

עלים

עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com

עלה כבוד

כבוד הארון

ע"פ ספר 'באורך נראה אור' מהג"ד שמואל זאב ראטקיין זצ"ל

כתב המחבר (סימן רנ סעיף א) וז"ל, רב חסדא היה מחתך הירק וכו' ורבה רב יוסף היו מבקעין עצים וכו' ומהם ילמד כל אדם, ולא יאמר לא אפגום כבודי, כי זה הוא כבודו שמכבד השבת, עכ"ל. ובביאור הלכה (סימן רנ סעיף א) שמש"כ המחבר "כי זה הוא כבודו" בא ליישב בזה קושיית החוות יאיר איך הקילו בכבודם והא גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, לכן קאמר דזהו כבודם שעוסק בעצמו במצוה וניכר שעושה כן לכבוד הש"י. וכן הוא אומר בדוד המלך עליו השלום ונקלותי עוד מזאת וגו' משא"כ אם אין ניכר כמו זקן ואינו לפי כבודו באבדה וכדומה שמתחלל כבוד התלמיד חכם על ידי זה, שאין הכל יודעין שהוא עוסק במצוה, ע"כ. העולה מדבריו שבדאי פטור לעשות דבר שבעצם היה זאת בזיון עבורו, ורק שמכיון שעושהו כדי לעשות מצוה, וניכר זאת בעין הכל, אם כן אדרבה זהו כבודו ולא בזיון. והראיה מדוד המלך שאמר ונקלותי עוד מזאת.

וצ"ע הראיה שהביאו ממאמר דוד ונקלותי עוד מזאת, שמזה מוכח שבכל מצות הדין כן. דלכאורה היה אפשר לחלק מאד, ושלא היה מוכח מזה לשאר מצוות, דהגע בעצמך, אילו מתבזה האדם בעשיית מצוה, האם עצם הבזיון בעצמו הוא קיום המצוה, וכמו למשל משיב אבידה שאינה לפי כבודו, האם נאמר שעצם הבזיון בעצמו הוא בכלל המצוה, בודאי שלא. ורק יש בזה ענין לפום צערא אגרא, אבל לא שעצם הבזיון שם מצות השבת אבידה עלה.

ומשא"כ בהא דדוד, שהמצוה הרי היתה כבוד הארון והתורה המונחת בו, ואם כן הרי ככל ש"נקלותי עוד מזאת" היא יותר מצות כבוד הארון. שעצם ה"נקלותי" היא גופא החפצא של כבוד, שמראה שכשהוא לפני הארון לא שייך כלל שום מציאות של כבוד חוץ מכבוד הארון, ושכל כבוד אחר מתבטל כלפי כבודו של ארון. שכשהדין הוא כבוד ה', עצם בזיונו של האדם הוא חפצא של כבוד ה', משא"כ בשאר מצוות, ופשוט, וצ"ע.

ויש לומר שגם בכבוד שבת, זהו כבודו, היינו שעצם זה שמניח כבודו ומתעסק רק בכבוד השבת, היא גופא חפצא של כבוד השבת.

ובאמת שענין כבוד הארון הוא יותר מזה, שבאמת כאשר המצוה היא כבוד ה' ליכא כלל בזיון האדם, בדמקום כבוד ה' ליכא מציאות כבוד אחר כלל, ונמצא שאין זה בזיון של האדם, אלא שזהו גודל כבודו של האדם, שהוא נהיה מציאות של כבוד הש"י. ועוד, דענין כבוד הארון אינו מענינא של נתינת קבלת כבוד, וכי שייך לתת כבוד להארון. אלא שכל עיקר ענינו של כבוד הארון הוא ענין התבטלות, שהכל מתבטל לגמרי מול הארון. וממילא אדרבה, זהו עיקר כבודו של הארון, מה שמבטל את עצמו לגמרי, ואין לו שום מציאות כלל מול הארון. אבל בשאר מצוות, שאין ענינם דין כבוד, אולי לא שייך זאת.



עלה תורה

בדינא ד'יהרג ואל יעבור'

מתוך ספר דברי חיים מהג"ד חנניה יו"ט ליפא מרגליות זצ"ל

מבואר בגמרא (סנהדרין עד, א-ב) שדין יהרג ואל יעבור נהוג בשלשה אופנים: א. בג' עבירות החמורות, ב. בפני עשרה אנשים מיראל [ואפילו על מצוה קלה], ג. בשעת השמד [ואפילו על מצוה קלה]. ושם בגמרא מקשה, והא אסתר פרהסיא הואי, אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה, רבא אמר הנאת עצמן שאני, ע"כ.

והנה דברי הגמ' לא מבואר אי הנך טעמי דאביי ורבא [קרקע עולם והנאת עצמן] מהני נמי לענין שעת השמד, ונראה דנחלקו בזה הראשונים. דהנה בכתובות (ג, ב) איתא שאף על פי שאמרו בתולה נשאת ליום הרביעי מסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בהם חכמים. ומפרשין מאי סכנה, אמר רבה דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה. האי סכנה אונס הוא, משום דאיכא צנועות דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה. ולידרוש להו דאונס שרי, איכא פרוצות ואיכא נמי כהנות, ע"כ.

ועל קושיית הגמרא ולידרוש להו דאונס שרי, הקשה הרמב"ן (שם) דהוי שעת השמד והוה לן למימר יהרג ואל יעבור, ותירץ הרמב"ן שהגוים מכוונים להנאת עצמן. אבל הרשב"א (שם) כתב דאין להתיר בשעת השמד מטעם הנאת עצמן, אלא הטעם דשרי הוא משום דלא חשיב שעת השמד כלל כיון דכל כוונתם להנאת עצמן. הרי שנחלקו הרמב"ן והרשב"א אם ההיתר של הנאת עצמן נאמר גם בשעת השמד או לא.

עוד מצינו בראשונים שהביאו ראייה מן המעשה דאלישע בעל כנפים (שבת קל, א) דבביטול מצות עשה לא אמרינן יהרג ואל יעבור בשעת השמד, ובטעם הדבר כתב הנימוקי יוסף (סנהדרין יז, ב מדפי הרי"ף) משום דביטול מצוה בשבת ואל תעשה דמי לקרקע עולם, ע"ש. ומבואר מדבריו דהיתרא דקרקע עולם נאמר אף בשעת השמד. אולם מדברי הרשב"א (כתובות שם) נראה דאף היתרא דקרקע עולם לא מהני בשעת השמד.

וביסוד הך פלוגתא נראה, דהנה יסוד הדין דפרהסיא נתבאר לנו בסוגיא דסנהדרין הנ"ל (עד, ב) שהוא נלמד מקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל, והיינו דעבירה לפני עשרה צריך למסור עליה את הנפש ומשום מצות קידוש ה', ויל"ע אי דינא דשעת השמד נלמד ג"כ מהאי קרא דונקדשתי באופן שהוא ג"כ מלתא דדין קידוש ה', או שהוא דין נפרד.



ונראה דבהא גופא נחלקו הראשונים. יעו"י בדברי הר"ן בסנהדרין שם, דיסוד דינא דשעת השמד הוא מדינא דקידוש ה' והוא נלמד מקרא דונקדשתי וגו', אלא דבשעת השמד

continued on pg. 3

מוצאי שבת		יום השבת		ליל שבת		ערב שבת	
5:20	שקיעת החמה	8:51	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	5:01	הדלקת נרות	12:41	מנחה גדולה (חצי שעה לחומרא)
6:03	ג' כוכבים סגנים	9:36	סו"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	5:16	איסור מלאכה (בשעה"ד)	2:45	ט' שעות (להתחלת סעודה)
6:33	ע"ב דקות	10:27	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	5:19	שקיעת החמה	3:11	מנחה קטנה (לעשיית מלאכה)
6:44	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות	12:11	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	6:11-7:11	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	4:40	פלא המנחה מג"א (לפי האופק)
12:10	חצות הלילה (למלוה מלכה)	1:02	ד' שעות למוסף (לכתחילה)	5:59	צאת ג' כוכבים (לקרי"ש לפני סעודה)	4:49	חצי שעה קודם שבת

ה"נו נו" של הדור הישן

ידועים הדברים שאמר מרן הגרי"ז, שמי שהוא מאמין באמת, אינו מאמין לכלום מלבד האמת והאמונה האמיתית, ומי שאין לו אמונה רח"ל הוא ההיפך הגמור, שהוא פתי יאמין לכל דבר, ואך ורק האמת והאמונה האמיתית הוא שאינו מאמין בה... כל מי שזכה לראות בני תורה מהדור הישן, שנחנכו בישיבות הקדושות מרבנותינו הק' זיע"א, יודע זאת נאמנה, שפשוט לא היה שייך בכלל להגיד להם סיפורים, אפילו סיפורים כאלה שנהי' נחלת ההמון. מען האט זיי ניט גיקענט פארקויפען מעשיות. על הכל היו עונים, עס דאכט זיך דיר, עס האט עם געדאכט, ער מיינט אזוי וכו' וכו', או היו עונים סתם "נו נו", ובזה נגמרה השיחה. "נו נו" שלהם היה הביטול הכי חזקה, כאילו שאין אפילו על מה לענות ולהגיב.

נפלא מאד היה לשמוע זאת, איך שזה היה ההיפוך מפתי יאמין לכל דבר. אולם מה שקבלו בהישיבות הק', ומה שקבלו מרבנותיהם הק', היה אצלכם הדבר הכי חזק בעולם, וממש כל תגובה ותנועה קלה מרבנותינו הק', כל קוצו של יו"ד, היה להם חומה שבונים עליו טירת כסף. [מתוך הקדמה ח"א]

לעקור קרומע סברא, זהו מחיית עמלק בשורשו

בשם משמואל מביא מהאבני נזר שטומאת עמלק הוא לעקם דברי תורה. לא רק העדר דברי תורה, אלא עקמימות, קרומקייט, דברי תורה... והעירני אחד שלעקור קרומע סברא, זהו מחיית עמלק בשורשו. וכמו שכתב הג"ר אלחנן זיע"א שעיקר המלחמה בעמלק הוא בדברי תורה. וממילא דרגת שיא של זה, הוא הפקעת קרומקייט, ולגלות דברים ישרים.

[ח"ב סימן עא]

שפתותיו דובבות בקבר

שפתותיו דובבות בקבר. יתכן שנקטו חז"ל השפתים, עפ"י מלבי"ם (משלי א, ז) שדעת היינו "כאילו השיג ע"י החושים או מושכלות ראשונות". והיינו שכל עוד שאין זה פשוט אצל האדם עד שמרגיש זאת בחוש, והיא אצלו כמושכל ראשון ממש, עדיין אין זה בכלל דעת. שכל עוד שאינו מושכל ראשון שלו, הרי בהכרח שאין זה דבר שלו, שמה ששכלו משיג בעצמו בפשיטות, הרי זה ההשכלה שלו. ושמעת ממוקור נאמן שהגרי"ד אמר בשם הגר"ח שכל זמן שדבר הויא חידוש עדיין, ואינו דבר פשוט אצלו, פירושו שעדיין אינו מבינו עד הסוף, ע"כ. ומי שעדיין לא הגיע לדרגת דעת, שהחכמה אינו פשוט ומורגש ומושכל ראשון אצלו, לא שייך להוליד תלמידים, ולכל היותר יהיה עלטערע חברותא וכדומה, אבל תלמידים הנקראים בנינים לא יהיה שייך לו לעולם כלל וכלל. ומעתה מובן מאד מדוע נקטו חז"ל דוקא הלשון 'שפתותיו' דובבות בקבר, שהשפה תרמוז על דרגת דעת, כמו שכתב המלבי"ם (תהלים קיט, ג), ורק כשזה דעת נהיה זאת חכמה שלו בעצמו. ואם אין זה חכמה שלו, אין זה דברי החכם הזה, מכיון שאין זה דבריו שלו בעצמו. [ח"ב סימן פה]

וְקִשְׁתִּי קִשְׁרָתִי וְכַפְתִּי וְקִשְׁוֹתַי וּמְנִקְיָתִי וְגו' (כה, כט)

רש"י פירש וז"ל, וקשוותיו הן כמין חצאי קנים חלולים וכו' ובלשון ערבי כל דבר חלול קרוי קסו"ה, ע"כ. ובאבן עזרא מביא דבר זה בשם רבינו נתן בעל הערוך וז"ל, אמר רב נתן שהוא בעל הערוך, כי הקשוות דמות קנים, כי כן יקראו בלשון ישמעאל [ליתא בערוך שלפנינו]. אלא שמשגי עליו האבן עזרא וז"ל, והמגיד לו לא ידע לשון ערבי, כי נלעג היה, כי הקנים יקראו קצ"ב בצד"י גם בבית, עכ"ל. כוונתו, שבעל הערוך, שהיה מארץ איטליה, לא הכיר בעצמו לשון ערבי [וכן רש"י שהיה מארץ צרפת], ובעל כרחך ששמע[ו] כן ממי שדיבר שפת ערבית, ועל זה קאמר האבן עזרא שהמגיד לו לא הכיר את השפה, שכן המילה הנכונה בערבית היא 'קצב' ולא 'קסוה'.

ונראים הדברים שהמגיד היה מבטא את הצ' כמו אחינו בני עדות המזרח היום, שנשמע כמעט כמו ס' של האשכנזים. ומי שאומר 'צדיק' נשמע כאילו אומר 'סדיק'. וגם כשכותבים באנגלית, האשכנזים מחליפים TZ או TS במקום צ', ואילו בני עדות המזרח מחליפים את הצ' ב-S. לדוגמא, השם משפחה 'צמח', האשכנזים כותבים TZEMACH או TSEMACH ואילו בני עדות המזרח כותבים SEMAH. ובאמת כן מפורש ברמב"ן כאן שפירש 'קשוותיו' כאילו היה כתוב 'קשוותיו', וז"ל, יקראו כן בחלוף הצד"ק בשי"ן, כמו ויראו יושבי קצוות מאותותיך (תהלים סה ט), כחילוף צדי"ק ושי"ן במלת שחוק, עכ"ל. [ובמסורה יש ד' מקומות בתנ"ך שכתוב 'שחק' במקום 'יצחק']. וע"ע בהכתב והקבלה כאן.

וע"ד זה כתב הרמב"ן בפרשת בשלח (פרק טז פסוק א), שהטעם מדוע הוצרכה התורה לכתוב אודות מדבר סין "אשר בין אלים ובין סיני" כדי "להפריש בין מדבר סין זה למדבר צין האחר (במדבר כ א) הכתוב בצד"י". ולבני אשכנז אינו מובן מדוע צריכים "להפריש" בין "סין" ל"צין", אבל לביטוי בני עדות המזרח מובן היטב. ונראה שגם הרמב"ן גם ביטא כך.

ואמנם נראה שגם האבן עזרא ביטא כבני עדות המזרח, אלא שלדעתו סוף סוף יש חילוק בין צד"י לסי"ן ואין לדמותם. וכל זה בכלל מה שכתב שהמגיד היה נלעג, רמז לישעיה (לג, יט) "נלעג לשון אין בינה", ופירש האבן עזרא שם שנלעג הוא "מי שאינו מכיר הלשון". וכוונתו שאינו יודע להבחין את ההבדל הדק שיש בין האות צ' באלפא ביתא הערבית שהיא צ ואות ש' באלפא ביתא שלהם שהיא ש. שהם קרובים מאד זל"ז בהברתם, וההבדל ביניהם הוא רק שהסי"ן הערבית צ דקה והצד"י הערבית ש קשה. ובאמת המילה קנה בערבית היא قصب [qsb] בצד"י ש ולא בסי"ן ש, ולכן קראו האבן עזרא נלעג. ואכן ראיתי ששורש המילה قصب הוא מלשון 'קצב' בארמית, שהוא מחתך את הבשר, וכן הקנים נעשים חתיכות חתיכות.

שוב מצאתי באור התורה (תשל"ב סימן טו) מהרב הנאמן - הוא הגר"מ מאזוז שליט"א - שגם במבטא של בני עדות המזרח ההבדל בין צד"י וסמ"ך, הוא שהצד"י קשה והסמ"ך דקה. גם הביא שם בתוך דבריו את דברי האבן עזרא הנ"ל והוסיף עליו "והנה אני מגלות ישמעאל וידעתי כי קצב נכתבת قصب והראב"ע קורא לזה בצד"י, משמע שביטא את הצד"י כמבטאנו". וכוונת הרב שליט"א היא שביטוי המילה נשמעת כמו qasab, והיא ממש הצד"י של בני עדות המזרח.

ובביאור שיטת הערוך ורש"י, ראה מש"כ הרא"ם על אתר.

עלה בבות

Rav Shmuel Zev Rotkin was known for his analytical thinking, erudition, and diligence, his humility and kindness, his wit and his friendliness. He said only what he believed to be true, acted only in a way true to himself, and defended truth fiercely; he could criticize those who he felt veered from the truth, even though his emunas Chachamim was almost unparalleled. He would speak of Rav Nachum Partzovitz and Rav Shmuel Rozovsky with the reverence that others reserve for to the Rishonim, of the Brisker Rav and Rav Baruch Ber with the trepidation many reserve for Abaye and Rava. When he found out that he was mortally ill, with his emunah in Hashem he accepted it as a summons to the Bais Din Shel Maalah and prepared himself accordingly. The words of Nechemia "כי הוא כאיש אמת וירא את האלהים מרבים" can be applied to him. His untimely passing is a tragedy for us all. יהי זכרו ברוך.



שיטת הרמב"ן - מקום השראת השכינה

הרמב"ן בפרשתנו (כח, א) מבאר יסוד ענין המשכן, "שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר", כלומר שהשראת השכינה שנתחדשה בשעת מתן תורה נתקיימה אחר כך באמצעות המשכן. וכן מפורש בדבריו בפרשת וזאת הברכה (לג, ב) שכתב וז"ל, כי ירד הכבוד בהר סיני כמו שנאמר (שמות יט, כ) "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה וגו'", ושם היה כל הימים שהיה משה עולה ויורד וכו'. וכאשר נתנו לו הלוחות האחרונות שכן הכבוד באהל מועד וכו'. וכאשר הוקם המשכן שכן הכבוד במשכן וכו', עכ"ל.

ונראה שהרמב"ן הולך לשיטתו בענין זה בכמה מקומות, כמו שיבואר.

א הרמב"ם בספר המצות (שורש יב, וכן במצוה כ) כתב דכלי המקדש והמשכן אינם נמנים כמצוות בפני עצמן, כי הם בכלל המצוה של "ועשו לי מקדש". אבל הרמב"ן (שם מצוה לג) חולק וכותב "שאינן כלים חלק מן הבית", אלא הטעם שאינם נמנים כמצוות בפני עצמן הוא משום שהם נכללים בעבודה. [לדוגמא, עשיית השולחן היא בכלל המצוה של לחם הפנים, שכדי לעשות מצוה זו צריך שולחן, וכן כולם]. ושמעתי לבאר שהרמב"ם והרמב"ן לשיטתם הולכים, כי הרמב"ם (מצוה לג) כתב שהמצוה של ועשו לי מקדש היא "שצונו לבנות בית הבחירה לעבודה, בו יהיה ההקדשה וכו'". הרי דתפקיד הבנין הוא לעבודה. וכן מפורש יותר בריש הלכות בית הבחירה שכתב "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים וכו'". ומשום כך סובר הרמב"ם דעשיית כלים שבהם עושים העבודה היא בכלל הבנין. אבל הרמב"ן סובר דמהות הבית אינו מקום לעבודה רק מקום להשראת השכינה, כמו שהבאנו מדבריו בפרשתנו ובפרשת וזאת הברכה. ולכן הכלים אינם בכלל הבנין אלא בכלל מצוות העבודה.

ב הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות מבאר שענין הספר הוא "הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו". ואף על פי שהגאולה לכאורה נשלמה בפרשת בשלח, ומשם עד סוף הספר מדבר בענין אחר, מבאר הרמב"ן שגם פרשיות הללו הן בכלל הגאולה, וזה לשון הרמב"ן, והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו, וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם הם המרכבה (בראשית רבה מז, ח), ואז נחשבו גאולים, ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד, עכ"ל.

הרי הגדיר לנו הרמב"ן שהמשכן היה השלמה לגאולת מצרים מפני שעל ידו השרה הקב"ה שכינתו בישראל, ובזה שבו למעלת אבותם שהיה סוד אלוה

עלי אהליהם. והיינו כדבריו בפרשתנו, שיסוד ענין המשכן הוא מקום להשראת השכינה. ומפני זה הזכיר הרמב"ן את הר סיני באומרו "וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן וכו'", כדי לבאר שגם פרשיות יתרו ומשפטים הן חלק מתהליך הגאולה, כי כבוד ה' ששכן על המשכן הותחל בהר סיני, והן הן דברי הרמב"ן בפרשתנו. [וגם חלק ראשון של פרשת משפטים שייך למתן תורה, ראה ברמב"ן כד, א ואכמ"ל].

ג נחלקו רש"י והרמב"ן מתי נצטוו משה רבינו במלאכת המשכן, אם לפני חטא העגל או אחריו. רש"י (שמות לא, יח) מפרש שנצטוו אחר חטא העגל, ואף על פי שפרשת העגל כתובה אחר פרשיות תרומה תצוה, אין מוקדם ומאוחר בתורה. אבל הרמב"ן (שם לה, א) כתב שמשה רבינו נצטוו על מלאכת המשכן קודם מעשה העגל.

ושמעתי לבאר, שלדעת רש"י המשכן בא לכפר על העגל [כמו שפירש רש"י בריש פרשת פקודי (לח, כא)], ולכן בא הציווי דווקא אחר מעשה העגל, כי לולא חטא העגל לא היו בונים את המשכן. וכן איתא בביאור הגר"א (שיר השירים א, טז) דלולא שחטאו ישראל בעגל לא היו זוכים למשכן. אבל הרמב"ן הולך לשיטתו שהמשכן היה תכלית הגאולה ממצרים שבה שבו למעלת אבותם שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, ואם כן בודאי גם לולא חטא העגל היו זוכים לכך.

שיטת רש"י - כפרת חטא העגל

בשיטת רש"י יש לעיין למה נכתבה פרשת העגל באמצע הפרשיות של מלאכת המשכן, נהי דאין מוקדם ומאוחר בתורה אבל טעמא בעי מדוע כתבה התורה בסדר הזה.

ונראה להציע, דהנה בגמרא (סנהדרין סד, א) איתא שבשעה שביטלו חכמים יצר הרע דעבודה זרה "נפק כגוריא [ארי קטן, רש"י] דנורא מבית קדשי הקדשים, אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דעבודה זרה". ולכאורה תמוה, וכי מה ענין עבודה זרה אצל קודש הקדשים. וראיתי לבאר על פי מה שכתוב בספרים שכשביטלו יצר הרע דע"ז נתבטל כח הנבואה (ביאור הגר"א לסדר עולם פרק ל), וגם נתבטלה השאיפה העצומה להדבק בה' (שפתי צדיק דברים אות ה בשם הר"ר בונם מפרשיסחא ז"ע), כי זה לעומת זה עשה האלקים. ומפני כך יצא ארי מבית קודש הקדשים, דכדי לבטל כח הרע של עבודה זרה צריך לבטל גם דבר מה מן קודש הקדשים, זה לעומת זה.

נמצינו למדין שקודש הקדשים ועבודה זרה הם זה לעומת זה, כלומר שהמציאות של כח הרע דעבודה זרה נצרכה כדי שתתקיים מדרגה לעומתה בצד הקדושה, ומדרגה זו נמצאת בקודש הקדשים. ונראה לומר שזהו הביאור במה שזכר ישראל למשכן דווקא אחר שחטאו בעבודה זרה, דדווקא על ידי קיום כח הרע בעולם אפשר להקים כנגדו כח בצד הקדושה. והוא סוד הענין של 'במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד'. ולפי זה נראה דמשום כך נכתבה פרשת העגל באמצע פרשיות מלאכת המשכן, כי באמת זהו חלק מבנין המשכן. דדוקא מתוך הירידה זכו לעלות למעלות נשגבות.

עלה לתורה

continued from pg. 1

אף הצנעא נחשבת לפרהסיא, דבעת גזירת המלכות יש פרסום למעשה של כל יחיד ויחיד. וכענין זה נקט הנצי"ב (סנהדרים שם) בדעת השאלות דר"א גאון.

אבל שאר הראשונים שם (יעו"ר רש"י שם עד, א ד"ה ואפילו) סברי דלא שייך לקיים מ"ע דקידוש ה' בחדרי חדרים, וע"כ כתבו טעם אחר לזה, דהא דנהרג בשעת השמד אפילו על מצוה קלה הוא כדי שלא ירגילו הגויים להמריץ את הלבבות לכך, וכמו שכתב הר"ן שם בשם הראשונים דמוטב שיהרגו כמה נפשות מישראל ואל תיבטל אפילו אות אחת מן התורה, עי"ש. הרי דיסוד דין שעת השמד הוא דין נוסף הוא ואינו מדין קידוש השם, וכן דקדק הלח"מ בדעת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ה הלכה ד) עי"ש. וכענין זה מצינו בשל"ה הק' (שער האותיות אות אמת ואמונה), שהמוסר את נפשו על קידוש ה' בפרהסיא צריך לברך בשם ומלכות, אבל בגזירת שמד אין עושים ברכה, והיינו משום שנקט שקידוש ה' הוא רק בעשרה מישראל.

ובזה נבא לבאר מחלוקות הראשונים הנ"ל, דדעת הרמב"ן היא שענין שעת השמד נכלל בדין ונקדשתי וכדין פרהסיא, ודין אחד לשניהם הוא, וע"כ סובר הרמב"ן דכשם שהנאת עצמן הוא היתר לדין מסירות נפש דפרהסיא, ממילא הוא גם היתר לדין שעת השמד, דתרווייהו מחד דינא קאתו. וכן לענין קרקע עולם, מטעם זה ס"ל להנמוקי יוסף דבין בפרהסיא ובין בשעת השמד יש היתר של קרקע עולם.

אבל הרשב"א סבר שדין שעת השמד הוא מדין העברה על הדת וכנ"ל, שצריכים לההרג כדי שלא תעקר אות אחת מן התורה, ע"כ החמיר הרשב"א בשעת השמד גם בגוונא דהויא להנאת עצמן, דכיון דסוף סוף הויא עקירת התורה מה לי דהויא להנאת עצמן. ורק דסבר, דאם כל עיקר העמדת הגזירה היא מחמת הנאת עצמן אין הגזירה נחשבת לשעת השמד, ובכה"ג נפל היסוד ולא נתקיים הבנין, אבל אילו היה שעת השמד מאיזה טעם שיהיה, אף אם יכפוהו מחמת הנאת עצמן לא הויא התיירא, ומשום דאיסור שעת השמד הוא משום העברה על הדת, ואזיל בזה לשיטתו. ומטעם זה כתב הרשב"א שאף לא מהניא התיירא דקרקע עולם לענין שעת השמד.





A discussion between Rav Shmuel Zev Rotkin zt"l and Rav Avrohom Yehoshua Soloveitchik

When performing an act (מעשה) that would take effect (חלות) only if a certain condition is met (תנאי), the תנאי must be articulated the same way that Moshe Rabbeinu articulated his תנאי with the tribes of Gad and Reuven (בני גד ובני ראובן). The Rambam (*Ishus* 6:17) writes that this is true regarding a חלות which will take effect only when the תנאי is fulfilled; whereas regarding a חלות which is to take effect immediately (מעכשיו), the תנאי is binding even it was not articulated exactly like the בני גד ובני ראובן.

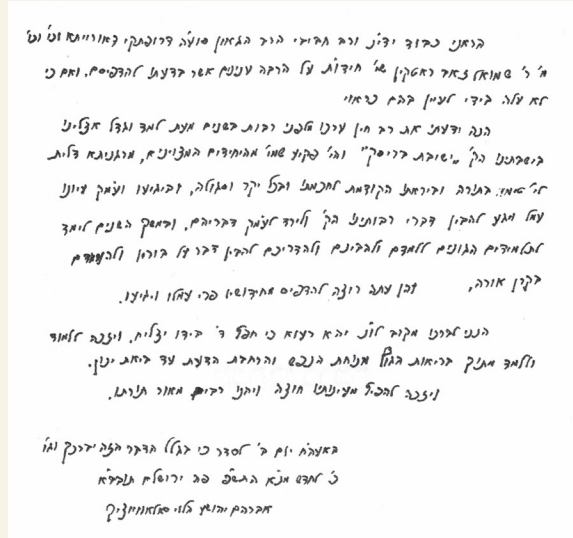
Rav Chaim Soloveitchik (א) added (שיעורי הגר"ח בבא מציעא צד, א) that in the case of מעכשיו, not only does the תנאי not need to be said precisely like the בני גד ובני ראובן; but when stipulating a condition to a מעשה which has immediate effect, the תנאי is effective due to the principle of "טעות", meaning that the condition not being met is akin to a מעשה performed by mistake. Even if the Torah would not have introduced the concept of תנאי (in the *parshah* of תנאים), this מעשה would still be ineffective, since it is like any other מעשה performed by mistake.

A well-known principle regarding the relationship between מעשה and תנאי is attributed to Rav Chaim Soloveitchik by his *talmid* Rav Baruch Ber. In *Birkas Shmuel* (קידושין סימן כג), Rav Baruch Ber says that Rav Chaim often explained that when someone performs a מעשה on condition (על תנאי), we do not view the "conditional מעשה" as if there was intent for the מעשה only if the stipulated conditions were met, whereas if those conditions are not met, intent for the מעשה is lacking. Rather, we view the situation as if the intent is there regardless; but in addition to performing the מעשה the person also created a תנאי that, due to the innovation in the *parshah* of תנאים, when articulated properly can make the מעשה dependent on fulfillment of the תנאי. Thus, if the תנאי is fulfilled the מעשה will take effect, but if the תנאי is not fulfilled, the מעשה will not take effect. Whereas if not for the innovation of the *parshah* of תנאים, the מעשה would take effect regardless of fulfillment of the תנאי since there is no lack of intent (חסרון דעת) even if the condition is not met.

In his *sefer* באורך נראה אור חלק א סימן גד, the late Gaon Rav Shmuel Zev Rotkin zt"l says that the above two statements attributed to Rav Chaim seem to contradict one another. If we assume that without the *parshah* of תנאים there is no חסרון דעת even if the תנאי is not fulfilled, how is it possible that in the case of מעכשיו the מעשה is dependent on the תנאי even without the *parshah* of תנאים?

Rav Rodkin tells us that he posed this question to Rav Baruch Ber's grandson, Rav Chaim Shlomo Leibovitz, who agreed that the matter needs serious study (והניח בצי"ע). Rav Shmuel Zev goes on to offer a solution to the question that is beyond the scope of this article.

When he presented the *sefer* to his *rebbe*, Rav Avrohom Yehoshua Soloveitchik, for his approbation, Rav Avrohom Yehoshua took note of this question and responded to it. Rav Shmuel Zev reproduced the letter in the front of the *sefer*.



In his letter, Rav Avrohom Yehoshua explains that Rav Chaim would agree that a person can perform a מעשה with the intent that it should be effective only if certain conditions are met; if those conditions are not met, he does not intend for his מעשה to take effect. In this situation the מעשה would take effect only if the conditions were met. This is obvious, and it is not the innovation of the *parshah* of תנאים.

Rav Avrohom Yehoshua goes on to cite his grandfather, the Brisker Rov, who said in the name of Rav Chaim that the innovation of the *parshah* of תנאים was that a תנאי can prevent

א מעשה from taking effect: i.e., the articulation of a properly worded תנאי can affect the מעשה in a way that prevents the מעשה from taking effect unless the conditions are met – ואי"ז הגאון זצ"ל – אמר בשם אב"ז הגר"ח דתנאי חל בהמעשה ומעכב את המעשה. נמצא דזהו הדין תנאי דילפינן מבני גד ובני ראובן.

When performing a מעשה that will have immediate effect (מעכשיו) if certain conditions are met, the intention is to perform the מעשה only if those conditions are met. This does not require any special innovation of תנאים; there is simply no intent without those conditions. But if someone is to perform a מעשה now that will take effect only upon fulfillment of the תנאי, his intention is to perform the מעשה no matter what, but also to create a תנאי that will prevent the מעשה from taking effect until his conditions are met. This kind of stipulation was made possible only by the innovation of תנאי and can work only if it is articulated precisely as the בני גד ובני ראובן was articulated.

