

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנה לט
גליון יט [אלף-קמט]
ש"פ ראה - ר"ח אלול

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ ראה - ר"ח אלול
גליון יט [אלף-קמט]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 אליהו הוא יהיה לפה של משה לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 9 לכשיבנה בהמ"ק אביא חטאת שמנה
הרב שלום צירקינד
- 14 משנת רבינו בביאור דעת ר' יהושע דמעמיד להן מלך
הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

תורת רבינו

- 18 הערות קצרות בתורת רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 22 פעולת מסירת נפש בכוחות הגלויים
הרב יוסף נמס
- 24 לפי תניא פל"ו גילוי אוא"ס שלפני הצמצום ע"י התורה הוא למטה דוקא
הרב משה מרקוביץ
- 25 שלשה משלים בהמשך וככה (גליון)
הנ"ל

רמב"ם

- 26 הערה על המל"מ בהל' בית הבחירה
הרב יוסף יצחק שמוקלער

הלכה ומנהג

- 27 דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' שאינו שומר שבת (ב)
הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
- 36 מרמה בשידוכים
הרב חיים רפופורט
- 49 עירוב של רשות הרבים
הרב לוי יצחק ראסקין
- 56 ישוב צ"ע של הגר"ח נאה בפשט דברי אדה"ז בסדר ברה"נ
הרב אברהם אלאשוילי
- 57 בישול לאדה"ז בסידור
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 61 ב' תינוקות למול בבית הכנסת
הרב שבתאי אשר טאיאר
- 62 קושיית אדה"ז על הסמ"ע הל' מכירה ומתנה (גליון)
הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 63 תוכחה סמוך למיתה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 68 וההר בוער באש
הרב משה מרקוביץ
- 69 ביאור דברי רש"י ד"ה מזוזת ביתך
הרב יהודה לייב הלוי הבר

שונות

- 73 האם תפס הלוחות ביד אחת או בשתי ידיו
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 75 "הואיל ואתעביד בה חדא מצוה נעביד ביה מצוה אחריית"
הרב ישראל אליעזר רובין

- 77 האבן עזרא, אדמו"ר האמצעי וקידוש השם
 הת' אברהם גאלדשמיד
- 79 שיבושים בתיבות התפלה
 הרב לוי יצחק גאלדשטיין
- 81 כמה עותקים מספר התניא נדפסו בסלאוויטא (גליון)
 הרב מרדכי גלזמן
- 82 על הקדמת התניא
 הרב אליהו מטוסוב
- 92 עוד בענין הקדמת התניא
 הנ"ל

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה ליום הבהיר ח"י אלול - ש"פ כי תבוא

ה'תשע"ח

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ט"ז אלול ה'תשע"ח

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F
 Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

עניני משיח וגאולה

אליהו הוא יהיה לפה של משה לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בזהר ח"ג פ' צו (כו, ב) ברע"מ איתא: "קמו כלהו ואמרו (למשה רבינו) ודאי אנת הוא אומנא רעיא מהימנא דאתמר בך משה קבל תורה מסיני, ומתמן ואילך כלהו תלמידים אינון דילך מן יהושע עד סוף כל דרין, הדא הוא דכתיב ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים עד סוף כלהו, תלמיד בקי דילך מאן הוא הא חזינא דאתמר, הכל יהא מונח עד שיבא אליהו, אמר לון ודאי הכי הוא דאיהו תלמיד חבר, דעליה אתמר (במדבר כה) אהרן הכהן, כגוונא דאתמר באהרן (שמות ד) הוא יהיה לך לפה הכי נמי בריה [פניחס - אליהו] יהיה לי לפה, דאיהו אורייתא דבע"פ, בגין דהיכי דהוינא בקדמי כבד פה וכבד לשון, והכי יוקים לי קודשא בריך הוא פה באורייתא דבע"פ וכבד לשון באורייתא שבכתב דלא יימרון אלין דלא אשתמודעין לי אחרא איהו, ואליהו הוא יהיה לי לפה ייתי לתקנא כל אלין ספיקות ולפרקא לון בההוא זמנא עכ"ל¹. דמבואר בזה דכיון שכשיקום משה יהי' כבד פה, לכן אליהו יהי' לו לפה במקומו של משה, ועפ"ז מבואר למה אמרינן שתשבי יתרץ קושיות ואיבעיות ולא משה².

האם הי' משה כבד פה כל ימיו?

ולכאורה יל"ע בהא דקאמר בזהר הטעם דאליהו יהי' לו לפה משום "דהיכי דהוינא בקדמי כבד פה וכבד לשון, והכי יוקים לי קודשא בריך הוא פה באורייתא דבע"פ וכבד לשון באורייתא שבכתב דלא יימרון אלין דלא אשתמודעין לי אחרא איהו", ז.א.דגם

(1) "קמו כולם ואמרו [למשה] רועה נאמן, ודאי אתה הוא האומן, שנאמר בך משה קבל תורה מסיני, ומשם והלאה, כולם הם תלמידים שלך, מן יהושע עד סוף כל הדורות, זהו שלמדנו, ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים עד סוף כולם, תלמיד בקי שלך הנזכר לעיל מי הוא, הרי אנו רואים שאמרו, הכל יהא מונח עד שיבא אליהו הרי שאליהו הוא התלמיד בקי שלך אמר להם ודאי כך הוא שאליהו הוא תלמיד חבר, שעליו נאמר בן אהרן הכהן, [דהיינו כמי שאומר פנתס הוא אליהו]. וכעין שנאמר באהרן הוא יהיה לך לפה, אף כך בנו אליהו, יהיה לי לפה שהוא יתקן אורייתא דבעל פה, משום כי כמו שהייתי תחילה, כבד פה וכבד לשון, כך יקים אותי הקב"ה, לעת גמר התקון כבד פה בתורה שבעל פה כבד לשון בתורה שבכתב, שאלו, שלא הכירו אותי, לא יאמרו שאחר הוא, ואליהו הוא יהיה לי לפה, יבא לתקן כל אלו הספיקות ולתרץ אותם".

(2) ומתורץ בזה גם מה שמקשים (ראה שד"ח כלל "לא בשמים היא" ובכ"מ) שהרי תורה לא בשמים היא, ואיך אפ"ל שאליהו הנביא יתרץ קושיות ואיבעיות? כיון שמוסר דברי משה רבינו, וכן יתירץ בס' המעלות לשלמה ערך ספרים תנא דבי אליהו ע' רפ.

כשיקום בתחה"מ יהי' כן שלא יחשבו שהוא אחר, דהרי איתא בזהר (ח"ב כה, ב): "ת"ח כל זמנא דדבור הוה בגלותא קלא אסתלק מניה ומלה הוה אטיס בלא קול כד אתא משה אתא קול, ומשה הוה קול בלא מלה בגין דהוה בגלותא וכל זמנא דדבור הוה בגלותא משה אזיל קלא בלא דבור והכי אזיל עד דקריבו לטורא דסיני ואתיהיבת אורייתא ובהווא זמנא אתחבר קלא בדבור וכדין מלה מליל.. אשתלים משה ואתסי ואשתכח כדין קול ודבור כחדא בשלימו", [כל זמן שהדיבור היה בגלות היה משה מוציא מפיו קול בלא דברים ברורים כך היה עד שנתקרבו להר סיני וניתנה תורה לישראל שאז יצא הדיבור מהגלות, ולכן דוקא אז בשעת מתן תורה נתרפא משה וחזר אליו הדיבור ונמצא הקול והדיבור בשלימות] וכיון שנתרפא בעת מ"ת למה צריך לקום להיות כבד פה?

וראה גם מד"ר (דברים פרשה א): "ר"ל אמר מה לנו ללמוד ממקום אחר נלמוד ממקומו הרי משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו (שמות ד) לא איש דברים אנכי, כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים מנין ממה שקרינו בענין אלה הדברים אשר דבר משה, ועד"ז הוא במדרש תנחומא שם (פ' דברים אות ב), (הובא במאמר ד"ה מי שם פה לאדם תשי"ט, ובישיחת אחש"פ תשכ"א (תורת מנחם ח"ל ע' 258 עיי"ש), ודוחק לומר שזוהו רק משום אנשים אלו שמתו לפני מתן תורה, דא"כ הרי קיים החשש באלו שראו אותו רק אחר מתן תורה בעת פטירתו וכשיקום כבד פה יאמרו דאחר הוא, ובודאי הכוונה הוא שאלו שהיו בעלי מומין בעת המיתה יקומו כן, שלא יאמרו דאחרים גינהו, וכלשון המדרש (ב"ר רפצ"ה) "ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא שלא יאמרו כשהם חיים לא רפאן משמתו רפאן דומה שאינן אותן אלא אחרים הם".

ונראה לומר בזה דברבינו בחיי (שמות ד, יד) כתב וז"ל: ויחר אף ה' במשה. כל מקום שכתוב בהקב"ה חרון אף עושה רושם, וכאן עשה בו רושם, והוא מה שדרשו רז"ל שאבדה ממנו הכהונה, וזהו שאמר: "הלא אהרן אחיך הלוי", כלומר מזומן תחתך לכהונה. ועוד דרשו בזה, שעשה רושם, שלא נתרפא לעולם, והיה אפשר שיעשה לו כבוד שירפאנו, כשם שעשה לו כבוד בקרון עור פניו, וזהו הרושם כשלא רפאהו, וכן דרשו: "הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא" ואתה לעולם לא תתרפא עכ"ל, וראה גם באבן עזרא (שמות ד, י) שכ"כ וכן הוא בכ"מ, הרי מוכח שיש בזה פלוגתא אם נשאר כבד פה לעולם או לא.

ובפירוש ר"א בן הרמב"ם עה"ת (שמות ד, יד) הביא על הפסוק ויחר אף ה' במשה בשם הרמב"ם שאחרי כן תמיד כבד לשונו, ומסיים דחכמים אמרו שבמ"ת נסתלק כובד לשונו עיי"ש.

ולפי"ז לכאורה צריך לומר דהרע"מ בפ' צו היא דעה אחרת מזהר פ' שמות, שהרע"מ סב"ל שנשאר תמיד כבד פה, והזהר בפ' שמות סב"ל כנ"ל שנתרפא בעת מ"ת³.

קמים במומן ומתרפאין

עוד יל"ע שהרי איתא בסנהדרין צא, ב "הא כיצד? עומדין במומן ומתרפאין". ומבואר בב"ר רפצ"ה (כנ"ל) "ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא שלא יאמרו כשהם חיים לא רפאן משמתו רפאן דומה שאינן אותן אלא אחרים הם, אמר הקב"ה א"כ יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן" ועי' בס' מרגליות הים (צא ב אות סו) שהביא כן מכ"מ בזהר, ובזהר (פ' אמור צא, א) איתא "ת"ח כד יתערון מעפרא כמה דעאלו הכי יקומון חגרין או סומין וכו' דלא יימרון דאחרא הוא דאתער ולבתר קודשא בריך הוא ייסי לון וישתכחון שלימין קמיה" וא"כ גם הכא במשה נימא כן ולמה יצטרך אז אליהו?

ולחומר הקושיא, אולי אפ"ל ע"פ מ"ש בדרשת הר"ן (דרוש ג' ובדרוש ה') אודות כבד פה של משה וז"ל: ולזאת הסיבה נשלם משה בכל שלמות נביא, להאמין שענינו בכח אלהי, והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדיבור הצח, למען לא יחשב שהיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו, יהיה להמשכם אחר צחות דבריו, כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדיבור שימשיך לב ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כולו בהפך במי שהוא כבד פה, כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלותו. ולזאת הסיבה היה כבד פה וכבד לשון בהשגחה גמורה, לא שיהיה דבר נופל במקרה. והוא מה שהשיבו השם יתברך למשה על מה שהתמיה ואמר (שמות ד' י) לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי, ואמר (שם יא) מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח הלא אנכי ה', והיתה התשובה מספקת לשאלתו של משה עכ"ל, ז.א. דלשיטה זו כבדות הפה אצל משה לא הי' ענין של חולי או מום, אלא שהוסר ממנו בהשגחה גמורה הדיבור הצח משום טעם הנ"ל כדי שיאמינו שהכל הוא בכח אלקי דוקא, לכן י"ל דסב"ל דגם לעת"ל לא ישתנה דבר זה דאדרבה זהו שלימותו.

והרמב"ן (שמות ד, י) כתב: "ולפי זה נראה בעיני שלא רצה להסיר ממנו כובד הפה בעבור שהיה בו ממעשה הנס שספרו רבותינו (בשמו"ר א כו) שאירע לו עם פרעה", היינו שיהי' זכר לנס שאירע לו עם הגחלת, וזה י"ל ג"כ בנוגע ללעת"ל.

אלא דאי נימא כן קשה דא"כ למה אמר הטעם "דלא יימרון דאחרא הוא דאתער", דהרי לפי הנ"ל במשה הטעם הוא באופן אחר משום דזהו שלימותו וכו'.

(3) וידוע שיש שקו"ט מיהו המתבר דרע"מ. וראה אגה"ק סי' כו.

ונראה לומר ע"פ מ"ש בס' אמונת התחיה פ"ב (ט, א) שהקשה על מדרש הנ"ל דמהו הטעם שקמים במומן כדי שלא יאמרו אחרים הם, דאיך יאמרו דאחרים הם הרי הם עומדים בצורתם ותמונתם הראשונה והכרת פניהם ענתה בה, ואין לומר דאפילו הכי יוכלו לפקפק ולומר שהם אחרים הדומים לראשונים, דא"כ השתא נמי שיעמדו במומן יאמרו כי הם אחרים הדומים לראשונים במומיהם? ועוד הרי המתים שיקומו הם עצמם יעידו כי הם הראשונים, כיון דבדואי זוכרים כל המקרים אשר עבר עליהם מקודם מותם, כל מה שעבר עליהם בעוה"ז ובעולם הנשמות וכן יזכור כאו"א ממה שהי' ידוע לו עוה"ז בין בחכמת השכל או אומנות, אשר בזה יבדלו אז האנשים כפי מה שהיו בעוה"ז, וא"כ למה חששו שיאמרו שהוא אחר?

ומבאר שאין כוונת חז"ל לומר שלכן קמים במומן כי רק עי"ז יכירו מי הם, כי כנ"ל יוכלו להכירם בצורת הפנים וכן עי"ז שיעידו על עצמם, אלא הכוונה שלא יאמרו שתחיית המתים היתה אותה נשמה בגוף חדש (וכשיטת פרדר"א הנ"ל שאכן יהי' להם גוף חדש) היינו שהקב"ה חידש בהם גוף חדש שצורתו נראה לגמרי כמו גוף הראשון שלכן קם בלי מום, וכל הגוף הוא בריאה חדשה וגוף אחר בא לכאן, ולא הוה תחיה"מ לגופות אלא לנפשות, באמרם כי הנפשות הראשונות שוב באו לעולם מקדם אלא שחידש ה' להם שוב גופות אחרים אשר הם דומים לראשונים, אבל הגופות הראשונים כבר נרקבו בקבר לגמרי, וזהו מה שאמרו במדרש שלא יאמרו כשהם חיים לא רפאן משמת ריפאן, אחר שאין האדם יוכל לקנות תוספות שלמות לאחר מותו, אלא במה שהי' לו כבר בעוה"ז, ומדוע לא השגיח ה' עליהם כבר לרפאותם בהיותם בעוה"ז, אלא ודאי התרופה הי' נמנע בטבעם מחמת קלקול חומר גופם, או מפני חטאתם, ולכך יאמרו שאין אלו הראשונים אלא אחרים הם ונתחדשו לנפשות גופות אחרים המנוקים מכל מום, גם אין שום ראייה שהגופים המה בעצמם בעוה"ז, ממה שיזכרו המקרים הראשונים אשר עבר להם קודם מותם, כי הזכרון אינו אלא מצד הנפש ההוא, ולכן קמים במומן שנדע דזהו אותו הגוף ממש⁴.

ולפי זה י"ל דאם האופן של תחיה"מ בכלל הי' שאין התחי' באותה הגוף ממש אלא רק גוף הדומה לגוף הראשון והיו עומדים בלי מומן, והי' סבירא לן שאי"צ תחי' של גוף הראשון דוקא, גם אצל משה הי' כן ולא הי' עושים שינוי רק אצלו לבד, אבל כיון דלפועל התחי' בכלל היא באופן שנדע שזהו אותו גוף הראשון ממש, א"כ הרי גם במשה יקום עם כבד פה, וכיון שכן שוב ישאר כן משום טעם הנ"ל.



(4) ראה ליקוטי שיחות ח"ח פ' חוקת ב' בארוכה.

לכשיבנה בהמ"ק אביא חטאת שמנה*

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

מקורות שיש חיוב להביא חטאת לע"ל

איתא במס' שבת דף יב, ב': "לא יקרא לאור הנר שמא יטה, אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה. פעם א' קרא ובקש להטות . . . ר' נתן אומר קרא והטה, וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בהמ"ק אביא חטאת שמנה".

ועד"ז במס' יומא דף פ, א² "א"ר אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין", דהיינו³, שהאוכל כזית בינוני של חלב בזמן הזה, לא יכתוב סתם מחוייבני חטאת, אלא יכתוב כזית בינוני אכלתי, שמא יבנה בית המקדש בימיו, ויתחדש בית דין, ותתחדש אז הלכה שהשיעור הוא כמות גדולה יותר, ונמצא פטור מקרבן, ומביא חולין לעזרה⁴.

ומזה משמע, שהעובר עבירה בשוגג בזמן הזה, צריך להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש⁵.

האם יש חיוב לרשום השגגות שעשה בזמן הזה

מדברי הגמרא שהובאו לעיל נראה, שמכיון שיהי' חיוב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש, לכן יש חיוב לכתוב העבירות שעשה בשוגג בזמן הזה, כדי שיזכור להביא חטאת עליהם לכשיבנה בית המקדש.

(* הבא לקמן הוא סיכום של עיקרי הדברים בסוגיא זו, בתוספת אי אלו הערות וציונים כו'. וראה גם בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' כ"א. בס' הנה ימים באים חלק ב' 188 ואילך.

(1) ועד"ז מובא בתוספתא מס' שבת פ"א, ו. ובירושלמי שבת פ"א ה"ג. תוס' שבועות כו, א ד"ה את לבך. רשב"א גיטין ל"ה ע"א ד"ה ומאי.

(2) ועד"ז בירושלמי ריש מס' פאה, וחגיגה פ"א ה"ב.

(3) כמבואר בהמשך הגמ' שם ובפרש"י.

(4) וע"ע מש"כ בביאור ענין זה, בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ה.

(5) ולהעיר מענין דומה שמובא בכ"מ (ראה בס' בני יששכר מאמר ר"ח מאמר ב', ובהנסמן בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' כ"ב), שלע"ל ישלימו כל קרבנות ציבור שחסרו בזמן הזה.

אמנם בשו"ת לב חיים⁶ מבאר, שאע"פ שיהי' חיוב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש, מ"מ אין חיוב לרשום השגגות שעשה בזמן הזה, כי כשיבוא משיח צדקינו שהוא מורח ודאין, הוא יורה לנו ברוה"ק שתשרה עליו, הקרבנות שעלינו להקריב בשביל החטאים שעשינו בזמן הזה.

וזה שר' ישמעאל כתב על פנקסו שלכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה, עשה זה רק ממדת חסידות ומדרך המוסר, בכדי לזכור עווננו, אבל אין בזה חיוב. ומה שמובא במס' יומא שצריך לכתוב השיעור, כוונת הגמ' הוא רק שאם אכן כותב (ממדת חסידות) שהוא מחוייב חטאת, צריך לכתוב השיעור, בכדי שלא יהי' חומרא שמביא לדי קולא, כי שמא לע"ל יתחדש הדין שלא הי' חייב חטאת על שיעור זה, ונמצא מביא חולין לעזרה. אבל אין הכי נמי, שאם אינו רוצה לכתוב כלל, אכן אינו מחוייב לרשום. עכת"ד.

אמנם מדברי שאר הפוסקים שדנו בזה, נראה דלא ס"ל כחילוק הנ"ל, אלא נקטו כפשטות דברי הגמרא, שמכיון שיהי' חיוב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש, לכן יש חיוב לרשום השגגות שעשה בזמן הזה.⁷

האם מספיק תשובה ואמירת פרשת חטאת

בגמ' מבואר⁸, שכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת. ובס' צמח דוד⁹ כתב עפ"ז, שמי שעשה עבירה בשוגג בזמן הזה ואמר פרשת חטאת, הרי זה נחשב כאילו הקריב חטאת ולא יצטרך להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש.

6 להר"ח פאלאגי, ח"א סי' כ"ט וסי' ל', ע"ש.

7 ראה של"ה מסכת יומא עמוד התשובה (עא, ב בדפוס הישן). שו"ת יד אליהו (לרבי אליהו מלובלין) סי' כ"ט (הובא בשערי תשובה לאו"ח סי' תר"ג). שפת אמת עמ"ס יומא דף פ ע"א. דרך פקודין הקדמה ה'. ועוד.

ולכא"ו יש להעיר, שאע"פ שמשיח צדקינו יהי' מורח ודאין, מ"מ לשיטת הרמב"ם אין מוכרח לומר שמשיח צדקינו בתחילת ביאתו יהי' מורח ודאין, וכמבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 200 הערה *69. ועוד, דצ"ע אם לכתחילה סומכין על מורח ודאין ורוה"ק בכה"ג, ואכ"מ.

8 מנחות קי, א. וראה שו"ע או"ח סי' א' ס"ד. שו"ע אדמו"ר הזקן מהדו"ק סי' א' סי"א ואילך, מהדו"ב סי' א' ס"ט.

9 על ספר ויקרא, דף ריג, ב. הובא בשו"ת לב חיים שם סי' ל'. וע"ע בס' יד דוד על מס' מנחות דף קי, א. ובס' בניהו על מס' מנחות שם. ובס' בן יהוידע על מס' שבת דף י"ב ע"ב.

אמנם בשו"ת לב חיים¹⁰ ועוד¹¹ כתבו, שמהסיפור אודות ר' ישמעאל (שבודאי אמר פרשת חטאת ואעפ"כ כתב על פנקסו) מוכח, שאפי' אם אמר פרשת חטאת, הר"ז נחשב רק כאילו הקריב, ולא שהקריב ממש, ולכן לשלימות כפרתו עדיין צריך להביא קרבן חטאת לכשיבנה בית המקדש¹².

ועד"ז מובא בכ"מ¹³, כי גם מי שעשה תשובה שלימה ותיקוני תשובה (כמו תעניתים וכו') על שגגתו בזמן הזה, עדיין יהי' מחוייב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש. אמנם אעפ"כ, כל זמן שעדיין לא נבנה בית המקדש, מכיון שעשה כל התלוי בו, תשובתו היא בשלימות ונחשב בעל תשובה גמור¹⁴.

האם החיוב הוא רק אם יבנה ביהמ"ק בימיו

בחידושי הר"ן על מס' שבת שם¹⁵, כתב "דהאי דקאמר לכשיבנה בית המקדש בימיו קאמר, דאי לאחר שימות לא אפשר, דחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלא"¹⁶.

והנה בכתבי האריז"ל¹⁷ כתב "דע כי המצות שאינו יכול לקיימם בעוה"ז כמו קרבנות וכיוצא בזה, צריכין להתגלגל כל אותן שלא קיימו מצות אלו בימיהם, אחר

(10) ח"א סי' כ"ט, ע"ש שמביא הרבה ספרים שדנו בזה.

(11) ראה חתם סופר יומא דף פ'. שו"ת תורה לשמה שאלה ק"כ.

(12) ובשו"ת לב חיים שם, הביא א' מהביאורים בזה, כי חלק מכפרת הקרבן נפעל ע"י אכילת הכהנים, כמארז"ל (פסחים נט, ב) כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וענין זה תלוי בהקרבת קרבן ואכילתו בגשמיות, ולא מהני לזה לימוד התורה ברוחניות. וע"ש מה שדן בזה, וע"ע בשו"ת בנין שלמה ח"א ס"א מש"כ בזה.

וראה עוד ביאור בזה בשיחות קודש תשל"ח ח"ב ע' 224, ובשיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 74, כי אע"פ שאמירת פרשת חטאת ותשובה וכו' מועלת, מ"מ אי"ז מהווה תחליף להקרבת הקרבן בפועל ממש.

(13) חתם סופר יומא דף פ'. קדושת לוי (ח"ג) על פרקי אבות ופרשת דברים, קטע ד"ה והנה לכאורה ואילך.

(14) ראה ספר המאמרים תשכ"ז ע' כט. ספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 457, ועיי"ש הרא"י מגר, שבזמן הזה הוא גר גמור אע"פ שלכשיבנה בית המקדש יצטרך להביא קרבן, (ראה רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ה).

(15) ועד"ז כתב בספר העתים סי' קנ"ח "כי הי' סבור שיבנה בית המקדש בימיו". וכן ביומא דף פ' ע"א כתב רש"י בד"ה אי נימא "שמא יבנה בית המקדש בימיו". וראה מור וקציעה סי' א.

(16) ראה אנציקלופדי' תלמודית כרך י"ד, ערך חטאות המתות, ע' תמ"ב.

(17) ספר הגלגולים סופ"ד, שער הגלגולים הקדמה ט"ז, שו"ע האריז"ל מצות יבום וחליצה (הועתק בפנים).

שנבנה בית המקדש לקיימם, ואל זה רמז ישמעאל בן אלישע כ"ג כשאמר כשהטה את הנר השבת לכשיבנה בית המקדש אקריב חטאת שמינה". ובכוונת דברי האריז"ל, כתב בשו"ת לב חיים¹⁸ שכשיקומו בתחיית המתים, יביאו חטאת בשביל השגגות שעשו בזמן הזה.

אמנם בשו"ת רב פעלים¹⁹ חולק ע"ז, וסובר שכשהגוף יתחדש בתחיית המתים, הר"ז גוף חדש ולא יתחייב להביא חטאת על מה שעשה קודם לכן²⁰. ופירוש דברי האריז"ל הוא, שאלו שנתחייבו בחטאת בזמן הזה, יתגלגלו בגוף בזמן ימות המשיח שהוא קודם זמן תחיית המתים, כדי להשלים החיוב חטאת שעליהם²¹.

ההלכה וההנהגה בפועל בזה

יש שיטות²² שנקטו להלכה, שאכן יש חיוב לכתוב העבירות שעשה בשוגג בזמן הזה, כדי שיביא עליהם קרבן, כשיבנה בית המקדש.

אמנם ברמב"ם, שו"ע, שו"ע אדמו"ר הזקן, ועוד פוסקים, השמיטו לגמרי ענין זה²³. וכן בנוגע ההנהגה לפועל, לא ראינו זה כלל, וגם אבותינו לא ספרו לנו על ההנהגה

(18) ח"א סי' ל"א.

(19) שו"ת רב פעלים (לבעל הבן איש חי) ח"ב, סוד ישרים סי' ב' קטע ד"ה וראיתי עוד.

(20) ראה גם בשיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 75. וע"ע בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' כ"א, וסי' נ"ט.

(21) ולכא' יש להעיר שכן משמע יותר מפשטות הלשון שבכתבי האריז"ל, דמיירי ע"י גלגול, ולא בזמן התחי'.
ולכאורה יש להעיר עוד, שאין הכוונה שיביאו חטאת על מה שנתחייבו בגלגול הקודם, שהרי מכיון שבגלגול זה לא נתחייבו חטאת, הרי זה מביא חולין לעזרה. אלא לכא' הכוונה, שהקב"ה יסובב שיחטא בשוגג בגלגול זה ויביאו חטאת, והחטאת זה יכפר וישלים (עכ"פ ברוחניות העיניים) השוגג שעשה בגלגול הקודם. ואם כנים הדברים, נמצא לפי זה, שעכשיו אין חיוב לכתוב השגגות שעשה, כי החיוב ההלכתי להביא חטאת לע"ל הוא מפני השגגות שיעשו אז.

(22) ראה של"ה מסכת יומא עמוד התשובה (עא, ב בדפוס הישן). שו"ת יד אליהו (לרבי אליהו מולבלין) סי' כ"ט (הובא בשערי תשובה לאו"ח סי' תר"ג). שפת אמת עמ"ס יומא דף פ ע"א. דרך פקודין הקדמה ה'. מנחת חינוך מצוה קכ"ט אות א'. ועוד.

(23) במג"א סי' של"ד סקל"ג כ' "איתא בשבת ד' י"ב באחד שעבר עבירה שחייב עליה חטאת וכתב בפינקס שלכשיבנה בית המקדש יביאנה" (וכן העתיק בערוך השולחן סו"ס של"ד, ובכף החיים סי' של"ד אות קמ"ו). ומסגנון זה משמע שכתב כן בדרך סיפור ולא להלכה, והביאו רק לצורך הדגשת הענין דעשיית תשובה על ענינים בלתי רצויים, (ראה שיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 67). אמנם יש להעיר שבמהדורה החדשה של השו"ע, הביאו ההנוסח הישן בדברי המג"א הוא "איתא בשבת דף י"ב שאם עבר עבירה שחייב עליה חטאת, יכתבה בפינקס שלכשיבנה בית המקדש יביאנה".

כזו²⁴. ומזה נראה שבפועל לא נקטינן שיהי' חיוב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש²⁵.

ביאור למה לפועל לא נקטינן כן

ביאור למה בפועל לא נקטינן כן (אף שהחיוב הובא בגמרא)²⁶:

החיוב להביא חטאת, הוא רק אם אדם מבין ומרגיש, שחומר חטא שנעשה בשוגג, הוא עד כדי כך שהוא מחייב אותו להביא חטאת. והבנה הזאת בחומרת החטא, שייך רק אם הבאת חטאת הוא דבר מציאותי בעיניו. אבל אם הבאת חטאת אינו מציאותי בעיניו, חסר אצלו ב(הבנת) חומרת החטא, וממילא פטור מחטאת.

והנה ר' ישמעאל בן אלישע בעצמו²⁷ (וכן בזמנם של האמוראים שאמרו שיש חיוב לכתוב השגגות שעשה), היו חדורים בהאמונה בכיאת המשיח שיבוא בחייהם, עד כדי

ובכל אופן, בשו"ע אדמו"ר הזקן (סי' של"ד סכ"ח) (ועד"ז במשנ"ב), אף שהעתיק שאר דברי המג"א שם, מ"מ השמיט לגמרי ענין זה. ומזה משמע שלא ס"ל כן להלכה. והדבר בולט במיוחד, שבמהדורא קמא לסדר הכנסת שבת (נדפס בסוף מהדורה החדשה של שו"ע הלכות שבת ע' תתקי') כתב "וחיוב אשם תלוי לכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו אמנ", אמנם במהדורה בתרא מסדר הכנסת שבת (שנדפסה בסדור רבינו הזקן) השמיט מילים אלו. ראה בשיחות קודש תשמ"א ע' 67 ואילך.

24 ראה לקוטי שיחות ח"ח ע' 416 הערה 50: "באנציקלופדיא תלמודית ערך חטאת (ע' תקג) כותב בפשיטות שאף בזמנה"ו כאו"א צריך לכתוב חיובי חטאת שלו (וש"ג) - ולא ראינו זה כלל (שרא"י היא בדבר הרגיל - שד"ח כללים מע' ל כלל עז. וש"ג) וגם אבותינו לא ספרו לנו". וראה שיחות קודש תשמ"א ע' 67.

25 לעיל הובא שיטת שו"ת לב חיים, שאע"פ שיהי' חיוב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש, אבל מ"מ אין חיוב בזמנה"ז לכתוב השגגות, כי כשיבוא מלך המשיח שהוא מורה ודאין, הוא יורה חטאים איזה קרבנות להביא. אלא שממדת חסידות יש לכתוב העבירות בזמן הזה, כדי לזכור עונו.

ולכאו' יש להעיר, שלשיטתו אפשר לומר שמהא דהשמיטו הפוסקים ענין זה מוכח רק שאין חיוב לכתוב, אבל עדיין אפ"ל שיהי' חיוב להביא החטאת לכשיבנה בית המקדש. אמנם מדברי שאר הפוסקים שלא חילקו בזה, נראה שנקטו בפשיטות שהא בהא תליא, ואם נאמר שאין חיוב לכתוב, ממילא מוכח ג"כ שאין חיוב להביא חטאת לכשיבנה בית המקדש.

26 הבא לקמן מיוסד על שיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 66 ואילך, עיי"ש בארוכה בביאור וביסודות הענין, (איזה מין שוגג מחוייב בחטאת, והשקו"ט אודות חיוב חטאת בתינוק שנשבה שאינו יודע האיסור (שבת סח, ב) וכו'). (ובתרגום ללה"ק - בס' ילקוט משיח וגאולה על התורה, פרשת ויקרא, ע' 169 ואילך).

27 ועוד ביאור בזה מבוואר בלקו"ש ח"ח ע' 416 הערה 51, "בכל אופן צ"ע דלא אישתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן. ולגודל התמ' אולי י"ל ובפשטות: ר' ישמעאל הי' בזמן ר"י בן חנניא שאז ניתנה הרשות לבנות ביהמ"ק (ב"ר ספס"ד) ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון - קרה לר"ש שהטה וכתב על פנקסו".

כך שהבאת חטאת לכשיבנה ביהמ"ק הי' מציאות ריאלית בעיניהם - ולכן הי' אצלם חיוב להביא חטאת על השגגות שעשו בזמן הזה.

משא"כ לאחרי שנתגבר חושך הגלות, ואצל רוב האנשים, האמונה שמישיח שיבוא היום (או עכ"פ בחייו) אינה חזקה כל כך, עד כדי כך שירגיש שהבאת חטאת בשביל שגגתו הוא מציאות ריאלית, לכן פטור מחטאת, וממילא - אסור להביא חטאת, כי הוא מביא חולין לעזרה. ואפי' אם יש רק ספק אם חדרה בו ההכרה כדבעי וכו' - אסור להביא חטאת מספק, ושב ואל תעשה עדיף. ושליומת כפרתו נעשה ע"י תשובה, בלי קרבן חטאת²⁸.

ויה"ר שזנכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



משנת רבינו בביאור דעת ר' יהושע דמעמיד להן מלך

הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר - בראנטשא מארגאריטא, קאליפארניא

א. בגמ' סנהדרין דף צז, ב מובא המחלוקת הידוע בין ר"א ור"י בענין התלות הגאולה על תשובת בני, וז"ל הגמ':

רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע: אם אין עושין תשובה אין נגאלין? אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב. תניא אידך, רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, שנאמר: "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם". אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר "חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו", "חנם נמכרתם" בעבודת כוכבים "ולא בכסף תגאלו", לא בתשובה ומעשים טובים? וממשיך הגמ' במה שהשיב ע"ז ר"א ומה שהשיב לו ר"י כו' עד כי שתק ר"א.

והנה ידוע מ"ש בשיחות ובאג"ק וכו' הקשר בין מחלוקתם זו למחלוקתם בענין זמן הגאולה בר"ה דף י' ע"ב, דלר"א בניסן נגאלו ובתשרי עתידין להגאל ולכן דורש

אבל לכאו' הר"ז תירוק רק לגבי ר' ישמעאל. אבל לגבי מימרת ר' אלעזר ביומא דף פ' (ועד"ז בירושלמי פאה וחגיגה), שהיו לאחרי זמן ר' ישמעאל, לכאו' צ"ל כהביאור שבפנים.

(28) ראה לקוטי שיחות חלק י"ח ע' 416. ובארוכה - שיחות קודש תשמ"א ח"א ע' 66 ואילך.

עבודת התחתון-תשובה, ולר"י בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל ולכן אינו תולה הגאולה בהאם ישראל יעשו תשובה מצ"ע או לא.

וידוע גם התיווך במה שמצד א' מה שסתם במדרש שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל היא כר"י, ומצד ב' הרי כתב הרמב"ם וכן נפסק להלכה ש"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה", כר"א? – והתשובה, דבאמת י"ל שגם הרמב"ם פסק כר"י, דהא גם לר"י דרוש תשובה, אלא שבניגוד לר"א הדורש תשובה ביוזמת בני" מצ"ע, הנה לר"י התשובה הדרושה יבוא ביוזמתו-הכרחן של הקב"ה ע"י שיעמיד עליהם מלך כו'. ועיין בכ"ז בספר ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ה' וש"נ.

ועיין גם בהמשך דיונו שם בספר הנ"ל, שמביא מלקו"ש חכ"ז עמ' 215 המדייק בלשון הרמב"ם שבאמת שני שלבים יש, דלאחרי אשר יבואו עליך כל הדברים שיעוררו את בני" לתשובה מצד למעלה, הנה אז "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה ומיד הן נגאלין" – שאז תתייחס התשובה להם, מצד בחירתם החפשית וכו'.

ובספר הנ"ל סוף ס' מה מקשה בזה ממ"ש בלקו"ש חל"ב עמ' 82 בביאור מאמר רו"ל דאין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב (סנהדרין צח, א, וע"פ המהרש"א שם) דכולו חייב הוא כשהגאולה אינה שייכת למצב העולם מצ"ע כ"א בא בדרך הכרח מצד למעלה – יעמיד להם מלך, תשובה הכרחית, וכולו זכאי היינו כשהעולם מצד מצבו ראוי לגאולה ובמילא בן דוד בא – ואז התשובה היא רצונית, כפסק הרמב"ם "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה ומיד הן נגאלין". ולפ"ז קשה עמ"ש בחכ"ז, דכאן משמע שהרמב"ם לא ס"ל שהתשובה באה ע"י שיעמיד להם מלך קשה (תשובה הכרחית-כולו חייב) אלא שהבטיחה תורה (תשובה רצונית-כולו זכאי), וצ"ע שהרי בתיווך הנ"ל הוסכם שהרמב"ם פסק כדעת ר"י הסובר שמעמיד עליהם מלך וכו'? עכת"ד כפי שהבנתים.

ב. והנה במאמר החודש הזה תשל"ה שי"ל מוגה בקונטרס כ"ה אדר תש"נ¹ מביא הרבי מחלוקת ר"א ור"י ומתווך שאף שהעיקר כר"י דבניסן עתידין ליגאל, פסקינן גם שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, דגם לר"י צריך תשובה. והביאור בזה – בסוף אות ג' – שבעשיית התשובה שבסוף הגלות יש כח הגילוי מלמעלה, ענין ניסן. ובאות ו' בתחילתו מבאר הרבי בזה יותר "שהגם שהתשובה היא ברצונו ובבחירתו . . . מ"מ התשובה היא "לא מצד הציור שלהם מצד עצמם אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם שיעשו תשובה . . .".

(1) היא היא א' מהתועודיות שממנה נלקחה ביאור הנ"ל בלקו"ש כ"ז, וציטט ממאמר זה גם שם בספר הנ"ל מיד לאח"ז, אבל לא לתרץ קושייתו אלא לומר באו"א, שגם לא זכיתי להבין כ"כ כוונתו בציטוטו.

ובהערה 52: ראה סה"מ תש"ה ע' 49, דזה שהתשובה תהי' מלמעלה למטה לדעת ר"י "אין זה באתעדל"ע בלבד. . כי אם . . שיתעוררו מעצמם לעשות תשובה . . אך זה גופא יהי' ע"י התעוררות מלמעלה" (וגם בהערה 25, "ובסה"מ תרנ"ד שם (וכ"ה בהדיא בסה"מ תש"ה ע' 49) שגם לדעת ר"י תהי' הגאולה ע"י תשובה, אלא שהתשובה תהי' ע"י אתערותא דלעילא").

ויש להעיר: שם בתש"ה, התיווך הוא בעיקר בין שתי הלשונות דר"י עצמם, דהאם צריכים תשובה ע"י שמעמיד עליהם מלך קשה או שלא בכסף תגאלו ואין כל צורך לתשובה כלל, וע"ז מתווך שגם בכרייתא השניה סובר ר"י שצריכים תשובה אלא שמכיון שהכל בא מלמעלה נקרא גם זה "לא בכסף תגאלו" דאין הגאולה בא מהתשובה כו' שלהם אלא מהתעוררות שמלמעלה (ומחלוקת ר"א ור"י הוא האם התשובה הוא מלמטלמ"ע או מלמעלמ"ט).

ובהמשך דבריו שם מבאר ענין זה שהתעוררות התשובה בא מלמעלה ע"י שמעמיד עליהם מלך קשה במובנו הפשוט "ביטושים" או במובנו הרוחני (מלך הוא היצה"ר והתשובה בא מהרגש עוצם הריחוק הבא ע"י), ואינו מחלק בין ב' הלשונות דר"י בזה. ואף כי אינו מדגיש בפירוש שמעמיד עליהם מלך קשה הוא גם ללישנא בתרא דר"י בתניא אידך (כמו שכן ביאר בפירוש בחידושי אגדות מהר"ל ובנצח ישראל פל"א בביאורו תוכן מחלקותם בפסוקים שכ"א מביא בתניא אידך, וכ"מ גם בחידושי אגדות מהרש"א), מ"מ עיקר הנקודה שם הוא ענין זה שהתשובה בא מלמעלה ע"י שמעמיד עליהם מלך קשה.

אמנם, במאמר דתשל"ה, הנה אף שמצויין לתש"ה כמקור התיווך, הנה אין כל זכר לענין של מעמיד עליהם מלך קשה. הרבי רק אומר שהתשובה בא משום שהבטחת התורה פועלת עליהם, זהו. היינו, שאכן התוכן דומה להמבואר בתש"ה, שצ"ל תשובה גם לדעת ר"י, רק שלר"י התשובה בא יותר מלמעלה (וכמ"ש כאן בתשל"ה, דהוא ע"י הבטחת התורה), אבל גם אין כל זכר לענין של ביטושים או של כל דבר עם סרך שליליות. אין כאן מעמיד עליהם מלך קשה.

ג. ולפ"ז אולי הי' א"ל שמ"ש במבאמר ד"ה החודש דתשל"ה קאי בעיקר ובדוקא לתניא אידך דר"י שם שאומר "לא בכסף תגאלו לא בתשובה ומע"ט" בלי הוספת מעמיד עליהם מלך (ואכן כ"ה הלשון בהמאמר לפנ"ז בס"ג), ובהבנה ששני הלשונות בדעת ר"י אכן חלוקים קצת - לא בצורך התשובה ועצם ענין התעוררותו מלמעלה, אלא באופן התעוררותו. דאולי ניתן לומר שללישנא זו דר"י הנה התשובה הבאה מלמעלה מתקיימת בעיקר ע"י מ"ש במאמר זה, דהבטחת התורה פועלת עליהם.

ועפ"ז הי' אולי אפ"ל ביישוב הקושיא שמקשה ספר הנ"ל ממ"ש בלקו"ש – שאולי י"ל שפסק הרמב"ם כר"י אלא שהוא כאיך דר"י – הבטיחה תורה, תשובה רצונית – ולא מעמיד עליהם מלך קשה, תשובה הכרחית כבלשינא הא'.

אלא, שבנוסף לזה שלאפושי מחלוקת לא מפשינן, ויהי' חידוש לפרש שיש מחלוקת, אפילו כלשהי, בדעת ר"י עצמו וזה גם דלא כדעת המהר"ל והמהרש"א, הנה גם בלקו"ש חל"ב ברור שאין לומר כן – דלתשובה הכרחית מביא לשון המהרש"א עצמו בביאור הפסוקים באיך דר"י המבאר משמעות "מעמיד עליהם" בהפסוקים שבתניא איך (וראה גם סה"ש תנש"א ע' 431 בשוה"ג ג' ובאוה"ת וכו' וכ"מ גם בהחודש תרנ"ד ס"ז).

אבל עכ"פ אולי ניתן לומר עד"ו, בלי מחלוקת בר"י עצמו, אלא באופן ביצוע דעתו, דלכאורה תוכן הענין דמעמיד עליהם מלך שבדעת ר"י ניתן להתקיים בשני דרכים ע"ד זכו או לא זכו: א) בפו"מ בגשמיות, מלך כפשוטו, או ב) כבתוכנו הרוחני – גילוי אור מלמעלה (כבאוה"ת) והבטחת התורה שפועלת עליהם (מאמר ושיחת תשל"ה)².

וגם ע"פ חילוק זה לכאורה ניתן ליישב קושיא הנ"ל, דמ"ש בלקו"ש חל"ב שהתשובה היא רצונית-ומצב העולם ראוי לגאולה מתאים עם דעת ר"י באופנו הב', שמעמיד עליהם מלך קשה ניתן להתקיים ברוחניות והתשובה היא אכן רצונית וכפי המבואר בהמאמר "שהגם שהתשובה היא ברצונו ובבחירתו . . . מ"מ התשובה הוא

2) ולכאורה י"ל בדעת תחתון עכ"פ, שהחילוק בין תש"ה (וכמה מאג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בתיווך זה המזכירים בפירוש מלך קשה הם בעיקר מזמן ההוא) לתשל"ה מתאים לחילוק תנאי הזמנים והגישה ל"מבצע משיח". ש"מבצע משיח" שהתנהל ע"י כ"ק הריי"ץ הי' בגישה של לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה. האירועים שמעבר לים, מסר- או הזדמנות - חד משמעית להם: שיתעוררו לעשות תשובה מיד ולהביא את הגאולה מיד (וכבהקדמת היום יום הידוע), ע"ד מעמיד עליהם מלך קשה דר"י באופן הא' שהי' שייך לאותה תקופה, באמצע המלחמה, שאז הוחלל המבצע, וגם בסופו, זמן אמירת המאמר בתשרי תש"ה ובהמשך השנים דלאח"ז. אבל הרבי תבע לא כ"כ בצורה של לאלתר לתשובה, אלא דחיפות הענין של לחיות ע"פ התורה ומצוותיה ובמס' נ"כו' ולחיות את משיח וללמוד ענייני משיח וכו' ולפתוח את העינים לראות בעיני בשר שמיח כבר כאן (ולכאורה זה הי' לא רק תפלה אלא גם דרישה ממנו שע"י שנפתח את העיניים ונבחר לראות את אמיתיות מציאות העולם שהוא לא כמו שנראה לעיני בשר, כמ"ש בכ"מ בדא"ח, אלא אין עוד מלבדו, ע"י"ז גם קובעים ופועלים שהמציאות כ"ה גם לעיני בשר של כולם, וקצת ע"ד מ"ש באגה"ק י"א). וזהו ע"ד אופן הב' דר"י - שאין כל דברים שליליים הגורמים לתשובה, אלא שהטעם לזה שאין זה נקרא תשובה ומע"ט ע"פ עצמם והוא עדיין בגדר דלא בכסף תגאלו הוא רק מפני שכל מה שעושים הוא מפני שכן הוא הבטחת התורה וא"כ כן הוא המציאות האמיתית של העולם, ולכן הנה אף שזה בא בבחירתם מ"מ העולם עצמו ה"ה כבר מבורר ומוזכר וראוי לכ"ז.

"לא מצד הציור שלהם מצד עצמם אלא מפני שהבטחת התורה פועלת עליהם"³ וא"כ עדיין ה"ו פסק כדעת ר"י – אלא שמכיוון שמתקיים באופנו הב' דהבטחת התורה שפועלת עליהם ובצורה התואמת את מצב העולם דכולו זכאי, עולם הראוי כבר לגאולה, לכן מזכיר רק ענין זה דהבטחת התורה ואינו מזכיר כלל "מעמיד עליהם מלך" אף שאכן זהו קיומו באופנו הרוחני (ובסג"א, באופנו הב', הלשון מעמיד עליהם הוא רק כמו "משל" להעיקר דהבטחת התורה הפועלת עליהם "מלמעלה", ולכן מפרט ומפרש הרמב"ם רק הנמשל כפי שהוא, בלי הזכרת ענין מעמיד עליהם, שאז הכוונה היא ברורה).

ומ"ש בלקו"ש שם שכשאין העולם מצ"ע ראוי לגאולה אז הוא ענין מעמיד עליהם מלך קשה והתשובה היא הכרחית, בא לומר בזה שכשמצב העולם הוא באופן זה הנה אז דעת ר"י "שמעמיד עליהם מלך" יתקיים בפועל ממש ובגשמיות כפשוטו, ובצורה הכרחית, והתשובה העיקרית תהי' אך ורק מצד התעוררות זו, ולא מפני ההרגש וההיענות להבטחת התורה ע"י בחירתם. ואז הנה צד ההכרחיות בתשובתם בולט, ישנו אז הקיום דמעמיד עליהם מלך כפשוטו, ולכן השתמש בלשון המקורי של ר"י, המדגיש באופן ברור מצב העולם ובנ"י ואופן תשובתם וגאולתם.

ומכיון שעפכנה"ל פסק הרמב"ם כאופן הב' בזה, שעיקר ענין התשובה אז הוא כי הבטיחה תורה, וכ"ה פסק הברור במאמר הרבי הנ"ל ובהשיחות, א"כ לא יהי' בזה כל צד שלילי כו' ח"ו אלא יהי' באופן דזכו – כולו זכאי וכו', ומיד הן נגאלין.



תורת רבינו

הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י אוהל הק'

א. ידועים ביאוריו של כ"ק אדמו"ר (הדרן הא' על מסכת פסחים – נדפס בהגש"פ עם ליקוטי טעמים וכו' – ועוד) אודות ה'לשיטתיה' של רבי עקיבא דאזלינן בתר 'נותן'

(3) וכ"ו היינו עיקר התשובה, וכמ"ש הרמב"ם הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה ומיד הן נגאלין. ואין זה שולל גם מ"ש בפסוק וברמב"ם וכו', וכמ"ש בחכ"ז, דקודם לזה "יבואו עליך כל הדברים האלה" לזככם וכו' דסוף סוף עיקר התשובה היא ע"י בחירתם מצד הבטחת התורה וכאופן הב' המעמיד עליהם.

(ולא אחר גדרי המקבל כלרבי ישמעאל), וכמו כן (לקו"ש חי"ט שיחה לשבת נחמו; חכ"ד שיחה ליום הכיפורים) אודות שיטתו דבמקום שיש לדון אחר ההווה או העתיד - העתיד מכריע.

ובקובץ א'קו (עמוד 33) כתבתי לקשר בין שני הביאורים, דרבי עקיבא סובר שהעתיד מכריע לפי דאזלינן בתר הנותן - על פי מה שמשמע בלקו"ש חט"ז (שיחה ב' לפרשת כי תשא) שהסברא לומר שהעתיד מכריע היא משום שכאשר מקיימים ציווי של הקב"ה יש לקיימו כפי שנתפס מצידו ('נותן') שהוא ה' הווה והי' כאחד. עיי"ש.

ויש להוסיף בזה נופך, שהרי בלקו"ש חי"ט שם (סעיף ט') מובאת (משדי חמד) דוגמא לחקירה דהווה כנגד עתיד, וזלה"ק:

א חולה וואס רופאים זאגן אז אויב ער וועט פאסטן צום-גדלי' וועט ער דערפאר ניט קענען פאסטן יוהכ"פ - צי ער מעג (און דארף) פאסטן צום גדלי' וואס איז א חיוב מדברי קבלה, כאטש אז דורכדעם וועט ער ניט קענען מקיים זיין בעתיד דעם חיוב מדאורייתא - פאסטן יוהכ"פ; אדער ער טאר ניט פאסטן צום גדלי' כדי ער זאל קענען פאסטן יוהכ"פ (עכלה"ק).

ובשיחת ש"פ חוקת ה'תנשא"א (סעיף ו') מבאר הרבי שהחילוק בין יוהכ"פ ושאר התעניות הוא על דרך החילוק ד'נותן' ו'מקבל' - וזלה"ק:

מן התורה - תורת חסד - איז ניטא דער ענין פון תענית (מלבד יוהכ"פ). דאס הייסט: מן התורה - ווי די וועלט איז מצד למעלה (מצד בריאתה ע"י הקב"ה) - איז זי במילואה ובשלימותה, און דארט איז ניטא (אויף אזויפיל) אן ענין בלתי רצוי (חטא) וואס אויף דעם זאל דארפן זיין א תענית (וואס קומען "מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה" אויף מעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה שגרם להם ולנו אותן הצרות").

משא"כ מצד דברי קבלה (בערך צו "דברי תורה"), וואס זיי פסק'ענען די הלכות לויט דעם ווי מ'שאצט אפ דעם מצב העולם בפועל למטה (ע"ד תושבע"פ לגבי תושב"כ כנ"ל) - איז, וויבאלד אז מצד דעם עולם למטה (וואו ס'איז געגעבן געווארן בחירה בטוב או בהפכו), קען זיין א ירידה ע"י החטא ר"ל, דעריבער קומען די תעניות אויף צו מתקן זיין דורך עבודת התשובה.

עד כאן מלה"ק בהשיחה.

ומה נחמד לפי זה שאחת הדוגמאות לחקירה דהווה ועתיד - היא במי שמסתפק אם לצום צום גדליה - הווה, מקבל - או יום הכיפורים - עתיד, נותן - כנ"ל מהשיחה.

[אכן יש להעיר שבהערה 55 בחי"ט שם מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע הובאה דווקא דוגמא זו וכיצא בה בשדי חמד, והנ"ל הוא תוספת נופך ודיוק בעלמא.

ואידי דעסקינן בשיחות אלו - ראוי לציין שבהערה 54 שם מקשה כ"ק אדמו"ר (על הלשון 'צום גדלי' וואס איז א חיוב מדברי קבלה) וזלה"ק: כ"כ בשד"ח שבהערה הבאה. ויל"ע בזה שהרי אפילו בנוגע לת"ב בזה"ו יש שכתבו שאינו אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה (פנ"י פסחים נד, ב. טו"א מגילה ה, ב.) - ואילו בסה"ש תנש"א נקיט בפשיטות "משא"כ מצד דברי קבלה".

ב. בלקוטי שיחות חלק יט (שיחה ד' לפרשת ראה) מביא כ"ק אדמו"ר את קושיית המנחת חינוך על מה שכתב החינוך (מצווה תפ"ב בסופה) שמצוות הענקה יש ללמוד שגם בזה"ו יש ליתן מענק לפועל או שכיר בסיום עבודתו - דלכאורה זה מתאים רק למאן דאמר בגמרא (קידושין יד, ב) שיש להעניק הן למוכר עצמו והן למי שמכרוהו בית דין, אך למאן דאמר שמעניקים רק לזה שמכרוהו בית דין הרי אין הטעם "מצד המוסר" (ומצטט רבינו בסוגריים את לשון המנחת חינוך: "ומי יודע מאיזה טעם") וממילא אין ללמוד מכך לשכיר בזמן הזה.

והואיל ולא מצוי שהחינוך נוטה מדעת הרמב"ם אם לא פירש, צריך להבין איך זה מסתדר עם פסק הרמב"ם שמעניקים רק למכרוהו בית דין.

ומתרץ רבינו שיש שני אופנים ללמוד את המיעוט דמוכר עצמו מדין הענקה: א) החידוש הוא שמעניקים למכרוהו בית דין, ואין לך בו אלא חידושו (וכן מסתבר אם הגדר דהענקה הוא בתור שכר פעולה). ב) החידוש הוא שמוכר עצמו נתמעט מדין הענקה (וכן מסתבר אם הגדר דהענקה הוא גדר דצדקה שניתנת להראות הערכה על עבודת העבד) - שלאופן זה מובן שגם לפי המאן דאמר שאין מעניקים למוכר עצמו, שפיר יש ללמוד למקרה שלא נתמעט (כשכיר בזמן הזה).

והואיל והרמב"ם לומד שהענקה היא גדר צדקה (כפי שמוכיח בשיחה) - אזלא לה קושיית המנחת חינוך.

ובהערות לשיחה (7,10,11,20) שתי נקודות נוספות:

א) על כך שלאופן הב' שפיר יש ללמוד למקרים שלא נתמעטו, כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק (הערה 11): ובפרט לפמ"ש המהרש"ל (יש"ש קידושין שם סכ"ב) דזה שמוכר עצמו אין מעניקים לו הוא מפני שעבר על כי לי בני" עבדים ולא עבדים לעבדים.

ב) אפשר לומר שהחילוק בין האופנים הנ"ל הוא החילוק בין שני הלימודים שבגמרא - "לו ולא למוכר עצמו" (שמתאים לאופן השני) או משום דלא יליף הג"ש דשכיר - שכיר" (שמתאים לאופן הראשון) - כפי שמפרש על זה רש"י "הילכך דלא כתיב ביה לא כתיב ביה".

ועל פי זה יש לבאר מדוע הקשה המנחת חינוך קושייתו - לפי שהוא לומד כהתירוץ בדעת הרמב"ם (בנוגע לקושיא אחרת בעניין זה) שלשיטתו קיימא לן כהא דלא יליף ג"ש ד'שכיר - שכיר' וממילא אין לתרץ כבהשיחה - ובלשונו הק' (הערה 20): וי"ל שהמנ"ח ס"ל כתי' הב' בש"ך שם, שהרמב"ם ס"ל דמוכר עצמו אין לו הענקה מפני שלא ילפינן גז"ש שכיר שכיר (או - כמ"ש במשנה למלך שם הי"ב), וא"כ החידוש הוא בזה שמעניקים למכרוהו בי"ד (כנ"ל הערה 10) ואא"פ ללמוד מזה בנוגע לשכיר בזמן הזה.

עד כאן סיכום המבואר בשיחה (וכמובן כדאי לעיין בגוף הדברים).

ויש להעיר בכל זה:

רבינו מביא את הטעם מהמהרש"ל לזה שאין מעניקין למוכר עצמו (לא בתחילת השיחה - בשלב השאלה - כהערה לכך שהמנ"ח כתב "ומי יודע מאיזה טעם" בסגנון של 'ולהעיר דהמהרש"ל כתב דזה שמוכר עצמו אין מעניקים לו הוא מפני כו" או כיו"ב, כי אם בשלב התשובה) כחזוק לכך שלאופן בו ממעטים את מוכר עצמו מהענקה שפיר יש ללמוד למקרים אחרים.

ויש לומר הטעם בזה, כיוון שכך מדגיש רבינו - וגם מתרץ - שהמנחת חינוך אכן לומד כאופן הראשון ומצד זה גופא הדין שמוכר עצמו לא מקבל הענקה הוא באופן ד"ומי יודע מאיזה טעם" - גזירת הכתוב שהיא ללא טעם. ואילו המהרש"ל שכן מצא טעם (וכי לא חשב על כך המנחת חינוך...?) הוא מפני שלומד כאופן הב' שמוכר עצמו נתמעט במיוחד מדין הענקה ששייך בפני עצמו מצד השכל ועל כן יש לחפש טעם מדוע נתמעט.

(משא"כ אם זה היה מובא בתחילת השיחה בתור 'ולהעיר' - לא היה בזה משום הסבר לכך שהמנחת חינוך לא סבירא ליה כטעם זה)

ומכאן באים לדיון אודות פרט אחר בשיחה:

כמובא לעיל, הרבי מבאר שהמנחת חינוך לומד כאופן הא' כי מתרץ את שיטת הרמב"ם שס"ל להלכה כהטעם דלא יליף גז"ש 'שכיר - שכיר' - ובזה גופא - או כמו התירוץ הב' שבש"ך (חו"מ סימן פ"ו סק"ג), או כמ"ש במשנה למלך שם הי"ב.

הנה, במשנה למלך הובאו שלושה תירוץ (עיין שם בארוכה):

(א) הרמב"ם אזיל כהטעם דלא יליף 'שכיר - שכיר', ומפני שהפסוק מבאר שהסיבה להענקה (במכרוהו בית דין) היא "כי משנה שכר שכיר עבדך" - שיכל האדון למסור לו שפחה כנענית (ואז עובדו גם בלילה והוי "משנה שכר שכיר") וממילא יש לנו טעם לכך שמוכר עצמו - שאסור לרבו למסור לו שפחה כנענית - אינו בדין הענקה.

(ב) על דרך תירוץ הג' של הש"ך שהענקה היא בגדר מצווה, עם שינוי קל (עיי"ש).

(ג) תירוצו של הריטב"א (קידושין טו, א) שהוא הוא תירוצו הב' של הש"ך.

ועל פי הנ"ל יש לעיין לאיזה תירוץ מכוון רבינו:

לומר שמכוון לתירוץ הג' אי אפשר, כיוון שהוא עצמו התירוץ הב' שבש"ך ואין בכך שום הוספה.

לומר שמכוון לתירוץ הב' אי אפשר, שהרי לפי"ז אדרבה מתורצת קושיית המנחת חינוך כמבואר בפנים השיחה.

וגם קשה לומר שמכוון לתירוץ הא' - שהרי לפי זה בהחלט ישנו טעם לכך שנתמעט מוכר עצמו מדין הענקה, ואילו המנחת חינוך כותב בפירוש "ומי יודע מאיזה טעם" (ובפרט על פי הדיוק דלעיל, אך לא רק מצידו).



חסידות

פעולת מסירת נפש בכוחות הגלויים

הרב יוסף נמס

שליח כ"ק אדמו"ר - ניו אורלינס

במאמר ד"ה והיה עקב תשמעון תשכ"ז ס"ה¹ מבאר הרבי מעלת מסירת נפש בפועל אף שכל יהודי מוכן למסור נפשו, וז"ל:

דזה מה שכ"א מישראל מוכן למסור נפשו שלא לכפור ח"ו הוא מצד הנשמה, וגם כשמעורר את כח המס"נ שלו בגילוי (שאם יצטרך לזה ח"ו, ימסור את נפשו בפועל), הוא שכח המס"נ דהנשמה בא בגילוי. והמס"נ דהנשמה הוא מצד הטבע שלה, ואין בזה חידוש. משא"כ במס"נ בפומ"מ נתחדש ענין שלא הי' מקודם. דנוסף שזה בא ע"י ההעלם וההסתתר וההתנגדות של אלו המכריחים אותו לכפור ח"ו, וע"י שמוסר נפשו ומסכים לסבול מהם הוא מוציא הניצוצות. . הנה החידוש במס"נ בפועל הוא גם בנוגע להאדם שעומד במס"נ, כי כשמוסר נפשו בפועל ממש, אזי, המס"נ היא (גם) בנפש הטבעית. דלא רק שאין מניעה מצדה למס"נ אלא שהיא רוצה בה למסור נפשה בפומ"מ. ומכיון שנפש הטבעית (מצד עצמה) רוצה לחיות, הרי המס"נ שנפעל (ע"י נפש

(1) סה"מ מלוקט ח"ב עמ' עב.

האלקית) הוא התחדשות והיפך טבעה. וזהו גודל העילוי שבמס"נ בפועל ממש דוקא, דהמס"נ שמצד הנשמה, מכיון שהיא מצד טבעה, ה"ז בחי' מציאות, משא"כ המס"נ בפ"מ, מכיון שהיא היפך הטבע דנפש הטבעית, הרי ע"י המס"נ שלה היא מתבטלת מציאותה, ועי"ז נעשה עלי' גם בנפש האלקית (שפעלה המס"נ בנה"ט), שגם המס"נ שלה היא בבחי' ביטול.

ובהערה 55: קונטרס העבודה פ"ו (ע' 32). ושם, ד"כשבא לידי מס"נ בפ"מ על קדה"ש ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה הנה בלי שום ספק וספק ספיקא שנשתנה נפשו הטבעית ונתהפך מן הקצה אל הקצה שנעשה אדם אחר ממש".

ולהעיר ממאמר ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה ס"ח² "ועל דרך זה הוא בנוגע לזה שעמדו במסירת נפש במשך כל השנה, שכיון שהמסירת נפש שלהם באה מצד ההסתר, שעל ידי ההסתר מתעורר ההעלם דנשמה שלמעלה מגילוי, אין זה שייך כל כך לכחות הגלויים, ובנוגע לכחות הגלויים היו, גם לאחרי המסירת נפש, במצב דלילה ההוא".

ובהערה 49: שהרי גם קל שבקלים מוסר נפשו על קדה"ש (תניא פי"ח. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ג ע' 818 בהערות, שגם בשעת המס"נ אפשר שלא יזהר באיזו מצוה, ועדיין קל שבקלים הוא. ואין סתירה לזה ממ"ש בקונטרס העבודה (ע' 32) שכשבא לידי מס"נ בפ"מ ומאיזה סיבה מהשי"ת ניצל מזה כו' נעשה אדם אחר ממש – כי המדובר שם הוא בכללות, משא"כ בנוגע לזהירות במצוה פרטית. ועאכ"כ שאין זה פועל בו ההרגש שהגלות הוא לילה וחושך, ונשאר בהמצב ד"לילה ההוא". וראה תו"א שבהערה 51. ועצ"ע.

ובמקום שלישי, מאמר ואתה תצוה תשמ"א ס"י³ כתוב "ובפרטיות יותר יש לומר, שגם בגילוי עצם הנשמה, ישנם דוגמת שני ענינים הנ"ל. דגילוי עצם הנשמה בענין המסירות נפש, יש לומר, שבנוגע לכוחות הגילויים הם כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תורה ומצוות, היה להם מסירת נפש בפועל משך כמה וכמה שנים, וכשבאו אחר כך למדינות שאפשר לעסוק בתורה ומצוות מתוך הרחבה, אין ניכר בהם כל כך המס"נ שהיה להם מקודם. כי זה שעמדו במס"נ משך כו"כ שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכוחות הגלויים ולא נעשה על ידי זה שינוי בכוחות הגלויים עצמם" עיין שם. ובהערה 55: וראה ד"ה בלילה ההוא תשכ"ה ס"ח ובהערה 49 שם.

(2) סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קפח.

(3) סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קלו.

העירני ח"א שבמאמר ואתה תצוה מדובר לכאורה במצב חדש, לאחרי עבודתו במסירת נפש, בין בזמן ובין במקום "וכשבאו אחר כך", משא"כ במאמרים והי' עקב ובלילה ההוא מדובר בעת המצב של מסירת נפש, ועל כל פנים, בסמיכות זמן. ואבקש מקוראי הקובץ אם אפשר להבהיר עוד באיזה מצבים, ובאיזה אופן, עבודה דמסירת נפש פועל על כוחות הגלויים ועל עבודה פנימית.



לפי תניא פל"ו גילוי אוא"ס שלפני הצמצום ע"י התורה הוא למטה דוקא

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה וה' אמר המכסה עטר"ת (ע' עט ואילך) מבאר את פעולת המילה באברהם אבינו שעל ידה נגלה לו סוד ה' ליראיו, ומבאר שענין המילה הוא הסרת הערלה והצמצום, אלא שיש ב' אופני צמצום, הצמצום דקדושה שהוא שבביל גילוי אלקות, דלולא הצמצום לא יהיו העולמות כלים לקבל גילוי אלקות, ולשם זה צריך האור להצטמצם, וצמצום דלעו"ז שענינו העלם והסתר על אלקות, שהוא העלם לגמרי. ובהמשך הענינים (ע' פא ואילך) מבאר, שע"י הסרת הערלה דהיינו הסרת הצמצום דלעו"ז מגיעים גם להסרת ההעלמות שע"י הצמצום דקדושה.

וממשיך, דהגם שנת"ל שהעולמות אינם יכולים לקבל אלא ע"י צמצום, הנה זהו רק בתחלת ההתהוות, אבל אחר שנתהוו יכולים לקבל גם אור שלא ע"י הצמצום.

ומביא דוגמא לזה ממ"ש בעץ חיים, שבשביל העולמות הי' צ"ל תחלה צמצום בדרך סילוק ואח"כ נמשך אור הקו, והקשה בע"ח למה לא הי' לכתחילה צמצום בדרך מיעוט ויישאר הקו, "ותירץ שאם הי' נשאר מתחילה אור הקו לא הי' אפשר להיות התהוות הכלים, ואחר שכבר נתהוו הכלים יכולים לקבל אור הקו ולא יתבטלו".

וזו דוגמא למ"ש לעיל, שאחר שכבר ישנם העולמות אפשר ע"י ביטול הצמצום דלעו"ז להגיע לאור שלמעלה מן הצמצום דקדושה.

וממשיך עוד, "ומ"מ אין זה דומה להמבוא' כאן, דהרי אור הקו הוא מ"מ אור מצומצם כו".

וממשיך, "אמנם באמת המשכת האור שלא ע"י הצמצום שיהי' ביכולת הוא בכח התורה, וכמ"ש בס"ב פל"ו ולזה נתן הקב"ה לישראל את התורה שנק' עוז וכח וכמרארו"ל שהקב"ה נותן כח בצדיקים לקבל שכרם כו".

וממשיך עוד: "ובסש"ב שם נראה דהגילויי שבלי צמצום ובלי העלם הוא למטה, משא"כ למעלה בעולמות עליונים".

ולכאורה כוונתו ללשון התניא: "שיאיר אור אין סוף ב"ה במקום החשך והס"א שכל כל עוה"ז כולו ביתר שאת וביתר עז ויתרון אור מן החושך מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלימים אור א"ס ב"ה שלא יבטלו במציאות".

וממשיך לשאול על זה מהמבואר דכל ההמשכות עשכיו הן להוסיף אורות באצילות, ומיישב שההארה שבאצ"ע"י המצוות עתה עומדת בפ"ע ותתגלה לעתיד. והעירני ח"א מהו הלשון "ובסש"ב שם נראה כו", הרי לכאורה הדבר מפורש שם.



שלשה משלים בהמשך וככה (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הערתי במ"ש בד"ה וה' אמר המכסה עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' פ) "ועמ"ש בדרוש וככה, רל"ז, ג' משלים על ענין זה, וביאורם בדרוש בשעה שהקדימו תער"ב", וכתבתי שלפום ריהטא לא ברור לאיזה משלים הכוונה והיכן נתבאר בהמשך תער"ב. והצעתי כמה ציונים לזה.

והעירני ח"א, דענין זה מפורש בד"ה ויקח קרח עדר"ת פרק קמב בקטע שעליו כתב אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע "אין צריך להעתיק", ושם הלשון "ויש לומר דזהו ענין הג' משלים המבואר בהמשך וככה הנ"ל", ובהערה 69 שם בהוצאה החדשה צויין לעיל הערה 34, ששם מפורש: "בגוף ההמשך: "וכמ"ש מזה באורך בדרוש וככה רל"ז". . אבל בהגהות להמשך נשמט".

וטל"ח.

[אך עדיין יש לעיין מה המשמעות בזה שבשנת עטר"ת עדיין מתייחס לג' המשלים ולהמשך וככה אף שבמהדו"ב השמיטו. האם מכאן רא' שהגהות בהמשך תער"ב נכתבו אחרי המאמר דעטר"ת?].



רמב"ם

הערה על המל"מ בהל' בית הבחירה

הרב יוסף יצחק שמוקלער
ר"מ בישיבת השלוחים, מנהטן

א. כותב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הי"ד) "כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה הרי זו פסולה לכבש ולמזבח שנאמר אבנים שלמות תבנה את מזבח ה'. ומהיכן היו מביאין אבני מזבח? מן בתולת הקרקע חופרין עד שמגיעין למקום הניכר שאינו מקום עבודה ובנין, ומוציאין ממנו האבנים או מן הים הגדול ובנין מהן". ובהלכה ט"ו "כל אבן שנגע בה הברזל אע"פ שלא נפגמה פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש . . שנאמר לא תבנה אתהן גזית".

בפשטות כוונת הרמב"ם בשאלתו "ומהיכן היו מביאין אבני מזבח?" היא דבשלמא שאר אבני היכל והעזרות אפשר לסתת אותן מחוץ להר הבית (כמ"ש בהלכה ח') [וגם יש דעות דאינן נפסלות בפגימה כ"ש – ראה ר"י קורקס בהלכה י"ד], אלא אבני המזבח והכבש דנפסלות בפגימה דתחגור בו הציפורן וא"א לסתתן בברזל אפי' מחוץ להר הבית, מהיכן מביאין אותן? ומתרץ דהן שלימות מצ"ע, או שנבראו כך בששת ימי בראשית בתוך החול מבלי פגימה או שהמים החליקו אותן [ומקור תירוץ של הרמב"ם הוא ממדות פ"ג מ"ד וחופרין למטה וכו', ובזבחים נ"ד מובא ברייתא אבנים מפולמות דהיינו לחות] וכך נראה מהכס"מ.

ב. אמנם המל"מ (בהלכה י"ד) מפרש "נראה דהטעם הוא משום דיש לחוש שמא נגעה ברזל באבנים וקיי"ל דאבן שנגעה בה ברזל פסולה למזבח, ומשו"ה היו מביאין האבנים מבתולת קרקע". לפום ריהטא לומדים המל"מ, דשאלת הרמב"ם מהיכן היו מביאין היא משום דבכל אבן יש לחשוש שנגע בו ברזל, ולזה תירץ הרמב"ם בתולת קרקע או הים הגדול שבטוחים שלא נגע בהן ברזל [ומקור המל"מ הוא מפ"י הרא"ש במסכת מדות פ"ג מ"ד שמפרש כך לשון המשנה].

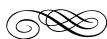
אמנם קשה דא"כ הי' הרמב"ם שואלה בהלכה ט"ו, ומדוע הקדימה הרמב"ם בהלכה י"ד קודם שכתב הדין דאם נגע בו ברזל פסולה, וכן הקשה הרמב"ם לעם (שם) ולכן העדיף ללמוד שאלת הרמב"ם כפשוטה (דהוא על הדין דפגימה פוסל, ולא על הדין דנגיעת ברזל פוסל).

ג. והנראה בזה דלעולם גם המל"מ למד שאלת הרמב"ם כפשוטה, אמנם עדיין יקשה מדוע הוצרכו להביאן מן בתולת הקרקע שאינו מקום עבודה ובנין דוקא, הרי די לקחת מן החול (כמ"ש התוס' בסוכה מט.) (ועד"ו ל"ל ים הגדול, הרי די בכל נחל, ראה

תוס' חולין יח.), אלא זה נצרך מצד החשש שנגע בה ברזל. וכך היא שאלת הרמב"ם: ומהיכן היו מביאין שלימים בלי פגם [וגם לא נגע בה ברזל, וגם אין חשש שנגע בה ברזל]? ולזה תירץ ששלימות מצ"ע וגם אין חשש שנגע בה ברזל. הרי כל דברי המל"מ הם הוספה לפשטות הרמב"ם, ולתירץ מדוע הוצרכו מן בתולת הקרקע (וכדיוק הד"ה של המל"מ).

בסגנון קצר: עיקר שאלת הרמב"ם הוא על הדין דאבן שלימה וכלול בה גם הדין דנגע בה ברזל, ולא דעיקר שאלתו הוא על הדין דנגע בה ברזל.

ובזה יתפרש לשון המשנה (במדות שם) "מבקעת בית כרם וחופרין למטה מבתולה ומביאים משם אבנים שלימות שלא הונף עליהם ברזל", ד"אבנים שלימות" – מבלי פגם, וגם אין חשש – "שלא הונף עליהם ברזל". דשלא הונף עליהם ברזל אינו רק פשט בשלימות, דשלימה מצ"ע ולא הוצרך לברזל, אלא ענין בפ"ע דגם אין חשש שנגע בה ברזל וכמו שפירש הרא"ש שם והמל"מ בהרמב"ם.



הלכה ומנהג

דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' שאינו שומר (שבת ב)

הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד
ברוקלין נ"י.

(המשך לגליון הקודם)

ח. אין לדמות מגע למה שמקילים לענין צירוף למנין

בקובץ הערות וביאורים (גליון תתרל"ז) האריך הגרב"א להוכיח ההיתר של תינוק שנשבה מדברי אדה"ז בכמה מקומות, אם כי הוכיח שלא רק לענין מורידין נחשב כאונס, אלא גם לדברים אחרים כמו שמוכח מהל' עירובין לגבי ביטול רשות, אבל גם מודה שמדברי אדה"ז נראה שלא לכל דבר נחשב תינוק שנשבה מזיד כאונס, שהרי הוא פסול לכתוב תפילין, ואינו נאמן באיסורין, ופסול לעדות.

ואני כשלעצמי, טרם מצאתי מקור שסומכים בגדול על סברת 'דמי לתינוק שנשבה' כהיתר.

באג"ק הרבי (חי"א אגרת ג' תרמד) במענה לשאלה אם להיות ש"ץ בבית הכנסת שיש פחות מעשרה שומרי שבת, וקרוב לודאי שאם לא ייענה לבקשתם יתבטל המנין וחלק גדול מהם לא יתפללו, השיב הרבי:

"ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלא יש חלק בחטא חבירו, אינו כן במדת חסידות. ובנידון דידן יש לצרף, עכ"פ בתור סניף: א. הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו כו' הוא רק במלאכות מסוימות ובפני עשרה מישראל וכו' וכו', וכמצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה. ב. אם לא היה ממלא בקשות הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחיה בשתי ידים וכו' ומעין חילול השם. "עכל"ק.

הרי איך שהרבי נכנס בדוחק ומצא כמה היתרים דחוקים לצרפם למנין עשרה, והכל כדי שלא לגרום שהמנין יתבטל ויצא מזה שלא יתפללו, ושלא תהיה דחייה בשתי ידיים, ואומרים חטא חטא קל וכו'. אבל במגעם, למה צריך לשתות דוקא יין שנגעו? אפשר ביין אחר, אפשר ביין מבושל. למה צריכים להיכנס להיתרים ולדוחקים?

ועוד טעם שאי אפשר ללמוד היתר מגעם ביין מהיתר צירופם לעשרה, שהלא זה שמגע מחללי שבתות אוסר היין מבואר בבה"ג ובב"י בשם כמה ראשונים כמובא לעיל, משא"כ זה שאין לצרף למנין מחללי שבתות בפרהסיא הוא חידושו של הפמ"ג (סי' גה א"א סק"ד) כמו שסיים על זה "נראה לי". ונמשכו אחריו השו"ת חתן סופר (סי' כח) שכתב שהמחלל שבת יצא מן הכלל ואינו בגדר ישראל, וכן פסקו משנה ברורה שם (סקמ"ו)¹, וקצות השלחן (סי' טו ס"ג), ועוד אחרונים. אבל לולי דבריהם, מסתימת לשון שו"ע אדה"ז שם ס"ד שכתב שמצרפים עבריין מטעם שנאמר בעכ"פ 'ישראל' אע"פ שחטא ישראל הוא (ומקור דברי אדה"ז מספר המנהיג המובא בב"י שם), משמע שאין לחלק בין עבריין לעבריין². ואדרבה, בהלכות ברכת המזון (סי' קפט ס"ד) מבואר דעת אדה"ז בפירושו שגם במומר נאמר ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא (ולכן אין אומרים 'בני ברית' כשמומר נמצא בבית), וכדעת האבן העזר (סי' קפט שם)

1) ולהעיר מדבריו בסימן קצט, בביאור הלכה (ס"ג ד"ה עם הארץ): "בודאי אפילו עבר על כמה עבירות לתיאבון, כל זמן שלא נידוהו נמנה למנין עשרה, דהכי משמע מסתימת המחבר לעיל סימן גה סי"א, עיי"ש, וגם דהראיה שהביאו על זה שם מעכ"פ דכתיב ביה חטא ישראל, דאע"פ שחטא ישראל הוא, מורה גם כן הכי, דהתם הלא היה שם חילול שבת, ועוד כמה עוונות", עכ"ל.

2) וכ"כ באגרו"מ (או"ח ח"א סי' כג וח"ב סי' יט), וכתב הוכחה לכך שהרי הדין שכל דבר שבקדושה צריך עשרה נלמד ממה שנאמר 'עדה', ונלמד ממרגלים שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת, והלא הם היו כופרים בפרהסיא שזו גרע ממחללי שבתות בפרהסיא. וביסוד רעיון זה כבר הקדימו בס' אך פרי תבואה (שלח ד"ה עד מתי) להרה"ק הרבי ר' צבי מליסקא זי"ע.

ושו"ת יד אליהו (סימן פג) המובא בבאר היטב (שם סק"א), החולקים על המג"א שם (סק"א). (וכן מבואר בשו"ע אדה"ז בהל' פסח סי' תמח סכ"ו ובהל' רבית סע"ז שגם במומר נאמר 'ישראל שחטא ישראל הוא', עכ"פ כשזה לחומר). ואעפ"כ להורות להקל נגד הפמ"ג שכתב שאינו מצטרף לעשרה אפשר להגדיר למעין "חטא קל". משא"כ לענין מגע נפסק בכל הפוסקים שבזה לא נאמר "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" ומגעו כמגע נכרי.

ועוד יש להעיר, שהרבי חיפש ומצא כמה היתרים דחוקים לצרף לעשרה, ובכל זה לא הזכיר את ההיתר (הפשוט לכאורה) של תינוק שנשבה. אכן ממה שהרבי כתב שם שהסברות להתיר שהזכיר הם רק "עכ"פ בתור סניף", משמע שישנן סברות נוספות להתיר שלא הזכיר כאן, אם כן אין ראייה ממה שלא הזכיר כאן ההיתר של 'תינוק שנשבה'. ועוד העיר הגרב"א בהערות וביאורים (גל' תתל"ז עמ' 129), שיתכן שאלו המדובר כאן אינם בגדר תינוקות שנשבו, שאפשר שחיללו שבת ביודעים מפני דוחק הפרנסה וכדומה. אך יש לעיין אם נוהג זה היה מצוי בשעת כתיבת המכתב בשנת תשי"ד, ולעיל הבאתי מדברי הרבי אשר בזמנינו רובם ככולם הרחוקים משמירת התורה הם בגדר תינוקות שנשבו.

ובדרך אגב אזכיר עוד היתר לצירוף לעשרה, שמצאתי בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קסה אות ג) בענין זה, שמקיל בזה מכמה טעמים (בלי להיזקק להיתר תינוק שנשבה) וזה לשונו:

"ולענין צירוף מחללי שבת ר"ל למנין עשרה, הנה כבר ישבו על מדוכה זו האחרונים ז"ל, וגם אני בעיני כבר הארכתי בזה בתשובה. ואין הזמן מספיק כעת להאריך, ובעוה"ר א"א להעמיד הדת על תלו, ונמצא בתשו' האחרונים ז"ל צדדים להקל. ומצאתי בס' קטן הנקרא נחלי אש שהעתיק תשו' בזה מהגאון בעל שו"ת מחזה אברהם ז"ל, ומסיק שם ז"ל אמנם בזמננו א"א להעמיד הדת על תלו וא"א להרבות במחלוקת. ובן תורה א' העתיק לי מס' אחד מעשה שהי' בעיר קעמפנא, שבא לשם חזן א' רשע והעם בחרו בו, והאב"ד הגאון ר' יוסף שמואל ז"ל צווה ככרוכיא, ונעשה מחלוקת, והתייעץ הגאון ז"ל עם הגה"צ ר' יוסף מפוזנא ז"ל, וכתב בזה"ל: שמעון זה (כך שמו של אותו חזן) דורש כל אתין שבתורה, את החזיר כו', וכשבא לאת ה"א תירא פירש. והשיב לו הגה"צ הנ"ל: מוטב להעמיד צלם בהיכל מלהחזיק במחלוקת, ולכן בזמננו אין שום רב מוחה בזה. וכ"ז בבהכ"נ דרביס, אבל יחיד הקובע מקום תפלה בביתו בודאי אם אפשר לו שלא יניח מחללי שבת ומגולחי זקן להתפלל שם, בודאי טוב יעשה כו', ומ"מ יראה להרחיק ממחלוקת. "עכ"ל הגאון ז"ל הנ"ל מבראד.

אכן באג"ק שם מבואר דעתו הק' להחמיר שלא להתפלל בבית הכנסת שאין בטוחים כ"כ במהות היורדים לפני התיבה, וכן מבואר בתורת מנחם (כרך לו עמ' 257) "לדאבונינו, הנה במדינתנו יש צורך להבהיר, שמי שמחלל שבת בפרהסיא אינו יכול

להיות שליח ציבור" והביאו הגרב"א בהערות וביאורים שם (עמ' 129), ונסתפק אם זה נאמר גם בתינוק שנשבה, ונשאר בצ"ע. ולענ"ד ממה שהרבי לא חילק, משמע דלא שנא, וגם בתינוק שנשבה אין להקל. ובאגרות קודש ח"ה (אגרת א'רעה, עמ' סג) מבואר שכאשר מארגנים חזן שאינו הגון בבית הכנסת עדיף להתפלל בביתו. (אך אפשר שגם דברי הרבי לא אמורים כשזה מגיע למחלוקת, שמחלוקת שאני, וכמו שמביא באפרקסותא דעניא הנ"ל שמוטב להעמיד צלם בהיכל וכו', וצ"ע.

ובענין צירוף לעשרה ראה עוד בשו"ת ויען יוסף (או"ח ח"א סי' לד) שאם אין באי-צירופם משום מיגדר מילתא יש לצרף דעת החיי אדם (כלל עה סכ"ו) שאם מתבייש לעשות כן בפני אדם גדול מישראל לא הוי בכלל מומר לחילול שב"ק ודעת בעל העיטור (הובא בב"י אהע"ז סי' מד) שזה רק במחלל בעבודת קרקע, עיי"ש. ועיי"ש לענין מנסך יין.

וכ"כ באגרות משה (או"ח ח"א סי' כג וח"ב סי' יט) להקל בשעת הדחק לצרף מחללי שבתות בפרהסיא לעשרה ולקדיש ולקדושה ולברכו. אולם לגבי מגעם בין כתב באגרו"מ (יו"ד ח"א סי' מז): "שהאחרונים החמירו בין לאסור במגעו וכן אנו נוהגין להחמיר למעשה", וכ"כ להחמיר בעוד אגרות (או"ח ח"ג סי' כב, ויו"ד ח"ד סי' נח אות ג).

ובגדר 'מחלל שבת בפרהסיא' דעת האגרו"מ (יו"ד ח"א סי' ע) כמחמירים, שגם בפני עשרה מומרים נחשב פרהסיא. גם חלק (באה"ע ח"ב סי' כ אות ד) על ההיתר של הבנין ציון, אבל חילק באופן אחר, שאם מחלל שבת רק במה שנוגע לפרנסתו והוא שומר תורה ומצוות בשאר דברים אז לא הוי מומר גמור. וכ"כ חילוק זה באגרת נוספת (יו"ד ח"ב סי' ה).

ט. הוראות רבני חב"ד למעשה

וכן מבואר לאסור במגע מחללי שבתות ביין ב'אוצר מנהגים והוראות' (עמ' מז), וב'נתיבים בשדה השליחות' (פט"ו ס"א, וציין לשתיים מאג"ק הרבי הנ"ל) 'שיעורי הלכה למעשה' (או"ח סי' ט ס"ה). וכן מורה גאב"ד בני ברק הגרמ"ל לנדא שליט"א (מפי בנו הגה"ח ר' יצחק אייזיק שליט"א בראיון לשבועון כפר חב"ד גליון מס' 1747, י"ד אדר תשע"ח, עמ' 330), והגה"ח רבי לייבל שפירא שליט"א.

3) והוא מחמיר עוד, שלא די בהגיע ליד סולדת שיהא נחשב 'מבושל' אלא צריך שיעלה רתיחה וגם יחסר משהו. "ולכן הוא לא מקבל את דעת המקילים שהפיסטור נחשב בישול, כי פיסטור הוא לכל היותר 85 מעלות חום ולא מוגדר 'מעלה רתיחה', ודאי שברמת חום כזו לא נחסר מהיין. לכן באולמות

וכן העירני הגרב"א שכן כתב הרב מרדכי פרקש (רץ כצבי' שבת עמ' תסג הערה יז): "למעשה נוהגים להחמיר בזה, ובבתי חב"ד וכיו"ב שיש הרבה מבקרים שבינתיים אינם שומרים שבת, מקפידים לקדש על יין מבושל דווקא, וכן בחופות הנערכות ליהודים שעדיין אינם שומרי תורה ומצוות". ומביא את אגרות הרבי חי"ג הנ"ל בקשר לאוניות הישראליות. (וכ"כ בכפר חב"ד שם בשם הגרי"א לנדא שכן נהוג למעשה בסדרים הציבוריים הנערכים על ידי בתי חב"ד שמגישים יין מבושל).

י. בישולם

אך אין לדמות ולהוציא מזה שגם בישול מחלל שבת שבזמנינו אסור לדעת רבותינו נשיאנו, שהלא זה שייך שנגע בו מומר אסור היא הלכה פסוקה בשו"ע ובב"י ובדרכי משה בשם הרשב"א והריב"ש, וכן בבה"ג ועוד ראשונים כמובא לעיל, אבל איסור בישול מומר או מחלל שבת נזכר לראשונה באחרונים שאחר השו"ע, שרוצים לדמות זה לשחיטה ויין, או שכתבו כן מסברא דנפשם שאותם הטעמים ששייכים בגוי שייכים גם באלו. ומאידך, דעת אחרונים אחרים שבישולם לא נאסר. א"כ מובן מאליו שבזה יש יותר מקום להקל.

וכן בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד סי' י) מאריך בדין בישול, ומסיק בסופו (אות ז) שהעיקר כדעת הסוברים להקל בבישולי מומר לחלל שבת בפרהסיא, אלא שכיון שיש הרבה אחרונים שמחמירים בדבר, טוב לתקן הדבר אליבא דכ"ע, שהמשגיח הכשרות ידליק את האש, ואף לספרדים יכולים לצרף דעת הרמ"א (יו"ד סי' קיג ס"ז) בכגון דא, ועל כגון זה נאמר מהיות טוב על תקרי רע (ועיי"ש במילואים). ולעיל הבאנו מדבריו (בח"א) לגבי מגעם ביין שיש להחמיר ולאוסרו.

וכ"כ מו"ר הגאון בעל נטעי גבריאל שליט"א בקונטרס 'אלה מסעי' (שנכתב בשנת תשכ"ד) בשם רבו הגה"ק בעל ויחי יוסף מפאפא זצ"ל שבבישול מחלל שבת התיר

השמחה שבהשגחתו לא מגישים יין לשולחנות. נותנים לבעל השמחה בקבוק יין בשביל הברכות בברית, או ברכת נישואין ברכת המזון ושבע ברכות, אבל אין יין על השלחנות. "עכ"ל.

ובגדר מבושל כבר דנו אחרוני זמנינו ולא אכנס בו כי אכמ"ל, רק אעיר שביינות ארה"ב של חברת 'קדם' תחת השגחת הרב מצעהלים שליט"א, היינות שבבקבוקים שרשום עליהם "מבושל" נתחממו בחום של 190 מעלות פרנהייט (88 צלזיוס), ע"פ הוראת הגה"ק בעל מגדלות מרקחים מצעהלים זצ"ל, שבחום זה היין כבר מעלה רתיחה לפי טבעו החם, בדיוק כמו 212 מעלות פרנהייט רותחים מים (100 צלזיוס), וממילא גם נתמעט ממדתו. והיינות שתחת השגחת בר"ץ קראון הייטס כשרשום עליהם "מבושל" נתחממו בחום 212 פ' (100 צ').

כדבר פשוט (בנתיב ח)⁴, ובמגע מחלל שבת שבזמנינו אוסר ביין שאינו מבושל (בנתיב יז).

וכ"כ שו"ת אגרו"מ (יו"ד ח"א סי' מו) ". . שבשאר איסורי מאכלי עכו"ם הוא ספק גדול אם יש במחלל שבת בפרהסיא, שיותר היה נוטה לומר דלית ליה דינא דעכו"ם, אף שהאחרונים החמירו ביין לאסור במגעו, וכן אנו נוהגין לחמיר למעשה⁵, ואיני רוצה להאריך כיון שלא זה הוא הנידון. "עכ"ל.

יא. בראיית אינו שומר שבת אין להחמיר

אמנם נראה שבהסתכלות אינו שומר שבת ביין אין להחמיר. וכ"כ בנתיבים בשדה השליחות (ח"א פט"ו ס"ב): ונראה דמכל שכן שאין להחמיר בראיית מחלל שבת ר"ל.

ושם בהערה (הע' 8): "להעיר מגודל הזהירות של כ"ק אדמו"ר בכיסוי היין, שיהא הבקבוק עטוף תמיד בשקית של נייר, ובכל זה לא חשש למה שבין הבאים לההתועדות קודש היו כאלה שלא שמרו שבת עדיין. וכן בחלקו 'כוס של ברכה' במוצאי החג, היו עוברים כל מיני יהודים, ואז היו ממלאים הכוס שבידו הק' מכד של זכוכית."

אולם מקשה על זה: "ועדיין צריך בירור שהרי ייתכן שבין הנוכחים היו גם לא-יהודים. ואולי י"ל, דמכיון שהחשש בראייה הרי הוא מחמת מחשבת כו' – הנה במעמד קדוש כזה אין לחשוש למחשבות פסולות כאלה, וילע"ע. "עכ"ל. אך לענ"ד זה תירוץ דחוק, ויותר מסתבר שפשוט לא חשש שבאים גוים].

שוב הביא שם הערות ר"ח רפפורט: "אולי לא חשש אלא לקידוש והבדלה, ולא בשתיית יין כוס של ברכה. "עכ"ל. וגם חילוק זה לא נראה, כי מה חילוק יש בין קידוש והבדלה לשאר כוס של ברכה.

אלא מחוורתא כדמעיקרא, וכמו שכתב שם בפנים (סעיף ב). והחילוק פשוט, שהרי הטעם שאין סומכים על הבנין ציון הוא מחמת ש"מיר זיינען שו"ע אידן", וזה שייך לענין מגע שהיא הלכה פסוקה בשו"ע, משא"כ הזהירות מראיית גוי היא רק ממדת חסידות הנזכר בשל"ה (שער האותיות קדושת האכילה ד"ה מצאתי), והרי אין זה ממדת חסידות לתת דין "גוי" לאחד מבני אברהם יצחק ויעקב יותר ממה שההלכה מחייבת, דלא ניחא ליה למרייהו בהכי. וכ"כ בשו"ת חיי הלוי (ח"ב סי' נא) בשם הרה"ק רי"י מסקווירא זצ"ל.

4) אך הדברים נאמרו שם רק בתורת סניף להתיר עם עוד ג' סברות להתיר.

5) יש להסתפק בכוונתו "וכן אנו נוהגין להחמיר" אם זה קאי רק על מגעם ביין או גם על בישולים, ומתשובות אחרות בעניני מגע יין שהבאתי לעיל (סוף אות ח) מסתבר שכוונתו רק על יין.

יב. האם המחלל שבת עצמו אסור ביין שלו?

ובנוגע אם המחלל שבת בעצמו אסור לשתות יין שלו שאינו מבושל, כיון שהוא נוגע בו, והנפקא מינה, אם מותר ליתן לו יין שאינו מבושל, יש מקום לעיין בזה. ומצאתי ראיתי שכ"ק אדמו"ר נגע גם בשאלה זו בדרך אגב.

באגרות קודש (חכ"ב, אגרת ח'תעה, עמ' רפא): "שמעתי בזה סיפור אופייני מאחד מרבני רוסיא בדורנו זה, שפעם התמוגג בדמעות בעצם יום השבת, וכששאלוהו לסיבת הדבר, אמר שזה עתה באה לפניו שאלה מאחד המדקדק בעניני תורה ומצוות ועד לדקדוק קל של דברי סופרים, האם מותר לו לקדש על היין, כיון שלא עמד בנסיון ומוכרח הי' לצאת למשרתו ביום השבת קדש אף שלא עשה שם שום דבר כי אם "חזו דאתי", אבל בפני הרבים הי' זה חילול שבת בפרהסיא, ושאל על עצמו מה דינו האם מותר לו לקדש על היין שנוגע בו."

ובתורת מנחם התוועדיות (תשד"מ ח"ב עמוד 751) חזר כ"ק אדמו"ר על סיפור זה בפני כ"ק אדמו"ר מסאדיגורה זצ"ל, ושם גילה שאותו "אחד מרבני מרוסיא" היה כ"ק אדמו"ר בכבודו ובעצמו.

האדמו"ר מסאדיגורה שאל מה פסק הרבי למעשה, והרבי נמנע מלהשיב באמרו: "אין דרכי לפסוק דינים כו', ובפרט בנדון זה שיש סיכון לכתוב למדינה ההיא וכו' ותקוותי שנשתנה המצב, כך שכיום אין זו שאלה הנוגעת למעשה בפועל." והרבי מביא על זה סיפור מן ה'נודע ביהודה' שנשאל בשאלה שלא היתה נוגעת למעשה בפועל, ועפ"י מסיים: "וכמו כן בנדו"ד - מכיון שכרגע אין הדבר נוגע למעשה בפועל, אין מה להכנס לפרטי השקו"ט בנושא זה." עכל"ק.

אמנם שלהשיב ליהודי בעל מסי"נ ששואל על יינו מחמת שלאחרים "נראה" כמחלל שבת אינו נוגע בפועל, ומקוים ומתפללים לה' שלעולם לא יהיה נוגע, אבל מה שכן נוגע בפועל, הוא השאלה שאנו דנים בו, יהודים שלע"ע אינם במצב של רק "נראה", ואין הם באים לשאול לרב, ואחרים שכן באים לשאול, שואלים האם יש מכשול של "לפני עור" במה שנותן להם יין שאינו מבושל.

וראה בהמשך שם בהתוועדיות (עמוד 754) שכ"ק אדמו"ר ביאר להאדמו"ר מסדיגורה זצ"ל: "שאלתו לא היתה בקשר לחיוב דמס"נ, אלא האם נחשב הוא ע"פ הלכה כמחלל שבת בפרהסיא שיינו יין נסך."

משמע, שהשאלה היחידה שישנה היא האם דינו כמחלל שבת בפרהסיא, ואילו היה מתברר שדינו ממש כמחלל שבת בפרהסיא, אז ברור שגם יינו יין נסך, ואסור גם לעצמו לקדש על יין. ולפ"י יהא אסור למי שעדיין אינו שומר שבת לשתות או לקדש על יין שאינו מבושל.

אך למעשה קשה לבנות על דיוקים מהתוועדויות בלתי מוגה, ועוד שאפשר שהרבי כיון בעיקר רק לאפוקי מלומר שהשאלה היתה בקשר לחיוב דמסי"ג. ובפרט שאחרי הכל, סוף סוף, נשאו ונתנו בשאלה שאינה נוגעת למעשה.

וראיתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד סי' עה) שאוסר מטעם לפני עיור (ואינו סומך על היתר דמי לתינוק שנשבה שמצדד לומר כן בסימן הקודם שם). ועי' גם שו"ת ויען יוסף (או"ח ח"א סי' לד אות ד). ולמעשה, הגה"ח רבי לייבל שפירא שליט"א הורה שאסור לתת למחללי שבתות יין שאינו מבושל, ודעת מו"ר הגאון בעל נטעי גבריאל שליט"א להתיר עפ"י צירוף שיטת הבנין ציון. וכ"כ שו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' סא) לסמוך לגבי זה על הבנין ציון (בשעת הדחק). וכ"כ שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' לו אות ח) להתיר בזה מטעם אחר.

יג. לשלימות הענין

לשלמות הענין, יש להעתיק עובדא מעניינת מספר 'תולדות ר' אברהם הרופא' (ח"א עמוד 128) אשר נוגע לעניננו:

"בעת שכ"ק אדמו"ר שליט"א חילק כוס של ברכה אחר התוועדות דאחרון של פסח בשנת תשכ"ט ניגש אבי לקבל כוס של ברכה, ונתן לו כ"ק אד"ש גם בקבוק יין, והוסיף שיהיה לרפואה. אבי לא הבין כוונתו הק', אם זהו לרפואת הנפש או לרפואת הגוף. כעבור זמן מה, הבין אבי שכמובן צריך הוא לחלק זאת ליהודים הנצרכים. מכיון שבכל שנה היה עושה מלוה מלכה בסביבות תאריך יום הולדתו, החליט שיחלק אז את היין של כ"ק אד"ש.

"לסעודת המלוה מלכה באו כמה אנשים להשתתף. אחד מהם סיפר שאשתו היא חולה ומבקש יין בשבילה. אבי נתן לו. אחר כך הכריז היהודי בבית מדרשו שיש לו יין מכ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש. בא אליו יהודי אחד וסיפר כי צריך הוא לעבור ניתוח קשה ומסוכן, ובקש ממנו שיתן לו מיין זה. וענה לו האיש כי הלא יש לו חנות שבו מכבסים ביום השבת, ויהודי שמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי. וכשנוגע ביין, נעשה יין נסך והשותהו עובר עבירה. אם יבטיח לו שלא יחלל עוד את יום השבת ויסגור חנותו בשבת, יתן לו מן היין. הוא סגר את החנות לימי השבתות. הניתוח ב"ה הצליח מאד, והאיש הבריא בקרוב. הוא אבד קונים שאינם יהודים, אבל ה' עזרו וקנה מכונה לניקוי יבש וב"ה שהצליח הרבה וזכה לפרנסה בריוח. במילא היתה כאן פעולת היין של כ"ק אדמו"ר שליט"א בשתיים: היין הביא רפואת הנפש - נהיה לשומר שבת; רפואת הגוף ופרנסה טובה."

אך איני יודע מי הוא אותו יהודי, ואם למדים ממנו. גם אולי לא היה בגדר תינוק שנשבה. ובמה שלפי הסיפור אמר הלה לאותו היהודי המחלל שבת "שהמחלל שבת דינו כגוי", יש להעיר מהמשך אגר"ק (חי"א ג'תרמד) המובאת לעיל (אות ח) "מובן

שע"פ הנ"ל צריך להעשות באופן דפלומטי, שלא ירגישו...". וכן מבואר בתורת מנחם (חלק לו) המובא לעיל שם שאמנם חייבים להסביר הדבר, אך בעדינות ובלי לבייש.

ולציין, מה שראיתי בספר של שיעורי מוצ"ש של הראשל"צ הגאון בעל ילקוט יוסף (כמדומה משנת תשע"ז), שפעם הגיע לסידור קידושין, ואחד מבעלי השמחה הביא עמו יין שעשה בעצמו, והלה לא היה שומר שבת. אמר להם שחושש שהיין מאד חזק... שיביאו לו את היין של האולם...

ויה"ר שבקרוב ממש נזכה לביאת גואל צדק, ונזכה ליין המשומר, ואז ממילא לא תהיה שאלה זו נוגעת למעשה, כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו', בביאת משיח צדקנו בב"א.

יד. הוספה והשלמה לאות ז

בנוגע למה שכתבתי שיש להסתפק בה"ש שלש תשובות בעניני קירוב רחוקים" הנדפס ביגדיל תורה תשל"ט ובמורה לדור נבוך, בנוגע לשאלה ב' דשם, מהי הכוונה "לא ניתן לבדוק את ה'תעודת זהות' היהודית של כל אחד ואחד". לדעת הגרב"א פירושו שאולי יש ביניהם כאלה שהם בכלל לא יהודים. ולדעתי העני', שאולי יש ביניהם כאלה המוגדרים 'מחללי שבת בפרהסיא', והלשון "זהות היהודית" כמה מזדהים עם היהדות כמו בלשון דומה שנמצאה בשאלה א' דשם. והסקתי שא"א לברר בלי לעיין במקור האנגלי.

אחרי שדבריי הנ"ל נדפסו בגליון הקודם, שלחו לי כמה רבנים חשובים צילום מן המכתב קודש המקורי באנגלית, ולמען השלימות אעתיק כל שאלה ב' במילואו. וז"ל:

Question 2. When inviting non-observant Jews, who had been brought up in non-observant homes, is it right to drink wine with them?

Answer, In view of the fact that non-observant Jews constitute a wide range from one end to the other, and, for understandable reasons, it is impossible to check everyone's Jewish credentials - why enter into a questionable situation, when there are many other drinks than wine that could be served in such company, with no "Shaalah" involved.

ובהערה 1 הוסיף הרבי:

Especially, as the Shaalah (in most cases) involves also a question about the Kashrus of the wine.

Where there is no question about the wine, and the occasion is inviting a guest (or guests) for Shabbos or Yom Tov, when Kiddush is involved, it is advisable that the host alone make Kiddush, and limit the partaking of wine to Kiddush only.

הרי עולה, שהלשון "התעודת זהות היהודית" הוא במקור האנגלי "Jewish credentials", שהפירוש של "credential" הוא "מסמך המעיד על אמיתת איזה עובדות מוצהרות"⁶. משא"כ בהנזכר בשאלה א' "שזהותם היהודית חלשה עדיין", שם הלשון באנגלית הוא שונה, והוא: "whose Jewish identity is still weak".

א"כ לא נותר לנו ספק בכוונת הרבי בשאלה ב', שבוודאי היא שיש לחשוש שיש בין הבאים אלו שהם בכלל לא יהודים, וכהבנת הגרב"א שי', ודלא כהבנתי. אלא שבכל זאת כבר כתבתי שם, שאפילו אם יתברר שאכן לכך היתה כוונת הרבי, אבל גם ראה להיפוך אין מכאן.



מרמה בשידוכים

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

האיסורים שעוברים המרמים בעניני שידוכים ונישואים

א. איתא בספר חסידים (סי' תקז): לא יכסה אדם מום בני ביתו. אם צריכים בניו או קרוביו להזדווג, אם יש להם חולי שאילו היו יודעים אותם המזדווגים עמהם אותו חולי לא היו מזדווגים, יגלה להם, פן יאמרו קדושי טעות היו¹, אלא יפרידם, ולא יהיו ברע יחדיו. או אם יש מעשים רעים להם, שאילו היו יודעים לא היו מתחתנים בהם, לכך יפרסם. עכ"ל.

איסור העלמת מומים וכיו"ב בקשר לשידוכים הובא בספרי האחרונים, ולא בתור מילתא דחסידותא בלבד, כי אם מעיקר הדין, ומדברי הפוסקים והאחרונים נראה שיש למנות כמה טעמים לדבר:

(6) כן פירש במילון אנגלי.

(1) צע"ק למה נימק האיסור בשמא יאמרו קדושי טעות היו (דמשמע קצת שאילולי חשש זה אין איסור בדבר) ולא משום איסורי אונאה וגניבת דעת כו' ולפני עור. וי"ל.

טעם ראשון: משום מקח טעות בקידושין², וכמפורש בשו"ע ונו"כ (אהע"ז סי' סז ס"ה, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' עג) לענין בחור עם תסמונת מארפאן ובכ"מ בדבריו, ועד"ו בתשובות האחרונים במקומות רבו מלספור. והנה בכה"ג דהוה מקח טעות מבואר מלשון הרמב"ם (הל' אישות פי"א הי"ז) והרמ"א (אהע"ז סי' סח ס"ט) שאם רצה לקיימה אינו צריך לקדשה מחדש וכמ"ש בבית מאיר (אהע"ז שם), ובבית שמואל (אהע"ז סי' סח סקכ"ד) כתב בדעת התוס' (כתובות י, א ד"ה חזקה) "דהיכא דהוי מקח טעות צריך לקדשה מחדש", ולפי שיטת הבית שמואל, באם מעלים המום והלה אינו יודע, יתכן שיעברו כל ימיהם על איסור פנוי, "שכל החיים יחיו בלי קדושין" (קובץ תשובות להגריש"א ז"ל ח"א סי' קנט).

טעם שני: משום ולא תונו איש את עמיתו (ויקרא שם, יז), באונאת דברים הכתוב מדבר, וכתב הסמ"ע (ח"מ סי' רכו ס"ק נא) דאף בדברים שנתמעטו מדין אונאת ממון כעבדים וקרקעות, "מ"מ לא גרעי מאונאת דברים כו' ובכלל לא תונו איש את אחיו הן³. וכ"כ באור החיים (ויקרא שם): "כי גם המאנה חבירו לרמותו בדברי שקר הוא מאנהו וה"ה בכלל אונאת דברים" – "ודפח"ח ושי"י" (מנ"ח מצוה שלח).

טעם שלישי: משום איסור גניבת דעת, וכמ"ש הרמב"ם (הל' מכירה רפ"ח) ש"אפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור", והיינו אפילו בכה"ג שלא יגיע לקונה הפסד ממון וכיו"ב. ונחלקו הראשונים אם איסור זה מה"ת הוא או מדרבנן: בדברי כמה ראשונים מבואר שהאיסור מה"ת הוא ונכלל במצות לא תגנובו⁴, ובקריית ספר (להמבי"ט הל' מכירה שם) כתב "גניבת דעת נמי נראה דהוי דאורייתא".

(2) בטעם הדבר שהמקח בטל נחלקו האחרונים: (א) בשו"ת רע"א (מהדו"ת סי' נא; שם סי' קו) כתב "דכל מק"ט דעלמא היינו דאף בלא התנה אנן סהדי דקפיד והוי כהתנה ומהני מדין תנאי"; (ב) בשו"ת בית הלוי (ח"ג סי' ג) כתב ד"הא דטעות חוזר אינו בגדר תנאי" אלא "דהביטול של הדבר הוא מצד דעצם המעשה הי' בטעות כו' וכל מום שמקפדת עליו כשנודע לה ה"ה מקח טעות וחוזר כו' דנתכוונה לבעל טוב". [וראה גם זכרון שמואל (סי' מו אות 1) ד"ודאי טעות לאו מדין תנאי הוא ומשום דטעות הוי חסרון בעיקר דעת המעשה". וראה גם בד קודש ח"ה סי' מו (עמ' קב). ועוד]. ואכ"מ.

(3) וראה פתחי תשובה חו"מ שם סקכ"א שט"ס הוא בדברי הסמ"ע. וראה מנחת סולת ח"ב על ספר החינוך מצוה סג מה שהעיר על דברי אור החיים. ואכ"מ.

(4) ראה יראים (סי' קכד) והו"ד בקיצור בסמ"ג (לאוין קנה): "גונב דעת הבריות במידי דממון הוי בכלל ממון ועובר על לא תגנובו. . ואין לומר שאיסור גניבת דעת במידי דממון דרבנן". וראה גם ח' הריטב"א (חולין צד, א): "ואיסור גניבת דעתו של נכרי כתבו קצת רבותינו בשם בעלי התוס' ז"ל שהוא איסור תורה".

הסמ"ק כתב שהוא איסור מדרבנן⁵. וכן משמע מלשונו של הרמב"ם (הל' דעות פ"ב ה"ו). וכן פסק בשו"ע רבינו (ח"מ הל' אונאה סי"ב) שגניבת דעת "בדבר שלא יגיע לו הפסד" אסור מדברי סופרים⁶ [משא"כ בדבר שיגיע לו הפסד ממון ה"ה אסור מה"ת בנכרי משום איסור גניבה ובישראל גם משום איסור אונאת ממון וכמשנ"ת, ע"ש].

ואיסור זה נוהג גם בשידוכים, וכמ"ש היעב"ץ בהגהותיו על דברי המשנה (ב"מ ס, א) "אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים", שאם יש באשה מום מן המומים שפוסלים בנשים⁷ ומפרכסה להסתירו "אין אונאה גדולה ממנה, לו ולה, שסופה לצאת בלא כתובה, ואיכא בושת טובא", ואם צובע שער אשה זקנה כדי שתראה צעירה "נראה דאונאה גדולה הוי אם היא כל כך זקנה שאינה ראוי לילד ומוציאה"⁸.

וכ"כ בשו"ת אבני צדק (אהע"ז סי' יג): "תמהתי מאוד על חכמתו שהכניס עצמו בנישואין אלו, ולא חשש לאיסור אונאה ורמי' וגניבת דעת אשר אפילו לגוי אסור. . דבכה"ג ל"ה מטעו אנפשיהו, רק גניבת דעת גמור דלא הו"ל לאסוקי אדעת' כלל".

ועד"ו כתב ב'קובץ תשובות' להגרי"ש אלישיב ז"ל (ח"א הנ"ל; ח"ד סי' קכא), ועוד.

טעם רביעי: משום לפני עור לא תתן מכשול, וכמבואר בתורת כהנים עה"כ (ויקרא יט, יד), "הי' נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו", והרמב"ם (הל' רוצה פ"ב הי"ד) פסק ש"כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת כו' הר"ז עובר בל"ת שנאמר (ויקרא שם) ולפני עור לא תתן מכשול, הבא ליטול ממך עצה תן לו עצה ההוגנת לו". וכמ"ש בנדון שידוכים בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קיד) דאף באשה שכשרה לבא בקהל, אבל פגומה ובת דומה היא, "נהי שיש להתירה למי שיודע הענין שכן ורוצה לישא אותה, אבל להטעות אותו בדבר שהיא קפידא רבה לישא . . כל המסייעו לזה הוי עכ"פ כיועץ עצה רעה, דעובר משום לפני עור לא תתן מכשול". והו"ד להלכה

(5) בסמ"ק (מצוה רסב): "יש גניבה אחרת שאסרו חכמים כגון גניבת הדעת אסור". וראה דברי חמודות על הרא"ש חולין פ"ו סי' יח ס"ק פ. ואכ"מ.

(6) וראה במיוחד מה שכתב והאריך ידידי עוז הרה"ר ר' ברוך אובערלאנדער שליט"א בקובץ אור ישראל גליון מז עמ' קלב ואילך, ע"ש. ואכ"מ.

(7) ראה כתובות עב, ב; עה, א. רמב"ם הל' אישות פ"ז ה"ז. טושו"ע אהע"ז סי' לט ס"ד.

(8) ראה שו"ת חת"ס (ח"ו סי' מז) שע"פ מאמר חז"ל (ב"ב קיט, סע"ב) "בת ארבעים שוב אינה יולדת", דמי שלא קיים מצות פו"ד והשתדך עם אשה שהיא בת ארבעים "השידוכים בטלים" כי מצווה ועומד הוא לישא אשה בת בנים [ואפילו נשאה מחוייב לגרשה]. אבל בשו"ת האלף לך שלמה (אהע"ז סי' ט) כתב שישאנה "דלהיות בת ארבעים יולדת הוי ניסא זוטא ושכיח הוא", וע"ד עוד טעם לדבר. ואכ"מ.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' קז) לענין בעלי תשובה שהם בני נדה שחייבים לגלות שהם פגומים כדי שלא יעברו על לפני עור לא תתן מכשול. גם בשו"ת לב ארי' (להגרא"ל גראסנאס) ח"א (סי' לא) הביא אמרי יושר אלה.

ויעויין בשו"ת חלקת יעקב (אהע"ז סי' עט) בתשובה לרופא חרדי בדבר מי שחלה במחלת הסרטן ר"ל והוא בא בקשרי שידוכין עם נערה, "ולהחולה עצמו וגם למשפחתו לא נודע כלל" מדבר מחלתו, האם מחוייב הרופא להודיע להכלה ע"ד מחלתו, או דילמא שוא"ת עדיף. והשיב שחייב להודיע לה משני טעמים: חדא, משום לא תעמוד על דם רעך; ועוד, משום לפני עור לא תתן מכשול דה"ה כמשיאו עצה שאינו הוגנת - לפי מה שחידש המשנה למלך (הל' כלאים פ"א ה"ו) "דאף בשלילה" עובר על לפני עור לענין איסורים⁹ ה"ה לענין עצה, ש"אם אינו מעכבו מלעשות מה שאינו הוגן, ג"כ עובר בלפני עור". עכת"ד. וא"כ הוא בשוא"ת, כ"ש וק"ו הוא למי שמציע את עצמו [או ע"י שדכן וכיו"ב] בתור שידוך הגון בידעו שעבור המדוברת ה"ה בגדר עצה שאינה הוגנת, ה"ה עובר על לפני עור לא תתן מכשול.

ונראה דמשכחת זה בלא זה, גניבת דעת בלא מכשול ונתינת מכשול גם כשאין משום גניבת דעת, דלפעמים אף שמעלים חסרון ויש בזה משום גניבת דעת, עדיין היא בגדר עצה טובה להמדובר או המדוברת, ולפעמים אינו מעלים שום דבר וגניבת דעת אין כאן, ואעפ"כ יש בזה משום עצה שאינה הוגנת לחבירו. וד"ל.

ועל פי כל הנ"ל צע"ג במ"ש בספר קריינא דאגרתא (מהדורא חדשה, בני ברק תשע"א) ח"א סי' רצב (עמ' שא) דכאשר הציעו לפני הגריי"ק ז"ל את תשובתו של גאון אחד [לשאלה 'האם המדובר חייב להודיע להמדוברת את המומין שיש בו'] "שכל זמן שלא שואלים אותו על אותו פרט אין המדובר מחוייב להגיד חסרונותיו" – "נענה לי הרב [הגריי"ק] בראשו כאות הסכמה".

אם עוברים גם על הלאו דאונאת ממון

ב. בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' עג) כתב "בדבר בחור בן כ"ה שיש לו מחלה בשם תסמונת מארפאן, שהיא באה מלידה וגורמת לחולשת הלב העינים והגידים" ש"ודאי מחוייב לגלות לה קודם שמקדשה כדי שלא יהי' קידושי טעות, וגם בלי זה איכא ודאי איסור אונאה בעניני נישואין כמו בעניני ממון, ואולי עוד יותר חמור".

(9) וראה פרי מגדים או"ח סי' תמה באשל אברהם סק"ה. ועוד. ואכ"מ.

ולכאורה צ"ב הלא דין אונאה לא נאמר אלא "במסחר בשעת מקח וממכר, והוא אמרו ית' (ויקרא כה, יד) וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו"¹⁰, והיכן מצינו דיני אונאה בקידושי אישה שאין בהן לא מקח ולא ממכר.

והנה באיש המאנה את האשה וכבנדון האג"מ, י"ל דאף "דלא קני לי' גופה" (קידושין ו, ב), מ"מ כיון שמה"ת האשה קנוי' לבעלה לענין זה שהיא משועבדת לו לאישות, "דלזה הפרט היא קנוי' לו כמו שפחה לעבודה", וזהו "מה שנמצא דאשתו של אדם הוי כעבדו ושפחתו" (שו"ת משיב דבר ח"ד סי' לה), על כן שייך בקנינה ל"ת דאל תונו. ואף ד"השוכר את חבירו כו' אין לו אונאה, מפני שהוא כקונה אותו לזמן, ועבדים אין בהם אונאה" (ח"מ סי' רכו סל"ג – מרמב"ם הל' מכירה פי"ג הט"ו) מפני שהוקשו לקרקעות שאין בהם אונאה (ב"מ נו, ב. רמב"ם הל' מכירה פי"ג ה"ח. טושו"ע חו"מ סי' רכו סכ"ט), ד"אע"ג דוהתנחלתם (ויקרא כה, מו) בעבדים כנעניים הוא דכתיב, מ"מ זה שהשכיר נפשו כפועל שם עבד עליו" (סמ"ע שם סק"ס), הלא כתב הרמב"ן בפירושו עה"ת (ויקרא כה, יד) והו"ד בספר החינוך (מצוה שלז) והו"ד בחי' רע"א (חו"מ שם סכ"ט) "שודאי המאנה את חבירו לדעת עובר בלאו, בין במטלטלים בין בקרקעות", ולא מיעטו הקרקעות וכיו"ב אלא מתשלומין וביטול המקח וכיו"ב, ע"ש¹¹.

וכן מצאתי כתוב בשו"ת דברי יציב (אהע"ז סי' טו) ד"הגם שלכאורה ללאו דלא תונו הי' אפשר להרהר כיון דעבדים וקרקעות אין להם אונאה", ה"ה בשידוכי אישה שדינה כקרקעות שאין בהם אונאה, ושוב כתב לדחות ע"פ שיטת הרמב"ן הנ"ל, ע"ש.

ואולי י"ל עד"ז בנוגע לאשה המאנה את האיש, דאם כי אין האשה קונה את האיש לשום דבר, מ"מ כיון שהוא נותן לה כסף או שוה כסף בקידושי' וגם מתחייב מדאורייתא בשאר וכסות ומדרבנן בתנאי כתובה, הרי יש בזה גם דררא דמונא, ועל כן כשהיא מרמה אותו, אף שאין דיני אונאה נוהגים לענין חזרת המקח וכיו"ב, מ"מ ה"ה עוברת על הל"ת דאל תונו איש את אחיו. וכן נראה מבואר מתשובת הדברי יציב הנ"ל דמיירי באשה המרמה את האיש, ע"ש.

וי"ל שהוא ע"ד מה שפסק הרמב"ם (הל' מכירה פי"ג ה"ח) והו"ד להלכה בשו"ע (שו"ע חו"מ סי' רכו סל"ו) ש"הקבלן יש לו אונאה", וביאר המחנה אפרים (על הרמב"ם שם) ד"אע"ג דקבלנות לא חשיב מכר" סבר הרמב"ם "דממכר לאו דוקא", ע"ש, וס"ל להאג"מ דה"ה והוא הטעם בנדו"ד [אף שיש כמובן מקום לחלק בין עסקי ממון

10 ספהמ"צ להרמב"ם מל"ת רנע"פ תו"כ עה"כ שם. וראה רמב"ם הל' מכירה פי"ב ה"א. טושו"ע חו"מ סי' רכו ס"א.

11 וראה גם שטמ"ק ב"ב עז, א בשם רבינו יונה ובחי' הריטב"א ב"מ נח, א. ועוד. וראה שקו"ט בשיטת הרמב"ן במנ"ח על ספר החינוך שם ובכ"מ. ובמשנה למלך (הל' מלוה ולוה פ"ד ה"א) שהתוס' חולקים על הרמב"ן בזה. ואכ"מ.

קבלנות, לקידושין, שאין ההתחייבות הממונית באה אלא בגלל הקידושין שאין בהן קנין ממוני לאשה עכ"פ].

ואולי י"ל דס"ל להאג"מ שהוא דבר הלמד מענינו של מצות אל תונו, והוא ע"פ מ"ש החינוך (מצוה שלז) בשורש מצות אל תונו ש"הוא דבר שהשכל מעיד עליו, ואם לא נכתב דין הוא שיכתב, שאין ראוי לקחת ממון בני אדם דרך שקר ותרמית, אלא כל אחד יזכה בעמלו במה שיחננו האלקים בעולמו באמת וביושר". ועד"ז בנדו"ד שדין הוא שאין ראוי לקחת אשה דרך שקר ותרמית כי אם באמת וביושר, וברצות השם יזכה לאשה המיועדת לו, וע"ד מאמר הכתוב (משלי יט, יד) מזה' אשה משכלת, שלא יזכה לה "זולתי אם יגזרו מן השמים לתתה לו" (פי' רבינו יונה עה"כ). ואף דלא דרשינן טעמא דקרא, י"ל דכיון שהוא "דבר שהשכל מעיד עליו ואם לא נכתב דין הוא שיכתב", הלא כתב רב נסים גאון (בהקדמתו לש"ס) ש"כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דלבא הרי הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדור דורים, כל אשר נברא בצלם האדם", ועד"ז וכיו"ב מבואר בכ"מ.

או י"ל שלא כיוון באגרות משה לדין אונאה ממש, אלא דר"ל משום גזל, דכיון ששני הצדדים משקיעים כסף בשידוכים ונישואין, כולל דמי סעודות דורונות ומתנות, ובמקום מרמה, אילו ידעו, לא היו נותנים מממונם לכל אלה, נמצא שהממון שמוציאים עבור הצד השני גזילה היא בידם, וע"ד מה שמצינו ברמב"ם (הל' מכירה פ"ח ה"א) ובטושו"ע (חומ"מ סי' רכה ס"ו) לענין מום במקח דכשאיין המוכר פוחת מדמי המקח לפי ערך המום ה"ה עובר גם על על "לאו דגזילה" (פרישה שם), וכ"מ בשו"ע רבינו (חומ"מ הל' אונאה וגניבת דעת סי"א) לענין מוכר לנכרי דאע"פ שאין בו משום אל תונו, אם יש מום במקחו "הרי זה כגונב ממנו ממון ואסור מה"ת", ה"ה כאן דאף שאין בו משום אל תונו, מ"מ כיון שלא הי' צד השני מוציא ממון אילו ידעו האמת, הר"ז גזל. ועדיין צ"ע בכ"ז.

אם מנהג מבטל הלכות הנ"ל

ג. והנה בשו"ת דברי יציב להגה"ק מקלויזענבערג (הנ"ל ס"ב) יצא לדון בדבר נערה שנתפתתה בילדותה, "ומחמת כן נפלה למרה שחורה כמשך שנים רבות, ועד שרצתה לאבד עצמה לדעת, וע"י טיפול רופא הוטב מצבה, והרופא אומר שצריכה להנשא, והיא מתביישת במעשי', ויש חשש שמלבד סכנת האיבוד לדעת, מחמת בושה לפני בחור דתי וחרדי שבדעתה שזה ימנע לקחת נערה כזאת, תצא לתרבות רעה ר"ל לגמרי, ותדבק באיזה חפשי ותפרוק מעלי' האמונה מכל וכל", ונשאל "האם יש מקום שתשתדך לאיזה בחור מאמין בתורת ה', ותעלים ממנו העבר שלה, כדי להצילה מטמיון ובושה וצער לכל המשפחה הנכבדה".

ובתחלת בירורו כתב לתמוה על זה שראה "שאפילו המדקדקין במצוות, מ"מ בשידוכין אינם נזהרים מלהעלים איזה מום שבסתר", דלכאורה ה"ה "בגדר אונאה" וגניבת דעת, ויש גם חשש מקח טעות, ע"ש בארוכה.

אבל במסקנתו כתב שהוא עדמ"ש בשו"ע (חו"מ סי' רלב סי"ט) "המוכר ביצים לחבירו ונמצאו מוזרות שאינם ראויים לאכילה" דמעיקר הדין "הוי מקח טעות" ומ"מ "עכשיו לא נהגו כן, ומנהג מבטל הלכה", ועד"ז בנדו"ד "שזה כעין תקנת הציבור, ומנהג מבטל הלכה", וב"תקנו למיגדר מילתא אפילו במידי דהוה רווחא להאי ופסידא להאי".

ותמך יתידותיו על מ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' טו) הו"ד ברמ"א (אהע"ז סי' א ס"ג) לענין כפי' על מצות פו"ר, ש"מי שלא קיים פו"ר ובא לישא אשה שאינה בת בנים כו', אע"פ שמדינא ה' למחות בו לא נהגו" כן, "ואפילו נשא אשה ושהה עמה עשרה שנים לא נהגו לכוף אותו לגרשה כו' וכן בשאר עניני זיווגים, ובלבד שלא תהא אסורה עליו" (לשון הרמ"א שם). ובריב"ש שם ביאר הטעם דכיון ש"אם היו ב"ד נזקקין לדקדק ע"פ שורת הדין בעניני הזיווגים לכפותם" היו צריכים להרבות בכפי', "ורוב הנשים הבאות בימים היו יוצאות ונוטלת כתובה ונדוניא, וליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא, ותרבה הקטטה והמריבה", על כן "העלימו חכמי הדורות את עיניהם בעניני הזיווגין שלא למנעם", וכן הורה לקהלה אחת לענין מי שנשא אשה שאינה בת בנים ש"אם תרצו להעלים עיניכם כאשר נהגו בהרבה קהלות גדולות וטובות מלאות חכמים ואנשי מעשה הרשות בידכם".

ועפ"ז כתב בדברי יציב, דהוא הדין והוא הטעם לזה ש"כל מאן דמשדך ונושא אשה יודע ששורר בזה הפקרות כו', ואיש הישר בעיניו יעשה", ה"ה "מקבל על עצמו אחריות הדבר, יהי היאך שיהי, ולא הוה מקח טעות", ו"כל זה נכלל בכלל המנהג של הריב"ש הנ"ל" שהביא הרמ"א, דאי לאו הכי הרי "בשידוכין שייך כל מיני טענות ותביעות ש[על ידם] יפרדו החיים המשפחתיים" ועי"ז "ירבו קטטות ומריבות", ועל כן נהגו הבתי דין וטובי העיר להעלים עין מכל הטענות והמענות, ושוב הדר דינא שמי שנשוא אשה הרי הוא כאילו מחל וויתר מראש על טענות כהנ"ל, ועל כן בכל כה"ג אין לדון בו משום מקח טעות. וע"כ בנידון הנערה הנ"ל כתב שאם כבר שבה בתשובה שלימה "עלינו להעלים עין מזה וכו"ל, ושלא לדחות אבן אחר הנופל חו"ו¹².

ודבריו צע"ג לפענ"ד, שהרי:

(א) מפורש בשו"ת הריב"ש (שם) שלא העלימו חכמי הדורות את עיניהם כי אם מלכפות על מצות פו"ר, "ודי להם לדונם ע"פ הדין כשיש מחלוקת בין איש לאשתו

(12) אך יש להעיר שנראה ממ"ש הדברי יציב שלא התיר למעשה כי אם כ"שיש פקו"ן בדבר", ע"ש בארוכה.

על זה, ונגשו אל המשפט ושפטום ע"פ התורה". הרי מפורש שלא נהגו בשוא"ת כי אם כלפי המצוה שבין אדם למקום, אבל כי יהי' ריב בין אנשים בעניני שידוכים ונישואין אכן העמידו הדת על תילה, וכפי שמצינו בתשובות גדולי הפוסקים במשך כל הדורות, שגם בעניני זיווגים דנו וקנסו וכפו והחרימו ע"פ משפטי התורה הקדושה.

(ב) מפורש בשו"ע (אהע"ז סי' סו ס"ה) ש"כנסה בחזקת בתולה כו' אפילו מנה אין לה", והטעם "משום דהוי מקח טעות" (ב"ש שם סק"ד), ולא מצינו, לא ברמ"א ולא בנו"כ השו"ע, מי שיאמר שאין אנו מקפידים ע"ז. ועד כאן לא נחלקו בזה גדולי האחרונים, אלא אם צריכה גט או לא, אם הוא ודאי או רק ספק מקח טעות, אבל הכל מודים שהדין המבואר בשו"ע שריר וקיים. [וכן נקטו פוסקי זמננו, וכמ"ש בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קטז) בעובדא שהגיעה לידו ש"אם לא הודיעה לו כו' הוי מקח טעות כו' ואף אם לא התנה בפירוש, מ"מ הוי עכ"פ ספק מקח טעות", וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' ט) ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' שנט), ובעוד ספרים רבנים מרבנים היושבים על מדין].

וכן נקטו גדולי האחרונים לענין ביטול שידוכים, וכמ"ש בשו"ת חוות יאיר (סי' ריא) ובשו"ת חת"ס (אהע"ז ח"א סי' קלג) ונראה בעליל שמעולם לא תיקנו תקנה ולא הנהיגו מנהג המבטל את ההלכה הקבועה לדורות, וע"ז וכיו"ב אמרו יקוב הדין את ההר.

ועל כן נראה פשוט, ובמכ"ש וק"ו, לענין אונאה גניבת דעת וכיו"ב שהאיסורים במקומם עומדים, ואין מקום להקל כלל על יסוד מנהג העלמת עין שהזכיר הריב"ש וקבעה הרמ"א.

אם מצות פרו ורבו דוחה האיסורים הנזכרים

ד. בשו"ת חבצלת השרון להגרדמ"מ באב"ד ז"ל (מהדו"ת אהע"ז סי' סה) ספוקי מספקא לי' בנידון מי ש"הדבר ספק אם ראוי להוליד", אם מחויב להודיע ע"ד מומו, "דגלוי וידוע דאם יודיע זאת לא ימצא מי שתשאנו, ויתבטל מפו"ר, וגם יהי' באיסור הרהור ח"ו כל ימיו, ואם לא יודיע הוא בספק איסור לא תונו", ומסקנתו היא דאינו צריך להודיע, והוא בהקדם מחלוקת הרמב"ם והרשב"א בענין ספיקא דאורייתא לחומרא (ביצה ג, ב), שהרמב"ם (הל' איסור"ב פי"ח הי"ז) פסק ש"איסור כל הספיקות כולן מדברי סופרים"¹³, והרשב"א (תורת הבית הארוך בית ד שער א) פסק שמה"ת לחומרא. וכתב מהרי"ט אלגאזי (הל' בכורות פ"ג) "דסברת הר"ם אינו אלא באיסורין, אבל במ"ע, אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה, מן התורה חייב מספק לקיים

13 ובהל' טומאת מת פ"ט הי"ב: "כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבתות אין להם אלא מד"ס"

העשה, דכיון דעשה אלים מלאו דהא קיי"ל דאתי עשה ודחי ל"ת, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק"¹⁴, ובהמשך לזה כתב הבצלת השרון, וז"ל:

ואם כן מעתה בנדו"ד, לא מיבעיא לדעת הרמב"ם הנ"ל דספק לאו הוא רק דרבנן וספק מצות עשה דפרי' ורבי' הוא דאורייתא, ודאי דשרינן ל' להיות בשוא"ת שלא להודיעה ויעבור בספק לאו דלא תנונו, מדנאמר שיצטרך להודיע ולא תמצא אשה שתשאנו ויבא ח"ו לידי תקלה והרהור עבירה, אם לא יוכל לישא אשה כל ימיו. ובודאי התירו בזה ספק איסור לאו להרמב"ם, שהוא רק דרבנן, כדי שלא יבא לידי תקלה ומכשול עבירה ח"ו כל ימיו. וגם משום מצות פרי' ורבי' לבד יש להתיר איסור דרבנן, דכל טעמי הנ"ל משום מצוה הבאה בעבירה, ובפרי' ורבי' לא שייך מצוה הבאה בעבירה כמ"ש המנחת חינוך במצוה א'¹⁵, דהמצוה הוא הבנים והנשואין והביאה הם רק הכשר מצוה, ובלידת בנים ליכא עבירה, ע"ש. אלא אף לדעת שאר הפוסקים דספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, אף ספק לאו, מ"מ יש לומר דלא תנונו הוא כמו ספק ממון דהתירה התורה, דכבר דברתי מזה במקום אחר, דסברת הר"י באסן¹⁶ לאו מוסכמת היא, אלא דספק ממון מצד עצמו מותר מן התורה כו', אלא עיקר הטעם

14) וכ"כ בחו"ד סי' קי בית הספק דאפילו לשיטת הרמב"ם, "במקום דמוהיר קרא בקו"ע כגון בתולה יקח אשה, וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה, אמרינן דמחויב שיהי' בודאי ולא בספק", ע"ש בארוכה.

אבל בפרמ"ג (או"ח סי' יז א"א סק"ב) הציע להיפך ד"דווקא לעבור בקו"ע ספק מה"ת אסור [להרשב"א], הא במ"ע בשוא"ת אפשר מדרבנן לחומרא". וכ"כ בספרו תיבת גמא פרשת במדבר ד"דווקא בלאו לעבור ובקו"ע מה"ת לחומרא", ע"ש מילתא בטעמא.

15) בב"י (אהע"ז סי' א) הביא דברי הריטב"א (יבמות כב, א) בפ"י דברי הירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו) "דאפילו בן ממזר יצא ידי פו"ד", ונתקשה המנ"ח "למה יצא י"ח והלא הוי מצוה הבאה בעבירה" ותיירץ ע"פ סברת האחרונים "דמהב"ע לא הוי אלא אם בשעת מצוה עושה ג"כ עבירה דבאתרוג הגזול בשעת הנטילה עובר על והשיב את הגזילה. . אבל אם בשעת המצוה ליכא עבירה כלל כגון בהוציא מצה מרה"י לרה"ר דבשעת קיום המצוה ליכא עבירה כלל ל"ה מהב"ע" ועד"ז בנדו"ד "נהי דהמצוה של הבנים באה ע"י עבירה דביאת איסור מ"מ המ"ע היינו הבנים והבעילה הוא רק הכשר מצוה. . וכיון דעיקר קיום המצוה הם הבנים ובעת הזאת ליכא עבירה כלל דעבירה כבר נעשית בשעת הבעילה דמי להוציא מצה מרה"י לרה"ר דל"ה מהב"ע".

16) בספר נכנסת הגדולה חו"מ סי' כה הגהות ב"י סי' ז': "שמעתי משם הרב הגדול כמה"ר יחיאל באסן ז"ל, שהי' שואל מה טעם אמרינן קים לי בממון ולא במילתא דאיסורא, והרי בממון אם אין הלכה כן הוי לי' גזל ביד המוחזק, וגזל נמי איסורא הוא. והשיב, דבשלמא לגבי איסור אי אזלינן לחומרא יצאנו מידי איסור, אבל כששניהם חלוקים על הממון אפילו אי לא אמרינן קים לי, אין אנו יוצאים מידי איסור גזל, שהרי אם הדין הוא כדברי האומרים להחזיק הוה לי' גזל ביד המוצא, ולכן היכא דקאי ממונא תיקום". וראה אורים ותומים סי' כה קיצור תקפו כהן אות כג ש"תירוצי זה דחוק". וראה קונטרס הספיקות (לבעהמח"ס קצות החושן) כלל א סי' ו. שערי יושר (להגרש"ש) שער ה' פ"א. ועוד. שערי תורה (להגרבו"ז לעוון) ח"ב (ירושלים תשס"ד) כלל טו פרט ב (עמ' שלב). ועוד. ובאחרונים האריכו.

[הוא], דכל דבר שהוא נוגע בין אדם לחבירו ואיתיהיב למחילה, בזה לא החמירה תורה בספיקו . . . ואם כן בנדו"ד נמי דהוא משום קפידיא דהאשה, דאסור לרמותה שלא להודיעה שיש בו מום, לא עדיף מספק ממון דאזלינן לקולא, וספק מצות פרי' ורבי' הוא לחומרא מדאורייתא כמשנ"ת לעיל, ודאי דדחינן הא מפני הא, ואינו מחוייב להודיעה, ובפרט דממה נפשך אחר הנישואין יודע האמת כו', ואם כן יהי' מחוייב אז לגרשה, ובפרט דמסתמא איתתא בכל דהו ניהא לה כו', עכ"ל החבצלת השרון.

ולפענ"ד דבריו תמוהים, ובהקדים דפשוט הוא לא אמרינן "אתי עשה ודחי את ל"ת" כי אם בכה"ג "דבעידנא דקא מעקר לאו קא מוקים לעשה", אבל בכה"ג ש"בעידנא דקא מעקר לאו לא מוקים עשה", הנה לא זו בלבד שאין עשה דוחה ל"ת, אלא עוד "זה ודאי שלא נדחה אף איסור דרבנן אף מצד מילה החמורה, אם אינו מגדרי דיני דחי', כמו להביא את האיזמל באיסור כרמלית ואף מחצר שאינה מעורבת" (שו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' ד). וכן מוכח מהא דתנן¹⁷ "שופר של ר"ה כו' אין חותכין אותו" אפילו "בדבר שהוא משום שבות", "לפי שחכמים השוו את דבריהם לשל תורה והעמידו דבריהם לבטל דברי תורה בשוא"ת"¹⁸. ואם כן הוא:

(א) אפילו את"ל כדברי החבצלת השרון, שאין כאן אלא ספק לא תונו שאינו אסור אלא מדרבנן לשיטת הרמב"ם, יתכן שאסור לעבור על איסור זה כדי לקיים מצוה דאורייתא, דהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום מצות פרי' ורבי'¹⁹ אף "דמצוה רבה היא" (תודה לא תוהו גיטין מא, ב). וכן נקט בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' צג) "דאין זה כלל דיהי' רשאי לעבור איסור קל בשביל מצוה רבה . . . ולכן אף מצד איסור שלו אסור לעבור על איסור דרבנן . . . בשביל פו"ר אף שהיא מצוה רבה אף שהתירו בשביל זה איסור שחרור עבד".

(ב) אפילו במקום שקיימים גדרי דחי' מה"ת, וכגון בהא דקיי"ל עשה דוחה ל"ת, כבר ייסדו האחרונים ד"לא שייך עשה דוחה ל"ת אלא במה שבין אדם למקום, אבל לעולם לא ידחה עשה את ל"ת דגזל לקיים מצות עשה בממון חברו, זה לא עלה על דעת מעולם" (קובץ תשובות חת"ס סי' ז)²⁰; "דלא אמרינן כן רק בעשה ול"ת שבין אדם למקום אבל אם העשה הוא בין אדם למקום והל"ת הוא בין אדם לחבירו, אין העשה

17 ר"ה לב, ב – הובאה להלכה ברמב"ם הל' שופר פ"א ה"ד ובטוש"ע או"ח סי' תקפו סכ"א.

18 שו"ע רבינו או"ח סי' תקפו ס"א.

19 "זהטעם אולי דרך דבבר שגם הדאורייתא הוא קיל מהמצוה רבה מתירין ולא היכא שהדאורייתא הוא חמור גם הדרבנן שהחמירו באיסור זה הוא חמור שלא לדחות בשביל המצוה רבה" (אג"מ שם).

20 וראה גם שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א שונות סי' כז) "שאל"כ יהא כל אחד הולך וגזול את הצירף לו, דאם אין לו תפלין יגזול תפלין כו' להרנב"ר (הובא בני"ב ב"מ ל"א) דהתחלת המצוה ג"כ דוחה ל"ת, וזה א"א להעלות על הדעת".

שבין אדם למקום דוחה הל"ת שבין אדם לחבירו" (שו"ת שם ארי' יו"ד סי' סד); "דלא הותר לגזול ממון חבירו בשביל קיום עשה כגון מי שאין לו עפר לכסות ודאי דאסור לגזול עפר ולכסות דלא הותר ממון חבירו בשביל קיום מ"ע דידי" (שו"ת עונג יו"ט סי' א בהגהה).

ואם כן, אפילו את"ל שלא העמידו חכמים דבריהם במקום קיום מצות פו"ר מה"ת וכסברת החבצלת השרון, ה' נ"ל שכעין דאורייתא תיקנו, ולא הותרו אלא איסורים שבין אדם למקום, אבל לא איסורים שבין אדם לחבירו כגון לא תנונו.

(ג) והוא העיקר: מ"ש החבצלת השרון שאין כאן אלא ספק לא תנונו כי לא נתברר בוודאות שאינו יכול להוליד, צע"ג, דלכאורה פשוט הוא שבמקח וממכר, כל שאילו היו יודעים שיש ספק מום במקח [וכגון אתרוג ספק מורכב או מכוננית ספק בר קיימא וכל כיו"ב] ומשו"ה היו הלקוחות מקפידים ונמנעים מלקנות דבר כזה והמוכר ה' מעלים את הדבר, ה' עובר בוודאי על מצות לא תנונו. ואם כן הוא, הוא הדין והוא הטעם בנדו"ד, דכל שאילו ידעו שספק הוא אם יכול להוליד היו נמנעות מלהנשא לו והוא מעלים את הדבר, ה"ה עובר על איסור לא תנונו בוודאות, ואם כן אין כאן ספק איסור שהוא מדרבנן לדעת הרמב"ם כי אם וודאי איסור תורה.

(ד) ומ"ש החבצלת השרון בענין מצוה הבאה בעבירה לא הבנתי, דאף שיקיים מצות פו"ר ע"י בנינים שילודו לו מאשה שהעלים ממנה את מומו ועבר על מ"ש בתורה לא תנונו איש את עמיתו, הלא אין הנידון כאן אלא אם מותר לעבור על האיסור ולא אם יקיים מצוה באם יעבור על האיסור.

(ה) ומ"ש להתיר משום ספק ממונא לקולא, הנה כבר נתבאר דלא הוי כאן ספק כי אם ודאי, אבל גם אם ה' ספק הלא הא דקיי"ל ספק ממונא לקולא אינו אלא לגבי ממון שהוא מוחזק בו וקיי"ל המוציא מחבירו עליו הראי', אבל להוציא ממון מיד חבירו וכיו"ב לרמותו ע"י אונאה פשוט שגם ספיקו אסור כדין ספק איסור דאורייתא בכל מקום²¹.

(ו) ומ"ש ד"אחור הנישואין יודע האמת" ואם המצא תמצא שאינו יכול להוליד יתחייב לגרשה, לא ידעתי מה הועיל לנו בזה, כי אפילו אם יגרשנה לא יתקן בזה מה

21) ואפילו לפמ"ש באורים ותומים (הנ"ל הערה 16) ש"כך היו המצוה והלאו של לא תגזול, היינו גזל ודאי, אבל גזל ספק אם הוא בידך, אין כאן איסור גזל כו' ועל תנאי זה נאמר לאו דלא תגזול דוקא בודאי, אבל אם יש בידו והוא ספק, מותר, כמו דלא אסרה תורה ממזר ספק ומעשר ספק" [וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קנא ד"הא דכתב התומים בקת"כ דספק גזל מותר כו', היינו באתי לידי' בהיתרא משא"כ לעשות מעשה מחוייב לחקור ע"ז ולפרוש מכל ספק ועז"נ ויראת מאלקיך", וכ"כ שם ח"ב סי' רכד].

שעיוות בהונאתה שהוצרכה להתחתן ולהתגרש עם כל הקשור בכ"ז²², ומה גם שמעתה בתור אשה גרושה לא יהיו קופצין עלי' לישאנה.

(ז) ומ"ש דאשה "בכל דהו ניחא לה" (כתובות עה, א), פשוט לפענ"ד שאין מזה יסוד וטעם להתיר אונאתה, ובפרט להעלים מום הנוגע להולדה, דאף שאינה מצווה על פו"ר הלא היא יכולה לטעון ד'בעיא חוטרא לידה ומרה לקבורה'.

ולפענ"ד נראה פשוט שאם יש ספק אם בר הולדה הוא חייב לגלות דבר זה להמדוברת טרם יתקשרו בשידוכין. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' ז) דבמי שספק הוא אם ראוי להוליד "שצריך להודיע זה להאשה דודאי הוי מום במקח, דלא כל אשה תתרצה לינשא על הספק אם יוליד".

אונאה וגניבת דעת בכה"ג שיכולים להסתיר המום

ה. בתשובה שכתב הגר"מ בראנדסארפער, בעל 'קנה בושם', להגרי"י ווייס ז"ל בעל 'מנחת יצחק' בשנת ה'תשל"ב (נדפסה בשו"ת קנה בשם ח"א סי' קכא) האריך בנידון "בחור אחד אשר בילדותו אירע לו פעם אחת מקרה רעה שנתעלף ונפל בחלשות, וזמן מה אחר זה אירע לו פעם שני מקרה כזה, והתחיל אז לעסוק ברפואות להתרפאות מחולשה זו, ונתן לו הרופא תרופה לזה, ומאז והלאה לא אירע לו ב"ה שום און, וכל משך הזמן מאז עד עתה הוא עדיין מתרפא בהתרופה שנתן לו אז הרופא, ולפי דעת הרופא הוא כבר נתרפא לגמרי מחליו שאינו צריך עוד לשום תרופה, אלא כדי להיות יותר בטוח שלא יחזור ח"ו לחליו הוא מצוהו שלא יפסיק מלהתרפאות בתרופתו שנתן לו אז, ועכשיו שבא להתקשר בשידוכין הוא בא בשאלתו אם מותר לו להסתיר ענין זה מכל וכל, כי אם יגלה הענין כמעט הוא מן הנמנע שיוכל להשתדך, כי יסוגו אחר ממנו, ולא יהי' מי שירצה להשתדך עמו".

והשיב, שנראה ש"הי' לו חולי נכפה בילדותו ר"ל" וכיון שחולי זה יכול להיות חוזר וניעור "בודאי שהוא עושה מנהג רמאות אם מסתיר הדבר", ואם יתברר "שחולי וחולשה אחרת היתה לו אפשר לצדד בזה להקל אם יברר שהוסרה מחלתו לגמרי ממנו, אמנם לפי דבריו שהרופא מצוהו שלא יפסיק מלהתרפא בהרפואה שנתן לו נשמע מזה דאין ברור להרופא שהוסרה מחלתו לגמרי, ובודאי דדרך העולם להקפיד בזה, ועושה בזה רמאות אם מסתיר הדבר".

אבל בתשובה מאוחרת, אחרי "רבות בשנים" (נדפסה בשו"ת קנה בושם ח"ד סי' קכ), כתב הקנה בושם, דאף שהרב בעל מנחת יצחק הסכים לתשובתו הראשונה, חזר בו ("הדרנא בי"), והפליג בכחא דהיתרא ופסק "דבהני מומין שאין כופין לגרש, והוא דבר שאפשר להסתירם גם לאחר הנישואין שלא ירגיש בזה הצד שכנגד, אין עליו חיוב

(22 ראה שו"ת אג"מ (אהע"ז ח"ד סי' לד) "שגירושין הוא דבר היותר רעה לאדם".

לגלותם, ואפשר עוד דגם ממדת חסידות אינו צריך בכה"ג לגלות סתריו ולעורר מדנים על עצמו, ואדרבה, חיובא רמיא עלי' להקדים עצמו לדבר מצוה לישא אשה כדי שלא להבטל ממצות פו"ר, ועל ידי שהוא מתחסד בזה הוא מעורר על עצמו קטיגוריא ומתבטל מן המצוה".

ונימוקו עמו, "דכל עיקר מה שכתבתי והעלתי שם בפשיטות דבהני מומין שדרך להקפיד עליהם יש בהסתרם רמאות וגניבת דעת ומחויבים לגלותם, הוא משום דהי' נראה לי לפום ריהטא דכיון דעל מומין אלו כופין אותו לגרש ואפילו אין כופין אותו לגרש מ"מ מכיון שהדרך להקפיד עליהם, ואפילו כשנודע הדבר לאחר השידוכין יכולים לבטל השידוך בלי שום קנס, א"כ ה"נ מסתבר שיש בהסתר מומין אלו רמאות וגניבת דעת, אמנם שוב התבוננתי וראיתי דאין דמיון זה מוכרח כלל, דשפיר יש לחלק בין הנשאים, דאה"נ אע"פ דבודאי כן הדבר, דבמומין אלו שהדרך להקפיד עליהם אפילו כשנודע לאחר השידוכין יכולים לבטל השידוכין בלי קנס, מ"מ אכתי אין זה אומר דגם באופן שבכוחם להסתיר הדבר ולא יודע גם לאחר הנשואין שיהיו מחוייבים לגלות סתריהם ולעורר מדנים על עצמם, אפילו באופן שהצד שכנגד אינם יודעים כלום, וגם לא יודע להם ולא יתגלגל להם שום היזק מחמת זה, לא בגוף ולא בממונ".

עד כאן תוכן דברי הקנה בושם.

ולפענ"ד אין בדבריו האחרונים כדי הכרעה, שהרי כך הוא טבעם של רוב המומים הנידונים בעניני שידוכים, וכמו באלו שהובאו בתשובות הנ"ל שיש ספק אם יוכל להוליד וכיו"ב, שאם אכן יוליד זחוק לא יודע הדבר לעולם "להצד שכנגד" ויסתר הדבר לעולם, אבל לאידך גיסא, אם ברבות הזמן יתברר הדבר שאינו יכול להוליד, אז, בהמנע ממנה פרי בטן, יתגלה ויתוודע לאשתו שאכן הי' עקר מעיקרו, ונמצא שע"ז שלא גילה את הדבר גרם לה הפסד, ובכל כה"ג קיי"ל שעובר על איסור אונאה וגניבת דעת כאשר מסתיר את חסרונו.

וכן הוא בנידון הקנה בושם, דכאשר הי' חולה בקטנותו, וגם בגדלותו "אין ברור להרופא שהוסרה מחלתו לגמרי", כיון ש"דרך העולם להקפיד בזה" הי' זה בגדר מום לענין אונאה וגניבת דעת, כיון שיתכן ואכן יצא "היזק להצד שכנגד", ואפילו אם היו תהי' שלא יתעוררו סימני מחלתו ולא יסבול ממנה עוד, לא מינה ולא מקצתה, עדיין עבר על איסור אונאה באותה שעה שעמד בפרק האיש מקדש והעלים את דבר מחלתו, כיון שהיתה אפשריות ועלוליות שיסבול הוא ואשתו עמו ממחלתו, ומהאי טעמא מקפידים העולם על זה.



עירוב של רשות הרבים*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

שאלה: אני, יחד עם בעלי שי', נמצאת ב'שליחות' באיזור שיש בו עירוב שנערך מטעם הקהילה. בדרך כלל אין אנו נוהגים לטלטל על סמך עירוב זה. אבל אני משערת שלצורך עבודת ה'שליחות' היה מועיל הרבה אם היינו יכולים לסמוך על העירוב. וזאת שאלתי: זאת שאנו נמנעים מלסמוך על העירוב, אולי הוא בבחינת חומרא דאתי לידי קולא?

תשובה: יש בדיון זה גם פן הלכתי וגם פן מעשי. כי גם אם מן הדין נגיע למסקנא לקולא, עדיין צריך לברר איך היא ההנהגה המקובלת באיזור והדומה אליו, בקהילה החרדית.

(א) הנה ידוע ומפורסם שיש בקרב אנ"ש שיחיו סלידה מסויימת מלסמוך על עירובי העיירות. זאת גם באה"ק ת"ו, וכל שכן בחו"ל. וברצוני בזה לברר הסיבות לרתיעה זו.

שניים מעמודי התווך בדיון זה הם:

(א) אם ניתן לסמוך על צורת הפתח שהיא רחבה מי' אמות;

(ב) אופן עריכת עירוב לרה"ר, אם די לכך בצורת הפתח, או שצריך דלתות. ובזה גופא, אם דלתות הללו צריכות להינעל כל לילה, או שדי באפשרות מעילתן.

צורת הפתח רחבה מי' אמות:

(ב) הנה זה לשון שוע"ר¹:

אם עשה צורת פתח אפילו לפרצה יתירה מעשר מותר, מפני שאין כאן פרוץ כלל . . ויש אומרים שאין צורת פתח מועיל לפרצה יתירה מעשרה אפילו בחצר, אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ או ברוח שלישית של מבוי . . וטוב לחוש לדבריהם אף על פי שהעיקר כסברא ראשונה:

(* נאמר ב'ירחי כלה' בגן ישראל' הנערך מדי שנה בקשר להילולא של הגאון המקובל הר"ר לוי יצחק זצ"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר, ביום כ' מנחם אב, תשע"ח.

מהלכה זו יוצאה תיוהא על עירובי עיירות הסומכים על עמודי וחוטי הטלפון. מכיון שרוב ההיקף נעשה ע"י צורות הפתח שהן רחבות מי' אמות, הרי מכריע אדה"ז ש"טוב לחוש" לדברי המחמירים ופוסלים היקף זה.

אבל בעירובי שכונות שבתוך העיר, הרי סומכים לרוב על חומות הבתים, ורק בהפסקות מחמת הרחובות, שם נאלצים לסדר חוט וצורת הפתח. אך ייתכן מאד שחלק של ההיקף שהוא ע"י צורות הפתח הוא מיעוט כל ההיקף. ואם כן לכולי עלמא אין חשש בזה שצורות הפתח הן רחבות מי' אמות.

אם די בצורת הפתח לרשות הרבים

ג) אך עדיין מוטל עלינו לברר אם ניתן להתיר רשות הרבים בצורת הפתח, או שצריך דלתות. והרי גם בעירובי שכונות בתוך העיר, סומכים לרוב על צורות פתח בלי דלתות.

והנה זה לשון שוע"ר²:

(ואע"פ שצורת פתח היא כמחיצה גמורה, ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה, אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה, כמו שנתבאר בסי' שס"ב, אעפ"כ מדברי סופרים אין צורת הפתח מועלת לרשות הרבים גמורה אם נשלמו בה כל תנאי רשות הרבים שנתבאר בסי' שמ"ה,

אלא) הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול י" צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן, והוא שננעלות בלילה, שנעילת הדלתות עושה אותה כחצר אחת של רבים ומערבין את כולה על דרך שיתבאר בסי' שצ"ב, ושוב אין מבואותיה צריכין שום תיקון.

וי"א שאין צריך שיהיו נעולות בלילה, רק שיהיו ראויות לינעל, שאם משוקעות בעפר, מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל.

ויש להחמיר כסברא הראשונה אף על פי שהעיקר כסברא האחרונה. וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שיש אומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה:

בגליון שוע"ר שם נסמן:

ברייתא ו' ע"א וכרבי יוחנן שם ע"ב (משום דלמסקנא בדף כ"ב י"ל דלת כאן וס"ל דירושלים לא היו לה שם דלת ולפי זה לא קשה מידי מ"ש התוס' ד"ו כ"ד הרמב"ם³ וטוש"ע⁴ ודו"ק).

תחילת הערה זו שונתה מדפוס לדפוס של שו"ע ר. אך הלשון המוסגר נראה שלקה בשגיאות המעתיקים עד שאין לו הבנה! אבל ב'לוח התיקון' למהדורה החדשה⁵ תיקנו הלשון שצ"ל:

דכאן וס"ל, דירושלים לא היו לה שם ד'.

לא ניחא לי' לה'משנה ברורה' המנהג להתיר רה"ר בלא דלתות

(ד) טרם נבאר כוונת הערה זו של אדה"ז, נקדים לשון המשנה ברורה⁶:

. . והנה מדברי השו"ע מוכח דאין מערבין רשות הרבים כי אם בדלתות. ובעיירות שלנו שמנהג העולם לתקן ע"י צורת הפתח, אף שרחובותיה רחבין הרבה ומפולשין משער לשער, וגם פעמים רבות הולך דרך המלך תוך העיר, ומדינא הוי ר"ה גמור עי"ז, וכדלעיל בסימן שמ"ה. וע"כ דסומכין על הי"א שבסימן שמ"ה דר"ה לא הוי אא"כ ששים רבוא בוקעין בו, וזה אין מצוי [פמ"ג].

אמנם באמת הרבה ראשונים חולקים על הי"א הנ"ל כמו שכתבנו שם בסימן שמ"ה. ועל כן, אף דאין למחות לאחרים הנוהגים להקל ע"י צורת הפתח, שכן נהגו מעולם ע"פ דעת הפוסקים המקילין בזה, מ"מ כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לטלטל ע"י צורת הפתח לבד. ועיין בביאור הלכה.

וזה לשונו ב'ביאור הלכה'⁷:

(3) הלכות שבת פי"ז ה"י.

(4) או"ח סי' סד, שלהרמב"ם א"צ שהדלתות יהיו ננעלות בלילה, "וכן נראה מסוגיית ההלכה". ובשו"ע שם ס"ב הביא דעת הרמב"ם כדעה הב'. וילע"ע בכללי השו"ע.

(5) ואח"כ שובץ במהדורות הבאות. עיקר תיקון לשון זה כבר העיר עליו בס' עמק הנחל (לייקוואוד, תשס"ד). אכן להעיר מ'חידושי הש"ס' של ה'צמח צדק' (סב ד):

ואאזמ"ז הגאון ז"ל במ"מ ר"ס ר"ס ש"ד כ' דלמסקנא י"ל דלת כאן וס"ל כו' וזה צ"ע.

ומשמע דלא ס"ל לתקן הלשון ככפנים. ואולי הא גופא הוא ה'צ"ע' שלו.

(6) או"ח שם סק"ח.

(7) שם ד"ה ואחר שעשה לה.

. . ולסמוך על שיטה דלדידן לית לן רשות הרבים גם כן קשה מאד. דבאמת רוב ראשונים סוברין דגם בדידן איכא רה"ר, עיין במשכנות יעקב שהאריך בזה. ואם כן קשה לסמוך על זה באיסור סקילה.

והנכון דסומכין על שיטת הרמב"ם דפסק כרבי אלעזר דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולדידיה בוודאי מן התורה סגי בצורת הפתח, ולא נשאר לנו כי אם איסור דרבנן דיש גם לרבי אלעזר בלא דלתות, וכדמוכח מהרמב"ם. ובוה אפשר דיש לסמוך אדעה דאין רשות הרבים אלא בששים רבוא, ולא הוי אלא כרמלית, ולהכי סגי בצורת הפתח.

ומכל מקום לאו דרך כבושה היא, דרוב הפוסקים העתיקו כרבי יוחנן דבלא דלתות נעולות יש חיוב חטאת, וגם קולא זו דאין רשות הרבים בלא ששים רבוא, הרבה ראשונים פליגי עלה, ועל כן אף דאין למחות ביד העולם שנהגו להקל, אבל בעל נפש יחמיר לעצמו כי הזה גררא דחיוב חטאת.

אבל אדה"ז הרי ציין שמקורו הוא בדעת ר' יוחנן. ותקשי, דאליבי' משמע ד"אתו רבים ומבטלי מחיצתא", ומוכח לכאורה שבלא דלתות יישאר רשות הרבים דאורייתא, כדין ירושלים. אבל אדה"ז כתב ברור שהצורך בדלתות הוא מדרבנן!

ביאור אדה"ז בדעת ר' יוחנן

ה) להבין כל זה, עלינו לחזור לסוגיית הגמרא. הנה בברייתא⁸ אמר ר' יהודה, שמי שיש לו שני בתים בשני צדי רה"ר, רשאי לטלטל מזו לזו ע"י לחי וקורה מכאן ומכאן. אמרו לו חכמים: "אין מערבין רשות הרבים בכך"⁹. ומשמע שאף החכמים יודו שניתן להתיר רה"ר עכ"פ ע"י העמדת דלת. ומקשה הגמרא מדברי ר' יוחנן: "ירושלים, אלמלא דלתותי' ננעלות בלילה, חייבים עלי' משום רשות הרבים". הרי שלא די בהעמדת דלתות, כי אם צריך גם שיהיו ננעלות בלילה.

ובתוספות שם¹⁰ הקשו על קושיית הגמרא, דהא להלן בפ"ב מוכח דר' יוחנן עומד בשיטת ר' יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ועל יסוד כך אמר דבריו אודות ירושלים, שלולא נעילת דלתותי' היא נחשבת לרשות הרבים. אבל אי קי"ל כחכמים דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, הו"ל ירושלים המוקפת חומה רה"י מן התורה, ודי לן בה בדלתות גם בלא שיינעלו בלילה.

(8) עירובין ו, ב.

(9) משמעות לשון זה היא שמן התורה די בכך, אלא שמדרבנן הצריכו משהו יותר.

(10) ד"ה והאמר רבה וכו'.

אבל אדה"ז מסיק שלמסקנת הסוגיא בפ"ב, גם ר' יוחנן עומד בדעת החכמים דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא. והצורך בירושלים לדלתות הננעלות בלילה אינו בגלל בקיעת הרבים, כי אם מחמת חולשת המחיצות.

ביאור לביאורו של אדה"ז

(ו) ביאור הדברים: אחרי התיקון של 'פסי ביראות' – שנעשו להתיר שתיית מים מן הבאר שבאמצע רשות הרבים – נחלקו התנאים אם ייתכן שהרבים ימשיכו לעבור דרך השטח המוקף בפסים הללו, או שחייבים לסדר שהרבים לא יעברו ביניהם. וזה לשון המשנה¹¹:

ר' יהודה אומר, אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן, יסלקנה לצדדין. וחכמים אומרים, אינו צריך.

וקאמר על זה בגמרא:

רבי יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו: "כאן הודיעך כוחן של מחיצות". כאן וסבירא ליה?! והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: "ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה, חייבין עליה משום רשות הרבים?" אלא, כאן ולא סבירא ליה.

ורמי דר' יהודה אדר' יהודה ורמי דרבנן אדרבנן, דתניא: "יתר על כן א"ר יהודה, מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים, עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע. אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך". קשיא דר' יהודה אדרבי יהודה, קשיא דרבנן אדרבנן?

דר' יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא, הכא ליכא שתי מחיצות מעלייתא. דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, הכא איכא שם ארבע מחיצות, התם ליכא שם ד' מחיצות.

שבתחילת הסוגיא מבואר שהחכמים דוגלים ב"כוחן של מחיצות", ולכך אין בקיעת הרבים מחלישה ההיקף של פסי הביראות. ואילו לר' יהודה, אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן מוכרחים אנו לסלק מעבר הרבים אל מחוץ להיקף הבאר. ולפי זה חייבים לומר שדברי השבח שבפי ר' יוחנן: "כאן הודיעך כוחן של מחיצות" – אליבא דחכמים נאמרו, ואילו לדידיה: "כאן ולא סבירא ליה".

ברם למסקנת הסוגיא, תמיכת החכמים ב"כוחן של מחיצות" נגד בקיעת הרבים, רק בד' מחיצות נאמרה, לא בב' מחיצות. לפי זה איכא לאוקמא ר' יוחנן גם אליבא

דחכמים, אלא דס"ל שלא היו לירושלים "שם ד' מחיצות", והו"ל רשות הרבים. ולכן הצריך סגירת דלתות' בלילה.

ובזה נסתלקה קושיית התוספות בדף ו. כי גם ר' יוחנן סובר כחכמים ד"לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא", אך הוא סובר שלהתיר רה"ר לא די בהצבת דלתות לחוד, אלא הוא מצריך שיינעלו בלילה.

עדיפות פסי ביראות על ירושלים בלא דלתות

(ז) ועדיין נשארה עלינו חובת הביאור בדברי אדה"ז: איך נגרעו חומות ירושלים מ'פסי ביראות', דעלייהו איכא "שם ד' מחיצות", ועל ירושלים קאמר דלית ליה "שם ד' מחיצות"?

וי"ל שב'פסי הביראות' אין מעבר ישיר מפתח לפתח, שהרי הבאר מפסיק. גם ההפסק שביניהם אינו יותר על י"ג אמות ושליש. אבל בירושלים היו רחובות שהיו מפולשים ישר מצפון לדרום וממזרח למערב¹². וגם ההפסקות היו רחבים הרבה. ואולי גם היו בלי צורת הפתח, ולכן לולא דלתות הנעולות בלילה הו"ל רשות הרבים.

אבל כאשר יש צורת הפתח כבר אין כאן רשות הרבים מן התורה. ומ"מ חכמים הצריכו העמדת דלתות.

סיכום החששות לדעת אדה"ז

(ח) לפי זה הרווחנו שלדעת אדה"ז אין בעירובי העיירות הנ"ל חשש מן התורה גם בלא דלתות: לדעת ר' יהודה די בב' מחיצות מעלייתא, וזה ישנו ברוב רחובות העיר; ולדעת החכמים, די בצורת הפתח לאפוקי מדאורייתא.

ומ"מ מדרבנן לא יצאנו חובתנו עד שנעמיד דלתות. ואין מוצא מכך אם לא שנסמוך על האומרים שאין רה"ר אלא אם כן יש ס' ריבוא. דרך זו אינה סלולה (אף כי אין בה חשש דאורייתא), כי בערים הגדולים ייתכן לצייר שיש רשות הרבים דאורייתא¹³. ולכן הבא לפנינו משורת הדין לא יסמוך על עירובי העיר שהם בליל דלתות.

12) כמו שכתבו התוספות (ד"ה חייבין, כב, א). אלא שהתוספות סברו שר' יוחנן ס"ל כר' יהודה, ואדה"ז נקט שלפי המסקנה, תואם הוא עם דעת החכמים.

13) להעיר מה דתנן בנדרים (כד, ב) דוגמא ל'נדרי הבאי': "אם לא ראיתי בדרך הזה כיוצאי מצרים". הרי שגם בימיהם לא הי' שכיח כלל שיהיו ס' רבוא נוכחים כאחד. ומ"מ גזרו כמה גזירות "שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים", ועוד. ומוכח מזה שגם להראשונים הסוברים שרה"ר היא רק בבקיעת ס' ריבוא, אין הכוונה שכולם בוקעים במקום אחד.

יתור חומרא אישית לצורך הפצת היהדות

ט) נחזור כעת לשאלה העקרונית: אם ראוי לוותר על חומרא דידי' בכדי לזכות את זולתו. וידוע מה שאמרו חז"ל¹⁴ דניחא לי' לחבר ליעבד איסורא קלילא, ולא ליעביד עם הארץ איסורא רבה. וכל שכן בויתור על חומרא אישית.

אלא שבנידון דידן יש לחשוש יותר, שעל ידי זה שיטלטלו על סמך העירוב הרי הם מוציאים את עצמם מכלל קהל המהדרים ועושים לפנים משורת הדין, ומזדהים עם הקהל שאינם מהדרים¹⁵. לדבר זה יש השלכה גם על חינוך ילדיהם והמקורבים שלהם.

והרי מעקרוני גישת כ"ק אדמו"ר להפצת היהדות הוא להתרחק מדרך הפשרות¹⁶. ולענ"ד נכללת בזה ההסמכה על העירוב במקום שההולכים לפנים משורת הדין נמנעים מכך.

אם רשאי לבקש ממי שסומך על העירוב לטלטל עבורו

י) מדי דברינו בנושא זה, הגה פעמים רבות נשאלתי מאנ"ש שלעצמם אינם סומכים על העירוב, אם רשאים הם לבקש מי שכן סומך על העירוב, לטלטל בעבורם.

שו"ר הוכחה זו בס' 'איזהו רשות הרבים' (וועכטר-רבינוביץ, ברוקלין תשס"ח, ע' קסו). וע"ש בארוכה שהביא מדברי כמה פוסקים שבערים הגדולים שיש בהם מליוני תושבים, אין לסמוך להקל על ההיתרים מחמת שאין ס' ריבוא עוברים שם בכל יום.

14) עירובין לב ב, הובא בתוד"ה וכי אומרים, שבת ד א.

15) להעיר משו"ע אדה"ז סי' תפא סוס"א:

מעיקר הדין אין איסור כו' והאוכל ושותה (בליל ב') אין עליו כלום, אלא שנמצא מוציא עצמו מכלל המהדרין ועובר על דברי חכמים שאמרו "לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל".

כ"ק אדמו"ר מצטט לשון זה ב'הגדה' (ב'צפון), ומוסיף:

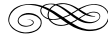
פס"ד ברור עד כמה מחוייב כאו"א בהידור מצוה אפילו כשאינו מעיקר הדין ואין עליו כלום!.

16) להעיר ממענה כ"ק אדמו"ר (ס' צעירי אגודת חב"ד ע' 127):

. . שאין זה כלל ענינם של חב"ד להתיר מה שאחרים נוהגים בהם להיפך בענינים כאלו . .

עוד על עקרון זה ראה: 'הפצת היהדות' ע' 57-55; 'שליחות כהלכתה' ע' 80 ואילך.

הנה אם המניעה מלסמוך על העירוב היתה בבחינת חומרא אישית גרידא, אולי ניתן היה להקל בזה. אבל לפי המבואר לעיל שיש בעירובי הערים הגדולים חששות לדינא, לא נראה להקל גם לבקש מזולתו¹⁷



ישוב צ"ע של הגר"ח נאה בפשט דברי אדה"ז בסדר ברה"נ

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס סדר ברה"נ המבואר

בסדר ברה"נ פ"ד ה"ב כותב אדה"ז: "ואם הם דברים שאין באים מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם. . . כגון כל מיני פירות וכיוצא בהם. . . טעונים ברכה לפניהם, אפילו אוכלם בגמר הסעודה כדי לעכל המאכל, או לקנוח להקל מכובד המאכל. אבל אין טעונין ברכה לאחריהם, אפילו אוכלם באמצע הסעודה לא לעכל ולא לקנוח, אלא לתענוג בלבד".

ובבדי השולחן סי' מ סק"ג (הובא בתורת מנחם לסדר ברה"נ) הקשה, שהתיבות "אפילו אוכלם בגמר הסעודה" שכתב בתחילה, והתיבות "אפילו אוכלם באמצע הסעודה" שכתב בסוף – "צריכות עיון, דלכאורה יותר רבנותא שטעונים ברכה לפניהם אפילו אוכלם באמצע הסעודה, ואין טעונים ברכה לאחריהם אפילו אוכלם בגמר הסעודה".

והנה אף שעל פניו שאלתו טובה, הרי שבעיון נוסף נראה שהביאור בזה פשוט, שכן תיבת "אפילו" שכתב אדה"ז בתחילה, אינה מוסבת על התיבות "בגמר הסעודה", אלא על התיבות "כדי לעכל המאכל או לקנוח כו", והתיבות "בגמר הסעודה" הן רק סיפור דברים, שכן היא המציאות, שאכילה "כדי לעכל המאכל או לקנוח" באה רק בגמר הסעודה.

וכן תיבת "אפילו" שכתב אדה"ז בדוגמא השניה, אינה מוסבת על התיבות "באמצע הסעודה", אלא על סוף הענין "לתענוג בלבד", והתיבות "באמצע הסעודה"

17 בפוסקים דנו על בן חו"ל הנמצא בא"י, שאין לו לבקש ביו"ט שני מבן א"י לעשות מלאכה בשבילו (ראה פסקי תשובות סי' תצו ס"ק יט; 'יום טוב שני כהלכתו' פי"ד ס"ב). והיינו אע"פ שלבן א"י מותר הדבר. וכל שכן בנדו"ד, שאנו חוששים שהדבר אסור גם בשביל זולתו. דוגמא לדבר: דבר לח שנצטנן, אך לא לגמרי, שלמנהג אשכנז מותר לחממו, ולמנהג ספרד אסור לחממו. אסור לספרדי לבקש מאשכנזי לחמם מאכל כזה בעבורו ('טל אמרת' כלל יח סי"א).

באות להבהיר שהאכילה אינה "לא לעכל ולא לקנוח", שהרי אוכלם באמצע הסעודה, אלא היא אכילה לשם תענוג בלבד, וגם אז פטור מברכה אחרונה, שיותר סביר לפטור מברכה אחרונה את האוכל לעכל ולקינוח מאשר את האוכל לתענוג.



בישול לאדה"ז בסידור*

הרב מנחם מענדל וילהלם

חבר כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בסוף הלכתא רבתא לשבתא כותב אדה"ז:

"אע"פ שאין בישול אחר בישול בדבר יבש מכל מקום אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול בלחלוחית המחוי עם היד סולדת בו. ולכן צריך לזוהר במאד שלא להחם בשר או עופות צלויים או מבושלים אם יתחמם המוהל הנמחה מהם עד שהיד סולדת בו משום איסור סקילה וכתת ח"ו וכן שלא לשפוך בכלי ראשון שהיד סולדת בו על צוקער כי מאחר שהצוקער נמחה יש בו משום בישול. ולכן אין להקל במלח שלנו אף שנתבשל תחלה שמאחר שחוזר ונמחה אין להקל בו יותר מבמלח שבימיהם לפי חילוק הדעות שבשלחן ערוך שיש אוסרים אפילו ליתן בכלי שני שהיד סולדת בו. והמחמיר תבוא עליו ברכה".

ויל"ע:

(א) מדוע 'מאחר שהצוקער נמחה יש בו משום בישול' והרי בשולחנו פסק אדה"ז (סי' שיח סעי' כ) 'ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים שלא אמרו עירו מכלי ראשון מבשל אלא במערה חמין ע"ג תבלין וכיו"ב . . אבל במים . . התחתונים גוברים ומצננים את העליונים' וממ"נ אם נחשב כיבש הרי הוא מבושל ואם כלה הרי 'תתאה גבר'?

(ב) מה המקום לחומרת אדה"ז במלח שנמחה 'אפילו ליתן בכלי שני שהיד סולדת בו' ש'המחמיר תבוא עליו ברכה' והרי במשקין אין שום חומרא בכ"ש ולכולי עלמא אינו מתבשל [כמבואר בסי' שיח סעיף יב, כה ולא]?

(ג) אף אם מצא אדה"ז לנכון להחמיר אף בכלי שני ביבש שנימוח מאי שנא בסוכר שאינו מחמיר אלא בכלי ראשון?

(* חלק מהדברים דלהלן נידונו יחד עם ידידי הת"צ. חזן.

ב. ובספר שבת כהלכה ח"א (להר"י פרקש) מתעכב בכמה מקומות על קושיות הנ"ל, ומתרץ ע"י ענינים מחודשים:

על קושיא הא' מת' (פ"ג ביאורים אות ח) [ומביא מעין זה מקצוה"ש שסובר שאף לדעת אדמוה"ז בשו"ע יש הבדל בין מים מועטים למרובים] שבסידור נוטה לחשוש לדעת המחמירים במים צוננים מועטים שלא לאמר תתאה גבר, ודלא כבשו"ע.

על קושיא הב' מת' (פ"א הע' ס) [וכן ביארו ג"כ בהעו"ב צ"צ, מובא שם] שמאכל שנמחה אין דינו כמשקים ומתבשל גם בכלי שני.

ועל קושיא הג' מת' (פ"א הע' נג, פ"ג ביאורים יא) דסוכר דינו כתבלין שאינו מתבשל בכלי שני ודווקא המלח שמפ' בגמ' ש'אינו כתבלין' מחמירים בכלי שני כדין מאכל שנמחה (שחידש שאסור בכ"ש, כנ"ל).

ועפ"ז פוסק כמה דינים בפנים בספרו. עיי"ש.

ג. ולכאורה אינו מובן מה שמתרץ על שתי השאלות הראשונות דעפ"ז דברי אדה"ז מתפרשים ע"י שתי דינים שיש להם נפק"מ בריבוי ענינים ואעפ"כ אינו מביא בסידור רק הדין דמלח וסוכר בפרט (ויתירה מזו שבדין הראשון מפ' בשו"ע הפוך) והיה לו לפרש ולא לסתום?

עוד קשה לחלק דמאכל שנמחה אין דינו כמשקה לענין זה שלא מתבשל בכלי שני אך לאיד"ג ה"ה כמשקה לענין זה שיש בו בישול אחר בישול, דמנין לאדה"ז חילוק זה שלא נזכר במקום אחר?

וכמו כן מה שתירץ על קושיא הג' לחלק בין סוכר למלח דסוכר דינו כתבלין, ג"כ צ"ע מנין לאדה"ז לחלק בדבר זה?

ד. והנה בספר הנ"ל (פ"א ביאורים ט) דן בשיטת אדה"ז בהכנסת דברי מאכל לכלי שני, שבשולחנו (סי' שח סעיף יב) מביא תוך כדי דברי המחמיר בבישול אחר אפיה: "ויש מי שמסתפק וחושש מחיוב חטאת גם בכלי שני שהיד סולדת בו מפני שיש דברים רכים שמתבשלים גם בכלי שני ואין אנו בקיאים בהן ושמה גם הלחם נקרא רך לענין זה ומתבשל גם בכלי שני שהיד סולדת בו, וכן יש להסתפק ספק זה גם בשאר דברים, ויש להחמיר בכלן לבד מבתבלין שהתירו חכמים בפירוש ליתנם בכלי שני וכן מים ושמן כמו שיתבאר והוא הדין לשאר משקין", ומסיים את דבריו: "ונהגו ליזהר לכתחילה כסברא הראשונה שלא ליתן פת אפילו בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו אבל בדיעבד יש להתיר אפילו בכ"ר כסברא האחרונה".

ומביא את מה שנכתב ב'הערות וביאורים צ"צ' ששיטת אדה"ז להלכה היא להזהר לכתחילה ולהחמיר בכלי שני רק בפת אך לא בשאר דברים, אך מקשה על דבריהם

ולכן מסיק שלאדה"ז (וכמו"כ הוא במפורש דעת אחרונים אחרים) יש להחמיר בכל דבר - חוץ מתבלין ומשקין - בכלי שני.

אך לכאור' - נוסף להוכחות המובאות ב'העו"ב צ"צ' הנ"ל - נראה להוכיח שאדה"ז סובר להחמיר רק בפת מזה שאינו מביא החומרא בסעיף בפנ"ע, שאז היה משמע שהוא חומרא כללית בכלי שני, אלא בדרך אגב בתור עוד סיבה להחמיר בפת בכלי שני.

[ואף שהחומרא בפת והחומרא דכל דבר בכ"ש שניהם הם מאותו מקור ומאותם מילים של היראים (כמובאר למעיין בטור ונו"כ) וא"כ י"ל דמטעם זה הביא אדה"ז חומרא זו בסעיף זה, הרי אדרבה מזה שמביא את החומרא דכ"ש בשם ז'כן יש להסתפק' ולא כוללו בתוך החומרא הראשונה דבישול אחר אפיה (וכדרכו במקומות אחרים, ואכ"מ) נראה דס"ל שהוא ענין בפנ"ע, ואעפ"כ אינו מביאו אלא בתור דרך אגב לעוד סיבה להחמיר בפת, אף שלא סבירא ליה שיש מקום להחמיר כך להלכה, נראה שרוצה לפרש שיטתם עד תומה¹ (וכפי שביארו בהעו"ב הנ"ל)].

ואין להקשות מנין לאדה"ז להחמיר דווקא בפת ולא בשאר דברים, כיון שכן הוא דברי הרמ"א בשו"ע (והסברא בזה הוא כיון שרק זה הוא המפורש ביראים, משא"כ הסברא להחמיר בשאר דברים הוא רק סברת ההגה"מ להסביר דבריו).

ה. ועפ"ז יתבאר ג"כ למה אדה"ז מקל בסוכר בכ"ש יותר במלח אף שלא מצינו מפו' שסוכר נקרא תבלין² (ובזמן אדה"ז לכאור' אף היה נאכל בפנ"ע (וראה גם שם פ"ג ביאורים יא הנ"ל), ועוד דדומה למלח יותר מכל דבר אחר, אלא נראה שהסיבה שמקל בסוכר הוא) כיון שאינו מחמיר בכ"ש כלל בשום דבר - חוץ מבמלח ופת (וכן ביארו בהעו"ב הנ"ל).

ו. [אך א"כ לכאור' עדיין צריך ביאור למה דווקא גבי בישול מאכל שנמחה מחמיר אדה"ז 'משום סקילה וכתת ח"ו', משא"כ גבי שאר דברים בכ"ש לא מחמיר כלל לפי

1) ואין לתמוה שמבאר פרט שאינו להלכה דהרי שיטת אדה"ז להביא טעמי הפוסקים (וגם בנידוד הוא סיבה להחמיר בפת). והגם שהוא מדברי המג"א הרי גם דרכו של המג"א לפעמים לפרש שיטה שאינו פוסק כמותה [ראה כללי הפוסקים וההוראה (להר"י פרקש הנ"ל) סי' שכו].

2) בספר הנ"ל (עמ' מז ואילך ובהעו"ב שם) מאריך בהגדרת תבלין שמותר לכו"ע בכ"ש, אך לכאורה לדעה המחמירה בכ"ש בשאר דברים' כל דבר שאין בו הוכחה גמורה שזה הוא התבלין שעליו מדובר בש"ס יש להחמיר בו. עיי"ש. (משא"כ אם החומרא בכ"ש הוא רק מטעם 'מחזי כמבשול' (ראה סי' שיח סעי' א) יש מקום הרבה יותר גדול להקל. ואכ"מ.

דברינו, אף שהוא דעה מפו' בראשונים, משא"כ במאכל שנמחה שהוא כמשקין שהוא חומרא של הלבוש [ע"פ הו"א בב"י. ראה ט"ז ס"ק ב]?

ובאמת יל"ע ג"כ גבי מלח בכ"ש שפסק אדה"ז בסידור 'המחמיר תבוא עליו ברכה' שהוא דעה בגמרא! (ולא כבחומרת הלבוש שחשש ל'סילה וכתר ח"ו').

והביאור בזה, דשאני מלח ושאר דברים בכ"ש שמפו' בדברי הרמ"א דעתו זה [גבי שאר דברים: 'ונהגו להיזהר לכתחילה שלא ליתן פת' (בסעי' ה). וגבי מלח: 'המחמיר תבוא עליו ברכה' (בסעיף ט)]. משא"כ במאכל שנימוח שלדעת הלבוש אף הב"י מחמיר בזה (ויש ט"ס בשו"ע), וכן דברי הרמ"א שפסק 'ונהגו להחמיר' אפשר להסביר מטעם זה³. וצ"ע]

ז. וע"פ הנ"ל קשה עוד יותר מה שתירץ ב'שבת כהלכה' שאף שנמחה אינו כמשקין גבי זה שלא יתבשל בכ"ש, דהרי סוכ"ס כיון שלכאו' אדה"ז מקל בשאר דברים בכ"ש ה"ה במלח שנמחה, שכיון שהמלח מצ"ע כבר מבושל שוב אין בו בישול מצ"ע, ומצד זה שנמחה הרי אין בישול בכ"ש בשאר דברים (אף אם נאמר שאינו כמשקין לענין זה).

ח. ונראה הביאור בדעת אדה"ז בסידור, דכיון שנחלקו הדעות במלח (שלא נתבשל עדיין) האם מתבשל בכ"ש או לא, ונפסק בשו"ע שיש בישול אחר בישול במשקין א"כ במלח שנימוח יש להסתפק בדינו האם כיון שהוא כמשקין ויש בו בישול אחר בישול חוזר גם הדין שיש בישול בכ"ש במלח שלא נתבשל או לא, ויש להחמיר.

במילים אחרות: [ע"פ משנ"ת (באות ו) בדבר שלא מפו' בשו"ע להיתר יש מקום להחמיר, ה"ה] במלח שנימוח כיון שלא נתפרש לנו דינו, אף שבמציאות לא מסתבר שתחזור עליו גם החומרא דבישול בכ"ש דמלח (ותלוי בטעם שיש בישול אחר בישול במשקין. ודו"ק) סוכ"ס כל זמן שלא נתפרש לנו להיתר יש להחמיר כבכל מלח שלא נתבשל כיון שירד ממנו דין 'אין בישול אחר בישול' אחר שנימוח. ובוה מתורצים שתי הקושיות האחרונות דלעיל.

ט. ועד"ז נראה לבאר ג"כ התירוץ דקושיא הא' (מדוע מחמיר בעירו מכלי ראשון על סוכר שנימוח והרי תתאה גבר), דכיון שמדובר כאן ביבש שנימוח ובכזה מקרה לא נתפרש דינו יש להחמיר, דשמא יחד עם זה שנימוח בו זמנית מבשל כדי קליפה לפני שיספיק 'להפוך למשקין וליגבור', יש להחמיר, (ואפילו אם נאמר שאינו מסתבר כ"כ לחלק בזה).

(3) משא"כ אדה"ז בשו"ע שנוטה לגמרי לדעת המג"א.

י. ומכ"ז יוצא שחידושו של אדה"ז בסידור הוא רק דין זה שיש להחמיר כשיטת הלבוש ביבש שנימוח שדינו כמשקין ויש בו בישול אחר בישול, ושאר הפרטים הינם יוצאים בדרך ממילא מדין זה, וכפי שמשמע ג"כ בפשטות מדבריו.

[סיכום היוצא להלכה (ולא למעשה) מדברינו לעיל:

(א) לכאורה משמע שדעת אדה"ז להקל להלכה בשאר דברים גבי בישול בכ"ש, חוץ ממלח ופת בלבד ש'תבוא עליו ברכה'.

(ב) לכאורה – לשיטת אדה"ז בסידורו – יבש שנימוח דינו כמשקה לכל דבר, הן גבי זה שיש בו בישול אחר בישול, והן גבי זה שאין בו בישול בכ"ש (ודלא כמחלקים בזה).

(ג) אין מקור לומר שאדה"ז מחמיר (בסידור) במשקין מועטין שלא לומר תתאה גבר (ואדרבה משו"ע משמע שמקל לגמרי במשקין ורק בתבלין וכיו"ב ביבש מחמיר).

(ד) ביבש שנימוח אף שהיבש נתבשל יש להחמיר בעירווי מכלי ראשון ולא לומר שתתאה גבר]

ויש להאריך עוד בכ"ז, ותלחויח"ע.



ב' תינוקות למול בבית הכנסת

הרב שבתי אשר טאיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בספר אוצר הברית פ"ג סי' טז (סעיף 1) כתב שכשיש שני תינוקות של אב אחד למול במקום אחד ויש ב' מוהלים, רשאי כל אחד לברך בעצמו 'ויש שכתבו דאף מוהל אחד אפשר לעשות כן'.

ולענ"ד לא דק, דדוקא במוהל אחד (רשאי 1) חייב לברך ב' ברכות, ואסור¹ להביא התינוקות לבית הכנסת בבת אחת. ורק בב' מוהלים אין רשאים לחלק אלא צריכים לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם דאסור לגרום ברכה שאינה צריכה.

1) בספר אוצר הברית פ"ג סי' טז סעיף ה כתב שכדי לצאת ידי כל הדעות יש לנהוג שלא יביאו שני התינוקות ביחד לביהכ"ג, ויברך כל הברכות על כל אחד ואחד מהתינוקות לחוד לפי שעל הרוב מפסיקים בינתיים בשיחה בטילה שאינה מצרכי המילה. וכן מפורש בש"ך סקט"ו שאין להביא שני תינוקות ביחד לבית הכנסת מפני ההפסק. ולפי המבואר בפנים, צריך לעשות כן לא רק מפני ההפסק וכדי לצאת כל הדעות אלא מפני שלהלכה נקטינן שצריך לברך אכאו"א בפנ"ע ואסור להביאם לבית

דהנה יש אומרים² שבאב אחד ומוהל אחד צריכים ברכה לכל אחד ואחד, דאינו דומה לשחיטת בעלי חיים שמברכים ברכה אחת לכולם לפי שאפשר לשחוט שני בעלי חיים בבת אחת, ואי אפשר למול שני תינוקות בבת אחת³ דאין עושין מצוות חבילות חבילות.⁴ וכן עיקר, שהרי מבואר במג"א סי' קמז סקי"א שלדעת התוס' (סוטה דף ח ע"א ד"ה אין) מותר למולם בבת אחת ע"י שני מוהלים ואין בו משום מצוות חבילות חבילות, אבל להביאם בבת אחת למולם זה אחר זה ע"י מוהל אחד אסור, דיש בו משום עושה מצוות חבילות חבילות, ושלדעת הרמב"ם (שמפרש הגמרא איפכא) מותר להביא שני תינוקות בבת אחת ולמולם זה אחר זה ע"י מוהל אחד ואין בו משום מצוות חבילות חבילות, אבל למולם בבת אחת בשני מוהלים אסור דיש בו משום מצוות חבילות חבילות. וכיון שבשו"ע אדה"ז סי' ריג סעיף ז פסק שיש לברך ברכה א' כשמלין את בניו בשעה אחת ע"י ב' מוהלים ואין רשאין לחלק ולגרום ברכה שאינה צריכה א"כ ס"ל שאין בו משום חבילות חבילות בב' מוהלים, ולפי"ז במוהל אחד, דקפדינן על ההבאה (לשיטה זו), צריך לברכה לכל אחד ואחד (כשיטת העיטור) ואסור להביאם לבית הכנסת בבת אחת כנ"ל.



קושיית אדה"ז על הסמ"ע הל' מכירה ומתנה (גליון)

הנ"ל

בגליון א'קלח הבאתי מה שכתב אדה"ז בשו"ע שלו הלכות מכירה ומתנה סעיף ד שהאומר ליתן מתנה לעני אינו יכול לחזור בו מפני שנעשה נדר, ומ"ש [אדה"ז] עה"ג:

"(עיינן סמ"ע סי' רמג ס"ק [ו] בשם המרדכי. ואשתמיטתיה מ"ש ע"ז הב"י ביו"ד סוס"י רנ[ח]. ולזה רמזו הש"ך במ"ש עיין ברי"ף כו'. עיין שם בנימוקי יוסף."

[ובמהדו"ח מבואר בציון לב: עיין סמ"ע סי' רמג ס"ק [ו] בהג"ה, בשם המרדכי ב"ב שם (דהיינו דוקא כשהיה בידו כשנדר). ואשתמיטתיה מ"ש ע"ז הב"י ביו"ד סוס"י

הכנסת ביחד משום עושין מצוות חבילות חבילות. ולהעיר מהמבואר שם בהערה יג בשם חותם קודש סימן יג סל"ז דאין להביאם בבת אחת משום עין הרע. וכן משמע בט"ז (יו"ד סימן רסה סקי"א).

(2 בעל העיטור הלכות מילה שער ג ח"ד סוף נג, ג (הובא בטור סי' רסה).

(3 וז"ל שם: "כיון דלא אפשר למימהלינהו בחדא צריכי ברכה אכל חדא וחדא, דלא דמי לשחיטה דאפשר דשוחט הרבה בהמות ביחד בבת אחת, אבל במילה אי אפשר למימהלינהו כחדא."

(4 כן מבואר בשיבולי הלקט ותניא רבתי ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' רנ (ראה ספר אוצר הברית רס"ז טז בהע"ג). וראה מג"א או"ח סימן קמז סאי"א.

רנ[ח] (שאם נדר ליתן חייב אף שאין בידו כלום). ולזה רמז הש"ך סי' רמג ס"ק ב במ"ש עיין בהג"ה בסמ"ע ס"ק [ו], וברי"ף ר"פ שור שנגח ד' וה' (יח, ב. שמחלק כנ"ל), וביו"ד סי' רנ"ח כו'. עיין שם בנימוקי יוסף (יח, א: ומיהו מי שנדר לתת סלע לצדקה אף על פי שאינו בידו). וראה אמרי יעקב ביאורים ד"ה אינו יכול.]

הקשיתי על השגת זו [דאדה"ז], שהרי גם הסמ"ע סובר שאם נדר ליתן לעני חייב ליתן גם אם לא הי' בידו כשנדר, וכמו שציין הסמ"ע שם לעיין בסוף סי' ריב סעיף ז. ושם בסמ"ע סק"ח כתב שכשאומר אתננו, לכו"ע צריך לקיים נדרו.

ואולם לאחר העיון נראה דקושיא זו אינו אלא לפי הביאור שבציון לב שם, שהשגת רבינו על הסמ"ע היא מזה שבב"י מבואר שאם נדר ליתן חייב אף שאין בידו כלום. ואין זו השגה כלל שהרי כנ"ל גם הסמ"ע סובר כן.

אבל באמת קושיית רבינו על הסמ"ע היא מזה שהסמ"ע חלק על המרדכי שכתב שאם נדר ליתן ולא היה בידו בשעת הנדר, פטור. ואשתמיטתיה מ"ש הב"י בדעת המרדכי דהיינו דוקא כשאמר כן על חפץ פלוני.

וכ"ה ברי"ף לב"ד דף יח ע"ב (מדפי הרי"ף) דבחפץ פלוני אי לאו משום דאנן ידי עניים אנן, הוה מצוי למיהדר בי' משום דלאו ברשותי' הוה קאי. וכ"ה מפורש בנימוקי יוסף שם: "אבל היכא דנדר למיתב סלע ידוע לעניים, לא זכו בי' עניים באמירה גרידתא אא"כ הוא בידו".



פשוטו של מקרא

תוכחה סמוך למיתה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

א. בריש חומש דברים (א, ג) כתוב: "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אתו אלהם".

ופרש"י: "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש - מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה. ממי למד מיעקב שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה. אמר ראובן בני אני אומר לך מפני מה לא הוכחתיך כל השנים הללו, כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי. ומפני ארבעה דברים אין מוכיחין את האדם אלא סמוך למיתה, כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו, ושלא יהא חבירו רואהו ומתבייש ממנו

וכו' כדאיתא בספרי. וכן יהושע לא הוכיח את ישראל אלא סמוך למיתה, וכן שמואל, שנאמר (ש"א יב, ג) הגני ענו בי. וכן דוד את שלמה בנו".

ב. וצלה"ב:

(א) מהו תוכן השאלה ממני למד משה רבינו לעשות כן, והתירוץ שהי' מיעקב אבינו וכו', אחרי שמיד אומר רש"י שישנו כו"כ סיבות להתנהג כך, אז מדוע לא נאמר שידע מעצמו שכן יש לעשות מחמת סיבות אלו?

(ב) מה זה נוגע לענייננו שלא רק שיעקב אבינו התנהג כך – להוכיח את בניו סמוך למיתה – אלא עוד זאת שהוא הסביר לראובן מדוע הוא מתנהג כן? ויש להוסיף דמהו בכלל המקור לכך בפש"מ שיעקב אמר לראובן הסיבה מדוע לא הוכיחו עד אז?

(ג) ומיד אח"כ מתחיל רש"י מפני ארבעה דברים וכו' – הרי כבר אמר הטעם שאמר יעקב לבנו, אז מהו ההכרח והצורך לומר שישנם עוד טעמים?

(ד) ורש"י מביא מהספרי רק שניים מהטעמים, ולכאורה הרי ממנ"פ או שביא את כולם או שרק יציין שישנם ארבעה טעמים לזה בספרי, אבל מהו ההבנה בזה לציין שישנם ארבע טעמים ולכתוב (רק) שניים מהם?

(ה) מדוע מביא ג' דוגמאות לזה מיהושע שמואל ודוד המלך; היינו בכלל מדוע צריכים לזה עוד דוגמאות נוסף להנהגת יעקב אבינו ומשה רבינו, ומהו הענין בהבאת עוד ג' דוגמאות אלו דוקא?

(ו) מדוע רק אצל הדוגמא משמואל מביא דברי הפסוק ("הגני ענו בי") ולא אצל יהושע ודוד המלך שלא מציין בכלל להפסוקים?

(ז) יתירה מזו: לכאורה אדרבא בדיוק פסוק זה אצל שמואל אינו ענין של תוכחה כלל! דבפסוק זה מדבר שמואל ע"ז שהוא לא לקח מהעם שום דבר ולא עשק אותם וכו', ורק אח"כ בהמשך דבריו מוכיח אותם ע"ז שבמשך הדורות כמ"פ שכחו על ה' וכו' עד שביקשו כעת מלך, אז מדוע מעתיק רש"י דוקא פסוק זה אשר לכאורה אינו עיקר התוכחה בכלל?

(ח) ודאיתנן לזה יש להעיר עוד דלהמעייין בדברי יהושע שמציין להם רש"י, בכלל לא ברור שיש בהם דברי תוכחה; דלכאורה כל ענינם הוא כריתת ברית עם העם על להבא שיעבדו את ה', בלי שיזכיר ויוכיח אותם על משהו שעשו?

ועוד יתירה מזו בדבריו של דוד המלך לשלמה בנו לא ניכר לכאורה שום דברי תוכחה על איזו מעשה שעשה, והווי רק הדרכות (כלליות ופרטיות) על איך עליו להתנהג אחרי מותו (כמבואר להמעייין שם)!!

ג. ובפסוק שלאח"ז (א, ד) כתוב: "אחרי הכתו את סיחן מלך האמרי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרת באדרעי".

ופרש"י: אחרי הכותו - אמר משה אם אני מוכיחם קודם שיכנסו לקצת הארץ, יאמרו מה לזה עלינו מה היטיב לנו, אינו בא אלא לקנתר ולמצוא עילה שאין בו כח להכניסנו לארץ, לפיכך המתין עד שהפיל סיחון ועוג לפנייהם והורישם את ארצם ואחר כך הוכיחן".

וצלה"ב:

ט) אחרי ביאור זה ב'אחרי הכותו' לכאורה כבר אין הכרח לכל דברי רש"י דלעיל מיניה בענין הוכיחן סמוך למיתתו - דהא יש כבר סיבה מספקת מדוע הי' צריך לחכות עד כאן לפני שיוכיח אותם!?

יוד) מהו דיוק דברי רש"י ד"אמר משה . . .", כאילו שהי' כאן איזו 'אמירה' שלו בענין זה, ולא כתב בפשטות דלכן המתין להוכיחם עד עכשיו דאל"כ אפשר שיאמרו וכו'?

(מובן הדבר שבמפרשי רש"י עמדו על כו"כ מקושיות אלו, ותירצו אותן באופנים שונים, ולהמעייין בדבריהם יונעם, ואכה"מ לשקו"ט בכל התירוצים. ובכל אופן על כו"כ מקושיות הנ"ל לא ראיתי שיעמדו עליהן בכלל, ונציע כאן מה שנלפענ"ד בביאור כל הקושיות ביחד).

ד. ואולי יש לומר נקודת הביאור בכל זה; זה שרש"י אומר שמשה רבינו למד מיעקב אבינו, לא הי' על זה שלא הוכיחן עד סמוך למיתתו (לבד), אלא ע"ז שהוא הסביר להם מדוע לא הוכיחן עד אז!

והיינו דכמו שיעקב אבינו הסביר לראובן מדוע לא הוכיחו עד אז כמפורש בדברי רש"י, עד"ז משה רבינו הסביר לבנ"י מדוע לא הוכיחן עד אז! וההסברה שלו היתה מה שרש"י מפרש מיד בפסוק שלאח"ז, דאמר שאם יוכיחן קודם לכן לא יקבלו הוכחתו כמשנ"ת בדבריו.

ליתר ביאור:

בפסוק הראשון של הפרשה כתוב "אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תפל ולבן וחצרת ודי זהב". ולכאורה היו מפרשים ע"ד הפשט דלא מדובר כאן על מה שמשה רבינו אמר אלא על המקום שבו נאמרו הדברים, ובא רש"י ומפרש דאינו כן אלא דכל 'מקומות' אלו הם התוכחות שמשה רבינו אמר כאן לבנ"י.

ועד"ז בפסוק שני כתוב "אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" אשר גם זה לכאורה מתפרש על המקום שבו נאמרו הדברים, ואילו רש"י בא ומפרש דזה ה"ג' כ"כ דברי משה רבינו לבנ"י (יעויין בדבריו).

ועפ"ז כשמגיעים לפסוקים ג' וד' – "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אתו אלהם. אחרי הכתו את סיחן מלך האמרי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרת באדרעי" – מסתבר לפרש בהם ג"כ דלא מדובר על 'זמן' אמירת הדברים בלבד, אלא על משהו שאומר להם משה רבינו.

אז ע"ז מפרש רש"י דבאמת ב' פסוקים אלו מתפרשחם ג"כ על 'אמירה' של משה רבינו לבנ"י;

דאומר להם דאע"פ שהוא כבר בשנת הארבעים שהוא קרוב למיתתו, ומדבר להם על דברים שקרו לפני זמן רב, אז מדוע המתין עד כאן? ע"ז המשיך ואמר להם דהוא משום שהוא "אחרי הכותו ..", והיינו דעד אז לא היו מקבלים התוכחה כמבואר ברש"י.

ודבר זה למד מיעקב אבינו שהסביר לראובן מדוע המתין עד אז מלהוכיח אותו.

ואם כנים הדברים מתורצים היטיב קושיות א', ב', ט', וי' הנ"ל – דאכן כל עיקר הלימוד של משה מיעקב הי' מאמירת יעקב לראובן אשר לכן משה אמר עד"ז לבנ"י כמשנ"ת.

ה. מאמר המוסגר: ויש להוסיף ולהסביר איך שגם דבריו של יעקב לראובן וגם דבריו של משה לבנ"י נלמד מדברי הפסוקים עצמן;

דז"ל הספרי כאן (מקור דברי רש"י אלו) "ראובן בכורי, וכי אין אנו יודעים שראובן בכור אלא מלמד שאמר לו ראובן בני אומר לך מפני מה לא הוכחתך כל השנים הללו כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי".

והיינו שממילים אלו "ראובן בכורי", שהם יתרים לכאורה, למדים שהי' כאן אמירה מיוחדת מיעקב לראובן – "אומר לך מפני מה לא הוכחתך כל השנים ..". אמנם לכאורה לא נתבאר איך מילים אלו רומזים על זה?

ונראה לומר ולהסביר איך דבמילים אלו מונח כל הענין; דהרי יעקב בא בתוכחה זו להחסיר מראובן מה שלכאורה הי' מגיע לו מחמת מעלת הבכורה (כמפורש בדברי רש"י שם), וע"כ ישנה 'חשש' שראובן יתדבק עם עשיו אחיו של יעקב שגם אצלו הי' טענתו תמיד על יעקב מה שכאילו נחסר ממנו הבכורה שמגיעה לו!

וזהו מה שיעקב מתחיל את דבריו באמרו "ראובן בכורי אתה", שבוזה הסביר מדוע מנע את עצמו מדברים אלו כל השנים הללו.

ונמצא א"כ דההסבר של יעקב לבנו מדוע לא הוכיחו עד אז מרומז בקרא להדיא. ועד"ז כאן בדברי משה רבינו לבנ"י הרי פסוק זה של "אחרי הכותו . . ." הוה ההסבר מדוע המתין עד עכשיו מלהוכיחם כמשנ"ת. ע"כ מאמר המוסגר.

ו. אשר לפכ"ז יוצא דהקשר בין משה ליעקב כאן הוא בזה שהודיעו הסיבה לזה שהוכיחו רק סמוך למיתתו, אבל באמת הסיבה לזה הי' שונה מזל"ז. אז ע"ז ממשיך רש"י ואומר שבאמת יש לדבר זה כו"כ סיבות שונות. והיינו דאה"נ שעצם הדבר מוצאים בכו"כ מקומות אבל בסיבת הדבר ישנם אופנים שונים.

ומביא רש"י שיש בזה ארבע סיבות בספרי, ומצטט שניים הראשונים המוזכרים שם.

והנה סיבה השלישית בספרי הוא "ושלא יהא בלבו עליו", ובאשר לסיבה הרביעית ראיתי שתי גירסאות; או "וכדי שיפרשו ממנו בשלום", או "כדי שלא יניח אותו וילך".

והנה אם ננקוט כגירסא השנייה, נמצא דזהו אותה הסיבה ממש שאמר יעקב לראובן שמשו"ל לא הוכיחו עד אז. ונוסיף ונאמר דסיבה השלישית "שלא יהא בלבו עליו" הוה אותו תוכן ממש כמו הסיבה שאמרו משה רבינו – ד"יאמרו מה לזה עלינו מה היטיב לנו, אינו בא אלא לקנתר ולמצוא עילה . . .", והיינו התוכן ש"יהא בלבו עליו", שלא מאמין שבאמת מבקש טובתו וכו'.

ואשר לפ"ז אולי י"ל דרש"י לא ציטט שתי סיבות אלו משום שכבר הזכירן בביאורם של משה ויעקב מדוע לא הוכיחו עד אז.

והיינו דכל כוונת רש"י בהבאת דברי הספרי הוא להוסיף דישנם עוד סיבות לדבר זה מלבד אלו שלמדנו כאן, ולכן אומר שבכללות ישנה לזה ארבע סיבות, אשר הן שתיים אלו של יעקב ושל משה ועוד שתיים המוזכרים בספרי.

ז. וע"ז מוסיף רש"י ואומר "וכן יהושע לא הוכיח את ישראל אלא סמוך למיתתו, וכן שמואל שנאמר (ש"א יב, ג) הנני ענו בי. וכן דוד את שלמה בנו".

אשר י"ל הביאור בהוספה זו, שבא בזה להרחיב הכלל עוד יותר ולומר דאפילו כשאין כאן תוכחה ממש במובן הרגיל, אלא דיש בזה איזשהו קשר לעניני תוכחה והוראה על איך להתנהג כו', אז גם בזה קיימו דבר זה שלא לאמרו עד סמוך למיתתו.

וזהו מה שמביא מג' מקומות אלו, דבכל אחת מהן ישנה הדגשה מיוחדת אין שלכאורה אין בעיקרן דברי תוכחה על דברים שעשו שלא כהוגן:

דבברי יהושע כבר הבאתי שבאמת אינו מזכיר איזה דבר לא טוב שעשו בעבר, ורק מזהירים על להבא ושיכרתו ברית עם ה' וכו'; בדברי שמואל מדייק רש"י להעתיק המילים איך שדיבר על זה שהוא לא עשק אותם וכו' דבזה אין שום ענין של תוכחה

על מעשה שלהם (ורק שמזה הגיע אח"כ לענין של תוכחה שמ"מ רצו במלך); ובדברי דוד לשלמה בנו הרי כל עיקר דבריו לא הי' אלא הוראות והדרכות בקשר למה שעליו לעשות אחרי מיתתו.

אשר מזה רואים איך שכלל זה שלא להוכיח אלא סמוך למיתתו – אף שיש בזה ארבע סיבות שונות כנ"ל מהספרי – הוה כלל 'רחב' ביותר אשר כולל בתוכו כל מיני וסוגי תוכחות הוראות והדרכות.

ואולי י"ל (ואולי שהוא העיקר) דבזה תירץ רש"י עוד קושיא אלימתא לכאורה; דאה"נ דמשה רבינו המתין עד שנת הארבעים להגיד דברי התוכחה אשר בפסוקים הראשונים מטעמים הנ"ל, אבל מה עם כל שאר אריכות הדברים שבכאן בספר דברים שאינם דברי תוכחה, מדוע המתין גם בהם עד לזמן זה?

אלא שדוגמאות אלו מדברי הנביאים מראים שכל סוגי דיבור והוראות בחיים שיש בהן איזה 'נדנוד' של תוכחה, כולם נכנסים לכלל זה וזמן אמירתם לא הוה אלא סמוך למיתה דוקא.



וההר בוער באש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בפ' עקב (ט, טו), לאחר שמסופר כיצד אמר הקב"ה למשה בהיותו בהר אודות חטא העגל, כתיב "ואפן וארד מן ההר וההר בוער באש ושני לוחות הברית על שתי ידי".

ומשמע כאן, שארבעים יום אחרי מתן תורה, ביום ירידת משה מן ההר, עדיין הי' ההר בוער באש.

הנהגה בפרשת תשא (לב, טו) כתוב רק "ויפן וירד משה מן ההר ושני לחת העדת בידו וגו'", ולא נזכר שם שבאותה שעה היה עדיין ההר בוער באש.

ולכאורה יש לעיין בפשש"מ מהי המשמעות של זה שההר עדיין בער באש ארבעים יום אחרי מתן תורה, ומה זה נוגע כאן בפסוק דנן.

באלשיך על התורה מבאר הענין ע"ד הדרוש שעניען האש מורה על עוצם הרוחניות של משה רבינו וכו', אבל לכאורה אין הסבר זה לפי פשוטו של מקרא.

ביאור דברי רש"י ד"ה מזוזת ביתך

הרב יהודה לייב הלוי הבר

שליח כ"ק אדמו"ר – יורקטאון נ.י.

על הפסוק "וכתבתם על מזוזת ביתך" שבפרשת שמע (דברים ו, ט), מביא רש"י בד"ה מזוזת ביתך – "מזוזת כתיב, שאין צריך אלא אחת" עכ"ל.

וצ"ע דהרי בתורה כתוב "מזוזות" (עם ו' אחר הז' השני), ולא משמע אחת כמו תיבת "מזוזות"?

וקשה להגיד שלרש"י היה גירסא אחרת בפסוק שבתורה, ופסוק הכי עיקרי שנכתב בתורה, בתפילין ובמזוזות? ובפרט שכשכותבים ס"ת תפילין ומזוזות צריכים לדייק בחסירות ויתירות, וכמו שהרמב"ם מביא בהלכות תפילין פ"ב ה"ו דאם כתב בפרשיות התפילין החסר יתר או היתר חסר הרי זה פסול!

בחומש שי למורה מביא ד"מזוזות" הוא גירסת רש"י – מכת"י שנת ה"א ל"ז, ושנת ה"א ע"ב, ושנת ה"א קמ"ה, ושנת ה"א קנ"ט, ובדפוס ראשון, ובדפוס ר"ש אלקוביץ, ובדפוס רומי, ובדפוס ונציה רפ"ב וש"ח. ובכת"י שנת ה"א קי"ב גם נקוד מזוזת עם פתח מתחת לזיין השני. וצ"ב כנ"ל.

גם צריך להבין מהו כוונת רש"י "שאין צריך אלא אחת"?

רוב מפרשי רש"י האחרונים לומדים דהכוונה הוא דאינו צריך רק מזוזה-קלף אחת ולא שתי מזוזות על כל צד של הדלת. אבל לפי"ז ק"ק הלשון של רש"י דמביא "מזוזת ביתך" ומסביר "שאין צריך אלא אחת", דמשמע שהולך על מזוזת הקיר ולא על הקלף?

ובאמת הרבה מפרשים מוסיפים ומשנים בתוך לשון רש"י. יש שמוסיפים תיבת "על" – "שאין צריך אלא על אחת". וכן הוא בכת"י שנת ה"א ס"ו, ובדפוס ר"ש אלקוביץ. ובכת"י שבזכור לאברהם מביא הגירסא "לאחת" עם למ"ד. ונוסחת רבינו בחיי "באחת" עם "בית" – "שאין צריך אלא באחת". לפי שינויי נוסחאות אלו יותר קל לפרש דהכוונה על המזוזה/הקלף – דאין צריך מזוזת קלף רק על אחד מהצדדים, או באחד מהם.

אבל עדיין ק"ק לגירסתנו דכתיב "אלא אחת" בלי שינויים הנ"ל? וגם ק"ק אם לומדים שרש"י מלמד אותנו דאינו צריך רק קלף אחד ולא על כל צד, מהו מקורו של רש"י דמ"מזוזות" לומדים דין הנ"ל?

ואולי אפשר לתרץ בהקדים הגמרא מנחות לד. הגמרא מביא דאם יש דלת שיש לו רק פצים (מזוות-קיר) אחד, ובצד שני אין מזוות-קיר רק הכותל נמשך הלאה, יש מחלוקת האם בקרה זו עדיין חייב במזווה. וז"ל הגמרא:

דתניא בית שאין לו אלא פצים אחד, ר"מ מחייב במזווה וחכמים פוטרם. מאי טעמא דרבנן מזוזות כתיב. מ"ט דר' מאיר דתניא מזוזות שומע אני מיעוט מזוזות שתיים כשהוא אומר מזוזות בפרשה שניה שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מעטו הכתוב למזווה אחת, דברי ר' ישמעאל. ר"ע אומר אינו צריך, כשהוא אומר על המשקוף ועל שתי המזוזות, שאין ת"ל שתי, מה ת"ל שתי, זה בנה אב, כל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת עד שיפרט לך הכתוב שתיים. רש"י על המילים "מעט הכתוב למזווה" כותב "שאם אין בו אלא פצים אחד חייב".

לפי גמרא ופירש"י זו מסתבר דכוונת רש"י על התורה הוא כרבי מאיר¹, שהתורה מחדש לנו שגם אם להבית יש רק פצים/מזווה אחד, עדיין חייב הוא במזווה "שאין צריך אלא אחד". זאת אומרת שהכוונה בדברי רש"י "אין צריך אלא אחת" הוא לא שצריך רק מזווה-קלף אחד ולא שתיים בשני הצדדים (כרוב מפרשי רש"י דזמננו), אלא בהמשך לד"ה שלו "מזוזות ביתך – מזוזות כתיב שאין צריך אלא אחד" – אין צריך אלא מזווה/פצים אחד בכדי להיות חייב במזווה.

1) ופסק רש"י כר"מ כמו הרא"ש בהלכות מזווה סי' יד שפסק כר"מ "כיון דר"י ור"ע קיימי כוותיה, וכן גם משמע מהגמרא לפני"כ דקאמר "אימר דאמר ר"מ מימין, משמאל מי אמר?" משמע דאי הוי פצים מימינא הוי ניחא ליה דעביד כר"מ עכ"ל. וכך גם פסק הטור כר"מ ביו"ד סימן רפ"ז. אבל הרמב"ם הלכות תפילין פ"ו ה"א פסק כמו חכמים "שאין הבית חייב במזווה עד שיהיה לו שתי מזוזות". וכך גם פסק המחבר בשו"ע סימן רפ"ז. והשו"ך מביא דלהלכה יש להחמיר כר"מ דאם יש פצים בצד ימין ניחא מזווה בלא ברכה.

וראה מהר"מ בנעט על המרדכי אות סח, שכותב שיתכן דאלו הפוסקים כחכמים לומדים דר"י ור"ע בברייתא המובא בגמרא אינם חולקים ע"ד מקור הדין דדי בפצים אחד (כר"מ), אלא ע"ד מקור הדין דדי בקלף אחד בצד אחד. ולא קשור למחלוקת ר"מ וחכמים, רק בהגמרא מביא ברייתא זו בתור מקור גם לדינו של ר"מ דדי בפצים אחד.

וא"א להגיד שהנ"ל הוא מקורו של רש"י עה"ת לפי אלו הלומדים שרש"י מדבר ע"ד הקלף, כי לפי רש"י בגמרא הכונה בברייתא ב"מעט הכתוב למזווה" הוא "שאין בו אלא פצים אחד חייב"! זאת אומרת שרש"י לומד הברייתא שר"י ור"ע מדברים ע"ד מקור דין פצים אחד דר"מ ולא ע"ד קלף המזווה.

ועדיין צריך עיון על הטור הג"ל (כקושיית הדברי חמודות על הרא"ש אות מא), דהרי הטור בסיומן רפ"ז פסק כמו אביו הרא"ש דגם אם יש רק פצים אחד חייב (כר"מ), אבל בריש הסימן מביא וז"ל: אין הפתח חייב במזווה. . . א"כ עשוי כתיקונו כיצד שתהיה לו שתי מזוזות ומשקוף על גביהן" עכ"ל. משמע דפוסק כהרמב"ם (כחכמים)?

ולפי"ז גם מובן למה רש"י מביא גם תיבת "ביתך" בדיבורו המתחיל, והרי רש"י רק בא לפרש תיבת "מזוזות"? אבל לפי הנ"ל מובן, כי רש"י מפרש תיבת "מזוזות" בהמשך לתיבת "ביתך" (מזוזות הבית) - שאין צריך רק מזוזות בית אחד להיות חייב במזוזה.

רק דעדיין קשה, דר"מ בגמרא לומד דין זה דצריך רק פצים אחד, או מ"ריבוי אחר ריבוי למעט", או מזה שלא כתוב שתי מזוזות. ומרש"י עה"ת משמע שהלימוד הוא מזה שהפסוק כתב המילה מזוזות - "מזוזות" חסר, שמשמעו אחד?²

ויש לומר דרש"י היה לו גירסא בגמרא כמו המרדכי. גירסת המרדכי בהלכות קטנות שלו על הגמרא שלנו הוא וז"ל: "ר"מ מחייב במזוזה וחכמים פוטרם. מאי טעמא דר"מ - מזוזות כתיב. ומאי טעמא דרבנן - מזוזות כתיב". עכ"ל.

יוצא לפי המרדכי דמחלוקת ר"מ ורבנן בגמרא האם חייב כשיש רק פצים אחד, תלוי במחלוקתם האם "מזוזות" בפסוק הוא חסר ו' או מלא ו'. לפי ר"מ תיבת "מזוזות" הוא חסר ולכן גם אם יש רק פצים אחד עדיין חייב. ולפי חכמים תיבת "מזוזות" הוא מלא, ולכן צריך שתי פצימים להיות חייב במזוזה.³

ואולי זהו כוונת רש"י עה"ת דהלימוד לר"מ ד"אין צריך אלא אחד" הוא באמת מזה ש"מזוזות כתיב" חסר, כמו המרדכי הנ"ל.⁴

(2) ואולי זהו הטעם דדוחה השפתי חכמים פירוש הנ"ל ברש"י. ודו"ק.

(3) גם הרבינו יהונתן (נמוקי יוסף) על הרי"ף מביא בד"ה "מזוזות כתיב - מלא, טעמא שיש לו שני פצימין מחויב במזוזה, אבל לא בפצים אחד" עכ"ל. יוצא שלומד כמו המרדכי דלפי רבנן חייב להיות שתי פצימין כי מזוזות מלא כתיב, ור"מ מחייב גם בפצים אחד כי מזוזות חסר כתיב. וזהו דלא כהשיטה מקובצת שמוחק מהגמרא תיבות "מאי טעמא דרבנן מזוזות כתיב", ומשאיר רק מאי טעמא דר"מ, דר"מ לומד מריבוי אחר ריבוי למעט וכו'. לפי המרדכי ורבינו יהונתן תיבות "מאי טעמא דרבנן מזוזות כתיב" נשארים, וגם מוסיפים עליהם תיבות "ומאי טעמא דר"מ מזוזות כתיב" כנ"ל.

(4) רק דקשה, כי רש"י בגמרא מביא ד"ה מעט הכתוב למזוזה. זאת אומרת שהיה לו הגירסא בגמרא דטעמא דר"מ הוא ריבוי אחר ריבוי למעט? וגם קשה על המרדכי שכתוב דמחלוקתם הוא האם תיבת מזוזות בפסוק חסר או מלא, והרי איך אפשר להיות מחלוקת בדבר כה עיקרי, וכנ"ל בפנים?

ואולי יש לומר בדוחק, דגם לפי המרדכי גורסין בגמרא הטעם של ר"מ דריבוי אחר ריבוי למעט, וכן הטעם דלא כתוב בפירוש שתי מזוזות, וכמו שכתוב בגמרא שלנו (הגם שמביא טעמים אלו בתור גירסת הרי"ף). רק דהוא גם מוסיף התיבות "טעמא דר"מ מזוזות כתיב" כנ"ל הערה הקודמת.

וגם אפשר לומר דמחלוקת ר"מ וחכמים הוא לא איך כתוב בתורה בפרשה ראשונה, אלא שניהם מודים דפרשה ראשונה מזוזות חסר כתיב ופרשה שניה מלא כתיב. רק דמחלוקת ר"מ וחכמים הוא, דר"מ אומר דהיות ופרשה ראשונה מזוזות חסר כתיב, זה מלמד אותנו דצריך רק מזוזה/פצים אחד.

רק דעדיין קשה כי המילה מזוזות בפרשה ראשונה באמת חסר, אבל חסר הו' הראשונה – "מזוזות", ולא הו' השניה "מזוזות"? וכמו שכותב הרמב"ם הלכות תפילין פ"ב ה"ו, דבפרשה ראשונה של שמע צריך להיות "מזוזות חסר ו' ראשונה"!

האמת היא שגם המרדכי כשמביא מזוזות חסר כותב גם "מזוזות" כמו רש"י?

וכן גם תוס' מנחות שם ד"ה כשהוא מביא "מזוזות" מביא כמו רש"י. וז"ל: "כשהוא אומר מזוזות בפרשה שניה שאין ת"ל: משמע קצת דכתיבי מזוזות מלא בב' ווי"ן ולא מזוזות חסר, דהא רבי ישמעאל אית ליה יש אם למסורת בריש סנהדרין (דף ד:) גבי לטטפת. ומיהו אין ראיה מזה דה"נ אשכחן ר"ע דאית ליה יש אם למקרא בההיא דלטטפת ובפרק כל שעה אית ליה יש אם למסורת. "עכ"ל?

ואולי אפשר לומר (בדוחק עכ"פ) דאין כוונתם דכתוב בתורה "מזוזות" חסר ו' שניה, אלא דכתיב חסר, ומזה לומדים שדי במזוזה אחד, וכמו שכתוב מזוזות.

וכן גם משמע קצת מהמרדכי, דמביא התוס' הנ"ל ע"ד אם מזוזות מלא או מזוזות חסר, ומסיק וז"ל: "ומיהו נראה לר"י עיקר כמו שמצא בגויל מבורגוניא דפרשה ראשונה כתיב מזוזות, ופרשה שניה מזוזות מלא. ומזוזות נמי משמע תרי וכ"ש אידך דכתיב מזוזות. והוי שפיר רבוי אחר רבוי. וכן נמצא בספר הרמב"ם, וכדי הוא לסמוך עליו לקיים תלמודינו". עכ"ל.

ולכאורה הרמב"ם גורס דחסר ו' ראשונה ולא שניה כמו המרדכי? אלא או שהמרדכי היה לו גירסא אחרת ברמב"ם וכן בפסוק דחסר ו' שניה (ודוחק לומר כן). או כנ"ל שכוונת המרדכי הוא רק דפרשה ראשונה מזוזות כתיב חסר – "מזוזות", וע"ז מביא מהרמב"ם שכותב דפרשה ראשונה חסר, ופרשה שניה מלא.



וחכמים אומרים שזוה שברשה שניה מזוזות מלא כתיב, זה מלמד אותנו דצריך שתי מזוזות/פצימין (וגם בפרשה ראשונה מזוזות קרי).

וע"ז ממשיך הגמרא להסביר לר"מ, דהגם דגם לר"מ מזוזות מלא הוא בפרשה שניה, ולכאורה אומר לנו דצריכים שתי מזוזות, אבל "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט". וכן גם לא כתוב "שתי מזוזות" גם בפרשה שניה, שזה בא ללמד שגם בפצים אחד חייב במזוזה. ועצ"ע בכ"ז.

שונות

האם תפס הלוחות ביד אחת או בשתי ידי

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

המהרש"א בנדרים (לח, א) פירש הא דכתיב ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי (דברים ט, יז) - שקודם תפישתו היו הלוחות בידו אחת, ועכשיו תפשו בשתי ידיו כדי להשליכן ולשברן.

והקשה הרב מנשה פייגנבוים בקובץ 'אספקלריא' עקב תשע"ח: "והדברים צריכים ברור, דהרי גם לפני מקרא ד'ואתפוש', כתיב להדיא שהיו בשתי ידי, כדכתיב וארד מן ההר ושני לוחות הברית 'על שני ידי' (פסוק טו), והאמת שראיתי שאכן בפרשת כי תשא כתיב להדיא שהיו בידו האחת וכדכתיב וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות 'בידו' (שמות לב, טו). איך תתיישב סתירת המקראות?".

ונראה ליישב, בהקדם הא דאיתא בתנחומא שמות (סי' כו): "בשעה שנתן לו הקב"ה את הלוחות היו סובלין את עצמן, [והיינו מה שנאמר בשמות "וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו" (לב, טו)]. כיון שירד וקרב אל המחנה וראה העגל, פרח אות הכתב מעליהם ונמצאו כבדים על ידיו של משה, מיד ויחר אף משה וישלח מיידו". וכ"ה בפדר"א (מה). ועי' גם תנחומא עקב (יא). ועי' אבע"ז בשמות. ועי' במדרש הגדול: "ר"מ אומר, כשהיה הכתב בהן היו בידו כדבר קל וכשפרח הכתב לא יכול לסבלן".

ומעתה י"ל דגם בשמות (שם פסוק יט) אכן נאמר כפי שפירש המהרש"א: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר קָרַב אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֵּרָא אֶת הָעֵגֶל וּמַחֲלַת וַיַּחַר אֶף מֹשֶׁה וַיִּשְׁלַח מִיָּדוֹ (קרי) אֶת הַלְּחֹת וַיִּשְׁבֵּר אֹתָם תַּחַת הָהָר". הרי בהדיא שקודם תפישתו היו הלוחות בידו אחת (פסוק טו), והיינו ש"היו סובלין את עצמן" ועכשיו (פסוק יט) תפשו בשתי ידי כדי להשליכן ולשברן, והיינו לאחר ש"פרח אות הכתב מעליהם ונמצאו כבדים על ידיו של משה", ולכן העבירם לשתי ידיו ויחר אף משה וישלח מיידו".

וזה גם מה שנאמר בדברים פסוק טו "וַאֲפֹן וַאֲרָד מִן הָהָר וְהָרָה בְּעַר בְּאֵשׁ וּשְׁנֵי לְחֹת הַבְּרִית עַל שְׁתֵּי יָדָיו", דכאן מיירי לאחר ש"פרח אות הכתב מעליהם ונמצאו כבדים על ידיו של משה".

ומה שנאמר אח"כ (יז) "ואתפוש וגו'", דלכאורה זה מיותר שהרי כבר נאמר לפני"ז (טו) שהיו 'על שתי ידי' - י"ל לפי מ"ש במדרש לקח טוב: "וישלח מיידו. מיידו קרי,

שברם בכח גדול" עכ"ל. דמקודם היו 'על שתי ידי', אבל כדי ל"שברם בכח גדול" היה צ"ל דבר נוסף, "ואתפוש" בכפי ידיו עם אצבעותיו. וא"ש.

ועפ"ז נראה לבאר ההבדלים שיש בין מ"ש בפי' תשא למ"ש בפי' עקב.

א. דפי' תשא בלבד התורה מספרת דבתחילת ההר) שעדיין היה רחוק מהמחנה וטרם ראה את העגל והמחולות, (שאו עדיין לא פרח הכתב מעליהם ואז היה כדבר קל, והיה מחזיק אותם בידו האחת. משא"כ בפי' עקב לא נזכר מזה מאומה.

ב. בפי' עקב שמדבר תחילה על זה שמושה היה כבר בתחתית ורגלי ההר (שכבר היה קרוב למחנה וראה את העגל והמחולות) שאז כבר פרח הכתב מעליהם ואז היה כדבר כבד, והיה מחזיק אותם" על שתי ידי". וזה נאמר גם בפי' תשא: "וישלח מידיו. "אבל בפי' עקב מתאר משה רבנו בפרטיות יותר את עצם שבירת הלוחות" וְאַתְּפֹשׁ בְּשֵׁנֵי הַלְּחֹת וְאַשְׁלַחְכֶם מֵעַל שְׁתֵּי יָדַי וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם", ועל הפירוט הזה אינו מדבר מאומה בפי' תשא.

ג. בפי' עקב אומר "וְאַתְּפֹשׁ" ובפי' תשא אין "וְאַתְּפֹשׁ".

ד. בפי' עקב אומר "וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם", ובפי' תשא אין "לְעֵינֵיכֶם".

ה. בפי' עקב אומר "וְהָהָר בְּעֵר בְּאֵשׁ", ובפי' תשא ליתא זאת.

וי"ל, דבפי' תשא התורה מספרת עיקרי הדברים איך שהיו, ולכן מספרת שבתחילה היו על ידו האחת ואח"כ על שתי ידיו. משא"כ בפי' עקב כשמושה רבנו מוכיח את בני"י, אז הוא מדגיש ומבליט את הדברים אודות גודל העבירה והנוק שנגרם על ידי החטא, ולכן מיירי רק על מה שהיה בשתי ידיו, שהם הם אלו שגרמו לזה, ע"י שפרח הכתב מעליהם ואז היה כדבר כבד והיה מחזיק אותם "על שתי ידי". ולכן גם אמר "וְאַתְּפֹשׁ בְּשֵׁנֵי הַלְּחֹת וְאַשְׁלַחְכֶם מֵעַל שְׁתֵּי יָדַי וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם", "וְהָהָר בְּעֵר בְּאֵשׁ", ע"מ לתאר בפרטיות גודל החטא והנוק, ועל שתפוש אותם ע"מ לשברם בכל כוחו כנ"ל. וכ"ז ע"מ שיעשו תשובה בשלימות.



"הואיל ואתעביד בה חדא מצוה

נעביד ביה מצוה אחריתי"*

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני ניו יארק

שנינו בגמרא: 'רב אמי ורב אסי כי הוי מתרמי להו ריפתא דעירובא, מברכינ עליה . . אמרי: הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי'¹.

והנה אף שלא הביא הב"י דין זה בשו"ע לענין עירוב², אבל מצינו כמה מנהגים שהם נפוצים בכל בית ישראל המסתעפים מזה:

'נוהגים לברך הבדלה על בשמים עצי הדס שנשארו מהלולב' (טור או"ח סי' רצז).

'טוב לשרוף החמץ בהושענות הואיל ואתעביד בו מצוה חדא' (סי' תמה סק"ז), 'נהגו להצניע ההושענות לאפיית המצות כדי לעשות בה מצוה' (סי' תרס"ד ס"ט), ויש נהגו להניח שיירי פתילות של נר שבת להבדלה מוצאי שבת (מאירי ברכות לט).

'חוטי הציצית שנפסקו יכול לזורקן' (שו"ע סי' כא), אבל כתב הרמ"א: 'יא דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהן מנהג בזיון לזורקן במקום מגונה'. והט"ז מביא שהמהרי"ל 'נהג לגנוזם ולהניחם תוך ספר, או לעשות בהם שום מצוה'.

והחתם סופר³ מיישב בזה את הקושי בגמרא במקור מלאכת קושר: 'יריעה שנפל בה דרנא קושרין אותה' (אף שיש לשאול 'השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן').

ונחלקו בנר חנוכה אם מהודר להחליף פתילות חדשות מיום ליום, או עדיפי פתילות ישנות של אתמול,⁴ וכן אי עדיף להחליף ערבות ישנות בחדשות בסוכות.

(* להילולת הגרלוי"צ צוק"ל זכינו האי שתא ל'ילקוט פירושים על מצות תפילין', בתורתו של רלו"י. בענין 'עורות קדשים' כתוב 'עור' באל"ף, לכבוד סיום מס' זבחים.

(1) ברכות לט, שבת קיז:.

(2) אבל הרמ"א מביאו סי' שצד סע"ב,

(3) שבת עד:

(4) שו"ת חתן סופר סי' סח.

מקורות קדומים במשנה

והנה יש לעיין, למה הגמרא בכרכות ובשבת מציינת בזה רק את רב אמי ורב אסי, מכל שאר חכמי המשנה והגמרא, שרק הם נהגו כן בעירוב?⁵

ואכן, כבר מצינו ב' מקורות קדומים במשנה לענין 'הואיל ואתעביד', הרבה לפני רב אמי ורב אסי, לא רק שאירע כן לפעמים 'כי מתרמי להו ריפתא דעירובא', אלא בזמן שבית המקדש היה קיים נהגו כן מדי שנה בשנה, וגם מדי יום ביומו!

דתנן: 'מבלאי מכנסי כהנים היו מפקיעין פתילות ומדליקין במקדש' (שבת כא.), במצות הדלקת המנורה, וכן במדורות שמחת בית השואבה.

עורות קדשים

וכן תנן: 'לשכת הפרוה, שם היו מולחין עורות הקדשים' (מדות פ"ה),

- שלכאורה קשה, איך ייחדו לשכה בתוך המקדש ל'בורסקי' כזה (שריחו רע)? ואיך הותר להשתמש במלח קודש לעיבוד עורות (בשלמא בלאי בגדי כהנים תירצו תוס' שיש קצת צורך עבודה של ניסוך המים, אבל מהו הצורך בעיבוד עורות)?

ומיישב הגרלוי"צ⁶ שמעורות אלו עשו תפילין של ראש לכהנים בעבודתם (כמו ששנינו בגמרא זבחים יט), פרוה ל' פארך חבוש עליך'⁷.

סתירות לכלל 'הואיל ואתעביד'

והנה בספר בצל חכמה מאריך בזה, ומסתפק בדין מותר שמן של חנוכה, ואם יש להדר לעשות ציצית מצמר של ראשית הגז, ואם מותר להחליף לציצית יפות יותר ולמזוזה יפה יותר (גם הקשו, מהא דקי"ל 'מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל').

ולולי דמסתפינא, הנה הצד השווה בכל הדוגמאות דלעיל שהבאנו בשו"ע הם שהמצוה מוטלת במצב מושפל של בזיון העומד להיזרק לאשפה, כמו: ציצית שנפסלו, הדסים והושענות שיבשו, פתילות שכבו, עורות שהופשטו, ויריעה שנקרעה.

היינו שאין זה סתם ענין של 'מצוה גוררת מצוה', אלא דוקא באופנים כאלו התקינו ל'יעביד בה מצוה אחריתי', להציל חפצא של מצוה מבזיון.

(5) שוב ראיתי שכן הקשה בשו"ת בצל החכמה חלק י"א סימנים סז וסח.

(6) לקוטי לוי יצחק על הש"ס ע' רפז.

(7) העירני מחותני הרב חזן שליט"א שמהרי"ל דיסקין אוצר התפילות לסדר הושענות מפרש הפיוט 'טבעים בצול גזרים, יקרך עמם מעבירים', שבני ישראל כתבו פרשיות תפילין על עורות פסחיהם.

ולפ"ז יובן שרק ר"א ור"א נזהרו בלחם טרי של עירוב - בפרט לפי ביאור רבינו⁸ לענין עירוב תבשילין שנתקנה 'כדי שיברור מנה יפה לשבת' הוי מצוה מן המובחר⁹.



האבן עזרא, אדמו"ר האמצעי וקידוש השם

הת' אברהם גאלדשמיד

תות"ל המרכזית – 770

בשערי תשובה לאדמו"ר האמצעי מובא שהרב אבן-עזרא נהרג על קידוש השם (ה, ב):

"הפילוסופים שבזמן רש"י והרמב"ם עד האר"י ז"ל שזה הי' משנת כגזרת תתנ"ו . והיו כולם פלסופים גדולים לחקור באלוקות שזהו נגד ע"ז שלא יאמין רק בחקירת שכלו ויתלוצץ מכל ע"ז וימאסו בה ואמנם בה' אחד גם אחר החקירה בקדמות וכיוצא מסרו נפשם על קה"ש נמצא שהיה התיקון במקום הצריך שאין לך תיקון מעובד ע"ז שנעשה פלסוף ומוסר נפשו על קה"ש וד"ל וכולם מסרו נפשם וכידוע דגם האבן עזרא וכיוצא בו מסרו נפשם על קה"ש וכולם היו צדיקים מופלגים"

כ"ק אדמו"ר במכתב העיר על-כך (אגרות קודש, י, עמ' קסט):

"דרך אגב: מובא שם אשר הראב"ע מס"נ על קה"ש. ולע"ע לא מצאתי זה במק"א".

כיוצא בזה בשיחה שנשא בפומבי, בשנת תשכ"ה, התבטא הרבי (שיחות קודש, תשכ"ה, א עמ' 392):

"האבן עזרא מובא לפעמים בדא"ח, ואדמו"ר האמצעי כותב אודותיו כי הוא נפטר על קידוש השם, ופרט זה לא מצאתי אצל אף אחד שכותב אודות דבר ימי חייו"
גם הרב נפתלי יעקב הכהן בספרו 'אוצר הגדולים' הביא את דברי אדמו"ר האמצעי וכתב (א, עמ' לא):

(8) לקו"ש חט"ז פ' בשלח.

(9) כעין שו"ת הרד"ד (פיעטרקוב תרס"ה) לענין שעשו את הכיור ממראות הצובאות, אבל שם המצוה האחרונה המשך ישיר למצוה הקודמת'.

(1) אודות הראב"ע בעיני גדולי הדורות ראו בצפונות ג' עמ' פ-פו. ובמאמרו של א' מונדשיין 'ר' אברהם אבן עזרא – האישי נגד הזרם', בית מקרא, מט חוברת ב' (קעז), טבת-אדר תשס"ד.

"ומה שכתב שהראב"ע מסר נפשו על קידוש השם, הנה לגבי הראב"ע עצמו לא מצאנו כן, אך נקט למשל שהיו פילוסופים חוקרים כמו הראב"ד הלוי בעל ס' אמונה רמה² בפילוסופיה שנהרגו על קידוש השם"

וראיתי להעיר את שכתב נפתלי בן מנחם בספרו 'ענייני אבן עזרא' (עמ' 364)³:

"פעם היה ר' אברהם אבן-עזרא בעיר משהד" או כראסן אשר בפרס ואז היתה עלילת דם בעיר ויהרגו הפרסים ביהודי העיר רבים עד כי הנשארים קבלו עליהם מפני הפחד את דת מחמד, רק האבן-עזרא לא חפץ לעשות כן וילך לבית הכנסת ושם הרגוהו הפרסים ויקבר על ידי היהודים בבית הכנסת במקום שנהרג וקברו אצלו גם ספר תורה⁵. אחרי כן פיגנו הפרסים את עצמותיו משם ובינו על קברו בית תפלה שלהם ויקראו את שמו אימם ריזא וליהודים לא נתנו להיכנס בו, עד כי פעם אחת התחפשו היהודים ויכנסו שמה ויחקקו את כל הדברים האלה על אבן אחת והנה שם עד היום הזה."

ולא ראיתי שציינו למסורות זו במאמרים שנכתבו אודות פטירתו של הרב אבן-עזרא (ראה בנסמן בהע' לעיל).

(2) אודותיו ראו בערכו ב'אוצר הגדולים' (שם) ואצל אייזנשטיין ב'אוצר ישראל'.

(3) את דבריו שאב נפתלי בן מנחם מ'במישור' (ד' תש"ג, גילי' קנט) משמו של הרב י"ל זלוטניק ששמעו כן מפי איש פרס. דברי נפתלי בן מנחם שבו ונדפסו גם במאמרו 'אגדות עם על ר' אברהם אבן עזרא' בתוך הספר 'מנחה ליהודה' – מוגש להרב יהודה לייב זלוטניק' (עמ' 161-141). וראו גם אצל ד"ר זאב וילנאי בספרו 'מצבות קודש בארץ ישראל', מוסד הרב קוק, עמ' תכה.

אעיר שלעת עתה לא הצלחתי לאתר את מקור הדברים ב'במישור'.

(4) העירני ח"א על מקור נוסף המספר על מסורות שהרב אבן-עזרא נקבר במשהד, מצינו אצל בנימין השני בפרק לא של ספרו 'מסעי ישראל':

"מעיר איספאהאן למעשער מהלך שמונה עשר יום. אדמת המקומות בין בין שתי הערים ההנה היא שוממה וחריבה. על הדרך נמצאות עוד משואות חרבות קבר אחד אשר לפי דברי התושבים, הוא קבר אברהם בן עזרא, מלפנים נסכו היהודים להתפלל על הקבר ההוא. ידוע הוא כי החכם הגדול הזה עבר למסעיו בכל ארצות הקדם, אבל לפי דעתי אין לדברים האלה שחר, ואולי הוא קבר אחד מקורבי החכם הנזכר אשר היה קרוי כשמו."

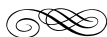
אודותיו ראו אצל יערי, 'מסעות ארץ ישראל', עמ' 593-578 ואצל אייזנשטיין ב'אוצר ישראל'.

(5) על מקום קבורתו, השמועות והגרסאות השונות ראו בנספח למאמר 'פטירתו וקבורתו של רבי יהודה הלוי', ישורון, כה עמ' תשע ואצל יהודה לייב פליישר, 'איפה מת רבנו אברהם אבן עזרא ז"ל', קריית ספר, ה' א-ב (תרפ"ח).

לגופו של עניין, שמועה זו מצריכה כמובן בירור יסודי, ולא באתי אלא להצביע על מסורה זו.

אעיר אשר לכאורה המסגד אמאם ריזא (עלי א-רידא) והמסגד על קברו (מקדש האימים א-רידא) הוקמו הרבה לפני בואו של האבן-עזרא (המסגד הוקם כבר בשנת ד'תקע"ט בעוד אשר האבן-עזרא נפטר לערך בשנת ד'תתקכו⁶), אך המקום עבר במהלך מאות שנים שיפוץ והרחבה (וייתכן שלכך הכוונה).

ואבקש מקוראי הגילי' להעיר את שידוע להם בכל זה.



שיבושים בתיבות התפלה

הרב לוי יצחק גאלדשטיין

מחנך תשב"ר בשכונה

בנוגע לדיוק במבטא התיבות של תפלה עפ"י כללי הדקדוק, ידוע הוראת הרבי, שהעיקר הוא הכוונה, וכמ"ש באגרות ק' הרבי חי"ג ע' רלו:

"... במ"ש אודות השיבושים בקריאה.

- אין קושיתו מובנת, כי פשיטא שאין צריך לשבש הקריאה, אלא שבאם מאיזה סיבה הורגל בקריאה שאינה מתאימה לכללי הדקדוק, ואם ישתדל לשנותה תתבלבל כוונתו.

מובן עפ"י האמור שכיון שאין הפשט משתנה, והכוונה אדרבה מתחזקת, העיקר דוחה את הטפל. - ולהעיר משהש"ר עה"פ ודגלו עלי אהבה.

היינו, שיש תנאי בזה, שזהו כל זמן "שאיין הפשט משתנה".

ומעין זה בספר חסידים ע' 46:

"... אם יפלא בעיניך על אותן המגמגמין בלשון, וקורין לחי"ת ה"א ולשי"ן סמ"ך ולקו"ף טי"ת ולרי"ש דלי"ת, איך מתפללים או איך קוראים בתורה ואומרים דבר שבקדושה, כשמגיעים לנפשינו חתה, לא נמצאו מחרפים ומגדפים, אל תתמה על החפץ, כי בוראינו, אשר הוא בוחן לבות, אינו שואל, כי אם, לב האדם, אשר יהיה תמים עמו, ואחרי שאינו יודע לדבר כענין, מעלה עליו כאלו כוון יפה.

וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר, ואינם יודעים הפסוקים, ואומרים בטעות תפלתם, וזמירותם מתקבל כריח נחוח, וגם הקב"ה שמח עליו שמחה גדולה, ואומר כמה הוא מזמר לפני, לפי דעתו, על זה נאמר (שה"ש ב' ד), ודגלו עלי אהבה, מעול עלי אהבה. במשפט לא ימעל פיו (משלי ט"ז י') מתרגמינן לא ידגל פומי.

מעשה בכהן אחד, שהי' פורש כפיו ואומר "ישמדך" [במקום "ישמרך"], והי' שם חכם אחד, והעבירו מלפני התיבה, לפי שאינו יודע לחתוך האותיות אשר בברכת הכהנים, והראוהו מן השמים לאותו חכם, כי אם לא יחזרנו יענש בדבר ע"כ . . . ולהעיר, שמדובר כאן הוא (גם) כאשר הפשט משתנה ("ישמדך" - "ישמרך").

והנה, מצד השני, מצינו באגרות ק' של אדמוהריי"צ נ"ע (אגרות קודש שלו, ח"ז ע' קמב), אודות גודל הזהירות שכן צ"ל בביטוי תיבות ואותיות התפלה, וז"ל:

" . . . הנה כללות ענין תורת הדקדוק ודאי הדבר כי תורה קדושה היא ותורה שלמה היא וכמ"ש הרה"ק הרה"ג מרנא ורבנא כש"ת מו"ה יהודה ליב [נ"ע] (בעל המחבר ספר שארית יהודה) אחיו של הוד כ"ק אדמו"ר הזקן וצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, באגרתו הקדושה שנדפסה בסדור תורה אור מגודל ענין הדקדוק ע"פ נגלה ומכש"כ ע"פ נסתר.

הקורא אגרת הקדש הלזו ירעד בקראו את האמור שם, וז"ל "שהאותיות והנקודות שאדם מוציא מפיו עושין פרי למעלה ובפרט לידועים השמות היוצאים מהאותיות והנקודות", עכ"ל. הרי שהנקודות בקדושתן הם כמו האותיות . . .

והנני בזה להעתיק מעשה נורא שנדפס בספר "מטה יהודה" להגאון ר' ליב ז"ל אופנהיים, בהסכמות גאוני הדו"ר מפראג ופראנקפורט בשנת תנ"ט-תס.

"ראיתי כ"י של הגאון הגדול מוה"ר מאיר אב"ד ור"מ דק"ק לבוב, שמצא מעשה בספר מקובל א', והעתק מכ"י של רבו הגאון מוה"ר מרדכי יפה ז"ל:

"שהי' איש א' שמו ר' עזרי' במוה"ר ידידי', שהי' חסיד גדול ופרוש גדול ומופלג בפרד"ס, בא בחלום לחברו ר' גדלי', ואמר לו, שנה אחר מותו¹ הביא אותו לבי"ד של מעלה, אמרו לי שים עיניך למרום וראה, ראיתי כמו פרחים קטנים ככוכבי השמים לרוב. ומיד נפלה עליו חרדה גדולה, ורתתו כל אברי וברכי, ואמרתי מה אלה המה, והשיבו לי, אלו הנקודות אשר בזית והתפללת צירי" במקום שב"א וחיר"ק במקום שור"ק ושאר חלופים, ואשר דלגת אותיות במה שלא נתת ריוח בין הדבקים, אלו אותיות והנקודות אשר קלקלת מעולם, אחד מהם לא נעדר, כולם מקטרגים ומבקשים דין, לאמר פלוני זה ביזנו והכלימנו ומנע אותנו מלהיות נמנים בכתר עליון, וה' אוהב

(1) מותו . . . אותו: כ"ה בנדפס שם, ואוצ"ל "מותי . . . אותי" - כדלקמן: אמרו לי.

משפט, ומשפטיך זה חרוץ להיות מגולגל, אולי תתקן אשר עוותת, ולולי מעשיך הטובים אשר הגינו עליך, הי' דינך חמור מאד מאד" . . .

ואולי י"ל, ע"פ המבואר במאמר של אדה"ז (סה"מ תק"ע ע' נג): "ענין לשון הקודש אשר נשתבש, שאין שום אדם שיוכל לדבר בו כמו שהוא, בכל האותיות ודקדוקיהם כו' וחלוקיהם בזה, שמדינה זו מדברת אותיות אלו בטוב, ואותיות אלו הם משתבשי, ומדינה אחרת להפוך, אמנם שיחי' בתכלי' השלימות אין שום מדינה.

כי גם הבעש"ט והאריז"ל לא היו יכולים כל הלשון כמו שהוא, כ"א, היו משתבשי' בלשונם. וא"כ, לכאורה אינו מובן, האיך הי' הבעש"ט או האריז"ל מתפלל בשיבוש ח"ו,

אך הענין הוא, להיות כי למעלה אינם אותיות גשמי' ח"ו, כ"א רוחני' מאד נעלה מתהווים ונוצצים בכוונתם בתפלה, בודאי הי' האותיות למעלה כתקונם (כי לא הפה והלשון הוא העושה האותיו' וד"ל), כ"א, כשבא למטה בבחי' גופי' משתבשי' בכאו"א לפי הכלי שלו.

וכמו בהמגיד של ב"י, שאמר לו פסוק א' שלא כמו שנכתב, ובודאי למעלה אין שום שיבוש ח"ו, כ"א, בהכלי שלו הי' נצרך להתגלות אז בגילוי כזה דוקא, הגם שגם הב"י היה בקי בכל התנ"ך, עכ"ז בעת זו היה נצרך לגילוי זה דוקא וד"ל."

והיינו, שהעיקר הוא, אשר "רחמנא ליבא בעי", ולכן, כל זמן שישנה הכוונה הראויה, לא איכפת לן כ"כ על הביטוי, אעפ"י שכנ"ל במכ' הרבי, שלכתחילה "פשיטא שאין צריך לשבש הקריאה".

ועצ"ע איך לתווך זה עם הסיפור המובא באגרת הנ"ל (מאדמוהרי"צ נ"ע), המדגיש את גודל הענין והצורך לביטוי הנכון.



כמה עותקים מספר התניא נדפסו בסלאוויטא (גליון)

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטבי'

בקובץ א'קמו תחת הכותרת "כמה עותקים מספר התניא נדפסו בסלאוויטא" מנסה הכותב להסביר את הסיפור המובא בהלקח והלבוב להרב א"ס יודאסין שאדמו"ר הזקן היה מחליט בעצמו כמה ספרי תניא נצרכים לכל עיר וכשבאו מהעיר רז"יצא (הנקראת היום רזקנא במדינת לטביא) אמר שאינם זקוקים לתניא,

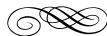
ומנסה הכותב להסביר (עפ"י "דיוק" במכתב אדמו"ר מהרי"צ בקשר לעיר זו כ- 120 שנה לפחות אחרי הסיפור הזה) שבעיר זו היו חסידים השייכים לכולל רייסין הכפופים להר"מ מלעכוביץ וכו' ולכן לא רצה אדה"ז לתת לשלוחי עיר זו את ספר התניא (שלא יבוא לידי בזיון וכו').

ובמחילה מכבוד הכותב הנה דבריו אין להם כל אחיזה במציאות כלל ומאז התייסדות החסידות ועד היום לא היו חסידים אחרים באיזור זה מלבד חסידי חב"ד ומ"מ אדמו"ר מהרי"צ שיש השייכים לכולל רייסין אי"ז חסידי רייסין רק שיש להם שייכות לרייסין ותו לא,

עיר רזקנא נמצאת בקרבת מקום לערים דווינסק קריסלאווע (קרסלבה) ולוצין (לודזא) ששם היו חיים חסידיים בזמן אדה"ז,

בדווינסק היו עשרות שנים רק רבנים חסידי חב"ד תלמידי וחסידי אדה"ז כהחסיד הנודי ר' זלמן זעזמיר והרי"ל בטלן מחבר שו"ת זכר יהודה (עד שנת תרכ"ב בערך היו רבני העיר אך ורק חסידי חב"ד ורק אז התקבל גם רב מתנגד) כמפורט באריכות במבוא לשו"ת זכר יהודה (הוצאת מכון אהלי שם) והיא היתה מבצר של חסידי חב"ד מאז ומקדם, בקריסלאווע הוקם בית הכנסת חסידי בשנת תקמ"א ולא היה זה מנין קטן רק נקרא בשם בית הכנסת הגדול והחסיד ר' זלמן זעזמיר היה רב גם שם (ושם מקום מנוחתו), ובלוצין הסמוכה ממש לרז'יצא (כ-24 ק"מ) גם היו רבנים חסידים כהרב נפתלי ציוני שהתמנה לרב שם בחודש ניסן תק"ע,

ברז'יצא עצמה היו 5 מגינים חסידיים (מתוך 11 בתי כנסת) ואחד מהם נקרא מנין הגדול וכולם היו של חסידי חב"ד כמסופר בפירוט בכתבי קורות העיתים, כך שאין כל מקום ל"תאוריה" זו.



על הקדמת התניא

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

שם הספר "לקוטי אמרים"

בשער התניא כותב רבינו הזקן: "ספר לקוטי אמרים . . מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע . . .".

הנה שנים אחדות לפני הדפסת התניא נדפס ספר "לקוטי אמרים" של הרב המגיד ממעזריטש (בפעם הראשונה בשנת תקמ"א), ושם מובן טעם שם זה שנתנו לו

המדפיסים, כי כשמו כן הוא ליקוטי אמרים שדרש מה"מ לפני תלמידיו, ואמרים אלו נרשמו על ידי כמה מהתלמידים ואחרי כן בא המסדר וליקט אותם וסידרם לדפוס, א"כ הרי כל הספר הוא ליקוט אמרותיו של הה"מ.

אולם בספר התניא לכאורה אין השם הזה מובן מאליו, כי מדובר בספר שהוא חיבור שלם ומקיף שנכתב על ידי המחבר רבינו הזקן בעצמו בסדר מסודר ומחולק לפרקים כו', ומדוע אם כן יקרא "ליקוטי אמרים",

ואף כי כותב רבינו הזקן בהקדמת התניא שתוכן החיבור בא לשמש כתחליף לענינים שהיה אומר רבינו הזקן לאנשים ביחידות, וגם מצינו כי יש נקודות אחדות מהתניא שנאמרו לפני כן בדרושי רבינו הזקן שדרש ברבים (וגדפסו דרושים אלו בספר מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, ומאמרי אדה"ו על ענינים ועוד),

אבל התניא כשלעצמו נכתב על ידי רבינו הזקן עצמו בתור חיבור מסודר ע"פ פרקים, בצורה שאינה שונה מכל שאר החיבורים וספרי היראה שנכתבו על ידי חכמי ישראל הקדמונים, אם כן השם "ליקוטי אמרים" איננו הברירה הטבעית של שם הספר.

[נדחקתי פעם לומר כי זהו מסיבת התקשרותו של רבינו לרבו הרב המגיד על כן ה' חפץ לקרוא לשם ספרו כשם הספר של רבו, אף כי השם של ספר הה"מ לא ניתן לו על ידי הה"מ עצמו אלא ע"י המדפיסים וכיו"ב. אולם זה דוחק ולא מצאנו כזאת בשום מחכמי ישראל].

יש לציין כי גם הרבי קבע לספריו השם "ליקוטי שיחות" בדוגמת "ליקוטי אמרים" של רבינו הזקן. אך גם בזה זהו השם הטבעי של הספר (כמו בספר "ליקוטי אמרים" של הה"מ), כי זהו ליקוטים של שיחות שנאמרו מפני רבינו בהתוועדויות ונרשמו על ידי השומעים ואחר כך נלקטו לדפוס.

שם השגור בפי כל "תניא"

השאלה מתחזקת, כי הנה התניא נתפרסמו ממנו העתקים בכתב-יד עוד כמה שנים לפני הדפסתו (כאשר כותב רבינו בהקדמת התניא בסופו), והי' נקרא אז בפי החסידים בשם "ספר התניא" (כאשר מופיע בכתב-יד מאותה תקופה),

[שם זה הוא על פי התחלתו של הספר "תניא בספ"ג דנדה משביעין אותו", ויתכן כי שם זה ניתן על ידי החסידים מכיון שהספר הופיע בהעתקות כתב-יד בלי שום שם לכן קראוהו על שם התחלתו. ויש לעיין אם יש בשיחות או בבית רבי בענין התחלת הספר בתיבת "תניא" על ביטול קליפה שיוצאת מהכתוב "למה תניאו"ן את בית ישראל" וכיו"ב. ואין הפנאי לבדוק כעת]

והשם "תניא" ה' כל כך שגור בפי כל העם עד שנשאר קבוע שם זה אל הספר גם לאחר הדפסתו, וגם בפי רבותינו נשיאינו בספרי החסידות ובכל השיחות כו'.

וראה בספר "תורה אור" שנכתב רובו על ידי המהרי"ל אחיו של אדה"ז לאחר הדפסת ספר התניא, וכאשר הוא מביא מספר התניא, הנה ברוב המקומות הוא קורא "תניא" (ולא "לקוטי אמרים"). ועיין בס' מאמרי אדה"ז על ענינים ובס' מאמרים הקצרים שנמצאים כמה מאמרים ביאורים על תניא וברובם ההתחלה בשם לה"ע מ"ש בתניא וכיו"ב (ורק באחדים מופיע לפעמים "מ"ש בלק"א").

[פעם כתב ר"י מונדשיין שמזה אשר שם הספר נתפרסם "תניא", הדעת נותנת כי גם רבינו הזקן עצמו הי' קוראו בשם תניא אפילו לאחר הדפסתו. אבל הוא לא הוכיח את דבריו ולא נ"ל כן].

ובדפוס השני של התניא (זאלקווא תקנ"ט, שנתיים בלבד לאחר הדפסת התניא הראשונה בתקנ"ז) קוראים הם את שם הספר "תניא" (ולאחרי זה באותיות קטנות "והוא ספר לקוטי אמרים"), ובהסכמה ראשונה שם "לקוטי אמרים המכונה בשם ספר תניא", ובהסכמה שני': "לקוטי אמרים אשר פי השם יקבנו תניא קדישא".

ובכל זאת בעת ההדפסה לא בחר רבינו הזקן בשם שהורגל בפי העם אל ספר זה, אלא קבע את שמו "לקוטי אמרים", וכן את ההקדמה לספרו הוא קורא בשם "הקדמת המלקט" (שמדובר על "ליקוט" גרידא).

[אף כי בפשטות השם "לקוטי אמרים" ניתן להספר רק בסמוך להדפסתו, אבל יתכן גם שהוא ניתן להספר גם איזה שנים לפני הדפסתו. ויש לבדוק בס' התניא מהדו"ק וברשימת הכת"י שנדפסה בספרי התניא ובמהדו"ק שסעל וכיו"ב].

ספר "תניא" רבתי

הי' מקום לדון, כי רבינו לא רצה לקרוא לספרו "תניא" מכיון שכבר נמצא ספר הלכות מפורסם בשם זה והוא ספר "תניא" לאחד מן הקדמונים רבי יחיאל ב"ר יקותיאל הרופא.

[בכדי לעשות היכר בין ספר "תניא" הקדמון אל ספר "תניא" של רבינו הזקן, החלו המדפיסים מאז שנת תק"ס (מיד לאחר הדפסת התניא החדש) לקרוא לתניא הראשון בשם "תניא רבתי". ועיין "תורת חב"ד" על תניא לר"י מונדשיין ע' 11. ויתכן שזהו גם הטעם שרגילים כמה מחברים לקרוא לס' התניא של רבינו בשם "תניא קדישא" לעשות היכר בינו ובין התניא הקדום, ראה לעיל מהסכמה שני' בהוצאת התניא תקנ"ט].

אבל מצאנו תמיד אשר מחברים לא הקפידו לקרוא לספריהם גם בשמות אשר כבר קיים בספרים שקדמו להם. וגם אדמו"ר הצ"צ קרא לספר דרושי אדה"ז על התורה בשם "תורה אור" אף שכבר היה קיים לפני זה חיבור עה"ת בשם זה, וחיבור "תורה אור" הקדמון מוזכר לפעמים ע"י הצ"צ ואכ"מ.

ואדרבא אם משום שכבר קיים ספר בשם "תניא", הלא גם השם "לקוטי אמרים" הי' כבר נדפס אז הספר של הה"מ בשם זה.

[ובהערות קצרות מרבינו על תניא כותב כי אולי נתקבל השם "תניא" ולא רק "לקוטי אמרים" כפי שקראו רבינו הזקן שזהו כדי להבחין מלקו"א של הרב המגיד].

האם הטעם משום ענווה בלבד

ומצאתי שעמדו על טעם השם "לקוטי אמרים", בס' תניא עם פירוש "חסידות מבוארת" והם כותבים (ח"א ע' ד):

"לקוטי - ברוב ענוותנותו קרא רבינו לספרו בשם "לקוטי אמרים", להורות שאין בדבריו משום חידוש אלא ליקוט מדברי קודמיו" [והם חוזרים שוב על דברים אלו בהמשך ביאורם].

אמרים - כי תוכן הספר הוא דברים שרבינו השיב לשאלות של החסידים כשנכנסו אליו ליחידות [ע"פ ההקדמת לתניא], וזהו "אמרים" דברים שנאמרו לחסידים בעל-פה".

אולם לענ"ד אין זה מספיק, כי לא מצאנו לקדושי עליון שיקראו לספריהם שם אשר יכול להמעיט ח"ו בערכו וחשיבותו של הספר. ואדרבא מי שכתב ספר של הלכות או של דברי מוסר ויראה היה רוצה שספרו יהי' נחלת כלל ישראל שרבים יותר ילמדו ויחזרו למוטב בספר זה,

הגבהת הלב בדרכי עבודת ה'

אם כן משום מידת הענווה בלבד אין להמעיט בחשיבות הספר ולהודיע שאין בו חידושים והוא ליקוט גרידא של עצות שנאמרו בעל-פה ליחידים. ועי' בשיחת ש"פ בשלח תש"כ שמביא מתורת הבעש"ט [וכן בתורת רבינו הזקן] בהעדר ענין ענוה שלא במקומה ע"ד ענוותנותו של ר' זכרי' בן אבקולס,

ואדרבא בכדי לפעול ולהדריך את העם צ"ל התנשאות והגבהה בדרכי ה'. ורבינו בעצמו בהקדמה כאן (בסופו) כותב על הגדולים שבעיר שצריכים לפרש עיני התניא שלא ינהגו בענוה ושפלות שאינה במקומה כו' ע"ש.

פיסקא ראשונה: טענת מעלת שמיעת דברי הרב על הקריאה בספרים

ולבאר דבר זה, אקדים כאן את תוכן הקדמת התניא, שעפי"ז יתבאר היטב לאשורו גם טעם קריאת שם הספר "לקוטי אמרים". ולהלן הוא קיצור מההקדמה:

מרגלא בפומי דאינשי בכל אנ"ש לאמר, כי עדיף שמיעה של דברי מוסר מאשר ראייה וקריאה בספרים. כי:

א) הקורא לפעמים שכלו ודעתו מבולבלים ואינו רואה את האור כי טוב הגנוז בספרים.

ב) הנה ספרי היראה הבנויים על פי שכל אנושי בוודאי אינן שוין לכל נפש, כי אין כל הדיעות שוות.

ג) אפילו ספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בם ואורייתא וקוב"ה כולא חד וכל ישראל גם קל שבקלים ופחותי הערך שבעמינו בני ישראל כולו מתקשראן באורייתא ואורייתא היא המקשרת אותן להקב"ה כנודע בזוה"ק, והתורה ניתנה לידרש גם לפרטי פרטיות לכל נפש פרטית מישראל המושרשת בה [אם כן מצד כל זה, לכאורה כן יש יתרון בלימוד בספרי יראה אלו על השמיעה מפי הרב], אבל בכל זאת הלא אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה, ואם כן הוא בהלכות התורה שיש חילוק בשרשי הנשמות בין הלל ושמאי כו' א"כ כל שכן בעניני עבודת ה' אהבה ויראה שבמוח ולב שכתוב על זה בזוהר שתלוי בכל חד וחד לפום מאי דמשער בליבי' [ועל כן שוב חוזרת הטיעון דאינשי במעלת השמיעה מפי הרב שהוא מוסר אל השומע הפרטים מה שקשור לנפשו הפרטית משא"כ בקריאה בספרים]. עד כאן פסקא הראשונה של ההקדמה.

פיסקא שנייה: מענת רבינו במעלת הלימוד בספר על השמיעה

ועל כל "מרגלא בפומא דאינשי" אלו, עונה רבינו בפיסקא השנייה של ההקדמה:

אך בידועי ומכירי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו וגילו לפני כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה', אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם "לקוטי אמרים" מלקוטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו, וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדינתינו תמיד כל אחד לפי ערכו. ולהיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות, וגם השכחה מצויה, על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיני ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'. עד כאן.

סגנון הצעת הדברים

המעין יראה אשר רבינו בהקדמתו כאן, האריך בטענת השואלים שמעדיפים כניסה ליחידות מאשר הקריאה בספר (וביותר האריך בענין טענתם בענין ספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש כו'), וכל זה על עמוד שלם. ואילו במענתו של רבינו על טענתם הוא קיצר מאד (כל הענין על חצי עמוד בלבד).

וסגנון זה איננו כ"כ רגיל אצל המחברים, שאדרבא מקצרים בשאלת השואל ומאריכים יותר במענת המחבר על השאלה. ואילו בהקדמת התניא שבא לבאר מעלת הספר (ולא מעלת השמיעה פנים אל פנים) באה יותר אריכות בטענת השואלים על מעלת השמיעה.

עוד ביאורים במעלת השמיעה מפי הרב

[יתכן עוד לומר בדא"פ, כי רבינו הזקן הי' יכול להאריך בהקדמה בעוד טיעונים על מעלת השמיעה מפי הרב מאשר קריאה בספרים, ומ"מ בחר רק בטיעונים אלו דוקא הקשורים לענין חילוקי סוגי הספרים אם הם בשכל אנושי או ברוה"ק.

עיין לדוגמא בתורת הבעש"ט עה"פ בשלח כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע, שמבאר בטעם שאינו מספיק הכתיבה בספר וצ"ל גם שמיעה מפי הרב (ס' בעש"ט עה"ת בפ' בשלח והובא כמה פעמים בשיחות רבינו עיין תורת מנחם חל"ג ע' 90 ועוד. ונדפס ביאור זה בשם הבעש"ט בס' מגדל עז לר"י מונדשיין ע' רפד, שם הוא מכתבי-יד של תורות חב"ד ומתחיל "בענין מה שצריכים לנסוע להצדיק ולא די בספרי מוסר", ונ"ל שהוא מהרה"ח הר"ה מפאריטש ושמע זה מפי רבותינו אדהאמ"צ או אדהצ"צ ועי' במגדל עז שם שמביא כת"י אחד שמייחס מאמר זה אל אדמו"ר הצ"צ.

וראה בתניא אגה"ק סי' כ"ז בענין קבלת התלמידים מהצדיק "על ידי דיבוריו ומחשבותיו הקדושים". ומאריך בביאור ענין בתחילת הס' מגן אבות, ושם שדא"ח הנאמרים מפיו הקדוש הוא בחינת אור זרוע בפנימיות כלי המקבל ממש, ע"ש באריכות.

ויש מענין זה בקונטרס ההשתטחות המיוחס לאדמו"ר האמצעי (נדפס בתוך ס' מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים, וגם נדפס בקה"ת בתור ספר בפני עצמו עם הרבה הוספות) ושם מאריך מענין מעלת לקבל פני הרב תמיד ולשמוע דוקא דא"ח מפיו ואעפ"י שדבריו המה בכתובים וכבר למדו בספרים אעפ"כ אינו דומה שמיעה מרחוק לראיית פניו דוקא כו' ושניהם כאחד טובים כו', ע"ש באריכות.

ועי' בהמשך תער"ב ח"א ע' רפט: וכמ"ש בסש"ב פ"נ "וא"א לבאר ענין זה היטב במכתב כו'", ובדיבור יכול לבאר יותר תוכן כוונתו וגם זה לא כמו שהיא אצלו רק במוח והשערת השכל יכול לבוא על פנימיות הכוונה. ע"כ.

ונמצא גם בשיחות ואגרות קודש רבינו בענין מעלת "עשה לך רב" על הלימוד בספרים בלבד. ועיין בתניא אגה"ק סל"א (קנב, א): "על פי הדברים והאמת האלה אשר אי אפשר לבאר היטב במכתב" ועד"ז באגה"ק סכ"ה ועוד. וראה ספר מאמר שני המאורות מאת הרה"ח הרי"א מהאמיל (ע' 64) בשם אדה"ז במעלת האפשרות להגיע למדרגות נעלות רק על ידי שימוש ת"ח דוקא כו'.

ומכל זה ניכר שמלבד הנזכר בהקדמת התניא יש עוד סיבות במעלת השמיעה על קריאה בספרים [ויש לעיין עוד במצויין לקמן מן ספרי הקדמונים]. ומכל מקום לא בא רבינו לבאר בהקדמת התניא כאן את כל המעלות שבשמיעה על קריאה בספרים ולאידך את כל המעלות שבקריאה בספרים על השמיעה כו', אלא נקט ענין מיוחד שבו דן בענין שני סוגי הספרים: ספרי שכל אנושי וספרים של חכמה אלקית].

מהותו של ספר התניא

ועל כן אבאר לענ"ד מה שנ"ל בפשטות מהלך ההקדמה:

בתוך שאלת האינשי, בא רבינו ללמדינו כלל גדול בתורה שהוא גם כלל גדול בספר זה של התניא,

בספרי היראה קיימים שני סוגים, אשר רחוקים הם זה מזה מן הקצה אל הקצה:

(א) ספרי היראה הבנויים על שכל אנושי, שספרים אלו אינם שייכים לרוח ה' דבר במ (רוה"ק) ולישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה כו',

(ב) ספרי היראה שנבנו דבריהם על מדרשי חז"ל כו' (ולא על שכל אנושי) שכל אלו הם מכלל דברי תורה שהם דבר ה' שניתן למשה מסיני.

נקודת הדברים גם בהלכות תלמוד תורה

בתור אגב, נוסיף איזה נקודות כאן ביחס למה שכותב רבינו כאן על שני סוגי הספרים, ואחרי כן נחזור לביאורינו בהמשך הקדמת התניא.

דברים אלו כבר נתפרשו בהלכות ת"ת של רבינו הזקן, בפ"ב ה"ט כאשר כותב על חיוב קדימת לימוד המביא לידי מעשה, הוא מוסיף: "ולימוד האגדות מביא גם כן לידי מעשה להתבונן מתוכן מוסר השכל (כמו שנתבאר למעלה), ומי שלא הגיע למדה זו [להבין מוסר השכל מתוך לימוד מדרשי האגדות] ילמוד בספרי מוסר שנבנו דבריהם על המדרשים וההגדות ומאמרי הזוהר". [במ"מ בהוצאה החדשה, מביא מהקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי לשו"ע אדה"ו שמפרט יותר על ספרי מוסר אלו "כמו הראשית חכמה והשלי"ה וכהאי גוונא"].

ועוד שם בפ"ג ה"ד כותב בענין חיוב קביעות עתים ביום ובלילה בשו"ע בהלכות המביאות לידי מעשה, ומוסיף: "ולימוד בהגדות ומדרשים או ספרי מוסר שנבנו על מדרשי חכמים שדבריהם תורה וקבלה ולא שכל אנושי כמו שנתבאר למעלה".

הלא החילוק בין שני סוגי הספרים שכתוב בהקדמת התניא, כתב ג"כ רבינו הזקן בהלכות ת"ת שלו.

[כבר הזכרתי ב"הערות וביאורים" בגליון הקודם, אשר הלכות ת"ת של רבינו הזקן נדפס בתקנ"ד שהוא בערך כשנה אחת בלבד או שנתיים לפני כתיבת "הקדמת המלקט" של התניא, עיין בספר "אגרות קודש" אדה"ז (הוצאת תשע"ג) שמביא על הקדמת המלקט שנכתב בשנת תקנ"ה או תקנ"ו. ועיין במבוא על הביאורים בהלכות ת"ת של ש"ב הרה"ג הר"מ אשכנזי ז"ל בפ"ג (מפרקי המבוא) שהוא קובע אשר ספר התניא והלכות ת"ת של רבינו הזקן קשורים זה בזה כהמשך אחד].

מקור דברי רבינו

בס' תניא עם חסידות מבוארת וכן בהמ"מ לשו"ע אדה"ז הל' ת"ת, לא ציינו מקור לדברי רבינו אלו, אך כנראה והמקור הוא הרח"ו וראשית חכמה,

והוא בהקדמת מהרח"ו בס' עץ חיים בסופו שמאריך בענין קבלת הארז"ל שהוא מיוסד על קבלת אליהו ואיננו בנוי על שכל אנושי, וכן במעלת מקובלים הראשונים לגבי המקובלים האחרונים שכנו דבריהם בשכל אנושי, ע"ש, ומסיים בעץ חיים: ואנושי לבב שמעו לי ואל יהרסו אל ה' לראות בספרי האחרונים הבנויים על פי השכל האנושי [והוא כ"ז גם בהקדמת המשנת חסידים. ונדפס הקדמת מהרח"ו זה בהוספות קונטרס "עץ החיים" של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע].

ובראשית חכמה בהקדמה (קרוב לסופו): "גם כוונתי לקרותו בשם "ראשית חכמה" כי שאר המחברים שקדמוני המדברים בתשובה ומעשה כתבו התוכחות כפי שכליהם הרחב כמו החסיד בעל חובת הלבבות ורבינו יונה בשערי תשובה ודומיהם, ואני תפסתי לי לעיקר דברי רבותינו ולכן לעולם בראשית דברי תפסתי דברי רבותינו". [כבר ציינו לר"ח זה בתור מקור להקדמת התניא, הר"נ גרינוואלד באחד מקובצי ההערות ואפשר גם ב"היכל הבעש"ט" וכן הרב יקותיאל גרין ואפשר עוד. אבל כמדומה לא ציינו עדיין להקדמת מהרח"ו אשר שם הלשון קרוב יותר ללשון אדה"ז וניכר שהע"ח הוא מקור להלשון בהקדמה כאן וכן בהלכות ת"ת].

ובשל"ה (כה, ב) הלשון: "בירושלמי דפאה (פ"ב ה"ו) אמרו אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו נאמר למשה בסיני מזה מבואר שכל דברי חכמים שבכל דור ודור ומה שמחדשים וכל פלפולם הוא מסיני ולא שכל אנושי רק שכל אלוקי רק שהם הוציאו מכת אל הפועל". [של"ה זה נזכר בלקוטי שיחות].

וראיתי במאמר של הר"ט בלוי (הערות וביאורים פ' ויחי תשנ"ב) שמביא על מ"ש בתניא כאן במעלת השמיעה על הקריאה בספרים, שנמצא בענין זה בספר הכוזרי (מאמר ב' ס' ע"ב) ובמו"נ להרמב"ם. והר"נ גרינוואלד (הערות וביאורים ויחי תשנ"ח ובפ' ויגש תש"ס) מציין לעוד ספרי קדמונים: "בינה לעתים" (ר' עזרי' פיגו) דרוש ו'. "אורי וישעי" שער התשובה יב, יט. ועוד. ויל"ע בכל אלו.

מי הם הספרים המיוסדים על "שכל אנושי"

[הנה על איזה ספרים כיוון רבינו בהקדמה כאן ובהל' ת"ת שהם ע"פ שכל אנושי, צריך ע"ז דיון במאמר בפ"ע, מתוך מקורות ומקבילות במאמרי אדה"ז ומתוך שאר מקורות (ועיין בלשון הר"ח שהבאנו לעיל). ושם גם בענין דיוקי וחילוקי הלשונות בענין זה בתניא ובהל' ת"ת, ושם גם נכתוב אם יש בלימוד בספרים אלו משום קיום מצות ת"ת (ואז הנפ"מ הוא רק שאין בהם החשיבות ודין קדימה לגבי ספרי חז"ל), כי לענ"ד בספרים אלו גופא "המיוסדים על פי שכל האנושי" יש כמה סוגים ואופנים. ולא ראיתי לע"ע במפרשי התניא והשו"ע שידונו בזה].

המשך הקדמת התניא, בגדרו של ספר זה

עד כאן בתור אגב, ומכאן נחזור אל דברינו בביאור הקדמת התניא:

הנה אחרי שהקדים רבינו הזקן בפסקא השנייה: "אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן" [ועד"ז כתב רבינו בשער התניא].

מעתה הנה מובן גם מהמשך הדברים, אשר קונטרסים אלו אינן שייכים להסוג שבנוי על שכל האנושי אלא הוא כולו "לקוטי אמרים" מלוקטים מפי קדושי עליון.

[יש לציין גם אל לקו"ת שה"ש (כא, ד) אשר טעמי תורה וטעמי הלכות אין שכל האנושי משיג אותם כי אם "על פי קבלה מפי סופרים ומפי ספרים". הלא שמשתמש גם כן בסגנון "מפי סופרים ומפי ספרים" בניגוד לענין שכל האנושי].

שתי נקודות בהקדמת התניא

יוצא מזה אשר בהקדמה זו, קיימים שני ענינים נפרדים (אך קשורים זה בזה):

(א) טענת אינשי אשר רוצים יותר בשמיעה פנים אל פנים. ומענת רבינו על זה כי אין הזמן גרמא יותר לענות לכל אחד ביחידות, ואשר בספר הזה יש כל התשובות והמעלות כמו בכניסה ליחידות.

(ב) ביאור רבינו כי יש שני סוגי ספרי יראה: (א) הבנויים ע"פ שכל האנושי, (ב) ספרי היראה שיסודותם במדרשי חז"ל שנאמרו ברוה"ק ואורייתא וקוב"ה כולא חד שכל נפש מישראל קשורה לספרי יראה אלו. ואשר גם ספר זה הוא "לקוטי אמרים" מלוקטים מפי ספרים וסופרים קדושי עליון אם כן הוא בכלל ספרי היראה הב' שיסודותם במדרשי חז"ל שרוה ה' דבר במ כו'.

ומעתה כל האריכות של רבינו בפסקא הראשונה והארוכה של ההקדמה, איננה באה בלבד להדגיש את אריכות המרגלא בפומי דאינשי במעלת שמיעת דברי מוסר

פנים אל פנים, אלא היא באה גם לבאר לנו את מהותו של ספר התניא, כאשר מסיים רבינו הזקן בפייסקא השנייה שספר זה הוא מלוקט מקדושי עליון כו', ובמילא חל על ספר זה גם כל האריכות שבפייסקא הראשונה דאורייתא וקוב"ה כולא חד והיא שייכת לכל נפש מישראל הן לגדול שבגדולים והן לניצוץ קל שבקלים ופחותי הערך שימצאו בו מרגוע לנפשם כו'.

לאו בפירושו איתמר אלא מכללא איתמר

אפשר יתכן להוסיף, בטעם שלא כתב רבינו הזקן דבר זה בפייסקא מיוחדת בפני עצמה אשר ספר זה מעלתו שאיננו ע"פ שכל אנושי אלא הוא מיוסד מפי ספרים כו' שהם שכל אלקי,

כי הלא אין זה מדרך המחברים וקדושי עליון להלל ולהפליג עצמם במעלת ספריהם, ועל כן כתב רבינו חלק מן הדברים רק בתוך שאלת האינשי במעלת השמיעה מפי הרב,

אבל מכל מקום הקורא בהקדמה זו ילמד מתוך כל המשך הדברים שספר זה אינו מכלל ספרי שכל האנושי אלא הוא ליקוט אמרים מפי קדושי עליון שעליהם נאמר אורייתא וקוב"ה כולא חד.

כי בודאי שכוונת רבינו בהביאו החילוק בין ספרי שכל האנושי לספרי חז"ל, אין הענין יוצא מידי פשוטו שזה בא כחלק מטיעון האינשי שבשני סוגי הספרים הן בזה והן בזה עדיף השמיעה מפי הרב על הלימוד בספר. רק אשר

בנוסף לזה גם כוונת רבינו לבאר במעלת התניא שהוא אינו שכל אנושי אלא מיוסד על קדושי עליון נ"ע (וע"ד לשון הגמ' בסנהדרין ורש"י בענין כפטיש יפוצץ סלע שענין אחד מתחלק לכמה ניצוצות כו').

ספר שיסודותיו בהררי קודש

ומעתה ברור מה שקבע רבינו את שם הספר "לקוטי אמרים", כי בשם זה מתבטא גדרו של ספר זה שהוא ספר המיוסד על דברי חז"ל שרוח ה' דיבר בם והלומד בו מתקשר באורייתא וקוב"ה כו', וללימוד בספר זה יש דין קדימה במצות תלמוד תורה כו'.

ועל כן גם קבע רבינו את שם ההקדמה בשם "הקדמת המלקט", כי כאן שוב מודגש אשר אין כאן דבר חדש הבנוי על שכל אנושי אלא ליקוט ופירושו דבריהם של רבותינו נשמתם עדן.

[ומעתה במקום מ"ש ב"חסידות מבוארת" אשר שם הספר תלוי בעונה גרידא, הנה אדרבא שם הספר קשור עם במקום ענוותנותו שם אתה מוצא גדולתו שספר זה הוא מכלל הספרים שקשורים ברוה"ק ושיש להם קדימה בדין מצות תלמוד תורה.

ועיין גם בדיוק רבינו בהקדמה זו "אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם "לקוטי אמרים" כו', שאפשר רומזו על עצמו שגם הוא מכלל "סופרים" הקשורים לספר זה. ובפשטות נקט רבינו זה ליופי המליצה "ולשוני עט סופר . . מפי ספרים ומפי סופרים"].

כל זה לענ"ד ברור במהלך ההקדמה ובטעם השם "לקוטי אמרים", והמקבל יקבל והרוצה יחדל.



עוד בענין הקדמת התניא

(תגובה לגליון הקודם)

הנ"ל

בגליון הקודם בסופו, כותב בענין הדפסת התניא ומחלוקת הרה"ק מקאליסק. ואחדד כאן שוב איזה נקודות:

השמטת "רבותינו שבאה"ק" בשנת תקס"ו

א) התניא נדפס בפעם הראשונה בשנת תקנ"ז, ושם בהקדמה כותב רבינו אשר עיני התניא "מלוקטים מפי ספרים [כתבי האריז"ל של"ה כו'] ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו [הבעש"ט והרב המגיד]", ומוסיף: "וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק . . ." [הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק והר"ר אברהם מקאליסק].

שוב הדפיס רבינו הזקן את התניא בשנת תקס"ו, ואז הוא השמיט מההקדמה את כל הפיסקא על רבותינו שבאה"ק.

וכתבתי במאמרי בספר "הרב", על יסוד דברי הרבי בהערותיו על התניא, אשר הסיבה להשמטה זו היא בגלל שאז בשנים שלפני הדפסה השנייה הנה הרה"ק מקאליסק יצא במחלוקת נגד התניא ועל כן בשעה שהוא מתנגד לספר התניא לא היה מקום להזכירו בתחילת הספר.

על מה חלק הרה"ק הר"א מקאליסק

(ב) על זה הגיב כותב אחד ב"הערות וביאורים" (וחותם בשם "הרב אשר זך"), שהדברים אינם נכונים מחמת כי לדעתו מחלוקת הר"א מקאליסק היתה רק בעניני צדקת ארץ הקודש ולא בענין החסידות של רבינו הזקן.

(ג) ועל זה עניתי בגליון "הערות וביאורים" (של ג' תמוז) שמפורש בכל המקומות של מכתבי הרה"ק מקאליסק וכן במכתבי רבינו הזקן והרה"ק מבארדיטשוב כו', שהרה"ק מקאליסק כן חלק אז על על דרך החסידות של אדמו"ר הזקן.

(ד) וחזר הכותב בגליון ש"פ דברים ומאריך באריכות רבה ובציטוטים רבים, להוכיח את דעתו אשר בהשנים תקנ"ח עד תקס"ד לא חלק הר"א מקאליסק על רבינו הזקן אלא בעניני צדקת ארץ הקודש ולא בענין החסידות, ומחלקותו על החסידות של רבינו הזקן היתה רק בהשנים תקנ"ז (אחרי הדפסה הראשונה של התניא) ובשנת תקס"ה ואילך.

מחלוקת הרה"ק הר"א על החסידות של רבינו הזקן

ועל כן אבהיר שוב את הנידון:

הלא גם הוא מודה אשר מפורש בכל האגרות קודש של שנת תקס"ה (מכתבי הרה"ק הר"א מקאליסק ומכתב אדמו"ר הזקן ומכתב הרה"ק מבארדיטשוב) אשר הרה"ק הר"א חלק אז על החסידות של רבינו הזקן,

והדפסת התניא השנית היתה בשנת תקס"ו. ובוהו אנו דנים אשר בשנת תקס"ו הוציא רבינו את הפיסקא של "רבותינו שבאה"ק" בגלל התנגדות הרה"ק הר"א,

אם כן מה נוגע עתה להדיון שלנו, כל התפלפלותו של הכותב אשר בהשנים תקנ"ח לתקס"ד לא חלק הרה"ק מקאליסק על החסידות של רבינו הזקן [אשר גם בזה, הנה מהמקורות מוכח שלא כדבריו ואכ"מ] כאשר לא על זה אנו דנים בכלל אלא על השנים של תקס"ה ותקס"ו.

מאחר שגם הוא מבין אשר לפחות בשנת תקס"ה חלק הרה"ק הר"א על התניא, אם כן מדוע איננו מקבל מה שכתב הרבי (ומה שהרחבתי את הביאור) שבתניא של שנת תקס"ו לא הי' יכול רבינו להזכיר בהקדמה את "רבותינו שבאה"ק" שקאי גם על הרה"ק הר"א. [ובמקום רק להודות על טעותו הוא שב לדון בדברים שאינם נוגעים לדיון שלנו].

תגובתינו רק על עיקר הנידון

יש דבריו בגליון האחרון, עוד דברים אשר במח"כ הוא לא ירד לסוף הדברים, ואפשר כן יש שם דברים שהוא העיר טוב, אך אין תועלת כאן בחזרה ובהתפלפלות שוב על הדברים.

עיון בספרי מחקר

על פרט נוסף כן אציין כאן, והוא אשר כתבתי במאמרי (בגליון ג' תמוז) כי הכותב בונה יסודותיו גם על ספרי איזה חוקרים אחרונים שאין ברור יחסם לתורה ומצות, וכתבתי אשר הלא יש הלכות ברורות בהלכות ת"ת לרבינו הזקן (מיוסד על הפוסקים ראשונים ואחרונים) באיזה ספרים מותר לעיין, והדברים עתיקים.

ועל זה הוא שוב מתווכח, וכותב "הנה דעתו זו מוסכמת עלי רק כשמדובר בספרים שיש בהם יותר משמץ מינות". ומוסיף: "זלזולו במחקר האקדמי אינו נכון ואינו ישר בעיניי כלל, ואיך אפשר לדחות רוב טובה בשתי ידיים?".

הנה לראשונה, אין לו לפסוק לעצמו בהלכות יסודיות אלו אלא עליו לשאול לרב מורה הוראה [והטיעון שלו כי הלא אפשר להוציא דברים טובים מתוך ספרים אלו, הנה רב מורה הוראה שלו ידע גם את הטיעון הזה המובא בפוסקים בקשר להלכות ת"ת, ומה שמכל מקום נפסקה הלכה בזה].

והשנית ביארתי שם בגליון את דברי, כי רואים במוחש אשר כל מי שכותב ושואב ידיעותיו מפי ספרי מלקטים ופרשנים למיניהם או מתוך ספרי אנציקלופדיות וכיוצא בזה, הוא מתבלבל וטועה בכל פרשיות הדברים האותנטיות והוא מרחף ומתבלבל בין מאורעות ודברים כהווייתם לבין מאורעות דמיוניים.

לכן הצעתי שם שמתחילה יש לעיין היטב במקורות הדברים במכתבי ותורות רבינו הזקן והרה"ק מקאליסק והרה"ק רלוי"צ מבארדיצוב והרה"ק ר' אשר מסטאלין הרה"ק החוזה מלובלין כו', ועל פי זה הוא יוכל לדון בדברים כהווייתם, ולא לנסות לחקות כותבים אחרים שלפעמים הם באים עם אג'נדות ומצבי רוח מסויימים ולא מתייחסים אל הדברים האותנטיים כהווייתם.

ומה שהוא מייחס אליי שאני מזלזל במחקר של מכלול מסויים, הלא כמדומה מפורש כתבתי במאמרי שאני מתייחס בזה אלא לאיזה ספרים פרטיים לא לכולם ובודאי לא לשום מיגזר כללי. ואדרבא מדבריו אלו גופא ניכר שהוא איננו מבחין בין ספרי מחקר של מלומדים אמיתיים לבין ספרי לבלרים ופובליציסטים שמתחפשים באיצלא מדעית וכותבים דברים שאינם תואמים אל המציאות (שעל זה נאמר בהלכות ת"ת כו' עצומים כל הרוגיה כו' או רבים היו פצעי רוכל).

ועל זה שוב אני מציע, מכיון שכותב זה הוא שומר תורה ומצות, הנה עליו ועל דכוותי' לברר אצל אישיות בעלת סמכות הלכתית באיזה ספרים מותר לו לעסוק בהם.

לימוד מתוך ספרי המקור

דברים פשוטים אלו אינם צריכים חיזוק, אבל בכל זאת אשאל אל כותב הזה שאלה טורית: מנהלי ספריית "אוצר החכמה" ובראשם הרב דבליצקי שליט"א שיש להם קוים ברורים איזה ספרים נכנסים לספרייה מקוונת זו ואיזה לא, וכן כל מנהלי הספריות בכל הישיבות כו' וכיו"ב, האם הם לא ירדו אל סוף דעתך שבכמה ספרים שאתה משתעשע בהם ובונה עליהם יסודות רעועים "איך אפשר לדחות רוב טובה בשתי ידיים?", ובכל זאת הם לא שמו את ספרים כיוצא באלו בתוך הספרייה המקוונת שלהם, ספרייה השייכת לשומרי תורה ומצוות. האם בגלל שאתה לכאורה שייך ללומדי חסידות אתה חכם יותר ואתה כן יודע להתיר זה?

שוב אחזור, כי אינני פוסל כל ספרים, ובודאי נמצאים ספרים רבים שיש תועלת להשתמש בהם, רק כי מי שאין לו הפנאי לבדוק ולעמוד על כל ספר אם ראוי הוא לעלות על שולחן כו' (וקשה לכ"א לעמוד לבד ולדעת על כל ספר איזה הוא מדע אמיתי ואיזה הוא מדע דמיוני וכיו"ב), אז שיעסוק במקום זה במקורות האמיתיים והאותנטיים של אגרות קודש אדמו"ר הזקן וכיוצא בהם.

סיום הדברים

כבר כתבתי במאמרי ב"הערות וביאורים" גליון ג' תמוז, אשר מתוך דבריו של הכותב (שהוא חותם בשם "הרב אשר זך"), ניכר שמדובר באחד שניחן בחוש כתיבה ומחקר דברי ימי ישראל, והוא דולה דברים ממקורות רבים בספרי רבותינו, ובודאי עוד נראה ממנו מחקרים טובים ומועילים ולא להסכמתי הוא צריך,

אלא שראיתי במאמרו שאיזה דברים הוא שאב ובנה על יסודות רעועים, ועל זה הערתי שצריך לעיין ולבנות מתוך המקורות ולא מספרי פרשנים אחרונים, ואת זהב בסופה.



לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

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

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח