

הַכִּי אֶת־מֹר

קובץ מאמרים מפרי הלימוד

בישיבה הגבוהה איתמר

כרך ח'

מאמרים עיוניים בגמרא ואמונה

הָכִי אֶתְמָר

קובץ מאמרים מפרי הלימוד בישיבה הגבוהה איתמר

יוצא לאור סיון תשפ"ד

איתמר

מערכת: הרב רועי הכהן זק

עמוד: הרב הראל דביר

תוכן העניינים

ה.....דברי פתיחה
הרב רועי הכהן זק

הלכה

טו.....קריטריונים לקבלת תלמידים לשיבות ולת"ת
מו"ר ראש הישיבה הרב יהושע שלמה ון-דייק

לד.....תפילין
הרב אליהו דוד משולמי ז"ל

מח.....יסוד העריבות במצוות
הרב עמיחי ישראל כנרתי

נב.....מעמדה ההלכתי של הנצרות ביחס לאיסורי עבודה זרה
ר' אייל ורצברגר

סד.....נספח – שיטת המאירי ביחס לגויים עובדי ע"ז בזמן הזה
ר' אייל ורצברגר

סז.....ביטול איסור לכתחילה
הרב חביב מרדכי טולידאנו

עח.....מקדש ומלכות
ר' רועי פוקס

גמרא

ק.....מלאכה שאינה צריכה לגופה
הרב חביב מרדכי טולידאנו

קיא.....רשות הרבים
הרב בן ציון רמון

תפילת היציאה מבית המדרש לרבי נחוניא בן הקנה.....קיח
ר' דוד משה שטג

אמונה

'רצוננו לעשות רצונך' - שיעור בענייני השעה.....קכט
סיכום מדברי הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל

שמחה אמיתית בכל ליבו בשמחתו של חברו.....קסד
הרב עמיחי ישראל כנרתי

דברי פתיחה

בשבח והודאה להשי"ת הננו עומדים בפתח החוברת הכי אתמר חלק ח', קובץ תורני של ישיבתנו ישיבת איתמר אשר בהרי השומרון.

זיכה אותנו הקב"ה ללמוד בבית מדרש שנוסד (בשנת תשנ"ח) על אדני אהבת התורה, אהבת עם ישראל ואהבת ארץ ישראל, על-ידי מורינו ורבינו הרב אביחי רונצקי זצ"ל. אמנם, ראש הישיבה, הרב אביחי רונצקי זצ"ל, נפטר בפסח תשע"ח, אך רוחו הגדולה עדיין שורה על בית מדרשנו ומורה לנו את הדרך. יהי זכרו ברוך, ויהי רצון שדברי התורה הנדפסים בחוברת זו יהיו לעילוי נשמתו הטהורה.

זיכה אותנו הקב"ה שמורינו ורבינו ראש הישיבה הרב יהושע שלמה ון דייק שליט"א, מחבר שו"ת מבשן אשיב (ב' כרכים, וב"ה עוד היד נטויה) וספרי באר ראי על התורה, מוביל את הישיבה בתורתו הגדולה והמאירה. יהי רצון שיזכה לעוד שנים רבות בהנהגת הישיבה בפרט, ובהנהגת התורה בעם ישראל בכלל.

כן נכיר טובה לצוות ההנהלה המסור על כל הדאגה לבית הישיבה לכל הנצרך, אלעד רבינוביץ נ"י ואמיתי אלקסלסי נ"י, ואיתם המזכיר המסור ר' רמי אודסר ור' יעקב זרנצ'ני.

בחוברת זו מאמרים פרי הלימוד בישיבתנו בשנת תשפ"ג ותשפ"ד, הן בעיון הסוגיות, הן בהלכה והן באמונה.

וכן זכינו למאמר עמוק מתורתו של הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל, שנערך ע"י הרב אברהם כספי נ"י.

תודות מקרב לב לכל הטורחים במלאכת הקודש, לכותבים החשובים, ולרב הראל דביר נ"י על העימוד.

יהי רצון שנהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, באהבת תורה ויראת שמים.

מה' מצעדי גבר כוננו. חוברת זו כבר הייתה כמעט מוכנה לעימוד באמצע זמן קיץ התשפ"ג, אך מסיבות שונות חל עיכוב במסירתה לעימוד.

והנה, בשמחת תורה של שנה זו, תשפ"ד, התנפלו פראים ארורים בני ישמעאל ימש"ו, על עם ישראל, וטבחו באנשים, נשים וטף, יותר מאלף קדושים הי"ד. מאז ועד היום, שלהי אדר א' התשפ"ד, מתנהלת מלחמה עזה מול אויבינו השפלים ימש"ו. בין הלוחמים הי"ו, רבים מבני ישיבתנו, בחורים, אברכים בוגרים, ואף מרבני הישיבה. יהי רצון שיזכו להכרית את הפראים הארורים ימש"ו, ויזכו לשחרר מידיהם גם את חבל עזה במלואו וגם את צפון הגליל (הידוע, בטעות, כדרום לבנון).

במלחמה הקשה נהרגו בקרבות גם שישה מבוגרי ישיבתנו היקרים: הקדוש דוד מאיר ז"ל הי"ד, הקדוש דב משה כוגן ז"ל הי"ד (מאמר מפרי עטו על חזקת ג' שנים והולכי אושא התפרסם בחוברת הכי אתמר ה' עמ' 95-104), הקדוש מתניה אלסטר ז"ל הי"ד, הקדוש אוריאל סילברמן ז"ל הי"ד, הקדוש אלעד פינגרהוט ז"ל הי"ד והקדוש אורי יצחק חדד ז"ל הי"ד.

בכ' אייר התשפ"א, בפיגוע קשה בצומת תפוח נרצח בחור משיבתנו, הקדוש יהודה גויאטה ז"ל הי"ד, ונפצע הבחור היקר בניה ישראל פרץ נ"י, יבלחט"א ויזכה לרפוי"ש במהרה.

יהי זכרם של הקדושים ברוך ותעמוד זכותם לכל ישראל, ויהי רצון שדברי התורה הנדפסים בחוברת זו יהיו לעילוי נשמתם הטהורה.

יהי רצון שנהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, באהבת תורה ויראת שמים. ויהי נא חסד ה' על כל בית ישראל, השיבנו ה' אליך ונשובה, להרים קרן ישראל ולהוליכנו קוממיות לארצנו ובארצנו, בבנין בית המקדש במהרה בימינו.

רועי הכהן זק

איתמר תשפ"ד

הקדמה זו נכתבת בסמוך לימי הפורים, ומה מתאימים ומופלאים דבריו של מרנא המהר"ל לימים אלו שבהם עם ישראל עומד בקשרי המלחמה מול

אויבינו ימש"ו: "ומפני כי הריגת יום י"ד בשושן לא היה רק¹ תוספת, לא בשביל לעמוד על נפשם, כי לעמוד על נפשם משמע שהיו יראים היהודים שיהרגו והיו צריכים להצלת נפשם, וזה אינו, שלא היה זה הצלת נפשם רק להנקם מאויביהם, ולכך נראה כי בשביל כך כתיב יהודיים בשני יודין, בכתוב כי היוד האחת היא יוד היחוס כמו עברי מצרי אדומי היוד השני הוא יוד הרבים לכך צריך שני יודין, ובשאר מקום שכתב יוד אחת היוד האחת היא במקום שנים וכאילו הוא חסר יוד, אבל כאן יהודיים מלא לומר אותם שהם יהודים מלאים ושלימים הרגו, ולכך כתיב יהודיים בשני יודין, אבל מי שלא היה יהודי שלם ומלא כיון שלא היו צריך להצלת נפשם לא היו נקהלים, ולכך כתיב יהודיים"²

מרנא המהר"ל מלמדנו כי מעלת שלמות ישראל מתגלית ע"י הריגת הגויים ימש"ו, אויבי ישראל, לא מתוך "הגנה עצמית" אלא מתוך נקמה³. והדברים מתבארים ומתבהרים היטב לאור דברי המהר"ל שגדרי מלחמה הם אומה מול אומה, ובמלחמה יש להרוג את בני העם שנלחמים בעם ישראל, בין אם הם לוחמים כרגע כנגדנו ובין אם לאו⁴. ממילא, מהרגע שניתן לעם ישראל, בתוך ימי גלותו תחת שלטון פרס, רשות להיקהל ולעמוד על נפשו, חלו עליו, בכלל ובפרטים שבו, דיני מלחמה וממילא דיני הריגת הגויים ימש"ו. אולם, רק מי שהיה בבחינת "יהודיים" הבין זאת, ואילו מי שהיה בבחינת "יהודים" לא הבין זאת כלל וחשב שיש כאן רק הגנה עצמית מפני רודפים, כפי שהוא גם ברמת הפרט, ולכן פעלו רק להצלת נפשם ולא יותר. ואם כך היה בזמן הגלות, כשהיתה רשות חד פעמית להלחם, ק"ו בן בנו של ק"ו שכך הוא בזמננו, בו אין עלינו שעבוד מלכויות (ברמה המדינית המוחלטת), ועם ישראל יושב ב"ה בארץ ישראל הקדושה ולא תחת שלטון הגויים.

1. דהיינו אלא.
2. מרנא המהר"ל, אור חדש, עמ' ריא.
3. על מעלת הנקמה בגויים ימש"ו יעויין בהרחבה בספר אור הרעיון, פרק י"ב, עמ' קיט-קלה.
4. גור אריה, בראשית, ל"ד, י"ג. (ויעויין בהרחבה בדבריו של הרב אליצור סג"ל, צפיה ג, עמ' 331).

וכתב מרן הרב זצ"ל: "והנה שאול חשב שעיקר האבדת עמלק הוא רק כדי שלא יצאו ממנו פעולות רעות בפועל, אבל באמת אינו כן, כי אף שהפעולות הרעות מוכרחות לצאת ממנו כי "מרשעים יצא רשע" אבל עיקר מצות מחייתו הוא כביעור חמץ ועבודה זרה כדי למעט את התיפלה שמטמא אוירו של עולם במציאותו על כן היה שמואל חותך את בשרו של אגג ומשליך לנעמיות, כדי שיתבער לגמרי מן העולם."⁵

מרן הרב זצ"ל מלמדנו כי עצם מציאותו של עמלק בעולם היא טמאה לחלוטין ולכן ציוה אותנו הקב"ה למחות את עמלק מתחת השמים. לכאורה, נשאלת השאלה- אם כן מה היא מטרת ברייתו של עמלק? אמנם, מרן הרב זצ"ל מדמה את עמלק לחמץ ולע"ז, אבל לחמץ יש תכלית וצורך בשאר זמני השנה מלבד חג הפסח, וע"ז היא בבחירתו הרעה של האדם ואיננה חלק מהבריאה עצמה⁶. לעומת זאת, עם הוא ברמה השורשית יצירה אלוהית מיוחדת, שהרי יש לו שר מלמעלה, ואם כן מה היא תכליתו של עמלק?

אכן, נראה בבירור שיש לומר כי כוונת הדברים היא שעמלק נברא בעולם כדי שעם ישראל, לגיונו של מלך, ימחה אותו מתחת השמים, וזו היא אכן כל תכליתו של עמלק. זאת אומרת, שהדמיון בין עמלק לחמץ הוא רק לגבי מצוות הביעור ולא לעצם מהות טומאת עמלק אל מול איסור חמץ. כך גם עבודה זרה, הרי שמחיתה מהעולם היא גילוי עליון של אהבת ה', ואף על פי כן עיקר מחייתה היא בדעת, שהרי גוי שביטל ע"ז- מבוטלת, וע"ז שהניחו עובדיה גם היא מבוטלת. לעומת זאת, עמלק הוא התגלמות הטומאה הממשית בעולם ולכן צריך למחותו ממש בכל מכל כל עד בלתי השאיר לו שריד כלשהו.

לאור כל זאת, הרי שמכיוון שאנו יודעים ש"ראשית גויים עמלק", אזי ברור שבכל אחת מהאומות נעוצה גם טומאת עמלק, רק לא במוחלט כעמלק עצמו. לפיכך, צריך למחות מהן טומאה זו ברמה הממשית, על ידי קטילתן בפועל. אכן, יש חילוק בדבר, שאצל האומות האחרות תלוי הדבר במעשיהן, אם

5. מאורות הראי"ה פורים, עמ' רטז.

6. גם אם הגויים עובדים כע"ז ישות ממשית, כמו גרמי השמים, הרי שבחירתם הרעה של הגויים היא לעבוד ישויות אלו, ועצם בריאתן של ישויות אלו היא לקדש את שמו בעולם, "וכל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו"

תבחרנה ללכת אחרי עם ישראל או להבדיל אחרי עמלק. כשהן בוחרות ללכת אחרי עמלק, משייכות הן את עצמן לבחינת עמלק וגם אותן צריך למחות לגמרי בפועל. אולם, אם תלכנה אחרי עם ישראל, אזי יש להן תקנה ויזכו להיות עפר תחת כפות רגלינו.

וכתב מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל: "ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תוקף לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית" (ט, כט) בגמרא (מגילה ז, א): "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות" ע"ש לפי שהיו כאלה שבאו בטענה כי לא היה למרדכי להראות עוז לא לקום ולא לזוע מפני המן וממילא לא היו באים עליהם כל הצרות והגזירות ויתכן גם שמפני זה פירשו ממרדכי מקצת מן הסנהדרין (שם טז, ב) שחשבו כי לא היה לו להכניס את כלל ישראל במצב כזה שיהיו צריכים לסמוך על נסים ולזאת שלחה אסתר כתבוני לדורות להודיע שמרדכי עשה כדין לקיים מצות שנאת עמלק וכפי דברי הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קפט) שלא תחלש השנאה מצד אורך הזמן ולא רק לשנוא אותו מצד המצות בלבד ששנאה מצד המצוה אינה שנאה אמיתית אלא שהשנאה תהיה כבושה בטבע האדם ולפיכך לא היה מרדכי יכול לכבד אותו בשום פנים ואמנם רוח"ק הסכימה עם אסתר ומרדכי לכתוב את כל תוקף ולקיים את אגרת הפורים.⁷

מרן הגרי"מ ח מלמדנו שבהתמודדות הנצחית מול עמלק (וכל אומות העולם, ההולכות עמו בדרכו⁸) אין לנו להיכנע להם, אלא לעמוד מולם בעוז ובהבדלה מוחלטת. רק כך נזכה לגאולה מטומאתם ומזימותיהם עלינו, ושכינת ה' תהיה שורה בינינו.

אמנם, בתוקף חשכת הגלות קיימת היתה גם הדרכה אחרת לכלל האומה, "חבי כמעט רגע עד יעבר זעם". ו-"יתן למכהו לחי אולי יש תקוה", ולכאורה צדקו החולקים על מרדכי, שהיה לו להתחבא מהמן ולא להתריס כנגדו במלוא העוז. אולם, רוח"ק הסכימה עם מרדכי היהודי אשר בכל עצמותו "לא יכרע ולא ישתחוה". זאת, מפני שהוא שייך למהות העצמית של שבט בנימין, מבני בניו של בנימין, היחידי משבטי י-ה שנולד בארץ ישראל, שלא השתחוה לעשו,

7. מרן הגאון רבי יעקב משה חרל"פ, מי מרום טז, עמ' ריד.

8. כפי שמבואר בדברי מרן הגרי"מ ח, שם, בעמ' רד-רה.

ולכן בנימין נפטר מן העולם בעטיו של נחש ולא בחטא עצמי שלו, שכן כל הנבדל מן הגויים לגמרי נבדל גם מן החטא לגמרי.

ומרדכי "מוכתר בנימוסו" היה, עטור בטלית ותפילין (כפי שהסביר אדוננו הגר"א זצ"ל) וזקנו מגודל ופאותיו ארוכות (כפי שביאר גאון עוזינו הבן איש חי זצ"ל), ומכח זאת עמד בתוקפו מול המן הרשע ורוה"ק הסכימה עמו.

ובמקום אחר הוסיף מרן הגרימ"ח זצ"ל ובאר: "שמחיית עמלק צריכה דוקא דרך מלחמה ולא על ידי ניסים... דעיקר כוונתו היתה לגנות את ישראל שאין בהם קדושה אלקית והם אנשים מגושמים כמו שאר העמים, ולפיכך צריכים למחותם דוקא ע"י מלחמה, להראות וללמד דעת כי גם כחם של ישראל הוא כח ה' ועז קדשו בימנים, ולכן דוקא ע"י כח הטבע של ישראל ינוצח עמלק, וימחה שמו מן העולם..."⁹. זאת אומרת, שכאשר נקיים את מחיית עמלק בפועל ממש¹⁰, נזכה להארה זו של פורים באופן גמור ומוחלט¹¹, ואז יתגלה שעם ישראל לא חטא כלל אלא הגויים, ששרשם בעמלק¹², שהתערבבו בקרבו.

וכתב מרנא המהר"ל: "האדם שהוא זורע מחשבתו על התבואה לא על הקש כי הקש אחר שהוציא את התבואה זורק את הקש ונותן את התבואה באוצר וכך ה' יתברך שברא את העולם בראו בשביל ישראל ובשבילם העולם קיים וכיון שבשבילם קיים ג"כ הם קיימים כל ימי העולם אבל עמלק הוא קש כדכתיב ובית עשו לקש בשביל שהוא ראשית הוא נאבד כדכתיב ואחריתו עדי אבד."¹³

מדברי מרנא המהר"ל עולה כי קיום ישראל הוא לנצח ואילו הגויים, שהם מכוחו של עשו, שעמלק הוא ראשיתם, וללמד על הכלל כולו יצא, יימחו מן האדמה. וכן הוא מפורש במדרש: "וכל המכות שנעשו במצרים עתיד הקב"ה לעשות באדום שנאמר כאשר שמע למצרים יחילו בשמע צר, כל צר חסר

9. שם, עמ' נה.

10. וכפי שעשה שמואל הנביא "וישסף שמואל את אגג" בידיו שלו, ולא בציווי לאחר.

11. שלא כמו בדורות שלפני הגאולה השלמה, שאז רק מאירה הארת הפורים אך איננה מתיישמת במלואה במציאות.

12. "ראשית גויים עמלק", וכל דבר שהיה בכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

13. מרנא המהר"ל, אור חדש, עמ' רד.

במקרא ברומי הכתוב מדבר.¹⁴ אולם, בעז"ה בעוד שבמכות מצרים רק השי"ת הכה במצרים וישראל לא פעלו עם אל במכות, הרי שלעתיד לבוא יתקיים בנו הפסוק "ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל", שאנחנו בעצמנו, בעז"ה, נכה בגויים את מכות מצרים, ויהיו גם ניסים גלויים מננו יתברך וגם פעולות מצידנו, "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה". וכל משפט האמור בעשו אינו אלא כליה גמורה, כאמור לעיל.

ולכן פורים הוא תמיד חודש בדיוק לפני פסח, לחבר גאולה לגאולה, ולרמז שכשם שבפורים עם ישראל הרג בגויים בעצמו, בס"ד, כן יהיה בגאולה העתידה, שבניסן נגאלו בניסן עתידים להיגאל, ונהרוג אנחנו בעצמו, בעז"ה, בגויים, ובכך יתקיים מה שנאמר בספר נצחון ישן "עתיד הקדוש ברוך הוא להשמיד להרוג ולאבד את כל הגויים", שאנחנו נהרוג מה שביכולתנו והשי"ת יהרוג את שאר הגויים, מלבד אלו שיקבלו על עצמם ז' מצוות בני נח בבית דין כיאות.

וכל זה נובע מאהבתנו לכל האומות, וכפי שכתב מרן, מרא דארעא קדישא, הראי"ה זצ"ל: "הרע הגמור המוחלט, שאין בו שום ניצוץ של טוב, הוא שמח בכליונו, ואבודו ואפסותו זוהי שלמות התפתחותו היותר גדולה. ואנו צריכים להתרומם למדת-חסד מקיפה כזאת, עד אשר נשאף להיטיב לכל, וגם עם הרע אנו חפצים להיטיב במה שנכלהו, וכל הרשעה כולה כעשן תכלה"¹⁵ ובכל הגויים נאמרו הדברים, וכפי שכתב תלמידו המובהק, מרן הגרי"מ חרל"פ: "ולעתיד לבוא כאשר יתגלה אורו של משיח יתעלו כל הפרטים שבישראל למדרגת הכלל, ומושיעי ישראל בעצמם יוכלו לשפוט את כל הגויים ולעשות בהם נקמה...."¹⁶

ויהי רצון שנזכה להנקם מאויבינו עד כלותם במהרה בימינו אמן.

רועי הכהן זק

איתמר תשפ"ד

14. פסיקתא דרב כהנא, מובא בדרשת רבינו אלעזר מגרמיזא בעל ספר רקח לפסח,

מהד' ש' עמנואל, עמ' 123.

15. עולת ראי"ה (ח"ב, עמ' שיד-שטו).

16. מעיני הישועה, פרק כ"ח, עמ' נג.

הלכה

קריטריונים לקבלת תלמידים לשיבות

ולת"ת

מו"ר ראש הישיבה הגאון רבי יהושע ון דייק

שאלה:

האם נכון לעשות מבחני קבלה להתקבלות לשיבה?

האם יש קריטריונים לקבלת תלמידים לשיבה?

מיהם התלמידים הראויים ללמוד בשיבה?

האם אפשר להרחיק תלמידים משיבה?

תשובה:

א. מחלוקת ר"ג וראב"ע

בגמ' ברכות (דף כ"ז ע"ב) מובא המעשה המפורסם במחלוקת בין ר' יהושע לר"ג הנשיא, שבסופו הדיחו את ר"ג מנשיאותו ומינו את ראב"ע לנשיא. ונאמר "תנא, אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר"ג מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לביהמ"ד. ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי, א"ר יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן. חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי".

מהגמ' משמע שהייתה מחלוקת בין ר"ג לראב"ע כיצד לקבל תלמידים לביהמ"ד. ר"ג סבר שרק תלמיד שתוכו כברו יכול להתקבל לביהמ"ד, וראב"ע סבר שמקבלים את כולם לביהמ"ד בלא בדיקה.

אמנם, צריך עיון כיצד ידעו לבדוק מי מהתלמידים תוכו כברו, שהרי אלו דברים המסורים ללב ולא תמיד אפשר לבחון אותם. וכתב הלחם משנה (הלכות ת"ת פ"ד ה"א) ששומר הפתח לא היה מניח להיכנס לשום תלמיד, ורק תלמיד שכבר נבדק תחילה שהיה תוכו כברו קבלוהו. וכיצד בדקו? כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' ס"א) שהבדיקה הייתה ע"י חקירה ודרישה אחר תכונות נפשו ומהות מעשיו. עוד כתב האפרקסתא דעניא בשם מהר"ח מאטיניא שפירש על דרך הצחות שמי שהיה דוחק עצמו ליכנס לביהמ"ד, זה

היה מורה שאכן תוכו כברו. וכתב, שאע"פ שהצדיק הנ"ל פירש זאת על דרך הצחות, נראה לו שהוא פרוש קרוב לאמת, שהרי מוחש שמי שאהבת התורה אינה בוערת בקרבו אינו דוחק עצמו ללמוד, וע"י מניעה קטנה תשוקתו מסתלקת.

מ"מ אף בדעת ר"ג, לא מצאנו מניעה מתלמיד שתוכו כברו להיכנס לביהמ"ד ללמוד אף אם רמתו בלימוד לא הייתה כרמת שאר התלמידים, ומבחן הכניסה לא היה בידיעת התורה אלא במידות, שהן היסוד לקבלת תורה, בבחינת דרך ארץ שקדמה לתורה.

בהמשך הגמ' מסופר שבסופו של דבר ר"ג פייס את ר' יהושע, והחזירו את ר"ג לנשיאותו, אך לא הדיחו את ראב"ע, והיה ר"ג דורש ג' שבתות וראב"ע שבת אחת בחודש. אך הגמ' לא אומרת שבהחזרת ר"ג לנשיאות החזירו גם את שומר הפתח לביהמ"ד. ובפשט משמע שההנהגה של ראב"ע לקבל את כל התלמידים נמשכה, מכך שהגמ' לא כותבת שהחזירו את הנהגתו של ר"ג.

ב. האם בגמ' יש הכרעה

מהאמור לעיל משמע שהנהגתו של ראב"ע נמשכה, וא"כ משמע שנפסקה הלכה כראב"ע ולא כר"ג.

ובבן יהוידע (שם ד"ה אותו היום סלקוהו לשומר הפתח) הקשה, שאם חכמים היו מסכימים מקודם עם הנהגתו של ר"ג, א"כ איך חזרו בהם כששינה ראב"ע הנהגה זו. ואם הם לא היו מסכימים עם ר"ג, א"כ לא היה יכול ר"ג להנהיג היפך דעת הרבים.

ותירץ, דלעולם דעתם הייתה נוטה תחילה לסברת ר"ג דבעי תוכו כברו, אך כיוון דחזו לנס שאירע לראב"ע, שבו ביום שמונה לנשיא, אתרחיש ליה ניסא ונעשו לו שמונה עשרה שורות של שיער לבן, ונראה מבחוץ כזקן הרבה יותר מגילו האמיתי, "אמרו למאי נצרכו לעשות נס זה, אם בשביל הכבוד שיכבדוהו העם, אטו בלבון השערות תליא מלתא? הלא הכל יודעים שהוא עודנו קטן בן י"ח שנים. הגע בעצמך, אם אדם קטן בשנים אך זקנו לבנה, היתכן שיכבדוהו כזקן לקום מפניו? ... וא"כ מה הועיל ליבון שערותיו שנעשו בנס גדול? אלא ודאי עשו מן השמים נס זה לרמוז להם בו דבר אחר, והוא לומר להם, טועין אתם בסברה זו לדחות מי שאין תוכו כברו מביהמ"ד, אלא גם שאין תוכו כברו ראוי לקבלו ולהכניסו אל הקודש פנימה, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה,

ולכן עשו להם רמז בדוגמה זו שראב"ע תוכיותו הוא בחור בן י"ח שנה, אך ברו נראה זקן בליבון שער זקנו, ואע"פ שבעניין השנים אין תוכו כברו, עם כל זה מתכבד הוא בזה ועשו לו נס לכבדו בזה, יען כי עתה תוכו בחור, ואחר זה יהיה זקן גם מתוכו, וכן נמי לעניין עסק התורה, אע"פ שעתה אין תוכו כברו מקובל הוא, כי אחרי זה ילמוד לשמה ויהיה תוכו כברו". עכ"ל.

משמע מדבריו, שבתחילה סברו חכמים כר"ג, ולאחר הנס שנעשה לראב"ע הבינו שההנהגה שהייתה עד כה אינה נכונה, ויש לקבל את הנהגתו של ראב"ע ולקבל את כולם לתוך ביהמ"ד. ואע"פ שאין פוסקים הלכה מניסים, "ולא בשמים היא" כדמוכח מסוגיית תנורו של עכנאי (ב"מ דף נ"ט ע"א), מ"מ נראה שהמחלוקת היתה שקולה, ואין בה ראיות הלכתיות מובהקות, וראב"ע גם כן נטה להנהגה שונה, א"כ כשראו את הנס בליבון שערות זקנו קיבלו זאת כראיה. ועוד, כשנוכחו לראות שהתווספו ספסלים רבים לביהמ"ד, ואף ר"ג הצטער על כך כמובא בגמ', ע"כ נטו לדעתו של ראב"ע להסיר את שומר הפתח מביהמ"ד.

ג. יסוד מחלוקתם של ר"ג וראב"ע

ומהו שורש מחלוקתם של ר"ג וראב"ע?

מבאר מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספרו עין איה (ברכות פ"ד סי' ט"ו): "ר"ג היה סובר שבעצם טבע האדם הוא עלול לכל חטא ועוון, ע"כ רוב בני"א צריכים הנהגה עזה ומקל חובלים כדי להדריכם בדרך ישרה, וממילא כל זמן שלא נתברר שהאדם תקן עצמו וטבעו לטוב, הוא עומד בחזקת גרעון של טבעו הגרוע". ולכן לא יכנס לביהמ"ד אלא מי שנתברר ששינה את טבעו לטוב.

וראב"ע ורבנן החולקים על ר"ג סבירא להו, "דהאדם עשהו ד' ישר, וכל זמן שלא קלקל טבעו בכל דבר פשע הוא עלול לכל טוב וצדק. ע"כ לעולם האדם כשנוטה לסבול עול תורה עומד בחזקת כשרות של מדות הגונות ואין צריך בדיקה. ושיטת ההדרכה צריכה לפי זה להיות בנועם ורב חסד ואהבה. ע"כ כשנצחו בזה סלקוהו לשומר הפתח ונתנו רשות לתלמידים ליכנס, ואין קפידא במה שאין תוכו כברו בבירור".

וחיזק הרב זצ"ל שיטה זו עפ"י דברי הרמב"ם בהלכות גירושין (פ"ב ה"כ) שהטעם שמועילה כפיה בנתינת גט ("כופין אותו עד שיאמר רוצה אני") בדבר מצווה הוא "מפני שפנימיות הלב הישראלי נוטה למצווה, והיצה"ר הוא

מבחוץ מטמטם הלב, ע"כ כיוון שנכפף טבעו מסכים הוא לרצון האמיתי" (עין איה שם). וכיוון "דקי"ל שהאדם הוא ישר בטבעו וחטאיו הם מקרים חיצוניים בו, כיוון שברו טוב הוא, מסכים ודאי לתוכו האמיתי" (שם). ומתוך שלא לשמה יבוא לשמה, ובסופו תתאים הנהגת האדם החיצונית להנהגתו הפנימית האמיתית, וע"כ יש לקבל כל תלמיד לביהמ"ד (פרט לתלמיד שאינו הגון, כפי שיפורט לקמן).

ד. כמי נפסקה ההלכה?

הגמ' (שם) כתבה שבאותו היום שמינו את ראב"ע לנשיא "סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס", ועל המשפט "ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס", ציין העין משפט נר מצווה (באות א') "עין מיימון פ"ד מהלכות ת"ת הלכה א', טושי"ע יו"ד סי' רמ"ו סעיף ז"י". וכך כתב הרמב"ם (שם): "אין מלמדין תורה, אלא לתלמיד הגון, נאה במעשיו, או לתם. אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו, ואח"כ מכניסין אותו לביהמ"ד ומלמדין אותו. אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס, שנאמר 'כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד', ואין כבוד אלא תורה, שנאמר 'כבוד חכמים ינחלו'". וכן מובא בשו"ע (שם) בקצרה.

וקשה, שלכאורה הלכה זו לא מתאימה למסקנת גמ' זו, ואדרבה, נראה ההיפך, שהרי לשיטת ראב"ע נראה שהסירו את שומר הפתח של ביהמ"ד ונתן לכל התלמידים ליכנס בלא לבדוק אותם כלל וכלל, ואילו מדברי הרמב"ם נראה שתלמיד שאינו הגון אין מכניסים אותו לביהמ"ד, אלא קודם מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ורק לאחר מכן מכניסין אותו לביהמ"ד. א"כ אדרבה, נראה שפסק כר"ג, וקשה על העין משפט:

ואכן קושיה זו הקשה מרן הראי"ה קוק זצ"ל בהלכה ברורה על הגמ' שם, וז"ל: "ואינו מתאים כ"כ לחשוב ענין של 'נתנה רשות לתלמידים להיכנס' למקור הלכה זו, ועוד משמע מזה קצת להיפך".

ותרץ מרן הרב ב' תרוצים:

א. "אלא שיש ליישב הסתירה, אבל רחוק להוציא מכאן יסוד ההלכה הזאת".

ונראה לברר, שכוונתו היא שיש ג' סוגי תלמידים. יש תלמיד "שאינו הגון", שאנו יודעים בוודאות שהוא כזה והוא תלמיד שלילי, ותלמיד שלילי אין להכניסו לביהמ"ד. ואכן זו מימרא דר' זירא בחולין (דף קל"ג ע"א) "אמר רבי זירא אמר רב כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס שנאמר וכו'" ופרש"י (שם ד"ה כזורק אבן) דזו עבודתו, שאף אם הוא חושב שהוא עושה מצווה ומבזה את הע"ז ע"י זה שהוא זורק אבן, מ"מ בע"ז זו – דרך עבודתה הוא ע"י זריקת אבן, ולכן אסור לעשות כן אף אם כוונתו לטובה. ה"ה בלימוד לתלמיד שאינו הגון, אף אם הרב מתכוון לטובה, מ"מ זה אסור וזה יוצר נזק יותר מתועלת. וזו ההלכה שכתב הרמב"ם, ואף שם ציין העין משפט למקור זה ברמב"ם.

וכמה פירושים נאמרו על "תלמיד שאינו הגון". רש"י (משלי כ"ה ב) כתב שאין כוונתו לקיים מה שלומד. הרשב"ץ (ריש פ"ק דאבות) כתב שמעשיו מקלקלים וסני שומעניה. המאירי (ריש אבות) כתב שמדובר במי שמושחת במידות. וערוה"ש (יו"ד סי' רמ"ו סעיף כ"א) כתב שמדובר על מי שלומד על מנת לקנטר. וכל זה שייך רק מגיל י"ז-י"ח, אך פחות מגיל זה, אינו שייך, עיין מעשה איש ח"ז עמ' ל"ה בשם החזו"א.

ויש תלמיד הגון, ההפוך משאינו הגון, וזה תלמיד בעל מידות טובות וישרות, ותלמיד זה לכו"ע מכניסים אותו ללמוד בביהמ"ד, ובלימוד התורה רק יוסיף ויתעלה.

ויש תלמיד שאיננו יודעים את טיבו, איננו מפורסם 'כאינו הגון' ומצד שני אין אנו מכירים אותו כישר דרך. ובכה"ג ר"ג הצריך לבדוקו שיהא תוכו כברו ורק אז להכניסו לביהמ"ד. וראב"ע הכניסו בלא בדיקה.

וסובר הרב זצ"ל שאף אם ההלכה כראב"ע שאין בודקין את התלמידים ומכניסין אותן לביהמ"ד, מ"מ אם הוא תלמיד שלילי 'שאינו הגון' גם ראב"ע לא היה מכניסו לביהמ"ד. ולכן אין סתירה בין ב' הלכות אלו, אלא ש"רחוק להוציא מכאן יסוד ההלכה זאת". כלומר, הלכה זו נלמדת מהגמ' בחולין (שם), ורחוק להוציא מהנהגת ראב"ע בגמ' בברכות הלכה זו, ולכן הקשה מרן הרב וטען, שאין הציון של העין משפט שייך לגמ' זו.

ב. עוד תרץ הרב זצ"ל "ואולי צ"ל 'או לסתם' במקום 'או לתם', ועפ"י יהיה מתאים עם המקור דכאן, כלומר שאין צריך בדיקה כל זמן שאין יודעים שאינו הגון, ע"כ ניתנה רשות לתלמידים ליכנס".

מבואר מדבריו, שלפי הבנה זו, אכן הלכה זו של הרמב"ם נלמדת מגמ' זו, כי מתחילת נשיאותו של ראב"ע הסירו את שומר הפתח לביהמ"ד שנתן להכניס רק לתלמידים שתוכם כבר, וכעת אין שומר ונותנים להכל להיכנס. אלא שסוף סוף יש הלכה המובאת בגמ' בחולין שאין מלמדים לתלמיד שאינו הגון במידותיו. ועל כרחך צריך לבאר שזה מדובר בתלמיד שאנו יודעים שאינו הגון, ותלמיד זה, גם בלא שומר, הרב יסרב ללמדו, עד שיתקן מידותיו. אך סתם תלמיד שלא תהינו על קנקנו, אנו מחזיקים אותו שמן הסתם הוא הגון ואינו שלילי, וע"כ מקבלים אותו לביהמ"ד. ולכן סובר מרן הרב זצ"ל, שאולי צריך לגרוס ברמב"ם "או לסתם" שהכוונה לתלמיד סתמי שאינו מכירים אותו, ומחזיקים אותו בחזקת הגון, אף אם עדיין אין תוכו כברו.

ונראה שמרן הרב זצ"ל הבין ש"סתם" הכוונה לשלם ולמושלם, והרי אם הסירו את שומר ביהמ"ד, א"כ יכולים להיכנס אף תלמידים שאינם מושלמים במידותיהם, ולכן היה נראה לו לגרוס "או לסתם", ובכך מובן כיצד העין משפט הוציא הלכה זו מגמרתנו.

אך כיום יש לנו את כתבי הרמב"ם המדויקים (הוצאת פרנקל וכדו') שם נכתב בפירוש "אין מלמדין דברי תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם". ואם זו הגירסא שעמדה גם בפני בעל עין משפט על הש"ס, על כרחך שהוא הבין ש"סתם" אין כוונתו למושלם, כהפסוק "התהלך לפני והיה תמים" (בראשית י"ז א'), אלא פרושו של "תם" הוא ההיפך ממועד, כדברי הגמ' בב"ק (דף ל"ט ע"ב) "הרי הוא (השור) בתמימותו", שהכוונה היא שהוא לא מועד לנגוח ולהרע.

ולפי פרוש זה, לשונו של הרמב"ם זהב. יש תלמיד שאינו הגון ואין מלמדין אותו. וכנגדו יש "תלמיד הגון נאה במעשיו" שהוא ממבחר התלמידים ופשיטא שראוי ללמדו. ויש באמצע סוג של "תם", שמצד אחד אינו שלילי, כדברי הרמב"ם "הולך בדרך לא טובה", ומצד שני יכול להיות שאינו מושלם. אמנם הוא אינו שלילי, אך הוא עדיין לא הגיע לרמת ישרות וכנות של "תוכו כברו". ותלמיד כעין זה, מכניסים אותו לביהמ"ד. ולזה נתכוון הרמב"ם בהוסיפו "או לתם". וע"כ צודק העין משפט שהלכה זו ("או לתם") נלמדה מהדרכתו של ראב"ע שהסיר את שומר הפתח מביהמ"ד.

ולפ"ז הרישא של הרמב"ם ("אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון") נלמדה מהגמ' בחולין (קל"ג ע"א), והמשך הרמב"ם ("או לתם") נלמד מגמרתנו

(ברכות דף כ"ח ע"א) מהנהגתו של ראב"ע. ולפי פרוש זה, גם בלא לתקן את הגירסא, תוכן הדברים משתווה למה שכתב מרן הרב זצ"ל.

ואכן כך הבין הכס"מ (שם ד"ה אין מלמדין) שאת דברי הרמב"ם "או לתם" ביאר "כלומר שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו, ולמד כן מדאמרין פרק תפילת השחר (כ"ח ע"א) שהיה ר"ג מכריז כל תלמיד שאין תוכו כבדו אל יכנס לביהמ"ד, ואסיקנא התם שלא הסכימו על ידו". וכן פירש הלחם משנה (שם ד"ה אין מלמדין) את המושג תם "פירוש תם – רוצה לומר שאינו ידוע לנו אם הוא טוב או רע, ונלמד כן מפי תפילת השחר". עיי"ש.

אך למרות הנהגתו של ראב"ע שמכניסים גם תלמידים "תמימים" שלא הוכח צדקתם, אין הכוונה בהנהגת ראב"ע, שת"ח לא צריכים להיות בעלי מידות מתוקנות ונאות. אלא שראב"ע האמין בכוחה של התורה ובכוח חבורת הלומדים בביהמ"ד, שהמאור שבתורה יחזיר וישפיע על התלמידים ויחזירם למוטב, עד שבסופו, גם מי שאין תוכו כבדו, מכח התורה יתהפך ויהיה ישר דרך ותוכו יהיה כבדו. ונראה שלכך הגמ' הביאה את כל הסיפור באריכות, ללמדך שאף שנפסקה הלכה כראב"ע, מ"מ ההוא אמינא, שהיא דעתו של ר"ג, חשובה מאד. דהיינו הכל מודים, שהתורה אינה דומה ללימוד מדעים, והתורה לשון הוראה, חייבת לגרום לתיקון מידותיו של הלומד, ובלא זה אין ערך ללימוד התורה, כי המידות הן הכלי מחזיק הברכה לתורה. ולכן סבר ר"ג שאין להכניס תלמיד שאינו מתוקן במידותיו דיו. **וראב"ע לא חולק על עיקרון זה**, אלא שהוא סובר שיש בכוח התורה וביהמ"ד להחזירו למוטב ולתקן את מידותיו.

ה. מחלוקת ב"ש ב"ה

במשנה באבות (פ"א משנה א') נאמר "הם אמרו (אנשי כנה"ג) שלשה דברים הוו מתונים בדין, **והעמידו תלמידים הרבה** ועשו סייג לתורה".

ובאבות דר' נתן (פ"ב הלכה ט') מובא על הציווי "והעמידו תלמידים הרבה - שב"ש אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר. וב"ה אומרים לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים".

וכתב הרשב"ץ בספרו מגן אבות בפירושו למשנה באבות (שם) וז"ל: "והעמידו תלמידים הרבה, שלא כדעת ב"ש שהיו אומרים: אין מלמדים תורה

אלא לתלמיד הגון, צנוע כשר וירא שמים כמו שנזכר באבות דר"נ (אצלנו הנוסחא שונה קצת), וכן היה ר"ג אומר: "כל תלמיד שאין תוכו כבדו אל יכנס לביהמ"ד, אבל ב"ה אומרים: 'מלמדים לכל אדם'. וכן כשהושיבו ראב"ע והעבירו ר"ג נסתלקו שומרי הפתח ונכנסו הכל ונתוספו כמה ספסלי ההוא יומא בי מדרשא, כמו שנזכר בפרק תפילת השחר".

מבואר בדבריו, שבדברי אנשי כנסת הגדולה שהורו 'והעמידו תלמידים הרבה' נחלקו ב"ש וב"ה כיצד עושים זאת, ואת מי מכניסים לביהמ"ד. ושנים לאחר מכן, נחלקו ג"כ ר"ג וראב"ע בדבר זה, ובזמנם של ר"ג וראב"ע הכריעו חכמים כראב"ע שמקבלים לביהמ"ד גם מי שאין תוכו כבדו. ולאחר מכן נפסקה הלכה במחלוקת ב"ש וב"ה כב"ה, וזה תואם להנהגתו של ראב"ע. ולכן הרשב"ץ הכריע בביאור העמדת תלמידים הרבה לנהוג כראב"ע וכב"ה. (וצריך לומר בדעת ב"ש, שחכם ועשיר ובן אבות הכוונה למידות מתוקנות ולא לעושר כספי, וכן שאר הדברים. עיין בבנין יהושע על אבות דר"נ שם).

אלא שא"כ קשה, כיצד דברים אלו יתיישבו עם דברי ר' זירא בחולין (דף קל"ג ע"א) שאין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון. ואכן גם הרשב"ץ הקשה קושיה זו וז"ל: "ומה שאמרו בפרק הזרוע השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנום והוא כזורק אבן למרקוליס וכו'... זהו בתלמיד שמעשיו מקולקלים וסאנו שומעניה ("שיוצאים עליו שמועות רעות" – רש"י מגילה כ"ה ע"ב), אבל **סתם בנ"א אין צריך לבדוק אחריהם**. ועל זה הזהירו להעמיד תלמידים הרבה".

ומוסיף הרשב"ץ (שם) שהדרכה זו להעמיד תלמידים הרבה, כוללת שתי אזהרות: א. "להעמיד הרבה בישיבה אחת, מאה בשביל שייצאו עשרה, עשרה – בשביל שייצאו שניים, שניים – בשביל שייצא אחד. וכן אמרו במדרש קהלת: אלף שנכנסו לביהמ"ד יוצאים מהם מאה בעלי מקרא, עשרה בעלי משנה, אחד בעל תלמוד, וזהו שנאמר 'אדם אחד מאלף מצאתי' (קהלת ז' כ"ח)... וזו אזהרה אחת להעמיד תלמידים הרבה".

ב. "להעמיד בזמן הזיקנה כמו בזמן הבחרות" כר"ע, שלמרות שמתו תלמידיו שבצעירותו, אעפ"כ הקים תלמידים חדשים בזקנותו, כמופיע בגמ' יבמות (דף ס"ב ע"ב). וכדברי הרשב"ץ ביאר הרב עובדיה מברטנורא על המשנה שם.

מ"מ רואים בדבריו, שמה שכתבו הכס"מ והלחם משנה בביאור דברי הרמב"ם להלכה, כן כתב הרשב"ץ במפורש, ושיטת ראב"ע היא שיטת ב"ה. וכיוון שנפסקה הלכה כב"ה בכל מקום, אי"כ זה מחזק את דברי הרמב"ם שפוסק כב"ה וכראב"ע, שאף בגמ' משמע שהוכרע כמותו. וכל זה אינו סותר לפסק הרמב"ם שתלמיד שאינו הגון אין מלמדים אותו, כפי שכתב הרשב"ץ בפרוש, וכפי שהבאנו את ביאורו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל לעיל בדברי הרמב"ם, והדברים תואמים.

ו. האם פושעים יכולים ללמוד בביהמ"ד?

אלא שלכל הפירושים הנ"ל קשה, שהרי ב"ה באבות דר"נ אמרו **"לכל אדם ישנה שהרבה פושעים** היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים". וכיצד אפשר ליישב, שמצד אחד לא קיבלו תלמיד שאינו הגון ומצד שני "שנו לכל אדם" ואפי' לפושעים? ונראה לתרץ כמה תירוצים כדלקמן:

א. שו"ע הגר"ז (יו"ד סי' רמ"ו סעיף י"ז) כתב "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון אלא מחזירים אותו למוטב תחילה ואח"כ מכניסים אותו לביהמ"ד ומלמדים אתו. ואם אי אפשר להחזירו למוטב תחילה והוא דוחק ליכנס ללמדו, תהא שמאל דוחה וימין מקרבת ולא כיהושע בן פרחיה שדחה לפלוני בשתי ידיים".

רואים מדבריו חילוק, בין הרב, שאינו מלמד לכתחילה לתלמיד שאינו הגון, לבין התלמיד שאינו הגון שדחק עצמו להיכנס לביהמ"ד. בכה"ג אל תדחה אותו בשתי ידיים אלא "תהא שמאל דוחה וימין מקרבת", וכנראה תדחה את מידותיו הרעות בשמאל, ובד בבד תשאיר אותו בביהמ"ד, וע"י ימין מקרבת, נסה להחזירו למוטב ולהאירו באור התורה. ותרץ זה דומה במקצת למה שהבאנו לעיל (בסעיף א') בשם מהר"ח מאטיניא ע"ש.

ב. אולי יש לחלק בין סוגים שונים של הביטוי "פושעים". יש שפירושו חוטאים, כהפסוק "בנים גידלתי ורוממתי והם פשעו בה" (ישעיהו א' ב'). ויש שפירושו כופרים, כמופיע בגמ' בגיטין (דף נ"ז ע"א) ומכונה "פושע ישראל". ויש שפירושו אדם שגרם נזק ע"י רשלנות, כמובא בגמ' ב"מ (דף ל"ד ע"א) "שומר חנם... שאמר פשעתי". ויש מרד והתקוממות, כמו בפסוק "ויפשע מואב בישראל" (מלכים ב' א' א'). ולפי זה, צריך לתרץ שתלמיד שאינו הגון

אין מכניסים אותו לביהמ"ד, ועדיין יכולים להיות תלמידים "פושעים" בביהמ"ד שהכוונה או לרשלנים כמובא לעיל, או לחוטאים בבין אדם למקום, אך מידותיהם מתוקנות, וע"כ אינם בגדר "תלמיד שאינו הגון" שזה מדבר על מדות מגונות, או על מורד.

אלא שקשה, שהרי ברישא של דברי ב"ה נאמר "לכל ישנה שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו" וכו'. וצריך לתרץ בדוחק ש"הכל" מיירי גם בבעלי עבירות וברשלנים, אך לא בתלמידים עם מידות מקולקלות, שבלא מידות הרי זה דומה לכדים שבורים מלאים מים, שהמים לא נשארים בהם. אף הכא, בלא מידות, אין כלי מחזיק ברכה שהתורה תוכל להיקלט בו. ויל"ע.

ג. ערוה"ש (יו"ד סי' רמ"ו סעיף כ"א) הקשה ג"כ את קושייתנו לעיל, כיצד אין מלמדים לתלמיד שאינו הגון מצד אחד, ומאידך נפסק כראב"ע שאף תלמיד שאין תוכו כברו מכניסים לביהמ"ד. ותרץ (שם) "דזה שאין תוכו כברו יכול להיות שילמד לשם איזו פנייה, ותלמיד שאינו הגון הוא הלומד לקנטר או להוציא ד"ת לעניינים אחרים". וא"כ דון מיניה ואוקי באתרין. תלמיד שאינו הגון, הלומד לשם קינטור, אותו – אין לקבל לביהמ"ד. אך תלמיד "פושע", אפי' שהוא עבר עבירות או רשע, הרוצה ללמוד תורה לא לשם קינטור, מקבלים אותו לביהמ"ד, בתקוה שהמאור שבה יחזירו למוטב.

ד. כעת ראיתי בספר פתח עינים לחיד"א (מסכת אבות פ"א מ"א) שתרץ את קושייתנו "די"ל דסברי ב"ה דישנה לכל אדם אפי' לפושעים דאפשר דיחזרו למוטב, ואחר שלמד עמם קצת, אם רואה שעדיין הם במרדס יסלקם". כלומר, בתחילה מלמדים לכל, אפי' לפושעים. ולאחר כניסתם לביהמ"ד, אם הרב רואה שאינם משתפרים, והרי הם 'תלמיד שאינו הגון' – יסלקם.

ה. עוד תרץ החיד"א (שם) "דתלמיד שאינו הגון" אין מכניסים אותו דווקא לביהמ"ד, בגלל חשש הסכנה שיקלקל את האחרים, כפי שיובא לקמן בסי' י'. אך ב"ה שאמרו שמקרבים אפי' פושעים, מדובר כשלומד הרב עם התלמיד לבדו, ואין חשש לקלקול האחרים.

ו. עוד תרץ החיד"א (שם) לחלק בין "פושע" שלא למד כלל "דמי שלא למד עדיין י"ל דהתורה היא תחזירהו למוטב ובהא הוא דמיירו ב"ה במי שלא למד עדיין והוא פושע דשרי ללמדו אולי ישוב". אך מי שכבר למד תורה, והוא פושע, הוא חמור יותר, וספק אם התורה תשפיע עליו – ואותו אין לקבל.

ז. שיטת מרן הרב קוק באיכות מול כמות

בגמ' בברכות (דף ל"ט ע"ב) מובא: "רב אמר ורב אסי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ. אמרי, הואיל ואתעביד ביה מצווה חדא נעביד ביה מצווה אחריתי". כלומר, כיוון שנעשתה באותו פת מצוות עירוב חצרות, ע"כ ראוי לעשות בו עוד מצווה, וע"כ ראוי לאוכלו ולברך עליו ברכת המוציא על לחם משנה. וי"א שמדובר בערוב תבשילין, ויש עניין לבצוע עליו לחם משנה בסעודת שבת, שבכך מקיימים בו מצווה אחריתי.

וכתב על כך מרן הראי"ה קוק זצ"ל בפרושו על הגמ' (עין איה ברכות פ"ו סי' כ"ה), וז"ל: "הערה מוסרית יש בזה, כי להשלמה המוטלת על האדם לזכות בה את הנמצאים כולם דרך הילוך עבודתו ישנם שני אופנים להרבות השלימות בכמות או באיכות. השלימות בכמות היא שירבה נמצאים מושלמים אע"פ שבכ"א לא יהי' כ"א השלמה מועטת, מ"מ מתוך שלא יצטרך להיות מרבה בהשלמתו כ"א ירבה במספר המושלמים. והאיכות היא שישתדל שמי שראוי מהנמצאים לקבל השלימות ישלימהו כפי האפשרי ברב יתרון, ומהשלמה של אחד בתכלית המעלה ימשך טוב לרבים. וזוהי הדרך המשובחת שכוננו חכמינו ז"ל להעמיד תלמידים הרבה ולהגדיל תורה בחוג המוסגלים לקבלה ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ. וכן בכללות ישראל, להרבות עצמה בתורה ויראת ד', ולא לנוד להאיר עמי הארץ וגוים רבים באור ד' בדרך מועט שיכולין לקבל. כי מריבוי האור שיזרח בשלמים הגמורים יאיר אור גדול ג"כ על שאינם שלמים, אבל בהשתדלות לפזר הכוחות על הרבה נושאים, וכ"א לא יהי' שלם בתכלית, לא יבא לעולם אל מטרה נכונה. ע"כ הורו כי הנושא שכבר נעשה בו מצוה אחת, והותחלה השלמות להיות נקבעת בו, יתעבד בי' מצוה אחריתי, להוסיף שלימות רב כפי שיוכל לקבל ולא להיות משים עין רק להרבות עוד נושא אחר שלא קבל כל שלמות של מצוה להשלימו, כי השלמת המושלם במקצת קודמת להתחלת השלמה בשאינו מושלם כל עיקר. והוא כלל גדול ג"כ בכל חכמה ומלאכה, כי שלימות העולם בכללו תבא מריבוי בקיאים כ"א במקצוע מיוחד בתכלית המעלה, ולא ממי שסופג הכל רק בדרך שיטחי, כי ההשלמה האיכותית גדולה היא בערכה על ההשלמה הכמותית".

מבואר בדברי הרב זצ"ל, בביאור הוראת המשנה בשם אנשי כנסת הגדולה "להעמיד תלמידים הרבה", בכדי להעמיד תלמידים הרבה יש ב' שיטות -

כמות או איכות. כמות – הכוונה להרבות הרבה מאד תלמידים, אך מכיוון שאין באפשרות הרב ללמד לכולם זמן רב, לכל אחד ילמד מעט. ואיכות – פירושה לקחת קבוצה קטנה יותר אך איכותית, ואותם הרב ילמד זמן רב ושנים רבות. והם יתמלאו בתורה ויהפכו לתלמידי חכמים גדולים, ואז יקימו גם הם מרכזי תורה גדולים, וכך תתפשט התורה בישראל. בשיטת ה"כמות" ביהמ"ד מכיל יותר תלמידים, ובמקביל הרב מגיע ליותר בתי מדרשות, ובשיטת האיכות יש פחות תלמידים, אך כל אחד נבנה בצורה מושלמת, ובכך יוכל להעמיד גם הוא בית מדרש, ובכך תרבה התורה בישראל. וכפי שכתב "והאיכות היא שישתדל שמי שראוי מהנמצאים לקבל השלימות ישלימהו כפי האפשרי ברוב יתרון, ומהשלמה של אחד בתכלית המעלה ימשך טוב לרבים".

ואז מוסיף הרב וכותב "וזוהי הדרך המשובחת שכונו חכמינו ז"ל להעמיד תלמידים הרבה ולהגדיל תורה בחוג המסוגלים לקבלה ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ". וכשמזכיר הרב את "הדרך המשובחת שכונו חכמינו ז"ל להעמיד תלמידים הרבה" כוונתו למשנה באבות (פ"א מ"א). אלא שאז קשה, שלכאורה פסק הרב זצ"ל כב"ש נגד ב"ה באבות דר"נ (פרק ב' הלכה ט"ו) "והעמידו תלמידים הרבה – שב"ש אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר, וב"ה אומרים לכל ישנה", והרי במחלוקת ב"ה וב"ש הלכה כב"ה בכל מקום?

ועוד מפורש בראשונים שהכוונה לדעת ב"ה, כפי שכתב רבינו יונה בפרשו לאבות (שם) "והעמידו תלמידים הרבה – כדעת ב"ה, כענין ששנינו ב"ש אומרים אין מלמדים אלא וכו', וכ"כ הרשב"ץ (כמובא לעיל). וא"כ כיצד פסק הרב נגד ראשונים אלו?

על כרחך, מוכרחים אנו לחלק בין שני סוגי תלמידים. ב"ש וב"ה נחלקו לגבי תלמידים שאין מידותיהם מתוקנות דיו. שב"ש אומרים שאין מלמדים אותם, וב"ה אומרים לכל ישנה. והרשב"ץ כתב שזו גם היתה המחלוקת בין ר"ג וראב"ע ונפסקה הלכה כראב"ע, וע"כ הסירו את שומר הפתח מביהמ"ד כמובא לעיל. ואף ראב"ע וגם ב"ה הסכימו "שתלמיד שאינו הגון" אין מלמדים אותו. והכוונה כפי שפרש הרע"ב "שמעשיו מקולקלים וסאני שומעניה". אך בלא"ה, אף אם "אין תוכו כברור", הלכה כראב"ע וכב"ה שמלמדים אותו.

כעת דן הרב זצ"ל גם בכל התלמידים שאפשר וצריך ללמד, עד איזו יכולת כמותית ביהמ"ד יכול לקבל. וזו שאלה חדשה: האם לקבל כמות גדולה מאד, אך לא יהיה ביד הרבנים לנגוע בכל תלמיד אלא מעט, או לקבל פחות, אך שכל תלמיד יקבל בצורה מירבית, ורבו יכול להשקיע בו את מרבית תשומת הלב. ועל דבר זה הכריע מרן הרב זצ"ל שבניית האיכות בסופו של דבר גורמת לריבוי תלמידים יותר מאשר לקבל את הכל.

עוד הוסיף הרב, שהייתה הו"א שכל רב ילמד לא רק בבית מדרשו, אלא ייסע ויכתת רגליו מעיר לעיר ומכפר לכפר כדי להוסיף תורה בישראל באלה שלא זכו להיות מתלמידי ביהמ"ד. ועל כך הכריע הרב שעדיף "להעמיד תלמידים הרבה ולהגדיל תורה בחוג המסוגלים לקבלה ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ". ובכך מודים גם ב"ה וגם ראב"ע, כי כל עניינם אינו למען עצמם אלא למען הרבות תורה בישראל "כי מריבוי האור שיוזרח בשלמים הגמורים יאיר אור גדול ג"כ על שאינם שלמים". כי בסופו של דבר, אותם תלמידים "איכותיים" יתפזרו ברחבי הארץ ויהפכו גם את עמי הארץ להיות תלמידי חכמים.

נפקא מינה נוספת בעניין זה יכולה להיות גם בתוככי ביהמ"ד. לדוגמא, ישיבה שיש בה כמאתיים תלמידים, ויש עשרה תלמידים שהרב מזהה שהם כשרוניים, וביכולתם לגדול ולהיות מגדולי התורה של הדור הבא. עפ"י שיטת הרב, יש להשקיע את מירב המאמצים בתלמידים אלו. כי ע"י בניית איכות של ת"ח, תתרבה התורה בישראל ויקויים הציווי "העמידו תלמידים הרבה". ודברי הרב שכתב "שזוהי הדרך המשובחת שכווננו חכמינו ז"ל", נראה שכוונתו להנהגת ראשי הישיבות במהלך הדורות שהשקיעו את מרצם בתלמידים בעלי פוטנציאל לגדלות.

ה. יישום מחלוקת ראב"ע ור"ג לדורנו

למרות כל הנאמר לעיל, שנפסק להלכה כב"ה נגד ב"ש, וכראב"ע נגד ר"ג, ויש לקבל לביהמ"ד את כל התלמידים מלבד "תלמיד שאינו הגון", מ"מ יש לדון כיצד ליישם דבר זה בדורנו ובדורות האחרונים, לעומת דורו של ראב"ע כדלקמן.

יש להקשות, מדוע קיבל ראב"ע את כל התלמידים לביהמ"ד, והרי הוא היה יכול לדאוג לעוד בתי מדרשות שיהיו בישראל, ובבית מדרשו ילמדו המצויינים

שבמידות ובתורה, ואחרים שאין תוכם כברם וכדו', הם ילמדו בבתי מדרש אחרים. ומדוע לא נהג כן?

ונראה לומר, שבית מדרשו של ר"ג וראב"ע היה לאחר החורבן הגדול בבית שני, ואכן זה היה ביהמ"ד היחיד (!), שאח"כ ממנו צמחו בתי מדרש רבים ומילאו את הארץ תורה. כפי שמצינו בר"ע שהיו לו עשרים וארבע אלף תלמידים ועוד. אך לאחר מכן, כשרבו הישיבות ובתי המדרשות, אה"נ אין הכרח שכל ישיבה תקבל את כל התלמידים לתוכה. ויכולות להיות רמות שונות של ישיבות בידיעת התורה הבנתה ועומקה, וגם במידות של התלמידים. אלא שאם פסק הרמב"ם כראב"ע וכב"ה, וכן שאר הראשונים שהבאנו לעיל, א"כ יש לדאוג שלכל התלמידים תהיה מסגרת של ביהמ"ד, ולא יהיה תלמיד שאין לו מסגרת של ישיבה שבה יוכל ללמוד, מלבד תלמיד שאינו הגון.

בכל זה אין סתירה להנהגתו של מרן הרב קוק זצ"ל, כשהוא ייסד את ישיבתו המרכזית בירושלים. בתוכנית הקבלה לישיבה כתב מרן הרב זצ"ל: "התלמיד הבא להתקבל (לישיבה), צריך להיות מצויין במידותיו התרומיות, בקי לפחות בסדר גמרא אחד ומוכשר להיות נושא ונותן בחקר והלכה בשכל ישר. ואין צריך לומר, שהוא צריך לדעת את התנ"ך ידיעה יסודית כללית, ותוכן כל ספר ופרטי פרקיו" (מאמרי הראי"ה, עמ' 63, מאמר בדבר הישיבה המרכזית). כי אם יש מגוון של ישיבות, ברור שיש צורך בישיבות לת"ח מוכשרים שיהיו את השדרה של גדולי התורה של הדור הבא. וכמו שלהבדיל, יש בשאר מקצועות מקומות למצויינים עם תנאי קבלה קשים, כדוגמת בי"ס לרפואה, הרוצים לייצר את הרופאים הטובים ביותר, ה"ה במוסדות התורה, לא תהא כהנת כפונדקית, ויש להקים מוסדות גבוהים לתלמידים בעלי יכולת גבוהה ושאיפות גבוהות. אך כל זה בתנאי, שגם לפחותים מהם יימצאו ישיבות ובתי מדרש שיוכלו להתגדל בהם בתורה ויראה, ולא יהיה תלמיד (פרט לתלמיד שאינו הגון) שאין לו בימ"ד שהוא יוכל ללמוד בו.

ואכן בזמנו, כשמרן הרב זצ"ל רצה להקים ישיבה ביפו, בשנות רבנותו בעיר יפו, שם חשב להקים ישיבה לבני היישוב החדש, לא רק כדי להקים ממנו רבנים, אלא גם כדי לגדל אנשים יר"ש בעלי תורה. וכפי שכתב באגרות הראי"ה (ח"א עמ' קכ"ד) "מעולם לא יעלה על דעתי, שתכלית הישיבות בישראל היא רק כדי להעמיד רבנים. תחיית התורה, המעמדת קדושתם של ישראל בכלל, ע"י גדולי תורה באמת, מיחידי סגולה, וע"י המון רב כפי

האפשרי של בעלי בתים ת"ח הגונים, צריכה להיות לעולם המגמה הראשית בכונניותן של הישיבות". עיי"ש.

אולם, יש להקפיד שלא יהיו מוסדות רק לתלמידים נכשלים במידות או בידיעת התורה, ויש לשלבם עם תלמידים טובים מהם כדי לשפרם ולהשביחם. וכמו כן, תלמידים שהתקדמו בלימודם ובהליכותיהם אפשרי להעבירם למוסדות גבוהים יותר בלימוד ויראה, ובכך לקדם בתורה ויר"ש. זאת ועוד, כשבא לפני ראש הישיבה תלמיד הרוצה ללמוד דווקא בישיבה זו, וזה המקום היחיד שלבו חפץ, א"כ מבחינתו זו הישיבה היחידה שיש, בייחוד הוא אם מתעקש בדבר, ובכה"ג הלכה כראב"ע וכב"ה ויש לקבלו. אולם אם הוא מוכן ללכת למקום אחר, ואכן נדאג לו לישיבה אחרת, אה"נ שאפשרי להמליץ לו ללמוד במקום אחר.

עוד נראה להוסיף שיש לחלק בין ישיבה בשלבים הראשונים של למידת הבחורים, ששם יש לקבל את מי שחפץ, לבין מוסדות גבוהים, ששם יכול להיות שיהיה סינון טבעי.

ט. האם יש תלמידים שדוחים אותם מביהמ"ד

עד כה דיברנו על איזה סוג תלמיד מקבלים אותו לביהמ"ד, אך מכיוון שיידיעת ההפכים אחת היא" (מהר"ל נצח ישראל פרק א') יש לדון האם יש מקום להרחיק תלמיד מהישיבה או מביהמ"ד.

כתב רבי יהודה החסיד בספר חסידים (סי' קפ"ט) וז"ל "ואם לחכם תלמידים ואחד עוסק לקנטר את הרב ואת התלמידים חבריו, מוטב לגרש את האחד לתקנת האחרים הטובים שנאמר (משלי כ"ב י') 'גרש לץ ויצא מדון'... במקום שחב לאחרים יותר יבא לרעה אם לא ידיחוהו" וכו' עיי"ש. וכעין זה כתב בס"י תתקפ"ח ובס"י תתק"צ עיי"ש.

וכעין זה כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' ע"א) וז"ל: "עוד עיקר יש לידע שכל יתיאשו כשרואין שאיזה תלמיד אינו לומד כראוי ואף כשאינו מתנהג כראוי, כי אם אינו מקלקל את האחרים, צריכים להחזיקו ולהתגלגל עמו, דאולי יתחיל לשמוע ולהטיב דרכו, ובכל אופן השהיה איזה שנים בישיבה בקרב מורים יראי ה' ובקרב חברים המקשיבים להמורים, ודאי ישפיע גם עליו לכל הפחות במקצת גם על כל ימי חייו... אבל אם התלמיד מקלקל את אחרים

ודאי צריך לסלקו, אבל צריך לדון בזה בכובד ראש ובעיון רב כי הוא כדיני נפשות."

ואכן דין זה קשה מאד ליישום בימינו, ויש בו אחריות גדולה, כי בנקל אפשר להרחיק תלמיד ולגרום לו לצאת לתרבות רעה. וע"כ גם אם תלמיד סרח, יש להוכיחו ולקרבו בדרכי נועם ולנסות למושכו בעבותות אהבה. ורק אם הוא גורם נזק לאחרים, לאחר שישבו על המדוכה כמו בדיני נפשות, והגיעו למסקנה שהנזק גדול הרבה יותר מהתועלת, אז כדי להציל את האחרים, יש להרחיקו. ומכיוון שמדובר בדיני נפשות, ראוי להתייעץ עם גדול בתורה שאינו נוגע בדבר, שיעזור בקבלת החלטה נכונה.

ומאותה הסיבה המתירה להרחיק תלמיד המקלקל את האחרים, נראה שה"ה בקבלת תלמיד כזה לשיבה. ואכן האג"מ (שם) דן בתשובתו לגבי קבלת תלמיד לשיבה שאימו מסרבת שילבש ציצית, וכתב שאף שהיה ראוי לקרב את הילד ככל האפשר, והוא אינו אשם ואינו פושע, מ"מ לקבלו לשיבה במקום שנמצאים הרבה תלמידים, אי אפשר, כי הוא יגרום לאחרים לירידה ביר"ש, ואף אם אינו מתכוון לזה "ולכן אין לקבל תלמיד כזה בהשיבה, ואף שידוע שלא תשכור (אמו) עבורו מי שילמוד עמו בעצמו ויהיה ילד זה לבטלה והפקר, מ"מ הפסד תלמידים האחרים והפסד הישיבה בכללה עדיף". אולם, אם בישיבה מוכן אותו בחור, ללכת עם ציצית וכיפה, ורק בביתו הולך בלי, כיוון שאין זה נזק לתלמידים האחרים, "כי מזה שאמו לא מניחתו בביתה (ללכת עם ציצית וכיפה) לא יהיה קלקול להשיבה ואף לא להתלמידים, כיון שרואין שהמורים מזהירים ללבוש ציצית וללכת עם ירמולקע (כיפה) וכדו'. ידעו שאמו של הילד ההוא היא מרשעת ואין ללמוד ממנה" (שם).

י. האם מותר ללמד "תלמיד שאינו הגון" באופן יחידי?

ואם קבלת תלמידים והרחקתם קשורה בנזק שיכול להיגרם לשאר התלמידים, ממילא נלמד מהא, שאף תלמיד שאינו הגון, אם הרב מלמדו באופן יחידי בלא תלמידים אחרים, יהיה מותר. ואכן כך כתב החיד"א בספרו פתח עינים (על ריש פ"א באבות) וכן בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ר"ג) וכן בשו"ת יד אליהו (סימן מ"ח) וכן בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קל"ז אות ד') ועוד.

ואף אם נמצא חולקים בדבר, שיסברו שאין ללמד אפי' יחידי "תלמיד שאינו הגון", נראה שהסיבה היא כי אין זה כלי מחזיק ברכה, ולימוד תורה

למקולקל במידות אינה מועילה. וע"כ יש קודם לתקן את מידותיו ולהחזירו למוטב, ורק לאחר מכן להכניסו לביהמ"ד.

ולכאורה, כך משמע בדברי השו"ע (יו"ד סי' רמ"ו ס"ז) שכתב וז"ל: "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון", ולא חילק ואמר דווקא כשיש עוד תלמידים. אולם, מהסיפא של השו"ע ניתן אולי להבין אחרת, כי כתב "אלא מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואח"כ מכניסין אותו לביהמ"ד ומלמדין אותו". ומשמע שבביהמ"ד יש עוד תלמידים. אך אינו מוכרח, ויכול להיות שהרב מלמד אותו באופן יחידי בביהמ"ד. וצ"ע.

יא. לסיכום:

א. נחלקו ר"ג וראב"ע האם מכניסים לבית המדרש תלמיד שאין תוכו כבדו. לדעת ר"ג, יש קודם לתקן את מידותיו ורק לאחר מכן ניתן להכניסו ללמוד בביהמ"ד. ולדעת ראב"ע מכניסים אף אותו לביהמ"ד בתקווה ואמונה שהמאור שבתורה יחזירו למוטב.

ב. כעין מחלוקת ר"ג וראב"ע, נחלקו ג"כ ב"ש וב"ה. "... ב"ש אומרים אל ישנה אלא למי שהוא חכם עניו ובן אבות ועשיר, וב"ה אומרים לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לת"ת".

וראשונים רבים הבינו, שדעת ב"ה זו שיטתו של ראב"ע, וע"כ נפסקה הלכה כמותו. וכן פסק הרמב"ם.

ג. גם לדעת ראב"ע וגם לדעת ב"ה, אין מלמדים לתלמיד שאינו הגון, וזה הלומד לקנטר ולהרשיע.

ד. אין מחלוקת שהיעד של התורה הוא שתלמידים יהיו אנשים מתוקנים שתוכם כבדו, דהיינו שהחוץ והפנים זהים והם אנשים ישרים. וזהו חלק מהמידות הנצרכות ללומד התורה. ורק נחלקו ר"ג וראב"ע, האם קודם ראוי לתקן את מידותיו של התלמיד ואז להכניסו לביהמ"ד, או להכניסו לביהמ"ד ואור התורה יפעל לתקן את מידותיו, וזו שיטת ראב"ע וב"ה.

ה. מחלוקת ר"ג וראב"ע בקבלת תלמידים אינה תלויה ברמת ידיעת התורה של התלמידים, אלא במידות מתוקנות הנצרכות לשם לימוד תורה.

ו. יש שפסקו, שאם "תלמיד שאינו הגון" דוחק עצמו להיכנס לביהמ"ד, אין להוציאו, ותהא ימין מקרבת ושמאל דוחה (שו"ע הגר"ז).

ז. יש סוג של "פושעים" שמכניסים אותן לביהמ"ד, כדברי ב"ה "שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לת"ת ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים". ומדובר ברשלנים או בחוטאים, אך במורדים או קנטרנים – אותם אין מכניסים והרי הם "תלמידים שאינם הגונים".

ח. יש ב' שיטות בהפצת תורה. שיטת ה"כמות" ושיטת ה"איכות". שיטת הכמות זה ללמד לכמה שיותר וללכת מביהמ"ד לביהמ"ד ומביהמ"ד לביהמ"ד וללמד בכל מקום מעט, אך להקיף הרבה מהעם.

ושיטת האיכות היא להתמקד בבית מדרש אחד ולהשקיע זמן ממושך בתלמידים בעלי יכולת, ומהשתלמותם תמשך טובה לרבים.

מין הרב קוק זצ"ל הכריע כשיטת "האיכות" "וזהו הדרך המשובחת שכונו חכמינו ז"ל להעמיד תלמידים הרבה ולהגדיל תורה בחוג המסוגלים לקבלה ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ... כי מריבוי האור שיזרח בשלמים הגמורים יאיר אור גדול ג"כ על שאינם שלמים... כי ההשלמה האיכותית גדולה היא בערכה על ההשלמה הכמותית" (עין איה ברכות פ"ו סי' כ"ה).

ושיטה זו אינה סותרת את שיטת ב"ה וראב"ע שמכניסים הכל לביהמ"ד. וסובר הרב שבניית האיכות תגרום בסופו של דבר לריבוי תלמידים, כי התלמידים האיכותיים יקימו בתי מדרשות וישיבות ותרבה התורה.

ט. למרות שנפסקה הלכה כב"ה וכראב"ע שיש לקבל גם תלמידים שאין תוכם כברם, כיום שב"ה רבו הישיבות ובתי המדרש, אין כל ישיבה מחוייבת לקבל את כל התלמידים. ויש מקום לבתי מדרש למוכשרים בתורה ובמידות, וכן לסוגים שונים של בתי מדרש, אך בתנאי שתהיינה ישיבות אחרות המקבלות תלמידים אף שאינם מוכשרים בדיעת התורה או במידות. ובתוך ישיבות אלו יהיו גם תלמידים המתקנים בתורה ובמידות, ובכך ישתלבו התלמידים. ואף ה"אינם מתוקנים" יוכלו להתקן ולהתעלות והמאור שבתורה יחזירם למוטב.

כמו כן לאחר שיתעלו, יוכלו התלמידים לעבור לבתי מדרש אחרים העונים על צורכיהם.

י. תלמידים החפצים ללמוד דווקא בישיבה פלונית, ומוכח שאם לא נקבלם, לא ילכו ללמוד בישיבה אחרת. א"כ זה נחשב כאילו אין מקום אחר, ואם הוא

דוחק ומבקש ללמוד, יש לקבלו ללמוד בישיבה ולא לדחותו, אף אם אינו מתוקן דין, כל עוד אינו מזיק לאחרים.

י"א. כתב החיד"א (פתח עינים ריש אבות) שמי שכבר למד תורה ומידותיו מקולקלות, הוא גרוע יותר ממי שעדיין לא למד תורה כלל. כי מי שלא למד עדיין תורה (תלמיד שעוד לא למד בישיבה) יש לקוות שהתורה תחזירנה למוטב. וזו דעת ב"ה שנפסקה הלכה כמותן, שיש לקבל לישיבה את כל החפצים ללמוד, אפי' "פושעים". אך מי שכבר למד תורה והוא מקולקל, אין חובה לקבלו לישיבה, כי יש חשש שיקלקל האחרים. אך ללמוד עמו באופן אישי שלא בישיבה, ראוי אף עם תלמיד מקולקל, בניסיון להחזירו למוטב.

י"ב. הרחקת תלמיד מישיבה, כמוה כדיני נפשות, ויש לעיין היטב בדבר ולהיוועץ בגדולי תורה. ואם ברור שהתלמיד גורם לנזק רוחני וחינוכי לחבריו, יש להרחיקו מהישיבה ולנסות ולדאוג לו באופן פרטי.

י"ג. אף "תלמיד שאינו הגון" שאסור ללמדו, זה דווקא בביהמ"ד בישיבה, אך ללמדו באופן פרטי ולנסות להחזירו למוטב ראוי ורצוי.

י"ד. אף תלמידים שלא מדקדקים בביתם בקלה ובחמורה, כל עוד מקבלים את כללי ההלכה בישיבה, ואינם מתריסים, ראוי לקבלם לישיבה והמאור שבתורה יחזירם למוטב, אך אם הוא מסרב לקבל את כללי הישיבה, ובכך מזיק לחינוך האחרים, אין לקבלו.

ט"ו. כל הנאמר בחז"ל שאין ללמד "תלמיד שאינו הגון" ומקולקל במידותיו, זה דווקא בגדול (גיל י"ז, י"ח) אך ילדים צעירים אינם בגדר זה כלל וכלל, וע"כ על מוסדות תלמודי תורה לקבל כל תלמיד החפץ ללמוד במוסד זה (או שהוריו חפצים) ולמושכו בעבותות אהבה (חזו"א).

ת פ י ל י ן

הרב אליהו דוד משולמי ז"ל

הרב אליהו משולמי ז"ל היה מעמודי התווך של הישיבה במשך שנים רבות. בקי גדול בתורה במקצועות השונים: תנ"ך, משניות, רמב"ם, כתבי האר"י, ועוד. החכים בידיעותיו הרבות את יושבי בית המדרש, ונהנו ממנו רבים עצה ותושיה. איש אמת, שדרש יושר וצדק בחייו. פעל רבות גם למען הציבור באיתמר בעניינים שונים, וגמל חסדים רבים ליחידים. חבר טוב ונאמן, ואף צעירי בית המדרש שמחו בו וקבלו ממנו רבות. המאמר נמסר כעת על ידי משפחתו היקרה, לרגל יום פטירתו השביעי, ד' באב. תנצב"ה. תודתנו למשפחתו היקרה על מסירת הדברים לדפוס, וברכותינו שיעלו ויצליחו בכל אשר יפנו.

פרשיות התפילין¹

ארבע פרשיות שבתפילין אלו הן - קדש לי ו - והיה כי יביאך שבספר שמות ושמע ו - והיה אם שמע.

כיצד כותבין את התפילין? של ראש כותבין ארבע הפרשיות על ארבעה קלפים, ומניחין אותן בארבע בתיים שהן מחוברין בעור אחד. ושל יד כותבין את ארבע הפרשיות בארבעה דפין על קלף אחד כפי סידורן בתורה, ומניחו בבית אחד. תפילין של ראש שכתבם על קלף אחד ונתנן בארבעה בתיים יצא². ותפילין של יד שכתבן על ארבעה עורות והניחן בבית אחד יצא ואינו צריך לדבקן³. יניח חלק בגליון למעלה כדי גגה של למד, ולמטה כשיעור כאף ונון פשוטין, כדי שיהיו גם הן מוקפות גויל⁴.

1. פרק ב'.

2. שו"ע או"ח ל"ב, מ"ז, וכתב השו"ע ובלבד שיהיה חוט או משיחה בין בית לבית. והרמב"ם לא הביא דין כתבם על קלף אחד.

3. רמב"ם ג', ו'.

4. שו"ע ל"ב, ל"ב, הרמב"ם לא הביא דין זה מפני שהוא פשוט.

צריך להזהר לכתוב את ארבע הפרשיות כסדרן, ואם כתב אפילו אות אחת שלא כסדרה או שהקדים פרשה לפרשה פסל, בין בשל יד בין בשל ראש⁵.

יעשה את כל הפרשיות פתוחות ופרשת והיה אם שמוע סתומה כמו שהן בתורה, ואם שינה ועשה את כולם פתוחות לא פסל לפי שאין פרשת והיה אם שמע סמוכה לפרשת שמע בתורה⁶.

וצריך להזהר במלא וחסר עד שיהיו ארבעתן כתובות כמו שהן כתובות בספר תורה הבדוק, שאם כתב החסר מלא פסול עד שימחק היתר, ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה מפני שצריך לכתבן כסדרן. ענין התגין של תפילין צריך לימוד⁷

הכותב תפילין בכתב ידו, או שלקחן מן המומחה, או משאר אדם ובדקן והחזירן לעורן, אינו צריך לבדקן פעם אחרת. ואפילו אחר כמה שנים כל זמן שחפויין שלם הרי הן בחזקתן, ואין חוששין להן שמא נמחקה אות מתוכן או ניקבה. הלל הזקן היה אומר אלו משל אבי אימא.

הבתים והרצועות⁸

שמונה הלכות יש במעשה התפילים כולן למשה מסיני לפיכך כולן מעכבות, ואם שינה באחת מהן פסל. ואלו הן- שיהיו מרובעות וכן תפירתן בריבוע ואלכסון בריבוע עד שיהיה להן ארבע זוויות שוות. ושיהיה בעור של ראש

5. רמ"א ל"ב, א', אכן ברמב"ם לא נזכר בפירוש דין הקדים פרשה לפרשה אלא במזוזה.

6. דין זה מצאנו במזוזה במנחות ל"ב, וכן כתב הרמב"ם במזוזה, אך בתפילין כתב שאם עשה הסתומה פתוחה או הפתוחה סתומה פסל. השו"ע כתב כרמב"ם, והרמ"א כמו שכתבנו. אם שינה ועשה את שמע סתומה יתכן שפסל מפני שפרשה סתומה היא הפסק קטן ופרשה פתוחה היא הפסק גדול, ואם אינה סמוכה לה מן התורה כל שכן שהיא צריכה להיות פתוחה.

7. הרמב"ם כתב בתפילין את התגין של ספר תורה כנכתב בספר תגין, חוץ מפא של לטטפת שבשמע ווהיה אם שמע שבספר תגין יש לה שלשה תגין וברמב"ם ארבעה תגין, ובשימושא רבא כתב תגין אחרים לא כמו ספר תורה, וצריך לימוד.

8. פרק ג'.

צורת שין מימין ומשמאל. ושיכרוך הפרשיות בשיער ואחר כך מכניסין בבתיהן. ושיהיה לבתים תיתורא (=גשר) והוא העור הנכפל למטה לכסות פי הבתים⁹. ושיהיו תופרין אותן בגידין. ושעושין להן מעברת מעור החפוי שתכנס בה הרצועה עד שתהא עוברת והולכת בתוך תובר שלה. ושיהיו הרצועות שחורות. ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דלת.

כיצד עושין תפילין של ראש? לוקחין עץ מרובע ארכו כרחבו וכגבהו, ואם היה גבהו יותר על רחבו או פחות ממנו אין בכך כלום, אין מקפידין אלא על ארכו שיהיה כרחבו, וחופרין בו שלשה חריצין כדי שיעשה לו ארבעה ראשים. ולוקחין עור ומרטבין אותו במים ומחפין בו את העץ ומכניסין את העור בין כל חריץ וחריץ, ומכמשים אותו והוא רטוב מכאן ומכאן עד שעושין מן העור דמות שין בולטת¹⁰ שיש לה שלשה ראשים מימין המניח תפילין, ודמות שין שיש לה ארבעה ראשים משמאל המניח. ונוהגים שהשין שבתפילין של ראש תגיע למטה עד מקום התפר¹¹. ומניחין את העור על העץ עד שייבש, ואחר כך חולץ העור מעל גבי האמום של עץ, ונמצא העור שיש בו ארבעה בתים פנויים. מכניסין פרשה בכל בית, ומחזירין מקצת העור מלמטה, ותופרין אותו מארבע פנותיו. ומניחין מן העור שלמטה מקום שתכנס בו הרצועה כמו תובר והוא הנקרא מעברת.

וכיצד עושין תפילין של יד? לוקחין עץ מרובע ארכו כרחבו, ומחפין אותו בעור רטוב, ומניחין את העור על האימום עד שייבש. וחולץ העור ומניח ארבע

9. שו"ע ל"ב, מ"ד. הרמב"ם לא כתב שתיתורא הלכה למשה מסיני, מפני שלשיטתו התיתורא היא המטלית (רבינו מנוח) או שהתיתורא הוא המעברתא (כסף משנה). יתכן שלא היה נוח לרמב"ם לפרש שתיתורא הוא הכיסוי לפי הבתים, מפני שפשוט שצריך לעשותו, שאם לא יעשהו איך יתפור בגידים.

10. ברמב"ם לא נזכר בולטת ובטור כתב בולטת. יש להזהר לעשות את השין על ידי כפילת העור שהוא חק יריכות, ולא לעשותה על ידי חק תוכות, והמציאות צריכה בירור.

11. שו"ע ל"ב, מ"ג, לצאת ידי הפירוש שצריך שיגיע חריץ למקום התפר מדובר על השין.

הפרשיות במקום העץ, ומחזיר מקצת העור מלמטה ותופרו מארבע פנותיו, ומניחין מן העור תובר מקום הרצועה.

כיצד סדור הפרשיות בתפלה של ראש? מכניס פרשה אחרונה שהיא והיה אם שמע בבית שהוא על ימין המניח, ושמע סמוכה לה, והיה כי יבאך בבית שלישי סמוכה לשמע, וקדש לי בבית רביעי שהוא לשמאל המניח תפילין, כדי שיהא הקורא שפניו כנגד פני המניח קורא כסדרן בתורה. ואם החליף סידור זה פסולות.

כשמכניסין את הפרשיות בין של ראש בין של יד בביתם שלהן, גוללין אותן מסופן לתחלתן עד שתמצא כשתפתח הפרשה תקרא כל שיטה מתחלתה לסופה, וכורכין אותן במטלית או בקלף של בהמה וחיה הטהורים¹², ועל המטלית או הקלף כורכין אותן בשיער ואחר כך מכניסין אותן בביתיהן, ושיער זה צריך להיות שיער בהמה או חיה טהורה ואפילו מנבילות וטריפות שלהן, וכבר נהגו כל העם לכרכן בשיער זנב העגלים.

נוהגים לתת את הפרשיות בתוך הבתים כשהן זקופות¹³, כדרך שמעמידים ספר תורה בהיכל. ומעיקר הדין אין זה מעכב¹⁴.

כשתופרין את התפילין אין תופרין אלא בגידין של בהמה או של חיה טהורה, ואפילו מנבילות וטריפות שלהן. לוקחין הגידין שיש בעקב הבהמה או החיה והם לבנים קשים מרככין אותן באבנים וכיוצא בהן עד שיעשו כפשתן וטווין אותן ושוזרין אותן ובהן תופרין התפילין ויריעות ספר תורה.

12. לצאת ידי דעת הרמב"ם הסובר שכריכה במטלית היא הלכה למשה מסיני ומעכבת. ובשימושא רבא כתב 'ולכרוך עליה קילפא או שילפא'. יש עדיפות למטלית מפני שהרמב"ם כתב מטלית, ויש עדיפות לקלף מפני שאם לא צריך מטלית הקלף פחות נחשב חציצה כיון שהוא ממין התפילין. השולחן ערוך ל"ב, מ"ד כתב שיכרכם בקלף קטן.

13. שו"ע ל"ב, מ"ה.

14. ברמב"ם לא נזכר אם להניחן שוכבות או עומדות, משמע שאין הקפדה. ממה שכתב בתחילת פרק ג' שתפילין של יד גובהן כאצבע ובתפילין של ראש כתב שגובהן כארכן וכרחבן, משמע קצת ששל יד שוכבות ושל ראש עומדות.

כשתופרין התפילין תופרין אותן ברבוע. והלכה רווחת שיהיו בכל צד שלש תפירות עד שיהיו הכל שתיים עשרה תפירות בין בשל יד בין בשל ראש, ואם עשה התפירות עשר או ארבע עשרה עושה. וכל התפירות יהיה החוט שלהן סובב משתי הרוחות.

נוהגים לעשות את מושב התפילין¹⁵ מרובע ארכו כרחבו, ואף חותכין בשני קצות המעברת כדי שיהיה ניכר הריבוע של מושב התפילין¹⁶. ומעיקר הדין רק התפירה צריכה להיות בריבוע¹⁷.

וצריך שיגיע החרץ של תפילין של ראש עד מקום התפר¹⁸, ואם היה החרץ ניכר כדי שיהיו ארבעה ראשים נראין לכל, אף על פי שאין החרץ מגיע למקום התפר כשרות, ואם אין חרצן ניכר פסולות. וצריך להעביר בתוך כל חריץ וחריץ על גבי העור, חוט או משיחה להבדיל בין בית לבית, ומנהג פשוט להעביר גיד מגידי התפירה בכל חריץ משלשתן.

וכיצד עושין הרצועות? לוקחין רצועה של עור רחבה כאורך השעורה, ואם היתה רחבה מזה השיעור כשרה. ואורך רצועה של ראש כדי שתקיף את הראש ויקשור ממנה הקשר, ותמתח שתי הרצועות מיכאן ומיכאן עד שיגיעו לטיבור או למעלה ממנו מעט¹⁹. ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר, ותמתח רצועה אחת עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור. ואם היו הרצועות ארוכות יתר על השיעורים האלו כשרות.

ומכניס רצועה של ראש בתובר שלה, ומקיף כמדת ראשו וקושר קשר מרובע²⁰ כמין דלת. וקשר זה צריך כל תלמיד חכמים ללמדו, ואי אפשר

15. היינו התיתורא והעור שמעליו שנתפר עמו.

16. שו"ע ל"ב, מ"ד.

17. ברמב"ם נזכרה התפירה שתהיה בריבוע, ולא נזכר מושב התפילין.

18. בפשטות הכונה שצריך להיות רוח בין הבתים שלא יהיו צמודים לגמרי.

19. יש אומרים שצריך שיגיע של צד ימין עד המילה, ושל שמאל עד הטיבור, טור כ"ז.

20. משמע קשר מרובע, והשתלשלות המנהגים בזה צריכה לימוד.

להודיע צורתו בכתב אלא בראיית העין. וכן בשל יד קושר קשר כמין יוד²¹. ותהיה הרצועה של יד עולה ויורדת בתוך הקשר, כדי שירחיב ויקצר בעת שירצה לקשור על ידו.

הרצועות של תפילין בין של ראש בין של יד, פניהם החיצונים שחורים, וזו היא ההלכה שלמשה מסיני. אבל אחורי הרצועות הואיל ומבפנים הם, אם היו ירוקות או לבנות כשרות, אדומות לא יעשה שמא תהפך הרצועה וגנאי הוא לו. ולא יהיה אחורי הרצועה לעולם אלא כעין הקציצה, אם ירוקה ירוקין ואם לבנה לבנים. ונז"ל הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה. העור שמחפין בו התפילין ושעושין ממנו הרצועות, הוא עור בהמה או חיה או עוף הטהורים ואפילו נבלות וטרפות שלהן. וצריך שיהיה מעובד בעפצים לשמה²². ואם עשה מעור טמאים או שחפה תפילין בזהב פסולות.

21. קשר דלת הוא הלכה למשה מסיני ומעכב, אך קשר יוד אינו הלכה למשה מסיני, ובפשטות אין צורתו מעכבת.

22. במנחות מ"ב נחלקו רב ושמואל אם צריך טויה לשמה, ואמרו שם שנחלקו במחלוקת תנאים ששנינו בברייתא 'ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות עור בהמה טהורה כשרות ואף על פי שלא עיבדן לשמן רבן שמעון בן גמליאל אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן' בפשטות הלכה כרשב"ג כמו שלגבי ציצית פסקו שצריך טויה לשמה. אף תנא קמא לא נחלק על רשב"ג אלא שלא צריך עיבוד לשמה אך עיבוד מודה שצריך. כיון שעיבוד בתלמוד הוא בעפצים אם כן עור הבתים צריך להיות מעובד בעפצים. וכן נראה מהשימושא רבא שכתב 'עורות של תפילין בין לכתיבה בין לחפיפה בין בגויל בין בקלף ובלבד שיהיו עבדין כהלכתן'. אך הרמב"ם כתב 'עור הרצועות צריך עבדה לשמן אבל העור שמחפין בו אינו צריך עבדה כלל אפילו עשהו מצה כשר ומקומות הרבה נהגו לחפות אותן בעור מצה' יתכן שמפרש שהסיפא של הברייתא מדברת בעור הרצועות וזה דוחק. השולחן ערוך ל"ב, ל"ז כתב ש'צריך שיהיה מעובד לשמו היכא דאפשר' אבל לשיטתו אין חייבים עיבוד בעפצים. למסקנא נראה שצריך שיהיה מעובד בעפצים, אך יש לבדוק האם התפילין יהיו כהלכתם במשך זמן, מפני שלפי הידוע לי עור מעובד הוא רך, וברמב"ם משמע שלא בכל המקומות נהגו לחפותם בעור מצה. אם אי אפשר במציאות לעשות מעור מעובד לט

נראה שכל תיקוני התפילין וכל עשייתן צריך שיהיה לשמן.

כל הפסול לכתוב את התפילין²³ פסול בכל תיקון עשייתן.

תפלה של ראש אין עושין אותה של יד, ושל יד עושין אותה של ראש, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. וכן רצועה של תפלה של ראש אין עושין אותה לתפלה של יד. במה דברים אמורים בשלבשן, אבל תפילין של ראש שלא לבשה אדם מעולם אם רצה להחזירה ליד מותר, וכיצד הוא עושה? טולה עליה עור עד שתעשה אחת וקושרה על ידו.

תפילין שנפסקו התפירות שלהן, אם היו שתי התפירות זו בצד זו או שנפסקו שלש תפירות אפילו זו שלא כנגד זו הרי אלו פסולות. במה דברים אמורים בישנות אבל בחדשות כל זמן שפני טבלה קיימת כשרה. ואלו הן החדשות כל שאוחזין מקצת העור שנקרע תפרו ותולין בו התפילין והוא חזק ואינו נכרת הרי אלו חדשות, ואם אין ראוי לתלות בו אלא והוא נפסק הרי אלו ישנות.

רצועה שנפסקה אין קושרין אותה ואין תופרין אותה, אלא מוציאה וגונזה ועושה אחרת. ושירי הרצועה פסולין עד שיהיה ארכה ורחבה כשיעור או יתר עליו. ולעולם יזהר להיות פני עור הרצועות למעלה בעת שקושר אותן על ידו ועל ראשו.

הנחת התפילין²⁴

היכן מניחין התפילין? של ראש מניחין אותן על הקדקד, מהתחלת עיקרי השערות שכנגד הפנים עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס²⁵. וצריך לכוון

תפילין העומדות למשך זמן, יש לעשותם מעור מצה, ונפרש שמה שאמרו בברייתא עיבוד לשמה היינו תיקון העור בסיד וכן עשיית הבתים ותיקונם.

23. כמו שנתבאר בדברים המשותפים לספר תורה תפילין ומזוזה.

24. פרק ד'.

25. שו"ע כ"ז, ט'.

אותן באמצע כדי שיהיו בין העינים. ויהיה הקשר בגובה העורף שהוא סוף הגולגולת²⁶, ויהיה באמצע העורף ולא יטה לכאן או לכאן²⁷.

ושל יד קושר אותה על שמאלו, על הקיבורית והוא הבשר התופח שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע, שנמצא כשהוא מדבק ידו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו²⁸, ונמצא מקיים "ושמתם את דברי אלה על לבבכם". נוהגים שהמעברתא תהיה בצד העליון, והקשר של יוד יהיה לצד הלב, ושלא יזוז הקשר של יוד מהתפילין²⁹.

לא יהיה דבר חוצץ בין התפילין לבשרו בין בשל יד ובין בשל ראש³⁰.

איטר מניח תפילין בימינו שהיא לו כשמאל, ואם היה שולט בשתי ידיו מניח אותה בשמאלו שהיא שמאל כל אדם, אם כותב באחת ורוב מעשיו בשנייה- היד שעושה בה את רוב מעשיו היא ימינו ומניח בשנייה שנאמר "ידכה"- יד כהה.

תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ושל יד אינה מעכבת של ראש, מפני שהן שתי מצות זו לעצמה וזו לעצמה. וכיצד מברך עליהן? על של ראש מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין, ועל של יד מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין.

במה דברים אמורים בשהניח אחת מהן, אבל אם הניח שתיהן מברך ברכה אחת להניח תפילין, וקושר של יד תחלה ואחר כך מניח של ראש. וכשהוא חולץ חולץ של ראש תחלה ואחר כך חולץ של יד.

26. טוב שיהיה הקשר למעלה מן הגומא, ועל כל פנים יש להזהר שלא יהיה אפילו מקצת הקשר מונח במקום הפנוי משער, ששם הוא צואר ולא עורף (משנה ברורה כ"ז, ל"ה).

27. שו"ע כ"ז, י', הרמב"ם לא הביא שיהיה באמצע רק כתב שיהיה למעלה.

28. השו"ע כ"ז, א' כתב שיטה התפילה מעט לצד הגוף, ולכאורה אף כונת הרמב"ם לכך, ואין זה מעכב.

29. שו"ע כ"ז, ב'-ג'.

30. שו"ע כ"ז, ד', והרמב"ם לא כתב על כך בפירוש.

מי שבירך להניח תפילין וקשר תפילין של יד, אסור לו לספר ואפילו להשיב שלום לרבו עד שיניח של ראש. ואם סח הרי זו עבירה וצריך לברך ברכה שנייה על מצות תפילין, ואחר כך מניח של ראש³¹.

תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן אפילו חלץ ולבש מאה פעמים ביום. וכל המצוות כולן מברך עליהן קודם עשייתן, לפיכך צריך לברך על התפילין של יד אחר הנחה על הקיבורית קודם קשירה, שקשירתן זו היא עשייתן.

כשחולץ אדם תפיליו להצניען בכלי לא יניח של יד מלמטה ושל ראש מלמעלה, מפני שבשעה שהוא רוצה ללבושן יפגע בשל ראש תחלה ונמצא שמניחה ומוציא של יד לפי שאין לובשין של ראש קודם לשל יד, ואסור לו לאדם להניח מצוה ולעבור ממנה למצוה אחרת אלא מצוה שתבוא לידו של אדם בתחלה בה הוא מתעסק, לפיכך צריך להניח של יד למעלה כדי שיפגע בה תחלה וילבש על הסדר.

כלי שהכינו להניח בו תפילין והניחן בו נתקדש ואסור להשתמש בו בדברי חול, הכינו ולא הניח בו או שהניח בו עראי ולא הכינו לא נתקדש והרי הוא חול כמות שהיה. ואסור לתלות את התפילין בין ברצועה בין בתפלה עצמה, אבל תולה הוא את הכיס שהתפילין מונחין בו.

זמן הנחת התפילין ביום לא בלילה³² שנאמר "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה" וכן שבתות וימים טובים³³ אינן זמן תפילין שנאמר

31. בטור כ"ה כתב שמברך משעה שמתחיל להניחם עד שעה שמהדקן בראשו, אך ברמב"ם בכל מקום כתב קשירה בתפילין של יד והנחה בתפילין של ראש, משמע שאין בתפילין של ראש מצות קשירה, ולכן כתב כאן שמברך על מצות תפילין ואחר כך מניח.

32. כן דעת הרמב"ם. הראיות לכך: האחת- שהרי אין מניחין תפילין בלילה, ועדיף לומר שזה בגלל סיבה עצמית ולא משום גזירה. השנייה- הרי אמרו במנחות ל"ו 'אמר רבי אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה ורבי יוחנן אמר עובר בלאו' ובירושלמי ברכות ב', ב' 'רבי אבהו בשם רבי אלעזר הנותן תפילין בלילה עובר בעשה, והא רבי אבהו יתיב מתני ברמשא ותפילוי עילוי מצדדן (מצרירן) הוה וכמין פיקדון היו בידו, אית דבעי מימר לא אמר אלא הנותן

"והיה לך לאות" ושבתות וימים טובים הן עצמן אות. ומאמתי זמן הנחתן מכדי שיראה את חבריו ברחוק ארבע אמות וכירה³⁴ עד שתשקע החמה.

מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה והן עליו אפילו הן עליו כל הלילה מותר³⁵, ואין מורין דבר זה ברבים אלא מלמדן את הכל שלא יניחו תפילין עליהן אלא יחלצו אותן משתשקע החמה³⁶, וכל המניח תפילין לכתחילה

אבל אם היו עליו מבעוד יום מותר. אם נסבור כדעת האית דבעי מימר כמו ששמע הלשון הנותן תפילין, שדוקא המניח לכתחילה אחר שקיעת החמה עובר בעשה אבל אם היו מונחות עליו מבעוד יום מותר, אם כן אפשר לומר שאין מי שחולק על כך שלילה לאו זמן תפילין. ולא נחלקו על בני מערבא אלא שלא לברך לשמור חוקיו אך מודים שלילה לאו זמן תפילין. ואף רבי עקיבא לא מצינו שאומר בפירוש שלילה זמן תפילין זולתי בתלמוד בעירובין צ"ו אמרו שסובר שלילה זמן תפילין. השלישית- לא מצינו בתלמוד שאין מניחין תפילין בלילה משום גזרה שמא יישן בהם אלא ברש"י במנחות, ולשיטת רבי עקיבא על פי התלמוד בעירובין שלילה זמן תפילין, יתכן שמותר להניח תפילין לכתחילה בלילה.

33. אבל חולו של מועד זמן תפילין הוא.

34. שנינו בברכות 'מאימתי קורין את שמע בשחרים משיכיר בין תכלת ללבן' ובברייתא בתלמוד מובא 'אחרים אומרים משיראה את חבריו רחוק ארבע אמות וכירנו' ומובא שם 'אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי לתפילין כאחרים לקריאת שמע כותיקין'. בפשטות זמן תפילין תואם לתחילת זמן קריאת שמע של שחרית, היינו משעה שבני אדם עומדים, ולדעת סתם המשנה זמן הנחת תפילין הוא משיכיר בין תכלת ללבן. אף על פי שהסיבה שאין מניחין תפילין בלילה היא בגלל שלילה לאו זמן תפילין, ואם כן זמן הנחתן צריך להיות בתחילת היום דהיינו בעלות השחר, הגדירו חכמים שלענין תפילין היום מתחיל במשיכיר את חבריו.

35. יש להסתפק האם מקיים מצוה כשהם עליו, או שרק אין איסור להניחם. מזה שהיו האמוראים משאירים את התפילין עליהם משמע שמקיים מצוה.

36. מובא בתלמוד 'אמר רבה בר אבבה ספק חשכה ספק לא חשכה לא חולץ ולא מניח' והעמידו בערב שבת, אך הרמב"ם לא הביאו להלכה, ונראה שסובר שצריך לחלצן בערב שבת לפני תחילת בין השמשות היינו לפני השקיעה. ביום חול יש

אחר שתשקע החמה עובר בעשה³⁷ שנאמר "ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה" ואם כדי לשמרן מותר להניחן בתחילה³⁸ אפילו אחר שקיעת החמה, וכן אם היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן.

היה בא בדרך ותפילין בראשו ושקעה עליו חמה מניח ידו עליהן³⁹ עד שהוא מגיע לביתו וחולץ, היה יושב בבית המדרש ותפילין בראשו וקדש עליו היום מניח ידו עליהן עד שמגיע לביתו, ואם יש בית סמוך לחומה שהן משתמרין בו מניחן שם.

להסתפק האם מורין לחולצן בשקיעה או בצאת הכוכבים. אין להביא ראיה מהלשון משתשקע החמה שהיינו שקיעה, שהרי גם כתב כל המניח אחר שתשקע החמה עובר בלאו.

37. הרמב"ם פסק כרבי יוחנן שעובר בלאו, אך פשט הפסוק שאין 'ושמרת' כמו 'השמר' ובירושלמי לא הובאה דעת רבי יוחנן אלא דעת רבי אלעזר, ועיין עירובין צ"ו בדעת רבי עקיבא.

38. כך פשט התלמוד במנחות ל"ו 'אמר רבי אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה ואמר רבי אלעזר ואם לשמרן מותר' משמע שמדבר על מה שאמר קודם לכן. כיון שפירשנו כרמב"ם שהכונה למניח תפילין לכתחילה אחר שקיעת החמה על זה מדובר שכדי לשמרן מותר, וכן שנו בברייתא 'היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן'. אך הרמב"ם סובר כנראה שאם המניח תפילין אחר ששקעה החמה עובר בעשה או בלאו, אין להתיר ללובשן לכתחילה אחר שקיעת החמה כדי לשמרן, ולכן פירש שמה שאמרו אם לשמרן מותר היינו אם היה לבוש מבעוד יום אין צריך לחלצן ומורין כן, ולכן לא הביא את הברייתא של היה משכים לצאת לדרך וסובר שהיא לשיטת מאן דאמר לילה זמן תפילין.

39. אפילו אם אינו חולצן כדי לשמרן, צריך לשים ידו עליהם מפני שזה ברבים והוא כמו הוראה, ואין מורין כן (משנה ברורה סימן ל'). ויתכן שמדובר אף ביכול לחולצן ולשומרן ואף על פי כן לא הטריחוהו לחולצן ומורין כן.

חולי מעיים וכל שאינו יכול לשמר את נקביו אלא בצער פטור מן התפילין. כל הטמאין כולן חייבין בתפילין כטהורין. קטן שיודע לשמר תפיליו אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצוות.

חייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהן, קל וחומר מציץ ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה "והיה על מצחו תמיד" שלא תסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

תפילין צריכין גוף נקי שיזהר שלא תצא ממנו רוח מלמטה כל זמן שהן עליו, לפיכך אסור לישן בהם שינת קבע, אבל מותר לישן בהם שינת עראי. וכמה היא שינת עראי? כדי הילוך מאה אמה⁴⁰. ואם אינו שוכב אלא מניח ראשו בין ברכיו מותר אפילו יותר מכדי הילוך מאה אמה. אם היתה עמו אשה אסור אפילו שינת עראי שמא יבוא לידי הרגל דבר. היו תפיליו בידו אסור לישן בהן אפילו שינת עראי שמא יפלו מידו⁴¹.

שכח ושימש מטתו בתפיליו הרי זה לא יאחוז לא ברצועה ולא בקציצה עד שיטול ידיו ויטלם מפני שהידים עסקניות.

לא יאכל אדם בתפילין אלא אכילת עראי⁴², אבל אם נכנס לסעודת קבע חולצן ומניחין על שלחנו עד שיטול ידיו ואחר כך יניחם ויברך על מזונו והוא לבוש בהן.

היה לבוש תפילין והוצרך לבית הכסא לא יניח תפיליו בחורים הסמוכין לרשות הרבים ויכנס שמא יטלום עוברי דרכים. כיצד יעשה? חולץ תפיליו

40. סוכה כ"ו, לא כרמב"ם.

41. ברכות כ"ג וסוכה כ"ו וכפירוש רש"י.

42. וכמה היא אכילת עראי? לגבי סוכה מצינו- דעת השו"ע תרל"ט, ב' כביצה מפת, ולדעת רמב"ם הלכות סוכה ו', ו' כביצה או פחות או יותר מעט, ועיין מה שכתבנו על המשנה בסוכה ב', ד'.

ברחוק ארבע אמות⁴³ וגוללן כמין ספר תורה ואוחזן בבגדו ובימינו כנגד לבו, ויזהר שלא תצא רצועה מתחת ידו טפח, ונכנס ועושה צרכיו, וכשיצא מרחיק ארבע אמות מבית הכסא ולובשן.

במה דברים אמורים בשיש שהות ביום ללבשן, אבל אם אין שהות ביום ללבשן או שנכנס לבית הכסא בלילה, לא יכנס בהן גלולין בבגדו, אלא כיצד יעשה? חולצן ומניחן בכלין אם היה בו טפח, או בכלי שאינו כלין אף על פי שאין בו טפח, ואוחז הכלי בידו ונכנס.

שכח ונכנס לבית הכסא והוא לבוש תפילין, מניח ידו עליהן עד שיגמור עמוד ראשון ויוצא וחולץ, ואחר כך נכנס ועושה כל צרכיו, שאם יפסיק בעמוד ראשון יבוא לידי חלאים שיש בהן סכנה גדולה.

מותר להשתין מים כשהוא לבוש בתפילין⁴⁴, אבל לא ישתין בהם כשהם בידו שמא ינגב ניצוצות שברגליו ביד שאוחז בה התפילין. ולא יכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים שמא יפנה בהם⁴⁵.

הנכנס למרחץ מקום שבני אדם עומדין לבושין מותר להניח תפילין, ומקום שבני אדם עומדין שם מקצתן ערומין ומקצתן לבושין אינו חולץ תפיליו ואינו מניח שם תפילין לכתחלה, מקום שבני אדם עומדין שם ערומין חולץ תפיליו ואין צריך לומר שאינו מניח.

לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו⁴⁶, ואפילו בתוך ארבע אמות של מת או של קבר צריך לחלוץ תפיליו עד שירחיק ארבע אמות. ולא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו. הנושא משוי על ראשו חולץ תפילין

43. בברכות כ"ג אמרו שלא שנו אלא בית הכסא קבוע אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר, וכשהוא יוצא מרחיק ארבע אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע, והרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא הביאוהו.

44. ממה שאמרו בברכות כ"ג 'איבעיא להו מהו שיכנס אדם לבית הכסא קבוע להשתין מים' וכו'.

45. ברכות כ"ג, לפנינו 'שמא יפנה ואמרי לה שמא יפיח' ובריי"ף וברא"ש שמא יפנה.

46. משום לועג לרש.

של ראש עד שיסיר המשווי, אפילו מטפחת אסור להניח על הראש שיש בו תפילין, אבל צונף הוא מצנפתו על תפיליו.

בית שיש בו תפילין אסור לשמש בו מטתו עד שיוציאם, או יניחם בכלי ויניח הכלי בכלי אחר שאינו כליין, אבל אם היה הכלי השני מזומן להן אפילו היו עשרה כלים ככלי אחד הם חשובין. לא יניח אדם תפילין תחת מרגלותיו לפי שהוא מנהג בזיון, אבל מותר לו להניחן תחת מראשותיו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו כדי לשמרן ואפילו אשתו עמו במטה, וכשאשתו עמו צריך שיהיו בכלי אחד והכר נחשב לכלי שני⁴⁷ וכמו שנתבאר.

קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שתפילין על ראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר במחשבות רעות אלא מפנה לבו לדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמיד רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין.

אף על פי שמצותן ללבושן כל היום בשעת תפלה יתר מן הכל. אמרו חכמים כל הקורא קרית שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. וכל הרגיל בתפילין מאריך ימים שנאמר "ה' עליהם יחיו".

47. רבינו יונה, לא כרמב"ם.

יסוד העריבות במצוות

הרב עמיחי ישראל כנרתי

הקדמה

קיימא לו שכל ישראל ערביין זה לזה¹, ונפקא מינות הלכתיות מזה. משמעות העריבות היא שכל אחד אחראי גם על מעשי חברו, וצריך להוכיחו על חטאיו, ולכן נענש אם לא מחה. "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא". "וכשלו איש באחיו".

יש בכך גם נפקא מינה להלכה, שכל אחד שהוא בר-חיובא במצוה יכול להוציא יד"ח את חברו אע"פ שהוא כבר יצא יד"ח, מפני שכל ישראל ערבים זה לזה, ואם חברי לא קיים מצווה הרי זה כאילו גם אני לא קיימתי. דין זה מבואר במסכת ראש השנה כט, א, וברש"י שם ד"ה אע"פ שיצא מוציא. ובזה בעיקר נעסוק כאן, לקמן².

הבנת העריבות כחיצונית או מהותית

והיסוד הרעיוני בעריבות זו יכול להתפרש כדין "ערב" בהלוואה, עריבות חיצונית, שכל אחד ערב לחברו, או יתכן לבאר שהעריבות נובעת מההבנה האחדותית של עם ישראל³ - "שכל ישראל הינם כגוף אחד"⁴ (לשון הריטב"א

1. סנהדרין כז, ב. שבועות לט, א.

2. נציין כאן מאמרים שהרחיבו בנושא העריבות: "תורת העריבות" בספר צניף מלוכה לרמ"צ נריה זצ"ל, אנצ' תלמודית כרך כח ערך "כל ישראל ערבים זה בזה", וגמ' מתיבתא עוז והדר על גמ' ראש השנה ח"ב ב"אוצר עיונים" מערכה טז "עריבות במצוות".

3. תפישה מרוממת זו כתובה בעצם כבר בדברי חז"ל, ראה בירושלמי שטעם איסור נקימה ונטירה הוא: "כתיב לא תקום ולא תטור את בני עמך, היך עבדא? הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לדידה?" (ירושלמי נדרים ט, ד). וע"ע גם בויקרא רבה פרשה ד.

בר"ה שם). "לכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים" (תניא, לב). "כל ישראל, כל האומה כולה, בחטיבה אחת, נשמה אחת היא" (עולת ראייה, תחילת פרקי אבות).

ויתכן לתלות זאת גם בנוסחאות השונות בראשונים, האם ישראל "ערבין זה לזה", או "ערבין זה בזה"⁵. וזה לשון הרמ"ק בתומר דבורה:

"כל ישראל הם שאר בשר אלו עם אלו, מפני שהנשמות כלולות יחד, יש בזה חלק מזה, ובזה חלק מזה. מטעם זה 'כל ישראל ערבים זה לזה' (שבועות, ל"ט א), מפני שממש יש בכל אחד חלק אחד מחבירו, וכשחוטא האחד פוגם את עצמו ופוגם חלק אשר לחבירו בו, נמצא מצד החלק ההוא, חבירו ערב עליו, אם כן הם שאר זה עם זה.

ולכך ראוי לאדם להיות חפץ בטובתו של חבירו, ועינו טובה על טובת חבירו, וכבודו יהיה חביב עליו כשלו, **שהרי הוא הוא ממש.**

ומטעם זה נצטוינו (ויקרא יט יח): "ואהבת לרעך כמוך". וראוי שירצה בכשרות חבירו, ולא ידבר בגנותו כלל ולא ירצה בו, כדרך שאין הקב"ה רוצה בגנותו ולא בצערנו, מטעם הקורבה, אף הוא לא ירצה בגנות חבירו ולא בצערו ולא בקלקולו, וירע לו ממנו, כאלו הוא ממש היה שרוי באותו צער או באותה טובה".

ובספר שמועות רא"ה (דברים, מהד' חדשה ניסן תשפ"ב עמ' 251-252) מבואר שלפי השיטה בחז"ל שהעריבות בארץ ישראל היא גם על הנסתרות⁶,

4. ואע"פ שהמשיך שם הריטב"א שהרי זה כערב לחבירו על הלוואה, מ"מ כתב להדיא גם שהרי הם כגוף אחד, וצ"ע אם כוונתו לשתי אפשרויות. [ובמתיבתא (צויין בהערה לעיל) עמ' קלט כתבו שיש מחלוקת בזה בין הריטב"א לר"ן בר"ה שם שכתב שאם חבירו לא יצא הרי זה כאילו הוא לא יצא. אבל לכאורה קשה לומר שנחלקו, אחרי שגם הריטב"א כתב להדיא שהרי הם כגוף אחד].

5. בגמ' סנהדרין ושבועות (שם) הגירסה בדפוסים לפנינו "זה בזה", וכן ברש"י ר"ה כט, א. בשו"ת הרשב"א, בריטב"א בכמה מקומות ועוד נמצא "זה לזה".

6. נחלקו התנאים האם העריבות היא גם על דברים שבסתר: "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם", למה נקוד על לנו ולבנינו ועל עי"ן שבעד? מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה. אמר

למרות שלא יכולים להוכיח בכך זה את זה⁷, א"כ משמע שהיסוד הוא העריבות באחדות הנשמות.

מתי והיכן נכנסו לעריבות

לשון הגמרא בסנהדרין מג, ב הוא: "משעברו את הירדן", ובפשוטו היינו מיד בכניסה לארץ⁸.

גם בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ה) מבואר שכבר בירדן עצמו, שהוא קדוש בקדושת א"י, קיבלו את העריבות:

"אמר רבי שמעון בן לקיש: בירדן קיבלו עליהן את הנסתרות, אמר להן יהושע אם אין אתם מקבלין עליכם את הנסתרות המים באין ושוטפין אתכם. אמר רבי סימון בר זבד: ויאות תדע לך שהוא כן שהרי עכן חטא ורובה של סנהדרין נפלה בעי".

כנראה הטעם לכך הוא, ע"פ המבואר בזוהר (פרשת אמור, צג, ב) על הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", **שבארץ הם נקראים אחד, ואינם גוי אחד בלעדיה**.

וכ"כ רבינו המהר"ל מפראג לבאר זאת (נתיבות עולם, נתיב הצדקה פרק ו'):

ליה רבי נחמיה: וכי ענש על הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמר עד עולם. אלא כשם שלא ענש על הנסתרות - כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן". (סנהדרין מג, ב).

7. וראה במאירי וביד דוד בסנהדרין שם שאכן התלבטו בזה.

8. לפי רבי יהודה שם מבואר שעל הנגלות ענש עוד לפני שנכנסו לארץ, וצ"ל שהחיוב על זה חל מחמת מתן תורה. וז"ל ספר חסידים סי' רלג: "כל ישראל ערבים זה לזה, שנאמר ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דיבר ה' נעשה, אילו היה אחד מוחה לא ניתנה התורה", ודבריו הם על פי דברי המכילתא יתרו פ"ה ותנחומא שם יג. ובספר שמועות הראיה (צויין לעיל) כתב כע"ז, שהיינו מ"ויוחן שם ישראל נגד ההר", כאיש אחד בלב אחד.

כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי, וראיה לזה שהרי כל זמן שישאל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נעשו על הנסתר עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה, הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא ערב שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ והיו ביחד בארץ והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, וע"י ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי.

לעומת זאת, רש"י על התורה (דברים כט, כח) ועל הגמרא (סנהדרין מג, ב ד"ה משעברו) כתב **שהעריבות היתה במעמד הברכה והקללה שבה גריזים והר עיבל**⁹. ומבואר בזה חידוש, שבהר גריזים והר עיבל, מלבד מעמד הברכה והקללה, היתה גם קבלת העריבות של ישראל איש על רעהו¹⁰.

נראה להציע בשיטת רש"י שהעריבות היתה בהר גריזים ובהר עיבל, שהיינו ע"פ הארור האחרון: "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם". וביאר שם הרמב"ן ע"פ הירושלמי בסוטה, שכוונת ארור זה לחייב בהעמדת הדת על תילה, "אפילו למד ולימד והיה בידו להחזיק אחרים", ולמחות ביד אחרים המנסים להפר תורה¹¹.

[יש מהגאונים ומהראשונים שמנו במנין-המצוות פרשת ברכות-וקללות שבהר גריזים ובהר עיבל, ויש שכתבו בדעתם שהמצוה היא חיוב הערבות, שקבלה ישראל עליהם בברית של הר גריזים והר עיבל, שלא באה אלא לחייב את כל ישראל בערבות זה לזה, והרי זו מצוה הנוהגת לדורות, שנצטוו: ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם" (אנצ' תלמודית שם טור תעו, ע"פ הגר"פ על רס"ג, פרק נו).]

9. ועמדו ע"ז כבר בפירוש יפה עינים (על הגמרא) ובספר יד דוד (לרב דוד זינצהיים, הוצאת מכון ירושלים) בסנהדרין שם. וע"ע באנצ' תלמודית שם הערות 44-45 מה שצינו לגבי השאלה האם ממש בכניסה לארץ או במעמד הברכות והקללות.

10. זמן המעמד: לפי הגמ' בסוטה לו, א היה ביום הכניסה לארץ, לפי דעה אחת בירושלמי היה לאחר י"ד שנה (ראה תוס' סוטה שם לג, ב ד"ה וכשהחזירוהו), ולפי פשט הפסוקים ביהושע ח, ל-לה היה אחר כיבוש יריחו ומלחמת העי.

11. ובס"ד ראיתי שכיוונתי בזה לדעת כמה מהגדולים, ראה אנצ' תלמודית ערך "כל ישראל ערבים זה בזה" הערה 24 שצינו "שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שג; שו"ת מחנה חיים ח"ג יו"ד סו"ס כז, וכ"מ קצת בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קעז אות ג".

עריבות במצוות

עריבות במצוות היינו להוציא אחד ידי חובת מצוה, ולהגדיר את המוציא "בר חיובא", גם אם כבר יצא ידי חובת המצוה הזו. ויסוד הדברים הוא בסוגיה ר"ה כט, א "תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא". ובאר שם רש"י שהוא מטעם שכל ישראל ערבין זה לזה במצוות. ויוצא מהסוגיה שם, שיש עריבות רק בדבר שחובה לקיימו, ולא בברכות הנהנין¹², שכלשון רש"י: "לא ליתנהי ולא לבריד", ואע"פ שכעת שרוצה לאכול חייב לברך, מ"מ הדבר תלוי ברצונו¹³.

וממילא יל"ע במצוות כאלו שאינם חובה גמורה, כמו נשים במ"ע שהזמן גרמא, או מצוות קיומיות [כציצית, מעקה, וכו'], שאין חובה ממש לקיימן, אלא אם עשה מעשה שמחייבן.

ובציצית מצאנו להדיא שיש בזה עריבות, ראה היטב בפמ"ג סי' ח אשל אברהם סי"ק ח וכן במ"ב שם סי"ק יד. וכן לגבי תקיעת שופר לנשים כתבו השו"ע והרמ"א סי' תקפט סע' ו שיש בזה עריבות, ואע"פ שהאיש יצא יד"ח יכול להוציא יד"ח את האשה [ואמנם לא יברך לה].

וראה בהרחבה על **עריבות במצוות אלו** מש"כ בהליכות שלמה תפילה פרק כא דבר הלכה אות ט, הליכות שלמה פסח פרק א דבר הלכה אות נ (ובארחות הלכה שם שהאריכו), באנצ' תלמודית שם טור תקג-תקד, ובמתיבתא (צויין מקומו בהערה בתחילת המאמר כאן) סי' ו "במצוות שאינן חובה". והגדרים דקים בזה¹⁴, והשי"ת יאיר עיננו¹⁵.

12. אבל בברכות הראיה והשבח לכא' תהיה עריבות, מפני שהן חובה, וראה גם מש"כ בזה בשיעורי הג"ר נחום נבנצל שליט"א, פרשת שלח תשע"ט, גליון 57, ואכמ"ל.

13. ולפי זה בברכת המזון אחרי האכילה יהיה דין עריבות, שהרי חייב לברך, וכך מבואר בראשונים, ואכמ"ל.

14. ראה למשל חילוק דק במ"ב סי' רעג סי"ק יט, ע"פ הט"ז שם, בענין עריבות על ברכת "המוציא" בלחם משנה בשבת.

15. ספר שלם יצא בשם שמן המור (הרב מרמורשטין שליט"א, ירושלים) על כל סוגי הברכות, באלו מהן אומרים "אע"פ שיצא מוציא".

מעמדה ההלכתי של הנצרות ביחס לאיסורי

עבודה זרה

ר' אייל וירצברגר

קרוב לחורבן הבית השני הופיע אותו האיש והחל לדבר על בשורות הגאולה ולשנות ממצוות התורה שבכתב ושבעל פה, ולדבר סרה ביהודים וביהדות, וכך החלה להיווסד הדת הנוצרית. בסביבות המאה השלישית למניינם החלה להתפתח בקרב מאמיניו הפרשנות כי אותו האיש אינו רק בן האלוהים והמשיח כפי שטען, אלא אף האלוהים בעצמו¹, דהיינו שהאל בעצמו התגשם בבשר ודם על מנת להיצלב ולגאול את העולם מחטאיו. בוועידת ניקיאה בשנת 325 למניינם התקבלה אמונה זו בקרב הכנסייה בתור אמונה מחויבת שכל שאינו מקבלה נחשב כמין. עמדה זו של הכנסייה היא העמדה המקובלת על רוב ככל העולם הנוצרי כיום².

משמעות הדבר מבחינה הלכתית, שבניגוד לשאר עבודה זרה, הנצרות מאמינה באלוהים מקור הכל בורא העולמים (מה שמכונה גם "מונותאיזם"), שאמונה זו כשלעצמה אינה עבודה זרה, אך בנוסף מאמינה הנצרות באלוהותו של בשר ודם, שאמונה זו כשלעצמה היא כן עבודה זרה. הפוסקים הגדירו מצב זה בתור "עבודה זרה בשיתוף", דהיינו שיתוף של אלוהים וע"ז. לאור זאת יש

1. אכן דבר זה אינו מפורש בספר הע"ז שלהם הקרוי בפיהם ברית החדשה (עפרא לפומייהו), וגם אותו האיש לא אמר דבר כזה, אם כי ניתן למצוא אמירות שיכולות להתפרש כך, ראה (או שמא אל תראה) הבשורה על פי יוחנן פרק א'.
2. למעט הכת האריאנית שלא קיבלה את עקרון השילוש ואינם מאמינים כי אותו האיש הוא אלוהי, אך זו כמעט ונכחדה, מלבד קבוצה אחת שעוד קיימת כיום בספרד. וכן כמה זרמים פרוטסטנטיים כיום אינם מקבלים עקרון זה באופן מוחלט [הערת המערכת: אך לא מספיק לנדו"ד]. על כן הדיון במאמר לא יישוב עליהם, אלא על רוב העולם הנוצרי, הקתולי, האורתודוקסי, הפרוטסטנטי וכו'.

לדון מה מעמד הנצרות - האם היא ככל עבודה זרה, או שמא דינה שונה, והאם יש נפק"מ להלכה.

ההתייחסות אל הנצרות בגמרא

מסכת עבודה זרה נפתחת במשנה:

לפני אידיהן של גויים שלשה ימים - אסור לשאת ולתת עמהם, להשאלן ולשאול מהן, להלוותן וללוות מהן, לפרוע ולפרוע מהן; רבי יהודה אומר: נפרעין מהן, מפני שמיצר הוא לו; אמרו לו: אע"פ שמיצר הוא עכשיו, שמח הוא לאחר זמן.

א"כ הלכה פסוקה היא שאין לעסוק במסחר עם גויים קודם חג של ע"ז. ובטעם הדבר נחלקו בגמרא³ האם הוא משום הרווחה, או משום לפני עוור, שאם ישראל נותן לגוי סחורה שהגוי עלול להשתמש בה לע"ז, אז הישראל מכשיל את הגוי באיסור.

בהמשך המשנה⁴ מביאה מחלוקת לגבי הימים שלאחר אידיהן: רבי ישמעאל אומר: שלשה לפניהם ושלשה לאחריהם אסור; וחכ"א: לפני אידיהן אסור, לאחר אידיהן מותר.

ושם הגמרא מביאה השלכה הלכתית לשיטתו של רבי ישמעאל:

אמר רב תחליפא בר אבדימי אמר שמואל: **יום א'** לדברי ר' ישמעאל לעולם אסור.

מסביר רש"י⁵, שלפי רבי ישמעאל ששלושה ימים קודם האיד ושלשה ימים לאחריו אסורים בסחורה עם הגויים, נמצא שכל ימות השבוע יהיו אסורים, מאחר שביום ראשון חל האיד של הגויים. אם כן אנו רואים שיש חג לע"ז שחל בכל יום ראשון.

ובהשמטות הצנוורה מובא נוסח אחר והוא "לדברי רבי ישמעאל **נוצרי** לעולם אסור". ולפי גרסה זו נראה להדיא שמדובר על חגם של הנוצרים שהוא

3. שם ו' ע"א.

4. ז' ע"ב.

5. בדף ו' ע"א.

חג של עבודה זרה, ועל כן חל עליו האיסור של מסחר לפני יום אידיהן. ובאמת, גם בלא הצנזורה היה אפשר להבין כי מדובר ביום חגם של הנוצרים שחל בכל יום ראשון⁶.

א"כ כבר בגמרא אנו מוצאים התייחסות אל הנצרות בתור עבודה זרה כשאר העבודות זרות. לאור זאת פוסק הרמב"ם⁷:
הנוצרים עובדי ע"ז הם ויום ראשון הוא יום אידם, לפיכך אסור לתת ולשאת עמהם בארץ ישראל יום חמישי ויום ששי שבכל שבת ושבת ואין צריך לומר יום ראשון עצמו שהוא אסור בכל מקום, וכן נוהגין עמהם בכל אידיהם.
הרמב"ם חוזר על הכרעה זו בכמה מקומות, וביתר חריפות בפירוש המשניות על מסכת עבודה זרה:

ודע, שזאת האומה הנוצרית העומדת בטענת המשיח, על חילוף כיתותיה, כולם עובדי עבודה זרה, ואידיהן כולם אסורים, ונוהגים עמהם בכל התורה כמו שנוהגים עם עובדי עבודה זרה, ויום ראשון הוא מכלל אידיהן של גויים, ולפיכך אין מותר לשאת ולתת עם מאמין המשיח ביום ראשון כלל בדבר מן

6. אך ראה במאירי תחילת מסכת עבודה זרה שמסביר שאין הכוונה לחגם של הנוצרים, אלא לחג של עובדי עבודה זרה אחרים שהיו חגים את חגם ביום ראשון. ואף לגרסה המקורית "יום נוצרי", מסביר המאירי שהוא מלשון נבוכדנצאר, וכוונת הגמרא היא לחג של הבבליים שהיו סוגדים לשמש המשמשת ביום ראשון. גם הרומאים התייחסו ליום ראשון כיום של אל השמש, ומכאן גם הביטוי הלועזי ליום ראשון "Sunday". [הערת המערכת: אמנם, ידוע שרבים כתבו שרבינו המאירי כתב דבריו מפחד המלשינים].

וראה גם מסכת תענית כז: אנשי המעמד לא היו מתענים ביום ראשון "מפני הנוצרים" (שלא יפרעו בהם פרעות על שמתענים ביום חגם). אך לפי גרסת המהרש"ל הוא "מפני הגילולים" ולא הנוצרים, ומכאן כתב להוכיח שהיו גויים שחגגו את חגם ביום ראשון עוד קודם הנוצרים, והוא לפי סברת המאירי [הערת המערכת: המג"א לא ראה את דברי המאירי]. אמנם, גם גרסתו הייתה מצונזרת. רבים מאוד רואים בקידוש הנצרות את יום ראשון, כאימוץ יסודות פגאניים על ידי הנצרות כדי להתקבל על ידי שאר העמים.

7. הלכות עבודה זרה פרק ט' הלכה ד' בנוסח הלא מצונזר.

הדברים, אלא נוהגים עמהם ביום ראשון כמו שנוהגים עם עובדי עבודה זרה ביום אידן, וכך ביאר התלמוד⁸.
וכן עולה מדבריהם של ראשונים רבים נוספים, ביניהם הרשב"א והריטב"א, תלמידי רבנו יונה בשם הרשב"ם בשם רש"י ועוד.

שיטת התוס' ביחס לעבודה זרה בשיתוף

שיטה ייחודית של בעלי התוס' ביחס לנצרות אנו מוצאים ביחס לאיסור שותפות עם גוי. הגמ' בסנהדרין⁹ אומרת:

דאמר אבוב דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיד.
מן התורה אסור להזכיר להישבע בשם של עבודה זרה. אבוב דשמואל מחדש שגם כשאדם גורם לגוי להישבע בשם עבודה זרה הוא עובר על לא ישמע על פיד. לכן אסור לעשות עם הגוי שותפות עסקית, משום שהדבר עלול לגרום לו להישבע בשם עבודה זרה.

אך מחדשים התוס' שכיום האיסור הזה אינו שייך, וז"ל¹⁰:

- (1) מ"מ בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות.
 - (2) ואע"פ שמה שמזכירין עמהם ש"ש וכוונתם לדבר אחר, מ"מ אין זה שם עבודה זרה, גם דעתם לעושה שמים.
 - (3) ואע"פ שמשתפין שם שמים ודבר אחר, לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף, ולפני עור ליכא דבני נח לא הוזהרו על כך.
- כדי להבין את ההיתר של התוס' ושיטתם ביחס לעבודה זרה בשיתוף יש להבין למה התכוונו בכל משפט.

8. אך ראה גם התייחסות חיובית יותר של הרמב"ם אל הופעת הנצרות בהלכות מלכים פרק י"א בדבריו המפורסמים שהנצרות היא הכנה למשיח. [הערת המערכת: גם שם המשיך שהיא שקר והבל, אלא שיש בה משהו חיובי]

9. דף ס"ג ע"ב.

10. ממוספר למשפטים לצורך הדיון בדבריו להלן.

(א) במשפט הראשון נראה בפשטות ששבועה בשמו של קדוש לגויים אינה אסורה, משום שאין הם מחשיבים אותם לאלילים ולכן אין בכך איסור ע"ז. עדיין אין מדובר כאן בכלל על עבודה זרה בשיתוף.

(ב) המשפט השני פחות ברור. לכאורה כוונתם היא שהגויים שנשבעים בקדושים נשבעים עמם גם בשם אלוהים, אך הם מתכוונים לדבר אחר (היינו לאותו האיש, שגם הוא אלוקות לפי דעתם על פי אמונת השילוש). אך גם בכך אין איסור, והוא משתי סיבות: א. הגויים אינם מזכירים בפייהם את שמו של אותו האיש אלא רק שם שמיים, ולכן אין כאן איסור על הישראל להשביעו בכך. ב. גם אם מתכוון הגוי לדבר אחר, ונמצא שמה שהוא מזכיר שם שמיים הוא שיתוף השם בלבד, ובאמת הוא נשבע בע"ז, מאחר שכוונתו היא גם לשם שמיים, אל אחד, אין כאן שבועה לשם ע"ז לגמרי, ולא נאסר הגוי בשבועה כזו שכוונתו לשם שמיים ולשם ע"ז.

(ג) במשפט השלישי חוזר היסוד של שיתוף שם שמיים ודבר אחר. הסיבה שמותר לגרום לב"נ להישבע בשיתוף (כפי שנאמר לעיל במשפט ב), היא משום שבני נוח כלל לא הוזהרו על השיתוף, ולכן אין כאן כלל לפני עיוור.

מכאן לנידו"ד, עולה לכאורה שדעת התוס' היא שאין איסור לגויים לעבוד עבודה זרה בשיתוף, וכ"ש שאין להם איסור להישבע בשיתוף, ומשמע שלישאל אין איסור לגרום לגוי להישבע. נמצא גם שיש חילוק בין איסור עבודה זרה לישראל שאסור בע"ז אף בשיתוף, ובין איסור עבודה זרה לגויים, שלא כולל ע"ז בשיתוף.

על פי דברי התוס' הללו יוצא שאמנות השילוש הנוצרית, שהיא בעצם שיתוף שם שמיים ודבר אחר, אינה נחשבת ע"ז בשביל הגויים.

כדברי התוס' הללו כתבו גם הרא"ש, הר"ן¹¹ והתוס' רא"ש¹².

11. אע"פ שהר"ן ציין לדברי התוס', מ"מ לשונו שונה מעט, וז"ל: "ועכשיו שנוהגין היתר אפשר לומר לפי שהגויים נשבעין סתם בשם ודעתם לבורא יתברך ואף עפ"י שטועין באמונתם מ"מ אינן מזכירין שם ע"ז בשבועתם אלא שיש לחוש לשמות הקדושים שמזכירים בשבועתם ואע"פ שאינם אלהות הם נשבעין בהם והוא ענין

מחלוקת בהבנת התוס'

האחרונים נחלקו בהבנה זו של דברי התוס'. אם מניחים שאכן לגוי אין איסור לעבוד ע"ז בשיתוף, הדבר הזה מעלה שתי קושיות:

- א. כיצד ייתכן שלא יהיה נזכר כדבר הזה בכל דברי חז"ל והראשונים, שלגוי מותר לעבוד ע"ז בשיתוף, בעוד שברמב"ם ושאר ראשונים נאמר להדיא להפך.
- ב. הרי הגמ' בסנהדרין נו: אומרת שכל דבר שב"ד של ישראל ממיתים עליו בן נוח מוזהר עליו, וכן נפסק ברמב"ם. ואם כן, אם הדבר אסור לישראל מדיני ע"ז הוא גם אסור לגוי באותה מידה, וכיצד ייתכן לומר שמותר לגוי דבר שאסור לישראל?

מלבד הקושיות הללו, כבר הערנו שלשון התוס' קשה, בפרט היחס בין המשפט השני לשלישי, שקצת נראה כאילו יש כאן חזרה מיותרת. עוד נראה להלן שגם הפירוש של המושג "דבר אחר" הוא אינו ברור. ולאור זאת מצינו שלוש שיטות בהבנת התוס'.

שער אפרים – התוס' לא התירו ע"ז בשיתוף, אלא רק שבועה בשיתוף של קדוש להם

השער אפרים¹³ מיאן לקבל שלפי התוס' מותר לגוי לעבוד עבודה זרה בשיתוף. אלא הוא מפרש את התוס' באופן אחר ממה שפירשנו לעיל. הוא מדייק בלשון התוס' שהם כלל לא דיברו על ע"ז בשיתוף עם אליל אחר, אלא

של ע"א כמו שכתבנו למעל'. אבל מ"מ אינו דבר שיהא אדם חייב למנוע את הרבים בכך שאינו אלא דרך חסידות". א"כ אינו הזכיר בפירוש עבודה זרה בשיתוף אלא רק אמונה טועה, ואפשר שלא התכוון לנצרות. [הערת המערכת: בוודאי שהוא התכוון לנצרות. זו הייתה הדת הגויית במקומו].

12. ז"ל "ועוד דבזמן הזה נשבעין בקדשין שלהם ואין תופשין בהן אלהות אע"פ שמזכירין שם שמים וכוונתן ליש"ו הנוצרי מ"מ אינם מזכירין שם ע"ז וגם דעתם לעושה שמים וארץ ואע"ג שמשותפין שם שמים ודבר אחר לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף, ומשום לפני עור לא תתן מכשול ליכא דבני נח לא הוזהרו על כך".

13. תשובה כ"ד.

כל מה שהתוס' בא להתיר זו שבועה בשם שמיים בשיתוף שמו של קדוש להם, שאינם תופסים בו אלילות. משמעות זו נעוצה בהבנה של מהו המושג "דבר אחר". מקודם הסברנו שבפשטות הכוונה ליש"ו הנוצרי, אך השער אפרים סובר שאין הכוונה לישו הנוצרי כלל, אלא הכוונה במושג דבר אחר הוא מה שהוזכר בתחילת הדיבור, והוא קדוש שאין תופסין בו אלילות.

נמצא שלפי השער אפרים בשיטת התוס', גוי אסור בעבודה זרה בשיתוף כמו ישראל, וכל מה שבאו התוס' להתיר זה שבועה בשם שמיים בשיתוף של קדוש, שאינו נחשב כאליל בשביל הגויים.

אלא שהסבר זה אינו מתיישב בלשון התוס'. להזכיר, שהתוס' אמרו שאין בעיה להישבע בקדושים, ואח"כ שאלו על שבועה בשיתוף של שם שמיים ודבר אחר. ואם הכוונה בדבר אחר לקדושים, מה הרבנותא בשיתוף שם שמיים שצריכים התוס' לשאול על כך? אם ברור לתוס' ששבועה בשם של קדושים מותרת, מה יש להם עוד להסתפק בשבועה של קדושים בשיתוף שם שמיים? וצ"ע.

הנודע ביהודה – התוס' התיירו את השבועה אפ' נשבע בשם ע"ז

גם הנודע ביהודה הסכים לסברת השער אפרים ודעימיה, שוודאי גם לגויים נאסרה עבודה זרה בשיתוף, וכל מה שבאים התוס' לדון זה בהלכות שבועות. אלא שהוא פירש את דברי התוס' באופן שונה. בניגוד לשער אפרים שפירש שהתוס' כולו איירי בשבועה בשם ע"ז בשיתוף עם קדוש שאינו אליל, וזה פירושו ל"דבר אחר", הנו"ב מפרש שכוונת התוס' ב"דבר אחר" היא אכן לע"ז ממש. ומשמע שמה שבאים התוס' לחדש זה שלא נאסר לישראל לגרום לגוי להישבע בשם שמיים בשיתוף ע"ז. דהיינו, שאפילו שאסור לגוי לעבוד ע"ז בשיתוף, לא נאסר לו להישבע בשם ע"ז בשיתוף, וממילא אין כאן לישראל איסור של לפני עיוור.

ונראה שיש נפק"מ בין השער אפרים לנו"ב, שלנו"ב אפ' הוא מתכוון לשם שמיים וע"ז מותר להשביעו, שרק נאסרה לו העבודה ולא השבועה, ואילו

לשער אפרים יהיה אסור אף בכה"ג, שכל מה שהתיר זו שבועה בשם שמיים בשיתוף של קדוש שאינו אליל.

דרכי משה – התוס' התירו לגוי לעבוד ע"ז בשיתוף

על אף שאחרונים רבים נקטו בשיטת התוס' שאינו מתיר לגוי ע"ז בשיתוף, ועל אף שרבים אחרים בלאו הכי פוסקים כרמב"ם, מעיר הפתחי תשובה¹⁴ שבהכרח הדרכי משה הבין את התוס' שאכן לא הוזהר גוי על השיתוף, והוא מדרכי משה יו"ד סימן קנא.

הרמ"א שם הוא דן לגבי מסחר והשאלה של חפצים העלולים לשמש לע"ז האם יש היתר לכך ובאילו תנאים. ובסוף דבריו כתב:

מיהו בזמן הזה יש להקל מטעם דמקילין להשתתף עמהם ועיין באורח חיים סימן קנ"ו:

כוונתו לומר, שמאותו הטעם שהתרנו את השבועה של הגויים, יש להתיר גם מעשים נוספים שיש בהם משום הרווחה לע"ז. ובהכרח סבר הרמ"א, שהתוס' לא באו להתיר רק את השבועה אלא כל איסורים¹⁵ הנוגעים בע"ז לגוי, ונמצא שאכן דעתו היא שלא הוזהרו בני נוח על השיתוף¹⁶.

הרב שלום משאש¹⁷ הבין בתוס' שלא נאסר שיתוף לבני נוח כלל. הוא דייק כן בדברי התוס' שלא הזכירו כל שיתוף בשני החלקים הראשונים שלו, אלא רק דיברו על שבועה בשם קדושים ושבועה בשם שמיים בכוונה לדבר אחר. רק במשפט השלישי הזכירו שיתוף, ללמדך שאפי' אם יזכיר שם ע"ז בפירוש ולא רק יאמר שם שמיים ויכוון לע"ז, עדיין לא יהיה איסור להשביעו משום שבי"נ לא הוזהרו על השיתוף כלל. והביא גם מהר"ם שפירש כעין זה. אלא שכעת יש לשאול, כיצד יתמודד הרמ"א עם הקושיות שהעלו האחרונים ביחס להבנה זו בדברי התוס'?

14. יורה דעה קמז אות ב'.

15. הערת המערכת- רק איסורים דרבנן.

16. הערת המערכת: לשיטתו, נמצא שלא גזרו כאן את הגזרות מדרבנן, אבל לא שכלל אין בזה איסור ע"ז.

17. שמ"ש ומגן ג' או"ח ל'.

כפי שאמרנו לעיל, האחרונים הקשו מהדין של כל דב"ד של ישראל ממיתין עליו בן נוח מוזהרים עליו, שלא ייתכן שיהיה דבר שמותר לגוי ואסור לישראל. אלא שעיון בגמרא ובראשונים מראה שייתכן שכלל אין בזה קושיה לשיטת התוס'.

הגמ' בסנהדרין נו: דנה כיצד דרשו שעבודה זרה היא אחת משבע מצוות בני נח¹⁸. רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי נחלקו האם הוא מהפסוק "סרו מהר מן הדרך אשר ציוויתם עשו להם וגו'", או מהפסוק "עשוק אפרים רצוף משפט כי הואיל הלך אחרי צו". שואלת הגמ' מה הנפק"מ מאיזה פסוק לומדים על איסור עבודה זרה? ועונה שלדרשה אחת תהיה אסורה עבודה רק בהשתחויה, ואילו לדרשה האחרת יהיה אסור גם ללא השתחויה. על כך שואלת הגמ':

אמר רבא: ומי איכא למאן דאמר נכרי שעשאה עבודה זרה ולא השתחוה לה חייב? והתניא: בעבודה זרה, דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן - בן נח מוזהר עליהן, אין בית דין של ישראל ממיתין עליהן - אין בן נח מוזהר עליהן. למעוטי מאי - לאו למעוטי נכרי שעשאה עבודה זרה ולא השתחוה לה? - אמר רב פפא: לא, למעוטי גיפוף ונישוק. - גיפוף ונישוק דמאי? אילימא כדרכה - בר קטלא הוא, אלא למעוטי שלא כדרכה.

הגמ' תמחה כיצד ייתכן לסבור שגוי יהיה אסור לעבוד בלא להשתחוות, והרי רק מה שבית דין של ישראל ממיתין עליו בן נח מוזהר עליו, ואילו ישראל לא נהרג אם עבד ללא השתחויה? רואים מההקשר של הגמרא שההלכה הזו מוסבת אך ורק על צורת הפולחן ולא על הע"ז עצמה. דהיינו כל מה שהגמ' באה להשוות בין גוי לישראל הוא בפרקטיקה ולא לגבי האמונה. כך שגוי יענש על כל צורת פולחן כפי שישראל נענש, אך אין מכאן ראיה לאסור את

18. הגמ' שם מביאה את דברי רבי יוחנן שדורש את שבע מצוות בני נוח מכל מילה בפסוק "ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל", "ויצו" אלו דינין, "אלהים" זו עכו"ם, "לאמר" זו שפיכות דמים וכו'. רבי יצחק דורש אחרת, "ויצו" זו ע"ז ואילו "אלהים" אלו דינין. שואלת הגמ' מניין ש"ויצו" זו לשון של ע"ז? ומביאה את דברי רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי שכל אחד מביא פסוק אחר ללמוד ממנו.

התיאולוגיה שלו שבעבורה הוא מזבח, שבזה אפשר שיהיה מותר לגוי בעוד שיאסר לישראל.

כהבנה זו נראה בדברי המאירי, שפירש את כל הדין הזה בנוגע לצורת העבודה, אם השתחויה גיפוף ונישוק וכיוצ"ב. אך כלל לא הזכיר איסור ביחס **לשם מה הגוי עובד**¹⁹.

אלא שנראה מדברי הרמב"ם²⁰ שהוא הבין אחרת את הגמ':

בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב, והוא שיעבוד כדרכה, וכל ע"ז **שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה**, וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה, ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל, ואין מניחין אותו להקים מצבה, ולא ליטע אשרה, ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי.

א"כ הרמב"ם לא מסתפק בלהשוות בין ב"נ לישראל את צורת הפולחן אלא גם את מושא הפולחן. נמצא שכל מה שהקשו על ההבנה בתוס' שגוי לא הוזהר על השיתוף, הוא רק לפי הבנת הרמב"ם את הגמ'. אך מסתמא התוס' הבינו שלא כרמב"ם אלא כפי שכתבנו לעיל²¹. וממילא אין קושיא כיצד הבין הרמ"א בתוס' שיהיה מותר לגוי מה שאסור לישראל.

הלכה למעשה – סיוע לנוצרים בפולחן ובבניית כנסיות

עד כה ראינו כי דעת הרמב"ם, הרשב"א, הריטב"א, רשב"ם, תלמידי רבינו יונה, ורש"י שהנצרות היא עבודה זרה, שהגויים נאסרו בשיתוף. השו"ע נראה שהוא נוקט כדעה הזו וז"ל²²:

ויזהר מלהשתתף עם הגויים, שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום לא ישמע על פיד.

מנגד דעת ר"ת, רא"ש, תוס' רא"ש ור"ן שהגויים אינם הוזהרו על השיתוף, אך לדעת הנו"ב, שער אפרים, עולת תמיד ופתחי תשובה הדבר נאמר רק לגבי

19. הערת המערכת: מפני שזה ההקשר המעשי שם. מה גם שאין סברא לחלק כך.

20. הלכות מלכים פרק ט' הלכה ב'.

21. הערת המערכת: כאמור הסברא לומר כן איננה מובנת.

22. או"ח סימן קנו.

היתר שבועה בשיתוף, אך על פולחן ממש גם גויים אסורים בו. ואילו לדעת הרמ"א²³ המהר"ם והרב משאש התוס' התיירו גם פולחן ממש²⁴.

כעת יש לדון במשמעות המעשית לשאלה האם הגויים הוזהרו על השיתוף או לא. שכן לשיטה שהנצרות איננה ע"ז בשביל הגויים כל איסורי ע"ז כלפי גויים שישודם באיסור לפני עיוור לא יהיו שייכים, כפי שראינו לגבי להשביעם, וכן לגבי מסחר עמם לפני אידיהן, ולתת להם חפצים שעלולים להשתמש בהם לפולחנם. וכן לא יחויבו מיתה בעדים והתראה²⁵. מנגד, לדעת הרמב"ם ודעימיה יהיה וודאי אסור בכל אלו כמו בשאר ע"ז.

השלכה נוספת לגבי מעמד הנצרות הוא ביחס לסיוע בבנייה של כנסיות בחו"ל²⁶. הרב משאש בתשובתו שם, לאור ההבנה בדברי התוס', פוסק שמותר להשתתף עם נוצרים לבנות כנסיה מחשש איבה ודרכי שלום, משום שכלפי גויים אין כאן בית ע"ז כלל לכן אין כאן איסור מסייע לע"ז. בדומה למה שהתיר הדרכ"מ לסייע לגויים במלבושים ושאר תשמישים שישמשו להם לפולחן משום שאין הם מוזהרים על השיתוף.

ואע"פ שראינו שזו רק דעת רמ"א, סובר הרב משאש שגם שו"ע יודה שלמעשה אין ב"נ אסור בשיתוף, ודייק כן מלשון השו"ע שכתב רק "יזהר", משמע שהוא רק לכתחילה. כל מה שנחלק השו"ע עם הרמ"א הוא רק לעניין לכתחילה האם משתתפים עמם, שבזה השו"ע סובר שלכתחילה לא ישתתף עמו כלל בעסק כדי שלא יבוא להשביעו, ורק אם השתתף בדיעבד מותר גם

23. ז"ל שם: "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הגויים בזמה"ז, משום שאין הגויים בזמן הזה נשבעים בע"ז, ואע"ג דמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים וד"א, ולא מצינו שיש בזה משום: ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרין על השיתוף".

24. הערת המערכת: כאמור לעיל, אין הדברים ברורים כלל אפילו בדעת הרמ"א.

25. לגבי ביעור עבודה זרה מארץ ישראל לכאורה יהיה שייך בכנסיות אף לדעת התוס' (כהבנת הרמ"א), משום שהציווי הוא על ישראל שלא יקיימו בארצם עבודה זרה, ומשמע שהוא לפי מה שהוא אסור לישראל אף אם לגויים הוא מותר.

26. ביחס לארץ ישראל ראה הערה קודמת.

להשביעו כי למעשה לא נאסר בשיתוף, ואילו לרמ"א מותר אף לכתחילה להשתתף²⁷.

לכן למעשה, מאחר שהרבה ראשונים ואחרונים סוברים שהנצרות היא עבודה זרה ממש בין לישראל ובין לגויים, ואף לסיעת התוס' ראינו כי יש הרבה אחרונים שסוברים שהנצרות אסורה לגויים, נראה שיש להחמיר בכל הנ"ל ולא לסייע כלל בשום דבר שקשור לפולחנם. אך במקום דחק וצורך גדול מחשש איבה או פיקו"נ ובצירופים נוספים, ייתכן שיהיה אפשר לסמוך על דעת האחרונים שסברו כי הנצרות איננה אסורה לגויים, כדברי הרב משאש²⁸.

27. צ"ע למה שיאסר לכתחילה להשתתף אם מותר לגוי לשתף מעיקר הדין? ויותר היה נראה שהשו"ע באמת פסק כרמב"ם שאסור לגרום לגוי להישבע בשיתוף, ומה שכתב רק בלשון להיזהר, הוא שהזהירות היא מההשתתפות עמם במסחר כי היא עלולה להביא לשבועה, אבל האיסור עצמו הוא השבועה ולא הסחורה. אך אפשר להסביר בשו"ע לפי דברי הרב משאש שהזהירות היא רק מחשש שמא יבוא להישבע בשם עבודה זרה ממש ולא במה שמותר לו.

28. הערת המערכת: לא מובן למה לסמוך על דעת יחיד דחוקה באיסור ע"ז.

נספח – שיטת המאירי ביחס לגויים עובדי

ע"ז בזמן הזה

ר' אייל ורצברגר

המאירי כתב דברים מחודשים ביחס לעובדי ע"ז, כך שהיו שרצו לתלות בו שהקל לגמרי בנצרות שהיא אינה ע"ז, על כן נראה את דבריו ונעמוד על שיטתו.

המאירי כותב ביחס לדין של שור של ישראל שנגח שור של גוי:

שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור מדין רעהו ושל נכרי שנגח של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם מתוך שאין חסים על ממון זולתם קונסין אותם שלא ירגילו עצמם להזיק ולפי מה שנאמר בגמרא דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח שלא קיימום עמד והתיר ממונם כל שעה שהדין מחייבם בכך הא כל ששבע מצות בידם דינם אצלנו כדינו אצלם ואין נושאים פנים בדין לעצמנו ומעתה אין צריך לומר שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים.

אע"פ שההלכה היא שישראל פטור מלשלם לגוי במקרה בו נגח שורו את שורו של הגוי, מחדש המאירי שביחס לגויים בימינו אין הדבר כן משום שהם גדורים בדרכי הדתות ולכן אין דינם כדין הגויים בזמן התלמוד, ואין אנו נוהגים עמם בדין זה בימינו.

המאירי חוזר על יסוד זה בעוד כמה וכמה הלכות, כמו אבדת גוי, הברחה ממוכס גוי, ושאר דיני ממונות.

מכאן היו שרצו לדייק, שהמאירי סובר שהגויים הגדורים בדרכי הדתות, וביניהם הנוצרים, אינם עובדי ע"ז ולכן אינם בדינים אלו.

אלא שקשה לומר כן בדעת המאירי, שגויים בימינו אינם עובדי ע"ז, משום שביחס להלכות הנוגעות לתשמישי ע"ז, כגון שופר של ע"ז או תקרובת של ע"ז שאינה בטילה, המאירי לא מחלק בין הגויים הגדורים בדרכי הדתות לשאר הגויים. ואילו אכן סבר המאירי שהגויים בימינו הגדורים בדרכי הדתות אינם עובדי ע"ז, היה לו לומר כן אך ביחס לתשמישי עבודה זרה.

לכן צריך לומר שהמאירי אינו סובר כלל שגויים הגדורים בדרכי הדתות אינם עובדי ע"ז, ובכלל הוא לא כתב מעולם שהנצרות או שיתוף אינם ע"ז. ומה שהקל בגויים הגדורים בדרכי הדתות הוא רק בהלכות ממוניות שהתורה הפקירה ממונם משום חוסר האנושיות שלהם, ולא מצד האמונה שלהם.

וכן הוא מפורש במאירי **"כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח שלא קיימום עמד והתיר ממונם"**. ונראה שהוא סובר כמו הרמב"ם:

אם אירע דין לישראל עם גוי הרי אופן המשפט ביניהם כמו שאבאר לך, אם היה לנו בדיניהם זכות דננו להם בדיניהם ואמרנו להם כך דיניכם, ואם היה יותר טוב לנו שנדון בדינינו דננו להם לפי דינינו ונאמר להם כך דינינו. ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תתמה עליו כמו שלא תתמה על שחיטת בעלי החיים אף על פי שלא עשו שום רע, לפי שמי שלא נשלמו בו התכונות האנושיות אינו אדם באמת ואין תכליתו אלא לאדם, והדבור על ענין זה צריך ספר מיוחד.

דהיינו הסיבה שבה נוהגים כעיקר הדין עם גויים בדיני ממונות כפי שהוא עם ישראל, זה לא בגלל שהם אינם עובדי ע"ז, אלא משום שהם השתלמו בתכונות האנושיות. התורה הפקירה את ממונו של הגוי לא כי הוא עובד ע"ז, אלא כי הוא איננו מתנהג כבן אדם. ממילא כאשר הוא מתנהג כבן אדם יש לנהוג עמו ע"פ דין.

אלא שאכן המאירי כתב ביחס ליום אידם כדברים הללו וז"ל:

נראה לי שדברים אלו כלם לא נאמרו אלא על עובדי האלילים וצורותיהם וצלמיהם אבל בזמנים הללו מותר לגמרי ומה שאמרו בגמ' **נצרי לעולם אסור אני מפרשו מלשון נוצרים באים מארץ מרחק האמור בירמיה שקרא אותם העם נוצרים על שם נבוכד נצר** וידוע שצ'לם השמש היה בבבל ושכל עם נבוכדנצר היו עובדים לו וכבר ידעת שהחמה משמשת ביום ראשון כענין ראשי ימים ומתוך כך היו קורין לאותו יום נצרי על שם שהיה קבוע לנבוכד נצר על צד ממשלת חמה שבו והדברים נראין וברורים.

לכן הכי מסתבר לומר שדעת המאירי היא כדעת התוס', שהנצרות אינה עבודה זרה בשביל הגויים, ולכן התיר לסחור עמם קודם יום אידם, אך היא וודאי ע"ז בשביל ישראל, ולכן לא הזכיר קולא ביחס לתשמישי ע"ז של גויים הגדורים בדרכי הדתות.

ואכן הרב קוק כתב באגרת פט שהלכה כדברי המאירי.¹ אך לפי האמור אין להוכיח מכאן שאף הרב קוק העלה בדעתו שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה, אלא כל כוונתו הייתה כפי שכתבנו לעיל, שביחס לדיני ממונות שמקילים בגויים שלא נשתלמו בתכונות אנושיות, ודינם אינו כדין בני אדם כלל, ביחס לגויים בימינו אין הדבר כן. אך בדבריו שום קולא ביחס להלכות עבודה זרה. לכן למעשה אף לדעת המאירי והרא"ה לא ניתן להקל יותר מכפי שכתבנו לעיל.

¹ הערת מערכת: אבל הלכה למעשה לא פסק כן, ואף לא צירף דבריו כסניף. יעויין במאמרו של הקדוש הרב איתם הנקין הי"ד בקובץ המעין גיליון 200. בנוסף, תמהני שלא הובאו הפקפוקים הגדולים והכבדים אם בכלל זו דעת המאירי או שכתב כן רק מפחד הגויים. וכן אני הקטן מבין במאירי.

ביטול איסור לכתחילה

הרב חביב מרדכי טולידאנו

הקדמה

מובא בגמרא (ביצה ד:): "אמר רב מתנה: עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביום טוב (והרי עצים אלו הם מוקצה, מכיוון שלא חשב מבעוד יום להשתמש בהם), מרבה עליהם עצים מוכנים (שאינם מוקצה) ומסיקן". מקשה הגמרא, והרי בשעה שהוא מוסיף עצים מותרים הוא גם מזיז והופך את העצים האסורים, וצריך לאסור משום מוקצה? משיבה הגמרא, כיוון שרוב העצים הם עצים מותרים, לכן נחשב לו כאילו הוא הפך רק בעצי היתר, כיוון שהאיסור בטל ברוב. מקשה שוב הגמרא, והרי הוא מבטל איסור לכתחילה, וכלל בידנו במשנה¹ שאסור לבטל איסור לכתחילה? מתרצת הגמרא, שאיסור דאורייתא אסור לבטל לכתחילה, אבל איסור דרבנן מותר לבטל לכתחילה. מקשה הגמרא לשיטת רב אשי שאמר (לעיל ד:). על דבר שיש לו מתירין, שאינו בטל כלל אפילו באיסור דרבנן, אם כן באיזה מציאות הסוגיה שלנו מדברת שמותר לבטל איסור לכתחילה? מתרצת הגמרא תירוץ אחר מהתירוץ הקודם, שכאשר האיסור נשאר בעינו (שאינו אבד מן העולם, אף על פי שהתערבב ולא רואים אותו בפני עצמו) אסור לבטלו לכתחילה. אולם, כאשר האיסור אבד מן העולם (כמו בסוגיה שלנו, שהעצים נופלים לתוך האש ונשרפים וכלין מן העולם) מותר לבטל את האיסור לכתחילה.

מקור הדין שאסור לבטל איסור לכתחילה

הגמרא אמרה שכלל בידנו מהמשנה ש"אין מבטלין איסור לכתחילה". אולם, ביטוי זה כלשונו לא נמצא בכל הש"ס משנה.

1. לקמן מבואר מאיזו משנה בש"ס לומדים דין זה.

במשנה במסכת תרומות (ה, ט) מובא: "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה (סאה חולין)², ואחר כך נפלו שם חולין (ועכשיו יש בכל החולין מאה סאה)³: אם שוגג (אם החולין הנוספים נפלו בשוגג) - מותר, ואם מזיד (שהוסיף חולין במזיד) - אסור (אין התרומה בטלה, והכל מדומע, שקנסוהו חכמים על שהוסיף במזיד, לפי שאין מבטלין איסור לכתחילה)".

הר"ש (רבנו שמשון, מבעלי התוספות) בפירושו למשנה (שם בסוף המשנה ד"ה ואם מזיד אסור), מלמד אותנו שבמשנה זו טמון היסוד שאמרו חז"ל שאין מבטלין איסור לכתחילה. וזו לשונו: "הא דאמרינן בריש ביצה (ד.) 'ותנן אין מבטלין איסור לכתחילה', אין לשון זה שנוי בשום מקום, אלא ממתניתין דהכא דייק לה". וכך כתב גם בעל **מלאכת שלמה** (שם ד"ה ואם מזיד אסור).

כעת, ניתן עדיין לשאול, אמנם למדנו מהמשנה בתרומות את יסוד הדין 'שאין מבטלין איסור לכתחילה', אולם מנין נלמד שדין זה קיים גם בשאר איסורים מלבד בתרומה?

בירושלמי (תרומות ה, ג) מובא מר' אבהו בשם ר' יוחנן, שבכל איסורים שבתורה אין מבטלים איסור לכתחילה. ר' יוחנן בא לחדש, שלא תחשוב שהמשנה לימדה את הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה רק בתרומה מפני שהיא חמורה, שיש בה עוון מיתה לזרים, אלא הוא הדין גם לכל שאר איסורים שבתורה.

-
2. אם נתערבה תרומה בחולין, אם אין בחולין מאה חלקים כנגד התרומה, הרי זה "מדומע" (מלשון "מלאך ודמעך לא תאחר", שפירשוהו: "ודמעך" זו תרומה), כלומר שכל התערובת נעשית כתרומה ואסורה באכילה לישראל. ואם יש בחולין מאה חלקים כנגד התרומה, הרי היא בטלה, ומותרת התערובת לישראל, אלא שמוציאים ממנה כדי שיעור התרומה שנתערבה בה ונותנים לכהן.
3. כעת יש אמנם מאה חלקים חולין כנגד התרומה, אולם נוצרה כאן בעיה חדשה 'שאין מבטלין איסור לכתחילה'.

האם האיסור לבטל איסור לכתחילה הוא מדאורייתא או מדרבנן?

הר"ן (בפירושו על הרי"ף, חולין לה: מדפי הרי"ף) מבאר, שלדעת התוספות דין זה הוא מדרבנן⁴, אבל לדעת הראב"ד דין זה הוא מדאורייתא. הפרי מגדים (בסוף הקדמתו להלכות בשר וחלב, ד"ה טעם כעיקר) כותב שאפשר שלדעת הרמב"ם האיסור לבטל איסור לכתחילה הוא מדאורייתא, ונלמד מפרשת גיעולי מדין.

לכאורה הנפקא מינה בין השיטות תהיה במקרה של ספק איסור, אם יהיה מותר לבטלו לכתחילה. לשיטת התוספות יהיה מותר, משום שספק דרבנן לקולא, ואילו לדעת הראב"ד והרמב"ם יהיה אסור, דספק דאורייתא לחומרה.

ביטול איסור דאורייתא לכתחילה

בגמרא (גיטין נד:) מובא: "דתניא, נפלו (אגוזי פרך של ערלה שלמים) ונתפצעו⁵, אחד שוגג ואחד מזיד - לא יעלו, דברי ר' מאיר ור' יהודה (כשפצעים במזיד - הרי התערובת אסורה כקנס, משום שעבר על האיסור של 'אין מבטלין איסור לכתחילה'. כשפצעים בשוגג - קונסים שוגג אטו מזיד). ר' יוסי ור' שמעון אומרים: בשוגג - יעלו, במזיד - לא יעלו".

בירושלמי (תרומות ה, ג) משמע שהלכה כר' יוסי ור' שמעון: "אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן: כל האיסורין שריבה עליהם: שוגג - מותר, ובמזיד - אסור" (והיינו כר' יוסי ור' שמעון שלא גוזרים שוגג אטו מזיד). כך הובא גם בט"ז (יו"ד סי' צט ס"ק ח).

4. מובא בהגהות שם בצד הדף, שתוספות זה לא נמצא אצלנו.

5. פרי ערלה שנתערב בפירות אחרים (פירות מותרים) ואינו ניכר, בטל במאתיים. יש פירות חשובים, כגון אגוזי פרך, שאם הם שלמים אינם בטלים אפילו באלף. אם התערבו כשהם שבורים, בטלה חשיבותם והרי הם בטלים במאתיים ככל פרי אחר. במקרה שלנו במשנה, מדובר שנפלו אגוזי פרך של ערלה שלמים לתוך כמות של פי מאתיים אגוזים דומים מותרים, ואחר כך נשברו האגוזים בשוגג או במזיד.

הראשונים פסקו כר' יוסי ור' שמעון, שבשוגג יעלו ובמזיד לא יעלו. וכן פסק הרמב"ם (מאכלות אסורות טו, כה) באיסור דאורייתא כר' יוסי ור' שמעון, שאסור לבטל איסור תורה לכתחילה במזיד, אבל אם ביטל בשוגג מותר. וזה לשונו: "איסור לבטל איסורים של תורה לכתחילה, ואם ביטל הרי זה מותר, ואף על פי כן קנסו אותו חכמים ואסרו הכול. וכו'".

ביטול איסור דרבנן לכתחילה

הרמב"ם (שם סעי' כו-כו) פסק שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה: "... אבל באיסור של דבריהם - מבטלין האיסור לכתחילה. כיצד? חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף ונתן טעם בקדרה, מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם. וכן כל כיוצא בזה"⁶.

אבל **הרא"ש** (ביצה פרק א סי' ב') פסק שאסור לבטל איסור דרבנן לכתחילה (היינו שאפילו איסור דרבנן שנתערב, אסור להוסיף עליו ולבטלו). וזה לשונו שם: "והא דקאמרינן נמי דמבטלין איסורא דרבנן לכתחילה, היינו דווקא היכא דמיקלי קלי איסורא (שהאיסור נשרף ונאבד מן העולם), אבל בעלמא אין מבטלין לכתחילה, אפילו באיסורא דרבנן, ואפילו אין לו מתירין". נראה להסביר, ששורש המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש נעוץ בהבנת הסוגיה שלנו.

"אמר רב מתנה: עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביום טוב, מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקין". מקשה הגמרא, והרי הוא מבטל איסור לכתחילה, וכלל בידנו במשנה שאסור לבטל איסור לכתחילה? מתרצת הגמרא (תירוצ' א'), שאיסור דאורייתא אסור לבטל לכתחילה, אבל איסור דרבנן מותר לבטל לכתחילה. מקשה הגמרא לשיטת רב אשי שאמר (לעיל ד.) על 'דבר שיש לו

6. לא ברור כל כך בדעת הרמב"ם, אם הוא מקל רק באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה (כשיטת התוספות דלקמן), או שמא אף באיסור דרבנן שיש לו עיקר מהתורה (כשיטת הרשב"א דלקמן). הבית יוסף (יו"ד סי' צט) דן שמא אף הרמב"ם מקל רק באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה, וזהו גדר האיסור של בשר עוף בחלב.

מתירין שאינו בטל כלל אפילו באיסור דרבנן, אם כן באיזה מציאות הסוגיה שלנו מדברת שמותר לבטל איסור לכתחילה? מתרצת הגמרא תירוצו אחר מהתירוצו הקודם (תירוצו ב'), שכאשר האיסור נשאר בעינו (שאינו אבד מן העולם, אף על פי שהתערבב ולא רואים אותו בפני עצמו) אסור לבטלו לכתחילה. אולם, כאשר האיסור אבד מן העולם (כמו בסוגיה שלנו, שהעצים נופלים לתוך האש ונשרפים וכלין מן העולם) מותר לבטל את האיסור לכתחילה.

אם כן, אנו רואים שהגמרא הקשתה כיצד מותר לבטל איסור לכתחילה, וענתה על הקושיה שני תירוצים. השאלה, האם כל תירוצו עומד בפני עצמו (דהיינו שאיסור דרבנן תמיד יהיה מותר לבטל לכתחילה, ואיסור שנשרף ואבד מן העולם יהיה מותר לבטל לכתחילה גם באיסור דאורייתא), או שמא אנו נצרכים לחיבור של שני התירוצים על מנת להתיר לבטל איסור לכתחילה (דהיינו שגם האיסור יהיה איסור דרבנן וגם שהאיסור יהיה נשרף וכלה מן העולם). כעת נראה להסביר, שהרמב"ם הבין שכל תירוצו בגמרא עומד בפני עצמו, אולם הרא"ש הבין שמסקנת הגמרא היא שאנו נזקקים לשני התירוצים יחד על מנת להתיר לבטל איסור לכתחילה.

התוספות (פסחים ל. ד"ה לשהינהו) מסבירים שמותר לבטל איסור דרבנן, רק כאשר לאיסור אין עיקר מן התורה. התוספות דקדקו מהסוגיה שלנו, שדווקא מוקצה מותר לבטל לכתחילה, כי אין לו שורש מהתורה. וכן הוכיחו גם התוספות אצלנו בסוגיה (ביצה ד. ד"ה ותנן).

הרשב"א (ביצה ד. ד"ה אבל בדרבנן מבטלין) פסק שבאיסור של דבריהם מבטלין איסור לכתחילה (בשישים), אפילו בדבר שיש לו עיקר מהתורה. והוסיף הרשב"א, שבאיסור של דבריהם שאין לו עיקר מהתורה⁷, מותר אף לערב ולבטל אותו ברוב אף לכתחילה.

פסיקת ההלכה

7. כגון מקוה שרוב המים שאובים, ורוצה להוסיף מי גשמים, באופן שהרוב יהיה ממי הגשמים (מכיוון שכל המקוה שאוב הוא איסור דרבנן). וכגון תרומת חוצה לארץ וחלת חוצה לארץ, שאין בחו"ל תרומה וחלה דאורייתא כלל.

מין השו"ע (יו"ד צט, ה-ו) פסק כשיטת הרמב"ם, שאסור לבטל איסור דאורייתא, אבל איסור דרבנן מותר לבטל לכתחילה. ודווקא כשנפל מעצמו, אבל אסור לבטלו בידיים. וזה לשונו שם: "אין מבטלין איסור לכתחילה (איסור דאורייתא, וכמו שמפרש בהמשך). ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר לבטלו. עבר וביטלו, או שריבה עליו: אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו, ולשאר כל אדם מותר. איסור של דבריהם, אין מערבין אותו בידיים כדי לבטלו. ואם עשה כן במזיד אסור. אבל אם נפל מעצמו, ואין בהיתר כדי לבטלו, מרבה עליו ומבטלו."

הגאון ר' **עקיבא איגר** (שם ס"ק ו') כתב שהאליה רבה דקדק בלשונו של מין השו"ע, שכתב דוקא "אם נפל מעצמו", אבל אם הפיל בשוגג - אסור יהיה להוסיף ולבטלו.

הרמ"א (שם סע' ו') פסק כהרא"ש, וז"ל: "ויש אומרים דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו, כמו באיסור דאורייתא, וכן נוהגין, ואין לשנות."

הש"ך (שם ס"ק יז) כתב שהיה מקום לדון בדברי השו"ע, האם הוא מתיר לבטל איסור דרבנן לכתחילה גם באיסור דרבנן שיש לו עיקר מהתורה, או שמא רק באיסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה. אולם, לאור מה שפסק הרמ"א כדעת הרא"ש שאסור לבטל איסור דרבנן, אם כן אין נפקא מינה בזה, כי לדינא מחמירים כדעת הרמ"א. **הש"ך** (ס"ק טז) פסק להלכה כדעת הרמ"א.

הרש"ל (מובא בט"ז ס"ק יב) פסק כשיטת הרשב"א, שאפשר לבטל לכתחילה איסור דרבנן, אפילו שיש לו עיקר מהתורה. ומה שהתירו בסוגיה אצלנו בביצה בעצים שנשרו מן הדקל ביום טוב רק משום שהם נשרפים, הוא מכיוון ששם מדובר בדבר שיש לו מתירין, אבל בדבר שאין לו מתירין - בכל איסורי דרבנן מרבה עליו ומבטלו.

מותר שמן נרות חנוכה שהתערב בשמן אחר

כעת נביא כמה דוגמאות הלכתיות היוצאות מן הדיון בסוגיה שלנו.

שמן שהשתמשו בו למצווה לצורך הדלקת נרות חנוכה, הנותר ממנו אסור בהנאה. אם בטעות נתערב מעט מן השמן הזה בשמן אחר, הרי הוא בטל בשישים כשאר איסורים שבטלים בשישים. אולם, אם אין שישים כנגדו, פסק **מרן השו"ע** (או"ח תרעז, ד) שאין להוסיף עליו כדי לבטלו: "הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו, שהרי הוקצה למצוותו. ואם נתערב בשמן אחר ואין שישים לבטלו, **יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו**". מרן השו"ע הביא את דעת "יש מי שאומר" בלי לציין שיש חולקים בדבר.

הש"ך (יו"ד סי' צט ס"ק יט) תמה על כך, שהרי לדעת מרן השו"ע (יו"ד צט, ו) מותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה (והרי נרות חנוכה הם מצוה מדרבנן)?

הש"ך (שם) כתב בדוחק לתרץ, שמא הוקצה למצווה הוא דבר חמור, ולכן גם באיסור דרבנן אי אפשר להוסיף עליו ולבטלו. הש"ך עצמו מתקשה בתירוץ זה, שהרי דעת "היש מי שאומר" היא דעת המהר"ם מרוטנבורג, הסובר כמו שפסק תלמידו הרא"ש, שלכתחילה אסור לבטל כל איסור דרבנן!

הט"ז (יו"ד סי' צט ס"ק יב) נשאר בקושיה על דברי מרן השו"ע הנראים כסותרים זה לזה.

המגן אברהם (או"ח סי' תרעז ס"ק יב) הביא שני תירוצים לקושיה. התירוץ הראשון, שאכן מרן סובר שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה, וזו הסיבה שמרן בהלכות חנוכה כתב בלשון "יש מי שאומר" שאסור לבטל לכתחילה את מותר השמן, שהרי הוא סובר כשיטה המקלה. עוד תירץ, שבמותר שמן של חנוכה מרן מחמיר, מפני שמותר להשהותו לחנוכה בשנה הבאה ולהשתמש בו שוב, ומשום כך הוא חשוב כדבר שיש לו מתירין, שאינו בטל כלל.

הבאר היטב (יו"ד סי' צט ס"ק יד) הקשה על תירוצו השני של המגן אברהם, שאם אכן מותר השמן הוא דבר שיש לו מתירין, אם כן אפילו באלף אינו בטל, ומדוע כתב מרן "ואין שישים לבטלו", ומשמע שאם יש שישים לבטלו מותר?

נראה שמשום כך העדיף המשנה ברורה (סי' תרעז ס"ק כ) את תירוצו הראשון של המגן אברהם, והיינו שבעניין מותר השמן שנתערב כתב מרן בלשון "יש מי שאומר", משום שדעת מרן ביורה דעה היא כדעת המקלים⁸. אפשר גם אולי לומר, שמרן ביורה דעה חזר בו להקל⁹.

ריסוק גרעיני חומס הנגועים בתולעים

הבית יוסף (יו"ד סי' פד, סעי' יד) הביא את דברי תרומת הדשן (סי' קעא) שכתב להחמיר ולאסור לטחון חיטים מתולעים. אחר כך כתב ששמע שמקילים בדבר, משום שאין אפשרות שיטחנו גם את התולעים, כי כששופכים את החיטים בתוך האפרכסת, כל התולעים שיש נקב לפנייהם ויכולים לצאת, רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת, מפני קול נדנוד הריחיים.

והוסיף בעל תרומת הדשן, שאף אם תאמר שאין דבר זה ברור, מכל מקום אין להחמיר, שאף אם ייטחנו התולעים, הרי הם בטלים בשישים בתוך הקמח, ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, כיוון שספק הוא אם יתערב איסור כלשהו של תולעת. ועוד, שאינו מכווין לבטל.

אמנם, כתב תרומת הדשן, שנראה שצריך לנפות את הקמח לאור היום כדי לראות יפה אם נפלו בקמח תולעים שמתו מהבל ואבק הקמח של הריחיים.

מרן השו"ע פסק (יו"ד פד, יד): "חיטים מתולעים, מותר לטחון. והוא שירקד הקמח לאור היום". והוסיף הרמ"א: "וכל תולע שיראה שם, יזרקנו, והשאר מותר".

הש"ך (שם ס"ק לט) כתב שאם החיטים מתולעות הרבה ואי אפשר לבררן, צריך להשליכם לנהר. עוד כתב הש"ך (שם ס"ק מ), שתרומת הדשן התיר לטחון

8. יש להעיר בדעת המשנה ברורה, שאכן יש פעמים שמרן מציין דעת "יש מי שאומר" וכוונתו שהוא לא סובר כך. אולם, יש פעמים שהוא כותב בלשון "יש מי שאומר" משום שלא מצא דעה חולקת (עי' באור הלכה סי' שיא ד"ה יש מי שאומר).

9. ע"ע בעניין הסתירה בדעת מרן בשו"ת יביע אומר ח"ד חאו"ח סי' נב אות ו'.

החיטים דווקא בריחיים שיש להם אפרכסת, שהתולעים יכולים לברוח החוצה. אולם למעשה הש"ך התיר בכל ריחיים, כיוון שתרומת הדשן התיר גם משום שאחר הטחינה התולעים בטלים בשישים בתוך הקמח, ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, כיוון ששיש ספק אם יתערב משהו מהאיסור.

הט"ז (שם ס"ק כ) ביאר את דברי הרמ"א שכתב - שכל תולע שיראה, יזרקנו, והשאר מותר. הט"ז הסביר שהשאר מותר משום ספק ספיקא - ספק אין שם תולעים, ואם תאמר שיש שם תולעים, ספק נימוחו בשעת אפיה. ואין זה נחשב למבטל איסור לכתחילה, שהרי כוונתו לאפות את הפת ולא לבטל את התולעת.

נראה שדין חומוס מתולע כדין החיטים, ולכן אם הוא מתולע הרבה אסור לטחנם, אבל בספק שמא יש בתוכם תולעים, אפשר לכאורה להקל, אפילו אם החורים ניכרים. אולם, מפני שההיתר של הרמ"א בטחינת חיטים הוא רק כאשר האדם אופה אחר כך את החיטים באופן שגם אם היתה תולעת היא כבר נימוחה והתבטלה, וכמו שכתב הט"ז, לכן גם טחינת החומוס תהיה מותרת רק כאשר יאפו או יבשלו אחר כך את החומוס.

יצוין, כי יתכן שבנפות מסוימות ובמכשירי טחינה של ימינו, אין שום אפשרות שתעבור תולעת שלמה, וממילא התולעים בטלים בשישים.

ביטול היתר בהיתר

נאמר במשנה (כלאים ט, א): "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים מותר (לארוג אותם עם הפשתן), ואם רוב מן הרחלים אסור". התורה אוסרת לארוג בגד מצמר ופשתים יחדיו, משום איסור כלאים. הצמר המדובר בתורה, הוא צמר רחלים או אילים בלבד. המשנה מלמדת שאם ערבב צמר גמלים עם צמר רחלים יחד, אם הרוב בתערובת הוא צמר רחלים, אסור לארוג צמר זה עם פשתים משום כלאים. אבל אם הרוב בתערובת הוא צמר גמלים, הרי שצמר הרחלים בטל ברוב צמר הגמלים ומותר לארוג צמר זה עם פשתים, ואין כאן איסור כלאים.

ממשנה זו אנו לומדים יסוד חדש של ביטול היתר בהיתר. כלומר, דבר מועט המותר שהתבטל ברוב של היתר אחר, מותר לערב תערובת זו עם דבר האוסר את אותו דבר מועט המותר. ובמקרה שלנו, צמר רחלים מועט (האסור בתערובת עם פשתים) שנתערב עם רוב צמר גמלים, מותר לערב תערובת זו עם פשתים, שהרי צמר הרחלים נתבטל כבר בהיתר, ושוב אין כאן כלאים.

לאור הנלמד ממשנה זו, כתב הרמ"א (יו"ד צט, ו. על פי דעת האיסור והיתר הארוך כמובא בדרכי משה אות ה'): "כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס', ואחר כך נפל מן המים לקדרה של בשר, מותר, ואף על פי שאין בבשר ס' נגד החלב, שהרי נתבטל במים וכל כיוצא בזה".

נחלקו האחרונים בהבנת הרמ"א. הש"ך (שם ס"ק כב) מחדש בהבנת הרמ"א, על פי מה שכתב בתורת חטאת (כלל פה דין יא), שמותר לערב את התערובת השנייה אף לכתחילה. והיינו במקרה של הרמ"א אפילו לכתחילה מותר ליתן את המים לקדרה של בשר, כיוון שכבר נתבטל. וכתב על כך הפרי מגדים (שם) **בשם הצמח צדק**: "אבל לערב החלב עם המים כדי ליתן בבשר אסור". והיינו שאסור לערב לכתחילה את התערובת הראשונה של ההיתר בהיתר (חלב במים), על דעת ליתן אחר כך את המים בקדרה של בשר.

אבל **הבית מאיר** (מובא באוצר מפרשים שם) הבין בדעת הרמ"א, שגם את התערובת השנייה אסור לערב לכתחילה. כלומר שאסור לכתחילה לתת את המים לקדרה של בשר, אף על פי שלא עירב את החלב במים על דעת ליתן אחר כך את המים לתוך הקדרה של בשר. לדעת הבית מאיר, הרמ"א כאן חזר בו ממה שכתב בתורת חטאת, ורק אם בדיעבד התערבבו המים בקדרה של בשר יהיה מותר. הרמ"א חזר בו, משום שחשש לשיטת הרי"ף שהחשיב את המים כדבר שיש לו מתירין (משום שיכול לשתות את המים בפני עצמם מבלי ליתנם לקדרה של בשר), או משום החומרה של בשר בחלב וכסברת הר"ן.

להלן כמה דוגמאות מעשיות למחלוקת בין הש"ך והפרי מגדים לבין הבית מאיר:

א. לפי הש"ך והפרי מגדים נראה שיש להתיר לטגן שניצל בשרי עם מרגרינה שייצרו אותה בבית חרושת עם אחוז אחד של חלב (בתנאי

הכי אתמר ח | ביטול איסור לכתחילה
הרב חביב מרדכי טולידאנו

שלא משנה לו באיזה מרגרינה הוא יטגן. אבל אם הוא רוצה דווקא מרגרינה זו, הרי זה אסור לאור דברי הפרי מגדים), אבל לדעת הבית מאיר יהיה הדבר אסור. ואולי אף לבית מאיר יהיה הדבר מותר, כי אולי לא החמיר הבית מאיר בהבנת הרמ"א, אלא משום שהרמ"א התיר אפילו כשאין בבשר שישים כנגד החלב, אבל ביש שישים לא החמיר.

ב. במפעל לייצור שוקולד ייצרו שוקולד מריר פרוה באותם מכוונות שייצרו שוקולד חלבי. נשאו במכוונות מעט שאריות של השוקולד החלבי, ויש שישים כנגד השאריות. לדעת הש"ך והפרי מגדים נראה שמותר לאכול שוקולד זה עם מאכל בשרי, כי נראה להחשיב את החלב בשוקולד כנפל לתוכו ולא כניתן לתוכו. אבל לבית מאיר יש לומר כמו שכתבנו לעיל בדין המרגרינה.

ג. ממרח פרוה שהשתמשו אתו בסכין חלבית שאינה נקיה, ונשאו בממרח מעט שאריות של חלב, ויש שישים כנגד החלב. לש"ך ופרי מגדים נראה שיהיה מותר לאכול מהממרח עם אוכל בשרי, אבל לבית מאיר יש לומר כמו שכתבנו לעיל בדין המרגרינה.

ד. כאשר לש עיסה עם חלב, ויש שישים כנגד החלב, נראה שאף לש"ך והפרי מגדים יהיה אסור לאכול פת זו עם בשר, שהרי בכוונה נתן את החלב בעיסה, בניגוד לשלושת המקרים הקודמים. ועוד, שגזרו חכמים שלא לתת חלב בעיסה כיוון שיש רגילות לאכול פת עם בשר (כמו שפסק השו"ע ביו"ד סי' צז).

מקדש ומלכות

ר' רועי פוקס

דעה רווחת בציבור ובקרב ת"ח שאין לעסוק בבנין המקדש או במצוות הרבות של עבודת הקרבנות וכו' מכיון שאין עדיין מלכות. לכן יש להמתין עד שתהיה מלכות שלמה, ורק אז תחול המצווה של בית המקדש. האוחזים בדעה זו מבססים את דבריהם בעיקר על ר' דוד פרידמן מקרלין, בעל שו"ת שאילת דוד, אשר כתב קונטרס בשם דרישת ציון וירושלים ובו ביאר את המניעות הרבות בחידוש עבודת הקרבנות. במאמר זה ברצוני להראות שבעיון בדברי חז"ל ובדברי הראשונים והאחרונים נראה יותר שהמלך אינו מעכב, וממילא כיום חובתנו לעשות השתדלות להשיב את העבודה ולבנות את בית הבחירה. כמובן שיש עוד אתגרים רבים בחידוש העבודה, ושאלות כבדות משקל שגדולי הפוסקים עוד צריכים לדון בהם, אך כאן באתי רק לבאר שהמלך אינו מעכב.

עוד מתבאר בתוך המאמר, שגם לדעת השאילת דוד אין איסור לבנות את בית המקדש ללא מלך, אלא רק שאין בזה חיוב, וודאי שאם בונים מקיימים מצווה. וכן מתבאר שלשיטתו המלך רק מחייב את בניין המקדש, אך לעניין עבודת הקרבנות אנו מחוייבים בזה ככל מצוות התורה ללא קשר למלך, ומקריבין אע"פ שאין בית, אלא שהוא דן לאורך חיבורו בצדדים שונים המונעים את ההקרבה¹. ולכן לא מצאנו מקור של ממש לטוענים שלא ניתן לחדש את עבודת הקרבנות ללא מלכות.

דברי הירושלמי

בירושלמי מעשר שני פ"ה הלכה ב': "אמר רבי אחא זאת אומרת שביית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד דכתיב 'ודם ענב תשתה חמר'". מפורש בירושלמי שביית המקדש קודם למלכות דוד.

1. שעליהם יש לדון בנפרד.

אחרונים רבים הביאו את דברי הירושלמי ללא פקפוק. וכך כותב הפני משה² "כך יהיה לעתיד שמתחילה יבנה בה"מ ואחר כך יצמח ויעלה מלכות בית דוד ותהיה תשועה גמורה בב"י אמר". וכן כתב המהר"א פולדא "אלא ש"מ שבנין בית המקדש לעתיד יהיה קודם שתחזור המלוכה למלכות בית דוד, ויש לנו לעטר השווקים לכבוד בית המקדש". וכן בביאור הגר"א "משמע דאף לכשיבנה בית המקדש לא יהיו ענבים מרובות, וכתוב במלכות בית דוד ודם ענבים תשתה חמר, אלא ודאי שבית המקדש עתיד להיבנות וכו'". וכן הרי"ב³ שם כתב "תלמידי הגר"א ז"ל כתבו... אלא ודאי שבית המקדש יהיה קודם למלכות בית דוד ויהיה ענבים מועטים... ובס' מלאכת שלמה גרס והכתיב ודם ענב וגו'... אלא ודאי דבנין בית המקדש יהיה קודם למלכי בית דוד ועל כן הוצרך לעשות תקנה וכו'".

וכן כתב בעל היפה עיניים בחידושו על מסכת ביצה "ועל כרחק לומר דמלכות בית דוד תתאחר לאחר בנין הבית וטובת הארץ לא תיראה עד מלכות בית דוד על כן שפיר נצרך התנאי". ובספר ככר אדן לרב החיד"א הפנה לגמ' מגילה יז' שגם שם משמע כך כמו שנבאר לקמן. וכן כתב התני"ט בפירוש המשנה "ולר' יוסי נמי הוצרך תנאי מפני שהתקנה היתה שלא יהו רשאים להעלות כדי שלא לעטר שוקי ירושלים הנתונה בידי האויבים ואף אם יתבטל זה הטעם שיבנה בית המקדש במהרה בימינו. ולא יהו אותו בית דין שבאותו דור רשאים לבטל כי אולי לא יהיו גדולים מזה הבית דין. כי בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד כדאיתא בירושלמי אמתניתין. וכל שכן קודם לתחיית המתים. ומזה ודאי קשיא להראב"ד דהואיל והתנאי עצמו לא היה אלא לכשיבנה בית המקדש. וממילא בטל הטעם וא"כ מה צורך לתנאי. וגם בזה יש לי להליץ בעדו מזה הירושלמי שבית המקדש עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד. ונמצא שעד מלכות בית דוד יהיה לאויבים קצת ממשלה עלינו וכמו שהיה בתחלת בית שני. ובשלוט האויבים בנו ויהיו בירושלים." וכן השל"ה הביא את דברי הירושלמי בתולדות אדם בית דוד "ומצאתי בירושלמי, במסכת מעשר שני, במשנה (פ"ה ה"ב): ותנאי היה, אימתי שיבנה בית המקדש יחזור הדבר לכמות שהיה. איתא שם (בגמ'): אמר ר' אחא, זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד... על כן הוצרכו לומר שיבנה

2. ועיין גם בפירושו מראה הפנים שהאריך בזה.

בית המקדש, ועדיין בן דוד לא בא, ואפשר שזה יהיה בזמן משיח בן יוסף. ומעתה נוכל לומר, שהדברים ההם וכיוצא בהם, נאמרים קודם ביאת משיח בן דוד, וברוך היודע".

וכן **השאגת אריה** בספרו גבורת אר"י תענית יז. הביא את דברי הירושלמי וסמך עליהם **"וגרסינן עלה בירושלמי זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד**. והשתא אפשר לומר דאין יום קבוע לבנין בית המקדש אלא כל ימות השנה ראוי לבנינו. ובחידושי בפרק קמא דראש השנה פירשתי דשני מיני קיצין הם זכו אחישנה לא זכו בעתה וכי נחלקו ר' אליעזר ורבי יהושע אי בניסן עתידין ליגאול או בתשרי היינו על קץ דבעתה אבל על קץ דאחישנה אין לו זמן קבוע אלא כל יומי זמניה הוא וכדאמר ליה משיח לרבי יהושע בן לוי היום אם בקולו תשמעו. אם כן לא קשה מידי אפילו תימא דבנין הבית יהיה בביאת המשיח אכתי אסורין לשתות כל השנה שמא יהיה הקץ של אחישנה וזה אין לו זמן ושמא היום יבא ואין זה מקומו כי דברי חכמינו ז"ל שבירושלמי נאמנים עלינו ואין אנו צריכים להאי טעמא והרחמן יזכנו לבנין הבית ולימות המשיח". וכן בפירוש בני דוד על הרמב"ם על הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק ט' הלכה ה' הביא זאת. וכן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בדרך אמונה שם הביא את דברי הירושלמי³. וכן המשך חכמה⁴ בפרשת בא הביא את דברי הירושלמי "דלפי מה שכתב רמב"ם בפירוש המשנה בריש סנהדרין, דיהיה בית דין בארץ ישראל טרם ביאת משיח וקיבוץ גלויות, עיין שם דבריו הנעימים, וכן מפורש בירושלמי מעשר שני פרק כרם רבעי (פרק ה' הלכה ב): זאת אומרת שבנין בית המקדש יהי קודם מלכות בית דוד".

וכן הרב קוק⁵ זצ"ל הביא את דברי הירושלמי וכתב שזה דבר פשוט "...
'זאת אומרת שבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד'. ואין הדבר צריך אריכות

3. ומלשוננו משמע שהירושלמי לא בא להכריח דבר זה אלא לומר שזה אפשרי. ועיין בתחילת ספרו דרך חכמה שכתב שלא צריך מלך, אלא אפשר לבנות בציווי בית דין, ולמד כן מהמשכן בשילה וכו' שנבנה ללא מלך.

4. ומבואר בדבריו שהוא הבין שזו גם דעת הרמב"ם. ועיין שו"ת משנה הלכות חלק י"א סימן ב' שתמה על דברי המשך חכמה, ובס"ד יבואר בהמשך.

5. במאמר על הציונות וחידוש הסנהדרין, מובא באוצרות הראי"ה חלק ב' עמ' 235-236.

כי חלילה לנו לעשות עיקר האמונה ההיפוך מן האמור בדברי חז"ל! אמנם יש
אשר התנגדו לזה באמרם שדברי התלמוד בבלי מורים ההיפוך שהרי בכמה
מקומות הקשו "הלכתא למשיחא?" על דיני המקדש, וכפי הרגיל מפרשים
שאז לא יהיה ספק בדרך הלכה מפני שיפתרו כל ההלכות ע"פ אליהו ז"ל. א"כ
הבינו מזה רבים שאין לקוות לתשועת ישראל כ"א בצירוף הפלאות המורגשות
כביאת אליהו וכיו"ב, אשר אין בדרכי השתדלות שלנו מקום להם. **אבל באמת**
אין ראוי להזניח מאמרים מפורשים שהדעת נוטה אליהם מפני מאמר שיש
לו פירושים שונים, כאשר האריך בזה הרמב"ם ז"ל וכו'"

שיטת ר' דוד מקרלין וסיעתו

ר' דוד מקרלין בקונטרס דרישת ציון ירושלים כתב להוכיח שמלך קודם
לבית המקדש, ובס"ד נדון בראיותיו בהמשך. בעניין דברי הירושלמי כתב שיש
לגרוס במקום בית המקדש ירושלים. וכתב עוד לפרש שאפשר שאין מוכרח
שיהיה מלך קודם אלא זה רק על דרך השלמות. ולכאורה לפי תירוצו השני אין
איסור לבנות את בית המקדש לפני שיש מלך, אלא רק אין זה על דרך
השלמות. ולהסברו הראשון שהוא מגיה, לכאורה קשה, שהרי במשנה מבואר
שהתקנה קשורה לבית המקדש. ועוד, שכל העניין של אכילת מעשר שני הוא
דווקא בזמן בית המקדש, ובניין ירושלים לבד לא משנה בזה. וכך כתב
בפתיחה לקונטרס "והשני דאף דלא נצטוו ישראל לבנות להם מקדש קודם
שיהי' להם מלך וינוחו מאויביהם עכ"ז **אין איסור בדבר ואם יבנוהו ויגיעו**
לסוף מדותיו יהי' קדוש כדינו לכן היו יכולים לעשות עפ"י נביא אלו הדברים
[א"ה וע"כ רצה ר"י בן חנניא לבנות את הבית כשהרשה אותו קיסר רומי
כמבואר במדרש פ' ס"ד כשיטתו שבועות דף ט"ז א' ובש"מ דקדושה ראשונה
דביהמ"ק קדשה לעתיד לבוא] וא"כ פטורים אנחנו עתה לפי דעה זו מלבנות
בית הבחירה **אבל בעבודה אם היינו יודעים איך ובמה לעבוד היינו מחויבים**
לבנות מזבח ולהקריב עליו קרבנות אך לפנינו בהמאמר יבוא מניעות הרבה
מחמת ספיקות שא"א לנו לעמוד עליהם עדי יערה רוח ממרום עלינו ויאיר
עינינו בזה". מבואר מדבריו שללא מלך אין מצווה לבנות אך מותר אם רוצים.
ויותר מזה מבואר שרק לעניין בניין הבית אין מצווה ללא מלך, אך לעניין
הקרבנות זה חובה גם ללא מלך, אלא שהוא מאריך להראות שיש בדבר

6. רמב"ם הלכות מעשר שני פרק ב' הלכה א'.

מניעות הלכתיות ולכן לא ניתן להקריב קרבנות. אך לכאורה מניעות אלו הן זמניות, וניתן לפותרן במשא ומתן של הלכה. ומכל מקום מבואר מדבריו שחיסרון מלך הוא רק לעניין הבית עצמו, והוא לא מהווה עיכוב כלל לעניין הקרבנות.

בספר **עבודה תמה** כתב שדברי הבבלי חולקים בזה על הירושלמי, והביא לכך שתי ראיות. א. בגמ' מגילה יז: מבואר שסדר התפילה הוא כסדר הגאולה ומבואר שקודם יש צמח דוד ורק אח"כ שמע קולנו ועבודה. לקמן נביא את הדיון לגבי סדר התפילה ונראה שמשם מוכח בדיוק הפוך, קודם בניין בית המקדש ורק אח"כ מלכות. ב. בגמ' עירובין מג. מג: "תא שמע: הריני נזיר ביום שכן דוד בא - מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים, ואסור לשתות יין כל ימות החול" אם נאמר כדעת הירושלמי שבית המקדש קודם למלכות דוד למה שיאסר עליו לשתות יין כל עוד אין בית המקדש קיים. אך גם זה אינה ראיה ברורה, שהרי ברור שיש מציאות שכן דוד יבוא לפני בניין המקדש אם ישראל לא יבנוהו, וכמו שנבאר בדברי הרמב"ם בהמשך בס"ד. וכעין מה שגזרו על יום הנף שכולו אסור בסוכה מא. ופירשו שם רש"י ותוס' שייפול מן השמיים⁷, ואין כוונתם בהכרח שייפול מן השמיים ואין מצווה, אלא שיש כזו אפשרות ולכן יש לגזור. וכפי שכתב רש"י במקומות אחרים שבניין בית המקדש הוא בידי אדם ואכמ"ל⁸. לכן בן דוד ראוי לבוא בכל יום, ויש לגזור שלא ישתה יין שמא הוא בא היום ונמצא למפרע עובר על נזירותו, אך אין לעכב מחמת כך את בניין בית המקדש.

בציץ אליעזר חלק י' סימן א' הביא את דברי הר"ש סיריליאו שמפרש את דברי הירושלמי באופן אחר, דהיינו שר' אחא לא מסיק שבניין המקדש קודם למלכות דוד אלא תמה על כך, שהרי מהפסוק משמע שקודם בא בן דוד וזה "דם ענבים" ואח"כ "תשתה חמר". אולם, חוץ מזה שפשט הירושלמי לא משמע כך, וכמו שפירשו כל הפרשנים, הרי שגם לפי פירוש זה משמע שלדעת

7. שהיה קשה להם, הרי במסכת שבועות מבואר שאין בונים בית המקדש בלילה ואינו דוחה יו"ט.

8. עיין רש"י ביחזקאל מג, יא. וברש"י כתובות ה. ד"ה מקדש. ורש"י על החומש שמות טו, יז.

ר' יוסי במשנה אכן בניין המקדש קודם למלכות דוד, ור' אחא רק תמה על כך מהפסוק אך לא חולק על ר' יוסי⁹.

סדר התפילה

במסכת מגילה יז: יח. הסבירו חז"ל שסדר התפילה מכוון כסדר הגאולה "וכיון שכלו המינים - מתרוממת קרן צדיקים, דכתיב וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק, וכולל גירי הצדק עם הצדיקים, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, וסמך ליה וכי יגור אתכם גר. והיכן מתרוממת קרנם - בירושלים, שנאמר שאלו שלום ירושלים ישליו אהביך. **וכיון שנבנית ירושלים - בא דוד**, שנאמר: אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם." מבואר שבניין ירושלים קודם לביאת דוד. וכתב רש"י "אחר ישבו בני ישראל - **אחר ישובו לבית המקדש**, ובקשו הקדוש ברוך הוא ואת דוד מלכם." מבואר שרש"י הבין שבניין ירושלים כולל את בית המקדש. ונראה שרש"י הבין כן מהגמ' בברכות כט. בנוסח ברכת הבינו "וישמחו צדיקים **בבנין עירך ובתקון היכלך** ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך וכו'". וכן בירושלמי ברכות פרק ד' הלכה ג' בתפילת הבינו "וישמחו כל חוסי בך **בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך** ובצמח דוד עבדך". הגמ' קשרה בין בניין ירושלים לבית המקדש, וזה קודם לצמח דוד. וכן מפורש בירושלמי ברכות פרק ב' הלכה ד' "ר' אחא בשם ר' יהושע בן לוי אף מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר התקינה שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות האחרונות שבחו של מקום והאמצעיות צרכן של בריות חננו דיעה חננתנו דעה רצה תשובתינו רצית תשובתינו סלח לנו סלחת לנו גאלינו גאלתנו רפא חליינו ריפית חליינו ברכ שנותינו ברכת שנותינו קבצינו קיבצתנו שופטינו בצדק שפטתנו בצדק הכנע קמינו הכנעת קמינו צדקינו במשפט צידקתנו **בנה ביתך ושמע עתירתינו** ורצינו בתוכו לית צורכה דבנה ביתך ושמע עתירתינו ורצינו בתוכו אלא כמה דאשתעי קרייא כן אשתעייא מתניתא **והביאותים אל הר קדשי** ושימחתים בבית תפילתי". הירושלמי לא מונה את צמח דוד כברכה, כי כך היה המנהג בארץ שצמח דוד כלול בבונה ירושלים כמבואר בהמשך שם. ולמדנו בדברי

9. ולהלכה פסק הרמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי ט, ה כדעת ר' יוסי לדעת רוב הפרשנים. אך יש שפירשו שהוא פסק כת"ק.

הירושלמי שברכת בונה ירושלים זה בית המקדש, וזה קודם לשומע תפילה ע"פ הפסוק. וכן כתב בפירוש **אהבת איתן** על העין יעקב, וכתב שכך גם משמע בגמ' בפסחים¹⁰ דף ה'. וכן הבין הרב צ"פ פרנק בתחילת ספרו מקדש מלך שמהגמ' במגילה מוכח שבית המקדש קודם למלך¹¹, והביא שם גם את ברכת הבינו.

אמנם המהרש"א כתב על הגמ' שקודם בא דוד ע"פ הגמ' בסהנדרין כ.; מכיון שהיה קשה לו איך למדו מן הפסוק על בית המקדש לגבי דוד, ולכן הוא פירש שכאשר בונים את בית המקדש בהכרח דוד כבר בא ולכן שפיר ללמוד מן הפסוק. אמנם קשה על המהרש"א כל המקורות לעיל ופירושו של רש"י, ואכן **בשפת אמת** תירץ את קושייתו באופן אחר¹² ונשאר השפת אמת בהבנה שבניין ירושלים הוא בית המקדש. ובשו"ת בניין ציון סימן א' כתב בפשטות שהגמ' במגילה מראה שקודם יבוא המשיח ורק אח"כ יחזרו הקורבנות. וקשה על דבריו כל הנ"ל וכן בספר עבודה תמה כנ"ל. וכן **בשאלת דוד** הביא את דברי הגמ' במגילה וכתב שצריך להגיה את הגירסא ברש"י במקום בית המקדש צ"ל לירושלים ובית המדרש. וקשה להגיה כך. ועוד, שהוא לא הביא כלל את תפילת הבינו בבבלי ובירושלמי, שם מבואר להדיא שבניין ירושלים כולל את בית המקדש כמו שביארנו.

בית שני

10. נראה שראיתו היא מן הגמ' פסחים ה. "תנא דבי רבי ישמעאל: בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון - להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו - דכתיב - ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער. ולבנין בית המקדש - דכתיב כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו. ולשמו של משיח - דכתיב ראשון לציון הנה הנם". אמנם אין כאן ראיה של ממש כי הגמ' לא נוקטת איזה סדר מוכרח.

11. ומשמע שכך הוא סובר לאורך כל הדיון שם. אך בסוף דבריו הוא כתב שהמדרשים חלוקים בזה.

12. השפת אמת הסביר שבית המקדש וביאת דוד הוא דבר אחד. כלומר, כאשר בונים את בית המקדש דוד בא, אך לא דווקא שהוא קודם.

ולכאורה הדבר ברור שאין צורך במלך, שהרי כך עשו בפועל עולי בית שני. ולא עוד שכך עשו בפועל, אלא הנביא מוכיח אותם על שהם מתעצלים בבנין. כמו שנאמר בספר חגי פרק א' "בשנת שתים לדרגוש המלך בחדש הששי ביום אחד לחדש הלה דבר יקנוק בידתני הנביא אלזרבבל בןשאליאל פחת יהודה ואליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול לאמר: כה אמר יקנוק צבאות לאמר העם הזה אמרו לא עתבא עתבית יקנוק להבנות: פ ויהי דברי יקנוק בידתני הנביא לאמר: העת לכם אתם לשבת בבתיכם ספונגים והבית הזה חרב: ועתה כה אמר יקנוק צבאות שימו לבבכם עלדרכיכם: זרעיתם הרבה והבא מעט אכול ואירלשבעה שתו ואירלשכרה לבוש ואירלחם לו והמשפך משפך אלצרור נקוב: פ כה אמר יקנוק צבאות שימו לבבכם עלדרכיכם: עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצהו ואכבדו ואפבדה אמר יקנוק: פנה אלהרבה והנה למעט והבאתם הבית ונפחתי בו גען מה נאם יקנוק צבאות גען ביתי אשרהוא חרב ואתם רצים איש לביתו: עליכן עליכם פלאו שמים מטל והארץ פלגה יבולה: ואקרא חרב עלהארץ ועלההרים ועלהדגן ועלהתירוש ועלהיצהר ועל אשר תוציא האדמה ועלהאדם ועלהבהמה ועל כל יגיע כפים:"

ובשאלת דוד כתב שבבית שני נעשה ע"י גרימת החטא. ואם כוונתו היא שהם לא עשו כהלכה, לא מובן מדוע הנביא מוכיח אותם שכל הצרות באים להם מפני שאינם בונים את בית המקדש. עוד כתב השאלת דוד שבית שני נעשה בהוראת שעה שלא כהלכה. אך לכאורה לא מצאנו כל מקור לכך שהיתה הוראת נביא לבנות את בית המקדש. ולהיפך, מן התוכחה של חגי מוכח שהם היו צריכים לבנות לפני שהוא אמר להם¹³. ובגמ' בזבחים סב. מבואר "שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד שהעיד¹⁴ להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית". ולא מצאנו מי שהעיד להם שיש לבנות את בית המקדש אע"פ שאין מלך, ומשמע שזה היה דבר פשוט. ומכל מקום, בשאלת דוד מבואר שמותר לבנות את בית המקדש גם ללא מלך, רק שאין זו מצווה, ולכן עשו כך בבית שני. אמנם, הוא כתב שהיה זה ע"פ נביא, אך נראה שאין זה מחויב שיגיד להם נביא, שהרי הוא

13. ועיין פירוש הרד"ק שם ואב"ע.

14. מדויק מן הגמ' שהם לא אמרו זאת בדרך נבואה אלא העידו. עיין ברכ"י או"ח סימן לד' אות ד'. ובשו"ת ישכיל עבדי קונ"א יו"ד סימן ב'.

הביא שם שזו גם הסיבה שר' יהושע בן חנניה רצה לבנות את בית המקדש, מכיון שהדבר מותר אע"פ שאין חיוב, ובימי ר' יהושע בן חנניה ודאי שלא היה נביא שיאמר להם לעשות כן.

עוד כתב השאילת דוד שזרובבל היה מלך. אמנם בתנ"ך הוא מכונה בתור "פחת יהודה", ולא מבואר שהיה לו דין של מלך. ובשיר השירים פרק ו' פסוק י' כתב רש"י "הולך ומאיר מעט מעט כך היו ישראל בבית שני בתחלה **זרובבל פחת יהודה ולא מלך** והיו משועבדים לפרס וליוון **ואחר כך נצחום בית חשמונאי ונעשו מלכים**". אמנם בלשון הרד"ק משמע בכמה מקומות שזרובבל היה דין של מלך, אך מבואר בדבריו שבזמן הבניין הוא לא היה מלך. כמו שכתב בפירושו על זכריה פרק ו' פסוק יא' "כי ידוע כי בראש זרובבל תהיה כי הוא היה במקום מלך ואין מלך בלא עטרה **ואפשר כי קודם ששמו העטרה בראשו נקרא פחת כמו שכתוב פחת יהודה ואחר ששמו העטרה בראשו קראוהו מלך** ואף על פי שלא נכתב מזה דבר יתכן מדרך הסברה לאמר כן". וכן כתב בפירושו על חגי פרק א' פסוק א' "פחת יהודה - מלרע והוא סמוך מן פחה ופי' שליט או מושל **כי לא נקראו מושלי בית שני מלכים** לפי שהיו ברשות אומות העולם רובם ובית חשמונאי והורדוס שמשלו לא היה משבט יהודה". וכן כתב אברבנאל בירמיהו פרק כב' "מענין זרובבל שחזר לירושלם ומשל ביהודה כי הוא לא נקרא מלך ולא מלך שם". וכן כתב ביחזקאל פרק י"ז. וכן כתב המצודות בזכריה פרק ו' פסוק יא' "לרמז שעוד יוחזר המלוכה בגאולה העתידה למלכות בית דוד ולא צוה להשימה בראש זרובבל עם כי המשיח יהיה מזרעו **לפי שהוא עצמו לא מלך** עתה ואין להשים בראשו כתר מלכות".

ר' יהושע בן חנניה

בבראשית רבה סד, י "בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם, אזלין אלין כותאי ואמרין ידיע להוי למלכא דהדין קרתא מרדתא תתבנא ושוריא ישתכללון מנדה בלו והלך לא יתנון, מנדה, זו מדת הארץ, בלו, זו פרובגירון, והלך, אנגרוטינה, ואמר להון מה נעביד וגזרית, אמרין ליה שלח ואמר להון או ישנון יתיה מאתריה או יוספון עליה חמש אמין או יפצרון מיניה חמש אמין מן גרמיהון אנון חזרין בהון,

והוון קהליא מצתין בהדא בקעתא דבית רמון כיון דאתון כתיבא שרון בכיין, בעיין לממרד על מלכותא אמרין יעול חד בר נש חכימא וישדך צבורא, אמרין יעול ר' יהושע בן חנניא דהוא אסכולוסטקיא דאורייתא, עאל ודרש ארי טרף טרף ועמד עצם בגרונו אמר כל דאתי מפיק ליה אנא יהיב ליה אגריה אתא הדין קורא מיצראה דמקוריה אריך יהיב מקוריה ואפקיה אמר ליה הב לי אגרי א"ל זיל תהא מלגלג ואומר דעילת לפומא דאריה בשלם ונפקת בשלם, כך דיינו שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום".

מבואר שבימי ר' יהושע בן חנניה לא נמנעו לבנות את הבית השלישי מחמת חיסרון במלכות, אלא התכוונו מיד לתחילת הבניין ברגע שניתן להם אישור. וכן כאשר הכותים גרמו להם להפסיק ר' יהושע בן חנניה ניחם אותם שדיינו שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום, ולא הסביר להם שאם אין מלך אין לבנות.

והשאלת דוד הביא מדרש זה והסביר לשיטתו, שצריך מלך, שכאשר אין מלך אין הדבר בתור חובה אלא רשות, ואם בונים ודאי שזו מצווה. ולפי דבריו אין איסור כיום לבנות את בית המקדש ויש בזה מצווה, אך אין זה בתור חובה.

דעת הרמב"ם וראשונים נוספים

כתב הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו', מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'"

מקור דברי הרמב"ם הוא בסוגיא בסנהדרין כ: וכן בספרי בפרשת ראה. ולכאורה עולה בפשטות שקודם יש להמליך מלך, ורק לאחר מכן להכרית זרעו של עמלק ולבנות את בית המקדש.

אך לכאורה עולים בדברי הרמב"ם כמה קשיים.

בהלכות בית הבחירה פרק א' הלכה א' כתב "מצות עשה לעשות בית ליי מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה **שנאמר ועשו לי מקדש**", ולא הביא כלל את התנאי שצריך מלך. והיה ראוי יותר שהרמב"ם יביא כאן תנאי זה, שכאן הוא מקומו. ואם אכן לא שייך לבנות את בית המקדש ללא מלך היה לו לציין זאת. ועוד קשה, שהרי בהלכות בית הבחירה למד הרמב"ם לגבי בית המקדש מן הפסוק "ועשו לי מקדש" ואילו בהלכות מלכים הוא הביא את הפסוק "לשכנו תדרשו ובאת שמה". ועוד קשה, שהפסוק שהביא "לשכנו תדרשו וכו'" לא מופיע בדברי חז"ל בעניין הג' מצוות לא בסנהדרין ולא בספרי אלא הם לומדים זאת מן הפסוק בהמשך "והיה המקום אשר יבחר וכו'".

לכן נראה לענ"ד דעתי לבאר בדעת הרמב"ם שהמצווה של "ועשו לי מקדש" אינה מצריכה מלך, וכן עשו במשכן שהיה בשילה והיה אבנים ויריעות ועמד שלוש מאות שישים ותשע שנים ובו התקיימה המצווה של ועשו לי מקדש. אמנם המצווה צריכה להתקיים בשלימות במקום המיוחד, שהוא בית עולמים שאין אחריו היתר במות והוא ירושלים. ולכן הביא הרמב"ם את הפסוק "לשכנו תדרשו" וחז"ל למדו מפסוק זה את הצורך לדרוש את מקום המקדש ולחפשו, כפי שמובא בספרי בפרשת ראה "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם, דרוש על פי נביא יכול תמתין עד שיאמר לך נביא תלמוד לומר **לשכנו תדרשו ובאת שמה** דרוש ומצוא ואחר כך יאמר לך נביא וכן אתה מוצא בדוד שנאמר זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב" וזמן המצווה של חיפוש המקום הקבוע של המקדש מתקיים רק במלך.

ודבר זה הוא תנאי הכרחי דווקא במלך, כמו שמבואר במשנה שבועות יד: "שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות **אלא במלך** ונביא, ואורים ותומים, וסנהדרין של שבעים ואחד, ובשתי תודות ובשיר; ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן, וכל ישראל אחריהם" ובגמ' נחלקו האם בכל אלו תנן או

באחד מכל אלו, והרמב"ם שפוסק שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא פוסק גם כן בכל אלו ולכן המלך הוא הכרחי ועזרא שעשה טקס זה, עשה זכר בעלמא.

ולפי זה המלך הכרחי לצורך קידוש המקום לאחר שהנביא מורה עליו. ומכיון שהרמב"ם התקדש ואין עוד צורך למצוא את המקום אשר יבחר ה', ממילא למאן דאמר קדושה ראשונה קדשה גם לעתיד לבוא אין צורך עוד במלך. ולכן יש להבין שסדר זה נהג אך ורק בבית ראשון.

הדברים מתבארים גם כן מתוך דברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ה¹⁵ "ומה שהוא לא נזכר במפורש ובפרט בתורה אלא ברמז ונאמר: '[המקום] אשר יבחר ה' [אלהיך לשום שמו שם]'- לכך יש, לדעתי, שלושה נימוקים של חכמה: האחד שהאומות לא תחזקנה בו ולא תילחמנה עליו מלחמה קשה, כאשר תדענה שהמקום הזה הוא תכלית התורה בארץ. השני שלא ישחיתוהו אלה שעתה הוא בדיהם ויחריבוהו ככל יכולתם. **והשלישי והוא החזק שבהם** שלא יבקשו כל שבט שיהיה זה בנחלתו וישתלט עליו, ותארע בו מחלוקת ומלחמת אחים כמו שאירע כשביקשו את הכהונה. לכן בא הציווי **שלא ייבנה בית הבחירה אלא לאחר הקמת מלך**, כדי שהשליטה תהיה בידי אחד ויתבטל המאבק **כמו שהבהרנו בספר שופטים**". אין יותר ברור מזה בדברי הרמב"ם שכל הקפידא של מלך היא אך ורק לעניין מציאת המקום, והוא בעצמו כותב שזו כוונתו בהלכות מלכים.

אך מכל מקום קשה, אם זה לא להלכה, מדוע טרח הרמב"ם להביא זאת. ונראה להסביר שמכיון שחז"ל נחלקו האם יש מצווה להמליך מלך או שזו רשות¹⁶, ורצה הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים להדגיש שזו מצווה, ולכן הוא הביא את מאמר חז"ל המורה שזו מצווה ורצה לומר 'יש מצווה להמליך מלך' שהרי שלוש מצוות נצטוו ישראל **בשעת כניסתן לארץ** וכו'. ורצה הרמב"ם להביא גם את סוף הדברים להסביר מה היה החטא בימי שמואל, אם זו אכן מצווה. וכן הביא גם את מחיית עמלק. שנידונה בהמשך הלכות מלכים

15. שווארץ.

16. וגם בראשונים לאו כו"ע מסכימים לרמב"ם. עיין אברבנאל דברים יז.

וממילא מכיון שאמר שלוש מצוות וכו' היה צריך לפרש איזה מצוות והביא כבר את כל מאמר חז"ל. אך הוא לא בא לומר שכיום יש לעשות כך.

ונראה שכך גם יש להסביר את דברי רש"י¹⁷ בסנהדרין שכתב ששלוש מצוות אלו תלויות זו בזו לעשותן כסדרן. ונראה גם כן שכוונתו היא רק על בית המקדש בירושלים. וכתב בד"ה בכניסתם לארץ "דבכולהו כתיב ירושה וישיבה, וירשת וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך (דברים יז), בעמלק כתיב (שם/דברים/כה) והיה בהניח ה' וגו', ובבנין בית הבחירה כתיב (שם/דברים/יב) ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וגו' והדר כתיב **והיה המקום וגו'.** ובפירוש החומש כתב על פסוק זה "והיה המקום וגו' - בנו לכם בית הבחירה **בירושלים.** וכן הוא אומר בדוד (שמואל ב' ז, א - ב) והי כי ישב המלך בביתו, וה' הניח לו מסביב מכל אויביו. ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים, וארון האלהים יושב בתוך היריעה". כהבנה זו כתב גם הרב טיקוצ'ניסקי בעיר הקודש והמקדש חלק ה' פרק א' שדין הקדימה היה רק בבית ראשון.

הגר"א נבנצל¹⁸ הסביר בדעת הרמב"ם שהסדר אינו מעכב, ודימה זאת לתפילין של יד ותפילין של ראש שאם אין לו של יד יניח את של ראש בלבד. והביא ראיה לדבריו, שהרי כך עשו בבית שני שזרובבל לא היה מלך, וכן לא הכריתו את זרעו של עמלק, שהרי התחילו את הבניין ורק אח"כ נתן אחשוורוש רשות להינקם מאויביהם. ועוד כתב שהרמב"ם לא הביא זאת בהלכות בית הבחירה אלא רק בהלכות מלכים, ולכן משמע שאינו מעכב. ראיה נוספת יש להביא לכך שהדבר אינו מעכב, שהרי גם בבית ראשון עדיין לא הכריתו לגמרי את זרעו של עמלק, וממילא אם זה לא מעכב אזי הכל לא מעכב.

בשו"ת משנה הלכות חלק י"א סימן ב' הביא מהיראים סימן תל"ה, והסביר בדעתו שצריך מלך¹⁹. וזה לשון היראים "למחות זכר עמלק. כתוב בפי' כי תצא והיה בהניח ה' לך מכל אויבך מסביב תמחה את זכר עמלק מתחת השמים

17. ועיין גם ברש"י ברכות מח: ד"ה מלכות שכתב שע"י דוד **נתקדשה** ירושלים.

18. המעין י"ט.

19. ופלא שלא הביא את הרמב"ם בריש הלכות מלכים, והביא שכך דעת הרמב"ם מפרק י"א הלכה ד'.

לא תשכח **ותניא בסנהדרין בפ'** כהן גדול [כ' ב'] ר"י אומר ג' מצוות שנצטוו בכניסתן לארץ ישראל להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה איני יודע איזו תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה שאין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך. **למדנו מכאן שמצוה למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר ישראל וכה פירוש המקרא כי יד על כס יה דהיינו מלכות אז תתקיים מלחמה לה' בעמלק:**". לכאורה לא מבואר כלל שלדעת היראים צריך מלך קודם לבית המקדש. היראים ציטט את הגמ' רק כדי לומר שקודם צריך מלכות ורק אח"כ מלחמה בעמלק, אך לא הביא כלל שיש לאחר את בנין המקדש, אלא להיפך הוא השמיט את סוף הברייתא לגבי בית המקדש.

ובפירוש הרמב"ן לפרשת קרח ביאר את סיבת המגיפה בימי דוד "ואני אומר בדרך סברא, שהיה עונש על ישראל **בהתאחר בנין בית הבחירה**, שהיה הארון הולך מאהל אל אהל כגר בארץ **ואין השבטים מתעוררים** לאמר נדרוש את ה' ונבנה הבית לשמו, כענין שנאמר (דברים יב ה) לשכנו תדרשו ובאת שמה, עד שנתעורר דוד לדבר מימים רבים ולזמן ארוך, שנאמר (ש"ב ז א ב) ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה. והנה דוד מנעו השם יתברך מפני שאמר (דה"י א כב ח) כי דמים רבים שפכת ארצה לפני, ונתאחר עוד הבנין עד מלוך שלמה. ואלו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחלה **היה נעשה בימי אחד מהשופטים** או בימי שאול, או גם בימי דוד, כי אם שבטי ישראל היו מתעוררים בדבר לא היה הוא הבונה **אבל ישראל הם היו הבונים**. אבל כאשר העם לא השגיתו, ודוד הוא המשגיח והמתעורר והוא אשר הכין הכל היה הוא הבונה, והוא איש משפט ומחזיק במדת הדין ולא הוכשר בבית הרחמים, ועל כן נתאחר הבנין כל ימי דוד בפשיעת ישראל, ועל כן היה הקצף עליהם. ועל כן היה המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם נודע בענשם ובמגפתם". מבואר מדבריו שגם בבית ראשון יכלו לבנות ללא מלך עוד בתקופת השופטים, אם רק היו מתעוררים לדבר.

ובספר כפתור ופרח הביא את ר' יחיאל מפריז שרצה לחדש את עבודת הקרבנות, ורואים שהוא לא ראה מניעה בחסרון מלך. וז"ל בפרק ו' "והסכים בזה מה"ר ברוך ז"ל. גם כי אמר אלי בירושלם כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם, והוא בשנת

שבע עשרה לאלף הששי, ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס. אנכי בדרך לפני שילה שב למקומי, נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה כדאמרין בתמורה פרק יש בקרבנות (יד, א) שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וזה כגון שיהיו רוב הכהנים טמאין מקריבין הקרבנות בטומאה."

עוד בדעת הרמב"ם

הרמב"ם בתחילת פרק י"א מהלכות מלכים כותב "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, **ובונה המקדש** ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". לכאורה עולה מדברי הרמב"ם שהמשיח הוא זה שבונה את המקדש.

אך נראה פשוט שהרמב"ם לא בא לקבוע כאן הלכה שהמשיח יבנה את המקדש. והרי אנו רואים בעינינו שיש קיבוץ גלויות וכו', וכן לא מצינו שכדי ששמיטה תחויב מהתורה יש צורך במשיח. אלא שאם דברים אלו לא קרו עד שיבוא המשיח הוא זה שידאג שזה יקרה. וכן כתב הרמב"ם בעצמו באיגרת השמד "אבל אלה שמפתין עצמן, ואומרים שיעמדו במקומן עד שיבוא המלך המשיח לארץ המערב, ואז יהיו יוצאין והולכין לירושלים, איני יודע איך יבטל מהם זה השמד. אלא עוברין הן ומחטיאין זולתן. ובכמותן אמר הנביא ע"ה ירמיה' ו' י"ד "וירפאו את שבר בת עמי על נקלה לאמר שלום שלום ואין שלום". כי אין זמן לביאת המשיח, עד שתולין בו ואומרים עליו הוא קרוב או רחוק. **וחיוב המצות אינו תלוי בביאת המשיח**, אלא אנחנו מחויבים להתעסק בתורה ובמצות, ונשתדל להשלים עשייתן, ואחר שנעשה מה שאנחנו מחויבים, אם יזכה ה' לנו או לבני בנינו לראות המשיח הרי זה טוב יותר, ואם לא לא הפסדנו כלום, אלא הרווחנו בעשייתנו מה שאנחנו מחויבים". ביאר לנו הרמב"ם שאנו צריכים להתעסק במצוות ע"פ ההלכה גם ללא משיח.

וראיתי שהרב נבנצל שליט"א הביא מהלכות תשובה פרק ט' שם כתב הרמב"ם שהמשיח יהיה חכם יותר משלמה המלך ונביא וקרוב למשה רבינו וכו', וממילא ידע מה לעשות ואינו צריך את הרמב"ם שיוורה לו מה לעשות, ולכן ברור שכל ספר עבודה וקרבנות אינו בשביל המשיח אלא בשבילנו.

מדרשי אגדה

ובמדרשי אגדה מצאנו בזה כמה דעות. בילקוט שמעוני ישעיהו תצ"ט "שנו רבותינו בשעה ש**מלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש** והוא משמיע להם לישראל ואומר עניים הגיע זמן גאולתכם. ואם אין אתם מאמינים ראו באורי שזרח עליכם שנאמר קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח". מבואר מן המדרש שבית המקדש יבנה לפני בוא המשיח. וכן בירושלמי מגילה פ"א הלכה י"א "לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון **ויבואו ויבנו** ב"ה שהוא נתון בדרום". לעומת זאת, בבמדבר רבה י"ג ב' "עורי צפון ובואי תימן...לכשיתעורר **מלך המשיח** שהוא נתון בצפון יבא **ויבנה את בהמ"ק** שהוא נתון בדרום". וכן בילקוט שמעוני ויחי קנ"ט "שלמה בנה בית ראשון זרובבל בנה בית שני, **ומלך המשיח עתיד לבנות בית המקדש**". ומצאנו גם שבניין המקדש שייך למשיח בן יוסף, כמו שמובא בפסיקתא זוטרתי פרשת בלק "אמר ר' הונא בשם ר' לוי מלמד שיהיו ישראל מקובצין בגליל העליון ויצפה עליהם שם **משיח בן יוסף** מתוך הגליל והם עולים משם וכל ישראל עמו לירושלים לקיים מה שנא' (דניאל יא) ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו. והוא עולה ובונה את בית המקדש ומקריב קרבנות והאש יורדת מן השמים והוא מוחץ כל הכנענים". ובזוהר הקדוש במדרש הנעלם פרשת תולדות קלט. מובא שבית המקדש יבנה קודם קיבוץ גלויות "דתנן **בית המקדש קודם לקבוץ גלויות** קבוץ גלויות קודם לתחיית המתים ותחיית המתים הוא אחרון שבכלם, מנ"ל דכתיב (תהלים קמז) בונה (קלד א) ירושלם יי נדחי ישראל יכנס".

וכתב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, **ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו**, ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו".

מבואר שיש לצפות בכל יום לביאת המשיח, לתחיית המתים ולגאולה השלמה. אך עם כל זאת עלינו לקיים את כל המצוות כולן ללא קשר למשיח.

סיכום

התבאר במאמר זה שדברי הירושלמי ברורים וגדולי ישראל בכל הדורות הביאו אותם להלכה. אלה שדחו את הירושלמי היו צריכים להידחק בשינוי גירסאות או להעמיד את הבבלי כחולק על כך. גם בבבלי במגילה התבאר שבניין המקדש קודם למלכות, והדברים מתבססים על פירוש רש"י ועל תפילת הבינונו בגמ' בברכות. היו מי שפירשו את הדברים בהיפך, אך גם כאן נדחקו בשינוי הגירסא או שהתעלמו לגמרי מדברי רש"י. וכן ראינו מעשה רב בעולי בית שני שבנו את הבית ללא מלך. גם כאן נדחקו להסביר שהיתה זאת הוראת שעה או שזרובבל היה מלך ללא מקור של ממש. דברי הרמב"ם בתחילת הלכות מלכים בוארו לענ"ד בצורה ברורה ללא שהם חולקים כלל על דברי הירושלמי, וגם אם נרצה לומר שהסדר הוא גם לדורות לדעת הרמב"ם הרי שאין הוא מעכב.

עוד התבאר במהלך המאמר שגם לדעת השאילת דוד אין איסור לבנות את בית המקדש ויש מצווה בדבר. וכן התבאר שכל הנידון שלו היה על בית המקדש, אך לעבודת הקרבנות כתב בפירוש שיש בזה חובה גמורה גם ללא מלך.

עם פרסום ספרו של הרב צבי הירש קאלישר בעניין חידוש העבודה לפני כמאתיים שנים הדבר נידון בבתי המדרש והפוסקים הראו בזה פנים לכאן ולכאן. לאחר שנתבאר שמלך אינו הדבר המעכב את חידוש העבודה, שמא יש לבחון מחדש את הסוגיות ההלכתיות ולחשוב איך מקדמים את הנושא לרמה המעשית. וכתב הנצי"ב בביאורו לתורה בספר דברים פרק ל' "אע"ג שתהיו עוד בגולה, ויש כמה פרשיות של תורה שאינן נוהגות כלל, כמו קרבנות וטהרות ועוד הרבה, מ"מ "תשמע בקולו" לדקדק בה... שהזהיר משה רבינו על הלימוד בעוד שלא הגיע למעשה. וכאן הודיע הכתוב שיהיה כן סמוך לגאולה במהרה בימינו... ואתה תשוב ושמעת בקול ה' – כבר ביארנו (פסוק ב') משמעות זה הלשון – עיון ודקדוק בתורה שבכתב. ומגיד המקרא (כאן) שבבואם לארץ ישראל ויגיעו למעשה כמה דברים שהיה העיון עד כה הילכתא למשיחא ולא למעשה, על כן עתה בבואם לידי מעשה – תשוב

ושמעת בקול ה' — תחזור לעיין להוראה למעשה... ולמדן מכאן, דאע"ג שעיין והוציא דבר חידוש שלא בשעת מעשה, כשיבא מעשה לידו מחוייב לחזור ולדון בדבר. והיינו דאמר רבי יוחנן בגיטין יט. 'וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?' פירוש, אע"ג שלהלכה ברור לנו שכך הוא, מ"מ אילו הגיע מעשה לידנו היה לנו להתיישב עוד הפעם ואולי היינו חוזרים בדבר". עולה מדברי הנצי"ב שאין להיפטר מן הסוגיות מכיון שהדברים כבר התלבנו בדורות קודמים, שהרי הם היו ממרחק הגלות והדבר לא נגע למעשה ממש אלא רק כאפשרות רחוקה. ועוד שהיום מצבנו טוב בהרבה ויש אמצעים כדי להיתגבר על מכשולים רבים שעמדו נגד עיניהם של הפוסקים בדורות הקודמים.

הערות של הרב אליקים לבנון שליט"א:

שלום רועי יקר.

קראתי את עבודתך על מקדש ומלכות, וניכר שהשקעת עמל רב.

בקצרה, אעיר כמה הערות:

א. בסנהדרין כ, ב, מבואר בפירוש שהסדר הוא: מלך, מחיית עמלק, ואח"כ בית הבחירה.

ב. כך ברמב"ם, מלכים א, א-ב. וכן בפרק יא.

לטעון שכל זה לא מחייב, יש בכך הבנה שיטחית, למרות המקורות שהבאת.

ג. הנצי"ב, העמק דבר, דברים יז, יד, מבאר את האיחור במינוי מלך, מפני שלא היתה בזה הסכמת העם. רק לאחר מינוי שאול, הוא נצטווה, להכרית את עמלק. ואח"כ החל דוד בהכנות לבניית המקדש.

ד. בבית שני, מרדכי החשיב עצמו למלך, (איש יהודי, מיהודה. איש ימיני, מבנימין, שני השבטים מהם מלכו מלכים) ואז נבנה הבית.

ה. המציאות סותרת את ההנחה שהבית ייבנה לפני מלך. כיום לא שייך לדבר על בנין הבית. רק כשיוחלף המשטר, למלכותי, ייפתח הפתח למקדש.

ו. פעמים רבות שמעתי ממו"ר, מרן הרב צבי יהודה זצ"ל, שהמשימה בדורנו היא לחזור למלכות, ורק אח"כ למקדש.

בעז"ה, נזכה למלכות במהרה, וייבנה המקדש!

תשובה להערות:

א. ב. אכן זה נושא המאמר ומקורותו אלו הובאו בגוף המאמר והוסברו לענ"ד.

ג. הנצי"ב אינו כותב שמצוות מלך מעכבת את בניין המקדש אלא שזמן מצוות המלך הוא כאשר העם רוצים בכך. בזמן השופטים עמד המשכן בשילה וקיימו בו את כל מצוות המקדש ואעפ"כ הרמב"ן כותב שהיה על כך חרון אף שלא דרשו את המקדש לפני ימי דוד. לענ"ד קשה לומר שלדעת הנצי"ב מבטלים כשליש מן התורה, שלכאורה אינו קשור לרצון העם, אלא חובת העם ככל מצוות התורה, מכיון שלא ניתן לקיים מצוות עשה אחת שתלויה בהסכמה של העם.

ד. אכן מצאתי שכן כתוב באסתר רבה: "רבי פנחס אומר מלך מרדכי על היהודים, מה המלך לובש פורפרין כך מרדכי לבש פורפרין, מה המלך עושה עטרה כלולה בראשו כך מרדכי לובש ועטרת זהב גדולה, מה המלך אימתו על כל הארץ כך מרדכי אימתו עליהם שנאמר כי נפל פחד מרדכי עליהם, מה המלך מוניטה שלו הולכת בכל הארץ כך מרדכי מוניטה שלו הולכת, ומה מוניטה שלו מרדכי מכאן ואסתר מכאן למה שהיה איש טוב ואיש שלום ומבקש שלום שנאמר כי מרדכי היהודי וגו' ועליו אמר הכתוב שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום." (וכן בפרקי דר' אליעזר). לענ"ד קשה להבין כפשוטו של מרדכי היה דין של מלך, שהרי סוף כל סוף הוא היה בפרס תחת שלטון זר, ולא נראה שהמליכו אותו לפי הסדר שממליכים מלך ע"י נביא וסנהדרין. והרי בסוף המגילה, כאשר מרדכי היה בשיאו, הוא מתואר כמשנה למלך אחשוורוש, ואיך ייתכן שיש לו דין של מלך בישראל. ומכל מקום, את הבית השני התחילו לבנות עוד קודם שמרדכי עלה לגדולה, כמבואר בעזרא שבשנה הראשונה למלכות כורש בנו את המזבח ובשנה התחילו את בניין הבית, עד תחילת מלכות אחשוורוש שצרי יהודה הפריעו בבנין הבית. ונס פורים היה לקראת סוף מלכות אחשוורוש.

ה. במחכ"ת אינני מבין מדוע.

ו. כמדומני שאמר זאת בשם ר' דוד פרידמן מקרלין שסביב שיטתו נסוב
המאמר, וכאמור גם הוא מודה שכל זה לעניין הבית עצמו אך לבנות מזבח
ולחדש את עבודת הקרבנות גם הוא מודה.

גמרא

מלאכה שאינה צריכה לגופה

הרב חביב מרדכי טולידאנו

הקדמה

במשנה (ביצה ב.) נחלקו בית שמאי ובית הלל אם צריך עפר מוכן מערב יום טוב כדי שיהיה אפשר ביום טוב לשחוט חיה או עוף ולכסות באותו עפר את הדם. בית שמאי סוברים שאין צורך להכין עפר מבעוד יום, אלא לאחר השחיטה יחפור בדקר (יתד שנועצים אותו בארץ) ויכסה. ואילו בית הלל מצריכים להכין את העפר מבעוד יום. אך מודים בית הלל, שאם כבר שחט ולא היה לו עפר מוכן, שיחפור בדקר ויכסה. הגמרא (ביצה ז: - ח.) מסבירה שמדובר בדקר שהיה נעוץ מבעוד יום. ואין חשש שבשעה שמוציא את הדקר הוא עושה פעולת איסור של כתישת רגבי אדמה הדבוקים זה לזה (תולדה של טוחן), מכיוון שמדובר בעפר תיחוח (עפר שאינו מדובק וקשה, אלא רך כחול היס). ומקשה הגמרא, והרי בשעה שמוציא את העפר התיחוח לכסות אתו את הדם, הרי הוא יוצר גומא¹ (תולדה של חורש כשהוא בשדה או תולדה של בונה כשהוא בבית)? מתרצת הגמרא: "כדר' אבא, דאמר ר' אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה, פטור עליה". הגמרא כאן נכנסת לגדר של 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (שהוא מכללי המלאכות). תחילה נתעסק להבין מהי 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. לאחר מכן ננסה בע"ה להבין את התירוץ של הגמרא אצלנו בשם ר' אבא.

1. התוספות (ח. ד"ה בעפר תיחוח) מסבירים שמדובר שמסביב לעפר התיחוח יש עפר קשה, ואם כן בשעה שמוציא את העפר התיחוח לכסות אתו את הדם, הרי הוא עושה גומא מסביב!

2. ע' שבת עג:

ההבדל בין 'דבר שאינו מתכוין', 'פסיק רישיה' ו'מלאכה שאינה צריכה לגופה'

דבר שאינו מתכוין, היינו שאדם עושה פעולה מותרת בשבת או ביום טוב, שכתוצאה מפעולה זו יתכן שתיעשה פעולת איסור³. באופן זה ר' יהודה אוסר, ור' שמעון מתיר⁴, והלכה כר' שמעון⁵.

פסיק רישיה, היינו שאדם עושה בשבת או ביום טוב פעולת היתר, שכתוצאה ממנה תיעשה באופן וודאי פעולת איסור. באופן זה ר' שמעון מודה לר' יהודה שפעולה זו אסורה⁶.

מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו שאדם עושה פעולת איסור בשבת או ביום טוב, רק שהוא מתכוון לפעולת האיסור לבד ולא לשם התכלית שלה. באופן זה ר' שמעון אוסר אך לא מחייב, ואילו ר' יהודה אף מחייב⁷.

הגדרת 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'? מחלוקת רש"י ותוספות

מובא במשנה במסכת שבת (צג:) : "המוציא את המת במטה חייב. וכו'. ור' שמעון פוטר". התוספות (שבת צד. ד"ה את המת במטה חייב) כותבים שתנא קמא במשנה הוא ר' יהודה החולק על ר' שמעון בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

רש"י מפרש (שם צג: ד"ה ור' שמעון פוטר) : "אפילו במת שלם, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון". לפי פירוש רש"י, 'מלאכה שאינה צריכה

3. כל עוד אין וודאות של מאה אחוז שכתוצאה מפעולת ההיתר תיעשה פעולת איסור, אין זה מוגדר כפסיק רישיה, ומותר. ע' תוספות ביצה לו : ד"ה אלא.

4. ביצה כג., שבת מא.; ועוד.

5. שבת כב., שו"ע או"ח שלז, א.

6. שבת עה., ועוד, שו"ע או"ח שלז, א.

7. שבת צג.; ועוד. שו"ע או"ח שטז, ח. בהבדל שבין 'פסיק רישיה' ו'מלאכה שאינה צריכה לגופה', ע"ע בכסף משנה (הלכות שבת פ"א ה"ו) בשם ר' אברהם בן הרמב"ם.

לגופה' היינו שהאדם אינו נהנה מעצם המלאכה האסורה שעושה, אלא נהנה רק מהסילוק שלה. למשל, המוציא את המת בשבת לרשות הרבים, הוא אינו נהנה מעצם מלאכת ההוצאה, אלא הוא רק רוצה לסלק את המת מביתו. וכן הצד נחש כדי שלא ישכנו, אין הוא מעוניין במלאכת הצידה וגם אינו זקוק לנחש, אלא הוא רק רוצה לסלק את המזיק. וכן המכבה גחלת ברשות הרבים כדי שלא ייזקו ממנה, אין הוא מעוניין בפעולת הכיבוי, אלא הוא רק רוצה לסלק את המזיק.

התוספות (צד. ד"ה רבי שמעון פוטר) מסבירים אחרת מרש"י את הגדרת 'מלאכה שאינה צריכה לגופה': "נראה לר"י, דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי - כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן, אלא לעניין אחר. כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושרשו". לפי פירוש התוספות, 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' היינו שהתכלית של המלאכה שהאדם עושה בשבת לא דומה למה שהיו עושים באותה מלאכה במשכן. התוספות מביאים עשר דוגמאות ממסכת שבת להראות שהגדרת 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' מסתדרת לשיטתם בכל המקרים.

התוספות מקשים על רש"י משני מקרים:

א. סותר על מנת לבנות במקומו (היינו שסותר כדי לבנות מבנה חדש באותו מקום שהיה בו את המבנה הישן) - פטור (שבת לא:)⁸. לפי רש"י, לכאורה אין כאן סילוק

8. נרחיב מעט כדי לבאר את קושיית התוספות על רש"י. המשנה כותבת (שבת כט:): "המכבה את הנר... כחם על הנר, כחם על השמן, כחם על הפתילה חייב, ור' יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם". ובגמרא (לא:): הקשו, כדעת מי סובר ר' יוסי במלאכה שאינה צריכה לגופה, אם כר' יהודה, אם כן מדוע לא מחייב בכולן, ואם כר' שמעון, אם כן מדוע לא פוטר בכולן? והובאו שם שני תירוצים:

א. **עולא** - לעולם ר' יוסי סובר כר' יהודה, ואעפ"כ סובר שיש מקרים בכיבוי הנר שפטור. ר' יוסי סובר שרק בסותר על מנת לבנות במקומו חייב, אבל אם סותר על מנת לבנות במקום אחר פטור. מלאכת הכיבוי דומה למלאכת הסתירה. בכיבוי

מזיק, אלא רוצה הוא בסתירה כדי שיוכל לבנות מבנה אחר במקומו, והיה צריך להיות חייב!

ב. קורע בחמתו כדי להטיל אימה על בני ביתו - פטור (שבת קה:). לפי רש"י גם כאן אין סילוק מזיק. נוח לו לקרוע את הבגד כדי להטיל אימה!

ואין לומר שהוא היה מעדיף לבנות את הבנין בלי שיצטרך לסתור כלל ושתהיה אימה בבית בלי לקרוע את הבגד (ואם כן, הסתירה וקריעת הבגד הן בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור), שאם כך, נאמר כן גם במפיס מורסא לעשות לה פה שיהיה פטור (כי ברצונו שלא היה מוגלה מעולם), ובקורע יריעה (שאכלה ממנה תולעת) על מנת לתפור שיהיה גם כן פטור (שברצונו שלא היתה מגיעה לשם התולעת),

חייב רק אם הוא על מנת להבעיר, וכמו בסותר שחייב רק כאשר הוא סותר על מנת לבנות. ר' יוסי סובר שחייב רק אם סותר על מנת לבנות באותו מקום, ואע"פ שהוא בונה בנין כמו שהיה בהתחלה. לכן כאשר הוא מכבה את הנר משום שחש על הנר או השמן, הרי זה סותר את האש במקום הפתילה כדי לבנות במקום הנר או השמן, ובסותר על מנת לבנות במקום אחר פטור ר' יוסי. אך אם מכבה את הנר משום שחש על הפתילה שתישאר ארוכה, הרי שזה כמו סותר על מנת לבנות במקומו, וחייב. כאן מדייקים התוספות (ד"ה וסותר), שאילו לדעת ר' שמעון גם בסותר על מנת לבנות במקומו פטור, אא"כ הוא סותר על מנת לבנות בנין טוב ויפה יותר.

ב. ר' יוחנן - לעולם ר' יוסי סובר כר' שמעון, ואעפ"כ הוא סובר שהמכבה לצורך הפתילה חייב, משום שמדובר בפתילה שצריך להבהבה (וכיבוי זה נחשב צריך לגופו, כדי שתהא השלהבת נוחה להיאחז בפתילה כשיבא להדליקה), ובזה גם ר' שמעון מודה שחייב משום מתקן מנא.

כעת התוספות (צד. ד"ה רבי שמעון פטור) מקשים על שיטת רש"י. מתירצו של עולא עולה, שלפי ר' שמעון גם בסותר על מנת לבנות פטור, אא"כ הוא מתכוון לבנות בנין טוב ויפה יותר. אולם לפי רש"י הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שאינו נהנה מעצם המלאכה האסורה שעושה, אלא נהנה רק מהסילוק שלה, אם כן במכבה את הנר לצורך הפתילה היה צריך להיות חייב, שהרי אין כאן סילוק. אדרבה, הוא רוצה לכבות כדי שהפתילה תישאר ארוכה ויוכל אח"כ להדליקה שוב!

וכן בכל תופר בגד קרוע שיהיה פטור (שברצונו שלא היה נקרע), והרי חז"ל אמרו
כבר שחייב במקרים אלו!

אנו נוסיף להקשות על שיטת רש"י. לגבי הוצאת המת כתב רש"י (שבת צג:
ד"ה ור' שמעון פוטר): "וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו... דברצונו
לא באה לו ולא היה צריך לה...". האם באמת אין לו רצון להוציא את המת
מהבית, הרי הוא רוצה להציל על הטומאה! ויותר קשה, שהרי הגמרא כותבת
(צד. -): "פוטר היה ר"ש אף במוציא את המת לקוברו". וכי אין לו רצון להביא
את המת לקבורה?

בצורה מעמיקה, אפשר להקשות באופן גורף יותר. על פי הבנת התוספות
את שיטת רש"י, ששאלת הרצון קובעת אם המלאכה צריכה לגופה או לא, אם
כן היה אפשר לומר שכל המלאכות הן בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה,
שהרי האדם היה מעדיף שלא יצטרך לתלוש מן המחובר אלא שיהיה כבר
תלוש, וכן הוא היה מעדיף שלא לאפות ולבשל אלא שיהיה כבר אפוי ומבושל,
וכו'!

הרשב"א (שבת צד. ד"ה פוטר) שולל את ההתחשבות ברצונות. לדעתו צריך
להסתכל תמיד על המציאות כמו שהיא לפנינו. וזה לשונו: "ואם תאמר, אם
כן תופר יריעה שנפל בה דרנא לא יהא חייב, שאינו צריך לגופה של תפירה,
שברצונו לא נפל בה דרנא ולא היה צריך לאותה מלאכה? יש לומר דמכל מקום
כיוון שנפל שם דרנא, צריך הוא לאותה תפירה ונהנה הוא ממנה. כתולש מן
המחובר דברצונו לא היה מחובר ואינו צריך שיהא מחובר כדי שיתלוש ממנה,
ואף על פי כן מאחר שהוא מחובר צריך הוא לתלוש ונהנה הוא מאותה תלישה
ממש, ומלאכה הצריכה ממש היא".

ביאור שיטת רש"י

לאור הנ"ל, חייבים להסביר את שיטת רש"י באופן אחר, ואין לומר ששיטת
רש"י תלויה רק בחילוק בין הנאה ישירה לבין סילוק נזק, אלא יש כאן גם
עיסוק בשאלת הרצון. מסתבר לומר שרש"י לא דיבר על עשיית מלאכה שהיא
לפי סדרו של עולם (תולש, מבשל, וכו'). וודאי שזה נחשב לרצונו של אדם (ולא שייך

לומר שהוא היה מעדיף שלא היה צריך לתלוש או לבשל וכד'. רש"י מדבר על מלאכות שיש בהן תקלות וקלקולים בסדר העולם (קורע, סותר, וכו'), ושם הוא בוחן את שאלת הרצון⁹.

ניתן להסביר שרש"י מסכים שיש להסתכל על המציאות הנתונה כאל עובדה קיימת. אין מה לבחון ברצון ביחס לעובדות קיימות במציאות. כל שאלת הרצון אצל רש"י מתעוררת רק ביחס לדברים עתידיים שעדיין לא קרו במציאות.

זו הסיבה שגם לפי רש"י יהיה חייב בקורע על מנת לתפור. לא שייך לומר שהוא היה מעדיף שהיריעה לא היתה נקרעת, שהרי היא כבר קרועה לפנינו. זו עובדה קיימת במציאות. משעה שנקרעה הוא רוצה בתיקונה, ואין דרך לתקנה אלא על ידי זה שיקרענה על מנת לתפור. לכן, במקרה זה הוא השלים עם רצונו לקרוע את הבגד, והרי זה בגדר מלאכה הצריכה לגופה וחייב עליה.

לכן גם קורע בחמתו כדי להטיל אימה על אנשי ביתו נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור. שהרי לא שייך לומר שהיה מעדיף שלא היה צריך להטיל אימה, כי זה רצון על העבר, ואת הנעשה אין להשיב. השאלה לפי רש"י היא מה רצונו מכאן ולהבא. אפשר לומר שמכאן ולהבא היה מעדיף שיכבדוהו וייראו ממנו מתוך הסבר והבנה, ללא מעשה קיצוני של קריעת הבגד. לכן בשעה שקורע את הבגד עדיין אין רצונו שלם עמו¹⁰.

כדי שנוכל לבחון הסבר זה, נביא את שיטתו של רש"י ממקורות שונים בש"ס. בהרבה סוגיות בש"ס העוסקות בגדרי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כתב רש"י את דבריו בניסוחים שונים.

9. נראה שחייבים להסביר באופן זה, אחרת נצטרך לומר לשיטת רש"י, שלמשל הבונה בית רק כדי להגן מהחמה ומהגשמים, יהיה פטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ודבר זה קשה לאומרו.

10. אולי אפשר עוד לומר, שבשעה שקורע את הבגד הוא אינו רוצה את הקריעה, אלא רוצה לסלק את בעיית חוסר הכבוד והיראה ממנו.

- א. **שבת צג:** (ד"ה ור' שמעון פוטר) - **הוצאת המת:** "ברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה". "ברצונו לא באה לו", היינו שהוא לא ביקש את פעולת ההוצאה הזו וגם לא תכנן אותה. וגם משעה שבאה לו "לא היה צריך לה", כלומר שאינו זקוק גם בעתיד להוציא את המת. היסוד במלאכת הוצאה הוא, שהאדם צריך את החפץ בחוץ, ולא רק להוציאו ממקומו. לעומת זאת, בהוצאת המת כל כוונת האדם, לפי רש"י, היא לסלק מעליו את המת. וכך לשון רש"י (שבת עג: ד"ה מתקן): "אינו צריך לגופה דהוצאה ולא למת אלא לפנות ביתו. והוצאה הצריכה לגופה, כגון שהוא צריך לחפץ זה במקום אחר".
- ב. **חגיגה י.** (ד"ה שאינה צריכה לגופה) - **חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה:** "כגון זה שאינו צריך לבנין זה, ור' שמעון אמר מילתיה גבי המוציא את המת במטה לקבורו בשבת (שבת צג:), וקאמר ר' שמעון פטור על הוצאה זו, שברצונו לא היתה באה אליו ולא היה צריך לה". כמו במוציא את המת, כך בדיוק גם כאן. עושה המלאכה אמנם זקוק לעפר, אך אין לו שום רצון וצורך בשינוי הקרקע (שהוא מלאכת חורש בשדה, או הבונה בבית).
- ג. **סנהדרין פד:** (ד"ה מקלקל הוא) - **נטילת קוץ במחט, שעושה חבורה בנטילתו:** "ומקלקל בחבורה רבי שמעון נמי לא מחייב אלא במתכוון לכך דהוי צריך לחבלה, אבל הנוטל קוץ אין צריך לחבלה וברצונו לא יחבל". כמו במוציא את המת ובחופר גומא, כך גם בנטילת הקוץ, אין לו שום רצון בעצם החבלה אלא רק בסילוק המזיק. אם הדבר היה תלוי בו, ברצונו לא יחבל, ורק שיצא הקוץ.
- ד. **שבת קז:** (ד"ה להוציא ממנה ליחה) - **מפיס מורסא:** "מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שהפתח היא המלאכה, וזה אין צריך להיות כאן פתח מעכשיו". כמו במקרים הקודמים גם כאן, אם המפיס מורסא מתכוון להוציא את הליחה בלבד, אם כן אין לו רצון בקיום של פתח קבוע לניקוז הליחה המצטברת, אלא הוא רק רוצה לסלק את הליחה

שהצטברה עד עכשיו. אולם, אם הוא עושה כן כי הוא רוצה לעשות לה פה, היינו פתח קבוע, הרי זו מלאכה שצריכה לגופה וחייב.

ה. **שבת יב.** (ד"ה הא ר' יהודה) - **זב היוצא לרשות הרבים בשבת עם כיס של זיבה:** "שברצונו לא תעשה, ואינו צריך לעיקר תכליתה כי הכא, שאינו צריך לזיבה זו". אי אפשר לומר שהוא היה מעדיף שהוא לא יהיה זב, שהרי הוא זב. זו עובדה קיימת. אולם, הוא היה מעדיף אם מעכשיו לא יהיו לו הפרשות של זיבה, ואז ממילא לא יצטרך לכיס של זיבה. וכוונת רש"י, שגם לאחר שהוא זב, ברצונו שלא יזדקק בשעה זו להוצאה, מכיוון שאינו צריך את הזיבה, וממילא אינו צריך את הוצאת הכיס.

ו. **שבת לא:** (ד"ה אפילו בפתילה נמי ליפטר) - **כיבוי כדי לחוס על הנר או הפתילה:** "דחס על הפתילה נמי אינה צריכה המלאכה לגופה, דמלאכה היינו כיבוי, וכיבוי עצמו אינו צריך לו, **זאם לא הובערה מעולם** הוה ניחא ליה אם מתחילה הובהבה, הואיל וחס עליה, כי אית בה טפי הוה ניחא ליה בה". ועוד כתב רש"י **בזבחים צב.** (ד"ה אבל לא של עץ), בעניין **כיבוי גחלת של עץ:** "וכיבוי לאו צורך גופו הוא שיהא צריך לו, **דהלואי שלא בא עליו**, ודמי למוציא את המת לסלקו מעל פניו, דפטר עליה ר' שמעון".

בשני המקומות הללו בעניין כיבוי רש"י כותב שברצונו לא הובערה מעולם. צריך כאן הסבר, שהרי לא שייד לומר שהאדם היה מעדיף שלא יצטרך לכבות, כיוון שהוא כבר דולק וכעת הוא זקוק לכיבוי! צריך אם כן להסביר כאן, שאין רצונו בכיבוי אלא בסילוק האש המכלה ובדחיית הנזק מעליו. כיבוי עיקרו הוא ביצירת פחם או לשם פתילה מהובהבת. כאשר הוא מכבה פתילה שהיא כבר מהובהבת או שאין לו עניין בהבהבה, אזי אין לו רצון בעצם הכיבוי. במקרה שלנו הוא מכבה את האש, כי הוא חס על הפתילה. וזו כוונת רש"י, שאם לא הובערה מעולם, היתה לו פתילה ארוכה יותר. לפי זה, עושה המלאכה מעוניין בסילוק האש המכלה ובדחיית הנזק מעליו, ולא

בעצם הכיבוי. דבר זה דומה לרצון לסלק את המת מביתו ולא בהוצאתו החוצה לרשות הרבים.

כעת נשוב לקושיית התוספות על רש"י מסותר על מנת לבנות במקומו. התוספות תמהו על רש"י מדוע סתירה זו נחשבת למלאכה שאינה צריכה לגופה, הרי כיוון שהבנין כבר בנוי, אם כן רוצה הוא בסתירתו כדי שיוכל לבנות מבנה אחר במקומו, ואם כן סתירה זו היתה צריכה להיחשב כמלאכה הצריכה לגופה שחייב עליה!

יתכן לבאר¹¹, שתוספות הבינו ששני התירוצים בגמרא אינם חלוקים, ולכן גם למסקנה (לפי ר' יוחנן) כיבוי דומה לסותר, ואם כן שייך להקשות על רש"י מדוע יהיה פטור לר' שמעון, הרי הוא רוצה בכיבוי הפתילה! אולם רש"י הבין שהתירוצים חלוקים, ולמסקנה כיבוי אינו דומה לסותר כלל, וכשחס על הפתילה הוא פטור מפני סיבה אחרת - שאינו מעוניין ביצירת פחמים אלא כדי שתישאר הפתילה ארוכה יותר. ולפי הסבר זה, ר' שמעון סובר למסקנה שסותר על מנת לבנות במקומו חייב, אף על פי שאינו בונה בנין טוב ויפה יותר. ואם כן, במקרה זה רש"י אכן סובר שזו מלאכה הצריכה לגופה וחייב.

ביאור דברי ר' אבא - החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה

רש"י פירש על דברי ר' אבא (ביצה ח. ד"ה פטור עליה): "כדמפרש טעמא בפרק קמא דחגיגה (י.), דכיון דאינו צריך אלא לעפרה ולא לגומא, אינו בונה ולא חורש אלא מקלקל, וכל המקלקלים פטורים". לדעת רש"י, הטעם שחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור הוא אף לדעת ר' יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, משום שכאן בנוסף הוא גם מקלקל. וכך ביארה הגמרא בחגיגה (י.) את הדין של ר' אבא אף לדעת ר' יהודה.

אולם **התוספות** כתבו (שם ד"ה ואינו צריך אלא לעפרה פטור): "משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור עליה". התוספות הסבירו את הדין של ר' אבא רק לפי ר' שמעון הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. התוספות

11. כך ראיתי שהסביר הרב ברוך גיגי, ראש ישיבת הר עציון, בשיעורו בנושא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה - שיטת רש"י'.

הוכרחו לפרש כאן 'משום מלאכה שאינה צריכה לגופה' ורק כר' שמעון, שלא כמו במסכת חגיגה 'משום מקלקל' שהוא גם לר' יהודה, מכיוון שבמסכת פסחים (מז:) פירשו התוספות (ד"ה כתישה) שטעם הפטור משום מקלקל המובא במסכת חגיגה, הוא רק כאשר הוא חופר בבית או בחצר, שאז יש קלקול. אולם אם הוא חופר בשדה, אין הדבר נחשב לקלקול. התוספות אצלו הבינו שמה שכתוב במשנה "יחפור בדקר ויכסה", הוא בכל מקום, בין בבית ובין בשדה, ולכן לא פירשו שמדובר במקלקל.

הרשב"א (שבת לט. ד"ה הא) גורס בלשון הגמרא, במקום "כדר' אבא דאמר ר' אבא וכו'", "הא מני ר' שמעון היא דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה", והיינו כדברי התוספות.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (שבת א,ז) פוסק כר' יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה: "כל העושה מלאכה בשבת, אף על פי שאינו צריך לגופה של מלאכה, חייב עליה". והשיג עליו שם הראב"ד: "אמר אברהם, רבנו חננאל ז"ל פסק (שבת קמב.) כר' שמעון שהוא פוטר, מדאמרין פרק נוטל (שבת קמא:): רבא כר' שמעון סבירא ליה, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה"¹².

פסיקת ההלכה

מנן השו"ע (שטז, ח) פסק בסתם כדעת ר' שמעון שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה (לעניין צידת שמונה שרצים), אך הביא בדעת יש אומרים את דעת הרמב"ם הפוסק כר' יהודה. וכתב שם המשנה ברורה (ס"ק לד): "ורוב הפוסקים פוסקים כדעה הראשונה דפטור מחטאת, משום דבעינן מלאכת מחשבת, ואסור מדרבנן".

12. ע' במגיד משנה שם, שמסביר מדוע פסק הרמב"ם כדעת ר' יהודה. ביסוד המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד וראיות לדבריהם, ע' אגלי טל, מלאכת זורע, סי' יז. כפות תמרים יומא פד: ד"ה ולענין. חתם סופר ביצה ח: ד"ה אלא. חתם סופר שבת כט: ד"ה המכבה.

רשות הרבים

הרב בן ציון רמון

פתיחה

הברייטא מונה לנו ארבעה רשויות רה"י, רה"ר, כרמלית ומקום פטור. והברייטא הולכת ומפרטת את הרשויות¹ ואת הדינים השונים שלהם. לגבי רשות היחיד הביאה הגמרא שתי דוגמאות עם כללים - חריץ וגדר שיש בהם רוחב ד' וגובה י' (הריטב"א כבר מעיר שכמובן יש רשות היחיד נוספת היותר קלאסית וזה בית/ חצר שמוקפת ארבע קירות). לגבי רשות הרבים הברייטא הביאה שלוש דוגמאות: סרטיא ופלטיא ומבואות המפולשין. רש"י מסביר שסרטיא היא דרך בין עירונית ואילו פלטיא היא הרחבה העירונית, ומבואות המפולשין זו הדרך המחברת בין פלטיות. בברייטא עצמה לא הוזכר שום מידה ושום תנאי (אולי התנאי היחיד שהוזכר הוא מפולש, וגם הוא הוזכר רק לגבי מבוי, וניתן להבינו באופנים שונים פתוח/ ישר).

א. רוחב ט"ז אמה

רש"י במקום הוסיף תנאי, וכשהוא דיבר על מבואות של עיר כתב רחבים 16 אמה. האם זה תנאי דווקא במבואות, או שזה תנאי גם בסרטיא ופלטיא, אלא ששם פשוט שהוא קורה, ורק כאן זה לא פשוט וצריך לפרט. מה המקור של רש"י לט"ז אמה? הגמרא בפרק עשירי (צט ע"א) דנה במבנה העגלות ופריסתן ונקטה שכל עגלה הייתה 5 אמות רוחב (כולל הגלגלים) וריווח חמש אמות ועגלה נוספת. והקשתה הגמרא "אלא דקיימא לן: דרך רשות הרבים שש עשרה אמה, אן דגמרינן לה ממשכן, דמשכן חמיסרי הואי!" ומתמצת שהיה עוד אמה רוחב מקום לבן לוי לעמוד שם ולסדר דברים

1. ומעניין שהברייטא השתמשה בלשון "ואיזו היא" רק לגבי רשות היחיד ורשות הרבים, ואילו בכרמלית לא ניסחה כך וכן לגבי מקום פטור.

נצרכים. אמנם פשט הגמרא² נוגע לעניין משא ומתן המוכר דרך רשות הרבים (ע' ב"ב צט ע"ב), אבל ס"ס שמענו שבמשכן דרך הרבים הייתה של ט"ז אמה.

רש"י חוזר על הדברים בעוד מקומות, כגון בעירובין ו ע"א בד"ה רה"ר (משמע רחב שש עשרה אמה) ושם בע"ב בד"ה ירושלים רשות הרבים שלה מכוון... ורחב שש עשרה אמה). ונראה שם שזה תנאי בכל רשות הרבים ולא דווקא במבואות המפולשין. (וכן הסיק במנחת אשר)

אמנם מצאנו חולקים בעניין. הרא"ש שם בעירובין הביא את ר"י שסובר שיש מבוי שפחות מט"ז אמה, ובכל אופן כיוון שהוא מקשר בין שני רשויות הרבים הוי גם בכלל רשות הרבים. אמנם, גם ר"י מצריך תנאי בגודל, והצריך שיהיה יג אמות ושליש, ופחות מזה אינו רשות הרבים אפילו שמפולש לרשות הרבים לאורך. והביא ראיה מדין בין העמודים (לקמן ז) שלחלק מהאמוראים נחשב רה"ר, ואע"פ שלכאורה אין שם 16 אמה בין עמוד לעמוד, כיוון שזה חלק מרה"ר חשוב רה"ר³.

ברשב"א בעירובין מצאנו שיטה שלישית, שאפילו מבוי שאינו יותר מ"י, בכל אופן אם הוא לאורך רשות הרבים ואינו מתעקם הוי רשות הרבים. (ע"ש שכתב בפירוש שלרש"י אפילו כה"ג צריך 16 אמה⁴)

מה יסוד המחלוקת ביניהם?

נראה קצת שלרש"י למדנו מדגלי מדבר מידה של רשות הרבים, ואילו לרא"ש בשם ר"י ולרשב"א זה יותר היכי תמצוי ולא מידה, ולכן כל שהרבים עדיין עוברים שם מועיל.

2. ראה למשל רב ניסים גאון שם.

3. נראה שגם לשיטת הרא"ש בשם התוס' אין הכוונה שגם בין העמודים נצריך יג אמה, אלא שדון מינה ואוקי באתרא

4. ואולי בגלל זה כתב רש"י את התנאי של ט"ז אמה דווקא במבואות, לאפוקי הרא"ש והרשב"א (מנחת אשר).

ב. מספר האנשים

דיון דומה מצאנו לגבי מספר האנשים. בברייתא לא הוזכרה כמות אנשים מסוימת, אלא רק נאמר דוגמאות שמשמשים עבור הרבים. יתרה מזאת בשום מקום בש"ס לא נאמר בפירוש מספר מסוים של אנשים שצריך להיות ברשות הרבים. למרות זאת, בבה"ג, ורש"י בעקבותיו, כן מצאנו הגדרת מינימום של אנשים ברה"ר. וכך כתב רש"י בעירובין ו ע"א ד"ה ר"ה "משמע רחב ט"ז אמה ועיר שמצויין בה שישים ריבוא" וחזר על הדברים שם בע"ב לגבי ירושלים "ויש בה דריסת שישים ריבוא" וכן גבי מחוזה "והיו בה שישים רבוא". וכן כתב שם בדף נט ע"א עיר של יחיד - שלא היו נכנסין בה תמיד שישים רבוא של בני אדם, ולא חשיבא רשות הרבים. ונראה קצת ליישב את הלשונות, ששישים רבוא יכול להיות בשני אופנים - או שבעיר עצמה יש שישים רבוא, או שע"י זה שיש בעיר שווקים, באים מכל הסביבה לעיר, ובסה"כ מגיעים לשם שישים רבוא. ירושלים לא היו בה שישים רבוא תושבים, אבל באו אליה מסביב, ולכן כתב רש"י דריסת שישים רבוא ושינה מלשנו בע"א ובמחוזא. כמעט מפורשים הדברים ברש"י בדף נט, שכתב על "ונעשית של רבים" - שהתווספו בה דיורין או נקבעו בה שווקים. (וע"ע לקמן).

מקור קצת לדברים מצאנו בתוס' אצלנו בע"ב. הגמרא שאלה מדוע הברייתא לא מנתה מדבר בתוך הרשימה, הרי יש ברייתא שכן מונה גם את המדבר. והגמרא מיישבת כאן בזמן שישראל היו במדבר וכאן בזמן הזה. ופירש רש"י בזמן שהיו ישראל במדבר חשיבה רשות הרבים אבל בזמן הזה 'אינו מקום הילוך לרבים'. אומרים תוס' (ד"ה כאן) אם הגמרא תלתה את זה בזמן שהיו ישראל במדבר ניתן ללמוד שאין רשות הרבים אלא א"כ מצויין שם שישים ריבוא.

(בחידושי הר"ן (המיוחסים לו) מעלה שתי הבנות אפשריות לדין מדבר בזמן שישראל נמצאים שם, אפשרות אחת היא שרק היכן שהם היו שם יש רה"ר. אפשרות שנייה מרחיבה שישראל במדבר אז כל המדבר המחובר למדבר שלהם יכול להיחשב רה"ר, כיוון שישראל יכולים ללכת שם, ממילא זה נחשב משמש את הרבים).

לעומת רש"י ותוס' ואחרים יש סוללה של ראשונים שחלקו על זה. הרמב"ן בעירובין שם מעיר על רש"י שאמנם הוא נתלה באילנות גדולים (בה"ג), אבל מדוע הברייתא של ד' רשויות לא כתבה את זה, לא בתנאי רשות הרבים שצריך שישים רבוא, וכן לא בכרמלית. והרי לכאורה לרש"י עיר שאין בה ס"ר שאינה רה"ר, הרי היא תהיה כרמלית, ומדוע לא הוזכר.

גם את הראיה ממדבר לומד הרמב"ן הפוך. אדרבה, דווקא גבי מדבר יש צורך שבני ישראל יהיו שם ועכשיו שאינם שם זה כרמלית, אבל לגבי עיר וסרטיא, משמע שאפילו שאין שם שישים רבוא הוי רה"ר. והטעם הוא שבמדבר אין דרך כבושה ומכוונת שילכו בה, וממילא הוא דומה יותר לבקעה⁵.

עוד הקשה הרמב"ן בשם התוס' - אם אתה לומד ממדבר, למה דווקא שישים רבוא, הרי היו שם גם נשים, ועוד הרבה מאד אנשים שלא נמנו. אמנם תוס' תירצו שהולכים אחר המניין המפורש בתורה, אולם הרמב"ן לא ניחא לו בכך, שהרי מוזכרים לגבי הבאת המשכן עצמו גברים ונשים. ולכה"פ נצריך שישים רבוא מעשרים ועד שישים.

ולכן מסיק הרמב"ן: "הילכך כל מבוי שמפולש בשני ראשין ומכוון עד חוץ למדינה ורחב שש עשרה אמה הוא **רשות הרבים גמורה בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם**".

(במקום נוסף מתייחס הרמב"ן לשיטת בעל התרומה. הגמרא בשבת נו אסרה להשתמש בתכשיטין מסוימים בחצר שמא יבואו לצאת איתם לרשות הרבים. בעל התרומה ניסה להסביר את המנהג כן להתקשט בהם באמירה שהיום במקומות שלנו אין רה"ר גמורה, וממילא אין לגזור איסור בחצר. הרמב"ן מקשה עליו שאיך תתבטל הגזירה סתם, ומוסיף שהרי יש היום עיירות שיש שם רה"ר, וממילא יש לגזור בכל המקומות, שהרי מסתמא גם בזמן חז"ל היו מקומות כאלו והיו כאלו, וחז"ל לא צמצמו את גזרתם לעיירות

5. הרמב"ן דייק ברש"י אצלנו שכתב על מדבר בזמן הזה 'הולכי מדברות לא שכחי', ולפי"ז בדרכים שכן שכחי תהיה רה"ר גם פחות משישים רבוא.

מסוימות. והטענה השלישית היא שעצם המספר של שישים רבוא לא נמצא בכל הש"ס ולא בבריתא של רשויות).⁶

הרמב"ן מזכיר אפשרות אמצעית לומר שכל דברי רש"י נאמרו רק על עיר, אבל בדרכים בין עירוניות יודה רש"י שלא צריך שישים רבוא, כיוון שזה שייך לכל העולם. ורק על ערים עצמם הצריך ס"ר כדגלי מדבר.

ויש להתבונן בהבנת הרמב"ן שלא צריך שש מאות אלף, אבל האם יש תנאי כמה צריך, והאם זה תלוי בבעלות או בשימוש. הרמב"ן מבאר את עיר של יחיד, ועולה מדבריו ששטח ששייך ליחיד, גם אם באים הרבה אנשים לתוכו אינו רשות הרבים. ולעומת זאת, אם ימכור היחיד חלק מזכויותיו לאחרים, זה כבר כן יהיה רשות הרבים. ולפי זה היינו מפרשים "רשות היחיד" - רשות של היחיד, ואילו "רשות הרבים" - רשות של הרבים. וודאי שגם להגדרה זו שטח שלא שייך לאף אחד עדיף משטח של רבים. אלא שנצטרך להסביר לפי זה מה המעמד של חצר השותפין שאין לה מחיצות, ועוד יותר בקעת השותפין או מדבר. ונראה שצריך לומר שגם לרמב"ן לא מספיקה העובדה שהבעלות היא של רבים אלא צריך משהו נוסף כדי להיות רשות הרבים. אולי נקרא לו בקיעת רבים, שימוש הרבים, ואה"נ יתכן שאין לו מספר מדויק וזה תלוי הקשר אבל כל אחד מבין מהו.

ברש"י נראה שאין עניין לבעלות, ואפילו בעלות של יחיד יכולה להיות רשות הרבים, שהרי על הגמרא עיר של יחיד ביאר שלא נכנסין שם שישים רבוא, ומשמע שבנכנסין אפילו היא בעלותית של יחיד, אינה עיר של יחיד. ועדיין ניתן לדבר על שני מושגים - מושג רשות של רבים לא במובן בעלותי אלא במובן שימושי, או לדבר על מושג רשות שיש בה רבים בפועל. (ולא סותר למה

6. תוס' בדף סד רצו ללכת עוד יותר, ועל סמך הטענה שהיום אין רה"ר אמר רבנו ברוך שהיום כרמלית קלה ושווה לחצר שאינה מעורבת (ורק בזמן שהייתה מצוי רה"ר הייתה חמורה גם כרמלית). ויותר לצאת בתכשיטים על סמך שיטת רבי ענני המתיר בחצר. אולם רבנו שמשון חיפש נימוק אחר להקל, ופי' שהיום הנשים לא רגילות להראות תכשיטין ולכן יהיה מותר. וסיכמו תוס' שהקדמונים אמרו מוטב יהיו שוגגות ואל יהיו מזידות.

שכתבנו למעלה שיש שני דרכים להגיע לשישים רבוא - או שאלו תושבי העיר או שאלו שבאים לקנות, כי ס"ס השאלה האם מספיק שישמש אותם עקרונית או שצריך שבפועל ילכו ויהיו שם, ומהלשון של עיר נראה קצת שלא צריך שיהיו ברשות בפועל, אבל השו"ע כתב בפירוש עוברין בה בכל יום ומשמע נוכחות בפועל. ועיין)

ג. להלכה

להלכה, הרמב"ם לא הזכיר את התנאי של שישים רבוא, הטור (שמ"ה) הזכירו בתוך דבריו.

הב"י מביא את המחלוקת ומנה את רש"י והרא"ש וסמ"ג (לאוין סה יז). וסמ"ק (סי' רפב עמ' רצו) וספר התרומה (סי' ריד) והרוקח בסימן קע"ה והתוספות שמצריכים שישים רבוא. ולעומת זאת, הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והגהות מרדכי והר"ן והריב"ש בתשובה (סי' תה): חולקים.

השו"ע כתב וי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בה בכל יום אינו רה"ר. וכתב הבאר היטב שרש"ל ומ"ב פסקו לחומרא אבל דעת רוב הפוסקים להקל גם בסימן שג נראה קצת בשו"ע שפסק כך. השו"ע עוסק שם בתכשיטין ובהסברת מנהג נשותיהם לצאת בכל התכשיטים, והביא את שיטות הראשונים האם מדינא אסורות ורק מוטב שיהיו שוגגות ולא מזידות, או ללמד זכות שסוברים שמותר לחצר שאינה מעורבת, וכיוון שרה"ר שלנו כרמלית הרי היא כחצר שאינה מעורבת (והרמ"א הביא שיטה שלישית, שמקילין כיוון שהיום אין חשש כ"כ שיבואו להוריד, שהרי לובשים כל השבוע, ממילא מותרים). מכל מקום נראה בלשון השו"ע כדבר פשוט שהיום אין רה"ר גמורה, ובפשטות היינו בגלל התנאי של שישים רבוא. גם הרמ"א בסימן שמו מתבטא כל רשויות שלנו הם כרמלית.

המ"ב דייק מהשו"ע שכתב בשם י"א משמע שהוא עצמו לא סובר כך (ולא התייחס המ"ב למקורות הנוספים שהבאנו⁷), ומ"מ אין כח למחות ביד הסומכין על דעה זו וכל בעל נפש יחמיר לעצמו. וכן כתב בסי שסד ס"ק ח שבעיירות שלנו שנוהגין לערב ע"י צורת הפתח זה בהסתמך על הי"א הזה, שהרי ברה"ר גמורה אין מערבין בצה"פ אלא בדלתות בלבד. אבל באמת הרבה ראשונים חולקים על הי"א, ולכן אע"פ שאין למחות מי שהוא בעל נפש יחמיר לעצמו לא לטלטל ע"י צה"פ לבד. (בבה"ל שמ"ה מנה את רשימת הראשונים המתירים ולאחר מכן מנה את המחמירים, וסיכם ועל כן בוודאי יש להחמיר כסברא ראשונה... ומ"מ אין לנו כח למחות ביד המקילים... אבל כל ירא שמים בוודאי יש להחמיר לעצמו).

7. ובבה"ל בהתחלתו דחה את הראיה מש"ג, ששם רק הביא דעת המלמדים זכות, ובאמצע דבריו דחה את הראיה מהרמ"א, ששם כתב רק לחומרא. ובתוך הדברים הביא כמה ראיות שהשו"ע כן פסק את דין רה"ר בימינו.

תפילת היציאה מבית המדרש לרבי נחוניא

בן הקנה

ר' דוד משה שטג

משנה: וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי:
בבלי: מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת
חלקי מיושבי **קרנות**, שאני משכים והם משכימים - אני משכים לדברי תורה
והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים - אני עמל ומקבל שכר
והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים - אני רץ לחיי העולם הבא
והם רצים לבאר שחת

ירושלמי: וביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי
שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות ולא נתת חלקי **בבתי תרטיות**
ובבתי קרקסיות שאני עמל והן עמלים אני שוקד והן שוקדים אני עמל לירש גן
עדן והן עמלים לבאר שחת שנאמר (תהילים, טז) כי לא תעזוב נפשי לשאול לא
תתן חסידך לראות שחת

שאלות: מי הם יושבי קרנות? מה ההבדל בין גרסת הבבלי לירושלמי?

האם רבי נחוניא בן הקנה מקלל את יושבי הקרנות בתפילתו?

האם מדובר על יושבי בית המדרש כפשוטו?

**רבינו האדר"ת זצ"ל כתב בספרו תפילת דוד על התפילה דנן, והוא מגשר
בין הבבלי לירושלמי ואומר שכוונתן זהה, ננסה להביא מקורות ולהבין ובסוף
נביא בעזרת השם את דבריו.**

מי הם יושבי קרנות?

יושב קרנות בדרך כלל בש"ס פירושו הפשוט חנווני/סוחר/תגר.

רש"י מפרש בבלי ברכות כ"ח: "חנווני או עמי הארץ שעוסקים בדבר
שיחה"

קיח

בר"י פירוש רש"י מובא רק "עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה"
וביאר השפתי חכמים על רש"י שחנוונים העוסקים לפרנסת ביתם **ודאי**
אינם בכלל "יושבי קרנות".

מהכתב סופר משמע שיושבי קרנות כפשוטו שמקשה "הרי גם הם מקבלים
שכר מעמלם", ומתרץ ששכרם לא לפי עמלם, שהרי יכול לעמול הרבה
ולהרוויח מעט או לעמול מעט ולהרוויח הרבה. ואילו בלימוד תורה השכר לפי
העמל.

והערוך פירש אנשים שאינם נכנסים לביה"מ אלא רגילים לשבת בקרנות
העיר ולעסוק בדברי שיחה.

הבן איש חי בבן יהוידע מפרש "קרנות" – היינו קרנות המילה מדרש "מש"
שמשים מבית המדרש.

באבות דרבי נתן מפרש ענין ישיבת כנסיות של עמי הארצות ומשווה ליושבי
קרנות שכל זמן שאדם עושה כן בטל מדברי תורה שנאמר "אשרי האיש וכו'
ובמושב לצים לא ישב"

הירושלמי במגילה פרק ד' הלכה י"ב **גורס דווקא קרנות** ולא תרטיות
וקרקסיות.

הרד"ק תהילים א' א' מפרש לצים – הלצים הם הערומים בדעת לרעה
ומתגאים ומדברים רעות על בני אדם ונותנים דופי ומום בהם ומגלים סוד זה
לזה והעניין הזה לאנשים בטלנים **יושבי קרנות**. וכן האבן עזרא כותב כי
הלצים הם הפך הענווים והענווים הם אלה המתביישים לדבר דיבה ולתת דופי
ולגלות סתרים.

ומלבי"ם כתב "והלצים הם יושבי קרנות **אינם פועלים רע אבל לא יעשו**
טוב. רק רודפים רוח והבל ולצנות ואינם עוסקים בתורה"

כלי יקר בפרשת ראה י"א ל ע"ד הגמ' בסוטה ל"ג על מילת היושב "שתמיד
תהיו עסוקים בדברים שהם ישוב העולם ולא בדברים בטלים דברי תוהו
כמדבר מקום תוהו כדרך **יושבי קרנות** שכל משאם ומתנם בדברים בטלים
ולשון הרע כו' "

וכן כתבו רבינו בחיי כי תצא ובאורחות צדיקים.

אלקין בערבית נשק אדם מזויין

ובירושלמי קידושין פ"ג ה"ד קרן זבונה ואזל ליה ומובנו להזהיר את
הסוס.

מכל המובא לעיל מובן שיושבי קרנות הם :

• רוכלים

• בטלנים

מספרי רכילות ולשון הרע

לצים

(אולי גם שופכי דמים)

מה ההבדל בין יושבי קרנות לתרטיות וקרקסיות?

מה הם תרטיות וקרקסיות?

מקור התיאטרון ביוון ועברו גם לרומי, התיאטרון והקרקס בפשטות הם
המקומות שמייצגים את בזבוז הזמן על הבלים ורעות רוח. מקום שבו צופים
בדימויו, שקר, אלימות ודברים שמושכים את הצחוק.

צריך להבין למה היו משמשים תיאטרון וקרקס בימי רבי נחוניא בן הקנה :

כימינו כן אז, התיאטרון היה מקום להעברת מסרים פוליטיים חברתיים
ע"י שימוש בגיזום (הגזמה), היינו מסכות וקולות מוקצנים ועוד כדי להעביר
את המסר הרצוי ולשלול בעיני הקהל את כל שאר האופציות האחרות. עסקו
בהתחלה בסיפורי תנ"ך, ועברו לדילמות של כפירה אלוהית ומוסרית. וכן
שימוש בכל האמצעים בכדי למשוך צחוק מהקהל.

מקור הקרקס ברומי, קרקס גם הוא עסק בלבדר את הקהל תוך שימוש
בכל האמצעים האפשריים ממופע רכיבה על סוסים ועד אלימות
הגלדיאטורים בנוסף הקרקס היה המקום היחיד שבו גברים ונשים לא ישבו
בנפרד.

אך אז המקומות הללו היו גם תפקיד של קיבוץ חברתי כלומר לשם כולם
היו מגיעים אם בשביל להביל את זמנם אם גם בכדי להעביר החלטות

קכ

הנוגעות לכלל שם היום עושים משאלי עם וכן שם היו מעבירים ידיעות חדשות ורכילויות וכו'. מקום לכינוס הגויים שזה אומר אלימות רכילות פריצות וכו'.

פירוש הערוך – בלשון רומי קוראים לנבלה תיאטרון

קרקסיות- בתי כסאות

בלשון יוון קליקס משמע כוס לשתיית יין וקרסי משמע יין ואולי אפשר לקשר לקרקס-בתי משתאות.

ובירושלמי ובבלי עבודה זרה קרקס היינו בית עבודה זרה, בתי משפט של גויים שבהם גוזרים מוות.

יוצא מכאן שמשמעות תרטיות וקרקסיות היינו מקומות בזויים שמתעסקים בלצנות רכילות ולשון הרע בטלנות שפיכות דמים ועבודה זרה ונראה שהם וקרנות היינו הך בחלק מהתובנות שהוזכרו ועל אלה כוונת השם.

האם רבי נחוניא בן הקנה מקלל את יושבי הקרנות בתפילתו?

משנה: וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי:

בבלי: מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי **קרנות**, שאני משכים והם משכימים - אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים - אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים - אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת

ירושלמי: וביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות שאני עמל והן עמלים אני שוקד והן שוקדים אני עמל לירש גן עדן והן עמלים לבאר שחת שנאמר (תהילים, טז) כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת

מלשון המשנה עולה בבירור שמגמתה של התפילה היא מתוך רצון **להודות** ולא לקלל אולם הנוסח ההשוואתי עלול לגרום לתחושה של דריכה על האחר כדי לרומם את המתפלל אותה.

אך אם מתבוננים במילים רואים שהשוואה לא משתמשת במונחים דקדוקיים המורים על קללה אלא על מציאות טבעית שלדעתו צריכה להיאמר, כדי לעורר את רגשי התודה, דווקא משום שהוא מבין שהוא בקלות יכול להיות כמוהם והם גם יכולים היות כמוהו. לדוגמא דברים בטלים- העובדה שלא מקבלים עליהם שכר, ושכמובן שבסוף הם לא מביאים את האדם לחיי העולם הבא אלא למוות כבר בעולם הזה (רשעים בחייהם קרואים מתים).

וכן משמע מלשון ירושלמי שעמלים לבאר שחת היינו עמלם מושכם למטה לבאר שחת ולא מעלם לחיי העולם הבא. וכן מהפסוק שמביא "לא תתן חסידך לראות שחת" מובן שאינו עוסק בהם אלא בעצמו.

נראה את דבריו של הרבי מלובביץ' במכתבו (נושא המכתב עוסק בראיות להגיי' יושבי קרו"ת במקום קרנות אך בו הרב מביע הסתייגות):

"לכאורה קשה יותר ליישב הם עמלים יושבי קרו"ת לפי גרסת הירושלמי מלישב "הם רצים לבאר שחת" איושבי קרנות ע"פ דעת רז"ל בחומר עניין הונאת המדות וראה לדוגמא מרז"ל הובא ברש"י עה"ת ויקרא י"ט ל"ה שאם שיקר במידה כו' **מטמא את הארץ ומחלל את השם ומסלק את השכינה ומפיל את ישראל בחרב ומגלה אותם מארצם!**"

כלומר הרבי מלובביץ' גורס קרנות היינו תגרים והם עמלים כפשוטו שבעמלם מורידים עצמם (וגם את ישראל עימהם) לבאר שחת כלומר זוהי איננה קללה אלא מציאות שנוצרת עקב מעשים מקולקלים.

נראה ב"תומר דבורה" לרבינו הרמ"ק פרק ז' (היאך ירגיל האדם עצמו במידת התפארת):

"... שלישית, המתגאה בתורתו על עמא דארעא, שהוא כלל עם ה', גורם שהתפארת יתגאה מעל המלכות ולא ישפיע בה. אלא יהיה דעתו מעורבת עם הבריות, וכל עם הישוב חשובים לפניו, מפני שהם למטה בסוד הארץ. וחס וחלילה אם קורא אותם "חמורים" מורידם אל הקליפות... אלא יתנהג עמהם בנחת על פי דרכם... ושלא יתגאה על כל חלושי הדעת..."

ולאור דבריו, איך נוכל לומר שרבי נחוניא בן הקנה גינה את יושבי הקרנות, והלא אם נאמר כן מוכרח לומר שהוא בא לידי גאווה, וזה אינו מתקבל על

הדעת. לכן מוכרחים לפרש את דבריו כהצגת מציאות. בסידור עולת ראי"ה למרן הראי"ה קוק מובאת תפילתו של רבי נחוניא בן הקנה ובתחתית העמוד תחת כוכבית "כקאאמו"ר הרב ז"ל העיר אח"כ להגיה: מיושבי קרו"ת והוא ר"ת קרקסאות ותיאטראות, מכוון ללשון הירושלמי" וכו'. על פניו נראה שכוונתו לומר כי אין לשון הבבלי מדויקת וקרנות היינו קרו"ת.

ידועה דרכו של הרב זצ"ל ליישב בין הבבלי לירושלמי אך ההגהה שהוזכרה לכאורה אינה משלימה ביניהם אלא כופה את הירושלמי על הבבלי תוך עיוות הנוסח המובא בירושלמי כאשר לא נמצא נוסח כזה בש"ס מה עוד שהזכרנו את הגמרא בירושלמי מגילה שבה גורסים דווקא "קרנות" ואין לי ספק שהרב ידע את הגמרא הזאת לפחות בעל פה. על כן אין נראה לי שהרב זצ"ל התכוון אלא לרמוז ולחדד את התלמידים ולעורר אותם לעניין שהירושלמי והבבלי היינו הך ואין חילוק ביניהם כלל (מלבד הלשוניות).

נוסף על כן מקריאה בפירוש עולת ראי"ה מובן ההיפך "לשלמות המציאות הכללית דרושים ג"כ **יושבי קרנות**" וכו'.

ובהמשך הרב מבאר את ההבדל בין התורה לשאר עסקי עולם הזה ונוקט בשיטה של הבדל פשוט וטבעי "ראוי לומר "אני משכים", **כטבע האדם הבריא** שמשכים ומוצא נחת רוח כשימצא את עסקו ההגון, ולפי יקרת **ערך** העסק כן הערך של קורת הרוח שימצא בו. אני משכים לדברי תורה, שעצם ההתעסקות יקר ונשגב בדברים שהם יקרים מכל חמדה, המאירים את כל העולם באורם, והם משכימים לדברים בטלים, שלולא התשוקה הדמיונית **והטבעית** שבני אדם מתרצים בה לא היה מקום למצא בהם קורת רוח כלל". "והם רצים, כשמזדמן עסק מטריד, שבחזקתו הוא לוקח לבבות... תהיה ריצה זו לבאר שחת"

בתי המדרש הם המקום בו האדם יכול לרומם את עצמו באמת מהמשיכה הטבעית של המציאות כלפי מטה ("המציאות/השגרה השוחקת") וכמו שכתב הרב זצ"ל "עלה למעלה עלה... יש לך כנפי רוח". את הרוח שואבים בבתי כנסיות ומדרשות לאורך כל חיי ישראל בעולם.

ומי שאינו רץ לחיי העולם הבא, בעל כרחו מריץ עצמו לבאר שחת.(כוח המשיכה של העולם)

באר שחת איננו מושג השייך רק לרשעים הגדולים ביותר אלא הוא שווה לכל באי העולם מפני שהמשיכה הטבעית היא כלפי מטה על כן הדרך היחידה לסור מדרך הירידה אל נתיב העליה היא לדבוק בתלמידי חכמים ובבית המדרש לרומם את הנפש למקום שאליו חפצה באמת.

ואם תאמר שלא מצינו עוד תפילת הודאה כזאת שמציגה את הצד השני ולכאורה בא להכפישם ולקללם. הרי תפילה שאדם אומרה בכל יום לפחות 3 פעמים – תפילת עלינו לשבח "שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע ואנחנו משתחוים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". וכמובן שאין תפילה זאת משמשת להקניטם אלא להציג את המציאות כפשוטה וע"י כך להגדיל את רגשי ההודאה על הזכות שנפלה בחלקינו.

אמנם בעל ה"תפארת ישראל" מפרש שבא להקניט את אלה שלא עוסקים בתורה בכדי לרומם את הלומד שנראה בעיניו כ"עצל טומן ידו בצלחת" ונימוקו עמו אך אין נראה לי שהייתה זאת כוונתו של רבי נחוניא בן הקנה ואינני בטוח שפירושו מתכוון דווקא לדבריו בתפילתו הוא.

האם מדובר על יושבי בית המדרש כפשוטו ?

מלשונו של רבי נחוניא בן הקנה ניתן להסיק שכן, שהרי כותב "מיושבי בית המדרש".

וכן לפני כן בגמרא כז ע"ב למטה הובא מעשה ברבי זירא "כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי רבי נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא."

ניתן לראות את המעלה של לשבת מחוץ לבית המדרש על הפתח אז על אחת כמה וכמה בתוכו- כמה מצוות מקיימים!

ובשו"ע או"ח סימן קנ"א הלכות בית כנסת ה"א: "... ואם צריך ליכנס בהם לצרכו כו' ישהא מעט ואח"כ יצא שהשיבה בהם מצווה שנאמר אשרי יושבי ביתך "

קכד

וכן "היוצא מבית הכנסת יכנס לבית המדרש שזוכה ומקבל פני שכינה
שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון"

וכתב במ"ב קנ"ה א' ס"ק א' "מ"מ שייך גם כן דבר זה דאחר התפילה ילך
להתחבר עם האנשים העוסקים בתורה במשניות וכדומה ועליו נאמר ילכו
מחיל אל חיל"

וכתב הרמ"א על אתר "ואף מי שאינו יודע ללמוד ילך לביה"מ ושכר הליכה
בידו"

הרמב"ם כתב בפירושו על המשניות: "ושתי תפילות אלו חובה על כל מי
שנכנס לבית המדרש ללמוד".

וכן רבי עובדיה מברטנורא בפירושו על המשנה כותב: "ושתי תפילות אלו
בכניסתו וביציאתו חובה על כל איש ואיש לאמרן".

אמנם בשטמ"ק הביא דעה שהיא רשות. ומכל מקום, אין זה סותר את
השייכות ליושבי בית המדרש.

לסיום נביא את דבריו של מרן האדר"ת:

"נוסח הירושלמי ברכות פ"ד ה"ב, בכניסתו הוא אומר... וביציאתו, מודה
אני לפניך [ה'] אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי
כנסיות, ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסאות, שאני עמל והם
עמלים אני שוקד והם שוקדים, אני עמל לירש גן עדן, והם עמלים לבאר שחת
שנאמר כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת – כל זה שם.

ונראה מנוסח הזה **שגם יושבי קרנות** הנזכר בתפילה הנזכר בתפילה זו
בנוסח הבבלי ברכות כ"ח ב' **הם ג"כ העוסקים בשחוק קלות ראש וליצנות**
כמו בטיטראות וקרקסאות וזאת עמלם לפרנסתם, אבל עמי הארץ האנשים
הפשוטים שעמלים ויגעים לפרנס את עצמם **בהכשר ואמונה**, אם גם
שמבטלים בשביל זה מן התורה, חלילה שחז"ל **יאמרו** עליהם שהם יורדים
לבאר שחת, המקרא שהביאו באבות פ"ה (משנה י"ט) על תלמידי בלעם הרשע,
ואדרבה עליהם אמרו רבנן דיבנה (ברכות י"ז ע"א) ומרגלא בפומייהו, אני
בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר כו' כו'. ובב"ק פ"ב א' שתיקנו קריאת
התורה בשבת במנחה ובב' וה' משום יושבי קרנות (ועי' מש"כ בקונטרס זכור

הכי אתמר ח | תפילת היציאה מבית המדרש לרבי נחוניא בן הקנה
ר' דוד משה שטג

לדוד בס"ד) הוא כמש"כ בעלי הכללים שנמצא כמה פעמים שאין הפירוש
שזה כמו המילות.

ומזה שדברים בטלים שבדברי חז"ל אינו כמו שיחה בטילה שהוא בטל
בעלמא ללא שום תועלת, אלא שהם בטלים ומוקצים מחמת איסור וכאמור"

אמונה

'רצוננו לעשות רצונך'¹ - שיעור בענייני

ה ש ע ה

שיעורו של הגאון רבי מרדכי שטרנברג זצ"ל²

מ'ארור המן' ו'ברוך מרדכי' ל'עד דלא ידע'

נתחיל מעיסוק בענייני היום של פורים, דבר זה יכול להוביל אותנו לעניינים שקשורים בתורה ולימוד תורה, ומתוך כך לנסות להתבונן על התפקיד שלנו כרגע.

אנחנו בדרך כלל רגילים במציאות שלנו בחיים ובעולם, שאנחנו מציבים לעצמנו מטרות שנובעות מצורת ההתבוננות שלנו, מטרות חשובות, ערכיות, שקשורות בחברה, בישראל, בנו, דברים שאנחנו מנסים בהם להתקדם למקום שאנחנו רוצים להיות, בתחום החברה והיחיד והעולם.

ויש בעיית יסוד שקשורה בעצם הצבת המטרות.

בפורים נתקלנו בדבר כזה שעצם עניין להציב מטרה ששמה היא 'ארור המן' או 'ברוך מרדכי', שהן ודאי חשובות וצריך להשיג אותן, להבין אותן, לעשות אותן -ונשתמש במילים האלו כסימן להרבה מטרות- **יכולה להיות בזה טעות גדולה!** שהיא מקטינה מאוד ומצמצמת מאוד וממילא לא מביאה נכון אל המטרות עצמן. **ברגע שרוצים את המטרות הן כבר הופכות להיות מטרות לא נכונות.** כי מה יש מאחורי ארור המן? או ברוך מרדכי? מה יש מעבר לידיעה שלנו? **עד דלא ידע!**

-
1. "ר' אלכסנדר בטר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם..." (ברכות י"ז).
 2. עריכה – הרב אברהם כספי. רבים מהרמ"ם בשיבה הם תלמידיו של הגאון זצ"ל, בשיבת מרכז הרב או בהר המור, וזכינו כאן זכות גדולה להביא סיכום שיחה של הגאון זצ"ל. זכותו הגדולה תעמוד לכל בית ישראל.

כל דבר שאנחנו מציבים לעצמנו כי אנחנו יודעים ואנחנו צריכים להתקרב ולהשיג את המטרה הזו, שהצבנו לעצמנו, המטרה בנויה על מה שאנחנו **יודעים, מסמנים, מבינים**, אפשר לומר כמעט כל דבר שמסמנים הוא כבר לא נכון. כי סימנו אותו ע"פ הבנתנו, ע"פ ידיעתנו, אך מה יש מעבר לדברים?

מה צריכים להיות **הקווים הארוכים, שגם המטרות שנוציב לעצמנו הם בדרך אליהם**, בדרך אל המטרה?

יש כאן בעיית ייסוד שקיימת שאנחנו מקצצים, מקצצים אפילו בנטיעות, ברגע שאנחנו מציבים לעצמנו מטרות, ידיעות, מטרות מושגות, מטרות ידועות, מטרות מובנות, לנו, שאנחנו מנסים להשיג ואליהן אנחנו מנסים להגיע, במקום מה?

במקום: **'לעשות רצון אבינו שבשמים'!**

האם יש מטרה כזו?

או שמא המציאות היא שיש לנו מטרות. אמנם ח"ו איננו רוצים לעשות נגד רצון אבינו שבשמים, אבל אנחנו מבררים לעצמנו שהמטרות שאנחנו רוצים הן גם רצון אבינו שבשמים, **למזלנו...** אנחנו באים להשיג מטרות, וזה לא נוגד את רצון אבינו שבשמים.

האם יש מטרות שאנחנו יכולים להציב לעצמנו מלבד המטרה של לעשות רצון אבינו שבשמים? אבל מה היא המטרה שנקראת- 'לעשות רצון אבינו שבשמים'. מה הוא רצון אבינו שבשמים? זאת אנו לא יודעים וכיצד יוכל לדעת? והרי להציב מטרה כזו של לעשות רצון אבינו שבשמים היא מטרה מאוד לא ברורה. **והיא לא מסומנת**. מצד שני, **המטרה היחידה שצריכה להיות לנו היא לעשות רצון אבינו שבשמים**, וניתן לקרוא למטרה זו בשם יותר כללי: הקב"ה. צריך להבין מה היא המטרה הזו.

נשאל, האם יש לנו מטרה אחרת מלבד הקב"ה?

או מטרות בניסוח אחר להיות גיבור וכו', -זה חשוב לחשוב על דברים מעין אלו- להיות גיבור, עדין, ישר וכו', אבל בשביל מה? איזה משמעות יש לדברים

'הבטלים' האלו? ובאמת זה מלא משמעות! אבל בתנאי אחד והוא: לעשות רצון אבינו שבשמים, ואני יודע שגם המטרות החשובות האלו כלולות ב-'לעשות רצון אבינו שבשמים', ולכן יש לזה ערך וטעם!

זה השאלה האם המטרה היא 'ארור המן' או 'ברוך מרדכי'? אנחנו צריכים לעלות למטרות של עד דלא ידע, איננו צריכים להציב מטרות שאנחנו יודעים אותן, אלא להציב מטרות הרבה מעבר למה שאנחנו יודעים. ורק אז המטרה נכונה. ורק אז המטרה היא באמת מטרה שכדאי להתמסר אליה, או שההתמסרות היא התמסרות כנה ישרה על בסיס נכון. איננו באים לבטל את המטרות הטובות שאנחנו מציבים לעצמנו, אבל צריכים להציב לעצמנו את ה-'מטרה' וכל המטרות האחרות הן בדרך לשם. ולכן יש להן ערך ויש להן משקל, ולכן כדאי לעסוק בהגשמתן.

הגשמה עצמית? 'דברים בטלים'!

נשאל זאת כך, האם אנחנו צריכים להגשים את הציפיות שלנו?! את הידיעות שלנו?!

הרי זה דברים בטלים! בשביל מה להגשים את הרצונות שלנו ואת הידיעות שלנו, שהם אמנם נראים לנו מאוד חיוביים, ואמנם הם גם כנראה חיוביים, אבל זה הצבת מטרה לא נכונה!

המטרה שלנו להיות יראי שמים, לעשות רצון אבינו שבשמים!

אברהם אבינו נצטווה 'לך-לך' אל הארץ אשר אראך, לאן אברהם אבינו הולך? הוא אינו יודע! **וזה כל הערך של הדבר הוא הולך לאן ש-ה' יודע!** אחרת הוא אינו עושה שום דבר. הוא נדרש לעזוב את ארצו ומולדתו, היינו להתרחק מכל מה שהוא יודע, וללכת אל הבלתי נודע, דהיינו לקב"ה, היינו לעשות רצון ה'. מה הוא רצון אבינו שבשמים? הוא לא יודע! הקב"ה אמר לו ללכת לאן שהוא יראה לו.

ללכת אל הבלתי נודע זה ניסיון גדול. משום שבדרך כלל כאשר מציבים מטרות עושים אותן מתוך זה שיוודעים מה המטרה, ועל פי זה גם בונים את הכוחות לעשות אותה, מנסים להשתייך ולהזדהות עם המטרה. מצב זה יכול

להביא לטעות איומה, שאפילו אם הקב"ה לא רוצה, אנחנו כבר מזדהים איתה ונאמנים למטרה שלנו ולא לרצון ה'. כך החיים שלנו נראים! זו בעיית הבעיות! **אנחנו מזדהים עם מטרות בלי קשר לעובדה שזה רצון ה'!** אנחנו לא חיים את האמת.

יש מטרה נפלאה מאוד הנקראת: 'ארץ ישראל', יש מטרה נוספת הנקראת: גאולת ישראל, וכו', אבל אלו הם דברים 'בטלים'. כל הדברים החשובים הללו, אם הם לא כלולות ב-'לעשות רצון אבינו שבשמים'. זו שאלת השאלות. גם אצל היחיד וגם שאלות החיים הציבוריים שעומדות כעת על הפרק. זו באמת שאלה לא פשוטה. **איננו באים לבטל את המטרות אלא להציב את ה-'מטרה', שכל המטרות נובעת ממנה.**

נשוב לדוגמא שהבאנו מאברהם אבינו, הוא אינו הולך לא"י! אם הוא היה יודע שהוא הולך לא"י הוא היה יכול להיערך לקראת המשימה הזו, למצוא את הכוחות לעשות את זה, וכל זה היינו להגשים את הרצונות שלו!

והרי לא בשביל זה הוא בא לעולם, ע"מ להגשים את הרצונות שלו, לעלות לא"י. וכי אין לאברהם אבינו מה לעשות בחיים! בשביל זה הוא בא לעולם?! לעסוק בשטויות!

אלא שהרצון לעלות לא"י הוא לא שטויות, משום שאברהם אבינו לא הולך לא"י! זה לא קל, איך אפשר לגייס כוחות לעשות את הבלתי נודע! זה המבחן הגדול! **לעשות את מה ש-ה' יודע.**

אנחנו צריכים להשתדל ללמוד מאה עשרים שנה מה ה' יודע ומה ה' רוצה. (בהמשך נרחיב בעניין לימוד התורה)

לצעוד לאין סוף

אברהם אבינו מלא כוחות, ומלא שאיפות, והרי הוא רוצה כידוע לעלות לארץ כנען כבר בפרשה לפני כן, מעניין מאוד... הרצי"ה היה מזכיר את זה שלפעמים הקב"ה מעורר בנו רצונות ואח"כ מתברר שזה הרצון שלו. אברהם רצה ללכת לארץ כנען, והוא מתבקש מבחינה מסוימת תשאיר את זה מאחור ותלך לארץ ש-ה' רוצה. נאמר בסוגריים שהוא בבוקר הולך כמובן לארץ כנען,

קלב

כי בבוקר הוא עוד לא יודע לאן ללכת, אז **בינתיים** הוא הולך לארץ כנען. אבל באמת הוא הפסיק ללכת לארץ כנען - **הוא הולך לארץ כנען כדי לעשות רצון אבינו שבשמים**. או שה' יעצור אותו בדרך או שה' יגיד לו ללכת למקום אחר, אבל הוא בעצם **משתמש** ברצונות שלו, אבל הוא מפסיק ללכת להגשים את רצונותיו, כי הוא הולך לעשות את רצון אבינו שבשמים. וזה המבנה הכי נפלא ויפה, ונכון, שהרי אנחנו לא יכולים לעשות רצון אבינו שבשמים בלי **להשתמש** ברצונות שלנו, **הרבה פעמים צריך לשנות אותם**. אמנם בלי הידיים, הרגליים, הכוחות, הכישרונות, הרצונות **כל הדברים הבטלים שאנחנו בנויים מהם, ועם הדברים הבטלים האלו רק איתם אפשר לעשות רצון אבינו שבשמים, ולכן זה לא דברים בטלים!** אבל נקודת המוצא היא מאוד מהותית ולא פשוטה, והיא איך אנחנו בונים את ה-'עדלודע'! ואנחנו לא בונים על ידיעות שלנו, ובאמת לא רוצים את הרצונות שלנו, ומאידך כמובן ממשיכים לרצות את הרצונות האלו, כי הם לא שליליים, **אבל האם אנחנו משועבדים להם?** אנחנו רוצים אותם? לא! אלא צריך משהו אחר להיבנות, והוא קיים, והוא הכי טבעי לנו, והוא הרצון לעשות את הבלתי ידוע, **לנו! והוא מה שהקב"ה יודע**, ומה שהוא רוצה. זה המבחן הגדול, זה האמת הגדולה, **זה המציאות היחידה בעלת משמעות והיא נותנת משמעות לכל, שהרי כל העולם הוא רצונו של ה'.**

היחס בין הרצון הפרטי לרצון ה'

הקב"ה ברא באדם רצון לאכול. צריך להגשים את הרצון המטופש הזה? ... מדוע לא? זו באמת שאלה, אולי כן? אין אנו באים לומר שאדם צריך להסביר לעצמו כל הזמן מדוע הוא רוצה לאכול, הפתרון הוא שצריך להיות מלא רצון לעשות רצון אבינו שבשמים ובאופן טבעי ממילא כל מה שהוא עושה זה הרי בשביל זה, הרי כיצד אפשר לעשות משהו בעולם בלי לאכול? הקב"ה ברא את העולם שצריך לאכול בו.

איננו מדברים על מדרגה של אכילה לשם שמים במדרגת הקדושה במסילת ישרים. אולם הוא אוכל לשם שמים במידה שהוא חי לשם שמים כאשר הוא הולך לעשות רצון אביו שבשמים כל הזמן ובכל דבר, לכן הוא גם אוכל לשם שמים.

ניתן לדמות את הדוגמה של האוכל למקרה של אברהם אבינו.

אברהם אבינו קם בבוקר והולך לארץ כנען, ע"מ לעשות רצון אביו שבשמים, שהוא לא יודע מה הוא ובפועל הוא הולך לארץ כנען, **אבל זה לא המטרה שלו**, והרצון ללכת לארץ כנען בטל ומבוטל, כי הוא הולך לעשות רצון אביו שבשמים! אבל כל ה-'עדליו' היא בנויה על זה שהוא יודע מה הוא רוצה, ולכן הוא נמשך, **אבל את הכול הוא שם על פלטפורמה אחרת, הוא עומד על מצע אחר לגמרי.**

זאת השאלה! על איזה פלטפורמה אנחנו חיים? הכול תלוי בזה! מה צריכה להיות הפלטפורמה שעליה אנחנו נעים? מה צריכה להיות הפלטפורמה שעליה נעים כל הרצונות וכל השאיפות, הרצון ללמוד גמרא, לגמור מסכת בב"ק? על איזה פלטפורמה אנחנו הולכים?

אנחנו רוצים לגמור מסכת בב"ק? למה לעסוק בשטויות! - ח"ו!!

אתה רוצה להיות ת"ח? אין לך מה לעשות בחיים חוץ מלהגשים את הרצונות שלך?? בשביל זה באת לעולם? מצב שבו אנחנו לא על הפלטפורמה הנכונה יכול להביא לכך שנאמר: 'בין אם ה' רוצה את זה ובין אם לא, אני רוצה את זה! והרצון שלי יותר חשוב' וכך אנחנו חיים! שום דבר טוב לא יכול לצאת מזה.

הקב"ה הוא עושה דברים טובים עם הדברים שלנו, בין אם אנחנו מבינים ובין אם לא. זו נקודה מאוד מהותית שעלינו להבין אותה. זה מה שמקרב אותי למלא את תפקידי, זה פשוט ובסיסי!

עצם זה שיש בנו ידיעות זה דבר חשוב, אבל העובדה שאנחנו מתמסרים לבצע את הידיעות שלנו זה דברים בטלים! זה לא בסדר, זה קטן וזה חונק את הגודל! אנחנו עוסקים להגשים שאיפה כזו ושאיפה כזו, צריך כל הזמן לבדוק **מה המניע? מה הפלטפורמה? האם אנחנו רוצים לעשות רצון אביו שבשמים?**

אך נחזור לשאלה שבה פתחנו מה זה 'לעשות רצון אביו שבשמים'?

אם אנחנו יודעים מה זה – אז זה לא זה

'מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה אותו', יראה זה מילתא זוטרתא אצל משרע"ה, הקב"ה לא דורש מאיתנו שום דבר אלא ליראה. וכאן מונחת הפלטפורמה הזו שאנחנו מדברים עליה, שהרי הקב"ה דורש מאיתנו המון דברים ובעצם הוא דורש ממנו ליראה, אח"כ לנוע קדימה עם כל הכוחות והכלים והכישרונות, כל הדברים הבטלים האלו שבקרבי, לעשות איתם - רצון אבי שבשמים, ואז שום דבר אינו דברים בטלים!

אבל המושג לעשות רצון אבינו שבשמים, היינו להתייצב לאור המטרה הרחוקה והאין סופית (וזה הניסוח שעליו יש לשים את הדגש העיקרי) שאינה כלולה בידיעה שלנו, היא כלולה בידיעה של הקב"ה, והדבר הזה ודאי דורש העמקה רוחנית.

ניקח דוגמא לדבר, אנחנו רוצים – בצדק- גאולת ישראל, מה זה-גאולת ישראל? אנחנו לא יודעים! אם אנחנו יודעים מה זה- אז זה לא זה! הידיעה שלנו היא מצומצמת קטנה מאוד-מאוד, ואנחנו רוצים לעשות את הידיעה שלנו, אנחנו רוצים מלכות שדי, ומה זה? איננו יכולים לדעת מה זה, זה דבר עצום וגדול ואין סופי, ורק את זה אנחנו רוצים, וכי אנחנו רוצים תיקון עולם?! אמנם תיקון עולם זה לתקן את זה ואת זה וכו' וזה גם נכון, או נראה לנו לפחות שנכון. השאיפה שלנו והרצון שלנו צריכים להיות לקוחים מהאין סוף, כי רק זה באמת קיים, ורק לזה יש משמעות, ולכן יש משמעות לכל, וחשוב להדגיש שכך באמת יש משמעות לכל.

'הבל הבלים – הכל הבל'

הכול הוא 'הבל הבלים' כמו שאומר קהלת, אבל את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם. והפסוק האחרון הזה הוא הקו הארוך, לכן שום דבר בעולם לא הבל. זו השורה האחרונה, הכל לשמה, שום דבר בעולם לא הבל, אבל הכול יכול להיות הבל הבלים בלי את האלוקים ירא ואת

מצוותיו שמור, היינו בלי המבט לאין סוף. בלי המבט הזה לעשות רצון אבי שבשמים, ובאמת הרבה פעמים המבט הזה של לעשות רצון אבינו שבשמים הוא בעצם מקטין את הכוחות.

'ניסיונעס'

לפני הרבה שנים שעוד הייתי אברך צעיר... בבין הזמנים בנתניה הלכתי לשמוע שיעור, שיחה לבני ישיבה, לבני תורה, לא הכרתי את זה שהעביר אותה, הוא דיבר בחום ובהתרגשות ואמר: 'אתם לא יודעים איך זה שפעם היו נוסעים לירושלים היו כ"כ צר וקשה וסכנות', 'היה הכול כל כך מסכני כזה, והיום הכול כל כך רחב ומפותח', וכך דיבר והזכיר את זה באריכות, ופתאום סיים: "... **וכל זה 'ניסיונות'!**" **(במבטא ליטאי כמובן- 'ניסיונעס'...)** ובאמת הוא צודק במאה אחוז, אבל זה נורא ואיום מה שהוא אמר. אמנם זה הכול הבל הבלים אומר קהלת, והוא כמובן צודק, אבל הוא גם אינו צודק בכלל. ואנחנו צריכים להסביר, לתת את התשובה לסתירה הזאת, **כי הכל תלוי בשאלה האם כל הפיתוח בעצם תחליף לתורה, לקב"ה או שזה 'הנה אלוקינו זה קיווינו לו ויושיענו'.** ויש צד אמיתי לומר שזה תחליף לתורה וזה 'ניסיונות', ניסיונות שאנחנו לפעמים נכשלים בהם גם, וזו אמירה מזעזעת!

תורה זה מצוין רק שלא יפריע

ננסה להביט מתוך הדרך שרואה את הדברים ונופלת בראיה הלא הנכונה.

הרי באמת פיתוח ירושלים זה דבר נפלא, **כל כך נפלא שאפילו אם אין קב"ה זה נפלא.** **וזה הכישלון הגדול והנורא,** היינו זה מצוין בלי קשר לקב"ה, ואם אני באופן מלאכותי ימצא קשר לקב"ה, גם זה אינו מוציא אותי מהכישלון הזה.

היינו שיש גם קב"ה בזה וגם תורה אבל שלא יפריע לי לדבר הזה (פיתוח העיר ירושלים) וככה נראים הרבה פעמים החיים שלנו. **אנחנו מנסים לחפש שלא יפריע לזה ואולי זה גם מוסיף כמה דברים טובים וחשובים.**

וממילא בעקבות מבט כזה מיד אדם שהוא לכאורה יר"ש יתרחק מדרך זו, ויגיע למסקנה שצריך לעזוב את כל 'הניסיונות' האלו, הרי זה תחליף לקב"ה. 'בעצם הקב"ה מבקש מאיתנו רק דבר אחד, והוא לירא את ה', חוץ מזה לא מבקש שום דבר וכל היתר הוא הבל הבלים, הכול זה ניסיונות, המלחמה פנים ואחור אומר המסל"ש'.

אפשר היה להבין שלהיות מלא ביר"ש פירושו לא להתפעל מהניסיונות והשטויות, ולהתמקד בדבר אחד ויחיד והוא לעשות רצון אבינו שבשמים, וכל היתר זה ניסיונות. ובאמת כך אפשר להבין בטעות את הדברים הללו, שהרי יוצא מדברינו שהדבר הכי חשוב זה יר"ש, וזו אמירה נכונה.

'רעווא דרעווין' – רצון כל הרצונות

אבל אנחנו רוצים לומר דבר אחר, אנחנו רוצים לדעת איך המטרה שלנו זה הקב"ה, בלשון חז"ל אדם שלומד תורה ועוסק בדברים חשובים ושואלים אותו **ציפית לישועה?**

זה ציפייה אל הבלתי נודע הזה! וזה הקב"ה, אל מלכות ה', זה השראת שכינה בעולם, זו גאולת ישראל זו מדינת ישראל, זה ילכו ילדים וילדות וכו'.

אבל מה כל המטרות האלו? אנחנו צריכים להיזהר לא להקטין את זה! לא לגמל את זה, ולומר שאנחנו רוצים את זה בלי שום קשר לקב"ה. אמנם בלי שום קשר לשום דבר אני צריך לרצות את זה, אבל אני צריך לחדור לרצון היותר עמוק, כל הרצונות האלו קשורים לשורש הזה. וכפי שראינו אצל אברהם אבינו שהוא רוצה ללכת לארץ כנען, אבל זה לא הנקודה. וזה גם לא הנקודה שאני רוצה לבנות את ירושלים וכו'. וזה מצוין לרצות את כל זה אבל יש דבר יותר יסודי, עמוק, אמיתי, שהוא **נשמת כל הרצונות שהוא רעווא דרעווין – רצון כל הרצונות**. ובאמת הוא דבר אין סופי ומוכרח להיות אין סופי זה לרצות את ה' לרצות את הלא ידוע.

גאולת ישראל זה דבר עצום ואדיר, ואנחנו לא יודעים מה הוא. וככל שאני מעצים את הדבר ומתרומם לדעת מה מתרומם פה, **זה הנשמה, היא יודעת שיש את הלא ידוע הזה וזה הדבר הכי נפלא שבחיים**. זה החיים. הנשמה של

כל אדם מישראל. ולהיות ירא שמיים זה בעצם להיות עם הנשמה הזו שדבר אחד מעניין אותה שהרי היא בת מלך, והיא לא יודעת שום דבר חוץ מהלא נודע הזה, מהאין סוף הזה, והיא יודעת שזה הכול.

הנשמה היא נתונה בגוף, והיא תנביע מתוכה את כל הגוף של הכל. מוכרחים לעמוד על המטרות הנכונות, מוכרחים להחיות בקרבנו את המטרה הנכונה, את המטרה האין סופית.

אנחנו צריכים לעסוק בדברים הקטנים, והמטרה היא להתקרב אל ה'. אמנם זה דבר שאיננו יודעים אותו, והוא לא מסומן, אבל זאת המטרה, המטרה של כל החיים, וזו המטרה של הקמת מדינה ישראל, זו המטרה של כל הכבישים. זאת המטרה, והרב זצ"ל מאריך בזה הרבה מאוד, וזה דורש הרבה לימוד.

הרבה פעמים אנחנו יכולים לעבור על דברי הרב זצ"ל ולא ללמוד אותו כמו בכל התורה כולה, ואנחנו עוברים על דברים ואנחנו בונים רצונות פרטיים רצון כזה ורצון כזה, **אבל השאלה היא איך בונים רצון אחד ויחיד שכל הרצונות כלולים בו, לא הרבה רצונות.**

שאלה: האם זו 'מדרגה' השייכת לקדושי עליון שחיים כך, או שזו ההבנה הפשוטה הנדרשת מכל אדם?

תשובה: 'זו מדרגה להיות עם ההבנה הפשוטה'... החיוב הגדול שלנו הוא: - וזה גם רואים בפורים - **להיות פשוט שבפשוטים.** זה דבר הכי פשוט והכי לא פשוט! להיות יהודי זה משהו אדיר ונפלא, אדם שיודע שהקב"ה יודע, ואני עבדו. והכול כלול בזה. והנשמה יודעת את זה, וזה בעצם האלוקים עשה את האדם ישר.

לתת לקב"ה לנהל את העולם

היכולת להשתחרר מחשבונות רבים היא קשורה לעבודה. ומה היא העבודה? היא צריכה להיות בוא נעשה את זה ואת זה, והמטרה היא להיות ישר, להיות יר"ש.

המטרה היא **לתת לקב"ה לנהל את העולם**, להפסיק לרצות, אלא אותו!

קלח

אנחנו רוצים כל כך הרבה דברים, ומגשימים אותם ומכתיבים לקב"ה. ומה עושים כאשר יש רצונות סותרים, כמו לדוגמא שרוצים לטובת עמ"י בדבר כזה ורוצים לטובת עמ"י בדבר אחר, וגם רוצים תורה. וכאן יש לכאורה הרבה רצונות, והם נראים לא כרצון אחד. והשאלה היא **איך מסתדרים כל הרצונות?** ככה לפעמים אנחנו נראים! שהשאלה איך מסתדרים כל הרצונות, **זאת בעיה שצריך לפתור אותה, זאת בעיה שאין לה פתרון, כל הפתרונות לא נכונים!**

אנחנו עסוקים בד"כ בפתרונות הלא נכונים, מפני שאמרנו שזאת בעיה. הכישלון הצפוי הזה הוא משום שאנחנו רואים את הדברים כך שאנחנו רוצים גם את זה וגם את זה, **וזה סותר**. אפשר להביא לכאורה ראייה לכך מקהלת שיש עת מלחמה ועת שלום עת לחבק ועת רחוק מחבק וכו', אלא שכפי שאמרנו 'סוף דבר הכול נשמע את האלוקים ירא' ואז גמרנו, **אין סתירות**, אבל כיצד מגיעים לזה?

צריך להפסיק לרצות את 'ארור המן' ו-'ברוך מרדכי', 'תפסיק עם הקטנות האלו!' ומאידך מוכרחים לרצות את 'ארור המן' ו-'ברוך מרדכי', אלא שצריך להפסיק להיות משועבד אליהם. וק"ו שאם יש דבר שהוא 'ברוך' ועוד דבר שהוא 'ברוך' והם סותרים, ואנחנו שואלים כיצד הם יסתדרו ביחד? אבל זה רק נראה לנו שיש כאן דבר טוב ועוד דבר טוב אחר שסותר אותו, ואנחנו בגלל הראייה הזו מלאי סתירות!

נאמר כאן מילה שאנחנו עוד נרחיב בה (אבל מטרת הדברים שלנו היא לא להגיע דווקא למישור המעשי) צריך להיות לדוג' גם **דתי וגם לאומי, כי אלו שני דברים חשובים. זה דברים בטלים, זה נורא ואיום ובלתי אפשרי! אמירה זאת היא אמירה שהורסת את הכול**.

והיא קשורה בעניין שלנו ונחזור אליו. העובדה הזו שאנחנו צריכים להשתחרר מהמטרות והידיעות שאנחנו מציבים לעצמנו וגם החשובות שבהן, וגם הנכונות. וחשוב להדגיש שלהשתחרר אין פירושו לבטל אותם, אלא להשתחרר מהן ולהיות במקום אחר. זה בעצם להיות אחוז בקווים הארוכים ולהיות אחוז במטרות שמאחורי ה-'ארור המן' ומאחורי ה-'ברוך מרדכי'.

ואח"כ לעסוק כמובן במרץ בארור המן, כי זה מוביל אל המטרה הקדושה והעליונה והאין סופית הזו. אבל לא ארור המן זה המטרה, אלא יש מטרה גדולה ואין סופית שאני לא מצמצם אותה, והידיעות שלי לא מצמצמות אותה, ואותם אני חי. וזה המנוע שמניע אותי גם לארור המן וגם לברוך מרדכי, וכיו"ב לכל הדברים. ואז גם **זוכים שאין סתירות, ויודעים איך להיות את המצבים, כי אנחנו עושים דבר אחד כל הזמן והוא רצון אבינו שבשמים, מה השאלה? ותו לא מיד!** זה כולל הכול ממש. נקודת המוצא היא החשובה והיא הגורלית למושג עבודת ה', ליר"ש, ומילא לגישה הנכונה למושג לעשות רצון אבינו שבשמים.

האם יש אידיאל שלא תהיה לנו בתפילין נקודה לבנה?

ניקח דוגמא נוספת מהמציאות שלנו. אנחנו ב"ה מתמלאים גם מתוך התורה, וגם מתוך החינוך שלנו מתמלאים באידיאלים. אנחנו מאוד אידיאליסטיים וזה טוב. אבל יש אידיאל אחד שלא כלול באידיאלים האלו, והוא: לעשות רצון אבינו שבשמים. אמנם כל אחד מודה שצריך אבל זה לא אידיאל, כך נראה לנו. האם זה בוער בעצמות? -לעשות רצון ה' - (כמו אידיאלים אחרים שבוערים). **בנוסף נשאל האם זה אידיאל שלא תהיה נקודה לבנה בחוט של התפילין?** מיד נאמר בלב 'זו הלכה ולא אידיאל!' 'זו רק הלכה', 'אמנם אני באמת רוצה להשתדל לעשות אותה', אבל יש אידיאלים בעולם וזו רק הלכה. זה המצב שלנו!

אנחנו מלאים אידיאלים וצדק, אבל המטרה האמתית היא לא אידיאל בשבילנו! כי אנחנו אולי לא יודעים לצייר אותה, אבל באמת זה האידיאל היחיד!

כל האידיאלים האחרים הם טובים ודרושים, ארור המן זה דבר נכון מאוד, ויש בזה הרבה אידיאלים, ואנחנו מתרגלים להיות מלאי שאיפות מטרות טובות אבל מצמצמות! חסר בהן עיקר העיקרים.

אנחנו לא באנו להקטין אלא לגדל. משום שהיה ניתן להבין מתוך ניסוח קצת שונה שהעיקר הוא לעשות רצון אבינו שבשמים וכל השאר זה הבל,

ואותה אימרה של לעשות רצון אבינו שבשמים יכולה לגרום לומר שהכול זה 'נסיגות' הכול זה שטויות, הכול מלחמה פנים ואחור כלשון המסל"ש, וכעת תתמקד במה שחשוב, אנו לא באנו כמובן להסביר כך.

יש עוד ניסוח מתוך אותה נקודת מבט. שאומר 'תלמד תורה ותגיע לעוה"ב'. **זה מאוד נכון! אבל זו מטרה קטנטונת!!**

לפעמים ככה מצטיירת לנו מטרת החיים. אמנם זו מטרה נכונה והיא אין סוף, אבל הרבה פעמים חיים את זה בצמצום גדול, ואז זו מטרה קטנטונת, וזו לא התשובה האמתית לכל המצב שלנו בעולם כפי שהצגנו.

אמנם מבחינה מסוימת זה יותר מתקרב לתשובה הנכונה, שהרי נשאל מה הוא עוה"ב? הרי איננו יודעים, וזה נכון, לכן זה מתקרב אל התשובה הנכונה. אבל עדיין אם אני מתכוון לעוה"ב ואני מצייר לעצמי איזה ציורים מסוימים זה שוב הקטנה, **זה עוה"ב שהוא עוה"ז, או חלק מסוים מעוה"ז.**

פעם שמעתי שמישהו דיבר על ימות המשיח, שכאשר יגיע- (הוא אמר זאת בציניות ואולי על מנת לגלג על עצמו או על אחרים)- אני צריך ש"ס וסיגריות... כל היתר יהיה בסדר. הש"ס זה נכון מאוד, והסיגריות בא לומר איפה אני עומד... זה עוד נוסח של אמירה של הכול הבל. אבל במבט הזה גם הש"ס עלול להיתפס כהבל ח"ו. ואותו דבר גם עוה"ב.

אין כערכך ה' אלוקינו בעולם הזה

היינו בגלות ולצערנו לא מעטים מאיתנו עדיין בגלות ואנחנו בדרך אל הגאולה. בגלות לא היה לנו עוה"ז, וכל השאיפה התמקדה בנצח, הבלתי ידוע, זה דבר עצום, אדיר, אמיתי מאוד-מאוד.

מתוך כך יש כל מיני תפיסות קטנות וחלקיות שאומרות שהכול הבל, שאין עוה"ז ולא יהיה אף פעם עוה"ז.

אנחנו נתבעים 'לצפות לישועה' זה אומר **מצד אחד זה לא נכון לומר שהכול הבל, ומצד שני זה נכון שגם מצד הציפית לישועה שלהתענג על ה' זה רק בעוה"ב.**

זה דבר עצום שהמטרה שלנו בעוה"ז היא לא פה!

נסביר, ש-'לא פה' הכוונה שהמטרה שלנו היא לא פה כפי שאני מצייר את ה-'פה' (עוה"ז).

עוה"ז הוא בתפיסה שלנו הרגילה הוא שטויות (אמנם יש צד שזה נכון מאוד), ועוה"ב באמת זה משהו אחר לגמרי ואנחנו לא יודעים מה הוא. זו מעלה גדולה מאוד לרומם את המבט בלתי ידוע, מבט שבונה גישה שמשחררת מהידיעות הקטנות וממנה עולה שאיפה בלתי מושגת בלתי מצוירת.

הרבה פעמים אנחנו בקטנותנו מציירים את עוה"ב כמו איזה עוה"ז, כמו דברים מסוימים בעוה"ז שלנו.

בסופו של דבר המושג של עולם הבא בונה בתוכנו שאיפה צודקת מאוד, שאומרת: להתענג על ה' – שם! (לא פה) אך מה הכוונה שם? אנחנו לא יודעים!. הרצי"ה היה אומר על המושג שמים, שהוא שם, שם, שם... הרבה שם, לא פה.

כמו שהקב"ה זה מושג שאנחנו לא יודעים אותו, וזו העמדה הכי נכונה, אותו דבר עוה"ב. עוה"ב הוא אינו העוה"ז, הוא לא זה, אין הווא אמינא שהעוה"ב הוא פה. אבל 'פה' במובן של איך שאנחנו מגדרים את ה-'פה' היום-זה באמת שטויות, מוכרחים להפסיק דרך עוה"ז להביט על עוה"ב.

אבל אנחנו מוכרחים להגיע להבנה שהעוה"ב הוא פה! זה גאולת ישראל זה מלכות ה', זה נצח, זה עוה"ב, הרצי"ה היה אומר אומר: עולם הבא - הבא אלינו. זו לשון מושאלת, עוה"ב הוא בא, הוא בא, ובא, לאן? לפה! **היינו פעם בגן עדן, וזה היה פה³**, ואנחנו לא שם, גורשנו, משם.

מכל מקום כל החלוקה הזו של עוה"ב והעוה"ז היא חלוקה אנושית, ולא מנקודת מבט אלוקית.

עולם הבא זו מטרה בלתי מובנת, שאנחנו יכולים לומר עליה רק שהיא כמו משהו מתוק או כמו משהו גדול והנה כאן כבר המחשנו את זה! כי זה כמו, וכמו, **אבל זה לא כמו שום דבר**, אנחנו לא יודעים מה זה.

3. ע"ע כוזרי מאמר שני י"ד ("כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה... - ... אבל אדה"ר-היא היתה אדמתו...")

באור כלל חובת האדם בעולמו

נקודה מוסרית זאת באה לידי ביטוי בתחילת מסל"ש, שאומרת תפסיק לחיות את הצמצומים ותעמוד מול משימה אל אותו קו ארוך אדיר ועצום, שאליו אתה שואף, בשביל זה נברא העוה"ז, בשביל שאור עוה"ב מאיר בו, אור הטרקלין מאיר בפרוודור. איך מגיעים לעוה"ב? ע"י אמצעים! שזה העולם שלנו!, תומ"צ שהם מציאות החיים שלנו.

המבט מוכרח להיות מבט אמיתי שזה העניין של יר"ש, שבאמת מציג את הכול כמטרה ארוכה מאוד אמיתית מאוד אין סופית, אין עוד מלבדו, ולהתענג על ה', ומה זה? אנחנו לא יודעים! אבל זה דבר נפלא ועצום. הנשמה כן יודעת. צריכים להפסיק לטמטם את הנשמה, להקטין אותה ולמצמצם אותה צריכים להתרומם אליה, ומציאות חיינו בהווה צריכה להוביל לשם, ובסופו של דבר לחשוף את השם פה. וזו בבחינת השאיפה האין סופית. זה יסוד מעבר לדעת, למה שהדעת יכולה להכיל, לתרגם, לתת לו ביטוי. לא נאמר כאן שהידיעות שלנו מיותרות, שאיפות הביניים ודאי חשובות.

כמו לדוגמה שאדם מציב לעצמו להגיע להר הזה שנמצא רחוק. היום הוא יודע שהוא יספיק רק את העמק, הוא מציב להיום מטרה שאומרת שהוא צריך להגיע לעמק אבל בעצם זו מטרה הפוכה מלעלות אל ההר, אלא שעכשיו הוא יורד לעמק על מנת לעלות להר אחר כך, הדרך היום לעלות היא לרדת. בנמשל העמק זה תומ"צ, אידיאליים, שאיפות, כל מיני עניינים שקשורים בעולם שלנו ע"פ תורה, וכל זה באמת הצבת מטרות בצדק, אבל בדרך אל, המטרה היא רק בדרך אל, המטרה האמיתית שכוללת את הכול, ורק היא.

המטרה היא לעשות רצון אבינו שבשמים.

המטרה היא לא תיקון עולם אלא מלכות שדי! היינו מלכות שדי ע"י תיקון עולם! בזה כלולה גם גאולת ישראל. מלכות שדי היא דבר נפלא ועצום, והוא כולל כל ממש, וזה השראת שכינה בעולם, דבר ה' בעולם, כנס"י בעולם זה כולל כל ממש.

ישראל מאמינים

השאיפה הבלתי ידועה הזו, איננו צריכים לצייר אותה כל אחד לעצמו כדי לדעת מה היא, אלא אנחנו יודעים אותה כי הנשמה יודעת אותה. שאיפה זו היא דבר כ"כ נשגב ועליון ובלתי נתפס במושגנו הדלים, ומזה המנוע שאנחנו ממנו היום לומדים מסכת בב"ק, אנחנו נוטעים עצים ועושים את כל מה שנראה נכון מתוך המגמה העמוקה הזו.

והאמת היא שכל עמ"י פועל מתוך המגמה העמוקה הזו, גם אם עמ"י לא תמיד מבין ומודע לכך הוא שייך לזה. זו אחת מהסוגיות רבות שביאר לנו אותם הרב זצ"ל. וזה מה שהרב עסוק לבאר לנו, מה זה העולם הבא שנתקן פה, מה היא מציאות של גאולה, מה היא מציאות של כסא ה' בעולם שרוקמים פה. וזה באמת! וכאשר אנחנו יודעים שזה באמת, כל היחס שלנו הוא אחר, חושבים שעושים פה עולם הזה? לא!, עושים כאן עולם הבא! ולדעת את זה באמת זו לא רק 'עוד' ידיעה, זה קודם כל אי ידיעה. ומה שבוער בעצמות זה באמת מטרה ארוכה מאוד, אדירה מאוד בלתי נתפסת והיא המשמעות של הכול. אצלנו זה עובר דרך יר"ש, וזה אומר דווקא להיפרד מכל 'הנסיונות', מכל הפרטים, המטרות החלקיות, היינו להפסיק לדעת, להפסיק להגשים את רצונותינו.

בתורת ה' חפצו

כעת נתייחס דרך דברים אלו לנושא של לימוד תורה.

זה כעין הכניסה של אדם לעולם התורה- 'אדם כי ימות באוהל'. אנחנו ממיתים את עצמנו, וצוללים, צוללים בקב"ה, ביר"ש, בתורה. אמנם יש לנו כל מיני רצונות, אבל צריכים לשים אותם בצד. אז מה אם אנחנו רוצים, אנחנו עסוקים בלהגשים את רצונותינו? בשביל זה יש לנו תורה? בשביל זה יש לנו קב"ה?

אנחנו דבר אחד מבקשים! את ה'! זה באמת גם הבקשה ברחוב, אמנם לא כולם זה במודעות, אבל זו גם הבקשה כאשר זורעים תפוזים, אבל זה עומק הדברים זה מה שבאמת קורה.

גישה זו יותר מהכול חשובה לגבי תורה, ולימוד תורה, כיצד ניגשים ללימוד תורה. שם הדבר הוא הרבה יותר **גורלי** אם אנחנו לא יודעים להציב את המטרה הנכונה. מה זה ללמוד תורה? מה היא המטרה של ללמוד תורה? במילים אחרות, השאלה כאן מה היא הלשמה.

יש ניסוח כזה שאדם הולך ללמוד תורה, כי זה כל כך חשוב משום שיש הרבה שאלות על הפרק, וזה תורם הרבה לכל, ויש הרבה שאיפות ואידיאליים, מהיכן יהיה לנו את כל הכוחות לעשות את כל האידיאליים האלה?

זה מצופה מהתורה שהיא תעזור לנו לעשות דברים חשובים. אבל כאן נעצור ונשאל, **האם אנחנו הולכים ללמוד תורה על מנת שהיא תעזור לנו לעשות את הרצונות שלנו? על מנת שהיא תעשה כל מיני דברים טובים?**

אולי גם נאמר שמזל שיש קב"ה... שיכול לעזור לנו לעשות את כל הרצונות האלו, ואם לא היה הוא היה צריך להמציא אותם...

וכמובן שכל זה טעות גדולה מאוד-מאוד! **זה בכלל לא ללמוד תורה**, ואם ניגשים כך בד"כ מגיעים למצב (אפילו שלא יודעים) **שמגלים פנים בתורה שלא כהלכה**. מוצאים בתורה את מה שעונה על הרצונות שלי, ואם זה לא עונה על הרצונות, נעשה שזה יעלה על הרצונות...

בלימוד התורה הגישה היא קריטית. זה יותר חשוב מהכול. כשאנו באים ללמוד תורה אנחנו הולכים ללמוד דבר שאנחנו לא יודעים מה הוא, ולעולם לא נדע מה הוא, **זו האמת**.

זה בדיוק מה שעושים כשבאים ללמוד תורה, כי הם חיינו ואורך ימינו מאה עשרים שנה.

מה אנחנו עושים כאשר אנחנו באים ללמוד? ומה זה כי הם חיינו? איננו יודעים מה זה! כי אנחנו הולכים ללמוד את ה'! ואיננו יכולים לדעת מה זה, ולעולם לא נדע מה זה.

ללכת ללמוד תורה זה לא ללכת לפתור בעיות. זה גם לא להתמלא בתכנים. ללמוד תורה פירושו לצלול לדבר אין סופי ששמו דעת ה', חכמת ה'. אידיאליים אלוקיים, אין סופיים. זו משימה אין סופית היא לוקחת מאה עשרים שנה פלוס- זה בעצם הנצח. זה בכלל לא שאלה של זמן. בלימוד תורה הגישה היא ממש גורלית.

איך ניגשים ללמוד תורה? כאשר ניגשים באופן אחר מהנחות היסוד הללו, במידה רבה אין זה נקרא שנגשים ללמוד תורה בכלל! ואז גם לא זוכים ללמוד תורה. כאשר אדם בא להגשים כל מיני שאיפות חשובות ולצורך זה אני לומד תורה – זה אינו לימוד תורה. אמנם בפועל הוא גם לומד תורה במובן מסוים, אבל כמעט בטוח שהוא יגיע לגלות פנים בתורה שלא כהלכה.

התורה לא באה לפתור בעיות

כאשר אדם הוא יר"ש והוא מזהה בעיה בעצמו, במציאות, הוא לא נשאר אדיש הוא מוכרח לפתור את הבעיה הזו, לו, לעם, לקב"ה, לצורך זה הוא כעת הולך ללמוד תורה-זה לא לימוד תורה.

הוא עסוק במגמה מסוימת בשאיפות מסומנות זה יוצר את הגילוי פנים עד כדי כך, כי זה להאיר בתורה את מה שמאיר לי כרגע, את מה שאני מצפה, את מה שאני חושף.

אמנם תמיד אנחנו לומדים את מה שאנחנו יכולים להבין ומה שעוד לא הבנו, לא הבנו. ולכן צריך ללכת ללמוד את התורה, ולא את מה שאני מבין, לא את מה שאני יודע ולא את מה שאני מצפה ומחפש. צריך ללכת וללמוד את התורה מאה עשרים שנה. אנחנו לומדים את התורה בלי שום שוחד, ללא שום הצבת מטרות. אנחנו הולכים ללמוד את התורה, ויש דבר כזה נפלא ששמו תורה, ויש דבר ששמו הקב"ה, זה ללמוד תורה לשמה – לשם תורה, עד כדי כך שאומר הנפש-החיים (מובא אצלו מתוך הראשונים) שתורה לא צריך ללמוד לשם הקב"ה. אמנם מצוות צריך לעשות לשם ה', אבל תורה לא צריך ללמוד לשם ה' אלא לשם תורה! זה בחינת אותו עניין שאנו עסוקים בו כעת.

(רצון הרצונות) אני הולך ללמוד תורה זה ללמוד קרבת אלוקים, אף נדייק יותר- ללמוד תורה זה קרבת אלוקים.

במידה שאדם ישאל לשם מה עושים את זה? נאמר לו: לא צריך לעשות את זה בשביל שום דבר אחר! ואם עושים את זה בשביל משהו אז לא עושים את זה! ואם לא עושים את זה, לא עושים כלום **לכאורה** (אמנם הקב"ה עושה מכל דבר טוב ודאי, **והמאור שבה מחזירנו למוטב**, אבל מצד האדם כך זה).

ללמוד תורה זה לצלול בקרבת אלוקים, וזה לוקח מאה עשרים שנה ויותר ואנחנו לא יודעים לאן מגיעים. **אנחנו פשוט חיים – זה ללמוד תורה! ואם לא כך בעצם לא נכנסנו לבית המדרש במידה רבה!** או לא נגשנו ללמוד תורה, וגם לא נזכה למה שהתורה מחייה אותנו, ל-י כי הם חיינו ואורך ימנו, למציאות האמתית הזו, ל-י אתם הדבקים ב-ה' אלוקיכם, וממילא-י חיים כולכם היום'.

ובנפש-החיים כתוב באריכות שזו מדרגת הדבקות, היינו שללמוד תורה זה בעצם הדבקות. אמנם הזהיר אותנו שלא נלמד תורה **בשביל** הדבקות, ללמוד תורה זו היא הדבקות, **זה כביכול קוב"ה**. המטרה ששמה ה', המטרה ששמה תורה, וממילא לימוד תורה זה לא קשור אם אני לומד עשרים וארבע שעות ביממה או שאני לומד שעתיים ביממה, זה לא משנה לעניין זה. המושג ללמוד תורה והמושג לימוד תורה בחיינו, הוא קו ארוך אין סופי שלא בא בשביל שום דבר אחר **אלא הוא!** זו הוויית החיים ומתוך מצב כזה, מתוך תורה-ותורה ב"ה יש הרבה בישראל- יש המון **עוצמות וכוח גם למי שאולי לא למד תורה**. הקב"ה, כנס"י, תורה בישראל, זו בעצם המטרה, **וכל היתר זה הופעת החיים מתוך המציאות הזו**. המטרה הזו היא אין סופית, זה בסופו של דבר צפית לישועה, ציפית לדבר הנפלא הזה ששמו, מלכות ה' בעולם, ששמו השראת שכינה בעולם, ששמה הופעת כל התורה. **וממילא הארה והדרכה לכל, שזה בסופו של דבר ליישר את כל החיים**.

יש עולם כי יש תורה

אם כן דווקא לגבי לימוד התורה יש משמעות קריטית לגישה. ויש אנשים שלומדים תורה (ואין בדברנו כוונה לשום אדם ספציפי) ובעצם לא לומדים

תורה. **ללמוד את התורה** זו המטרה שלנו, ולא ללמוד מהתורה. באנו לעולם כדי ללמוד את התורה, וזה לוקח מאה עשרים שנה ויותר, וזה 'כי הם חיינו', וזה הופך להיות מנוע אדיר לכל, והקב"ה רוצה בזה, אבל לא בשביל זה הוא בא לעולם.

ניתן לדמות את זה למציאות הנשמה שבקרבנו, הרי למה יש בנו נשמה? הנשמה נשתלה בגוף, וזו דבר חשוב מאוד, ונחוץ לקב"ה. ובנמשל הקב"ה ברא גם העולם, ויש בו תורה וגם העולם מאוד נחוץ כביכול לקוב"ה. כל מה שברא הקב"ה ברא לכבודו, הסתכל באורייתא וברא עלמא, התורה מופיעה בעולם, ומגדלת את העולם, ומניעה את העולם, ויוצרת את כל האידאליים בעולם, וזו המציאות של תורה.

בעצם ללמוד תורה זאת המטרה המחייב כל. דוגמה נוספת שרואים שהקב"ה מחייב את כולם שנאמר 'ואתה מחייב את כולם'. האם המטרה של הקב"ה היא להחיות את הכול? **לא! זו איננה המטרה של הקב"ה להחיות את כולם.** אמנם זו שאיפה מאוד צודקת, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, **המטרה שהמחייב את הכול יופיע**, וזה נכון גם לגבי תורה, אבל זה **דווקא מפני שאנחנו מתבוננים נכון, שהתורה לא באה להחיות את העולם. התורה באה כדי שתופיע תורה וזה מחייב את כל העולם.** לא במקרה הקב"ה ברא נשמה בגוף, תורה בעולם, כביכול קוב"ה מופיע בעולם. **וככל שאנחנו מבינים יותר, שהתורה מטרתה לא להחיות את העולם, כך התורה תחייב את העולם! ככל שאנחנו לא מציבים מטרה ששמה להחיות את העולם, או שמה תיקון עולם, מטרות נכונות וצודקות, אבל לא נוגעות בתורה, המטרה ששמה התורה היא דבר אחר לגמרי, היא דבר אין סופי.**

בתורה זה אפילו יותר חשוב לחיות ככה היינו לעסוק כך בתורה, **לעסוק בתורה לא מצד שהיא רלוונטית למשהו**, וזה הדבר הכי רלוונטי לכל, **רק כך התורה תרומם את הכול.** ודאי שאנחנו רואים כאן גם את חשיבותה של כל המציאות, אבל זה לא מתחיל מזה.

הכישלון בצפייה לישועה גם בגישה ללימוד תורה

אם נחזור לדברים שבהם פתחנו, שאם נראה את כל מה שהתורה פועלת עליו 'כניסיונות' ודברים שצריכים להתגבר עליהם ו-'לעבור אותם בשלום'- זו לא ראייה נכונה.

מאידך יכול להיות כישלון שכלפיו כן נכון לומר שהעולם הזה הוא 'ניסיונות' במובן הזה שכל החיים יכולים לגמד אותנו בגישה אל התורה, ולעשות ח"ו אותנו לא הולכים אל המטרה בכלל, פוגעים בעצם הראייה הנכונה של המטרה האין סופית.

אנחנו צריכים להבין שהתורה היא המטרה, ולכן יש ערך לכל ולכן שום דבר אינו הבל.

התורה מופיעה בעולם כך הקב"ה ברא את העולם, וזה -'הנה אלוקינו זה קיווינו לו ויושיענו זה ה' קיווינו לו'. מתי נגיע למצב כזה שאנחנו נסע ונראה **ישובים פורחים ונאמר 'הנה אלוקינו זה קיווינו לו ויושיענו'!** להצביע באצבע! לא ח"ו במובן המגושם של המילה.

עניין זה גם רואים בפסוק 'על הר גבוהה עלי לך מבשרת ציון הרימי בכוח קולך מבשרת ירושלים הרימי אל תראי אמרי להרי יהודה **הנה אלוקיכם**'. על מה אומרים '**הנה**'? ח"ו נצייר לעצמנו בצורה מגושמת, כמו שרואים על מסך הטלביזיה?... ח"ו! אלא 'הנה' אלוקינו קיווינו לו זה דבר עליון מאוד, וצריך להבין אותו.

יש אנשים שעמלים בתורה ושואפים לתורה ולא כלולה במחשבה שלהם במובן מסוים **הצפייה לישועה**. אנחנו עתידים להישאל ביום הדין צפית לישועה? או גם צפית לעוה"ב? אמנם זה נשמע אותו דבר, אבל כפי שהסברנו אלו הם דברים שונים, האם צפית לעוה"ב **פה**? או שרק רצית כבר **לעזוב את העוה"ב ולקבל את השכר שלי** כמה שיותר מהר, **זה לא צפית לישועה?** זו לא תורה בשלמותה.

כאן עובר ההבדל, האם אנחנו לומדים תורה מתוך צפייה לעוה"ב (במובן כמו שהזכרנו מקודם הלא נכון שהוא כמו עולם הזה), או שאנחנו לומדים תורה מתוך ציפייה אין סופית? ולכן **אין מה להוסיף על תורה**. אמנם זו גישה

מאוד נכונה, אלא שגם את התורה היא עלולה לצמצם ולא לגלות בתורה את כל מה שיש בה.

אנחנו לומדים מתוך נקודה מוצא אחרת שהיא מאוד-מאוד חשובה שהיא אותה מדרגה נשמתית ששמה יר"ש, ששמה לבקש את ה' בלבד, ולבקש את תורתו ואת **תורתו בלבד**, ולבקש את כל ה', את כל התורה, את כל האמת הגדולה הזו, את כל הגאולה, ושום דבר לא יסתיר את זה. וכל מה שקיים במציאות לא רק שלא יסתיר את זה, אלא יגלה את זה. הוא בא לעולם כדי לגלות את זה. כמו שהזכרנו שיש בנו עוד רצונות, והם מאוד נחוצים, אבל כדי לגלות את הרצון האמיתי השלם האין סופי, לגלות את התורה. כמו שראינו אצל אברהם אבינו, הוא הולך לארץ כנען עם הרצונות שלו, אבל כדי לעשות רצון אביו שבשמים, ולכן זה רצון טוב מאוד.

קציצה בנטיעות

לגבי לימוד תורה לדבר הזה יש חשיבות עצומה מרחיקת לכת. כי זה מוביל לטעויות עצומות. כי אדם הוא קשור מאוד לאידיאל וזה מאוד חשוב לו, ואף אידיאל זה מדיר שינה מעיניו וכאשר הוא ניגש ללימוד תורה הוא **אינו ניגש ללימוד את התורה, אלא את האידיאל שלי**, ואז מהתורה אני לוקח מה שנראה לי משרת את האידיאל שלי, ואז אני מגיע הרבה פעמים ממש **לקציצת נטיעות**. להקטין את התורה, את הקב"ה לא להתרומם אל ה', לא להתרומם אל התורה, וממילא לרומם את הכול, כולל הדאגות שיש בנו מתוך המציאות הלא פשוטה והיא באמת מאוד מסובכת, **וככל שנתרומם יותר נגיע אל הפשוט בע"ה**. וסוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם.

נקודת המוצא חייבת להיות זאת, **והיא נקודת מוצא חרדית**. אמנם אין הכוונה במישור הפוליטי, אלא אותה גישה שאומרת **התורה היא המרכז**, 'תפסיק להעמיס דברים' 'תחייה את הנשמה!' (לא ברור שהם אומרים כך בדיוק, אבל זהו כיוון הדברים) תחייה את מה שהנשמה בוער לה בעצמות, **לא בוערים בה כל מיני אידיאלים היא בת מלך! בוער לה קוב"ה, בוער לה תורה, והבערה הזו היא בוערת בנפש ובגוף בכל אדם מישראל**. היא בוערת ליישב

את א"י אבל זאת הבערה, במילים אחרות **צריך לקרוא את שם ה' על כל המפעל הגדול**. צריך לדעת מה בוער, ואם יש לנו הרבה בעירות, גם בעירה כזו וגם כזו וכו', אנחנו מאוד מלאכותיים ולא נצליח.

לציונות יש קשר עם הדת והאם צריך להיות דתי לאומי?

מה הכוונה לקרוא בשם ה'? על מנת להסביר זאת נביא מדברי הרב זצ"ל מגנזי ראי"ה. ויש לזה השלכה לדברים שלנו היום.

כיצד ניתן להסביר שלציונות יש קשר עם הדת? ומה משמעותה של הגישה שאומרת שלציונות אין קשר עם הדת? יש הרבה אנשים שחושבים זאת מימין ומשמאל. יש שאלה האם יש מישהו בדור הזה שחושב שלציונות יש קשר עם הדת?

הרב זצ"ל כבר נפטר, הרצי"ה נפטר, יש שחושב היום שלציונות יש קשר עם הדת?

המחשבה בד"כ מצטיירת כך שהציונות צריכה **להתאים** לדת, ולא סותרת אותה ח"ו, כאן מגיע גם המוקש... **רצוי גם שהדת לא תסתור את הציונות...** אני דתי וְלאומי וגם יצא שאני סובר שלציונות אין קשר אם הדת, אולי אני אומר זאת אלא כך אני חי, שיש כאן שני דברים שצריכים **להסתדר** אחד עם השני! זה נוגע לבירור שלנו כעת. נאמר זאת בצורה קצת מחודדת ונשאל: **האם צריך להיות דתי לאומי?** או מספיק להיות דתי **באמת!** זאת שאלת השאלות. וזה התפקיד שלנו! **שאנחנו לא ממלאים אותו! או שלא ממלאים אותו בשלמות!**

התפקיד שלנו בבית המדרש: להיות התשובה

וזה עומד על פתחנו, וזו האמת שתפתור את כל השאלות. אנחנו צריכים להבין מה התפקיד שלנו כאן **בבית המדרש, איך אנחנו בונים וחיים את התשובה של הדור, את התשובה האמתית לכל השאלות**. האם למדינה יש קשר עם התורה או אין קשר עם התורה? (את זה אנחנו צריכים לחיות) ונאמר זאת באופן היותר אמיתי - האם **מפני** שיש תורה, יש מדינה! ולא **בזכות** התורה יש מדינה, שאז יש כאן שני דברים זה כבר בעייתי.

אדם יכול לחשוב שיש לנו לומדי תורה ובלי זה לא הייתה לנו מדינה, זו תפיסה טכנית ולא שלימה! השאלה היותר עמוקה ואמתית היא **האם אנו מאמינים ב-ה'?** האם אנחנו מאמינים בתורתו, האם אנחנו מאמינים במה **שהוא עושה?** האם אנחנו מאמינים **שבגלל זה יש הכול?**

בגלל תורה יש לנו מדינה, **בגלל** התורה יש לנו צבא, **ולא בזכות התורה**. זה הרבה יותר מזה. מה בוער בעצמות ומה בוער בנשמה שיוצר את כל המציאות הזו? **הקב"ה חוזר לציון!** האם למדינה יש קשר עם הדת? עם התורה? האם התורה בונה את המדינה? אנחנו צריכים לתת את התשובה, להיות אנשי אמת.

ומה זה לתת את התשובה? **לחיות כך, להיות אנשי אמת!**

קודם כל הכול מתחיל בשאלה איך אנחנו ניגשים לתורה. יכול להיות שאנחנו ניגשים לתורה באופן כזה (ואין הכוונה למישהו מסוים) שלא יכול להיות שלתורה יש קשר עם המדינה, **אמנם שניהם חשובים אבל שוב יש כאן שני דברים**.

הרבה דברים קורים בעמ"י (ושוב איננו באנו כאן לעסוק בהשלכות מעשיות) בגלל ההתבוננות שאומרת שהרי צריך להניע את הרי את הכול קדימה, את הצבא את המדינה את הכול, להשיג מטרות מאוד חשובות, **אבל יש גם תורה**. לכן צריך לדאוג שהתורה **לא תפריע**. מספיק היא הפריעה לנו כל השנים... ואנחנו עכשיו נפטרים מהתורה החרדית שהיא מפריעה...

ומה עושים עם הדתיים הלאומיים? ודאי יש מחשבה שאומרת שאיתם אפשר להסתדר, ש-הרי להם חשוב **עוד כמה דברים חוץ מתורה'** והם כבר ימצאו את הדרך... זה מה שקורה! אחרת זה לא היה קורה! ונמשיך באותו כיוון: 'התורה החרדים, והחרדליים', זה מפריע! מזה צריך להיפטר, כי צריך להניע את עמ"י קדימה' (כך יאמרו) וגישה זו כך מדברת וממשיכה, ש-הרי המציאות אין לה קשר עם התורה, וצריך **לצרף לזה** אולי תורה ולקרוא לזה אולי זהות יהודית וכו' **כמובן שלא יפריע'**.

לא יקום ולא יהיה!

ומי יעמוד נגד זה? (הרי זה נראה דבר טוב) אבל עמ"י יעמוד נגד זה, כנס"י תעמוד נגד זה.

אנחנו לא לעולם לא נשלים עם זה! כי אנחנו סוברים שלא רק שלמדינה יש קשר עם התורה **אלא זה לא שני דברים! אנחנו לעולם לא נתפשר ולא נראה כך ונאמין באמונה שלימה שהתורה היא בונה את כל המציאות**. התורה רוצה לבנות את כל המציאות. ורוצה לבנות את כל האידיאלים ולהזיז אותם קדימה אבל לא בשביל זה יש תורה.

וככל שאנחנו נמלא את תפקידנו ונהיה כאלה שלא חיים בסתירה, כך לא יעלה על הדעת לעשות אחרת, אמנם זה ייקח זמן. הסיבה שכן עולה על הדעת להתנהג ולחשוב אחרת, זה בגלל שבעצם כל עמ"י **חי בסתירה שיש בין תורה למדינה**. ויש מי שחושב שהמדינה צריכה לנצח את התורה, והם (הגישה כביכול) אומרים תיזהרו ממי שחושב שהתורה צריכה לנצח את המדינה, ואנחנו נדאג שהם לא יפריעו.

ויש כאלה שהם רוצים גם את זה וגם את זה, היינו שני דברים, ולכן הם בוודאי ימצאו את הדרך איך לסדר את זה, שהרי אי אפשר שאחד יהיה על חשבון השני.

ומתוך זה בקרבנו יש מצב כאלה שחושבים כתוצאה מהלך מחשבה כזו שבאמת המדינה תכריע על התורה, והמדינה בצדק תדרוש מהתורה ללוות את המציאות של המדינה בגישה נורמאלית, ואחריתה היא **רפורמית קונסרבטיבית ליבראלית**, אורתודוקסית, למחוק את המיותר.... וכל זה מיותר, כל אלו דברים נוראים ואיומים. וזה מה שקורה גם מתוך אידיאל. וכל זה הוא לא אמת ולא זה מה שבאמת קורה. אלו חולשות שאנחנו צריכים לא להיות בתוכם. אנחנו צריכים לחיות את האמת את הקב"ה את עמ"י את הצבא את המציאות שלנו, דהיינו **לחיות את התורה, לצעוק את זה בקול גדול, לא במובן הפרסומי, אלא לחיות את זה בשמחה באופטימיות בבשורה גדולה לעמ"י**. ומתוך כך להתמודדות עם כל שאלות החיים, ונשמת הנשמה זה בעצם כמו שפתחנו זה לא לחיות כל מיני מטרות ולנסות להסתדר עם כל המטרות, דהיינו לחיות בתוך עולם הסתירות האלו.

לעשות רצונך בלבב שלם

ודאי שיש לנו שאלות מאוד קשות באופן מעשי, שודאי המציאות מולידה, וגם מה שיוצר אותם הוא העובדה שהגישות בעמ"י לא שלימות וזה יוצר המון בעיות, המון מתחים, המון קרעים, ובאמת כשאתה מסתובב מימין ומשמאל (בלי לקרוא בשמות) נראה ש-יכולם צודקים ואף אחד לא צודק! רק השאלה מי יהיה הגדול בגן הילדים שיגלה את האחריות... וכמובן שאין כאן זלזול באף אחד, אבל צריך לתבוע מאיתנו מעצמנו לעשות את התפקיד שלנו, ואנחנו לא עושים אותו!

וזה מוטל עלינו קודם כל בתוך בית המדרש לגשת אל התורה נכון, ללמוד את התורה נכון, להאמין ב-ה', להאמין בתורה באופן נכון, להאמין שהתורה היא חוקת העם הזה, חוקת המדינה הזו, חוקת המציאות שלנו היום! אע"פ שהמדינה לא יודעת את זה, העם לא יודע את זה, אבל זה כן נכון!

יש לעם הזה חוקה, אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. יש לעם הזה אמת, יש לו נשמה, יש לו קוב"ה, יש לו תורה, יש לו חוקה, ולא רק שיש לו אלא בגלל זה קורים הדברים, בגלל זה מתרחשת המציאות היום. ואנחנו צריכים לדעת שזו חוקת חיינו, וכל המטרה היא החוקה הענקית הגדולה הזו. ואותה אנחנו צריכים לחיות, בה אנחנו צריכים להתמלא עליה אנחנו צריכים לקחת אחריות. ומילא אותה לחיות, ואתם הדבקים ב-ה' אלוהיכם חיים כולכם היום!

חיים את האמת

יש לנו הרבה שאלות מעשיות שעומדות על הפרק, ומאוד לא פשוטות. ולפעמים הפתרון האמיתי הוא לומר שאין פתרון. אז מה אם אין פתרון, הרי התורה אמרה שאין פתרון. ניקח דוגמא הרי יש כאן גוי שהתורה אומרת לא לגייר אותו, זה עצוב מאוד, אבל אין פתרון! אמנם ביקשו מהרב שהוא יהיה יהודי, ומה הוא אומר? שאין פתרון!, אז מה בכלל הוא עושה הרב הזה... בשביל מה הוא רב?!... אז מה עושים אבל! חיים את האמת! הוא לא יהודי!

קנד

זו האמת, עם כל הקשיים שהיא מולידה. ובאמת זה לא פשוט, קודם כל כלפי עצמנו כי אנחנו הרבה פעמים, שיש לנו שתי מטרות את התורה ואת המציאות, וזו סתירה שאנחנו חיים בה, וזה אינו יכול להוות תשובה לדור, וכל הזמן יש עוד ויתורים בשיטת הסלמי... נמצאים על פלטפורמה שצריכים לשבור אותה, ואין הכוונה בסוגיה של הקואליציה (אולי זה נכון... אבל אין זאת הכוונה).

יש כאן פלטפורמה שמשמעותה הציונות שאין לה קשר עם הדת, מוכרחה להגשים את השאיפות שלה את המטרות שלה, **לא זאת הפלטפורמה!** יש לה מטרות חשובות והכרחיות אבל אלו מטרות חלקיות, מטרות מסומנות, ולא זאת הפלטפורמה בכלל. אנחנו לא שמים לב, יש לכך השלכות מעשיות רבות, שאנחנו מנסים כל פעם לפטור את הבעיות אבל את בעיית הבעיות שאנחנו נשארים על הפלטפורמה הזו זה עצם הבעיה. אנחנו צריכים להכיר ב-ה' להכיר בתורתו, להכיר במפעל העצום שהקב"ה עושה איתנו היום. וזה בדיוק התפקיד שלנו, **לחיות בלי סתירות את רצון ה' תפקיד קודם כל תורני, בתוך בית המדרש, וזה נוגע גם איך אנחנו לומדים את כל התורה כולה.**

מושגים בתורה לא מבוררים

בתוכנו קיימים כל מיני מושגים שבשמים ובגללים מגיעים לטעויות גדולות, כדוגמת המושג 'תורת חיים'. וזה באמת מושג הטומן בחובו הרבה סכנות בהבנה. אמנם כמובן היא אינה מסוכנת כשלעצמה, כי אנחנו הרבה פעמים מבינים אותה לא נכון. יש גם עוד מושג בכיוון הזה, שהגיע הזמן ללמוד את **תלמודה של א"י, ולעזוב את תלמוד חו"ל הכוונה-לעזוב את רע"ק את הפמ"ג וכו'...?! אף אחד לא יאמר ממש את זה, אבל כן חיים כך!**

ואם נשאל מה הוא תלמוד ארץ ישראל?, יאמרו 'אורות' או 'אורות הקודש'. וזה ודאי נכון, אבל **לא לומדים את אורות נכון**, לא לומדים מה זה תורה. **ובאמת יוצא שהמפעל הגדול של א"י הוא מלא אידיאלים גדולים, אבל אם יש שחור או לבן ברצועות זה תורת חו"ל! ככה אנחנו נראים!** היחס שלנו לשאלה הזו היא כאילו זה תורת חו"ל. כי אנחנו לא יודעים מה היא תורת א"י באמת, אנחנו צריכים ללמוד את כל התורה כולה, ולהיות מלאי יר"ש וזה צריך להיות מאוד אידיאלי ומאוד עמוק מאוד כולל כל, ובהחלט כולל הרבה

יותר ממה שתלמוד חו"ל כלל בגלוי, כי יש בנו נשמה אדירה, אנחנו נמצאים בדור הזה. ויש בנו נשמה אדירה ואנחנו נמצאים בתהליך של תחייה, אבל **התחייה היא לא במקום התורה**, אבל ככה זה נראה לפעמים אצלנו.

לכן לא נכון שתלמוד א"י הוא במקום תלמוד חו"ל, ולא לומר 'תורת חיים' (היינו שהתורה רק עכשיו תורת חיים) ודאי שהתורה היא תורת חיים, וודאי שזה נכון לומר שלע"ל לא תורה אני נותן לכם אלא חיים אני נותן לכם. זה (מה שיהיה לע"ל) **מדרגת התורה** המחיה. ויש לנו הרבה מה להעמיק ולהתמלא, **ולהיות תשובה לכל מאווי הדור, אבל לא לכל מאווי הדור מאווי כזה וכזה כל אחד בנפרד, ואנחנו מתרוצצים ליישב סתירות בתוכנו ובתוך עמ"י, צריך להושיט לעמ"י את התשובה**. והתשובה היא באמת אין סתירות בעולם, היינו לא לקחת את הסתירות כנקודת מוצא, וזה אומר שנתמלא כולנו בתורה והיא תחיה אותנו, והיא תאיר לנו את הדרך ותפטור לנו את כל שאלות החיים, בזמן קצר, בזמן ארוך, או אולי ארוך מאוד, **איננו עומדים עם סטופר ביד**, אבל ההכרה הזו האמונה הזו היא שדווקא בתורה יש את התשובה הזו.

זה נכון לומר שיש מה לעשות תשובה בעולם החרדי. הגישה לתורה צריכה להיות בנויה לא לבקש בתורה משמעות אנושית או 'עולם-הזאת' כדי לתת לה לגיטימציה, לא, היא 'עולם-הבאית'! היא באה מעולם הבא והיא נשארת שם, והיא כולה **לא צריכה לקבל שום גושפנקא מהמציאות התחתונה המציאות שלנו**. והתורה היא תשובה לכל המציאות שלנו.

יש כאן משהו מדברי הרב זצ"ל מגנזי הראי"ה חלק ג'.

אחת השאלות שלנו, של בתי המדרש שלנו, וגם דברים אלו לאחרונה אני שומע מהרב צבי טאו לאחרונה הוא שלא למדנו, או יותר נכון לא למדנו מספיק, ולפעמים קראנו, את כתבי הרב זצ"ל, ולכן אנחנו באים לכלל טעויות.

מה שנראה בדברים כאן, כלולה הנקודה שדיברנו עליה, באיזה מידה אנחנו לומדים ומצרפים עוד שאיפה ועוד שאיפה ועוד רצונות, ולא בעצם את הדבר האמיתי איך חושפים בשאיפה העמוקה שלנו את הכול. או שאנחנו לא יודעים כלל שיש לנו שאיפה עמוקה, ואנחנו חיים את החיצוניות, אנחנו חיים כל מיני

דברים חשובים, אבל אנחנו בעצם לא חיים את השאיפה העמוקה ובה מונח הכל. נראה זאת בדברי הרב.

הבסיס היסודי והתמים של אחיזת כל החיים

"החסידות החדשה כמו ההשכלה הלאומיות הציוניות וכל הרעיונות המתילדים מזמן לזמן כשהרב כותב החסידות החדשה הוא מתכוון לחסידות (כגון גור ויזניץ וכו') כשהחסידות הופיעה בעולם וההשכלה והלאומיות הציוניות וכל הרעיונות המתילדים מזמן לזמן הופיעו כל מיני דברים במהלך הדורות שבאים באמת היינו שהם אינם באים במקרה הינם מקרים עוברים על היהדות שיש להם תפקיד של ענפים צבעים וזהרורות המטפלים לעצמיותה וכל ערכם אינו נחשב כי אם לפי ערכם של הקליטה שהם נקלטים בעצמות היהדות ורוחה הפנימי אם נשתמש במילים שראינו מקודם האם אנחנו מציבים כל מיני מטרות ושאיפות שמצטרפים אלינו ומוציאים אותנו בעצם כעין ה-'נסיונות', ואינם מצטרפים או משתרשים ומוציאים את עצמם בשורש - כל ערכם אינו נחשב כ"א לפי ערכה של הקליטה שהם נקלטים, כמו הרכבה שנקלטת בעץ בעצמות היהדות ורוחה הפנימי. ומה היא עצמות היהדות? וזו שאלה גדולה, יש עצמות ליהדות! יאמר מישהו זה כמו שסבתא שלי הרגישה... יכול שמישהו יאמר ובצדק שזו הרגשה לא מפותחת, ואפשר לנסח ולקרוא לזה יראת שמים, ירא מ-ה', או מחכה לנשגב, הלא מובן, הלא ידוע. הצד הנשמתי העמוק שהוא הדבר הכי אמיתי הכי ממש, היחיד שבאמת קיים שבאמת יש לו ערך. אמנם ההתגלות של עצמות היהדות הוא באותו הציבור הגדול שבשלומי אמוני ישראל העומדים על הבסיס התמים של אחיזת החיים הגישה הפשוטה, התמימה, אולי אף נאמר הלא מפותחת, הלא כוללת את החסידות ואת הציונות וכל הרעיונות המתילדים שהרב הזכיר בהתחלה, של אחיזת החיים של תורה שבכתב ותורה שבע"פ בכל תכונת חייהם שבאמת בהיות הצורה היהדותית שלימה כראוי כבר היא כוללת בתוכה את הכול. ע"י דלדול פנימי בכללות התוכן של כנס"י הקבועה נחסרו קצת הלשדים הללו הראויים להיות קבועים בה ונטפלים לעומק תהום עצמיותה עצמות היהדות מתגלה כיבשה, לא כוללת הרבה מהלשד שכן קיים

בה אבל לא הופיע. ובאמת מבחוץ הם מופיעים ודורשים את זה ובצדק כמו שהרב מדבר במאמר הדור. אבל צריך לדעת שהם דורשים את זה מהעצמיות היהדותית, ואם אנחנו נטפלים-נדבקים בתוספות הללו ולא כענפים המששרשים בעץ הסכנה גדולה מאוד ומתוך החסרון התעוררה התביעה למילוי ומילוי כאשר הוא בא מתוך מחלה מה המחלה? המציאות הטבעית אינה כוללת את זה היא חולה היא דלה יש בו דלדול כזה.

הכחשת פמליא של מעלה

שב אח"כ להיות תוכן עומד לבדו הממלא מקום של חטיבה עיקרית ורוצה לעשות את הייסוד העקרי היהדות הכללית הקבועה כטפל אליו דתי לאומי!
כמו טפל אליו, אפילו יש תחושת אידיאל בלאומיות, אבל בתורה יש את אותה תחושת אידיאל? כשהרב במאמר הדור מדבר על הירידה הגדולה שבאה כתוצאה ממהלכים כאלו ודורש את התיקון מעולם הפנימי של התורה. לא הכוונה שהוא דורש (ולפעמים טועים בזה) שעולם התורה ידע שיש גם קודש בחוץ. זה נכון המילים האלו, אבל התורה תישאר באותו גודל, הנחת תפילין תישאר לנו בדיוק באותו טעם שלא נאמר חוסר טעם, כי בעצם באנו להוסיף על התורה גם את האידיאל שבחוץ, וזה לא התשובה! ונמצא שהתורה עדיין דלילה, היינו שהתורה היא עדיין **דבר טפל**. לא העמקנו ומצאנו את השורש כמה התורה היא הרבה יותר חשובה ממה שחיינו בגלות, אבל היא הרבה יותר חשובה, היא הרבה יותר עמוקה מושרשת בנו ושם אנחנו מוציאים את השורש לכל האידיאל **וזהו דבר המכחיש פמליא של מעלה** אח"כ שבכל זאת מנסים להציל את התורה מגלים בה פנים שלא כהלכה. אם זו נקודת הזווית, אז איננו באים אל התורה עם הגישה נקרא לה החרדית, הגישה הטבעית הפשוטה התמימה, ומוציאים בה את כל מה שיש בה, ומוציאים ומשתרשים בה איך היא שורש לכל. זהו דבר המכחיש פמליא של מעלה, אפשר לקרוא לזה קציצה בנטיעות גילוי פנים בתורה שלא כהלכה **ע"כ לא יעמוד התוכן עמדה תמידית כ"א ילך וינוע ילבש צורה ויפשוט צורה עד שיחלחל התוכן הלשדי הראוי** הרב מדבר בהרבה מקומות איך התחייה חייבת להגיע לבית המדרש. פירוש של דבר לא התכנים של התחייה אלא תביעת התחייה בבית המדרש פה ובכל

מקום. בית המדרש צריך להיות מלא ומשריש את עצמו בתורה, בבקשת חיים אדירה ובבקשת כל התורה כולה אותו דבר אין סופי וההיגיון שלו לעצמותה של כנס"י העיקרית. ובעיקר נראה את המשפט האחרון והתביעה החולנית של העמדת חטיבות מיוחדות תתבטל מאליה מה פתאום צריך חטיבה כזו ששמה לאומיות? הדתיות, האמונה, התורה היא כולה מלאה את כל התביעות הלאומיות ואי אפשר בלי כל התביעות הלאומיות, זה כל כך אמיתי וקודש ותורני, אבל לא מלבד התורה יש עוד משהו.

פסיחה על שני הסעיפים

והתביעה החולנית של העמדת חטיבות מיוחדות נפרדות תתבטל מאליה וישוב אז אור השלום להופיע ברוח האומה ולהתפשט על מפעליה כאן הרב במשפט האחרון שהוא הוא הנקודה ואורו המבהיק של אליה המקנא קנאת ה' מכול עירוב זר מכל פסיחה על שני הסעיפים המשפט הזה זה בדיוק מה שאנחנו צריכים לומר היום ולשאול: עד מתי אנחנו פוסחים על שני הסעיפים? זה בדיוק המצב שאנחנו פוסחים על שניים שלושה ארבעה סעיפים ולבוא אל השלום. ולהגיד הכול הבל ולהסתפק בתורה ולשלול את הכול זאת אפשרות לא טובה, אבל מנקודת מבטם זה בצדק, כי הם אינם מגיעים אל תחיית הקודש, אל תחיית כל התורה כולה.

ויהיו שיאמרו שמלבד התורה יש לנו עוד דברים, ועל זה אומר הרב: 'עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים?' וזו הקריאה שאנחנו צריכים לקרוא לעצמנו.

מה התפקיד שלנו?

התפקיד הגדול לברר את התורה לחיות את התורה, וממילא להוציא את דבר ה' אל הפועל, ומילא להאיר את כל המחשכים.

אם ריק הוא מכם

יש בעם ישראל מאבק מתמיד. יש מי שמאיים על התורה, ובצדק התורה תתגונן ממנו, כי התורה עיקר. ויש מי שמרגיש שהתורה מאיימת על המציאות, וגם הוא צודק. כולם צודקים ואף אחד לא צודק. התורה נראית

שאיננה נותנת את התשובה האמיתית לכל המציאות, אבל אם ריק הוא, ריק הוא מכך. ולדעת שאין עוד מלבד התורה זה לא לפסוח על התורה. אליהו הנביא צודק מאוד, ואורו המבהיק המקנא קנאת ה' מכל עירוב זה במקום פסיחה על שני הסעיפים. וזו הבעיה הגדולה שאנחנו עומדים בה, וכל האומה הישראלית היא פוסחת על שני הסעיפים, וממילא בוחרת או בסעיף הזה או בסעיף הזה או בוחרת לדלג ואיננה מוצאת את דרכה, כי היא מנסה לכלול גם את זה וגם את זה, כלאיים. במקום פסיחה על שני הסעיפים יואר באורח השלום, ואהבה המשכללת והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. זה הרי התפקיד הגדול של אליהו הנביא, איך בשורת השלום אור השלום מופיע, אור התורה בשלמותה מופיע, לא לעשות שלום בין התורה ובין מה שמחוץ לה, זה לא יהיה אף פעם. זה שקר מכל הבחינות לא מצד התורה ולא מצד המציאות, וצודקים אלו שמתקוממים על זה מתוך התורה וצודקים אלו שמתקוממים על זה מתוך המציאות, כי זה לא זה ולא זה!

אנחנו מבחינה זו המבוזים, כי אנחנו לא עושים את תפקידנו.

השלום הוא מונח בתורה, ולגלות את התורה כולה את השלום, ומתוך כך למלא את התפקיד הגדול הזה של להתמלא בתורה כאור המאיר את כל המציאות לזה בדיוק הגיע הזמן. ולומר את האמת הזו ולחיות אותה זה התפקיד שלנו!

הכול מתחיל מזה שנפסיק לפסוח על שני הסעיפים ובכך נמצא בע"ה את התורה, את דבר ה' למציאות שלנו, אז אנחנו באמת עולים בע"ה על הדרך להאיר להרים את הדגל את השלום.

לא קצת מזה וקצת מזה אלא השלום האמיתי של אליהו הנביא

יש לתיקון זה תפקיד גדול באיחוי הקרעים שיש בעם. המציאות היא כל כך נוראה ואיומה שיש תגובה ותגובת נגד, ואיני מאשים אע"פ שלדעתי יש מי שיותר אשם בדבר הזה. שזו איזה תסיסה אדירה של קרע נורא, שהוא כבר לא ויכוח בתוך המשפחה אלא זה נראה כ-לא משפחה אחת' ולא 'עם אחד'. ואני אומר: כולם רוצים שהויכוח יהיה בתוך המשפחה. אולי אחד לא. והתפקיד

שלנו הוא באמת בשום פנים ואופן לא לקרוע קרעים בשום פנים ואופן.
והמציאות הזו איך מכילים את הכול איך אנחנו מקיימים לך כנוס את כל היהודים, זה באמת לא פשוט.

בתוכנו איך אנחנו בתורתנו, בתורה, ובדבקות שלנו בקב"ה, ובעמ"י, ובכל עמ"י ובכל המהלך שקורה איך זה לא מוותר על שום דבר.

ממילא מימין ומשמאל כמו שאמרו על אסתר זאת מאומתנו, ימצאו בזה תשובה לכל המאוויים לכל השאיפות, ותשובת האמת ולא תשובות חלקיות, לא תשובות שבאות קצת מזה וקצת מזה, רק השלום האמיתי של אליהו הנביא.

לצערנו זה שיש שנאה, או שננסח זאת כאכפתיות, היינו שכל אחד אכפת לו מדבר אחד ולא אכפת לו מהשני, ולא אכפת לו מה שהשני מייצג. וכל הדברים האלו קורים לא במכוון לא שרוצים את זה, אבל נקודת המוצא היא שאנחנו לא ממלאים את תפקידנו.

ותפקידנו הוא לא בזה שאנחנו לא אומרים את השלום אלא בזה שאנחנו לא אומרים את התורה, זה הנקודה המרכזית החשובה, ועלינו לבדוק בזה את עצמנו.

עלינו מוטל להתרומם מזה להיות באמת את תשובת התורה לדור, וזה דורש לימוד אמיתי של תורה, ובנייה אמיתית של יר"ש. זה מה שהקב"ה מצפה וזה מה שכל יהודי מצפה, אע"פ שלא יודע, כי בכל יוארו חייו וימצא את עצמו במקום שהוא באמת רוצה להימצא.

בע"ה איש לרעהו יעזרו ולאחיו יאמר חזק!

נזכה לצאת לחרות אמיתית. צריך להתבונן מה היא החירות? יצאנו לחרות עולם לא היום, אבל עדיין כן צריך לחיות את החירות הזו. לצאת מהשעבודים, והכלאים האלו שאנחנו כולאים את עצמנו. ומילא כל הזמן משתדלים להשתחרר מבתי הכלא. זה המריבות המתמידות אנחנו נמצאים כאילו בתוך כלא, כי פלוני נמצא בבית כלא כי השני כולא אותו.

להיות ולחיות את החירות עולם, ואין לך בין חורין אלא מי שעוסק בתורה.

לקרוא את החירות הזו לכולם עד מתי את עסוקים בלהיות עבדים לזה ועבדים לזה, לכל מיני קטניות וצמצומים.

זו בשורה גדולה לכל העולם כולו ולכל עמ"י!

שאלה: הרצי"ה אומר שכדי שצדיקים יחזרו בתשובה זה דבר קשה מאוד, ובאמת מלבד המטרה הנשגבה והחשובה שאנחנו פועלים בה בעצם החיים שלנו ובעצם הלימוד שלנו, מה שהרב הזכיר ודיבר עליו, השאלה האם יש דבר נוסף שאנחנו יכולים לעשות בנוסף לדבר הזה, לא בהקטנת הדבר העיקרי שהוא לחיות ולהיות מגדלור של חיים שלמים כאלה, אולי להיות עסוקים גם בהחזרת צדיקים בתשובה?

תשובה: ודאי, הרצי"ה זצ"ל אמר שהמשיח יעשה את זה, המשיח, המשיחיות, הגאולה, תעשה את זה, יוארו העניים.

האמת היא שזה קורה, אני חושב שכמה אנשים במכוון או לא מכוון שמו מקלות בתהליך הזה, והוא נסוג אחור, וזה יקרה וזה יחזור לקדמותו וזה יהיה עוד יותר.

התפקיד שלנו הוא להיות את התשובה, לרצות בה להתפלל עליה, להיות אור, וכן צריכים לדעת גם למעשה, אנחנו צריכים לדעת למה אנחנו קרובים יותר, מה שהרב אומר פה, **לעצמות החיים של היהדות** שהכול צריך להיות נטוע בגזע הזה, והגזע הזה הוא צריך להחיות את כל הענפים, וזה תפקיד גדול, לכנס"י לגזע הזה, לתורה, אבל לשם אנחנו שייכים לשורשיות הזו.

ח"ו אפילו לא לרגע לחשוב שאנחנו צריכים להצטרף אל התביעה מהחרדים לעשות תשובה, אמנם יש לנו תביעה מהחרדים לעשות תשובה, ועכשיו לא! התביעה רק בעומק! ועמ"י תובע מאיתנו לעשות בעומק כל אחד את התשובה שלו, **לא זה הנושא.** הבעיה הקשה שעליה אנחנו צריכים לתת תשובה זה באמת מה היא האנג'נדה שלנו, מה הפלטפורמה שלנו? זאת השאלה האם אנחנו עסוקים בהופעת תורה בישראל?

להחליף ח"ו את הופעת התורה בישראל ב-'זהות יהודית' וכד' כל מיני מילים אחרות זה אסון גדול, זה טעות גדולה. זו טעות גדולה, כי זה בעצם

במילים האלו זה שפיכת שמן למדורה! שהמדורה הזו אומרת: 'הגיע זמן לדבר אחר ולא לתורה', ח"ו!

הופעת התורה בישראל במלא תוקפה וכולנו צריכים לעשות תשובה. בעומק יש פה תביעה גדולה לעשות תשובה, ואיך זה יקרה? זאת שאלה, ואנחנו צריכים להיות מאמינים!

צדיקים מאמינים ב-אמת, ב-תורה, באמת. ודרשים מכולם להאמין בזה.

אנחנו מוכרחים להגיע למצב שכל בחור ירצה לשרת בצבא ואף אחד לא ילך! כי מה פתאום שילך? אבל הוא חייב לרצות ללכת לצבא! אבל מה פתאום שילך לצבא!

הקריאה הזו שצריך לעשות שוויון בנטל זה **שקר גמור**. זה לא תורה ולא מוסר, זה דבר נורא ואיום, טעות גדולה בכל ההתבוננות. אסור להשלים עם נקודת המבט הזו.

צריך לפטור את הסוגיה של שוויון בנטל בשאלה איך מי שאומר שזאת בעיה לא מבין כלום. וזה שיש לכמה אנשים בעיה בזה זה נכון. אסור להשלים עם זה, **ברגע שאתה משלים עם זה אתה משלים עם פלטרמה שהיא לא שלנו! ומי שלא רוצה לשרת בצבא הוא בעל מום ומי שהולך לצבא במקום ללמוד תורה הוא בעל מום.**

לא התכוונו להגיע להשלכות מעשיות.

נזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים. הגיע הזמן לחיות את החרות.

שמחה אמיתית בכל ליבו בשמחתו של

חברו

הרב עמיחי ישראל כנרתי

הקדמה

בס"ד כינסתי כאן כמה מקורות חשובים לחיזוק בענין חשוב למעשה של "לשמוח בשמחת החבר". ראוי להתחזק בזה בעצמנו, ומאידך גם לדעת "קושי" הענין ולכן לדון לכף זכות מי שלא מצליח כ"כ בכך.

צריך לדעת שכל אחד ברמת הנסיון שלו בזה. יש כאלו שמצד תכונת נפשם מתקשים מאד בזה, יש מתקשים קצת, ויש שבכלל לא מתקשים בזה. נביא כאן מגליון "מרוה לצמא" (סוכות תשפ"ד, עמ' 14) מתוך ראיון עם הרב ישראל אפרים ויינברגר שליט"א מירושלים, שהתעכבה לידת ילדו שנים ארוכות:

"שאלה: מגיעים לשמחות, האם אין מועקה שמתגברת, איפה הם ואיפה אני?"

תשובה: "זו מתנה גדולה שקיבלתי במיוחד מהקב"ה: לפרגן מכל הלב. כל אחי ואחיותי הקימו ב"ה משפחות יפות, עם ילדים שהם כבר חיתנו, וגם להם כבר יש ילדים לרוב, בלי עין הרע כן ירבו. הלכתי לכל השמחות הללו, ומעולם לא הרגשתי שמישהו לוקח ממני משהו. גם החברים ידעו שאפשר לבוא בלב שלם ולבשר לי על שמחה בבית. הייתי מאחל להם איחולים מעומק ליבי. זה לא היה מהשפה ולחוץ. כי אני מאמת שמח בשמחתו של השני. אני יודע שאצל אחרים זה הולך קשה יותר, ואני לא לוקח קרדיט על זה שאצלי זה אחרת. בסך הכול אני יהודי פשוט, אלא שאני נותן שבח והדיה להשם יתברך שאת הניסיון הזה הוא לא הביא לי".

השמחה בשמחת חברו היא עבודה חשובה בפנימיות, לזכך גם את הנפש, ולהרגיש את השני!! "וטהר ליבנו לעובדך באמת", שגם הפנימיות תהיה מתוקנת.

קסד

"כלל אחד המקיף הרבה: יש לידע כי העולם טועה וחושבים כי המגמה של חסד היא הפעולות להיטיב עם אחרים. כן, אבל העיקר הוא המחשבה, הצורה. צריך שההצטיינות יהיה ציורי חסד, ציורי אהבה, ציורי הטבה, והפעולות הנמשכות מציורים האלה הן הנה העולות במעלה עליונה מאד, והן המשלימות את האדם" [מרחן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, מכתבי מרום עמ' לו]

"אדם הולך לחתונה ונותן מתנה, ועדיין חושב רק על עצמו! ועושה זאת רק כיון שיודע שאי אפשר להיות מנותק מהחברה וכך צריך להתנהג, כמו ילד שמשחק עם ילדים אחרים!

אך הוא עדיין לא התחיל בכלל להרגיש את השני, ולחשוב עליו, ולאהוב אותו, כלל וכלל!"

[לקט רשימות, מהמשגיח זצ"ל בליקווד, פורים עמ' כ]

ונסיים בהערה חשובה: ודאי שיש מעלה גדולה גם בדיבור של שמחה בשמחת חברו, הן מצד החסד שבדבר שהאדם שמח שמשתתפים עימו, והן מצד שע"י זה בעז"ה יקויים בו "אחרי המעשים נמשכים הלבבות", ולכן ח"ו להמנע מזה כל עוד לא הגענו למדרגה הרצויה, "וכל אשר בכוחך - עשה" (קהלת), ומ"מ כאן הרחבנו על המעלה היותר גדולה, שאליה ראוי לשאוף, עבודת הלב, "וראך ושמח בליבו".

ביטוי יחודי בספר אורחות צדיקים שער השמחה:

"...ועל זה נאמר (ויקרא יט יח): "ואהבת לרעך כמוך". **וירגיל את ליבו להיות שמח כשיש לאחרים טובות!"**

משה: "וישמע משה וייטב בעיניו" – פרשת שמיני, ושם בספורנו ביאר, ששמח משה על טוב סברת אחיו אהרן!!

אהרן: "וראך ושמח בליבו" – אהרן שמח ממש, גם בליבו ולא רק בפיו (ראה רמב"ן, רבינו בחיי, אוה"ח והעמק דבר) על אחיו שעלה לגדולה,

ולכן זכה אהרן לחושן המשפט על ליבו!!¹ (שבת קלט, א)
[ניתכן שבזה יתורץ גם הערת הגרב"ד פוברסקי שליט"א בספרו בד קודש
עה"ת², איך אהרן נישק למשה בהר סיני, איך מותר לנשק איש בהר האלהים?³
בבית הכנסת הרי אסור! והוא יישב שם יפה, שלכן הספורנו כתב על זה
"כמנשק דבר קדוש", ואכמ"ל.
ואולי אפ"ל בעוד אופן נפלא, שבגלל שהיתה בזה מעלה כ"כ גדולה של
אהבת רעים, "וראך ושמח בליבו", עבודת השם כזאת, שנובעת מתיקון מידות,
מותרת גם בבית הכנסת ובהר האלהים, ודוק]

**"... ואקרא לאוהבי וריעי לשמוח בשמחתנו כמנהג ישראל וכו', להיות
שמח בשמחת וטובת חבריו, לקיים מצוות עשה של ואהבת לרעך וגו'".**
[מתוך הזמנה שכתב חידושי הרי"מ זצ"ל לחתונת נינו, הו"ד בספר "הליכות
בין אדם לחברו" פכ"ח הערה א]

-
1. מדרש תנחומא פרשת שמות: "אמר משה עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים שמונים שנה ועכשיו אני נכנס בתחומי של אחי ויהיה מיצר, לכך לא היה רוצה לילך, אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה לא אכפת לאהרן בדבר זה, לא די שאינו מיצר אלא עוד שמח, תדע לך שאמר ליה וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלב, אינו אומר ושמח בפיו או ושמח בלבד, אלא ושמח בלב, אמר רשב"י הלב ששמח בגדולת אחיו יבא וישמח וילבש אורים ותומים שנאמר (שמות כח) ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן".
 2. וראה לאחרונה שהאריך על זה גם ידידי הרב מתתיהו גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו ח"ג סי' טז.
 3. אמנם רש"י פירש כבר בפרק ג פס' א "הר האלהים - על שם העתיד", אבל לכאורה ע"ד פשוטו הכוונה כבר כעת, ולכן היתה בו אז קדושה "של נעליך מעל רגלך, כי המקום וכו' אדמת קודש הוא". [והרב איתן שדורפי שליט"א העיר, שגם אם נאמר כך, מ"מ סוף סוף אחרי ההתגלות של השם, הקדושה אמורה לפסוק, כפי שאפילו במעמד הר סיני: "במשוך היובל המה יעלו בהר", וכש"כ כאן, שאין סיבה לומר שאפילו כעת בזמן הפגישה בין אהרן למשה יש בו קדושה].

"מופים וחופים" – הוא לא ראה בחופתי, ואני לא ראיתי בחופתו (סוטה לו,

ב)

כשאי אפשר להשתתף בשמחת השני, זו צרה שראוי להנציח אותה בשם...
[י"מח ולב", לדמותו של הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, עמ' צו. ועי' שם עמ' צז
(העמודים לפי המהדורה הישנה)]

בשוי"ע סי' קלא ס"ד, נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל ולא בבית
החתן ולא בבית הכנסת ביום המילה ולא כשיש חתן. ועיין במשנה ברורה ס"ק
כג, ולא כשיש שם חתן - ומשום דמצוה לשמוח עימו השמחה נמשכת לכל
הנלווים אליו. ועיין שם ס"ק כב דגם אם מתפלל שם המוהל או הסנדק או אבי
הבן ביום הברית אין אומרים תחנון, ובעל כרחך משום דמשתתפין בשמחתם.
והדברים נפלאים כיצד מחנכים את כל כלל ישראל למדרגה כזו, שאם בכל
הבית הכנסת נמצא בתפילה זו מי שהוא בעל שמחה, ראוי שכולם משתתפין
בשמחתו עד כדי כך שמבטלים תפילת נפילת אפים, מאחר שכולם נעשים בעלי
שמחה. ורואים כמה ראוי להשתתף עם חברו, ולא רק מי שמבני חבורתו
וידידיו הקרובים.

[ברכת אברהם לגר"א ארלנגר זצ"ל, "מאמרים והדרכות" תורה ותפילה,
עמ' קיג]

"חמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל: יבמה מלך, אישה כהן
גדול, בנה סגן, בן בנה משוח מלחמה, ואחיה נשיא שבט" (זבחים קב, א).
מדוע פרטו לנו "חמש"? לומר שהשמחה היתה שווה בכולם, אלישבע שמחה
על גיסה משה שמלך כמו ששמחה על זה שבעלה היה כהן גדול, ולא קינאה
ח"ו...

[שמעתי בזמנו מהגר"ר יצחק קוליץ זצ"ל, רבה הדגול של ירושלים עיה"ק,
בדברי ההספד על הדיין הגרש"ב ורנר זצ"ל. וראיתי שנדפס גם בהרחבה
בספרו מחנה יצחק (מכון ירושלים) עמ' עז-עח]

פסקי תשובות אורח חיים סימן קנו

ובכלל מצות "ואהבת לרעך כמוך" להשתתף בשמחת חברו או בצערו!

קדושת לוי – ליקוטים

"... ונמצא שגם מצות שבין אדם לחבירו היא בכלל אחדות הבורא ברוך הוא, שכיון שאנחנו מאמינים שאל אחד בראנו וממחצב אחד אנחנו ראוי להתעסק בטובת חברו ולמנוע מלצער את חברו.

וזה שאמר 'על מנת שתלמדני כל התורה כשאני עומד על רגל אחד', כלומר שכל המצות יהיה טעמן ופרושן אחדות הבורא ברוך הוא, ואפילו המצות שבין אדם לחבירו יהיה טעמן אחדות הבורא ברוך הוא. ואמר הגר אני רוצה להתגייר שאבין שאפילו המצות שבין אדם לחבירו יהיה נכלל בכלל אחדות הבורא ברוך הוא, ואז אתגייר ואעבוד את אחד יחיד ומיוחד, שכשאבין זה אז אדע שהמשפטים שלהם בל ידעום ואין להם טעם, ואפילו במשפטי הארץ צריך האדם לידע שאל אחד בראנו. ואמר לו הלל 'מה דשנאוי לך לחברך לא תעביד', כלומר שכל המצות שבין אדם לחבירו הוא האמת 'מה דשנאוי לך לחברך לא תעביד', והטעם של זה הדבר, הוא מחמת שאל אחד בראנו וממחצב אחד כולנו, **נמצא כל אחד מישראל מרגיש בצרת חברו ומשמח בשמחת חברו**, ונמצא גם מצות שבין אדם לחבירו הטעם מחמת אחדות הבורא ברוך הוא

ספר מסילת ישרים פרק יא

"...ותראה שבפיהם אפשר שיאמרו דברים כשמחים או מודים על טובתו, אך ליבם רעה בקרבם. והוא דבר יארע על הרוב ברוב בני האדם, כי אף על פי שלא יהיו בעלי קנאה ממש, אמנם, לא ניקו ממנה לגמרי, כל שכן אם בעל אומנותו מצליח בה, שכבר כל אומן סני לחבריה (ס"ר יט), וכל שכן אם מצליח בה יותר ממנו. ואמנם, לו ידעו ולו יבינו כי אין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלא נימה (יומא לח), והכל כאשר לכל מה' הוא כפי עצתו הנפלאה וחכמתו הבלתי נודעת, הנה לא היה להם טעם להצטער בטובת רעיהם כלל".

ספר 'שמע אפרים' על עניני אירוסין, לרב אפרים פישל הרשקוביץ, הו"ד בספר נטעי גבריאל על שידוכים עמ' רעו-רעז :

"צריך לדעת שאין לברך ברכת מזל טוב כמצות אנשים מלומדה כי כן הוא דרך העולם, רק כל ברכה שמברך לאיש ישראל צריך להיות בכל לבבו, וכמש"כ במגן אברהם סי' קכח ס"ק יח בברכת את עמו ישראל באהבה, וכו', ובאמת היה צריך לומר לשם יחוד קב"ה ושכינתיה לפני שמברך לאחד 'מזל טוב', כי זאת הברכה ברכה גדולה היא. וכן הוא בכל ברכה שמברך לאיש ישראל, אפילו כשרק אומר לחבירו 'צפרא טבא', **אין זה רק ענין נימוסי ואחד מדרכי העולם, רק צריך לכוון בליבו שיתברך חבירו באמת**".

אולי זה יסודה של "סעודת ר"ע איגר": לשמוח בשמחת השני גם כשאינו כאן, ואי אפשר להגיע לשמחתו ובעצם 'פטורים'.... רצו החברים לשמוח, להרגיש, עשו סעודה לזה!

שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורא קמא סימן כט:

"עבידנא יומא טבא לרבנן, היום יום המוגבל לאפריונך בן אחותי חביבי כלבבי, אשר אקוה כי ימלא היום כאשר נועד, חכמי העיר פה כולם מפגרין וחוגגים בהאי יומא, כולם קרואים והולכים כהולך בחליל בעוזו אהבתם אליך, אל המשתה אשר עשיתי להם, **כולנו שמחים בשמחתך אוכלים ושותים חמרא וחייא לך בן אחותי**, גילת לבבי משושי ושמחתי, ולחברתך אשת בריתך הבתולה המהוללה בכשרון מדותיה וצניעותה מרת גליקכה תי', ... ואנחנו נותנים תודה ומהללים לד' כי הפיל חבלך בנעימים לקחת לך אשה מעלי כזאת, וממשפחה מיוחסת ובת נדיב וצדיק, ואוה למושב לך עיר מלאה חכמים וסופרים ק"ק ליסא, כי מלתא אלבישייהו יקירא הם יכירו וידעו ערכך.

שמח בחור וטוב בחלקך הטובה אשר נתן לך ד', ואנכי וכל חבורא קדישא הדין המסובים נושאים לך ברכה ברכת מז"ט, אורך ימים עם יונתך תמתך, יבנה מכם דור ישרים ויהיה צאצאך כמותך אמון כה יעשה אלקים, מקוה אנכי באין ספק כי יבואוני דברך בקרב כי ידעת כמה כמה נפשי לשעשע את דברך הטהורים. ועתה בני צור לבבי בל אחדול מכתוב לך במה דעסקנו במושב הסעודה"...

[יש מעשה דומה לזה ברבי אברהם גרוזינסקי זצ"ל הי"ד, בעל התורת אברהם, מסלבודקה, שפעם לא הצליח להגיע לחתונת חבר, ובאותה השעה רקד ריקודים ושש ושמח לכבוד אותה החתונה]

"הרגלתי עצמי, שצער אחרים - יהיה צערי, ושמחת אחרים - יהיה
שמחתי!"!

[ספר הזכרון אש תמיד, לע"נ הבה"ח אליעזר שלזינגר זצ"ל הי"ד]

"האדם עם חברו כל ישראל הם שאר בשר אלו עם אלו מפני שהנשמות
כלולות יחד יש בזה חלק זה ובזה חלק זה, ולכן אינו דומה מרבית העושים
את המצות וכ"ז מפני כללותם, ... אם כן הם שאר זה עם זה ולכן ראוי לאדם
להיותו חפץ בטובתו של חברו ועינו טובה על טובת חברו וכבודו יהיה חביב
עליו כשלו שהרי הוא הוא ממשי, ומטעם זה נצטוינו ואהבת לרעך כמוך וראוי
שירצה בכשרות חברו ולא ידבר בגנותו כלל ולא ירצה בו כדרך שאין הקדוש
ברוך הוא רוצה בגנותנו ולא בצערנו מטעם הקרבה, אף הוא לא ירצה בגנות
חברו ולא בצערו ולא בקלקולו ויברע לו ממנו כאלו הוא ממשי היה שרוי באותו
צער או באותו טובה"

[תומר דבורה]

נספח: מה גדול יותר במעלה, שמחה או צער עם חברו?

לכאורה שמחה גדולה:

"לשמוח באמת בשמחת חברו היא מעלה גדולה עד מאד, דאילו להשתתף
בצער חברו, אומר הסבא מקלם זצ"ל⁴, אינה ראייה עדיין באהבת הבריות,
היות ואריה אחרי שטורף נהיה אח"כ טוב לכולם, היות והוציא מעצמו את
הארס, וכמו כן האדם שרואה שלחברו קרה אסון הרי הוא נהנה מזה, ויצא
ממנו הארס הרע שבו, ואח"כ יכול להשתתף בצער חברו. אך המדריגה
הגדולה היא אם האדם משתתף בשמחת חברו, אזי הוא מוכיח את דרגתו
באהבת הבריות שהיא טהורה"

4. בספר "יחיד ודורו" על הרב מרדכי צוקרמן זצ"ל עמ' 766 כתוב שאמר כך בשם
רבו רבי דניאל מקלם זצ"ל הי"ד.

[ספר דרכי מוסר, הג"ר יעקב ניימן זצ"ל ר"י אור ישראל, עמ' רפה, וכן הוא שם בעמ' רפד "שמעתי בשם הסבא זצ"ל מקלם". ובשניהם הביא גם את הפסוק בתהילים "נתת שמחה בליבי, מעת דגנם ותירושם רבו", שדוד שמח בליבו על הצלחת השני, ואפילו על שונאיו]

אבל יש מהגדולים שהסתפק בשאלה זו!

"... לרגלי שמחתך זו העומדת להתקיים בימי החנוכה הבע"ל, דברתי עם ידידיך בכאן בענין ההשתתפות הנובעת מאהבת ריעים. ועלתה השאלה על הפרק, איזו השתתפות היא הוכחה יותר עמוקה לאהבת ריעים? – האם ההשתתפות בשמחת חברו, או ח"ו לישא בעול עם חברו לאידך גיסא. דברים יקרים נשמעו במסיבה זו אשר חתונתך היתה סיבה להם. היתי מציע לך שתגנוב או תגזול שעה פנויה מזמני הטירדה שלך ותעיין בענין הנ"ל, ותכתוב לי מה שעלה במצודתך. אין הזמן גרמא לבוא בריבוי דברים"

[הג"ר יצחק הוטנר זצ"ל, "פחד יצחק" אגרות ומכתבים, עמ' שיט]

"...באמת קשה לדעת איזו דרגה יותר גבוהה ומה יותר קשה לבני אדם, להשתתף בצער של החבר ולשאת את הכאב, או לשמוח איתו בהתלהבות גדולה ובהשתתפות מלאה. יש אנשים כאלה ויש אנשים כאלה" [הרב יעקב שפירא שליט"א, ר"י מרכז הרב, בשיחתו פרשת וארא תשפ"ד].

מה הצד בסברא לומר כצד השני כאן? כתב לי חכ"א שליט"א ביאור לזה⁵:
אדם אוהב לשמוח. ומה טוב אם יש סיבה למסיבה - לשמוח בשמחת חברו. רק הקנאה יכולה להפריע, והרבה פעמים לפי הענין זה די רחוק, אי"צ לדרגות כדי שלא תתעורר. אבל להצטער - מי רוצה?

ועוד, יש המצטער מרחמים, וקשה בעיניו לראות שחבירו מצטער. אך אי"ז נשיאה בעול, שהוא להרגיש שצער השני נוגע אליו ממש כאילו הוא צערו. ונפ"מ שלרגש הא' תועיל עצימת עיניים.

5. ושמעתי זאת מכמה אנשים.

נפקא מינה מהדיון הזה?

יל"ע האם אפשר לומר נפק"מ מחקירה זו, האם אדם שעומדים לפניו שתי אפשרויות, ללכת לשמחת השני או לעזור לצרת השני, מה להעדיף ללכת. והיינו לפי המבואר בב"מ פרק ב "אוהב לפרוק ושונא לטעון – מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו"⁶, ואפילו על חשבון צער בעלי חיים - א"כ גם כאן יבדוק מה יותר "תיקון מידות" בשבילו!!

[ופשיטא שאם ההוא בצער יותר זקוק לו, לא יחשבן דבר זה. כמו שפשיטא שאדם לא ייתן לעני מאה פעמים שקל ועוד שקל, אע"פ שלפי הרמב"ם בפירושו לאבות יש בזה יותר תיקון המידות ("והכל לפי רוב המעשה"), לא יעשה כך מפני שבזה מטריח ומבזה את העני, והעיקר כמובן הוא טובת השני, ולא "תיקון מידות" כדבר עצמי.

ועוד להעיר, שאם מדובר שהשני נמצא בבית אבל, אזי כבר הודיענו שלמה "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה באשר הוא סוף כל האדם, והחי ייתן אל ליבו"]

6. ונפסק להלכה ברמב"ם סוף הל' רוצח. "כשעמד על הפרק ענין סיוע והשתדלות וגמ"ח בגוף ובממון למי שהיה מוחזק ביחסי ובמעשי איבה אליו, לא נתן בשום אופן לעכב את הענין, לגבי זקוקים אחרים, מפני טענה זו, ואפילו מפני העבריינות של תורה שיש בזה באותו הנידון, באמרו שהרי אדרבה 'מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו'. והביע את צערו ונאנח על שאין העולם זהיר במצוה זו" [על מרן הראי"ה זצ"ל, חוברת לשלושה-באלול ח"א סי' קח]