

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושתים
גליון חי [אלף ומאתיים]
פרשת מטות-מסעי - חזק
ראש חודש מנחם-אב

יוצא לאור על ידי

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

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ואחת לבריאה
שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ מטות מסעי - חזק - ראש חודש מנחם-אב
גליון חי [אלף ומאתיים]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 5 ארץ מצרים לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 9 הערות בעניני ביהמ"ק השלישי
הרב שלום צירקינד
- 11..... סיום הרמב"ם – בענין מוחכה לביאתו
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

תורת רבינו

- 17..... עיונים והערות ב'רשימות' על התניא (ו)
הרב בנימין אפרים ביטון
- 24..... בת יתרו מי התירה לך - נגיעת משה בדבר
הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 25..... מזוזה בעיר הנדחת
הרב מרדכי קירשנבום
- 27..... הגולה כשיוצא מחוץ למקלט ה"ה גברא קטילא
הת' מנחם מענדל בראנדווין
- 28..... כתיבת בס"ד (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין

רמב"ם

- 29..... חיוב תלמוד תורה לשיטת הרמב"ם
הרב יהודה לייב הלוי הבר

חסידות

- 34.....שירת המלאכים בדוגמות מעשה המצוות דישראל
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 36.....ספיק פסיק רישא
הרב שבתי אשר טיאר
- 38.....תפילין של ראש באמצע ממש (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין
- 39.....יין פוטר כל מיני משקין
הרב יוחנן מרזוב
- 51.....בענין שכח לומר קדיש לפני ברכו – האם מותר לאומרו מיד לאחר ברכו (גליון)
הרב מאיר צירקין
- 53.....תפילין של ראש דר"ת באמצע הראש (גליון)
הרב יעקב ארי' פארסט
- 54.....חידוש בהזמנת עכו"ם ביו"ט מיוסד על דיוק בשוע"ר
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 55.....היכר ציר מקורו וטעמו
חברי כולל אברכים
- 58.....טלטול טלית ביום טוב
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 60.....האם מותר לאדם לחלוק על רבו?
הרב אלחנן פרינץ

שונות

- 71.....תיווך הזהר והגמרא בביאור הפסוק "אל תירא אותו" בלקוטי לוי יצחק
הרב משה מרקוביץ
- 72.....פירושים חדשים לתנ"ך (גליון)
הרב שבתי אשר טיאר

75.....לסיים בטוב

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

76.....נתעלמה ההלכה ממושה

הרב פינחס אש

88.....כיוון עמידת הלויים על הדוכן

הרב לב לייבמן

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד כ מנחם אב - ש"פ עקב ה'תשפ"א
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', יז מנחם-אב ה'תשפ"א
וויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

ארץ מצרים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

האם יהי' מותר לדור שם

כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ה ה"ז-ח): "ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים.. בשלשה מקומות הזהירה תורה שלא לשוב למצרים, שנאמר לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, לא תוסיף עוד לראותה, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם.. מותר לחזור לארץ מצרים לסחורה ולפרקמטיא, ולכבוש ארצות אחרות, ואין אסור אלא להשתקע שם.. ויראה לי¹ שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי בית דין, שהיא מותרת, ולא הזהירה אלא לשוב לה יחידים, או לשכון בה והיא ביד עכו"ם מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות, שנאמר כמעשה ארץ מצרים"².

וכ"כ בפירוש הר"י מלוניל (סנהדרין קי,א) וז"ל: [ירושלמי] אבל אתה חוזר לסחורה ולפרקמטיא. שאינו מתכוין לקבוע עצמו שם. ולכבוש הארץ. אי נמי מותרין אתם לכבשה ולהרוג הכל ולעמוד בה ולהתיישב בה, שלא נאסר בה ישיבה של קביעות ביד ערלי לב וערלי בשר עכ"ל.

(1) כבר הקשו המפרשים דלמה כתב הרמב"ם "ויראה לי" שהרי מפורש כן בירושלמי (סנהדרין פרק י הלכה ח): "לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד לשיבה אין את חוזר חוזר את לסחורה ולפרקמטיא ולכבוש את הארץ?" ותידעו הרבה שהרמב"ם הביא לעיל דמותר ליכנס שם "לכבוש ארצות אחרות", ומשמע דגריס כן בירושלמי, דהיינו שמותר להיכנס למצרים לעבור שם באופן ארעי כדי לכבוש ארצות אחרות, ולא איירי בכיבוש מצרים עצמו, ולכן כתב הרמב"ם "יראה לי" דאם כבשו מצרים עצמו מותר לדור שם בקביעות, אבל יש להקשות ע"ז דהרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת מ"ו) כתב: "בביאור אמרו בירושלמי (ס"פ חלק) לשיבה אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה ולפרקמטיא ולכבוש הארץ", ולא גריס כנ"ל, הילכך נראה כתיורצו של הרבי בלקו"ש פ' שופטים ב' בהערה 15 וז"ל: ועפי"ז מובן מ"ש הרמב"ם "יראה לי" אף שביירושלמי (סנהדרין שם) מפורש "חוזר את.. לכבוש את הארץ" כי המפורש בירושלמי הוא שמותר לילך שם לכבוש את הארץ אבל לא להשתקע שם (ע"ד ההיתר ד'לסחורה ולפרקמטיא"), משא"כ ע"י כיבוש שע"י מלך ישראל ע"פ ביד שמשנה מהות הארץ, מותר להשתקע שם עכ"ל.

(2) וראה לקו"ש פ' שופטים הנ"ל סעי' ב' שהוכיח דדעת הרמב"ם שהאיסור אינה מצד הארץ עצמה אלא מצד המצריים שדריס שמה.

דלפי"ז מובן דלעת"ל כשיכבשו ארץ מצרים, וגם ע"פ מאחז"ל³: "עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל העולם כולו" בודאי יהי' מותר לדור שם.

והחתם סופר בס' דרושים ואגדות פ' בשלח (ע' סח) כתב דבכוזרי (מאמר רביעי אות ג') איתא שגם מצרים לא"י תחשב עפ"י גיאוגרפי' וכן ראיתי במפת הארץ. ובאוצר נחמד (מאמר ב' אות יג) רצה לומר דאין כוונתו רק על ארץ גושן לבד שהיה באמת בחלקו של יהודה עפ"י המדרש, דהרי כתיב לא ישוב העם מצרים. ואנכי תמהתי שהרי הכוזרי (שם) כ' להדיא הטעם לפי שנדבר שם עם משה ואהרן ועם ירמי' בתפנחס, וזה לא היה בארץ גושן. אבל פשט הפשוט כי לעתיד לבא כשנזכה לכבוש מצרים כולו יהיה מקודש ויהיה מצוה לדור שם. וכוונת הכוזרי כפשוטו, עכ"ד. הובא גם בחת"ס החדש על מס' כתובות קיא, ב בשוה"ג.

בכלי חמדה מבאר שזהו פלוגתת רש"י והרמב"ם

אלא דבס' בכלי חמדה (דברים קכא, א) כתב דרש"י חולק על זה, דהנהגה על הפסוק (שופטים יז, טז): "רַק לֹא-יִרְבֶּה-לָּו סוֹסִים וְלֹא-יֵשִׁיב אֶת-הָעָם מִצְרַיִם לְמַעַן הִרְבֹּת סוֹס וַיִּקְוֶה אֲמֹר לָכֵם לֹא תִסְפֹּן לָשׁוּב בְּדֶרֶךְ הַזֶּה עוֹד" פירש"י "לא ירבה לו סוסים - אלא כדי מרכבתו, שלא ישיב את העם מצרימה, שהסוסים באים משם", והרמב"ן שם חולק וז"ל: "והוקשה לי בזה, כי אמרו בירושלמי בסוף סנהדרין (סוף פ"י) לשיבה אי אתה חוזר אבל אתה חוזר לסחורה לפרקמטיא ולכבוש הארץ, ואם ישלח המלך ויקנה משם הסוסים והרכב סחורה היא זו ומותר. ויתכן שדרך הכתוב, כי הזהיר לא ירבה לו סוסים אפילו מארצו ומארץ שנער או בדרך סחורה המותרת, שלא יבטח על רכבו כי רב ועל פרשיו כי עצמו מאוד, אבל יהיה מבטחו בשם אלהיו כו' עכ"ל. היינו דלפי רש"י האיסור דלהרבות לו סוסים הוא משום שלא ישיב העם למצרים⁴, משא"כ לפי הרמב"ן הרי זה לאו ואיסור בפני עצמו שאסור לו להרבות סוסים גם מארצו ומכל מקום.

ומבאר פלוגתת רש"י והרמב"ן, דהרמב"ן סבירא ל' כהרמב"ם הנ"ל דאע"ג דאסור לדור במצרים היינו דוקא אם לא נכבשה מצרים ע"י מלך ישראל, אבל כאשר

3) פסיקתא רבתי פרשה א' (פ' דשבת ור"ח, ד"ה ד"א והיה מדי), ילקוט שמעוני ישעי' רמז תקג ועוד, וראה בזה לקוטי שיחות חל"ט ע' 442, וברשימות חוברת קל"ג אות ו' ועוד. וראה שו"ת אבני חפץ סי' כ"ט אות יא.

4) עי' מהרש"א סנהדרין כא, ב (חדא"ג) וז"ל: לא נתגלו טעמי כו'. נראה מה שנתגלו טעם ב' מצות אלו יותר מכל שאר מצות שבתורה, לפי שטעם כל א' מהב' מצות אלו היא בעצמה ג"כ מצוה, שטעם לא ירבה לו סוסים מפני שלא ישוב מצרימה שהטעם הוא בעצמה מצוה שלא ישוב שם אף בלי הרבות סוס וכן בולא ירבה לו נשים שטעמו ולא יסור לבבו שהוא בעצמו מצוה שאפי' אחת והיא מסירה לבו אסור שישאנה כדאמרי' לעיל וכו' עכ"ל.

מצרים תכבש ע"י מלך ישראל כמו כבישת כל ארצות שכיבוש מקדשן ויש להן דין א"י, לכן גם במצרים יהי' מותר לדור, לכן אינו יכול לומר שהאיסור להרבות בסוסים הוא משום שלא ישבו למצרים דאי נימא שהוא משום שלא ישבו מצרימה הרי יוכל להתבטל אם מצרים נעשית א"י ע"י כיבוש רבים, וזה לא מצאנו בשום מקום, משא"כ רש"י סב"ל דגם כיבוש רבים אינו מועיל מכיון שאמרה תורה לא תוסיפון לראותה עד עולם תשאר חוץ לארץ עד עולם גם לעת"ל, ולכן רש"י לשיטתו סובר שהאיסור דלא ירבה לו סוסים הוא משום ישיבת מצרים, והאיסור לעולם לא יתבטל, וגם הא דאמרין דעתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות סב"ל לרש"י שזה לא קאי על מצרים.

וממשיך להביא ראי' שזהו שיטת רש"י שכתב (בראשית מז, כט) "אל נא תקברני במצרים - סופה להיות עפרה כנים (ומרחשין תחת גופי) ושאין מתי חוצה לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות, ושלא יעשוני מצרים עבודה זרה" וכתב דלכאורה תמוה מאד דרש"י בא ליתן טעם על שביקש יעקב אבינו להוציאו ממצרים ולהביא אותו אל הארץ, א"כ הו"ל לרש"י לומר טעם זה דמחילות באחרונה שזה הטעם על כל הנ"ל? ומבאר דיעקב אבינו ידע שמצרים לא תיעשה לעולם ארץ ישראל, והוא חוץ לארץ לעולם, ויצטרך גלגול מחילות, משא"כ שאר מקומות בחו"ל אפשר שתיכבש ותיעשה ארץ ישראל עיי"ש, ודבריו צ"ב, ולכאורה נראה דכוונתו דשאר הטעמים הם רק על הא שאינו רוצה להקבר במצרים משום כנים או שלא יעשו אותו ע"ז, אבל אין זה טעם למה צריך להיקבר דוקא בארץ ישראל, משא"כ הטעם דגלגול הוא טעם על ב' הדברים, שאינו רוצה להקבר בחו"ל וגם רק בא"י משום גלגול מחילות, א"כ הי' לו לרש"י להביא טעם זה לעיקר? ועל זה מתרץ דגם טעם זה אינו מבאר למה רצה להקבר בא"י דוקא, כי גם בחו"ל אם יכבש ע"י ישראל, תיעשה שם ארץ ישראל ולא יהיו גלגול מחילות, נמצא דגם טעם זה אינו מבאר למה רצה להקבר בא"י דוקא, ולכן לא הביא טעם זה לעיקר, ורש"י לשיטתו קאי דלכן סובר שהאיסור להרבות לו סוסים הוא משום שלא ישבו למצרים דלעולם לא יתבטל איסור זה.

ובפ' מסעי (ע' 287) כתב הכל"ח דנראה דבמצרים דאיכא לאווין שאסור לשוב שמה ולדור שמה דירת קבע, גם לעת"ל לא יתפשט בה קדושת א"י, כיון שהתוה"ק אמרה בזה עד עולם, נראה שתשאר תמיד לעולם ועד בגדר מצרים, ולא יחול עלי' קדושת א"י, ויש להביא ראי' לזה מדברי הספרי פר' דברים בקרא אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" אבא יוסי בן חנין אומר משום אבא כהן ברדלא אילו זכו ישראל כיון שעלו פרסות רגליהם מן הים היו נכנסין לארץ שנאמר עלה רש כאשר דיבר וגו' עכ"ל. ולכאנ' אין הדברים מובנים כלל? ונראה בביאור הדברים דאם היו זוכים ישראל והי' התיקון הגמור בקבלת התורה א"כ הי' אז א"י נתפשט בכל הארצות כמו שיהי' לעת"ל וא"כ באמת הי' הכל א"י. אך צ"ע לפ"ז אמאי דוקא מים סוף ואילך? אמנם לדברינו א"ש דמצרים גם לעת"ל לא יהי' עלי' קדושת ארץ ישראל, כין דאסרה תורה לדור במצרים עיי"ש.

כמה קושיות על הכלי חמדה

אלא דיש להקשות על דבריו: א) הרי החינוך (מצוה תצט) כתב: "וכבר אמר הכתוב בטעם מצוה זו שהיא לבל ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וגו', כלומר שלא ישלח למצרים מעמו שיקבעו דירתם במצרים לגדל לו שם סוסים" וזהו כרש"י, ובמצוה תק כתב: "וכתב הרמב"ם ז"ל שיראה לו שאם כבש מלך ישראל על פי בית דין ארץ מצרים שמותר יהיה לנו לשכון בה. ודברי פי חכם חן", הרי מוכח דב' הלכות אלו אינן שייכות זו לזו, וגם לדעת הרמב"ם אפ"ל דהטעם דאסור להרבות סוסים הוא משום שלא ישובו מצרימה כו'.

ב) עוד יש להקשות דידוע דלעת"ל יהיו שתי תחיות, אחת לצדיקים בתחילת ימות המשיח, ותחי' שניה לכל ישראל יהי' רק אח"כ, והא דאמרינן דא"י תתפשט כו' יהי' אח"כ בהמשך הזמן וכמ"ש השל"ה בבית דוד (ח"א יח, א) שהקשה דמהו המעלה שיתוסף שלש ארצות הלא כתיב (תהלים עב, ח): "וירד מים עד ים", וא"כ הרי יכבוש כל העולם כולו? ותירץ וז"ל: ע"כ נראה שכל הצלחות הגדולות לא יהי' תיכף בביאת הגאולה רק בהמשך הזמן שתתרבה הדעה בישראל וכו', אז תבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים, עכ"ל. וכיון שהאבות יקומו מיד בתחי' הא', וזה יהי' לפני ש"וירד מים עד ים" ועתידה א"י שתתפשט בכל הארצות, לכן רצה יעקב אבינו להיקבר רק בא"י ולא בשאר חו"ל, כיון דאז עדיין יהי' התחי' ע"י גלגול מחילות כו'?

ג) ועוד דבמה שכתב דהרמב"ן סבירא ליה דאי נימא דהאיסור להרבות לו סוסים הוא משום שלא ישובו מצרים נמצא דלעת"ל יתבטל לאו זה וכו', נראה דכוונתו דהרי כל מצוה שנמנה בתנ"ך מצוות הם נצחיים ולא יתבטלו, וא"כ אפי' אי נימא דלעת"ל כאשר יכבשו מצרים ויהי' מותר לדור שם ויתבטל האיסור דלא ירבה לו סוסים, אין זה סתירה לנצחיות האיסור, כי האיסור הוא רק כשהוא ארץ מצרים, משא"כ כשנתקדשה בקדושת הארץ ונקראת ארץ ישראל, על זה לא הי' איסור מעולם, ודומה למ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפז) במצות להרוג שבעה עממין ולאבדם: וז"ל: ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר ששבעה עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין ענין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא... התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו כמו שהבטיחנו יתעלה (ס"פ בשלח) כי מחה אמחה את זכר עמלק [הנאמר אז שאמרו יתעלה (שבמ' קפח) תמחה את זכר עמלק] אינו נוהג לדורות. זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו כו' עכ"ל. וא"כ גם הכא י"ל כן דהלאו בארץ מצרים נוהג לעולם, ואי משום דליכא עוד אמ"צ אין זה גורע מנצחיות הלאו כנ"ל.

והרי הרמב"ם מנה (מצות לא תעשה מו) "שהזהירנו משכון בארץ מצרים לעולם" אף דלעתיד כשיכבשו רבים את מצרים מותר לדור שם, ולמה לא קשה לו להכל"ח הכא דזה לא שמענו שיתבטל, ועכצ"ל כנ"ל, וא"כ ה"ה י"ל בהלאו דלא להרבות סוסים.

ד) ועוד דבשיחת כ' מנ"א תשכ"א (תורת מנחם ח"ג ע' 176) איתא וז"ל: גם לעתיד לבוא כאשר עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות ועתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל יהיו חילוקי דרגות בקדושה, ע"ד "עשר קדושות הן" עד לדרגת הקדושה ד"קודש הקדשים" שבביהמ"ק השלישי שיבנה (לא ע"י מעשה ידי אדם אלא) "בידי שמים" עכ"ל, וראה גם רשימות חוברת קל"ג אות ו', ולפ"ז אולי גם לאחר שתתפשט א"י בכל הארצות, אכתי יצטרכו גלגול מחילות בחו"ל, כיון שקדושת ארץ ישראל עצמה היא מצד השכינה השורה בה "ארץ אשר עיני ה' דורש אותה תמיד וכו'" היא קדושת עולמית שאינה תלויה בכיבוש הארץ כ"א קדושת עולמים מימות עולם עד סוף כל ימות עולם לא נשתנה ולא ישתנה וכמ"ש בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ד עיי"ש.

ומכל זה נראה דמה שחידש בשיטת רש"י אינו מוכרח, ולכו"ע לעת"ל כאשר עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות וירד מיד עם עד ים הרי זה כולל גם ארץ מצרים.



הערות בעניני ביהמ"ק השלישי

הרב שלום צירקין

Moshiachlinks.com

א. בדק הבית לע"ל: בגליון א'פא דנתי אודות אודות הצורך לבדק הבית לע"ל. שע"פ המבואר בתורת מנחם תשמ"ו ח"א ע' 565 משמע, שעצם הענין של בדק הבית וכיו"ב הוא דבר בלתי רצוי, והוא רק ירידה לצורך עלי'. ועפ"ז לכא' משמע שלע"ל שלא יהי' ירידות, לא יהי' ענין של בדק הבית, ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ' שביהמ"ק השלישי יהי' בנין נצחי ובניינא דקוב"ה וכו', בוודאי מובן שלא יהי' שם קלקול וכו' שצריך לתיקון.

שוב ראיתי שבתורת מנחם תשמ"ג ח"ב ע' 979 מבואר שגם לע"ל יהי' בדק הבית, וענינו אז יהי' עלי' בקדושה גופא מחיל אל חיל. ואע"פ שהביהמ"ק השלישי ייבנה ע"י הקב"ה, מ"מ בכדי שתהי' בזה מעלת עבודת האדם, יהי' הוספה בזה ע"י בדק

הבית. ע"ש.

ב. מתי נבנה ביהמ"ק השלישי: ידוע מ"ש רש"י (סוכה מא, א) "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים". ומזה משמע שביהמ"ק השלישי בנוי כבר.

לאידך גיסא, מבואר בכ"מ בלשון הפסוק "בונה ירושלים ה'" לשון הוה, שבכל יום הקב"ה בונה המקדש ע"י מעש"ט של הצדיקים. ראה בסידור הרוקח (ח"א ע' קסט) "בונה, מלמד בכל יום ויום השם בונה באש צח וכבוד ירושלים של מעלה ויורידנה למטה בביתא משיח צדקינו במהרה בימינו". ועד"ז בכ"מ². ולכא' זה סותר למה שמשמע במקומות אחרים שביהמ"ק כבר בנוי.

ובס' פלח הרמון ויקרא כבר הקשה כעין זה, ומתריך (שם ע' קעח) "והנה עם זה יובן מאמר הרמ"ז שביהמ"ק בנוי ומשוכלל למעלה, כי באמת יש בכל עולם פנימי וחיצוני, וכאשר נגמר הבירור בדור אחד כמו דור התנאים ששרשם ה' בבריא, אזי בתשלום הבירור שלהם נמשך גילוי אנכי עצם הסובב בחיצוני העולם ההוא שזהו"ע בהמ"ק, וכ"ה בכל דור נתגלה בהמ"ק בעולם ההוא שהוא שורש הדור ההוא, אך כשיתברר גם בעקבים בתכלית השלימות אזי יתגלה בהמ"ק למטה בחיצוני, וזהו בונה ירושלים לשון הוה כו".

ועדיין צ"ב מהו התירוץ בדרך הפשט.

ג. ממה יבנה ביהמ"ק השלישי:

בכ"מ מבוארים כמה פרטים ממה יבנה ביהמ"ק השלישי (והמעין יראה שכמה מהפרטים דלקמן תלויים בחילוקי הידעות אם הבית יבנה בידי אדם או ע"י הקב"ה):

א. באור החמה על פ' בחוקותי ע' צב³, מבאר שדמעות הבכי' שלמעלה (כביכול) על הגלות "אותם הדמעות נעשות אבנים לבנין המקדש, שגוזר עליהם גאולה..." ע"ש. ואולי ענין זה שייך לבית המקדש הרוחני.

ב. בפסיקתא רבתי פל"ב קרוב לסופו (עה"פ ישעי' נד, י) "ושעריך לאבני אקדח וכל גבולך לאבני חפץ" כותב: "שעתיד הקב"ה לעשות שער גדול לבית המקדש ושני פשפשים מאבן טובה אחת של מרגליות". וראה תיקוני זוהר תיקון כא (ס, ב) "ובנינא דבי מקדשא תהא בנויה מכספא ודהבא ואבנין יקירין ותהא מרקמא מכל ציורא

(2) ראה הנלקט בס' "סדר קינות לתשעה באב" מבוארות ומפורשות, מכון בני משה, ע' 71 ואילך. חומש היכל הברכה דברים ע' קעד טור ב. ובכ"מ. וממקומות הנ"ל משמע שכשיגמור כל עבודת בני"א אז ירד המקדש למטה.

(3) והוא קיצור מדברי הרמ"ק בספרו אור יקר על זוהר פ' בחוקותי ע' רטו.

דעובדא דבראשית". ע"ש בארוכה⁴. וע"ע בס' קב הישר פרק קב. ועד"ז בכ"מ.

ג. בתרגום על שיר השירים א, יז, כותב שרצפת ביהמ"ק השלישי יהי' מן מיני ארזים⁵, והתקרה יהי' מן הארזים שבג"ע, (כן פי' באוה"ת שה"ש ח"א ע' קעה ואילך⁶. ע"ש בארוכה. וגם ע"ש הביאור ע"פ חסידות).

ויה"ר שנזכה לבנין ביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



סיום הרמב"ם - בענין מחכה לביאתו*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם בסיום וחזותם ספרו (הלכות מלכים פרק יב הלכה ד): "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיוזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה".

(וממשיך בהלכה ה) "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ויש לדייק במש"כ "לא נתאוו החכמים והנביאים"; דלכאורה ממ"נ, אם זה הוה הוראה עבור כל אחד ואחד במה צריך להיות הרצון והתאווה לימות המשיח – שלא יהי' כדי שישלטו על כל העולם וכו', אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו' – אז מדוע כותב שזה הי' התאווה של החכמים ונביאים דוקא, הלא זהו מה שנדרש מכאו"א? ואם נאמר דבאמת תאווה זו לא שייכת לכאו"א אל רק לחכמים ונביאים, אז מהו ההוראה מזה בספר הלכה אשר מופנה לכל אחד ואחד?!

(4) וראה בפ' אור יקר להרמ"ק שם (תיקוני זהר כרך ה' ע' רצד).

(5) ע"ש בפרטיות שמות הארזים. וראה ישע' ס, יג "כבוד הלבנון אליך יבוא ברוש תדהר ותאשור יחדיו לפאר מקום מקדשי וגו'", וע"ש במפרשים.

(6) הובא בשיחות ש"פ ויגש תשמ"ז סוס"ד.

(* לכבוד סיום הרמב"ם בג' תמוז העבר.

ב. והנה בהלכה שנייה (ה"ה) כתב "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", ומדייק בזה הרבי (ראה לקו"ש חכ"ג שיחה ג' לחג השבועות הערה 48, ועד"ז בסה"ש תשמ"ז שיחה לעשרה בטבת הערה 22) דזה כולל אומות העולם ג"כ, והיינו דגם העסק שלהם לא יהי' אלא לדעת את ה' בלבד!

והיינו דיש כאן שתי קצוות שונות: בה'נתאוה' של הלכה הראשונה "שיהיו פנויין בתורה וחכמתה .." נתמעטו רובם של בני"ג ג"כ, דלא הוה אלא תאוות חכמים ונביאים; ואילו ב"עסק .. לדעת את ה' בלבד" נתרבו (לא רק כל ישראל, אלא) אפילו אומות העולם!?

ולכאורה הרי ביאור ההבדל בין ההלכות פשוט: בהלכה ראשונה מדבר על זמן הזה, והיינו לפני ביאת המשיח. ובה"ז אכן רוב בני אדם לא מתאווים כ"כ לזה שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולכן לא הוה אל תאוה של חכמים ונביאים, ואילו הלכה השנייה מדברת על הזמן של ימות המשיח עצמו, אשר אז באמת ישתנו הדברים, וכולם – אפילו אומות העולם – יהיו בדרגא זו שהתאוה ועסק שלהם יהי' בענין דעת את הוי'! אלא דכ"ז לא מתרץ השאלה דמאחר שבזמן הזה אין זה התאוה של רוב בני ישראל, אז מה בא הרמב"ם להשמיענו בזה?

ג. והנה לעיל בהלכות תשובה (פ"ט ה"ב) כתב הרמב"ם "ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'".

והיינו דכאן ישנו שינוי הכי עיקרי מדבריו בהלכות מלכים דעסקינן בהו; דכאן מוסיף שתאוה זו באמת הוה אצל כל ישראל ג"כ! ומובן אשר לפי זה אין מקום כלל לקושייתנו, אחרי שזהו דבר השייך לכולם, וא"כ הוה זה הוראה לכולם. אלא דהתמיה בזה מבוארת, דלכאורה יש כאן סתירה גדולה ומפורשת בין ב' הלכות אלו; האם תאוה זו שייכת לכל ישראל, או רק לחכמים ונביאים!?

אמנם מצאתי שהרבי כבר תירץ קושיא זו, והוא ב'הדרן על הרמב"ם' של ש"פ ויגש תשמ"ט (לרגל סיום מחזור החמישי של לימוד רמב"ם היומי);

בהדרן שם מראה על כו"כ שינויים בין דברי הרמב"ם בהלכות תשובה לדבריו בהלכות מלכים, ובעיקר בין התיאור של ימות המשיח בשתי הלכות אלו. ונקודת הדברים הוא, דבהלכות מלכים מדבר על דרגא נעלית יותר בגילוי אלוקות בעולם מהדרגא שעליה מדבר בהלכות תשובה (וב'אותיות' של השיחה: דרגא של אלוקות המביאה לשלימות מציאות העולם, לעומת דרגא של אלוקות המבטלת מציאותו של העולם) יעויי"ש באריכות.

ובהערה (מספר 46) מבאר עפ"ז גם דיוק ושינוי זה שהזכרתי כאן: דרגת גילוי האלוקות בעולם שמדבר עליה בהלכות תשובה הרי היא כזו שכל ישראל יכולים להתאוות אליה, משא"כ דרגת הגילוי שמדבר עליה בהלכות מלכים (דרגא שמבטלת לגמרי מציאות העולם כנ"ל), באמת א"א שכל ישראל יתאוו אליה, ולכן מדייק וכותב שזוהי תאוות החכמים והנביאים!

ועכ"פ מבואר שאין כאן סתירה בין דברי הרמב"ם בב' ההלכות. אמנם לא תורץ בזה קושייתנו דלעיל, דבאם באמת אינה שייכת לכא"א אז מה משמיענו הרמב"ם בזה (ואדברא לפי המבואר בשיחה זו, מובנת עוד יותר דבאמת אינו שייך לכא"א, ומתחזקת הקושיא)?!

ד. והנראה לומר דהרמב"ם בא בדבריו אלו להשמיענו מסר כפול: מחד גיסא ישנה דרגא גבוה ואמיתי מדוע להתאוות לביאת משיח, והוא כתאוות חכמים והנביאים המבואר בדבריו. אמנם בזה גופא שכותב שזה ה' התאוה שלהם דוקא, משמיענו, דגם כשאחד מתאוה למשיח עבור סיבה פחותה מזה, עדיין ה"ה מקיים החיוב המוטל על כל אחד להתאוות ולצפות לביאתו!

והיינו דכל אחד חייב לחכות ולצפות למשיח (וכדבריו לעיל בריש פ"א ד"מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר .."), ואילו הסיבה מדוע באמת מצפה ומחכה לו משתנה לפי דרגת אדם המצפה; זה שהוא בדרגא פחותה, 'מדבר' אליו ענינים פחותים יותר, ולכן הוא מצפה לביאת משיח מחמת דברים כאלו, ואילו ככל שאדם גודל בדרגא ה"ה מצפה לו עבור ענינים נעלים יותר, עד לשלימות הצפייה שהוא במי שנמצא בדרגא הכי עליונה – חכמים ונביאים!

ויסוד לדבר זה למדתי מדברי הרבי בשיחה (חל"ז בחוקותי); הרבי דן שם בזה שמצינו בכ"מ שחז"ל האריכו בענין יעודים גשמיים שיתקיימו בימות המשיח, ומקשה ע"ז, דאחרי שהעיקר אז יהי' ההתמסרות לדעת את הוי' וכו', אז לכאורה לא יהי' ערך לכל השפעות הגשמיות, אז מדוע מאריכים בזה חז"ל?

ומסביר דזהו ע"ד מה שהתורה מדברת בכלל על שכר עבור קיום המצות, אף שאין זה התכלית איך לקיימן; אלא דמשום דרוב בנ"א אינם אווזין בדרגא כזו לקיימן בלי ידיעת ענין השכר, אז ע"ז תוכן השכר צ"ל בענינים גשמיים דוקא, משום שרק זה 'מדבר' אל רוב בני אדם. ואפילו בימות המשיח לא יגיעו כ"א מיד להשגה בדרגא נעלית בשכר רוחני וכו'.

ובהערה (מספר 23) מוסיף, "נוסף על הפשוט שנוגע לזה": כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו. . . ורוב בנ"א לפי מעמדם ומצבם עתה בזמננו, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי".

ועכ"פ מבואר מכ"ז דבודאי ישנה דרגא גבוה של מחכה ומצפה לביאתו ואליה צריכים לשאוף, וגם לגדול מעט מעט עד שמגיעים אליה, אבל גם עד אז מקיימים הענין של מחכה ומצפה לביאתו אף אם היא בדרגא פחותה יותר ועבור סיבות גשמיות ופחותות כמשנ"ת.

ה. אמנם לכאורה יש להקשות ע"ז ממקום אחר בתורת רבינו; בשיחה המפורסמת איפה שהרבי מסביר דעת הרמב"ם בגדרו של ביאת המשיח וימות המשיח ע"פ הלכה (לקו"ש חי"ח שיחה ב' לפרשת בלק, והיא גם שיחה הראשונה בקונטרס 'דבר מלכות' שחילק הרבי לכא"א אור לט"ז אייר התנש"א), מבאר דעיקר הגדרת הדבר הוא שלימות התורה והמצוות שתהי' אז (ואשר זוהי הסיבה שהרמב"ם מכניס הלכות אלו בסיום וחותם ספרו וכו').

ובתוך הדברים כותב (בחצאי ריבוע), "וי"ל אז ס' איז אויך א נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען בכדי צו אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר "מאמין בו" אז ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה .. וחוזרין כל המשפטים".

ועכ"פ מבואר כאן דהחויב לחכות לביאתו קשורה עם אמיתית גדרו של ביאת משיח ע"פ ההלכה, והיינו שלזה דוקא צריכים לחכות!

(ובאמת י"ל דהדבר מובן גם בלאה"כ: הרי כל הענין של אמונה במשיח והחויב לחכות לו, לא הוה מצוה בתורה (במנין התרי"ג וכו') בכדי שנאמר שבכל אופן שקיימו, מ"מ נתקיימה המצוה; אלא יסוד באמונה! וא"כ צריכה האמונה והצפייה להיות מצד ענין 'יסודי' זה – היינו שלימות התורה והמצוות. ובאותיות פשוטות: איזו יסוד באמונה ישנה בזה שמישהו מחכה עבור הבטחות גשמיים שיתקיימו בימות המשיח)?!

ושוב צ"ע במה שמבואר עד כאן (גם מדקדוק לשון הרמב"ם, וגם מדברי הרבי בשיחה הנ"ל), דמי שמחכה לביאתו מחמת סיבות חיצוניות, נחשב גם זה לקיום ענין מחכה ומצפה לביאתו?!

ו. ולכאורה הי' אפשר לבאר הדבר ע"ד ביאורו של הרבי בענין כוונת האדם בבקשותיו בתפילה; יעויין בלקוש חי"ט (שיחה לראש השנה – ו' תשרי) שהרבי מקשה ע"ז שמחד גיסא הרי תפילות ראש השנה מלאות בבקשות עבור צרכים גשמיים ורוחניים לשנה הבאה, ומאידך הרי תוכן תפילות היום הוה בענין המלכת הקב"ה על העולם, וזה שאנחנו מתבטלים אליו. ולכאורה איך מתאימים ב' דברים אלו – זה שמתבטלים לגמרי, וזה שמבקשים עבור הצרכים שלנו?!

ומבאר, דזה שאנחנו מבקשים עבור הצרכים שלנו, הוה זה בכדי שנוכל למלאות מה שהוא רוצה מאיתנו! ונמצא דאין כאן סתירה בכלל, אחרי שהכל נובע מזה

שמתבטלים אליו ואשר לכן מבקשים עבור כל מה שדרוש לנו בכדי לקיים ולמלאות רצונו.

אמנם ממשיך להקשות דלכאורה הרבה בנ"א לא מבקשים עבור הצרכים שלהם עם כוונה זו, אלא מחמת רצונם בצרכים עצמם!! ומבאר (מיוסד על 'תורה' של הבעש"ט עה"פ "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף") דאף שבחיצוניות אפשר שכוונת האדם בבקשותיו הוה עבור מילוי צרכיו בלבד, מ"מ בפנמיות נפשו רוצה בצרכים אלו בכדי שיוכל לקיים איתם רצון ה'!

(ויעויין גם בלקו"ש חכ"ג (מטו"מ – מנחם אב) איך שמבאר הרבי עד"ז לגבי תפילות כל השנה; לתווך בין דברי ה'מגיד' שבתפילה צריכים לבקש עבור חיסרון של השכינה ולא עבור צרכים אישיים, לבין ענין התפילה כפשוטו, שמבקשים עבור כל צרכינו – דבאמת הרי הסיבה שאדם מבקש עבור צרכיו הוא משום שזה גופא הוה צורך השכינה עיי"ש).

ז. ואשר לפ"ז הי' אפשר לבאר עד"ז כאן; דבאמת זה שצריכים לכל דברים הגשמיים בביאת המשיח הוא בשביל שלא יהיו שום דברים שמפריעים לעסק התורה, וא"כ גם אלו שמחכים לביאת המשיח מחמת יעודים הגשמיים, הרי סיבה האמיתית מדוע רוצים בזה הוה מחמת טעם הפנימי – שהם רק אמצעיים להגיע לתכלית האמיתית שהיא עסק התורה ולדעת את ה' בלבד!

ואם כנים הדברים אולי יש להוסיף ולפרש כך הלכה האחרונה של הרמב"ם הנ"ל, "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ..";

שמחד גיסא מזכיר כאן היעודים הגשמיים שיהיו אז בשפע, אמנם מיד ממשיך לבאר דכל יעודים אלו לא יהיו אלא בכדי שנגיע להעיקר – העסק בדעת ה'. והיינו דמאחר שיהי' לנו כל יעודים אלו, לכן לא נצטרך להתעסק בשום דבר חוץ לידיעת ה'! ואשר מזה מובן ג"כ שכשרוצים את הגשמיות הרי זה (בפנמיות עכ"פ) מחמת זה שזה מביא לתועלת הנרצה כמשנ"ת.

אלא דלכאורה עדיין אין הדבר מבואר כל צרכו; דבשלמא בתפילה, הרי עצם הדבר מה שאדם מתפלל ומבקש עבור צרכיו הגשמיים, הר"ז עצמו קיום מצות התפילה בפשטות! וכל מה שמבארים דבפנמיות יש לו גם רצון עבור קיום רצון העליון וכו', אין זה אלא לתרץ איך שאין כאן סתירה לענין ההתבטלות הגמורה לה' (או להכוונה שדרש ה'מגיד' בתפילה)! אמנם לגבי משיח מאחר שגדרו של משיח הוא שלימות התומ"צ, ואילו אדם זה אינו מחכה לזה אלא לענין שונה (יעודים גשמיים), איך אפ"ל דמחמת כוונה פנימית בלחוד, יהא נחשב לקיום החיוב לחכות לביאתו!?

ח. ולכן נראה לבאר הדבר באופן אחר; ובהקדם מה שהרבי מבאר בהמשך שיחה הנ"ל (בחוקותי חל"ז) בהא דמצינו בחז"ל הרבה יעודים גשמיים שיתקיימו בימות המשיח. תחלה ביאר, כנ"ל, שהוא מחמת זה דרוב בני אדם אינם בדרגא כזו שמספיק להם רק יעודים רוחניים, ואשר לכן צריכים (גם) ליעודים גשמיים. אמנם הרבי לפועל לא קיבל תירוץ זה משום דמשמעות הדברים הוא דיעודים הגשמיים נאמרו לא רק עבור אלו שאינם בדרגה גבוהה, אלא עבור כולם (יעויין בשיחה שם להכרח לזה).

ולכן מבאר הרבי דהא דיהיו אז יעודים והשפעות גשמיים הוא מחמת שלימות התורה והמצוות של אותו הזמן! ונקודת הענין הוא דשלימות הרוחניות הוא כשחודר בענינים הגשמיים שבעולם ג"כ באופן שאין שום הפסק בין הגשמיות והרוחניות (יעויין ביאור הדברים בפנים השיחה).

ואשר לפ"ז נראה לומר דכשאדם מחכה עבור ביאת המשיח מחמת זה שרוצה השפעות הגשמיות, הרי זה ג"כ קשור לענינו וגדרו של ביאת המשיח, אחרי שהשפעות הגשמיות שיהיו אז נובעים משלימות התורה והמצוה שיהיו אז!

(ההבדל בין ביאור זה להביאור שכתבתי לעיל באותיות פשוטות: לפי ביאור הראשון הרי השפעות גשמיות לא קשורים באמת לתוכן וגדר ביאת המשיח, אלא דהן מביאות ומאפשרות את ענין שלימות התומ"צ, ולכן אומרים שכשאדם רוצה בגשמיות הרי בפנמיות רוצה לא הגשמיות עצמו אל מה שהוא מביא. ואילו לפי ביאור זה הרי הפירוש הוא דהשפעות גשמיות עצמן הן הסתעפות מעיקר הענין של ביאת המשיח, שהוא שלימות התורה והמצוה).

אלא דכמוכן שכל שאדם מתעלה לדרגא נעלית יותר, הרי תשוקתו ותאוותו לא להגשמיות המסתעף משלימות התורה והמצוות, אלא להתומ"צ עצמן, ועד לדרגא הכי נעלית בהן – תאוות החכמים והנביאים.

ואשר לפ"ז נבאר הלכה האחרונה של הרמב"ם באופן שונה מלעיל; דזה שכותב כל היעודים הגשמיים שיהיו אז ומסיים "ולא יהא עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד" אין הפירוש דכל ההשפעות הגשמיות הוו בכדי שלא יהא עסק כל העולם כולו אלא וכו' (והיינו, שמאחר שיהי' לנו כל מה שנצרך, לכן נוכל לעסוק בשלימות בדעת ה') – אלא דגם יעודים הגשמיים הוו חלק מהשלימות של אותו הזמן! ומ"מ נהי' בדרגא כזו שהעיסוק שלנו לא יהי' בצד הגשמי שמגיע משלימות התומ"צ אלא בצד הרוחני.

ט. ויסוד ודוגמא לזה יש להביא מביאורו של הרבי בענין "מתוך שלא לשמה בא לשמה"; יעויין בלקו"ש ח"כ (שיחה ב' לפ' לך לך בענין זה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו "שכרך הרבה מאוד"), איך שמבאר דבאמת שכל עבוד המצוות הוה דבר הנצרך בעצם, דעיי"ז ניתוסף בכבוד שמיים בעולם (כשרואים דמי שעושה מצוות מקבל ע"ז

שכר). והפירוש ב'מתוך שלא לשמה בא לשמה" אינו דע"י כוונה אחת יגיע לכוונה אחרת, אלא שיתגלה איך שכוונה זו עצמה אמיתית היא (ומבאר בזה סיפור תמוה בזה"ק עיי"ש).

ולהעיר נמי מלקו"ש חט"ו (שיחה ב' לפרשת וישב בביאור מאחז"ל "ביקש יעקב לישב בשלוה"), מש"כ בא"ד "די שלימות הרצון פון דעם אויבערשטן אין מצוות איז – אז ווי עס זאל ניט זיין מצבו ומעמדו פון דעם מקיים המצות – זאל ער דערהערן די גוטסקייט און נויטיקייט פון דער מצוה. און דעריבער איז דער רצון פון מצוות נתלבש געווארן אין טעם און איז גורם און בריינגט שכר כדי אז אויך א נער קטן .. זאל ער דערהערן זייער גוטסקייט פאר עס".

אשר לכאורה הנקודה מביאורים אלו מתאימה לנקודת הדבר שמבארים כאן, דמי שמחכה למשיח עבור סיבות חיצוניות וגשמיות, אין זה נחשב לצפיה עבור דבר צדדי, אחרי שגם זה הוה הסתעפות מעצם הענין כמשנ"ת. אלא דכלל שהאדם גודל כך גודל הבנתו שזוהו רק הסתעפות, והעיקר הוה עצם הענין של שלימות התורה והמצוה ולדעת את ה' בלבד – וכתאוות החכמים והנביאים.



תורת רבינו

עיונים והערות ב'רשימות' על התניא (ו)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות הקודמים, להלן עוד כמה עיונים והערות ב'רשימות' של רבינו על התניא ("מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", קה"ת תשע"ד).

ארבעת הפסוקים כנגד ארבע בחי' הקליפות

א. בתניא פי"ט כותב אדה"ז וזלה"ק "ואף כי הקליפות גברו עליו כל ימיו ולא יכול להם, כמארז"ל שהרשעים הם ברשות לבם, מ"מ כשבא לידי נסיון בדבר אמונה בה' אחד שיסודתה בהררי קודש, היא בחי' חכמה שבנפש האלהית שבה מלובש אור א"ס ב"ה, הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים והיו כלא היו ממש לפני ה', כדכתיב כל הגוים כאין נגדו וגו', וכתיב כי הנה אויבך ה' כי הנה אויבך יאבדו יתפרדו וגו', וכתיב כהמס דונג מפני אש יאבדו וגו', וכתיב הרים כדונג נמסו".

ומבואר מדברי אדה"ז שכאשר בא יהודי לידי נסיון בדבר אמונה בה' אחד, הרי מאחר וזה נוגע לבחי' חכמה שבנה"א שבה מלובש אוא"ס ב"ה, הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים לגבי ית' [וע"כ בכוחו של כל יהודי לעמוד בנסיון באמונת ה' ולהתגבר על הקליפות ותאוות עוה"ז שבנה"ב, וכמבואר בתניא שם בארוכה עיי"ש].

ועל זה מביא אדה"ז ד' פסוקים בהם מבואר ענין הביטול של הקליפות לפני ה', הא' בישעי' מ', יז "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו"¹, והב' בתהלים צב, י "כי הנה איביך ה' כי הנה איביך יאבדו יתפרדו כל פעלי און", והג' בתהלים סח, ג "כהנדף עשן תנדף כהמס דונג מפני אש יאבדו רשעים מפני אלקים", והד' בתהלים צז, ה "הרים כדונג נמסו מלפני ה' מלפני אדון כל הארץ".

ב. והנה ע"פ הידוע גודל הדיקו בלשון אדה"ז, צ"ב לכאורה מהי הכוונה והצריכותא בהבאת ד' פסוקים אלו, ולכאורה כדי להוכיח את ענין ביטול הקליפות לפני ה', היה מספיק פסוק א' בלבד.

ויעויין ב'רשימות' על התניא שמעיר על זה הרבי וזלה"ק "להעיר שמביא ד' פסוקים. ויש לומר נגד ד' קליפות. עוד יש לומר, דפסוק האחרון, דרך נמיסה יש בו ולא אבידה או אין, לנגד קליפת נוגה".

ביאור הדברים, הרבי מעיר ומבאר בזה ב' נקודות, הא' דהטעם בכללות על זה שהביא אדה"ז ד' פסוקים, י"ל שהוא מפני שכל פסוק הוא כנגד אחת מד' הקליפות, דהנה ד' בחי' קליפות הן, ג' קליפות הטמאות לגמרי וקליפה רביעית שהיא קליפת נוגה, והנה תוכן דברי אדה"ז בתניא כאן הוא לבאר שהקליפות הם בטלים ומבוטלים לגבי הקב"ה, וזהו הטעם שמביא אדה"ז ד' פסוקים, שכל פסוק הוא כנגד הביטול של בחי' א' מד' הקליפות לפני ה'².

[ועד"ז מבאר גם הרלוי"צ זצ"ל בלקוטי לוי יצחק הערות לתניא עמ' ד', וכמו

(1) אדה"ז מביא בתניא רק את התחלת הפסוק "כל הגוים כאין נגדו", ואת המשך הכתוב מרמזו בתיבת "וגו". בביאור הטעם בזה – ראה לקו"ש ח"ה עמ' 387 וש"נ.

(2) ואולי יש להעיר שדברי רבינו בזה [וכן הרלוי"צ זצ"ל כדלהלן בפנים] מדויקים היטב בלשון אדה"ז, דולה"ק בתניא שם לפני שמביא את ד' הפסוקים "הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים והיו כלא היו ממש לפני ה'".

ויש לומר שבדקדוק לשונו הק' "כל הקליפות" ולא רק "הקליפות", רמז בזה אדה"ז דכוונתו כאן לכל ד' בחי' הקליפות, שכולם בטלים ומבוטלים לפני ה', וכמו שהביא בהמשך לזה את ד' הפסוקים המקבילים לכל אחת מד' בחי' הקליפות, וכמו שפירש הרבי.

ולהעיר מלשון הרלוי"צ זצ"ל שהוא להלן בפנים "הביא ד' פסוקים, יש לומר לנגד כל הקליפות שהם ד' קליפות בכלל וכו'", ואולי רמז לזה הרלוי"צ זצ"ל בדקדוק לשונו הק' שכן מתבאר מדקדוק לשון אדה"ז "הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים וכו'" וכמו ש"נ.

שהעירו המו"ל ל'רשימות' שם, וזלה"ק "הביא ד' פסוקים, יש לומר לנגד כל הקליפות שהם ד' קליפות בכלל, קליפת נוגה וג' ק' הטמאות לגמרי כמ"ש לעיל בפ"ו ופ"ז".

והב' עוד מוסיף בזה הרבי נקודה נוספת, והוא דלא רק שמספר הפסוקים שהביא אדה"ז מתאים – באופן כללי – לד' בחי' הקליפות, אלא שבדרך זו יש לפרש גם את תוכן ענין הכתובים, שמתאימים ומקבילים לד' בחי' הקליפות, והיינו דבג' פסוקים הראשונים שהביא אדה"ז הובא או לשון "אין" [פסוק הא' "כאין נגדו"] או לשון "אבידה" [פסוק הב' והג' "יאבדו"], משא"כ בפסוק הד' שהובא רק לשון "נמיסה" ["כדונג נמסו"].

ומפרש הרבי דזה מתאים ליסוד החילוק בין ג' קליפות הטמאות לגמרי לבין קליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב [וכמו שביאר לעיל בתניא פ"ו ופ"ז עיי"ש], וזהו דבג' פסוקים הראשונים נזכר לשון "אין" או "אבידה" המורה על בחי' ביטול לגמרי, דזה שפיר מתאים לבחי' ג' קליפות הטמאות שבטלים ונאבדים הם לגמרי לפני ה', משא"כ בפסוק הד' שהוא רק לשון "נמיסה", שלשון זה אינו מורה על ביטול ואבידה לגמרי אלא רק נמיסה בלבד, הנה זה שפיר מתאים לבירור הקליפה הרביעית שהיא קליפת נוגה, שבחי' הרע שבה מתבטל לפני ה' אך בחי' הטוב שבה מתברר מן הרע ועולה ונכלל בקדושה.

ג. ויש להעיר בזה, דהנה כד דייקת שפיר הרי שבפסוק הג' הובא גם לשון "נמיסה", שכך הוא לשון הכתוב בתהלים שם "כהנדף עשן תנדף כהמס דונג מפני אש יאבדו רשעים מפני אלקים", והיינו שמדמה וממשיל הכתוב את אבידת ה"רשעים" [והקליפה] מפני ה' לנמיסת השעוה מפני האש, והוא ע"ד לשון הכתוב הד' שהביא אדה"ז "הרים כדונג נמסו".

ולכאורה צ"ב, לדברי הרבי שפסוק הד' מתאים ומקביל לביטול הקליפת נוגה, שלכן כתיב לשון "נמיסה" ולא "אבידה" או "אין", הנה לפ"ז צע"ק בלשון הכתוב הג' המתאים ומקביל לאחת מג' קליפות הטמאות לגמרי, שאם כי אמנם נזכר בו לשון "אבידה" ["יאבדו רשעים מפני אלקים"], מ"מ נזכר גם לשון "נמיסה" ["כהמס דונג מפני אש"].

ולכאורה צ"ב איך מתאים כאן בפסוק זה – המקביל לאחת מגקה"ט – לשון "נמיסה", ולאיוזה ענין מרמז הכתוב בזה, ובפרט שאדה"ז מצטט בתניא שם גם חלק לשון זה מהכתוב וכנ"ל, וטעמא בעי.

ד. ואולי י"ל הביאור בזה, דהנה יעויין לעיל בתניא פ"ו ששם מבאר אדה"ז מהות בחי' קליפות הטמאות לגמרי, וזלה"ק "אלא שהקליפות הן נחלקות לשתי מדרגות זו למטה מזו, המדרגה התחתונה היא שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל, ונקראו במרכבת יחזקאל רוח סערה וענן גדול וגו'" עיי"ש.

ובאג"ק ח"א עמ' עא כותב הרבי בענין זה [והובא גם ב'לקוטי פירושים' לתניא שם] וזלה"ק "ומדי דברי בענין זה באתי להעיר, שלע"ע לא מצאתי בדא"ח ביאור החלוק דגקה"ט עצמן בין אחת לחברתה, מלבד החלוק כללי שבביאור דאלה מסעי הנ"ל".

והכוונה בזה להמבואר בלקו"ת מסעי צב, א וזלה"ק "כי הנה נוגה היא הממוצע בין הקדושה ובין קליפות הטמאות, כי היא כלולה מטוב ורע, והוא מ"ש במרכבת יחזקאל רוח סערה וענן גדול ואש מתלקחת ונוגה לו סביב, שאחר ק"נ מתחיל השתלשלות שלש קליפות הנ"ל, שע"י ק"נ נמשך להם יניקה מהקדושה, ולכן לא כולם שוים שהקרב לנוגה יותר אין הרע בו בתוקף כ"כ כמו בהרחוק מנוגה וכו'" עיי"ש.

ומתבאר מדברי אדה"ז שגקה"ט עצמן חלוקות הן במהותן לפי קירובן אל קליפת נוגה, והכלל בזה הוא "שהקרב לנוגה יותר, אין הרע בו בתוקף כ"כ כמו בהרחוק מנוגה".

ה. ולפ"ז אולי י"ל דזהו מה שבכתוב הג' הובא [גם] הלשון "כהמס דונג מפני אש", וע"ד שהובא בכתוב הד' המקביל לקליפת נוגה "הרים כדונג נמסו".

והיינו משום די"ל דהכתוב הג' – הבא בתניא לפני ובסמיכות להכתוב הד' המקביל לקליפת נוגה – מקביל למדריגת הקליפה מקליפות הטמאות הקרובה יותר אל קליפת נוגה, שלכן הביא אדה"ז כתוב זה הג' בסמיכות לכתוב הד' שלאחריו, וזהו שבכתוב זה נמשל ביטול הקליפה לנמיסת השעוה, וכמו שהובא משל זה בכתוב הד' ביחס לביטול הקליפת נוגה.

והביאור בזה, דאם כי אמנם קליפה זו הקרובה אל הנוגה, היא ג"כ מכלל ג' קליפות הטמאות לגמרי שאין בה טוב, שלכן נזכר בכתוב זה לשון "אבידה", וע"ד הכתוב הא' והב' שנזכר לשון "אין" או "אבידה", והיינו משום כי אופן הביטול של כל אחת מקליפות הטמאות הוא ביטול ואבידה לגמרי לפני ה' [דלא כקליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב, שלא נזכר בה לשון "אבידה", כיון שאין הביטול באופן של "אבידה" לגמרי אלא רק בבחי' "נמיסה", שכן חלק הטוב שבה עכ"פ מתברר ועולה אל הקדושה].

מ"מ י"ל שביטול והכנעת הקליפה דמדריגת הקליפה הטמאה הג' הקרובה אל הנוגה, דומה עכ"פ לביטול הקליפת נוגה בזה שמדריגת הרע של קליפה זו נכנעת ומתבטלת בקלות יותר, והיינו משום שאין הרע בתוקף כ"כ, משא"כ שאר בחי' קליפות הטמאות הרחוקות מנוגה שהרע שבהן הוא בתוקף יותר, ולכן נדרש כוח עליון

יותר כדי להכניע ולבטל את מדריגת הרע של קליפות הטמאות האלו.³

וי"ל דזה נרמז במה שהמשיל הכתוב את ביטול ואבידת הקליפה הטמאה הג' במשל של נמיסת השעוה [כהמס דונג מפני אש], וע"ד שהמשיל הכתוב את ביטול הקליפת נוגה [הרים כדונג נמסו], שהכוונה בזה היא לא לאופן הביטול, שכן כאמור גם קליפה זו הג' הטמאה נאבדת ומתבטלת לגמרי [שלכן ממשיך הכתוב "יאבדו רשעים מפני אלקים"], אלא עיקר הכוונה במשל זה הוא להנקודה שהביטול של מדריגת קליפה זו נעשה בקלות יותר⁴, כיון שאין הרע שבה בתוקף כ"כ, וע"ד אופן נמיסת השעוה מפני האש, וכמו"כ י"ל שהוא גם בקליפת נוגה, דנוסף ע"ז דלשון ומשל הנמיסה מורה על אופן הביטול, שלא נאבדת לגמרי וכנ"ל בדברי הרבי, הנה עוד רמז הכתוב בזה שהביטול של בחי' הרע שבה נעשה בקלות יותר, דוגמת נמיסת השעוה, כיון שאין הרע שבה בתוקף כ"כ, וכמוש"נ.

לשון 'מותר' או 'כשר'

ו. בתניא פכ"ג כותב אדה"ז וזלה"ק "שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו, שכן עלה ברצונו ית' שדבר זה מותר או כשר או פטור או זכאי או להפך וכו'".

ועל המילים "מותר או כשר כו'" מעיר הרבי ב'רשימות' על התניא שם וזלה"ק "צ"ע דלא חשיב גם טהור. ואולי דנכלל במותר, היינו דמותר בנגיעה. וכשר, היינו כשר להעיד, דאינו בכלל מותר".

וכוונת הדברים, דהרבי מעיר בטעם הדבר דלא חשיב אדה"ז בכלל הני דמותר או כשר וכו' גם "טהור", וע"ז מבאר הרבי דהטעם בזה י"ל משום ד"טהור" כבר נכלל בהביטוי "מותר" שהביא אדה"ז, והיינו משום דדבר טהור הוא גם דבר ה"מותר בנגיעה" [משא"כ דבר טמא], וא"כ שפיר נכלל גם "טהור" בכלל הביטוי "מותר".

ושוב מעיר הרבי דא"כ צ"ע לאידך גיסא מדוע הוסיף אדה"ז לשון "כשר", והרי לפי זה גם דבר הכשר שפיר אפשר לומר דנכלל בלשון "מותר" [והיינו בפשטות דדבר

(3) וע"ד המבואר בלקו"ת שם שמדריגת קליפה הטמאה הקרובה אל הנוגה היתה יכולה להתבטל ולהיכנע גם ע"י עבודת המצוות שלפני מ"ת, משא"כ שאר בחי' קליפות הטמאות הרחוקות מנוגה שורה שבהן הוא בתוקף גדול יותר היו צריכים לכוח עליון יותר כדי להכניעם ולבטלם עיי"ש.

(4) ולהעיר מפירושו המצודת דוד לתהלים סח, ג עה"פ "כהנדף עשן תנדה כהמס דונג מפני אש יאבדו רשעים מפני אלקים", שפירש מה שהמשיל הכתוב בתחילה את ביטול הרשעים [והקליפה] לדחיפת העשן וו"ל "כמו העשן הנדחף ממקומו ברוח קל, כן תנודף האויב בסיבה קלה".

וי"ל שעד"ו הוא המשך כוונת הכתוב [כהמס דונג מפני אש], שגם זה הכוונה כי דחיפת וביטול האויב והקליפה הוא "בסיבה קלה", והיינו משום דקאי על מדריגה הג' דגקה"ט הקרובה אל קליפת נוגה, שאין הרע בתוקף כ"כ, וכמוש"נ בפנים.

הכשר הוא "מותר באכילה" וכיו"ב], וע"ז מפרש הרבי דאעפ"כ הוסיף אדה"ז גם לשון "כשר", משום שלשון זה קאי וכולל גם אדם הכשר להעיד, וזה אינו נכלל בלשון "מותר".

ז. והנה בפרט זה הב' בטעם שהביא אדה"ז גם לשון "כשר", פיענחו המו"ל את הדברים כך [להלן הפיענוח בחצאי ריבוע]: "ו[אעפ"כ חשיב] כשר, [כי כשר] היינו [גם אדם ה] כשר להעיד, דאינו בכלל מותר [בנגיעה]".

ונראה דלא דייקו בזה, שאין כוונת הרבי דאדם הכשר להעיד אינו בכלל "מותר בנגיעה", אלא הכוונה בפשטות היא שאינו בכלל הלשון והביטוי "מותר" של אדה"ז בתניא, והיינו מותר סתם [ומה שהביא הרבי לפני זה דשפיר נכלל "טהור" בכלל "מותר", כיון די"ל דנכלל ב"מותר בנגיעה", הרי הכוונה בפשטות היא דשפיר ניתן לומר שגם טהור נכלל בלשון "מותר", והיינו משום דבלשון "מותר" משמעויות שונות, הן המשמעות הפשוטה שהדבר מותר [סתם], והן זה שהדבר מותר בנגיעה, אך אין ה"מותר בנגיעה" שייך לנדו"ד בסוף דברי הרבי, ופשוט⁵].

בהסתר פנים

ח. בתניא פכ"ג כותב אדה"ז וזלה"ק "ומאחר שרצון העליון המיוחד בא"ס ב"ה בתכלית היחוד הוא בגילוי לגמרי ולא בהסתר פנים כלל וכלל בנפש האלקית ולבושיה הפנימים שהם מחשבתה ודבורה באותה שעה שהאדם עוסק בדברי תורה, הרי גם הנפש ולבושיה אלו מיוחדים ממש בא"ס ב"ה באותה שעה בתכלית היחוד כיחוד דבורו ומחשבתו של הקב"ה במהותו ועצמותו כנ"ל, כי אין שום דבר נפרד כי אם בהסתר פנים כנ"ל וכו'".

והנה בפירוש "כנ"ל" ["כי אם בהסתר פנים כנ"ל"] מפרש הרבי ב'רשימות' שם "פכ"א כב'".

וממשיך הרבי כי יש לחקור בפירוש דברי אדה"ז בזה בשני אופנים, וזלה"ק "צ"ע אם הכוונה היא שאין פירוד כלל אלא הסתר פנים בלבד, וכנ"ל פכ"א כב', ואז צ"ע ב' ד"בהסתר", או וכן נראה יותר שכוונתו שרק בהסתר פנים – היינו ע"י עונות וכמ"ש בפ"ד וכו' – שייך פירוד".

ביאור הדברים, את דברי אדה"ז "כי אין שום דבר נפרד כי אם בהסתר פנים" יש לפרשם בשני אופנים, הא' שאין שייך שום פירוד לגבי ית', אלא רק הסתר פנים והעלם בלבד, וכמו שכתב לעיל בפכ"א ש"כל הצמצומים הם בחי' הסתר פנים להסתיר

(5) ושוב הגיע לידי קונטרס מס' 'התניא השלם', בו ליקטו ועיבדו מחדש את פירושי רבותינו נשיאנו על התניא, ושם הביאו וביארו את דברי הרבי הנ"ל בזה"ל: "ואעפ"כ חשיב כשר, כי כשר היינו (גם) אדם הכשר להעיד, שאינו בכלל "מותר". וכצ"ל.

ולהעלים האור והחיות הנמשך מדבורו ית' שלא יתגלה בבחי' גילוי רב וכו', אך לגבי הקב"ה אין שום צמצום והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניו, ובפכ"ב "וכ"כ גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים וכו'", אלא שלפי זה צע"ק הוספת אות ב' תיבת "בהסתר", דהול"ל "הסתר" ["כי אין שום דבר נפרד כי אם הסתר פנים"].

והב' שאין שייך פירוד מהקב"ה כי אם בהסתר פנים, כלומר, דרך בהסתר פנים, היינו ע"י זה שאדם עובר עבירה, או-אז שייך פירוד, וכמו שכתב לעיל בפ"ד "להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו'", וכ"ה בפכ"ד ד"שס"ה מצות לא תעשה דאורייתא וכל איסורי דרבנן מאחר שהן נגד רצונו והכמתו ית' והפכם ממש הם נפרדים מיחודו ואחדותו ית' בתכלית הפירוד ממש וכו', והיינו דע"י עוונות נעשה פירוד מהקב"ה, ועפ"ז מובן היטב אות ב' ד"בהסתר", והיינו שרק בהסתר פנים, כלומר, באמצעות וע"י עוונות, אז שייך שיהי' דבר נפרד, ומעיר הרבי שפירוש זה הב' נראה יותר.

ט. ויש להעיר דלפירוש הב' הנ"ל, הנה לפ"ז צריך לומר לכאורה דה"כנ"ל" שבהמשך לזה ["כי אם בהסתר פנים כנ"ל"] הכוונה היא לפכ"ב, והיינו להמבואר שם דהס"א והקליפה [מקור העוונות] נקראים אלהים אחרים, וה"ה מקום המיתה והטומאה ה"י וכפירה באחדותו של הקב"ה, ובהמשך שם "כי עיקר ושרש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום וכו', שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה וכו', ולכן נקראים טורי דפרודא וכו'".

והיינו דלפירוש הא' הנ"ל הכוונה ב"כנ"ל" בפשטות היא בעיקר לפכ"א ש"כל הצמצומים הם בחי' הסתר פנים להסתיר ולהעלים האור והחיות הנמשך מדבורו ית' שלא יתגלה בבחי' גילוי רב וכו', אך לגבי הקב"ה אין שום צמצום והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניו, וכן למש"כ בפכ"ב "וכ"כ גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים וכו'", וכמו שהעיר הרבי לפניו להדיא על תיבת "כנ"ל" שהכוונה היא "פכ"א כב".

אמנם לפירוש הב' הרי לכאורה על כרחך צ"ל שאין הכוונה ב"כנ"ל" לפכ"א, שכן לא מבואר שם הך נקודה דבהסתר פנים [היינו ע"י עוונות] שייך פירוד, אלא מבואר שם הך נקודה שכל הצמצומים אינם אלא הסתר פנים וכו', ועל כן צ"ל לכאורה דלפירוש הב' הכוונה ב"כנ"ל" היא לפכ"ב, שם מבואר אודות ענין הפירוד של הקליפה

6 והנה לכאורה היה מקום לפרש דהכוונה ב"כנ"ל" היא לפ"ד, שם מבואר להדיא דע"י עוונות שייך פירוד, וכמו שהביא הרבי בפירושו וכנ"ל בפנים. אלא שמדברי הרבי בתחילת ההערה שעל המלה "כנ"ל" סתם ופירש בפשטות דהיינו "פכ"א כב", ורק אח"כ הביא את ב' האופנים בפירוש דברי אדה"ז, מתבאר לכאורה שהכוונה היא לפכ"ב [ומש"כ "פכ"א" היינו לפירוש הא', וכדלהלן בפנים]. ועצ"ע.

וס"א [שהם מקור העוונות, וכמ"ש להדיא בפכ"ד הנסמן בהמשך דברי הרבי וכן"ל] מקדושתו ית'.

ואם כנים הדברים, אולי י"ל דמה שבתחילת הדברים בפירוש "כן"ל" [כי אם בהסתר פנים כנ"ל] סתם הרבי ופירש דהיינו "פכ"א כב", הנה לצדדין קטני, כלומר, דזה תלוי בעצם בפירוש דברי אדה"ז, וכמו שהביא הרבי בהמשך לזה שיש לפרשם בב' אופנים, והיינו דאם נפרש כאופן הא' אזי הכוונה ב"כן"ל" היא בעיקר לפכ"א [וכן לפכ"ב], אמנם אם נפרש כאופן הב' אזי הכוונה ב"כן"ל" היא לפכ"ב. ועצ"ע.



בת יתרו מי התירה לך - נגיעת משה בדבר

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

ברשימות חוב' נ' שואל הרבי מדוע דוקא פנחס התעורר להרוג את זמרי ולא משה ואלעזר, ומיישב בכמה דרכים. וע"ד הפשט כתב, וכדרכו בקודש בקיצור נמרץ, וזל"ק: "וי"ל דטענת זמרי היתה א"ת זו אסורה צפורה מי התירה לך וא"כ הי' מרע"ה כעין נוגע בדבר, עביד דינא לנפשא. וה"ה לאלעזר שג"כ נשא מבנות פוטיאל כנ"ל".

כלומר, שטענת זמרי היתה "אם תאמר זו אסורה, בת יתרו מי התירה לך" (סנהדרין פב, א), וא"כ הי' משה רבינו נוגע בדבר, ונראה הדבר כמו ש"עביד דינא לנפשיה" (ראה ב"ק כז, ב). וגם אלעזר הרי נשא אשה מבנות פוטיאל (וארא ו, כה), שזהו יתרו שפיטם עגלים לע"ז (רש"י), וגם הוא נוגע בדבר. ע"כ.

ולכאורה לא ברור מהו גדר הנגיעה ("נוגע בדבר") שבזה. בשלמא אם משה הי' מתיר לזמרי לקחת נכרית, אפשר לטעון שהטעם שהתיר (שלא כדין) הוא מפני שהוא נוגע בדבר, שכיון שגם הוא בעצמו עשה אותו מעשה הוא לא רוצה להפליל את עצמו ולכן הוא מתיר גם לאחרים. אבל במקרה דנן הרי, אדרבה, הוא אסר את המדינית לזמרי (ולעצמו התיר), ומהי טענת הנגיעה שאפשר לטעון כנגדו מה שייך כאן "נוגע בדבר"?!

ולכאורה הטענה "אם תאמר זו אסורה, בת יתרו מי התירה לך" ענינה – התרסה נגד משה רבנו, שגם הוא, כביכול, עשה איסור בלקיחת בת יתרו, ושאם עדיין לא

(7) ויעויין בפכ"ד אדברי אדה"ז שם "מאחר שהן נגד רצונו וחכמתו ית' והפכם ממש הם נפרדים מיחודו ואחדותו ית' בתכלית הפירוד ממש כמו הס"א והקליפה הנק' ע"ז ואלהים אחרים מחמת הסתר פנים של רצון העליון כנ"ל", שבפירוש תיבת "כן"ל" פירש הרבי ב'רשימות' שם "פכ"ב".

גירשה שיגרשנה מיד, ומדוע אתה אוסר דוקא לי ולא לעצמך. אך מה ענין "נגיעה" לכאן?

וכמו"כ לא מובן לכאורה, מה זאת אומרת שנראה הדבר כאילו משה "עביד דינא לנפשיה". עביד דינא לנפשי' ענינו, שכשברור לאדם שהוא צודק ע"פ דין תורה, הוא לא רוצה לטרוח ולחכות עד שבי"ד יפסקו שהצדק עמו אלא הוא רואה זאת כאילו ההלכה כבר נפסקה לטובתו והוא עושה מעשה עפ"ז. ונחלקו בזה אמוראים אם מותר לעשות כן או אסור. אך אינו מובן, מה נוגע כל זה למשה רבנו?!

וכנראה צריך להוסיף כמה מלים של הסבר (בפענוחים), ואזי יובן. כי נקודת הדיון כאן היא, מדוע משה או אלעזר לא הרגו את זמרי, ואת זה מסביר הרבי ע"פ הרעיון של נגיעה בדבר, כי אם משה הי' הורג את זמרי היו יכולים לטעון כנגדו כי הרגו כדי להתפטר ממנו, שהרי כשזמרי חי הוא טוען כנגד משה "בת יתרו מי התירה לך", ולכן הרגו (שלא בצדק ולא ע"פ דין תורה) כדי להתפטר מהטענה ומהטוען. ובזה הוא נראה כמי שעביד דינא לנפשי', היינו ש(לא מתייעץ עם אף אחד, אלא) עושה מה שנוח לו לעצמו, לנפשי'.



מזוזה בעיר הנדחת

הרב מרדכי קירשנבויס

ביתר עילית, אה"ק

בשיחת ש"פ בלק, ט"ז תמוז ה'תשל"ד (נדפס ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ חוקת השתא) אות יא: "מצינו בגמרא במסכת סנהדרין (עא, א) דבר פלא בנוגע לפעולה של מצות מזוזה, ש"כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת". והגע עצמך: החטא שבגללו מגיע העונש של עיר הנדחת הוא חטא הכי חמור, ולכן העונש על זה הוא עונש הכי חמור – ולאחרי כל זה, יש עצה למנוע זאת – ע"י מצות מזוזה: "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת", היינו שמזוזה אחת על אחת הדלתות (לאו דוקא הדלת הראשית) של אחד הבתים שבעיר, מצילה את כל העיר מדין עיר הנדחת! ומכאן רואים גודל מעלת מצות מזוזה – שהרי ענין זה אינו מצד מעלת לימוד הפרשיות שנכתבו במזוזה (מצות תלמוד תורה), כי, גם אם אין בכל העיר מי שידוע לקרות מה שכתוב במזוזה, נפעלת הצלת כל העיר מצד המזוזה עצמה".

והקשו המניחים שהעיקר אינו המזוזה, כ"א אזכרות השם שבה, כמבואר ברש"י שם: "ואפילו מזוזה אחת – וכל שכן אחד מן החומשין, או ספר מכל הנביאים, שאזכרת

השם כתובה שם, ולא קרינא ביה את כל שללה ושרפת".

והשיב ע"ז רבינו בכת"י קדשו (נדפס בהנחה הנ"ל): "באם בעניני עוה"ז הכל בדיוק – עאכו"כ בתומ"צ. לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' ד"אזכרת השם כתובה שם" כפשוטה, א"כ ל"ל לומר מזוזה, הול"ל אזכרת פסוק אחד, ולא ב' פרשיות כמזוזה. והחילוק פשוט – באם נמצאו כו"כ אזכרות, אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית, ובמילא דהעיר".

והנה כתב הרמב"ם בהלכות ספר תורה (פ"ז הי"ד): "מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפני עצמו, ואין בהן קדושת ספר תורה, אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות".

ועד"ז מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' שלד סי"ב-ג): "בימי חכמי התלמוד לא ניתנו ליכתב אלא כ"ד ספרים, אבל לא תורה שבעל פה ולא כל הברכות והתפלות שתיקנו חכמים אלא היו בעל פה. . . וכל זה בימיהם אבל עכשיו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך התיירו לכתוב כל הספרים, אפילו של תורה שבעל פה, וכל הברכות והתפלות. . . לא התיירו בזמן הזה. . . לכתוב שמות שאינן נמחקין או פסוקים בקמיעות או בשאר מקומות שלא שייך בהם עת לעשות לה'. . . הרי לא ניתנה תורה ליכתב אלא ספר שלם, ולא פרשיות פרשיות, אלא משום עת לעשות לה', כמ"ש ביו"ד סי' רפג" (ע"ש שדבר הנכתב שלא כהלכתו אין מצילין אותו מכל דבר המאבדו).

ולפ"ז צ"ע בדיוק רבינו על רש"י "למה ליה לומר מזוזה, הוה ליה למימר אזכרת פסוק אחד", דלכאורה הביאור בזה בפשטות, דבזמן חכמי התלמוד היה אסור לכתוב פסוק או פרשה בפני עצמם, וע"כ המציאות היחידה שיהיה אזכרת השם הוא כמזוזה או באחד מהחומשין או בספר נביאים (ואם כתבו אזכרת השם באיסור אין מצילין).

ודוחק לומר שעיקר הדיוק הוא מסיום דברי הרמב"ם (שם): "ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים עליה חומש מותר, כתב מגילה שלש שלש תיבות בשיטה אחת מותר". וכן דוחק לומר שכוונת רבינו להקשות מפרשיות התפילין, שכותבים פרשת שמע בפ"ע ופרשת והיה אם שמע בפ"ע, ולא כמזוזה שכותבים אותם יחד.

גם צ"ב בתירוץ רבינו שרק מזוזה היא חלק מהעיר, משא"כ שאר אזכרות, דסוף סוף כיון שמבואר ברש"י שהעיר ניצלת גם ע"י חומשים ונביאים, מטעם שהם שלל העיר, אף שאינם מחוברים בה¹. א"כ למאי נפקא מינה האם ההצלה היא ע"י חפצא

1) ולהעיר מהשיעור היומי דשבעה עשר בתמוז השתא, הלכות עבודה זרה פ"ד הי"ג: "פירות המחוברין שבתוכה מותרין, שנאמר תקבוצן ושרפת, מי שאינו מחוסר אלא קבוצן ושריפה, יצאו פירות המחוברין שהן מחוסרין תלישה וקבוצן ושריפה". הרי ששלל העיר הוא דווקא דבר שאינו מחובר.

של קדושה שהוא חלק מהעיר או שאינו חלק מהעיר.



הגולה כשיוצא מחוץ למקלט ה"ה גברא קטילא

הת' מנחם מענדל בראנדווין

חבר המערכת

בלקו"ש חל"ח פרשת מסעי (שיחה ב) מבאר הרבי את ההלכה ברמב"ם מדוע במקרה שאחד הנמצא בגלות בעיר המקלט (שאסור לו לצאת לעולם) וכל ישראל צריכין לתשועותו עדיין אסור לו לצאת, למרות שלכאור' זה פיקוח נפש - הדוחה כל התורה כולה

ומסקנת הביאור הוא שהיות וכל חיותו ואופן קיומו הוא על ידי שנמצא בעיר המקלט, במילא אם יוצא יחשב כגברא קטילא, ולכן לא חל עליו שום דין וחיוב בפיקוח נפש, כי כנ"ל כשיוצא אין לו מציאות. עד כאן להנוגע לעניינו ועיין שם בכל השקו"ט.

ובהערה 31 הרבי כותב וזלה"ק: "אף שפשוט שאם יצא מעיר מקלטו חייב בכל המצות כו' (וקידושיו קידושין) ולא אמרינן עליו "במתים חפשי" כי בזה שנעשה גברא קטילא לא נפקע ממנו חיובו במצות . . .".

ולכאור' זה סותר את כל החידוש של השיחה, שהרי כל הסיבה שלא חל על הגולה חיוב פקו"נ הוא בגלל שאינו נחשב כמציאות כשיוצא, א"כ למה לאחר שיוצא, כן יתחייב בשאר המצות, ואם יתחייב בשאר המצות למה שלא יתחייב גם במצות פיקוח נפש הדוחה כל התורה כולה!

ואולי יש לפרש בדוחק דאם הדיון הוא באופן שצריך להגולה שבעיר מקלט שייצא למקרה של פקו"נ, ורוצים לפסוק הדין אם הוא יכול לצאת, אז ההלכה היא שאסור לו לצאת, מדוע? כי אם ייצא יתבטל מציאותו והוא גברא קטילא, ובמילא אין על מי לדון בכלל, משא"כ במקרה לאחר שהגולה כן יצא, עדיין חייב במצות אפי' שע"פ תורה הוא לא מציאות.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיניי בזה.



כתיבת בס"ד (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש - לונדון

בגליון א' קצה האריך הרמ"מ רייצס בטוב טעם אודות מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שנתפרסם לאחרונה אם יש עדיפות לכתוב 'ב"ה' בראש מכתב, או עדיף לכתוב 'בס"ד'. ובסוף דבריו רמז רייצס למענה חריף של הרבי שהורה לגנוז עלון מסויים, אך טרם כן יראו להסיר ה'ב"ה' שבכל עלון.

כמדומה כוונתו למענה המפורסם לגבי עלון אודות פורים, שבראש העלון התנוססה השאלה אם פורים קרוב יותר ליום כפור או ל-Halloween (ראה למטה מתוך "ליקוט מענות קודש – ה'תשמ"ח"). הרבי הקפיד טובא על חיבור העניינים הללו בעלון והורה להשמיד כל העותקים. אך הורה גם שתחלה יסירו 'ב"ה' שנכתב בראש כל עלון (שהוספת 'ב"ה' נעשה בהתאם להכתוב בספר חסידים).

והנה הפוסקים שקלו וטרו אם יש קדושה ב'ב"ה', ובמקום אחר (נתיבים ח"ב ע' 174) כתבתי שמכיון שאנו מקפידים לכתוב זאת גם בראש כתבי חול, הרי שאין אנו רואים בו קדושה. ולכאורה במענה זה מוכח איפכא.

אך אולי י"ל שאין להסיק מזה הוראה כללית, כי אם שבמקרה זה אירע קלקול – הרכבה לא-ראוי של קודש וחול. והתיקון לזה הוא – לדייק לפנים משורת הדין בהפרדה שבין קודש וחול. לכן היתה אז ההוראה להסיר ה'ב"ה' שבכל עלון.

[כ"ב טבת]

מענה להנהלת צעירי אגודת חב"ד המרכזית שהכניסו פרסומת בכותרת:
 "With which of the following holidays does Purim have more in common? A. Yom Kippur B. Halloween"
 (א חסידישער דערהער "אד"ש תשע"ט. והעקת המזכיר, באדיבות מערכת הספר "שליחות כהלכתה"):

הוגה!!!!

האומנם לכהנ"ל ש' לא איכפת כלל ה"צירוף" ר"ל ר"ל דשני הנ"ל?

וכן להחותמים ש'?

פשוט שע' צריך להשמידם מן העולם

לאחרי שיבדילו ממנו מה שהקפידו להתחילו (למלאות ציווי ס' חסידים
 .. ב.ב"ה)

רמב"ם

חוב תלמוד תורה לשיטת הרמב"ם

הרב יהודה לייב הלוי הבר

שליח כ"ק אדמו"ר – יורקטאון נ.י.

בהקדמת הרמב"ם להלכות תלמוד תורה, כותב הרמב"ם וז"ל:

הלכות תלמוד תורה. יש בכללן שתי מצוות עשה וזהו פרטן: ללמד תורה, לכבד מלמדיה ויודעיה. ובאור שתי מצוות אלו בפרקים אלו: פרק ראשון.

ובהלכה א' כותב הרמב"ם וז"ל:

נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם. ואין האשה חייבת ללמד את בנה, שכל החיב ללמוד חייב ללמד.

ויש לשאול כמה שאלות על הלכה זו ופרק זה של הרמב"ם.

בספר המצוות להרמב"ם, וכן במנין המצוות שלו בריש ספר היד, מונה הרמב"ם מצוות תלמוד תורה בשני פרטים¹: (1) ללמוד תורה (2) וללמדה. אבל בריש הלכות ת"ת הנ"ל, מביא הרמב"ם רק ללמוד תורה (ולכבד מלמדיה). למה לא מביא הרמב"ם בהלכות ת"ת גם החיוב "ללמד" (לאחרים)²?

למה מתחיל הרמב"ם הלכותיו אודות אלו הפטורים בת"ת לפני שכתב על אלו

(1) הרמב"ם לומד דשני החיובים ללמוד וללמד הם שני פרטים במצווה אחת. משא"כ הרס"ג בשהמ"צ שלו מונה אותם לשני מצוות.

(2) ובפרט שהרמב"ם מביא בשהמ"צ ובמנין המצוות שלו בריש ספר היד שהמקור למצוות ת"ת הוא מהפסוק "ושננתם לבניך" (ראה לקו"ש חלק יט עמוד 39). וראה הלכות ת"ת להרמב"ם פ"א ה"ד: "שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו, כך הוא מְצוּה ללמד את עצמו". ואולי היות ואין אות ו' במילת "ללמד", צריך באמת לנקד בהכותרת דהלכות ת"ת דהמצוה (העיקרית) הוא "לְלַמֵּד תורה" (לאחרים), ולא "לְלַמֵּד תורה" (לעצמו). אבל גם ע"ז יהיה קשה למה לא מביא הרמב"ם גם את החיוב ללמוד תורה (לעצמו), כמו שמביאו בשהמ"צ ובמנין המצוות שלו? ולהעיר דברמב"ם הוצאות פרנקל כתוב "ללמוד תורה" באות ו'.

שחייבים בת"ת?³

גם כשמביא הרמב"ם החיוב ללמוד תורה, למה מביא קודם החיוב ללמוד לאחרים, ורק בהלכה ח' מביא החיוב ללמוד תורה לעצמו?⁴

מהו הכוונה בריש הלכה א "אבל קטן אביו חייב ללמודו"?

3) וראה תו"מ תשמ"ג ח"ב ע' 655 וכן ע' 795. שם מתרץ הרבי דהרמב"ם מתחיל מהפטור דת"ת, כי החיוב כבר כתב בהכותרת "יש בכללן שתי מצוות עשה...ללמוד תורה". (בעמוד 655 שם מביא שהתירוצו הוא "בפשטות", ובעמוד 795 מביא שהתירוצו הוא "בדוחק עכ"פ").

וראה לקו"ש ח"ד ע' 236 דמתרץ שם הרבי דמתחיל בפטור כי קיום מצוה זו מתחיל תמיד כשהוא קטן, וכזהקדמה מוכרח להביא דמצ"ע הקטן פטור (ובמילא מתחיל כלשון המובא בש"ס "נשים ועבדים וקטנים") ע"ש. ולכאורה ע"פ ביאור זה, וכן משוע"ר התחלת הלכות ת"ת שכותב: "אעפ"י שקטן פטור... אביו חייב ללמודו", משמע דגורסים ברמב"ם גם תיבת "נשים ועבדים" וקטנים פטורים". בכמה דפוסים, וכן בהוצאת פרנקל מובא רק "נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה".

ולהעיר שבהוצאה חדשה של שוע"ר הלכות ת"ת פ"א הערה ב' כתבו "תו"מ התועדויות תשמ"ג ח"ב ע' 7-296 (טעם שפתח באף)". ולכאורה הוא טעות הדפוס וצ"ל: תו"מ שם ע' 7-795 (טעם שפתח באף, וכן הטעם שפתח בפטור). וכן בתו"מ שם עמוד 655, ובלקו"ש ח"ד ע' 236 מובא ג"כ הטעם שפתח בפטור כנ"ל.

וכן בהערה ג' שבהוצאה החדשה מובא: "לקו"ש ח"ט ע' 39-38 (טעם שפתח בפטור). חכ"א ע' 380 (טעם שפתח בחיובי הקטן)". ולכאורה גם זה טעות, וצ"ל: לקו"ש ח"ט ע' 39-38, וחכ"א ע' 280 (טעם שפתח בחיובי הקטן). ח"ט וחכ"א (ע' 280 ולא 380) שניהם מסבירים למה פתח בחיובי קטן, ולא למה פתח בפטור. השאלה למה פתח בפטור מובא בתו"מ תשמ"ג, ובלקו"ש ח"ד הנ"ל.

דא"ג, בלקו"ש ח"ט וחכ"א הנ"ל מסביר הרבי שהטעם שפתח בחיובי קטן הוא כי לומדים כל החיוב דת"ת מהפסוק "ושונתם לבניך" ע"ש. וראה חכ"א הערה 57 דלכאורה לפי האדה"ז בהלכות ת"ת פ"ב ה"א לומדים החיוב דלימוד התורה לעצמו מהפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (ודלא כהרמב"ם בספהמ"צ ובמנין המצוות שלו). וא"כ לא נוכל לתרץ תירוצו הנ"ל להאדה"ז (שגם בשולחנו מביא החיוב ללמוד לקטן לפני חיובו בעצמו)? ותירוצו הראשון המובא בחי"ט נשאר בדוחק, ע"ש ח"ט הערה 14.

4) גם הטור והשו"ע מקדימים החיוב ללמוד להבן (סימן רמה) לפני החיוב ללמוד בעצמו (סימן רמו), וכן הוא בשוע"ר הלכות ת"ת. רק דהטור והשו"ע מקדימים החיוב להפטור, משא"כ הרמב"ם ושוע"ר מקדימים הפטור להחיוב, כנ"ל בפנים.

ולהעיר שבספר המצוות להרמב"ם, וכן במנין המצוות שלו בריש ספר היד מפרט הרמב"ם המצוה: "ללמוד תורה וללמדה" – קודם מביא החיוב ללמוד לעצמו, ואח"כ החיוב ללמוד לאחרים. אבל ראה לקו"ש ח"ט הנ"ל עמוד 38 בשולי הגליון להערה 1 ש"בתרגום קאפח: ללמוד (לאחרים)... וְלִלְמֹדָה (לעצמו)". ובהערה 8 שם מביא שעפ"י תרגום קאפח הנ"ל, הרמב"ם מביא החיוב ללמוד לאחרים לפני החיוב ללמוד לעצמו, לא רק בהלכות ת"ת כנ"ל, אלא גם בספהמ"צ שלו. אלא דעדיין צ"ע ממנין המצוות להרמב"ם בריש ספר היד הנ"ל, דשם כתוב "ללמוד" (באותו' – דהכוונה ללמוד לעצמו, ואח"כ מביא) "וללמדה" (לאחרים).

הרמב"ם מתחיל בהחויב על האב ללמד את בנו (ה"א-ה"ג). וכותב בהלכה ג' ש"מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר⁵, שנאמר "ולמדתם אותם ושמרתם לעשתם" עכ"ל. מדוע חייב הבן בתלמוד תורה (כשיכיר) תלוי אם אביו למדו או לא. למה לא יהיה חייב על הבן מצד עצמו ללמוד תורה (כשיכיר) בלי קשר אם לימדו אביו או לא, וכמו שיש חייב על האב ללמוד לעצמו (כמו שמביא הרמב"ם להלן בהלכה ח' מהפסוק והגית בו יומם ולילה)?

בהלכה ד מביא הרמב"ם, וז"ל: "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה, הוא קודם לבנו. ואם היה בנו נבון ומשכיל להבין מה שילמד יותר ממנו, בנו קודם. ואף על פי שבנו קודם לא יבטל הוא, שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו, כך הוא מצוה ללמד את עצמו". למה מביא כאן הרמב"ם בפעם הראשונה (ובדרך אגב!), את החיוב של האב ללמוד תורה בעצמו (ובאופן מפורש יותר רק בהלכה ח'). הרי כנ"ל, היה הרמב"ם צריך להתחיל את הפרק עם החיוב ללמוד תורה בעצמו? וגם קשה, אם יש חייב על האב ללמוד בעצמו, למה "אם היה בנו נבון.. בנו קודם". מדוע חייב ת"ת של הבן בא לפני החיוב ת"ת של האב, הרי שניהם מחויבים ללמוד לעצמם (כמו שמביא הרמב"ם בהלכה ח')?

מהו מקור החיוב ללמוד תורה לעצמו לפי הרמב"ם. האם זה מהפסוק "ושננתם לבניך" (כמו שמביא הרמב"ם בספר המצוות שלו, וכן במנין המצוות שלו בריש ספר היד). או האם זה מהפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (כמו שמביא הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"א הלכה ג). או האם זה מהפסוק "והגית בו יומם ולילה" (כמו שמביא הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"א הלכה ח) ⁶?

ויש לתרץ כל הנ"ל על פי מה שהאריך אדה"ז בהלכות ת"ת פ"ג קונטרס אחרון א'. דיש שני פרטים בהחויב של תלמוד תורה. יש חייב של ידיעת התורה, ללמוד כל

(5) וראה צ"צ פסקי דינים – חידושים על הרמב"ם בתחילתו, שמביא מלשון הרמב"ם "כשיכיר" ולא כשיגדיל וכדומה, ד"ש מאתם גם על הקטן יש חייב מדאורייתא". ולהעיר מלשון אדה"ז בשולחן פ"ב ה"א: "כשיגדיל ויכיר". וראה לקו"ש ח"י"ז עמוד 233 הערה 17 דאולי אין זה סותר להצ"צ הנ"ל.

בלקו"ש ח"י"ז עמוד 233 וגם עמוד 238 מסביר הרבי איך י"ל חייב ת"ת על קטן. ובלקו"ש ח"י"א ע' 45-44 בשולי הגליון להערה 19 מסביר הרבי למה דוקא בת"ת אומרים שיש חייב גם על הקטן, משא"כ במילה ופדיון הבן. עיי"ש.

(6) ראה לקוטי שיחות ח"ט עמוד 39 הערות 16 וגם 17. שם מביא הרבי פסוקים שונים על החייב ללמוד תורה לעצמו, וגם על החייב ללמד לאחרים. אבל השאלה הנ"ל בפנים היא על הרמב"ם עצמו, למה מביא הרמב"ם פסוקים שונים במקומות שונים על החייב ללמוד תורה לעצמו? ולהעיר, דלכאורה מהאדה"ז הלכות ת"ת פ"ב ה"א משמע שלומד חייב ת"ת לעצמו מהפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". ראה לקו"ש חכ"א עמוד 280 הערה 57.

התורה כולה⁷, ולדעת את המעשה אשר יעשון. ויש גם חיוב ללמוד ולעסוק בתורה יומם ולילה, גם אם כבר למד כל התורה⁸.

ולכאורה גם הרמב"ם מדבר על שני חיובים הנ"ל.

הרמב"ם מתחיל הלכות ת"ת עם החיוב של ידיעת התורה. חיוב זה מתחיל כשהוא עדיין קטן ("משיתחיל לדבר מלמדו..."), בכדי שידע מה לעשות מיד כשיהיה גדול, ולהתחנך בדרך התורה. משא"כ החיוב ללמוד תורה לעצמו, אין על הקטן חיוב עד שיגדיל, וכמו שאר חיובי התורה.

ולכן מתחיל הרמב"ם עם הפטור. וכמו שהאדה"ז מפרש בלשונו הזהב בשולחן ריש הלכות ת"ת: "אעפ"י שהקטן פטור מכל המצוות... מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אעפ"י שהקטן אינו חייב". דהכוונה לכאורה הוא, דאעפ"י שהקטן אין לו החיוב ללמוד תורה מצד עצמו, כמו שפטור מכל מצוות התורה, אבל מצד מצות ידיעת התורה, בכדי שידע מה לעשות מיד כשיגדיל, לכן אביו חייב ללמדו כנ"ל. וזהו גם כוונת לשון הרמב"ם "אבל", דאעפ"י שהקטן פטור ללמוד מצ"ע, אבל יש חיוב ללמדו, מצד ידיעת התורה.

ולכן גם מתחיל הרמב"ם עם החיוב ללמד לאחרים לפני החיוב ללמוד לעצמו. כי כנ"ל חיוב ידיעת התורה מתחיל כבר בהיותו קטן, ע"י שאביו מלמדו. וחיוב זה בא לפני חיובו ללמוד לעצמו, שזה רק כשיגדיל.

ולכן גם מביא הרמב"ם בהלכה ג' שאם אביו לא לימדו, ואין לו ידיעת התורה, חייב הוא ללמד את עצמו כשיכיר (או כשעדיין קטן כפירוש הצ"צ, או כשיגדיל). וחיוב זה מביא הרמב"ם מהפסוק "ולמדת אותם" בכדי שיהיה "ושמרתם לעשות". כי כאן מדובר כנ"ל ע"ד החיוב ידיעת התורה, לידע את המעשה אשר יעשון. שאם אביו לא לימדו מה לעשות, חייב הוא ללמד את עצמו מה לעשות.

ולכן גם מביא הרמב"ם בה"ד שאם בנו נבון יותר ילמד אותו קודם, כי כאן מדובר כנ"ל על מצוות ידיעת התורה. ומצוות ידיעת התורה קודם לחיובו (של האב) ללמוד לעצמו יומם ולילה (וכמו שמביא אדה"ז בקו"א הנ"ל). ובידיעת התורה, היות ש"בנו נבון ומשכיל להבין מה שילמד יותר ממנו" לכן ילמדו קודם. ואעפ"י כותב הרמב"ם בסוף ההלכה שאף דבנו קודם לא יבטל הוא. כי גם הוא מצוה על לימוד התורה, רק שבנו (ידיעת התורה כהלכתה) קודם.

(7) וכמו שמפרט אדה"ז שם פ"א ה"ד.

(8) ועפ"י מתרץ אדה"ז כמה סתירות בדברי חז"ל. עיי"ש.

וכ"ז חוץ מהחיוב ללמוד תורה מצ"ע יומם ולילה.

ורק בהלכה ח' מתחיל הרמב"ם לדבר ע"ד חיוב השני דתלמוד תורה. וע"ז מביא הרמב"ם, וז"ל: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר... חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר והגית בו יומם ולילה".

חיוב זה בתלמוד תורה הוא לא רק כשצריך ידיעת התורה (ואת המעשה אשר יעשון). אלא גם אם כבר למד כל התורה כולה, וגם כבר יודע המעשה אשר יעשון, חייב הוא לקבוע זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה.

ומביא הרמב"ם מצוות ידיעת התורה (ה"א-ה"ח) לפני החיוב ללמוד תורה מצ"ע (ה"ח), כי:

א' – מצוות ידיעת התורה מתחיל כשהוא עדיין קטן כנ"ל.

ב' – מצוות ידיעת התורה קודם למצוות והגית בו יומם ולילה⁹.

ועפ"י הנ"ל אפשר גם לתרץ למה מביא הרמב"ם פסוקים שונים ע"ד החיוב בת"ת: בספר המצוות ובמנין המצוות, מביא הרמב"ם הפסוק "ושננתם לבניך", שיש חיוב ללמד תורה לבנו ולתלמידיו. שידעו הם הלכות התורה¹⁰.

(9) וכן גם מצוות ידיעת התורה "עדיפא" ממצוות והגית. ולכן הדין דמבטלין ת"ת למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים וכו' הוא רק כשמבטל "מצוות העסק ולימוד התורה תמיד, אבל לא ביטול מצוות ידיעת התורה באר היטב בפירושה שהן ההלכות כולן בטעמיהן בדרך קצרה". ראה שוע"ר הלכות ת"ת פ"ג ה"א, ובקו"א א' הנ"ל. וראה גם שוע"ר הלכות ת"ת פ"ד ה"ו, ד"גם חסידים הראשונים לא היו רשאים להשהות כל כך בתפילה אלא מפני שלמדו כבר תחילה כל התורה שבכתב ושבעל פה, וקיימו ידיעת התורה".

(10) רק דעדיין צ"ע כי הרמב"ם לומד שם גם את החיוב ללמוד תורה מהפסוק ושננתם לבניך? ואולי יש לומר כי חיוב תלמוד תורה (ידיעת התורה עכ"פ) מתחיל כשהוא קטן ואביו מלמדו כנ"ל, וחייב זה ללמוד מהפסוק ושננתם לבניך. ועצ"ע.

ולהעיר משוע"ר הלכות ת"ת פ"א ה"ז: "שבלימוד בנו גם הוא מקיים מצוה של תורה כמו בלימוד לעצמו", שלימוד בנו לכאורה חלק מהחיוב ללמוד לעצמו.

גם להעיר שבסהמ"צ שם מביא הרמב"ם "וכבר נכפל הציווי הזה פעמים רבות, ולמדתם ועשיתם", "למען ילמדון". שלכאורה הכוונה להפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשות" המובא בספר היד פ"א ה"ג (על החיוב ללמוד לעצמו). ראה לקו"ש ח"ט עמוד 39 הערה 16.

וזה שבספר היד לומד הרמב"ם החיוב ללמוד את בנו מהפסוק "ולמדתם אותם בניכם", וללמד תלמידיו מ"ושננתם לבניך", משא"כ בסהמ"צ מביא רק ושננתם לבניך. י"ל כי בסהמ"צ מביא הדין ללמד תורה לאחרים רק בכללות ("ללמוד חכמת התורה וללמדה"), לכן מביא רק את הפסוק "ושננתם לבניך", ומסביר שאלו התלמידים. משא"כ בספר היד מבאר הרמב"ם את הפרטים. ולכן מפרט: את

בספר היד פ"א הלכה ג' מביא הרמב"ם הפסוק "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", שיש חיוב על עצמו לידע המעשה אשר יעשון, גם אם אביו לא לימדו.

ובהלכה ח' מביא הרמב"ם הפסוק והגית בו יומם ולילה, שמשם החיוב ללמוד תורה מצד עצמו, גם אם כבר יש לו ידיעת התורה.

רק דעדיין צ"ע למה לא מביא הרמב"ם בהכותרת של הלכות ת"ת גם את החיוב ללמוד תורה (לאחרים), כמו שהביאו בספר המצוות ובמנין המצוות שלו בתחילת ספר היד¹¹.



חסידות

שירת המלאכים בדוגמת מעשה המצוות דישראל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה לעומת המסגרת תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' רלח ואילך בהוצאה החדשה), מבאר ההבדל בין שרפים ואופנים, דשרפים הם מבחי' יושר ואופנים מבחי' עיגולים.

החיוב ללמוד את בנו לומדים מהפסוק "ולמדתם אותם את בניכם" (ה"א), ואת החיוב ללמוד את תלמידיו לומדים מהפסוק "ושננתם לבניך" (ה"ב). ראה לקו"ש חי"ט ע' 39 הערה 22.

11) ובפרט כנ"ל הערה 10 שהתחלת החיוב של תלמוד תורה הוא ע"י שאביו מלמדו (ושננתם לבניך). ואולי אפשר לומר שהרמב"ם לא מביא החיוב ללמוד תורה (לאחרים) בנפרד, כי זה חלק מהחיוב ללמוד תורה. חלק מהחיוב ללמוד תורה הוא ידיעת התורה כנ"ל, וחיוב זה מתחיל כשהאב מלמד את בנו כנ"ל בפנים. (ולהעיר כנ"ל משוער פ"א ה"ז: "שבלימוד בנו גם הוא מקיים מצוה של תורה כמו בלימוד לעצמו", שלימוד בנו לכאורה חלק מהחיוב ללמוד לעצמו).

אבל א"כ צ"ע למה מביאו הרמב"ם בספר המצוות ובמנין המצוות? ואולי יש לומר שהיות ששם מביא הרמב"ם רק תמצית חיוב ת"ת בכללות, לכן מביאו בשני נקודות - ללמוד וללמד (או "ללמוד וללמוד" עפ"י תרגום קאפח כנ"ל הערה 4). כי הרמב"ם רוצה להודיע שיש חיוב ללמוד את הקטן לדעת את התורה (מצד ידיעת התורה), וגם החיוב ללמוד לעצמו (מצד והגית). משא"כ בהלכות ת"ת, ששם מבאר החיוב דת"ת בפרטיות, ומפרט הדינים ללמוד את בנו (מצד ידיעת התורה), וגם הדינים ללמוד בעצמו - אינו צריך הרמב"ם לפרט את שני הפרטים בהכותרת, וכותב רק החיוב הכללי "ללמוד תורה", כי שני הפרטים הם מצד החיוב "ללמוד תורה" כנ"ל. ועדצ"ע.

וכדי לבאר ענין היושר דאופנים מבאר אופן עבודתם בציור אדם, חב"ד חג"ת נה"י, שהם ההתבוננות והתשוקה ושירת המלאכים, שע"י השירה נפעלת הדביקות שלהם בפועל כמו שע"י מעשה המצוות דוקא נעשה הדביקות של בני"י מקיימי המצוות עם הקב"ה.

ומבאר הענין כך (ע' רלט שם):

"די"ל דאמירת שירות ותשבחות שלהם הוא כמו קיום המצוות בפועל ממש בנשמות ישראל, דעיקר הדביקות באלקות הוא בקיום המצוות בפועל, וכמ"ש בסש"ב [פרק ד] דא"א לדבקה בו כ"א בקיום המצוות, דרמ"ח פקודין כו'. נמצא, שע"י המצוות נעשה בבחי' דביקות. אלא שצ"ל בחי' אהוי"ר, שהן גדפין כו', וכמ"ש בסש"ב שם והמקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו כו', דכאשר יש אהבה תחלה, אז הדביקות בפועל הוא ע"י קיום המצוות כו'. וכמו"כ י"ל במלאכים, שאין אצלם מצוות מעשיות, הנה הדביקות בפועל שלהם הוא בהשירות ותשבחות, והיינו שתחלה היא האהבה, ואח"כ השירות ותשבחות, שהוא הדביקות בפועל שלהם, והוא בחי' נה"י כו'".

ולכאורה ענין זה דורש ביאור, דהרי זה שנש"י ע"י מעשה המצוות מגיעים לדביקות בפועל הוא משום שהמצוות הן "רצונו של הקב"ה", ואילו בשירות ותשבחות של המלאכים לא מצינו ענין זה. ומה פירוש ההשוואה בין שירת המלאכים והדביקות שעל ידה לבין מעשה המצוות, שהם רצון הקב"ה.

ומשמע מזה, דזה שע"י מצוות יש ענין של דביקות בפועל הוא לא רק מחמת ענין הרצון העליון שבמעשה המצוות, אלא שיש בעשיית המעשה בפועל סוג מיוחד של דביקות שאינו קיים בהשגה ובאהבה.

ולכאורה בתניא פרק ד' שם הלשון הוא "ומאחר שהתורה ומצותיה מלבישים כל עשר בחי' הנפש וכל תרי"ג אבריה מראשה ועד רגלה הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה כמ"ש צורי אחסה בו וכתוב כצנה רצון תעטרנו שהוא רצונו וחכמתו יתברך המלווים בתורתו ומצותיה", דמשמע שיש כאן דביקות עמוקה שהיא סגולת התורה ומצוות, שאינה שייכת לכאורה בשירת המלאכים.

ויש לעיין עוד בזה.



הלכה ומנהג

ספיק פסיק רישא

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

שאלה: במקרה שלא זוכרים אם ניתקו את האור של המקרר לפני שבת, האם מותר לנו לפתוח הדלת למרות האפשרות שהאור יידלק? ועד"ז בספר יסודי ישורון (חלק ה' ע' 131) מביא שנשאל בבתיים החדשים שבהרבה מהם מתוקן שמיד שכשדורסים על המדרגה העליונה או על אסקופה הדלת נפתחת מאליה והאור מודלק, מה הדין, האם מותר לאדם להכנס לבתיים החדשים האלה שנבנו כעת, במקרה שאינו יודע אם זה מתוקן שם ככה או לא.

תשובה: הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם ספק פס"ר (ספק דלשעבר¹) חשיב פס"ר או רק בספק דלהבא.

דהנה בחידושי רעק"א יו"ד סי' פז ס"ו כתב בדעת הרמ"א דדווקא בספק דלהבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו, כמו גורר כסא וספסל דהוי ספק שמא בגרירתו לא יעשה גומא, [בזה שייך לומר דלא הוי פס"ר], אבל בספק לשעבר (דהספק שמא אין בו בליעת בב"ח), זה מיקרי פס"ר. ובדעת הט"ז (או"ח סי' שי"ז סק"ג) שכתב שם דדילמא אין שם זבובים ול"ה פס"ר, א"כ לכאור' בנ"ד היתר גמור, דלא הוי פס"ר לדעתו.

וכדעת הט"ז כתב גם הרמב"ן² במלחמות פ' כירה (שבת טו ע"ב) גבי המיחם שפינהו וכו', ומקשינן והלא מצרף הוא, וקאמר ר"ש היא דאמר דבר שא"מ מותר. והקשו הראשונים הא מודה ר"ש בפס"ר, ותי' הרמב"ן דלאו פס"ר הוא דשמא לא הגיע לצירוף, ושמא כבר נצטרף. [וראה עד"ז בר"ן על הרי"ף (שבת מח ע"א) דקי"ל כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר דלאו פסיק רישיה הוא דנימא דודאי משוי גומות. ועד"ז לעיל (לו ע"א) כתב הר"ן "אם לא נתכבד מערב שבת אפילו אין שם לא קליפי אגוזים ולא קליפי רמונים ולא אפילו צרור כיון דלא אפשר לבית בלא גומות לא סגיאל דלא משוי גומות ומודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. וכשנתכבד

(1) והיינו שהספק הוא אם כבר קיימת המציאות של המלאכה האסורה, וכדלקמן בפנים.

(2) בשו"ע אדה"ז סי' רעז קו"א סק"א שכן משמע בהדיא ברמב"ן ור"ן גבי צירוף, הובא בב"י בסי' שיח.

מערב שבת אפשר דלא משוי גומות."]

אבל למעשה לא החליט אדה"ז להקל כדעת הט"ז וכדמוכח בכמה מקומות:

בסי' שיח סעיף כא לא כתב רבינו כלשון הרמב"ן (דשמא לא הגיע לצירוף או שמא כבר נצטרף, ספק דלשעבר) אלא כלשון הלבושי שרד (על המג"א ס"ק לו) "אפשר שלא יגיע לצירוף מפני שהמים מונעים אותו מלהתחמם כל כך", ספק דלהבא.

ועד"ז בסי' שטז ס"ד משמע שדעתו לסמוך על הט"ז רק בצירוף דעת המקילין שלא קרוי ניצוד כי אין ודאי שיבאו לידו. הרי שלא ניתן להשתמש בסברא זו אלא כסמך לדברי המתירים שלא התירו אלא במקום שאם בא לפתוח וליטלם יברחו.

ועד"ז בסי' רעז ס"א משמע מסתימת לשונו שספק פסיק רישי' אסור. וכמו שמבאר בקו"א שם סק"א ש"באמת יש לומר גבי כיבוד דהספק הוא שמא יש גומות בבית ואי אפשר שלא ישוה והוי ליה פסיק רישיה, ואם כן כשאנו ידוע הוי ליה ספיקא דאורייתא ולחומרא. ולא דמי לשאר דבר שאינו מתכוין דספיקא הוי ושרי, דהתם הספק הוא שמא יעשה גומא והכא הספק הוא שמא יש כבר ואי אפשר שלא ישוה, ולא גרע משאר ספיקא דאורייתא. והוא הדין כאן בנידון דידן הספק הוא שמא ברגע זו שיתחיל לפתוח ינשב רוח בחזקה ואי אפשר שלא תכבה כשיפתח, ונמצא עושה איסור דאורייתא במה שפותח שע"י כן הרוח מכבה בודאי כיון שכבר יש רוח, והוא לא ידע ואשם."

ורק בסוף דבריו מוסיף שגם לפי דעת הט"ז דספק פסיק רישי' שרי א"ש דין זה עכ"פ מדרבנן דיש לחוש שמא ימשיך אחר שהוא ודאי פסיק רישיא כמבואר בתוס' סנהדרין פה ע"א ד"ה ור"ש ("שמא יתהפך .. ולא יניח בשביל כך").³

וא"כ למעשה יש להחמיר.



(3) וז"ל שם: "ואף לפי מה שכתב הט"ז בסי' שי"ז סק"ג דספק פסיק רישיה שרי, וכן משמע בהדיא ברמב"ן במלחמות ור"ן פרק כירה גבי צירוף והובא ב"י סי' שי"ח, היינו להתיר בשעת הספק בלבד כשאין שם חשש ודאי כלל, אבל אם יש לחוש שמא יהיה ודאי ואף על פי כן יעשה מה שיעשה הרי זה דומה לשאר חששות וגזירות שחששו חכמים ואינו בכלל ספק פסיק רישי', כמבואר בהדיא בתוס' דסנהדרין דף פ"ה ע"א סוף ד"ה [ור"ש] עיין שם. וגבי פתיחת הדלת נמי יש לומר כהאי גוונא, דאם יהיה פתוח ברוחב טפח על דרך משל חיישינן שמא מיד כשפשט ידו לדלת לפתוח ברגע זו בתחלת הפתיחה ינשב רוח בחזק, ונמצא שפתיחה ברוחב טפח היא אחר שכבר נשב בתחלת הפתיחה רוח חזק כל כך שאי אפשר שלא יכבה כשיפתח טפח או פחות, ונמצא עושה איסור אחר שהוא ודאי פסיק רישי'."

תפילין של ראש באמצע ממש (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש - לונדון

בגליון א' קצח כתב הת' י.צ. להקשות על מה שכתבתי בהערותיי ב'סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (עמ' עז) בביאור דברי אדה"ז בסדורו שהחובה ליזהר שהתפילין של יהיו באמצע הראש ממש, מוכחת מתפילין דרש"י. והכותב הנ"ל הבין שכוונתי לומר שההבדל בין רש"י ור"ת בסדר הפרשיות תליא אי אזלינן בתר ימין הקורא או ימין המניח – דבר שלא עלה על דעתי כלל. גם דחה הדיוק שהראי' של אדה"ז היא מתפילין דרש"י – ראה דבריו שם בהערה 3.

אענה על אחרון ראשון. דהנה זה לשון אדה"ז:

ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש, שהרי אמרו: "קדש, והי' כי יביאך – מימין, ושמע, והי' אם שמוע – משמאל", ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן, אין בין ימין לשמאל אלא משהו, דהיינו החריץ שבין 'והי' כי יביאך' ל'שמע', על כן צריך ליזהר בזה מאוד.

הנה ברור לכל מבין שאדה"ז בא להוכיח דבריו מתפילין דרש"י, דאי לא הכי – דאיכא לאוכוחי מילתי' גם מתפילין דר"ת – למה נאלץ להאריך כך כך?

אלא שענין היות התפילין "בין עיניך" דהיינו בקדוק (מנחות לו א) אינו מחייב שיהיו באמצע ממש. [הכותב הנ"ל הביא מהרמב"ם (רפ"ד) שצריך לכוין התפילין באמצע, שיהיו "בין העינים", ע"כ. אך הרי תפילין דידן הם גדולים מהרוחב שבין העינים של האדם. לכן ניתן הי' לומר שהכוונה בכללות, ש[חלק] התפילין יהיו בשטח שכנגד בין העינים]. לכן טובא מחדש אדה"ז – שהתש"ר צ"ל באמצע ממש.

ההוכחה משיטת רש"י:

לשון הברייתא (מנחות לד ב) היא: "קדש לי, והיה כי יביאך – מימין; שמע, והי' אם שמוע – משמאל". הלשונות "מימין, משמאל" ניתנים להתפרש בשני אופנים: "על צד הימין השמאל", או "מן הימין השמאל".

שיטת ר"ת היא "מן הימין השמאל", לכן פרשת 'קדש' צ"ל בקצה הימני [ממבט הקורא], ואח"כ נוספה – לכיוון הפנים – גם פרשת 'והיה כי יביאך'. פרשת 'שמע' צ"ל בקצה השמאל [מבט הקורא], ואח"כ נוספה לכיוון פנים גם פרשת 'והיה אם שמוע'.

אבל שיטת רש"י היא "מימין" היינו על צד ימין, היינו שהפרשיות 'קדש' 'והיה כי יביאך' צריכות להיות על צד הימני של האדם [ממבט הקורא], והפרשיות 'שמע' 'והיה אם שמוע' צריכות להיות על צד שמאל של האדם [ממבט הקורא].

והיינו שלדעת רש"י יש הבדל הלכתי בין צד ימין של הראש לצד השמאל של הראש, שתי פרשיות הראשונות צריכות להיות על צד זה, וב' פרשיות האחרונות צ"ל על הצד השני.

מה מונח על קו ההבדל בין צד הימין לצד השמאל? אומר אדה"ז שקו זה רוחבו משהו, והיינו החריץ שבין בית ב' לבית ג'.

ומה שהטעה את הכותב הנ"ל הוא ממה שביארתי ששיטת רש"י מתייחסת לימין ושמאל של ראש האדם עצמו. אבל פשוט הדבר שגם לרש"י, 'ימין ושמאל' בנדו"ד אזלו לפי הקורא.

אך עדיין צ"ב למה לא ניתן להתחשב גם עם עוביים הפנימיים של כותלי הבתים האמצעיים, שע"ז נרויח כמה מילימטר בין שתי פרשיות האמצעיות המונחות בשני צדדי ראשו. אבל אדה"ז הדגיש 'משהו', 'חריץ'.



יין פוטר כל מיני משקין

הרב יוחנן מרזוב

שלוח כ"ק אדמו"ר ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

האם יין פוטר שאר משקין בזמננו

כתב בסדר ברה"נ (פ"א הכ"א) "היין הואיל והוא ראש לכל המשקין הרי הוא פוטר בברכתו כל מיני משקין, בין מברכה ראשונה שהיא שהכל נהיה בדברו, - אם היו המשקין לפניו כשבירך בורא פרי הגפן, או שהיה אז דעתו עליהם לשתותם אף שלא היה דעתו לפוטרם בפירוש, נפטרו ממילא - ובין מברכה אחרונה נפטרו בברכת על הגפן, ואפילו הוא בענין שהוצרך לברך עליהם ברכה ראשונה שהכל נהיה בדברו כגון שלא היו לפניו כשבירך בורא פרי הגפן וגם לא היה אז דעתו עליהם, ואם שתה יין פחות משיעור רביעית שאין צריך לברך לאחריו ומשאר משקין שתה רביעית יברך לאחריהם בורא נפשות רבות אף אם הוא בענין שלא בירך לפנייהם שהכל נהיה בדברו".

והמקור שצ"ל המשקין לפניו הוא הט"ז (ס"ק ב) שכתב "מבואר במרדכי פרק כיצד מברכין (סי' קנ) דוקא אם היו שאר המשקין לפניו בשעה שבירך על היין או פוטר היין אותם".

והקשה הנוב"י (דגול מרובה בהגהות על שו"ע, ובצל"ח מב, ב ד"ה והיין) "אחר מחילת כבודו של הט"ז נראה לענ"ד שלא דק בהעתקתו הדברים האלה, שבמרדכי מבואר שזה דוקא בזמנינו שאין אנו קובעים על היין, וכן הביאו הדרכי משה (ס"ק ו') וסיים על זה כתב הר"א מפראג דלפי דברי הטור אין חילוק בין זמן הזה לזמנם, ושוב

סיים הדרכי משה ועיין לקמן סי' רי"ג . . מבואר דגם על היין מהני הסיבה לדידן, א"כ לא קיי"ל גם כאן כדברי המרדכי".

וכ"כ גם הגאון רבי מרדכי בענט (בספרו באור מרדכי ברכות פ"ו אות קד) "לפי"ז להטור דס"ל בסי' קעד דיש קבע ליינ א"צ להיות המשקין לפניו, ולכן סתים הטור אח"כ דיין פוטר למשקין ולא חילק", היינו דהמרדכי לשיטתו שאין קביעות בזמנו לכן נפטר המשקין רק אם הוא על השולחן בשעה שמברך על היין, אבל לדידן שגם בזמנו שייך קביעות על היין (ולדוג' מש"כ בשוע"ר (סי' ריג ס"א) דביין אחד פוטר הרבים בברכתו) נפטר המשקין גם אם אינו על השולחן בשעה שמברך על היין, ומשמע דבזמנו כיון דהיין חשוב שהרי קובעין עליו הרי הוא פוטר שאר משקין אפי' אם בפועל לא קבע על היין¹.

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' מתרץ שיטת הט"ז, ובהקדים לשון המרדכי "וכללו של דבר כל היכא דיין פוטר את שאר משקין מברכה שלפניו, כגון שהיו לפניו יין ושאר משקין דאז פוטר כל מיני משקין ה"נ פוטר מברכה שלאחריו . . אבל היכא דאין המשקין לפניו בשעה שברך על היין והוצרך לברך על המשקין (דהא) (או) השתא בזמן הזה ליכא קבע לשתייה ולא שייך ביה למימר הסבה לשתות ולא פטר משקין . . מלברך לפנייהם והוא הדין דמברך לאחריהם".

וב' גירסאות יש במרדכי "דהא השתא בזמנה"ז ליכא קבע לשתייה" "או השתא בזמנה"ז ליכא קבע לשתייה", והנוב"י ומהר"מ בענט גרסו "דהא"² ופירושו בזמן שיש קבע אין צריך המשקה לפניו כדי לפטרו מברכת היין דהיין חשוב ופוטר שאר משקין, אבל בזמן הזה שאין קבע לשתייה ברכת היין אינו פוטר המשקין אא"כ היו לפניו בשעה שברך על היין (והיינו לדעת המרדכי שבזמן הזה ליכא קביעות ליינ).

אבל ט"ז גרס "או" ופירושו דלפעמים היין אינו פוטר המשקין, והוא בחד משני פנים, (א) בזמן שיש חשיבות ליינ אלא שבשעה שברך על היין לא היה היין לפניו, (ב)

1) אבל במשנה ברורה (קעד שער הציון ס"ה) כתב שכל הפוסקים "כולם הסכימו דבהיו לפניו מהני אף כשלא קבע על היין וכפשוטו דברי המרדכי, וכן משמע בביאור הר"מ בענט דבקבע על היין אין צריך שיהיו המשקין לפניו בשעת ברכה, ובדלא קבע מהני כשהיו לפניו" (ובס"ק ז כתב דקביעות מהני לפי "דרכי משה, כנסת הגדולה, של"ה, דגול מרובה, נהר שלום, דרך החיים, מגן גבורים, ודלא כט"ז").

וצ"ע למה נפרש שהט"ז ס"ל שאפי' קבע לא מהני ולהקשות עליו, נימא שס"ל דש"ע מיייר בלא קבע ולכן צ"ל המשקין לפניו והט"ז לא ק"מ? ולכן נראה שכל הני פוסקים ס"ל שא"צ קבע כלל, וזהו שכתבו הנוב"י וביאור מרדכי דמדסתים הטור ש"מ שא"צ לפניו כלל, והטעם הוא כנ"ל דכיון שבזמנו קובעים על היין ש"מ שהיין חשוב ולכן פוטר שאר משקין אפי' אינם לפניו בשעת הברכה, ולכן הקשו על הט"ז דכיון דבזמנו היין חשוב א"צ המשקין לפניו.

2) ונראה שכן גרס המ"א (סי' רח ס"ק ד).

או בזמן הזה שאין הרגילות לקבוע עצמן לשתייה ומשום הכי בטל כל חשיבות היין וברכת היין אינו פוטר שאר משקין אפי' היו לפניו בשעה שבירך על היין, עכ"פ חזינו שהמרדכי נקט בפשיטות שברכת היין אינו פוטר שאר משקין אא"כ היו לפניו בשעת הברכה, והגם דלא פסקינו כוותי' בזה שסבר שבזמננו אין קובעין על היין, מ"מ פסקינו כוותי' דאפי' בזמן שהרגילות לקבוע על היין מ"מ אינו פוטר שאר משקין אא"כ היו לפניו בשעת הברכה.³

האם היין פוטר מדין עיקר וטפל או משום שהוא הראש לכל המשקין

ב. והנה בין פוטר כל מיני משקין רבו השיטות (א) י"א שצריך תרתי לטיבותא, שהמשקין לפניו (או דעתו עליו) בשעה שבירך על היין, שקבע עצמו לשתות יין (ולא ששתה דרך ארעי), וז"ל החיי אדם (כלל נה ס"ד-ה) "כשם שפת אם קבע עליו פוטר כל מיני מאכל כן הקובע עצמו לשתות יין אף על פי ששותה גם שאר משקין אין צריך לברך עליהם לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה ודוקא שהיו המשקין עומדין לפניו בשעה שבירך על היין, או על כל פנים שהיה בדעתו לשתות משקין, אבל בלאו הכי אפילו קבע עצמו לשתות יין כיון דיש אומרים דבזמן הזה אין קביעות ליין אם כן הוי ספק ברכה".

(ב) י"א שיכול להיות תרתי לגריעותא, והוא דעת ר"א מפראג בדר"מ שחולק על המרדכי וס"ל דבזמננו⁴ שייך קביעות על היין, ולכן היין חשוב ופוטר שאר משקין וא"צ לפניו או קביעות, וכן נראה מהנוב"י והגאון רבי מרדכי בענט.

(ג) שחזא מתרי מהני, המשקין לפניו בשעה שמברך על היין או שקבע עצמו לשתות יין, כן הבין המשנה ברורה (בדעת הפוסקים הנ"ל)⁴.

(ד) מהט"ז משמע שצ"ל המשקין לפניו בשעה שמברך על היין, ומשמע שקבע עצמו לשתות יין אינו מעלה ואינו מוריד.

ונ"ל לבאר מחלקותם, איתא (בברכות מא ב) "דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני

3) וכן נראה מתוס' ר' יהודה (ד"ה שאני יין) "יין גורם ברכה לעצמו פירש רש"י... ור"ה פירש שהוא פוטר כל שאר משקין, וזהו גורם ברכה לעצמו כשיש יין ושאר משקין לפניו היין גורם ברכה לעצמו ופוטר את כולם", וכ"כ באו"ז (ד"ה וזה לשון) ותוס' הרא"ש (ד"ה שאני יין), היינו ששאר משקין צריך להיות לפניו בשעה שבירך על היין, וגם יתר הראשונים שפירשו "גורם ברכה לעצמו" באו"א לדינא יסכימו שהיין פוטר שאר משקין רק אם היו לפניו בשעת הברכה, כי זה שצ"ל לפניו הוא מסברה ולא מלשון הגמ'.

4) והנה במרדכי (סי' קלו) הביא בשם התוס' שאין היין פוטר שאר משקין אלא בפורים או בסעודת ברית שאז קובע עצמו על היין, הרי מפורש שצריך קביעות כדי לפטור המשקין, אבל המרדכי עצמו לכ' לא ס"ל כתוס' שהרי כתב אח"כ (בסי' קנ) שאין לנו קביעות בזמן הזה, אלא שבשלטי גבורים (לבעל שו"מ סי' קעד) תירץ דלמרדכי גם בזמננו שאין קביעות הרי פורים וברית מילה קובע.

מאכל ויין פוטר כל מיני משקים, אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם", וברא"ש (ברכות פ"ו אות כו) פסק שבפת הלכה כרב פפא ואין הפת פוטר כל מיני מאכל, אבל בין הלכה כרב חייא שיהיה פוטר כל מיני משקה, וכ"פ בשו"ע (סי' קעד ס"ב).

והנה כתב המ"א (סי' קעז ס"ק א) "נ"ל דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו המוציא אין פוטר המאכלים, דהא לא קי"ל כרב חייא דאמר פת פוטר כל מיני מאכל, אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת הפת הן באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר . . וצ"ע".

אבל אדה"ז בקו"א (ס"ק ב') מחלק בזה בין ליפתן ותבשיל "דכל מה שאינו ליפתן היינו דהוא עצמו סעודה יחשב כיון שבא להשביע, והפת הוא ראש לכל מילי סעודה כמו יין למשקים, אבל ליפתן אינו סעודה", כונתו שיש שני דינים, בשר ודגים שהם באים ללפת הפת והפת הוא עיקר והם טפלים, ודייסא ותרדים שהם באים לתבשיל ומזון שהפת הוא ראש ומלך והם נמשכים אחריו.

ולפי אדה"ז רק בליפתן יש להסתפק אם נפטרו בברכת הפת כיון שאין הפת עיקר, אבל בתבשיל לא איכפת לן אם העיקר אצלו הוא הפת או התבשיל, דבתר רישא גופא אזיל וכיון שבירך על הפת שהוא הראש נפטר התבשיל ממילא, והביא ראי' מדין שפוטר שאר משקין משום חשיבותו ואינו פוטרם משום שטפלים לפת, והכי מסתבר שהרי שאר משקין אינם באים ללפת היין.

נמצא דלפי אדה"ז לא רק שר"פ מודה לר"ח שיהיה פוטר שאר משקין מדין חשיבות אלא שגם הפת פוטר הדייסא וכיו"ב מדין חשיבות, ורק בליפתן כבשר ודגים נחלקו, דלר"ח הפת פוטר מדין חשיבות ולכן לא אכפת לן אם באו מחמת סעודה או לא, ולר"פ פת פוטר מדין עיקר וטפל ולכן אם הוא שלא מחמת סעודה אינו טפל לפת ואינו נפטר בברכתו.

אבל בנשמת אדם (שם) כתב להיפך "כתב המ"א דאם אין חפץ פת ואוכל מעט אין פוטר שאר מאכלים דלא קיי"ל כר"ח דאמר פת פוטר כל מיני מאכל אלא דוקא בקבע סעודה על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת פת באים אבל כשאין חפץ לאכול פת אינו פוטר עכ"ל ומשמע לפ"ז דבין דקיי"ל כר"ח . . אפילו בלא קבע עליו פוטר, וצ"ע דמנ"ל לעשות פלוגת רחוקה דלר"ח אפילו אכילת ארעי דפת פוטר כל מיני מאכל ולדידן אפילו בקביעות דפת אינו פוטר רק דברים הבאים מחמת הסעודה, א"ו משמע דגם ר"ח מייירי דוקא מאכילת קבע דפת ואז ס"ל דפוטר הכל ובזה לא קיי"ל כר"ח, דדומיא דהכא מייירי ר"ח בין דפוטר היינו דוקא בקבע לשתות ובזה קיי"ל כר"ח, אבל

באכילת ארעי דפת ויין גם ר"ח מודה דאינו פוטר, וכעין זה כתב בבאור מרדכי (שם) "סתמא יין פוטר כל מיני משקין דומיא דפת פוטר כל מיני מאכל".

היינו דלפי החיי אדם אין להרחיק המחלוקת ולכן נימא שגם ר"ח מודה לר"פ שהיין פוטר מדין עיקר וטפל, אבל לאדה"ז אדרבה כיון דאין להרחיק המחלוקת נימא שגם ר"פ מודה לר"ח שהפת פוטר התבשיל מדין חשיבות דבתר רישא גופא אזיל (ורק בליפתן פליגי).

ולפי"ז מובן דעת אדה"ז שקביעות ליין אינו מעלה ואינו מוריד, דרק בפת וליפתן צ"ל קביעות על הפת דכדי לעשות הפת עיקר צריך קביעות, אבל יין פוטר שאר משקין כי הוא ראש לכל מיני משקין ולכן אין צריך קביעות, ולאידך קביעות לא מהני ביין שהרי אינו פוטר המשקין מדין עיקר⁵, אלא שלפי אדה"ז כמו בשני מינים שברכתם שווה האחד פוטר השני רק אם היה דעתו לאכול השני כשבירך על הראשון (סדר ברה"ה פ"ט ה"ה) ה"נ ביין ומשקין, ולש"פ יין ומשקין הו"ל כחד מין שהאחד פוטר השני אפי' לא היה בדעתו לאכול השני כשבירך על הראשון, אלא שצ"ל שעדיין

(5) בספר רשימת י"ד (על שווע"ר להרב מלכיאל שיחי, פ"א ס"ק לו) כתב "והרב כאן לא הזכיר כלל קביעות על יין ונראה מדבריו (בסי' ריב ס"י ובסדר ברה"ה פ"ג הט"ז) שקביעות מהני אפי' כשלא היו לפניו לא ה' דעתו עליהם", וזה אינו רא', שם מיידי באוכל גודגניות וכיו"ב למתק השתיה, ובזה אמרין שנפטרים בברכת היין מדין עיקר וטפל, אבל לא מיידי שם בלפטור שאר משקין בברכת היין.

שו"ר שכ"ב בבדי השולחן (סי' נג ס"ק כז) והאריך בזה בטו"ט דמשקין אינם טפלים להיין שהרי לא באו למתק השתיה כמו הגודגניות, אלא שקצת סותר עצמו אח"כ (בסי' נח ס"ק כ) שהביא מה שפסק בשווע"ר (סי' ריב ס"י) שאם לא קבע עצמו על היין לא נפטר הגודגניות וכיו"ב לא מברכה ראשונה ולא מברכה אחרונה, והקשה דהיין ושאר משקין אפי' אם לא נפטר מב"ר נפטר מברכה אחרונה? ותיריך "ביין ושאר משקין דתמיד הוו שאר משקין טפל לפת . . נשארים טפלים להיין ונפטרים מברכה אחרונה", הרי מצד אחד המשקין אינם טפלים כ"כ ומצד השני הם הכי טפלים, וצ"ע, ולפמש"כ ניחא כי היין אינו פוטר מדין עיקר וטפל כלל.

[ובזה י"ל מש"כ בשווע"ר (סי' ריב ס"י) לעולם אין הטפל נפטר בברכת העיקר ואפילו אם הם ב' מינים שברכותיהם שוות אלא כשהיה הטפל לפניו או שהיתה דעתו עליו . . אבל אם אחר הברכה הביאוהו . . אין טפילתו מועלת כלום לפטור בברכת העיקר לא מברכה ראשונה . . ולא מברכה אחרונה . . אלא א"כ קבע עצמו על העיקר והוא דבר שקביעות מועלת בו מפני שדרכו בכך כגון פת וכן יין . . במדינות אלו".

נמצא גודגניות שבאו למתק השתיה יש לו מעלה על המשקין, כי אפי' לא היה לפניו בשעת הברכה נפטרו מברכת היין, ויש לו חסרון ממשקה כי אם לא נפטר מברכה ראשונה דיין (כי לא קבע עצמו על היין או שהביאו הגודגניות מבית אחר אחר שבירך על היין (דיעויין בשווע"ר סי' קעז ס"ה דרק בפת מקילין שאם שלחו לו דורון מבית אחר שנפטר בברכת הפת)), ממילא לא יפטר מברכה אחרונה דיין, מש"כ משקין דקבע על הין לא מהני לפטור שאר משקין, מ"מ אפי' לא נפטר מברכה ראשונה דיין ה"ה נפטר מברכה אחרונה דיין, כי משקין אינם נפטרים מדין טפל אלא משום שהיין הוא ראש לכל מיני משקין, כנ"ל].

נשאר לפניו ממין הראשון כשאוכל השני, ולפי"ז גם הכא צ"ל נשאר מהיין כדי לפטור שאר משקין.

אבל לדעת המשנה ברורה יין פוטר שאר משקין כמו הפת מדין עיקר וטפל, ולכן כמו בפת רק אם קבע על הפת פוטר מיני סעודה (כנ"ל ממ"א) ה"נ ביין רק בקבע על היין פוטר שאר משקין, אלא שגם בלא קבע אם המשקין לפניו נפטר בברכת היין, ולפי החי אדם צריך תרתי לטיבותא כי העיקר הוא הקביעות אלא שבזמננו אולי לא שייך קביעות, ולכן צריך שהמשקין יהיו לפניו כשמברך על היין.

(6) והנה כתב מהר"מ בענט (שם) "מיהו אם אין עוד יין לפני ואח"כ הביאו משקין, בהא גם להטור צריך לברך דכמו בקבע על הפת דאם מביאים אחר שעקרו מהפת בעי ברוכי דדברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה מכ"ש בקבע על היין", ולפום ריהטא משמע שזה תלוי בהנ"ל, אם היין פוטר המשקין מדין עיקר וטפל, הרי בהסתלק העיקר נסתלק הטפל, אבל אם הוא משום שהוא הראש לכל מיני משקין לא איכפת לן שאין עוד יין לפניו.

[והנה בנמלך משתית היין ואח"כ רצה לשתות משקין ודאי שצריך ברכה ראשונה על המשקין (כ"פ בצל"ח מא ב ד"ה פת פוטר וראה בסדר ברה"נ פ"ה ה"ג), השאלה הוא אם צריך ב"א על המשקין או שנפטר בב"א שעל היין, וזוהו נפק"מ כנ"ל, אם נפטר המשקין מדין טפל הרי כמו באכל אחר סעודה צריך לברך ב"ר וב"א ה"נ ביין, אבל אם נפטר המשקין משום שהיין הוא הראש א"כ ב"א שעל היין יפטור שאר משקין].

אבל זה אינו, דתחלה כתב מהר"מ בענט לבאר דעת המרדכי "כיון דהאידינא ליכא קבע ליין לכן בעי שיהיו המשקין לפניו בשעת ברכה דוקא, ואם תאמר הא ביש לפניו פירות דג"כ לא קבע עליה מ"מ כ"ז שיש מאותו המין לפניו אע"ג שלא היה לפניו בשעת ברכה אין צריך לברך עוד, די"ל דהתם שניהן מידי דאכילה וברכותיהן שוות, אבל יין ומשקין שאין ברכותיהן שוות ורק שנפטרו מפני שהן טפלים ליין בכה"ג בעי דוקא שיהיו לפניו בזמן הזה דליכא קבע ליין".

היינו כמו שפסק בסדר ברה"נ (פ"ט ה"ה) שבשני מינים שונים לגמרי שנפטרים בברכת הראשון צריך להיות המין השני לפניו (או דעתו עליו) בשעת הברכה, ה"נ בזמן שאין קבע על היין, אבל בזמן שיש קבע על היין הו"ל כשני מיני פירות שברכותיהן שוות שכל זמן שיש עדיין לפניו ממין הראשון א"צ לברך על השני, אבל כשכלה מין הראשון צריך לברך על השני, וזהו שממשיך "מיהו אם אין עוד יין לפניו . . צריך לברך".

אבל המשנה ברורה כתב (ס"ק ג) דלפי מהר"מ בענט אם היה דעתו על המשקין קודם גמר שתיית היין הרי נפטר בברכת היין, משמע שסבר דלפי מהר"מ בענט יין פוטר משקין מדין עיקר וכמו פת, וסבר שגם בפת אם היה דעתו על שאר אוכלין לפני סילוק הפת (או עקירת השולחן) נפטר בברכת הפת.

ואולי גם לפי הנוב"י ובאור מרדכי היין פוטר משום שהוא עיקר שהי בד"כ קובעין על היין, אלא דס"ל שא"צ לקובע עצמו על היין בפועל, וכמו בפת שא"צ שיקבע עצמו על הפת דאפי' אוכל רק כזית פת פוטר כל הליפתו, בתנאי שהפת עיקר אצלו ולא אם באמת חפץ בשאר אוכלין (כבפנים ממ"א), וה"נ ביין אם חפץ בשאר משקין ולא היין יברך עליהם לפני ששותה היין (כדלקמן בפנים).

השותה (מעט) יין בקידושא רבה בשבת או בהתעודות

ג. ונפק"מ לעוד דינים: (א) כתב הגרעק"א (ריש סי' קעד) "עיינ בספר בתי כהונה חלק ב' סימן א' בארוכה והעלה דדוקא בשותה יין דרך שתייה שרצונו לשתות יין, אבל בשותה מצד כוס של ברכת המצוה כגון כוס של ברכת המזון וכדומה אינו פוטר יין . . ."

אבל אדה"ז כתב (סי' קעד ס"ד) "בירך על יין א"צ לברך על שאר משקין . . . ואפילו אינו קובע עצמו לשתות יין אלא שותה יין מעט לצורך מצוה כגון קידוש והבדלה ושותה משקין הרבה אח"כ נפטרים בברכת היין", וכן נראה ממש"כ בסדר ברה"נ, שהרי סתם ולא חילק בין שתה מעט או הרבה או שתה יין לקידוש או סתם.

ומחלוקתם תלוי בזה, אם היין פוטר המשקין מדין עיקר וטפל, יש סברה לומר שאם שתה היין לקידוש אינו פוטר המשקין שהרי שתיית היין אינו עיקר אצלו אלא שחז"ל תקנו לקדש על היין, ואדה"ז לשיטתי אזיל שברכת היין אינו פוטר המשקין משום שהוא עיקר אלא משום שהוא הראש לכל מיני משקין ולכן גם יין הקידוש פוטר שאר משקין.

(ב) כתב במשנה ברורה (ריש סי' קעד בבאור הלכה) "עיינ בחיי אדם שכתב שדוקא בשותה יין בקביעות אבל לא בשותה כוס אחד או שנים ואין בדעתו למשוך עצמו ביין, וכל שכן כשמקדש ושותה רק כמלא לוגמיו דלא מהני לפטור המשקין . . . נראה דאין להקל רק כשתה על כל פנים כמלא לוגמיו שהוא שיעור חשוב דמייבא דעתיה", אבל לאדה"ז אפי' פחות מרביעית יין פוטר שאר משקין.

ומחלוקתם תלוי בזה, אם היין פוטר המשקין מדין עיקר וטפל, הרי בשותה מעט יין אין היין עיקר אצלו ורק אם קבע עצמו על היין פוטר שאר משקין, אבל אדה"ז לשיטתי אזיל שברכת היין משום שהוא הראש לכל מיני משקין ולכן גם מעט יין פוטר שאר משקין.

(ג) כתב בבדי השולחן (סי' נ"ד ס"ק ז) "יש לעיין אם יש לפניו גם שכר ושאר משקין שנפטרים בברכת היין אם יקדים היין ויפטרם בברכתו או שיברך תחלה על שאר משקים כדי לברך עליהם ברכה המיוחדת להם, ובסבה"נ (פ"ג הי"ד) לענין עיקר וטפל כתב אדמו"ר דמדת חסידות לטעום תחלה מהטפל כדי לברך עליו ברכה המיוחדת לו . . . ואפשר ג"כ דיין פוטר שאר משקין עדיף מהא דעיקר פוטר הטפל דהא אינו שותה המשקין בתור טפלים להיין, ואעפ"כ נפטרים משום דיין ראש לכל המשקים ויש לו חשיבות לגבי ידיהו ע"כ צריך להקדימו לעולם, וכן משמע מסתימת הפוסקים דלא הזכירו דין זה שלתחלה יברך על שאר משקים", חזינן שיין פוטר כל

מיני משקין עדיף מעיקר וטפל⁷.

(ד) החיי אדם (שם) הביא ראי' לשיטתו מהרשב"א (מא, ב ד"ה ואינו) שכתב "והא דאמרין יין פוטר כל מיני משקין לאו במשקין הבאין בסעודה קאמר . . אלא בקובע עצמו לשתות קאמר שאז טעונין ברכה אלא שהיין פוטרות", ש"מ שצ"ל קביעות על היין כדי לפטור שאר משקין.

וזה אינו ראי', הרשב"א לא כתב שקבע עצמו על היין אדרבה כתב שקבע עצמו על המשקין, וכוונתו לומר דלא תימא כסברת המ"א (הנ"ל) בפת שאם העיקר הוא שאר אוכלין אין הפת פוטרם קמ"ל הרשב"א דרק בפת שפוטר משום שהוא העיקר הרי באם אינו עיקר אינו פוטר, אבל ביין אפי' קבע עצמו על שאר משקין ברכת היין פוטרם, כי היין אינו פוטר משקין מדין עיקר וטפל, ומכאן למדנו שגם בקבע עצמו על שאר משקין – כמו שרגיל לפעמים בקידושא רבה ובהתוועדות שעיקר הקביעות הוא על היי"ש אבל מביאים גם יין על השולחן – דמ"מ ברכת היין פוטר שאר משקין.

(ה) פסק בשו"ע (סי' רח סט"ז) "שתה יין ומים אין לברך על המים בורא נפשות שברכת היין פוטרות" וכתב המשנה ברורה (ס"ק עג) "מייירי כשקבע על היין . . אבל אם לא קבע וגם לא היו המשקין לפניו בשעת ברכה אז צריך לברך על המשקין לאחריהם כשם שצריך לברך עליהם לפנייהם (וכמבואר לעיל בסימן קעד במשנה ברורה ס"ק ג)", ובאמת מפורש הכי במרדכי, אבל אדה"ז פסק שגם בירך על המשקין "שהכל" מ"מ נפטרים בברכת "על הגפן" (דכן משמע מסתימת השו"ע בסי' קעד ס"ג וסי' רח סט"ז).

ומחלוקתם תלוי בזה, אם היין פוטר המשקין מדין עיקר וטפל, הרי כיון שלא נפטר בברכה ראשונה של היין ש"מ שלא נכלל בקביעות היין ולא נטפל להיין, והגם שבפת אפי' לא נפטר ברכה ראשונה נפטר בברכת המזון, שאני התם "לפי שכל מה שבא תוך הסעודה הוא מכלל השביעה שנאמר בו ושבעת וברכת" (שוע"ר סי' קעז סס"ב), אבל ביין אם לא נכלל בברכה ראשונה ש"מ שלא נטפל להיין וממילא לא נפטר בברכה אחרונה דיין, אבל אדה"ז לשיטתי שהיין הוא הראש לכל מיני משקין ולכן פוטרם מברכה אחרונה הגם שלא פטרם מברכה ראשונה.

(ו) כתב בבדי השולחן (סי' ס ס"ק טו) "יש לעיין מדוע לא נקט אדמו"ר בענין

7) אבל באמת צ"ע שהרי גם בפת שפוטר הליפתן מדין עיקר וטפל לא אישתמיט שום פוסק לומר שעדיף לברך על הליפתן לפני סעודה כדי להרבות בברכות, ובפרט בשבת הרי זהו עצה פשוטה להשלים המאה ברכות, לטעום מהדגים והירקות לפני הסעודה ולברך עליהם בפ"ע, ודוחק לומר שהפת הוא עיקר וחביב שאז צריך להקדימו (סדר ברה"נ פ"ג הט"ו), שהרי לפעמים הבשר ודגים חביב יותר, ואולי בליפתן דהוא עיקר נגסתו (כירושלמי הובא בב"י ריש סי' קעז) לא שייך לומר שיאכל הליפתן לפני הפת.

שבירך על המשקין שנ"ב כגון שבאו לפניו קודם היין ולכאורה אפשר דאם שתה המשקין קודם ונתחייב עליהם ב"א קודם ששתה היין אינם נפטרים בברכת היין, (וכן מצאת בכה"ח על שו"ע שהביא כן לדינא מהש"ג והבית דוד והביא ג"כ חולקים ע"ז), אולם אדמו"ר ז"ל לכאורה לא ס"ל כן דהא אפילו שתה משקין קודם הסעודה ונתחייב ב"א אלא שדעתו לברך בהמ"ז על הכוס כתב (בסי' קע"ד ס"ז) שלא יברך ב"א על המשקין וסתם כוס בהמ"ז הוא יי"ח הרי דיין פוטר אפילו משקין ששתה".

ולק"מ אדה"ז דרך בעקבות הפוסקים שקדמוהו, והרי המרדכי פסק שהיין פוטר שאר משקין מב"א רק אם פוטרו גם בב"ר, וקמ"ל אדה"ז שאין הלכה כמותו, אבל מעתה דהשמיענו שהמשקין נפטרים בברכה אחרונה דיין הגם שלא נפטרו מברכה ראשונה דיין, ש"מ שלא נפטרו מדין עיקר וטפל, א"כ גם אם בירך על המשקין לפני היין ברכה אחרונה דיין פוטר, והרי בשו"ע מפורש דהכי דינא ומהיכי תיתי ששינה דעתו בזה¹⁰.

8) ובהמשך דבריו מציע דאדה"ז מייירי בכוס של ברכה שעל השכר, ודוחק שהרי אדה"ז סתם ולא פירש דמייירי רק בכוס של שכר, ואדרבא סתם כוס של ברכה הוא של יין, ומה שהביא מהמשנה ברורה (סי' קעד ס"ק לו) דרך כוס של שכר פוטר המשקין שלפני סעודה, המשנה ברורה לשיטתו אזיל (כפנים) שיין פוטר המשקין מדין עיקר וטפל, ואם לא נפטר בברכה ראשונה דיין אינו טפל ליין ולא נפטר גם מברכה אחרונה.

9) ובאמת הרי לענין שהמשקין צ"ל לפניו בשעה שמברך על היין מקורו מהמרדכי, וצריך להשמענו שבחזקא הלכה כמותו ובאידיך אין הלכה כמותו.

10) והנה בבדי השולחן הקשה למה לא הביא אדה"ז דין זה (דכוס של ברכה פוטר המשקין דלפני סעודה) בסדר ברה"ג, וכמה תשובות בדבר: (א) י"ל (כמש"כ הבדי השולחן עצמו בסוף דבריו) שלכתחלה אין לסמוך על כוס של ברכה דאולי ס"ס לא יהיה לו כוס של ברכה, (וצ"ע שהרי בשו"ע כתב בפירוש שיכול לסמוך על כוס של ברכה לכתחלה, ואת"ל שחזר בו יל"ע מעיקרא מאי קסבר ובסוף מאי קסבר, מוטב ליישב שו"ע וסדר ברה"ג ולא לומר בכל דבר שחזר בו).

(ב) בשו"ע ר (שם) כתב "אבל אם דעתו לברך ברכת המזון על הכוס א"צ לברך כלל ברכה אחרונה על המשקין שלפני הסעודה אפי' לכתחלה, לפי שנפטרים בברכה אחרונה שיברך אחר הכוס של ברכת המזון, ומ"מ ישתה פחות מרביעית לפני הסעודה ובוזה יסתלק מן הספק, ואם שתה רביעית יהיה לו כוס לברכת המזון לברך אחריו ברכה אחרונה לפטור משקין ששתה לפני הסעודה, אם רוצה להסתלק מספק סברת המצריכים ברכה למשקין כמו שנתבאר שלפי דבריהם א"צ לברך אחר משקין שלפני הסעודה כיון שהם פוטרים את המשקין שבתוך הסעודה מברכה ראשונה".

והנה בשו"ע (קעד ס"ג) הביא דעת הי"א שצריך לברך על המשקין בסעודה, ולכן נתן עצה לברך על משקין פחות מרביעית לפני סעודה ולכוין לפטור המשקין בסעודה, אבל מי שטעה ושתה יותר מרביעית, הרי לחז מ"ד צריך לברך ב"א על המשקין אבל לאידך מ"ד אין לברך ב"א על המשקין, ולזה אמר דמ"מ א"צ לברך ב"א דיכול לסמוך על ב"א שיברך על כוס של ברכת המזון, אבל בסדר ברה"ג (פ"ד ס"ז) סתם כמ"ד שאין לברך על משקין בסעודה, ולכן לא הוצרך לאמר שא"צ לברך אחר המשקין

והנה בבדי השולחן הקשה על אדה"ז "צ"ע דהא באכל ה' מיני דגן קודם הסעודה ונזכר קודם בהמ"ז פסק אדמו"ר (סדר ברה"נ פ"א הי"ז) דיברך על המחיה קודם בהמ"ז ולא לסמוך על בהמ"ז, א"כ מדוע במשקין פסק לסמוך על ב"א של יין שישתה אח"כ, ולא ק"מ ה' מיני דגן אינם טפלים לסעודה שהרי נאכלו קודם סעודה ולכן נתחייב לברך עליהם ב"א לפני הסעודה, אמנם דיעבד נפטרים בברכת המזון לפי שנוסח ברכת המזון שייך לה' מיני דגן "לפי שסועדים הלב ג"כ", אבל זה אינו ברכה פרטית ומבוררת של ה' מיני דגן אלא כאילו שינה נוסח הברכה, אבל בין הרי אמרו חז"ל שהוא יפטור כל מיני משקין בברכתו.

והוא דבר מצוי בזמננו שבאים לקידושא רבה או התועודות ותחלה שותין שאר משקין ואח"כ שותין יין, דהגם שבירך "שהכל" על המשקין, אינו מברך "בורא נפשות" כי סומך על מעין ג' שמברך על היין.

(ז) כתב בבדי השולחן (ס"ס ס"ק טז) "לדעת אדמו"ר ז"ל דבפת אם נטל כוס לברך דהוי היסח הדעת צריך ב"א אפילו על דברים הבאים מחמת סעודה כ"ש בהסיח דעתו מיין שצריך ב"א על שאר משקין", היינו דאם נמלך משתיית היין, ושוב שתה שאר משקין צריך לברך עליהם ב"ר וב"א, והגם שאח"כ יברך ב"א על היין.

והוא דבר המצוי שמנקים השולחן אחר קידושא רבה או התועודות וכבר נמלך משתיית יין¹¹ ושוב רוצה לשתות מים, לפי הבדי השולחן צריך לברך על המים ב"ר וב"א, ויפלא הדבר, הרי לשיטת אדה"ז היין אינו פוטר מדין עיקר וטפל¹² ולכן שאר משקין נפטרים בברכת היין לפעמים רק בב"ר ולפעמים רק בב"א, וה"נ בנד"ד ברכה אחרונה דיין פוטר שאר משקין.

(ח) כתב המשנה ברורה (שעה"צ סי' רח סק"ע) "לענין ברכה אחרונה לפטור המשקין מברכתם לא יצויר רק אם שתה רביעית יין שמחוייב לכולי עלמא בברכה

שלפני סעודה כי יכול לסמוך על כוס של ברכה, שהרי בלאו הכי א"צ לשתות לפני סעודה (אבל אם אירע ששתה משקין לפני סעודה מובן שיכול לסמוך על ב"ר דכוס של ברכה).

(ג) תירץ אחי הר"ד יחיאל מיכל שי', בסדר ברה"נ כתב (פ"ד הי"א-יב) "כל המשקין ששתה לפני סעודה . . . חוץ מן היין . . . וכן מי שמקדש . . . אבל המבדיל . . . אבל אם דעתו לברך ברכת המזון על הכוס אין צריך לברך אחריו לפני הסעודה, שנפטר בברכה אחרונה שמברך על הכוס של ברכת המזון", ואולי דבריו קאי על כל מה שכתב לפני זה, היינו שגם המשקין ששתה לפני סעודה נפטר בב"א שעל כוס של ברכה.

(11) שהרי פסק בסדר ברה"נ (פ"ה ה"ג) "בשתייה אם גמר בלבו שלא לשתות עוד ואח"כ נמלך צריך לחזור ולברך . . .", וה"נ אם סילק בקבוקי היין מעל השולחן הו"ל נמלך מלשתות, הגם דבפת המנהג הוא דרך סילוק השולחן הו"ל גמר הסעודה ולא סילוק הפת (שוע"ר סי' קעז ס"ז) מ"מ בפת י"א שגם נמלך לא הו"ל גמר סעודה מש"כ בשתייה דלכו"ע אם נמלך מלשתות חוזר ומברך (סי' קעט ס"א-ד).

(12) ודלא כשיטת המ"א שהביא שם שקביעות על היין מהני לשאר משקין (כפנים).

ואם שתה פחות מכשיעור זה יש לעיין בדבר איך יעשה לענין ברכה אחרונה דמשקין, דהלא יש דעות שסוברין דאפילו על רוב רביעית (ואפשר דאפילו על כזית כמבואר בסימן ר"י) צריך לברך מעין שלש, וממילא לא יוכל לברך בורא נפשות רבות על המשקין, דכי משום שאין אנו יודעין לברר ההלכה יחוייב על ידי זה לברך בורא נפשות רבות, וצריך עיון".

אבל אדה"ז כתב (כנ"ל) "אם שתה יין פחות משיעור רביעית שאין צריך לברך לאחריו ומשאר משקין שתה רביעית יברך לאחריהם בורא נפשות רבות", היינו דלא חשש לסברת המשנה ברורה שלפי הצד שכבר נתחייב במעין שלש שוב אינו יכול לברך "בורא נפשות".

ונ"ל, לפי המשנה ברורה כמו בסעודה אם נסתפק אם אכל כזית פת אבל אכל יותר מכזית בשר ודגים, לא יוכל לברך "בורא נפשות" על הבשר ודגים, שהרי על הצד שנתחייב בברכת המזון כבר אבד ברכת "בורא נפשות" ואם יברכנו הרי זה בירך לבטלה, ולאידך לא יוכל לברך ברכת המזון דאולי לא אכל כזית פת, (וכאן לא יהי צירוף חצי זית פת לחצי זית בשר לברך "בורא נפשות" (סדר ברה"נ פ"ח ה"ז), דרק באכל ודאי פחות מכזית פת ה"ה מצטרף לשאר אוכלים ומברך כברכת הקל, אבל כאן להצד שאכל כזית פת אין הפת מצטרף לשאר אוכלים), וה"נ ביין ושאר משקין כיון שהיין פוטר שאר משקין מדין עיקר וטפל, להצד ששתה כשיעור כבר נטפל המשקה לפת ואבד ברכת "בורא נפשות" ואם יברכנו ה"ז ברכה לבטלה.

אבל לפי אדה"ז יין אינו כפת, שאר אוכלים כיון שהם טפלים לפת לא חל עליהם חיוב ברכה, אבל שאר משקין חל עליהם חיוב ברכה אלא שברכת היין פוטרם, וא"כ אם שתה פחות מרביעית יין שאינו יכול לברך מעין ג' על היין מברך "בורא נפשות" על המשקין¹³.

ונ"ל דלפי אדה"ז אפי' אם שתה רביעית שלם מהיין ונפטר שאר משקין ולפני שבירך מעין שלש בירך "בורא נפשות" אי"ז ברכה לבטלה אלא ברכה שאינה צריכה, מש"כ לשאר פוסקים שאר משקין טפלים ליין וכבר אבד ברכתם, ואם בירך עליהם "בורא נפשות" הו"ל ברכה לבטלה¹⁴.

13) ובתי חי מושקא תחי' העירה בזה הערה נפלאה, לפי אדה"ז י"ל דמי שאכל פת ודייסא או כרוב ונסתפק אם אכל כזית פת יכול לברך מעין ג' על הדייסא, שהרי לא פקע ברכת מעין ג' מהדייסא רק שנפטר בברכת המזון, אבל אם אינו יכול לברך ברכת המזון מברך מעין ג', (גם י"ל שהפת מצטרף למעין ג' למ"ד שמה"ת דיי בחד ברכה לברכת המזון).

14) וז"ל דין זה בשוע"ר (בסי קעד ס"ד) "בירך על יין א"צ לברך על שאר משקין לדברי הכל שיין פוטר כל מיני משקים בין בשעת סעודה בין בשאר פעמים לפי שהיין הוא עיקר משקה והוא ראש לכל מיני משקין לכן הוא עיקר לענין ברכה וכולן טפלים אליו והוא שהיו המשקין לפניו בשעה שבירך על

מתי מהני צירוף יין ושאר משקין לברכה אחרונה

ד. ראיתי בספר רשימת י"ד (על שוע"ר להרב מלכיאל שיחי, פ"א ס"ק לז) שהביא המשנה ברורה (הנ"ל) וכתב "וצ"ל שהרב שכותב כאן שמברך בורא נפשות מיירי כששתה מהיין פחות מרוב רביעית שבכה"ג בודאי אינו מחוייב במעין ג ומברך בור"נ על המשקין וזהו שאלה מצוייה מאוד בקידושא רבה ששתה קצת יין ואח"כ שתה שיעור ממשקין אחרים", ובאמת לשיטתו יש לתקן בדברי אדה"ז ששתה פחות מכזית שהרי בסדר ברה"נ (פ"ח ה"א) כתב דטוב לא לשתות יין מכזית עד רביעית, כי פליגי בזה אם חייב בברכה אחרונה.

ואין לתלות בוקי סרוקי בדברי אדה"ז, לא כתב אם שתה פחות מרוב רביעית, ולא כתב אם שתה פחות מכזית, כתב שתה פחות מרביעית, היינו אפי' שתה משהו פחות מרביעית יין אינו יכול לברך מעין ג' אבל ברכת "בורא נפשות" לא נפקע ממנו כי שאר משקין אינם טפלים ליין ולא אבד ברכתם אלא שנפטרו כשמברך על היין, אבל אם אינו מברך על היין מברך עליהם (כנ"ל).

ועדיין יש לשאול, למה כתב אדה"ז "ומשאר משקין שתה רביעית" הרי לכ' גם אם שתה פחות מרביעית יכול להצטרף להיין לשיעור רביעית להתחייב בברכת "בורא נפשות", למה לא כתב אדה"ז "והשלים לרביעית משאר משקין" וכיו"ב?

ונ"ל, שבאמת אם שתה מכזית עד רביעית משקין אינו מצטרף לשאר משקין, שהרי למ"ד שכבר נתחייב במעין ג איך יצטרף ל"בורא נפשות", ורק אם שתה פחות מכזית יין שלכו"ע נפקע מברכת מעין ג מצטרף לשאר משקין ל"בורא נפשות", (ואדה"ז לא רצה לכתוב אם שתה פחות מכזית יין דאז לא הוה ידענין לשלול סברת המשנה ברורה שאם שתה יותר מכזית יין שוב אינו יכול לברך "בורא נפשות" על שאר משקין).

ויש לדייק הכי מדברי אדה"ז בסדר ברה"נ (פ"ח ה"א) "ויש מסתפקים בברכה אחרונה של יין אם מברכים אותה על כזית וטוב ליוהר שלא לשתות אלא פחות מכזית

היין (או שהיה דעתו עליהם) ואפילו אינו קובע עצמו לשתות יין אלא שותה יין מעט לצורך מצוה כגון קידוש והבדלה ושותה משקין הרבה אח"כ נפטרים בברכת היין (אם היה דעתו עליהם וכמו שיתבאר)."

יש להעיר בזה (א) מש"כ "הוא עיקר לענין ברכה וכולן טפלים אליו" היינו שטפלים לענין ברכה ולא שטפלים במציאות כמו דגנויות שבאו למתק השתיה שהם טפלים ליין כמו שהליפתן טפל לפת. (ב) מש"כ "קידוש והבדלה" דלא כמש"כ הגרע"א (בפנים נפק"מ ה'). (ג) מש"כ "ואפילו אינו קובע עצמו" משמע שמתחילה מיירי כשקבע עצמו ומ"מ צריך דעתו על המשקין. (ד) מש"כ בסוף דבריו "אם היה דעתו עליהם. " ולא כתב או שהיה לפניו, ואולי רצה להדגיש החידוש שאפי' שתה רק מעט יין ולא היה משקין לפניו מ"מ נפטרו כיון שהיה דעתו עליהם.

שו"ר שכבר דנו בזה בהערות וביאורים לכולל צ"צ (ח"ב ע' 239) ופירשו קצת באו"א.

או רביעית אבל בדיעבד שכבר שתה כזית ואין לו כדי רביעית אין צריך לברך אחריו, ולמה לא כתב שאם אין לו כדי רביעית יין שיצרף לו מים או שאר משקין ואז יוכל לברך "בורא נפשות" עכ"פ, משמע דכיון שכבר שתה כזית יין כבר אינו מצטרף למים.

עוד יש לדייק מהמשך דבריו (פ"ח ה"ז) "כל האוכלין מצטרפין זה עם זה . . ואם אכל כחצי זית פת וכחצי זית משבעת המינים מברך לאחריהם מעין שלש, וכל המשקין מצטרפין זה עם זה לרביעית", היינו שרק באוכלין כתב שמצטרפין חצי זית וחצי זית אבל במשקין לא כתב שמצטרפין חצי רביעית יין וחצי רביעית מים, דאם שתה יותר מכזית יין שוב אינו מצטרף למים.

ובסדר ברה"נ עם מקורות וציגונים (להרב אלאשווילי שיחי' פ"ח הע' נה) כתב "כגון אם שתה חצי רביעית יין וחצי רביעית מים – יברך אחריהם "בורא נפשות", וזה אינו, כוונת אדה"ז הוא כששתה פחות מכזית יין והשלימו לרביעית מים, ושו"ר מפורש הכי בבדי השולחן (סי' ס' ס"ק יז) מיוסד על המשנה ברורה (סי' רי' ס"ק ד).



בענין שכח לומר קדיש לפני ברכו - האם מותר לאומרו מיד לאחר ברכו (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מייאמי, פלורידה

בגליון הקודם (א'קצט) כתב הרב גדלי' אבערלאנדער שליט"א בדין ש"ץ שטעה, ומיד לאחר 'והוא רחום' אמר 'ברכו' והקהל ענו ביהל"ו ונזכרו מיד - האם שוב מותר לומר 'שיר המעלות' והפסוקים והקדיש עוד לפני שהתחילו ברכת קריאת שמע?

ומפלפל הרב במה שנדפס בסדור לאחר 'ברכו': "ואין עונין אחריו אמן" שהוא מיוסד עפ"י דברי כ"ק אדה"ז בסידורו: "ולא יענה 'אמן' אחר 'ביהל"ו' שאומר הש"ץ, כי אין צריך כלל לענות אמן זה, שאין הש"ץ אומר 'ביהל"ו' אלא כדי לכלול עצמו עם הצבור".

וממשיך: והנה אדה"ז כותב זאת באופן שהוא באמצע ברכות קריאת שמע ולכן לא יפסיק מכיון שאין חיוב לאומרו, אבל אם עדיין לא התחיל ברכת קריאת שמע מהיכי תיתי שאינו עונה אמן אם רוצה לענות? עכ"ל.

לפלא שלא העתיק דברי כ"ק אדה"ז בסי' קצב, ב' וי"א שאחר שחזר המברך 'ברוך שאכלנו' יענו המסובין 'אמן' אחריו כי בכאן נשלמה ברכת הזימון וי"א שלא אמרו לענות אחר 'ברוך שאכלנו' אלא באחד מן השוק שנכנס אצל חבורה כשעונין 'ברוך שאכלנו' והוא שומע מן המסובין ולא אחר 'ברוך שאכלנו' של המברך וכן כשבא אצלם בשעה שאומר המברך 'ברוך שאכלנו' א"צ לענות אחר 'ברוך שאכלנו' של המסובין

אלא די במה שעונה 'ברוך ומבורך' אחר 'נברך' של המברך כמ"ש בסי' קצ"ח, ואע"פ שהשומע ברכה אחת ב' פעמים חייב לענות ב' פעמים, מ"מ כיון ש'ברוך שאכלנו' היא עניינה על 'נברך' והוא ענה כבר אחר 'נברך' מה שראוי לו לענות שוב א"צ לענות אחר עניינתם אע"פ שלא ענה כעניינתם וגם אינה עניינה גמורה על אמירת 'המברך' שהוא אומר 'נברך שאכלנו' וזה אינו עונה 'ברוך שאכלנו' כ"ש שהמסובין שענו 'ברוך שאכלנו' שאינם צריכים לחזור ולענות אחר המברך שחוזר ועונה כעניינתם וכן המנהג ולדברי הכל המברך אינו עונה 'אמן' אחר 'ברוך שאכלנו' של המסובין כיון שחוזר לומר בפיו אחריהם מיד מה שאמרו הם (וכן הדין בכל זה בעניינת ברכו בבית הכנסת)". (וראה גם בב"י ריש סי' נ"ז).

דהיינו שיש פלוגתא אם צריך או לא צריך לענות 'אמן' ושהמנהג הוא כמ"ד שלא צריך - אבל לא שיש איסור בדבר. וכן פירוש במ"ש בסדור 'תהלת ה': "ואין עונין אחריו אמן" - היינו דהמנהג הוא שאין עונין.

ויש להעיר מסי' סט, ז: "אסור לש"ץ או לאחר להפסיק בין גאולה לתפלה של שחרית או בקריאת שמע וברכותיה כדי לפרוס על שמע לאותם שבאו לבית הכנסת לאחר שענו הקהל קדיש וברכו והתחיל כבר הש"ץ בברכת יוצר אור אבל אם עדיין לא התחיל חוזר ואומר ברכו פעם שנית בשביל אותם שבאו לאחר שענו הקהל ברכו" עכלה"ק.

ב. בכל אופן לגופה של הקושיא, יש לומר שלפי דברי המשנה ברורה (סי' נ"ד סקי"ד) על מה שכתב הרמ"א "וכל שכן שלא יפסיק לאחר שאמר השליח ציבור ברכו קודם שמתחילין ברכת יוצר", וז"ל: ונראה דכ"ז דוקא באופן שמיידי בפנים דהיינו שכבר גמר ברכת ישתבח ועומד להתחיל ברכת יוצר אור, אבל אם הוא עוסק עדיין בפסוקי דזמרה וכ"ש אם בא עתה להתפלל ורוצה להתפלל כסדר ולא לדלג הפסד"ז ולפתוח מברכת יוצר ושמע קדיש וברכו אין דינו בזה כאמצע הפרק ולכו"ע יכול להניח טלית ותפילין ולברך עליהן" - א"כ בנידון דדן אעפ"י שהש"ץ טעה, ומיד לאחר 'והוא רחום' אמר 'ברכו' והקהל ענו ביהל"ו, מ"מ כששלחו הש"ץ היתה כוונתם שהם יאמרו והוא רחום, שיר המעלות, יומם יצוה וכו', קדיש, וברכו - שהוא כמו מ"ש המשנ"ב "אבל אם הוא עוסק עדיין בפסוקי דזמרה וכ"ש אם בא עתה להתפלל ורוצה להתפלל כסדר ולא לדלג הפסד"ז ולפתוח מברכת יוצר" - אין דינו בזה כאמצע הפרק.

וגם יש להציבור טענה: למה נפסיד מלומר כאן 'שיר המעלות' וקדיש ו(שוב) 'ברכו' כפי מנהגינו עפ"י דברי האריז"ל הרי "לתקן שלחתיך ולא לעוות"?

וממה שיאמרו 'ברכו' פעמיים אין בזה בעיה כמו שכתבנו לעיל מ"ש כ"ק בסי' סט, ז. אלא שאפשר שיותר טוב אם אחד מן הקהל יהי' ש"ץ לשיר המעלות וכו' וקדיש וברכו.

למה הדבר דומה? למ"ש בסי' קלה, ו (ובמשנ"ב שם לכהן) הנכנס לביהכ"נ אחר שהתחיל הישראל לברך ברכת התורה ואמר רק ברכו - שאין ברכו התחלה ואינו לבטלה דהרי ענו הקהל ביהל"ו, ואפ"ה חוזר הכהן ואומר ברכו.

ג. בסוף סי' נז כתב כ"ק אדה"ז "מקום שנוהגין לצעוק על חבריהם בין קדיש וברכו ליוצר אור או לדבר בצרכי רבים טועים הם שאסור להפסיק ביניהם אפילו לצורך מצוה כמו שנתבאר בסי' נ"ד", ומקור לזה הוא בב"י (סוף סי' נז) בשם ספר המנהיג, רק שם איתא שהקפיד שאין לספר אף בצרכי רבים ונימוקו משום ש"הם מפסיקים בין סדור השבח לתפלה לצרכי יחיד ולא יתכן", - אם כן לדבר מצוה מותר להפסיק, לאידך גיסא כתב הרמ"א (בסי' נד) בשם הגאונים שלא יפסיק כלל לברך על טליתו לאחר שהתחיל קדיש, לפיכך כתב כ"ק "אפילו לצורך מצוה".

מ"מ נראה שלא אסרו חז"ל הקהל מלשבח להקב"ה כאן דהא: א) עונים כל האמנים שבהחצי קדיש (מה שאסור בק"ש ובברכות ק"ש), ב) דהא כתב כ"ק (בסעי' ד) "ונהגו שהש"ץ מאריך ב'ברכו' והקהל אומרים 'יתברך וישתבח' כו' בעוד שהוא מאריך בניגון".



תפילין של ראש דר"ת באמצע הראש (גליון)

הרב יעקב ארי' פארסט

שיקאגא

בגליון א'קצח שי"ל לש"פ בהעלותך השתא, כתב הת' י.צ. בענין תפילין דר"ת באמצע רוחב הראש, והביא מהקצות השלחן וכן ציין למ"ש ברשימת היומן (ע' שכב) שאדה"ז הקפיד בזה גם בתפילין דר"ת.

ויש להעיר שענין זה נידון כמ"פ בקובצי הערות במשך השנים, אך במיוחד ראה בגליון תתקיג (ע' 187) ובגליון תתקטז (ע' 69) מש"כ הרב ג.ל. בזה להוכיח בטוב טעם שאין בזה הבדל כלל בין תפילין דרש"י ודר"ת ושניהם צריכים להיות באמצע רוחב הראש ממש, עיי"ש.



חידוש בהזמנת עכו"ם ביו"ט מיוסד על דיוק בשוע"ר

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר – וועסט בלומפעלד מיישיגן

בבתי חב"ד בכל חלל העולם נמצאים גרי צדק וגם נמצאים בבתי חב"ד אנשים ונשים שנתקבלו בבתי דיני צדק להיות מעומדים להתגייר אבל עדיין לא נתגייירו. בדרך כלל יש להם מורים ומדריכים המלמדים אותם דיני תורה ויהדות במשך שנה או יותר עד שהב"ד מגיירים אותם אם הב"ד משוכנע שהם מקבלים עליהם עול מצות. במשך שנה זו אנשים מהקהילה מזמנים אותם לבתיהם לסעודות שבת כדי להראותם איך עושים שבת, איך מדליקים הנרות, באיזה אופן נוטלים הידים כו'.

באופן כללי אין בעיות בשבת אבל ביום טוב יש דין שאין מזמנים גוים ביו"ט שמא ירבה לבשל בשבילם. דין זה נמצא בשו"ע או"ח סי' תקיב ובמסכת ביצה דף כא עמוד א ועמוד ב. ויש לחקור האם יש שום היתר לזמנם ביו"ט כדי להראותם איך עושים סעודות יום טוב ולהסביר להם החילוקים בין סעודת שבת לסעודת יום טוב.

מה שלא מצאתי שהפוסקים יגיבו על מקרה כזה נראה לומר שבכלל יש חוסר מסורה בענייני גרות, והיינו משום שבמציאות בזמן שגרו הרבה יהודים באירופא היו שם מעט גרים משום המירתת של הממשלה. וכן בהמדינות שגרו שם אחינו מעדות המזרח שהיו תחת ממשלת הערבים היה גם שם מירתת מהממשלה.

הנראה לומר שבשו"ע או"ח סי' תקיב סעיף א' איתא "אין מבשלים לצורך כותים ביו"ט לפיכך אסור להזמין שמה ירבה בשבילו ודוקא להזמין הגה לביתו כו' אבל עבדו ושפחתו וכן שליח שנשלח וכן כותי שבא מאליו מותר להאכילו עמו ולא חיישינן שמה ירבה בשבילו ומותר להרבות בשביל עבדו ושפחתו באותה קדירה שמבשל לעצמו אבל לשאר כותים בכל ענין אסור" ע"כ.

ועיין במשנה ברורה שמבאר שהמחבר כלל דין של עבד ושפחה ועכו"ם שבא מאליו בחד מחתא, ובא הרמ"א ומפרש שיש חילוק ביניהם דבעבדו ושפחתו אפילו אם מרבה בקדירתו לכתחילה בשבילם שרי כיון דחד טירחא הוא ולא חיישינן בדידהו שמה יבשל קדירה אחרת בשבילם אבל בעכו"ם שבא מאליו שמכובד אצלו, דוקא כשנותנו ממה שהכין עבור עצמו אבל להרבות בשבילו אסור אפילו בקדירה אחת דחיישינן שמה יבשל בקדירה אחרת בשבילם.

המשנה ברורה אינו מבאר מדוע מותרת בעבד ושפחה ולא חיישינן שמה ירבה בשבילו אבל עיין בשוע"ר סעיף ג' שהוא כותב "אבל מותר להוסיף בשר בשביל עבדו ושפחתו או בשביל כלבו בקדירה שמבשל בה לצורך יו"ט דכיון שאינו נותן להם לאכל

מפני כבודם אלא מחמת שמזונותיו עליו אין לחושש שמא יבשל עוד קדירה אחרת בשבילם כיון שאין רוצה ליתן להם בשר יותר ממה שמוסיף בשבילם" ע"כ דברי רבינו נלקחים מהכל בו ס' נח והם מובאים בב"ד"ה כתב הכל בו.

עיי' ביו"ד הלכות גרים ס' רסח סעיף ג, "כשבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דחופים סחופים ומטורפים ויסורים באים עליהם אם אמר יודע אני ואיני כדאי מקבלים אותם מיד ומודיעים מקצת ומקצת חמורות כו".

מדברי השו"ע מוכח שכשניכר שהאיש הרוצה להתגייר הוא רציני אז יש כעין חיוב על הב"ד להתחיל ללמדו באיזה אופן מקיימין מצוות.

א"כ יש מקום גדול לומר שכשם שמותר לבעל הבית להזמין עבדים ושפחות לאכל אצלו סעודת יו"ט ולא חיישינן שמא יבשל קדירה רק בשבילם משום שבדרך כלל אין כוונתו של הבעל הבית לכבדם כי אם הוא מפרנסם משום משום שמזונותיו עליו כמו כן באנשים ונשים שב"ד קיבלם ללמדם ע"מ לגיירם יש מקום לומר שהעוסקים עמהם ללמדם יהדות אין כוונתם לכבדם כשהם מזמנים אותם לסעודת יו"ט כי עם כונתם להדריכם במצות של היו"ט.

ואם לא נקבל חידוש זה אז יש עצה אחרת והיינו לומר להם שהוא מזמנם להסעודה כדי ללמדם איך עושים ואיך מתנהגים בסעודת יום טוב והם יכולים לאכל עמהם רק שצריך לומר להם קודם שמאכילם שאם יספיק להם במה שהכין הבעל הבית לעצמו בא ואכול. ועיין במשנה ברורה ס"ק י' שהוא מכריע שאמירה כזאת מועלת אפילו אם בא מעצמו אדם חשוב, שמותר להתירו לאכל אצלו אם אומר לו זה. והוא מיוסד על דברי אמימר ומר זוטרא בביצה דף כא:

ויש חילוק גדול בין שתי הדרכים. לפי הדרך הראשון שיש לזה דין עבדו ושפחתו אז מותר להוסיף בשר בשביל הנכרי ביו"ט אם זה נעשה בבת אחת עם הבשר של הבעל הבית משא"כ לפי הדרך השני אסור להוסיף בשביל הנכרי אפילו אם הבישול נעשה בבת אחת.



היכר ציר מקורו וטעמו

חברי כולל אברכים

נוף הגליל-נירנברג

ידועה הוראת רבותינו נשיאנו [ספר המנהגים ע' 81] שמנהגנו לקבוע את המזווה

ע"פ היכר ציר, חוץ מהכניסה הראשית. וכתב הרבי [אג"ק ח"ב ע' תכד] שמקור הוראת רבותינו הוא בדברי הראשונים 'וכדעת ראשונים בזה',

והנה לכאורה כשנעיין בדברי הראשונים שהם מקור מנהגינו בדין ההיכר ציר יהי' ניתן לכאורה להבין גם את טעם הדבר.

דהנה איתא במנחות דף לג. "אמר רב יהודה אמר שמואל: במזווה הלך אחר היכר ציר. מאי היכר ציר? אמר רב אדא: אבקתא. היכי דמי? כגון פיתחא דבין תרי בתי, בין בי גברי לבי נשי".

ופירש רש"י: כגון פתחא דתרי בתי בי גברי ובי נשי - אדם שחולק ביתו חציו להילוך אנשים המחזרין בביתו וחציו לאשתו לעשות מלאכתה בהצנע ויש פתח בין זו לזו ופתח לכל בית לרה"ר ואמרי' לקמן (מנחות דף לד) מזווה דרך ימין לביאה ולא ליציאה והכא בפתח שבין זו לזו לא ידעינן הי' ליחשוב ביאה והי' ליחשוב יציאה אי יציאה מהאי להאי ואי מהאי להאי אלא הלך אחר חור שבסוף שציר הדלת סובב בו ההוא צד שהחור בו חשיב בית ודרך ימין כשנכנסין בו נותנין מזווה.

נראה ברור מדברי רש"י שלמד שהכלל שבמזווה הלך אחר היכר ציר הוא רק כאשר יש פתח מהחדר הפנימי כלפי רה"ר. וכך פירשו עוד מהראשונים את דברי הגמרא [נמוק"י, הר"י מלוניל],

וכך פסק מרן המחבר בשו"ע סימן רפט סעיף ג "מי שחולק ביתו לשנים, ובכל חלק פתח פתוח לרשות הרבים, ובמחיצה החולקת יש פתח מזה לזה, במקום שעושה החור שבסוף שציר הדלת סובב בו ומעמיד שם הדלתות, הוא הבית, ובדרך ימין שנכנסים לו, קובעים אותה".

וע"פ דברי רש"י שעיקר הספק הוא דווקא כשיש עוד פתח לרה"ר ורק כי "לא ידעינן הי' ליחשוב ביאה והי' ליחשוב יציאה" כתבו הפוסקים [ראה דעת קדושים ס"ק י"א, מקדש מעט ס"ק י"ח] שגם כאשר מהחדר הפנימי (חדר ב) יש פתח לרה"ר אך דרך הכניסה הרגילה לחדר הפנימי הוא דרך חדר א, (אזי גם במקרה שההיכר ציר הוא לכיוון חדר א) קובעים תמיד בימין הכניסה לחדר ב. כמו"כ כתבו הפוסקים [ראה בש"ך סק"ו] שיש ללכת אחר עיקר התשמיש לדירה. ורק כאשר לא ניתן להכריע לפי הנ"ל הולכים לפי היכר ציר. ולמרות שבמקורות הדין וכן בשו"ע לא הזכיר חילוקים אלו, אך הפוסקים נקטו זה בפשיטות, כי לשיטה זו יסוד ההנחה היא שההיכר ציר הוא אופן לקבוע מה נקרא החדר הפנימי/העיקרי במקרה של ספק, אך כאשר אין ספק, כיוון שמצורת הכניסה מרה"ר לחדר ניתן לדעת מהו החדר הפנימי/או שמהשימוש ניתן לדעת מהו החדר העיקרי אין הולכים לפי היכר ציר.

ודבר זה נקבע בתודעת רבים ולכן מתקשים מאוד להבין את טעם מנהגינו לילך תמיד ע"פ היכר ציר גם מחדר פנימי לחיצוני.

אמנם עפ"י מ"ש הרבי שמקור שיטתנו הוא בראשונים, הרי שמעיון בדברי הראשונים ניתן להבין לכאורה את מנהגנו, וי"ל דכוונת הרבי היא לדברי התוספות רי"ד ונכדו הריא"ז והם המקור שממנו ניתן ללמוד את מנהגנו, דהנה כתב התוספות רי"ד שם על הגמרא במנחות "פיתחא דבין תרי בתי, שחלק אדם את ביתו ועשה בו חדר צנוע לתשמיש הנשים ואותו הפתח שביניהן צריך מזווה, ואין אנו יודעין לאי זה צד יעמיד המזווה .. ולא הזכיר כלל בדבריו שהוא דווקא כשיש פתח מהחדר הצנוע לרה"ר¹.

ומבואר יותר בדברי נכדו הריא"ז שכתב בפסקי ריא"ז הלכות מזווה וספר תורה אות נא וז"ל "אין קובעין את המזווה אלא לצד ימינו שלאדם כשהוא נכנס לפתחו. ופתח שבין בית לבית או בין בית לחדר הולכין בו אחר היכר ציר, שאותו צד שעשוי שם היכר ציר הדלת והדלת סובבת בו על צירה נקרא צד פנים, וקובעין המזווה לצד ימינו שלאדם הנכנס שם. ופתח הפתוח לרשות הרבים אין הולכין בו אחר היכר [ציר], ואין קובעין המזווה לעולם אלא לימין הנכנס לבית"².

הרי כתב שגם בין בית לחדר הולכים אחר היכר ציר. ולא כתב שהוא רק אם יש פתח מהחדר לרה"ר.

ולכאורה י"ל שמדיוק דבריו ניתן ללמוד גם את טעם הדבר. שכתב "אין קובעין את המזווה אלא לצד ימינו שלאדם כשהוא נכנס לפתחו. ופתח הפתוח לרשות הרבים ... ואין קובעין המזווה לעולם אלא לימין הנכנס לבית" וי"ל שם"ל שיש לחלק בין הפתח הראשי לשאר פתחי הבית, שבחדרים הפנימיים אין חיוב הקביעה בצד ימין כחיוב הקביעה בצד ימין בפתח הפתוח לרה"ר.

דהנה י"ל שכלפי הבא מרה"ר אל הבית אמרה הגמרא שחיוב הקביעה הוא מימין הנכנס, וכלשון הגמרא במנחות דף לד. "ביתך. מאי תלמודא? אמר רבה: דרך ביאתך מן הימין, דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר", שחיוב קביעת מזוזות הבית הוא בצד ימין של הנכנס אל הבית. אך י"ל שכ"ז מדובר למי שבא מבחוץ אל הבית אך חיוב המזווה בימין של פתח שבתוך הבית הוא שצ"ל ימין של צורת הפתח עצמו, וימין הפתח נקבע תמיד לפי הציר שהוא המבהיר מהו כיוון הפתח.

(1) וראה גם פרש"י על דברי הגמרא בעירובין סח. "מבי גברי לבי נשי" . . לרבא היו בביתו חדרים פנימיים שאינם פתוחים לחצר והן לצניעות, והנשים יושבות שם ובי גברי הוה פתוח לחצר" (אלא ששם לא נאמר כבמנחות "דבין תרי בתי, בין בי גברי לבי נשי").

(2) ולהעיר מלשון הרמב"ם פ"ו הי"א שנקט לשון הגמרא "פתח שבין שני בתים" ולא הזכיר בפירוש שיש מכל חלק פתח לרה"ר, ולכן יש שפירשו ככוונתו שהוא גם ללא פתח, ויש יותר מקום להבנה זו לאחר שראינו שיש ראשונים שכתבו מפורש שכוונת הגמ' גם ללא פתח.

ובביאור הדבר י"ל שהוא מחמת שישנם כאן שני "דרך ביאתך" כי לכל חדר ישנו חיוב מזווה, ועל כן לא ניתן לקבוע לפי הדרך ביאתך לחדר ולכן קבעו חכמינו לקבוע לפי ימין הפתח.

ובאופן אחר יש לומר שמלכתחילה אין כאן חיוב דרך ביאתך, ובהקדים דהנה ידוע המובא בדברי הפוסקים [תרומת הדשן סי' קו, מהרי"ל תשובה צד, א רמ"א סי' רפז, ס"ב] שהיו רבים ובתוכם גם תלמידי חכמים שנהגו לקבוע מזווה רק בפתח הבית, ויש שכתבו [שו"ת דברי יציב חיו"ד סי' קצא] לבאר המנהג שאכן החיוב על "מזוזות ביתך" עיקרו על מזוזות הכניסה לבית, וחיוב שאר הפתחים (שהרי לא נקראים ביתך, אלא חדרך וכו') שונה מחיוב המזווה בכניסה לביתך. (ועפ"י יסוד זה כתב לחלק שחיוב קביעת המזווה בטפח הסמוך לרה"ר שהוא גם "כדי שיפגע במזווה מיד" ו"כי היכי דתינטריה" נאמר רק על המזווה מרה"ר, ושאר מזוזות הבית הם כבר תוך השמירה וכבר פגע במזווה כשנכנס לביתו) וע"כ כנ"ל אולי יש לומר שעד"ז חיוב המזווה בימין שנלמד מ"ביתך" נאמר רק על המזווה מרה"ר בכניסה לבית ולא כאשר הוא כבר בביתו, ולכן חיוב המזווה בימין בשאר הפתחים הוא שונה וי"ל שהוא דין בפתח עצמו, ימין הפתח, וזה נקבע לפי הכיר הצייר של הפתח, ולא כיוון עיקר הכניסה לחדר.



טלטול טלית ביום טוב*

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון 851 (ע' 70) שמות - כ"ד טבת תשס"ג - הקשה הרב ח. ר. במ"ש ב'רשימת דברים' להר"י שי' חיסריק ח"ד (ברוקלין תשנ"ב) ב"מדור כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע אות ה' (עמוד רכד) כתב: "כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ראה בחג השבועות אברך מצויין נושא ברחוב הטלית שלו מביתו לבית הכנסת, ואמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ להאברך: זה אינו לפי מהותך לטלטל ביו"ט בחוץ, אפילו טלית. לאיש הנקרא 'בעל הבית' כמו

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלוזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע בשבת הגדול ברעוא דכל רעיון - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום העידים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורגנו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

שי"ס [1?] זה שייך, ולא לך".

"והנה ההיתר לטלטל ברה"ר [ועאכו"כ בכרמלית] ביו"ט, לצורך היום או לצורך מצוה שזמנה היום, מפורש בשו"ע אדה"ז בהל' יו"ט (סימן תקיח, א) וז"ל: "כבר ביארנו דמתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש, הותרה אפילו שלא לצורך אוכל נפש, ובלבד שיהא בה צורך יו"ט קצת, אפי' אינה לצורך הנאת הגוף אלא לצורך מצוה, כגון קטן למולו וב"ת לקרות בו" וכו'. ולפי זה צריך חיפוש ובידור: א. מהו יסוד ומקור החומרא שלא לטלטל ברחוב ביו"ט אפילו לצורך כה"ג? ב. למה אין רוב אנ"ש כמדומני מקפידים על זה, הואיל ונפיק כו'? ג. כמדומני שהיו מקרים שגם רבונינו נשיאנו טלטלו ביו"ט בלכתם ברחוב (כמו טלטול המחזור לצורך אמירת תשליך וכיו"ב), ואף שיש לחלק בין היכא דאפשר בענין אחר, להיכא דלא אפשר בענין אחר, מ"מ עדיין צ"ע בכ"ז, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה", עכ"ל.

והנראה בזה לבאר - ע"פ מ"ש אאזמו"ר הי"ד בשו"ת 'משנה שכיר' (הוצאת 'קרן רא"ס') או"ח ח"ב (סי' רי) בענין 'טלטול טלית ביו"ט': "ב"ה, י"ג ניסן תר"ץ פישטיאן יצ"ו" - ארשום למזכרת מה שראיתי היום במכתב עתון הנקרא 'הירדן' היוצא ברי"ש (סי' ב), תשובה מהגאון רבן של ישראל ר' שמואל ענגעל מראדאמישלא שליט"א, דביו"ט בעת שיוצאין מביהכ"נ אסור לשאת את הטלית בידו, כיון דאין בו צורך עוד היום, והוצאה שלא לצורך אסור ביו"ט לשיטת רוב פוסקים אף מן התורה ובעי צורך היום או צורך מצוה שהיום גורם (או"ח סי' תקיח ס"א). ובשלמא לענין המחזורים דאי אפשר להביא רק ביד ואם יביא קודם יו"ט יש חשש גניבה שפיר כיון דתחלתו מותר משום מצוה התירו סופן משום תחילתן, אבל הטלית שאפשר ללבוש דרך מלבוש א"כ אין בו שום צורך ליטלו ביד, על כן בודאי מהראוי לכל בעל נפש להחמיר על עצמו שלא לישא ביד רק ע"י קטן י"ל דאף להאוסרין בשבת ע"י קטן דהא קיי"ל או"ח סי' שמג ס"א דגם באיסור דרבנן אסור לספות לקטן בידים, דלא כשיטת הרשב"א [שבת קכא, א. ד"ה שמעת], אבל עכ"פ כאן דגם בשבת יש הרבה מתירים ע"י קטן עכ"פ ביו"ט בודאי מותר, כנלע"ד ברור. עכ"ל הגאון שליט"א.

"ואני מוסיף רק דלפי דבריו הנ"ל מי שיש לו תיבה בפני עצמו בבהכ"נ ויכול להניח בביה"כ במקום המשומר גם המחזורים אסור לישא לביתו רק צריך ליתן לקטן, ואם אין לו קטן צריך להניחו בביהכ"נ בהתיבה שיש לו שם שהיא מסוגרת ומשומרת מגניבה, וזולת אם יהיה לו צורך בהמחזור בביתו, וכל זה הוא דבר חדש מה שאין העולם נוהגים, כן ורשמתי לזכרון, ואין העת מסכים עמדי לעיין בזה, ודו"ק.

1) במהדורא מאוחרת - מחודשת - של תשס"ט (ע' 184 אות ח) מופיע כאן כך: "הדבר מתאים לשמואל יעקב". ובהערה 15 שם: "אולי הכוונה לר' שמואל יעקב סולובובניקוב (נוצר ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהריי"צ ח"א ע' שעב. וח"ב ע' ד)".

"וכתב עוד שם, דהגם לשיטת התוס' בכתובות (ז, א. ד"ה) מתוך דרצו לומר דא"כ מחצר לחצר מותר ביו"ט אף בדבר שאין בו צורך כלל, והיינו דכיון דרוב הוצאות מותר ביו"ט לא גזרו איסור מחצר לחצר בשביל דבר שאין בו צורך כלל, והכונה כיון דלא שכח שיוציא ביו"ט דבר שאין בו צורך א"כ בשביל מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ואחרי זה דחו ד"ל דכרמלית חמור עכ"פ לדידן דס"ל דגם ביו"ט בעי עירובי חצרות, ובלא"ה אסור להוציא דבר שאין בו צורך כלל מכ"ש דאסור להוציא לרחוב שלנו דלשיטת רוב פוסקים חשוב כרמלית כמ"ש הטו"ז סי' תקיח סק"ב עכ"ל.

"שוב עיינתי במג"א שם סק"ב וראיתי שבאמת הביא כן בשם יש"ש ביצה פ"א סי' לד שבמקום שלית חשש גניבה אסור גם במחזורים להביאו לביתו עיי"ש, אבל ע"י קטן י"ל דשרי מטעם שכתבתי לעיל בשם הגאון הנ"ל שליט"א, וצריך להזהיר את העולם בזה". עכ"ל.

ומעתה יבואר מדוע 'זה אינו לפי מהותו' - כיון דהטלית שאפשר ללבושו דרך מלבוש א"כ אין בו שום צורך ליטלו ביד על כן בודאי מהראוי לכל בעל נפש להחמיר על עצמו שלא לישא ביד.



האם מותר לאדם לחלוק על רבו?

הרב אלחנן פרינץ

א. פתיחה

לא מעט עולה לכותרות השאלה אם מותר לתלמיד לחלוק על רב, ולא תמיד ברורה התשובה לשאלה זו¹. כך יש לבחון את המציאות שבה הרב פוסק בשאלה מעשית כלשהי, האם חייב האדם השואל לשמוע בקול הרב, אם לאו? בייחוד אמור הדבר כאשר יש לאדם השואל ראיות ברורות שהרב טועה בפסיקתו.

כמו כן יש מקום לדון במקרה שבו מעלה בר אוריין מתוך לימודו מקורות הנוגדים את דברי רבותיו: כיצד עליו לנהוג? האם משתנה הדין במקרה שבו הדברים נאמרים כלפי קריאת דברי רבותיו וגדולים אחרים?

(1) בפתח דברינו נעיר, כי כל הדברים אשר יובאו להלן, אינם מתייחסים להלכות ציבור והשקפה, אשר בהן קשה לומר כי ברורות ונכוחות הראיות לעניין יכולת התלמיד לחלוק על הרב, ועל כן צריך עיון גדול אם בדברים הנ"ל רשאי התלמיד לחלוק על רבו. כאשר הבאתי את השו"ת בפני הגר"א שפירא זצ"ל ביקש ממני לציין ולהדגיש כי לא כל אחד יכול להחשיב את עצמו לבר פלוגתא. כמו כן, בענייני הנהגת הציבור רק מאורי וגדולי הדור יכולים להורות את הדרך ילכו בה.

על כן ננסה במאמר שלפנינו להציג את הקושי שישנו בסוגיות הגמרא העוסקות בנושא זה, ואת הדרכים שבאמצעותם ניתן יהיה ליישב את הקושיות העולות מן הגמרות ומדברי הראשונים².

ב. יסוד האיסור לחלוק על הרב

כך כותבת הגמרא במסכת סנהדרין (ק"א): "אמר רב חסדא: כל החולק על רבו כחולק על השכינה, שנאמר: "בהצתם על ה'". ממקור זה משמע בבירור כי ישנו איסור כללי לחלוק על הרב בדרך התרסה וביזיון כדרך אשר נהג בה קרח. וייתכן שהגמרא מתכוונת לומר שאין הכוונה רק לרבו של האדם, המלמדו באופן אישי, אלא אף לרב שהיה בדורות שלפניו. כך מובאת הסברא לכך בדברי הגמרא במסכת שבת (ק"ב, ב): "אם ראשונים בני מלאכים - אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים".

כלומר, מדברי הגמרא הללו עולה כי שונה דרגתנו הרוחנית מדרגתם הרוחנית של הראשונים, דהיינו: רמת שכלנו והבנתנו את התורה הינה בדרגה פחותה מזו שהייתה אצל הראשונים, ועל כן אסור לנו לחלוק על דבריהם, כיוון שאין אנו מסוגלים לרדת לסוף דעתם.

דברים אלו, נכונים הם אף ברב החי בדורנו ולא בדורות עברו, שכן על האדם לדעת, בהתייחסו אל רבו, כי רמת בקיאותו בעמקי התורה וההלכה גדולים הם מן המדרגה שאותה השיג התלמיד עד כה. הדברים אמורים לגבי מסגרת תלמיד ורב בבית מדרש, והפער ניכר בצורה בולטת במוסדות החינוך.

סברה נוספת אשר ניתנת להיאמר בטעם איסור עשיית מחלוקת עם רבו: רבו הינו תלמיד-חכם, החשוב כספר תורה, ועל כן צריך הוא לחלוק לו כבוד, כפי שמצינו בתלמוד הירושלמי (מועד קטן ג, ז): "הרואה תלמיד חכם שמת - כרואה ספר תורה שנשרף".

על פי הסבר זה, נראה לומר כי סתם אדם לא יכול לחלוק על רבו, כיוון שצריך הוא לכבד את רבו כספר תורה. על פי הסבר זה, כותבת הגמרא במסכת עירובין (סג, א): "כל המורה הלכה בפני רבו - חייב מיתה... אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המורה הלכה בפני רבו - ראוי להכישו נחש... זעירי אמר רבי חנינא: נקרא חוטא... רבי אליעזר אומר: מורדין אותו מגדולתו".

בדברים אלו ישנה הסתייגות: אם נטל האדם רשות מרבו לחלוק על דבריו, או שרחוק הוא מרבו, שכן אז לא חשוב הדבר כחוצפה ופגיעה ברבו, כפי שמצינו במסכת

(2) במאמר זה לא ניכנס לעיסוק בגדרי רבו המובהק, כי אם בסוגיית עשיית המחלוקת עם הרב ככלל.

סנהדרין (ה, ב): "תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו. תנחום בריה דרבי אמי איקלע לחתר, דרש להו: מותר ללתות חייטין בפסח. אמרו לו: לאו רבי מני דמן צור איכא הכא, ותניא: תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו, אלא אם כן היה רחוק ממנו שלוש פרסאות כנגד מחנה ישראל!".

דברים אלו, שמהם רואים אנו כי אין לענות בפני הרב וכי אין ניתן לחלוק עליו (לכל הפחות בפניו), נזכרו במקומות רבים נוספים, אולם מפאת אריכות הדברים נזכיר דוגמא אחת נוספת בנושא זה.

במסכת סנהדרין (לו, א), אומרת הגמרא כי "דיני נפשות מתחילין מן הצד", ומסבירה הגמרא "מנא הני מילי? אמר רבי אחא בר פפא: אמר קרא: 'לא תענה על רב' - לא תענה על רב". מדברי הגמרא הללו משמע כי מכיוון שאין התלמיד יכול לחלוק על רבו, על כן מתחילים בהשמעת דעתו של התלמיד, ולא בדבריו של רבו.

כן מובא בשו"ת דברי-חיים (ב, יורה-דעה קז) שאין לחלוק על דעת הפוסקים אשר היו לפנינו: "ואני אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים, איזו שיטה מהם עיקר להלכה, כי דבר זה לדעתי הוא גסות הרוח ודברי הבל להכריע בין הראשונים, כי מה נדע ולא ידעו הם, ואין לנו אלא לסור למשמעתם של רבותינו בעלי השולחן-ערוך".

מן המקורות שהוצגו עד עתה, נראה כי ישנו איסור לחלוק על רב.

ג. מתי יש מקום לחלוק על הרב?

על אף דברינו אלה, נראה כי ישנן סוגיות נוספות, שמהן עולה כי יכול האדם לחלוק על רבו.

כך כותבת הגמרא במסכת קידושין (ל, א): "מאי את אויבים בשער"? אמר רבי חייא בר אבא: אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקין בתורה בשער אחד - נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם - עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר: "את והב בסופה", אל תקרי 'בסופה' אלא 'בסופה'".

מדברי הגמרא משמע כי יכול התלמיד לחלוק על רבו ואף להתווכח עמו, כפי שנלחם הוא עם אויב, ומסביר רש"י (שם, ד"ה 'נעשו אויבים'): "מתוך שמקשים זה לזה, ואין זה מקבל דברי זה", כלומר מפרש רש"י כי ישנו עימות ישיר בין הרב לתלמידו בשאלות מהי ההלכה, כיצד לפסוק ומהו טעם האיסור.

על פי דברים אלו, אין איסור להתווכח עם הרב תוך כדי הלימוד, ולהקשות על סברתו כמה קושיות שניתן על מנת לחדד הדברים ולהוציא הלכה על בוריה. אף ישנה בדבר זה מעלה מרובה, בכך שהתלמיד מחדד את עיון רבו, ומתוך כך רבו אוהבו יותר, כיוון שנמצאת ההלכה אמיתית ונכונה, מתוך שהיה לרב עזר אשר יראה את סברת הדברים, ועוד ששנינו בגמרא במסכת ברכות (סג, ב) כי קניין התורה נעשה על ידי לימוד

בכיתות:

"הסכת" - עשו כתות וטסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה... דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי דכתיב: "חרב אל הבדים ונאלו" - חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים, שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד אלא שמטפשים.

נראה, כי כל האיסור בעשיית מחלוקת עם רבו הינו בפסיקת הלכה, כאשר סותר התלמיד את ההלכה שפסק רבו, אולם התלמיד רשאי לחלוק על הבנת רבו, תוך לימודם המשותף.

בסיכומו של דבר צריך התלמיד לשמוע לרב בפסק ההלכה, ואף צריכים הם לצאת מהוויכוח כאוהבים, ועל כך כותבת הגמרא כי "אינם זוים משם, עד שנעשים אוהבים זה את זה". ממקור זה למדים אנו כי לתלמיד ישנה דרך בה יכול הוא להציג לרב את דבריו, אף שאין הוא מסכים עמו.

קודם שנציג מה הן הסברות אשר בגללן התירו לתלמיד לחלוק על הרב, נביא את דברי הרא"ש, אשר מהם משמע שמותר לחלוק על הרב ואף על דברי ראשונים במצבים מסוימים, כפי שעולה מדברי גמרא זו, בניגוד לדברים שאותם ראינו בדברי הגמרא במסכת סנהדרין, "כל החולק על רבו כחולק על השכינה", השוללת לגמרי את המצב שבו יחלוק התלמיד על רבו.

בדבריו, מציג הרא"ש כי מותר לתלמיד לחלוק על רבו, ולעתים אף מוטלת עליו חובה בדבר. בגלל חשיבותם של דברי הרא"ש, אביא אותם כלשונם, ואציג אף את הטענות שאותן הוא דוחה הרא"ש. וכך כותב הרא"ש (סנהדרין פ"ד סי' ו):

וּכְתַב בַּעַל הַמֵּאוּר ז"ל, שִׁמְעֵתִי מִשּׁוֹם חֹכֵם גָּדוֹל מִחֲכָמֵי דוֹרֵנוּ שֶׁלִּפְנֵינוּ, דֵּהֲאִידֵנָא לִית לֵן טוּעָה בְּשִׁיקוֹל הַדַּעַת, שֶׁהֲרִי כָּל הַהֲלָכוֹת פְּסוּקוֹת בִּידֵינוּ אוּ מִן הַתִּלְמוּד אוּ מִן הַגְּאוּנִים שֶׁאַחַר הַתִּלְמוּד. הֲלָכָךְ, לֹא מִשְׁכַּחַת הָאִידֵנָא טוּעָה בְּשִׁיקוֹל הַדַּעַת. אֲלֵא כָּל הַטוּעָה - בְּדָבָר מִשְׁנֵה הֵם טוּעִים. וְאֵנִי אֵין נֹרָאָה לִי דְּבָרִים הֵלְלוּ... וְמָה שֶׁפִּסְקוּ הַגְּאוּנִים אַחֲרֵי סְתִימַת הַתִּלְמוּד מִדַּעַת מִכְרַעַת וְלֹא מִהֲלָכָה בְּרוּרָה וּפְסוּקָה מִן הַתִּלְמוּד - כְּסוּגִיין דַּעֲלָמָא הוּוּי. וּמֵאֵן דְּטַעִי בִּיה - טַעִי בְּשִׁיקוֹל הַדַּעַת וְלֹא בְּדָבָר מִשְׁנֵה.

והראב"ד כתב על דברי בעל המאור, דאמת אמר החכם "שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם ואילו שמע היה חוזר בו - באמת ובבירור זהו טועה בדבר משנה: וקרוב אני לומר, שאפילו אם היה חולק על פסק הגאון מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעת הגאון ולא כפירושו - גם זה טועה בדבר משנה, שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתנו לפרש העניין בדרך אחר, כדי שישתנה הדין מדברי הגאון,

אם לא בקושיא מפורסמת, וזהו דבר שאין נמצא³, עד כאן לשונו.

ואני אומר, ודאי כל מי שטעה בפסקי הגאונים ז"ל, שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו - טועה בדבר משנה הוא. ולא מיבעיא טועה בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם - לאו קטלי קני באגמא הן, ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה - טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המוקבלים לאנשי דורו - "יפתח בדורו כשמואל בדורו" (ראש השנה כה, ב). אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי גאונים...

אבל הדיין ההוא, פשיטא שיש לחלוק על דבריהם, דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים. ואדרבה, אנו תופסין דברי האחרונים עיקר, כיוון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר. וכיוצא בזה מצינו (נדה ז, ב): "אין למדין הלכה מפי התלמוד", אלא מדברי האמוראים אנו למדין פסקי הלכות, אף על פי שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה - לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה, ואם עשה כן זהו דין שקר. אלא אם חכם גדול הוא, גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד בראיות ברורות ונכוחות - הרשות בידו.

ואפילו אם פסק חכם אחר בעניין אחר יכול החכם לסתור דבריו בראיות ולחלוק עליו, כאשר כתבתי למעלה, כל שכן אם יש לו סיוע מאחד מן החולקין⁴.

מתוך דברי הרא"ש מצינו מספר טעמים לכך שמותר לחלוק על ראשונים. טעמים

(3) המחקר של ספרות הגאונים העלה כי הגאונים מוסרים לנו דברים רבים מן האמוראים, אף שלא נזכרו בתלמוד. כך מציין רב האי גאון בדבריו "דברים אלו שגורים בפינו כמו תלמוד". אף המחקר של ספר השאלות, מעלה כי מכיל הוא דברי אמוראים אשר לא נזכרו בתלמוד, וישנם אף דברים אשר לא נתבארו בתלמוד, ונמסר פירושם בעל פה מן האמוראים עד הגאונים.

(4) כרוב חכמי אשכנז, נטה אף הרא"ש אחר שיטת הלימוד אשר הייתה נוהגת באשכנז, וכמותם רחש אף הוא הערכה רבה לבעלי התוספות ולתורתם. הרא"ש נטה לפסוק על פי דרכו, לאחר שלמד בצורה למדנית. את רמת הפרשנות השאיר הרא"ש ככלי עזר יעיל לשכלול רמת הפסיקה. על כן משתמש הרא"ש, בניגוד לרמב"ם, בשילוב מרובה של דרכי התוספות וסגנון לימודם בדינוני, אשר עיקר שיטתם בהעלאת שאלות ותמיחות וביישובן. על פי דברים אלו, ניתן להבין מדוע פסק הרא"ש כי התלמיד יכול להעלות קושיות על שיטת רבו.

יש לציין עוד כי בספרד היו החכמים קשורים אל הגאונים, ובכך הייתה להם האפשרות לשאול וללבן עמם את הסוגיה. כמו כן, חשוב עוד להדגיש כי בספרד למדו רק אלו אשר היו מיועדים לשמש כרבנים, ועל כן ודאי שבאשכנז - שבה לומדים התלמידים כולם יחדיו - מתפתחת אפשרות רחבה יותר להבעת דעה הלכתית עצמאית, בייחוד כאשר לא קיים הקשר עם הגאונים אשר היה נוהג בארצות ספרד.

אלו עומדים וקיימים אף לגבי תלמיד אשר עומד וחולק על רבו. אלו הסברות שהובאו להיתר לתלמיד לחלוק על רבו:

א. בדין פוסק החולק בדורנו על סברות אשר נאמרו בידי גדולי הדורות הקודמים, ניתן לומר כי פוסק זה ראה סברות וטעמים רבים בסיבת הדין, מאשר מובא בדבריו של הראשון שקדם לו, משום שעבר על ספרים רבים יותר, ראה סברות שלא נזכרו אצל אותו הראשון וכדומה. כמובן שהיתר זה אמור רק כאשר ישנן לפוסק ראיות ברורות ונכוחות.

ב. כמו כן, יתכן כי מתוך העיון והלימוד בספרים רבים, מצא התלמיד קושיות חזקות על פסק ההלכה אשר פסק רבו, או הפסק אשר פסקו בדורות הקודמים, כפי שהובא לעיל בדברי רש"י בקידושין, "מתוך שמקשים זה לזה, ואין זה מקבל דברי זה".

ג. יתכן שהמציאות שעליה דיבר הרב נשתנתה, או שלא הייתה לפני הרב המציאות הקיימת כיום, ועל כן - אין לך אלא השופט "אשר יהיה בימים ההם", "יפתח בדורו כשמואל בדורו". על פי דברים אלו, כותב הרא"ש כי בכל מה שאינו מבואר בש"ס - מותר לחלוק, ובתנאי שיהיו לחולק ראיות ברורות ונכוחות.

נראה כי הסברה העומדת בבסיסו של העניין הינה, על דרך הדימוי, כפי שניתן יהיה לראות מן המשל הבא: כל אדם, אשר יהיו מסביבו אדם ננס או אדם ענק, ודאי אם ירצה לראות דבר הניצב למרחוק - יבקש זאת מן הענק, שכן כיוון שגבוה הוא מן הננס - צופות עיניו רחוק ממנו. אולם, אם תהיה לפני האדם האפשרות להרכיב את הננס על כתפיו של הענק - ודאי כי יהיה הננס זה הרואה למרחק מרובה מן הענק, המצוי כעת מתחתיו.

כן היא המציאות בימינו: רוכבים אנו על צווארי הענקים, חכמי הדורות הקודמים, אשר ראינו את חכמתם, ומכוח חכמתם מגיעה חכמתנו, ועל דבריהם מוסיפים אנו נופך. אין בדברים, חלילה, אמירה כי גדולים אנו מהם, כי אם ננסים אנו לעומתם, ולולא כתפיהם - לא היינו זוכים למבט רחב.

בעל תרומת-הדשן (ב, רלח) פוסק אף הוא כי אם יש לחולק ראיות וסברות ברורות - יכול הוא לחלוק:

אמנם מה שכתבת, אם אין לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק והוראה, אם יש לו ראיות מן הספר ופסקי גאונים הפך מדעת הרב.

נראה ודאי, אם הוראות ברורות קצת וצורתא דשמעתא משמע כדברי התלמיד - למה לא יחלוק, כך הייתה דרכה של תורה מימי התנאים. רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ועל רבו רש"ג. באמוראים, רבא היה חולק בכמה דוכתי על רבה שהיה רבו, כדאיתא במרדכי, פרק 'כיצד הרגל'. בגאונים, אשיר"י חולק בכמה דוכתין

אמהר"ם, שהיה רבו מובהק. אין לי לבאר יותר מזה, כי דברים אלו צריכין תלמוד מפה אל פה...

נראה לי, שיפה לציין כאן את דברי הרמב"ן (השגות הרמב"ן לספר-המצוות, הקדמה): "והנני עם חשקי בחפצי להיות לראשונים תלמיד, לקיים דבריהם ולהעמיד, לעשות אותם לצווארי רביד ועל ידי צמיד, לא אהיה להם חמור נושא ספרים תמיד. אבחרם דרכם ואדע ערכם. אך באשר לא יחילו רעיני, אדון לפניהם בקרקע, אשפוט למראה עיני. ובהלכה ברורה - לא אשא פנים בתורה".

מדברים אלו עולה כי הרמב"ן סובר שאין הוא חייב לקבל את כל דברי קודמיו, מתוך שיסוד פסקיו הינו בניתוח הדין, ובדברים אלו יכול כל אחד להעלות סברות המחזקות את דעתו.

נפקא מינה חשובה בין הדעות שנזכרו לעיל אינה רק בשאלה אם מותר לאדם לחלוק על רבו, אלא אף יותר מכך: מהו דינו של רב אשר פסק ללא עיון בגמרא ובראשונים, כפי שמצינו רבות בשואה האיומה. האם מותר לאדם לחלוק על מה שפסק הרב ללא ספרים? על פי דעת הרא"ש, אם יש לאדם ראיות ברורות ואף סברות ישירות שהרב טעה - מותר לו לחלוק עליו.

ד. פסיקת הרמב"ם והשולחן-ערוך

בספר המצוות (מצוה רט) עוסק הרמב"ם בכבוד ובמורא לתלמידי חכמים. הרמב"ם כותב כי אסור לתלמיד לחלוק על רבו, על פי דברי הגמרא שהובאה לעיל, אלא אם כן נטל ממנו רשות; ואלו דבריו⁵:

... שציוונו לכבד החכמים... דע שיש בכיבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד, וזה כי כיבוד התלמיד את רבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם ויתחייב לו עם הכבוד המורא. שהם כבר ביארו שחוק רבו עליו - יותר גדול מחוק אביו, שחייבו הכתוב לכבדו ולירא ממנו... וכבר ביארו שאינו מותר לתלמיד לחלוק על רבו, רוצה לומר בחולק לצאת מהוראתו ודינו, שיסמוך בסברתו וילמד או ידון או יורה אם לא יתן לו רשות. ואין מותר לו להתקוטט עמו או להתרעם ממנו ולא לחשדו, רוצה לומר שיהרהר עליו פועל או מאמר במין ממניי ההרהור, כי אפשר שלא ירצה זה. ובפרק חלק אמרו: "כל החולק על רבו - כחולק על השכינה... כל העושה מריבה עם רבו - כעושה עם השכינה... וכל המתרעם על רבו - כמתרעם על השכינה... כל המהרהר אחר רבו - כמהרהר אחר השכינה"⁶.

(5) יש לציין כי אין הרמב"ם מזכיר בדבריו את הטעמים אשר הובאו בדברי הרא"ש.

(6) יש להוסיף כי גישתו של הרמב"ם לנתינת דגש על לימוד המשנה וחזרתו, הובילו את דרך לימודו. בשיטת לימודו של הרמב"ם ושל בית המדרש הספרדי ככלל בלטה הגישה כלימוד עיקרי מן המשנה

להלכה, פוסק השולחן-ערוך (יורה-דעה רמב) כי אסור לתלמיד לחלוק על רבו:

א. חייב אדם בכבוד רבו ויראתו יותר מבשל אביו...

ב. כל החולק על רבו - כחולק על השכינה. וכל העושה מריבה עם רבו - כעושה עם השכינה. וכל המתרעם עליו - כאילו מתרעם על השכינה. וכל המהרהר אחר רבו - כמהרהר אחר השכינה.

ג. איזהו חולק על רבו? כל שקובע לו מדרש, ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים אף על פי שהוא במדינה אחרת.

מעניין לשים לב, כי השולחן-ערוך לא נמנע בדרכי פסיקתו מללכת אחרי האחרונים, כפי שפוסק הוא בשו"ת אבקת-רוכל (קנה): "ואף על פי שהריטב"א והריב"ש בקיאים יותר בפירוש דברי הראשונים, מכל מקום במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב - מותבינן, דלאו קטלי קני באגמא אנן". מתוך דברי השולחן-ערוך נראה כי אין הוא פוסק להלכה את דברי הגמרא במסכת קדושין ואף לא את דברי הרא"ש, כי אם נוקט כדרכו בשיטתו של הרמב"ם.⁷

הבית-יוסף (יורה-דעה רמב, ג) הביא בשם הרמב"ם כי "כמו שאסור להורות בפני החכם - הכי נמי אסור לחכם להתיר דבר התמוה שנראה לרבים שהתיר את האסור והביא ראיות לדבר". בעקבות דברים אלו, כתב הדרכי-משה (שם ה) בשם תרומת-הדשן שאין הדין כן, וזו לשונו: "כתב בפסקי מהרא"י (תרומת הדשן ב, רלח) אם יש לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק או הוראה, אם יש לו ראיות מן הספרים. נראה אם הראיות ברורות קצת, וצורתא דשמעתא מוכח כדברי התלמיד - למה לא יחלוק, כך היה דרכה של תורה מימי התנאים..."

דברים אלו נפסקו אף בדברי הרמ"א⁸, אשר אינו מתעלם מדרכם של הרא"ש ותרומת-הדשן, והוסיף (בסעיף ג) על דברי מרן: "אבל מותר לחלוק עליו באיזה פסק או

ומן הגמרא, ואילו מקום להעלות קושיות - לא נהוג היה שם כלל. מתוך כך, ניתן להבין מדוע, כאשר בא הרמב"ם לפסוק את שיטתו בהלכה, נוקט הוא כי אין התלמיד רשאי לחלוק על רבו, שכן דרך העלאת הקושיות על שיטות הראשונים לא הייתה מקובלת במקומו, בייחוד לאור דברי הגמרא "כל החולק על רבו - כחולק על השכינה".

7 נראה כי מקורות פסיקתו של השולחן-ערוך הינם הן בדברי הרמב"ם בספר המצוות שהובאו לעיל, והן מדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ה, א-ג): "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ורבו יתר מאביו... לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה... איזהו חולק על רבו? זה שקובע לו מדרש, ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים, ואף על פי שרבו במדינה אחרת. ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם, וכל המורה הלכה בפני רבו - חייב מיתה...".

8 כן פוסק בעל ערוך-השלחן (יורה-דעה רמב, כג) את דברי הגמרא במסכת קידושין.

הוראה, אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו".

לכאורה, נראה כי קיימת מחלוקת בין שיטת הרמב"ם והשולחן-ערוך לבין שיטת הרמ"א. אולם ניתן ליישב את הסתירה ולומר כי אין קיימת מחלוקת בדבר, אלא שלכולי עלמא מותר לחלוק על הרב בדרך מכובדת, כאשר נעשה הדבר באחד משני האופנים הבאים:

א. כאשר התלמיד חולק על רבו ומביא לדבריו ראיות וסברות נכוחות.

ב. כאשר המחלוקת נעשית בדרך מכובדת, מתוך יראת כבוד.

על פי דברים אלו, נראה להסביר כי דברי הגמרא במסכת קידושין, האומרת שמותר לאדם לחלוק על רבו, הינם רק אם הוא עושה זאת בדרך מכובדת, אשר תביא לכך שבסיומה של המחלוקת "נעשים אוהבים זה את זה". על מנת להגיע למצב שבו תסתיים המחלוקת באהבה, ישנו צורך שהמחלוקת תתנהל בדרך של כבוד הדדי, מתוך שמיעת הדברים וסגנון ראוי.

אף מדויק מדברי הגמרא במסכת סנהדרין שהובאו לעיל כי כל האיסור לחלוק על רב הינו בדרך של ביזיון וזלזול, שכן רצונו של קרח היה להשתלט על ההנהגה כדברי התורה: "ומדוע תתנשא על קהל ה'", ומבואר במדרש כי הדרך שבה נעשו הדברים הייתה שלילית: "היה מתלוצץ על משה ואהרן. מה עשה? כינס עליהם כל הקהל, התחיל לומר לפנייהם דברי ליצנות..."

ה. דרכה של מחלוקת בזמננו

דבר אשר רצוי להוסיף לתלמידים בדורנו ולאדם הניגש לרב המבוגר ממנו בשנים, הינו כי אל ישכח שרבו ישב ועמל על לימוד התורה שנים רבות, ועל כן יתכן שמכיר הוא את הסברא המועלת בפניו, או את פירושם של הראשונים המובאים בפניו, אולם הוא למד מרבותיו כי הדברים נדחו מן ההלכה וכו'. אמנם, יתכן כי רבו לא ראה את המקורות והסברות המועלות בפניו, ועל כן אם יתנהל הדבר בדרך מכובדת ומתורבתת - יביא הדבר לתועלת, אשר יתכן ותביא לכך שיפסוק הרב על פי הסברות אשר הובאו כעת לפניו. אולם, יתכן שסברותיו של הרב חזקות מן הסברות המועלות לפניו, ועל כן לא יישאר הוא בעמדתו אשר היה בה עוד טרם ראה את הסברא החדשה המועלת בפניו.

יש לציין כי באומרנו שעל הבא לשאול את רבו לעשות זאת באופן מכובד, אמורים הדברים בייחוד מכיוון שעל השואל לדעת שניצב הוא אל מול 'ספר תורה' חי, אשר רצונו להאהיב את התורה ולפסוק לאמיתתה.

הרדב"ז מסביר בתשובותיו (תצה) מהי הדרך שבה צריכה המחלוקת להתנהל. הוא נשאל אם יכול תלמיד לחלוק על רבו בראיות ברורות, ומציין בדבריו כי הראשונים היו

חולקים על רבם, וזו לשונו:

וכן בכל דור ודור, ויכול לחלוק עליו בחייו בראיות דרך משא ומתן, אבל לא יהיה קובע ישיבה לדרוש ברבים... ואין צריך לומר שאם עמדו למניין - שלא ימנה כנגד רבו עם החולקים עליו, ובכלל זה שלא יחלוק עליו כדרך החולקים לנצח את רבו, אלא אומר ראיותיו בפניו, אם ישרו בעיניו - מוטב, ואם לאו - ישתוק... ובכלל זה, לא יאמר לאחרים רבי מתיר ואני אוסר... אבל לכתוב לעצמו ראיותיו, אפילו שהם כנגד רבו - מותר... וכן מותר לחלוק עליו אחר מותו⁹ ולפסוק כפי ראיותיו... אבל לא יאמר רבי היה אומר כך ואני אומר כך, שזה מלבד שהוא חולק על רבו מבזה את רבו ברבים. אבל לכתוב בספר דברי רבו וראיותיו ודברי עצמו וראיותיו, אפילו שהם סותרים דברי רבו - דבר זה מותר... ועל הכול יהיו דבריו לשם שמיים.

על פי דברים אלו, מצינו כי הרו"ה חלק על שיטת הרי"ף [רבם של רבם של רבותיו], ובהמשך הדורות חלק הש"ך (בנקודות-הכסף) על הט"ז. כעין הדברים שבהם חתם הרדב"ז בדבריו, כותב הש"ך בהקדמתו לנקודות הכסף: "סהדי במרומים, שלא חיברתי הספר הזה רק לשם שמיים, לברר וללבן האמת", וכן מצינו בספר-חסידי (תקנט) כי הותרו דברים אלו אם אינו עושה זאת להראות חריפותו.

כן מובא אף בהקדמתו של הרב עובדיה יוסף לספרו יביע-אומר:

אדבר על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים... וכל היודע ספר, עיניו רואות נכוחה שזהו דרך כל רבותינו, למימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים... שאם ההוראות ברורות קצת כדברי התלמיד, והכי אזל צורתא דשמעתתא - למה לא יחלוק על רבו? והלא כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, ורבינו הקדוש חלק על אביו ורבו רבן שמעון בן גמליאל, ורבא חולק על רבה רבו, והרא"ש חולק על מהר"ם שהיה רבו מובהק... כי מי לנו גדול כרש"י ז"ל, שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו יוצאי ירכו רבינו תם ור"י וסתרו דבריו בהרבה מקומות, כי תורת אמת היא ואין מחניפים בה לשום אדם¹⁰.

נראה, כי אל לו לתלמיד לחשוש ולומר בעת הדיון דברים שהינם כנגד שיטת רבו, כאשר עושה הוא זאת מתוך רצון ל'אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא', לאמיתתה של תורה ולא לכבוד עצמו. שכן, יתכן כי דבריו ישמשו בסופם של דברים כבסיס להכרעתו של הרב, כפי שמביא ר' חיים מוולוז'ין, בספרו רוח-חיים (אבות א, ד): "ואסור לתלמיד

(9) דבר זה יכול להסביר מדוע הרא"ש היה יכול לחלוק על רבו, המהר"ם מרוטנבורג.

(10) מדבריו קשה להכריע אם מותר לתלמיד לעורר מחלוקת על שיטת רבו בחיי הרב. אולם ודאי מסכים הוא לשיטת הרדב"ז כי יכול התלמיד לחלוק על דברי רבו שנפטר או למובא בספריהם של חכמי הדורות הקודמים.

לקבל דבר רבו כשיש לו קושיות עליהן, ולפעמים יהיה האמת עם התלמיד. 'והווי מתאבק בעפר רגליהם - מלשון 'זיאבק איש עמו', כי מלחמת מצווה היא, כי לפעמים תהיה האמת עמו, כמו שעץ קטן מדליק את הגדול.

נראה, כי ניתן למצוא מקור קדום לרעיון זה, שראוי שהרב יתייחס לדברי התלמיד בדרך לימודו ובפסיקתו, מתוך דברי הגמרא במסכת מכות (י, א): "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מהם, ומתלמידי - יותר מכולן". אין הדבר יכול להתבצע לולי דבריו של התלמיד, המחזקים את סברתו של הרב. אף מצינו כי היה ר' יוחנן מצפה לקושיותיו של תלמידיו, משום שעל ידי כך - "רווחא שמעתא" (בבא מציעא פד, א).

דברים אלו הובאו אף בשו"ת חקקי-לב (יורה-דעה מב), כי אין לתלמיד חכם לכבוש את נבואתו בפסקי הלכה וחייב לגלות דעתו, ובדברים אלו אין משוא פנים. כפי שניתן לראות מדברי הנודע-ביהודה (מהדורה קמא, אורח-חיים לה): "ואטו כל מה שנמצא בתשובות האחרונים נחליט להלכה, והלא "ותך אכל יטעם לו", ואם דבריו לא נהירין - מאן משגח בהו¹¹?".

נראה, כי חשוב לציין את דבריו של השאילת-יעב"ץ (א, ה), הן באריכות בשאלה אם מותר לבן ולתלמיד לחלוק על אביו ועל רבו במקרה שבו הביא התלמיד או הבן ראיות והוכחות לסתור דעת רבו ודבריו בדין. השאילת יעב"ץ פוסק להלכה, לאחר תשובה ארוכה ומפולפלת, כי לא רק שמותר לחלוק בצורה מכובדת, אלא אף חובה על התלמיד לעשות זאת, כפי שהוא מסיים ואומר:

הנלקט מהאמור בקצרה, והנלקט על גבי נפה וכברה, הוא זה:

א. אין התלמיד רשאי לחלוק על רבו ולסתור דבריו דרך קיפוח וניצוח, אפילו בפלפול בעלמא.

ב. אבל אם אינו מתכוון לקנטר ולבייש את רבו - רשות הוא להשיב עד מקום שידו מגעת, כדי להעמיד הדבר על בוריו ולברר האמת.

ג. ובדבר הנוגע לדין והוראה - לא די שרשאי לגלות דעתו וראיותיו לסתור דברי רבו, אלא חובה גם כן שלא ישתוק בכהאי גוונא מפני כבוד רבו, דכבוד תורה עדיף.

11) מעניין לראות בהקשר זה את דבריו החדים של בעל הליכות-עולם על הבן-איש-חי (א), בשם ר' ישעיה מטראני (שו"ת הרי"ד סב) הן במחלוקת של גדול דור עם גדולי דור שקדמו לו: "ומה שכתב מר שלא אחלוק על הרב הגדול, רבינו יצחק בעל התוספות, חלילה לי מעשות זאת, והגם כי מה אני נחשב לפניו, אך זאת אתי, שכל דבר שאינו נראה בעיני, אפילו אי אמרה יהושע בן נון - לא ציינתא ליה, ואיני נמנע לומר הנראה לי לפי שכלי, 'אדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש'... ומעולם לא נמנעו האחרונים מלסתור דברי הראשונים", ואכמ"ל.

ד. ולכן בכל אופן שהוא הטעות בדיון, בין לקולא בין לחומרא – מצווה על התלמיד לומר דעתו וראייתו.

ה. ובמשפטי עסקי ממונות יש איסור נוסף, משום דררא דממונא, שלא יוציא ממון שלא כדין מיד הפטור, וכל זה בכלל "מדבר שקר תרחק"¹².

סיכום

לסיכום נביא דברים נוספים מתוך הקדמת שו"ת יביע-אומר (אות יג):

אף על-פי שהורשינו לחלוק על דברי הפוסקים האחרונים, כשיש לנו ראיות נכונות, והכרעות מיוסדות על אדני פז, מכל מקום צריכים לשלוט ברוחנו לדבר בענווה טהורה, בחרדת קודש ובהכנעה יתירה... אף על פי שניתן לנו רשות ללחום מלחמתה של תורה, עם כל זה יזהר בנפשו מלדבר בגאווה וגודל לבב באשר מצא מקום לחלוק על רבו.

לא נותר אלא לצפות ולייחל שיהיו התלמידים והשואלים מנעימים את רבותיהם בהלכה, ו"נעשים אוהבים זה את זה". (עכ"ל).



שונות

תיווך הזהר והגמרא בביאור הפסוק "אל תירא אותו" בלקוטי לוי יצחק

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בלקוטי לוי יצחק לזהר פ' חוקת ע' שצ ואילך (בקטע שהתפרסם לאחרונה בתרגום אנגלי) מתעכב על דברי הזהר על הפסוק "אל תירא אותו" הנאמר בעוג, שהכוונה שמשה לא פחד מזה שעוג הוא מהול, שיש לו אות ברית.

(12) השאלת-יעב"ץ מרחיב עוד בדבריו הבהירים, אולם במאמר זה לא נכנסתי לגדר של רבו מובהק או לפסיקה במקומו של רבו, ועיין עוד בדבריו (שם, ו-יא), שבהם הוא כותב בהרחבה את החילוקים הקיימים בדיון זה, וביניהם ההבדל בין הלכה דיני דאורייתא לדיון מדרבנן, ואף כותב הוא כי בפסיקת ההלכה למעשה על התלמיד לקבל את דברי רבו, אולם אין לרב לפסוק בלא להתחשב בדעת התלמיד, ועיין שם בדבריו החשובים.

וז"ל הזהר: "דין אותו דא עוג, דאתדבק באברהם, ומאנשי ביתיה הוה, וכד אתגזר אברהם מה כתיב וכל אנשי ביתו וגו', דא עוג דאתגזר עמיה וקביל האי את קדישא, כיון דחמא עוג דישאל מקרבין גביה אמר הא ודא אנא אקדימנא זכותא, דקאים לון ודא שוי לקבליה. ביה שעתא דחיל משה היך יכיל לאעקרא רשימא דרשים אברהם".

וגם מביא דברי הגמרא בענין זה (נדה סא, א): "ויאמר ה' אל משה אל תירא מכדי סיחון ועוג אחי הוו דאמר מר סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו מאי שנא מעוג דקמסתי ומאי שנא מסיחון דלא קמסתי, א"ר יוחנן אר"ש בן יוחי, מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבו, אמר שמא תעמוד לו זכות של אברהם אבינו שנאמר (בראשית יד, יג) ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי ואמר רבי יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול".

ומבאר התאמת דברי הגמרא (שפחד מזכותו של עוג שאמר לאברהם על לוט) עם דברי הזהר (שפחד מזכותו של עוג שהוא מהול), וז"ל:

"ומה שאמרו בגמרא שם שמא תעמוד לא זכותו של א"א שנאמר ויבא הפליט כו', וא"ר יוחנן זה עוד, אין הכוונה בהזכות שהגיד לאברהם (כי א"כ הול"ל תעמוד לו זכותו מה שהגיד לאברהם) רק מהפסוק ויבוא הפליט כו' הוא ראי' שבא עוג לאברהם ונעשה מאנשי ביתו וכמ"ש כאן [בזהר] ומאנשי ביתי' הווה כו'".

כלומר, גם בגמרא הפשט הוא שזכותו היא זכות המילה שנימול בגלל שהיה מאנשי בית אברהם.

וצ"ע האם אכן הכוונה בלקולוי"צ שזהו פשט לשון הגמרא, שלא נזכר שם דבר וחצי דבר על אות ברית, או שכוונתו היא ע"ד הרמז בלבד. והגם שלשונו הוא "אין הכוונה וכו'", מ"מ לכאורה חידוש גדול הוא לומר שלדעתו זהו פשט הגמרא.

ובכלל יש לעיין בהרבה מפירושים אלה האם כוונתם ע"ד הפשט או ע"ד הרמז בלבד.



פירושים חדשים לתנ"ך (גליון)

הרב שבתי אשר טייאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון א' קצה הביא הרב משה מרקוביץ שי' מ"ש כ"ק אדמו"ר לרש"י זוין ע"ה אודות יצירת פירוש חדש לתנ"ך שאין לחדש פירושים (למרות מה שמצינו בכגון דא בשמו דרש"י כמו שהובא מנכדו הרשב"ם ר"פ ויגש): "החילוק פשוט ע"פ דברי רבנו

הזקן (הובא ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהמשך תערב, בחלק שלא הועתק) שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכלל עשו החיבורים שלהם ברוח הקדש (הועתק גם בהיום יום ו' שבט¹).

והקשה הנ"ל "שהרי מצינו המון פירושים מקובלים במקרא שנכתבו אחרי זמן הט"ז והש"ך, ולא עוד אלא מפורש בהלכות תלמוד תורה (פרק א הלכה א) וכן באגרת הקודש (סכ"ו) שיש חיוב לחדש בתורה (ואכן צ"ע מדוע לא הביא הרב זוין דבר זה), ואם כן מה כוונת המענה שרק עד הש"ך והט"ז הכל ברוח הקודש."

וכנראה, כוונתו של הרב מרקוביץ להקשות על ה"הנחה" שאין מקום לחדש בתורה אא"כ החידוש בא ממי שלומד ומחדש ברוח הקודש. אבל פשוט שהנחה זו ליתא שהרי אין משגיחין בבת קול² כיון ש"לא בשמים היא"³ וכמבואר בכו"כ מאמרי חסידות (ראה לדוגמא ד"ה מרגלא בפומי' דרבא ה'תש"מ [סה"מ מלוקט ה]) שע"פ כללי התורה צריך לחדש ולפסוק הלכה ע"פ המובן בשכלו הגשמי, ולא מצינו בשום מקום שתנאי יש בדבר שהפוסק יהי' בעל רוח הקודש.

לענ"ד הדבר יובן בהקדים מ"ש הר"ן (שבת יב ע"א בדפי הרי"ף) ד"מדנקט תלמודא הכא האי טעמא דהיינו משום כסות לילה ולא נקט טעמא אחרינא דשמא יקרה סדינו וכו' וכדאתמר התם בפרק התכלת [דף מ ב] משמע דקי"ל כר' שמעון דפטר כסות לילה מן הציצית .. והא דאמרינן בפרק קמא דסוכה (דף יא א) דרב יהודה ורב עמרם הוי רמי תכלתא אפרוזמא דאינשי בתייהו היינו טעמייהו משום דסבירא להו דלילה זמן ציצית והוי לה מצות עשה שלא הזמן גרמא ולא קיימא לן כוותייהו."

ומפורש יותר בפרש"י (סוכה יא ע"א ד"ה לפרוזמא דאינשי בתייהו): "דקסבר לילה זמן ציצית הוא, וראיתם אותו (במדבר טו) - פרט לכסות סומא, אבל כסות לילה - חייב, והוא מצות עשה שלא הזמן גרמא, ונשים חייבות." דסומא גרוע טפי דלא אתי לכלל ראייה כלל.

ולכאורה הדבר צריך תלמוד דהנה בלק"ת (שה"ש מא ע"ג) מבואר⁴ דזה שנתפוס

(1) ושם: "אבי אדמו"ר כותב ששמע בשם רבינו הזקן, שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החיבורים שלהם ברוח הקודש, וענין רוח הקודש איתא בקרבן העדה סוף פרק ג' דשקלים שזהו שמגלים לו רזי תורה, שזהו מבחינת העלם דחכמה."

(2) ב"מ נט ע"א.

(3) דברים ל, יב.

(4) וז"ל שם: "כי התלמוד עיקרו להבין הטעמים והטעמים הם באמת בבחינת העלם שאין יכולים לעמוד על שרשו של הטעם ועיקרו שלא יכול כלל לבא בהתגלות למטה (רק לעתיד יתגלו טעמי תורה). ואף שבגמרא מפרש הטעם מ"מ בעיון ובעמקות לא בא הטעם בהשגה כגון ע"ד דוגמא קי"ל כסות לילה פטור מציצית מדכתיב וראיתם אותו פרט לכסות לילה וכסות סומא חייב בציצית שישנו בראיה

טעם זה לעיקר היינו מה שישנו בראיה אצל אחרים יותר ממה שכסות לילה נראה ע"י אור הנר לא בא כלל בהתגלות למטה ועצם שרש הטעם דכסות לילה פטור הוא בבחי' העלם מאתנו. וכיון ש(אין קבלה בדבר⁵) השגת ענין זה לא נמשך למטה, צ"ע איך שייך מחלוקת בדבר זה?!

יובן ע"פ המבואר במאמר כ"ק אדמו"ר (ד"ה ראשית עריסותיכם ה'תשט"ז) וז"ל:

"התורה נקראת בשם שערות. ובוהר⁶ איתא דקאי על טעמי תורה, היינו שלא רק גליא דתורה הוא בחי' שערות בלבד, אלא גם פנימיות התורה נקראת ג"כ בשם שערות בלבד. לפי שהחיות שבהם הוא בהעלם. ענין השערות הוא שיש בהם חיות אבל החיות הוא בהעלם. וכמו"כ הוא גם בתורה שנקראת בשם שערות, והיינו שבתורה יש חיות ותענוג, אמנם החיות והתענוג הוא בהעלם, שזהו"ע השערות. וכמו שאנו רואים בגליא דתורה שנתלבשה למטה, דאף שהתורה באה בהבנה והשגה, מ"מ, ההבנה וההשגה שבתורה היא אחרי ידיעת כמה יסודות וכללים שאינם מושגים בשכלנו, ורק אחרי ידיעת יסודות אלו, אזי שייך ההבנה וההשגה שבתורה. וכמו כשלומד הלכות ד' רשויות לשבת, הנה אף שמשיג בזה סברות ושכלים עמוקים, הרי כל השגתו היא רק אחרי שידוע את הכללים דד' הרשויות, רשות היחיד רשות הרבים כרמלית ומקום פטור, שכללים אלו, מדוע רה"י הוא כך ורה"ר הוא כך דוקא, אינם מושגים לנו, ורק לאחר זה שייך שישכיל בזה שכלים עמוקים. וכמו"כ הוא בכל ההלכות, שכל השגתו היא רק לאחר ידיעת כללים יסודות ומושכלות ראשונות שאינם מצד ההשגה. דכללים אלו הם למעלה מהשכל, והו"ע החיות והתענוג שבתורה, שזהו יסוד כל ההשגה, אמנם כללים אלו אינם באים בהשגה, והיינו לפי שהחיות והתענוג הוא בהעלם. והוא כדוגמת ענין השערות, שיש בזה תענוג וחיות אלא שהוא בהעלם." ועפ"ז מבאר שם כ"ק אדמו"ר זי"ע "הטעם שמי שתורתו אומנתו פטור מתפלה... שמי שתורתו אומנתו הרי הוא ממשיך בלימוד תורתו בחי' האור חדש שנמשך ע"י התפלה,

אצל אחרים. והנה באמת אם באנו לפסוק רק מצד השכל הנה אדרבה לפי שכלו יותר היה ראוי לחייב כסות לילה (שישנו בראיה אצלו ע"י הנר משא"כ סומא אינו רואה כלל. אלא שע"פ חכמת התורה נתחייב כסות מפני שישנו בראיה אצל אחרים אף שהוא אינו רואה כלל. וא"כ זה שנתפוס טעם זה לעיקר היינו מה שישנו בראיה אצל אחרים יותר ממה שכסות לילה נראה ע"י אור הנר לא בא כלל בהתגלות למטה) לכך הנה אף שאנו יכולים ללמוד התלמוד בעמקות כגון להעמיק אח"כ מהו כסות לילה מ"מ עצם שרש הטעם דכסות לילה פטור הוא בבחי' העלם מאתנו. כי הטעם שבא בתלמוד הוא רק דרך כלל מדכתיב וראיתם אותו פרט כו' אבל לא בא בהתגלות כל פרטי עניני הטעם בעמקות (מדוע לא נתמעט כסות סומא כנ"ל) כי זה אינו יכול לבא כלל בהתגלות בעולמות וכמ"ש מאד עמוק מחשבותיך".

(5) ראה רמב"ם הלכות ממרים פ"א ה"ג שדברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממש רבינו.

(6) ח"ג קלוא, א (באד"ר).

והוא בחי' אני הוי' לא שניתני. והנה, מי שתורתו אומנתו מאיר אצלו בגילוי בחי' התענוג שבתורה שנת"ל, שהוא תענוג פשוט שאינו מורכב בשום דבר, דאף שאצל כולם הרי התענוג שבתורה הוא בהעלם, מ"מ, במי שתורתו אומנתו הרי זה בגילוי... (ו)מבואר בספר מגלה עמוקות שבשעת מ"ת המשיך משה רבינו את בחי' התענוג ליחידי סגולה עכ"פ שיהי' אצלם בגילוי, והיינו אצל מי שתורתו אומנתו, ולכן פטור מהתפילה. [ועד"ז מאמר ד"ה וידבר גו' זאת חוקת התורה ה'תשכ"ט איתא שמשו רבינו השיג טעם פרה לפי שגם בהיותו למטה הי' בחי' חכ' דאצי' בגילוי.]

ונמצא לפי הנ"ל שבעלותם של ישראל על התורה שנתחדש במ"ת היא גם על דרך הפסק המיוסדת על הטעם והתענוג שבתורה.⁷

ומעתה יש לומר שבדרך הלימוד של תנ"ך שעיקרו "קריאת האותיות" (שנקרא מקרא שקורא וממשיך התגלות אור א"ס ע"י האותיות אף שאינו משיג כלל. ומה שנתלבש ממנה בבחי' חכמה הוא רק הארה ע"י שערות וצמצומים (כמבואר בלקו"ת פרשת ויקרא דף ה ע"ב)), קל לטעות בפירוש הענין ודרך בטוחה יותר לסמוך על פירושים של אלו שכתבו פירושיהם ע"פ מה שהשיגו ברוח הקודש מבחינת העלם דחכמה.



לסיים בטוב

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

איתא בפסחים מב, א סוף פרק שני "איבעיא להו עברה ולשה מהו מר זוטרא אמר מותר רב אשי אמר אסור מר זוטרא מנא אמינא לה דתניא אין לותתין השעורין בפסח ואם לתת נתבקעו אסורים לא נתבקעו מותרין ורב אשי אמר אטו כולוהו חדא מחיתא מחיתניהו היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר".

ופירש רש"י עברה ולשה. בחמין: לא נתבקעו מותרות. ואע"ג דתנא אין לותתין הכא נמי ל"ש הואיל ואנו רואין שלא החמיץ שאין שם לא סימני שיאור ולא סימני סידוק: מחיתא מחיתניהו. כולם אריגה אחת אריגת' משום דבחדא איסורא דרבנן תנא אם עבר מותר באכילה בעית למימר נמי בכולהו: היכא דאתמר. בהדיא דלא קנסינן ליה אתמר והיכא דלא אתמר לא אתמר והלכך עברה ולשה בחמין קרובה למזיד היתה ואסור ולא דמי לבציקות של נכרים דאמרינן (לעיל דף מ.) ממלא אדם כריסו מהן

(7) ועפ"ז יש להוסיף בהל' ממרים רפ"ד שהוקן חייב מיתה אפי' אם אמר שהשיג כן ע"פ חכ' העליונה.

דהכא בעינן למיקנסה דעברה אדרבנן. מעשה אורג מתרגמינן עובד מחי.

ויש לדייק במה שכתב רש"י "מעשה אורג מתרגמינן עובד מחי" בסוף, דלכאורה הול"ל לעיל⁸ בד"ה מחיתא מחיתניהו⁹.

ויש לומר שרש"י דייק בזה שלא לסיים¹⁰ הפרק¹¹ בדבר לא טוב במ"ש "דהכא בעינן למיקנסה דעברה אדרבנן" לכן כתב כאן "מעשה אורג מתרגמינן עובד מחי"¹². ודו"ק.



נתעלמה ההלכה ממשה

הרב פינחס אש

שליח כ"ק אדמו"ר – מלבורן, אוסטרליה

א. בשלש הפרשיות שקראנו זה עתה [בלק, פינחס, מטות/מסעי], אנו מוצאים בכל אחת מהן דבר תמוה ביותר – אנו מוצאים שמשה רבנו שכח או לא ידע הלכה או מצוה מסויימת! והרי הן:

1 [מעשה זמרי, (פרשת בלק: פרק כה פסוקים ו-ח):

(ו) וְהָנָה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיִּקְרַב אֶל אָחִיו אֶת הַמְדִּינִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָמָּה בָּכִים פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

(ז) וַיֵּרָא פִּינְחָס בֶּן אֱלֶעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ הָעֵדָה וַיִּקָּח רֶמֶחַ בְּיָדוֹ:

(ח) וַיָּבֹא אַחֵר אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הַקִּבְּהָ וַיִּדְקֹר אֶת שְׁנֵיהֶם אֶת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאִשָּׁה אֶל קִבְתָּהּ וַתַּעֲצֹר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

ברש"י, (שם פסוק ו):

(8) כמ"ש רש"י חולין נח ע"ב "בחדא מחיתא מחיתניהו. וכי באריגה אחת ארגתם לכולם לשון "עובד מחי"."

(9) בצפירת צדק [וולפוביץ] ע' קמה. כתב שתיבות אלו הן שלא במקומן וצ"ל לעיל.

(10) ואפשר לומר עוד שכתבו כאן להפסיק בין עבירה "דעברה אדרבנן" לעבירה "אלו עוברין" כפירש רש"י עיי"ש.

(11) ובפרט לפי האחרונים הסוברים שאפשר לעשות סיום אפילו על פרק אחד בלבד עיי' שלחן מנחם ח"ב ע' שב.

(12) בתורת ירוחם [צכנוביץ] ח"ב סימן עד. כתב "דאפשר שנתכוון רש"י בזה לסיים הפרק במלת מחי דיש בה מלת חי". עיי"ש.

"והמה בוכים - נתעלמה ממנו הלכה: כל הוועל ארמית, קנאים פוגעים בו; געו כלם בבכיה".

הרי שמושה רבנו שכח [נתעלמה ממנו] את ההלכה: "כל הוועל ארמית, קנאים פוגעים בו".

[2] מעשה בנות צלפחד, (פרשת פינחס, פרק כז פסוקים א-ה):

(א) ותקרבנה בנות צלפחד בן חפר בן גלעד בן מכיר בן מנשה למשפחת מנשה בן יוסף ואלה שמות

בנותיו מחלה נצה וחגלה ומלכה ותרצה:

(ב) ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאם וכל העדה פתח אהל מועד לאמר:

(ג) אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' בעדת קרח כי בחטאו מת ובנים לא היו לו:

(ד) למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו כי אין לו בן תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו:

(ה) ויקרב משה את משפטן לפני ה':

ברש"י (שם, פסוק ה):

"ויקרב משה את משפטן - נתעלמה הלכה ממנו; וכאן נפרע על שנטל עטרה לומר (דברים א, יז) והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי. דבר אחר ראוייה היתה פרשה זו להכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן".

הרי שמושה רבנו שכח או לא ידע [נתעלם ממנו] דין עקרי בסדר נחלות: שהבת יורשת את אביה כשאין לאביה בן [או בן הבת וכו'].

[3] מעשה מלחמת מדין, (פרשת מטות, פרק לא פסוקים כא-כג):

(כא) ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה יקנוק את משה:

(כב) אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הברדל ואת העפרת:

(כג) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים:

ברש"י, (שם, פסוק כא):

"ויאמר אלעזר הכהן וגו' - לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות, שנתעלמו

ממנו הלכות גיעולי נכרים. וכן אתה מוצא בשמיני למלואים, שנאמר (ויקרא י, טז) "וַיִּקְצֹף עַל אֲלֻעָזָר וְעַל אֵיתָמָר", בא לכלל כעס, בא לכלל טעות, וכן (במדבר כ, י - י"א) ב"שְׁמָעוּ נָא הַמִּרְרִים וַיֵּךְ אֶת הַסֵּלַע, ע"י הכעס טעה".

הרי שמשה רבנו שכח [נתעלמו ממנו] הלכות גיעולי כלים.

ובאמת, שלא רק הלכות אלו בלבד, לא ידע משה. להלן עוד כמה דוגמאות:

[4 שיעיר החטאת של ראש חודש ביום שמיני למילואים, (פרשת שמיני, פרק י, פסוקים טז-כ):

(טז) וְאֵת שְׁעִיר הַחֲטָאֹת דָּרַשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהָיָה שֶׁרָף וַיִּקְצֹף עַל אֲלֻעָזָר וְעַל אֵיתָמָר בְּנֵי אֶהֱרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר:

(יז) מִדּוּעַ לֹא אָכַלְתֶּם אֶת הַחֲטָאֹת בַּמָּקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קִדְּשִׁים הוּא וְאֵתָהּ נָתַן לָכֶם לֶשְׂאֹת אֶת עוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי ה':

(יח) הֵן לֹא הוּבֵא אֶת דָּמָה אֶל הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה אָכֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתִי:

(יט) וַיִּדְבֹּר אֶהֱרֹן אֶל מֹשֶׁה הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבֹו אֶת חֲטָאֹתֶם וְאֵת עֲלֹתָם לִפְנֵי ה' וַתִּקְרָאנָה אֹתִי כְּאֵלֶּה וְאֶכְלָתִי חֲטָאֹת הַיּוֹם הַזֶּה וְיִיטֹב בְּעֵינֵי ה':

(כ) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּיטֹב בְּעֵינָיו:

ברש"י (שם, פסוקים טז, יט, כ):

טז) שיעיר החטאת - שיעיר מוספי ראש חודש. ושלשה שיעירי חטאות קרבו בו ביום שיעיר עזים, ושיעיר נחשון ושיעיר ראש חודש, ומכולן לא נשרף אלא זה/של ראש חודש/. ונחלקו בדבר חכמי ישראל יש אומרים, מפני הטומאה שנגעה בו נשרף. ויש אומרים, מפני אנינות נשרף, לפי שהוא קדשי דורות, אבל בקדשי שעה סמכו על משה שאמר להם במנחה (פסוק יב) וְאֶכְלָוָה מִצֹּת.

(יט) וידבר אהרן ואכלתי חטאת - ואם אכלתי הייטב וגו'

היום - אבל אנינות לילה מותר, שאין אונן אלא יום קבורה

הייטב בעיני ה' - אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות

(כ) וייטב בעיניו - הודה ולא בוש לומר לא שמעתי.

הרי שמושה רבנו לא ידע, שרק בקדשי שעה, שהם השעיר המלואים ושיעיר נחשון, הותרו באכילה לאהרן ובניו, אף על פי שהיו אוננים באותה שעה [ובדרך כלל, אונן

אסור בקדשים¹]. אך משה בעצמו חשב שגם השעיר של ראש חודש שקרבו באותו יום, שהוא מסוג קדשי דורות, ה' גם כן מותר באכילה לאהרן ובניו אע"פ שהיו אוננים, כמו שאר השעירים של אותו יום, שהותרו באכילה להם, אע"פ שהיו אוננים, עד שאהרן האיר עיניו של משה והסביר לו שאין להשוות שניהם. רק בקדשי שעה, כשעיר המילואים ושעיר נחשון, אין נוהגים בהם דיני אנינות, ומותרים באכילה. אבל בקדשי דורות, נוהגים בהן דיני אנינות, ואכילתם אסורים לאונן. ומשה קבל סברתו של אהרן - "וישמע משה" - ומצד התפעלותו של משה מאמיתת וטובת סברתו של אהרן, לא בוש משה לומר לאחרים לא שמעתי מעצמי אלא מהוראת אהרן אחי - ומה שהגיד את זה לאחרים נלמד מייטור התיבות בפסוק "וייטב בעיניו". [עיי' לקו"ש חלק יז, עמ' 110, ונתבאר שם]

[5] עונשו של המגדף, (פרשת אמור, פרק כד פסוקים י-יב):

(י) וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנָּצוּ בַּמִּחְנֶה בֶּן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי:

(יא) וַיִּקָּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלֵל וַיִּבְיֵאוּ אוֹתוֹ אֶל מֹשֶׁה וְשֵׁם אָמוֹ שְׁלֹמִית בַּת דָּבָרִי לַמֶּטֶה דָּן:

(יב) וַיִּנְיַחְהוּ בַּמִּשְׁמֶר לִפְרֹשׁ לָהֶם עַל פִּי ה':

ברש"י, (שם פסוק יב):

(יב) "ויניחיהו - לבדו, ולא הניחו מקושש עמו, ששניהם היו בפרק אחד. ויודעים היו שהמקושש במיתה, שנאמר (שמות לא יד) "מִחְלָהּ מוֹת יוֹמָת" אבל לא פורש להם באיזו מיתה, לכך נאמר (במדבר טו לד) "כִּי לֹא פָרַשׁ מִהּ יַעֲשֶׂה לוֹ". אבל במקלל הוא אומר לפרוש להם, שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו".

הרי שמשה רבנו לא ידע מהו עונשו של המגדף ה'.

[6] דיני פסח שני, (פרשת בהעלתך, פרק ט פסוקים ו-ח):

(ו) וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טֹמְאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפָנֵי אֶהֱרֹן בַּיּוֹם הַהוּא:

(ז) וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הֵהֱמָה אֵלֵינוּ אֲנַחְנוּ טֹמְאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הִקְרַב

(1) זבחים קא, עמוד א. וזה לשונו של הפירוש המשניות להרמב"ם מסכת פסחים פרק ח משנה ו:

"אונן אינו אוכל בקדשים שהרי אמר ה' לא אכלתי באוני ממנו. ואונן נקרא האדם שמת לו אחד הקרובים שהוא חייב להתאבל עליהם, ביום המיתה הוא אונן מדאורייתא, וכל זמן שהמת מוטל על פני הארץ הוא ג"כ אונן" עכ"ל.

את קרבן ה' במעדו בתוך בני ישראל:

(ח) ויאמר אלהם משה עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם:

זה עוד דבר שמשו רבנו לא ידע - המצוה והדינים של פסח שני.

[7] עונשו של המקושש עצים, (פרשת שלח, פרק טו פסוקים לב-לד):

(לב) ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת:

(לג) ויקריבו אותו המצאים אתו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה:

(לד) ויניחו אותו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו:

ברש"י, (שם פסוק לד):

"כי לא פרש מה יעשה לו - לא היו יודעים באיזו מיתה ימות, אבל יודעים היו שהמחלל שבת במיתה".

גם זה משה רבנו לא ידע - באיזו מיתה בית דין נידון המחלל את השבת.

איך ייתכן, שמשו רבנו, שהתורה נקראת על שמו² שנאמר: "זכרו תורת משה עבדי"³, לא ידע או ששכח כל כך הרבה הלכות או מצוות התורה?!

ב. כדי להבין כיצד שייך הדבר שמשו לא ידע כל הלכות אלו, יש להבהיר אופן נתינת התורה כפי מה שמצינו בגמרא⁴:

"דתניא, רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ורבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב".

לפי פשוטו של מקרא, מסתבר יותר לומר כשיטת רבי ישמעאל⁵, שרק כללות

(2) שבת פט, ע"א.

(3) מלאכי ג, כב.

(4) חגיגה ו, סוף עמוד א, (הובא גם בסוטה לו, עמוד ב; וזבחים קטו, עמוד ב, וראה לקוטי שיחות חלק יז, עמוד 276 ואילך; ושם עמוד 281, אות ט).

(5) אע"פ שהלכה כרבי עקיבא מחבירו [עירובין מו, ע"ב; וכתב הר"ף בפרק קמא דבבא קמא [ב. מדפין] גבי מיטב שדהו דפליגי ר' עקיבא ור' ישמעאל, ופסק כרבי עקיבא שההלכה כרבי עקיבא מחבירו - ר' ישמעאל], מכל מקום ידוע ששיטת רש"י בפשוטו של מקרא היא לפרש הכתובים באופן הפשוט ביותר ["ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" - פירש"י בראשית ג, ח] וכמו שכתוב בספר 'כללי רש"י' להרב טובי'ה בלוי [פרק א, סעיף א]. "גם כאשר הפירוש על דרך הלכה או הדרוש שונה, ואפילו אם הדברים סותרים את כל הדעות המובאות בחז"ל בדרך ההלכה". [עוד בזה ראה ביד מלאכי ערך 'כללי רש"י'; ובשם הגדולים להחיד"א ערך 'כללי רש"י'].

המצוות נאמרו בסיני, ופרטותיהן נאמרו באהל מועד, דהיינו שפרטי המצוות נאמרו לבני ישראל במקום [ובזמן] שנכתבו בתורה. הוכחה לשיטה זו ניתן להבין מפרשת המגדף⁶, ומפרשת מקושש עצים⁷, כי באותן פרשיות רואים שעדיין לא נודע למשה רבנו העונש של המגדף או פרטי העונש של מקושש העצים.

לפי שיטה זו מבוארת, שכשהי'ה משה רבנו על הר סיני, נודע לו רק כללי המצוות אבל עדיין לא ידע כל פרטי המצוות עד שהודיע לו הקב"ה עליהם אחר כך במקומם באוהל מועד. אם כן מובן בפשטות, מה שלא

ידע משה רבנו מהו עונשו של המגדף, ובאיזו מיתה שימות המקושש עצים, וכל פרשת פסח שני, כי עדיין לא נאמרו למשה רבנו פרטים אלו.

ג. ובנוגע למצות שריפת השעיר של ראש חודש ביום שהוקם המשכן ודין איסור אכילתו⁸, והלכות גיעולי כלים⁹ כבר פירש"י¹⁰ וז"ל: "לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות, שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי נכרים. וכן אתה מוצא בשמיני למלואים [בדין איסור אכילת שעיר ראש חודש], שנאמר¹¹ ויקצוף על אלעזר ועל איתמר, בא לכלל כעס, בא לכלל טעות" עכ"ל¹².

בנידון דין כבר אמר כ"ק אדמו"ר בהדיא בלקו"ש חלק יג, עמ' 93, הערה 5 וז"ל: "ושרש"י סבירא ליה בפשוטו של מקרא כרבי ישמעאל דכללים נאמרו בסיני ופרטים באהל מועד, ופרשיות מקושש עצים ומגדף וכו' יוכיחו". ועוד בלקו"ש חלק יז, עמ' 281, אות ט וז"ל: "ואולי יש לומר אז רש"י לערנט נאר כדעת רבי ישמעאל אז 'פרטים באוהל מועד' ... ווייל די שיטה איז מער מתאים צום דרך הפשט – דער דרך פון פירש"י על התורה".

(6) מספר 5 הנזכר לעיל, סעיף א.

(7) מספר 7 הנזכר לעיל, סעיף א.

(8) מספר 4 הנזכר לעיל, סעיף א.

(9) מספר 3 הנזכר לעיל, סעיף א.

(10) פרשת מטות פרק לא פסוק כא ד"ה ויאמר אלעזר הכהן.

(11) שמיני י, טז.

(12) מה שלא פירש רש"י על אתר בפרשת שמיני, שמכיון שמשה בא לכלל כעס, על ידי זה בא לכלל טעות בדין שריפת השעיר של ראש חודש ואיסור אכילתו היינו משום כשלומדים בפרשת שמיני, לפני שבאים ללמוד בפרשת מטות, עדיין יש מקום לומר שמשה רבנו למד מסברא [ולא שהיה לו טעות שבאה לו על ידי כעס], שאין לחלק בדין של קדשי שעה לדין של קדשי דורות – וכשם שהיו אהרן ובניו מותרים לאכול שעיר החטאת של המילואים ושעיר נחשון, כך היו מותרים, לפי דעתו של משה רבנו, לאכול השעיר של ראש חודש. סברת משה היתה: שטעם ההיתר באכילת שעיר המילואים ושעיר נחשון הוא כמו שפירש"י שם הטעם ש"ראשיכם אל תפרעו וגו'" [שמיני י, ו] בד"ה אל תפרעו וז"ל: "אל תערבבו שמחתו של מקום". ומצד טעם זה, סבר משה, שאכילת שעיר של ראש חודש היתה צריכה להיות מותרת גם כן, כדי שלא לערוב שמחתו של מקום.

ד. במעשה זמרי בדין קנאים פוגעים בו, ובנוגע לדין שבנות צלפחד יורשות את אביהן, פירש רש"י כנ"ל שנתעלמו הלכות אלו ממושה, ואינו סומך על שיטת רבי ישמעאל, לומר שמושה לא ידע עדיין דינים אלו – העונש של הבועל ארמית [קנאין פוגעין בו]; וסדר הנחלה של בת ישראל. הטעם לזה מבאר הרב¹³, כי מוכח מהפסוקים במעשים אלו, שהיתה בהם העלמה דווקא.

במעשה זמרי נאמר: "וְהָמָּה בְּכִים"¹⁴ ופירש"י שם שגעו כולם בבכי' בגלל שנתעלמה ההלכה ממנו.

במעשה בנות צלפחד נאמר: "וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת מִשְׁפָּטָן"¹⁵ משום שנאמר 'משפטן', שפירושו פסק דין ובירור דין, ולא נאמר הלשון הרגיל בכגון דא 'דְּבַרְךָ', משמע שהי' הפסק דין ברור וידוע לו מכבר, והי' זקוק להקריב את המשפט לפני הקב"ה, כי בשעה זו נתעלמה ההלכה ממנו.

נשאלו איפוא השאלות: איך שייך לומר שנתעלמו הלכות אלו [הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, במעשה זמרי; הבת יורשת אבי' כשאין לו בן, במעשה בנות צלפחד] ממושה, רבן של כל ישראל, שקבל את התורה מסיני; ולמה דווקא שתי הלכות אלו? תחילה יש לבאר החילוק בין שנתעלמה ההלכה ממנו¹⁶ או כשאומרים ש'לא ידע

בא אהרן וביאר לו למשה אחיו שאין הדבר כן. אלא הענין שלא לערבב שמחתו של מקום שייך דוקא בהעבודות שנעשים אצל המזבח דווקא. לכן **הקריבו שם** באיניות כל השעירים של אותו יום – השעיר של ראש חודש, השעיר של מילואים והשעיר של נחשון בן עמינדב – כדי שלא לערבב שמחתו של מקום. אבל אכילתם של כל שעירי החטאות האלו היתה תוך הקלעים ולא סמוך אצל המזבח ועל כן, אין אכילתם גורמת לעירבוב שמחתו של מקום באותו יום, ודין אכילתם צריך להיות כדין הרגיל – שאונן אסור בקדשים [ראה הערה 1]. אם כן, בהכרח לומר שזה שהותרו לאכול שעיר המילואים ושעיר נחשון הרי זה הוראת שעה לקדשי שעה דוקא, ואין לך להקל בקדשי דורות, ולכן אהרן ובניו שרפו ולא אכלו השעיר של ראש חודש. זו היתה כוונת דברי אהרן אל משה שם [שמיני י, יט]: "הן היום הקריבו את חטאתם [שלשה שעירים הנ"ל]" רצה לומר, זה שהקרבנו החטאות, מוטב הדבר, כדי שלא לערבב שמחתו של מקום אבל "ואכלתי חטאת [השעיר של ראש חודש] היום, הייטב בעיני ה'?" ר"ל אבל אם לא אכלנו [באיניות] את החטאת של ראש חודש, אין זה נוגע לעירבוב שמחתו של מקום. [כל זה בלקו"ש חלק יז, פרשת שמיני שיחה ב, עמודים 106/107 ובהערות שם].

(13) לקו"ש חלק יג, פרשת פינחס, שיחה א, עמ' 93 – 98.

(14) בלק כה, ו.

(15) פינחס כז, ה.

(16) כגון ההלכה של קנאים פוגעין בו במעשה זמרי, וכגון ההלכה שהבת יורשת את אבי' כשאין לו בן במעשה בנות צלפחד, וכגון הלכות גיעולי כלים של נכרים במלחמת מדין.

ההלכה¹⁷. כשאומרים שנתעלמה ההלכה, המשמעות היא שפעם היתה ההלכה ידוע לו, אבל עכשיו מפני סיבות שונות [או משום שכחה או כעס או סיבה אחרת כדלקמן], נתעלמה ממנו ההלכה. מה שאין כן כשאומרים שלא ידע ההלכה, המשמעות היא שמעולם לא ידע את אותה ההלכה.

ה. כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חלק יג שם¹⁸) הואיל לבאר את כל זה, ולהלן תמצית דבריו:

הקב"ה היה צריך, כביכול, לגרום למשה רבנו שישכח הלכות אלו [הבועל ארמית, קנאין פוגעין בו, במעשה זמרי; הבת יורשת אביה כשאין לו בן, במעשה בנות צלפחד], עד שיצטרך משה לשמוע אותן הלכות עוד

הפעם, ושרק אחר כך משה יודיע אותן לבני ישראל. דאם לא כן, לא היו ישראל מקבלים את אותן ההלכות ממשה רבנו באותה שעה, כדלהלן.

ו. מצינו בגמרא¹⁹: "כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא [אותו מעשה לידו], אם קודם מעשה אמרה [את ההלכה] - שומעין לו, ואם לאו - אין שומעין לו".

ופירש בתוספות שם ד"ה אם קודם מעשה אמרה שומעין לו: "אמר רבנו תם - דהיינו דוקא היכא דהוא עצמו נוגע בדבר²⁰".

ובנידון דידן, ה' משה רבנו נוגע בדבר בשעת מעשה זמרי, וגם בשעת מעשה בנות צלפחד ולכן לא היו בני ישראל שומעין לו למשה הלכות אלו אי לאו שהקב"ה יגלה הלכות אלו מחדש.

איך ה' משה נוגע בדברים אלו?

במעשה זמרי פירש²¹: ד"ה לעיני משה - "אמרו לו: משה! זו אסורה או מותרת? אם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך?". על ידי דברים אלו, עשאוהו את משה לנוגע בדבר, ולכן יש מקום לומר שלא היו שומעין לו למשה, ולא ה' נאמן לומר שההלכה היא שקנאין פוגעין בו.

(17 כגון עונשו של המגדף, וכגון דיני פסח שני, וכגון באיזו מיתה ימות המחלל שבת במעשה מקושש עצים.

(18 ראה הערה 13.

(19 יבמות עז, א; קידושין עב, ב; בכורות לח, ב.

(20 עיין בשו"ת צמח צדק, חלק אבן העזר, סי' סו, אותיות ד - ב, שלפי דעת הריב"ל [ר' יוסף נ' לב] בתשובותיו ח"ג, סי' קכא, הובא בשו"ת מהרי"ט, חושן משפט, סי' פ: נקרא נוגע בדבר, אף אם אין כאן הונאת ממון ע"י העדות, רק הסרת גנאי [אע"פ שהמהרי"ט בעצמו חולק על זה שם].

(21 פרשת בלק פרק כה, פסוק ו.

כן בטענת בנות צלפחד, כשסידרו טענותיהן לפני משה, אמרו על אביהן: "וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנוֹעֲדִים עַל ה' בְּעֵדַת קָרַח" ²². כיוון שנזקקו לומר ²³ שלא הי' אביהן בעדת קרח שחלקו על משה רבנו, הרי על ידי זה נעשה משה לנוגע בדבר. לכן יש מקום לומר ששאר שבט מנשה לא היו שומעין לו למשה עצמו ולא הי' נאמן להם לומר שהדין הוא שבנות צלפחד יורשות חלק אביהן בחלק של מנשה בארץ ישראל.

מעתה מובן מה שגרם הקב"ה שנתעלמו ממשה דוקא שתי הלכות אלו, ויתגלו מחדש. כי לולא התעלמותן, לא היו מקבלים אותן ממשה מפני היותו נוגע בדבר, וכמו שכתב הרמ"א ²⁴, וז"ל:

"ותלמיד חכם שאמר דבר הלכה בדבר השייך לדידה ²⁵ אם אמרה קודם מעשה שומעין לו; ואם לאו, אין שומעין לו".

לפי כל הנ"ל, נתבאר בכל הנידונים והלכות הנ"ל מדוע משה לא ידע או שכח או 'טעה' בהם.

כל הביאור הנ"ל הוא לפי שיטת רבי ישמעאל שכללות בסיני, ופרטות באהל מועד; ששיטתו היא היותר קרובה לפשוטו של מקרא כנ"ל ²⁶. אבל מכיון שהכלל הוא ש"הלכה כרבי עקיבא מחבריו" ²⁷, אם כן לשיטת רבי עקיבא, שכללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב, נשאר השאלה במקומה – איך לא ידע משה רבנו כל הלכות אלו?

ה. הביאור בדרך אפשר:

מה שנתעלמו ממשה שתי הלכות במעשה זמרי ²⁸, ובמעשה בנות צלפחד ²⁹, כבר נת"ל כי משה נעשה נוגע בדברים אלו על ידי טענותם של הבעלי דין, ולא היו בני ישראל מקבלים הפסק דין ממשה רבנו באלו שתי מעשים אלא אם כן שהקב"ה יודיע את שתי הלכות אלו למשה עוד הפעם ³⁰.

(22) פינחס כו, ג.

(23) לשון רש"י בד"ה והוא לא הי'.

(24) שו"ע יו"ד, סי' רמב, סעי' לו.

(25) מקור: תוס' בשם ר"ת [הובא בפנים לעיל] ונ"י.

(26) סעיף ב והערה 5 שם.

(27) ראה הערה 5 לעיל.

(28) שהבועל ארמית, קנאים פוגעין בו.

(29) שהבת יורשת את אבי'ה, כשאין לו בן.

(30) ראה סעיף ה וסעיף ו לעיל.

מה שנתעלמה ממשוה ההלכה שאסור לאכול השעיר של ראש חודש ביום השמיני של המילואים; וכן מה שנתעלמו ממשוה, אחר הנצחון במלחמת מדין, הלכות גיעולי נכרים כבר פירש"י בפרשת מטות³¹: "לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות, שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי נכרים. וכן אתה מוצא בשמיני למלואים, שנאמר³² "וַיִּקְצָץ עַל אֲלֶעָזָר וְעַל אִיתָמָר", בא לכלל כעס, בא לכלל טעות".

ט. מה שמשוה לא ידע מצות פסח שני לשיטת רבי עקיבא, שסבר שכללות ופרטות של כל המצוות נאמרו בסיני, כבר מבואר בפירש"י³³: "... וראויה היתה פרשה זו להאמר ע"י משה כשאר כל התורה כולה, אלא שזכו אלו³⁴ שתאמר על ידיהן, שמגלגלין זכות ע"י זכאי". היינו שמצות פסח שני היא יוצאה מן הכלל, כי רצה הקב"ה שאמירת פרשת פסח שני תהי', בתור שכר, על ידי נושאי ארונו של יוסף וארונות של השבטים דוקא. לכן לא נגלה דין זה של פסח שני עד שבאו אנשים אלו והתעוררו על זה.

י. נשאר לנו לבאר איך שמשוה רבנו לא ידע עונשו של המגדף, ובאיזו מיתה ימות המקושש עצים לפי שיטת רבי עקיבא שכללות ופרטות של כל המצוות נאמרו בסיני.

ויש לומר שהפירוש פשוט הוא. שלדעת רבי עקיבא, מעשים אלו של מגדף ה' ומקושש העצים אירעו קודם מתן תורה; קודם שמשוה רבנו עלה על הר סיני, וא"כ עדיין לא נתגלו למשה כל פרטי המצוות, ובכללם לא פרטי מצות המגדף ה', ולא פרטי מצות מקושש עצים בשבת. ואם כן מובן, וגם פשוט, שמשוה רבנו לא ידע הלכות אלו בשעת מעשה – קודם מתן תורה – כי עדיין הקב"ה לא אמרן.

כדי לבאר את שיטת רבי עקיבא בזה, יש להקדים תחילה את הכלל שהובא בכמה מקומות:

"סתם מתניתין רבי מאיר, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, סתם סדר עולם ר' יוסי, סתם תוספתא רבי נחמיה, וכולן אליבא דר' עקיבא"³⁵.

נמצא, שכל הלשונות הסתומות בחיבורים אלו, הן לפי דעתו של רבי עקיבא.

(31) פרק לא, פסוק כא ד"ה ויאמר אלעזר הכהן וגו'

(32) שמיני י, טז.

(33) פרשת בהעלתך ט, ז ד"ה למה נגרע.

(34) נושאי עצמות יוסף ואחיו.

(35) רשב"ם מסכת בבא בתרא דף קכד עמוד ב ד"ה בשאר ספרי דבי רב ומצוין שם למסכת סנהדרין דף פו עמוד ב. ראה עוד בספר יוחסין [רבי אברהם ב"ר שמואל זכות (זקוטו) נולד בסלמנקה שבספרד בשנת רי"ב (1452)] מאמר ראשון ד"ה ותראה שהוא כן.

יא. על הפסוק בפרשת שלח³⁶ "ויהיו בני ישראל במדבר, וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת" הובא בספרי שם³⁷: "ויהיו בני ישראל במדבר, בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא שמרו אלא שבת ראשונה ושניה חללו; וימצאו איש מקושש עצים, תולש מן הקרקע".

מכאן רואים שמעשה מקושש העצים הי' בשבת שניה כשהיו בני ישראל במדבר. מתי נצטוו בני ישראל במדבר על מצות שבת ומתי היתה השבת השניי' במדבר? לברר את זה, יש להביא מה שכתוב בסדר עולם רבה³⁸ פרק ה:

"ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סיני³⁹ היא אלוש, בחמשה עשר יום לחדש השני לצאתם מארץ מצרים⁴⁰, ובאחד בשבת היה⁴¹, הא למדנו שראש חדש אייר באחד בשבת היה, ועוד למדנו שהיו ישראל אוכלין מעוגה שהוציאו בידם ממצרים כל שלשים יום, ובו ביום⁴² כלתה, ולערב אכלו את השליו [ולמשכים]⁴³ לקטו את המן, ובאלוש נתנה להם השבת, ושם עשו שבת ראשונה⁴⁴, שנאמר⁴⁵ וישבתו העם ביום השביעי. באחד בשבת בכ"ג [בכ"ב⁴⁶] באייר נסעו מאלוש ובאו להם לרפידים, ושם נתנה להם הבאר ונלחמו עם עמלק ושם עשו שבת שניה⁴⁷".

לפי זה, השבת השניה שהיו בני ישראל במדבר הי' בכח באייר. הרי שמעשה המקושש עצים, שהי' בשבת שניי' במדבר לפי הספרי הנ"ל, הי' בכח באייר, לפני מתן

(36) פרק טו פסוק יב.

(37) במדבר פרשת שלח פיסקא קיג.

(38) עם פירושים, הוספות ותיקונים מאת הרב משה יאיר וויינשטאק, דפוס מעין החכמה תשט"ז, יוצא לאור ע"י הוצאת ספרים מישור, בני-ברק, תש"ן.

(39) שמות טז א.

(40) שמות טז, א.

(41) א"כ היום שלפניו הי' שבת והי' ארבעה עשר יום לחדש השני, שהוא יד אייר.

(42) בחמשה עשר יום לחדש השני, שהוא טז אייר כנ"ל.

(43) בששה עשר יום לחדש השני, שהוא טז אייר.

(44) באחד ועשרים יום לחדש השני, שהוא כא אייר.

(45) שמות טז, ל.

(46) לפי גירסת הגר"א, וכן לפי פירוש סדר הזמנים בחיבור סדר עולם הנ"ל [ראה הערה 36], צריך להיות בכ"ב באייר. וכך יוצא לפי החשבון שהבאתי בהערות 39 – 42 לעיל.

(47) שהיא כח אייר.

תורה [שהי' בו' סיון לרבנן, או בו' סיון לרבי יוסי⁴⁸] וקודם שהופיעו פרטי המצוות⁴⁹. במעשה המגדף ה', הובא בספרא⁵⁰, על הפסוק ויניחוהו במשמר⁵¹ "ולא הניחו המקושש עמו. ושניהם⁵² היו בפרק אחד. ויודעים היו במקושש שהוא חייב מיתה שנאמר 'מַחֲלֵיָה מוֹת יוֹמָת', אבל לא היו יודעים באיזו מיתה ימות שנאמר 'פִּי לֹא פָרַשׁ מִהַ יַעֲשֶׂה לוֹ'; וכן הוא אומר⁵³: 'לְפָרֶשׁ לָהֶם עַל פִּי ה' , מלמד שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו."

הרי לפי הספרא, לומדים שמעשה המגדף ה' הי' באותו זמן של מקושש העצים. והובא לעיל מהספרי ומהסדר עולם שמקושש העצים הי' בשבת השניה במדבר – ב'כח באייר. אם כן שני המעשים היו לפני מתן תורה וקודם שהופיעו פרטי המצוות. עכשיו מובן מה שלא ידע משה רבנו את פרטי דינים אלו, גם לפי דעתו של רבי עקיבא [שההלכה כמותו] שכללות ופרטות נאמרו בסיני, שהרי מעשים אלו היו לפני שניתנה התורה על הר סיני.



(48) גמרא שבת דף פו ע"ב.

(49) אע"פ שיש הרבה חילוקי דעות במפרשי המקרא – רש"י, רא"ם, גו"א, באר בשדה, משכיל לדוד, המלבי"ם ועוד – בנוגע למעשי המגדף והמקושש אם היו לפני מתן תורה או אחר כך, אם אירעו בשנה ראשונה במדבר או בשנה שניי', באיזה מקום ניתנה מצות שבת, ועוד דברים, מכל מקום אנחנו רוצים לבאר שיטת רבי עקיבא. ולזה הבאנו דעתו של רבי עקיבא בעצמו מלשונות הסתומות שבספרי, והספרא והסדר עולם.

(50) אמור, פרשה יד אות ה.

(51) פרשת אמר כד, יד.

(52) המקושש והמגדף.

(53) פ' אמור כד, יב.

כיוון עמידת הלויים על הדוכן*

הרב לב לייבמן

מכון נגינה לאור החסידות

ביומא¹, על דברי המשנה שהכהן הגדול יוצא מן הקודש כדרך כניסתו ("לא היסב את פניו לצאת אלא יוצא דרך אחוריו ופניו לארון", רש"י על המשנה), אומרת הגמרא: "וכן כהנים בעבודתם ולויים בדוכן וישראל במעמדן כשהן נפטרים, לא היו מחזירין פניהן והולכין, אלא מצדין פניהן והולכין. וכן תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר פניו וילך אלא מצד פניו והולך".

וכן פסק הרמב"ם²: "כל שהשלים עבודה ונסתלק לו, אינו יוצא ואחוריו להיכל, אלא מהלך אחורנית ... וכן אנשי משמר ואנשי מעמד ולויים מדוכן כך הם יוצאין מן המקדש, כמי שפוסע אחר תפלה לאחריו".

והנה מלשון הגמרא "לא היו מחזירין את פניהן" משמע, שהלויים על הדוכן עמדו עם הפנים לקודש, וכאשר סיימו את תפקידם בעבודת השיר, לא הסבו את פניהם על מנת לצאת.

*

לכאורה, גם ממשנה (סוף תמיד) גבי כהן שעמד על המזבח והניף בסודרין – רואים שהלויים עמדו עם הפנים למערב (למזבח), כי אילו היו עומדים עם הפנים למזרח (אל הקהל) – לא היו רואים את הסימן של הכהן. (אלא שבדוחק היה אפשר לומר, שגם אם עמדו עם הגב, ראש הלויים עם הצלצל עמד עם הפנים ועשה סימן להתחלה).

*

ע"פ חסידות, הכהנים בברכתם היו עומדים מלמעלמ"ט וממשיכים ברכה מאת הוי' אל העם, ולכן עמדו לברך על מעלות האולם, ופניהם אל הקהל, לעומת זאת הלויים הם בעלייה מלמעלמ"ט ע"כו, לכן כיוון עמידתם הוא כלפי הקודש.

וכן על פי הפשט, הלויים לא היו מנגנים בשביל קהל הנוכחים בעזרת ישראל, כי

(* לבאר ע"פ כמה וכמה ראיות, שהלויים היו עומדים על הדוכן בעת שירתם ופניהם פונים כלפי המזבח, דלא כטענת החולקים בזה. מתוך קונטרס "הדוכן".

(1) נג, א. ועיין סוכה נא, ב במשנה, מפסוק ביחזקאל (ח, טז) "אחוריהם אל היכל הוי'". והתוספות ביומא כה, א סוד"ה והא, על מה שבזמן הפייס של הכהנים לא יכלו לעמוד בעזרה בחצי עיגול מפני איסור הפניית אחוריהם עיי"ש.

(2) הלכות בית הבחירה פ"ז ה"ד.

אם שירתם הייתה על הקרבן שעל המזבח, חלק מעבודתם ושירותם כלפי הוי', ממילא פניהם אל הוי'.

*

והנה, מי שרוצה להניח כי הלויים עמדו עם הפנים כלפי עזרת ישראל ועם הגב למזבח, ההכרח שלהם הוא, ממדריגות הדוכן: היו שלוש מדריגות בדוכן, שעולות מעזרת ישראל לעזרת כהנים. ממילא, אם הלויים עומדים עם הפנים למזבח, יוצא שהלויים העומדים במדריגה הראשונה, היו נמוכים מהעומדים במדריגה השנייה, ואלו נמוכים מן העומדים במדריגה השלישית. וזהו היפך מסדר המחוייב לעמידת מקהלה בשורות, ויוצא שהלויים שעמדו מאחור היו מוסתרים ע"י הלויים שמלפנים. והיא קושיה חזקה שזמן רב חיפשתי עליה מענה, עד שראיתי שרש"י מבהיר שאלה זו בפירושו באופן פשוט ביותר:

רש"י ביומא³, אודות שלושת מדריגות הדוכן, מפרש: "ג' מעלות . . . שעולין בהן לדוכן", והיינו שהלויים לא היו עומדים על שלושת המדריגות בזמן השירה, אלא רק עולין בהן, ולפי זה הדוכן הוא המדריגה העליונה, ורק עליה היו עומדים.

ועוד יסוד לומר כן, שלא היו מנגנים אלא על מדריגה עליונה של הדוכן ולא על גבי שלושת המדריגות, שהרי גודל המדריגות היה חצי אמה חצי אמה (והרמב"ם מפרש, שזה גם על שילחה – ז.א. הרוחב של המדריגה. דהנה, הכלל "כל המעלות שהיו שם, רום מעלה חצי אמה ושלחה חצי אמה"⁴ אפשר היה לחשוב שלא קאי על הדוכן, כי הדוכן הוא אצטבא בפני עצמה, ולכן הרמב"ם מפרש שחצי אמה בא לפרש גם רוחב מדריגות הדוכן). והנה, אדם תופס אמה על אמה⁵, וחצי אמה הוא פחות אפילו מאורך מידת רגל של אדם גדול, ואיך יוכלו לעמוד בקביעות לשירה ע"ג מדריגה קטנה כזו, ועוד בשלוש שורות, הרי השורה האמצעית "נמחצת" כולה ברוחב חצי אמה. ומה גם, שאם הלוי מחזיק כלי נגינה בידו, הרי צריך מרחב יותר מאמה, וע"ד לשון חז"ל "מלא אורה וסלו", הנה צריך להיות "מלא לוי וכינורו"⁶.

[אלא ששובר לחשבון זה הוא בט"ו המעלות של עזרת נשים, ששם ג"כ היו עומדים ע"ד ט"ו המעלות עם כלי נגינה כמפורש במשנה. ולא דמי, מפני שעל גבי ט"ו מעלות, יכולים לעמוד במרחק ובדילוג מדריגה אחת או שתיים אחד מהשני, משא"כ

(3) טז, א. ד"ה וכו' ג' מעלות של חצי אמה. וכן לשון הברטנורא במסכת מדות במקומו.

(4) מדות פ"ב מ"ג.

(5) סוכה ז, ב. תוד"ה אמה פסחים קט, ב.

(6) אם לא לשיטת פיה"מ (ערכין ס"ב) שהמנגנים בכלי לא עמדו ע"ג הדוכן, ולשיטתו עדיין יקשה על המשוררים בפה שתופסים אמה כנ"ל.

אם סך הכל יש ג' מעלות. כמו כן משמע שבט"ו מעלות היו עולים ממעלה למעלה ומנגנים (ע"ד הכהנים בחצוצרות בסוכה פ"ה שתקעו בשער העליון ואח"כ על מעלה עשירית), ולא עומדים כולם ע"ג כל ט"ו המעלות, ועצ"ע בכ"ז. עכ"פ לגבי דוכן – יותר נהירא לומר שהיו עומדים רק ע"ג מדריגה העליונה של הדוכן שהיא ה"במה", והמדריגות שלפני זה היו רק לעלות לדוכן, וכפי המפורש ברש"י].

והנה בזה גופא, ג' שיטות:

שיטה א': שיטת ראב"י שביומא והרמב"ם שפסק כסתם משנה במדות, שבדוכן היו רק מדריגות עולות, ממילא מדריגות אלו שמשו רק לעלות בהן לדוכן, והנגינה הייתה רק על גבי המדריגה העליונה.

שיטה ב': רש"י ביומא טז, א (ד"ה ר"א היא), שעזרת כהנים הייתה גבוה מעזרת ישראל רק באמה אחת, ואילו ג' המדריגות זה היה רק הדוכן ואח"ז ירד חזרה, ולשיטה זו ייתכן לומר, שהיו ג' מדריגות הן לעלייה לדוכן כדברי רש"י שלפנ"ז, והן לירידה מן הדוכן קדימה – שעל גביהן הלויים עמדו בשלוש שורות בעת נגינתם.

שיטה ג': שיטת רבנן ביומא שם, שלא הייתה הגבהה כלל בין עזרת ישראל לעזרת כהנים. [ופשיטא שגם לשיטת רבנן היה דוכן, באותו המקום, אלא כמה מעלות שעלה – הוא גם ירד חזרה].



לעילוי נשמת

האשה החשובה הצנועה והחסודה

מרת בתיה ב"ר אברהם רפאל ז"ל

דרימער

נלב"ע ביום כ"ב תמוז ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' רפאל שלמה שי' וזוגתו מרת חי'
שרה תחי'

דרימער

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא
שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין

לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה

וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו

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

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת

הרב החסיד הרב התמים

שמסר נפשו להצלת אחינו בנ"י

מקושר ומסור ונתון לכל עניני רבינו נשיאנו,

ובפרט בשכונת "כאן צוה ה' את הברכה"

ר' יהודה ליב ע"ה

בן המשפיע הרה"ח הרה"ת ר' פריץ ע"ה

מאצקין

בקשר להיארציית ביום תשעה באב

שיהפך בקרוב לששון ולשמחה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו יחיו

לזכות

הילד שי', חייל בצבאות השם

נולד ביום ועש"ק, כב תמוז ה'תשפ"א

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה ומתוך ברכה
והצלחה רבה בגו"ר תמיד כל הימים

ולזכות אחותו **אביגיל פעסא** תחי'

*

נדפס לזכות הוריו

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **צבי' רחל**
שיחיו ווילענסקי

ולזכות זקניו

הרה"ת ר' **חיים פינחס** וזוגתו מרת **מיכל** שיחיו
ווילענסקי