

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 ושנים

גליון יט [אלף-רא]

פרשת ראה

שבת מברכים אלול

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 ראה - שבת מברכים אלול
גליון יט [אלף-רא]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- הרמב"ם אינו מביא בס' הי"ד אלא הלכות שיבוה"ז או לעת"ל 6
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
אחכה לו בכל יום שיבוא 14
הרב שלום צירקינד
בענין ביאת אליהו 17
הת' מנחם מענדל סילבערבערג

תורת רבינו

- עיונים והערות ב'רשימות' על התניא (ז) 21
הרב בנימין אפרים ביטון
הגולה כשיוצא מחוץ למקלט ה"ה גברא קטילא (גליון) 25
הרב יוסף פיין
מזוזה בעיר הנדחת (גליון) 28
הת' שניאור זלמן גורארי'
כמה הערות במאמר ד"ה והיה עקב תשכ"ז 29
הרב אברהם אלטור הלוי הבר

חסידות

- שייכות אהבת ה' לאהבת ישראל 33
הרב יעקב ליב אלטיין
טעות סופר בסה"מ תרנ"ט 34
הרב יוסף פיין

נגלה

- 35..... בגדר תוספות שבת ויו"ט
הרב משה אהרן צבי ווייס

הלכה ומנהג

- 42..... קדושת בתי הכנסת בגולה ומקום הבימה באמצע ההיכל (א)
צבי רייזמן
- 54..... חיוב ברכת התורה לשומע דברי תורה.
הרב לוי יצחק ראסקין
- 56..... נפילת אפים בלא ספר תורה.
הרב ברוך אבערלאנדער
- 59..... היכר ציר מקורו וטעמו.
חברי כולל אברכים
- 62..... כל ישראל ורבי חנניא בן עקשיא כשאומרים ב' פרקים בפרקי אבות
הרב מרדכי מינצברג
- 67..... מצוות סוכה איש וביתו - ביאור מנהג אשכנז בענין שינה בסוכה.
הרב זיו מוסקוביץ

שונות

- 76..... לפי שהתוודה בהם לכן נפסלו הבגדים מלעבוד בהם יותר.
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 78..... ההפטרות כפי מנהג חב"ד.
הרב פינחס אש
- 84..... אופן עמידת הלויים בשירתם (גליון)
הרב לוי יצחק גרינברג

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תבוא ה'תשפ"א

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', טו אלול ה'תשפ"א

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

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

ברכת אחים

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים

ברכת מזל טוב לידידנו היקר והאהוב הנודע לשם
ולתפארת בכשרונותיו הברוכים והנפלאים,

האי גברא רבה ויקירא,

חומר מגזע אראלים ותרשישים, נצר למשפחה מפוארת,
שלשלת היוחסין, איש האשכולות מקושר לרבינו נשיאנו
בלו"נ ועוסק במבצעים הק' בלהט ובמרץ

בר אוריין משכיל ונבון מצטיין ביר"ש ובמדות טובות,
מעמודי התווך של קובצנו "הערות וביאורים"

**הרב התמים בנש"ק מנחם מענדל שי'
בראנדוויין**

לרגל נישואיו למזל טוב עם ב"ג הכלה המהוללה והחשובה
תחי'

ביום הבהיר ח"י אלול בשטומ"צ

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

לנח"ר רבינו נשיאנו ומתוך שמחה ואושר תכה"י

המערכת

עניני גאולה ומשיח

הרמב"ם אינו מביא בס' הי"ד אלא הלכות שבזה"ז או לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מצינו באחרונים בכללי הרמב"ם, שמביא בספר הי"ד רק דברים שנוהגים בזה"ז או לעת"ל, אבל דברים שאינם נוהגים בזמ"ז וגם לא לעת"ל אינו מביא, וכמ"ש בשדי חמד כרך ט' סי' ה' אות יא, ובמנ"ח מצוה קז אות ג' לענין עשיית שמן המשחה, ומצוה רמ"ו אות יא לענין ערלה ועוד. ומצוה תפ"ח אות א', וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' כ"ד אות א')¹ וראה גם ליקוטי שיחות חט"ז ע' 300 ועוד בהרבה מקומות².

ולכאורה יש להקשות על כלל זה דא"כ למה הביא הרמב"ם כל דיני עונשין של חייבי מיתות במזיד כגון רציחה וחילול שבת וחייבי מלקות וכו' וכו', הלא לעת"ל לא יהי' שייך לעבור עבירה במזיד?

וכמ"ש בליקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים ב' בנוגע למ"ש הרמב"ם (הל' רוצח פ"ח ה"ד) ד' בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנאמר (דברים י"ט ט') ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו" דידועה השאלה לשם מה יהא צורך להוסיף לעתיד לבוא עוד ערי מקלט, והרי לכאורה לא יהיו אז רוצחים אפילו באומות העולם כדברי הנביא "לא ישא גוי אל גוי חרב"?

ולמרות שערי המקלט מיועדות בעיקר להורג נפש בשגגה, הרי גם אפשרות זו של הריגת נפש בשגגה לא תהיה בתקופה שלעתיד לבוא הן מצד הנהרג והן מצד ההורג, עצם העובדה שאדם נהרג מהווה הוכחה להיותו חייב מיתה, כדברי הגמרא (מכות י, ב) על הפסוק "ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו" במה הכתוב מדבר בשני כני אדם שהרגו את הנפש אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד ואין עדות, הקדוש ברוך הוא מזמין

(1) ושם ביאר דהא שהביא הרמב"ם בהל' ק"פ (סוף פ"י) דיני פסח מצרים, שזהו משום שלא נטעה בהא דמפורש בקרא ליקח מבעשור וליתן על משקוף ומזוזות ולאכול בחפזון דהוי גם לדורות לזה ביאר דאינו כן.

(2) וראה תורת מנחם תשכ"ג ח"ג ע' 223 בהא שהרמב"ם לא הביא דין עשיית הארון, וליקוטי שיחות חל"א פ' תצוה א' למה הביא הרמב"ם שהכהנים היו חוגרין אפוד בד, וחל"ט פ' תצא בהא שהביא הרמב"ם בתחילת הל' אישות אודות נישואין קודם מתן תורה, וראה בפרטיות בגליון אלף קסו.

לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונופל עליו והורגו זה שהרג במזיד נהרג וזה שהרג בשוגג גולה, וכיון דלעתיד לבוא לא יהיה מקרה של הורג במזיד הרי ממילא לא יהא אדם החייב מיתה שיהא צורך להורגו בשוגג וכו' עכ"ד.

ואין לתרץ דהרמב"ם לשיטתו במ"ש בפיהמ"ש (ריש סנהדרין משנה ג') וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו, שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק, עכ"ל, וא"כ שייך עונשי מזיד לפני ביאת המשיח בשיבת הסנהדרין, ולכן הביא כל דיני העונשין.

דהרי הרמב"ם (הל' מלכים רפ"א) כתב: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה . . וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" דבמה שכתב שחוזרין כל המשפטים בימיו, קשה שזה סותר למ"ש בפיהמ"ש הנ"ל דעוד לפני ביאת המשיח ישובו הסנהדרין וכאן כתב דרק בביאת המשיח חוזרין המשפטים כשהיו קודם?³

ובס' 'מעשי למלך' (הל' ביהב"ח פ"א ה"א סוף אות יז, ה"ד) ועוד תירצו, דאין כאן סתירה כלל, דכוונת הרמב"ם דרק בביאת משיח כשיבנה ביהמ"ק ואז תהא ישיבתן של הבי"ד סמוך לעזרה ולמזבח - ידונו דיני נפשות (וכמ"ש בהל' סנהדרין פ"ד הי"א ד"אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול בלשכה שבמקדש, שנאמר בזקן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן או אל השופט, מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומו). נמצא דשפיר אמרינן דבי"ד הגדול יהי' עוד לפני ביאת המשיח, אבל אכתי אין כל המשפטים חוזרין שהן דיני נפשות, וזה יהי' רק ע"י מלך המשיח, וראה גם ליקוטי שיחות חי"ח ע' 278 הערה 49 שכ"כ, וא"כ לפני ביאת משיח לא שייך עונשי מיתה.

בתחילת ימות המשיח האם שייך עבירה במזיד?

ולכאורה הי' אפ"ל בזה, דהנה אח"כ הביא בהשיחה שיש מפרשים (השל"ה ועוד)⁴ שאומרים שיהא צורך בערי המקלט לעתיד לבוא בתקופה של תחילת ימות המשיח שאז "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", ואילו בתקופה המאוחרת יותר של ימות המשיח בהמשך זמן שתתרבה הדעה בישראל אז לא יצטרכו

(3) ראה ב"ס' המפתח' ברמב"ם פרנקל שם.

(4) וז"ל השל"ה (תולדות אדם בית דוד (קמא)): על כן נראה, שכל ההצלחות הגדולות לא יהיו תכף בביאת הגאולה, רק בהמשך זמן, שתתרבה הדעה בישראל, ויבאו למעלת כנתנות או"ר - באל"ף (בראשית רבה פ"כ ס"ב), אז תבטל הקליפה מכל וכל, ויתקיים 'יורד מים עד ים', ואז יתבטלו כל הקרבנות וזולת תודה, ואז לא יצטרכו לערי מקלט.

לערי מקלט, וא"כ אולי אפ"ל דלאחר שהביא השל"ה, דמשמע דסב"ל דבתחילת ימות המשיח יהי' שייך גם עבירה במזיד (דלכאורה כן צריך לומר לפי תירוצו של השל"ה, כיון דכנ"ל הריגה בשוגג שייך רק אם יש הורג במזיד והקב"ה מזמין לפונדק אחד וכו', שהרי לא הזכיר כלל שההריגה במזיד הי' בזמן הזה), ולהכי הביא הרמב"ם כל דיני מזיד והעונשין, וכן יש לפרש גם ברש"י (סנהדרין נא, ב) ד"ה "הלכתא למשיחא - הלכה זו כשיבואו ימות המשיח אצטריך לנו, שישובו ארבע מיתות בית דין למקומן".

ועי' גם בחסדי דוד בתוספתא (פ"ב דמכות ה"ג) שהקשה ג"כ נ"ל דלמה צריכים ערי מקלט לעת"ל? וכתב וז"ל: ואי קשיא לך דהא לעיל כתיב לא ישא גוי אל גוי חרב [כוונת קושייתו נראה שהוא ממזיד כהקרא דלא ישא גוי אל גוי גו', וכנ"ל להא דאיתא במכות י' ואשר לא צדה והא' אנה לידו במה הכתוב מדבר בשני ב"א שהרגו את הנפש אחד הרגו בשוגג וא' במזיד הקב"ה מזמין זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם כו'] תריץ הך מתניתא אתיא כשמואל דאמר אין בין זה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד וכהך שיטתא נקט הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' מלכים עכ"ל⁵.

ועי' גם ויק"ר פכ"ז, יב, דלעת"ל כל הקרבנות בטלים חוץ מקרבן תודה, ובפי' המהרז"ו שם ביאר משום דלעת"ל לא יחטאו, אבל הקשה שם מקראי דיחזקאל פמ"ה ופמ"ו, דמפורש שם שיהיו קרבנות חטאות ואשמות עיי"ש, ובס' עבודה תמה שער ז' (סג, א) האריך ג"כ בזה והביא קראי דיחזקאל, ומתרץ שבתחילת ימות המשיח לא ישתנה עדיין טבע האדם ורק ברבות הימים שיהיו ישראל פנוים לתורה ולעבודת ה' יתחכמו מאד ויזדככו עד שברבות הימים יהיו כולם קדושים עיי"ש בארוכה⁶.

אלא דבהשיחה שם בהערה 69 מוכח ברור דאפילו לדעת הרמב"ם לא יהי' שייך עבירה במזיד בימות המשיח כלל וז"ל: וזה שאפ"ל מציאות שאדם יהרג לעת"ל אף שע"פ גמ' הנ"ל (ס"א) הוא לפי שהרג במזיד בלי עדים, צריך לומר (גם לדעת הרמב"ם) שהוא לפי שהרג במזיד בזמן הזה (ראה אלשיך שם) עכ"ל.

ועוד שהרי מקשה (בסעי' ו) מגואל הדם דאיך שייך לעת"ל שיחם לבבו וז"ל: דער רמב"ם פסק'נט דאך א ס'איז נאר רשות ביד גואל הדם להרגו (ווען יצא חוץ לתחומה בזדון) ולכאורה אפילו לדעתו אז לעת"ל איז עולם כמנהגו נוהג, איז אין הכי נמי אז עס קען זיין הורג נפש בשגגה, ווי קומט אבער דעמאלט - יחם לבבו (ובמילא) א מציאות פון גואל הדם, וויבאלד (דער רמב"ם אליין פסק'נט) אז "באותו הזמן לא יהי' שם רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את

(5) ובהמשך דבריו הקשה "וא"ת סוף סוף תיקשי לר' יוחנן דאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה וכו' (ברכות לד, ב) ומה גם דקרא דואם ירחיב וכו' ויספת וכו' מאי דריש ביה?" עיי"ש.

(6) וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"א וח"ב סי' צ"ח.

ה' בלבד" אין א מצב פון "לא קנאה ותחרות" און זיין עסוק "לדעת את ה' בלבד" איז ווי קען זיין אז איינער זאל הרגנען א צווייטן וואס "לו אין משפט מות" נאר מצד דעם וואס "יחם לבבו" עכ"ל, ואי נימא דסב"ל ששייך עבירה גם במזיד בתחילת ימות המשיח כנ"ל, מהו הקושיא מגואל הדם? הרי ברור מזה דלדעת הרמב"ם דשייך עבירה רק בשוגג אבל לא במזיד וא"כ הדרה הקושיא לדוכתיה? ועי' בכל זה בגליון אלף קסד-1.

מקומות שהרמב"ם אכן הביא איך עשו בראשונה

והנה בס' צפיחת בדבש (שאלוניקי שנת תר"ח) סי' לו בתחילתו (הובא בשד"ח חלק ט' כללי הפוסקים סי' ה' אות י"א והסכים עמו) הביא דברי מהרמב"ח בס' יום תרועה ר"ה לא, ב, בהא דאיתא שם: "בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ. הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין, התקינו שיהו קושרין אותו על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין, הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין. התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח" וז"ל: גם לא ראיתי בהרמב"ם פ"ג דעבודת יוה"כ להזכיר תקנה זו וצ"ע עכ"ל, כוונתו דברמב"ם שם בה"ז לא הזכיר דבראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ כו' רק הביא הא דהתקינו לסוף דחציו קושר בסלע וחציו קושר בין שתי קרניו?

ושם כתב בנו בעל פתח הדביר לתרץ קושייתו דכיון שהביא תקנה האחרונה שיהא חולק לשון של זהורית כו' מה לו לכתוב מה היו נוהגין בראשונה דכל זה לא נפק"מ לדינא דמאי דהוה הוה, והביא שכן כתב הפר"ח בס' מים חיים על הרמב"ם שם, וכן נראה דהרמב"ם אין דרכו לכתוב כי אם מה שהוא פסק לדורות, אך מה שהיו נוהגין בראשונה והדרו בהו משום דחזו ביה תיוהא משמיטו.

ומביא הוכחה מכמה וכמה מקומות⁷ שהרמב"ם השמיט מה שנהגו בראשונה כיון דמאי דהוה הוה, ולא קשה קושיות היום תרועה.

ולא קשה גם ממה שפסק הרמב"ם בהל' שופר פ"ב הל' ח-ט לענין תקיעת שופר בשבת וכן בהל' לולב פ"ז הי"ג לענין נטילת לולב ביום ראשון שחל בשבת שהביא איך נהגו בראשונה לפני תקנת רבי יוחנן בן זכאי? שהרי הרמב"ם כתב שם בהדיא בהט"ז: ותקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן" ולכן זה נוגע ללעת"ל. כמו שפוסק הל' טומאה וטהרה ודיני קרבנות כו' ורק דברים אלו שלא יחזרו לעת"ל לא הביאים.

אבל אח"כ מקשה על הנ"ל מכמה מקומות שאכן הביא הרמב"ם איך הי' בראשונה:

(7) הל' ת"ת ריש פ"ב, ופכ"ז מהל' שבת הט"ז, ובהל' י"ז שם, הל' שקלים פ"ד ה"ג, הל' אישות פט"ז ה"י, ושם פכ"ד הי"ח, הל' גירושין פ"ב הי"ב, והל' שמיטה ויובל פי"ב ה"ז ועוד עיי"ש.

(א) בהל' קדה"ח פ"ב ה"ב: "דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש, שאפילו קדשו את החדש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש, לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החדש מכל אדם מישראל שכל ישראל בחזקת כשרות עד שיודע לך שזה פסול, משקלקלו המינים והיו שוכרין אנשים להעיד שראו והם לא ראו התקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין בית דין אותן שהם כשרים ושיהיו דורשין וחוקרים בעדות.

(ב) שם פ"ג ה"ה: "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל יום שלשים, פעם אחת נשתהו העדים מלבוש עד בין הערבים ונתקלקלו במקדש ולא ידעו מה יעשו אם יעשו עולה של בין הערבים שמא יבאו העדים ואי אפשר שיקריבו מוסף היום אחר תמיד של בין הערבים, עמדו בית דין והתקינו שלא יהיו מקבלים עדות החדש אלא עד המנחה כדי שיהא שהות ביום להקריב מוספין ותמיד של בין הערבים ונסכיהם"⁸.

(ג) שם ה"ח: "בראשונה כשהיו בית דין מקדשין את החדש היו משיאין משואות בראשי ההרים כדי שידעו הרחוקים, משקלקלו הכותים שהיו משיאין משואות כדי להטעות את העם התקינו שיהו שלוחים יוצאין ומודיעין לרבים"

(ד) הל' ביכורים פ"ג ה"א: "בראשונה כל מי שהיה יודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו, נמנעו אלו שאין יודעין לקרות מלהביא כדי שלא יכלמו, התקינו ב"ד שיהיו מקרין את מי שהוא יודע כמי שאינו יודע".

(ה) הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ט: "בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שדהו, והוא שיטול הגס הגס כדי שלא יתכוין לנקות הארץ, אבל משדה חבירו נוטל בין דק בין גס, משרבו עוברי עבירה שמתכוונים לנקות ואומרים הגס הגס אנו נוטלין, אסרו ליטול אדם משדהו אלא מתוך שדה".

(ו) הל' כלאים פ"ב הלכה ט"ז: "בראשונה היו עוקרין ומשליכין והיו בעלי בתים שמחים שמנקין להן שדותיהן התקינו שיהיו מפקירין את כל השדה שימצאו בו כלאים".

ויש להוסיף על הנ"ל עוד:

(ז) בהל' מעשר שני פ"ז ה"ב: לוקחין בהמה לזבחי השלמים מכסף המעשר, שהשלמים נאכלים לזרים, בראשונה היו לוקחין בהמות לאוכלן חולין מכסף מעשר שני כדי להבריחם מעל המזבח, גזרו בית דין שאין לוקחין בהמה ממעות מעשר אלא

(8) וכן הקשה המנ"ח סוף מצוה ד' דלמה הזכיר שהיו מקבלין עדות החודש כל היום, הרי גם לעת"ל יקבלו רק עד מנחה עיי"ש, ובמנחת סולת שם תירץ דהרמב"ם לשיטתו שסנהדרין יחזרו לפני ביאת משיח ובנין ביהמ"ק ואז יקבלו העדות כל היום.

לשלמים".

(ח) ה' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ו: ככולם הוא מזכיר ככתבו שהוא השם המפורש, בראשונה היה מגביה את קולו בשם, כיון שרבו פרוצין חזרו לאומרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חבריו הכהנים".

(ט) ה' גולה ואבדה פי"ג ה"ד: "בראשונה כל מי שאבדה לו אבדה ובא ונתן סימניה מחזירין אותה לו אלא אם כן הוחזק רמאי, משרבו הרמאין התקינו בית דין שיהו אומרין לו הבא עדים שאין אתה רמאי וטול".

(י) שם ה' ח': "בראשונה כל מי שמצא אבדה היה מכריז עליה שלשה רגלים כו'.. משחרב בית המקדש התקינו שיהו מכריזין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות".

(יא) ה' סנהדרין פ"ד ה"ה: "בראשונה היה כל מי שנסמך סומך לתלמידיו, וחכמים חלקו כבוד להלל הזקן והתקינו שלא יהא אדם נסמך אלא ברשות הנשיא, ושלא יהא הנשיא סומך אלא אם כן היה אב בית דין עמו וכו'".

בס' צפיחת בדבש כתב בזה כלל חדש

ומתריך שם ע"פ ב' כללים: (א) כנ"ל דכל מה שיוחזר לעת"ל מביאו הרמב"ם (ב) דאפילו הלכות אלו שאין עתידין לחזור אם הם מיוסדים ע"פ דין תורה ומה שחזרו בהם לא הי' מפני שאין הדין כן, רק מחמת סיבה חיצונית לא נמנע הרמב"ם מלכתוב עיקר הדין כאשר בראשונה כדי שלא להשמיט מספרו הדין תורה.

ומביא ראי' לכלל הב' מלשון הרמב"ם הנ"ל: "דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש, שאפילו קדשו את החדש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש, לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החדש מכל אדם מישראל כו'" הרי גילה דעתו בזה דכיון מה שהיו עושין בראשונה הי' דין תורה, לפיכך הביא דין זה בספרו.

ועכשיו נחזי אנן בכלל הנך דוכתי דלעיל, בהך דבראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם י"ל כיון שכן הוא דין תורה כנ"ל, וגם לעת"ל כשיתבטלו המינים לאחר פסק חדש של בי"ד יוחזר הדבר לקדמותו. ובהך דבראשונה היו מקבלים עדות כל יום שלשים י"ל כיון שכן הוא דין תורה, והך דמשואות י"ל משום דלעת"ל יוחזר לקדמותו

(9) והא דכתב בהל' שאר אבות הטומאה פ"ט ה"ה: "בראשונה היו מניחין ככרות של תרומה בצד הספרים ואומרים זה קודש וזה קודש ובאין העכברים וקורעין את הספרים לפיכך גזרו שכל תרומה שתגע באחד מכתבי הקדש נטמאת", פשוט כדי לבאר הטעם היתכן שתורומה שנגעה בכתבי קודש נטמאת?

לאחר פסק ב"ד¹⁰, ובהק דביכורים י"ל גם משום שכן הוא בעיקר דין התורה לקרות וידוי בעצמו, ועוד י"ל דלעת"ל שיהיו ישראל חכמים גדולים יוחזר הדבר לקדמותו שכאו"א יקרא בעצמו, ובהק דהל' שמיטה י"ל גם דלעת"ל כשיתבטלו עוברי עבירה יוחזר הדבר לקדמותו, וכן י"ל בהק דכלאים.

ובהק דהל' מעשר שני י"ל משום שכן הוא מצד דין התורה דמותר ליקח מהן בהמות לאוכלן חולין, ובהק דהל' עבודת יוהכ"פ הנה לעת"ל ודאי יוחזר הדבר לקדמותו, וכן בהל' גזלה ואבדה י"ג ה"ד י"ל משום שכן הוא הדין תורה שמחזירים ע"י סימנים, ועוד דלעת"ל כשיתבטלו הרמאין יוחזר הדבר לקדמותו, וכן הך דה"ח דלעת"ל יכריזו בזמן עלי' לרגל, ובהל' סנהדרין י"ל משום שכן הוא דין התורה שכל מי שנשמך סומך¹¹.

ובפשטות כוונתו שהרמב"ם הביא כל התרי"ג מצוות שבתורה ופרטיהן כיון שהם נצחיים, ואפילו אם לפועל לא יתקיימו, והרי זה דומה למ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפ"ו, מהדורת קאפח) וז"ל: "הענין שנסתיים בהשגת מטרתו, בלי שיהא אותו הדבר תלוי בזמן מסויים, אין אומרים בו אינו נוהג לדורות, לפי שהוא נוהג בכל דור שבו נמצאת אפשרות אותו הדבר . . כללו של דבר אתה צריך להבין ולהתבונן בהבדל בין המצוה ובין הדבר אשר נצטוו עליו כי יש שתהא נוהגת לדורות, אלא שהדבר שנצטוו עליו כבר נעדר בדור מן הדורות כו".

קמי שמיא גליא וגדר ההלכה

ויש להוסיף בזה עוד דהנה כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"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 פנויים בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה" (פ"ט ה"ב).

דבפשטות משמע דבתקופה הא' של ימיה"מ עדיין יהי' בחירה, דאל"כ איך שייך ענין השכר דהרי כל ענין השכר שייך רק אם יש בחירה, כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה

(10) ראה לקוטי שיחות חל"ט עמ' 339 וז"ל: "ולהעיר ד"בראשונה היו משיאין משואות (עד ש"קלקלו הכותים", שאז "התקינו שיהיו שלוחין יוצאין") .. עד שהי' רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש" (ר"ה כב ב - במשנה), ובמילא נהגו כל בני א"י בהתאם לקביעות ר"ה בב"ד שבירושלים (יום אחד או שני ימים), ואולי י"ל שכן יהי' גם לעת"ל - כיון שאז אין החשש דקלקול הכותים" עכ"ל.

(11) וכן מ"ש בהלכות שמיטה ויובל פ"ג ה"א: "עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית, ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה, וגזרו חכמים שלא יהיו חורשים שדה האילן ערב שביעית בזמן המקדש אלא עד העצרת, ושדה הלבן עד הפסח, ובזמן שאין מקדש מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה כדן תורה" כי פשוט דלעת"ל יחזור האיסור כמקדם.

פ"ה ה"ד, וכ"כ באגרות קודש (חי"ז ע' שנו) וזלה"ק: ונפק"מ לענין שכר ועונש די שנו עדיין באופן ותקופה הא', אע"פ שהקב"ה עזרו וטהרו, וכמו שתמיד הק' עוזרו, דאלמלא זה אינו יכול לו. משא"כ באופן ותקופה הב' שהם שנים שאין בהם לא זכות לא חובה (שבת קנא, ב). עכלה"ק¹².

והנה כתב בלקוטי שיחות חכ"ט פ' שופטים ב', הטעם בהא דהרמב"ם לא מנה שום מספר קבוע במצוות דרבנן, היפך דרכו שבכל דבר ודבר מדייק למנות בפרטיות מספר מדויק וכו'. ומבאר בזה משום דכיון שכל הענין של מצוות דרבנן הם "מצוות שנתחדשו" שיש להם לחכמים לתקן בכח התורה "כדי לחדש הדת ולתקן העולם" (כמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"א ה"ב). נמצא שכל ענינים של מצוות אלו דרבנן הם היפך מספר קבוע, שהרי אפשר להיות שיבוא אח"כ שעה שיהי' להם חיוב להוסיף עוד מצוות דרבנן לצורך השעה, ואף דבפועל עכשיו ליכא מציאות של בי"ד שיוכל לחדש מצוה, מ"מ הרי אכתי יש ההלכה והמצוה שבזה דאם יש בי"ד צריך להוסיף מצוה לצורך שעה, לכן לא שייך למנות "מספר קבוע" במצוות דרבנן.

וממשיך עוד דאעפ"י שבכמה ספרים מצינו שמנו מצוות דרבנן במספר קבוע והמספר הוא "שבע מצוות דרבנן" שמשלים המספר ד"כת"ר, וזהו בדיוק ובדווקא, מ"מ אין זה סתירה להמבואר לעיל, כי שם מדברים איך יהי' הדבר בפועל, שמלמעלה נקבע שלא יהיו יותר מז' מצוות דרבנן, אבל מ"מ מצד גדר ההלכה שבזה ליכא שום הגבלה ואדרבה אם יש צורך שעה ושייך להוסיף הרי יש חיוב להוסיף.

והוסיף וז"ל: בסגנון אחר קצת דאם וואס "כלפי שמיא גליא" אז בפועל וועלן זיין נאר שבע מצוות דרבנן, איז ניט משנה כלל דאס וואס ע"פ הלכה קענען צוקומען נאך מצוות דרבנן, ויתרה מזה: וויבאלד אז "רשות לכל אדם נתונה" - טאן היפך התורה, קען ווערן אז דער ב"ד דארף ומחוייב מתקן זיין ולהוסיף מצוות לצורך השעה און מ'איז מחוייב לקיימן במ"ע ול"ת.

ועד"ז יש לתרץ הכא דאף דקמי שמיא גליא דלעת"ל לא יהי' שייך לעבור עבירה במזיד בפועל, וכפי שנת"ל, אבל מכיון דעפ"י הלכה יש אפשריות לזה מצד בחירה, לכן הביא הרמב"ם כל דיני מזיד והעונשין וכו' כי מצד גדר ההלכה ישנם כל ענינים אלו.

משא"כ ענינים שאינם הלכות בתורה אלא תקנות ומנהגים וכיו"ב, י"ל כמבואר לעיל שהרמב"ם השמיטם כיון דלפועל לא ינהגו אז.

12) אבל ראה ליקוטי שיחות חל"ג ע' 89 וז"ל: ולכן נראה לומר שעסק התומ"צ כדי שיוזכו לחיי עוה"ב שבפ"ט, אין פירושו כדי לקבל השכר דעוה"ב, אלא כדי להגיע להמשך עסק התומ"צ באופן שהוא בעוה"ב עכ"ל, עיי"ש בארוכה, וראה גם בחל"ד ע' 135 הערה 39.

אחכה לו בכל יום שיבוא

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

בגליון א'קפ¹, הארכתי בגדר הציפי' לביאת המשיח, שאין חיוב הציפי' לביאת המשיח להאמין ולחכות שמשיח יבוא אי פעם, אלא שמצפה שיבוא היום². ע"ש בארוכה. ויש להוסיף ולהשלים בזה כדלהלן.

הנה בחוברת "כנשתא" שנת תש"ע, ע' נא ואילך, ישנה כתבה אודות הי"ג עיקרים. ושם נדפס נוסח אני מאמין מכת"י פארמא³, שלפי השערת המדפיס, נוסח זה הווה מקור שממנו השתלשל נוסח הי"ג עיקרים (אני מאמין) שנדפס בסידורים. וז"ל בעיקר הי"ב⁴ "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח מהרה, ואם יתמהמה נחכה לו כי בא יבא ולא יאחר, ואנו חייבים לחכות אל ביאתו על כל פנים בכל יום ויום תמיד, שנאמר אשרי המחכה ויגיע, וכתוב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר".

והנה לפי נוסח כת"י זה, משמע ברור, שהאמונה בביאת המשיח הוא שיבא מהרה, והיינו שזהו חלק מעצם האמונה בביאת המשיח. וכן משמע מהמשך לשונו "ואנו חייבים לחכות אל ביאתו על כל פנים בכל יום ויום", וביאור הלשון "על כל פנים" הוא "מכל מקום" (וכמו שמצינו בספרי הרמב"ם הרבה פעמים שמשתמש בהלשון "על כל פנים" במובן של "מכל מקום"), והיינו שאע"פ שעד עכשיו התמהמה, הנה מכל מקום, למרות כל זה, אנחנו עדיין מחכים לו בכל יום שיבוא – דהיינו שיבוא היום⁵.

וליתר ביאור: נתבאר בגליון א'קעט בענין למה מי שאינו מחכה לביאת המשיח הוא כופר (וכן בגליון א'קפ), שבענין "מחכה" לביאת המשיח בכל יום, יש ג' ענינים:

(1) נמצא גם באתר moshiachlinks.com, ב"ערכים בעניני משיח".

(2) ראה גם ערכי תנאים ואמוראים (לר' יהודה משפירא רבו של הרוקח) ח"ב ע' תקל"א ואילך, אודות זה שהיו מצפין בכל יום ובכל שעה לבנין ביהמ"ק. ע"ש שמבאר עפ"ז כמה ענינים בש"ס. וראה גם הנסמן בס' פתאום יבא ע' כד הערה 8.

(3) שמתוארך לפי המדפיס "למאה ה"ו" למספרם.

(4) ראה כנשתא שם ע' עב-ג.

(5) בכנשתא שם ע' צד, פירש להיפך, שיש חיוב רק לחכות בכל יום שיבוא באיזה זמן שהיה, אבל לא לחכות שיבוא באותו יום. ומסתמך על הלשון "על כל פנים". ולא הבנתי כוונתו. וכנראה שהוא פירש כוונת הלשון, שאע"פ שיתמהמה ולא יבוא היום, מ"מ ("על כל פנים") אנו מחכים שיבוא היום. ומובן למעיין שאין שום רמז לפרש כנ"ל. ופשטות הכוונה הוא ע"ד נוסח האני מאמין שנדפס בסידורים – "ואע"פ שיתמהמה עם כל זה אחכה לו", וה"על כל פנים" שבנוסח כת"י פארמא מתאים להלשון "עם כל זה" הנדפס בסידורים. ופשוט.

א', ענין שבאמונה, דהיינו האמונה שאפשר שמישיח יבוא היום. וב' ענינים בהרגש הלב: הציפי' והתאוה⁶, והתקוה והבטחון שיבוא היום.

והנה בשלמא לגבי הענין של ציפי' וגעגועים או תקוה ובטחון התלויים בהרגש הלב, הרי יש מקום לבעל דין לטעון ולומר דזה שהאדם צריך לרצות ולקוות שמישיח יבוא היום, אין מזה הכרח שעצם חיוב האמונה בביאת המשיח הוא שיבוא היום, אלא שהאדם צריך להתאוות ולקוות לישועת ה' שיבוא היום. (דהיינו שמכיון שזהו לטובת האדם, לכן הוא רוצה מאד ומשתוקק שיבא משיח היום, אבל לאו דוקא שזה מחייב לומר שמישיח – מצד עצמו – צריך לבוא היום).

אבל לגבי הענין של אמונה, באם אומרים שגדר האמונה במשיח הוא להאמין שמישיח יבוא מהרה, (וכן משמע להדיא בכמה שיחות קודש⁷), הרי מובן שהפשט בזה הוא לא רק שהאדם מאמין שמישיח אפשר לבוא בכל יום⁸, והוא אכן רוצה ומקווה שבאמת יבוא היום, – אלא הפירוש שיש להאמין (כעין וודאי) שיבוא היום, כי דבר זה מחוייב מצד האמונה בביאת המשיח עצמה.

ולכא' צריך ביאור: איך אפשר לומר שבכל יום יש חיוב (לא רק לרצות ולקוות אלא) להאמין (בוודאות) שמישיח יבוא היום, ומה פשר אמונה זו? דהיינו, באם עבר היום ומשיח לא בא, הלא נמצא שהתורה חייבה אותו להאמין בדבר שאינו אמיתי? וגם, מהו היסוד להאמונה שמישיח יבוא היום (ובפרט ע"פ הידוע שיש בעתה ואחישנה, ולפי ידיעתינו הלא אין ידוע לנו הזמן של בעתה, וגם "איפה אוחז" האפשרות של אחישנה, וזהו לכל היותר בגדר ספק⁹, ומאיזה טעם יש להאמין שבוודאי יבא משיח היום)?

ולכאורה י"ל עכ"פ א' הנקודות בזה, ועכ"פ בקיצור, ע"פ המבואר בתורת מנחם תש"ן ח"א ע' 207¹⁰, וז"ל: עפ"ז יש לבאר גם סיפור הגמרא¹¹ אודות המענה של

(6) ובזה גופא יש להבחין בין תאוה וחמדה (כלשון הרמב"ם "נתאו .. ימות המשיח"), ובין צפי' וגעגועים שקשור עם ענין של צער. והנפ"מ ביניהם, שענין של צער אסור בשבת ויו"ט, משא"כ הענינים של תאוה ותקוה. ראה לקו"ש חכ"ה ע' 274 הערה 36.

(7) ראה תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1525. תש"נ ח"ד ע' 168 (ובסרט הקלטה משיחה זו). ולהעיר גם מההתבטאות של השיחה בכ"ח ניסן תשנ"א, איך אפשר "או ס' איז רעכט" במחשבתנו לחשוב שהיום בלילה לא יבוא משיח ולמחר לא יבוא משיח ח"ו וכו'.

(8) כעין לשון המבי"ט בספרו בית אלקים שער היסודות רפ"ג.

(9) ראה ס' צפית לישועה להחפץ חיים פ"ג (ספק), שו"ת מהר"ם שיק סי' ריג ורי"ד (ספק השקול), ובס' פתאום יבוא שם.

(10) וראה גם נצח ישראל להמהר"ל פכ"ח. וחדושי אגדות מהר"ל על סנהדרין צח, א.

(11) סנהדרין צח, א.

המשיח לר' יהושע בן לוי על שאלתו "לאימת אתי מר" – "היום", ולאחרי שר' יהושע בן לוי טען לאלהיו "דאמר לי היום אתינא ולא אתא" – (בתמ"י) פירש אליהו את דבריו של המשיח, "הכי אמר לך היום אם בקולו תשמעו":

לכאורה, ה' משיח עצמו צריך לומר "היום אם בקולו תשמעו".. ולא הוכירו כלל אלא אמר בפשטות שיבוא "היום", ותו לא?!

ויש לומר הביאור בזה - ע"פ האמור לעיל שהשלימות דימות המשיח ישנה כבר מצד הבריאה עצמה ומצד ישראל עצמם, ולכן, כששואלים אצל משיח "לאימת אתי מר", המענה הוא "היום" מבלי שיצטרכו להוסיף דבר; ורק כששואלים שבפועל עדיין "לא אתא", בהכרח "לתרץ" הקושיא היתכן שלא נתקיימו דברי המשיח שיבוא "היום", ע"י ההוספה ד"אם בקולו תשמעו", שכנראה, רצונו של הקב"ה (שיוסיפו עוד יותר בהענין) ד"בקולו תשמעו". ע"ש בארוכה.

ולכאורה היסוד המבואר בשיחה זו הוא, שעצם הענין של ביאת המשיח הוא דבר הכי הגיוני שיקרה, הן מצד למעלה והן מצד למטה, כי דבר זה הוא כוונת הבריאה ונמשך כבר בהבריאה¹² ו"נתבע" מצד הבריאה וכו'. וזה שבפועל עדיין לא בא הוא היפך השכל, (ולא כמו שאנחנו רגילים לחשוב, שביאת המשיח הוא היפך השכל).

ועפ"ז יש להסביר, שחיוב האמונה בביאת המשיח מיוסד (כמובן בפשטות) על הבנת הצורך והענין של ביאת המשיח¹³. שעפ"ז יוצא שחיוב האמונה במשיח הוא רק לא להאמין שיבוא אי פעם, אלא זה כולל ההבנה וההכרה איך שזוהו יסוד ותכלית הבריאה ושזה שייך ונמשך כבר בהבריאה, - עד כדי כך שהמושכל ראשון שלנו מצד האמונה יה' שמשיח יבוא היום.

[ואע"פ שהאמנתי שמשיח יבוא אתמול ולא בא, זה לא מחליש ח"ו האמונה אצלי שיבוא היום, אלא אדרבה, שהרי בכל יום אנו מתקרבים יותר לביאת המשיח (הן מצד שמתקרבים להזמן דבעתה, והן מצד זה שניתוסף מע"ט וכו') ולכן אדרבה ניתוסף בהאמונה וההכרה שמשיח צריך לבוא היום. כמבואר בכ"מ ואכ"מ].

12) כמבואר בכ"מ מקומות. ראה בראשית רבה מד, כב: רבי יודן בשם רבי אבא בר כהנא אמר (תהלים קז) יאמרו גאולי ה' אשר הוא גואלם לא נאמר אלא אשר גאלם. א"ר אבון כי פודה ה' את יעקב אין כתיב כאן אלא (ירמיה לא) כי פדה ה' את יעקב. רבנן אמרי (זכריה י) אשרקה להם ואקבצם כי אפדם אין כתיב כאן אלא כי פדיתם. אמר רבי יהושע (ישעיה ד) ויברא ה' על כל מכן הר ציון אין כתיב כאן אלא ברא כבר היא ברואה ומתוקנת. ע"כ. וראה ב"ר א, יג: רב הונא בשם רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אמר אפילו אותן שכתוב בהן (ישעיה סה, כב): "כי הנני בורא שמים חדשים" כבר הן ברואין מששת ימי בראשית הדא הוא דכתיב (שם סו, כב) "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה" הארץ חדשה אין כתיב כאן אלא החדשה.

13) להעיר גם מדברי המהר"ל שם בפירוש דברי הגמרא "זיל שילי לדידי".

ויש להאריך בזה ותן לחכם ויחכם עוד.

ויהי'ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו ובחסד וברחמים.



בענין ביאת אליהו

הת' מנחם מענדל סילבערבערג

בהלכות מלכים ומלחמותיהם פי"ב ה"ב כותב הרמב"ם וז"ל "יראה מפשרון של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו וגו' ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו". היינו שיש כאן שתי דעות בנוגע לזמן ביאת הנביא¹, שיטת הרמב"ם ושיטת החכמים.

וצ"ב, בתחילה כותב "יעמוד נביא", ואינו אומר מי יהי' הנביא. אבל אחרי זה, בשיטת החכמים, הוא אומר "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו", שכאן הוא אכן מפרש שזה יהי' אליהו. וצ"ב הטעם לשינוי הזה.

הנה, בביאור דברי הרמב"ם כתוב בהאורים ותומים וז"ל "דכתב בסוף הל' מלכים

(1) בנוגע לסדר הענינים, היינו איזה מהזמנים האלו יהי' קודם, כתוב בהחתם סופר, ליקוטי שו"ט תשובה צ"ח, "ע"כ נלע"ד דיום הגדול והנורא איננו יום ביאת בן דוד אלא הוא יום לה' יום בא גוג על אדמת ישראל. ואימתי יהי' מלחמות גוג ומגוג יהיה בתחילת ימות המשיח ולא ידענו אם יהיו באותו יום עצמו א"כ יבא אלי' יום לפני ביאת המשיח שהרי הוא בעצמו יום הגדול והנורא. . . או אפשר שימלוך משיח זמן מה ואח"כ יהי' מלחמות גוג ומגוג ואז יבא אלי' אחר ביאת משיח לפני יום גוג וכן ס"ל לרמב"ם. . .". רואים מדברי חתם סופר שהוא סובר שזמן ביאתו לפי החכמים, יהי' לפני ביאתו לפי שיטת הרמב"ם. אבל הלשון של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בשיחת י' שבט תשמ"ז, סעיף ב' מוכיח לכאורה שהוא לא למד כן. וז"ל "הרי, הפלוגתא (לכאורה) אינה אלא בנוגע לזמן ביאתו (קודם מלחמת גוג ומגוג, או קודם ביאת המשיח, כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש)". הרי זה שמוסיף רבינו "כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש" משמע שדעת הרמב"ם היא שהוא יבא קרוב לביאת המשיח אבל לא בסמיכות ממש. ואילו שיטת החכמים היא שהוא יבא אחרי זה, סמוך ממש לביאת משיח. וזה יותר מפורש בהמשך השיחה. בסעיף ז' כתוב, וז"ל "קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא ש"לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר" (אע"פ שיעמוד כבר לפני ז', קודם מלחמת גוג ומגוג. . .). היינו שהרבי אומר במפורש שהזמן של "קודם מלחמת גוג ומגוג" - שיטת הרמב"ם יהי' לפני ז', לפני הזמן של קודם ביאת המשיח יבא אליהו.

שאינ דבר ברור שאלוהו יבוא קודם משיח, רק הוא כיוון בקרא לנביא שיבוא קודם ביאת הגואל ולא אליהו". היינו שהוא למד שהרמב"ם מסתפק בזה, אם הנביא שיבא יהי' אליהו אי לאו. ולכאורה לומד האורים ותומים שזהו מהחילוקים בין שתי הדיעות האלו. לפי הרמב"ם, אינו מוכרח שהנביא שיבא יהי' אליהו דוקא, אלא יכול להיות איזה נביא אחר. ואילו החכמים חולקים ואומרים שהנביא שיבא יהי' דוקא אליהו.

אבל נראה מלשונו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שהוא למד פשט בהרמב"ם באופן אחר לגמרי. דהנה בסה"ש שנת תשמ"ז שיחת י' שבט, שואל רבינו כמה שאלות על הרמב"ם הנ"ל. בהשאלה השני' מפרש הרבי המחלוקת הנ"ל וז"ל, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" — הרי, הפלוגתא (לכאורה) אינה אלא בנוגע לזמן ביאתו ("קודם מלחמת גוג מגוג", או קודם ביאת המשיח", כלומר, בסמיכות לביאת המשיח ממש), אבל גם לדעתם אינו בא לא לטמא הטהור וכו' אלא לשום שלום בעולם. . . "ע"כ מה שנוגע לענייננו. היינו שכל המחלוקת היא אך ורק מתי יבא, אבל בזה שהוא לא בא "לטמא הטהור כו'", אין שום מחלוקת בזה. ומזה מובן לכאורה שלכו"ע הנביא יהי' אליהו. ואין בזה שום מחלוקת, רק הם חולקים בנוגע למתי הוא יבא. ולפ"ז צ"ל למה שינה הרמב"ם בלשונו שבהתחלה הוא סותם נביא סתם, ואחרי זה הוא מפרש שזה יהי' אליהו?

ואולי יש לבאר את זה ע"פ כללות המהלך שם בהשיחה.

הרבי מקשה על הרמב"ם הנ"ל כמה קושיות:

(א) בהלכה שלאחר"ז הרמב"ם מדבר על הפעולות של מלך המשיח, והרמב"ם כותב "אבל אינו אומר על שהם בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד. . .", שונה מהלשון שהוא משתמש בהלכה הזאת בנוגע לאלוהו "ואינו בא לא לטמא הטהור. . .". וצ"ל הסיבה להשינוי הזה.

(ב) המחלוקת כאן היא רק בנוגע למתי אליהו יבא אבל כולם מסכימים עם זה שאינו בא לטמא הטהור וכו'. וא"כ אינו מובן הסדר בהרמב"ם. בתחילה הוא מביא הדיעה שלו, ואחרי זה הוא ממשיך "אינו בא לא לטמא הטהור כו'", ורק אחרי זה הוא מסיים עם הדיעה החולקת, "ויש מן החכמים". אבל ע"פ הנ"ל הסדר הי' צריך להיות באופן שונה, תחילה שתי השיטות ואחרי זה, "ואינו בא כו'" שבזה כולם מסכימים.

ג) זה שיש שתי שיטות מתי אליהו יבא הרי הוא הפך הכלל "שלא תתכן פלוגתא במציאות"².

(2) בהערה 15 שם בהשיחה מציין הרבי להשדי חמד. אבל נראה מהשדי חמד שם (מערכת כללים כלל (סד) שכל הכלל הזה אינו נוגע במקרא הוה. כשהשדי חמד אומר דעתו בהכלל, וז"ל "ומתבאר מן האמור דדוקא בדבר שיש בידינו לברר הוא דאמרינן דלא יתכן דפליגי במציאות". היינו שכל הטעם שלא יתכן

ונקודת הביאור בזה מהשיחה (עכ"פ איך שהבנתי): שבאמת כולם מסכימים למתי אליהו יבא, רק הפלוגתא היא בהשליחות המיוחדת של אליהו הנביא לפני ביאת המשיח, "הנה אנכי שולח לכם את אליהו וגו' והשיב לב אבות על בנים וגו'". האם

פלוגתא במציאות הוא מפני שיכולים לברר המציאות. ולכאורה עפ"י אין שום סתירה בין הכלל הזה לזה שיש מחלוקת בנוגע לביאת אליהו, היות שזהו דבר שיקרה לעתיד, ובמילא אי אפשר לבררו. וא"כ מאיפה לוקח הרבי מקור לשאול שאלה כזו? יש שתרצו שגם מה שיקרה לעתיד לבא נכלל בהגדר "שיש בידינו לברר" היות שעכ"פ לעתיד נוכל לברר אותו. ומסבירים שלכן יכולים לומר שמקור לשאול שאלה כזו מתאים עם דברי השדי חמד. אבל מלבד זה שנראה לי שדוחק לומר כן (היות שהלשון "שיש בידינו לברר" משמע לכאורה שיכולים לברר את זה בהווה), יש שיחה בלקו"ש חלק כ"ד, ט"ו באב שהרבי שואל איך יכול להיות מחלוקת בין הבבלי להירושלמי בנוגע לאיזה סוגים מהבנות ירושלים "היו יוצאות וחולות בכרמים", הרי זה היפך הכלל הנ"ל? ושוב מציינים שם להשדי חמד. ולכאורה, גם כאן מדובר אודות דבר שאי אפשר לבררו, וגם לא יכולים לבאר את זה כמו שתרצו לעיל, שהרי כאן מדובר אודות דבר שקרה בעבר ולא מה שיקרה לעתיד לבא. ובפרט שהשדי חמד בעצמו כותב שם בפירוש, "אבל במה שהי' בזמן הקודם ואין בידינו לברר הדבר יתכן שיהיו חלוקים וכל אחד יאמר כפי מה שקיבל מרבותיו ומר מאי דשמיע ליה קאמר ומר מאי דשמיע ליה קאמר". ובכלל כו"כ מקומות הרבי משתמש בכלל הנ"ל לשאול על מחלוקות בנוגע לדברים שהיו בעבר. ע"פ הנ"ל צ"ל שתי דברים:

(א) איך לומד הרבי את הכלל הנ"ל?

(ב) בשביל איזה תועלת מציינים להשדי חמד?

והנה, בנוגע להשאלה הראשונה, מצאתי שבשיחות קודש שנת תשל"ז, פרשת שמיני, ע' י"ב מזכיר הרבי את הכלל הנ"ל. שמה בסוגריים מצויין רש"י בכתובות נ"ז, א' ד"ה הא קמ"ל. והנה, לא ברור לי אם הרבי בעצמו השתמש במקור הנ"ל, אבל בכל אופן הרש"י הוה בפשטות יכול להיות מקור ללמוד את הכלל הנ"ל באופן ששייך אפילו במקרה שלא יכולים לברר אותו. והנה זהו הלשון של רש"י שם (עכ"פ מה שנוגע לענייננו) "דכי פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני חד מינייהו משקר אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא אין כאן שקר כל חד וחד סברא ידידיה קאמר מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים הם זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט" היינו, שרש"י לומד שבמקום ששתי אמוראים חולקים במה אמר פלוני, אי אפשר לומר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, מפני שע"כ המציאות היא רק אחד מהם אבל כי פליגי בסברא, שתי הסברות יכולים להיות נכונות. וז"א שרש"י לומד שאם המחלוקת היא במציאות אי אפשר כבר להגיד "אלו ואלו דברי אלקים חיים". עפ"י לכאורה אפשר לומר שהטעם לזה שהרבי לומד שהכלל שלא יתכן פלוגתא במציאות הוא אפילו כשאי אפשר לברר, הוא מפני שאל"כ, אי אפשר לומר "אלו ואלו דברי אלקים חיים" בכמה מחלוקות. ולכן לומד הרבי שהכלל הזה הוא בכל התורה כולה.

ובנוגע להשאלה השני' י"ל שמציינים להשדי חמד רק לתת מקור להכלל. אבל הרבי לומד את הכלל מאוד שונה מהשדי חמד. ואין להקשות למה לא מציינים לרש"י הנ"ל, מפני שלכאורה הרש"י הנ"ל אינו מקור להכלל אלא בסיס להכלל. היינו שיכול להיות מקור לזה שכשהמחלוקת היא במציאות, אי אפשר לומר "אלו ואלו". "ועפ"י מבנינים שעדיף כשהמחלוקת היא רק בסברא, אבל כ"ז אינו ראי' גמורה לכאורה שלא יתכן מחלוקת במציאות אלא שהוא יותר טוב שלא לחלוק במציאות.

השליחות הזו היא "לעשות שלום בעולם", או השליחות המיוחדת היא לבשר הגאולה. שתי הדעות סותרים שבפועל יעשה שתי הענינים האלו, רק המחלוקת היא איזה מהענינים הנ"ל הוא השליחות המיוחדת בהפסוק "הנה אנכי שולח . . .", ואיזה הוא כמו שאר הפעולות שאליהו עשה. הדיעה הראשונה היא שהשליחות המיוחדת היא שלפני מלחמת גוג ומגוג, "הוא יעשה שלום בעולם". ואילו יש מן החכמים סוברים שהסיבה המיוחדת לשליחותו היא, שלאחרי מלחמת גוג ומגוג, סמוך לביאת המשיח ממש, הוא יבשר את הגאולה. אע"פ שבבדאי הם מסכימים שאליהו יבא כבר לפני² לעשות שלום בעולם כנ"ל, השליחות המיוחדת תתחיל רק לאחר זה. ועפ"ז מבאר הרבי את דברי הרמב"ם, שהתחלת הענין "יראה מפשוטן של דברי הנביאים . . . שקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'", היא לכו"ע. ואחרי זה ממשיך "ואינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים", היינו שהסיבה המיוחדת לביאתו היא לעשות שלום בעולם, אחרי זה הוא מוסיף "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו", היינו שביאת אליהו המדובר בהפסוק הוא שלפני ביאת המשיח ממש יבא אליהו. וזהו רק כדי לבשר הגאולה.

ובזה מתורץ השלש שאלות הנ"ל:

(א) כל המחלוקת היא בנוגע לסיבת ביאתו ולא בנוגע למה שהוא יעשה, ולכן מדייק "ואינו בא", שבזה הוא מדגיש שכוונתו הוא רק לבאר השליחות המיוחדת, סיבת ביאתו.

(ב) השאלה מתחילה רק אם מבינים ש"ואינו בא לא לטמא . . ." היא דבר נפרד מהמחלוקת. אבל ע"פ המבואר הרי אדרבה! "יראה מפשוטן וכו'" היא לכו"ע. והמחלוקת בין הרמב"ם והחכמים אינו מתחיל עד ו"ואינו בא וכו"³.

(ג) ע"פ הנ"ל שהמחלוקת היא בנוגע למטרת ביאתו ולא לזמן ביאתו, הרי זה אינו פלוגתא במציאות. ע"כ תוכן השיחה.

ומובן מזה שהתחלת ההלכה, אינו עוסק במטרת ביאתו, אלא בנוגע לזמן ביאתו שבזה כולם מסכימים. היינו שההתחלה אינו מדבר על השליחות המיוחדת לפני משיח, אלא להפעולות שהוא יעשה בכלל. ואילו השליחות המיוחדת לביאת אליהו מבואר רק לאחר זה, בהמשך ההלכה. ולכאורה זה שאליהו יעשה שאר הפעולות, הוא בעיקר מפני שהוא נביא, ובמילא יהי' לו היכולת לעשות אותם. אבל אינו נוגע שזה בפועל יהי' אליהו, שהרי זהו אינו סיבת ביאתו. אבל כשמדובר אודות השליחות המיוחדת שלו, מאוד נוגע שזה יהי' אליהו, כי זהו כל ענין ביאתו.

(3) התירוץ הזה אינו נמצא בגוף השיחה, אבל לפע"ד זהו הביאור שיצא מהשיחה.

ועפי"ז אולי אפשר להסביר דיוק לשונו של הרמב"ם שבהתחלה הוא כותב נביא סתם ואחרי זה הוא מפרש שזה יהי' אליהו. בהתחלה מדברים על הפעולות שהוא יעשה מפני שהוא נביא, אבל זה לא נוגע לעצם מטרת ביאתו ולכן קורא אותו הרמב"ם נביא סתם. ואחרי זה מתחיל הרמב"ם לבאר הענין המיוחד בביאת אליהו, ולכן מתייחס הרמב"ם אליו בשמו, "אליהו".



תורת רבינו

עיונים והערות ב'רשימות' על התניא (ז)

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).

ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום

א. בתניא פכ"ה כותב אדה"ז וזלה"ק "ואעפ"כ כשחוזר ושב לעבודת ה' אח"כ לתורה ולתפלה, ומבקש מחילה מה' על שהיה אפשר לו לעסוק אז בתורה ולא עסק, ה' יסלח לו, כמארז"ל עבר על מצות עשה ושב לא זו משם עד שמוחלין לו, ולזה תקנו ברכת סלח לנו שלש פעמים בכל יום על עון ביטול תורה, שאין אדם ניצול ממנו בכל יום, וכמו התמיד שהיה מכפר על מצות עשה".

וב'רשימות' על התניא שם על המילים "שאין אדם ניצול כו'" מפרש הרבי וזלה"ק [להלן בתוספת פיענוחים מהמו"ל בחצאי ריבוע]:

"עיינ לעיל פ"א בהערה [ד"ה אפי' – המקור לזה שאין אדם ניצול מעון ביטול תורה, אף שב]בא בתרא קסד, ב [איתא] 'ג' עבירות [אין אדם ניצול] כו' הרהור עבירה, עיון תפלה אבק לשון הרע", ולא חשיב ביטול תלמוד תורה. לעיין יפה עינים, נושאי כלי הש"ס ב"ב¹.

(1) להעיר כי בפנים ה'רשימות' הנדפס בחלק הראשון של העמוד למעלה לצד התניא, נדפס כך: "לעיין ג"כ הש"ס ב"ב. עיין לעיל פ"א בהערה... לעיין יפה עינים, נושאי כלי הש"ס ב"ב". והיינו שהרבי מורה לעיין בנו"כ הש"ס פעמיים, הא' בתחילת ההערה, והב' גם בהמשכה.

[ובכל אופן, מה שכתב "ולזה תקנו ברכת סלח לנו שלש פעמים בכל יום כו'"] אין לומר דעל ג' אלו [הרהור עבירה וכו'] "תיקנו [ברכת] סלח כו'", דהא [כמו התמיד שהי'] מכפר על מצות עשה" קאמר [הכא בנוגע לתקנת ברכת סלח לנו בכל יום, ו"הרהור עבירה" ו"אבק לשון הרע" אינם בכלל זה].

וכוונת הדברים, דאדה"ז מפרש כי חז"ל תיקנו ברכת "סלח לנו וכו'" בשמו"ע על עון ביטול תורה, והיינו משום שאין אדם ניצול מעון ביטול תורה בכל יום, והרי הוא ע"ד וכנגד קרבן התמיד, שהובא במקדש פעמיים בכל יום כדי לכפר על מ"ע שעברו עליהן בכל יום, וכמו"כ תיקנו במקום זה ברכת "סלח לנו וכו'" כדי לכפר על עון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום.

ומעיר הרבי, דהנה לשון חז"ל בב"ב קסד, ב הוא "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום, הרהור עבירה, ועיון תפלה וכו', אבק לשון הרע", אך לא הוזכר שם אודות עון ביטול תורה.

ומ"מ ס"ל לאדה"ז דממארו"ל זה שפיר איכא מקור לזה שאין אדם ניצול גם מעון ביטול תורה בכל יום, וכמו שפירש הרבי לעיל ב'רשימות' שם פ"א, ונקודת הדברים בזה, דמאחר שמבואר כי אין אדם ניצול מאבק לשון הרע בכל יום, הרי בדרך ממילא נמצא כי מטבע הדברים נכלל בזה גם ביטול תורה עיי"ש.

ומוסיף הרבי, דהטעם שמפרש אדה"ז דברכת "סלח לנו וכו'" נתקנה כדי לכפר על עון ביטול תורה דייקא, אף שבמארו"ל הנ"ל מבואר שישנן עוד ג' עבירות שאין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה וכו', וא"כ שפיר יתכן לומר דעליהן הוא דתיקנו חז"ל ברכת "סלח לנו וכו'", וע"ז מבאר הרבי שהוא מפני כי אדה"ז מפרש דתקנת ברכת

אולם בהעתקת ה'רשימות' עם הפענוחים שנדפסו בחלק השני של העמוד למטה, נדפס כך: "עיון לעיל פ"א בהערה . . לעיון יפה עינים, נושאי כלי הש"ס ב"ב", בלא המילים בתחילת ההערה "לעיון נ"כ הש"ס ב"ב". ולאופן זה, הרבי מורה לעיון בנו"כ הש"ס רק פעם א'.

וצ"ע וברור בגכתי"ק איזו משתי הגירסאות היא הנכונה, ולתקן עפ"ז. ואם הנכון הוא כאופן הא', והיינו כפי שנדפס בפנים ה'רשימות' בחלקו הראשון של העמוד למעלה לצד התניא, צ"ע אפוא בביאור כוונת רבינו במה שהעיר לעיון בנו"כ הש"ס פעמיים, הן בתחילת ההערה על המילים של הד"ה "שאיין אדם ניצול כו'", והן בהמשכה בנוגע לזה שלא נזכר שם ע"ד עון ביטול תורה.

אגב אורחא, אם כבר בט"ס עסקינן, יש להעיר גם על הנדפס ב'רשימות' על התניא שם פ"א (עמ' כה), שבפנים התניא למעלה נדפס "כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו'". ויש כאן ט"ס, שהלשון בתניא הוא [וכמו שאכן נדפס בחלקו השני של העמוד למטה עם הפענוחים] "שעליו דרשו רז"ל וכו'". ויש לתקן.

עוד יש להעיר ב'רשימות' שם פכ"ט (עמ' קעד), הן בחלקו הראשון של העמוד למעלה לצד התניא, והן בחלקו השני של העמוד למטה עם הפענוחים, שעל דברי אדה"ז שם "וכמ"ש מי יעלה בהר ה' נקי כפים וגו'", נדפס בהערת הרבי כך: "תילים כה' ג' ד'". ובפשטות צ"ל: "תילים כה' ג' ד'".

"סלח לנו וכו'" היא ע"ד וכנגד קרבן התמיד, והרי התמיד היה מכפר על ביטול מצות עשה דייקא, וכמ"ש בתניא להדיא בהמשך הדברים.²

ולכן הוא דפירש אדה"ז דברכת "סלח לנו וכו'", שהיא ע"ד וכנגד כפרת קרבן התמיד, נתקנה לכפר על עון ביטול תורה דייקא, שהיא מצות עשה, משא"כ הני שאר עבירות דב"ב שם הרהור עבירה וכו'³ שאינן בכלל זה.

(2) ויעוין ב'רשימות' שם בהערה שלאח"ז שמעיר הרבי על זה וזלה"ק "עיין במדב"ר פכ"א. וזכים ו, א. תו"כ ויקרא א' ד"י יעו"ש. ובזכים שם ובפרש"י דקרבן עולה מכפר על מצות עשה, וקרבן התמיד הוי קרבן עולה, וכמ"ש אדה"ז גם באגה"ת פי"א עיי"ש.

ויש להעיר בזה מגלינוי הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל לב"ב שם וז"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום, נ"ב י"ל דזה ענין החביתין שכ"ג מקריב בכל יום, והיינו לכפרה על חטא, ולא חייבה תורה זה בשאר אדם רק בכ"ג, שמתוך גודל מעלתו, הקלות נחשבות לו כחמורות וצריך כפרה טפי, וגם לשאר ישראל התמיד מכפר, ומשא"כ הכ"ג למעלתו צריך קרבן בפ"ע וכו'".

ומבואר דהגר"י ענגיל ז"ל פירש דאצל שאר ישראל התמיד מכפר על ג' עבירות אלו דהרהור עבירה ועיון תפלה ואבק לשון הרע שאין אדם ניצול מהן בכל יום, יעו"ש עוד בהמשך. ולפי דרכו שפיר י"ל דגם ברכת "סלח לנו וכו'" שבתפלה שמו"ע שהיא ע"ד התמיד, נתקנה כדי לכפר על ג' עבירות אלו.

ויעוין עוד בפירוש עיון יעקב לע"י לב"ב שם שכתב בזה וז"ל "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום, פירוש אם אינו מתאמץ בזה אינו ניצול מג' עבירות אלו, ואפשר דלעומת זה מתפללין בכל יום ג' תפלות". וגם לפי דרכו מתבאר די"ל דג' תפלות שבכל יום [ומכללן גם ברכת "סלח לנו וכו'"] נתקנו כדי לכפר על ג' עבירות אלו.

אמנם דעת אדה"ז אינה כן, וכמו שמפרש הרבי, והיינו משום שמפרש דהתמיד היה מכפר בעיקר על ביטול מצות עשה דייקא, ויסודו מהך דזכרים שם וכנ"ל, ועד"ז גם ברכת "סלח לנו וכו'" נתקנה בעיקר כדי לכפר על ביטול מצות עשה דייקא, והיינו ביטול עון תורה, וכמוש"נ בפנים.

(3) הנה בפירוש "הרהור עבירה" שבב"ב שם הרי הכוונה לכאורה בפשטות היא לתאות נשים, וכן מתבאר מדברי המפרשים לב"ב שם, ראה בחדא"ג מהרש"א ועוד. וראה גם ביומא כט, א "הרהורי עבירה הקשים מעבירה", ובפרש"י שם דהכוונה היא לתאות נשים. וראה בתניא פי"א ופי"ב, ובריש פכ"ז בזה. ויש להעיר בזה גם מ'רשימות' על התניא לפי"א שם שעל המילים "הרהורי עבירה הקשים מעבירה" העיר הרבי דהמקור לזה הוא ביומא שם, והוסיף ש"לכאורה גם כאן [בתניא פי"א] קאי בתאות נשים", והיינו שבוה עובר על אזהרת התורה "ונשמרת . . . שלא יהרהר כו'", וכהמשך דברי אדה"ז שם, ולכן נקרא רשע, וממשיך הרבי "דאי לא תימא הכי [אלא נאמר שכ"ה גם בהרהור ע"ד שאר עבירות בכלל] מאי איסור יש בדבר שיקרא רשע", כלומר, היכן מצינו שבשביל מחשבת עבירה בלבד נקרא רשע.

אולם מעיר הרבי [מהערת הצ"צ, וכ"ה בקיצורים והערות לתניא עמ' לה] מחדא"ג מהרש"א ליומא שם דמפרש "ואפילו הרהור בלא עבירה, כגון נתכוין להעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, טעון סליחה וכפרה וכו'" עיי"ש, ומדבריו מתבאר דלא קאי רק בתאות נשים, וכפרש"י ליומא שם, אלא גם על מחשבת עבירה של שאר כל האיסורים [ובפירוש . . . הקשים מעבירה, עי' בדברי המהר"ל מפרג ז"ל הנסמן בהמשך דברי הרבי ב'רשימות' שם פי"א מהערת הצ"צ, והוא בס' נתיבות עולם נתיב הפרישות פ"ב עיי"ש].

ב. והנה בפיענוח המו"ל פירשו על זה בזה"ל ו"הרהור עבירה" ו"אבק לשון הרע" אינם בכלל זה", והיינו דעבירות אלו הנמנות במארו"ל דב"ב שם אינן מצוות עשה, ולכן אי אפשר לומר דעל אלו הוא דתיקנו ברכת "סלח לנו וכו'" בכל יום.

ולא הבנתי מדוע דילגו והשמיטו המו"ל בפיענוחם אודות העבירה הג' ד'עיון תפלה", דהנה ראשית כל יש להבהיר כי מפשטות לשון רבינו ד"אין לומר דעל ג' אלו תיקנו סלח כו'", ברור ומבואר דהכוונה דאין לומר שברכת "סלח לנו וכו'" נתקנה כנגד כל אחת מג' עבירות אלו, ולא רק כנגד חלק מהן בלבד.

זאת ועוד, לגופו של ענין, הרי ברור ומבואר מדברי רבינו שכמו שהרהור עבירה ואבק לשון הרע אינן בכלל התקנה דברכת "סלח לנו וכו'", כיון שאינן מצוות עשה, הנה כמו"כ מאותו הטעם עצמו אין עיון תפלה בכלל זה.

דהנה בפירוש "עיון תפלה" מצינו בדברי הראשונים ז"ל בכללות ב' פירושים, הא' הוא פירוש הרשב"ם בב"ב שם דס"ל דהכוונה היא למי שמצפה שהקב"ה יענה ויקבל תפלתו כיון שהתפלל בכוונה [ובפירוש רבינו גרשום שם שנראה כאילו מנסה את הקב"ה], והב' הוא פירוש התוס' בב"ב שם דהכוונה היא שאינו מכוון היטב בתפלתו עיי"ש⁴.

ויש להעיר בזה גם מלקו"ש ח"ג עמ' 898 הערה 16 [הובא גם ב'לקוטי פירושים' לתניא פי"ב] שעל דברי אדה"ז בתניא שם אודות הרהורי עבירה שבבינוני פירש הרבי וזלה"ק "אבל הרהור שבתניא שם [פי"ב], הוא בנוגע לענין עשיית עבירה או ביטול קיום מצות עשה" עיי"ש. ויש להעיר על כל זה גם מהערת הרבי ב'רשימות' שם פי"א [ההדגשה אינה במקור] "ועיין לקמן פי"ב". וראה גם בהערות המו"ל ל'רשימות' שם פי"א הערות 7-9. ועצ"ע.

ובכל אופן, איך שיה' הפירוש ב"הרהור עבירה" דב"ב שם, אם להרהור בתאות נשים או למחשבת עבירה בכלל, הרי אין זה בכלל ביטול מצות עשה.

(4) וראה בזה גם ברכות לב, ב ובתוד"ה כל המאריך בתפלתו ומעיין בה; שם נה, א; שבת קיח, ב ובתוד"ה עיון תפלה; שם קכז, ב; ר"ה טז, ב ובתוד"ה ועיון תפלה עיי"ש.

ולהעיר מלקו"ש ח"ד עמ' 87 הערה 8* [הובא גם ב'לקוטי פירושים' לתניא פי"ב] בטעם הדבר שבפי"ב כתב אדה"ז "אלא שבדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו, אלא הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו ולבלבלו מתורה ועבודה, וכמארו"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה כו'", והיינו שהוסיף אדה"ז בציטוט המארו"ל גם "עיון תפלה", אף שבדבריו שם קאי רק אהרהורי עבירה לכאורה.

ומפרש הרבי די"ל דכוונת אדה"ז היא לפירוש התוס' הנ"ל, דעיון תפלה היינו ההעדר "לכוין בתפלתו היטב", ובזה קמ"ל אדה"ז דאין אדם ניצול ממש"ז אפילו בזמן קצר בתפלתו, והרי פרט זה שפיר נוגע לתוכן הענין המדובר בתניא פי"ב שם עיי"ש.

ולפי זה יש מקום לומר בדא"פ דדעת אדה"ז בתניא נוטה לפירוש התוס' הנ"ל בפירוש "עיון תפלה", דהכוונה היא על התפלה בכוונה היטב.

הרי ברור ומבואר דלב' הפירושים הנ"ל, אין "עיון תפלה" בגדר ביטול מצות עשה, הן לפירוש הא' דמצפה וממתין שהקב"ה יקבל תפלתו דאין עבירה זו בכלל ביטול מצות עשה, והן לפירוש הב' שאינו מכוון היטב בתפלתו, דאם כי התפלה בעיקרה וביסודה היא מ"ע, מ"מ אין העדר הכוונה היטב בתפלה נחשב לביטול מ"ע.

וזהו דקאמר הרבי בפשטות ד"אין לומר דעל ג' אלו תיקנו סלח כו', דהא מכפר על מצות עשה קאמר", והיינו שכל ג' עבירות אלו, כולל גם העבירה ד"עיון תפלה", אינן בכלל תקנת ברכת "סלח לנו וכו'" שנתקנה בעיקר כדי לכפר על ביטול מצות עשה וכמו התמיד וכו"ל⁵.



הגולה כשיוצא מחוץ למקלט ה"ה גברא קטילא (גליון)

הרב יוסף פיינ

תושב השכונה

א. בגליון הקודם (אלף ומאתיים) כתב הת' מ.מ.ב. להקשות בהבנת דברי כ"ק אדמו"ר נשי"ד בלקו"ש חל"ח שיחה (ב) לפ' מסעי, שם מקשה הרבי על ההלכה ברמב"ם לגבי הרוצח בשגגה, שאין לו לצאת מהעיר מקלט אפי' לצורך פיקוח נפש דכלל ישראל, אף שפיקו"נ דוחה כל התורה כולה, מ"מ אינו יוצא להציל את עם ישראל, מכיון שביציאתו מהעיר מקלט נעשה "גברא קטילא" (וכפי שיכתבאר לקמן).

והקשה הנ"ל זו"ל: "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

ובכל אופן, גם לפירוש התוס', אין לומר ש"עיון תפלה" הוא בכלל התקנה דברכת "סלח לנו וכו'", שכן אי"ז מצות עשה, וברכת "סלח לנו" נתקנה בעיקר על ביטול מצות עשה, וכבפנים.

(5) ושו"ר בקונטרס מס' התניא השלם, בו ליקטו ועיבדו מחדש את פירושי רבותינו נשיאנו על התניא, שהביאו וביארו שם את דברי הרבי הנ"ל בזה"ל:

"ואין לומר שתיקנו ברכה זו על (שאר) ג' העבירות שאין אדם ניצול מהם בכל יום, "הרהור עבירה ועיון תפלה" . . . (ו)אבק לשון הרע" – שהרי מבאר כאן שברכה זו היא "כמו התמיד שהי' מכפר על מצות עשה", וג' עבירות אלו אינן בכלל זה". וכצ"ל וכמוש"נ בפנים.

כולה!".

ב. הנה לענ"ד נראה דלא ירד לסוף דעתו של רבינו בביאורו ועל שכך הוקשה לו.

בפשטות לומד את הביאור בשיחה, דמכיון שכאשר הוא יוצא מהעיר מקלט הוא נעשה "גברא קטילא" דהיינו שאין לו שום מציאות כבר, לכן אין חל עליו החיוב דפיקוח נפש, ולכן הוקשה לו מה בין זה לשאר המצוות.

אמנם כד דייקת שפיר, לא זו כוונת רבינו כלל. ואשר הנכון בכוונתו נראה שאפשר לומר בב' אופנים, הא' הוא כפי המשתמע מהלשון בלקו"ש והב' הוא כפי המשתמע מההנחה הבלתי מוגה (בשיחות קודש תשמ"ז):

א. הלשון בלקו"ש (ס"ד): "ע"פ הנ"ל מובן בפשטות הא דאינו יוצא מעיר מקלטו אפילו להציל, שאין צריכים להא דאין אדם חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל להציל חבירו או בשביל הצלת כלל ישראל - אלא שכיון שע"פ דין תורה כשיוצא מעיר מקלטו, יש עליו דין "גברא קטילא", א"א שיחול עליו שום חיוב ודין לצאת מעיקר מקלטו לאיזה ענין שהוא. ולכן א"א לומר גם בנדו"ד שפקו"נ דכלל ישראל יתיר לו להציל, כי הדין והמצוה דפקו"נ אינו יכול לחול עלי מי שהתורה אומרת עליו שע"י פעולת ההצלה נעשה "גברא קטילא".

והכוונה בזה: התורה אינה מחייבת את האדם לקיים מצות פיקוח נפש במקום שע"י קיום המצוה יעשה "גברא קטילא".

דהיינו: ע"ד מה שישנו כלל ש"אין אדם חייב להכנס בספק סכנה" וכו', כך יש כלל הרבה יותר חזק שאין אדם חייב - ויתירה מזו, אין חיוב מעיקרא על האדם - לעשות את עצמו "גברא קטילא" בשביל קיום המצוה, וכיון שכן - שאין חיוב - בדרך ממילא אסור לו לצאת (אפילו אם הוא רוצה להדר וכו' אין זה דוחה את החיוב להיות בעיר מקלט).

וכך גם מאד משמע ממה שמתחיל את הביאור בכך ש"אין צריכים להא דאין אדם חייב" וכו', דמה שמזכיר שוב דווקא ביאור זה ממה שהביא בתחילת השיחה, הוא משום שהביאור במסקנא הוא בדומה לו, רק שאין צריכים להגיע לכלל זה של "אין אדם חייב" שהרי זהו כלל השנוי במחלוקת, ועוד שכאן אין ספק שעם ישראל יוכלו להגן עליו, מה שאין כן לפי הביאור בשיחה, אין חיוב לא מצד ספק מיתה, אלא משום וודאי "גברא קטילא".

ולסיכום: נקודת הביאור לפי"ז הוא שהתורה לא מחייבת אדם להעשות גברא קטילא כדי לקיים מצות פקו"נ, אך לא מצד חסרון במי שיחול עליו מצות, ולכן וודאי חלים עליו שאר המצוות.

ב. הלשון בהנחה בלתי מוגה משיחת ש"פ וירא (התוועדיות תשמ"ז ח"א עמוד

521): ". . ועד"ז בנדו"ד, ש"אם יצא התירה עצמו למיתה", וכמ"ש הרמב"ם לפנ"ז ש"אם הרגו כל אדם אין חייבין עליו, שנאמר אין לו דם", היינו שע"י יציאתו מעיר מקלטו יש לו דין ד"גברא קטילא", ומכיון שכן הרי, "גברא קטילא" אין ביכולתו להציל".

דמכאן משמע דזה שאין החיוב חל על הגולה לעיר מקלט, אינו משום שאין התורה דורשת ממנו כל כך הרבה, אלא משום שאין ביכולתו להציל את עם ישראל כיון שהוא "גברא קטילא", ו"גברא קטילא" אינו יכול להציל את עם ישראל.

ובשבוע שלאחרי זה - בש"פ חיי"ש התייחס רבינו לאשר דובר בקובצי ההערות, ובסיום הדברים אמר: "והקשו ע"ז בקובצים "קושיא עצומה", מהי הראי' שאין ביכולתו להציל - אפשר שיהי' ביכולתו להציל?".

ולאחרי שהרבי התייחס בחריפות לעצם הענין שמקשים בדוחק (דלא כהכלל שמת' בדוחק ואין מקשים בדוחק), ביאר:

"אעפ"כ אפשר למצוא ראי' ודוגמא בהלכה לסברא הנ"ל מדברי הרמב"ן הידועים אודות עדים זוממים: הדין בעדים זוממים הוא - "הרגו אין נהרגים", דלכא' אם העדים זוממים נהרגים ע"י מזימתם להרוג, עאכו"כ שהיו צריכים ליהרג כשהרגו בפועל?! ומבאר הרמב"ן - "והטעם בזה בעבור כי משפט העדים המזומין בגזירת השליט . . . כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו כי בזכותו של ראובן שהי' נקי וצדיק בא המעשה הזה אלו הי' רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד . . . אבל אם נהרג ראובן נחשוב שהי' אמת כל אשר העידו עליו הראשונים כי הוא בעונו מת ואלו הי' צדיק לא יעזבנו ה' בידם".

"כלומר: מאחר שקרה מאורע בלתי מובן כלל (שהסנהדרין יהרגו צדיק) ה"ז מכריח דכלפי שמיא גליא שאינו צדיק (ונעשה - גברא קטילא). ועד"ז ממש בנדו"ד, דהמאורע בלתי מובן כלל - דפקו"נ דאיש אחר יהי' תלוי באדם (יואב) שהוא פרט מגי רבים שהתורה (משמיא) אסרום לצאת ממקומם - מכריח לומר דכלפי שמיא גליא שאין כאן פקו"נ (שביכולתו של אדם זה לבטלו)".

ומסיים בזה רבינו ע"פ בצ"פ לגבי דין אחר שצריכים לומר שיש לו "טעם רוחני" כמו"כ דין זה אפ"ל כן.

ולסיכום, מכאן משמע שהביאור הוא שאין החיוב חל עליו משום שאין ביכולתו לקיים ולהציל את עם ישראל.

ג. ולהעיר: בלקוטי שיחות הובא נקודת הענין כפי שמבואר בהנחה בחצאי ריבוע, ובתוספת הקדמה "ואולי יש להוסיף ע"ד הרמז והדרוש", ומשמע שבאמת הביאור בשיחה אינו אותו הביאור ממש כפי שנתבאר בהתוועדות.

[ולהעיר דבהנחה דש"פ וירא אי' בחצאי ריבוע: "לעת עתה - לא מצאתי ביאור טוב יותר מזה, ולאידך איננו רואה כל חסרון בביאור הנ"ל".]



מזווה בעיר הנדחת* (גליון)

הת' שניאור זלמן גורארי'

א. בגליון הקודם [אלף ומאתיים] ע' 25 העיר הרב מ. ק. בענין מזווה בעיר הנדחת שבשיחת ש"פ בלק תשל"ד אמר כ"ק אדמו"ר: "מצינו בגמרא במסכת סנהדרין (עא, דבר פלא בנוגע לפעולה של מצות מזווה, ש"כל עיר שיש בה אפילו מזווה 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 מזווה: "כל עיר שיש בה אפילו מזווה אחת אינה נעשית עיר הנדחת", היינו שמזווה אחת על אחת הדלתות (לאו דוקא הדלת הראשית) של אחד הבתים שבעיר, מצילה את כל העיר מדין עיר הנדחת! ומכאן רואים גודל מעלת מצות מזווה - שהרי ענין זה אינו מצד מעלת לימוד הפרשיות שנכתבו במזווה (מצות תלמוד תורה), כי, גם אם אין בכל העיר מי שיודע לקרות מה שכתוב במזווה, נפעלת הצלת כל העיר מצד המזווה עצמה"¹.

והקשו המניחים שהעיקר אינו המזווה, כ"א אזכרות השם שבה, כמבואר ברש"י שם: "ואפילו מזווה 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 מזווה, הול"ל אזכרת פסוק אחד, ולא ב' פרשיות כבמזווה. והחילוק פשוט - באם נמצאו כו"כ אזכרות, אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזווה שנעשה

(* להעיר מפרשתנו (יג, יז): ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלקיך והיתה תל עולם לא תבנה עוד.

(1) וראה גם בשיחת י"ג תשרי תשל"ז - שיחור"ק ע' 75 ואילך. ויש להעיר עד"ז בהעין יעקב (מהדורה חדשה - אבן חביב (ח"ו - נזיקין ב ע' קעח)) הובא שם פי' (הבונה): כל עיר שיש בה מזווה כו': בא וראה כמה גדול כח שמירת המזווה ואם צדק רבינו הקדוש כששלח לארטבן תמורת מרגליות טובה מזווה א' ושלה לו לאמר אנא שלחית לך מלתא דאת דמיך והיא מנטרא לך דכתיב בשכבך תשמור עליך וגו' כדאיתא בירושלמי דפאה פ"א ה"א שהיא כדאי לשמור ולהציל עיר גדולה ראויה להיות שוממה על עון עבודת כוכבים שאין גדול ממנו ויתכפר לכל המקום בעבודה.

חלק הבית, ובמילא דהעיר".

ב. והנה במ"ש הרב הנ"ל: שצ"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 במזוזה או באחד מהחומשין או בספר נביאים".

ראיתי בס' באר שבע על מס' סנהדרין וכתב גם בפשטות מה שנקט מזוזה וז"ל: ונקט מזוזה משום דמסתמא כיון שהודחו ועובדים עבודה זרה אין להם עוד תפילין וספרים, לאפוקי מזוזה מניחין בבתייהם משום שמירה.

ג. ובמש"כ הרב הנ"ל: שצ"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 בה א"כ למאי נפקא מינה האם ההצלה היא ע"י חפצא של קדושה שהוא חלק מהעיר או שאינו חלק מהעיר.

מצאתי בס' כסאות למשפט על מס' סנהדרין שכתב: יש כאן חידוש במזוזה דהא אמרינן לקמן דף קי"ב דכתיב ואת כל שללה תקבוצין כל שאינו מחוסר אלא קבוצה אבל פירות המחוברים שמחוסרין תלישה אינן בשריפה וכן שער אשה. והנה מזוזה מחוברת היא לפתח ויש במזוזה הן משום חובת הדור וחובת הבית אף שיש קדושת מזוזה ומצות מזוזה, קדושת המזוזה יש אפילו בתלוש אבל מצות מזוזה אינה אלא בקביעותה ולא לחינם מברכין לקבוע מזוזה ולכן אין המזוזה קבועה בכלל שלל.

ובדף קיג כ': אלא קדושת המזוזה היא מפני שהיא קבועה על פתח הבית . . היא בקביעותה ומברכין לקבוע . . והמזוזה מאחר שהיא מחוברת לבית ואין בתי העיר מתקיימין דכתיב תל עולם לא יבנה עוד ואין עושין עיה"ד לחצאין לכן מזוזה אחת מצלת כל העיר.

ולא באתי אלא להעיר ולהוסיף.



כמה הערות במאמר ד"ה והיה עקב תשכ"ז

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ומתחילה סיכום קצר מהמדובר בהמאמר מאות ג' עד (וכולל) אות ו', וההערות מצויינות במספרים.

באות ג' בהמאמר מביא מדברי אביו הרה"ק הרה"ח הר"ר לוי יצחק ע"ה שמ"ש

אדה"ז בתניא פרק לו דהתכלית של ימות המשיח ותחה"מ תלוי במעשינו ועבודתינו, "יובן ממ"ש לקמן באגה"ק סי' יב ד"ה והי' מעשה הצדקה גו' ע"ש". ומבאר זאת בתחילה בפשטות (בקטע הב' שבאות זה) דהכוונה היא לפי מ"ש שם ההבדל בין דבר הרגיל תמיד (שזהו מעשה) לבין דבר הבא ע"י יגיעה (שזהו עבודה).

אך ממשיך שמלשון ההערה דאביו "יובן זה . . (ומסיים) ע"ש", משמע שיש כאן עומק.

וממשיך בקטע הג', דמהמבואר באגה"ק נראה דמעשה הצדקה הוא כשזה בא מהטבע והנשמה, שהיא בת כהן, כהן איש חסד, ועבודת הצדקה זהו כשנתינת הצדקה היא יותר מהטבע דנה"א¹.

ומזה יובן בענין דמעשינו ועבודתינו, דגם כשצריך להתייגע להסיר הכיסוי וההסתר דנה"ב ולגלות הטבע דנה"א, עדיין הר"ז בכלל מעשינו (כי לפועל הר"ז מצד הטבע דנה"א והיגיעה שלו היא רק לגלות הטבע דנה"א), ועבודתינו הוא כשהיגיעה שלו היא יותר גם מהטבע דנה"א².

ובאות ד' מבאר דיובן זה ע"פ המבואר במק"א במעלה הבע"ת על הצדיק, שהוא בשני ענינים:

(א) שע"י התשובה מתגלה עצם הנשמה (שזה יש גם אצל הצדיקים אבל הוא בהעלם ואצל הבע"ת זה בגילוי),

(ב) דע"י התשובה באופן שזדונו נהפכים אצלו לזכיות, מיתוסף בו עילוי חדש שאינו בצדיקים גם בהעלם³.

ובקטע ב' באות זה ממשיך שעד"ז הוא "בהעילוי שנעשה בהנשמה ע"י ירידתה למטה, וכידוע שהנשמות קודם ירידתם למטה הם בבחי' צדיקים, והיתרון שנעשה בהם ע"י ירידתם שנעשים בבחי' בעלי תשובה", דיש בזה ב' הענינים:

(א) "ע"י שהגוף ונה"ב מסתירים על הנשמה מתעוררים כחות הנעלמים שלה ועד לכחות העצמיים דהנשמה", וזהו ע"ד מעשינו, ודבר נוסף,

(1) ועדיין לא מפרש מהו יותר מהטבע דנה"א, וכנראה סומך על מה שיבאר בהמשך באות ד'.

(2) גם כאן עדיין לא מבאר מהו הדבר שהוא יותר מהרגילות דנה"א, וכנראה גם כאן סומך על מה שיבאר בהמשך באות ד'.

(3) ונראה כוונתו בזה, דגם מעשינו וגם עבודתינו שניהם הם בבעל תשובה (אף דלכאורה אינו דומה כ"כ למ"ש לעיל שמעשינו זהו טבע הנה"א (שזהו לכאורה הצדיק), - אך זהו רק דוגמא להבדל שבין מעשה לעבודה).

(ב) הוא בירור וזיכוכן הגוף ודנה"ב וחלקו בעולם, דענין זה הוא התחדשות⁴, "והוא נעלה יותר מגילוי כחות הנעלמים דהנשמה", וכיון שהנשמה היא פועלת את ההתחדשות הזו, לכן גם העליה דהנשמה הוא באופן דהתחדשות.

ובהמשך בקטע זה, מביא מהמבואר במ"א, בענין היתרון כשהנשמה פועלת אהבה בנה"ב, ומבאר בזה, דהאהבה דנה"א הגם שרוצה להידבק בשרשה ומקורה ותהי' אין ואפס, מ"מ הר"ז עכ"פ איזה מציאות, משא"כ האהבה דנה"ב, כיון שזהו היפך טבעה, הרי נפסד צורתה ובטלה לגמרי⁵, וכיון שהנה"א פועלת זאת בנה"ב הר"ז פועל גם בה הביטול דהצורה דנה"א, שהאהבה תהי' בבחי' ביטול לא מצד הטבע ומציאות דהאובה כ"א אהבה מצד הנאהב (אלקות)⁶.

ובהמשך לזה מוסיף, שעד"ז הוא בהבירור וזיכוכן דחלקו בעולם, "דכיון שזה . . . הו"ע של התחדשות . . . הרי ענין זה הוא לא מצד העולם כ"א מצד אלקות", ומוסיף ביאור שזהו מצד ש"אחדותו ית' אין לה כל הגבלה וכו' . . . ועי"ז נעשה גם בהאדם . . . שעבודתו . . . תהי' בתכלית הביטול . . . מצד האלקות"⁷.

(4) ולכאורה לא מבאר כאן מהו המעלה דהתחדשות, ומדוע זה נעלה יותר מגילוי כחות הנעלמים דהנשמה (ולכאורה לעיל בהמעלה דבע"ת הזכיר שזהו מה שזדונות נהפכים לזכיות, - שזה מובן שהוא נעלה יותר מהצדיק, אבל מדוע שעצם ההתחדשות הוא נעלה יותר), וצע"ק, תינח כשמדובר בהנשמה - מובן דהתחדשות שלה פירושו יותר ממה שיש לה מצד עצמה, אבל מהו המעלה דהתחדשות שאצל הנה"ב.

ואולי מסתמך על מה שכותב בהמשך הפיסקא דכיון שזהו התחדשות היפך טבעה הרי ע"י האהבה לאלקות נפסד צורתה ובטלה לגמרי, וצע"ק.

(5) וצ"ע: (א) האם זה ביאור חדש על הנאמר לעיל - מצד עצם ההתחדשות, או שזהו ביאור בהאמור לעיל בהמעלה דהתחדשות, וצע"ק, (וראה לעיל סוף הערה 4), (ב) מדוע זה חשוב ביטול צורתה לגמרי, הרי אהבתה דנה"ב היא מפני שהנה"א נתנה לה להבין שהאלקות הוא טוב וכי הוא חייך וכו', א"כ הרי היא מבינה זאת בהסכמתה, וצע"ק.

ואולי אעפ"כ זהו הפסד צורתה וביטול לגמרי, כי הרי אם יתנו זאת להבין לאוה"ע - לא יקבל זאת, כי זה היפך טבעו, ואילו הנה"ב מקבל זאת למרות שזהו היפך טבעה א"כ זהו ביטול צורתה לגמרי. וצע"ע.

(6) צ"ע מהו הפירוש דהאהבה היא לא מצד הנאהב אלא מצד אלקות.

ואולי הכוונה היא שאי"ז מפני שהוא אוהב את הקב"ה, - כ"א מפני שהאלקות הוא האמת והטוב וע"כ ראוי לאהבו, וצע"ק.

(7) וגם כאן צריך להבין, אף שהזיכוכן ובירור חלקו בעולם הוא התחדשות, אבל מדוע נאמר שזהו מצד אלקות, ועוד מוסיף בזה ביאור, שזהו מפני שאחדותו ית' אין לה כל הגבלה עד שגם המציאות דעולם מיוחד עמו ית'.

ונראה אולי הכוונה, כי אלולא זאת, לא היה שייך לברר ולזכך חלקו בעולם (אף שבדאי - מצד הגברא - הי' יכול לאכול וכו' לש"ש, אבל - מצד החפצא - הדבר הגשמי לא היה מתברר עי"ז - וע"כ כשאוכל

באות ה' ממשיך שע"פ הנ"ל, גם יובן גודל המעלה של מס"נ בפו"מ, דלכאורה הרי זהו דבר טבעי אצל כ"א מישראל, ובפרט אצל רבי עקיבא שאמר כל ימי הייתי מצטער מתי יבוא וכו'. אלא דכ"ז הוא מצד הנשמה, משא"כ מס"נ בפועל הוא גם בנה"ט, וכיון דנה"ט רוצה לחיות, הר"ז היפך טבעה, וא"כ הר"ז התחדשות, ובמילא היא מתבטלת ממציאיותה, ועי"ז נעשה עליה גם בנה"א שגם המס"נ שלה היא בביטול⁸.

באות ו' ממשיך שעד"ז הוא גם בהירידה דצמצום הראשון, שכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי, ויש בזה דוגמת 2 ענינים הנ"ל, א' שע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהיה גם בעולמות (שקודם הצמצום לא היה מקום ואפשרות למציאות העולם ולכן נסתלק האור, וע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהיה בעולם, דזהו חידוש רק לגבי העולם (ולא לגבי האור)), וב', שע"י עבו' הברורים יה' גילוי אור חדש, "שלמעלה לא רק מהתפשטות האור, שבבחי' גילוי, אלא גם מעצם האור, עד גילוי דהעלם העצמי"^{9 10}.



מאכל איסור שהוא אסור וקשור בגק"ט ואינו יכול לעלות אף כשאוכל לש"ש), וזה שהעולם מתברר זהו רק מפני שבאמת אחדותו ית' אין לה כל הגבלה והיא בתוך הגשמיות, וע"י שעושה לש"ש ה"ה מגלה זאת בהגשמיות.

8) וצ"ע הביאור בזה, דלכאורה גם כשר"ע אמר כל ימי הייתי מצטער וכו' הרי היה זה עם כל מציאותו, ובמילא גם ברצון הנה"ט לכאורה. – ואולי אצל ר"ע אולי נה"ט היתה אז רק בשתיקה, (ע"ד בבינוני בשעת התפילה שהצה"ר כישן בשעת התפילה), שלא הפריעה לרצון הנשמה, וזהו כל זמן שלא הגיע לפועל ממש, אבל כשהגיע לפו"מ, אז חייב להיות שזה היה רצונה, כי אילולא זאת לא היתה נותנת למסור נפשו בפו"מ.

9) גם כאן צע"ק: (א) מהיכן יודעים שכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי, אולי הצמצום ענינו להסתיר, והגילוי הוא רק בכח התומצ"צ ששרשם בעצמות. (ב) איך יכול להיות שכוונת הצמצום, שענינו הסתר האוא"ס (כדי שיתהוו העולמות), יהיה כוונתו הגילוי דאוא"ס בעולם (כאשר לכאורה הרי אילו היה גילוי אוא"ס בעולם לא היה יכול להיות התהוות העולמות, ורק ע"י סילוק האוא"ס נתהוו העולמות). והנה לגבי השאלה הא' צריך ברור בהמאמרים שמבארים ענין זה, ואינו יודע כרגע היכן זה מבואר.

ולגבי השאלה הב', אולי י"ל דכוונת הצמצום (שזהו ענינו הפנימיות דהצמצום) שרשו למעלה מהאוא"ס שהיה ממלא מקום החלל, (ולכן יכול לפעול סילוק האוא"ס ממקום החלל), ובדרגה זו הנה אוא"ס הבל"ג והגבול דעולם שוים ממש, ואולי לכן יכול לפעול את הגילוי דאוא"ס בעולם (ע"י העבודה דישראל) ועצ"ע.

10) גם צריך להבין מדוע ע"י הברורים אכן נמשך גילוי אור חדש שלמעלה גם מעצם האור ועד גילוי העלם העצמי, (נראה לכאורה שזהו מפני שכיון שהברורים הם התחדשות לכן הם פועלים גילוי אור חדש, – אבל צריך להבין מהו ההבנה בזה), וצע"ק.

חסידות

שייכות אהבת ה' לאהבת ישראל*

הרב יעקב לייב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם", ברוקלין, נ.י.

בס' הערכים חב"ד ערך אהבת ישראל (ח"א עמ' תרכז) בענין שייכותה לאהבת ה', לאחר ההקדמה שאהבת ה' ואהבת ישראל הם עצם אחד ממשיך ומטעם זה, אהבת ה',

(א) הוראה היא על אהבת ישראל דכאשר אין לו אהבת ישראל היראה היא שחסר לו גם באהבת ה' כי האוהב את האב אוהב גם את הבנים.

(ב) בה (עצמה) ישנה אהבת ה', כי ישראל הם חלק אלקה ממעל ממש והאוהב את ישראל – חלק אלקה – אוהב ממילא את ה'.

המ"מ לענין הזה הוא היום יום עמ' פא והוא ליום כ"ד מנ"א¹. ולפענ"ד יש קצת אי דיוק כאן, כי ז"ל היום יום שם: "אהבת ישראל איז אהבת המקום בנים אתם לה' אלקיכם אז מען האט האלט דעם פאטער האט מען האלט די קינדער". הנה אף שמשטחיות סיום הלשון היה אפשר ללמוד שהכוונה שאהבת ישראל היא תוצאה מאהבת ה'. ולכאורה ענין זה הוא כמבואר במ"א שאהבה היא כאשר האוהב אוהב מה שהאוהב אוהב, אבל הרי בתחילת הענין אומר במפורש "אהבת ישראל איז אהבת המקום", ולכן לפענ"ד שכאן אין הכוונה לענין שאוהב מה שהאוהב אוהב, דענין זה מורה על גודל האהבה, דהנה ענין האהבה היא הדביקות בהאוהב, וכאשר האוהב דבוק מאד באהוב אזי נחקק בו מתכונות האוהב, ולכן אוהב מה שהאוהב אוהב. וא"כ דבר זה יתכן גם בדברים זרים שהאוהב אוהב.

ולפענ"ד הכוונה בפתגם זה היא מעין ענין הב' שם שבאהבת ישראל עצמה ישנה אהבת ה', "אהבת ישראל איז אהבת המקום", והיינו לפי שאהבה לבנים היא אהבה עצמית שהבנים הם עצם אחד עם האב, ולכן גם אהבת האוהב לבני האהוב היא לפי שקינדער זיינען א שטיק טאטן ואהבתו אליהם היא שאוהב השטיק טאטע שבהם. כך

(*) הערה זו נכתבה לע"נ מו"ר משפיע שלי הרי"כ ז"ל. חבל שכבר א"א לברר אצלו דעתו על הערה זו.

(1) הוא יום היארצייט של דודי החסיד הנודע הרב ש"ז העכט ז"ל שזכה שהרבי השתתף בהלוויתו ונסע לביה"ח (ביום ועש"ק).

נלפענ"ד ואם שגיתי כו'.



טעות סופר בסה"מ תרנ"ט

הרב יוסף פיין

תושב השכונה

בספר המאמרים תרנ"ט – הוצאה החדשה – במאמר ד"ה וביום השמיני (עמוד סד) איתא: "והנה מה שעצם הקו הוא בבחי' היולי, י"ל דהיינו כללית המשכת הקו מראשית התחלתו עד סוף סיומו, בבחי' מלכות דאצי' ובבחי' נה"י. דיושר דא"ק שמסתיים בעקב דעשי', הוא בבחי' היולי".

ולכאורה הלשון כאן תמוה: א. האם הקו מסתיים במלכות דאצילות או בנה"י? דמה הפירוש "בבחי' מלכות דאצי' ובבחי' נה"י? ב. כותב טעמו בצידו "דיושר דא"ק שמסתיים בעקב דעשי', הוא בבחי' היולי", ולא ברור כאן מה כוונתו, ואיך זה טעם למה שסיום הקו במל' או בנה"י?

אך הביאור הפשוט לכך הוא שיש כאן טעות סופרים, ולא צריך להיות נקודה בין "נה"י" ל"דיושר", אלא הכוונה במ"ש הוא שבחי' נה"י דא"ק הוא היורד עד סוף העשי'.

וזהו כוונתו, שהקו עצמו מסתיים במל' דאצי', או כפי שמלוּבש בנה"י דא"ק, שאז הוא יורד עד רגלי העשיה – הנה קו זה הוא בבחי' היולי".

וכמ"ש בתניא אגה"ק ס"כ (קלא, ב): ". . ע"י אור הנשמה שבתוכן שהיא אלקות מהכלים די"ס דמל' דאצי' וגם בתוכה הארת הקו דאור א"ס המלוּבש באצי' עד הפרסא . . וכן גם הקו בעצמו המלוּבש בסיום וסוף נה"י דא"ק שהוא סוף רגלי היורד שלו המסתיימים במל' דעשי' הנה הארת הקו מאירה משם . .".

ולהעיר, בהוצאות הישנות של תרנ"ט גם אין הדבר מושלם, שכן שם הודפס במקום נקודה – פסיק ("בבחי' מלכות דאצי' ובבחי' נה"י, דיושר דא"ק").

כמ"ש בסי' (רסג) אבל לענין שאר דברים התלויין בקדושת היום כגון מצוות מקרא קודש . . אין צריך להוסיף מחול על הקודש וכ"ש לענין אכילת מצה שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ" עכלה"ק.

ומה שכתב רבינו שאיסור אכילת חמץ אינו תלוי בהבדלה ומשחשיכה מותר מיד עוד קודם הבדלה – באמת כבר קדם לו המג"א (סי' תפא) וז"ל "מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום ונמשך עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל צ"ע אם מותר לאכול חמץ דלכאורה נראה שמותר לאכול דכיון שחשכה לילה הוי חול לכל מילי אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפילה אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה שהרי אף בחוה"מ אסור לאכול חמץ ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ".

וכן כתב במג"א לענין מוצאי יוה"כ (סי' תרכד) שמותר ברחיצה ובכל העיניינים מלבד אכילה גם קודם שיבדיל כי מצוות עיני דיוה"כ אע"פ שמיחדת היא ליום זה לבד – אינה משום קדושת היום ואינה צריכה הבדלה להתיירה כמו עשיית מלאכה, ואיסור אכילה הוא רק משום התקנה שיש בכל מוצש"ק ויו"ט שלא לאכול – אף שהבדיל בתפלה – עד שיבדיל על הכוס (והי' באמת מותר לכאורה לשתות מים במוצאי יוה"כ אפילו לפני ההבדלה שבתפלה), ע"כ.

והחידוש בדברי רבינו הוא שגם מצד גדר תוספות יו"ט אין מקום לאיסור אכילת חמץ דאע"פ שהוסיף מחול על הקודש (ביציאתו) ועדיין אסור בעשיית מלאכה (בזמן התוספות יו"ט) בכל זאת כבר מותר לאכול חמץ.

וסמוכין לסברא זו מצינו בדברי התוס' (כתובות מז, א ד"ה דמסר) דבתוספות יו"ט אע"פ שאסור אז במלאכה מה"ת ליכא מצות ושמחת בחגך שלכן נושאים נשים בתוספות יו"ט ואין לחוש להא דאין מערבין שמחה בשמחה, ע"כ.

וזהו כעין דברי רבינו אדה"ז, ונבאר הדברים בהמשך ביתר ביאור.

(והאריכו האחרונים מאוד בעניין זה דלכאורה דברי התוס' סתרי אהדי דבמס' פסחים (צט, ב ד"ה עד שתחשך) מביא את דברי הר"י מקורביל דאף דסעודת שבת ויו"ט מצי אכיל להן מבעוד יום אבל מצה דצריך דווקא בלילה משתחשך, דמדברי התוס' הללו בפסחים משמע דתוספת שבת הוי כשבת ממש, לא רק לענין איסור מלאכה אלא גם לקיים אז כל מצוות השבת – וראה בזה בספר דברי יחזקאל (סי' מה אות ה) וכן בקובץ שיעורים (פסחים אות ריד) וראה בס' ברכת אברהם (פסחים שם)

וכן ראה להגאון חלקת יואב בספרו קבא דקשייתא (פ"ו) שאכן מבאר הענין ע"פ יסודו הנ"ל של המג"א ואדה"ז שמכיון שמצות שמחה נוהגת גם בחוה"מ.

וכן ראה בס' עמק ברכה (עמ' סו) בחקירה הנ"ל, ויש להאריך טובא בכל זה, וראה לקמן במקצת.

והנה רבינו מביא שני טעמים להתיר אכילת חמץ בזמן תוס' יו"ט בליל אחרון.

טעם ראשון – שענין תוספת יו"ט אינו אלא לאיסור מלאכה אבל שאר הדברים הנוהגים ביו"ט אפילו אותם הדברים הקשורים לקדושת היום אין צריך להוסיף מחול על הקודש. ממילא לטעם זה אין איסור חמץ וגם אין חיוב שמחה בזמן התוספת רק החיוב לשבות ממלאכה.

וכבר הבאנו לעיל דברי התוס' בפסחים שחולקים על סברא זו – דכתבו דסעודת שבת ויו"ט אפשר לאכול גם מבעו"י כשכבר קיבל עליו קדושת שבת ויו"ט מדין תוספות. ומוכח דסבירא להו דגם התוספת נחשבת לשבת או יו"ט ממש לכל דבר ולא רק לענין איסור מלאכה.

אלא שלכאורה לפי טעם השני שמביא רבינו להתיר אכילת חמץ מטעם שאיסור חמץ אינו קשור כלל לקדושת יו"ט שהרי גם בחוה"מ אסור בחמץ ומשום כך לא יהי' איסור חמץ בתוס' יו"ט דאין בתוספות אלא המצות והאיסורים השייכים לעצם קדושת היום.

שעפי"ז נוכל ליישב סתירת התוס' מכתובות שהיות ששמחת יו"ט אינה נוהגת בתוספות מכיון שגם מצות השמחה אינו קשור דווקא לקדושת היום שהרי גם נוהגת בחוה"מ וכן שונה היא מחובת הסעודה שאפשר לקיימה גם בתוספות שחיוב סעודה אינה נוהגת אלא בשבת ויו"ט ומשום קדושת היום לא בחולו של מועד.

ובאמת כדברינו אלו ביאר הדגול מרבבה סתירה שמצא בשו"ע:

דבסי' רס"א ס"ד כתב המחבר וז"ל אחר עניית ברכו אע"פ דעדיין יום הוא אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבלה לשבת עלה ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו – עכ"ל, מבואר דאחרי קבלת שבת אין מערבין.

אבל להלן (בסי' שצג ס"ב) כתב המחבר "אחד עירובי חצרות ואחד שיתופי מובאות מערבין אותם בין השמשות אפילו אם קיבל עליו תוספות שבת ויש אוסרים אם קבל עליו תוספות שבת", ומבואר דבתחילה סתם המחבר להקל שכן אפשר לערב גם לאחר הזמן דתוספת שבת.

ומבאר הדגול"מ (סי' רסג) וז"ל "בסימן שצ"ג שם קאמר שקיבל תוס' שבת ומיירי שאמר בפירוש שמקבל תוס' שבת ג"כ לא קיבל עליו רק איסור עשה, משום הכי יש להקל בשבות אבל כאן מיירי אחר עניית ברכו שמן הסתם מקבל קדושת השבת ממש השמיט דעת המיקל.

ובאמת כן כתב גם רבינו אדה"ז שם (סי' שצג) וזלה"ק "אחד עירובי חצרות ואחד שיתופי מובאות מערבין אותם בין השמשות מטעם שנת' סי' רס"ג ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת ויש אוסרין כו' והעיקר כסברא הראשונה בקבלת תוספת שבת

בלבד אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת הרי קיבל עליו שבת עצמה כיון שהתפלל תפלת ליל שבת ונאסר בכל השבותים כמו בשבת עצמה "עכלה"ק. וראה בקו"א סי' רסג סק"ד שמאריך יותר.

העולה שיש שני גדרים בתוס' שבת: האחד מה שמקבל האדם על עצמו רק איסורי שבת והשני מה שהאדם מקבל ע"ע השבת עצמה.

ושעפי"ז שפיר מיושב הסתירה בתוס', דבפסחים מייירי במי שקיבל ע"ע עצם השבת ובמילא אפשר לאכול סעודת שבת בתוספות שבת אע"פ שסעודת שבת זמנה אחרי תפילת ערבית.

והתוס' בכתובות לגבי שמחה מייירי במי שקיבל ע"ע איסורי מלאכה ולא את עצם יום השבת.

ועפי"ז כתב בס' משמרת שלום (קאידינאו. סי' כו אות ג) שבמקומות שמאחרין תפלת המנחה ועד שיתפלל מנחה תשקע החמה יקבל תוס' שבת קודם המנחה קודם השקיעה ומ"מ יכול להתפלל אח"כ מנחה תפלה של חול הגם שבשו"ע או"ח (סי' רסג סט"ו) כתב שיתפלל ערבית שתיים.

וע"ש במשמרת שלום שמבאר יותר באורך כל הענין הזה בהסתירה בשו"ע בין סי' רסא לסי' שצג לענין עירוב. עיי"ש.

ב. איברא דלפי טעם השני שהביא רבינו אדה"ז בסי' תצג לענין אכילת חמץ ברור הדבר שההוספה שמקבלים שבת או יו"ט מבעוד יום תועיל הקבלה רק להמשיך את קדושת היום לענין כל הדינים הנובעים מכח קדושת היום וכגון איסור מלאכה והאפשרות לקדש ולאכול סעודת שבת או יו"ט גם בתוספת אבל לא נאמר שתהי' אותה שעה שהוסיף – מצד קבלת התוס' – שנחשבת כיום אחר לענין כל הדברים שאינם תלויים בקדושת השבת או היו"ט, וכנ"ל – שאין בתוספת איסור חמץ ולא שמחת יו"ט.

ולכן פסקו האחרונים (ראה ספר המאיר לעולם ח"א סי' כה) לענין נדה שחל יום השביעי שלה בערש"ק בודאי אינו מועיל קבלת שבת שלה מבעו"י שתוכל לטבול קודם צאה"כ דמה שיכולה לטבול בלילה אין זה בשביל קדושת היום דשבת דלא מהני קבלת שבת מבעוד יום רק להוסיף קדושת היום על היום שעבר – וכפשוט.

וכן להחמיר אינו מועיל קבלת שבת להחשב כיום מחר לענין דברים שאינם תלויים בקדושת השבת כגון אשה שקיבלה שבת מבעו"י ופירסה נדה קודם הלילה, הוי כאילו קבלה נדתה ביום השישי ויכולה לטבול בלילה השייך ליום שישי הבא (היינו יום חמישי בלילה) ולא נאמר שצריכה לחכות לטבול בליל שבת בשבוע הבא.

וכן כתב שם לענין ספירת העומר, דאפילו למ"ד דגם לא ספר בלילה סופר ביום

בברכה – פשוט דאין הספירה תלוי' בלילה ונמשך חיובה והאפשרות לקיימה כל המעת לעת מ"מ אינו מועיל קבלת שבת ויו"ט מבעו"י שיהא יכול לספור קודם הלילה.

היינו דאם למשל יום השבת הוא יום שביעי לספירת העומר, הרי מה שהוא יום שביעי אינו תלוי בקדושת השבת לכן אינו מועיל קבלת שבת מבעו"י שיהא יכול אז לספור ספירת העומר דאין יאמר היום ז' ימים לעומר ובאמת הוא עדיין יום שישי וקבלת שבת לא משתנה העיתים ובשביל קבלת שבת מבעו"י ע"כ.

ומסתבר גם להיפך דה"ה גם לאידך גיסא שאם עוד לא ספר יום השישי וכבר קיבל שבת (תוס' שבת) שפיר יכול עדיין לספור ספירת העומר שכל זמן שלא החשיך נחשב היום ליום שישי לגבי התחלקות הימים.

ואף שלכאורה נראה כל זה פשוט, אך נראה שהט"ז חולק על זה –

דבסי' תרסח לענין מי שקיבל עליו קדושת שמיני עצרת מבעו"י מביא הט"ז מתשובת המהרש"ל (סי' סח) דכיון דעדיין יום כ"א בתשרי הוא חייב עדיין בסוכה והוא משום (כנ"ל) שתוס' יו"ט אינה נחשבת כלילה וגם לא התחיל יום הכ"ג. והוא כסברת רבינו והדגו"מ וכן על פי הסבר ה"מאיר לעולם".

(אלא שהוסיף המהרש"ל שכיון שקיבל עליו קדושת היום של שמו"ע שוב אינו יכול לקדש קדוש היום ולברך לישב בסוכה דהוי תרתי דסתרי – ולשבת בסוכה בלי ברכה א"א, לכן הכריע המהרש"ל לא לעשות קידוש עד הלילה).

אך הט"ז (שם סי' תרסח) חולק ע"ז וס"ל שכיון שקיבל עליו קדושת יום טוב של שמיני עצרת אינו חייב יותר במצות סוכה וז"ל "דודאי מי שמוסיף מחול על קודש הוא עושה ע"פ ציווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהי' עליו קודם זה, והוא כמו בלילה ומחר ממש דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצות סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבלו עליו שמיני עצרת.

חזינן ברור דלדעת הט"ז דין תוספת שבת הוא כדין עיקר השבת או היו"ט לכל דבר לכן פטור בכגון דא ממצות סוכה – וכן להיפך אם קיבל תוספת בערב חג יהי' חייב כבר בישיבת סוכה. ולדעתו נראה שגם בתוספת חג במוצאי פסח יהי' אסור באכילת חמץ.

ונראה שחולק בזה גם על דעת התוס' בכתובות לענין שמחת החג וס"ל שכן נהוג בתוספת ולדעתו אין נושאים נשים גם בתוספת שמוסיף על יו"ט.

ואולי גם חולק על שיטת התוס' בערבי פסחים (הר"י מקורביל) ולדעת הט"ז יוכל לקיים מצות מצה בתוספת יו"ט שמבעוד יום. וכן נדה וכו' וכו"ל בארוכה.

ולהעיר – דלאו כו"ע מסכימים לחילוק הנ"ל של רבינו אדה"ז והדוג"מ דיש שני

גדרים של תוספת שבת – ושעפ"ז מיושב הרבה דברים כדלעיל בארוכה.

כתב הערוה"ש (סי' רסג סט"ז) יש מי שתירץ דשם מיירי שקיבל לתוספת שבת ודכאן קיבל קדושת שבת ממש ואיני יודע טעם בזה דהא בע"כ קודם הלילה הוי תוספת. גם המשנ"ב (סי' רסג ובביאור הלכה ד"א אין מערבין שהביא תירוץ אחר על הסתירה מבואר דלא סב"ל חילוק הנ"ל.

אך ראה בישועת יעקב (או"ח סי' קיא סק"ד) דאולי מציע דרך שונה קצת ממה שביאר רבינו ואולי הוא כעין פשרה וכתב שדבר רבינו והדגו"מ מרומזים כבר במש"כ המרדכי (סי' רצ) ומביא מחלוקת המהרש"ל והט"ז בקשר לשמיני עצרת וכן בהקשר לנדה וספיה"ע וכתב וז"ל "ואני הארכתי בזה מאוד בכ"מ ובקונטרס מיוחד שחברתי על ענינים אלו וכתבתי שם שהיכי שמקבל ע"ע תוספת שבת לכל מילי בלי שום שיור הרי הוא חשוב כמו יום השבת לכל מילי אבל היכי שאינו מקבלו לכל מילי להיות כיום השבת רק להחמיר במילתא דאורייתא, בזה פשיטא דלקולא אינו תופס ענין יום השבת. עכ"ל.

וצ"ע אם אפשר להתאים דבריו כלל עם שיטת רבינו הזקן והדגו"מ, וראיתי בס' דברי יחזקאל (סי' מה אות ה') בשם הגר"ח כעין פשרה שסובר כמו הט"ז שיש בתוספת כל הדינים שיש בעיקר היום ואם קיבל ע"ע החג בערב סוכות מתחייב מיד בשיבת סוכה אלא שס"ל שאין התוספת נחשבת כלילה ואינו יכול לקיים מצות מצה כו'. עיי"ש.

נמצא ששיטת הגר"ח הוא שנוהגים בתוספת כל הדינים הנוהגים בעיקר היום אבל אינה נחשבת כלילה. וזה דלא כהט"ז.

ועוד יש להעיר בכהנ"ל – שלפחות לגבי דברי התוס' בערבי פסחים – אפי' אם נאמר שתוספת יום טוב נחשבת כהי"ט עצמו מ"מ לגבי מצה יש דין ולימוד מיוחד שצ"ל דוקא בלילה וזמן הסיפור תלוי במצה ובמצה כתוב ביום ההוא וכו' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך וכו' היינו שבמצה יש גדר ודין מיוחד. וצ"ע אם זה גם יציב לשיטת הט"ז.

ג. והנה ידוע מש"כ הט"ז (או"ח סי' תצד) דמאחרין לתפילת ערבית בכניסת השבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות.

וכן כתב המג"א שם – אין מקדשין על הכוס (בליל שבועות) עד צאת הכוכבים דכתוב תמימות תהיינה.

אשר לפי המבואר לעיל יובן מאוד, כי הט"ז לשיטתו דלדעתו המקבל ע"ע קדושת חג השבועות מבוע"י הוי זמן זה ממש כיום החמישים לספירה וכבר א"א לספור בו ספירת יום מ"ט – וממילא זה שמתפלל או מקדש מוקדם ממעטת גם יום המ"ט

ופוגעת בתמימות.

ונמשך מזה שאלה מעניינת שנשאל בשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' נז) האם דבחג השבועות יש מצות תוספת יו"ט, דלכא' לפי שיטת הט"ז והמג"א המקבל תוס' יו"ט מגרע בתמימות והשיב שאכן בשבועות אין לעשות כן ויאמר שמקבל עליו תוספת שבועות (לקיים מצות הוספה) ולא יאמר קדושת שבועות והוא מסתמך על דברי רבינו אדה"ז והדגו"מ – ע"ש.

וכן הוא בס' פנים יפות (לבעל ההפלאה) פרשת אמור עה"פ תספרו חמישים יום – דבחג השבועות דכתיב תמימות אין לקבל עליו במחשבה קדושת היום (כהמג"א) עד צאת הכוכבים ואף דבמלאכה צריך להוסיף שאין זה ענין לקבלת הקדושה במחשבה ע"כ. ע"ש.

ד. אלא שלפ"ז לכא' צע"ג מש"כ אדה"ז בשלחנו (סי' תצד ס"ב) כהט"ז והמג"א שנראה שרבינו מזכה שטרא לבי תרי: מצד אחד פסק לגבי איסור חמץ בתוספת מוצאי פסח פסק כהרש"ל שאין איסור, שאין זמן התוספת נחשב לחלק מהיו"ט אלא הוא כהיום שלאחריו שמותר כבר באכילת חמץ ואינו כיו"ט רק לגבי הדינים הנובעים מקדושת היום.

ובחגה"ש כתב הנ"ל כהט"ז והמג"א שיש לאחר להתפלל לאחר צה"כ שאם יקדימו הרי הוא כמו שחסרו ממ"ט ימי הספירה והתורה אמרה תמימות תהינה וגם מהאי טעמא אין לקדש מבעו"י אף קודם תפילת ערבית.

ולכאורה זה סתירה גלו' – דהרי הפגם בתמימות הוא רק גם נאמר שהתוספת נהפך להיות ממש כעיקר החג וכחלק מיום המחרת וכשיטת הט"ז והרי לגבי חמץ פסק דלא כן הוא.

ואולי יש לבאר דאכן שאני חג השבועות בזה – וכביאורי כ"ק אדמו"ר – שהיות שבחה"ש כל קדושתו נובעת לא מתאריך מסויים (ו' בסיון) אלא היותו יום החמישים דספירת העומר ויום החמישים הוא עצם קדושת היום, ואם כן אפי' המהרש"ל יודה שהתוספת בו יחול על יום החמישים ובכל הענינים הקשורים לקדושת היום – ואם יקבל על עצמו התוספת הזה בתפילה או בקידוש פירוש הוא שיקבל עליו קדושת היום דיום החמישים ואז אכן יהי' חסרון בהתמימות של יום המ"ט ויחסר מימי הספירה.

ומה שמקבל ע"ע התוספת – אף שהיום אינו משתנה (כדעת הט"ז) מ"מ האדם מקבל ע"ע קדושת היו"ט דהיום החמישים ויחול עליו כל הדינים התלויים בקדושת חג השבועות. וכמו שמותר לקיים בזמן התוספת כל המצוות הקשורים לקדושת היום כמו קידוש כמו"כ ע"י שמקבל עליו קדושת היום הזה בהכרח מגרע מקדושת היום הקודם.

משא"כ למשל שמחת יו"ט אינו מצד קדושת היום אלא מצד עצם היום.
ובזה מיושב שפיר כמין חומר דעת רבינו הזקן שפסק כהט"ז והמג"א בהל' שבועות
ואינו סותר להא דפסק לגבי חמץ במוצאי פסח.



הלכה ומנהג

קדושת בתי הכנסת בגולה ומקום הבימה באמצע ההיכל (א)

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)
איש עסקים, לוס אנג'לס

בתחילת חורף תש"פ, נסעתי עם אשתי לטיול מאורגן במרוקו. בטיול
שנמשך עשרה ימים, ביקרנו בערים בהם חיו יהודים, ובכללם, קזבלנקה,
מרקש, פאס, ובקהילות נוספות. להפתעתי, ברוב רובם של בתי הכנסיות,
הבימה לא נמצאת באמצע היכל בית הכנסת כפי שנהוג בבתי הכנסת של
האשכנזים.

כמו כן שמתי לב, שצורת הישיבה שונה בתכלית. הספסלים ומקומות
הישיבה לא מסודרים בהכרח לכיוון ארון הקודש, והמתפללים יושבים
ופניהם האחד מול חברו, ולא דווקא אל מול פני ארון הקודש.
בנוסף, בבתי כנסת רבים, אין מקום מיוחד לרב בסמוך לארון הקודש,
כנהוג בקהילות האשכנזים. ככל הנראה, הרבנים היו יושבים בשורה
שלפני הבימה.

כאשר חזרתי לביתי, החלטתי לברר עם בני החבורה הי"ו את פשר
הסיבות לשינויים אלו:

• האם שורש ההבדלים בין מנהגי הספרדים והאשכנזים בדברי מיקום הבימה וישיבת המתפללים, תלוי ביסוד הבנת מהותו של בית הכנסת וגדרי קדושתו.

• האם השוני בין המנהגים במבנה הפנימי של בתי הכנסת, תלוי בהבדל שיש בין בתי כנסת בארץ ישראל לבתי כנסת בגולה.

א. במסכת סוכה (נא, ב) מסופר על בית הכנסת הגדול שהיה באלכסנדריה, שבו היתה **הבימה באמצע ההיכל**: "כמין בסילקי [ארמון] גדולה היתה, סטיו לפניו מסטיו [שתי שורות של ספסלים המקיפות את המקום זו לפניו זו]. פעמים שהיו שם ששים ריבוא כיצאי מצרים, ואמרי לה כפליים כיצאי מצרים. והיו בה שבעים ואחת קתדראות [כסאות חשובים] של זהב, כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד ריבוא ככרי זהב. **ובימה של עץ באמצעיתה**. וחזון הכנסת [שמש הציבור] עומד עליה, והסודרים בידו. וכיון שהגיע לענות אמן [על ברכת הש"ץ], הלה [השמש] מניף בסודר, וכל העם עונים אמן".

בתוספתא (מגילה פ"ג ה"א) מבואר **סדר הישיבה בבית הכנסת**: "כיצד היו זקנים יושבים, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש. כשמניחים את התיבה, פניהם כלפי העם, ואחוריהם כלפי קודש. כשהכהנים נושאים כפיהם, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש. חזון הכנסת, פניו כלפי קודש, וכל העם פניהם כלפי קדש, שנאמר (ויקרא ח, ד) וַתִּקְהַל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד".

דברי הגמרא והתוספתא הובאו להלכה ברמב"ם (הלכות תפילה פי"א ה"ג) "ומעמידים **בימה באמצע הבית**, כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כיבושין **כדי שישמעו כולם**. וכשמעמידים התיבה שיש בה ספר תורה **מעמידים אותה באמצע**, ואחורי התיבה כלפי ההיכל ופניה כלפי העם".

הלכה זו הובאה בדברי הרמ"א (או"ח סימן קנ"ה) "ועושים בימה **באמצע בית הכנסת**, שיעמוד עליה הקורא בתורה וישמעו כולם. וכשמתפלל הש"ץ, **פניו כלפי הקודש**". וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה באמצע) "כן מבואר ברמב"ם וטור ומנהג קדוים הוא, ומקורו במסכת סוכה (נא, ב) כמו שכתב הגר"א".

והתמיהה הגדולה, מדוע מרן רבי יוסף קארו, שהביא את דברי הרמב"ם בחיבורו 'בית יוסף', השמיטם מהשלחן ערוך, וצ"ע.

מקום הבימה באמצע בית הכנסת - תלוי במנהג המקומות

ב. התשובה לתמיהה זו נמצאת בדברי מרן השו"ע בחיבורו כסף משנה (הלכות תפילה, שם), שדקדק בדברי הרמב"ם שהזכיר "**שני מיני תיבות**". לאחת קרא הרמב"ם "**בימה**" - שעולה עליה הקורא או הדורש. והשניה היא "**תיבה**" - שיש בה ספר תורה.

ומשמע מלשון הרמב"ם כי את שתיהן מעמידים באמצע בית הכנסת. וביאר הכסף משנה: "תיבה הוא בימת עץ קטנה שעליה מעמידים הספר תורה בעת קריאת התורה, וקאמר שמניחים אותה באמצע הבימה. ודייק נמי, דגבי בימה כתב רבינו "ומעמידים בימה באמצע הבית", וגבי "תיבה" כתב "מעמידים אותה באמצע", כלומר באמצע הבימה. ופני התיבה לא לגבי הקורא קאמר אלא פני התיבה קרוי הצד שבו קורין בתורה, שהכתב מיושר ואחורי התיבה קורא הצד שכנגדו שהכתב מהופך, והשתא הוי מנהג כל ישראל בקריאת התורה על הדין ועל האמת - פניה של תיבה כלפי העם ואחוריה כלפי הקודש".

הכסף משנה הוסיף: "ואל תשיבני מהבימות שבונים בימים האלו בקצת מקומות בסוף בית הכנסת ולא באמצע, וכן התיבות שעליהם מניחים התורה שהם בסוף הבימות לא באמצע. כי העמדה באמצע אינו מהחיוב, אך הכל לפי המקום והזמן. שבאותם הזמנים שהיו בתי כנסיות גדולים עד מאד, היו צריכים להעמיד הבימה באמצע כדי להשמיע לכל העם, אבל בזמנים הללו שבעוונותינו בתי כנסיות שלנו הם קטנים וכל העם שומעים, יותר נוי הוא להיות לצד אחד מלהיות באמצע. ואף על פי שעכשיו אין מעמידים הספר תורה באמצע הבימה, אפשר שנהגו כן לכבוד הזקנים. וכבר כתבתי שלא הקפידה הברייתא על כך אלא הכל כפי המקומות".

מדברי הכסף משנה נראה ברור, כי העמדת הבימה באמצע בית הכנסת, וכן העמדת התיבה באמצע הבימה, אינה חיוב, אלא זהו מנהג בעלמא ו"הכל כפי המקום והזמן". וכאשר יש צורך, מסיבה כלשהי, להעתיק את מקום הבימה לסוף בית הכנסת, אין בכך כל בעיה הלכתית.

על פי זה ביאר מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א, או"ח סימן ג) מדוע נמנע רבי יוסף קארו מלקבוע את דברי הרמב"ם, שמקום הבימה באמצע בית הכנסת, בשלחן ערוך: "דהוא לפי שיטתו שלא הראה מקור נובע לדברי הרמב"ם והטור בזה, ולדברי הכסף משנה תליא רק במנהג מקומות, שכתב הכל לפי המקום בזמנים שהיו בית הכנסת גדולים".

אולם מהר"י אסאד תמה על עיקר דבריו של הכסף משנה: "אבל לענ"ד אם איתא דהכל לפי המקום וזמן, היה לו לרמב"ם לכתוב ונהגו להעמיד הבימה באמצע וכו', אבל כתב ומעמידים בימה באמצע, משמע דינא קאמר ולא מנהגא".

מקום הבימה באמצע בית הכנסת בדווקא - כמקום המזבח שהיה באמצע

ג. תשובתו של החתם סופר (ח"א או"ח סימן כח) בנדון מקומה של הבימה בבית הכנסת, היא יסודית מאד בנושא זה.

החתם סופר נשאל כיצד יש לנהוג בבית כנסת ששופץ והורחב "ורוצים להעמיד הבימה שקורים בתורה בסוף בית הכנסת, סמוך לארון הקודש, ולא באמצע כמו שהיה

מקדמת דנא, באומרם שיהיה נוי והרווחה יותר בבית הכנסת מאשר תעמוד באמצע - אי שפיר דמי לשינויי, או לא".

החתם סופר הביא את דברי הרמב"ם ואת מה שכתב הרמ"א "ועושים בימה באמצע בית הכנסת", וכתב: "וכל המשנה ידו על התחתונה". והוסיף: "אמנם בכסף משנה כתב ללמד זכות על איזה מקומות בארצותם שבנו הבימה בסוף בית הכנסת, וכתב דהם סבירא להו דווקא בזמנם שהיה רוב העם ולא שמעו קול הקורא כי אם מהאמצע, אבל בעוונות הרבים בקהילות קטנות ואנשים בהם מעט ישמעו גם מהבימה שבסוף בית הכנסת, עיין שם. הנה לא ראה הכסף משנה מקום מנא לן לפוסקים שתעמוד הבימה באמצע בית הכנסת, והוא ש"ס ערוך בסוכה (נא, ב) באנשי אלכסנדריא. ויפה כתב הרב כסף משנה ללמוד זכות על איזה קהילות הנוהגים, נגד הש"ס. אבל נראה לי שנשתבשו הקהילות במחילת כב'. אדרבה קל וחומר, השתא ומה אלכסנדריא, שבכל זאת לא שמעו כל הקהל שהצריכו להניף בסודרים, ואפילו הכי העמידו באמצע ולא בסוף, אף על גב שככה היו יכולים לראות הנפת סודר מהסוף כמו מהאמצע, ואם לא די בסודר אחד יעמידו שנים - אלא על כרחך לא שפיר דמי למיעבד הכי".

עוד כתב החתם סופר: "אפילו להכסף משנה, באותן הקהילות, היינו לבנות בית הכנסת חדשה במקום שלא היה בית הכנסת מעולם. אבל אחר שבנו במקום בית הכנסת הישנה אין לשנות. דהרי איתא בפסיקתא, וְהִקְמַתְ אֶת הַמִּשְׁכָּן כְּמִשְׁפָּטוֹ (שמות כו, ל), וכי יש משפט לקרשים, אלא קרש שזכה להינתן בצפון לא ישתנה לתנו לדרום [כי צפון היה מקום מקודש יותר, בגלל שחיטת שקדשי קדשים דווקא בצפון]. אותו בית הכנסת זכה להיות בימה שלה באמצעה, כמו קרש שזכה בדרום וכו',

בהמשך דבריו חידש החתם סופר נימוק מקורי לחיוב למקם את הבימה באמצע בית הכנסת: "ומסברא אומר, כיון שאנו מחזיקים הבימה שבה קורין פרשת הקרבנות כמו מזבח, שמפני כן מסבבים הבימה בחג הסוכות כמו שסבבו המזבח, ואותו המזבח שעמד בהיכל לפני ארון הקודש, שהוא מזבח מקטר קטורת, היה עומד באמצע הבית מכוון בין מנורה לשולחן. וכמו שפירש רש"י בפרשת תרומה (שמות כו, לה), וכמבואר בש"ס (יומא לג, ב) וברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ז). ויען הבימה שלנו עומדת בפנים כמזבח הפנימי, על כן ראוי להעמידו באמצע בית הכנסת לדמותו לבית המקדש בכל האפשרי, ואין לשנות במקדש מעט שלנו".

החתם סופר סיים את תשובתו במשפט המפורסם בשמו: "והכלל החדש אסור מן התורה בכל מקום".

הבימה כנגד מזבח הזהב באמצע ההיכל או מזבח הנחושת באמצע העזרה
ד. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן מא) תמה על דברי החתם סופר שדימה

את הבימה בבית הכנסת למזבח הזהב שהיה באמצע היכל "שהרי שני הדברים [שכתב החתם סופר] שדמי למזבח, משום ששם קורין פרשת קרבנות, ומה שמסבבים בחג הסוכות כמו שסבבו המזבח - היה זה במזבח העולה. והיה לו לומר שדמי למזבח העולה, שהיה באמצע העזרה, ועוד יותר מצומצם ממזבח הזהב שבהיכל. אך אולי שם מזבח אחד הוא, וצ"ע בטעמו".

אמנם לדינא הסכים האגרות משה עם הכרעתו של החתם סופר: "אבל עכ"פ לטעמו, וכן איתא גם במשיב דבר (ח"א סימן טו) שהוא דמי למזבח, יש נמי לעשות באמצע. שכן היה מזבח הזהב בפנים ומזבח העולה בעזרה".

האגרות משה התכוון לתשובתו של הנצי"ב מוולוז'ין בשו"ת משיב דבר, שם מפורש כי הסיבה למקום הבימה באמצע בית הכנסת נובעת מקריאת התורה שעליה, שהיא במקום הקרבת הקרבנות על מזבח העולה בעזרה: "ולפי מנהגנו לקרות בתורה על הבימה דווקא, ממילא יש לעשות הבימה באמצע בית הכנסת נגד ההיכל. ועיקר הטעם שקריאת התורה צריך להיות באמצע בית הכנסת נראה, משום דהשולחן שקורין עליו הוא במקום מזבח שבעזרה, כמו שכתב הגר"א (או"ח סי' תרס), דמשום הכי אנו מקיפים בלולב את הבימה וספר תורה שעליו, כמו שהיו מקיפין את המזבח בעזרה. וכן אנו נוהגין לאחוז ספר תורה בשעת תקיעת שופר על הבימה, כדי שיהיה כעין תקיעת חצוצרות על הקרבת הקרבנות על המזבח. ומיום שחרב בית המקדש אין לנו מגן ומעלה זכרונות לטובה, כמו התורה, והיא עמידתנו והיקום אשר לנפשנו ואומנתנו בקרב פזורינו, ואנו מצטיינים בה כמו בבית המקדש לפנינו. ועל כיוצא בזה נאמר (משלי כג, כב) אֶל תָּבוֹז כִּי יִזְקֶנָה אִמְךָ. הכוונה לפי הפשט, שאם אין אתה מוצא בהדרכת האם הזקנה טעם נכון, וכמליצת חז"ל (שבת פט, א) לא בסבי טעמא, מכל מקום אל תבוז, כי בלא ספק ידעה טעם ונימוקה עמה".

וכן מבואר בדברי רבי שמעון סופר, בנו של החתם סופר, בשו"ת מכתב סופר (או"ח סי' א) "התיבה הגדולה העומדת על הבימה להניח עליה ספר תורה הקדושה לקריאת התורה, היא דוגמא למזבח הנחושת הוא מזבח העולה, שהיה עומד בנוי על מקום בנין גבוה הנקרא יסוד המזבח אשר עליו אליו בכבש, כי על כן העמידו אבותינו הקדושים שולחן הזה לקריאת התורה על בנין גבוה נקרא בימה, אשר עליה יעלה הקורא בתורה כאשר עלה הכהן אל המזבח להקריב קרבן, ושקריאת התורה לנו במקום עולה וזבח, הוא דבר ידוע אין צריך לראיה".

הדברים נתבארו בתוסף נופך בשו"ת יהודה יעלה, בהמשך דבריו המובאים לעיל: "במשכן ובבית המקדש ציוה הקב"ה לעשות שני מזבחות: [א] מזבח הנחושת - הוא מזבח העולה להקריב עליה הקרבנות. [ב] מזבח הזהב - הוא מזבח הקטורת. והנה זה של זהב משמשים בו רק בכל יום ויום ערב ובוקר לשעה קלה. אבל מזבח העולה של נחושת משתמשים בו תמיד, יום ולילה ממש, כל הלילה עד הבוקר, ומקומו מחוץ

לשלחן ומנורה כמעט באמצע המשכן. וידוע מה שאמרו רבותינו ז"ל (מנחות קי, א) כל העוסק בתורת עולה, כאילו הקריב עולה. ולכן הבימה המוכנת לקריאת התורה. והגית בו יומם ולילה היא דוגמת מזבח העולה - זאת תורת העולה - היא העולה - שהוא נוהג גם כן ביום ובלילה תמיד לא יחשו, מקומו הראוי באמצע - כמזבח העולה שווה לכל נפש, לזכות בה בעץ חיים, תורה במקום עולה".

[על פי האמור, ביאר מהר"י אסאד ב"דרך הדרוש" מדוע "מקורב חידשו ההמון בעוונות הרבים בהרבה עיירות לשנות מקום הבימה ממקומו הרגיל באמצע בית הכנסת, ומעמידים אותו למעלה ראש סמוך לארון הקודש. אם אמנם שלא כדין ושללא תורה עשו וכל המשנה ידו על התחתונה, עם כל זאת עלתה על דעתי למצוא טעם על שינוי קודש מדוע קרה כזה בדורותינו אלו". ככל הנראה "אלו החדשים הרוצים לפטור את עצמם מדברי תורה "והגית בו יומם ולילה", בקריאת שמע שחרית וערבית לבד ערב ובקר, מדמים הקריאה בתורה וללומדה לקטורת, ולא לעולה מדמים הם אותם. לכן מקומו הוא כמזבח הזהב למעלה סמוך לארון הקודש לפני הפרוכת, ומשימים גם את הבימה לקריאת התורה עליה למעלה ראש במקום מזבח הקטורת. כי לדעתם הבזויה "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", זהו כבודה של תורה שלא יזכה בה כולם בשווה, כי דומה למזבח הזהב. ובאמת לא כן הוא, אלא לה' הארץ ומלואה, מקומה של תורה באמצע, להיות יד כולם שווה בו, כל הרוצה לזכות בה תהילתו מלאה הארץ דומה למזבח הנחושת במרכז האמצעי"].

העמדת הבימה באמצע ההיכל - כדי שכל המתפללים יוכלו לשמוע את קריאת התורה

ה. מפשטות דברי הרמב"ם [אות א] "ומעמידים בימה באמצע הבית, כדי שיעלה עליה הקורא בתורה, או מי אשר אומר לעם דברי כבושין, כדי שישמעו כולם", נראה כי העמדת הבימה באמצע בית הכנסת, נועדה כדי לאפשר לכל המתפללים לשמוע את קריאת התורה, או את "דברי הכיבושין", הנאמרים עליה.

וכן נקט באגרות משה (שם) "בדבר הבימה אם צריכה להיות באמצע בית הכנסת ממש, או שיש להתיר גם לעשותה מחובר למקום הגבוה, ששם עומד ארון הקודש. הנה לטעם הרמב"ם (הל' תפילה פי"א ה"ג) שהוא כדי שישמעו כל העם קריאת התורה, יש להיות באמצע ממש, וכן איתא ברמ"א (או"ח סימן קנ סע' ה). אבל כתב הכסף משנה שלכן בבתי כנסיות קטנים שנשמע גם כשהבימה היא בסוף בית הכנסת רשאים לעשות גם שם, כי אין זה ענין חיוב, אלא לפי גודל בית הכנסת. אבל משמע שבבית הכנסת גדול צריך לעשות באמצע שהוא במקום שנשמע קריאת התורה לכל העם במקום שהם יושבים. ולא יועיל מה שיבטיחו כל הקהל להתקרב להבימה, שיעמידו בסוף בית הכנסת בשעת קריאת התורה. כי אין לסמוך על זה, ויש לחוש שיתעצלו מלהתקרב להבימה, ויגרום זה שיעברו על מצות קריאת התורה. והוא

ממילא חיוב שיעשו בבית הכנסת גדול דווקא באמצע שהוא במקום שאפשר לכל אחד לשמוע קריאת התורה ממקומו".

יחד עם זאת, האגרות משה כתב בתשובה הסמוכה (שם סימן מב), כי מקומה של הבימה באמצע "אין זה מעיקרי דיני קדושת בית הכנסת אלא כדי שישמעו כל המתפללים קריאת התורה, כמפורש ברמ"א סימן ק"נ וכן הוא ברמב"ם פ"א מתפלה ה"ג".

גם בשו"ת יהודה יעלה [לעיל אות ד] כתב: "הרמב"ם שכתב, טעמא כדי שישמעו כולם, טעם הפשוט יותר נקט, דשייך ברוב בית הכנסת. וגם הוא טעם הכולל על העולה על הבימה לקרות בתורה, או מי אשר אומר לעם דברי כיבושים, כמו שכתב הרמב"ם בלשונו". אולם העיר על טעם זה: "אבל באמת חזינן בסוכה (נא, ב) שאפילו דלא שייך היינו טעמא, מקומו לקרות בתורה הוא באמצע בית הכנסת". כלומר, במקור הדין של מקום הבימה באמצע בית הכנסת בגמרא בסוכה [אות א] מבואר שבבית הכנסת הגדול באלכסנדריא, למרות שהיתה הבימה באמצע, היו צריכים להנפת הסודרים לדעת אימתי לענות "אמן" על ברכת התורה, כי לא כולם יכלו לשמוע את החזן. ומוכח איפוא, שאפילו כשהבימה באמצע, לא תמיד זה מועיל לכך שכל המתפללים ישמעו את תפילת הש"ץ וקריאת התורה, וצ"ע.

מקומה של הבימה באמצע בית הכנסת - טעמים נוספים

ו. בדברי הפוסקים נאמרו טעמים נוספים למקומה של הבימה באמצע בית הכנסת:

• בשו"ת יהודה יעלה כתב בהמשך דבריו שעיקר הטעם הוא "מטעם המלך הקב"ה שצווה כן בפרשת בהעלותך בדגלים נושאי המקדש באמצע, דוגמא של מעלה תפארת, מידת יעקב באמצע, והוא לכבודם של ישראל".

• עוד כתב בשו"ת יהודה יעלה: "ונראה לי נמי דהיינו טעמא, משום דקריאת התורה דומיא דקבלתה בסיני בעינן - שהיו ישראל מקיפים ההר סביב והתורה באמצע על גביהם".

• בשו"ת מחנה חיים (ח"ג או"ח סי' י) כתב: "אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, יתרו) על פסוק (שמות כ, ב) אנכי ה' אלקיך, וזה לשונו, אמר רבי לוי, נראה להם הקב"ה כאיקונין זו שמראה פנים לכל צד, אלף בני אדם מביטים בה והיא מבטת בכולם. כך הקב"ה כשהיה מדבר, כל אחד מישראל היה אומר, עמי היה הדיבור מדבר, אנכי ה' אלקיכם אין כתיב כאן אלא אנכי ה' אלקיך, עכ"ל. הרי שהקב"ה נתן התורה שיהיה כל אחד מישראל יאמין שאליו דובר ה', ואומר לו אנכי ה' אלקיך. כך צריך להיות קריאת התורה באמצע בית הכנסת שיהיה כל אחד סובר שאליו דובר הקורא את התורה, כמו שנתנה אז כן היום נתנה תורה באזני השומעים, אבל אם הבימה למעלה, אז נדמה כאילו הקריאה קאי להציבור יחדיו ולא שכל איש ואיש ישראל לבדו כדאי שתינתן לו

התורה ושידבר אלקים לו אנכי ה' אלקיך".

• עוד כתב בשו"ת מחנה חיים: "כלל גדול בתורה, שהתורה אינו בירושה, לא תלינן בזרע חשובים ולא תלינן בזרע עשירים. נהפוך הוא, אמרו חכמינו ז"ל (נדרים פא, א) היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה. וגם לא תלינן בהרווחה כאומרם (מדרש קהלת פרשה ב) אף חכמתי עמדה לי, תורה שלמדתי באף היא שעמדה לי. ולא תלינן ביחוס אבות. ואם תעמוד הבימה לקריאת התורה גבוה מעל גבוה, יהיו הנכבדים והעשירים קרובים אל התורה, ובאמת הכל שווים אצל התורה. על כן נהגו אבותינו מעולם להעמיד הבימה באמצע, שיהיו העניים והשפלים קרובים אל קבלת התורה כמו הנכבדים והעשירים. שהעני העומד בפתח בית הכנסת קרוב לתורה כמו החשובים וגבירים העומדים גבוה מעל גבוה".

• עוד כתב המחנה חיים: "נודע כי הארון הקודש הוא לאות על כבוד השכינה החופף בארון בבית המקדש, ובעבור כן היו שני כרובים עליו, להורות עיקר השני על מציאות המלאכים, כמו בעיקר הראשון מציאות השם יתברך וכו'. וכלל גדול בתורה, לא בשמים היא, השי"ת נתן התורה כפי אחרי רבים בשכל אנושי, ואין הנביא יוכל להכריע בדין תורה יותר מאדם שאינו נביא רק הוא תלמיד חכם. ועל כן נהגו אבות העולם, שהתורה יקרא באמצע בית הכנסת, שבני אדם יסובבו לדעת כי התורה נתונה לבני אדם. ולא שיהיה קריאת התורה סמוך לארון הקודש, אשר מורה על השכינה והמלאכים, וכאילו התורה תלויה בשמים או בנבואה הבא מן המלאכים".

• המחנה חיים הוסיף עוד טעם: "כדי להראות בקריאת התורה דרכה של תורה, שילך האדם באמצע הדרך ויניח הקצוות, כי דרך ממוצע הוא דרך הזהב. אל תִּטְּ יָמִין וּשְׂמָאוֹל הָסֵר רִגְלְךָ מִדֶּךָ (משל"ד, כז). בכל המידות טוב לבחור באמצע נתיב, חוץ כנגד גיאות אמרו חכמינו ז"ל (אבות פ"ד מ"ד) מאד מאד הוי שפל רוח, עיין בפירוש הרמב"ם (שם), יען שאדם להוט לגאות והוא כרוך אחריו לבקש כבוד. אבל בשאר דברים טוב רק לילך באמצע הדרך והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. התורה שנמשלה למים הוא חומה שלא להיות ימין או שמאל, רק בתוך נתיבות משפט שנתן לנו ה' תורת אמת, אבל גם חיי עולם נטע בתוכינו, אחוז מזה וגם מזה אל תנח ידיך. וכאשר התורה מנהלת האדם לבחור באמצע דרך, כך תהיה קריאתה באמצע בית הכנסת, להורות שהיא תחבר רק התוך והאמצע בכל עבודת ה', שתורה לא מבקשת מאדם מה שלא יוכל שאת, שהקב"ה הכינה וגם חקרה טרם שנתנה לאדם וידוע כי יוכל לעמוד על המצוות".

• המחנה חיים סיים בטעם נוסף: "להורות מי קורא בתורה כאשר נהגו מעולם שהעולה קורא בעצמו, ועכשיו יקרא לפניו והוא שומע כעונה עכ"פ הוא העוסק בתורה והוגה בה, עליו יצוה ה' מלאכיו לשומרו מכל צד, כאשר ביאר התנא דבי אליהו (הובא בילקוט כי תשא סי' שצא) וכל חכם מישראל שיש בו דברי תורה לאמיתו

ומתאנח על כבודו של הקב"ה ועל כבודם של ישראל כל ימיו ומחמד ומתאוה ומיצר לכבוד ירושלים ולכבוד בית המקדש, ולישועה שתצמח בקרוב ולכינוס גלויות. אותו תלמיד חכם אינו צריך לא חרב ולא רומח ולא חנית ולא כל דבר שיהיה לו שומר, אלא הקב"ה הוא משמרנו בעצמו ומלאכי שרת עומדים לו סביב וחרבות ביד כולם ומשמרים אותו, שנאמר (תהלים קמט, ו) רִמְמוֹת אֶל בְּגָרוֹנִים וְחָרֵב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם. והארון הוא מקום השכינה ובני ישראל מקיפים מכל צד את הקורא בתורה, כי בני ישראל נקראו מלאכי ה' כנודע מחכמי המדרש במקומות רבים. אבל אם הבימה למעלה, אם כן מצד מזרח אין שם היקף שמירה".

שינוי מקום הבימה מאמצע בית הכנסת - מנהג הריפורמים כדי להתדמות לבתי התפלה של הנכרים

ז. לפני כמאתיים שנה, בערך בשנת תק"ע (1810) התחילו הרפורמים לשנות את מנהגי התפילה ובית הכנסת. אחד מהשינויים הבולטים היה, העברת מקום הבימה מאמצע בית הכנסת אל סמוך לארון הקודש, שנבע מהרצון להתדמות לבתי התפלה של הנוצרים.

שינוי זה, הביא לתגובות חריפות של הפוסקים, כפי שכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סימן רלד) "כיון שתפסו המתחדשים רעפארמער מנהג זה להדמות למנהגי הנכרים, חלילה לשלומי אמוני ישראל להדמות אליהם. ולזה החמירו בזה, כן כתבו הגאונים הצדיקים בתשובותיהם בשו"ת מהר"י אסאד, ומחנה חיים ועוד הרבה וכתבו מפורש טעם זה. ויש בזה דררא דבחוקותיהם לא תלכו. וכמליצת החתם סופר החדש אסור מהתורה. וכן מפורש בירושלמי דשקלים אל תשנו ממנהג אבותיכם. ועיי' נודע ביהודה (תניינא ס' יח) בזה. וזהו ודאי איסור חמור להדמות לבתי עבודתם".

וכן מבואר בדברי הביאור הלכה (או"ח סימן קנ"ה) שכתב על דברי הרמ"א (שם) "ועושים בימה באמצע בית הכנסת", כי "בעוונות הרבים באיזה מקומות פרצו מנהג קדומים זה, והתחילו לעשות הבימות סמוך לארון הקודש, מפני שרצו לילך בדרכי העובדי כוכבים כמו שעושים בהיכלות שלהם [שקורין טעמפיל], ויש לקרוא עליהן (הושע ח, יד) וַיִּשְׁפַּח יִשְׂרָאֵל אֶת עֵשָׂה וַיִּבֶן הֵיכָלוֹת, וכבר האריכו הפוסקים האחרונים בגנות האנשים האלה".

תפילה בבית כנסת שהבימה לא נמצאת באמצע

ח. באותן השנים והמקומות, היו פוסקים שאסרו להיכנס לבתי כנסת בהם הבימה לא היתה באמצע, כמו שהביא בשו"ת דברי ישראל (סימן סב) את "פסק בית דין של רבותינו הגאונים במדינת הונגריה משנת תרכ"ו שאסור לכנוס להתפלל בבית כנסת אשר אין לה בימה באמצע", ודן "האם איסור זה חל על כל העולם כולו". בתשובתו כתב הדברי ישראל: "ואנא בריה קלה אמינא ולא מסתפינא, לומר דמה ענין שמיטה

אצל הר סיני, איסור העמדת בימה סמוך לארון הקודש מקור נובע מרמב"ם ושו"ע בהג"ה רמ"א והגר"א ז"ל, ואם כן מה שאסרו לכנוס בו הוי כעין דקיימא לן באו"ח סי' רמ"ד בית שנבנה בשבת אסור שלא יכנסו בו. וסהדי במדומים כי מצאתי אחר כך שכן כתוב במהר"ם שיק, וברוך שכיוונתי לדעתו הגדולה, ושמחתי שמצאתי תנא גדול דמסייע לי בהכי. ולא כמו שחושבים הרבה שהוא רק משום פסק בית דין משבעים ושנים רבני הונגריה, אלא הם אסרו מטעמים הנ"ל. ואם גם בני תורה נכשלים לכנוס בבית הכנסת שהבימה אינה באמצע, אבל כל ענייני היתרים הם קורי עכביש, והוא טעות גמור וה' הטוב יכפר בעד".

בהמשך דבריו העיר הדברי ישראל על כך ש"בבתי מדרשות של אדמורי"ם אין שם בימה בכלל, והשלחן שקוראים עליו בספר תורה עומד תמיד מן הצד, ובשטיבלך אפילו מן הצד אין שם שולחן מיוחד לצורך הקריאה, ולצורך קריאת הספר תורה פעמים מביאים שלחן מחדר אחר". וביאר מדוע אינם מקפידים על ההלכה שהבימה צריכה להיות באופן קבוע באמצע בית הכנסת: "והטעם בזה, משום שהבתי מדרשות נקראים "ביתא דרבנן", ומייחדים ללמוד בהם כל היום. ומה שמתפללים גם כן בו, משום מה דאמרו בברכות (ח, א) רבי אמי ורבי אסי לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי, עיין שו"ע (או"ח סי' צ סעי' חי) וברמ"א שם. אבל בבתי כנסיות אין להקל ח"ו, כמבואר בדברינו שכתבנו בזה שהוא איסור גמור".

מאידך גיסא, באגרות משה (או"ח ח"ב סימן מב) כתב: "לענין להתפלל בבית הכנסת שלא עשו באמצע, איני רואה לאסור. ומה שאומרים שבאוגאראן אסרו, לא ידוע זה בבירור. ומסתבר, שהיה זה רק במקומות ההם שעשו זה בשביל רעפארם, כי במקומות ההם היה זה מהתחלות מעשה הרעפארמער הרשעים. אבל במקומות אחרים שאין כוונתם בשביל רעפארם, אלא בשביל שיהיו יותר מקומות ועוד טעמים כאלו, אין לאסור מלהתפלל שם, כי אין זה מעיקרי דיני קדושת בית הכנסת, אלא כדי שישמעו כל המתפללים קריאת התורה, כמפורש ברמ"א סימן ק"נ וכן הוא ברמב"ם פי"א מתפלה ה"ג. והכסף משנה מיקל אף לכתחלה בבתי כנסיות קטנים להיות לצד אחד בשביל נוי. ולכן אף שוודאי לכתחילה צריך להשתדל שיעשו הבימה באמצע, שלא לשנות ממנהג כל מדינותינו, ועיין בחתם סופר או"ח סימן כ"ח שנתן עוד טעם חדש מסברתו במה שצריך באמצע, ואף שאין טעמו מוכרח, מכל מרום לכתחילה יש ודאי לחוש לדבריו. אבל לענין לאסור להתפלל גם לטעמיה אין שום מקום. ואם האמת כהשמועה שאסרו באיזה מקומות, היה זה רק הוראת שעה במדינתם, בשביל הרעפארמער".

אמנם בסוף דבריו כתב האגרות משה: "ואם יש שני בתי כנסיות באחד הבימה באמצע ובאחד בצד אחד, יש לקבוע מקום תפילתו בבית הכנסת שהבימה באמצע שהוא כהראוי והגון".

וכן נקט להלכה בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן קנד) "וברור, שאסור לשנות את מקום הבימה מצד המנהג, שכן נהגו רבותינו ואבותינו מדורי דורות. ועיין במהר"ם שיק שכתב, שגם בימה שלא באמצע הוא מטעם חוקות הגויים. ברם, אעפ"י שיש כאן איסור לעשות הבימה במקום אחר, מ"מ אין איסור להתפלל שם ומכל שכן שאין איסור לקרוא בתורה בציבור. אדרבא, יש כאן מצוה לזכות את הרבים במצות קריאת התורה, כי המתפללים שבאים להתפלל בציבור לא עשו שום איסור, ורק בנוי בית הכנסת והגבאים ששינו, הם שעשו שלא כדין. ולא שמעתי מעולם שהרבנים אסרו להתפלל בבית כנסת שאין לו בימה באמצע [עכשיו הוגד לי כי באונגרן [הונגריה] אסרו הרבנים להיכנס לבית הכנסת שאין הבימה באמצע, אבל זה היה בשעת מלחמה נגד זרם ההתבוללות, והרחקת הבימה מאמצע בית הכנסת היה מסימניה הראשונים של ההתבוללות, ר"ל. משא"כ במקומות שאין שטן ההתבוללות מרקד שם]. ורק משום מיגדר מילתא וכדי שלא לתת חיזוק להעושים שלא ברצון חכמים וכדי שלא יאמרו "התירו חכמים", הייתי מייעץ לכבודו, או לבעל קורא אחר, שלא להתפלל שם בקביעות ולאמר בגלוי את הטעם, שנמנעים להתפלל בשביל הבימה שאינה באמצע, אבל ח"ו לבטל על ידי כך תפילה בציבור".

מקום הבימה במדינות שאין בהם רפורמים

ט. בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סימן יז) דן "בענין מקום התיבה של בית הכנסת, שאנשי הועד של בית הכנסת הרחיבו גבולם ובנו ושכללו מחדש את בית הכנסת, וחלק מהם רצו לשנות מקום התיבה שעליה קוראים בס"ת, מאמצע בית הכנסת לפינת בית הכנסת, וחלק מהם מעכבים באומרם שמקום התיבה צריך להיות באמצע דוקא. ומעכ"ת הסכים לדברי המעכבים, על פי מה שכתב השדי חמד (מערכת בית הכנסת סי' יג) בשם החתם סופר שאין רשאים לשנות מקום התיבה. והנה אזכרה ימים מקדם לפני כשלושים שנה אשר נשאלתי על כך מידידי המנוח הרב הגאון המפורסם רבי יצחק שחיבר זצ"ל, הרב הראשי לארגנטינה, בהיות כי פרץ ויכוח בין חברי ועד בית הכנסת המרכזי שם, שמקצת מן הגבאים שומרי משמרת הקודש רוצים לבנות את התיבה של בית הכנסת קרוב לסוף בית הכנסת, כדי שהקול של החזנים ושליח הצבור יהיה נשמע היטב בתפלה ובקריאת התורה לקהל המתפללים, ובמיוחד לאלה היושבים בין התיבה להיכל. ויש מהם המעכבים בדבר, ודורשים לקבוע התיבה באמצע בית הכנסת דוקא. ונדרשתי מהרה"ג הנ"ל לחוות דעתי בזה".

בתשובתו, הגר"ע יוסף דן בהרחבה בדברי הכסף משנה [אות ב] "בזמנים הללו שבעוונותינו בתי כנסיות שלנו הם קטנים וכל העם שומעים, יותר נוי הוא להיות לצד אחד מלהיות באמצע", ולאחר שהביא את דברי החתם סופר [אות ג] שיש לקבוע את מקום הבימה באמצע בית הכנסת בדומה למזבח בבית המקדש, כתב: "אולם הדבר קשה להוציא דין על פי דרשות שלא הוזכרו בדברי הרמב"ם והראשונים, ולחלוק על

פי זה על דברי מרן הכסף משנה, שתפס עיקר כלשון הרמב"ם שהוא כדי שישמעו כלם. הלכך העיקר להלכה כמו שכתב מרן הכסף משנה שאין בזה הכרח מן הדין, וכל שעושים הבימה בסוף בית הכנסת משום נוי והרווחה שפיר דמי".

ובהמשך דבריו הוסיף: "האמת ניתנה להאמר, שכל מה שהרעישו גאוני ישראל בארצות אשכנז להקפיד על העמדת הבימה באמצע בית הכנסת, עיקר כוונתם כנגד הרפורמים למיניהם שהיתה להם כוונה זדונית בבתי הכנסת לדמותם ולהשוותם לכנסיות ולבתי תפלות של הנוצרים. לפי זה נראה שבמקומות שאין רפורמים מצויים שם, כמו במצרים ובמרוקו וכיוצא בהם, יכולים לסמוך על דברי מרן הכסף משנה להקל בזה, כשיש צורך בדבר משום נוי והרווחת בית הכנסת, דבכהאי גוונא לא גזרו גאוני אשכנז". הלכך אין לחוש במקומינו להקפיד לבנות הבימה של בית הכנסת באמצע דוקא, וכמ"ש מרן הכסף משנה להקל, ואף שהאחרונים הבאים אחריו המציאו עוד טעמים להצריך שתהיה הבימה באמצע, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו אף להקל. ולכן נראה לענין הלכה, שאפילו אם קבעו התיבה באמצע, והוצרכו מאיזה סיבה להעביר התיבה לסוף בית הכנסת רשאים לעשות כן. אבל במקום שהרפורמים מצויים יש להקפיד שתהיה התיבה באמצע דוקא, וכמו שביארנו לעיל".

הבימה באמצע בית הכנסת - בדקדוק או לא בהכרח

י. למרות הטעמים שנתבארו לעיל להעמיד את מקום הבימה, גם הפוסקים שחייבו למקם את הבימה באמצע בית הכנסת, נקטו שאין חיוב לעשות מדידות בבית הכנסת על מנת למקם את הבימה בדיוק באמצע בית הכנסת, מנימוקים שונים:

• בשו"ת דברי מלכיאל (שם) כתב: "נראה, אשר אף שלשון הפוסקים היא באמצע בית הכנסת. מכל מקום הוא לאו דווקא בצמצום. רק יוכלו להסיע הבימה קצת לצד הפתח. ואולי באופן זה יהי יותר מרווח לפנייהם. וכן משמע בסנהדרין (יח, א) דתנן, הממונה ממצעו בינו לבין העם, ופירש רש"י, שהממונה הולך בצד אחד, וכל העם בצדו השני והכהן גדול באמצע. הרי אף שמצד אחד היה רק הממונה, בכל זאת קרי לה באמצע. וכן יש בש"ס בכמה דוכתי אמצע דהוי לאו דווקא. ושוב ראיתי בשו"ת מהרי"ט (אבן העזר סי' ח) שכתב גם כן דבאמצע אינו באמצע ממש".

• בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן מא) כתב על דברי החתם סופר והמשיב דבר [אות ד] שמקום הבימה באמצע "שכן היה מזבח הזהב בפנים ומזבח העולה בעזרה", כי "מכיון שהוא רק מסביר בלא מקור, נראה שמטעם זה אין להחמיר שיהיה מצומצם באמצע. וסגי שיהיה לכל הפחות משוך ממקום גבוה שנעשה לארון הקודש מקום שיוכלו להקיף ברווח בלא דחק, כי טעם הקפה [דהיינו שהבימה באמצע בית הכנסת בדומה למזבח שהיו מקיפים אותו בלולב] יותר טעם ממה שקורין עליו באיזה שבתות דיני הקרבנות [בדומה למזבח הנחושת שהקריבו עליו קרבנות, שהיה באמצע

העזרה".

• בשו"ת בית אבי (סימן קמד) כתב בנדון "בית הכנסת שאי אפשר להעמיד הבימה באמצע בית הכנסת ממש, היינו בקו המרכזי, רק מעט קרוב יותר לצד מזרח מלצד מערב, מפני שבאמצע יש עמוד אשר התקרה נשען עליו. ולכן הוכרחו לנטות מקו האמצעי ולהעמיד הבימה נוטה יותר לצד מזרח. לפי עניות דעתי נראה דלאו דווקא באמצע הקפידה בזה, רק העיקר שלא יהיה הבימה אצל הארון הקודש ביחד עם הבימה הקטנה שעליה מתפלל השליח ציבור. וראה לדברי מדברי מהר"י קורקוס המובא בכסף משנה (הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"ב) שכתב דלשון אמצע אין מובנו אמצע ממש, רק לאפוקי הקרנות. אבל שמעתי שהרבה מגדולי ארץ הגר מקפידים בזה על אמצע ממש, אבל בנדון כת"ר כיון שאי אפשר בענין אחר, והכל רואים זה את זה, נראה דלכולי עלמא אין קפידא".

• בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן סט) כתב: "כי הבימה קבועה במקומה, אם על ידי בנין אם על ידי כובדה, נמצא הוי דומיא דמזבח החיצון שהיה בנוי במקומו. וכמו שהיה בגג המזבח מקום מערכה כ"ד אמה על כ"ד אמה כבמשנה (מדות פ"ג מ"א), ולא הקפידו להקריב עליו באמצעו דווקא. אלא פעמים הקריבו בחלקו הקרוב אל ההיכל, ולפעמים בחלקו הקרוב לכותל העזרה, כן גג הבימה כולו ראוי להעמיד עליו התיבה, ומה שמעמידים אותה בחלקה הסמוך לארון הקודש אין זו קביעת מקום".

[המשך יבוא]



חיוב ברכת התורה לשומע דברי תורה

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש - לונדון

שאלה: יהודים מגיעים לשיעור תורה. האם על ההקשבה לבד חייבים הם בברכת התורה? אם כן, איך יש להתנהג ברבים שבאים לביהכ"נ ושומעים דרשה או שיעור, ויש לשער שטרם בירכו ברכת התורה?

תשובה: לדעת כמה ראשונים, חיוב ברכת התורה הוא מן התורה¹. לדעת כמה מגדולי האחרונים², גם הלומד תורה ע"י שמיעה חייב בברכת התורה. ואע"פ

(1) ראה ברכות כא א; אנציקלופדי' תלמודית ערך ברכת התורה (כרך ד ע' טרטו ואילך).

(2) שערי תשובה א"ח ס'י מז סק"ב בשם שו"ת הלכות קטנות ס'י קנט; שו"ת קרן לדוד ס'י יא; בן איש חי פ' וישב אות יב; תהלה לדוד א"ח שם סק"ב. וע"ע פסקי תשובות שם הע' 56.

שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך³, הרי בשמיעת דברי תורה אמרינן שהשומע הוא כעונה בפיו⁴, וכמו שאנו מברכים על מצות שמיעת מקרא מגילה. והיינו מדין שליחות⁵.

ולכאורה גם לולי חידוש הנ"ל (שגם השומע דברי תורה מחוייב לברך ברכת התורה), הרי שכיח הדבר שהמקשיבים לשיעור יחזרו על הדברים ששמעו מהרב וידונו בהם בפניו. וזה לכאורה ודאי דורש שיברכו תחלה ברכת התורה.

ולמ"ד שברכת התורה חיובה מן התורה, הלימוד בלא ברכה תחלה⁶ יש בו לכאורה ביטול מצות עשה של תורה⁷.

ולהעיר מהדומה: איסור הגשת אוכל למי שיודע בו שלא יברך⁸. ומ"מ, במקרה של אורח שמכבד את היהדות אבל ייפגע אם ידרשו ממנו לברך וכו' – כתבו כו"כ מפוסקי

בשו"ת האלף לך שלמה (סי' לה) הוכיח שאין השומע חייב לברך מהא דקי"ל בס' קד כרש"י, שהשומע קדושה כשהוא עומד בתפלה, עליו לשתוק ולשמוע הקדושה. הרי שאין השמיעה נחשבת כדיבור, לכך אינה נחשבת להפסק.

ואיכא למידחי דהיינו לענין הפסק בתפלה, משא"כ לגבי מצות תלמוד תורה והברכה שלפני.

וידוע הביאור על דין הנ"ל בשם הה"מ ממעוררשט (הובא בנפש חי' או"ח סי' קיא סק"א, ובכ"מ): מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה – לכך קיים בשמיעתו מצוות 'קדושה'; מחשבה לא טובה אין הקב"ה מצרפה למעשה – לכך אין בשמיעתו משום הפסק בתפלה.

(3) שו"ע או"ח שם ס"ב.

(4) הלכות תלמוד תורה לאדה"ז פ"ב סי"ב (לענין שת"ת היא מצוה שבדיבור, ומצוה זו מתקיימת גם ע"י שמיעה).

(5) כמבואר בשו"ע ר"י סי' ריג ס"ו במוסגר (לענין ברכה, שהמברך נעשה שליח לשומעים להוציאם ידי חובת הברכה, שפיו כפיהם).

בהערת המו"ל שם (סד) העיר מהמבואר בשו"ע ר"ס תפט ש'שומע כעונה' יתירה היא על דין שליחות. והכוונה, שלענין מצות הספירה קי"ל לכו"ע שאי אפשר לקיימה ע"י שליח – שלא בנוכחותו. ואילו כשאחד שומע הספירה מחבירו – י"א שיצא י"ח, כי יש כאן דין שליחות וגם שהוא בעצמו שומע. כתבתי זאת לאפוקי מהסברה (המובאת בפסקי תשובות שם בהע' 59) שגם המקשיב לדברי תורה מוקלטים צריך לברך ברכת התורה.

(6) אולי י"ל שמן התורה אין הבדל אם יהודי' תהא לפני הלימוד או לאחר הלימוד. אבל להעיר מלשון התלמוד (ב"מ פה ב:) "על שלא ברכו בתורה תחלה".

(7) ראה הנסמן באנציקלופדי' תלמודית שם, בציון 9.

בסדור אדה"ז כתב: "אסור לדבר ולהוציא דברי תורה מפיו עד שיברך". וכן כתבו כמה אחרונים – ראה פסקי תשובות סי' מז אות ב ובהע' 29 שם.

(8) שו"ע או"ח סי' קסט ס"ב.

זמננו להקל בדרישה זאת⁹.

אבל יש לחלק, שבנדו"ד הוא כנותן בפיו ממש. ותו דהתם מיירי בחיוב דרבנן, ואילו בנדו"ד י"ל שיש בזה ביטול מ"ע מן התורה.

ומ"מ במצב שאי אפשר להעמיד הדת על תילה, יסוד גדול יש להקל על פי דברי חז"ל¹⁰ "הלואי אותי עזבו ותורת שמו, שהמאור שבה היה מחזירם למוטב".

והנה זה פשוט שנוסח הברכה אינו מן התורה, וכל שיאמרו לשון של הודאה לשי"ת על בחירתו בעם ישראל לתת להם התורה, קיימו בזה מצות "הבו גודל לאלוקנו". לכן אם יפתח השיעור בדברי הודאה לשי"ת על הדברים שאנו עומדים עתה ללמוד, והקהל שומעים הודאתו זו, קיימו בזה מצות הברכה מן התורה, מדין שומע כעונה.

בטח יש כאלה שמדייקים להתחיל השיעורים בנתינת צדקה, ואולי גם בתפלה קצרה. ואז ניתן לשלב בתפלה זו דברי הודיה על נתינת התורה לבנ"י.



נפילת אפים בלא ספר תורה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

שו"ע אדה"ז: נפילת אפים רק במקום שיש שם ס"ת

אודות נפילת אפים כתב אדה"ז בשו"ע (סי' קלא ס"ג):

"יש [מלה זו נוספה במהדורת קה"ת האחרונה, ע"פ דפוס הראשון, וזה משנה לגמרי את המובן] נוהגים שאין נופלים אפים אלא במקום שיש שם ספר תורה . . . ובמקום שאין ספר תורה נוהגין לומר תחינה בלא כיסוי פנים.

אפילו יחיד המתפלל בביתו כשמתפלל בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, שהרי הוא כאלו עומד עמהם, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כל שיש עשרה במקום אחד כמו שנתבאר בסי' נ"ה".

(9) ראה פסקי תשובות לאו"ח שם הע' 13.

(10) הובא בהלכות תלמוד תורה לאדה"ז פ"ד ה"ג, ושו"נ.

ושם (סכ"ב) כתב על דרך דבריו כאן, אבל הוסיף להביא דעה המגבילה את זה:

"... אם היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש או קדושה יכול לענות עמהם כל השומע קולם, אפילו הוא בבית אחר לגמרי, ואפילו כמה בתים מפסיקים ביניהם, מפני שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ויש אומרים שמכל מקום צריך שלא יהיה מפסיק טינוף או עבודה זרה שהיא חשובה כצואה לענין זה, ויש לחוש לדבריהם".

'התקשרות' בשם 'הריל"ג': הרבי נפל אפים גם בבית הדפוס בלשן

אמנם ה'כף החיים' שם (סק"מ) הביא "דעל פי הקבלה אין להקפיד אם יש ספר תורה". וראה 'נמוקי אור"ח' שם (ס"ב) ומה שציין ב'עבודת אפרים' (ח"א עמ' קמג-קמו).

וב'התקשרות' (גליון קסד עמ' 15-16) כתב הרב יוסף שמחה גינזבורג:

ובדבר הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שמעו מהרה"ח רי"ל שי' גרונר שפעם אחת בחזרתו מן האהל... , שבאותן שנים השתדל להתפלל מנחה לפני השקיעה, ופעם, באמצע הדרך ראה שהשקיעה מתקרבת וביקש לעצור ולהתפלל באיזה מקום. נכנסו לבית הדפוס 'בלשן', שם התפלל הרבי ביחידות, ובהגיעו לתחנון – ישב על כיסא, וכיסה עיניו בידו השמאלית הק' כרגיל, אף-על-פי שלא היה שם ספר תורה.

כמו כן אירע כמה פעמים שהתפלל מנחה בגן-עדן התחתון... ואף שאין שם ספר-תורה, בכל זאת נהג כנ"ל.

וכיון שהרבי נהג כך כמה פעמים בפומבי, וגם שאר המתפללים איתו עשו כמותו, מסתבר שיש בזה הוראה לרבים".

בספר 'המזכיר' מיומנו של הריל"ג: "תחנון אמר בעמידה ולא עשה נפילת אפים"

אמנם עכשיו הופיע ספר 'המזכיר' חלק א (שהוא מלא וגדוש בסיפורים נפלאים!), ושם (עמ' 104-105) נעתק מיומנו של הריל"ג מכ"ז חשון תשי"ז:

"... הגענו לבית הדפוס, ונכנס כ"ק אד"ש ואנחנו אחריו, ומיד שאל: איזה כיוון מזרח? והראו לו, ומיד התחיל שמונה עשרה. בעת שהתפלל שמונה עשרה, היתה ידו השמאלית על מצחו מעל עינו השמאלית. תחנון אמר בעמידה ולא עשה נפילת אפים אע"פ שהיה שם כסא לשבת עליו".

הרי לנו שהשמועה הנ"ל ב'התקשרות' לא נכונה, ומה ש"כיסה [הרבי] עיניו בידו השמאלית" לא היה כלל בשעת אמירת התחנון אלא בשעה שהתפלל שמונה עשרה, ובנוגע לתחנון כתוב בפירושו "ולא עשה נפילת אפים".

י"ל שהרבי נפל אפים רק בשעה שהציבור התפלל ולא היה דבר המפסיק

מעתה באם רוצים להסיק מסקנות ולהורות הוראה לרבים הרי יש כאן לכאורה שתי הוראות סותרות. כשהתפלל כ"ק אדמו"ר זי"ע בבית הדפוס בלשן לא עשה נפילת אפים כיון שלא היה שם ס"ת, ואילו כשהתפלל מנחה בגן-עדן התחנן עשה נפילת אפים (כפי עדותו של הריש"ג).

וצ"ל שהרבי לא נהג בזה כדעת המקובלים, אלא סמך על כך שאפילו יחיד המתפלל בביתו כשמתפלל בשעה שהציבור מתפלל בבית הכנסת יכול ליפול עמהם בשעה שהם נופלים, אבל חש לדעת היש אומרים בסימן נה "שמכל מקום צריך שלא יהיה מפסיק טינוף או עבודה זרה שהיא חשובה כצוה לענין זה". ומעתה כשהתפלל בגן עדן התחנן ודאי לא היה שום דבר המפסיק עד לביהכ"נ ששם הציבור מתפללים, ועל כן עשה נפילת אפים, ואילו כשהתפלל בדפוס 'בלשן' חייש לדבר המפסיק, ועל כן לא עשה נפילת אפים. ועצ"ע.

אודות קטעי היומן שנעתקו בספר 'המזכיר'

דא עקא שיש להשתמש בקטעי היומן שנעתקו בספר 'המזכיר' בזהירות יתירה מפני כמה טעמים:

(א) לא הקפידו העורכים לציין ולהבחין בקטעי היומן בין דברים שנרשמו באותו יום לבין דברים שנרשמו אחרי ימים או שבועות מתוך הזכרון, והרי מה שנרשם באותו יום ממש ודאי יותר מדויק¹.

(ב) קטעי היומן כלל לא נעתקו בלשונם, אלא עברו עיבוד על ידי המערכת (וכפי שכתבו על כך בעמ' 11), ומעתה יש חשש שאולי לא כל הדברים מדויקים².

וכנראה שכל זה היה מחמת שמיהרו להופיע כבר ליארצייט הראשון³, ויש לקוות שבכרכים הבאים יתוקנו הנ"ל, והדברים יהיו יותר מדויקים.

(1) הערת המערכת: אף שכמובן צודק שיש חילוק בין קטע ביומן שנרשם בו ביום לבין קטע שנכתב משך זמן אחר, אבל בנדו"ד, הרי הסברא נותנת שהנכתב ביומן – אפילו אם נכתב קצת זמן אחרי ההתרחשות – יותר מדויק ואמין ממה שמסרו בשמו (כנראה לאחר שנים רבות). ובפרט שאין יודעים מיהו בעל השמועה ששמע מריל"ג.

(2) הערת המערכת: לכאורה לא מסתבר כלל שעידו היומן כ"כ באופן שישתנה התוכן מן הקצה אל הקצה, ובפרט בענין די פשוט.

(3) הערת המערכת: הטעם לעיבוד היומנים מפורש בעמ' 11 שציין לעיל ("בהתאם לרצונו של הריל"ג אשר הובע על ידו במפורש"), ואינו קשור כלל למהירות ההוצאה לאור (מה גם שהספר יצא משך זמן אחרי יארצייט הראשון).

היכר ציר מקורו וטעמו

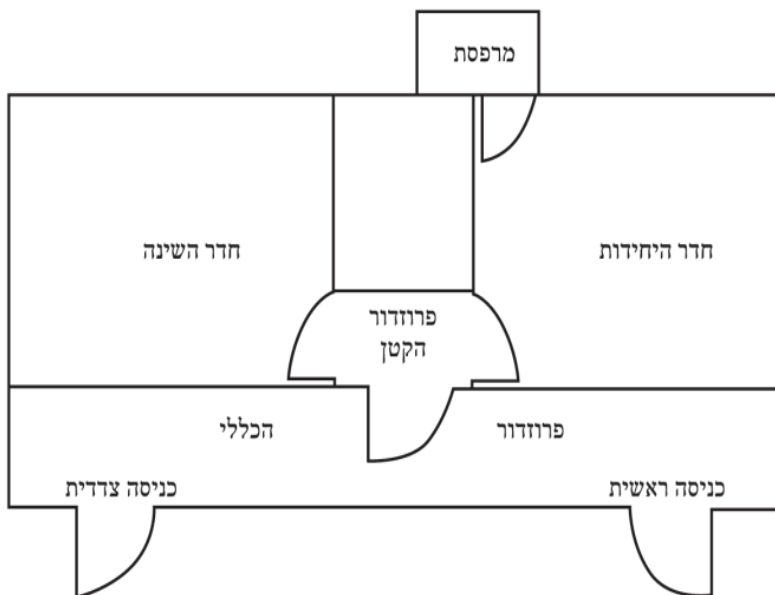
חברי כולל אברכים

נוף הגליל-נירנברג

מן המפורסמות מחלוקת רבני חב"ד בנידון היכר ציר למנהגינו שהולכים תמיד אחר היכר ציר מלבד הפתח הראשי האם זהו גם בחדר שאין ממנו שום פתח נוסף וגם לא חלון, דיש מרבני חב"ד שהורו שגם בכזה מצב הולכים בתר היכר ציר ויש מרבני חב"ד שהורו שחייב פתח נוסף ואפילו חלון סגי אבל משהו צריך להיות בשביל שנאמר שמשם יכולים להיכנס.

והנה בספר שיעורי הלכה למעשה חיו"ד הלכות מזוזה סי' כז כתב הרב שד"ב לוין להוכיח מאופן קביעת המזוזות בדירת הרבי הריי"ץ שכאשר אין חלון או דרך כניסה נוספת לחדר פנימי אין הולכים לפי היכר ציר גם לפי מנהגנו.

ועוד הוסיף לומר שגם כאשר ישנו פתח נוסף אך אם כיוון הכניסה לחדר הנוסף הוא כלפי החדר הפנימי אין זה נחשב כפתח נוסף. והוכיח הדברים מכך שמוצאים שם שקביעת המזוזה בחדרון הכניסה לפרוודור הקטן מכיוון הפרוודור לא נקבע לפי היכר ציר אלא נקבע בצד ימין הכניסה אליו, וכתב הרב לוין שהוא מחמת שאין כניסה נוספת או חלון לכיוון החדרון והכניסה לחדר היחידות וחדר השינה לא יכולים להחשב ככניסה



לפרוודור כי ההיכר ציר הוא לכיוון החדרים, ולכן נקבע שם שלא לפי היכר ציר.

ולדבריו מאופן קביעת המזווה בדירת הרבי הריי"ץ מוכח גם שלא קיי"ל כמהרי"ל שסובר שכן יתכן להחשיב (חדר שיש בו רק שני פתחים שנפתחים לבחוץ) ששני הפתחים הם לבחוץ, והמהרי"ל לא מתחשב בכך שכביכול ההיכר ציר גורם שאין כניסה לחדר זה.

איננו מכירים את מבנה הדירה היטב, אך לכאו' אם הפרוודור הגדול משמש רק כפרוודור דהיינו רק כמעבר בלבד הרי יש לומר (וכפי שמורים כמה מורי הוראה מאנ"ש¹). (שפרוודורים גדרם ההלכתי הוא כבית שער², ו) שבפתחים שבבית שער לא הולכים לפי היכר ציר. מכיון שכל חיוב הבית שער הוא מחמת החדר הפנימי וממילא גם כיוון המזווה צ"ל לכיוון הכניסה לחדר הפנימי, למרות ההיכר ציר. כיוון שלא יתכן לומר שנחשיב את הפתח ככניסה לבית שער כאשר כל מהותו וחיובו של הבית שער הוא אדרבה כניסה ממנו לחדר. (ומבססים דבריהם על רש"י מנחות לג: ד"ה קיטונת עיקר), וע"כ י"ל) שהטעם שנקבע בפרוודור הקטן בימין הכניסה לחדרים ולא כהיכר ציר הוא מחמת שההיכר ציר מוביל לפרוודור שהוא בית שער.

ואם כן אין ראיה מהפרוודור הקטן שאין הולכים לפי היכר ציר כשאין עוד פתח, כי יתכן ששם נקבע כך רק מחמת שזה פתח לבית שער.

וכמו"כ לא יהווה פתח זה סתירה לדברי המהרי"ל שהובאו לעיל, וא"כ בלא"ה ניתן להחשיב גם היכר ציר לבחוץ כפתח.

(אך בעיקר דברי המורי צדק הנ"ל שבבית שער שסיבת חיובו הוא מחמת הבית לא הולכים לפי היכר ציר צ"ע).

ובפרט שלא כך נראה מפשטות דברי רבינו שכ' שמנהגנו ע"פ היכר ציר "מלבד הפתח הראשון" (-ספר המנהגים). "חוץ מהפתח היוצא לחוץ קביעת המזווה הוא רק ע"פ היכר ציר" (אג"ק יב תטז).

(וכן פשטות דברי הרב י' לנדא והרב ז"ש דווארקיין ע"ה אודות צורת הפרוודור אודותיו הורה הרבי הרש"ב לקבוע כהיכר ציר (הובאו בשלחן מנחם ח"ה ס' קלט))

וכן הראיה שמביאים מדברי רש"י הנ"ל לכאו' צ"ע.

דאיתא במנחות דף לג: "ת"ר: בית שער הפתוח לגינה ולקיטונת - רבי יוסי אומר:

(1) דבריהם התפרסמו בבימות אלקטרוניות שונות.

(2) דבר זה שפרוודור שבבית גדרו וטעם חיובו הוא כבית שער, הוא דבר שנוקטים רוב מורי ההוראה. אך ראה בשו"ת ארץ צבי ח"ב סימן נ שכתב "באכסדרה שהוא פרוודור לבית של יחיד, ואינו כבית שער, כיון שאין עובר בו רק אותו שדר בבית עם ב"ב . . .".

נידון כקטונית, וחכ"א: נידון כבית שער. רב ושמואל דאמרי תרוייהו: מגינה לבית כולי עלמא לא פליגי דחייב, מאי טעמא? ביאה דבית היא, כי פליגי - מבית לגינה, מר סבר: קטונית עיקר, ומר סבר: גינה עיקר. "וכתב רש"י (בלישנא אחרינא שנראה לו עיקר) לגבי הדלת שבין הבית שער לגינה "קטונית עיקר - וחייב ואף על גב דציר סובב בגינה דכי אמרינן לעיל הלך אחר היכר ציר הני מילי בפתח דבין תרי בתי דתרווייהו עיקר אבל הכא עיקר קטונית ולשמה נעשה חייב ומר סבר עיקרו לשם גינה עביד ופטור".

היינו שרש"י בא לבאר את דברי ר"י שחייב במזווה בפתח שבין הבית שער לגינה גם במקרה שההיכר ציר הוא בחוץ (וא"כ כשם שההיכר ציר מועיל ללמדינו לגבי ימין הנכנס (לעיל לג). דיכולנו לחשוב שמיקום ההיכר ציר ילמדנו גם שעיקר הבית שער הוא לצורך הגינה ולכן פטור ממזווה, קמ"ל שכאן) מחמת שהעיקר הוא החדר ולכן הבית שער נעשה לשם הדירה ולכן יש חיוב מזווה למרות ההיכר ציר. (משא"כ לדעת חכמים תלוי בהיכר ציר אם הוא לתוך הבית שער חייב במזווה. ואם הוא כלפי חוץ, עיקר הבית שער לשם גינה ולכן פטור ממזווה)

היינו ששם הדיון נסוב אודות עצם החיוב של הבית שער בפתח שבינו לגינה, והלכה שחייב (ולא מתחשבים בהיכר ציר לומר שהבית שער הוא לשם הגינה ופטור) כי יש חיוב מזווה על הבית שער מחמת הבית. אך מאיפה מוכח שלאחר שהבית שער מתחייב מחמת הבית זה גורר שגם בפתח שבין הבית שער לבית כיוון המזווה יהיה כלפי הבית ולא כלפי הבית שער שגם חייב.

אכן ודאי שיש נטיה לומר כך, שמכיוון שהחיוב על החדר הוא מחמת הבית הרי יש לראות פתח זה בעיקרו ככניסה לבית. אך האם מוכרח הדבר? האם יש ראייה לכך?

אמנם לפי דברי הפוסקים (ש"ך סי' רפט סק"ו) שגם כשיש היכר ציר, אזלינן לפי החדר העיקרי, ורק כשאין הכרע אז אזלינן לפי היכר ציר, אז אכן ניתן להבין שמכיוון שהבית שער חיובו מחמת הבית הרי הבית העיקר ולכן גם יש לקבוע בכל מקרה לכיוון הבית. אך לפי מנהגנו (שיתכן שמבוסס על פי דברי פסקי הרי"ד והריא"ז בהיכר ציר, כפי שציינו בגליון הקודם עמ' 55) שבכל מקרה אזלינן לפי היכר ציר, ולא מתחשבים לפי החדר העיקרי, הרי לכאן "ל שלמרות שעיקר הוא הבית ולמרות שהחיוב לבית שער הוא מחמת הבית, מ"מ כיון שסוף סוף ישנו חיוב על הבית שער, הרי זה ככל דלת בין שני חדרים החייבים ואזלינן למנהגינו גם בכזה מקרה רק לפי היכר ציר⁽³⁾.

וע"כ לכאן לגבי קביעת המזווה בכניסה לפרדור הקטן בדירת הרבי הריי"ץ, לפי הדעות השונות בהוראות רבני אנ"ש מצאנו שני טעמים למה לא לילך בזה אחרי היכר

(3) ובפרט לדברי הארץ צבי שצוין בהערה הקודמת.

ציר, או מחמת שאין חלון / "דרך כניסה" אחר או מחמת שההיכר ציר מוביל לבית שער. ולכן צ"ע אם ניתן להוכיח מזה לאחד הצדדים.



כל ישראל ורבי חנניא בן עקשיא כשאומרים ב' פרקים בפרקי אבות

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, אה"ק

א. בסידורו, לאחר תפלת מנחה דשבת וסדר סעודה שלישית, כותב אדמו"ר הזקן: 'נוהגין לומר פרקי אבות פרק אחד בכל שבת שבין פסח לעצרת במנחה ואומרים לפניו משנת כל ישראל ואחריו משנת רבי חנניא בן עקשיא ויש נוהגין כך כל שבתות הקיץ'.

בהתוועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1633: 'בפרקי אבות שלומדים בשבת זו – כפי שמביא אדמו"ר הזקן בסידורו ש"יש נוהגין כך כל שבתות הקיץ'.

וכפי שמצינו כמה מאמרים מרבותינו נשיאינו שנאמרו בשבתות הקיץ (לאחרי חגה"ש) המתחילים במאמר המשנה דפרקי אבות המתאים לשבת זו – שמוזה מוכח שבשנים אלו (עכ"פ) למדו רבותינו נשיאינו פרקי אבות בכל שבתות הקיץ, ויתכן שנהגו כן בכל השנים (לא רק באותן שנים שמצינו מאמרים המתחילים במאמר המשנה דפרקי אבות).

ולכן, צריכים גם אנו ללמוד פרקי אבות בכל שבתות הקיץ – כי אפילו אם נאמר שרבותינו נשיאינו למדו פרקי אבות בכל שבתות הקיץ רק בשנים מסוימות, הרי צריכים לנהוג כן בכל שנה ושנה מצד הספק אולי שנה זו היא בדוגמת השנה שבה נהגו. ובפרט שיש מקום לומר שרבותינו נשיאינו נהגו כן בכל השנים'.

ובהתוועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1604: 'מצינו מאמרי רבותינו נשיאינו שנאמרו בשבתות שלאחרי עצרת, שהתחלתם במשנה שאומרים בפרק זה. ומזה מובן, שרבותינו נשיאינו נהגו ללמוד פרקי אבות בכל שבתות הקיץ. ומכיון שענין זה (אמירת מאמר על משנה מהפרק דשבת זה) נעשה בגלוי ובפרסום, מובן, שההנהגה ללמוד פרקי אבות בכל שבתות הקיץ אינה שייכת ליחיד סגולה בלבד, אלא כל מי שרוצה יכול להיות בכלל ה"יש נוהגין" ללמוד פרקי אבות ב"כל שבתות הקיץ".'

ובהתוועדויות תשמ"ה ח"ד עמ' 2262: 'שישנם כו"כ מאמרי חסידות משבתות הקיץ שהתחלתם במשנה השייכת לפרקי אבות דשבת ההיא, ומזה מוכח, שרבותינו נשיאינו נהגו (ועכ"פ באותם שנים שבהם נאמרו מאמרים אלו) כה"יש נוהגין" ללמוד

פרקי אבות ב"כל שבתות הקיץ".'

ובהתוועדויות תשמ"ז ח"ג עמ' 461: 'ובנוגע למנהגינו – כבר נהגו לומר פרקי אבות בכל שבתות הקיץ, על יסוד הנהגת רבותינו נשיאינו שמזמן לזמן היו אומרים מאמרים בשבתות הקיץ (לאחרי עצרת) שהתחלתם בהתאם לפרק המתאים לשבת זה, אם כי אין זה הוכחה גמורה שכל הנשיאים נהגו בכל השנים לומר פרקי אבות בכל שבתות הקיץ'.

ובהתוועדויות תשמ"ח ח"ג עמ' 461 (מוגה): ויש לקשר זה גם עם הפרק שלומדים בשבת זו – לפי המנהג ללמוד פרקי אבות "כל שבתות הקיץ", גם לאחר חג השבועות'.

ובהמשך השיחה עמ' 476 (בלתי מוגה): שמכיון שחוזרים ומתחילים ללמוד פרקי אבות בפעם השני' (לאחרי הלימוד בשבתות שבין פסח לעצרת), הרי בודאי שהלימוד צ"ל באופן נעלה יותר'.

ובהתוועדויות תשנ"ח ח"ג עמ' 272 בהערה 60 (מוגה): 'בהתחלת מסכת אבות (שמתחילים ללמוד בפעם השני' ("כפלים לתושי' ") בשבת שלאחרי שבועות – כי נוהגין ללמוד כל שבתות הקיץ)'.

ובהמשך השיחה עמ' 297 (בלתי מוגה): וכדאי לפרסם מנהג זה, כדי שגם אלו שנהגו עד עתה ללמוד פרקי אבות בשבתות שבין פסח לעצרת בלבד, יוסיפו וילמדו פרקי אבות בכל שבתות הקיץ – על יסוד דברי רבינו הזקן בסידורו השווה לכל נפש – גם לאלו המתפללים בסידורים אחרים – ש"יש נוהגין כך כל שבתות הקיץ".'

ו"משנה אחרונה" – בהתוועדויות תנש"א ח"ג עמ' 309 (מוגה): 'נוסף על לימוד מסכת אבות בשבתות שבין פסח לעצרת, הכנה לזמן מ"ת, מתחילים עוה"פ לימוד מסכת אבות בשבת שלאחרי זמן מ"ת, תוצאה מזמן מ"ת'.

ובהערה 10: 'כמ"ש רבינו הזקן בסידורו ש"יש נוהגין כך כל שבתות הקיץ". – וכ"ה מנהג חב"ד, כמודגש מרבתינו נשיאינו שכו"כ מאמרי דא"ח בשבתות הקיץ מתחילים במאמר המשנה בפרקי אבות שלומדים באותו שבת'.

ו"מעשה רב" – בשנים המאוחרות, ה' הרבי נשאר בבית הכנסת, לאמירת פרקי אבות בציבור, לאחר תפלת מנחת שבת קודש, ב"כל שבתות הקיץ".

(וראה גם בלקו"ש ח"ט עמ' 43 ובהערה 52).

ב. בב' (ולפעמים בג') – כמו בשנה זו] השבתות האחרונות לפני ראש השנה, אומרים בכל שבת ב' פרקים.

בשיחות קודש תשמ"א ח"ד עמ' 5-624: 'דעצם הענין דחיבור ב' הפרקים הוא ענין

של חסד – כדי שיוכלו לסיים את לימוד כל הששה פרקים דפרקי אבות קודם ר"ה. דהנה אם לא יחברו ב' פרקים ביחד, יספיקו ללימוד עד ר"ה רק ג' פרקים דפרקי אבות, ועי"ז שמוסיפים בכל שבת (מג' השבתות שקודם ר"ה) פרק נוסף, מספיקים לסיים את לימוד כל פרקי אבות קודם ר"ה'.

ובהתועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1602: 'ולהעיר משינוי לשון אדמו"ר הזקן בסידורו, שבנוגע ללימוד פרקי אבות בשבתות שבין פסח לעצרת כותב: "נוהגין לומר פרקי אבות אחד בכל שבת", ובנוגע לכל שבתות הקיץ כותב סתם: "ויש נוהגין כך כל שבתות הקיץ", ואינו כותב "פרק אחד בכל שבת". וטעם הדבר – מפני שבשבתות הקיץ (לאחר עצרת) יש שבתות שבהם לומדים ב' פרקים, כדי לסיים את לימוד פרקי אבות לפני ר"ה, כמצויין בלוחות השנה, ולכן סותם אדמו"ר הזקן וכותב: "יש נוהגין כך כל שבתות הקיץ", ורק בנוגע לשבתות שבין פסח לעצרת מדגיש "לומדים "פרק אחד בכל שבת" '.

ועד"ז בקיצור, בהתועדויות תשמ"ה ח"ה עמ' 2887: 'בשבת זו לומדים שני פרקים, פרק א' ופרק ב' (כמצויין בלוחות), וטעם הדבר – כדי לסיים את מסכת אבות בשבתות הקיץ לפני ר"ה'.

וכן שם בעמ' 2968: 'הנה בג' שבתות האחרונות דקיץ זה לומדים בכל שבת ב' פרקים, כדי לסיים מסכת אבות לפני ר"ה'.

וכן בהתועדויות תשמ"ו ח"ד עמ' 375: 'לומדים בשבת זו שני פרקים, פרק שלישי ופרק רביעי, כדי לסיים את הלימוד דפרקי אבות לפני ר"ה'.

וכן בהתועדויות תנש"א ח"ד עמ' 338 (מוגה): 'בפרקי אבות שלומדים בשבת שלפני (וממנו מתברך) ר"ה – פרק חמישי ופרק ששי, ובהערה 47: 'כדי לסיים הלימוד דפרקי אבות (גם) בכל שבתות הקיץ'.

אבל, יש להעיר, מהתועדויות תשד"מ ח"ד עמ' 2556: 'כמובן בפשטות שהלימוד דב' פרקים אינו ענין שנעשה מפני ההכרח לסיים את לימוד מסכת אבות לפני ר"ה, אף שאין כל קשר ושייכות ביניהם – שהרי מדובר אודות ענין שנקבע ע"פ "מנהג ישראל תורה היא" '.

ג. בנוגע לשבתות אלו התייחס הרבי כמה פעמים לשאלה, האם ב' הפרקים נחשבים כפרק אחד, וא"כ אומרים פעם אחת לפני ב' הפרקים את משנת "כל ישראל", ופעם אחת לאחריהם את משנת "רבי חנניא בן עקשיא", או, שכל פרק הוא לעצמו וא"כ אומרים לפני ואחרי כל פרק את המשניות הנ"ל, וכדלהלן.

בשבת פ' תצא תשמ"א [בה אמרו את הפרקים א' וב'] (שיחות קודש תשמ"א ח"ד עמ' 616) אמר בפשטות: 'שבשבת זו לומדים ב' פרקים בהמשך אחד, ובאופן שאמירת

משנת "כל ישראל" (קודם הלימוד) ומשנת "רבי חנניא בן עקשיא" (לאחרי הלימוד) היא רק פעם אחת, על ב' הפרקים כאחד [משנת "כל ישראל" – קודם התחלת פרק ראשון ומשנת "רבי חנניא בן עקשיא" – לאחר סיום פרק שני] – מובן שישנו קשר ושייכות בין ב' הפרקים, ועד שלומדים אותם בהמשך אחד'.

בשבת פ' תצא תשמ"ה [בה אמרו את הפרקים א' וב'] (התוועדויות תשמ"ה ח"ה עמ' 8-2887) דיבר בנושא הזה, השווה את זה לשתי פרשיות מחוברות, שלמנהגינו נחשבות כפרשה אחת. והוסיף שהוא לא שמע כיצד נוהגים בזה (למרות שידוע מנהגינו בשתי פרשיות מחוברות), הורה לשאול אצל רב כיצד לנהוג, והוסיף, שמסתמא יהיו חילוקי דעות בין הרבנים ואז יצטרכו לרב שלישי שיכריע. וסיים, שלכאורה אפשר לומר פעמיים את המשניות הנ"ל על תנאי (כפי שמצינו בהל' עירובין), אבל מ"מ בירור מנהג ישראל הוא חלק מהתורה.

בשבת פ' נצבים וילך תשמ"ו [בה אמרו את הפרקים ה' וו'] (התוועדויות תשמ"ו ח"ד עמ' 4-443) הזכיר את השקו"ט הנ"ל, אמר שמסתבר לומר, שכשלומדים שתי פרקים בשבת אחת הרי הם מצטרפים לפרק אחד, ע"ד חיבור ב' פרשיות, ולכן אומרים את המשניות הנ"ל פעם אחת. אבל לגבי הפרקים ה' וו' א"א לומר כן, היות ופרק ה' הוא משנה ופרק ו' הוא ברייתא, וא"כ א"א לחבר אותם לפרק אחד.

בשבת פ' תבוא תשמ"ז [בה אמרו את הפרקים ג' וד'] (התוועדויות תשמ"ז ח"ד עמ' 3-352) דיבר על כך, הביא את צדדי הספק, האריך בחשיבות בירור המנהג, ושלל את הסברא לומר את המשניות הנ"ל פעמיים לחומרא מפני הספק, במקום לברר את המנהג הנכון, מכמה סיבות. והוסיף, אשר יש נפק"מ אם אומרים את המשניות הנ"ל בין הפרקים כ"מנהג ישראל" או כחומרא בעלמא, ועוד, שאם ב' הפרקים הם ענין אחד, הרי אמירת המשניות הנ"ל ביניהם יש בה משום הפסק, אבל לא הגיע למסקנא.

בשבת הבאה, ש"פ נצבים וילך [בה אמרו את הפרקים ה' וו'] (שם עמ' 401-396) שוב חזר לדון בנושא, האריך מאוד, דחה את הראי' מאמירת "ומנחתם ונסכיהם" ב"פ במוסף דחוה"מ סוכות, הגיע למסקנא שצ"ל פעם אחת את המשניות הנ"ל ע"פ הטעם לאמירת משניות אלו. והוסיף שכ"ז הוא בפרקים ג' וד', אבל בפרקים ה' וו' שהם משנה וברייתא, צריך להפסיק ביניהם, וסיים, שא"כ, גם בין פרקים ג' וד' (ובכמה שנים גם בפרקים א' וב') צריך לעשות הפסק ע"י המשניות הנ"ל, מצד שלא לחלק באופן אמירת פרקי אבות בין פרקים שונים. ובנוסף, יש צורך להדגיש את החלוקה בין פרק לחברו, שיש בזה נפק"מ לדינא.

בשבת פ' תצא תשמ"ט [בה אמרו את הפרקים א' וב'] (התוועדויות תשמ"ט ח"ד עמ' 279) חזר בקיצור על השקו"ט הנ"ל, הזכיר את הסברות לב' הצדדים, אך ללא מסקנא.

בשבת פ' תבוא תש"נ [בה אמרו את הפרקים ג' וד'] (התוועדויות תש"נ ח"ד עמ' 259 - מוגה) הזכיר בקיצור את הסברא לומר את המשניות הנ"ל פעם אחת.

בשבת פ' תצא תנש"א [בה אמרו את הפרקים א' וב'] (התוועדויות תנש"א ח"ד עמ' 228 - מוגה) אמר שסברא לומר פעם אחת את המשניות הנ"ל, כיון שאמירתם בשבת זו היא כפרק אחד, והוסיף, שצריך עיון ובירור בזה.

ד. וע"פ כל הנ"ל, הנה, אף שבש"פ תצא תשמ"א נקט בפשטות, שאומרים את המשניות הנ"ל פעם אחת, הרי לאחר מכן שוב חזר ודן בכל זה, ולמעשה לא הכריע בספק זה. וא"כ, הרי זה ע"ד המובא בתחילת ספר המנהגים עמ' 1: 'נוהגים ע"פ הדינים ומנהגים שנדפסו בסידור רבינו הזקן, אף שבכמה מהם הכריע נגד השו"ע שלו, אבל כבר מבואר שיש לנהוג כהסידור מפני שהוא חובר באחרונה' (וראה שם בהמ"מ).

וא"כ, י"ל לכאורה, גם בנידון דידן, אשר המנהג צריך להיות כהשיחות שבשנים שלאחר מכן, ושבהן נשאר בספק.

והגם שבש"פ תצא תנש"א (שוהי "משנה אחרונה") הביא רק את הסברא לומר פעם אחת את המשניות הנ"ל, הרי אמר שישנה סברא כזו, אבל לא הכריע בזה כבש"פ תצא תשמ"א, ועוד, שהוסיף שצ"ע ובירור בזה.

ולכאורה אינו דומה, למ"ש בספר המאמרים מלוקט אלול עמ' רלו בהערה 11: 'יודע גם כן הסיפור, שבאחד המאמרים שאמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ביחידות לבנו כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר ענין (משל מכח הציור שבנפש) בדרך אפשר, ואח"כ ה' כ"ק מו"ח אדמו"ר אצל חותנו הרה"ח וכו' ר' אברהם בקעשענוב, ובקשו לחזור דא"ה, באמרו: עפ"ן נאר אויף דעם קראן וועט זיך שוין גיסן, וחזר את מאמר הנ"ל וגם ענין הנ"ל בפשטות, כשחזר לליובאוויטש סיפר לאביו את כל המאורע, ושאלהו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, הא מניין לך ? הרי אמרתי רק בדרך אפשר ? וענה לו: מה שאצלך בדרך אפשר נעשה אצלי דבר ודאי'.

שהרי בפשטות, ישנו הבדל בין אמירת "ענין בדרך אפשר" לבין אמירת סברא בהסתייגות "שצ"ע ובירור" בה.

ה. וא"כ, למעשה, אולי יש להחמיר, ולומר גם בין הפרקים, את המשניות הנ"ל, בכל השבתות שבסיום הקיץ.

וע"ד דברי אדמו"ר הזקן, אודות כמה ענייני ספיקות בהלכה (שולחן ערוך אורח חיים סל"ח ס"ז, סק"י ס"ד, סקנ"ט סט"ז, סידור סוף הלכות ציצית), 'מהיות טוב אל תקרא רע'.

וראה גם באגרות קודש חי"ד עמ' שעה: 'ובמה שכותב אודות אמירת קדיש דרבנן, הנה בכלל אין בזה הגבלות, וכאו"א יכול לאומרו, אבל אותו המעורר השאלה, הנה

מהיות טוב אל תקרי וכו' יש לברר שהאב שי' ואם תחי' שלו לא יקפידו בזה'.

ובענייננו, אחרי שהשאלה בנידון דידן התעוררה בש"פ תצא תשמ"ה, ובש"פ תצא תנש"א עדיין נשארה ב"צ"ע ובירור", ולאחר מכן גם לא נפתרה, הרי יש להחמיר, ולנהוג כפי הנאמר "מהיות טוב אל תקרא רע".

וראה גם בשולחן ערוך שם סקס"א ס"ח (לגבי מחלוקת בשיעור נטילת ידים): 'שכיון שהוא דבר שאין בו טורח למה לא נוציא נפשנו מהמחלוקת'. וא"כ, יש לומר עד"ז גם בנידון דידן.

והגם שבש"פ תבוא תשמ"ז אמר הרבי, שאמירת המשניות הנ"ל בין הפרקים, באם ב' הפרקים נחשבים לפרק אחד, יש בה משום הפסק. הרי בשבת שלאחריו אמר, שיש להפסיק בין הפרקים הנ"ל ע"י המשניות הנ"ל.

ולחוסוף, שאפשר לומר את המשניות הנ"ל בין הפרקים "על תנאי", וכפי שאמר בש"פ תצא תשמ"ה.

ואע"פ שבש"פ תצא תשמ"ה וש"פ תבוא תשמ"ז שלל הרבי להחמיר בזה במקום לברר את המנהג הנכון. הרי לאחר שבש"פ תצא תנש"א הוא נשאר בצריך עיון ובירור בזה, א"כ יש להמליץ על זה, ע"ד דברי חז"ל (גדה סב ע"ב) 'רבי לא שנה רבי חייא מנא לי' 'ובפרש"י (שם) 'הואיל ורבי לא שנהא .. ר' חייא תלמידו מנין לו'.

וא"כ, הרי זה לא כמו שכתבו המו"ל של ההוצאה החדשה של סידור תהלת ה', שי"ל בשנים האחרונות ע"י הוצאת קה"ת בארה"ק, אשר כשאומרים באותה שבת את הפרקים א' וב' או ג' וד', יש לומר את המשניות הנ"ל רק פעם אחת, לפני ואחרי ב' הפרקים.



מצוות סוכה איש וביתו - ביאור מנהג אשכנז בענין שינה בסוכה

הרב זיו מוסקוביץ
אה"ק

בענין השינה בסוכה פסק המחבר בשו"ע סימן תרלט סעיף ב: "ואוכלים ושותים וישנים בסוכה כל ז' בין ביום בין בלילה ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי . . .", וכתב ע"ז הרמ"א "הגה, ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצוות י"א משום צינה דיש צער לישן במקומות הקרים (מרדכי פרק הישן) ולי נראה משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דרך כל השנה

ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת".

דהיינו שהמנהג הוא לא לישן בסוכה "רק המדקדקין במצוות . . וטוב להחמיר . . אם אפשר לו".

וצריך ביאור: (א) אם אין חיוב לישן בסוכה אא"כ אשתו ישנה עמו מהו טעם המדקדקין במצוות שישנים בסוכה, הלא הרמ"א עצמו פסק בסעיף ז "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינן אלא הדיוטות". (ב) הרמ"א פתח את דבריו וקבע "נוהגין להקל עכשיו בשינה בסוכה . . " ומסתימת דבריו משמע שכך נהגו הכל חוץ מהמדקדקין, וסיים בנימוק שלכאורה אינו מצדיק את הנהוג אלא לאנשים הנשואים שנשותיהם עמם בעיר. בשלמא לפי טעם המרדכי שאין ישנים בסוכה מחמת הקור שפיר נהגו גם הרווקים שלא לישן בסוכה שהרי הכל מצטערים אצל צינה אבל לפי הרמ"א לכאורה אין היתר אלא לנשואים וגם בהם נתן דבריך לשיעורין שאם אין אשתו עמו בעיר או שהוא מהולכי דרכים – למה יפטר משינה בסוכה?

קושיות אלו הקשה הרה"ג חיים רפפורט והביא מתירוצי האחרונים¹.

בנוסף למרדכי המובא ברמ"א ישנם עוד ראשונים המעידים על מנהג זה.

המאירי² מעיד: "כי אנו נוהגין להקל שלא ליתן מיטות שלנו בסוכה ולשכב שם מפני סכנת הצינה שהיא מצויה בלילות במחוזות הללו וכן שהם עלולים בגשמים הרבה והרי אנו כמורשים מעיקרא אלא שאבותינו ורבותינו היו נוהגים בלילות הראשונים ובימים הראשונים שישנים שם קמעא בבגדיהם דרך חיבוב מצווה".

כמו כן רבנו מנוח³: "שעכשיו הקלו בשינת סוכה".

וכך מובא במנהגי וורמיישא: "ואוכלין בסוכה וישנים בסוכה, ועתה אינם ישנים כי אם אנשי מעשה ויחידי סגולה ונתפשט כן בכל הגולה"⁴.

דברי הרמ"א בשו"ע מפורטים בדרכי משה תרל"ט ג: "והמרדכי בפרק הישן (סימן תשמא) כתב אבל העולם סמכו על דבר זה שיראים מן הצינה והוי כחולה שאין בו סכנה או כמצטער דפטורים מן הסוכה עכ"ל (עיין ב"י סימן תר"מ) ואפשר מזה נתפשט המנהג שרבים מקלים בשינת הסוכה ואף על גב דהטעם אינו מספיק שהרי ברוב

(1) היכל הבעש"ט גליון ד.

(2) סוכה כ"ז ע"א ד"ה "שומרי".

(3) על הרמב"ם הלכות סוכה פרק ו הלכה ו.

(4) מנהגים דק"ק וורמיישא סימן קסט.

המקומות אינו קר כל כך בימי הסוכות והיו יכולים לישן שם בכרים וכסתות. ולי נראה שנהגו להקל כי מצוות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו וכמו שדרשו חז"ל (סוכה כו) תשבו כעין תדורו וכמ"ש במהרי"ל (שם סימן ד עמ' שסא) שהיה ישן עם אשתו בסוכה ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים ושותים בסוכה אחת אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים יישנו בסוכה לפעמים הוא מצטער ולא מקרי כעין תדורו וכבר אמרו (בעירובין סג:) נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה (מיכה ב, ט) זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנים שם ואפילו אשתו נדה ואף יבטל על ידי זה מצוות עונה לפעמים או יבטל מה שנאמר ושמחת אתה וביתך כי לפעמים אשתו מצטערת על זה ומזה נשתרבו המנהג להקל בדבר אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגים המדקדקים וכן אמרינן בריש פרק קמא דערכין (ג:) בהדיא דבמקום שלא יוכל להיות עם אשתו לא מקרי כעין תדורו ופטור מן הסוכה וכן משמע בפרק הישן (שם) גבי חתן שפטור מן הסוכה וגבי נשים פטורות מן הסוכה (שם כח:) ואף שיש לדחות מכל מקום מזה נשתרבו המנהג וסברא גדולה היא".

הרי שהתחיל וסיים דבריו בנימוק של מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו ומשמע אפילו אינו מצטער כשישן בסוכה לבד אין זה בכלל תשבו כעין תדורו, אך באמצע דבריו כתב "ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים ישנו בסוכה לפעמים הוא מצטער ולא מקרי כעין תדורו" ומזה משמע שפטור רק אם מצטער⁵ ויותר מכך, אז מה אם מצטער לפעמים, רק באותם פעמים שמצטער יהיה פטור?

מביא האשל אברהם מבוטשאטש במהדו"ק: "בהגה בשו"ע כתב טעם המקלים בשינה בסוכה משום כעין תדורו ולפום ריהטא לא שייך טעם זה בגדולים שאין להם נשים או בגדולים שאין עמהם נשותיהם ואולי יש לומר כיון דלגבי רובא דעלמא במדינות אלו הקרים⁶ יש קולא מצד כעין תדורו שייך כן על כולם והסומכים על שלחן אחרים הם אולי כטפלים בסגנון הדירה להבעל הבית ששייך בה קולא הנ"ל . . .".

וצריך ביאור איך "סגנון" דירתו של בעה"ב (שלגביו אין "כעין תדורו" בשינה בסוכה כיוון שאשתו לא עמו) משפיע על כל דרי הבית כולל בניו הגדולים שעדיין אינם נשואים להיות "טפלים" אליו "בסגנון הדירה".

(5) דיוק זה הביא הרב רפפורט בהערות במאמר הנ"ל.

(6) שמצד הקור אין מחויבות הנשים לבוא לסוכה להיות עם בעליהן וכדבריו במהדו"ת: "אין מוטל על הנשים ללון שם . . . כי יש רוחות נושבות דרך הסכך . . . גם יחשש תמיד שמא יהיה גשם . . . ויש עי"ז צער ופחד צער ואין מוטל עליה לישן . . .".

בגדר "כעין תדורו"

והנה הברטנורא במסכת סוכה פרק ב' משנה ד' בד"ה "חולין ומשמשיהן" כתב: "ואפילו בחולי כל דהו. והאי דשרי לבטל מצות עשה של תורה מפני חולי כל דהו ומצטער מפני ריח רע או מפני פשפשים או פרעושים שהוא פטור וכן הולכי דרכים ושומרי גנות ופרדסים דפטרי להו רבנן מן הסוכה טעמא הוי משום דכתיב בסוכות תשבכו כעין תדורו וכל היכא דאית ליה מידי שמפני אותו דבר היה יוצא מדירתו יכול נמי לצאת מסוכתו . . .". ולכאורה, אותו חולה בחולי כל דהו (כדוגמת חש בעיניו או בראשו⁷) היה מפני כך יוצא מדירתו? להיפך, הנוהג שבעולם שהוא יסתגר בביתו ובחדר משכבו, ודווקא בזמן כזה של מיחוש וקצת חולי היה לכאורה הזמן הכי ראוי לישיבה בסוכה באופן של כעין תדורו!?

אלא שגדר ה"דירה" הנדרש בסוכה מוגדר ברמב"ם הלבות שופר סוכה ולולב פרק ו' הלכה ה' וז"ל "כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה..". והעתיקו המחבר כלשונו להלכה בסימן תרל"ט סעיף א' (ומוסיף הרמ"א לאחר המילים "אוכל ושותה" – "ישן ומטייל" עפ"י דברי הטור "וקובע בה עיקר דירתו ואוכל ושותה וישן ומטייל בה").

ומשמע שהסוכה צריכה להיות ראויה ולשמש כבית דירה לאכילה ושתיה ומדור הכולל שינה ושהות (-טיול) שהם עיקר מגוריו של האדם, אך לא כולל בדווקא שימושים נוספים אפילו שעל פי רוב מתבצעים אף הם בבית ולדוגמה, מטבח לא צריך להיות בסוכה, אפילו שהדרך לבשל בבית, ולכן פוסק המ"ב תרלט א' ס"ק ה' "והעולם נוהגין מהקדירה להכניסן לתוך הסוכה אף קודם אכילה . . . ובפרט מי שאין דרכו גם בביתו להביא הקדירה לשלחנו אלא מערה לתוך הקערה בבית החיצון . . ."⁸.

דוגמא נוספת, ארונות המשמשים לאחסון כלים ישנים ש"חבל לזרוק" ו"אולי יהיה בהם צורך" (ואף מחסנים כאלו אף שהם חלק משמושי הבית וחייבים במזוזה⁹), בכל זאת אינם עונים על הגדרת "דירה" הנצרכת לסוכה ולכן אין צורך להכניסם לסוכה ורק "כלים הנאים ומצעות הנאות בסוכה" (תרלט א'). גם ספריה המפארת את הבית או נמצאת בחדר נפרד ורוב הזמן האדם שרוי בארבעת כתלי ספרייתו, אין צורך להכניסה לסוכה כיון שאינה חלק מהגדרת ה"דירה" של הסוכה וכשם שאדם עוזב את

(7) סוכה כ"ו ע"א.

(8) ובתוס' על דברי הגמרא בדף כט ע"א ש"מאני מיכלא בר ממטללתא" איתא: "וי"מ כגון קדירות ואגני דלישא, וטעמא דכעין תדורו בעינן והני אין רגילות להיות בבית דירה אלא בית יש להם לבדם . . .". ונראה כוונתם דחדר הכנת המאכלים (מטבח) בו נמצאים כלים אלו אינם חלק מ"בית דירה".

(9) שו"ע יו"ד רפו, א-ב: "אוצרות יין ושמן . . . בית התבן בית העצים ובית הבקר חייבים".

ביתו והולך לספריה (שבביתו, בחדר הנספח לעיקר ביתו) כך יעזוב את הסוכה וילך לספריה. ולכן, אם נצרך להרבה ספרים לצורך שהותו ולימודו בסוכה פוסק המ"ב¹⁰ "ואם יש לו טורח רב להביא ספרים הרבה ללימוד בסוכה אפשר דפטור".

כמו כן, אין צורך להכין בסוכה חדר להתבודד בו אף אם יש לו כזה בביתו וכדברי הטור: "ולומד בה דבר שאין צריך עיון שאינו חושש שיטרידוהו בו אבל דבר שצריך עיון יכול ללמוד חוץ לסוכה" והסביר הדרישה "וכתב הרא"ש ז"ל דהא לעיוני צריך להתבודד ולישב בישב הדעת ומצטער הוא בסוכה עכ"ל ומיניה שמה שכתב רבנו שאינו חושש שיטרידוהו ר"ל בני הבית שהם כל היום בסוכה יטרידוהו . . .". דהיינו שחדר פרטי גם אם קיים בבית המגורים הקבוע הרי שאינו כלול בהגדרת "דירה" לסוכות ואפשר לצאת מהסוכה אליו באם ישנו צורך. והסוכה מוגדרת "כעין תדורו" אעפ"י שאין בה חדר שקט עם פרטיות.

וזו הסיבה שמי שיש לו חולי כל דהו ומחפש אף הוא מקום שקט שלא יטרידוהו יכול לצאת לחדר פרטי הנמצא בביתו מבודד מהמולה שלא כלול בהגדרת עיקר דירה. כדברי הברטנורא: "כל היכא דאית ליה מידי שמפני אותו דבר היה יוצא מדירתו" דהיינו ממקום מגוריו העיקריים לאכו"ש ושהיה בקרב המשפחה (מעין סלון בימינו) לחדר שקט אם ישנו צורך כדוגמת חולי כל דהו.

ואם כן, שחלק מתשמישי הדירה להם הסוכה צריכה לשמש זה שינה, מה נשתנה מזמן התנאים והאמוראים והביא למנהג אשכנז המוזכר בראשונים הנ"ל ומובא ברמ"א – "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה . . .".

השפעת חדר"ג על חשיבות הנשים. "נוהג העולם" ו"דין גברא" במצות הסיבה

חרם דרבנו גרשום כולל תקנות שהתקין רבנו גרשום מאור הגולה במאה השמינית לאלף החמישי בהסכמת קהילות אשכנז וצרפת. המפורסמות ביותר הן אלו בדיני אישות: א. האיסור לשאת אשה נוספת. ב. האיסור לגרש אשה בעל כרחה¹¹.

החרם מוזכר בדברי הראשונים, לדוגמא: הראב"ן¹²: "והאידנא שתקנת הקהילות היא שלא לישא אשה על אשתו ולא יגרש את אשתו בעל כרחה . . .".

מהר"ם מרוטנבורג¹³: "אך מפני תקנת מאור הגולה שהחרים שלא לזרוק גט ושלא

(10) תרלט סעיף ד ס"ק כח.

(11) ראה ערך חרם דרבנו גרשום באנציקלופדיה תלמודית.

(12) כתובות פה ע"א.

(13) שו"ת סימן קלח.

לישא שתי נשים . . .".

וברשב"א¹⁴: "שאלת תקנת רבנו גרשום ז"ל שהחרים שלא ישא אדם אשה על אשתו וכן שלא יגרש את אשתו שלא מדעתה . . .¹⁵.

ובתשובה אחרת¹⁶: תקנת רבנו גרשום לא ראינו ולא נתפשט בכל ארצותנו . . .". וכמו כן בשו"ע לא הביא תקנות אלו, "שלא פשטה תקנת רבנו גרשום בין הספרדים"¹⁷.

תקנות אלו שהתקבלו בארצות אשכנז שהשוו בעניינים אלו את מעמד האשה לזה של האיש יצרו מציאות ש"נשי דידן חשובות" כדלקמן.

בגמרא (פסחים קח ע"א) "אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה ואם אשה חשובה היא בעיא הסיבה" וברשב"ם: "אשה אינה צריכה הסיבה מפני אימת בעלה וכפופה לו".

בהלכות פסח (סימן תעב סעיף ד) פוסק המחבר: "אשה אינה צריכה הסיבה אא"כ היא חשובה" והרמ"א מדברי המרדכי ורבנו ירוחם "הגה, וכל הנשים שלנו מקרי חשובות אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראב"ה שכתב דבזמן הזה אין להסב".

היינו שהנשים בקהילות אשכנז נקראות "חשובות" מאז תקנות רבנו גרשום שאין עליהן כ"כ "אימת בעלה". ובשוע"ר (תעב סעיף י) "אשה בין נשואה בין אלמנה וגרושה אינה צריכה הסיבה לפי שאין דרך הנשים להסב ואין זה דרך חרות להן ואם היא חשובה ודרכה להסב צריכה הסיבה. וכל הנשים שלנו נקראות חשובות ואף על פי כן לא נהגו להסב לפי שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרך ועל דבריהן סומכות הנשים עכשיו שלא להסב" דהיינו שיש במצות הסיבה פרט שמצד הגברא ולכן אשה ה"כפופה לו" לבעלה לא תסב כפי ש"תלמיד האוכל לפני רבו . . . אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב . . .¹⁸ וזה בזמננו לאחר חדר"ג כשנשי דידן חשובות הן, כבר לא מהווה מניעה ומצד זה יכולות להסב, וישנו פרט נוסף

(14) שו"ת חלק ג סימן תמו.

(15) ועוד רבים, ראה בנספח לערך הנ"ל באנציקלופדיה תלמודית.

(16) הובאה בשו"ת מהרי"ק סימן קא.

(17) שו"ת יביע אומר חלק ה אה"ע סימן א. ושם: " . . . ונעלם מעיניהם דברי כל האחרונים הנ"ל חבל נביאים ומלכם בראשם הוא מרן הב"י בתשובה, שכתבו שבגלילות ספרד ובמערב וכל המזרח לא קבלו עליהם חרם ר"ג".

(18) שו"ע סימן תעב סעיף יא.

השייך לנוהג שבעולם ולדרך בה רגילים רוב הארץ לגבי הסיבה ובוה סמכו הנשים על סברת ראב"ה שהיום אין חובת הסיבה כלל מפני "שאין רגילות להסב כלל בארצות אלו".

השפעת חדר"ג על דרך המגורים

וכמו כן במצות סוכה שמפני שנשי דידן חשובות הן ואדם נשוי לאשה אחת השתנו הרגלי השינה ונוצר מנהג העולם ששינה מיוחדת לאדם דווקא בחדר קבוע עם אשתו האחת ולא עת פה עם אשתו זאת ועת שם עם נשותיו האחרות (וע"ד קדירא דבי שותפי... ותרי קלי...) ואולי גם עת הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. שדווקא מכך שנשוי ליותר מאחת לא נוצר קבע למנהגו ואשה מסוימת בה רגיל במדורו. חדר"ג השפיע גם על אופן השינה בבית בכלל. מבית בו יש מספר נשים עם בניהם ובנותיהן החיים בבית אחד דבר היוצר מצב רגיל של שינה בחדרים מרכזים לבנים ולבנות "הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים"¹⁹ לבית בו יש בד"כ רק משפחה עם ילדים מאשה אחת ורגילות לישן בחדרים פרטיים המשותפים לכלל היותר למספר מצומצם וקבוע של אחים מאב ואם^{20 21}. השינה עברה ממקום המדור המרכזי לחדר ייעודי לשינה²².

ביאור דברי הד"מ

ומעתה נבאר דברי הד"מ "כי מצוות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו וכמו שדרשו חז"ל (סוכה נו) תשבו כעין תדורו וכמ"ש במהרי"ל שהיה ישן עם אשתו בסוכה ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים בסוכה אחת

(19 כתובות ד ע"א).

(20 וראה במחבר ביו"ד סימן קצב סעיף ד "וכן כלה... לא יתייחד עמה אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים" וכתב הרמ"א: "... והמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה... " די"ל שמנהג זה נובע מכך שכבר אין רגילות בארצות אשכנז לשינה באופן זה בחדרים מרכזיים בבית לאנשים, ולנשים אלא בחדרים פרטיים.

(21 וראה בערוך השלחן (סימן שג סעיף כא) שתלה מנהג הנראה לכאורה כסותר להלכה בזה שנשי דידן חשובות הן ובהנהגת העולם בשיבת הנשים בביתן: "והנה כבר נתעוררו קדמוני קדמונים על מה ולמה נשי דידן יוצאות בכל תכשיטיהן לרה"ד ואין מוחה בידן ובאמת יש שכתבו שאסורין... וחלילה לומר כן ולכן התחילו רבותינו לחפש עליהן זכות... ויש אומרים... ועדיין אינו מספיק... ויש להסביר הדבר... ונשי דידן כולן חשובות הן ועוד טעם יש בזה לענ"ד דהנה ידוע שבימיהם היו הנשים יושבות בביתן ולא היו יוצאות תדיר לרחוב... אבל עכשיו הנשים הולכות הרבה תדיר ברחובות ובשווקים... וזהו היתר נכון וברור".

(22 ונראה גם לדייך כן בדברי אדמוה"ז בשו"ע"ר סימן שב סעיף י: "אין מציעין המיטה משבת למוצאי שבת... ומ"מ אם המיטה עומדת בחדר שדר שם... דהיינו שהרגילות היא שהמיטה איננה בחדר שדר שם.

אי אפשר להם לישן שם עם נשותיהן בסוכה אחת" מעלה הד"מ את האפשרות שלעיתים ילכו לביתם עם נשותיהם כפי שהיו עוזבים את דירתם לשם כך²³ ולעיתים כשאין זמן עונה יישנו בסוכה - "ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים ישנו בסוכה לפעמים", ודוחה זאת משני טעמים:

(א) "הרי זה מצטער", שהרי "הבעל אינו חייב לדור בסוכה אלא במקום שיכול לדור שם עם אשתו ואם לאו ה"ל מצטער ופטור לישן שם" . .²⁴ 25.

(ב) "ולא מקרי כעין תדורו" שהדרך לישן היום בחדר פרטי ולא בחדר מרכזי בבסוכה. וטעם זה שייך גם על רווקים, הולכי דרכים ואלו שנשותיהם אינם בעיר ולא נתת דברך לשיעורין.

מעלה הד"מ אפשרות שבזמן שאינו זמן עונה יישנו הנשים עם בעליהן בסוכה ביחד עם כל הנמצאים בסוכה ודוחה זאת: (א) מכך שאף בזמן נדה יש לדרוש על כך את הפסוק שדרשו בגמרא על הישן בחדר שאיש ורשתו ישנים שם - "וכבר אמרו (בעירובין סג:) נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה (מיכה ב, ט) זה הישן בחדר שאיש ואשתו ישנים שם ואפילו אשתו נדה". (ב) מזה עלול להיווצר מצב בו מבטלים עונה - "ואף יבטל על ידי זה מצוות עונה לפעמים" (ג) עלול להיות צער לאשה מהשהיה בסוכה בה אינה מחויבת - "אי יבטל מה שנאמר ושמחת אתה וביתך כי לפעמים אשתו מצטערת על זה".

וממשיך בד"מ - "ומזה נשתרבה המנהג להקל בדבר אך החרד אל דבר ה' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ה' בשמחה וכן נוהגים המדקדקים" דהיינו שיהיה להם מקום בסוכה לדור בו בפרטיות עם נשותיהם.

וכך פסק בשו"ע בהגה "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצוות . . ולי נראה משום דמצוות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דרך כל השנה ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא כל השנה אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת". והיינו שהמדקדקים במצוות עושים סוכה מיוחדת שיוכל לדור בה עם אשתו כבכל השנה (וכ"כ הדברי יציב סימן רע"ד "דמ"ש הרמ"א דטוב להחמיר וכו' היינו דווקא אם אפשר לו בסוכה מיוחדת הא לאו הכי לא")²⁶.

23) וע"ד פסק המ"ב סעיף ב' ס"ק יח: "ומשמע מכמה אחרונים . . "ע"ש.

24) מ"א ס"ק ח.

25) כדברי הדברי יציב סימן רעד שהסבר המ"א הם דברי הד"מ.

26) זה שדרך המדור בבית השתנה וישנו צער בשינה מופרדת מבן הזוג נובע מחדר"ג נרמז בפסוק במיכה ב, ט אותו מביא הרמ"א "נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה" דהרעה עליה מוכיח הנביא היא:

"נוהג העולם" ו"דין גברא" במצות סוכה

וכמו במצוות הסיבה בה שייך מעבר לפרט של הנהגת העולם גם הפרט של הגברא, כך גם במצוות סוכה "תשבו כעין תדורו" ישנו הפרט שמצד הגברא של הנהגה קדושה ומכובדת בזמן של עשיית דברי הרשות בסוכה וכדברי המ"ב (תרל"א ס"ק ב): ולפי שקדושת הסוכה גדולה מאוד, ראוי למעט בה בדברי חול . . .".

והנה לאחר שמצד הנהגת העולם הדרך לישן בחדר שינה נפרד, במקום שאינו עיקר הבית ואין זה יותר בגדר של שימוש הנעשה בעיקר הבית והשינה בסוכה כיום אינה כעין תדורו ואין בה גדר מצוה וחובה, הרי שהרצוה להחמיר ולישון בה צריך לזהר לדקדק ולשמור על קדושתה ולוודא שאין בחומרתו קולא וזילות לסוכה.

ועל עניין זה זה עוררו כ"ק רבותינו נשיאי חב"ד וכדברי כ"ק אדמו"ר במכתב (מתורגם מאנגלית) " . . . כדי לשמור על קדושת הסוכה, וכדי לעורר ולהגביר יחס של קדושה לסוכה, השינה בסוכה אינה נהוגה אצלנו . . ."²⁷.

וכפתגמו של כ"ק אדמו"ר האמצעי "כיצד אפשר לישון במקיפים דבינה"^{28 29}.

"ואף שיש לדחות מכל מקום מזה נשתרבה המנהג וסברא גדולה היא"³⁰.



"נשי עמי" - לשון רבים רומז על ריבוי נשים שהינו בחדר"ג.

"תגרשון" - רומז על גירושין בעל כרחא שהינו בחדר"ג.

"מבית תענוגיה" - "שהיתה מתענגת על בעלה" (מהר"י קרא עה"פ) - רומז על הצער שישנו בהפרדה מבעלה.

"מביתא אשר ישבה ומתענגת בה כדרך אשה חשובה לשבת בית" (מצודת דוד עה"פ) - רומז על כעין תדורו של נשים חשובות.

27) שלחן מנחם או"ח חלק ג סימן שיד סעיף ח בהערה ג.

28) ספר השיחות תרצ"ו-ת"ש עמוד 295.

29) ואולי אפשר להעמיס בלשונו ע"ד הצחות, שעד חדר"ג היחס בין איש לאשתו היה כדוגמת יחס ז"א למלכות (- יחוד וז"א), ואילו לאחר חדר"ג היחס בין איש לאשתו הנו כדוגמת חכמה לבינה (- יחוד או"א), עליהם נאמר "תרין רעין דלא מתפרשין" דווקא "תרין" הרומז על האיסור לקחת אשה נוספת, ו"לא מתפרשין" רומז לאיסור לגרשה בעל כרחא.

הרי שלאחר שהאשה נמשלת לא למלכות אלא להגבה לבינה הרי שיש להתייחס ל"מקיפים" שנוצרו מ"בינה" זו - להשלכות המסובבות ממעמד זה ופטרו את השינה בסוכה מצד מנהג העולם ולכן כאשר השינה אינה מצווה יש להתייחס לקדושת הסוכה מצד הגברא באופן של "מה נורא המקום הזה" (בראשית כח, טז) ש"אם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה" (רש"י עה"פ).

30) מתוך סיום דברי הד"מ הנ"ל.

שונות

לפי שהתוודה בהם לכן נפסלו הבגדים מלעבוד

בהם יותר*

אין קטיגור נעשה סניגור

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקובץ 'נחלתנו' פרשת ואתחנן - נחמו תשפ"א, גליון תי ('מי יודע' אות א), מבקש 'מקור למימרא דמתאמרא משמיה דהרה"ק בעל 'קדושת לוי' מברדיטשוב זי"ע, לבאר הטעם למה שדרשו חז"ל (יומא יב, ב): 'והניחם שם (ויקרא טז, כג), מלמד שטעונון גניזה' - לפי שהתוודה בהם ואמר 'חטאו עוו פשעו עמך בית ישראל', לכן נפסלו הבגדים מלעבוד בהם יותר".

והנראה בזה לבאר, דאית 'קטיגור' ואית 'קטיגור', דהגמרא מבארת ביומא שם, שרבי דוסא דדרש מ'ילבש' שבגדי הכהן גדול כשרים לכהן הדיוט, הולך לשיטתו בברייתא אחרת, דתניא בברייתא הדורשת את הנאמר בפסוק בענין בגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים (אחרי טז, כג) 'ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש והניחם שם', ודרשו חכמים מהמילים 'והניחם שם', מלמד שטעונון גניזה, שעליו לגנוז את אותם ארבעה בגדים ולא להשתמש בהם יותר. רבי דוסא אומר אין כוונת הכתוב כן, אלא רק שלא ישתמש בהן כהן גדול ביום הכיפורים אחר, אבל אין מצוה לגנוזם, אלא יכול כהן הדיוט לשמש בהם. כיון שדעתו שיש ללמוד מ'ילבש' שכהן הדיוט רשאי לשמש באותם בגדים ששימש בהם כהן גדול ביום הכיפורים, לפיכך סבר שאין לדרוש במילים 'והניחם שם' שיש לגנוזם אלא רק שלא ישמש בהם כהן גדול ביום כיפורים אחר.

איתא בס' 'אמרות ה' השלם' ויקרא (ע' קנז) להגאון רבי משה אריה ליב סג"ל ליטש - ראזענבוים זצ"ל - וכ"ה בס' 'בני יהודה' על יום הכיפורים (ע' שה): "כתנת בד קודש וכו' ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירים וגו' (ויקרא טז, ד-ה), יש לדקדק מדוע הפסיק הפסוק בין הקרבנות בלבישת הבגדים...

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע בשבת הגדול ברעוא דכל רעוין - 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.

"ונ"ל לבאר בזה ע"פ שדרשו (פסחים כו, א) חז"ל על הפסוק והניחם שם (ויקרא טז, כג) מלמד שטעונים גניזה, א"כ לפ"ז שפיר אמר דמה"ט אינו נכנס בבגדי זהב, דא"כ יטענו גניזה כנ"ל. ואע"ג דחד מ"ד דס"ל שם . . דאין טעונים גניזה, מ"מ לכ"ע אסורים לכה"ג ביוהכ"פ הבא, עיי"ש בסוגיא דיומא . . י"ל ע"פ מה דאיתא עוד שם במורה נבוכים משום ד'אין קטיגור נעשה סניגור' אלא דבמס' ר"ה (כו, א) הקשו, והרי דם הפך דנכנס לפנים? ומתוך הוואיל ואשתני עי"ש. והנה אמינא אנא דהאי סברא הוואיל ואשתני לא מהני אלא משום דהפך אינו מכפר כי אם על אהרן והכהנים, ואהרן לא חטא בעגל רק שעשה מחמת הטעמים דאיתא (עי' סנהדרין ז, א) ראה חור זבוח לפניו, וגם אפי' היה לו קצת פגם בעגל מ"מ קיבל דינו במיתת בניו, וא"כ אין דם דאשתנה לו לקטיגור, משא"כ ישראל שחטאו באמת בעגל, גם לא נמחל להם החטא לגמרי, דאין לך פקידה שאין בה מחטא העגל (סנהדרין קב, א) לפיכך צוה הקב"ה דווקא שעירים, [ד'אין קטיגור נעשה סניגור'], וזה נכון.... ע"ש.

במדרש ויק"ר (כא, י): רבי סימון בשם רבי יהושע אמר, מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? אלא אין קטיגור נעשה סניגור, אין דבר שמזכיר עון יכול לשמש גם כמזכיר זכות, כדי שלא ליתן פתחון פה לשטן לקטרג על ישראל ולומר, אתמול עשו להם אלהי זהב עגל הזהב, והיום הם מבקשים לשמש בבגדי זהב, ולכן לא ישמש הכהן בעבודת היום אלא בבגדי לבן.

וב'מדרש הבאור' - ויקרא (ע' קיד) נאמר: "...ומצנפת ואבנט החומר שלהם הפשתן הלבן ולא יהיה בהם מאומה מן הזהב, והם אשר עובד בהם העבודה המיוחדת ביום הכפורים לפי שהוא רוצה לכפר על העגל אשר עשה, והוא של זהב, והיאך יבקש לכפר על הזהב והוא לובש זהב, אמרו אין קטיגור נעשה סניגור".

הנה הא דלכו"ע אסורים לכה"ג ביוהכ"פ הבא, נראה דיבואר ע"פ מ"ש רבנו החיד"א ב'מראית העין' על ברכות (לב, ב): "דהא דאין קטיגור נעשה סניגור היינו דוקא בפנים דאין הכהן נכנס שם בבגדי זהב, אבל בחוץ לובש בגדי זהב, דבחוץ אין להקפיד על אין קטיגור וכו', וא"כ איך כתבו התוס' דבברכת כהנים בבית הכנסת איכא 'אין קטיגור'? - ואני בעניי אמרתי דלק"מ, דמ"ש פ' ראוהו ב"ד היינו במין הקטיגור שהוא זהב, דבמין זהב עשו העגל, וזהב זה הוא מין הקטיגור, ובהא הוא דמחלקינן בין פנים לחוץ, אבל הקטיגור עצמו בכל מקום אינו נעשה סניגור. והכי אמרו בהדיא בירושלמי... עכ"ל".

ומעתה י"ל שזה עומק הכוונה בדברי קדשו של ה'קדושת לוי' זי"ע: 'והניחם שם (ויקרא טז, כג), מלמד שטעונים גניזה' [מהעבודה שבפנים בלבד] - לפי שהתוודה בהם ואמר 'חטאו עוו פשעו עמך בית ישראל', לכן נפסלו הבגדים מלעבוד בהם יותר [בפנים] - כלומר, דזה שנפסלו כאן היינו רק לכה"ג ביוהכ"פ הבא בלבד, כי 'קטיגור' כזו [שהוא בבחי' מין הקטיגור] כמו הזהב הנ"ל, ולא 'הקטיגור עצמו' כוונת ה'גניזה'.

היא רק ביחס לעבודה בפנים דייקא, שגם אז הוא בכלל 'אין קטיגור נעשה סניגור', דהיינו דהגניזה כאן שטעון לכו"ע הוא רק ביחס להעבודה הנעשה בפנים - 'ביוהכ"פ הבא', אבל לא להנעשה בחוץ, שאז יש מחלוקת התנאים. וא"ש³¹.



ההפטרות כפי מנהג חב"ד

הרב פינחס אש

שליח כ"ק אדמו"ר - מלבורן, אוסטרליה

הקדמה

א. הסדור "תורה אור", על פי נוסח האריז"ל כפי שיסד והכריע כ"ק אדמו"ר הזקן, נדפס לראשונה בוויילנא בשנת תרמ"ז¹, בחיי המחבר מוה"ר ר' אברהם דוד לאוואוט² ז"ל, מו"ץ דק"ק ניקולייאב. לסדור הזה הוסיף המחבר מראי מקומות לפסוקי תנ"ך ["תורה אור"], ואת הפירוש "שערי תפילה" [אשר בדפוסים שיצאו לאור משנת

(31) והנה ראיתי מה שח"א כתב לבאר את דברי ה'קדושת לוי' כך: "ובקשר לטעם דבריו, זה מובן מאוד פשוט, שידוע שהוא עצמו היה מאנח במוצאי יוה"כ שאמר בהעבודה על ישראל - חטאו עו ופשעו, וזה נחשב בעיניו עבירה חמורה מאוד ללמד חובה על ישראל, ולכן אמר שמאחר שהכה"ג אמר בהם רע על ישראל, נפגמו הבגדים ולא היו ראויים יותר לעבוד בהם בקדשי קדשים" - שמפני שלא לימד זכות על ישראל אלא לימד עליהם חובה ואמר שחטאו, לכן בגדים אלו אינם ראויים לעבודה יותר, כי למשל הרה"ק מבארדיטשוב היה מלמד תמיד זכות, ולא מצא בהם עוונות, לכן לדעתו ביאר שאי אפשר לשמש לפני הש"י יותר באלו הבגדים".

וזה דוחק וגם תמוה לומר ש"לא מצא בהם עוונות", אלא שה'קדושת לוי' בעצם ידע ללמד זכות הרבה על בני ישראל, אבל לא שלא היה רואה מעיקרא שום עבירה, אלא שהוא ראה הכל, רק ידע היטב איך ללמד זכות עליהם. וכידוע תורתו על מה שנאמר על לאחר יום הכיפורים - "ראשון הוא לחשבון עוונות", דהשתא, החל מחג סוכות מתחיל להיות העבודה ד'תשובה מאהבה', שאז ה'זדונות' נהפכים ל'זכויות', ואז ממילא ריבוי עבירות יהפכו לריבוי מצות.

בס' 'טעם ודעת' כרך ב - פרשת אחרי (ע' צח) כתב: "והניחם שם" (טז, כג), פירש רש"י מלמד שטעונין גניזה ולא ישתמש באותן ארבעה בגדים ליום הכיפורים אחר. נראה שבצאת כהן גדול בבגדי קדש מעבודתו והרגיש שזכה להארה עליונה ונתכפרו עוונות עם ישראל, היתה אורה של טהרה והזדככות עוטפת את כלל ישראל, ולא האמין לבם שיחטאו שוב ויצטרכו לבגדי לבן לכפר עליהם, לפיכך היו בגניזת הבגדים לרמז שאין עוד ישראל צריכים להם לכפר בעדם, ומעתה ילבשו בגדים מיוחדים לשמוח בהם לפני אדון הכל". אבל ע"פ פשט זה דוחק, כי בגדי לבן זה מצוה שחייבים בכל יום כיפור. אלא נראה כפנים מטעם שהוא בבחי' 'מין הקטיגור' כמו הזהב הנ"ל - שאינו נעשה סניגור.

(1) ראה 'רשימות דפוסי סדור תורה אור' הנדפס בסוף סדור תורה אור הוצאת קה"ת תשמ"ז.

(2) זקנו של כ"ק אדמו"ר.

תרג"ו ואילך נקרא בשם "שער הכולל"³, וקובץ הלכות "דרך חיים" [של הגאון מליסא נ"ע, בעל "נתיבות המשפט"] עם פירושו של הר"ר א"ד שעליו - "נתיב חיים".

ב. בשלהי קיץ תרמ"ז, בין ההגהה להדפסת הסדור, הוסיף המחבר, הר"ר א"ד לאוואוט, השלמות לשערי תפילה, ושלח אותן אל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, כדי שיעיין בהן.⁴

ביום ד', כ' מנחם אב תרמ"ז, כתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אגרת תשובה⁵ להרה"ג מוהר"ד לאוואוט ז"ל ובה הגהות לסדור תורה אור עם שערי תפילה, ובין הדברים כתב כ"ק אדמו"ר נ"ע: "וע"ד הפטורות ה' כ"ק אאמו"ר [כ"ק אדמו"ר מוהר"ש] וצוקללה"ה אומר רוב הפטורות ע"פ נוסח ספרד וידוע דכל הדברים ה' אצלם בקבלה עד כ"ק אדמו"ר הגדול [אדמו"ר הזקן] וצוקללה"ה".

מזה נראה, שההפטרות שקוראים היום לפי מנהג חב"ד, נקבעו ע"י אדמו"ר הזקן ונמסרו בקבלה מרבי לרבי.

ג. אחרי הדפסת הסדור תורה אור בוילנא בשנים תרמ"ז ותרמ"ט, רשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כמה הגהות בעצם כתב יד קדשו על הגליונות של הסדורים שלו. הגהות אלה נדפסו לראשונה בסדור תורה אור תש"א⁶. על ענין הפטרה כתב שם: "וכ"ק אאמו"ר [כ"ק אדמו"ר מוהר"ש] וצוקללה"ה ה' אומר רוב ההפטרות כמנהג ספרדים, וארשום אותן הרשומות בזכרוני ...". [פרטי ההגהה הובאו בסוף הסדורים "תפילות מכל השנה" של אדמו"ר הזקן, וסדור "תורה אור"].

ד. באחת משיחותיו⁷ משנת תשי"ז, אמר כ"ק אדמו"ר שבשנת תרצ"ה ה' כ"ק מו"ח אדמו"ר בווארשא, וגם הוא נודמן להיות אז בווארשא במשך כל חודש תשרי, וכתב ברשימותיו⁸ כמה מנהגים מאותו זמן.

בהמשך השיחה שם⁹ אמר שבשבת בראשית בשנה ההיא (תרצ"ה), אמר לו כ"ק

(3) שם.

(4) ב"רשימות דפוסי סדור תורה אור" שם הערה 4. ועוד כתב שם: "ההכנה לדפוס התחילה כבר בחורף תשמ"ו, שאז כתב על כך אל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. המענה נדפס באגרות קודש שלו/חלק א/ אגרת ה".

(5) אגרות קודש שלו, חלק א, אגרת יד.

(6) פתח דבר לסדור תורה אור, הוצאת קה"ת תשמ"ז, הערה 11 שם.

(7) שבת פרשת בראשית, מבה"ח מרחשון (התוועדות א), ה'תשי"ז - תורת מנחם חלק יח עמ' 106 ואילך.

(8) חוברת קיג אלול-חשון צ"ה. ורשא.

(9) תורת מנחם שם עמ' 107.

מו"ח אדמו"ר מוהריי"ץ זצ"ל את סדר ההפטרות כפי מנהג חב"ד שיש בהם חילוקי מנהגים בין מנהג חב"ד לשאר מנהגים.

עוד אמר כ"ק אדמו"ר שם⁹: שבשעה שהדפיסו את הסדור "תורה אור" (בשנת תש"א), שהה כ"ק מו"ח אדמו"ר מוהריי"ץ בנאות דשא במאריסטאון, והיתה אז שעת הכושר לשאול ולברר אודות מנהגים שונים. נוסף לכך בקשו אז מהרבי להכניס בסדור – במקום התפילה "הנותן תשועה" עבור הקיסר ניקולאי שהיתה מודפסת בסדורים הישנים, וכיון שהשמיטו מהסדור, נשאר מקום ריק – ענין שיש בו הוראה לרבים: סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים.

ה. לוח סדר ההפטרות סודר ע"י כ"ק אדמו"ר, ונדפס לראשונה בסדור "תורה אור" שיצא לאור בניו יארק בשנת תש"א. ומאז הוא מופיע בכמה סדורי חב"ד שנדפסו אחר כך, וגם נדפס עם הוספות והערות בראש "ספר ההפטרות – על פי מנהג חב"ד"¹⁰ שיצא לאור ע"י קה"ת לראשונה בשנת ה'תשמ"ה.

קביעות ההפטרות לפי מנהג חב"ד

ו. לעיל¹¹ הובאו את דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שכשישנם חילוקי מנהגים בין מנהג אשכנז למנהג ספרד באיזו הפטרה לקבוע, נוהגים ברוב המקרים לקרוא ע"פ נוסח ספרד.

אף שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב לא הסביר מדוע הוא כן, ייתכן שהוא מפני שכשתלמידי האריז"ל חיברו את הסדור עם כוונות התפילה שבכתבי האריז"ל, ה' זה ע"פ הסדור של נוסח ספרד. הרי שיש יחס מיוחד בין נוסח האריז"ל ונוסח ספרד¹².

10 דרך אגב יש להעיר אשר ב"ספר ההפטרות", דפוס הנ"ל, נפלה טעות הדפוס בהפטרה לשמיני עצרת בחוץ-לארץ, ששם הוסיפו בטעות פסוק נוסף בסוף ההפטרה שהוא מלכים א, ט, א. ואכן ההפטרה מסתיימת בפסוק שלפני זה שהוא מלכים א, ח, סו:

"... על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו", וכן הוא בלוח סדר ההפטרות הנ"ל וכן הוא נמצא בכל הסדורים "תורה אור" ו"תהלת ה'" שמביאים את הקריאת התורה וההפטרות של הימים טובים. בדפוסים של "ספר ההפטרות" שנדפסו אחר כך כבר תקנו טעות זו.

11 אות ב.

12 בסדור האריז"ל שחיבר הר"ר חיים ויטאל, הוא כותב על ענין נוסח התפילה: "זוה נוסח התפילה כאשר קבלתי ממורי ז"ל, וכדי שלא אאריך, אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד, נדפס בשנת רפ"ד".

בספר "הסידור" שיל"ע ע"י היכל מנחם במאנסי נ.י., מבאר העורך משנה הרב נחום גרינוואלד (בפרקי מבוא שם עמ' 13): "שאם כי בדברים הבולטים, נוסח האריז"ל מבטא את סדר ונוסח התפילה הספרדית [כמו אמירת הודו לפני ברוך שאמר, ובאמירת הקדושה נקדישך ולא נקדש, כתר ולא נערישך], בכל זאת נוסח האריז"ל אינו נוסח ספרד כשלעצמו, שכן האריז"ל אימץ כמה מנוסחות אשכנז [ראה שער הכוונות עמ' שלא: "וכן הוא נוסח אשכנזים"], וממילא יצר לעצמו נוסח מחודש משולב בין שתי

וגם כ"ק אדמו"ר הזקן, שסדורו מיוסד על נוסח האריז"ל, הלך בנוסח שיטת ספרד כשקבע את סדר ההפטרות.

ז. סדר ההפטרות הוא רק באופן כללי כמנהג ספרד, ועדיין ישנן מספר הפטרות בודדות שהן כמנהג אשכנז – לדוגמא פ' וירא, פ' שמות, פ' בשלח ופ' זכור. ואין הדבר תלוי בגודלה של ההפטרה, שפעמים מקצרים ופעמים שמאריכין כשני המנהגים. וגם ישנן הפטרות המיוחדות למנהג חב"ד, שאינן לא כמנהג אשכנז, ולא כמנהג ספרד כגון הפטרת פ' צו, שמדלגים כמה פסוקים באמצע ההפטרה – עד שבסך הכל יש רק עשרה פסוקים בהפטרת צו לפי מנהגיני; וכגון הפטרת פ' ויצא: "ועמי תלואים" [הושע יא, ז] שבסופה מוסיפים שני פסוקים: וַיְבָרַח יַעֲקֹב שָׂדֵה אֲרָם וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל בְּאֵשָׁה וּבְאִשָּׁה שְׁמֶר: [הושע יא, יג]

וּבְנִיבֵי הָעֵלָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וּבְנִיבֵי נֶשְׁמֶר: [הושע יא, יד].

ח. בדרך אפשר יש לומר שהמשותף לכל השינויים הוא "הסיום בטוב", כדלקמן. בתלמוד בבלי מסכת ברכות¹³ מצינו: "וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה, ולא מתוך שחוק. . . אלא מתוך שמחה של מצוה [כהגהת הגר"א שם], שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהן בדברי שבח ותנחומין".

רעיון דומה מצאנו בתלמוד ירושלמי ברכות¹⁴: "... שכן מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהן בדברי שבח ובדברי נחמות".

בירושלמי שם, אנו מוצאים סדרת שאלות והסברים על קביעה זו: לסיים בדבר טוב:

1. מדוע חתם ירמי' את ספר ירמי'ה' בדברי תוכחות – "וְאִמְרַתְּ כִכָּה תִשְׁקַע בְּבֵל וְלֹא תִקּוּם מִפְּנֵי הָרָעָה אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא עָלֶיהָ וַיַּעֲפוּ עַד הֵנָּה דְּבָרֵי יִרְמְיָהוּ¹⁵"? שפסוק זה נחשב לסיום דברי ירמי' בעצמו כדפירש הפני משה בירושלמי שם וז"ל: "בנבואת דבריו בעצמו שכתוב 'עד הנה דברי ירמי' שם, דברי פורעניות כתובין, והפסוקים

נוסחאות אלו" [ראה בשו"ת מנחת אלעזר ח"א, או"ח סי' יא, ושו"ת חתם סופר או"ח סי' טו]. א"כ בכללות מובן, אשר כ"ק אדמו"ר הזקן, שחיבר סדורו ע"פ נוסח האריז"ל, הרי בקביעותן של ההפטרות רובן קבע עפ"י נוסח ספרד וקצתן עפ"י נוסח אשכנז ואחדים לא זה ולא זה אלא נוסח חדש.

אמנם מה שדורש ביאור בפרטיות הוא, מדוע נבחרה הפטרה זו כפי מנהג ספרד וזו כפי מנהג אשכנז וזה יבואר בפנים בעזרי"ת.

(13) דף לא ע"א.

(14) פרה ה' ריש הל' א' / דף לו סע"א.

(15) ירמי' נא, סד.

שאחר כך עד סוף הספר [דהיינו עד סוף פרק נב], מספר מלכים הם".

ומתרץ רבי יוחנן שם, שהפסוק הזה האחרון נחשב כדברי נחמות, ולא כדברי תוכחות, שהרי "במפולת של מחריביו חתם" – "תשקע בבל ולא תקום" – מפלת מלכות בבל שחרבה בית המקדש הראשון.

2. מדוע בחתימת ספר ישעיה' נאמר: "וַיֵּצְאוּ וַיֵּרְאוּ בַּפְּגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפְּשָׁעִים בִּי כִּי תוֹלְעֵתָם לֹא תָמוּת וְאֲשָׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דְרָאוֹן לְכָל בֶּשָׂר¹⁶" ?

ומתרצים שם: "בעכו"ם הוא עסקינן" ["...ולא בישראל" פני משה שם].

3. מדוע בסוף מגילת איכה נאמר: "כִּי אִם מָאֵס מְאֹסְתָנוּ קִצְפַּת עָלֵינוּ עַד מָאֵד¹⁷" ?

ומתרצים: "השיבנו תחת כי מאוס מאסתנו" ופירש פני משה שם "השיבנו הוא אחר פסוק זה, שחזר וכפלו לסיים אדברי נחמות". והיינו, אשר בכדי לסיים בדבר טוב, חוזרים על הפסוק לפני זה: "הַשִּׁיבֵנו ה' אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה תִּדְּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם¹⁸".

בתוספות מסכת ברכות דף לא עמוד א ד"ה שכן מצינו בנביאים הראשונים, מביאים את דברי הירושלמי הנ"ל, ומוסיפים: "מיהו מהנהו קראי דסוף תרי עשר וקהלת [שלכאורה הם מסתיימים בדברי תוכחות ופורעניות] לא פריך מידי, שחושבו בטוב בדברי תנחומין ולא מיירי בפורענות דישראל¹⁹".

ט. מכאן ניתן להבין, שלעולם צריכים להשתדל לסיים כל קריאה בדבר טוב, וכן

(16) ישעיה' סו, כד.

(17) איכה ה, כב.

(18) איכה ה, כא.

(19) "אלא בשל עכו"ם" מהרש"א שם.

ובמראה פנים על הירושלמי שם כתב וז"ל: "דדוחק לפרש קרא "כִּי אֵת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל נֶעְלָם אִם טוֹב וְאִם רָע" [הפסוק האחרון של קהלת יב, יד.] דלא קאי כי אם על האומות בלבד, ומחזורתא דסמין על האי שינואי: השיבנו תחת וכו' [דהיינו שחוזרים על פסוק הקודם, ומסיימים בו] וכן נמי בקהלת [שחוזרים על פסוק הקודם] שם יג, שהוא [סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם] [ומסיימים בו] "עכ"ל.

במהרש"א חידושי אגדות מסכת ברכות לא ע"א ד"ה שכן מצינו בנביאים ראשונים וכו' מסיים שם וז"ל: "ולפי מה דאיתא בכל הספרים דבישעיה נמי הדר קרינן "והיה מדי חדש וגו' ובתרי עשר הדר קרינן 'הנה [אנכי] שולח לכם וגו' ובקהלת הדר קרינן "סוף דבר וגו' וסי' יתק"ק [ראשי תיבות של ישעיה', תרי עשר, קהלת, קינות] (ר"ל איכה) – סימן הוא לארבעת הספרים המסיימים בפסוק רע, ולכן חוזרים בקריאתם על הפסוק שלפני האחרון כדי לסיים בטוב, ה"מ [הוה מצו] לשנויי בהו [בירושלמי שם שבכדי שלא לסיים ספר ישעיה' בפסוק שהוא ענין רע, הי' אפשר לומר שחוזרים על הפסוק שלפניו] כדמשני התם גבי כי מאוס וגו' [במגילת איכה שחוזרים על הפסוק שלפניו] אלא דעדיפא משני בהו דלא איירי כלל בפורענות דישראל אלא בפורענות דעכו"ם והוי שפיר שבח ותנחומין של ישראל" עכ"ל.

נפסק להלכה ברמ"א שו"ע או"ח, סי' קלח בהגהה שם וז"ל: "ויכוין שיתחיל תמיד לקרא בדבר טוב, ויסיים בדבר טוב"²⁰.

ייתכן שבגלל כלל זה והלכה זו – שלעולם יתחיל ויסיים בדבר טוב – נבחרו ההפטרות במנהג חב"ד.

י. והרי מספר דוגמאות:

1. הפטרת פ' וירא – במנהג חב"ד קוראים ומאריכים כמנהג אשכנז – מלכים ב, ד, א-נז – ולא כמנהג ספרד – שמסיימים בפסוק כג שם. מנהג ספרד לסיים: "וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ אֶת הַלֵּקֶת אֶלָּו הַיּוֹם לֹא חֲדָשׁ וְלֹא שֶׁבֶת, וַתֹּאמֶר שְׁלוֹם"²¹. וידוע אשר באותו זמן לא הי' שלום אמיתי, אדרבה שהרי בנה של האשה השונמית כבר מת באותה שעה. ולפי מנהג אשכנז [שהוא גם כן מנהג חב"ד] מוסיפים וגומרים את כל המעשה של אלישע עם האשה השונמית בזה עד הפסוק: "וַתֵּבֵא וַתִּפֹּל עַל רַגְלָיו וַתִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה וַתִּשָּׂא אֶת בְּנָהּ וַתִּצָּא"²², שאז בסוף המעשה כבר החי' אלישע את בן האשה השונמית והרי הסיום עכשו הוא טוב ושלום אמיתי.

2. הפטרת פ' וישלח – המנהג חב"ד לקרוא אותה כמנהג ספרד – "חֲזוֹן עֲבֹדֶיךָ"²³ – עובדי' א, א-כא – ולא כמנהג אשכנז – "וַיִּבְרַח יַעֲקֹב"²⁴ – הושע יב, יג עד יד, י.

תוכנה של הפטרה לפי מנהג ספרד – חזון עבדי' – הוא נבואת עובדי' על מפלת אדום, שתוכנה הוא טוב לישראל; ואילו התוכן של הפטרה לפי מנהג אשכנז – ויברח דוד – הוא נבואה על עונש עשרת השבטים ועל הליכתם לגלות, שהוא תוכן רע לישראל. אשר על כן במנהג חב"ד נקבעה הפטרה כמנהג ספרד, שכל ענינה הוא טוב לישראל.

3. הפטרת פ' צו – מנהג חב"ד בה הוא מנהג מיוחד, שמתחילים לקרות בספר ירמיה' פרק ז פסוק כא כשאר מנהגים, ובאמצע הפטרה מדלגים תשעה פסוקים,

(20) מה שהובא במגן אברהם שם סע"ק ג, הובא בבאר היטב שם: "וטובת עכו"ם אינה קרוי' טובה, והוא הדין רעת עכו"ם", שלכאורה כוונתם בזה הוא שרעת עכו"ם גם כן אינה קרוי' טובה צע"ק, שהרי הובא בירושלמי הנ"ל, ובדברי תוספות הנ"ל וגם בדברי חדא"ג מהרש"א שם "דפורעניות דעכו"ם הוי שפיר שבח ותנחומין של ישראל". אלא שיש לומר שכוונת המג"א בדבריו "וטובת עכו"ם אינה קרוי' טובה, והוא הדין רעת עכו"ם", היא שכשם שטובת עכו"ם אינה טובה לישראל כמו כן רעת עכו"ם אינה רעה לישראל אלא טובה היא.

(21) מלכים ב, ד, כג.

(22) שם לו.

(23) עובדי' א, א.

(24) הושע יב, יג.

ומסיימים בשני פסוקים מירמ' ט, אֲב כסיום שאר מנהגים, ונשארו רק עשרה פסוקים בהפטרות צו לפי מנהג חב"ד. התשעה פסוקים שמדלגים אותם, מתארים דברים כה רעים ואיומים, עד שנמנעים מלהזכירם בכלל.

י. ע"פ הכלל של "להתחיל ולסיים בדבר טוב", אפשר לבאר כמעט את כל ההפטרות של מנהג חב"ד ו"תָּן לְחֶכֶם וְיִחְכַּם עוֹד"²⁵.



אופן עמידת הלויים בשירתם (גליון)

הרב לוי יצחק גרינברג

מגדל העמק, אה"ק

רְאֵה ראייתי את דברי הרב לב לייבמן, שכתב את דעתו באופן עמידת הלויים בעת שירתם, שהיו עם פניהם למזבח. אמנם מעיון במקורות יש מקום לומר אחרת.

בעניין זה כתבתי כמה דברים בבמה פנימית לפני שנתיים ימים, ובעקבות הנ"ל, - כיוון שאין יד אדם ממשמשת בקבצים ההם - אני רואה לנכון לפרסם אותם גם בבמה זו, כפי שכתבתי אותם אז (בשינויים קטנים). - בדבריי עמדתי על כמה נקודות מדבריו והסברתי כיצד (לענ"ד) אפשר להסבירם אחרת, והקורא הנבון יקרא ויחליט.

*

פתיחה

ידוע הוא שבעת ניסוך היין של קרבן התמיד על גבי המזבח, עמדו הלויים בשיר בסמוך למזבח. באופן עמידת הלויים יש שעולה על הדעת בפשטות, שהלויים עמדו ופניהם מערבה - כלפי המזבח, וכך אף מצוייר בציורים של "מכון המקדש". אמנם מהסתכלות ראשונית במקורות ואף לאחר העיון, לכאורה יש לומר שלא כך היה - אלא עמידתם הייתה ופניהם כלפי מזרח, כלפי העם שעמד בעזרת ישראל, וכדלקמן.

א. מיקום דוכן הלויים

תנינן במסכת מדות (ב, ה): "עזרת הנשים . . וחמש עשרה מעלות עולות מתוכה לעזרת גברים, כנגד ט"ו [שיר ה] מעלות שבתהילים, שעליהן הלויים אומרים בשיר".

ובמשנה ו': "וראשי פסיפסין מבדילין בין עזרת ישראל לעזרת כהנים. (ראשי קורות בולטים ויוצאים מן הכותל להבדיל בין עזרת ישראל לעזרת כהנים. ברטנורה) רבי אליעזר בן יעקב אומר: מעלה הייתה שם וגבוהה אמה, והדוכן נתון עליה, ובה

שלוש מעלות של חצי חצי אמה. נמצאת עזרת הכהנים גבוהה מעזרת ישראל שתי אמות ומחצה".

בב' משניות אלו נפגשנו לכאורה פעמיים בדוכן הלויים, היכן שהם שוררו: במשנה ה' מובא שהם "היו אומרים בשיר" על ט"ו המעלות העגולות שמחוץ לשער ניקנור, ובמשנה ו' כתוב שהדוכן עמד במדרגות שבין עזרת ישראל לעזרת כהנים, בסמוך למזבח.

רוב המפרשים, וביניהם – ר"ע מברטנורא, רש"י, הרמב"ם ופירוש הרא"ש, מסבירים שעל הדוכן שבעזרת כהנים¹ עמדו הלויים לשורר בכל יום, ועל המדרגות שבעזרת נשים הם שוררו בעת שמחת בית השואבה, שנערכה בעזרת הנשים.

לעומתם, ראשון יחיד לכאורה הוא המפרש של המשנה רבינו שמעיה, המפרש שהמדרגות של עזרת הנשים היו הדוכן עליהם שרו הלויים מדי יום, ואילו הדוכן המוזכר במשנה ו'² שימש לברכת הכהנים³.

ב. גובה עזרת הכהנים

והנה לאורך פרק ב' במסכת מדות, מפורטים גבהי המפלסים השונים שבהר הבית, והחשבון יוצא שלשיטת חכמים, קרקעית ההיכל גבוהה מקרקע הר הבית בי"ט וחצי אמות⁴. אמנם לרבי אליעזר בן יעקב הייתה (כמובא לעיל) תוספת של מדרגה, והפער היה מעל עשרים אמה.

והנה בעת שריפת הפרה האדומה בהר הזיתים, היה הכהן צריך לראות את פתח ההיכל בעת הזאת הדם. ומכיוון ששער הר הבית היה בגובה עשרים אמה בלבד, ותחתית פתח ההיכל היה גבוה יותר מכך כנ"ל, היה צריך להנמיך את גובה הכותל המזרחי של הר הבית שמעל הפתח, כמובא במשנה (ב, ד).

ובנוגע לגובה המדויק של פתח ההיכל יחסית לקרקע הר הבית, כותב רש"י

(1) ראה אנציקלופדיה תלמודית (חלק ז) ערך "דוכן" שלרוב השיטות הדוכן, המדרגות, היו משטח (ה-י"א האמות) של עזרת כהנים, ולפניהם היה י"א אמות עזרת ישראל חלק. אמנם יש הסוברים שהדוכן היה חלק מעזרת ישראל. עיי"ש.

(2) במשנה לא מוזכר מה שימש הדוכן.

(3) ואף שבמסכת תמיד (ז, ב) מובא שהכהנים בירכו את ישראל על מדרגות האולם, יש שהסבירו בשיטתו (ראה אנציקלופדיה תלמודית שם) שכאשר לא היה מקום במדרגות האולם, שימש אף הדוכן הנ"ל לעמידת הכהנים.

(4) וזהו החישוב: לפני הכניסה לעזרת הנשים היה החיל, ובו 12 מדרגות בגובה חצי אמה כל אחת – סה"כ 6. מעזרת הנשים לעזרת ישראל עלו ב-15 מדרגות בגובה חצי אמה כל אחת, סה"כ 7.5. יחד – 13.5. עוד 12 מדרגות האולם בגובה זהה, ונוספו עוד 6 אמות – סה"כ 19.5 אמות.

במסכת יומא (טז. ד"ה ור"א) שלשיטת ראב"י שהייתה (בנוסף ל"ט וחצי הנ"ל לשיטת חכמים) מדרגה נוספת בגובה אמה, הרי ש"גבה קרקע ההיכל מקרקע התחתון כ' אמה וחצי". ומה שמעל המדרגה היה דוכן עם שלוש מעלות, הנה מדרגות אלו לא הגביהו עוד את קרקעית העזרה אלא לאחר מכן מפלס הקרקע ירד שוב ונשאר כמו שהיה לאחר המדרגה הנוספת הנ"ל בגובה אמה – סה"כ כ' אמה וחצי (אמה אחת יותר משיטת חכמים).

ושואלים עליו התוס' ישנים (ד"ה אי אמרת) "מה שפי' בקונטרס דלר' אליעזר גובה קרקע עזרת כהנים⁵ עשרים אמה וחצי, לא דק. דבמסכת מדות מוכח בהדיא ששלוש המעלות של הדוכן היו בכל אורך עזרת כהנים, דקתני נמצא עזרת כהנים גבוה משל ישראל שתי אמות ומחצה". היינו שיחד עם הדוכן עלה גובה המפלס של כל העזרה כולה, היינו עוד אמה וחצי, וסה"כ היה גובה קרקעית ההיכל גבוה מקרקע הר הבית בכ"ב אמות (י"ט וחצי של חכמים ועוד ב' אמות וחצי של ראב"י).

וכתוס' ישנים למדו גם רוב המפרשים, וכגון רבינו חננאל ותוס' הרא"ש, וכן כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו, ג)⁶.

אמנם עוד צריך להבין לפי רש"י כיצד הגיעו לשטח העזרה מאחורי הדוכן, שהיה נמוך יותר ממנו. תוס' רי"ד כותב שמצידו השני של הדוכן היו גם כן שלוש מדרגות⁷, ובלשונו: "כפי מה שהיו עולים בדוכן מעזרת ישראל ג' מעלות של חצי אמה לבר מאמת המעלה כך היו יורדין מן הדוכן לעזרת הכהנים אותן ג' מעלות". אמנם בתוס' ישנים משמע שהבינו ברש"י שהדוכן לא היה ממש לכל רוחב העזרה אלא היו עוברים מצדדיו לעזרה.

לסיכום: בעניין גובה עזרת הכהנים מעזרת ישראל, רוב המפרשים לומדים שיחד עם הדוכן הוגבה גובה כל העזרה, ולפי רש"י רק המדרגה הראשונה בגובה אמה הגביהה את העזרה, ואילו לאחר הדוכן ירדו בחזרה למטה או שהלכו מסביב לדוכן לעזרת הכהנים.

ולסיכום הדעות במיקום דוכן הלויים, אפשר לומר כך: השיטה המקובלת היא שהלויים עמדו על שלושת המדרגות שהובילו לעזרת כהנים, ואשר הגביהו את קרקע עזרת הכהנים לגובה שלהן עצמן.

(5) בפשטות כוונתו לקרקעית ההיכל, אלא שההתייחסות כאן היא לגובה עזרת הכהנים שבהכרח מגביהה גם את קרקעית ההיכל.

(6) וראה ברמב"ם שם הלכה ו: ועל הדוכן העולה מעזרת ישראל לעזרת הכהנים היו הלויים עומדים בשעה שאומרים שירה על הקרבן.

(7) וראה בתוס' רי"ד שמתרץ לשיטתו את לשון המשנה, שממנה הקשו התוס' ישנים, לפי רש"י.

שיטת רש"י היא שהלויים עמדו על שלושת המדרגות שהיו בין עזרת ישראל לעזרת כהנים – אך היו גבוהים משטח עזרת הכהנים. ושיטת רבינו שמעיה היא שהלויים עמדו על ט"ז המעלות שהובילו מעזרת הנשים לעזרת ישראל.

ג. כיוון פני הלויים לכל השיטות

כעת נדון באופן שבו הלויים עמדו – היינו להיכן היו פניהם בעת השירה. לשיטת רבינו שמעיה, ודאי וברור הוא שהם עמדו עם פניהם לכיוון הקהל ולא לכיוון המזבח, שהרי מאחוריהם עמדה חומת העזרה. ומכאן 'שובר' להנחה ה"ברורה" אשר הלויים עמדו עם פניהם למזבח. ומכיוון שכן, הרי אפשר ללמוד כך אף לשיטות האחרות:

לפי השיטה המקובלת, ואשר אותה כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, לכאורה מוכרח הוא לומר שפניהם היו כלפי הקהל. שהרי הלויים עמדו בכל שלושת המעלות (כמו שכתב הרא"ש במפורש, בפירושו על המשנה במדות), ולא ייתכן לומר שהם עמדו עם פניהם למזבח, כי אז יוצא שכל שורה הייתה גבוהה יותר מהשורה שמאחוריה. אלא צריך לומר שהם היו עם הפנים למזרח⁸.

ואף לשיטת רש"י, עדיין יש לומר כן, שהרי שיטת רבינו שמעיה (אף שהיא שיטת יחיד) היא שהם עמדו בעזרת הנשים, עם הפנים למזרח. ואם נאמר שלרש"י הם עמדו בעזרת כהנים, עם הפנים למערב – למזבח, יוצא שיש כאן מחלוקת קיצונית – הן במיקום הדוכן והן בזווית שלה, והוא ע"ד הכלל "לאפושי במחלוקת לא מפשינן". וא"כ נוה לומר שגם לשיטות אלו בשיטת רש"י הלויים עמדו עם הפנים לעם, שעכ"פ בזה הם לא חולקים על שאר השיטות⁹.

ד. שטח הדוכן

אמנם העירני אדם אחד, דיש להקשות, שהרי מובא בגמרא לגבי מקוה (חגיגה יא, א) שגוף האדם תופס שטח של אמה על אמה (בגובה שלוש אמות). ואם כן כיצד זה ייתכן שהלויים עמדו על שלושת המדרגות זה מעל זה, כאשר שטח המדרגות – "שילחה" (השטח שהמדרגה נכנסת כלפי פנים) היא חצי אמה בלבד – ובפרט שהם עמדו עם כלי הנגינה שלהם?

ועוד זאת, הרי ביומא (נג, א), על דברי המשנה שהכהן הגדול יוצא מן הקודש כדרך

(8) ואף שאין לעמוד עם הגב להיכל – ראה להלן בזה.

(9) ובדוחק אפשר גם להוכיח כן מלשון התוס' ר"ד דלעיל, שכתב שעולים בדוכן בג' מעלות, ואח"כ יורדים מהדוכן באותן ג' מעלות. היינו שצד המזרח היה הדוכן עצמו. וצ"ע אם אכן אפשר להוכיח כן.

כניסתו ("לא היסב את פניו לצאת אלא יוצא דרך אחוריו ופניו לארון", רש"י על המשנה), אומרת הגמרא: "וכן כהנים בעבודתם ולוים בדוכן וישראל במעמדן כשהן נפטרים, לא היו מחזירין פניהן והולכין, אלא מצדדין פניהן והולכין. וכן תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר פניו וילך אלא מצדד פניו והולך". וכן פסק הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ז, ד): "כל שהשלים עבודה ונסתלק לו, אינו יוצא ואחוריו להיכל, אלא מהלך אחורנית... וכן אנשי משמר ואנשי מעמד ולוים 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 ע"מ לצאת.

ולכאורה מכל זה התירוץ הוא שאכן רק המדרגה העליונה הייתה הדוכן וכל המדרגות מובילות אליה. ושם היה להם מקום ברווח לעמוד. וא"כ ניתן גם לומר שהם היו עם פניהם למזבח (מערבה). עד כאן דבריו.

אמנם יש לחלק שאלתו לשתיים, ובהקדם – שגם אם נאמר שהם עמדו על המדרגה העליונה בלבד, עדיין אין ללמוד מכאן להיכן היו פניהם, שהרי ייתכן שעמדו על המדרגה העליונה – אך עם פניהם למזרח, לעם.

ובכן: בנוגע למה שכתב שעמדו רק על המדרגה העליונה, מפאת שטח המדרגה, הרי בפירוש הרא"ש (במסכת תמיד שם) כתב במפורש שהם עמדו על כל שלושת המדרגות. וראה להלן אות ז תירוץ בזה.

ומ"ש שלא היו מחזירין פניהם, אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ) שכתב כן היות שכלל דין הלויים יחד עם דין הכהנים והישראלים, ובלויים כוונתו שכאשר יסיימו שירתם – אזי יסתובבו עם פניהם להיכל וכך יצאו מן העזרה, אך לא שכל העת עמדו עם פניהם למערב. ובפרט שבאופן כזה, הרי כל זמן שירתם הם צריכים לשים לב לייצב את עצמם שלא יפלו אחורנית מן המדרגות...

ואמנם, מצינו שבאם עומדים באמצע עבודה, אין איסור לעמוד עם הגב להיכל. ולמשל הכהן המקיף את המזבח, כגון על הסובב – בוודאי אין לומר שהיה כל העת מסובב את עצמו כך שבכל כיוון שהולך, יהיה עם הפנים להיכל, אלא היו רגעים שעמד עם הגב להיכל. וכן י"ל לגבי הלויים, שזה היה צורך העבודה שלהם.

אמנם זהו קצת דוחק, אבל מ"מ"ש להלן מסתבר שאדרבה הם עמדו עם פניהם למזרח.

ה. כיצד הלויים ראו את הסגן

אמנם על כל הנ"ל יש לשאול: כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ו ה"ו-ז,

והוא ע"פ המשנה במסכת תמיד פ"ז מ"ג, את סדר העבודה ושירת הלויים:

"כשהיו נותנין היין למנסך, היו שני כהנים עומדים על שולחן החלבים ושתי חצוצרות בידן. והסגן עומד על קרן המזבח והסודרין (מטפחות) בידו, ו(הכהנים) תקעו והריעו ותקעו, ובאו אצל זה הממונה על הצלצל, אחד מימינו ואחד משמאלו.

"שהה (שחה) המנסך לנסך, מניף הסגן בסודרין. הקיש זה בצלצל ותקעו אלו בחצוצרות, ודיברו הלויים בשיר".

סדר הדברים היה כך: שירת הלויים הייתה צריכה להתחיל בדיוק בעת ניסוך היין לשיתין. ומכיוון שמהדוכן היה קשה לראות מתי בדיוק הדבר מתרחש¹⁰, עמד הסגן על קרן המזבח – בסמוך לכהן המנסך את היין, ובשעת הניסוך הוא היה נותן "אות" – היה מניף בסודרין. ברגע זה הממונה על הצלצל היה מקיש במצלתיים, הכהנים תקעו והלויים ידעו להתחיל.

מכל זה רואים שהלויים היו ופניהם לכיוון המזבח, שאם לא כן – כיצד ראו הם את הסגן בהינתן האות?¹¹

אך יש לתרץ זאת, דהנה בהלכות כלי המקדש והעובדים בו פ"ז מונה הרמב"ם את חמישה עשר הממונים שהיו במקדש, ואחד מהם הוא "הממונה על הצלצל". ותפקידו הוא – "הוא המעמיד כל המשווררים על פי כלי שיר שסועדין את הלויים" (שם ה"ז). אם כן רואים אנו שהממונה על הצלצל לא היה ככל אחיו הלויים המשווררים, אשר היו מתחלפים במשמרות כמו הכהנים, אלא היה איש קבוע בעל תפקיד קבוע, והוא היה מסדר את הלויים במקומותיהם, והוא היה גם זה שנתן ללויים את האות להתחיל בשירתם – ע"י הכאתו במצלתיים¹².

ואם כך, אפשר בהחלט לומר שהוא גם היחיד שלא עמד יחד עם הלויים על הדוכן אלא מולם או באופן אחר, שהרי הוא היה ה"מנצח" עליהם. ואם כן הרי אדרבה, כל הלויים אכן עמדו עם הפנים לעם ישראל והוא עם הפנים מולם, למזבח – וכך הוא ראה את הסגן המניף בסודרין (וכדרך העולם, להבדיל, שבמקהלות, עומדת המקהלה

10) שניסוך היין היה בקרן מערבית-דרומית, והדוכן היה במזרח המזבח. ובפרט שגג המזבח היה בגובה רב יחסית לדוכן.

11) אמנם לרמב"ם אולי אפשר לתרץ, שבכותבו על מדרגות הדוכן, מצטט המגיד משנה את דברי רש"י (יומא שם) "שבהם עולים לדוכן", ואם כן י"ל שרק המדרגה העליונה הייתה הדוכן ושם עמדו הלויים ופניהם למזבח. אמנם מלבד שהוא חידוש לומר כן, שבפשוט כל המעלות היו הדוכן (ואת לשון רש"י צריך להסביר באופן אחר), הרי שבפירושו הרא"ש כותב במפורש – שעל מעלות אלו היו הלויים שרים. ועכ"פ לשיטתו צריך לתרץ קושיא זו.

12) ראה במפרשי המשנה בתמיד שכותבים במפורש שהוא אדם הממונה לכך.

אל מול פני ה"מנצח" המסייע להם בנגינתם).

היוצא מכל האמור שבפשטות הכי גדולה הלוויים עמדו עם הפנים לעם ישראל ולא למזבח, ולא כמו שיכול להיות מקובל במחשבה מצד ההגיון וכה"ג.

ו. כעין ראייה מנבואת יחזקאל

כעין ראייה לכל הנ"ל אפשר להביא מספר יחזקאל מנבואת מראה המקדש השלישי. ובהקדים הקדמה קצרה¹³ – מנבואה זו רואה יחזקאל איך שבעזרה החיצונה¹⁴ יעמדו ארבע לשכות גדולות בסמוך לארבע פינות העזרה הפנימית, שתיים במזרח ושתיים במערב. השתיים שבמזרח יהיו במקצתן צמודות לחומת העזרה הפנימית (אחת בדרום ואחת בצפון) באופן המאפשר ליצור כניסה ישירה מהעזרה הפנימית ללשכות אלה, בלי לצאת לעזרה החיצונית.

וכה אומר יחזקאל (פרק מב פסוק יב) – שפתחים אלו יהיו במזרח חומת העזרה הפנימית – לפני דוכן הלוויים¹⁵: "וּכְפֹתַי הַלְשָׁכוֹת אֲשֶׁר דָּרָךְ הַדְּרוֹם פֶּתַח בְּרֹאשׁ דָּרָךְ דָּרָךְ בְּפִנֵּי הַגִּדְרֹת הַגִּינָה דָּרָךְ הַקִּדִּים בְּבוֹאֵן". היינו ש(יהיו 2 לשכות בצד דרום, במערב ובמזרח – כשם שיש בצפון¹⁶). והפתחים בחומת העזרה ללשכות המזרחיות יהיו בשטח המוביל לדוכן הלוויים, הנקרא כאן "הגדרת הגינה"¹⁷ – מצידו המזרחי של הדוכן, "דרך הקדים בבוֹאֵן".

מכאן אפשר להיות משמע גם כן, שהדרך המובילה לדוכן, ומשם עולים במדרגות – היא בצד מזרח¹⁸. (ו- ובפרט לשיטת המלבי"ם שלמד שאף בבית השלישי, המדרגות יגביהו איתן את כל קרקע העזרה – כבבית שני.)

(13) המובא להלן הוא כפי פירוש רש"י על הנבואה.

(14) בבית השני בצמוד לעזרה, בצד מזרח, הייתה עזרת הנשים. בבית השלישי עזרת הנשים – שתיקרא אז "העזרה החיצונה" תקף את ה"עזרה הפנימית" מכל רוחותיה (אלא שבצד מערב ההיכל יתפוס את רוב השטח, והשטח הפנוי הוא בעיקר בצדדים מזרח, צפון ודרום).

(15) בבית השני מחומת העזרה המזרחית ועד למזבח היו 22 אמות, ועזרת ישראל ועזרת הכהנים היו באורך 11 אמה כל אחת. בבית השני יהיה בין חומת העזרה למזבח 34 אמות, ועזרת ישראל ועזרת הכהנים יהיו באורך 17 אמה כל אחת. בין עזרות אלו עמוד הדוכן (ראה לעיל הערה 1). בשטח 17 אמה אלו של עזרת ישראל יהיו הפתחים המוזכרים.

(16) בפסוקים לפני כן לומדים על הלשכות בצפון-מערב ובצפון-מזרח. כאן מלמדנו יחזקאל שיהיו לשכות זהות בצד דרום.

(17) לשון רש"י: תרגם יונתן דוכן ליואי, ולשון גדרת הגינה – בניין גדר אבנים עשוי במעלות שהיו נוגנים ושרים עליו.

(18) הפירוש הפשוט הוא שהדוכן היה במזרח העזרה, אך אפשר להיות במשמע גם מה שכתוב בפנים, ובדרך של הוכחה נוספת על המובא לפני כן באריכות.

ז. דברי רבי אליעזר בן יעקב במסכת ערכין

לאחר זמן, אחר שכתבתי כל זה, ראיתי את הכתוב במשנה בערכין (יג, ב): "אין פוחתין משנים עשר לויים עומדים על הדוכן, ומוסיפין עד עולם. אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים אומרים בשיר, ולא היו אומרים בנבל ובכנור אלא בפה, כדי ליתן תבל (כמו "תבלין") בנעימה. רבי אליעזר בן יעקב אומר: אין עולין למניין ואין עולין לדוכן – אלא בארץ היו עומדים, וראשיהן בן רגלי הלויים, וצוערי הלויים היו נקראים." ובגמרא – "הני (י"ב לויים) כנגד מי? אמר רב פפא – כנגד תשעה כנורות ושני נבלים וצלצל אחד, שנאמר הוא ובניו ואחיו שנים עשר".

הבה נשים אל ליבנו – רבי אליעזר בן יעקב הוא גם זה שאמר במסכת מדות, שמדרגות הדוכן הגביהו את כל עזרת הכהנים יחד איתם. (וראה לעיל התירוצים על רש"י שלא למד כן). וכמו שפסק ברמב"ם כמותו. – א"כ פני המדרגות היו כלפי מזרח, כנ"ל באריכות.

רבי אליעזר בן יעקב אומר כמעט במפורש, שהלויים עמדו על כל המדרגות, ובמילא פניהם למזרח – שהרי הלויים שהיו עומדים על הארץ, מתחת למדרגות – היינו בצד מזרח של הדוכן – היו ראשיהם בין רגלי הלויים שבמדרגה שמעליהם. ואדרבה, היות ששטח המדרגות היה קטן יחסית, לכן המצב היה שראשיהם היו בין רגלי הלויים, היינו בצפיפות יחסית.

(ואולי אף יוצא לפי זה חידוש – שהלויים עמדו גם במדרגה הראשונה מלמטה ברוחב אמה, ולא רק בשלושת המדרגות ששטחן היה חצי אמה כל אחת.)

*

והנה שני פירושים יש במשנה זו – הפירוש הפשוט יותר, וכן פירשו רבינו עובדיה מברטנורא, רש"י, תוס' ועוד. הפירוש השני הוא פירוש הרמב"ם.

לפירוש הברטנורא, הלויים המוזכרים הם המנגנים בכלים המוזכרים בגמרא¹⁹ והם עמדו על מדרגות הדוכן (אמנם היו מצטרפים לויים קטנים לשורר בפה – ולא בכלי, והם היו עומדים על הארץ).

אמנם הרמב"ם מפרש בפירוש המשניות, ועפ"ז הוא פוסק בספר משנה תורה, שי"ב הלויים המוזכרים במשנה הם היו משוררים בפה בלבד, והם היו י"ב כנגד י"ב הכלים המוזכרים בגמרא. ומוסיף רבי אליעזר בן יעקב שהמנגנים בכלים לא היו מצטרפים למניין י"ב הלויים ולא עולים על הדוכן, אלא היו עומדים על הארץ, ועל

19) ומה שבהל' כלי המקדש (ג, ד) שכתוב שהיו גם חצוצרות (שלא מוזכרים בגמ' כאן – כתב בתוס' יו"ט שבחצוצרות ניגנו הכהנים).

הדוכן היו משוררים בלבד. (ומ"ש שהקטנים לא עובדים כי אם בשיר, היינו שלוי צעיר המתחיל עבודתו יתחיל בשעה שהלויים משוררים).

והנה לעיל אות ד הובאה השאלה, שלכאורה אם כל מדרגות הדוכן היו ברוחב חצי אמה, כיצד עמדו שם הלויים זה מתחנת לזה, כאשר רוחבו של אדם תופס אמה על אמה – ועוד כאשר הם מחזיקים בכלי הנגינה?

אך לפי הנ"ל זה לא קשה (עכ"פ לשיטת הרמב"ם), שאכן לפי הרמב"ם הלויים עם הכלים לא עמדו על המדרגות אלא על הארץ. ועל כל שאר השורות עמדו הלויים המשוררים, והרי רואים במוחש שאדם לא ממש תופס אמה על אמה, אלא מפניו לאחוריו יש פחות מאשר מימינו לשמאלו.²⁰ ואם כן אפשר לומר שהם עמדו בצפיפות יחסית, וכמו שראינו בלשון המשנה – שראשיהם בין רגלי הלויים²¹.



(20) לאחר זמן ראיתי בפירוש הרא"ש על מסכת מידות ב, ג שרוחב המדרגה – חצי אמה, היא כאורך כף רגל אדם.

(21) וראה לקו"ש חכ"ח עמוד 40 ואילך (נשא ב) שרואים בנדבת המשכן שהיה בצמצום כיוון שלא היה צריך יותר ולא ברא הקב"ה בעולמו דבר אחד לבטלה. עיי"ש באריכות. והדברים מתאימים לפה.

לעילוי נשמת

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

ב"ר ראובן ע"ה

פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים

פרימערמאן

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח שיחיו

לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל

לוויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

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

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות

הרה"ג הרה"ח הרה"ת

הרב צבי הירש בן זעלדא

וזוגתו מרת לאה מרים בלומא בת דבורה

שיחיו

לרגל יום חתונתם - ז' אלול

*

בברכה להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם, מתוך
בריאות הנכונה ונחת רוח רב מכל יו"ח, ויזכו
להמשיך בשליחות כ"ק אדמו"ר מתוך מנוחת הנפש
ומנוחת הגוף, ויזכו בקרוב ממש לקבל פני מלכנו
משיחנו בגאולה האמיתית והשלימה

*

נדפס ע"י משפחתם שיחיו