובי הקטנים בחינוך וכו'). ולא עוד אלא שמוסיף שבדברי הר"ן שכתב "יש לה מצוה" סתם לא מוכרח מזה שזהו גדר מצות פו"ר של האיש. ומוסיף בהערה ש"אפי' את"ל שזהו בגדר מצות פו"ר – הרי האיש והאשה הפכים

הם בזה וכו'". אשר מכ"ז יוצא לכאורה דהכשרת האשה במצוה זו הוה כשאר הכשר מצוה שלא נהי' חלק מהמצוה עצמה!?

ובשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) יש בענין זה חידוש נוסף; דכאן מבאר הרבי איך שהכשרת האשה בפו"ר כן הוה בדרגא נעלית יותר משאר הכשר מצוה דעלמא (ושלכן אע"פ דבסתם מכשירי מצוה לא נקטינן להלכה כר"א דדוחה את השבת, מ"מ כאן באמת מחשיבים את פעולת הכשר כמצוה עצמה), וממשיך לומר דמצות האשה בפו"ר גופא יש לפרשו בשני אופנים האמורים; האם יש לה מצוה סתם או מצוה רבה דפו"ר. ונמצא לכאורה דלפי שני האופנים בהבנת דברי הר"ן – היינו גם אם אין לה חלק במצות פו"ר עצמה – מ"מ הר"ז דרגא' גבוה יותר מהכשר מצוה דעלמא!

נקודת השאלה בקצרה: בשתי שיחות הראשונות משמע דמעלת ההכשרה של האשה בפו"ר על סתם הכשר מצוה הוה בזה שנהי' בההכשר חלק וחשיבות של המצוה עצמה, לעומת סתם הכשר מצוה שאינו כן (חוץ מההכשרה של עונות שהביאו לתשובה מאהבה רבה). בשיחה השלישית משמע דגם ההכשרה של אשה בפו"ר הוה בסוג שאר מכשירי מצוה דבכולהו לא נהי' ההכשר חלק ופרט בהמצוה עצמה (לבד מסוג מיוחד של הכשרה כמו קטנים בחינוך וכיו"ב). ואילו בשיחה הרביעית משמע דמעלת ההכשרה של אשה בפו"ר על שאר סוגי הכשר מצוה הוה אפילו באם נאמר דלא נהי' בהכשרת האשה חלק במצוה רבה דפו"ר! וצ"ע בהתאמת כל דברים אלו.

ז. ולכאורה יש כאן תמיה נוספת בהתאמת השיחות זל"ז; בשיחה השניה והשלישית (חי"ז אחרי וקדושים) מבואר דדרגא הראשונה – והיינו הכי פחותה – בהכשר מצוה הוה הכשר מצוה דעלמא, שבזה ישנה שיטת ר"א שהיא דוחה את השבת, ולמעלה מזה ישנה שיטת הירושלמי בענין אמירת ברכה על עשיית ההכשר וכו' כנ"ל. ולכאורה הרי בשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) מבואר דאנן לא נקטין כר"א בזה, אלא דלהלכה לא נהי' על ההכשר חשיבות של המצוה עצמה (חוץ מהכשרה של אשה בפו"ר וכיו"ב), וא"כ איך זה שבשיחות הנ"ל מחשיב דבר זה לדרגא ראשונה בחשיבות ההכשר!?

יתירה מזו: אחרי שמבואר בשיחות הנ"ל (של חי"ז) דהכשר מצוה דעלמא הוה דרגא הפחותה ביותר בענין ההכשר, א"כ אחרי שנתבאר בשיחה (של ח"כ) שלהלכה לא נקטינן כר"א בזה, אז איך זה מתאים עם

הא דלהירושלמי (וגם הבבלי לא חולק ע"ז כנ"ל) ישנה חידוש גדול ודרגא גבוה יותר בענין הכשר מצוה, אחרי שלהלכה לא קיבלנו אפילו דרגא הפחותה מזה!?

נקודת השאלה: איך מתאימה השיחה המבארת שאנן לא נקטין כר"א בענין החשיבות דהכשר מצוה (חוץ מההכשר דאשה בפו"ר), עם השיחות ש'בוניים' כמה דרגות בהכשר מצוה מתחיל מהכשר זו שעליו דיבר ר"א!?

יישוב תמיה השניה

ח. והנראה לומר בכ"ז בדא"פ, דישנם שני אופנים להבין החשיבות של הכשר מצוה; דנהי' חשובה מחמת עצמה, או דנהי' חשובה מחמת זה שהיא טפלה ובטלה להמצוה שהיא מכשירה.

ביאור הדברים: לאופן הא' הרי הפירוש הוא, דמאחר שהקב"ה ציווה לעשות איזה מצוה, והרי מצוה זו דורשת שגם נעשה איזה פעולה של הכשרה לפנ"ז, הר"ז כאילו שהקב"ה ציווה גם שנעשה אותה פעולה של הכשרה. ונמצא דישנה כעין ציווי על פעולה זו כמו שישנה ציווי על פעולת המצוה עצמה. ואילו לאופן הב' הרי הפירוש הוא, דמאחר שמצוה זו דורשת פעולה זו של הכשרה, הרי פעולת ההכשרה טפילה ובטילה להמצוה עד שנחשבת לתחלת פעולת המצוה (ונמצא דלאופן הא' הרי החידוש הוא דישנה (כעין) ציווי על ההכשרה ככמו שישנה ציווי על המצוה, לעומת אופן הב' דבאמת ישנה רק ציווי על המצוה, והחידוש הוא דההכשרה נחשבת לחלק מפעולת המצוה).

ונראה דזהו עומק פלוגתת ר"א עם שאר השיטות באם הכשר מצות מילה דוחה את השבת או לא. דלכו"ע נהי' לההכשר חשיבות מסויימת מחמת זה שהיא נצרכת עבור קיום המצוה (כמבואר בהשיחות), אלא דפליגי באם חשיבותה הוה מחמת עצמו כאופן הראשון, או מחמת זה שהיא טפילה ובטילה להמצוה;

ר"א סב"ל דההכשר נחשב לתחלת פעולת המילה, ושלכן כמו שמילה דוחה את השבת כן הוה הדין לגבי ההכשר דנחשב כחלק מ'תהליך' המילה (ואכן כן מצינו בראשונים על הסוגיא שמבארים שיטת ר"א, דס"ל דהכל כמילה אריכתא" הוא, עיין ברמב"ן ורשב"א שם ועוד).

ואילו שיטות החולקות על ר"א סב"ל דגדר החשיבות של 'הכשר' אינו שנחשב כחלק מפעולת המצוה עצמה, אלא דהוה כמו ציווי נוסף להמצוה,

וכנ"ל דכשנצטוינו על המצוה ישנה כעין ציווי נוסף לעשות אותן פעולות הצריכות עבור קיום המצוה. ולכן אע"פ דפעולת המצוה עצמה דוחה את השבת, אין זה אומר דגם מכשיריה – אף ש'נצטוינו' עליהן – נכללו בהיתר זה שגם הם ידחו את השבת.

ואשר לפ"ז מבואר בפשטות דברי הרבי בשיחה השניה והשלישית (חי"ז אחרי וקדושים) שמחשיב כל מכשירי מצוה ל'דרגא ראשונה' בענין הכשר מצוה, אף דאנן לא פסקינן כר"א? אלא דהא דלא פסקינן כר"א הוא רק לענין זה דההכשר נהי' טפלה ובטלה להמצוה, אמנם לענין זה דעל ההכשר חלה חשיבות מסויימת, ועד שישנה עליה כעין ציווי, ע"ז מעולם לא נחלק ר"א.

ט. וע"ז מחדש הרבי בשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) דאף דבכלל לא פסקינן כר"א, מ"מ לענין ההכשרה דהאשה במצות פו"ר, כו"ע סב"ל כר"א. אשר הביאור בזה י"ל, דהכשרה זו באמת שונה משאר הכשר מצוה דעלמא; דבשאר הכשר מצוה פסקינן – דלא כר"א – שחשיבותה של ההכשר הוה כדבר בפנ"ע, וכנ"ל דישנה כעין ציווי על פעולת ההכשר, אבל לא שנהי' חלק ממעשה המצוה עצמה, אמנם גדר חשיבותה של פעולת האשה בפו"ר הוה שנחשבת לחלק ממעשה המצוה עצמה.

וביאור החילוק בזה הוא בדברי הרבי בשיחה שם (שכבר הבאתי לעיל); בשאר מכשירים הרי ההכשר והמצוה עצמה הוה שתי פעולות נפרדות שמקיימים בשני זמנים שונים כו' (ושלכן מסתבר דהחשיבות הוה כענין בפנ"ע), ואילו סיוע של האשה בפו"ר הוה באופן דהוה חלק מפעולת המצוה עצמה, ושלכן נהי' נחשב הכשרה זו (דוקא) לחלק מהמצוה עצמה.

ונמצא דבשיחה הרביעית נחית הרבי לבאר דבר שונה ממה שבא לבאר בשיחה השניה והשלישית; דבשניה ובשלישית מבאר החשיבות של ההכשר כדבר בפנ"ע, ובזה באמת אינו נוגע (כ"כ) פלוגתת ר"א וחכמים, מאחר דשניהם מסכימים בזה כמשנ"ת, ואילו בשיחה הרביעית נחית לבאר איך שההכשר טפילה ובטילה להמצוה עצמה, וזה הוה שיטת ר"א דוקא, אלא שהרבי מחדש דכו"ע יסכימו ליסוד זה בהכשרה כמו זה של האשה במצות פו"ר.

יוד. ונראה דכל הדברים האלו 'מונחים' כבר בשיחה הראשונה הנ"ל (עקב חי"ד);

דהנה תחלה מבאר שם הרבי חשיבות לימוד התורה של נשים בהלכות הצריכות להן שהן מחויבות ללמדן, אשר מחמת חיוב זה חייבות הן לברך ברכת התורה כמבואר בשו"ע אדה"ז (ועוד); ומבאר (אות ב) דמזה שמברכין ע"ז ברכות התורה, מוכח דלימוד זה נחשב לענין של לימוד התורה, ולא רק הכשרה לאותן מצות שצריכות לקיים (ומביא – באות ג – שעד"ז מצינו לגבי לימוד תורה של נכרי בשבע מצות ידיהו, שחשיבות לימודו אינו רק בגדר הכשרה לקיום המצות שלו, אלא שישנה ע"ז גדר וחשיבות של לימוד התורה).

ומבאר, דאע"פ דחיוב הלימוד נובע מזה שחייבות לקיים אותן מצות (ועד"ז בנכרי כנ"ל), מ"מ מאחר שלפועל צריכות ללמוד תורה (זו), לכן נהי' על לימוד זה גדר וחשיבות בפנ"ע, והיינו ענין של לימוד תורה, ולא רק חשיבות של קיום אותן מצות. ומביא דוגמא לזה (אות ד) מענין הולכת דם למזבח, דאע"פ דהולכה חשובה רק בכדי לקיים הזריקה שלאחריו, מ"מ מאחר שלפועל היא מוכרחת, נהי' עליה גדר של עבודה, עד שמחשבה פוסלת בה (להלכה). אשר גם כאן רואים איך שדבר שמוכרחת רק עבור דבר שני מ"מ נהי' ע"ז חשיבות בפנ"ע.

וממשיך לבאר (אות ו) דמ"מ אין לאשה בזה קשר לענין מצות ת"ת, היות וחיובה נובעת רק מחיוב של קיום מצות ולא מחיוב בלימוד התורה, משא"כ עי"ז שעוזרת לבעלה כו' ללמוד תורה שהוא מצווה עליו, נהי' לה קשר ושייכות גם למצות ת"ת.

ואע"פ דלכאורה איזו קשר יש לה עם הלימוד של בעלה ע"י העזר שלה, ואיך זה שונה מהנותן כסף לעני ועי"ז קיים העני מצוה, האם נאמר דיש להנותן חלק באותה מצוה? אלא דהחילוק הוא – מבאר הרבי – דבעני הרי תחלה נעשה הכסף שלו, ואח"כ ה"ה מקיים מצוה עמהן, ולכן אין שייכות בין נותן הצדקה לקיום המצוה שע"י העני. משא"כ כאן הרי העזרה של האשה מתחילה הוה בלימוד התורה של בעלה, והיינו שמשתתפת במצוה שלו, ושוב יש לה חלק במצוה זו של ת"ת.

וע"ז מביא הרבי הדוגמא של הכשרת האשה בקיום מצות פו"ר של בעלה, דגם שם משתתפת בגוף קיום המצוה ולא כפעולה נפרדת לפנ"ז. עכתה"ד.

ועכ"פ רואים מכ"ז איך שהרבי ביאר כאן שני סוגים ואופנים בהכשר מצוה; תחלה ביאר ההכשר שיש בלימוד התורה של הנשים בכדי לדעת

איך לקיים המצות המוטלות עליהן, ובוזה ביאר והדגיש איך שנהי' לההכשר גדר חשיבות בפנ"ע – היינו גדר ת"ת ולא גדר של המצות שהיא באה להכשיר. וגם הביא לזה דוגמא מהולכת הדם, אשר היא ג"כ ענין של הכשר מצוה (ולעיל הבאתי איך שהרבי 'משתמש' עם 'הולכה' בשיחה השניה, כדוגמא להכשר מצוה דעלמא).

אמנם אח"כ ביאר סוג נוסף בהכשר מצוה, והוא כאשר ההכשרה היא ע"י ההשתתפות בגוף קיום המצוה עצמה, דאז לא נהי' גדר וחשיבות בפנ"ע, אלא דחשיבותה היא בזה דנחשב לחלק מאותה מצוה.

ונמצא דהן הן הדברים המבוארים בהשיחות שלאח"ז; דבשיחה השניה והשלישית מדבר הרבי בעיקר על סוג הראשון דהכשר מצוה, ואילו בשיחה הרביעית מדבר על סוג השני. ואכן הדברים מדוייקים מאוד, דההכשר שמדבר עליו בשיחה הרביעית, היא הכשרת האשה בפו"ר, אשר זה היתה ההכשר המבואר בחלק השני של השיחה הראשונה כמשנ"ת.

ובקיצור: בשיחה הראשונה מדבר על שני סוגי ההכשר; בשיחה שניה ושלישית הרי ההדגשה היא על סוג הראשון, ובשיחה הרביעית מבאר היתרון של סוג השניה בהכשר מצוה וכמשנ"ת.

יישוב תמיה הראשונה

יא. והנה בשני סוגי הכשרה אלו, היינו גם זה שנהי' חשוב לענין בפנ"ע, וגם זה שנהי' חשוב מחמת זה שהיא טפילה ובטילה להמצוה שהיא מכשרת, יש מקום לחקור ב'דרגת' החשיבות של ההכשר.

בסוג הראשון דנהי' חשוב לענין בפנ"ע: האם החשיבות שלה הוה ב'דרגת' הכשר, והיינו דכשם שישנה ציווי על המצוה עד"ז ישנה ציווי על פעולת ההכשר, אמנם זה 'נשאר' הכשר; או דנאמר שנהי' לההכשר חשיבות של מצוה עצמה, והיינו דכמו שישנה מצוה בפעולת המצוה כמו כן ישנה מצוה בפעולת ההכשר.

ועד"ז בסוג השני, שההכשר נהי' חשוב מחמת זה שטפילה להמצוה עצמה: האם חשיבותה היא באופן שנשארת בגדר ובדרגת הכשר (והיינו ענין בפנ"ע) אלא דמכיון שהיא מכשירה את המצוה לכן בטילה היא אליה וגם בה נהי' חשיבות מסויימת (עד שיתכן שגם היא דוחה את השבת בכדי שיוכל לקיים את המצוה); או דחל עליה 'שם' המצוה עצמה, עד שבפעולה זו ישנה החשיבות של המצוה עצמה.

והנה הרבי הביא כמ"פ (מוזכר בקצרה עכ"פ בכל ד' השיחות דעסקינן בהו, ובאריכות יותר בשיחה הראשונה והרביעית) הספק בכוונת דברי הר"ן "יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו"; האם הפירוש הוא דיש לה מצוה סתם או דיש לה מצוה (רבה) של פו"ר.

והרי לפי המבואר לעיל, הכשרת האשה במצות פו"ר הוה בסוג הכשר מצוה שחשיבותה נובעת מזה שטפילה להמצוה עצמה, ובוזה גופא חוקר הרבי האם הפירוש הוא דטפילות זו 'עושה' דנחשבת כאותה מצוה שהיא טפילה אליה, או דעדיין לא נחשב כאותה מצוה.

ובשיחה הראשונה הנ"ל (עקב חי"ד) צידד הרבי כאופן השני, והיינו דענין הטפילות פועלת שההכשר נחשבת (לא לענין חשוב בפנ"ע) אלא ב'שם' אותה דבר שהיא טפילה אליה, ושלכן יש לאשה חלק במצות ת"ת דבעלה וחלק ממצוה רבה דפו"ר.

ואולם בשיחה השניה (אחרי חי"ז) כשמדבר על סוג השני של הכשר מצוה, היינו איך שההכשר נהי' חשוב בפנ"ע, בזה ביאר הרבי דההכשר נשאר בגדר הכשר ולא בגדר של המצוה עצמה, אחרי שהיא נעשית בפעולה נפרדת מפעולת המצוה עצמה, חוץ מבהא דזדונות נעשין כזכיות דאז גם בהכשר כזה נהי' עליה גדר של מצוה עצמה (מחמת הביאור שכותב שם והבאתיו לעיל).

ולכן מעיר שם הרבי דהא דזדונות נעשין כזכיות הוה ע"ד הא דהכשר האשה בפו"ר, דבשניהם הרי ההכשר נהי' בגדר של מצוה עצמה.

ונקודת הענין בקצרה: בסוג ההכשר דהוה טפילה להמצוה, מצדד הרבי דעל ההכשר חלה השם והגדר של אותה מצוה (אף דיש מקום לחקור בזה), ואילו בסוג ההכשר שנהי' חשוב מצ"ע, מבאר הרבי, דלא נהי' עליה גדר של אותה מצוה (חוץ מבהא דזדונות נעשין כזכיות כמשנ"ת).

אמנם חשוב להעיר ולציין דגם באם ננקוט בסוג השני של הכשר (היינו זה שחשוב מחמת טפילותו להמצוה), דלא נהי' עליה גדר של המצוה עצמה (והיינו שישנה לאשה מצוה סתם בזה שמסייעת לבעלה, ולא מצוה רבה), מ"מ הרי חשיבותה נובעת מטפילותה אל המצוה ולא מחמת עצמה. ולכן גם באם ננקוט כך, מ"מ יש כאן יותר קשר ושייכות בין ההכשר להמצוה עצמה מבסוג הראשון הנ"ל. וזהו הביאור בדברי השיחה הרביעית (ויצא ח"כ) דההכשר דאשה בפו"ר היא נעלית מסתם הכשר מצוה לפי ב' האופנים בביאור דברי הר"ן (באם יש לה מצוה סתם או מצוה רבה דפו"ר).

יב. והנה בכל הדרגות עד כאן בהכשר מצוה – שני דרגות בסוג הראשון (היינו הכשר שנהי' חשובה מצ"ע באופן שיש לה רק גדר של הכשר, או באופן שנהי' לה גדר של מצוה), ושני דרגות בסוג השני (היינו הכשר שנהי' חשובה מצד טפילותו למצוה, באופן שעדיין אין עליה גדר של אותה מצוה, או באופן שנהי' לה דרגא של אותה מצוה) – עדיין אין ההכשר 'הופך' להיות פעולת המצוה עצמה. והיינו דהכל הן מעלות ומדריגות בחשיבותה של ההכשר, עד שבדרגא הכי נעלית נהי' לההכשר חשיבות של המצוה עצמה, אבל מ"מ הרי היא הכשר מצוה שיש לה אותה חשיבות כמו המצוה עצמה.

וע"ז מוסיף הרבי ומחדש בשיחה השלישית (קדושים ח"ז) דישנה מצב שההכשר מפסיק להיות הכשר, והיינו דבר שני שמתבטל ונהי' טפל או דבר שני שנהי' חשוב ג"כ, אלא הופך להיות כמו מעשה המצוה עצמה, ועד שחל ע"ז גדר של מצווה ועושה ממשי; וזהו בהמקרים שמדבר בהם באותה שיחה כמו חיובי חינוך דקטן וכה"ג כשפעולת ההכשרה הוה מטרת המצוה עצמה, עד שמעשה המכשיר הופך להחשב כמצווה בדבר כו' כמבואר בארוכה באותה שיחה.

ומובן שלגבי דרגא זו בהכשר הרי כל הדרגות האחרות משתווים בזה שהם לא הופכים מההכשר להיות מעשה המצוה ועד להחשב מצווה ועושה כמשנ"ת.

יג. **המורם מכל האמור:** בשיחות אלו מדבר הרבי על כו"כ סוגים ודרגות בענין הכשר מצוה, ובקצרה: סוג של הכשר שנהי' חשוב מחמת עצמו, ובזה גופא באופן שחשיבותו אינו אלא בדרגת הכשר (כמו ברוב מכשירי מצוה), או באופן שנהי' עליה חשיבות של מצוה (כמו בזדונות שנהיו כזכיות); סוג של הכשר שנהי' חשוב מחמת טפילותו להמצוה עצמה, ובזה גופא באופן שלא נהי' עליה שם של המצוה עצמה, או באופן שנהי' עליה שם המצוה עצמה (שהן שני האופנים בהבנת דברי הר"ן); וסוג של הכשר שמפסיק להיות הכשר והופך להיות מצוה בעצמה.

בשיחה הראשונה (עקב ח"ד) מדבר הרבי על שני סוגים הכלליים בהכשר מצוה, ומצדד שבסוג השני (היכא דהחשיבות מגיע מהטפילות) חלה על ההכשר 'שם' של המצוה עצמה.

בשיחה השניה (אחרי חי"ז) מדבר הרבי על סוג הראשון בהכשר מצוה (דחשובה מצ"ע), ובהכשר כזה מבאר הרבי דלא נהי' על ההכשר 'שם' של מצוה עצמה, חוץ מבהא דזדונות נעשין כזכיות.

בשיחה השלישית (קדושים חי"ז) מבאר הרבי איך שבשני סוגי הכשר הנ"ל עדיין אין ההכשר הופך להיות נחשב כהמצוה עצמה (עד לדרגת מצוה ועושה), אלא דנשאר בגדר בפני עצמו. שונה מזה בהכשר כזו אשר מטרת המצוה היא ההכשר כמו בחינוך וכה"ג, דאז כבר אי"ז בגדר הכשר בכלל אלא בגדר מצוה ממש.

ובשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) מבאר הרבי המעלה בסוג השני של הכשר מצוה על סוג הראשון, ואיך ששיטת ר"א מתאים עם סוג השני, ואנן נקטינן כמותו רק בהכשר מסויים (כמו אשה בפו"ר) כמשנ"ת כ"ז לעיל.

נפלאות ה'הערות'

יד. ונראה להצביע על חילוק בולט בין דברי הרבי ב'הערות' בשתיים מהשיחות, אשר יתבאר להפליא ע"פ כהנ"ל;

בשיחה הראשונה (עקב חי"ד) כשהרבי מבאר ההכשר מצוה של האשה בפו"ר, שהוא מחמת זה שהיא משתתפת בגוף מעשה המצוה, מעיר ע"ז (בהערה 39) "וכ"ה בנוגע לברכת כהנים, שגם לבנ"י השומעים את הברכות יש חלק בהמצוה, מאחר שהכהנים צריכים להם (כדי לקיים מצוותם) – שיהי' למי לברך (וראה חרדים (מ"ע התלויות בפה כו' . . .): וישראל העומדים כו' ומכוונים לבם לקבל ברכתם כו' הם נמי בכלל המצוה. וראה שע"ת לשו"ע . . . ולהעיר מחי' הרשב"א . . . : דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא) וכו"."

ואילו בשיחה השלישית (קדושים חי"ז) כשהרבי מבאר דרגת הכשר מצוה שהופך להיות מצוה בעצמה (מחמת זה שמטרת המצוה היא בקיום 'הכשר' זה כנ"ל), מביא בהערה (מספר 55) "עוד דוגמא לנדו"ד "ברכת כהנים", שגדר המצוה הוא שכהנים מברכים לישראל. ועפ"י תובן דעת החרדים . . . וההפלאה . . . שיש מצות עשה על הישראל שיתברך. ובהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הצייוי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם יבמה יבא עלי' והמ"ע גם עלי' כו' (ולא הביא דברי הר"ן הנ"ל בפו"ר, כי האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר)".

ולכאורה ישנם שני חילוקים בולטים (התלויים זב"ז) בין שתי ה'הערות'; א. בראשונה הרי אע"פ שכותב "שגם לבנ"י השומעים את הברכות יש חלק בהמצוה", מ"מ מביא דברי הרשב"א "דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא", ואילו בשניה מביא דעת החרדים והפלאה "שיש מצות עשה על הישראל שיתברך", ואינו מזכיר דברי הרשב"א כלל. ב. בראשונה הובא כל ההערה בקשר להמבואר בשיחה בענין ההכשר דאשה בפו"ר, ואילו בשניה מציין למצות היבמה ביבום, ושולל מצות האשה בפו"ר!

אלא דלפי מה שנתבאר בהתאמת השיחות זל"ז מבוארים הדברים היטב; דבאמת בהכשרת האשה במצות פו"ר הרי אע"פ שחלה על הכשרה זו 'שם' המצוה (רבה) דפו"ר, מ"מ אין ההכשר הופך להיות המצוה בעצמה, אלא נשארת בגדר הכשר שיש עליה שם החשיבות של אותה מצוה, וא"כ הרי הדוגמא לזה היא דברכת כהנים לדעת הרשב"א דוקא, דאע"פ דבנ"י הם בכלל המצוה מ"מ נשארה גוף המצוה על הכהן דוקא.

ואילו בשיחה השלישית מדובר על החידוש איך שלפעמים ההכשר הופך להיות פעולה של מצוה ממש כמו המצווה ועושה, והרי זה לא נאמר לגבי ההכשר דהאשה בפו"ר, ולזה הרי הדוגמא היא ברכה"נ לדעת אלו דגם על בנ"י ישנה המ"ע ממש (דלא כדעת הרשב"א).



מלוכה ברצון וממשלה בע"כ

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חט"ו ע' 237 הערה 60 הובאו כמה מקורות בחסידות לחילוק הידוע בין מלוכה וממשלה, שמלוכה היא ברצון וממשלה בע"כ.

ובהמשך תרס"ו בהוצאה החדשה ע' תלו במ"מ הובאו עוד ציונים למקורות בחסידות, וא' מהם הוא בסה"מ תר"ס ע' י', שם מובא זה בשם פירוש אבן יחייא על תהלים על הפסוק "כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו", שמפרש דגבורתך הוא ענין ממשלה שהוא בע"כ שלא כמלוכה שהיא ברצון.

ויש להעיר, שיש מקור קדום יותר לדבר בפירוש הראב"ע ר"פ וישב על הפסוק (לז, ח) "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו", שכותב: "אנחנו נשימך מלך או תמשול בנו בחזקה".



הקשר בין תחילת פרשת קרח לסיומה

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

הנה פעמים רבות היתה דרכו של רבינו נשיאנו לקשר את תחילת הסדרה עם סופה, ע"פ הכלל ד"נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן".

ויש לבאר בדא"פ בענין פרשת קרח – שמסתיימת בענין ד"בהרימכם את חלבו ממנו", שפירושו (כדברי הספרי ועוד) שצריך להרים מן המובחר דוקא; דלכאורה, מה השייכות של תרומה "מן המובחר" לקרח ומחלוקתו?

ואולי יש לומר:

בס' צדה לדרך בתחילת פרשתנו, מביא בשם "חכמי הקבלה" אשר "קרח הוא קין, ומשה הוא הבל, ומיתת קרח בבליעת הארץ מדה כנגד מדה".

ואכן, כאשר נעיין בביאורים המבוארים לענין קין ולענין קרח נראה צד השווה שבהם; והוא שגם לגבי קין וגם לגבי קרח מבואר בכללות שיש בהנהגתם ענין נעלה ביותר, אלא שאין גדרי העולם "כלים" לקבל זאת, ולכן נחשב הדבר לחטא.

ובפרטיות יותר:

בלקוטי שיחות חט"ו ע' 25, מבאר רבינו את הטעם שקין לא הביא מנחתו "מן המובחר", שהוא משום שקרבן קין שייך ל"עולם האחדות", ומכיון שקין רצה להמשיך את בחינת "יחיד" שלמעלה מהתחלקות הפרטים, לכן לא היה נוגע לו להביא "מן המובחר", שזה מביא שיש התחלקות בעולם – יש מובחר, יש סתם, ויש גרוע;

אך טעה בזה, כי שלימות המכוון היא להמשיך אחדותו יתברך כפי שהיא מצד גדרי העולם, ומצד גדרי העולם כן צריכים להתחשב

בהתחלקות של "מובחר" ו"גרוע" וכו', ולהביא לקב"ה דוקא "מן המובחר". עיי"ש בארוכה, ועכ"פ תוכן הענין – שקין היה שייך לבחינה נעלית ביותר של אחדות, אך שמצד גדרי העולם אינו שייך לנהוג בפועל לפי אחדות זו.

ועד"ז ממש מבואר לענין קרח: בלקוטי שיחות ח"י"ח ע' 208 מבואר שקרח רצה להמשיך "אחדות הפשוטה" כפי שיהיה לעתיד לבוא, וזהו היסוד לטענתו "כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה' ומדוע תתנשאו"; אך בפועל טעה בזה, כי בגדרים של הזמן הזה הרי זה היפך הכוונה ומביא לפירוד ומחלוקת כו'.

ולפי כל זה מובן היטב מדוע פרשת קרח מסתיימת בהחיוב להביא "מן המובחר":

טענת קין היתה שאין צורך להביא "מן המובחר" דוקא, כי מצד אחדותו של הקב"ה אין הבדל בין "מובחר" ל"גרוע" או "סתם"; ועד"ז היא טענת קרח, שאין הבדל בין יהודי ליהודי אלא "כולם קדושים", מצד האחדות הפשוטה כו'; וכדי להדגיש שלילת טעות קין וקרח מסתיימת הפרשה בזה שצריך להביא התרומה דוקא "מן המובחר", "את חלבו" – היפך הטענה שאין הבדל כי הכל אחד כו'. וק"ל.



חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (א'לז) הרבה הרב י.י. שיחי' להשיג על דבריי שבגליון א'לג. ואשיב על נקודות העיקריות בענין הנידון שבינינו.

א) בלקו"ש שופטים ח"ט ע' 189 מבאר הרבי, שאין לומר כדברי הר"ן בטעם שתוכ"ד כדיבור דמי כי אין המקנה גומר דעתו להקנות עד כדי דיבור, דאם כן "דארף אויסקומען, אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטן א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזו

חידוש", ולכן מסיק הרבי (שלא כדברי הר"ן) שהקנין חל מיד, אלא "עד כדי דיבור האט מען כח צו חרטה האבן און מבטל זיין די מעשה".

וביארתי בגליון א'לג, בלשון השיחה "קען דער מקבל המתנה ניט עסן", שהכוונה בזה היא – שיש כאן איסור גזילה ודאי על המקבל (ולא רק חומרא, בבחי' יש מקום להחמיר על המקבל) לאכול המתנה. אלא שאיסור גזילה (ודאי) זה יש מקום לומר בו – שאינו בדיעבד, דהיינו, שבדיעבד – א"א להאשים המקבל לחייבו לשלם, כי אין כאן מעשה גמור של גזילה בכל פרטיו, כי הנותן הוא זה שנתן המתנה מרצונו ליד המקבל כדי להקנותה אליו, נמצא, שברשותו של הנותן הגיע המתנה ליד המקבל. לכן הוסיף ע"ז בהשיחה וכתב "עכ"פ לכתחילה", שאפי' את"ל כן (שאין כאן איסור גזילה בדיעבד, כי אין כאן מעשה של גזילה בכל פרטיו), אעפ"כ, ודאי שאסור להמקבל לאכול המתנה לכתחילה, כי עדיין לא גמור הנותן בדעתו להקנותה אליו, ובמילא – אין המתנה חפצו של המקבל שיאכל אותה לכתחילה.

[ובגליון הנ"ל הגדיר הרב הנ"ל הדברים באר היטב בסגנון שלו, שבכל נתינה יש ג' דברים, שהם: א) המעשה – העברת החפץ מיד ליד, ב) הכוונה של הנותן והמקבל – ליתן ולקבל מתנה, ג), הגמר (לפי ההלכה) – חלות הקנין, ולפי שיטתה הר"ן, הגמר הוא – גם גמר הכוונה. לפ"ז בנדו"ד שחזר בו הנותן תוכ"ד מהמתנה, התקיימו ב' דברים מהג', שהם, העברת החפץ מיד ליד וגם כוונת הנותן והמקבל ליתן ולקבל מתנה, וחסר הדבר הג', שהוא הגמר. לכן מכיון שנתקיימו ב' מהג', וחסר רק הג' – א"א לחייב המקבל לשלם ע"ז. לכן כתב בהשיחה "עכ"פ לכתחילה"]

והק' הרב הנ"ל. (בע' 24) על דבריי הנ"ל, שדבר זה לומר שיש איסור גזילה לכתחילה במקום שאין איסור גזילה בדיעבד – הוא חידוש גדול שצריך מקור ע"ז.

ומוכרחני להשיב לו שיהי' החידוש גדול כמה שיהי' הרי א"א לשנות דברי השיחה, ודברי השיחה הם "קען דער מקבל המתנה ניט עסן", שסתמם – כפשוטם, לשון של קביעות ודאית, שהמקבל לא יכול לאכול המתנה [ולא שיש מקום להנהגה של חומרא שלא לאכול המתנה, כדבריו], ועוד זאת, הרי מוסיף בהשיחה וכותב בסוגריים "עכ"פ לכתחילה", שאם הכוונה להנהגה של חומרא אין מקום לכתוב "עכ"פ

לכתחילה", וגם המילה לכתחילה אינה לשון של חומרא אלא לשון של איסור שמעיקר הדין (כמ"ש בגליון הנ"ל).

וזה שדייק בלשון השיחה, שלא כתוב בה המלה "איסור" או "גזילה", וכן הביא (בע' 23) מדברי הרמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ג, שכותב: אי זהו גזל זה הלוקח ממון האדם בחזקה, כגון שחטף מידו או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל משם כלים כו', ובנדו"ד – הרי המקבל לא לקח בחזקה ולא חטף החפצא מרשותו של הנותן,

– הרי אפי' יש צדק בטענותיו אלו, אין זה עוקר את הכתוב בפירוש בהשיחה.

ונ"ל בביאור דברי השיחה בהטעם שלא כתוב בהם המילים "איסור" או "גזילה", כי יש מקום לומר שאין כאן איסור מוגדר של גזילה לגמרי (בכל פרטיו, כנ"ל), לכן לא כתוב בהשיחה המילים "איסור" או "גזילה". אך אפי' אתל"כ שאין כאן איסור מוגדר של גזילה (לגמרי), אעפ"כ, ודאי שישנו כאן מהות ענין הגזילה, דהיינו ענין של לקיחה שלא ברשות (כדברי הרמב"ם הנ"ל), כי הנותן לא גמר דעתו להקנות המתנה, דהיינו – להרשות להמקבל להשתמש בה, ובמילא, אם משתמש בה המקבל, משתמש בה – שלא ברשות (גמר רשות) הנותן⁵, ובמילא, אם אוכלא – מפסידה שלא ברשות.

ויש להעיר שמצינו כיו"ב בכ"מ שיש חיוב למנוע לעשות מעשה הדומה או הקרובה להביא לענין של חטא גם אם אין המעשה כתבנית החטא כלל, כמו: המכה את חברו, שאיסור הלא תעשה בתורה הוא להכותו, אעפ"כ, גם אם רק הרים ידו לבד – נק' רשע (עי' כ"ז בלקו"ש חל"א שמות א'); בגזל, ברמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ד: "האוכל מסעודה

(5) ואה"נ, שלפי שיטת הר"ן יש לאסור כל שימוש במתנה עד לאחר כדי דיבור, לא רק אכילה. [מה שהק' (בגליון א' לו ע' 23) שיהי' אסור גם שימצא המתנה בידו, אי"מ, וק"ל.] וזה שבהשיחה נקט אכילה, י"ל שלתוקף הקושי וליתר שאת – נקט אכילה שמפסיד המתנה לגמרי. ועי' בגליון א' לא שכתבתי עד"ז ע"ז שבהשיחה נקט מתנה ולא מכר, כי במתנה דבר קל הוא כו' עיי"ש.

ולהעיר, שבאכילה, שמפסיד המתנה לגמרי, יש בו גם משום דין מזיק.

שאינה מספקת לבעליה . . אבק גזל הוא"; ובגמ' קידושין (נט, א): עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלו ממנו מקרי רשע⁶.

ומאלו נלמד במכ"ש וק"ו לעניננו, שיש כאן מהות ענין הגזילה כתיקונו אלא (שי"ל) שחסר בתוקף המעשה (בב' פרטים כו'), שודאי חייב למנוע מזה. ולענ"ד כ"ז פשוט.

(ב) והנה כל הנ"ל הוא בביאור המילה "לכתחילה" שבהשיחה. אך מזה עצמו שהוסיף בהשיחה המילה "לכתחילה" בסוגריים, וגם הוסיף המילה "עכ"פ", מובן, שע"פ הפשטות יש מקום לומר – שיש כאן איסור גזילה כתיקונו לגמרי בכל התוקף, גם בדיעבד והמקבל חייב לשלם (כמו שמשמע גם מדברי השיחה שבתשי"א שהובא להלן).

דהיינו, שלפי שיטת הר"ן, יש לומר, שבכל קנין, המקבל מחויב לחכות ברכישת החפצא ובהשימוש בו – עד אחר כדי דיבור, ואם לא חיכה, הוי כלקיחה בחזקה ושלא ברשות, שלכן אם אכלה וחזר בו הנותן מהקנין – חייב לשלם.

ויש להביא דוגמא לזה מדין שליחות יד בפקדון, שאף שהפקדון הגיע ליד הנפקד ברשות המפקיד, אעפ"כ, אם שלח הנפקד בו יד – חייב עליו מטעם גזילה (ב"מ מג, ושו"ע חו"מ סי' רצב סעי' ה), כי שינה מדעת

(6) ויש לומר לתוספות ביאור הגדרת הדברים, עפ"י מה שמצינו בדברי הרבי בכ"מ שישנו חיוב מעין המצוה על האדם אף שאינה המצוה בכל גדר' כפי שציוותה עלי' התורה. וכמה דוגמאות לדבר: דברי החינוך (מצוה תפב בסופה) במצות הענקה, שאף שקיום המצוה מהתורה הוא רק בזמן שהיובל נוהג, אעפ"כ, גם בזמנה"ו "ישמע חכם ויוסף לקח שאם שכר מבני ישראל ועבדו . . שיעניק לו בצאתו מעמו", ובלקו"ש ח"ט ע' 155 כותב ע"ז: "איז כדאי צו מעורר זיין און מפרסם זיין, אז מ'זאל משים לב זיין צו אט דער הוראה: ווען איינער דינגט א צווייטן צו ארבעטן פאר אים און עס ענדיקט זיך די צייט פון זיין ארבעט, ועל כמה וכמה ווען מען שיקט אים אוועק פון דער ארבעט . . דארף ער אים געבן הענקה"; הלימוד בצורת הבית בזמנה"ו שמבואר בזה בלקו"ש ח"ח ע' 415 שיש בזה "מגדר מצות בנין ביהמ"ק"; קיום ענין ההקהל בזמנה"ו, עי' לקו"ש חל"ד ע' 215; דברים הנפלאים שבלקו"ש ח"ז אמור ע' 151 שוה"ג להע' 23 בביאור איסור אכילת נבלה לקטן דלא ליספו להו בידים כו' וז"ל: ש"א"י"ז רק איסור . . כי אם שהגדול מוטל עליו מדאורייתא להתעניין בקטן . . (והאיסור – ענין צדדי בזה). ומה שהחייב הוא רק "דלא ליספו כו'" אבל א"צ להפרישו – הוא תנאי ופרט בהנ"ל. ובכמה אופנים יש להסביר. ודוגמא אחת מכו"כ: מ"ע ואהבת לרעך כמוך – (עיין בחדא"ג שבת לא א) דרך בדעלך סני לחברך לא תעביד – יש לחייבו מצד ואהבת – ממש ככבודו"ד". ומזה יש ללמוד – בעאכו"כ וכו' – בעניננו.

המפקיד. עד"ז כאן, מכיון ששינה מדעה המקנה שלא גמר להקנותו אליו – חייב לשלם. ולענ"ד – גם זה פשוט.

ג) עוד הוכחתי שהכוונה בהשיחה היא לאיסור ודאי דוקא (ולא לחומרא, כדבריו של הנ"ל), דאילו הי' הכוונה לחומרא לבד לא הי' הרבי שולל שיטת הר"ן מזה שלא מצינו מקור להנהגת חומרא זה. וע"ז השיג הרב הנ"ל (ע' 24), דאדרבה, דוקא על חומרא יש למצוא מקור. ואינני מבין דבריו, דוקא משום שחומרא צריך מקור – אי אפשר לשלול דברי הר"ן אם לא נמצא מקור.

ד) עוד כתבתי לבאר, שלפי שיטת הרבי בהמסקנה (שחולק על הר"ן וס"ל) שהקנין חל מיד, וכשחוזר בו הנותן תוכ"ד מהקנין – נעקר הקנין (מעיקרא), פירוש הדברים הוא, שנעקר הקנין למפרע משעת הקנין ולא מהזמן שחזר בו (וכ"כ הר"א. בגליון א'כו).

ע"ז הוסיף הרב הנ"ל (בע' 22) לבאר, שאעפ"כ, אין דין החוזר בו תוכ"ד כדין החוזר בו על פי תנאי (שהתנה בשעת הקנין).

ונראה לומר, שהחילוק ביניהם הוא בענין הנידון שלנו, כי כשאכל המקבל המתנה, ותוכ"ד חזר בו הנותן מהקנין, אין המקבל חייב לשלם, כמו שהביא הרב הנ"ל בגליון הנ"ל מהמפורש בשיחות קודש תש"י – יא (ע' קעז), שז"ל: "דין הוא באחד שאומר לחבירו שנותן לו מתנה ולקחו המקבל מתנה תוכ"ד ואכלו, והנותן חזר בו תוכ"ד אינו חייב לו כלום, וכן גם מותר לכתחילה לאכול תוכ"ד"; אך כה"ג כשחזר בו ע"פ תנאו – חייב המקבל לשלם, כמו שהביא הרב א.ז. בגליון א'כו מהמפורש בתשו' הראנ"ח ח"א סי' כח ושער המלך הל' זכ' ומתנה פ"ג הל"ז.

והנה בטעם החילוק ביניהם, כתב הרב הנ"ל לבאר, ע"פ דרכו, שבחוזר בו תוכ"ד חסר פרטי מעשה הגזילה כו' (כנ"ל) – לכן א"א לחייב המקבל לשלם.

אבל במח"כ סגנון לשון השיחה האומרת "אינו חייב לו כלום" – לא משמע כלל כדבריו, כי זה פשוט, שהעיקר להלכה בכל נתינה הוא הקנין, א"כ, כאן שלא הי' קנין כי נעקר הקנין למפרע, א"א, ולא מתאים כלל לומר שאינו חייב לו כלום, כי ודאי שחייב לו (באיזה אופן), אלא שלמעשה – א"א לחייבו לשלם, א"כ הי' צריך לומר בהשיחה לשון המתאים – כמו "א"א לחייבו לשלם" או "יש לפטרו מלשלם" וכיו"ב.

לכן נ"ל בהטעם שבחזור בו תוכ"ד "אינו חייב לו כלום", כי זה שנעקר הקנין למפרע בחזור בו תוכ"ד, היינו רק להחזור בו, כי התורה נתנה כח לכל אדם הפועל בדיבורו – לחזור בו מדיבורו תוכ"ד, אבל מה שעשה ופעל ע"י דיבורו להזולת, לא מועיל חזרתו לתבוע מהזולת על הלמפרע שלפני חזרתו. לכן אין חיוב של כלום על המקבל לשלם.

משא"כ במפרש תנאי בשעת הקנין, שמפרש התנאי להמקבל, כשחזור בו מהקנין נעקר הקנין למפרע – גם להמקבל, לכן חייב המקבל לשלם.

ה) והנה כ"ז הוא לפי הכתוב בשיחת תש"י-יא שהמקבל אינו חייב כו'. אבל בלקו"ש לא הזכיר כלל מנקודה זו שאינו חייב. ונראה דהיינו משום שיש מקום לומר שאינו כן. כי יש לומר, שכיון שהתורה קבעה בכל קנין שאפשר לחזור בו תוכ"ד, הוי כאילו התורה פירשה תנאי כן בכל קנין, ולכן, דין החזור בו תוכ"ד הוי כדין החזור בו מתנאו – בשוה ממש, וגם בחזור בו תוכ"ד – חייב המקבל לשלם.

לסיכום: הסברה שכתב הרב הנ"ל שבכל קנין יש ג' דברים כו', אף שהיא ביאור יפה על גדר ענין הנתינה כו', אין לה יסוד או מקור כלל להרשות מטעמה, השימוש בהמתנה להמקבל לכתחילה, או לפוטרו בדיעבד, ובחנם (ובשקר) התרעם עלי על שלא התייחסתי לדבריו.



אגרות קודש

**שנת פטירת ר' שלום שכנא אבי הצ"צ ומנהג
אשכנז שלא לתת שם אחר אדם חי (גליון)**

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון א"א הערתי על מ"ש בספר תולדות חב"ד ברוסיא הצארית פרק פה, שר' שלום שכנא אבי הצ"צ נסתלק בשנת תקס"ז, ולפי זה נכדו ר' ברוך שלום בן הצ"צ (שנולד בשנת תקס"ו) נקרא בשם שלום בחיי זקנו, ולפי זה שיער המחבר רשדב"ל שי' שגם לפי מנהג אשכנז יש מקום לתת

שם על שם אדם חי באם אין זה השם המלא (שלא נק' שלום שכנא אלא שלום בלבד).

והערתי על זה כך:

[המחבר] מוסיף "שכבר הוכחתי בס' אגרות קודש אדמו"ר הזקן שהוא [רש"ש] נפטר בקיץ תקס"ז".

וכוונתו היא למ"ש באגרות קודש שם עמוד קלג (בהערות לאגרת נה), שבאותה אגרת כותב אדמו"ר הזקן על ר' שלום שכנא "מהרש"ש ז"ל", ובאגרת שלפני' (שם נד) הוא נזכר בין החיים, ומכאן מוכח שנלב"ע בין זמן כתיבת שתי אגרות אלה, שהוא אחר פר' בחוקותי תקס"ז. עכת"ד.

ולכאורה יש להעיר בזה:

כל היסוד להנחה שאגרת נד נכתבה באייר תקס"ז הוא, כמו שכותב הרשב"ל שם בהערות (עמוד תנא) שאגרת זו "נכתבה כנראה לאחר כתיבת שטר מסירת הכח וזכות על הדפסת הטורים (אד"ר תקס"ז)".

ומניין אנו יודעים שאותו שטר נכתב באד"ר תקס"ז? הנה זה מפורש בהערות לאותו שטר הנדפס באגרות שם אגרת נג, ובהערות (ע' תמט) שם מעיר, שבעצם הטורים נדפסו רק בתקע"ה, אלא שבספר "גנוי נסתרות" סימן ט' נוסף תאריך השטר "באתי על החתום היום יום ה' ד' אדר ראשון תקס"ז", ומוסיף "אך לא כתב שם מהיכן העתיק נוסח זה". וממשיך, שב"גנוי נסתרות" שם כתוב בטעות בכותרת שזו הסכמת הרה"צ ר' מרדכי מטשרנוביל על התקו"ז והתהלים עם המצודות.

נמצא, שכל היסוד לתאריך זה הוא מקטע ב"גנוי נסתרות" שיש בו טעות מוכחת.

ומעתה נחזי אנן. הרי מצד הסברא הדעת נוטה שר' ברוך שלום נקרא על שם זקנו ר' שלום שכנא (כמ"ש הרשב"ל באגרות שם, לפני שנתברר זמן לידת רב"ש), וגם קשה קצת לומר שנקרא כן בחיי זקנו שלא כמנהג האשכנזים (אלא שבזה דן בספר תולדות חב"ד שם, וגם על זה לא העלה ארוכה, שהרי הדוגמא שהביא מר' ברוך שניאור זקנו של אדמו"ר זי"ע נדחתה למסקנה), אלא שכל זה נדחה מחמת תאריך שיש לו מקור אחד מפוקפק (שיש בו טעות דמוכח באותו ענין).

והרי באותה מידה ניתן לומר שאותה שורה של התאריך היא מוטעית, ואם כן כל האגרות הללו, סימנים נג נד ונה, נכתבו לפני לידת רב"ש, ואז הכל יבוא על מקומו בשלום. [ולהעיר שב"בית רבי" נט, א (שהובא בהערה הנ"ל שבאגרות ע' קלג שם) כותב שנלב"ע בשנת תק"ס]. ע"כ מה שכתבתי שם.

*

והנה כעת יצאה מהדורא חדשה של אגרות קודש אדמו"ר הזקן, ושם בעמוד שנא-שנג בהערה (לאגרת צא, היא אגרת נה שבמהדורא קמא) מביא העורך הנ"ל את דבריי וכותב שעדיין מוכח מהאגרת עצמה שנכתבה בשנת תקס"ז, שהרי באגרת זו כותב אודות ההדפסה השניה של הטורים והש"ס, וגמר ההדפסה הראשונה של הש"ס ה' בתקס"ו.

ולא הבנתי הדברים, שהרי באותה אגרת מדובר רק על הדפסת הטורים ולא על הדפסת הש"ס, והדפסת הטורים כבר נסתיימה בשנת תקס"ב, כמפורש לעיל באגרת סו (ע' רמז) בהערה.

*

אך עיקר הדברים הוא, שבמהדורה זו באגרת סו בה"ל (היא אגרת נד הנ"ל שבמהדורה הראשונה) כותב העורך בפירוש בהערה שחוזר בו ממ"ש במהדורה הראשונה שאותה אגרת שבה נזכר רש"ש בברכת החיים נכתבה בכ' אייר תקס"ז, אלא הקדים את התאריך שלה לכ' אייר תק"ס.

[וזה גם מתאים עם דברי הב"ר שרש"ש נלב"ע בשנת תק"ס].

ולפי זה נפל כל היסוד שעליו בנה בספר תולדות חב"ד ברוסיא הנ"ל, שר' ברוך שלום לא נקרא ע"ש ר' שלום שכנא.

ושב אין כאן מקור לסברא המחודשת שגם לפי מנהג אשכנז נותנים שם על שם אדם חי באם אין זה השם המלא.

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

האם הי' להר הבית דין קרפף?

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

תנן (מדות פ"ב מ"ג): לפנינו ממנו סורג גבוה י' טפחים, ושליש עשרה פרוצות היו בו שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום. . לפני ממנו החיל עשר אמות. . .".

ובטעם למה נעשה הסורג פירש שם הרא"ש: ומסתבר שהיה הולך על פני כל המזרח מצפון לדרום⁷. ואין טעם לצורך הסורג כי אין תוספת מעלת הקדושה מן הסורג ולפנים. . אם לא שנעשה לנוי. ומצאתי כתוב שלהיתר טלטול בשבת נעשה. וצריך לפרש זה הטעם, דמחיצת הר הבית נעשית תחילה לכל הבניינים שבתוכו, והו"ל הוקף ולבסוף פתח [דלא מהני], ואחר שנעשו הבניינים נעשה הסורג להקיף הר הבית לדירה להיותו פתוח ולבסוף הוקף".

שבהשקפה ראשונה משמע מדברי הרא"ש שהר הבית היה אסור בטלטול בשבת, מדין קרפף. אך הרי משנה מפורשת היא (פסחים סד, ב), על סדר הקרבת קרבן פסח כשחל בשבת: "יצתה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית, שניה בחיל, והשלישית במקומה עומדת", הרי מפורש שהיו מוציאים הפסח הנשחט מן העזרה אל הר הבית.

ולחומר הקושיא עלה בדעתי לתרץ, דאמנם בתחלה היה אסור לטלטל בהר הבית, כי אם מן הסורג ולפנים. אכן מן הדרכים להכשיר מחיצה שהוקפה ולבסוף בנו בית דירה, הוא אם יפרוץ בהמחיצה פירצה יותר מעשר, ויחזור ויגדור הפירצה לשם דירה (רב נחמן אמר שמואל, עירובין כד א). ואולי כאשר מלכי יון פרצו את הסורג, פרצו בו פירצה יותר מעשר אמות (או שנפסל מדין מחיצה באופן אחר), וכאשר חזרו בני חשמונאים וגדרום, אזי נעשה גם שטח הר הבית בגדר הוקף לדירה.

(7) משמעות לשונו שהסורג היה בקו ישר, וחלק את שטח הר הבית מזרחו ממערבו. אבל ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ה ה"ג: "לפנים ממנו סורג מקיף סביב. . .".

ואם תשיבני שהיתר הנ"ל על ידי פריצת וגדירת המחיצה היינו דוקא כשנפרצה לרה"ר, הנה חיפשתי ולא מצאתי, ונראה דכל שעל ידי הפירצה נתבטלה המחיצה, הרי בתיקון המחיצה [לשם דירה] הוי פנים חדשות. ולכן אם יש קרפף שנפתח לו בית אחרי שהוקף, ועל ידו יש חצר שהוקף לדירה, ונפרצה המחיצה שביניהם באורך י' אמות, שעל ידי זה בטלה המחיצה החולקת ביניהם, ונאסר הטלטול אף בהחצר, הרי כשיחזור ויגדור פירצה זו, יותר הטלטול לא רק בהחצר כי אם אף בהקרפף⁸.

ולכן אף כי בתחלה נאסר הטלטול בהר הבית לבד מן החיל [מהסורג פנימה], אך כאשר נפרץ הסורג הרי נאסר הטלטול גם בשטח החיל, וכשחזרו החשמונאים וגדרו, הותר הטלטול אף בשאר שטח הר הבית⁹.

ואחרי העיון בלשון הרא"ש הנ"ל נ"ל עוד, כי תיכף כשנעשה הסורג הותר הטלטול בכל שטח הר הבית. הגע עצמך, קרפף שהוקף ואח"כ בנו בו בשני קצותיו שני בתים, הרי אסור לטלטל בהקרפף. ואם שוב יבנו מחיצה בגובה י' טפחים לחלק כל השטח לשני חצרות, הרי מחיצה זו עושה שני החצרות כהוקפו לדירה, ושניהם מותרים בטלטול¹⁰.

ולפי אופן הראשון אולי יש לתרץ מה שתמהתי זה עידן ועידנין על משנה הנ"ל, אם צריך שיחלקו שלושת הכתות שהביאו פסחיהן בזה אחר זה, למה נאלצו כת השלישית להישאר עומדים בעזרה¹¹, הלא יכולים היו לעבור לעזרת הנשים?

(8) ואם תקשה, אם כן אף הבונה בית בתוך הקרפף, נימא דמכיון שהועילו מחיצות הבית להתיר תוכו, ניהוי מחיצות למיחשב הקרפף כהוקף לדירה. י"ל דשאני מחיצות הבית, שלתוכו הן עשויות. ודברי שו"ת מבי"ט ח"ב סי' מח שהובאו במג"א סי' שנח סק"ה, שמחיצות הבתים מועילים למיחשב הקרפף שעל ידם כהוקף לדירה, נ"ל דהתם לולא הבתים הרי הקרפף פרוץ במילואו, והבתים הם הסותמים הפירצה. משא"כ כשבונים בית שהוא כולו מוקף בשטח החצר. וילע"ע.

(9) והר הבית הוי 'הוקף לדירה' בגלל שהיו בו שומרים כל הלילה. כי גם העזרות נחשבות כהוקפו לדירה מטעם זה – ראה תוד"ה שהוא עירובין כג, א.

(10) לפי שהבחנו בהערה 8 בין מחיצה הסותמת פירצה לבין מחיצה הנעשית לתועלת תוכו, י"ל שפירוש זה לא יתאים לדעת הרמב"ם שבהערה 7, שהסורג מקיף העזרה מסביב, וא"כ י"ל שהוא נעשה רק לתוכו, ולא יועיל להתיר שטח הר הבית המקיפו.

(11) וכבר העירוני מקדמת דנא, כשהיו שוטפים את העזרה בשבת, נמצא שהיו אז בעזרה כת השלישית? וצ"ל שלעת שטיפת הריצפה עמדו אותו הכת על איזה דוכן או מדריגה וכיו"ב.

אך אם נאמר שבתחלה לא היו רשאים לטלטל בהר הבית, א"כ כאשר חל ערב פסח בשבת, כת הראשונה ישבה בחיל, כת השני' ישבה בעזרת נשים, והשלישית עמדה במקומה. ואחרי שהותר הטלטול בשאר הר הבית, אז בקביעות כזו עברה כת הראשונה לשבת בהר הבית, והשני' ישבה בחיל, אך השלישית סרבה לצאת מן העזרה, בטענה "למה ניגרע מן כת השלישית דמקדמת דנא?" ואף שכת השלישית נקראת 'כת עצלנית' (פסחים סה, א), הרי בקביעות כזו נתקיים בה "יש שפל ונשכר" (שם נ, ב), וזכתה לעמוד במקום קדוש עד שחשיכה.



עוף ובשר

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' 'לקט יושר' לתלמיד בעל 'תרומת הדשן'¹² כתב "אין שמחה אלא בבשר ויין. ובשר עוף אינו נקרא בשר". ורש"י¹³ כתב: "שאין שובע אלא בבשר בהמה". ועוד מקורות כיו"ב, שלכן ס"ל שאין יוצאין ידי שמחת יו"ט בבשר עוף, הובאו בס' חוה"מ כהלכתו¹⁴.

ולא הבנתי, הרי זה מקרא מלא, ו"זיל קרי בי רב" בס"פ בהעלותך, שבני ישראל ביקשו "מי יאכילנו בשר"¹⁵, ולבסוף "ונתן ה' לכם בשר ואכלתם. . ויגזו שלווים (=עופות) מן הים"¹⁶ – ובתהילים¹⁷ נאמר ע"ז: "ויאכלו וישבעו מאד".

(12) עמ' 157 ד"ה בהלכות.

(13) חגיגה ז, ב ד"ה אבל.

(14) פ"א הע' ט. ומנסה לדייק משו"ע אדה"ז שגם בעופות (יונים) יש שמחת יו"ט, ודוחה את הראיה.

(15) יא, ד.

(16) שם יח, לא.

(17) עח, כט.

הרי שבשר עוף נקרא בשר, ולמרות שבנ"י ביקשו בשר בהמה (ובלשון מרע"ה "הצאן ובקר יישחט להם, ומצא להם") – קיבלו בשר עוף, ואף שבעו ממנו¹⁸.



חסידות

ציונים בספר תניא קדישא

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

פרק ראשון

תניא: עי' "לקוטי אמרים" להר"מ זי"ע אות פ"ו: "ויש מדה המקשר המשכיל בהשכל והמדה הזאת אינה מושגת, כי הוא מדת אי"ן והוא ההיול"י, כמשל מביצה נתהווה תרנגול, ויש שעה שאינו לא ביצה ולא תרנגול, ואין שום אדם יכול לכוין את השעה, כי אז הוא בחינת אי"ן, כך כשנעשה מהמשכיל שכל וממחשבה דיבור אין יכולין להשיג דבר המחברם ונקרא אית"ן, ובהפוך אתוון הוא תני"א, כי בהמחשבה הוא נקרא תני"א כי הוא שונה עם המחשבה לשון לימוד, ובפני עצמו הוא נקרא אית"ן לשון חזק כי אין מושג כו" עי"ש.

תניא: ב"הוספות מהרצ"א" להרה"ק מוה"ר צבי אלימלך מדינוב זי"ע המסונף לספר "סור מרע ועשה טוב" (להרה"ק מוהרצ"ה מזידיטשוב זי"ע), הביא בשם ספר "ויקהל משה" לתלמיד האריז"ל: "אמר לנו האריז"ל: למה פתח רשב"י האידרא רבא במלת "תניא", כי "תניא" הוא שם הקליפה היוצא מהפסוק "ולמה תניאון את בית ישראל כו" התקועה בלב הלומדים של בני ישראל, ומונעים אותם מלימוד רזי אורייתא כו", ועי"ש "שראה התגברות ב' קליפות הגדולות בעולם לכן "תניא" גימ' ב' פעמים הקליפה", וב"הוספות מהרצ"א" שם: "עין מ"ש לעיל בסוד "שמן

18 הערת המערכת: ראה בזה בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א ס' רלו ושו"ת יהודא יעלה סי' קמג.

יין" דהיינו עסק בסודות התורה המושפעים מאו"א מבטלים ב' הקליפות, על כן "שמן יין" גימ' "תניא" עי"ש, ובספר "מאמרי ר"א ברשב"י" להרב ריא"ז מרגלית ז"ל כתב: "ואני שמעתי מפי חסידים הראשונים, שאמרו אשר אדמו"ר הזקן נבג"מ כ"ק בעל השו"ע והתניא, קרא ספרו לקוטי אמרים בשם "תניא" בכדי לבטל הקליפה הזאת" עי"ש.

שוב ראיתי כן ב"בית רבי" בשם ספר "אור הגנוז" להרה"ק מוה"ר יהודה ליב הכהן זי"ע, אחד המסכימים לספר תניא קדישא, (והוא בחלק "זאת ליהודה"), בשם המקובלים תלמידי האריז"ל, וכנראה כוונתו ל"ויקהל משה" הנ"ל, ועי' גם בשיחת קודש י"ט כסלו תשי"ד בזה.

וב"רשימות" הקודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע, מביא בשם אביו הגה"ק רבי לוי יצחק נ"ע: "תניא" ר"ת: "תודה נזיר י"א" (נדה עב, ב), היינו ששם איתא: "אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא: אפילו אתה מרבה בשמן בשמן כל היום, איני שומע לך אלא חצי לוג שמן לתודה ורביעית יין לנזיר וי"א יום הלכה למשה מסיני", ועי' בהערות המו"ל מה שכתבו בביאורו.

וע"פ הנ"ל נראה, שזהו שרמז "חצי לוג שמן ורביעית יין לנזיר" שהרי "שמן יין" גימ' "תניא".

וענין י"א יום הלכה למשה מסיני, י"ל שהוא ע"ד מה שהובא ברשימות הקודש בשם הרה"ק ר' הלל מפאריטש זי"ע על "תניא בספ"ג דנדה" "שג' רגלים יש ברגל, עי' ערכין י"ט ע"ב, וישראל בגולה לנדה היתה וא"כ הוא עקבתא דמשיחא" עי"ש, ועי' ב"עמק המלך" שער אדם קדמאה פ"א: "לפי שבגלות אדום לא נשאר לנו לתקן את העקביים", והוא ענין י"א יום שבין נדה לנדה כו' (נדה עב, ב).

או י"ל ע"פ מש"כ ב"תורת לוי יצחק" למס' מכשירין, שי"א יום הם כנגד י"א אלופי עשיו, ועי"ש שהו"ע י"א יריעות עיזים י"א סממני הקטורת כו', ועי' ב"עץ חיים" שער מ"ט פ"ג: "והטוב של זה הנגה הוא י"א סמני הקטורת", ועי' ב"נועם אלימלך" פר' תצוה: "שממתיק בי"א סימני הקטורת את י"א כוחות הדינים של הס"א שהם עשתי עשר יריעות עזים כו'", ועי' ב"הל אור" תהלים (טזג), ועי' בתרגום יונתן בן עוזיאל (שמות כו, ט) שעשתי עשרה יריעות הם חמשה כנגד חמשה חומשי תורה וששה כנגד ששה סדרי משנה, עי"ש שמרומז בהם תורה שבכתב ותורה שבע"פ,

והרי השם "תניא" הוא כנגד הקליפה המצויה בקרב לומדי התורה כנ"ל, ולפי זה שפיר מובן ענין י"א שבתניא.

[ועי' ברש"י (בראשית לו, כ) עה"פ "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ": "שהיו יושביה קודם שבא עשיו לשם, ורבותינו דרשו שהיו בקיאים ביישובה של ארץ, מלא קנה זה לזיתים מלא קנה זה לגפנים כו" והוא ע"פ שבת פ"ה ע"א, ואולי י"ל בזה, שרמזו לי"א אלופי עשיו כפי שהם בשרשם "קודם שבא עשיו לשם", ובהמשך לזה "מלא קנה זה לזיתים" שמן, ו"מלא קנה זה לגפנים" יין].

ואולי י"ל לפי זה שנתכוונו (הרשב"י ורבינו הזקן) לרמז לשמותם בתחילת החיבור, (ועי' ריש ספר "שבת של מי" שרבינו הקדוש רמז לשמו בריש המשניות), כי "שמעון" בגימ' "יין ושמן" במדויק, ו"יין שמן" במילואם גימ' "שניאור זלמן" במדויק.

וענין "יין ושמן" יבואר, ע"פ המובא בכמה מקומות [ראה בארוכה ב"קהלת יעקב" ערך יין וערך שמן; ערך נחש וערך סמ' – וש"נ], ששמן מורה על חכמה ונצח שהוא מימין, ויין על בינה והוד שהוא משמאל, והם כנגד ב' הקליפות נחש וס"מ (עי' תקו"ז צ' ע"א ובכ"מ), שהן חכמה ונצח דקליפה ובינה והוד דקליפה עי"ש, ועי' ב"מגיד מישרים" פר' ויקהל, ו"יין שמן" באים, כאמור, לבטל שתי הקליפות הנ"ל נח"ש וס"מ, שהם חו"ב נו"ה, וה"שמן" מורה על סוג סתרי התורה שנשאר סוד, וידוע רק ליודעים, מה שאין כן "יין" שהוא בבינה, מורה על גילוי הסוד, נכנס יין יצא סוד (עי' "קהלת יעקב" שם).

[ואולי יש לומר ש"יין" הכוונה לסודות הזוהר הקדוש וספרי הסוד, שהדברים בהם מבוארים ומפורשים, וה"שמן" לסודות התורה שיש בתורת הנגלה, שהם ספונים וטמונים ביותר, ורק ליחדי סגולה ניתנים (כמו בעל "מעשה רוקח" שביאר המשניות ע"פ הסוד, שו"ת "יהודה יעלה" עי' בחאו"ח סי' קע"ח ובכ"מ, ובעל "חסדי דוד" שביאר בספרו "למנצח לדוד" בקונטרס "סימנים דאורייתא" את "סימני" הש"ס ע"פ הסוד, ובעל "תורת לוי יצחק" וכיו"ב)].

ובענין זה, עי' ב"קהלת יעקב" ע' סמ' שהוא ר"ת: "אתה סתר לי מצר" עי"ש, ואולי יש לפרש לפי זה: "תערוך לפני שלחן נגד צוררי", אלו הן ב'

הקליפות, (א) "דשנת בשמן ראשי" (ב) "כוסי רויה", כי שמן ויין הם המבטלים את שתי הקליפות הללו כאמור.

[ואולי י"ל עוד בכוונת הר"ת "תודה נזיר י"א, ע"פ מה שכתב ב"תורת העולה" להרמ"א ז"ל, ח"ג פרקים ל"ז-ל"ט שתודה נזיר ושלמים הם כנגד צדיקים בינונים ורשעים, עי' ב"אשי ישראל" שם.

גם בענין "א"ל ראב"ע לרבי עקיבא אפילו אתה מרבה כו' הלכה למשה מסיני" י"ל בהקדם הא דמנחות (כט, ב): "בשעה שעלה משה למרום כו' תשש כוחו, כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני! נתיישרה דעתו" וביאורו בשיחת קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע הובא במבוא ל"חידושים וביאורים בש"ס" ח"ג, ועי' ב"הגדה של פסח" עם "לקוטי טעמים מנהגים וביאורים" (תשנ"א ח"א ע' קס"ו) לענין ר' אליעזר וש"נ, ומינה י"ל גם לענין רבי אלעזר בן עזריה שהוא בחינת "אלקי אבי בעזרי" שענין זה מורגש דוקא בלימוד פנימיות התורה ואכמ"ל].

בספ"ק כו': עיין בספר "הערות וקיצורים" על התניא לרבינו ה"צמח צדק" זי"ע וב"ביאורי תניא", וכן ב"שארית ישראל" להרה"ק מוילדניק ז"ל שער הזמנים שער ב' שהביא את דברי רבינו אלה.

משביעים אותו: עי' דרשת מהר"ל לשבת תשובה, שפירש גדר שבועה זו: "דביקות בו יתעלה המחזיקה האדם שלא יסור מן השם", ועי' מה שכתב עוד ב"נתיבות עולם" נתיב הצדקה פ"ג: "כי האדם משביעין אותו בעת בריאתו כאשר נותנין לאדם קיום, הקיום הזה בשמו ית', כי תרגום שבועה בכלל התורה, הוא קיימא, ומפני כי בו ית' מקויים הכל כו' דבר זה עצמו שבועה שיהיה צדיק כו'" עי"ש, ועי' מהרש"א נדה שם, ובספר "לב חיים" להרח"ט מליניק אב"ד וואלטשין (ורשא תרס"ג) דרוש ד' שהאריך בזה, ועי' "נשמת חיים" לרבי מנשה בן ישראל ז"ל תלמיד הרמ"ק ז"ל, מאמר שני פי"ח, אם השבועה לגוף או לנשמה, ועי' ב"לקוטי אמרים" להרב המגיד זי"ע אות ס"ט, ועי' "אוהב ישראל" (ירושלים תשכ"ב) ליקוטים (רנו, ב): "משביעין אותו כו' ולכאורה קשה מה מהני השבועה על דברים שבלב וכו'" עי"ש, ועי' "גנזי יוסף" להרה"ק מסטנאב ז"ל (לבוב תקנ"ב) פר' מטות, ועי' ב"אזור אליהו" להר"א האייתמרי ז"ל (בעמח"ס שבט מוסר) סי' קמ"א, ועי' במאמר ד"ה פדה בשלום י"ט כסלו תש"כ אות ג' ואילך אריכות בביאור הענין ד"משביעין אותו" עי"ש.

ועי' קושיא זו עצמה על מאחז"ל הנ"ל, ב"ראש דוד" להחיד"א פר' מטו"מ, ועי' עוד במש"כ הוא ז"ל ב"יוסף תהילות" סוף מזמור ק"ד שהשבעה היא לגוף ולנפש עי"ש, ועיג"כ בד"ה יום טוב של ר"ה תשל"ג (סה"מ מלוקט ח"ג).

ועי' "כלי יקר" לפר' נצבים (כט,יג): "ומה שהקשו וכי יכול להשביע את הנשמה, מצינו דוגמא לזה, שאמרו רז"ל במס' נדה (ל): שביום הלידה משביעין את האדם הוי צדיק ואל תהי רשע", ועי' בשו"ת "אבני נזר" יו"ד סי' תנ"ד: "והנה כעין זה נוכל לפרש בשבועות ישראל כי השבעה היתה לשרש נשמותיהם למעלה כו' והוא כעין שמשביעים את הנשמה קודם ביאתה לעולם תהא צדיק ואל תהי רשע" עי"ש, ועי' "פתחי שערים" להגר"פ הארנבלאס ז"ל (ורשא עת"ר) זמנים סי' ג' אות ה' שהביא את דברי רבינו, וכתב שם לבאר בזה עי"ש.

תהי צדיק ואל תהי רשע: עי' "מאור עינים" פר' מטות, ועי' חדא"ג מהרש"א לנדה שם, וכעיי"ז ב"מחיר יין" לרמ"א ז"ל ד"ה ותבואינה, שהוא ע"פ סוד הגלגול ואולי חטא בעבר, וכ"מ במהרש"א לנדה שם, ועיג"כ ב"פתח עינים" להחיד"א ז"ל ריש סוטה, ועי' "תולדות אהרן" (זיטומיר) ריש פרשת לך לך, ועי' "חנה אריאל" פר' ראה: "בוהר ונפש כי תחטא, תוהא הוא, ושמעה קול אלה ששמעה השבעה שמשביעין תהי צדיק ואל תהי רשע, וי"ל בשבעה זו הכפל דתהי צדיק ואל תהי רשע כו" עי"ש, ועי' פתיחה לשו"ת "דברי מרדכי" (פרידברג) ז"ל אות ז', וב"שו"ת הרב"ז" (שאפראן) חלק ג' סי' מ"ח אות ג'.

וצריך להבין כו': עי' "ישמח ישראל" לאדמו"ר מאלכסנדר זי"ע בסוף הליקוטים מש"כ בדברי רבינו אלה, ועי' להלן פרק י"ב שאמרו כ'רשע בכ"ף הדמיון, וכ"ה ברבנו יונה אבות פ"ב מי"ג, "עבודת ישראל" לפר' שקלים, "צמח ה' לצבי" פר' עקב, "נחלי מים" להגרי"מ פאדווא ז"ל אב"ד בריסק דרוש א' לשבת שובה, ועי' בקושיא זו: "מדרש שמואל" לאבות שם ועי"ש שפי' "כבינוני"; "ברכת אברהם" להרא"א מפרנקפורט ז"ל פר' בראשית; "לחם שמים" להיעב"ץ ז"ל אבות שם; "תולדות יעקב יוסף" ס"פ שלח: "שמעתי בשם הרב מהו' ליב פיסטנר אפילו כל העולם אומרים שאתה צדיק יהיה נחשב כרשע (נדה ל:)), והקשה הא אמר (אבות פי"ב מי"ג) אל תהי רשע בפני עצמך" עי"ש מה שתירץ; "גאולת ישראל" לתלמידי בעש"ט אות י"ג; "באר מים חיים" ר"פ שופטים; "שב

שמעתתא" בהקדמה (ועי' מש"כ עליו ב"ילקוט הגרשוני" ליקוטם לפרקי אבות אות ל"ב שהלא הוא בכ"ף הדמיון כנ"ל); "נועם מגדים" פר' לך; "דובר צדק" להרה"ק ר"צ מלובלין ז"ל יז, ב; "עשר עטרות" מערכת הרה"ק ר"ד מזובליטוב ז"ל וכן בשמו בהערות הרמ"ח קליינמן ז"ל לספר "אור ישרים" תורת משה (קוברין) נט, ב; "קול אריה" להרא"ל מבילסק ז"ל (וילנא תרל"ב) כ, ב: "שו"ת הרב"ז" שם ועוד, ועי' בספר "להורות נתן" על התורה פר' תזריע שהביא את דברי רבינו ועי"ש מה שכתב.

וגם אם יהיה בעיניו: עי' "לב דוד" להרב החיד"א ז"ל פי"ב שתירץ הקושיא הראשונה למה יהא בעיניו כרשע, ע"פ מש"כ שם קבלה איש מפי איש עד הרמב"ם שאחד שאלו איך יכול לומר כל נוסח הוידוי ביה"כ כאשר יודע בעצמו שלא חטא, והשיבו הרמב"ם ז"ל: "אילו ידעת אתה הנלבב כמה חומר עבודת ה' יתעלה וכמה צריך לעבוד האלקה הזה והיית מקיף העבודה הראויה והמוכרחת לאדון הזה, היית יודע בודאי שאין כל יום שאין אתה עושה כל האמור בוידוי" ולכן אפילו כל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה, צריך שיהיה בעיניו כרשע "מי יודע כמה וכמה עבירות אשר לא עשה בפועל אך לפי גדלו יחשבו אף הם כאילו עשאים" עי"ש, וכאן רבינו מוסיף קושיא שאם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו, וזה לא יתיישב לפי הנ"ל.

ירע לבבו ויהי עצב: יש לומר: "ירע לבבו" כנגד "טוב לבב" "ויהי עצב" כנגד "שמחה" [שו"ר לדייק כן ב"הלקח והליבוב"].

ולא יוכל לעבוד: לכאורה צ"ע מברכות ל, ב: "ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהו הקא בדח טובא, אמר ליה: בכל עצב יהיה מותר כתיב (וברי"ף גרס: "לא סבר לה מר בכל עצב יהיה מותר"), א"ל אנא תפילין קא מנחנא", הרי שיש מעלה בלהיות עצב. ברם עי' ברבינו יונה שם שכתב: "כלומר: בכל עצב שהאדם עצב יש בו יתרון כדי שלא ישמח וימשך אחר תענוגי עולם הזה, ואינו רוצה לומר שישתדל האדם שיהיה עצב, שהעצבון חולי הגוף וכשאדם חולה אינו יכול לעבוד הבורא יתברך כראוי, אלא שלא יהיה שמח ולא עצב, כי אם על האמצעי", עי"ש, וב"אוהלי יוסף" לברכות שם דקדק גם בלשון רש"י שם: "שכשאדם מראה את עצמו עצב כו'", היינו לא עצב ממש, ועי"ש באורך, ועי"ש ב"אוהלי יוסף" לעבודה זרה ג' ע"ב, ועי' במש"כ רבינו ז"ל לקמן פכ"ו בפירוש האי פסוק.

ואם לא ירע לבבו: ב"באר מים חיים" שם מוסיף קושיא: "כי הלא אם האדם אינו מרגיש בנפשו שהוא כרשע, איך יהיה בעיניו כרשע, כי הלא דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו כו'" ותירץ כנ"ל שהוא "כרשע" בכ"ף הדמיון, ורבינו לא הזכיר קושיא כזו, ונראה שהוא עפ"ימש"כ רבינו זי"ע ב"אגרות קודש" ח"ו ע' ע"ר והובא ב"ליקוטי פירושים", כי "מי שידוע בעצמו שהוא צדיק (לא מפני מאמר העולם כו' אלא ע"י הוכחות אחרות) והוא צדיק באמת, אין בזה היזק, ואדרבא, וכמבואר בכ"מ בדא"ח שכשם שצריך לידע חסרונות עצמו צריך לידע מעלות עצמו", [ועי' בס' "שלום ירושלים" להרה"ק ר' ישראל מפילוב – קוצק זי"ע סי' ו', בהא דברכות נ"ז הרואה שעורים בחלום סרו עוונותיו כו' אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לא"י עד דחזאי לי שערי בחלמא: "וכי בשביל שסרו עוונותיו האדם בטוח שלא יחטא עוד, הלא אפילו צדיק שבצדיקים אין להם הבטחה בעוה"ז כו'" עי"ש, וב"אבני נזר" סי' תנ"ז אות י"א ואילך השיבו מכמה מקומות, ובהמשך כתב: "והשבועה שמשביעין אותו וכו' אפילו כל העולם כולו אומר לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע, כבר פירשה הרב זצללה"ה בספר התניא והוא ספר מצוי ואין מהצורך להעתיק דבריו, ואם אמנם כי מדריגות מדריגות יש, יש צדיק שידוע מדרגתו וכו'" עי"ש].

יכול לבוא לידי קלות: עי' "נועם אלימלך" פר שופטים בתחילתו: "אך אעפ"כ לא יחזיק עצמו כרשע ח"ו, כאמרם ז"ל אל תהי רשע בפני עצמך, והטעם הוא כי אם ח"ו יחזיק עצמו לרשע אזי אין לבו בקרבו לעשות איזה מצוה או תורה ותפילה ואיזה עובדא כשרה וישרה, כי מתיאש עצמו באומרו שאין ראוי לזה כו'"

ועי' ב"באר מים חיים" ר"פ שופטים: "ועוד לכאורה אפשר הלא יותר טוב לדמות בנפשו שהוא צדיק ויוסף אומץ בעבודתו להתחזק במה שיש לו, שלא יאבד ממנו מה שעבד עד עתה, מה שאין כן אם יהיה בעיניו כרשע, שלא יתאמץ כל כך יותר בעבודה וחלילה יאמר כאשר עבדתי וגו', ובאמת אמרו כן חז"ל ואל תהיה רשע בפני עצמך, ופירש שם הרמב"ם ז"ל וז"ל: כלומר אל תחזיק עצמך כרשע שמתוך כך אתה יוצא לתרבות רעה לגמרי";

[בקובץ "היכל הבעש"ט" (נ.י. ניסן תשס"ח) גליון כב, הובא בשם הגאון הרה"ק הרד"צ חן נ"ע: "הנה קלות אינו רשעות, ולכאורה אינו מובן לשון קלות מה ענינה, והלא היפך הקלות הוא כבדות, והיכן מצינו שיהיה מעלה

מי שהוא כבד, ואדרבא הרי זריזות היא מדה טובה מאוד, וגם כי הזהירו "הוי קל כנשר" וא"כ ענין קלות על מה מורה, רק שבספר בן סירא נזכר ענין קל קל" ועי"ש שביאר שקלות הוא באמת היפך הכבדות, שמי שנדמה לו שלהרהר מה שלבו חפץ או מה שנכנס במוח זה אינו חטא, זהו ענין הקלות, והכבדות היפך מזה שכל דיבור וכל מחשבה הוא עולם שלם עיש"ה.

ולענין מה שכתב "שבספר בן סירא נזכר ענין קל קל", נתפרסם שם אח"כ בגליון ד', בשם בני הרב שמעון בן ציון שי': "פשוט שנתכוין הגאון נ"ע למ"ש בבבא בתרא צ"ח ע"ב: "כדכתיב בספר בן סירא הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין, וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו, וקל מחתן אורח מכניס אורח כו'", ועי' במהרש"א שם: "דאין לך קל ומורה היתר ממשלם סובין שהן תשלומי מדינה וה"ו משלם רעה תחת טובה כו' קל ממנו חתן הדר בבית חמיו שהוא גוזל ממון חמיו ומורה לו היתר לעצמו כו' קל מחתן אורח מכניס אורח כי האורח תמיד בבית כבעל הבית כו' והנה זה האורח מוסיף להכניס עוד אורחים כו'", ומבואר שענין ה"קלות" ענינה הוראת היתר ולא דוקא שלילת הכבדות"].

ולא יוכל לעבוד: שאם "אפילו כל העולם כולו" אומרים עליו "צדיק אתה" הרי זה סימן מובהק, שאכן הגיע לשלימות רוחנית ואי אפשר לתפסו בשום פרט ופרט בעבודתו את ה', שהרי טבע הדברים הוא שהזולת מבחין יותר בפגמיו של האדם, ואם "כל העולם כולו" (שכדברי הט"ז הנודעים בהל' שופר שהלשון "כל כולו" מורה על "כל" מוחלט) אומרים לו "צדיק אתה" ודאי הוא שאין שום פגם בעבודתו, ואם בכל זאת יהיה בעיני עצמו כרשע, הנה לא זו בלבד שעצם הדבר להיות רשע לפני המקום באדם בעל דרגא כזו, מביא עליו עצבות, אלא שעלול ח"ו להגיע לכלל מסקנה מוטעית שכמה שיעשה וכמה שיעבוד בכל כוחות נפשו, עדיין יהא רחוק מלפניו ית', והיינו שאין שום אפשרות ח"ו להתקרב אליו ית', ובודאי ירע ויישבר לבבו מזה, ובמילא לא תשרה השמחה אצלו, ומכיון שכך הרי שוב עבודתו לא תהיה בשלימות, כי כלל גדול הוא שהשמחה מורה על שלימות העבודה, עי' מהר"ל ב"נתיבות עולם" סוף נתיב התורה ובכ"מ, וב"תורת העולה" לרמ"א ז"ל ח"ג פל"ז, ואם לא יוכל לעבוד הוי' בשמחה ובטוב לבב, תהא עבודתו חסירה ח"ו.

ועי' "לקוטי מהרי"ח ח"א כ"ו ע"א (בקשר לדברי התוס' בשבת דף נ"ה): "אך באמת כבר האריך בזה בספר לקוטי אמרים מהגה"ק בעל התניא שח"ו להיות בעיניו כרשע, דהלא בפירושו אמרין באבות ואל תהי רשע בפני עצמך, רק הכוונה לשלול שלא יהיה בעיניו כצדיק שכבר יצא ידי חובתו ע"ש".

מצינו בגמרא: ברכות ז, א.

זה וזה שופטן: עי' מש"כ בדברי רבינו בספר "שפתי צדיק" פר' וישלח אות ז', ופר' שופטים אות א' ונט.

ועי' ב"ייטב לב" פר' נח (יד, א): "אמרו חז"ל צדיקים יצר טוב שופטן רשעים יצר הרע שופטן בינונים זה וזה שופטן, ונתבארו דבריהם יפה בס' התניא להגאון מהר"ז ז"ל וכו'".

צדיק וטוב לו: ראה בספר "עמק שוה" (להג"ר שבתי אב"ד ור"מ האראדאק, נדפס בורשא תרל"ט בהסכמת הגאון רע"ק איגר ז"ל) ריש מס' ברכות, מה שהאריך בדברי רבינו בזה.

צדיק גמור: עי' בזה"ק ר"פ פנחס: "מאן הוא צדיק גמור ומאן הוא צדיק שאינו גמור כו'" עי"ש, והובא בגליון הש"ס לרעק"א ז"ל לברכות שם, ורבינו לא הביאו וי"ל.

צדיק שאינו גמור: עי' "ערכי הכינויים" (לבעמח"ס סדר הדורות) ע' קמ"ח: "צדיק שאינו גמור מנוקה מעוון, שהוברר ממנה הקליפה כו', אמנם לא נגמר תיקונו כו'".

ושבעים פנים לתורה: עי' בביאורי רבינו זי"ע, ולכאורה עצ"ע שהרי בכל ענין שנחלקו בו שייך לומר "ושבעים פנים לתורה". גם למה לא נקט מ"ט פנים לתורה [עי' בשל"ה מס' שבועות כי "ותחסרהו מעט" מעט היינו מ"ט וע' ועי"ש בהגה"ה בהבדל בין מ"ט ושבעים, לפי דרכו בקודש] - ואולי י"ל שקשור בזה שאמר רבינו פרק זה בערב ר"ה, ועי' בדרשות "חתם סופר" לראש השנה, כי יום "תרועה" הוא "תורה ע"י שמרומז בו ענין שבעים פנים לתורה, ויסודו מה"תיקוני זוהר", הובא גם ב"אור לשמים" פר' אמור עי"ש,

ולולא שיראתי, היה אפשר לומר עוד בזה, שרבינו רצה בזה להזכיר עכ"פ ברמז, את אביו הרה"ק ר' ברוך נ"ע, בריש ספרו הקדוש, דיעויין

המסופר בכתבי הרח"א ביחובסקי ז"ל מפיהם של חסידים הראשונים, שהרה"ק בעל ה"שארית יהודה" נ"ע אחיו של רבינו זי"ע, העיד על אביהם רבי ברוך כי "היה מוציא מכל פסוק שבעה דינים" [ועיין בספר השיחות תש"א ע' קי"ב שציון שנת ההדפסה של שו"ע הוצאת קאפוסט היה "היה מקורך ברוך": "רמזו על מה שרבנו הזקן למד אצל אביו רבי ברוך חושן משפט"],

ובפשטות מה שנקט שהוציא מכל פסוק "שבעה דינים" דוקא, הוא משורש התורה כפי שהיא מחולקת לשבעה, ועי' בשבת קט"ז ע"א: "חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעה ספרי תורה", ועי' במד"ר פר' שמיני ובזוה"ק ח"א קפו, א ורלא, א, עי' ב"מאה קשיטה" לרמ"ע מפאנו ז"ל אות ע"ז, וענין זה של "שבעה" בתורה [וכשהם כלולים כ"א מעשר הוי שבעים כמוש"כ בשל"ה מס' שבועות, ועי' ב"מגלה עמוקות" וב"שברי לוחות" פר' בהעלותך, שבימי שלמה היתה המנורה משבעים קנים שבעה כ"א כלול מעשר], קשור באמת לענין הדינים, ודו"ק שבזח"ג רלא, א שצויין בדברי רבינו מדבר בארוכה על ראש השנה יומא דדינא כו' "ואינן שבעין ממנן דסהדין תדירא למלכא" כו' "בההוא יומא של ראש השנה דקיימין שבעין קתדראין למידן דינא לעלמא כו'" עי"ש [ולהעיר דיומא הילולא דרבי ברוך נ"ע הוא בעשי"ת ביום ח' תשרי], ולכן רמזו במש"כ "ושבעים פנים לתורה", ואפשר שכיון שאינו נוגע כל הענין לגוף הספר, לכן כתב כל זאת במוסגר.



דוגמא לכחות המיוחדים בעצם הנפש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה מי מנה תער"ב (פכ"ט):

"אבל יחיד הוא שמיוחד בעצם, שאין כאן פרט כלל, וכמו כח היד קודם שמנענע לעשות איזה דבר, הרי ודאי יש ביד כח הזה לעשות הדבר, רק שמיוחד הוא בעצם כח היד, שאינו במציאות דבר לעצמו, וממילא ה"ה בבחי' יחוד ממש כו'. וכן הוא ביחוד כל הכחות כשהם מיוחדים בעצם הנפש קודם שמתפשטות מעצם הנפש כו' (וכמו היוצא ליהרג ר"ל, שיש

לו אז שכל ומדות, וכלולים בעצם הנפש בבחי' נקודה, בלי שום התפשטות כלל כו'".

והעירני ח"א, דיש להבין מה המקור לזה שהיוצא ליהרג ר"ל אין במדותיו ושכלו שום התפשטות. ולכאורה אדרבה, מדברי הגמרא בסנהדרין (מג, א) "דאמר רב חייא בר רב אשי אמר רב חסדא: היוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתטרף דעתו", משמע שהשכל והמדות של היוצא ליהרג ר"ל פועלים כדבעי ולכן צריכים להשקותו כדי שתטרף דעתו. וגם מדברי הגמרא בערכין (ו, ב) "היוצא ליהרג ואמר ערכי עלי לא אמר כלום" משמע, שיש לו שכל ומדות בהתפשטות ויכול לנדור.

ובפשטות הכוונה דהפחד מפני המות ר"ל גורם כיווץ של הכחות באופן כזה שלא שייך להתפשטות השכל והמדות, אלא שיש ליישב זה עם המקורות הנ"ל.



קונטרס מאמרי אדה"ז – תקע"ג

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בקשר למה שיצא לאחרונה גילוי נפלא – "קונטרס מאמרי אדה"ז – תקע"ג" ודבר בעתו מה טוב – שנת המאתיים להסתלקותו של אדמו"ר הזקן ותיתי יישר כח מיוחד להעורכים שי' ותבוא עליהם ברכה.

לחביבותא דמילתא הנני בזה להוסיף עוד על הערותיהן המועילות:

ע' יז – רשימת לשון קדשו של הצ"צ בקשר להסתלקות של אדה"ז: "ארון הקדש מאור ישראל משיח ה'". ויש לציין לשיחת כד טבת תשל"ב [ס"ג] שהרבי מדייק בארוכה בזה, ומבאר שזהו נגד חב"ד עיי"ש בפרטיות.

ע' כא – איהו וחיוהי חד: יש לציין גם ללקו"ש חט"ז ע' 41. שהרבי מבאר השייכות של אגרת זו להסתלקותו, כיון שבו מבאר העילוי של העבודה בעוה"ז הגשמי דוקא.

ע' כג – "מנע אותי מלשורר ניגון ששיש בו מרה שחורה": יש להעיר גם משיחת ש"פ וארא תשמ"א שהרבי מספר סיפור זה ומוסיף שהוזכר אז

(תקע"ג) מ"ש בזהר כד חזי וכו' שמה שהאדם מראה מלמטה, כך משתקף מלמעלה.

ואי"ה עוד חזון למועד.



הערה בהמשך תער"ב

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך ה'תרע"ב במאמר לש"פ נשא ובהעלתך איתא עמ' כב (ובהוצאה החדשה עמ' כט) "ומ"מ יכול להיות אחליפו דוכתייהו, וכמו גבי שמאי, דעם היות שהסברות שלהם הן בבחי' חו"ג ממש, ומ"מ יכולים להתחלף מצד פשיטות מקורם כו".

ולכאורה צ"ל "וכמו גבי שמאי והלל וכו'" דהרי קאי אשניהם (וכמ"ש "שהסברות שלהם הן בבחי' חו"ג כו"), וכ"ה הלשון ("שמאי והלל") כמ"פ במאמר זה. וצע"ק.



הלכה ומנהג

עניני עירובין

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

רציתי לרשום מה שהעלתה מצודתי בדבר מה ששאלוני אודות מקום חניית אלפי בחורים ואברכים, בסמיכות להציון הק' לש"ק של יום ההילולא ג' תמוז. והפרטים הנוגעים לדברינו, שלמקום לינה הושג שטח החניון (parking lot) שממול הכניסה הראשית של בית החיים (בין 5 ל-10 דקות הליכה מן ה'בית חב"ד' שבסמיכות להציון). בשטח רחב ידים זה הוקמו שני אוהלים ענקיים, כל אחד מהם מכיל אלף מיטות ויותר. גם בשטח זה חנו כעשרים רכבים שיש בהם רהיטי דירה, של סעודה ושל לינה (בלעז: RV), כל אחד מהם נשכר על ידי בע"ב פרטי או קבוצה פרטית.

שעל זה נתעוררו שתי שאלות: (א) מדין עירוב חצרות; (ב) מדין קרפף.

(א) עירוב חצרות: דרי האהלים הענקיים כולם הם אורחים של ועד המסדר, אבל דרי הרכבים ה"ה רשויות נפרדות. ואילולי היו רק ישינים בחניון זה, והיו כולם אוכלים משלחן ועד המסדר, הרי בין מקום אכילה ומקום לינה, מקום אכילה הוא עיקר – ראה שוע"ר סי' שע ס"ו, וא"כ אין צורך לערב. ברם כמה מדיירי הרכבים סעדו משלהם בתוך הרכב שלהם. וא"כ יש כאן שטח מוקף מחיצה, אך יש בו רשויות רבות, וא"כ בכדי להתיר הטלטול בשטח החצר [להביא מים וכיו"ב] לכאורה צריך לערב עירוב חצרות.

אכן ראה שוע"ר סי' שסו ס"ב, שמה שיושבי אהלים המוקפים מחיצה אין צריכים לערב היינו רק במלחמה. אך ממשיך, וז"ל:

במה דברים אמורים, במחנה הקבוע ועומד שם ימים, אבל שיירא ההולכת לדרכה ונחו שם מפני השבת, פטורים מלערב, מפני שאין אותם אהלים קבועים להם שם, וכמעורבים הם.

ואף כי י"ל שאין נדו"ד דומה ממש, כי שם מיירי שחנו שם לדרכם מפני השבת, וכאן התאספו יחד למקום זה מפני השבת. מ"מ נראה לדמותם זל"ו, כי סוכ"ס חונים במקום זה רק לשבת זה.

(ב) קרפף: החניון שבנדו"ד אין בו שום בנין, ומכיון שיש בו שיעור בית סאתיים אם כן לכאורה אסור לטלטל בתוכו מדין 'קרפף', שדינו ככרמלית – ראה שוע"ר ר"ס שנח.

והנה ברמ"א שם ס"א הביא י"א שכל קרפף שהוא סמוך לביתו אינו נאסר מדין קרפף. אך בשוע"ר שם ס"י דוחה שיטה זאת, כדמוכח מזה שרחבה שאחורי הבתים אסורה משום קרפף.

אך ראיתי בריטב"א עירובין טז, א, שמסיק שמה שהתירו לשיירא שאין צריך עירוב (כנ"ל), התירו להם גם איסור קרפף. וכן הוא דעת כמה ראשונים – צויינו בס' נתיבות שבת פי"ב הע' ב. אבל מכיון שלא מצאתי היתר זה בשו"ע ופוסקים, לא ניחא לי לסמוך על זה לחוד.

שבת ויהתבוננתי, כי על יד חניון שבנידון יש עוד מגרש, ובו יש כמה בנינים [כמין מחסנים], ובין מגרש זה לחניון דנן יש שער [כפול] רחב. אף כי לא ביררתי בשטח, אך כנראה שהמגרש עם הבנינים שייך לבעלות בית

החיים, וכשיש צורך להעביר כלי רכב אל הבנינים או מן הבנינים, עושים דרכם לרחוב דרך החניון שבנדו"ד. ונמצא ש'קרפף' דנן הוא שייך וטפל אל ה'דירה' של הבנינים שבמגרש הצמוד, וא"כ אין בו איסור קרפף.

אודה שחפשתי ולא מצאתי, מה דין שטח שיש בו שיעור קרפף והוא מוקף מחיצות לבדו, אך הוא צמוד לחצר המוקף לדירה, וגם משמש לדיירי החצר. דבר זה שכיח במלונות וכיו"ב שמחוץ לעיר, שבסמוך לבניני המלון יש שטחים המוקפים במחיצה והם רחבים משיעור בית סאתיים. שמסתבר שאע"פ שאדה"ז חולק על ההיתר המוזכר ברמ"א כנ"ל, מ"מ יודה בנדו"ד שאף שטח זה נחשב כהוקף לדירה.

כתבתי כל זה לא להלכה ולא למעשה, כי לא ירדתי לעיין בסוגיא זו, ולא באתי כי אם לשתף מה שמצאתי בחפזי בתגובה למה ששאלוני, ובאם יהי' הדבר נוגע למעשה בעתיד בכעין זה – להעיר דעת המורה, הן אם צריך לעשות עירוב חצרות, הן אם צריך לתקן הגדר בכדי להפקיע מן השטח איסור קרפף. והשי"ת יהא בסעדו להורות כהלכה.



בעל קורא שאינו מתענה בתענית ציבור (א)

צבי רייזמן

איש עסקים, מח"ס 'רץ כצבי'

בעשרה בטבת, יום השנה לפטירת אבי מורי ז"ל, קיימתי בביתי מנין לתפילת מנחה. שעה קלה לפני התפילה, הודיע לי הבעל קורא, כי הפסיק את תעניתו מחמת חולשה. ונשאלה השאלה, האם אדם שאינו מתענה רשאי לקרוא בתורה בתענית, למרות שאינו מתענה.

שליח ציבור שאינו מתענה

א. כתב הטור (או"ח סי' תקסו ס"ד) וז"ל: "כתב רב נתן, שליח ציבור שאינו מתענה אינו יכול להתפלל, שכיון שאינו מתענה אינו יכול לומר עננו". והקשה עליו הטור: "ואיני יודע למה, שהרי אינו אומר 'ביום תענית', אלא 'ביום תענית הזה', ותענית הוא לאחרים". ולכן מסיק הטור: "ודאי אם אפשר שיהיה ש"ץ המתענה טוב הוא מאחר, אבל אם אי אפשר נראה לי שיכול להתפלל". ומבואר כי לכתחילה בוודאי ראוי כי בתענית, יהיה השליח ציבור מתענה. ובדיעבד, נחלקו רב נתן והטור, לדעת רב נתן

מי שאינו מתענה אינו יכול לשמש ש"ץ, כי אינו יכול לומר בתפילת ענוו "ביום תעניתי", שהרי אינו מתענה. אך לדעת הטור, גם אם אינו מתענה, בדיעבד רשאי להיות ש"ץ. וכתב הב"ח בביאור דבריו: "דמאחר דאיכא עשרה שמתענים, דין תענית ציבור יש לו לענין ענוו וקריאת ויחל, והם מביאים החיוב על כל הציבור לתפילת ענוו. אלא מפני שמשקר בדבריו, צריך לומר ביום תענית זה". ומוסיף הב"ח: "ומה שכתב [הטור] דשליח ציבור המתענה טוב הוא מאחר, היינו לפי שהשליח ציבור הוא שליח בשביל המתענים כמו משה ואהרן וחור".

להלכה הביא הבית יוסף את דברי האבודרהם (עמ' רנה) "שרב עמרם גאון כתב כדברי רב נתן, וכן כתב בסוף ספר הכל בו בשם רב יהודאי גאון", וסיים: "ודבריהם דברי קבלה ועליהם יש לסמוך". וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תקסו ס"ה) "בתענית צבור שליח ציבור שאינו מתענה לא יתפלל". ומפשטות דבריו משמע, כי מי שאינו מתענה אינו רשאי לשמש כשליח ציבור אפילו בדיעבד, כדעת רב נתן.

אך המג"א (שם ס"ק ז) כתב כי בדיעבד "אם אין ש"ץ אחר, מוטב שיתפלל מי שאינו מתענה, משיתבטל לשמוע קדיש וברכו". ודבריו הובאו להלכה במשנה ברורה (שם ס"ק יח).

נמצא כי לכתחילה אין ראוי למי שאינו מתענה לשמש כש"ץ בתענית. ובדיעבד כאשר אין ש"ץ אחר, לדעת הבית יוסף, אינו רשאי לעבור לפני התיבה, אך לדעת המג"א והמשנה ברורה, עדיף שיתפלל מי שאינו מתענה, מאשר יתבטל הציבור לשמוע קדיש קדושה וברכו.

קריאת התורה בציבור שאינו מתענה

ב. בשו"ע (או"ח סי' תקסו ס"ג) נפסק: "אין שליח צבור אומר 'ענוו' ברכה בפני עצמה, אלא אם כן יש בבית הכנסת עשרה שמתענים. ואפילו אם יש בעיר עשרה שמתענים, כיון שאין בבית הכנסת עשרה שמתענים, לא". ומפורש שהש"ץ רשאי לומר תפילת "ענוו" רק אם יש בבית הכנסת עשרה מתענים.

אולם לענין קריאת התורה לא נאמר במפורש האם כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת בתענית ציבור, קוראים בתורה בפרשת "ויחל". ומדברי השו"ע לכאורה יש לדייק שאין צורך בעשרה מתענים לקריאת פרשת "ויחל" בתענית. שכן בהלכה הסמוכה (שם ס"ב) כתב השו"ע שבתענית ציבור "נהגו הראשונים לומר שליח צבור 'ענוו' בין גואל לרופא

ולקרות ויחל", בעוד שאת ההלכה שצריך שיהיו עשרה מתעניין בבית הכנסת הזכיר השו"ע (ס"ג הנ"ל) רק לענין אמירת "עננו" כברכה בפני עצמה, ולא לענין קריאת פרשת "ויחל", כמקודם. משמע שלדעת מרן השו"ע, דרושים עשרה מתענים בבית הכנסת רק לאמירת "עננו" כברכה בפני עצמה, ולא לשם קריאת פרשת "ויחל" [ואף שעדיין צ"ע מדוע יש לחלק בין הדברים, אך הדיוק במקומו עומד].

ואמנם נחלקו הפוסקים בדין קריאת "ויחל" כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת בתענית ציבור באחת מד' תעניות, כפי שהביא המשנה ברורה (ס"ק ד) וז"ל: "ולענין קריאת ויחל כשחל התענית צבור בשני וחמישי, אע"פ שדוחין פרשת השבוע לית כאן ברכה לבטלה (דתקנת עזרא לקרות בשני וחמישי), אם כן די כשיש ששה בבית הכנסת קורין ויחל, משא"כ במנחה צריך עשרה בבית הכנסת. והוא הדין שחרית כשחל בראשון שלישי רביעי וששי צריך עשרה בבית הכנסת דוקא [אליה רבה ופמ"ג]. ויש אומרים שבתענית צבור של ד' צומות כיון דמדברי קבלה הם, אפילו אין שם מתענים רק שבעה והשאר אינם מתענים דאניסי שהם חולים יכולים לקבוע ברכת "עננו" ולקרות ויחל [שערי תשובה בשם מהר"ן חביב, עי"ש]."

לפנינו מחלוקת בין האליה רבה והפמ"ג, שלדעתם אין לקרוא בתורה כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת. ואם התענית היא ביום שבלאו הכי קוראים בתורה [שני או חמישי] ואין ששה מתענים - לא יקראו בתורה בפרשת "ויחל" אלא בפרשת אותו שבוע. שכן חיוב קריאת התורה בימי ב' וה' הוא מחמת תקנת עזרא לקרוא בתורה בכל שבוע בימים אלו, ואם כן כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת, שוב חיוב קריאת התורה אינו מחמת התענית אלא מחמת תקנת עזרא, ולפיכך לשיטה זו לכאורה יצטרכו לקרוא בתורה את קריאת פרשת השבוע כתקנת עזרא. וכאשר התענית בימים שאין קוראים בהם בתורה [ראשון, שלישי, רביעי ושישי], שחיוב קריאת התורה הוא רק מחמת התענית, אם אין עשרה מתענים, אין לקרוא בתורה.

ואילו לדעת המהר"ם בן חביב ניתן לקרוא בתורה את פרשת "ויחל" גם אם יש בבית הכנסת ששה או שבעה מתענים בלבד, והשאר אינם מתענים. וצריך להבין את טעם הדבר.

קריאת התורה בתענית – חובת היום או חובת התענית

ג. בביאור הדברים יש לברר האם חיוב קריאת התורה בתענית ציבור הוא חיוב הבא מחמת ה"תענית", דהיינו שיש חיוב קריאת התורה כחלק מקביעות התענית, שהמתענים קוראים בתורה בתעניתם, והקריאה שייכת לצום. או שחיוב קריאת התורה בתענית הוא מחמת ה"יום", וכפי שמצינו שבימי חג ומועד ה"יום" מחייב שיש בו קריאת התורה, כך גם בימי תענית, יש חיוב בקריאת התורה בפרשת "ויחל" בגלל שיום התענית הוא יום מיוחד המחייב שיקראו בו בתורה, ולא התענית עצמה.

נפקא מינה: אם החיוב הוא מחמת התענית, צריך שיהיו עשרה מתענים בבית הכנסת. כי חיוב קריאת התורה הוא רק אם יש עשרה אנשים, ואם החיוב הוא מחמת התענית, צריך שיהיו עשרה מתענים, שגורמים לחיוב קריאת התורה. ברם אם החיוב הוא מחמת היום, הרי שאפילו אם אין מתענים כלל בבית הכנסת ויש עשרה שמתפללים, יוכלו לקרוא בפרשת "ויחל" כי יום התענית הוא המחייב את קריאת פרשת "ויחל". ונראה כי נחלקו הפוסקים בדין זה.

בשו"ת חתם סופר (ח"א סי' קנז) כתב: "ביום תשעה באב תקע"א החליתי והוצרכתי לשנות בעוונותי הרבים, והרהרתי בדעתי אם ישאלוני התלמידים המתפללים בבית המדרש שבביתי האם יקראוני להעלות אותי לספר תורה למנחה בקריאת ויחל, מה אשיב להם". וכתב החתם סופר: "ונ"ל פשוט דיכולתי לעלות לתורה לקרות ויחל כמו שאר כל אדם. . עד כאן לא אמרו הרב מהרי"ק (שורש ט) והבית יוסף (סימן תקסו ס"ד) אלא בב' וה' שמי שאינו מתענה אין אצלו יום תענית ומאי שייטיה [שייכות] דקריאת ויחל לדידיה, וכל שאינו מחוייב בדבר התענית אינו מוציא רבים ידי חובתו. משא"כ בתשעה באב אית ביה תרתי למעליותא, חדא וכי החולה אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו ואם די לו בשתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב' פעמים, ולא יותר ממה שצריך, וגם שארי עינויים אם אינו צריך לנעול ולרחוץ ולסוך אסור לו לעשות אחד מאלה, נמצא שהוא מן המתענים ומהמחוייבים בדבר. הא חדא, ועוד אחרת, אפילו הותר בכל הנ"ל, מכל מקום תשעה באב יום הוא שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ"ל, ויומא קא גרים. . תשעה באב יום מועד דפורענות הוא ואפילו אינו מתענה בו מכל מקום מחוייב בקריאת היום".

ומבואר בדבריו, שמאחר ותשעה באב הוא "יום שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה", לכן אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב זה "דיומא קא גרים", והיינו שתשעה באב נחשב כ"יום מועד" [כלשון הכתוב (איכה א, טו) 'קָרָא עָלַי מוֹעֵד', וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תקנט ס"ד) "אין אומרים תחנון בתשעה באב ואין נופלים על פניהם משום דמקרי מועד"]. ומשום כך אפילו אם אינו מתענה בו, מכל מקום מחוייב בקריאת היום, ושפיר יכול לעלות לתורה.

וסיים החתם סופר: "והשתא לפי טעם זה האחרון, לא מבעיא שיכול לעלות לתורה לקרות במנין עשרה המתענים, אלא אפילו צבור שאינם מתענים כלל כגון שכולם קצירי ומריעי [חולים] או בעלי ברית בתשעה באב שנדחה מכל מקום קוראים "ויחל" במנחה דיום הוא שנתחייב בקריאה". יחד עם זאת, הסיק החתם סופר: "מכל מקום להלכה אני אומר, ולמעשה צריך מיתון קצת. אבל זה נראה לי ברור להלכה ולמעשה שהחולה שאכל בתשעה באב יכול לעלות לתורה אפילו במנחה, אבל עשרה בעלי ברית, צריך לי עיון לדינא אם יקראו ויחל".

בדברי החתם סופר מתבאר איפוא, שקריאת התורה בתענית ציבור היא חובת היום - ולכן אפילו אם כל הציבור אינו מתענה, מחוייבים בקריאת התורה בגלל היום.

ד. ולפי זה נראה כי הפוסקים המחייבים עשרה מתענים או רוב מתענים בבית הכנסת לצורך קריאת פרשת "ויחל" סוברים כי קריאת התורה היא מחמת התענית, ולכן כשאין עשרה מתענים או רוב מתענים בבית הכנסת אין לקרוא פרשת "ויחל".

והדברים מפורשים בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן קיג) שכתב בביאור דברי המהר"ם בן חביב הסובר שאין לקרוא בתורה בתענית אם אין ששה או שבעה מתענים בבית הכנסת, וז"ל: "טעם מהר"ם בן חביב נראה, דאין הימים שנקבעו בהם התענית חשובים יותר מסתם ימי השנה, שלכן לא שייך שיהיה חיוב בקריאת התורה מצד היום, ובהכרח שהקריאה היא בשביל התענית . . . ואף שגם תענית צבור שגוזרין על כל צרה שלא תבוא צריך לקבוע מקודם כדאיתא בתענית דף כ"ד, ואף תענית יחיד אמר שמואל כל תענית שלא קבל עליו מבעוד יום לאו שמיה תענית שם בדף י"ב וכתב הרי"ף שהוא מקרא ד"קדשו צום", הרי חזינן שלא שייך חשיבות תענית אלא כשמתחילה מקדישין היום לענין זה, שאם כן משמע שלכא

ענין תענית בסתם יום אלא ביום המשונה מסתם יום בזה שנקרא קודם שבא היום שהוא יום צום, וכל שכן בימים הקבועים מהנביאים להתענות שקדשו אותן הימים לחשיבות יום צום, שאם כן שייך שקריאת התורה יהיה מצד היום, וזה צריך לומר בשיטת החתם סופר. סבר מהר"ם בן חביב שנוהגים כמותו, שכיון שלא נעשה היום באיזה קדושה אלא לענין שיקובל ביום זה לרצון התענית והתפילות לפני השי"ת הוו כל הדינים שייכים להצום ולא להיום".

הרי לנו כי לדעת המהר"ם חביב, הימים שנקבעו בהם תענית אינם חשובים יותר מסתם ימי השנה, ולכן לא שייך שיהיה בהם חיוב בקריאת התורה מצד היום, ובהכרח שהקריאה היא בשביל התענית. ואילו החתם סופר סובר, שגם בתענית ציבור חיוב קריאת התורה הוא מצד היום.

ואכן, לאור המבואר בדעת המהר"ם בן חביב שקריאת התורה בתענית היא חיוב הבא מחמת התענית, נמצא שאם אין ששה מתענים בבית הכנסת בימי ב' וה', שוב קריאת התורה אינו מחמת התענית כי אין מתענים בבית הכנסת, אלא מחמת תקנת עזרא לקרוא בב' וה', ועל כן יקראו בתורה את פרשת השבוע, וכמו שנתבאר לעיל [אות ב], ולא את קריאת פרשת "ויחל". וכן נקט האגרות משה, בהמשך דבריו הנ"ל: "וכיון שהמנהג הוא כמהר"ם בן חביב, לכן כשליכא רוב מתענים צריך לקרא בשחרית כשהוא בשני וחמישי פרשת השבוע ולא ויחל, ובפרט שיש אומרים בטור שלעולם קורין בשחרית פרשת יום [דתדיר ושאינו תדיר וכו']".

גם בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' נח) ביאר בדרך זו את מחלוקת החתם סופר ומהר"ם בן חביב: "דעת מרן החתם סופר ז"ל באמת להלכה דאפילו ליכא מתענים כלל בד' הצומות יכול לקרות ויחל משום דיומא קא גרים. וחולק בזה אמהר"ם בן חביב דבעי ששה או שבעה וכל שכן בשאר תעניות דבעי שבעה דווקא, ואף שלמעשה כתב שעדיין צריך מיתון קצת בדבר". והוסיף המשנה הלכות: "אמנם ראיתי במנחת פיתים שהביא בשם תשובת שנות חיים למהר"ש קלוגר (סי' שמב) שכתב להדיא דעשרה שאינם מתענים יכולים לקרות ויחל בתשעה באב ויום כיפור וגם דיכולים לעלות לתורה ע"ש, וצ"ע על בעל שערי תשובה שכתב להיפוך שלא הזכיר הני שיטות כלל".

והנה לעיל [אות ב] הוכחנו מדברי השו"ע, שלדעתו, דרושים עשרה מתענים בבית הכנסת רק לאמירת "עננו" כברכה בפני עצמה, ולא לשם קריאת פרשת "ויחל". ולפי המבואר, נמצא שמרן השו"ע סובר שחיוב קריאת התורה בתענית הוא מחמת היום, ולכן אין צורך שיהיו בבית הכנסת עשרה מתענים. וכן למד בשו"ת מהר"ם שיק (סימן רצ), וז"ל: "יש להביא ראיה מלשון השו"ע בסי' תקסו דבס"ב כתב גם לענין ויחל ובס"ג לענין עשרה לא הביא כלל קריאה, ואפשר משום דלענין הקריאה יש לומר כצ"ע דמרן החתם סופר". והיינו שדעת השו"ע כשיטת החתם סופר, שחיוב קריאת התורה בתענית הוא מחמת היום.

לסיכום: נחלקו הפוסקים האם קוראים בתורה גם כשאין עשרה מתענים בבית הכנסת בתענית ציבור.

לדעת האליה רבה והפמ"ג, **אין** לקרוא בתורה כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת. ואם התענית היא ביום שבלאו הכי קוראים בתורה [שני או חמישי] ואין ששה מתענים - **לא** יקראו בתורה בפרשת 'ויחל' אלא **בפרשת אותו שבוע**. אך לדעת המהר"ם בן חביב **ניתן לקרוא בתורה את פרשת "ויחל"** גם אם יש בבית הכנסת ששה או שבעה מתענים בלבד. ונתבאר, כי לדעתם קריאת התורה היא **מחמת התענית**, ולכן כשאין עשרה מתענים או רוב מתענים בבית הכנסת אין לקרוא פרשת "ויחל".

ברם לדעת החתם סופר, קריאת התורה בתענית ציבור היא **חובת היום**, ולכן אפילו אם **כל הציבור** אינו מתענה, מחוייבים בקריאת התורה בגלל היום.

ועוד נפק"מ, כאשר התענית ביום שאין קוראים בו בתורה [ראשון, שלישי, רביעי או שישי] ואין ששה מתענים, לדעת האליה רבה, הפמ"ג ומהר"ם חביב, אין לקרוא בתורה, מכיון שהקריאה היא **מחמת התענית**. אך לפי החתם סופר, ניתן יהיה לקרוא, בגלל שהקריאה היא **חובת היום**.

עליה לתורה למי שאינו מתענה

ה. כתב המהרי"ק (שורש ט) "כשאין כהן מתענה באותן תעניות, יצא הכהן מבית הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה". וכדבריו נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקסו ס"ו) "יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בתענית צבור מי שלא התענה, ואם הכהן אינו מתענה, יצא הכהן מבית

הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה" [וכבר העיר בכף החיים (שם ס"ק מב) כי דרכו של מרן השו"ע להביא להלכה "סברא שלא מצאה כי אם בפוסק אחד", בשם "יש מי שאומר", למרות שדעתו להכריע כן ללא כל ספק"].

וכתב המג"א (ס"ק ח) "נ"ל דבשחרית מותר לעלות אף על פי שדוחין פרשת השבוע וקורין ויחל, מ"מ עכ"פ קורין בתורה בלא התענית, אלא אם כן התענית באמצע שבוע". כלומר, דברי השו"ע נאמרו על קריאת התורה במנחה, או בשחרית בימים שאין קוראים בהם בתורה. אבל בימים ב' וה', שגם אילולא התענית היו קוראים בתורה, רשאי גם מי שאינו מתענה לעלות לתורה.

ולענין דיעבד, נחלקו הפוסקים האם מי שאינו מתענה, רשאי לעלות לתורה. לדעת הב"ח, מעיקר הדין אין מניעה להעלות לתורה מי שאינו מתענה, ורק בגלל המנהג אין להעלותו, כדבריו: "ולפי סברת רבנו הטור [המובא לעיל [אות א] כי מי שאינו מתענה, רשאי בדיעבד להיות ש"ץ] נראה שהוא הדין דיכול לקרות בתורה אפילו אינו מתענה, דקריאת הציבור חובה מוטל על הכל על ידי העשרה שמתענים. ואפילו רב נתן [המובא בטור שם] מודה בזה, דעד כאן לא קאמר אלא לענין תפלת עננו, מאחר שהוא שליח בשביל המתענים. אכן המנהג הוא שכל מי שלא התענה אינו עולה לתורה כשקורין ויחל. ומהרי"ק (שורש ט ענף ה) כתב דהמנהג הוא שהכהן שאינו מתענה והוא בבית הכנסת יצא משם, ויקראו במקומו ישראל המתענה. ודבר פשוט הוא, שאם טעו וקראו לספר תורה אותו שאינו מתענה, יעלה ויברך, שאין כאן איסור כל עיקר לדברי הכל, אלא שנהגו לכתחילה שלא לעלות, אבל אם כבר קראוהו עולה". וכדבריו פסק המג"א (ס"ק ח) "וכתב הב"ח דאם קראוהו לעלות אפילו במנחה [שהקריאה היא רק משום התענית] יעלה, דליכא איסורא בזה, אלא מנהגא בעלמא עכ"ל. מיהו בבית יוסף ס' קל"ה כתב דאפילו כהן שקראוהו אינו עולה, ומ"מ נ"ל דליכא איסורא אם עולה".

והט"ז (ס"ק ז) פסק שאין להעלות לתורה מי שאינו מתענה: "פסק כאן [השו"ע] כהרב נתן דאפילו אם אין שם מי שמתענה, דאפילו הכי לא יתפלל אותו שלא התענה, ומשמע לי דכל שכן לענין קריאת התורה שיש חשש ברכה לבטלה. ואפילו הטור [המובא לעיל אות א] מודה בזה, דלא פליג אלא במקום שאין אומר רק סתם תענית לא תענית, דאז אין שקר בפיו, משא"כ בזה דיש ברכה לבטלה, דהא צריך לברך על הקריאה אף על

פי שכבר בדרך בשחרית, אלא ע"כ משום הקריאה בצבור יברך שנית, וזה לא שייך אלא למי שהוא מתענה, אבל למי שלא מתענה הוי ברכה לבטלה. על כן אפילו אם אין שם מי שיוכל לברך, או שאין שם כהן אחר, אפילו הכי לא יקרא מי שאין מתענה, ועל כן נראה דאפילו קראוהו כבר, לא יעלה, דהוה ברכה לבטלה".

המשנה ברורה (ס"ק כא) הכריע בנדון זה: "ודע דבדיעבד אם קראוהו במנחה למי שאינו מתענה יש דעות בין הפוסקים אם יעלה דיש מחמירים בזה דהוי חשש ברכה לבטלה, דלא תקנו קריאה זו אלא בשביל המתענים והפוסקים שמקילין בזה טעמים דהברכה הוא מפני כבוד הצבור. ועל כן צריך ליזהר מאד שלא להיות בבית הכנסת כדי שלא יקראוהו. ובדיעבד, אם קראוהו והוא איש ת"ח ומחמת איזה אונס אירע שלא התענה בתענית ציבור, וצר לו לומר להם שלא התענה כדי שלא יהיה חילול השם בדבר, נראה שיוכל לסמוך בשעת הדחק על המקילים ויעלה".

אכן, בדברי החתם סופר נתבאר לעיל [אות ג] כי דברי הפוסקים הנ"ל נאמרו רק בתעניות שקיבלו עליהם הציבור בגלל צרה, אך בתשעה באב [והוא הדין ד' תעניות] שהם חובת היום [כדבריו: "יום שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה"], אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב זה "דיומא קא גרים". ומשום כך אפילו אם אינו מתענה בו, מכל מקום מחוייב בקריאת היום, ושפיר יכול לעלות לתורה.

אמנם השדי חמד (מערכת יום הכיפורים סי' ב אות ז) הביא את דברי החתם סופר, וכתב: "דמבואר מדברי רבותינו האחרונים דלא שמיעא להו כדאמר מר החתם סופר, אלא בכל תענית ציבור הדין כן, שלא יעלה מי שאינו מתענה זולת אם חל ביום שני או חמישי שהוא יום קריאת התורה, בדזה הוא דיכול לעלות בשחרית מי שאינו מתענה".

לסיכום: בתענית בימי שני וחמישי בשחרית, אין מניעה להעלות לתורה גם מי שאינו מתענה.

אך בשאר ימים, בתפילת שחרית, ובתפילת מנחה בכל ימות השבוע, פסק השו"ע כדברי המהרי"ק שאין להעלות לתורה מי שאינו מתענה, ועליו להקפיד לצאת מבית הכנסת כדי שלא יקראוהו.

ובדיעבד, נחלקו הב"ח והמג"א עם הט"ז, האם יעלה לתורה, או שברכתו ברכה לבטלה.

והכריע המשנה ברורה, שראוי לא להימצא בבית כנסת שעשויים להעלותו לתורה, ואם קראו לו לעלות ויש חשש חילול השם, יכול לסמוך על המקילים.

ולדעת החתם סופר, היות וקריאת התורה בד' תעניות היא חובת היום, גם מי שאינו מתענה, רשאי לעלות לתורה.



בדין מראית העין בכניסה למסעדה בלתי- כשירה

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – לונדון, אנגלי

בספרו 'נתיבים בשדה השליחות' חלק שני¹⁹ שי"ל זה עתה²⁰ במדור 'בירורי הלכה'²¹ יצא ידידי הרה"ח מוהר"ר לוי"צ ראסקין שליט"א לחדש שמותר להיכנס לתוך מסעדה בלתי כשירה בכדי לדבר עם יהודים הנמצאים שם ולהשתדל אתם שיניחו תפילין. ואף שלכאורה יש לאסור הכניסה לשם מפני מראית העין וחשד, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה²² לענין "רעסטאראנס שמכינים שם רק מאכלי חלב אבל הם של אנשים מחללי שבת . . [ו] אפשר להיות כמה מאכלות אסורות כדגים טמאים, וגם השומן שמטגנים בהם אפשר שהם מבהמות אסורות ונבלות, וגם גבינות אסורות, ויש גם דברים שאסורים משום בשולי עכו"ם" ש"יש לאסור" להכנס לשם "מפני מראית עין וחשד", ומסיק ד"אין ליכנס לשם כלל", מ"מ הסיק הרב ראסקין שהכניסה מותרת, ומ"ש באג"מ לאסור עכצ"ל דזה אינו אלא "בכה"ג שאכן אוכל משהו בהמסעדה, אז [הוא ד]איכא למיחש למראית עין שיחשדוהו שאוכל דבר האסור. ואילו בגלל הכניסה לחוד אין לאסור".

(19) "כולל ילקוט פסקי הלכות וגם בירורי הלכה".

(20) לונדון ה'תשע"ב.

(21) סי' יד, עמוד 258 ואילך.

(22) או"ח ח"ב סוף סי' מ.

טעמו ונימוקו העיקרי להתיר הכניסה הוא על יסוד מ"ש הש"ך ביו"ד²³, דאף שדבר משנה הוא²⁴ שאסור לעשות סחורה ולכוין מלאכתו במאכלות האסורות מה"ת מ"מ מותר לקנות מאכלות אסורות להאכיל לפועליו נכרים שיש לו בביתו "דאין זה כעין סחורה" [ודלא כדעת הרמ"א²⁶ דג"ז בכלל איסור עשיית סחורה בדבר האסור הוא], אשר לכאורה צ"ב דאף אם אין קנין המאכא"ס אסורה משום עשיית סחורה בדבר האסור, תיאסר מ"מ משום מראית העין. ומפני קושיא זו חידש הרב ראסקין ש"צריך לומר, דמכיון שלא ראוהו אוכל ורק ראוהו שהוא קונה, לא יחשדוהו שרוצה לאכלו, ויתלו שהוא קונה עבור נכרי".

ומתחלה רצה הרב ראסקין, כנראה, לבנות על יסוד דברי הש"ך אלה, שאין איסור מראית העין אא"כ יש חשש שהרואים יחשדוהו שעובר איסור עכשיו (בשעת ראייתם), משא"כ בכה"ג שאין חשש אלא שיעבור על איסור לאחר זמן, דבכה"ג אמרינן שידינוהו לכף זכות ויתלו שהולך לדבר המותר. ואף שתלמוד ערוך הוא²⁷ "עיר שיש בה ע"ז . . . בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום – אסור" לילך לשם "ביום עבודת כוכבים שלהם, לספר עם אחד מבני העיר"²⁸ כתב הרב שדברי הש"ך הנ"ל מכריחים אנו לומר ד"היינו מחמת חומר איסור ע"ז . . . משא"כ בשאר איסורים, כל שאין רואים אותו עושה מעשה הנראה בעיניהם כמעשה איסור, אין לחשש למראית עין".

אבל שוב העיר לו חכ"א מהא דקיי"ל²⁹ לענין מי שנשרו בגדיו במים בשבת ד"כשפושטן מעליו לא ישטחם לנגבם בשבת מפני מראית העין שהרואה אותם שטוחים לנגב יאמר שכבסן בשבת"³⁰ אשר מזה משמע דאיכא איסור מראית העין גם בכה"ג שלפי ראות עיני הרואים אינו עושה

(23) סי' קיז סק"ג.

(24) שביעית פ"ז מ"ג.

(25) ראה רמב"ם הל' מאכא"ס פ"ט הט"ז וטושו"ע יו"ד שם ס"א.

(26) יו"ד שם.

(27) ע"ז יא, ב.

(28) רש"י שם.

(29) שבת קמו, א. רמב"ם הל' שבת פכ"ב ה"כ. טושו"ע או"ח סי' ש"א סמ"ה.

(30) לשון רבינו בשולחנו שם סנ"ז.

שום איסור בשעת ראייתם. ועד"ז העיר מהא דקיי"ל³¹, דאסור להוליק סולם קטן "שאינו ראוי לעלות על גג הבית ואין משתמשין בו אלא בתוך הבית. . . לשובכו להוריד ממנו גוזלות. . . מפני מראית העין שיאמרו עליו שהוא מוציאו לחוץ כדי לעלות על הגג לטוח בטיט", ומבואר מזה דאע"פ שאין מקום לחשוש שיחשדוהו הרואים שעובר על איסור בשעת הולכת הסולם ואין החשש אלא שמתכוון לעבור על איסור (לטוח בטיט) לאחר זמן, מ"מ יש בו משום איסור מראית העין. [ויש להוסיף מ"ש בשו"ת אגרות משה³² שאסור להכנס לבנין באופן שיש לחשוש שהרואים יחשדוהו שהולך שם כדי להכנס למקום תפלה שלא נתקן כדין אף אם לא יכנס שם ולא יתפלל שם].

ומפני זה חזר בו הרב ראסקין מדבריו הקודמים והסכים שאין להוציא מדברי הש"ך כלל גדול "שאין לחוש למראית העין במה שנראה כהתכוונות לעבירה", ומ"מ לא זו ממשנתו הראשונה לענין הכניסה למסעדה, ומשום דס"ל שעכ"פ "לענין הפרט איכא למילף, שאם הש"ך מתיר קניית מאכל אסור לצורך פועלו הנכרי, הרי בכלל מאתיים מנה שהותר לו ליכנס אל החנות שבשר האסור נמכר שם" כדי לזכות יהודי במצות תפילין. עכת"ד הרב ראסקין.

אבל [נוסף לזה שאין הדברים מובנים מסברא, שהרי כיון שנתבטל הכלל "שאין לחוש למראית העין במה שנראה כהתכוונות לעבירה", איך אפשר לקיים הפרט שאין לחשוש למראית העין בקניית מאכא"ס ובכניסה למסעדה בלתי כשירה, שהרי אם איתא ל"פרט" זה פשוט שאינו בגדר גזה"כ אלא מילתא בטעמא הוא, ואין בפרט אלא מה שבכלל], לפענ"ד ברור, שמדברי הש"ך אין רא' לדבר ואין זכר לדבר כלל. שהרי הש"ך לא מיירי בהלכות מראית העין, לא מיני' ולא מקצתי', ודבריו מיוחדים לדין איסור עשיית סחורה בדבר האסור שהוא כל ענינו של סימן קיז ביו"ד, ובזה הוא שכתב שקניית מאכלות אסורות עבור פועליו הנכרים איננה בכלל עשיית סחורה, ותו לא מידי.

(31) שו"ע רבינו או"ח סי' תקיח ס"ח.

(32) או"ח שם.

וכיון שמצינו בהל' מראית העין שאסור לעשות מעשה באופן שיש לחשוש שהרואים יחשדוהו שהולך לעשות איסור, ולא אמרינן ש"יתלו" שהולך לדבר הרשות [ובוודאי לא עדיפא קניית מאכלות האסורות משטיחת בגדים בשבת או הולכת סולם לשובך ביו"ט], הסברא הישרה נותנת, שיש להעמיד דברי הש"ך הנ"ל בכה"ג שאין בו משום מראית העין, וכגון שהוא קונה על ידי שלוחיו הנכרים או שקונה בעצמו באופן שניכר שקונה עבורם מפני שנמצאים אתו עמו בשעת הקנין. והוא ע"ד הא דקיי"ל³³ לענין דם דגים ד"אע"פ שהוא מותר, אם קבצו בכלי אסור משום מראית עין", אבל "אם ניכר שהוא מדגים, כגון שיש בו קשקשים, מותר", ועד"ו כתב הרמ"א³⁴ דכאשר אוכל בשר בהמה עם חלב שקדים "יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין". ומה שלא כתב כן הש"ך להדיא הוא משום דלא נחית בסי' קיז לבאר דיני מראית העין ולא דיבר אלא בדין עשיית סחורה בדבר האסור, וכה"ג מצינו בדוכתי טובא³⁵.

וכיון שכן, הרי מ"ש הרב ראסקין שמדברי הש"ך שמתיר לקנות מאכא"ס מוכח, ובמכ"ש וק"ו (בלשונו: "בכלל מאתיים מנה"), שמותר "ליכנס אל החנות שבשר האסור נמכר שם", ומשום שיתלו שנכנס לדבר המותר - אינו נכון כלל, שהרי ע"כ הש"ך מייירי בכה"ג שאין מראית העין וכמשנ"ת, ואיך אפשר ללמוד מדבריו לענין הכניסה למסעדה בכה"ג שיש בה משום מראית העין, דהיינו כאשר אין ידים מוכיחות שאינו הולך לדבר איסור, שהרי אין הנידון דומה לראי'.

וכיון שאין מדברי הש"ך שום ראי' להיתר, ולאידך גיסא מפורש בכ"מ דאיכא משום מראית העין גם בכה"ג שיש חשש שהרואים יחשדוהו שהולך לעשות דבר האסור, ולא אמרינן שיתלו שהולך לדבר היתר, נמצא

(33) יו"ד סי' סו ס"ט.

(34) יו"ד סי' פז ס"ג.

(35) וגדולה מזה מצינו שאף במקום שדברו מאיסור מראית העין (יו"ד סי' פז) ופסק המחבר (שם ס"ד) ש"אסור לבשל בחלב אשה מפני מראית העין" סתם וכתב לפנ"ו (שם ס"ג) ש"בשר טהור בחלב טמאה, או בשר טמאה בחלב טהור, מותרים בבישול ובהנאה", וכתב הש"ך (שם סק"ו) שלפ"ד הרמ"א (שם ס"ד) "דאסור לבשל לכתחלה בחלב טמאה או בשר טמא בחלב טהור" משום מראית העין, מוכרחים אנו לומר דמ"ש המחבר "מותרים בבישול והנאה" - והוא משנה ערוכה . . . ומוסכם מכל הפוסקים" פירושו ש"מותר מדינא [דבישול בשר בחלב] אבל משום מראית העין לא מייירי, ונפקא מינה בגווי דליכא למיחש למראית העין". וכבר קדמו להש"ך בזה בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנו).

שאין להתיר להכנס למסעדה בלתי כשרה באופן שיתכן שיחשדוהו הרואים שהולך לדבר איסור, [וכדמשמע גם מסתימת לשון האג"מ (הנ"ל): "בלא מצטער טובא אין ליכנס לשם כלל"].

הבהרה: בכל הנ"ל לא באתי להכריע שמראית העין אסור אפילו לצורך מצוה (כשא"א בענין אחר), ולא באתי להחליט שאסור להכנס למסעדה בלתי כשרה לצורך מבצע תפילין, והדבר צריך תלמוד. ויתבאר אי"ה במק"א.



תעשה ולא מן העשוי

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטון

שאלה: בית שגרים בו יהודים וקבועים בו מזוזות כשרות כדת וכהלכה, וקעת מעבירים את הבית לשכונה אחרת, והוא נעשה ע"י שמפרידים את הבית מיסודתיו ומניחים אותו על קורות שמונחים ע"ג גלגלים, ובהגיעו למשכנו החדש מחברים את אותו הבית על יסוד חדש. בשעת העברת הבית ממקום למקום הוא אינו עשוי לדירת קבע, ובפרט שגם אינו מחובר לחשמל, מים וכיו"ב, ולכאורה נחשב כמקום הפטור ממזוזה, (ראה שו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' פב), והשאלה האם בקביעת הבית במקומו החדש יצטרכו להוריד המזוזות ולקובעם מחדש, או לא, ונקודת השאלה להיות והבית בהיותו במצב של "שינוי מקום" הוא דירת עראי שפטור ממזוזה, לכן כשקובע מחדש את הבית ל"דירת קבע" – עם המזוזות – הוה "תעשה ולא מן העשוי" שפסול, או היות שעשייתו הראשונה היתה בכשרות וגם סופו בכשרות, הרי אף שבאמצע נפטר ממזוזה לא נחשב "תעשה ולא מן העשוי" וכשר להשאירם כמו שהוא.

תשובה: א. מצות מזוזה היא אחת המצוות שיש בה פסול "תעשה ולא מן העשוי", ראה גמ' (מנחות לג, א), ולדוגמה בהל' מזוזה (יו"ד סי' רפט ס"ה) "קבעה במזוזות הפתח בעודה תלושה ואח"כ חברה לפתח פסולה" משום תעשה ולא מן העשוי, (ש"ך וט"ז שם), ובפוסקים הובאו כמה סוגים ואופנים בענין זה. גם במצות ציצית שבו נאמר "גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך", למדו חז"ל מן המילה "תעשה" כי יש תנאי לעשות ולא לקחת מן העשוי כבר בפסול (ראה דוגמא לזה והמבואר

בשוע"ר סי' י ס"י). ובשוע"ר סימן טו ס"ח ואילך כותב אודות "טלית מצוייצת כהלכתה שחלקוה לב' חלקים, ובכל חלק יש בו שיעור טלית שחייבת בציצית, ונשאר לכל חלק ציצית א' או ב' ונמלך לחזור ולתפרם כבראשונה, א"צ להתיר הציצית ולחזור ולהטילם כשיתפרם, שהרי לא נפסלו הציצית במה שחלקו הטלית לשתים, כיון שהציצית נשארו תלויין בחתיכת בגד שיש בו שיעור טלית ויש בה ד' כנפות, לכן עדיין שם ציצית כשרים עליהם, אלא שנתפרדו הציצית זו מזו ואין הפרדה זו פוסלתן, שהרי כל הציצית שבעולם מטילין אותן בבגד זו אחר זו", וממשיך בס"ט "במה דברים אמורים שבכל חלק וחלק לבדו יש בו שיעור טלית שחייבת בציצית, אבל אם בחלק אחד ממנה אין בו שיעור טלית אזי כשירצה לחזור ולתפרם צריך להתיר הציצית מהחלק שאין בו שיעור טלית ולחזור ולהטיל אחר שיתפרם, שהרי הציצית הזאת כבר נפסלה בעת שנחלקה הטלית לשתים, מפני שהיתה תלויה בחתיכה שאין בה שיעור טלית והיא פטורה מן הציצית לגמרי, וכיון שכבר נפסלה הציצית שוב אינה מתכשרת ממילא ע"י מה שיתפור את ב' החלקים זה אל זה, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הציצית [ו]התורה אמרה גדילים תעשה ולא מן העשוי כבר בפסול". ועיי"ש עוד חילוקים בדין זה, ודעת החולקים, ומסיים "ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה היכי דאפשר" עיי"ש ובקו"א ס"ב.

מבואר בזה דאף דתחילתו נעשה בכשרות הרי כיון שנפסלה בנתיים, אינה מתכשרת ממילא בחזרתו למצבו הישן, אלא צריך עשיה חדשה – להתיר הציצית הישנים ולחזור שוב להטילם מחדש – בכדי שלא יחשב כ"תעשה ולא מן העשוי", ולכן גם בנידו"ד אם הבית אינו מחויב במזווה בשעת נידודו הרי שוב לא יוכשרו המזוזות הקבועים מכבר, רק יצטרכו להורידם ולקבוע אותם המזוזות מחדש בכדי שלא יהי' תול"מ.

ב. והנה במצות סוכה ג"כ למדו חז"ל מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך" שיש תנאי לעשות "ולא מן העשוי מאליו, שהעשיה הראשונה שהיתה בפסול אינה נחשבת עשייה כלל" (ראה שוע"ר סי' תרכו סט"ז ואילך). ובשוע"ר (שם סי"ט) דן אודות סוכה עם גגון מעל הסכך שפותחים וסוגרים בשעת הגשם, וכותב "במה דברים אמורים כשסיכך את הסוכה קודם שפתח את הדלת בגג, או אפילו לאחר שפתח אלא שבשעת הסיכוך היתה הדלת סגורה והיתה מאהלת על הסוכה, דכיון שעשיית הסוכה היתה בפסול שוב אין מועיל לה מה שאח"כ פתח את הדלת, כיון שלא עשה מעשה בגוף הסוכה, אבל אם בשעה שסיככה היתה הדלת פתוחה כהלכתה

ולא היתה מאהלת על הסוכה, אע"פ שאח"כ סגרה ונפסלה הסוכה בשעה שהדלת סגורה, מכל מקום כשהוא פותח את הדלת, הסוכה חוזרת להכשירה, כיון שתחלת עשייתה היתה בכשרות בשעה שהדלת היתה פתוחה". ומבואר דאף שנפסל באמצע ע"י סגירת הגגון, בכ"ז כיון שתחילת עשיית היתה בכשרות – אף שבנתיים נפסלה לשימוש סוכה – הרי היא חוזרת להכשירה הראשון מבלי לסכך מחדש, ולפי"ז בנדו"ד הרי גם לא יצטרכו לקבוע המזוזות מחדש, וצ"ב האם נדמה נידו"ד להא דציצית או להא דסוכה.

אבל באמת צריך להבין קודם החילוק בין סוכה לציצית ומאי שנא סוכה מההיא דציצית דלעיל שפסקינן דאף שנעשה בתחילת בכשרות בכ"ז כשנפסל אינו חוזר להכשירו הראשון?

ויש לחלק, דבטלית הרי נפסל גוף הטלית עצמו בזה שאין לו עכשיו שיעור טלית "והיא פטורה מן הציצית לגמרי", ולכן אינו יכול לחזור ממילא להכשירו הראשון, משא"כ בסוכה הרי הסכך עצמו לא נפסל, רק הגגון שמחוץ ממנו מעכבו מלשמש כסכך, והוא ע"ד ארי' דרביע עליה, ולכן במצב כזה שהמונע הוא מדבר שחוץ ממנו, אכן י"ל דבשעה שמסלקים המונע חוזר הוא להכשרו הראשון. ולכאורה בנידו"ד הרי הבית לכאורה דומה יותר לדין הציצית כי החסרון הוא בחפצא של הבית שאינו ראוי לדירת קבע, א"כ חוזר הדין שיצטרכו לקבוע המזוזות מחדש משום תול"מ.

ויסוד החילוק מבואר במג"א (או"ח סי' כג סק"א) עמש"כ בשו"ע שם ד"יש הנוהגים לקשור ב' ציציות שבשני כנפים זה עם זה כשנכנסים לבית הקברות, ולא הועליו כלום בתקנתן", מביא המג"א א' הטעמים, דלפי דעתם שסוברים שנתבטלו הציצית בקשריתן, א"כ כשחוזר ומתירים אותם הוה ליה תעשה ולא מן העשוי, ומבאר המג"א החילוק בין זה להא שסוגרים הגגון מעל הסוכה ולא נחשב תולמ"ה, "ולי נראה דלא דמי, דהתם אין הפסול בגוף הסוכה רק בדבר אחר המונעו, לכן כשמסירו כשר, אבל הכא הפסול בגופו", ועיין ג"כ בלבושי שרד שם דהחילוק הוא דבד"כ היכא שתחלתו בהכשר לא אמרינן תולמ"ה, אבל היכא שהוא עצמו נפסל נתבטל העשיה והוה כאילו מעולם לא נעשה בהכשר עיי"ש.

ג. ובחיפוש בדברי הפוסקים ראיתי שכבר נחלקו במצבים על דרך נידון דידן, ונראה להקיש מהם לשאלתינו: בשו"ע (יו"ד סי' רפו סט"ו) אודות

בית שאין לו דלתות, מביא המחבר ב' דעות אם חייב במזווה או פטור, ולדעה הפוטרת [ידועה כשיטת הרמב"ם] כותב הש"ך (ס"ק כה) בשם הלבוש "ואם קבעה קודם תליית הדלת לא יצא ידי חובתו כשנותן הדלת אח"כ, דהוי תעשה ולא מן העשוי", ובכדי לצאת ידי שני הדעות יתלה בה הדלת מיד ויקבע המזווה, ועיי"ש איך להתנהג בברכה במצב שאי אפשר לתלותה מיד. ולפי"ז מחדש הכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קלט) "ולדיעה זו [הרמב"ם] אם קבעה אחר תליית הדלת ואח"כ הוציא הדלת מצירו, צריך ליטול המזווה ולקובעה מחדש, דאי לאו הכי הוי תעשה ולא מן העשוי, כמו בטלית מצויצת ונקרע בתוך ולא נשאר בכל חתיכה שיעור טלית עי' או"ח סי' טו ס"ד". ומבאר הדמיון לציצית והחילוק בין הא דמזווה לדין פורס סדין על הסוכה וחזר ונוטלה דכשירה הואיל ונעשה הסוכה תחלה בהכשר, ומאי שנא דין פורס סדין על הסכך מציצית שנעשו בהכשר, וכותב: "דשאני גבי סוכה דסכך שעשה כבר בהכשר עודנו עומד ולא נגרע בו דבר, רק ממקום אחר נפסל שפורס סדין על הסכך, וכיון שמסיר המונע חוזר להכשירו, משא"כ בטלית שנקרע, בטל מתורת טלית של ארבע כנפות, והוא בעלת שלש דפטור, ונתבטל הענין מכל וכל, ובגד של ד' כנפות אין כאן, ובטלו הציצית לגמרי מתורת ציצית, וכשחוזר ותופר הוי תעשה לא מן העשוי, וכן הכי נמי במזווה – להך דעה דבית בלא דלת פטור ממזווה – כשנוטל הדלת נתבטל עשיה ראשונה לגמרי, דאין כאן בית שמחויב במזווה, וכשחוזר ונותן הדלת הוי תול"מ, דהיה המזווה בבית שפטור ממזווה". והן הדברים שהבאנו לעיל מהמג"א.

ומסיים תשובתו ומוסיף עוד דוגמאות, וכותב "וכן בבית שהיה בו תקרה וקבע בו מזווה, ושוב נטל התקרה וחזר וקירה אותו, שצריך לחזור ולקבוע המזווה מחדש, כנ"ל ברור. והעולם אין נזהרים בזה, שפעמים הרבה בבית חתנות נוטלים הדלת מצירי' ואח"כ תולים הדלת, ולפענ"ד צריך ליטול המזווה ולקובעה [מחדש], וכן באלו שנוטלים התקרה מחדרם ומסככים במקום התקרה, לדברינו צריך לקבוע המזווה מחדש, גם אם נימא דסוכה כזו חייבת במזווה דכל השנה דירת קבע היא, וגם עכשיו לא נתבטלה מדירת קבע, מ"מ בשעה שנטל התקרה עד שמסכך אין כאן בית שמחויב במזווה והוי תול"מ".

ומביא שאחר זמן הראו לו שבסדור דרך החיים [לבעל החו"ד, סי' רל"ח סי"א, הובא גם בפתחי תשובה סי' רפו ס"ק יד] לא ס"ל כוותי', דהדרך חיים לאחר שמיא דברי הש"ך הנ"ל כותב, "וג"ל שאף לדעת הפוסקים

שסוברים שאם אין דלת פטור ממזוזה, אם קבעה כשהיה דלת, ואח"כ כשנטל הדלת וחוזר ותולה אותה, שאין בזה חשש משום תול"מ, כמו גבי סכך אם סיכך כשהיו הדלתות מהרעפים פתוחים ואח"כ סוגרן, ואח"כשפותחן אין בזה משום תול"מ, אבל הכ"ס נשאר בדעתו "ולפענ"ד הנכון אתי, והחילוק שחלקנו מוכרח מהא דסי' טו בטלית שנקרע, ואמת נכון הדבר".

ד. ובנוגע מה שכתב הכת"ס דסוכה הנעשית ע"י הסרת התקרה בחדר יצטרכו לקבוע מהמזוזות מחדש, כבר חלקו בזה הפוסקים הובא בשערי תשובה (סי' תרכ"ו סק"ז, וכן הובא בפתחי תשובה סי' רפ"ו ס"ק יג) הכותב בתו"ד "ועיין בשו"ת ארבעה טורי אבן סי' י"ד שהשיב להגאון פר"ח ז"ל שדעתו בחדרים מקורים עם מזוזות ובסוכות פותחים הקירוי ומסככים בענפים והמזוזה קבוע בדלת, ואחר הסוכות חוזרים ומקרין בקירוי והמזוזה כדקאי קאי, וכתב הפר"ח בתשובה דיש בזה משום תולמ"ה וצריך ליקח המזוזה ולקבוע אותה מחדש ולברך עליו כו', והגאון מוה"ר א"ז"ל בעל המחבר השיב לו שאין בזה משום תולמ"ה, שנעשה תחלה בהכשר וראי' מסי' ט"ו, מדברי הלבוש והאחרונים בסי' זה".

והנה בשו"ת ארבעה טורי אבן הנ"ל מביא הראי' מהכתוב בהל' ציצית (שו"ע או"ח סי' טו ס"ב) "אינו יכול ליקח הכנף כמו שהוא עם הציצית ולתופרו בבגד אחר, משום דעל כנפי בגדיהם בעינן וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשייה", אבל באותו בגד עצמו אם נקרע הכנף למעלה מג' אצבעות יכול לחזור ולתופרו כמו שהוא עם ציצית, כמבואר בשו"ע ס"ד שם, ולכאורה קשה כיון שנפסק הכנף ונעשה בעלת ג' כנפות הרי נפסלו השלושה ציצית הראשונים, וכשחוזר ומתקנם אח"כ נימא דהג' ציצית הראשונים נפסלו משום תעשה ולא מן העשוי, ומכ"ש אותו ציצית שבכנף הרביעי יהא פסול, אבל סתימת הלשון שאם נקרע חוץ לג' יתפור, משמע שתופרו כמו שהוא עם הציצית והם כולם כשרים, אלא ודאי מוכח כיון שמתחילה נעשו הציצית בכשרות, תו לא מיפסלי משום תולמ"ה, מזה ראי' לנידו"ד דכיון שמתחלה נעשה המזוזות בכשרות תו לית ביה משום תולמ"ה, ובהמשך מביא הראי' מדברי הלבוש והוא מקור דברי הרמ"א שהובא לעיל אודות כיסוי הגגון מפני הגשמים עיי"ש.

וצל"ע הגם שמביא בארבע טורי אבן ראי' מציצית לשיטתו דבתחילתו בכשרות אין פסול תול"מ, הרי בכ"ז מצינו בהל' ציצית גם ראי' להיפך,

וכנ"ל, דאם אין לאחד החלקים הקרועים שיעור טלית שוב אינו חוזר להכשירו הראשון, וצריך להתיר הציצית ולהשחילם מחדש, ומאי אולמא האי ראי' מהאי ראי'?

ולכאורה נראה שלמד דא"א להשוות דין הסוכה לדין הציצית הנ"ל, דבציצית שנחתכו והבגד פחות מהשיעור הרי אין עליו תורת בגד כלל לחייבו בציצית ונחשב כפסול בגופו, אבל כאן אודות מזוזה בחדר הסוכה, הרי סוף סוף הבית וחדריו נשארו עומדים על תילו ולא נתבטל המצוה לגמרי, רק בזה שהסירו הגג והפכו לסוכה הרי שוב אינו מוכשר לקיום מצוה זו, אבל לא נתבטל מתורת בית שייפסל לגמרי מחובת מצות מזוזה, (ע"ד הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו), לכן לדעתו יותר דומה מצב זה – סוכה בבית – לדין נקרע הציצית חוץ לג' ולא לנקרע הטלית לחתיכה שאין בו שיעור מצוה. וראה גם מה שהשערי תשובה מעיר על הארבע טורי אבן "אך באמת א"צ לזה דמוכח דסובר שבימי החג פטורה ולענ"ד פשוט שמעולם לא יצא' מידי חיוב מזוזה אף בחג מאחר שהוא דירת קבע כל השנה ע"ש . . אך דמ"מ יש לסמוך על מ"ש דגם בחג גופא לא נפטרה", ובאמת גם בארבעה טורי אבן האריך בזה דחדר שהוא דירת קבע כל השנה גם בימי הסוכות לא נפטרה, עיי"ש. גם בשו"ת דעת סופר (יו"ד סימן ק וסימן קא, נכדו של הכתב סופר) מביא דעת שואל שרוצה לחלק בין ההלכה בציצית למזוזה בחדר הסוכה בסברה הנ"ל עיי"ש. ועיי' בשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סימן נז, והוא תשובה לאותו שואל בשו"ת דעת סופר הנ"ל סי' קא) מש"כ בזה והביא דעת שו"ע"ר סי' טו סי"א עיי"ש ואכמ"ל.

להלכה בדין אם נקבעו המזוזות בהכשר ונפטרו מחיובם ושוב חזרו להכשירם הראשון, כותב השערי תשובה שם "והרוצה לצאת ידי הפר"ח, אחר החג יטול המזוזה ויחזור ויקבענה בלא ברכה ומכ"ש אם יזמן לו לקבוע מזוזה אחרת שיברך עליה ומכוין לפטור את זו כנלענ"ד" ולכאורה כן ינהג בנידון שאלתינו.



מעמדו ההלכתי של יהודי אנטישמי שמסית נגד היהודים*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

פוליטיקאי אנטישמי-מסית בן לאמא יהודייה

בשנים האחרונות נתרבו שונאי ישראל במדינתנו והוי מיעוט המצוי, ועד כדי כך שנתארגנו כמפלגה נפרדת בבית המחוקקים, והם מסיתים את העם ואת השלטון נגד היהודים. לפני כשבועיים נפל דבר, כי נתפרסם שסגן נשיא המפלגה דכאן הוא יהודי מצד אמו. והרבה תמהים ושואלים האם בן לאמא יהודייה שנפל לדיוטא התחתונה עד כדי שמסית השכם והערב נגד היהודים, האם דינו כישראל ומצטרף לדבר שבקדושה וכיו"ב.

מסירה לגוים מסוכן ביותר

לא מצאתי מקור מפורש לשאלה זו, אבל נראה לפענ"ד שזה דומה ממש לדין מסור, שכפי שיבואר לקמן גדרו הוא שמסכן רכוש וחיי היהודים, ועד"ז איש ציבור שמסית נגד היהודים הרי גם הוא מסכן חיי היהודים, שהרי אין ערובה לאלו הצעירים השוטים ששומעים אודות היהודים שהורגים ילדי נוצרים ומשתמשים בדמיהם לפסח (בטיסאעסלאר), ועוד כיו"ב, שבמוקדם או במאוחר לא ירגישו היתר וחובה לעצמם לפגוע ביהודים שנואי נפשם.

נפסק בשו"ע (רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ח ה"ט, חו"מ סי' שפח ס"ה): "אסור למסור ישראל ביד גוים בין בגופו בין בממונו. ואפילו היה רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מיצר לו ומצער. וכל המוסר ישראל ביד גוים בין בגופו בין בממונו, אין לו חלק לעולם הבא". ומקורו האיסור בגמרא גיטין (ז, א): "אע"פ שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. וזה שאין להם חלק לעוה"ב מבואר בראש השנה (יח, א) בברייתא, שהמוסרות (מלשינים

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

שמוסרין ממון ישראל ביד הגוים. רש"י) יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות. ומובא גם ברמב"ם הל' תשובה (פ"ג ה"ו).

מסירה למלכות הגוים הוא דבר מסוכן ביותר, וכנאמר בגמרא בבא קמא (ק"ז, א): מה תוא (שור הבר. רש"י) זה, כיון שנפל במכמר (במלכודת) אין [הציידיים] מרחמין עליו, אף ממון של ישראל, כיון שנפל ביד גוים אין [הם] מרחמין עליו (על הישראל, ועלולים הם להורגו עבור ממונו). כלומר אפילו כשמוסרים רק ממון ודברים קטנים, הרי זה נחשב כמסכן חיי ישראל, כיון שאחריתו לא ישורנו.

מסור דינו כמומר

בשו"ע (יו"ד סי' ב ס"ט) כתב הרמ"א: "מסור דינו כמומר (לכל התורה כולה. ש"ך סקכ"ה, ושחיטתו פסולה. ויש מכשירין". וביאר ב"שמלה חדשה' (סי' ב סכ"ו): "מסור יש אומרים דפסולה שחיטתו מדאורייתא, דכיון דפקר כולי האי הרי פרק עול וה"ל כמומר לכל התורה, ולא קרינן ביה וזבחת. ויש אומרים דלא הוי כי אם כמומר לעבירה א' לתיאבון. . " (וראה 'תבואת שור' שם סקמ"ז).

לענין כתיבת ס"ת נפסק ההלכה בשו"ע (יו"ד סי' רפא ס"ג), דס"ת שכתבו מוסר פסול. ולענין כתיבת תפילין נפסקה ההלכה בשו"ע אדה"ז (סי' לט ס"א): " . . כתבן ישראל מומר לכל התורה. . או שכתבן מסור, אפילו הוא מסור לתיאבון, פסולין. מפני שנאמר [דברים ו, ח-ט] וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה, דהיינו שמוזהר עליה ומאמין בה, ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. . ומומר ומסור אע"פ שהן מוזהרין עליה, מ"מ כיון שפרקו עול בודאי אינם מאמינים במצות. ויש אומרים שפסול. . המסור הוא מדברי סופרים, שהחמירו עליהם חכמים לעשותם כנכרים, הואיל ופרקו מעליהם עול מצוה".

והרמב"ם בהלכות עדות (פי"א ה"י) כתב: "המוסרין והאפיקורוסין והמינים והמשומדים לא הוצרכו חכמים למנות אותן בכלל פסולי העדות, שלא מנו אלא רשעי ישראל. אבל אלו המורדין הכופרין פחותין הן מן הגוים, שהגוים לא מעלין ולא מורידין ויש לחסידיהן חלק לעולם הבא, ואלו מורידין ולא מעלין ואין להן חלק לעולם הבא" (ועד"ז בקיצור בשו"ע חו"מ סי' לד סכ"ב).

ולענין שבועה נפסקה ההלכה (שו"ע חו"מ סי' שפח ס"ח): "אין משביעין את המוסר שהראה מעצמו, לא שבועה חמורה ולא שבועת היסט, מפני שהוא רשע, ואין לך פסול יותר מזה".

למה פסול מוסר להרבה מדיני התורה

מש"כ אדה"ז בטעם פסולו של מוסר לכתובת תפילין: "... כיון שפרקו עול בודאי אינם מאמינים במצות. ויש אומרים... שהחמירו עליהם חכמים לעשותם כנכרים, הואיל ופרקו מעליהם עול מצוה" – מקורו ב'בית יוסף' שם: "... מסור כיון שפרקו עול אינם מאמינים במצות". והביא כך גם מדברי רש"י (גיטין מה, ב ד"ה מומר ומסור): "מומר ומסור. הרי פרקו מעליהן עול". וב'לבוש' שם (ס"א) ביאר יותר: "אם כתבן ישראל משומד או מסור פסולין, שאלו אינם מאמינים במצותן ואיך יכתבון לשמן. שגם המסור נקרא מין שאינו מאמין בתורה, שהרי פרק עול ואין יראת אלהים לנגד עיניו". ולעיל כבר העתקנו מש"כ ב'שמלה חדשה': "דכיון דפקר כולי האי הרי פרק עול".

אמנם המהר"ל ב'חידושי אגדות' (ראש השנה יז, א ד"ה אבל המינים) ביאר: "וכן המוסר ממון ישראל ביד הגוי הוא מדרכי המינות, אשר אינו חס על ישראל בעל אמונתו ומוסרו ביד גוי, וזה הכל מדרכי המינות". וכוונתו נראה לכאורה, שמומר הרי הוא מי שחטא נגד התורה כיון שאינו שומר את מצותיה, ובזה פרש וניתק את עצמו מעם ישראל ועל כן אין לו דין ישראל, ואילו מוסר הוא זה שחטא נגד עם ישראל על ידי שמסכן אותם ואת ממונם, ובזה פרש וניתק את עצמו מעם ישראל ועל כן אין לו דין ישראל.

ואולי יומתק בזה גם הביאור הנ"ל שהובא בשו"ע אדה"ז, שהרי לכאורה למה אנו אומרים שהמוסר "פרקו עול", והרי חטאו אינו בזה שאינו שומר את מצות התורה. ועל פי האמור אולי י"ל, שבאם חטא נגד עם ישראל, וניתק את עצמו מהם בצורה בוטה וגסה כל כך, הרי זה בעל כרחך פועל בנפשו גם ניתוק מהתורה שניתנה לעם ישראל.

האם 'תינוק שנשבה' הוא קולא גם בדינו של מוסר?

ויש לעיין האם יש להקל בדינו החמור של מוסר באם הוא יחשב כ'תינוק שנשבה'.

ולכאורה מסתבר לומר שיסוד שעומד מאחורי זה שמחמירים בדינו של המוסר, הרי זה כדי להתגונן נגד הסכנה הנובע ממעשי המוסר, ובאם כך מופרך לומר שיקילו בו באם הוא 'כאנוס'.

אלא שדבר זה לא מפורש במקורות. תינח לפי דעת היש אומרים שזה חומרא "שהחמירו עליהם חכמים לעשותם כנכרים", הרי סברא זו ודאי מסתבר ומתקבל. אבל לפי הדעה הראשונה שזה דין דאורייתא, ולומדים את זה מהפסוק, אז חסר לנו הוכחה שזהו הטעמא דקרא. אבל אין זה מופרך. ועצ"ע.

מסור שרוצה לחזור בתשובה

נפסק להלכה דלענין קידושין גם מומר דינו כישראל, שהרי הוא ישראל בתולדתו. ראה גם שו"ע יו"ד (סי' רסו סי"ב) דישראל שהמיר ונולד לו בן מישראלית מלין אותו בשבת. וראה שם בנו"כ דלפי כמה דעות הוא הדין דאפילו נשוי מומרת נמי מלין אותו בשבת.

ה'בית יוסף' (יו"ד 'בדק הבית' סוף סי' רסח) דן אודות מומר או בני המומרים שרוצים לחזור בתשובה. והוא מביא תשובת הרשב"ש (סי' פט) ש"בני האנוסים כל שאמם מישראל אפילו מכמה דורות, ואפילו גוי הבא על המשומדת, זרע הבן הוא ישראל אפילו עד סוף העולם, ואין להם דין גרים כלל. ואין לנו להבהילם ולהחרידם כשבאים לחזור בתשובה, ואין צריך להודיעם קצת מצות . . ואינם צריכים טבילה", והועתק ב'פתחי תשובה' שם (סק"י).

עוד מבואר בהגהת הרמ"א לשו"ע (חו"מ סי' לד סכ"ב): "משומד שחזר בו וקבל עליו תשובה, כשר מיד, אע"פ שלא עשאה עדיין". וביאר שם הש"ך (סקכ"א): "בתרומת הדשן סי' קצ"ח מפרש טעמו, כיון שהמומר היה מעורב בין הכותים שיש להם כל התאוות, וזה בא להבדיל מכולן ולקבל תשובה, לא החמירו עליו ומחזיקין שודאי יעשה תשובה שלימה ע"ש, עכ"ל הסמ"ע [סקנ"ד] בשמו. לפ"ז משמע דוקא במומר לעבודה זרה דינא הכי. אבל באמת זה אינו, אלא טעמא דמיד שקיבל סגי, דמסתמא יקיים. שהרי דין זה למד מהרי"ק [שורש פה] מכהן שנשא נשים בעבירה דנודר ועובד ויורד ומגרש [בכורות מה, ב], וא"כ בכל מומר דינא הכי".

כוונתו להעיר שהרי בשו"ע שם (סעיפים כט-לה) מפורט: "מאימתי חזרת מלוה ברבית, משיקרעו שטרותיהם . . מאימתי חזרת המשחקים

בקוביא, משישברו פספסיהם. . מאימתי חזרת מפריחי יונים, משישברו הכלים. . מאימתי חזרת סוחרי שביעית, משתגיע שביעית ויבדקו. . מאימתי חזרת המועל בשבועה, משיבא לבית דין שאין מכירין אותו ויאמר להם: חשוד אני. . .". וכותב הש"ך דמומר שחזור בתשובה אין אנו מחכים שיעשה מעשה מסויים, "דמיד שקיבל סגי דמסתמא יקיים". והטעם שזה שונה מכל אלו דלעיל, שהרי רק "שאר פסולי עדות שהם פסולים משום ממון שחמסו או שגזלו, אע"פ ששלמו צריכים תשובה, והרי הם פסולים עד שיודע שחזרו בהם מדרכם הרעה" (שו"ע שם סכ"ט).

ולפי זה יוצא דגם מוסר שמסית ומדיח נגד היהודים, "מיד שקיבל סגי, דמסתמא יקיים". אבל עד שיחזור מדרכיו הרעים דינו כמומר והרי הוא כגוי בנוגע לרוב רובם של ההלכות.



תפילין למישהו שנוסע בשבת

הנ"ל

ב'נתיבים בשדה השליחות' (ח"ב עמ' 29 סעיף י ובהערה 20) כותב הרב המחבר: "נשאלתי אודות נער שמניח תפילין בכל יום חול, אך טרם החליט לשמור שבת כדינו, הוא שואל: בהיות שבליל שבת הוא נוסע למשך כמה ימים למקום שלא ישיג שם תפילין לשאול, האם יקח התפילין אתו או לא? עניתי שלא יקח התפילין אתו. נימוקי בזה היה שלא יראה שום אישור ולא שום הסכמה הלכתית לזה שהוא נוסע בשבת. אם כי מעיקר הדין מקום יש לדון, דלא הוי כי אם ריבוי בשיעורים. . .".

ויש מקום לבעל דין לחלוק על פסד דין הנ"ל.

דבר ראשון בקשר לחלק ההלכה שבדבר יש לציין לשאלה דומה שהיתה בשנות השואה, שבאם הלכו ממקום למקום ולא לקחו את התפילין, היו נשארים בלי תפילין, ופסק בשו"ת 'זיען יוסף' (או"ח ח"א סי' קסא) שמטעם ריבוי בשיעורין אפשר לקחת את התפילין בשבת. ואפילו לפי הדיעות שריבוי בשיעורין דאורייתא, הרי ישנם דיעות שרה"ר אינו דאורייתא. זה מהצד ההלכתי.

ולעצם הפסק הנ"ל, אם כי זה דבר של שיקול הדעת, אינני מצליח להבין למה להחליש אצל הנער הזה את הנחת התפילין שכבר התרגל אליו, כדי שלא יראה כהסכמה לנסיעה בשבת, והרי הנער לא מחפש כלל את

ההסכמה לנסיעה בשבת, כי כאמור: "טרם החליט לשמור שבת כדינו", וא"כ למה יפסיד מצות תפילין דאורייתא של כמה ימים!?

מנסיון שלי, מישהו שלוקח על עצמו איזה מצוה, ואז כעבור זמן מאיזה סיבה שתהיה מפסיק את המצוה לתקופה קצרה או ארוכה, אז במקרה הטוב – הרי זה נחלש מאד אצלו, ובמקרה הגרוע – הרי פג תוקפו של החלטתו לקיים אותו מצוה. בעניננו באם נוסע לכמה ימים, ובינתיים לא יניח תפילין סיכוי הכי גדול הוא שכשיחזור לביתו גם לא יניח תפילין וגם לא ישמור שבת. ועל כן תמיהתי על פסקו של המחבר במקומה עומדת. ואדרבה.

[ויש להוסיף שהנ"ל נכון גם לגבי ניצולי השואה. הרי אנו רואים שהרבה מהם הפסיקו עם קיום המצות לאחר השואה. ומזמן הבחנתי, שכשחזרו לביתם לא היו צריכים "לעזוב את הדת", שהרי כבר במשך חודשים ושנים לא קיימו מצות: לא אכלו כשר, לא שמרו שבת ולא הניחו תפילין. מחמת אונס כמובן – אבל לפועל זה כבר לא היה חלק ממצות אנשים מלומדה. ואדרבה אלו שרצו לשמור מצות היו צריכים להתרגל עוד פעם לקיום המצות. וכמובן בשביל הרבה אנשים היה יותר קל לחיות עם ה"כיון דאדחי אידחי" . . .].



פשוטו של מקרא

למה מרים מתה במדבר ולא נכנסה לארץ ישראל

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

בנוגע למשה ולאהרן מפורש בכתוב למה לא נכנסו לארץ שבנוגע לאהרן כתוב על אשר מריתם את פי למי מריבה (חקת כ, כד). ובנוגע למשה כתוב ויאמר ה' אל משה וגו' כאשר מריתם פי במדבר צין וגו' (פינחס כז, יב, יג, יד).

אבל במרים לא מצינו טעם בכתוב למה מתה ולא נכנסה לארץ.

והתמי' בזה עוד יותר, לפי מה שפירש"י עה"פ ובאלה לא הי' איש וגו' (במדבר כו, סד) "אבל על הנשים לא נגזרה גזירת מרגלים וכו'" היינו שהנשים של דור המדבר נכנסו לארץ, ודוקא הצדקנית מרים מכל נשי הדור ההוא לא נכנסה!?

ועוד יותר מזה, הרי כלב בעלה כן נכנס לארץ ואשתו מרים לא נכנסה, היפך מכל הדור שהאנשים מתו במדבר והנשים נכנסו לארץ!?

ואולי יש לומר הטעם, כי אילו היתה מרים נכנסת לארץ היתה בזה פגיעה גדולה בכבודם של משה ואהרן, שדוקא היא כן נכנסה ואחי' משה ואהרן לא זכו ליכנס, ובגלל כבודם של משה ואהרן נמנעה מרים ג"כ מליכנס לארץ ומתה במדבר.

וע"פ פנימיות הענין אולי יש לומר, כי מרים היא משלשת הרועים של ישראל במדבר, וכמו שמשה ואהרן כרועים נאמנים לא עזבו צאן מרעיתם, דור המדבר שמתו ונשארו במדבר, לכן גם הם, משה ואהרן, נשארו במדבר ביחד עם בני דורם, וכיון שמרים היא א' משלשת הרועים היא נשארה ג"כ במדבר יחד אתם.

ומובן בפשטות למה לא נזכר שום סיבה בכתוב על זה שלא נכנסה לארץ, כי הטעם שהכתוב מדגיש הסבה שמשה לא נכנס הוא כדי שלא יחשדו אותו שהוא ג"כ מהממרים הי' (רש"י כו, יג), אבל לגבי מרים אין מציאות לחשד כזה כי הנשים היו מחבבות הארץ ולא נגזרה גזירת מרגלים על הנשים, ועאכו"כ מרים הנביאה.



"ולא תתורו אחרי לבבכם – כמו מתור הארץ"

הרב דוד מונצרש

מגדל העמק, אה"ק

בסוף פרשת "שְׁלַח לָךְ אַנְשִׁים וַיִּתְּרוּ" כתיב (טו, לט): וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרֵי לִבְבְּכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם. ורש"י מעתיק תיבות: ולא תתורו אחרי לבבכם. ומפרש: "כמו מתור הארץ" (יג, כה).

וצריך להבין:

(א) הרי בכל הפרשה מתוארת שליחות המרגלים בלשון "תור" שמתאר (בעיקר) את פעולת החיפוש והראי'.

והרי לשון זו נאמרה בפרשתנו כמה וכמה פעמים עוד לפני הפסוק שאליו מציין רש"י:

(יג, ב): וַיִּתְּרוּ אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן, (יג, טז): לְתוֹר אֶת הָאָרֶץ, (יג, יז): לְתוֹר אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן, (יג, כא): וַיִּתְּרוּ אֶת הָאָרֶץ, ומדוע מציין רש"י דוקא לפסוק כה, שמופיע לאחר כל הפסוקים הנ"ל?

(ב) הרי מובן שכוונת הפסוק ב"ולא תתורו" שבסוף הפרשה הוא ג"כ פעולת חיפוש וראי', ומה מתוסף בהבנת תוכן הפסוק "ולא תתורו" ע"י ציון רש"י לפסוק "מתור הארץ"?

ולכן, יש לומר בהכרח שישנה איזו קושיא בפשוטו של מקרא, וכדי לתרצה באופן המובן בפשטות לבן חמש למקרא מציין רש"י לפסוק הנ"ל דוקא (יג, כה).

והביאור בזה בד"א:

מצד אחד, הבן חמש למקרא כבר למד ששילוח המרגלים מלכתחילה הי' ענין רצוי:

שכן הי' זה לדעתו של משה רבינו ("לדעתך"). וגם מצד המרגלים: משה רבינו בעצמו בחר בם לשליחות זו. ומובן שאותם האנשים שבחר משה היו המתאימים ביותר מכל בני"ל למלא שליחות זו, ש"כולם אנשים ראשי בני ישראל המה" (יג, ג), "כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות, ואותה שעה כשרים היו" (פרש"י עה"פ) ומפשטות לשון רש"י משמע שהיו כשרים בפועל. [ובודאי אנשים אלו היו בדרגא נעלית ושורש כל הנהגתם הי' דבר שבקדושה (כבלקו"ת פרשתנו לו סע"ד)].

אבל לאידך, מבין הבן חמש למקרא בפשטות שכוונת הלשון "תור" בפסוק "ולא תתורו" (טו, לט) היא בודאי אינה חיובית.

וכן מובן גם מתרגום אונקלוס עה"פ שתרגם: "וְלֹא תִטְעוּן בְּתֵר הָרְהוֹר לְבָכוֹן וּבְתֵר חִיזוּ עֵינֵיכֹן". שתרגום המילה "תור" כאן הוא "תטעון" [ועד"ז בתרגום יונתן: "ולא תסטון למטעי בתר הרהור לבכון ובתר עיניכון"]. והוא

בשונה מכל שאר לשון "תור" בפרשתינו שהתרגום הוא: "יאללון", "אללא", "אלילו" וכיו"ב.³⁶

ועפ"ז מובן מדוע מביא רש"י פסוק זה דוקא (יג, כה) ולא מביא את אחד הפסוקים שלפנ"ז:

הפסוק שאליו מציין רש"י "וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום", הוא הפעם הראשונה שמופיעה בפרשתינו הלשון "תור" לאחר שחזרו המרגלים משליחותם: "וישובו . . . מקץ ארבעים יום". רק אז התגלה למפרע שלמרות ששילוח המרגלים לתור את הארץ הי' ענין רצוי מלכתחילה, מ"מ עצת המרגלים היתה ענין בלתי רצוי. "חיייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים" (פרש"י ריש פרשתינו³⁷).

וכן כתב המלבי"ם (יג, כג):

" . . . כי עד עתה הלכו אחר שליחות משה לתור את הארץ – לא לרגל. כמש"כ אח"כ וישובו מתור הארץ, וכן אמר: כמספר הימים אשר תרתם את הארץ, כי עד עתה לא מצאו שום טענה להוציא דיבה . . . להשלים עצתם אל הריגול . . . (ו)בעת שפנו מדרכם לשוב לביתם . . . הסכימו דעתם אל הריגול והוצאת דבה".

וכותב עוד המלבי"ם (יג, כה):

" . . . שכל ארבעים יום שמרו פקודת משה והיו תרים, לא מרגלים".

ומכיון שרש"י רוצה להדגיש שאכן מתחילה "כשרים היו", מוכרח הי' להביא פסוק זה, מכיון שדוקא מפסוק זה מובן שעד שלא "פנו מדרכם לשוב לביתם" אז ניתן הי' לומר ש"כשרים היו" ("כל ארבעים יום שמרו פקודת משה") – . . . והחל מהעת "שפנו מדרכם לשוב לביתם" ו"הסכימו דעתם אל הריגול" גמרו במחשבתם להוציא דבה.³⁸

36) ושמעתי חכ"א מהבלשנים המפורסמים, שתרגום זה הוא א' מהמקורות האפשריים לשמו של חודש אלול שתוכנו וענינו חיפוש, בדיקה וחקירה.

37) ומתאים ללשון התרגומים: "ולא תטעון", "ולא תסטון למטעין".

38) וידוע שישנם ענינים שרצונו של הקב"ה שפעולת האדם תהי' באופן שמלכתחילה האדם יחליט מדעתו ("לדעתך") איך להתנהג באופן שיהי' מתאים לרצונו של הקב"ה – ועיקר שלימות

ואע"פ שעצת המרגלים היתה עוד מתחילה: "מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה", (פרש"י כה, כו) – . . מ"מ לא יצאה עצתם אל הפועל אלא בחזרתם: ע"פ הכלל ש"הכל הולך אחר החיתום", ניתן לומר שכל עוד לא הסתיים בפועל מעשה השליחות של המרגלים, אי אפשר הי' לדעת בודאות שאכן עצת המרגלים תצא אל הפועל³⁹.

וכן יומתק ע"פ פרש"י (יג, כה):

"וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום: . . אלא שגלוי לפני הקב"ה שיגזור עליהם יום לשנה – . . קיצר לפניהם את הדרך"

וכתב המשכ"ל (עה"פ):

כוונת הכתוב: שרק בגלל ששבו מהליכתם לתור את הארץ – . . לכן נתקצרה לפניהם הדרך וחזרו מקץ ארבעים יום (מכיוון שהם עתידים להיענש על כך "יום לשנה"), אבל בלאו הכי: היו מאריכים הרבה יותר בהליכתם חזרה. והיינו, מכאן מובן שעיקר עונשם נגזר דוקא בעת ששבו מהליכתם לתור את הארץ.

אבל עדיין צריך להבין:

הרי ת"א בפסוק "ולא תתורו" הוא: "ולא תטעון". ות"א בהפסוק שאליו מציין רש"י ("וישובו מתור הארץ") הוא: "ותבו מלאללא ית ארעא" (כמו בכל שאר הפעמים שבהם מתרגם אונקלוס את הלשון "תור").

העבודה בכח עצמו מודגשים דוקא כשישנה נתינת מקום לטעות (אלא שבודאי עיקר הכוונה העליונה שלמרות שישנה נתינת מקום לטעות – לא יטעו).

(39) ומסתבר לומר, שמתחילת מעשה השליחות של המרגלים ועד סופו, היתה למרגלים (שהיו "אנשים ראשי בני ישראל") האפשרות להחליט מדעתם לבחור באופן שהי' יותר מתאים לרצונו של הקב"ה באמת לאמיתו, למרות נתינת המקום לטעות.

[וע"ד מש"כ (לקו"ש ח"ו שיחת פרשת בא): "דער אויבערשטער איז מצפה אויף יעדער אידן ער זאל תשובה טאן . . אז אפילו אין פאל ווען "ואתה הסכות לבם אחורנית", וואס תורה טייטשט אויף דעם – "מנעת מהן התשובה" (מ"א יח, לו), איז בלויז בחיצוניות. ווארום עס איז דאך ניט שייך אז מלמעלה זאל מען מאכן אן ענין פון היפך הכוונה. נאר אדרבה: דער "הסיבות את לבם אחורנית" גופא איז בכדי ארוסצורפן א טיפערע תשובה . . "].

ומכיון שרש"י מציין לפסוק זה בהקשר בלתי רצוי ("ולא תתורו" - . . "ולא תטעון"), ה' גם תרגום המילה "מתור" בפסוק זה צ"ל (לכאורה) במובן בלתי רצוי, ומדוע בכל זאת המילה "מתור" מתורגמת במובנה החיובית "מלאללא"?

ונראה ליישב גם קושיא זו ע"פ מש"כ המלבי"ם (יג, כה):

"ורק מקץ ארבעים יום, שהגיעו לנחל אשכול - . . שבו מתור הארץ, וגמרו במחשבתם להיות מרגלים ולהוציא דבה".

ואולי לפי זה, יהי' ניתן לפרש את המלה "וישובו (מתור הארץ)" גם במשמעות: חזרו בהם מדעתם והתחרטו (מלתור הארץ) וכמ"ש המלבי"ם שאז "גמרו במחשבתם להיות מרגלים".

ומקור יש ללשון זו בספר שופטים (יא, לה): "וַיְהִי כִּדְאוֹתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֵלֶּהָ בְּתִי הִכְרַעַתִּי וְאֵת הָיִיתָ בְּעִכְרִי וְאֵנֹכִי פְצִיתִי פִּי אֶל ה' וְלֹא אוֹכַל לָשׁוּב".

והיינו, משמעות המילים "ולא אוכל לשוב" בפסוק יהיו: שלא יכול הי' יפתח לשוב ולהתחרט מהנדר שנדר (יא, ל-לא)⁴⁰.

ולפי הסבר זה, ניתן ללמוד בפרשתנו פירוש נפלא בפשטות הכתובים המובן גם לבן חמש למקרא:

עתה מובן, שתרגום המילה "מתור" בפסוק שאליו מציין רש"י חייב להיות דוקא במשמעותו החיובית ("מלאללא") ולא במשמעותו השלילית ("תטעון"), כיון שרק כך, משמעות הכתוב תהי': שהמרגלים חזרו בהם מדעתם והתחרטו מהפעולה החיובית של לתור את הארץ. וע"פ המלבי"ם שהובא, חזרת המרגלים מדעתם לתור את הארץ היתה עיקר טעותם (ע"ד "תטעון"), כך שהמשמעות הכוללת של הפסוק בודאי אינה חיובית.

[ואילו תרגום המילה "מתור" היתה מלשון "תטעון", משמעות הכתוב היתה שהמרגלים חזרו בהם מטעותם, המשמעות הכוללת של הפסוק

(40) " . . אם נתון תתן את בני עמון בְּיָדִי, וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדִּלְתִּי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לִּי וְהָעֵלִיתָהּ עִוְלָה".

הייתה הופכת לחיובית, וקושיית הבן חמש למקרא לא הייתה נפתרת בזה].

עפ"ז, מובן גם מדוע רש"י בדיוק סגנונו מצטט מהפסוק רק את המילים "מתור הארץ": שכן, רק ע"י שימוש האות מ' בתחילת המילה "מתור" ניתן להבין שהמרגלים חזרו בהם מדעתם והתחרטו מלתור ("מתור") את הארץ.



שונות

שוטה היודע לפרוט (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון ש"פ תשא-פרה תשס"א (תתידי) כתב הרב יוסף שמחה גינזבורג:

ידוע הסיפור על אדמו"ר הצמח-צדק, בענין שוטה, שמצא לו היתר לחלוץ כיון שידוע לפרוט, על-פי הירושלמי "שוטה שידוע לפרוט אינו בכלל שוטה" - נדפס ב"אוצר סיפורי חב"ד" כרך יז עמ' 108, וש"נ.

ומצו"ב תמיהות שעלו בנושא זה, לאחר חיפוש המקור.

1. במכתבו (אג"ק, יא, רסט) מתייחס הרבי לנושא אחר ש"אינו מוצאו בירושלמי".

2. אם יש "סימני שוטה" שבגמרא (חגיגה ג, יו"ד סי' א), או התנהגות המוכיחה שטות, אז לא יועיל כלל הסימן שידוע לפרוט (והרי מסופר כאן על נזקים שעשה, והיבמה שילמה וכו'!).

3. כיון שכאן נטען שהסימן הועיל, אולי מדובר בפיגור - "פתאים ביותר" (רמב"ם עדות ט, י), שהסימן הוכיח - שאינו שוטה.

4. הסימן עצמו, והלשון, כנראה אינם בירושלמי (או במק"א) - ע"פ תקליטור השו"ת.

5. אולי מתייחסים בזה לסימן "מאבד מה שנותנין לו" אבל זה ישנו כבר בבבלי שם. אך חסרון סימן זה אינו כלל הוכחה לשפיות-הדעת (ולהיפך, הימצאות הסימן "מאבד" מהווה הוכחה יותר מסימנים אחרים - ראה שו"ת הצ"צ ח"ב סי' קנג סוף אות ד).

6. לסיכום: מדובר בביטול סימני שטות (שעדיין יל"ע איך נעשה) ובבדיקה הגיונית של פיגור, שתיתכן בכל דרך שהדיין מוצא לנכון, ואינה שייכת לידע מיוחד.

ובגליון שלאחריו כתב הרב לוי יצחק זרחי:

בגליון העבר [תתיד] מביא הרב י.ש.ג. סיפור הצ"צ הנדפס באוצר סיפורי חב"ד חלק יז ע' 108 (והוא בשמועות וסיפורים ח"א מהדורת ב') ניסן) תש"נ ע' 55 ואילך), שמצא היתר לחלוץ דשוטה היודע לפרוט איננו בכלל שוטה יעו"ש. ומקשה ע"ז כמה שאלות.

הנה רק אתייחס למ"ש בנקודה מס' 1 שכתב "במכתבו (אג"ק חי"א ע' רסט) מתייחס הרבי לנושא אחר "שאינו מוצאו בירושלמי".

ולא הבנתי כוונתו בזה אולי זהו הקדמה למ"ש לאח"ז.

עכ"פ, הנה ידוע דביום ראשון, כ"ג מ"ח תנש"א, בעת חלוקת הדולרים לצדקה* שאל איש אחד מכ"ק רבינו מקור לסיפור זה [אלא שהוא הזכיר בהסיפור שהי' גבי גט, אך (מאחר שכל שאר הפרטים הינם כאותו הענין שבסיפור הידוע, צ"ל ש) כנראה כוונתו לגט חליצה], שהצ"צ כתב שההיתר הוא ממה שאיתא בירושלמי [ואף שאינו בקי, מ"מ חיפש בשני המס' דתרומות [פ"ק] וגיטין פ' מי שאחזו], ולא מצא, ובעיקר משום דהיתר זו לא נמצא בין תשובות הצ"צ או בפוסקים שלאחריו, לכן שואל אם אכן הי' מעשה שהי' ואם יש להביא רא' לזה. וענה כ"ק רבינו וזלה"ק:

"איך האב די מעשה ניט געהערט, במילא קען איך אייך אויף דערויף ניט ענטפערן. [פון] די מעשיות וואס איך האב געהערט - איז צווישן זיי נישט געווען אזא מין סארט מעשה, במילא קען איך נישט זאגן ניט אזוי ניט אזוי.

[והפטיר:] "דער אויבערשטער זאל אייך מצליח זיין אז איר זאלט ניט האבן קיין שווערער קשיות דיין גאנצן לעבן. בשורות טובות. הצלחה רבה".

היינו שהרבי לא אישר הסיפור, ולא ענה בנוגע להמקור. והרוצה לפרש בזה יפרש.

*

וראיתי שיש מעירים מדברי הירושלמי סנהדרין פי"א ה"ב:

"ר' בא ר' יוחנן בשם ר' הושעי' אינו חייב עד שיגנוב מעות. ר' זעירא ר' יוחנן בשם ר' הושעיה אינו חייב עד שיזלזל מעות. מהו עד שיזלזל מעות מה נן קיימין אם באו דאמר הא לך חמשה והב לי תלתא שוטה הוא הא לך תלתא הב לי חמשה בר נש הוא אלא כי נן קיימין באו דמר הא לך חמשה והב לי חמשה".

ומזה רצו לדייק שכיון שמי שמוכן לקבל שלש עבור חמש הוא שוטה, מוכח מזה שמי שיודע לפרוט אינו שוטה.

אבל לכאורה צ"ע, כי המדובר כאן הוא רק מיהו המזלזל במעות, דזלזול כזה הוא זלזול של שטות, אבל אין מזה ראי' לצד השני שמי שיודע לפרוט מוכח שאינו שוטה.

ועצ"ע.

ואי"ה עוד חזון למועד.



אם אין אני לי מי לי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

באבות פ"א משנה יד "הוא הי' אומר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי".

והי' מקום לומר בזה פרפרת ע"ד הדרוש בדא"פ (נוסף על הפירושים שכבר נאמרו בזה, ראה 'ביאורים לפ"א' על אתר וש"נ) שלא ראיתי לע"ע מובא באיזהו מקומן, ואשר לפירושו דלקמן יתיישב היטב הסתירה שלכאורה בין הוראה הא' "אם אין אני לי מי לי" (חשיבות עצמו) להוראה הב' "וכשאני לעצמי מה אני" (ביטול עצמו), וגם יומתק עפ"ז הסדר

והקשר שבין ג' הוראות המשנה שנכללו בחדא מחתא באותה משנה ובהמשך זה לזה.

והוא דהלל משמיענו בזה שלש הוראות בענין השליחות המיוחדת שניתנה לכאו"א למלאות עלי אדמות, ושלכך הוא נברא: (א) "אם אין אני לי מי לי", כלומר אם אין אני ממלא את שליחותי המיוחדת שהוטלה עלי, מי ימלא אותה בשבילי, שהרי לכאו"א ניתנה שליחות מיוחדת (וכוחות מיוחדות) שעליו למלאות דוקא כידוע, (ב) "וכשאני לעצמי מה אני", כלומר, זאת ועוד הרי אם אין אני ממלא את שליחותי אלא שאני רק "לעצמי", מה אני, (ג) "ואם לא עכשיו אימתי", כלומר ואם אין אני ממלא את שליחותי עכשיו בעוה"ז אימתי, דהרי בעוה"ב כבר א"א למלאות את שליחותי זאת שניתנה לכאו"א למלאות בעוה"ז דייקא כידוע.



ברכת יוצר האדם

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'משנה שכיר' על נישואין [שעומד לצאת אי"ה בקרוב] כתב אאזמו"ר הי"ד: "יש לבאר מה שאנו מברכין בשבע ברכות שתקנו לנו חז"ל, ברוך אתה ה' יוצר האדם, ולכאורה יפלא ברכה זו, דהלא ידוע [עירובין יג, ב] דנמנו וגמרו והודו ב"ה לב"ש דנוח לו לאדם שלא נברא משנברא ואיך נברך השי"ת עבור הבריאה? והיא פליאה נשגבה לכאורה. וגם מדוע נסדר לומר הברכה של יוצר האדם אחר ברכת שהכל ברא לכבודו דוקא", ע"ש מה שתירץ.

והנה הב"ח (סי' מו) כתב: "ויש מקשין אמאי לא תקנו לברך שעשאני ישראל ככל שאר ברכות שניתקנו על החסד שעשה בפועל, שנתן ללב בינה, מלביש ערומים, פוקח עורים, וכן כולם. ומפרשים ע"ד מאמר רז"ל נוח לו לאדם שלא נברא משנברא כו'. וזה יכוין בברכות אלו, כלומר מי יתן שלא עשאני, ועכשיו שעשאני אברך את ה' שלא עשאני גוי או עבד או אשה" וכו'. ולפ"ז איך נברך השי"ת עבור בריאת האדם בשבע ברכות?

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש בלקוטי תורה ראה (כו, ג) בד"ה ושמתי כדכד שמשותיך שהקשה רבנו הזקן: "להבין מארז"ל [עירובין יג, ב] שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה אי נוח לאדם שנברא או נוח שלא נברא

משנברא עד שנמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא כו', דהא כתיב [בראשית א, לא] וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ופסוק זה נאמר אחרי מאמר [שם א, כו] נעשה אדם שכבר נברא האדם וטוב וישר לפני האלקים את אשר עשה. ואיך נמנו וגמרו לומר נוח לו לאדם שלא נברא כו'?"

ומתרץ שם (כח, ד. כט, א): "ואעפ"כ נמנו וגמרו דנוח לו לאדם שלא נברא והיה נשאר בבחי' טהורה היא ומ"ש והנה טוב מאד לק"מ. דהנה בלא"ה צ"ל זה הפסוק, שהרי אנו רואים בבריאת הנבראים הצח"מ שיש מהן שנבראו לא בשביל עצמן לבד כ"א בשביל לשמש דאדם. כמו בריאת הסוסים הוא בשביל שיהיה האדם רוכב עליו ויהיה נושא בני אדם, א"כ נברא רק בדרך טפל לגבי העיקר, והרבה נבראים רובם כיוצא בו, והרי כתיב את כל אשר עשה והנה טוב מאד. והענין כי גם להסוס מגיע תועלת ותיקון ממה שהוא מרכבה להאדם, הן בגשמיות שהאדם מספיק לו מזונו בטוב, והעיקר ברוחניות שהחיות שבו מתברר עי"ז, ואצ"ל בהמאכל שהאדם אוכל שנכלל בפנימית ממש. וכמו הלבושים שהאדם נושא. אבל מ"מ עיקר המכוון בבריאת הסוס עד"מ אינו בשביל התועלת המגיע לו, כ"א זהו דרך טפל כדי שלא לקפח שכר כל בריה, אלא המכוון בבריאתו הוא בשביל טובת האדם. . ואם כן הוא בנבראים עצמן עאכ"ו בנבראים לגבי הבורא. דמקרא מלא כתיב ולכבודי בראתיו. וכתיב כל פעל ה' למענהו. וכמארז"ל ספ"ו דאבות כל מה שברא הקב"ה לא בראו אלא לכבודו א"כ תכלית המכוון בבריאת האדם אינו בשביל האדם עצמו לבד אף שבאמת עלייתו נפלאה מאד. עכ"ז לא זו לבד הוא תכלית המכוון כ"א לכבודו ית'. ולהיות ישמח ה' במעשיו. . וזהו שארז"ל במשנה סוף קדושין שהם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני. הרי כמו שבריאת הבעלי חיים הוא רק דרך טפל בשביל לשמש את האדם אלא שאעפ"כ יש להן שכר טוב על זה. כך עד"ז בריאת האדם הוא לכבודו ית'. . וה"ע התענוג עליון שעשוע המלך בעצמותו מקיום התורה והמצות. ומ"מ להאדם מגיע שכר טוב לאין קץ וכמארז"ל יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז. אך עכ"ז זהו בחי' טפל לגבי שעשוע המלך בעצמותו. . ולכן יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב. וזהו שנמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא. ולא אמרו ח"ו טוב לו שלא נברא. דזה א"א לומר שהרי הירידה והבריאה מבחי' טהורה היא לבחי' בראת יצרת נפחת בי היא בשביל עלייה גדולה ונפלאה לאין קץ

לבחי' קדש העליון שלמעלה מעלה ממדרגת טהורה כנ"ל ולכן נאמר אמרו צדיק כי טוב. מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. אלא שעכ"ז לא זה לבד הוא תכלית המכוון בבריאתו, אלא שיהיה בבחי' לסוסתי ברכבי כו' וכדבורה הזאת כו' כנ"ל ולא יעבוד לגרמיה ולקבל פרס. וע"כ אמרו שנוח וקל הי' לו שלא נברא אף שישאר בבחי' טהורה היא משיכנס בתוך המלחמה עצומה עם היצה"ר ולואי שתהא יציאתו כביאתו. ולכן עכשיו שנברא יפשפש במעשיו דהיינו שידע שנברא לכבודו ית' לשמש את קונו כו' ואזי יזכה לרב טוב הצפון כו'. ועתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדוש כו', עכ"ל.

ומעתה א"ש מדוע מברכים 'ברוך אתה ה' יוצר האדם' הגם 'שנמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא', כי זה ש'נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא' הכוונה בזה שרק 'שנוח וקל הי' לו שלא נברא אף שישאר בבחי' טהורה היא משיכנס בתוך המלחמה עצומה עם היצה"ר ולואי שתהא יציאתו כביאתו', אבל 'לא אמרו ח"ו טוב לו שלא נברא, דזה א"א לומר, שהרי הירידה והבריאה מבחי' טהורה היא לבחי' בראת יצרת נפחת בי היא בשביל עלייה גדולה ונפלאה לאין קץ לבחי' קדש העליון שלמעלה מעלה ממדרגת טהורה', 'דהיינו שנברא לכבודו ית' לשמש את קונו', ד'תכלית המכוון בבריאת האדם אינו בשביל האדם עצמו לבד אף שבאמת עלייתו נפלאה מאד, עכ"ז לא זו לבד הוא תכלית המכוון כ"א לכבודו ית', ולהיות ישמח ה' במעשיו . . וזהו שארז"ל במשנה סוף קדושין שהם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני, הרי כמו שבריאת הבעלי חיים הוא רק דרך טפל בשביל לשמש את האדם'.

ולפ"ז מובן היטב 'מדוע נסדר לומר הברכה של יוצר האדם אחר ברכת שהכל ברא לכבודו דוקא', כי דוקא לאחר שיודעים ומברכים 'שהכל ברא לכבודו', דהיינו ש'תכלית המכוון בבריאת האדם אינו בשביל האדם עצמו לבד, [אף שבאמת עלייתו נפלאה מאד, עכ"ז לא זו לבד הוא תכלית המכוון], כ"א לכבודו ית', ולהיות ישמח ה' במעשיו . . וזהו שארז"ל במשנה סוף קדושין שהם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני, אזי דוקא ניתן לברך ברכת 'יוצר האדם', וא"ש מאד.

ועפי"ז א"ש נמי שהב"ח מיירי בנוגע להאדם עצמו 'שעשאני ישראל', שמצדו נוח וקל הי' לו שלא נברא, וברכת 'יוצר האדם' מיירי 'לכבודו ית', שהוא 'תכלית המכוון בבריאת האדם', ולק"מ.

ענינים באמירת 'מודה אני'*

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת ה'יהדותון'
כפר חב"ד, אה"ק

בשו"ע אדה"ז הלכות השכמת הבוקר (ס"א ס"ו) כתב וז"ל: "וטוב להרגיל עצמו לומר מיד שניעור משינתו (מודה אני לפניך מלך חי וקים שהחזרת בי נשמת רבה אמונתך"⁴¹) ועל ידי זה יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריזות, אך לא יקום ויעמוד בפתע פתאום אלא ישהה מעט עד שיגמור נוסח זה בעודו שוכב או יושב . . .". המקור לכך נכתב בספר 'סדר היום' שחיבר המקובל הצפתי רבי משה בן מכיר, אך שם, וכן בשו"ע לא נכתב על דבר אופן אמירתו.

(*) לע"נ אבי מו"ר הרה"ח הרה"ג לוי ע"ה בן יבלחט"א הרב יהודה לייב שיחי, נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תשס"ב.

41) התפילה מקובלת ברוב תפוצות ישראל והיא אחת התפילות המוכרות ביותר, אף על פי שהיא אינה מופיעה בתלמוד ובשולחן ערוך. מקורה הראשון הוא בספר 'סדר היום'. עניינה של התפילה קשור לאמונה הדתית, שבשעת השינה מתנתקת הנשמה מהגוף ומופקדת בידי ה', והוא מחזירה ברחמי' בבוקר מחודשת ורעננה. סימוכין לתפיסה זו יש בפסוק "בידך אפקיד רוחי" (תהלים לא ו), שעליו מסתמך הפיוט אדון עולם - "בידך אפקיד רוחי, בעת אשן ואעירה", ועל כן נחשבת אצל חז"ל שינה כמיתה קטנה, "שינה אחד מששים במיתה" (בבלי, ברכות נז), והאדם המאמין שמוצא את עצמו בבוקר שב לחיים ולהכרה, מעלה על שפתיו תפילת הודיה על "תחיית מתים" קטנה זו.

התפילה מסתיימת בביטוי "רבה אמונתך", שמקורו בפסוק במגילת איכה (ג, כג): "חדשים לבקרים - רבה אמונתך". משמעות הביטוי הוא שה' אינו מעכב את הפיקדון, ומצדיק את האמון בו, בהחזרת הנשמות המופקדות אצלו (חת"ס סופר). פירוש אחר גורס שלה' יש אמונה רבה בבני אדם שיעשו מעשים טובים וישרים, ולכן הוא מחזיר להם את נשמותיהם.

ענינו של "מודה אני כו" על פי חלק הפשט שבתורה הוא - הודאה לה' על "שהחזרת בי נשמת". ואף שמברכים על החזרת הנשמה בתחילת ברכות השחר בשעה שאומרים ברכת "אלוקי נשמה", בכל זאת צריך לומר גם "מודה אני כו", כי החיוב להודות על החזרת הנשמה הוא מיד כשניעור משינתו - כי כמו שהחיוב דברכת הנהנין הוא מיד כשנהנה (ועוד טרם שנהנה), כן גם החיוב דברכת הודאה על החזרת הנשמה - שהיא הנאה היותר גדולה, וכוללת את כל ההנאות הפרטיות שבעולם - הוא מיד כשניעור משינתו. ועוד הסבר לכך, ברכת אלוקי נשמה נאמרת עם הזכרת שם השם ולכן אי אפשר לאומרה מיד שקמים קודם נטילת ידים, צריך לכל הפחות להודות על החזרת הנשמה מיד כשניעור משינתו באמירת מודה אני. ובפרט שב"מודה אני" אין בה הזכרת השם וכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה כפי שמצינו בגמרא מסכת ברכות (מ, ב).

בספר המנהגים חב"ד⁴², (השכמת הבוקר) כתב: "כשאומרים מודה אני צריכים להניח יד אל יד (צו לייגען איין האנד צו די צווייטע) ולהרכין את הראש".

והנה לאחרונה נשאלתי מה הטעם שאומרים את 'מודה אני' שהידיים מונחות בצורה כזו יד אל חברתה, ועוד יותר, שלכאורה הנחת הידיים בצורה כזו היא דמיון להליכות ומנהגי הגויים, דהרי מצינו בכמה מדינות שבצורה כזו בדיוק אומרים תודה, ואף יותר מכך - בצורה כזו הם פונים ומתפללים לאמונתם, ואם כן איך אנו נוהגים כך?

והנה אודות השאלה מדוע מניחים אנו כך את הידיים באמירת 'מודה אני', ישנו הסיפור הידוע כפי שסיפר כ"ק אדמו"ר הרי"ץ, הובא בספר המאמרים תש"י⁴³ ובספר השיחות תש"ט⁴⁴:

" . . . כשחינכו אותי לומר "מודה אני", ציוו עלי להניח יד אחת מול חברתה, להרכין קצת את הראש, ובמצב זה לומר 'מודה אני'.

כשגדלתי מעט, שאלתי את אבי: מדוע צריכים לעשות כך?

ויענה לי אבי: לאמיתו של דבר צריכים לעשות מה שמצוים מבלי לשאול מדוע, אבל הרי אמרתי לך שתשאל הכל אצלי.

אבי קרא למשרת ר' יוסף מרדכי, איש כבן שמונים, ושאל אותו: יוסף מרדכי, איך אתה אומר 'מודה אני' בבוקר?

ענה ר' יוסף מרדכי: אני מניח יד אחת מול חברתה ומרכין את את הראש ואומר "מודה אני".

מדוע? - שאלו אבי - אתה עושה כך?

אינני יודע - ענה ר' יוסף מרדכי - כשהייתי ילד קטן למדתוני לעשות כך.

42) וכל כך שאין חסידים אחרים נוהגים כך, הרי זה הגיע מהבעש"ט, אולי אפשר לומר שיייתכן שבזמן המשנה והש"ס כולם נהגו כך, ורק בגלל התגברות הנצרות והרצון להתבדל עוד יותר מהגויים הפסיקו לנהוג כך.

43) עמ' 244.

44) עמ' 330.

הנך רואה – פנה אבי אלי – הוא עושה כך מפני שאביו לימד אותו כך. ואביו קיבל זאת מאביו, עד משה רבינו ועד אברהם אבינו שהיה היהודי הראשון בעולם. צריך לעשות ולקיים מבלי לשאול מדוע⁴⁵...".

אם כן, גם אנו לא צריכים לשאול מדוע, והוא עניין של קבלת עול, ואין לנו אלא דברי רבותינו נשיאינו, אך עדיין יש לברר וללבן מדוע אין זה נקרא הליכות בדרכי הגויים?

ובכדי להבין זאת, נקדים תחילה בקצרה את איסור הדמיון לגויים:

מקור האיסור לכך הוא על פי הגמרא במסכת עבודה זרה⁴⁶ שאומרת כי ישנו איסור ללכת אחר חוקות הגויים, הנלמד מן הפסוק 'בחוקתיהם לא תלכו' שבפרשת אחרי מות. 'ספר החינוך'⁴⁷ מביא מקור אחר לאיסור זה: "שלא ללכת בחוקות האמורי, וכן בחוקות הגוים, שנאמר⁴⁸ 'ולא תלכו בחוקות הגוי אשר אני משלח מפניכם', והוא הדין לכל שאר הגוים, כי הענין מפני שהם סרים מאחרי השם ועובדין עבודה זרה".

מדוע בחר 'החינוך' את הפסוקים בפרשת קדושים כמקור הראשון לאיסור, ולא את הפסוקים שבפרשת אחרי מות? מעיון בכתובים עולה כי קיימות שתי בחינות לאיסור ההליכה בחוקות הגוים: (א) מן הפסוקים בפרשת קדושים עולה איסור כללי להידמות לגוים ולאו דווקא למעשים הקשורים באופן מובהק למנהגי ע"ז. (ב) ומן הפסוקים בפרשת אחרי מות עוסקים בהרחקה ממעשי ארץ מצרים וארץ כנען. מעשי ארץ כנען הם בעיקר מעשי עריות ותועבה, ומעשי ארץ מצרים הם מעשים של ע"ז.

נראה כי ה'חינוך' העדיף לתלות את איסור ההליכה בחוקות הגויים בפסוקים של פרשת קדושים העוסקים בהרחקה כללית יותר, וזאת כדי להדגיש כי האיסור איננו ממוקד למעשים של ע"ז וגילוי עריות אלא הוא איסור כולל.

(45) וראיתי בספר 'חיי משה' – (או"ח, ח"א) המביא מקורות למנהגי ישראל, ועל המילים שיש לקום בזריזות "לעבודת הבורא" כתב "בשולחן הטהור כתב שבכל חושי האדם כגון דיבור ושמיעה וכו' תהיה הפעולה הראשונה להשי"ת".

(46) י"א, א.

(47) מצווה רסב.

(48) ויקרא כ, כג.

השו"ע ביורה דעה (סי' קעח ס"א) מעתיק את לשונו של הרמב"ם וכותב: "אין הולכין בחוקות העובדי כוכבים (ולא מדמין להם) ולא ילבש מלבוש המיוחד להם. ולא יגדל ציצת ראשו כמו ציצת ראשם. ולא יגלח מהצדדין ויניח השער באמצע. ולא יגלח השער מכנגד פניו מאוזן לאוזן ויניח הפרע. ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של עובדי כוכבים כדי שיכנסו בהם רבים, כמו שהם עושים, (הגהה) אלא יהא מובדל מהם במלבושיו ובשאר מעשיו. וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העובדי כוכבים לשום פריצות, כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים, והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות, או בדבר שנהגו למנהג ולחוק ואין טעם בדבר דאיכא למיחש ביה משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ עבודת כוכבים מאבותיהם, אבל דבר שנהגו לתועלת, כגון שדרכן שכל מי שהוא רופא מומחה יש לו מלבוש מיוחד שניכר בו שהוא רופא אומן, מותר ללבושו. וכן שעושין משום כבוד או טעם אחר – מותר".

ממילא אם אכן יש בהנחת ידיים מוסג זה כמו 'מודה אני' התחברות ודמיון לשמץ של עבודת כוכבים צריכים להבין איך אפשר לעשות כך?

ושמעתי מא' מרבני אנ"ש באה"ק ששמע פעם שלכן יש הנהגים לשים את הידיים אחת מול חברתה (עם רווח ביניהם) ולא צמודות כפי שהגויים עושים, ואולי אפשר להוכיח זאת מסיפור הנ"ל שהמשרת אמר לאדמו"ר הריי"צ שהוא אומר מודה אני בצורה כזו: "מניח יד אחת מול חברתה ומרכין את את הראש", ואם נדייק שם, הוא אמר "מול חברתה" ולא כפי שנוהגים אחת צמודה לחברתה.

אבל לפענ"ד נראה דיש לומר בכל זה, דאין כלל חשש לדמיון והליכות בחוקות הגויים, והיהודים הם שהתחילו במנהג זה, ושאר אומות העולם לקחו את הנהגה זו מן היהודים, וכפי שאפשר להוכיח על פי הסיפור שסיפר כ"ק אדמו"ר הריי"צ שאביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב אמר לו: "הוא עושה כך מפני שאביו לימד אותו כך. ואביו קיבל זאת מאביו, עד משה רבינו ועד אברהם אבינו שהיה היהודי הראשון בעולם", ממילא אין דור אחר שממשיך את מנהגיו מאז ולכן מובן שאין בזה הדמיון לחוקות הגויים.



לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו

ראסקין

לעילוי נשמת

הור"ח א"א נר"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת שרה רעלקא ע"ה
ב"ר נחום ע"ה

גופין

נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' ומשפחתם שיחיו

גופין

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



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

לזכות

הבחור התמים שניאור חיים יצחק אלכסנדר

בן נחמה דינה

שישלח לו השי"ת רפואה שלימה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו
ויחזקהו ויאמצהו בקרוב ממש

והוריו שיחיו יזכו לרוות ממנו ומכל יר"ח שיחיו רוב נחת ועונג
לאורך ימים ושנים טובות

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק דוד ע"ה

בן הרה"ח ר' מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

גראנער

שליח כ"ק אדמו"ר באוסטרלי'

במשך חמישים שנה

נלב"ע ד' תמוז תשס"ח



לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח ר' יצחק ע"ה בן

יבלחט"א הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב שיחי'

צירקינד

נלב"ע י"ח אדר תשע"ב



נדפס ע"י

הת' לוי שיחי' טלזנר