

ב"ה

ש"פ ראה – ר"ח אלול ה'תשע"ה  
גליון טז [אלף-צב]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 4 ..... "אחכה לו בכל יום שיבוא"  
הרב בנימין אפרים ביטון

### תורת רבינו

- 7 ..... בגדר מצות צדקה  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 13 ..... שמיטה בזה"ז דאורייתא או דרבנן  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 19 ..... מזוזה בעיר הנידחת  
הרב משה רבינוביץ
- 24 ..... ביאור בחידוש דרלוי"צ ברע"ב בדין שמירת המקדש  
הת' מרדכי רובין

### חסידות

- 33 ..... המשך הענינים בפרק ד' באגה"ת  
הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
- 34 ..... יחוד יחודא עילאה ויחודא תתאה  
הרב משה מרקוביץ
- 35 ..... "וכל נתיבותי' שלום"  
הנ"ל

### הלכה ומנהג

- 36 ..... הסכם קדם נישואין  
הרב שלום דובער לויץ

52 ..... תיקון טעות בשו"ע אדה"ז הלכות פסח?

הרב משה מרקוביץ

53 ..... ברכת כהנים בנוכחות נכרי

הרב יהודה ליב נחמנסון

56 ..... כף חלבית בקדרה בשרית (גליון)

הרב דוד ליב גראסבוים

## **פשוטו של מקרא**

57 ..... מדוע נשנה הדין של טומאת נבלה פעמיים

הרב וו. ראזענבלום

## **שונות**

59 ..... מבוא לתניא מהדורא קמא (ב) – פירסום התניא בשלבים

הרב פרץ יצחקי

65 ..... ביאור שיטת רבותינו בענין תכלת בזה"ז

הרב איסר זלמן וויסברג

73 ..... פרק מו בתניא ושייכותו לפרשת עקב

הרב מנחם מענדל רייצעס

74 ..... "חסידי אומות העולם" בשיטת הרמב"ם

הרב אל"י מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ח"י אלול – ש"פ תבוא ה'תשע"ה  
הערות יש לשלוח לא יארוחד מיום ג', י"ז אלול ה'תשע"ה

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די  
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א  
עמ' 776)**

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

[haoros.com](http://haoros.com)

# גאולה ומשיח

## "אחכה לו בכל יום שיבוא"\*

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה יש לעיין ולהעיר בפירוש נוסח ה'אני מאמין' שמצינו בנוסח הסידורים<sup>1</sup>, הדנה ז"ל הנוסח "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח, ואע"פ שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא", ויש לחקור בפירוש הך נוסח "אחכה לו בכל יום שיבוא" שיש לפרשו בב' אופנים.

הא' שבכל יום ויום אחכה לו שיבוא, כלומר שהתיבות "בכל יום" קאי על "אחכה לו", שכל יום אני מחכה שסוף כל סוף יבוא, וכאילו נאמר "אחכה לו בכל יום – שיבוא", והב' שאחכה לו באופן שיבוא בכל יום, כלומר שהתיבות "בכל יום" קאי על "שיבוא", והיינו שאני מאמין ומחכה לביאת המשיח שיכול לבוא בכל יום ויום, וכאילו נאמר "אחכה לו – בכל שיבוא".

והנפק"מ בין הני שתי אופנים, דלאופן הא' אינו משמע ומבואר להדיא שהמשיח אכן יכול לבוא בכל יום ויום, אלא הכוונה הוא שבכל יום אני מחכה שסוף כל סוף יבוא, משא"כ לאופן הב' הרי מלשון הנוסח ברור ומבואר כי המשיח יכול לבוא בכל יום ויום, ולכן – "אחכה לו, בכל יום שיבוא".

ב. והנה בלקו"ש חכ"ג עמ' 394 הציע תחילה רבינו לפרש כאופן הא' וזלה"ק "מה שכותב ששמע פירוש בהנ"ל שבכל יום הוא מחכה שסוף כל סוף יבוא, אף שא"א שיבוא היום, וכגון שהוא שוי"ט וע"פ מרז"ל (בעירובין מג, ב) – הנה זה מכבר שאלוני בסתירת נוסח אני מאמין ממרז"ל הנ"ל, ותירצתי כנ"ל".

ומבואר שמפאת הסוגיא דעירובין אשר שם מבואר דאיכא מ"ד שמשח אינו יכול לבוא בשבתות ובימים טובים [יעוי"ש בהסוגיא בארוכה], לכן נראה להכריע דהפירוש הוא כאופן הא' "אחכה לו בכל יום – שיבוא", שהרי לאופן

(\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

1) ראה לקו"ש חכ"ג עמ' 394 וזלה"ק "מה שכותב שהרמב"ם אומר אני מאמין בביאת המשיח וכו' בכל יום שיבוא, הנה לע"ע לא מצאתיו ברמב"ם, לא בפיה"מ (פ' חלק) ולא ביד (הלכות תשובה פ"ג ה"ו, פ"ט ה"ב, וסוף הלכות מלכים) – אלא שכן הוא בנוסח הסידורים."

הב' מבואר שהמשיח יכול לבוא בכל יום ממש, וזה אינו להמבואר בעירובין שאמנם ישנם ימים שמשיח אכן אינו יכול לבוא.

אלא ששוב הקשה רבינו על פירוש זה וזלה"ק "אבל עדיין צ"ע דא"כ הול"ל "בכל יום אחכה לו שיבוא" – כדי שלא יהיה ספק בכוונת הדברים". והיינו דאי נימא כאופן הא', מדוע לא נקטו הנוסח באופן ברור יותר שאינו משתמע לתרי אנפי – "בכל יום, אחכה לו שיבוא".

ועיין"ש שלבסוף מסיק רבינו דהפירוש הוא כאופן הב' וזלה"ק "ומחורתא בפשיטות דכוונת ה"אני מאמין" הוא אמונת הגאולה שמחכה שתהיה התחלתה בכל יום. וגם ביאת אליהו המבשר שלמחר או לשני ימים מתגלה משיח ג"כ בשם ביאת המשיח קורא לה, וא"כ יכול לומר הנוסח בכל יום ויום, וק"ל".

ומבואר דרבינו מסיק ומכריע לבסוף דהפירוש הוא שאני מאמין ומחכה לביאת המשיח שיבוא בכל יום ויום וכאופן הב', והקושיא מהך סוגיא דעירובין מיישבה דגם התחלתה של ביאת המשיח בשם "ביאת משיח" קרי לה, וענין התחלת ביאת המשיח יכול להיות בכל יום ויום יעויי"ש.

ג. והנה לכאורה עדיין יש להקשות, דא"כ הול"ל הנוסח בסגנון ברור יותר שאינו משתמע לתרי אנפי, דהול"ל "אחכה לו, שיבוא בכל יום", דלפי סגנון זה ברור הוא שהתיבות "בכל יום" קאי על "שיבוא" ולא על "אחכה לו", וא"כ לאופן זה הב' מדוע לא ניסחו את הנוסח באופן שלא יהיה ספק בכוונת הדברים.

וע"ד קושית רבינו לאופן הא', דאי נימא דהתיבות "בכל יום" אכן קאי על "אחכה לו" קשה מדוע לא ניסחו באופן ברור יותר "בכל יום, אחכה לו שיבוא" וכנ"ל, הנה עד"ז יש להקשות לאידך גיסא דאי נימא כאופן הב' שוב צ"ע מדוע לא נקטו באופן ברור יותר "אחכה לו, שיבוא בכל יום", וצ"ב.

ואולי י"ל בדוקא נסחו הנוסח באופן כזה "אחכה לו בכל יום שיבוא" [כשתיבות "בכל יום" הם באמצע, בין התיבות "אחכה לו" ובין תיבת "שיבוא"], והיינו משום שרצו להורות ולהדגיש בזה שאכן ה"בכל יום" קאי על שניהם, כי כן צריך להיות אופן האמונה והצפי' לביאת המשיח, כלומר שבכל יום ויום אחכה לו שיבוא בכל יום.

והיינו דבעצם תרוייהו איתנהו בי', הא' שבכל יום ויום אני מאמין ומחכה לביאת המשיח, והב' לא רק שבכל יום אני מאמין ומחכה לביאת המשיח [דיתכן בזה גם כאופן הא' הנ"ל, שבכל יום אני מאמין ומחכה ש"סוף כל סוף יבוא" באיזה יום מן הימים], אלא שהאמונה היא באופן כזה שאני מאמין ומחכה

שיכול לבוא בכל יום ויום, ושוב צריך גם לפירוש הא', להדגיש כי לא רק שגדר האמונה בביאת המשיח בכלל צ"ל באופן כזה שאני מאמין שיכול לבוא בכל יום ויום, אלא שכן אני מאמין ומחכה בכל יום ויום בפועל, שבכל יום אני מאמין ומחכה לביאתו ובאופן כזה שיכול לבוא היום ובכל יום ויום.

ולכן נסחו הנוסח דוקא באופן כזה שהתיבות "בכל יום" הם בסמיכות הן לתיבות "אחכה לו" שלפנ"ז והן לתיבת "שיבוא" שלאח"ז, לומר שקאי על שניהם וכמוש"נ.

ד. וקצת יסוד לדברינו בזה נראה להביא מדברי רבינו בלקו"ש שם, שכתב לומר בריש המכתב דאי נימא כאופן הא' הנ"ל [שהתיבות "בכל יום" קאי על "אחכה לו"] הנה לכאורה צ"ב הנוסח, דיותר הול"ל "בכל יום, אחכה לו שיבוא", וכתב ליישב בזה וזלה"ק "ולחדודי י"ל שכיון דהא דאין בן דוד בא בשוי"ט ספק הוא ולא ודאי (רמב"ם הלכות נזירות פ"ד הי"א), לכן נסחו אני מאמין באופן שלאיזה צד שיפשטו ספקו של ביאת בן דוד בשוי"ט, יתאים הנוסח".

ומבואר די"ל – לאופן זה הא' – שאכן התיבות "בכל יום" קאי בעצם ובעיקר על התיבות "אחכה לו", והטעם שנסחו באופן כזה ולא באופן ברור יותר הוא כדי שתיבות "בכל יום" יוכלו להתאים לאיזה צד שיהיה, או על התיבות "אחכה לו" [אם ס"ל שמשיח אינו יכול לבוא בשוי"ט] או על תיבת "שיבוא" [אם ס"ל שמשיח אכן יכול לבוא בכל יום ויום, גם בשוי"ט].

ועד"ז יש לומר גם למסקנת רבינו לאופן זה הב' דהתיבות "בכל יום" אכן קאי בעיקר על תיבת "שיבוא" שלאח"ז, והטעם שנסחו דוקא באופן כזה – שהתיבות "בכל יום" הם באמצע, גם בסמיכות לתיבות "אחכה לו" שלפנ"ז – הוא כדי שיתאימו התיבות "בכל יום" לשני הצדדים, דתרוייהו איתנהו בי' שבכל יום ויום יש להאמין ולחכות לביאת המשיח, והאמונה היא באופן כזה שיכול לבוא בכל יום ויום.



# תורת רבינו

## בגדר מצות צדקה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

נתינה בסבר פנים יפות האם הוא מעיקר המצוה

א. בלקו"ש חל"ד פרשתנו שיחה ב' סעיף ד' מבאר דלשיטת הרמב"ם המ"ע בצדקה היא נתינת צדקה לעניים כפי מה שראוי להעניים וזהו גדר כל המצוה, אבל אופני נתינתה והנתינה בסבר פנים יפות הן מעלות נוספות במצוות הצדקה, ולכן אפילו אם נותנה בעצב קיים מצוות צדקה, משא"כ לפי פירש"י הענין דנתינה בסבר פנים יפות הוא העיקר דמצוות הצדקה, ובהערה 24 ביאר זה גם בסגנון אחר, אם מצות בצדקה היא בעיקר מצד הנותן או העיקר מצד המקבל, וי"ל דנפק"מ אם קיים מצות צדקה כשהעני לא רצה לקבל, דבתשובות הרשב"א (ח"א סי"ח) ועוד כתבו בטעם שאין מברכיו על מצות צדקה שמא העני לא ירצה לקבל, אבל בבית הלל ליו"ד סי' רמח (הובא ביד אברהם לשו"ע שם ס"א) כתב דגם כשהעני לא רצה לקבל יצא מצות צדקה עיי"ש, ועי' עוד בהערה 39 שמבאר די"ל עוד נפק"מ בפועל בין ב' הדיעות, דלדעת הרמב"ם טוב יותר ליתן כראוי גם לא בסבר פנים יפות שזהו עיקר המצוה, ולדעת רש"י טוב ליתן פחות מהראוי בסבר פנים יפות מליתן כראוי בלא ספ"י עיי"ש.

ויש להעיר בזה מהך דכתובות סו, ב: "מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהי' רוכב על החמור והי' יוצא מירושלים והיו תלמידיו מהלכין אחריו ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים כו' כיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו, אמרה לו רבי פרנסני אמר לה בתי מי את אמרה לו בת נקדימון בן גוריון אני, אמר לה בתי ממון של אביך היכן הלך? אמרה לו רבי לא כדין מתלין מתלא בירושלים מלח ממון חסר [פירש"י: הרוצה למלוח ממונו כלומר לגרום לו שיתקיים יחסרנו לצדקה תמיד וחסרוננו זהו קיומו], ואמרי לה חסד [פירש"י: יעשה ממנו חסד ושל בית אבא לא עשו צדקה כראוי וכלה ממונן], ומקשה בגמ': ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה? והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשהי' יוצא מביתו לביהמ"ד כלי מילת היו מציעין תחתיו ובאו עניים ומקפלין אותו מאחריו? ומתרץ איבעית אימא לכבודו הוא דעבד, ואיבעית אימא כדבעי ליה למיעבד לא עבד כדאמרי אינשי לפום גמלא שיחנא עיי"ש, וראה הערה 24.

ולכאורה י"ל דב' לשונות אלו בגמ' פליגי בפלוגתא הנ"ל בין הרמב"ם לרש"י, דלשון א' שבגמ' סב"ל דבצדקה העיקר הוא הנתנה בספ"י וכשיטת רש"י, ולכן מסתבר לומר דנקדימון ב"ג שאבד כל ממונו לכבודו הוא דעבד דאז לא שייך נתינה בספ"י, דספ"י הוא מה שהוא מפייס את העני דזה שייך רק אם הנותן אינו מרגיש א"ע למעלה מן העני, משא"כ כשעבד לכבודו, שהוא מרגיש א"ע שהוא למעלה מן העני אז ה"ז היפך הענין דספ"י, וכמ"ש בלקו"ש חכ"ד ע' 101 בפירושא דקרא "וחסד לאומים חטאת" (ב"ב י, ב) וז"ל: ועד"ז ביי צדקה דער עיקר פון צדקה איז דער והמפייסו, ובהתאם לזה באשטייט דער חטאת אין זייער צדקה [של אוה"ע] . . אין דעם וואס זיי טוען עס "להתייחר" - חשיבות וגדלות הנותן, וואס דאס איז חסרון איז דער איכות הצדקה, דער עיקר פון צדקה איז דער סבר פנים יפות, מיט-פילן און מפייס זיין דעם עני, וואס דאס איז שייך נאר ווען דער נותן האלט זיך ניט העכער פון דעם עני - און דא איז די נתינת הצדקה והחסד אין אן אופן הפכי פון "והמפייסו": להתייחר, גאווה וגסות הרוח! עכ"ל.

משא"כ לשון הב' הוא כשיטת הרמב"ם דהעיקר היא הנתנה בפועל, ולכן לא מסתבר לומר דמחמת שעביד לכבודו אבד ממונו כו', כיון דסו"ס קיים מצוות צדקה בשלימות, ולכן סב"ל שהחסרון אצלו הי' דכדבעי לי' למיעבד לא עביד שהי' חסרון אצלו בעצם הנתנה.

וי"ל שהו גם הפלוגתא בב' הלשונות "מלח ממון חסר" או "חסד", דחסד היינו שהנותן מתחסד עם העני היינו שנותן בספ"י, משא"כ להלשון "חסר" העיקר הוא שלפועל נותן להעני שע"ז חסר לו- להנותן.

וי"ל עוד דזהו פלוגתת רבנן ור"ג בב"ב י, ב, הנ"ל בפירוש הפסוק "וחסד לאומים חטאת", דר"א אומר משום שעושין צדקה להתגדל בו, ורבי יהושע אומר משום שאינן עושין אלא כדי שתמשך מלכותו, ור"ג אומר שזהו משום שעושין כדי להתייחר בו, ומבאר בלקו"ש חכ"ד שם דפליגי אם עיקר הצדקה היא הכמות או האיכות עיי"ש, היינו אם עיקר מצות הצדקה היא הנתנה בפועל או מה שנותן בספ"י, וזהו ע"ד המבואר כאן בפלוגתת הרמב"ם ורש"י.

וכעין זה ביאר גם בס' אתוון דאורייתא (כלל כג) שביאר ב' הלשונות דמלח ממון חסר או חסד, דפליגי אם עיקר הצדקה הוא מה שהנותן רוצה להתחסד עם העני וזה שייך רק אם הנותן יודע מנתינתו, ודעה זו חולקת על הספרי בנפלה סלע מידו שמתברך עליו, כיון שמצד הנותן אין לו ידיעה כלל שהעני מצאה ונתפרנס הימנה, ולכן ללשון זה אמרינן "מלח ממון חסד" או שהעיקר הוא מה

שנחסר לו בפועל ויש לו להעניי ממה להתפרנס, דלדיעה זו אינו נוגע ידיעת הנותן, אלא דכיון שיש לו להעניי ממה להתפרנס הרי בעל המעות מקיים מצות צדקה, וזהו "מלח ממון חסר", ולפי"ז ביאר שזהו גם ב' הדעות בגמ' שם לגבי נקדימון ב"ג, דמ"ד "חסד" סב"ל שהחסרון שלו הי' דלכבודו הוא דעביד, ולא משום שרצה לעשות חסד, וזהו הסיבה שלא נתקיימו נכסיו, אבל לשון הב' דסב"ל "חסר" היינו דהעיקר הוא שחסר אצלו, ויש לו להעניי ממה להתפרנס, לכן סב"ל בנקדימון ב"ג שהחסרון אצלו הי' משום דכדבעי למיעבד לא עבד, שלא נתן בכמות כפי שהי' צריך עיי"ש, ועי' בס' לחם מן השמים (דרוש לשבת הגדול ע' עו) שביאר ב' לשונות או באופן אחר.

ועי' מהרש"א כתובות שם בחדא"ג שהקשה על הלשון שאמרו בנקדימון בן גוריו דלכבודו הוא דעביד וז"ל: ואין להקשות הא אמרינן גבי צדקה אפילו שלא לשמה יש לו שכר עליה כדאמר' כדי שיחיה בני וכו' ודרשו ובחנוני נא בזאת וגו' [ולמה כארן נענש?] די"ל האי שלא לשמה לכבוד הוא גרע טפי כמו שמחלקין התוספות בפסחים אהא דאמרינן לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה כו' וכו' עכ"ל.

ולפי הנ"ל אפשר לבאר זה, דכיון דתירוץ זה סב"ל דאיכות הנתנה הוא העיקר, א"כ סב"ל דרק אם עושה שלא לשמה משום שכר אז לא איכפת לן כ"כ כיון שאין זה פוגע באיכות הנתנה, משא"כ כאשר עושה משום כבוד, שיש בזה חסרון באיכות כנ"ל דמתיהר עליו וכו' הנה בזה אפשר שיענש ע"ז, ועי' ברמ"א יו"ד סי' רמ"ט ס"ק יג שפסק דאם מתפאר בצדקה לא די שאינו מקבל שכר אלא אפילו מענישין אותו וציינו שם להך דב"ב י', ב, דכל צדקה שעושין אינו אלא להתיהר עיי"ש, ולפי הנ"ל אפ"ל דמקורו הא גם מהך דכתובות, ועי' ג"כ בקובץ שיעורים בכתובות שם שביאר הטעם דלכבודו גרע טפי באופן אחר: "דלכבודו גרע טפי ממכוין ע"מ שיחיה בני דהוא כעובד בשיתוף כמ"ש בחובת הלבבות וכן נראה מהא דחסד לאומים חטאת שאין עושין אלא להתפאר בהן", ועי' גם בהפלאה שם.

**אבד סלע ובא עני ונתפרנס ממנו האם האובד קיים בזה מצות צדקה**

ב. בהערה 38 כתב דלדעת רש"י דהענין דסבר פנים יפות היא עיקר במצוות הצדקה, יל"ע אם הא ד"נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עלי"י (ספרי ופירש"י תצא כד, יט, תו"כ ורש"י ויקרא ה, יז) שאין כאן מעשה נתינה כלל, האם הוא קיום מצוות צדקה, או רק "מתברך עליה" וכו' עיי"ש.

והנה בס' תורת זרעים בסוף מסכת פאה הקשה על הספרי דמה ראי' היא משכחה לכאן, דבשלמא לגבי שכחה דנהנה העני מממון בעה"ב ע"כ קבע לו הקב"ה ברכה, אבל הכא ע"כ מיירי שמצאה הסלע לאחר יאוש דאל"כ ה"ז אסור לו וא"כ כשבא ליד העני כבר הי' הפקר ע"י יאוש, ונמצא שהעני לא נתפרנס מממון בעה"ב אלא מממון הפקר ואמאי יש לו ברכה? ועי' גם בס' יפה ללב ח"ט שהקשה כן. ויש להוסיף ג"כ במ"ש התוס' קידושין ח, ב (בד"ה צדקה): "דלא מיקרי צדקה אלא הנותן משלו כמו צדק משלך ותן לו" וכאן העני לא קיבל משל בעה"ב?

ובס' עמק הברכה מהמחבר הנ"ל (בקונטרס וילן בתוך העמק בסופו) הביא תירוץ מאחד שמצינו דוגמתו בש"ס (שבת קכ, א) דתנן התם מצילין כו' ואומר לאחרים בואו והצילו לכם ואם היו פקחין עושין עמו חשבון אחר השבת, ואתמר עלה בגמ' חשבון מאי עבידתיה מהפקירא קזכו? אלא אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן דלא ניחא ליה דליתנהי מאחריני בזכייה דהפקירא דידיע דלא מרצונו הפקירו עיי"ש, אלמא דכל שלא לרצונו הפקירו אף שמצד הדין הוא הפקר גמור מ"מ מאן דמיתהני מיניה הוא בגדר מיתהני מאחריני וירא שמים לא ניחא ליה בהכי, ובודאי אין לך הפקר שלא לרצונו יותר מאבידה ושפיר שייך לומר שהעני המוצאה מתפרנס מממון בעל האבידה ומשום כך ראוי שהקב"ה יקבע לו ברכה עיי"ש, ועי' גם בס' צדקה ומשפט סי' א' שתירץ כעין זה דכיון דקיימ"ל דגם לאחר יאוש מצוה להחזיר לפנים משורת הדין הרי שיש להבעלים צד זכות ממון, ולכן כשנהנה העני נזקף הדבר לזכותו עיי"ש, דלפי דבריו יוצא דליכא כאן קיום מצוות צדקה ממש, כיון דמצד הדין אין זה ממון בעה"ב ורק הקב"ה קובע לו ברכה, נמצא דגם בלי שיטת רש"י שמצות צדקה הוא מצד הנותן צ"ל דאי"כ מצוות צדקה, אבל מהשיחה משמע דלפי דעת הרמב"ם שהעיקר הוא מצד המקבל בודאי יש כאן קיום מצות צדקה.

ועי' גם בס' תורת מנחם תשמ"ח ח"ג ע' 437 (שיחת יום ב' דחגה"ש סעיף כג) וז"ל: ולאידך גיסא במצות צדקה למשל אין כוונת המצוה ענין עיקרי כי אם המעשה בלבד: איתא בספרי מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה כו"ל כלומר "אע"פ שלא נתכוין לזכות" מ"מ מכיון שמצאה עני ונתפרנס בה קיים מצות צדקה, כי עיקר הצדקה אינה פעולת הנותן אלא קבלת העני "החיית את נפש העני". וקרוב לומר שאם נדר סכום לצדקה ("צדקה מכלל הנדרים") ואיבד סכום זה ומצאו עני קיים נדרו, כי גם בנדר לצדקה עיקר המכוון הוא (לא פעולת הנותן, אלא) שסכום מסויים מממונו יגיע לעני, והרי דבר זה נתקיים אם כי ללא ידיעתו וכוונתו וכו' עכ"ל,

הרי דכאן סב"ל להרבי בפשיטות שיש כאן קיום מצות צדקה לגמרי, ולא כהעמק ברכה.

ונראה לומר בזה בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"ק צ, ב, דשור המועד שהמית והזיק, בתחילה דנים אותו דיני ממונות ואח"כ דיני נפשות, דאם דנוהו בתחילה דיני נפשות שוב אין דנים דיני ממונות שישלם את ההיזק, ומקשה בגמ' וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות נדייניה אח"כ דיני ממונות ותירץ דכיון דדיני ממונות צריך אומדנא כיון שנגמר דינו לקטלא לא משהינן ליה לאומדנא וכו' עיי"ש, ותמהו בזה (ראה קו"א בשו"ע אדה"ז סי' תלה ובשו"ת אדה"ז סי' יד וקצוה"ח סי' תו וגליון הש"ס להגרע"א שם) דגמ' זו סותר להמבואר בכריתות כד, א, דאיתא שם שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו כיון שהבעלים כבר הפקיר השור בגמר דין ולכן אפשר לזכות בו, ולפי"ז קשה דכיון דמדי בגמר דין הפקירו, ונמצא ששוב אין לו בעלים וא"כ איך שייך אח"כ לדונו דיני ממונות הלא בעינן והועד בבעליו דוקא כדאיתא בב"ק יג, ב, ואפילו לרבנן החולקים על רבי יהודא הנה זהו רק במיתה אבל לא בממון דשם לכו"ע בעינן והועד בבעליו כמבואר ברא"ש שם.

ואדה"ז בשו"ת שם הקשה גם בדברי הרמב"ם, דבהל' נזקי ממון (פי"א ה"ט) כתב: "שור שהמית את האדם והקדישו בעליו אינו קדוש וכן הפקירו אינו מופקר כו' בד"א אחר שנגמר דינו לסקילה, אבל עד שלא נגמר דינו לסקילה אם הקדישו בעליו הרי זה קדוש ואם הפקירו הרי זה מופקר כו' עכ"ל, [והיינו דכיון דשור הנסקל שנגמר דינו אסור בהנאה במילא לא שייך להפקיר או להקדיש דאין לו בעלות ע"ז וכדאמרינן גם לגבי חמץ דאחר זמנו שאסור בהנאה אינו יכול לבטלו כו']. ובהל' יג כתב: "שור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם בו זכה שהרי משנגמר דינו הפקירוהו בעליו" וקשה דלעיל כתב דאין הפקר מועיל כלל, וכאן כתב דמשנגמר דינו הפקירו בעליו?

והקצות סי' תו (וכן יוצא לפי מ"ש בקו"א בשו"ע אדה"ז סי' תלה), ביאר דבאיסור הנאה לא שייך שהבעלים יפקירו או ימכרו, דאינו ברשותו להפקירו או למוכרו וכמו בחמץ לאחר זמן איסורו אין הוא יכול להפקיר או לבטל וכו' (כמבואר בפסחים ו, ב), אבל לאידך גיסא גם איסור הנאה יש לו בעלים דאכתי הוה "שלו" (וכפי שהאריך שם בזה אדה"ז שלא כהחק יעקב) נמצא דגם כשהפקירו אין הפקר מועיל ויש כאן והועד בבעליו כיון דהוה שלו ושפיר מקשה בגמ' נדייניה דיני ממונות, ולא קשה מהך דכריתות דשם הלא הוזמו עדי ואיגלאי מילתא למפרע דלא הי' אסור בהנאה ונמצא ששם שפיר חל

ההפקר ולכן כל המחזיק בו זכה בו, ואתי שפיר ג"כ מ"ש הרמב"ם דאינו יכול להפקיר ולהקדיש דאסור בהנאה, משא"כ כשהוזמו עדין שאני דאיגלאי מילתא שלא הי' אסור בהנאה.

אלא דאכתי קשה מצד יאוש, דיאוש מועיל אפילו באיסור הנאה, [דיאוש אינו קנין אלא מצב שהבעלים מתייאשים ובוזה היתירתו התורה, וזהו גם באיסור הנאה וגם כשאינו ברשותו] וא"כ אכתי קשה הך דדף צ, ב, דמ"מ יש כאן יאוש ושוב ליכא והועד בבעליו?

הנה בזה מבאר דגדר ענין היאוש הוא שיש היתר לאחר לזכות בו, אבל כל זמן שלא זכה בו אחר ה"ז עדיין שלו, ומביא ראי' מהגמ' ב"ק סו, ב, בגזל חמץ שעבר עליו הפסח דאומר הרי שלך לפניך ומבאר הטעם בגמ' לפי רבה כיון דאין הגזלן רוצה לקנות, ואי נימא דיוצא מיד מרשותו איך אומר לו הרי שלך לפניך הרי סו"ס אין זה שלו ומוכח כנ"ל דביאוש כל זמן שלא זכה בו אחר ה"ז עדיין שלו, ושפיר יש כאן והועד בבעליו, ושפיר מובן קושיית הגמ' דלקמן.

וביאור החילוק בין הפקר ליאוש, דהפקר הו"ע שמפקיר ומפקיע הדבר מרשותו מיד, אפילו אם עדיין לא זכה בו אחר, משא"כ ענין היאוש הוא שאין הבעלים מפקיעים הדבר מרשותם אלא שהחליטו שחפץ זה אבוד מהם לעולם ובלשון הגמ' שאמרו ווי לי לחסרון כיס, ובאופן כזה שהבעלים התייאשו ילפינן מקרא דמותר לזכות בחפץ זה דנפקע האיסור דלא תגזול כו' מיהו כל זמן שלא זכה בו אחר עדיין ה"ז שלו כיון שלא הוציא מעולם החפץ מרשותו.<sup>2</sup>

ולפי זה יש לבאר דברי השיחה בפשטות דכיון דענין היאוש הוא דע"י זה שמתיאש היתרה התורה לאחר לזכות בו ז.א. שאין הוא בעצמו עושה שום קנין להוציאו מרשותו כמו בהפקר, רק יאוש מתיר האיסור דגזל ויכול לאחר לזכות בו, ולפי"ז נמצא באבד סלע ונתייאש דגם אחר היאוש ה"ז ממש שלו והענין זוכה ממנו ובמילא א"ש בפשטות דיצא ידי חובת צדקה ממש, ולכן רק אי נימא

(2) אלא דבשו"ת אדה"ז סי' יד ביאר הגמ' כריתות באופן אחר דהא דמותר לזכות בו כשהוזמו עדין ה"ז משום דין יאוש דכיון דיאוש מועיל לעולם מותר לאחר לזכות בו, משא"כ בגמ' ב"ק איירינן שלא זכה בו אחר ולכן ה"ז והועד בבעליו, וביאר בזה גם דברי הרמב"ם הנ"ל דכוונתו דהפקר אינו מועיל, אבל בהוזמו עדין כוונתו מצד יאוש עיי"ש, וצ"ע למה לא רצה אדה"ז גם בקו"א לבאר הגמ' כריתות משום יאוש דלכן המחזיק בו זכה בו? וכבר שקו"ט הרבה בדעת אדה"ז דמ"ש בשו"ת הוא באופן אחר ממ"ש בקו"א ואכמ"ל.

כשיטת רש"י שעיקר הצדקה היא מצד הנותן, יש מקום להסתפק דאין זה קיום מצות צדקה ממש וכפי שנת'.



## שמיטה בזה"ז דאורייתא או דרבנן\*

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בקשר לעיקר תקנת פרוזבול איתא בגמרא (לו, א-ב) "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא? אמר אביי בשביעית בזמן הזה, ורבי היא. דתניא רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים. ותקינן רבנן דתשמט זכר לשביעית. . .". והיינו דתקנת פרוזבול הוא בזה"ז כשעיקר דין שביעית הוה מדרבנן בלאה"כ.

וממשיכה הגמרא: "ומי איכא מידי, דמדאורייתא לא משמטא שביעית, ותקינן רבנן דתשמט"? והיינו, דאיך אפ"ל כזה דבר של תקנת שביעית מדרבנן, הלא מפקיעים בזה ממון המלוה שלא כדין תורה? ומתרתת הגמרא: "אמר אביי שב ואל תעשה הוא. רבא אמר הפקר ב"ד היה הפקר. . .".

ונחלקו רש"י ותוספות בהסברת תירוצו של רבא; לרש"י הרי הוא בא לתרץ עיקר קושיית הגמרא דלא כאביי, והיינו של"צ לזה דתקנת פרוזבול הוה דוקא בזמן ששביעית הוה דרבנן, דבין כך או בין כך (היינו בין אם הוה דאורייתא או דרבנן) אין זה בעי', מחמת זה דהפקר בי"ד הפקר, ואילו לתוספות (בתחלת הסוגיא) לא בא רבא לחלוק על עיקר תירוצו של אביי, ואכן גם הוא סב"ל דתקנת פרוזבול הייתה דוקא בזה"ז דשביעית אינו אלא מדרבנן, אלא שבא לתרץ קושיית הגמרא (השנייה) דאיך אפשר שחכמים יתקנו דין שביעית כשאינה נוהגת מה"ת – ע"ז תירץ דהפקר בי"ד הפקר.

וכן פליגי הרמב"ם והראב"ד; דלהרמב"ם לא ניתקנה פרוזבול אלא בזמן דשביעית הוה מדרבנן, והיינו ע"ד שיטת התוספות (אלא דבהסברת הדברים מדוע באמת לא בא רבא לתרץ גם עיקר קושיית הגמרא על דין פרוזבול, יעויין

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה).

בדברי התוספות ובנו"כ הרמב"ם דלכאורה ביארו את זה באופנים שונים לגמרי ואכ"מ), ואילו הראב"ד משיג עליו וסב"ל שהתקנה היא בכל מקרה, והיינו כשיטת רש"י.

ולכאורה יש נפק"מ גדולה להלכה בין ב' אופנים אלו, והוא לענין השאלה האם פסקינן דשמיטה בזה"ז הוה מדאורייתא או מדרבנן, דהא דרשה זו של רבי – שהביא אביי – נאמר בשם רבי דוקא, ומשמעות הדברים הוא שזהו רק שיטתיה, ואילו בירושלמי הובא דרשה זו בפשיטות, אז נשאלת השאלה האם פסקינן כותיה או לא;

לדעת התוספות נמצא דעיקר תקנת פדוובול הוה רק לענין שמיטה שמדרבנן, וא"כ מכיון שאנחנו עושים פרוזבול היום, מוכח לכאורה דנקטינן דהוה מדרבנן, ואילו לדעת רש"י אין הכרע בזה, דהרי לרבא (דבד"כ פסקינן כוותיה), אפשר שתקנת פרוזבול היתה גם לענין שביעית מדאורייתא, ושוב אין הוכחה מזה שעושים פרוזבול היום, לענין שאלה זו.

ואכן כך נקטו כו"כ מהאחרונים דהשאלה האם פסקינן דשביעית בזה"ז הוה מדאורייתא או מדרבנן, קשורה ותלויה בפלוגתא זו שבין רש"י לתוספות (והרמב"ם לעומת הראב"ד).

ב. ויש להוסיף דישנה עוד סוגיא איפה דאביי ורבא פליגי בענינים אלו, והוא בריש מו"ק (ב, ב-ג, א), דאדברי המשנה שם "משקין בית השלחין במועד ובשביעית", מקשה הגמרא, "בשלמא מועד משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו רבנן, אלא שביעית . . . זריעה וחרישה בשביעית מי שרי?" ומתרצת הגמרא: "אמר אביי בשביעית בזמן הזה, ורבי היא. דתניא, רבי אומר . . . בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, ובזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים. רבא אמר, אפילו תימא רבנן, אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא, דכתיב . . .".

והיינו דגם כאן תירץ אביי הקושיא ע"פ דברי רבי דשביעית בזה"ז דרבנן, ואילו רבא אמר תירוץ אחר אשר לפיו כבר אינו מוכרח לומר דמדובר באיסור שביעית מדרבנן.

אלא דבסוגיא דמו"ק הרי גם לפי התוספות אין רבא מסתמך בתירוץו על תירוץו של אביי, ושוב אין שום הכרח לומר דפסקינן כאביי דשביעית בזה"ז הוה מדרבנן (ואילו לפי תירוץו של רבא אין הכרח לאיזה צד כנ"ל).

ואדרבא, מסוגיא זו – דמו"ק – לכאורה יש לדייק איפכא; די"ל דזה שרבא לא קיבל תירוצו של אביי, ורצה לתרץ באו"א, אולי זהו משום דלא פסיקא ליה למימר דשביעית בזה"ז הוה מדרבנן (ויעויין לקמן איך דהרבי מביא סברא זו ב'הערה' בשיחה)! אלא דלכאורה אין זה הכרח, דיתכן שרצה לתרץ המשנה אליבא דכו"ע בלי להכריע ההלכה בענין זה. ואילו מסוגיין בגיטין לכאורה פשיטא – לפי התוספות – דצריכים לפסוק כדברי אביי דשמיטה בזה"ז הוה מדרבנן, אחרי דגם רבא קיבל דבריו כמשנ"ת.

ג. אמנם ראה זה פלא, אשר ב'לקוטי שיחות' למד הרבי בדיוק להיפך, והיינו דלרש"י באמת הוה שמיטה בזה"ז מדרבנן, ואילו לתוספות הוה מדאורייתא, כדלקמן.

הרבי מביא (לקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת בהר, בתחלתו) דברי הגמרא בערכין (לב, ב) שאין היובל נוהג אלא בזמן ש'כל יושביה עליה', ומ"מ גם בזמן בית שני – אף שלא הי' קיים תנאי זה – "מנו יובלין לקדש שמיטין". ומקשים ע"ז התוספות (שם) דאיך זה מתאים עם דברי הירושמלי דבזמן שאי אתה משמט יובל אי אתה משמט שביעית? ומביאים התוספות מה שתירץ רש"י דהי' להם שמיטה אז רק מדרבנן, ואילו התוספות לא סב"ל כן, אלא מבארים דשיטה זו של הירושלמי הוא רק שיטת רבי ואילו חכמים חולקים עליו, ודברי הגמרא כאן (בערכין) אזלי אליבא דרבנן.

ומסיק מזה הרבי דלפי התוספות פליגי בזה הבבלי והירושלמי; דרק להירושלמי נקטינן כדרשת רבי, משא"כ לפי סתמא דהבבלי לא נקטינן כוותיה. ואילו לרש"י הרי גם הבבלי סב"ל כדרשת רבי בירושלמי (וממשיך הרבי לבאר הענינים ע"פ פנימיות באריכות ואכ"מ).

וע"ז שכותב דלתוספות לפי הבבלי לית לן דרשה זו, מוסיף בהערה (מספר 15), דאף שגם בבבלי – בסוגיין בגיטין – מובא דרשא זו של רבי? "הרי מדמהדר רבא (במו"ק ב, סע"ב. ולפי פרש"י . . . והראב"ד . . . גם בגיטין שם) לאוקמה כרבנן, מוכח דהכי נקטינן) . . . משא"כ בירושלמי סתם כרבי . . .". עכת"ד הרבי הנוגעים לעניננו.

ביאור הדברים לפענ"ד: דברי הגמרא "מנו יובלין לקדש שמיטין" מהווים סתירה לשיטה זו של רבי שבזמן שאין יובל נוהג אין שמיטה נוהג, כפשוטו. אז כשרש"י בסוגיין מביא שיטה זו של רבי, אומר, שדברי הגמרא בערכין – "מנו יובלין כו" – צריכים לפרש שהוא רק מדרבנן, ואילו התוספות מתרצים דאותה גמרא אזיל אליבא דהשיטה החולקת על רבי.

ולכאורה, מדוע לא תירץ רש"י בפשיטות כמו התוספות, דאזלי לפי שיטה החולקת ע"ז (והרי גם לרש"י ישנה מחלוקת בדבר, כמפורש בדבריו)? אלא דמזה מוכח דלרש"י הרי שיטת הבבלי היא כאותה שיטה של הירושלמי, ושלכן לא מסתבר לפרש סתמא דגמרא אליבא דהשיטה דלא נקטינן כוותיה. ואילו להתוספות, אדרבא, שיטת הבבלי אינה כהירושלמי, ולכן פשיטא ליה לפרש סתמא דגמרא לפי שיטה זו החולקת על הירושלמי.

ובהערה הוסיף הרבי להביא עוד משמעות – לדעת התוספות – דאכן שיטת הבבלי אינה כשיטה זו של רבי שהיא שיטת הירושלמי, כמבואר בדבריו.

ועכ"פ יוצא מזה שהרבי למד להיפך מהמבואר לעיל – ושכן נקטו כמה מהאחרונים כנ"ל – דלתוספות צריכים לפסוק דשמיטה בזה"ז הוה מדרבנן, ורק לרש"י יש מקום לומר שהוא מדאורייתא.

ד. והנה לכאורה צ"ע על דברים אלו מהא דלפי פירוש התוספות כאן, מוכרחים ללמוד לכאורה דשביעית בזה"ז הוה מדרבנן, וכנ"ל דרק על יסוד זה אפשרי תקנת הפרוזבול?

ואולי י"ל התירוץ לזה בפשטות; אע"פ שהתוספות כאן (בד"ה מי איכא מידי) אכן פירשו שרבא לא בא לחלוק על עיקר תירוץ של אביי וכנ"ל, מ"מ הרי אחרי דבריהם בזה מביאים גם "ובקונטרס פירש דרבא קאי נמי לשנויי פרכא דהכא", והיינו דמביאים גם פירושו של רש"י בזה.

ויתירה מזו: בתוספות בד"ה שלאח"ז (בזמן שאתה משמט כו'), מקשים בא"ד איזה קושיא, ומתרצים ע"ז שני תירוצים, והתירוץ השני ("אי נמי ההיא בעיא אליבא דרבא דמשני הפקר ב"ד היה הפקר"), מתבאר רק לפי פירושו של רש"י בתירוץ של רבא, כמבואר במהרש"א.

ואשר יוצא מזה, דבאמת התוספות כאן לא שללו פירושו של רש"י בסוגיא, אלא דכתבו גם פירוש שונה. ומכיון שפשטות דברי הגמרא בערכין מורה (כנ"ל) דשמיטה אינה תלויה ביובל, לכן העדיפו התוספות שם לפרש סוגיין כדרכו של רש"י כאן, אשר גם התוספות הביאוהו כאן כנ"ל.

ואשר לפ"ז יתבאר עוד דבר בדברי הרבי שהבאתי; כאשר הרבי ב'הערה' כותב איך שמשמע דסתמא דשיטת הבבלי הוה דלא כשיטה זו דשמיטה תלוי ביובל, מביא מהסוגיא במו"ק דשם תירץ רבא דלא כאביי "לאוקמה כרבנן" (דפליגי על רבי וסב"ל דשביעית בזה"ז דאורייתא), וגם מסוגיין דרבא תירץ דלא כאביי, ולשיטת רש"י הי' זה בכדי לתרץ הקושיא גם למ"ד דשביעית בזה"ז

דאורייתא. והרי התמיהה ע"ז פשוטה: הרבי מדבר כאן בשיטת התוספות – דרך לשיטתייהו, כותב בשיחה, הוה שביעית בזה"ז מדאורייתא לדעת הבבלי – ואיך מביא הוכחה לכך מפירושו רש"י בסוגיין אשר התוספות עצמם פליגי עליו, ולא פירשו הסוגיא כן!?

אמנם לפמשנ"ת סרה התמיהה; דאע"פ שהתוספות פירשו הסוגיא בעוד אופן ג"כ, מ"מ לא שללו פירושו של רש"י בכלל, ואדרבה דבריהם בערכין מתבארים לפי פירושו של רש"י דוקא, ושוב יש להביא הוכחה מדברי הגמרא בסוגיין (בנוסף להוכחה מדברי הגמרא במו"ק, שהוא אליבא דכו"ע), דאכן כך הוה השיטה של הבבלי.

ה. אלא דזה יישב רק איך יכלו התוספות ללמוד כן באופן שלא יסתור לסוגיין (ואילו לגבי רש"י באמת לא הי' בזה שום קושיא וסתירה, אחרי שלפי פירושו בסוגיין אין הכרע לכאן או לכאן האם לפי סתמא דהבבלי הוה שמיטה מדאורייתא או מדרבנן).

אמנם עדיין יל"ע ולבאר מהו עומק יסוד פלוגתתם; והיינו מדוע באמת פירשו התוספות דברי הגמרא בערכין באופן שנמצא דסתמא דבבלי פליג ארבי, ואילו רש"י פירש להיפך, דאותה גמרא מתפרש באו"א (שהוא דין דרבנן), וסתמא דבבלי הוה כירושלמי, וכרבי, דשמיטה בזה"ז הוה מדרבנן?

ונראה לבאר הדברים על יסוד עוד פלוגתא בין רש"י לתוספות בסוגיין;

הנה כשהגמרא אומרת דמדובר "בשביעית בזה"ז ורבי היא דתניא, רבי אומר . . בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים", נחלקו רש"י ותוספות מהו בדיוק שיטת רבי שמזכירים כאן; רש"י מפרש שבזמן הזה "שבטלה קדושת הארץ" ושלכן ליתא לדין שמיטת קרקע בשביעית, ליתא דין שמיטת כספים ג"כ. ואילו תוספות מפרשים שבזה"ז דליתא ליובל (אשר זהו פירוש שמיטת קרקע לשיטתייהו), ליתא לדין שמיטה ג"כ (והאריכו בזה בתוספות וראשונים, יעויין בדבריהם, ואכמה"ל).

ונמצא לפ"ז חילוק גדול בין רש"י לתוספות; לדעת התוספות הרי שיטת רבי שמוזכר בסוגיין הוה שיטת הירושלמי דשמיטה תלוי' ביובל, וא"כ הרי החכמים שחולקים על רבי, אכן חולקים על שיטה זו של הירושלמי. ואמנם לפי רש"י לעולם לא דיבר רבי כאן על שיטת הירושלמי בענין זה, וא"כ אלו שחולקים על רבי גם אינם חולקים על שיטת הירושלמי בזה.

(אלא שחולקים על דברי רבי ששמיטת כספים תלוי' בשמיטת קרקעות, כמפורש בדברי רש"י. ולכאורה הי' אפשר לפרש שחולקים בדבר אחר לגמרי; האם בטלה קדושת הארץ בעת חורבן הבית, וכידוע שיטות השונות בזה בסוגיות הש"ס בענין קדושה ראשונה, קדושה שנייה, וקדושה שלישית. ואכ"מ).

וי"ל שזהו יסוד פלוגתא הנ"ל דעסקינן ביה; לדעת רש"י דלית מאן דפליג בבבלי על שיטה זו שבירושלמי, נקטינן כוותיה בפשיטות. ויתירה מזו: אף שרבי דיבר על ענין אחר לגמרי, מ"מ נקטה הגמרא בפשטות דגם דברי הירושלמי מתאימים עם דבריו (ואשר לכן התקין הלל פרוזבול גם בזמן הבית דעדיין היתה קדושת הארץ). ואילו לדעת התוספות דשיטת הירושלמי הוה שיטת רבי בבבלי, והרי חכמים חולקים על רבי, מסתבר שבבבלי לא פסקינן כשיטה זו.

(ויש להעיר דב' בית הלוי' ב'תשובה' הארוכה בסוגיא זו (ח"ג סי' א), כתב להיפך; דלרש"י שלא מוזכר שיטת הירושלמי במפורש בכלל, אז צ"ל דלא פסקינן כוותיה, משא"כ לדעת התוספות שהשיטה מוזכר בבבלי, אז בפשטות פסקינן כותיה. אמנם מדברי הרבי מבואר דלא כדבריו, וכבר ביארתי לעיל ההכרח לזה. והנלפענ"ד כתבתי).

ו. אלא דלכאורה יש לשדות נרגא בזה; איך אפ"ל דלרש"י לא מוזכר בבבלי שיטה החולקת על הירושלמי (היינו שיטה האומרת דשמיטה אינה תלויה ביובל), והלא בסוגיא שהבאתי לעיל במו"ק (ב, ב) כשרבא תירץ המשנה דלא כאביי (שתירצו לפי רבי), אמר, "אפילו תימא רבנן . . .", ומפרש רש"י, "דפליגי עליה דרבי, ואמרי דשביעית בזמן הזה דאורייתא". והיינו דרבנן דפליגי עליה דרבי וסב"ל דשביעית בזה"ז הוה מדאורייתא, וע"כ דסב"ל דאינה תלויה ביובל, בודאי אינה מדאורייתא בזה"ז?!

אמנם באמת נראה דדבר זה לא פסיקא ליה לרש"י דכן הוה באמת שיטת רבנן החולקים על רבי, דהא בסוגיין כשהזכיר רש"י רבנן דפליגי עליה דרבי, כתב (ד"ה רבא אמר), ". . . לרבנן דפליגי אדרבי ואמרי שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דאורייתא", והיינו דכאן פירש דאלו שחולקים על רבי הוה רק על פרט זה שתלה שמיטת כספים בשמיטת קרקע!

וע"כ דבבבלי אינו מבואר במה חולקים רבנן ארבי (לפי רש"י), ושיעור דברי רש"י במו"ק הוה, דאפילו נימא דרבנן דחולקים ארבי סב"ל דישנה שביעית בזה"ז מדאורייתא, עדיין יש לתרץ ולפרש דברי המשנה שם.

ועכ"פ לכאורה אין לדעת רש"י שום הכרח דישנה תנא שחולק על שיטת הירושלמי בזה, ושוב י"ל דכן הוא דעת הבבלי וכמשנ"ת.



## מזוזה בעיר הנידחת

### הרב משה רבינוביץ

תושב השכונה

בגליון האחרון (א'צא) הביא הרב ל.י.ג. שי' מרגלית מבית גנזיו של חמו המזכיר ר' בנימין קליין ע"ה<sup>3</sup>.

הרבי מדבר על החשיבות הגדולה של מבצע מזוזה ומוכיח זאת בין הייתר מהגמרא בסנהדרין (עא, א) האומרת: "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת". כלומר, שאפילו מזוזה אחת יכולה להציל עיר שלימה מהגדר והדין הנורא של עיר הנידחת.

וע"ז כתב הרב מ"פ כץ לרבי שמדברי הגמרא הנ"ל ופרש"י שם: "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם" משמע לכאורה שעיקר ההצלה הוא בגלל שנמצא שם אזכרת ה', ולא בגלל יחודיותה של המזוזה.

וע"ז ענה הרבי:

**לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' כפשוטה, א"כ ל"ל לומר מזוזה, הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כבמזוזה.**

והחילוק פשוט – באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

בהמשך מכתבו הביא הרב כץ משו"ת צמח צדק או"ח סי' כ' שכותב, שה"ה אם נמצא ביהכנ"ס בעיר הניחת ג"כ נצלת, והפירוש בדברי ר"א הוא: לא מבעי' ביהכנ"ס אלא אפילו מזוזה.

הרבי הדגיש את תיבת בית הכנסת. וע"ז שכותב "אפילו מזוזה", כתב הרבי: **באם בעניני עוה"ז הכל בדיוק – עאכו"כ בתומ"צ.**

(3) מענת הרבי נדפס כבר מזמן בתשורת נישואי לאופר-גרליק בשנת תשס"ח.

והעיר ע"ז הרב הנ"ל שם וז"ל: ולכאו' צ"ב, כי הביאור בפנים מסביר את החידוש של הגמרא, אבל לפ"ז יוקשו עוד יותר דבריו של רש"י. ואדרבא.

ולכאורה קושיא אלימתא היא<sup>4</sup>.

ויש להעיר ע"ז:

(א) בכללות – כדי להבדיל בין קודש להסברים של שכלינו הדל, כדאי כשמצטטים מענה מהרבי לצטט קודם את מה שכתב הרבי אות באות, בלי פיענוחים של הר"ת, בלי ביאורים וכו'. ורק אח"כ אפשר להוסיף אם אכן יש מה להעיר ולבאר. [ובפרט כשהפענוח בר"ת הוא פשוט למדי. כמו תיבת עוה"ז].

(ב) לגופו של שאלתו של הרב הנ"ל נ"ל הביאור בד"א ובקיצור (ואם כנים הדברים יש בזה חידוש נפלא בפשט הגמרא):

במשנה בסנהדרין (קיא, ב) מצינו שבדיני עיר הנדחת נכלל בהציווי לדון לשריפה כל הנמצא בתוך העיר, כולל גם נכסי צדיקים שבתוכה, כמ"ש ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלקיך.

אבל רק שללה, היינו הרכוש השייכת לאנשי העיר, ולא שלל שמים כגון הקדש, תרומות וכתבי קודש. מה דינם של חפצים אלו? ממשיכה המשנה "מכאן אמרו ההקדשות שבה יפדו ותרומות ירקבו מעשר שני וכתבי קודש יגנזו".

כלומר שמוזות ושאר אזכרות שבחומשין אינן מצילין את העיר ודין אותה לשריפה, והאזכרות והכתבי קודש עצמן יגנזו.

והטעם בזה הוא כי המוזות ושאר ההזכרות אינן חלק מהעיר והם שלל שמים – ומלכתחילה לא חל עליהם דין שריפה<sup>5</sup>. ולכן יגנזו.

זאת היא דעת התנא במשנה. וכן פסק הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ד הל' טו.

אמנם בגמרא (שם קיג, א) איתא שר"א חולק על דעת ת"ק. דתניא ר"א אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת שנאמר

(4) וראה בגיליון תתקנן שדנו כבר בזה.

(5) במשנה נזכרים ההקדשות תרומות מעשר שני וכתבי קודש. עיין בשקו"ט בגמ' שם (ק"ב, ב) איזה נקראים חפצים הם ממון בעלים (שללה) ואיזה ממון שמים (שלל שמים). וכן במ"ש הראב"ד שם בהל' יג ובנו"כ שם באריכות.

ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל, והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלוקיכם.

דעת ר"א הובא גם בדף עא, א, ושם הוא הפירוש רש"י שהביא השואל רמפ"כ: "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם".

ולכאורה, בפשטות הוא שדעת ר"א היא שהמזוזות ושאר אזכרות הם כן חלק מהעיר – שללה – ולא שלל שמים. ואכן חל עליהם הציווי של ושרפת את העיר ואת כל שללה, ולולי האיסור של לא תעשון כן לה' היינו דנים את האזכרות לשריפה. אבל היות וא"א לשרוף אזכרות ובמילא אי אפשר לקיים את כל שללה תשרוף על כן מצילות הם על העיר<sup>6</sup>.

והנה המורם מכל זה הוא: כשעיר בא"י נדונה כעיר הנדחת, שדינה בשריפה, ובתוכה נמצאים מזוזות ושאר כתבי קודש (אזכרות) ישנם ב' נקודות:

א) שריפת האזכרות: לכו"ע אין שורפין ח"ו את המזוזה ושאר אזכרות. והטעם י"ל בשתיים:

1. האזכרות הם שלל שמים ולא שלל העיר. היינו שמלכתחילה לא חל עליהם דין שריפה.

2. אפילו אם נאמר שהם כן שלל העיר הרי אסור לאבד אזכרות כמ"ש דכתיב לא תעשון כן לה' אלוקיכם.

ב) הצלת העיר:

1. לדעת ת"ק במשנה (קיא, ב) אין העדר שריפת האזכרות מונע ביצוע דין שריפה לכל העיר. כי אין על ההזכרות דין שריפה, כנ"ל.

2. לדעת ר"א העדר שריפת האזכרות מצילה את כל העיר כי אכן יש על ההזכרות דין שריפה אבל אי אפשר לקיים בה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל, ולכן מצילה את כל העיר.

נמצא לפי זה, לדעת רבי אליעזר שאזכרות נחשבים כשלל וחלק מן העיר – עיר הנדחת שנידחה לשריפה ויש בתוכה אזכרות – הנה בנוגע לאיסור שריפת

6 ושקו"ט במפרשי הש"ס שם בגרסאות ברש"י (קיג, א) ד"ה דכתיב ואבדתם: ובמזוזה הואיל וכתיב בה אזכרות אי אפשר ללשרפה משום קרא דלא תעשון כן ואנן בעינן שללה וליכא דהאי שלל שמים הוא. או שהגרסא היא ואנן בעינן שללה וליכא דהאי לאו שלל שמים הוא.

האזכרות מובן שכל חפץ הנמצא בעיר שיש בו יותר אזכרות מושלל יותר את חיוב השריפה (של עיהנ"ח) מחפץ שיש בו פחות אזכרות.

אבל בנוגע הצלת העיר (אינו נוגע כמות האזכרות, כמובן, אלא העיקר הוא סוג האזכרות, היינו) מה שהאזכרות הם יותר חלק מן העיר הסברה היא שלא תציל את כל העיר. כי הרי אפילו נכסי צדיקים שבה נשרפים. רק, למרות שהם חלק מן העיר וחל עליהם דין שריפה, הרי מצד ארי' דרביעיא עלי' – היינו איסור שריפת אזכרות – מצילין הן את העיר.

במילים אחרים: עיקר דברי ר"א הוא שמזוונות וכתבי קודש הם כן חלק מן העיר. ולא שמחדש איסור שריפת אזכרות – כי הרי גם התנא של המשנה סובר כן.

אז מה הן דברי ר"א? "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת שנאמר ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל, והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלוקיכם".

והשואל הבין מזה שר"א אומר אפילו מזוזה כוונתו לאיסור ההכחדת ושריפת האזכרות שבמזוזה וכ"ש לכתבי קודש שהרבה אזכרות השם נמצאין בה. (נקודה הא' הנ"ל). נמצא לפי דעת השואל יחודיתה של המזוזה היא רק מפני האזכרות שבא.

וע"ז כתב הרבי שאא"ל שלזה נתכוון ר"א, כי באם הפי' כפשוטה, א"כ ל"ל לומר מזוזה, הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כבמזוזה.

כלומר, אם הפירוש בדברי ר"א הוא כמו שהבין השואל, שכוונת ר"א היא (רק) להוציא מדעת הת"ק שמזוזה אינה מצלת (כי אין היא חלק מהעיר אלא שלל שמים) ולדעתו אפילו מזוזה אחת מצלת (כי היא כן נחשבת כשלל העיר) מצד האזכרות שבא הול"ל אזכרת פסוק אחד, ולא ב' פרשיות כבמזוזה.

ועל כרחק הפירוש של "אפילו מזוזה אחת" הוא לא בכמות האזכרות, כ"א בסוג האזכרות, מזוזה לעומת חומשין.

כלומר – כוונת ר"א היא לומר:

(א) קודם כל – כל אזכרה בין היא רק מונחת בתוך הבית (כמו חומש המונח על השולחן) ובין היא חלק מהעיר (כמזוזה שנקבעת בדלת) בעצם דינם לשריפה.

(ב) והוא אמינא לשורפם היא יותר במזוזה כי היא נקבעה בתוך העיר. אבל,

ג) היות ואסור לאבדם דכתיב לא תעשון כן לה', אז כתוצאה מזה א"א לקיים שריפת כל העיר אז היא מצלת על כל העיר.

נמצא לפי"ז שהחידוש הוא במזוזה יותר משאר אזכרות שבתוך העיר מצד קביעותה בעיר בניגוד לחומשין שעל השולחן.

וע"ז אומר ר"א שלמרות שמזוזה היא יותר חלק ממש של העיר, (בניגוד לאזכרות שאינם חלק מהעיר) שמצד חומר איסור ע"ז היה צריך להיות דינה לשריפה, והוה אמינא שהחיוב חל גם על המזוזה לשורפה יותר מחומש המונח בתוך הבית, מ"מ הרי סוכ"ס אסור לשורפם.

ועל נקודה זו אמר ר"א אפילו מזוזה אחת, שהיא חלק מהעיר והסברא נותנת שלא תציל את העיר, רק תשרף עם העיר, מ"מ מצלת היא מצד איסור שריפת אזכרות. וכ"ש לשאר אזכרות שרק מונחות הן בתוך העיר והחיוב לשרפן קלוש הוא ממזוזה שאסור לשרפן מצד איסור שריפת אזכרות.

והפשט בגמרא הוא כך הוא: ר"א אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת [שיכולים לחשוב שעלי' כן חל החיוב לשורפה, הנה אין הדין כן. ואסור לשורפה אז כ"ש שאר אזכרות שאסור לשרפן, וכתוצאה מזה, כל העיר] אינה נעשית עיר הנדחת שנאמר ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל, והיכא דאיכא מזוזה לא אפשר דכתיב לא תעשון כן לה' אלוקיכם. [כי האיסור של שריפת אזכרת שם ה' היא אפילו על סוג אזכרה פחותה כזו כמו מזוזה שהיא חלק מעיר שהודחה כולה בעון חמור כע"ז].

ובלשון הרבי: והחילוק פשוט – באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

וע"ז כתב רש"י: "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם". כי אם במזוזה הקבועה בדלת היא חלק ממש מהעיר והסברא נותנת שאולי יש חיוב לשרפן למרות האיסור של לא תעשון כן, מ"מ אנו אומרים שאיסור שריפת המזוזה גובר על חיוב שריפת העיר,

אז כל שכן בחומשין שאינן חלק מהעיר וחיוב שריפתן קלוש מדין שריפת המזוזה הקבועה בעיר אבל אעפ"כ חל עליהן דין שריפה, ומצד ארי' דרביע עלי' היינו איסור שריפתן, ק"ו שאסור לשרפן ושהן מצילין הן את העיר.

וזו היא יחודיותה, ומכאן החשיבות המיוחדת של מבצע מזוזה. יהודי שקובע מזוזה בביתו לוקח דבר קדוש ומחברו עם ביתו הגשמי באופן המאחד

אותם יחד. ואפילו אם הוא הודח ועבד ע"ז ח"ו, נשארת המזווה בקדושתה והיא היא המצלת (לא רק אותו אלא) כל העיר!

נשאר לבאר מ"ש הרבי בסוף המענה אדות תשובת הצ"צ. ועוד חזון למועד.



## ביאור בחידוש דרלוי"צ ברע"ב בדין שמירת

### המקדש\*

הת' מרדכי רובין

שליח בישי"ג – מלבורן, אוסטרליה

#### מחלוקת הראשונים האם רק בלילה או ג"כ ביום

א. במצות ודין שמירת המקדש יש מחלוקת בין גדולי הראשונים, האם הוא רק בלילה או בין ביום בין בלילה:

דעת המפרש (ע"מ תמיד) הוא דשמירת המקדש בין ביום בין בלילה, וז"ל (ד"ה עליות): "היו שומרין אותו. . . כדרך שומרי עיר וכל שומרי עיר בין ביום בין בלילה לא היו ישנים וכ"ד שומרים וכ"ד מקומות נפק"ל בגמ' שצריך לבית המדקש שהיו שומרים יום ולילה". וכן ס"ל לפי' הראב"ד?

אמנם כו"כ מהראשונים ס"ל דרק שומרים בלילה, וז"ל הרמב"ם (ביהב"ח פ"ח הל' ב) "שמירה זו מצותה כל הלילה", וכן ס"ל להרמב"ן<sup>8</sup> וגם החינוך<sup>9</sup>. וכן כתב הר"ש על משניות (ריש מידות), וכן ברע"ב נקט בריש מידות כלשון הרמב"ם "שמירה זו מצותה כל הלילה", וכ"כ הסמ"ג (עשה קסה).

(\* לכבוד שנת השבעים ואחת להסתלקות – הילולא של כ"ק הרה"ג הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק צוקללה"ה נבג"מ זי"ע שניאורסאהן (כ' מנחם אב ה'תש"ד – ה'תשע"ה), וגם בקשר לשנת החמישים להסתלקות – הילולא – "אם המלכות", הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן (וא"ו תשרי ה'תשכ"ה – ה'תשע"ה) – הורי כ"ק אדמו"ר.

(7) שם: "אבל קמן בגמ' זבחים מוכח דיש מקומות שהיו שומרים בין ביום ובין בלילה". [ויש עוד שיטה בפ"י הראב"ד שהיה שמירה ביום ובלילה בכמה מקומות, עיי"ש.]

(8) במדבר א, נג: "ושמרו הלויים את משמרת המשכן העדות שישמרו אותו בלילה וילכו סביב המשכן".

(9) במצוה שפח כתב "שנצטוו הכהנים והלויים לשמור המקדש וללכת סביבו בכל לילה ולילה".

דברי האחרונים שתמהו על המפרש והאחרונים והמנ"ח שמבארים את דעת המפרש

ב. והנה בתוספות יום טוב (ריש מידות ד"ה שומרים) כתב: "פי' הר"ב כל הלילה וכ"כ הר"ר שמעיה. וכן ל' הרמב"ם בפרק בתרא מהלכות בית הבחירה. ואין נראין דברי המפרש למסכת תמיד שכתב שיהו שומרים יום ולילה"<sup>10</sup>. וכן תמהו הב"ש על דעת המפרש "לא היה ולא נברא", ובמשנה למלך (ברמב"ם על אתר) ג"כ כתב דדברי המפרש תמוהים בעיניו.

אולם בליקוטים מביא מ"ב ד"ד שכתב על התוי"ט הנ"ל – ליישב את דברי המפרש ועד כחידוש דהרמב"ם ס"ל כהמפרש (אבל סתם ולא פירש ביאור שיטת הרמב"ם, עיין לקמן הביאור), וז"ל: "קשיא לי אמאי אין נראין ואדרבה כיון דשמירה זו אינה מפני הכבוד כמ"ש הרע"ב ברפ"ק דתמיד בהכי הוי דרך כבוד טפי שישמרו גם ביום, והרמב"ם נמי בחיבורו לא כתב אלא דשמירה זו מצותה כל הלילה ולא מיעט היום מן השמירה אלא שאינה מצוה ביום כמו בלילה".

וגם מקושיית המנחת חינוך (מצוה שפח סק"א) על הרמב"ם והחינוך יש לבאר את ההסבר לשיטת המפרש ודעימי'. דמקשה המנ"ח כיון שהשמירה הוא מה"ת ונלמד מפסוקים א"כ מנין המקור לחדש לחלק במצוה זו בין לילה ויום, ובפשטות ככל המצות שנוהגות בין ביום בין בלילה אא"כ כתב התורה בהדיא לחלק<sup>11</sup>.

ואדרבה, דוקא לפי דעת הרמב"ם שכתב (בהל' א') "שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין". הרי מלבד הנ"ל דבפסוקים לא ניתן לחלק, הרי ג"כ מצד סברא לא מסתבר כלל לחלק בין יום ולילה, אלא אדרבה משום שהוא ענין של כבוד בעיני כבוד בין ביום ובין בלילה. ומסיים המנ"ח "וכעת איני וידע טעם לדברי הראשונים דסוברים דהיא רק בלילה, ואפשר שמצאו באיזו ברייתא וצ"ע".

ועולה דהתוי"ט הנ"ל ועוד אחרונים שתמהו על המפרש לא כתב טעם וכו' על תמיהתם אלא רק כתבו סתם, ואחרי העיון יש כו"כ צדדים ללמוד כמהפרש:

10 ובהג' וח' הרש"ש (על ריש תמיד) ג"כ משיג על המפרש מצד אחר "ולי קשה עליו דהרי ג' מקומות דכהנים ילפינן מקרא דאהרן וכו' וא"כ היאך אפשר שיהיו שומרים ביום הלא היו צריכים לעבוד עבודה וזולתם לא היו כהנים".

11 וכן בתפארת ישראל (ריש תמיד) כתב שמקרא משמע כהמפרש, שלא נזכר שם לילה.

א' – שלא לחלק בפסוקים, ב' – וגם מצד הסברא לא מסתבר כלל לחלק בין יום ולילה.

### חידושו של רלוי"צ בדעת ר' עובדיה מברטנורא

ג. והנה בדעת ברע"ב נקטו כל האחרונים (תוי"ט ועוד<sup>12</sup>) שס"ל דשמירה רק בלילה כמו שהביאו לעיל, וכן משמע בפשטות דבריו דנקט בריש מידות לשון הרמב"ם "שמירה זו מצותה כל הלילה".

אמנם כ"ק הרה"ג הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע - אביו של כ"ק אדמו"ר (בס' תורת לוי"צ<sup>13</sup>), מחדש דלדעת הרע"ב יש שמירה בין ביום ובים בלילה, ודבריו ממש מדויקים בלשון הרע"ב.

ולהבין דבריו צריך להקדים תחילה, דמס' תמיד וגם מס' מידות מתחילים באותו לשון המשנה: "בשלושה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש בבית אבטינס, ובבית הניצוץ, ובבית המוקד". ומצינו שהרע"ב בפ"א אותו משנה מדייק לשנות ולהוסיף בפ"א על מידות מפ"א בתמיד - וע"ז מדייק רלוי"צ ועפ"ז מייסד חידוש בדעת הרע"ב.

במסכת תמיד פרש הרע"ב: "בשלושה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש - מפני הכבוד, וגדולה היא לבית שלא יהא בלא שומרים וכו'".

אבל מסכת מידות מפרש: "בשלושה מקומות הכהנים שומרים - לא מפני פחד לסטים וגנבים, אלא שכבוד וגדולה הוא לבית שלא יהא בלא שומרים, ושמירה זו מצותה כל הלילה וכו'".

וז"ל רלוי"צ (ע' רפא):

"ואגב נעיר בס"ד למה פירש זה הרע"ב שהשמירה הוא בלילה בריש מס' מידות, ולא בריש מס' תמיד הקודמת, גם נקט שם מקודם לא מפני פחד לסטים והגנבים, ולא נקט זה בריש תמיד, גם מהו הב' לשונות שנקט שם (גם במס' תמיד) כבוד וגדולה.

הנה עפ"י משנת' לעיל בס"ד א"ש, והוא כי בריש תמיד שנקטו שם רק משמירת הכהנים בג' מקומות, ולא הוזכר שם משמירת הלויים. וכהנים בחינתם

12) ראה אנצ. תלמודית כרך ג' ע' רלז הערה 414.

13) שאל"י מצ"יין כ"ק אדמו"ר בלקו"ש המובא לקמן - ח"ג ע' 57 הערה 14. שמאריך מאוד בביאור המשנה במידות בשמירת המדרש ע"פ רוב ע"ד הסוד (ונראה שכתב זה בגולה וכו').

הוא בקר ויום בחי' חסדים בקר דאברהם. א"כ שמירת הכהנים הוא ביום ג"כ, (ומה ששמירתם הוא בלילה ג"כ, בי גבורה ג"כ כלולה בחסד כמו שנוקבא כלולה בדכורא, וכמו שתי' בכלל אכילה, וכמ"ש ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, הרי שיום כולל לילה ג"כ) וכפשטא דקרא והחונים לפני המשכן אהרן ובניו, שלא הוזכר שם לילה, משמע ביום ג"כ וביום לא שייך כלל פחד לסטים וגנבים, לכן לא אמר שם לא מפני פחד לסטים וגנבים, כי ביום אין לסטים וגנבים.

משא"כ בריש מדות, שבעיקר מיירי שם משמירת הלויים בחי' גבורות. ומה שנקטו שם שמירת הכהנים ג"כ הוא רק ע"ד בחי' מקרא קדש בלבד כנ"ל. וגבורות לויים הוא בחי' מדת לילה חשך דיצחק (ועיין בזה"ק פ' תולדות דקמ"א סוע"ב ודקמ"ב רע"א ע"ש) הנה שמירת הלויים היתה בלילה, (ואגב הלויים, גם הכהנים שומרים בלילה ע"ד מקרא קדש) כפי בחינתם הם, לכן שם נקט הרע"ב ושמירה זו מצותה כל הלילה, והיינו מה שדקדק לומר ושמירה זו, זו דוקא, שלכאורה הול"ל והשמירה מצותה כו', והיינו זו דוקא האמורה כאן בריש מדות, ולא האמורה בריש תמיד.

ובלילה שייך לסטים וגנבים, (לסטים הוא היניקה מהמקום המגולה, וגנבים מהמקום המכוסה, כמ"ש בע"ח סוף שער האונאה ע"ש) לכן כאן צריך לומר לא מפני פחד לסטים וגנבים. .<sup>14</sup> עכלה"ק.

ובקיצור יש ג' שינויים בין פי' הרע"ב במידות לתמיד: א' – דרק במידות מוסיף לשלול "לא מפני פחד לסטים וגנבים", ולא שולל בתמיד. ב' – רק במידות מדייק לומר דהוא בלילה משא"כ בתמיד. ג' – מדייק לומר "ושמירה זו מצותה כל הלילה", שלכאורה הול"ל "והשמירה מצותה כו', אלא דקאי דוקא על שמירה זו דהלויים ולא דהכהנים לחוד. ומייסד ביאורו ע"פ החילוק בין תמיד דרק עוסק בשמירת הכהנים משא"כ במידות.

ועולה מדבריו דלדעת הרע"ב היה שמירה בין ביום ובין בלילה, והכהנים ביום (בחי' חסדים) ולויים בלילה (בחי' גבורות). ולפי חידושו דרלו"צ בדעת הרע"ב ליתא מעיקרא קושיית המנחת חינוך הן מפסוקים והן מסברא כמו שתמה המנ"ח על הרמב"ם. אלא דרק ביאר ע"ד סוד הטעם דכהנים ביום משום

14 וז"ל המשך דבריו: "ומ"ש הנה מטנו שלשלמה ששים גבורים כו' מפחד בלילות, שמטנו שלשלמה היא בחי' מל' ע"ד בהמ"ק, אין הפירוש מפחד לסטים וגנבים, רק הפירוש הוא שהגבורות נמשכים מבחי' פחד בלילות, ועיין בזה"ק פ' אחרי ד"ס, וד"ל".

בחי' חסדים, ולוים בלילה משום בחי' גבורות. אבל אינו מבאר ע"פ נגלה. ואולי זה א' מהדברים בנגלה שמובנים רק ע"פ סוד (עיין לקמן).

### חידושו של כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם

ד. אכן בדעת הרמב"ם נקטו כל האחרונים (תוי"ט הנ"ל ונושאי כלי הרמב"ם ועוד) בפשטות שס"ל דשמירה רק בלילה כמו שהביאו לעיל, וכן משמע מפשטות דבריו דנקט הלשון "שמירה זו מצותה כל הלילה".

אולם כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חי"ג קרח ב', ע' 56 ואילך<sup>15</sup>) מחדש דלשיטת הרמב"ם (ע"ד שחידש אביו הלוי"צ ברע"ב כנ"ל) באמת יש מצות שמירה בין ביום ובים בלילה, ודבריו ממש מדויקים בדברי הרמב"ם.

ומוכיח רבינו מכו"כ קושיות ברמב"ם בסדר ההלכות א' וב' ריש פ"ח, וכן מסתירה למ"ש בס' היד הנ"ל דרק בלילה, ממ"ש בסהמ"צ (מ"ע כב) "שצונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד" (ועיי"ש בכו"כ קושיות בדברי הרמב"ם), דלשיטת הרמב"ם באמת יש מצות שמירה בין ביום ובים בלילה.

והנה כ"ק רבינו מבאר בהגדרת המצוה שענין השמירה הוא ענין (לא רק דבר או עבודה הנעשה בשביל הבית, אלא הוא ענין) בבית עצמה, דענין השמירה של כבוד ענינה שלא יסיחו דעתם מהמקדש (ע"ד הרא"ש בתחילת מס' תמיד) וזהו ענין בבית עצמו שלא יסיחו דעתם ממנו, וביום (שלא היה שמירה) היה נעשה שלילת היסח הדעת ע"י עבודת התמיד דבזה היה היפך היסח הדעת של המקדש ובלילה שאין שם עבודות נצטוו לשמרו כדי לא להסיח דעת ממנו (עיי"ש בפנים השיחה ובהערות בשוה"ג בארוכה לשלימות הענין).

וע"פ ביאור של כ"ק רבינו ברמב"ם, יש לבאר מה שהבאנו לעיל מהליקוטים שמביא מ"ב"ד" שכתב ליישב את דברי המפרש ועד כחידוש דהרמב"ם ס"ל כהמפרש, וז"ל: "קשיא לי אמאי אין נראין ואדרבה כיון דשמירה זו אינה מפני הכבוד כמ"ש הרע"ב ברפ"ק דתמיד בהכי הוי דרך כבוד טפי שישמרו גם ביום, והרמב"ם נמי בחיבורו לא כתב אלא דשמירה זו מצותה כל הלילה ולא מיעט היום מן השמירה אלא שאינה מצוה ביום כמו בלילה", אבל סתם ולא פירש ביאור שיטת הרמב"ם.

15) וכן נדפס בס' חידושים וביאורים להל' בית הבחירה לרמב"ם סימן יז, וג"כ בס' חידושים וביאורים לש"ס ח"א ס' לט.

אלא דעפ"ז דלשיטת הרמב"ם יש שמירה בין ביום ובין בלילה – רק דבלילה יש שמירה מיוחדת דהרי בום יש כבר אי היסח הדעת ע"י העבודה, וזהו כוונתו באמרו "והרמב"ם נמי בחיבורו לא כתב אלא דשמירה זו מצותה כל הלילה ולא מיעט היום מן השמירה אלא שאינה מצוה ביום כמו בלילה".

וג"כ לפי שיחת כ"ק רבינו בדעת הרמב"ם יש לומר הדיוק של הגרלוי"צ ג"כ בלשון הרמב"ם – "ושמירה זו מצותה כל הלילה", שלכאורה הול"ל "והשמירה מצותה כו", אלא דקאי דוקא על שמירה זו דלילה ולא דהיום.

### ביאור המחלוקת דרלוי"צ וכ"ק אדמו"ר

ה. והנה בהשקפה ראשונה יש מחלוקת בין דברי רלוי"צ וביאור כ"ק אדמו"ר בשמירת המקדש, דלפי רלוי"צ היה שמירה בפועל ממש ג"כ היום (עכ"פ בג' מקומות דכהנים), אבל לפי כ"ק רבינו לא היה שמירה בפועל ממש ביום אלא היה נעשה שלילת היסח הדעת ע"י עבודת התמיד דבזה היה היפך היסח הדעת של המקדש.

ואע"ג דרלוי"צ מבאר שיטת הרע"ב ורבינו דן בדעת הרמב"ם, יש לבאר מהו הטעם לחלק בין הרע"ב (אע"ג דכתב רלוי"צ בפ' המשנה שצ"ל דהיו בג' מקומות משא"כ בריש לשון הרמב"ם, ועיין לקמן) והרמב"ם במציאות.

הנה ראשית נראה מפשטות לשון הרמב"ם (בהל' א') "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" שהיו שומרים בפועל ממש<sup>16</sup>, ולא רק שע"י עבודת התמיד וכו' היה היפך היסח הדעת של המקדש (אע"פ בואדי מוכיח כ"ק רבינו היטב שצ"ל אחרת בדעת הרמב"ם). וגם יש להעיר מדברי כ"ק אדמו"ר דענין כבוד המקדש בסיום להל' בית הבחירה (בס' חידושים וביאורים להל' בית הבחירה סימן יח), שכבוד הוא דוקא לא באופן של בדיעבד והיתר אלא לכתחילה, עיי"ש. ובודאי יש לחלק דהכא ע"י עבודת התמיד שאינם מסיחים דעת אינה נחשב בדיעבד אלא הוא "גדר של הלכה" וכו', עיי"ש.

אבל אולי יש לומר דמחלוקת זה בין רלוי"צ ובין בנו כ"ק אדמו"ר תלוי העוד מחלוקת ביניהם:

16) וכלשון תפארת ישראל (יכין ריש מסכת תמיד) "ד"ה בשלשה מקומות. מדאורייתא, ולא מפחד גנבים, רק מפני כבוד וגדולה שומרים שם, כשומרי ארמון המלך".

### מחלוקת דרלוי"צ וכ"ק אדמו"ר במחשבה בקדשים

ובהקדים דהנה ידוע הפלוגתא בין כ"ק אדמו"ר ואביו הרה"ג המקובל וכו' מוהרלוי"צ בענין מחשבה בקדשים (ותרומה) - דאיתא בגמ' שבועות ד' כו "גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לבו" דלפי הרלוי"צ הפי' הוא לענין חיוב על האדם שלא צריך שיאמר בפה דווקא הרי עלי עולה או הרי"ז עולה, אבל גוף הבהמה (גם באמר "הרי זו") אין בה שום קדושה עדיין במה שחשב בלבו בלבד, ורק כשאמר בפה הרי"ז עולה אז נעשית הבהמה לעולה (וכן בנוגע לתרומה - דישנם המפרשים בשיטת הרמב"ם שמחשבה מועלת רק בצירוף מעשה הפרשה, וכן הוא דיעה א' בהרשב"א בקידושין. וגם לדיעה שמחשבה לבדה מועלת אולי יש לומר שהוא רק שיהא חלק הנשאר נחשב לחולין, אבל כדי שהחלק שנתן עיניו יהא חל קדושת תרומה צריך הפרשה בפועל).

ושיטת רבינו - שהמחשבה (לא רק פועלת חיוב על האדם להביא הבהמה שהקדיש לביהמ"ק, אלא יותר מזה) פועלת שיחול קדושת הקרבן על הבהמה. (וכן בתרומה: המחשבה פועלת (בנוסף על שמוציא איסור טבל) שיחול קדושת התרומה על חלק שנתן עיניו בה). וראיות הרלוי"צ הן ממה שנמצא במעילה ד' ח, א, וברע"ב בכ"מ ענין דקדושת פה. אמנם הרבי לומד שההדגשה בזה הוא לאפוקי דלא בעי מעשה.

וראה בכל זה בלקוטי לוי יצחק - אגרות ע' שא וע' דש, ורשימות חוברת ס"א ואגרות קודש ח"א ע' רל"ט (תשובות וביאורים ע' 17).

### ביאור המחלוקת דרלוי"צ וכ"ק אדמו"ר

ו. ונראה לומר בדא"פ בנדו"ד דג"כ חולקים האם מחשבה לחוד הוא פועל בקדשים:

הגרלוי"צ זצ"ל דסב"ל דע"י מחשבה חל רק חיוב על האדם להביא קרבן אבל לא חל קדושה בגוף הבהמה דלזה צריך דיבור דוקא, וכן בתרומה סבירא ליה דע"י המחשבה רק מותר לאכול שאר הפירות שיצאו מכלל טבל אבל החפצא של הפירות שתרם עדיין לא נתקדשו בקדושת תרומה וליכא מיתה בידי שמים בזר האוכלו דלזה בעינן דיבור דוקא. הנה ג"כ יש לומר דס"ל דלא מהני במחשבה גרידה דאין היסח הדעת מהמקדש ע"י עבודת התמיד (ובפרט המחשבה כאן אינו שייך כלל לענין שמירת המקדש - כמ"ש בשיחה עיי"ש), ולכן ס"ל שהיה להם שמירה בפועל ממש.

משא"כ כ"ק אדמו"ר סב"ל דע"י מחשבה גרידא חל קדושה בגוף הבהמה שהקדיש ובגוף הפירות שתרם דע"י מחשבה נגמר כל הדבר, לכן ס"ל שהשמירה סגי בזה שע"י עבודת התמיד דבזה היה היפך היסח הדעת של המקדש ולא בעי שמירה בפועל ביום.

ועפ"ז יומתק שכ"ק רבינו לומד בדעת הרמב"ם ורלו"צ מביא ראיות מדברי הרע"ב בסוגיית מחשבה בקדשים, ע"ד הכא בחילוק בין הרע"ב והרמב"ם בשמירת המקדש<sup>17</sup>.

אבל עדיין צ"ע דאע"ג דשניהם דינים בקדשים, צ"ע האם זה שייך רק בקדושת גוף הבהמה וכו' ולא שייך בשמירת המקדש.

### ביאור באופן אחר דרלו"צ ס"ל ככ"ק אדמו"ר

ז. ויש להוסיף ולבאר באופן אחר:

ובהקדים השאלה: לדעת רלו"צ בדברי הרע"ב, מהו (או האם יש) טעם ע"פ נגלה (לא רק ע"פ קבלה: דכהנים בחי' חסד ולוים בחי' גבורה וכו') לחלק בין כהנים ולוים בין יום וילילה. וג"כ צ"ב למה חילק בין ג' מקומות לשאר הכ"א וכו'.

אלא דבאמת יש לומר שס"ל להגרלו"צ בדעת הרע"ב כמו שמחדש כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם, דענין השמירה של המקדש בעצם הוא כבוד, שענינה שלא יסיחו דעתם מהמקדש. אלא דביום היה נעשה שלילת היסח הדעת ע"י עבודת התמיד דבזה היה היפך היסח הדעת של המקדש (ולכן לא צריכה שמירה) ובלילה שאין שם עבודות נצטוו לשמרו כדי לא להסיח דעת ממנו (ובפרט לאחר שמכריח כ"ק אדמו"ר שכן הוא ה"גדר בהלכה" דכבוד להרמב"ם י"ל שזהו ג"כ להרע"ב).

וא"ת אם כנים הדברים, הרי למה לי' להרע"ב שיש ג' מקומות לשמור ביום ע"י הכהנים – לכאור' יש עבודה ועי"ז יש היפך היסח הדעת של המקדש וכו'.

אלא אפי' להרמב"ם דס"ל דהוא רק היפך היסח הדעת, מ"מ בלילה היה כ"ד מקומות של שמירה וכו', לכאור' מנין לי כל הפרטים של השמירה – לכאור' בשומר א' סגי שלא יהי' הסיח הדעת. אלא ע"כ צריך לומר דיש גזה"כ מהפסוקים איך יהי' השמירה בלילה – כ"ד מקומות וכו'.

17 ועיין ברשימות חוב' ס"א מ"ש ברע"ב, וכן מרש"י ג"כ מוכח כהרע"ב (שמביא רלו"צ לראי') ואעפ"כ למד רבינו ברש"י (בקידושין) אחרת, ועדיין צ"ע.

וג"כ י"ל בדעת הרע"ב דבעצם ס"ל דגדר השמירה כדעת הרמב"ם - ענין  
ההיפך היסח הדעת של המקדש, וזה שיש ג' מקומות ביום הוא ג"כ גזה"כ. ורק  
בזה חלק על הרמב"ם, דסב"ל דהכתוב "והחונים" (ראה מפרשי המשנה)  
שמלמד על ג' מקומות דהכהנים הוא מחמשה חומשי תורה והוה במשכן, ולא  
חילק הכתוב בין לילה ובין יום ולכן ס"ל דיש ג"כ שמירה ביום. ואמנם שאר  
המקומות שהוסיף דוד המזכרים בדברי הימים, לזה רק בלילה<sup>18</sup>. אלא  
דהרמב"ם ס"ל דכולם קאי רק בלילה, ולא חש לזה שלא חילק הכתוב. אבל  
בעצם אפי' להרע"ב שמירה הוא ענין היפח היסח הדעת וזהו "גדרו בהלכה".

ועפ"ז יש לומר הביאור בפשטות למה דוקא כהנים בג' מקומות, דכיון דס"ל  
דהוא גזה"כ הוי דוקא כהנים כמו במשכן. וגם לפי הנ"ל יומתק יותר, דס"ל  
להרע"ב דשמירה הוא שלא יהיה היסח הדעת, וזה נעשה בעיקר ע"י הכהנים  
ע"י העבודת התמיד וכיו"ב (משא"כ ליום רק בשירה וזמרה), ולכן הם ג"כ היו  
השומרים ביום במקומות אלו, ורק בלילה שיש שמירה מיוחדת היות שאין  
עבודה בלילה, אז ג"כ מצטרפים הלויים כמ"ש בדברי הימים.

#### דעת כ"ק אדמו"ר בשמירת מהקדש בזמן הזה

ולחביבותא דמילתא כיון דאתינן להכא, יש לציין דעת כ"ק אדמו"ר  
בשמירת מהקדש בזמן הזה:

בסה"ש תש"נ (ש"פ שמיני, מבה"ח אייר ע' 404 ואילך) דן כ"ק אדמו"ר  
בשמירת מהקדש בזמן הזה וכתב דס"ל הוא מצוה ג"כ "בזמן הזה" (אות ב')  
וכמ"ש בס' "משכנות לאביר יעקב"<sup>19</sup>. ומשום זה שואל (ומשתמש באותיות  
"נפלאים") למה לא מציינו השתדלות בענין זה אצל רבותינו נשיאנו וכו', ומבאר  
(אות ד') דהיתר בזמן הזה הוא מצד פיקוח נפש וסכנה שלאחרי החורבן ובנ"י  
בגלות הם תחת שעבוד מלכיות וכו'. ואח"כ מבאר שעדיין יש שמירה ברוחניות  
בזה"ז בספרי קודש וכל עניני קדושה, עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר מ"ש שם בהערה 26 בשיטת הרמב"ם בזמן הזה, וז"ל: "וע"פ  
המבואר (בלקו"ש ח"ג שם) שלדעת הרמב"ם מצות שמירה הוא דוקא בלילה

18) ראה אנצ. תלמודית כרך ג' ע' רלח לחלוקת השמירה בין הכהנים ולויים. וראה בשיחת כ"ק אדמו"ר  
הנ"ל הערות 28, 32, 34 עיי"ש.

19) להרב הלל משה מעשיל גלבשטיין - מחסידי של הצ"צ, וראה מ"ש כ"ק רבינו עליו בהנחה  
מהתוועדות שממנו נעשה הליקוט דח"ג קרח ב' הנ"ל.

כי כבוד הבית ביום נעשה ע"י העבודה במקדש – מובן לכאורה, שבזמן הזה (שאינן עבודה במקדש) צ"ל השמירה הן ביום והן בלילה<sup>20</sup> עכלה"ק. וזהו כלשון הרמב"ם הפיה"מ – "והמשמרות אינו מחמת פחד אלא זו מצוה כבוד לבית והדור ורוממות, וכך היו שומרים את המשכן במדבר ובימי שלמה ועד סוף הדורות". עכ"ל.



## חסידות

### המשך הענינים בפרק ד' באגה"ת

**הרב יעקב יהודה ליב אלטיין**

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

באגה"ת פ"ד: אבל נשמת האדם שהיא מבחי' פנימיות החיות היא חלק שם הוי' ב"ה כי שם הוי' מורה על פנימיות החיות שהיא למעלה מעלה מבחי' האותיות.

וממשיך: "וביאור הענין" – ולפום ריהטא משמע שבהמשך יבאר כיצד שם הוי' מורה על פנימיות החיות שלמעלה מעלה מבחי' האותיות – אך בהמשך הפרק מבאר להיפך – ענינן של ד' אותיות שם הוי' למעלה וכן בנפש האדם, אלא שבמאמר המוסגר מבאר גם "קוצו של י' הרומז על רצון העליון" ולהלן פרק ח שרצון העליון הוא למעלה מעלה מבחי' ההשפעה הנשפעת על ידי האותיות דשם הוי'.

ולכאורה צ"ל שגם ההשפעה שע"י האותיות דשם הוי' היא מבחינת פנימיות החיות (אלא שלפ"ז העיקר חסר מן הספר בפרק זה).



(20) ולכאור' מספיק בא' ואין להיכנס האם צריכים בג' או כ"ד מקום וכו'.

## יחוד יחודא עילאה ויחודא תתאה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בהמשך תער"ב ח"ג בסופו:

"וז"ע א-ל דעות ה', דגבי עצמותו ית' ב' הדעות שוין, דד"ת דהיינו בחי' האין של היש והיש שנתהווה, הוא בבחי' ביטול ויחוד בתכלית כמו האין של היש האמיתי כו'. וכמו"כ הוא בבחי' היחוד למטה בנש"י, שמייחדים אותו ית' בבחי' יחו"ע ויחו"ת, שזהו בכ' בחי' אין הנ"ל, וכמשנת"ל, הנה צריכים לייחד גם ב' היחודים הנ"ל, למהוי אחד באחד, היינו שבחי' יחו"ת הוא בבחי' יחוד ממש כמו יחו"ע כו', והיינו דבחי' האין של היש הוא ג"כ מעצמותו ית' ומיחוד בו בתכלית ובא מבחי' העצמות שלא בבחי' ריחוק ונבדל כי הצמצום אינו מפסיק כלל לגבי העצמות כו', וע"כ גם כמו שבא בהתגלות ה"ה מיוחד בתכלית בעצמותו, וממילא כמו"כ גם כל מה שנתהווה הכל הוא בחי' המשכה מן העצמות ומיוחד בו ית' בתכלית היחוד כו', והוא רק בחי' התגלות בלבד כו' (וכמו האור בכלל הוא בחי' הגילוי כמו"כ ההתהוות והרצון בזה הוא בחי' התגלות יותר כו'). וז"ע ה' אלקינו ה' אחד, ה' אלקינו בחי' יחו"ע, וה' אחד יחו"ת, בחי' או"א וזו"נ, כמשנת"ל, ושניהם הם בפסוק א', הוא למהוי אחד באחד, שגם יחו"ת הוא בבחי' יחוד כמו יחו"ע ממש כו'".

והנה ענין זה של חיבור יחו"ע ויחו"ת צריך ביאור, דכיון שכבר ישנו ענין של יחודא עילאה למטה, היינו שבעולם התחתון ניכר שאין עוד מלבדו, אם כן מהו ענין יחודא תתאה כאן.

והעירני ח"א דבפשטות הכוונה ע"ד המבואר בלקו"ש חי"ט שיחה ב' ואתחנן, שהמעלה דביהמ"ק השלישי היא שיהיו ב' המעלות דהמשכה והעלאה, היינו שהביטול יהיה לא מצד מלמעלה אלא מצד התחתון, שזו מעלת בית שני. וכן כאן פירוש יחודא תתאה הוא שהיחוד שיהיה בעוה"ז הגשמי תהי' בו גם המעלה שהוא מצד התחתון גופא.

אך לכאורה עדיין צ"ב איך להתאים זה בלשון המאמר "דבחי' האין של היש הוא ג"כ מעצמותו ית' ומיוחד בו בתכלית ובא מבחי' העצמות שלא בבחי' ריחוק ונבדל כי הצמצום אינו מפסיק כלל לגבי העצמות כו'", דלכאורה לא רואים בלשון זה ביטוי מעלת התחתון מצ"ע. וצ"ב.

## "וכל נתיבותי שלום"

### הנ"ל

בד"ה א"ר אבהו תער"ב (בהמשך ר"ה תער"ב – סה"מ תער"ב-תרע"ו) מבאר הפסוק דרכי דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ומקשה (ע' יא) וז"ל:

"ועתה צ"ל מ"ש אח"כ וכל נתיבותי שלום, וידוע ההפרש בין דרך לנתיב, דדרך הוא דרך רחב, ונתיב הוא שביל קצר, וכמו שביל היחיד ושביל הרבים במשנה פ"ג דפאה, ופי' הרע"ב שביל זוטר טובא דשקיל כרעא ומניח כרעא כו'. וצ"ל, דהרי לפי המובן, מ"ש וכל נתיבותי שלום, ה"ז מדרי' גבוה יותר ממ"ש קודם דרכי דרכי נועם, ולמה נק' שם בשם דרך, וכאן נק' נתיב כו'. ובכללות צ"ל, דמ"ש וכל נתיבותי, הו"ע ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, דמ"ש דרכי דרכי נועם, זהו הגילוי דג"ע, ומ"ש וכל נתיבותי שלום, הוא בחי' הנהר שיוצא מעדן כו', שעל נהר זה נא' הנני נוטה אלי' כנהר שלום כו'".

ובהמשך המאמר ובמאמר שלאחריו (ד"ה שבת שבתון) מבאר מעלת נהר שלום על נועם, דנועם הוא רק הגילוי בגן עדן משא"כ נהר שלום הוא גילוי בחי' עתיק שבבינה הנמשך בג"ע וכו'. אך שאלה זו דלכאורה נתיב הוא צר יותר מדרך, ולמה במדריגת שלום שלמעלה מנועם נאמר נתיב, לא נמצא לה יישוב בהמשך הדברים.

ולכאורה הי' אפשר לומר שהביאור הוא במ"ש קרוב לסוף ד"ה שבת שבתון (ע' כ) וז"ל:

"וזהו ג"ע ענין קול שופר שהי' במ"ת. דהנה, שופר נק' יובל, כמ"ש במשון היובל כו', ויובל ויובל הוא ענין א', וכמ"ש יובל היא שנת החמשים, בחי' שעה"נ דבינה כו', והו"ע התגלות עתיק שבבינה כו'. וז"ע דקול השופר הוא בא מן המיצר, מקום צר, היינו בחי' עצמות אוא"ס ב"ה, דלית מחת"ב כו'".

היינו שמחדש כאן פירוש חדש ב"מקום צר", דקאי על העצמות דלית מחשבה תפיסא בי', שלכן נק' מקום צר, ולפי זה אולי כוונתו לבאר לפי זה מה שדוקא גילוי נעלה זה נק' בשם "נתיב" שהוא דרך צרה, רמז לגילוי דמן המיצר.

וזהו שממשיך: "וענין קול השופר דמ"ת הוא בכדי לחבר ב' ההפכים דרצו"ש כו', דהנה בתורה יש ג"כ בחי' חו"ג, שהן רצו"ש, וכמ"ש מימינו אש דת למו כו', והחיבור וההתכללות בהם זהו ע"י גילוי אור העליון הנמשך ע"י התורה, בחי' וכל נתיבותי שלום כו', כנ"ל, וזה"ע קול השופר, המשכת בחי' עצמות אוא"ס

ב"ה, להיות בחי' היחוד וההתכללות כו'. וזהו שהשופר הי' מאילו של יצחק, כתי' ויעקוד אותו כו' ממעל לעצים, בחי' עה"ח ועה"ד, שהן זו"נ, והוא העושה שלום והתכללות שניהם כו'".

אך אולי יש לומר באופן אחר, דבהקדמה לביאור החילוק בין שלום סתם שבג"ע לגילוי בחי' נהר שלום מבחי' הבינה, מקדים שיש שני אופנים בהתכללות דרצוא ושוב (וגם בהתכללות המדות), דיש מצב שבו ההתכללות דרצו"ש היא מצד זה שכל אחד כלול מהשני, ובמילא זה מורה על חלישותו, ולכן זה מביא להתכללות, וכן במדות, אמנם יש מצב שהרצוא הוא בתוקף בתכלית וכן השוב הוא בתקוף בתכלית ובניגוד גמור אחד לזולתו, ואעפ"כ יש שלום ביניהם לא מחמת שכלולים זמ"ז אלא משום שיש אור עליון שלמעלה משניהם, שמחמתו הם מתכללים ומתאחדים, שאחרי הרצוא בא השוב ואחרי השוב הרצוא, וכן במדות חו"ג כיו"ב. וזהו תכלית השלום האמיתי הנובע מגילוי העצמות.

ולפי זה אולי יש לומר, דענין ה"מקום צר" שבנתיב נרמז בזה שכל אחד משני הדברים המתכללים הוא "צר" ואינו נותן מקום לזולתו, וכלשון הרע"ב שהביא לעיל שמעלה רגל אחת ומוריד את השנית. ויש לעיין בזה.



## הלכה ומנהג

### הסכם קדם נישואין

#### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

#### כופין אותו עד שיאמר רוצה אני

א. נאמר בתורה (תצא כד, א): "והיה אם לא תמצא חן בעיניו . . . וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". למדנו מכאן (רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"ב): "אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ואם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת".

למרות זאת מבואר במשנה (ערכין כא, א): "וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". ואף שנעשה בכפיה, מבואר במשנה (גיטין פח, ב): "גט מעושה בישראל כשר". ואיך יתאימו שתי הלכות אלו?

נתבאר על זה בגמרא (גיטין פח, ב): "אמר רב נחמן אמר שמואל גט המעושה [שנעשה על ידי כפיה] בישראל כדין [אלו שנאמר במשנה כופין אותו] כשר, שלא כדין פסול, ופוסל (מן הכהונה משום ריח הגט . . . אע"ג דלאו גיטא הוא גזור ביה רבנן לפסול בכהונה משום דמיחלף בכדין דישאל, רש"י)".

וכן נפסק בשלחן ערוך (סי' קלד ס"ה): "אם אנסוהו שלא כדין פסול, ובדין, כגון שהוא חייב להוציא ואינו רוצה, ואנסוהו בית-דין עד שהוציא, הוי גט. ומצוה על כל בית-דין שבכל מקום ובכל זמן לכופו לגרש".

ויתירה מזו, שבאלו שעל פי ההלכה כופין אותם להוציא, יכול הבית-דין לכופו גם בערכאות, כאמור במשנה (גיטין פח, ב): "ובעובדי כוכבים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אמורים לך".

וכן נפסק בשלחן ערוך (שם ס"ט): "אם דחקו אותו בית-דין של ישראל על ידי עובדי כוכבים, והיו עובדי כוכבים מכין אותו ואומרים עשה מה שישראל אומרים לך, דינו כאנסוהו ישראל".

והיינו שאם דין הגמרא נותן שהבעל חייב להוציא את אשתו, אזי כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, הן הבית-דין עצמו או על ידי ערכאות וכיו"ב. ואם דין הגמרא אינו מחייב את הבעל לגרש את אשתו, אזי אי אפשר לכופו, ואם כופין אותו "לאו גיטא הוא", שאין הגט מועיל אלא כשהוא מגרש ברצונו.

\*

ואף שכבר נתבאר לעיל ש"אם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת". ואם כן איך מועיל הגט הזה שהבית-דין כופים אותו לומר רוצה אני? נתבאר הטעם בגמרא (ב"ב מח, א): "שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים . . . אגב אונסיה גמר ומגרש".

וביאר הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש. בית-דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. וכן אם הכוהו עכו"ם ואמרו לו עשה מה שישראל אומרים לך ולחצו אותו ישראל ביד העכו"ם עד שיגרש הרי זה כשר . . . ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל.

שאינן אומרינן אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

ואף שאם כופים אותו ליתן גט זה, יש חשש שימסור מודעה על הגט (היינו שיאמר לפני ב' עדים בצנעה, שגט זה הוא על ידי כפיה, ולא מרצונו, ואינו מועיל). אמרו על זה בגמרא (ערכין כא, ב): "עד דמבטל ליה למודעיה".

וכן נפסק בשלחן ערוך (שם ס"ה): "ומצוה על כל בית-דין שבכל מקום ובכל זמן לכופו לגרש, לבטל המודעה". והיינו שכופין אותו לומר "רוצה אני ליתן גט, והריני מבטל המודעה". וכמו שאמירתו "רוצה אני" מועלת – כיון שמצוה לשמוע דברי חכמים, כך גם "ביטול המודעה" מועלת – כיון שמצוה לשמוע דברי חכמים.

### כשהבעל צריך לגרש אשתו

ב. כל האמור לעיל הוא באותן שנאמר עליהם במשנה וגמרא שכופים את הבעל לגרש את אשתו, כגון הבעל שיש לו איזשהו חולי שאינו יכול לחיות עם אשתו, שנאמר במשנה (כתובות עז, א) שכופין אותו להוציא. משא"כ באלו שאמרו במשנה "יוציא", כגון אלו שהבעל נדר על האשה נדרים שגורמים לה צער, שנאמר במשנה (כתובות ע, א. עא, ב): "יוציא", ולא נתפרש במשנה וגמרא שכופין אותו להוציא. בזה יש מחלוקת הפוסקים אם אפשר לכופו בשוטים, כמבואר בתוס' (כתובות ע, א ד"ה יוציא): "נראה לר"י דבכל הנך דקתני במתניתין יוציא, היינו שכופין אותו, דכיון דשלא כדין עביד כופין אותו להוציא. . . ורבינו חננאל. . . פסק. . . שאין כופין אלא היכא שמפרש בהדיא כופין, אבל היכא דאמור רבנן יוציא, אומרים לו כבר חייבונן חכמים להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עברינא, אבל לכפותו לא. . . ומיהו אין לכופו שום אדם לגרש ולעשות מעשה, עד שנמצא ראייה ברורה, דהא אמרינן דגט מעושה בישראל שלא כדין פסול, ואין להתיר אשת איש מספק".

שני הדעות הובאו בשלחן ערוך (סי' קנד סכ"א): "כל אלו שאמרו להוציא, כופין אפי' בשוטים. ויש אומרים שכל מי שלא נאמר בו בגמרא בפירוש כופין להוציא, אלא יוציא בלבד, אין כופין בשוטים אלא אומרים לו, חכמים חייבונן

להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עברייך". וכתב על זה הרמ"א (שם): "וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא, ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים, שלא יהא הגט מעושה".

ומה תעשה אם כן אשה עגונה זו שבעלה אינו רוצה לגרשה?

הנה ה' נידון כזה שרצו הפוסקים לכופו, ופנו בשאלה זו אל רבינו תם, ור"ת אסר להם לעשות זאת, "כי טוב להניח אותה בעיגונה, מלהוציא לעז על בניה". והיינו שאם יכפוהו לגרש אותה, יהי זה "גט מעושה" שאינו גט, ובניה מנישואים השניים אינם כשרים.

אמנם בסוף דבריו סיים ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות סי' כד): "אך אם כל רבותינו שוין בדבר, תגזרו באלה חמורה על כל איש ואשה מזרע בית ישראל הנלוים אליכם, שלא יהו רשאים לדבר עמו לישא וליתן עמו להאריחו [=לארח אותו] ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקרו בחלותו. ועוד יוסיפו חומר ברצונם על כל אדם, אם לא יגרש ויתיר אותו האיש את הילדה הזאת. שבזה אין כפייה עליו, שאם ירצה מקיים".

ואף שכתב בתחלת דבריו שאם יכפוהו לגרשה יהי חשש גט מעושה ויצא לעז על בניה, מכל מקום לא נחשב זה לגט מעושה:

(א) כמבואר בדבריו "שבזה אין כפייה עליו, שאם ירצה מקיים".

(ב) כי אין כאן עונש על הבעל, כדי לכופו, כי אם לחץ פסיבי מאנשי הקהלה, כמבואר בסדר אליהו (סי' יג): "הרחקה זו אינה שום רדוי על גופו של בעל, אלא אנחנו בעצמנו גודרים דרכינו בגזית לבלתי הטיב עם האיש ההוא. . מצוה עלינו להרחיקו. . במניעת הטובה ממנו".

(ג) ועדיין לא סגי בשני טעמים אלה, אלא כמבואר בשו"ת צמח צדק (אהע"ז סי' רסב סי"ב): "צריך לומר בטעמו דר"ת הוא, לפי שצירף לזה תקנת הגאונים שתקנו לכוף ממש בכפייה גמורה, לכן אף שחלק על זה, סמך לעשות ההרחקה, כיון שאין זה כפייה ממש".

וגם אחרי כל זאת כתב מהר"י בן לב (ח"ב סי' עט): "לא ראינו לרבני הדור הזה האחרון שנהגו בכך. וטעמא הוי דלא אכשור דרי, ויותר קשה להם ההרחקה מהנדוי, ואם הנדוי הוי כפייה כל שכן ההרחקה".

ולכן לא הובאו דברי ר"ת בשו"ע, רק כתב שם (סי' קנד סכ"א): "אלא אומרים לו, חכמים חייבוך להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עברייך".

אבל ברמ"א (שם): "יכולין ליגזור על כל ישראל שלא לעשות לו שום טובה, או לישא וליתן עמו, או למול בניו או לקברו, עד שיגרש. ובכל חומרא שירצו בית-דין יכולין להחמיר בכהאי גוונא, ומלבד שלא ינדו אותו".

דן בזה בספר גבורת אנשים, לבעל הש"ך (סוס"י עב, הובא בפתחי תשובה שם ס"ק ל), ומסיק: "אבל בתשובות מהר"ן ל' לב שם כתב וז"ל והכי נמי לא עבדינן ההרחקה שכתב ר"ת . . . וכל היכא דלא כייפינן בשוטים או בנדויים וחרמות גם לא עבדינן ההרחקה . . . אלא דאומרים לו דמותר לקוראו עברינא ע"כ. וטוב להחמיר".

ומסיק בשו"ת צמח צדק (אהע"ז סי' רסב סי"ב): "וגדולי האחרונים החמירו עוד יותר מפני שההרחקה הוא כעין כפייה ממש . . . שבהרחקה דר"ת גם כן לא נעשה מעשה לכתחלה. מכל מקום בדיעבד, אם גירשה מחמת הרחקה זו ודאי היו מורים שלא תצא".

\*

כל האמור לעיל הוא באלו שהגמרא אומרת עכ"פ שצריך הבעל להוציא את אשתו, משא"כ בשאר הנשים שרוצות ליפרד מבעלה, אין כופין את הבעל לגרשה. ומה תעשה אם כן האשה שטוענת מאיס עלי הבעל ואיני יכולה לדור עמו?!

כתב הרמב"ם (הל' אישות פי"ד ה"ח): "אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו לשעתו לגרשה, לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוא לה".

אמנם חלקו עליו הפוסקים, כמבואר בתוס' (כתובות סג, ב ד"ה אבל): "יש מפרשים דכופין אותו להוציא ואין נראה לר"ת . . . נראה לר"ת . . . אמרה מאיס עלי ולא בעינא ליה לא הוא ולא כתובתו לא כייפינן לה שתחזור בה . . . ומתוך כך יעלה בדעתו לגרשה".

וכן דעת רוב הפוסקים, כמבואר במגיד משנה (שם): "שיטה אחרת להרבה מן המפרשים, וכל מי שראיתי דבריו כתב שבדין הגמרא אין כופין את האיש להוציא אף באומרת מאיס עלי, ועל זה הרבו בראיות ברורות, וקראו תגר על כל הנוטה מדבריהם. והם סבורין שאפילו נישאת בגט שנתן מחמת כפייה זו תצא. וכבר פשטה הוראה הזאת בכל ארצותינו שלא כדברי רבינו בזה, שאין כופין את האיש לגרש".

ולכן נפסק בשו"ע (סי' עז ס"ב): "אם אמרה מאסתיהו ואינו יכולה להבעל לו מדעתי, אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה". ובבית שמואל (שם ס"ק ז): "אבל אין כופין אותו". ובחלקת מחוקק (שם ס"ק ה): "ואף אם נישאה בגט של כפיה תצא".

ומכל מקום כתב הלבוש (סי' קלד ס"י): "אם רואים בית-דין לפי ראות עיניהם שיש תקנת האשה בדבר, כגון שטוענת מאיס עלי וכה"ג, שיראה להם שאין זיווגם עולה יפה, ואף על פי שאין האיש מאותם שכופין להוציא, מכל מקום יכולין הבית-דין להטיל חרם ביניהם על כל איש ואשה לגזור באלה חמורה שלא יהיו רשאים לדבר עמו ולישא וליתן עמו ולהרויחו ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקרו בחוליו וחומרות אחרות כפי רצונם, על כל אדם, אם לא יגרש אותו האיש ויתיר את אשתו בגט כשר, שבזה אין כפייה עליו, שאם ירצה לא יגרש וילך למקום אחר במקום אשר לא יבדלו ממנו". והיינו שגם בטענת מאיס עלי נכון הדבר שהבעל יגרשה, וגם בזה יכולים הבית-דין להטיל חרם בהרחקות דרבינו תם.

ואף שהובא מסי' עז, שבטענת מאיס עלי אין כופין אותו כלל, ביאר בסדר אליהו (סי' יג): "ומי לנו בקי בדברי מור"ם בעל ספר המפה, מהרב בעל הלבוש, שהיה תלמידו. וכיון דחזונו ליה דפסקה להא דר"ת בפסקיו כנזכר לעיל, איך יעלה על הדעת שבא לקרב מה שהרחיק רבו. אשר על כן נראה לענ"ד ברור ומוכרח, דמה שלא הזכירו להא מרן ומור"ם [שהמחבר והרמ"א לא הזכירו שום כפי' בסי' עז לענין מאיס עלי], הוי טעמא משום, דהא דהורה ר"ת לעשות הרחקה במאיס עלי, לאו בכל טוענת מאיס עלי היא, אלא דוקא כשניכר בודאי שכן הוא באמת שיש עיגון בדבר דוקא, וכמו שבארנו לעיל".

והיינו מ"ש לפני זה (שם): "דלא אמרה ר"ת בכל מקום כי אם במקום שרואין בית-דין שאין לאשה אשם בדבר ההוא, כי היא אנוסה גמורה, ואין תוחלת שתשוב לבעלה, והבעל אין מגמתו בסירוב הגט כי אם לעגנה בלבד, הנה בהא הוא שכתב ר"ת ז"ל לעשות הרחקה".

אלא שלמעשה כבר הובא לעיל מהש"ך (גבורת אנשים) ש"טוב להחמיר", ולא לדונו בהרחקות דר"ת, וגם הובא לעיל מהצמח צדק ש"לא נעשה מעשה לכתחלה". ומכל שכן באומרת "מאיס עלי", שגם הרמ"א לא התיר בפירוש את ההרחקות דר"ת.

ובאמת חלק גדול מההעיון בזמנינו הוא דוקא באופן זה, שהאשה טוענת מאיס עלי, והבעל אינו רוצה לגרש. ואם אי אפשר לשכנע את הבעל לתת לה גט על ידי הרחקות דר"ת, אם כן מה תעשה עגונה זו?

\*

לכן חיפשו בדורינו דרכים נוספים לשכנע את הבעל שיתן לה גט, והיינו על ידי "הסכם קדם נישואין", שכל חתן וכלה יחתמו לפני הנישואין כתב התחייבות, שאם מאיזו סיבה שתהי' תדרוש האשה גט, יתחייב הבעל ליתן קנס על כל יום שאינו נותן לה הגט, ואז לא תיחשב זו כפיה מבחוץ, כי אם שהבעל עצמו התחייב על כך.

ולפני שנברר את נושא "הסכם קדם נישואין", נסכם את נושא התחייבות הבעל לגרש את אשתו, כפי שהוא מבואר בפוסקים:

### כשהבעל התחייב לגרש אשתו

ג. מחמת חומר חשש "גט מעושה" החמירו חכמים אפילו ב"דומה לאונס", כמבואר בהגהות סמ"ק, מרבינו פרץ (מצוה קפד, בסדר הגט): "ואם נשבע האיש ליתן הגט, צריך שיתירו לו קודם שיתן, שלא יהיה דומה לאונס".

וכן נפסק בשו"ע (סי' קנד, בסדר הגט סי"ד): "ישאל החכם לבעל המגרש, אתה נותן גט זה מרצונך בלא שום אונס, כלום עשית שום איסור או נדר או שבועה שמכריחך ליתנו, תאמר לנו ונתיר לך. והבעל המגרש משיב לא נדרתי ולא נשבעתי ואין לי שום אונס, אלא מרצוני אני נותן גט זה בלב שלם בלי שום אונס ותנאי. ואם אומר שנשבע או תקע כף ליתנו, יתירו לו קודם, כדי שלא יהא דומה לאונס".

כל זה הוא רק לכתחלה, לגודל חומר הלכות גטין, אמנם בדיעבד קיי"ל, שאף אם הבעל נשבע שיגרש אותה אין זה נקרא "גט מעושה", כמבואר בשו"ת הריטב"א (סי' צו): "זו אינה טענה לפסול הגט בדיעבד. . שהרי מרצון נפשו חייב עצמו בשבועה לגרש. . ומה שכתב רבינו הרב ר' פרץ ז"ל, לפי דעתו לא כתב אלא שצריך כן לכתחלה לעשות גרושין ברורים, לא שיהא הגט פסול בזה בדיעבד, וכמו שכתב שם בהלכות ההם דברים הרבה דרך חומרא ולמעשה מובחר, וכן נראה מלשונו שכתב כאן כדי שלא יהא נראה לאונס".

וכן נפסק ברמ"א (סי' קלד ס"ה): "אם כבר גירש. . מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחלה לא אנסוהו על כך".

ומכל מקום החמירו בזה לכתחלה ביותר וביותר, ועד אשר הנהיגו, שבכל גט וגט שמסדרים, אף אם לא ידוע שום שבועה שקיבל על עצמו, מכל מקום שואל המסדר אצל הבעל (סדר גט ראשון ס"מ, וקב נקי שם): "אולי עשית איסור או נדר או שבועה או חרם או תקיעת כף או קנין או שום דבר המכריח אותך ליתן גט . . רק ששכחת, על כן נתיר לך . . דהיינו שילמד אותו הרב לומר בזה הלשון: אם עשיתי שום איסור או נדר או שבועה או חרם או תקיעת כף או קנין או שום דבר המכריחני ליתן גט . . הנני מתחרט על זה שעשיתי זאת. אחר כך יחזור ויאמר לו הרב: אם עשית כן והייתי יודע שתתחרט על זה היית עושה זאת? וילמד אותו הרב לאמר: לא הייתי עושה כן, לכן הנני מבקש ממעלתכם התרה על אותן הדברים. ואז יאמרו: מותר לך ג' פעמים".

והיינו שחששו בזה אף לחשש רחוק ביותר של "גט מעושה", שאפילו אם הבעל אינו זוכר שום קנין שעשה בזה, מכל מקום אומרים לו "אולי עשית . . קנין או שום דבר המכריח אותך ליתן גט . . רק ששכחת, על כן נתיר לך", כי אם באמת הוא נשבע לגרש את אשתו הרי זה דומה לאונס, וכעת שאינו זוכר – הרי זה דומה לדומה. עד כדי כך חששו להחמיר בזה.

\*

ומה יהי' הדין באחד שהתחייב בעצמו בקנס, כדי לזרז את עצמו ליתן גט, שאינו אונס מבחוץ אלא אונסא דנפשי'. הנה בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' סח) יש דיון באחד שהתחייב לגרש את אשתו, ואם לא יגרשנה עד זמן פלוני מתחייב על עצמו קנס של מאה זהובים, וגירשה, "ויש אומרים דגט מעושה הוא בעבור הקנס . . והוה ליה אם כן גט מעושה, ויש אומרים שמכיון שמדעתו חייב את עצמו בדבר שהוא רוצה לעשות, שאין זה גט מעושה, שכל זמן שיגרש ברצונו יגרש . . והקנס שעשה ברצונו עשאו לחזק את עצמו לגרש ולא הו"ל אונס". ואחר הדין בנושא מסיים: "שאיין זה אונס . . שכיון שמעצמו נתחייב בזה ברצונו הוא".

אמנם בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' מ): "שאלת, ראובן בעל לאה, וקרובי לאה, היו בהסכמה שיגרש ראובן זה את לאה אשתו, ונאותו זה לזה בקנס אלף דינרים, ושיגרש זה לזמן ידוע. ואחר כך נתחרט ראובן, ומיאן בדבר. והללו מתריץ בו מצד הקנס, עד שזה הולך אצל הגזבר ומחלה פניו שיתפשר עמו. ולא רצה, בתחבולות שעשו קרובי האשה. אדרבא, אימו שאם יעבור אפי' שעה אחת מן הזמן, יניחהו במשמר עד שיפרע. ומחמת יראה זו הוא מגרש, אלא שלא היה

בקי למסור מודעא. אם נדון גט זה כדין גט מעושה, אם לאו. תשובה: נראה לי שגט זה גט מעושה, ופסול הוא."

ומחמת מחלוקת זו פסק הרמ"א (סי' קלד ס"ה): "אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש, לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר, ויוכל ליתן הקנסות ולא לגרש. ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא. וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס".

\*

במה דברים אמורים, כאשר הבעל בעצמו נשבע או קיבל קנין או קיבל קנסות, כדי שיכריח את עצמו לגרש את אשתו, ועדיין רוצה לתת גט כבתחלה. אמנם אם הבעל קיבל על עצמו בקנס, ואחר כך חזר בו, ואינו נותן הגט אלא מחמת הקנס, כתבו כמה הפוסקים שבזה מודה גם התשב"ץ דהוי גט מעושה, כמבואר במכתב מאליהו (דיני הביטול סי' כ. הובא בפתחי תשובה שם ס"ק י): "לא התירו הרשב"ץ והר"ר מיימון רק בנדון דידהו שקבל מתחלה הקנס מצד עצמו ורצונו הפשוט, ולא זו מדעתו מתחלה ועד סוף, דאז אין לתלות שעשה זה מחמת אונס. . גם לדעת הרמ"א ז"ל. . אינו מבואר מדבריו שיתיר גם כן כשיתחרט אחר כך". והביא כן מכמה פוסקים.

### הסכם קדם נישואין

ד. בעיית העגונות נשארה אם כן בעינה, במקום שהאשה רוצה להפרד מהבעל והוא אינו רוצה לגרשה, ושקדו חכמים על תקנת בנות ישראל. ולאידך כבר הובא לעיל עד כמה חוששים בזה שלא להכריח את הבעל ליתן לה גט, מחשש "גט מעושה", או עכ"פ "דומה לאונס". ומה אם כן תעשה אשה זו שבעלה אינו רוצה לגרשה?

הנה כבר לפני עשרות שנים עלתה ההצעה, שכל חתן וכלה יחתמו לפני הנישואין כתב התחייבות, שאם מאיזו סיבה שתהי' תדרוש האשה גט, יתחייב הבעל ליתן קנס על כל יום שאינו נותן לה הגט.

עשרות דיונים מגדולי הרבנים נכתבו בזה במשך השנים. גם הרבנים הראשיים שבארה"ק דנו בזה, אם יש למצוא דרך להכניס נוהג זה בבת-הדין שבארה"ק, ולא מצאו שום נוסח הסכם קדם נישואין שיתאים להלכה לדעתם. ולבסוף סיכמו (פסקי דין של בתי הדין הרבניים, ח"ב ע' 9): "בעל שהתחייב לתת גט לאשתו ואם יתחרט ישלם קנס: 1) אם התחרט ונתן את הגט מתוך אונס הקנס, הגט הוא פסול משום גט מעושה. 2) אם לא התחרט ולא שינה את

דעתו מגלרש הגט כשר. 3) לכתחילה אין לאשר הסכם של גירושין אשר בו מתחייב הבעל בקנס אם יתחרט מלתת את הגט".

ליקוט ובירור בנושא, והחששות בזה לדין "גט מעושה", נדפס בספר ברית שלום, להג"ר פנחס שפירא (ח"ג סי' יז), ובקונטרס מיוחד "קונטרס קדושת הנישואין, אודות הסכמי טרום נישואין" (ניסן תשע"ה).

\*

והנה "הסכם" זה הוא חמור יותר מההלכה שהובאה לעיל מהרשב"א, שהיו "בהסכמה שיגרש ראובן זה את לאה אשתו, ונאותו זה לזה בקנס", שהרי כאן מדובר ב"הסכם קדם נישואין", שאפשר אינו חל כלל:

(א) קנין זה והתחייבות זו אינם מועילים מטעם "אסמכתא", כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רז ס"ט): "הלוהו על שדה מאה זהובים . . ואמר לו אם לא תפרעני עד שלשה שנים יהי שלי, הוי אסמכתא ולא קנה".

והטעם לזה מבואר בשו"ע"ר (הל' עדות סי"ב): "אסמכתא, שסומכת דעתו שלא יתקיים התנאי, ולא היה הקנין כלום, ונמצא שלא גמר והקנה, ולכן אף אם יתקיים התנאי אין הקנין מועיל".

וכך גם כאן, שבשעת ההסכם סמכה דעתו שיהיו הנישואין באופן של בנין עדי עד, ואילו הי' יודע שאחר שינשאו זה לזה, יהי' פירוד ביניהם, ותתבע ממנו גט, והוא לא ירצה ליתן גט, הרי באופן זה לא ירצה הבעל בקנסות גדולים אלו, ולכן "אין הקנין מועיל".

וזהו רק בדינינו, משא"כ בערכאות יספיק גם קנין "אסמכתא" לחייבו לשלם קנס זה, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תמא סי"ג): "שהרי בדיניהם אין דנין דין אסמכתא". יוצא אם כן שיחייבוהו לשלם קנס זה שלא כדין, שאז יהי' זה "גט מעושה" שלא כדין, שאינו גט.

והעצה לזה היא, שיעשו את הקנין באופן שמועיל גם קנין אסמכתא, כגון שעשו קנין זה מעכשיו, ובבית-דין חשוב, ובהוספת חרם, כמבואר בשו"ע"ר (הל' עדות סי"ב): "וכל שטר שיש בו קנין . . ויש בו תנאי ואסמכתא שסומכת דעתו שלא יתקיים התנאי . . ולכן אף אם יתקיים התנאי אין הקנין מועיל, אלא אם כן קנו ממנו בפני בית-דין חשוב שאז גמר והקנה . . או שצוה לכתוב שקיבל עליו בחרם או בשבועה שהן מועילות אפילו באסמכתא, כשמצוה לכתוב כן"

(ראה שתי הדעות בשו"ע ורמ"א חו"מ סי' רז סי"ד. ומה שדן בזה בארוכה "בנתיבות ההלכה" ח"א ע' כא-לא).

ב) קנין זה אינו מועיל לדעת הפוסקים שקנין "אתן" אינו מועיל, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רמה ס"א-ב): "אם כתב בשטר אתנו לו אע"פ שהעידו עליו העדים לא זכה המקבל. ויש אומרים שאם קנו מידו מהני לשון אתן". וכתב על זה הרמ"א (שם): "ומהרי"ו פסק כסברא ראשונה. . . ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת חתונה".

ונתבאר בשו"ע (הל' עדות סט"ז): "אמר אתן מיד או לזמן פלוני אף על פי שקנו מידו על זה אין זה כלום. כי קנין על אמירת אתן הוא קנין על דברים לבד והקנין אינו חל אלא על גוף החפץ הנקנה. . . ולכן נהגו לכתוב תנאים אחרונים בשעת הנשואין, ולא די בראשונים, מפני שבראשונים אין שני הצדדים מחייבים את עצמם בלשון חיוב על נפשם, כי שמא יחזור בו אחד מהצדדים מאיזו סיבה" (ראה מה שדנתי בזה ב"סדר תנאים ווארט אירוסין ונישואין" פרקים ו-ח).

וכך הוא גם כאן, בחיוב שמחייב על עצמו הבעל, שאם יפרדו אחרי נישואיהם, יתחייב לשלם קנס על כל יום עד שיתן לה גט, שאינו מחייב את עצמו על קנס זה אלא אם כן ינשאו ויפרדו והיא תדרוש ממנו ליתן גט, והוי קנין אתן שאינו מועיל.

וזהו רק בדינינו, משא"כ בערכאות יספיק גם קנין אתן. יוצא אם כן שיחייבוהו לשלם קנס זה שלא כדין, שאז יהי' הגט מעושה שלא כדין, שאינו גט.

\*

אמנם גם לדעת הפוסקים שקנין אתן מועיל, וגם אם יעשו זאת באופן שאינו נחשב קנין "אתן", ואינו נחשב קנין "אסמכתא", וההתחייבות הזאת מועלת גם בדינינו, עדיין הובא לעיל מהפוסקים, שאם אחר הנישואין היתה הסכמה ביניהם להתגרש, והבעל קיבל על עצמו בקנס שיגרשה, ואחר כך חזר בו, ואינו נותן הגט אלא מחמת הקנס, אפשר שגם זה נחשב "גט מעושה" לכל הדעות.

ואפילו אם לא חזר בו, ורוצה ליתן הגט מרצונו הטוב, והקנס הזה שהטיל על עצמו הוא רק לזירוז עצמו בנתינת הגט, הרי גם בזה הובא לעיל מהרמ"א (סי' קלד ס"ה): "ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא. וטוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס".

ואם כן איך זה אפשר לתקן "הסכם קדם נישואין", שלא לחוש להכרעת הרמ"א הנ"ל, ולא לחוש לדברי אותם פוסקים שכשחזר בו הכל מודים שנחשב "גט מעושה", ולא לחוש לדעת הפוסקים שבדינינו קנין "אסמכתא" וקנין "אתן" אינם מועילים!?

ואף שנתבאר בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' קז): "בדבר שאלת כת"א אם נכון להוסיף בשטר התנאים לשון כזה: אם אחרי הנשואין יבואו לידי פירוד, ח"ו, אז הבעל לא יעכב מליתן גט פטורין והאשה לא תסרב לקבלו, כאשר כך יצוה הבית-דין פלוני ע"כ. ועל ידי הוספה זו יכריחו הערכאות שיצייתו שני הצדדים להבית-דין. הוספת דבר זה מותר והגט לא יהיה גט מעושה. גם יש תועלת להצילה מכבלי העיגון. אבל טוב שיראה את החתן והכלה ויכירם היטב אם יש לחוש מצד טבעם שתנאי כזה יגרום למחלוקת ומריבות ביניהם ח"ו".

מכל מקום לא נזכר כאן ענין הקנס שהטיל הבעל על עצמו, וגם לא נתפרש באיזה אופן "יכריחו הערכאות שיצייתו שני הצדדים להבית-דין. . והגט לא יהיה גט מעושה". ומסתבר דמיירי באופן שכופין את הבעל לגרש, כאמור בדבריו "הבעל לא יעכב מליתן גט. . כאשר כך יצוה הבית-דין". בכל אופן לא מוזכר כאן כלל נושא "הסכם קודם נישואין" שאנו דנים אודותיו.

### "הסכם" של הסתדרות הרבנים

ה. כל האמור לעיל הוא בהסכם קדם נישואין שחותמים ביניהם החתן והכלה בעצמם, כפי שרגיל אצל אינם יהודים. אמנם לצורך זה יש גופים רבניים שסידרו "הסכם קדם נישואין" באופן מסוים, שיוכל להתאים גם לפי ההלכה.

כך סידר הבית-דין של "הסתדרות הרבנים באמריקה" (RCA), לכתוב ב"הסכם קדם נישואין": "במדה ויתעורר ריב וסכסוך בין הצדדים לאחרי נישואיהם, באופן שאים דרים יחד כאיש ואשתו, הם מסכימים להגיש את תעצומותיהם בפני הבית-דין דאמריקה. לבית הדין הנ"ל יהיה הסמכות הבלעדית לדון ולהכריע ביניהם בכל הנוגע לגט, כתובה, ה"תנאים", והסכם זה".

ובקשר ל"קנסות" שמקבל הבעל על עצמו הוסיפו וכתבו: "הבעל מודה שהוא מקבל על עצמו כדלהלן: הריני מתחייב מעכשיו לפרנס את אשתי בסך \$150 ליום (מחושב מיום הנישואין וצמוד למדד יוקר המחיה. . .), מהיום אשר נפסיק לגור יחדיו כאיש ואשתו, ומאיזה סיבה שתהי'. . . וכך אני מוחל זכותי ההלכתי במעשי ידי אשתי, כל זמן שאשתי תהא זכאית לסכום הנ"ל, והנני מודה בזה. . . שהתחייבתי בכל הנ"ל מעכשיו בקנין ובבית-דין חשוב וכהלכה.

אולם חיוב זה יפסק אם יזמין הבעל את אשתו לדין בבית-דין דאמריקה והיא תסרב לבוא לדין. . הצדדים מקבלים על עצמם מעכשיו, ע"פ דין קים לי, כל שיטה בפוסקים, ואפילו שהיא דעת מיעוט הפוסקים".

אשר את כל אלו הפרטים הוסיפו כדי שלא תהי' התחייבות זאת "אסמכתא", ולא יהי' לה דין "קנין אתן", ולא יהי' לזה דין "קנס", ושלא יהי' לזה דין "גט מעושה", דהיינו:

לא מדובר כאן ב"קנס" שמטילים על הבעל, כי אם ב"חיוב מזונות" בסכום של לערך \$150 ליום (צמוד למדד יוקר המחיה), שאותו מתחייב הבעל לשלם "מהיום אשר נפסיק לגור יחדיו כאיש ואשתו".

ואף שמדובר כאן בסכום שהוא גבוה בהרבה מ"חיוב מזונות" הרגיל שהבעל מחויב ליתן לאשתו (המבואר בטוש"ע סי' ע"ס"ג), עדיין מכנים זאת בשם "חיוב מזונות גבוה", ולא בשם "קנס". ונתבארו הדברים בארוכה על ידי הרב יהודה דוד בלייך שליט"א, בספרו בנתיבות ההלכה (ח"א ע' ה-כ).

באמת לא מדובר כאן רק ב"חיוב מזונות גבוה" כי אם בסכום שהוא לערך 55,000 דולר לשנה (צמוד למדד יוקר המחיה), שהוא סכום משכורת ממוצעת לשנה. והיינו לומר שכל המשכורת שלו הוא מתחייב לתת לאשתו, באופן שלא ישאר לו כלום למחיה, שבזה לא שייך לומר כלשון הרמ"א (סי' קלד ס"ד): "ויכול ליתן הקנסות ולא לגרש", שהרי לא ישאר לבעל אפילו פרוטה אחת לדירה ומזונות ובגדים. למרות זאת מכנים את החיוב בשם "מזונות", כדי שלא נצטרך לומר שהוא "קנס" על אשר אינו נותן גט.

ויתירה מזו, שב"הסכם" זה הוא חותם גם על: "אני מוחל זכותי ההלכתי במעשי ידי אשתי", דהיינו שהיא תחיה במשכורת המלאה שלה ובמשכורת המלאה שלו, והוא ימות ברעב; ומכל מקום מכנים חיוב זה בשם "מזונות", כדי שלא נזכיר "קנס" שיכול לבטל את הגט כנ"ל.

ועל זה ביאר בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' קז): "אם השופט דמדינה יטיל על הבעל, כשאינו רוצה לגרשה, תשלום דכסף למזונות ולכל צרכיה עד שיגרשנה בגט כשר, אם נחשב זה גט מעושה. הנה הא עד שתגרש מבעלה הא הוא חייב במזונותיה ובכל צרכיה מדינא, ורשאה לילך לערכאות שיכופו אותו ליתן לה מזונותיה וכל צרכיה. . ויהיה גט כשר לכתחלה". והיינו דמיירי באופן שמדינא חייב במזונות, והערכאות מחייבים אותו המזונות שחייב בהם מדינא, ולכן אין זה חשוב גט מעושה. משא"כ באופן דידן שמחייבים אותו ליתן לה את

כל המשכורת שלו, באופן שלא תישאר אצלו פרוטה לדירה ולבגדים ולאכילה ושתיה, ואעפ"כ מכנים זאת בשם "מזונות", ולא בשם "קנס".

וכדי שיהי' אפשר לכנות זאת בשם "מזונות" (ולא בשם "קנס"), לכן לא הוזכר בהתחייבות זו גם נושא "נתינת הגט", כי אם: "מתחייב מעכשיו לפרנס את אשתי בסך \$150 ליום . . מהיום אשר נפסיק לגור יחדיו כאיש ואשתו, ומאיזה סיבה שתהי' . . והוא יהי' בתוקף כל זמן שהיא נשואה לי על פי הלכה". והוא על פי המבואר בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' א): "ויש אונס אחר אעפ"י שהוא אונסו בגופו אינו אונס לגרש, אלא שאונס אותו לעשות דבר אחד, והוא מעצמו כדי להנצל מאותו אונס מגרש מעצמו, וזה אינו קרוי כפייה כיון שלא כפו אותו ממש להוציא".

וכך גם כאן, שלא נזכר "קנס" שיכריח אותו "ליתן גט", כי אם חיוב "מזונות" גבוה. והוא מעצמו נותן הגט כדי להנצל מחיוב מזונות גבוה זה.

אמנם ביאר דבריו בשו"ת מבי"ט (ח"ב סי' קלח): "גם שכתב הרשב"ץ ז"ל שאם עישו אותו בדברים אחרים, ולהציל את עצמו מאותו עישוי נתרצה לגרש לא הוי גט מעושה . . נראה לי דהיינו כשכופין אותו על דבר אחר לא על כוונת גירושין, והוא מעצמו כדי להנצל מאותו עונש מגרש מעצמו . . אבל כשרוצים לכפותו על הגט . . כדי לכפותו אותו על הגט כופין אותו על דבר האחר, שידועים שלא יוכל לקיים ויגרש, אז נראה כי הכפייה היא על הגט ממש". וכן ביאר דבריו בשו"ת מהרשד"ם (חאהע"ו סי' סג): "משמע שצריך שיראה בפירוש שהוא מעצמו גרש, ולא הכרנו שהכונה כשאנסוהו היה כדי שיתן גט, ועוד שצריך שהאונס יהיה בדין".

וכך גם כאן, שנראה בעליל שכוונת התחייבות זאת היא כדי שיתן גט, שהרי אין איש בארץ שיסכים ליתן "מזונות" באופן שצריך ליתן לה את כל המשכורת שלו, ולא ישאר לעצמו כלום. הרי שעכ"פ לפוסקים אלה נחשבת זו כפי' ממש.

ומכל מקום פסק הגאון הרב זלמן נחמי' גולדברג שליט"א, שאם לא מזכירים כלל את נתינת הגט בעת הכפייה הזאת, יש מקום לסמוך על הסברה הנ"ל, שאין זה נקרא כפייה על הגט (דלא כדברי המבי"ט ומהרשד"ם הנ"ל). משא"כ אם מזכירים בפירוש שמטרת החתימה על ה"הסכם" הוא למנוע "עיגון" של "מסורבות גט".

אבל מה נעשה לאותם פרסומים ואספות עם, שמחתימים את החתן ואת הכלה על ה"הסכם" הזה – כדי למנוע "עיגון" של "מסורבות הגט"??!

וגם אם אין מזכירים זאת בפירוש, הרי רבים הם מגדולי רבני דורינו הטוענים נגד "הסכם" זה, שאינו מועיל לדעת המבי"ט ומהרשד"ם הנ"ל, וכדברי המבי"ט ומהרשד"ם שגם זה הוא "גט מעושה".

מחמת כל הנ"ל לא נתקבל בחוגים שלנו, שהחתן והכלה יחתמו על "הסכם קדם נישואין", שעלול לגרום כמה חששות על כשרות הגט.

\*

אחר שכתבתי כל הנ"ל, שלחתי העתק לפני הגאון הרב זלמן נחמי' גולדברג שליט"א, ובקשתיו לבאר דבריו. ועל כך השיב לי, שדבריו בנויים על דברי התורת גיטין לבעל החוות דעת, בחלק אבה"ע סי' קלד.

והכוונה למה שכתב שם (ס"ה סד"ה קנסות): "אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קניינים בהפשר על הגירושין, שיקבל הבעל קנס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על אשתו מתשמיש ומעשה ידיה, אף אם לא יגרשנה, והוא ישאר על חיובים שלו ממזונות ושאר חיובים, וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא מחויב בכל החיובים, ואינו גט מעושה רק כשתולה הקנס בגט, משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל".

ובאמת קשה להבין דברים אלו, איך אפשר לכנות זאת בשם "הוא ישאר על חיובים שלו ממזונות ושאר חיובים", הרי כיון "שמוחל כל החיובים שיש להאיש על אשתו מתשמיש ומעשה ידיה אף אם לא יגרשנה", הרי ממילא בטל חיוב מזונות שלו על אשתו, ובפרט שאינם דרים יחד. וכמבואר ברמ"א (סי' ע ס"ב): "דאין האיש חייב במזונות אשתו אלא כשהיא עמו". ואם הוא מתחייב להמשיך לשלם מזונות, הרי זה גופא מטעם הקנס שקיבל על עצמו.

ונראה שגם בעל החוות דעת עצמו חזר בו מהיתר זה, וכתב בספרו "בית יעקב" (שהדפיסו עשר שנים אחרי הדפסת ספרו תורת גיטין) סי' עז ס"ב: "דלא תקנו מזונות רק כשהיא עמו. . . אין לך כופין להוציא יותר מזה, שהוא יהא מחוייב ליתן לה מזונות, והיא לא תהא לו לאשתו".

ובפרט בנוגע ל"הסכם" הנזכר, שלא זו בלבד שמוחל לה כל החיובים, אלא אף מפרט, שסכום חיוב המזונות שיתחייב מאז הוא שוה לסכום משכורת ממוצעת, כנזכר לעיל. והיינו לומר שכל המשכורת שלו הוא מתחייב לתת לאשתו, באופן שלא ישאר לבעל אפילו פרוטה אחת לדירה ומזונות ובגדים. ואם כן איך אפשר לכנות זאת בשם "חיוב מזונות" גרידא.

\*

בנוסף לכל הנ"ל, הנה כדי שהקנין שעשו על ה"הסכם" לא יחשב "אסמכתא", ולא "קנין אתן", לכן נכתב ב"הסכם" זה, שהקנין הוא "מעכשיו", וב"בית-דין חשוב", שבזה יש פוסקים שאינו חשוב "אסמכתא" ואינו חשוב "קנין אתן", כמובא לעיל.

אמנם גם בזה יש פוסקים רבים, שבנוסח המוצע כאן הוא עדיין קנין "אסמכתא" שאינו מועיל (כמבואר "בנתיבות ההלכה שם ע' כ-כד). ובפרט כאן, שמדובר שהוא מתחייב לתת לה את כל המשכורת שלו, באופן שלא ישאר לעצמו כלום, דאנן סהדי שהוא סומך בדעתו שלא יגיע לזה, והוי "אסמכתא".

וגם הובא לעיל שבכל אופן שכותב זאת, עדיין יש פוסקים שהוא עדיין "קנין אתן" שאינו מועיל מדין תורה. ולכן הוסיפו לכתוב ב"הסכם" זה שהתחייבות היא "ע"פ דין קים לי", דהיינו שהוא מקבל על עצמו את דעת הפוסקים שקנין זה חל, ואינו "קנין אתן" ואינו "אסמכתא".

אמנם לפי הדעות שהובאו לעיל, שעצם ההתחייבות אינה מועלת מטעם "אסמכתא" ומטעם "קנין אתן", הרי חיוב קנס זה על הבעל אינו כדין. ומה מועיל מה שכתב לפני הנישואין "קים לי" כדעת הסוברים שקנין זה מועיל; הרי על כרחך, אחרי הפירוד אינו רוצה לקבל דעת פוסקים אלו, אלא אדרבא יטען "קים לי" כדעת הפוסקים שקנין זה אינו מועיל, אשר לדעתם יהי חיוב קנס זה הוא שלא כדין, כדי לכפותו ליתן גט.

ואף גם אם נאמר שהתחייבות זאת חלה עליו בעת החתימה על ה"הסכם", הרי אחרי שנעשה הפירוד, שהיא תובעת ממנו הגט, בודאי הוא חוזר בו מאותה התחייבות.

ובפרט אם הדרישה לגט היא מחמת טענת "מאיס עלי", שלכל הדעות אין זה באשמתו כלל, והרי במקרה זה ודאי חוזר בו מהתחייבותו לקנס שלפני הנישואין.

ובמקום שהוא חוזר בו מאותה התחייבות הרי כבר הובא לעיל מכמה פוסקים שהיא כפי' שלא כדין על נתינת הגט.

ובנוסף לזה כבר נתבאר לעיל, שאף במקום שה"קנס" אינו גורם לחשש גט מעושה", מכל מקום כתב הרמ"א (סי' קלד ס"ה): "טוב לחוש לכתחלה ולפטרו מן הקנס".

ויתירה מזו הובא לעיל, אשר לגודל חומר חשש "גט מעושה" התקינו חכמים, שבכל גט וגט עושים "התרה" לבעל על כל סוג התחייבות ליתן גט לאשתו, אף אם הוא טוען שמעולם לא התחייב לזה, כדי להרחיק חשש "גט מעושה" אפילו בחשש רחוק של דומה לדומה, ואומרים לו: "אולי עשית . . קנין או שום דבר המכריח אותך ליתן גט . . רק ששכחת, על כן נתיר לך". ואיך זה באים אנו לתקן מתחלה נגד תקנת "סדר גטין" שהתקבל בכל העולם?!

ומחמת כל הנ"ל לא נתקבל בחוגים שלנו "הסכם קדם נישואין" זה, שעלול לגרום כמה חששות על כשרות הגט.

והעיקר הוא, שיהי' אצל כולם שלום בית, מתוך אהבה ואחוה, בבנין עדי עד, ובבני חיי מזוני רויחי.



## תיקון טעות בשו"ע אדה"ז הלכות פסח?

**הרב משה מרקוביץ**

ברוקלין, נ.י.

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות פסח סימן תס סעיף א, בענין חיוב אפיית המצות לשם מצות מצוה, שלכן יש אומרים שאין יוצאים י"ח אכילת מצה כשנאפית ע"י נכרי או חרש שוטה וקטן, ממשיך בדבריו בזה"ל:

ויש חולקין על זה ואומרים, שאם ישראל גדול בן דעת עומד ומשגיח עליהם שלא תתחמץ העיסה בידיהם, אף על פי שהם אינם מתכוונים לשם הפסח, שאין צריך כלל שתהא כוונת הלישה לשם פסח, אלא שיהא השימור מחימוץ מלישה ואילך לשם הפסח, כמו שנתבאר בסימן תנ"ג, וכאן הרי ישראל בן דעת עומד עליהם ומשגיח על העיסה שבידיהם ומשמרה מחימוץ לשם פסח. עכ"ל.

והעירני ח"א דלכאורה חסר כאן איזו תיבה או שתים, ובפשטות אחרי התיבות "אינם מתכוונים לשם הפסח" צ"ל "יוצאים י"ח" וכיו"ב. וצ"ע. [אף שבדוחק ניתן לומר שסיום ה"ויש שחולקין" הוא בתיבות "שאינ צריך כלל"].



## ברכת כהנים בנוכחות נכרי

### הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. מצוי לפעמים שבשעת תפילת הציבור נוכח בבית הכנסת גם מי שאינו בן ברית, כגון פועל נקיון נכרי, או מטפל זר המוצמד לקשיש סיעודי. ויש לעיין האם קיימת מניעה כלשהי שהכהנים ישאו את כפיהם כאשר נכרי נמצא בבית הכנסת.

ב. כתב בשו"ת מהרי"ל החדשות (סי' כא) בטעם מה שנהגו בחוץ לארץ שלא לישא הכהנים כפיהם רק בימים טובים: "הא דאין נושאין כפים בכל יום כו' יש לומר מפני הגוים, וביש מקומות ראיתי שאין מניחין שום גוי בבית הכנסת בשעת נשיאות כפים, וכיון שאין מזהירין, הכהן לא עבר" (הובאו דבריו במטה משה סוף הלכות נשיאת כפיים סי' קצט). מדבריו משמע שכל ימות השנה היו מצויים גם גויים בבתי כנסיות שלהם בשעת התפילה, ורק בחגים לא היו שם, ולכן כל ימות השנה נמנעו הכהנים מלישא את כפיהם.

הסברא מדוע יש למנוע נשיאת כפים בגלל נוכחות גויים, כתב בשו"ת זרע אמת (ח"ג חאו"ח סי' יב) שהוא על פי דברי הזוהר (ח"ב קכד, א) שכאשר גויים ויהודים נמצאים בערבוביא הדבר מונע את שפע הברכה לישראל, וז"ל הזוהר: "זמנא חדא סליקו ישראל למחג חגא ואתערבו עובדי עבודה זרה בהדיהו, וההוא שתא לא אשתכח ברכתא בעלמא כו'. לשתא אחרא סליקו, וסליקו אינהו עובדי עבודה זרה דאתערבו בהדיהו כו', בדקו ואשכחו דאנון עובדי עבודה זרה וקטלו לון. אמרו כו' דודאי לית ברכתא שריא אלא בישראל זרעא קדישא כו', וההיא שתא אשתכח ברכתא בעלמא בשלימו". נמצא שכשהיו גויים מעורבים עימם לא התברכו ישראל, ורק כשנפרדו מהם חלה ברכת ה'. והוא הדין בנידון דידן, שאין ברכת הכהנים שורה אם גם גויים נוכחים בבית הכנסת. עכתה"ד.

טעם נוסף כתב בשו"ת הנ"ל: "דאם ימצאו בבית הכנסת בזמן ברכת כהנים ואי אפשר להוציאם מפני היראה והכבוד דטוב שלא יברכו ברכת כהנים כו' דאין מראין ספר תורה לגוי, ואיכא גם כן חילול ה' דישחקו עלינו וישחוו במ בחוכה ואיטלולא". כלומר, אם נאפשר לגויים לשהות בעת ברכת הכהנים הם עלולים לעשות ליצנות מזה ח"ו (הובאו דבריו בלקט הקמח החדש ח"ד סי' קכח אות קג, עמ' רמח).

עוד ביאור כתב בספר זכר דוד (מודינה, דפו' אהבת שלום ח"א עמ' קצב), שברכת כהנים בבית הכנסת דומה לברכת הכהנים שהיתה בבית המקדש, ושם לא היו גויים בעת הברכה. וז"ל: "כשבאה מצוה זו לידם צריך שיקיימוה בכל אופנים שהיו רגילים לקיימה בבית המקדש, וכי היכי דשם נאסר למי שאינו בן ברית להיות במקום הברכה, ה"נ לא שנא בבתי כנסיות שאין ראוי להיות בהן ערל וטמא". והאריך להוכיח שבבית המקדש לא היו גויים בעת הברכה.

[ולהעיר מכעין זה בירושלמי (סוכה פ"ג ה"י): "א"ר תנחומא אם בירכך עכו"ם ענה אחריו אמן, דכתיב ברוך תהיה מכל העמים. עכו"ם אחד פגע בר' ישמעאל ובירכו, אמר ליה כבר מילתך אמורה. אחר פגע בו וקיללו, אמר ליה כבר מילתך אמורה. אמרו ליה תלמידוהי, רבי היך מה דאמרת לדין אמרת לדין. אמר לון, ולא כן כתב אררך ארור ומברכך ברוך" (ראה ג"כ חולין מט, א תוד"ה ואברכה).

ובשו"ת שיח יצחק (וייס, יו"ד סי' תז) העיר בזה: "יפלא, למה באמת אמר רבי ישמעאל התשובה להנכרי בלשון סתום וחתום עד שתלמידיו חתרו לדעת מה היה כוונתו". ותירץ על פי דברי מהרי"ל הנ"ל שלא יוכלל הגוי בברכת הכהנים – "והיות כן שאין לברך הגוי בפירוש כו' על כן היה רבי ישמעאל זהיר בדיבורו ולא הוציא הברכה כו' בפירוש". כלומר, רבי ישמעאל לא רצה לענות לאותו גוי ולברכו בפירוש, לכן רק ציין לפסוק המברך את הגוי.

ובלקוטי שיחות (ח"ה בהוספות לפרשת וישלח הע' 8, עמ' 427) ביאר הרבי, שרבי ישמעאל רצה באמירתו "לפעול המשכת וגילוי הברכה, אלא שבנוגע לעכו"ם הסתפק באמירת 'כבר מילתך אמורה' מבלי לפרט ברכה".

על פי זה מסתבר שכמו כן כדאי שלא יהיו גויים נוכחים בבית הכנסת בשעת ברכת כהנים].

ג. אמנם, בשולחן ערוך רבינו הזקן הלכות נשיאת כפיים (סי' קכח סנ"ז) לא הביא את טעם המהרי"ל הנ"ל שמניעת נשיאת כפיים כל השנה היא בגלל הגויים המצויים בבית הכנסת, אלא כתב טעם אחר (שמקורו בדרכי משה שם): "משום שאז שרויים בשמחת יום טוב וטוב לב כו', בשבתות הם טרודים על מחיתם ועל ביטול מלאכתם ואינם שרויים בשמחה". משמע שסובר שהטעם משום נוכחות גויים אינו עיקר.

ד. החיד"א בספרו אומץ יוסף (סי' ע אות ד) כתב: "שמעתי שיש מי שמנע לכהנים לומר ברכת כהנים אם יש גוי בבית הכנסת ולא ידתי טעמו". ולא ציין למקורות הנ"ל (אות ב) שביארו טעם הדבר.

וכתב החיד"א סברא מדנפשיה: "אפשר דעבד הכי משום דבסימן נה דין כ' יש סברא דלענות אמן צריך שלא יהיה מפסיק טינוף או גוי, והשתא שיש גוי מפסיק בין הכהנים לקהל או לאיזה יחידים, אינם יכולים לענות אמן".

אך לאחר שדן החיד"א בסברא זו, העלה שאין לחשוש להפסק הגוי אלא כשהאומר והעונה עומדים בב' רשויות והגוי מפסיק בינתיים, אבל בבית הכנסת שהמברך והמתברך עומדים ברשות אחת, אין הגוי מפסיק. עוד יש לציין, שאדה"ז בשולחן ערוך שלו (סי' נה סכ"ב) כתב רק שצריך ליהרר ש"עבודה זרה" לא תפסיק בין האומר והעונה, ולא הזכיר שהוא הדין "עובד כוכבים" המפסיק ביניהם.

על כל פנים החיד"א מסיים שלמעשה "אין לבטל ברכת כהנים מאחר דמשום איבה אין יכולין להוציא הגוי מבית הכנסת" (הובאו דבריו בספר זכור לאברהם אלקלעי, ח"א או"ח אות ב דף ג, א. ובכף החיים סי' קכח ס"ק קנה).

מדבריו משמע שאם יכולים להוציא הגוי ולא תיגרם עי"ז איבה, עדיף טפי להוציאו.

ה. בספר כתר שם טוב (גאגין, עמ' רכד) כתב: "מצאתי בספר בית מנוחה (דקנ"א אות יו"ד) שכתב, אם יש נכרי בבית הכנסת בשעת ברכת כהנים, לפי הדין יש לברך ברכת כהנים, דלא כהמקפידים שלא לברך ברכת כהנים כשיש נכרי בבית הכנסת כו', ובעיני ראיתי פה בבית הכנסת של ראשגט שכמה פעמים באים גוים ולוקחים סידור התפילה האנגלית ומתפללים מלה במלה, ובפרט ביום הכיפורים". אלא שבהמשך דבריו מציין שלא ראה מה שכתב החיד"א – "אין בידי ספר זה לעיין בשרשן של דברים ולדעת טעם האוסרין, כי מאי שנא ברכת כהנים מכל התפלה". כלומר, לדעתו כשם שאין מקפידים שלא יהיו גוים נוכחים בשעת התפילה, כך אין להקפיד על נוכחותם בברכת כהנים.

אכן, מדברי הזהר והמקורות הנ"ל משמע שיש עניין מיוחד דוקא בזמן שמברכים את ישראל שלא יהיו אז גוים נוכחים שם. אם כן אין להוכיח ממה שלא הקפידו על נוכחות גוים בשעת התפילה שאין להקפיד על כך גם בברכת כהנים.

ו. מסקנא דמילתא על פי כל האמור: מעיקר הדין אין איסור לומר ברכת כהנים גם כאשר יש נכרי בבית הכנסת, אולם מכמה טעמים עדיף שלא יהיה שם נכרי באותה שעה, ולכן אם אפשר בקל לדאוג שלא יהיה הנכרי אז בתוך בית הכנסת מה טוב, ואם אי אפשר (כגון שהדבר יגרום איבה וכו') אין להימנע מברכת כהנים רק משום זה.



## כף חלבית בקדרה בשרית (גליון)

**הרב דוד ליב גראסבוים**

נו"נ – תות"ל המרכזית 770

בגליון הקודם (א'צא) כתב הרב ש.ד.ב.ל. שי' פסקי דינים מלוקט משו"ע אדה"ז בנוגע לתחב כף או מזלג. וראיתי להעיר על מה שכתב בסעיפים א-ד.

בסעיף א' כתב התוחב מזלג בבשר איסור שבקדרה שבתוך התנור שנחשב בולע ע"י האש וצריך ליבון. ויתרה מזו כתב בסעיף ד' שאפילו כבר הסיר את הקדרה מן התנור ותחב מזלג בבשר שגם זה נחשב כבולע ע"י האש וצריך ליבון.

ולענ"ד כל זה אינו נכון כלל, כי כדי שיחשב בולע ע"י האש יש שני תנאים: (א) שהכלי חם ע"י האש ממש. (ב) שבלע מן האיסור בלי אמצעות מים או רוטב. ובכל הדוגמאות של סעיף א עד ה אף שהוי בליעה ישרה מהבשר להכף מכל מקום העיקר חסר, כי אין לך חימום המזלג ע"י האש ממש, אלא רק ע"י חמימות הבשר נעשה המזלג חם. וזה לא נחשב בשום מקום כבולע ע"י האש להצריכו ליבון.

וראיה לזה הוא מדין סכין: כתב המחבר בשו"ע יו"ד סי' קכא ס"ז שלסכין של נכרי מספיק נעיצה בקרקע עשרה פעמים ואז מותר לחתוך בו צונן. ואם רוצה לחתוך רותח צריך ליבון או להשחיזה במשחזות. ורמ"א שם כתב שצריך דוקא ליבון ולא משחזות. ומ"מ כתב רמ"א שאם הגעילו ולא לבנו וחתך בו בשר מותר בדיעבד אפילו אם היה סכין בן יומו. וטעמם של המחבר ורמ"א מבואר בבית יוסף (והוא מתוספות ע"ז דף עו, ב ד"ה אמר) שסכין גדול דרכו של אדם להשתמש בו לפעמים במקום שפוד לצלות בו בשר על האש (ר"ת). ואפילו סכין קטן יש אוסרים עד שילבן אותו כי דרכו לפעמים להפוך בו בשר שעל האש (ריב"א). ומ"מ בדיעבד מותר בהגעלה לבד כי אינו אלא חששא בעלמא וגם משום שרוב תשמישו אינו כן.

הרי רואים מכאן שלא הצריכו ליבון משום שחתכו בו בשר חם בכלי ראשון. וכ"כ הרמ"א מפורש ביו"ד סי' צד ס"ז שאם חתך בשר שהוא בכלי ראשון בסכין חולבת שהסכין צריך הגעלה ולא ליבון. (ומובן שאינו משום טעמא של התירא בלע).



# פשוטו של מקרא

## מדוע נשנה הדין של טומאת נבלה פעמיים

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים בפירש"י כשאזיזה ענין נשנה בכתוב עוד פעם מפרש רש"י למה נשנה פעם שני'.

ולדוגמא:

בפרשת נשא פירש"י בד"ה למעל מעל בה' (ה, ו): "הרי חזר וכתב פרשת גוזל ונשבע על שקר . . ונשנית כאן בשביל שני דברים שנתחדשו בה . . ."

ולפי זה צריך להבין:

בפרשת אחרי כתיב: "וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר" (יז, טו).

ופירש"י (שם, ד"ה אשר תאכל): "בנבלת עוף טהור דבר הכתוב, שאין לה טומאה אלא בשעת שנבלעת בבית הבליעה, ולמדך כאן שמטמאה באכילתה, ואינה מטמאה במגע, וטרפה האמורה כאן לא נכתבה אלא לדרוש, וכן שנינו יכול תהא נבלת עוף טמא מטמאה בבית הבליעה, תלמוד לומר טרפה, מי שיש במינו טרפה – יצא עוף טמא שאין במינו טרפה."

ובפרשת אמור כתיב: "נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה וגו'" (כב, ח).

ופירש"י (שם, ד"ה לא יאכל): "לענין הטומאה הזהיר כאן, שאם אכל נבלת עוף טהור שאין לה טומאת מגע ומשא, אלא טומאת אכילה בבית הבליעה, אסור לאכול בקדשים, וצריך לומר וטרפה, מי שיש במינו טרפה, יצא נבלת עוף טמא שאין במינו טרפה."

לאחר שכתבתי זה, ראיתי מה שכתב ה'שפתי חכמים' על זה, וז"ל:

"דקשה לרש"י הא כבר כתיב (לעיל יז, טו) וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה וגו'. והא דקאמר לענין טומאה הזהיר וכו' פירוש לא שבא להזהיר על אכילתה, אלא טומאות אכילה בבית הבליעה", עכ"ל.

ולכאורה נראה מדבריו שרש"י בפירושו כאן בא לתרץ השאלה דלעיל. והתירוץ הוא שכאן הזהיר מפני הטומאה, משא"כ לעיל (יז, טו) לא הזהיר מפני הטומאה אלא על אכילתה.

ולא הבנתי, שהרי גם לעיל הזהיר הכתוב בנוגע לענין טומאה, והלא גם שם כתיב: "וכל הנפש . . . וטמא עד הערב וטהר", וכמו שכתב רש"י שם: "ולמדך כאן שמטמאה באכילתה".

עוד צריך עיון במה שכתב השפתי חכמים על פירוש"י שם (יז, טו), וז"ל:

"פירוש מדכתיב (להלן כב, ח) לא יאכל לטמא בה, כלומר שאין לו בה טומאה אלא על ידי אכילתה, יצאת נבלת בהמה טמאה שמטמאה במגע ובמשא. ומשום הכי כתיב כאן וכל נפש אשר תאכל, ללמד שמטמאה באכילה ולא במגע ומשא, ואין זה כי אם בנבלת עוף טהור, דבהמה מטמאה במגע ובמשא", עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו:

(א) רש"י כותב ולמדך כאן, דהיינו שאין צריכים לימוד על זה ממקום אחר. ואם כן איך כתב השפתי חכמים שרש"י סומך בפירושו כאן על פסוק דלהלן.

(ב) אם הי' רש"י מסתמך כאן על פסוק שהבן חמש למקרא עדיין לא למד, בודאי הי' רש"י מביא הפסוק בפירושו.

(ג) מהי העדיפות של הפסוק דלהלן על פסוק זה, הרי בפסוק שלנו גם כן נאמר שעל ידי האכילה ("אשר תאכל") יטמא ("וטמא עד הערב").

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



# שונות

## מבוא לתניא מהדורא קמא (ב) – פירסום התניא בשלבים

### הרב פריץ יצחקי

תושב השכונה

א. בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם אודות המהדור"ק של התניא, ושם מובא בקיצור ע"ד השינויים שבין הכתבי-יד בענין סיום התניא, יש להאריך עוד קצת בזה כאן.

כל המתחיל ללמוד תניא יודע את המפורש בהקדמת המלקט, שספר התניא נתפרסם בתחילה בקונטרסים. אבל מה שלא נודע לרוב הוא, וזה מהדברים הכי בולטים מהעיון בהמהדור"ק, שפירסום התניא בקונטרסים היה בכמה שלבים – דהיינו, שלא נתפרסם הספר כולו בבת אחת, אלא בזמנים שונים ובשלבים שונים, חלק בתר חלק, כדלקמן<sup>21</sup>.

ב. פירסום התניא בשלבים ניכר מזה שהכתבי-יד של המהדור"ק של התניא מסתיימים בכמה מקומות שונים, דהיינו, שיש מהכתבי-יד המסתיימים בפרק מוקדם יותר, ויש המסתיימים בפרק מאוחר יותר. ולדוגמא, כת"י ו' מסתיים בפרק מא<sup>22</sup>, כת"י ה' מסתיים בפרק מג, כת"י ט' מסתיים בפרק נ, וכת"י ג' מסתיים בפרק נג<sup>23</sup>.

ג. ובכללות נ"ל, שנתפרסמו קונטרסי התניא בכארבעה שלבים, דהיינו, בשלב הראשון פירסם אדה"ז עד לפרק מא, בשלב השני פירסם את הפרקים מב-מג, בשלישי הפרקים מד-נ, ובסוף – הפרקים נא-נג<sup>24</sup>.

(21) וזאת מלבד השינויים שעשה אדה"ז מזמן לזמן גם בפרקים שנתפרסמו מכבר, וע"ז נדון בעז"ה באחד מהגליונות הבאים.

(22) תיאור הכת"י ומספרם הוא ע"פ הנדפס בסוף התניא ("רשימה קצרה של כתבי יד ספר התניא"), וציוני הפרקים הם עד ועד בכלל, וע"פ מספר הפרקים שבנוסח הדפוס (שיש בזה כמה שינויים בין המהדורות).

(23) לשאלה האם הפרקים החדשים כבר היו כתובים ע"י אדה"ז (ורק שלא פירסם אותם), או שעוד לא כתבם, ראה מה שפלפלו בזה קצת במהדור"ק שם ע' שלז, ועצ"ע.

(24) וזה מלבד ההוספות שבמהדורת הדפוס, שגם בה הוסיף כמה פרקים וקטעים, ואכ"מ.

## ובפרטיות:

ההוכחה לכך שפירסום התניא בראשונה היה רק עד לפרק מא (מהדו"ק ע' שמא) הוא משום שכמה מהכתבי-יד מסתיימים בפרק זה (כגון כת"י ו', וכת"י י'), ומהם גם שיש בסופם לשון של "פסיק" (כת"י ח' שבסופו כתיב "סליק בעזיה"ת"), ובפשטות הטעם לזה משום שבראשונה – כשנכתבו כתבי-יד אלה – לא נתפרסם אלא עד פרק מא, והוא היה סיום התניא לראשונה.

גם בכתבי-יד שיש בהם את הפרקים שלאחר פרק מא, מתחילה הסתיימה הכתיבה בפרק מא, ורק לאחר זמן הוסיף המעתיק לכתוב עוד כמה פרקים, ולדוגמא, בסוף פרק מא שבכת"י ז' (ע' שמא) כתוב "סליק", וכן הוא גם בכת"י ט' דכתוב "סליקא לה בעזרת השם יתברך" (כדלעיל בכת"י ח'), ואף שבשניהם נמצאים אח"כ גם המשך הפרקים עד לפרק נ'. והטעם בזה, משום שבשלב הראשון של פירסום התניא – כשנכתבו כתבי-יד אלה לראשונה – הסתיים התניא בפרק מא<sup>25</sup>.

בשלב השני הוסיף אדה"ז עוד שני פרקים, פרקים מב-מג. כדמוכח מזה שכמה מהכתבי-יד (כגון כת"י ה', וכת"י ב'<sup>26</sup>) מסתיימים בסוף פרק מג (עכ"פ בכתביה הראשונה שלהם)<sup>27</sup>.

אחר זה נראה שהוסיף לפרסם מפרק מד עד לפרק נ (מהדו"ק ע' תי), שבפרק זה מסתיימים רוב הכתבי-יד שלפנינו<sup>28</sup>, מלבד כת"י ג', שניתוספו בו גם הפרקים נא-נג – והוא השלב הרביעי והסופי של פירסום התניא מהדו"ק<sup>29</sup>.

25 וזהו גם הטעם שבכת"י ט' נמצאת הקדמת המלקט לאחר פרק מא, וקודם שהוסיף הפרקים מפרק מב-נ, כמבואר במש"כ גליון הקודם, ע"ש.

26 ראה במהדו"ק ע' שסו, ושם ע' שסז בהערות (אודות כת"י ב').

וראה גם בצילומי הכתבי-יד שבסוף התניא מהדו"ק, שם הובא (בע' תקצד) צילום מסיום פרק מג והתחלת פרק מד (לפנינו) שבכת"י ג', ונראה מתוך הצילום ששני הפרקים נכתבו ע"י שני מעתיקים שונים, והרי גם מזה משמע שבתחילה הסתיימה ההעתקה בסוף פרק מג, וניתוספו לאחר זמן מפרק מד ואילך (ע"י מעתיק אחר). [בהערות שם (ע' שסו-סז) לא העירו על זה (משא"כ בכת"י ב', כדלעיל), ואולי לדעת המו"ל אין זה כתב-ידו של מעתיק אחר. ויש לעי' עוד בזה].

27 ולהעיר, דע"פ מש"כ בגליון הקודם, נראה שפירסום שלב זה היה לערך שנת תקנ"ה, ע"ש.

28 דהיינו, כת"י ז', כת"י ב' (ובסופה כתיב "סליק בעז"ה, נכתב בשלאב הבירה"), כת"י ח', וכת"י ט'.

29 אלא שיש לעי' קצת בהפרקים בסוף כת"י ג' (פרקים נא-נג אצלינו), דהרי אף שהנעתק שם הוא כלשון התניא שלפנינו, הרי חסרים בה כמה מהקטעים הנמצאים במהדורת הדפוס, ובלי קטעים אלה קשה להבין הקשר בין פרקים אלה ותוכן התניא שלפניהם, עד שבאמת נראה שפרקים אלו הם כמו מאמר שנצטרף להתניא (כמוזכר בהערות שם ע' תיא, ע"ש).

לסיכום, מהכתבי-יד השונים של המהדור"ק של התניא נראה שנתפרסם התניא בארבעה שלבים, (א) עד לסיום פרק מא, (ב) עד לפרק מג, (ג) עד לפרק נג, (ד) ולבסוף עד לפרק נג.

### סיום התניא בפרק כח?

ד. אלא שיש לעיין עוד בזה, דהרי יש שלש כתבי-יד שמתוכם נראה שסיום התניא בראשונה היה בסוף פרק כח. והוא ממש"כ לאחר פרק כח בכת"י ז' (מהדור"ק ע' ריא) "סליק חלק ראשון", וכן הוא גם בכת"י ב', דלאחר פרק כח כתב "סליק אמן כי"ר"<sup>30</sup>, וכן בכת"י ט' יש סימן מיוחד לאחר פרק כח<sup>31</sup>, דמזה נראה שסיום התניא לראשונה היה בסוף פרק כח.

אלא, שיש לעיין בזה, דקשה הוא מכמה טעמים<sup>32</sup>, וכדלקמן.

ה. קודם כל יש לעמוד על כוונת הלשון "סליק", דהנה, בכת"י ב' כתב "סליק אמן כי"ר", ואחריו באה חתימת שם ["ונאום יצחק במו"ה יעקב נ"י"<sup>33</sup>], דמזה משמע שה"סליק" מורה על סיום הספר, דכן דרך המעתיקים, לחתום שם בסיום הספר דוקא. לאידך, בכת"י ז' כתוב "סליק חלק ראשון", דמשמע מזה

30 ולהעיר דהלשון "אמן כן יהי רצון" שבסיום הכת"י נמצא גם בסיום המהדור"ק של הקדמת המלקט (ראה במהדור"ק ע' ז).

ועוד להעיר, שבסיום הכת"י ב' (לאחר פרק נג, מהדור"ק ע' תי) כתוב גם "סליק בעז"ה [ואח"כ בכת"י אחר ומאוחר] נכתב בק' שקלאב הבירה". ויש לעיין אם שתי הפיסקות מיד מעתיק אחד יצאו.

31 בספר המהדור"ק לא העירו כלל על סימן זה, אבל העירני ח"א לצילום מאותו דף (הנדפס במאמר באנגלית מאת ר' נפתלי לוונטל), ששם רואים אתך הסימן. אבל יש להעיר, (א) דהנמצא באותו כת"י הוא רק סימן, ולא "סליק" בכתב כמו בשאר הכת"י, (ב) מתוך הצילום נראה שפרק כח ופרק כט נכתבו בבת אחת, וא"כ אפשר שהסימן הוא הוספה לאחר זמן. ובאו"א י"ל, דיש מקומות שמהם משמע שהכת"י נעתק מב' כת"י (ראה מהדור"ק ע' נד), ולכן י"ל שהסימן נעתק ע"פ מה שראה באחד מהכת"י, וההמשך ע"פ מה שראה בכת"י השני. ולהעיר, שיש כמה נוסחאות שנמצאים רק בכת"י ב' וט', ולא בשאר הכתבי-יד (ראה שם ע' פב, ע' שצו), דמזה יש לשער שמקורם אחד. ועצ"ע.

32 ראה מה שהקשה בזה בהערות להמהדור"ק (ע' ריא), "ויש לעיין למה יהי כאן סיום של חלק בתניא. דלכאורה פכ"ט הוא המשך ישר להענין שהתחיל בפכ"ו איך שהעבודה צ"ל בשמחה דוקא ולא בעצבות כו'. ולהעיר מסוף קיצור (הא') דהצ"צ לפכ"ה. וראה בהמבוא. "וכונתם למ"ש בקיצור התניא "ועתה מפרק כ"ו עד סוף פרק ל"ב יבאר לאדם הבא להתקרב לעבודת ה' להשיג דחילו ורחימו שישמור מן הנזקין. . . והנזקין הם: הא' עצבות והב' טמטום הלב, ותולדותיהם עצלות וכבודות. ולזה צריך מאד לשמור מזה ולהיות בבחינת שמחה ופתיחת הלב שזמה יומשך הזריות. ומתחלת פרק כ"ו כ"ז כ"ח יבאר איך להפטר מעצבות, ונמשך מזה פרק כ"ח איך לעשות ממשכות זרות שנופלים בתפלה. ואחר כך פרקים כ"ט למ"ד יבאר איך לפתוח לבו אם לבו מטומטם על ידי שמבטש את עצמו כו'. ואחר כך בפרק ל"א כו'".

33 ויש לעיין בהלשון "ונאום" בתוס' וא"ו המוסיף – שאינו ברור על מה מוסיף.

שאינן זה סיוס הספר, אלא רק סיוס ה"חלק הראשון" ממנו בלבד, ויש אחריו עוד חלקים. ולכן יש לעמוד על המשמעות הנכונה של הדברים (דאף שיש בזה שינוי הלשון בין הכתבי-יד – ויש לעיי' הטעם לזה – הרי בפשטות הכוונה אחת היא).

ו. אם נפרש את הלשון "סליק" כפשוטו, שמורה על גמר וסיוס הספר (וכהמשמעות דכת"י ב'), מזה יוצא לכאורה שסיוס התניא – בשלב הראשון של פרסומו – היה בפרק כת. אבל לכאורה קשה לומר כן, דהרי ככל הנראה כת"י ב' אינו מהכתבי-יד המוקדמים של התניא (דבכתיבה ראשונה שבה נמצא הפרקים עד לפרק מג, שנתפרסמו בשלב השני של פירסום התניא<sup>34</sup>), וא"כ קשה, למה נמצא פסיק זה רק בכת"י זה המאוחר, ולא בשאר הכתבי-יד המוקדמים המסתיימים לראשונה בפרק מא<sup>35</sup> (מלבד כת"י ז', שהוא אכן הכת"י הקדום ביותר).

ועוד קשה, ובעיקר, דאין לומר שסיוס התניא היה בפרק כח, דהרי עדיין לא תירץ אדה"ז את הקושיות שהקשה בתחילת התניא, ש"אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבו' ה' בשמחה ובטוב לבב, ואם לא ירע לבבו כלל מזה יוכל לבוא לידי קלות ח"ו", וע"ז מציין רבינו ברשימותיו "שהתירץ ע"ז פל"א וסל"ד" (וכן כעין זה כתב הצ"צ בקיצור התניא (בתחילתו) "ופי' משנה וברייתו זו נת' מפכ"ט עד פל"ד, ושם בסופו נת' תירץ לקושיא זו"), ואם כן – שקושיית אלו אינם מתורצים עד ללקמן – קשה לומר שסיוס התניא הוא בסוף פרק כח<sup>36</sup>.

34) וגם בפרקים הראשונים שבו יש בה כמה מההוספות שנכתבו לאחר זמן (ראה מהדו"ק ע' כט, ע' נא, ע' קיב, ועוד ועוד, ואכ"מ), דמזה נראה שגם הפרקים הראשונים שבו נכתבו במאוחר לפי ערך.

35) שהם כת"י ו', ח', ט', ויו"ד (כמצויין לעיל).

36) באמת יש להבין בציון רבינו לפרק לא ולסוף פרק לד (וגם במש"כ הצ"צ שהתירץ מפרק כט ואילך), דלכאורה כבר מבואר התירוף להקושיא איך יהיה בעיניו כרשע (והרי עי"ז יכול לבוא לידי עצבות) ע"פ המבואר בפרק יג, דשם מבאר אדה"ז ד"כרשע" כתיב – והכוונה לבינוני, ולא רשע ממש, ואם כן, הרי גם כאן מבואר, שאין לחוש שירע לבבו, ושיבוא מזה לעצבות, דהרי אין את עצמו לרשע ממש, אלא כבינוני. וכן כתב בשיעורים בספר התניא (בפרק יג). וא"כ יש להבין במש"כ רבינו (והצ"צ) שהתירץ לקושיא זו הוא לקמן, ולא הסתפקו בהמבואר בפרק יג.

ונראה, לדעת רבינו גם זה שיהיה בעיניו כרשע – היינו בינוני – אינו מספיק לעכב את העצבות, ואדרבה, עיקר חשש העצבות וה"ירע לבבו" אין מזה שהוא רשע (במחדו"מ) – דמדובר אפילו בבינוני שיועד בעצמו שאין רשע במחדו"מ – אלא העצבות היא בזה שהרע שבו בתקפו כתולדתו, וזה מביא העצבות, ומונע השמחה האמיתית בה'. ולכן כתב רבינו שהתירוף להקושיא היא לקמן בפרק לא, ופרק לד, דשם מבאר אדה"ז דאף שכן הוא באמת, שהרע שבנה"ב הוא בתקפו כתולדתו בבינוני, גם מזה אין

אבל בזה יש לתרץ בדוחק (ואולי גם אינו בדוחק), שהתירוץ לקושייות אלה נמצא כבר בפרק כז<sup>37</sup>, ומה שכתב רבינו והצמח צדק שהתירוצים הם לקמן (בפרק כט- לד) היינו לפי מה שהוסיף אדה"ז לאחר זמן, לבאר הענינים בבידור ובעומק יותר<sup>38</sup>.

ז. עוד קשה בזה (לומר שסיום התניא לראשונה היה בפרק כח), דהרי בסוף פרק כג כתב "אין יראה זו מעכבת בו למעשה כמ"ש לקמן", ומציינים בזה (ראה רשימות רבינו, ועוד) שהכוונה היא להמבואר בפרק מא, וא"כ קשה, איך אומרים שסיום התניא היה בפרק כח, והרי מתוכו מוכח שנמשך עכ"פ עד לפרק מא (שהוא אכן סיום אחד מהשלבים, כדלעיל)<sup>39</sup>.

לבוא מזה לעצבות, דהרי אין לבלבל שמחת הנפש בעצבון הגוף כו', ע"ש באריכות. וראה לפ"ז בהערה הבאה.

37 דהיינו, שאף "אם יהיה בעיניו כרשע" (שיכיר בזה שהרע שבו בתקפו כתולדתו), אין מזה טעם להיות עצב נזבה, דאדרבה, ע"ז זה יכול לקיים מצות לא תתרו וכו', "ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצות עשה ממש, ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע לבבו על שאינו במדרגת צדיק כו'", ולכן "אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו, כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו לאכפיא לס"א תמיד כו'". (וראה בהערה הקודמת).

ולהעיר, שבהמשך הענין שם מתרץ עוד אחת מהשאלות שבתחילת התניא ("וגם להבין מה שאמר איוב כו' והא צדיק ורשע לא קאמר"), במש"כ "ועל זה אמר איוב בראת רשעים ולא שיהיו רשעים באמת ח"ו אלא שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד כו'", ואולי י"ל שזה עולה בקנה אחד עם המבואר בפנים, דכאן – בסיום התניא בשלב הראשון – רוצה לתרץ כל מה שהקשה בתחילתו. ועצ"ע בכל זה.

38 ולהעיר, דבלאו הכי צריכים לומר כהנ"ל, דהרי מה שמציין רבינו ל"סוף פרק לד" הכוונה הוא להמבואר שם ע"פ הזוהר "בכיה תקיעא בלבאי מסטרא דא כו'", והרי ענין זה לא נמצא כלל במהדור"ק (ע' רמט), והיא הוספה שבדפוס.

ועוד להעיר, דעל קושיא זו כתב הצמח צדק (ד"ה להבין הקושיא המובא בקיצור התניא ע' מא, וכן שם בע' קסה) שהתירוץ "אינו מובן כ"כ מתוך ספר התניא מחמת אריכות הענין", דהיינו שאפילו באלה הפרקים שניתוספו לאחר פרק כח, אינו מבורר כל כך התירוץ על קושיא זו.

39 יש חמשה מקומות בכ"ח פרקים הראשונים של התניא שבהם מציין אדה"ז בלשון ד"לקמן", אבל רק ציון שבפנים קשה לעניינו, דהרי: בפרק ז' מציין ל"לקמן", אבל הלשון היא הוספה מאוחרת (ראה מהדור"ק ע' נג), ובלאו הכי נראה שהכוונה הוא לענין המבואר בפרק ח. גם בפרק יב יש ציון של "לקמן", אבל היא הוספה משעת הדפוס (שם ע' פז, וע"ש בהערה), ובלאו הכי נראה שהכוונה הוא להמבואר בפרק יח. גם בפרק טו יש ציון ד"לקמן" (ונמצא גם במהדור"ק, ע' קז), אבל מציינים שהכוונה בזה היא לפרק יח (וגם לפרק מד, אבל על כרחך צריך לומר שהכוונה אינו לפרק מד בלבד, דהרי פרק מד היא הוספה לאחר זמן, ולא נמצא היא בשלבים הראשונים של התניא המסתיים בפרק מא או פרק מג, כדלעיל. ולהעיר, שהבנת הכוונה בציון זה היא דוגמא מהתועלת בהעין במהדור"ק – גם להבנת התניא שאצלו). גם בפרק סז יש ציון בלשון של "לקמן" (והכוונה להמבואר בפרקים לח-לט, וגם לפרק מד), אבל אינו קשה לעניינו, דהרי הקטע הזה הוא הוספה משעת הדפוס.

אבל בזה יש לתרץ ע"פ שינוי הלשון שיש בזה בהמהדו"ק (ע' קסח), דהרי בכת"י ז' הלשון אינו "כמ"ש לקמן", אלא "כמש"כ לעיל" (וכ"ה בכת"י ה'), וכן גם בכת"י ב' הלשון הוא "כנ"ל" (וכ"ה בכת"י ו')<sup>40</sup>, דלפי שינוי זה אינו קשה, ואדרבה, מובן הטעם שלא כתב "כמ"ש לקמן" (אף שלכאורה בפרק מא מבואר הענין בבירור יותר<sup>41</sup>) – דהרי בשלב זה הסתיים התניא בפרק כח<sup>42</sup>.

### "סליק חלק ראשון"

ה. ואכן, מחמת הקושיות דלעיל הי' נראה לפרש את הלשון "סליק" באופן אחר, דהיינו, שהכוונה היא כמ"ש בכת"י ז' "סליק חלק ראשון", דהיינו שאין זה סיום וגמר הספר, אלא סיום של חלק אחד ממנו בלבד, ויש עוד חלקים הבאים אחריו. אבל גם בזה אין הענין מבורר, דאם נאמר שה"סליק" כאן מורה על הסיום של ה"חלק הראשון" של ספר של בינונים, והפרקים הבאים אחריו (מפרק כט ואילך) הם חלקו הב' של הספר, קשה, דלא מצינו שום זכר ל"חלק שני" כזו בספר התניא או שבכתבי-יד. ועוד, מהו ענין הסיום של "חלק ראשון" בסוף כח דוקא. אבל אם נאמר לאידך, שהכוונה היא לסיום של הספר כולו, והלשון ד"חלק ראשון" הוא כ"ראשון" לגבי שאר חלקי התניא (אגה"ת ושעהיחווה"א), הרי שוב עולות כל הקושיות דלעיל – איך מתאים לומר סיום התניא בפרק כח. ועוד קשה לומר שגם בכתובה זו המוקדמת כבר היתה כוונת אדה"ז לחבר חיבור זה לעוד חלקי התניא שאצלינו, וזה דוחק גדול (דאין זכר לזה בהכתבי-יד, ועוד).

ועצ"ע בכל זה.



40 הלשון בכת"י ח' היא "כמש"ל", ובכת"י ג' וט' נכתב "כמ"ש לקמן", כבדפוס.

41 בהערות לתניא מהדו"ק העירו ד"אולי הכוונה לספט"ז", אף שביסודו פפקו שם בנוסח זה. אבל לפי הנ"ל מובן לכאורה, דבמהדורא זו הסתיים התניא בסוף פרק כח, וא"א היה לציין להמבואר "לקמן" בפרק מא.

42 ובספו של דבר יש להעיר שגם הסיום דפרק כח ("ואם יקשה לו להסירם מדעתו . . . אזי ישפיל נפשו לה' ויתחנן לו ית' במחשבתו לרחם עליו ברחמי המרובים כרחם אב על בנים הנמשכים ממוחו וככה ירחם ה' על נפשו הנמשכת מאתו ית' . . . ולמענו יעשה כי חלק ה' ממש עמו", וכענין זה במהד"ק ע' ריא), מתאים לסיום וגמר ספר, דר"ל שאם סוף כל סוף אינו יכול לו, גם בזה אין להתאייש, אלא יפנה לה', והוא ירחם עליו.

## ביאור שיטת רבותינו בענין תכלת בזה"ז

**הרב איסר זלמן ווייסברג**

לייקוואד, ניו דז'ערסי

זה כבר יותר מעשרים שנה שנתפרסם ע"י חבורה בארה"ק שמצאו החילזון של תורה, וגילו האופן להפיק ממנה תכלת הכשירה לצביעת ציצית וכו', וכבר התחילו אלפים מבני" (ביניהם כו"כ ת"ח חשובים) ללבוש טליתות גדולות וקטנות עם התכלת הלזו.

קודם שנכנס לגופו של הענין האם אמנם נכונים הדברים. ואם יש חיוב, או עכ"פ ענין, ללבוש תכלת זו - מן ההכרח לבאר דעת רבותינו נשיאנו בענין אפשרות מציאת התכלת בזמנינו.

ונפתח בדברי רבינו במכתב משנת תשי"ח (נד' באגרות קודש חי"ז ע' רלג, ולאחרונה בשולחן מנחם הל' ציצית):

על דבר חלזון ותכלת בהנוגע לפועל עתה בציצית - הרי ידוע אשר הרעישו ע"ז והתנגדו לזה, וגם ע"פ נגלה, גדולי עולם בעת יצא חידוש זה מראדזין. וגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לא הסכים על החידוש בשו"א. ואין אתה תח"י מכתבו בזה. אבל זכורני שמביא שע"פ קבלה יהי' ענין התכלת רק לעת"ל.

ואנו אין לנו אלא דברי כ"ק אדמו"ר. ועיין ג"כ סוכה לב, סע"ב: ר"א הוא מהדר כו' הואיל ונפיק מפומי' דר"כ.

ולכא' צ"ב דמה שייך כאן הא ד"הואיל ונפיק", הרי כיון שאדמו"ר ע"ל לא הסכים על החידוש בשום אופן, א"כ הרי יש לנו פסק ברור שאין לנו להשתמש בתכלת של הראדזינער.

המושג של "הואיל ונפיק" מובא בש"ס בנוגע להנהגה אשר גם הרב מודה שהיא בדיעבד (סוכה לב, ב). וכמדומה שהרבי השתמש בזה לפעמים באופן מושאל גם במקום שהנהגת רבותינו היתה לפי דעתם יותר מהודרת, אלא שהיא היתה מחודשת, ונגד מנהג העולם וכיו"ב. אבל בנדו"ד הרי ודאי אין בלבישת תכלת שום הידור לשי' אדמו"ר ע"ל שהרי "לא הסכים על החידוש בשום אופן". וגם אין בהתנגדות של אדמו"ר ע"ל חידוש כיון שרוב גדולי ישראל בעת ההיא התנגדו לזה, ולא נתקבל ברוב תפוצות ישראל. וא"כ מה ראה רבינו להכניס כאן ההנהגה של "הואיל ונפיק"? הול"ל דאחרי שיש לנו בזה פס"ד ברור מאדמו"ר ע"ל אין אומר ואין דברים.

הגע עצמך, האם יש מקום להקביעה שאין לחסידי חב"ד להחמיר ביציאת השבת לצאת ידי שי' ר"ת "הואל ונפיק מפומי" דאדה"ז שאין הלכה כמותו? הרי פשיטא שהכנסת המושג של "הואיל ונפיק" מיותרת לגמרי בהנידון אחרי שאדה"ז קובע באופן נחרץ ששי' זו מופרכת ו"הוא נגד החוש ופליאה נשגבה", וא"כ לדידן הכי הילכתא, ותו לא מידי.

והנה המכתב של אדמנ"ע שהזכיר רבינו נד' באגרות קודש של אדמו"ר הרשב"ב אגרת קנח, ולאחרונה בשו"ת תורת שלום (קה"ת, תשע"ג) סי' א. וכדי לעמוד על עומק הכוונה נעתיק חלקי המכתב הנוגעים לעניינינו על הסדר.

המכתב נכתב בשנת תרס"ז לבנו של בעל התכלת האדמו"ר הרב מרדכי יוסף אליעזר (כי בעל התכלת, האדמו"ר רבי גרשון חנוך העניך, נסתלק בשנת תרנ"א). ואלה הדברים:

את ספרי כבוד אביו הרה"צ ז"ל אשר כבדני בהם כת"ר קבלתי באהבה . . אם כי על עצם הענין א"א לי להסכים. יען כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נ"ע בלקו"ת בהביאור דוהי' לכם לציצית דרוה"ב פ"ב [שלח מה, ד] תפס בפשיטות כהפע"ח<sup>43</sup> דבזה"ז אין תכלת . .

---

43 במ"מ שבא"ק של אדמנ"ע ומשמם לשו"ת ת"ש ציינו לשער הציצית פ"ה. וכנראה נלקח מהמ"מ שבס"ס לקו"ת. והוא טעות וצ"ל פ"ד ואלה דבריו:

ועתה נבאר כוונת הציצית. דע, כי מן המוחין דאבא הנ"ל של ו"ק המלוכשים בנה"י דאבא, מהם היה בחי' ציץ של כ"ג כנ"ל. אבל מן המוחין דאמא, מבחי' ו"ק המלוכשים בנה"י דאמא כנ"ל, ואלו הם בחינת ציצית, מהם יוצאין ב' מיני ציצית, הא' הוא ד' ציצית מן מוח חכמה דאמא, שהוא בינה דאבא כנ"ל, ואלו הם בחי' הציצית, שהיו נוהגין בזמן שבהמ"ק היה קיים, שהיה כל הציצית מן ז' חוטי לבנים, וחוט א' היה תכלת. אבל לאחר החורבן, הם הכל חוטי לבנים, ואין לנו תכלת, לפי שכל הציצית הד' של אח"כ, הם בחי' ד' מוחין דבינה דאמא, ואין שם תכלת כמ"ש.

ובפ"ה: ונחזור לבאר מה שכתבתי לעיל, כי האמת הוא, שבזמן הזה אחר החורבן אין בנו כח להטיל תכלת, כי אין אנו משיגין רק עד מוח בינה דאמא.

ובשער הכוונות (שעדיין לא נדפס בימי אדה"ז) דרושי ציצית דרוש ד:

ודע כי ב' מיני ציציות הם התכלת והלבן ו"ל כי בזמן שב"ה קיים היה חוט תכלת עם הלבן ובזמנה"ז לא יש כי אם לבן.

והענין הוא כי כבר נתבאר ב' מיני בחי' מוחין יש בז"א אם מצד אבא אם מצד אימא אמנם המוחין דמצד אבא אין לנו עתה עסק בהם . .

נת"ל כי שני מיני ציציות הם הא' מלבן ותכלת כמו שהיה בזמן שבהמ"ק קיים, והב' כולו לבן כמו שאנו נוהגים עתה בזמן הזה. והנה שני בחי' אלו של הציציות שניהם ממוחין דאימא לבד לא מאבא, אלא שהציציות דתכלת ולבן הוא יוצא ממוח חכמה דאימא אשר בתחלה היתה בינה דאבא כנ"ל, ולכן היה נוהג בזמן שבית המקדש קיים, אבל ציצית הלבן שאנו נוהגים בו היום הוא מד' מוחין הכלולים בבינה דאימא שהיא עצמה בינה דאימא בתחילה. והנה הטעם שאין לנו תכלת בזמן הזה . .

[זה לשון אדה"ז: ולפי שתכלת מוחין דאבא ולבן מוחין דאימא לכן בזה הזמן אין תכלת לפי שלגודל מעלתו שהוא מבחי' אבא א"א לירד בזמן הגלות.]

בלתי ספק הוא לפי דעתי אשר בהזמן שאחר החורבן הגם שהי' תכלת מ"מ לא היתה ההמשכה יותר ממה שנמשך אח"כ כשלא נמצא התכלת . . כי במקדש תליא מלתא, דבזמן שבהמ"ק קיים נמשך גם בחי' חכמה דאימא . . אבל לאחר החורבן א"א להמשיך כ"א מבחי' בינה דאימא לא למעלה מזה. לזאת גם כשהי' תכלת ודאי לא היתה ההמשכה יותר מעכשיו.

ומ"מ גם זאת א"א לומר דמשום זה יפטר ממצות תכלת, דודאי המצוה היא מצוה תמידית וכשיש ביכולתו לקיימה נראה שאנו צריכים לקיימה . .

אך נ"ל להעיר ע"ז מענין תקיעת שופר בשבת דאי' במשנה רפ"ד דר"ה דבמקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, ובגמ' (כט, ב) הטעם משום גזרה דרבה. [הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים.]

דבאמת הדבר פלא לדחות מ"ע משום חשש רחוק כ"כ וכמו שהקשה ע"ז בלקו"ת בדרושי ר"ה בד"ה להבין המשנה [נו, א]. והתי' מבואר שם דלהיות בשבת בלא"ה יש המשכת האור שממשיכים ע"י השופר וממילא אינו נצרך לשופר . . ומ"מ במקדש היו תוקעין גם בבית שני דלהיותו שער השמים הי' יכול להיות בו גילוי הנ"ל, אבל לא בגבולין.

עפ"ז י"ל בענין התכלת שנת"ל דנר' שאחר החורבן הגם שהי' תכלת מ"מ לא נמשך ההמשכה האמיתית דתכלת (היינו הציצית דבחי' חכמה כו), י"ל דתנאים ואמוראים שחיו אחר החורבן הנה הם עצמם המשיכו בחי' ההמשכה האמיתית, להיות שהיו בבחי' מקדש ומכון לשבתו ית' . .

ומה שתלו בתקיעת שופר בהחשש שמא יטלנו כו' יספיק כאן חחשש דכלאים שלא במקום מצוה. ובפרט בטלית קטן דכמה אנשים פשוטים נושאים שלא מצמר, ואם יהי' ענין התכלת דבר השוה לכל נפש (אשר כן צ"ל אם נחשוב זה לחיוב), ה"ז חשש לא רחוק שיבוא לידי איסור כלאים. וה"ז ממש כמו שאמרו לענין תקיעת שופר, "הכל חייבים בתק"ש ואין הכל בקיאין כו" . .

גם הדבר הזה לתלות סיבת בטולה מכל ישראל גם מיחידי סגולה משום יוקר מציאותה של תכלת<sup>44</sup>, כבד לקבל. ושמעתי אשר בימי כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נ"ע ה' באיזה זמן מלחמות גדולות בעולם והי' חשש שלא יהיו אתרוגי איי גענאווא, ורצה כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נ"ע לשלוח שליח מיוחד לאיי גענאווא להביא לו אתרוג, ואיך לא היו משתדלים גדולי ישראל בכל תוקף ועוז להשיג התכלת. . בהשתדלות יתירה. . או לידע אמיתת הצביעה. ובפרט לפי מה שהעלה שגם אם אינו תכלת האמיתי אינו מפסיד.

והדברים צ"ב, דמתחילה כ' דא"א לו להסכים להצעת הראדזינער משום שאדה"ז נקט בפשיטות כהפע"ח דבוה"ז אין תכלת. ומשמעות הדברים הוא דכיון שהאריו"ל קבע שאין תכלת בזה"ז א"כ ודאי שלא מצא הראדזינער תכלת אמיתי.

ושוב הביא דמוכח בש"ס דהתנאים והאמוראים הי' להם תכלת גם אחרי החורבן [היינו לערך חמש מאה שנה אחרי חורבן בית שני! דתכלת הייתה מצויה בימי אחרוני האמוראים כמובא במנחות מג, א "מר ממשכי אייתי תכלתא בשני רב אחאי"].

וממשיך דמ"מ בלתי ספק הוא אשר בהזמן שאחר החורבן הגם שהי' תכלת לא היתה ההמשכה יותר ממה שנמשך אח"כ כשלא נמצא התכלת.

וצ"ע, דסו"ס כיון שהדבר ברור שהשתמשו בתכלת בזמן הגלות מאות שנה אחרי החורבן א"כ הר"י סותר מש"כ בתחילה (דכיון שהאריו"ל קבע שאין תכלת בזמן הגלות א"כ ודאי שאינו בנמצא ושלכן התכלת שהמציא הראדזינער בודאי איננה התכלת האמיתית)!

ושוב כ' "גם זאת א"א לומר דמשום זה יפטר ממצות תכלת, דודאי המצוה היא מצוה תמידית וכשיש ביכולתינו לקיימה נראה שאנו צריכים לקיימה".

וצ"ע דמה רצה להוסיף בזה? הרי כבר קבע שאין ביכולתינו לקיים מצות תכלת כיון שלא יתכן שהוא בנמצא בזמנינו?

ובהמשך הדברים מסביר דהתנאים ואמוראים שהשתמשו בתכלת גם אחרי החורבן אכן היו יכולים להמשיך ע"י לבישתם גם בחי' חכמה דאימא מפני שהיו בבחי' מקדש וכו'. וא"כ י"ל, עכ"פ בדוחק, דהר"ז חזרה על מש"כ לעיל דיתכן

44 צ"ב דבמאמר שפוני טמוני חול [מהדורת ברוקלין תשי"ב] ע' 10-11, ובספר עין התכלת [ברוקלין תשי"ד] ע' 224 כתב האדמו"ר מראדזין טעמים אחרים לביטול ידיעת זהות החלזון ועשיית הצבע ממנה.

שיהי' תכלת בנמצא גם בזמן שא"א להמשיך כו', דהטעם שהי' התכלת בנמצא בזמן המשנה והתלמוד הוא משום דהיו אז צדיקים שהיו בבחי' מקדש כו'. אבל בזמנינו שלא נמצא צדיקים בדרגא זו, א"כ ודאי שלא יתכן שיהי' התכלת בנמצא.

אבל עדיין צ"ע, דעכ"פ הרי מוכח דא"א לבסס עובדות על יסוד דברי האריו"ל ולקבוע דא"א בשום פנים שימצא תכלת בזמן הגלות, דכמו שהי' סיבה שנמצא בזמן המשנה והתלמוד אולי יש סיבה דנמצא ג"כ בזמנינו, וכמו שכבר העיר הגאון מקוטנא בתשובתו להראדזינער (שו"ת ישועות מלכו סי' ב) ד"אפשר שמתנוצץ הגאולה".

ושוב כתב לדמות הדבר לתקיעת שופר בשבת, דבטלוהו משום גזירה דרבה אע"פ שהוא חשש רחוק. דכמו שמספיק טעם חלוש ע"פ הלכה לדחות מ"ע דשופר בשבת כיון שע"פ קבלה לא נמשכת שום המשכה חדשה לאחרי חורבן בית ראשון ע"י שופר בשבת, הכי נמי מספיק טעם חלש לבטל מ"ע דתכלת בזה"ז, כיון שלא נמשך כלום על ידה, והטעם הוא דאנשים פשוטים ילבושו בגד של פשתים עם תכלת אפי' שלא במקום מצוה (כגון כסות לילה, או בבגד שאין בו שיעור וכיו"ב).

והיינו דהגם שחז"ל אסרו לתלות תכלת בבגד פשתן (מנחות מ, ב) מ"מ אנשים פשוטים לא ידעו מזה כמו דבשופר אנו חוששין שאיש פשוט יחשוב דמותר לשאת שופר ברה"ר בשבת לילך אצל בקי וכו'.

וצע"ג איך אפשר לחדש שהיתה גזירה שלא ללבוש תכלת בזה"ז בזמן דליכא שום רמז ע"ז בכל ספרות חז"ל, בגאונים ובראשונים וכו'! וגם אמאי אנו צריכים לזה, והרי כבר קבע דכיון דהאריו"ל אמר שאין תכלת בזה"ז א"כ בודאי שא"א למצוא תכלת, ואמאי אנו צריכים לעוד טעם למה אין לנו ללבוש תכלת, והרי בין כך א"א למצוא תכלת בזה"ז?

והפשוט בזה, דאין כוונת אדמנ"ע כפי שתפסו רבים דכיון דהאריו"ל קבע שאין תכלת בזה"ז ונקט כוותי' אדה"ז, שוב ודאי שאי-אפשר למצוא תכלת או עכ"פ לגלות אופן הצביעה בזה"ז. ושלכן התכלת של הראדזינער בודאי אינו תכלת אמיתי –

דודאי זה אינו. חדא, דהרי מצינו דתכלת הי' בנמצא מאות שנים אחרי החורבן, וא"כ גם בזמן הגלות יתכן מציאות התכלת במקום די שסיבה לזה.

ועוד נראה פשוט דא"א להשתמש בדברי האריז"ל בנוגע להלכה, ואם עפ"י כללי ההלכה מצאנו התכלת, א"א לקבוע שהוא טעות על יסוד דברי האריז"ל דבזה"ז אין תכלת.

ונראה דכוונת אדמנ"ע בכל המשך המכתב מתגלית לבסוף שמביא מש"כ האדמו"ר מראדזין לבאר למה לא השתדלו, עכ"פ יחידי סגולה, להשיג תכלת בכל משך הדורות, שהוא משום יוקר מציאותו. וכתב ע"ז אדמנ"ע דזאת כבוד לקבל, דגדולי ישראל בודאי היו משתדלים בזה בכל תוקף ועוז, וכמו שהשתדלו נשיאי חב"ד להשיג אתרוגי יענאו"א גם בזמן מלחמות גדולות כשהדבר הי' קשור בקישויים עצומים, וזאת רק משום הידור מצוה, (דהרי לא החשיבו שאר סוגי אתרוגים לפסולים). וא"כ ודאי דגדולי הדורות היו משתדלים בכל תוקף ועוז למצא התכלת.

וע"ז קאי מש"כ לעיל, דאע"פ שמעולם לא היתה תקנה וגזירה שלא ללבוש תכלת, אבל כיון דלמעשה יש חשש שיצא מזה מכשול, די בזה לעכב גדולי הדורות להשתדל "בכל תוקף ועוז" למצוא תכלת.

וכנראה שאדמנ"ע (כמו רוב גדולי ישראל בזמן ההוא) לא השתכנעו כלל וכלל שהאדמו"ר מראדזין מצא החלזון האמיתי<sup>45</sup>, כי לא ביסס שיטתו בזיהוי החילזון די הצורך, וגם לא ביאור אופן עשיית הצבע ותערובת הסממנים הדרושים באופן המספיק. אלא שלכאו' היה לו לאדמנ"ע עכ"פ להתעניין בזה ולהתעמק בזה וכו', דאחרי שגברא רבה אמר מילתא כו' יש עכ"פ לדון בדבריו באופן רציני. (ועד"ז יש להעיר בנוגע לשאר גדולי ישראל שאליהם פנה בעל התכלת ובנו ממלא ממקומו).

וע"ז בא החידוש של אדמנ"ע, והיינו דאין חיוב, או אפי' הידור, להקדיש זמן וכח לזה, דכיון שעפ"י קבלה אינו נוגע, וע"פ הלכה יש חשש מכשול, שב ואל תעשה עדיף.

45 וכפי שאכן נתגלה בהמשך הזמן שהאדמו"ר מראדזין טעה בזיהוי התכלת, ומתרי טעמי:

[א] מראה BLUE ב"תכלת" שלו אינו בא מ"דם" הדג כלל (שהיא REDISH-BROWN, ונקרא SEPIA ע"ש השם היווני של הדג ההיא) כ"א מחמרים אחרים שערבו בתוך התערובות. וגם אם אין נותנים דם הדג כלל לתוך היורה, רק נותנים דם או בשר ועצמות מאיזה בהמה או חיה, או אפילו עצים וצמחים [כל מה שכולל בתוכו carbon] יצא אותו צבע.

[ב] ברור מתוך עשרות מקורות שהחלזון הוא מין SNAIL ולא CUTTLEFISH כשי' האדמו"ר. אכן הרבה מהמקורות האלו לא היו תחת ידו, וכנראה כי מן השמים העלימו ממנו כי לא בא מועד.

ובשו"ת ישועות מלכו הנ"ל - שכל דברי הראדזינער בענין זיהוי החלזון "אינו אלא סברא בעלמא" (סי' ב) ו"אינו אלא השערה בעלמא" (סי' ג) והיינו כמש"כ בפנים, שלא ביסס שיטתו די הצורך.

והיוצא מזה הוא דדעת אדמנ"ע אינה להתנגד בשום פנים ואופן ללבישת התכלת בזמן הזה, כ"א דאין לנו חיוב להתעסק בזה ולהתעמק בזה וכו'.

ואם כנים הדברים, המסקנה היוצאת מזה הוא, דאחרי שנתגלה התכלת ע"י אחרים באופן שע"פ פשטות השכל והיושר א"א להתעלם מזה, שוב אין שום מקום לקבוע באופן מוחלט שודאי טעו בזה ואין זה תכלת האמיתי, דאין שום יסוד בדברי אדמנ"ע לקביעה זו. כי מעולם לא קבע אדמנ"ע שא"א בשום פנים שימצא התכלת בזה"ז.

ואדרבה ה"ה כתב להדיא, ד"א"א לומר דמשום זה [היינו משום זה שאמר האריז"ל שבזמן הזה אחר החורבן, אין בנו כח להטיל תכלת, כי אין אנו משיגין רק עד מוח בינה דאמא], יפטר ממצות תכלת, דודאי המצוה היא מצוה תמידית וכשיש ביכולתנו לקיימה נראה שאנו צריכים לקיימה".

ונראה דזו היא כוונת הרבי במה שהכניס הענין ד"הואיל ונפק וכו'" לפרשה זו. ועמדנו ע"ז דהרי לכאו' יש לנו פסק ברור ומפורש דא"א שיהי' תכלת בזה"ז, ואמאי אנו צריכים ל"הואיל ונפיק וכו'".

ועפ"י הנ"ל מובן, דמעולם לא אמר אדמנ"ע דודאי אין לנו תכלת, כ"א דאין לנו להתעניין בזה ולהתעסק בזה. וכיון דגם לדבריו אפשר הדבר שהראדזינער צודק, והתכלת שמצא כשירה למצוה, א"כ לכאו' יש עכ"פ הידור ללובשה. וע"ז קאמר הרבי דההידור דהואיל ונפיק חשובה מההידור ההוא<sup>46</sup> דהרי אדמנ"ע לא לבש את התכלת של הראדזינער משום שלא השתכנע שזו היא התכלת האמיתית ולא רצה ליטול מזמנו לעיין בזה, כנ"ל<sup>47</sup>.

46 ומובן לפ"ז למה הדגיש רבינו תיבת הידור.

47 סמוכין למש"כ בפנים אולי יש למצא בהמסופר אודות חתנו של האדמו"ר רבי מרדכי יוסף אלעזר מראדזין (בנו של "בעל התכלת") הרה"ת וכו' יחיאל צבי (הירש) גורארי'. דכאשר הגיע לחצר ראדזין ביקשו ממנו להטיל התכלת (שהמציא הראדזינער) בטליתו. הרב גורארי' בידעו שאדמנ"ע הסתייג מתכלת הלוה, סיב. הדבר הגיע לאוזני אדמנ"ע שהורה לו להטיל תכלת בטליתו מפני כבוד חותנו.

והנה כבוד חמיו ודאי אינו חמורה מכיבוד או"א (ע' ב"ח יו"ד סר"מ וחי' אדם כלל סז הל' כד דאינו חייב לכבודו כאביו כ"א כמו זקנים חשובים) שההלכה קובעת שאינה חלה על עניני תומ"צ. ואם ה' דעתו של אדמנ"ע שהתכלת היא בודאי איננה כשירה א"כ הטלתו בטלית היא כנגד המבואר בשו"ע אדה"ז הל' ציצית סימן ט סעיף ט, ומתרי טעמי:

(א) נוהגין באלו הארצות לעשות ציצית לבנים. . משום שאמרו חז"ל (ר"ה יז, ב) שנתעטף הקב"ה כש"ץ. וכתוב (דניאל ז, ט) לבושיה כתלג חיזור.

(ב) ד"אוי לכל מדקדק במעשיו" לחוש לש"י רש"י והרמב"ם דצבע הציצית צ"ל כצבע כנף הטלית. [אבל להעיר שי"א שהלכה זו אינה חלה על החוט העומדת במקום חוט של תכלת].

אולם התכלת שמצאו לאחרונה היא סוג אחר לגמרי ומעולם לא נמנעו רבותינו ללובשו, כיון שלא הי' בנמצא<sup>48</sup>. ולכן ודאי ל"ש להכניס "הואיל ונפיק" כשאנו באים לדון ביחס לתכלת זו, כי לא נפיק שום הוראה בנוגע לתכלת זו. ולענין המניעה להתעסק בכלל במציאת התכלת, הרי אין שום צורך להתעסק בזה, כיון שכבר המציאו אותה, וכמעט ברור שהיא היא כאשר יבואר אי"ה בהזדמנות הבאה. ולכן לענ"ד חל ע"ז מש"כ אדמנ"ע "דודאי המצוה היא מצוה תמידית וכשיש ביכולתינו לקיימה נראה שאנו צריכים לקיימה".

יתירה מזו, ברור מריבוי שיחות קודש של שנות תשנ"א – נ"ב דמאז התחיל תקופה חדשה בהתפתחות הגאולה. אמנם ההגדרה המדויקת של התקופה לשי' רבינו עומדת לדין<sup>49</sup>, אבל עצם יחודה של התקופה, ריבוי הסימנים המצביעים על קירוב זמנה של הגאולה, והצורך להגביר ההכנות לקראת הגאולה מאותו הזמן – חוזרת ונשנית ריבוי פעמים בשיחות רבינו בימים ההם.

ומאן יאמר שגילוי התכלת בדיוק באותה תקופה ממש (אחרי גניזתו כאלפיים וחמש מאות שנה), אינו מסימני הגאולה וההכנה אלי'?

וכמוכן דלפי המבואר בפנים שדעת אדמנ"ע איננה לקבוע כשרות או פסלות, כ"א לבאר למה אינו מתעניין בזה, לק"מ.

48 המצאת התכלת החדשה נתפרסם רק בשנת תשנ"ב, וכנראה שלא אסתייעא מילתא לשאול חו"ד רבינו בזה קודם כ"ז אדר.

49 ולהעיר דבשנת תש"ן התחיל התקופה דאחרי חצות היום ד"יום השישי".

[ע' רמב"ן (בראשית ב, ג): כי ששת ימי בראשית הם כל ימות עולם, כי קיומו יהיה ששת אלפים שנה (ר"ה לא, א), שלכך אמרו (ב"ר יט, ח) יומו של הקב"ה אלף שנים . . .

ביום השישי . . . הוא האלף השישי, כי בתחלתו ימשלו בו החיות הם המלכיות אשר לא ידעו את ה'. . . [ואח"כ] יבא הגואל . . . זהו בן דוד הנעשה בצלם אלקים, כדכתיב (דניאל ז, ג) וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתי כו' (וע' גם רבינו בחיי ואברבנאל שם)].

במק"א הארכנו לבסס (על יסוד כו"כ שיח"ק ועוד מקורות) ההשערה שמאז התחיל תקופת "בעתה", אלא שמשך זמנה של ה"בעתה" דגאולה האחרונה עדיין לא נתברר.

דהנה בהתוועדות דאחש"פ תשכ"ב אמר רבינו "אין בעתה גופא איז דאך אויך פאראן כמה סדרים ואופנים, איז יהי רצון אזו אין דעם בעתה גופא זאל זיין א סדר פון אחישנה". וי"ל בביאור הדברים עפמש"כ החפץ חיים בספרו חומת הדת (פי"ג בהגהה): "זמן הגאולה דבעתה ג"כ אינו מצומצם היום ממש, אלא הזמן הראוי להגאל, ואפשר שהוא איזה חדשים או איזה שנים ח"ו, ואפשר שיבוא הגאולה בתחילת הזמן או באמצעו או בסופו ח"ו".

שוב מצאתי שכבר קדמו בזה הגר"א בספר קול התור (שנכתב ע"י תלמידו ר' הלל משקלאב) בפ"א אות ח', שכתב שם דמה שאמרו חז"ל זכו בעתה וכו' זהו לפי מדרשו, אבל עפ"י פשוטו של מקרא כוונת הכתוב היא שהקב"ה מבטיח שבתוך הזמן של בעתה שהיא משך איזה זמן, הנה בתוך הזמן הזה גופא יחיש גאולתו. ובפשוטו זהו ג"כ כוונת רבינו "אין דעם בעתה גופא זאל זיין א סדר פון אחישנה".

(\* תודתי נתונה להר' ישראל טווערסקי והר' ישראל מרמלשטיין שיחיו מליקוואוד על הערותיהם המאירות.

והאם ישנה קיום יותר מהודרת להוראת רבינו באותן הימים "להתחיל לחיות עם הגאולה" יותר מאשר לקיים מצוה דאורייתא שנמנעה מאתנו ברוב שנות גלותינו, ושהיא קשורה והדוקה לפי האר"י החי עם בנין בית השלישי שיבנה בב"א?



## פרק מז בתניא ושייכותו לפרשת עקב

### הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בתניא פרק מז מבאר בארוכה ענין האהבה ד"כמים הפנים לפנים", שבאה ע"י התבוננות בגדולת ה' ובזה שירד ממקום כבודו כו' כדי להעלות את ישראל משפל המדריגה כו'.

והנה, ב"חינוך קטן" (שבהתחלת שער היחוד והאמונה) מבואר שתוכן זה שבתניא פמ"ו מיוסד הוא בתורה שבכתב בפ' עקב, וז"ל:

"והנה באהבה כתיב בס"פ עקב 'אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה לאהבה את ה' וגו', וצריך להבין איך שייך לשון עשיה גבי אהבה שבלב. אך הענין הוא . . שכשיבין וישכיל בגדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה . . ואח"כ יתבונן באהבת ה' הגדולה ונפלאה אלינו לירד למצרים ערות הארץ להוציא נשמותינו . . לתכלית הקדושה וגדולתו ית' שאין לה קץ ותכלית, אזי כמים המים אל פנים תתעורר האהבה בלב כל משכיל . . כמו שיתבאר במקומה באריכות [וידוע שהכוונה היא לפמ"ו בח"א בתניא, שבדעת אדה"ז הי' לעשותה חלק ב].

והנה ענין אהבה זו רצה משה רבינו ע"ה ליטע בלב כל ישראל, בפרשה 'ועתה ישראל וגו', בפסוק 'הן לה' אלקיך השמים וגו', רק באבותיך חשק וגו', ומלתם וגו', בשבעים נפש וגו', ואהבת וגו'. ולכן סיים דבריו על אהבה זו – 'אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה', שהיא אהבה עשויה בלב ע"י הבינה והדעת בדברים המעוררים את האהבה". עכ"ל, ועיי"ש עוד.

ועכ"פ מבואר כאן שתוכן פמ"ו בתניא שייך הוא במיוחד לפ' עקב. ויש להעיר בזה – רמז נפלא:

בלקוטי לוי"צ לזהר ח"א ע' רמח, מבאר שתוכן אהבה זו ד"כמים הפנים לפנים" שייך למדת התפארת, קו האמצעי; ומבאר, שלכן אדה"ז מתחיל פרק

זה בלשון "ויש דרך ישר" – שמורה על מדת התפארת השייכת ליעקב ששמו ישראל (אותיות "ישר א-ל"), ועל דרך מ"ש "ישר יחזו פנימו".

וממשיך לבאר שלכן שייך תוכן זה למספר מ"ו דוקא, כי מספר מ"ו שייך למדת התפארת הנקראת בשם "אמה" – בגימטריא מ"ו, והוא האצבע האמצעי שכנגד מדת התפארת. ועיי"ש עוד.

ובכן, כשמונים מספר הסדרות שבתורה (ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט בתחלתה), רואים שגם פרשת עקב היא הפרשה המ"ו! וגם בזה נראה עד כמה מדוייקים וכו'. (וראה גם שיחת ש"פ עקב תש"נ בתחילתה. ודו"ק).



## "חסידי אומות העולם" בשיטת הרמב"ם

**הרב אלי' מטוסוב**

מערכת "אוצר החסידים"

**ביטוי "חסיד אומות העולם" על המציל נפש מישראל**

בימינו משתמשים בכינוי "חסיד אומות העולם" כלפי נכרים שהצילו יהודים.

[יש אמנם לבדוק עדיין גם בשיחות או באגרות קודש אם נמצא ביטוי "חסיד אומות העולם" כלפי אלו שעזרו והצילו אנשים מישראל וכיו"ב. ובשיחות קודש תשל"ז ח"א ע' 330 בתוך המדובר שם על נסי הקב"ה ב"מבצע אנטבה", נמצא לשון: ובפרט שהיה שם חסיד אומות העולם, גרמני, שהורה והנחה להם את הדרך כו'. שיחה זו ראיתה בספר "תומכי תמימים" קה"ת תשע"ב, ע' תרחצ].

ולכאורה לפי הרמב"ם בהל' מלכים ספ"ח (כאשר נצטט להלן), הגדרה של חסיד אוה"ע הוא רק זה שמקיים שבע מצוות בני נח מפני ציווי הקב"ה בתורה, אבל אם הוא מקיים ז' מצוות ב"נ משום סברא והכרע הדעת בלבד איננו מחסידי אוה"ע אלא מחכמיהם.

ומעתה נכרי שעשה מעשה טוב להציל יהודי, ולפעמים גם פעל מתוך סיכון ומסירות נפש, אף כי בודאי שכרו גדול מאד שהציל נפש אחת מישראל עולם מלא כו', אבל מעשהו זה שהיה מצד הכרע הדעת של מדות המוסר וישוב העולם, אין כל זה מזכהו לתואר "חסיד אומות העולם" ושכר עוה"ב, כאשר

הרמב"ם הגדיר ברור שלענין חסיד אוה"ע צ"ל על דרך גר תושב שמקבל עליו ז' מצוות מפני ציווי ה' בתורה.

### "חסיד אומות העולם" ביטוי המושאל

וראיתי ח"א שעמד על זה (בקובץ הנקרא "חבל נחלתו"), וז"ל: מה שמשתמשים בכינוי חסיד אומות העולם כלפי נכרי שהציל יהודים, נראה עפ"י הרמב"ם כי זהו ביטוי מושאל, ואולי מניחים שקיבל עליו שבע מצות בני נח בציווי הקב"ה בתורה. ע"כ.

הנה דבריו שהוסיף: ואולי מניחים כו', הם רחוקים מאד, כי מדוע יונח על אדם בעל מזג טוב שהציל נפש מישראל שהוא גם מקיים השבע מצוות מפני שהוא מאמין בנבואת משה והלכה למשה מסיני.

ועוד זאת, הלא כתב הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ז שהקב"ה גומל שכר אל העובד "על כל מה שיעשה ממעשי הכבוד והיושר, ואף על פי שלא צווה בו על ידי נביא, ושיענוש על כל מעשה רע שיעשהו האיש ואף על פי שלא הוזהר ממנו על ידי נביא, אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו, רצוני לומר ההזהרה מן העוול והחמס". ע"כ. [ובאמת לפי הרמב"ם רפ"ט מהל' מלכים כל שבע מצות ב"נ הם דברים הדעת נוטה להם]. אם כן כאשר הנכרי עושה מעשים טובים בדבר שהשכל מזהיר בהם כגון שלילת העוול וחמס והצלת האדם מישראל כו' בודאי כי אין לנו שום טעם לתלות עשייתו דבר זה באמונתו בוד' המצות מצד נבואת משה.

[וקרוב לדברי הרמב"ם במו"נ, כתב גם ברמב"ן נח ו, יג: כי החמס הוא החטא הידוע והמפורסם ורבותינו אמרו שעליו נתחתם גזר דינם והטעם מפני שהוא מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא מזהיר ועוד שהוא רע לשמים ולבריות והנה הודיע לנח החטא שעליו בא הקץ כו' ע"כ. וברס"ג בהקדמה למס' ברכות, נדפס בש"ס ווילנא: "כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דלבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים". ועד"ז כ' החזקוני נח ז, כא. ועי' בגמ' יומא סז, ב. ובאנציק' תלמודית ערך ב"נ ע' שנ לא מציין לכל זה אלא למקומות אחרים: הקדמת ר"נ גאון, חובת הלבבות, אבני נזר בדעת הר"י מיגאש, ולא עיינתי שם].

אולם תחילת דברי הכותב אשר זהו ביטוי מושאל בלבד, זה יתכן, והיינו כי בהזכרת כינוי חסיד אוה"ע אין הכוונה לגדרו ההלכתי לענין חיי העוה"ב דוקא.

### גוי המציל אדם מישראל, אם יש לו חלק לעוה"ב

אלא כי לפי דברים אלו, הנה גם אלו שהצילו חיי אנשים מישראל ולפעמים גם מתוך סיכון חיי המציל, הלא אינם עדיין בגדר חסידי אוה"ע לגבי חיים נצחיים של עוה"ב. כי כאשר כתב הרמב"ם חסיד אוה"ע לענין עוה"ב תלוי דוקא באמונה בנבואת משה שמקיים מצוות ב"נ מצד ציווי הקב"ה בתורה, ולא תלוי בשום מעשים טובים אחרים שהם מפני הכרע הדעת וכיוצא בזה.

אולם לבבי לא כן עמדי, ונ"ל להוכיח כי גם לשיטת הרמב"ם נכרים אלו הם בני עוה"ב הם וילוו אל ישראל לחיים הנצחיים.

אך דברים אלו תלויים בחקירה מחודשת שלא מצאתי לעת עתה בשום ספרים שידברו מזה (וכמובן לא ראיתי אינה ראוי), ועל כן יוצעו הדברים לפני הקוראים.

### לשון הרמב"ם על חסידי אומות העולם

ונחזור לדברינו לענין חלק לעוה"ב בנכרי שמקיים הו' מצוות מצד הכרע הדעת, דז"ל הרמב"ם בהל' מלכים ספ"ח:

ה"י: משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות. וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות.

ה"א: כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם. ע"כ. ועי' ג"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ג אשר רק חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב.

[יש לציין כי בודאי גם לשיטת הרמב"ם וגם בנכרי "המעשה הוא העיקר" כמ"ש במשנה באבות וכמ"ש הרמב"ם בכמה מקומות, ומה שהתנה הרמב"ם שהב"נ צריך לקיים המצוות מפני הציווי בתורה, זהו רק לגבי גדר חסידי אוה"ע

ושכרו עוה"ב שהם חיים נצחיים, אבל גם נכרי המקיים המצוות רק לישוב העולם פעולתו אתו ושכרו לפניו. וראה סנהדרין דנ"ח ע"ב שכל עיקר חיוב בני נח הוא בשב ואל תעשה. ועיין במה שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ז ועוד ראשונים].

### הרמב"ם קאי בזמן שיד ישראל תקיפה

הנה כל דברי הרמב"ם כאן בהל' מלכים ה"י אשר אין כופין את האומות לקבל עליהם דת ישראל וכן אשר "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג", הרי הרמב"ם מדבר רק כשיד ישראל תקיפה, והוא בזמן שהיובל נהוג וכל יושבי' עלי' וקיים סנהדרין של ע"א כו'.

וכן דין גר תושב שממשיך הרמב"ם כאן שצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים כו', הנה כתב הרמב"ם בהל' ע"ז פ"י ה"ו בענין אם מותר להשכיר לנכרי בית בארץ ישראל כו': אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארץ אפילו לפי שעה ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נהוג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם בהל' מילה פ"א ה"ז והל' שבת פ"כ הי"ד והל' איסור"ב פי"ד ה"ח שאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נהוג.

ולפי זה הנה גם ההלכה שכ' הרמב"ם בהמשך לזה בהי"א שחסידי אוה"ע הוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו כו', הנה הוא מדבר בהמשך להלכות הקודמות ובזמן שיד ישראל תקיפה שאז בכח ישראל ללמד ולכוף על כל האומות את האמונה בתורה, ועד לכדי הריגה שאם אינם מקבלים את שבע המצוות הם נהרגין,

משא"כ בזמן הזה שאין ישראל שרויים על אדמתם ויד האומות תקיפה אין שייך שישאל יכפו על האומות ללמדם את האמונה בתורת משה.

[וגם כי לדינא נשאר עצם החיוב גם בזה"ז לכוף את האומות כו' ורק ארי' הוא דרביעא עלי', עי' בלקוטי שיחות המובא לקמן, אבל לפועל בנוגע למעשה

הרי אין יד ישראל תקיפה ואין שייך בזה"ז לכוף את שום מבאי העולם לקיים שבע מצוות.

ועי' בלקוטי שיחות (חכ"ו ע' 132 ואילך ובמפרשים המובא שם) דמ"ש הרמב"ם כאן שצוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקיים שבע מצוות אין הכוונה רק כפייה בכוח אלא ההתחלה היא כפי' בדברים, כמ"ש התוס' יו"ט אבות פ"ג מ"ד על הרמב"ם כאן: "ואם בכפיית חרב הרג ואבדן נצטוינו כ"ש בכפיית דברים להמשיך לבם אל רצון קונם וחפץ צורם", ומזה מסיק בלקוטי שיחות אשר במצבים מיוחדים כמו בתקופתינו שקיימת האפשרות אז מצוה להורות גם אל הנכרים וכמ"ש בשו"ת חת"ס חו"מ סקפ"ה ועוד. [ועי' בכתובות דמ"ט ע"ב אכפיי' רבא ופי' שם התוס' דאכפיי' בדברים]. וכן מביא בלקו"ש מרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ג: "זאת המצוה ג"כ כוללת שנהי' קוראים לבני האדם כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו כו' כאברהם אביך". ועי' בארוכה ברמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג על אברהם אבינו שלימד את אמונת ה' לכל האומות.

הנה בלשון הרמב"ם עצמו כאן "לכוף את כל באי העולם כו' ומי שלא יקבל יהרג" זהו קאי בזמן שיד ישראל תקיפה, רק שבלקו"ש מוסיף שמזה יש ללמוד גם על זמנה"ג שיש חיוב להסבירם בדברים על השבע מצוות, וכן בתחילת דברי הרמב"ם כאן שאין כופין נכרים להתגייר ה"ז קאי בזמן שישאלם הם על מכונם].

#### דברי הרמב"ם על כופרי ישראל האנוסים

והנה לגבי כופרי ישראל כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ו ואילך: ואלו שאין להם חלק לעוה"ב אלא נכרתים ואובדים כו' המינים והאפיקורסים והכופרים בתורה כו' והמכחיש נבואתו של משה רבינו האומר שאין התורה מעם ה' כו' וכן הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה כו'. וכ"כ הרמב"ם הל' עדות ספי"א ועוד.

ובהל' ממרים פ"ג כ' הרמב"ם: מי שאינו מודה בתורה שבעל פה כו' הרי זה בכלל האפיקורסין ומיתתו בכל אדם כו', והרי הוא כשאר כל האפיקורסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרין שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול, במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז

בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה. ע"כ. וכ"כ הרמב"ם בפייהמ"ש חולין פ"א ה"ב.

### תינוקות ישראל שנשבו לבין העכו"ם אם הם בני עוה"ב

הרמב"ם כאן רק מדבר מענין שבני הקראי"ם חייבים להצילם ואינם מן המורידין כו', ולא הזכיר מענין אם הם בני עוה"ב. אבל ראיתי נזכר באיזה מקומות בתורת רבינו שתינוקות ישראל שנשבו הם ודאי בני עוה"ב, עי' אגרות קודש חכ"ב ע' לג, שיחת ש"פ שמיני תשי"ב, וקאי שם בכל תינוקות שנשבו שבזמנינו שבודאי חסרה אצלם הידיעה באמונת התושבע"פ שבוה מדבר הרמב"ם בהל' ממרים.

ואין לזה סתירה ממ"ש הרמב"ם במו"נ ח"א פל"ו שמאריך בענין המאמין בהגשמת הבורא שהוא יותר קשה מאד מעובד עבודה זרה וכמו שבעובד ע"ז אין התנצלות בעבור שגדל עליה כן המאמין בגשמות הבורא אין התנצלות על סכלותו וקוצר השגתו ע"ש,

הנה הרמב"ם שם מדבר במי שחוקר ומאמין בהגשמת הבורא ואין הרמב"ם מדבר בתינוק שלא חשב ולא ידע (ועי' לקו"ש חט"ו ע' 79), וגם כי הלא הרמב"ם במו"נ שם מדבר בענין הפסדי הדיעות ולא בענין שכר ועונש של עוה"ב וכיו"ב. [אולם יש איזה אחרונים שכתבו שדברי הרמב"ם שם נמשכים לתרץ השגת הראב"ד בהל' תשובה פ"ג. ואין דבריהם אלא דברי השערה ואכ"מ].

ומה שמוכן מהאברבנאל בראש אמנה פי"ב שתינוק ישראל שנשבה לבין העכו"ם וחסר לו באמונת הי"ג עיקרים אינו בן עוה"ב, יחידאה הוא ועי' שו"ע אדה"ז סוף הל' רבית ובמפרשים לשם. ועי' במה שהביא בזה הרב שמעון ויצהנדלר במאמרו "שוגג" בעיקרי הדת נדפס ב"קובץ היובל" (תש"ס) ח"א ע' 189 ואילך. ולפי דברינו כאן יש לתקן הרבה מדבריו שם. וראה מ"ש עוד הרב ברוך אבערלאנדער במאמרו "דינו של כופר בתורה ובני התועים" ב"הערות וביאורים" כ' מנ"א תשס"ד.

### הוכחה לשיטת רבינו דתינוק שנשבה הוא בן עוה"ב

ועי' גם רמב"ם בפיהמ"ש פ' חלק בסוף הי"ג עיקרים: "וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתברר בה אמונתו בה' הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה הש"י איש לחבירו מן האהבה והאחוה, ואפי' עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו אבל יש לו חלק לעוה"ב והוא מפושעי ישראל, וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא צדוקי ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות ומצוה לשונאו ועליו נאמר הלא משנאך ה' אשנא". ע"כ.

מדברי הרמב"ם אלו ניכר ברור שבכופר בי"ג עיקרים שאין לו חלק לעוה"ב הוא מדבר בכופר בזדון לבו והוא יוצא מן הכלל כו' בנוסף למה שהוא עושה העבירות מחמת התגברות הטבע הגרוע כו'. משא"כ באלו התינוקות שנשבו שעליהם כתב בהל' ממרים שהם אינם בכלל הכופרים המורדין ולא מעלין, אין שייך לומר עליהם שאין להם חלק לעוה"ב.

וגם כי הרמב"ם כותב כאן בפ' חלק שאדם הכופר בי"ג עיקרים אינו בכלל האיסור לשנאותו והמצוה לאהבו, ומעתה לשיטה זו שמייחסים להאברבנאל [לא ראיתי עדיין דבריו בפנים, רק על פי המצוטט ממנו ב"קובץ היובל" שם ועדיין צריך בירור] הלא על אלו שהם בגדר תינוקות שלא ידעו ולא שמעו כתב אדה"ז בתניא ספ"ב להלכה (ועי' בארוכה במפרשים על התניא) אשר אסור לשנאותם ומצוה לאהבם.

### עוד מובאות מהרמב"ם בענין האנוסים

ועי' עוד ברמב"ם ב"אגרת השמד" שהאריך בענין האנוסים שמקבלים עליהם למראית העין את דת הישמעאלים, כי אינם בדין רשעים (הרמב"ם מדבר שם באנוסים עצמם, וקל וחומר על בניהם שלא ידעו ולא שמעו ענין המצוות) וכתב שם הרמב"ם כי אלו שלא שמרו המצוות בימי גזירות יון הם נקראים בדברי חז"ל בשם צדיקים בנוסח "מסרת כו' רשעים ביד צדיקים", ולאידך כותב שם הרמב"ם כי זה החכם שקרא לאנוסים בשם רשעים הוא חוטא ומורד ומתחייב בנפשו. והרמב"ם מוסיף שם גם דברים נמרצים כנגד אלו שמדברים סרה על אדם מישראל גם אם הוא עובד ע"ז מרצון כמו בימי אחאב כו' ע"ש באריכות.

איברא שמרמב"ם זה אי אפשר לסתור דעת האברבנאל (ובכמה ספרים מביאים כן גם שמועה בשם הגר"ח מבריסק שסובר שאינם בני עוה"ב, אבל היא שמועה בעלמא), דהלא עיקר דברי הרמב"ם הוא על אלו שבסתר לבם נשארו מאמינים והם המירו הדת רק למראית העין, ואילו מה שמייחסים לשיטת האברבנאל שרצה לשלול עוה"ב זהו לא בסתם בני רשעי ישראל שעוברים על מצוות התורה אלא הוא מדבר באלו שגדלו בלי ידיעת אמונת הי"ג העיקרים שעל זה הוא כותב כי מי שעברו ימיו בחסרון אמונת אחת מן הי"ג עיקרים גם אם הוא מחסרון ידיעה אינו יכול לזכות בחיי עוה"ב.

אך בכל אופן הרי מפורש בדברי רבינו באגרות קודש וגם בשיחות קודש כי כל תינוקות שנשבו לבין העכו"ם גם אלו שלא ידעו הי"ג עיקרים בודאי הם בני עוה"ב, ובודאי זה גם לשיטת הרמב"ם.

[ועל דרך האמת י"ל גם, כי הלא האברבנאל לא ידע מסוד הגלגולים וסוד העיבור, ועל כן הוא לא הבין על צאצאי התועים וכן התינוקות שנשבו לבין העכו"ם שחסרה להם האמונה בי"ג עיקרים מהיכן הם יזכו לחיים הנצחיים ועי' ג"כ סנהדרין ד"צ ע"א: הוא כפר בתחה"מ כו'. אבל אחרי שנתגלה לנו סוד ה' על ידי נביאי הקדושים האריז"ל כו' כבר אי אפשר להיות שום חולק בדבר זה שגם תינוקות אלו שלא גדלו על דרכי האמונה שהם יזכו לחיים הנצחיים ואכ"מ. ועי' הלשון בתניא ספי"ד: "ואולי יערה רוח ממרום ויזכה לבחינת רוח מרש איזה צדיק שתתעבר בו" וע"ש בפירושים על תניא].

### חסידי אומות העולם, בזמן שאין יד ישראל תקיפה

נחזור לדברינו, הנה מדברי הרמב"ם בהל' ממרים ובפיהמ"ש חולין למדנו, כי בישראל יש שני סוגי כופרים בנבואת משה: א) אלו אשר ידעו ושמעו ובכל זאת הולכים אחר דעתם הקלה ואחרי שרירות לבם שחייבים הריגה, ב) תינוקות שנשבו שלא ידעו ולא שמעו רק הולכים בדרכי אבותיהם שהם אינן בכלל המורידים ולא מעלים. [וכאשר הוכחנו הנה להרמב"ם קיים עוד חילוק בין שני אלו אשר הראשונים אין להם חלק לעוה"ב, והצאצאים שרק הולכים בדרכי אבותיהם הם בני עוה"ב].

א"כ יתכן אפשר להקיש מענין לענין, אשר על דרך זה הוא גם בבן נח המקיים שבע המצוות והולך בדרך ישרה, שקיימים שני סוגים:

א) בזמן הבית כאשר ישראל יושבים על אדמתם וידם תקיפה והם מחייבים דעת ואמונת ה' את שאר האומות סביבותיהם, שהלא בזה קאי הרמב"ם בהל'

מלכים ספ"ח, בזה אמר הרמב"ם שאם בכל זאת הנכרי המקיים ז' מצוות הוא עדיין כופר ואינו מקבל עליו את האמונה בנבואת משה שכולל גם התושבע"פ הוא לא יזכה לחיי עוה"ב.

(ב) בזה"ז אשר יד האומות תקיפה ואין בכח בני" לכוף את בני הנכר ללמדם את אמונת התורה, ובכל זאת מקיים הנכרי את השבע מצות מכח עצמו מצד הכרע הדעת וישוב העולם, אפשר יש בכח מעשיו לזכותו לשכר נצחי של חיי עוה"ב. ועי' במה שהבאנו לעיל בתחילת דברינו מן המו"נ ח"ג פי"ז.

### חילוק בדין ישראל מדין בני הנכרים

והנה בודאי שאין שום דמיון כלל, בין בני הנכרים אל בני הקראי"ם, כי בני הקראי"ם הם בעלי נפש הקדושה, ובזה שייך מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ה שכל ישראל גם החוטאים יש להם חלק לעוה"ב משא"כ החוטאים מן האומות ועיג"כ רמב"ם הל' איסור"ב פי"ד ה"ד. ואלו מן האומות שאינם מקיימים שבע המצוות שלהם בודאי שאין להם שום חלק לעוה"ב גם אם הוא מהעדר ידיעה, ומפורש הדבר בסנהדרין דק"י ע"ב חילוק בין קטנים בני רשעי ישראל לקטנים בני רשעי האומות.

אלא שאנו מדברים באלו שמקיימים שבע המצות, ואמרו חז"ל שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב (סנהדרין קה, א. ובגמ' ע"ז דרשו על מ"ש לא יהי' שריד לבית עשו שזהו רק בעושה מעשה עשו אבל נכרי שאינו עושה מעשה עשו יש לו חלק לעלמא דאתי. וכ"כ הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ה ובהל' עדות ספי"א וכאן בהל' מלכים שחסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב), ועי' גם במובא בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה להגה"ח הר"א גערליצקי ח"א סימן ס"ט בענין תחה"מ גם לחסידי אוה"ע,

ורק כי בהל' מלכים כאן מחדש הרמב"ם כי בכדי שיזכו לעוה"ב לא די בקיום מצוותם בלבד אלא הם חייבים גם לקיים מצוותם מצד אמונת התורה,

ועל זה הצענו לומר כי דברי הרמב"ם אלו הם רק בהל' מלכים שהרמב"ם קאי באלו שהיו נתונים תחת ישראל בזמן שיד ישראל תקיפה, משא"כ בזמן הזה שאין להם ממי ללמוד את אמונת התורה והם מקיימים שבע המצות מצד הכרע הדעת באלו יתכן כי גם לשיטת הרמב"ם יזכו לאיזה חלק לעוה"ב.

והוספנו גם דמיון ממ"ש הרמב"ם בהל' ממרים ובפיהמ"ש חולין שני סוגים באפיקורסים מישראל שאינם מקיימים המצוות: א) אלו שידעו ולמדו וכופרים בזדון לבם. ב) אלו שהם תינוקות שנשבו לבין הכופרים.

[וברמב"ם הל' מלכים רפ"י אשר בן נח אינו נענש על השוגג, ועי' רמב"ן מכות ד"ט ע"א שביא דברי הרמב"ם והוא מחזקם. אבל באמת בנדו"ד בב"נ המקיים ז' מצוות וחסר לו באמונת התושבע"פ אין אנו מדברים על עונש אלא על העדר שכר עוה"ב, ובזה י"ל אשר אונס כמאן דעבד לא אמרינן (וע"ד מ"ש בתניא אגה"ת פ"א לגבי המבטל מצות עשה ושב אשר מ"מ האור נעדר ועד"ז י"ל כאן כי אף שהוא שוגג או אונס אבל אור האמונה נעדרת אצלו ומצד זה יתכן שלא יוכל להגיע לחיים הנצחיים). ועל זה כתבנו דוגמא מתינוק ישראל שנשבה שחסר לו אמונת הי"ג עיקרים א"כ האור נעדר ובכל זאת הוא זוכה לשכר עוה"ב. ועי' בע"ז ד"י ע"ב בקטיעא בר שלום שמתחילה היה נכרי שגם עליו בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת, וגם שם היה האור נעדר שהרי לא זכה לעוה"ב רק עד סמוך למיתתו].

### ראשונים החולקים על הרמב"ם

וענין זה שלהיות בגדר חסיד אוה"ע צריך הב"נ לקיים השבע מצות מפני ציווי התורה וזה חידושו של הרמב"ם, עי' בכ"מ בהל' מלכים כאן שכותב על זה: נ"ל שרבינו אומר כן מסברא דנפשי'. ועי' בשטחיות לשון הרמב"ן במכות ד"ט ע"א כי מה שנדרש מן הב"נ הוא שינהג: "במצות שלהם כהוגן עם חבריו", והרמב"ן לא הטיל עליו לקיים המצות מצד ציווי משה מפי הגבורה (אך אין הרמב"ן מדבר שם בחסיד אוה"ע). וכן מלשון המאירי סנהדרין דנ"ו ע"א ניכר שכל ב"נ שמקבל עליו הז' מצות הוא בן עוה"ב. וכ"כ בשו"ת שער אפרים סכ"ד אליבא דהתוס' דאין בן נח מוזהר על כך שיאמין בנבואת משה. ועד"ז היא שיטת היפה תואר הובא במל"מ פ"י מהל' מלכים. וכן מובא מן התועפות ראם על יראים השלם סרל"ג שכתב שהיראים חולק על הרמב"ם בזה וס"ל שאין הב"נ צריך לקיים מצוותיו מצד ציווי משה מפי הגבורה.

ועל כן י"ל שחידוש זה של הרמב"ם הוא רק בזמן שיד ישראל תקיפה כניכר גם מהמשך ההלכות ברמב"ם בהל' מלכים כאן, משא"כ בזה"ז שאינם נתונים להשפעת בני"ה הנה הם יזכו לעוה"ב גם כשלא ידעו מענין האמונה.

[וכעת עלה ברעיוני, כי אף שהכ"מ כתב שהרמב"ם אומר כן מסברא דנפשי', אבל י"ל מקור לזה מגמ' חולין דצ"ב ע"ב דאיתא שם כי מלבד ז' המצוות קיבלו עליהם בני נח עוד מצוות ואחת מהם היא "שמכבדין את התורה". א"כ מזה למד הרמב"ם שבכדי להיות חסיד אוה"ע צריך לקיים שאר המצוות שקיבלו עליהם שאחת מהם היא האמונה בתורה (והרמב"ם כתב במו"נ בכ"מ שכשמזכירים "התורה" בזה כלול הן תושב"כ והן תושבע"פ. ואף כי שהרמב"ם בהל' מלכים

לא הביא את שאר הדינים שנזכרו שם בגמ' חולין שקיבלו עליהם והוא שאין כותבין כתובה לזכרים (דאע"פ שחשודין למשכב זכור ומייחדין להם זכר לתשמישן אין נוהגין קלות ראש במצוה זו כל כך שיכתבו להם כתובה, רש"י) ושאין שוקלין בשר המת במקולין כו', י"ל כי הרמב"ם כותב רק הדינים הנוגעים לגר תושב (ורק אגב לגר תושב הזכיר הרמב"ם בהלכה זו במלכים ספ"ח גם את חסיד אוה"ע, עי' לשונו: "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם"), והרמב"ם כתב בהל' מלכים רק את עיקרי הדינים של ז' מצוות מה שנוגע לבי"ד של ישראל כאשר דנים אותם בבי"ד של ישראל וכאשר מלמדים את הב"נ את הדינים שצוה משה רבינו מפי הגבורה. אבל הרמב"ם בספרו היד לא נחית לכתוב גדרי אוה"ע וכל דרכי הנהגתם בכדי לזכות לחיים נצחיים. ויש לבדוק אם יש מזה במפרשים.

ובאמת גם בזה י"ל לפי דרכינו כי הגמ' בחולין על המצות שהוסיפו לקבל עליהם ב"נ הוא רק בזמנים הקדומים, ע"ש בגמ' דמתחילה הם הוסיפו שלשים מצוות ואח"כ ביטלו ונשארו רק שלשה א"כ עד ז"י י"ל כי גם שלשה אלו נתבטלו אח"כ, והלא אין להם הגדרים דישראל שמקבלים תקנות ע"י בי"ד מוסמך שאי אפשר לבטל כו'. דבר זה בענין הגמ' בחולין כתבתי בחפזי בעת סיום המאמר וכבר אין הספרים לידי ועוד חזון למועד].

### בני נכר הנלוים אל ישראל

ועי' בספר ימות המשיח בהלכה להגה"ח הר"א גערליצקי ח"ב סימן פג שמביא מאגרות קודש ח"י ע' רעט ומקובץ מאמרים להרר"א וואסערמאן ח"א ע' לא שגם מי שאין לו זכות ותורה של עצמו הוא זוכה לשכר גן עדן על ידי אבא מזכה ברא וכיו"ב [ובאגרות קודש מציין על זה לפירוש עיון יעקב שכתב כן על מאחז"ל סנהדרין דק"י קטן מאימתי בא לעוה"ב כו']. ועי' חגיגה דט"ז ע"א שיש שנוטל חלק חבירו בגן עדן, ובגמ' ברכות י"ז ע"א לגבי תחה"מ נשים במאי זכיינן כו'. [וזהו תשובה על טענת האברבנאל על תינוקות שנשבו גם בעניני אמונה מנין להם עוה"ב].

ובס' ימוהמ"ש בהלכה שם ע' תקיט מביא מנפש חיה להג"ר ראובן מרגליות או"ח ס"א שלפעמים בכגון דא כלפי שמיא נחשב אונס כמאן דעביד. ויש לעיין מזה בס' אתון דאורייתא כלל י"ז.

ואף כי כל זה אמור בישראל, אבל גם לגבי אוה"ע י"ל ע"פ גמ' חולין צ"ב ע"א שכל אוה"ע מתקיימים על שלשים צדיקים שבהם, א"כ מזה יש ללמוד שגם אצל הנכרי יכולה לעבור הזכות מאדם לאדם. ובפרט שכן י"ל עכ"פ על אלו שהצילו נפש מישראל שהם יהיו נספחים אל השכר וחיים נצחיים של הישראל שאליהם הם פעלו טוב.

[ועי' עוד בלקוטי שיחות ח"כ ע' 136 ואילך שמבאר בארוכה איך שעל ידי שהנכרי עוזר לישראל נעשה גם הנכרי למציאות ותכלית בפני עצמו, ושם קאי לשיטת הרמב"ם ע"ש. ולנדוד"ד יש לעיין עוד בשיחות רבינו בגדרי מכשירי מצוה ובדברי הר"ן ר"פ האי"ש מקדש].

### עוד בדברי הקדמונים על שכר עוה"ב אצל אוה"ע

בכללות ענין שכר עוה"ב אצל האמות, יש לציין גם למ"ש בספר עבודת הקודש (ר"מ בן גבאי) ח"ב פמ"א: ומה שאמרו חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא ואם הוא כמו שאמרנו שהוא העולם הבא שאחר התחייה איך יזכו לו חסידי אומות העולם וכבר אמרו שתחיית המתים אינו אלא לצדיקים גמורים, יש לומר כי חסידי אומות העולם הם אשר קיימו כל תורת בני נח שהן שבע מצוות שנצטוו ואחר שקיימו תורתם הנה קנו המדרגה ההיא כמו שהצדיקים הגמורים הם אשר קיימו כל תורת משה ע"ה אלה כתורתם ואלה כתורתם הואיל וקיימוהו כמו שנצטוו כולם יקנו המדרגה בעולם הבא כפי תורתם ואם כן למה לא נאמין שיזכו אל תחיית המתים הואיל וקיימו תורתם (ועי' מה שמביא שם מס' העיקרים). ויש לעיין בפרדס שכ"ו פ"ז.

[ועי' בתפארת ישראל אבות פ"ג מי"ד שדן לפי דרכו בענין שכר לאוה"ע, ובתוך דבריו מביא דוגמא: כהחסיד רייכלין שהערה למות נפשו להציל שריפת השסי"ן שנצטווה מהקיסר כו' ועל ידי זה רדפוהו כו' ודחקוהו עד שמת בדוחקו כו' וכי ס"ד שכל המעשים הגדולים האלו לא ישולמו לעוה"ב כו'].

### ברמב"ם "כל איש ואיש מכל באי העולם"

והנה כ' הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל (פי"ג הי"ג): ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים. ע"כ.

הלא הרמב"ם כותב כאן גם על האומות אשר מי שנדבה רוחו לעמוד לפני ה' לדעה את ה' כו' הוא זוכה לעולם ולעולמי עולמים כו', שהם חיי עוה"ב. ונמצא מזה הרבה בלקו"ש שבלשון הרמב"ם כאן "כל איש ואיש מכל באי העולם" קאי גם על אוה"ע [ויש חידוש במקום אחר בלקוטי שיחות בענין לשון ספרי "כתר תורה מונח לכל באי העולם" שקאי גם על האומות ונת' שם בארוכה להתאים זה עם כל המקומות. וזה מתאים גם לדברי הרמב"ם בהל' מלכים כאן ואכ"מ]. וכאן בסוף שמיטה ויובל לא נקט הרמב"ם אשר הוא צריך להאמין בנבואת משה שהיא האמונה בתורת ה'.

ובפשטות י"ל אשר גם האמונה בנבואת משה נכלל במה שכתב הרמב"ם "לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר", כי גם באוה"ע עבודה וידיעת ה' קשורה דוקא באמונת התורה ובנבואת משה.

אולם לפי דברינו הנ"ל, יש לומר אשר כאן לא התנה הרמב"ם דוקא קיום הז' מצות מתוך אמונה בתורה דוקא, כי הרמב"ם קאי כאן בלימוד דרך לזמן הזה שאין יד ישראל תקיפה, ובוה נדרש מן חכמי האומות רק להבדיל עצמם לעמוד לפני ה' לשרתו ולדיעה את ה', וגם בלעדי האמונה בתושבע"פ הם יזכו לשכר "לעולם ולעולמי עולמים". ועי' מה שהבאנו לעיל בתחילת דברינו מן המו"נ ח"ג פי"ז.

[יש עוד מקום ברמב"ם שכותב קרוב לדבריו בהל' שמיטה ויובל, והוא באגרת לר' חסדאי (במהד' שילת ח"ב ע' תרעג ואילך וש"נ), וז"ל: ומה ששאלת על האומות הוי יודע דרחמנא ליבא בעי ועל כן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב, אם השיגו מה שראי להשיג מידיעת הבורא והתקינו נפשם במידת הטובות כו' בודאי הוא מבני עוה"ב כו'. ע"כ. גם כאן לא הזכיר אמונת התושבע"פ. אך כבר כתבו לפקפק באמיתיות יחוס תשובה זו להרמב"ם ע"ש במהד' שילת ואכ"מ].

#### יתרון באמונת האומות בזמן הבית מבזמן הגלות

לפי דברינו יש לפרש עוד מה שנמצא במאמרי אדה"ז במעלת פלוסופי אומות הקדמונים לפלוסופים דזמנינו, עי' מאמרי אדה"ז על ענינים ע' מא ואוה"ת ענינים ע' קצא (וראה גם דיוק הלשון בלקו"ת שה"ש מ, ב). ועי' ענין קרוב לזה בד"ה ענין חכמות הגויים בספר מאמרים הקצרים ע' תפ.

ואולי י"ל שהחילוק הוא בין פלוסופי האומות שהיו בזמן הבית שאז היתה יד ישראל תקיפה והשפיעו על האומות ובין אלו שבזמן הגלות שפקרו טפי.

[יש לציין כי בקונטרס ההתפעלות, נדפס במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' קמד הוא מזכיר "חסידי אומות הקדמונים" בנוגע אלו אשר לא לגרמיייהו עבדין ושנפשם אינו מג' קליפות הטמאות. ונ"ל דאין ר"ל "הקדמונים" אשר לא נמצאים אלו בימינו, אלא לשון "אומות הקדמונים" נכתב לפעמים בעת ההיא מפני יראת הצנזור].

ועי' רמב"ם במו"נ ח"ב ספי"א וכוזרי מאמר ב' אות ס' שכמה מחכמות אומות הראשונים הם קיבלו מחכמת שלמה וחכמת התורה, ועיין לקו"ש ח"ל ע' 195 ובמצויין שם אשר בשנים כתיקונם כמה מחכמת אוה"ע היתה באה מחכמת התורה, ועי' במובא על זה באריכות בספר "מפענח צפונות" ע' לג-לד. וראה לשון חז"ל בסוכה נה, ב על חורבן ביהמ"ק: אוי להם לעכו"ם שאבדו ואינם יודעים מה שאבדו.

[כל דברינו כאן, הם אליבא דהרמב"ם כפשוטו, אבל הדבר מתאים גם לדרך פנימיות התורה שמבואר כי בימי שלמה ובזמן הבית האיר אור רב לישראל ומיתרון ההארה לישראל האיר גם חושך האומות, ונמצא בכמה שיחות בענין "משם האורה יוצאת לכל העולם כולו" (ראה רש"י מנחות פו, ב. ירושלמי ברכות פ"ד ה"ה. ויק"ר פל"א, ז. תנחומא תצוה ו. ועוד).

ועי' בחנה אריאל פ' לך לך כב, א דהשפעת האמונה בכל העולם הוא משער השמים דא"י ולעתיד שיתקדשו גם המחילות עד מרכז כדור הארץ אז תהי' האמונה מגעת עד כל בשר. ע"כ.

ומש"כ החסיד הגה"ק דלעתיד יתקדשו גם המחילות לכאו' כוונתו למחילות הפתוחות לעזרה (עי' רמב"ם ביהב"ח פ"ו ה"ט ובמקורות שם ובמנ"ח מצות שס"ב אות ג' ואות ט'), דאלו כוונתו על מחילות הר הבית כו' מנ"ל דיתקדשו לעתיד. אך על מחילות הפתוחות לעזרה צ"ע הלא גם עתה קודש הן, כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד (רמב"ם שם פ"ו הט"ו ופי"ט הט"ו), אבל י"ל דמחילות שאני כמ"ש במפרשים כי דוד קידש רצפת העזרה (ובחים כ"ד) רק לבית ראשון ובטלה בקדושת בית שני, א"כ לעת"ל יחזור ויתקדש ואכ"מ].

### דרגות חלוקות בגדרי עוה"ב

יש להוסיף ולציין כי בכל מאמרינו כאן מדברים אנו בכללות ענין הנצחיות הנקרא בלשון חז"ל "חלק לעולם הבא", ולא בחילוקים פרטיים ודרגות שונות שקיימים בענין עוה"ב ואינו דומה עוה"ב של ישראל לעוה"ב של חסידי

האומות. ומפורש הדבר בזוהר חדש רות עח, ד: לא עם בניי כי אם חלק בפ"ע ועולם בפ"ע (ז"ח זה הובא בלקוטי שיחות חי"ג ע' 230 ובאגרות קודש רבינו חכ"ז ע' תלט, וע"ש עוד מזה).

ועי' בכוזרי מאמר א' פכ"ז: ומי שנספח אלינו מן העמים במיוחד יבואהו מן הטוב אשר יוטב ולנו ולא ישתווה עמנו כו'. וכ"כ בספר מערכת האלקות (חיברו אחד המקובלים הראשונים כמדומה מתלמידי הרמב"ן) פ"י על חסידי האומות: וינוחו במשכנם הראוי להם. וראה גם עץ הדעת טוב להרח"ו פ' יתרו בענין והייתם לי סגולה מכל העמים: "ויש להם קצת חלק לעוה"ב כו".

ועי' דברי אדה"ז בתניא פל"ו: ומיתרון ההארה לישראל יגיה חושך האומות ג"כ כו' ע"ש. ויש לציין כי בענין זה גם הגאון הרמח"ל כוון אל האמת שכ' בספרו דרך ה' ח"ב פ"ד אשר בעוה"ב לנפש חסידי אוה"ע ינתן מציאות בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמו ויהיו נטפלים לישראל כלבוש הנטפל לאדם ובבחינה זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל. ע"כ.

#### ביאור השל"ה על דרגת עוה"ב של חסידי אוה"ע

וכן נמצא גם בשל"ה על שמות בדרוש לויקהל פקודי בענין תפילת שבת "לא נתתו לגויי הארצות" שקאי על חסידי האומות שלא יזכו למדריגת ישראל (ואחרי זה "ולא הנחלתו לעובדי האלילים" קאי על עובדי ע"ו שאינם מחסידי אוה"ע שלא יהיה להם בה נחלה לעולם).

ובשל"ה בפ"י הגש"פ פסיקא מתחילה עו"ע"ז כותב בענין חסידי אוה"ע שיש להם דבקות בו יתברך באמצעות ורק ישראל דבוקים בראש.

ובשל"ה פ' ברכה ע"פ אף חובב עמים כתב וז"ל: ואף בהזדכך האומות דהיינו חסידי אומות העולם או גרים, אינם זוכים רק לחסות תחת כנפי השכינה ולא לידבק למעלה, כי ישראל למעלה במקום עשר דידיים והגרים למטה במקום עשר דרגלין, וזהו שאמר אף כשאתה חובב העמים דהיינו החסידים והגרים עדיין יש חילוק כי כל קדושיו בידך והם תכו לרגליך. ע"כ.

#### לפי השל"ה חסידי אוה"ע וגרי צדק במדריגה אחת

[אגב, מה שהכליל כאן בשל"ה את הגרים עם חסידי אוה"ע, כן נמצא בשל"ה בכ"מ שהגרים כמו יתרו שרשם אינו מהפנימיות ואינם עולים לדרגת קדש הקדשים כישראל והם רק "תחת כנפי השכינה" עי' בשל"ה חלק תו"א הגהות למסכת שבועות בתוך ביאורו על פסוקי מגילת רות, אבל על כמה גרים

כ' השל"ה שנשמותיהם היו ג"כ במ"ת ועל דרך מלכות בית דוד שבאה מרות כו' ואכ"מ. ויש לעיין בלשון הרמב"ם בסוף שמיטה ויובל אשר יובא לקמן שניכר שם לשון "קדש הקדשים" גם על חסידי אוה"ע. ובכל אופן מזה שהעמיד השל"ה כאן את חסידי אוה"ע במדריגה אחת עם הגרים, נ"ל כי לדעתו חסידי אוה"ע הם ענין הגר תושב. וכן דעת תשו' ושב הכהן סל"ח אשר חסידי אוה"ע הם הגר תושב. ועי' באור שמח סוף הל' מלכים וכ"ה בספרו משך חכמה פ' ברכה אשר רוצה להעמיס כן גם בשיטת הרמב"ם, אבל מפשטות לשון הרמב"ם בהל' מלכים ספ"ח ניכר שחסיד אוה"ע הו"ע בפ"ע בשמירת הז' מצות ולא דוקא הגר תושב. וכן מוכיח ג"כ בלקוטי שיחות חכ"ו ע' 136 אשר לשיטת הרמב"ם חסיד אוה"ע וגר תושב שני דינים הם. אבל לדעת השל"ה י"ל דהם דין אחד (ויש לנו עדיין לעיין בשל"ה בכל המקומות המדברים מזה). ובכלל כנראה יסודו של השל"ה ממ"ש בכתבי האריז"ל דשרש נפשות שניהם הם מנוגה עי' בספר הלקוטים להאריז"ל פ' בלק ע"פ ויקר אל בלעם, וכן מובא גם כן בשם הסיודור עם דא"ח ולקוטי ביאורים להר"ה מפאריטש לגבי נפשות חסידי אוה"ע].

וכל מה שהבאנו כאן מזוהר חדש ותניא ושל"ה כו', הוא רק בתור מאמר מוסגר לפרש כי גם כאשר מדובר על חלק לעוה"ב בחסידי אוה"ע, זהו בהחלק השייך להם ובתור נספח אל ישראל. ואין כל זה שייך לגוף הדין כאן אם לתואר חסיד אוה"ע צריך גם להאמין בנבואת משה.

### סיכום הדברים, הכרעת קוראי הגליון

ונכתוב כאן עו"פ נקודת דברינו הנ"ל, כי הרמב"ם כתב בהל' תשובה פ"ג אשר רק חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב. ובהל' מלכים כתב הרמב"ם שחסיד אוה"ע שהוא בן עוה"ב זהו רק כאשר מקיים המצוות מצד ציווי הקב"ה בתורה ואמונת התושבע"פ.

ולפי זה לכאורה יוצא אשר כל נכרי המקיים ז' המצוות מצד הכרע הדעת, וכן נכרי המציל אדם מישראל מן השוד וחמס כו' אף שיהיה להם שכר, אבל לא שכר של נצחיות עוה"ב.

ועל זה באנו לפרש, אשר דברי הרמב"ם בהל' מלכים בכל ההלכות שם הוא מדבר במצב שיד ישראל תקיפה שזה הי' בזמן הבית, ולכן דוקא בזמן הבית כשיד ישראל תקיפה וישראל שולטים באותם נכרים לכופם וללמדם דעת ואמונת התורה על כן מי שבועט ולא רצה לקבל עליו את עול האמונה אינו נחשב לחסיד אוה"ע ואין לו חלק לעוה"ב, משא"כ בזה"ו שאין יד ישראל

תקיפה ואין לנכרי מהיכן ללמוד את אמונת התורה הנה גם בקיום ז' המצוות גרידא הוא מחסידי אוה"ע ויש לו חלק לעוה"ב.

ובחקירה זו אם נכרי המקיים שבע המצוות גם בלי אמונה בנבואת משה אם יזכה לעוה"ב, נפק"מ לדינא עפמ"ש בב"י יו"ד ריש סשס"ז (והובא גם בד"מ הארוך שם) לגבי דין הלוויית המת בחסיד אוה"ע שיש לו חלק לעוה"ב שחייבים ללוותו מדינא ולא רק מפני דרכי שלום (ונפק"מ בין חיוב מדינא לדבר שהוא מפני דרכי שלום בלבד).

אולם מכיון שמה שהעלינו אשר גם לשיטת הרמב"ם בזה"ז בקיום נכרי ז' המצוות בלי אמונה בנבואת משה יזכה לעוה"ב, זהו חידוש שלא מצאתי מזה עדיין בספרים [ולאידך גם לא מצאתי על זה סתירה משום מקום בתורת רבינו]. על כן מוצעים הדברים כאן לידי הכרעת הקוראים.



לזכות

החתן התמים הנעלה הרב מנחם מענדל שי'

והכלה המהוללה מרת זיסל תחי'

צירקינד

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום החמישי כ"ח מנחם-אב ה'תשע"ה

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים  
יבורך

לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך אושר ברכה הצלחה הרחבה בגו"ר

תמיד כל הימים



ולזכות

הוריהם

מרת שטערנא שתחי' צירקינד

הרה"ת ר' ראובן הכהן וזוגתו מרת וואלף שיחיו

לעילוי נשמת

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

ב"ר ראובן ע"ה

פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן



לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל לזויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

מיסוד רבותינו גשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח

לזכות הת' יוסף שיחי' טלזנר

לרגל יום הולדתו ביום שלישי כ"ו אב ה'תשע"ה

שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר, וילך  
מחיל אל חיל

וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה מידו המלאה הפתוחה  
הגדושה והרחבה

## לזכות

החתן התמים הנעלה וכו' שניאור זלמן משה שי' שניאורסאהן

והכלה רחל ראניא תחי' ענדע

לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה  
ומוצלחת

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כרצון  
ולנח"ר רבינו הק'

מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת הרה"ח הבנש"ק מנחם מענדל שי' והאשה החשובה  
מרת אסתר תחי'

שניאורסאהן

לזכות התינוק שי'

גולד ביום ו' עש"ק פ' עקב כ"ב מנ"א ה'תשע"ה

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו לבריתו של אברהם אבינו, וכשם  
שיכניסוהו לברית כן יכניסוהו לתורה ולחופה ולמעשים  
טובים, ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח רוב נחת שמחה ועונג  
בגו"ר, מתוך ברכה הרחבה והצלחה רבה לאורך ימים ושנים  
טובות



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יוסף יצחק ומרת רבקה מלכה שיחיו

דיימאנט



נדפס ע"י הוריו וזקניו

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם חיים ומרת חי' זלאטע שיחיו

דיימאנט